#**"ויהי בימי אחשורוש"**= (אסתר א, א). אמר רבי לוי (מגילה יא.), אחיו של ראש, ובן גילו של ראש. [אחיו של ראש], אחיו של נבוכדנצר הרשע, שנקרא "ראש", שנאמר (דניאל ב, לח) "אנתה הוא ראשה די דהבא". ובן גילו של ראש; נבוכדנצר הרג, והוא בקש להרוג. נבוכדנצר החריב, והוא בקש להחריב. וכן הוא אומר (עזרא ד, ו) "ובמלכות אחשורש בתחלת מלכותו כתבו שטנה". ושמואל אמר, שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדירה. ורבי חנינא אמר, שכל אשר מזכירו אומר אח לראשו. רבי יוחנן אמר, שהכל נעשו בימיו רשים, שנאמר (אסתר י, א) "וישם המלך אחשורוש מס על הארץ".

#**פירוש זה**= מה שאמר "אחיו של ראש", רצה לומר כי נבוכדנצר ואחשורש הם שוים ודומים בכח ממשלתן. ואומר אני שיש ראיה לזה מספר דניאל, אצל חיה שניה אמר (דניאל ז, ה) "וארו חויא אחרי תנינא", ובשלישי לא אמר "תלתאי", שמורה כי השניה היא דומה לראשונה, ולפיכך אמר "תנינא". ומפרש רבי לוי כי שם "אחשורש" מורה על עיקר מלכותו של אחשורש, שהיה מלכותו במאזנים שקול נגד מלכות נבוכדנצר הרשע, ולפיכך קרא אותם "אחים". ועל נבוכדנצר אמר (דניאל ב, לח) "אנתה הוא ראשה די דהבא", וכך מלכות פרס נדמה לכסף, וכסף וזהב הם אחים יחד בכל מקום. וזה ראיה כי המלך אחשורש, שהיה ממלכי פרס (עזרא ד, ו), דומה לנבוכדנצר, ולפיכך אמרו עליו (מגילה יא.) שהוא "אחיו של ראש". והם מתנגדים אל ישראל, ודבר זה ידוע כי נבוכדנצר ואחשורוש מתנגדים לקדושת ישראל, לכך "זה החריב וזה היה מבקש להחריב".

#**ויש כאן**= ד' חכמים, שכל אחד דרש שמו של "אחשורש". והכל מסכימים כי שמו מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך, כמו השם שהוא לצדיקים אשר מורה השם על הפלגתם\* במעלה, ואצל הרשע יורה השם על שהוא יוצא מן הסדר הראוי. והשם בא על המהות, ופליגי מה הוא המהות של אחשורש.

#**לדעת רב**=, השם מורה על גודל מלכותו, ולכך דרש "אחשורש" 'אחיו של ראש'. ושמואל סבר כי עיקר השם של "אחשורש" הוא מורה על מה שכתוב במגילה הזאת, כי אין ספק כי מה שכתוב במגילה הזאת הוא דבר גדול מאוד, וראוי לבא השם על זה. ולכך אמר שהושחר פניהם של ישראל בצום ובתענית, וזהו עיקר המגילה שהוזכר בה גודל הצרה שהיה\* לישראל. ורבי חנינא סבר, כי השם ראוי שיהיה מורה אם הוא צדיק אם הוא רשע, ועל דבר זה ראוי שיבא השם. ולכך דרש שנקרא "אחשורש" שהכל אומרים 'אח לראשו', שהיה רשע גמור. ורבי יוחנן סבר, כי עיקר השם הוא בא על הנהגת מלכותו, שהיה נוהג עם בני אדם. ועל זה אמר כי הנהגת מלכותו שהכל היו נעשים רשים בימיו, לפי שהיה מטיל מסים עליהם, כדכתיב (אסתר י, א) "וישם מס על הארץ", ולכך הכל נעשו רשים בימיו. וכמו שכתב רב סעדיה גאון בספר דניאל על החיה שראה דניאל שאמר לה (דניאל ז, ה) "אכולי בשר סגיא". ואם כן זה השם שנעשו הכל רשים הוא מהות מלכותו של אחשורש.

#**ועוד תבין**=, כי לדעת רב היה אחיו של הראש, הוא נבוכדנצר. ושמואל אמר שהשחיר פניהם של ישראל בצום ובתענית\*, וזה הוא העדר האדם, ובזה היה מקולקל, ולכך נקרא "אחשורש". ורבי חנינא אמר כי לא היה ראוי לו המציאות כלל, ולכך אמרו "אח לראשו", כי הראש הוא עיקר המציאות, והכל אומרים "אח לראשו", שאין ראוי לו המציאות כלל. ורבי יוחנן אמר שהכל נעשו רשים בימיו, וזהו עניין רביעי, שהיה מביא העניות לבריות. ומעתה היה מקולקל בכל צד, כאשר\* תבין. בארנו לך דברי חכמים האלו, שזכרו עניין מופלג בשם "אחשורש", מה שהיה פגום בכל צד.

#**ועוד הדברים**= הם עמוקים מאוד מה שבאו לפרש שם "אחשורש", כי השם מורה על ד' דברים, שהם כל הבחינות שהיו באחשורש, ואין לפרש יותר.

#**ויראה לומר**= כי אלו חכמים הוכרחו לפרש שם "אחשורש", מפני שקשה שהיה לו לכתוב 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם "מלך". ולכך דרשו (מגילה יא.) כי שם "אחשורש" מורה על מהותו, שהוא יוצא מן הסדר הראוי, כי כל הדברים אשר נרמזו בשם "אחשורש" מורים על שנוי. ואם כן השם הזה הוא גנותו, ולכך אין להזכיר אצל זה שם "מלך", שהוא שם הכבוד.

#**ועוד**=, 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 (להלן ז, ד) "ואילו לעבדים וגו'". על זה אמר "ויהי בימי אחשורש", כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל "אחשורש", שהוא בעצמו היה יוצא מן הסדר הראוי, כמו שמורה עליו השם. ולא שייך להזכיר "מלך", אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל.

#**"הוא אחשורש"**= (אסתר א, א). לפי פשוטו רצה לומר "הוא אחשורש", מפני שהיה עוד במלכי פרס ומדי מלך שנקרא "אחשורש", ולכך כתיב (שם) "הוא אחשורש המולך מהודו ועד כוש". אבל רז"ל (מגילה יא.) דרשו "הוא אחשורש", הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר (להלן ה, ב) ולמרדכי (להלן ו, י) ולישראל (להלן ח, ח), הכל מן השם יתברך, שהיה גורם זה, כי הוא בעצמו היה רשע מתחלה ועד סוף. ודבר זה בא להזכיר בתחלת המגילה, להודיע כי כל הנעשה במגילה היה מן השם יתברך, כי הוא עצמו רשע מתחלתו עד סופו.

#**ובמדרש**= (אסת"ר א, ב), "הוא אחשורש" (אסתר א, א), חמשה לרעה וחמשה לטובה. חמשה לרעה; "הוא היה גבור ציד" (בראשית י, ט), "הוא עשו אבי אדום" (בראשית לו, מג), "הוא דתן ואבירם" (במדבר כו, ט), "הוא המלך אחז" (דהי"ב כח, כב), "הוא אחשורש". חמשה לטובה; "אברם הוא אברהם" (דהי"א, א, כז), "הוא משה ואהרן" (שמות ו, כז), "הוא אהרן ומשה" (שם פסוק כו), "ודוד הוא הקטן" (ש"א יז, יד), "הוא יחזקיה" (דהי"ב לב, יב), "הוא עזרא עלה מבבל" (עזרא ז, ו). רבי ברכיה בשם רבנן, אית לן חד דטב מכולהון, "הוא ה' אלקינו בכל הארץ משפטיו" (תהלים קה, ז), שמדת רחמיו בעולם .

#**ופירוש זה**=, כי אלו היה מיוחדים בעולם, הן בצדקות, הן ברשעות. ולכך היו חמשה, כי הה"א הוא מורה על הידיעה, שכן נקרא 'ה"א הידיעה'. ולכך אותם שהם מיוחדים וידועים, הן ברשעות הן בצדקות, היו חמשה. ונראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א, ובה"א היה הכל נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א. ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה.

#**ולכך גם כן**= ראוי להיות אותם שהיו ידועים וניכרים ונודעים (-ברשעות-) [בצדקות] חמשה; כי אברהם היה מיוחד בצדקות, כי הוא ראשון להכיר את בוראו, וקודם זה לא הכירו הבריות את בוראם. וכן "הוא משה ואהרן" (שמות ו, כז), משה היה מיוחד כאשר ידוע, כי (דברים לד, י) "לא קם נביא כמשה עוד". ודוד הוא היה מיוחד, שראוי אליו המלכות. "הוא יחזקיה" (דהי"ב לב, יב), מפני שהוא דרש את ה', כי הראשונים לא החזיקו בתורת השם, והוא היה מחזיק התורה אחר שהיו מבטלים התורה והמצות, ולכך נקרא "יחזקיה", שהיה מחזיק בתורת השם. "הוא עזרא שעלה מבבל" (עזרא ז, ו), אף על גב כי יחזקיה המלך היה מחזיק בתורת השם אחר שסרו מן השם יתברך, מכל מקום לא הוסרו לגמרי. אבל כאשר גלו\* בין האומות, והיה בטול לכמה מצות, ועזרא העלה אותם לארץ ישראל (עזרא ז, ז), עד שחזרו למקומם להיות כמו בראשונה בארץ ישראל. ולכך אמרו ז"ל (סנהדרין כא:) ראוי היה עזרא שתנתן התורה על ידו, אלא שהקדימו משה רבינו עליו השלום. וכדכתיב (עזרא ז, ו) "הוא עזרא עלה מבבל", וכתיב (שמות יט, ג) "ומשה עלה אל האלקים". וכתיב (עזרא ז, ו) "והוא סופר מהיר בתורת משה אשר נתן ה' אלקי ישראל". ולפיכך אלו היו מיוחדים.

#**והיו חמשה**= והפך להם, שהם לרעה, כי ידיעת ההפכים אחד. וכמו חמשה הם מיוחדים בעולם לטוב, כך חמשה הפך להם, שהם לרעה. ואף על גב שיש יותר מן אלו חמשה שכתוב אצלם לשון "הוא", מכל מקום חמשה נזכרו לרעה; כי "הוא החל להיות גבור ציד לפני ה'" (בראשית י, ח), הרי הוא נזכר לרעה, וכתיב אצלו "הוא", מורה שהוא מיוחד לרעה. וכן "הוא עשו אבי אדום" (בראשית לו, מג), נזכר לרעה בכמה מקומות, וכתיב אצלו "הוא", מורה שהוא מיוחד ברשעות. וכן דתן ואבירם, וכן מלך אחז, וכן אחשורש, בכלם נזכר בכתוב מעשיהם, וכתיב "הוא", לכן דרשינן שהם מיוחדים ברשעות. אבל בשאר מקומות דכתיב גם כן אצלם "הוא", לא נזכר בהם שום רעה בכתוב בפירוש, לכן לא משמע לשון "הוא" שום דבר. וכן באותם דכתיב "הוא" לטובה, נזכר אצלם טובה, וכתיב אצלם "הוא", בזה דרשינן לטובה, שהוא מורה על הטובה שהיו מיוחדים בו ומפורש בהם.

#**"המולך מהודו**= ועד כוש" (אסתר א, א). לפי הפשט היה לו לומר 'אשר מָלַך מהודו ועד כוש', ולא לשון הוה, דמשמע שמולך עתה. לכך פירשו בגמרא (מגילה יא.) 'המולך מעצמו'. ובא הכתוב לומר כי כאשר הוא מלך בן מלך, אז אין כאן שנוי. וכאשר לא היה שנוי סדר, לא היה בא גם כן שנוי אחר, לבא על ידו פורעניות כמו זה, שהוא שנוי סדר העולם לכלות ולאבד אומה שלימה. אבל כאשר היה כאן שנוי, שהיה מולך מעצמו, וזהו שנוי בודאי, וכל השתנות מביא שנוי אחר גם כן, ולכך בימיו נתחדש מעשה המן, שהיה דבר שנוי לגמרי. ועוד מעשה ושתי, שהָרַגָהּ המלך (רש"י להלן פסוק יט), וכן תליית המן (להלן ז, י), הכל היה שנוי. ונמשך הכל ממה שהיה עצם מלכותו גם כן בדרך שנוי, שהיה מלך חדש שלא היה מזרע המלוכה, ודבר זה מורה על שנוי.

#**ומזה הטעם עצמו**= גם כן דרשו שֵם "אחשורש", שהיה שם העצם שלו מורה שנוי, כמו שהתבאר. וכן מה שאמרו במדרש (אסת"ר א, א) "הוא אחשורש", רבי יהודא ורבי נחמיה; חד אמר, הוא אחשורש שהרג אשתו מפני אוהבו, והרג אוהבו מפני אשתו. וחד אמר, הוא אחשורש שבטל מלאכת בית המקדש, הוא אחשורש שגזר לבנות בית המקדש. וכל זה מורה שכל עניין שלו בהשתנות משאר בני אדם. ובא ללמוד על שנזכר במגילה הזאת, שהיה גזירה כמו זאת על ישראל, ודבר זה דבר זר מאוד, כי ישראל הם אומה הקדושה, שיהיה דבר זה גזירה מן המלך עליהם, אף שלא יצאת לפעל. ולכך אמר שאין מביאין ראיה מזה, שהיה הכל אצל המלך הזה בהשתנות.

#**ובגמרא**= (מגילה יא.) שמעצמו מלך, אמרי לה לשבח, ואמרי לה לגנאי; אמרי לה לשבח, דלא הוי אינש דהוי חשיב למלכותא כותיה. ולמאן דאמר לגנאי, דיהיב ממונא יתירה. ולמאן דאמר לשבח, אין הכתוב בא לדבר במעלת הרשע, רק מפני שאמר שמלך על מאה ועשרים [ושבע] מדינה, מפרש הכתוב מפני שהיה חשוב מאוד, שהרי היה מולך מעצמו, ולכך היה מולך מהודו ועד כוש. כי התיבה של "המולך" דבוקה אל "מהודו ועד כוש", שהוא מדבר מתוקף וגודל מלכותו. ומאן דאמר לגנאי, התיבה דבוקה אל "הוא אחשורש", שמדבר בגנותו.

#**כלל הדבר**=; כאשר אחשורש יצא ממנו דבר זה, לאבד את ישראל מן העולם, אף כי לא נתקיימה הגזירה, אי אפשר לומר רק כי היה המלך הזה אדם זר לגמרי, ומפני כך אין מביאין ראיה ממנו כלל. ולכך דרשו כל ענינו\* שמורה על זרות. גם שלא היה קיום ויסוד למעשיו, וכל מעשיו שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו. ואין לומר כי יותר היה נמשך אחר אוהבו, הרי גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו. ולפיכך היה גם כן ממנו הגזירה להרוג ולכלות ישראל, דבר שאין לו קיום ויסוד. והכל נרמז במלת "הוא אחשורש", שמורה כי היה יוצא מן הסדר של שאר מלכים, וגם משאר בני אדם.

#**"מהודו**= ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה" (אסתר א, א). לא הוי צריך לומר רק "מהודו ועד כוש", ולמה הוצרך לכתוב "מאה ועשרים ושבע מדינה". אבל בא לומר כי על כל המלכיות היה מולך בשוה, על הרחוקים כמו על הקרובים, ולכך כתב "שבע ועשרים ומאה מדינה", שהם מלכיות פרטים, וכלל אותם בכלל אחד. ואילו כתב "מהודו ועד כוש" בלבד, אין זה חשיבות מלכותו, אף שהיה מלכותו על כל העולם, אין זה חשיבות מלכות. אבל בזה שאמר "שבע ועשרים ומאה מדינה", ורצה לומר שכל מדינה ומדינה היה בה מלכות מיוחד, עד שכל מדינה מלכות בפני עצמה, ועל אלו היה מולך. ועוד אם כתיב "שבע ועשרים ומאה מדינה" בלבד, היה משמע שכל מדינה ומדינה היתה מיוחד בפני עצמה, ולא היה להם חבור ביחד, ואין זה חשיבות מלכות כאשר הוא מולך על שבע ועשרים ומאה מדינה שמחולקת כל מדינה בפני עצמה, ואין לאחת חבור אל אחרת. אבל אלו קכ"ז מדינות, בכל מדינה ומדינה בפני עצמה היה בה חשיבות מלכות, וגם היו מתחברים ביחד שהיו כמו מלכות אחת. ודבר זה חשיבות גדול להיות מולך על קכ"ז מדינות, שכל אחת היה לה שֵׁם מלכות בפני עצמה, ועם כל זה יש להם חבור ביחד, ומלך עליהם.

#**"שבע**= ועשרים ומאה מדינה". היה לו לכתוב 'מאה ועשרים ושבע מדינה', להזכיר מנין הרב קודם. וכן כתב אצל שני חיי שרה (בראשית כג, א) "מאה ועשרים ושבע שנים". ופירוש זה, כי מספר השנים אינם מחולקים, והכל למספר אחד עולה, ולכך מצרף המספר תחלה למאה מה שאפשר. אבל המדינות הם מחולקים בעצמם, אין צריך לחבר אותם למספר גדול, ולכך אמר "שבע" קודם. ועוד, כי אף אם אינו מלך רק על ז' מדינות גם כן הוא מלך, ולכך מזכיר תחילה ז' מדינות, אחר כך מספר יותר גדול. אבל חיי האדם, אין מספר חיי\* האדם הוא ז' שנה, ולכך הוצרך לומר "מאה שנה ועשרים וגו'". ועוד, כי כאן בא לומר שכבש המדינות, ולענין כבוש המדינות מתחיל במעט ואחר כך היה מוסיף והולך. אבל חיי שרה הוא הפך, שהיותר רב קודם, ואחר כך מוסיף עוד, ואין התוספת כמו העיקר.

#**ובמדרש**= (אסת"ר א, ז), "שבע עשרים ומאה מדינה", רבי יודא ורבי נחמיה; רבי יודא אמר, כיבש שבע שהם קשות כעשרים, כבש עשרים שהם קשות כמאה. רבי נחמיה אומר, נטל אוכלוסין משבע וכבש עשרים, נטל אוכלוסין מעשרים וכבש מאה. כי הוקשה להם כמו שאמרנו, שהיה לו להקדים מספר הרב, ולמה הקדים מספר המועט. אלא בא ללמוד דבר גדול; כי אחשורש היה מולך בכל עולם הזה התחתון, והעולם הזה התחתון מקבל מן האמצעי, ומן עולם העליון. כי הם שלשה, תחתון ואמצעי ועליון, והתחתון יש בו מכל השלשה. ולכך הישוב, והם המקומות שבו, יש בו מאה ועשרים ושבע.

#**וזה כי**= מספר מאה מתייחס אל עולם העליון, שהוא עולם ג'. וזה כי מספר מאה היא מדריגה השלישית, כי מספר אחדים\* הוא מדריגה ראשונה, ומספר עשרה מדריגה שניה, ומספר המאה הוא מדריגה שלישית, ומפני כך המאה הוא כנגד עולם ג', הוא עולם העליון. ומפני כי עולם העליון אין בו פירוד וחלוק, ולכך כנגד זה מספר מאה, כי מספר מאה הוא כמו אחד נחשב, כי המאה הוא כלל אחד.

#**וכנגד עולם האמצעי**= הוא מספר עשרים, כי מספר עשרים מדריגה שניה כמו שאמרנו, כי הוא ממספר העשרות\*, שהוא מדריגה השניה. ומספר עשרים הם שני פעמים עשרה, וזה ראוי לעולם האמצעי שיש לו מדריגה שניה, לא כמו עולם העליון שהוא אחד. ועוד, כי אינו נחשב העולם האמצעי אחד, כאשר יש בו חומר וצורה. ודבר זה הוא שנים, והם כמו דבר אחד. ולכך כנגד זה מספר עשרים, שהוא שני פעמים עשרה, ומכל מקום הוא מספר אחד, שהם כלל אחד.

#**ואחר כך**= מספר שבע, ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון. ומפני כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי, וכמו שיורה עליו מספר מאה, שהמאה הם כלל אחד. וכך הוא עולם העליון, הוא עולם אין בו פירוד כלל, רק הוא כלל אחד לגמרי, ולכך כנגד זה מספר מאה. והעולם האמצעי שיש בו רבוי מה כמו שפרשנו, לכך כנגד זה מספר עשרים, שהוא שני פעמים עשרה. אבל עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו (דברים כח, ז) "בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו", כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן (משלי כד, טז) "שבע יפול צדיק וקם", כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן (ישעיה יא, טו) "הכה אותו והיה לשבעה נחלים", וכן הרבה מאוד.

#**ולכך תמצא**= כל מספר ומספר מן אלו ג' מספרים מורה על עולם מיוחד כמו שבארנו, ותדקדק בזה מאוד. כלל הדבר; כי העולם העליון אין בו חלוק כלל. והעולם הב' התחלת (-ו-)החלוק, כי הוא מחומר ומצורה, וזה נחשב הרכבה. ועולם התחתון יש בו פירוד לגמרי. וכנגד אלו ג' הם\* מאה ועשרים ושבע, כאשר העולם הזה מקבל מן שלשה עולמות, ולכך יש בו מדינות מאה ועשרים ושבע.

#**וזה שאמר**= רבי יהודה (אסת"ר א, ז) כבש שבעה שהיו קשים כמו עשרים, וכבש עשרים שהיו קשים כמו מאה. ודבר זה כי לענין הקושי, הוא החוזק והקיום, הם שוים, כמו שזה קיים עומד, כך השני קיים עומד. ולכך אמר כי כבש שבעה שהם קשים כמו עשרים, וכבש עשרים שהם קשים כמו מאה, ואתה הבן הדברים שרמזנו דברים גדולים. ומפני כך מקדים תחלה לומר "שבע ועשרים ומאה", כי מתחיל בעולם התחתון. אבל רבי נחמיה אמר (שם) שנטל אוכלסין משבע וכבש עשרים, נטל אוכלסין מעשרים וכבש מאה. ורצה לומר גם כן כמו שאמרנו, כי כאשר עלה [ל]מדריגה\* זאת לכבוש את שבע מדינות, אשר הם\* כוחם מצד עולם הזה התחתון, אז עלה למעלה יותר לכבוש עשרים, אשר כח שלהם מצד עולם האמצעי. וכאשר עלה למדריגה זאת, והיה לו כח הזה, אז עלה יותר אל המדריגה העליונה, והבן הדברים האלו.

#**ובמדרש**= (אסתר רבה א, ח), היה יושב רבי עקיבא ודורש, ונתנמנמו התלמידים. בעא לערערה יתהון, אמר, מפני מה זכתה אסתר למלוך על שבע ועשרים\* ומאה מדינה. אלא כך אמר הקב"ה, תבא אסתר בתה של שרה שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה (בראשית כג, א), ותמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה. וביאור דבר זה, כי ראוי אל שרה שתהיה לה העולם הזה ואף עולם הבא, אף כי רוב הצדיקים אין להם עולם הזה, מכל מקום שרה היתה מוכנת אף אל עולם הזה, כי נקראת "שרה" שהיא שרה לכל העולם, כמו שנקרא "אברהם" על שם "אב המון" (בראשית יז, ה), כך נקראת "שרה" שהיא שרה לכל העולם. ולכך היה חיי שרה כפי מה שראוי אל העולם, מספר קכ"ז. ותמצא בשרה מה שלא תמצא באמהות, שאין הכתוב מזכיר שני חיי האמהות, רק שני חיי שרה (בראשית כג, א). וזה מפני שראוי היה לה עולם הזה בעבור כי שמה נקרא "שרה", שהיא שרה אל כל העולם, ומפני כך מזכיר שני חיות שלה בעולם הזה, שהיה לפי מה שראוי אל העולם הזה. וזה כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם האמצעי ומן עולם העליון, לכך העולם הזה בשלימות הוא קכ"ז; הקו"ף מה שמקבל עולם הזה מן עולם העליון, ומקבל גם כן מן עולם האמצעי, ואל אלו שייך מספר קכ"ז. לכך שרה, שהיא שרה על עולם הזה, נתן לה השם יתברך חיים בעולם כפי מה שראוי אל העולם.

#**ואל תטעה**= לומר כי היה לרשע, כמו שהיה אחשורש רשע גמור, שיהיה לו חלק בעולם העליון. רק שאלו מדינות, שהם בעולם התחתון, מקבלים מן העולם העליון, כמו שאמרנו. והשם יתברך נתן לאחשורש שיהיה מלך בעולם הזה, ולכך הגיע לו המדינות בענין זה.

#**ויש לך**= להבין מה שאמר (אסת"ר א, ח) "תבא אסתר שהיתה בתה של שרה ותמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה"; כמו ששרה שנתן השם יתברך לה העולם הזה, זכתה להיות קיימת בעולם הזה כפי מה שראוי אל עולם הזה כמו שאמרנו, כך זכתה אסתר להיות מולכת כפי מה שראוי אל העולם הזה. גם פירוש "בתה של שרה" רצה לומר שאסתר יש לה יחוס אל שרה כאשר חוט של חסד משוך עליה; שרה היתה נביאה ויפת תואר, וכן אסתר. ויש לך להבין דבר זה מאוד.

#**ובגמרא**= (מגילה יא.) אמרו, "שבע ועשרים ומאה מדינה", אמר רב חסדא, בתחלה מלך על שבע, ואחר כך על עשרים, ואחר כך על מאה. גם דבר זה שדקדקו מה שנזכר המספר קטון תחלה, לא כמו שהוא אצל שרה שנזכר הרב תחלה, ולכך אמר שמתחלה מלך\* על שבע כו'. וזה גם כן כמו שאמרנו להודיע כי המלכות שלו היה מתעלה עד מה שאפשר. כי העולם הזה יש בו מעולם התחתון, ויש בו מענין עולם האמצע, ואף מן עולם העליון. ומן עולם הזה התחתון ראוי שיהיה לו מספר שבעה, ומן עולם האמצעי ראוי מספר עשרים, ומהעולם העליון ראוי מספר מאה, כמו שאמרנו. לכך אמר שהיה מתחיל לכבוש מה ששייך לעולם התחתון, שהוא קודם. ואחר כך מה שראוי מצד עולם האמצעי, ואחר כך מה שראוי מצד עולם העליון. והנה לפי זה הגמרא והמדרש הכל ענין אחד ושורש אחד למבין. והכלל בזה, כי אחשורש היה מולך על כל העולם, ולכך היה מלכות שלו כפי מה שהוא עולם הזה התחתון, שיש בו מעולם העליון, ומעולם האמצעי, ומעולם הזה התחתון בעצמו. והרי המדרש והגמרא מוכיח כך בפירוש.

#**ועוד אמר במדרש**= (אסת"ר א, ז), "שבע ועשרים ומאה מדינה" (אסתר א, א), כיצד כבשן, רבי יודא ורבי נחמיה; רבי יודא אומר, כחצי עטרה, שאת מכבש את החיצונות, הפנימות מאליהן נכבשות\*. אמר רבי פנחס, העולם הוא עשוי כעטרה. ורבי אבין אמר, כאפי קבאי. ורבי נחמיה אמר, כאמת המים, אתה מכבש את החיצונים, והפנימים נכבשין מאליהם.

#**גם אלו החכמים**= באו לתרץ מה שכתוב (שם) "שבע ועשרים ומאה מדינה", והיה לו לומר 'מאה ועשרים ושבע מדינה', המנין המרובה קודם. ולכך אמר כי העולם עשוי כחצי עטרה, שהוא כמו חצי עיגול, וכך הוא העולם. שאין העולם מיושב בצד דרום אחר קו השוה, והעולם שהוא כמו כדור, אינו מיושב רק החצי, כי אחר הקו השוה אין העולם מיושב, לכך נשאר החצי, ונמצא הישוב הוא כמו חצי עטרה. וחצי עטרה הוא קצר במקום החיצון, והולך ומתרחב. ולכך קאמר "שבע ועשרים ומאה מדינה", מתחיל בקצר יותר. וכן למאן דאמר "כאפי קבאי", פירוש "קבא" הוא אהל, כדכתיב (במדבר כה, ח) "אל הקֻבה", ו"אפי קבה" לפניו הוא קצר, והולך ומתרחב. וכן למאן דאמר "כאמת המים", בתחלתו האמה קצר, והולך ומתפשט יותר. וכן העולם תחלתו קצר, והולך ומתפשט. וכאשר כובש החצון, הפנימיות נכבשין.

#**ואין חלוק**= בין ג' דעות אלו, רק כי כל אחד נותן טעם למה קצר העולם מלפניו, ואחר כך הולך ורחב. וקאמר מפני שהוא עשוי כעטרה שהוא עגול, והישוב הוא כמו חצי עטרה, כי חצי כדור אין בו ישוב כלל, כאשר ידוע. וחצי עגול מלפניו הוא קצר, והולך ומרחיב. למאן דאמר שהוא כמו קובא, שהוא אוהל, שהוא קצר מלפניו. וטעם זה מפני כי העולם הזה דומה לאוהל, וכל אוהל הוא הולך ומרחיב, מפני שאין הרוחב אצל הפתח כל כך, ולפיכך כל שהוא מתרחק מן הפתח, הולך ומתרחב. ולכך א[צ]ל העולם, כל שהוא נקרא לפנים, הולך ומתרחב, וכל שהוא לחוץ, הוא קצר. ומאן דאמר שהוא [כ]אמת המים, אשר רוצה לומר כי אמת המים הוא הולך ומתפשט על הארץ, תחלה הוא קצר, והולך ומתפשט. וכך העולם שהושפע מן השם יתברך, התחלתו הוא קצר, והולך ומתפשט.

#**וכל אלו**= באו לתרץ מה שאמר "שבע ועשרים ומאה מדינה". ולדברי כולם מפני שזכר כאן שהיה מולך בכל העולם, והעולם הוא אחד, ויש לו התחלה אחת. וכאשר כובש ההתחלה, בזה כובש הכל. ולא פליגי רק למה הוא דומה; כי למר הוא דומה לעטרה, שיש לה חצון, ויש לה פנימי. ועל ידי שכבש החצון, נכבש הפנימי. למר הוא דומה לאוהל, שהוא קצר בפניו, והולך ומתרחב, וכאשר כובש הקצר, שהוא במקום הפתח, נכבש הרחב\*. ולמר הוא דומה לאמת המים, שהוא הולך ומתפשט תמיד, כי העולם הזה יש לו התחלה אחת, מפני שהוא נברא מן השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), ואחר כך הולך ומתפשט יותר, ובכלל דבר שהוא התחלה הוא הכל. רק שכל אחד בא לפרש באיזה ענין נברא מן השם יתברך; למר כמו חצי עטרה, שיש לה התחלה, והשטח הולך ומתפשט. ולמר כמו האוהל, שהוא בנין, והוא קצר במקום שהוא פני האוהל. ולמר העולם נברא מן השם יתברך כמו אמת המים, שהולך ומתפשט מן השם יתברך. ואלו שלשה דברים הם דברי חכמה מאוד. ויש לפרש כי אין כאן מחלוקת, רק שכל אחד בא להוסיף, ואין בזה מחלוקת.

#**"מהודו ועד כוש"**= (אסתר א, א). בגמרא (מגילה יא.), רב ושמואל, חד אמר הודו בהתחלת העולם, וכוש בסוף העולם. וחד אמר, הודו וכוש גבי הדדי קיימי, כשם שמלך\* על הודו וכוש, כך מלך בכל העולם כולו. כיוצא בדבר אתה אומר (מ"א ה, ד) "כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה", רב ושמואל, חד אמר תפסח בסוף העולם, ועזה בסוף העולם. וחד אמר, תפסח ועזה בהדי הדדי קיימי, אלא כשם שמלך על תפסח ועזה, כך מלך בכל העולם כולו.

#**וקשיא,**= ואיך יאמר הכתוב "כשם", דלא נזכר זה בכתוב, והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו. ויש לומר, דעל כרחך צריך לומר כך, דכיון דגבי הדדי יתבי, אין נקרא זה "מלך" מי שמולך על ב' מקומות סמוכות\* זה לזה. ועוד, הרי כתיב (אסתר א, א) שמלך על קכ"ז מדינות. אלא על כרחך פירושו "כשם שהוא מולך וכו'". ובסמוך יתבאר איך לדברי שניהם משמע בלשון "מהודו ועד כוש" שמלך מסוף העולם עד סופו. וכן בלשון (מ"א ה, ד) "מתפסח ועד עזה".

#**ואם תאמר,**= דסוף סוף קשה, לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה. ויש לומר, דיש מלך שקרוב למקום מלכותו - הוא מולך, ורחוק ממלכותו - אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו. ולפיכך אמר כשם שהיה מולך מהודו ועד כוש, על שני מקומות סמוכים, (-ו-)כך היה מולך מסוף העולם עד סופו.

#**ועוד יש לומר**=, דאילו הוה כתב "שבע ועשרים ומאה מדינה", הוה אמינא דכך קרה, שהיה מולך על קכ"ז מדינה. לכך כתב 'כשם שמלך וכו'', כלומר שאין חלוק בין מרובה ובין מועט, לפי שהיה מלך כולל [כל] המלכות שהוא בעולם. ואם היו יותר מדינות בעולם, גם כן היה מולך עליכם, לפי שהשם יתברך נתן לו מלכות בעולם. ואם כתב שהיה מולך מסוף העולם עד סופו, אין משמע מזה שנתן לו השם יתברך שיהיה מולך בכל העולם, רק שכך קרה שהיה כובש כל העולם. אבל מלשון זה שאמר "כשם וכו'", ומזה ידעינן שהשם יתברך נתן לו מלכות העולם, לכך אין חלוק בין מעט ובין הרבה. וכן בשלמה אמר (מגילה יא.) כשם שמלך מתפסח וכו', כלומר שאין חלוק בין קרוב ובין רחוק.

#**ומי שסובר**= 'אחד בסוף העולם והשני בסופו', סבירא ליה דאף אם מלכותו שהיה מולך בכל\* העולם, מה בכך, הכתוב מזכיר המקומות הרחוקות שהיה מלך. ואם תאמר, לחזי היכי יתבי המקומות, ולמה פליגי בהכי. ויש לפרש, ד"גבי הדדי יתבי" ומה שאמר "אחד בסוף העולם כו'", היינו שכל הארץ\* כדורית, ו"מסוף העולם עד סופו" אי אפשר לומר, רק בשני מקומות סמוכים מאוד, שהאחד הוא התחלה והשני הוא בסוף. כגון הודו וכוש, שהם סמוכים יחד. ואם תסובב\* את הכדור מן הודו ולדרום, ותסבב\* כל הכדור עד כוש, שהוא אצל הודו בסוף העולם, והשני בסופו. ואם תסבב מהודו ולצפון ודרך כוש, הם זה אצל זה.

#**ויש לך לדעת**=, כי הארץ שהוא כמו כדור שלם, אין לומר בו שהאחד בסופו והשני בסופו, דלא שייך כזה בכדור שהוא שלם, והוא כדור אחד. ולכך סבר חד כי כך ראוי לומר, כמו שהיה מלך על מקצת, כך היה מולך על כולו. כי אל מקצת הכדור נמשך תשלום הכדור, כמו שהוא ידוע. ולכך פירשו כשם שהיה מולך על אלו שני מקומות הסמוכים כאשר הם על עיגול אחד, כך היה מולך על כל העולם, שהוא תשלום הכדור, ואין השאר רק השלמה, וצריך להשלים את הכדור כאשר מתחיל לסבב מקצת ממנו. ומי שאמר "האחד בסוף העולם והשני בסופו", סובר כי אף שהכדור הוא כדורי, ולא שייך בדבר שהוא כדורי לא התחלה ולא סוף, מכל מקום שייך התחלה וסוף כאשר מניח מקום אחד בכדור, ומשם מתחיל הסיבוב. ודבר זה הוא הקצה האחד, וגמר הסבוב הוא הקצה השני. וזה שאמר שהאחד הוא קצה האחד, והשני קצה השני. אבל בעצמו אינו שייך בכדור לא תחלה וסוף.

#**ואל יקשה לך**=, במאי פליגי, דמאי נפקא מיניה, דבין למאן דאמר "האחד בסוף העולם והשני בסוף העולם", ובין למאן דאמר "גבי הדדי הוי יתבי", הרי לפי דברי שניהם אלו ב' מקומות הם ביחד, ובמאי פליגי. דאין זה קשיא, דבפירוש הכתוב פליגי; דמי שסובר "האחד בסוף העולם והשני בסוף העולם" לא בעי למימר "כשם שמלך וכו'", דאטו "כשם" כתיב בקרא, לכך לא בעי למימר כך. ומאן דאמר ד"גבי הדדי הוי יתבי", לא בעי למימר "האחד בסוף העולם והשני בסוף", וכמו שאמרנו, כי "מן הודו [ועד כוש]" משמע כי הודו הוא התחלה וכוש הוא סוף, ובכדור אין כאן התחלה וסוף, כאשר הוא עיגול שלם אין כאן התחלה וסוף. ולכך יש לפרש "כשם שמלך מהודו עד כוש, כך מלך מסוף העולם עד סופו". והבן הדברים האלו מאוד.

#**"בימים ההם"**= (אסתר א, ב). וקשה, אחר שכתיב (פסוק א) "ויהי בימי אחשורש" בתחילת המגילה, אם כן למה הוצרך לחזור ולכתוב "בימים ההם וגו'". ופירוש זה, כי "ויהי בימי אחשורש" קאי על כל המגילה, שרצה לומר כי מה שמדבר ממנו המגילה היה בזמן אחשורש, דהיינו מעשה המן ומרדכי. והוצרך למכתב עוד "בימים ההם" על המעשה הזה בפרט, ש[מ]עשה הסעודה היה כשבת המלך על כסא מלכותו בשנת ג' למלכותו. ואף שכבר כתיב (פסוק ג) "בשנת שלש למלכו", הוצרך לכתוב גם כן (פסוק ב) "בימים ההם", שאם כן היה פירושו "ויהי בימי אחשורש הוא אחשורש המולך מהודו ועד כוש בשנת שלש למלכותו עשה משתה", ולא היה קאי "ויהי בימי אחשורש" רק על מה שכתיב "בשנת שלש למלכותו עשה משתה". והיה פירושו "ויהי בימי אחשורש", ובאיזה זמן, "בשנת שלש למלכותו". ואין הפירוש כך, רק "ויהי" קאי על כל הענין שנזכר במגילה הזאת היה "בימי אחשורש". והוא בפרט ראוי אל כל מה שנזכר במגילה הזאת, כי שמו "אחשורש" מפני שהושחרו פניהם של ישראל בצום ובתענית, וכן כמה דברים שעליהם נאמר "ויהי בימי אחשורש".

#**ומה**= שהוצרך לומר "כשבת המלך אחשורש", והרי כבר כתיב "בשנת שלש למלכותו", על זה אמרו בגמרא (מגילה יא:) "כשבת המלך אחשורש", אחר שנתיישב דעתו בעצמו שהוא מלך, והוא יושב על כסא המלכות, ואין מתנגד למלכותו. וזה היה בשנת\* שלש למלכו, שאז חשב כי הוא מלך על כל העולם, כאשר אין לישראל המלכות. שכל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב שסר המלכות מישראל, היה\* מלכותו בשלימות. וכך אמרו שם (מגילה יא:), אמר רבא, מאי "כשבת", לאחר שנתיישב דעתו. אמר, בלשצר מני וטעי, אנא מנינא ולא טעינא. ופירוש זה, כי אחשורוש שהיה מולך בכל העולם, ולפי הדעת ראוי המלכות שהוא בעולם לישראל. ולכך כל זמן שהיו מצפים לגאולת ישראל, דבר זה בטול למלכות האומות. עד שחשב כי כבר עבר הזמן שראוי היה להיות ישראל נגאלים, ולא נגאלו, ואז חשב כי לא יהיו נגאלים. ולכך כתיב "כשבת המלך", עתה נתיישב דעתו במלכות אשר היה יושב על כסא מלכותו.

#**ואפילו**= אם תאמר כי הרשע הזה בודאי לא היה מאמין בנבואת הנביא שהיה מתנבא על גאולת ישראל. מכל מקום דעתו היה מיושב עתה, ולא היה דעתו מיושב קודם זה, כאשר עדיין לפי החשבון אפשר שיהיו נגאלים, כך פירשו ז"ל. ואם לא כן, למה המתין מלעשות הסעודה עד שנת ג'. ואף כי פשוטו כי עד ג' היו לו מלחמות, והיה כובש תמיד, ולא ישב על כסא מלכותו במנוחה עד שנת ג'. מכל מקום קשה, למה הוצרך למכתב "כשבת המלך", שהרי כתיב (פסוק ג) "בשנת שלש למלכו", אם כן "כשבת המלך וגו'" לא הוי צריך למכתב מיותר, ומאי בא ללמדנו. אלא כי עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים, ועד שעבר הזמן הזה דעתו לא היה מיושב עליו. ואפילו אם תאמר דלא היה מאמין בגאולת ישראל, מכל מקום דעתו לא היה מיושב עליו כל כך.

#**ומפני כך**= כתיב (פסוק ג) "בשנת שלש למלכו", ולא כתיב "בשנת שלש למלכותו" כמו שנאמר באסתר (להלן ב, טז) "בשנת שבע למלכותו". כי פירוש "בשנת שלש למלכו" שהיה חושב כי עתה יש בו היכולת והכח למלוך, וזה שאמר "למלכו". אבל באסתר שהיה\* כבר מוחזק(-ת-) במלכות, כתיב "למלכותו". ומלמד אותנו כי כל הסעודה הזאת בשביל שחשב כי ישראל לא היו נגאלים, ולכך כל סעודתו להכעיס השם יתברך, כמו שהתבאר. ולכך אירע מעשה ושתי בסעודה זאת, כאשר עיקר סעודתו היה להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל העובדים את\* השם יתברך.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש אסתר תתרמו) מפרש כשעלה נבוכדנצר הרשע, החריב בית המקדש, והגלה את צדקיה, והוציא את הכסא שעשה שלמה. וכשמלך דריוש והחריב את בבל, נטל הכסא והביאו למדי, ולא ישב עליו. וכשמלך אחשורש, שלח והביא חכמים ממצרים לעשות כדמות הכסא, ולא יכולו, ועשה כסא אחר לשמו. לכך נאמר "כשבת המלך אחשורש על כסא מלכותו".

#**פירוש זה**=, כי שלמה היה מולך על כל העולם, ויותר מזה שמלך אף על העליונים, כדכתיב (דהי"א, כט, כג) "וישב שלמה על כסא ה'". ולכך היה צריך למלכותו כסא מיוחד. ולכך מפרש הכתוב עניין הכסא של שלמה (שם), כי מלכותו היה גדול. ולא היה ראוי כסא מלכות[ו] לשאר מלכיות. אף אם אחשורש גם כן היה מולך מסוף העולם עד סופו (מגילה יא.), מכל מקום מלכות שלמה מלכות אחר, שהיה לו מלכות ישראל, שהוא מלכות של קדושה, ואליו ראוי לשבת על כסא קדוש כמו זה. לכך אחשורוש לא היה יכול לשבת עליו, ולכך הוצרך לעשות כסא אחר. וזה היה נמשך עד שנת ג' למלכותו, שתמיד היה חושב שימצא חכמים שיוכלו לעשות כדמות כסא שלמה, ולא יכלו. ועשה כסא אחר לשמו, והיה זה נמשך עד שנת ג' למלכו. ולכך כתיב "כשבת המלך אחשורש בשנת שלש למלכו", כי עד שנת ג' היה עוסק בהכנת הכסא, ולא היה לאחשורש מנוחה ושלוה עד שנה ג'. מפני שהיה מולך מסוף העולם [עד סופו], והיה מבקש להיות מושל כמו שהיה הממשלה לשלמה. ולא היה עולה לו דבר זה, כי אין ראוי לו הממשלה הזאת, כי מלכות שלמה היה מלכות קדושה אלקית. ומה שאמרו ש"הביא חכמים ממצרים", רצה לומר כי מצרים שם החרטומים, שהיה חושב כי על ידי אלו יוכל לישב על כסא שהוא כמו כסא שלמה, ולא היה עולה לו. כי כסא כמו זה שייך דוקא למלכות שלמה, שהיה בקדושה. והנה המדרש\* הזה קרוב לפשוטו, רק שבא לתת טעם למה לא היה יושב על כסא\* מלכותו מיד. ומפרש מפני שהיה מבקש לשבת על כסא שלמה, כמו שהתבאר.

#**ובמדרש**= (אסת"ר א, י-יא), "בימים ההם", זה אחד מן המקומות שהיו מלאכי השרת מדדין פתקין לפני הקב"ה. שהיו אומרים, רבונו של עולם, בית המקדש חרב, ורשע זה עשה מרזיחין. אמר להם, תנו "ימים" כנגד "ימים", הדא הוא דכתיב (נחמיה יג, טו) "בימים ההם ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת". רבי חלבו אמר, הלואי לא היה אותן הימים ההם. אמר רב ביבי, הה לאותן הימים. אמר רבי יצחק, נהי לאותם הימים. "כשבת המלך", אמר רבי יצחק, 'בשבת המלך' אין כתיב כאן, אלא "כשבת", אומות העולם אין להם ישיבה, שאין ישיבתן ישיבה.

#**פירוש המדרש**=, כי לכך כתיב (אסתר א, ב) "בימים ההם", אחר שכתיב כבר (פסוק א) "ויהי בימי אחשורש", שבא הכתוב לומר כי מפני שעשה אחשורוש סעודה זאת הגדולה ושמחה גדולה, ואיך היה השם יתברך מניח לעשות זה לרשע, כאילו היה הזמן ראוי לזה, והרי לא היה הזמן ראוי לזה מצד עצמו, כי היה בית המקדש חרב, ואין ראוי הזמן לשמחה הגדולה הזאת, ולא היה השם יתברך מניח לרשע הזה לעשות דבר שהוא חלול כבודו. רק שהיה גורם דבר זה החטא, מה שכתיב (נחמיה יג, טו) "בימים ההם ראיתי דורכים גתות בשבת", לכך היה מפני שלא היה להם שביתה ומנוחה לישראל כאשר לא היו שומרים השבת, ומאחר שלא היו שומרים השבת, היה השביתה והמנוחה לאומות לעשות סעודה ומשתה. ויש ללמוד שדבר זה היה הסבה שעשה הסעודה, דכתיב כאן "בימים", וכתיב התם "בימים ההם ראיתי דורכים גתות בשבת". רצה לומר שהשבת הוא שביתה לישראל, וכאשר יש לישראל השביתה, אם כן אין שביתה לאומות. וכאשר אין שביתה לישראל, יש שביתה לאומות.

#**ולרבי חלבו**= כתיב "בימים ההם", מפני שהכתוב רצה לומר שאין ראוי שיהיה נמצאים ימים ההם, וטוב היה אל העולם שאין נמצאים. שהיו האומות מתנשאין ומתגדלין בשביל שבית המקדש חרב, והם עושים סעודות. ולכך "הלואי שלא יהיו אותם הימים". ורב ביבי אמר "הה לאותן הימים", כי ימי שמחה של רשעים הה בעולם, כי אין ספק כאשר הזמן הוא שהרשעים מצליחים בעולם הזה, שאותו זמן אינו מוכן לטובה, כאשר הזמן מוכן להצלחת [ו]לטובת הרשעים. ורבי יצחק דרש "נהי" לעולם, כאשר הרשעים יושבים בשלוה חושבים הרשעים מחשבות רעות על הבריות.

#**ואמר רבי יצחק**= כי לכך כתיב "כשבת" ולא כתיב 'בשבת', מפני שאין ישיבה לאומות עולם בעולם הזה. ודבר זה מפני שהאומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם. לכך אין להם ישיבה, כי הישיבה משמע דבר שהוא עיקר ואינו תלוי בזולתו, ובזה שייך ישיבה. אבל דבר שאינו עיקר, והוא תלוי בזולתו, לא נאמר אצלו ישיבה. ולכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל, (-ו-)נחשבים ישראל יושבים, והאומות תלוים בישראל. שכל דבר שהוא עיקר הוא נטוע במקומו, ונקרא "יושב", והוא נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו. לכך כתיב "כשבת" ולא 'בשבת', שאין כאן ישיבה גמורה. ואם כתב "בשבת" אם כן יש לעלות על הדעת כי יש ישיבה לאומות, שהם גם כן עיקר בעולם. ולכך לא כתב 'בשבת', רק (-גשמית-) ["כשבת"], כי אין כאן ישיבה גמורה, רק כמו ישיבה, ואינו ישיבה. וכלם באו ליישב לשון "כשבת" דכתיב, ותדקדק בזה.

#**"בשנת שלש**= למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי ושרי המדינות [לפניו]" (אסתר א, ג). ופירוש הכתוב שעשה משתה לשרים אשר הם עמו תמיד, שאין המלך ראוי שיהיה בלבד. "ועבדיו" פירוש אותם שהם עובדים אליו, והם בעלי מלחמתו. וזה שאמר "חיל פרס ומדי", כלומר שהם אנשי חיל בעלי מלחמה של פרס ומדי, ואלו אשר נקראו "עבדיו" משרתים לו כאשר גוזר עליהם המלך למלחמתו. ואחר כך אמר "שרי המדינות", שהם שרים במדינה, ואלו הם יושבים במדינה, ועתה באו להיות בסעודתו, ו"לפניו" לא קאי רק על "שרי המדינות" שבאו עתה לפניו.

#**ובמדרש**= (אסת"ר א, כ), רבי אליעזר ורבי שמואל בר נחמן; רבי אליעזר אומר, להדא ארכיא דגדד, שהמלך יושב לדין למעלה, וכל העם לפניו על הארץ. ורבי שמואל בר נחמן, לבסלקי גדולה שהמלך יושב במסיבה, וכל העם שטוחים על פניהם, עד כאן. הוקשה למדרש הזה מה שכתב "ושרי המדינות לפניו", למה לי "לפניו". ולכך דרש שהמלך מתנשא על העם, והוא יושב על כסא מלכותו, וכל העם לפניו על הארץ. ורבי שמואל בר נחמן מפרש שהוא דומה למלך שהוא יושב במסיבה, וכל העם שטוחים על פניהם מחמת יראת המלך.

#**וההפרש**= אשר ביניהם; לרבי אליעזר, חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך. ולכך אמר שהיה כל העם יושבים לפניו, והמלך היה עוד מתנשא עליהם, וזהו חשיבות מלכותו כאשר מתנשא עליהם. ולרבי שמואל דבר זה הוא חשיבות על העם, שיהיה יראת המלך עליהם, עד שיהיו שטוחים על פניהם. ולא יהיה המלך בעצמו מראה חשיבות וגדולה בעצמו, רק שיהיה במסיבה, ויהיו שאר העם שטוחים על פניהם מחמת יראה. כלל הדבר; למר, חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם. ולמר, חשיבות מלכותו במה שהם תחתיו לגמרי, משפילים לפניו מיראת פניו, וזהו עיקר מלכותו, ודבר זה ענין נפלא.

#**ויש לפרש**= גם כן כי גם לפי המדרש הזה "לפניו" קאי על "ושרי המדינות לפניו", אבל "שריו ועבדיו" לא הוצרך לומר "לפניו". לפי שאותם השרים שהם יועצים שלו, הם עמו תמיד. וכן עבדיו, מפני שהם עבדיו, ומלכותו עליהם. רק אצל שרי המדינות כתב "לפניו", כי אליהם צריך להראות כי מלכותו עליהם, לכך אמר אצלם\* "לפניו".

#**"בהראותו**= את עושר כבוד מלכותו" (פסוק ד). ופירוש זה כי בסעודה הזאת היה\* מראה כבוד עשרו כאשר היה מראה ההוצאה שהיה לו במשתה הזה. ולכך אמר "כבוד עושרו", כי העושר אשר מונח באוצרו, אין העושר כבוד לו. ולכך קראו אותו (סנהדרין כט:) "עכבר דשכיב אדינרי" מי שמניח עושרו באוצרו. וקראו "עכברא דשכיב אדינרי", כי אין לך דבר מיאוס רק העכבר, וכן הוא מאוס המאסף את העושר ואין משתמש בו להוצאה. ומה שהוא מאוס המאסף העושר באוצרו, כי עיקר העושר הוא הכבוד שיש בעושר, ואין הכבוד רק אצל אחרים, ולא אצל עצמו, ולפיכך אין כבוד כאשר העושר הוא באוצרו. ואדרבה, מאוס הוא, כי הוא הפך הכבוד כאשר אין מוציא העושר לאחרים, ואשר הוא הפך הכבוד הוא מאוס בודאי.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש ח"ב תתרמו), מהיכן היה לו זה, נבוכדנצר צר עין (-רע-) היה, וכיון שנטה למות אמר את כל ממוני איני מניח אחרי, שלא יתכבד אחר בממוני. עשה ספינה של נחושת, והטמין אותו בארץ, והפך עליו מי פרת\*. וכשבקש כורש לבנות בית המקדש נגלה לו, שנאמר (ישעיה מה, ג) "ונתתי לך אוצרות חושך", עד כאן.

#**ופירוש מדרש זה**=, כי לנבוכדנצר היה ראוי שיהיה העושר, שנקרא (דניאל ב, לח) "אנתה הוא ראשה די דהבא", וראוי לו העושר מצד עצם מלכותו, שהוא אחד מד' מלכיות (דניאל ז, ד), והוא הראשון מד' מלכיות, שנאמר עליו "אנתה הוא ראשה די דהבא". ולכך מלכות זה היה ראוי שיהיה מביא העושר בעולם. רק כי כשם שהמלכות מסוגל אל העושר, כך הוא מוכן אל עין הרע. ולכך לא נשאר העושר שלו בעולם מפני עין הרע שהיה דבק במלכות זה, והיה נאבד מן העולם. ואמר כי הטמין אותו בארץ, והפך עליהם\* מי פרת, כלומר שיהיה נעלם ונסתר לגמרי מן העולם.

#**וכשבנה כורש**= בית המקדש מצא העושר. כלומר שמפני שהיה כורש בונה בית המקדש (עזרא פרק א), שהוא דבר נעלם ונסתר, ולכך גלה לו השם יתברך הדברים הנעלמים גם כן, שהם אוצרות עושר, שהיו נעלמים בשביל עין הרע, ומצא העושר על ידי בית המקדש\*, [ולכך] היה הברכה העליונה הזאת לכורש. כלל הדבר; לא היה העושר, שהוא דבר טוב וברכה, ראוי שיהיה לאחשורש, אם לא שהיה מוכן לזה הרשע נבוכדנצר, שהוא היה מוכן לעושר כמו שאמרנו. ואחר מותו נגנז העושר, ולא היה נמצא העושר במלכות. רק כי כורש שהיה מוכן גם כן לגילוי הנעלם, חזר העושר למקומו בשביל בית המקדש, וממנו בא העושר לאחשורש, והבן זה מאוד.

#**ובגמרא**= (מגילה יב.), "בהראותו את עושר כבוד מלכותו וגומר", אמר רבי יוסי בר חנינא, מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא (אסתר א, ד) "[יקר] תפארת גדולתו", וכתיב התם (שמות כח, ב) "ועשית בגדי קודש לאהרן לכבוד ולתפארת", מה התם בגדי\* כהונה, אף הכא בגדי כהונה.

#**ופירוש זה**=, כי כל כך היה מראה אחשורש תפארת גדולתו, עד שהגיע בזה אל יקר כבוד הכהן גדול, שלבש בגדי כהונה, והוא יקר תפארת כהן גדול, כי כהן שלבש בגדי כהונה הוא תפארת אלקי. וכך היה אחשרוש שלבש יקר תפארת, עד שהיה\* לו תפארת אלקי. כי היה מוכן אחשורש בפרט לכבוד הבגדים, שהבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם. ואחשורש היה מוכן למדה זאת ביותר, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות (ח:), אמר רבי שמעון בן גמליאל, בג' דברים אני אוהב את הפרסיים; צנועין באכילתן, וצנועין בבית הכסא, וצנועין בדבר אחר, עד כאן. ואחשורש שהיה מלך פרס ומדי (אסתר א, ג), ראוי לו בשביל זה מלבושי כבוד, שהם הצניעות ביותר, והמלך ראוי לו הכבוד מצד שהוא מלך. לכך אמרו על "בהראותו עושר כבוד מלכותו" שלבש בגדי כהונה, כי בגדי כהונה הם תפארת אלקי, לכך אחשורש גם כן כאשר לבש בגדי תפארת, אשר הם ראויים ומוכנים לו מצד הצניעות, שהוא מדה אלקית. וכך תמצא באחשורש, כמו שאמרו בגמרא (מגילה יג.) שהיה צנוע בתשמיש, שהרי אומר הכתוב (להלן ב, יד) "בערב היא באה ובבקר היא שבה", ולא היה משמש מטתו ביום. שהיה לאחשורש הרשע המדה הזאת, הוא הצניעות, שהוא הכבוד. ומה שמשמע מתוך המגילה הזאת גודל פריצותיה דאחשורש, עוד יתבאר. ולפיכך כאשר בא להראות תפארת גדולת מלכותו, וזהו כבודו, אמרו (מגילה יב.) "שלבש בגדי כהונה", כלומר שהגיע כבודו עד שלבש כבוד אלקי, כי בגדי כהונה כבוד אלקי הם.

#**ובזה יתורץ**= מה ששאלו למה לא נענש אחשורש כאשר לבש בגדי כהן. אבל פירושו, כאשר עשה כל הדברים שמבוארים במגילה, היה לו יקר ותפארת כהן גדול, שהיה לו תפארת אלקי. וכן הוא בב"ר, "אמר רבי לוי, בגדי כהונה הראה להם". ולא קאמר "שלבש בגדי כהונה". אבל בגמרא (מגילה יב.) קאמר "שלבש בגדי כהונה", כי היקר והתפארת שהיה לו נקרא שלבש, וכן הוא בכמה מקומות.

#**אמנם מזה**= אין כל כך ראיה, שלא היה נענש בשביל שהיה לובש בגדי כהונה משום דיש לומר שלא היה נענש בלשצר רק שהיה משתמש בכלי שהם לה', ובשביל זה נענש. וכן מה שאמרו\* שנענש פרעה שישב על כסא שלמה, זה מפני כי בשלמה נאמר (דהי"א כט, כג) "וישב שלמה על כסא ה'", ומזה למדו רז"ל בפרק קמא דמגילה (יא:) שמלך שלמה אף על העליונים. ולכך לא נענש אחשורש שלבש בגדי כהונה, שהם בגדי כהן גדול, שהוא אדם. ועוד נפרש בסמוך.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ב, א), "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", דבי רבי ינאי ורבי חזקיה תרווייהון אמרין, ששה ניסין היה פותח ומראה להן בכל יום. ורבי חייא בר אבא אמר, מיני יציאות הראה להן. רבי יודא ברבי סימון אמר, סעודת ארץ ישראל הראה להן. רבי לוי אמר, בגדי כהונה גדולה הראה להם, נאמר כאן (פסוק ד) "תפארת גדולתו", ונאמר להלן (שמות כח, ב) "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת", מה "תפארת" האמור להלן בגדי כהונה [גדולה], אף "תפארת" האמור כאן בגדי כהונה גדולה.

#**ופירוש המדרש**= [ה]זה, כי דרש שש תיבות "עושר כבוד מלכותו יקר תפארת גדולתו", ומזה למד שפתח להם כל יום שש נסין\*, רצה לומר שש אוצרות. ויש לפרש מפני כי אל השם יתברך הארץ ומלואו (תהלים כד, א), שנברא בששת ימים. ויש אל השם יתברך שש ניסין, דהיינו שש אוצרות מלאים כל טוב, ומהן ברא העולם בששה ימים. ולכך פתח להם שש נסין, רצה לומר שש אוצרות, כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע (ברכות נח.), כמו שיתבאר. ועוד, כי העולם הזה יש לו שש אוצרות, דהיינו למעלה ולמטה ולארבע רוחות, ומשם מקבל העולם הברכה מן השם יתברך, ולכך\* פתח שש אוצרות כל יום.

#**ורבי חמא סבר**= כי הראה להם מיני יציאות. ההפרש בין רבי חזקיה ובין רבי חמא, כי לדעת רבי חזקיה עיקר העושר שיש לו עושר באוצרו, ודרש "בהראות עושר" שהראה להם אוצרות רוב עושרו. ורבי חמא\* סבירא ליה כי עיקר העושר אינו כאשר מאסף עושר באוצרו, כי מה מעלה יש בעושר כאשר יש לו כסף וזהב לרוב, והם מונחים לפניו כאבן דומם. לכך אמר כי עיקר מעלת העושר כאשר הוא מוציא הוצאות, לא כאשר יש לו עושר מונח באוצר, רק כאשר מוציא אותו בהוצאה\*, וזהו עיקר העושר. ודרש "את עושר כבוד מלכותו", הכבוד שיש לו בהוצאת\* העושר, וזהו הכבוד מן העושר, כמו שאמרנו. ובודאי מי שאמר שהראה להם שש ניסין בכל יום גם כן סובר שאין העושר הוא האוצר, רק שסובר כי אם לא היה מראה להן שש ניסין, רק שהראה להם היציאות, דבר זה אינו רק לשעה, ואין בזה כבוד התמידי. ולכך אמר שהראה להם אוצרות מלכים, ומזה יכול האדם לעשות הוצאה תמידית. ועוד, מה שהראה להם שש אוצרות, רצה לומר כי "ברכת ה' היא תעשיר" (משלי י, כב), כמו שתמצא אצל הרבה צדיקים שנתברכו בעושר. והעושר כמו זה אין לומר כי מה הוא נחשב, כאשר השם יתברך נתן לו העושר. וכך נראה שהוא דעת רבי ינאי ורבי חזקיה, והוא נכון.

#**ולדעת**= רבי יהודה בר סימון, סעודת ארץ ישראל הראה להם (אסת"ר ב, א). ירצה לומר, כי גם מיני יציאותיהם אין ראוי שיהיה נקרא "כבוד עושרו", כי אין בזה הכבוד מה שהראה לו מיני יציאות. רק זהו "כבוד עושרו" מה שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו "עושר כבוד מלכותו" כאשר לו שלחן מלכים, מפרנס הכל. כמו שהכתוב מספר כבוד מלכותו של שלמה, ומספר ענין שלחנו. ולכך אמר "סעודת ארץ ישראל הראה להם\*", כי דווקא בארץ ישראל כתיב (דברים ח, ט) "לא תחסר כל בה". והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל. וזהו "כבוד עשרו", כאשר יש לו שלחן מלכים.

#**והוסיף**= רבי לוי כי הראה בגדי כהונה להם. כי עיקר מעלת העושר הוא הכבוד, כמו שאמרנו למעלה. וכמו שאמרו ז"ל במסכתא קידושין (מט:), "איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו", הרי כי עיקר העושר הוא הכבוד. והכבוד הוא על ידי מלבושי כבוד, כמו שאמר רבי יוחנן "מימי לא קריתי לבגדי רק מכבדותי". ולכך אמר "שהראה להם בגדי כהונה", שכל כך היה מגיע כבודו, עד שלבש בגדי כהונה, שהוא כבוד אלקי, וכך היה לאחשורש כבוד אלקי. וזהו "בהראותו עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו", והוא הכבוד האלקי. וזה שאמרו (מגילה יב.) שלבש בגדי כהונה. והבן דברי כל אחד ואחד, ואין להאריך.

#**"ימים רבים**= שמונים ומאת יום" (פסוק ד). לא הוי צריך למכתב "ימים רבים", כיון שכבר הזכיר מספר הימים. אלא שלא תאמר כי לא היו רצופים, אלא שמונים ומאת יום מפוזרים, ולכך אמר "ימים רבים", שהיו רצופים, ואם לא היו רצופים לא נקראו "ימים רבים", כך יש לפרש לפי הפשט. ועוד יש לפרש, מפני שהכתוב בא לספר סעודה של אחשורוש ושמחתו, ודבר זה נחשב לעולם "ימים רבים", שכך "ימים רבים" הם ימי הצער, שהשלוה והשמחה לרשעים הם ימי צער אל העולם, וכמו שמבואר למעלה כי שלותן של רשעים הוא רע לעולם, שמתוך כך הם חושבים מחשבות רעות על אחרים, כמו שבארנו למעלה בפתיחה. ולכך כתיב "ימים רבים שמונים ומאת יום".

#**"שמונים ומאת יום"**= (פסוק ד). נראה כי אלו "שמונים ומאת יום", כי השנה שס"ה יום (מכות כג:), וחצי שס"ה - קפ"ב יום. כי היה עושה הסעודה "בחצר גינת הביתן", וראוי לזה הקיץ ולא ימי הגשמים, ולכך היה המשך סעודת אחשורש ק"ף יום. כי לעשות קפ"ב יום אין זה שייך, כי ראוי לעשות הסעודה מניין שלם, כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון, לכך עשה הסעודה ק"ף יום.

#**"ובמלואות הימים**= האלה עשה שבעת ימים בשושן הבירה" (פסוק ה). ובמדרש (אסת"ר ב, ה), רב ושמואל; חד אמר, ז' ימים חוץ מן ק"ף ימים. וחד אמר, אלו ז' ימים בכלל מאה ושמונים יום. פירוש זה, שסבר שימי הקיץ הם קפ"ב יום, ואם אלו ז' ימים הם בכלל ק"פ יום, אם כן היה סעודתו חסרים ב' ימים של ימי הקיץ. ולכך היה סעודותיו ק"פ יום, ועוד ז' ימים בשושן. אף על גב דהשתא היו נכנסין ה' ימים בחורף, מכל מקום יותר דבר זה ראוי משיהיו ב' ימים חסרים מן ימי הקיץ, שראוי שתהיה הסעודה כל ימי הקיץ. ומי שאמר כי אלו ז' ימים היו בכלל מאה ושמונים יום, סבר כי יותר ראוי שיהיו חסרים ב' ימים משנעשה הסעודה ה' ימים בתוך ימי החורף. למר עדיף שהיה חסר סעודה שני ימים, משתהיה כאן סעודה בחורף, שאין זה סעודה, והוא צער. ולמר עדיף שלא תחסר אחת מן הסעודות\*, אף אם אינה בשלימות.

#**ועוד תדע**=, כי מחלקותם בזה כי הסעודה שעשה לרחוקים היה ק"ף ימים, והיא כמו שנה שלימה, כיון שאין לעשות סעודה בחורף. ולקרובים עשה סעודה ז' ימים. הרי כי סעודתו שעשה לכל מלכותו שהוא רבה, היא שנה רבה. והסעודה שעשה לאותם שהם בשושן, שאינה רבה, הוא שבוע אחד, שאינו\* רבה. וסבירא למר, כי אלו שני דברים מחולקים; מה שהוא מלך על קרובים דבר בפני עצמו, ומה שהוא מלך על רחוקים הוא דבר בפני עצמו, שזהו גודל מלכותו. ולמר הכל עניין אחד הוא, רק שזה התחלה מה שהוא מולך על הקרובים, ומה שמולך על הרחוקים הוא שלימות מלכותו, ולכך הכל נכלל בכלל ק"ף יום.

#**אמנם אשר**= נראה ברור, כי אחשורש מפני שהיה מולך בכל העולם, ולכך מלכותו, שהוא מלכות דארעא, הוא כעין מלכותא דרקיע (ברכות נח.). ולכך כל עניין הסעודה הזאת לעשות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע, כמו שיתבאר דבר זה. ומפני שבא להראות תפארת מלכותו, אמר כי יש לעשות כעין מלכותו דרקיע, כי הוא יתברך אשר הוא מלך העולם, מפרנס הנבראים, כמו שנראה בימי הקיץ, שאז הארץ מוציא פירות, והאילנות מוציאים פריים. והרי אמרו (ברכות מג:) היוצא בימי ניסן ורואה האילנות מלבלבין, אומר ברוך "שככה יש\* לו בעולמו". ודבר זה ברור, כי בימי הקיץ, שכל הדברים מתחדשים, זהו תפארת מלך העולם. ומפני כי ימי הקיץ הם ק"ף ימים, חוץ משנים היתירים, שאין לחשוב כדלעיל. ועוד עשה ז' ימים בשושן הבירה, אשר שם כסא מלכותו (פסוק ב), וזה כנגד העולם שנברא בשבעה ימי בראשית, וברא להם פרנסה באלו ז' ימים, כדכתיב (בראשית א, כט) "הנה נתתי לכם את כל עשב".

#**והנה יש כאן**= ב' דברים; האחד, הוא פרנסה לתולדות העולם, שמפרנסם בימי הקיץ בדרך הטבע. ואחד, בז' ימי בראשית, אשר פרנסתם הוא אשר ברא להם השם יתברך, ולא כסדר הטבע, רק השם יתברך ברא להם פרנס[ה], כדכתיב (בראשית א, יא) "(-ותוצא-) [תדשא] הארץ דשא וגו'". ואלו שניהם, הן מה שסדר השם יתברך להם לתולדת העולם כסדר הטבעי, וכן מה שנתן להם השם יתברך בעצמו ולא כסדר הטבעי, רק השם יתברך גזר להם, הכל הוא כבודו יתברך. וכנגד זה עשה המלך אחשורוש ק"ף ימים סעודות, ועוד ז' ימים אל אשר הם קרובים אליו.

#**ועתה מחלוקתם**=, כי למר אף הפרנסה שנברא בז' ימי בראשית הם בכלל ק"ף ימי הקיץ, כי גם הז' ימי בראשית ברא להם השם יתברך פרנסתם, ולכך ז' ימים שעשה בשושן הם בכלל ק"ף יום. ולאידך, אלו ז' ימים הם ימי בראשית, ואינם כמנהגו של עולם, ואלו ק"ף יום הם כמנהגו של עולם. ולפיכך ז' ימי בראשית בפני עצמם, וק"ף [יום], שהם כדרך מנהגו של עולם, בפני עצמם, ואין שייכים זה לזה, וכל אחד הוא בפני עצמו. דהיינו בימי בראשית במאמר של הקב"ה נברא, והם הפרנסה. ואחר כך נבדלו להם הפרנסה לתולדות בטבע וכמנהגו של עולם, וכל אחד בפני עצמו. ולפיכך אין ז' ימים אלו בכלל הק"ף יום. ומפני כי מה שנברא בימי בראשית נברא מן השם יתברך עצמו, לכך אלו ז' ימים קרובים אל השם יתברך, ולכך ז' ימים עשה משתה בשושן, אשר הוא קרוב אל כסא המלך, ושם כסא מלכותו.

#**ואין להקשות**=, למה אלו ימים ז' היו באחרונה, והיה ראוי להיות בראשונה. כי למאן דאמר (מגילה יב.) פקח היה, לא קשיא מידי, שהוצרך לעשות כן. ועוד, כי דבר שהוא קרוב לאדם ראוי להיות ראשונה. ומפני כי אלו ק"ף יום הם כנגד הטבע, כי פעולת העולם באלו ק"ף יום הוא כהנהגת של עולם ובטבע, והטבע קרוב אל האדם, ולפיכך אלו ק"ף יום קודמין. ואחר כך ז' ימים כנגד ימי בראשית, שנברא בהם הפרנסה מן השם יתברך עצמו במאמרו, והוא מדריגה עליונה, קרוב אל השם יתברך. ולכך אלו ז' ימים הם באחרונה, ובשושן היה, ששם המלך. והשתא הוי שפיר דכתיב (פסוק י) "ביום השביעי כטוב לב המלך", ואמרו (מגילה יב:) כי שבת היה. וראוי שיהיה יום הז' שבת, כפי מה שאמרנו שהם כנגד ז' ימי בראשית.

#**ועוד יש לדעת**=, כי זה מה שהיה אחשורוש עושה סעודה ק"ף יום, וגם ז' ימים בשושן, הכל היה כעין מלכותא דרקיע. כי השם יתברך מפרנס הנמצאים התחתונים, ומה שהוא מפרנס וזן את כל העולם הוא בקיץ, אשר בזמן הקיץ מוציא צמחים האדמה, שהם פרנסת העולם, כמו שהתבאר. לכך עשה סעודה להם ק"ף ימים, כי שנים העודפים אין להיות במנין, כי שנים אינו מספר שלם. ולעשות סעודות שנים הוא דבר חסר, ואין ראוי לזה הענין, אשר הוא מורה על השלימות הגמור מן המלכות. ועוד ז' ימים עשה בשושן, כי הוא זמן כל העולם אשר נברא בשבעת ימי בראשית, והם כלל העולם אשר נברא בשבעת ימי בראשית, הקב"ה זן אותם. כי אף אחר שנבראו מן השם יתברך, צריכים הם לקיום שלהם מן השם יתברך, והקיום הוא ההזנה בעצמו, כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו. ובפרק קמא דברכות (י.) 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה כל הגוף'. ובודאי מה שהנשמה היא זנה את הגוף, לפי שהנשמה נותן קיום לגוף. וכן מה שהשם יתברך זן את כל העולם, היינו שנותן אל כלל העולם הקיום. ולכך כנגד התחתונים שהוא יתברך נותן להם פרנסה, ופרנסתם שנותן הוא בימי הקיץ, והוא קיום שלהם, וזהו בק"ף יום. ואשר הוא נותן קיום לכלל העולם אשר נברא בשבעת ימי בראשית, והשם יתברך נותן הקיום אל הכל, ולכך כנגד זה עשה אחשורוש סעודה ק"ף יום, ושבעה ימים.

#**ומה שעשה**= הסעודה של שבעה ימים בסוף, מפני כי העולם התחתון, שפרנסתם בימי הקיץ, הוא יותר קרוב לאדם, שהוא מן התחתונים. אבל הקיום שהוא מן השם יתברך אינו קרוב כל כך אל האדם. ולכך של ק"ף הם קודמים, כי אי אפשר שיהיה קודמין של שבעה ימים, שהם על שהוא יתברך נותן קיום אל העולם בכלל, וממנו מקבלין הקיום. ואין זה קרוב אל האדם רק מה שהוא יתברך פרנסת התחתונים, דבר זה הוא קרוב אל האדם, ולכך הם קודמים. והז' ימים הם לאותן שהם בשושן, כי שושן הוא עיר מלכותו, והמקום הזה קרוב אליו, והוא כנגד העולם שהוא עם השם יתברך קרוב לו, ובו כסא מלכותו, כמו שכסא מלכותו בשושן.

#**ופליגי**= (אסת"ר ב, ה), למר אלו ז' הם בכלל ק"ף יום, כי הפרנסה שהוא מקיים הכל, הוא גם כן נקרא פרנסה. רק שהתחתונים הם צריכים פרנסה מן הדברים הגדילים והצומחים, כמו שהתבאר. ולכך כשם שהתחתונים פרנסתם ק"ף, והעולם כולו אף העליונים פרנסתם במה שהוא יתברך מקיים אשר ברא בז' ימי בראשית. למאן דאמר שאין אלו בכלל ק"ף יום, כאשר פרנסתם מחולק לעצמו, כמו שהתבאר. ואם לא שהיה כוונת אחשורוש לעשות סעודות כמו שעושה מלך העולם, לא היה מחלוקת החכמים האלו אם אלו ז' ימים הם בכלל הק"ף, או שהיו בפני עצמם.

#**ולפי הפשט**= נראה מה שהקדים לעשות סעודה לרחוקים, ואחר כך לאותן שהיו בשושן, מפני שאם לא יעשה כך, יהיה נראה חסרון כאשר התחיל להראות מלכותו אשר היה בשושן בלבד, וזה נראה חסרון מלכותו. אבל כאשר מתחיל ברחוקים, זהו גודל מלכותו. ואף אם יעשה אחר כך לאותם שהם בשושן בלבד, אין זה נראה חסרון מלכות, אחר שכבר היה נראה מלכותו שהוא בכל העולם.

#**ובגמרא**= (מגילה יב.), "ובמלאות הימים האלה\*" (פסוק ה), רב ושמואל; חד אמר, מלך פקח היה. וחד אמר, מלך טפש היה. למאן דאמר פקח היה, שפיר עביד דקריב רחיקא ברישא, כי בני מאתיה מכף כייפיה ליה, וכל אימת דבעי מקרב להו. ומאן דאמר טפש היה, בני מאתיה אבעיה ליה לקרב ברישא, דאי מרדיה ביה הנך, קיימא הנך.

#**פירוש**=, מר סבר שיותר טוב שלא יבא לידי מרידה, ולכך כאשר קרב רחיקא, לא יבא לידי זה שיהיו מורדים במלכותו, כאשר היה מקרב אותם. ולמר עדיף לקרב בני מאתיה, שאם היה בא לידי מרידה, שיהיה לו כח לנצח המורדים. כי רחוק הוא לומר שיהיה מקרב אותן עד שלא יהיו מורדים בו כלל, כי עדיין יש לחוש שמא יבא לידי מרידה. ולכך יותר ראוי לקרב הקרובים, ודבר זה בעצמו הוא הסבה שלא יבוא לידי מרידה גם כן, כאשר יראו הרחוקים שיש לו עוזרים. וכמו שהיה כשנצח המלכות, שודאי היה מנצח הקרובים, [ו]אחר כך הרחוקים, כך יהיה קיום המלכות על ידי הקרובים, ואחר כך הרחוקים.

#**אבל נראה**= שאין הפירוש שהיה ירא אחשורוש שיהיו מורדים בו, כי זה היה גנאי למלך. רק כי בגמרא (מגילה יב.) אמר מלך פקח היה, כי לפי גודל מלכותו הרחוקים קודמים, כי הם מורים על אמתת מלכותו, שהוא גדול מאוד, ולכך הרחוקים קודמים. וזה עצמו מה שאמר כי מלך פקח היה שהיה מקרב רחוקים תחלה, כי כאשר הרחוקים הם תחת מלכותו, גם כן מלך הוא על הקרובים. ולמאן דאמר מלך טפש היה, סבר דאף על גב דהרחוקים הם קודמים לענין זה, כי הם שלימות ומעלת מלכותו, מכל מקום הקרובים קודמים לענין זה, כי על ידי הקרובים אף הרחוקים תחת מלכותו, ואם לא\* כן אין הרחוקים תחת רשותו, [ד]רק על ידי הקרובים אז מתפשט מלכותו בכל. ולפיכך יש לקרב הקרובים בתחלה, ועל ידי זה מתפשט מלכותו בכל. וזה שאמר (שם) "דאי מרדו הנך, קיימי הנך", רצה לומר כי קירב הנך דקיימו עמו לשלוט גם כן על הרחוקים, ולא ימרדו.

#**ולפי**= מה שאמרנו כי אחשורש עשה סעודתו שיהיה דומה למלכותא דרקיע, אין להקשות וכי דבר זה ימצא כי מלכותא דרקיע הוא מקרב רחיקא ברישא שלא יהיו מורדים בו. כי אין זה קשיא, כי בדבר זה לא היה עושה סעודה שלו כעין מלכותא דרקיע, רק לפי שאחשורוש צריך לזה, לכך\* עשה סעודתו כפי מה שהוא היה צריך. ועוד, כי אף מלכותא דרקיע כך, שהוא מקרב את הרחוקים. ובגמרא בפרק אין דורשין (חגיגה יב:) "מכדי שמים מתחיל ברישיה, מאי שנא דקא חשיב מעשה ארץ. תניא, משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו השכימו לפתחי, למחר השכים ומצא אנשים ונשים. למי משבח, למי שאין דרכו להשכים, והשכים", עד כאן. הרי לך כי משובח הרחוק כאשר הוא מקבל מלכות המלך. ולכך גם כן אחשורוש היה מקרב הרחוקים, שלא יהיו מורדים בו. וכן הוא במדרש (ראה ילקו"ש תהלים רמז תת"ס) "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח" (תהילים קג, כ), אלו הצדיקים שהם כובשים את יצרם, לכך הם "גבורי כח". ואחר כך כתיב "ברכו ה' כל צבאיו" (שם פסוק כא), אלו הם המלאכים. וכתיב "ברכו ה' מלאכיו" ברישא, והדר כתיב "ברכו ה' כל צבאיו". הנה תמצא כי השם יתברך מקרב הרחוקים בשביל שהם מקבלים גזירתו יתברך.

#**ובמדרש**= (אסת"ר א, ה), "ובמלואת" (פסוק ה) מלא כתיב. לומר שהיה יום אחרון כמו יום הראשון. ולא היה יום אחרון גרוע בדבר מה מיום הראשון, כדרך בני אדם שפוחתים יום יום, הכא יום אחרון כיום הראשון, ולכך "במלואת" מלא כתיב.

#**"בחצר גינת ביתן המלך"**= (פסוק ה). רב ושמואל (מגילה יב.), חד אמר הראוי לחצר - לחצר, והראוי לגינה - לגינה, והראוי לביתן - לביתן. וחד אמר, הושיבן בחצר, ולא החזיקתן. בגינה, ולא החזיקתן. עד שהכניסן לביתן, והחזיקתן. במתניתא תנא, הושיב אותם בחצר ופתח להם\* שני פתחים, אחד לגינה ואחד לביתן.

#**גם על**= זה יש תמיה, דמאי נפקא מיניה בזה, ובמאי הם חולקים. אבל נראה לומר, כי מחלוקת אלו חכמים הם דברים מופלאים מאוד, לומר שכל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי, כמו שכתבנו. וידוע כי השם יתברך אשר מולך על בריותיו, הכניס אותם לעולם הזה. ויש אשר אינו ראוי למדריגה התחתונה, ומתעלה יותר עוד. ויש אשר עוד מתעלה, לעמוד בעולם העליון. וזה שאמר "הראוי לחצר, לחצר. והראוי לגינה, לגינה. והראוי לביתן, לביתן". ולא שייך בזה שהוא מטיל קנאה בסעודה, כי דבר זה צריך להיות, כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו. ואי אפשר שיהיה מקום כל בני אדם שוים במדריגותם, לכך לא שייך בזה קנאה. רק אם ישב אחד במטה של עץ, ואחד על מטה של כסף, זהו קנאה (מגילה יב.), אבל שיהיה מקום הכל שוים, זה אי אפשר, כי יש ג' מעלות, וכל אחד זוכה במעלתו, ויש לו מקום הראוי לו, ולא שייך בדבר זה לא קנאה ולא שנאה. וכבר אמרנו זה למעלה. וכמו שתמצא החצר לפני המשכן (שמות כז, ט), ואוהל מועד (שמות כו, לג), וקדשי קדשים (שם), שבזה תראה כי המחנה שכינה ג' מדריגות זו לפנים מזו. כי אין הכל זוכים אל המדריגה העליונה הפנימית, רק כל אחד לפי מדריגתו ומעלתו.

#**ולמאן דאמר**= שהושיב אותם בחצר ולא החזיקתן כו', סבר כי האדם עצמו הפרטי נחשב עומד במדריגה התחתונה, הוא העולם הזה השפל. אבל מצד הכלל יש להם מעלה עליונה, עד שמעלת הכלל מגיע עד עולם העליון, כי הכלל יש לו מעלה נבדלת אלקית. ולפיכך אמר "הכניסן בחצר, ולא החזיקתן", במה שאין מדריגה זאת ראויה לכללי, במה שהוא כללי. ו"הכניס אותם לגינה ולא החזיקתן", וזה כנגד עולם האמצעי, כי אין לעולם אמצעי מדריגה נבדלת לגמרי. עד שהכניס אותם לביתן, והוא החזיק אותם, כי המדריגה השלישית הפנימית הוא עולם הנבדל, והוא מחזיק הכל.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי. ויש בו הנשמה שנתנה לו מן השמים, והאדם מקבל אותו. ויש בו השכל הנבדל, והוא מצד עולם העליון השכלי, ואין להאריך בזה. ולפיכך אמר שהושיבן בחצר [ו]לא החזיקן, כי יש לאדם יותר מעלה, שהוא קרוב אל המעלה הנבדלת. לכך הושיבן אותן בגינה, שהיא נגד עולם אמצעי. ואמר כי עדיין לא החזיקתן (-הביתן-) [הגינה], מצד שהאדם הוא שכליי, ולכך אף עולם האמצעי אינו מחזיק אותו. וכאשר הכניסן לביתן, שהוא עולם העליון, היה מחזיקתן, שהוא עולם הנבדל מהגשמי לגמרי, והוא בודאי החזיקתן. ויש לך להבין דברים אלו מאוד. כלל הדבר; כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע. ולכך אמר (מגילה יב.) ש"הושיבן בחצר ולא החזיקתן, עד שהושיב אותן בביתן", כי כך האדם עולה מן העולם הזה, הוא העולם הגופניי, עד שהוא עולה עד עולם העליון הנבדל, והבן זה מאוד.

#**וקאמר בגמרא**= (מגילה יב.), "ובמתניתא תנא, הושיב אותם בחצר, ופתח שני פתחים, אחד לגינה ואחד לביתן", עד כאן. גם הברייתא אומרת שכל כוונת אחשורוש להיות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע. וכמו שברא השם יתברך את האדם בעולם התחתון, ויש לאדם פתח פתוח לעלות עד עולם העליון על ידי שהוא צדיק. ולכך הושיבם בחצר, ופתח להם פתח אחד לגינה, ואחד לביתן. אשר החצר הוא כנגד עולם התחתון, והגינה הוא עולם האמצע, והביתן כנגד עולם העליון. ורמז כי האדם פתח פתוח לפניו, עד שיכול להגיע עד עולם העליון. וכך פירוש הברייתא, כי הושיבם בחצר ופתח להם שני פתחים. כי האדם הוא עומד בעולם התחתון, שבו יושב, ויש לו קישור וחבור עד עולם העליון. וזה מורה שהיה פתוח מזה לזה. והדברים\* האלו ברורים, ועוד יתבאר.

#**ויש שהיו**= אומרים כי לא היה לאחשורש סעודה רק ז' ימים, ולא ק"ף ימים. ופירשו כי מה שכתוב במגילה (אסתר א, ד) "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת תפארת גדולתו שמונים ומאת יום", היינו כי באלו ק"ף ימים היו עוסקים בצרכי סעודתו ובבנין בית המשתה, ואז היו רואים את עשרו. אבל הסעודה לאכילה ושתייה שוים לגמרי. ודברים אלו אינם, כדמוכח בגמרא (מגילה יב.). ואין לומר בזה כי קנאה היה עושה ביניהם כאשר עשה לאלו ז' ולאלו ק"ף ימים, כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי, אבל אם אינם שוים לא שייך זה, כי מה שייך קנאה כאשר הם מחולקים בעצמם, והכל עושים חלוק בין רחוקים [ו]בין קרובים. ומה שאמר (פסוק י) "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין", וקשה, למה בפעם הזה היה לב המלך טוב ביין. ורז"ל (מגילה יב:) הוצרכו לומר כי שבת היה, ומקשינן וכי בכלל הק"ף ימים לא היה שבת. ואין זה קשיא, אף כי לא היו באותן ימים השרים של המדינות גם כן בסעודה, רק שעשה אלו ז' ימים בפני עצמם בשביל אותם שהם בשושן, מכל מקום היו ימים אחרונים, והיה השמחה יותר באלו שבעה ימים האחרונים, והיה גם כן שבת, ואין להאריך בזה.

#**"חור כרפס ותכלת"**= (אסתר א, י). פירוש הכתוב לפי פשוטו שעשה עמודים של כסף ושל שש\*, והיה תולה עליהם קלעים העשוים מן חור כרפס ותכלת, והם מיני צבעים, כמו שיש בתרגום. "אחוז בחבלי בוץ וארגמן" (שם), שהיו נתלים בחבלי בוץ וארגמן, ועל מה היו נתלים, "על גלילי כסף ועמודי שש" (שם). והיה שם "מטות זהב וכסף" (שם) שהיו עומדים "על רצפת בהט ושש ודר וסוחרת" (שם), כך פשוטו של מקרא.

#**ובגמרא**= (מגילה יב.), "חור כרפס", מאי "חור", רב אמר, חרי חרי. ושמואל אמר, מילת לבנה הציע להם. "כרפס", אמר רבי יוסי בר חנינא, כרים של פסים. "על גלילי זהב ועמודי שש מטות זהב וכסף", תניא, רבי יהודה אומר, הראוי לכסף, לכסף. הראוי לזהב, לזהב. רבי נחמיה אמר, אם כן קנאה אתה מטיל בסעודה. אלא הן של כסף, ורגליהם של זהב. "רצפת בהט ושש", מאי "בהט", אמר רבי יוסי בר חנינא, אבנים טובות שמתחוטטות על בעליהן. וכן הוא אומר (זכריה ט, טז) "אבני נזר מתנוססות על אדמתו". "ודר וסוחרת", רב אמר, דארי דארי. ושמואל אמר, אבן טוב יש בכרכי ים ודרה שמה, והניחה להם בסעודה והאירה לכל בעלי סעודה. דבי רבי ישמעאל תנא, שקרא דרור לכל בעלי סחורה.

#**פירוש זה,**= רב סבר כי חשיבות הקלעים שהיו חורי חורי, שהמלאכה היא חשובה, שבא על ידי טורח גדול מאוד. ושמואל אמר "מלת לבנה הציע להם כו'", ודבר זה חשיבות עצמה. ומה שאמר "קנאה אתה מטיל בסעודה", ולעיל (מגילה יב.) אמרינן "הראוי לגינה, לגינה", ולא אמרינן שיהא זה קנאה בסעודה (קושית תוספות שם), התם שאני, כמו שפרשנו למעלה.

#**ומה שאמר**= "הן של כסף ורגליהם של זהב", ולפי הסברא היה ראוי שיהיה ההפוך\*; הרגלים יהיו מן הפחות, והמטה עצמה מן החשוב. אבל דבר זה, כי הרגלים הם נושאים אל המטה, והם קיום של מטה, וראוי שיהיה הנושא יותר חזק, שאז הוא קיים יותר. ולכך עשה אותם של זהב\*, כי הזהב הוא היותר חזק מן הכסף. ועוד, כי הרגלים, אף כי הם פחותים מן הכל, היינו הרגלים שבהם הולך ממקום למקום, ויש מקום מגונה מטונף שהולך לשם. אבל הרגלים שעומדים במקום אחד, כמו רגלי המטה, והם יסוד קיים, הוא יותר חשוב. ולכך עשה הרגלים, שהם נושאים למטה, של זהב. והמטה עצמה של כסף, כאשר הנושא יותר חשוב.

#**ומה שאמר**= רב דרי דרי (מגילה יב.), ושמואל אמר אבן טבא יש בכרכי ים. יראה שדרשו כך, (-ו-)מפני שהוקשה להם מה שהכתוב מקדים "שש", כי בודאי "דר וסוחרת" חשובים יותר, וכתובים אחר "שש". אלא אתא ללמוד על איכות ציור הבנין, שנעשו שורות שורות ביפיו מאוד. ולשמואל בא ללמוד מלתא אחריתי בפני עצמו, שהיה מייפין את הסעודה באבנים טובות המאירים להם. ולברייתא רמז הכתוב כי מאחר שעשה להם כל כך סעודה חשובה כאשר עושין לבני חורין, עשה אותם כלם בני חורין מן הסחורה. וזה עשה לחשיבות, שהאנשים\* אשר בסעודה בני חורין הם. וכל זה רמז המקרא מה שנאמר "ודר וסוחרת" אחר "שש".

#**ומה שאמר**= רב (-אשי-) [יוסי בר חנינא] "'בהט', שמתחוטטת על בעליהן", משום דהוה ליה למימר 'אבן בהט אבני (-שוהם-) [שש]', ולכך דרשו שמתחוטטת, פירש שהאבן חטוטה חקוקה בלבו של אדם מרוב חשיבות האבן, וכך מוכח באגדה.

#**ויש לך לדעת**= כי מה שאמרנו לך כי סעודת זה הרשע כעין דוגמה של מעלה. ומפני זה דרשו "אבן טבא יש בכרכי הים, הושיב אותו באמצע הסעודה ומאירה לכל בני הסעודה". וזהו כעין מלכותא דרקיע, כי השמש מאיר לכל הבריות שיש אל השם יתברך בעולמו. ואז תדע כי כל כוונתו היה לעשות כעין ציור העולם. וכן מי שסבר כי "קרא דרור לכל בעלי סחורה\*" שלא יתנו מכס, כי אם יתנו מכס אל המלך, אם כן יהיו כאילו הם עושים הסעודה, כי משכר\* מכס שלהם עושה הסעודה. לכך נתן אותם בני חורין, לומר כי הוא היה עושה להם הסעודה. וזה גם כן כעין דוגמא של מעלה, שהוא יתברך מפרנס הכל ואינו מקבל מן בריותיו, ולכך עשה זה, והבן זה.

#**וכמו שהיה**= למשכן, שהוא דירתו יתברך, אדנים (שמות כו, יט) ועמודים (שמות כז, ט) וקלעים (שמות לח, ט), כך עשה אחשורש. והכל שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע (ברכות נח.). ותמצא כי עשה הכל בענין המשכן, ששם השכינה. וזה כי עשה חצר וגם גינה וגם ביתן, כמו שהיה [ל]משכן חצר, אוהל מועד, קודש קדשים. וכמו שהיה שם אדנים ועמודים ופרוסים עליהם קלעים, כך היה הוא תולה קלעים על גלילי כסף עומדים על עמודי שש, והם כמו האדנים לעמודים, והכל הוא מבואר.

#**"וכלים מכלים שונים"**= (אסתר א, ז). יראה לפי פשוטו הא דלא כתיב 'משונים', שהיה משמע שהם משונים מן שאר כלים שיש אל שאר הבריות, ולכך כתיב "שונים". ועוד, שלכך לא אמר 'וכלים מכלים משונים', שהיה משמע שהיו ביחד, עד שבכלם יחד היה די לו לספק בהם אותם שהיו בסעודה. אבל "שונים" משמע שהעבירו את אלו ונתנו להם אחרים לשתות בהם, ובאותם לבד שהיו מין אחד היה די לשתות להם. ומזה יש ללמוד גם כן שהיו הכלים משונים אלו מאלו, דאם לא כן, למה העבירו ונתנו אלו במקום אחרים, אלא שהיה משונים אלו מאלו.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש אסתר תתרמח), מי שהיה שותה בכוס זה, לא היה שונה בו, אלא מכניסו והוא שלו, עד כאן. והנה פירש במדרש הזה "כלים מכלים" שהיו הכלים מין אחד, רק מפני שלקחו הראשונים ושמו אותם בכיסים, היה צריך לתת אחרים. ודבר זה מפני שכל סעודה של אותו רשע שיהא סעודתו כעין מלכותא דרקיע, והרי השם יתברך אחר שנתן דבר מה לאדם, אינו חוזר ונוטל ממנו, [ו]השם יתברך אשר הוא מפרנס הכל, ונותן לו צורכיו.

#**ובגמרא**= (מגילה יב.), "כלים מכלים שונים", 'משונים' מבעיא ליה. אמר רבא, יצאתה בת קול, ראשונים כלו מכלי, ואתם שונים בהם, עד כאן. ויש להקשות לפי זה, אם כן אמאי לא נענש אחשורוש, מאחר שהשתמש בכלי קודש לפי דעת הגמרא. ונראה לומר, כי דעת הגמרא כיון שכבר השתמש בהם בלשצר (נדרים סב.) ונעשו חולין, ולכך לא היה העונש כל כך. ומכל מקום הם לא היה להם לעשות, ולא עשו רק להתפאר, ולכך אמר "ואתם שונים בהם כו'".

#**"ויין מלכות רב"**= (שם), לפי פשוטו יש לפרש היין הזה היה של מלכות, שהיה חשוב ורב, וזהו נקרא "ויין מלכות רב". ויש לפרש גם כן "ויין מלכות" שהוא יין חשוב, והיה היין הרבה, וזהו "רב" (-והיה-) [שהיה] הרבה. ולא כתב שהיה 'יין מלכות הרבה', כי לשון 'הרבה' יש לפרש שהיו נותנים וחוזרים ונותנים, עד שהיה יין הרבה, ודבר זה צמצם במה. אבל כאן נאמר\* "ויין מלכות רב", משמע שהיו נותנים הרבה בפעם אחד, כי לשון "רב" לשון גודל, ולא נקרא 'גדול' רק שהיה ביחד עד שהוא גדול. ומפני שלא פירש עד כמה נקרא "רב", אמר "כיד המלך", כפי אשר נקרא "רב" אצל המלך.

#**ובגמרא**= (מגילה יב.), "ויין מלכות רב", מלמד שכל אחד ואחד השקהו יין גדול ממנו בשנים, עד כאן. ויש שאלה, למה עשה דבר זה. ופירוש זה, כי היין מתיחס לאדם, וכמו שהוא עניין היין כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא ישן יותר, דעתו צלול. והיין גם כן, כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול. ואמרו רז"ל\* (אבות פ"ד מכ"א) "הלומד מן הזקנים כאילו שותה יין ישן", ופרשנו זה כי דעת הזקנים צלולה, והשכל שלהם כמו היין ישן, שהוא זך וצלול. ואם נתן לזקן יין שאינו כמותו, היה זה גנאי לו, כלומר שאין דעתו צלולה עליו. ולכך נתן לכל אחד יין שהוא ישן יותר ממנו.

#**ועוד,**= כי "יין" מספר שבעים (עירובין סה.), והוא כנגד חיי האדם, שהם שבעים. כי היין נותן חיים לאדם, כי הוא משמח לבב אנוש (עפ"י תהלים קד, טו), אשר בו החיים. וזה שאומרים בשתיית היין על כל כוס וכוס "חיי וחמרא לפום רבנן". ולכך כתיב (קהלת י, יט) "ויין ישמח חיים". הלכך כפי דחיים של כל אדם היה נותן לו יין, כי היין הוא החיים. ולכך לא שייך לומר כי קנאה אתה מטיל בסעודה, כי אדרבא, לפירוש הראשון ראוי להדר ולפאר את הזקנים, ולכך ראוי שיתן לזקן אשר דעתו צלולה וזכה יין ישן, כל אחד לפי מה שהוא, נתן לו יין. ולפירוש הב' גם כן כפי חייו נתן לו יין.

#**ועוד יש לפרש**=, כי יין\* ישן דעת זקנים נוחה המנו. לכך נתן [ל]כל אחד יין שהוא יותר ישן, ובזה יהיה דעתו נחה.

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רב", אך בעין יעקב איתא "אמר רבי לוי", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה בהקדמה הערה 2, פתיחה הערה 1, ולהלן הערות 231, 555, 571, 647, 746, 808, 859, 935, 1084, 1141, פ"ב הערות 27, 73, 151, 465, פ"ג הערה 197, פ"ד הערה 11, פ"ה הערות 95, 155, פ"ו הערה 4, פ"ז הערה 42, פ"ח הערה 254, ועוד.

<> "כלומר דומה לו" [רש"י שם].

<> "בן מזלו, שניהן דעת אחת היה להן" [רש"י שם].

<> "בקש להחריב - יסוד שיסד זרובבל בבית המקדש בימי כורש לפני אחשורוש, כמו שאמור בספר עזרא [פרק ד]" [רש"י שם].

<> "שטנה - שנמנה לשטן להם, שלא יבנוהו" [רש"י שם].

<> "אח - אוי" [רש"י שם]. והמהרש"א שם כתב: "כל שזוכרו אומר 'אח לראשו', יש לפרש כל שזוכרו מצטער ואומר על ראש עצמו אח וצרה. ואי נמי, אומר בדרך קללה על ראש המלך אח וצרה". והמהר"ל להלן [לאחר ציון 30] מבאר כהסברו השני של המהרש"א.

<> כי "אח" הוא מלשון דומה, וכמו שנאמר [בראשית יג, ח] "ויאמר אברם אל לוט וגו' כי אנשים אחים אנחנו", ופירש רש"י שם "דומין בקלסתר פנים". ונאמר [בראשית לא, מו] "ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים וגו'", ופירש רש"י שם "לאחיו - הם בניו, שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה". וכן נתבאר מדבריו ש"אח" הוא מלשון "אחד" [גו"א בראשית פמ"ג הערה 60, שם ויקרא פכ"ו הערה 128, ונצח ישראל פמ"ד הערה 29. וראה להלן פ"ט הערה 278]. ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ז.] כתב: "והאח הוא חצי בשרו, שהרי הם כאילו הם דבר אחד". וראה בסמוך הערה 13. ובח"א לקידושין ל: [ב, קלה:] כתב: "לכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון ספ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם" [ראה להלן פ"ג הערה 200]. והמהרש"א [מגילה יא.] כתב: "קאמר 'אחיו של ראש ובן גילו כו'', דודאי לאו אחיו ממש היה, אלא פירושו 'בן גילו', כי האחים על הרוב דומים זה לזה". וראה להלן פ"ב הערה 228, ופ"ו הערה 368, ופ"י הערה 43.

<> והנה חיה אחרת שניה לה דמתה לדוב [מצודות דוד]. כי דניאל ראה בחלומו ארבע חיות [דניאל ז, ג], המורות על ארבע המלכיות [קידושין עב.]. ועל החיה השניה נאמר [דניאל ז, ה] "וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב וגו'", ופירש רש"י שם "תנינה - שעלתה שניה מן הים. דמיה לדוב - זה רמז למלכות פרס שתמלך אחר בבל, שאוכלים ושותים כדוב, ומסורבלים בבשר כדוב".

<> פירוש - על החיה השלישית לא נאמר שהיא שלישית ["תלתאי"], שלשון הפסוק הוא [דניאל ז, ו] "באתר דנה חזה הוית וארו אחרי כנמר וגו'" [תרגומו: אחרי כן הייתי רואה והנה (חיה) אחרת כצורת נמר].

<> פירוש - דידוע שתיבת "שנים" מורה על שויון בין שני הדברים, וכמו שנאמר [ויקרא טז, פסוקים ה, ז, ח] בתורה שהיו שני שעירים [ביוה"כ] שלש פעמים, ודרשו על כך במשנה [יומא סב.] שששני השעירים היו שוים במראה בקומה ובדמים. ובגמרא שם [יומא סב:] אמרו "'יקח שני שעירי עזים' [ויקרא טז, ה], מיעוט 'שעירי' שנים, מה תלמוד לומר 'שני', שיהיו שניהן שוים". ולכך תיבת "תנינא" מורה שהחיה השניה שוה לחיה הראשונה. @**ואם תאמר**^, שעל החיה הרביעית גם כן נאמר [דניאל ז, ז] "וארו חיוה רביעיא", ולא מצינו שהחיה הרביעית דומה לשלישית, ומדוע "תנינא" מורה על דמיון זה יותר. ויש לומר, שהנה מחד גיסא אמרינן כאן ש"שני" מורה על שויון בין השנים, וכמו שנתבאר. אך מאידך גיסא כתב בנצח ישראל פל"ו [תרעד.] ש"לכך נקרא 'שני', על שם שנוי". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "כל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון וזה שני, והוא לשון 'שני' בעצמו" [ראה להלן פ"י הערה 64]. וכיצד יתיישבו שתי הוראות הפוכות אלו [שויון ושנוי] בתיבת "שני". אמנם סתירה זו בנין היא; תיבת "שני" מורה שלולא העובדה שהם שני דברים, לא היה נמצא שום הבדל ביניהם, כי הם דומים ושוים לגמרי בכל דבר, ורק מחמת היותם שני דברים לכך ישנו הבדל ביניהם, שזה ראשון וזה שני. באופן שתיבת "שני" מורה על שנוי שיש רק מחמת שהם שנים, ובזה גופא מוכח שבכל שאר הדברים קיים שויון גמור ביניהם, כי אין השנוי ביניהם אלא משום שהם שנים, ולא אחד. וכל זה שייך למספר שנים, אך מן הנמנע לומר כן בשאר מספרים, שכאשר יש יותר משני דברים, אז הראשון אינו דומה לשני וגם אינו דומה לשלישי, ויש כאן יותר מאשר הבדל אחד בין הדברים. לכך תיבת "תנינא" מורה על השויון בין החיה הראשונה לשניה, לעומת תיבת "רביעיא" שאינה מורה על שויון זה. ומה שכתב כאן שלא נאמרה על החיה השלישית שהיא "תליתא", אין כוונתו לומר שאם תיבת "תליתא" היתה נכתבת אף היא היתה מורה על שויון בין החיות, דזה אינו, אלא כוונתו להורות שאין צורך למיין ולמספר את החיות הללו, והראיה שהחיה השלישית לא נמנתה ונספרה.

<> כי השם מורה על עיקר הדבר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז, וז"ל: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם ה'אדם' בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 221, ולהלן הערה 607, ופ"ב הערות 65, 66]. הרי שהשם מורה על עיקר הדבר. דוגמה לדבר; אע"פ שהשמים מורכבים מאש ומים [רש"י בראשית א, ח], מ"מ שם "שמים" נדרש לחד מאן דאמר מלשון "שם מים" [שם], ולא על שם האש. וביאר זאת הגו"א שם [אות כט] בזה"ל: "כי להך לישנא שדרש 'שמים' 'שם מים', רוצה לומר השם מורה מה עיקר השמים, וזהו 'שם מים'". ובגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו" [ראה להלן פ"ח הערה 343]. ולהלן [לאחר ציון 789] ביאר שאע"פ שיש בסעודה לחם ויין, מ"מ "עיקר הסעודה נקרא על שם היין". וראה למעלה בהקדמה הערה 276, להלן הערה 790, פ"ב הערות 65, 66, ופ"ג הערה 310.

<> יש להבין מהי כוונתו במה שכתב "שהיה מלכותו &**במאזנים שקול נגד**^ מלכות נבוכדנצר", ולא אמר בקיצור "שהיה מלכותו דומה למלכות נבוכדנצר" [כפי שיבאר בהמשך], ומה ענין משקל מאזנים לכאן. ואולי בא לבאר שאין נבוכדנצר ואחשורוש זהים זה לזה ממש, אלא שהם דומים ומקבילים זה לזה, וכמו שיבאר בהמשך שנבוכדנצר דומה לזהב, ומלכות פרס דומה לכסף, "וכסף וזהב הם אחים יחד בכל מקום" [לשונו בסמוך]. הרי שלא איירי בזהות גמורה ביניהם [דסוף סוף זה זהב וזה כסף], אלא בדמיון מקביל ביניהם, כדמות שקילה במאזנים.

<> "אח לראש", ו"אח" הוא לשון דומה, וכמבואר למעלה הערה 7.

<> לשונו בנר מצוה [נא:]: "אבל המלכות השניה אמר עליה [דניאל ב, לב] 'חדוה ודרעוהי די כסף' [פירוש, חזהו של הפסל וזרעותיו היו מכסף], כי המלכות הזה היה אוהב לאסוף העושר, ו'אוהב כסף לא ישבע כסף' [קהלת ה, ט]".

<> בדר"ח פ"ו מ"ט [שיג:] ביאר שכסף וזהב הם כנגד חומר וצורה, וכלשונו: "החומר הזך והצרוף הוא נקרא 'כסף', שהוא זך וצרוף. ונקרא הצורה הפשוטה הזכה 'זהב'. ראוי שיקרא החומר הנקי 'כסף' שהוא נקי, והצורה הטהורה 'זהב', כי הוא נחמד למראה, כי הצורה משימה הדבר נראה בפועל". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח:] כתב: "מצד שני פנים האדם חפץ ורודף אחר העושר; האחד, שיש לו כוסף לקנות ממון רב מצד אהבת העושר, שאוהב ממון, ונכסף אליו, ועל שם זה נקרא 'כסף', לשון נכסף. והשני, שרוצה וחפץ בעושר לתועלת אליו, שצריך אליו להשלמתו, ולכך נקרא 'זהב' 'זה הב', לצרכו שיושלם בו. ולכך העושר נקרא על שם 'כסף' ו'זהב', שמורה על שתי בחינות אלו". הרי ש"כסף" הוא אהבת העושר ללא מטרה מסויימת, ו"זהב" הוא אהבת העושר למטרה מסויימת. וזה בדיוק מקביל לחומר וצורה. ובבאר הגולה באר החמישי [י:] נתבאר שהפשט הוא דומה לכסף, והסוד הוא דומה לזהב [ראה שם הערה 49], והם הם הדברים. ובגבורות ה' שלהי פ"ד כתב: "כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד" [ראה להלן הערה 162]. ובגבורות ה' פמ"ג וח"א לסוטה יא: [ב, מט.] ביאר את הפסוק [תהלים סח, יד] "כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ", שהזהב והכסף הם שתי כנפי יונה. וידוע שהכסף הוא ימין והזהב הוא שמאל [זוה"ק ח"ב כד., קטו., קכט:]. וראה להלן הערה 383.

<> לשונו להלן [ג, ט (לאחר ציון 525)]: "אחשורוש היה מתנגד לישראל, כמו שהם שאר ד' מלכיות שהם מתנגדים לישראל", ונבוכדנצר הוא המלך הראשון מארבע המלכיות. ואחשורוש היה שונא לישראל אף יותר מהמן הרשע [אסת"ר ז, כ, והובא למעלה בפתיחה הערות 43, 300]. והרמב"ם באגרת תימן כתב: "ואתם אחינו האינכם יודעים שבימי נבוכדנצר הרשע הכריחו את ישראל לעבוד עבודה זרה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 372]. @**ויש להעיר**^, כי בח"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "וזה יש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א], ולא היה נבוכדנצר הרשע מתנגד אל קדושת בית אלקינו כמו זה [טיטוס], שהרי בבית שני היו רוצים להיות כפופים תחתיו, וגם לא מרדו מעולם... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב. ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים". וכן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קטז., והובא למעלה בהקדמה הערה 380]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שנבוכדנצר החריב את הבית מפאת התנגדותו לקדושת ישראל. ועוד קשה, כי בנצח ישראל פ"ה [פז.] כתב: "אמרו חכמים [במדב"ר א, ג] אלמלא היו יודעים האומות מה מועיל להם בית המקדש, היו בונים אותו של זהב. וזה בודאי כך, כי למעלת המקדש ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד... ואם היו האומות מתנגדים אל בית המקדש, לא היה יכול לעמוד אף שעה אחת, בשעה שהאומות מושלים, שהיו מחריבים אותו. לכך, אף כי האומות מתנגדים לישראל, אבל בית המקדש, לפי שיש צד בחינה אשר בית המקדש הוא שלימות כל העולם, אף לאומות, ולכך לא נחרב על ידי אומות, רק על ידי שנאת חנם ומחלוקת שנחלקו ישראל, ועל ידי זה נחרב הבית". [ובית ראשון נחרב רק מחמת שישראל מרדו בנבוכדנצר, וסרבו להיות כפופים לו, וכמו שנתבאר]. ואיך כאן מבאר שהתנגדותן של האומות לקדושת ישראל מביאה אותן שיחריבו את הבית. ויל"ע בזה.

<> אודות שבית המקדש מורה על קדושת ישראל [ולכך המתנגד לקדושת ישראל מתנגד לבית המקדש], כן ביאר בנר מצוה [עד.] שזו סבת התנגדותה של מלכות יון לתורה ולבית המקדש, כי שניהם מורים על המעלה האלקית של ישראל, ויון מתנגדת למעלתה האלקית של ישראל. ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "ומפני שבזמן שבית המקדש היה קיים היו ישראל במעלה עליונה... לכך חורבן שלו היה כאשר חטאו באלו ג' דברים [ג"ע, שפ"ד וע"ז]... וכאשר קבל האדם טומאה... חרב בית המקדש", ושם מאריך בזה עוד. ובנצח ישראל פ"ה [פח:] כתב: "כי בית המקדש הוא מיוחד לישראל בפרט, ומצד בית המקדש מעלות ישראל על האומות". ובגבורות ה' פע"א [שכד.] כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם... ולכך כאשר אמרו [בהגדה של פסח] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'... שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". ובסוף הפרק שם [שכו:] כתב: "כלל הדבר, שבית המקדש היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל". ובבאר הגולה באר הששי [שמז:] כתב: "על ידי הבית הזה [בית המקדש] היה חבור ישראל לאביהם שבשמים".

<> רב אמר "אחיו של ראש, ובן גילו של ראש", שמואל אמר "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה", רבי יוחנן אמר "כל שזוכרו אמר אח לראשו", ורבי חנינא אמר "שהכל נעשו רשין בימיו" [מגילה יא.]. והמהרש"א שם כתב: "גם בתורה נתנו טעם לכמה שמות, ועל כן ראו החכמים ז"ל גם כן בדרשותיהם לתת טעם לקצת שמות, ועל פי מה שאמרו [יומא פג:] 'רבי מאיר דייק בשמא'".

<> כי שמותיהם של רשעים נדרשים להורות על יציאתם מן הסדר הראוי [כמו שיבאר בסמוך], והואיל ואחשורוש נקרא "רשע" ["שנהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב.)], לכך שמו נדרש להורות על יציאה מן הסדר הראוי למלך. ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] ביאר ש"לשון 'דת' נופל על הסדר, כדכתיב [אסתר א, טו] 'כדת מה לעשות', ולכך נקרא 'דתן' [במדבר טז, כד], שהיה יוצא חוץ מן הסדר בעזותו". וכן להלן [לפני ציון 125] כתב: "הכל נרמז במלת 'הוא אחשורוש', שמורה כי היה יוצא מן הסדר של שאר מלכים". כי ארבע הדעות שהובאו כאן שייכות לענייני מלכות אחשורוש, וכפי שיבאר בהמשך. ולהלן [לאחר ציון 44] כתב: "לכך דרשו כי שם 'אחשורוש' מורה על מהותו, שהוא יוצא מן הסדר הראוי, כי כל הדברים אשר נרמזו בשם 'אחשורוש' מורים על שנוי". וראה להלן הערות 47, 57, 823, ולהלן פ"ג הערה 70. ואודות שהמלך שומר על הסדר, ראה להלן הערות 53, 54, 1412.

<> כמו שביאר בגבורות ה' ר"פ סד [רצא.] את שמותיהם של חנניה מישאל ועזריה, שמורים על מעלותיהם. ובהקדמה לנצח ישראל [ד:] ביאר ששם "יעקב" הוא על שם "שהיה יעקב מקטין עצמו כמו עקב". ובתפארת ישראל ס"פ כא [שכג.] ביאר שאותיות שם "משה" מורות על מהותו העליונה [הובא להלן הערה 618]. וכן ביאר את השם "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)]. ובח"א לב"ב צא: [ג, קכא:] ביאר ששם "שלמה" מורה על שהיתה לו מלכות דוד בשלימות. ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 277] כתב: "'אסתר', שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה". ואמרו חכמים [ברכות ז:] "מאי 'רות', אמר רבי יוחנן, שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות".

<> אודות ההבדל בין שמו של צדיק לשמו של רשע, כן כתב להלן [ב, ה], וז"ל: "במדרש [אסתר רבה ו, ב], הרשעים קדמה לשמם, 'נבל שמו' [ש"א כה, כה], 'שבע בן בכרי שמו' [ש"ב כ, כא]. אבל הצדיקים שמן קודם להן, 'ושמו מנוח' [שופטים יג, ב], 'ושמו שאול' [ש"א ט, ב], 'ושמו אלקנה' [ש"א א, א], 'ושמו בועז' [רות ב, א], 'ושמו מרדכי' [אסתר ב, ה], לפי שדומין לבוראן, דכתיב [שמות ו, ג] 'ושמי ה'', עד כאן. וביאור זה, השם מורה בכל מקום על המהות, נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה [ב"ר יז, ד], וכן כל שם ושם מורה על המהות. והצדיק שייך אצלו השם קודם, כי הצדיק מציאותו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם, ולפיכך אצל הצדיק כתיב 'ושמו מרדכי', כי המהות שלו הוא כסדר הבריאה שברא השם יתברך, לכך השם הוא קודם. אבל הרשע אין לו המציאות בסדר העולם שתאמר המהות הוא קודם, כי אדרבה, הרשע יוצא מן סדר הבריאה, ולכך הרשע הוא קודם לשמו, כי אין מהותו נמצא בסדר העולם... אבל קודם שנמצא לא ימצא לו מהות. רק הצדיק, שאינו יוצא מסדר העולם, לכך מהותו שהוא כסדר העולם, נמצא קודם. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם דברים ברורים".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ואמרו חכמים [ברכות ו:] "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם", ושם הערה 80. ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ושם פי"ד סוף אות כ כתב: "השם מורה על עצם צורתו". ובגו"א שמות פ"ו אות ט כתב על שם הויה בזה"ל: "כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו". ובגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:] כתב: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". וכן ביאר בתפארת ישראל פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 85], ועוד ועוד, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ולהלן [אסתר ב, ה] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם' וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה". ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערות 276, 550, 551, 553, ובפתיחה הערות 66, 212.

<> "על גודל מלכותו" - על סוג וחוזק מלכותו. ונקט בתיבת "גודל" כי בא לרמוז שארבע הדעות שהובאו בגמרא ["אחיו של ראש", "הושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדירה", "אח לראשו", "הכל נעשו בימיו רשים"] מקבילות לספירות של חג"ת ומלכות, ו"גדול" מורה על חסד [רש"י דברים ג, כד]. ומלכות נבוכדנצר עומדת כנגד חסד, כי נבוכדנצר השחית את בית המקדש [ראה הערה הבאה]. לכך מלכות אחשורוש נחשבת ל"יוצא מן הסדר הראוי למלך" [לשונו למעלה (לפני ציון 19)], כי התנגדות אחשורוש לקדושת ישראל ["בקש להחריב"] היא יציאה מן הסדר של חסד. וראה להלן הערה 36, ופ"ה הערה 397.

<> פירוש - מלכות אחשורוש היא כעין מלכות נבוכדנצר. ובאסת"ר א, א, אמרו "'אחיו של ראש', אחיו של נבוכדנצר. וכי אחיו היה, והלא זה כשדי, וזה מדיי. אלא זה ביטל מלאכת בית המקדש ["כמפורש בעזרא (ד, ו) 'ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על יהודה וירושלים'" (פירוש מהרז"ו שם)], וזה החריבו, לפיכך השוה אותם הכתוב כאחד. הדא הוא דכתיב [משלי יח, ט] 'גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית', 'גם מתרפה במלאכתו' זה אחשורוש שביטל מלאכת בית המקדש, 'אח הוא לבעל משחית' זה נבוכדנצר שהשחית בית המקדש".

<> "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה" [מגילה יא.].

<> פירוש - צרת ישראל המוזכרת במגילה היא דבר גדול, כי המגילה נכתבה ברוח הקודש [מגילה ז.], לכך "מה שכתוב במגילה הזאת הוא דבר גדול מאוד".

<> רומז לשאלה מתבקשת; הנה שם מורה על מהותו של בעל השם [כמבואר בהערה 22], ואילו לפי שמואל "אחשורוש" נקרא על שם מה שאירע לישראל ["שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה"], והרי ראוי שיקרא על דבר השייך לבעל השם, ולא על דבר שהוא חוץ לבעל השם. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"א [ז.], וז"ל: "וזה שאמר [שם] 'איזהו חכם הלומד מכל אדם'. כי שם 'חכם' בו יתואר האדם עצמו, שנקרא 'חכם'. ומאחר כי שם 'חכם' תואר לאדם, אין ראוי שיתואר בו האדם כי אם כאשר התואר מצד עצמו. כי האדם אשר יש לו בית, כיון שאין הבית תואר לעצמו של אדם, רק שהוא דר שם, לא יתואר האדם ממנו... לפיכך אין ראוי שיתואר האדם על ידי החכמה שהיא זולת האדם, ואין החכמה אליו מצד עצמו. וזה שאמר 'איזה חכם', שראוי שיקרא חכם, זהו אשר הוא 'לומד מכל אדם'. כלומר שמשתוקק אחר החכמה מצד עצמו, עד שהוא לומד מכל אדם. הנה ראוי אדם כזה שיקרא בשם 'חכם', בודאי שלא באה לו החכמה במקרה, רק באשר הוא היה משתוקק אל החכמה עד שלמד מכל אדם, ונחשב החכמה מצד עצמו, שהיה משתוקק לחכמה. אבל אם לא למד מכל אדם, רק מרב אחד שהוא חכם גדול, הרי חכמתו גם כן נתלה ברב, שהוא מן החוץ, לא מצד עצמו, שהרי בשביל חשיבות הרב קבל החכמה, ואין ראוי שיקרא בשם 'חכם' אדם כמו זה". וא"כ תיקשי לך כיצד "אחשורוש" נקרא על שם דבר שהיה חוץ לעצמו. ועל כך מיישב שהואיל ואיירי בדבר גדול, לכך ניתן לקרוא שם אדם על כך. והטעם הוא, שאירוע גדול מטביע את חותמו על כל הנמצאים, ומעתה הוא נכלל במהותו של כל אדם שהיה נוכח בזמן האירוע, לכך "ראוי לבא השם על זה".

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו לא נזכר "בצום ותענית" [כמובא בהערה 25]. אלא שצירף לכאן את דברי המדרש [ב"ר מד, יז], שאמרו שם: "'והנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו' [בראשית טו, יב], 'אימה' זו בבל... 'חשיכה' זו מדי, שהחשיכה עיניהם של ישראל בצום ובתענית". ומצרף להדדי את השחרות של דברי הגמרא [(מגילה יא.) "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה"], עם החושך של מדי. וכן להלן [לפני ציון 275] כתב: "'ויהי' קאי על כל הענין שנזכר במגילה הזאת היה בימי אחשורש, והוא בפרט ראוי אל כל מה שנזכר במגילה הזאת, כי שמו 'אחשורש' מפני שהושחרו פניהם של ישראל בצום ובתענית". אמנם במדרש כאן [אסת"ר א, א] חילקו בין הדברים, שאמרו שם: "'ויהי בימי' [אסתר א, א], אמר רבי יהושע בן קרחה, שהשחיר פניהם של ישראל כשולי קדירה. ורבי ברכיה אמר, שהכחיש ראשן של ישראל בצום ותעניות", ומכך משמע שהשחרת פנים לחוד, וצום ותענית לחוד, ולא שהם דבר אחד.

<> ולכך "הושחרו פניהם" עומד כנגד גבורה, כי הצרה מורה על הגבורה. ואודות שגודל הצרה הוא "עיקר המגילה", ניתן לבאר זאת בשני אופנים; (א) גודל הצרה מורה שהגאולה אינה במקרה, אלא שבאה להוציא את ישראל מתוך צרתם. ונקודה זו מבוארת היטב בגבורות ה' פנ"ב [רכג:], וז"ל: "תנן בערבי פסחים [פסחים קטז.] מתחיל בגנות ומסיים בשבח... כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחלה הגנות, שאז היה משמע שהיתה הוצאה במקרה, שכך קרה שנעשה טובה זאת לישראל, שלא כיון הפועל אל הפעולה. וזה כי יש שני פועלים, האחד הוא פועל במקרה, והשני הוא פועל בעצם. הפועל במקרה; משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה; כגון מי שרואה ביתו נשרף, ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה. לפיכך אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה. והפעולה היה נמשך אחר הגנות, וזה פועל בעצם, שהיה מכוין על המעשה שעשה, והוא בשביל הגנות שהיה לישראל, להציל אותם מן הגנות. לכך סמך דבריו אל הגנות, שראה הקב"ה את הגנות, והוציאנו ממצרים. לא כמו המטר שהוא מכבה, שאינו נמשך אל הדליקה, והוא הפסד הבית ומכבה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 108]. כך הצרה שישראל היו נתונים בה מורה שהגאולה אינה מקרית, אלא בעצם, "וזהו עיקר המגילה". (ב) גודל הצרה מורה על גודל הנס, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 521], וז"ל: "בא להגיד גודל הצרה שהיה להם, ועם כל זה על ידי תפילתם הציל אותם השם יתברך מן האויב. וכל המזמור הזה עד הסוף מפרש כמה גדול תוקף הנס, שעשה השם יתברך להם".

<> כוונתו לספירת תפארת, שיש בה שני קוים [חסדים וגבורות (זוה"ק ח"ג כח.)], וכנגד צדיק או רשע. ו"שם" שייך לתפארת, וכמו שנאמר [דברים כו, יט] "ולשם ולתפארת". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "והגדלת השם הוא במדת יעקב לעשות לו שם תפארת, והוא ידוע, וזה 'ואגדלה שמך' [בראשית יב, ג], שאמר 'אלקי יעקב' [רש"י שם]". ואמרו [זוה"ק ח"א נז:] "יעקב דא תפארת". וראה למעלה בפתיחה הערות 110, 195, ולהלן הערה 470. ומקרא מלא הוא [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". ובנתיב הצדק פ"ב כתב: "וכתיב 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע, שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר, ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי, ולא לקללה בלבד, אבל ירקב עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק, לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה, ולא שיהיה לו הקיום בלבד, שהוא הפך הרקבון, אלא שיש לו תוספות ברכה תמיד, כי זהו ענין הברכה, שהיא תוספות, ודבר זה מבואר". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצג.], וז"ל: "'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו, אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי, ולא לקללה בלבד, אבל ירקב, עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה. ולא שיהיה לו הקיום בלבד, שהוא הפך הרקבון, אלא שיש לו תוספות ברכה תמיד, כי זהו ענין הברכה שהיא תוספות, ודבר זה מבואר".

<> מבאר "אח לראשו" הכוונה לראשו של אחשורוש, שהבריות היו מקללים את אחשורוש על רשעתו. וראה למעלה הערה 6. ואודות שדרך הבריות לקלל את הרשע, כן כתב רש"י [בראשית לה, ח], וז"ל: "נתבשר [יעקב] שם באבל שני, שהוגד לו על אמו שמתה... ולפי שהעלימו את יום מותה, שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו, אף הכתוב לא פרסמה". ואודות היות אחשורוש רשע גמור, כן כתב להלן [ב, ז (לאחר ציון 166)], וז"ל: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה, ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו". וכן כתב להלן [ז, ה (לאחר ציון 48)], וז"ל: "כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו" [ראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, למעלה הערה 19, להלן הערות 113, 188, 994, 1061, פ"ב הערה 170, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, פ"ה הערה 58, ופ"ז הערה 50].

<> לשונו להלן [לאחר ציון 358]: "וההפרש אשר ביניהם, לרבי אליעזר [אסת"ר א, כ] חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... ולרבי שמואל [שם] דבר זה הוא חשיבות על העם, שיהיה יראת המלך עליהם עד שיהיו שטוחים על פניהם, ולא יהיה המלך בעצמו מראה חשיבות וגדולה בעצמו... כלל הדבר, למר חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם. ולמר חשיבות מלכותו במה שהם תחתיו לגמרי, משפילים לפניו מיראת פניו, וזהו עיקר מלכותו". ורבי יוחנן כאן כנראה אזיל בשיטת רבי שמואל שעיקר המלכות הוא הנהגת המלך עם בני עמו. וכן להלן [ו, ח (לאחר ציון 145)] כתב: "ואלו שלשה דברים [הכתר, הסוס, והלבוש (שהמן ביקש שינתנו למי שהמלך חפץ ביקרו)] גם כן מורים על שלשה שיש למלך; האחד, שהוא נישא למעלה מכל העם, שהוא יותר גדול ויותר עליון מהם, וזה מורה הכתר שהוא על הראש למעלה, מורה שהוא נישא למעלה. ועוד, הוא רודה ומושל בכח שלו על העם, עד שנחשבים העם למטה ממנו, וזה יורה הסוס שהוא רוכב עליו ורודה עליו, כי הסוס הוא מגביה עצמו בהליכתו והוא רוכב ומושל עליו, וכך המלך מושל ורודה בעם... והמלבוש הוא מורה על כבוד עצמו, שהוא נבדל בכבוד מן שאר הבריות... ולכך אמר [המן לאחשורוש] שיש לו ליקח אלו שלשה דברים אשר הם מורים כי יש לאדם זה שעשה טובה זאת למלך להחיותו, והיה מקיים המלכות, ולכך ראוי שיהיה לו אלו דברים גם כן, שהם שייכים למלך". ודעת רבי יוחנן היא שהסוס הוא המורה על עיקר המלכות, ולכך שם "אחשורוש" נדרש ביחס ל"הנהגת מלכותו שהיה נוהג עם בני אדם" [ראה להלן הערה 359].

<> כוונתו לספירת מלכות, ועליה אמרינן "לית ליה מגרמיה כלום" [זוה"ק ח"א קמ., קע., ח"ב מג., ריח:], ולכך "הכל נעשים רשים בימיו". וראה להלן פ"י [לאחר ציון 1] שביאר בשני טעמים מדוע העם קבל מאחשורוש גזירת המסים; (א) משום מפלת המן ובניו יראו ממנו. (ב) משום גדולת מרדכי כיבדו אותו.

<> לשון רבי סעדיה גאון [שם]: אכולי בשר שגיא - כלומר ממון הרבה ועושר גדול, כאמור במלכות אחשורוש [פסוק ד] 'בהראותו את עושר כבוד מלכותו', ועושר המן בכללו". ושם ח, ג, כתב: "מדעתי שהוא אחשורוש, ועשיר גדול מכל האובל בשער [שם מקום]".

<> מהות זו מבוארת היטב בנר מצוה [כח.], וז"ל: "ואמרו בפרק עשרה יוחסין [קידושין עב.] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב' [דניאל ז, ה]. תני רב יוסף, אלו פרסיים שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. פירוש, שהם מבקשים תמיד לבלוע, כך הוא מדתם. ולכך כתיב אצל מלכות זה במגלת אסתר [אסתר י, א] 'וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים'. ומה בא הכתוב הזה לומר, מה שאמר ששם המלך מס על הארץ. רק שבא לומר, שכל זה כח אחשורוש, שהיה חסר, ומבקש תמיד למלאות נפשו מן העושר, וזה היה עצם מלכות שניה. וכן אמר דניאל על זאת החיה [דניאל ז, ה] 'וכן אמרין לה קומי אכלי בשר שגיא'. וכן אמרו [מגילה יא.] למה נקרא 'אחשורוש', שהכל נעשו רשין בימיו ["שנאמר 'וישם המלך אחשורוש מס'" (המשך לשון הגמרא שם)]. וכל זה שרצה למלאות נפשו מן תאותו הגופנית. וכאשר ידע המן ענין אחשורוש, רצה גם כן שימכור לו ישראל בעד כסף, שזהו ענין כח אחשורוש, ובזה יהיה חס ושלום בולע את ישראל. ומפני כי אחשורוש תמיד חפץ לבלוע, ולפיכך אמר להמן [אסתר ג, יא] 'הכסף נתון לך', ולא שאין אני רוצה הכסף שלך, רק מקבל אני ממך, וחוזר אני ונותן לך. ולא החזיק בכסף, שזה ודאי היה לו גנאי גדול לקבל כסף, ולתת עם אחד להריגה בשביל כסף. רק בשביל אהבת כסף, היה מקבלו וחוזר ונתן הכסף אליו... כלל הדבר, כי ענין מלכות השניה, שהיה חפץ ורוצה לבלוע הכל". וראה להלן פ"ג הערות 520, 666, ופ"י הערה 1.

<> בא לבאר הסבר שני ב"צד השוה" שיש לארבע הדעות שהוזכרו בגמרא. ועד כה ביאר שארבע הדעות הללו מורים כיצד אחשורוש עומד כנגד חג"ת ומלכות [ראה למעלה הערה 23], ומעתה יבאר שדעות אלו מורות על קלקולו הגמור של אחשורוש בארבעה צדדים, שהיה פגום בכל צד. ושמעתי לבאר, שהואיל ומזכיר בהמשך פעמיים את הביטוי "בכל צד", כוונתו לארבעה כיווני עולם; צפון, דרום, מזרח ומערב, וכמו שיתבאר לפנינו.

<> פירוש - כחו של נבוכדנצר הוא בנפש, ששואף להיות "מלך מלכים" [יחזקאל כו, ז], וכפי שכתב בנר מצוה [כז.], וז"ל: "יש ליתן כח נפשי אל מלכות הראשון... וזהו כנגד החלק הנפשי שבאדם, שהוא כח מושל". והנפש היא לשמאל [גבורות ה' פמ"ה (קעד:)], ושמאל הוא צפון [נצח ישראל פ"ה (פה:), וגבורות ה' פמ"ז (קפז:)], ועל בבל נאמר [ירמיה א, יד] "מצפון תפתח הרעה". הרי שנבוכדנצר עומד כנגד צד צפון. לכך אמר כאן "אחיו של ראש, הוא נבוכדנצר", כי גם אחשורוש מלך על מאה עשרים ושבע מדינה [אסתר א, א]. ואמרו [מגילה יא.] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר". וראה להלן הערות 43, 150, 191, 246, 281, 499.

<> פירוש - זהו העדר האדם מצד הגוף, והגוף הוא כנגד ימין [גבורות ה' פמ"ה (קעד:)], וימין הוא דרום [נצח ישראל פ"ה (פה:), וגבורות ה' פמ"ז (קפז:)]. וראה להלן הערה 440.

<> אמרו חכמים [אבות פ"ב מ"ו] "אף הוא ראה גולגולת אחת שצפה על פני המים, אמר ליה, על דאטפת אטפוך", ובדר"ח שם [תקצט.] כתב: "פירוש המאמר הזה, כי מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת צפה על פני המים', אין הכוונה על פני המים ממש, וכן מה שאמר ש'ראה גולגולת אחת', אין רוצה לומר גלגולת ממש, אבל שראה נשטף אחד, שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם. וזהו שאמר ש'ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים', כי המים מתיחסים לשטיפה. והגלגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב 'עץ השדה' [דברים כ, יט], ושורש שלו ועיקרו הוא הראש... ואמר שראה אחד נשטף מעיקרו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בישראל". ובגו"א ויקרא פכ"ד אות יג ביאר שאומרים למברך את ה' "דמך בראשך" [רש"י ויקרא כד, יד] משום ש"רוצה לומר כי הוא פוגם בעיקר שהוא ראש לכל, כי המברך השם הרי כופר בעיקר. ולפיכך 'דמך בראשך', כי בראש שלך המיתה גם כן, כאשר חטא הזה הוא בראש ובעיקר גם כן, ולפיכך בא המיתה בראשך, ואין לך חיות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 135, ולהלן הערה 58].

<> פירוש - דבר שאין לו מציאות כלל עומד מול מזרח, כי משם המציאות, כי המזרח תחילת הבריאה וכל המציאות, וכפי שביאר בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'". וראה גו"א במדבר פ"ב אות ב, ושם הערה 25, ולהלן הערה 80.

<> שמעתי לבאר שכוונתו לצד מערב, שההשפעות מגיעות ממערב. ועוד, כי ממונו של אדם מעמיד את האדם על רגליו, וכמאמר חכמים [פסחים קיט.] "זו ממונו של אדם שמעמידו על רגליו". והואיל והראש עומד כנגד המזרח, לכך הרגלים עומדות כנגד מערב.

<> בא לבאר הסבר שלישי ל"צד השוה" שיש לארבע הדעות שהוזכרו בגמרא. ועד כה ביאר שני הסברים; (א) ארבע הדעות הללו מורות כיצד אחשורוש עומד כנגד חג"ת ומלכות. (ב) ארבע דעות הללו מורות על קלקולו הגמור של אחשורוש בארבעה צדדים, שהיה פגום בכל צד. (ג) מעתה יבאר שארבע דעות הללו מורות כיצד אחשורוש מקולקל בכל ארבעת חלקי האדם, וכמבואר בהערה הבאה.

<> נראה שכוונתו לארבעה חלקי האדם, שהם גוף, נפש, שכל, וממון, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקצ.], וז"ל: "ודע כי התנא בא להשלים את האדם בכל חלקיו, וזה כי האדם יש בו אלו דברים; שיש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש בו הגוף, ויש בו הממון, כל אלו דברים כוללים כל הדברים שהם שייכים לאדם". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסה:], וז"ל: "הנה האדם יש בו ד' חלקים אלו, הא' הוא הגוף, הב' הוא הנפש, הג' הוא השכל, הד' הוא ממון של אדם, אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי בארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו, ויש שממונו חביב עליו יותר מגופו [ברכות סא:], ודבר זה בארנו כמה פעמים". וכן כתב בח"א לעדיות ד: [ד, סב.]. ושמו של דבר חל על כל חלקיו, וכמו שכתב בבאר הגולה הבאר השביעי [שסד.], וז"ל: "האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שמג:] כתב: "אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב של הארי יש שם 'ארי'. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם 'שועל', ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים". @**לכך שם**^ "אחשורוש" נאמר על ארבעת חלקי האדם; הדעה הראשונה סוברת ששם "אחשורוש" מורה שהוא דומה לנבוכדנצר מלך בבל, ומלכות זו מורה על הגוף, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ח [נא:], וז"ל: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו. ומלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב [ירמיה כז, יב] 'הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו'. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף" [הובא למעלה בפתיחה הערה 204]. הדעה השניה סוברת ששם "אחשורוש" מורה על הצום ותענית שהיו לישראל, שזהו כנגד הנפש, וכמו שנאמר [ויקרא טז, לא] "ועניתם את נפשותיכם". ובנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 48] כתב: "יושב בתענית הרי מחסר נפשו... מענה נפשו". הדעה השלישית סוברת ששם "אחשורוש" מורה על ראשו, שבו נמצא השכל, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 227], וז"ל: "כי ראשו של אדם שם השכל". הדעה הרביעית סוברת ששם "אחשורוש" מורה על הממון, שנעשו רשים בימיו.

<> כי כבר השריש שרק שם שיש לו משמעות מסויימת יש לדרשו, אך שם עצם רגיל אינו מחייב דרשה, שנאמר [בראשית י, יג] "ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתוחים", ופירש רש"י שם "להבים - שפניהם דומים ללהב". והרא"ם שם הקשה על רש"י "לא ידעתי מי הכריחו לפרש זה השם מכל שאר שמות". וכתב על כך הגו"א שם אות ד בזה"ל: "דכל שם אשר יש לו פירוש, כזה, שהוא לשון 'להב' וכיו"ב, על כרחך נקראים על ענין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות, דאם לא כן, למה יקרא אותו בשם להב, אחר שאין לו שייכות. בשלמא שאר שמות, 'ענמים' ו'לודים', וכיוצא בזה, כיון דאין שום ענין נקרא בשם 'ענמים', יש לקרוא אותו בשם 'ענמים'. אבל להיות קורא אותו בשם 'להבים', למה יקרא אותו בשם 'להבים'. ולפיכך צריך לומר דפניהם דומים ללהב". וכן חזר וביאר שם פכ"ג אות ד, פל"ו אות יב, ובשמות פי"ח אות ג. לכך יש לבאר מה ראו חכמים לדרוש שם "אחשורוש", הרי זהו שם שאין לו שום משמעות מסויימת.

<> כי רק נאמר [אסתר א, א] "ויהי בימי אחשורוש". והרגילות היא להזכיר תיבת "מלך" בפסוק מעין זה, וכגון [בראשית יד, א] "ויהי בימי אמרפל מלך שנער", וכן [ישעיה ז, א] "ויהי בימי אחז בן יותם בן עוזיהו מלך יהודה", וכן [ירמיה א, ג] "ויהי בימי יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה". וכך דייקו על הפסוק [מ"א ב, א] "ויקרבו ימי דוד למות ויצו את שלמה בנו לאמר", ולא נאמר "ויקרבו ימי המלך דוד למות", אלא שנאמר [קהלת ח, ח] "ואין שלטון ביום המות", ופירש רש"י שם "ואין שלטון - של שום מלך ניכר ביום מותו. בכל מקום אתה מוצא 'והמלך דוד', וביום מותו 'ויקרבו ימי דוד למות', לא הוזכר מלכות כאן" [מקורו בקה"ר (ח, יא)]. הרי שהשמטת תיבת "מלך" מחייבת הסבר.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 18]: "הכל מסכימים כי שמו [של אחשורוש] מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך, כמו השם שהוא לצדיקים אשר מורה השם על הפלגתם במעלה, ואצל הרשע יורה השם על שהוא יוצא מן הסדר הראוי. והשם בא על המהות, ופליגי מה הוא המהות של אחשורש".

<> כמבואר בשלשת הסבריו למעלה שארבע הדעות שהוזכרו בגמרא מורות על יציאה מן הסדר הראוי [של חג"ת ומלכות, כיווני העולם, וארבעת חלקי האדם]. ו"שנוי" מורה על היציאה מן הסדר, וכפי שכתב להלן [פ"ד (לאחר ציון 49)], וז"ל: "כל דבר שמגיע לצדיק שהוא יוצא מן הסדר, והוא שנוי גדול כמו זה, צריך לזה סבה". ובנתיב התורה פ"א [נד.] כתב: "כי כאשר יוצא האדם מן הסדר בשנוי אשר יש לו במחשבותיו... התורה מחזיר אותו אל הסדר". ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "וזה ראוי למי שיוצא מן הסדר הראוי, ונמשך אחר השנוי, ואחר זה נמשך עוד שנוי לגמרי". וראה להלן הערות 101, 800, ופ"ד הערה 50.

<> כפי שלמעלה [לאחר ציון 20] השוה את השם "אחשורוש" לשמו של הרשע, ששמו מורה "על שהוא יוצא מן הסדר הראוי" [לשונו שם], וראה למעלה הערה 19. וכבר השריש ש"כל שנוי רע" [לשונו למעלה בפתיחה (לפני ציון 16, ולפני ציון 47)]. ולכך "השם הזה הוא גנותו".

<> כי עניינו של מלך הוא הכבוד, וכמו שמברכים על מלך של אומות העולם "שנתן מכבודו לבריותיו" [ברכות נח.], ואמרינן "ברוך שם כבוד מלכותו" [פסחים נו.]. ולהלן [לאחר ציון 407] כתב: "אחשורש שהיה מלך פרס ומדי, ראוי לו בשביל זה מלבושי כבוד... המלך ראוי לו הכבוד מצד שהוא מלך", וראה למעלה בפתיחה הערה 166, ולהלן הערות 359, 962, 1074. ואם תאמר, הרי מצינו שנאמרה תיבת "מלך" על גנאי, וכמו שנאמר [מ"ב כא, יא] "יען אשר עשה מנשה מלך יהודה התועבות האלה הרע מכל אשר עשו האמורי אשר לפניו ויחטא גם את יהודה בגלוליו". ואולי יש לומר, שנהי שמצינו שמלך עושה דבר של גנאי, מ"מ אין הגנאי מורה על מהותו של המלך, אלא על מעשיו, ומהות לחוד ומעשים לחוד. אך שם "אחשורוש" מורה על מהות של גנאי [כי שם מורה על מהות], לכך אין לומר "המלך אחשורוש", כי אז תיבת "מלך" מודבקת למהות גנאי, והואיל ו"מלך" הוא שם הכבוד, אין להדביקו למהות גנאי. אך קשה, שכבר בפסוק השני במגילה נאמר [אסתר א, ב] "בימים ההם כשבת &**המלך אחשורוש**^ על כסא מלכותו אשר בשושן הבירה", הרי שאחשורוש הוזכר בשם "המלך אחשורוש", וכך הוזכר פעמים רבות במגילה [שם פסוקים ט, י, טו, יז, שם פרק ב, פסוקים א, יב, טז, ועוד], ומדוע רק בפסוק הראשון במגילה הושמטה תיבת "המלך". ואולי יש לומר, שלאחר שכבר למדנו מהשמטת תיבת "המלך" בפסוק הראשון את עניינו ומהותו של אחשורוש ["שהוא יוצא מן הסדר הראוי" (לשונו כאן לפני ציון 45)], שוב אין צורך להשמיענו זאת שנית, וחזר לנקוט בתיבת "המלך", כי סוף סוף היה מלך. וראה בסמוך הערה 52.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 262]: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, ולהלן ציון 99, פ"ג הערות 492, 533, 656, פ"ד הערה 19, ופ"ו הערה 225.

<> פירוש - אסתר הפליגה בזרות שהיתה לישראל, שאמרה [אסתר ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואילו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי וגו'", ופירושו שאינה יכולה להחריש מול מעשה כל כך זר, שאומה שלימה נמכרה להשמדה ולהריגה, ואילו היו נמכרים לעבדות היתה מחרישה, כי אין בכך מעשה כל כך זר.

<> לפי הסבר זה אין השמטת תיבת "המלך" משום שאין ראוי להזכיר שם כבוד ["המלך"] אצל שם גנאי ["אחשורוש"], וכהסברו הראשון, ובבחינת "הרחק מן הכיעור" [חולין מד:], אלא שהזכרת תיבת "המלך" היתה נוגדת למכוון בפסוק זה, שהואיל ומעשה המגילה יוצא מהסדר הראוי, ושם "אחשורוש" מורה שהוא בעצמו יוצא מהסדר הראוי, לכך מעשה המגילה שייך בדוקא לשם "אחשורוש", ולא לשם "המלך אחשורוש", כי "המלך" מורה על הסדר [כמו שיבאר]. נמצא ששם "אחשורוש" בלבד הוא הפתיחה הראויה למעשה המגילה, ואדרבה, השם "המלך אחשורוש" היה סותר לענין המגילה. ולפי הסבר זה לא יקשה מדוע בהמשך המגילה הוזכר השם "המלך אחשורוש" פעמים רבות [כפי שהוקשה למעלה בהערה 49 להסברו הראשון], כי פתיחת המגילה היא ראש לכל המגילה [ראה להלן הערות 58, 169], ותורף המגילה הוא מה שאירע לישראל שאומה שלימה ניתנה להריגה. אך המשך המגילה אינו עוסק בכותרת למגילה, ושוב אין מניעה מלומר "המלך אחשורוש".

<> לשונו להלן [פסוק כב (לאחר ציון 1409)]: "אחר שראה אחשורוש המעשה הזה של ושתי, שלא היה כסדר העולם, שבסדר העולם האשה היא תחת בעלה, אבל ושתי היתה ממאנת לשמוע בדבר שהוא סדר העולם ומנהגו [פסוק יב]. והמלך מוכן ועומד שיהיה שומר הסדר, וכאשר ראה אחשורוש שנוי הסדר בושתי, חשב כי דבר זה גנאי למלך, אשר הועמד לשמור הסדר והנהגה. לכך כתב שיהיו כל המדינות נוהגים כסדר, בין הנהגת הבית שיהיה כסדר, ובין הנהגת כלל המדינות. לכך אמר שיהיה כל איש שורר בביתו, והכל יהיה על פיו, והוא צווי אל בעל הבית שיהיה משגיח על ביתו ויהיה משתורר עליהם, ויהיה הנהגת ביתו כסדר עולם... וזהו כבוד המלך אשר הוא לשמירת הסדר". ואם תאמר, הרי מבאר כאן שמהותו של אחשורוש היא יציאה מן הסדר, ואילו להלן [פסוק כב] מבאר שאחשורוש שומר על הסדר. ויש לומר, שלהלן איירי במה שאחשורוש חושב על עצמו, אך כאן איירי במה שאחשורוש הוא אליבא דאמת. ומעין זה אמר בלעם להקב"ה [רש"י במדבר כב, י] "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים". וראה להלן הערה 1413.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי". ובהמשך הפרק [פב.] כתב: "מלך שומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול... וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי" [ראה להלן פ"ו הערה 280]. ובח"א לגיטין ו: [ב, צא.] כתב: "ואל יהא מעשה פילגש בגבעה קל בעיניך, כי היה... כאשר היו ישראל בלי מלך, ולא היה להם סדר. ולכך מעשה פלגש בגבעה כתיב בסוף ספר שופטים [פרק יט], אשר כל ספר שופטים מדבר בה מעשי ישראל כאשר היו בלי מלך". ובח"א לב"ב טז: [ג, ע:] כתב: "כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך, וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר" [הובא למעלה בפתיחה הערה 41]. ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר את העם בסדר הראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה תדע כי יש מלך מסדר הכל, וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מו, ונתיב הזריזות פ"א. וראה להלן הערה 1412, ופ"ג הערה 402.

<> שנאמר [דניאל ט, א] "בשנת אחת לדריוש בן אחשורוש מזרע מדי אשר המלך על מלכות כשדים", ופירש רש"י שם "לא זהו אחשורוש שבימי המן, כי הוא מלך פרס היה, וזה דריוש המדי". ולפי זה מה שכתב כאן "שהיה עוד במלכי &**פרס**^ ומדי מלך שנקרא 'אחשורוש'" הוא לאו בדוקא, כי המלך האחר הזה הוא במלכי מדי, ולא במלכי פרס. וראה הערה הבאה.

<> כן ביאר הראב"ע כאן, וז"ל: "וטעם 'הוא אחשורוש'... יתכן שיהיה במלכי פרס הקדמונים מלך שמו אחשורוש, ושניהם היו מלכים על פרס ומדי, רק זה אחשורוש השני מלך על מדינות אחרות, שהן בין הודו ובין כוש". וכן כתב כאן במנות לוי בשם הראב"ע. ובספר יוסף לקח כאן כתב: "וירצה בזה שלהיות שבדניאל נאמר אחשורוש מזרע מדי, הוצרך לומר בספורנו 'הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש', כדי לשלול ולומר שאינו זה אותו אחשורוש אביו של דריוש... עד כאן לשון מהר"ם עראמה". ושם הקשה על כך כמה קושיות. וכן הגר"א כאן, על דרך הפשט, כתב: "'הוא אחשורוש', מפני שהיה אחשורוש אחר, והוא אבי דריוש המדי הראשון, כמו שאמר דניאל 'בשנת אחת לדריוש בן אחשורוש מזרע מדי', וגם הוא מלך... ולא מלך אלא על פרס ומדי בלבד... לכך כתב כאן 'הוא אחשורוש המולך מהודו וכו'', שאחשורוש הראשון לא מלך אלא על פרס ומדי לבד". וכן כתב הרא"ם [בראשית ב, יד], וז"ל: "כי מלת 'הוא' אינה נאמרת רק על הדבר המפורסם, היותר ידוע, כדי להודיע בו הנעלם, כמו, 'הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש', לא אחשורוש האחר, כי מצאנו 'דריוש בן אחשורוש'".

<> והואיל ונאמר [ש"א כד, יג] "כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע", וכן אמרו [סנהדרין ח.] "מגלגלין חובה על ידי חייב וזכות על ידי זכאי", לכך מן הנמנע שתבוא טובה לישראל מאחשורוש הרשע, ובעל כרחך שכל מה שעשה אחשורוש הכל היה מן השם יתברך בלבד. וכן להלן [לפני ציון 1157] כתב: "כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל", ושם הערה 1159. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 68] כתב: "כי מאחר שאחשורוש גדל את מרדכי, ודבר זה סבה שיהיה נבנה בית המקדש. ואחשורוש הוא רשע, ואין לו דבר הזה". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 55] כתב: "כל זה בא לומר כי כל הגאולה היה מן השם יתברך, כי אף שהיה אחשורוש אוהב אסתר מאוד, מכל מקום כאן שיהיה התחלת הגאולה, שמשעה זאת היתה הגאולה תמיד מוספת עד שהיתה גאולה לגמרי, ואין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך... כי השם יתברך עשה זאת בעל כרחו של אחשורוש". דוגמה לדבר; הקב"ה אסר על בלעם לברך את ישראל, משום ש"אינם צריכין לברכתך, 'כי ברוך הוא' [במדבר כב, יב], משל שאומרים לדבורה לא מדובשיך ולא מעוקציך" [רש"י שם]. ובגו"א שם אות כג כתב: "אף על גב דלבסוף היה מברך את ישראל [במדבר כד, י], אותם הברכות מפי הקב"ה על כרחו של בלעם [סנהדרין קה:], ברכות כאלו היה רוצה [הקב"ה] שיברך להם, אבל לברך מעצמו, לא, כי כל ברכה של בלעם, עם הברכה דבוק דברים שאינם של ברכה, והם רעות". הרי שהברכות ניתנו מה' דרך בלעם, אך לא על ידי בלעם. וכך הטובות שבמגילה נעשו מה' דרך אחשורוש, אך לא על ידי אחשורוש. ואודות רשעות אחשורוש, ראה למעלה הערה 19, להלן הערה 823, ופ"ג הערה 70.

<> ותחלת המגילה כוללת את כל המגילה, כפי שהראש כולל את כל ההמשך, כי הראש הוא שורש הכל, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 135, ובפרק זה הערה 39. וכן להלן [לפני ציון 269] כתב: "ופירוש זה כי 'ויהי בימי אחשורוש' קאי על כל המגילה, שרוצה לומר כי מה שמדבר ממנו המגילה היה בזמן אחשורוש, דהיינו מעשה המן ומרדכי". וראה גו"א שמות פ"ל אות ז [שצב.], ולמעלה הערה 52. ובדר"ח פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון של עשרה מאמרות] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ' [בראשית א, א], שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון... בתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ושם פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן, שהשורש יש לו מקום בארץ". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד:] כתב: "מכת בכורות... הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור הוא ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם. וכמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד], כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות". ובגבורות ה' שם הוצאת מכון מהר"ל הערה 24 הביאו מדבריו בכתב יד, שכתב: "ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי האמירה היא אמירה פרטית, אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר', ומפני זה כולל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו". ובגבורות ה' פ"ל [קיח:] כתב: "האבות כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל. רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה". ולהלן [לאחר ציון 222] כתב: "כאשר כובש התחלה, בזה כובש הכל". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:], וח"א לב"מ פה: [ג, מב:]. @**דוגמה לדבר;**^ הפסוק הראשון בתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. וראה למעלה בפתיחה הערות 226, 227, להלן פ"ד הערה 154, ופ"ו הערה 307.

<> לפי זה כאשר אמרינן "'הוא אחשורוש' הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו", ההדגשה היא על "ועד סופו", שאע"פ שבסוף אחשורוש עשה טובות לישראל, מ"מ הואיל והוא היה רשע גם בסופו, בעל כרחך שטובות אלו באו מה' ולא מאחשורוש. וכן פירש השפת אמת [מגילה יא.], וז"ל: "'אחשורוש הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו כו'', נראה בכל הני דלרבותא נאמרו, דאפילו אחר שנשא אסתר הצדקת, נשאר רשע". והנה למעלה בפתיחה [לאחר הערה 301] כתב: "ובא ליישב מה שנראה כי אחשורוש היה מוכן לאבד את ישראל [אסתר ג, י], ואחר כך היה מוכן להיות על ידו הטוב ליהודים [אסתר ח, יא]. ואין זה רק כאשר מושל המן הרשע, היה נמשך אחשורוש אחר הרע. וכאשר היה מושל מרדכי ואסתר, היה נמשך אחשורוש אחר הטוב. ודבר זה יסוד ועיקר למגילה הזאת". הרי שתלה את הטובות שעשה אחשורוש בממשלת מרדכי ואסתר, ואילו כאן תלה זאת ביד ה', ובעל כרחך שחד הוי. וכן למעלה בפתיחה [לפני ציון 347] ביאר את הפכפכיותו של אחשורוש בזה"ל: "כאשר נגמרו הקללות... אז היה מתהפך השם יתברך מדתו עליהם לרחמים, כאשר כבר כלו כל הקללות. ולכך אחשורוש, שמכרם להמן, הוא עצמו נהפך עליהם לטוב". וראה למעלה בפתיחה הערות 303, 305, 351. ולהלן פ"ד [לאחר ציון 94] הזכיר בקצרה את דבריו כאן.

<> "יש לנו עוד 'הוא' הטוב מכל אלה, 'הוא ה' כו''" [מתנו"כ ב"ר לז, ג].

<> "מיוחדים בעולם" - ידועים בעולם.

<> כמוזכר בכל מקום. וראה במכלול לרד"ק שער שער דקדוק השמות, ד"ה עשרה, והראב"ע בספרו מאזניים [דפים כב-כד].

<> פירוש - כשם שאות ה"א [שהיא גימטריה 5] מיידעת את הדבר [שנקראת "ה"א הידיעה"], כך דברים ידועים באים בחמשה, ולכך מספר הצדיקים הידועים והרשעים הידועים הוא חמשה.

<> רש"י בראשית ב, ד "בהבראם - בה' בראם, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'ביה ה' צור עולמים', בב' אותיות הללו של השם יצר שני עולמים, ולמדך כאן שהעולם הזה נברא בה"א רמז שירדו למטה לראות שחת, כה"א זאת שסתומה מכל צדדים, ופתוחה למטה לרדת דרך שם" [מקורו ממנחות כט:]. ובדר"ח פ"ה מ"א [טו.] ובנר מצוה [טו.] ביאר מדוע עולם הזה נברא באות ה"א.

<> לעומת עוה"ב שנברא באות יו"ד [מנחות כט:], כי הגלוי מההעדר הוא רק בבריאת העוה"ז ולא בבריאת העוה"ב, שהרי כפי הנהגת האדם בעוה"ז כך יהיה חלקו בעוה"ב. נמצא שבעוה"ז האדם זורע, ובעוה"ב האדם קוצר [ראה אלשיך משלי י, ה], ואין קצירה גלוי מההעדר. ואדרבה, "העולם הבא יש לו מדריגה נעלמת וצפונה, דכתיב [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'" [לשונו בתפארת ישראל ס"פ טו]. ואות יו"ד מורה על הנסתר [גבורות ה' פכ"ה (קו.). ובדרשת שבת הגדול (ריא:) כתב: "כמו 'יאמר' 'ישמור' מורים על נסתר"]. לכך עוה"ז, שהוא עולם גלוי ונמצא, בריאתו היא באות ה"א המגלה. ואילו עוה"ב, שהוא עולם צפון ונסתר, בריאתו היא באות יו"ד הנסתרת.

<> לשונו בדרוש לשבת תשובה [עט:]: "האות השני [משם הויה] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות, כי לשון ה"א כמו [בראשית מז, כג] 'הא לכם זרע', רצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' [שביעית פ"ח מ"ד, סוכה מא.], מורה מלת 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע" [ראה להלן פ"ד הערה 157, ופ"ז הערה 166]. ובתפארת ישראל פ"ל [תנב.] הביא את מאמרם [ברכות ו:] שהתורה ניתנה בחמשה קולות, וכתב לבאר: "וביאור דבר זה, כי אף שהיה במתן תורה ברקים וענן כבד [שמות יט, טז-יט], לא היה אחד מהם חמשה, רק הקולות... היו חמשה. ודבר זה מפני כי הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר... כי דברים שאין להם מציאות בשלמות הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'... וכאשר נתנה התורה, ויצא הסדר השכלי לפעל, שקודם זה לא יצא סדר השכלי אל המציאות בפעל, ועתה יצא לפעל, היה עם זה קולות, שהקול מורה על היציאה לפעל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול... התורה היא מציאות שלם ואינה מציאות חלק, לפי שהתורה היא צורת כל העולם והשלמתו... ולכך נתנה התורה בחמשה קולות, ולא נתנה בשנים ושלש, כי חמשה קולות הוא ההתפשטות המציאות לכל צד, והאמצעי שבתוכם, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל. הנה מורים חמשה קולות על יציאה לפעל שלם, שהוא מתפשט בכל צד, כמו שהיא התורה השלמת כל העולם". וצרף לכאן שיש חמש מוצאות הפה [ראה רש"י ויקרא יט, טז]. וראה בדר"ח פ"ב הערה 1039.

<> אודות שאברהם אבינו הכיר את בוראו, כן אמרו חכמים [נדרים לב.] "בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו". ואודות שאברהם אבינו היה הראשון, כך עולה מדרשתם ז"ל על הכתוב [ישעיה מא, ב] "מי העיר ממזרח צדק יקראהו", שדרשו [ילקו"ש שם רמז תמ"ז] "ישנים היו אומות העולם מלבוא תחת כנפיו של הקב"ה, ומי העירם לבוא תחת כנפיו, אברהם". וכן דרשו על הכתוב [בראשית יב, ח] "ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'", "אל תקרא 'ויקרא', אלא 'ויקריא', מלמד שהקריא את שמו של הקב"ה לכל עובר" [ילקו"ש שם רמז צ"ה]. ואברהם אבינו הוא הראשון שקרא להקב"ה "אדון" [ברכות ז:]. וכן דרשו עליו [ב"ר מב, ח] "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד", ונקרא "תחילה לגרים" [חגיגה ג.]. ובגבורות ה' פ"ט [נו:] כתב: "כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנה:] כתב: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם... והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנ:] כתב: "אברהם... היה צדיק הראשון". ואמרו חכמים [שיהש"ר ג, ה] "מה המור ראש לכל הבשמים, אף אברהם אבינו ראש לכל הצדיקים". ועל הפסוק [ישעיה לג, טו] "הולך צדקות", דרשו חכמים [מכות כד.] "זה אברהם אבינו". @**אך יש להעיר**^ על כך מדברי הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ב שכתב: "צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו, אלא יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח נח שם ועבר. ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל, עד שנולד עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו". הרי שנקט בחמשה יחידים שהכירו את ה' לפני אברהם, וכיצד כתב כאן שאברהם היה "ראשון להכיר את בוראו". ואולי אברהם היה ראשון שהכיר את בוראו והעביר הכרה זו לשאר הבריות [כמבואר ברמב"ם ריש הלכות ע"ז]. ורש"י [בראשית כד, ז] כתב: "אמר לו [אברהם לאליעזר עבדו] עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות. אבל כשלקחני מבית אבי היה אלקי השמים ולא אלקי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ". וזהו שכתב כאן "כי הוא ראשון להכיר את בוראו, וקודם זה לא הכירו הבריות את בוראם", הרי הראשוניות של אברהם היא מתלי תליא בהכרת הבריות את בוראם. וכן הוא במאירי לאבות פ"א מ"א [ד"ה והיה]. ובאגרת הנחמה לרבנו מיימון אבי הרמב"ם ז"ל [ד"ה אמנם], כתב: "כי אברהם היה המאמין המשתדל הראשון, כי הוא המנביע האור בעולם הזה, הוא אברהם, הוא המאיר לעולם והמישר הראשון לכל בשר".

<> אינו מזכיר את אהרן, אלא רק את משה, אע"פ שבמקרא שהביא נאמר "הוא משה ואהרן". והיה אפשר לומר שעיקר כוונת המדרש [אסת"ר א, ב] הוא למשה ולא לאהרן. אך גם הגמרא [מגילה יא.] הביאו מקרא זה, שאמרו "'אברם הוא אברהם' [דהי"א, א, כז], הוא בצדקו מתחילתו ועד סופו. 'הוא אהרן ומשה' [שמות ו, כו], הן בצדקן מתחילתן ועד סופן". הרי שלגבי משה ואהרן נקטו בלשון רבים ["הן בצדקן מתחילתן ועד סופן"], לעומת לשון היחיד שנקטו לגבי אברהם. ומכך משמע שדרשת "הוא" מוסבת על משה ואהרן, ולא רק על משה. ויל"ע בזה.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שכו.]: "כאשר השם יתברך נראה לנביאים, מפני כי הנביא לא ראה באספקלריא המאירה [יבמות מט:], רוצה לומר שאין כל נבואתן במדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי... והיינו דאמרו בגמרא בפרק החולץ [יבמות מט:], מנשה אמר לישעיה, משה רבך אמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם וחי', ואתה אמרת [ישעיה ו, א] 'וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא'. ומתרץ שם, לא קשיא, משה רבינו ראה באספקלריא המאירה. רצה לומר כי משה, מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה 'באספקלריא המאירה'. לכך אמר 'כי לא יראני האדם', כי אין לו תמונה גשמית. ולראותו כפי מה שהוא השם יתברך, אי אפשר לראות השם יתברך, שהוא נבדל מהכל. אבל ישעיה, שאין מעלתו כל כך, והיה רואה השם יתברך בכח גשמי, וזה נקרא 'אספקלריא שאינה מאירה', והוא ראה השם יתברך דרך עולם הגשמי, שהוא מלבוש נחשב, אשר המלבוש מתדמה בו הלובש. וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים; משה כתיב בו [במדבר יב, ח] 'פה אל פה וגו''. אבל שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, היו רואים השם יתברך דרך מלבוש הזה הגשמי, ולכך 'ועל הכסא דמות כמראה אדם'". ובתפארת ישראל פכ"א הקדיש את הפרק כולו לבאר יחוד משה בנבואה, ובתוך דבריו כתב שם [שיח:]: "כי מה שהיה מדבר עם משה פנים אל פנים [שמות לג, יא] , שהיה משה עומד עם השם יתברך, הכל הוא הקירוב והדיבוק עמו... שכל נבואת משה נבואה ברורה, כמו שהיה הדבור עמו פנים אל פנים ופה אל פה. לכך לא היתה נבואתו רק נבואה ברורה". ובתיקוני זוהר סוף תיקון לח איתא "משה ימלל בשכינתא, הדא הוא דכתיב 'פה אל פה אדבר בו'".

<> יומא עב: "שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". ופירש רש"י שם "מזבח זכה אהרן ונטלו של שלחן זכה דוד ונטלו - שהכהונה נתנה לאהרן ברית מלח, וכן המלכות לדוד ולזרעו". ובמדרש תהילים [מזמור קלב] אמרו "עד שלא נבחר דוד, היו כל ישראל ראוין למלכות. משנבחר, יצאו ישראל". ובגבורות ה' פ"ט [נה:] כתב: "אמרו חכמים [יומא כב:], שאול באחת, ולא עלתה לו. ודוד בשתים, ועלתה לו ["שאול נכשל באחת, ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה, לבטל מלכותו. ודוד נכשל בשתים, ולא עלתה לו לרעה" (רש"י שם)]. והיינו מפני שדוד היה ראוי למלכות מצד עצמו, שנתן השם יתברך המלכות לזרע יהודה. ולפיכך לא היה נדחה בקלות ונענש. אבל שאול, שלא היה ראוי מצד עצמו למלכות כמו דוד, נענש". ובבאר הגולה באר החמישי [קט:] כתב: "כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם" [ראה להלן פ"ב הערה 128]. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמח:] כתב: "דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם, אשר ממנו מלכות בית דוד".

<> סנהדרין צד: "מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה, נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר, כל מי שאינו עוסק בתורה, ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה". ואמרו חכמים [ב"ב טו.] "חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת", ופירש רש"י שם "שחזקיה גרם להן לעסוק בתורה, כדאמרינן בחלק 'נעץ חרב על פתח בית המדרש כו'', נקרא הדבר על שמו". וכן כתבו תוספות שם ד"ה חזקיה.

<> סנהדרין צד: "מאי [ישעיה ח, כג] 'כעת הראשון הקל ארצה זבולון וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים', לא כראשונים שהקלו מעליהם עול תורה, אבל אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה וכו'", ופירש רש"י שם "עשרת השבטים שהקלו מעליהם עול תורה, אבל אחרונים, עמו של חזקיה, הכבידו עליהם עול תורה, והיינו דכתיב 'האחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים'".

<> כמו שאמרו חכמים [סנהדרין צד.] "'חזקיה', שחיזק את ישראל לאביהם שבשמים", ופירש רש"י שם "שחיזק ישראל - העוסקין בתורה". ובהקדמה לדרוש על התורה [ז:] כתב: "כי הוא היה מתחזק ומתאמץ תמיד לתקן המכשולות לגדור ישראל, שלכך נקרא שמו 'יחזקיה'".

<> כמבואר בהערה 72.

<> פירוש - לא מצינו אצל הדורות שהיו לפני חזקיה שביטלו כמה מצות לגמרי, ולכך לא הוסרו לגמרי מהתורה, לעומת מה שהיה בימיו של עזרא, וכמו שמבאר.

<> אין כוונתו למצות שישראל חטאו והפסיקו לשמור בבבל, וכמו שאמרו [מגילה טו.] "מאן אפריש נשים נכריות, עזרא, דכתיב [עזרא י, ב] 'ויען שכניה בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלוקינו ונושב נשים נכריות'", דאם כן לא היה נוקט לשון פעול ["והיה &**בטול**^ לכמה מצות"], אלא לשון פיעל [כמו שכתב למעלה (לאחר ציון 71) "אחר שהיו &**מבטלים**^ התורה והמצות"]. אלא כוונתו שעצם היציאה לגלות מביא לבטול כמה מצות, וכמו מצות התלויות בארץ וכיו"ב. ומעין מה שאמרו [חגיגה ה:] "כיון שגלו ישראל ממקומן, אין לך ביטול תורה גדול מזה". ובתפארת ישראל פ"ה [צא:] כתב: "אנחנו בני גלות, אין אנו יכולים לקיים הרבה מצות". והנה משמע מדבריו כאן שכאשר "היה בטול לכמה מצות" זה נחשב ש"הוסרו לגמרי", כי כתב שבימי חזקיה לא הוסרו לגמרי, לעומת ימי עזרא שאז "היה בטול לכמה מצות". ויש להעיר על כך מדבריו בגו"א דברים פי"א אות ל, שכתב: "כל הסרה הוא הסרה לגמרי, שאם עדיין יש עליו שום מצוה, לא נקרא זה 'הסרה', שעדיין הוא בדרך אשר צוה ה'". ויל"ע בזה

<> ברכות ד. "תניא, 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית' [שמות טו, טז], 'עד יעבור עמך ה'' זו ביאה ראשונה, 'עד יעבור עם זו קנית' זו ביאה שנייה, מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא". ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ:] כתב: "כי ביאה שניה דומה לביאה ראשונה, וכך דרשו ז"ל... ראוי שיהיה נעשה להם ניסים בביאה שניה כמו בביאה ראשונה, אלא שגרם החטא... עזרא העלה את ישראל מבבל עד שהביאם אל הארץ, שיקנו מעלתם הראשונה". וראה הערה הבאה.

<> "מה עלייה האמור כאן תורה, אף עלייה האמור להלן תורה" [המשך לשון הגמרא בסנהדרין כא:]. ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב.] כתב: "תני רבי יוסי, ראוי היה עזרא וכו'. פירוש, שהיה מוכן לזה מצד עצמו שתנתן התורה על ידו, רק שכבר יצא הדבר לפעל על ידי משה. ומפני שההכנה היה לעזרא לקבל התורה, ולהיות מתעלה מן החמרי ומתדבק במעלה העליונה השכלית, ולכך כשם שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים', העליה הזאת מן החמרי להתדבק בשכלי. וכן כתוב בעזרא [עזרא ז, ו] 'הוא עזרא עלה מבבל'. פירוש, כי היה לו עליה מבבל, כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל [קידושין מט:] עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם. ולכך היה עזרא מתנועע אל מקומו הראוי לו, שהוא ארץ ישראל, מיוחד לחכמה ולתורה, כמו שהיה מיוחד הר סיני שיקבל משה שם חכמת התורה. וראוי שיהיה ביאה שניה שעלו מבבל, כמו ביאה ראשונה שעלו ממצרים [ברכות ד.]. כי הדברים האלו מתדמים ומתיחסים, שהעלה אותם הקב"ה מתוך האומות לרשות עצמם. ולפיכך כמו שהיה להם משה בביאה ראשונה, ואותו שהעלה אותם ממצרים נתן השם יתברך על ידו התורה, והעלה אותם גם כן אל מדרגה השכלית, דבר זה ראוי לעזרא גם כן. וזהו שדרשו אצל משה כתיב 'ומשה עלה אל האלקים', ובעזרא כתיב 'הוא עזרא עלה מבבל', מה התם תורה, שהעלם עד המעלה השכלית. וכן מה שכתוב 'הוא עזרא עלה מבבל', רוצה לומר העלה אותם מפחיתות החמרי, עד שהיו מתדבקים במעלה השכלית. ופירוש זה נכון מאד, רמזו אותו חכמים בחכמתם". וכן כתב בח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ:].

<> פסוק זה לא הובא בגמרא בסנהדרין כא:, דהמשך הלשון הגמרא שם הוא "במשה הוא אומר [דברים ד, יד] 'ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים', בעזרא הוא אומר [עזרא ז, י] 'כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט'". אך מ"מ הפסוק שהביא כאן ג"כ מורה על זיקת עזרא לתורת משה, ולכך "ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו". וכן בגו"א בראשית פמ"ז אות כג כתב: "הפרשיות איזו סתומה ואיזו פתוחה הוא קבלה בידינו מעזרא הסופר, שהיה סופר מהיר בתורת משה".

<> פירוש - חמשת הצדיקים שהוזכרו במדרש אסת"ר [א, ב] לטובה [אברהם, משה, דוד, חזקיה, ועזרא] היו "מיוחדים בעולם... שהם מיוחדים וידועים... בצדקות, היו חמשה" [לשונו למעלה לאחר ציון 60]. ואם תאמר, הרי היו עוד הרבה צדיקים שהיו מיוחדים במעלתם, וכמו יצחק שנעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט], ופנחס שקינא לאלקיו [במדבר כה, יא], ועוד, ומדוע הוזכרו רק חמשת הצדיקים הללו. אמנם במתק לשונו יישב שאלה זו, שכתב כאן שאברהם מיוחד בהיותו הצדיק הראשון, משה מיוחד בנבואה, דוד מיוחד במלכות, חזקיה מיוחד לחזק תורת השם, ועזרא מיוחד להחזירם למקומם הראשון, ולא יתבטל דבר ממדריגתם. מדת אברהם היא חסד [תפארת ישראל פ"כ (רצז:), וראה להלן פ"ד הערה 410], ו"הוא ראשון להכיר את בוראו" [לשונו למעלה לפני ציון 67], ומדת החסד היא הראשונה לכל המדות [כמבואר בגו"א במדבר פ"ב אות ב, ושם הערה 25, וראה למעלה הערה 40, ולהלן הערה 197]. ובפחד יצחק ר"ה, מאמר ב אות ה, כתב: "נתיב החסד הוא הנתיב אשר עליו צעדה הבריאה בהתהוותה ["עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג)], והקו המוביל מן הבורא אל הבריאה קו חסד יקרא לו... ואותו קו החסד הנמשך ישר מזכר קדשו אל תוך הבריאה, אותו עבר אברהם אבינו בדרכו חזרה מן תוך הבריאה אל זכר קדשו. קיומה של בירה זו תלוי הוא בזה שבעל הבירה נמצא בה, ובעל הבירה אינו נמצא בה אלא במדת חסדו. אי אפשר לו לאדם שירגיש בהצצתו של בעל הבירה מתוך הבירה [עיין ב"ר לט, א], כי אם על ידי ההשתייכות למדת חסדו של בעל הבירה". ואילו "הנבואה היא במדת הדין" [לשונו בנתיב התשובה פ"א (לפני ציון 115)]. ובדר"ח פ"א מ"א [קלז.] כתב: "נביאים מקבלים מצד שמאל" [ראה להלן הערה 197, ולהלן פ"ט הערה 493]. דוד הוא מלכות, וכידוע [ראה להלן פ"ה הערה 401]. חזקיה הוא תפארת ["הוא היה מחזיק התורה אחר שהיו מבטלים התורה והמצות" (לשונו לפני ציון 72)], ועזרא הוא יסוד [שנאמר (עזרא ז, ט) "הוא יסוּד המעלה מבבל". וכן אמרו (סוכה כ.) "שבתחלה כשנשתכחה תורה מישראל, עלה עזרא מבבל ויסדה"].

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 240]: "אין סברה שיהיה המן נרמז בתורה, ולא יהיה מרדכי ואסתר נרמז בתורה, כי מרדכי ואסתר הם הפכים להמן, ואין זה בלא זה, וידוע כי ידיעת ההפכים אחד". ואמרו "אם אין דעה הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה בגו"א ויקרא פי"א הערה 15 שיסוד זה נתבאר שם בהרחבה. וכן הוא בנתיב שם טוב פ"א [ב, סוף רמו.], גבורות ה' פנ"ג [רלא:]. ובח"א לסוטה ט. [ב, לח.] כתב: "וההפכים הם תחת סוג אחד". וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג], קדושה עליונה לעומת טומאה [גו"א דברים פל"ד הערה 16], בן חכם לעומת בן רשע [גבורות ה' פנ"ג (רלא:)], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א הערה 168], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 242].

<> אודות שלהפכים יש מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי הואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה. ושם פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". ושם פל"ה [תרסד.] כתב: "מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי". וראה להלן פ"ג הערה 38, פ"ה הערה 284, ונתיב התורה פי"ג הערה 127.

<> כן הקשה המנות לוי כאן, וז"ל: "במה שמנה ה' לרעה, האם היתה שכחה לפני כסא תורתם, דהא כתיב [בראשית ד, כ] 'הוא היה אבי אהל ומקנה', [שם פסוק כא] 'הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב', [בראשית ט, יח] 'וחם הוא אבי כנען', [בראשית יט, לז] 'הוא אבי מואב עד היום', [שם פסוק לח] 'הוא אבי בני עמון עד היום', [דהי"ב לג, כג] 'כי הוא אמון הרבה אשמה', הנה אלה רשעים ששה אחרים, ויש כהם רבים ימצאו בעת החיפוש, ואולי יש צדיקים יותר מהם". והצדיקים הנוספים הם [רות ד, יז] "ותקראנה שמו עובד הוא אבי ישי אבי דוד". וכן [דהי"א כז, ו] "הוא בניהו גבור השלושים", והוא היה צדיק [ברכות יח:]. וכן [דהי"ב יח, ז] "הוא מיכיהו בן ימלא", והוא היה צדיק [ויק"ר י, ב]. ועוד מצינו אצל רשע [דהי"ב כ, לה] "אחזיה מלך ישראל הוא הרשיע לעשות". גם מהמשך דברי המהר"ל מוכח ששאלתו היא מרשעים ומצדיקים כאחת, אך בתחילה יישב הקושיא מרשעים. וראה הערה 92.

<> שנאמר על נמרוד, ובמדרש הנ"ל הובא מקרא זה להורות שנמרוד הוא אחד מחמשת הרשעים שתיבת "הוא" נאמרת אצלו.

<> "להיות גבור - להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה" [רש"י שם]. ובגו"א שם אות ב כתב: "'הוא היה גבור ציד'... ופשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף, וכן תרגם אונקלוס [שם], מכל מקום בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה' תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי לו ההכנעה. זה רמז על שתוקף שלו תוקף המרד וענין מענין עבודה זרה, וכי בזה היה ממריד על הקב"ה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 287].

<> זה המקרא השני שהובא במדרש הנ"ל להורות שעשו הוא אחד מחמשת הרשעים שתיבת "הוא" נאמרת אצלו.

<> שנאמר עליו [בראשית כז, מא] "ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי". וקודם לכן נאמר [בראשית כו, לד-לה] "ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי החתי ואת בשמת בת אילן החתי ותהיין מורת רוח ליצחק ולרבקה". ופירש רש"י שם [פסוק לד] "בן ארבעים שנה - עשו היה נמשל לחזיר, שנאמר [תהלים פ, יד] 'יכרסמנה חזיר מיער'. החזיר הזה כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר ראו שאני טהור, כך אלו גוזלים וחומסים ומראים עצמם כשרים. כל מ' שנה היה עשו צד נשים מתחת יד בעליהן ומענה אותם, כשהיה בן מ' אמר, אבא בן מ' שנה נשא אשה, אף אני כן". ונאמר [בראשית כז, ה] "וילך עשו השדה לצוד ציד להביא", ופירש רש"י שם "לצוד ציד להביא - מהו 'להביא', אם לא ימצא ציד, יביא מן הגזל", ועוד.

<> שנאמר עליהם [במדבר כו, ט] "הוא דתן ואבירם קרואי העדה אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח בהצותם על ה'", ופירש רש"י שם "הצו - השיאו את ישראל לריב על משה, לשון הפעילו". וזה המקרא השלישי שהובא במדרש הנ"ל להורות שדתן ואבירם הם מחמשת הרשעים שתיבת "הוא" נאמרת אצלם.

<> שנאמר עליו [דהי"ב כח, כב] "ובעת הצר לו ויוסף למעול בה' הוא המלך אחז", ופירש המלבי"ם שם "הנה תכלית מה שיכה ה' את העם הוא כדי שישובו על ידי כן בתשובה, אבל אחז שהיה כופר בה', היה בהפך, שהוסיף למעול בה', עד ש'הוא המלך אחז', רצה לומר נשאר ברשעו ובהוייתו מתחלה ועד סוף". וזה המקרא הרביעי שהובא במדרש הנ"ל להורות שאחז הוא אחד מחמשת הרשעים שתיבת "הוא" נאמרת אצלו.

<> שנאמר עליו [אסתר א, א] "ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש המולך וגו'", ופסוק זה מורה על גנותו של אחשורוש, שלא נאמר "ויהי בימי המלך אחשורוש", וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 44] ששם "אחשורוש" מורה על גנותו, ומן הנמנע להזכיר "מלך" אצל גנאי.

<> מדגיש "לא נזכר בהם שום רעה בכתוב &**בפירוש**^", כי בפסוק [בראשית ד, כ] "הוא היה אבי אהל ומקנה", וכן בפסוק שלאחריו [שם פסוק כא] "הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב", יש רמז לכך שהיו עובדי ע"ז, וכמו שפירש רש"י שם [פסוק כ] "אבי יושב אהל ומקנה... ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה... וכן ואחיו תופש כנור ועוגב לזמר לעבודה זרה". לכך הדגיש כאן שמ"מ לא נזכר בפירוש שום רעה, ולכך פסוקים אלו לא נכללו בחמשת הרשעים שהובאו במדרש הנ"ל.

<> עיין למעלה בהערה 83 שהמנות לוי הביא ששה פסוקים נוספים שבהם נאמר "הוא" אצל רשעים. ולכאורה דבריו כאן מיישבים ארבעה פסוקים שהובאו שם, אך עדיין יקשה משני פסוקים הנותרים; "וחם הוא אבי כנען" [בראשית ט, יח], ובמקרא מפורש להדיא מעשיו הרעים של חם, שנאמר [שם פסוק כב] "וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ", ומשום כך נח קללו [שם פסוק כה]. ואולי נבאר שמעשיו הרעים נזכרו לאחר שנאמר "וחם הוא אבי כנען", ולכך יקשה לומר ש"הוא" מוסב על הנאמר לאחריו. אך עדיין קשה מהמקרא [דהי"ב לג, כג] "כי הוא אמון הרבה אשמה", הרי שבאותו פסוק גופא שנאמר "הוא" נזכרת הרעה שעשה, וזה לכאורה לא כדבריו כאן שכתב ש"לא נזכר בהם שום רעה בכתוב בפירוש". וכן קשה מפסוק נוסף שלא הביא המנות הלוי [אך הובא למעלה שהערה 83], והוא "אחזיה מלך ישראל הוא הרשיע לעשות" [דהי"ב כ, לה]. ויל"ע בזה.

<> אין כוונתו שבאותו פסוק שנאמר "הוא" נזכרת הטובה, שהרי אחד מהפסוקים שהובאו במדרש הוא [דהי"א א, כז] "אברם הוא אברהם", ולא נזכר בו דבר נוסף. וכן [ש"א יז, יד] "ודוד הוא הקטן ושלשה הגדולים הלכו אחרי שאול", ולא נזכר בו דבר נוסף. אלא כוונתו שטובותיו של אברהם ודוד מוזכרות במקרא להדיא בשאר מקומות. אמנם בשלשת הפסוקים האחרים אכן נזכרת הטובה באותו פסוק עצמו, וכמו [שמות ו, כו-כז] "הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים הוא משה ואהרן". וכן [דהי"ב לב, יב] "הלא הוא יחזקיהו הסיר את במותיו ואת מזבחותיו". וכן [עזרא ז, ו] "הוא עזרא עלה מבבל והוא סופר מהיר בתורת משה".

<> לפי זה לא יקשה משלשת הפסוקים שנאמרו אצל שלשת צדיקים נוספים [עובד, בניהו, ומיכיהו (הובאו בהערה 83)], שצדקתם לא נתפרשה להדיא במקרא.

<> כמו שנאמר [יהושע יג, י] "וכל ערי סיחון מלך האמרי אשר מלך בחשבון וגו'", וכן [שופטים ד, ב] "וימכרם ה' ביד יבין מלך כנען אשר מלך בחצור", וכן [מ"א ב, יא] "והימים אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה", וכך נאמר על שלמה [מ"א יא, מב], ירבעם [מ"א יד, כ], ויהוא [מ"ב י, לו].

<> כן ביאר המנות הלוי את הקושי שבפסוקנו. ואם תאמר, הרי נאמר [בראשית מו, ח] "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו'", ופירש רש"י שם "הבאים מצרימה - על שם השעה קורא להם הכתוב 'באים', ואין לתמוה על אשר לא כתב 'אשר באו'". ובגו"א שם [אות ד] כתב: "פירוש, אף על גב שבעת שכתב משה התורה כבר באו, ואם כן למה כתב 'הבאים' לשון הוה, אלא שכתב לך הכתוב על אותה שעה שבאו". ומדוע לא נבאר גם כאן שכתב "המולך" על שם השעה שמלך. ויש לומר, כי כאן לא איירי בשעה מסויימת, אלא "בימי אחשורוש", ולכך היה צריך לומר "אשר מלך". והמהרש"א [מגילה יא.] הטעים את הקושי שיש בפסוקנו בזה"ל: "לכתוב 'הוא אחשורוש אשר מלך מהודו וגו'', דתחלת המקרא 'ויהי בימי וגו'', משמע דבלשון עבר משתעי". והבית יוסף ביורה דעה ריש סימן צח כתב: "'קפילא' [נחתום] דקאמר תלמודא [חולין צז.] לאו דוקא... שכל הבא לטעום קרוי 'קפילא' על שם מה שהוא עושה באותה שעה, שהטעימה מלאכת נחתום היא".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "שמלך מעצמו", ופירש רש"י שם "שלא היה מזרע המלוכה", וראה להלן ציון 1032. וצריך להבין, מדוע מחמת שאחשורוש מלך מעצמו לכך נאמר לשון הוה "המולך", ומהי השייכות בין המלכה עצמית ללשון הוה. ובשפת אמת [ליקוטים על מגילת אסתר] כתב "'המולך'... שיאמר 'אשר מלך מהודו כו'', ולכך דרשו חז"ל שמולך שלא ככל המלכים על פי המשפט, שלא היה מזרע מלוכה, רק שמלך מעצמו". ונראה ביאורו, שהואיל ומלך "שלא על פי המשפט", לכך אין מלכותו מבוססת על העבר [שאביו היה מלך], אלא מלכותו היא מחמת ההוה, שעתה הוא בפועל מולך על העם. נמצא שמלכות אחשורוש היתה בבחינת [מגילה טז:] "תעלא בעידניה סגיד ליה". וכן נאמר [במדבר כב, ד] "ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא", ופירש רש"י שם "בעת ההיא - לא היה ראוי למלכות, מנסיכי מדין היה, וכיון שמת סיחון מנוהו עליהם לצורך שעה". ולכוונה זו מטין דברי המדרש [אסת"ר א, ד], שאמרו "'המולך' ועדיין לא מלך", ש"המולך" מורה על פעולה מתמשכת של המלכה, בניגוד לשם "מלך" המציין קביעות ויציבות של מלוכה [ראה להלן הערה 294 בדברי הגו"א שהובאו שם לחלק בין שם תואר לפועל]. אך יש להעיר מהנאמר [ירמיה כב, יא] "כי כה אמר ה' אל שלוּם בן יאשיהו מלך יהודה המולך תחת יאשיהו אביו וגו'", הרי נאמר "המולך" על מלך שהיה תחת אביו. והמלבי"ם שם כתב "כי כה אמר ה' אל שלום המולך - רצה לומר שהיה ראוי למלוך". ובפירוש הרוקח למגילת אסתר השוה בין הנאמר באחשורוש לנאמר אצל שלום בן יאשיהו, ויל"ע בזה.

<> פירוש - אין כאן חריגה מן הסדר, אלא הנהגת מלכות מסודרת, שבדרך כלל הבן בא במקום אביו המלך [רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ז], וכלשונו בסמוך "היה עצם מלכותו בדרך שנוי, שהיה מלך חדש שלא היה מזרע המלוכה, ודבר זה מורה על שנוי". וכן אמרו [הוריות יא:] "אין מושחים מלך בן מלך, ואם תאמר מפני מה משחו את שלמה, מפני מחלוקתו של אדוניה". הרי שסתם מלכות אמורה להמשך מאב לבן, עד שאין צורך למשוח מלך בן מלך. וראה נצח ישראל פנ"ט הערה 44. וצרף לכאן מאמר חכמים [ע"ז י.] "תני רב יוסף, 'הנה קטן נתתיך בגוים' [עובדיה א, ב], שאין מושיבין מלך בן מלך". ורש"י [עובדיה שם] כתב: "בזוי - שלא היו מעמידין מלך בן מלך". הרי מלכות שאינה נמשכת היא מלכות קטנה ובזויה, החורגת מגינוני מלכות מסודרים. ולהלן [לפני ציון 915] כתב: "אחשורוש לא היה מזרע המלוכה", וכן יכתוב בסמוך. וראה להלן פ"ב הערה 479.

<> "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 49]. וראה למעלה בפתיחה הערה 401, ובסמוך הערה 108. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 665], כתב: "אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם", וראה שם הערות 492, 667, ופ"ו הערה 225.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תטו:] כתב: "בשביל בשביל שנמצא שנוי וחסרון בעולם, וכאשר ימצא שנוי וחסרון בעולם, נמצא גם כן דבר זה שהוא הרעד בעולם". ובהמשך שם [תכב.] כתב: "כי השנוי מביא שנוי". ובתפארת ישראל פ"ח [קלא.] כתב: "בשביל השנוי שבהם ימשך אחריהם טבע זר משונה גם כן". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "כל שנוי נמשך אחר זה שנוי גם כן". וכן ביאר עפי"ז את מאמרם ז"ל "עבירה גוררת עבירה" [אבות פ"ד מ"ב], וכמבואר בח"א לנדרים פא. [ב, כה.]. וכן הוא בדר"ח פ"ג מי"ג [רפא.]. וראה הערה הבאה.

<> מוסיף בזה שלא רק ששנוי אחד מביא שנוי אחר, אלא שנוי אחד מביא שנוי גמור, יותר מהשנוי הראשון. וכך כאן השנוי במלכות אחשורוש [שמלך מעצמו] מביא לשנוי גמור בדמות מעשה המן שרצה לכלות ולאבד אומה שלימה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [תענית ה:] "אין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט, ויבוא לידי סכנה". וכתב על כך בנתיב העבודה פי"ז: "אע"ג שלפי הסברא אין נראה שיש לחוש כ"כ שמא יקדים קנה לושט, כי האדם מרגיש בדבר כמו זה, ולא יבוא לידי זה... כי מאחר כי אלו שני דברים מחולקים לגמרי, הדבור והסעודה; הסעודה מצד הגוף שהוא חסר והוא מקבל האכילה, והדיבור הוא לאדם מצד השלמתו במה שהוא חי מדבר... וזה ראוי למי שיוצא מן הסדר הראוי, ונמשך אחר השנוי, ואחר זה נמשך עוד שנוי לגמרי... ואם משיחין בסעודה יוצא מן הסדר הראוי, ואחר השנוי ימשך שנוי" [הובא בחלקו למעלה הערה 47]. ובתפארת ישראל ר"פ ל כתב: "מן הדבר אשר הוא שנוי ימשך אחריו שנוי גדול". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעד.] בביאור דברי המשנה [סוטה מח.] "מיום שחרב ביהמ"ק אין יום שאין בו קללה", ובגמרא שם [סוטה מט.] "בכל יום מרובה קללתו משל חבירו", וז"ל: "ביאור זה, כי השנוי גורר אחריו שנוי. ולפיכך כאשר חרב בית המקדש, היה זה גורם קללה במה שקבל העולם השתנות ויציאה חוץ מן הסדר, כמו שאמרנו. וזה גורר אחריו עוד שנוי יותר. ולכך כל יום קללתו מרובה משל ראשון. ודברים אלו ברורים, שנמשך אחר שנוי - שנוי יותר". @**והנה כאן**^ מבאר את השייכות של המן לאחשורוש מפאת ששנוי ראשון [המלכת אחשורוש] מביא שנוי שני [גזירת המן]. אך למעלה בפתיחה [לאחר ציון 41] כתב הסבר אחר, וז"ל: "ומזה הטעם אתי שפיר מה שמקדים לכתוב 'ויהי בימי' בתחלת המגילה, אף על גב שעדיין לא היה הפורעניות, לומר כי כד[א]י הוא אחשורוש, שהיה רשע לדבר זה, שיהיה הפורעניות בימיו, כי היה עצתו כעצת המן לכלות ולאבד את הכל", וראה שם הערה 43. ובגבורות ה' פ"ח [נא.] ביאר באופן נוסף זיקת המן לאחשורוש, והובא למעלה בהקדמה הערה 578.

<> כמו שאמרו חכמים [אסת"ר א, א] "אחשורוש, שהרג אשתו מפני אוהבו, הוא אחשורוש שהרג אוהבו מפני אשתו", וכמו שיביא מדרש זה בסמוך. הרי שני המעשים הללו [הריגת ושתי ותליית המן] נחשבים לשנוי גדול.

<> למעלה בתחילת הפרק, שהביא ארבע דעות חכמים שדרשו [מגילה יא.] את השם "אחשורוש" לגנאי, באופן ש"הכל מסכימים כי שמו מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך" [לשונו לאחר ציון 18], וכן "כי שם 'אחשורוש' מורה על מהותו, שהוא יוצא מן הסדר הראוי, כי כל הדברים אשר נרמזו בשם 'אחשורוש' מורים על שנוי" [לשונו למעלה לאחר ציון 45].

<> שהרג את ושתי בעצת ממוכן [להלן פסוק יט], וממוכן הוא המן [מגילה יב:].

<> שתלה את המן מפני אסתר [להלן ז, י].

<> לשון המהרז"ו שם: "כמפורש בעזרא [ד, ו-ז] 'ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים ובימי ארתחששתא וכו'' שצוה לבטל, ודעת חז"ל בסמוך [אסת"ר א, ג] שהוא אחשורוש הוא ארתחששתא, שמה שכתוב מפסוק ז עד פסוק טז הוא הפירוש של פסוק ו שזהו השטנה שכתוב 'ובמלכות אחשורוש' כנזכר למעלה". ושם בפסוק כא נאמר "כען שימו טעם לבטלא גובריא אלך וקריתא דך לא תתבנא עד מני טעמא יתשם", ופירש רש"י שם "כען שימו טעם - עתה שימו דבר להכריז בארץ לבטל אנשים הללו בני ישראל מן הבנין, והעיר הזאת ירושלים לא תבנה עד אשר ממני יושם הדבר לבנות העיר, על דעתי ורשותי".

<> לשון הרד"ל שם [אות ו]: "פליג אדאמרינן לעיל [אסת"ר פתיחתא, אות ח] שעלה וביטל מלאכת בית המקדש, וכן על מה שאמרו במגילה [טו:] 'ולא דבר שחוצץ למלכות, ומאי ניהו, בית המקדש'... דסבירא ליה שאחר כך חזר בו וגזר שיבנה".

<> כמו שנאמר בתורה כמה פעמים "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך" [דברים ז, ו, שם יד, פסוקים ב, כא]. והנה אע"פ שהזכיר עד כה כמה פעמים הזרות הרבה שיש בגזירת המן להשמיד אומה שלימה [ראה הערה 99], מ"מ זו הפעם היחידה שציין את קדושת ישראל. ולכאורה אין זה מובן, דמהי השייכות של קדושת ישראל להיות מעשה המן "דבר זר מאוד". וכן בנצח ישראל פי"ד [שמג.] הדגיש שקדושת ישראל מחייבת שצרות ישראל הן יציאה מן הסדר, וכלשונו: "לכך אם תראה הצרות המשונות שהם בישראל, הלא הדבר הזה יוצא מן סדר העולם... כאשר תראה הקללות והצרות, דבר זה הוא שלא כסדר הראוי לישראל, הם האומה הקדושה". וגם שם יש לתמוה כפי שתמהנו כאן. אמנם הדברים מתבארים על פי מה שכתב תחילת אותו פרק [פי"ד] בנצח ישראל, וז"ל: "הנה יש לשאול... כי השם יתברך לא עזב אותם, ושכינתו יתברך עם ישראל אף כשהם בגלות ופזורים בין האומות, אם כן יש לך לשאול למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם &**עם ה**'^ רבוי הצרות המשונות. והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם &**עם ה'**^". ושם מיישב זאת [שנא:] שהיסורין מצרפים את ישראל, ואינם באים ח"ו לכליה. אך גזירת המן היתה כליה, וכיצד תוכל גזירה כזו ליפול על עם ה'. והאופן להורות שישראל הם עם ה' הוא לציין את קדושת ישראל, שקדושתם מורה על היותם עם ה', וכמו שנאמר [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", ופירש רש"י שם "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי - אם אתם מובדלים מהם, הרי אתם שלי. ואם לאו, הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו". ובנצח ישראל פי"ב [שיד:] כתב: "ישראל הם דביקים בו לגמרי, עד שמצד דביקות זה מקבלים מן השם יתברך כל מעלה קדושה" [ראה דר"ח פ"ה הערה 54, ותפארת ישראל פכ"ז הערה 61]. לכך הואיל וישראל הם אומה קדושה, ושייכים אל ה', כמה זר ורחוק הוא שתפול עליהם גזירת כליון. ובכלליות כבר קבע ש"שמעלין בקודש ולא מורידין... כי נחשב דבר זה שמורידים, הפסד, ואין במדריגת הקדושה הפסד, אבל מעלין, שהוא יותר מעלה, ואין דבר זה נחשב הפסד" [לשונו בח"א למנחות צט. (ד, פו.)]. ולכך קדושתן של ישראל היא היא המונעת את הפסדן.

<> פירוש - אל תאמר כי הואיל ובסופו של דבר גזירת המן לא יצאה לפועל, ואף יהודי אחד לא נהרג מחמתו, לכך אין עיקר המגילה עוסק בדבר שנוי היוצא מן הסדר, כל זה אל תאמר, כי עדיין איירי בשנוי ויציאה מן הסדר, מחמת שלכתחילה יצאה לעולם גזירה משונה מעין זו. ודבריו כאן מוטעמים במיוחד לאור מה שנתבאר למעלה [הקדמה הערה 170] שאין גאולת פורים באה מחמת הפרת מחשבת המן [וישראל המשיכו בקיומם הקודם], אלא שה' נתן לישראל מציאות חדשה, ולכך הופרה מחשבת המן, שעל החיות הטבעית אכן נגזרה מיתה, אך בפורים ה' פתח לישראל שער העליון, שממנו חזרו להם החיים. וראה להלן ציון 119, ופ"ג הערה 261.

<> לא ברורה כוונתו במה שכתב "ולכך אמר שאין מביאין ראיה מזה", דמי הוא האומר, ומה היא הראיה שלכאורה היה ניתן להביא כאן. ונראה שכוונתו היא שרבי יהודה ורבי נחמיה [שהובאו במדרש] מבארים שאין ללמוד מהמגילה שגזירת כליון על ישראל היא תואמת לסדר, ואינה נחשבת לדבר זר ומשונה, שהרי כך הנהיג מלך פרס, כל זה אין לומר, וזאת משום כי כל הנהגותיו של אחשורוש היו משונות [הרג אשתו מפני אוהבו ולהיפך, וביטל מלאכת ביהמ"ק וחזר בו], ולכך אף גזירת הכליון שהיתה מונחת על צווארן של ישראל מוסברת משום "שהיה הכל אצל המלך הזה בהשתנות", ולא שכך ראוי לפי הסדר. וכן חזר וכתב בסמוך [לפני ציון 120].

<> תרגום: יש דורשים זאת לשבח, שלא היה אדם שהיה חשוב למלכות כמוהו.

<> לשון הגמרא שלפנינו "ואמרי לה לגנאי, דלא הוה חזי למלכותא, וממונא יתירא הוא דיהב וקם". תרגום: שלא היה ראוי למלכות, וממון רב הוא שנתן ונעמד [למלך].

<> אודות שאחשורוש הוא רשע, ראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, ובפרק זה למעלה הערות 19, 31, ולהלן הערה 188. ואודות שאין לספר במעלת הרשע, כן אמרו חכמים [סוטה מב:] "מכאן שאסור לספר בשבחן של רשעים", ולמדו כן מהמקרא. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג:] כתב לבאר: "פירוש, כי אף אם יש קצת שבח ברשע, אין השבח הוא דבר בפני עצמו, רק הוא בטל אצל שאר מעשיו. והמספר בשבחו כאילו יש לו שבח בפני עצמו, זה אינו, כי אין לו שבח בפני עצמו, כאשר השבח שלו בטל אצל שאר מעשיו. ואם מספר בשבחו, משבח את הרשע, ודבר זה בודאי אסור". וכן להלן פ"ב [לפני ציון 416] כתב [לגבי אחשורוש]: "ונכתבו הפסוקים האלו, ולא היה ראוי לדבר בשבחו של רשע".

<> פירוש - אין הכתוב בא לספר במעלת הרשע, אלא לבאר כיצד מלך על כל כך הרבה מדינות, ועל כך מבאר הכתוב שהואיל והיתה לו חשיבות, שהרי מלך מעצמו [למ"ד שזהו לשבח], לכך הרבה מאוד מדינות קיבלו אותו עליהם מפאת חשיבותו.

<> כי תיבת "המולך" מוטעמת בפשטא, ופשטא היא אחת מהטעמים שאין מפסיקין [רש"י חגיגה ו:]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - התיבה של "המולך" דבוקה עם לפניה ולא לאחריה. ואע"פ שתיבת "המולך" מוטעמת בפשטא, והיא טעם שאינו מפסיק עם שלאחריה [רש"י חגיגה ו:], ונקראת עם המלים שבאות לאחריה [רש"י זבחים קטו:], מ"מ פעמים אף פשטא נחשבת למפסיק [שערי זמרה שער פ"ב, וטעמי תורה מאמר א פ"א], וראה באנצקלופדיה תלמודית ערך טעמים [כרך כ], ובנספח שבסוף הכרך [ציון 110].

<> כי תיבת "אחשורוש" נדרשה בכמה אנפי לגנאי, וכמו שהתבאר למעלה.

<> חוזר לבאר את הדעות [בגמרא ובמדרש] שביארו ששם "אחשורוש" מורה על היותו אדם זר לגמרי.

<> כמבואר בהערה 109.

<> פירוש - אי אפשר ללמוד ממנו דבר הנוגע לסדר, כי הוא היה אדם זר לגמרי, וכמבואר בהערה 110.

<> ואלו הן ארבע הדעות שהובאו בגמרא [מגילה יא. "אח לראש", "הושחרו פניהם של ישראל כשולי קדירה", "כל מזכירו אומר אח לראשו", "שהכל נעשו בימיו רשים"], וכמבואר למעלה [לאחר ציון 17].

<> אלו שתי הדעות שהובאו במדרש [אסת"ר א, א "הרג אשתו מפני אוהבו וכו'", "בטל מלאכת בית המקדש וכו'"], שכל מעשיו סותרים והפוכים זה לזה. ולהלן לפני ציון 1272 כתב: "מעשה זה שהמיתו את ושתי נחשב אליו [לאחשורוש] לבזוי יותר". ולהלן לפני ציון 1405 כתב: "כי דבר חדוש [מומכן] יעץ... שכל חכמי העולם לא היו יועצים כך".

<> מגילה טו: "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן... מלך הפכפכן היה", ופירש רש"י שם "מלך הפכפך היה - וחוזר בדיבורו, אמרה שמא אוכל לפתותו ולהורגו, ואם לא יהא מזומן, תעבור השעה ויחזור בו". וראה להלן פ"ג הערה 493, ופ"ה הערות 162, 209.

<> מעין מה שאמרו [עירובין ו:] "העושה מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'". ובדר"ח פ"א מט"ז [שפה.] כתב: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". וראה להלן הערה 1428, ופ"ד הערה 245.

<> כי זהו מן הנמנע לכלות את ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ו [תתסו.], וז"ל: "ובפרק קמא דעבודה זרה [י:], קטיעה בר שלום, ההוא קיסר דהוי סנאי ליהודאי. אמר לחשיבי מלכותיה, מי שעלתה נימא ברגלו, יקטענה ויחיה, או יניחנה ויצטער. אמרו ליה, יקטענה. אמר ליה איהו; חדא, דלא מצית מכלית להו, דכתיב [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם'. מאי קאמר, אלימא דבדרינהו בארבע רוחות, לימא 'בארבע רוחות'. אלא כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אין לעולם בלא ישראל... הנה באר קטיעה בר שלום כל הדברים אשר אמרנו, והוכיח אותם מן המקרא. כי מה שאמר 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם', ולא כתיב 'בארבע רוחות', כי זה לא היה משמע רק שישראל הם פזורים בארבע רוחות. אבל הכתוב אמר 'כארבע רוחות', לומר כי מפני שישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות. ומזה עצמו נראה כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם". וראה להלן פ"ח הערה 130, ונפש החיים שער ב פרק ו.

<> פירוש - ארבע הדעות שהובאו בגמרא מורות שאחשורוש יצא מן הסדר של שאר מלכים. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 17], וז"ל: "יש כאן ד' חכמים שכל אחד דרש שמו של אחשורוש, והכל מסכימים כי שמו מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך", ושם הערה 19. ואילו שתי הדעות שהובאו במדרש מורות שאחשורוש יצא מן הסדר של שאר בני אדם, שסתר עצמו מיניה וביה בהפכפכיותו.

<> כפי שבדרך כלל נאמר המרחק בלבד, מבלי לפרט כמה מדינות וערים יש בכלל, וכגון [מ"א ה, א] "ושלמה היה מושל בכל הממלכות מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים וגו'". וכן [שם פסוק ד] "כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה בכל מלכי עבר הנהר". וכן [ש"א ג, כ] "וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה'". וכן אמרו בגמרא [מגילה יא.] "'שבע ועשרים ומאה מדינה', אמר רב חסדא, בתחילה מלך על שבע, ולבסוף מלך על עשרים, ולבסוף מלך על מאה. אלא מעתה [שמות ו, כ] 'ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה', מאי דרשת ביה. שאני הכא דקרא יתירא הוא, מכדי כתיב 'מהודו ועד כוש', 'שבע ועשרים ומאה מדינה' למה לי, שמע מינה לדרשה" [ראה הערות 137, 243]. אמנם הטורי אבן שם כתב: "מכדי כתיב 'מהודו ועד כוש', 'שבע ועשרים ומאה' מדינה למה לי. נראה לי דסבירא ליה כמאן דאמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם [מגילה יא.], אם כן דייק שפיר 'שבע ועשרים ומאה מדינה' למה לי, דהיינו כל העולם... דאילו למאן דאמר הודו וכוש גבי הדדי קיימי [שם]... הא ודאי צריך לומר 'שבע ועשרים ומאה מדינה'". אמנם המהר"ל לא חשש לקושיא זו, כי הוא בזה לשיטתו שמבאר להלן [סוף פסוק זה] שכו"ע סברי גבי הדדי יתבי, ולא נחלקו על המציאות, ורק הואיל והעולם הוא כדור, לכך יש מ"ד הסובר שהודו וכוש הם בקצוות העולם, והמ"ד השני מסתכל על היותם צמודים להדדי, עיי"ש. לכך לכו"ע יש מקום לשאול "מכדי כתיב 'מהודו ועד כוש', 'שבע ועשרים ומאה מדינה' למה לי".

<> "דיש מלך שקרוב למקום מלכותו הוא מולך, ורחוק ממלכותו אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו" [לשונו להלן לאחר ציון 240]. וראה הערה הבאה.

<> לכאורה דבריו בזה הם דלא כמאן, שאמרו בגמרא [מגילה יא.] "'מהודו ועד כוש', רב ושמואל; חד אמר, הודו בסוף העולם, וכוש בסוף העולם. וחד אמר, הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". הרי למאן דאמר הראשון לא נזכר בפסוקנו כלל שמלך על הרחוקים כפי שמלך על הקרובים. וכן כתב להלן [לאחר ציון 264] "דמי שסובר האחד בסוף העולם והשני בסוף העולם לא בעי למימר 'כשם שמלך וכו'', דאטו 'כשם' כתיב בקרא, לכך לא בעי למימר כך" [וזה דלא כדבריו כאן שהפסוק בא לומר ש"היה מולך בשוה על הרחוקים כמו על הקרובים"]. וגם אין דבריו כמאן דאמר השני [הסובר שפסוקנו אכן בא להורות שמלך על הכל בשוה], כי אותו מאן דאמר למד כן מהתיבות "מהודו ועד כוש", ואילו המהר"ל מבאר שילפינן כן מהתיבות "שבע ועשרים ומאה מדינה", ונמצא שדבריו הם דלא כמאן. ועוד, אף דבריו כאן מיניה וביה לכאורה אינם עולים בקנה אחד, שפתח דבריו ב"בא לומר כי על כל המלכיות היה מולך בשוה, על הרחוקים כמו על הקרובים", וסיים דבריו [מובא בהמשך] שבא לומר חשיבות מלכותו, שכללה בתוכה מלכים הרבה. הרי פתח בחוזק מלכותו, וסיים בחשיבות מלכותו. ונראה ליישב, שבא לבאר שהתיבות "שבע ועשרים ומאה מדינה" באות להורות על טיב וסוג מלכותו, שלכל מדינה ומדינה היתה מלכות פרטית משלה, ומדינות אלו התאגדו והתאחדו לגוף אחד ["פדרציה" בלע"ז], וגוף זה היה נתון תחת מרותו של אחשרוש. ופשיטא שהשולט בגוף אחד שולט בכל אבריו בשוה, ואינו שולט רק על איברים מסויימים. אך אין דבריו כאן עוסקים בחוזק ואימת מלכותו [כי למ"ד הראשון הפסוק כלל לא עסק בזה, ואף למ"ד השני (שהפסוק עסק בזה) מ"מ הוא למד כן מ"מהודו ועד כוש", ולא מ"שבע ועשרים ומאה מדינה"]. נמצא שדבריו כאן מתחילתם ועד סופם עוסקים בחשיבות מלכותו [שמלך על גוף גדול שנכללו בו הרבה מלכיות פרטיות], ולא בחוזק מלכותו. ודייק בדבריו כאן ותראה שלשונו הזהב מורה שלכך כוונתו. וראה להלן הערה 245.

<> כי אז מלך ישירות על תושבי מאה ועשרים ושבע מדינות, ולא על מלכי מאה ועשרים ושבע מדינות. ויש יותר חשיבות להיות מלך למלכים מאשר מלך לעבדים. וכן נאמר [יחזקאל כו, ז] "כי כה אמר ה' אלקים הנני מביא אל צור נבוכדראצר מלך בבל מצפון מלך מלכים בסוס וברכב ובפרשים וקהל ועם רב", הרי חשיבות נבוכדנצר היא במה שהוא "מלך מלכים". וראה למעלה בפתיחה הערה 286.

<> דאם לא כן [אלא היה מלך אחד על שטח של מדינות רבות], מה יבדיל ויחלק בין מדינה למדינה עד שהנך מונה מאה ועשרים ושבע מדינות. ובעל כרחך שחלוקת המדינות היא מחמת חלוקת המלכויות, שלכל מדינה ומדינה היתה מלכות משלה. וכן הגר"א כאן כתב: "מדינה היא עיר גדולה מאוד, עיר מלוכה... וזהו שאמרו בגמרא [יומא יא.] גבי מזוזות 'אחד שערי עיירות ואחד שערי מדינות'... לכל עיר גדולה ומלוכה יש כמה עיירות פרזים ששייכים אליו, וזהו 'מדינה'".

<> אין זה תשובה שניה, אלא המשך המהלך הקודם, שעד כה ביאר מדוע היה צורך לומר "שבע ועשרים ומאה מדינה" בנוסף ל"מהודו ועד כוש". ומעתה יבאר לאידך גיסא, מדוע היה צורך לומר "מהודו ועד כוש" בנוסף ל"שבע ועשרים ומאה מדינה".

<> נראה להטעים זאת, כי מעלת המלכות היא באחדות שהיא יוצרת, שהמלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכמו שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני... ולכך אמרה [חולין ס:] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 285, ולהלן פ"ג הערה 559, ופ"ח הערה 234]. ורש"י [דברים לג, ו] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת ושלום ביניהם, הוא [הקב"ה] מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה כתב לבאר: "באגודה אחת הוא מלכם, וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת 'שמע' קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". וכן הוא בנצח ישראל פי"ז [שפז:]. לכך חשיבות המלך היא כשישנה אחדות בין הנשלטים על ידו, ולא כשהם מחולקים ומפורדים זה מזה. @**וצרף לכאן**^ את ההלכה [או"ח סימן סה, סעיף ב] "קרא קריאת שמע ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שקורין קריאת שמע, צריך לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חביריו". ובמשנה ברורה שם [ס"ק י] כתב "וגם ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". והעומק בזה הוא שקבלת מלכות שמים מחייבת אחדות המקבלים, ולכך מן הנמנע שאחרים יקבלו עליהם עול מלכות שמים והוא אינו מצטרף עמהם, כי זה יסתור לאחדות המתחייבת מקבלת עול מלכות שמים. וזהו דיוק לשון המחבר "שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים &**עם חביריו**^", שאע"פ שיקבל עול מלכות שמים בפני עצמו, אך צריך שיקבל זאת דוקא "עם חבריו".

<> כפי שמורות התיבות "שבע ועשרים ומאה מדינה".

<> כפי שמורות התיבות "מהודו ועד כוש".

<> "שֵׁם מלכות בפני עצמה" פירושו חשיבות מלכות בפני עצמה [כלשונו לפני ציון 134]. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 88] כתב: "כי כאשר יש לו לאדם בן, אין נמחה שמו, וכאשר אין לו בן כאילו נמחה שמו. ולכך המלכות, שהוא גם כן חשיבות, נקרא 'נין', שעל ידי זה יש לו שם אשר לא נמחה". הרי ש"שם" מורה על חשיבות, ו"שם מלכות" מורה על חשיבות המלכות. ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג.] כתב: "וזה כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע" [ראה להלן פ"ט הערה 45]. וכן אמרו חכמים [יבמות טז.] "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם]. והרמב"ן רומז לפסוק [איוב יח, יז] "זכרו אבד מני ארץ ולא שם לו על פני חוץ". וכן נאמר [תהלים עו, ב] "נודע ביהודה אלקים בישראל גדול שמו". הרי על ידי השם נודע בעל השם בעולם בחשיבותו. וכן העדר שם מורה על העדר חשיבות, כן פירש רש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", שכתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, ל] 'כי בוחר אתה לבן ישי', אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א [ראה למעלה בפתיחה הערה 91].

<> נראה שהקשה דוקא מחיי שרה [אף שהיו אחרים שניתן להקשות מהם כן, כמו אברהם (בראשית כה, ז), ישמעאל (שם פסוק יז), יצחק (שם לה, כח), ועוד], לא רק משום ששרה הוזכרה ראשונה בתורה, אלא גם משום שחז"ל במדרש השוו בין חיי שרה למספר המדינות שהוזכרו כאן, שאמרו [ב"ר נח, ג, ואסת"ר א, ח] "רבי עקיבא היה יושב ודורש, והצבור מתנמנם. בקש לעוררן, אמר, מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה. אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה, שחיתה ק' וכ' וז', ותמלוך על ק' וכ' וז' מדינות", ובסמוך [לאחר ציון 175] יביא מאמר זה. אך יש לציין שאצל עמרם נאמר [שמות ו, כ] "ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה". וכן אמרו בגמרא [מגילה יא.] "'שבע ועשרים ומאה מדינה', אמר רב חסדא, בתחילה מלך על שבע, ולבסוף מלך על עשרים, ולבסוף מלך על מאה. אלא מעתה [שמות ו, כ] 'ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה', מאי דרשת ביה" [הובא בהערה 127]. והמהרש"א שם כתב בזה"ל: "ולא תקשי ליה מ'שני חיי אברהם מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים' [בראשית כה, ז]... דהכא דריש ליה מדשינה לכתוב מספר קטן קודם, דהיינו ז' ואח"כ כ' ואח"כ ק', ולא כן דרך הכתובים בשני חיי אברהם ושרה וישמעאל, דכתיב בהו המספר גדול קודם. ולכך פריך אדהכא ד'שני חיי עמרם' נמי בכהאי גוונא, המספר קטן קודם". וקצת קשה, אמאי לא פריך מקראי דלעיל מניה, בשני חיי לוי [שמות ו, טז], ושני חיי קהת [שם פסוק יח], דכתיבי נמי בכהאי גוונא המספר קטן קודם".

<> "מה שאפשר" - מה שיכול להכלל במספר הגדול, ומה שעודף על המספר הגדול יאמר במספר הקטן. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ג אות א, וז"ל: "פירוש שהיה לו לכתוב 'שנה' אצל מאה, ו'שנה' אצל עשרים ושבע. שכך תמצא בכל מקום נותן 'שנה' אצל המאות, ואצל העשרות ופרטים ביחד גם כן 'שנה' [כמו בראשית ה, ח]. והטעם שכל מספר הם שני מינים; מספר שהוא סכום מספר, ומספר שהוא פרט. ולפיכך החשבון הגדול עושה הכתוב אותו סכום מספר, וכל שלא בא לכלל סכום הזה נחשב מספר פרט. ולפיכך מחלק ביניהם לכתוב אצל כל אחד 'שנה'".

<> כי אין המדינות מצטברות להדדי ליחידה אחת, אלא הן עומדות זו לצד זו, לעומת חיי האדם שהן מצטברות להדדי ליחידה אחת של שנות האדם.

<> כי "בקטן החל ובגדול כלה" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"ה (קעט.)], לעומת חיי האדם שמתחיל במספר הגדול, כי הוא "סכום מספר" [ראה הערה 138]. אך עדיין יקשה מדוע אצל לוי [שמות ו, טז] קהת [שם פסוק יח] ועמרם [שם פסוק כ] התורה נקטה במספר הקטן קודם [ראה הערה 137].

<> פירוש - אין שיעור למטה במלכות, ואף אם מולך על מספר קטן של מדינות עדיין הוא יקרא "מלך".

<> אלא לפחות שבעים שנה, וכמו שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה וגו'". וכן כתב להלן [לאחר ציון 728]: "כי 'יין' מספר שבעים, והוא כנגד חיי האדם, שהם שבעים".

<> כי לשון הפסוק הוא [בראשית כג, א] "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה". ופירוש הפסוק לפי פשוטו הוא ששרה חיה מאה שנה, ועוד עשרים שנה, ועוד שבע שנים [ראה גו"א שם אות ב]. ואם היה מתחיל במספר הקטן, אז פירושו היה ששרה חיה שבע שנים ועוד עשרים שנה ועוד מאה שנה, וא"א לומר כן, כי חיי אדם אינם שבע או עשרים שנה, אלא לפחות שבעים שנה.

<> מגילה יא. "אמר רב חסדא, בתחילה מלך על שבע, ולבסוף מלך על עשרים, ולבסוף מלך על מאה", ולהלן [לאחר ציון 197] יביא מאמר זה, וראה שם הערה 200.

<> כי כאמור [הערה 143] פירוש הפסוק לפי פשוטו הוא ששרה חיה מאה שנה, ועוד עשרים שנה, ועוד שבע שנים. נמצא שתחילה היו מאה שנה, ולאחריהן נוספו עשרים שנה, ולאחריהן נוספו שבע שנים.

<> פירוש - השנים המאוחרות יותר [עשרים ושבע] הן תוספת על העיקר [מאה שנה], והעיקר קודם לתוספת, כי העיקר חשוב יותר מהתוספת. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 75] כתב: "כאשר יש כאן הוספה, אם כן העיקר קודם". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרעט.] כתב: "לא תמצא תוספת בלא עיקר". וזאת משום שהתוספת אינה יכולה להתקיים ללא העיקר, ולכך התוספת חייבת לכלול בתוכה את העיקר. ובח"א לשבת לא. [א, טז:] ביאר שללא יראת שמים אין קיום לתורה וחכמה, כי "כאשר אין כאן עיקר אין כאן תוספת, ויראת שמים הוא עיקר". ובנצח ישראל פ"י [רמח.] כתב: "מפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית, אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר". ושם ס"פ לד ביאר ששבטי יהודה ובנימין נקראים עיקר, ואילו עשרת השבטים נקראו תוספת, לכך כאשר גלו עשרת השבטים הם נתרחקו לגמרי, כי היו תוספת ללא עיקר. ובגבורות ה' פי"ט [פז:] כתב: "אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות העולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל". ובנתיב הענוה פ"ג כתב: "יש יותר קיום אל דבר שהוא עיקר, ואשר הוא עליו הוא דומה לתוספת על העיקר, ולדבר שהוא תוספת אין לו קיום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 76]. וכבר נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 95, ולהלן הערות 387, 563] שהעיקר מתגלה בהתחלה, ולכך ההתחלה גופא נקראת "מעיקרא", לשון התחלה. @**נמצא שביאר**^ כאן שלשה הסברים מדוע מנין המדינות מתחיל במספר הקטן לעומת מנין חיי שרה, שמתחיל במספר הגדול; (א) המדינות מחלוקות זו מזו אך השנים מצטברות להדדי. (ב) "מלך" הוא גם על שבע מדינות, אך חיי האדם אינם שבע שנים. (ג) המדינות נכבשו מעט מעט, אך בחיי אדם העיקר בא לפני התוספת.

<> פירוש - התושבים שכבש משבע המדינות היו לו לאנשי חיל, ועמם כבש עשרים מדינות נוספות.

<> "וכן כתב אצל שני חיי שרה 'מאה ועשרים ושבע שנים'" [לשונו למעלה].

<> כהקדמה לדבריו כאן יש להביא את עניינם של שלשת העולמות, שהוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, גו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב העבודה פי"ג, נתיב האמת פ"ג, נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], דר"ח פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], שם פ"ה מט"ו [שסא.], שם משנה כב [תקנג.], שם פ"ו מ"ט [שיב.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד. וראה להלן הערות 533, 585, 603, ופ"ד הערה 417.

<> מגילה יא. "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר". וראה למעלה הערה 37, ולהלן הערות 191, 246, 281, 499.

<> לשונו בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "ידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים. ולפיכך יקרא השפע שבא מעולם העליון לעולם הגלגלים 'חסד'... כי החסד אף לעשירים [סוכה מט:], ואילו צדקה לענייים דוקא [שם]... ועולם הגלגלים אינם נקראים עניים, כי הם גם כן בעלי השפעה לתחתונים. ולפיכך יקרא מה שהעולם העליון משפיע 'חסד' ולא 'צדקה', שהחסד גם כן לעשירים. ויקרא מה שהעולם האמצעי משפיעים לתחתונים 'צדקה', כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע". והאבן עזרא [שמות ו, ג] כתב: "ידענו כי ה' ברא ג' עולמות שהזכרתי, והעולם השפל יקבל כח מעולם התיכון". וראה להלן ציונים 184, 190, 606, ולהלן פ"ט הערה 443.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [שסג:]: "מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א] מורה על שהעולם מקבל מן עולם העליון הנבדל... וכן מספר שבעה שהוא בעולם הזה, הוא מורה על שהעולם מקבל מן עולם אמצעי, שכל ענינו שבעה, שהרי אמרו ז"ל [חגיגה יב:] שבעה רקיעים הם... ולפיכך נמצאו דברים בעולם שיש להם מספר שבעה [שבעת ימי השבוע, שבע שנות השמיטה, ועוד], מצד שמקבל עולם התחתון מן עולם אמצעי, כמו שנמצאו דברים שיש להם מספר עשרה בעולם [עשרת הדברות, עשרה עממין נתנו לאברהם (רש"י דברים ב, ח), ועוד], מצד שנמצא בעולם המדריגה העליונה של עשרה... וכן נמצא דברים בעולם שיש להם מספר ארבעה, כי מספר ארבעה מורה על עולם התחתון בעצמו. כי כשם שעולם אמצעי שיש בו שבעה רקיעים, הנה עולם התחתון הזה עיקר שלו ארבעה יסודות, הרי כל ענין עולם התחתון הוא ארבעה". וראה הערה 172.

<> הולך לבאר שהמספר התואם לישוב [שהוא בעולם הזה התחתון] הוא מאה עשרים ושבע, כי הואיל והעולם התחתון מקבל משני העולמות שעליו, לכך יש בו שלשה מספרים; מאה [המורה על קבלה מעולם העליון], עשרים [המורה על קבלה מעולם האמצעי], ושבע [המורה על עצם העולם הזה התחתון], וכפי שמבאר.

<> בגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] גם כן חילק את מספר הפרטים העשרות והמאות לשלש מדריגות שונות, כאשר הפרטים הם כנגד המורכב, והעשרות כנגד הצמחים, והמאות כנגד בעלי חיים, ומספר אלף כנגד האדם. אמנם בח"א לבכורות נז: [ד, קל.] כתב: "כי מספר של עשרות נגד התחתונים, כמו שאמרו [שבת ז.] רשות הרבים תופס עד עשרה. ומספר מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר", וזה דלא כדבריו כאן שמספר העשרות כנגד העולם האמצעי. ויל"ע בזה.

<> שהרי עולם העליון נקרא "עולם האחדות", וכמו שכתב בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:]: "הדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון, יתפרד ויתחלק. כי העולם העליון נקרא 'עולם האחדות'. וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד". ובח"א לסוטה ז: [ב, לו:] כתב: "עצמותיו מגולגלים, היינו שהיה רחוק מעולם העליון, שהוא עולם האחדות. וזה שאמר כי היו עצמותיו מגולגלין, הוא הפירוד וההבדל, שלא היתה הנשמה חוזרת אל עולם העליון, רק היה לה עדיין קירוב אל עולם הזה שהוא עולם הפירוד... עולם העליון אשר אין שם פירוד כלל". ובנצח ישראל פ"ג [נא.]: "כי עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל" [ראה להלן הערה 171]. וכבר השריש הרבה פעמים כי כל דבר שכלי הוא אחד, אינו נחלק, לעומת הגשמי שהוא נחלק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת" [ראה להלן פ"ג הערה 312]. ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה בהקדמה הערה 238]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 227]. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קז.], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חילוק... ועולם הבא שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93 [הובא למעלה בפתיחה הערה 34]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. @**ומקור מפורש**^ לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". וראה למעלה בהקדמה הערה 239, בפתיחה הערות 28, 32, להלן פ"ב הערה 320, ופ"ט הערה 200.

<> לשונו להלן [ה, ב (לאחר ציון 127)]: "כי מספר עשרה אינו דומה כמו אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד. לפי שמונין בו מספר 'אחד מאה', 'ב' מאות', 'ג' מאות'. אבל מספר של עשרה, המנין 'עשרים' 'שלשים', ואין מונין 'ב' עשרה' 'ג' עשרה', כמו שמונין 'א' מאה' 'ב' מאות' 'ג' מאות'. לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם... וכאשר נעשה נס מן עולם העליון, אשר הוא מתפשט, היה מתפשט הגשם לגמרי". ובגבורות ה' פנ"ד [רמא:] כתב: "מפני כי המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם 'מאה אחת' 'שתי מאות', כמו שימנה א' ב' ג'. ואין חלוק בין המספרים, רק שאב"ג הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי". ובגו"א דברים פ"א אות נו [כט:] כתב: "כל מאה פרסה הוא מספר אחד, ענין אחד להם". ושם בפ"ד אות כא [צה:] כתב: "כי מאה אמה יש לו סגולה שאין בכל המספרים, וזה כי המאה הוא סכום מספר, שהוא מאה, ולא תמצא בו חלק כלל. וזה כי כאשר תרבע את המספר הזה עד שהוא שלם, כי מספר המרובע הוא שלם, שהרי ארכו כרחבו. ואם אינו מרובע אינו שלם, שהרי חסר מן הרוחב או מן האורך. וכאשר תרבע אותו להשלימו, הרי צלעותיו עשרה שלימות, והם סכום מספר. אבל כאשר תרבע מספר עשרה, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות. וכן אלף, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות" [ראה להלן פ"ה הערה 530]. ובנצח ישראל פנ"א [תתכא.] כתב: "מאה הוא מספר שלם, מורה על שלימות מבלי חסרון. וענין מאה שהוא מספר שלם התבאר בחבור גור אריה בפרשת ואתחנן, עיין שם". וקודם לכן בנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "המאה הוא כמו אחד" [ראה להלן פ"ה הערות 127, 129]. ובנתיב העבודה ס"פ יד כתב: "כי מספר עשרה שייך לארץ, ובודאי השמים הם נבדלים מן הארץ לגמרי, ולכך מספר המתיחס אל השמים הוא מאה. מאחר כי מספר עשרה שייך לארץ, ומספר עשרים אינו נבדל מן עשרה, כי שניהם לשון 'עשר'... עד מאה, שהוא מספר בפני עצמו, והוא נבדל לגמרי מן עשרה. ולכך מספר מאה שייך אל השמים, ודבר זה מוכח בכמה מקומות". ובנתיב הלשון תחילת פ"ב כתב: "מספר מאה הוא מספר שלם". וראה בסמוך הערה 160.

<> לא ברור מהי כוונתו במה שכתב כאן "כמו שאמרנו", דהיכן כתב כן עד כה. ואולי כוונתו לרמז שכתב למעלה [לפני ציון 153] "והתחתון יש בו מכל השלשה, ולכך הישוב... יש בו מאה ועשרים ושבע", ורומז בזה שמספר העשרות הוא מדריגה השניה. וראה למעלה הערה 154.

<> כי מספר מאה הוא מדריגה שלישית ["ומספר המאה הוא מדריגה שלישית" (לשונו למעלה לפני ציון 154)], לכך מספר עשרות הוא מדריגה שניה, ומספר אחדים הוא מדריגה ראשונה, וכמו שיבאר.

<> בא לבאר דהא תינח שמספר עשרות מורה על מדריגה שניה, אך מדוע לא נקט במספר עשר, והרי מספר מאה מורה על המדריגה השלישית, והמקביל למספר מאה במאות הוא מספר עשר בעשרות, ולא מספר עשרים.

<> פירוש - העולם העליון הוא אחד כי אין בו פירוד וחילוק, ולכך הוא "עולם האחדות", וכמבואר בהערה 156. והואיל והעולם העליון "הוא כמו אחד" [לשונו למעלה], לכך המקביל אליו בעולם האמצעי הוא עשרים, ולא עשר, כי מספר עשרים הוא מהעשרות, והוא שנים ולא אחד. דוגמה לדבר; התורה מתחילה עם אות אל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)], והעולם מתחיל באות בי"ת ["בראשית" (בראשית א, א)]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקג.] כתב: "כי התורה כמו סדר העולם עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כי התורה הפך העולם; שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב'". הרי שאע"פ שאידי ואידי הוי התחלות [התחלת התורה והתחלת העולם], מ"מ ההתחלת התורה היא באחד, והתחלת העולם היא בשניות, כי עצם התורה הוא אחד, ועצם הבריאה הוא ברבוי. וזהו היחס שבין עולם העליון לעולם האמצעי, וכמו שנתבאר.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט [שיד:]: "כנגד העולם האמצעי, ויש בהם גם כן חומר וצורה". ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "וידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד. ומדריגה זאת מדריגה של עולם אמצעי, שאין הצורה הטבעית מוטבע בחומר, כמו שיש בעולם השפל שהצורה שעומדת בחומר מוטבע בו, ואין זה בעולם האמצעי, כי יש לה צורה בלתי מוטבעת בחומר, ועל כל פנים אין הצורה מוטבעת כמו שהוא בעולם הזה השפל התחתון. לכך בזמן ימי עמידה נחשב כי האדם עומד בעולם האמצעי. אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וראה להלן פ"ב הערה 343.

<> כי הצורה והחומר מתאחדים להדדי. ובגבורות ה' שלהי פ"ד כתב: "כך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי", וראה למעלה הערה 15. ולהלן [פ"ב לפני ציון 265] כתב: "אין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי".

<> נמצא שעולם האמצעי מתאפיין בשני דברים; (א) יש בו חומר וצורה, ולכך אין העולם האמצעי אחד כמו עולם העליון. (ב) יש בו חבור להדדי של חומר וצורה, "והם כמו דבר אחד" [לשונו כאן]. והמספר המתאים להורות על כפילות זו הוא עשרים, כי הוא שני פעמים עשר, אך מכל מקום הוא מספר אחד וכלל אחד. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קמה.] כתב: "כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי", והובא להלן הערה 359.

<> הנה מספר שבע מורה על עולם התחתון לא רק מפני היותו באחדים [ולא בעשרות ובמאות], אלא שמספר שבע מורה במיוחד ובמסוים על עולם התחתון, וכמו שמבאר.

<> אודות שעוה"ז הוא עולם הרבוי והפירוד, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.], וז"ל: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד" [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. (הובא למעלה בפתיחה הערה 32)]. וראה להלן פ"ד הערה 418.

<> יחזור כאן על דבריו שכתב למעלה אודות עולם העליון [ומספר מאה] ועולם האמצעי [ומספר עשרים], אע"פ שעתה נמצא באמצע ביאורו למהות עולם התחתון. ולא הבנתי מדוע חוזר כאן על דברים אלו.

<> "רבוי מה" - רבוי מסוים [של חומר וצורה], ומדגיש זאת לעומת הרבוי הנמצא בעולם התחתון, שהוא רבוי גמור, וכמו שמפרש והולך.

<> ופירש רש"י שם "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב שם הרא"ם: "והא דנקט 'שבעה דרכים', לאו דוקא... ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים שבעה במקום רבוי, כמו, [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'" [ראה להלן פ"ה הערה 445].

<> כגון [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכתב שם הראב"ע: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך", וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה", וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד", ועוד. ונאמר [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה". וכן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פ"א כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים [ינוסו]'. ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל... ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג כתב: "ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'. רצה לומר כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן 'יהיה לשבעה נחלים' [ישעיה יא, טו], וכן הרבה מאד, ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". וכן כתב להלן ה, יא, גבורות ה' פמ"ז [קפד:], תפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד. וצרף לכאן דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'". וראה להלן הערה 1017, ופ"ה הערות 349, 447.

<> "שבע ועשרים ומאה [מדינה]"; "שבע" מורה על העולם התחתון שיש בו פירוד וחילוק, "עשרים" מורה על העולם האמצעי שיש בו חומר וצרה, ו"מאה" מורה על העולם העליון, שאין בו פירוד וחילוק, אלא אחדות בלבד.

<> וכל הרכבה היא הפקעה מאחדות ופשיטות, כי עצם ההרכבה הוא חבור בין שני דברים. ובגבורות ה' פכ"ט [קטו.] כתב: "כי שאר הנבראים שיש בהם צורה חשובה אין זה פשיטות, כי לקבל הצורה צריך הרכבה, כדי שיקבל הצורה החשובה. ולפיכך נברא האדם אחרון יותר מכל הנבראים, כי לחשיבות צורתו צריך הרכבה יותר, עד שיקבל הצורה". ובנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב: "עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל. ואחר כך עולם האמצעי, ואלו אין בהם הרכבה לגמרי, דהיינו הרכבה של עירוב, אבל יש בהם חבור... והם נעשים לאחד. והעולם התחתון הוא עולם הרכבה, ושם יש הרכבה מזגית בודאי, שנמזגו ביחד".

<> הנה כאן מבאר שמספר שבע הוא כנגד העולם התחתון, אמנם בדר"ח פ"ה מט"ו [שסג: (הובא בהערה 152)] ביאר שמספר שבע הוא כנגד עולם האמצעי. וסוד ה' ליראיו. ועוד שמעתי לבאר שעולם העליון הוא כנגד כתר, ועולם האמצעי [שיש בו חומר וצורה] הוא כנגד חכמה ובינה, ועולם התחתון הוא כנגד שבע תחתונות. וראה להלן הערה 197.

<> פירוש - הואיל ואיירי במאה עשרים ושבע מדינות שאחשורוש כבש והכניע, לכך הקושי להתגבר על שבע המדינות הניזונות מהעולם התחתון הוא כקושי שהיה בהתגברות על עשרים המדינות הניזונות מהעולם האמצעי, וכקושי שהיה בהתגברות על מאה המדינות הניזונות מן העולם העליון. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - גם רבי יהודה וגם רבי נחמיה מסכימים שהמספר "שבע ועשרים ומאה" מכוון הוא כנגד שלשת העולמות, וכפי שביאר בארוכה עד כה. אך כל אחד משני התנאים הללו בא להצביע על פן אחר הקיים ביחס שבין שלשת העולמות הללו; רבי יהודה מדגיש את הצד השוה שבין העולמות, ואילו רבי נחמיה מדגיש את ה"לא הרי זה כהרי זה" שבין העולמות. הצד השוה הוא מצד "החוזק והקיום", שבזה שלשת העולמות הם שוים, ד"כמו שזה קיים עומד, כך השני קיים עומד" [לשונו כאן]. נמצא שכאשר אחשורוש נלחם כנגד המדינות הללו, שבע מדינות עמדו כנגדו על ידי שקבלו כחן מהעולם התחתון, ועשרים מדינות עמדו כנגדו על ידי שקבלו כחן מהעולם האמצעי, ומאה מדינות עמדו כנגדו על ידי שקבלו כחן מהעולם העליון. וכדי להורות באצבע שאיירי כאן בעניינם של שלשת העולמות, חולקו המדינות הללו לשלש קבוצות [שבע, עשרים, ומאה] המקבילות לשלשת העולמות, ומכך משתלשל שקושי הכיבוש שהיה בקבוצה אחת בהכרח שימצא גם בקבוצה שניה, כי שלשת העולמות שוים בקיומם וכוחם, רק שזה למעלה וזה למטה.

<> פירוש - אע"פ שקושי הכיבוש היה שוה בשלש הקבוצות הללו [שבע, עשרים, ומאה], וכמו שנתבאר, אך השלל שהיה לאחשורוש מכל קבוצה איפשר לו לטפס לשלב הבא. כי כאשר כבש את שבע המדינות, ובזה ירש את כוחן, נמצא שמעתה אחשורוש מצוייד בכח העולם התחתון, ולכך הוא יכול להעפיל למדריגה הבאה הנמצאת מעבר למדריגה שנכבשה. כי ככל שהעולם עליון יותר, כן הוא נבדל יותר ובעל מעלה יותר. ואודות שכבישת האויב היא ירושת כחו, כן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קה.], וז"ל: "אמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים כולם עד שלא יהיו נשארים, דאם כן היה לו לכתוב 'והשמדת את כל העמים'. אבל מה שאמר 'ואכלת כל העמים', מפני שלא תמצא אומה שאין לה מדריגה מה ומעלה מה שהם מיוחדים בה, ואמר הכתוב 'ואכלת את כל העמים', שהם ירשו את מדריגתם מה שהם מיוחדים, ויהיה בטלים, וישראל יושלמו באותה מדריגה שהיתה להם בעולם... והוא אכילתם בודאי. כי לא די בזה שיאבדו אותם, אבל יהיו אוכלים אותם וישלמו במעלתם אשר היה להם" [ראה להלן הערה 791]. ועוד בדעת רבי נחמיה, הנה זה פשוט בסידור אריז"ל לפי רבי אשר [דף עז בנדפס, לפני תפילת עמידה של שחרית] שכאשר מתפללים, אנו מפעילים את עולם העשייה, וכאשר הוא מושלם [בגמר הקרבנות] אנו עולים לעולם היצירה [פסוקי דזמרה], וכאשר זה מושלם עולים לעולם הבריאה [יוצר]. סמך נוסף לרבי נחמיה הוא ענין קרבן עולת תמיד [ראה שער הכוונות, ח"א עמוד פג באותיות מרובעות].

<> תרגום: ביקש להעיר אותם מתנומתם.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 151]: "מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר". ובנתיב היסורין פ"ג כתב: "כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה, כי עולם הבא הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [ב"ב י:] עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה. והשיב לו עולם ברור ראית. שמזה תדע כי העולם הבא הוא הפך עולם הזה לגמרי, שזה גשמי וזה נבדל מן הגשמי... וכן אמרו עוד במסכת ברכות [סא:] לא נברא עולם הזה אלא לאחאב וחבריו, ועולם הבא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו. כלומר כי אחאב שאין לו עולם הבא כלל, ולכך ראוי הוא אל עולם הזה. וכל דבר נברא בשביל דבר שראוי אליו לגמרי, ולכך לא נברא עולם הזה רק לאחאב. וכן רבי חנינא בן דוסא, שהיה לו עניות גדול, ודי לו בקב חרובין [תענית כד:], ואם כן הוא הפך עולם הזה. ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עולם הבא, ולכך לא נברא עולם הבא רק לרבי חנינא בן דוסא". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב וחבריו, כלומר שאין ראוי לו כלל עולם הבא, ראוי לו עולם הזה לגמרי, שהם הפכים. ולא אברא עולם הבא אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה 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" [הובא למעלה בפתיחה הערה 156, ולהלן פ"ג הערה 165]. @**ומה שכתב**^ "כי רוב הצדיקים אין להם עולם הזה", כי יש מיעוט צדיקים שיש להם אף עולם הזה, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ה:] "רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן... חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה, אמאי קא בכית... אי משום מזוני ["שאינך עשיר" (רש"י שם)], לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות". ובתוספות שם [ד"ה לא כל] כתבו "לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות - אבל אין לגרוס 'אין אדם זוכה', דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות, כגון רבי, וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות [י:]". וראה בנצח ישראל פי"ט [תלא.] מה שהעיר על דברי התוספות. ואמרו חכמים [הוריות י:] "אמר רבא, אטו צדיקי אי אכלי תרי עלמי מי סני להו ["מי שנאוי הוא להם כלומר כלום רע להם לצדיקים שאוכלים שני עולמות, שיש להם טובה בעולם הזה ובעולם הבא" (רש"י שם)]. אלא אמר רבא, אשריהם לצדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים של עולם הזה בעולם הזה". ובח"א שם [ד, נח:] כתב: "כלומר שאין כל אדם זוכה לשתי שלחנות, וכמו שבארנו בסוף ברכות [סא:] כי העולם הבא לא נברא אלא לצדיקים, ועולם הזה לא נברא אלא לרשעים. ולפיכך אם נמצא שכך הוא שיש לצדיק עולם הזה דבר שאין לו חלק בו, שייך לומר 'אשרי'". ועוד אמרו [גיטין נט.] "מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד... מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד", ופירש רש"י שם "שתהא תורתן וגדולתן של ישראל במקום אחד, שאין בישראל גדול בתורה ובעושר כמותו".

<> כמו שנאמר [בראשית יז, טו] "ויאמר אלקים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה", ופירש רש"י שם "לא תקרא את שמה שרי - דמשמע שרי לי ולא לאחרים, כי 'שרה' סתם שמה, שתהא שרה על כל". והגו"א שם אות יא כתב: "פירוש שהקורא קורא לה 'שרי' מפני שלא נעשת שרה לכל העולם, לכך היתה נקראת 'שרי'". ומקור הדברים הוא בב"ר [מז, א], שאמרו שם "לשעבר היתה שרי לעצמה, עכשיו תהא היא שרה לכל באי העולם".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד תחילת אות יד: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל. אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים". @**וקצת תמוה**^, שהביא כאן את המלים "אב המון" מבלי להוסיף את תיבת "גוים", אשר היא לכאורה עיקר נקודתו כאן, שאברהם הוא אב לכל העולם. ואולי משום שתיבת "המון" גופא מורה זאת, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ב [סז.], וז"ל: "זכות אברהם שנקרא 'אב המון', שהוא לשון ריבוי". וכן כתב בח"א לנדרים לב: [ב, יא.], וז"ל: "אברהם 'אב המון' כולל כל האומות". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:], וז"ל: "ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי אברהם נקרא 'אב המון' מאסף הכל... לכל העולם, מאחר שהוא מאחד ומאסף הכל". זאת ועוד, הרי תיבת "אברהם" גופא מורה על תיבות "אב המון" ללא זכר לתיבת "גוים". ודבר זה מפורש בדברי חכמים, שאמרו [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; &**א**^ב נתתיך לאומות, &**ב**^חור נתתיך באומות, &**ה**^מון חביב נתתיך באומות, &**מ**^לך נתתיך לאומות, &**ו**^תיק נתתיך באומות, &**נ**^אמן נתתיך לאומות". הרי דרשו רק תיבות "אב המון", ולא תיבת "גוים", וזה מורה באצבע שמהותו של אברהם מתבטאת בתיבות "אב המון", ללא תיבת "גוים". ובח"א לשבת שם [א, מט.] כתב: "וכן 'אב המון', דלא הוי למכתב רק 'אב לגוים נתתיך', כמו [ירמיה א, ה] 'נביא לגוים נתתיך'". הרי תיבת "המון" היא זו המעוררת לדרוש את שמו של אברהם כנוטריקון, ללא תיבת "גוים". ובעל כרחך שתיבות "אב המון" הן הן המורות על מהותו של אברהם אבינו.

<> מוכיח משמו של אברהם על שמה של שרה. ואע"פ שגמרא ערוכה היא [ברכות יג.] שנקראת "שרה" משום שהיא שרה לכל העולם, שלשון חכמים הוא "'אברם' הוא אברהם, בתחלה נעשה אב לארם, ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו. 'שרי' היא שרה, בתחלה נעשית שרי לאומתה, ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו", מ"מ דבריו הם ביאור לדברי הגמרא, ששמה של שרה נמשך אחר שמו של אברהם. ובגו"א בראשית פי"א אות יז כתב: "לפיכך הא דכתיב [בראשית יא, לא] 'ואת שרי כלתו אשת אברם בנו'... כי שם זה היה לשרה בשביל אברהם. כי לעולם היה שם 'שרי' נמשך אחר שם אברהם, שכשהוסיף ה' לאברהם, הוסיף ה' לשרי, ולפיכך שם 'שרי' מפני אברהם" [ראה להלן פ"ב הערה 424]. וראה בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנח.], ושם הערה 2383. ובח"א לסנהדרין סט: [ג, קסח.] כתב: "כי שם 'שרי' היה לה שהיא שרה לאומתה, וזה השם זכתה מצד שהיא היתה אשת אברהם, שנקרא 'אברם' על שהוא אב ורם לאומות [רש"י בראשית יז, ה], ומפני כך גם שרי אשתו, שרה של אומתה".

<> "כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם האמצעי, ומן עולם העליון, לכך העולם הזה בשלימות הוא קכ"ז" [לשונו בסמוך].

<> ואף לאברהם אבינו היה גם עוה"ז, וכפי שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.], וז"ל: "והצדיקים מחולקים במדריגות מחולקות. כי יש זוכה למדריגה זאת, ויש לאחרת, והכל בשעור האלקים. תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד... ואילו אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהשוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "ומה שאמר כי האבות היו מנוסים, דבר זה כי אלו ג' אבות היו מנוסים כל אחד בדבר מיוחד. וזה כי אברהם היה מנוסה בברכת הטוב, כדכתיב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ואין נסיון כמו זה, כמו שאמר שלמה [משלי ל, ח] 'ריש ועושר אל תתן לי פן שבעתי וכחשתי'. כי כן ענין העושר, כדכתיב בקרא [דברים ח, יב-יד] 'פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביון וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'. ולכך על כל הנסיונות שהיו לאברהם היה דבר זה, כי ברך השם יתברך בכל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות. ואדם כמו זה אין בספק שהוא נחמד בעיני הבריות מצד הנהגתו, כאשר הוא מקובל על הבריות. ולכך אמרו לו [בראשית כג, ו] 'נשיא אלהים אתה בתוכנו וגו''. ואמרו 'עמק שוה', הוא עמק המלך, שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך. ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בגו"א בראשית פט"ו אות יח. וראה להלן סוף הערה 470, ופ"ה לאחר ציון 393. @**ויש להקשות**^, שהואיל והמספר של קכ"ז אצל שרה בא לה משום שאף עוה"ז שייך אליה, וזה בא לה מאברהם אבינו שהיה "אב המון גוים", מדוע לא מצינו אצל אברהם גופא המספר של קכ"ז. ויל"ע בזה.

<> ודבר השייך לעולם הזה מוזכר להדיא בפשט המקרא, כי הדבר הגלוי לעין כל נכתב בגלוי, ואילו הדבר הנסתר אינו נכתב בגלוי. וכן כתב להלן [לאחר ציון 1204] שלא נזכרה במגילה טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". הרי שהדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וכן נאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא [ב"ר א, א], ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 381, להלן הערה 1205, פ"ב הערה 640, פ"ג הערה 282, פ"ו הערה 283, ופ"ט הערה 320].

<> כמבואר למעלה הערה 151.

<> עשרים, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 156] ש"כנגד עולם האמצעי הוא מספר עשרים".

<> "ואל אלו" - לכל שלשת העולמות ביחד.

<> כי מספר שבע הוא כנגד העולם התחתון, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 163] "ואחר כך מספר שבע, ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון".

<> שהרי נקרא "רשע" סתם, וכמו "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" [מגילה יב.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, למעלה הערות 19, 31, 113, להלן הערה 285, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ופ"ז הערה 50.

<> שהרי אחשורוש מלך על מאה עשרים ושבע מדינה [אסתר א, א], ומהי השייכות בין רשע כמוהו לעולם העליון הנבדל, הרי עולם העליון הוא לחלק הצדיקים בלבד, וכמו שכתב להלן פסוק ה [לפני ציון 620], וז"ל: "ברא השם יתברך את האדם בעולם התחתון, ויש לאדם פתח פתוח לעלות עד עולם העליון על ידי שהוא צדיק". ובח"א לב"מ פו. [ג, מה.] כתב: "כי הצדיקים השלימים בהפרדם מעולם הזה ונכנסים לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם משלימים [העולם] העליון כמו שהם משלימים העולם הזה, ובזה הם נחשבים כמו פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'" [ראה להלן הערה 620, ופ"ג הערה 166].

<> למעלה הערות 151, 184.

<> מגילה יא. "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב ואחשורוש ונבוכדנצר". ועוד, כי אחשורוש הוא אחד מארבע מלכיות, ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "אי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות... כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה". וראה למעלה בהקדמה הערה 445, ופרק זה הערות 37, 150, להלן הערות 246, 281, 499, ופ"י הערה 3.

<> פירוש - החלק בעולם העליון שיש למדינות אלו אינו מחמת מעלת אחשורוש הרשע [עד שתתמה כיצד יש לרשע חלק בעולם העליון], אלא הוא מחמת מעלת העולם הזה, שמעלת העולם הזה מחייבת שהוא יקבל מהעולם העליון. אם כן זהו דין במדינות, ולא דין באחשורוש.

<> "שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה" [לשון המדרש]. ובא לבאר הדגשת המדרש שאסתר היא "בתה של שרה", ובכך היא אמורה להיות דומה לשרה, כפי שהבת דומה לאמה [ראה רש"י בראשית לד, א].

<> ואסתר הצטרפה למלכות אחשורוש, "והשם יתברך נתן לאחשורוש שיהיה מלך בעולם הזה" [לשונו למעלה לפני ציון 191], לכך האופן שאסתר זוכה לעולם הזה הוא להיות מולכת על מאה עשרים ושבע מדינה. ולהלן [ב, ז (לאחר ציון 215)] כתב: "כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות... שהוא מסוף העולם ועד סופו".

<> מגילה יג. "אסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד משוך עליה", ופירש רש"י "אלא חוט של חסד משוך עליה - מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש". וראה למעלה בפתיחה הערות 176, 177, והערה הבאה.

<> פירוש - כאשר היה משוך על אסתר חוט של חסד, היתה אסתר נראית יפה [ראה הערה קודמת], ובכך יש לה שויון כפול עם שרה; שרה היתה נביאה, ואסתר היתה נביאה [מגילה יד. "תנו רבנן, ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל... שבע נביאות מאן נינהו, שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה, ואסתר"]. שרה היתה יפה [בראשית יב, יא], ואסתר היתה יפה כשהיה משוך עליה חוט של חסד. וראה להלן פ"ב הערה 324, שמשמע מדבריו שם ששרה היתה יפה יותר מאסתר.

<> כרך את דמיון אסתר לשרה בנבואה ויופי עם דמיון אסתר לשרה במספר מאה עשרים ושבע [במדינות ושנים]. ושמעתי לבאר שעולם האמצעי הוא כנגד חכמה ובינה [ראה הערה 172], ויפת תואר היא כנגד חכמה ["חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח, א)]. ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג.] כתב: "ו'אשה יפה' [משלי יא, כב] דקאמר, רצה לומר האדם השכלי, שהוא נקרא אשה נאה, שיש לה היופי שהוא הזיו. והאור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו, שנאמר 'חכמת אדם תאיר פניו'". והנבואה היא מבינה ["ומבינה נביאים" (תיקו"ז מט.), וראה למעלה הערה 80]. ומדת החסד היא המדה הראשונה [ראה למעלה הערה 80], והכתר נקרא חסד עילאה [פרדס רמונים שער כא פרק ג]. לכך כאשר חוט של חסד משוך על אסתר, יש לה חלק בעולם האמצעי [ע"י נבואה ויופי] ועולם העליון [חוט של חסד]. וכן שרה אשת אברהם, שייכת לחסד ["שרה בחסד לאברהם, אשת חבר כחבר" (לשון עשרה מאמרות ח"ב תחילת סימן א)], ונבואה ויופי, ובזה היא משתייכת גם לעולם האמצעי ועולם העליון. וראה בספר קהלת יעקב ערך שינה [ב'] שכתב בזה דברים נפלאים.

<> למעלה מציון 149 ואילך.

<> כי קודם מתגלה הדבר שאינו כל כך במעלה, ולאחר מכן הוא מטפס ועולה לעולמות עליונים יותר. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וז"ל: "כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כל כך במעלה הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נבראים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה. ובבריאת העולם כאשר העולם הזה נברא במעלה העליונה, בודאי יש קודם אשר הוא אינו כל כך במעלה".

<> הנה למעלה [לאחר ציון 136] כתב: "'שבע ועשרים ומאה מדינה'. היה לו לכתוב 'מאה ועשרים ושבע מדינה', להזכיר מנין הרב קודם. וכן כתב אצל שני חיי שרה [בראשית כג, א] 'מאה ועשרים ושבע שנים'. ופירוש זה... כי כאן בא לומר שכבש המדינות, ולענין כבוש המדינות מתחיל במעט ואחר כך היה מוסיף והולך. אבל חיי שרה הוא הפך, שהיותר רב קודם, ואחר כך מוסיף עוד, ואין התוספת כמו העיקר". ולכאורה אלו דבריו של רב חסדא כאן, ושם לא ביאר זאת מצד עניינם של שלשת העולמות, ומדוע כאן מוכרח לבאר דברי רב חסדא מצד עניינם של שלשת העולמות. ויש לומר, שכאן מעמיק לבאר את דבריו למעלה. כי אין לומר שמתחילה אחשורוש כבש שבע מדינות ואח"כ עשרים ואח"כ מאה משום "מעשה שהיה כך היה", שא"כ מדוע יש צורך למקרא לציין זאת, ומה הנפקא מינה בזה שכבש מאה עשרים ושבע מדינה בשלשה שלבים אלו. ובעל כרחך לומר ששלשה שלבים אלו מורים על דבר עיקרי ומהותי למלכות אחשורוש, ואין זאת אלא על שלשת העולמות, וכפי שביאר.

<> "והמדרש" - הם שני המדרשים שהובאו למעלה; (א) מחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה באופן שאחשורוש כבש מאה עשרים ושבע מדינות [אסת"ר א, ז], והובא למעלה לאחר ציון 146. (ב) רבי עקיבא ציין לתלמידיו שאסתר זכתה למלוך על מאה עשרים ושבע מדינות משום ששנותיה של שרה היו מאה עשרים ושבע שנים [אסת"ר א, ח], והובא למעלה לאחר ציון 175.

<> "כחצי עטרה - פירוש כחצי עגולה, ואם המנצח יקיפם מסביב, אז יכבשו אלה אשר בתוך מעצמם, כי יפחדו למרוד בו אחרי שהוא הקיפם" [יפה ענף שם].

<> "כפני אוהל, ד'קובה' היא אוהל" [עץ יוסף שם].

<> "וכן כתב אצל שני חיי שרה [בראשית כג, א] 'מאה ועשרים ושבע שנים'" [לשונו למעלה לפני ציון 137].

<> פירוש - העולם מיושב בחצי חלקו הצפוני [מעל לקו המשוה], אך אינו מיושב בחצי חלקו הדרומי [מתחת לקו המשוה]. ובבית אלקים [שער היסודות פנ"ט] כתב: "מקו השוה לצד הדרום, שהוא חצי העולם, אשר אין בו יישוב כלל מצד חום וקור בעתות השנה". והרד"ק [תהילים קז, ג] כתב: "זכר עם הפיאות מזרח ומערב וצפון, ולא זכר דרום, כי הוא מעט היישוב מכל הפיאות מפני חום השמש". והאברבנאל [בראשית ג, כב-כד] כתב: "אמנם מה המה הכרובים האלה, ומהו 'להט החרב המתהפכת' [שם פסוק כד]. כתבו קצת המפרשים, שלהיות מקום גן עדן תחת קו השווה, היה שם חום מופלג מן השמש, עד אשר לא יוכל אדם לשבת שמה, ולא יעבור בו. ואותו חום מופלג כינה ב'להט' ו'חרב', הוא רומז על היות באותו מקום חום, ממית הנכנסים בו, מפני חום ההתהפכות שיעשה שם ניצוץ השמש". אך שם דחה דעה זו. ובספר הברית [ח"א מאמר ג פ"ו] כתב: "כאשר קרה למחקרים הראשונים אשר חייבו בראיות שכליות הגיוניות שאין ישוב תחת קו המשוה, ושאי אפשר להיות בני אדם מתחת לארץ לנוכח רגלינו מכמה טעמים". אך שם הוסיף לבאר כיצד שיטה זו נתגלתה כטעות. אך כאמור הקדמונים חשבו שאין ישוב תחת קו השוה מתוקף החום, ויש שקראו לקו השוה "חגורה השורפת". ובכוזרי השני [מטה דן] ויכוח רביעי, אות רסח, הביא דעה זו, אך דחה אותה. וכן בספר נחמד ונעים סימן סד הביא כת של קדמונים האומרת שחצי התחתון של העולם שקוע במים [ראה רד"ק תהלים כד, ב], אך גם הוא דחה דעה זו. וראה בסמוך לפני ציון 214.

<> כפי שכתב בבאר הגולה באר הששי [קצז., שה.] ש"הארץ כדורית". ושוב כתב שם [שו.] "כי הארץ הוא כמו כדור שוה לגמרי". וכן מבואר בזוה"ק ח"ג י. ובמדב"ר יג, יד, אמרו "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד". ותוספות ע"ז מא. [ד"ה ככדור] כתבו "שהעולם עגול, כדאיתא בירושלמי [ע"ז פ"ג ה"א] שאלכסנדרוס מוקדון עלה למעלה עד שראה כל העולם ככדור, ואת הים כקערה, פירוש ים אוקינוס שמקיף את כל העולם". ובסמוך [לפני ציון 252] כתב: "שכל העולם כדורית". וראה להלן פ"ג הערה 321.

<> פירוש - לכך נשאר רק חצי עולם מיושב.

<> לכך רבי יודא הדגיש שהעולם דומה לחצי עטרה, כי אם העולם היה דומה לעטרה שלימה, אזי לאחר קו החצי היה העיגול מתקצר והולך, ושוב תיקשי לך מדוע המנין המרובה של המדינות לא נזכר תחילה. אך עכשיו שנתבאר שהעולם הוא כחצי עטרה, לכך המדינות נמנו בהתאם, שמתחיל במקום החיצון הקטן, והולך ומתרחב לקו החצי.

<> ופירש רש"י [שם] "אל הקֻבה - אל האהל".

<> מנחות לא: "מזוזה שעשאה שתים ושלש ואחת [פירוש - כתב שתי תיבות בשיטה ראשונה, ושלש תיבות בשיטה שניה, ותיבה אחת בשיטה שלישית], כשרה, ובלבד שלא יעשנה כקובה", ופירש רש"י שם "שלא יעשנה כקובה - כאהל רחב מלמטה וקצר מלמעלה, דהיינו אחת שתים שלש". ובשיטמ"ק שם אות ה צייר זאת שכתב בשיטה ראשונה "והיו", ובשיטה שניה כתב "הדברים האלה", ובשיטה שלישית כתב "אשר אנכי מצוך" [דברים ו, ו]. דהיינו שעשאה כאוהל רחב מלמטה וקצר מלמעלה, ששיטה שלישית יוצאת הצידה יותר משיטה שניה שלפניה, וכן שיטה שניה יוצאת יותר משיטה ראשונה שלפניה, פסולה. הרי ש"קובה" היא אוהל ש"לפניו הוא קצר, והולך ומתרחב".

<> מעין מה שאמרו [סנהדרין ז.] "האי תיגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח רווח", ופירש רש"י שם "לצינורא דבידקא - כשהנהר גדל פעמים שהוא יוצא לשדות שעל אגפיו כעין ניגרים וצינורות קטנים, ואם אינו סותמו מיד, הולך ומרחיב ושוב אינו יכול לסותמו". ורש"י [משלי יז, יד] כתב: "המתחיל במריבה הוא כפותח חור בגדרי אגפי אמת המים, והמים יוצאין בו, והחור הולך ומרחיב, כן המדון הולך וגדל תמיד".

<> זה המשך דברי המדרש שהובאו למעלה "אתה מכבש את החיצונות, והפנימיות נכבשות מאליהן". ולכך אחשורוש כבש תחילה שבע מדינות, כי על ידי כך נכבשו שאר המדינות באופן דממילא.

<> פירוש - מדוע העולם בתחילתו הוא קצר.

<> ראה הערה 205.

<> ב"ב כה. "עולם לקובה הוא דומה", ופירש רש"י שם "לקובה - אהל".

<> נראה להטעים זאת קמעא, כי כבר קבע כמה פעמים שהמעבר מדבר לדבר צריך להעשות בהדרגתיות, ולא בקיצוניות [ראה למעלה בהקדמה הערה 324, להלן פ"ב הערה 480, ופ"ו הערות 113, 384]. והואיל והפתח נמצא במקום המעבר מרשות הרבים לרשות היחיד, לכך אין רשות היחיד מתחילה במלוא עוזה במקום פתח, אלא ככל שמתרחקים מהפתח רשות היחיד תתרחב ותלך, אך לא בפתח עצמו.

<> פירוש - כל שהוא בפנים האוהל, ומרוחק מהפתח.

<> יש להבין מדוע רק למאן דאמר זה [שהעולם דומה לאמת המים] כתב ש"העולם הושפע מן השם יתברך". ומכל מקום מבואר שהשפעתו יתברך על העולם היא מדת החסד, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], וז"ל: "העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך... שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו". וכן חזר וכתב שם בפמ"ז [קצב.]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז:] כתב: "כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו". ובהמשך שם [קצו:] כתב: "ומקיים העולם על ידי שפע חסדו". ובנתיב גמילות חסדים פ"א כתב: "כי השם יתברך בשביל שהוא טוב, השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע". וכן מים מורים על השפעה וחסד, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [רז.], וז"ל: "וגמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'... ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים".

<> "והיה לו לומר 'מאה ועשרים ושבע מדינה', המנין המרובה קודם" [לשונו למעלה לפני ציון 204].

<> "משמע בלשון 'מהודו ועד כוש' [אסתר א, א] שמלך מסוף העולם עד סופו" [לשונו בהמשך (לפני ציון 237)].

<> "כי העולם הזה יש לו התחלה אחת, מפני שהוא נברא מן השם יתברך שהוא אחד" [לשונו להלן], וראה הערה 225. וראה הערה הבאה.

<> בא להדגיש שהואיל ויש לעולם התחלה אחת [כי העולם הוא אחד], לכך דרך אותה התחלה אפשר להגיע לכל העולם, כי ההתחלה כוללת את הכל [כמו שיבאר]. אך אם היו לעולם כמה התחלות, אזי לא היתה התחלה אחת כוללת את הכל, שהרי ישנן התחלות נוספות שאינן נכללות בהתחלה זו. ואודות שלעולם אחד יש התחלה אחת, ואילו לעולמות מחולקים יש התחלות מחולקות, כן כתב בנתיב הצדקה פ"ו, וז"ל: "ובמדרש [שמו"ר לא, טו], בא וראה כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה מן היום. הלבנה לוה מן הכוכבים, והכוכבים מן הלבנה... בא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד, כאשר זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה. ולכך השם יתברך ברא עולמו, והעולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד. ולכך נברא העולם בענין זה, שזה לוה מזה וזה לוה מזה, שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד. וכאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש לעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים ח"ו. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד. וזה מורה אשר ברא אותם הוא גם כן אחד יחיד ומיוחד".

<> כי ההתחלה כוללת את הכל, וכמבואר למעלה הערה 58.

<> אודות שטבע המים הוא להתפשט תמיד, כן כתב בנתיב התורה פ"ב [קז.], וז"ל: "כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול... המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל". ושם ר"פ ח [שכו.] כתב: "מים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול".

<> כן כתב הרבה פעמים, וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד... ומפני יחוד שמו יתברך באו חכמים לבאר... כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלב.] כתב: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ושם פ"ה מט"ז [שצה.] כתב: "כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם אחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, גבורות ה' פ"ס [רסד.], תפארת ישראל פל"ח [תקפו.], נתיב הצדקה פ"ו [הובא בהערה 222], נר מצוה [טז.], נצח ישראל פ"ג [מג.], באר הגולה באר הרביעי [שפ., תקמד:], דרשת שבת הגדול [קצד:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ועוד.

<> פירוש - הואיל וההתחלה כוללת הכל [ראה ציון 223], לכך בכלל ההתחלה נמצא הכל. ומשפט זה נאמר לפי כל שלש הדעות שהובאו כאן, שלכו"ע שבע המדינות מורות על ההתחלה, ולאחר שהן נכבשו, שאר המדינות נכבשו באופן דממילא, כי הן נכללות בשבע המדינות, וכמו שמבאר והולך.

<> העולם.

<> כמו שמצינו בהלכות שבת ש"העושה אהל קבוע חייב משום בונה" [רמב"ם הלכות שבת פכ"ב הכ"ז]. והמשנה ברורה סימן שטו סק"א כתב: "העושה אהל קבע, כגון שפורס מחצלת או סדינין וכיו"ב לאהל, ועושה אותן שיתקיים, אף דאין זה בנין ממש, חייב משום בונה, דעשיית אהל הוא תולדת בונה. והסותרו חייב משום סותר". ובקובץ "כנסת ישראל", ירושלים תש"ג, מבדיל הרא"ז מלצר זצ"ל בין בנין לאהל, שבנין גדרו שני דברים; עושה אוהל, ומקבץ חלק אל חלק [עיין רמב"ם הלכות שבת פ"ז ה"ו]. וכשעושה אחד משני הדברים הוא תולדה, שדומה להאב במקצתו, וכשם שהמגבן הוא תולדת בונה משום חיבור חלק לחלק [עי"ש ברמב"ם], כך העושה אוהל לחוד הוא תולדה, ועיין שם בארוכה [ראה הערה הבאה שבנין אוהל הוזכר כאן מצד שהוא מורה על גובה (לעומת רוחב ועומק). וזה מאוד יתאים לדברי הרא"ז מלצר זצ"ל שאוהל הוא תולדה דבונה משום שעושה אוהל שמאהיל על מה שתחתיו, ולא משום שמקבץ חלק אל חלק].

<> שמעתי לבאר, שחצי עטרה מורה על התרחבות השטח [ש"השטח הולך ומתפשט"], ורוחב הוא כנגד בינה [זוה"ק ח"ג קמב. על הפסוק (בראשית לו, לז) "מרחובות הנהר". ובנתיב העבודה פי"ח ביאר ש"ארץ חמדה טובה ורחבה" הוא כנגד ג' האבות, ו"רחבה" הוא מצד יצחק, וכידוע יצחק הוא בינה. ובדר"ח פ"ה מ"ה בביאור עשרת הנסים שהיו בבית המקדש, שהם לפי סדר עשרת הספירות, כתב (קעו.): "ואמר שהיו 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. דבר זה ידוע גם כן ממה ממה שכתיב (תהלים קיח, ה) 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה'. שמזה תדע כי השם יתברך הוא מרחיב בצרה... כי היו מביאים ההרחבה ממקום רחובות", וכוונתו לבינה, וכמבואר שם בהערות 694, 695]. ואוהל שהוא בנין מורה על גובה, וזה כנגד חכמה, דבתקוני זהר [תיקון ע, קכח.] אמרו על הפסוק [יחזקאל א, יח] "וגובה להם", "דא חכמה". ואמת המים מורה על עומק, כי אמת המים היא חפירה באדמה, וזה כנגד דעת, וכמו שכתב בדרוש על התורה [יח:], וז"ל: "כי הדעת היא כאשר יורד לעומק הדבר, לכך אמר [משלי ג, כ] 'בדעתו תהומות נבקעו'".

<> פירוש - מבאר עתה שאין דברי מ"ד אחד באים להוציא מדברי חבירו [לעומת מה שביאר עד כה "שכל אחד בא לפרש באיזה ענין נברא מן השם יתברך"], אלא כל אחד בא להוסיף על דברי קודמו, ולא פליגי כלל.

<> לפנינו בגמרא איתא "הודו בסוף העולם". אמנם כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "הודו בתחלת העולם". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב.

<> "כתיב בשלמה" [רש"י שם].

<> "והכי קאמר כי הוא רודה בכל עבר הנהר כמו מתפסח ועד עזה" [רש"י שם].

<> "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [שבת סג.]. ובבאר הגולה באר השלישי [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד כתב: "אין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". ואף כאן, לא יתכן שדברי שמואל ורב יחרגו מפשט הכתוב, ובפשט הכתוב לא נאמר "כשם" [ראה להלן פ"ב הערה 258, פ"ג הערה 465, ופ"ט הערה 449]. @**חזינן מדבריו**^ כאן ["והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו"] שהכלל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" פירושו שלעולם אין לצאת מידי פשוטו, כי הפשט קיים לעולם. ולכך, כל מה שידרש, ידרש במסגרת הפשט. אמנם בח"א לשבת סג. [א, לח.] ביאר שכוונת המאמר "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" היא שלעולם הפשט הוא &**גם כן**^ אמת, כי אי אפשר לבטל משמעות הפשט. אך לא ביאר שם שכל הדרשות חייבות להיות מבוססות על הפשט, וכלשונו שם: "פירוש, כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת, שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש. ועוד, כי לא היתה התורה נתונה רק ליחידי הדור, הידועים הדרש, לא לכל ישראל. והתורה נתונה לכל ישראל, גדול וקטון. לפיכך צריך שיהיה הפשט אמת, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו". ובהרבה מקומות נקט בכלל זה כפי הבנתו בח"א הנ"ל [גו"א שמות פי"ב אות מח, שם ויקרא פי"א אות כן, שם במדבר פכ"ו אות טז (ד"ה אמנם), שם דברים פל"ב אות יח]. וכן כמה פעמים נקט כהבנתו כאן [בבאר הגולה הנ"ל, גו"א בראשית פ"ד אות כד, וח"א לר"ה ג: (א, צג.)]. ויש לעיין בזה.

<> כך סובר המאן דאמר של "כשם" ["וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו" (מגילה יא.)].

<> נראה להטעים דבריו, שמתבאר מדבריו בגו"א בראשית פי"ז אות א ש"מלך" הוא ברצונם של הנשלטים, ואילו "מושל" הוא בעל כרחם של הנשלטים [ראה שם הערה 3\*]. וכן כתבו הראב"ע [בראשית לז, ח], והגר"א [משלי כז, כז]. אם כן כאשר הנשלטים מקבלים את מרותו של השליט משום שחפצים ביקרו, אזי השליט הוא מלך ולא מושל ["ומלכותו ברצון קבלו עליהם"]. אך כאשר הנשלטים מקבלים את מרותו רק מפאת שמתייראים ממנו, אזי השליט הזה מושל ולא מלך. והנפקא מינה תהיה באם הנשלטים יקבלו את מרות השליט כאשר הם נמצאים במרחק מקום ממנו, ואין השליט סמוך ונראה אליהם. שאם הוא מלך, קרוב ורחוק שוים, כי הנשלטים חפצים בו גם כאשר הוא אינו שוכן במחיצתם. אך אם הוא מושל, ושלטונו בא לו מחמת כח הזרוע ומוראו, לכך כאשר מוראו יתרופף מפאת ריחוקו, שוב אין הוא מושל על הנשלטים, כי שלטונו נבע מחמת היותו נמצא שם, ולא מחמת שבני המקום חפצים בו. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקנו.], וז"ל: "המלך יש לו הכבוד... מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו". לכך "אין נקרא זה מלך מי שמולך על ב' מקומות סמוכות זה לזה", כי אז הוא מושל ולא מלך. וראה להלן הערה 583, ופ"ו הערות 152, 292.

<> פירוש - גם למאן דאמר הסובר שהודו וכוש סמוכים להדדי, מ"מ גם הוא מבאר שהמלים "מהודו ועד כוש" עצמן מורות שמלך על כל העולם, ולא רק שידעינן כן מהמשך הקרא "שבע ועשרים ומאה מדינה".

<> פירוש - בסמוך יתבאר שכו"ע מודו שהמלים "מתפסח ועד עזה" מורות ששלט בכל עבר הנהר, ולא רק בשני מקומות הסמוכים זה לזה.

<> פירוש - עדיין קשה, שאע"פ שנתבאר שמהפסוק עצמו מוכח שיש לומר שאחשורוש מלך מסוף העולם ועד סופו, מ"מ מדוע לא נאמר כן להדיא, וכמו שמבאר.

<> המלים "מסוף העולם ועד סופו" אינן נזכרות במקרא בשום מקום [אך נשנו הרבה פעמים בלשון חכמים (ברכות נט., יומא כ:, חגיגה יב., ועוד)], אך כוונתו ברורה, דמדוע המקרא אינו מבאר דבריו בשפה ברורה, ויאמר להדיא שאחשורוש מלך בכל העולם, ובמקום זאת נקט במלים "מהודו ועד כוש", שאינן ברורות כל כך. וכמה פעמים הקשה כן, וכגון נאמר [דברים כה, ב-ג] "כדי רשעתו במספר ארבעים יכנו", וחז"ל דרשו [מכות כב.] שהוי ל"ט מלקות ["בְּמספר ארבעים, ולא ארבעים שלמים, אלא מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים, והן ארבעים חסר אחת" (רש"י דברים כה, ב)]. ובגו"א שם [אות ג] כתב "ואם תאמר, למה כתב 'ארבעים', ולא כתב 'שלשים ותשע יכנו'". וכן נאמר [בראשית י, ח] "וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גבור בארץ", ופירש רש"י שם "להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה". ובגו"א שם [אות ב] כתב: "ואין להקשות... למה לא כתב בפירוש שהיה רשע". וכן נאמר [שמות א, טו] "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה", ופירש רש"י שם שאיירי ביוכבד ומרים. ובגו"א שם [אות יט] כתב: "ואם תאמר, למה לא הזכיר את שם יוכבד ושם מרים בפירוש". וכן נאמר [שמות ל, כ] "בבואם אל אוהל מועד ירחצו מים ולא ימותו וגו'", ופירש רש"י שם "ולא ימותו - הא אם לא רחצו ימותון". ובגו"א שם אות טז תמה "ואם תאמר, ולמה לא אמר 'אם לא ירחצו ימותו'". וכן נאמר [שמות ל, לד] "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבונה וגו'", ופירש רש"י "סמים - אחרים". ובגו"א שם [אות כה] כתב: "ואם תאמר, למה לא נכתבו אלו הסמים בפירוש". וכן בגו"א ויקרא פי"א אות לא [רנא:] כתב: "דרך הכתוב לכתוב בפירוש, ולא על ידי דיוק". וכן הוא בגו"א שמות פכ"ב אות כב [ציון 192], שם ויקרא פכ"ד אות יד, שם במדבר פי"ג אות טז, שם פי"ח אות כז. ובתפארת ישראל ר"פ נז הקשה "למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא". וכן להלן [ג, ז (לפני ציון 277)] כתב: "ומכל מקום קשיא, למה לא כתב בפירוש כי נפל הגורל בחודש י"ב הוא חודש אדר, ולא היה לו לומר 'כי הפיל הגורל מחודש אל חודש', רק היה לו לומר כי נפל הגורל בחודש אדר".

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.]: "דבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל". ושם פ"ב מ"ט [תרצז.] כתב: "כי מי שהוא רחוק מן המלך, בודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו". ושם פ"ג מי"ז [תלב:] כתב: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך, אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "מלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו" [ראה להלן פ"ח הערה 310]. וכאן מבאר ש"אימה" אינה מוטלת כל כך על הרחוקים. אמנם רש"י [שמות טו, טז] כתב "אימתה - על הרחוקים. ופחד - על הקרובים". אמנם זה לא קשה, שאע"פ שיש אימה גם על הרחוקים, מ"מ אין היא כאימה המוטלת על הקרובים, אלא פחותה הימנה. וכאשר אין האימה כל כך, אזי "אינו מולך כל כך" [לשונו כאן], כי המלכות היא כפי האימה, וכמו שנאמר [דברים יז, טו] "שום תשים עליך מלך וגו'", ודרשו חכמים [כתובות יז.] "שתהא אימתו עליך". ובח"א שם [א, קנא:] כתב: "נראה דדייק מדכתיב 'עליך', דהוה ליה למכתב 'שום תשים מלך', אלא שיהיה עליך, דהיינו שיהיה אימתו עליך". ועל כל פנים תיבת "עליך" [המורה על האימה] מורה שאיירי בדבר הנמצא ועומד לפניך, ולא בדבר המרוחק ממך. ואודות הלשון שכתב כאן "שהוא מושל בקרוב למלכותו" [פתח במושל וסיים במלכות], ראה למעלה הערה 236 בביאור הדבר. וראה להלן הערות 496, 558.

<> פירוש - מה שכתב "המולך מהודו ועד כוש" אינו רק היכי תימצי לומר שמלך על כל העולם [ותיקשי לך שיאמר בפירוש שמלך על כל העולם], אלא שזה מורה על טיב מלכותו, ששלט ברחוקים כפי ששלט על הקרובים [כי הודו וכוש סמוכות להדדי]. ואם היה נאמר שמלך על כל העולם, לא היינו יודעים שמלך על הרחוקים כפי שמלך על הקרובים.

<> מבלי לכתוב "מהודו ועד כוש" [שפירושו "כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו"]. והנה זו שאלה חדשה שלא עורר עד הנה. דלמעלה [לפני ציון 127] שאל להיפך, וז"ל: "לא הוה צריך לומר רק 'מהודו ועד כוש', ולמה הוצרך לכתוב 'מאה ועשרים ושבע מדינה'". ובסמוך לכאן הקשה "לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה". אך כאן מקשה שיכתוב רק "שבע ועשרים ומאה מדינה", ולא יכתוב "מהודו ועד כוש". אך הטעם שעשה כך הוא שהתשובה שיענה על שאלה זו כחה יפה גם לשאלה שעוסק בה כאן ["לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה"], ורק קודם מוכיח את דבריו מיתור בפסוק מיניה וביה.

<> כי היה שולט בכל המדינות כפי ששלט על הודו וכוש הסמוכים זה לזה, נמצא שהתפרסות המדינות וריבויין אינה מעלה או מורידה כלום, והוא משום שכל העולם ניתן לו, וכמו שמבאר.

<> כי מלך על מלכי מאה עשרים ושבע מדינות, ולא רק על יושבי מדינות אלו, וכמבואר למעלה הערה 129.

<> מגילה יא. "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר". וראה למעלה הערות 37, 150, 191, ולהלן הערות 281, 499.

<> במקום לכתוב "מהודו ועד כוש" [כפי שהקשה למעלה לפני ציון 240].

<> פירוש - הואיל וה' נתן לאחשורוש מלכות כל העולם, לכך אין חילוק והבדל בין מעט מדינות ובין הרבה מדינות, כי יסוד המלכות ניתן לו. דוגמה לדבר; בקריעת ים סוף נקרעו כל מים שבעולם [רש"י שמות יד, כא]. ובגו"א שם אות כז כתב "עיקר הפירוש כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו... לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים שהוא הים". הרי כאשר יסוד הדבר משתנה, נמשכים אחריו כל הפרטים. וכן לדידן, כאשר מלכות העולם נמסרה לאחשורוש, נמשכות אחרי זה כל מלכיות העולם, בין מעט ובין רב, בין קרוב ובין רחוק.

<> "כיוצא בדבר אתה אומר 'כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה'" [לשון הגמרא שם].

<> ותיקשי לך מדוע הוצרך המקרא להזכיר את הודו וכוש, לא היה לומר אלא שמלך מסוף העולם עד סופו.

<> כן הקשה המנות הלוי [כה:], וז"ל: "כתב הה"ר משה ן' תיבון ז"ל בספר פאה וז"ל, יש לתמוה מה להם לחלוק על זה, ומה לשקר במקום עדים, יחקרו וידעו".

<> "והעולם שהוא כמו כדור" [לשונו למעלה לאחר ציון 205], וראה למעלה הערה 206.

<> "כי הארץ שהוא כמו כדור שלם, אין לומר בו שהאחד בסופו והשני בסופו, דלא שייך כזה בכדור שהוא שלם, והוא כדור אחד... ולא שייך בדבר שהוא כדורי לא התחלה ולא סוף" [לשונו בהמשך].

<> פירוש - כוש הוא לצפון הודו, ואם תסבב את הכדור מהודו לכיון דרום הנגדי, ולא לכיון כוש.

<> "והשני בסופו" כנגד הלשון שכתב למעלה [לאחר ציון 253] "שהאחד הוא התחלה והשני הוא בסוף", ולכך כאשר תסובב את הכדור מהודו לכיון דרום, אזי המקום השני [כוש] יהיה בסוף הסיבוב.

<> אם כן רב ושמואל לא פליגי במציאות, דלכו"ע הודו וכוש סמוכים זה לזה, ורק איירי בסיבוב של הכדור, שאם תסובבו מהודו לכיון דרום, אזי תקיף את כל העיגול של העולם עד שתגיע לכוש, וזו דעתו של האומר "הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם". אך אם תסובב את העולם מהודו לכיון צפון, אזי תתקל מיד בכוש הסמוך להודו, וזו דעתו של האומר "הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". ולהלן יבאר את הנפקא מינה שיש בין שתי הדעות האלו. וכן כתב המנות לוי [כה:], וז"ל: "והאמת כי לא נחלקו על זה, אבל דעת שניהם שהם בהדי הדדי, אבל במשמעות איך כלל כל העולם בהם הם חולקים; חד אמר כשם שמלך מהודו ועד כוש כך מלך על כל העולם. וחד אמר הודו בסוף, כי דבר ידוע כי הארץ כדוריית, ואין סוף לכדור, כי אם במקום אשר יתחיל ממנו... כי אם הודו הוא ההתחלה כוש הוא הסוף, ושתיהן בהדי הדדי קיימי. וכן מצאתי במדרש לקח טוב לרבי טוביהו ברבי אליעזר ז"ל, 'מהודו ועד כוש' רב ושמואל וכו', והיאך אתה מקיים דברי שניהם. אלא כך פירוש הדבר, ביחד היו עומדים, אלא כאדם שיוצא מהודו והולך למזרח אל כוש והולך וסובב לדרום, עד שחוזר להודו אצל כוש, מגיד שכל העולם היה תחת ממשלתו, עד כאן". ושם מצייר עיגול להמחיש את הדבר.

<> בא לבאר מהו ה"&**כשם**^ שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו", דתיבת "כשם" מורה שמה שמלך על הודו וכוש מועתק לכל העולם, ומה המחייב העתקה זו.

<> לכך יקשה מהו הביאור במלים "מהודו ועד כוש", שבפשטות מורה שמלך מתחילה ועד סוף. ואודות שהכדור הוא אחד, כן כתב להלן פ"ג [לאחר ציון 305], וז"ל: "כי הדבר שהוא שלם, התחלתו וסופו מתחברים באחד, כמו שתראה בכדור שהוא שלם, שמתחבר סופו אל תחלתו, והוא השלמה לגמרי", ושם הערה 307.

<> פירוש - הואיל והעולם הוא אחד [כי הוא כמו כדור], לכך מה שנעשה במקצת העולם גורר בעקבותיו את שאר העולם, עד שכל העולם הוא בעל גוון אחד. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ב] "מצוה גוררת מצוה", ובביאור הדבר כתב בדר"ח שם [לח.]: "ופירוש דבר זה מה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', וזה כי המצות שהם תרי"ג, כלם הם דבר אחד... התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת... וזה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד". ובדרוש על התורה [כח:] כתב: "כל דבר גדול ורב שהוא כולו כאחד ביחד, אם האדם שומר קצתו, נמשך אחר זה לשמור בנקל את כולו, במה שכולו אחד. והגודר בשדהו, אם ימשוך בגדרה אמה אחת, בקל יגדור עוד יותר מאשר בתחלה, וכן תמיד, כל עוד שימשוך בגדר יותר נקל עליו לגדור גם הנשאר אחריו".

<> מה שחוזר ומדגיש שהיות העולם ככדור מחייבת תשלום הכדור, כי אם העולם לא היה ככדור, לא היה נחשב לדבר אחד, אלא היה נחשב לשטח המתפרס לאורך ורוחב. דוגמה לדבר; המהרש"ל בים של שלמה [בהקדמתו למסכתות חולין וב"ק] כתב: "חכמי הצרפתים בעלי התוספות עשאוהו את התלמוד ככדור אחד... והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום. שנראה לנו כחלום מבלי פותר ומבלי עיקר, אלא סוגיא זו אומרת בכה, וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה. ונמצא מיושר התלמוד ומקושר". הרי הכדור הופך אוסף של פרטים מזדמנים לדבר אחד.

<> כאן מוסיף לבאר שהמתחיל סופו לגמור. ואודות שהמתחיל סופו לגמור, הנה אמרו חכמים [ע"ז יח:] "מאי דכתיב [תהלים א, א] 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו'', לומר לך שאם הלך סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ", וכתב בנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] בזה"ל: "ביאור זה, כל דבר נמשך לתכלית שלו. ולפיכך אמר שאם הלך, וההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית, הוא הישיבה או אל המעשה שירצה לעשות. ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה, שהעמידה יותר קרוב אל גמר ותכלית, שהרי אינו הולך עוד. רק שאינו גמר, אבל הישיבה יותר גמר כאשר כבר יושב. והישיבה גם כן הוא מבקש לעשות המעשה. ועל זה אמר 'ישב סופו להתלוצץ', הוא המעשה שהוא מבקש לעשות". וכן אמרו [נדרים כ.] "אל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף... כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה", ובח"א שם [ב, ג.] ביאר: "כי השיחה היא חיבור לאשה במה [ראה להלן פ"ז הערה 46], ולכך יבוא לידי ניאוף, כי כל התחלה באה לידי גמר... וכן מה שאמר הצופה בנשים, שגם הראיה התחלת הזנות, כי הראיה היא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות, ויבוא לידי גמר". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "מזה הטעם צריך לרדוף אחר השלום, כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם. ולפיכך מחוייב האדם לרדוף השלום, אשר הוא ההשלמה של דבר". וכן אמרו חכמים [נזיר כג:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", ובח"א שם [ב, כו:] כתב: "כי כאשר עושה המצוה שלא לשמה, הוא התחלת עבודת השם יתברך, וכל התחלה באה לידי גמר, לכך אומר שמתוך שלא לשמה בא לשמה". וראה במבוא לדרשות המהר"ל, עמודים 62-63.

<> התחלת הסבוב.

<> אודות שכדור הארץ מצד עצמו הוא שוה בכל צד, אך אפשר להניחו באופן מסויים שיהיו בו צדדים, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] בביאור מאמרם [שם] ש"ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות", וז"ל: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחמרי הוא שפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור שהוא שווה בכל צד, מתיחס אל ארץ ישראל הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור ארץ ישראל, עד שתהיה ארץ ישראל בגובה. אע"ג שכל כדור יכול להניח הראש בכל מקום מן הכדור, מ"מ יש להניח ראש הכדור ארץ ישראל, מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים. ולפיכך ראוי שיניח ראש הכדור מן הארץ ארץ ישראל, למעלת הארץ וקדושתה. וכאשר יניח ראש הכדור ארץ ישראל, א"כ ארץ ישראל הוא בגובה, ודבר זה בהנחה בלבד, וזה מבואר".

<> פירוש - אין בין שתי הדעות הבדל במציאות, אלא הבדל בפירוש הכתוב. וכמו שאמרו בכגון דא בגמרא [ר"ה כ:, יומא ס:, יבמות צד:, זבחים נב:, ועוד] "משמעות דורשין איכא בינייהו", וכמו שמבאר. וכן להלן [לפני ציון 580] תמה מהי הנפקא מינה במחלוקת אחרת של רב ושמואל.

<> כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 233] "וקשיא, ואיך יאמר הכתוב 'כשם', דלא נזכר זה בכתוב, והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו".

<> למעלה [לאחר ציון 257] שבכדור לא שייך לומר התחלה וסוף, וכמו שמבאר.

<> בספר מנות הלוי טרח לצייר את הציור הבא [להורות את מיקומם של הודו וכוש], והעתקנו אותו כאן;

<> כן העירו הראב"ע והמלבי"ם כאן, והמנות הלוי בסוף הפסוק הקודם. וראה להלן הערה 320.

<> אודות שהפסוק הראשון במגילה הוא ראש וכותרת לכל המגילה, כן כתב למעלה [לאחר ציון 57], וז"ל: "דבר זה בא להזכיר בתחלת המגילה, להודיע כי כל הנעשה במגילה היה מן השם יתברך", וראה למעלה הערות 52, 58.

<> כן תירץ הראב"ע שאלה זו, וכלשונו: "וטעם בימים ההם - אחר שאמר 'בימי אחשורוש', תחלת הדברים הראשון כלל".

<> זו שאלה חדשה, שעד כה הקשה מכפילות פסוק א ["ויהי בימי אחשורוש"] ופסוק ב ["בימים ההם"]. ועתה מקשה מכפילות פסוק ג ["בשנת שלש למלכו"] על פסוק ב ["בימים ההם"]. וכן הקשה ביוסף לקח כאן, וז"ל: "בימים ההם כשבת המלך אחשורוש. כ"ף 'כְּשבת' איננה הוראת זמן בקירוב כמו [שמות יא, ד] 'כַּחצות הלילה'... שאין צורך להוראת זמן יותר ממה שביאר ואמר 'בשנת שלש למלכו'".

<> פירוש - אם לא היה נכתב פסוק ב ["בימים ההם כשבת וגו'"], אזי לא היתה שום הפרדה וחציצה בין פסוק א לפסוק ג, והם היו שני פסוקים סמוכים זה לזה, שהיה נאמר "ויהי בימי אחשורוש וגו' בשנת שלש למלכו", וזה היה מעוות את כוונת המקרא, וכמו שמבאר והולך.

<> והפסוק "בשנת שלש למלכו" היה מפרש את הנאמר לפניו "ויהי בימי אחשורוש", ככלל שלאחריו פרט, שאין בכלל אלא מה שבפרט [פסחים ו:]. וכן נאמר כמה פעמים במקרא, וכגון [בראשית יד, א-ב] "ויהי בימי אמרפל מלך שנער וגו' עשו מלחמה את ברע מלך סדום וגו'", שפירושו שבימי אמרפל היתה מלחמה עם ברע [כמו שביאר הרמב"ן שם]. וכן [ישעיה ז, א] "ויהי בימי אחז בן יותם בן עוזיהו מלך יהודה עלה רצין מלך ארם וגו' למלחמה עליה וגו'", שפירושו שבימי אחז עלה רצין למלחמה. וכן [רות א, א] "ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ וגו'", שפירושו שבימי השופטים היה רעב בארץ.

<>"דהיינו מעשה המן ומרדכי" [לשונו למעלה].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 25]: "כי עיקר השם של 'אחשורש' הוא מורה על מה שכתוב במגילה הזאת, כי אין ספק כי מה שכתוב במגילה הזאת הוא דבר גדול מאוד, וראוי לבא השם על זה. ולכך אמר שהושחר פניהם של ישראל בצום ובתענית, וזהו עיקר המגילה שהוזכר בה גודל הצרה שהיה לישראל". ומה שבגמרא אמרו [מגילה יא.] "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה", ולא "בצום ותענית", ראה למעלה הערה 28 בביאור הדבר.

<> כוונתו לארבע הדעות שהובאו בגמרא [מגילה יא.] בביאור שם "אחשורוש" ["אחיו של ראש ובן גילו של ראש", "הושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה", "כל שזוכרו אמר אח לראשו", "שהכל נעשו רשין בימיו"], והובאו למעלה מציון 1 ואילך. וראה למעלה הערה 42 בביאור "הצד השוה" של ארבע הדעות. לכך אין להשמיט את פסוק ב ["בשנת שלש למלכו"], כי לולא פסוק ב לא היינו תופסים את פסוק א ["ויהי בימי אחשורוש"] ככותרת לכל המגילה, וכמו שנתבאר.

<> זו שאלה חדשה שלא דן בה עד כה, והיא דנהי שיש צורך בתחילת פסוק ב ["בימים ההם"] כדי לבודד את פסוק א בפני עצמו [ראה הערה קודמת], אך עדיין יקשה מהמשך פסוק ב ["כשבת המלך אחשורוש"], שהרי בפסוק ג נאמר שאחשורוש היה מלך ["בשנת שלש למלכו"], ומה הצורך לכתוב זאת קודם בפסוק ב. ולפי קושיא זה היה צריך לאחד את תחילת פסוק ב עם פסוק ג ולכתוב "בימים ההם בשנת שלש למולכו וגו'". והנה מלשונו משמע שהקושיא בין הפסוקים היא מצד ייתור ["ומה &**שהוצרך**^ לומר 'כשבת המלך אחשורוש', והרי &**כבר כתיב**^ 'בשנת שלש למלכותו'"]. וכן כתב להדיא להלן לאחר ציון 288], וז"ל: "קשה, למה הוצרך למכתב 'כשבת המלך', שהרי כתיב 'בשנת שלש למלכו', אם כן 'כשבת המלך וגו'' לא הוי צריך למכתב מיותר, ומאי בא ללמדנו". אמנם הראשונים בגמרא [מגילה יא:] ביארו שקושית הגמרא [שאליה כוונת המהר"ל] היא שיש לכאורה סתירה בין הפסוקים, שאמרו בגמרא "'בימים ההם כשבת המלך', וכתיב בתריה 'בשנת שלש למלכו'". ופירש רש"י שם "כשבת המלך - משמע בתחילת מלכותו, והדר כתיב 'בשנת שלש'". וכן ביאר המאירי שם, וז"ל: "הקשו מ'כשבת המלך', שמשמעו כשהתחיל למלוך, ואחר כך אמר 'בשנת שלש'". ויל"ע בזה.

<> רש"י שם "כשנתיישבה דעתו - שמתחלה היה דואג שיצאו ישראל מתחת ידו כשיגמרו שבעים שנה לגלות בבל, ועכשיו נתיישבה דעתו", וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שתוקף מלכות האומות הוא משום שלקחו את המלכות של ישראל, כן כתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 445], וז"ל: "מלכות פרס אחת מארבע מלכיות [דניאל ז, ה] שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל". ודברים אלו מתבארים היטב על פי דבריו בנר מצוה [סא.], שכתב: "ויש בני אדם שואלים, והיכן רמז מלכות ישמעאל, שהיא מלכות רבתא ותקיפא [ומדוע אינה נמנית בארבע מלכיות]. ותשובת שאלה זאת מה שלא זכר מלכות ישמעאל, כי לא יחשב הכתוב רק המלכות שקבלו מלכות קדישין עליונים, שירשו מלכות ישראל וכוחם, והם אלו ד' מלכיות. ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם המלכות [ראה בסמוך הערה 282]. אבל מלכות ישמעאל לא ירש כחו מן מלכות ישראל, כי כחו ותוקפו נתן לו השם יתברך בפני עצמו, בשביל שהיה מזרע אברהם, והשם יתברך אמר [בראשית יז, כ] 'ולישמעאל שמעתיך'. והנה נתן השם יתברך כח ותוקף לישמעאל בפני עצמו. ומזה אין מדבר כאשר מזכיר אלו ד' מלכיות, רק אשר ירשו כח ותוקפם של ישראל, ובסוף יחזרו הם המלכות לישראל". ובנצח ישראל פכ"א [תנא.] כתב: "מה שאמרו כי מלכות ישמעאל מלכות גדולה, אין זה קשיא כלל, כי הכתוב לא אמר רק כי ד' מלכיות מקבלים מלכות קדישין עליונים, וכדכתיב [דניאל ז, יז-יח] 'ארבעה מלכאן יקומון ויקבלון מלכות דקדישין עליונים ויחסנון מלכות עד עלמא ועד עלם עלמיא'. הרי לך שהכתוב מעיד כי אלו ד' מלכיות יקבלון מלכות קדישין עליונים". וכן ביאר הרס"ג שם: "ואלה המלכיות יקבלו מלכותן של ישראל, שהם קדישי עליונין, כדכתיב [דברים ז, ו] 'כי עם קדוש אתה לה'', וכתיב [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון', ועל אשר ימרדו בה', תנטל מהם מלכותם, ותנתן לאלו ארבע מלכיות, וירשו המלכות בעוה"ז, ויגלו ישראל וישתעבדו תחתם עד העוה"ב, עד שימלוך המשיח" [הובא למעלה בהקדמה הערה 445, וראה להלן הערה 385, ופ"ה הערה 143].

<> לשון הגמרא [מגילה יא:]: "מאי היא ["חושבניה דבלשצר וטעותיה" (רש"י שם)]. דכתיב [ירמיה כט, י] 'כי לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם'. וכתיב [דניאל ט, ב] 'למלאות לחרבות ירושלם שבעים שנה'. חשוב ["בלשצר" (רש"י שם)] ארבעין וחמש דנבוכדנצר, ועשרים ותלת דאויל מרודך, ותרתי דידיה, הא שבעים. אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו... אמר, השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו... אמר ["אחשורוש" (רש"י שם)], איהו מיטעא טעי, אנא חשיבנא ולא טעינא. מי כתיב 'למלכות בבל', 'לבבל' כתיב, מאי 'לבבל', לגלות בבל ["תחילת גולה שהגלה את יכניה" (רש"י שם)]. כמה בצירן ["משבעים משנת שתים לבלשצר" (רש"י שם)], תמני ["אותן שמונה שנים שמלך נבוכדנצר לפני הגלותו את יכניה, שלא היה לו לבלשצר למנותן, ומנאן" (רש"י שם)]. חשיב ["אחשורוש משתיים לבלשצר עד שלש שלו" (רש"י שם)], ועייל ["הנך תמני תחותייהו" (רש"י שם)] חילופייהו; חדא דבלשצר, וחמש דדריוש וכורש, ותרתי דידיה ["כבר עברו לו שתי שנים" (רש"י שם)], הא שבעין. כיון דחזי דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי. אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו". וראה להלן פ"ב הערה 475 שרמז לדבריו כאן.

<> כמו שאמרו חכמים [מגילה יא.] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר". וראה למעלה הערות 37, 43, 150, 191, 246, ולהלן הערה 499.

<> כי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], ועליהם נאמר [דברים כח, א] "ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם" [ראה להלן פ"ח הערה 356]. ובביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". וכן יבאר בסמוך [ראה להלן הערה 338]. @**ומה שהקדים**^ לומר ש"אחשורוש היה מולך בכל העולם", כוונתו לומר שרק מלכות כלל עולמית באה במקום מלכות ישראל, ולא מלכות מוגבלת למקומה בלבד. דהנה בנר מצוה [סא:] כתב "אם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם [לארבע מלכיות] המלכות" [הובא למעלה הערה 279]. ושם בהערה 358 נכתב: "ואם תאמר, הרי נבוכדנצר היה מלך בבל אף קודם שכבש את ארץ ישראל [מ"ב כד, י], וכיצד ניתן לומר שאם לא נתבטלה מלכות ישראל, לא היתה מגיעה המלכות לבבל ולשאר ג' מלכיות. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכונת המהר"ל היא שארבע המלכיות היו שולטות בעולם כולו, ולא רק שלטו בארצם ובמקומם. שהרי אמרו חכמים [מגילה יא.] 'שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר' [ואחשורוש ונבוכדנצר הם פרס ובבל]. ועל מלכות יון נאמר [דניאל ב, לט] 'די תשלט בכל ארעא'. וכן מבואר להדיא בע"ז [י.] שמלכות יון 'פשטה מלכותן בכל העולם כולו'. ועל מלכות אדום אמרו חכמים [ב"ר מב, ד] 'מלכות אדום, שהיא מכתבת טירוניא מכל אומות העולם' ["לשון שררה ואדנות בכח ובעלילה" (מתנו"כ שם)]. ובשבועות [ו:] אמרו על מלכות רומי 'שטיבעה יצא בכל העולם'. וכן אמרו ביומא [י.] שתפשוט מלכות רומי בכל העולם. ועל מלכות כזו, החובקת עולם ומלואו, ביאר המהר"ל שזכו לכך רק מכח שנטלו המלכות מישראל, ואילו לא נטלו המלכות מישראל היו נשארות רק בגבוליהן ובמקומותיהן", עד כאן ההעתקה מההערות בנר מצוה. ודברי מו"ר שליט"א מתבארים להדיא בדברי המהר"ל כאן, שהקדים לכתוב כאן "אחשורוש היה מולך בכל העולם". @**ונראה**^ ביאור הדבר, שהנה כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] שישראל בגלותם פזורים בכל העולם "כי מקומם בכל העולם... מפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם, לכך אשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם" [לשונו שם]. ולכך כאשר מלכותן של ישראל מועברת לשאר מלכיות, בעל כרחך שהנך עוסק בגלותן של ישראל. ולכך מלכיות אלו שולטות בכל העולם, כי כח ישראל שהונחל להן שייך הוא לכל העולם, וכפי שהדבר מתבטא בפיזורם של ישראל בגלותן. אך אם לא היתה מועברת מעלת ישראל למלכיות, לא היתה מלכותן חובקת את כל העולם, כי אין כל העולם מקומם.

<> מתוך שלא כתב כאן שישראל הם ה"מצפים לגאולת ישראל", משמע שדבריו ממשיכים להיות מוסבים על אחשורוש והאומות. וכן מוכח מיניה וביה, שאם היה מדובר בצפייתם של ישראל, לא היה כותב "מצפים לגאולת ישראל", אלא "מצפים לגאולתם". אלא איירי בדעת אחשורוש והאומות, ומה שהם "מצפים לגאולת ישראל", אין הכוונה שזו תקותם ורצונם, אלא שמביטים לאפשרות זו, ש"אפשר שיהיו נגאלים" [לשונו בסמוך]. וכן אמרו חכמים [יומא כז.] "הכל צופין לעשן המערכה", שפירושו לשון הבטה וראיה, אך לאו דוקא לשון תוחלת ותקוה. דוגמה לדבר; באבות פ"ד מ"ד אמרו "שתקות אנוש רמה", ובדר"ח שם [סה.] כתב: "רצה לומר כי סוף האדם הוא למיתה... וכל מי שמתוקן אל דבר שייך לומר שהוא מקוה לזה, אף כי אינו מקוה לזה... שכל העומד לדבר ומוכן הוא לו, שייך בו תקוה". והנאמר לגבי תקוה כחו יפה גם לצפיה, כי "ואצפה - ואקוה" [מצודות ציון תהלים ה, ד].

<> ומה שבכל זאת מלכות האומות היתה בכל העולם [ראה הערה 282], מ"מ כל עוד גאולת ישראל אפשרית היתה מלכות האומות נחשבת לדבר עראי וזמני, שמפלתה ודאית. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 139] כתב: "כאשר יבנה בית המקדש, דבר זה הוא בטול מלכות אחשורוש. שהרי כל הסעודה שעשה אחשורוש לא עשה רק כאשר אמר כי לא יהיו נגאלים ישראל עוד, כי מלכותם מבטל מלכות אחשורוש".

<> אודות שאחשורוש הוא רשע, ראה הערה 188.

<> הן שתי הנבואות שהובאו בגמרא [מגילה יא:] "כי לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם" [ירמיה כט, י]. וכן [דניאל ט, ב] "למלאות לחרבות ירושלם שבעים שנה" [הובאו בהערה 280]. ויש להעיר, שכאן בודאי אחשורוש הרשע יאמין לנבואות אלו, שראה במו עיניו מה אירע לבלשצר שנענש על טעותו. ואדרבה, הרמב"ן [מגילה יא:] מחמת כן תמה על אחשורוש עצמו כיצד חשב שלא יגאלו יותר, וכלשונו: "קשה עלי זה הענין, כיון שראה אחשורוש דבלשאצר טעה ונענש, בידוע ודאי שהן עתידין להגאל, ונבואה של ירמיה ששמע עליה נבואת אמת היא. וכיון שכן היאך הוא סומך על שום חשבון, ודאי עתיד הדבר ליגע ויענש". ותשובתו שם אינה נוגעת לדבריו כאן, ומה הפלא שאחשורוש יאמין באמונה שלמה בנבואת ירמיה. ויל"ע בזה.

<> פירוש - כך ביארו חכמים [מגילה יא:] את תיבת "&**כשבת**^ המלך".

<> כן ביאר הראב"ע [אסתר א, ב], וכלשונו: "וטעם 'כשבת המלך אחשורוש', ששקט ממלחמות הודו וכוש, כי גבור היה". וכן רש"י [שם] רומז לזה, שכתב "כשבת המלך אחשורוש וגו' - כשנתקיים המלכות בידו. ורבותינו פירשוהו בעניין אחר במסכת מגילה" [ראה הערה 310]. וכן בילקו"ש כאן [ח"ב רמז תתרמו] אמרו "'בשנת שלש למלכו עשה משתה' [פסוק ג], יש אומרים שעמדו עליו אופרכיות והלך לכבשן, וכשכבשן בא ועשה משתה" [הובא במנות הלוי כאן (בצירוף דברי הראב"ע), ובפירוש רבי אלישע גאליקו (פסוק ג)].

<> אם זהו רק ציון זמן גרידא [שהגיע הזמן שנח ממלחמותיו].

<> פירוש - מתוך שעשה סעודה בשנת שלש למלכו [פסוק ג], שוב אין צורך לומר "כשבת" [ראה הערה הבאה]. ולמעלה הערה 277 נתבאר שחזינן מכאן שמבאר את הקושי [שבין פסוק ב לפסוק ג] מצד ייתור, ולא מצד סתירה, דלא כראשונים במגילה שם.

<> יש להבין, מדוע היות "עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים" מבארת את הצורך לומר "כשבת המלך", ואילו היות "עד ג' היו לו מלחמות והיה כובש תמיד" אינה מבארת צורך זה, ועל כך עדיין רועמת התמיה "מאי בא ללמדנו". ויש לומר, כי הטעם של "עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים" שופך אור ומבאר לנו את טיבה של הסעודה ומעשה ושתי שנשתלשל ממנה, וכלשונו בהמשך: "ומלמד אותנו כי כל הסעודה הזאת בשביל שחשב כי ישראל לא היו נגאלים, ולכך כל סעודתו להכעיס השם יתברך... ולכך אירע מעשה ושתי בסעודה זאת". אך הטעם של "עד ג' היו לו מלחמות והיה כובש תמיד" אינו מלמדנו דבר אודות טיב הסעודה ומעשה ושתי.

<> לשון הפסוק במילואו שם "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחודש העשירי הוא חודש טבת בשנת שבע למלכותו". וכן הקשו היוסף לקח [כאן ולהלן ב, טז], והמלבי"ם [כאן]. אמנם בשנים עשר מקומות נאמר "למלכו" [כאן, מ"ב כד, יב, שם כה, א, ירמיה א, ב, שם נא, נט, שם נב, ד, דניאל ט, ב, דהי"ב טז, יג, שם יז, ז, שם כט, ג, שם לד, ג, שם לד, ח]. ובשלשה מקומות נאמר "למלכותו" [להלן ב, טז, דהי"ב ג, ב, שם טז, יב]. ויהיה צורך לברר בכל המקומות הנ"ל את פשר הדבר. ואולי כאן קשה במיוחד, כי באותה מגילה ובאותו מלך נאמר פעם כך ופעם כך. אך עדיין יקשה משני פסוקים הצמודים זה לזה [דהי"ב טז, יב-יג] שגם נאמרו במלך אחד, שנאמר "ויחלא אסא בשנת שלושים ותשע למלכותו ברגליו עד למעלה חליו וגו' וישכב אסא עם אבותיו וימת בשנת ארבעים ואחת למלכו".

<> לשון פועל, שכעת יש לו היכולת למלוך, אך מלכותו טרם נתייצבה. וראה הערה הבאה.

<> שם תואר, שמלכותו כבר התיצבה. וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פי"א אות ה, שעמד על כך שנאמר על הגמל [ויקרא יא, ד] "ופרסה איננו מפריס", אע"ג שהגמל "פרסתו סדוקה למעלה, אבל למטה היא מחוברת" [רש"י שם פסוק כו], וכתב לבאר: "אין זה קשיא, דהכי פירושו, כי איננה מפריס לגמרי שתי פרסות, ולכך גבי גמל כתיב 'איננה מפריס', ולשון זה שם התאר לבהמה, שלשון 'אין' משמש על התאר ובבינוני, ורצה לומר שאינה מתוארת בשם פרסה, שאף על גב שיש לה סדוק פרסות, אינה מתוארת בשם 'מפרסת פרסה'. כי התאר בא כאשר יש בו התאר לגמרי, שלכך יתואר בו. שלא יתואר האדם שהוא לבן אם אינו לבן לגמרי, אף על גב שיש בו לובן". וזהו החילוק בין "מלכו" לבין "מלכותו"; "מלכותו" יאמר רק על מלך שהוחזק במלכותו, כי הוא שם תואר, ושם תואר יאמר רק כשהוא מלך לגמרי, ומוחזק בדבר. מה שאין כן "מלכו", שהוא פועל, לכך הוא יאמר גם כשעדיין אינו מוחזק במלכות, וראה למעלה הערה 97 בביאור ההבדל בין "המולך" לבין "אשר מלך". @**ודע**^, שהסבר זה כחו יפה גם אם נבאר "כשבת" כפשוטו [שאז נח ממלחמותיו], וכמו שכתב להדיא להלן [ב, טז (לפני ציון 455), והזכיר שם דבריו כאן], וכלשונו: "'בשנת שבע למלכותו'. כבר פרשנו למה כתיב למעלה 'בשנת שלש למלכו', וכאן כתיב 'בשנת שבע למלכותו'. כי למעלה שלא היה לו הנחה, כי היה כובש תמיד עד שנת ג', ולכך אמר 'למלכו'. כלומר שהיה כובשם ומולך עליהם, וזה נקרא 'למלכו', כאשר מושל ומולך עליהם. אבל כאן שכבר נח והיה לו מלכותו בשלוה, כתיב 'למלכותו'".

<> "עיקר סעודתו היה להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל העובדים השם יתברך" [לשונו בסמוך]. וראה הערה 298.

<> לא ברור מהי כוונתו במה שכתב "כמו שהתבאר", כי עד כה לא ביאר כלל את סעודת אחשורוש. ואולי יש לגרוס "כמו שיתבאר", ובסמוך יבאר את עניינה של סעודת אחשורוש בכמה אנפי. אך גם שם לא נמצא שביאר שסעודה זו נעשתה "להכעיס השם יתברך" כפי שכתב כאן. ואולי כוונתו לדבריו בנר מצוה [המודפס בדפוס ראשון לאחר ספר אור חדש], ושם נתבאר שהמצאות ארבע מלכיות בעולם היא מיעוט כבוד ה', וכפי שיובא בהערה 298.

<> אודות זיקת מעשה ושתי לסעודת אחשורוש, כן כתב להלן [פסוק י, לפני ציון 941], וז"ל: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... ומפני כך בא הריגת ושתי, כי השלמת גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי... כי יום השביעי הזה, שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו ועשה סעודה, ובשלימות הסעודה שלט השטן, והגיע מעשה ושתי... האומות שכל ענייניהם גשמי, כאשר הם בשלימות גופם אז מתחילים לדבר דברים השייך לזה, ובדבר זה דבק ההעדר, הוא השטן... שיהיה מביא העדר לאומות העולם, מה שתכלית שלהם הגשמי". אמנם להלן [פסוק ט, לפני ציון 880] ביאר שושתי נהרגה בסעודה משום שהסעודה מורה על תוקף מלכות אחשורוש, וכאשר מלכות מדי ופרס קמות, מלכות בבל נופלת [בבחינת "כשזה קם זה נופל"], והואיל וושתי היתה האחרונה שנשתיירה ממלכות בבל, לכך היא נעקרה מן העולם בעת שמלכות מדי ופרס הגיעו לתוקפן. נמצא שמבאר ג' טעמים לזיקת מעשה ושתי לסעודה; (א) עונש על גאות אחשורוש [דבריו כאן]. (ב) תוקף מדי מביא למפלת בבל [דבריו להלן בפסוק ט]. (ג) בשלימות גופנית דבק ההעדר [דבריו להלן פסוק י]. וראה להלן הערות 881, 946.

<> פירוש - הואיל וסעודת אחשורוש באה לעולם מחמת הבנתו שמלכותו התבססה והתייצבה משום שישראל לא יהיו עוד נגאלים, נמצא שחוגג את הגדלת מלכות האומות הנבנית על חשבון מלכות ישראל. ואין לך התרסה כלפי מעלה גדולה מזו, כי עיקר התנגדות מלכות האומות למלכות ישראל היא בדיוק בנקודה זו של כבודו יתברך, וכפי שביאר בנר מצוה [י:], וז"ל: "עמדו ד' מלכיות אלו, שלקחו המלכות מן ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך, כמו שיתבאר, הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד... עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך". ומה שישראל "עובדים את ה' יתברך" מורה על כבוד ה', וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות ז, וז"ל: "אין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'" [ראה למעלה בהקדמה הערות 493, 554, להלן פ"ב הערה 50, ופ"ג הערה 395]. וכן זה מורה על אחדות ה' ושזולתו אפס, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [קצא:], וז"ל: "כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו... כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו". לכך התנגדותן של מלכות האומות למלכות ישראל היא התנגדות להשם יתברך, בבחינת [רש"י במדבר לא, ג] "העומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה". וראה להלן הערות 880, 952.

<> כוונתו לדברי הגמרא [מגילה יא.], שאמרו שם "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר... ותו ליכא, והא איכא שלמה... שלמה מילתא אחריתי הוה ביה, שמלך על העליונים ["על השדים" (רש"י שם)] ועל התחתונים, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה''". ולהלן [לפני ציון 427] כתב: "כסא שלמה... נאמר 'וישב שלמה על כסא ה'', ומזה למדו רז"ל בפרק קמא דמגילה שמלך שלמה אף על העליונים", וראה הערה 303.

<> כי הכסא מורה על המלכות, ולכך מלכות מיוחדת מצריכה כסא מיוחד. ואודות שייכות הכסא למלכות, הנה אמרו חכמים [סנהדרין כ:] "אין 'כסא' אלא מלך, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה' למלך'". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 503] כתב: "המלך מצד מלכותו נקרא שהוא [להלן ה, א] 'יושב על כסא מלכותו'". ונאמר [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על ביתי וגו' רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא שיהיו קורין לי מלך, 'כסא' לשון שם מלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסאך'". ובגו"א שמות פ"ו אות כ כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב אודות כסא הכבוד: "כי הכסא הוא עצם המלכות". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז אות יג [ד"ה וכן], הקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], שם פ"ע [שכג:], דרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 504, ובפתיחה הערה 164.

<> וכן נאמר [דהי"א כח, ה] "ומכל בני כי רבים בנים נתן לי ה' ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל".

<> גדולת מלכות שלמה מבוארת היטב בח"א לגיטין סח. [ב, קכד:], וז"ל: "דע כי המאמר הזה בא להודיע עניין שלמה המלך, שהיה מולך על עליונים ותחתונים, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה''. ומזה תוכל להבין שהיה משתמש בשרביטו של מלכות השם יתברך, ולכך נקרא 'שלמה', והוא שמו של הקב"ה, ובשמו יתברך היה מושל על עליונים ותחתונים. ולפיכך היה מושל על הרוחות והשדים". וראה הערה 304.

<> קצת קשה, מדוע כתב כאן בלשון מסתפק ["אף &**אם**^ אחשורוש גם כן היה מולך מסוף העולם עד סופו"], דנהי שכך אמר בגמרא [מגילה יא.] רק חד מאן דאמר, הרי לשיטתו למעלה [לאחר ציון 251] כולי עלמא סבירי כן, ואין בזה פלוגתא. וכן למעלה [לפני ציון 237] כתב: "לדברי שניהם משמע בלשון 'מהודו ועד כוש' שמלך מסוף העולם עד סופו". ומדוע, איפוא, כתב כאן לשון "אם", כאשר כו"ע מודו בזה. וצ"ע.

<> יש לשאול, דמה הקשה ממלכות אחשורוש [שגם כן מלך על כל העולם (כשלמה)], ומתרץ דשאני מלכות ישראל ממלכות האומות, הרי בגמרא [מגילה יא.] שאלו כן וחילקו באופן אחר בין מלכות שלמה לשאר מלכיות, שאמרו "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר... ותו ליכא, והא איכא שלמה... שלמה מילתא אחריתי הוה ביה, שמלך על העליונים ["על השדים" (רש"י שם)] ועל התחתונים, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה''". ומדוע כאן שואל כשאלת הגמרא ואינו מיישב כתשובת הגמרא, אלא מבאר חילוק אחר. וצריך לומר שדבריו כאן הם ביאור לתשובת הגמרא, דמה שמלך על העליונים אינו אלא משום שהיתה לו מלכות ישראל, שהיא מלכות של קדושה. וכן מבואר בהערה 302.

<> הבדלתה של מלכות ישראל הקדושה מארבע מלכיות הגשמיות מבוארת היטב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "אי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות. וישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל, כמו שבארנו למעלה, כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים. ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם. ואלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה. ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל... ולכך היה המלכות הקדושה האלקית אחת, והיא כנגד הבחינה הנבדלת הבלתי גשמית בעולם הזה. אבל המלכיות שהם מצד הגשמי של עולם הזה, הם ד', כמו שהתבאר. ואלו דברים הם ברורים מאוד" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 449, להלן פ"ג הערה 189, ופ"ו הערה 62].

<> וקדושת הכסא היא מחמת ששם הכסא הוא "כסא ה'" [דהי"א כט, כג]. וראה בנתיב הדין פ"א שביאר עניינים נוספים הקשורים לכסא שלמה. ובזוה"ק ח"א רמג. אמרו "כרסייא דשלמה עבד ליה כגוונא דלעילא, וכל דיוקנין דלעילא עבד הכא, ועל דא כתיב [שם] 'וישב שלמה על כסא ה' למלך". וכן הוא באסת"ר א, יב. וראה בתרגום שני כאן [פסוק ב] שהאריך בדברים נפלאים אודות כסא שלמה.

<> כי ישיבה [על הכסא] מורה על מנוחה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכ.], וז"ל: "ידוע כי בעולם הזה נקרא שהאדם 'הולך', מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני ושם ינוח... העולם הזה נקרא הליכה מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה... ובעולם הבא שייך ישיבה, כמו שאמרו בפרק קמא דברכות [יז.] 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם'".

<> הנה במדרש הנ"ל [ילקו"ש ח"ב תתרמו] מסופר "כשהחריב נבוכדנאצר הרשע את ירושלים ובא לכבוש את מצרים, מצא הכסא שם ונטלו והוליכו לבבל לישב שם, והכישו הארי ונפל ממנו... וכשמלך דריוש והחריב את בבל נטל את הכסא והביאו למדי, ולא ישב אדם עליו. וכשמלך אחשורוש שלח והביא חכמים למצרים לעשות כדמות הכסא ולא יכלו לעשות". הרי שנבוכדנצר ביקש לישב על כסא שלמה ונענש. דריוש לא ביקש לישב עליו, וגם לא ביקש לעשות כדמות הכסא. ואילו אחשורוש לא ביקש לישב עליו, אך ביקש לעשות כדמות הכסא, ולא יכלו. וזה צריך ביאור, דבשלמא נבוכדנצר שביקש לישב על כסא שלמה, ניחא, שחשב שהוא רשאי לעשות כן. וכן התנהגותו של דריוש מובנת, כי מן הסתם לאחר שראה את עונשו של נבוכדנצר, שוב לא ביקש יותר לישב על הכסא, וגם לא ביקש לעשות כדמות הכסא, כי הבין שאין לו שייכות לכסא שלמה. אך התנהגותו של אחשורוש צריכה ביאור, שמחד גיסא לא ביקש לישב על כסא שלמה, אך מאידך ביקש לעשות כדמות כסאו. ואם הבין שאין לו שייכות לכסא שלמה, מדוע ביקש לעשות דמות הכסא, דבר שלא מצינו אצל דריוש. אמנם לפי דבריו כאן הדבר מחוור, כי הואיל ואחשרוש שלט בכל העולם [דבר שלא מצינו אצל דריוש], לכך הוא חשב שיש לו דמיון לשלמה יותר מאשר הדמיון שהיה לדריוש עם שלמה. ונהי שאינו יכול לשבת על הכסא עצמו [כפי שנמנע הדבר מנבוכדנצר (שאף הוא שלט בכל העולם)], מ"מ שמא הוא יכול לעשות דמות כסאו [ולבסוף נתבאר לו שאף זה אינו רשאי לעשות]. @**אמנם באסת"ר**^ [א, יב] אמרו "בא לישב על כסא שלמה ולא הניחוהו. אמרו לו, כל מלך שאינו קוזמיקרטור בעולם ["מושל בכל העולם" (מתנו"כ שם)] אינו יושב עליו. עמד ועשה לו כסא משלו כדמותו". ומדרש זה פליגי בתרתי על הילקו"ש הנ"ל; (א) מבאר ששלמה ביקש לישב על כסא שלמה. (ב) מבאר שאחשורוש לא משל בכל העולם. ואילו כאן מבאר בילקו"ש ש"מפני שהיה מולך מסוף העולם [ועד סופו] והיה מבקש להיות מושל כמו שהיה הממשלה לשלמה".

<> במדרש שלפנינו אמרו "שלח והביא חכמים למצרים" [הובא בהערה הקודמת].

<> כמו שנאמר [שמות ז, כב] "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה ולא שמע אלהם כאשר דיבר ה'", ופירש רש"י שם "ויחזק לב פרעה - לומר על ידי מכשפות אתם עושים כן, תבן אתם מכניסין לעפריים, עיר שכולה תבן. אף אתם מביאין מכשפות למצרים, שכולה כשפים". והחרטומים פועלים לפי רוח הטומאה השורה עליהם [גו"א במדבר פ"ה אות ג (נט:)].

<> וכחות הטומאה פועלים במסלול אחר מאשר כחות הקדושה. וצרף לכאן דבריו בח"א לסנהדרין סה: [ג, קסה:] שכתב: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל השם יתברך. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים, ואם האדם צדיק, השם יתברך קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על יד שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל".

<> פירוש - במדרש לא נזכר כלל שכסא שלמה היה הסבה לעיכוב של שלש שנים להתיישבות אחשורוש בכסאו, כי לא נזכר במדרש כלל ההמתנה של שלש שנים, ורק נאמר במדרש שאחשורוש ביקש לישב על כסא הדומה לשלמה, ולא עלתה בידו. אך ניתן לבאר שהמדרש "קרוב לפשוטו", שבא ליישב את הקושי בפשט הכתוב [למה לא ישב על כסא מלכותו מיד], וכמו שמבאר.

<> "רצה לומר הטיחו דברים כלפי מעלה" [מתנות כהונה שם].

<> "מרחצאות ומשתה ושמחה" [מתנו"כ שם].

<> פירוש - מה שנאמר כאן "בימים ההם" הוא כנגד הפסוק בנחמיה [שיובא מיד] שבו נזכרה תיבת "ימים" בנוגע לחלול שבת.

<> "בעון חלול שבת בישראל נתנה שלוה לאחשורוש הצר לצער בזה את ישראל" [יפה ענף שם].

<> "דריש הה"א מן 'ההם', כמו הלואי" [יפה ענף שם]. ולפנינו במדרש איתא אללא ווי היו אותן הימים". אך באסת"ר דפוס ראשון [פיזרו רע"ט] הגירסא היא "אלווי לא היו אותן הימים", ולזו כוונת המהר"ל. וכן הוא כאמור ביפה ענף שם.

<> "'ההם' דריש, הה הם" [מתנו"כ שם]. ו"הה" הוא לשון אנחה.

<> "'ההם' דריש כמו נהיה, וכולה לשון יליל וקינה" [מתנו"כ שם].

<> כפי שכבר הקשה למעלה [לאחר ציון 267] "וקשה, אחר שכתיב 'ויהי בימי אחשורש' בתחילת המגילה, אם כן למה הוצרך לחזור ולכתוב 'בימים ההם וגו''". ושם כתב לתרץ בזה"ל: "ופירוש זה, כי 'ויהי בימי אחשורש' קאי על כל המגילה, שרצה לומר כי מה שמדבר ממנו המגילה היה בזמן אחשורש, דהיינו מעשה המן ומרדכי. והוצרך למכתב עוד 'בימים ההם' על המעשה הזה בפרט, ש[מ]עשה הסעודה היה כשבת המלך על כסא מלכותו בשנת ג' למלכותו". אך המדרש מיישב שאלה זו באופן אחר, וכמבואר לפנינו.

<> משמע מדבריו שאם הזמן היה אכן ראוי לשמחה גדולה, לא היה קשה כיצד ה' הניח לרשע לשמוח. וקשה, שמיד בסמוך כתב ש"לא היה השם יתברך מניח לרשע הזה לעשות דבר שהוא חלול כבודו", והרי לעולם אין זמן ראוי לחלול כבודו יתברך, ומדוע תלה תמיה זו ב"לא היה הזמן ראוי לזה מצד עצמו, כי היה בית המקדש חרב", הרי אף כשהבית עומד על תילו אין ראוי לחלל כבודו יתברך. ובקיצור, האם התמיה "איך היה השם יתברך מניח לעשות זה לרשע" היא מחמת שהזמן אינו ראוי לכך, או מחמת שאיירי ב"דבר שהוא חלול כבודו", יהיה הזמן אשר יהיה. ונראה שלשון המדרש מורה שטענת המלאכים היתה בשתים; (א) "בית המקדש חרב". (ב) "רשע זה עשה מרזיחין". ומשמע שהטענה השניה אינה מחמת חורבן הבית, שא"כ מדוע הוצרכו לומר שאיירי ב"רשע", הרי לכל אדם אין ראוי לשמוח בעת החורבן [ראה הערה הבאה]. אלא שיש כאן שתי טענות נפרדות; (א) הזמן אינו ראוי לשמחה זו. (ב) אין להניח לרשע לחלל כבודו יתברך.

<> אודות שמחת אחשורוש בסעודה זו, ראה להלן הערה 474. ואודות שלאחר החורבן אין הזמן ראוי לשמחה, כן כתב בח"א לע"ז ג: [ד, כה.], וז"ל: "מכי חרב בית המקדש, דליכא שחוק לפניו... מכי חרב בית המקדש לא נגלה הוא יתברך אל עולמו בשמחה, כי אין ראוי שיהיה השמחה בעולם הזה, וראוי שלא יהיה שמחה משעה שחרב הבית. כי בית המקדש הוא נקרא 'לב העולם', כי בית המקדש באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], כמו שהלב באמצע האדם. וכאשר אין הלב, אז אין כאן שמחה בעולם. כי הלב בו השמחה, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. וגם בבית המקדש כתיב [מ"א ט, ג] 'והיה עיני ולבי שם כל הימים'. לכך מיום שחרב אין לומר שיש שמחה לפניו. וכן אמרו [תענית כו:], 'ביום חתונתו' [שיה"ש ג, יא] זה מתן תורה, 'וביום שמחת לבו' [שם] זה בית המקדש, לכך מצד העולם אין שחוק לפניו". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תלט.]. ובנצח ישראל ר"פ כג כתב: "התבאר לך כי חורבן בית המקדש הוא חסרון העולם לתחתונים ולעליונים, ולכך צריך שיהיה הנהגת האדם על ענין זה כפי שהוא ענין העולם, ויהיה נוהג באבילות על דבר זה". ובהמשך הפרק שם [תצ.] כתב: "אבל מה שראוי לאדם מצד חורבן בית קדשנו ותפארתינו, אם באנו לעשות כמו שראוי להיות נוהג האדם כמו שאמרנו, הרי לא היה נשאר לו חיים לגמרי". וכל הפרק שם הוקדש לבאר החיוב האבלות על חורבן הבית.

<> "שהיו האומות מתנשאין ומתגדלין בשביל שבית המקדש חרב, והם עושים סעודות" [לשונו להלן לפני ציון 328]. ותימה, וכי לא מצינו שה' הניח לרשעים לעשות דבר שהוא חלול כבודו, והרי אמרו [גיטין נו:] "ואמר [דברים לב, לז] 'אי אלקימו צור חסיו בו', זה טיטוס הרשע, שחירף וגידף כלפי מעלה, מה עשה תפש זונה בידו, ונכנס לבית קדשי הקדשים... 'מי כמוך חסין יה' [תהלים פט, ט], מי כמוך חסין ["מתאפק" (רש"י שם)] וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע, ושותק". ובנצח ישראל פ"ה [קטו:] בתחילה תמה על כך "כי למה ישתוק לרשע כמו זה, ולבני אהרן נדב ואביהוא שנכנסו להקטיר קטורת לא שתק [ויקרא י, א-ב], ולזה שתק". ובהמשך כתב ליישב [קכב.] בזה"ל: "ואם שהיה מגדף, היה הקב"ה שותק, כי ההתפעלות הוא לאשר הוא כח בגשם, לכך הוא מתפעל. והוא יתברך, קדוש ונבדל מכל עניני הגשם, לכך אין לו התפעלות הגשם... כי מדת האדם שהוא מתפעל ומתחרה לנקום, אבל השם יתברך אינו כך, שאינו כח בגשם, והוא נבדל לגמרי מזה, לכך אינו מתפעל. ומה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד, זה מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה [יבמות קכא:], ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך נענשו מיד... השם יתברך לא בא עליו בדין בעולם הזה, ומשלם לו דינו בגיהנם אחר מותו, להאביד את נפשו". ומדוע כאן אמרינן ש"לא היה השם יתברך מניח לרשע הזה לעשות דבר שהוא חלול כבודו", לעומת טיטוס הרשע שה' הניח לו לחרף ולגדף. וצ"ע.

<> אודות שסעודה ומשתה שייכים לשביתה ומנוחה, הנה בשבת יש שלשה ענינים, וכפי שכתב בח"א לב"ק לב. [ג, ה:], וז"ל: "שלשה לשונות 'שבת' 'כלה' 'מלכתא', כי ג' דברים בשבת, והם מצות שבת; המצוה האחת שצריך לשבות מן המלאכה, כמו שמשמע לשון 'שבת'. והמצוה השנית, שצריך שינוי בגדים, שלא יהיה מלבוש שבת כמלבוש של חול [ראה להלן הערה 961]. ובשביל כך נקראת שבת 'כלה', כי הכלה צריך לקשוט ביותר, ולכך קרא שבת 'כלה'. והמצוה השלישית, עונג שבת באכילה ושתיה. ומפני כך קרא השבת 'מלכתא', כי המלכתא יש לה עונג... ואלו ג' דברים נרמזים בשם 'שבת'; השי"ן שביתה, הבי"ת בגדים, התי"ו תענוג". נמצא שכאן מחבר בין השביתה של שבת לעונג של שבת [סעודה משתה]. והביאור הוא כי הטורח והמלאכה עומדים כנגד השביתה וכנגד העונג, וכמו שאמרו חכמים [גיטין לח:] "שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתא בשבתא [כשהחכם דורש דרשות לרבים בשבת" (רש"י שם)], ואחת קבעה סעודתא בערב שבת, ושתיהן נעקרו". ובח"א שם [ב, צו:] כתב: "אחת קבעה סעודתה בערב שבת. כי זה היום מיוחד להכין לסעודת שבת, והם קבעו סעודתם בערב שבת, והוא העונג. וזהו הפך המלאכה... לכך נעקרו, כי מחמת רבוי עשרם קבעו סעודתם בערב שבת, והיה להם עונג ושביתה ביום שאינו ראוי לזה, רק לטורח". לכך הסעודה והמשתה [עונג] מורים על השביתה, כי בעת הטורח והמלאכה אין שביתה ואין עונג.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרכג:]: "הדבר הטבעי אין ראוי שיהיה לו שביתה, כי מדרגת הטבעי אינו כל כך. כמו שאין בני נח מצווים על השבת [סנהדרין נח:], מפני שהם טבעיים חמריים, ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה, כמו שידוע לנבונים. וכן הדברים הטבעיים לשפלות מדרגתם, אין להם מדרגת השבת". ובגבורות ה' ר"פ מה כתב: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'', כי ראוי השבת לישראל בפרט... העכו"ם במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] 'כותי ששבת חייב מיתה'... דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה... וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט" [ראה להלן הערה 931]. ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה". ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:] כתב: "לפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי, והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר... אבל ישראל שנתן להם התורה, ונמצאו בפעל השלימות, ולהם ראוי השביתה דוקא, ואם לא היה להם השביתה כאילו היו עדיין בכח, ולכך אם אינו שובת חייב מיתה, כי יחסר ממדריגתו" [וכן חזר וכתב בקיצור בח"א שם לדף צט: (ג, רכז:)].

<> כפי שאמרו בכלליות [רש"י בראשית כה, כג] "מלאום יאמץ - לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל, וכן הוא אומר [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החרבה', לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים". ואמרו חכמים [חגיגה ה:] "'במסתרים תבכה נפשי מפני גוה' [ירמיה יג, יז]... מקום יש לו להקב"ה ומסתרים שמו, מאי 'מפני גוה', אמר רב שמואל בר יצחק, מפני גאוותן של ישראל שניטלה מהם ונתנה לעובדי כוכבים". ובביאור לאיכה פרק ה' לרבי משה דוד וואלי, כתב: "כי בזמן שהשכינה היתה עומדת במקומה אם הבנים שמחה היה נמשך כל הטוב לישראל, שהיה יורד אליהם השפע בריבוי, והם נותנים התמצית לאומות העולם. מה שא"כ כשירדה ממדרגתה וגלתה, שהענין הוא להפך ממה שהיה בתחלה, שעיקר השפע נמשך אל האומות, והם נותנים את התמצית לישראל". ושם הראה שמקורו בזוה"ק [ח"ב קנב:], שאמרו שם: "כל זמנא דישראל עבדי רעותא דמאריהון, הא על פתורא דמלכא אינון אכלי, וכל סעודתא אתתקן להון, ואינון מההוא חדוה דלהון יהבי גרמי דאיהו תמצית לעובדי עבודה זרה. וכל זמנא דישראל לא עבדי רעותא דמאריהון, אזלי בגלותא, והא סעודתא לכלבי ואסתלק לון תמצית, 'ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים' [יחזקאל ד, יג], דהא תמצית דגעוליהון אכלי, ווי לברא דמלכא דיתיב ומצפה לפתורא דעבדא, מה דאשתאר מגו פתורא איהו אכיל". ובשערי אורה שער ה [עמוד תכו בהוצאת בורנשטיין] כתב: "דע כי כל הברכה היתה באה תחילה מאת ה' יתברך אל כנסת ישראל, ומכנסת ישראל היתה באה לישראל, ועל ידי ישראל היו מתברכין ומתפרנסין כל ע' האומות עובדי גילולים למטה, שנאמר [בראשית יב, ג] 'ונברכו בך כל משפחות האדמה'. וכשחטאו ישראל נשתברו הצינורות, וירשו אומות העולם הברכה שהיתה באה לישראל, ואותו השפע הנמשך מאותן הצינורות, כמו שאמר [משלי ל, כב] 'תחת עבד כי ימלוך'". ובבית השער שם אות רמט הביא שכן כתב גם בעבודת הקודש ח"ג פי"א. וכיוצא מן הכלל נאמר על ארץ ישראל [ויקרא כו, לב] "והשמותי אני את הארץ ושממו עליה אויביכם היושבים בה", ופירש רש"י שם "והשמותי אני את הארץ - זו מדה טובה לישראל, שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצם, שתהא שוממה מיושביה". ובשם משמואל פרשת וישלח, שנת תרע"ו, הביא ביאור זה בשם אביו בעל ה"אבני נזר", וז"ל: "בהקדם דברי קדשו זצללה"ה בדברי המדרש רבה... שהיו מלאכי השרת מדדין פתקין לפני הקב"ה, ואמרו בהמ"ק חרב, ורשע זה יושב ועושה מרזיחין. אמר להם הקב"ה, תנו ימים כנגד ימים, שנאמר 'בימים ההמה ראיתי בירושלים דורכים גתות ומביאים ערמות בשבת'. ופירש הוא זצללה"ה דשאלת המלאכים היתה הלא בהמ"ק משוש כל הארץ חרב, ומאין נמצאות בעולם מנוחה ושמחה, שהרשע הזה יושב ועושה מרזיחין. והשיב להם הקב"ה שזה נצמח מפאת חילול שבת של ישראל, ששבת היא מנוחה, וכשישראל פוגמים בשבת ח"ו, לוקחים אומות העולם את המנוחה, ודפח"ח". וכן הביא ביאור זה כמה פעמים בשם משמואל [חנוכה תרע"ח ליל ד, תרע"ט ליל ה, תר"פ ליל ז, ופרשת תצוה שנת תרע"ד]. והשפת אמת פרשת שמות, שנת תרל"ה, כתב: "כי על ידי שנלקח מבני ישראל ההתחדשות לכך נאמר בהם [שמות א, ח] 'ויקם מלך חדש'. כי מאין להם זאת ההתחדשות, [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'". ובספר אלה דברי הברית [עמוד של] כתב: "וכאשר מתרופף אצלינו אותו כוח נפלא של מסירות של חידוש והתחדשות של עבודת ה' בכל הכח ובכל המסירות, הרי שכח זה לא נעלם ואיננו עוד. אם אנחנו לא מנצלים אותו, כי אז כוח זה עובר אל הצד שכנגד, זה עובר אל אוייבינו בנפש ובגוף, ולפתע הם מתגלים כמוסרים נפשם למען הריגת יהודים. מנין מגיע אליהם אותו כח שאף פעם לא הצטיינו בו. ואין ספק שאת הכח הזה קיבלו מאיתנו כאשר נחלשנו באופי נפלא זה של חיות ומסירות בעבודת ה'".

<> הסובר [אסת"ר א, י] ש"בימים ההם" בא לומר "הלואי לא היו אותן הימים ההם" [ראה למעלה הערה 317].

<> שהרי סעודה זו באה לעולם מחמת שאחשורוש חשב שישראל לא יהיו נגאלים יותר [מגילה יא:], וכמו שהביא למעלה [לאחר ציון 277]. ולשון חכמים שם הוא "כיון דחזי דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו ["בשנת שלישית למלכותו" (רש"י שם)]. בא שטן וריקד ביניהן והרג את ושתי". הרי שבסעודה זו גופא הוא השתמש בכלי המקדש. וראה להלן פסוק ז [מציון 705 ואילך].

<> מה שתולה את הדבר בזמן ["הלואי שלא יהיו אותם הימים"], ולא בעצם הדבר [שלא אמר "הלואי ולא היו האומות מתנשאות בשביל חורבן הבית"], יבואר בהערה 333.

<> "הה" הוא לשון אנחה מצרה.

<> אודות שהצלחת רשעים היא בעולם הזה, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכט:], וז"ל: "אף אם הרשעים מצליחים בעולם הזה, הצלחתם הוא כמו העשב שהוא ממהר לפרוח, וכיון שהוא ממהר לפרוח, כן ממהר להיות נאבד. כי נראה ששלימותו הוא קטן, ואין לו שלימות גדול. ודבר שהוא קטן, ואין לו שלימות גדול, הוא ממהר לצאת לפעל, כפי שהוא קטן מאוד... ולכך הרשעים שהם מצליחים בעולם הזה, מפני ששלימותם הוא קטן, לכך ממהר לצאת שלימותם לפעל בעולם הזה, לפי קטנות שלימות שלהם. לכך ממהר, כי העולם הזה גם כן לפי קטנות שלימתו יצא לפעל קודם... וכן הרשעים, מה שהם בעולם הזה בטוב ובשלימות, אין זה רק כמו עשב, שהוא ממהר לפרוח, ולכך הוא ממהר להיות נאבד גם כן" [ראה להלן הערה 1234]. ובנתיב התוכחה ס"פ א כתב: "מה שאמר 'מותר להחניף לרשעים בעולם הזה' [סוטה מא:], פירוש כי מה שיש לרשעים הצלחה בעולם הזה הוא חנופה נחשב להם, שאין זה להם במדת היושר ובאמת... ולפיכך מותר להחניף לרשעים בעולם הזה גם כן, כפי מדת השם יתברך שהוא נוהג בעולם עם הרשעים. ומה שהשם יתברך מחניף לרשעים בעולם הזה, כדי לטרדם מן עולם הבא, לכך מותר גם כן להחניף לרשעים בעולם הזה, שיקבלו שכר שלהם בעולם הזה, ולא יזכו לעולם הבא".

<> אמרו חכמים [מגילה ו:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו, אל תתגרה בו, שנאמר [תהלים לז, א] 'אל תתחר במרעים'. ולא עוד, אלא שדרכיו מצליחין, שנאמר [תהלים י, ה] 'יחילו דרכיו בכל עת'. ולא עוד אלא שזוכה בדין, שנאמר [שם] 'מרום משפטיך מנגדו'. ולא עוד אלא שרואה בשונאיו, שנאמר [שם] 'כל צורריו יפיח בהם'".

<> תלה את הצלחת הרשעים בזמן, ש"כאשר הזמן מוכן להצלחת לטובת הרשעים" אזי "אותו זמן אינו מוכן לטובה". וכך מוכח מדברי רבי ביבי, שביאר שהתיבות "בימים ההם" באות לומר "הה לאותן הימים". הרי שאנחת הה נתלית בימים. וכן מבואר בדרשה הקודמת [של רבי חלבו], שדרש "הלואי לא היו אותן הימים ההם". ונראה ביאורו, כי להלן [פסוק יג (לאחר ציון 1177)] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [שם] שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם. שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם". ודברים אלו במיוחד נאמרים על רשעים, כי הדברים הגשמיים הם נתונים תחת הזמן, וכפי שכתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"א [נו.] כתב: "כל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן". יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ז [תקנח:], תפארת ישראל פי"ד [ריז:], שם פכ"ה [שעו.], נתיב העושר פ"ב, גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. והואיל והרשעים הם אנשי גשם [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 154], לכך ברי הוא שכל ענייניהם נקבעים ונתלים בזמן. וראה להלן הערות 1179, 1180, 1182.

<> מבאר כאשר הזמן מוכן לטובת הרשעים, אזי אין הוא מוכן לטובת אחרים. וזאת משום שאי אפשר שזמן אחד יהיה מוכן לדברים הפוכים. וכן כתב בדרוש על התורה [י:], וז"ל: "לא אמרה תורה להתחיל הספירה [של העומר] ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... שזהו ענין הקרבת העומר מן השעורים. ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד" [ראה להלן פ"ג הערה 43]. ובגו"א בראשית פ"א אות מה כתב: "מפני שהכתוב משמע שנבראו [השמש והירח] כאחד, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים', ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור הגדול וזה מאור הקטון, איך יהיו נבראים כאחד. כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נברא כאחד" [ראה להלן הערות 497, 1179, 1180]. ובגו"א שמות פ"ח אות א [קלו.] כתב: "ומה שלא השיב פרעה [למשה] מיד תסיר הצפרדעים [אלא אמר "למחר" (שמות ח, ו)], כי יודע היה פרעה כי יום שבאה המכה, באותו יום אין להסיר אותה, כי אותו יום הוכה... כיון שהוכה אותו יום, לא באה הצלה באותו יום". ובגבורות ה' פל"ג [קכה.] כתב: "אחר שגזר על הצפרדעים דיבואו באותו יום, אין גוזר גזירה אחרת שיכרתו".

<> יש להבין, מנין לו לבאר כך את דעת רבי יצחק [שיש לבריות פחד ממחשבות הרשעים], דבמה שונה דעתו של רבי יצחק משתי הדעות שהובאו לפניו; רבי חלבו דרש "הלואי לא היו אותן הימים" [מחמת שהגוים מתנשאין בשביל חורבן המקדש], ורב ביבי דרש "הה לאותן ימים" [מחמת שהזמן שבו יש הצלחת הרשעים אינו לטובה], ורבי יצחק דרש "נהי לאותן ימים" [אסת"ר א, י]. ומהיכי תיתי להפריד בין הדבקים ולומר ששתי הדעות הראשונות עוסקות בצער הנובע מעצם שמחת הרשעים והצלחתם, ואילו רבי יצחק עוסק במחשבות הרעות שיש לרשעים בעת שמחתם ושלותם. ואולי יש לבאר על פי מה שכתב בתורה שלימה על מגילת אסתר [כאן], אות לו, וז"ל: "כל אחד מוסיף בצער, ד'הלואי וכו'' יאמר בצער כל דהו, ו'הה' נאמר בצער טפי, שהוא קריאה על הצער, ו'נהיה' שהוא קינה, נאמר בצער גדול מאד". לכך הואיל ו"נהי" נאמר על צער גדול מאוד, בהכרח שאיירי בצער שהוא עלית מדריגה לעומת הדעות שקדמו לו, ולכך נראה שאיירי בחשש הנובע מזרוע הרשעים, שפגיעתה רעה. ואין להקשות שא"כ אולי איירי בחשש מפני מעשיהם של הרשעים, ולא ממחשבותיהם בלבד. זה אינו, דסוף סוף המקרא עוסק בסעודה שעשה אחשורוש, שעל כך נאמר במקרא "בימים ההם וגו' עשה משתה", והחשש בעת עשיית המשתה אינו יכול לעסוק במעשיהם של הרשעים [האוכלים ושותים וצוהלים באותה עת], אלא במחשבותיהם בעת שיושבים בשלוה.

<> כמו שאמרו במשנה [סנהדרין עא:] "פיזור לרשעים, הנאה להן והנאה לעולם... כנוס לרשעים רע להן ורע לעולם", ופירש רש"י שם "פיזור - שנפרדין זה מזה, ואין יכולין להועץ עצה רעה ולסייע זה את זה". והיד רמה [שם] כתב: "פיזור לרשעים הנאה להן והנאה לעולם, שאין מסייעין זה את זה להרע לבריות... כינוס לרשעים רע להם ורע לעולם, שידיהם מתחזקת להרע לבריות". ולהלן [לאחר ציון 476] כתב: "כי שלותן של רשעים הוא רע לעולם, שמתוך כך הם חושבים מחשבות רעות על אחרים, כמו שבארנו למעלה". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסג.] כתב: "הרשעים כל כוונתם להרע לבריות", וראה למעלה בהקדמה הערה 459, ולהלן הערה 478.

<> ו"זולתן" הם ישראל [מבואר בהמשך].

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום" [הובא למעלה הערה 282]. ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל... נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ושם דברים פכ"ה אות כה כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 192] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל". וראה גו"א שמות פ"ד הערה 167, שם פל"ג הערה 102, שם ויקרא פ"ב הערה 122, שם דברים פי"א הערה 20, ושם פי"ד הערה 26. וראה בסמוך הערה 342. @**ובכמה מקומות**^ ביאר לפי זה מדוע רק ישראל נקראים "בנים" למקום [דברים יד, א], לעומת אומות העולם. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן השם יתברך נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, ואם כן הם [ישראל] בריאה שברא מן השם יתברך". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א, גבורות ה' פכ"ט [קיג.], שם פל"ט [קמה:], שם פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 490.

<> דוגמה מובהקת לדבר; נאמר [בראשית יח, א] "וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום", ופירש רש"י שם "יושב - 'ישב' כתיב, בקש לעמוד, אמר לו הקב"ה שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינין והן יושבין". ובגו"א שם אות ז כתב: "ויש לפרש גם כן מפני ש'המשפט לאלקים הוא' [דברים א, יז], ומסר המשפט לדיינים, והמשפט ברשות הדיינין להימין ולהשמאיל. אם כן כאילו הקב"ה כביכול תולה בדיינים, שהרי משפטו בידם. ומי שהוא תולה באחר יש לו לעמוד, ואותו שהאחר תולה בו הוא יושב, ולפיכך הדיינים בישיבה והקב"ה ניצב בעדת אל". דוגמה נוספת; הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ב כתב "בראשונה היה הרב יושב והתלמידים עומדים". ובלחם משנה שם טרח לציין את מקורו של הרמב"ם. ולפי המתבאר כאן הדבר מחוור, דמי שתלוים בו הוא יושב, ואילו מי שתלוי הוא עומד, ולכך הרב בישיבה והתלמידים בעמידה. וראה להלן הערה 343, ופ"ב הערה 566.

<> פירוש - כל דבר שהוא עיקר [שאחרים תלויים בו] הוא מושרש ואיתן במקומו, ואינו נייד ותלוש. והרי תיבת "עיקר" גופא פירושה שורש [עיקר האילן הוא כמו שורש האילן (ראה הערה 342)], כי הוא מפרנס את כל חלקי האילן, ולכך הוא מושרש ונטוע במקומו. ולעומת זאת [קהלת ג, ב] "ועת לעקור נטוע". ו"לעקור" שרשו "עקר", כמו תיבת "עיקר", וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת "לְשָרֵש", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. וזה מורה באצבע "שכל דבר שהוא עיקר הוא &**נטוע**^ במקומו", ולכך הפעולה ההפוכה מנטיעה נקראת עקירה. ולשון חכמים הוא [ב"מ נט:] "נעקר חרוב ממקומו", הרי עקירה היא ממקומו הקבוע. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "כי כאשר השורש נעקר ממקום חבורו, גם הענפים נעקרים ממקומו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:] כתב: "נעקר השורש מן המקום אשר הוא נטוע שם". וממילא "כל דבר שהוא עיקר הוא נטוע &**במקומו**^", וכמבואר כאן שלכך הוא נקרא "יושב". וראה להלן פ"ד הערה 148. @**ושמעתי ממו"ר שליט"א**^ לבאר שזהו שאומרים ישראל קדושים "לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה", שיש ללכת למקור, כי המקור עצמו אינו דבר תלוש ומטלטל. וכן נאמר [מ"ב ד, ד] "ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך ויצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי", ופירש רש"י שם "והמלא תסיעי - מלפניך, ותתני כלי אחר במקומו למלאותו, וצלוחית השמן לא תזיזי ממקומו, לפי שהקב"ה עושהו כמעין, ואין דרך מעין לזוזו ממקומו". ואמרו חכמים [שבת לה.] "אמר רב, מעין המיטלטל טהור, וזהו בארה של מרים", ופירש רש"י שם "טהור - מלקבל טומאה, וטובלין בו, דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנו כשאובין, ואין לך מעין מיטלטל אלא בארה של מרים". ולכאורה צריך ביאור דמהיכי תיתי שלא יחשבו מי הבאר של מרים כמי מעין, עד שרב הוצרך ללמדנו שאכן נחשב כמעין. אמנם לפי המתבאר כאן היה מקום לומר דכל כח הטהרה של מעין הוא מחמת היותו מקור, וכחו של המקור הוא במקומו בלבד, ולכך היתה סלקא דעתך לומר שמעין המיטלטל, שפורש ממקומו, לא יהא לו כח המקור, ולא יהיה לו דין מעין. לכך הוצרך רב לחדש ששאני בארה של מרים שאע"פ שהוא מעין המטלטל, מ"מ הוא לעולם נחשב למקור. עכת"ד מו"ר שליט"א, ודפח"ח.

<> כי היושב הוא כמו נטוע במקומו. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכב.] כתב: "כי הישיבה מורה על הקיום כאשר הוא יושב, ואין ההליכה דבר מקוים, שלא נשאר הולך תמיד... רק הישיבה כאשר יושב". לכך ישראל נקראים "יושבים". וכן באסת"ר א, יא [מקור המאמר] אמרו "אומות העולם אין להם ישיבה... אבל ישיבתן של ישראל ישיבה, שנאמר [שופטים יא, כו] 'בשבת ישראל בחשבון ובבנותיה'".

<> פירוש - העיקר נושא את אשר אינו עיקר התלוי בו. ונראה להטעים זאת, כי הגדרת "עיקר" הוא דבר שיש לו כח ההולדה, שהרי "עיקר" פירושו "שורש" שממנו מתפרנס האילן [תפארת ישראל פל"ח הערה 80], ומכל שורש יוצאים פירות, וכך מכל עיקר יוצאים טפלים. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד, וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [ראה הערה 340, ולהלן פ"ד הערה 148]. ולכך לכל "עיקר" יש "טפל", כי הטפל כרוך אחר העיקר כמו הפרי הכרוך אחר האילן, ומדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות. ושמעתי משמו של מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, כי תיבת "טף" ותיבת "טפל" בני חדא בקתא אינון, ו"טף" מתורגם בארמית ל"טפלא" [בראשית מז, יב]. והטעם לשויון זה הוא כי לכל עיקר יש טפל, ולכל מוליד יש טף [ראה להלן פ"ג הערה 614]. זאת ועוד, הרי נאמר [תהלים קיט, סט] "טפלו עלי שקר זדים", וכן "ואולם אתם טופלי שקר" [איוב יג, ד], וכתב הרד"ק בספר השרשים שורש טפל "ענין הסמיכה והדבוק, וכן בדברי רבותינו ז"ל אמרו [ברכות יג.] 'שיהא ישראל עיקר ויעקב טפל לו', כלומר דבק לו ומחובר אליו". הרי לשון חכמים של "עיקר וטפל" הוא המשכה מלשון המקרא שהוא "הסמיכה והדבוק ומחובר אליו". לכך ברי הוא שהעיקר "הוא נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו", כי תלות הטפל בעיקר היא היא חבור הטפל בעיקר. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; הנה מצינו בלשון חכמים עוד תיבה ששרשה טפל, והיא "מטפל" ["מטפל בהן עד שנים עשר חודש" (ב"מ כח:), "בעלים מטפלין בנבילה" (ב"ק טו.)]. ומהי שייכותה של תיבה זו ל"עיקר וטפל". אלא הם הם הדברים; הואיל והעיקר "נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו", לכך כל התעסקות ונשיאה בעול נקראת על שם היחס שהעיקר מעניק לטפל. והרצתי זאת למו"ר שליט"א והוטב בעיניו. @**ולפי זה**^ מתבאר שישראל נושאים ומטפלים באומות העולם, אך אין אומות העולם נושאות ומטפלות בישראל. ודבר זה מבואר בדרוש על המצות [ס.], שביאר שאות אל"ף מורה על ישראל ואות עי"ן מורה על האומות, והוסיף בזה"ל: "אלו שתי אותיות הדומים, האל"ף והעי"ן, שהם שוים בקול ובתמונה, לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור, שלא ישתתפו ישראל ולא יתחברו באומות, רק כאל"ף שהיא משמש לעי"ן, כמו 'אעבוד', ואין כאן חיבור להיותם מתחברים בשורש אחד, כי אם באל"ף שהיא שמושית. וכך ישראל בודאי משמשים לאומות, כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל... ולכך האל"ף שהיא שמוש, היא קודם לעי"ן, כי ישראל קודמים להם. ואין כאן חבור כלל כמו שאמרנו, כי אין אות השמוש מתחבר עם אות השורש, ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף". וראה להלן פ"ג הערה 434, פ"ו הערה 66, ופ"ח הערה 159.

<> הקשה בני האברך כמדרשו הרב משה יונה שליט"א, שכאן מבאר המהר"ל "שאין ישיבה לאומות העולם בעולם הזה, ודבר זה מפני שהאומות אינם עיקר בעולם והם תלוים בזולתן" [לשונו למעלה לפני ציון 537], לעומת ישראל שהם עיקר בעולם, ולכך יש להם ישיבה. אך מאידך גיסא קבע המהר"ל הרבה פעמים שאין עולם הזה מקומם של ישראל, בעוד שהוא מקומם של אומות העולם. וכגון, בנצח ישראל פט"ו הקדיש את כל הפרק לבאר שאין העוה"ז מיוחד לישראל, ולכך ישראל סובלים בו, כי אין זה מקומם, וראה שם הערה 8. ושם בפט"ז [שעט.] ביאר שעשו ירש עולם הזה לגמרי. ושם בפי"ט [תלה.] ביאר שתכלית האומות היא בעולם הזה, ותכלית ישראל היא לעוה"ב. וכן הוא להלן [ג, ז (לאחר ציון 363)]. ובגבורות ה' ספ"ט השריש "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "הדברים הטבעים הם בעולם קבועים, אבל הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". וברי הוא שאומות העולם הם מכלל "הדברים הטבעים" [כמבואר בתפארת ישראל פ"א (לו:)], ואילו ישראל הם מכלל "הדברים האלקים" [כמבואר תפארת ישראל פ"א (לה.)]. ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "האומות כל הנהגתם טבעית, ותחת זה הם יושבים... אבל ישראל מיוחדים בזה שיצאו מן הטבע, כי יש לישראל מדריגה נבדלת מן הטבע הגשמית". וא"כ כיצד ביאר כאן שיש לישראל ישיבה בעולם הזה כיון שהם העיקר בו, ואילו לאומות אין ישיבה בעולם הזה כיון שאינם עיקר בו. זאת ועוד, כי בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריז:] כתב: "אין למשיח ישיבה בעולם הזה הטבעי", וכיצד יש לישראל ישיבה בעולם הזה הטבעי בעוד שלמשיח אין ישיבה כזו. @**ויש לומר**^, ש"ישיבה" מורה על שני דברים; (א) עיקר שתלויים בו, וכמבואר כאן. (ב) קביעות ושייכות למקום שיושב בו, וכמו [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד". דוגמה לדבר לשני דברים אלו הם שני הסבריו בגו"א בראשית פי"ח אות ז להא ש"אמר לו הקב"ה [לאברהם], שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינין והן יושבין" [רש"י בראשית יח, א]. ובגו"א שם אות ז כתב שני הסברים לכך [למעלה (הערה 339) הובא הסברו השני במילואו], וז"ל: "הקב"ה ניצב עם דיינים, לפי שאין כאן ישיבה של הקב"ה בעולם הזה השפל, ולפיכך הוא עומד, והדיינים ישיבתם במקום הזה... ויש לפרש [עוד]... כאילו הקב"ה כביכול תולה בדיינים, שהרי משפטו בידם, ומי שהוא תולה באחר, יש לו לעמוד. ואותו שהאחר תולה בו, הוא יושב". ההסבר הראשון מבאר ש"ישיבה" מורה על שייכות וקביעות שיש לדיינים לעולם שנמצאים בו. ואילו ההסבר השני מבאר ש"ישיבה" מורה על עיקר שתלויים בו. ועל פי זה יתבארו דבריו כאן; יש לישראל בעולם הזה "ישיבה" של עיקר שהכל תלויים בו, כי האומות תלויות בישראל. אך אין לישראל בעולם הזה "ישיבה" של שייכות וקביעות, כי העולם הזה הגשמי אינו מקומם [ומה שיש לדיינים ישיבה בעולם הזה השפל, זהו ביחס לה'. אך לא ביחס לאומות העולם]. ודו"ק.

<> שקשה "מה הוצרך לומר 'כשבת המלך אחשורש', והרי כבר כתיב 'בשנת שלש למלכותו'" [לשונו למעלה לפני ציון 277]. ועל כך הביא שלשה הסברים; (א) דברי הגמרא [מגילה יא:] שרק עתה חישבן שישראל לא יגאלו עוד. (ב) דברי המדרש [ילקו"ש ח"ב תתרמו] שהיה מבקש לישב על כסא של שלמה. (ג) דברי המדרש [אסת"ר א, יא] שאין ישיבה לאומות העולם בעולם הזה.

<> פרקי רבי אליעזר ס"פ טז "מלך אינו יוצא לשוק לבדו" [הביאו הרמב"ן כתובות ה., והר"ן שם (ב. בדפי הרי"ף)]. ובגו"א שמות פ"ז אות ט כתב: "בודאי אין דרך מלך ביחידי", ולכך נתקשה שם כיצד פרעה הלך לנילוס בגפו [רש"י שמות ז, טו]. ובתפארת ישראל פס"ו [תתרמ.] כתב: "כי לא נמצא המלך בלבד בלא אחר עמו". ושם פ"ע [תתרצב:] כתב: "כאשר נמצא מלך אשר מדרגתו על הכל, אי אפשר שלא ימצאו שרים עמו, שיש להם מדרגה יותר קטנה, וזה מתחייב מן מדרגת המלך, והם נטפלים עם המלך". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסז:] כתב: "דרך משל, שנמצא השר עם המלך במקום אחד, ולא נמצא המלך עם מלך אחר במקום אחד. וזה בשביל שלא ישתמשו בכתר אחד, אבל השר הוא נמצא עם המלך" [ראה להלן פ"ג הערה 38]. ותוספות חולין צא. [ד"ה מכאן] גרסו שבברכות נד: אמרו "שלשה צריכין שימור [שלא יצא יחידי]; מלך, ותלמיד חכם, וחתן" [לפנינו בגמרא שם לא הזכירו "מלך", אלא אמרו "חולה, חתן, וכלה"]. וראה להלן פ"ו הערה 85.

<> לא מצאתי מקורו לבאר כן. כי הראב"ע [נוסח ב] כתב "ועבדיו - הם המשרתים לפניו". וכן ביאר כאן הגר"א, וכלשונו: "'ועבדיו' - הם המשרתים את המלך ורואים את פני המלך, וכל מי שצריך לבא אל המלך לבקש דבר מן המלך, הוא על ידיהם". ואולי מבאר כן דהוקשה לו סדר הפסוק "לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו", שאינו מובן מדוע "עבדיו" הוזכרו לאחר "שריו" אך לפני "חיל פרס וגו' ושרי המדינות". וכן תמהו היוסף לקח והמלבי"ם כאן. ולשון המלבי"ם הוא: "סדר הקרואים פלא, שהזכיר תחלה השרים והעבדים וחיל הצבא, ושוב חוזר אל הפרתמים ושרי המדינות, והם ודאי קודמים להעבדים, ובכלל שרים יחשבו גם הם". וליישב זאת ביאר שלא איירי בעבדים סתם, אלא בחייליו, וכמו שמבאר. וראה להלן פ"ה הערה 505.

<> קשה, אם "חיל פרס ומדי" רק בא לבאר מי הם "עבדיו", תיבת "עבדיו" למה לי, לכתוב רק "חיל פרס ומדי", ומה היה המקרא חסר אם תיבת "עבדיו" היתה נשמטת.

<> כי עבד הוא מי שמקבל על עצמו את גזירות המלך. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפד.], וז"ל: "לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזירותיו ומצותיו עליו" [ראה להלן פ"ו הערה 299]. ובתפארת ישראל פ"ט [קמז.] כתב: "מלך הגוזר גזירה על עמו, ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים". וראה להלן פ"ב הערה 438.

<> פירוש - "שרי המדינות" הם השרים שבדרך כלל יושבים במדינותיהם ומנהלים שם את ענייני מדינתם.

<> פירוש - השרים במדינות האחרות נקבצו ובאו לפני אחשורוש להשתתף בסעודתו, ולפי זה "לפניו" מתפרש כמו "אצלו", וכן ביאר כאן הגר"א. והראב"ע [נוסח ב] כתב: "ושרי המדינות - שאינם עם המלך תמיד". והעורך שם כתב: "אולי כוונתו לפרש לשון הכתוב 'ושרי המדינות לפניו', היינו שעכשיו היו לפניו, כי תמיד אינם עם המלך", והם הם דברי המהר"ל כאן. ובזה מיישב את שאלת המפרשים מה ביאורה של תיבת "לפניו" כאן [יוסף לקח, גר"א, ומלבי"ם]. אמנם במנות הלוי [כט:] הביא לפרש שתיבת "לפניו" מוסבת על כל הפסוק, ושלשונו: "מצאתי כתוב לההר"י בן ישועה שפירש הפסוק כן, וזה לשונו; 'ושרי המדינות לפניו', ולא הזכיר שריו ועבדיו אנה היו הם. ועוד שהלשון קצר, כי היה ראוי להיות 'ושרי המדינות היו יושבים לפניו'. ולזה פירש הוא שמלת 'לפניו' היא מוסבת על הכל, והיא נקשרת עם 'עשה משתה', כלומר עשה משתה לפניו באותו בית שהיה יושב המלך. אמנם [פסוק ה] 'לכל העם הנמצאים בשושן' עשאהו 'בחצר גינת ביתן המלך' [שם]. וידמה שהגינה היתה רחוקה מבית המלך, כדרך המלכים שיש להם גן ופרדס ושם בונים חצר".

<> לפניו במדרש איתא "להדא ארכיון דגרד". וכתב שם הרד"ל אות מח: "פירוש ערכאות ומקום משפט שבעיר גדר". וביפה ענף שם כתב: "'גדר' הוא שם מקום, והמלך יושב שם במקום גבוה".

<> "וכל העם יושבים לפניו על הקרקע להשפט לפניו, וכן היה ענין אחשורוש דומה לבית שררה זו דגדר" [יפה ענף שם].

<> לשון המדרש שלפנינו: "לבססילקי גדולה שמליאה בני אדם שהמלך יושב במסיבו וכו'" [הוספה במדרש]. ובמתנו"כ שם כתב: "פלטין גדולה ששם דנין דין, כן פירש הערוך [ערך בסיליקי]".

<> לשון היפה ענף שם: "רבי שמואל בר נחמן מדמה לפלטין שהמלך איננו יושב גבוה מכל העם, אבל העם שטוחים לפניו על פניהם, ולכן כתיב 'לפניו'".

<> רבי אליעזר [הדעה הראשונה במדרש].

<> אע"פ שרבי אליעזר לא הזכיר את כסא המלכות, מ"מ הואיל ואמר "שהמלך יושב לדין למעלה", ממילא זה הוי כסא מלכותו, כי משפט המלך קשור לכסא המלך, וכמו שנאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ כט, תפארת ישראל פמ"ו [תשיג:], נצח ישראל פ"מ [תשח:, ויובא בהערה 359], ודרשת שבת תשובה [עב:]. וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26, ולהלן הערה 1135.

<> לפי זה "שרי המדינות &**לפניו**^" מתפרש כמו "שרי המדינות &**תחתיו**^", ולכך "כל העם לפניו על הארץ". וכמו [דברים א, לח] "יהושע בן נון העומד לפניך וגו'", ותרגם יונתן שם "יהושוע בר נון דמשמש בבית אולפנך". וכן נאמר [ש"א טז, כא] "ויבוא דוד לפני שאול ויעמוד לפניו וגו'", ותרגם יונתן שם "ושמש קדמוהי". ונאמר [שמות כא, א] "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", ופירש רש"י שם "אמר לו הקב"ה למשה, לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק וההלכה שנים או שלשה פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך נאמר 'אשר תשים לפניהם', כשלחן ערוך ומוכן לאכול לפני האדם". ובגו"א שם אות ד [קכו:] ביאר ש"לפניהם" מורה על שליטה בדבר הנראה, עיי"ש. ועוד אפשר לבאר שהאפשרות שיהיה כל העם לפניו היא רק אם מסתכל עליהם מלמעלה למטה, ואז יכול לראות את כל העם. ומעין מה שנאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה אשר על פני ירחו ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן". וכן כתב כאן בעל התורה תמימה אות מד, וז"ל: "דהלשון 'לפניו' משמע שכל המסובים היו נראים לעיניו, ומצייר בזה באיזה אופן וסדר היו יושבים עד שהיו נראים כולם".

<> מבאר שמה שכל העם היו שטוחים על פניהם היא "מחמת יראת המלך". ונראה לבאר זאת, כי בגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה, והשתחויה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחויה היא פישוט ידים ורגלים. ובפשטות "שטוחים על פניהם" היא השתחואה של פישוט ידים ורגלים. ולהלן פ"ג, [לאחר ציון 95] כתב: "'כורעים ומשתחוים' [שם]. מה שאמר 'כורעים ומשתחוים' כפל לשון, ועוד דלא הוי ליה לכתוב רק 'משתחוים', דהשתחויה הוא פשוט ידים ורגלים, ואילו כריעה אינה רק על ברכיים. ויש לפרש כי כריעה הוא תחלה, ואח"כ מוסיף השתחויה על הכריעה, וזה מורה על הכנעה יתירה, כאשר מוסיף הכנעה על הכנעה, ומשתחוה עד הארץ, ולכך כתיב 'כורעים ומשתחוים'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". ובח"א לב"ב כה. [ג, עט:] כתב: "ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו" [ראה להלן פ"ג הערות 96, 97]. @**נמצא שמבאר**^ ששתי הדעות במדרש נחלקו על מי מוסבת תיבת "לפניו"; לדעת רבי אליעזר היא מוסבת על המלך, ש"כל העם לפניו על הארץ" [לשונו למעלה לפני ציון 357]. אך לדעת רבי שמואל היא מוסבת על העם, שהם שטוחים על &**פניהם**^ "שיהיה יראת המלך עליהם עד שיהיו שטוחים על פניהם" [לשונו להלן לפני ציון 361]. לכך כתב כאן כמה פעמים שלרבי שמואל העם הם "שטוחים על פניהם". ולפי זה מה שכתב [להלן לפני ציון 363] לדעת רבי שמואל ש"משפילים &**לפניו**^ מיראת פניו", הכוונה משפילים לפנים של עצמם מחמת יראת המלך.

<> אודות הגבהות וההתנשאות שיש למלך, הנה נאמר [במדבר כד, ז] "יזל מים וגו' ותנשא מלכותו". ועל מלך המשיח נאמר [ישעיה נב, יג] "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד". ואמרו במדרש [שמו"ר ח, א] "מלך בשר ודם אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו... [ו]אין משתמשין בשרביטו", ובנצח ישראל פ"מ [תשח.] הביא את המדרש הזה, וכתב בזה"ל: "ביאור זה, כי אלו שלשה דברים, כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם. השני, שהוא מושל עליהם, ופועל בהם כרצונו בענין הממשלה. הג', שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט, ובזולת זה אי אפשר שיהיה קיום לעם. ואלו ג' דברים הם מיוחדים למלך. כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם, ואם היו רוכבין על סוסו היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזה, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו. כמו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס, מלך' [ראה להלן פ"ו הערה 142]. וכנגד הממשלה שיש לו על העם, אשר המלך מיוחד בלבד בממשלה על העם, ולכך אמר אין משתמשין בשרביטו. כי השרביט הוא המטה, בו מושל על הכל, והוא שבט מושלים. ולכך אין משתמשין בשרביטו של מלך, שאם היה אחד משתמש בשרביטו של מלך, היה משתתף עם המלך בענין הממשלה. וכנגד השלישי, שהמלך מנהיג את העם במשפט ישר, וכנגד זה אמר 'ואין יושבין על כסאו'. כי הישיבה על הכסא מורה שהוא יושב לדון לפניו, ולכך אין יושבין על כסאו, שהיה זה השתתפות עם המלך במה שהוא מיוחד בו. אלו הם ג' דברים אשר המלך נבדל מהם". ולפי זה רבי אליעזר סובר שהדבר הראשון שהוזכר במדרש [רוממות המלך] הוא העיקר למלך. ונאמר [להלן ו, ז] "יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר ניתן כתר מלכות בראשו", ושם ביאר [לאחר ציון 145] כי שלשת הדברים האלו [לבוש, סוס, וכתר] שייכים למלכות, כאשר הכתר מורה על התנשאות המלך [הובא למעלה הערה 32]. ואמרו [אבות פ"ו מ"ז] שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, ובדר"ח שם [קמד.] כתב: "כי מעלות המלך שלשים, כמו שתראה כי הלמ"ד גבוה מכל האותיות באלפ"א בית"א, כי שלשים הוא ראוי לגבהות והתנשאות שיש למלכות. והטעם הזה, כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי [ראה למעלה הערה 163], ושלשים נחשבים עליון לגמרי. ולפיכך האות שבמספרו שלשים, הוא מתנשא על כל", ושם מאריך בזה עוד. וראה להלן הערה 962, פ"ב הערה 438, ופ"ו הערה 148.

<> מה שכתב "והמלך היה &**עוד**^ מתנשא עליהם" פירושו שאע"פ שלפי דעה זו אין העם משפיל את עצמו להשתטח ארצה, אלא יושבים כהרגלם, מ"מ עדיין המלך היה עוד מתנשא עליהם.

<> פירוש - לפי דעת שמואל לא איירי שהמלך יושב במקום גבוה ומכובד [כפי שאמר רבי אליעזר "שהמלך יושב לדין מלמעלה"], ומראה חשיבות וגדולה בעצמו, אלא שהמלך יושב כדרכו במסיבה [לשון המדרש "לבסלקי גדולה שהמלך יושב במסיבה"]. ורומז בזה שכל כבוד צריך לבוא מזולתו, ולא מעצמו, וכמו שיתבאר בסמוך [הערה 375].

<> והיראה אינה באה כלל מהמיירא, אלא באה מן המתיירא. לכך לדעת שמואל ישנה עדיפות בחשיבות המלך הבאה מן העם ["ויהיו שאר העם שטוחים על פניהם מחמת יראה"], לעומת חשיבות המלך הבאה על ידי ש"מראה חשיבות וגדולה בעצמו". ואודות שיראה באה מן המתיירא ולא מן המיירא, כן כתב בגבורות ה' פנ"ו [רמז.], בביאור מאמר חכמים [הגדה של פסח] "'ובמורא גדול' [דברים כו, ח], זו גלוי שכינה", וז"ל: "גלוי שכינה שהוא המורא, לא היה על ידי שהיה פועל בהם, שלא היתה השכינה פועל היראה בהם. שלכך אמר 'גלוי שכינה', כלומר מצד גלוי של שכינה בלבד התחדש מורא למקבל, נמצא כי לא היה כאן פועל המורא הזאת במקבל, ומכל מקום יש כאן פועל שמגיע ממנו יראה אל המקבל, ואין זה פועל גמור בעצם מן הפועל, שלא היה פועל היראה... כי גלוי שכינה הוא המביא המורא אל המקבל, אך אין זה פעולת הפועל, שאין המורא רק מן המקבל עצמו, שבא לו יראה, והוא מקבל הפעולה מעצמו... דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא, נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאילו מעצמו היה. שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם. ומכל מקום מצד מה נחשב כי המלך פועל המורא, כי כאשר נגלה לשם בא מאתו המורא... וכאשר תבין דבר זה, תבין מה שנקרא הקב"ה 'נורא' [דברים י, יז]... והוא לשון נפעל, כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא, אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה. וזה שאמרו חכמים [ברכות לג:] הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים... כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל, אבל היראה הוא במתפעל, לא שיהיה פועל כלל. ולפיכך אין היראה בידי שמים, ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא', שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'".

<> "מיראת פניו" - כמו "מיראה מפניו", "מחמת יראת המלך" [לשונו למעלה לפני ציון 358]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "כי היראה שהוא ירא מן המלך, שראוי לירא מפניו". וכן נאמר [ירמיה מב, יא] "אל תיראו מפני מלך בבל אשר אתם יראים מפניו".

<> נראה להטעים זאת, כי בגבורות ה' בהקדמה שלישית [כ] כתב: "מעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם, הוא מנהיג אותם" [עיין שם שמבאר שזהו החילוק בין מלך לנשיא, שהנשיא מתנשא מעל לעם מבלי להיות נבדל מהעם]. ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש" [ראה למעלה בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, להלן הערה 885, פ"ב הערה 438, פ"ו הערה 137, ופ"ח הערה 312]. הרי שהיות המלך נבדל פירושה שהמלך קדוש. ונאמר [מ"ב ד, ט-י] "ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא עובר עלינו תמיד נעשה נא עליית קיר קטנה וגו'", ואמרו חכמים [ברכות י:] "רב ושמואל; חד אמר עלייה פרועה היתה ["מגולה, שניטלה תקרה שלה" (רש"י שם)], וקירוה. וחד אמר אכסדרה גדולה היתה, וחלקוה לשנים". ובביאור מחלוקתם כתב נתיב התורה פי"א [תנד:] בזה"ל: "ומאן דאמר עלייה עשתה, סובר כי הקדוש הוא עליון במעלה, ולפיכך איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה. ולמאן דאמר 'אכסדרא היתה וחלקוה', סבר שהקדוש מחולק ונבדל מדבר שהוא אינו קדוש. ולדעת שניהם מורה על שהאיש הקדוש הוא נבדל מן אחר, רק כי האחד סבר 'עלייה היתה וקירוה', כי ראוי שיהיה הקדוש למעלה במדרגה נבדלת מן אחר. ולמאן דאמר 'אכסדרא היתה וחלקוה', כי בזה נראה יותר שהקדוש נבדל, כאשר הוא מחולק ממנו... חלוק והבדל בין איש לאיש, כמו שאמר 'אכסדרא היתה וחלקוה'". נמצא שנחלקו בהגדרת האיפיון העיקרי של "איש קדוש"; האם ברוממות האיש קדוש, או בהבדלות מהאיש קדוש. ולכאורה זו המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי שמואל כאן לגבי מלך; רבי אליעזר סובר שקדושת המלך מתבטאת ברוממות המלך, ולכך המלך יושב למעלה והעם יושב כדרכו. ורבי שמואל סובר שקדושת המלך מתבטאת בהבדלות מהמלך, ולכך העם משתטח ארצה בעוד המלך יושב במסיבה. וראה להלן פ"ו הערה 150, ופ"ח הערה 322.

<> פירוש - בא לבאר שכשם שלמעלה לפי הסבר עצמו בכתוב [ש"שרי המדינות" הם אלו שבאו ממרחק להיות יחד עם אחשורוש] שאז "'לפניו' לא קאי רק על 'שרי המדינות' שבאו עתה לפניו" [לשונו לפני ציון 350], כך לפי המדרש [שתיבת "לפניו" נדרשת להורות שאחשורוש הראה להם את חשיבות מלכותו (רוממות או יראה)] גם כן מתבאר שתיבת "לפניו" נאמרה רק ביחס ל"שרי המדינות", ולא ביחס לשריו ועבדיו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אין צורך לאחשורוש להראות לשריו ועבדיו שמלכותו עליהם, כי זה דבר פשוט, וכמו שמבאר.

<> מוסיף כאן ש"שריו" שהוזכרו כאן "הם יועצים שלו" [דבר שלא הזכיר עד עתה], כדי לומר שמלכותו עליהם, כי מגינוני מלכות הוא להתייעץ עם יועציו. ובמיוחד אחשורוש היה תמיד נועץ בהם, וכמו שאמרו עליו חכמים [אסת"ר א, טו] "ארבעה דברים טובים היו באותו האיש; עשה שלש שנים בלא כתר... ולא היה עושה דבר עד שנמלך". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים ג, כד] שכתב שמשה אמר להקב"ה ש"אינך דומה למלך בשר ודם, שיש לו יועצין וסנקתדרין הממחין בידו כשרוצה לעשות חסד ולעבור על מדותיו. אתה אין מי ימחה בידך אם תמחול לי ותבטל גזירתך". הרי מלך בשר ודם מוקף ביועצים. אמנם לא מצאתי מי שיבאר כאן שהשרים שהוזכרו כאן היו יועציו, ואולי כך הוי מסברת עצמו.

<> והם חיילותיו [כמו שכתב למעלה לאחר ציון 345], לכך הם משתייכים למלכות המלך, כי אין מלך ללא חיילות.

<> מבאר שכבוד עושרו בא לידי בטוי בהוצאות המרובות שהוזיל מכיסו בעבור סעודה זו. והכבוד העולה מעושרו מיוחס למלכותו. וכן כתב הראב"ע כאן [נוסח ב], וז"ל: "הראה להם תוקפו ושיש לו עושר רב, ולא יימצאו כמוהו רק למלכים, וזהו טעם 'כבוד מלכותו'". ולכך כתב כאן "כבוד עושרו", אע"פ שבמקרא נאמר "עושר כבוד מלכותו", שבא להורות שאיירי בכבוד העולה מהעושר, אשר מיוחס למלכותו. וראה להלן פ"ה הערה 371, שעמד שם מדוע לא נאמר כאן "כבוד עושרו", כפי שנאמר להלן [ה, יא] "ויספר להם המן את כבוד עושרו".

<> כפי שיבאר. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר. הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה, שמוציא הממון. בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר" [ראה להלן הערה 447]. וראה להלן [לאחר ציון 443] שהביא דעה הסוברת שעיקר העושר הוא כאשר עושרו מונח באוצרו.

<> "עכברא דשכיב אדינרי - עשיר שלא נהנה מממונו, כעכבר זה ששוכב על דינרי זהב ואינו נהנה מהן" [רש"י סנהדרין כט:].

<> אמרו חכמים [ע"ז סח:] "ההוא עכברא דנפל לחביתא דשיכרא, אסריה רב לההוא שיכרא... דהא מימאס מאיס ובדילי אינשי מינה". והמחבר [או"ח סימן קנד סי"ב] כתב: "עכבר שנמצא בשמן של בית כנסת, אם הוא מאוס אסור להדליקו בבית הכנסת". והמשנ"ב שם ס"ק מט כתב "ואפילו יש ששים נגדו, דמותר באכילה, כיון שמאוס אסור משום [מלאכי א, ח] 'הקריבהו נא לפחתך' [סוכה נ.]". והרמ"א [או"ח סימן תרמט ס"ה] כתב: "[אתרוג] אם נקבוהו עכברים לא יטלנו אף שאר ימים משום דמאוס, עד שיסיר ניקור העכברים", ומקורו בכל בו הלכות ארבע מינים. והמשנה ברורה סימן תרעג סק"ג כתב: "אם נמצא עכבר בשמן, מאוס הוא ואסור לנר חנוכה", ומקורו באשל אברהם סימן קנד ס"ק יט.

<> לשונו בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.]: "הכילי הוא מאוס, לכך נקרא הכילי 'עכברא דשכיב אדינרי'. וזה כי העכבר דרה בחורין ובסדקין, נבדל מן הבריות, ולכך העכבר מאוס יותר מהכל. כי אשר אינו נבדל מן הבריות, אינו מאוס [ראה להלן פ"ג הערה 394, ופ"ו הערה 356]. לכך זה שהוא נבדל גם כן מהבריות, שהרי אינו מראה כבודו לבריות, ולכך נקרא 'עכבר'... ועוד, ואמר 'דשכיב אדינרי', כי שכיבתו אדינרי קשה, שיותר טוב לשכב על דבר שהוא רך, מן אדינרי שהם קשים לשכב עליהם. וכן הכילי כאשר כל כך אוהב העושר, עד שאין נהנה ממנו, גם הוא תמיד בצער, והעושר הוא מוסיף לו דאגה, ולכך נקרא 'עכברא דשכיב אדינרי'". וכן להלן [ג, ו] כתב: "כל אשר מרוחק מן הבריות הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם". ובגו"א בראשית פ"א אות נט כתב: "בשרץ הארץ שיש הרבה מינים בהם שנראים מאוסים ומגונים, כמו העכבר והחולד".

<> לשונו בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.]: "כי העושר הוא כבוד האדם, וכמו שאמר הכתוב [בראשית לא, א] 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד'. וכמו שאמרו במסכת קידושין [מט:], איזהו עשיר, כל שמכבדין אותו מפני עושרו, הרי העושר הוא כבוד האדם. והעושר נראה בוויתור, כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו. אבל מעלת העושר נראה בהוצאה" [ראה להלן הערה 446]. ובדר"ח פ"ד מ"א [כח:] כתב: "העושר בו הכבוד, הרי בני לבן אמרו 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד הזה'. ובפרק האיש מקדש איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו, וכבר בארנו זה". ולהלן בפסוק זה [לפני ציון 463] כתב: "עיקר מעלת העושר היא הכבוד... כמו שאמרו ז"ל במסכתא קידושין 'איזה עשיר כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו', הרי כי עיקר העושר הוא הכבוד". וראה נצח ישראל פ"ה [צז.], ושם הערה 198. ובח"א לגיטין נו. [ב, קב.] כתב: "כי העושר הוא הכבוד, כמו שאמרו 'על מנת שאני עשיר', כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר". ובח"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "העושר הוא הכבוד, והכבוד הוא העושר, כמו שבארנו פעמים הרבה". ובח"א לב"מ קיד. [ג, נו.] הוסיף בזה"ל: "המעלה שיש לו כאשר יש לו עושר, שיש לו הכבוד אשר ראוי אל החכמים, שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'". וכן הזכיר בקצרה בח"א לשבת סב: [א, לז:], וח"א לב"מ נט. [ג, כו.]. ובב"ר [עג, יב] אמרו "אין כבוד אלא כסף וזהב, שנאמר [נחום ב, י] 'בוזו כסף בוזו זהב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמדה'". וראה להלן הערה 464, ופ"ה הערה 378.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"א [כג:] כתב: "ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות'... שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכא:] כתב: "אחרים נוהגים בו כבוד, ואין זה דבר עצמי אל האדם". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "בפרק קמא דעירובין [יג:]... כל המחזיר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, הגדולה מחזרת עליו... וראוי לשאול, למה הדבר זה יותר מכל שאר דברים בעולם [פירוש, שבשאר דברים (חכמה, עשירות וכיו"ב) הכלל הוא שכמה שרודף יותר, משיג יותר]... דבר זה, כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד, שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד, עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד, שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו". ובדרשת לשבת תשובה [עג.] כתב: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח. שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו". וראה למעלה הערה 361, ולהלן הערה 466, פ"ה הערה 426, ופ"ו הערה 450.

<> המשך לשונו בנתיב הנדיבות פ"א: "והפך זה הכילי, הוא מאוס, לכך נקרא הכילי 'עכברא דשכיב אדינרי'... כי אפשר שיהיה לו הכבוד, ואינו רוצה, לכך הוא מרוחק מן הכבוד, והוא מאוס".

<> כמשפט ההפכים, שהפורש מהפך אחד הוא בזה מתחבר להפך השני. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". ושם פ"ד מ"י [קצז:] כתב: "הפונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה, בזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית". ושם פ"ד מ"ו [קלט:] כתב: "כלל הדבר, המתחבר אל הכבוד מקבל הכבוד. ואשר הוא הפך הכבוד, הוא מרוחק מן הכבוד". ובנתיב התורה פ"ד [קסז:] כתב: "כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי". ושם פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי". ואף בלק אמר לבלעם [במדבר כא, יא] "ועתה ברח לך אל מקומך אמרתי כבד אכבדך והנה מנעך ה' מכבוד", הרי כשיש מניעת כבוד אזי יש בזיון של "ברח לך אל מקומך". וראה להלן פ"ג הערות 420, 694, פ"ד הערות 115, 355, ופ"ז הערה 52.

<> מדרש זה מופיע בשינויי לשון באסת"ר ב, א, ושם אמרו "מהיכן העשיר אותו רשע".

<> "ומלא אותו זהב" [המשך הילקו"ש שם].

<> לפני בילקו"ש איתא "והפך עליה עופרת". אמנם באסת"ר ב, א, איתא "והפך פרת עליהן".

<> "ומשם ירש [אחשורוש] אותו ממון" [המשך לשון הילקו"ש שם].

<> בא לבאר שהמדרש שואל מהיכן היה לאחשורוש העושר, ועונה שירש אותו מנבוכדנצר, אך עדיין יקשה, מהיכן היה לנבוכדנצר העושר, וכפי שנתקשנו לגבי אחשורוש נתקשה לגבי נבוכדנצר, דמאי אולמא האי מהאי.

<> פירוש - דניאל אמר לנבוכדנצר שהוא ראש הזהב שראה בפסל. והזהב מורה על העושר, וכמבואר למעלה הערה 15.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ו [קכד:]: "עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו [יבמות כד:] 'שלחן של מלכים', וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב" [ראה להלן הערה 459, ופ"י הערה 33]. אמנם כאן כוונתו שנבוכדנצר נטל את מלכותו ישירות מישראל, וכמבואר בהערה 396.

<> כוונתו היא שארבע מלכיות ירשו את המלכות מישראל [ראה למעלה הערה 279], ולכך הם ראוים לעושר הנבדל שבא מישראל [ראה להלן הערה 396]. וכן מלבד זאת, כבר כתב בנר מצוה [יח:], וז"ל: "כי [ארבע] המלכיות הם חשיבות העולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 447, ובפתיחה הערה 90]. וחשיבות העולם הזה היא העושר, שהעושר הוא קנין עולם הזה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפד.], וז"ל: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה" [ראה להלן פ"ב הערה 11]. אך כאמור כאן אין כוונתו לעושר זה, כי להלן יבאר שאחשורוש אינו מוכן לעושר, ואם איירי מצד העושר של המלכות, במה גרע אחשורוש [כמבואר להלן הערה 396].

<> כי "ראש" הוא מלשון ראשון. ולהלן [ט, כה] כתב: "ואמר [שם] 'ישוב מחשבתו וגו' על ראשו'... שהוא [המן] היה מבקש לעקור התחלת ישראל עד שלא יהיו נמצאים, לכך ישוב מחשבתו על ראשו לעקור התחלתו, כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תג:], וז"ל: "כי הראש, מפני שהוא ראש, הוא התחלה". ואמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, ונתיב התשובה פ"ד הערה 101.

<> פירוש - הואיל וארבע המלכיות שייכות לעושר [כמבואר בהערות 384, 385], לכך המלכות הראשונה מארבע מלכיות אלו ראויה ביותר להביא העושר בעולם, כי התחלה של דבר היא עיקרו של דבר, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 94] "כי עמלק הוא עיקר וראשית הגוים". וכשם שעמלק הוא עיקר וראשית הגוים, כך מלכות בבל היא עיקר וראשית ארבע מלכיות. וראה למעלה בהקדמה הערה 95, ופרק זה הערה 146, ולהלן הערה 563.

<> מדיוק לשונו מבואר שאין כוונתו רק למלכות נבוכדנצר, אלא לכל מלכות, שכל מלכות מוכנה אל עין הרע, שהרי כתב כאן "כשם שהמלכות מסוגל אל העושר, כך הוא מוכן אל עין הרע", ולא אמר "כשם שהמלכות זו מסוגל וכו'". ונראה ביאור הדבר, שאמרו חכמים [אבות פ"א מ"י] "ואל תתודע לרשות". וכן אמרו [אבות פ"ב מ"ג] "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". ובדר"ח פ"א מ"י [שז.] כתב: "ואמר 'ואל תתודע לרשות' כלל. רוצה לומר, שאל יהא נודע לשררה לגמרי, כל כך יהיה האדם מרחיק עצמו מן הרשות, שדבר זה יותר גרוע מהכל, שאין מגיע לו בזה טובה, רק רע. וזה מפני כי אין הרשות דורש רק דבר שהוא טובת עצמו, אבל שידרוש טובתו אשר מתודע אליו, זה אינו, בעבור שאין לרשות קירוב לשום אדם, כי הרשות ענינו שהוא נבדל מכל הבריות, ואין לו חבור אליהם. וזה שאמרו 'שאין מקרבין את האדם רק להנאתן'. רוצה לומר, שאי אפשר לומר כי הרשות יהיה מקרב את האדם לטובתו, שאם היה מקרב את האדם לטובתו, אם כן לא היה הרשות נבדל מזולתו, ודבר זה אינו, כי כל מלך, וכל רשות, הוא מיוחד בעצמו ונבדל מזולתו, ואין לו שום התחברות אל זולתו. לכך אין הרשות מקרב את האדם לטובתו של אדם, שאין לו קירוב אל האדם, רק בדבר שהוא טובת עצמו. ועל זה אמר 'אל תתודע אל רשות' כלל, שאי אפשר שיגיע לך מזה שום תועלת כלל". וזו הרי גדרה של עין רעה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ג אות יד, וז"ל: "יש לקרות 'רע' מי שהוא חוטא בממון, כדכתיב [דברים טו, ט] 'ורעה עיניך וגו'', ודבר זה מורה שיש בו רע עין, מאחר שאינו עושה טוב לאחר". ובדר"ח פ"ה מי"ג [שלח.] כתב: "כי רע עין הוא שייך לומר שעינו רעה שלא יהנה אחר ממנו כלום... שאילו היה עין טובה היה נותן לאחר, אבל יש עין רעה בשלו, לכך אינו נותן לאחר". וביאור ה"כשם" ["&**כשם**^ שהמלכות מסוגל אל העושר, כך הוא מוכן אל עין הרע"] הוא, שהעושר של המלכות בא לה מחמת שהמלכות היא לגמרי "מקבלת" ולא "נותנת", וכפי שכתב בח"א למנחות מד. [ד, פ:]: "אשר הוא מקבל הממון הוא המלך, שצריך לו רבוי העושר". וכן אמרו [שבת יא.] "אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים, ושמים יריעות, וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקים לכתוב חללה של רשות", ופירש שם הר"ן "חללה של רשות - פירוש ונפקא מינה להא דאמרינן באבות [פ"א מ"י] 'ואל תתודע לרשות', שבכל שעה ושעה חושבין על האדם שיתחייב למלכות". לכך מאותו הטעם שיש למלכות העושר [היותה לעולם מקבלת] כך יש לה עין רעה, שאינה חפצה לתת לאחרים, אלא לקבל מהם.

<> כי עין רעה פוגעת גם בעצמה, ולא רק בזולתה. ונאמר [איכה ג, נא] "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי", ובעקידת יצחק שער סא, כתב: "וגינה העין הרעה... ולא הבדילו בין אוהב לשונא, כי זה המין מהנזק אינו מבחין בזה, אדרבה, יותר מזיק בדברי האוהב, או בענייני עצמו, כמו שאמר 'עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי'". וכן הוא בתוספות רי"ד [ב"ק פג.]. ובספר מרכבת המשנה למהר"י אלשקר על מסכת אבות [פ"ג מי"ג], כתב: "אמרו על בעל עין הרע שיותר הוא שמזיק את עצמו ממה שיזיק את האחרים" [הובא למעלה בפתיחה הערה 403].

<> אודות שעין רעה היא כח רע הדבק באדם ומביאה אותו אל ההעדר, כן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [תשצ:], וז"ל: "עין הרע מוציא את האדם מן העולם. שכאשר דבק בכח הנפש הרע, אין ספק שמגיע הפסד לאדם מפני הרע, שהוא החסרון אשר הוא דבק בנפשו, שהוא עין הרע. ולכך עין הרע מוציא את האדם מן העולם". ובנתיב התורה פ"ח [שלט:] כתב: "עינו רעה בתורה ללמדה לאחרים, ובשביל כך דבק בו ההעדר לגמרי". ובח"א לסוטה לט. [ב, עז.] כתב: "כל כך כח צר עין דבק בו ההעדר... כי רע עין הוא בעל העדר לגמרי". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו.] כתב: "כי כבר התבאר, כי מה שנקרא 'עין רעה' הוא מורה על ההעדר הגמור, שזהו ענין הרע, וההעדר הוא הפך המציאות". וראה להלן פ"ט הערה 259.

<> כי מתוך שעשה שתי פעולות; (א) הטמין את עושרו בארץ. (ב) הפך עליהם מי פרת, בזה היה עושרו "נעלם ונסתר &**לגמרי**^ מן העולם". ומצינו הטמנה בארץ [כמו שיוסף הטמין במצרים, ויובא בסמוך], וכן הטמנה במים [ארונו של יוסף הוטמן בנילוס (תנחומא בשלח אות ב)], וכאן היתה הטמנה כפולה. ואודות שהטמנה עושה שהדבר אינו בעולם, כן ביאר בנתיב העושר פ"ב, וז"ל: "אמרו בערבי פסחים [קיט.], ג' מטמוניות הטמין יוסף במצרים... כלומר יוסף שהיה בעל ברכה, ואסף כל כסף וזהב שבעולם, והוא עשה הג' מטמוניות... ולאחר מותו הטמין ג' אוצרות עד שלא היה ברכתו שנתברך בעושר נמצא בעולם".

<> כי בית המקדש היה מביא הברכה מהעולם העליון לעולם הזה, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ח, וז"ל: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה" [ראה להלן פ"ג הערה 454]. ובנתיב התורה פי"ד [תקנא.] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי... שיש לבית המקדש דביקות לגמרי בו יתברך, והוא מוציא העולם ממדריגה הגשמית אל מעלה עליונה האלקית". ובגבורות ה' ר"פ עא כתב: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". והפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ה, כתב: "כמה פעמים נתבאר במהר"ל כי כל ענייני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות" [ראה להלן הערה 561]. וכוונתו לדברי המהר"ל בדר"ח פ"ה מ"ה [קסז:], שבמקדש היה בטוי לפנימיות העולמות והספירות, ולכך נעשו בו עשרה נסים המקבילים לעשר ספירות, כי המקדש הוא מקום חבור עליונים ותחתונים, וסדר ההשתלשלות מהעליונים לתחתונים. ובזוה"ק [ח"א פד:] איתא: "בסתר המדרגה, דא בית המקדש אתר דאיקרי בית קדש הקדשים לבא כלא עלמא". ובשל"ה [שער האותיות אות ק' קדושה (ה)] כתב: "יושב בסתר עליון אמור על המשכן והמקדש וכו'".

<> פירוש - הואיל וכורש בנה את בית המקדש שהוא דבר נעלם ונסתר, א"כ הוא מגלה דבר ששרשו נסתר, לכך נגלים לו דברים נעלמים ונסתרים. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ע"ז לה:] "למה תלמיד חכם דומה, לצלוחית של פלייטין, מגולה, ריחה נודף. מכוסה, אין ריחה נודף. ולא עוד, אלא דברים שמכוסין ממנו מתגלין לו". ובח"א שם [ד, נו:] כתב לבאר: "פירוש דבר זה, תלמיד חכם שהוא מגולה, דהיינו שאינו מעלים תורתו מן אחרים, ונושא ונותן בתורה עם אחרים. וגם במעשים שלו עושה חסד וצדקה ושלום בין הבריות, בזה ריחו נודף לכל אדם. וכמו זה נחשב שהוא נמצא בפעל ולא בכח כאשר ריחו נודף לכל, ולפיכך אמר שכשם שהוא מגולה בשמו ובחכמתו ובמעשים לכל העולם, כך מתגלין לו סודי התורה, שאינם נגלים לכל, נגלים לו". וכשם שהמגלה תורה זוכה לדברים נעלמים, כך המגלה את המקדש זוכה לאוצרות נעלמים. וראה הערה הבאה.

<> יש כאן רמז בדבריו שבית המקדש הוא המגלה את הסתרה מעין הרע, כי הדבר שנסתר מחמת עין הרע נתגלה על ידי בית המקדש. ואפשר לבאר זאת על פי מה שכתב רש"י ר"פ פקודי [שמות לח, כא], וז"ל: "אלה פקודי - בפרשה זו נמנו כל משקלי נדבת המשכן לכסף ולזהב ולנחשת ונמנו כל כליו לכל עבודתו. המשכן משכן - שני פעמים, רמז למקדש שנתמשכן בשני חורבנין על עונותיהן של ישראל". ובגו"א שם אות ג כתב: "אלה פקודי המשכן משכן שנתמשכן שני פעמים כו'. ואם תאמר, ומאי ענינו לכאן לכתוב זה כאן, ולמה לא כתב זה בכל הפרשה שקדמה. אמנם דבר זה הוא מופלא בחכמה, וזה ידוע ממה שנשתברו הלוחות מפני שניתנו בפומבי ושלט בהם עין הרע [תנחומא תשא, אות לא]. ומפני שכאן כתיב 'אלה פקודי המשכן' שנמנו כל המשכן, ומפני כך שלט בהם עין הרע, שכל דבר שבמנין עין הרע שולט בו [רש"י שמות ל, יב]. ומפני שהיה מנין לכל דבר שבמשכן, שלט עין הרע בזה. וכן בית המקדש, כל דבר שהיה במקדש היה בו מנין כאשר נכתב בפירוש [מנין בית ראשון נתפרט במ"א פרקים ו, ז, ושל בית שני (בנין כורש) נתפרט בעזרא פרק ח], וכל מקום שיש מנין, עין הרע שולט בו". הרי שאף בנין בית המקדש משתייך לגלוי העלול להפגע מעין רעה, ולכך כאשר נעשה הבנין, יש בו לגלות את הדברים המוסתרים מחמת עין רעה.

<> אודות שהעושר הוא טוב, הנה נאמר [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", והוא נדרש לעושר של הצדיקים לעתיד לבא [כמבואר בנתיב העושר פ"ב (ב, רכז:)]. וכיוצא מן הכלל נאמר [קהלת ה, יב] "עושר שמור לבעליו לרעתו". ואודות שהעושר הוא ברכה, כן פירש רש"י [בראשית יב, ו] "ואברכך - בממון". ובגו"א שם אות ג כתב: "כתב רש"י 'ואברכך' בממון, שסתם ברכה בממון היא". ונאמר [במדבר ו, כד] "יברכך", ופירש רש"י שם "שיתברכו נכסיך", ונאמר [דברים כח, ח] "יצו ה' את הברכה באסמיך וגו'", וכן נאמר [משלי י, כב] "ברכת ה' היא תעשיר". והביאור הוא, שכל ברכה עניינה רבוי ["כל ברכה שבמקרא לשון רבוי הוא" (רש"י סוטה י.), וראה להלן פ"ה הערה 416], והרבוי המובהק ביותר נמצא בממון, שיכול להתרבות עד בלי די. לכך על הפסוק [דברים ו, ה] "בכל מאודך", פירשו חכמים "בכל ממונך" [ברכות נד.], כי הדבר שהוא "מאוד" הוא ממון [מפי מו"ר שליט"א].

<> למעלה [לאחר ציון 382]. ויש להבין, הרי גם מלכות אחשורוש היא אחת מארבע מלכיות ["מלכות פרס אחת מארבע מלכיות (דניאל ז, ה) שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל" (לשונו למעלה בהקדמה לאחר ציון 444)]. ואם ארבע מלכיות ראויות לעושר ["ראוי לו (לנבוכדנצר) העושר מצד עצם מלכותו, שהוא אחד מד' מלכיות" (לשונו למעלה לפני ציון 385)], מדוע יגרע חלקו של אחשורוש מחלקו של נבוכדנצר. ונראה, כי הואיל ואיירי כאן בעושר אלקי ["שהוא דבר טוב וברכה"], לכך אין שום רשע ראוי לעושר זה [אלא רק לעושר מצד עוה"ז (כמבואר למעלה הערה 385)], ורק ישראל ראוים לעושר האלקי [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 157, שיש עושר מצד שתי סבות; (א) מצד היותו חלק מ"כל", וזו מדריגת עולם הבא. (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת רק לישראל, אך הסבה השניה מופקעת מישראל, וראה להלן הערה 455]. לכך נבוכדנצר ראוי לעושר האלקי, כי הוא נטל מלכותו ישירות מישראל, אך אחשורוש לא נטל מלכותו ישירות מישראל [אלא מבבל], ולכך בזה נמצא החילוק בין מלכות בבל למלכות פרס. וסברה זו כתב בנצח ישראל פכ"א [תנא:], וז"ל: "כאשר קדישין עליונים [ישראל] היה להם המלכות, אותו מלכות עצמו מסר השם יתברך לד' מלכיות, כי מכח אותו מלכות עמדו אלו ד' מלכיות. כי נטל מלכות קדישין עליונים, ואתיהב לד' מלכיות, כי עמדו מכח מלכות קדישין עליונים. שהרי מלכות בבל בודאי עמדה מכח מלכות קדישין עליונים, שהרי מלכות בבל נטלה מלכות ישראל. ואחר כך נטלה מלכות פרס המלכות מן מלכות בבל, וירשה מלכות קדישין עליונים. ואחר כך מלכות יון נטלה המלכות מן מלכות פרס. ומלכות אדום נטלה המלכות מן מלכות יון, כאשר ידוע" [ראה שם הערה 80 בביאור מדוע מלכות אדום ניזונת ממלכות יון, ולא מכך שהיא עצמה נטלה המלכות מישראל בכך שהחריבה את בית המקדש השני]. לכך אחשורוש מצד עצמו אינו ראוי לעושר האלקי [שבא מישראל], אלא רק מצד שהוא בא מכח מלכות כורש, וכמו שמבאר.

<> כן הוא בתרגום יונתן כאן [פסוק ד], וז"ל: "ובתר דאכלו ושתו ואתפנקו אחזי להון ית עתריה די ישתאר בידיה מן כורש מדאה, ואוף כורש אשכח ההוא עתרא בצדאותיה דבבל, חפר בספר פרת ואשכח תמן שית מאה ותמנן אחמיתין דנחשא מליין דהב טב יוהרין ובורלין וסנדלכין, ובההוא עתרא תקף יקריה יומין סגיאין ומשתיא לרברבנוי מאה ותמנין יומין".

<> "שהיו בידו שם בגדי כהן גדול שהביא נבוכדנצר מירושלים" [רש"י שם עפ"י הגהות הב"ח]. וראה הערה 401.

<> בגמרא ובעין יעקב רק איתא "וכתיב התם 'לכבוד ולתפארת'". אך באסת"ר ב, א איתא " רבי לוי אמר, בגדי כהונה גדולה הראה להם, נאמר כאן 'תפארת גדולתו', ונאמר להלן 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת'", ומשלב את דברי המדרש עם דברי הגמרא. וראה הערה הבאה.

<> תוספת זו ["מה התם בגדי כהונה אף הכא בגדי כהונה"] אינה נמצאת בגמרא ובעין יעקב שלפנינו, אלא נמצאת באסת"ר ב, א, ומשלב את דברי המדרש עם דברי הגמרא. וראה הערה קודמת והערה הבאה.

<> בגמרא לא נתפרש שאיירי בבגדי כהן גדול דוקא, אלא אמרו סתם "מלמד שלבש בגדי כהונה", אך מתוך שלמדו כן מהפסוק [שמות כח, ב] "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת", מוכח שאיירי בבגדי כהן גדול [כבגדיו של אהרן הכהן], ולא בבגדי כהן הדיוט. אך עדיין יש להעיר, שבגמרא רק הזכירו את המלים "לכבוד ולתפארת", שאמרו [מגילה יב.] "מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא 'יקר תפארת גדולתו', וכתיב התם 'לכבוד ולתפארת'". והמלים "לכבוד ולתפארת" מוזכרות בתורה פעמיים; אצל אהרן, וכן אצל בניו, שנאמר [שמות כח, מ] "ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת". והדרא קושיא לדוכתא, מנין לומר שכוונת הגמרא היא לנאמר אצל אהרן [וכפי שהביא כאן המהר"ל], ולא לנאמר אצל בני אהרן. וכן רש"י שם ביאר שאיירי בבגדי כהן גדול [הובא בהערה 398], ושוב יש לתמוה מנין לומר כן [וראיתי שבספר בד קודש (מועדים, עמוד תסג) העיר כן על רש"י]. אמנם באסת"ר ב, א, אמרו "רבי לוי אמר, בגדי כהונה גדולה הראה להם, נאמר כאן 'תפארת גדולתו', ונאמר להלן 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת', מה תפארת האמור להלן בגדי כהונה גדולה, אף תפארת האמור כאן בגדי כהונה גדולה", ובסמוך [לאחר ציון 429] יביא מדרש זה. וכבר נתבאר למעלה [הערות 399, 400] שמשלב את דברי המדרש עם דברי הגמרא. והרוקח בספרו שערי בינה על מגילת אסתר [הובא גם במנות לוי (לה:)] כתב שאות חי"ת הגדולה בתיבת [פסוק ו] "&**חור**^ כרפס ותכלת" באה לרמז על שמונה בגדי כהונה גדולה, שרצה ללבוש שמונה בגדים. @**ואפשר להוסיף**^, שבעין יעקב הגירסא היא "מלמד שלבש בגדי כהנה ונתעטף ועמד", ולשון התעטפות שייכת לכאורה רק בבגדי כהן גדול, שלובש אפוד ומעיל [שמות כח, ד, ויומא עא:]. וכן כתב הרש"ר הירש [שמות כח, ד], וז"ל: "למעיל היה פתח עגול ששפתו נסגרה מסביב לצואר, והכהן הגדול לבש אותו בתוחבו את ראשו דרך הפתח, כמו שאדם לובש כתונת. המעיל עטף את כל הגוף מן הכתפים ועד הרגלים [שם פסוקים לא-לג]. מכל המקראות שבהם נזכר מעיל ניכר שהוא בגד עליון העוטף את הגוף, ומשום כך הוא בא פעמים אחדות עם הפועל 'עטה' [ש"א כח, יד, ישעיה נט, יז, שם סא, י, ותהלים קט, כט]". והרד"ק [ש"א ב, יז] כתב: "יש מעיל לעטיפה, וכן מעיל שמואל, שנאמר [ש"א כח, יד] 'והוא עוטה מעיל'. וכן היה מעיל כהן גדול, הבגד העליון שהיה עוטה אותו". וכן כתב הרמב"ן [שמות כח, לא], וז"ל: "כי המעיל בגד יתעטף בו, כמו שאמר 'והוא עוטה מעיל'... ולא תבא עטיה על הכתנת, רק על השלמה אשר יכסה בו, דכתיב [תהלים קד, ב] 'עוטה אור כשלמה', כי הוא עטוף... כי הוא עטוף קרוב לצורת האפוד שיתעטף בו חצי הגוף שכלפי רגליו". וראה ברא"ם שמות כח, ד, ולהלן הערה 428.

<> אודות שבגדי כהונה הם "תפארת אלקי", הנה אמרו חכמים [זבחים פח:] "מה קרבנות מכפרין, אף בגדי כהונה מכפרין", ובח"א שם [ד, סז.] כתב: "פירוש דבר זה, כי בגדי כהונה ראוי שיהיו מכפרין, וזה מפני כי החטאים דבקים באדם, והם נחשבים לו מלבוש. וכאשר מתלבש האדם בבגדי קדש, כמו שהם מלבושי כהן, דבר זה מסלק החטא, שהם נחשבים מלבושים צואים [זכריה ג, ד]... בגדי כהונה שהם קדושים, והם לכבוד ולתפארת, כדכתיב [שמות כח, ב] 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת', הם מכפרים על החטאים, שהם שקוץ ותעוב אשר האדם מתגאל בהם. וכאשר לובש בגדים אלו, ובזה מסיר מן ישראל השקוץ והתעוב, ומסולקים מן התעוב והשקוץ הזה". והאור החיים [שמות כח, ב] כתב: "ועשית וגו' לכבוד ולתפארת. צריך לדעת מה היא כוונת ה' באומרו 'לכבוד וגו'', אחר שמודיע מעשיהם ואופניהם. ואם להודיע שבגדים אלו יש בהם לאהרן כבוד ותפארת, מה יצא לנו מזה... כי בא ה' לתת טעם למה צוה שמונה בגדים, ארבעה לבן וארבעה זהב [יומא לב.]. ואמר הטעם הוא 'לכבוד ולתפארת'. פירוש על פי דבריהם ז"ל [הקדמת תיקונים ד] כי השמונה בגדים, ד' של בגדי לבן ירמזו אל ד' אותיות של שם הוי"ה ב"ה, וד' בגדי זהב ירמזו אל ד' אותיות של שם אדנ"י. ודע כי שם הוי"ה ב"ה יתייחס אליו כינוי התפארת [שם רנה:] כידוע. ושם אדנ"י יתייחס אליו כינוי הכבוד [זוה"ק ח"א כה.], והוא אומרו 'ועשית בגדי קודש וגו' לכבוד' כנגד בגדי זהב, 'ולתפארת' כנגד בגדי לבן. וסדר הכתוב סדר הדרגות הקדושה זו למעלה מזו, והקדים 'לכבוד', והבן. וצוה ה' לעשות שמונה בגדים, שבאמצעותם יתכפר פגמים אשר יסבבו בני האדם אשר יגיע למקום עליון, ובזה יכופר העון ההוא". וראה להלן ציון 467.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 464]: "הכבוד הוא על ידי מלבושי כבוד, כמו שאמר רבי יוחנן 'מימי לא קריתי לבגדי רק מכבדותי' [שבת קיג.]. ולכך אמר שהראה להם בגדי כהונה, שכל כך היה מגיע כבודו, עד שלבש בגדי כהונה, שהוא כבוד אלקי. וכך היה לאחשורש כבוד אלקי, וזהו 'בהראותו עושר וגו' כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו', והוא הכבוד האלקי, וזה שאמרו שלבש בגדי כהונה". וראה להלן הערה 1076, ופ"ח הערה 313.

<> מבאר שאחשורוש לא לבש בפועל בגדי כהונה ממשים, אלא שהגיע אל מעלת תפארת של כהן הלובש בגדי כהונה. לכך, אם אחשורוש לא היה מוכן למדה זאת, לא היה נחשב שהגיע למעלת כבוד בגדי כהונה, וראה להלן הערות 421, 466.

<> אודות השייכות בין צניעות לכבוד, הנה נאמר [תהלים מה, יד] "כל כבודה בת מלך פנימה", הרי "כבודה" שייך ל"פנימה", ומכאן למדו [גיטין יב.] על צניעות האשה. וכן נאמר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר". ורש"י [מ"ב ד, ד] כתב: "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע" [ראה למעלה בהקדמה הערה 369]. והרמב"ם הלכות עבדים פ"א ה"ה כתב: "אחד המוכר את עצמו, או שמכרוהו ב"ד, אינו נמכר בפרהסיא על אבן המקח... אינו נמכר אלא בצנעה ודרך כבוד". ובנתיב הצניעות רפ"א כתב: "קרא הכתוב הכנסת כלה והלוית המת [מיכה ו, ח] 'והצנע לכת עם אלקיך' [סוכה מט:], כי הצניעות הוא הכבוד בעצמו, וכאילו אמר הכתוב שידבק בצניעות, שהוא הכבוד, דהיינו להכניס חתן וכלה לחופה, ויהיה מלוה את המת, וזה צניעות וכבוד... שיהיה עושה צניעות וכבוד לאחרים, דהיינו הכנסת כלה והלוית המת... שיהיה בצניעות והוא כבוד המת. כי כאשר בני אדם מכניסים החתן והכלה, ומלוין את המת, דבר זה הוא צניעות, שבני אדם המכניסים הכלה, [הכלה] בתוכם נסתרת, והוא דרך כבוד. וכן המת נסתר בתוך בני אדם המלוים... שיש לעשות בצנעה, שאם לא יעשה אותם דרך צניעות, יהיה גנאי". ובגבורות ה' פכ"ד [קג.] כתב: "רבי אושיעא סבר [שמו"ר ג, א] יפה עשה [משה] שהסתיר פניו משום כבוד השכינה [שמות ג, ו], ולכך זכה לקלסתר פניו [שמות לד, כט]. והוא טעם נכון, שראוי למשה בשביל צניעות שלו להסתיר פניו, שזכה לקלסתר פנים, שהיה האור האלקי, שהוא כבוד אלקים, על פניו. כאשר הוא נוהג בצניעות וכבוד, בא לו הכבוד הפנימי, הוא אור אלקים על פניו, כי הכבוד הוא אור [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". @**וכדאי לצרף**^ כאן את מה שנכתב במאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר פא, אותיות ה-ט, וז"ל: "עלינו לבער מקרבנו מושג מוטעה בהגדרת הצניעות. טעות גסה נשתרשה בקרבנו... ועלינו לסלקו, והיא שהצניעות נעוצה בבושה מחמת פחיתות הענינים, וכשיש לאדם דבר פחות ושפל, מתבייש הוא בזה, ומסתירו מעיני הזולת. ועלינו לדעת שאין הצניעות במושגי הקדושה שלנו נעוצה בחסרון ופחיתות. משורש אחר לגמרי הוא יונק, והוא על פי דברי חז"ל [ב"ר ט, א], שמ'בראשית עד ויכולו' [בראשית פרק א, ופרק ב פסוק א] הוא בכלל 'כבוד אלקים הסתר דבר' [משלי כה, ב]. ומ'ויכולו' ואילך בכלל 'כבוד מלכים חקור דבר' [שם]. והוא משום שעד 'ויכולו' נושא הכתובים הוא התהוות העולם, ואילו מ'ויכולו' ואילך מדובר על הווית והמשך העולם. וכל שהמדובר הוא על התהוות, על יצירת יש מאין, מופקע הוא מהשגות בני אדם. אין לשכל האדם מבוא למושג ההתהוות. והפקעה זו מהשגותיו היא שיוצרת מצב של 'הסתר דבר', מצב של נעלם ושל רזיות. ובודאי שהוא היסוד להלכה אין דורשין מעשה בראשית אלא לצנועים [חגיגה יא:]. מפני שכל הקשור עם התהוות הבראשית, תורת ה'הסתר' נדבקת בו. ובתוך תחומנו אנו, בתוך העולם שלאחר 'ויכולו', מהו הענין שמתקרב ביותר לגבולות ההתהוות. אין לך ענין יותר קרוב לזה מאשר הולדה. הולדה היא הדוגמא הבולטת ביותר למצב של יצירת יש מאין. ולכן אופפים ומוכתרים ענינים המשתייכים לכח ההולדה בסוד של צניעות והסתר". וכן הוא בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד צד. הרי שצניעות קשורה ברוממות, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 863, ופ"ב הערה 280.

<> שבת עז: "'לבושה' ["חלוק עליון" (רש"י שם)] 'לא בושה' ["למנוע הבושה שמכסה כל החלקים התחתונים הקרועים ורעים" (רש"י שם)]", וראה להלן הערה 963. ודע, שאין כוונתו לבגדים המכסים ערוה, כי בגדים אלו אינם לכבוד ולתפארת, וכמו שהשריש בגו"א שמות פכ"ח אות טז, וז"ל: "נראה לי מה שלא כלל את המכנסים [שמות כח, מב] עם שאר הבגדים [שם פסוק מ], מפני שאין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שם פסוק מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם. והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק מ], לכך נאמר אצל הבגדים 'לכבוד ולתפארת', ולא נאמר [שם פסוק מא] 'והלבשתם' על המכנסים, מפני שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בהם לכבוד ולתפארת. ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם". הרי שדבר שנועד להסיר חסרון אינו בגדר של "כבוד" [מכנסים], ורק דבר שבא לרומם את האדם משתייך לגדר של "כבוד" [שאר בגדים]. אמנם בנר מצוה [קיט.] כתב: "האדם מכסה עצמו במלבושי כבוד, דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותי [שבת קיג.], כי הבגדים מכסים גנות הגוף", ומזה משמע שאיירי אף במכנסים. ושם בהערה 340 נשארה שאלה זו בצ"ע.

<> "בדבר אחר - תשמיש" [רש"י שם].

<> "לכך אין להזכיר אצל זה שם 'מלך', שהוא שם הכבוד" [לשונו למעלה לפני ציון 49]. ועניינו של מלך הוא כבוד, וכמו שמברכים על מלך של אומות העולם "שנתן מכבודו לבריותיו" [ברכות נח.], ואמרינן "ברוך שם כבוד מלכותו" [פסחים נו.]. וראה למעלה בפתיחה הערה 166, ובפרק זה הערה 49, ולהלן ו, ח. ורש"י [בראשית מח, ב] כתב: "ויתחזק ישראל - אמר אף על פי שהוא בני, מלך הוא, אחלק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות. וכן משה חלק כבוד למלכות, 'וירדו כל עבדיך אלה אלי' [שמות יא, ח]. וכן אליהו [מ"א יח, מו] 'וישנס מתניו וגו''". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "כי המלך הוא שראוי אל הכבוד, ויש לו בגדי מלכות" [ראה להלן הערה 1076]. לכך אחשורוש מוכן אל הכבוד של בגדי כהונה מצד שני טעמים; (א) הפרסיים צנועים הם. (ב) הוא מלך הראוי לכבוד. וראה להלן פ"ה הערה 4, ופ"ו הערה 153.

<> של מלכותו [אך לא בגדי כהונה, וכמבואר בהערה 404].

<> פירוש - כשם שבגדי כהונה מורים על תפארת אלקית, כך תפארת אלקית מורה על בגדי כהונה. לכך, כאשר אחשורוש לבש בגדי תפארת הראויים ומוכנים לו מצד צניעותו, בזה הגיע למדה אלקית, המורה על בגדי כהונה.

<> שהיה צנוע.

<> לשון הגמרא [מגילה יג.] "'בערב היא באה ובבקר היא שבה', אמר רבי יוחנן, מגנותו של אותו רשע ["גנותו הוא זה שהוא בועל נשים ומשלחן" (רש"י שם)] למדנו שבחו, שלא היה משמש מטתו ביום". ולהלן [פ"ב (לאחר ציון 406)] הביא מאמר זה.

<> שביקש שושתי תבוא ערומה לפני הכל [מגילה יב:], ולמדו כן מלהלן [פסוק יא].

<> להלן פסוק יב, שכתב שם [לאחר ציון 1060]: "וקשה, אף כי אחשורוש רשע היה, מכל מקום היה מלך שמלך מסוף העולם ועד סופו, ואיך אדם עושה מעשה מגונה כמו זה להביא אשתו ערומה, וכי זה מעשה אדם בעולם, והלא גנאי היא למלכותו... ועוד קשה, הרי אמרינן שהיה אחשורוש צנוע... לכך נראה לפרש ערומה מן בגדי מלכות".

<> ומצינו קשר ישיר בין כהונה לצניעות, שאמרו חכמים [יומא מז.] "תנו רבנן, שבעה בנים היו לה לקמחית, וכולן שמשו בכהונה גדולה. אמרו לה חכמים, מה עשית שזכית לכך. אמרה להם, מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי", ופירש רש"י שם "ראיתי בתלמוד ירושלמי [מגילה פ"א ה"י] 'כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה' [תהלים מה, יד], אשה צנועה ראויה לצאת ממנה כהן גדול הלבוש משבצות זהב". ובנתיב הצניעות פ"א כתב על כך בזה"ל: "ודברים אלו תבין מן הדברים אשר אמרנו, כי הצניעות בפרט מביא זרע פנימי נסתר קדוש שהוא משמש לפני ולפנים בכהונה גדולה, במקום שאין ראוי לאחר להיות נכנס לפני ולפנים למקום קדוש. וראוי אל זה בפרט הצניעות, שיזכה לזרע קדוש כמו זה". ועוד אמרו [סוטה ד:] "'יקרה היא מפנינים' [משלי ג, טו], מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים". ועוד אמרו [שבת כא:] "וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול", ופירש רש"י שם "בחותמו - בהצנע, וחתום בטבעתו, והכיר שלא נגעו בו". ובנר מצוה [פז.] כתב: "היה פך קטון שהיה מונח בהצנע של כהן גדול". ועוד אמרו [גיטין נח.] "מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה, 'צפנת' שהכל צופין ביופיה, 'בת פניאל' בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים", ובח"א שם [א, קכא:] כתב: "כי לשון 'צפון' הוא דבר הנסתר, וכן מה ששמש הכהן גדול לפני ולפנים הכל מורה כי היופי שלה בא ממקום פנימי נסתר... ומפני שכהן גדול משמש לפני ולפנים, לכך בתו שיצאת ממנו היה בה הפלגת היופי גם כן". ואברהם אבינו, שהיה הצנוע ביותר ["שלא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם" (לשונו בגבורות ה' פס"ו)], הוא היה הכהן הראשון [נדרים לב:]. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 386] כתב: "הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה", ושם הערה 388.

<> במנות הלוי [ל:], ויובא בהערה הבאה.

<> המנות לוי [ל:] הביא בשם הרב רבי יהודה בן שושן לתמוה על מאמר זה [שלבש אחשורוש בגדי כהונה], וז"ל: "ונענש פרעה נכה בעלותו על כסא שלמה, שבא ארי מהכסא והכישו [ילקו"ש אסתר רמז תתרמו]... ולא נענש אחשורוש על בגדי קדש... כי למה יהיה רשאי להתפאר בבגדי כהונה יותר מפרעה בכסא". ומדברי המהר"ל בסמוך משמע שמקשה גם מבלשצר שנענש על שהשתמש בכלי המקדש [ראה הערה 424]. וכן להלן [לאחר ציון 707] כתב בזה"ל: "ויש להקשות לפי זה, אם כן אמאי לא נענש אחשורוש, מאחר שהשתמש בכלי קודש". וראה בכלי יקר שמות כח, לט, שהאריך בקושיא זו. וראה הערה 428. ובגו"א במדבר פ"כ אות יט כתב: "ואם תאמר, איך הותר לאהרן ללבוש בגדי כהונה שלא לצורך עבודה". אמנם שם הקשה מצד מעילה [כמבואר שם הערה 93], אך כאן אינו מקשה מצד מעילה, שהרי מקשה ממה שפרעה נכה ישב על כסא שלמה, ולא היה דין מעילה בכסא שלמה. אלא מקשה שחזינן שהמשתמש בצרכי גבוה נענש על כך. ומה שלא הקשה כאן מצד מעילה, יש לומר שדעתו כדעת הרמב"ן [ע"ז נד:] שאין מעילה בגוי [עיין אתוון דאורייתא כלל ג שתמה בזה שאם איסור מעילה הוא משום גזל, מדוע גוים אינם בני מעילה].

<> שהראה את עושר כבוד מלכותו ויקר תפארת גדולתו, והיה צנוע בתשמיש.

<> אין זה בב"ר אלא בשמו"ר ט, ז. ומצוי שמכנה את המדרש רבה בשם ב"ר, וכמצויין בגו"א שמות פ"א הערה 51, שנלקטו שם כמה דוגמאות לכך. וראה להלן פ"ג הערה 356.

<> המשך לשון מנות הלוי [סוף ל:]: "התמיהא שתמה צריכה תיקון, עד שאני אומר אולי מפני זה לא אמרו במדרש רבתי דאחשורוש לבש אותם, דאמרינן התם, רבי לוי אומר בגדי כהונה גדולה הראה להם וכו'. מפני שהוקשה להם מה שהוקשה אל החכם הנזכר".

<> המשך לשון מנות הלוי: "אמנם בגמרא אמר בהדיא שלבשם ונתעטף בהם [כן הוא בעין יעקב שם]... על כרחך דסבירא להו... כן לבש בגדי הקדש". אך המהר"ל יבאר שאין כוונת הגמרא ללבישת בגדים בפועל, אלא ללבישת המדה המקבילה לבגדי כהונה, וכמו שמבאר והולך [ראה למעלה הערה 404, ולהלן הערה 466]. אך קשה, שאמרו במדרש [אסת"ר ג, ט] "'גם ושתי המלכה' [פסוק ט], אין 'גם' אלא לרבוי, מה זה [אחשורוש] בששה ניסין אף זו בששה ניסין... מה זה בבגדי כהונה גדולה, אף זו בבגדי כהונה גדולה". ואם "בגדי הכהונה" של אחשורוש אינם בגדי כהונה בפועל, אלא מדריגת כהונה גדולה הנובעת מצניעותו, כיצד אפשר לומר כן על ושתי, הרי היא לא היתה צנועה אלא פרוצה [מגילה יב: "מכדי פריצתא הואי"]. זאת ועוד, דלהלן [לאחר ציון 893] הביא תחילת מדרש זה ["מה הוא בששה ניסין, אף היא בששה ניסין"], וביאר שם [לאחר ציון 895] שהמדרש בא להורות על גנותה של ושתי, שהיה על ושתי להגרר אחר חשיבות בעלה ולהיות טפלה אליו, ולא לחלוק חשיבות מיוחדת לעצמה. ובודאי שאף המשך המדרש [שלא הביא להלן ("מה זה בבגדי כהונה גדולה, אף זו בבגדי כהונה גדולה")] יוסבר באופן דומה, שאיירי בגנותה של ושתי שסירבה להיות טפלה לבעלה. וא"כ איירי בהתנהגות לא ראויה ולא צנועה של ושתי, וכיצד התנהגות בלתי צנועה תהיה מלובשת במדרגת בגדי כהונה גדולה. ויל"ע בזה.

<> שמדרגת הכבוד נקראת "לבוש" לאדם, שכשם שהמלבוש נקראים "כבוד" [שבת קיג.], כך הכבוד נקרא מלבוש, ונקודה זו תתבאר להלן הערה 466. ואמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ב] "ומלבשתו ענוה ויראה", ובדר"ח שם [מ.] כתב: "ואמר 'מלבשתו ענוה ויראה'. מפני כי המדות האלו חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה, כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"א] 'איזה דרך ישרה כל שהיא תפארת לעושיה', ולכך אמר 'ומלבשתו'. ועוד, כי לגודל מעלת המדה, שהיא הענוה והיראה, עד שהם מעלות עליונות, כאשר ידוע מענין הענוה והיראה, שייך באלו שתי מדות 'ומלבשתו', כי המלבוש הוא על האדם מבחוץ. כי אלו שתי מדות בפרט הנה מדות אלקיות עד שאינן אנושיים, כמו שידוע למבינים ממעלתם, ושייך בזה 'ומלבשתו'... ומפני מעלתם אמר 'ומלבשתו', כי המלבוש הוא על האדם". ולהלן [ה, א] כתב: "'ותלבש אסתר מלכות' [שם], ולא כתיב 'בגדי מלכות', מפני כי גם ההדיוט יכול ללבוש בגדי מלכות. אבל אסתר שהיתה מלכה, כאשר לובשת בגדי מלכות והיא מלכה, בזה שייך לומר שלבשה מלכות לגמרי. ואצל שאר מלכה שייך לומר 'ותלבש בגדי מלכות', שאף שהיא מלכה, מ"מ אינה ראויה למלכות לגמרי, ולכך לא שייך 'ותלבש מלכות' אצל שאר מלכה. רק אסתר שהיתה ראויה למלכות לגמרי, לכך שייך לומר עליה 'ותלבש מלכות'". @**ועוד אודות**^ שהמדות הן לבוש לבעליהן, כן כתב בנתיב הלשון פי"א [ב, צו.], וז"ל: "כי החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים [זכריה ג, ד] 'בגדים צואים'. ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים 'מלבוש'. והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם, והם מלבוש כבוד לאדם". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 32]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא 'מלבוש' שלו... כי המדות של הקב"ה נקראים מלבוש שלו, שהוא מתלבש במדותיו". והגר"א [משלי ו, כז] כתב: "יש שני מיני מדות; א', אותן הנולדים עמו בטבעו. ב', אותן שהרגיל את עצמו, והן טבע שני. והמדות נקראות בגדים... וזה שאמרו חז"ל [שבת קיד.] איזהו תלמיד חכם, כל שיכול להפוך חלוקו ללבשו כדרכו, והיינו להרגיל המדות ולהעמידן לפי התורה, ושיהיה דרכו וטבעו ממש, אף שהיה טבעו הפוך". ושם [יא, טז] כתב: "הכבוד אינו רק אם יש בו מדות טובות, וזה שאמר 'רבי יוחנן קרא למאנא מכבדותא'. שידוע שהמדות הן הלבושין, והיינו שהמדות הן מן הנפש הדבקה אל הגוף והן לבושין להנפש העליונה שהוא הנפש השכלית". ושם [כ, טז] כתב: "והמדות המה נקראים בגדים, כמו שנאמר [ויקרא ו, ג] 'ולבש הכהן מדו כו'', כמדתו". וראה בספר אור ישראל מאמר ל. וכן הוא בעקידת יצחק שערים מט, עט. והמלבי"ם [תהלים קד, א] כתב: "המדות הם המלבושים, וסימניך 'ולבש הכהן מדו בד'".

<> פירוש - העדר עונש לאחשורוש אינו בהכרח מורה שלא לבש בגדי כהונה בפועל, שניתן לומר שאכן לבש בגדי כהונה בפועל, ומ"מ לא נענש על כך, וכמו שמבאר והולך.

<> שאמרו עליו חכמים [מגילה יא:] שנענש מחמת שהשתמש בכלי המקדש. וכן אמרו [נדרים סב.] "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, קל וחומר; ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו כלי חול... נעקר מן העולם... המשתמש בכתרה של תורה שהוא חי וקיים לעולם, על אחת כמה וכמה". וראה להלן הערה 708.

<> פירוש - יש חומרה בכלי מקדש על פני בגדי כהונה, שכלי מקדש הם לה', לעומת בגדי כהונה שהם לאדם, וכמו שמבאר והולך.

<> הוא פרעה נכה [מ"ב כג, כט], והוא שישק מלך מצרים [מ"א יד, כה], ופירש רש"י [שם] "שישק - מצינו במדרש שיר השירים [אסת"ר א, יב] הוא פרעה נכה, ונקרא 'שישק' על שהיה שוקק ומתאוה כל ימיו לכסא השן שהיה לשלמה חתנו, ועכשיו עלה ולקחו". ובמדרש [תנחומא ואתחנן אות א, וילקו"ש אסתר רמז תתרמו] אמרו שפרעה נכה ביקש לישב על כסא שלמה, ולכך בא ארי והכישו. וראה תרגום שני [אסתר א, ב]. ולמעלה הערה 417 הובא שכך הקשה המנות הלוי.

<> כמובא למעלה הערה 299.

<> הנה בגדי כהונה נקראים כלי שרת [זבחים יג.], אלא שקודם שנתחנכו לעבודה אין עליהם קדושת כלי שרת, רק קדושת בדק הבית, ומשנתחנכו לעבודה, היינו שהכהן עבד בהם במקדש, נתקדשו בקדושת כלי שרת [תוספות קידושין נד. ד"ה בכתנות]. אך הריטב"א [שם] סובר שלעולם אין על בגדי כהונה קדושת הגוף של כלי שרת, שאין משתמשים בהם בגופם, ומכשירי עבודה הם, אלא קדושת דמים להם. והמקנה [שם] כתב: "הריטב"א חולק על התוספות וסבירא ליה דבגדי כהונה אין בהם קדושת כלי שרת. ויש להביא ראיה לדברי הריטב"א דבגדי כהונה לאו כלי שרת נינהו, מהא דאמר בפ"ק דמגילה [יב.] 'ואת יקר תפארת', אמר רבי יוסי בר חנינא מלמד שלבש בגדי כהונה. ולא נענש עליהם כמו שנענש כשנשתמש בכלי בית המקדש... מה שאין כן בבגדי כהונה, דאין עליהם תורת כלי שרת, ולכך לא נענש עליהן". ולכאורה דברי המקנה הם כדברי המהר"ל כאן [ראה להלן הערה 709]. @**אמנם דיוק לשונו**^ של המהר"ל מורה שכוונה אחרת מסתתרת בדבריו הקדושים, שכתב "לא נענש אחשורש שלבש בגדי כהונה, &**שהם בגדי כהן גדול**^, שהוא אדם". ומדוע הוסיף כאן שאיירי בבגדי כהן גדול, דנהי שכך מבאר את דברי הגמרא [כמבואר למעלה הערה 401], אך לשם מה חזר והדגיש זאת כאן, ומה היה חסר אם רק כתב "לא נענש אחשורש שלבש בגדי כהונה, שהם בני אדם", שהרי אף בגדי כהן הדיוט עשויים הם לאדם. ולשונו מורה באצבע, שרק בגדי כהן גדול נחשבים שעשויים לאדם, משום שהם עשויים לאדם מסויים. אך בגדי כהן הדיוט, שאינם עשויים לאדם מסויים, אלא לכל הכהנים, לכך אין הם נחשבים עשויים לאדם, אלא עשויים לכהונה. וסברה זו כתב בגו"א ויקרא פ"ח אות ח [קעו.], וז"ל: "כי תמצא כי כהן גדול ביום הכפורים היה משמש לפני ולפנים בבגדי לבן בלבד [יומא ס.], נמצא כי בגדי לבן הוא מעלה גדולה. ואף על גב דכהן הדיוט משמש בבגדי לבן [יומא עא:], חילוק יש; כי בגדי לבן לכהן הדיוט הוא מפני דהוא משותף לכל הכהנים. אבל בגדי לבן של כהן גדול היו מיוחדים לו, ואסורים לכהן הדיוט להשתמש בו [יומא ס.], ואפילו לשנה אחרת פסולים, שיורה שהם מיוחדים לו. ולא עוד, אלא שמיוחדים לו בזה הפעם בלבד [רש"י ויקרא טז, כג], ולפיכך הוא מעלה גדולה לכהן גדול להשתמש בו". הרי שבגדי לבן של כהן הגדול מורים על מדריגת כהן הגדול, ואילו בגדי לבן של כהן הדיוט מורים על מדריגת הכהונה [כמבואר שם בהערה 88]. לכך רק בבגדי כהן גדול ניתן לומר "הוא אדם", ולא על בגדי כהן הדיוט. וברי הוא שחילוק זה אין לו שום שייכות למחלוקת הראשונים אם בגדי כהונה הם כלי שרת, אלא פנים חדשות באו לכאן; בעבור מי ומה נעשה הדבר, אם בעבור אדם, או בעבור עבודת ה'. @**דוגמה לדבר;**^ הרמב"ן בפרשת תצוה [שמות כח, ב] כתב "והיו הבגדים צריכין עשיה לשמן". והכתב והקבלה [שם פסוק ג] הביא את דברי הרמב"ן האלו, והוסיף: "ולי נראה דלא זו בלבד שהיו צריכים כוונה לשם קדושתן, אף הכוונה לשם בעליהם היו צריכים". וכן בספר פנים יפות פרשת תצוה [שם] כתב שצריך שיעשה בגדי כהן גדול "לשם קדושת שמונה בגדים דכהן גדול". וכן הוא בשפתי כהן שמות כח, ב. ובשו"ת משכנות יעקב [אור"ח סוף סימן מג] הקשה סתירה בדברי הרמב"ן, דבמלחמות ה' בסוכה פרק קמא [ד. בדפי הרי"ף] כתב להוכיח שלא צריך אריגה לשמה, ואילו בפירושו לחומש כתב שצריך עשיה לשמה. ובספר מנחת יצחק [חלק ז סימן ח] ישב בדעת הרמב"ן שרק בגדי כהן גדול בעי עשיה לשמה [ואלו דבריו בפירושו לחומש], אך בגדי כהן הדיוט אינם צריכים עשיה לשמה [ואלו דבריו במלחמות]. ובשילוב דברי הכתב והקבלה והפנים יפות עולה, שרק בגדי כהן גדול צריכים להעשות לשם בעליהם, לעומת בגדי כהן הדיוט.

<> לכאורה כוונתו לדבריו להלן [לאחר ציון 707] שהקשה מדוע אחשורוש לא נענש על מה שנשתמש בכלי המקדש [הובא בהערה 417]. אך שם לא עסק בבגדי כהונה, וכאן לא עסק בכלי המקדש. ואולי כוונתו לדבריו הבאים בביאור דברי המדרש הסמוכים, שביאר את מעלת בגדי הכהונה [לאחר ציון 462].

<> "פירוש, אוצרות" [מתנות כהונה שם]. וכן יבאר בסמוך. וראה להלן ציון 894.

<> "מיני כיבודים שצריך להוצאה גדולה" [מתנו"כ שם].

<> יבאר תחילה את הדעה הראשונה במדרש ["ששה ניסין היה פותח וכו'", והיא דעת דבי רבי ינאי ורבי חזקיה].

<> מקורו בילקו"ש ח"ב סימן תתרמו, שאמרו שם: "ששה תסבריות היה מראה להם בכל יום, שכן הוא אומר 'עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו', הרי ששה". דוגמה לדבר; על הפסוק [שמות א, ז] "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד וגו'", דרשו חכמים [שמו"ר א, ח] "שהיו יולדות ששה בכרס אחד". ובגו"א שם אות ה כתב: "ומה שאמר 'ששה', למדו... 'פרו' א', 'וישרצו' ב', 'וירבו' ג', 'ויעצמו' ד', 'במאד' ה', 'מאד' ו'". הרי שש התיבות של הפסוק לימדו על "ששה בכרס אחד", וכך שש התיבות שבפסוקנו מלמדות על "ששה ניסין היה פותח ומראה להן". וראה הערה הבאה.

<> בא לפרש הטעם שאחשורוש פתח להם ששה אוצרות, דלאחר שהראה מקורו בקרא, מעתה בא לבאר עומקו של דבר. וכן עשה בביאור "שהיו יולדות ששה בכרס אחד" [ראה הערה קודמת], דלאחר שהראה [בגו"א שמות פ"א אות ה] מקורו בקרא, שאל: "ואם תאמר, למה ילדו ששה בכרס אחד, ולא פחות ולא יותר".

<> יש להבין, מדוע כתב כאן "כי אל השם יתברך הארץ ומלואו", הרי בלא"ה מוסיף "שנברא בששת ימים" [והולך לבאר שכנגדם יש ששת האוצרות], ודל מהכא ש"אל השם יתברך הארץ ומלואו". ויש לומר, שבא להדגיש שאין הקב"ה אומן שמצא סממנים וברא את העולם, דאז קיי"ל אומן אינו קונה בשבח הכלי [שו"ע חו"מ סימן שו ס"ב, וקצה"ח שם סק"ד]. אלא הקב"ה השפיע את העולם יש מאין בששת ימים, ושפע זה בהכרח בא מאוצרותיו יתברך. והדגשה זו נעשית על ידי שמרמז לפסוק "לה' הארץ ומלואה" [תהלים כד, א], ואמרו חכמים [ר"ה לא.] "בראשון מה היו אומרים, 'לה' הארץ ומלואה', על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו". הרי פסוק זה מורה על בעלותו של הקב"ה על העולם, וזאת משום שברא הכל יש מאין מאוצרות השפע שלו, ולא שמצא סממנים טובים. והם דברי חכמים [ב"ר א, ט] "פילסופי אחד שאל את רבן גמליאל, אמר ליה צייר גדול הוא אלקיכם, אלא שמצא סממנים טובים שסייעו אותו; תוהו, ובוהו, וחושך, ורוח, ומים, ותהומות. אמר ליה, תיפח רוחיה דההוא גברא, כולהון כתיב בהן 'בריאה'; תוהו ובוהו, שנאמר [ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא רע'. חושך, 'יוצר אור ובורא חושך' [שם]. מים, 'הללוהו שמי השמים והמים' [תהלים קמח, ד], למה, ש'צוה ונבראו' [שם פסוק ה]. רוח, 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח' [עמוס ד, יג]. תהומות, 'באין תהומות חוללתי' [משלי ח, כד]". נמצא שדברי רבן גמליאל מסתייעים מהמקרא "לה' הארץ ומלואה".

<> "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי וגו'" [שמות כ, יא]. ובבאר הגולה באר הששי [קפט.] כתב: "העולם הזה הגשמי גם כן נברא בששה ימים... וכנגד זה אמר [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצג:] כתב: "ותדע כי העולם הזה אשר ברא השם יתברך, בריאתו הוא בשווי, ולא יצא מן המצוע... ויורה זה מה שנברא בששה ימים, כי אות וי"ו מורה על השווי... שהיא עומדת כמקל זקוף בשוה... לא תמצא זה בשאר אותיות". @**ויש מקום**^ לעיין בזה, כי הרבה פעמים מצאנו שימי הבראשית הם שבעה ימים, ולא ששה, וכמו שנפוץ עד למאוד בספרי המהר"ל שמחמת כן מספר שבע מורה על טבע. וכגון, בסמוך [לאחר ציון 508] כתב: "עשה ז' ימים בשושן הבירה... כנגד העולם שנברא בשבעה ימי בראשית". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "מפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] הביא את דברי הגמרא [ערכין יג:] שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פב:]: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], גבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 529. ובחז"ל גופא מצינו כפילות זו, כי בסנהדרין לח. אמרו "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ומאידך גיסא אמרו בכל מקום "ששת ימי בראשית" [ברכות לד: "יין משומר בענביו מששת ימי בראשית", ועוד]. ותוספות [סנהדרין לח. ד"ה חצבה] כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וצ"ב מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים.

<> אודות שלכל יום יש מזונות משלו, כן אמרו חכמים [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה", ובח"א שם [ב, פז.] כתב: "כיון שכתיב [תהלים סח, כ] 'ברוך ה' יום יום', והוא יתברך מפרנס בריותיו כל יום ויום, וא"כ מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר הרי זה מקטני אמנה, שאין מאמין שהוא יתברך מפרנס עולמו, שאם היה מאמין בו לא היה מסתפק מה אוכל למחר". ופירושו, שלכל יום ויום יש את מזונותיו משלו. ולכך מי שיש לו פת בסלו, ודואג על מזונות המחר, הרי זו דאגה המביעה חוסר אמונה, כי דואג על דבר שלא שייך אליו להיום. וכן אמרו חכמים [יבמות סג:] "אל תצר צרת מחר, כי לא תדע מה ילד יום". הרי כל יום הוא יחידת זמן העומדת לעצמה. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא:] כתב: "ובכל יום ויום הקב"ה מחדש מעשה בראשית, לכך נחשב כל יום לבריאה בפני עצמה". וראה גו"א שמות פי"ח הערה 280, נתיב התשובה פ"ז הערה 32, ודר"ח פ"ג מי"ז הערה 2031.

<> זו נקודה שיחזור עליה הרבה פעמים בסמוך. וכגון, להלן [לפני ציון 499] כתב: "כי אחשורש מפני שהיה מולך בכל העולם, לכך מלכותו שהוא מלכות דארעא הוא כעין מלכותא דרקיע, לכך כל עניין הסעודה הזאת לעשות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע, כמו שיתבאר דבר זה". וכן "כל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי, כמו שאמרנו" [לשונו להלן לפני ציון 581]. וכן "כלל הדבר, כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" [לשונו להלן לפני ציון 616]. ולהלן פסוק י [לאחר ציון 986] כתב: "הנה תמצא כי כל כוונת אחשורוש שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע". וכן כתב להלן פסוק יג. וראה להלן הערות 483, 499, 613, 681, 703, 751, 830, 839, 939, 987, 1206, ולהלן פ"ג הערה 142. @**דוגמה לדבר;**^ בספר מגיד משרים [עמודים ג-ד] כתב שכאשר צדיק מגיע לגן עדן, נותנין לו ק"פ ימים לדרוש ברבים את התורה שלמד בעולם הזה, וסמך כן על הקרא "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ימים רבים שמונים ומאת יום" [ראה בספר אבן שלמה פ"י סעיף כח, ושם הגהה אות כז]. ודבר זה מורה באצבע שסעודת אחשורוש למטה היא כעין מלכותא דרקיעא.

<> אודות שהעולם הזה מוגדר על פי ששת הרחקים האלו, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריג.], וז"ל: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ושם פמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ושם פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], וח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה הערה הבאה, להלן הערה 929, ופ"ה הערות 115, 125.

<> נראה כוונתו היא שששת כיווני העולם אינם דבר מקרה, אלא הם גדר הגשם [כמבואר בהערה הקודמת], וכי הם מקבילים לשש ספירות התחתונות [ללא תפארת], וכמו שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] שמזרח כנגד חסד, מערב כנגד גבורה, דרום כנגד נצח, צפון כנגד הוד, מעלה כנגד יסוד, ומטה כנגד מלכות [והאמצעי כנגד תפארת, ואין האמצעי נכלל בששה צדדין]. וששת האוצרות הם כנגד שש הספירות. וראה ברמב"ן בראשית א, ג, שכתב: "ובפנימיות הענין יקראו ימים הספירות האצולות מעליון, כי כל מאמר פועל הויה תקרא יום, והיו ששה, כי לה' הגדולה והגבורה". ורבינו בחיי [במדבר י, לה] כתב: "ידוע כי שש ספירות פעלו בששת ימי בראשית, כל ספירה וספירה ביומה. כגון שתאמר יום ראשון הבינה, ויום שני החסד, ויום שלישי הגבורה, וכן כולן, עד שנכנס יום שביעי, והוא היסוד".

<> כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, וכפי שכתב לטעמו הראשון. נמצא שמבאר שני טעמים מדוע יש במלכותא דרקיעא ששה אוצרות; (א) כנגד ששה ימי הבריאה. (ב) כנגד ששה כיווני עולם. וכבר השריש בתפארת ישראל ר"פ כו "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בדרוש על התורה [כג:], וז"ל: "כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה, שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא תולה במערכת השמימי וגלגליו". לכך טעמו הראשון העוסק בששת הימים, וטעמו השני העוסק בששת הכיוונים, אינם אלא שני צדדים של מטבע אחת [ראה להלן הערה 932, ופ"ג הערה 260]. ולהלן [ציון 895] הזכיר שם את דבריו כאן. @**ואם תאמר**^, הרי לכל יום יום יש אוצר משלו, וסך כל הימים הם ששה אוצרות, ומדוע אחשורוש פתח להם ששה אוצרות &**בכל יום**^ [קושית ידידי הרב שאול ג'נוגלי שליט"א]. אמנם שאלה זו מתיישבת ברווחה על פי מה שיסד בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:], וז"ל: "וכן תמצא במדרש בראשית רבה [ג, ו] פרשת 'וירא האור' [בראשית א, ד], שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות. ומקשה, והא כתיב [ישעיה ל, כו] 'ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים', דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים. ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם 'כאור שבעת הימים', כאדם האומר דבר זה אני מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'". ובפרקי מבוא לנשמת חיים [עמוד 36] כתבו על כך: "כאילו אתה אומר כל יום מן השבעה יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וביחס למהות אין התחלקות ואין הריבוי מוסיף במהות. נמצא שכל יום קרוי שבעת ימי המשתה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא שבעה". ולפי דברים אלו מתבארים דבריו כאן. וראה להלן הערה 511, ופ"ה הערות 113, 530.

<> למעלה [לפני ציון 431] הביא שהמאן דאמר השני הוא רבי חייא בר אבא, וכאן כותב פעמיים שהוא רבי חמא. אך צ"ל "רבי חייא בר אבא", כי כן הוא במדרש [שמו"ר ט, ז, ואסת"ר ב, א].

<> הוא המאן דאמר הראשון ["ששה ניסין היה פותח ומראה להן וכו'"].

<> שאז עושרו שמור עמו, והוא תמידי [יבואר להלן].

<> ואם תאמר, הרי למעלה [לאחר ציון 369] ביאר בהרחבה שעושר המונח באוצרו אינו עיקר העושר, ועליו אמרו חכמים [סנהדרין כט:] "עכברא דשכיב אדינרי". אמנם תשובתך בצידו, שבהמשך יבאר שכאשר העושר מונח באוצרו אז "מזה יוכל האדם לעשות הוצאה תמידית".

<> לשונו בנתיב הנדיבות פ"א: "העושר נראה בוויתור, כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו, אבל מעלת העושר נראה בהוצאה" [הובא למעלה הערה 374]. ואמרו חכמים [ב"מ מב.] "לעולם יהא כספו של אדם מצוי בידו, שנאמר [דברים יד, כה] 'וצרת הכסף בידך'", ופירש רש"י שם "מצוי בידו - לא יפקידנו לאחרים במקום אחר, שאם תזדמן לו סחורה לשכר, יהא מזומן לו". ובח"א שם [ג, כא.] כתב: "אך קשיא לי, דסברא הזאת לא מצאנו דיליף ליה מקרא, שהרי זה כל אדם יודע. ויראה לי לומר, משום שכשהוא בידו הוא סימן ברכה, כי העני והעשיר שניהם שוים כשאין הכסף ביד העשיר, והוא גם כן עני. לפיכך כאשר יהיה בידו הוא סימן ברכה טפי".

<> לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.]: "כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר. הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה, שמוציא הממון. בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר" [הובא למעלה הערה 370].

<> למעלה [לפני ציון 369], שכתב: "'בהראותו את את עושר כבוד מלכותו'". ופירוש זה כי בסעודה הזאת היה מראה כבוד עשרו כאשר היה מראה ההוצאה שהיה לו במשתה הזה. ולכך אמר 'כבוד עושרו', כי העושר אשר מונח באוצרו, אין העושר כבוד לו. ולכך קראו אותו [סנהדרין כט:] 'עכבר דשכיב אדינרי' מי שמניח עושרו באוצרו. וקראו 'עכברא דשכיב אדינרי', כי אין לך דבר מיאוס רק העכבר, וכן הוא מאוס המאסף את העושר ואין משתמש בו להוצאה. ומה שהוא מאוס המאסף העושר באוצרו, כי עיקר העושר הוא הכבוד שיש בעושר, ואין הכבוד רק אצל אחרים ולא אצל עצמו, ולפיכך אין כבוד כאשר העושר הוא באוצרו. ואדרבה, מאוס הוא, כי הוא הפך הכבוד כאשר אין מוציא העושר לאחרים, ואשר הוא הפך הכבוד הוא מאוס בודאי".

<> הנה לא כתב "ואין בזה כבוד תמידי", אלא "ואין בזה כבוד &**ה**^תמידי", לאמור שמהות הכבוד היא היותה תמידית. וכן בנתיב התורה פי"א [תנח:] כתב: "כי קרבן תמיד הוא כבוד השם יתברך ביותר, מפני שהוא תמיד, ואינו בזמן מיוחד כאשר הם שאר הקרבנות". ונראה ביאורו, שכאשר הדבר הוא תמידי ממילא אין זה מקרי, אלא דבר שבעצם ["כי המקרה לא יתמיד" (לשונו בתפארת ישראל ר"פ טז)]. מה שאין כן אם הוא לשעה, אזי אין בכך יציאה מ"מקרה". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] כתב: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה... הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות [שמות כ, יב]. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות". הרי שהכבוד לא ניתן על דבר מקרי. ובנתיב העבודה ר"פ ד כתב: "כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה, ואינו תמידי. אבל דבר שאינו מקרי, הוא תמידי... וענין קביעות המקום לתפלה, מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות. ואם יושב פעם אחד במקום זה ופעם במקום אחר, דבר זה אינו קביעות כלל, ואין זה דביקות בעצם, רק מקרה קרה". @**ואם תאמר**^, הרי אמרו חכמים [מגילה טז:] "תעלא ["שועל" (רש"י שם)] בעידניה סגיד ליה ["אם תראה שעתו מצלחת" (רש"י שם)]", הרי שיש להעניק כבוד על דבר מקרי ומזדמן. אך זה לא קשיא מידי, דאדרבה, ממקום שבאת מוכח שאין כבוד למקרי, שזה גופא ההדגשה במאמר זה, שאף על פי שהשועל מופקע מכבוד ["ולא ראש לשועלים" (אבות פ"ד מי"ח)], וגם כאשר השעה משחקת לו הוא עדיין שועל, מ"מ עצה טובה קמ"ל שכאשר השעה מצלחת לו כדאי להשתחוות אליו. הרי שיש להשתחוות לו לא מחמת שהוא ראוי לכבוד, אלא למרות שאינו ראוי לכבוד.

<> אודות אוצרות המלכים, הנה נאמר [קהלת ב, ח] "כנסתי לי גם כסף וזהב וסגולת מלכים וגו'", ופירש רש"י שם "וסגולת מלכים - גנזי מלכי זהב וכסף ואבן יקרה, שהמלכים מסגלים בגנזיהם". ורש"י [שמות יט, ה] כתב "והייתם לי סגולה - אוצר חביב, כמו [קהלת ב, ח] 'וסגולת מלכים', כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם". וכן כתב רש"י [שיה"ש ה, יא] "'כתם' הוא לשון סגולת מלכים, שאוצרין בבית גנזיהם".

<> בבחינת "אדם אוכל פרותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא" [פאה פ"א מ"א]. ומדבריו משמע שהעושר המונח באוצרות המלכים הוא דבר תמידי. אמנם זהו ביחס להוצאות שהן לפי שעה, אך ביחס לעושר התורה נחשב עושר המלכים לדבר זמני, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכה:], וז"ל: "כי ראוי שיהיה עושר של תורה יותר [מעושר המלכים], כי התורה הוא דבר מקוים ונצחי, והעושר של נכסים אינו נצחי... שכל עושר מלכים דבר ששייך בו ההפסד, ואילו התורה לא שייך בו הפסד... מאחר שסופו של קנין של מלכים להבטל, לא מקרי זה 'עושר' כמו שיקרא עושר של בעל תורה".

<> בא לבאר טעם נוסף מדוע לדעת רבי ינאי ורבי חזקיה אין לטעון על עושר אחשורוש המונח בששת האוצרות ש"הם מונחים כאבן דומם", אלא הוא עושר חשוב. ועד כה ביאר שאין לטעון כן משום ש"מזה יכול האדם לעשות הוצאה תמידית", ומעתה יבאר שעושר זו מורה על ברכת ה', וכמו שמבאר.

<> שהרי ששת האוצרות האלו מקבילים לששת אוצרות העליונים שמהם ה' השפיע את ששת ימי הבראשית וששת כיווני העולם [כמבואר למעלה לאחר ציון 434], ולכך ששת אוצרותיו של אחשורוש מורים על ברכת ה' המעשירה. ובנצח ישראל פ"ה [צו.] כתב: "ודע, כי העשירות הוא מצד... 'ברכת ה' היא תעשיר', והוא מבורך. ומפני שזכה לברכה מאת ה', זוכה לעושר מצד הברכה בלבד, שהוא מבורך מן השם יתברך... כמו שהיו האבות מבורכים, ובשביל זה זכו לעושר".

<> כמו שלשת האבות [רמב"ן בראשית כה, לד], משה רבינו [נדרים לח.], רבי אליעזר בן עזריה [שבת נד:], רבי אלעזר בן חרסום [יומא לה:], רבי [ב"מ פה.], רב אשי [גיטין נט.], רבי טרפון [נדרים סב.], רב חסדא [מו"ק כח.], נקדימון בן גוריון [כתובות סו:], רבי עקיבא [נדרים נ.], ועוד. והרמב"ן [בראשית כה, לד] כתב: "ואם יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים בענין העושר, אין זה באותם שנתברכו מפי הקב"ה, כי [משלי י, כב] 'ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה'".

<> מדגיש בזה שיש עושר שאינו גשמי, אלא שבא מברכת ה', והראיה שיש הרבה צדיקים שנתברכו בעושר [ראה למעלה הערה 396]. ולמעלה בפתיחה [לפני ציון 133] כתב: "כי יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה". וזה לא יסתור לדבריו כאן, כי לא שלל שם את העושר מהצדיקים, אלא כתב שם ש"הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע, ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר &**כל כך**^". ואברהם אבינו יוכיח, שלא רדף אחר העושר [כמבואר בפתיחה הערה 136], ונתברך בעושר [כמבואר ברמב"ן בראשית כה, לד]. וראה למעלה בפתיחה הערות 137, 157, להלן פ"ג הערה 75, ופ"ח הערות 29, 31, 39.

<> כאשר הוא מונח באוצרות כאבן דומם.

<> פירוש - אין לטעון על העושר שהוא מונח כאבן דומם, כי מעלתו היא שהוא מורה על ברכת ה' שנתברך בה.

<> כי אין זה כולל כל סוגי העושר, כפי שכוללת סעודת ארץ ישראל, וכמו שמבאר.

<> לשונו בח"א לב"ק לב. [ג, ה:]: "'שלחן של מלכים', כלומר שיש בשלחן של מלכים כל תענוג". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קכד.] כתב: "וזה שאמר [שם] 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו 'שלחן של מלכים', וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב [ראה למעלה הערה 384]. ועל זה אמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר". ורש"י [שמות כה, כד] כתב: "זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים 'שולחן מלכים'". והבטוי "שולחן מלכים" נמצא כמה פעמים בגמרא [יבמות כד:, שם מו., שם עו., ע"ז לח., שם נט., ושם סח:]. וראה להלן פ"י הערה 33.

<> פירוש - בספר מ"א פרק י מסופר בהרחבה רבה אודות העשירות המופלגת שהיתה לשלמה, ובתוך התיאור הזה נאמר [שם פסוק ה] "ומאכל שלחנו ומושב עבדיו ומעמד משרתיו ומלבושיהם ומשקיו ועלתו וגו'". ומתוך שנקרא פירט את שלחנו של שלמה, מוכח מכך שעשירות המלך מתבטאת בעיקרה בשלחנו. ובא לבאר מדוע הוראת העושר נעשית באמצעות סעודת ארץ ישראל, ולא באמצעות אוצרות ארץ ישראל. ועל כך מבאר שהעושר מתבטא ב"ענין שלחנו", שהוא "שלחן מלכים מפרנס הכל".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ט [רפו.], וז"ל: "אמנם השמיטה שהיא לארץ, מה שלא נמצא לשום ארץ, ודבר זה מצד הארץ עצמה, כי ראוי לארץ השמיטה. וזה כי ארץ ישראל אשר לא תחסר כל בה, והיא הארץ השלימה בכל, כמו שאמר הכתוב עליה [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא תחסר כל בה', ודבר זה כנגד שאר ארצות שהם חסרים, אך ארץ ישראל בלבד שאינה חסירה, והיא שלימה. והדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה". ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש' הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים. לומר, כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו, ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ובבאר הגולה באר הששי [שג.] תלה את "לא תחסר כל בה" בכך שא"י היא באמצע העולם, שכתב: "הרי היא ארץ 'אשר לא תחסר כל בה', אם כן ארץ ישראל שייך בה כל. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי". ובדרוש על התורה [כ:] כתב: "ומה שנתנה להם ארץ ישראל, שיש בה כל הברכות הגופניים, לא מצד הטובות הגופניים אשר בארץ נתנה להם, רק בשביל שזכו למדריגת התורה, ועם התורה שהיא הכל, לא חלק, ראוי להיות הכל. וכן הדברים האלו שהם בא"י, ארץ הקדושה, נמצאו בה מצד שראוי שימצא בה הכל. וזה שאמר הכתוב 'ארץ חטה וגו' ארץ אשר לא תחסר כל בה', ר"ל כי מה שימצאו בארץ אלו הדברים, לא מצד שהארץ מיוחסה וראויה לדברים הגופניים, רק מצד שהיא ארץ אשר מהראוי לא תחסר כל בה. ואחר שקבלו התורה שהיא ההכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר לא תחסר כל בה". ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל", ושם הערה 9. ורבינו בחיי [דברים ח, ט] כתב: "ארץ אשר לא במסכנות - הארץ שהיא מלאה כל טוב, כגן ה' כארץ מצרים, והיא חסרה ממקצת הדברים הנמצאים במקומות זולתם, הנה יושביה אוכלים לחם במסכנות. ולכך ישבח הכתוב הארץ הקדושה שאין בה חסרון שום דבר בעולם, כי לא ימצא שום דבר למאכלו של אדם בשאר ארצות שלא ימצא בארץ, ויש שימצא בארץ ולא ימצא בשאר ארצות, זהו 'לא תחסר כל בה'". ובספרי [דברים ח, ט] אמרו "'וראש עפרות תבל' [משלי ח, טו], זו ארץ ישראל... שנאמר [שם פסוק לא] 'שם משחקת בתבל ארצו'. למה נקרא 'תבל' שמה, שהיא מתובלת בכל. שכל הארצות, יש בזו מה שאין בזו, ויש בזו מה שאין בזו. אבל ארץ ישראל אינה חסירה כלום, שנאמר 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וראה הערה הבאה.

<> בבחינת [שבת קנג.] "כלום חסר לבית המלך". ומתבאר מדבריו שיש בארץ ישראל הכל, לא תחסר בה דבר, ולכך "שלחן מלכים" יכול להתקיים רק בסעודת ארץ ישראל. וכן אמרו חכמים [ברכות לו:] "אין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן אמרו [קה"ר ב, ח] "אדריאנוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנינא, כתיב בתורה 'ארץ אשר לא במסכנות וגו'', יכול את מייתי לי תלת מילין דאנא שאיל. אמר ליה, ומה אינון. אמר ליה, פלפלין ופוסיאנין ומטקסא. אייתי פלפלין מן נצחנה, ופוסיאנין מן ציידן, ומטקסא מן גוש חלב". אמנם פשטות לשון הרמב"ן [דברים ח, ט] לא משמע כן, שכתב: "וטעם [שם] 'אשר אבניה ברזל', כי במקום אשר תחשוב ששם אבנים, שם תמצא ברזל, כי מעפרה יוקח. ובשרם כי בארץ ישראל מחצב נחשת וברזל, שהם צורך גדול ליושבי הארץ, ולא תחסר כל בה. אבל מוצא הכסף והזהב איננו חסרון בארץ". ומשמע מכך שאין בארץ ישראל הכסף והזהב, רק שאין זה נחשב לחסרון מפאת שאין בהם צורך גדול ליושבי הארץ. וכן הרד"ל בהגהותיו לפרקי דרבי אליעזר פ"ב אות ה כתב: "לא ראיתי מוזכר בשום מקום עוד שהיו נמצאים בארץ ישראל מחצבי זהב וכסף". ובהגהותיו המורחבות יותר בשולי העמוד [אות ג] הוסיף: "ולא הוזכר בתורה בשבח הארץ כי אם 'אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחושת'... ואלמלי היה נמצא בה מחצבי זהב וכסף, לא היה שתיק קרא מלשבח בה". אמנם אין ראיה מוכחת מלשון הרמב"ן, שאפשר לומר שבא לבאר מדוע הפסוק לא הזכיר את הזהב והכסף [על הצד שהם נמצאים בא"י], ועל כך מיישב שהשבח של ארץ ישראל הוא שלא חסר בה הדברים שהם צורך גדול, אך המצאות הזהב והכסף אינה נכללת בשבח זה, כי אף אם לא היו בהארץ, לא היה העדר זה נחשב לחסרון.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 373]: "מה שהוא מאוס המאסף העושר באוצרו, כי עיקר העושר הוא הכבוד שיש בעושר, ואין הכבוד רק אצל אחרים ולא אצל עצמו, ולפיכך אין כבוד כאשר העושר הוא באוצרו".

<> כמו שנאמר [בראשית לא, א] "וישמע את דברי בני לבן לאמר לקח יעקב את כל אשר לאבינו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה", ופירש הרשב"ם שם "הכבוד - עוצם ממון, כמו [בראשית יג, ב] 'ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב'". ובנתיב הנדיבות פ"א כתב: "כי העושר הוא כבוד האדם, וכמו שאמר הכתוב [בראשית לא, א] 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד'. וכמו שאמרו במסכת קידושין [מט:], איזהו עשיר, כל שמכבדין אותו מפני עושרו, הרי העושר הוא כבוד האדם. והעושר נראה בוויתור, כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו. אבל מעלת העושר נראה בהוצאה". ובדר"ח פ"ד מ"א [כח:] כתב: "העושר בו הכבוד, הרי בני לבן אמרו 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד הזה'. ובפרק האיש מקדש איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו, וכבר בארנו זה". וראה נצח ישראל פ"ה [צז.], ושם הערה 198. ובח"א לגיטין נו. [ב, קב.] כתב: "כי העושר הוא הכבוד, כמו שאמרו 'על מנת שאני עשיר', כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר". ובח"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "העושר הוא הכבוד, והכבוד הוא העושר, כמו שבארנו פעמים הרבה". ובח"א לב"מ קיד. [ג, נו.] הוסיף בזה"ל: "המעלה שיש לו כאשר יש לו עושר, שיש לו הכבוד אשר ראוי אל החכמים, שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'". וכן הזכיר בקצרה בח"א לשבת סב: [א, לז:], וח"א לב"מ נט. [ג, כו.]. ובב"ר [עג, יב] אמרו "אין כבוד אלא כסף וזהב, שנאמר [נחום ב, י] 'בוזו כסף בוזו זהב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמדה'" [הובא למעלה הערה 374].

<> לא מצאתי לשון זו בגמרא ובעין יעקב, אלא "רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותי'" [שבת קיג., שם קיג:, וסנהדרין צד.]. וראיה זו [שהכבוד הוא על ידי מלבושים] הביא כמה פעמים, וכגון, בדר"ח פ"ד מ"א [ל.] כתב: "אמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה. ועוד אמר שם [שבת קיג:] 'ותחת כבודו' [ישעיה י, טז], ולא כבודו ממש, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותיה, הרי לך כי המלבושים הם כבודו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה אין צריך לפרש". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [ש:], באר הגולה באר הרביעי [שפח.], נר מצוה [קיט.], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד. וראה להלן פ"ו הערה 145.

<> לשיטתו למעלה [הערות 404, 421] שאחשורוש לא לבש בגדי כהונה בפועל, אלא לבש בגדים מפוארים, ובזה הגיע למעלת כבוד הקרויה "בגדי כהונה". ומוכח כן, שהרי רבי לוי לא הזכיר כלל שלבש בגדי כהונה גדולה, אלא שהראה להם בגדי כהונה גדולה, וכפי שציין זאת למעלה [לאחר ציון 419]. ונמצא, שכשם שהבגדים נקראים כבוד, כך הכבוד [שהיה לאחשורוש] נקרא בגדים [וכבוד אלקי נקרא "בגדי כהונה"]. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"א [כט:], וז"ל: "הכבוד הוא מלבוש האדם... שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים... דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה... הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס 'הא לך כסות דיקר וגומר'. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפח.] כתב כן לאידך גיסא; כמו שהכבוד נקרא "מלבוש", כך המלבוש הוא כבוד האדם, וכלשונו: "כמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש" [ראה למעלה הערה 422]. נמצא שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם נראים אצל הזולת [ראה למעלה הערה 375]. @**אמנם**^ בח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר בעוד אופן את הצד השוה בין כבוד למלבוש, שאמרו שם בגמרא "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וכתב לבאר: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". הרי שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם דבקים באדם. וראה להלן פ"ד הערה 37, ופ"ה הערה 426.

<> כמבואר [למעלה הערה 402] שבגדי כהונה הם "תפארת אלקי".

<> מצרף את דברי הגמרא [שאמרו "שלבש בגדי כהונה"] עם דברי המדרש [שאמרו "בגדי כהונה גדולה הראה להם"], וכמו שחברם להדדי למעלה [לאחר ציון 419].

<> ארבע הדעות שהובאו במדרש בביאור "בהראותו את עושר כבוד מלכותו וגו'"; (א) דעת רבי ינאי ורבי חזקיה שפתח להם ששת אוצרות [כנגד ששת ימי הבריאה, וששת כיווני העולם]. (ב) דעת רבי חייא בר אבא שמיני יציאות הראה להם [כי עיקר העושר בהוצאה, ולא כשמונח באוצר]. (ג) דעת רבי יהודה ברבי סימון שסעודת ארץ ישראל הראה להם [כי א"י לא תחסר כל, ובזה יש לו שלחן מלכים]. (ד) דעת רבי לוי שבגדי כהונה גדולה הראה להם [שהגיע למדרגת כבוד אלקי].

<> ויש בזה הטעמה נפלאה; בגמרא [גיטין נו.] אמרו "שדריה עילוייהו לאספסיינוס קיסר, אתא צר עלה תלת שני. הוו בה הנהו תלתא עתירי; נקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצית הכסת. נקדימון בן גוריון, שנקדה לו חמה בעבורו ["נקדה לו חמה, זרחה בשבילו" (רש"י שם)]. בן כלבא שבוע, שכל הנכנס לביתו כשהוא רעב ככלב, יוצא כשהוא שבע. בן ציצית הכסת, שהיתה ציצתו ["ציצית של טליתו" (רש"י שם)] נגררת על גבי כסתות ["שלא היה מהלך אלא על גבי מילת" (רש"י שם)]. איכא דאמרי, שהיתה כסתו מוטלת בין גדולי רומי" ["בן ציצית שמו, ולמה נקרא שמו 'הכסת', שהיתה כסתו כסא שלו מוטלת בין גדולי רומי כשהיה הולך ברומי להקביל פני קיסר" (רש"י שם)]. ובנצח ישראל פ"ה [צו.] כתב: "וקאמר שהיה בהם ג' עשירים דוקא. ודע, כי העשירות הוא מצד ג' דברים; האחד הוא מצד 'ברכת ה' היא תעשיר' [משלי י, כב], והוא מבורך. ומפני שזכה לברכה מאת ה', זוכה לעושר מצד הברכה בלבד, שהוא מבורך מן השם יתברך. השני, שזוכה לעושר כדי שישבע, ומפני הפרנסה זוכה לעושר. והעושר השלישי, מפני כי הוא זוכה לעושר שיהיה חשוב בשביל העושר, כי החשיבות הוא ברבוי עושר. ולפיכך העושר בא לו לאדם בשביל החשיבות. ואלו העשירים הם ג' דברים מחולקים, ואין ענין רביעי שיזכה לעושר, רק על ידי ג' דברים. כי יש זוכה לעושר מצד שהוא ראוי לברכה, כמו שהיו האבות מבורכים, ובשביל זה זכו לעושר. השני, שזוכה לעושר בשביל שיהיה לו פרנסה ומזוני, וזהו שאמרו חז"ל [מו"ק כח.] 'חיי בני ומזוני, לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא'. ויש שזוכה לעושר מצד שהוא זוכה לחשיבותו, ולפיכך נותן לו עושר, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר. ולפיכך אמר כי כנגד אלו ג' עשירים מחולקים היו שלשה עשירים אלו; נקדימון בן גוריון, שנקדה לו החמה בעבורו. וזה ראיה שהשם יתברך נותן לו עושר של ברכה, שבשבילו עשה הקב"ה, ונקדה לו החמה בעבורו, ודבר זה בפרט על ידי שהוא מבורך מן השם יתברך. והשני, כלבא שבוע, נגד העושר השני, שהוא זוכה למזונות, ולפיכך נקרא 'כלבא שבוע', שזכה לעושר מפני שזכה אל הפרנסה שיהיה שבע. והעשיר הג' הוא שזכה מפני החשיבות, ולפיכך נקרא 'ציצית הכסת', כמו שמפרש שהיה כסאו מוטל בין גדולי רומי, ובשביל כך היה זוכה לעושר. ואלו הם ג' עשירים, כל אחד ואחד שמו מורה על עושרו". והרי כך היא התפלגות הדעות במדרש זה; הדעה הראשונה [ששה אוצרות] איירי בעושר של "ברכת ה' היא תעשיר", וכפי שכתב להדיא למעלה [לפני ציון 453]. וכן הדעה השניה [מיני יציאות] סוברת כן, רק דפליגי היכן מעלת מעלת העושר מתבטאת יותר, כשהעושר מונח באוצרות, או כשמוציא יציאות. הדעה השלישית [סעודת ארץ ישראל] איירי בעושר שבא לפרנס ולזון. והדעה הרביעית [בגדי כהונה] איירי בעושר של חשיבות, וכמו שביאר כאן להדיא. עמוד והבט כיצד דבריו בנצח ישראל ודבריו כאן עולים בקנה אחד, המורים על תמימותה של תורה המשיבת נפש ומשמחת לב. @**ונראה עוד**^, ששלשת סוגי עושר אלו מקבילים לעושרם של שלשת האבות, שהיו שלשתם עשירים [רמב"ן בראשית כה, לד]; עושרו של אברהם אבינו מורה על ברכת ה' [ראה למעלה הערה 182], עושרו של יצחק מורה על עושר הבא ממאכלי ארץ ישראל ["ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'" (בראשית כו, יב), ופסוק זה איירי בא"י כמבואר בגו"א שם אות ט], ועושרו של יעקב מורה על תפארת, שהיא מדתו [ראה למעלה בפתיחה הערות 110, 195, ובפרק זה הערה 30]. ודו"ק.

<> לשון רבי אלישע גאליקו כאן: "ואומרו 'ימים רבים' מבואר הייתור, כי הוה סגי בשיאמר 'שמונים ומאת יום', ואנא ידענא ד'ימים רבים' נינהו". וביוסף לקח הרחיב יותר, וז"ל: "ויש לדקדק עוד בכתוב הזה, אומרו 'ימים רבים שמונים ומאת יום', כי לא יפול על הלשון לומר על ענין אחד שנמשך ימים רבים כי אם כאשר המגיד ההוא אין רצונו לפרסם סך הימים, הנה אז יאמר 'ימים רבים'. כמו שנאמר [דברים א, מו] 'ותשבו בקדש ימים רבים'. וכן [דברים ב, א] 'ונסוב את הר שעיר ימים רבים'. וכן [בראשית א, לד] 'ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים', ורבים כמוהם, כאשר לא יפרסם סכום הימים. אמנם כאן שהוא אומר סכום ימים, לא יתכן על הלשון לומר 'ימים רבים'". אמנם לשון המהר"ל משמע שמקשה מחמת היתור ["לא הוי צריך למכתב וכו'"], וכרבי אלישע גאליקו.

<> סברה זו כתבה הרא"ש המובא בשיטמ"ק [ב"ק כד.] בביאור דברי הגמרא שם, שרבי מאיר סובר "ריחק נגיחותיו ["ג' ימים" (רש"י שם)] חייב [כדכתיב (שמות כא, לו) 'תמול שלשום' (רש"י שם)], קירב נגיחותיו לא כל שכן. אמרו ליה, זבה תוכיח, שריחקה ראיותיה ["ג' ראיות בג' ימים טמאה" (רש"י שם))] טמאה, קירבה ראיותיה ["ביום אחד" (רש"י שם)] טהורה ["מטומאת שבעה אלא שומרת יום כנגד יום" (רש"י שם)]. אמר להן, הרי הוא אומר [ויקרא טו, ג] 'וזאת תהיה טומאתו בזובו', תלה הכתוב את הזב בראיות ואת הזבה בימים ["ומשום גזירת הכתוב הוא דלא דרשינן קל וחומר" (רש"י שם)]". ובשיטמ"ק שם כתב: "ואם תאמר, כל שכן דהשתא איכא למימר 'תוכיח', כיון דמיעט קרא בהדיא... ור"מ פירש 'הזבה בימים', פירוש בימים רצופים, כדמשמע קרא 'ימים רבים'. וכתיב 'וזאת', ואם כן ליכא למימר זבה תוכיח, דאיכא למיפרך מה לזבה דאי חזאי שלשה ימים שאינן רצופים, אינה נעשית זבה גדולה, מה שאין כן בשור. הרא"ש ז"ל". וכן משמע מרש"י נדה עב:, שאמרו שם "יכול הרואה ג' ימים בתחילת נדה רצופים תהא זבה", ופירש רש"י "תהא זבה לספירת ז' נקיים ולקרבן, דכתיב 'ימים רבים'". ומובא משמו של רבי סעדיה גאון שזבה גדולה אינה צריכה ראיה בימים רצופים [תוספות נדה ריש נד.], אך נדחו דבריו [תוספות שם, ורמב"ן בחידושיו שם]. והחתם סופר [נדה עב:] תמה "דלכאורה צריך להבין דהא דפשיט לנו דלא כרב סעדיה, וקיימא לן דבעינן רצופים, והיכי רמיזא". ולדברי המהר"ל מיושבת תמיהה זו, כי "ימים רבים" מורה על ימים רצופים.

<> לעומת הסברו הבא שמעמיק בזה יותר.

<> אודות שמחת אחשורוש בשמחה זו, כן כתב למעלה [לפני ציון 320]: "כי לכך כתיב [פסוק ב] 'בימים ההם', אחר שכתיב כבר [פסוק א] 'ויהי בימי אחשורוש', שבא הכתוב לומר כי מפני שעשה אחשורוש סעודה זאת הגדולה ושמחה גדולה, ואיך היה השם יתברך מניח לעשות זה לרשע, כאילו היה הזמן ראוי לזה, והרי לא היה הזמן ראוי לזה מצד עצמו, כי היה בית המקדש חרב, ואין ראוי הזמן לשמחה הגדולה הזאת".

<> כן איתא באסת"ר [ב, ב] "'ימים רבים', ימים של צער, ודכותיה [שמות ב, כג] 'ויהי בימים הרבים ההם', וכי ימים רבים היו, אלא על ידי שהיו של צער העלה אותן הכתוב 'ימים רבים'". והמדרש שם מביא דוגמאות נוספות. ובגבורות ה' ר"פ כא כתב בזה"ל: "כי כאשר הימים הם ימי שמחה, והברכה באה מן השם יתברך לעולם, אז העולם נוהג על פי סדר השם יתברך, אשר הוא נותן ומסדר את העולם, ואין כאן רבוי, לפי שכל דבר שהוא מסודר מן השם יתברך סדור שלו מתאחד ומתקשר. אבל כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים, אין כאן סדר, וימי הזמן נחשבים רבים בעבור שאין להן התקשרות, ולפיכך כתיב 'ויהי בימים הרבים'". ובתפארת ישראל פמ"ג [תרעו.] כתב באופן אחר, וז"ל: "כל מקום שנאמר 'ימים רבים' אינם אלא של צער, מפני כי דומים לו שהם רבים, אף שהם מעט. והפך הימים הטובים, נראים שהם אחדים, כדכתיב [בראשית כט, כ] 'ויהיו בעיניו כימים אחדים', אף שהם רבים" [הובא למעלה בפתיחה הערה 22]. ולמעלה בפתיחה [לפני ציון 21] כתב: "כי כל מצטער הזמן לו ארוך, דכל אשר שרוי בטובה אין לו אריכות זמן, והוא לו 'כימים אחדים'".

<> כרך להדדי שמחה ושלוה ["שהשלוה והשמחה לרשעים"], אע"פ שלפני כן הזכיר רק השמחה שהיתה בסעודת אחשורוש, ומכאן ואילך יזכיר רק שלוה. והדבר מתבאר על פי מה מה שכתב בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה:], וז"ל: "כאשר הוא הויה נחה דבר זה הוא בודאי שמחה, כי הויה היא נחה לגמרי, ודבר זה נחת רוח, והוא השמחה". וראה למעלה בפתיחה הערה 49, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה שהשמחה מורה על גמר והשלמה, וממילא היא מורה על מנוחה ושלוה. וישראל קדושים משוררים בשבת קודש "מנוחה ושמחה אור ליהודים".

<> לפנינו לא נמצא כן בפתיחה, אלא בפרק זה למעלה [לפני ציון 334], שכתב: "כאשר הרשעים יושבים בשלוה, חושבים הרשעים מחשבות רעות על הבריות". וראה להלן פ"ה הערה 220.

<> כמו שאמרו במשנה [סנהדרין עא:] "פיזור לרשעים, הנאה להן והנאה לעולם... כנוס לרשעים רע להן ורע לעולם", ופירש רש"י שם "פיזור - שנפרדין זה מזה, ואין יכולין להועץ עצה רעה ולסייע זה את זה". והיד רמה [שם] כתב: "פיזור לרשעים הנאה להן והנאה לעולם, שאין מסייעין זה את זה להרע לבריות... כינוס לרשעים רע להם ורע לעולם, שידיהם מתחזקת להרע לבריות". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסג.] כתב: "הרשעים כל כוונתם להרע לבריות", וראה למעלה בהקדמה הערה 459 [הובא למעלה הערה 336].

<> פסוק ה "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך". ואם תאמר, מכך משמע שרק שבעה ימים היו בחצר גינת הביתן, ולא כל ק"פ ימים. ויל"ע בזה.

<> כי אי אפשר לסעוד בחצר בימי הגשמים, וכמו שכתב רש"י [שמות יב, מו] "אם התחילו והיו אוכלים בחצר, וירדו גשמים, שלא יכנסו לבית". ואמרו חכמים [עירובין קד.] "חצר שנתקלקלה במימי גשמים".

<> אודות שהסעודה נעשתה למשך חצי שנה, ובקיץ, כן כתב הרוקח בספרו שערי בינה על מגילת אסתר [הובא במנות לוי (ריש לב.)], וז"ל: "ימים רבים - כל ימות החמה, מניסן ועד תשרי, שהיה ק"ף ימים הראה להם עושר ומשתה... למה אמר 'ימים רבים', אלא שמרבה ג' ימים. כי שנת הפרסיים ש"ס כמו 'השנה', וחצי השנה ק"פ. ושל ישראל שס"ה יום ו' שעה, שנתן חציה קפ"ב וט"ו שעה. לכך אידם של מדי ופרס לפעמים בקיץ ולפעמים בחורף, ולאומה ששנתה ש"ס יום עשה ק"פ יום. ולאומה ששנתה שס"ה יום עשה קפ"ג יום. זהו ג' ימים יותר, 'ימים רבים', 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה, והוא חצי שנה משס"ה ושש שעות בקירוב". וכן במדרש לקח טוב [פסוק ד] אמרו "שמונים ומאת יום - כל ששה חדשים מניסן ועד תשרי, כיון שהגיע החורף פסקה המשתה".

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 460] שהסעודה נעשתה באופן שלא יחסר בה דבר ["שלא היה בסעודה שלו שום חסרון כלל" (לשונו להלן לפני ציון 850), וכן "שכל סעודת המלך אחשורוש בשביל שיהיה האדם מושלם" (לשונו להלן לפני ציון 939)], ולכך לדעת רבי יהודה בר סימון [אסת"ר ב, א] הראה להם סעודת ארץ ישראל, כי בה נמצא הכל. ומספר של קפ"ב ימים אינו מספר שלם. דוגמה לדבר; מנין השבטים בפרשת במדבר [פרק א] הוא לעולם מספר שלם ועגול, כי לא נמנו רק עשיריות ולא אחדים [ראה משך חכמה במדבר ג, טז, ואמת ליעקב במדבר א, כא, ושם כו, ח]. הרי שמספר עם אחדים אינם מספר שלם. וראה הערה הבאה.

<> נראה להטעים זאת, כי כבר כתב כמה פעמים שסעודת אחשורוש נעשתה בבחינת "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" [ראה למעלה הערה 438]. ועל מלכותא דרקיעא השריש בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם, אף במלבושיהם" [ראה להלן הערה 705, פ"ב הערה 320, ופ"ט הערה 120]. לכך מן הנמנע הוא שבסעודת אחשורוש [שמהותה היא להיות דומה להנהגת ה'] יהיה דבר בלתי שלם [ראה להלן הערה 939]. ולהלן מציון 530 ואילך חזר שם על דבריו כאן, והוסיף שאין לעשות סעודה לשני ימים בלבד [חוץ לק"פ יום] כי "הוא דבר חסר", וראה להלן הערות 532, 551, 562. ודע, שבח"א לב"ב עה: [ג, קטו.] כתב טעם אחר לכך שסעודת אחשורוש היתה ק"פ יום, וז"ל: "כי ק"ף הוא מיוחד לפרנסה שהם י"ח במספר קטון. ולכך אחשורוש היה עושה סעודה לפרנס בני מלכותו שמונים ומאת יום, שתראה כי הפרנסה ראוי להם מאה ושמונים, והבן זה".

<> הדעה הראשונה [ששבעת הימים חוץ מן ק"פ יום, ובמדרש שלפנינו נתפרש שזו דעת רב].

<> כי בשנה יש שסה יום, מחצה חורף ומחצה קיץ, נמצא שהקיץ הוא קפב ימים [ומחצה], ולמשך כל הזמן הזה אמורה הסעודה להמשך, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 479]. ובפרקי רבי אליעזר פמ"ט איתא "חצי שנה עשה אחשורוש סעודות גדולות לכל העמים, שנאמר 'ימים רבים שמונים ומאת יום'".

<> אע"פ שלא ניתן היה לעשות סעודה קפב יום, שאין זה "מנין שלם" [כמו שביאר למעלה], מ"מ גם א"א שתהיה רק למשך ק"פ יום, שאז נחסרים יומיים מימי הקיץ, ו"כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון" [לשונו למעלה], ולא יתכן שסעודה זו לא תתפרס על פני כל הקיץ, ויחסרו אף ימים מועטים.

<> לכך הוסיפו שבעה ימים, שמספר שבע הוא מספר שלם, ובכך נמצא שהיתה סעודה למשך כל ימי הקיץ [ועוד חמשה ימים]. ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון 'שביעה', שכל אשר הוא שבע הוא שלם" [ראה להלן הערות 729, 928, ופ"ה הערה 506]. ולהלן [לפני ציון 928] כתב: "כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה ואין בו חסרון".

<> מחמת שהוא זמן הגשמים וקור. והטור אור"ח סימן תרכה כתב: "לכן צוה אותנו שנעשה [הסוכה] בחדש השביעי, שהוא זמן הגשמים, ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו, ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה, בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה". ובמור וקציעה [או"ח תרכ"ה] ביאר שמה שכתב הטור ["שהוא זמן הגשמים"], אין כוונתו שיורדים גשמים בפועל, כי אז הוא פטור מהסוכה [סוכה כח:], אלא ש"זמן הקור מתחיל". וצרף לכאן דברי הט"ז אור"ח סימן תרמ סק"ח שכתב: "אם מצטער מחמת סוכה דוקא, דהסוכה מביאה לו צער כשיושב שם, אז אין שייך פטור מחמת טירדא, דאדרבא בזה זוכר טפי מצות סוכה, כיון שהוא מוכרח לישב במקום שהוא צער לו. כדאיתא ב[טור] סימן תרכ"ה דעל כן צווה השם יתברך לעשות סוכה בתשרי ולא בניסן, כי בתשרי הולכין שאר אנשים מן הסוכה". הרי שבתחילת החורף ישנו צער מסויים בשהייה מחוץ לביתו.

<> הנה אמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל, כאשר הוא מדגיש שהחסרון של היתר הוא לגמרי שוה ודומה לחסרון של החסר, ואין שום חילוק ביניהם. וכגון, בדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו 'יתרת כנטול דמי', והבהמה נטרפת [חולין נח:]. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת - חסרון הוא". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תנב:] כתב: "כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי [חולין נח:]. ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד &**שוים**^". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ז [תריד.], שם פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], ועוד ועוד. אך כאן מתבאר שרב מעדיף יתר סעודות מאשר חסר סעודות. ואף שמואל לא פליג עליו בנקודה זו, אלא שהוא סובר שעדיף לא לערוך סעודה בזמן החורף משום שאז יש צער בסעודה מהקור והגשמים. אך לולא סברא זו, אף הוא היה מודה שעדיף יתר סעודות מאשר חסר סעודות. וקשה, הואיל ויתר הוא "כמו מי שהוא בעל חסרון ממש", ו"התוספות והמגרעת שניהם כאחד שוים", ובהמה בעלת חמש רגלים היא כבהמה בעלת שלש רגלים [ראה כס"מ הלכות שחיטה פ"ח הי"א שהדגיש נקודה זו], מאי אולמא האי מהאי, ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ג הערה 542 שגם שם הוקשתה קושיא זו.

<> שאינם בשושן.

<> הם אלו שבשושן, וכמו שנאמר כאן "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך".

<> שהיא גדולה, מאה ועשרים ושבע מדינה.

<> פירוש - היא למשך שנה, שזהו זמן ארוך וממושך.

<> כי ישנה זיקה בין הדבר לזמנו של הדבר, "כי הזמן הוא מתייחס אל הנמצא בו" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כב]. ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו". לכך סעודה גדולה נערכת לזמן רב, וסעודה קטנה נערכת לזמן קצר. וראה להלן הערה 1180, ופ"ג הערה 213.

<> "שזהו גודל מלכותו" - לעומת שושן שאין בה "גודל מלכותו", שהיא מקום קטן. לכך זמן שושן לחוד, וזמן שאר המדינות לחוד.

<> פירוש - יחס שושן לשאר מדינות הוא יחס של התחלה אל השלמה וסוף, ואין לומר שההתחלה תחלוק מקום לעצמה, והסוף יחלוק מקום לעצמו, אלא "הכל ענין אחד". דוגמה לדבר; שלשת האבות הם התחלה [אברהם] סוף [יצחק] ואמצעי [יעקב], ו"הם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל" [גבורות ה' פ"ט (נח.)]. דוגמה שניה; יחס האיש והאשה, "כי האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקיבה אינה התחלה, רק היא בסוף, ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף" [לשונו בח"א יבמות סד. (א, קמג.)], והם מתאחדים יחד להיות "בשר אחד" [בראשית ב, כד]. ואודות שמלכות על הקרובים היא התחלה, ומלכות על הרחוקים היא הסוף, ראה דבריו [לאחר ציון 240] שכתב: "יש מלך שקרוב למקום מלכותו - הוא מולך, ורחוק ממלכותו - אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו". לכך המלכות בתחילה חלה על הקרובים, ומשם היא מתפשטת והולכת לרחוקים. וראה להלן הערות 558, 560.

<> נמצא שרב ושמואל נחלקו באם הסעודה בשושן והסעודה לשאר המדינות חלוקות זו מזו [רב], או מתמזגות זו לזו [שמואל]. לכך לרב הן נעשו בזמנים מחולקים, ולשמואל הן נעשו בזמנים חופפים. והעולה מכך הוא שלדברים מחולקים יש זמנים מחולקים, ולדברים שוים יש זמנים שוים. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות מה, וז"ל: "מפני שהכתוב משמע שנבראו [השמש והירח] כאחד, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים', ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור הגדול וזה מאור הקטון, איך יהיו נבראים כאחד. כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נברא כאחד" [הובא למעלה הערה 334]. ובנצח ישראל פי"ז [שפב:] כתב: "מה לך לשאול עוד על אריכות הגלות, כי אין ראוי שיצמיח קרן יהודה בממשלה החיה הרביעית [דניאל ז, ז]. וכמו שהתבאר למעלה כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "הנה ביארו כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים... מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש... ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו מחולק מן השני. כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". וראה להלן הערה 1180.

<> בא לבאר הסבר שלישי למחלוקת של רב ושמואל. ועד כה ביאר שנחלקו האם חסרון שני הימים מקפ"ב ימי הקיץ הוא גדול יותר מחסרון סעודה בחורף, וכן האם סעודת שושן מחולקת משאר המדינות. ומעתה יבאר האם שבעת ימי בראשית נפרדים לגמרי משאר ימי עולם.

<> כמצויין למעלה הערה 438. וכאן מוסיף הטעם לכך "מפני שהיה מולך בכל העולם, ולכך מלכותו, שהוא מלכות דארעא, כעין מלכותא דרקיע". ואודות שאחשורוש מלך בכל העולם, כן אמרו חכמים [מגילה יא.] "תנו רבנן, שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר" [הובא למעלה הערות 37, 150, 191, 246, 281 246]. ולגבי סברתו ששליטה בכל העולם היא כעין מלכותא דרקיעא, כן מוכח מפרקי ר"א פ"י, שאמרו שם: "עשרה מלכים משלו מסוף העולם ועד סופו; מלך ראשון, זה הקדוש ברוך הוא... המלך השני זה נמרוד... המלך השלישי זה יוסף... המלך הרביעי זה שלמה... המלך החמשי זה אחאב... המלך הששי זה נבוכדנצר... המלך השביעי זה כורש... ואחשורוש מלך בחציו של עולם [וגמרא דידן פליגי על זה]... המלך השמיני הוא אלכסנדר מוקדון... המלך התשיעי זה מלך המשיח... המלך העשירי חוזרת המלוכה לבעליה, מי שהיה ראשון מלך הוא יהיה אחרון מלך". הרי ששליטה בכל היום התחילה עם הקב"ה וסופה לחזור להקב"ה, וממילא שמונת המלכים ששלטו ביני לביני הוי "כעין מלכותא דרקיעא". @**אך לפי זה**^ יוצא שרק מלך שמולך בכל העולם יאמר עליו שמלכותו "כעין מלכותא דרקיעא", ולא במלך שמולך במקום אחד. והנה בעל המאמר ["מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (ברכות נח.)] הוא רב ששת, שהיה דור שלישי לאמוראים [תולדות תנאים ואמוראים כרך ג, עמוד 1231]. והנה רבא עוד ראה את רב ששת [ברכות לד: "אמר רבא, חזינא לרב ששת קעביד הכי"], ובימי רבא שלט בבבל שבור מלכא ["שבור ממלך פרסיים היה בימי רבא" (רש"י פסחים נד.)], ואביו של שבור מלכא היה אריוך, שמלך לפני שבור מלכא [כמבואר בדורות ראשונים, ימי האמוראים, ס"פ מב]. נמצא שהמלך שעבר לפני רב ששת היה אריוך או שבור מלכא [ראה ברכות מו: שרב ששת שאל אודות הנהגות הפרסיי]. ולהדיא אמרו בגמרא [שבועות ו:] שרבא היה תחת שלטון שבור מלכא הפרסי, בעוד הרומיים שלטו במדינות מרוחקות יותר. ובודאי שכך היה גם בימי רב ששת, שחי תחת שלטון פרסי, ובו בזמן שלטו הרומיים בשאר העולם [שכבר הגיעו למזרח התיכון בשנת 65 לפני הספירה, וקיסרם היה פומפיוס (ספר יהדות בבל עמוד טו)]. ועם כל זה רב ששת אמר על מלך פרס שעבר לפניו "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע", אע"פ שהפרסיים לא שלטו אלא בבבל [וכן הפרסיים שבימי האמוראים לא הוזכרו ברשימה של עשרה מלכים ששלטו בכל העולם בפרקי ר"א פ"י]. וכיצד כתב כאן שמלכות אחשורוש היא "כעין מלכותא דרקיעא" משום שמלך בכל העולם, בעוד שהשויון בין "מלכותא דארעא" ל"מלכותא דרקיעא" נאמר לראשונה על מלך ששלט רק במקומו. ויל"ע בזה.

<> "ועוד יש לדעת כי זה מה שהיה אחשורוש עושה סעודה ק"ף יום, וגם ז' ימים בשושן, הכל היה כעין מלכותא דרקיע" [לשונו להלן לפני ציון 529], וכן "כלל הדבר, כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע... שכל כוונת אחשורוש להיות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" [לשונו להלן]. וכן "מפני שכל סעודה של אותו רשע שיהא סעודתו כעין מלכותא דרקיע".

<> מבאר שהפרנסה שהקב"ה מעניק לנבראים היא מחמת היות הקב"ה מלך, ומלך מפרנס את עמו. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ג [ק.], וז"ל: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש... ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן" [ראה להלן הערה 541]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "שהמלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו.] כתב: "ויש לשאול, למה... המן על ידי משה [תענית ט.]... כי ראוי היה משה שעל ידו היה המן, שהוא פרנסת ישראל, בשביל שהיה פרנס הדור ומנהיג הדור. כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס' [ערכין יז.], לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם. ולכך משה שהיה פרנס ומלך ישראל בפרט, כמו שהתבאר למעלה, ראוי שיהיה מפרנס וזן את ישראל, עד שיהיה פרנסת ישראל על ידו. ולכך המן, שהוא פרנסת ישראל, היה על ידי משה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה... ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו ענין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב כתב: "לכך יקרא המנהיג 'פרנס', כי הפרנס מחיה את העם". ובנתיב הענוה ס"פ ה, וכן בח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים". וראה להלן פ"ג הערה 501, ופ"ד הערה 371.

<> פירוש - במיוחד בימי הקיץ רואים כיצד הקב"ה מפרנס את הנבראים, וכמו שמבאר. ולכך אחשורוש עשה סעודתו למשך זמן הקיץ.

<> הולך להביא ראיה שהאילנות מוציאים פריים מחודש ניסן [תחילת הקיץ].

<> בגמרא שלפנינו [ברכות מג:] מוזכרת ברכה אחרת, שאמרו "האי מאן דנפיק ביומי ניסן, וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם'". אמנם להלן בגמרא [ברכות נח:] אמרו "ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר 'ברוך שככה לו בעולמו'", אך לא נזכר שם שאיירי בחודש ניסן, וזה עיקר כוונתו להוכיח כאן. לכך כנראה כוונתו לדברי חכמים הקודמים. וכן מובא להלכה להלכה בשו"ע או"ח סימן רכו ס"א "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו וכו'". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב "בימי ניסן - אורחא דמלתא נקט, שאז דרך ארצות החמים ללבלב האילנות. והוא הדין בחודש אחר, כל שרואה הלבלוב פעם ראשון, מברך". הרי ד"אורחא דמילתא" שהאילנות מלבלבים בימי ניסן.

<> צרף לכאן דבריו בגבורות ה' פע"א, שכתב: "אין באדם כל האברים בשוה במעלה, כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב. כלומר שחוזר אליו חיותו, שהיא בלב... באילן כאשר הוא מלבלב, הוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ, וזהו ענין החיות הוצאת הכח". ו"חוזר אל כח חיותו" הוא "שכל הדברים מתחדשים". וראה להלן הערה 730.

<> ועל כך מברכים ברכת השבח "שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם". ואודות השייכות בין התחדשות לתפארת המלך, כן כתב בנתיב העבודה ס"פ יג, וז"ל: "ואמר 'וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן' [סנהדרין מב.], פירוש כי הלבנה כמו שאמרנו היא מתחדשת יותר מן כל הכוכבים, וזה מפני כי היא שייכת לתחתונים, כי היא ברקיע התחתון, והתחתונים מתחדשים. ולכך הוא סימן לישראל שיהיו מתחדשים כשיהיו נגאלים, כהחודש הזה. 'לפאר יוצרם כו'' [שם], כי כאשר יתחדשו ישראל, דבר זה פאר והדר מלכותו. ואם לא היו מתחדשים, לא היה פאר ליוצרם, שיהיו ישראל אשר הם אומתו, והם כבוד מלכותו, שיהיו בגלות ובשפלות. ולפיכך אמר 'שעתידים הם להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו'". וכן אם פירות האילן לא היו מתחדשים בקיץ, והאילנות היו נשארים בשימומם כפי שהיו בחורף, לא היה בזה פאר למלך עולם. וכן נאמר [תהלים קמח, ז-ט] "הללו את ה' מן הארץ וגו' ההרים וכל גבעות עץ פרי וכל ארזים". וכתב הראב"ע שם "ואחר כן הזכיר הצמחים, והחל 'עץ פרי וכל ארזים' שאינם נותנים פרי". הרי עץ שמוציא פירות הוא יותר מהלל את ה' מעץ שאינו מוציא פירות, ולכך הוא נזכר קודם. וראה בסמוך ציון 514.

<> לכך אחשורוש עשה סעודה למשך ק"פ ימים, שהם ימי הקיץ חסר שני ימים.

<> משום שצריך לסעודה מנין ימים שלם [כמבואר למעלה לאחר ציון 481].

<> יש להבין, מדוע מציין שכסא מלכותו היה בשושן הבירה. ויש לומר, שמבאר זאת כדי לחלק בין שושן לשאר מקומות, שהעם הנמצאים בשושן הם קרובים אליו, לעומת שאר מדינות. וכן כתב בסמוך "ועוד ז' ימים אל אשר הם קרובים אליו". וראה הערה 515.

<> ולמעלה [לאחר ציון 434] כתב: "כי אל השם יתברך הארץ ומלואו שנברא בששת ימים", וכאן כתב "שנברא בשבעה ימי בראשית", וראה למעלה הערה 436 שנלקטו מקבילות נוספות בענין זה.

<> ואם תאמר, הרי מאכלו של אדה"ר והחיות היה ירק עשב [רש"י בראשית א, כט], שנברא ביום שלישי [בראשית א, יב], ומדוע פרנסת העולם נחשבת שנשתרעה על פני שבעה ימים, כאשר בפועל היא נבראה ביום אחד בלבד. אמנם שאלה זו מתיישבת ברווחה על פי מה שיסד בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:], וז"ל: "וכן תמצא במדרש בראשית רבה [ג, ו] פרשת 'וירא האור' [בראשית א, ד], שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות. ומקשה, והא כתיב [ישעיה ל, כו] 'ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים', דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים. ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם 'כאור שבעת הימים', כאדם האומר דבר זה אני מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'". ובפרקי מבוא לנשמת חיים [עמוד 36] כתבו על כך: "כאילו אתה אומר כל יום מן השבעה יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וביחס למהות אין התחלקות ואין הריבוי מוסיף במהות. נמצא שכל יום קרוי שבעת ימי המשתה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא שבעה". ולפי דברים אלו מתבארים דבריו כאן ברווחה. וראה למעלה הערה 441, ולהלן פ"ה הערות 113, 530.

<> להמשך ימי העולם.

<> הרי הארץ נצטותה להוציא דשא מחמת מאמר הקב"ה, ולא כסדר הטבע. ואודות החילוק בין מעשה הקב"ה למעשה הטבע, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.], וז"ל: "דע, כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע" [הובא למעלה בהקדמה הערה 307]. הרי ההתחדשות "יש מאין" נעשה על ידי הקב"ה, ואילו המשך המהלך נעשה על ידי הטבע, שהוא שליח הקב"ה, ושליח אינו מוסיף ואינו גורע כלום מעצמו [ראה בברכת שמואל קידושין סימן ג, ולהלן פ"ז הערה 7]. @**דוגמה נוספת;**^ בבאר הגולה באר הראשון [מב:] כתב: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו... כי העין אבר חשוב מאד, צריך אליו שמירה... ודבר זה הוא זולת האבר, הדבר שהוא שמירה אליו. ובודאי האברים וצורתן הוא פעולת השם יתברך, ויש לייחס פועל זה יותר אל השם יתברך מלייחס זה אל פועל הטבע. רק כי המכסה שהוא לעין, שהוא שמירת העין, יש לייחס זה יותר אל הטבע". הרי ביאר שהעין עצמה מתייחסת לה', ואילו מכסה העין [שהוא לשמירת העין] מתייחס לטבע. ודבריו שם צריכים ביאור, שהרי כשם שהעין היא פעולת השם יתברך, כך מכסה העין הוא פעולת השם יתברך, כי אידי ואידי נוצרו על ידי השם יתברך. ומהי איפוא כוונתו שהעין מתייחסת אל השם יתברך, ואילו מכסה העין מתייחס אל הטבע. אלא שכוונתו היא שהתחדשות הבריאה "יש מאין" מתייחסת אל הקב"ה, ושמירת הקיים מתייחסת אל הטבע. וכמו כן בנידון דידן; פרנסת הנבראים בשבעה ימי בראשית מתייחסת אל הקב"ה בכבודו ובעצמו, ופרנסת הנבראים בהמשך ימי עולם מתייחסת אל הטבע, שהוא השליח של הקב"ה.

<> כי התחדשות הבריאה היא תפארת המלך, וכמבואר למעלה הערה 506.

<> הם אנשי שושן, כי בשושן נמצא כסא מלכותו [ראה למעלה לפני ציון 509]. ואם תאמר, בשלמא לפי הסברו הקודם, היה צורך להדגיש ששושן קרובה למלך בכדי לבאר מחלוקת רב ושמואל האם שבעת הימים של משתה שושן נכללים או אינם נכללים בק"פ ימים, ועל כך נחלקו האם קרבת שושן למלך תגרום ששושן תחלוק מקום לעצמה, אם לאו. אך לפי הסברו כאן [שיבאר שנחלקו האם שבעת ימי בראשית נפרדים משאר ימי עולם], מהו הצורך לציין שאנשי שושן "הם קרובים אליו". ויש לומר, כי בא להקביל את משתה שושן ומשתה שאר המדינות לפרנסת הנבראים בשבעת ימי בראשית ולפרנסתם בששת חודשי הקיץ. ההבדל בין שתי פרנסות אלו הוא שהראשונה נעשתה על ידי הקב"ה בעצמו [לכך היא קרובה אל הקב"ה ביותר], ואילו השניה נעשתה על ידי הטבע שליחו של הקב"ה [לכך היא מרוחקת קמעא מהקב"ה]. וזהו בדיוק מקביל לשושן ושאר מדינות; שושן קרובה ביותר למלך [כי שם כסא מלכותו], והמלך שולט שם בעצמו. ואילו שאר מדינות רחוקות מהמלך, ואין המלך שולט שם אלא באמצעות שליחיו ועושי דברו. וכן יבאר להדיא בסמוך. וראה להלן ציון 544.

<> הנה משמעות הפשוטה של לשונו מורה שפרנסת הנבראים במע"ב היתה על ידי מאמר, ואילו פרנסת הנבראים להמשך הדורות לא היתה על ידי מאמר. אך זה אינו, כי להדיא כתב בגבורות ה' פנ"ז [רנד.] שהפסוק [בראשית א, כט] "הנה נתתי לכם את כל עשב וגו'" [שהוא פרנסת הנבראים להמשך הדורות] הוא המאמר האחרון [יובא בהערה 518], וכן כתב בח"א לשבת נה. [א, ל.]. אלא כוונתו כאן היא שישנו מאמר מיוחד לפרנסת הנבראים במע"ב, ומאמר מיוחד לפרנסת הנבראים למשך הדורות. וראה הערה 518.

<> לא ברורה כוונתו במלים "והם הפרנסה", אך נראה מקישור דבריו שרוצה לומר שגם הפרנסה נבראה ישירות על ידי הקב"ה [ואולי צ"ל "וגם הפרנסה"].

<> פירוש - אחרי כן נבדלה פרנסת המשך הדורות מפרנסת שבעת ימי בראשית, ומעתה פרנסת המשך הדורות היא בטבע וכמנהגו של עולם. ונראה להוסיף, שהמאמר [בראשית א, יא] "תדשא הארץ דשא" מורה על פרנסת הנבראים על ידי מאמרו יתברך שלא כסדר הטבע, ואילו המאמר האחרון [שם פסוק כט] "הנה נתתי לכם את כל עשב" מורה על פרנסת הנבראים כסדר הטבע. והוספת הפסוק השני ["הנה נתתי לכם את כל עשב"] על פני הפסוק הראשון ["תדשא הארץ דשא"] היא היא המבדילה בין פרנסת הנבראים בהמשך הדורות לפרנסת הנבראים בשבעת ימי בראשית. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כל אלו [עשר] המכות [במצרים] היו נגד העשרה מאמרות. וזה שתמצא במאמר האחרון 'ויאמר ה' הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע וגו' לאכלה', וזהו המאמר העשירי, שנתן השם יתברך לבעלי חיים פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם. וכאשר הם דם, מהם יתפרנס הבעל חי... ומן הדם יתפרנס הבעל חי, והוא חיותו. ושנה הקב"ה מאמר הזה, שיהא כל היאור דם [שמות ז, כ]. וכמו שהיה בטל להם המאמר אם היה חסר בריאת דם מה שראוי להיות פרנסתם, כן נחשב הפסד וקלקול כאשר היה תוספת דם, שכל תוספת וכל גרעון שוה הוא" [הובא בחלקו למעלה הערה 489]. ומשמע מדבריו שרק במאמר העשירי נתחדש שהמזונות שבים להיות דם, ולא שכך היה קודם לכן. וזהו המהלך הטבעי שנתחדש על ידי המאמר האחרון, שלא היה נמצא קודם לכן, וזהו שכתב כאן "וכל אחד בפני עצמו".

<> לא מצאתי שיבאר מחלוקתם במקום אחר. ואולי אפשר לצרף לכאן דבריו בגבורות ה' ר"פ יג, שכתב שם: "כאשר תשים דעתך על מספר בני ישראל בפרשת שמות, יש בהם שני מנינים; כי י"ב שבטים נמנו בפרט [שמות א, ב-ד], ושבעים נפש נמנו בכלל [שם פסוק ה]. ויעקב שורש הכל, לא בא במנין. כי יעקב ראוי להיות נבדל מן הבנים, כי השורש לא יצטרף אל התולדות, ולא שייך מספר בדבר שהוא יחידי, ולפיכך לא נמנה יעקב" [ראה להלן פ"ד הערה 333]. ובהמשך כתב "ויש אומרים [ב"ר צד, ט] יעקב השלים המנין, כי היה יעקב נמנה עם יוצאי ירך יעקב". הרי יש מחלוקת האם התחלת דבר חולקת מקום לעצמה, או שהיא מצטרפת להמשך הנובע ממנה.

<> העולה מדבריו הוא שפרנסת הנבראים במע"ב היא קרובה אל הקב"ה יותר מפרנסת הנבראים למשך ימי הדורות, כי פרנסת הראשונים נעשתה על ידי הקב"ה עצמו, ואילו פרנסת השניים נעשתה על ידי הטבע. אמנם לכאורה לא כך עולה מדבריו בח"א לשבת, שאמרו בגמרא [שבת נה.] "כמה קשין מזונותיו של אדם", ובח"א שם [א, ל.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי הדבר שהוא סבה לאחר, [הוא] יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב [ראה למעלה בהקדמה הערה 100, להלן הערות 566, 662, פ"ב הערה 295, ופ"ג הערה 51], וכאשר האדם תלוי במזונות ובפרנסתו, נחשב פרנסתו כמו סבה מקיימת לאדם, אשר הסבה יותר במעלה. וכל עניני העולם קרובים אל הבריאה ממה שהוא הדבר הזה, שהם המזונות, שהם סבה אל העולם. ולפיכך כתוב 'הנה נתתי לכם וגו' פרי עץ וגו' לאכלה' [בראשית א, כט], הוא מאמר אחרון במעשה בראשית, והוא על הכל. וזה כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם במה שהסבה נבדלת מן המסובב. ולפיכך המזון נבדל מן עולם הזה, וקודם עליו בעולם, הוא טבע מנהגו של עולם... ויותר רחוקים המזונות מן העולם במה שהוא סבה אל האדם ואל כל הנמצאים, ממה שהוא הנס, שאינו רק שנוי בלבד. ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם מבין דברי החכמה. רמזו חכמים דבר זה במה שאמרו [פסחים קיח.] השם יתברך יושב במרומו של עולם, ומפרנס הכל. כי במה שאמרו שהוא יתברך יושב ברומו של עולם, רצה לומר שהוא קודם העולם, והוא סבת העולם. ולפיכך מאתו הפרנסה, שהיא סבה לכל חי, וזהו שקשה הפרנסה" [ראה להלן הערות 566, 662]. ומכך משמע שהמאמר האחרון [העוסק במזונותיו של אדם לכל הדורות] קרוב יותר לה' מן תשעת המאמרים שקדמו לו. ויל"ע בזה.

<> כי הם מורים על שבעת ימי בראשית, שהם השבוע הראשון שהיה בבריאה.

<> פירוש - נחלקו בזה בגמרא [מגילה יב.], שאמרו "רב ושמואל, חד אמר, מלך פיקח היה. וחד אמר, מלך טיפש היה". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - המחלוקת הזו בגמרא היא אודות נקודה זו ממש [מה שהקדים משתה הרחוקים למשתה הקרובים], שאמרו שם "מאן דאמר מלך פיקח היה ["שהקדים משתה הרחוקים יותר ממשתה בני עירו" (רש"י שם)], שפיר עבד דקריב רחיקא ברישא, דבני מאתיה, כל אימת דבעי, מפייס להו. ומאן דאמר טיפש היה, דאיבעי ליה לקרובי בני מאתיה ברישא, דאי מרדו ביה הנך, הני הוו קיימי בהדיה". הרי למ"ד שהיה מלך פיקח, הוצרך להקדים המשתה של הרחוקים למשתה של הקרובים, כי הקרובים יוכל תמיד לפייסם בכל עת שיחפוץ, וכמו שמבאר.

<> הולך לבאר שהטבע [ק"פ ימי הקיץ] קרוב יותר לאדם ממדריגה עליונה [ז' ימי בראשית]. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורותי", ופירש רש"י שם "וישמר משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות, ושבות לשבת. מצותי - דברים שאילו לא נכתבו, ראויין הם להצטוות, כגון גזל ושפיכות דמים. חקותי - דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, שאין טעם בדבר, אלא גזירת המלך וחקותיו על עבדיו". ובגו"א שם אות ה, כתב: "הרחקות וגו'. אף על גב שזה שלא כסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצות. [יש לבאר] שההרחקה קודם למצות לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם, לפי שהם מדרבנן, וחכמת חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם. ומאחר שהם דבריהם, הם קודמים לדברי תורה, שהיא רחוקה מהשגת האדם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 63]. וראה הערה הבאה.

<> בבאר הגולה באר הראשון [סב.] הביא את מאמרם [עירובין כא.] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, ותמה איך יהיו דברי סופרים חמורים יותר מדברי תורה, וליישב זאת כתב בזה"ל: "אבל דבר זה אין תמיה כלל, כי כבר אמרנו כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם. ואין ספק אחר שהאדם הוא גם כן אנושי, יותר עונשו ממהר לבא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי, ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה שהם אלקיים עונשו יותר בעולם הבא, אשר העולם [הבא] הוא אלקי, ואינו קרוב אליו... העונש ממהר לבוא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעולם הזה, לכך מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה... לפי שעבר על דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא גזירה דרבנן" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 63]. וראה להלן הערות 543, 1233.

<> לשונו בהקדמה לדר"ח [מג.]: "לכך אמרו [ויק"ר ט, ג] שקדם דרך ארץ את התורה כ"ו דורות... שהוא לפי שכל האדם, ודבר זה קודם התורה, שהיא מאת השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמז:] כתב: "מקדים שאינו חשוב... שהוא יותר קרוב אל האדם, והוא יותר קרוב להגיע אל האדם". ובנצח ישראל פי"ג [שלו.] כתב: "וזה טעם ברור מאוד על אריכות הגלות, כי איך אפשר לומר שיהיה גאולה תמיד מוכן לצאת אל הפעל, כי השם יתברך סבה אל זה, ואין כאן סבה אחרת אל הגאולה, רק השם יתברך. לכך הוא רחוק מן העולם הטבעי, ואינו נמצא כל כך תמיד, כמו דבר שהוא קרוב אל הטבע. כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]. אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע, לכך אין הגאולה הזאת נמצאת רק באיחור הזמן. כי כל אשר נבדל מן עולם הטבע הזה, אין מציאותו במהירות כל כך, וצריך איחור יותר. ואלו דברים ברורים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 323, ולהלן הערה 1233].

<> פירוש - סעודת שבעה ימים עשה רק לעם הנמצאים בשושן, שהם קרובים ביותר אל המלך.

<> ראה להלן פסוק י [לפני ציון 933] שזכיר שם בקצרה את דבריו כאן.

<> שזו היתה תכליתה של סעודה זו, וכמבואר למעלה הערות 438, 500. וראה להלן ציון 568.

<> פירוש - שני הימים הנוספים על ק"פ יום [כי מחצית השנה של שס"ה ימים היא קפ"ב ימים].

<> פירוש - מספר קפ"ב אינו מספר שלם ועגול, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 481]. וראה הערה הבאה.

<> "כי לעשות קפ"ב יום אין זה שייך, כי ראוי לעשות הסעודה מניין שלם, כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון, לכך עשה הסעודה ק"ף יום" [לשונו למעלה לפני ציון 483]. וכאן מבאר שמטעם זה גם לא שייך לעשות סעודה לשני ימים בלבד, כי "הוא דבר חסר". ובתפארת ישראל פי"ח [רעז.] כתב: "כל מספר בעולם יש בו שלימות, חוץ ממספר שנים... כי אי אפשר לחבר קצה אל קצה על ידי שני קוים, שזה נקרא שלימות כאשר תחבר הראש בסוף, שאז הוא שלם... ולפיכך השנים חסר שלימות". ובגבורות ה' ר"פ לא כתב: "מספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו רק זוג, ואין בו נפרד. אבל שלשה, בעבור שיש בו זוג ויש בו נפרד, נקרא זה מספר שלם" [ראה להלן פ"ה הערה 440].

<> פירוש - אין שבעת ימי המשתה של שושן כנגד מה שאירע בשבעת ימי בראשית [כפי שביאר עד כה], אלא כנגד העולמות העליונים שנבראו בשבעת ימי בראשית, וכמו שמבאר. ואודות שלשת העולמות שיש [תחתון, אמצעי, ועליון], ראה למעלה הערה 149, ולהלן הערה 585.

<> פירוש - אף אחר שהעולמות העליונים נבראו מן ה', הם עדיין זקוקים לקיומם מה'. ואודות שהקב"ה ברא את העולם, ולאחריו הוא יתברך מקיים את העולם, כן נאמר [תהלים לג, ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא:] ביאר כי שם י"ה מורה על הבריאה, ושם הויה מורה על הקיום, וכלשונו: "שם י"ה לומר כי מאתו נברא ומשתלשל הכל, וזה מורה שם י"ה, שהרי 'בי"ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה [מנחות כט:]. ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחר שבראם והוציאם לפעל, הם צריכים אל התמדת הויה המקוימת, וזה נתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה, על הויה תמידית מקוימת. ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה, כי משם הזה נמצא הויה התמידית המקוימת ועומדת". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "הפרנסה שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם, צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם... 'בעבור שמו הגדול'... כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים וגו'" [ראה להלן פ"ב הערה 296]. ובגו"א בראשית פ"א אות טו כתב: "אמנם דבר זה הוא עיקר סוד סדר העולם, וידוע הוא, כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין. כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין, אם לא שתף שם רחמים עם הדין, והבן דבר זה".

<> פירוש - מהות הפרנסה היא נתינת קיום למתפרנס, לכך הסעודות שעשה אחשורוש מורות על הקיום שהקב"ה נותן לנבראים; סעודת ק"פ יום מורה על הקיום הניתן לעולם התחתון. וסעודת ז' ימים מורה על הקיום לעולמות העליונים, וכמו שמבאר. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:] כתב: "תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'... ענין הסעודה נאמר על הקיום". לכך כשם שההזנה נקראת קיום, כך הקיום נקרא הזנה. וראה להלן הערה 546 שנתבאר שם גם לאידך גיסא, שהקיום נקרא "פרנסה". וראה להלן פ"ב הערה 291 שהובאו מקבילות להורות שהפרנסה היא קיומו של המתפרנס.

<> כי גוף בלי נשמה הוא חסר קיום לגמרי, וזו היא מיתה. ואמרו חכמים [סנהדרין צא.] "גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". ובהמשך שם [סנהדרין צא:] אמרו "אמר לו אנטונינוס לרבי, נשמה מאימתי ניתנה באדם, משעת פקידה או משעת יצירה. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אפשר חתיכה של בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח, ואינה מסרחת. אלא משעת פקידה". והנפש החיים שער ג ס"פ א כתב: "הנשמה מחיה ומקיימת הגוף, וכמו שאמרו 'וכי אפשר לחתיכת בשר ג' ימים וכו''".

<> נמצא שהסיפא ["אף הנשמה זנה כל הגוף"] מלמדת על הרישא ["מה הקב"ה זן את כל העולם"], דכשם שהסיפא עוסקת בקיום הגוף, כך הרישא עוסקת בקיום העולם. אמנם עם כל זה יש חילוק בין הרישא לסיפא; בסיפא לא מדובר כלל על נתינת מזונות [שהרי אין הנשמה נותנת מזונות לגוף], אלא מדובר רק על הקיום. אך ברישא מדובר על קיום שלפעמים בא בלבוש נתינת מזונות, כי קיום העולם התחתון הוא על ידי שהקב"ה זן את העולם במזונות. ואודות שהרישא איירי גם במזונות ממש, כן כתב בנתיב העבודה פי"ח, וז"ל: "והנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו, וכולם מקבלים חיות ממנו. וכן כל הנבראים מקבלים קיום מן השם יתברך. וזה אמרם בפרק קמא דברכות 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה את כל האיברים'. הרי מדמה הנשמה בזה להקב"ה בענין המזונות... ולכך הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם יתברך על זה ברכה שלימה וכמו שיתבאר עוד דבר זה בברכת המזון". וכן כתב בגבורות ה' פס"ה, וז"ל: "דע שכל האברים מקבלים החיות מן הלב. ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב. וכך כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה, בלי אמצעי. והיינו דאמרינן בפרק קמא דברכות 'מה הקב"ה זן את העולם, כך הנשמה זנה את הגוף', פירוש, נותן לו קיום. ולפיכך אמר שהמזונות הם מן השם יתברך. ופירוש זה כי הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה בלי אמצעי, ומפני שהמזונות גם כן חיותו של אדם, לכך מקבלים כל הנמצאים המזון, שהוא חיות האדם, ממנו יתברך". אך כאמור כל זה כפי הנהגת העולם התחתון, אך כלפי העולמות העליונים יותר אין קיומם בא להם בדמות מזונות, וכמו שיבאר.

<> כן כתב נפש החיים שער ג ס"פ א בביאור שם "מקום" של הקב"ה, וז"ל: "לפי פשוטו רצה לומר כמו שהמקום הוא סובל ומחזיק איזה דבר וחפץ המונח עליו, כן בדמיון זה הבורא אדון כל יתברך שמו הוא המקום האמיתי הסובל ומקיים העולמות והבריות כלם. שאם ח"ו יסלק כחו מהם אף רגע אחת, אפס מקום קיום וחיות כל העולמות. וכמו שנאמר [נחמיה ט, ו] 'ואתה מחיה את כולם'. והוא פנת יסוד אמונת ישראל... ולכן קורא בזוהר לאדון כל יתברך שמו 'נשמתא דכל נשמתין' [ח"א רמה.]. כמו שהנשמה מחיה ומקיימת הגוף... כן הוא יתברך שמו הוא לבדו חי העולמים כולם... וכן רז"ל דימו קיום כל העולם על ידי כחו יתברך לקיום הגוף על ידי כחות הנשמה, אמרו 'מה הנשמה מלאה וזנה את כל הגוף, אף הקב"ה מלא וזן כו''. זהו פשטות ענין שהוא יתברך נקרא [ב"ר סח, ט] 'מקומו של עולם'". ושם בפרק ב מאריך בזה עוד. וכן להלן [ד, יד (לאחר ציון 359)] כתב: "כי הוא יתברך נקרא 'מקום' בשביל שהוא יתברך מקיים הכל".

<> פירוש - סעודת ק"פ יום היא כנגד קיום העולם התחתון, שקיומו נעשה על ידי נתינת פרנסה בימי הקיץ. וסעודת שבעה יום היא כנגד קיום שאר העולמות שנבראו בשבעת ימי בראשית. ואודות ההבדל בין קיום עולם התחתון לקיומם של שאר העולמות, הנה בגו"א בראשית פ"א אות נב האריך בנקודה זו טובא בביאור דברי רש"י [בראשית א, כא] שהקב"ה הרג את הלויתן הנקבה, "ומלחה לצדיקים לעתיד לבא", וז"ל: "ואל תאמר כי אכילה זאת, שהיא סעודה שתהיה לעתיד, כמו שהוא אכילה זאת שהיא אצלינו. אבל האכילה הזאת לא תהיה אכילה שהיא מן כח המתאוה, אבל תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'. ואין לומר אם כן יהיה לו גם כן אכילה ושתיה תאוות הגוף. זה אינו כלל קשיא, כי האכילה ושתיה שהם תאוות הגופניות לא תהיה, כי מדריגות סעודה זאת בלא דברים אלו. אבל ענין הסעודה נאמר על הקיום בלבד, ואין ספק שתתחלף הסעודה הזאת כהחלף המדריגות אשר בין העולם הזה ובין עולם הבא, מכל מקום שם 'סעודה' תהיה שם. ואם יאמר, בשלמא בעולם הזה ימצא שם סעודה בעבור החום הטבעי המעכל, וכיוצא מן טבע הגוף, ולא שייך בזה לעתיד לומר כך. הנה אין זה קשיא, שאם האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה, וזהו ה'אכילה והשתיה' של דבר הרוחני, והשתא יהיה הערך שוה. ואיך יהיה דבר זה קשה לך, שהרי בעולם הזה יש חלוף בין הפרנסה; כי האדם ניזון בדבר דק כמו הלחם והבשר, והבהמה נזונת מתבן, וכן כל דבר לפי ענינו ניזון, נמצא כי יש לצדיקים לעתיד סעודה. ואם היו אומרים שתהיה הסעודה בבשר ויין, היה קשה מאד, אבל הם אמרו שהסעודה תהיה בלויתן, וכן בהמות בהררי אלף [ב"ב עד:], ויין המשומר לעתיד [ברכות לד:], וזיז שדי, וכלם הם מציאות ראויים לפי ערך הסעודה. וראה נא כי רבי עקיבא היה סובר שגם המלאכים אוכלים לחם, כדאמרינן בפרק יום הכפורים [יומא עה:], 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, דברי רבי עקיבא... הרי שרבי עקיבא היה סובר שגם מלאכי השרת יש להם הסעודה הזאת, והם סעודים בדבר שהוא בערך להם. כי הכל צריך להתפרנס מן העלה הראשונה, שבשפע שלו קיימים הכל, והיה סובר שמקבלים קיום... ואל תטעה לומר שהמלאכים אוכלים ממש, רק כבר אמרנו לך פעמים הרבה שהכונה בזה הקיום שמקבלים המלאכים".

<> והרי העולם התחתון הוא מרוחק יותר מה', והיה צריך להתחיל בסעודה המורה על העולמות הקרובים יותר לה'. ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:] כתב: "ועוד יש בזה במה שאמר [רש"י שמות כ, א] 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה. שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון, יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד". וראה להלן הערה 583, ופ"ד הערות 162, 418.

<> ואם תאמר, הרי רק גוף האדם הוא מן התחתונים, אך נשמתו היא מן העליונים, וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ז], וז"ל: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". וכן כתב רמב"ן בראשית [ב, א], וז"ל: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ושם פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מט"ו [שסא:] כתב: "כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, נתיב התורה פט"ז [תרמח:], ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ואם כן, מדוע כתב כאן שהאדם "הוא מן התחתונים" בלבד. ויש לומר, כי הפרנסה הבאה בימות הקיץ היא מכוונת לגוף, והגוף הוא מן התחתונים. וכן אמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה". ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסה.] כתב: "המעשים הטובים אשר יעשה האדם הוא חיות וקיום הנפש, כמו שהבשר והיין הוא פרנסת וקיום הגוף". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש הן פרנסת הגוף; פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה". וראה למעלה הערה 501, ולהלן הערה 608.

<> לעולמות העליונים יותר.

<> כמבואר למעלה הערה 525.

<> ראה למעלה הערה 515, ולהלן פ"ב הערה 125.

<> חגיגה יב: "שבעה [רקיעין], ואלו הן; וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות... ערבות, שבו צדק, משפט, וצדקה... שם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת, וכסא הכבוד מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות, שנאמר [תהלים סח, ה] 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו'". הרי כסא הכבוד נמצא ברקיע העליון והקרוב ביותר להקב"ה. ובגו"א בראשית פ"ב אות ה כתב: "כי השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות' הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש".

<> פירוש - הקיום שהקב"ה נותן לעולמות העליונים שנבראו בשבעה ימי בראשית ג"כ נקרא "פרנסה", וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 535] "כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו", וכשם שהפרנסה היא קיום, כך הקיום הוא פרנסה. וראה להלן פ"ב הערה 291. ובעוד כאן מבאר בפשיטות שאף העליונים זקוקים לפרנסה, הרי בח"א לגיטין סח. [ב, קכה:] ביאר שדבר זה שנוי במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל [יומא עה: אם מלאכי השרת אוכלים לחם אבירים], וכלשונו: "ודבר זה דבר גדול ועמוק, אם העליונים צריכים לקבל השפע תמיד, כי יש חושבין שהעליונים מקבלים שפע תמיד מן השם יתברך, ודבר זה דעת רבי עקיבא, כדאיתא במסכת יומא [עה:] בפרק יום הכפורים. ויש אשר ימאנו בדבר, שאין העליונים מקבלים שפע תמיד מן השם יתברך, ודבר זה דעת רבי ישמעאל, כדאיתא שם... והכרעת חכמי האמת הוא כך, שכל התחתונים, כמו האדם וכל אשר מתיחס אליהם, מקבלים קיום, והוא הפרנסה. וכל העליונים אינם מקבלים קיום תמיד אחר שנבראו מן השם יתברך". ויל"ע בזה.

<> למעלה [לאחר ציון 529], שכתב: "כי השם יתברך מפרנס הנמצאים התחתונים, ומה שהוא מפרנס וזן את כל העולם הוא בקיץ, אשר בזמן הקיץ מוציא צמחים האדמה, שהם פרנסת העולם", וראה הערה 539.

<> הלשון קצת לא ברורה, אך כוונתו היא שיש צד השוה בין פרנסת התחתונים לפרנסת העליונים, ולכך שבעה ימי המשתה של שושן נכלל בק"פ יום של שאר המדינות.

<> פירוש - אע"פ שאידי ואידי נקראים "פרנסה", מ"מ ישנו חילוק בין פרנסת התחתונים לפרנסת העליונים, וחילוק זה מחייב ששבעת ימי המשתה בשושן יחלקו זמן לעצמם, ולא יהיו נכללים עם הזמן של שאר המדינות.

<> אין נראה שכוונתו לומר שאז כו"ע לא הוי פליגי, והכל היו מודים לצד אחד [ששבעת הימים נכללים או אינם נכללים בק"פ יום], כי אז רק דעה אחת מהשתים היתה נופלת, ואילו כאן מתייחס לשתי הדעות כאחת ["לא היה מחלוקת החכמים האלו"]. אלא נראה שכוונתו היא שהחכמים לא היו נחלקים בדבר זה, כי מאי אכפת לן אם שבעת ימי שושן נכללים או אינם נכללים בק"פ יום. אך עתה שמתבאר שכוונת אחשורוש היתה לעשות סעודה כעין מלכותא דרקיעא, שפיר יש נפק"מ של ממש במחלוקת זו, והיא כיצד להגדיר את פרנסת העליונים ביחס לפרנסת התחתונים, וכמו שנתבאר.

<> שמלכותו מצטמצמת למקום אחד בלבד, וכמו שיבאר. והרי כל מהות סעודה זו מופקעת מחסרון, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 482] "כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון", וראה למעלה הערות 483, 532, ולהלן הערה 562.

<> שמולך אף במקומות הרחוקים ממנו, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 240] "דיש מלך שקרוב למקום מלכותו הוא מולך, ורחוק ממלכותו אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו. ולפיכך אמר כשם שהיה מולך מהודו ועד כוש, על שני מקומות סמוכים, וכך היה מולך מסוף העולם עד סופו".

<> למ"ד ששבעת ימי משתה של שושן אינו נכלל עם ק"פ יום של שאר המדינות [אסת"ר ב, ה], ונמצא שבעת שעשה משתה של שושן, זה היה לשושן בלבד. ולכך כתב לשון ספק ["אף &**אם**^ יעשה אחר כך לאותם שהם בשושן בלבד"], כי זהו רק לחד מאן דאמר.

<> "שהקדים משתה הרחוקים יותר ממשתה בני עירו" [רש"י שם].

<> לפנינו לשון הגמרא הוא "מאן דאמר מלך פיקח היה, שפיר עבד דקריב רחיקא ברישא, דבני מאתיה כל אימת דבעי מפייס להו". אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ששם אמרו "למאן דאמר פקח היה, שפיר עביד דקריב רחיקי ברישא, דבני מאתיה מיכף כייפי ליה, כל אימת דבעי להו, מקרב להו" [ראה למעלה הערה 1]. ופירושו, שטוב עשה שקירב את הרחוקים תחילה, שבני עירו כפופים לו, וכל אימת שירצה יוכל לקרבם.

<> פירוש - היה לו לקרב את הקרובים תחילה, שאם ימרדו בו הרחוקים, הקרובים יעמדו לצדו.

<> פירוש - חשש מרידה הוא רק אצל הרחוקים, ולא אצל הקרובים. לכך, אם יקרב את הרחוקים תחילה בכך ימנע מרידה גם אצל הרחוקים. ועדיף למנוע מרידה מעיקרא [ע"י שיקרב את הרחוקים], מאשר לדכאות את המרידה באם תפרוץ [ע"י שיקרב את הקרובים].

<> "מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו" [לשונו למעלה לפני ציון 241]. וראה למעלה הערה 496.

<> ואם תאמר, אם כן ודאי עדיף שיקרב את קרובים תחילה, כי בכך לא רק יוכל לדכא את המרידה אצל הרחוקים באם היא תפרוץ, אלא אף ימנע אותה מעיקרא, ומהי העדיפות שיש בקירוב הרחוקים תחילה עד שנחשב לפקח שעשה כן [לחד מאן דאמר]. דבשלמא אם נבאר שכאשר מקרב את הקרובים תחילה עדיין הרחוקים לעולם ימרדו בו, ניחא, דאז פליגי הי עדיף; מניעת המרידה מעיקרא [כשיקרב את הרחוקים תחילה], או דיכוי מרידת הרחוקים בעזרת הקרובים הנאמנים לו. אך עתה שמוסיף שכאשר יקרב תחילה את הקרובים בכך אף ימנע את מרידת הרחוקים, אם כן כשמקרב את הקרובים יש בזה תרתי לטיבותא [(א) ידכא מרד הרחוקים באם תפרוץ. (ב) לכך אף ימנע מרד הרחוקים מעיקרא], ואילו כשמקרב את הרחוקים תחילה, יש בזה רק חדא לטיבותא [ימנע את המרידה מעיקרא], וברור שתרתי לטיבותא עדיף מחדא לטיבותא. ואולי יש לומר, שמ"מ עדיף לקרב את הרחוקים תחילה, כי בכך יבטל אצלם הרצון למרידה מחמת אהבתם למלך, מאשר שיקרב את הקרובים תחילה, שאף שגם אז הרחוקים ימנעו ממרידה, מ"מ אין זה משום אהבתם למלך שקירבם, אלא משום פחדם מהמלך המוקף בעוזרים הנאמנים לו.

<> "שזה התחלה מה שהוא מולך על הקרובים, ומה שמולך על הרחוקים הוא שלימות מלכותו" [לשונו למעלה לפני ציון 496]. ואודות שהקרוב קודם לרחוק, הנה נאמר [דברים יג, ח] "מאלהי העמים אשר סביבותיכם הקרובים אליך או הרחוקים ממך וגו'", ופירש רש"י שם "למה פרט קרובים ורחוקים, אלא כך אמר הכתוב; מטיבן של קרובים אתה למד טיבן של רחוקים, כשם שאין ממש בקרובים, כך אין ממש ברחוקים".

<> כי קיום הדבר שוה להתהוות הדבר, וכשם שבהתהוות מלכותו הקרוב קודם לרחוק, כך בקיום מלכותו הקרוב קודם לרחוק. ונראה ביאורו, שכבר נתבאר למעלה כמה פעמים שאחשורוש ערך סעודות אלו כעין מלכותא דרקיעא [ראה למעלה הערה 529]. ואצל הנהגת הקב"ה מצינו שקיום הדבר שקול ליצירת הדבר, וכמו שכתב הפחד יצחק, פסח, מאמר נח, וז"ל: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם. ולא עוד, אלא שאמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הרי כי השפעת הטובה בעולם היא סוד השלחן ולחם הפנים שעליו. ואם כן בודאי כי חמימות לחם הפנים אשר על השלחן מגלה היא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה... כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות [ראה למעלה הערה 392]. ועל כן בלחם הפנים, אשר שמו מורה על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם בפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם כ'ביום הלקחו' [ש"א כא, ז]". ולכך סדר התהוות המלכות הוא גם סדר קיום המלכות, כי אין קיום הדבר אלא התהוות הדבר באיתכסיא, והסדר הנוהג בזה נוהג בזה. וראה להלן פ"ג הערה 671, פ"ה הערה 566, ופ"ט הערה 22.

<> כי זה מורה על חולשתו ושאין הנשלטים חפצים בו. ואף שמצוי הוא שמלך יחשוש שימרדו כנגדו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צד.], וז"ל: "כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה... כי המלך, אע"ג שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי", מ"מ הואיל וסעודה זו מורה על שלימות מלכותו, והיא נטולה כל חסרון [כמבואר למעלה הערות 483, 551], לכך לא יתכן שסדר הסעודות יקבע על פי דבר שיש בו ענין של גנאי וחולשה למלך. ואודות שאחשורוש היה חושש ממרידות נגדו, ראה להלן פ"א הערה 1217, ופ"ו הערות 34, 88.

<> ובתפילת ימים הנוראים אומרים "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה". הרי הרחוקים מורים על אמתת המלוכה יותר מהקרובים. ולכך הרחוקים קודמים, כי העיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 95, ובפרק זה למעלה הערות 146, 387. וראה בסמוך הערה 573.

<> בא לבאר שהא תינח שיש להקדים את הרחוקים לקרובים משום שהאחרונים "מורים על אמתת מלכותו", אך מהי הפקחות שיש בזה, עד שמחמת כן נקרא "מלך פקח". ועל כך מיישב שיש כאן רווח בדבר, שעל ידי שמולך על הרחוקים נכללים בזה גם הקרובים, בבחינת "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], שאם הוא מולך על הרחוקים, ק"ו שמולך גם על הקרובים. וזו היא פקחותו, שידע להתחיל ברחוקים וממילא נכללים בכך אף הקרובים.

<> כי סדר התפשטות מלכותו הוא שמתחילה הוא מולך על הקרובים, ומהם מתפשטת מלכותו לרחוקים. ואע"פ ש"בכלל מאתים מנה", מ"מ אי אפשר להגיע למאתים אלא דרך המנה תחילה.

<> פירוש - יש להקדים את הקרובים לרחוקים, כי הקרובים הם סבה לרחוקים, וכבר השריש המהר"ל כמה פעמים שהסבה קודמת למסובב [גו"א בראשית פל"א אות ח, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ה הערה 128, ועוד]. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב" [הובא למעלה בהקדמה הערה 100, ובפרק זה הערה 520, ולהלן הערה 662. וראה להלן פ"ב הערות 294, 295, ופ"ג הערה 51].

<> פירוש - מעלת הקרובים על פני הרחוקים היא שהקרובים הם סבה לשליטה על הרחוקים, וכמו שביאר. ומעלה זו מתבטאת בכך שעל ידי הקרובים ימנע מרד הרחוקים. נמצא שלא איירי בחשש אחשורוש שיהיו הרחוקים מורדים בו, "כי זה היה גנאי למלך" [לשונו למעלה]. אלא איירי בטעם המורה כיצד הקרובים הם סבה לרחוקים [ולכך הוקדמו לרחוקים], כי על ידי הקרובים תתפשט מלכותו לרחוקים. נמצא שנחלקו האם יש להקדים את הרחוקים משום שהם מורים על חשיבות מלכותו, או יש להקדים את הקרובים משום שהם מורים על סבת מלכותו. הרי שנחלקו כאשר חשיבות עומדת לעומת סבה, הי מינייהי עדיפא.

<> כמבואר למעלה הערות 438, 500, 529.

<> הרי דבר זה לא שייך כלפי מלכותא דרקיעא, דמי ממלכות דרקיעא ימרוד כנגד הקב"ה, הרי הם ששים ושמחים לעשות רצון קונם מטבעם [סנהדרין מב.], וכמבואר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמו].

<> פירוש - בגמרא שם דרשו שמה שנאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים את השמים &**ואת**^ הארץ" בא "להקדים שמים לארץ", ופירש רש"י שם "דאי לא כתיב 'את' הוה אמינא כאחת נבראו, אלא שאי אפשר לקרות שני שמות כאחת, להכי כתב 'את' להקדים". ועל כך המשיכה הגמרא לשאול "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב], מכדי בשמים אתחיל ברישא, מאי שנא דקא חשיב מעשה ארץ", ופירושו מה טעם הקדים מעשה הארץ לאחר שהקדים בריאת שמים לארץ.

<> תיבת "למחר" אינה נמצאת בגמרא שלפנינו, אך נמצאת בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1].

<> "למי שאין דרכו להשכים והשכים - הכא נמי דקרא לשמים תחלה, הוה ליה ארץ אין דרכו להשכים. ועוד, שכל מעשה ארץ מתונים, ומעשה שמים במהירות, וזו השכימה עמה, שנבראו כאחת, לכך התחיל לספר מעשיה תחלה" [רש"י שם].

<> כמו שאמרו חכמים [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטרונא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה" [ראה למעלה הערה 563].

<> אע"פ שביאר למעלה [לפני ציון 562] "שאין הפירוש שהיה ירא אחשורוש שיהיו מורדים בו, כי זה היה גנאי למלך", אך כוונתו כאן היא להורות שהרחוקים הם פחות מקבלי מלכות מהקרובים, כי ביד הרחוקים למרוד בו, לעומת הקרובים. לכך הרחוקים הם כמו "מי שאין דרכו להשכים, והשכים".

<> לשונו בנתיב התורה פי"ז [תרעח:]: "ובמדרש 'ברכו ה' מלאכיו', במה הכתוב מדבר, אם בעליונים הכתוב מדבר, והלא כבר כתיב 'ברכו ה' כל צבאיו', אלא בתחתונים הכתוב מדבר. ועליונים על ידי שיכולים לעמוד בפקודתו של מקום, לכך נאמר 'ברכו ה' כל צבאיו', אבל התחתונים שאין יכולים לעמוד בפקודתו של מקום, נאמר 'ברכו ה' מלאכיו', עד כאן. ורצה לומר, במה שכתוב מתחלה 'ברכו ה' מלאכיו', ולא 'כל מלאכיו', מוכח שהוא מדבר מן האדם... הרי לך שמוכח בפירוש כי הכתוב הזה מדבר מן האדם שכופה את יצרו ועושה עבודת השם יתברך. ולכך מקדים האדם אל המלאך, וקורא אותו 'מלאך', בשביל שמקיים מצות בוראו". ובנתיב כח היצר ס"פ ד כתב: "ובמדרש 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו', במה הכתוב מדבר... הרי בפסוק הזה שמדבר בתחתונים, מקדים התחתונים קודם המלאכים שהם עליונים. כי אותם שהם עומדים בתפקודתו של מקום, ויש בהם יצר הרע, והם כובשים יצר שבהם, בודאי הם קודמים למלאכים, שאין בהם יצר הרע. ולכך כתיב 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', שהם גבורים לכוף את יצרם, שזה נחשב גבור".

<> עד כאן דברי המדרש המצביעים על כך שתיבת "ובמלואת" נכתבה עם וי"ו, ולא "ובמלאת" חסרה וי"ו [כמו (ויקרא יב, ו) "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת וגו'". וקודם לכן נאמר (ויקרא ח, לג) "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים עד יום מלאת ימי מלאיכם וגו'"]. וזו הפעם היחידה שנכתב במקרא תיבת "מלואת" עם וי"ו. וביפה ענף [במדרש שם] כתב: "'ובמלאות' כתיב, פירוש דבא מלא בוי"ו, להורות שהמשתה היה מלא ושלם בכל עניניו".

<> לשון המתנות כהונה שם: "שיום אחרון היה כיום ראשון, לפיכך כתיב 'ובמלאות' מלא, שהיו מלאים ושוים אחרון כראשון".

<> רש"י במדבר כט, לו "למדה תורה דרך ארץ, שמי שיש לו אכסנאי, יום ראשון מאכילו פטומות, למחר מאכילו דגים, למחר מאכילו בשר בהמה, למחר מאכילו קטניות, למחר מאכילו ירק, פוחת והולך כפרי החג".

<> כי כתיב מלא מורה על דבר מלא, וכמו שכתב רש"י [בראשית כה, כד] "והנה תומים - חסר, ובתמר [בראשית לח, כז] 'תאומים' מלא ["מלא בוי"ו (גו"א שם אות לד)], לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע". וכן כתב להלן [ב, ב] ש"טובות מראה" נכתב בכתיב מלא, להורות "שהם טובות לגמרי" [לשונו שם], לעומת "טובת מראה" [שם פסוק ג], "שאינם טובת מאוד" [לשונו שם]. וכן כתיב חסר מורה על חסרון, וכמו שנאמר [בראשית כג, טז] "וישקול אברהם לעפרן", ופירש רש"י שם "לעפרן - חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה". ובגו"א שם אות כא כתב: "לפיכך כתב חסר, שיורה על שהוא חסר, והוא רע עין". וראה להלן הערה 1156, פ"ב הערה 26, ופ"ט הערה 214.

<> כפי שתמה למעלה [לאחר ציון 263] במחלוקת אחרת של רב ושמואל "ואל יקשה לך, במאי פליגי, דמאי נפקא מיניה... ובמאי פליגי". וזהו שכתב כאן "&**גם**^ על זה יש תמיה".

<> נוקט בלשון חכמים [מגילה יב.], שאמרו "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע", וכן [שם] "אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתיה".

<> כן כתב כמה פעמים, וכמלוקט למעלה הערה 438.

<> מרהיטות לשונו משמע שמלכות ה' מחייבת שיהיו בריות בעולם הזה, שכתב: "כי השם יתברך אשר מולך על בריותיו, הכניס אותם לעולם הזה". ונראה להטעים זאת, שמתבאר מדבריו בגו"א בראשית פי"ז אות א ש"מלך" הוא ברצונם של הנשלטים, ואילו "מושל" הוא בעל כרחם של הנשלטים [ראה שם הערה 3\*]. וכן כתבו הראב"ע [בראשית לז, ח], והגר"א [משלי כז, כז]. אם כן כאשר הנשלטים מקבלים את מרותו של השליט משום שחפצים ביקרו, אזי השליט הוא מלך ולא מושל ["ומלכותו ברצון קבלו עליהם"]. אך כאשר הנשלטים מקבלים את מרותו רק מפאת שמתייראים ממנו, אזי השליט הוא מושל ולא מלך. והנפקא מינה תהיה באם הנשלטים יקבלו את מרות השליט כאשר הם נמצאים במרחק מקום ממנו, ואין השליט סמוך ונראה אליהם. שאם הוא מלך, קרוב ורחוק שוים, כי הנשלטים חפצים בו גם כאשר הוא אינו שוכן במחיצתם. אך אם הוא מושל, ושלטונו בא לו מחמת כח הזרוע ומוראו, לכך כאשר מוראו יתרופף מפאת ריחוקו, שוב אין הוא מושל על הנשלטים, כי שלטונו נבע מחמת היותו נמצא שם, ולא מחמת שבני המקום חפצים בו. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקנו.], וז"ל: "המלך יש לו הכבוד... מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו". והואיל ועולם הזה הוא מרוחק יותר מהקב"ה, לכך דוקא בעוה"ז הקב"ה הוא מלך ולא מושל, כי אין מלכותו מורגשת כל כך בעוה"ז, וכל הרוצה לטעות יבוא ויטעה [ראה למעלה הערה 236]. ואודות שעוה"ז מרוחק יותר מהקב"ה, כן כתב בגו"א שמות פ"כ סוף אות ג, וז"ל: "הדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד" [ראה למעלה הערה 540]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב: "אין מלכותו [של ה'] נגלה בעולם בשלימות, שהמלכות צריך לאחדות, לכך אינו נמצא בשלימות בעולם עד שימחה שם המתנגד מן העולם".

<> בלבד, אלא ראוי למדריגה גבוהה יותר.

<> לשונו להלן [לפני ציון 620]: "כל כוונת אחשורוש להיות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע. וכמו שברא השם יתברך את האדם בעולם התחתון, ויש לאדם פתח פתוח לעלות עד עולם העליון על ידי שהוא צדיק". וכדברים אלו כתב כאן בביאור הגר"א על דרך הפשט, וז"ל: "'בחצר גינת ביתן המלך'... שעשה הקב"ה ג' עלמין; עולם העליון, ששם הוא המחיצה של הקב"ה שלשם עולים נשמות הצדיקים הגדולים הנקראים 'בני עילאין'. ועולם השני הוא הגן עדן, שבו נכנס הקב"ה להשתעשע עם הצדיקים. והשלישי הוא עוה"ז, והעוה"ז נקרא 'חצר', כמו שאמרו חז"ל [אבות פ"ד מי"ז] 'התקן עצמך בפרוזדור וכו''. וזהו שכתוב 'בחצר גינת כו'', שהוא בעולם הזה" [ראה להלן הערות 601, 620]. ושם על דרך הרמז כתב: "כי בגן עדן יש שתי מדריגות; כת אחת היושבין בפנים כשזוכה, ונקרא 'ביתן'. וכת אחת ההולכין בין השורות, וזהו 'גינת'. ועוה"ז הוא הפרוזדור לפני עוה"ב... הרשעים כל ימיהם עוסקין בפרוזדור, וזהו 'בחצר גינת ביתן המלך', מלכו של עולם" [ראה להלן הערה 624]. ואודות עניינם של ג' עולמות, ראה למעלה הערות 149, 533.

<> "אשר החצר הוא כנגד עולם התחתון, והגינה הוא עולם האמצע, והביתן כנגד עולם העליון... כי האדם הוא עומד בעולם התחתון, שבו יושב, ויש לו קישור וחבור עד עולם העליון" [לשונו להלן לאחר ציון 620]. והמשך לשון הגר"א [על דרך הפשט] הוא: "ואמרו חז"ל כל הראוי לחצר, לחצר. הראוי לגינה, לגינה. כלומר הרשעים בחצר, והצדיקים בגינה, והבני עילאין בביתן" [ראה להלן הערה 595]. ויש להעיר, שהא תינח שישנם שלשה עולמות, אך המתבאר כאן הוא שאף בהיות הבריות בעולם הזה, ישנם צדיקים המתעלים לעמוד בעולמות עליונים יותר, ואף לעמוד בעולם העליון. ונהי שדבר זה שייך במלכותא דרקיעא, אך כיצד דבר זה שייך במלכותא דארעא. ויש לומר, שאף בעולם הזה ניתן לחיות חיי עוה"ב, וכמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] "כי הוו מפטרי רבנן מבי רבי אמי, ואמרי לה מבי רבי חנינא, אמרי ליה הכי; עולמך תראה בחייך, ואחריתך לחיי העולם הבא". והצל"ח [ברכות כח:] כתב: "אמנם כאשר נדקדק עוד במאמר התלמידים שאמרו [שם] 'למדנו אורחות חיים ונזכה בהם לחיי עוה"ב', 'בהם' מיותר, ומה היה חסר באם אמרו 'ונזכה לחיי עוה"ב'. אבל הכוונה בזה, דהא פשיטא דאורחות חיים הם דרך מפולש לחיי עוה"ב, ופשיטא שהעושה מצוה זוכה לעוה"ב. אבל יש הפרש, יש שאינו זוכה לעוה"ב כי אם אחר מותו, אבל יש מתקיים בו 'עולמך תראה בחייך'. והוא, כי עיקר עוה"ב הוא ההשגה שנזכה להשיג את בוראנו ולהתדבק בו... והזוכה בעוה"ז לעשיית המצוה באהבה גמורה ובחשק נפלא הנה הוא מתדבק בשכינה. וזה מדרגה יותר גבוה מעוה"ב עצמו, כי בעוה"ב יש קיבול שכר הזה, אבל אין שם קיום המצוה, כי 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר [עירובין כב.], ובעוה"ז יש קיום המצוה וקיבול שכרה יחדיו מותאמים בזמן אחד, וזוכה זה בעוה"ז, מה ששאר צדיקים זוכים לעוה"ב". ובדר"ח פ"ו מ"ח [ערב.] כתב: "ומדריגה זאת, שתתן התורה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא, דהיינו כמו אברהם יצחק ויעקב שנתן להם חיים של טובה ושלוה ומנוחה. והרי אף השבת הוא מעין עולם הבא [ברכות נז: (ראה להלן ציון 967)]. וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא [טז:] ג' הטעימן [הקב"ה] בעולם הזה מעין עולם הבא; אברהם, יצחק, ויעקב. וגם בשאר צדיקים אפשר לומר כך... כלומר כאשר עדיין היה בעולם הזה הראה להם והטעימן מה שיהיה להם בעתיד". ובח"א לע"ז יח. [ד, מג:] כתב: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא". והכתב והקבלה [בראשית יח, יא] כתב: "הנה אנשי המעלה כל השתדלותם לחיות בעולם הזה חיי הנפש בעסקים רוחנים, דוגמת חיי עולם הבא, כמאמרם 'עולמך תראה בחייך ואחריתך לעולם הבא'". וראה להלן הערות 618, 620.

<> כוונתו לקושית תוספות שם [מגילה יב. ד"ה אתה], שבגמרא שם בהמשך אמרו "תניא רבי יהודה אומר, הראוי לכסף, לכסף, הראוי לזהב, לזהב. אמר לו רבי נחמיה, אם כן אתה מטיל קנאה בסעודה". ומכך שאלו תוספות "ואם תאמר, למ"ד לעיל הראוי לגינה לגינה הראוי לחצר לחצר, א"כ אתה מטיל קנאה בסעודה". ותוספות שם תירצו "יש לומר, דסבירא ליה דכיון שלא היו רואין זה את זה, ליכא קנאה".

<> רומז בזה שמקום מורה על מדריגה וחשיבות. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ע, וז"ל: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו, והענין הזה מבואר נגלה מאד". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קטו:] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קפה.] בביאור הקנין העשרים וששה של תורה "המכיר את מקומו", כתב: "פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו". ובגו"א במדבר פ"י אות כח כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב: "כי הכל לפי מה שהוא, יש לו מקום". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". ובח"א לשבת קיג: [א, נא:] כתב: "כי 'הלום' נאמר על המקום, והמלכות נקרא 'מקום', מפני כי שם 'מקום' נאמר על המדריגה והמעלה, 'ממלא מקום אבותיו', ולפיכך נקרא המלכות, שהוא החשיבות והמעלה, נקרא 'הלום'". וכן הוא בהקדמה לדרוש על התורה [ז:], נצח ישראל פכ"ד [תקיא:], שם פנ"ו [תתעב.], נתיב התורה פ"ג [קנג:], ועוד. וראה בדר"ח פ"א הערה 678 במה שנתבאר שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> כי אי אפשר שישוו כל בני אדם במדריגותם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם [ראה למעלה בהקדמה הערה 441]... כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי, ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל. ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו". וכן [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור". ובדר"ח פ"ד מ"ד [קג.] כתב: "אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים". ובדר"ח, בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], כתב: "כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים". ובדר"ח פ"ב מ"א [תעו.] כתב: "כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר". ובבאר הגולה באר הששי [קמט:] כתב: "אין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקויים [דברים ל, ו] 'ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך וגו''". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד, וז"ל: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". וכן בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם". ובנתיב התורה פי"ז [תרעט.] כתב: "אין הכל כופין את יצרם לעשות עבודת השם יתברך". וראה גו"א ויקרא פ"ו הערה 45, ושם דברים פכ"ה אות ב.

<> כי הגדרת קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ס (מב.)]. אך כאשר אין הדבר שייך אליו, ממילא אין קנאה בזה. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמא.] כתב: "כי למה אל האדם לקנאות על דבר שאינו שלו". ואפשר להטעים זאת עוד, כי "קנאה" שייכת ל"קנין" [כדמוכח מרש"י בראשית ד, כא], שהקנאה נובעת מההרגשה שהדבר הנכסף הוא שלי ושייך אלי. ולכך בפרשת סוטה נאמרה קנאה [במדבר ה, יד], כי אשתו של אדם היא קניינו, ושייכת רק לו. והרמב"ן [שמות כ, ג] ביאר שקנאה כלפי מעלה נאמרת רק כשישראל עובדים ע"ז, כי "אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים... ולא יאמר הכתוב כן בשאר העמים אשר חלק להם צבאות השמים" [לשון הרמב"ן שם, וראה למעלה בהקדמה הערה 554]. וכן כתב הרמב"ן [בראשית לז, ב], וז"ל: "בני הגבירות יקנאו בו [ביוסף] למה יאהב [יעקב] אותו מהם, והם בני גבירה כמוהו. ובני השפחות אשר לא יקנאו בזה למעלתו עליהם, ישנאו בו בעבור היותו מביא דבתם אל אביהם". הרי שקנאה נופלת רק כאשר הדבר הנכסף שייך למקנא. לכך דבר שאינו שייך אל האדם, לא תיפול על זה קנאה. וכן כתב בסמוך [לאחר ציון 629]: "כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי, אבל אם אינם שוים לא שייך זה, כי מה שייך קנאה כאשר הם מחולקים בעצמם", וראה להלן הערות 630, 736, פ"ב הערה 111, ופ"ג הערה 38.

<> נראה שהזכיר כאן "שנאה", כי בעוד שבגמרא אמרו [מגילה יב.] "אמר לו רבי נחמיה, אם כן אתה מטיל קנאה בסעודה", הרי במדרש [אסת"ר ב, ח] אמרו "אמר לו רבי נחמיה, אם כן נמצאת מכניס שנאה בסעודת אותו רשע", הרי שיש לבאר מדוע כאן אין מקום לקושית רבי נחמיה הן מקנאה והן משנאה. ואודות שהשנאה היא תולדה מהקנאה, כן כתב רבינו בחיי בכד הקמח, ערך קנאה, וז"ל: "מתוך הקנאה יבא לידי שנאה". והחפץ חיים באהבת ישראל פ"ג כתב: "יש שמקנא אדם בחבירו על מה שברכו ה' בעושר ובנכסים, וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו, ועל כן הוא מתקנא בו, והקנאה מביאה אותו לשנאותו". וכשם שאין להטיל קנאה בין האנשים, כך אין להטיל שנאה ביניהם, וכמו שכתב רש"י [בראשית לז, י] "ויגער בו - לפי שהיה מטיל שנאה עליו". ועל כך מבאר שכשם שאין כאן קנאה, כך אין כאן שנאה, שאין כל אחד ראוי למדרגות העליונות. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כז, מ] "ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבוד והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך", ופירש רש"י שם "והיה כאשר תריד - לשון צער... כלומר כשיעברו ישראל על התורה, ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל, 'ופרקת עלו וגו''". וכתב על כך בגו"א שם [אות כח]: "דאין לומר אפילו לא יעברו על התורה, דאין האדם מצטער אם רואה אחר מצליח והוא ראוי שיהיה מצליח, אלא אם הוא מצליח והוא רשע, אז מצטער על שהרשע מצליח והוא אינו מצליח. וכן 'כאשר תריד', רוצה לומר כאשר תצטער על הברכות, וזה שלא יקיימו ישראל התורה". הרי אף שנאת עשו ליעקב מצטננת כאשר יעקב ראוי שיהיה מצליח. ונראה שלכוונה זו מטין דברי הגר"א כאן, שכתב: "אמרו חז"ל כל הראוי לחצר לחצר, הראוי לגינה לגינה, כלומר הרשעים בחצר, והצדיקים בגינה, והבני עילאין בביתן, ואין כאן מקום לקושית תוספות שהקשו והלא אין מטילין קנאה בסעודה, עיין שם", שכוונתו היא כפי מה שנתבאר כאן. ולהלן [לאחר ציון 653] התייחס בקצרה לדבריו כאן.

<> לא ברור למה כוונתו שכבר ביאר זאת למעלה. ושמא כוונתו לכך שאחשורוש היה מולך בכל עולם הזה התחתון המקבל מן העולם האמצעי ומן העולם העליון [כמבואר למעלה מציון 148 ואילך], ולכך עשה סעודה כנגד ג' עולמות.

<> "מחנה שכינה" הוא תוך הקלעים, וכמו שכתב רש"י [במדבר ה, ב], וז"ל: "שלש מחנות היו שם בשעת חנייתן; תוך הקלעים היא מחנה שכינה. חניית הלוים סביב... היא מחנה לויה. ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבע הרוחות, היא מחנה ישראל". וכן כתב רש"י [סוטה כ:], וז"ל: "במדבר נמי היו ג' מחנות; לפנים מן הקלעים מחנה שכינה, 'והלוים יחנו סביב למשכן העדות' [במדבר א, נג], זה מחנה לויה. והדגלים ג' פרסאות, זה מחנה ישראל". ובנצח ישראל פ"ד [סד.] ביאר שמחנה שכינה נחלק לג' חלקים; עזרה, היכל, וקודש הקדשים, והם כנגד ג' חדרי המוח [מחשבה, זכרון, ודעת]. וראה להלן הערה 692.

<> לשון רבינו בחיי שמות כה, ט: "ידוע כי המשכן וכליו הכל ציורים גופניים להתבונן מהם ציורים עליונים שהם דוגמא להם. ומכלל הענינים הנפלאים הנכללים בו הוא מה שתמצא המשכן על שלושה חלקים; לפנים מהפרוכת, חוץ לפרוכת שהוא אהל מועד, חצר המשכן. כנגד המציאות שנחלק לשלושה חלקים; עולם המלאכים, עולם הגלגלים, עולם השפלים... החלק הראשון שבמשכן לפנים מהפרוכת, ושם הארון והלוחות והכרובים, שהם כלים פנימיים נעלמים, והם המרכבה לשם יתעלה...

וזהו כנגד עולם המלאכים, שהן צורות נפרדות נעלמות, והם שכלים נפרדים, מרכבה וכסא להקב"ה... החלק השני מחוץ לפרוכת הוא אהל מועד, ושם השולחן והמנורה ומזבח הקטורת, שהן כלים נכבדים פנימיים, לא כמעלת פנימיות הראשונים, והם כנגד עולם הגלגלים... החלק השלישי חצר המשכן, בו היה מזבח הנחושת, והוא מזבח העולה, אשר עליו מקריבים הקרבנות, ושם בעלי חיים מקבלין הפסד, והוא כנגד עולם השפל הזה שהוא בעל הויה והפסד... הא למדת שהמשכן על שלושה חלקים כנגד שלושה חלקי המציאות, שעליהם אמר דוד ע"ה [תהלים קג, כ-כב] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח ברכו ה' כל צבאיו ברכו ה' כל מעשיו'". וכן הוא במהרש"א שבת צח:, וז"ל: "המשכן שהיא דוגמת ג' עולמות; חצר המשכן נגד עולם התחתון, והמשכן עם יריעותיו נגד עולם האמצעי... ולפנים מן הפרוכת נגד עולם העליון, ששם השכינה שרויה על הכרובים כמו בעולם עליון".

<> צרף לכאן מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטים", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה, מועטים הם". וכבר הובא למעלה [הערה 586] דברי הגר"א כאן [על דרך הפשט], שכתב: "אמרו חז"ל כל הראוי לחצר, לחצר. הראוי לגינה, לגינה. כלומר הרשעים בחצר, והצדיקים בגינה, והבני עילאין בביתן". הרי המדריגה העליונה היא של "בני עילאין" שעליהם אמרו בפירוש ש"הם מועטים".

<> הנה ההשוואה למשכן אינה לדוגמה בעלמא, אלא שסעודות אחשורוש נעשו כענין המשכן, וכפי שכתב להדיא להלן [לאחר ציון 692], וז"ל: "כמו שהיה למשכן, שהוא דירתו יתברך, אדנים ועמודים וקלעים, כך עשה אחשורש. והכל שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע, ותמצא כי עשה הכל בענין המשכן, ששם השכינה. וזה כי עשה חצר וגם גינה וגם ביתן, כמו שהיה משכן חצר אוהל מועד קודש קדשים. וכמו שהיה שם אדנים ועמודים ופרוסים עליהם קלעים, כך היה הוא תולה קלעים על גלולי כסף עומדים על עמודי שש, והם כמו האדנים לעמודים", וראה להלן הערה 696, שנתבאר שם שהמשכן הוא מלכות.

<> לשון הגמרא [מגילה יב.] "וחד אמר, הושיבן בחצר ולא החזיקתן, בגינה ולא החזיקתן, עד שהכניסן לביתן והחזיקתן".

<> אודות שהעולם הזה הוא העולם השפל, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תיז.], וז"ל: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל'". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא. והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים".

<> מדגיש בזה שהרבים אינם דבר פרטי, אלא דבר כללי הנעלה מחילוקי הפרטים. ויש כאן הד ליסוד שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [ראה להלן פ"ב הערה 107]. ועוד אודות ההבדל בין מעלת הכלל למעלת הפרט, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ב [תקל.], וז"ל: "כל העוסקים עם הצבור, דהיינו עם הכלל, דאינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי... שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... ואין הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר [שם] 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ח, שאמרו שם "כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו", וכתב שם לבאר [תכז:]: "כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות. הרי לפניך, כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי, כמו שהוא שייך לאדם הפרטי. כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו, שיהיה השתנות אליו... ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל הוא קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". וצרף לכאן דבריו בח"א לע"ז ד: [ד, כט:], בביאור דברי הגמרא שם שהשוותה בין חטא העגל של ישראל, לחטאו של דוד במעשה עם בת שבע, שכתב: "ישראל שהם כלל האומה חטאו בע"ז. כי הכללים קרובים אל חטא הזה, שהוא בשכל... אבל דוד שהיה יחיד, חטאו בבת שבע, שהוא מעשה הגוף". וראה הערה הבאה.

<> אודות המעלה הנבדלת של הכלל, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [קעו.], וז"ל: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי". ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור", ושם הערה 391. ובדר"ח פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:] כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבק בצבור, וזו מעלת הצבור, דין הוא שהגימטריה של "צבור" תהיה תהיה שקולה ודומה ל"רחמים", כי זהו כל התוקף והחוזק של הצבור. וראה להלן פ"י הערה 47.

<> של "חצר", שהיא מורה על העולם הזה השפל, שהחצר מרוחקת יותר מהמלך, וכמבואר למעלה הערה 585.

<> כמבואר למעלה הערות 585, 594, ולהלן ציון 613.

<> כפי שנתבאר למעלה [הערה 149] שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. אך העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. לכך אין לעולם האמצעי מדריגה נבדלת לגמרי, כי יש בו חומר וצורה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד. וראה להלן ציון 614.

<> כי העולם השלישי, שהוא העולם העליון, אין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [מבואר למעלה הערה 149].

<> יש להעיר, שסעודות אחשורוש נעשו לכל בני ממלכתו, ולאו דוקא לישראל, ועם כל זה מתבאר כאן שיש מעלה נבדלת לצבור ולכלל. ולכאורה יקשה לומר שיש לכלל של נכרים מעלה נבדלת. והמשך חכמה [במדבר טו, יג] כתב: "דין צבור אין לעכו"ם, שכל גוי בפני עצמו, והחיבור אצל ישראל הוא תולדותם ואחדותם להאמין באלקים אחד, וערבותם והתקשרותם זה לזה בתורה ומצות, שכל אחד נשתלם מחבירו ע"י התורה". ובזוה"ק [ח"ג רלז:] מבואר שרק כשהוסרו הערב רב ישראל הם "גוי אחד", ושמות "קהילה" ו"חיבור" עליהם. והעקידה פרק עד כתב: "אמנם אם יחטא צבור באופן שינתק החוט המקשר והמקבץ, אינו צבור באמת, כי הותרה האגודה", וק"ו לשאינם בני ברית. ובאוצרות יוסף להגר"י ענגיל [כרך ב, דרוש ב, סוף עמוד י.] כתב שבני נח אינם פרטיים של כלל אחד, אלא כל אחד הוא בבחינת "כל", וכמו שאמרו חכמים [נזיר סא:] "יצא זה [עובד כוכבים] שאין לו קהל". ואולי כוונת המהר"ל היא לכלל ישראל, שמחמת מעלת הכלל של ישראל לכך החצר והגינה לא החזיקתן. ויל"ע בזה.

<> בא לבאר שהאדם עצמו כולל בתוכו שלשת עולמות; גופו מן העולם התחתון הגשמי, נשמתו מן העולם האמצעי, ושכלו הנבדל מן העולם העליון. ובנתיב האמת פ"ג כתב: "כי האדם בפרט הוא כלול מכל ג' עולמות, ובשביל כך הוא מחבר את כלם, כי האדם הזה הוא 'עולם קטן'". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכח.] כתב: "על ידי האדם היה קשור אלו ג' עולמות, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים, ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות... ועל כל פנים דבר זה מבואר כי האדם שקול כנגד הכל". וכן כתב שם פ"ה מט"ו [שסא.], שם פ"ו מ"ט [שיב:], ותפארת ישראל פי"ג [רח.].

<> פירוש - גוף האדם הוא גשמי, ולכך האדם הוא גשמי. ודבר זה מתבאר לפי דבריו בדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:], שכתב: "יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם 'אדם' הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [ראה למעלה הערה 11]. לכך גדר האדם נגרר בתר גופו, והואיל וגופו גשמי, לכך האדם הוא גשמי.

<> כי גוף האדם הוא מן התחתונים, ונשמתו היא מן העליונים, וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ז], וז"ל: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". וכן כתב רמב"ן [בראשית ב, א], וז"ל: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה" [הובא למעלה הערה 541]. וכאן כוונתו לומר שהנשמה באה מן העולם האמצעי שזהו "מן השמים". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו:] כתב: "מטר השמים מן עולם האמצעי, שהרי נקרא [דברים יא, יא] 'מטר השמים'". אמנם קשה לומר שהנשמה באה מן העולם האמצעי, כי בתפארת ישראל פי"ג [ריא:] כתב: "הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומ"מ יש לה דביקות למעלה עד עולם העליון". ובשערי קדושה ח"ג שער ב כתב שהרוח היא נגד העולם האמצעי לעומת הנשמה שהיא נגד העולם העליון [והנפש היא נגד עולם השפל]. וכן המהרש"א בח"א לכתובות קד. כתב שיש ג' עולמות; העולם העליון אשר משם תבא הנשמה, האמצעי הוא עולם המזלות, שמשם באה רוחו של אדם, והתחתון שממנו הגוף. ונראה שכוונת המהר"ל כאן היא לרוח, ולא לנשמה. וכן מוכח מהמשך דבריו כאן, וכמבואר בהערה הבאה.

<> מוסיף זאת להורות שמדובר באותו חלק נשמה שהאדם מקבלו, והוא הרוח, וכמבואר בנפש החיים [שער א פט"ו], שכתב: "ענין השלש בחינות נר"ן... שבחינת הנפש היא הבחינה התחתונה, שהיא כולה בתוך גוף האדם. ובחינת הרוח הוא בא דרך עירוי מלמעלה, שחלק וקצה העליון שלו קשור ונאחז למעלה בבחינה התחתונה של הנשמה, ומשתלשלת ונכנסת גם בתוך גוף האדם... אמנם בחינת הנשמה, היא הנשימה עצמה, שפנימיות עצמותה מסתתרת בהעלם, ומקורה ברוך כביכול בתוך נשימת פיו ית"ש, שאין עצמות מהותה נכנסת כלל בתוך גוף האדם... רק חופפת עליו".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ג [רח.]: "וכן האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם, שהוא מוכן לעולם הבא. וזה שאמרו חכמים [ב"ר יד, ה] "וייצר ה' אלקים" [בראשית ב, ז], שתי יצירות; אחת בעולם הזה, ואחת בעולם הבא. וזהו מדרגה אחרונה... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם [בראשית א, כז], ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכב:] כתב: "העולם העליון הוא עולם השכל, אשר השכל הוא השגת האמת", וראה להלן פ"ד הערה 420, ופ"ח הערה 264.

<> אודות שהאדם כולל בתוכו את שלשת העולמות, כן כתב רבינו בחיי בספר כד הקמח, ערך פסח, וז"ל: "שלשה חלקי המציאות, והם המלאכים, והגלגלים, והעולם השפל הזה. והנה האדם רואה שלשתם מבשרו, לפי שיצירת גופו נחלקת לג' חלקים כנגדם, ומטעם זה נקרא האדם 'עולם קטן', שהוא כולל העולם שהוא העולם הגדול. ותמצא ביצירת הגוף עולם הדבור, שהוא הראש, ושם השכל שופע על המוח, כנגד עולם המלאכים, שהן שכלים נפרדים. עולם החיות מן הצואר עד המתנים, ושם הלב שהוא בעל תנועה, וסבת כל התנועות שבגוף, כנגד עולם הגלגלים שהם בעלי תנועה, ובתנועתם העולם עומד. עולם הטבע ממתניו ולמטה, והוא סבת ההויה וההפסד, כנגד עולם השפל הזה שהוא בעל הויה והפסד". וכן כתב רבינו בחיי בבראשית א, כז [ד"ה ויש שפירשו]. ובויקרא ח, כג, כתב: "כולל בגופו ובתכונת צורתו שלשה חלקים אלו, וזו היא צורת אדם, שהוא עולם קטן, ובו עולם הדבור, והוא הראש כנגד עולם המלאכים. ועולם החיות, זהו מן החזה ועד מתניו, כי באמצעות גופו הוא הלב שהוא בעל התנועה, כנגד עולם הגלגלים. ועולם הטבע ממתניו ולמטה, כנגד העולם השפל".

<> ו"לא החזיקתן" משמע שהחצר לא יכלה להחזיק אף אחד מהם, ולא רק שבעלי המעלה נפלטו החוצה, אלא שהחצר אינה ברת הכי בכלל להחזיקן, כי מעלתו הנבדלת של האדם מפקיעה אותו מאחיזת החצר.

<> כמבואר למעלה הערות 585, 594, וראה ציון 602.

<> "כי אין לעולם אמצעי מדריגה נבדלת לגמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 603].

<> ואם תאמר, כשם שמדריגתו הנבדלת של האדם מפקיעתו מהיותו מוחזק בחצר וגינה, כך מדריגתו הגשמית של האדם תפקיעתו מהיותו מוחזק בביתן, ומדוע הביתן יכול להחזיקו, לעומת החצר והגינה שמנועות מכך. ויש לומר, שככל שהמדריגה עליונה יותר, כך היא כוללת יותר, שהעליון הוא שורש לכל מה שתחתיו. לכך המדריגה העליונה [ביתן] מחזיקה גם מדריגות פחותות ממנה, לעומת חצר וגינה שאינן מסוגלות להחזיק מעלה עליונה מהן. ואודות שהעליון כולל את התחתון, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:], וז"ל: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהוא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל, אם עוסק בתורה לשמה... נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובגבורות ה' פ"ס [ער.] כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". וראה להלן פ"ח הערה 332.

<> כמבואר למעלה כמה פעמים [ראה הערה 438].

<> אודות שעולם הזה הוא עולם גופני, כן כתב בח"א לב"ב י: [ג, סד:], וז"ל: "כי עולם הזה הוא כולו גוף". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג כתב: "מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש' [רש"י ויקרא יט, ב], רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים... כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". ובח"א לבכורות מד: [ד, קכט.] כתב: "צרכי עולם הזה, שהוא צרכי הגוף". וראה למעלה בהקדמה הערה 246, להלן פ"ג הערה 293, ופ"ו הערה 56.

<> ועליה זו לעולם הנבדל נעשית אף כאשר האדם נמצא בעולם הזה, וכמבואר למעלה הערה 586. דוגמה לכך הוא משה רבינו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:], וז"ל: "מפני גודל מעלת משה ויחודו בנבואה, מורה עליו שמו. כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד' [במדב"ר יב, יא]. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלקים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה 'איש', ומחציו ולמעלה היה 'אלקים'. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם. ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם, שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית" [ראה למעלה הערה 20]. דוגמה נוספת; בנתיב התורה פי"א [תסט.] כתב: "כמו שאמרו [ברכות מב.] 'תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם'. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [ראה להלן פ"ד הערה 241].

<> צרף לכאן דברי השל"ה [שער האותיות, אות ק (א)], שכתב: "הנה האדם התחתון בסוד שיעור קומת אדם העליון. ה'גדולה' וה'גבורה' משל לזרועות. ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה אמרו, משל למה הדבר דומה, לאדם שיש לו זרועותיו, ובהם יגן על ראשו. והתפארת משל לגוף, והוא עולה עד עולם הלבן, במשל חוט השדרה הנמשך מהראש. 'נצח' ו'הוד' משל לשוקים. 'יסוד' עולם משל לאבר המוליד... והראש נגד שלוש ראשונות, החשובות כאחת. וכתבו המקובלים שהמוח והחיך והלשון הם נגד כתר חכמה ובינה, והאריכו בזה". ושם הביא דברים דומים מספר עבודת הקודש [ח"א פי"ח].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 582]: "כל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי, כמו שכתבנו. וידוע כי השם יתברך אשר מולך על בריותיו, הכניס אותם לעולם הזה. ויש אשר אינו ראוי למדריגה התחתונה, ומתעלה יותר עוד. ויש אשר עוד מתעלה, לעמוד בעולם העליון". ועוד אודות שהשייכות של הצדיק לעולם העליון, כן כתב בח"א לב"מ פו. [מה.], וז"ל: "כי הצדיקים השלימים בהפרדם מעולם הזה ונכנסים לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם משלימים [העולם] העליון כמו שהם משלימים העולם הזה, ובזה הם נחשבים כמו פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'" [הובא למעלה הערה 189]. אך כאמור למעלה [הערות 586, 618] כאן כוונתו לצדיקים בעודם בעולם הזה, ולא כשהם נפרדים מעולם הזה.

<> כמבואר למעלה הערה 585.

<> פירוש - שיש לאדם הבחירה, ואין מניעה העומדת בדרכיו. וכן הגר"א על דרך הפשט כאן כתב: "במתניתא תנא, הושיבן בחצר ופתח להם שני פתחים, אחד לגינה ואחד לביתן. פירוש, שנתן הבחירה ביד האדם, בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו [מכות י:]".

<> פירוש - הואיל ושני הפתחים מורים על שתי מעלות זו למעלה מזו [פתח הגינה מורה על עולם האמצע, ופתח הביתן מורה על עולם העליון], לכך אין לפרש ששני הפתחים עומדים זה לעומת זה ובצדדים שונים, אלא שפתח אחד מוליך לפתח שני, והפתח לגינה מוליך לפתח הביתן.

<> לשון הגר"א על דרך הרמז [א, ה]: "הושיבן בחצר ופתח להם שני פתחים. פירוש, שהושיבן בעולם הזה ופתח להם פתחים לזכות לגינה וביתן [הם שתי המדריגות שיש בגן עדן, כמו שכתב שם הגר"א (הובא למעלה הערה 585)], שכל הרוצה לכנוס יכנוס".

<> להלן סוף פסוק ו.

<> כן הוא במנות הלוי [ל.] בשם הה"ר יהודה נתן ז"ל. וחוזר בזה לבאר מה היו ק"פ הימים, ומה היו שבעת הימים, שנאמר [אסתר א, ג-ה] "בשנת שלוש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו ימים רבים שמונים ומאת יום ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך". ובפשטות הפירוש הוא שהיו שתי סעודות; אחת בת ק"פ יום, ואחת בת שבעת ימים לאנשי שושן, וכפי שביאר למעלה מציון 478 ואילך. אך מעתה יבאר שרק היתה סעודה אחת בת שבעה ימים.

<> "שוים לגמרי" - הרחוקים והקרובים, שלא היה שום חילוק ביניהם בנוגע לסעודה, שכלם השתתפו בסעודה אחת בת שבעה ימים. וזה לשון המנות לוי [ל.]: "ושוב מצאתי אל הה"ר יהודה נתן ז"ל שכתב וזה לשונו; אמנם אצלי יובן כי כן 'בשנה ג' למלכו עשה משתה' [אסתר א, ג], כלומר גזר לעשות משתה לכל שריו. והנה בתיקון בית המשתה להראות עושרו ויקרו עמד ימים רבים ק"ף יום, כלומר ששה חדשים. ובמלאת ונשלם הימים מתיקון הבית, עשה לכל העם הנמצאים בשושן משתה שבעת ימים", והמשך דבריו יובא בהערות הבאות.

<> שאמרו שם "רב ושמואל, חד אמר, מלך פיקח היה. וחד אמר, מלך טיפש היה. מאן דאמר מלך פיקח היה, שפיר עבד דקריב רחיקא ברישא, דבני מאתיה כל אימת דבעי מפייס להו. ומאן דאמר טיפש היה, דאיבעי ליה לקרובי בני מאתיה ברישא, דאי מרדו ביה הנך, הני הוו קיימי בהדיה" [הובא למעלה לפני ציון 554]. הרי שהקרובים והרחוקים לא היו שוים להדדי, אלא שהיתה סעודה אחת לרחוקים, וסעודה אחרת לקרובים.

<> כותב כאן לעומת מה שכתב הה"ר יהודה נתן [הובא במנות הלוי (ל.)], וז"ל: "והעד לפירושי, כי אמר שעשה משתה לכל העם הנמצאים בשושן בין תושבים בין נכריים, לא שמשתה הרחוקים היה ק"פ יום, כי היה מטיל קנאה בסעודת בני העיר שלא היה רק שבעת ימים. אך האמת כי לתיקון הבית עמד ק"פ יום, והמשתה היה ז' ימים לכל העם הנמצאים בשושן".

<> ע"ז נה. "כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור". וכן ביאר בגו"א שמות פט"ו אות יז את הפסוק "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד" [שמות טו, טו], שרש"י ביאר שם "שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". וכתב הגו"א: "ויש ראיה גדולה לדברי רז"ל [במכילתא שם], דגבי אלו נאמר... האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'". ועיי"ש שמבאר שמחמת כן אדום ומואב במיוחד קינאו בכבודן של ישראל, כיון שהיו סבורים שהם ראוים לגדולה גם כן. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו כתב: "היו חולקין על משה אותם שהם חשובים, מפני שאמרו 'כי כל העדה כלם קדושים ומדוע תתנשאו על קהל ה'' [במדבר טז, ג], ואין גבור מתקנא רק בגבור כמותו [ע"ז נה.]". ובגבורות ה' פ"ח [נא:] כתב: "יון... מפני גדולתם היו רוצים לבטל התורה, שהיו מקנאין בהם, ואין גדול מתקנא רק בגדול שכמותו". וכן כתב בנר מצוה [לג.]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו". וטעם הוא, שהגדרתה של קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס], ולכך אין גיבור מקנא אלא בגיבור כמותו. וראה למעלה הערה 590, ולהלן הערה 736, פ"ב הערה 111, ופ"ג הערה 38.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 585]: "וזה שאמר [מגילה יב.] 'הראוי לחצר, לחצר. והראוי לגינה, לגינה. והראוי לביתן, לביתן'. ולא שייך בזה שהוא מטיל קנאה בסעודה, כי דבר זה צריך להיות, כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו. ואי אפשר שיהיה מקום כל בני אדם שוים במדריגותם, לכך לא שייך בזה קנאה. רק אם ישב אחד במטה של עץ, ואחד על מטה של כסף, זהו קנאה [מגילה יב.], אבל שיהיה מקום הכל שוים, זה אי אפשר, כי יש ג' מעלות, וכל אחד זוכה במעלתו, ויש לו מקום הראוי לו, ולא שייך בדבר זה לא קנאה ולא שנאה".

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"מ עא.] "עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין", ולא מצאנו שיעוררו על כך שאתה מטיל קנאה בין עניי עירך לעניי עיר אחרת. ובנתיב הצדקה פ"ו כתב לבאר: "עניי עירך גם כן קודם, לפי שהוא נעשה אחד יותר עם מי שהוא בן עירו, ועמו הוא אחד גמור, לכך הוא קודם. אבל שאינו עניי עירך, אינו עמו אחד לגמרי. כי יותר האבר נעשה אחד עם האבר המחובר לו, משנעשה אחד עם האבר שאינו מחובר לו. ולפיכך יותר הוא אחד עם העני שהוא בן עירו, משנעשה אחד עם שאינו בן עירו".

<> זו ראיה נוספת שהביא הה"ר יהודה נתן לדבריו [הובא במנות הלוי (ל:)], וז"ל: "ועוד ראיה לדברי כי לא היה המשתה רק ז' יום, אומרו 'ביום השביעי כטוב לב המלך', וזה כי איך ידומה שלא יאכל המלך עם הרחוקים, ואיך לא ייטיב לבו ביין ששה חדשים רצופים".

<> לשון הגמרא שם "'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין', אטו עד השתא לא טב לביה בחמרא, אמר רבא, יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין". ולהלן בפסוק י [לאחר ציון 933] הביא מאמר זה ופירשו.

<> כוונתו לדברי מנות הלוי על פסוק י [מב.], שכתב: "ומדברים הללו דעתנו שם כי משתה אחד הוא, אלא שק"ף יום היה 'בהראותו וכו'', ומה שהיו אוכלים ושותים לא היה עיקר, וז' ימים אלה הם עיקר המשתה, כי על כן תמהו הם ז"ל 'וכי עד יום שביעי לא טב לביה', ולא תמהו 'עד ק"פ ימים'. ומתוך תשובתם אתה למד שאלתם, שאמרו 'יום שבת היה', ואם איתא שהשאלה היא על כל קפ"ז יום, מה זו תשובה, וכי בק"ף יום כמה שבתות היו, אלא איברא כדאמרן".

<> בא לבאר שהסעודה שהיתה בשבעה הימים האחרונים בשושן היתה בה השמחה ביותר, אף על פי שלא השתתפו בה השרים של המדינות, שהם השתתפו רק בסעודה הראשונה של ק"פ יום, שנאמר [אסתר א, ג-ד] "בשנת שלוש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו בהראתו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו ימים רבים שמונים ומאת יום", ואילו בסעודת שבעת הימים נאמר [שם פסוק ה] "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך", הרי ששרי המדינות השתתפו רק בסעודה הראשונה ולא בסעודה השניה, ועם כל זה השמחה הגיעה לפסגתה בסעודה השניה, וכמו שמבאר.

<> אודות שיש יותר שמחה בימים האחרונים מאשר הימים הראשונים, כן אמרו חכמים [פסחים עא., וסוכה מח.] "'והיית אך שמח' [דברים טז, טו], לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה. אתה אומר לילי יום טוב האחרון, או אינו אלא לילי יום טוב הראשון. תלמוד לומר 'אך', חלק. מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב ראשון. מרבה אני לילי יום טוב האחרון, שיש שמחה לפניו ["כל ימות ולילות החג" (רש"י שם)], ומוציא אני לילי יום טוב ראשון, שאין שמחה לפניו". הרי שהשמחה המאוחרת גדולה יותר מהשמחה המוקדמת. ובזה תתיישב קושית הערוך לנר [סוכה מח.], שתמה "יש לדקדק על הטעם דקאמר דלכך מרבינן לילי י"ט האחרון שיש שמחה לפניו, דאדרבא נימא דמרבינן ליל י"ט הראשון שיש שמחה לאחריו, ומנא ליה דאזלינן בתר לפניו ולא אלינן בתר לאחריו". ולפי המתבאר כאן קושיא זו מתיישבת ברווחה.

<> פירוש - בשבעת הימים האחרונים של סעודת שושן היתה פסגת השמחה, וביתר שאת היה כן בשבת שהיתה בשבעת ימים אלו. ומעתה אין להקשות שהיו הרבה שבתות בק"פ יום, כי המיוחד בשבת שבשושן שהיא היתה השבת של הימים האחרונים, שבהם רבתה השמחה. וראה להלן [לפני ציון 933] שהזכיר שם את דבריו כאן.

<> לשון רש"י כאן "חור כרפס ותכלת - מיני בגדים צבעונים פירס להם למצעות". ומכך משמע ש"חור כרפס ותכלת" היו להם למצע לישיבתם, ולא שהיה תולה עליהם קלעים [וילונות]. אך מהתרגום שם משמע שהיו וילונות, וכמובא בהערה הבאה. וכן הוא בערוך ערך חר [ז, ויובא בהערה 652]. וכן כתב המהרש"א שם. וראה להלן הערה 694.

<> לשון התרגום כאן "ומן אילנא לאילנא הוו פריסן יריען דבוץ גון חיור בספירין וכרתנין ותיכלא".

<> לשון רש"י כאן "אחוז בחבלי בוץ וארגמן - מרוקמים בפתילי בוץ וארגמן, אותן פרס להם על גלילי כסף ועל עמודי שש. מטות זהב וכסף - ערך לישב עליהם לסעודה. על רצפת - קרקעות של בהט ושש וגו', מיני אבנים טובות... ולפי משמעות המקרא כך שמם".

<> "מעשה מחט, מלאכת המצעות היתה עשויה נקבים נקבים" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 652 שכנראה המהר"ל אינו מבאר כרש"י.

<> "'חור' לשון חיור" [רש"י שם].

<> פירוש - כרים של צמר משובח. ורש"י בראשית לז, ג כתב "פסים - לשון כלי מילת, כמו 'כרפס ותכלת'".

<> הגמרא אינה מבארת תיבות "על גלילי כסף ועמודי שש" [ובעין יעקב לא גרס אותן], אלא ממה היו עשויים מטות אלו, מכסף או מזהב. וכן פירש רש"י שם "מטות זהב וכסף קדריש".

<> "שר הראוי לזהב לזהב, וגרוע לכסף" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו איתא "בהט ושש, אמר רבי אסי אבנים שמתחוטטות וכו'", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1], ששם שאלו "מאי בהט", והשיבו בשם רבי יוסי בר חנינא, ולא בשם רב אסי. וראה להלן הערה 675.

<> "רצפה עשה להם באבנים חטוטות, כלומר שלא באו לידי אדם אלא בטורח, שמחטטים ומחזירים בעליהן אחריהן עד שמוצאין אותן בדמים יקרים" [רש"י שם].

<> "וכן הוא אומר - שהמקרא משבח אבנים יקרות, ואומר שעל ידי נסיונות הרבה הן באין, כי אבני נזר מתנוססות על אדמתו, והכתוב מדבר לישראל לעתיד לבוא, שיהיו חשובין ויקרים בין האומות כאבני נזר המתנוססות" [רש"י שם].

<> "שורות שורות סביב, ו'סוחרת' לשון סחור סחור" [לשון רש"י שם]. ופירושו שהיו שורות שורות של מרגליות.

<> "עשה נחת רוח לבני מלכותו, להעביר מהן מכס של סוחרין" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 685.

<> יש להעיר, כי רש"י ביאר שם ש"חורי חורי" הוא מעשה מחט [הובא בהערה 642], והוא אינו נעשה בטורח גדול, וכמו שפירש רש"י [קידושין יז.] "בעושה מעשה מחט - בחליו שהוא מעשה קל". וצריך לומר שהמהר"ל אינו לומד כרש"י ש"חרי" הוא מעשה מחט, אלא כמו שפירש הערוך ערך חר [ז] "יריעות מנוקבין שיהיו רואין אלו את אלו" [הובא במהרש"א מגילה יב.], וזה נעשה בטורח גדול. ואודות שהטורח מורה על החשיבות שבדבר, כן מבואר בגמרא [ב"מ כא.], שאמרו שם "מצא פירות מפוזרין, וכמה ["חשוב פיזור" (רש"י שם)], אמר רבי יצחק, קב בארבע אמות... משום דלא חשיבי". ופירש רש"י שם "משום דלא חשיבי עליה קב פירות לטרוח עליהן טורח קיבוץ של ארבע אמות". הרי העדר נכונות לטרוח נובע מהעדר חשיבות הדבר, וממילא נכונות לטרוח מורה על חשיבות הדבר.

<> פירוש - בעוד שלפי רב חשיבות הקלעים נבעה מהמלאכה הרבה שהושקעה בהם, הרי לשמואל חשיבות הקלעים נבעה מהיותם עשויים ממלת לבנה [צמר לבן], שהוא דבר חשוב מצד עצמו. וראה להלן ציון 772.

<> מציון 586 ואילך, שכתב: "ולא שייך בזה שהוא מטיל קנאה בסעודה, כי דבר זה צריך להיות, כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו. ואי אפשר שיהיה מקום כל בני אדם שוים במדריגותם, לכך לא שייך בזה קנאה. רק אם ישב אחד במטה של עץ, ואחד על מטה של כסף, זהו קנאה, אבל שיהיה מקום הכל שוים, זה אי אפשר, כי יש ג' מעלות, וכל אחד זוכה במעלתו, ויש לו מקום הראוי לו, ולא שייך בדבר זה לא קנאה ולא שנאה".

<> "כי הרגלים... הם פחותים מן הכל" [לשונו בסמוך], וזה יסוד נפוץ בספריו שהרגלים מורות על הפחיתות [כפי שיובא בהערה 659], והזהב חשוב יותר מהכסף [ברכות לג:]. וכן הקשה המהרש"א שם, וז"ל: "ולכאורה מהסברא בהיפך הוה ליה למימר, דהמטות גופייהו של זהב, ורגליהן של כסף".

<> לשונו בח"א לסוטה כא: [ב, סב.]: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא אין לו קיום כלל". ואודות שהרגלים הן נושאות ומקיימות את העומד עליהן, כן כתב בנתיב הלשון פ"ג, וז"ל: "כבר התבאר ענין הלשון, שנקרא 'נכה רגלים' [ילקו"ש ח"א תתקלג], שאין הלשון כמו שהם שאר איברים, כי הלשון מונח, והוא צריך לנושא, כמו נכה רגלים, שצריך לאחר להוליכו... כלל הדבר, כי הלשון מצורף אל הנושא, ולפיכך מדמה אותו אל נכה רגלים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנז:] כתב: "אין יסוד גודל האדם רק ברגלים, המקימים את האדם על קומתו". וכן נאמר [דברים יא, ו] "ואת כל היקום אשר ברגליהם", ודרשו חכמים [פסחים קיט.] "זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו". הרי העמדת אדם על רגליו נקראת קיומו ["היקום"]. ועוד אמרו חכמים [שבת קד.] "שיקרא אחדא כרעיה קאי... שיקרא לא קאי", נמצא שהעדר רגלים הוא העדר קיום. וכן אמרו [תקוני זהר תקון כה] "שקר אין לו רגלים", שפירושו כי לשקר אין קיום [באר הגולה באר הרביעי (שיט.)]. ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי שקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים" [ראה להלן פ"ג הערות 190, 715]. וכן הבנים הם קיום האב ["מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס" (רש"י בראשית טז, ב)], והבנים הם כרעיה דאבוה [עירובין ע:, ורש"י כתובות צב: ד"ה כבעל חוב, וראה להלן הערה 1249, ופ"ב הערה 259]. וכן אמרו [ב"ק עד:] "בבא הרוג ברגליו", ופירש רש"י שם "בבא הרוג ברגליו - אותו שאמר עליו שהוא נהרג, בא חי ברגליו לפנינו". ומדוע נקטו ברגלים, ולא אמרו סתם "בבא הרוג חי לפנינו", אלא הכוונה היא שההרוג היה קיים ולא נהרג, והקיום מתבטא שבא &**ברגליו**^ דייקא.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסז:]: "כי כאשר הגוף חזק, הוא נושא משא גדול... ותמצא בהמה כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד".

<> תוספות ב"מ מד: "ואומר ר"ת דדינר זהב היה שוקל ב' דינרי כסף, לפי שהזהב כבד מכסף". ותוספות כתובות צט. כתבו "דדינר של זהב פי שנים בדינר של כסף... ושוקל דינר זהב פי שנים בדינר של כסף". וכדברי המהר"ל כתב כאן הבן יהוידע, וז"ל: "הן של כסף ורגליהם של זהב. הקשה מהרש"א ז"ל, הוה ליה למימר להפך, המטות גופייהו של זהב, ורגליהם של כסף [הובא בהערה 655]... ונראה לי בס"ד, דידוע שהזהב הוא יותר כבד ויותר חזק מן הכסף. ואם יעשו כל המטה של זהב, והרגלים של כסף, לא יוכלו הרגלים לישא עליהם משא הזהב של כל המטה כולה, אשר שיעור שלה חמש פעמים על שיעור הרגלים. ולא עוד, אלא שהיא זהב, שהוא כבד הרבה. לכך אמר שעשה הרגלים זהב, שהוא חזק, ויוכל לשאת משא הכסף של המטה כולה". וכן כתב המלבי"ם [שיה"ש ג, י]. אמנם האברבנאל [שמות כו, לב] כתב: "ואמר 'על ארבעה אדני כסף' [שם], להגיד שהיו אדנים של כסף, לפי שהכסף יותר חזק מהזהב". וראה להלן פ"ה הערה 497.

<> כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ד [רמב:] כתב: "ואמר [שם] 'והוי מתאבק בעפר רגליהם'. כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם". ובהקדמה לנתיבות עולם [יא:] כתב: "כי רגלים הם כנוי אל הפחיתות, שזה ענין הרגל". ובנתיב העבודה פ"ו כתב: "כי הרגלים הם מורים על פחיתות, כאשר ידוע מן הרגלים, שהם בשפלות האדם... ומפני שאין במלאכים הפחיתות שהוא אצל האדם, ולכך אמר [יחזקאל א, ז] 'ורגליהם רגל ישרה', שאין להם התפשטות הרגלים. כי כאשר אין התפשטות לרגלים, אין כאן פחיתות... ולכך האדם בתפלתו שבא להתיחד עם השם יתברך, יש לו גם כן לכוין רגליו זה אצל זה [ברכות י:], מבלי התפשטות הפחיתות כלל, כמו שהוא במלאכים". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:] כתב: "וידוע כי האדם התחלתו הוא... ארכבותיו [הברכיים (תויו"ט חולין פ"ד מ"ו)], כי למטה מזה אינו נחשב מן האדם כלל... הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ובנצח ישראל פ"ה [קד.] כתב על הרגל ש"הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי". ושם פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד, שיש בו פחיתות". ושם פכ"ב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". וכן הוא בגבורות ה' פי"ח [סוף פא:], שם פס"ד [רצה.], נתיב העבודה פט"ז, נתיב השתיקה פ"א, נתיב כח היצר פ"א, וח"א לסנהדרין מט. [ג, סוף קסא:], ועוד. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 36, ובאר הגולה באר השביעי הערה 124.

<> אודות שחסרון הרגלים הוא משום שהן מוליכות אותו ממקום למקום, כן אומרים ב"על חטא" שביום הכפורים "על חטא שחטאנו לפניך בריצת רגלים להרע". ובבנתיב העבודה פ"ו כתב: "לפיכך אמר [ברכות י:] צריך שיכוין רגליו [בעת תפילת עמידה], כי השוואת הרגלים מורה על ענין זה שהאדם בעצמו כאילו אין יכול לפעול דבר. כי התחלת הכל הם הרגלים שמוליכים אותו אל אשר רצונו שם לעשות מה שירצה... כי העבודה הזאת שהאדם הוא העלול מקבל מן העלה, והעלול הוא נכנס לגמרי תחת רשות העלה. ועל זה אמר שצריך שיכוין האדם רגליו, כי הרגלים הם התפשטות עצמו, אשר התפשט את עצמו כאילו הוא יוצא מן העלה, כאשר יש לו התפשטות מה. כי מצד שהוא עלול אין לו התפשטות עצמו כלל לחוץ, וחלוק הרגלים הוא התפשטות במה, וזה הסרה מן העלה. ולכך החיות הנושאות כסא הכבוד רגליהם רגל ישרה [יחזקאל א, ז], כי מפני שהם נושאות כסא כבודו אין להם התפשטות כלל לסור מן העלה, כי ההתפשטות הוא הסרה והסתלקות מן העלה והוא ברשות עצמו. אבל כאשר רגליהם רגל ישרה, בזה הם תחת רשות העלה לגמרי". ובתפילה זכה אומרים "בראת בי רגלים להלך לכל דבר מצוה, ואני טמאתי אותם ברגלים ממהרות לרוץ לרעה". וכן בוידוי של יוה"כ אומרים "על חטא שחטאנו לפניך בריצת רגלים להרע". וכיוצא מן הכלל נאמר על דוד המלך שרגליו הוליכוהו לבית המדרש, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ב [נא.], וז"ל: "ובמדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד; רבונו של עולם, כל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות. הדא הוא דכתיב 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך', עד כאן. והנה תראה כי רגלי חסידיו השם יתברך מביא אותם אל הטוב ואל הזכות... שרגליו מביאות אותו אל הזכות תמיד, אף כי לא היה דעתו על זה כלל. וכן 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] מן החטא". והלל אמר על עצמו [סוכה נג.] "למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי". הרי שיש לרגלים את "הבעלות" להוליך אדם כאילו ללא בחירתו ובזה חסרונן, וכנגד חסרון זה נאמר "רגלי חסידיו ישמור".

<> מהמטה עצמה [ראה הערה הבאה].

<> פירוש - הנושא יותר חשוב מהנשוא, כי הנושא הוא קיום וסבה לנשוא, ולכך רגלי המטה נעשו מזהב בעוד שהמטה עצמה נעשתה מכסף. נמצא שביאר שני הסברים לכך שרגלי המטה נעשו מזהב; (א) אע"פ שרגלי המטה אינן חשובות כמטה עצמה, מ"מ רגלי המטה הן נושאות את המטה, וראוי שהנושא יהיה חזק, ולכך הן נעשו מזהב [למרות פחיתותן] כי הזהב חזק יותר מהכסף. (ב) רגלי המטה חשובות מן המטה, כי אין להן את החסרון הדבק ברגלים [כי הן אינן בתנועה] ויש להן את המעלה שהן נושא וקיום למטה, ולכך הן נעשו מזהב, כי הזהב חשוב יותר מהכסף. @**ואודות חשיבות**^ הנושא, הנה נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י שם "ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך. ובכל מאודך - בכל ממונך. יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג כתב: "שממונו חביב עליו מגופו. תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן, שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו... שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב" [ראה למעלה בהקדמה הערה 100, ופרק זה הערות 520, 566, ולהלן פ"ב הערה 295, ופ"ג הערה 51].

<> בביאור פסוקנו "ודר וסוחרת" [ראה למעלה הערה 650].

<> "ודרה שמה" [המשך לשון המאמר שם, והובא למעלה לאחר ציון 650]

<> לשון הפסוק הוא [אסתר א, ו] "חור כרפס ותכלת וגו' מטות זהב וכסף על רצפת בהט &**ושש**^ ודר וסחרת", ו"שש" הוא שיש [ראב"ע נוסח ב, ורד"ק ספר השרשים, שורש שיש].

<> כי "דר וסוחרת" על פי פשוטו הן אבנים יקרות [ראב"ע כאן], ולכך הן חשובות מאבני שיש, שאינן כל כך יקרות [כן מבואר באסת"ר ב, ט, ושם בפירוש משנת דרבי אליעזר]. וראה הערה הבאה.

<> לעומת מה שנאמר [דהי"א כט, ב] "וככל כחי הכינותי לבית אלקי הזהב לזהב והכסף לכסף והנחשת לנחשת וגו' וכל אבן יקרה ואבני שיש לרוב", הרי שאבני שיש הוזכרו לאחר "אבן יקרה", ואילו בפסוקנו "שש" הוזכר קודם לכן.

<> תיבות "דר וסוחרת".

<> "שורות שורות סביב, ו'סוחרת' לשון סחור סחור" [לשון רש"י (מגילה יב.)]. ופירושו שהיו שורות שורות של מרגליות.

<> היא דעת תני דבי רבי ישמעאל ["שקרא דרור לכל בעלי סחורה"].

<> אודות שסעודה חשובה עושין לבני חורין, כן שנינו [שו"ע או"ח סימן תעב ס"ב] "יסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו", ובמשנה ברורה שם ס"ק ו כתב: "בכלים נאים וכו' - ואע"ג דבכל השנה טוב למעט בזה משום זכר לחורבן, בליל פסח מצוה להרבות, שזהו בכלל דרך חירות". וכן אמרו חכמים כמה פעמים [עירובין מא., תענית כט:, ב"מ מט., פג., פו:] "אפילו כסעודת שלמה בשעתו", ומעלת המלך בסעודתו היא היותו בן חורין, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ס [ער:], וז"ל: "כי אצל פרעה שהיה מלך נאמר אצלו ארבע כוסות... שהרמז בזה כי הכוסות שהם ראוים למלך, שהוא יותר בן חורין, הם ארבע כוסות, וכנגד זה תקנו ארבע כוסות דרך חירות". וצרף לכאן דברי ערוך השלחן או"ח סימן תעב ס"א, שכתב שבערב פסח יהא שלחנו ערוך מבעוד יום, כדרך בני חורין ששלחנם ערוך זמן רב קודם האכילה. ועוד אמרו [ר"ה ח:] "מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן, ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן", הרי שיש אכילה ושתיה השייכות רק לבני חורין [ראה דר"ח פ"ג מט"ז (תיד:)].

<> כי "דרור" ["שקרא דרור לכל בעלי סחורה"] הוא חירות, וכמו שאמרו חכמים [ר"ה ט:] "אין דרור אלא לשון חירות".

<> פירוש - מה שאחשורוש שחרר את האנשים נובע מחשיבות הסעודה, שהואיל ונעשתה בעבורם סעודה חשובה, זה מחייב שהמשתתפים בסעודה יהיו אנשים חשובים, ואנשים חשובים צריכים להיות בני חורין. וכן כתב רבינו בחיי בכד הקמח, ערך פורים, וז"ל: "דבי רבי ישמעאל תנא שקרא דרור לכל בעלי סחורה, ועשה זה לכבוד המשתה". ומדגיש ששחרור זה נעשה מחמת חשיבות הסעודה, כי תיבות "דר וסוחרת" מורות על חשיבות הסעודה, כי בפשוטו של מקרא "דר וסוחרת" הן אבנים יקרות, לכך הדרשה ג"כ מורה על חשיבות הסעודה, וכמו שמבאר.

<> אודות שישנה זיקה בין חשיבות הסעודה לבין חשיבות משתתפיה, כן נאמר [בראשית כא, ח] "ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק", ופירש רש"י שם "משתה גדול - שהיו שם גדולי הדור שם ועבר ואבימלך".

<> כן הביא למעלה מאמר זה בשם רבי יוסי בר חנינא, וראה למעלה הערה 647.

<> הנה בגמרא [מגילה יב.] הביאו תחילה את המאמר "אבנים שמתחוטטות על בעליהן", ולאחר מכן את שלש הדעות בביאור "דר וסוחרת", וכפי שהביא למעלה [מציון 647 ואילך]. אמנם כאן ביאר תחילה את שלש הדעות בביאור "דר וסוחרת", ורק לאחר מכן את המאמר "אבנים שמתחוטטות על בעליהן", וצ"ע מדוע שינה מסדר הגמרא.

<> פירוש - אם תפרש "רצפת בהט ושש" כפשוטו, שהרצפה עשויה מאבני בהט ושש [כפי שפירש רש"י כאן], היה צריך להאמר "אבן בהט ואבני שש", אך מתוך שלא נאמר כן, מוכח ש"בהט" אינה אבן יקרה גרידא, אלא כפי שדרשו "אבנים שמתחוטטות על בעליהן", וכמו שמבאר.

<> ודורש "בהט" בחילוף ה"א בחי"ת באותיות אחה"ע [מהרש"א שם].

<> מבאר "חטוטה" מלשון חפירה, וכמו [קידושין כד:] "יכול יבשה גפה, נקטעה רגלה, נחטטה עינה", ולכך משוה בין חטוטה לחקוקה.

<> אסת"ר ב, ט "'בהט ושש ודר וסוחרת', רבי ניסא דקיסרי אמר, למרגלית שהיא אהובה על בעלה". ובחדושי הרד"ל אות יב כתב שם: "'למרגלית שהיא אהובה על בעליה' על 'בהט' קאי, וכדאמרינן [מגילה יב.] 'אבנים המתחוטטות על בעליהן', שהוא לשון אהבה וגעגועין".

<> כמבואר ומלוקט למעלה בהערה 438.

<> היא דעתו של שמואל [מגילה יב.] שביאר ש"דר וסוחרת" היא "אבן טובה יש בכרכי הים ודרה שמה, הושיבה באמצע סעודה ומאירה להם כצהרים", ופירש רש"י שם "כצהרים - והאי 'וסוחרת' לשון סהרא הוא".

<> כמו שאומרים בתפילת שחרית דשבת "מוציא חמה ממקומה ולבנה ממכון שבתה, ומאיר לעולם כלו וליושביו שברא במדת הרחמים". וכן תמהו חכמים [סנהדרין עב.] "'אם זרחה השמש עליו' [שמות כב, ב], וכי השמש עליו בלבד זרחה". ובח"א לשבת לא: [א, יח.] כתב: "אין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור הוא משותף אל הכל". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכט:] כתב: "אין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק".

<> דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ו, טז] "צוהר תעשה לתבה וגו'", ופירש רש"י שם "יש אומרים חלון, ויש אומרים אבן טובה המאירה להם", ובגו"א שם אות לג כתב: "ואם תאמר, למאן דאמר אבן טובה המאירה להם, ולמה לא לקח נר, שהרי יותר מסתבר להיות משמש בנר משיהיה משמש באבן טובה. ויראה לי שהתורה עשתה בנין התיבה על דרך החכמה, שהיתה דומה לגמרי לכלל העולם, ולפיכך היה לה 'תחתיים שניים ושלישים' [שם] כמו שיש לכלל העולם שלשה עולמות. וכדי שלא יהיה חסר מאור, קבע בה אבן המאירה להם, כדי שיהיה דומה לגמרי לכלל העולם... תדע, שהרי למאן דאמר 'אבן טובה' הרי בודאי חלון היה לתיבה, כדכתיב בקרא [בראשית ח, ו], ואם כן למה לו אבן טובה המאירה להם, אלא שתהיה התיבה דומה אל העולם... תעשה לה אור... שהרי חלון אינו לעולם, והבן זה היטב". וכן כתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:].

<> "עשה נחת רוח לבני מלכותו, להעביר מהן מכס של סוחרין" [רש"י מגילה יב., והובא למעלה הערה 651].

<> "כי הוא א-ל זן ומפרנס הכל" [ברכה ראשונה בברכת המזון]. ובגבורות ה' פ"כ [צב.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ושם פס"ה [שב.] כתב: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה. וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם. ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן, אמר [שם] 'ומחלק מזון לכל בריה'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [ראה למעלה בפתיחה הערה 356, ולהלן פ"ב הערה 656]. ובנצח ישראל פי"ג [שלה.] כתב: "מצד שהוא יתברך התחלת הכל, ולכך הוא מפרנס ומחיה הכל". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצד.] כתב: "אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל, כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם, ובחסדו מפרנס הכל ומשפיע אל הכל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי השם יתברך מפרנס כל הנבראים... כי מדת השם יתברך שהוא מפרנס הכל בלחם, דכתיב [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר', ודבר זה עיקר הפרנסה שמפרנס את הברואים". וראה להלן ציונים 705, 1275.

<> אודות שהקב"ה אינו מקבל מזולתו, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"א [תפ.], וז"ל: "השם יתברך לא יקבל טובה מן הבריות כלל". ושם פ"ו מי"א [תו.] כתב: "הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [עפ"י איוב לה, ו-ז]". וכן נאמר [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", ופירש רש"י שם "ויקחו לי תרומה - לי לשמי". וכתב שם בגו"א אות א: "דאם לא כן, הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיותו יער וגו' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". ובמנחות קי. דרשו מפסוקים אלו שאין הקב"ה זקוק לקרבנות לצרכו, אלא "לרצונכם אתם זובחים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך". והטעם לכך הוא שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:)]. ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ולכך ברי הוא שח"ו לומר שהקב"ה יקבל מן הבריות.

<> ששחררם מלשלם המכס, כי אחשורוש נהג בסעודה זו כפי מלכותא דרקיעא; אחשורוש הזמין את הכל לסעודתו, ולא קיבל מהם דבר [כי שחררם מהמכס]. וכך הקב"ה נוהג עם בריותיו; הוא מפרנס את כלם, ואינו מקבל מהם דבר. ונראה שאצל אחשורוש שתי הנהגות אלו [סעודה לכל ושחרור מהמכס] מתחייבות זו מזו, שאם היה גובה מהם מכס אז לא היה מפרנסם כלל, אלא "יהיו כאילו הם עושים הסעודה, כי שכר מכס שלהם עושה הסעודה" [לשונו כאן]. נמצא שהאופן היחידי שאחשורוש יפרנסם הוא רק אם "נתן אותם בני חורין, לומר כי הוא היה עושה להם הסעודה" [לשונו כאן]. לכך שחרורם מהמכס היא תולדה מתחייבת מכך שאחשורוש הוא העושה הסעודה.

<> בא לבאר כיצד שאר הדברים שהוזכרו בפסוקנו ["חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש וגו'"] גם כן נובעים מפאת שסעודה זו הוי כעין מלכותא דרקיעא.

<> כמו שנאמר [שמות כה, ח] "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ופירש הראב"ע "ועשו - נקרא 'מקדש' בעבור היותו משכן השם הקדוש". ובשמו"ר לג, א "אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר 'ועשו לי מקדש'". ומדגיש זאת כדי להורות על הצד השוה הקיים בין משכן ה' למקומו של אחשורוש, שלכך אחשורוש חתר להעמיד את מקומו כעין המשכן, שהוא מקומו יתברך.

<> "כמו שהיה שם אדנים ועמודים ופרוסים עליהם קלעים, כך היה הוא תולה קלעים על גלילי כסף עומדים על עמודי שש, והם כמו האדנים לעמודים" [לשונו בסמוך].

<> רש"י שמות לח, כא "משכן העדת - עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו ביניהם". ומדגיש זאת כדי לבאר כיצד אחשורוש עשה מקומות המקבילים למחנה שכינה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 592] "כמו שתמצא החצר לפני המשכן [שמות כז, ט], ואוהל מועד [שמות כו, לג], וקדשי קדשים [שם], שבזה תראה כי המחנה שכינה ג' מדריגות זו לפנים מזו", ושם הערה 593.

<> כפי שכתב למעלה [מציון 585 ואילך].

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 639], וז"ל: "פירוש הכתוב לפי פשוטו שעשה עמודים של כסף ושל שש, והיה תולה עליהם קלעים העשוים מן חור כרפס ותכלת, והם מיני צבעים, כמו שיש בתרגום. 'אחוז בחבלי בוץ וארגמן' [שם], שהיו נתלים בחבלי בוץ וארגמן, ועל מה היו נתלים, 'על גלילי כסף ועמודי שש'". ולא כרש"י שביאר שהיו עשויים למצעות [ראה למעלה הערה 639].

<> פירוש - עמודי שש הם כמו האדנים לעמודים, שעמודי שש הם מחזיקים את גלילי כסף. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רס.] כתב: "וידוע כי האדנים הם בית קבול שבו היו עומדין הקרשים, והם יסוד הבנין... המקבל צורת הבנין". והגר"א [על דרך הפשט] ביאר להיפך, שגלילי הכסף היו הבסיס שעליהם עמדו עמודי שש.

<> נראה שהטעם שאחשורוש "עשה הכל בענין המשכן ששם השכינה" [לשונו למעלה] הוא שהמשכן הוא מקום המלכות, וכמו שכתב בפרדס רימונים שער ו פרק ה, וז"ל: "וידוע כי המשכן היא שכינה מלכות". וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות כב, וז"ל: "כי שם א"ד כוננו את המקדש... כי שם זה מספרו 'היכל'... ואמר על מקדש של מטה כי בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים והוא אדון להם... כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה", ושם הערה 96. ולכך אחשורוש החותר להעמיד את מלכותו כעין מלכותא דרקיעא, עיצב את מקום מלכותו כדמות המשכן, כי אין המשכן אלא מקום המלכות.

<> קושית הגמרא [מגילה יב.], "'וכלים מכלים שונים', 'משונים' מיבעי ליה". וכן כתב רש"י [כאן] "שונים - משונים זה מזה". ופירש ר"מ חלאיו, וז"ל: "ורבותינו ז"ל אמרו 'וכלים מכלים שונים' 'משונים' מיבעי ליה, פירוש אם המלה מגזרת 'שינוי'".

<> פירוש - לכך נאמר "שונים" כדי להורות על מגוון כלים שהיה באותה סעודה עצמה. אך אם היה נאמר "כלים משונים", היה משמע שאיירי ביחס לכלים של שאר הבריות ["שהם משונים מן שאר כלים שיש אל שאר הבריות"], אך לא ביחס לעצמם [מגוון כלים שהיה באותה סעודה]. ותיבת "שונים" מורה על מגוון עשיר, וכמו לשון השו"ע או"ח סימן תרצא ס"ו, שכתב: "מפני שיש בו פירושים שונים, צריך לצאת ידי כולם". אמנם נאמר [אסתר ג, ח] "ודתיהם שונות", ושם איירי ביחס לזולתם, וכהמשך הקרא "ודתיהם שונות מכל עם". הרי שאף תיבת "שונות" נאמר ביחס לזולתם ולא ביחס לעצמם, ומאי שנא "שונים" מ"שונות". ויל"ע בזה.

<> פירוש - אם היה נאמר "כלים מכלים משונים" היה משמע שסך הכולל של כל סוגי הכלים ביחד הספיק לצרכי הסעודה, אך כל סוג בפני עצמו לא היה מספיק לכלם.

<> פירוש - "כלים מכלים שונים" מורה על תחלופה רבה של כלים, שבתחילה היה לכלם סוג אחד של כלים, ולאחר מכן הוציאו את הסוג הראשון ונתנו תחתיו את הסוג השני. ולפי זה בהכרח שכל סוג בפני עצמו הספיק לכלם, שאל"כ, לא תהיה בזה תחלופה רבה של כלים, שהרי לא כלם הספיקו לקבל את הסוג הקודם.

<> הרי הסוג השני דומה לסוג הראשון, ו"הפוכי מטרתא למה לי" [כתובות קי.], ופירש רש"י שם "הפוכי מטרתא למה לי - הנושא שני מרצופין של עור, ומשאן שוה, מה יתרון לו להפוך של ימין לשמאל ושל שמאל לימין".

<> לכיסו [מבואר בהמשך].

<> כמבואר למעלה הרבה פעמים [מלוקט למעלה בהערה 438].

<> חולין ס. "אלקא דידן מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]", וראה למעלה בהקדמה הערה 561.

<> "שעשה לי כל צרכי" [ברכות ס:]. ולא ברור כיצד מלים אלו ["(ו)השם יתברך אשר הוא מפרנס הכל ונותן לו צורכיו"] משתלבות עם דבריו עד כה. ונראה שבא ליישב שאלה מתבקשת; מנלן לומר שבסעודת אחשורוש ניתנו הכלים במתנה לאורחים [ואחשורוש נמנע מלתובעם בחזרה משום שנהג כמלכותא דרקיעא], שמא מעיקרא רק המאכל ניתן להם במתנה, ולא הכלים, וביחס לכלים לא יהיה מקום להנהגה של "אחר שנתן דבר מה לאדם אינו חוזר ונוטל ממנו". והרי אף בנוגע למאכל עצמו נחלקו הפוסקים האם האורח יכול ליטול את המאכל ולקדש בזה אשה [ראה שו"ע או"ח סימן קע סעיף יט, שו"ע אבן העזר סימן כח סעיף יז, ט"ז שם ס"ק לד, וב"ש שם ס"ק מו, ובקובץ שיעורים פסחים אות קלא], אך בנוגע לכלים לא שמענו מעולם שיש לאורח קנין בהם. ועל כך מיישב שאחשורוש רצה להשפיע על אורחיו כעין האופן שהקב"ה משפיע על הבריות. והואיל והקב"ה נותן לבריות את פרנסתם ושאר צרכיהם, לכך אחשורוש העניק לאורחיו בסעודה זו את כל מה שנצרך להם בסעודה, ולא רק המאכל עצמו. והואיל ואדם הסועד את סעודתו זקוק הוא לכלי סעודה, לכך אף כלי הסעודה נכללים בשפע שהשפיע אחשורוש על אורחיו. וזהו דיוק לשונו כאן "השם יתברך אשר הוא מפרנס הכל &**ונותן לו צורכיו**^", שאף צרכי הסעודה נכללים בהשפעה זו. ואודות שה' מפרנס הכל, ראה למעלה הערה 686. ואודות שה' נותן לאדם את מאכלו ואת שאר צרכיו, ראה גו"א דברים פ"ח אות ג [קמה:] בביאור שה' נתן לישראל במדבר מן ומלבושים, ולא רק מן, והובא להלן פ"א הערה 483, ופ"ב הערה 320.

<> "כלומר בלשצר וחבורתו" [רש"י שם]. והכוונה לכך שבלשצר נעקר מן העולם משום שהשתמש בכלי המקדש [נדרים סב.].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "ראשונים כלו מפני כלים, ואתם שונים בהם".

<> שהרי אמרו חכמים [נדרים סב.] "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, קל וחומר; ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו כלי חול... נעקר מן העולם... המשתמש בכתרה של תורה שהוא חי וקיים לעולם, על אחת כמה וכמה". ומדוע אחשורוש לא נענש כמו בלשצר. ולמעלה הקשה כן למ"ד שאחשורוש לבש בגדי כהונה [מגילה יב., וראה למעלה הערות 417, 424].

<> דבריו צריכים ביאור, כי בגמרא [נדרים סב.] מבואר להדיא שגם בלשצר השתמש בכלי חולין, ולא שהוא הוציא את הכלים לחולין, שאמרו שם "כל המשתמש בכתרה של תורה, נעקר מן העולם. קל וחומר; ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש &**שנעשו כלי חול**^, שנאמר [יחזקאל ז, כב] 'ובאו בה פריצים וחיללוה', כיון שפרצום נעשו חול, נעקר מן העולם, דכתיב [דניאל ה, ל] 'בה בליליא קטיל בלשצר', המשתמש בכתרה של תורה, שהוא חי וקיים לעולם, על אחת כמה וכמה". הרי שאף בלשצר השתמש בכלי חולין, וכיצד כתב כאן שבלשצר הוא זה שהוציא את הכלים לחולין. וראה הערה הבאה.

<> הנה במעילה יט: נחלקו בדבר ת"ק ורבי נחמיה; ת"ק סברי אין מועל אחר מועל בכלי שרת, אלא הכלי יוצא לחולין בעקבות מעילה ראשונה. אך רבי נחמיה סבר שיש מועל אחר מועל בכלי שרת, כי אין כלי שרת יוצא לחולין מחמת המעילה. ולפי זה המהר"ל נקט כאן כשיטת ת"ק. אך זה דחוק לומר, שהרי סתמא דמשנה במעילה [יט:] היא כרבי נחמיה, וכמוהו נפסקה ההלכה [רמב"ם הלכות מעילה פ"ו ה"א], ומדוע שיבאר את הסוגיא במגילה דלא כהלכתא. ולכאורה אפשר ליישב, שכאן אף לרבי נחמיה הכלים יצאו לחולין מחמת הדין שכאשר נכנסו הגויים להיכל נעשה הכל חולין, שנאמר [יחזקאל ז, כב] "ובאו בה פריצים וחללוה" [ע"ז נב:], ולכך היה בידי בלשצר להוציא את הכלים האלו לחולין. אך זה אי אפשר לומר, שכבר הובא בהערה הקודמת דברי הגמרא [נדרים סב.] שאף בלשצר נשתמש בכלים שכבר יצאו לחולין לפני כן [מהטעם ש"באו בה פריצים וחללוה"], ומ"מ בלשצר נענש על כך ונעקר מן העולם. וא"כ שוב תקשי לך מדוע בלשצר נענש בחומרה גדולה יותר מאחשורוש, הרי שניהם נשתמשו בכלים שכבר יצאו לחולין. ואולי נבאר שהמהר"ל סובר כדעת הרז"ה בבעה"מ [ע"ז נב:] דדין "ובאו בה פריצים וחללוה" אינו אלא בפריצי ישראל, אבל הגוים אין מוציאין לחולין כיון דלאו בני מעילה נינהו [וכבר עמדו האחרונים בזה שהסוגיא בנדרים סותרת לרז"ה (ראה שואל ומשיב ח"ג שאלה מב, אור גדול על המשניות יומא פ"ז מ"ד, אור שמח פ"ח מע"ז ה"א, ועוד), אך מ"מ דברי הרז"ה לא זזים ממקומם], ולכך בלשצר הוא שהוציא הכלים לחולין מחמת השתמשותו, ולא שיצאו לחולין מחמת "באו בה פריצים וחללוה". אך א"כ שוב עלינו לומר שהמהר"ל כאן מבאר אליבא דת"ק ולא כרבי נחמיה, וזה כאמור צ"ע. וראה בספר המקנה [קידושין נד. ד"ה עוד נראה], ותשובות החת"ס או"ח סימן לג, ולמעלה הערה 428, ולהלן הערה 1293.

<> "שהיו האומות מתנשאין ומתגדלין בשביל שבית המקדש חרב, והם עושים סעודות" [לשונו להלן לפני ציון 328].

<> לשון המהרש"א [מגילה יב.]: "נראה לפרש לפי זה הדרש דהכפל 'וכלים מכלים', חד מהם מתפרש מלשון כליון, דהיינו שכלו בלשצר וחבורתו על ידי כלי המקדש שהיה משתמש בהן, ועתה אחשורוש וחבורתו שונין להשתמש בהן, ובא השטן כו' והרג את ושתי כדלעיל [מגילה יא:]".

<> ו"רב" מתפרש רבוי איכותי, שאיכות היין הזה היתה חשובה ביותר.

<> כן כתב כאן תרגום יונתן, וז"ל: "והוו שתן חמר עסיס דיאי למשתי מלכא דסגי ריחיה ובסיס טעמיה ולא בחסרנא אלהן כמיסת ידא דמלכא".

<> לפי פירוש זה "רב" מורה על רבוי כמותי, ולא על רבוי איכותי. וכן פירש רש"י כאן "ויין מלכות רב - הרבה". וכן כתב כאן ר"מ חלאיו, וז"ל: "ויין מלכות - יין חשוב הראוי למלכים, ועם כל זה היה לו הרבה ממנו ומספיק לכל בני הסעודה". וכן ביאר כאן הגר"א [על דרך הפשט], וז"ל: "ויין מלכות - פירוש, יין טוב ויקר מאד שאין שותין אלא מלכים. רב - שנתנו יין הרבה".

<> כן ביאר המהרש"א [מגילה יב.] שקושיא זו הכריחה את חז"ל לדרוש את דרשתם [יובא בסמוך].

<> "צמצם במה" - זהו צמצום מבחינה מסויימת, שלא היו נותנים הרבה בפעם אחת, אלא שנתנו כל פעם קצת, ורק שהואיל וחזרו ונתנו לכך הסך הכולל עלה להרבה.

<> וכל נתינה בפני עצמה היתה נתינה מרובה, ולא רק הסך הכולל של כל הנתינות. ואודות עדיפות הרבוי שיש בנתינה אחת גדולה על פני נתינות קטנות העולות לסך גדול, הנה נאמר [בראשית ב, ג] "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו וגו'", ופירש רש"י שם "ברכו במן, שכל ימות השבוע יורד להם עומר לגולגולת, ובששי לחם משנה". ובגו"א שם אות ג כתב: "ויש להקשות דמאי ברכה הוא זה, אחר שנתן להם ביום השבת כמו שנתן להם ביום אחר, ולא היה כאן תוספות, ולא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש תוספות. ונראה לומר, דודאי ברכה הוא כאשר הוא נותן הרבה בפעם אחת, מאשר נותן מעט כל יום ויום". וכן חזר וכתב בגו"א שמות פ"כ אות כ, וז"ל: "אף על גב דאין כאן תוספות ברכה, דהא לא ירד מן יותר משאר ימי השבוע. זו היא ברכתו ליתן אותו כפליים בפעם אחד, ולא מצומצם עומר לגולגולת [שמות טז, טז], וזהו ברכתו, כי הכל הולך אחר הנתינה, לא כפי הצורך. וכשהוא נותן הרבה זהו ברכה יותר, וכשהוא אינו נותן הרבה אין ברכה, ואין לי להקפיד על הצורך לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.]. וכל זה נאמר כלפי נתינת סך מסויים בפעם אחת לעומת נתינת אותו סך מסויים בנתינות קטנות ומצטברות. וק"ו שהדבר יאמר בנדון דידן, שיין המלכות ניתן כל פעם בנתינה גדולה, לעומת נתינות קטנות.

<> פירוש - לשון "רב" מורה על שיעור של הדבר, לעומת לשון "הרבה" שמורה על רבוי כמותי גרידא. וכגון, נאמר [במדבר טז, ז] "רב לכם בני לוי", ופירש רש"י שם "רב לכם - דבר גדול נטלתם בעצמכם לחלוק על הקב"ה", הרי "רב" מורה על "דבר גדול". וכן נאמר [דברים א, ו] "רב לכם שבת בהר הזה", ופירש רש"י שם "רב לכם שבת - כפשוטו ["זמן רב" (שפתי חכמים שם)]. ויש מדרשי אגדה, הרבה גדולה לכם ושכר על ישיבתכם בהר הזה; עשיתם משכן מנורה וכלים, קבלתם תורה, מניתם לכם סנהדרין". הרי ש"רב" יכול להתפרש מלשון הרבה [פירוש ראשון של רש"י] או מלשון גדול [פירוש שני של רש"י]. מה שאין כן "הרבה" אינו יכול להתפרש אלא מלשון רבוי.

<> פירוש - "גדול" מורה על דבר העומד לפניך כולו כאחד על כל חלקיו, ולא כאשר חלקיו מפוזרים אנה ואנה, ורק הצטרפותם להדדי עולה לשיעור גדול. ונקודה זו מבוארת בפחד יצחק שבת מאמר ה אות ח, שכתב: "זהו הכלל; לפני שנצטרפו הנקודות לקו אחד, הרי אני אומר עליהם שהם רבים. אבל לאחר שנצטרפו הנקודות לקו, שוב אני אומר על הקו שהוא גדול. במקום הריבוי שלפני הצירוף תבוא הגדלות לאחר הצירוף".

<> פירוש - המקרא מבאר ש"רב" הוא ביחס למלך. דוגמה לדבר; נאמר [דברים ג, יא] "כי רק עוג מלך הבשן וגו' הנה ערשו ערש ברזל וגו' תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש", ופירש רש"י שם "באמת איש - באמת עוג".

<> ששניהם משתבחים כל זמן שמתיישנים, וכמו שמבאר. ובתנחומא שמיני אות ה אמרו "בלשון עברי שמו 'יין', ובלשון ארמי 'חמר', בגימטריה מאתים וארבעים ושמנה, כנגד איברים שבאדם. היין נכנס בכל אבר ואבר, והגוף מתרשל והדעת מטולטלת". הרי חזינן שהיין מתייחס לאדם, שגימטריה חמר היא כאבריו של אדם.

<> האדם.

<> כמו שנאמר [איוב יב, יב] "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכג.] כתב: "כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". וכן כתב להלן ב, ז [לפני ציון 332], גבורות ה' פנ"ב [רכח: (ויובא בהערה 727)], נצח ישראל פט"ו [שסד.], דר"ח פ"ה מכ"א [תקכא:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ח"א לשבת קנב. [א, פב:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכו:], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא, וז"ל: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג". וראה להלן פ"ב הערה 332.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מכ"א [תכד.]: "היין הישן נבדל מן השמרים, והוא יין זך מן העירוב".

<> בדר"ח שם [עמודים תכב-תכה].

<> לשונו בדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:]: "שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון [ראה להלן הערה 925]. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי, וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין, דעתן נוספת. כי השכל יוצא אל הפעל נבדל מן הגוף... שכל הזקן נבדל ואינו מוטבע ומעורב בחמרי... [ודומה] ליין ישן, שהוא נבדל מן השמרים ומן העירוב... ששכלם נבדל מן החומר, וכבר שקט ונח רתיחתם, ולפיכך שכלם צלול" [ראה להלן פ"ב הערה 343]. ובגבורות ה' פנ"ב [רכח:] כתב: "אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים... ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי. וזהו שאמרו במסכת אבות... 'הלומד מן הזקנים למה הוא דומה לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן'... הלומד מן הזקנים, מפני שחכמתן נבדלת, הוא דומה לאוכל ענבים בשולות, שמחמת שנתבשל הענב הטעם נבדל מן הגוף של ענב. וכן היין הישן כבר נבדל מן השמרים, והוא נעשה צלול וזך. כך חכמת של זקנים מובדל וצלול מן עכירות הגוף... וכמו שאמרו חכמים תלמיד חכם כל זמן שמזקין חכמתו נתוספת וכו'".

<> ואם תאמר, הא תינח שאינו יכול לתת יין הקטן משנות הזקן, אך מדוע לא סגי לתת יין השוה לשנות הזקן, ומה הצורך שיהיה היין הגדול משנות הזקן. ויש לומר, שמן הסתם שנות היין נקבעות על פי שנות העולם [כי זמן הבציר שוה לכל], ואילו שנות הזקן נקבעות לפני מיום ליום. לכך אם יתן יין השוה לשנות הזקן, עדיין עלול להיות שהזקן נולד לפני היין, ומ"מ הם שוים בשנותם [כי שנות הזקן ושנות היין נקבעות לפי זמנים שונים]. לכך האופן היחידי שאפשר לודא ששנות היין אינן פחותות משנות הזקן הוא לתת לכל אחד ואחד יין הגדול ממנו בשנים. וראה להלן הערה 733.

<> חגיגה יג. "כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה, שנאמר [תהלים צ, י] 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה'". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "ואמר 'בן שבעים לשיבה' [שם]. פירוש, שהוא שלם בימים, כי 'ימי שנותינו שבעים שנה'. ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים [ראה למעלה הערה 487, ולהלן הערה 928, ופ"ה הערה 506]. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה. ואף כי גבול חיי האדם עד מאה, היינו כשיש לו תוספת על השביעה. כי יש שביעה, ויותר מן שביעה. ולכך השביעה היא עד שבעים, ויותר מכדי שביעה עד מאה". ועוד אמרו חכמים [יבמות סד:] "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב 'ימי שנותנו בהם שבעים שנה'", ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמא.] ביאר מדוע ימי האדם התייצבו על שבעים שנה מימי דוד ואילך. וכן נגע בענין זה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג:], וח"א לע"ז ד: [ד, כט:]. וראה להלן פ"ב הערה 329.

<> פירוש - מבאר כאן שתי נקודות; (א) בלב נמצאים החיים. (ב) יין משמח את הלב, ובכך הוא נותן חיים לאדם. ואודות הנקודה הראשונה [שבלב נמצאים החיים], כן נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובנתיב התורה פ"ד [קפה.] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ושם פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא". ושם במשנה כ [תפח:] כתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם, כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב... כן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל [תענית י.]... ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [שג:], ובבאר הגולה באר השביעי [שפז.]. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב" [ראה למעלה הערה 505]. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור" [ראה להלן פ"ב הערה 97]. @**ואודות הנקודה השניה**^ [שיין משמח הלב (משכן החיים), ובכך הוא נותן חיים לאדם], נראה ביאורו שהלב מורה על המציאות, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [כ.], וז"ל: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות". ולהפך מזה כתב בנתיב לב טוב ס"פ א, וז"ל: "מיוחד בעל הקנאה להפסד ולהעדר יותר מכל המדות הרעות, כאשר הקנאה הוא דבר העדר, שאינו רוצה בטוב שהוא לחבירו, ודבק באדם הזה ההעדר כאשר יש לו קנאה על הטוב שיש לחבירו... ודבר זה בלב, שהלב הוא עיקר מציאות האדם, וכאשר בלבו אשר הוא עיקר מציאות האדם, הקנאה, ובזה נמשך אחר ההעדר". הרי ששמחת הלב מורה על מציאות האדם, וקנאת הלב מורה על העדר האדם. ולכך ברי הוא שכל דבר המביא לשמחת הלב הוא מביא את האדם למציאות שלמה, שהיא חיים בעצם. ובנתיב התורה ר"פ א כתב: "ואמר כאשר נתן התורה אל האדם, אמר השם יתברך אל האדם [משלי ד, ד] 'יתמוך דברי לבך', כלומר התורה, שהיא דברי השם יתברך, יתמוך לבך. כי לב האדם שם החיים, והתורה תחזיק לבך ותתן לך חיים". הרי כל חיזוק ללב הוא נתינת חיים. וראה להלן הערה 783.

<> שבת סז: "מעשה ברבי עקיבא שעשה משתה לבנו, ועל כל כוס וכוס שהביא אמר 'חמרא וחיי לפום רבנן ["כשמוזגין ונותנין כוס אומר כן, לברכה בעלמא" (רש"י שם)], חיי וחמרא לפום רבנן ולפום תלמידיהון'". [ואולי זהו הטעם למנהגנו שהשותים יין מברכים איש את רעהו בברכת "לחיים"].

<> פירוש - בפסוק נאמר היין משמח בני אדם, וכפי שפירש רש"י שם "משקין בסעודה אשר ישמח החיים". ומ"מ לא נאמר "יין ישמח בני אדם", אלא "יין ישמח חיים", כדי לומר לנו כיצד שמחה זו פועלת, שהיא מוסיפה חיים לבני אדם.

<> גם לפי הסבר זה נצטרך לומר שמה שנתן "יין גדול ממנו בשנים" ולא שוה לו בשנים הוא כדי לוודא שכל אחד ישתה יין שאינו קטן ממנו בשנים, וכמבואר למעלה הערה 728.

<> פירוש - למעלה [לאחר ציון 646] הביא את הגמרא [מגילה יב.] שאין לומר שנתנו מטות זהב לשרים החשובים, ומטות של כסף לפחות חשובים, ש"אם כן אתה מטיל קנאה בסעודה". ולכאורה אפשר להעיר כן גם למ"ד הסובר "שכל אחד ואחד השקהו יין שגדול הימנו בשנים", שהזקנים יקבלו יין משובח יותר מהצעירים. וכן למעלה [לאחר ציון 586] העיר כן למ"ד הסובר "הראוי לחצר לחצר, הראוי לגינה לגינה, הראוי לביתן לביתן", וכן העיר שוב למעלה [לאחר ציון 628]. ומעתה יבאר מדוע אין זו קושיא כאן.

<> נקט בלשונות "להדר ולפאר" כנגד לשונות הפסוקים; [ויקרא יט, לב] "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וגו'", וכן [משלי כ, כט] "והדר זקנים שיבה", וכן [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם". ורש"י [דברים א, כב] כתב "ותקרבון אלי כולכם - בערבוביא, ולהלן הוא אומר [דברים ה, כ-כא] 'ותקרבון אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם ותאמרו הן הראנו וגו'', אותה קריבה היתה הוגנת; ילדים מכבדים את הזקנים, ושלחום לפניהם". ובנתיב התורה ר"פ יא [תמד:] כתב: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד [ראה להלן הערות 784, 795, 961, ופ"ב הערה 414]. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... בעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". ובבאר הגולה באר הששי [קנז:] כתב: "כל אשר נסתלק מן הגוף, ונשאר הנשמה שהיא נבדלת, יש כאן הכבוד. שאף הזקן כאשר נחלש הגוף בלבד ראוי לו הכבוד, כדכתיב 'מפני שיבה תקום וגו''". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא.] כתב: "מפני כך ציוה בתורה 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסלק מן הגשמי והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "מפני מה ראוי אל הזקנים כבוד, מפני שהם מסולקים מן החומר שממנו הפחיתות. כי כאשר הוא זקן אז מסתלק הגוף, ולפיכך ראוי אליו הכבוד בעולם, שהוא מסולק מן הגוף, והוא כולו כבוד". ואם תאמר, במה ראוי הזקן הבא בימים לכבוד, והוא לא טרח ויגע להשיג את מעלתו. ויש לומר, שהאדם מצד עצמו ראוי לכבוד מפאת היותו נברא אלקי. ורק כאשר גופו בתוקפו, יש בכך לטשטש את מעלתו האלקית, אך כאשר הוא זקן וכחות הגוף כלו, שוב ניכר לכל מעלתו האלקית. וראה עוד בחפץ חיים פתיחה עשין ט, וספר החסידים אות תקעט, ולהלן פ"ב הערה 332.

<> ואין קנאה בדבר שאינו ראוי לכל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 586], וז"ל: "לא שייך בזה שהוא מטיל קנאה בסעודה, כי דבר זה צריך להיות, כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו. ואי אפשר שיהיה מקום כל בני אדם שוים במדריגותם, לכך לא שייך בזה קנאה. רק אם ישב אחד במטה של עץ, ואחד על מטה של כסף, זהו קנאה, אבל שיהיה מקום הכל שוים, זה אי אפשר, כי... כל אחד זוכה במעלתו, ויש לו מקום הראוי לו, ולא שייך בדבר זה לא קנאה ולא שנאה", ושם הערה 590. וכן למעלה [לאחר ציון 629] כתב: "כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי, אבל אם אינם שוים לא שייך זה, כי מה שייך קנאה כאשר הם מחולקים בעצמם", ושם הערה 630. וראה להלן פ"ב הערה 111.

<> ואין בזה קנאה, כי אי אפשר שכולם יהיו שוים בזה, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> טעם שלישי מדוע "שכל אחד ואחד השקהו יין שגדול הימנו בשנים". ועד כה ביאר שני טעמים; (א) ככל שהיין ישן יותר, הוא צלול יותר, וכך דעת הזקנים. (ב) יין הוא חיים של האדם, וכפי חיי האדם כך הוא היין המתאים לו. ומעתה יבאר טעם שלישי; דעת זקנים נוחה מיין ישן.

<> נאמר [בראשית מה, כג] "ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים וגו'", ופירש רש"י שם "מטוב מצרים - מצינו בתלמוד [מגילה טז:] ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו". הרי שישנה התאמה בין דעת זקנים ליין ישן. וראה הערה הבאה.

<> הפחד יצחק פסח מאמר נח אות ו כתב: "ביאור ענין הנחייא הזו שיש לה להדעת של הזקנים מיין ישן דוקא, הוא מפני שיש ביין מעלה מיוחדת, כי גם בטבע החיצונית שלו יש גילוי להבחינה הפנימית הנ"ל של חידוש תמידי, שהרי הוא משתבח מחמת ישנו, ויין ישן עדיף מיין חדש. ולא מצינו דוגמת זה בשאר דברים. ועל כן הדעת של הזקנים, אשר יש בה הסגולה הרוחנית של תוספת כוח מחמת זקנה, טועמת היא טעם של נחת רוח כשהיא מרגישה כי גם בטבע החושים יש חוק מקביל לסגולתה הרוחנית. ומפני כך בשעה שהדעת של הזקנים נפגשת היא עם היין הישן, נוצר מצב של נייחא דרוחא. וזו הוא שאמרו ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו". אמנם מהמהר"ל כאן לא משמע כהסבר זה, כי הסבר זה הוא חזרה על הפירוש הראשון שכבר כתב למעלה, ואילו כאן איירי בפירוש השלישי, שבהכרח שונה ממה שכתב עד כה. לכך נראה שלפירוש זה אין צורך כלל לבאר שהיין מתיחס לאדם [כפי שעשה בשני פירושיו הראשונים], אלא אף ללא יחס זה יובן מדוע ל"כל אחד ואחד השקהו יין שגדול הימנו בשנים", שהואיל ודעת האדם נוחה מיין ישן, לכך נתן לכל אחד יין הישן ממנו, והוא יין הגדול ממנו בשנים.

אסתר פ"א עמוד PAGE צב

PAGE קצט

PAGE צב OH03