#**"אור חדש"**= פירוש על מגילת אסתר. ונקרא בשם הזה, כדאמרינן בפרק קמא דמגילה (טז:) "ליהודים היתה אורה" (אסתר ח, טז), אמר רבי אלעזר אמר רב יהודא, "אורה" זו תורה, שנאמר (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". ויש לשאול, הרי כבר היה להם התורה מסיני. בשלמא מה שאמר (מגילה טז:) "וששון" (אסתר ח, טז) זו המילה, וכן "ויקר" (שם) זה התפילין (מגילה שם), דבר זה יתבאר בסמוך כי בשביל זכות\* מצות המילה ובשביל מצות התפילין היו גוברים על המן. אבל "ליהודים היתה אורה" זו תורה נראה שאין לפרש בשביל התורה היו גוברין על המן, כי זה אין צריך לומר, כי כל זכות מה שיש לישראל, הכל הוא התורה, לכך לא היה צריך לכתוב זה.

#**אבל מה**= שאמר "אורה" זו התורה, כדאמרינן במסכת שבת בפרק רבי עקיבא (פח.), "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז), מלמד שכפה עליהם הר כגיגית, ואמר להם; אם אתם מקבלים התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא, אף על פי כן הדר קבלוה בימי אחשורוש, שנאמר (אסתר ט, כז) "קיימו וקבלו", קיימו מה שקבלו כבר, עד כאן. והרי חזרו ישראל וקבלו התורה, ואם לאו, הרי יש מודעה רבה לאורייתא, והוצרכו לחזור ולקבלה.

#**והתוספות הקשו**= שם (שבת פח. ד"ה כפה), והלא כבר הקדימו "נעשה" ל"נשמע" (שמות כד, ז). ותרצו התוספות, ושמא היו חוזרין בהם כשראו האש הגדולה. והא דאמר בפרק קמא דע"ז (ב:) 'כלום כפית עלינו הר כגיגית', משמע אם היה כופה עליהם הר כגיגית לא היה להם תשובה, והכא אמר ד'מודעא רבה לאורייתא' שהיו חוזרים בהם, היינו על שלא קבלוה, אבל מה שלא קיימוה\* איכא תשובה, עד כאן דברי התוספות.

#**ובאמת התירוץ**= הוא קשה מאוד, כי מה שהקדימו ישראל "נעשה" ל"נשמע" הוא זכות הגדול של ישראל, ואיך נאמר שהיו חוזרים ממה שאמרו "נעשה ונשמע". ושם אמר (שבת פח.) נמשלו ישראל לתפוח, מה תפוח פריו קודם לעליו, אף ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע". ולפירוש התוספות הרי היו חוזרין בהם כשראו האש הגדולה. ועוד אמרו שם (שם), בשעה שהקדימו ישראל "נעשה" ל"נשמע" באו ק"ך רבוא של מלאכי שרת וקשרו לכל אחד שני כתרים, אחד כנגד "נעשה" ואחד כנגד "נשמע". ולפירוש התוספות הרי היו חוזרים בהם. ועוד, כי לפירוש התוספות משמע כי מה שכפה עליהם הר כגיגית הוא מודעא רבה מה שלא קיימו ישראל התורה. אם כן יש לשאול, כי אף על גב שחזרו וקבלו עליהם בימי מרדכי את התורה, מכל מקום הדורות שהיו קודם שחזרו וקבלו בימי מרדכי איך נענשו על שלא קיימו את התורה, והרי יש מודעא רבה, ועדיין לא חזרו וקבלו את התורה.

#**וצריך לומר**= לפירוש התוספות, כי הוא יתברך יודע הוא שלא היו חוזרין רק בשביל שראו את האש הגדול, ודבר זה אינו חזרה. כי ישראל היו סבורין כי תמיד ידבר השם יתברך עמהם כך, ויהיה להם החרדה\*. אבל השם יתברך ידע כי לא יהיה זה רק בפעם הזה, וכמו שאמרו אחר כך (שמות כ, טז) "דבר אתה עמנו ונשמעה", לכך אין זה חזרה. ומכל מקום יש כאן מודעא, דסוף סוף היו חוזרין. רק בשביל דהדר וקבלו עליהם, אגלאי מלתא למפרע שלא היו חוזרין רק בשביל שהיו סבורין כי ידבר השם יתברך עמהם תמיד, ולא יוכלו להתקיים, כמו שאמרו (דברים ה, כב) "אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלקינו עוד ומתנו". ומה שחזרו וקבלו עליהם התורה, אין זה רק גלוי מלתא שלא תוהו.

#**והנראה**= כי לא היו חוזרים בהם כלל. ומה שהקשו בתוספות (שבת פח.) למה כפה עליהם הר כגיגית, הרי כבר קדמו\* "נעשה" ל"נשמע", דבר זה מפני כי התורה שהיא לישראל בה קיום העולם, וכמו שאמר (שבת פח.) אם מקיימין את התורה מוטב, ואם לאו, אחזיר את העולם לתוהו ובהו. ואם כן התורה הוא מחויב והכרחי. ומה בכך שהם קבלו התורה והקדימו "נעשה" ל"נשמע", מכל מקום נתנה לישראל התורה כמו שהיא בעצמה, וכיון שהתורה בעצמה הכרחי, כך נתנה\* תורה לישראל בהכרח הגמור, שאם אין התורה, העולם חרב. ומה שאמר (שם) דאיכא מודעא רבה לאורייתא, דסוף סוף כיון שהיתה התורה בהכרח, דבר זה הוא מודעא רבה לאורייתא. ואיך לא יהיה כפה עליהם הר כגיגית, כי יאמרו כי התורה אינה מוכרחת ומחויבת בעולם, רק שבאה התורה לעולם בשביל שרצו בה ישראל, שהיו מקבלים אותה מדעתם, ואינו דבר מוכרח. ואין הדבר כך, כי התורה היא מחויבת בהכרח. ואם לא היה התורה, היה חוזר העולם לתוהו ובוהו. וכפי מה שהיא\* התורה בעצמה, כך היה קבלתה, שהכריח אותם על זה.

#**ועוד בשביל**= כך היה כופה עליהם הר כגיגית, כדי שיהיו אנוסים, שהיה מאנס אותם על קבלת התורה. וכיון שהיו ישראל אנוסים, ובמאנס כתיב (דברים כב, כט) "לא יוכל לשלחה כל ימיו", וכן לא יפרד ישראל מן השם יתברך לעולם. וכך אמרו במדרש על\* הפסוק (שם) "ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו", כשבא הקב"ה לתת תורה לישראל, כפה עליהם הר כגיגית שיקבלו תורתו, וכיון שכך הרי ישראל אנוסתו של הקב"ה, ובאנוסה כתיב "לא יוכל לשלחה כל ימיו". ואילו המפתה אין בה שלא יוכל לשלחה. והטעם הוא כיון שהיה מאנס אותה, אם כן הוא היה מכריח אותה אל החבור הזה, והחבור שהוא הכרחי אין לזה סילוק כלל, כיון שהיה החבור הכרחי.

#**והפירוש**= אשר פרשנו הוא פירוש זה בעצמו. ולא אמר במדרש הזה\* בשביל שיהיה\* אנוסים כפה עליהם, רק מה שהוא מתחייב מזה שהכריח אותם על התורה, שמתחייב מזה שאין השם יתברך מפריד מאתו ישראל. אבל עיקר הסבה שהיה מכריח אותם הוא הטעם אשר אמרנו, כי התורה בעולם היא הכרחית.

#**ובמדרש תנחומא**= בפרשת נח (אות ג) מקשה קושיא זאת, למה הוצרך השם יתברך לכפות עליהם הר כגיגית, והלא כבר אמרו (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע". ופירש שם כי לא קבלו רק תורה שבכתב, ולא תורה שבעל פה, כי תורה שבעל פה יש בה דקדוקי מצות שהם עזים וקשים, ולכך כפה עליהם הר כגיגית. וגם לפירוש זה קשה, דסוף סוף לא היו רוצים בתורה שבעל פה\*, ואין הדעת נוחה בזה למעט זכות ישראל בתורה, הן התורה שבעל פה, הן התורה שבכתב.

#**ונראה כי**= אין הפירוש שלא היה רוצים לקבל עליהם תורה שבעל פה עד שכפה עליהם הר כגיגית, רק כי רצה לומר כי מה שכפה עליהם הר כגיגית הוא בשביל כי כך ראוי. כי התורה שבכתב היא ראשונה לקבלה, לכך קבלתה היא בלא כפיה. כי ישראל מצד עצמם הם ראוים ומוכנים לתורה על כל פנים, ואין שייך לכפות עליהם ההר כאשר הם מוכנים מצד עצמם אל התורה. אבל התורה שבעל פה אין קרובה כל כך קבלתה כמו התורה שבכתב, כי תורה שבכתב קודם לקבל, ואחר כך תורה שבעל פה. וישראל מצד עצמם מוכנים לתורה, ובתורה שבכתב הרי יש להם תורה. לכך קבלתה של תורה שבעל פה, שכפה עליהם ההר כגיגית.

#**אבל שלא**= יהיה ישראל רוצים בתורה שבעל פה, והיה צריך לכפות עליהם ההר ולמעט זכותם של ישראל, דבר זה אינו. רק שפירוש המדרש כי הכל היה כפי הראוי להיות, כל אחד ואחד. ומפני שקשה דכיון שאמרו (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע", הרי אמרו זה על תורה שבכתב ועל התורה שבעל פה ביחד. ועל זה אמר כי זה אינו, כי התורה שבעל פה יש בה דקדוקים קשים מאוד, ולכך קבלת תורה שבכתב בפני עצמו, וקבלת תורה שבעל פה בפני עצמו, וכל אחד היה קבלתה כפי מה שהוא, כמו שאמרנו. וכאשר תבין דברי חכמים על אמתתם, תדע להבין כי הפירוש אשר אמרנו הוא עיקר, והוא ברור.

#**ואמר**= (שבת פח.) 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. ולפיכך אמרו (מגילה טז:) "ליהודים היתה אורה" (אסתר ח, ט) זו תורה. אף על גב שכבר היה להם התורה מסיני, מכל מקום צריך שלא [י]היה כאן מודעא רבה לאורייתא. ומה שאין כאן מודעא זה היה על ידי מקרא מגילה, כאשר קבלו מדעתם מקרא מגילה.

#**ואמר**= (מגילה טז:) "ושמחה"\* (אסתר ח, ט) זו יום טוב, דכתיב (אסתר ט, יט) "על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה ויום טוב". אף על גב שלא קבלו עליהם לעשות יום טוב, מכל מקום שמחה של יום טוב איכא.

#**"וששון"**= (אסתר ח, טז) הוא המילה, שנאמר (תהלים קיט, קסב) "שש אנכי על אמרתיך" על המילה (מגילה טז:). ומה שנקראת המילה "ששון" ביותר משאר מצות, 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, כמו שאמרו במסכת נדרים (לא:) גדולה מילה שלא נקרא אברהם "תמים" עד שנמול, שנאמר (בראשית יז, א) "התהלך לפני והיה תמים".

#**ומפני כי**= עמלק הוא ראשית גוים, דכתיב (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק", לכך היה שונא עמלק המילה, שהוא שייך לישראל דוקא, ולא לגוים. לכך כתיב אצל עמלק (דברים כה, יח) "אשר קרך בדרך ויזנב את הנחשלים אחריך". ואמרו במדרש (תנחומא תצא, ט) מה של בית עמלק עושים, היו מחתכין מילותיהן של ישראל וזורקין אותם כלפי מעלה, ואומרים בזה בחרת, הא לך מה שבחרת, עד כאן. וכל זה מפני כי עמלק הוא עיקר וראשית הגוים, לכך מאסו במילה, שהיא מיוחד לישראל. וכאשר\* היו גוברים על המן, שהוא מזרע עמלק, היה זה בזכות המילה, שהיא רחוקה מן עמלק, שהוא "ראשית הגוים", ולכך אמר (מגילה טז:) "וששון" זו המילה.

#**ואמר**= (אסתר ח, טז) "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. ודבר זה היה כאשר נצחו את המן. כי הוא יתברך, אשר שמו נקרא עליהם, פעל כל זה. וכתיב (אסתר ט, ב) "נקהלו היהודים בעריהם בכל מדינות המלך אחשורוש לשלוח יד במבקשי רעתם ואיש לא עמד בפניהם כי נפל פחדם על כל העמים". ולכך אמר (מגילה טז:) "ויקר" (אסתר ח, טז) זה תפילין, כי מפני כי שם ה' נקרא עליהם, יראו ויפחדו מהם.

#**והתבאר**= כי מה שאמר (אסתר ח, טז) "ליהודים היתה אורה", זו תורה (מגילה טז:). ואף על גב שכבר קבלו התורה, היו צריכין לקבלה חדשה לתורה, מפני שיש מודעא רבה לקבלת התורה (שבת פח.), לכך היו צריכים לקבלה חדשה. לכך שם החבור הזה ["אור חדש"], שהוא פירוש על המגילה. גם כי המן הרשע הוא שבקש להחשיך העולם כלו על ידי שבקש להשמיד ולהרוג את כל היהודים (אסתר ג, ו), ורצה לאבד\* ישראל, שהם אורו של עולם. והפך הקב"ה מחשבתו להאיר אור עולם, וכדכתיב (אסתר ח, טז) "ליהודים היתה אורה וגו'".

#**לכך**= החבור הזה "אור חדש", ובאור הזה יהיו הבריות נהנין, והודאה אל השם יתברך יהיו נותנין, כעל כל גמלנו (עפ"י ישעיה סג, ז), ומיד אויבי ה' הצלנו. וכן בכל דור ודור יעשה לנו, עד כי ישלח משיח צדקינו, ואור חדש יזריח השם יתברך עלינו, במהרה בימינו אמן.

#**בספר משלי**= (ט, א) "חכמת נשים בנתה ביתה וגו'", במדרש "חכמת נשים בנתה ביתה טבחה טבחה [מסכה יינה] אף ערכה שלחנה" (שם פסוק ב), זו אסתר המלכה, בשעה שהגיע צער לישראל התקינה סעודה לאחשורוש ולהמן הרשע, ושכרתו ביין ביותר. וסבר היה המן בעצמו שחלקה לו כבוד, והוא לא ידע שפרשה לו מצודה, שמתוך ששכרה אותו יין, קנתה [לה] אומתה לעולם. "אף ערכה שלחנה" בעולם הזה ובעולם הבא, איזה, [זה] שם טוב שקנתה. שכל המועדים עתידים להבטל, וימי הפורים לא בטלים לעולם, שנאמר (אסתר ט, כז) "ולא יעבור וגו'". רבי אלעזר אומר, אף יום הכפורים לא יבטל לעולם, שנאמר (ויקרא טז, לד) "והיתה זאת לכם לחקת עולם", עד כאן.

#**ויש מפרשים**= מה שאמר 'כל המועדים עתידים להיות בטלים', היינו על ידי גזירת שמד יהיו בטלים המועדים, אבל פורים ויום הכפורים לא נתבטלו על ידי שמד, וזה הבטחה בלבד לישראל. ואין לזה טעם כלל, למה כל המועדים בטלים על ידי שמד, ואין אלו שנים בטלים.

#**אבל המדרש**= הזה בא לפרש מדריגת פורים. ואמר כי אסתר שהיתה נביאה, כמו שאמרו במסכת מגילה (יד.), 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, ודבר זה עוד יתבאר.

#**ויש לפרש**= גם כן, כי מה שאמר כאן 'התקינה סעודה להמן ושכרתו ביין', 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, ודבר זה בארנו במקום אחר.

#**וראיה לזה**=, 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:). ולכך כאשר המן היה בטוב לב במשתה היין, וכאילו אינו חסר דבר, ואסתר בקשה להפילו, היה שלחנה אליו לפח, שיפול ברשת אסתר ומרדכי.

#**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. וכאשר היה עם זה שיקבל האכילה מן אסתר, שהיתה שונאה\* להמן, והיא רוצה לאבדו, ולא היה לו כחו, כי נסתלק כחו ממנו כאשר שכרתו, ואז נפל ביד אסתר, ובזה קנתה אומתה. ולכך אמר (משלי ט, א) "חכמת נשים בנתה ביתה".

#**ומה שאמר**= (משלי ט, א) "חצבה עמודיה שבעה", פירוש, המעשה הזה של אסתר יש לו קיום, כי הדבר שהוא עומד על ז' עמודים יש לו קיום שלא יתבטל. וזה שאמר שכל המועדים יהיו בטלים, ואילו פורים לא יהיה בטל לעולם, ויש לו יסוד קיים לנצח. אף על גב דבפרק קמא דברכות (יב:) סבירא להו לרבנן שאף יציאת מצרים לא יהיה בטל. אין צריך לומר בשביל זה כי המדרש הזה סובר כבן זומא, דאמר (שם) יציאת מצרים יהיה בטל. אלא אף כרבנן אתיא, דאף רבנן אומרים (שם) כי לעתיד יהיה שעבוד מלכות עיקר, ויציאת מצרים טפל. ולפיכך כל המועדים אשר הם זכר ליציאת מצרים בלבד, והם טפלים לשעבוד מלכיות, שייך לומר שיהיה בטול למועדים, כאשר אינם עיקר. אבל פורים אינו זכר ליציאת מצרים, דבר זה לא יהיה בטל.

#**ויש לפרש**=, כי פורים שבא בשביל שהמן היה עומד לכלותינו מן העולם, שלא יהיו נמצאים כלל. ואם היה חס ושלום המן מכלה ישראל, לא הגיעו ישראל לימי המשיח כלל. ולכך 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. ולכך יקיימו המועד הזה אף לעתיד לימות המשיח, שאם לא היה פורים, לא הגיעו לימי המשיח. אבל יציאת מצרים, אף אם לא יצאו ממצרים, אפשר שיהיה להם משיח, ועל ידי המשיח היו נגאלים. ולכך כל המועדים שהם זכר ליציאת מצרים יהיו בטלים. מה שאין כך בעניין\* פורים, שאם לא היה ביטול למחשבת המן חס ושלום, היו ישראל כלים, ולא הגיעו אל הגאולה של המשיח.

#**אמנם מי**= שסבר כי גם יום הכפורים לא יהיה בטל, דעתו 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 (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. אמנם עוד יתבאר דבר זה. ומפני כך קבעו ימי משתה ושמחה, שהוא הנאת 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:). ודבר זה, כי יום הכפורים כפרת\* החטא והעון, אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם. וכמו שבאו ימי הפורים על שהיה המן מבקש לכלותם, והציל השם יתברך אותם (-מהם-) [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.

#**ולכך**= שני הימים האלו, אשר הם באים על שהשם יתברך מציל אותנו מן הכליון לגמרי, הן מצד הגוף הן מצד הנשמה, לא יהיו בטלים. 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, 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.

#**אבל מי**= שלא אמר רק ימי הפורים לא יהיו בטלים, אבל יום הכפורים אפשר להתבטל, מפני כי יש הרבה צדיקים שאין השטן יכול להם מפני שהם צדיקים, ולכך אף אם לא היה יום הכפורים, לא היה מציאות האדם בטל לגמרי. אבל ימי הפורים, מפני שהיה חפץ המן לכלות הכל, הן צדיק הן רשע, ודבר זה היה אבוד לגמרי. ומי שאמר יום הכפורים לא יהיה בטל, סבר כי הצדיקים הם מועטים, ואף הצדיק "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), וכמה דורות שרובם חייבים, ובזה פליגי.

#**ואף על גב**= שאנו אומרים גם ביום הכיפורים (תפילות היום) "זכר ליציאת מצרים", וכל אשר הוא זכר ליציאת מצרים יהיה בטל. פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו. אבל סוף סוף יום הכפורים עצמו הוא הצלת ישראל מן אבוד הנפש. כך היה נראה פירוש זה, אבל עוד יתבאר. והרי מזה נראה מעלת הגאולה הזאת שיש לה מעלה זאת שאין לה ביטול, וגודל הנס.

#**ובפרק שלוח הקן**= (חולין קלט:), אמרו ליה פפונאי לרב מתנא, מצא קן בראשו של אדם, מהו. אמר להו (ש"ב טו, לב) "ואדמה על ראשו". משה מן התורה מניין, (בראשית ו, ג) "בשגם הוא בשר". המן מן התורה מניין, (בראשית ג, יא) "המן העץ". אסתר מן התורה מניין, (דברים לא, יח) "ואנכי הסתר אסתיר". מרדכי מן התורה מניין, דכתיב (שמות ל, כג) "מר דרור", ומתרגמינן (שם) "מירא דכיא".

#**ויש לתמוה**= מה ששאלו דוקא על אלו דברים מניין הם מן התורה. ומה ענין זה לזה לומר 'מצא קן בראשו' ואחר כך 'משה מן התורה מניין'. ויראה כי כל ענין השאלה על ענין האדם ומהו מעלתו; ולכך שאלו 'מצא קן על ראשו של אדם', אם נאמר כי האדם אף שהוא בעל אדמה, מכל מקום יש לו השכל. ולכך נחשב האדם כאילו הוא למעלה מצד השכל אשר יש לו. ולכך אמר 'מצא קן בראשו', כי אצל קן צפור כתיב (דברים כב, ו) "כי יקרא קן צפור בדרך או על הארץ", ואמרינן (חולין קלט:) מצא קן בשמים אינו חייב בשלוח, כי דווקא קן בארץ חייב לשלוח. ולכך אמר 'מצא קן בראשו של אדם', כי ראשו של אדם שם השכל, לכך שאל אם נחשב האדם שהוא בארץ, וחייב בשלוח. או נאמר, כי מצד השכל נחשב שאינו בארץ, ואינו חייב בשלוח. והשיב לו "ואדמה על ראשו", כי אף על ראשו נקרא "אדמה". ובודאי האדמה הוא בתחתונים לגמרי, ועם שהוא על ראשו של אדם, אשר שם השכל, אף שהשכל מקומו למעלה, עם כל זה לא בטל ממנה שם "אדמה".

#**ולכך שאל**= אחר כך אם כן 'משה מן התורה מנין'. כלומר מאחר שאמרנו כי האדם אינו נחשב שכלי בעצמו, ולכך אפילו אדמה על ראש האדם נקרא "אדמה", כי שכל האדם הוא עומד בגוף, וכאילו הוא בטל אצלו, כמו שאמרנו. אם כן האדם שהוא אדם פרטי, מנין שיש לו רמז בתורה השכלית. וכך יש לחשוב כי כך הוא האדם הפרטי, שאין לפרטי חשיבות כמו זה, וקודם שימצא האדם הגשמי אין לו רמז בתורה השכלית. ואף על משה יש לשאול מנין שנרמז בתורה. ועל זה אמר כי יש רמז בתורה למשה, ולכך אין לומר כי האדם הוא שוה אל שאר מיני בעלי חיים, שהרי יש לאדם פרטי קודם היותו רמז בתורה.

#**ומפני כי**= דבר זה שייך אל הצדיק, מפני מעלתו אשר יש לו. 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.

#**ומפני שאמר**= "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. ולכך אחר ששאל "משה מן התורה מנין", שיש לו רמז בתורה קודם היותו נמצא, שאל אחר כך "המן מן התורה מנין". כלומר, כי יש לומר דוקא מי שיש לו מעלה אלקית, כמו משה רבינו עליו השלום, יש לומר כי מפני מעלתו האלקית אינו נחשב גשמי. אבל המן, שהוא הפך זה שהיה רע, מניין שהוא נרמז בתורה השכלית קודם היותו\*, 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. ועל זה אמר כי בודאי נרמז בתורה השכלית, שנאמר (בראשית ג, יא) "המן העץ הזה וגו'". כלומר, כמו שיש לאדם בעל מעלה כמו משה, שאינו נחשב גשמי. וכך גם כן בהפך, שיש אדם שהוא רע מאוד, ובשביל גודל כח הרע שיש לו אין כחו גשמי. ולפיכך נרמז בתורה קודם היותו נמצא במציאות הגשמי. ואמר אם נרמז המן מן התורה, אי אפשר שלא יהיה נרמז גם כן מרדכי ואסתר, כי ידיעת ההפכים אחד, ואין זה בלא זה. ועל זה אמר כי בודאי מרדכי ואסתר נרמזו בתורה גם כן. ומורה זה על האדם, שאין להיות נחשב מציאותו רק גשמי, הן לטוב הן לרע, רק כי כח האדם גדול מאוד, הן לטוב הן לרע, אף אם מקומו בין התחתונים עם הנמצאים הגשמיים.

#**ומה שרמז**= משה בלשון "בשגם" (בראשית ו, ג), פרשנו בחבור גבורות השם (פרק יח), עיין שם ותמצא מבואר.

#**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. ומספר "המן" "מאדים", כמו שיתבאר. 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, 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.

#**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 (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.

#**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. 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, 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.

#**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" (אסתר ב, ה), מתוקן היה לגאולה. ועוד יתבאר דבר זה מה שאמרו שימי הפורים לא יהיו נבטלים.

#**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. וקאמר "אילת", שכל דבר אשר יש אליו תשוקה נקרא "אילת", כי הזכר של האילה\* משתוקק(-ת-) מאוד אל האילת. וכך אמרו במסכתא יומא (כט.) "מה אילה חביבה על הזכר כל שעה כמו שעה ראשונה". ולכך 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.

#**ובמדרש**= (ילקוט שמעוני תהלים, רמז תרפה), "למנצח" (תהלים כב, א), למי\* שהוא קופץ כאיל ומאיר לעולם בשעת חשיכה. ואימת הוא מאיר, בלילה. אף על פי שהוא לילה, יש בו אורה; אור הלבנה, והככבים והמזלות. אימתי הוא חושך, בעלות השחר, והלבנה שוקעת, והכוכבים נכנסין, והמזלות הולכים להם, אותה שעה אין חשך גדול הימנו. ואותה שעה הקב"ה (-עולה את העולם ו-)מעלה את השחר מתוך החשך, ומאיר לעולם. וכן הוא אומר (בראשית טו, יב) "והנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו", "חשיכה" זו מדי בימי אסתר. 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, עד כאן.

#**הנה המדרש**= פירש "אילת השחר" על מי שיושב בגלות בחשך, ומצפה אל הגאולה. ולשון "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 (אסתר ה, ה) "ויאמר המלך מהרו את המן וגו'", (אסתר ו, י) "ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס", (אסתר ו, 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'.

#**ועוד נראה**= כי בעל המדרש מפרש כי נקרא השחר "אילת", כי השחר הוא יוצא מן החשך אל האור, כמו אילה שקופץ ממקום זה למקום אחר. וכן השחר, כאשר הוא עולה מן החשך הגדול שהיה לפני זה אל האור, דבר זה נקרא קפיצה ממקום למקום אחר. 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. ולכך נקראת גאולה זאת "אילת", ופירוש זה נכון.

#**ובירושלמי**= (ברכות פ"א ה"ג, יומא פ"ג ה"ב), רבי חייא בר אבא ורבי שמעון בן חלפתא היו מהלכין בהדה בקעתא דארבל, וראו אילת השחר. אמר לו רבי חייא, כך היא גאולתן של ישראל. אמר לו, היינו דכתיב (מיכה ז, ח) "כי אשב בחשך ה' אור לי", בתחלה היא באור קימעא, ואחר כך (אסתר ו, יא) "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס", ואחר כך (שם ח, ח) "ואתם כתבו על היהודים", ואחר כך (שם ח, טז) "ומרדכי יצא מלפני המלך", ואחר כך (שם שם) "ליהודים היתה אורה ושמחה וכו'". אמר רב יהודה בר רבי סימן, בית שיש בו נחשים, מביאין קרן של אילת, ומעשנין בתוכו, ומיד הנחשין בורחים. כך כשבאת אסתר, ברח המן.

#**והירושלמי**= מפרש "אילת השחר", כי האילה היא קופצת ממקום למקום עד שהיא מתרחקת מאוד. 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. ולפיכך מדמה אותה\* אל האילה, שהיא קופצת במהירות זה אחר זה, עד שהוא מתרחק מאוד. וכך גאולתן אינו בפעם אחת, כי אי אפשר דבר זה שיהיה בפעם אחת, 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. ודבר זה אי אפשר שיהיה בפעם אחת, לגודל השפלות שיש לישראל בגלותן, ומעלתן העליונה אשר יש להם בגאולתן, ולכך אינו בפעם אחת. ומכל מקום הוא במהירות היותר כמו שהתבאר למעלה, ולפיכך הגאולה כמו אילה, שהיא קופצת ממקום למקום במהירות, עד שהיא מתרחקת ביותר\*. ודבר זה מבואר למי שיבין את זה.

#**ומה שאמר**= (ילקו"ש ח"ב רמז תרפה) בית שיש בו נחשים מביאין קרן של איל, והנחשין בורחים. בא לומר כי לכך נקראת אסתר "איילת" גם כן, כי קרן אילת מבריח הנחשים, וכך אסתר היתה מברחת מבית אחשורוש המן, שהוא בודאי נחש הממית, שהוא מזרע עמלק, שהוא "נחש עקלתון" (ישעיה כז, א), שכך הוא שם "עמלק", שהוא מעוקל. וענין אחד הוא המן עם הנחש.

#**וביומא פרק ג'**= (כט.) אמרינן\*, מה אילה זו קרניה מפוצלות לכאן ולכאן, אף השחר מפצל לכאן ולכאן. אמר רבי אידא, ולמה נמשלה אסתר לאילה, מה אילה זו רחמה צר וחביבה על בעלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף אסתר היתה חביבה על אחשורוש כל שעה ושעה כמו בראשונה. אמר רבי יוסי, למה נמשלה אסתר לשחר, מה שחר זה סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הניסים. והא איכא חנוכה, ניתן לכתוב קאמרינן. והא ניחא למאן דאמר ניתן לכתוב, אלא למאן דאמר לא ניתן 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, עד כאן.

#**והם מפרשים**= "אילת השחר" מפני כי השחר מתפצל האור לכאן ולכאן, שיוצא העולם מן החשיכה אל פעל האורה. וכל דבר שיוצא אל הפעל, מתפצל לכאן ולכאן, כי הדבר שהוא גולם בלא פצול, אין זה נקרא שיצא אל הפעל, כי עדיין הוא גולם. וכאשר מתפצל לכאן ולכאן, ואין עוד גולם, בזה הוא יוצא אל הפעל. ולכך נקרא השחר, שיוצא היום אל הפעל מן החשך, שיש לו פצולים, כמו כל דבר שהוא יוצא אל הפעל, ונקרא "אילת", שקרן אילת יש לו פצולים. ונקראת הגאולה גם כן "אילת", כי הגאולה היא אורה כמו אור השחר, שהוא יציאה אל\* הפעל.

#**ומפני כי**= לא הוי ליה למכתב רק "למנצח על השחר", שהרי מזמור זה נאמר על הגאולה, שהגאולה הוא כמו השחר, ולא הוי צריך למכתב "אילת". ולכך קאמר כי גאולת אסתר ראוי שיהיה נקראת "אילה"\* על שם אסתר, (-ו-)[ד]היתה חביבה על בעלה. וזה 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. ועוד, 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. ודבר זה ידוע בחכמה מאוד. ולכך לשון "אילת" מורה על עיקר מעלת אסתר.

#**ורבי יוסי**= שאמר (יומא כט.) "למה נמשלה אסתר לשחר כו'", ופירוש זה כי הניסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והניסים הם בלילה. וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה (שמות יב, כט), אבל היציאה ממצרים ביום (במדבר לג, ג). כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם. ולכך פירש "על אילת השחר", היינו סוף הלילה (יומא כט.), אשר הלילה מיוחד לניסים, בסוף הלילה הוא קרוב אל היום, כאשר מתחיל להאיר, ואינו נחשב לא מן היום, ולא נחשב מן הלילה. וגם כן 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. ולכך אמר "על אילת השחר", כמו השחר שהוא קרוב ליום וקרוב אל הלילה, שהרי אמרינן בברכות (ח:) שאם קרא אחר עלות השחר קריאת שמע של לילה, יצא. וכן אם קרא בו קריאת שמע של יום, גם כן יצא. ולכך גאולת אסתר הוא דומה לגמרי אל השחר. ומה שנס הזה הוא יותר נס נסתר מכל ניסים, דבר זה יתבאר בסמוך.

#**ומה שאמר**= (יומא כט.) כי גאולת אסתר סוף כל הניסים שנתנו להכתב, ואילו חנוכה, אף על גב שהיה נס נגלה, אפילו הכי לא נתן להכתב. דבר זה ענין אחר, כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו, בודאי דבר זה הוא יותר רושם כאשר היו ישראל גוברים עליו, לכך נכתב מפורש ברשימה ובכתיבה. וכמו שאמר הכתוב (דברים כה, יט) "לא תשכח".

#**ולמאן דאמר**= (מגילה ז.) כי גם מגילת אסתר לא נתן לכתוב, מפני כי לא היה נס נגלה, לכך לא נתן להכתב נגלה. ומפרש "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. לכך הגאולה הזאת נקראת "אילת", כי קרן האילת יש לו פצולים מכאן ומכאן, והקרן אשר אין לו פיצול הוא גולם סתום. וכאשר יש לו פצולים, אז הקרן יצא אל הפעל, ואינו סתום. וכך כאשר הצדיקים מרבים בתפילה, ותפילתן יוצאת לפעל, ולא יאמר "סָתַם תפילתי" (איכה ג, ח), רק יוצא לפעל ונגלה לפני השם יתברך, כמו הקרן הזה שהוא יוצא לפעל, ואינו גולם סתום. וכמו זה היתה גאולת אסתר, שהיתה על ידי תפילה, שבאותו זמן היו יושבים בחשך, והיה להם כמו השחר, שהוא חשך ולא אור, ועל ידי שלא היה סתימה לתפילתם\*, רק היה תפילתם יוצאת לכל, כקרן אילה שיוצא ומתפצל, והשחר עצמו גם כן מתפצל, כמו שאמר בירושלמי לעיל כי אור השחר מנפצת והולך תמיד. 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, והיה תפילתן יוצאת לפעל, ולא היה להם כיסוי וסתימה, רק התפילה היתה לפני השם יתברך בפעל. והבן הפרושים שפרשו חכמים בלשון "אילת", והם פרושים ברורים מאוד. ולכך אמרה אחר כך (תהלים כב, ב) "אלי למה עזבתני", וזה קודם שנשמע תפילתה אמרה בתפילתה "אלי למה עזבתני".

#**ובמדרש**= (ילקו"ש תהלים רמז תרפה) יום ראשון אמרה "אלי", יום שני אמרה "אלי", יום שלישי צעקה בקול גדול (תהלים כב, ב) "אלי אלי למה עזבתני". דבר אחר, "אלי" בים, "אלי" בסיני, ועזבתני. וביאור זה, כי יום ראשון כאשר לא היתה\* נענה בתפילה, אין ראיה שהשם יתברך עזב אותה, ולכך לא אמרה "למה עזבתני" בתפילתה. וכן ביום השני גם כן עדיין לא אמרה "אלי למה עזבתני". אבל ביום השלישי, שכבר שלשה ימים עברו, ואין השם יתברך עוזב את הצדיקים בצרה יותר מג' ימים (ב"ר נו, א), וכמו שנתבאר אצל (אסתר ד, טז) "וצומו עלי שלשת ימים". ולכך ביום הג' אמרה "למה עזבתני", אבל שני ימים ראשונים לא אמרה "אלי אלי למה עזבתני".

#**ועוד במדרש**= (ילקו"ש תהלים רמז תרפה) "למה עזבתני", נשתנו עלי סדרו של עולם, נשתנה עלי(-ו-) סידרן של אמהות. שרה אמנו, על ידי שעכבה פרעה לילה אחד, לקה הוא וכל בני ביתו בנגעים (בראשית יב, יז). אני שאני נתונה בחיקו של רשע כל השנים הללו, ואין אתה עושה לי\* ניסים. פירוש זה, כי כאשר אסתר היה עליה רוח הקודש גם כן, לכך אמרה שנשתנו עליה סדרי בראשית, 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.

#**ועוד במדרש**= (ילקו"ש תהלים רמז תרפה), שלש\* פעמים כתוב "אלי אלי". אמרה אסתר לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שלש מצות הזהרתה לאשה; נדה, וחלה, והדלקת הנר, כלום עברתי על אחת מהן, "למה עזבתני". ויש לשאול במדרש זה, וכי אין כאן שאר עבירות לתלות בו. ויש לפרש, כי אלו ג' מצות שכיחים ביותר, ואם לא עברה אותם שהם שכיחים ורגילים, כל שכן שלא עברה על מצוה אחרת.

#**ועוד**=, מפני כי ראתה אסתר שהיה עליה רוח הקודש, ונסתלק ממנה רוח הקודש. והיתה אומרת, בודאי לכך נסתלק ממני רוח הקודש, בשביל שאין האשה מוכנת לרוח הקודש, בעבור שאינה בשלימות. ולא מצינו רק שבע נביאות עמדו לישראל. ולכך חשבה כי אינה ראויה לרוח הקודש, בעבור שאין האשה בשלימות כמו הזכר. ולכך אף על גב שהיה עליה הנבואה, נסתלקה ממנו הנבואה. ועל זה אמרה וכי עברתי על שלשה מצות אלו, כי אלו מצות נתן השם יתברך לאשה, להשלים חסרון שלה מה שאינה בשלימות כמו הזכר. וזה כי האדם יש בו ג' דברים, והם חלקי האדם, השכל והנפש והגוף. ואצל האשה, כל אלו ג' חלקים אינם לאשה בשלימות בערך הזכר. ולכן נתן השם יתברך אלו מצות לאשה, להשלים חסרון האשה; כי הדלקת הנר, מצוה הזאת שהיא הדלקת הנר תקון השכל שבאדם, כי ידוע כי השכל דומה לנר המאיר לאדם. וכאשר האשה מקיימת מצות הדלקת הנרות לשבת (שבת כה:), שהוא מצוה אלקית, דבר זה תקון השכל, ופרשנו זה במקומו\*. וטהרת 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. וחלה הוא דומה לגוף האדם, כי גוף האדם הוא כמו עיסה מעורבת. וכן אמרו במדרש על אדם הראשון 'בשעה ארבעה מן היום גבלו הקב"ה'. הרי כי בריאת גופו של אדם כאילו מגביל את העיסה. והרי בודאי גוף האדם הוא דומה אל העיסה. וכאשר האדם מפריש חלה, והחלה היא מצוה אלקית קדושה (במדבר טו, יט), אז החלה הוא תקון האשה בגופה, עד שיש קדושה עליה גם כן. ובכל הג' לא עברה, אם כן יש בה הכנה אל רוח הקדש כמו הזכר, ו"למה עזבתני".

#**ובגמרא**= (מגילה טו:) "אלי אלי למה עזבתני" (תהלים כב, ב), אמר רבי לוי, כיון שהגיעה אסתר לבית הצלמים, נסתלקה ממנה שכינה, ואמרה "אלי אלי למה עזבתני", שמא אתה דן על השוגג כמזיד, ועל אונס כרצון. או שמא [על] שקראתיו\* כלב, שנאמר (שם פסוק כא) "הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי". חזרה וקראתו\* "אריה", דכתיב (שם פסוק כב) "הושיעני מפי אריה".

#**ופירוש זה**=, כי היתה חושבת בשביל שקראה אחשורוש "כלב", כי הכלב הוא הפחות שבנמצאים, עד שאינו נחשב בריאה. והרי מלכות פרס אחת מארבע מלכיות (דניאל ז, ה) שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל. ואני קראתי את אחשורוש, שהוא מן ארבע מלכיות שהם מולכים בעולם, וקראתי אותו "כלב", שהכלב כאילו אינו מציאות נחשב, ויהיה לפי זה העולם כאילו אינו נחשב מציאות כלל, שהרי העולם נוהג על ידי ארבעה מלכיות. לכך היתה אסתר חושבת שחטאה בזה מה שקראה אותו "כלב", כאילו העולם אינו נחשב דבר, וזה אינו כבוד שמים. ולכך אמרה שמא בשביל כך נסתלק מעלי רוח הקודש, כי מי שיש עליו רוח הקודש אין מחשיב העולם כל כך בשפלות. אף אם הוא רשע מצד עצמו, מכל מקום מצד המלכות יש בו חשיבות. לכך קראה אותו אחר כך (תהלים כב, כב) "ארי", כי מצד שנתן השם יתברך לאריה\* המלכות (חגיגה יג:), הוא אריה, אבל מצד עצמו נחשב כמו כלב, כאשר הוא רשע, והוא נבדל מכל הנמצאים כמו הכלב.

#**ואמרה**= (תהלים כב, ג) "אקרא יומם ולילה ולא דומיה לי". פירוש, כי האדם כאשר קורא מתוך צרה, אז הקריאה הוא משני פנים; האחד, שיעזור אותו מן הרשע, אשר ידו גברה עליו בכח זרועו שלו, וילחם השם יתברך נגדו, וישבר השם יתברך זרועות\* רשע (עפ"י תהלים י, טו) אשר יושב בשלוה ובהשקט ובאורה, ואין ראוי ליתן מאוי רשע (עפ"י תהלים קמ, ט). ועל התפילה זאת אמרה\* "אקרא יומם", זהו עניין אחד. העניין השני, שירחם עליהם\*, ולא יתן אותם לכלותם, כי הם יושבים בצרה ובחשיכה, וכנגד זה אמרה "ולילה ולא דומיה לי".

#**ובגמרא מוכח**= כי פסוק זה (תהלים כב, ג) "אקרא יומם ולילה ולא דומיה" פירושו בעניין אחד. וכך יש לשם (מגילה ד.), אמר רבי יהושע בן לוי, חייב אדם\* לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר "אקרא יומם ולילה ולא דומיה לי". אתמר נמי, אמר רבי אמי, חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר (תהלים ל, יג) "למען\* יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלקי לעולם אודך".

#**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.

#**ומה שאמר**= (תהלים כב, ג) "אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה", ומקדים היום לפני הלילה, והיה לו לומר "אקרא לילה ולא תענה ויום לא דומיה לי". ונראה לפרש מפני כי תפילת היום הוא עיקר, כדאיתא בפרק קמא דברכות (ו:), אמר רבי חלבו אמר רב הונא, לעולם יזהר אדם בתפילת מנחה, שהרי אליהו לא נענה רק בתפילת מנחה, שנאמר (מ"א יח, לו) "ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו", עד כאן. לכך אמרה "אקרא יומם וגומר". אבל בודאי תפלת הלילה הוא קודם, מפני שאין תפילת הלילה רק להוציא אותם מתוך הצרה והחושך, אבל תפילת היום היה שיתן להם השם יתברך אורה להתגבר על שונאיהם, כמו שאמרנו.

#**אמנם לפי**= פשט הכתוב "אקרא יומם ולילה ולא דומיה" נראה פירוש זה לפי פשוטו, כי מפני שכבר נמסרו להשמיד ולהרוג, כמו שאמר (אסתר ז, ד) "ואילו לעבדים ולשפחות נמכרנו וגו'", שדבר זה אם נמכרו לעבדים היתה צרה בודאי, אבל צרה זאת הוא לאבדם לגמרי. ולפיכך על זה ראוי להתפלל אל ה' יומם ולילה, כמו שהיתה צרה זאת צרה גמורה, ולא היה לצרה זאת ההפסק\*, כאשר היה לאבדם. ולכך היו צועקים יום ולילה להושיע אותם מן הצרה הזה. ולכך כאשר הושיעם השם יתברך, יהיו צריכים לתת הודאה ושבח להקב"ה על אשר עשה עמהם והציל אותם, צריכים גם כן לתת אל השם יתברך שבח לילה ויום, כפי הצרה שהיה להם. וכאשר נותן שבח אל השם יתברך בלילה וגם ביום, נקרא השבח הזה שבח לעולם, ולכך מביא קרא (תהלים ל, יג) "למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלקי לעולם אודך" (מגילה ד.). כי השם יתברך אשר עשה לנו תשועה כמו זאת, שהושיע אותם\* מתוך הצרה שכבר נמסרו למות, לדבר הזה אין לו קץ וסוף, ולכך "לעולם אודך".

#**ועוד יש**= לך להבין, כי היה צרתם ממדרגה עליונה אשר היא כוללת לילה ויום, וכן תשועתם ממדריגה עליונה כוללת יום ולילה. ולכך "חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום" (מגילה ד.), והבן זה מאוד.

#**ואמר**= (תהלים כב, ד) "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל". ובמדרש (ילקו"ש תהלים רמז תרפה), רבי שמואל בר חנינא אומר, כל קלוס שישראל מקלסין להקב"ה, כבודו יושב ביניהם, שנאמר "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל". וביאור זה כמו שפרשנו בחבור גבורות השם כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות עילה, ועל מהות העילה, וזהו שבחו, וכמו שפרשנו זה באריכות במקום אחר. ולכך ראוי אל ישראל בפרט השבח והתהלה מטעם אשר אמרנו. וזה שכתיב (דברים ד, ז) "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו". ומפני כך אמר שהשם יתברך יושב ביניהם כאשר הם משבחים אותו, כי אין קרוב אל השם יתברך בשבחים ובתהלות כמו ישראל, ומטעם אשר אמרנו.

#**ולכך אמרו**= ז"ל (חולין צא:) חביבין ישראל מן המלאכים, כי המלאכים מזכירים שמו אחר שלשה תיבות "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" (ישעיה ו, ג), וישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות "שמע ישראל ה' אלקינו" (דברים ו, ד). וזה גם כן כמו שאמרנו, 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 (דברים יד, א), ולכך השבח שהוא מן ישראל שהם עלולים ראשונים קודמים למלאכים, כי הם יותר קודמים, ומורים על העילה. ומפני כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו, ולכך מזכירין שמו אחר שלשה תיבות, כי שלשה (-קדושות-) [תיבות] מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור, סימן לדבר פחות משלשה הוי כלבוד (ברכות כה:), ובשלשה לא הוי לבוד. אבל ישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות, והוא פחות משלשה, להורות כי יש להם חיבור וצירוף אל השם יתברך, כמו שיש לבן חיבור וצרוף אל האב, ולכך מזכירין שמו אחר שני תיבות. ולכך אמר (תהלים כב, ד) "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", כי כבודו יושב ביניהם. ומה שאמר "יושב תהלות ישראל" לשון "יושב", דבר זה מופלג מה שנקרא השם יתברך "יושב תהלות ישראל", מפני כי ישראל בשבחים\* שלהם ממליכים הקב"ה, והמלך מצד מלכותו נקרא שהוא "יושב על כסא\* מלכותו" (אסתר ה, א).

#**ובפרק גיד הנשה**= (חולין צא:), חביבין ישראל לפני הקב"ה, שהמלאכים אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי ליה פעם אחת ביובל, ואמרי ליה פעם אחת לעולם, וישראל אומרים שירה בכל עת ובכל שעה שירצו. וישראל מזכירין השם לאחר שני תיבות "שמע ישראל\* ה'" (דברים ו, ד), ומלאכי שרת אחר שלשה תיבות "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" (ישעיה ו, ג). ואין מלאכי שרת אומרים שירה למעלה, עד שישראל אומרים שירה למטה, שנאמר (איוב לח, ז) "ברן יחד כוכבי בוקר", ואחר כך (שם) "ויריעו כל בני אלקים".

#**והנה אמרו**= כי אין המלאכים אומרים שירה עד שאמרו ישראל שירה. כי ישראל הם קודמים מפני כי הם נקראו "בנים" (דברים יד, א), והתולדה מורה על העילה הראשונה, ולכך שירתם קודמת למלאכים. וזה שאמר (תהלים כב, ד) "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", כי השם יתברך יושב ושומע לתהלתם\* קודם לכל הנבראים, מפני שהם בנים אל השם יתברך, ואין ראשון אל האב רק הבן.

#**ואמר**= (תהלים כב, ה) "בך בטחו אבותינו בטחו ותפלטימו". מפני הבטחון שהיה להם בו יתברך, ותפלטימו מן צרות, שלא התחילו הצרות לבא, והיה מפלטם מן הצרות. ואמר (שם פסוק ו) "אליך זעקו ונמלטו", כלומר יותר [מ]זה, כאשר בא להם צרה פתאום, זעקו אל השם יתברך להושיעם, ונמלטו. ואמר (שם פסוק ו) "בך בטחו ולא בושו", כי עוד יותר מזה, אף כאשר לא היו בצרה, רק היו בבושה ובכלימה, "בך בטחו ולא בושו", כי (תהלים כה, ג) "כל קויך לא יבושו". "ואנכי תולעת ולא איש" (תהלים כב, ז), ולכך אין בטחוני רק בו יתברך. "חרפת אדם" (שם), כלומר כי ישראל בין האומות הם לחרפה, עד שאינו נחשבים אדם. ולא עוד, כי כל העם בזוי בעיניהם בכלל, לא האדם היחידי בלבד, ולכך אין בטחוני רק בו יתברך.

#**ובמדרש**= (ילקוט שמעוני תהלים רמז תרפו) "ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם", מה התולעת היא בזויה, אף ישראל בזויים בעיניהם, שוחקים עליהם. ולכך אמר (תהלים כב, ח) "כל רואי ילעיגו לי". 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. ואין להאריך בפירוש המזמור עוד. 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.

#**ויש לתמוה**=, שכיון שכל כך היה הצרה, איזה חטא היה גורם הצרות הזאת, כי אי אפשר שיהיה זה בלא חטא. ובגמרא (מגילה יב.), שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו ישראל באותו דור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אמר להם, אם כן אותם שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו. אמרו לו, אמור אתה. אמר\* להם, מפני שהשתחוו לצלם נבוכדנצר. אמרו לו, וכי משא פנים יש בדבר. אמר להם הם לא עשו אלא לפנים, אף הקב"ה לא עשה עמהם רק לפנים, עד כאן.

#**ומה שאמר**= להם "אמרו אתם", מקשים וכי דרך הרב כאשר שואלין אותו תלמידיו, הרב יאמר להם "אמרו אתם", כי לכך שאלו, כי לא ידעו. ויראה, מפני שאמרו "למה נתחייבו שונאים של ישראל כליה", ולא שאלו רק למה נתחייבו\* כליה ואבוד, דאם לא כן, לא היה להם לומר "מה חטאו ישראל שבאותו דור שנתחייבו כליה", ולא שאלו רק על הכליה. ועוד, מה שאלו, שמא לא נתחייבו דבר כלל, רק כי המן היה מבקש להרוג אותם, כמו שדרך הרשע לעמוד על הצדיק, והשם יתברך שמע תפלתם, והציל אותם מן המן הרשע. אלא בודאי הם היו יודעים שנתחייבו עונש, כי ידעו שהיה בהם חטא, רק שנראה דבר זה דוחק שבשביל חטא זה יהיו חייבים כליה. ולכך 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. ועל זה אמר "אמרו אתם" מה חטא היה בישראל, שאפילו שאין זה קשיא מה שאין החטא כל כך שיהיה חייבין עליה כליה כמו שאתם שואלים "למה נתחייבו כליה", אבל משמע מדבריכם כי על כל פנים ראוים הם לעונש, מה עונש יש להם. ועל זה אמרו "מפני שנהנו וכו'". אבל אין לומר מאחר שאין ראוי שיהיו חייבים כליה, אם כן מנין להם, שמא לא היה כאן חטא כלל, רק כי היה זה המעשה המן הרשע שחשב על היהודים, והשם יתברך היה מהפך מחשבת רשע, ואין כאן עונש ישראל. כי זה אינו, שאם לא היה כאן עונש, כאשר הפך מחשבתו, כמו שראוי שיהיה נהפך מחשבת רשע, לא היה ראוי שיקבעו בשביל זה ימי פורים, כיון שאין חטא בישראל שיהיה עליהם בא עונש, כי אין הקב"ה נותן את ישראל ביד רשעים, רק כי היה כאן חטא. ולפיכך אמר להם "אמרו אתם", ועל זה השיבו בשביל שנהנו מסעודתו של אותו הרשע, ובשביל (-עונש-) [חטא] זה ראוים עונש, אבל אנו שואלין מפני מה נתחייבו כליה, ולא יהיו נשאר מהם כלל. ואז אמר להם כי לפי דבריכם (-ש-)אפילו עונש אין לחייב אותם רק אותם שבשושן, אבל בשאר עולם מה\* עשו כלל.

#**ואמר להם**= מפני שהשתחוו לעבודה זרה, ובשביל זה נתחייבו כליה מן העולם. 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. וכאשר הם חס ושלום עובדים עבודה זרה, והם לאלהים אחרים, ראוים לעונש להמחה שמם מן העולם לגמרי.

#**ואז אמרו**= אם כן משא פנים יש בדבר זה וכו' (מגילה יב.). ואין להקשות, הרי בפרק מי שמתו (ברכות כ:) אמרינן, אמרו מלאכי שרת לפני הקב"ה, כתיב בתורה (דברים י, יז) "אשר לא ישא פנים", והלא אתה נושא פנים לישראל, דכתיב (במדבר ו, כו) "ישא ה' פניו אליך". ומשני הא בישראל, הא באומות העולם. כי אין זה קשיא, דבמסכת נדה (ע:) אמרינן הא קודם גזר דין, הא לאחר גזר דין. ומשמע דאף בישראל אין נושא פנים לאחר גזר דין. ובודאי זה היה אחר גזר [דין], כיון שניתנו ביד המן, אם כן כבר נגזר דין מלמעלה עליהם, והתחילה הגזירה לצאת אל הפעל.

#**ונראה כי**= אף לדברי רבי שמעון בן יוחאי\* דלעיל, 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 [מה ש]היה גורם להיות נזכר להם עון הצלם (-בזמן החטא-) שהשתחוו לצלם, היה זה שנהנו מסעודת אחשורוש. ולכך הכתוב מספר ענין הסעודה (אסתר 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. שהיה אחשורוש מארבעה מלכיות שהם בעולם, אשר הם מתנגדים לישראל, שהם דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה. וכאשר היו נהנים מן הסעודה שעשה לשם ולתפארת מלכות האומות, בזה היו נותנים שֵם לעבודה זרה. רק שאין זה עבודה זרה גמורה, ומפני זה לא היה ראוי שיתחייבו כליון לגמרי, כאשר אין זה עבודה זרה גמורה. ולכך היה עון זה גורם לזכור עון הצלם\*. גם לא עשו החטא רק אותם שהיו בשושן.

#**ומה שלא**= יצאת הגזרה לפעל כאשר השתחוו לצלם, מפני שלא היה מוכן להיות נפרעים על חטאם כי אם על ידי המן, שהיה מזרע עמלק, והוא צר הצורר. ואין המן ראוי לגדולה כי אם על ידי אחשורוש, שהיה\* מנשאו. גם מפני כי אלו ד' מלכיות, כל אחת ואחת עמדה על ישראל בענין אחד; כי מלכות בבל החריבה בית המקדש (מ"ב כה, ט), והגלה ישראל לבין האומות (שם פסוקים יא, כא), ולא תקום\* על ידי מלכות אחת צרה פעמיים. לכך מאחר כי מלכות בבל החריבה בית המקדש, לא היה במלכות זה צרת המן. לכך היה צרה זאת במלכות מדי, שניה למלכיות בבל. ולא היה ראוי שיצא עוד צרה לפעל מן מלכיות בבל, רק כאשר נהנו מסעודת אחשורוש, היה נזכר להם אותו חטא.

#**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.

#**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. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה, כמו שיתבאר דבר זה באריכות. וכן מרדכי גם כן ראוי שיהיה על ידו נס זה, וכמו שנתבאר. 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.

#**וזה שאמרו**=\* במדרש (אסת"ר ג, י) כל מקום שנאמר במגילה "מלך" סתם, פירוש הן מלך הקב"ה, הן מלך אחשורוש. ובמקום שכתיב "המלך אחשורש", במלך אחשורש, עד כאן. 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, ודברים אלו ברורים.

#**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.

#**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, ועוד יתבאר.

#**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.

<> 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.

<> 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.

<> לכך הספר נקרא "אור חדש", כי היתה אז קבלה חדשה של אור התורה, וכמו שיבאר בהמשך.

<> 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.

<> 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".

<> להלן [לאחר ציון 80].

<> 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.

<> 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].

<> 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.

<> "תחתית ההר - תחת ההר ממש" [רש"י שם].

<> "קובא שמטילין בה שכר" [רש"י שם].

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

<> "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.

<> 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.

<> "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.

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

<> זהו המשך דברי התוספות שם.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> כפי שיבאר בהמשך.

<> 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].

<> הולך להביא מאמרי חז"ל המורים על הזכות הגדולה שיש לישראל מהקדמת "נעשה" לנשמע".

<> "כך דרכו, וחלוק משאר אילנות, חנטת פירותיו קודם לעליו" [רש"י שם].

<> 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".

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> בגמרא אמרו "הדור קבלוה בימי אחשורוש", ולא "בימי מרדכי". וכן בהמשך יכתוב "בימי מרדכי". וראה להלן הערה 80.

<> 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].

<> 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.

<> 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.

<> 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.

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

<> 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.

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

<> "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.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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".

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

<> 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.

<> 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".

<> 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".

<> 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".

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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".

<> 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.

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

<> שהכפיה יוצרת מצב שישראל הם אנוסתו של הקב"ה.

<> 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.

<> 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.

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

<> 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.

<> כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 20] על פירוש התוספות.

<> 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.

<> 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.

<> "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.

<> 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].

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> דמהיכי תיתי לחלק בינהן, ולהפריד בין הדביקים [כמבואר למעלה הערה 60].

<> 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.

<> שנאמרו במדרש תנחומא הנ"ל.

<> 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.

<> ובשבועות לט. אמרו שהפסוק "קיימו וקבלו" [אסתר ט, כז] עוסק במקרא מגילה.

<> 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].

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

<> "מעבדות לחירות - ביציאת מצרים אמרו שירה על הים" [רש"י שם].

<> 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.

<> "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".

<> 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.

<> "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.

<> 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.

<> 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 [רצז.] 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".

<> "זהו יום טוב - קיימו עליהם ימים טובים" [רש"י שם].

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> "זו מילה - ועל כל אלה גזר" [רש"י שם].

<> "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".

<> 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].

<> 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.

<> 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".

<> בא לבאר כיצד בזכות מצות מילה ישראל גברו על המן, שהוא מזרע עמלק.

<> 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.

<> כפי שיביא בסמוך מאמר חכמים על התנגדות עמלק למילה.

<> 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".

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

<> 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.

<> 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'".

<> 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.

<> 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".

<> 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".

<> 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].

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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].

<> מחמת מצות תפילין שישראל מניחים.

<> 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.

<> בסיני [ראה למעלה ציון 4].

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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].

<> 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".

<> "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.

<> 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.

<> 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".

<> 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].

<> 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'".

<> מדרש זה הובא גם בתפארת ישראל פנ"ג [תתל.], ודבריו שם יושלבו בהערות הבאות.

<> מעין זה בתשובות הרשב"א ח"א סימן צג.

<> 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:].

<> 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.

<> 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.

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

<> 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".

<> 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.

<> 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].

<> כי רק כאשר המקבל חפץ לקבל, אז קבלתו נחשבת קבלה. ונקודה זו תתבאר בהערה 136.

<> 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.

<> 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 .

<> 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.

<> 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.

<> להלן אסתר ה, ד, והובא בהערה 134.

<> במדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 122].

<> 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, דהיינו 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

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

<> 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".

<> 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.

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

<> 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.

<> 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.

<> 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.

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

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

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

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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].

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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", ויל"ע בזה. וראה להלן בפתיחה הערה 332.

<> 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.

<> 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.

<> היא דעת רבי אלעזר, והובאה בילקו"ש משלי רמז תתקמד, וראה למעלה הערה 122.

<> 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].

<> 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 שאיירי 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> אודות ששכרות היא סילוק השכל, כן נתבאר למעלה הערות 151, 153.

<> 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'".

<> 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].

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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'".

<> 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.

<> 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.

<> כמבואר למעלה הערה 172.

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

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> לכך אין גאולת המשיח תלויה ביום הכפורים, כי אף בלעדי יום הכפורים שפיר תתאפשר גאולת המשיח.

<> 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.

<> 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**^במקומותהנ"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.

<> 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".

<> 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.

<> כמבואר למעלה ציונים 172, 192.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> של פורים.

<> 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.

<> 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].

<> "פפונאי - בני פפונאי, שם מקום" [רש"י ב"ק נד:].

<> "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:].

<> "ועוד זה שאלו ממנו, מנין למשה רמז קודם שבא שסופו לבא" [רש"י שם].

<> "'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].

<> "למעשה המן" [רש"י שם].

<> "יתלה על העץ" [רש"י שם].

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

<> "לגדולת מרדכי" [רש"י שם].

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

<> 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".

<> 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".

<> 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.

<> "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.

<> 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".

<> "עוף נושא קן באויר" [רש"י שם].

<> 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".

<> 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".

<> פירוש - העפר שהיה מונח על ראשו נקרא "אדמה".

<> 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".

<> 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".

<> "בעצמו" - בעצם.

<> 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.

<> 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].

<> "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".

<> "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".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> כמבואר למעלה הערה 237.

<> 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.

<> בסמוך יבאר את הלימוד מהפסוק "המן העץ".

<> "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.

<> 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".

<> 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".

<> 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".

<> "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".

<> כמבואר למעלה הערה 241.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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", וארירת המן היא משום "אשר בקש לאבדי", וממילא מרדכי הוא "ברוך" על שמנע אבדון זה.

<> 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".

<> 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'".

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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'".

<> של המן.

<> 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. וראה הערות 267, 268, ולהלן פ"ד הערה 185.

<> 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.

<> 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.

<> 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:] "לית 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.

<> 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.

<> 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.

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

<> 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.

<> 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.

<> 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 הם 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> כפי שכתב רש"י [במדבר ז, יד]: "לא מצינו קטורת... על מזבח החיצון".

<> 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". וענין 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".

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 270. ובביאור כפילות זו, ראה למעלה הערה 275.

<> "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.

<> בילקו"ש שם ובמדרש תהלים פכ"ב אין את שלש המלים הנמצאות בתוך הסוגריים.

<> 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.

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

<> 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.

<> שהוא נעשה בזמן, "כי הדבר שהוא בזמן הוא בטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן" [לשונו בסמוך].

<> 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'".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> "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.

<> לפני בירושלמי איתא "מאי טעמא", ולא "אמר ליה".

<> 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.

<> 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.

<> אין זה המשך הירושלמי, אלא הוא ממדרש ילקו"ש ח"ב רמז תרפה.

<> 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].

<> 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].

<> 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.

<> 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.

<> 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, &**דְ**^כתיב 'כי ה' אור לי'", אלא "&**ו**ּ^כתיב '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.

<> 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.

<> 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.

<> 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 דוויים 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.

<> כמבואר למעלה בהערה 323.

<> לאחר ציון 307.

<> 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.

<> 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.

<> "כך כשבאת אסתר, ברח המן" [המשך לשון המדרש שהובא למעלה לאחר ציון 321].

<> 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.

<> 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.

<> בגמרא שלפנינו איתא "מפציע", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 2], ושם איתא "מפציל".

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "רבי זירא".

<> "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].

<> וכן הביא מאמר זה למעלה [לפני ציון 297].

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "רבי אסי".

<> "פלוגתא במסכת מגילה [ז.], איכא למאן דאמר מטמאה את הידים, ואיכא למאן דאמר דאינה מטמאה את הידים, דלאו ספר היא" [רש"י שם].

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "אמר רבי אלעזר", וכן נוספו פה המלים "דאמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר".

<> בגמרא שלפנינו איתא "למה נמשלו תפלתן של צדיקים כאילת", ובעין יעקב איתא "למה נמשלה תפלתן של צדיקים לאילה".

<> "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].

<> הדעה הראשונה שהובאה בגמרא ["מה אילה זו קרניה מפוצלות לכאן ולכאן, אף השחר מפצל לכאן ולכאן"].

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> פירוש - השחר נקרא "אילת", שנאמר [תהלים כב, א] "אילת השחר".

<> 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].

<> כמבואר למעלה הערה 326.

<> אור השחר.

<> וגם אור הגאולה הוא יוצא אל הפעל מתוך חשכת הגלות שקדם לו.

<> 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".

<> יבוא לבאר כיצד חביבות אסתר בעיני אחשורוש מורה על עיקר מעלת אסתר.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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".

<> 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".

<> 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.

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

<> 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".

<> 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.

<> 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].

<> 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.

<> פירוש - הלילה מיוחד לנסים גלויים, אך הסוף הלילה מיוחד לנסים נסתרים, וכמו שיבאר.

<> 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.

<> כמו שיבאר כמה פעמים בהמשך הקדמה זו. וראה למעלה הערות 37, 68, 307, 310.

<> כמבואר למעלה הערות 307, 310. וראה להלן פ"ו הערה 471.

<> 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.

<> 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.

<> 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 39-40]. 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.

<> 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".

<> 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".

<> 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:].

<> 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.

<> כמבואר למעלה הערה 97. ואודות שהמן נקרא "צורר", ראה להלן הערה 577.

<> 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.

<> מאשר ההתגברות על היוונים בימי חנוכה.

<> 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].

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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)]".

<> 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].

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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**^מעלתרבוי 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".

<> 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].

<> 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].

<> למעלה לאחר ציון 316, והוא בברכות פ"א ה"ג, וביומא פ"ג ה"ב.

<> "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].

<> 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.

<> 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.

<> 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".

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

<> 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".

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

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

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

<> "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".

<> 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.

<> 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.

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

<> 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 מתיירא מבשר ודם, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתיירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם". וה"ענין האלקי" שיש לנביא המביאו שלא יירא מבני אדם, הוא גם המביאו שיהיה מלומד בנסים, וכמו שנתבאר. וראה להלן פ"ב הערה 315, פ"ד הערה 288, ופ"ה הערה 346.

<> 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'".

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

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

<> 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 שריית שכינה ממש". וראה למעלה הערה 88, ולהלן בפתיחה הערה 49, ופ"א הערה 982.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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".

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> שטבלה במי מקוה [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ד ה"ג].

<> 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.

<> 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".

<> 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".

<> ויקרא רבה כט, א, ותנחומא שמיני אות ח.

<> 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.

<> 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'".

<> 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].

<> 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".

<> 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".

<> 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.

<> "אף על פי שאני באה אליו מאלי, אונס הוא" [רש"י שם].

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> בא לבאר את ההבדל בין קריאת לילה לקריאת יום.

<> "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'".

<> וזהו "אקרא יומם", שאז יש אורה.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> "זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה" [רש"י שם].

<> "אקרא - במזמור 'למנצח על אילת השחר' הוא, שנאמר על אסתר, כדאמרינן במסכת יומא [כט.] למה נמשלה אסתר כאילת כו'" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה".

<> "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].

<> אודות גודל כח המן הרשע להרע לישראל, ראה למעלה הערה 384 שנלקטו שם מקבילות על כך. וראה להלן הערה 597, ופ"ה הערה 196.

<> 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.

<> 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.

<> אודות חושך הגלות, ראה למעלה הערה 327.

<> למעלה ציונים 314, 315.

<> 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.

<> 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.

<> 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].

<> 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].

<> ויש להתחיל בעיקר, שהוא מלשון "מעיקרא", וכמבואר למעלה הערות 95, 262.

<> 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.

<> 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".

<> 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 איירי 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.

<> לשון הפסוק במילואו "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואילו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי וגו'".

<> 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".

<> 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].

<> 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".

<> "'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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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].

<> 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.

<> "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.] לענין 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> "יותר ממלאכי השרת" [המשך לשון הגמרא שם].

<> 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:].

<> "כוכבי בקר - ישראל המשולים לכוכבים" [רש"י שם].

<> 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".

<> 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.

<> 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 [תקיג:] כתב: "כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו" [ראה למעלה הערה 500].

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

<> 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".

<> 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 יירא 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.

<> 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'".

<> 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.

<> 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".

<> 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".

<> 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].

<> 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".

<> 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".

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

<> 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.

<> 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.

<> 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].

< > 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.

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

<> 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.

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

<> "איך זכו לנס" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 555.

<> "עשו לפנים מיראה" [רש"י שם].

<> 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].

<> 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".

<> 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.

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

<> 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.

<> 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.

<> 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 איירי כאן בהוה אמינא הנפרכת מכמה טעמים, ואחד מהם יכול להיות שללא חטא אין בעל בחירה יכול לפגוע בהם.

<> 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.

<> 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.

<> פירוש - אף אם נתעלם מהקושיא על חומרת העונש ביחס לחטא שעשו.

<> פירוש - על מה מגיע להם שיענשו כלל.

<> 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.

<> שהיה כאן חטא אחר [הגם שאינו מחייב כליה].

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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".

<> 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".

<> 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 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. 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.

<> ושם מורה על מהות ועצם בעל השם, כמבואר למעלה הערה 276, ולהלן בפתיחה הערה 66.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

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

<> 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".

<> 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".

<> 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.

<> צרת המן בימי פורים.

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

<> 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.

<> שביאר שחטאם של ישראל בימי פורים היה "שהשתחוו לצלם" שבימי נבוכדנצר [מגילה יב.].

<> 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.

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

<> 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".

<> "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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

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

<> 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.

<> 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".

<> 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.

<> 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.

<> בימי נבוכדנצר, אלא העונש בא לאחר עשרות שנים. וכן הקשו מפרשי המגילה, וכמובא למעלה הערה 563.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> שמהותה היא לגדל את המן, וכמבואר בהערה 578.

<> 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".

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

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

<> 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].

<> 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.

<> לא מצאתי למי כוונתו.

<> 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".

<> 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].

<> 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.

<> ראה למעלה הערה 280 שנתבאר שם שכח המן מתבטל משער החמישים. וכן בסמוך [לאחר ציון 596].

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> "גם כן" - כמו שאר המועדים שהיו לישראל.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> 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.

<> להלן אסתר ב, כב, ויובא בהערה 607.

<> אודות חשכת הגלות, ראה למעלה הערה 302, שהובאו שם מקבילות לכך.

<> 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.

<> 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".

<> 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].

<> 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.

<> 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.

<> 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].

<> 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.

<> 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.

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

<> 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".

<> 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".

<> 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.

הקדמה לאור חדש עמוד PAGE כד

PAGE קצט

PAGE כד OH01