#**"ויהי בימי אחשורש"**=. אמר רבי לוי ואיתימא רבי יוחנן (מגילה י:), דבר זה מסורת הוא בידינו מאבותינו מאנשי כנסת הגדולה, שכל מקום שנאמר "ויהי" אינו אלא\* לשון צער; (אסתר א, א) "ויהי בימי אחשורש", היה המן. (רות א, א) "ויהי בימי שפוט השופטים", היה\* רעב. (בראשית ו, א-ב) "ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ויראו בני אלהים את בנות האדם", היה המבול. (בראשית יד, א-ב) "ויהי בימי אמפרל מלך שנער עשו מלחמה". (יהושע ה, יג) "ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו וחרבו שלופה בידו". (יהושע ו, כז) "ויהי ה' את יהושע", (יהושע ז, א) "וימעלו בני ישראל מעל". (ש"א א, א) "ויהי איש אחד מן הרמתים", (שם פסוק ה) "כי את חנה אהב וה' סגר את רחמה". (ש"א ח, פסוקים א, ג) "ויהי כי\* זקן שמואל ולא הלכו בניו בדרכיו". (ש"א יח, יד) "ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו", (שם פסוק ט) "ויהי שאול עויין את דוד". (ש"ב, ז, א) "ויהי כי ישב המלך בביתו רק אתה לא תבנה הבית". והכתיב (ויקרא ט, א) "ויהי ביום השמיני", ותנא אותה היום שמחה גדולה היתה לפני הקב"ה כיום שנבראו בו שמים וארץ; כתיב הכא "ויהי ביום השמיני", וכתיב התם (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד". הא שכיב נדב ואביהו (ויקרא ט, כד). והכתיב (מ"א, ו, א) "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל", והכתיב (בראשית כט, י) "ויהי כאשר ראה יעקב את רחל בת לבן אחי אמו". והכתיב (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", והאיכא שני (שם פסוק ח), והאיכא שלישי (שם פסוק יג) "ויהי", והא איכא "ויהי" טובא. אלא אמר רב אשי, "ויהי" איכא הכי ואיכא הכי, כל "ויהי בימי" ודאי לשון צער הוא. וחמשה הוי; "ויהי בימי אחשורוש", (רות א, א) "ויהי בימי שפוט השופטים", (בראשית יד, א) "ויהי בימי אמרפל", (ישעיה ז, א) ויהי בימי אחז, (ירמיה א, ג) "ויהי בימי יהויקים".

#**ויש לשאול**=, למה היה סבור מתחילה כי "ויהי" הוא לשון צער יותר מן "היה". דע, כי "ויהי" לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב "יהי זה", הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה\* זמן. אבל "ויהי" יש בה עתיד ויש בה עבר; כי "יהי" הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן, כאשר ידוע מענין הזמן למביני מדע, ואין כאן מקום זה. מכל מקום "ויהי" היא\* מורה על הויה בלתי נשלמת, והיא המשך זמן. והויה שהיא בזמן היא השתנות, מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין, וכל שינוי רע. ולכך היה סובר כל מקום שנאמר "ויהי" אינו אלא צער.

#**ומקשה**= על זה, ומתרץ דגם "ויהי" אפשר שאינו של צער, לפי שאפשר שהוא מורה על הויה פתאומית, כי כאשר חלה הצורה בחומר, והיא הויה, ואין הויה הזאת בהמשך זמן כלל, ואין שייך בזה שיש בו השתנות שהוא רע. ולכך מלשון "ויהי" אין ראיה על הויה של צער. וקאמר כל מקום שנאמר "ויהי בימי", שזה בודאי הויה בזמן, שכך מוכח לשון "ויהי בימי", שהימים הם הזמן. וכבר בארנו שכל הויה שהיא\* בזמן הוא של צער, שההויה שהיא בזמן הוא שנוי, אשר כל שנוי הוא רע. וגם כי כל זמן הוא צער, כי כל מצטער הזמן לו ארוך, דכל אשר שרוי בטובה אין לו אריכות זמן, והוא לו "כימים אחדים" (בראשית כט, כ). ולכך "ויהי בימי", שהלשון הזה משמע הויה\* בזמן, הוא צער.

#**ויש מפרשים**= כי לכך "ויהי בימי" הוא לשון צער, מפני שהלשון הזה רצה לומר כי היה דבר זה בימיהם, לא יהיה זה עלינו בזמנינו. ואין הפירוש כך, שהרי המקשה היה סובר כי הלשון "ויהי" הוא משמע על הויה שהיא בזמן, וההויה שהיא בזמן יש בה השתנות, וכל שינוי הוא צער. ולמסקנא דמלתא הוא כך כאשר כתיב "ויהי בימי", דזה הוי זמן בודאי, כיון דכתיב "בימי" הוא זמן. וההויה שהיא בזמן הוא שנוי, וכל שנוי הוא רע והוא צער. ופירוש זה ברור למשכיל.

#**ואמר כי**= חמשה "ויהי בימי" הוי (מגילה י:). ודבר זה בא לומר כי ראוי שיהיו חמשה, מפני כי בה"א ברא השם יתברך עולמו, כדכתיב (ישעיה כו, ד) "כי ביה ה' צור עולמים". ולכך הויות העולם הזה מוכן לחמשה דברים, שיש בהם הויה אשר יש בהם השנוי, והם צער. ולא כמו עולם הבא שנברא בי' (מנחות כט:), שהיא אות קטנה כמו נקודה\*, ולא יחלק. אבל אות הה"א, שאינו נקודה קטנה, רק שייך בה חילוק. ולפיכך נברא מזה הזמן, שהוא מתחלק, ומזה הוא מתחדש ההוויה אשר בזה שנוי, ומגיע מזה הצרה. כלל הדבר; "ויהי בימי" מורה על הויה שהיא\* בזמן, ויש בה השנוי, אשר כל שנוי הוא רע. ומפני כי העולם הזה ההויה שבו הוא בזמן, והויות העולם נבראו בה"א, כנגד זה יש בו חמשה הויות שיש בהם השנוי והצער.

#**ולכך אמר**= (מגילה י:) "וחמשה הן", מפני שהוקשה לו למה הוצרך למכתב "בימי" לומר דהוי של צער, הרי הצער הוא מפורש בפירוש בכתוב. ולכך קאמר כי חמשה היו, כנגד הה"א שבו נברא העולם. וזה מורה על גודל השנוי, והוא שנוי של כל העולם. אמנם בלא זה גם כן לא קושיא\* למה הוצרך לכתוב "ויהי [בימי]" שהיה של צער, הרי הצער מפורש בכתוב, דודאי בא לומר שהצער הזה והפורעניות היה בשביל כי אחשורוש שהיה רשע, לכך היה מוכן לזה. וכן (רות א, א) "בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ", שהיה דור ששפטו את שופטיהם (ב"ב טו:), ולכך "ויהי רעב בארץ". ומזה הטעם אתי שפיר מה שמקדים לכתוב "ויהי בימי" בתחלת המגילה, אף על גב שעדיין לא היה הפורעניות, לומר כי כד[א]י הוא אחשורוש, שהיה רשע לדבר זה, שיהיה הפורעניות בימיו, כי היה עצתו כעצת\* המן לכלות ולאבד את הכל.

#**ובאגדה**=, שמעון בן זומא בשם רבי יונתן, כל מקום שנאמר "ויהי" משמש צרה ושמחה; אם צרה, אין כמותה. אם שמחה, אין כמותה. אמר רבי שמואל בר נחמן, כל מקום שנאמר "ויהי" אינו משמש אלא צרה, "היה" משמע שמחה. ושם מקשה כל הקושיות אשר הקשה בתלמוד (מגילה י:), ומתרץ כל אחד ואחד. ומה שאמר כל מקום שנאמר "ויהי" מורה על שמחה שאין כמותו, או על צער שאין כמותו, מפני כי לשון "ויהי" מורה על הויה, וכל הויה או שהוא מורה על עצם הויה, שהיה שנוי בעצמו, וכל שנוי הוא רע, ולכך הוא משמע לרע. או שהוא משמע על גמר ההויה והשלמה, וכל השלמה הוא טוב, לכך היא שמחה שאין כמותה, לפי שיש כאן השלמה, וזהו שמחה שאין כמותה. או על צער שאין כמותו, שזהו עצם ההויה, כי עצם ההויה יש בה שינוי. אבל לשון "היה", שהוא לשון עבר, לא בא להורות על שום חדוש הויה, ולכך אינו מורה על דבר. אבל רבי שמואל בר נחמן סבר כי בודאי לשון "ויהי" משמש צרה, מפני שהוא הויה עצמה שהיא בזמן, והויה שהיא בזמן יש בה שנוי, וכל שנוי הוא רע, ולכך "ויהי" משמע צרה. אבל כאשר כתיב לשון "היה" שהוא לשון עבר, אין מורה זה על הויה שהיא בזמן, לכך מורה זה על השלמת הויה, וכל הויה שלימה היא שמחה, וההפסד הוא אבל וצער. כל אלו הדברים ברורים למשכילים, ואין להאריך יותר.

#**רבי יהונתן**= פתח לה פתחה מהכא (מגילה י:), "וקמתי עליהם נאם ה' צבאות והכרתי לבבל\* שם ושאר ונין\* ונכד נאם ה'" (ישעיה יד, כב). "שם" זה הכתב, "ושאר" זה הלשון, "נין" זה מלכות, "ונכד" זה ושתי. פירוש, רבי יהונתן פתח לה פתחא מהכא, כלומר יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי השם יתברך, איך משלם לרשעים ולהאבידם לגמרי, כמו שנעשה לנבוכדנצר שהוא מלך בבל (מ"ב כד, א), שהשם יתברך גזר על בבל ועל מלכות בבל כליון על מה שעשו שהחריבו בית המקדש. ובמגילה הזאת נזכר הכליון שנעשה בהם, שהיה השם יתברך מאבד את ושתי (רש"י אסתר א, יט), שהיא בת נבוכדנצר.

#**ומה שאמר**= "שם" זה הכתב, פירוש, כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמו מה שהיא אומה זאת. וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא, ועל דבר זה מורה הכתב, כי כל כתב הוא ציור הדבר. ומפני כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמה, והמהות הוא ציור מה שהוא הדבר, ולכך יש לכל אומה ואומה כתב בפני עצמו. ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם, ודבר זה נקרא "שֵׁם". כי כבר התבאר בכמה מקומות כי השם מורה על המהות של הדבר, כאשר ידוע מעניין\* השם. ואמר הכתוב כי דבר זה היה מאביד מהם, המהות שהיה להם קודם, עד שלא יהיה להם המהות הראשון. ולכך מה שהקשו בתוספות (מגילה י:) הרי עדיין יש להם כתב לבבל. ודבר זה אינו קשיא, כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר. ומכל מקום אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר\* שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר. רק משום שהיה כבר בידם כתב זה, ונשאר הכתב אצלם. ודבר זה ידוע לכל משכיל עניין זה.

#**ומה שאמר**= (מגילה י:) "ושאר" זה הלשון, ידוע כשם\* שיש לכל אומה מהות שכלי, כך יש לכל אומה ואומה צורה מיוחדת. שכל אומה ואומה יש לה צורה מיוחדת במה שהיא אומה מיוחדת בפני עצמו, וכל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת. וההפרש שיש בין המהות ובין הצורה, כי המהות הוא שכלי בלבד, אבל הצורה אינו שכלית, רק שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל. ולפיכך פרשו כי "שאר" זה הלשון, כי הלשון הוא מוצ[י]א הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה שעל ידה נמצא בפעל "לשון", כי הלשון יוצא אל הנגלה, ונמצא בפעל. ועוד, כי כמו שהדבור הוא צורת האדם, שהרי נקרא האדם "חי מדבר", כך הלשון נחשב צורת כל אומה. ודבר זה יהיה מאבד מן בבל, ולא יהיה להם צורת האומה שהיה להם קודם.

#**ומה שאמר**= (מגילה י:) "נין" זה מלכות, פירוש\*, המלכות נקרא "נין" של אומה, מלשון בן, כי המלכות יוצא מן האומה כמו הבן שהוא יוצא מן האב, ואין האומה יוצא מן המלך. וכמו שאמר הכתוב (דברים יז, טו) "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך", שיהיה המלך שלך יוצא מקרב העם כמו שיוצא הבן מקרב האב. וגם הדברים האלו יש להבין מאוד.

#**ומה שאמר**= (מגילה י:) "ונכד" זה ושתי, פירוש לא זה בלבד שיהיה מאבד מהם המלכות, אלא אף זה שלא יהיה להם צירוף אל המלכות כלל. כי ושתי שהיא מלכה, אין לה מלכות בעצמה, רק היא אשת המלך, ויש לה צירוף אל המלך, וזה נקרא "נכד". שכבר אמרנו כי המלכות נקרא "נין ונכד", מפני שהמלכות יוצא מקרב העם.

#**ועוד**=, כי כאשר יש לו לאדם בן, אין נמחה שמו, וכאשר אין לו בן כאילו נמחה שמו. ולכך המלכות, שהוא גם כן חשיבות, נקרא "נין", שעל ידי זה יש לו שם אשר לא נמחה. ואם אין לו מלכות גמור, רק דבר מה אשר שייך למלכות, כמו שהיה לושתי חבור אל המלכות, נקרא זה "נכד", שאינו כל כך כמו שם "נין", שהוא בא על המלכות בעצמו.

#**רבי שמואל** בר נחמני= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה י:), "תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת וגו'" (ישעיה נה, יג), "תחת הנעצוץ" זה המן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה, דכתיב (ישעיה ז, יט) "ובכל הנעצוצים ובכל הנהלולים". "יעלה ברוש" זה מרדכי הצדיק שנקרא ראש לבשמים, שנאמר (שמות ל, כג) "ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור", ומתרגימנן "מירא דכיא". "ותחת הסרפד" (ישעיה נה, יג) זו ושתי הרשעה, בת בנו של נבוכדנצר הרשע ששרף [רפידת] בית ה', דכתיב\* (שיה"ש ג, י) "רפידתו זהב". "יעלה הדס" (ישעיה נה, יג) זו אסתר הצדקת שנקראה הדסה, שנאמר (אסתר ב, ז) "ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו", וכתיב (זכריה א, ח) "והוא עומד בין ההדסים". "והיה לה' לשם" (ישעיה נה, יג) אלו ימי הפורים, "לאות עולם לא יכרת" (שם) זה מקרא מגילה.

#**פירוש דבר זה**=, ממעלת המגילה הזאת כי מן המגילה הזאת יש ללמוד דרכי השם יתברך דבר שהוא גדול מאוד, שהוא יתברך מכרית הרשעים ומעמיד במקומם הצדיקים, ודבר זה הוא אל השם יתברך לשם ולתהלה. וזה שאמר בכתוב\* (ישעיה נה, יג) "תחת הנעצוץ וגו'". וביאור זה, כי כאשר השם יתברך עושה נקמה באויביו, כמו שעשה השם יתברך בפרעה ובסנחריב, וכן כל אויבי השם יתברך, דבר זה הוא קידוש שמו יתברך, כדכתיב (יחזקאל לח, כג) "ונתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים\*" על נקמת השם יתברך באויביו. ואם דבר זה קדוש שמו כאשר הוא עושה נקמה באויבי השם יתברך, ומכל שכן יהיה מתקדש שמו כאשר עושה נקמה באויביו ויתן אוהבי שמו במקומם, ודבר זה מעלה יותר. ולכך כתיב\* (ישעיה נה, יג) "תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדס והיה לה' לשם לאות עולם לא יכרת".

#**ועוד**=, כי כאשר השם יתברך עושה נקמה באויביו, ויש להרהר ולומר כי במקרה בא המכה על האויב. אבל כאשר בא הצדיק במקומו, כמו שהיה כאן, כי במקום ושתי באה אסתר, ובמקום המן בא מרדכי, אין לתלות בדבר מקרה.

#**לכך**= (ישעיה נה, יג) "והיה לה' לשם" זו קריאת מגילה, שדבר זה לשם תפארת אל השם יתברך, שמזה נודע כי השם יתברך אינו עוזב את העובדים לו, ואינו מוותר לעוברי רצונו. "לאות עולם לא יכרת" (שם), זהו ימי הפורים. כי הפורים אינו שֵׁם, רק השם הוא בקריאת המגילה, כי שם כתובים כל המעשים, וזהו שם תפארת. אבל פורים עצמו, שהוא ימי שמחה, אינו רק אות בלבד, ובימי הפורים אינו נראה דבר בפירוש, רק שהוא סימן בלבד, האות הזה לא יכרת. ויש לך להבין את זה מאוד.

#**רבי יהושע בר חנינא**= פתח להאי פרשתא [מהכא] (מגילה י:), "והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם\* כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם" (דברים כח, סג). וכי חדי\* הקב"ה במפלתן של רשעים, והכתיב (דהי"ב כ, כא) "בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו". ומתרץ הוא אינו שש, אבל אחרים משיש.

#**פירוש**=, כי יש ללמוד מן המגילה דבר גדול מאוד, כי מה שכתוב (דברים כח, סג) "כן ישיש ה' וגו'" אין לפרש על הקב"ה שהוא שש וגו', דזה אי אפשר שהשם יתברך שש במפלתן של רשעים. אלא שהוא משיש אחרים, שמגדיל את הרשע, והרשע בודאי רוצה להאביד חס ושלום את ישראל. כמו שעשה להמן, שהגדיל אותו (אסתר ג, א), עד שבא להאביד את ישראל. ובא לתרץ בזה קושיא גדולה; כי השם יתברך נתן ישראל בידו לעשות בהם רצונו, ולמה הגדיל הרשע, אחר שישראל ביד השם יתברך, ויכול לעשות בהם כרצונו, ומה\* הוצרך להעמיד את המן. רק שאין השם יתברך רוצה לשלוח יד בעצמו בישראל, מפני האהבה. כמו האב שאינו רוצה לייסר את בנו, ומניח לאחר\* לעשות זה, וכל זה מפני אהבתו לבנו.

#**ועוד בא לתרץ**= מה שכתיב (דברים כח, סג) "כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם", וזה בודאי חס ושלום שיהיה מאביד את ישראל, שאמר "להאביד אתכם". ולכך פרשו שהשם יתברך מעמיד את הרשע, שהוא מאביד את ישראל, ולבסוף מציל את ישראל מידו. וסוף סוף העמדת הרשע דבר זה נקרא אבוד לישראל. ומזה יש ללמוד גודל הנס, שכבר נמסרו להאביד אותם. לא כמו שאר ניסים, שלא נמסרו ביד האויב אשר הוא מאביד אותם. ועם כל זה הציל השם יתברך אותם, ואין דבר יותר מזה.

#**רבי אבא בר כהנא**= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה י:), "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת וגו'" (קהלת ב, כו). "כי לאדם שטוב לפניו" זה מרדכי. "ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס" (שם), זה המן. "לתת לטוב לפני האלוקים" (שם), זה מרדכי, דכתיב ביה (אסתר ח, ב) "ותשם אסתר את מרדכי על בית המן".

#**פירוש דבר זה**=, כי יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה.

#**ולכך אמר**= (קהלת ב, כו) "כי טוב לפניו נתן חכמה ודעת", מפני שהטוב שהוא אצל הצדיק, שהוא מבקש החכמה והדעת, והוא מוכן לזה ביותר. ואלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים "קנין", והאדם קונה אותם. כמו שאמרו (קידושין לב.) "אין 'זקן' אלא שקנה חכמה", ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קניין האדם, כמו העושר. ולכך אמר שאותו שהוא טוב לפניו נותן לו חכמה ודעת, מפני שהדבר הזה חפץ לקנות, וזהו קנינו. ולחוטא נותן לו העושר, וזהו קנינו, כי העושר צריך שיקנה על ידי שהוא רודף אחר העושר, ו"עינו לא תשבע" (קהלת ד, ח), וזה אינו טוב.

#**"ולחוטא**= נתן לו לאסוף ולכנוס" (קהלת ב, כו), פירוש כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו (מ"א, א, כא) "והיה אני ובני שלמה חטאים". ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו. והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת.

#**ועוד**=, מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר. לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן.

#**רבי אבא בר עפרון**= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה י:), "ושמתי כסאי בעילם והאבדתי משם מלך ושרים נאום ה'" (ירמיה מט, לח). "מלך" זו ושתי, "ושרים" זו המן ועשרת בניו. פירוש, כי גם דבר זה היה סבה למעשה המגילה. כי כאשר גלו ישראל והיו ישראל תחת מלכות מדי, גם השם יתברך היה עמהם, עד שנאמר כי כסא מלכותו היה בעילם, כמו שקודם שגלו ישראל היה כסא מלכות בירושלים, עכשיו נאמר כי כסא מלכותו בעילם, אשר שם ישראל. והכל הוא שלא יניח את ישראל, שאם כך היו כלים בגלותם תחת האומות, רק כי השם יתברך עמהם, והשגחתו עליהם. ולכך פסוק הזה הבטחה לישראל "ושמתי כסאי בעילם והאבדתי ממנו מלך ושרים", בשביל כי השם יתברך השגחתו על ישראל שלא יניח אותם, עד שמאביד מלך ושרים מפניהם, אשר הם מצירים אותם.

#**רב דימי בר יצחק**= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה י:), "כי עבדים אנחנו ובעבודתינו לא עזבנו אלהינו ויט עלינו חסד לפני מלכי פרס" (עזרא ט, י), אימתי "ויט עלינו חסד", בימי מרדכי. ופירוש זה, כי במגילה הזאת נראה גודל החסד והטוב שעשה השם יתברך עם ישראל, כי עם שהיו תחת האומות, והיו שפלים וירודים, עשה השם יתברך עמהם חסד להגביה את מרדכי ואסתר מעלה מעלה על המן הרשע, שגדלו המלך מכל השרים (אסתר ג, א), ולא מצינו דבר כמו זה. ויש לך להבין מאוד דבר זה, כי אסתר ראויה אל החסד, כדכתיב (אסתר ב, יז) "ותשא חן וחסד לפניו". ואמרו (מגילה יג.) אסתר ירקרקת היתה, אלא כי חוט של חסד משוך עליה. ומזה תבין ותדע כי אסתר מוכן היה לקבל החסד. ועוד יש לך להבין, כי המן היה חפץ לאבד את ישראל לגמרי, והמן היה מוכן לדבר זה, וההצלה מן דבר זה הוא חסד גמור.

#**רבי חנינא בר פפא**= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.), "הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה" (תהלים סו, יב). "באנו באש" בימי נבוכדנצר, "ובמים" בימי פרעה, "ותוציאנו לרויה" בימי המן. ופירוש זה, כי יש לך ללמוד מן המגילה שהיתה הצרה הזאת שהגיע להם בימי המן יותר מכל הצרות. כי כל הצרות שהיה להם לא היה אחד מבקש לכלותם, רק שהיו רוצים להיות מציר להם.

#**וזה שהכתוב**= אומר "הרכבת אנוש לראשינו באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה"; וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו "ישורון", כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאים\* אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה.

#**מכל מקום**= לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד, כמו שנתבאר בחבור גבורות השם. אבל לא רצו לאבד את הכל, רק (שמות א, כב) "כל הבן הילוד וגו'". ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש (דניאל ג, כא), ולא היו מאבד את הכל. כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי.

#**אבל המן**= נקרא (אסתר ג, י) "צורר היהודים", ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן "צורר", כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה\* לשני. ולכך אמר (תהלים סו, יב) "ותוציאנו לרויה", כלומר שרוה נפשינו, ואין צר לנו.

#**ולכך כח עמלק**= רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם "עמלק", כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו (דברים לג, ה) "ישורון", ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא "נחש עקלתון", ולכך הוא הפך להם לגמרי. ומפני כי המן הוא צורר ישראל, ולכך אמר "ותוציאנו לרויה", שלא היה להם עוד צרות בימי המן. וכל אלו דברים דברי חכמה מאוד. ומזה תבין גם כן גודל הנס, שהוא יותר גדול מכל אשר עמד על ישראל. ובאלו שלשה שהזכיר; אש, ומים, "תוציאנו לרויה", שהוציא אותם מן המציר והמציק, זכר כל המתנגדים שנכללו באלו שלשה חלקים, כאשר תבין מאוד דבר זה, ואי אפשר לפרש יותר.

#**רבי יוחנן**= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.), "זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל ראו\* כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו" (תהלים צח, ג), אימתי "ראו כל אפסי ארץ וגו'" בימי מרדכי ואסתר. ופירוש דבר זה, כי המגילה הזאת מורה על הישועה המפורסמת שעשה השם יתברך. ולא כמו שאר ניסים שעשה להם, וישראל היו בארצם, ולא היו תחת יד האומות, ולא היה גלוי לנס לאומות. אבל בימי אחשורוש, שהיה מולך על כל העולם (מגילה יא.), ונעשה תשועה בין האומות, אז כל אפסי ארץ ראו ישועת אלקינו. והרי כאשר גזר להשמיד ולהרוג את ישראל היו כותבים זה בכל הארץ, וכאשר השם יתברך עשה להם הצלה, אז נודע דבר זה לכל העולם, כאשר כתב כתבים לכל אפסי ארץ להמית כל שונאיהם ולכלותם. ולפיכך בזה מיוחד המגילה הזאת, כי ראו אפסי ארץ ישועת אלקינו.

#**ועוד ידוע**= דבר זה בחכמה, כי (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק". וכאשר הושיעם השם יתברך מהמן, שהוא מזרע עמלק, כאילו הושיע אותם מכל האומות. ולכך "ראו כל אפסי ארץ את ישועת ה' אלהינו", כי היה דבר זה חידוש גדול בעיניהם.

#**ריש לקיש**= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.); "ארי נוהם ודוב שוקק מושל רשע על עם דל" (משלי כח טו). "ארי נוהם" זה נבוכדנצר הרשע, דכתיב ביה (ירמיה ד, ז) "עלה אריה מסובכו". "ודוב שוקק" זה אחשורוש, דכתיב ביה במלכות פרס ומדי (דניאל ז, ה) "וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב". ותני רב יוסף, אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין בשר כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. "מושל רשע" זה המן. "על עם דל" אלו ישראל, שהם דלים מן המצות.

#**ופירוש הכתוב**= לפי פשוטו; "ארי נוהם", הארי נוהם לטרוף טרף, מחמת כעסו הוא נוהם לטרוף טרף. "ודוב שוקק" למלאות תאותו באכילה. וכן הוא "מושל רשע על עם\* דל", כי הרשע אשר הוא רע בעצמו, הוא נוהם וכועס לעשות רע. ועוד הוא משתוקק לרע כאשר יש לו בזה הנאה. ולפיכך אמר "ארי נוהם" נבוכדנצר, שהיה פועל הרע בשביל רשעתו וכעסו. "ודוב שוקק" זה אחשורוש, שבשביל חפצו לעשות רצונו של המן, לדבר\* זה היה משתוקק. והמן שהוא צורר ישראל (אסתר ג, י), יש בו שניהם; שהיה פועל בגודל רשעתו שהיה לו. וגם גודל תשוקתו אל הרע בשביל להנקם מן מרדכי, לכך היה בו מעניין שניהם. וכאשר ישראל הם דלים מן המצות, אז מושל בהם זה שיש בו שניהם לרע. ולכך היה רוצה לאבד את הכל, והבן זה.

#**רבי אלעזר**= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.); "בעצלתים ימך המקרה כו'\*" (קהלת י, יח), בשביל עצלות שהיה בהם בישראל שלא עסקו בתורה בימי המן, נעשה שונאו של מקום מך. ואין "מך" אלא עני, שנאמר (ויקרא כז, ח) "ואם מך הוא מערכך", ואין "מקרה" אלא הקב"ה, שנאמר (תהלים קד, ג) "המקרה במים עליותיו".

#**רצה לומר**= כי מזה יש לך ללמוד כמה גדול כח התורה. ולא אמר 'שלא עסקו במצות', אף כי לשון "בעצלתים" משמע יותר שהם עצלים ממעשה המצות. אבל רצה לומר כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו (אבות פ"ו מ"ג) כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר (במדבר כא, יט) "ומנחליאל במות". ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות.

#**וזה שאמר**= (קהלת י, יח) "בעצלתים ימך המקרה". פירוש, כאשר ישראל אינם עוסקים בתורה, שעל ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך, שהוא מלך ישראל, על ידי זה מתעלה, על ידי ישראל. ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל. אבל כאשר אין עוסקים בתורה, והקורה נמוכה ושפילה, והשם יתברך שהוא אלקיהם מלך עליהם, אין מתעלה עליהם, ונעשה שונאו של מקום מך, ואין מתעלה. ויש לך להבין דבר זה מאוד. וזהו בודאי פתיחה אל המגילה מה היתה סיבה שגבר המן, והוא דבר מופלא.

#**רב נחמן בר יצחק**= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.), "שיר המעלות לדוד לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם" (תהלים קכד, א-ב), ולא מלך. פירוש זה, שבא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי. אבל המן שלא היה מלך, ולא היה מחשבתו למלוך, רק להשמיד ולהרוג. וזה שאמר הכתוב (תהלים קכד, ב) "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם", כי כאשר היה אדם מתקומם עלינו, אז ראינו כי השם יתברך הוא שעומד לנו, אשר אינו מניח לאבד ישראל, כי כן הבטיחנו, אשר הוא בטחונינו ומשענתינו. אבל מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל.

#**וגם כי**= כל מלך הוא מלך מאת ה' הממליך מלכים, כמו שאמר (דניאל ב, כא) "ומהעדא מלכין", ומאתו המלוכה. והוא יתברך אינו מכלה ומאבד ישראל, לכך לא היתה צרה להם שהיה אחד רוצה לאבד את הכל. אבל "בקום עלינו אדם", שאין זה מלך מן השם יתברך. ועל זה אמר "לולי ה' וגו'", שהוא יתברך עוזר ישראל, שישראל דביקים בה', ונשבע להם בשמו הגדול שלא יכלה אותם, ובשמו הוא מקיים ישראל. ולולי כן אבדנו "בקום עלינו אדם" ולא מלך.

#**ועוד**= יש לך להבין דבר זה, כי כאשר המתנגד הוא האדם ולא מלך, אז הוא מבקש לאבד את הכל, כמו שעשה המן. כי אמרו זכרונם לברכה (אבות פ"ג מ"ב) ש"אם אין מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו". ודבר זה בארנו במקומו בחבור דרך חיים (שם) כי האדם מצד שהוא אדם אשר נברא שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חבירו, שלא יהיה נמצא אחר זולתו. לכך המן, אילו היה מלך, לא היה מבקש לאבד את הכל. אבל זה היה אדם, לכך היה רוצה לבלעות את ישראל. ודבר זה נרמז בכתוב (תהלים קכד, ב-ג) "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו", כמו שאמר גם כן "איש את רעהו חיים בלעו\*". כמו שאמרנו כי האדם נברא יחידי, שתראה מזה כי כן בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד (חולין ס:).

#**ואם מתרבה**= האדם, והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים ורוצה ברבוי, כי מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים, אין ראוי שיהיה האדם מלך. וסוף סוף בטבע ראוי שיהיה האדם יחיד מצד שהוא מלך בתחתונים, וזהו מצד עצמו, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. וכאשר האדם מקבל מלכותו יתברך, אז ראוי שיהיה הרבוי, מצד שהשם יתברך חפץ ברבוי. אבל המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם", כמו שבארנו.

#**רבא**= פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.), "ברבות הצדיקים ישמח העם ובמשול רשע יאנח עם" (משלי כט, ב). "ברבות צדיקים" זה מרדכי ואסתר, "ישמח העם", כדכתיב (אסתר ח, טו) "ומרדכי יצא מלפני המלך", וכתיב (שם פסוק טז) "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר". "ובמשול רשע יאנח עם" זה המן, וכן הוא אומר (אסתר ג, טו) "והמלך והמן ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה".

#**וביאור זה**=, כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז גם כן בעולם הצדק והטוב, כמו שהוא אשר הוא מושל בעם, שהוא צדיק. וכאשר הרשע מושל בעם, והוא רע, מורה גם כן כי מושל בעם הרע הגמור, ולפיכך "יאנח עם". כי המן היה גורם כי אחשורוש היה נוטה אל הרע לגמרי. וכאשר אחר כך היה מרדכי ואסתר מושלים, היה בעולם הטוב, עד שהיה אחשורוש עצמו נוטה אל הטוב גם כן, אף שלא היה אחשורוש מוכן אל הטוב. רק כי דבר זה היה גורם, כאשר היה בעולם הצדק על ידי מרדכי ואסתר כאשר היו הם מושלים.

#**ובא ליישב**= מה שנראה כי אחשורוש היה מוכן לאבד את ישראל (אסתר ג, י), ואחר כך\* היה מוכן להיות על ידו הטוב ליהודים (אסתר ח, יא). ואין זה רק כאשר מושל המן הרשע, היה נמשך אחשורוש אחר הרע. וכאשר היה מושל מרדכי ואסתר, היה נמשך אחשורוש אחר הטוב. ודבר זה יסוד ועיקר למגילה הזאת.

#**רב מתנא**= אמר מהכא (מגילה יא.), "מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו" (דברים ד, ז). רצה לומר, כי הצלת ישראל בגאולה זה היה מכח התפילה, שהיו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב (בראשית כז, כב) "הקול קול יעקב והידים ידי עשו", כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו, אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו (ב"ר סה, כ). ודברים אלו ידועים בחכמה איך קול יעקב מנצח את עמלק, וכדכתיב (שמות יז, יא) "וכאשר גברו ידי משה" בתפילתו, היו גוברים ישראל, "וכאשר יניח", ולא היה\* קול קול יעקב, וגבר עמלק. וכך בתרגומו (יונתן וירושלמי שם) "כאשר ירים ידו בצלו וגברו ישראל, וכאשר ינוח וגו'". והרי לך כי התפילה הוא נצחן של עמלק, וזהו עניין המגילה כאשר תבין הדברים עמוקים מאוד.

#**רב אשי**= אמר מהכא (מגילה יא.), "או הנסה אלקים לבא [וגו']" (דברים ד, לד). רצה לומר כי הצלת ישראל במה שהשם יתברך לקח ישראל אליו, וכדכתיב (שם) "לבא לקחת לו גוי מקרב גוי". ומפני כך היה נצולים, שישראל הם אל השם יתברך, והם עם שלו. ולכך כאשר ניתנו להשמיד ולהרוג, ונמסרו לגמרי ביד שונאיהם, דבר זה אי אפשר, כי ישראל הם אל השם יתברך, ולכך הוציא השם יתברך אותם מידו. וכן דרשו (מדרש שוחר טוב, תהלים קיד) הפסוק הזה על יציאת מצרים, כזה שהוא שומט את העובר ממעי אמו\*, וזהו "הניסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי", מלשון (שמות כט, יז) "קרבו וכרעיו". וכך היה כאן, שהיה שומט אותם מיד זה שנמסרו בידו לגמרי. כי דבר [זה] אי אפשר שיהיו ישראל מסולקים מן השם יתברך. ואילו היה המלך עושה בהם רצונו, לא היה כל כך, כאשר לא נמסרו ביד אחר. רק כאשר נמסרו ליד אחר, דבר זה אי אפשר, כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיו נמסרים ליד אחר. ופסוק זה דרשו גם כן על יציאת מצרים, כי כאשר היו במצרים היו תחת ידם לגמרי, ואז נאמר (דברים ד, לד) "הניסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי". וכן כאשר נמסרו ליד המן לעשות בהם כרצונו, ואז השם יתברך לקח את ישראל מידו.

#**ודבר זה**= מורה על גודל הגאולה, כי כאשר לקח אותם מיד אחֵר אליו, מורה זה על\* הדבוק הגמור שיש להם אל השם יתברך. ולא כן כאשר היו תחת מצרים, שלא נמסרו לגמרי לכלותם תחת רשותם. אבל כאשר נמסרו ליד המן לכלותם (אסתר ג, יג), והשם יתברך לקח אותם אליו, זהו החבור והדבוק הגמור. ולכך אף אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא נבטלים (ילקו"ש משלי רמז תתקמד), כי המועדים כולם מורים החבור והדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, ולכך נקרא "מועד", כמו (שמות כה, כב) "ונועדתי לך מעל הכפורת", שהוא לשון ויעוד וחבור. ולעתיד, כאשר יהיה לישראל החבור והדבוק אל השם יתברך יותר, לכך יהיה חבור זה, שהוא על ידי המועדים, בטל. אבל פורים שהוא מורה על חבור ודביקות הגמור, כאשר לקחם מיד המן, דבר זה לא יהיה בטל. וסבר רבי אלעזר דגם יום הכפורים לא בטל, כי גם יום הכפורים שהוא סלוק החטא, ואז הדביקות הגמור בו יתברך, גם כן לא יהיה בטל. והבן הדברים האלו מאוד מאוד.

#**"ויהי בימי אחשורש"**= (אסתר א, א). אמר רב, "ווי והי", נתקיים מה שכתוב בתורה (דברים כח, סח) "והתמכרתם שם לאויביך". ושמואל אמר (ויקרא כו, מד) "לא מאסתים ולא געלתים" בימי אספיונס הקיסר, "לכלותם" בימי המן, "להפר בריתי אתם" בימי רומיים, "כי אני ה' אלהיהם" לימות גוג ומגוג. במתניתא תנא, "לא מאסתים" בימי כשדים, שהעמדתי להם דניאל חנניא מישאל ועזריה. "ולא געלתים" בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר. "לכלותם" בימי יונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק ומתתיה בן יוחנן כהן גדול וחשמונאי ובניו. "להפר בריתי אתם" בימי רומיים, שהעמדתי להם בית רבי וחכמי דורות. "כי אני ה' אלהיהם" לעתיד לבא, שאין כל אומה ואומה שולטת בהם.

#**פירוש**=, צרה תוך צרה היה בימי המן; כי לא די היה במה שהיו עבדים תחת ידיהם, אבל בזה לא די, רק שנתנו אותם להרוג ולאבד בימי המן, וזהו 'ווי ונהי', שזהו צרה תוך צרה. שכך יש לדרוש לשון "ויהי", לשון 'ווי והי\*'. ודבר זה כתוב בתורה באחרון של כל הקללות, כאשר נגמרו הקללות, ובאחרונה היה הדבר שהוא יותר קשה, ואז היה מתהפך השם יתברך מדתו עליהם לרחמים, כאשר כבר כלו כל הקללות. ולכך אחשורוש, שמכרם להמן, הוא עצמו נהפך עליהם לטוב.

#**ואמר**= (מגילה יא.) "לא מאסתים וכו'" (ויקרא כו, מד). ופירוש זה, כי נרמז בכתוב ענין המגילה הזאת, כמו שנאמר "לא מאסתים ולא געלתים", שדבר הכתוב [ב]ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר. ואמר הכתוב שבכל התנגדות אשר הוא בארבע, אין השם יתברך עוזב את ישראל.

#**אבל במתניתא**= תנא (מגילה יא.) אלו ד' שנזכרו בכתוב הם כנגד ד' מלכיות. ואמר "לא מאסתים" (ויקרא כו, מד), שהעמדתי חנניה מישאל ועזריה. ואומר "שהעמדתי להם וכו'", שנתתי להם חשיבות גם כן, שעל ידי זה יהיו נצולים. ולכך בכל ד' מלכיות אמר "שהעמדתי להם" אנשים שהיו מצילים אותם, ובזה נראה כי לא עזב השם יתברך אותם, שהרי עדיין ימצא בהם גדולה, ובזה נראה כי לא נעזבו. לכך בכל מלכיות היו נמצאים מישראל קרובים אל המלכות שהצילו אותם מן הרע, ודבר זה יש להבין מאוד.

#**ויש לתמוה**=, מה שאמר אצל מלכות רביעית "שהעמדתי להם בית רבי וחכמי דורות", וכי לא היו חכמי דורות גם כן בשאר מלכיות. ולמה בכל מלכות לא היו אנשים מיוחדים, רק במלכות רביעית אמר "שהעמדתי להם חכמי דורות". ויש לפרש דבר זה, כי אמר במסכתא יומא בפרק קמא (ט:) כי בית ראשון היה חרב בשביל ג' חטאים, והם; עבודה זרה, שפיכות דמים, גלוי עריות. וקאמר (שם) כי בית שני חרב בשביל שנאת חנם, ללמדך כי שנאת חנם שקול נגד ג' עבירות; עבודה זרה, שפיכות דמים, גילוי עריות.

#**ומפני שחטאו**= באלו ג', הביא השם יתברך עונש על אלו ג' חטאים, לכפר עליהם. וזה כי במלכות ראשון היה גוזר נבוכדנצר עליהם שיהיו עובדים עבודה זרה, ויהיו משתחוים לצלם שהקים נבוכדנצר. ומפני כי חנניה מישאל ועזריה היו מקדשים את שמו ונתנו עצמם לשריפה בשביל עבודה זרה, דבר זה היה כפרה להם מה שחטאו בעבודה זרה.

#**ומלכות שניה**= היה מדי, והיה אחשורוש, שהוא מלכות פרס, נתן ישראל ביד המן (אסתר ג, יא) לשפוך דמם ולהרוג אותם, כי "שופך דם האדם באדם\* דמו ישפך" (בראשית ט, ו), ומפני שחטאו בשפיכות דם, בא עליהם העונש. ונצולו על ידי מרדכי, שהוא הפך שפיכות דמים, שהיה (ר' אסתר י, ג) "רצוי לרוב אחיו דובר טוב ודורש שלום לעמו", ועל ידי זה נצולו. וגם זה נתבאר למעלה בהקדמה שנקרא מרדכי "מרי דכיא", שהיה בקטורת אשר הוא מסלק המיתה (שבת פט.). ולכך הוא הפך שפיכות דמים, וזה כפרה על ישראל שחטאו בשפיכות דם.

#**ועוד בימי יונים**=, שנגזר עליהם שמד, ובפרט שגזרו היונים שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת לו\*. וכל זה לקבל עונשם\* מה שחטאו בערוה בימי בית ראשון, ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים, קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה, כמו שהוא מפורש בתורת כהנים באריכות. ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה. והתחלת זה היה על ידי יהודית, שרצה לזנות עמה, והרגתו.

#**ומלכות רביעית**= החריב בית שני, ומפני כי חורבן של בית שני היה בשביל חטא שנאת חנם, לכן\* העמיד השם יתברך לישראל להציל אותם מן המלכות הזה חכמי הדורות, שעליהם אמרו (ברכות סד.) "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם". וכמו שמיוחדים כל אחד ואחד להיות עזר לישראל ולהגן עליהם מן החטא, כך העמיד חכמי הדורות להגן על ישראל מן חטא בית שני, שהיה שנאת חנם ומחלוקת.

#**אמנם נראה**= מפני כי חכמי דורות היו קרובים אל המלכות, כמו רבי שהיה קרוב אל המלכות, כי אנטינינוס היה אוהב את התורה.

#**רבי לוי**= פתח (מגילה יא.), פירוש, כי במגילה הזאת מבואר ומפורש גודל הצרה שהגיע לישראל על ידי המן, מה שלא נהיה כזאת. ולכך פתח להאי פרשתא פתחא מהכא; (במדבר לג, נה) "ואם לא תורישו וגו'". כי סבת דבר זה מפני כי כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר. ולפיכך כאשר נותנים יד וכח לאומות, שהם שונאיה\*, בזה הם מריעים לעצמם, נותנים יד וכח לאומות, כדכתיב (שם) "ואם לא תורישו וגו'", ואז הפורענות הבא הוא בא מן ישראל עצמם, והוא גדול מאוד, כאשר ישראל בעצמם\* יתנו כח לאומות. ומפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן\*, שהוא מזרע אגג.

#**רבי חייא**= בר אבא אמר רבי יוחנן, מהכא (במדבר לג, נו) "והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם". וביאור זה, כי ישראל, (-כ-)אשר הם רחוקים מן האומות, כאשר יש לישראל קרוב להם, שלא יורישו אותם, דבר זה נחשב קירוב אל עיקר כח האומות. כי הדבר שבא מרחוק להתקרב לדבר אחד, בזה נראה שהוא אוהב אליו, שהרי מרחוק בא להתקרב אליו. וכאשר ישראל, שהם רחוקים מן האומות, והם אוהבים האומות, ואם כן אותם הדברים שהם באומות, שבשביל אותם דברים השם יתברך מאבדם, אם כן גם כן הם בישראל, ועוד יותר. ולכך אמר "כאשר דמיתי לעשות" לאומות, יבא עליהם חס ושלום. והבן זה מאוד.

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

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

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

<> "וכתיב התם 'ויהי שאול עוין את דוד' בשביל הצלחתו" [רש"י שם].

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

<> שהוא לשון שמחה, וכמו שאמרו בב"ר מב, ג.

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

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

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

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

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

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

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

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

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ לו: "כמו שמצד הפסד הויה ראשונה יהיה השתנות, כן יהיה גם כן שנוי בעולם מצד הויה החדשה שיהיה בא אל העולם. שכמו שכל הפסד הוא שנוי, כך כל הויה שנוי בעולם, והוא נקרא [כתובות קיא.] 'חבלי משיח'. ונקרא 'חבלי', שכמו שהאשה יגיע לה חבלים, מפני השנוי של הויות הולד הבא לעולם. שכל הויה הוא שנוי, ומצד ההויה החדשה הוא השינוי. וכך כאשר יצא לפעל ענין חדש, הוא עולם המשיח, והוא יציאה לפעל ההויה החדשה, ודבר זה הוא שינוי בודאי. ולפיכך יהיה חבלי המשיח, כי כמו אשה כאשר יצא הולד לאויר עולם, יש לה חבלים, מצד ההויה והבריאה שבא לעולם". ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "כל יציאה לפעל הוא שנוי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח.] כתב: "כל הולדה הוא הויה, וכל הויה הוא שנוי". ושם פ"נ [תשצד.] כתב: "לא יקרה לתורה... הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי". וראה להלן ציונים 46, 47, ופ"ט הערה 555.

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

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

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

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

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

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

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

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

<> לא מצאתי למי כוונתו.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 13].

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

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

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

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

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

<> אודות שאות יו"ד אינה מתחלקת מפאת קטנותה, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"א [ל:] כתב: "אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת. ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד". ובנתיב האמת פ"א כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעה:] כתב: "כי היו"ד מורה על התיחדות. וזה בשביל קטנות היו"ד, שהדבר שהוא קטן אין בו רבוי, וכולל רק המיוחד". ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם" [ראה להלן פ"א הערה 155]. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [רעג:], נר מצוה [טו:], דר"ח פ"ג מי"ג [שח:], שם מי"ח [תסט:], ח"א לר"ה יא. [א, צח.], ועוד. אמנם יש להעיר מלשון חכמים [ב"ר מז, א], שאמרו שם "יו"ד שנטל הקב"ה משרי, נחלק חציו לשרה וחציו לאברהם". אמנם זה לק"מ, דהנה בכל אות יש בה ב' ענינים; צורת האות, והגימטריה של האות. ומה שאמרו שהיו"ד נחלק חצי לאברהם וחצי לשרה, הרי בודאי בגימטריה של האות איירי, ולא בצורתה. ולפיכך שייך לומר דנחלק היו"ד לשתי אותיות ה"א.

<> לשונו בנתיב הנדיבות פ"א: "כי כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א, שיש בה שני חלקים... עד שנעשה מזה ה"א". [ואף שאות קו"ף מחולקת ג"כ כמו אות ה"א, יש לומר, שבהקדמת הזוה"ק (ב:) איתא שאות קו"ף יסודה מאות ה"א, עיי"ש]. וראה בסמוך הערה 34. ואודות שעוה"ז הוא עולם החילוק והפירוד, כן כתב להלן פ"א [לפני ציון 165], וז"ל: "כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 262]. ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב כתב: "במדרש איכה רבתי [פתיחתא סוף אות כד] אמר שם לפי שרחל אמנו אומרת להקב"ה, מה עשו בני שכך הבאת עליהם פורענות. אם בשביל עבודה זרה שנקראת 'צרה', הלא אהבתי אישי יעקב ועבד בי ז' שנים [בראשית כט, כ], ולבסוף נתן אבי לו את אחותי לאשה [שם פסוק כג], וקבלתי אהבתי לבעלי ומסרתי הסימנים לאחותי. אני בשר ודם, ואתה מלך רחמן, על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם. והקב"ה משיב 'יש שכר לפעולתך ושבו בנים מארץ אויב' [ירמיה לא, טו]. וביאור ענין זה כי בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות. ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת, היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה, ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח. ומפני שראתה רחל דבר זה, קבלה באהבה. ולפיכך גם כן ראוי שימחול השם יתברך לישראל, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו. ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה בו שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות". וכן הוא בנצח ישראל פל"ד [תרמה.]. וראה בגבורות ה' פנ"ח [רנח:] שביאר שמספר ארבע ומספר חמש מורים על החילוק והרבוי שיש בעולם הטבע, אלא שארבע מורה על רבוי שאינו מתאחד, ואילו חמש מורה על רבוי מתאחד. וראה להלן פ"א הערה 165.

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

<> הנה בעוד שכאן מבאר שאות ה"א מורה על החילוק השייך לזמן, הרי בגבורות ה' פס"א [רעו:] ביאר שאות ה"א היא רוחנית. שהביא שם את מאמרם [פסחים קיח.] שבהלל יש חמשה דברים [יציאת מצרים, קרי"ס, מתן תורה, תחיית המתים, וחבלו של משיח], וכתב לבאר: "כלומר הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם דברים בלתי טבעיים, ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה"א, שנאמר [בראשית ב, ד] 'בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם], וה"א אות נבדל שנעשה על ידי נשימה בלבד, ואין צריך להוציא אותו על ידי חתוך הלשון באחת המוצאות. ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א אות רוחני, והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע". ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אמנם הדברים יתיישבו היטב על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"א [טו:], שכתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". ובנר מצוה [יז.] כתב: "דבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד. ועולם הבא שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד" [הובא להלן פ"א הערה 155, ופ"ב הערה 320]. וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:]. @**נמצא שאות ה"א**^ מורה, איפוא, גם על הגשמי, וגם על כח הרוחני שנמצא בתוך הגשמי. דוק ותראה, שכפילות זו מתבטאת בעוד פן שנמצא באות ה"א; כי מחד גיסא "כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א שיש בה שני חלקים" [לשונו בנתיב הנדיבות פ"א]. אך מאידך גיסא, "אות ה"א לא תתחלק, כי כל האותיות מתחלקים [במבטא, כמו א-לף], חוץ מן הה"א שאין חילוק לו כאשר יבטא ה"א" [לשונו גבורות ה' פכ"ג (קא:)]. והחילוק הנמצא בכתיבה לעומת האחדות הנמצאת במבטא, הם הם שני הצדדים שיש באות ה"א. וראה למעלה בהקדמה הערה 449 שגם שם נתבאר שיש לעוה"ז בחינה כפולה; עולם גשמי, וקדושה מסויימת.

<> לשון הגמרא [שם] "'ויהי בימי' אינו אלא לשון צער, חמשה 'ויהי בימי' הוו".

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

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

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

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

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

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

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

<> נראה שכוונתו לדברי חכמים שאמרו [אסת"ר ז, כ] "'ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [אסתר ג, י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'" [ראה להלן הערות 291, 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, פ"ד הערה 309, פ"ז הערות 49, 109, ופ"ח הערה 184]. ולהלן ג, יג [לאחר ציון 596], כתב: "אחשורוש כאשר ידע רצון המן, אז היה מוסיף יותר ממה שאמר המן בעצמו... שהוא צוה למהר ולשלוח את הכתבים". וראה דבריו להלן אסתר ח, י [לאחר ציון 182]. ובא ליישב תמיה מתבקשת; הואיל וביאר שהפסוק מורה שאחשורוש מוכן לצער זה מפאת רשעותו, כיצד נפרנס את דברי הגמרא [מגילה י:] שאמרו "'ויהי בימי אחשורוש' הוה המן", הרי שביארו שהצרה הנרמזת בפסוקנו היא מחמת המן הרשע, ולא מחמת אחשורוש. ועל כך מיישב "כי היה עצתו כעצת המן לכלות ולאבד את הכל". ובזה תתישב הערת האלשיך [אסתר א, א], שכתב: "בכל מקום שנאמר 'ויהי בימי', צרה. ומנו חמשה; 'ויהי בימי אמרפל' [בראשית יד, א], 'ויהי בימי שפוט השופטים' [רות א, א], 'ויהי בימי אחז' [ישעיה ז, א], 'ויהי בימי יהויקים' [ירמיה א, ג], 'ויהי בימי אחשורוש'. ומה צרה היתה שם, להשמיד להרוג ולאבד וכו'. וייחסו שם רבותינו ז"ל הדבר אל המן כי הוא פעל ועשה... וראוי לשים לב, כי כאשר בארבעת האחרים נתייחס ה'וי' אל עושהו; 'ויהי בימי אמרפל' כי אמרפל היה שבקש להרוג את אברהם. וכן 'ויהי בימי שפוט השופטים', כי השופטים היו סיבת ה'וי'... ולכן גם פה מהראוי ייחס ה'וי' אל אחשורוש, ולא להמן". ולפי דברי המהר"ל כאן מיושב, שאכן הפסוק עוסק באחשורוש, כי עצת המן מורה על רשעות אחשורוש, כי לאחשורוש בפרט יש את ההכנה הראויה שצרה זו תתגלגל על ידו. ועוד אודות זיקת המן לאחשורוש, ראה למעלה בהקדמה הערה 578, ולהלן פ"א הערה 101.

<> כלשון שיביא כאן במדויק אינו נמצא במדרשים שלפנינו, אך עיקר הדברים נמצא בב"ר מב, ג, ויק"ר יא, ז, ואסת"ר פתיחתא אות יא.

<> לשון האסת"ר פתיחא אות יא: "אתיבון, והא כתיב [בראשית א, ג] 'ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור'. אמר לון, אף היא אינה שמחה, שלא זכה העולם להשתמש לאותה אורה... אתיבון 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד' [בראשית א, ה]. אמר לון, אף הדא אינה שמחה, שכל מה שנברא ביום הראשון הן עתידין להבלות... אתיבון והכתיב יום שני, יום שלישי, עד יום הששי. אמר לון, אף הדא אינה שמחה, שכל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשייה שאינן נעשין עשייה שלימה, כגון החטים צריכים להטחן, והחרדל והתרמוסין צריכין להמתק וכו'".

<> "שנוי בעצמו" הוא שנוי בעצם, ו"מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין" [לשונו למעלה לאחר ציון 14].

<> כמבואר למעלה הערה 16.

<> רש"י בראשית א, ז: "מפני מה לא נאמר 'כי טוב' ביום שני. לפי שלא היה נגמר מלאכת המים עד יום ג', והרי התחיל בה בשני, ודבר שלא נגמר אינו במלואו וטובו. ובשלישי שנגמרה מלאכת המים, והתחיל וגמר מלאכה אחרת, כפל בו 'כי טוב' ב' פעמים [בראשית א, פסוקים י, יב]; אחת לגמר מלאכת השני, ואחת לגמר מלאכת היום". ובגו"א בראשית פ"א אות כ כתב: "דרך המקראות לכתוב 'וירא אלקים כי טוב' אחר גמר המעשה". ובתפארת ישראל פי"ח [רעז:] כתב: "ובשביל לא נאמר בשני 'כי טוב', שלא נאמר 'כי טוב' רק על דבר השלם, ודבר שאינו מושלם אינו טוב... כי אין הדבר טוב רק כאשר הוא שלם". ובנצח ישראל פ"ח [ריד:] כתב: "ולא כן במדת הטובה, שאין הולכין אחר התחלה רק במדת הפורעניות. שהרי פורים עושים ביום שנחו [אסתר ט, כב], ולא כשהתחילו לנצח אויביהם. לפי שבהשלמה היה טובה שלימה, שעיקר הדבר כאשר נשלם. אבל דבר שהוא פורעניות הולכין אחר התחלה. והיינו דקאמר [תענית כט.] 'אתחלתא דפורעניות עדיפא'".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה:]: "הויה נחה, וכאשר הוא הויה נחה דבר זה הוא בודאי שמחה, כי הויה היא נחה לגמרי, ודבר זה נחת רוח, והוא השמחה". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנתיב התורה פ"ד [רכא:] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה". ושם פי"ח [תרצו:] כתב: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח... ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה". ולהלן [אסתר ו, יב (לאחר ציון 365)] כתב: "כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תי:] כתב: "כי השלימות הוא השמחה והחדוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה... וראוי להיות בשביל השלימות הגמור, כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה, שהוא שלימות גמור... ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". ובח"א לשבת קנב: [א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט... וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:], נתיב יראת השם פ"ד, ח"א לשבת ל: [א, יד:], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת], וראה למעלה בהקדמה הערות 88, 142, 422, ולהלן הערות 55, 119, פ"א הערות 476, 784, פ"ג הערה 653, פ"ה הערות 175, 283, ופ"ו הערה 366.

<> ואם תאמר, מדוע הוצרך להכניס לכאן "וכל השלמה הוא טוב", הרי היה סגי לומר שגמר הויה הוא השלמה, וכל השלמה היא שמחה, ודל מהכא שההשלמה היא טוב. וכמו שביאר בכל המקומות שהובאו בהערה הקודמת שההשלמה היא שמחה [בדילוג שההשלמה היא טוב], כך היה יכול לכתוב גם כאן. ואולי כתב כן להעמיד ב"זה לעומת זה" את שתי האפשריות של "ויהי"; או שמורה על עצם ההויה שהוא שנוי, וכל שנוי הוא רע. או שמורה על גמר ההויה שהוא השלמה, וכל השלמה הוא טוב. נמצא שלעומת "כל שנוי הוא רע" כתב "וכל השלמה הוא טוב". מה שאין כן בכל המקומות שהובאו בהערה הקודמת, הרי שם לא בא להעמיד השלמה שהוא טוב כנגד שנוי שהוא רע, אלא בא להורות על השמחה שיש בהשלמה, לכך דילג לגמרי על היות ההשלמה טוב, ורק כתב שההשלמה היא שמחה.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [שפו.]: "אבל 'היה' בלבד משמע על הויה שעברה, ואין בזה שמחה במה שעבר".

<> ואין רבי שמואל בר נחמן חושש לאפשרות ש"ויהי" מורה גם על גמר הויה והשלמה, כי הוא סובר כמו שאמרו בהו"א של הגמרא [מגילה י:] ש"ויהי" אינו אלא לשון צער, שהיא הויה בלתי נשלמה הנעשית בהמשך זמן, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 6].

<> אינו גורס "והיה" [לעומת גירסת המדרשים שלפנינו], אלא "היה" [בלא וי"ו ההיפוך]. אמנם בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה.] הביא את המדרש כפי שהוא לפנינו ["והיה"], וביאר שם את ההבדל בין "והיה" [המורה על שמחה], לעומת "היה", וכלשונו [שפו.]: "אבל 'והיה', אף כי בלשון 'והיה' הוי"ו מהפך העבר לעתיד, אין כאן התחלת הויה כלל, ואין זה הויה בלתי נחה, כמו שהוא בלשון 'ויהי'. ואדרבא, כאילו אמר כי לעתיד יהיה הויה נחה, שהרי 'היה' הוא הויה נחה, והוי"ו מהפך העבר לעתיד, שתהיה בסוף הויה נחה. ולפיכך 'והיה' דוקא שמחה, אבל 'היה' בלבד משמע על הויה שעברה, ואין בזה שמחה במה שעבר". וצ"ע.

<> פירוש - הואיל ולפי המדרש כולי עלמא סברי שהויה יכולה להורות על אחת משתי אפשריות; או על עצם ההויה [שהוא רע], או על גמר ההויה [שהוא טוב]. לכך הואיל וההויה הנמצאת בתיבת "היה" אינה יכולה להורות על האפשרות הראשונה [כי זו הויה שהיא תלויה בזמן, ואילו "היה" איירי בעבר, כאשר הזמן חלף ואיננו], לכך בהכרח שהיא מורה על האפשרות השניה.

<> מוסיף כן כדי להוכיח שכל הויה שלימה היא שמחה, שהואיל וכל הפסד הוא אבל וצער, ממילא כל הויה שלימה היא שמחה. וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86] כתב: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". ומוכיח מצער האבילות על השמחת השלימות, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת" [כמבואר למעלה בהקדמה לפני ציון 242, ובנצח ישראל ר"פ א], ולכך ניתן ללמוד מן ההפך האחד על ההפך השני. וכן כמה פעמים הוכיח מצער חסרון האבלות על שמחת השלימות, וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 88, קחנו משם.

<> לשון הגמרא שלפנינו הוא "רבי יונתן פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא", ופירש רש"י שם "כשהיה רוצה לדרוש בענין איגרת פורים היה מתחיל לדרוש מקרא זה", וראה הערה 61.

<> "בפורענות בבל כתיב" [רש"י שם].

<> "זה הכתב - אין להן כתב, אלא מאומה אחרת" [רש"י שם].

<> "נין - לשון ממשלה, וכן 'ינון שמו' [תהלים עב, יז], ימשול ויגדל" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר ש"נין" הוא לשון בן, וראה להלן הערה 83.

<> ואם תאמר, מנין שכליון נבוכדנצר בא לו מחמת שהחריב את בית המקדש, ולא גם משום שהגלה את ישראל מארצם. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 579] כתב: "כי מלכות בבל החריבה בית המקדש, והגלה ישראל לבין האומות". הרי שהזכיר את שניהם, ואילו כאן הזכיר רק את חורבן הבית. ועוד, בילקו"ש אסתר רמז תתרנז איתא: "אמר להם המן, והלא נבוכדנאצר החריב את ביתו ושרף את היכלו והגלה את ישראל לבבל, ולא היה יכול לעשות בו כליה", הרי שהזכיר גם את גלות ישראל כדבר המחייב את כליונו של נבוכדנצר. ויש לומר, שנאמר [ירמיה נא, יא] "הברו החצים מלאו השלטים העיר ה' את רוח מלכי מדי כי על בבל מזימתו להשחיתה כי נקמת ה' היא נקמת היכלו", הרי מקרא מלא הוא שאומר שמפלת בבל באה מחמת "נקמת היכלו". והביאור לכך הוא, שנתבאר למעלה בהקדמה [שם הערה 580] שעיקר רשעת נבוכדנצר הוא שהחריב את ביהמ"ק, ואילו הגלית ישראל היא תולדה מכך [וכדמוכח מהמשך לשונו שם]. וכן אמרו [מגילה י:] "נבוכדנצר הרשע, ששרף רפידת בית ה', דכתיב [שיה"ש ג, י] 'רפידתו זהב'". וכן אמרו [סנהדרין צו:] "ואף מבני בניו של אותו רשע [נבוכדנצר] ביקש הקב"ה להכניסן תחת כנפי השכינה. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מי שהחריב את ביתך ושרף את היכלך תכניס תחת כנפי השכינה". הרי שעיקר רשעת נבוכדנצר מתבטאת במה ששרף את בית ה'. וכן מוכח מתנא דבי אליהו זוטא פרק כ, שאמרו שם "כל אומה שמצערת את ישראל, אינה מתקררה דעתו של הקב"ה עד שיפרע מהן בעצמו. פרעה הרשע אמר 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו' [שמות א, כב], הקב"ה נפרע ממנו בעצמו, שנאמר [שמות יד, כד] 'ויהי באשמורת הבוקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים'. נבוכדנצר החריב את בית המקדש, הקב"ה נפרע ממנו בעצמו, שנאמר [ירמיה נא, מד] 'ופקדתי על בל בבבל וגו''". הרי אע"פ שפתח ב"כל אומה שמצערת את ישראל" מכל מקום כשהגיע לבבל ביאר שרשעתם היא ש"החריב את בית המקדש", ולא הגלית ישראל. וכן נאמר [ירמיה נ, כט] "השמיעו אל בבל רבים כל דרכי קשת חנו עליה סביב אל יהי לה פלטה שלמו לה כפעולה ככל אשר עשתה עשו לה כי אל ה' זדה אל קדוש ישראל", ופירש המלבי"ם שם "וככל אשר עשתה עשו לה כי זדה אל קדוש ישראל, המעשה עצמה ששרפו בהמ"ק ועיר הקודש, שהוא מעשה נגד קדוש ישראל". וראה להלן הערה 239.

<> לאו דוקא בת נבוכדנצר, אלא בת בנו, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה י:] "ושתי הרשעה בת בנו של נבוכדנצר הרשע", ובפתיחה הבאה יביא מאמר זה. ולהלן [אסתר א, ט (לאחר ציון 871)] כתב: "כי לא נשתייר מן מלכות בבל רק ושתי, ועתה נאבדה... שלא יהא נשאר דבר מן מלכות בבל כאשר נהרגה ושתי", וראה שם הערות 907, 1025, 1119. ויש להבין, כיצד הלימוד ש"דרכי השם יתברך איך משלם לרשעים ולהאבידם לגמרי" הוא עיקר המגילה, עד שכאשר רבי יהונתן "היה רוצה לדרוש בענין איגרת פורים היה מתחיל לדרוש מקרא זה" [רש"י מגילה י:]. דנהי שהריגת ושתי היא סילוק מלכות בבל, אך לכאורה אין זה עצם הפורים. והרי שאר הפתיחות שהוזכרו בגמרא שם [ויובאו בהמשך], עוסקות כולן במרדכי אסתר והמן הרשע, ואילו פתיחה זו אינה עוסקת באף אחד מהם, אלא בסילוקה של ושתי. והמנות הלוי [יב:] כתב: "ומעתה הנני בא לפרש הי"ד פתיחות שבאו בגמרא אחת לאחת למצוא דברי חפץ בהבנתם. וראוי שתדע כי היתה הכונה בזה כפי מה שאחשוב להורות כמה מעלות טובות לאגרת הפורים הזאת בספור הנס הזה... וכל אחד מחכמי ישראל הנזכרים שמה שם מעיניו ומגמת פניו גודל ספק אחד, והיה פותח בו לביאור הנס כאילו הוא עיקר אשר עליו תסוב האגרת". ומהו ה"עיקר אשר עליו תסוב האגרת" שיש במפלת נבוכדנצר. וראה בספר אפיקי מים למו"ר שליט"א [פורים ענין ו] שעמד על נקודה זו. @**ועוד יש להעיר**^ שהריגת ושתי לא הוזכרה להדיא במגילה, אלא רק נאמר [אסתר א, יט] "אם על המלך טוב יצא דבר מלכות מלפניו וגו' אשר לא תבוא ושתי לפני המלך אחשורוש ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה", ופירש רש"י שם "דבר מלכות - גזרת מלכות של נקמה שצוה להורגה... אשר לא תבוא ושתי - ולכך נהרגה". וכיצד אירוע שאף לא נזכר להדיא במגילה ישמש כפתיחה לכל המגילה. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"א הערה 1157, 1194, 1299.

<> לשונו בסוף גבורות ה' [בהלכות יין נסך ואיסורו]: "אף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס', 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה. הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". ובגו"א דברים פל"ב אות יג כתב: "אדום, שדרשו רז"ל [ע"ז י.] שאין להם לא כתב ולא לשון מן ע' לשון. שנתן לכל אומה ואומה לשון מיוחד, ובכלל זה לא היה אדום, כי שר שלהם סמאל, והוא אינו בכלל המלאכים הסובבים כסא כבודו יתברך. וכמו שפילג אותם בלשון שהיו ע' לשונות, כן חילק אותם בכתב, שלכל אומה יש כתב". הרי שמהות האומה מתבטאת ע"י השר הממונה עליה. וראה להלן הערות 71, 122.

<> פירוש - מהות של דבר היא ההגדרה השכלית של הדבר, שבכך וכך הדבר נתפס בעצם. ובגבורות ה' פמ"ד כתב: "הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תא.] כתב: "כי המהות הוא שכלי". הרי על ידי המהות האדם עומד על עיקר הדבר. ושם בבאר הששי [שמא:] כתב: "מי שיש בו דעת וחכמה, יודע כי כל הדברים הם בענין המהות, כי החומר משותפים בו כל הנמצאים, רק המהות הוא עצם הדבר. וכבר אמרנו לך, כי אין דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי. וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם לגמרי מבלי שום פירוש, רק דברי חכמה הן". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רחצ.] כתב: "אין נכלל החלק עם המהות, ואין שייכים זה לזה. ולא יאמר כי יש ד' חלקים באילן; פירות, עלים, ענפים, ומהות האילן. אבל מהות השכלי הוא בפני עצמו, אינו נכלל עם אותם שהם חלקים בלבד, ודבר זה מבואר".

<> פירוש - הכתב הוא האמצעי שדרכו מועבר לאדם החכמה של הדברים הכתובים. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמא.] כתב: "הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו, מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקב:] כתב: "זה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פט:] כתב: "הכתב, שהוא צורת וציור הכתיבה... כי הכתב יש לו צורה, וזה ענין הכתב, אף על גב שהוא צורה גשמית, מכל מקום שֵׁם צורה יש עליו... ומפני שדברי תורה מופשטים מסולקין מן החמרי לגמרי, ולכך רמז לך הכתוב בצורת אותיות הלוחות, אשר הם מורים על ציור השכלי שבתורה, המופשט לגמרי, והוא שכל בלא שום צירוף חמרי... ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם [שמות לב, טו], שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר. אבל צורת כתב הלוחות, שמורה צורת הכתיבה על ציור השכלי של תורה, והוא ציור גמור שלא בנושא כלל, וכך היה כתב הלוחות חקוק משני עבריהם, עד שהיתה צורת האותיות צורה גמורה". וראה תפארת ישראל פמ"ז הערה 45, ושם פס"ח הערה 31, להלן הערה 298, פ"ג הערה 637, פ"ד הערה 137, ופ"ו הערה 59.

<> לשונו בתפארת ישראל פס"ד [תתרה.]: "כי אין ספק שהכתב מתיחס לכל אומה, שכל אומה יש לה כתב מיוחד, ואין כל האומות משתמשים בכתב אחד, כי הכתב מתיחס לכל אומה ואומה". וראה הערה 68.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ואמרו חכמים [ברכות ו:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם". ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ושם פי"ד סוף אות כ כתב: "השם מורה על עצם צורתו". ובגו"א שמות פ"ו אות ט כתב על שם הויה בזה"ל: "כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו". ובגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:] כתב: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". ובנתיב שם טוב פ"א כתב: "כי השם הוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי". וכן ביאר בתפארת ישראל פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 85], ועוד ועוד. ולהלן [אסתר ב, ה] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם' וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה". ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערות 276, 550, 551, 553, ולהלן הערה 212.

<> תוספות שלפנינו לא הקשו מהכתב, אלא מהלשון, וכלשונם: "שאר זה לשון - קשה, שעדיין הם מספרין בבבל בלשון ארמית. ונראה דרוצה לומר לשון מלכות שהמלכים משתמשין בו, שאין שאר העם מכירין בו".

<> ודבר שאדם עושה מחמת הרגל אינו מורה על מעלתו. דוגמה לדבר; נאמר [שמות יד, י] "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'", ופירש רש"י שם "ויצעקו - תפשו אומנות אבותם; באברהם הוא אומר [בראשית יט, כז] 'אל המקום אשר עמד שם'. ביצחק [בראשית כד, סג] 'לשוח בשדה'. ביעקב [בראשית כח, יא] 'ויפגע במקום'". ובגו"א שם אות יד כתב: "תפסו אומנות אבותם. דאין לומר שהיו צועקים כדרך הצדיקים שהם צועקים בעת צרה, דהא היו מתלוננים עכשיו לומר 'הלא טוב לנו עבוד את מצרים' [שם פסוק יב]. אלא שהוא אומנות אבותם, שכך היה מנהג אבותם, ודבר שהוא מנהג אבותם נמשך האדם תמיד אחריו, אף על גב שאינו עושה בכוונת לבו ודעתו. וכמו כן אמרו [חולין יג:] גוים שבחוצה לארץ אינם עובדי עבודה זרה, אלא שמנהג אבותיהם הם בידיהם. הרי שהאדם עושה דבר משום המנהג, אף על גב שאין עושה זה בכל לבו" [ראה למעלה בהקדמה הערה 400]. וכמו כן בנדון דידן; הקב"ה איבד מבבל את מהותם, וכתוצאה מכך אינם ראוים עוד לכתבם. ומה שבכל זאת נשאר בידם הכתב הוא "בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר", אך אין הם כעת ראויים לאותה מדריגה.

<> יש להעיר, כי אצל ישראל מצינו שאכן נשתנה הכתב שבידם מחמת שחטאו וירדו ממעלתם. שאמרו חכמים [סנהדרין כב.] "תניא, רבי אומר, בתחלה בכתב זה [כתב אשורית] ניתנה תורה לישראל. כיון שחטאו, נהפך להן לרועץ. כיון שחזרו בהן, החזירו להם". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרה.] כתב: "כי הכתב מתיחס לכל אומה ואומה, וכתב אשורי הזה, שהוא מאושר באותיות, מתיחס לאומה הקדושה. ולפיכך כאשר חטאו, ולא היה להם מעלתם אשר היה להם קודם, נשתנה הכתב, וניטל מהם. וכיון שחזרו, החזיר להם הכתב". ואם מצינו אצל ישראל שינוי הכתב מחמת שנוי מעלתם, מדוע כלפי בבל אין ההנהגה כך, אלא אמרינן "נשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר", דמאי שנא כתב בבלי שנשאר בידי הבבלים למרות שירדו ממדרגתם הראשונה, מכתב אשורי שנלקח מישראל כשירדו ממדרגתם. והנראה בזה, שהכתב של ישראל אינו רק כתב של האומה כפי שיש כתב לשאר אומות, אלא שהוא גם כתיבה של תורה, שהרי הכתב המדובר עליו בסנהדרין שם הוא נוגע לכתיבתם של כתבי הקודש. ולכך יש כאן הדדיות כפולה בין הכתב לישראל; (א) כל כתב מבטא את מהות האומה, כדרך שנוהג בשאר אומות. (ב) בנוסף לכך הכתב של כתבי הקודש מבטא שיתוף גורל של התורה עם ישראל, וכמו שנתבאר בתפארת ישראל פנ"ו [תתסא.] שכאשר ישראל בפיזור, אף התורה בפיזור. וזהו מצד הדין ש"קודשא בריך ואורייתא וישראל חד הם" [זוה"ק ח"ג עג.]. וראה פחד יצחק חנוכה מאמר י, אות ג, שנקודה זו נתבארה שם. ולכך, עד כמה שנוגע לכתב גרידא, שפיר אפשר לומר שהכתב הראשון נשאר בידי האומה מחמת ההרגל, וכפי שביאר כאן לגבי כתב בבלי. אך בנוגע לכתבי הקודש, בזה אי אפשר לומר שישאר בידי ישראל כתב שאינו תואם למדרגתם רק מחמת ההרגל, כי יש בכך סתירה ל"חד הם" של ישראל ואורייתא. ובכדי שה"חד הם" יחול לחלוטין, יש מן הצורך לשנות את הכתב בכל פעם שדרגת האומה תשתנה. ודו"ק.

<> הפחד יצחק פסח, מאמר ג, אות ב, הביא דברי המהר"ל הללו, וכתב עליהם: "היינו דלעולם אין שום דרגא מתיחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו. אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין". ודברים אלו הובאו בדר"ח פ"ב הערה 940, שם פ"ג הערה 241, שם פ"ד הערה 35, הקדמתו לתפארת ישראל הערה 56, הקדמתו לנצח ישראל הערה 10, גו"א שמות פל"ב הערה 78, ושם ויקרא פט"ו הערה 53.

<> בסמוך יבאר שההבדל בין מהות לצורה הוא שהמהות היא ההגדרה השכלית לענינה הפנימי של האומה, וכפי שנתבאר למעלה [הערה 62] שלכל אומה ואומה יש שר משלה, ושר מורה על הכח הפנימי של האומה. אך "צורה" היא הבטוי החיצוני המיוחד שיש לכל אומה, וכגון הלשון המיוחד שיש לכל אומה, ושאר הנהגות האומה ונימוסיה. וההבדל שיש בין שר האומה ללשון האומה הוא הוא ההבדל בין מהות לצורה.

<> דוגמה לדבר; בנצח ישראל פכ"ה [תקכז:] כתב: "שלא שנו מלבושיהן, ודבר זה גם כן ההבדל מן האומות". וכן להלן [אסתר ג, ח (לאחר ציון 418)] כתב: "אין [לישראל] חבור אל האומות במאכל ובמשתה שלהם, וגם במלבושיהם. בזה נראה שהם אומה יחידה, נבדלת מן האומות". ואודות שהלבוש מורה על צורה, כן כתב בגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמג.], וז"ל: "יש באדם היכרא... במלבושים שלו, ובהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... כי האדם יתואר במלבושין, ונותנין לו צורה גם כן". וראה הערה הבאה.

<> כהמשך להערה הקודמת [שמלבושו של אדם מורה על צורתו אך לא על מהותו], ראה דבריו בדר"ח פ"ג מי"ד [שכו:], וז"ל: "המלבוש מתואר בו הלובש, לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת".

<> פירוש - משוה בין "לשון" שהוא שפה ל"לשון" שהוא אבר הנמצא בפיו של אדם, שמוציא את הדיבור אל הנגלה.

<> פירוש - לכך תיקרא השפה [של אומה] בשם "לשון" שהוא האבר הנמצא בפיו של אדם.

<> לשונו בנתיב הלשון פ"א: "הלשון מוציא הכל אל הפעל... ומפני כך הלשון יותר במקום נסתר, כי ע"י הלשון יוצא הדבור מן ההסתר אל הגלוי... והוא מורה על מעלת הלשון, שמוציא הכל מן הנסתר אל הגלוי". ושם פ"ב כתב: "מה שאמר [ערכין טו:] שלא נחתם גזר דינם רק בשביל לשון הרע, כי מדריגת הדבור ראוי שיהיה בו החתימה. וזה כי כאשר הגזירה נחתמה, אז הגזירה יוצאת לפעל להיות נמצא בפעל הגזירה. והדבור הוא שיוצא לפעל מן המדבר, והוא דומה לגוזר הגזירה, שמוציא הגזירה לפעל. ולפיכך ע"י לשון הרע דוקא יוצאת הגזירה לפעל, כמו שהוא ענין הלשון, שמוציא הכל אל הפעל, לכך מוציא ג"כ הגזירה אל הפעל". ושם פ"ג כתב: "כי הלשון הזה שהוא מיוחד להוציא הדבור ממנו, וזהו עצם הלשון. ולדבר זה הוא מיוחד להוציא הדבור אל זולתו. ודבר זה לא תמצא בשום אבר, שאין אבר אחד נברא שיוציא הדבר לזולתו מן הנסתר אל הגלוי; שהאוזן מקבל הדברים, והעין מקבל הראות, וכן כל הדברים הם כך, ואין אחד מהם נברא לפעול להוציא לזולתו. רק הלשון, שעיקר בריאתו להוציא הדבור אל זולתו... כי הלשון מוציא הדבור אל הפועל". ושם ר"פ י כתב: "כי הלשון בו הדבור שהוא שכלי, והוא יוצא לפעל המעשה. לא כמו המחשבה, אף שהמחשבה היא שכלית, אין המחשבה היא יוצא לפעל הנגלה. אבל הלשון הוא דבור שכלי, ויוצא לפעל". וראה להלן פ"א הערה 1235 ופ"ד הערה 380 אודות שהדבור באדם הוא יציאה אל הפעל.

<> אודות שהנגלה הוא נמצא בפעל, כן השריש כמה פעמים. וכגון, אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה". ובדר"ח שם [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב" [הובא למעלה בהקדמה הערה 590. וראה להלן פ"ב הערה 163, ופ"ג הערה 635].

<> כן הוא חלוקת הנמצאים; דומם, צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". ובח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "דע כי האדם הוא בעל גשם, לכך השכל העיוני אינו צורת האדם, כי האדם לא נברא שכל גמור. אבל השכל הדברי שהוא על ידי אבר גשמי, הוא הלשון, הוא צורת האדם. כי האדם יש בו שני חלקים; שהוא בעל גוף, והוא בעל שכל גם כן. והדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעלי חיים הדבור, רק האדם שהוא שכלי, יש לו הדבור. ואי אפשר שיהיה הדבור רק על ידי כלים גשמיים. ואין הדבור נבדל לגמרי, וזהו צורת האדם, שהוא 'חי מדבר'". ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובדר"ח פ"א מי"ז [תד:] כתב: "הכח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם חי מדבר". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה נחשב כמו צורה". ובגבורות ה' פס"ו כתב: "וגדר האדם שהוא חי מדבר, והנה הדבור הוא צורת האדם, הכולל הגוף והנפש". ובנתיב הלשון פ"ו כתב: "השכל הדברי שהוא צורת האדם, אשר נקרא 'חי מדבר', ודבר זה עיקר ושורש האדם". וראה להלן פ"א הערה 1415. ועיין עוד בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג.

<> אודות שהלשון של אומה תואם למהותה של אותה אומה, כן ביאר בגו"א דברים פ"א אות נא לגבי לשון של אומה. שנאמר שם שהמרגלים נצטוו [דברים א, כב] "וישיבו אותנו דבר וגו'", ופירש רש"י "באיזה לשון הם מדברים". וכתב שם בגו"א בזה"ל: "ואם תאמר, מאי אכפת להו באיזה לשון הם מדברים. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון. והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא נתן לה הקב"ה לשון. כי לשון הקודש נתן לעם הקודש. נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו רוצים לדעת באיזה לשון הם מדברים. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה, ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא". וראה תפארת ישראל פס"ד [תתקצט:], ושם הערה 51. ובנתיב הצניעות פ"ג כתב: "יש לכל אומה ואומה לשון בפני עצמה, כמו שכל אילן ואילן יש לו פרי בפני עצמו, ואין זה כזה". וראה להלן פ"א הערה 1415.

<> הנה בתפילת המועדים אמרינן "ורוממתנו מכל הלשונות", ולפי דבריו כאן מחוור הוא מאוד השייכות בין "רוממתנו" ל"לשונות". שנתבאר כאן שהלשון מורה על הצורה הנגלית היוצאת אל הפעל. והרי רוממות קשורה במיוחד ובמסוים לדבר הנגלה, וכפי שכתב בנתיב העושר פ"ב, וז"ל: "כי אין דבר שהוא התרוממות כמו העשיר, כמו שנקרא הדל 'עני' שהוא נכנע, כך העשיר יש לו התרוממות ביותר. וכדכתיב [דברים ח, יב-יד] 'ובתים טובים תבנה וכסף וזהב ירבה לך וגו' ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'. כי הפרש גדול מה שיראה האדם לעינים גדולתו, כמו העושר. מה שאין כך שאר מעלות, שאינם נראים בעין אליו". נמצא שרוממות נאמרת על דבר הנראה לעינים, והרי כל עניינה של צורה היא התגלות הדבר לזולתו, ולכך הואיל והלשון מורה על התגלות זו, שפיר נאמר על כך לשון רוממות.

<> כי "נין" הוא בן, וכמו שנאמר [בראשית כא, כג] "ועתה השבעה לי וגו' אם תשקור לי ולניני ולנכדי וגו'", ותרגם אונקלוס שם "דלא תשקר בי ובברי ובבר ברי". וכן רש"י [ישעיה יד, כב] כתב: "נין - בן מושל במלכות אביו". והרד"ק שם כתב: "נין - הוא הבן", וכן כתב בספר השרשים שורש נין. וראה הערה 83.

<> "הבן בכח האב, ואין האב בכח הבן" [לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות ו]. ובבאר הגולה באר החמישי [צג:] הביא משל המורה על שהמלכות יוצאת מן האומה, ולא להיפך, וז"ל: "כאשר קרה לאחד מן החוזים בכוכבי השמים, שמצא על פי חכמה זאת כי אחד מן היהודים שמזלו מורה מלכות גדול מאוד מאוד, והיה עומד ומצפה לאותה שעה. וכאשר ראה שלא היה אמת, גזר שהחוזים בכוכבים חכמתם שוא ושקר, שהרי מצאתי לזה האיש כוכב מורה מלכות, ולא היה זה. ואחד מן החוזים השיב לו, טעות הוא... כי אולי ראית המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו, וכאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט [ראה להלן פ"ג הערה 206]. ולפיכך לא יהיה לו מלכות, רק שיהיה אדם חשוב מה שאפשר ליהודים". וכן ביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות י, שנאמר [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו וגו'", ופירש רש"י שם "מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל... ונשיאי ארץ ישראל". וכתב שם בגו"א, וז"ל: "והחולקים מקשים, שכבר אין נשיאות בארץ ישראל, ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב. ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא, הרי מישראל הוסר השבט. אבל כתיב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות... ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת, וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה. כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה. ואילו היה השררה ליהודה בלבד, ואמר הכתוב 'לא יסור שבט מיהודה', היה קשיא איך הוסר השבט מיהודה. אבל אין השררה רק לישראל, ומישראל הוסר השבט, לא מיהודה. וכאשר אפשר שום שררה לישראל, אף אחר החורבן, היא ליהודה, כמו ראשי גלויות שבבבל". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "ישראל נמשלים כאילו היו איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים". ובח"א להוריות י. [ד, נח.] כתב: "המלך תכלית מלכותו לצורך העם, ואם כן משועבד הוא לעם, שכל אשר הוא תכליתו בשביל דבר אחר, הוא טפל אצלו ומשועבד אליו... שהמלכות לצורך העם, והמלך טפל אל העם ומשועבד אליהם... והעבד תכליתו אל האדון, ולפיכך העבד משועבד אל האדון, טפל אליו... שכל מלכותו בשביל העם, ולא לצורך עצמו, נקרא 'עבד'". ובבאר הגולה באר השביעי [תח:] ביאר שמלכות בית דוד מורה על גדולתם ורוממותם של ישראל, ושם הערה 251. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלד:]: "כי הכח של הממשלה הוא אל הכלל, שנתנה לישראל כח המלכות, והכלל מקבלים את המלך להיות מלך מושל... המלך מקבל הכח והממשלה מן הכלל, וכתיב 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך'", וראה להלן פ"ב הערות 217, 438, שגם שם נתבאר שהמלך שייך לאלו שהוא מולך עליהם. אמנם לכאורה נחלקו בזה חכמים [ערכין יז.], שאמרו "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] כתב: "לחד מאן דאמר העם נמשכים אחר המלך, שהוא עיקר. ולאידך, אדרבא, המלך הנבחר מן העם, הוא [העם] עיקר, והמלך נמשך אחר העם, שהם עיקר" [ראה למעלה בהקדמה הערה 447, ולהלן הערה 296]. וכיצד אפשר לומר [לחד מאן דאמר] שהמלך עיקר והעם נמשכים אחריו, דלפי זה יצא שהבן יותר עיקר מהאב, והאב ימשך אחר הבן. אמנם לפי מה שיתבאר בסוף ההערה הבאה, לא יקשה, שנתבאר שם שיש בכל מלכות שני דברים; הנהגת המלכות את העם, והשתלשלות המלכות מן העם. למ"ד זה [שהעם נמשך אחר המלך] הענין מתחלק בהתאם; בנוגע להנהגת המלכות את העם, בזה אמרינן שהעם נמשך אחר המלך המנהיגו. אך בנוגע להשתלשלות המלכות, בזה כו"ע מודו שהמלכות יוצאת מן העם, ומצד זה המלך נמשך אחר העם. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה לפי דבריו כאן היה מקום להעיר, דמדוע המלכות נקראת "נין" ולא "בן". אלא שמצינו בביאור תיבת "נין" שני פירושים; (א) לשון בן, וכמבואר למעלה הערה 81. (ב) לשון שליט, וכמו שכתב רש"י [מגילה י:] "נין - לשון ממשלה, וכן 'ינון שמו' [תהלים עב, יז], ימשול ויגדל" [הובא למעלה הערה 59]. וכן רש"י כתב במשלי [כט, כא]: "מנון - שליט וכן 'לפני שמש ינון שמו'. וכן כל נין שבמקרא, שהנין קם תחת אביו לשלוט בנכסיו". והם הם שני הצדדים שיש למלכות; השתלשלות המלכות מן העם מקנה למלכות שם "בן", ואילו הנהגת המלכות את העם מקנה למלכות שם "שליט", ושילובם להדדי הוא שם "נין". וזהו לשונו הזהב של רש"י [ישעיה יד, כב]: "נין - בן מושל במלכות אביו". וכן כתב הכתב והקבלה [בראשית כא, כג], וז"ל: "'נין' הוא לשון שררה ושליט, ובעבור שהבן קם תחת אביו לשלוט בנכסיו לכן נקרא הבן 'נין'". לכך אין המלכות נקראת בשם "בן", כי אז היה נחסר ממנה השליטה והממשלה שיש למלכות, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערה 95.

<> נראה שרומז לכך שאיבוד המלכות מבבל מורה על איבוד דבר עצמי לבבל, שהואיל והמלכות יוצאת מהאומה כבן היוצא מאביו, לכך העדר מלכות הוא סימן להעדר שחל על האומה, ולא רק על העדר המלכות עצמה. וכפי שהכרתת הכתב והלשון מבבל מורה על איבוד המהות והצורה של בבל [כמו שנתבאר למעלה], כמו כן איבוד המלכות מבבל מורה על איבוד דבר עצמי לבבל. ולפי זה יש להבין, מהו הדבר השלישי שנאבד מבבל. שעד כה ביאר שהכרתת הכתב מורה על איבוד המהות, והכרתת הלשון מורה עלך איבוד הצורה, ועל מה איפוא מורה הכרתת המלכות. @**ונראה לבאר**^ זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ו מי"א [שפט.], וז"ל: "ואמר [ישעיה מג, ז] 'בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. זכר שלש לשונות; בריאה, יצירה, עשיה. ויש לשאול, מה אלו ג' דברים... כי לשון 'בריאה' נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים... דבק בהם ענין האלקי, נאמר אצלם לשון 'בריאה'... ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון 'צר צורה', שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא, ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה... ולשון עשיה כתב אצל הרקיע [בראשית א, ז] ואצל המאורות [שם פסוק טז], מפני כי לאלו יש גוף מזהיר, ועיקר שלהם הוא הגוף, ולפיכך כתב בהם לשון 'ויעש', אשר לשון זה נאמר על הגוף". ולפי זה נבאר אף כאן כך; סילוק הכתב מורה על סילוק המהות השכלית [כנגד לשון בריאה], סילוק הלשון מורה על סילוק הצורה המוטבעת בחומר [כנגד לשון יצירה], וסילוק המלכות מורה על סילוק מעלת המקבל, שהיא מעלת הגוף [כנגד לשון עשיה]. והרי השוה כאן את המלכות היוצאת מהאומה לבן היוצא מאביו [עד שהמלכות נקראת "נין", שהוא בן], ו"האב... אינו נותן לבן הנפש ולא השכל, אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה" [לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד (רפג:)]. וכך המלכות מורה מורה על מעלתו של המקבל [הגוף], ובהסרת המלכות מבבל נסתלקה מהם אף מעלה זו. אוזן מלים תבחן; נאמר ליעקב אבינו [בראשית לה, יא] "ומלכים &**מחלציך**^ יצאו", ותיבת "מחלציך" מורה באצבע שאיירי במעלת הגוף של מוליד המלכות. וכשם שהשתלשלות המלכות ממקורו מורה על מעלת הגוף של המקור ["מחלציך"], כך איבוד המלכות ממקורו מורה על סילוק מעלת הגוף של המקור. ומה שביאר בדר"ח פ"ד מי"ד שכתר מלכות מורה על מעלת הנפש [רפז.], לעומת כתר כהונה המורה על מעלת הגוף [רפג.]. שם דן על הנהגת המלכות, שהיא דומה לנפש המנהיגה את הגוף. אך כאן איירי בהשתלשלות המלכות מהאומה, שהיא דומה להשתלשלות הבן מאביו. וראה הערה קודמת.

<> אינו מבאר ש"'נכד' זו ושתי" מחמת שושתי היתה בת בנו של נבוכדנצר הרשע [מגילה י:], אלא מבאר ש"נכד" הוא המשך ל"נין", וכמו שנאמר [בראשית כא, כג] "אם תשקור לי ולניני ולנכדי וגו'", וכפי שביאר עד כה "נין" כך יוסיף לבאר "נכדי".

<> שמעתי ממו"ר הגר"י יונתן דיוויד שליט"א לבאר שתיבת "נכד" היא כמו תיבת "נגד", כי אות כ"ף ואות גימ"ל מתחלפות, וכפי שכתב רש"י [ויקרא יט, טז] "הכ"ף נחלפת בגימ"ל, שכל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו... וגימ"ל בכ"ף", ולכך תיבת "רכיל" היא כמו "רגיל" [רש"י שם]. והנכד הוא אינו יוצא ישירות מזקנו כפי שהבן יוצא מאביו, לכך הוא עומד "נגד" זקנו, ולא מחובר עמו. והרד"ק בספר השרשים שורש נגד כתב: "'אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], כלומר שתהיה לפניו ולעומתו תמיד לשרתו".

<> פירוש - המלכות עצמה נקראת "נין", שהוא בן, ואילו הצירוף למלכות נקרא "נכד", כי הוא הצירוף למלכות הוא רחוק יותר מהמלכות עצמה, כפי שנכד מרוחק יותר מבן. והואיל והמלכות עצמה נקראת "נין" [בן] לאומה, לכך הצירוף למלכות נקרא "נכד" לאומה.

<> יבאר הסבר שני מדוע המלכות נקראת "נין", שהוא בן. ועד כה ביאר שהמלכות נקראת "נין" משום שהיא יוצאת מהעם כפי שבן יוצא מאביו. ומעתה יבאר משום שעל ידי המלכות יש לעם שם ושארית, כפי שיש לאב שם ושארית על ידי בנו.

<> לשונו בגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמג:]: "כי הבנים... שלא ימחה שמו מישראל, וכדכתיב אצל מי שאין לו בנים [דברים כה, ו] 'ולא ימחה שמו מישראל'... אם אין לו בנים כלל שמו מחוי, והבנים מקיימין שמו בישראל". וראה להלן פ"א הערות 656, 1249, פ"ב הערה 259, ופ"ה הערה 430.

<> שהרי מברכים על מלך של האומות "ברוך שנתן מכבודו לבריותיו" [ברכות נח.]. ובנר מצוה [יח:] כתב: "כי [ארבע] המלכיות הם חשיבות העולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 447, ולהלן פ"א הערה 385]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 450] כתב: "אף אם הוא [אחשורוש] רשע מצד עצמו, מכל מקום מצד המלכות יש בו חשיבות". וראה להלן פ"א הערה 136.

<> כי שם מורה על חשיבות [שהרי העדר שם מורה על העדר חשיבות]. וכמו ששם הוא חשיבות, כך חשיבות היא שם. וכמו שבן הוא שם, כך שם הוא בן. ומצירופם של דברים אלו עולה כי חשיבות היא בן, ומלכות היא "נין". ואודות שהעדר שם הוא העדר חשיבות, כן פירש רש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", שכתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, ל] 'כי בוחר אתה לבן ישי', אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם, וראה להלן הערה 390]. וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א, ושם הערה 7, ובדר"ח פ"ד מ"א [ג.] ביאר לפי זה ששמעון בן זומא נקרא סתם "בן זומא", ושמעון בן עזאי נקרא סתם "בן עזאי", שהואיל וכבר בילדותם "יצא שמם בחכמה, ולפיכך נקראו על שם אביהם, כי בילדותם לא היו להם שם בעצמם" [לשונו שם], ושם הערה 3. וראה להלן פ"א הערה 136.

<> "כי ושתי שהיא מלכה, אין לה מלכות בעצמה, רק היא אשת המלך, ויש לה צירוף אל המלך, וזה נקרא 'נכד'" [לשונו למעלה לפני ציון 86].

<> פירוש - החשיבות של המלכות עצמה היא יותר מאשר החשיבות של חבור וצירוף אל המלכות.

<> שם "נין".

<> וכן נאמר [תהלים עב, יז] "לפני שמש ינון שמו", ופירש רש"י שם "כל ימי השמש יגדל שמו, 'ינון' לשון מלכות ושררה, כמו [משלי כט, כא] 'ואחריתו יהיה מנון'" [ראה למעלה הערה 83]. והרי ש"ינון" הוא אדוק והדוק לתיבת "שמו", וכמו שנתבאר כאן.

<> בגמרא שלפנינו לא הובא גם הפסוק הזה מזכריה, אך הובא בעין יעקב שם, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 1. ותמוה טובא, מה מוסיף הפסוק הסתום בזכריה על הפסוק המפורש במגילה, שלאחר שנאמר להדיא במגילה [אסתר ב, ז] "ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו" [והעין יעקב הביא גם את התיבות "היא אסתר בת דודו", לעומת הגמרא שהביאה רק את התיבות "ויהי אומן את הדסה"], מה המקרא חסר, ומהו הצורך להביא עוד את הפסוק בזכריה "והוא עומד בין ההדסים", שבו לא נזכר כלל שמה של אסתר, ויש לתמוה כאן "וזכריה עוד לקרא". אך לפי דבריו להלן [פ"ב לאחר ציון 169] הדבר מחוור כמין חומר; הפסוק בזכריה מורה על גודל צדקתה של אסתר, שאע"פ שהיתה עומדת בבית אחשורוש הרשע, היא לא נמשכה אחריו, והיתה כשושנה בין החוחים [כמבואר היטב שם]. והואיל וכוונת הפתיחה שלפנינו אינה רק לזהות את אסתר בשם "הדס", אלא לומר שהצדקת באה במקום הרשעה [כמו שיבאר בסמוך], לכך הובא הפסוק בזכריה המלמדנו אודות טיב צדקותה של אסתר, כי אותה אנו מבקשים [ראה להלן פ"ב הערה 174]. וזו הערה נפלאה.

<> בגמרא שלפנינו איתא "'והיה לה' לשם' זו מקרא מגילה, 'לאות עולם לא יכרת' אלו ימי פורים", אמנם בעין יעקב איתא "'והיה לה' לשם', אלו ימי פורים, 'לאות עולם לא יכרת' זה מקרא מגילה". אך בהמשך יבאר את המאמר כגירסת הגמרא.

<> כמו שיבאר בסמוך בשני טעמים מדוע העמדת הצדיק במקום הרשע שהוכרת היא יותר מאשר הכרתת הרשע גרידא.

<> שמות יד, כד "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים".

<> מ"ב יט, לה "ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים".

<> כמו שדרשו [ילקו"ש ח"ב רמז שעח] ששמו של הקב"ה מתגדל כשעושה נקמה באויביו, ונקטו שם בכמה מקראות להורות כן, ואחד מהם עוסק עם כוש [ישעיה מה, יד]. וראה הערה הבאה.

<> שנאמר [שמות יד, ד] "וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' ויעשו כן", ופירש רש"י שם "ואכבדה בפרעה - כשהקב"ה מתנקם ברשעים, שמו מתגדל ומתכבד. וכן הוא אומר [יחזקאל לח, כב] 'ונשפטתי איתו וגו'', ואחר כך [שם פסוק כג] 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי וגו''. ואומר [תהלים עו, ד] 'שמה שיבר רשפי קשת', ואחר כך [שם פסוק ב] 'נודע ביהודה אלקים', ואומר [תהלים ט, יז] 'נודע ה' משפט עשה'", ומקור דברי רש"י הוא מהמכילתא שם. ובדר"ח פ"ד מ"ד [עט.] כתב: "כי כאשר השם יתברך עושה נקמה בחוטאים, מתגדל כבודו [ומביא המכילתא שהובא ברש"י]... הרי לך כשהשם יתברך עושה משפט ברשעים כבודו מתגדל". ושם במשנה כ [תד.] כתב: "שודאי כאשר הרשעות מסתלק מן העולם יש שמחה, וזהו מפני כבוד השם יתברך". ושם פ"ו מי"א [תו:] כתב: "כאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו, גם כן שמו מתגדל ומתקדש". ובגו"א שמות פי"ד אות ד כתב: "כשעושה הקב"ה נקמה ברשעים, כל שאר העולם משבחים אותו". וראה להלן הערות 119, 121, 225. @**ואמרו חכמים**^ [ב"ר ב, ה] "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב] אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג] אלו מעשיהן של צדיקים. אבל איני יודע באיזה מהם חפץ, אם במעשה אלו ואם במעשה אלו, כיון דכתיב [שם פסוק ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב', הוי במעשיהן של צדיקים חפץ, ואינו חפץ במעשיהן של רשעים". ותמוה, מה הפירוש "איני יודע באיזה מהם חפץ", ופשיטא שחפץ במעשי הצדיקים יותר. אך לפי המובאר כאן ניחא, שיש צד של כבוד שמים במעשי הרשעים שאינו נמצא במעשי הצדיקים, והוא בפורענותם. וכן כתב הדברי דוד לבעל הט"ז שמות יד, ד, וז"ל: "'אכבדה בפרעה' - כשהקב"ה מתנקם ברשעים כו'. ובפרשת שמיני בפסוק [ויקרא י, ג] 'בקרובי אקדש' כתב רש"י 'כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתירא כו''. על פי זה פירשתי מדרש [ומביא המדרש הנ"ל]... ותמהו רבים על זה [עיין יפה תואר במדרש]. ולפי מה שזכרתי אתא שפיר, דמאחר שהשם יתברך מקודש גם ממעשה רשעים מכח שעושה דין בהם, הוה אמינא שחפץ בזה חס ושלום".

<> כי "בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], ואם שמו של הקב"ה מתקדש במנה [כשנוקם ברשעים], ק"ו שיתקדש במאתיים [כשנוקם ברשעים ובנוסף לכך מעמיד הצדיקים במקומם].

<> כפי שפירש רש"י שם [ישעיה נה, יג] "תחת הנעצוץ וגומר - רבותינו דרשו תחת הרשעים יעלו צדיקים. נעצוץ וסרפד - מיני קוצים הם, כלומר הרשעים יאבדו, והצדיקים יטלו ממשלתם". וכן תרגם שם יונתן: "חלף רשיעיא וחלף חיביא יתקימון דחלי חטאה". ודבר זה הוא "והיה לה' לשם", וכמו שביאר כאן.

<> בא לבאר טעם שני מדוע העמדת הצדיק במקומו של הרשע נכרת היא עשית שם לה' יותר מאשר הכרתת הרשע בלבד. ועד כה ביאר שהעמדת הצדיק במקום הרשע אינה מצטרפת לנקמת הרשע, אלא היא דבר נוסף לנקמה זו, בבחינת "סור מרע ועשה טוב" [תהלים לד, טו], והוי תרתי לטיבותא. אך לטעמו השני שיביא כאן הרי העמדת הצדיק במקום הרשע מעמיקה לאין שיעור את הנקמה שנעשתה ברשע, וכמו שמבאר.

<> בלבד, ללא העמדת הצדיק במקום האויב הרשע.

<> "במקרה" ללא כוונה ומחשבה, אלא מקרה קרה. וראה הערה הבאה.

<> אלא שהנקמה ברשע נעשתה בכוונה, בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה". ונקודה זו מבוארת היטב בגבורות ה' פנ"ב [רכג:], וז"ל: "תנן בערבי פסחים [פסחים קטז.] מתחיל בגנות ומסיים בשבח... כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחלה הגנות, שאז היה משמע שהיתה הוצאה במקרה, שכך קרה שנעשה טובה זאת לישראל, שלא כיון הפועל אל הפעולה. וזה כי יש שני פועלים, האחד הוא פועל במקרה, והשני הוא פועל בעצם. הפועל במקרה; משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה; כגון מי שרואה ביתו נשרף, ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה. לפיכך אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה. והפעולה היה נמשך אחר הגנות, וזה פועל בעצם, שהיה מכוין על המעשה שעשה, והוא בשביל הגנות שהיה לישראל, להציל אותם מן הגנות. לכך סמך דבריו אל הגנות, שראה הקב"ה את הגנות, והוציאנו ממצרים. לא כמו המטר שהוא מכבה, שאינו נמשך אל הדליקה, והוא הפסד הבית ומכבה". וראה להלן אסתר פ"א הערה 29.

<> דברים אלו מבוארים היטב בספר "ימי הפורים" לגאון רבי דוד כהן שליט"א [מאמר ה], שהאריך לבאר מאמר חכמים זה. ותמצית דבריו היא ששם הוי"ה מורה על הנהגה ניסית, ואילו שם אדנות מורה על הנהגה בתוך הטבע [כמבואר להלן אסתר ו, יא]. אך בתוך ההנהגה של שם אדנות גנוזה ונעלמת ההנהגה של שם הוי"ה, באופן ששם אדנות הוא נרתיק לשם הוי"ה. והביא שם את דברי רבי אברהם בן הגר"א בפירושו לתהלים [כב, כג, (פרק העוסק בישועת פורים)], שכתב: "'אספרה שמך'... כי אני אפרסם ואגלה להם הדברים כמו שעברו, באופן שיראו שאי אפשר לתלות זה אלא רק בשמך הגדול המיוחד הידוע, הוא שם הויה, שזה השם אשר הוא מהוה הויות כלם, הוא אשר עשה לנו הנס הזה, וזולתו היה נמנע הצלה". לכך באה הדרשה הזאת ["והיה להוי"ה לשם", "זו מקרא מגילה"] להורות שאף שלא נזכר שם שמים במגילה, מ"מ מתוך קריאת המגילה מתגלה שם הוי"ה בנס פורים, שעיקר תכלית קריאת המגילה הוא לגלות הנהגת שמו הגדול בעולם הטבע. וצירף לזה את דברי הגר"א [משלי יא, י], שכתב: "'בטוב צדיקים תעלוץ קריה ובאיבוד רשעים רינה' [שם]. כי כאשר הקב"ה מציל את עמו ישראל מצריהם העומדים עליהם, מתחילה גואל אותם ומטיב להם, ואחר כך נוקם את נקמתם מהצרים. כמו במצרים שמתחילה גאל אותם, ואחר כך אבדם בים סוף. וכן בהמן, מתחילה הטיב למרדכי, ואחר כך הפיל את המן ויתלו אותו, בכדי שיהא הוא בעצמו רואה גדולת ישראל, ושהוי"ה הוא אלקים בכל הארץ". הרי שבישועת פורים היה גילוי של "הוי"ה הוא האלקים", שעניינו להורות שלא עזב הקב"ה את הארץ להנהגת הטבע, אלא משגיח בפרטות על הצדיקים והרשעים. וכן כתב בצדקת הצדיק אות רנו, וז"ל: "ושמעתי דמגילה לשון התגלות, כי אז נתגלה כי דרך הטבע הוא ג"כ הנהגת ה' יתברך, כי אז היתה ישועה בדרך הטבע, ונגלה לכל דהוא מפעולת ה' יתברך", עכת"ד הספר "ימי הפורים". לכך הנקמה באויב והעמדת הצדיק במקומו מורה שהוי"ה הוא האלקים, וזהו "והיה להוי"ה לשם". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - בקריאת המגילה יש את כל השתלשלות האירועים של נס פורים, ושני הצדדים של ישועת פורים [הצלת ישראל ומפלת המן] מתפרשים היטב במגילה, וזהו "והיה הוי"ה לשם", וכמבואר בהערה הקודמת. ומאוד מובן מתק לשונו כאן "וזהו שם תפארת", וכן למעלה כתב "שדבר זה לשם תפארת אל השם יתברך", שכוונתו למדת יעקב [גו"א בראשית פי"ב אות ה], המשלבת חסד ודין, וכמו שכתב בקהלת יעקב ערך עדש, וז"ל: "מדתו של יעקב שהוא תפארת, ונודע שהתפארת כולל ב' ידות, יד הגדולה יד החזקה, שהן חסד וגבורה". ובערך יצחק [י] כתב: "'א-ל' 'אלקים' הוי"ה... הם סוד חסד גבורה תפארת, אברהם יצחק יעקב". לכך מה שה' "אינו עוזב את העובדים לו" [חסד] "ואינו מוותר לעוברי רצונו" [דין] "זהו שם תפארת". וראה להלן הערה 195, ופ"א הערות 30, 470.

<> פירוש - מה שנאמר כאן "לאות עולם לא יכרת, אלו ימי הפורים", מוסב על שמחת פורים, ששמחה זו לא תכרת. ושמחה זו מורה רק על הצד של הצלת ישראל, ולא גם על הצד של מפלת המן. ואודות שמחת פורים, צרף לכאן דבריו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 175], שכתב: "כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה [אסתר ט, כב], וזהו הנאות הגוף. וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו [שם] שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי. ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יודע, כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר... ומפני כך קבעו ימי משתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף", ושם ביאר לפי זה מדוע ימי הפורים לא יתבטלו לעולם [לעומת שאר מועדים (ילקו"ש משלי רמז תתקמד)], וזהו הנאמר כאן "לא יכרת". וראה הערה 114.

<> שמצד עצמה היא משוללת הבנה, והיא רק סימן בלבד [כמו שיבאר]. ונראה שמבאר "אות" מלשון אותיות של מלים, ואות אחת מצד עצמה היא משוללת הבנה, ורק צירוף של שתי אותיות להדדי יוצרת תיבה.

<> כי היה נס נסתר, שאינו נגד הנהגת עולם הטבע.

<> נראה לבאר דברי קדוש אלו על פי מה שכתב ברסיסי לילה אות נב, וז"ל: "'לאות עולם לא יכרת', אלו ימי הפורים. הכוונה שאי אפשר להיות נכרת זה, וכדרך שאמרו [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אפילו כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא וכו'... פורים הוא אות הברית שבין ישראל לאביהם שבשמים מצד שורש הנעלם בעולם הזה, ושגם בעת ההעלם וההסתרה, במעמקי לבם דבוקים בהשם יתברך. ועל כן [מגילה ז:] חייב לבסומי עד דלא ידע, להורות דגם בעת שכרות כזה, כשכרותו של לוט דלא ידע כלום, והוא בהעדר הדעת לגמרי, גם כן קשור בהשם יתברך. וזה כל קדושת הפורים, ועל כן הוא 'אות עולם', שאי אפשר להיות ליכרת כלל". נמצאת אומר שקריאת המגילה היא תפארת, ואילו ימי הפורים הם מלכות [כידוע ש"אסתר" היא גמטריה של שם אדנות במילואו חסר יו"ד (שער הכוונות דרושי חג הפורים, דרוש א)]. וצרף לכאן את דברי הגר"א [שו"ע או"ח סימן תרצה ס"ב] על ההלכה "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", שכתב בזה"ל: "שם מיחייב אינש כו', ורצה לומר בין נקמת המן לגדולת מרדכי". הרי בשמחת פורים אינו מבחין בשני המהלכים ["נקמת המן" ו"גדולת מרדכי"] הקיימים במקרא מגילה. ולכך ימי פורים הם "אות", בעוד שמקרא מגילה הוא "שם". והדברים נפלאים.

<> לפנינו בגמרא איתא "בר לוי", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "בר חנינא". וראה למעלה הערה 1.

<> "בצאת לפני החלוץ - ביהושפט כתיב, בדברי הימים, כשיצא להלחם על העמונים והגבעונים שבאו עליו" [רש"י שם].

<> חסר כאן המשך הגמרא, שכך לשון הגמרא שם "והא כתיב 'בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו', ואמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר 'כי טוב' ["משמע טוב שיקלסו לפניו על זאת" (רש"י שם)] בהודאה זו, לפי שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים".

<> "אחרים משיש - וכשנתחייבו כלייה בימי המן, היו אויביהן שמחין להן" [רש"י שם]. וראה הערה 120.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"כ [תג:]: "השם יתברך בעצמו אינו שש במפלתן של רשעים, שהתקלה אינה יפה... הקב"ה אינו שש, מפני דסוף סוף הוא קלקלה, ואין שמחה לדבר שהוא קלקלה... כי השם יתברך אין רוצה בשום תקלה". אך יש להעיר, שאם יש במפלת רשעים רבוי כבוד שמים [כמבואר למעלה הערה 102], מדוע אין זו סבה שאף הקב"ה ישמח בכך. ונראה, שהואיל והקב"ה בראם, לכך כבורא אין הוא שמח באבוד מעשי ידיו. וכן מבואר בח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.], וז"ל: "פירוש, כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה [ראה למעלה הערה 49]. והשם יתברך רצה בבריאתם, מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו' [חולין ס.], מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו, ואיך ישמח בהפסד שלהם. כמו שאמרו [מגילה י:] מעשי ידי טובעים ואתם רוצים לומר שירה, לכך הוא אינו שש". וכן הזכיר בקיצור בגו"א ויקרא פכ"ד סוף אות ט [קצז.], שם במדבר פי"ח אות ט [רעט.], שם דברים פכ"ח סוף אות טז [תמה.], ובאר הגולה באר השביעי [תיט:]. וראה להלן פ"ח הערה 174.

<> כי דרך הרע להתנגד אל הטוב מפאת הפכיותם זה לזה, ומשפט המתנגדים זה לזה הוא שאין מציאות לאחד אצל השני. ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 536] כתב: "המן היה מבקש להרוג אותם, כמו שדרך הרשע לעמוד על הצדיק". וכן נאמר [תהלים לז, לב] "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו". וקודם לכן נאמר שם [שם פסוק יב] "זומם רשע לצדיק וחורק עליו שניו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות ח כתב: "כל רשע שונא צדיק". ושם פל"ז אות ז [רא:] כתב: "כי כל נבדל לפי שהוא נבדל במעלתו, מבקשים להרגו". ואמרו חכמים [סוטה מא:] "כל המחניף לרשע סוף נופל בידו", ובח"א שם [ב, עט.] כתב לבאר: "הטעם הוא כי הרשע מתנגד לכל צדיק, כי הם הפכים. וכאשר ההפכים כל אחד עומד בחזקו ובתוקפו, אז אין האחד נמסר ביד האחר. אבל המחניף לרשע, אשר הוא מתנגד אליו, בודאי בסוף נמסר בידו. שכאשר לא יעמוד ההפך נגד הפכו בחוזק ובתוקף, הרי הפך השני גובר עליו". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם במי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד". וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקפח:]. וראה למעלה בהקדמה הערות 156, 178, 273, 536, ולהלן הערות 207, 208.

<> נמצא שמבאר כאן ש"משיש אחרים" מוסב על המן הרשע עצמו, שהוא עצמו בודאי רוצה ח"ו להאביד את ישראל. וזה דלא כרש"י [מגילה י:] שביאר ש"אחרים" אינו מוסב על המן הרשע עצמו, שכתב: "אחרים משיש - וכשנתחייבו כלייה בימי המן, היו אויביהן שמחין להן" [הובא בהערה 118]. ובדר"ח פ"ד מ"כ [תד.] כתב: "הוא אינו שש, אבל אחרים משיש... והיינו טעמא שודאי כאשר הרשעות מסתלק מן העולם יש שמחה, וזהו מפני כבוד השם יתברך, ולפיכך יש לשמוח, אבל הקב"ה אינו שש" [הובא למעלה הערה 102]. @**ובח"א לסנהדרין**^ לט: [ג, קנז.] כתב טעם אחר לשמחה זו, וז"ל: "אבל משיש אחרים, כי לנבראים אחרים, הרשעים מצירים ומתנגדים להם, ובמפלתן ראוי שישישו אחרים". הרי ביאר את שמחת האחרים מפאת שנסתלקו הרשעים המצירים להם, בבחינת [סנהדרין עא:] "מיתתן של רשעים, הנאה להן ["שאין מוסיפין לחטוא" (רש"י שם)], והנאה לעולם ["ששקטה כל הארץ" (רש"י שם)]".

<> אע"פ שכל העולם בידו של הקב"ה, מ"מ ישראל בפרט בידו, שהרי על שאר האומות הקב"ה מינה מלאכים ושרים, מה שאין כן ישראל, וכמו שכתב הרמב"ן [ויקרא יח, כה], וז"ל: "סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים 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" [ראה למעלה בהקדמה הערה 549, ולמעלה הערה 62, ולהלן פ"ג הערה 274]. וראה הערה הבאה.

<> משמע מדבריו שאם ישראל היו כשאר האומות, לא היה מקשה קושיא זו. ורק משום שישראל בפרט נתונים בידיו של הקב"ה [כמבואר בהערה הקודמת], לכך יש מקום לתמוה "מה הוצרך להעמיד את המן". ודבר זה צריך ביאור, שהרי לכאורה הקב"ה אף פעם אינו זקוק להמן וחבריו גם ביחס לשאר אומות, ולא רק ביחס לישראל. ונראה ביאורו, שנאמר [ויקרא כו, ח] "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו וגו'", ופירש רש"י שם "וכי כך הוא החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא 'מאה מכם שני אלפים ירדופו'. אלא אינו דומה מועטין העושין את התורה, למרובים העושין את התורה". והרא"ם שם הקשה על תשובת רש"י, שעדיין יקשה מהמקרא העוסק בשעה שישראל נרדפין מהאומות, שנאמר על כך [דברים לב, ל] "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם", ותיקשי לך שהיה למקרא לומר "ושנים יניסו שני אלפים", "דליכא למימר התם נמי 'אינו דומה מועטין העוברין על התורה למרובין העוברים על התורה'... דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו, עונש הרבים מרובה מעונש המועטים לא שמענו" [לשון הרא"ם שם]. ובישוב שאלת הרא"ם כתב הגו"א שם [אות יב] את היסוד הבא: "נראה דלא קשיא, דודאי לקמן כתב 'אחד ירדוף אלף ושנים יניסו רבבה', מפני כי הנרדפים כיון שהשם יתברך הסגירם, אינם מבקשים הם כלל לעמוד נגד הרודפים. שהרי אין השם יתברך עם האומות [פירוש, נצחון האומות לא בא להן מחמת שה' עמהן], רק שהסגיר ישראל והחליש אותם. ובודאי אין הנרדפים נעזרים זה מזה לעמוד נגד הרודפים, כי אין עזר זה מזה רק כשהם מתעוררים בגבורה, אז נעזרים זה מזה, אבל אלו הנרדפים אין מבקשים ללחום, כיון שהשם יתברך הסגירם, איך יבקשו לעשות גבורה ולהיות נעזרים זה מזה. ולכך אמר 'אחד ירדוף אלף', שאין לאחד עוזר, רודף אלף, אבל יותר מזה לא יוכל לרדוף, אף על גב שאין הנרדפים מבקשים לעמוד נגד הרודף. אבל אם הם שנים הרודפים, שהם נעזרים זה מזה, רודפים רבבה, כי הנרדפים אין מבקשים לעמוד נגד האויב, שהשם יתברך הסגיר אותם, ולפיכך אין נעזרים זה מזה. כי העזר זה מזה אינו רק כשהם רוצים לעשות מעשה לרדוף אחריהם, והם מתעוררים בגבורה, אז נעזר זה מזה. אבל במקום הזה, שישראל רודפים האומות, שגבורת ישראל שהשם יתברך עמהם, &**ואין הקב"ה מסגיר האומות**^, וכל אדם בעולם עומד נגד אויביו, ואם כן גם האומות נעזרים זה מזה, שלא הסגיר אותם השם. וכיון שגם הנרדפים נעזרים זה מזה, היה לו לומר 'ומאה שני אלפים ירדפו', שהנרדפים נעזרים זה מזה, והרודפים גם כן נעזרים זה מזה. וזה פשוט ונכון באין ספק". @**מבואר מדבריו**^ חילוק יסודי בין תבוסת ישראל במלחמה, לתבוסתן של אומות העולם במלחמותיהן; ישראל מנוצחים משום שהקב"ה הסגירם והחלישם, ואילו אומות העולם מנוצחות משום שהצד שכנגדן מתגבר עליהם. וברי הוא שחילוק זה נובע מהא שישראל לגמרי בידיו של הקב"ה, וכאשר הקב"ה הסגירם ומכרם לא נותר בידם מאומה. אך אומות העולם שנמסרו לידי שרים ומלאכים, לכך יש להם קיום וחוזק העומד להם על פי דרך הטבע, ולעולם יעמדו כנגד אויבהם. וזהו שמקשה כאן, שהואיל וישראל הם בידיו של הקב"ה לגמרי, הרי אין צורך להעמיד כנגדם איש צר ואויב כה חזק כהמן הרשע, אלא סגי שהקב"ה יסגירם ויחלישם מצד עצמם. אך אם ישראל לא היו כל כך בידיו של הקב"ה, אלא היו כשאר אומות העולם, אזי האופן להתגבר עליהם היה נעשה מחמת חוזקו של הצד שכנגד, שהרי "אין הקב"ה מסגיר האומות", וחוזק זה היה מתבטא בהעמדת המן הרשע. וראה דבריו בגבורות ה' פ"ס [רסד:] שביאר שהואיל ואין לישראל שר ומלאך מיוחד, כי אם הם אל הקב"ה, לכך השעבוד לאומות העולם מסוגל להם, והם נכנסים תחת רשותן. מה שאין כן באומות העולם, שאצלן לא יתכן שיכנס זה ברשות זה וישתעבד זה לזה. ודבריו שם נוגעים מאוד ליסוד העולה מדבריו כאן. וראה להלן פ"ג הערה 276.

<> רש"י במדבר יב, י "והענן סר - ואחר כך [שם] 'והנה מרים מצורעת כשלג'. משל למלך שאמר לפדגוג רדה את בני, אבל לא תרדנו עד שאלך מאצלך, שרחמי עליו", ומקורו בספרי שם. נמצא שפתיחה זו באה להורות עד כמה הקב"ה אוהב את ישראל, שמעמיד עליהם את המן הרשע, משום שאינו רוצה לשלוח יד בעצמו בישראל.

<> וכן המשך הפסוק הוא "ולהשמיד אתכם". ולפי זה הקושי של הגמרא אינו מתיבת "כן &**ישיש**^ להרע אתכם", אלא מהמשך המקרא "להאביד אתכם".

<> כי אם בסוף לא היתה הצלת ישראל, מאי אהני ש"להאביד" מוסב על העמדת הרשע, הרי ח"ו עדיין יש כאן איבודן של ישראל, ומה הועילו חכמים בתקנתן שביארו שהמקרא אינו מוסב על הקב"ה, אלא על הרשע, אם התוצאה שוה בשניהם. אלא בעל כרחך שאיירי שלבסוף הקב"ה הציל את ישראל מידי הרשע, וזו התועלת בביאור "להאביד" שנמסרו לידיו של רשע, שאז הקב"ה לבסוף בא ומצילם. אך אם המקרא היה עוסק בהקב"ה עצמו, הרי על כך נאמר [דברים לב, לט] "ואין מידי מציל".

<> כוונתו להדגיש שהמקרא עוסק בציור שישראל כבר נמסרו לידיו של רשע, והיה לרשע היכולת ח"ו להאבידם. דאם לא כן, אלא שהקב"ה העמיד את הרשע מבלי למסור את ישראל לידיו, אזי אי אפשר היה לומר על העמדת הרשע גרידא תיבת "להאביד". ואם תאמר, הרי נאמר [דברים כו, ה] "ארמי אובד אבי", ופירש רש"י שם "'ארמי אובד אבי', לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב. ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאילו עשה, שבאומות העולם חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה". ואם כן מנין לומר שישראל נמסרו לידי הרשע, שמא עדיין לא נמסרו, אך בכל זאת נאמר "להאביד" כי באומות העולם הקב"ה מצרף מחשבה כמעשה. אין זה קשיא, כי שם נאמר שם תואר ["ארמי אובד אבי"], וכל גוי החושב לעקור את הכל נקרא על שם מחשבתו. אך כאן נאמר לשון פועל ["להאביד"], ואם איבוד זה היה רחוק מלהתרחש, א"א היה לומר על כך "להאביד".

<> אודות כחו הגדול של המן והסכנה המרובה שהביא על ישראל, ראה למעלה בהקדמה הערות 280, 386, 470, 522, 546.

<> פירוש - בשאר נסים שהיו לישראל [כגון הצלתם מפרעה ומיון], לא היו ישראל ברשות פרעה ויון כפי שבפורים היו ישראל ברשות המן. ואולי המקור לכך הוא מה שביאר למעלה בהקדמה [לאחר ציון 168] בטעמו השני למדרש [שפורים לא יתבטל לימות המשיח] משום שלולא פורים היה המן ח"ו מכלה את ישראל, ואז ישראל לא היו מגיעים לימות המשיח, ולכך פורים הוא תנאי לימות המשיח, וממילא אינו מתבטל בימות המשיח. ואם גם בשאר נסים היתה סכנה כה מרובה כפורים, תיקשי לך מהי העדיפות של פורים על פני שאר מועדים, שרק פורים ישאר לימות המשיח. אלא על כרחך שרק בפורים ישראל כבר נמסרו בידי הרשע, לעומת שאר נסים. ונקודה זו נתבארה למעלה בהקדמה הערה 170. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה ב"על הנסים" של חנוכה הנוסח הוא "רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם". ואילו בברכת "הא-ל המושיע" הנאמרת לאחר קריאת המגילה בפורים הנוסח הוא "הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתנו". ומדוע בחנוכה הריב הדין והנקם נאמרו בלשון עבר ["רבת" "דנת" "נקמת"] ונסתר ["ריבם" "דינם" "נקמתם"], ואילו בפורים נאמרו בלשון הוה ["הרב" "והדן" "והנוקם"] ומדבר ["ריבנו" "דיננו" "נקמתנו"]. אך הם הם הדברים; בפורים נמסרו ישראל לרשות המן, וחיות חדשה באה לישראל משער העליון [ראה הערה הבאה]. מעתה גם חיותם של הדורות הבאים מתייחסת לפורים, כי מכח החיות שניתנה לישראל בפורים ניזונים גם הדורות הבאים. והרי בפורים היתה לידה חדשה של כנסת ישראל, וכמו שנאמר [תהלים כב, לב] "לעם נולד", ובהקדמה למעלה [לפני ציון 524] כתב: "נחשב כאילו נולדו, שהרי היו נוטים למות, לכך נחשב כאילו נולדו מחדש". נמצא שחיותם של הדורות הבאים מתחילה בפורים, לכך הנוסח הוא בלשון הוה ומדבר "הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתנו". מה שאין כן בחנוכה, שאז לא נמסרו ישראל לידם של היוונים, אלא הסכנה שהיתה קיימת מעל דור החשמונאים לא התממשה, וישראל כדקאי קאי. נמצא שלא היתה בחנוכה לידה מחודשת של כנסת ישראל, אלא דור החשמונאים המשיך להתקיים מכח חיותו הקודם. וכשם שחיותו של דור החשמונאים אינה מתחילה בחנוכה, כך חיותם של הדורות הבאים אינה מתייחסת לחנוכה, אלא לכח החיות שקדם לחנוכה. לכך נהי שבחנוכה הדורות הבאים צוהלים ושמחים בגאולה שהתרחשה לדור החשמונאים, אך עם כל זה חיותם של עצמם אינה מתייחסת לאותו הנס. לכך בחנוכה הנוסח הוא בלשון עבר ונסתר "רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם". וראה להלן פ"ד הערה 140.

<> רומז בזה שאין גאולת פורים נובעת מהפרת מחשבת המן גרידא [וממילא ישראל המשיכו בקיומם הקודם], אלא להיפך; הקב"ה נתן לישראל מציאות חדשה [שלא היתה קיימת עד אז], ולכך הופרה מחשבת המן. וכן ביאר בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.], וז"ל: "פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 170]. וראה להלן הערות 182, 255, 318, ופ"ג הערות 261, 342.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלקים גם זה הבל ורעות רוח".

<> בגמרא שלפנינו איתא "זה מרדכי ואסתר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם נאמר רק "זה מרדכי", וראה למעלה הערה 1, ולהלן הערה 173.

<> אע"פ שגם בפתיחה של רבי שמואל בר נחמני [הובאה למעלה לאחר ציון 95] נתבאר שהקב"ה מעמיד את הצדיק במקום הרשע ["תחת הנעצוץ (המן) יעלה ברוש (מרדכי)"], אך שם הענין הוא שהקב"ה מכרית את הרשע ומעמיד במקומו את הצדיק, אך לא שהצדיק נוטל מהרשע את מה שהרשע אסף וצבר. וזו הנקודה העיקרית של הפתיחה הזאת, וכמו שמבאר והולך.

<> "מפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר, לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו" [לשונו להלן]. ופירושו, שמפאת שהרשע הוא אדם חומרי וחסר, לכך אינו מסתפק במה שיש לו, אלא לעולם רודף אחר העושר. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". ובח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "ענין החומר שהוא תמיד חסר, ואינו שבע לעולם... כי החומר אינו שבע כלל". וראה בנצח ישראל פמ"ב [תשלג.], ושם הערות 76, 77. ומה שנקט ב"עינו חסר תמיד", יבואר בהערה 143. וראה בסמוך הערות 136, 147, ולהלן פ"ה הערה 503.

<> כי בזה הוא מורה על עצמו שהוא חומרי לגמרי. ובגבורות ה' פמ"ד [קע:] כתב: "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". ובנתיב העושר פ"ב כתב: "מי שעינו לא תשבע עושר ותמיד הוא רוצה עוד, היא המדה המגונה מאוד, ומביא אל האדם חסרון הרבה, אף במה שיש לו והוא ראוי לו". ובח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "בשביל שהיו להוטין אחר אכילה ושתיה, נמשך אחר זה הגיהנם. מפני כי כל שהוא להוט אחר אכילה ושתיה הוא חסר, והוא כמו הגיהנם אשר לא שבע, שנאמר [משלי ל, טו-טז] 'שלשה אלה לא תשבענה שאול ועוצר רחם'. וכאשר האדם רודף אחר תאוות הגוף שהוא חמרי, והוא תמיד חסר, כמו שהוא ענין החומר, שהוא תמיד חסר ואינו שבע לעולם, יורש גיהנם, שהוא חסר תמיד. כי שוה לו ודומה לו ביותר, שנאמר 'שאול ורחם לא תשבענה', כי הרחם הוא האשה לא תשבע, כי החומר אינו שבע כלל. וכן השאול אינו שבע, לכך בעל חטא התאוה ראוי לו הגיהנם בפרט". ובנתיב התורה ס"פ ג [קנח.] כתב: "הרודף אחר תאוות מורה על חסרונו, אשר הוא חסר תמיד, ונפשו לא שבע... ודבר זה יותר פחיתות, שהוא חסר". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר. וראה בנצח ישראל פט"ו הערה 96.

<> כמו שנאמר [משלי יג, כה] "צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר", ולהלן [אסתר ה, יג (לאחר ציון 506)] כתב: "כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר שהוא חסר, ואינו שבע". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ:] כתב: "מי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי". ובנתיב העושר פ"א כתב: "האדם לא יהיה רודף להגיע אחר העושר, רק שיהיה מסתפק במה שנתן השם יתברך אליו, ולא ירדוף בכח ובחזקה להתעשר... ראוי לאדם שיהיה מסתפק במה שיש לו, מבלי שירדוף אחר העושר. והמדה הזאת היא עליונה מאוד, ורז"ל הגדילו המדה הזאת להעלות אותה מאוד", ושם מאריך לבאר מעלת ההסתפקות במה שיש לו, ומבאר שזו מדתו של אברהם אבינו, שלא רצה לקבל ממון ממלך סדום [בראשית יד, כג].

<> כי הרשע רודף אחר העושר, ויש בכך הכנה מסויימת לעושר, וכמו שנאמר [משלי י, ד] "ויד חרוצים תעשיר". ובדרוש לשבת תשובה [עג.] כתב: "הרודף אחר הכבוד, הכבוד בורח ממנו. כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח, שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר'". ולהלן אסתר ג, א [לאחר ציון 74] כתב: "כי הרשעים יותר מוכנים לעושר, והצדיק בולע את הרשע ואת עושרו". ולהלן אסתר ח, א [לאחר ציון 31] כתב: "כי המן היה מוכן לרבוי עושר, כי על כן נקרא 'המן', שיש לו המון. ומאחר שהוא מוכן אל המון, היינו לקבל, אבל הצדיק בולע אותו ולוקח ממנו, כמו שהתבאר למעלה כל זה". ובהמשך שם כתב: "גם פרשנו כי בשביל הצדיק בולע הרשע, לכך השם יתברך נותן לרשע עושר, כי הרשע הוא מוכן לאסוף ביותר, לכך הרשע מאסף, ואחר כך בא הצדיק ובולע את הכל". ולהלן [אסתר א, ד (לאחר ציון 452)] כתב: "כי 'ברכת ה' היא תעשיר' [משלי י, כב], כמו שתמצא אצל הרבה צדיקים שנתברכו בעושר", וזה לא יסתור לדבריו כאן, כי לא שלל כאן את העושר מהצדיקים, אלא כתב "הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע, ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר &**כל כך**^". ואברהם אבינו יוכיח, שלא רדף אחר העושר [כמבואר בהערה הקודמת], ונתברך בעושר [ראה רמב"ן בראשית כה, לד]. וראה להלן הערה 157, פ"א הערות 396, 455, ופ"ג הערה 75.

<> ולא העושר. וכמו שמצינו אצל שלמה המלך [מ"א ג, ה] שה' אמר לו בחלום הלילה "שאל מה אתן לך", ושלמה ביקש [שם פסוק ט] "ונתת לעבדך לב שמע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע". ועל כך נאמר [שם פסוקים י-יג] "וייטב הדבר בעיני ה' כי שאל שלמה את הדבר הזה ויאמר אלקים אליו יען אשר שאלת את הדבר הזה ולא שאלת לך ימים רבים ולא שאלת לך עושר ולא שאלת נפש אויביך ושאלת לך הבין לשמע משפט הנה עשיתי כדבריך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריך לא יקום כמוך וגם אשר לא שאלת נתתי לך גם עושר גם כבוד אשר לא היה כמוך איש במלכים כל ימיך". ומה שכתב כאן שהצדיק &**מבקש**^ החכמה והדעת, אע"פ שבפסוק זה לא נזכרה בקשת הצדיק, אלא נתינת הקב"ה, שנאמר "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת", אך מתוך שהקב"ה מבטיח לצדיק שיתן לו חכמה ודעת, בהכרח שהצדיק התפלל על כך, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו בביאור דברי רש"י שם [בראשית ל, ג] שאברהם אבינו התפלל בעד שרה שתלד בן, וז"ל: "אף על גב דלא מצינו בקרא שהיה אברהם מתפלל על שרה, בודאי היה מתפלל עליה, שאם לא כן למה הבטיחו על זה, בודאי תפלת אברהם גרם זה. כי מי שאינו מתפלל על טובה, אינו נותן לו, והשם יתברך אמר [בראשית יז, יט] 'אבל שרה אשתך תלד', הבטיחו שתלד, ואם לא היה מתפלל וחפץ מאוד, למה הבטיחו [ראה להלן פ"ה הערה 42]. ועוד, כיון שהשם יתברך הבטיחו, אם כן בודאי היה חפץ מאוד בזה, שאין מבטיחין את האדם בדבר שאינו חפץ בו, ואם כן בודאי התפלל, שכל צדיק מתפלל על דבר החסר לו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה:] כתב: "אם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא [הקב"ה] יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו".

<> כי ההשתוקקות לחכמה היא ההכנה לחכמה, וכמו שכתב בנתיב התורה ר"פ יד [תקלב:], וז"ל: "רצה לומר שיהיה אוהב החכמה ומשתוקק אליה, כי אין אדם קונה החכמה רק אם משתוקק אליה". ובדרוש על התורה [כג.] כתב: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שמות יט, ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה".

<> בא לברר מדוע העמיד הפסוק ב"זה לעומת זה" חכמה ודעת לעומת עושר, ומבאר ששניהם הם קניינים שהאדם קונה במשך חייו.

<> כמו שנאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי יז, טז] "לקנות חכמה", וכן [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", ועוד. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנתיב העושר ר"פ א: "אלו שני דברים, דהיינו העושר והחכמה, הם דומים לגמרי בענין זה. כי כשם שהעושר הוא זולת האדם, והוא קנינו, וכך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה... וכן בדברי חכמים יקרא עניות בין שהוא עני ממש, ובין שהוא עני בתורה. כמו שאמרו [קידושין מט:] 'מאי עניות, עניות של תורה'. וכן יקרא עשיר כאשר הוא עשיר בחכמה, כי כמו שהעשירות של נכסים קנינו של אדם, כך יקרא חכמה קנין לאדם. וכן אמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". ובתפארת ישראל פי"ח [רעד:] הביא מאמר חכמים [ב"ב עג:] על "ההוא טעייא" [סוחר ישמעאל" (רשב"ם שם)]. וכתב על כך לבאר: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה. ונקרא מה שקונה הסוחר 'לקח', כך השכלי הוא שקונה המושכלות, והם קנין שלו. ולכך נאמר על החכמה [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובפרק קמא דקידושין [לב:] דרשו 'והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], אין זקן אלא מי שקנה חכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר חוזר על הדברים שקונה". ובדר"ח פ"א מי"ח [תט:] כתב: "הנה האדם אשר השם יתברך ברא אותו, יש לו דברים מחולקים. האחד הוא השכל, אשר השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". ובהמשך שם [תיד:] כתב: "השכל מגיע לאדם כשגדל, והוא קונה השכל". ושם פ"ג מי"ג [רפו.] כתב: "שלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה, כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים... השלישי, עושרו וממונו". ושם פ"ו מ"ט [רפח.] כתב: "העושר שהוא קנין האדם... החכמה ג"כ קנין לאדם, שהרי האדם צריך לקנות החכמה כמו שקונה העושר. ולפיכך חכם נקרא 'זקן', כמו שאמרו אין זקן אלא זה שקנה חכמה". וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צו.], שם בהמשך [צז., צח.], נצח ישראל פל"א [תקצח:], וח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. ובויק"ר א, ו, אמרו "דעה קנית מה חסרת, דעה חסרת מה קנית". וכן [נדרים מא.] אמרו על דעת "דא קני מה חסר, דא לא קני, מה קני". וראה להלן פ"ב הערה 327.

<> לשונו בנתיב העושר פ"ב: "האדם אשר הוא תמיד רודף אחר העושר, עינו לא תשבע עושר, וכדכתיב [קהלת ד, ח] 'גם עינו לא תשבע עושר'. ותלה זה בעין, מפני כי העין רואה ממזרח עד מערב, והוא מקבל הכל. וכאשר דבק בו החסרון, אינו מלא כלל, והוא רוצה וחפץ תמיד לקבל, ואינו שבע". וראה למעלה הערה 134, ובסמוך הערה 147.

<> מוסיף זאת כדי לבאר את ה"זה לעומת זה" שנאמר בפסוק, שבראש הפסוק נאמר "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה", ובאמצע הפסוק נאמר "ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס", ובסוף הפסוק נאמר "לתת לטוב לפני האלקים וגו'", הרי ברישא וסיפא דקרא איירי באדם העושה טוב, ובעל כרחך שאמצע דקרא איירי במי שאינו עושה טוב.

<> בא לבאר מדוע הרודף אחר העושר נקרא כאן "חוטא".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ז [תג:] כתב: "החטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנ:] כתב: "וכן 'חטאת', אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י על 'אנכי אחטנה' [בראשית לא, לט], ופירש רש"י שהוא לשון חסרון, כמו 'קולע אל השערה ולא יחטא' [שופטים כ, טז], וכן 'אני ובני שלמה חטאים' [מ"א א, כא]. וכן תרגם אונקלוס [בראשית שם]. וכל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם". ובנתיב הצדקה פ"ו כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'". ובח"א לשבת קיט: [א, סג.] כתב: "החוטא אשר נטה אל החסרון, שכן לשון 'חטא' מלשון חסרון, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאד כי לשון חטא הוא חסרון". וכן כתב בגו"א שמות פ"ה אות יג, שם במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], תפארת ישראל פט"ז הערה 115, נצח ישראל פ"ה הערה 38, נתיב התורה פ"א הערה 117, שם פ"ו הערה 23, שם פ"י הערה 67, נתיב התשובה פ"א הערות 52, 110, שם פ"ז הערה 48, נתיב היסורין פ"א, ח"א לשבת לג. [א, כו:], ח"א ליבמות סג: [א, קלח:], ח"א לסוטה מא: [ב, עט.], ח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא.], באר הגולה באר הראשון הערה 329, שם באר השני הערה 488, שם באר השביעי הערה 338, ועוד. וראה להלן פ"ד הערה 477.

<> כמבואר למעלה הערות 134, 136, 143.

<> כי אי אפשר לתת לזולתו אם הנותן ירגיש שהוא חסר לעצמו, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ה אות ד [רסא.], וז"ל: "כי אותם שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'... כי לאותו שיש לו נדבת לב, ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר". ובנתיב התורה פי"א [תסו:] כתב: "דבר זה ברור כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם". והואיל והרשע אוסף ממון מפני חסרונו, הרי חסרון זה ימנע ממנו להשפיע ממונו על זולתו. ולהלן פ"ב [לאחר ציון 520] כתב: "אשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר". וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 247] כתב: "כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו... וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים". וראה להלן פ"ב הערות 521, 522, פ"ה הערה 465, ופ"ט הערות 248, 249.

<> אודות שהצדיק בולע את הרשע, ראה להלן פ"ג הערה 16 בביאור הנהגה זו. והנה לא מצאתי מקורו לומר הבטוי "הצדיק בולע הרשע", שהוא בטוי שיחזור עליו תדיר [ראה הערה הבאה]. ואולי כותב כן כנגד הפסוק [חבקוק א, יג] "למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו", ותמהו על כך בגמרא [ברכות ז:] "וכי רשע בולע צדיק, והא כתיב [תהלים לז, לג] 'ה' לא יעזבנו בידו', וכתיב [משלי יב, כא] 'לא יאונה לצדיק כל און'. אלא צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע". הרי שהרשע אינו בולע את הצדיק, אך הצדיק בולע הרשע. ומ"מ יש בבטוי זה להורות שהצדיק מכלה ומעדיר את הרשע, שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע. וכן בדר"ח פ"ג מ"ב [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [אחר] בולע אותו עד שאינו נמצא". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". וכן רמז לכך בגבורות ה' פמ"ג [קסב.]. וראה להלן הערה 282, ופ"ג הערה 10. @**ויש בזה**^ מקום לעיון, כי מלבד שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הנבלע, היא גם מורה שאין בזה הוית הבולע, ובכך היא שונה מאכילה. וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד], וז"ל: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הנזון, שהוא הויית הניזון... והראו לו [לפרעה] שבלעו השבלים הדקות את השבלים הטובות [בראשית מא, ז], שאין מזה תועלת לבולע, רק שהבלוע נשחת ונעלם מעיני כל חי", והגו"א בראשית פמ"א אות ו הסכים עמו. ומעתה יקשה, כיצד ביאר כאן שמרדכי בלע את המן ובכך ממונו של המן עבר לרשותו, הרי אין לומר על כך לשון בליעה. ונראה, דאין הרשע מפרנס ומזין את הצדיק בממונו, אלא הרשע נאבד ונעדר כפי שכל בלוע נאבד ונעדר, ורק ממונו שנשאר בעולם עובר לצדיק, אך לא שיש כאן קו ישר מהרשע לצדיק. וכן מורה לשונו הזהב שכתב להלן [לאחר ציון 155]: "הצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו". ומשמע מלשונו שיש בממון הרשע שני דברים; (א) "בולע ממונו של רשע". (ב) "ובא לידו ממונו". ומה הם שני הדברים האלו. אלא שהם הם הדברים; הצדיק בולע את הרשע על ממונו כפי שהשבלים הרעות בלעו את השבלים הטובות, ותו לא מידי. ורק באופן דממילא מגיע ממון הרשע אל הצדיק, כי ממונו פלט [ראה יבמות ט.]. וראה להלן פ"ג הערה 17 שביאר שם מהלך שני בבליעת הצדיק את הרשע, ולפיו הצדיק בולע את הרשע כדי לחסלו ולסלקו מהעולם, ולא כדי ליטול את ממונו, ולפי זה יובן בפשטות ענין הבליעה שהוזכר כאן.

<> לשונו להלן אסתר ג, א [לאחר ציון 8]: "כי לפי הראוי והסדר, אשר השם יתברך רוצה שיהיה הצדיק בולע את הרשע, ומסלק אותו לגמרי. ודבר זה כאשר הרשע הוא בתכלית שלימותו, והגיע הרשע אל תכלית שלימותו בעושר וגדולה, ודבר זה הוא ראוי שיהיה נבלע מן הצדיק. ולפיכך נותן הקב"ה עושר וגם גדולה לרשע, שזהו תכליתו ושלימותו של רשע. וכאשר נתן אל הרשע כך, והגיע אל תכליתו ושלימותו, אז הוא נבלע מן הצדיק. כי הצדיק הוא סלוק רשע בתכלית שלימותו בגדולה ועושר... לא יהיה לו [לרשע] קיום רק בשביל כי השם יתברך נתן אל הצדיק שיהיה בולע הרשע ולסלקו, לכך הרשע נבלע מן הצדיק". ולהלן אסתר ג, יג, כתב: "כי כאן הרשע היה רוצה לכלות את ישראל, אבל כאשר השם יתברך נותן הרשע לפני הצדיק, נתן השם יתברך הרשע ואת שללו ביחד לצדיק, והצדיק בולע את הרשע ואת השלל, והשלל שרוצה השם יתברך לתת לצדיק הוא סבה אל אבוד הרשע, שהשם יתברך רוצה שיבא השלל ממנו אל הצדיק".

<> בא לבאר הסבר שני מדוע אין הצדיק מוכן לקבלת העושר מחמת הכנתו לקבלת חכמה ודעת. ועד כה ביאר שמה שהצדיק אינו מוכן לקבלת העושר אינו משום שהכנתו לחכמה ודעת מפקיעתו מהעושר, אלא שהכנתו לחכמה ודעת עושה שאין הצדיק מעוניין לרדוף אחר העושר [כי הוא עסוק בקבלה אחרת], ובהעדר רדיפה - קנין מנין. אך לפי הסברו השני הכנת הצדיק לקבלת חכמה ודעת מפקיעתו מקבלת העושר, וכמו שמבאר.

<> כמו שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ.]: "כי בודאי על ידי החכמה האדם גם כן הוא שכלי". ושם בפי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש". ובסמוך יבאר ש"חכמה ודעת" איירי גם בתורה, שהיא בודאי שכלית ועליונה מכל שאר החכמות, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ט [קמט:].

<> אודות שהעושר הוא קנין גשמי, כן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי... שנקראו 'מעות' כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי... שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה". וכל הפרק שם הוקדש לבאר גשמיות העושר. וכן הוא בח"א לנדרים לח. [ב, יב:]. ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפד.] כתב: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". וכן הוא בח"א לשבת סג. [א, לט.] וח"א לב"ב טז. [ג, עב.]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תצח.]: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר. לא כמו הרשעים, שאף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, שמפני כאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף אין נפשם נבדל מן החומר". ובנתיב הצדק פ"ג כתב: "ודבר זה הוא ענין הרשע, שהוא נמשך אחר הגוף". וראה להלן פ"א הערה 333, פ"ג הערה 166, ופ"ד הערות 383, 384.

<> אודות שעושר הגשמי עומד כנגד חכמה השכלית, ראה דבריו בנתיב התורה פ"י [תכה:], שכתב: "ואשר יותר ראוי לתורה הם בני עניים, כדאיתא בפרק אלו נדרים [נדרים פא.], שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל... וביאור דברים אלו, מה שאמר תחלה 'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל', כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמידי חכמים, וכאשר גם דבר זה עינינו רואות. כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם. וזה תבין כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב [ר"ה כו.]. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן. לכך העני שאין לו חלק בעולם הזה, ראוי שיהיה לו הזרע שהוא מוכן לתורה, לא העשיר". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז:] כתב: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים... עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה... כי ישראל הם מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. וראה להלן הערה 157, פ"א הערה 385, ופ"ב הערה 11.

<> ראה למעלה הערה 149. ואודות יסודו שהמוכן לקנין שכלי אינו מוכן לקנין גשמי, כן כתב בנתיב היסורין פ"ג, וז"ל: "כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה, אינו מוכן לעולם הבא. ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [ב"ב י:] עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה. והשיב לו עולם ברור ראית. שמזה תדע כי העולם הבא הוא הפך עולם הזה לגמרי, שזה גשמי וזה נבדל מן הגשמי... וכן אמרו עוד במסכת ברכות [סא:] לא נברא עולם הזה אלא לאחאב וחבריו, ועולם הבא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו. כלומר כי אחאב שאין לו עולם הבא כלל, ולכך ראוי הוא אל עולם הזה. וכל דבר נברא בשביל דבר שראוי אליו לגמרי, ולכך לא נברא עולם הזה רק לאחאב. וכן רבי חנינא בן דוסא, שהיה לו עניות גדול, ודי לו בקב חרובין [תענית כד:], ואם כן הוא הפך עולם הזה. ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עולם הבא, ולכך לא נברא עולם הבא רק לרבי חנינא בן דוסא". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עולם הזה הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב וחבריו, כלומר שאין ראוי לו כלל עולם הבא, ראוי לו עולם הזה לגמרי, שהם הפכים. ולא אברא עולם הבא אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה גשמי". ובגבורות ה' פ"ג [כז:] כתב: "כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי אינו מוכן לו הצורה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רצא:] כתב: "המוכן לאחד אינו מוכן אל השני, שהוא כנגדו, כאשר הם מחולקים" [ראה למעלה בהקדמה הערה 246, להלן פ"א הערה 177, ופ"ג הערה 165].

<> משום שכאשר עוסק בעושר אינו יכול לעסוק בתורה מצד טרדתו [כפי הסברו הראשון], או משום שהתעסקות בעושר הגשמי היא הפקעה מהתורה השכלית [כפי הסברו השני]. ואודות שקרבה לבית המלך מביאה לפרישה מן התורה, כן נאמר [אסתר י, ג] "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו", ואמרו על כך חכמים [מגילה טז:] "'לרוב אחיו' ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין", ופירש רש"י שם "שפירשו ממנו - לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה". ואודות שהעושר מביא לפרישה מן התורה, כן מבואר במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג, שאמרו שם "כתיב [איוב כח, יג] 'ולא תמצא בארץ החיים', ומאי 'לא תמצא בארץ החיים', וכי בארץ המתים תמצא. אלא שלא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה". ובנתיב התורה פ"ד [קצג.] כתב: "לפעמים יש לו תוספת שמסית אותו לבטל מן התורה, כמו העושר, שבשביל תוספת שיש לו מסית האדם לבטל מן התורה". ובדרוש על התורה [כא:] כתב: "מפני שיש לו תוספות עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו ביותר ולהשתדל בקיומו". @**ויש להעיר**^, כי כאן מבאר שהתורה והעושר הם הפוכים זה לזו. אמנם בכמה מקומות ביאר שהתורה מביאה לעשירות, וכגון בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "כי התורה מביאה העושר, וקרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו... ובפירוש אמרו [ע"ז יט:] כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין, שנאמר [תהלים א, ב-ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו וכל אשר יעשה יצליח'". ובדרוש על התורה [כא:] כתב: "מהידוע כי המעכבים ומונעים לתורה... מפני שיש לו תוספת עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו יותר... כי אם יחשוב האדם רבוי עושרו למונע, יראה כי התורה נתנה במים, הוא המטר, אשר היה עם נתינתה הוא ברכה לעולם, כדכתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', ואמרו בספרי [שם] מה מטר חיים וברכה לעולם, אף דברי תורה חיים וברכה לעולם. להורות שאם יעסוק בתורה, התורה היא לו למטר מים, ויתברכו נכסיו, באופן שגם אם לא יעסוק כל כך בעסקיו, יתן לו הש"י ברכה. והרי אמרו בע"ז [יט:] על פסוק [תהלים א, ב- ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו' וכל אשר יעשה יצליח'. אמר רבי יהושע בן לוי, כל העוסק בתורה, נכסיו מצליחין. הרי לך אם עוסק בתורה, ומתוך כך אינו נותן דעתו ומחשבתו על נכסיו כ"כ, אף אם לא יהיה מטר על פני האדמה, גושמה ארצו מן הברכה. וכן הוא הדין בכל שאר דברים הצריכים לו, עד אשר מלאכתו נעשית. לכן מצד העושר התורה היא הפקר [בת השגה], ואיננו למונע ומעכב מלעסוק בה". ובבאר הגולה באר הראשון [פד.] כתב: "התורה היא הברכה העליונה... ואמרו בשביל זה 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים'". ובנתיב העושר פ"ב כתב: "כי המתנות שהם בעולם הם שלש; האחת, הוא דבר שהוא שכלי והוא בלתי גשמי, כמו החכמה, שהוא דבר שכלי בלתי גשמי. והשני, הוא דבר שהוא הפך זה, שהוא גשמי לגמרי, כמו העושר, שאין העושר רק בקנינים הגשמיים. והשלישי, הוא דבר שהוא כלול משניהם, כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש... וכאשר האדם זוכה באחד, כאילו זכה בכלם... אימתי, בזמן שהם מן הש"י, ובאות מכחה של התורה. כי כל העולם נברא בתורה" [ראה להלן הערה 205]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שהמוכן לחכמה מופקע מהעושר. @**ונראה**^ שדברים אלו מוסברים בח"א לסוטה מט. [ב, פז:], שבתחילה ביאר "שאין ראוי להם [לישראל] העושר, כי העושר אינו ראוי רק לאומות" [הובא בהערה 155]. ובהמשך דבריו כתב שם: "ומה שאמרו חכמים [ע"ז יט:] כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים, אין סותר לדבר זה. כי מפני שנמצא התורה עם האדם הגשמי, לכך מביאה אל האדם הברכה. אבל מצד עצם העושר, אין ראוי זה לישראל, רק שיהיה להם 'כל', ומצד הזה נמצא בישראל העושר, וזהו מדריגות עולם הבא שהוא 'כל' כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [יז.]. וזה בודאי ראוי לישראל. אבל מדריגות העושר בעצמו, שהוא קנין עולם הזה במה שהוא עולם הזה, אין ראוי לישראל. כי העולם הזה הוא עולם המורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות" [ראה להלן פ"א הערות 385, 396, 454]. ופירושו, שיש עושר מצד שתי סבות; (א) מצד היותו חלק מ"כל", וזו מדריגת עולם הבא. (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת לישראל, כי היא מצד מדריגת העוה"ב. אך הסבה השניה מופקעת מישראל. ודבריו כאן מוסבים על העושר השייך לעולם הזה, והראיה שמעיקרא הוא ניתן להמן הרשע, ועושר זה עומד כנגד חכמה ודעת. וראה למעלה הערה 137.

<> דברים אלו מבוארים יותר להלן אסתר ח, ב [לאחר ציון 47], וז"ל: "כי לכך כתיב [שם] 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן', שיהיה דבר זה שבח להקב"ה, ודבר זה עיקר המגילה הזאת, כמו שנתבאר למעלה שמקוים בזה 'כי לטוב לפני האלקים' זה מרדכי, שנאמר 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן'. 'ולחוטא נתן לכנוס' זה המן, וכמו שנתבאר למעלה בפתיחה. ולכך לא יקשה מה צריך לומר 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן', מאי נפקא מיניה בזה שנתנה אסתר את מרדכי על בית המן, וכן מה שכתיב [שם] 'ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי', דמאי נפקא אם העבירו מהמן, או היה טבעת המלך. רק שכל ענין המגילה שבא לומר כי בא מרדכי תחת המן, ואשר חשב המן על מרדכי לעשות, נהפך עליו. כי אחשורוש נתן להמן הטבעת של המן, ובזה הטבעת היה המן כותב לאבד כל היהודים, דכתיב [אסתר ג, יב] 'ונחתם בטבעת המלך'... ונהפך הדבר הזה שהיה למרדכי בטבעת של המן, ובו כתב וחתם בטבעת המלך על שונאיהם לאבד אותם. וגם בזה היה המן הכנה למרדכי, כי אם לא נתן המלך הטבעת אל המן, לא נתן עתה הטבעת למרדכי. אבל מפני שכבר נתן הטבעת להמן, עתה שרצה להגדיל את מרדכי, נתן הטבעת הזה אליו, כי לא גרע מרדכי מהמן שנתן המלך אליו את טבעת. כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות נהפך עליו, ודבר זה יסוד המגילה".

<> יש להעיר, כי נאמר [אסתר ט, י] "ובביזה לא שלחו את ידם", וכתב לבאר שם בזה"ל: "כי היו נוהגים כמו שראוי אל נס הזה. כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות; כי שאר הגאולות היה הרוחה להם, כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת. ובודאי אין כאן הרוחה כאשר עדיין היו בגלות". הרי שביאר שאין בגאולת פורים הרווחת ממון לישראל, ואילו כאן מבאר שהפתיחה למגילה היא שמרדכי קיבל את ממונו של המן. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 216, ופ"ט הערה 89.

<> לפנינו בגמרא איתא "רבה בר עופרן", אך בעין יעקב איתא "רבי אבא בר עופרן", ונקט ב"רבי אבא" כדרכו שמביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. אמנם גם בעין יעקב איתא "בר עופרן", ולא "בר עפרון".

<> "שושן הבירה היתה בעילם, דכתיב בספר דניאל [ח, ב] 'בשושן הבירה אשר בעילם המדינה'" [רש"י שם].

<> פירוש - היות כסאו של הקב"ה בשושן הבירה היא הסבה לגאולת פורים, וכמו שמבאר.

<> "מלכות מדי" היא המלכות השניה מתוך ארבע המלכיות ששיעבדו את ישראל [ב"ר ב, ד].

<> כי "כסא" מורה על המלכות, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 503] ש"המלך מצד מלכותו נקרא שהוא 'יושב על כסא מלכותו' [אסתר ה, א]". וכן נאמר [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על בתי וגו' רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא שיהיו קורין לי מלך, 'כסא' לשון שם מלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסאך'". ובגו"א שמות פ"ו אות כ כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב אודות כסא הכבוד: "כי הכסא הוא עצם המלכות". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז אות יג [ד"ה וכן], הקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], שם פ"ע [שכג:], דרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 504, ולהלן פ"א הערה 300].

<> כמו שנאמר [תהלים קמו, י] "ימלוך ה' לעולם אלקיך ציון לדור ודור הללויה". ולעתיד לבא נאמר [ישעיה כד, כג] "כי מלך ה' צבאות בהר ציון ובירושלים". וראה הערה הבאה.

<> אמרו חכמים [מגילה כט.] "תניא רבי שמעון בן יוחי אומר, בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן; גלו למצרים, שכינה עמהן, שנאמר [ש"א ב, כז] 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו''. גלו לבבל, שכינה עמהן, שנאמר [ישעיה מג, יד] 'למענכם שלחתי בבלה'. ואף כשהן עתידין ליגאל, שכינה עמהן, שנאמר [דברים ל, ג] 'ושב ה' אלקיך את שבותך', 'והשיב' לא נאמר, אלא 'ושב', מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות". ובגירסת העין יעקב שם יש הוספה: "גלו לעילם, שכינה עמהם, שנאמר 'ושמתי כסאי בעילם'... גלו לאדום, שכינה עמהם, שנאמר [ישעיה סג, א] 'מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה וגו''" [וכגירסא זו הביא בנצח ישראל פ"י (רסג.)]. ולהלן אסתר ד, טז [לפני ציון 400], כתב: "כי השכינה עם ישראל בגלות, כמו שאמרנו". וראה בסמוך הערה 168, ולהלן פ"ב הערה 249. @**ויש להבין**^, מה מוסיף ומה נותן השוואת כסא ה' בעילם לכסא ה' בירושלים, שכתב כאן "כמו שקודם שגלו ישראל היה כסא מלכות בירושלים, עכשיו נאמר כי כסא מלכותו בעילם, אשר שם ישראל", ומה היה חסר ללא השוואה זו. ונראה שלכל מלכות יש מקום משלה, שהרי עצם המלכות הוא הכבוד ["ברוך שם כבוד מלכותו" (פסחים נו.), וראה להלן אסתר פ"א הערות 49, 408, 962, ושם פ"ו הערה 153], ואין כבוד נוהג אלא במקומו ["ובהיכלו כולו אומר כבוד" (תהלים כט, ט)]. ובדר"ח פ"ד מט"ו [שכג.] כתב: "הגלות הוא בזיון, כי אין אדם מכובד אלא במקומו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 329], ו"אין אדם מכובד אלא בביתו" [לשונו בגו"א בראשית פי"ב סוף אות ג]. ובהשקפה ראשונה היה נראה שמלכות ה' יכולה להתקיים כדבעי רק בירושלים, שהיא נחלת ה', ולא כאשר ישראל גלו מארצם, ואינם נמצאים במקום שנקרא נחלת ה'. וכדי להוציא מהשקפה זו הדגיש שאין הבדל בין מלכות ה' בירושלים למלכות ה' בגלות, כי אף בגלות יש מקום מלכות, ומקום זה הוא ישראל עם קרובו. ונמצא דכשם שירושלים היא "היכלו", כך ישראל בגלותם הם "היכלו". לכך מלכות ה' בעילם מחייבת שמירת ישראל מאבדון, כי בלעדי ישראל א"א שהגלות תיחשב "היכלו". וזהו מתק לשונו שכתב כאן "כמו שקודם שגלו ישראל היה כסא מלכות בירושלים, עכשיו נאמר כי כסא מלכותו בעילם, &**אשר שם ישראל**^". ויש בזה הטעמה מיוחדת; תיבת "נחלה" בדרך כלל נאמרת על מקומו של אדם מאבותיו, וכמו [במדבר כו, נד] "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו וגו'", וכן [במדבר כז, ט] "ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו" וכיו"ב. אמנם מצינו שישראל נקראים "נחלה" של ה', וכגון [דברים ט, כט] "והם עמך ונחלתך", וכן [דברים לב, ט] "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", וכן [תהלים צד, יד] "כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזוב". ונאמר [שמות לד, ט] "וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו", ופירש רש"י שם "ונחלתנו - ותתננו לך לנחלה מיוחדת, זו היא בקשת [שמות לג, טז] 'ונפלינו אני ועמך' שלא תשרה שכינתך על האומות". הרי שהמקום נקרא "נחלה", וישראל נקראים "נחלה" של הקב"ה. וזה מורה באצבע שישראל הם "מקום המלכות" של הקב"ה [במכילתא שמות טו, טז "ארבעה נקראו 'נחלה'; בית המקדש... ארץ ישראל... התורה... ישראל"].

<> לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 549]: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'. ובשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"י [רנט.] כתב: "ובירושלמי דתענית [פ"ב ה"ו], ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, 'וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול' [יהושע ז, ט], שהוא משותף בנו... אמר שאם יהיה מניח ישראל כמו שהם, יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם. לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'אתם הדבקים בה' אלקיכם וגו' [חיים כלכם היום]'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551]. @**אך יש להעיר**^, כי בנצח ישראל פ"י הסיק שדברי הירושלמי האלו ["אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות, אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם"] אינם עוסקים דוקא כשישראל בגלותם, אלא אף כשישראל בארצם, וכלשונו [רסב.] שם: "אמנם נראה לי, כי מה שאמרו כאן ששתף שמו בשמם שלא יהיו נאבדים בין האומות, שאין פירושו שלא יהיו נאבדים כאשר הם בגלותם בין האומות, שאף אם אינם בגלות צריכים ישראל לשתוף שמו בשמם, שלא יהיו ישראל בטלים בין האומות, כי האומות מרובים, ויהיו ישראל חס ושלום בטלים בהם, ואז לא יהיה כאן מפתח לפלטרין הגדולה, כמו שהתבאר למעלה. ולכך קבע בישראל שלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, ובזה הם נמצאים ונבדלים בפני עצמם, שהם חלק ה' [דברים לב, ט], ואינם בטלים אצל הרוב. אבל לענין ישראל בגלותם הוא ענין אחר, שהשם יתברך בעצמו עמהם בגלותם". ואילו כאן כתב "והכל הוא שלא יניח את ישראל, שאם כך היו כלים &**בגלותם**^ תחת האומות, רק כי השם יתברך עמהם, והשגחתו עליהם". ולמעלה בהקדמה [הערה 552] נשאלה גם שם שאלה זו.

<> מחמת שהמלך שומר על עמו שלא יאבד [ראה הערה הבאה], לכך "השגחתו עליהם". ונראה שרומז בהשגחה זו להיבט נוסף הנובע ממלכותו יתברך. שהנה קיימא לן בגינוני מלכות ש"אין מלך בלא עם" [כמו שכתב להלן לפני ציון 263]. ולכך מלכות המלך מחייבת שישאר עם, בכדי שיהיה מקבל שעליו תחול מלכותו. וכן כתב להדיא בח"א לע"ז יא. [ד, לו:], וז"ל: "דע כי דבר גדול אמר בכאן, וזה כי השם יתברך השגחתו על ישראל, שהם בניו, כמו שהם עובדים לו, כך השם יתברך השגחתו עליהם תדיר. ודבר זה נרמז בכרובים אשר היו במקדש, כשהיו עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת ואמר ראו חבתכם לפני המקום כמו חבת זכר לנקיבה [יומא נד.]... שהוא צריך אל ישראל, ואי אפשר שיהיה זולת ישראל. וכל אשר צריך לאחר, נתלה בו [ו]משמש אליו, שהרי צריך אליו. ולפיכך השם יתברך היה משמש אל ישראל... שהשם יתברך היה משמש לפני ישראל, והיה 'הולך לפניהם בעמוד ענן להאיר להם' [שמות יג, כא], שמורה זה על מעלת ישראל, שהם עלולים מן השם יתברך". וכן כתב הרמב"ן [שמות כט, מו], וז"ל: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן". ולהלן [אסתר ו, א] כתב: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל... ואם אין ישראל, א"כ אין על השם יתברך שם 'עילה', דעל מי יהיה נקרא שם עילה. וכמו שאמר יהושע 'והכריתו וגו' ומה תעשה לשמך הגדול'... ודבר זה שהוא איבוד ישראל ח"ו, דבר זה נוגע אל השם יתברך" [הובא למעלה בהקדמה הערות 103, 117, ולהלן פ"ו הערה 20].

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; דהנה אע"פ שבכל הגלויות הקב"ה נמצא עם ישראל [כמבואר בהערה 166], מ"מ בגלות מדי המצאות זו נעשתה באמצעות כסא מלכות ה' ["ושמתי כסאי בעילם"], לעומת הגלויות האחרות שילפינן המצאות זו מפסוקים שלא נזכר בהם כסא מלכות ה' [ראה הערה 166 שהובאו הפסוקים המורים על המצאות ה' עם ישראל בגלויות מצרים, בבל, ואדום, ולא נזכר בהם תיבת "כסא"]. וטעמא בעי לשוני זה בין גלות מדי לשאר גלויות. אמנם לפי דבריו כאן ניחא מאוד, שענינו של המלך הוא לשמור על עמו ממתנגדיו, וכמו שפירש רש"י [תהלים קמו, י] "ימלוך ה' לעולם - יקיים את מלכותו בשמירת בניו". ובנתיב העבודה שלהי פט"ו כתב: "כי מי שהוא מלך, שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם, ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך, שהוא שומר עמו. וכך כאשר השם יתברך מלך על ישראל... הנה הוא יתברך שומר עליהם, ולא יתן המשחית לבא בפתחיהם". ושמירה זו נזקקה במיוחד תחת מלכות מדי שגידלה את המן [ראה למעלה בהקדמה הערה 578], שהיה צורר היהודים שלא היה כמוהו בשאר מלכיות. לכך אע"פ שבשאר הגליות לא הוצרכנו להאחז בכסאו יתברך, מ"מ בגלות מדי לולא ההאחזות בכסאו יתברך ח"ו לא היינו ניצלים מגזירת המן. וזהו קישור הפסוק מתחילתו לסופו; [ירמיה מט, לח] "ושמתי כסאי בעילם והאבדתי משם מלך ושרים נאם ה'", דכסאו יתברך הושם בעילם מחמת הצורך להאביד את מתנגדי ישראל. וראה להלן פ"ב הערות 250, 593, פ"ג הערות 84, 530, ופ"ו הערה 296.

<> "פסוק הוא בספר עזרא, וסיפא 'ויט עלינו חסד לפני שרי פרס' לתת עלינו מחיה" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו איתא "בזמן המן", אך בעין יעקב איתא "בימי מרדכי", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. וראה בסמוך הערות 173, 178.

<> אודות שפלותן של ישראל בגלותן, כן כתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 329]: "גודל השפלות שיש לישראל בגלותן". אמנם כאן משמע שנוקט בשני דברים; "כי עם שהיו תחת האומות", "והיו שפלים וירודים". אמנם כוונתו ברורה, כי בא להורות על הפלא הגדול שלמרות שפלותן של ישראל, מ"מ ה' הגביה את מרדכי ואסתר על המן. והפלא הוא בתרתי; ישראל הם תחת האומות, ואיך יעלו מעל המן. וכן ישראל שפלים בגלות מצד עצמם [ראה למעלה בהקדמה הערה 329], ועם כל זה מרדכי ואסתר זכו למעלה כה גדולה. וראה למעלה בהקדמה הערות 470, 518.

<> הנה מאמר חכמים כאן הוא "אימתי 'ויט עלינו חסד', בימי מרדכי" [ראה הערה 171], ולא אמרו "בימי מרדכי ואסתר", אך המהר"ל מזכיר גם את אסתר, וניתן לומר שאגב מרדכי הזכיר את אסתר. וראה הערה 178.

<> אע"פ שגם בשאר מלכיות ניצלו על ידי שהקב"ה העמיד להם אנשים שהיו קרובים למלכות [כמבואר להלן לאחר ציון 358], מ"מ כאן ישראל התגברו על המן, שגידלו המלך מעל כל השרים, וזה לא נמצא בשאר גאולות. וראה להלן הערות 182, 361.

<> אע"פ שהפסוק איירי במה שאסתר מצאה חן וחסד בעיני אחשורוש, ולא במדת החסד של אסתר, וכמו שכתב להלן [אסתר ה, ב (לאחר ציון 34)]: "אמר 'ותשא חן וחסד'... אמר 'וחסד' כי החסד כאשר היא נאה וחסודה במעשים, ועל זה שייך 'וחסד'". מ"מ לא בחנם נקט בתיבת "חסד", כי נשיאת חן וחסד בעיני הרואה היא גופא משתלשלת ממדת החסד של הנראה, וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.], וז"ל: "דבר זה מבואר ליודעים איך בעל גמילות חסדים ראוי לו הכילה [ב"ק יז.], שהוא חשיבות של נוי, כאשר תבין לשון חסידות, כמו שאמרו [כתובות יז.] 'כלה נאה וחסודה'. וכן גבי אסתר כתיב 'ותשא חן וחסד לפניו'". וראה להלן פ"ה הערה 35.

<> "מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש" [רש"י שם]. ובמקום אחר כתב רש"י "חוט של חסד - נותן חינו בעיני הבריות" [ע"ז ג:]. והמהרש"א בע"ז ג: כתב: "הקב"ה מושך עליו חוט של חסד, שהוא מאירת פנים ביום, כי היא ממדת החסד, כאמור [תהלים קלו, ז] 'לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו'. והכי אמרינן בפרק קמא דמגילה 'אסתר ירקרקת היתה אלא שהקב"ה משך עליה חוט של חסד', שהיא מאירת פנים שתהא נראית יפה".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קיב.]: "ידוע כי החכמים דביקים במדת החסד, וזהו שאמרו חז"ל [חגיגה יב:] כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, דכתיב [תהלים מב, ט] 'יומם יצוה ה' חסדו', ולמה, מפני ד'בלילה שירה עמי' [שם], דהיינו שירה של תורה עמו. שהתורה תקרא 'תורת חסד', שנאמר [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה'. ולפיכך רצה ביבנה וחכמיה [גיטין נו:], שיהיו דביקים במדת החסד" [ראה למעלה בהקדמה הערה 475]. הרי ש"חוט של חסד" ניתן למי שדבק במידת החסד. ובבן יהוידע [מגילה יג.] כתב: "רבי יהושע בן קרחה רמז בזה ענין יקר, כי 'ירק' הוא מספר שלש מאות ועשר, שהוא חצי כתר. והיא היה לה הארת כתר שלם, שהוא ירק כפלים, וזהו 'ירקרוקת', רוצה לומר ירק כפול, שהוא שתי פעמים שלש מאות ועשר. ולכן חוט של חסד משוך עליה, פירוש קו ימין של העשר ספירות, שהוא חסד, והוא חח"ן, שהם חכמה חסד נצח. ולכן 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה' [אסתר ב, טו], שהיה לה חן כפול; בעין החושית, ובעין השכלית. והיינו תצרף ח"ח של חח"ן, עם נו"ן של חח"ן פעמים, כי אות נו"ן כפול בקריאתו, יהיה מזה 'חן חן'. ולכן נקראת 'הדס' [מגילה י:], כי החוט של חסד שהוא קו ימין, שהוא חח"ן, מספרם עם כולל שלש אותיות הוא עולה מספר 'הדס'. ולכן נקראת 'הדסה', על שם ההדס". וראה להלן פ"א ציון 195.

<> יש להעיר, שלשון המאמר כאן הוא "אימתי 'ויט עלינו חסד', בימי מרדכי" [ראה הערה 171], ולא הזכירו את אסתר כלל [לעומת הפתיחה של רבי יוחנן (ראה ציון 219), שאמר "בימי מרדכי ואסתר"]. והואיל ומגמת המאמר היא להורות על מדת חסדו יתברך, ואסתר בפרט היא זו הראויה לקבלת החסד, כיצד תובן השמטת שם "אסתר", כאשר היא זו המוכנה לקבל החסד. ויל"ע בזה.

<> בא לבאר טעם שני מדוע גאולת פורים נחשבת ל"חסד". ועד כה ביאר כי הגבהת מרדכי ואסתר מעבר להמן, למרות שפלותן של ישראל, היא החסד. ומעתה יבאר שההצלה מהמן היא החסד.

<> כמו שנאמר [אסתר ג, ו] "ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי". וב"על הנסים" אמרינן "כשעמד עליהם המן הרשע, בקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד". וראה הערה 184.

<> כמבואר למעלה בהקדמה [לאחר ציון 259], וז"ל: "והמן הפך זה, שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו'' [חולין קלט:]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם. ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא, וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא. והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון [ישעיה כז, א], וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג, נרמז בתורה בלשון זה שאמר הכתוב 'המן העץ וגו'', כי עץ הדעת היה מביא המיתה לעולם. והמן היה רוצה לאבד את ישראל, שהם עיקר העולם, וכאילו היה רוצה לאבד כל העולם. ולכך ראוי שיהיה נרמז המן בלשון 'המן העץ וגו'', ויש לך להבין דבר זה מאוד". @**ואמרו חכמים**^ [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן' [אסתר א, טז], תנא 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". ולהלן [אסתר א, יד (לאחר ציון 1205)] כתב: "ואמר 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שהיה מוכן לפורעניות. וקשיא מנא לן שהוא המן, שאמרו זה המן. ונראה כי דעת רז"ל כי אילו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים, אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים, נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל... כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה. ולפיכך השביעי הזה שהוא ממוכן, הוא נגד כח מאדים, והמן הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו 'מאדים'. ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרעה. ולכך אמרו בגמרא [מגילה יב:] 'ממוכן', שהוא השביעי מן המשרתים, הוא המן, שהרי שניהם שוים בכח שלהם" [ראה למעלה בהקדמה הערה 262, להלן פ"א הערה 1221, פ"ג הערה 117, ופ"ד הערה 228].

<> דבריו יתבארו על פי מה שכתב בגו"א בראשית פי"ח אות יד [רצז.], שביאר ששלשת המלאכים שבאו לבקר את אברהם אבינו [בראשית יח, ב], היו בעלי ג' שליחויות שונות, וכלשונו: "ונראה כי מיני השליחות הם ג'... האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה בן, היה מלאך אחד" [להלן אסתר ה, ב הביא בקיצור דברי הגו"א האלו]. הרי שנתינת חיים במקום שלא היו אמורים להיות חיים [כמו נתינת בן לעקרה] היא "חסד גמור". והוא הדין לנידון דידן; הצלת ישראל מהמן המוכן לאבדם, זהו נתינת חיים חדשים במקום שלא היו אמורים להיות חיים, לכך זהו "חסד גמור". וראה למעלה הערות 129, 130, שנתבאר שם שבפורים נמסרו ישראל לרשות המן, וחיות חדשה באה לישראל משער העליון, וראה להלן הערות 255, 318.

<> קשה, הרי בהגדה של פסח אומרים "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחת בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם". וההגדה של פסח בפשטות מוסבת על פרעה במצרים, וכיצד מבאר כאן שפרעה לא רצה לכלותנו, אלא רק להצר לנו. ויש לומר, שבסמוך יבאר שפרעה רצה לכלות רק את הזכרים, אך לא לכלות את כלם. וכן הוא בשאר אויבים, זולת המן הרשע שביקש לעקור את הכל.

<> לעומת המן שביקש לכלותם [כמבואר הערה 180]. ולהלן [לפני ציון 262] כתב: "כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם". ויש להבין, דזהו דבר גלוי ונודע שהמן ביקש להרוג ולכלות את ישראל לעומת שאר צרות וגליות, ומהו הצורך בפתיחה מיוחדת ובפסוק מיוחד שיורה על דבר הגלוי לעין. ויש לומר, כי פתיחה זו באה להורות על עומק ההתנגדות וההפכיות של עמלק והמן כלפי ישראל, ועם כל זה הקב"ה הצלנו, לכך יש בזה להורות את "גודל הנס, שהוא יותר גדול מכל אשר עמד על ישראל" [לשונו להלן].

<> פירוש - הפסוק מורה על שלשה סוגי התנגדות לישראל; אש [בבל], מים [מצרים], ו"תוציאנו לרויה" [המן]. ומהשוואת התנגדותו של המן לשתי ההתנגדיות הראשונות יעלה בבירור שצרת המן עולה היא על כולן, וכמו שמבאר. ובמדרש שוחר טוב [ב, ד] אמרו "המן אמר, שוטה היה פרעה שאמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד', אלא להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים".

<> כהקדמה לדבריו כאן ראה דבריו בגבורות ה' פס"ד [רחצ.], שכתב: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 273, להלן פ"א הערה 1158, פ"ב הערה 364, ופ"ח הערה 292]. וכאן מתחיל בהתנגדות השניה שיש לאומות העולם כנגד ישראל, "כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות" [לשונו כאן]. כי "עוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד" [לשונו בגבורות ה' שם]. וצרף לכאן דברי רש"י [איכה א, כא] שכנסת ישראל אומרת להקב"ה "אתה גרמת לי שהם [אומות העולם] שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם, היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם".

<> והיושר כאן הוא כמו האמצע, שעומד כנגד הקצוות [יבואר בהמשך]. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רלט.] כתב: "דבר זה דומה לישראל, שהם זרע אמת כלו, על ידם נסמכים הקצוות, שהם אומות העולם, שהם טפלים אל האמת... ולפיכך בזכות ישראל, שהם זרע אמת, עומדים האומות, שהם נוטים מן האמת... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר". וראה להלן פ"ט הערה 517.

<> אודות שהאומות יוצאות לקצה וישראל הם האמצע והיושר, כן כתב להלן [לאחר ציון 353], וז"ל: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר", וראה שם בהערות. ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". וראה בח"א לר"ה כג. [א, קכד.], וח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.]. וראה להלן הערה 198, ופ"ד הערה 479.

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [קצג:]: "והוא יודע כי מצרים כח שלהם כח המים, ולכך היו עובדים את המים, מזה תראה שיש להם התיחסות אל המים". והמצריים עבדו את הנילוס [רש"י שמות ז, יז]. ולפי זה מה שכתב כאן "אומה שנקראת על שם מים" כוונתו לאומה שכוחה במים. וכן יבאר בסמוך.

<> "לכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים" [לשונו בסמוך]. וכן נאמר [שמות א, כב] "ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכהו וגו'", ובסמוך יביא מקרא זה. וקודם לכן [שם פסוק י] נאמר "הבה נתחכמה לו וגו'", ופירש רש"י שם "נתחכם למושיען של ישראל לדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם".

<> אמרו חכמים [תענית ה:] "תנא כותיים עובדים לאש, וקדריים עובדין למים, ואף על פי שיודעים שהמים מכבין את האש, לא המירו אלהיהם". ובנצח ישראל פ"ב [כג:] כתב על כך: "כי האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש". ובבאר הגולה באר הששי [קצג:] כתב: "כושיים יש להם התייחסות אל האש, שהם שחורים מכח חום השמש, שהוא אש". וראה להלן פ"ה הערה 609.

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ז [רנב:]: "מפני זה היו המכות שלשה, כי במספר שלשה יש שתי הקצוות, והממוצע בין שניהם. לפיכך מכה הראשונה דם [שמות ז, כ], כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים [שמות ח, ב], שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים. והשלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים [שם פסוק יג], כי אינם רק מזג שהוא מן לחות וחמימות... הרי כי בתחתונים היו המכות; דבר והפכו ואשר ממוצע בין שניהם". וקודם לכן בגבורות ה' פכ"ז [קי:] כתב: "ועוד אמרו בשמות רבה [ג, יג] ולמה עשה הקב"ה ג' אותות [למשה; נחש, צרעת ודם (שמות ד, ג-ט)] נגד אברהם יצחק ויעקב. ונראה כי אלו ג' אותות הראה להם מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש חם שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש. והצרעת כשלג, דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים, כי כן מזג הדם, וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם", וראה להלן הערה 195, ופ"ה הערות 72, 400.

<> יש להעיר, שדבר ידוע הוא שאש ומים הפוכים הם [ראה הערה קודמת], ומדוע הוצרך לבאר הפכיות זו מחמת חמימות וקרירות. ויש לומר, שכאן אינו רוצה להורות שבבל ומצרים הן הפוכות זו לזו, אלא שהן יוצאות אל הקצוות, והקצה אינו מתבטא באש ומים אלא בחמימות וקרירות. ואודות שהחמימות היא קצה, כן מבואר בנצח ישראל פ"ח [רה.], ושם פנ"ה [תתנה.], ויובאו בהערה הבאה. אך עדיין קשה, שמשמע מדבריו שמחמת שהאש ומים פועלים חמימות וקרירות "&**לכך**^ הם הפכים" [לשונו כאן]. והרי אש ומים מצד עצמם הם הפכים, ולא רק משום שפועלים חמימות וקרירות, ואדרבה, מפאת היותם הפכים לכך הם פועלים חמימות וקרירות, ולא להפך. וכן בח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "יש לך לדעת כי הקור והחום הם דברים הפכים, ומפני שהם הפכים יוצאים אל הקצה, ויוצאים מן היושר". הרי שכתב שם שמפאת שהם הפכים לכך הם יוצאים אל הקצה, ולא כפי שכתב כאן שמפאת שהם יוצאים אל הקצה לכך הם הפכים. ואולי יש לומר כי כאן לא מדובר על אש ומים עצמם, אלא על אומות המתייחסות לכח אש ולכח מים, והאופן לקבוע שאומות אלו מתייחסות לאש ומים הוא רק על פי מה שהן פועלות, ולא על פי עצמן. והואיל ומצרים הצרו לישראל במים, ובבל הצרו לישראל באש [יוסבר בסמוך], ובכך הן יוצאות אל הקצה בחמימות וקרירות, "לכך הם הפכים".

<> אודות שהקצוות מתנגדות ליושר והשווי, כן כתב להלן [לאחר ציון 353], וז"ל: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר". ובנצח ישראל פ"ח [ריז.] כתב: "כי הזמן היוצא מן השווי הוא מתנגד לישראל, לכך בי' בטבת בו סמך מלך בבל [על ירושלים (יחזקאל כד, א)], כי החודש הזה הוא יוצא מן השווי בקרירות, כמו החודש תמוז יוצא מן השווי בחמימות. והרי יש שני זמנים היוצאים מן השווי שבו היה גובר האויב, והם מתנגדים אל זמן השווי, שבהם מעלת ישראל ושלימותם" [ראה להלן פ"ב הערה 467]. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנט:] כתב: "הזמנים האלו מתנגדים אל ישראל מפני שהם שני הקצות מן הזמן, אשר כל קצה הוא יוצא מן השווי. ומפני שהוא יוצא מן השווי הוא מתנגד אל ישראל, אשר להם השווי". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט.] כתב: "ויש לך להבין מאוד כי נמסרו ד' מיתות לב"ד, כי המיתה הוא הקצה והחיים הוא הנקודה האמצעית ודבר זה בארנו פעמים הרבה, וכמו שהחיים יש להם האמצעי כך המיתה יש לה הצדדין שהם ארבעה שכל אחד אחד קצה אחד. וכנגד זה הם ארבע מיתות שכל חוטא נדון בקצה שראוי לו". ובגבורות ה' פ"י [ס.] כתב: "כי אברהם היה יחיד, ומלכים הד' היו מתנגדים לו [בראשית יד, ט]... כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר כי הוא נוטה מן עיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל אברהם, שהוא עיקר". וראה בסמוך הערה 199.

<> כאן מוסיף תיבת "והשווי", ולמעלה [לפני ציון 187] כתב: "האומות אשר הם יוצאים מן היושר", ולא הזכיר "והשווי". אך דע שבספריו התיבות "שווי" "יושר" ו"אמצע" הן תיבות מתחלפות זו בזו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ה [קעא:] כתב: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע". ושם במשנה יא [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". הנה הזכיר ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, באר הגולה באר הראשון הערה 262, ודר"ח פ"ה הערות 677, 1027. וכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת [כמבואר בדר"ח פ"ב הערה 355, ולמעלה הערה 110, ולהלן פ"א הערות 30, 470], ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב], מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה הערה 192]. כי "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלז.], וז"ל: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". נמצאת למד שהשווי והיושר מורים על מעלת האמצע. וראה להלן פ"ב הערה 220, פ"ד הערה 482, ופ"ט הערות 517, 566.

<> דברים לב, טו "וישמן ישורון ויבעט וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ועתר ישראל ובעט", והראב"ע כתב שם: "וישמן ישורון - ישראל, ויתכן להיות מגזרת ישר". וכן נאמר [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך וגו'", וכתב שם הרמב"ן: "רמז אל השם הנזכר, שהיה למלך על ישראל בהיותם ישרים". ונאמר [ישעיה מד, ב] "עבדי יעקב וישורון בחרתי בו", וכתב שם הרד"ק "ישורון - ידוע שהוא ישראל, ונקרא כן לפי שהוא ישר בין העמים". והרמב"ן [דברים ז, יב] כתב: "כל לשון עקיבה גלגול וסבוב... ולכן יקראו יעקב 'ישורון', כי היפך העקוב מישור". וקודם לכן [דברים ב, י] כתב: "'יעקב' הוא לשון מרמה... ויקראו אותו 'ישורון', מן תם וישר". וראה להלן פ"ד הערה 479, ופ"ט הערות 517, 537.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"א [תמט:]: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:]... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו יעקב אבינו לא מת... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'". וכן כתב להלן אסתר ט, ל. ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "נקרא יעקב 'ישורון', מלשון ישר, שהוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק... ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישורון' [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך'". ובהקדמה שניה לדר"ח [פ:] כתב: "זרע יעקב שנקראו 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל". ובנתיב העבודה פ"א כתב: "מה שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', רמז על ישראל גם כן, וזהו כי ישראל נקראו 'ישורון' על שם היושר שבהם, והם אחד כמו שנתבאר, כי הישר הוא אחד. לכך התפלה שלהם הוא רצונו יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר. והוא מה שאמרו חכמים ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב היה השלישי באבות". וראה להלן פ"ד הערות 479, 483, ופ"ט הערות 492, 517, 539.

<> כמבואר כאן שמצרים יוצאים לקצה אחת [מים], ובבל יוצאים לקצה שני [אש]. ובהקדמה שניה לדר"ח [עח:] כתב: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים'... שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים... כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת. וכנגד שבעים אומות, והם 'גויי הארצות', אשר הם סרים מן השם יתברך לצד ימין. ולא נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל, גם כן אינו ראוי השבת". ובתפארת ישראל פ"א [מ.] כתב: "כי לא בלבד שהם [האומות] אינם מוכנים לתורה, שהם פעולות אלקיות, אבל יש בהם הכנה אל הפך זה. ורצה לומר כי עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה, וזהו מצד ההכנה שבהם... כי עכו"ם ההם נפשם נוטה אל הקצה, וכל שנוטה הכנת נפשו אל הקצה הוא רע. וזהו [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן'. כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה, הם הם הדרכים הישרים, הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשם נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים. וזכר בשביל כך עשו וישמעאל, שיש בכל אחד קצה אחד. כלומר, כי אלו שתי אומות עכו"ם, תכונת נפשם נוטה מן האמצע, כל אחת לקצה אחד, לכך הם ממאנים לקבל התורה. וזהו שאמר כי האחד ברכתו [בראשית כז, מ] 'על חרבך תחיה' לרצוח. וישמעאל 'ידו בכל' [בראשית טז, יב], בכח ובחזקה על הבריות. ואלו שניהם תכונות רעות מחולקות, כל אחת ואחת נוטה לקצה אחד, כאשר ידוע לחכמי אמת. ובשביל כך היה תכונתן ממאן לקבל התורה". ובגו"א בראשית פכ"ד אות ל כתב: יקרא ישמעאל [בראשית כד, מט] 'על ימין', ולוט [שם] 'על שמאל' לטעם ידוע, והבן". ובח"א לר"ה כג. [א, קכד.] כתב שפרס וישמעאל הוא מימין, ואדום הוא משמאל. וראה להלן פ"ט הערה 492.

<> כמבואר בהערה 194. ויש להבין, כי כאן מבאר שהקצוות מתנגדות ליושר, ולהלן [לאחר ציון 353] ביאר שהצדדים מתנגדים לאמצע, אך בכמה מקומות כתב שאין הם מתנגדים לכך. וכגון, בח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "יעקב היה נחלתו בלי מצרים, והוא שנקרא בשביל זה 'ישורון' [ישעיה מד, ב], כי היושר אין מציק לו, והוא דומה לנחלה שאין לה מציק ומציר, ולכך נותנין לו נחלה בלי מצרים" [ראה להלן פ"ד הערה 338]. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל. ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] כתב: "הכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". וראה להלן הערה 356.

<> פירוש - לא יאמר על האומות היוצאות לקצה [כמו מצרים ובבל] שהן להפך לגמרי אל ישראל.

<> פירוש - המים הם יוצאים אל הקצה מצד ימין. ובבאר הגולה באר החמישי [ל.] כתב: "וידוע כי המים נחשבים לימין, והתנינא שהוא שורף בארס שלו, נחשב לשמאל". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב: "כי המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל". וקודם לכן בח"א לב"ב שם [ג, צ:] כתב: "ואשר הם נבדלים מן המציאות לצד ימין, הם בריות טמאות שהם במים, שהם מתיחסים לימין, כמו שידוע למי שמבין עקרי החכמה. ואשר הם נבדלים לצד שמאל, הם בריות טמאות מתיחסים לאש, שהאש מתיחס לשמאל, וכל הדברים האלו ידועים למבינים. ואלו שני דברים נבדלים מן השתלשלות העולם, שזהו נוטה לקצה הגמור לצד אחד, וזה נוטה לקצה שני לצד אחר". וראה להלן הערה 217.

<> לא מצאתי מקומו. אמנם בגבורות ה' פ"מ השוה בין המצריים למים, וכלשונו [קנד.]: "כאשר יצאו [ישראל] מהם [מהמצריים], היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים, כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר, ונוטים אליו. ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל". אך לא נתבאר שם שכח המצרים הוא במים ולכך הם רצו לאבדם במים, אלא רק שהמצריים והמים דומים להדדי.

<> כמו שאמרו חכמים [סוטה יב.] "תנא, עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', אמר לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות". ובהגדה של פסח אמרינן "צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן בקש לעקור את הכל". וראה להלן ציון 327.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ח [נא.]: "מלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב [ירמיה כז, יב] 'הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו'. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף". וראה להלן הערה 355, ופ"א הערה 43.

<> דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ג מ"ג [קז.] כתב: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלישי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". וראה להלן פ"א הערה 810, פ"ב הערה 211, פ"ד הערה 482, ופ"ה הערות 72, 87, 440.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפה:]: "כי לפי סדר העולם התורה והעושר שייכים ביחד, כמו שאמרנו [ראה למעלה הערה 157]. ואין ראוי לפי הסדר שיהיה העושר סבה לבטול התורה, כי אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו, ואלו שני דברים, התורה והעושר, מתחברים יחד". הרי בטול הדבר יכול להעשות רק על ידי הפך הדבר, ולא כאשר יש חבור מסויים ביניהם. וראה להלן פ"א הערה 1159, ופ"ד הערה 140.

<> כמו שנאמר [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו'", ופירש רש"י "מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". ובגו"א שם אות כו כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה. ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים, אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם, הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו... וכאשר היו בבטן אמם, המורה על השתוף ביניהם, שהרי בטן אמם כולל אותם, ואין שתוף ביניהם, לכך היו מתרוצצים. כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו... מתנגד לעשו. וכן עצם מציאות עשו... מתנגד ליעקב... שכל התנגדות שיש לשני דברים, היינו שכל אחד רוצה לדחות את השני בעבור שהוא מתנגד אל מציאותו. ויעקב ועשו שהיו מתנגדים בבטן אמם טרם יצאו לאויר עולם המציאות, אם כן כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל המציאות, שהוא עולם הזה והעולם הבא, וידחה המתנגד לו". ובנצח ישראל ר"פ לח כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ג הערות 43, 66.

<> לשונו להלן אסתר ד, יד [לאחר ציון 326]: "ומה שאמר [שם] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל, ועל זה אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 575] כתב "מפני שלא היה מוכן להיות נפרעים על חטאם כי אם על ידי המן, שהיה מזרע עמלק, והוא צר הצורר". ולהלן [אסתר ג, א (לאחר ציון 41)] כתב: "רצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים... אי אפשר שיעמדו ההפכים יחד, ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים". וראה להלן פ"א הערה 1392, פ"ג הערה 43, פ"ד הערה 328, פ"ה הערה 295, פ"ז הערה 113, ופ"ט הערה 141.

<> יש להעיר, שלמעלה כתב "כל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני" ["כשזה קם זה נופל"], ומיד אחר כך כתב להיפך "שכל אשר נדחה האחד, הוא הרווחה לשני" ["כשזה נופל זה קם"]. אמנם הענין מבואר על פי דבריו בגו"א בראשית פכ"ה אות לג, שכתב בזה"ל: "נראה דלגבי ישראל כשזה קם זה נופל, שהרי הקב"ה מקים את ישראל ואדום יפול. אבל גבי אדום, שאין הקב"ה מקים, לא שייך לומר 'כשזה קם זה נופל', ולפיכך אמרו [רש"י בראשית כה, כג] 'לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים'". הרי שמטבע הלשון "כשזה קם זה נופל" נאמר על תקומת ישראל ["כשזה (ישראל) קם, זה (אדום) נופל"], ואילו מטבע הלשון "כשזה נופל זה קם" נאמר על תקומת אדום ["כשזה (ישראל) נופל, זה (אדום) קם"]. ולכך המשפט שכתב למעלה ["כל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני"] עוסק בתקומת ישראל, ואילו המשפט שכתב כאן ["שכל אשר נדחה האחד, הוא הרווחה לשני"] עוסק בתקומת אדום, הניזונת ממפלת ישראל. וראה למעלה בהקדמה הערה 137, להלן פ"ב הערה 199, ופ"ג הערה 376.

<> כמו שתרגם יונתן [תהלים סו, יב] את המלים "ותוציאנו לרויה - ואפקתנא לרוחתא". וראה להלן פ"ח הערה 174.

<> מחמת שעמלק הוא ההפך מישראל, וכמו שיבאר. והמן הוא מזרע עמלק, וכמבואר למעלה בהקדמה הערות 97, 264. ולמעלה בהקדמה [הערה 91] נתבאר שההתנגדות של עמלק נובעת מפאת היותו [במדבר כד, כ] "ראשית גוים". ואודות ההפכיות הקיימת בין ישראל לעמלק, כן ביאר בגו"א שמות פי"ז אות יג, וז"ל: "ביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [עמלק] מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מאריך בזה [ראה להלן פ"ג הערה 552, ופ"ה הערות 235, 474]. ובגו"א דברים פכ"ה אות כה ביאר את דברי רש"י [דברים כה, יח] שעמלק "היה מטמאן במשכב זכור", וכלשונו: "יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל [ראה להלן פ"ח הערה 197]... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן [בראשית ג, טז] 'והוא ימשל בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה, [וישראל] האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה... אבל עמלק השונא המתנגד, אינו משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל. וכאשר ישראל גוברים עליהם, אותו התגבורת עליהם להשמיד אותם ולמחות אותם מן תחת השמים. אבל כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר שהיה מטמאן במשכב זכר". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ב [קס:], ויובא להלן הערה 356, פ"ד הערה 183, ופ"ה הערה 288. ולהלן [אסתר ד, ז (לאחר ציון 178)] כתב: "כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם לכבוש את ארצם, וליקח מידם ארצם... אבל אלו [ישראל בצאתם ממצרים] בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו [עמלק] עליהם למלחמה, ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים, ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון. ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה, רק להיות צורר לישראל", ושם הערה 186.

<> כי שם מורה על מהות, וכמו שנתבאר למעלה [בהקדמה הערות 276, 550, 551, 553, וכאן בפתיחה הערה 66].

<> על שם היושר [כמבואר למעלה לאחר ציון 196].

<> "פירוש מעוות" [רד"ק ספר השרשים, שורש עקל]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 263] כתב: "המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא 'נחש עקלתון' [ישעיה כז, א], וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג". וכן חזר וכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 335] בזה"ל: "המן, שהוא בודאי נחש הממית, שהוא מזרע עמלק, שהוא 'נחש עקלתון' [ישעיה כז, א], שכך הוא שם 'עמלק', שהוא מעוקל". ולהלן אסתר ט, ל [לאחר ציון 539], כתב: "כלל הדבר, היושר אין לו הפסק. ומפני כך אמרו [מגילה טז:] כי המגילה הזאת צריכה שרטוט כאמתתה של תורה. ומורה זה על מעשה המן שהפילו, והוא היושר הגמור להציל ישראל מן המן, מזרע עמלק, שהוא הפך היושר, שהוא המעוקל. ומפני כך הוא ביותר מוכן שיהיה לו אבוד והפסד, שהוא יוצא מן היושר לגמרי, ולכך ראוי אליו ההפסד הגמור... ומעשה המגילה ראוי בה היושר הגמור לבטל זרע עמלק המעוקל".

<> כי ישראל נקראים על שם היושר, ועמלק נקרא על שם מעוקל ועקלתון. ואודות שיושר ועקלתון הם הפכים, כן משמע מסמיכות הפסוקים [תהלים קכה, ד-ה] "היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פעלי האון שלום על ישראל", הרי "ישרים" עומד לעומת "המטים עקלקלותם". וראה להלן פ"ט הערה 541.

<> מלשון זה ["שלא היה להם עוד צרות בימי המן"] משמע שבימי המן היתה הרווחה לישראל יותר מאשר בשאר גאולות, ועל כך נאמר "ותוציאנו לרויה". אך יש להעיר, כי נאמר [אסתר ט, י] "ובביזה לא שלחו את ידם", וכתב לבאר שם בזה"ל: "כי היו נוהגים כמו שראוי אל נס הזה. כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות; כי שאר הגאולות היה הרוחה להם, כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת. ובודאי אין כאן הרוחה כאשר עדיין היו בגלות" [הובא למעלה הערה 159]. הרי שביאר שאין בגאולת פורים הרווחה לישראל, ואילו כאן מבאר שדוקא בפורים היתה הרווחה לישראל. ויש לומר, שאע"פ שבדבריו כאן ובדבריו להלן נקט בתיבת "הרווחה", מ"מ איירי בשתי הרווחות שונות; דבריו להלן מוסבים על הרווחה מלשון להרויח ולהשתכר, ועל כך אמר שבגאולת פורים לא היה רווח כזה, לעומת שאר גאולות. אך דבריו כאן מוסבים על הרווחה מלשון השתחררות מצרה צרורה, והרווחה זו היתה רק בפורים, לעומת שאר גאולות. שהואיל ובימי המן היו ישראל בסכנה גדולה מפאת היותו של המן "צורר היהודים", לכך סילוקה של צרה זו היא הרווחה, לאמור שהוסר מהם הצרה שריחפה עליהם. וזהו שכתב למעלה [לפני ציון 210] "'ותוציאנו לרויה', כלומר שרוה נפשינו ואין צר לנו". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 479] כתב: "מעשה המן, שעשה להם השם יתברך שלום מן הצורר".

<> מבואר מדבריו בסמוך שכוונתו היא שההתנגדות של פרעה [מים] ובבל [אש] היא מתייחסת לימין ושמאל [ראה למעלה הערה 201], בעוד שההתנגדות של המן הרשע מתייחסת לאמצע. וראה הערה הבאה, והערה 245. ולהלן פ"ד [לאחר ציון 183] כתב: "כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות", ושם הערה 187. וראה להלן פ"ח הערות 97, 98.

<> שמעתי לבאר שכוונתו לג' ספירות עליונות, שהמים הוא מימין כנגד חכמה, והאש היא משמאל כנגד בינה, ו"תוציאנו לרויה" הוא אמצע כנגד כתר. ובפרי צדיק פרשת משפטים אות ט כתב: "כתיב [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', שהוא ראשית דקליפה בזה לעומת זה נגד כתר בקדושה". ובשם משמואל פרשת יתרו שנת תרע"א כתב: "כי מלחמת עמלק היא בכתר שהוא ראשית, וזה נצח לראשית גוים, וידוע דהויה דברכת המינים הוא בקמץ, שהוא בכתר כנודע. ובה מתפללים 'ומלכות הרשעה מהרה תעקר', שזה עמלק". ובניצוצי אורות בגליון הזהר [ח"ב קיז. אות א] איתא: "מר דקדושה היא כתר בטומאה, כתיב 'ראשית גוים עמלק', שיש לו אחיזה בכתר הטומאה". אמנם ראה בח"א לזבחים קטז. [ד, עב.] שכתב "כי שמע [יתרו] כח השם יתברך הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו [ישראל] דבקים במעלה העליונה מצד השמאל", וראה להלן פ"א הערה 1398, ופ"ח הערה 26.

<> "אימתי ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו בימי מרדכי - שהדבר נגלה לכל האומות, שהלכו אגרות בכל העולם" [רש"י שם]. וראה ציון 222. ואע"פ שבפורים הוי נס נסתר ולא נגלה, מ"מ אפסי ארץ הכירו בישועת אלקינו. ובביאור הדבר, כן כתב בשם משמואל פרשת תצוה, שנת תרע"ד, וז"ל: "נראה אף שהיה מקום לכופרים להתעקש ולומר שהיה כל הענין בדרך הטבע ואהבת אסתר, ולא היה נס מאת ה' כלל, ובאמת היה נחשב לנס נסתר, מ"מ כל אפסי ארץ ראו שמאת ה' היתה זאת. כי אחר ביטול קליפת עמלק, נסתלק החושך המחשיך פני העולם לומר על הכל מקרה הוא. ובמדרש תנחומא [כי תצא סימן יא], שכל זמן שזרעו של עמלק בעולם, כביכול כאילו פנים של מעלה מכוסה. נעקר זרעו של עמלק מן העולם, נתגלה הפנים, כמו שנאמר [ישעיה ל, כ] 'ולא יכנף עוד את מוריך'. ונראה הפירוש, שכל זמן שזרעו של עמלק בעולם, אינו נראה שהשם יתברך מושל בגבורתו עולם, ויש מקום לכופר. אך בביטול קליפת עמלק, נתראה שהשם יתברך מנהיג עולמו, ולא הניחו למקרים... ועל כן בביטול קליפת עמלק נתגלה ונראה לכל אפסי ארץ את ישועת אלקינו".

<> דברים אלו צריכים ביאור, דאטו נס יציאת מצרים היה כאשר "ישראל היו בארצם ולא היו תחת האומות ולא היה גלוי לנס לאומות". ועוד, נס חנוכה היה כאשר "ישראל היו בארצם" ועם כל זה היו תחת מלכות יון, והיה אז "גלוי לנס לאומות", ומהי הרבותא של פורים. והרי גם אלכסנדר מוקדון שלט בכל העולם [תוספות מגילה יא. ד"ה שלשה], ועל כך נאמר [דניאל ב, לט] "די תשלט בכל ארעא", וכמבואר בנר מצוה [לד.]. ואם תבאר שאצל אחשורוש מצאנו ששלחו אגרות בכל העולם [לעומת שאר מלכיות], אז לא היה צריך לומר שבשאר גאולות "ישראל היו בארצם ולא היו תחת יד האומות", אלא בשאר גאולות לא היו אגרות, לעומת פורים שהיו בו אגרות. ונראה שכוונתו לומר שנס פורים נעשה כאשר ישראל היו מפוזרים בכל העולם, לעומת נס יציאת מצרים ונס יון, שאז ישראל היו רק במקום אחד [בארץ מצרים ובארץ ישראל], ולא היו מפוזרים בכל העולם. ולפי זה מה שכתב כאן "לא כמו שאר ניסים שעשה להם, וישראל היו בארצם, ולא היו תחת יד האומות", כוונתו שבשאר נסים ישראל היו במקום אחד ["בארצם"], ולא היו מפוזרים בין כל העמים ["ולא היו תחת יד האומות"], לכך "לא היה גלוי לנס לאומות". אמנם יש להעיר, כי במכילתא [שמות יח, א] אמרו "'וישמע יתרו' [שם], מה שמועה שמע ובא. שבשעה שנקרע ים סוף, נשמע מסוף העולם ועד סופו, שנאמר [יהושע ה, א] 'ויהי כשמוע כל מלכי האמורי'" [ואף בגמרא (זבחים קטז.) אמרו כן, אך לא אמרו בגמרא "נשמע מסוף העולם ועד סופו"]. הרי שהכל ידעו מקריעת ים סוף, ומהי הרבותא שיש בפורים יותר מקרי"ס. ויל"ע בזה.

<> לשון המהרש"א שם: "ואמר 'וראו כל אפסי ארץ את ישועת וגו'', שהיתה הגאולה בכל עולם, כמה שאמר לקמן [מגילה יא.] דמלך אחשורוש בכיפה". וכוונתו להמשך דברי הגמרא שם "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר", ופירש רש"י שם "מלכו בכיפה - תחת כל כיפת הרקיע". וראה להלן אסתר א, א, בביאור שאחשורוש מלך בכל העולם.

<> אודות שבימי פורים ישראל היו מפוזרים, הנה כן אמר עליהם המן הרשע [אסתר ג, ח] "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך", ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא.] כתב: "מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים'... ואדרבה, כי אילו היו לישראל ארץ מיוחדת, אם כן מאחר שיצאו מארצם ומקומם אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו. ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". וכן חזר וכתב שם פנ"ו [תתסד:]. וראה להלן פ"ג הערות 396, 490, ופ"ו הערה 27.

<> אסתר ג, יג-יד "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים להיות עתדים ליום הזה". וכן פירש רש"י בגמרא [הובא הערה 219].

<> אסתר ח, יא-יג "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמד על נפשם להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם לבוז ביום אחד בכל מדינות המלך אחשורוש בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים ולהיות היהודים עתידים ליום הזה להנקם מאיביהם".

<> יש להבין, מהו היחוד במה ש"ראו אפסי ארץ ישועת אלקינו", דכיצד זה מורה על מעלת פורים, שהרי כתב כאן "לפיכך בזה מיוחד המגילה הזאת, כי ראו אפסי ארץ ישועת אלקינו". וכן למעלה [לאחר ציון 219] כתב "כי המגילה הזאת מורה על הישועה המפורסמת שעשה השם יתברך", ומהי המעליותא של "הישועה המפורסמת". והנראה, כי בגו"א ויקרא פכ"ב אות לח כתב: "כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך" [ראה להלן פ"ד הערה 206]. ובגו"א במדבר פי"א אות ו כתב: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול". ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם... שהרי עשה עמהם נפלאות". ושם פס"ד [רצו.] כתב "כי הנסים עושה בשמו הגדול, כאשר ידוע". ולהלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 227)] כתב "שמו הגדול מחדש ניסים... כי שם הכתיבה [שם הויה שנכתב] ממנו הם נסים ונפלאות בעולם". ובסנהדרין פב: אמרו שנעשו לפנחס ששה נסים, ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הנסים". וככל שיש יותר פרסום לנס כך יש בזה יותר גלוי שמו יתברך, כי עניינו של שם הוא הגלוי לזולת, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רעג:], וז"ל: "בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים... כי כתר של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב". ובהמשך שם [רפא.] כתב: "כתר שם טוב אינו כתר לפניך, שהוא אצל המקבלים השומעים שמו". ושם פ"ו מ"ב [לג:] כתב: "כי אחרים קוראים לו השם". לכך יש ענין מיוחד בנס שיהיה גלוי וידוע, וכמו שמצאנו בשירת הבאר, שנעשה שם נס ופירסומו, וכפי שכתב שם רש"י [במדבר כא, טז] "ומשם בארה - משם בא האשד אל הבאר, כיצד, אמר הקב"ה מי מודיע לבני הנסים הללו. המשל אומר, נתת פת לתינוק, הודיע לאמו. לאחר שעברו [ישראל], חזרו ההרים למקומם, והבאר ירדה לתוך הנחל והעלתה משם דם ההרוגים וזרועות ואיברים, ומוליכתן סביב המחנה, וישראל ראו ואמרו שירה". וראה למעלה הערה 102, שגם שם נתבאר שיש בנס פורים עשיית שם אל הקב"ה. וראה להלן פ"ו הערות 228, 279.

<> בא לבאר טעם שני כיצד נס פורים מגיע לאפסי ארץ. ועד כה ביאר שפרסום הנס הגיע לכל האומות, כי הכל ידעו מהנס. אך מעתה יבאר שישועה מהמן העמלקי ["ראשית גוים עמלק"] היא עצמה ישועה מכל האומות. ורומז בזה ["ידוע דבר זה בחכמה"] שהראשית כוללת את הכל. וכן כתב בקהלת יעקב, ערך עמלק [א], וז"ל: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". וכן כתר עליון כולל הכל [פרדס רימונים שער ב פרק ב]. וראה הערה הבאה, ופ"ח הערה 335.

<> לכך עמלק הוא שורש כל האומות, כי הוא ראש וראשון להם. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 94], וז"ל: "כי עמלק הוא עיקר וראשית הגוים". ולהלן ח, ט [לאחר ציון 156] כתב: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות". ובח"א לר"ה טז. [א, ק:] כתב: "כי כל דבר יש לו ראש, אשר הראש הוא שורשו ועיקרו, והוא שעיקר הוא שורש הכל". וראה להלן פ"א הערה 58, פ"ד הערה 154, ופ"ו הערה 307.

<> וכמבואר למעלה בהקדמה הערות 97, 264.

<> לשונו להלן [אסתר ח, ט (לאחר ציון 156)]: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב 'ראשית גוים עמלק'. ושבעים אומות בודאי הם הפך לישראל, ולפיכך מן יום שנכתב כי זרע עמלק ישלטו ביהודים עד יום שכתב כי היהודים יהיו מאבדים את עמלק היה שבעים יום, כנגד שבעים אומות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 91, להלן פ"א הערה 1158, ופ"ח הערות 157, 164, 335]. והראיה לכך ש"רבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם" [אסתר ח, יז], וכן "ואיש לא עמד לפניהם כי נפל פחדם על כל העמים" [אסתר ט, ב], וזה מורה באצבע שהתגברות על עמלק כוללת בתוכה התגברות על כל העמים. ושמעתי מהגאון רבי מיכל זילבר שליט"א, שהעומק בנפילת פחד היהודים על העמים בימי פורים הוא, כי כשיצאו ישראל ממצרים היתה האמבטי רותחת [רש"י דברים כה, יח], דכל העמים נבהלו מלהלחם בישראל. אך עמלק בא ונלחם בישראל, והראה מקום לאחרים, ובכך הוא קירר את האמבטי [רש"י שם]. אך בפורים שהתגברו על המן, והוסרה קליפת עמלק, חזר וניעור הפחד שהיה בעולם בעת ביציאת מצרים. באופן ש"נפל פחדם" דפורים הוא מהדורא תנינא של [שמות טו, טו] "אז נבהלו אלופי אדום". ודפח"ח [הובא למעלה בהקדמה הערה 104, ולהלן פ"ח הערה 285].

<> נראה שבא ליישב, דמדוע דוקא במפלת עמלק [המן] שהיתה בימי פורים נתקיים המקרא "וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו", ולא בשאר מפלות של עמלק, וכגון זו שהיתה בימי משה [שמות יז, יג], דהואיל ומשום מפלת עמלק נגעו בה, במה מיוחדת מפלת פורים ממפלות קודמות. ועל כך מיישב "כי היה דבר זה חידוש גדול בעיניהם", שמפלת פורים היתה חידוש גדול בעיני האומות, יותר משאר מפלות. ואולי זהו משום שאומה שפלה הצליחה להתגבר על שר חשוב, או משום שאגרות שניות באו במקום אגרות ראשונות, וכיו"ב.

<> בגמרא שלפנינו לא נאמר [לאחר תיבות "דכתיב ביה"] "במלכות פרס ומדי" אך בעין יעקב איתא "במלכות פרס", וכדרכו נמשך אחר גירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. ואחשורוש הוא ממלכי פרס [עזרא ד, ו].

<> "מלובשין בבשר" [רש"י שם].

<> כמו שנאמר [משלי יט, יב] "נהם ככפיר זעף מלך", ופירש המלבי"ם שם "נהם באריה הוא בזעפו, בעת שאין לו טרף, וזה הבדלו מן שאגה שהוא בשמחתו, בעת יש לו טרף". והמלבי"ם [ישעיה ה, כט] כתב: "הארי נוהם במרירות".

<> פירוש - בניגוד לארי שטורף מחמת כעסו, הדוב דורס בכדי למלאות תאותו באכילה. ולפי זה מבאר את תיבת "שוקק" מלשון תשוקה ותאוה, ומעין מה שפירש רש"י [בראשית ד, ז] "ואליך תשוקתו - של חטאת, הוא יצר הרע, תמיד שוקק ומתאוה להכשילך". וראה בנר מצוה ח"א הערה 158.

<> פירוש - הרשע הוא רע בעצם. ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115 [ראה להלן הערה 297, פ"ב הערה 69, ופ"ט הערה 570]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכו:] כתב: "כי הרשע הוא רע, כדכתיב [ישעיה ג, יא] 'אוי לרשע רע'". ובנצח ישראל פל"ז [תרפט:] כתב: "הרשע הוא רע", ושם הערה 54. ובגבורות ה' פי"ט [פה:] כתב: "אין רשע רק כאשר יש בו יציאה להרע". ושם בפנ"ג [רלא:] כתב: "כל אשר נוטה לרע נקרא רשע".

<> כפי שהארי נוהם מחמת כעסו, ואפילו כשאין לו הנאה בדבר, וכמו שנאמר [משלי כא, י] "נפש רשע אוותה רע". ובהקדמה לדר"ח [לו.] כתב: "ואם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב 'נפש רשע אוותה רע. ורוצה לומר, כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע". ובנתיב הלשון ס"פ ג [ב, ע:] כתב: "הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר... ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע, כמו שנקרא 'לשון הרע', שהוא יפעול רע כפי מה שהוא בעצמו רע, כי 'נפש רשע אותה רע'. וכן הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע, יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה. וכן בעל לשון, מפני כי הלשון הוא רע בעצמו, יפעול הרע, אף כי אין לו הנאה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה.] כתב: "כל אשר הוא טוב מבקש לפעול הטוב, והפך זה, 'נפש רשע אוותה רע', וחפץ ומשתוקק לרע לעשות". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד סוף אות ד לבאר מדוע קין היה עובד אדמה [בראשית ד, ב], למרות שהבל פרש מעבודת האדמה מחמת שהאדמה נתקללה [רש"י שם], וז"ל: "דנפש רע מתאוה לרע, וקין נפש רע היה לו, שהרי הביא מן הגרוע לקרבן [רש"י בראשית ד, ג], ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל כמו האדמה. שכן תמצא לעולם, כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב". וראה שם בראשית פ"ו אות יא. ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 23] כתב: "'וכסלים ישנאו דעת' [משלי א, כב], וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע, מפני שהוא רע". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רא.], ונצח ישראל פכ"ה [תקל:]. וראה להלן פ"ז הערה 119.

<> כפי שהדוב משתוקק לתאותו. ומוסיף כן כדי להשוות את הרשע לארי ולדוב; הארי טורף מחמת כעסו, והדוב שוקק מחמת תאותו, והרשע יש בו תרוויהו; "הוא נוהם וכועס לעשות רע" כארי, וכן "משתוקק לרע כאשר יש לו בזה הנאה" כדוב.

<> ואף דניאל ראה את מלכות בבל כארי [דניאל ז, ד]. וראה הערה הבאה.

<> שכעס על ישראל שמרדו בו, וכמו שכתב בנר מצוה [נה:]: "כי המלכות הראשון גם כן שרפה בית אלקינו, דבר זה מפני שהיו רוצים לכבוש את ישראל תחת ידיהם, ולא היה זה משום השחתה. רק בשביל כי המלכות הזאת רוצה שיהיה מתנשא על הכל... ולפיכך היו כובשים ישראל. ומפני שהיו רוצים בכבוש גמור, היו כובשים ושורפים את הכל". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "וזה יש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א]... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב. ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים". וכן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קטז:]. וראה למעלה בהקדמה הערה 580, ובפתיחה למעלה הערה 60.

<> אודות שאחשורוש משתוקק לעשות רצון המן, כן עולה מדברי הגמרא [מגילה יד.], שאמרו שם "משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה, לשני בני אדם, לאחד היה לו תל בתוך שדהו, ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו. בעל חריץ אמר, מי יתן לי תל זה בדמים. בעל התל אמר, מי יתן לי חריץ זה בדמים. לימים נזדווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל, מכור לי תילך. אמר לו טול אותה בחנם, והלואי". ולהלן [אסתר ג, ט (לאחר ציון 525)] ביאר משל זה, עיין שם. וצרף לכאן את דבריו בגבורות ה' פ"ח [נא.], שכתב: "'גדולה' [בראשית טו, יב] זו מדי, שנאמר 'אחר הדברים האלה גידל המלך' [ויק"ר יג, ה]. ענין זה של 'גידל' רמז על מלכות מדי, שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתרנג] 'וישם את כסאו', שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו, והוא לגודל כח עמלק. שנאמר [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה וגו''. ומזה תבין גודל כח המן, שהוא זרע עמלק, שעליו בפרט אמר [שם] 'מלחמה לה' בעמלק'. ולפיכך היה המן, שהוא מזרע עמלק, ראוי לגדולה יותר מן אחשורוש, וראוי שיקרא מלכות זה 'גדול', שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן. ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד. ומה שהיה מגדיל אותו יותר מן המלכות, שהיה חושב שעל ידי גדולה זאת וחשיבות זה יקבל כל מלכותו גדולה, כאשר יש במלכותו מי שהוא גדול כמו זה, שהיה גדול מן המלכות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 578, וראה להלן הערה 375].

<> של "ארי נוהם" ושל "דוב שוקק". ורומז בזה שתיבת "צורר" מורה על שני דברים הצמודים זה לזה, וכמו [ויקרא יח, יח] "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור וגו'".

<> ובזה הוא דומה לארי. ואודות גודל רשעתו וכחו, הנה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". וראה למעלה בהקדמה הערות 240, 290, 384, 468, 597, להלן הערה 407, פ"ב הערות 183, 244, ופ"ג הערות 26, 203, 650.

<> כמבואר במקרא [אסתר ג, ה-ו] "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו וימלא המן חמה ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי". ולהלן [שם (לאחר ציון 195)] כתב: "למה הוצרך למכתב 'עם מרדכי'. ובגמרא [מגילה יג:] 'ויבז לשלוח יד במרדכי לבדו'. אמר רבא, בתחלה במרדכי, ואחר כך 'בעם מרדכי', מאן נינהו, רבנן. ולבסוף 'להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים'. וביאור זה, כי מה לו להמן עם ישראל, שהיה רוצה לאבד כלל ישראל. רק כי התחלת המן במרדכי, כי המן בפרט הוא מתנגד למרדכי, ומרדכי להמן. וכאשר התחיל במרדכי, מפני כי כל התלמידי חכמים יש להם קשור ביחד, ולכך מצד הזה כאילו כל החכמים הם מתנגדים לו, ורצה לשלוט עליהם. וכאשר ביקש לאבד כל החכמים, היה מבקש גם כן לאבד כל ישראל, כי התלמידי חכמים יש להם קישור עם ישראל, באשר אי אפשר לישראל בלא תלמידי חכמים, ולכך היה רוצה להרוג את הכל. ואם לא היה זה שיש קשור וחיבור ישראל עם מרדכי, אף על גב שהיה להמן כח גדול ביותר, מכל מקום כיון שאין ישראל מתנגדים אליו, לא היה שולט בהם המן... לכך אמרו כי עיקר התנגדות המן היה למרדכי, וכאשר התחיל במרדכי היה נמשך התנגדותו אל החכמים, ואחר כך אל כלל ישראל... ולכך היה המן מתנגד אל מרדכי בלבד". וראה להלן הערה 291.

<> יש להעיר, שאמרו חכמים [ר"ה יז.] שכנסת ישראל אמרה לפני הקב"ה "'דלותי ולי יהושיע' [תהלים קטז, ו], אף על פי שדלה אני מן המצות, לי נאה להושיע". ואילו כאן מבאר ש"כאשר ישראל הם דלים מן המצות אז מושל [הרשע] בהם", דלא כמאמרם "אע"פ שדלה אני מן המצות לי נאה להושיע". ויש לומר, כי לאחר שהמן היה מושל עליהם, אז באה ישועתו של הקב"ה. ואדרבה, רק מחמת שהאויב מושל על ישראל לכך הם זקוקים לישועתו יתברך, כי "ישועה" היא מתוך צרה גדולה, וכמבואר בגבורות ה' ר"פ כ, עיי"ש.

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שכבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 206] כי המן מתנגד לישראל בעצם, לעומת התנגדותן של שאר אומות לישראל, שהן מתנגדות מימין ומשמאל, אך המן מתנגד מאמצע [כמבואר למעלה הערות 217, 218]. ומדות הכעס והתאוה הן כנגד שמאל וימין, כי הכעס הוא לנפש [דר"ח פ"ב מ"ה (תקצא.)], והתאוה היא לגוף [דר"ח פ"ד מכ"ב (תסב:)], והנפש היא לשמאל והגוף הוא לימין [ח"א לנדרים סד: (ב, כב:)]. נמצא שהמן כולל בתוכו כוחות טומאה של ימין ושמאל, ומחמת כן הוא רוצה לאבד הכל [אנשים ונשים]. וכל עוד שישראל דבקים במצות, אז הם דבקים בקו האמצעי [תפארת ישראל פ"ט (קמט.)], לכך הם ניצולים מהמן, שעומד כנגדם בקו האמצעי בטומאה. אך כאשר הם דלים מן המצות, אז עלול לגבור עליהם האויב "שיש בו שניהם לרע" [לשונו כאן]. ואע"פ שלפי זה מתבאר שארי הוא לשמאל, והרי ידוע שארי הוא לימין המרכבה [גו"א במדבר פ"ד אות ט], מכל מקום בסט"א המרכבה דטומאה עומדת בהיפוך גמור מול מרכבה דקדושה, ימין מול השמאל, וכמבואר בזוה"ק [ח"ג רמו:] שאיתא שם "אריה לשמאלא, שור לימינא דישמעאל". וכן רבי צדוק הכהן ברסיסי לילה [אות י] ביאר שיראת ה' [שמאל] דוחה תאות רעות, ואהבת ה' [ימין] דוחה רצח, הרי ההיפוך.

<> התיבות "בימי המן" אינן מופיעות בגמרא שלפנינו, אך מופיעות בעין יעקב, וכן המשיך המאמר הוא כגירסת העין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1].

<> "כמי שלא היה יכול להושיע" [רש"י שם].

<> כי המצות נעשות על ידי כלי הגוף, לעומת תלמוד תורה הנעשה על ידי כלי המחשבה [יבואר בסמוך]. לכך היה מקום לומר ש"עצלות" המורה על כובד הגוף ["כל ענין הגוף בעצלות" (לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יז), וכן מבואר בנתיב הזריזות פ"א], תפריע יותר למעשה המצות מאשר לתלמוד תורה. וזהו מתק לשונו כאן "כי לשון 'בעצלתים' משמע יותר שהם עצלים &**ממעשה**^ המצות". וכן מוכח מדבריו בדר"ח פ"ד מ"י [קצז.], שכתב: "לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט עסקיו אינו מפני התורה". הרי לפנינו אדם שהעצלה גורמת לו למעט עסקיו, אך אינה גורמת לו למעט תורתו [ראה שם הערה 892]. והביאור הוא שפעמים העצלה מפריעה למעשי הגוף, ולא לתלמוד תורה, שאינו מעשה הגוף. @**ואודות שהמצוה**^ היא מעשה הגוף לעומת תלמוד תורה, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... אבל התורה שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ושם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:]. וכן כתב בשאר מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה. אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם" [ראה להלן פ"ג הערה 637]. ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה [ירושלמי פאה פ"א ה"א], במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך [שבת קכז.] 'תלמוד תורה נגד הכל'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התורה פ"א הערה 153, ושם מלוקטים המקומות הרבים שהביא יסוד זה בנתיב התורה. וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. וראה להלן פ"ח הערה 262.

<> וצרף לכאן שנאמר [שמות יז, ח] "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", ודרשו במדרש תנחומא בשלח אות כה "אין 'רפידים' אלא שרפו ידיהם מן התורה, ולפיכך עמלק בא עליהם" [ומעין זה אמרו בסנהדרין קו., "כלומר מפני שרפו ידים מן התורה בא עליהם עמלק" (רש"י שם)]. הרי הגלוי הראשון של עמלק בעולם בא מחמת שרפו ידיהם מן התורה, וזה מורה באצבע ש"כל זמן שלא עסקו בתורה היה המן מזרע עמלק גובר" [לשונו כאן]. וראה להלן הערות 257, 259, 260.

<> לשונו בדר"ח שם [צה.]: "רוצה לומר שאין זה בלבד שהוא בן חורין, אבל הוא מתעלה, וזה כי הוא מתעלה מן העולם הזה השפל. ולכך אמר שכל העוסק בתורה מתעלה, שנאמר 'ומנחליאל במות'. ופסוק זה נדרש על התורה במסכת עירובין בפרק כיצד מעברין [נד.]". ולשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-כ] 'וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא'. אמר ליה, אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנה לו במתנה, נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'. וכיון שנחלו אל עולה לגדולה שנאמר ומנחליאל במות ואם מגיס לבו הקב"ה משפילו, שנאמר 'ומבמות הגיא'". וכן הובא מאמר זה בנדרים נה., ובח"א שם [ב, כא:] כתב: "הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העולם הזה, והוא מתעלה אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"י הביא את מאמרם ש"כל העוסק בתורה... כאילו פודה לי ולבני מבין האומות". וכתב לבאר [רסח.] בזה"ל: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות, וזהו על ידי התורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא דשנו 'כל העוסק בתורה מתעלה'". ובנתיב התורה פ"ב [קטז:] כתב: "כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך. לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל'. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". ושם פי"ב [תצח:] כתב: "שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", ובדר"ח שם [קמה:] כתב: "ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... וכמו שאמרו... ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו'. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם". ואמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... ולא עוד אלא שעולין לגדולה", ובח"א שם [א, לח:] כתב: "שהם עולים לגדולה, שכל אשר מגיעים לשכל עליון אשר הוא יותר ממדריגת האדם מצד עצמו, ראוי להם ג"כ הגדולה. שאין ענין הגדולה רק ההתעלות יותר ממדריגת האדם". וראה הערה 252, להלן פ"ד הערה 416, ופ"ח הערה 18.

<> כי מעלת התורה חלה על לומדיה, והואיל והתורה היא מתעלה מעל הכל, לכך לומדיה מתעלים מעל הכל. וכן השריש כמה פעמים שמעלות התורה חלות על לומדיה, וכגון בנתיב התורה ר"פ יא [תמז.] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים [וכן נתבאר בנתיב התורה פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, ופ"ט הערה 88, באר הגולה באר הרביעי (שכג.), ושם הערה 82, וכן בהמשך הבאר שם (שסה:), ושם הערה 311]. וראה להלן פ"ג הערות 200, 202, 702.

<> כי התורה מרוממת את האדם, עד שנותנת לו מדריגה של העליונים. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שטו:], וז"ל: "שאם האדם הולך בדרכיהם [של חז"ל], יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה". ובהמשך הבאר שם [שעב.] כתב: "כאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים... אשר יש לאדם מהלכים ביניהם, כי יוצא האדם ממחיצתו להיות מחיצתו בין העליונים". ומקרא מפורש הוא [זכריה ג, ז] "כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". ופירש הרד"ק שם "הם המלאכים, שהם עומדים וקיימים לעולם, רוצה לומר תלך ביניהם". ובספר העקידה [שער מד הערה א] כתב: "והנה ע"י התורה האלקית זכו מקבליה להיות במדרגת מלאכי עליון... ועל כן אמר המלאך ליהושע הכהן הגדול [זכריה שם] 'אם בדרכי תלך'... אז תהיה ג"כ במדריגת המלאכים, 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה'".

<> צרף לכאן דברי המדרש [תנחומא בשלח אות כז], שאמרו שם "רבי אלעזר אומר, מה תלמוד לומר [שמות יז, יא] 'וגבר ישראל' 'וגבר עמלק'. אלא כל זמן שהיה משה מגביה ידיו מעלה, עתידין ישראל להגביר בדברי תורה, שעתידין להנתן על ידיו של משה. וכשהוא ממיך, עתידין להמיך בדברי תורה שעתידין להנתן על ידיו של משה". אמנם להלן [אסתר ח, טו (לאחר ציון 255)] כתב: "כאשר היו גוברים על המן זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה. אף כי כבר היה להם התורה, זכו להיות דביקים במעלות התורה השכלית. וקודם זה, אף שהיה התורה להם, היה להם מונע, הוא עמלק, המבטל את דביקות ישראל בתורה. ולכך זכו ישראל באותו זמן אל הדביקות במעלת התורה לגמרי" [ראה להלן הערה 313]. ומזה משמע שהמסובב מפורים הוא מעלת התורה, ואילו מדבריו כאן משמע שהסבה לפורים היא מעלת התורה. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ו הערה 306, ופ"ח הערה 259.

<> לשונו להלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 300)]: "ועוד יש לך להבין דברים עמוקים, כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת, ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ'... וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן". והנה כאן לא ביאר שישראל גברו על המן מחמת התורה, אלא ביאר לאידך גיסא, שהמן גבר על ישראל מחמת שלא עסקו אז בתורה. אמנם מדבריו להלן [שהובאו בהערה זו] מתבאר שישראל גברו על המן מחמת מעלת התורה. וכן להלן [אסתר ד, טז (לאחר ציון 487)] כתב שלחד מאן דאמר "הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו [בימי המן] בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". והנה כאן לא ביאר שישראל גברו על המן מחמת התורה, אלא ביאר לאידך גיסא, שהמן גבר על ישראל מחמת שלא עסקו אז בתורה. אך כאמור כאן לא ביאר כן, רק ביאר שהגיעו לצרה זו מחמת "שלא עסקו בתורה בימי המן". וראה להלן פ"ד הערה 490, ופ"ו הערה 306.

<> מקור הבטוי "שערי מות" הוא בתהלים קז, יח, שנאמר "כל אוכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות". וכבר הובאו למעלה [הערות 130, 182] דבריו בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.], שכתב: "פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים" [ראה להלן הערה 318].

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תמב.]: "כי כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רוצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו, רק נמצא אליהם בהתעצבות... כי הוא יתברך נמצא בעולמו כפי עניין ישראל וכפי מה שהם - עליו. כי ישראל הם עיקר המציאות, לכך נמצא אל העולם כפי מה שהם. והם כל העולם, ונמצא השם יתברך בעולמו כפי מה שהם. עוד אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א תתקמה], בשעה שישראל עושים רצונו של מקום, מוסיפים כח וגבורה, שנאמר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה''. ובשעה שהם מכעיסים לפניו נאמר [דברים לב, יח] 'צור ילדך תשי', עד כאן. והן הן הדברים שאמרנו למעלה, כי הוא יתברך נמצא אל העולם כפי המקבלים, שהם ישראל דוקא. שכאשר עושים רצונו, בעניין זה ובתאר זה נמצא אל העולם, וזה שנאמר 'ועתה יגדל נא כח ה'', שכח ה' מתגדל כאשר ישראל עושים רצונו. וכאשר אינם עושים רצונו, נמצא אל עולמו כפי העניין אשר ישראל הם נמצאים" [ראה להלן פ"ד הערה 402]. וכן כתב בגו"א דברים פל"ב אות יב. ומקורו בזוה"ק ח"ב לב: "תא חזי, מכל עמין דעלמא לא קיימין לאשגחא בעובדיהון בר בישראל בלחודייהו, בגין דאלין בנין לקודשא בריך הוא, וכד לא אשתכחו עובדין דישראל כדקא יאות... כביכול מתישין חילא דקודשא בריך הוא. וכד עבדין עובדין דכשרן, יהבין תוקפא וחילא לקודשא בריך הוא, ועל דא כתיב [תהלים סח, לה] 'תנו עז לאלקים', במה, בעובדין דכשרן". ובפרי צדיק פרשת ואתחנן, אות יז, כתב: "הנה עיקר היצר הרע הוא [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', יצרא בישא. ונאמר עליו [דברים כה, יח] 'אשר קרך', שהוא מכניס קרירות ועצב בלב האדם להתרשל מדברי תורה מצד שאין מעשיו כהוגן, ולכן אין תורתו ועבודתו פועלים כלום... ועל זה נצרך חיזוק בלב, כמו שנאמר [דהי"ב יז, ו] 'ויגבה לבו בדרכי ה'', שיאמין שבתורתו מוסיף כח למעלה, כמו שנאמר [תהלים סח, לה] 'תנו עוז לאלקים'".

<> כמו שנאמר [דברים כו, יז-יט] "את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים וללכת בדרכיו ולשמור חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמוע בקולו וה' האמירך היום להיות לו לעם סגלה כאשר דבר לך ולשמור כל מצותיו ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת וגו'". ובגבורות ה' פמ"ד [קע.] כתב: "כנגד זה שהפאר של השם יתברך מן ישראל, אמר 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם" [ראה להלן פ"ח הערה 356, ופ"ט הערה 34]. וראה נצח ישראל פ"א [יא:]. ובחובות הלבבות שער חשבון הנפש, פרק ג, כתב: "ואמר 'ולתתך עליון'... והטעם בזה, כי ידוע שגדולת העבד ויקר מעלתו אצל בני אדם הם כפי גדולת אדוניו בין האדונים, וכפי בחירת האדון בו והקרבתו אותו. ולפי ששם הבורא יתעלה גדול ועליון על כל עליונים אצל כל הגויים, כמו שכתוב [מלאכי א, יא] 'כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים', והיה הקרוב אליו בכל העמים והמיוחד בעבודתו מהם עם בני ישראל, היה בדין שתהיה מעלתנו ותפארתנו על שאר העמים כפי זה". @**ועוד אודות**^ שעל ידי לימוד תורה יש התגברות על האויבים, כן אמרו חכמים [גיטין ז.] "השכם והערב עליהן לבית המדרש, והן כלין מאיליהן", ותורה מגנא ומצלא [סוטה כא.]. ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צד:] "חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה, נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה". ועוד אמרו חכמים [מכות י.] "מאי דכתיב [תהלים קכב, ב] 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים', מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה, שערי ירושלים, שהיו עוסקים בתורה". ובמדרש תהלים מזמור לה אמרו "הקב"ה אמר לדוד, עסוק בתורה ואני לוחם את מלחמתך. וכן משה אומר [במדבר כא, יד] 'על כן יאמר בספר מלחמות ה''. אם עסקתם בתורה שנכתבה בספר, אני נלחם על ידיכם". ורבינו בחיי בכד הקמח, ערך תורה, כתב: "בזכות שהוא מתעסק בתורה ובוטח בה יפלו אויביו תחתיו ולא יירא מהם... לפי שפרי התורה כליון האויבים" [ראה להלן פ"ד הערה 491, ופ"ו הערה 306].

<> לשונו בנתיב הצדק ר"פ א: "נראה פירושו כי הפסוק הזה [משלי י, כו] 'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו' מדבר על העצל במעשים ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השם יתברך אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו''... והשנים והעינים הם כלים פועלים, השנים פועלים האכילה, והעינים פועלים הראיה. ואמר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו, שלא שלחו השם יתברך בחנם. ורמז העצל במעשים, שאינו עושה מצות גורם אל השם יתברך שהוא ברא את האדם בעולם, ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל השם יתברך שאינו פועל בעולם, שרוצה השם יתברך לפעול הטוב בעולם. ועל זה אמר הכתוב [דברים לב, יח] 'צור ילדך תשי', ופירושו שכאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, כאילו ח"ו יש בו תשות כח, ואינו פועל בעולם".

<> יש לחקור, האם אי לימוד תורה הוא העדר מעלה של תורה, שישראל בימי המן היו נטולי מעלה עליונה זו. או אי לימוד תורה הוא קלקול חיובי, דמחזק את ידי המן. ובקיצור, האם מה ש"ישראל לא עסקו בתורה" הוא סיבה למה שלא ניצלו מהמן, או הוא סיבה לכחו של המן. ומדבריו כאן משמע כצד שני, שכתב שאי לימוד התורה הוא "סיבה שגבר המן", ולא רק סיבה שלא ניצלו מהמן. וכן מורה לשון רש"י [סנהדרין קו.], שכתב "מפני שרפו ידים מן התורה בא עליהם עמלק" [הובא למעלה הערה 249]. הרי רפיון ידים מן התורה הביא את עמלק, ולא שמנע את ההגנה מעמלק. וכן איתא בזוה"ק [ח"ב נח.] על הפסוק [שמות טו, ו] "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב", וז"ל: "לית מלה בעלמא דיתבר חילהון דעמין עכו"ם בר בשעתא דישראל מתעסקין באורייתא, דכל זמן דישראל מתעסקין באורייתא ימינא אתתקף ואיחבר חילא ותוקפא דעכו"ם, ובגיני כך אורייתא אקריאת 'עוז', כדקא אמרת [תהלים כט, יא] 'ה' עוז לעמו יתן'. ובשעתא דישראל לא מתעסקין באורייתא שמאלא אתתקף, ואתתקף חיליהון דעכו"ם, ושלטין עלייהו וגזרין עלייהו גזרין דלא יכלין למיקם בהו". ובירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ח אמרו "כשישראל משליכין דברי תורה לארץ, המלכות העכו"ם גוזרת ומצלחת, מאי טעמא, [דניאל ח, יב] 'ותשלך אמת ארצה ועשתה והצליחה', ואין 'אמת' אלא תורה... 'זנח ישראל טוב אויב ירדפו' [הושע ח, ג], ואין 'טוב' אלא תורה". ולהלן [אסתר פ"א לאחר ציון 325] ביאר שכאשר ישראל לא משתמשים בכח מסויים שיש להם, אזי כח זה עובר לאומות העולם. לכך כאשר ישראל אינם משתמשים עם כח התורה להתגבר על האומות, עובר כח זה לאומות העולם, והן מתגברות על ישראל. וראה להלן הערה 312, ששם נתבאר שישראל גברו על עמלק ע"י כח התפילה.

<> צרף לכאן דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [ראה להלן פ"ד הערה 490, פ"ו הערה 306, ופ"ח הערה 259].

<> "אדם ולא מלך - זה המן" [רש"י שם].

<> כמו שנאמר [אסתר ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד וגו'". ולהלן [שם] כתב: "פירוש, מה שאמרה 'כי נמכרנו', ולמה הוצרכה לומר דבר זה, רק היה לה לומר כי רוצה להרוג אותנו. רק כי כך אמרה כל מה שעשה לא עשה זה רק בשביל שהוא צורר היהודים, וראיה לזה כי נתן הכסף למסור את ישראל בידיו. ואם עשה זה לטובת המלך מה לו לזה, אם לא ירצה המלך לאבדם מה לו בכך. רק שעשה זה משום צורר היהודים. ומה שאמר 'כי נמכרנו', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [אסתר ג, יא] 'הכסף נתון לך'". ולמעלה [לפני ציון 183] כתב: "היתה הצרה הזאת שהגיע להם בימי המן יותר מכל הצרות, כי כל הצרות שהיה להם לא היה אחד מבקש לכלותם, רק שהיו רוצים להיות מציר להם... כי מצרים כחם המים... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו''. ונבוכדנצר... רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש, ולא היה מאבד את הכל... אבל המן נקרא [אסתר ג, י] 'צורר היהודים'... רוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי". וראה למעלה הערות 180, 184, ולהלן הערה 401, פ"ג הערה 209, ופ"ח הערה 359.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' ס"פ מז כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך" [ראה להלן פ"ג הערה 560]. ובתפארת ישראל פכ"א [שטו.] כתב: "אין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג.] כתב: "מאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך'". ובבאר הגולה בסוף הבאר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ובנתיב התשובה פ"ג [לפני ציון 10] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". ומקור הדברים הוא בפרקי דר"א פ"ג, שאמרו שם: "אם אין צבא למלך, ואם אין מחנה למלך, על מה הוא מולך. אם אין עם לקלס למלך, אי זה הוא כבודו של מלך". וכן שם פ"י אמרו: "לפי שהעם ממליכים את המלך, ואין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכין אותו". וראה למעלה בהקדמה הערה 503, להלן פ"ג הערה 407, פ"ו הערה 23, פ"ח הערה 64, ופ"ט הערות 96, 196.

<> כמו שאמרו במדרש תנחומא בא, אות ד: "מלך בשר ודם כשמדינה מורדת עליו, משלח עליה לגיונות ומקיפים אותה. בתחלה סוכר אמת המים שלהם. חזרו, מוטב, ואם לאו, מביא עליהם קלאנים. חזרו, מוטב, ואם לאו, יורה בהם חצים. חזרו, הרי מוטב, ואם לאו, מביא עליהם ברבריים. חזרו, מוטב, ואם לאו, מביא עליהם דורמוסיות... ואם לאו, הורג גדולים שבהם", ובגבורות ה' פל"ד [קכט.] הביא מדרש זה, וכתב: "דרך מלך שבא לצור על עיר, מתחילה מתחיל בדבר שהוא יותר רחוק מן האבוד להם, ותמיד הוא מקרב להם יותר, עד שמאבד אותם לגמרי... שמתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל, והתחיל בקטן ובגדול כלה". וכן אמרו בב"ר ה, ו "משל למדינה שמרדה במלך, שלח המלך לגיון קשה והקיפה כדי שיראו אותו בני המדינה ויתיראו מלפניו". ובמדרש תהלים מזמור ב אמרו: "לעתיד לבוא אומר למלך המשיח, מדינה פלניא מרדה בך, והוא אומר יבוא גובאי ויחריב אותה, שנאמר [ישעיה יא, ד] 'והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע'. כיון שרואין צרתן רבה, הן באים ומשתחוים למלך המשיח". ומעין זה כתב להלן [אסתר פ"א לאחר ציון 48], וז"ל: "קשה, שהיה לו לכתוב 'ויהי בימי המלך אחשורוש', ולא זכר אותו בשם 'מלך'... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה מה שאירע לישראל היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל, וכמו שאמרה אסתר [אסתר ז, ד] 'ואילו לעבדים וגו''. על זה אמר 'ויהי בימי אחשורוש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל אחשורוש... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר ומסדר את הכל". וראה להלן פ"א הערה 49, ופ"ג הערה 533.

<> וזהו הדגשת הפסוק "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם", שראינו בחוש שהצלה זו באה אלינו מהקב"ה, ו"לולי ה'" - "אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו אזי עבר על נפשנו המים הזידונים" [המשך הפסוקים שם (תהלים קכד, ג-ה)].

<> נראה שכוונתו למלים "לולי ה' שהיה לנו" הנזכרות פעמיים [בפסוקים א, ב], וכמו שביאר שם המלבי"ם, וז"ל: "לולי ה' - רצה לומר שני דברים היה לנו למעוז; א) מה שאנחנו היינו לה' ב) מה שה' היה לנו. רצה לומר התנאי הא' לתשועתינו היה מה שאנחנו נשעננו בכל לב על ה', ולא שכחנו שמו ותורתו. ועל זה אמר 'לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל', לולא מה שאנחנו אמרנו שה' לנו ובטחנו בו. התנאי השני מה שעל ידי כן באמת היה ה' לנו... שעל ידי שאנחנו בטחנו עליו, כן היה גם הוא לנו למושיע". ושם בפסוק ח נאמר "עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ", ופירש המלבי"ם שם: "מה שאנחנו בוטחים בה' ומחזיקים בו, הוא עזרנו, מצד שהוא עושה שמים וארץ, רצה לומר שמנהיג הטבע ואשר למעלה ממנה, ולכן היה עזרנו השגחיי נסיי, לא טבעיי".

<> צרף לכאן דברי הגמרא [מגילה יג:] "אמר ליה [המן לאחשורוש], תא ניכלינהו. אמר ליה [אחשורוש להמן], מסתפינא מאלקיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי". הרי המלך אינו שש לאבד את ישראל, לעומת מי שאינו מלך. אמנם לפי הסברו כאן יש להעיר, מדוע אחשורוש לא סירב להצעת המן מפאת היות אחשורוש מלך החפץ בעבדים ובעם ["אין מלך בלא עם"], ובמקום זאת תלה את סירובו ביראתו מהקב"ה. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ד הערה 5.

<> "מהעדה מלכין ומהקים מלכין - מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם], והובא בגו"א שמות פ"א אות ו, ושם הערה 87. וקצת תימה שלא הזכיר כאן גם "ומהקים מלכין", כי לכך עיקר כוונתו כאן.

<> "הממליך מלכים ולו המלוכה" [בפיוט של "וכל מאמנים" לימים נוראים].

<> "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" [מלאכי ג, ו], ודרשו חכמים [סוטה ט.] "'אני ה' לא שניתי' לא הכיתי לאומה ושניתי לה. 'ואתם בני יעקב לא כליתם' היינו דכתיב [דברים לב, כג] 'חצי אכלה בם', חצי כלין והן אינן כלין". והרשב"ם [בב"ב קטו:] כתב "גמירי דלא כלה שבטא, וראיה לדבר במלאכי 'כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם". ובסמוך יבאר שה' נשבע לישראל בשמו הגדול שלא יכלם.

<> פירוש - לכך לא היתה מעולם צרה על ישראל שמלך גוי ביקש לאבדם, כי המלך הוא מתמנה על ידי הקב"ה, ומאתו יתברך לא תצא גזירת כליון על ישראל. ולהלן [אסתר ג, ט (לאחר ציון 531)] כתב: "אשר מן השם יתברך אליו המלכות, שאין השכל נותן שיהיה בא ממנו האבוד אל האומה של ישראל, כי המלך הוא להעמיד הכל, לכך אין למלך לכלותם... כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון". ובהמשך שם [לאחר ציון 583] כתב: "ומפני שהוא יתברך מקים מלכים והם כמו שלוחים מן השם יתברך, גם כן אין רצונם לכלות הכל". וראה להלן הערה 321.

<> אז יש לירא במיוחד. וצרף לכאן את הנאמר [משלי כא, א] "פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפוץ יטנו", ופירש רבינו יונה שם: "מפני שהרבים תלוין במלך, ונתן לו השם כח להמית ולהחיות להרע ולהיטיב, שומר השם את לבו שלא יטה רע לעשות גזרת השם יתברך... כי הוא המטה לב המלך לכל אשר יחפוץ, כאשר יטה אדם פלגי מים לכל מקום שיצטרך להטותם". והמלבי"ם שם כתב: "הגם שלב האדם הפרטי נתון ברשותו והבחירה בידו, לא כן לב המלך, אחר שבבחירתו תלוי אושר הכלל, ואם יבחר בדרך רע ישחית רבים ועצומים, לכן לבו זה הכללי הוא ביד ה', והוא בעניני הכלל משולל הבחירה".

<> נראה שבא לבאר את הפסוק האחרון שבפרק זה [תהלים קכד, ח] "עזרנו &**בשם**^ ה' עושה שמים וארץ", שההדגשה היא שעזרת ישראל באה משם ה' דייקא, וכמו שיבאר.

<> בראשית כב, טז-יז "ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער אויביו", ופירש הרמב"ן שם: "גם מתחילה [בראשית יג, טז, שם טו, ה] הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ, אבל עתה הוסיף לו 'יען אשר עשית' המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו. והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום, והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו". וכן נאמר [שמות לב, יג] "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אלהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעלם", ופירש רש"י שם "אשר נשבעת להם בך - לא נשבעת להם בדבר שהוא כלה, לא בשמים ולא בארץ לא בהרים ולא בגבעות, אלא בך, שאתה קיים ושבועתך קיימת לעולם, שנאמר [בראשית כב, טז] 'בי נשבעתי נאום ה''". ומקור דברי רש"י הוא בברכות לב., שמו"ר מד, י, ודב"ר ג, טו.

<> לשונו בנצח ישראל פ"י [רנט.]: "ובירושלמי דתענית [פ"ב ה"ו], ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, 'וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול' [יהושע ז, ט], שהוא משותף בנו, עד כאן. וביאור ענין זה, כי העולם הזה הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין, שאם אין ישראל הרי דומה לפלטרין שהוא סגור. וכאשר הפלטרין סגור אין הפלטרין משמש כלום, ולא נקרא 'בית', כי אין לו פתיחה. כך אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל. ולפיכך נקרא ישראל מפתח קטנה, שהם אומה קטנה, והם המפתח של הפלטרין הגדולה... ואמר שאם יהיה מניח ישראל כמו שהם, יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם. לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו''... ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 549] כתב: "זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'. ובשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 551].

<> לשונו להלן [אסתר ו, א]: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו 'בנים' למקום [דברים יד, א], כי הם העלולים מאתו יתברך בעצם ובראשונה. ואם אין ישראל, אם כן אין על השם יתברך שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה, וכמו שאמר יהושע [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'... וכבר פרשנו זה למעלה. ולכך כתיב [אסתר ו, א] 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך', מלך מלכי המלכים [מגילה טו:]. ואף על גב דכתיב [תהלים קכא, ד] 'הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל', אבל הוא ישן מן העבירות שביד ישראל. מכל מקום כאשר הגיע הדבר הזה שהוא אבוד ישראל חס ושלום, ודבר זה נוגע אל השם יתברך, לכך נדדה שנת המלך, כי על השם יתברך שם עילה, מצד ישראל שהם העלול". וראה להלן פ"ו הערות 19-21.

<> בא לבאר טעם שלישי להבדל בין "מלך" ל"אדם". ועד כה ביאר שני הסברים מדוע "מלך" לא ירצה לכלות את ישראל [(א) אין מלך ללא עם. (ב) המלך הוא שליח של ה']. ומעתה יבאר מדוע "אדם" יבקש לכלות את זולתו.

<> שנאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ", וכפי שיתבאר בסמוך.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ב [מט:]: "ופירוש זה, כי כאשר תתבונן בענין הבריאה תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים. שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא יחידי. ויותר מזה, שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי... כי לפי מציאות העולם וציור החכמה, לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי", וראה להלן הערה 285.

<> "מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [לשונו בסמוך]. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 536] כתב: "כי האדם, אדרבה, רוצה לכלות האחר, כמו שכתבנו למעלה", וכוונתו לדבריו כאן.

<> כפי שני ההסברים שאמרו למעלה; (א) אין מלך ללא עם, ולכך רצון המלך שהעם יתקיים. (ב) המלך הוא שליח של ה', וה' נשבע בשמו הגדול שלא יכלה את ישראל.

<> שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [סא.], וז"ל: "כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, ולפיכך אם לא היה מורא מלכות, כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל [ראה להלן פ"ח הערה 234], כי מפני שגוזר טבע העולם שיהיה האדם יחידי בעולם, אם אין מוראו של מלכות 'איש את רעהו חיים בלעו', עד שיהיה האדם כפי ציור העולם. שכך הוא הבריאה, שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם' [סנהדרין לז.], והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר בלבד... כל אחד בולע את רעהו חיים, כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא". ושם בהמשך [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [אחר] בולע אותו עד שאינו נמצא", וראה למעלה הערה 149.

<> כי אופן בריאת האדם מורה על טבע בריאתו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדה לא:] "שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו. ומפני מה איש פניו למטה ["בשעת תשמיש" (רש"י שם)], ואשה פניה למעלה כלפי האיש. זה ממקום שנברא ["מסתכל באדמה שנוצר ממנה" (רש"י שם)], וזו ממקום שנבראת ["והיא מסתכלת בו, שנוצרה הימנו" (רש"י שם)]. ומפני מה האיש מקבל פיוס ["נוח לרצות" (רש"י שם)], ואין אשה מקבלת פיוס. זה ממקום שנברא, וזו ממקום שנבראת ["אדמה עפר תיחוח נוח ליבטל אבל בשר ועצמות קשין" (רש"י שם)]. מפני מה אשה קולה ערב, ואין איש קולו ערב. זה ממקום שנברא, וזו ממקום שנבראת ["עצם כשמכין בו קולו נשמע, אבל קרקע כשמכין בו אין קולו נשמע" (רש"י שם)]". הרי אופן בריאת האדם מורה על מהותו וטבעו. והוא הדין להיות האדם נברא יחידי, שיחידיות זו מורה על טבעו ומהותו.

<> כמו שנאמר [תהלים ח, ו-ט] "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים". ובתפארת ישראל פ"ד [עח.] כתב: "הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שכג:] כתב: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח, הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם, שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים... כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים, כמו השם יתברך על הכל... כי האדם מצד מה יש לו המציאות ביותר מכל הנמצאים זולת השם יתברך, שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובהמשך שם [שמב.] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'', מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו''. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות שאין עליו כמוהו לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו". ובדר"ח פ"ה סוף מכ"א [תקכה:] כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה, יותר מן כל שאר בעלי חיים... וכבר פירשנו טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ב [נב.]: "כי האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שאמר הכתוב ביצירת האדם [בראשית א, כו], ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו 'אין שני מלכים משמשים בכתר אחד'. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן השם יתברך, ראוי שיהיה האדם יחידי". ונמצא בספריו שני טעמים לכך; (א) כי המלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכיצד יתקשרו על ידי שנים. (ב) המלך נבדל מבני עמו, והנבדל הוא אחד. ואודות טעמו הראשון, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו". וראה להלן פ"א הערה 133, פ"ג הערה 559, ופ"ח הערות 234, 284. @**ואודות טעמו השני**^, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "ועוד נרמז דבר זה בלשון 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד', כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא על ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך גם כן הוא נבדל מן הכלל גם כן... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי הוא פרטי. ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק. לכך... אי אפשר שיהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [ראה למעלה בהקדמה הערה 234]. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי ה'אחד העם' [בראשית כו, י] הוא המלך [רש"י שם]". וראה להלן פ"א הערה 364, פ"ב הערה 438, פ"ג הערה 559, פ"ה הערה 291, ופ"ו הערה 140.

<> "מלך מלכים" פירושו מלך על בני אדם שהם עצמם נחשבים למלכים, וכפי שביאר עד כה. וראה להלן פ"א הערה 130.

<> לשונו בח"א לב"ק טז. [ג, ב.]: "כי האדם אשר נברא לעבוד השם יתברך, אף כי הוא נברא להיות זקוף ולהיות מלך, יש לו לבטל זקיפתו אצל השם יתברך". ובגו"א בראשית פ"י אות ב כתב: "'הוא היה גבור ציד' [בראשית י, ח], כלומר שבחו של נמרוד להיות גבור ציד לפני ה'. ופשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף, וכן תרגם אונקלוס [שם], מכל מקום בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה' תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי לו ההכנעה... והוא היה מלך הראשון, וסתם מלכות הארץ מתנגד למלכות שמים, ולכך לא היה חפץ הוא יתברך שימליכו ישראל עליהם מלך. וזה היה מלך הראשון, אין ספק שהיה ממריד העולם עליו" [ראה להלן פ"א הערה 85]. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תקה.] כתב: "אין חשיבות כלפי מעלה". ובתפילת שחרית אומרים "מה נאמר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, הלא כל הגבורים כאין &**לפניך**^, ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי מדע, ונבונים כבלי השכל, כי רוב מעשיהם תהו וימי חייהם הבל &**לפניך**^". הרי שאין שום חשיבות לתחתונים כלפי מעלה. ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "כי אין שום שררה וגדולה אצל השם יתברך, שהכל נחשב לכלום אצל השם יתברך". ובהמשך שם [רטז:] כתב: "אצל השם יתברך אין חשיבות לשום נמצא". וצרף לכאן מאמרם [ברכות מג:] "ואל יהלך בקומה זקופה, דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות, כאילו דוחק רגלי שכינה, דכתיב [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'". ופירש בשיטמ"ק שם "מלא כל הארץ כבודו - פירוש שחייב לראות את עצמו כאילו שכינה על ראשו". ובח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] כתב: "כי מי שהולך בקופה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו קידושין [לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה" [ראה להלן פ"א הערה 901, ופ"ב הערה 50].

<> "מצד עצמו" ולא מצד השם יתברך, שחפץ ברבוי. וכן בדר"ח פ"ג מ"ב [סא.] כתב: "שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו". ובכת"י שם [הובא שם בהערה 281] איתא "מצד האדם ראוי שיהיה האדם יחידי". הרי "מצד עצמו" [לשונו כאן] ו"מצד העולם" [לשונו בדר"ח שם] ו"מצד האדם" [לשונו בכת"י שם] עומדים לעומת "מצד השם יתברך".

<> פירוש - כאשר האדם אינו תופס עצמו כמלך, אלא כעבד ה', בזה הוא מבטל רצונו לרצון ה', ורצון ה' הוא ברבוי, שנאמר [בראשית א, כח] "ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וגו'". והטעם שרצון ה' הוא ברבוי, שנאמר [משלי יד, כח] "ברוב עם הדרת מלך". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ה] כתב: "זהו כבודו של מלך, כי 'ברוב עם הדרת מלך', הרי המלך כאשר יש לו עם הם כבודו". ובנצח ישראל פ"ה [פא.] כתב: "טור מלכא, ושם היה רבוי ישראל, כאשר תמצא ע' עיירות היה לינאי, כמו שמספר [גיטין נז.]. ונקרא 'טור מלכא' ["מדינה ששמה הר המלך" (רש"י גיטין נז.)], כי למלך ראוי שיהיה לו רוב עם, כי 'ברוב עם הדרת מלך'". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג:] כתב: "הרי הוא יתברך מלך, והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד". @**אזן מלים תבחן**^; אחד מהפסוקים המורים שה' חפץ ברבוי הוא [ישעיה מה, יח] "כי כה אמר ה' וגו' לא תוהו בראה לשבת יצרה אני ה' ואין עוד". וכיצד המלים האחרונות ["אני ה' ואין עוד"] משתייכות למלים שקדמו להן ["לא תוהו בראה לשבת יצרה"]. אלא הם הם הדברים; ה' חפץ ברבוי משום שהוא המלך היחידי, ואין האדם נחשב כלפיו כ"מלך". לכך המלים "אני ה' ואין עוד" הן הטעם לרצון ה' שיהיה רבוי בעולם, כי הואיל וה' הוא המלך היחידי ["אמת מלכנו אפס זולתו"], וכבוד המלך הוא ברוב עם, לכך "לא תוהו בראה לשבת יצרה".

<> שהרי עשה עצמו עבודה זרה [מגילה י:].

<> יש להקשות, שלפי זה [שהמן רצה לאבד את ישראל כי היה "אדם" ולא "מלך"] מדוע המן רצה לכלות רק את ישראל, ולא שאר האומות, שהרי כלל זה של "איש את רעהו חיים בלעו" נאמר על מלכי אומות העולם, וכפי שביאר בבאר הגולה באר השביעי [תח.], וז"ל: "משנה ברורה שנויה במסכת אבות [פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'. וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל, ששלום מלכות הוא קיום של ישראל, להמשיך שלומם וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', היינו שאר מלכות שאינו מישראל". וכן להלן [אסתר ב, כב (לאחר ציון 591)] כתב כן כלפי מלכות אחשורוש, וכלשונו: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מבגתן ותרש], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו, כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו" [ראה למעלה בהקדמה הערה 448]. נמצא שכלל זה נאמר על מלכי אומות העולם, ואם איבת המן ניזונת מכלל זה, מדוע איבתו כּוּוְנָה רק כלפי ישראל. ובמיוחד יש להעיר כן לפי לשונו כאן שהמן "היה רוצה לבלעות הכל", ו"הכל" בודאי אינו מוגבל לישראל בלבד. ואולי יש לומר, דודאי איבתו של המן נובעת משנאת עמלק לישראל, ומשנאתו למרדכי בפרט [ראה למעלה הערה 243]. אך הרי אחשורוש היה שונא לישראל אף יותר מהמן הרשע [אסת"ר ז, כ, והובא למעלה הערה 43, ולהלן הערה 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, פ"ד הערה 309, פ"ז הערות 49, 109, ופ"ח הערה 185], ומ"מ מפאת היותו מלך נעצרה ונבלמה שנאה זו מלהתפרץ החוצה. אך הואיל והמן אינו מלך אלא רק אדם, לכך אין לו שום מעצור ובלימה לשנאת ישראל היוקדת בו, והיא תתפרץ החוצה לעיני כל.

<> "ברבות צדיקים - כענין [משלי כח, יב] 'רבה תפארת'" [ראב"ע שם]. והמצודות דוד שם כתב: "ברבות - בעת גדלו הצדיקים ומושלים בעם".

<> כן היא הגירסא בעין יעקב. אך בגמרא שלפנינו הביאו רק את הפסוק הראשון [אסתר ח, טו], ולא רישא דקרא כפי שהובאה כאן ["ומרדכי יצא מלפני המלך"] אלא סיפא דקרא ["והעיר שושן צהלה ושמחה"]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וראה למעלה הערה 1.

<> בביאור הגר"א [משלי שם] ביאר לפי זה דיוק נפלא בלשון הפסוק, וז"ל: "'ברבות וגו'', בגמרא אמרו 'זו מרדכי והמן'. ואמר תחילה 'ישמח הָעם', ואחר כך 'יאנח עם' [ולא "הָעם"]. והוא כי כאשר ימשלו הצדיקים, אז שמחתן בריש גליא, כמו שנאמר [אסתר ח, טו] 'והעיר שושן צהלה וגו'', וזהו העם כולם. 'ובמשול רשעים' אז מתייראין אף לאנח בפרהסיא, אלא האנחה היא בצנעה, כל אחד בפני עצמו יאנח, וזהו 'עם', כל אחד בפני עצמו".

<> לשונו בנתיב הצדק ר"פ א: "הצדיק נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו... וצדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע... רק הולך ביושר ובצדק... כי הצדיק והיושר הוא ענין אחד", ושם מאריך בזה. וכן בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 115] כתב: "הצדיק שהוא בעל צדק בעצמו" [הובא להלן הערה 414]. ובבאר הגולה באר השני [קמג.] כתב: "מן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב" [ראה להלן פ"א הערה 1223]. נמצא שצדיק צדק יושר וטוב כלם בני חדא בקתא אינון. וראה להלן פ"ד הערה 484.

<> פירוש - כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז הדור נמשך אחריו, ונוהג בעולם הצדק והטוב. אמנם לכאורה נחלקו בזה חכמים [ערכין יז.], שאמרו "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] כתב: "לחד מאן דאמר העם נמשכים אחר המלך, שהוא עיקר. ולאידך, אדרבא, המלך הנבחר מן העם, הוא [העם] עיקר, והמלך נמשך אחר העם, שהם עיקר" [ראה למעלה בהקדמה הערה 447]. ולכאורה דבריו כאן הם לפי המ"ד הראשון ש"דור לפי פרנס". ויל"ע בזה [ראה למעלה הערה 83].

<> אודות שהרשע הוא רע, כן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפב:], וז"ל: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115 [הובא למעלה הערה 235]. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". וראה להלן פ"א הערה 995.

<> דוגמה לדבר; רש"י כתב [במדבר יג, ג] אודות המרגלים ש"אותה שעה [בעת שנתמנו] כשרים היו". אך מאידך גיסא בהמשך שם רש"י כתב [פסוק כו] "מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה", ומכך משמע שלא היו כשרים בעת שנתמנו. ובישוב קושיא זו כתב הגו"א שם [במדבר פי"ג אות ו] בזה"ל: "באותה שעה כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו. ולפיכך אמר לקמן [רש"י פסוק כו] שאף הליכתן בעצה רעה, ולא קשה הא דאמר כאן שהיו כשרים באותה שעה". ובספר חידושי לב [במדבר שם] כתב על דברי הגו"א בזה"ל: "הנה כל זמן שלא נתמנו המרגלים, לא למדו ממעשיהם הרעים של ישראל, והיו צדיקים גמורים. ורק לאחר שנתמנו למדו מיד ממעשיהם הרעים, ונהפכו לרשעים. ותימה, למה למדו ממעשיהם הרעים אחר שנתמנו, ולמה לא שמרו את עצמם שלא ללמוד ממעשיהם לאחר שנתמנו, כמו ששמרו את עצמם קודם שנתמנו. וצריך לומר שלאחר שנתמנו הרגישו המרגלים &**שיעבוד למשלחיהם**^ לבצע את השליחות כראוי... ומכיון שהרגישו כן ביטלו את עצמם ואת דעתם לדעת בני ישראל כדי לקיים את רצון משלחיהם, וממילא הושפעו ממעשיהם הרעים, שכן הבחינו שכוונת בני ישראל בבקשת המרגלים היתה לרעה, ורצו בני ישראל למצוא עלילה למרוד נגד השם יתברך". הרי שהמשעבד והמושל משפיע על אלו הכפופים לו, הן לטוב והן למוטב. וראה להלן פ"א הערה 1002, פ"ג הערה 583, ופ"ה הערה 188. @**ועוד אודות**^ שצדיקים ורשעים משפיעים על העולם שסביבותם, צרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ב מ"א [תקג:], וז"ל: "פירוש [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר כי אין רושם וזכר למעשה האדם אשר עשה, ואם כן לא יבא לדון עליהם. ועל זה אמר כי אין הדברים כך, רק מעשיו יש להם רושם, כי יש להם ציור מושכל קיים, כמו שיש לעולם ציור מושכל קיים, כך יש למעשה בני אדם. כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם; כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל, שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת... ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'" [הובא למעלה הערה 64]. אמנם כאן מייחד את דבריו לצדיקים ורשעים המושלים בעולם, שמחמת שררתם הם משפיעים על הנהגת העולם שסביבותם.

<> כי המן הרשע הביא לעולם הרע הגמור, ולכך היה נמשך אחשורוש אחר הרע שהיה קיים אז בעולם מחמת המן [מבואר בהמשך דבריו].

<> שהרי שנא את ישראל אף יותר מהמן [אסת"ר ז, כ, וכמבואר למעלה הערה 291]. ונקרא "רשע" [מגילה יב.], והיה רשע מתחילתו ועד סופו [מגילה יא.]. וראה להלן הערה 304. אמנם להלן [אסתר ב, טז (לאחר ציון 459)] כתב: "כתב זה להגיד הסבה שנשאת אסתר אל אחשורוש, ואמר כי אחשורוש היה לו הכנה שלימה שתהא הצדקת אסתר נשאת לו לאשה, כי דבר זה היה בשביל הצניעות שהיה בו... לכך היתה מוכנת לו אסתר, שהיה צנוע", ואילו כאן כתב "שלא היה אחשורוש מוכן אל הטוב". ויש ליישב שעם כל זה היה אחשורוש רשע, ורק שהיתה לו מעלת הצניעות.

<> כדאי לצרף לכאן דברים המובאים בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק [עמוד לז], וז"ל: "כך היה רבינו בהזדמנויות שונות מספר על אותו אדם שהגיע לווילנה והתפלא לראות שאף בעל עגלה, סמל הפשטות, בווילנה 'רעדט אין לערנען'. כששאל לפשר דבר, ענהו בעל העגלה: הלא ידעת הלא שמעת שבווילנה היה הגר"א. המשיך האדם לשאול, ומה היה, הרב של ווילנא, לא. הדיין, לא. המגיד מישרים, לא. ואם כן במה היתה השפעתו וכוחו, ווייל ער איז דא געווען".

<> לכאורה הגמרא [מגילה טו:] כבר ישבה שאלה זו באומרה "מלך הפכפכן היה", ופירש רש"י שם "וחוזר בדיבורו". וכן כתב להלן [אסתר א, א (לאחר ציון 122)] "כל מעשיו שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו... גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו. ולפיכך היה גם כן ממנו הגזירה להרוג ולכלות ישראל, דבר שאין לו קיום ויסוד... כי היה יוצא מן הסדר של שאר מלכים וגם משאר בני אדם". ויש ליישב, כי כאן אין שאלתו על הלך המחשבה של אחשורוש, כי בזה ודאי אמרינן שהיה הפכפך. אך שאלתו היא שהואיל ו"מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב" [שבת לב.], לכך יש לתמוה כיצד נתגלגלו דברים הפוכים על ידי אותו אדם. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלה.] כתב: "לא יבא טוב לאחד רק על ידי מי שהוא אוהב ומבקש טובתו". ולהלן פ"א לפני ציון 1157 כתב: "מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל". @**דוגמה לדבר**^; נאמר [בראשית ח, ז] "וישלח את העורב ויצא יצוא ושוב עד יבושת המים מעל הארץ", ופירש רש"י שם "מדרש אגדה, מוכן היה העורב לשליחות אחרת בעצירת גשמים בימי אליהו". וכתב על כך בגו"א שם [אות טז]: "וקשה על מדרש זה [ב"ר לג, ה], למה לא היה מוכן העורב לשליחות נח, והיה מוכן לשליחות אחרת בעצירת הגשמים. ויראה לי שהעורב הזה הוא אכזרי, כמו שדרשו רז"ל [עירובין ריש כב.] 'שחורות כעורב' [שה"ש ה, יא] 'אין התורה מתקיימת אלא במי שעושה עצמו אכזרי על בניו כעורב הזה'... אם כן אכזרי הוא. ומפני שרצה נח לשלוח העורב לדבר טוב, להגיד לו כי קלו המים, והוא ישוב הארץ, ואין העורב מוכן לשליחות טוב כזה לבשר טובה בעולם, ולא היה מוכן אלא לשליחות אחרת לפרנס את אליהו, שהיה אליהו מביא פורענות לעולם, והוא הרעב, ואל זה היה מוכן, לפי שהוא אכזרי גם כן, ואילו לא היה לאליהו מי שיפרנס אותו, לא היה מביא הרעב לעולם. ואלו העורבים היו עושין שליחותו של מקום כדי שיהיה רעב בעולם. ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבא' [ש"ב יח, כז]". וראה תפארת ישראל פ"ו [קי:] אודות שמשה רבינו הוא אוהב ישראל, ולכך באה ממנו הטובה לישראל. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכ:] ביאר שהואיל והנביאים הם אוהבי ישראל אומרים שהמשיח הוא קרוב, ואילו בלעם הרשע אומר שהוא רחוק. וראה להלן פ"א הערות 57, 1159.

<> יש להקשות, שהואיל ואחשורוש היה רשע [כמבואר בהערה 300], מדוע מבאר שהרע שעשה היה מחמת שנמשך אחר המן שמשל עליו, ולא ביאר שעשה הרע מחמת עצמו, ורק הטוב שעשה הוא מחמת מרדכי ואסתר שמשלו עליו. ובסמוך בהערה 305 מובאים דבריו להלן [אסתר א, א] שכתב שמצד עצמו אחשורוש היה רשע מתחילתו ועד סופו, ומה שעשה טוב לישראל היה כיוצא מן הכלל, ונעשה מחמת יד ה'. ואילו כאן תלה גם את הטוב וגם את הרע של אחשורוש בגורמים חיצוניים, ולא ביאר שהרע עשה מחמת עצמו, והטוב עשה מחמת מרדכי ואסתר. ויל"ע בזה. ומה שתלה כאן את הטובות שעשה אחשורוש בממשלת מרדכי ואסתר, ואילו להלן תלה זאת ביד ה', בעל כרחך לומר שחד הוי. וראה להלן פ"א הערה 59.

<> ועל כך גופא אמרו חכמים [מגילה טו:] "מלך הפכפכן היה", שהיה נמשך אחר המושל העכשוי, הן כשזה לטוב והן כשזה לרע, שאע"פ שמלך צריך להנהיג את עמו, מ"מ אחשורוש היה נמשך אחר מה שהיה בעולם; היה נמשך אחר הרע שנעשה על ידי המן, וכן אחר הטוב שנעשה על ידי מרדכי ואסתר. וזהו דיוק לשון חכמים "&**מלך**^ הפכפכן היה", ולא אמרו סתם "הפכפכן היה", כי באו להורות שהנהגת המלכות היתה מונהגת, ולא מנהיגה. ואמרו חכמים שבעקבתא דמשיחא "פני הדור כפני הכלב" [סוטה מט:]. ומפורסם בשם הג"ר ישראל מסלנט זצ"ל שביאר, שכאשר רואים עגלה נוסעת וכלב רץ לפניה, אי אפשר לדעת מי הוא המנהיג ומי הוא המונהג. העומד מהצד עלול לטעות ולחשוב כי הכלב הוא המנהיג, כי הלא הוא רץ לפני העגלה. אולם כאשר יגיעו לפרשת דרכים יראו כולם שהכלב עומד ומחזיר פניו אחורנית לראות לאן תפנה העגלה. מזה יובן כי לא הוא המנהיג, אלא היושב בעגלה הוא הקובע באמת לאן תסע העגלה, והכלב בעקבותיה. כן יהיה בעיקבתא דמשיחא, "פני הדור" מנהיגי האומה לא ינהיגו את דורם על פי דעתם ושכלם, אלא יסבו תמיד את פניהם לראות לאן דעת הקהל נוטה [ראה ילקוט לקח טוב בראשית, ריש פרשת ויגש]. וזהו הביאור שאסתר קראה לאחשורוש "כלב" [מגילה טו:, וראה למעלה בהקדמה לאחר ציון 443].

<> יש להבין, מדוע הפכפכיותו של אחשורוש היא "יסוד ועיקר למגילה הזאת". אמנם דבריו מתבארים על פי מה שכתב להלן [אסתר א, א (לאחר ציון 56)], וז"ל: "אבל רז"ל דרשו 'הוא אחשורוש' [שם], הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו [מגילה יא.]. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר ולמרדכי ולישראל, הכל מן השם יתברך, שהיה גורם זה. כי הוא בעצמו היה רשע מתחלה ועד הסוף. ודבר זה בא להזכיר בתחלת המגילה, להודיע כי כל הנעשה במגילה היה מן השם יתברך, כי הוא עצמו רשע מתחלתו עד סופו". נמצא מה שלא היתה לאחשורוש ההכנה אל הטוב מורה בעליל שכל הנעשה במגילה מיוחס אל הקב"ה, וזהו בודאי "יסוד ועיקר למגילה הזאת". ולהלן [לפני ציון 347] ביאר את הפכפכיותו של אחשורוש בטעם אחר, וכלשונו: "כאשר נגמרו הקללות... אז היה מתהפך השם יתברך מדתו עליהם לרחמים, כאשר כבר כלו כל הקללות. ולכך אחשורוש, שמכרם להמן, הוא עצמו נהפך עליהם לטוב". וראה להלן הערה 372, ופ"א הערה 59.

<> "רב מתנה אמר מהכא - פתח פתחא" [רש"י שם].

<> דע, שבגמרא שלפנינו הביאו רק רישא דקרא ["כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים"], ולא סיפא דקרא ["כה' אלקינו בכל קראנו אליו"], אך בעין יעקב הביאו את כל הקרא [וכדרכו נקט כגירסת העין יעקב, וראה למעלה הערה 1]. אך הכא לא רק משמעות דורשין איכא בינייהו, אלא שלפי הגמרא [שנקטה רק ברישא דקרא] המאמר הזה עוסק בעיקרו בקרבת הקב"ה לישראל [המתבטאת בתפילתן], כי זו הנקודה המודגשת ברישא דקרא. אך לפי העין יעקב [שנקט בכל הקרא] המאמר הזה עוסק בכח התפילה של ישראל, כי זו ההדגשה שיש בסיפא דקרא. לכך המהרש"א [מגילה שם] שהולך בעקבות גירסת הגמרא, מבאר שהמקרא הזה מלמדנו שקרבת ישראל היא פירכא לטענת המן, וכלשונו: "כי המן אמר שכבר הרחיקם אלקיהם מעל פניו, וזה שאמר [אסתר ג, ח] 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות וגו'', על כן אמר כי 'לו אלהים קרובים בכל קראנו גו'', דהיינו בכל מקום שקראנו אליו הוא קרוב לנו, ואין כאן הרחקה, כי [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'". אמנם המהר"ל שהולך בעקבות גירסת העין יעקב, מבאר שהקרא הזה מלמדנו שכח התפילה של ישראל ניצח את המן, וכמו שיתבאר לפנינו.

<> לשון המדרש הוא: "'הקול קול יעקב', אמר רבי ברכיה, בשעה שיעקב מרכין בקולו ["משפיל ולוחש" (מתנו"כ שם)] ידי עשו שולטות, דכתיב [ראה שמות יז, ג] 'וילונו כל העדה', [שם פסוק ח] 'ויבא עמלק'. ובשעה שהוא מצפצף בקולו, אין הידים ידי עשו, אין ידי עשו שולטות". הרי שאיירי ביחס לעמלק, ולא רק ביחס לעשו. ויש להעיר, כי כתב כאן "היו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו. אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו". הרי פתח ב"גוברים בזה על עמלק בתפילה", וסיים ב"אין שולטין ידי עשו". והרי אלו שני דברים שונים, וכפי שביאר להלן פ"ב [לאחר ציון 84], וז"ל: "כי הגאולה הזאת מן המן הרע, היו בישראל שני דברים; האחד, שלא היה השונא שולט בהם. השני, שישלטו הם בשונא שלהם". ומעתה יש לדון, האם "הקול קול יעקב" עושה שאין ידי עשו שולטות על יעקב, או שהן עושות שיעקב גובר על עשו. וראה להלן פ"ב הערה 199 בביאור נקודה זו. @**ואודות יחס**^ ה"קול" ל"ידים", ראה דבריו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.], שכתב: "ובמדרש [תנחומא בשלח, ט], למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ב הערה 196.

<> לשונו להלן [אסתר ב, ז (לאחר ציון 191)]: "עשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה, ועל דבר זה שולט דבר שיש לו כח פנימי נסתר. לכך כתיב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כלומר יעקב יש לו כח הקול שהוא יוצא מפנימית האדם, ועשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים שמתפשטים לחוץ. והקול הפנימי גובר על הידים שהם בחוץ, ואלו דברים הם דברי חכמה מאוד". ולהלן [אסתר ה, ד (לאחר ציון 194)] כתב: "כי אסתר ידעה בבירור הגמור כי צרה זאת אין לה רפואה כי אם על ידי תפילה. כי ידעה אסתר מה שאמר הכתוב [תהלים קכד, ב] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', וידעה כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן, ודבר זה ידוע בחכמה". וראה בסמוך הערה 313, ולהלן פ"ה הערה 600.

<> לשון הפסוק הוא "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק", ואיירי בתפילה, וכמו שמבאר.

<> לשון תרגום יונתן שם "והוה כד זקיף משה ידוי בצלוי ומתגברין דבית ישראל וכד הוה מנח ידוי מן למצלייא ומתגברין דבית עמלק".

<> "נצחן של עמלק" - המנצח את עמלק. והנה כאן מבאר שישראל מתגברים על עמלק ע"י כח התפילה. ואילו למעלה בפתיחה של רבי אלעזר [לאחר ציון 245] ביאר שישראל מתגברים על עמלק ע"י כח התורה, וכלשונו [שם]: "רצה לומר כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה". וכן "הקול קול יעקב" מתבאר כאן כקול של תפילה, אך בגו"א במדבר פכ"ד אות ו ש"הקול קול יעקב" מוסב על קולו של יעקב הנמצא "בבתי כנסיות ובבתי מדרשות" שהם קולות של תפילה ותורה [כפי שביאר שם להדיא]. וכן הוא בב"ר סה, כ, ובפסיקתא דרב כהנא טו, ה. אמנם נראה שיש הבדל מהותי בין שתי ההתגברויות הללו; כאשר ההתגברות היא ע"י התורה, פירוש הדבר ש"על ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך שהוא מלך ישראל מתעלה על ידי ישראל, ואז משפיל האויבים של ישראל" [לשונו למעלה לפני ציון 257]. אך כאשר ההתגברות היא ע"י תפילה, אין כאן התעלות של ישראל, אלא אדרבה, יש כאן התבטלות של ישראל כלפי עילתם [כמבואר בהערה הבאה], כי על ידי התפילה ישראל נתלים בה', ומחמת כן אין להם קיום מצד עצמם, אלא מצד עילתם. וראה להלן פ"ג הערה 546 שנתבאר שם שהקרבנות של ישראל מנצחים את עמלק מחמת שהם מורים על אחדות ה'. והואיל ותפילות הם במקום הקרבנות [ברכות כו:], ממילא אף התפילה היא מנצחת את עמלק. @**וצרף לכאן**^, דהנה נחלקו חכמים בביאור הפסוק [אסתר ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות", שאמרו במדרש [ב"ר נו, א] "באיזה זכות, רבנן אמרי בזכות יום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבקר'. ורבי לוי אמר בזכות של יום השלישי של אברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, ד] 'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק'". ולהלן [אסתר ד, טז (לאחר ציון 486)] כתב לבאר בזה"ל: "וחולקים מצד מה הדביקות בו יתברך יותר. כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת. ולמר הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד; כי למר בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראויה שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור... ומחלוקת שלהם עניין מופלא מאוד מאוד". ומבואר מדבריו ששונה הדביקות של תורה בה' מהדביקות של תפילה בה' [שהיא במקום הקרבנות (ברכות כו:)]; הדביקות של תורה בה' היא מצד ההתעלות שבה, ואילו הדביקות של עבודה בה' היא מצד ההתבטלות שבה. נמצא שהדביקות של תורה היא מצד שלימות האדם, ואילו הדביקות של עבודה היא מצד התבטלות האדם. ואע"פ שבודאי גם רבי לוי מודה שדביקות של תורה היא מרוממת יותר, מ"מ הואיל ויש נקודת דביקות בעבודה שאינה נמצאת בתורה, סבירא ליה שישראל שבאותו הדור ניצלו מחמת אותה נקודה המיוחדת הנובעת מהתבטלות העובד [ראה גם בח"א לבכורות מד: (ד, קכט.) בביאור מאמרם "'לא יהיה בך עקר' (דברים ז, יד), שלא יהא ביתך עקור מן התלמידים. 'ועקרה' (שם), שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום. ואימתי, בזמן שאתה משים עצמך כבהמה", אשר מאוד נוגע לדבריו להלן, ויובא שם בהערה 497]. @**וכן כתב**^ הפחד יצחק ר"ה מאמר ה אות ה, וז"ל: "הצד השוה של תורה ותפילה הוא שבשניהם נמצא צד של עדיפות בקרבת אלקים שאינו נמצא בכלליות המצוות... תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אף על גב דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאף על גב דבכל הענינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מכל מקום בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונית דוקא מחסרונו. ולו יצויר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני המלך נעולה היא לפניו... בניגוד לקרבת אלקים דתורה, הנוצרת דוקא על ידי שלימות, ואדרבא, כל חסרון וצורך גריעותא הוא אצלו". וראה להלן פ"ב הערה 197, ופ"ד הערה 497.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, בהתבסס על שלשת היסודות הבאים; (א) כחו של עמלק הוא כאשר קיימת חציצה והפרדה בין הקב"ה וישראל, כי בחציצה זו מוצא עמלק את מקור חיותו. (ב) לכך כאשר ישראל דבוקים ומחוברים אל ה', בזה בטל כחו של עמלק, כי נפסק ממנו מקור חיותו. (ג) כאשר ישראל מתפללים אל ה', בזה הם דבוקים בה' לגמרי מצד מדת הרחמים, ולכך קולו של יעקב מתגבר על ידיו של עשו. @**ואודות**^ היסוד הראשון והשני, כן כתב להלן [ג, ט (לאחר ציון 551)], וז"ל: "כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם... וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן. וכאשר כבר הקדימו השקלים, [ב]מה שישראל הם אל השם יתברך היו מושלים על מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם... יסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'', ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן. כי כל זמן שזרע עשיו קיים, יש חציצה בין השם יתברך ובין ישראל. וכך אמרו במדרש [תנחומא תצא סוף אות יא] 'ולא יכנף עוד מוריך' [ישעיה ל, כ], כל זמן שזרע עשיו בעולם יש חציצה בין ישראל לאביהם שבשמים. וכשיבטל זרע עשיו מן העולם, נאמר 'ולא יכנף עוד מוריך', שלא יהיה כנף על פני השם יתברך, ואין להאריך כאן". ולהלן [אסתר ד, יד (לאחר ציון 365)] כתב: "כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה, הוא זרע עמלק, מצר לנו". וכן להלן [אסתר ח, טו (לאחר ציון 255)] כתב: "כאשר היו גוברים על המן זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה. אף כי כבר היה להם התורה, זכו להיות דביקים במעלות התורה השכלית. וקודם זה, אף שהיה התורה להם, היה להם מונע, הוא עמלק, המבטל את דביקות ישראל בתורה" [ראה למעלה הערה 253]. וכן הוא בנצח ישראל פ"ס [תתקכג:, והובא להלן פ"ג הערה 562]. וצרף לכאן שעמלק היה יכול לאחוז רק באלו שענן הכבוד פלטם, אך לא באלו שענן הכבוד סכך עליהם [רש"י דברים כה, יח]. ובגו"א שם אות כו כתב: "וכן בספרי [שם] 'הנחשלים אחריך' 'מלמד שלא היה הורג אלא בני אדם שסרו מאחרי המקום, ונחשלו מתחת כנפי המקום'. משמע שמשמעותו שהוסרו מתחת כנפי המקום". וכן הוא במחשבת חרוץ אות ה ורסיסי לילה אות נח ששורש עמלק הוא כח הפירוד. ובירושלמי יבמות פ"ב ה"ו וילקו"ש ח"ב רמז תתרנט ובפיוט לשבת זכור [בקטע המתחיל במלים "אץ קוצץ"] מכונה המן "קוצץ בן קוצץ". וראה להלן פ"ח הערה 258. @**ואודות**^ היסוד השלישי, הנה אמרו חכמים [גיטין נז:] "הקול קול יעקב, אין לך תפלה שמועלת שאין בה מזרעו של יעקב", ובח"א שם [ב, קיז:] כתב לבאר: "זה סוד נפלא, כי התפילה היא רחמים, וזהו מדת יעקב, שמדתו הרחמים, ודי בזה למבינים". ובח"א לע"ז ד. [ד, כז:] כתב: "דבר זה יש לך להבין מאוד, כי ישראל משוועין להקב"ה, ובשביל זה אין בטול לישראל, כאשר הם תולים בו, שנתלה העלול בעלתו. ואין דומים לזה האומות... כי ישראל נקראים 'בנים' [דברים יד, א]... כי מה שישראל קוראים אל ה' והוא שומע קולם, דבר זה מורה כי הם העלול הראשון בעצם מן השם יתברך... ומצד הזה אי אפשר שיהיה בטול לישראל. כי יש אל העלה יתברך עלול, והשועה הוא חבור העלול עם העלה, וכמו שנרמז בכתוב הזה 'הקול קול יעקב', שאין תפלה נשמעת אלא שיש בו מקול יעקב. שדבר זה מורה כי הם עלולים בראשונה ובעצם מן השם יתברך". ועוד אמרו חכמים [ב"ב קכג.] שיעקב זכה לקנות הבכורה מעשו בתפלתו. ובח"א [ג, קכה.] שם כתב: "מה שהוצרך יעקב לתפילה, שאם לא היתה התפילה לא היה מגיע אל מדריגת הבכורה, ומצד התפילה הגיע יעקב אל המדריגה העליונה, ועשו נתרחק... ויש להבין איך על ידי התפילה נעשה יעקב בכור, כי אף על גב כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון מצד מה שהאדם נברא מן השם יתברך, [ו]היה יעקב כראשון מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, כב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי', הוא התפילה. כי התפילה, בזה הוא קרוב אל השם יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגומר'. ויעקב היה מוכן לזה מכל, שנאמר 'הקול קול יעקב', ולכך בתפילתו שעל ידו הוא קרוב אל השם יתברך, בפרט לקח הבכורה מעשו, והבן זה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב:] כתב: "'וישמע ה' את קולנו' [דברים כו, ז], הזכיר השם המיוחד. ובפסוק [שמות ב, כד] 'וישמע אלקים את נאקתם' הזכיר שם 'אלקים'. והטעם מפני שבקול שייך השם המיוחד, כי השם המיוחד אלהי יעקב, אשר נאמר עליו 'הקול קול יעקב', והבן זה מאוד. אבל שם 'אלקים' נאמר אצל נאקתם, כי נאקת חלל נשמע במדת הדין, לכך נאמר 'אלקים'". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה:] כתב: "ענין זה שנושעים תיכף ומיד מורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים נענים, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'". וכן הוא בבאר הגולה באר השני [רמה:] ושם הערה 688, ונתיב התורה פ"ד [קסז.] ושם הערה 32. לכך כאשר ישראל מתפללים אל ה', הם מגיעים למעלה שאין לעמלק אחיזה בה, ובזה הם גוברים על עמלק. ובעבודת הקודש ח"ג ס"פ מא כתב: "עמלק סבת הסתר פני הרחמים מהאיר על ארץ חפץ, והוא ענן מפסיק בין השמים ובין הארץ, והוא מכסה את הפנים המאירים. עד יבא אשר לו המשפט ויבער רוח הטומאה, והיתה לה' המלוכה, ולא יוסיף יבא בה עוד ערל וטמא, וזה יהיה כשימחה זרעו של עמלק, הגורם הפרוד והחלוק". והם הם הדברים. וראה להלן פ"ג הערות 562, 563, 566, פ"ד הערה 369, פ"ה הערה 198, ופ"ח הערה 258.

<> "כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיו נמסרים ליד אחר" [לשונו להלן].

<> של המן הרשע. ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "אותו שהוא רשום לעבדות [ה'], והוא עובד [את ה'], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה], ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". וכן כתב להלן [אסתר א, יד (לאחר ציון 1199)], וז"ל: "לפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". וכן להלן [אסתר ג, ט (לאחר ציון 511)] בביאור מאמרם ש"הקדים שקליהם לשקלי המן" [מגילה יג:], כתב: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאילו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים. ובשביל שישראל היו תחת אחשורוש והמן קנה אותם מן אחשורוש, והיה קניין זה חס ושלום לכלותם לגמרי, ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם". הרי היות ישראל שייכים לה' מפקיעה אותם מרשות אחרים [הובא למעלה בהקדמה הערה 547, להלן פ"א הערות 1200, 1201, ופ"ג הערה 518].

<> "כזה" - כמו אדם זה.

<> לשון המדרש [שוח"ט מזמור קיד] "מהו 'גוי מקרב גוי', כאדם ששומט את העובר ממעי בהמה, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, שנאמר 'גוי מקרב גוי'. כענין שנאמר [ויקרא א, יג] 'והקרב והכרעים'". וכן הוא שם במזמור קז. וכאן כוונתו להדגיש שישראל נמסרו לגמרי לידי המן, כפי שהעובר נתון לגמרי במעי אמו, וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, כי משוה כאן את ישראל בימי פורים לישראל ביצ"מ, ומוכיח כן מהא שהמקרא "גוי מקרב גוי" נאמר על שניהם. אך בשני מקומות בספריו ביאר את המקרא הזה באופן שלכאורה אינו שייך לימי הפורים. (א) בגבורות ה' רפ"ג כתב: "עצמם של ישראל שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו... שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם טפל אצלה, שהוא ירך אמה, ואין לו מציאות בעצמו... אמר 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'. וכתב לך לשון 'מקרב', שהוא לשון קרב וכרעיים, כלומר שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו, כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו" [יתר דבריו יובא בהערה 324. וראה להלן פ"ב הערה 163]. (ב) בנצח ישראל פ"י [רנא.] כתב: "ובמדרש 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי', כעובר שהוא נתון בתוך מעי בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו. כך 'הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'... כי לא נחשבו ישראל כאשר היו במצרים שהיה להם מציאות כלל, שאם נחשבו ישראל שהיה להם מציאות, אם כן היו ישראל זמן מה ולא היה שם ה' נקרא עליהם, כי עדיין לא לקחם השם יתברך לעם, ואם כן אפשר שהיו ישראל בלא זה. אבל לא היו כך... לכך אמר כי היו ישראל כעובר ששומטו הרועה מקרב אמו כאשר הוציא אותם משם. ולא היה לישראל שום מציאות קודם זה". ודברים אלו שייכים ליצ"מ, שלפני יציאתם ממצרים לא היו ישראל לעם, והיו ממש דומים לעובר במעי אמו [ראה למעלה בהקדמה הערה 203]. אך לפני ימי הפורים היו ישראל לעם כבר קרוב לאלף שנה, ואיך יחול על עם עתיק יומין דמיון לעובר במעי אמו. אך סתירה זו בנין היא. כי כבר כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 523] בזה"ל: "וסוף המזמור [תהלים כב, לב] 'יבאו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה', פירוש, יגידו צדקתו של השם יתברך, אשר עשה 'לעם נולד', שנחשב כאילו נולדו, שהרי היו נוטים למות, לכך נחשב כאילו נולדו מחדש". ובתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.] כתב: "פורים, אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדריגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, וממנה חזר להם החיים". ולמעלה בהקדמה לפני ציון 170 כתב: "ימי הפורים לא יהיו נבטלים, מאחר שימי הפורים באים על זה שלא היה המן מכלה ישראל מן המציאות לגמרי, עד כי לא יהיו נמצאים כלל, והשם יתברך נתן להם המציאות". ומבואר שאין גאולת פורים נובעת מהפרת מחשבת המן [וממילא ישראל המשיכו בקיומם הקודם], אלא להיפך; הקב"ה נתן לישראל מציאות חדשה [שלא היתה קיימת עד אז], ולכך הופרה מחשבת המן [ראה למעלה הערות 129, 130, 182, 255, להלן פ"א הערה 109, ופ"ג הערות 261, 341]. נמצא שגם בימי פורים היה עיבור ולידה של ישראל כפי שהיו ביציאת מצרים, כי החיות בת כאלף שנה שקדמה לימי הפורים נסתלקה ונתבטלה, וחיות חדשה באה לכאן. ומעתה המקרא "גוי מקרב גוי" כחו יפה לימי הפורים בדיוק כפי שהיה יפה ליציאת מצרים. וכן יבאר להדיא בהמשך דבריו.

<> על ידי גזירת להשמיד ולהרוג, כי ישראל הם עמו של הקב"ה.

<> פירוש - אם אחשורוש עצמו היה עושה בישראל כרצונו, ולא היה מוסרם לידי המן, לא היה דבר זה מחייב שהקב"ה יוציא את ישראל מידיו.

<> פירוש - שעבודם של ישראל לאחשורוש אינו בגדר "נמסרו ביד אחר". ודבר זה מבואר היטב להלן [אסתר ג, י (לאחר ציון 577)], וז"ל: "בגמרא [מגילה יד.] אמר רבי אבא בר כהנא, גדול הסרת הטבעת יותר ממ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו לישראל, וכולם לא החזירו אותם למוטב, ואילו הסרת הטבעת החזיר אותם למוטב, עד כאן. יש לשאול, טעם מה יש בזה. אבל הפירוש הוא מפני כי הנביאים מתנבאים על התוכחה מן השם יתברך, שלא יבא עליהם. ומפני כי הוא יתברך חס על ברואיו, אינם יראים כל כך. אבל הסרת הטבעת מורה כי המלך מסלק מאתו דבר זה, ונותן אותו ביד האדם. וכל זמן שהוא ביד המלך כבר התבאר [למעלה מציון 268 ואילך] כי הוא מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, והם כמו שלוחים מן השם יתברך גם כן, אין רצונם לכלות הכל. אבל כאשר נמסר לאדם הדיוט, מפניו הם יראים" [הובא בחלקו למעלה הערה 271]. וזהו דיוק לשונו הזהב שכתב כאן "ואילו היה &**המלך**^ עושה בהם רצונו לא היה כל כך", דנקט ב"מלך" סתם, ולא ב"מלך אחשורוש", כי כוונתו לכל מלך שיהיה, וכמו שנתבאר. וצרף לכאן, שאמרו חכמים [כתובות קיא.] "ג' שבועות הללו למה, אחת, שלא יעלו ישראל בחומה. ואחת, שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות העולם. ואחת, שהשביע הקב"ה את אומות העולם שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי". הרי גלותן של ישראל נעשית על פי ג' שבועות אלו [כמבואר בח"א לכתובות שם (א, קסג.)]. ולכך שעבודן של ישראל למלכות מדי ופרס אינה נחשבת ש"נמסרו ביד אחר", כי שבועת "שלא ישתעבדו בישראל יותר מדאי" חלה עליהן.

<> כפי שישראל נמסרו לידי המן הרשע.

<> כמו שפירש רש"י [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם. אני ה' אלקיכם - כל המשעבדן מלמטה כאילו משעבדן מלמעלה".

<> דברים אלו מבוארים היטב בגבורות ה' ר"פ ג, וז"ל: "במדרש שוחר טוב [תהלים מזמור קיד] 'ויוציא אתכם מכור ברזל' [דברים ד, כ], כשם שהזהבי פושט ידו ונוטל הזהב מן הכור, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. וכעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו, כך [שם פסוק לד] 'הנסה אלקים לקחת לו גוי מקרב גוי', עד כאן. בארו בזה המדרש שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם, שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו. ולפיכך על הראשון אמר שהיו ישראל כמו הזהב שהוא בכור, שהאש פועל בזהב שבכור ומפסיק בין המוציא ובין הזהב, עד שקשה ההוצאה מאוד. כך ישראל כאשר היו במצרים, היו מצרים פועלים בהם ומשעבדין בהם ביותר, והיו מושלים עליהם, עד שקשה היה ההוצאה. וכנגד הב' אמרו שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה, מחובר לאם, טפל אצלה... ורצה בזה כי הזהב שהוא בתוך הכור קשה ההוצאה מתוך הכור, מפני שהאש שבתוך הכור מצרף ומזכך הזהב, מונע הזהבי מליטול הזהב. והאש הוא המבדיל בין הזהבי ובין הזהב שבכור, שאין חבור וצירוף לזהבי הזה אל הזהב. כך ישראל כשהיו תחת רשות מצרים, ומצרים פועלים בהם, והיו ישראל תחת רשותם של מצרים, עד שבשביל זה לא היה הצטרפות לישראל אל הקב"ה, כי היו הם תחת רשות מצרים. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, התחבר הקב"ה אל ישראל והם תחת רשות מצרים, דבר זה נחשב כאילו הוציא הזהב בידו מתוך הכור, והאש שבכור הוא מפסיק ומבדיל. וזה שאמר 'ויוציא אתכם מכור הברזל להיות לו לעם נחלה', וקושי הזה הוא מצד מצרים שהם נמשלים כמו כור הברזל, שהיו פועלים בישראל. וכנגד השני שהוא מצד ישראל, אמר 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי וכו'" [ראה למעלה הערה 318]. ובהמשך שם כתב: "וכאשר תדקדק להבין עוד, תדע כי היו מצרים גוברים על ישראל מצד עיקר צורתם שעליה נקראו בשם 'ישראל', וגם גוברים עליהם בצד אשר הם עם, ודבר זה במדריגת החומר. כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה... ומצד כל אחד משני דברים אלו, מצד הצורה ומצד החומר, היו גוברים עליהם".

<> אודות שישראל נמסרו לגמרי לידיו של המן, כן כתב להלן [אסתר ג, י (לאחר ציון 573)], וז"ל: "'ויסר המלך את טבעתו' [שם]. לא היה צריך לומר רק 'ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך' [שם], רק בא לומר כי נתן לו הטבעת, וזה מורה כי דבר זה בפרט הוא מסלק מאתו ונותן בידו, כאילו המן בדבר הזה מלך, ולא אחשורוש, עד שאין בידו לחזור בו. וזה מורה הטבעת, שמסלק מידו ונותן אותו על ענין זה להמן... הסרת הטבעת מורה כי המלך מסלק מאתו דבר זה, ונותן אותו ביד האדם".

<> כי יש בלקיחה זו התגברות על מעכב ומתנגד ללקיחה זו, וכאשר דבר נעשה בהתגברות על מעכב ומתנגד יש בכך להורות על דביקות גמורה בין הלוקח לנלקח. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב לבאר בזה"ל: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר". וכן הוא בנתיב התורה פ"ג [קלד.] ושם הערה 48. וראה בסמוך הערה 328, להלן פ"ב הערה 171, ופ"ג הערה 143.

<> אלא רק רצו לאבד את הזכרים, שנאמר [שמות א, כב] "ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון", וכמבואר למעלה הערה 203.

<> כמבואר בהערה 326. וצרף לכאן דברי הפחד יצחק באגרות וכתבים, אגרת קיב [עמוד רב], שכתב: "כשרואים חפץ מונח בידו של אדם, עדיין אי אפשר להחליט אם החפץ מונח בידו סתם, או שהיד מחזקת בו בכח. ורק כשאתה מנסה להוציא את החפץ מידו, אז אפשר להיווכח בכמות הכח המהדקת את החפץ אל היד. אפשר להיות בישיבה וללמוד בשקידה, ואעפ"כ אין להביא ראיה מזה על דבקותו של הלומד אל תורתו. ורק בשעה שמסתערים עליו כחות להוציא את הגמרא מתוך ידו, אז מתגלה מדת ההידוק והקשר אשר בין הלומד ותורתו".

<> מדרש זה הובא למעלה בהקדמה לאחר ציון 122, ונתבאר שם לאחר ציון 161. אמנם כאן כתב "&**אם**^ כל המועדים בטלים", ובמדרש שהובא למעלה לא נאמרה תיבת "אם", אלא "שכל המועדים עתידים להבטל", וכן למעלה בהקדמה ובתפארת ישראל פנ"ג לא הזכיר תיבת "אם". אך להלן [אסתר ג, ז (לאחר ציון 334), שם ט, ל (לאחר ציון 530)] חזר וכתב תיבת "אם". ועל כל פנים למעלה בהקדמה ביאר שני טעמים מדוע פורים לא יתבטל לימות המשיח, לעומת שאר מועדים; (א) פורים אינו זכר ליצ"מ, לעומת שאר מועדים, ויצ"מ לא תהיה נזכרת לעת"ל כעיקר, אלא כטפל. (ב) ימות המשיח תלוים בנס פורים, כי לולא נס פורים היה המן ח"ו מכלה את ישראל, וישראל לא היו מגיעים לימות המשיח [ראה למעלה בהקדמה הערה 168]. וכאן יבאר טעם שלישי; בפורים נתגלתה הדביקות הגמורה שיש בין ישראל לה', ואילו שאר מועדים מורים על דביקות שאינה גמורה. והואיל ולעת"ל תהיה לישראל דביקות גמורה בה', לכך שאר מועדים יתבטלו, ואילו פורים לא יתבטל.

<> אמרו חכמים [מכות כג.] "כל המבזה את המועדות כאילו עובד עכו"ם", ובח"א שם [ד, ד.] כתב: "דבר זה מבואר, כי המועד הוקבע שיהיו חוגגין אל השם יתברך ועובדים עבודתו יתברך. והוא נקרא 'מועד' מלשון 'ונועדתי לך', כי השנים שהם מתחברים ומתועדים יחד נקרא 'מועד'. וכן הרגל הוא שיהיה השם יתברך מתוועד עם עמו ומתחבר להם. ומי שמבזה את המועדות כאילו אינו רוצה בחבור הזה, ומתדבק באחר. ולכך אמרו במסכת יומא [נד.] כשהיו ישראל עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת והיו מראים להם [את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואמרים להן 'ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה']. כי עליתם לרגל הוא עצם החבור, שנקרא 'מועד', ולפיכך אז היו מראים להם זה. ולכך אמר 'המבזה את המועדות', ולא אמר 'המבזה הרגלים' כלישנא דקרא". ועוד אמרו חכמים [ר"ה טז:] "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל", ובח"א שם [א, קח:] כתב: "ומה שדוקא רגל, כי הוא נקרא 'מועד', אשר בו מתיעד ומתחבר הכל אשר ראוי להתחבר. ולפיכך חייב אדם בראיה ולעלות לרגל, ויתייעד עם השכינה. וכך התלמיד, שאמרו [פסחים קח.] 'מורא רבך כמורא שמים', יש לו ייעוד עם רבו ברגל". והרי "בית המקדש הוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני צדדים, מתייחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות כג (עמוד סח.)], וההיכל שבמקדש נקרא "אוהל מועד" [עירובין ב.], הרי ש"מועד" הוא מקום חבור של שני הצדדים.

<> אודות שלעת"ל יהיה החבור של ישראל בה' חבור גמור, כן ביאר בנצח ישראל פמ"ז, והקדיש לכך את כל הפרק. ובתחילת הפרק שם כתב: "החבור שיהיה לעתיד לישראל בהקב"ה יהיה לנצח, ולא יוסר הקשר הזה, ולא ינתק. ודבר זה מבואר בנחמות ישראל על ידי נביאיו, כמו שאמר הנביא הושע [ב, כא] 'וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים'. הרי אמר כי החבור הזה, שהוא הארוסין, יהיה חבור עולמית, לא כמו שהיה בראשונה. ובכתוב הזה כתיב 'וארשתיך' שלש פעמים; 'וארשתיך לעולם', 'וארשתיך בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים', 'וארשתיך באמונה' [שם פסוק כב]. וביאור ענין זה, שהחבור הזה שיהיה לעתיד הוא בשלשה פנים; האחד, שיהיה החבור הזה נצחי. השני, שיהיו ישראל דבקים בכל מדותיו יתברך. הג', שיהיה חבור גמור. שאף אם החבור הזה כולל בכל מדות, באולי אינם דבקים בחבור גמור, שאינם דבקים ברחמים גדולים... ואחר כך אמר 'וארשתיך לי באמונה', שהענין הזה רוצה לומר חבור גמור. וזה מעלה בפני עצמו, כי מה שאמר 'וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', אין זה רק שישראל יהיו דבקים בו יתברך בכל המדות. אבל לא זכר עדיין שהחבור הזה חבור גמור, כי אף אם החבור בכל המדות, אפשר כי אין זה ברחמים גמורים. ולכך אמר 'וארשתיך לי באמונה', שלשון זה רוצה לומר חבור גמור... שעל זה יפול לשון 'אמונה' כאשר הוא חבור גמור". ושם בהערה 1 נתבאר שע"פ שגם בעוה"ז החבור של הקב"ה בישראל הוא חבור גמור, אך הרבותא של החבור שיהיה לעת"ל היא שאף מצדם של ישראל יהיה זה חבור גמור. וזהו שכתב כאן "ולעתיד כאשר יהיה &**לישראל**^ החבור והדבוק אל השם יתברך יותר". וראה הערה 333.

<> כי החבור שעל ידי המועדים אינו חבור גמור, אלא חבור חלקי. ונקודה זו מבוארת בגו"א ויקרא פכ"ג אות ב, בביאור דברי רש"י [ויקרא כג, ג] "כל המחלל את המועדות מעלין עליו כאילו חלל את השבתות, וכל המקיים את המועדות מעלין עליו כאילו קיים את השבתות", וז"ל: "שכל המחלל את המועדים כו'. שגם הם נקראים 'שבת', והם ז' ימים; שני ימים של פסח, יום אחד של עצרת, יום אחד ראש השנה, יום אחד צום העשור, שני ימים של סוכות. והם ז' נגד יום השבת שהוא יום שביעי. והמחלל את המועדות שהם נכללים תחת השבת, כאילו חלל השבת, שהוא יום השביעי. והבן דבר זה היטב, ותמצא איך המחלל את המועדים כאילו חלל את השבת, שהמועדים הם חלקי השביתה, והשבת הוא כולל כל השביתה", ושם הערה 7. והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], נמצא שיחס המועדים לשבת הוא יחס המועדים לעולם הבא, והוא יחס של החלק אל הכלל. לכך לעולם הבא יהיו המועדים בטלים, כי החלק בטל לכלל, כי "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.]. אמנם למעלה בהקדמה הערה 171 נתבאר שכאשר המדרש אומר ש"ימי הפורים לא בטלים לעולם" הכוונה היא לימות המשיח, ולא לעולם הבא. וראה להלן פ"א הערות 586, 967.

<> יש להעיר, כי נתבאר למעלה [סוף הערה 331] שהרבותא שתהיה לעתיד לבא היא שיהיה חבור גמור מצד ישראל אל ה', ולא רק חבור גמור מצד ה' אל ישראל [שזה נמצא גם בעולם הזה]. ואם כן יקשה, כיצד מה ש"לקחם מיד המן" בפורים מורה על חבורם הגמור של ישראל אל ה', הרי מעשה הלקיחה הוא פעולה מצדו יתברך, ולכאורה זה יכול להורות רק על חבורו של ה' אל ישראל, ולא על חבורם של ישראל אל ה'. והרי לאורך כל דבריו כאן הדגיש שאיירי בחבורם של ישראל אל ה' ["מורה זה על הדבוק הגמור שיש להם אל השם יתברך" (לשונו לפני ציון 326), "לעתיד כאשר יהיה לישראל החבור והדבוק אל השם יתברך יותר" (לשונו לפני ציון 331)], וכיצד מה ש"השם יתברך לקח אותם אליו זהו החבור והדבוק הגמור" [לשונו לפני ציון 328] מהני להורות שאף מצדן של ישראל ישנו חבור גמור אל ה'. ויל"ע בזה.

<> כפי שאמרו במדרש הנ"ל [ילקו"ש ח"ב רמז תתקמד] "אמר רבי אלעזר, אף יום הכפורים לא יבטל לעולם, שנאמר [ויקרא טז, לד] 'והיתה זאת לכם לחקת עולם'", והובא למעלה בהקדמה לאחר ציון 123. ושם ביאר [לאחר ציון 174] שלולא יוה"כ היה ח"ו איבוד ישראל מצד הנפש, "ולא היה כאן גאולה אחרונה שתהיה לימות המשיח, ולכך אלו שני ימים לא יהיו בטלים".

<> לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 184]: "כי יום הכפורים מסולק מן הנאת הגוף, שכל דבר שהוא הנאת הגוף הוא אסור ביום הכפורים; הן אכילה ושתיה, הן רחיצה וסיכה, הן נעילת הסנדל, תשמיש המיטה, הכל אסור [יומא עג:]. ודבר זה כי יום הכפורים כפרת החטא והעון, אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם". ועוד אודות שביוה"כ יש סלוק החטא, כן ביאר בדרוש לשבת תשובה [פג.], וז"ל: "שני שעירים אשר האחד לה' והאחד לעזאזל, גם ענין הגורלות [ויקרא טז, ז-ח], מפני כי השעיר הזה אשר הובא דמו לפני ולפנים מורה על מעלת נפש ישראל, אשר יש לנפש שלהם הסרה מן הגופניות... ואם כן החטא בישראל, אחר שנפשם קדושה וטהורה מצד עצמם, אינו מצד עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה... אבל החטא הזה אינו מצד נפש ישראל, רק הוא בשביל גרוי השטן, אשר הוא מתגרה בישראל, ומצד הזה בא החטא. ולכך אמרה תורה כי מצד שישראל יש להם נפש טהורה... אם כן החטאים שישראל עושים הוא מיצר הרע, שהוא השטן, לא מצד עצמם, עד שיש לשטן הוא היצר הרע חלק בישראל הם החטאים שהם מצד היצר הרע, ולכך אמרה תורה שיתן עונות ישראל על השעיר השני [ב"ר סה, טו], וישלח השעיר במדבר [שם פסוק י], עד שיקח חלקו מן ישראל אשר יש לו אצלם". הרי כאשר מתברר שיש לנפש ישראל הסרה מן הגופניות, בזה גופא נקבע שהחטאים של ישראל אינם מצד עצמם ועיקרם, אלא מצד היצר הרע, ובזה נקבע שחטאים אלו ניתנים להשלח המדברה. ובגו"א במדבר פ"כ אות א [שיט.] כתב: "יום הכפורים מכפר... כי יום הכפורים גם כן בשביל סלוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה וכל תענוג הגוף, והם חמשה עינויים. ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 184]. וראה למעלה בהקדמה הערה 425, להלן פ"ב הערה 565, ופ"ט הערות 572, 609, 610.

<> כן כתב להלן אסתר ט, לב, וז"ל: "יום הכפורים, שהוא יום צום ותענית, כי יום הכפורים ראוי שיהיה יום צום, לפי שכאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך, ולכך הצום שהוא סלוק הגוף, ראוי בפרט ביום הכפורים". ונאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע", ולכך סילוק החטא הוא סילוק המחיצה בין האדם לבין ה'.

<> כי כאשר המועד מורה על דביקות גמורה בה', ולא דביקות חלקית, לא יהיה ביטול לאותו מועד לעת"ל, וכפי שאין ביטול לפורים לעת"ל מחמת שפורים מורה על הדביקות הגמורה בה', וכמו שהתבאר. ולהלן [אסתר ג, ז (לאחר ציון 352)] כתב: "וכן למאן דאמר אף יום כפורים, כי גם יום הכפורים הוא מצד השם יתברך, והוא שרמזו רז"ל בגמרא [יומא פה:] 'אשריכם ישראל שאתם מטהרין, ולפני מי אתם מטהרים, ומי מטהר אתכם, הקב"ה מטהר אתכם, שנאמר [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה''. ולכך יום הכפורים גם כן אינו בטל, וכבר התבאר זה למעלה". וראה הערה הבאה.

<> הנה בעוד שכאן ביאר שסילוק החטא הוא סבה לדביקות הגמורה בה', הרי בסוף דרשת שבת תשובה [פד:] ביאר לאידך גיסא, שדביקות בה' היא סבה לסלוק החטא, וכלשונו: "ובפרק בתרא דיומא [פה:]... אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנאמר [יחזקאל לו, כה] 'וזרקתי עליכם מים טהורים וגו' ומכל גלוליכם אטהר אתכם'. ואומר [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה'', מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל... אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כלומר שמה שישראל מיטהרים ביום הכפורים הוא בשביל שיש לישראל דביקות בו יתעלה, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. ועל זה אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כי אין מעלה יותר מזה. והוסיף לומר 'ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים', שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים, מפני ענויי נפש והסתלקות הגופניות מישראל, ואז יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל, כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל', על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל עד שנעשים טהורים מאתו". וראה להלן פ"ג הערות 353, 565, ופ"ט הערה 571.

<> אין זה עדיין ביאור המגילה, אלא מביא כאן את המשך הגמרא שם [מגילה יא.] העוסק בפתיחות השונות למגילה, וביאור המגילה עצמה יחל רק לאחר הבאת הפתיחות הנ"ל. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמצויין למעלה הערה 1.

<> פירוש - תיבת "ויהי" מחולקת לשתי תיבות "וי" "הי", שהוא לשון "ווי ונהי", וכמו שיבאר בסמוך.

<> "לעבדים ולשפחות ואין קונה" [המשך הפסוק המובא בעין יעקב שם]. ורש"י כתב שם "מה שכתב בתורה 'ואין קונה' גזר המן, שלא יהא אדם רשאי לקנות מהן לעבד".

<> "ושמואל אמר מהכא - פתחא 'לא מאסתים וגו''" [רש"י שם]. ולשון הפסוק במילואו הוא "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם", ושמואל ידרוש את כל תיבות הפסוק.

<> בגמרא שלפנינו איתא "'לא מאסתים' בימי יוונים, 'ולא געלתים' בימי נבוכדנצר". ובעין יעקב שלפנינו איתא "'לא מאסתים' בימי יוונים, 'ולא געלתים' בימי אספסיינוס קיסר". ולפי זה השמיט כאן "'ולא מאסתים' בימי יוונים". ובנצח ישראל פ"י [רנז:] גם הביא את מאמרו של שמואל [כגירסת העין יעקב], וכתב שם "'ולא מאסתים' בימי יונים".

<> בא לבאר את דברי רב "ויי והי, הדא דכתיב 'והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות וגו''".

<> כפי שאמרה אסתר [אסתר ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואילו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי וכו'". ואם תאמר, הרי למעלה [בהקדמה לאחר ציונים 271, 610] ביאר שה"צרה תוך צרה" שהיתה בימי המן היא צרת אחשורוש וצרת המן. וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 350] כתב: "בא לבאר כמה גדולה הגאולה הזאת... ודבר זה מפני כי ישראל היו תחת המלך אחשורוש, ודי היה בצרה הזאת, ולא זה בלבד, אלא אף בגלותם היו נמכרים להמן, וזהו צרה תוך צרה". ומדוע כאן ביאר את כפילות הצרות באופן אחר ["עבדים תחת ידיהם", ו"נתנו אותם להרוג ולאבד"]. ואין לומר ש"עבדים תחת ידיהם" היא שיעבודם לאחשורוש, כי בהמשך דבריו מבואר שכוונתו למכירת ישראל על ידי אחשורוש להמן, ולא שיעבודם לאחשורוש. ויש לומר, שהואיל ורב מביא כאן את הפסוק "והתמכרתם שם לאויבך", בהכרח שכוונתו למכירת ישראל על ידי אחשורוש להמן, כי רק אז היתה מכירה של ישראל. לכך הצרה הראשונה אינה עוסקת בשיעבודם לאחשורוש, אלא במכירתם להמן.

<> כי שתי התיבות "ויי והי" מורות על שתי צרות, צרה תוך צרה. וראה להלן פ"ה הערה 52.

<> פירוש - בתוכחה של פרשת כי תבוא יש צ"ח קללות [רש"י דברים כט, יב], והקללה מספר צ"ח היא [דברים כח, סח] "והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות ואין קונה", ופירש רש"י שם "והתמכרתם שם לאויביך - אתם מבקשים להיות נמכרים להם לעבדים ולשפחות. ואין קונה - כי יגזרו עליך הרג וכליון". וכאמור זו הקללה האחרונה, כי בפסוק שלאחריו נאמר "אלה דברי הברית וגו'".

<> אודות שכל קללה המאוחרת יותר היא קשה יותר, כן מבואר ברמב"ן שם [דברים כח, יח]. וכן מסתבר שהקללות יאמרו מן הקל אל החמור, שהרי הקללה היא איום על החוטא, ומאיימים מן הקל אל החמור, כי אילו יזכיר את החמור בתחילה, מה טעם להוסיף אחר כך את הקל. וכן בגו"א ויקרא פכ"ו אות א כתב שהעונש בא בהדרגה, ולא מתחילים עם העונש החמור. ובח"א ליבמות מז: [א, קל:] כתב שמזכירים את העונש החמור לבסוף.  ובכלליות אמרו חכמים [ב"ב ח:] "כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו".

<> פירוש - לאחר שהגיע הקללה שיש בה עומק הדין ביותר, אז ההנהגה מתהפכת לרחמים, כי במקום שנגמר עומק הדין מתחילה מדת הרחמים. וכן כתב בספר תשועת עולמים לרבי משה דוד וואלי, ישעיה כב, ח, וז"ל: "ודע כי בעת צרתם של ישראל שמקבלים את עונשם מפני העונות שלהם, הקב"ה מתנהג עמהם כמו שצריך האב להתנהג עם בנו הרע והמשולח שיוצא לתרבות רעה, שהוא מיסרו ואינו חושש על צעקתו ועל דמעותיו להסיר את שבטו מעליו, עד שיקבל את עונשו משלם, כי [משלי יג, כד] 'חושך שבטו שונא בנו'... ואחר כך כשנגמר הדין, אז נהפך לרחמים". וכן נאמר [ישעיה נד, ז] "ברגע קטון עזבתיך וברחמים גדלים אקבצך", שפירושו מחמת עזיבת הרגע לכך מסתעפים מזה רחמים גדולים [פרי צדיק פרשת כי תצא, אות יב]. ואמרו חכמים [מגילה ז:] "כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן, שנאמר [דברים כה, ג] 'ונקלה אחיך לעיניך', כיון שלקה הרי הוא כאחיך". הרי לאחר שתמה מידת הדין ["כיון שלקה"] יש הנהגה של רחמים ["הרי הוא כאחיך"], שזהו חיבור של רחמים, ש"מאחר שהוא אחיך איך אפשר שלא תרחם עליו, שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו" [לשונו בנתיב הצדקה פ"ב (א, קעב.)]. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים לב, כג] "חצי אכלה בם - כל חצי אשלים בהם, וקללה זו לפי הפורענות לברכה היא, חצי כלים, והם אינם כלים". ולפי דבריו כאן פירושו שכאשר תמה מידת הדין ["חצי כלים"] ישראל ממשיכים להתקיים ברחמים.

<> לשונו להלן [אסתר ז, ד]: "ומה שאמרה 'כי נמכרנו [אני ועמי]', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [אסתר ג, יא] 'הכסף נתון לך'". וראה להלן פ"א הערה 35, פ"ג הערות 520, 666, ופ"ו הערה 315.

<> כי מידת הדין גופא התהפכה לרחמים. ולמעלה [לאחר ציון 301] כתב הסבר אחר להפכפכיותו של אחשורוש, וז"ל: "ובא ליישב מה שנראה כי אחשורוש היה מוכן לאבד את ישראל, ואחר כך היה מוכן להיות על ידו הטוב ליהודים. ואין זה רק כאשר מושל המן הרשע, היה נמשך אחשורוש אחר הרע. וכאשר היה מושל מרדכי ואסתר, היה נמשך אחשורוש אחר הטוב. ודבר זה יסוד ועיקר למגילה הזאת". וראה להלן פ"א הערה 59.

<> כוונתו לדרשה הראשונה שנאמרה בגמרא על פסוק זה; "שמואל אמר, 'לא מאסתים ולא געלתים לכלתם'. 'לא מאסתים' בימי יונים, 'ולא געלתים' בימי אספסיינוס קיסר, 'לכלתם' בימי המן, 'להפר בריתי אתם' בימי רומיים, 'כי אני ה' אלקיהם' לימות גוג ומגוג".

<> אין כוונתו דוקא למגילה עצמה, אלא ל"ענין המגילה", שהוא האירוע המסופר במגילה. וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 307] כתב: "לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך". וכן נתבאר למעלה בהקדמה הערה 590.

<> אין כוונתו לארבע המלכיות המוזכרות בכל מקום [והן; בבל, פרס, יון, ואדום], כי ארבע מלכיות אלו יוזכרו בדרשה הבאה של הברייתא, ולא בדרשתו של שמואל. אלא כוונתו לארבע המלכיות שהוזכרו בפסוק זה, והן; יון, אספסיינוס קיסר, המן, ורומי. וזהו מתק לשונו "ארבעה מלכיות &**אלו**^", לעומת מה שכתב בסמוך [בביאור דרשת הברייתא] "ארבע מלכיות", ולא הוסיף שם תיבת "אלו".

<> פירוש - ארבע מלכיות אלו [יון, אספסיינוס קיסר, המן, ורומי] כוונתן היתה לבטל את ישראל, לעומת מלכיות בבל ופרס [שהוצאו מרשימה זו], שלא התכוונו לבטל את ישראל. ואודות שמלכות בבל לא רצתה לאבד את ישראל, כן כתב למעלה [לפני ציון 204], וז"ל: "נבוכדנצר... רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש, ולא היה מאבד את הכל", ושם הערה 204. ואודות שאחשורוש לא רצה לבטל את הכל, כן אמרו חכמים [מגילה יג:] "ליכא דידע לישנא בישא כהמן. אמר ליה [המן לאחשורוש], תא ניכלינהו. אמר ליה [אחשורוש להמן], מסתפינא מאלקיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי". ולהלן אסתר ג, ט [לאחר ציון 490], כתב: "'אם על המלך טוב כו''. היה לו לומר 'ינתן לאבדם', ולמה אמר 'יכתב לאבדם'. אבל פירוש זה כי המן חשב כי המלך לא ישמע לו שיהיה מאבד אומה שלימה". ואודות שמלכות יון רצתה לאבד את ישראל, כן כתב בנר מצוה [פ:], וז"ל: "כוונת היונים לבטל התורה והקדושה של ישראל... ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל" [ראה להלן פ"ג הערה 202]. ואודות שמלכות רביעית רצתה לאבד את ישראל, כן כתב בנר מצוה [נה.], וז"ל: "אמנם מלכות רביעית, מפני שרואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, ולכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר, ולכך הוא משחית הכל". ואספסיינוס קיסר הוא ממלכות רומי [גיטין נו. , רש"י דניאל ז, ז]. והמהרש"א [מגילה יא.] כתב: "שמואל דחשיב הכא 'בימי אספסיינוס' ו'בימי רומיים' בתרתי, צריך לומר 'בימי אספסיינוס' על ימי החורבן, ו'בימי רומיים' היינו באריכות הגלות דורות".

<> יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגבורות ה' פ"ו [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד". ושם פ"י [ס.] כתב: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל... עיקר", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'" [ראה להלן פ"ג הערה 526]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "ראוי שיהיה בעבודת אלילים ד' לאוין [בדיבור השני של עשרת הדברות; "לא יהיה לך" (שמות כ, ג), "לא תעשה" (שם פסוק ד), "לא תשתחוה" (שם פסוק ה), "לא תעבדם" (שם)]. כי השם יתברך הוא העיקר... והעבודת אלילים דבר שהוא חיצון לעיקר. שבעל עובד ע"ז מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך [ראה להלן פ"א הערות 686, 1275, ופ"ב הערה 656]... והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין... וכנגד אלו באו ד' לאוין אלו". @**וצרף לכאן**^ שנאמר [שמות יז, ח] "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", ובמכילתא שם אמרו "לא בא אלא מהררי שעיר, ארבע מאות פרסה פסע עמלק ובא ונלחם עם ישראל". ובגבורות ה' ס"פ מב כתב: "כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה... והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל. ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי שלא יהיה לישראל ח"ו מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שהתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד בעצם, רחוק וקרוב שוה" [ראה להלן פ"ד הערה 183, ופ"ט הערה 300]. הרי שהתנגדות בעצם מתבטאת ברדיפה של ארבע מאות פרסה, וזה מורה באצבע על השייכות שיש בין "התנגדות" למספר ארבע. וראה למעלה בהקדמה הערה 569, ובפתיחה הזאת למעלה הערות 199, 211, ולהלן פ"ג הערה 223.

<> פירוש - הואיל וההתנגדות המוחלטת ביותר מתבטאת במספר ארבע, לכך פסוק זה הרומז לארבעה מתנגדים ["לא מאסתים (יון) ולא געלתים (אספסיינוס) לכלותם (המן) מלהפר בריתי אתם (רומיים)"] בא להורות שכאשר ישראל נצבים מול מתנגד המבקש לכלותם, אין הקב"ה עוזב את ישראל, אלא מגן עליהם. וכמו שאומרים [הגדה של פסח] "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם". ולהלן פ"ח [לפני ציון 130] כתב: "כי דבר זה היא [אסתר] בטוחה מן השם יתברך שלא יאבדו ישראל כולם", ושם הערה 130.

<> פירוש - כנגד ארבע המלכיות שהוזכרו בכל מקום [בבל, פרס, יון, ורומי], ולא ארבע המלכיות המיוחדות שהוזכרו לפי דעת שמואל, וכמבואר למעלה הערה 354.

<> "גם כן" - בנוסף לחשיבות של ארבע המלכיות [ראה למעלה בהקדמה הערה 446 אודות חשיבותן של ארבע המלכיות], וזהו "ולא מאסתים", אלא הם חשובים. ומבאר את תיבת "שהעמדתי" מלשון חשיבות, כי הוא מטבע לשון שנאמר בקשר למלכות, כמו שנאמר [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", שפירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צז:] "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן". ואמרו [סנהדרין כ:] "שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך וכו'" [והרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"א כתב "למנות להם מלך"]. ובמדרש [ב"ר מד, טו] אמרו "בבל, שהעמידה שלשה מלכים". וב"על הנסים" של חנוכה אומרים "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמג.] כתב: "מלך המשיח מעלתו על המלאכים, וזה מפני שהשם יתברך מעמיד אותו". וכן בנצח ישראל פכ"א [תמה:] כתב: "וזה ענין ד' מלכיות שעמדו בעולם". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אלו ד' מלכויות שהעמיד השם יתברך בעולמו", וראה שם הערה 20 בביאור הדבר, ולהלן פ"ב הערה 593.

<> כי מי שיש לו חשיבות יכול להיות קרוב למלכות ולהשפיע לטובה, אך הנעדר חשיבות אינו יכול להיות קרוב למלכות. וכן אמרו חכמים [נדרים ז:] שמה שנאמר על דתן ואבירם [שמות ד, יט] "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" פירושו שירדו מנכסיהם, והעני חשוב כמת. וכתבו שם תוספות "וליכא למימר שהיו סומין ומצורעים החשובים כמתים [נדרים סד:]... שלא היו להם בנים... דמשום שלא היו להם בנים לא נמנעו מלהיות קרובים למלכות, אבל בשביל עניות ודאי נמנעו מלהיות קרובים למלכות". וכן הר"ן שם כתב: "אלא ודאי מפני שירדו מנכסיהם, ולא היו דבריהם נשמעים".

<> אמנם הצלת פורים היא מיוחדת בזה יותר משאר הצלות, שהתגברו על המן שהיה ג"כ מקורב למלכות, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 171], וז"ל: "כי במגילה הזאת נראה גודל החסד והטוב שעשה השם יתברך עם ישראל, כי עם שהיו תחת האומות, והיו שפלים וירודים, עשה השם יתברך עמהם חסד להגביה את מרדכי ואסתר מעלה מעלה על המן הרשע, שגדלו המלך מכל השרים [אסתר ג, א], ולא מצינו דבר כמו זה", וראה למעלה הערה 174.

<> כי כל שררה וגדולה באה מה', וכמו שאמרו חכמים [ב"ב צא:] "'והמתנשא לכל לראש' [דהי"א כט, יא]... אפילו ריש גרגותא משמיא מוקמי ליה", ופירש הרשב"ם שם "ריש גרגותא - שר הממונה על הבורות... ושררה קטנה היא, ומדכתיב [שם] 'לך ה' הממלכה והמתנשא' יליף לה, כלומר על ידך המתנשא לכל דבר, אפילו לגרגותא לראש הוא על פיך". ובדר"ח פ"ד מ"ד [צט:] כתב: "כל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם".

<> כי חנניה מישאל ועזריה עמדו בהיכל המלך [דניאל א, ד], ואסתר ומרדכי היו קרובים לאחשורוש, ורבי היה קרוב לאנטינינוס, וכמו שיבאר בהמשך. אך יש להעיר, כי על ההצלה שהיתה בימי יון אמרו "שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול". ובשלמא שמעון הצדיק היה חשוב בעיני המלכות, וכמו שאמרו [יומא סט.] "כיון שראה [אלכסנדר מוקדון] לשמעון הצדיק, ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו. אמרו לו, מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי זה. אמר להם, דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי". אך "חשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול" נלחמו נגד מלכות יון וגברו עליה, אך לא הצילו את ישראל מפאת היותם חשובים וקרובים למלכות, וכיצד העמדתם מורה על חשיבותם של ישראל בעיני מלכי האומות. וצ"ע.

<> בנצח ישראל פ"י [רנז:] הביא מאמר זה, וכתב: "כל זמן שתבא צרה על ישראל, הוא יתברך מציל אותם, ואינו מניח לכלותם, ומעמיד להם מצילים שיהיו נושעים על ידם, ובזה נראה בגלותם יותר שלא מאס בהם. ואילו הציל אותם השם יתברך שנתן בלב המושלים עליהם שלא יעשו להם דבר, בזה לא נראה שלא מאס בהם השם יתברך. אבל כאשר העמיד מהם אנשים שהיו קרובים אל המלכות, והיו נצולים על ידיהם, בזה נראה כי לא מאס בהם השם יתברך, כי בזה נודע כי ההצלה היא בעצמם, וזהו מעלתם העליונה".

<> דברים אלו קשים להולמם, שהרי בודאי שהיו "אנשים מיוחדים" בשאר מלכיות, וכפי שבמאמר זה הם הוזכרו בשמותם [דניאל חנניה מישאל ועזריה (בבל), מרדכי ואסתר (פרס), שמעון הצדיק ומתתיה וחשמונאי ובניו (יון)]. וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, שכאן לא הזכיר "בית רבי", אלא רק "חכמי דורות", ואילו למעלה הזכיר גם "בית רבי". ולולא דמסתפינא היה נראה להגיה לשונו, ולהוציא תיבת "לא" משאלתו ["&**לא**^ היו"], ולפי זה כך תהיה שאלתו: "ולמה בכל מלכות &**היו**^ אנשים מיוחדים, רק במלכות רביעית אמר 'שהעמדתי להם חכמי דורות'". ושאלתו היא מדוע ביחס לשלש מלכיות הראשונות הוזכרו אנשים מיוחדים שניקבו בשמותם, ואילו ביחס למלכות רומי אמרו סתם "חכמי דורות", ולא הוזכרו אנשים מיוחדים. ושאלה זו תתישב ברווחה לפי דבריו להלן [ראה הערה 395]. ואם כנים הדברים, מיושבת הקושיא שבהערה הקודמת, וכן מדוע לא הזכיר כאן "בית רבי", אלא רק "חכמי דורות".

<> בביאור מדוע בית ראשון חרב מחמת ג' עבירות חמורות, ובית שני חרב מחמת שנאת חנם, ראה נצח ישראל פ"ד, שהקדיש את כל הפרק לבאר מאמר זה.

<> בבית ראשון [ע"ז שפ"ד וג"ע]. והולך לבאר שארבע המלכיות הן כנגד ד' החטאים שהחריבו את שני הבתים. וכן כתב החיד"א בספרו "לב דוד" פרק כד בשם "המקובלים".

<> מהמשך דבריו מבואר שאין כוונתו לומר שהעונש עצמו הוא מכפר [אע"פ שזה ודאי נכון (כמבואר בגו"א דברים פכ"א סוף אות יז)], אלא כוונתו היא שהקב"ה הביא על ישראל מלכיות שונות, אשר כל מלכות ומלכות מחייבת את ישראל למסירות נפש מסויימת ומקבילה, ומסירות נפש זו היא המכפרת על החטאים שהביאו לחורבנות הבתים. וראה להלן פ"ג הערה 93.

<> כמבואר בקרא [דניאל ג, ה]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 585] כתב: "ועל מה שהשיב בשביל שהשתחוו לצלם נבוכדנצר [מגילה יב.], אין להקשות אם כן אותם בלבד יהיו נענשים. דודאי נבוכדנצר היה מעמיד הצלם בכל מקום, דכתיב [דניאל ג, ה] והיה כאשר ישמעו התוקעים יפלו על פניהם, כמו שמבואר בכתוב".

<> כמבואר בקרא [דניאל ג, טו-כג]. וראה למעלה לאחר ציון 203. ואמרו חכמים [פסחים נג:] "חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש". ובספרי [דברים לב, ג] אמרו "לא ירדו חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש אלא כדי שיעשה להם נסים וגבורות בשביל לקדש שמו בעולם". וראה להלן פ"ג הערה 90.

<> לשון הרמב"ם באגרת תימן: "ואתם אחינו האינכם יודעים שבימי נבוכדנצר הרשע הכריחו את ישראל לעבוד עבודה זרה, ולא נצל מן הנמצאים אלא דניאל חנניה מישאל ועזריה. וסוף דבר השמידו הבורא יתעלה, והאביד נימוסו, וחזרה האמת למה שהיתה" [ראה להלן אסתר פ"א הערה 16]. ואם תאמר, כיצד מסירות הנפש של יחידים [חנניה מישאל ועזריה] מכפרת על חטא ע"ז של כל ישראל. ויש לומר, כי כבר השריש למעלה [לאחר ציון 294] ש"כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז גם כן בעולם הצדק והטוב, כמו שהוא אשר הוא מושל בעם, שהוא צדיק... כי המן היה גורם כי אחשורוש היה נוטה אל הרע לגמרי. וכאשר אחר כך היה מרדכי ואסתר מושלים, היה בעולם הטוב, עד שהיה אחשורוש עצמו נוטה אל הטוב גם כן, אף שלא היה אחשורוש מוכן אל הטוב. רק כי דבר זה היה גורם, כאשר היה בעולם הצדק על ידי מרדכי ואסתר כאשר היו הם מושלים". ולכך מסירות נפש של מנהיגי הדור אהניא להו לכל הדור. ויש בזה הטעמה מיוחדת; דרשו חכמים על חנניה מישאל ועזריה [סנהדרין צג:] "'והיו סריסים בהיכל מלך בבל' [מ"ב כ, יח], מאי 'סריסים'... שנסתרסה עבודה זרה בימיהם". הרי סילוק ע"ז בימיהם נתלה בהם, וכפי המבואר כאן. ועוד יש לומר, כי חנניה מישאל ועזריה היו מיצגים את כל ישראל, וכפי שאמרו בשיהש"ר ז, יד: "נבוכדנצר העמיד צלם, והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה, ושלשה מכל ישראל. וחנניה מישאל ועזריה שהיו השלשה מישראל, עמדו ומיחו על עצמן ולא עבדו עבודת כוכבים. הלכו להם אצל דניאל, אמרו לו, רבינו דניאל, נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה, ולנו הפריש מכל ישראל, מה אתה אומר לנו, נסגוד ליה, או לא. אמר להם, הנה הנביא לפניכם, לכו אצלו. הלכו להם מיד אצל יחזקאל, אמרו לו כמו שאמרו לדניאל, נסגוד ליה או לא. אמר להם, כבר מקובל אני מישעיה רבי [ישעיה כו, כ] 'חבי כמעט רגע עד יעבור זעם' [היינו שיתחבאו]. אמרו ליה, מה את בעי דיהון אמרין [מה אתה רוצה שיהיו אומרים], הדין צלמא סגדין ליה כל אומיא [כל האומות השתחוו לצלם הזה, (כי לא ירגישו בהעדרנו, ויחשבו שגם הישראלים השתחוו)]. אמר לון, ומה אתון אמרין. אמרו ליה, אנן בעינן נתן ביה פגם, דניהוי תמן ולא נסגוד ליה, בגין דיהון אמרין הדין צלמא כל אומיא סגיד ליה לבר מישראל". הרי שכל מה שחנניה מישאל ועזריה עשו היה משום שהם מייצגים את ישראל, ולכך מעשיהם מכפרים על כל ישראל.

<> כי סדר ארבע המלכיות הוא; בבל, מדי [פרס], יון, ואדום [פרקי דר"א פל"ה].

<> "ויהי בימי אחשורוש - מלך פרס היה שמלך תחת כורש לסוף שבעים שנה של גלות בבל" [רש"י אסתר א, א]. ומלכות פרס ומדי נחשבות למלכות אחת [מגילה יב.]. ובגו"א בראשית פ"י אות א כתב: "שהרי בכתוב נמצא כי פרס ומדי כאילו הם אומה אחת, דמלכות אחת הם, כדמוכח בכמה דוכתי". וראה להלן פ"א הערה 904, פ"ט הערה 73, ופ"י הערה 8.

<> "אין המן ראוי לגדולה כי אם על ידי אחשורוש, שהיה מנשאו" [לשונו למעלה בהקדמה לאחר ציון 577]. וראה למעלה הערה 240.

<> פירוש - מתוך שנתחייבו שדמם ישפך בימי המן, זה מורה שחטאו בחטא המחייב שפיכות דמים, וזהו גופא חטא שפ"ד, שעל חטא זה נאמר במיוחד "שופך דם האדם דמו ישפך". וכן נאמר [במדבר לה, לג] "ולא תחניפו וגו' ולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שופכו". ואם תאמר, הרי בגמרא [מגילה יב.] אמרו "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה... מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע... מפני שהשתחוו לצלם" [הובא למעלה בהקדמה לאחר ציון 525], ואילו כאן מבאר שנתחייבו כליה מחמת חטא שפיכות דמים שהיה בימי בית ראשון, ולא משום הטעמים שאמרו בגמרא. ואולי יש לומר שאע"פ שנתחייבו כליה מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע והשתחוו לצלם, מ"מ הכליה באה עליהם באופן של שפיכות דמים, שדמם הותר והופקר לכל, ולא באופן של מלחמה וכיבוש כפי שהיה בשאר גלויות. ואופן זה של כליה מחייב הסבר נוסף, והוא שחטאו בשפ"ד בימי בית ראשון, ולכך הותר דמם בימי המן. אמנם עדיין יקשה לאידך גיסא, מדוע הגמרא תלתה את חיוב כליונם בסעודת אחשורוש והשתחוואה לצלם, ולא בשפיכות דמים שעשו בימי בית ראשון. ויל"ע בזה.

<> כי השלום הוא הפך שפיכות דמים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ז אות כה: "'ועל חרבך תחיה' [בראשית כז, מ], הוא הפך מדת יעקב, אשר איתו השלום".

<> לאחר ציון 249.

<> "מרדכי מן התורה מנין, דכתיב [שמות ל, כג] 'מר דרור', ומתרגמינן מירא דכיא" [חולין קלט:].

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 249]: "ומה שנזכר מרדכי בלשון [שמות ל, כג] 'ואתה קח לך בשמים ראש', יש לך להבין בחכמה, כי מרדכי הפך המן; כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל... ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות, כאשר עשה בענין זה. לכך נרמז מרדכי בזה שאמר 'קח לך בשמים ראש', לפי שהקטורת מציל מן המיתה ומן המגיפה ומן מלאך המות [במדבר יז, יא-יג], אשר הוא ממונה על המיתה. ולכך נרמז מרדכי בקטורת, שהוא עוצר המיתה. וכך היה גם כן מרדכי מכלה האבדון והמיתה מן העולם, ולכך נרמז בו מרדכי". ואם תאמר, לפי שני הסבריו שהביא כאן, מדוע הגמרא [מגילה יא.] נקטה גם באסתר ["'ולא געלתים' (ויקרא כו, מד) בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר"], הרי לא מצינו שנאמר על אסתר שהיא רצויה לרוב אחיה או שהיא שייכת לקטורת, כפי שנאמר על מרדכי, ובמה אסתר ההפך לשפיכות דמים. אמנם למעלה בהקדמה [לאחר ציון 285] ביאר שאסתר משתייכת למרדכי משום ששניהם מורים על ההסתר, והסתרו של מרדכי בא לו מחמת שקטורת באה בחשאי [יומא מד.].

<> הולך להקביל את מלכות יון לחטא גלוי עריות, לאחר שהקביל את מלכות בבל לע"ז ומלכות מדי לשפ"ד. ולכך כתב "&**ועוד**^ בימי יונים", כי ממשיך בקו שביאר בשתי המלכיות הקודמות.

<> לשונו בנר מצוה [פב:]: "רשעת היונים... גזרו שמד לבטל התורה ומצותיה". וכמו שאומרים [ב"על הנסים"] "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך". וגזרו על מילה, ראש חודש, ושבת [אוצר מדרשים אייזנשטיין, כרך א, עמוד 190]. והרמב"ם באגרת תימן כתב: "וכן אירע בבית שני, כשגברה מלכות יון הרשעה, וגזרו שמדות גדולות ומשונות על ישראל... וגזרו עליהם חלול השבת ולהפר ברית מילה ושיכתוב כל אחד מישראל בלבושו שאין להם חלק בה' אלקי ישראל, ושיחוק בקרן שורו כעניין הזה, ואחר כך שיחרוש בו... וכן תמצא לרבותינו אומרים ברוב המקומות [ר"ה יח:] פעם אחת גזרה מלכות יון הרשעה שמד על ישראל".

<> "גזרו יוונים על כל הבתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה" [רש"י שבת כג. ד"ה היו]. ובכתובות ג: אמרו "דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה".

<> לפי זה יש להבין מדוע הביא מקודם שהיונים גזרו על ישראל שמד, הרי עיקר דבריו הוא כנגד הגזירה "שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת", כי גזירה זו מורה על חטא גלוי עריות, ומדוע הכניס לכאן גזירת שמד. ויש לומר, שכתב כן כדי להורות שגזירת "תיבעל תחלה" נובעת מגזירת השמד, והיא מסתעפת ממנה. ובביאור מרגניתא זו, ראה פחד יצחק חנוכה מאמר ו, אותיות ה-ח, שביאר שם נקודה זו, שעיקר מגמת יון היא לטשטש את ההבדל בין ישראל לעמים, עיי"ש. וזהו מתק לשונו כאן "בימי יונים שנגזר עליהם שמד, &**ובפרט**^ שגזרו היונים שכל בתולה... תהיה נבעלת", הרי גזירת העריות היא פרט מהכלל של גזירת שמד.

<> כמו שאומרים [ב"על הנסים"] "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו, כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך". והרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א כתב: "וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום, והושיעו ישראל מידם". ותוספות ישנים יומא ח: כתבו "מלכות בית חשמונאי... הן עצמן היו כהנים גדולים". וידוע כי היו תשעה כהנים גדולים מהחשמונאים בבית המקדש השני [ראה בספר תורת הכהנים סימן סא]. אמנם לפי זה לכאורה אין זה שייך לשמעון הצדיק [וכן כתב כאן "חשמונאי ובניו שהיו כהנים גדולים" ולא הזכיר את שמעון הצדיק], ואילו בגמרא [מגילה יא.] אמרו "'ולא געלתים' [ויקרא כו, מד] בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול" [כפי שהביא למעלה (לאחר ציון 343)]. ואולי משום ששמעון הצדיק גם כן היה כהן גדול [רש"י אבות פ"א מ"ב].

<> לפנינו אינו בתורת כהנים ר"פ קדושים, אלא בויקרא רבה כד, ו, וכפי שהביאו רש"י [ויקרא יט, ב], וז"ל: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה; [ויקרא כא, ז-ח] 'אשה זונה וחללה וגו' אני ה' מקדשכם'. [שם פסוק טו] 'ולא יחלל זרעו אני ה' מקדשו'. [שם פסוקים ו-ז] 'קדושים יהיו אשה זונה וחללה וגו''". ובגו"א שם אות ג כתב: "נראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר, ולכך מי שהוא נוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה, כמו שפירש רש"י בפרשת נשא [במדבר ה, טו] אצל קמח שעורים, לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך, מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף" [ראה להלן פ"ב הערה 414]. והגו"א שמות פכ"ב אות לב כתב: "אף על גב דרש"י פירש בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב] 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא קדושה', אין לומר דווקא גבי עריות תמצא קדושה, דהא בסוף שמיני תמצא בפירוש קדושה אצל שקצים, 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני' [ויקרא יא, מד]. לכך נראה דחילוק יש, דמה שאמרו 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא גדר קדושה', רוצה לומר שפרישת הערוה בעצמה הוא הקדושה, ועל ידי פרישת ערוה הוא נעשה קדוש. אבל על ידי פרישת שקוצי נבילות אין נעשה קדוש, רק שהכתוב אומר שיהיו נשארים בקדושתן ולא יאכלו נבילות, שאם יאכלו נבילות אינם קדושים. נמצא אין פרישת שקוצי נבילות גורם רק שיהיו נשארים בקדושתם. וטעם יש בדבר, שהרי יצרו של אדם תאב לערוה, לפיכך כאשר פרוש מן הערוה מביא קדושה. אבל אין יצרו תאב לשקוצי נבילות, ולפיכך אין הפרישה מהם מביא קדושה, רק שמעמיד אותו בקדושה. ויש לומר עוד, שכל פרישת ערוה קדושה, אבל פרישת שקצים אף על גב שהוא גם כן קדושה, מכל מקום אינו קדושה גמורה כמו שהיא פרישת עריות, ולפיכך אין הכתוב מזכיר תמיד קדושה כמו שמזכיר אצל עריות, שכל מקום שמזכיר עריות תמצא אצלם קדושה, לפי שהוא קדושה גמורה ביותר, וזה נכון גם כן".

<> כמו שאומרים בהדלקת נר חנוכה "הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות ועל המלחמות. שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה על ידי כהניך הקדושים". ו"כהן גדול, שאין לך גוף קדוש כמו... כהן גדול" [לשונו בח"א לסנהדרין נח: (ג, קסד.)]. וכן ביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:], ויובא בהערה הבאה. ונאמר [ויקרא כא, ח] "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדוש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם", ופירש רש"י שם "קדוש יהיה לך - נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר, ולברך ראשון בסעודה". ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אליהו קפדן הוי. ודבר זה תבין למה היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן [זוה"ק ח"א קסח.], ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם, כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמידי חכמים [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו".

<> אודות שקדושת כהונה עומדת כנגד עריות, הנה באבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:] כתב: "ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.], ולפיכך הבן יורש את הכהונה. והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים [ויקרא כא, יז-כג], ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים". והואיל והכהנים מורים על קדושת הגוף, ותאות הגוף הבולטת ביותר היא בעריות [כמבואר בהערה 386], לכך דין שקדושת הגוף של הכהנים עומדת כנגד תאות הגוף של עריות. @**וצרף לכאן**^ כי אברהם אבינו היה הכהן הראשון [נדרים לב:], והוא היה פרוש לגמרי מן הערוה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רצז.], וז"ל: "כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא [טז.] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה' [איוב לא, א], עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל [שם]. ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם". ובגבורות ה' פס"ו [שח:] כתב: "לא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם". וראה להלן פ"א הערה 415.

<> פירוש - התחלת מפלת מלכות יון בעמידה כנגד עריות היתה על ידי יהודית. וראה הערה הבאה.

<> תוספות פסחים קח: [ד"ה היו] כתבו: "היו באותו הנס. פירש רשב"ם שעל ידם נגאלו... בחנוכה על ידי יהודית". וכן כתבו תוספות במגילה ד. [ד"ה שאף]. והר"ן על הרי"ף [שבת י. בדפי הרי"ף] כתב: "שאף הן היו באותו הנס. שגזרו יונים על כל הבתולות הנישאות שיבעלו להגמון תחילה, ועל ידי אשה נעשה נס, דאמרינן במדרש דבתו של יוחנן האכילה לראש האויבים גבינה לשכרותו, וחתכה את ראשו, וברחו כולם, ועל זה נהגו לאכול גבינה בחנוכה". והנה הר"ן לא הזכיר את השם "יהודית", אך דבר זה נתפרש בדברי הארחות חיים [סימן יב], וז"ל: "הטעם בזה שאשה חייבת, שאף הן היו באותו הנס... ויש מפרשים שעל ידי אשה בא להם הנס הגדול ההוא, ושמה יהודית כמו שמפורש בהגדה, והיתה בת יוחנן כהן גדול, והיתה יפת תואר ויפת מראה מאד, ואמר לה מלך יון שתשאר עמו, והאכילתו תבשיל של גבינה כדי שיצמא וישתה לרוב, וישתכר מן היין, ויהי כן. וישתכר וישן וירדם, וחתכה ראשו והביאתו לירושלים, ובראות שר הצבא כי מת גבורם, וינוסו. על כן נהגו לאכול תבשיל של גבינה בחנוכה". והט"ז אור"ח סימן תרעה סק"ד כתב "שגזרו היוונים על כל בתולה שתיבעל להגמון תחלה, והרגה אשה בת יוחנן כהן גדול את הראש של האויבים". ומתוך מעשה זה מוכח שיון באו על ישראל מצד גלוי עריות, ומפלתם באה להם כשישראל היו קדושים מן העריות.

<> היא מלכות רומי, שהחריבה את בית המקדש השני [יומא י.].

<> קשה, שאינו מבאר כיצד מלכות רביעית קשורה לשנאת חנם, כפי שביאר עד כה בשלש מלכיות ראשונות [נבוכדנצר קשור לע"ז (הקים צלם), מלכות מדי קשורה לשפיכות דמים (מסרה ישראל להמן), ומלכות יון קשורה לגלוי עריות (גזרו שהבתולות יבעלו)], ומאי שנא בזה מלכות רביעית משלש קודמותיה. ואף אם ימָצא קשר בין מלכות רביעית לשנאת חנם, עדיין תיקשי לך מדוע לא טרח לבאר טיבו של קשר זה. ויש לומר, דלקושטא דמילתא אין צורך לבאר דבר, כי מה שביאר עד כה בנוגע לשלש מלכיות ראשונות אינו משום שבא להורות על השייכות העצמית בין המלכויות לעבירות, אלא שבא לסווג כל מלכות ומלכות לעבירה התואמת לה, דהואיל ויש שלש מלכיות ושלש עבירות, יש צורך למיינם ולסווגם זו עם זו. אך כאשר יש רק מלכות אחת ועבירה אחת [כפי שמלכות רביעית לבדה החריבה בית שני משום שנאת חנם לבדה], הרי הסיווג בין המלכות הבודדה לעבירה הבודדה נעשה מאיליו, ואין שום צורך לבאר את הדבר.

<> מאמר זה הובא בקיצור וללא ביאור בדר"ח פ"ו מ"ז [רג:], נתיב האמת פ"ג [א, רג.], ח"א לגיטין סב. [ב, קכג:], ובח"א לתמיד לב: [ד, קנא:]. ובח"א לתמיד שם כתב "תלמידי חכמים מרבים שלום - מבואר במסכת ברכות", אך לא זכינו לחידושיו על מסכת ברכות. וראה בנצח ישראל פל"ט הערה 15. ועכ"פ כוונתו לומר שהשלום עומד כנגד שנאת חנם, ולכך תלמידי חכמים מכפרים על שנאת חנם. ואע"פ שגם על מרדכי נאמר [אסתר י, ג] "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו", ומשום כך למעלה [לאחר ציון 376] הועמד מרדכי כמגן משפיכות דמים, מ"מ לא היה שייך לומר שמרדכי עומד כנגד שנאת חנם שהחריבה את בית שני, כי מרדכי חי מאות שנה לפני חורבן בית שני, ואיך יגן על דבר שלא היה בימיו.

<> פירוש - כשם שחנניה מישאל ועזריה הגנו על ישראל מחטא ע"ז, ומרדכי ואסתר הגנו מחטא שפ"ד, ומתתיהו חשמונאי ובניו הגינו מחטא ג"ע, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 369].

<> בזה מיישב את שאלותיו למעלה [לאחר ציון 364]; (א) וכי לא היו חכמי דורות גם בשאר מלכיות. (ב) מדוע הוזכרו "חכמי דורות" מבלי לפרט את שמם. ועל כך מיישב שבודאי היו חכמי דורות גם בשאר מלכיות, אך במלכות רביעית הם הועילו לכפר על העבירה שהביאה את מלכות רביעית [שנאת חנם], לעומת שאר מלכיות שהיו כפרות אחרות כנגד ג' עבירות חמורות. וכן לא נתפרטו בשמם, כי איירי בכחם הכללי של תלמידי חכמים, שהוא להרבות שלום בעולם. וכדבריו כאן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"י [רנח:], וז"ל: "והברייתא מפרש שמעמיד השם יתברך להם בני אדם בכל מלכות ומלכות מצילים מיוחדים, כי כח של מלכות ומלכות מיוחד בפני עצמו, ולכך מעמיד השם יתברך להם בכל מלכות ומלכות בפני עצמו פרנסים כפי מה שראוי לאותו מלכות, וכפי ענין המלכות".

<> מבאר הסבר שני במה מיוחדים חכמי הדורות במלכות רביעית לעומת שלש מלכיות הראשונות. ועד כה ביאר כי כח כל מלכות ניזון מעבירה מסויימת, וכח מלכות רביעית ניזון מחטא שנאת חנם, וכנגדו עומדים תלמידי חכמים המרבים שלום בעולם. אך מעתה יבאר שדוקא במלכות רביעית היו חכמי הדורות קרובים אל המלכות.

<> הרביעית [רומי].

<> כפי שאמרו חכמים [עבודה זרה י:] "אנטונינוס שמשיה לרבי וכו', כי שכיב אנטונינוס, אמר רבי נתפרדה חבילה". ובח"א שם [ד, לה:] כתב: "כי אנטונינוס ורבי... אמרו במדרש [מובא בתוספות שם ד"ה אמר] שאף מן אם אחת היו יונקים, כל כך היו מתקשרים ומשתתפים. כי מסוגלים היו יעקב ועשו, במה שהם אחים יוצאים מבטן אחד, שיהיו יוצאים מהם אנשים מתאחדים ומתקשרים... רצה לומר כל מה שאפשר להם להתקשר ולהתאחד היו מתחברים... 'נתפרדה החבילה', רצה לומר כי עד עתה היה חבילה בעולם, היינו קשר, שלא היה העולם מחולק, כאשר ראשיהם מקושרים ע"י אנטונינוס, שהוא מלך האומות, וע"י רבי שהוא נשיא ישראל. ועתה נתפרדה החבילה הזאת... והיה לעולם קשר ע"י אלו שניהם, שהיו מתאחדים ומתקשרים, והיו נשמרים מן הגזירות ומן השמדות... ומעתה יש להם לחוש לגזירות, כמו שהיה באותם זמנים... ועל אלו שניהם בפרט מרמז 'שני גוים בבטנך' [בראשית כה, כג], שהכתוב משמע שיהיו נמצאים ביחד, ובכל מקום כשקם זה, נופל זה [רש"י שם], רק כי אנטונינוס ורבי ביחד היו, והיה להם חבור ביחד". וראה להלן פ"ג הערה 59.

<> כמו שאמרו חכמים [ע"ז י.] "אמר ליה אנטונינוס לרבי בעינא כו' ותתעבד טבריא קלניא כו'", ופירש רש"י שם "קלניא - בת חורין שלא תתן מס לעולם, משום דאית בה רבנן, ואנטונינוס עצמו היה משמש בפני רבי כדלקמן, ומשום הכי היה אוהב לרבנן". ונראה שלא בא לספר בשבחו של אנטונינוס, אלא בא ליישב שאלה מתבקשת; אמנם רבי היה קרוב לאנטונינוס, אך מנין לומר שגם חכמי הדורות הבאים היו קרובים אף הם למלכות, דמהיכי תיתי להשוותם בזה אל רבי. ועל כך מבאר שהסבה לקירבתו של רבי למלכות היתה משום שאנטונינוס אהב את התורה, ומן הסתם שאף שאר מלכי רומי גם כן אהבו את התורה, ולכך שאר חכמי הדורות היו גם כן קרובים למלכות. ונראה להטעים זאת על פי דברי החת"ס לפרשת תולדות [על הפסוק (בראשית כה, כג) "שני גוים בבטנך", שפירש רש"י שהמקרא מוסב על אנטונינוס ורבי], שכתב: "[זהו] דוחק גדול שנתנבא על דור אחד מזמני הגלות שהיה רבי עם אנטונינוס. אבל שמע דברי חכמים וחידותם דברי אלקים חיים... הנה תחלת כוונת יצירת הבנים האלו [יעקב ועשו] היה שיהיה יעקב וכל זרעו לעולם ממלכת כהנים וגוי קדוש נשיא אלקים בעולם, ועשו כזבולון נותן לתוך פיו של ישראל כזבולון. וא"כ יהיה כל ישראל לעולם כמו רבי בדורו, וכל עשו לעולם כאנטונינוס... אך כל זה היה כל זמן שהיה בבטן אמם בתחלת יצירה 'שני גיים', זה אנטונינוס ורבי, 'בבטנך' דייקא". הרי שהואיל ויחס רבי ואנטונינוס הוא כיחס יששכר וזבולון, נמצא שאין יחס זה מקרה, אלא כך ראוי שיהיה, ולכך דין הוא שכך יהיה גם לדורות הבאים.

<> לשון הגמרא שלפנינו הוא: "רבי לוי אמר מהכא, [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ'". ולשון הפסוק במילואו הוא "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשיכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם ישבים בה". ובמדרש [אסת"ר פתיחה ז] ביארו יותר: "רבי לוי פתח 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם', מדבר בשאול, בשעה שאמר לו שמואל [ש"א טו, ג] 'עתה לך והכית את עמלק', אמר ליה אזלת זכאה ואיתית חייבא ["הלכת צדיק וחזרת רשע" (מתנו"כ שם)] וחסת עילוי, שנאמר [שם פסוק ט] 'ויחמול שאול והעם על אגג', והא צמחא קיימא מיניה ["והרי מגידול שצמח ממנו עומד לפניכם, ראו הגידול שגידלתם" (מתנו"כ שם)], שהוא עושה לכם דברים קשים לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם, ואיזה זה, זה המן, שאמר להשמיד להרוג ולאבד". וראה הערה הבאה.

<> להלן [אסתר ד, ה] הביא את המדרש [אסת"ר ח, ד], שאמרו שם "מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 538] כתב: "היו רוצים לעמוד על הבירור, להיות עונש גדול כזה לכלות ולאבד את שם ישראל, 'ולא יזכר שם ישראל עוד' [תהלים פג, ה], כמו שהיה רוצה המן לאבד את ישראל". ובהקדמה למעלה [לאחר ציון 481] כתב ש"צרה זאת הוא לאבדם לגמרי... שהיה צרה זאת צרה גמורה". ולמעלה [לאחר הערה 261] כתב: "בא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם". ולהלן [פ"א לאחר ציון 49] כתב: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל". ושם [לפני ציון 99] כתב: "פורעניות כמו זה שהוא שנוי סדר העולם, לכלות ולאבד אומה שלימה". והמנות הלוי [קכו.] כתב: "הייתי מפרש כי המבוכה היא רבה בראותם מלך עושה דבר כזה באכזריות ושטף רב ובחמה רבה להשמיד להרוג ולאבד עם עצום ורב מנער ועד זקן טף ונשים, מה שלא נעשה ולא נשמע מיום ברוא ה' אדם על הארץ, עַם שלא נשמע עליהם דבר יתחייבו בזה. גם היות הדבר הזה ביום אחד מיוחד בכל הממלכות, מגדיל האכזריות, ומה לו שיהיה ביום אחד או בימים רבים. אלא שזה מורה על חרון אף ופתאומיות גדול מבלי מתון ועצה". וראה להלן פ"ג הערות 492, 656, ופ"ד הערות 19, 132.

<> רש"י במגילה [יא.] כתב: "ואם לא תורישו וגו' - אף אלו נענשו על שחמל שאול על עמלק". ובאותו לילה שאגג נשאר חי בבית האסורין, בא על שפחה, ונתעברה, ומכך נולד בהמשך המן [מדרש המובא במשאת משה לאלשיך, אסתר ב, ה].

<> אמרו חכמים [סנהדרין לט:] "היינו דאמרי אינשי, מיניה וביה אבא ניזל ביה נרגא", ופירש רש"י שם "'אבא' יער, מעצמו של יער יכנס בתוך הגרזן להיות בית יד, ויקצצו בו את היער, וכן עובדיה לאדום, ודוד למואב, והוא יצא מרות המואביה". ובח"א שם [ג, קנח.] כתב: "פירוש, כי האדם קרוב לפעול בעצמו ממה שהוא קרוב לפעול בזולתו, כי הדבר קרוב לעצמו. ולכך היה עובדיה מתנבא על אדום להביא הפורענות על אדום. והיינו... מיניה וביה נשדיה ביה נרגא, כי רגיל הוא שפורענות יבא על האדם מצד עצמו, מפני שהוא קרוב לפעול בעצמו. ואילו על ידי אחרים אין קרוב כל כך לפעול, ודבר זה מבואר במקום אחר" [אולי כוונתו לדבריו כאן]. ועוד אמרו חכמים [זבחים ג.] "חטאת ששחטה לשם עולה, פסולה. שחטה לשם חולין, כשירה. אלמא דמינה מחריב בה, דלא מינה לא מחריב בה". ונאמר [איכה ג, נא] "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי", ובעקידת יצחק שער סא, כתב: "וגינה העין הרעה... ולא הבדילו בין אוהב לשונא, כי זה המין מהנזק אינו מבחין בזה, אדרבה, יותר מזיק בדברי האוהב, או בענייני עצמו, כמו שאמר 'עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי'". וכן הוא בתוספות רי"ד [ב"ק פג.]. ובספר מרכבת המשנה למהר"י אלשקר על מסכת אבות [פ"ג מי"ג], כתב: "אמרו על בעל עין הרע שיותר הוא שמזיק את עצמו ממה שיזיק את האחרים" [ראה להלן פ"א הערה 389]. ובקובץ הערות סימן ז אות ד הבין בשיטת תוספות [כתובות ל. ד"ה הכל] שאדם אינו יכול להרוג אחר אלא א"כ נגזר על פלוני שיהרג, אך יכול להרוג את עצמו אף בלי גזירה.

<> פירוש - לאומה שהיא שונאת את ישראל.

<> אמרו חכמים [נדרים לב.] "מפני מה נענש אברהם אבינו ונשעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים... שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר [בראשית יד, כא] 'תן לי הנפש והרכוש קח לך'". ובגבורות ה' פ"ט [נז.] כתב לבאר: "מפני שהיה מוותר שלא להכניס גרים תחת כנפי השכינה, טעמו כי אברהם נתן כח ויד לאומות להיות גוברים, כאשר לא היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, ובזה היה נותן כח ויד לאומות המתנגדים לישראל, ולפיכך היו גוברים האומות על בניו. ומצאנו בכתוב שהיה זה סבה לתגבורת המתנגד כאשר יתן מקום לו, כמו שאמר [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו יושבי הארץ והיו לשכים ולצנינים בעיניכם וגו''. וכמו כן בשביל שלא היה אברהם ממעט המתנגד במה שאפשר, והיה נותן כח אל המתנגד, היו גוברים עליו כח האומות".

<> כמו שנאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן וגו' ולא אבו החרימם וגו'". ואמרו חכמים [מגילה יב:] "ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני ["איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)]. מה עשה לי יהודי, דלא קטליה דוד לשמעי ["שהיה חייב מיתה" (רש"י שם)], דאתיליד מיניה מרדכי, דמיקני ביה המן. ומה שילם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, דאתיליד מיניה המן, דמצער לישראל". ובברכת "אשר הניא" אומרים "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב" [ראה להלן פ"ב ציונים 82, 115, 118, פ"ד הערה 357, ופ"ח הערה 106].

<> אודות כחו הרב של המן, ראה למעלה בהקדמה הערות 240, 384, 468, 597, ובפתיחה למעלה הערה 242, ולהלן פ"ג הערה 650.

<> שנקרא "המן בן המדתא האגגי" [אסתר ג, א]. וביונתן בן עוזיאל [אסתר ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 97]. ולהלן [אסתר ח, ה] כתב: "ויש לפרש גם כן כי כל אשר עשה המן ליהודים לא עשה רק בשביל שנאת אגגי, להנקם מה שעשה שאול לאגג... רק בשביל שנאה".

<> בגמרא שלפנינו [מגילה יא.] איתא רק "רבי חייא אמר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ששם איתא "רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן". וראה למעלה הערה 1.

<> פסוק זה נאמר לאחר הפסוק שהובא במאמרו של רבי לוי, שנאמר [במדבר לג, נה-נו] "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם". ורש"י [מגילה יא.] כתב "אעשה לכם - אף אלו [ישראל שבפורים] כמעט כלו". נמצא שגם לפי רבי חייא מעשה המן נובע מחמלת שאול על אגג, אך יבאר באופן אחר מדוע נענשו על כך בחומרה, וראה הערה 418.

<> כמו שנאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] כתב: "[ישראל] מובדלים הם מן האומות במאכלן ובמלבושיהן ובגופיהן ובפתחיהן... [הם] כל הדברים אשר הם שייכים לאדם; האכילה, שהוא קיום האדם, ובו מובדלים מן האומות. כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש. ועוד הם מובדלים בגופיהם על ידי המילה. ועוד הם נבדלים מן האומות בבית דירה שלהם על ידי מזוזות הפתח, עד שיש כאן הבדל בכל הדברים אשר הם שייכים אל האדם, ולא יהיה כאן שתוף כלל" [ראה להלן פ"ג הערה 419]. ובהמשך שם [תקלד:] כתב: "וכבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים 'מים רבים', עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים. והתבאר לך הפך מחשבותם אשר נבערו מדעת החכמה. כי הבוערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם, אז האומות גוברים ומבטלים חס ושלום אותם. ואם נפרדים ונבדלים, ישראל גוברים עליהם, כל שכן שאינם יכולים להם. וזהו מסגולת אש ומים, אשר אל זה דומים ישראל והאומות" [ראה להלן פ"ג הערה 408, ופ"ד הערה 466].

<> פירוש - כאשר אינם מורישים אותם מן הארץ, וכלשון הפסוק [במדבר לג, נה] "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם וגו'", ובזה גופא נחשב שיש לישראל קירוב להם, וכמו שמבאר.

<> פירוש - כאשר ישראל מתקרבים אל האומות, אין זה נחשב לקירוב בעלמא, אלא זה נחשב להזדהות גמורה עם מהות האומות, והתדמות מוחלטת אל עיקר כחם, וכמו שמבאר.

<> כפי שכתב בתחילת נתיב אהבת ריע, וז"ל: "ריעו הוא יותר טוב לו מאחיו. וזה כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו, מזה תוכל לדעת ולהבין כי החבור הזה הוא גדול יותר, שאם לא כן לא התחבר אליו, ומפני כך גדול החבור שלהם. ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של הריעים. ודבר זה תבין ממה שמקדים רחוק קודם קרוב, שנאמר [ישעיה נז, יט] 'שלום לרחוק ולקרוב'. ואמרו [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד. מפני שהיה מרחוק, ונתקרב, והחבור שלו יותר. ולכך מקדים לו שלום, שהשלום הוא החבור, וחבור הרחוק קודם". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 114] כתב: "כי זה שחטא ושב אל השם יתברך, הוא יותר מקובל ומרוצה אל השם יתברך. כי אין חדוש אם הצדיק, שהוא בעל צדק בעצמו [ראה למעלה הערה 295], שהוא עם השם יתברך. אבל החוטא אשר הוא שב אל השם יתברך... דבר זה הוא יותר. כי האדם שהוא בא מרחוק, כמו שהוא החוטא שנתרחק מן השם יתברך, ובא עתה להתדבק בו יתברך, אין ספק שהדביקות הזה הוא יותר. כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובוודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו אשר יש לאש דביקות לשם לגמרי. ואם לא היה כל כך הדבוק שלו למעלה, לא היה מתנועע כל כך מרחוק. וכן אמרו במדרש [שוח"ט תהלים פרק קמו] על הגר 'ואהבתם את הגר' [דברים י, יט], זה שהניח מקומו ובית אבותיו ובא אליכם להתגייר להתדבק בכם, 'ואהבתם את הגר'. ולכן נאמר 'שלום שלום לרחוק ולקרוב'. כלומר השלום הוא הדבוק שנותן לאחר, והוא יותר אל אותו שבא מרחוק, והדר לקרוב, שאין מורה כל כך הדבוק בו יתברך".

<> כמו כאן שאהבה זו מתבטאת במה שישראל אינם מורישים את האומות, אלא משאירים אותם על כנן, ובמה ששאול חמל על אגג.

<> כמו שנאמר [דברים ט, ה] "לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצם כי ברשעת הגוים האלה ה' אלקיך מורישם מפניך וגו'". וכן נאמר [דברים יח, יב] "כי תועבת ה' כל עושה אלה ובגלל התועבות האלה ה' אלקיך מוריש אותם מפניך".

<> כי ישראל באו מרחוק לקבל חוקות הגוים, לעומת הגוים שמנהג אבותיהם בידיהם, ולכך זה מורה על קרבתם הרבה של ישראל לחוקות הגוים. ונאמר [דברים לב, יז] "זבחו לשדים לא אלוה אלהים לא ידעום חדשים מקרוב באו לא שערום אבותיכם", ופירש רש"י שם "חדשים מקרוב באו - אפילו האומות לא היו רגילים בהם, גוי שהיה רואה אותם היה אומר זה צלם יהודי". ושמעתי מאחד מגדולי הדור שליט"א שאמר שגוי יכול להיות סתם גוי, אך "גוי גמור" יכול להיות רק ישראל.

<> לכך חמלת שאול על האגג הביאה לכך שגזירת הכליון שנמצאת על זרע עמלק הועתקה לישראל, כי חמלה זו מורה על דביקות ישראל בגוים, וישראל נכנסים תחתיהם לקבל את העונש שאמור היה לחול על הגוים. נמצא שההבדל בין פתיחה זו של רבי חייא לפתיחה הקודמת של רבי לוי הוא, שלפי רבי לוי רק ישראל יכולים להזיק לעצמם ביותר, ולא האומות. לכך סכנת המן היתה כל כך גדולה, כי הוא קיבל סיוע מישראל עצמם. ואילו רבי חייא אינו בא מהכיוון ש"כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר" [לשונו לפני ציון 403], אלא שהואיל ומוטל על ישראל למחות את עמלק, לכך כאשר ישראל אינם עושים כן [כמו שאול שלא הרג את אגג], זה מורה על קורבה אהבה גדולה שיש בין ישראל לגוים, וישראל נכנסים תחתם לקבל את מה שאמור היה לכתחילה לחול על הגוי. וראה להלן פ"ד הערות 355, 357, 358.

פתיחה למגילה עמוד PAGE נה

PAGE קצט

PAGE נה OH02