#**"אחר הדברים כו'"**= (אסתר ג, א). במדרש (אסת"ר ז, א-ב) זהו שאמר הכתוב (תהלים לז, כ) "כי רשעים יאבדו ואויבי ה' כיקר כרים", שאין מפטמין אותן לטובתן, אלא לטבחה. כך המן הרשע, לא נתגדל אלא למפלתו. משל לאדם שהיתה לו סייחה וחמורה וחזירה, [ו]היה נותן [ל]חזירה בלא מדה, ולחמורה ולסייחה במדה. אמר סייחה לחמורה, מה שוטה זה עושה, אנו שאנו עושין מלאכתו של בעל הבית, נותן לנו במידה, ולחזירה שהיא בטילה\*, בלא מידה. אמר לה, תבוא השעה ואת רואה במפלתה, שאין מאכילין אותה יותר לכבודה, אלא לרעתה. כיון שבא קלנדס מיד נטלו לחזירה ונחרוה. התחילו נותנין שעורים לפני בתה של חמורה, והיתה מנשכת בהן ולא אכלה. אמרה לה אמה, בתי, לא המאכל גורם, אלא הבטלה גורמת. כך לפי שכתוב (כאן) "וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו", ולפיכך (להלן ז, י) "ויתלו את המן". דבר אחר, "אחר הדברים האלה", אמר רבי לוי, זהו שאמר הכתוב (תהלים צב, ח) "בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און", מה כתיב בסוף קרא, "להשמדם עדי עד", לא נתגדל המן אלא לרעתו. ולמה גידלו, משל לגילייר שקלל לבנו של מלך. אמר המלך, אם אני הורגו, הכל יאמרו גולייר הרג. עשה אותו הגמון, ואחר כך הרגו. כך אמר הקב"ה, אילו נהרג המן כשיעץ לאחשורוש לבטל בנין\* בית המקדש, לא היה מי שידעו. אלא יתגדל, ואחר כך יתלה, לפיכך "וישם את כסאו מעל כל השרים", ואחר כך "ויתלו את המן". הרי אויבי הקב"ה למפלתן הן מתגדלים, וכתיב (איוב יב, כג) "משגיא לגוים ויאבדם".

#**ופירוש המדרש הזה**=, כי לפי הראוי והסדר אשר השם יתברך רוצה, שיהיה הצדיק בולע את הרשע, ומסלק אותו לגמרי. ודבר זה כאשר הרשע הוא בתכלית שלימותו, והגיע הרשע אל תכלית שלימותו בעושר וגדולה, ודבר זה הוא ראוי שיהיה נבלע מן הצדיק. ולפיכך נותן הקב"ה עושר וגם גדולה לרשע, שזהו תכליתו ושלימותו של רשע, וכאשר נתן אל הרשע כך, והגיע אל תכליתו ושלימותו, אז הוא נבלע מן הצדיק, כי הצדיק הוא סלוק רשע בתכלית שלימותו בגדולה ועושר. אבל כל שלא בא אל תכליתו, שהוא סופו, לא נתן\* שיהיה נבלע מן הצדיק. ומכל מקום אף אם הגיע הרשע אל דבר שהוא תכלית שלימות, היינו הגדולה והעושר וכיוצא בו הדברים שהם תכלית הצלחתו, היה\* לו קיום רק בשביל כי השם יתברך נתן אל הצדיק שיהיה בולע הרשע ולסלקו, לכך הרשע נבלע מן הצדיק. ודברים אלו הם דברי חכמה מאוד, כאשר תבין דברים אל[ו]\* על אמתתן. ואם כי פרשנו גם כן דברים אלו למעלה קצת בדרך אחר, נראה לי אמת ונכון דבר זה כאשר תבין.

#**ומה שאמר**= רבי לוי כו', ויש להקשות, אם כן היה לו להגדיל המן ולהביא עליו המיתה קודם שחשב על ישראל להאביד אותם, כי לפי המדרש עיקר החטא שלו שבטל בניין\* הבית. וביאור המדרש, כי מצד הזה גידל השם יתברך את המן ואחר כך היה מאבדו, כי המן הרשע בודאי היה ראוי לאבד אותו, כי מפני [ש]הרשע הזה היה נותן עצה לבטל את בניין בית המקדש. והעצה הזאת לא היה רק שבית המקדש לא יהיה נמצא, וקודם זה גם כן לא היה נמצא, ואם עתה לא נבנה יהיה נבנה אחר כך, לכך לא שייך לעשות מעשה כל כך בו. ולכך אמר השם יתברך, הנה הרשע הזה, שהיה מבקש יותר ויותר על ישראל לכלותם לגמרי, ולכך גדל המן, עד שכך חפץ לאבד את כל ישראל. וכאשר היה גדול, ולפי גדלו היה רוצה לכלות את ישראל בכחו הגדול, לכך בא עליו העונש בכח, עד שנתלה עם עשרה בניו בפעם אחד.

#**ועוד יש לומר**=, מה שאמר ש"יתגדל ואחר כך יהיה נתלה", רצה לומר שאם לא יתגדל קודם לא יהיה נתלה שהשם יתברך הביא עליו מפני חטאו, רק שהוא מוכן מעצמו אל פורענות זה. אבל כאשר יהיה נראה לעולם גודל הצלחתו וממשלתו בעולם, לא יאמרו שהוא מוכן מצד עצמו לדבר, רק כי יד ה' עשתה זאת, ולכך הגדילו אותו תחלה. וגם קושיא הראשונה יש לתרץ כך, שלא הגדילו מיד שבטל בנין בית המקדש, כי מפני מה שבטל בנין בית המקדש לא נודע אל הכל, ולכן לא יהיו תולין. ודבר\* זה שרצה לאבד את ישראל נודע רעתו בעולם אל הכל, וכאשר יהיה נפרע על רעתו, יהיה נודע אל הכל כי ה' פעל כל זה.

#**"אחר הדברים האלה"**=. נראה פירושו לפי פשוטו, אחר שהיה מגדל אחשורוש את אסתר למלכה (למעלה ב, יז), וכן מרדכי גם כן (-ה-)יושב בשער המלך (למעלה ב, פסוקים יט, כא), ומרדכי ואסתר מתנגדים להמן. והמתנגדים זה לזה יש להם השווי בגדול[ה], כי אין הקטן נחשב מתנגד לגדול, כי אינם בערך אחד וביחוס אחד. ולכך הגדיל המן גם כן, כמו שאסתר המלכה, שהיא הפך המן, היתה על כל השרים. ולכן מיד התחילו לגרות זה בזה, ורצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים, כי אחשורוש הוא שייך לשניהם, ואי אפשר שיעמדו ההפכים יחד. ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים, כך יראה לפרש פשט הכתוב. ומה שנאמר "וישם את כסאו מעל כל השרים", דבר זה יתבאר עוד.

#**ובגמרא**= (מגילה יג:), מאי "אחר הדברים", אמר רבא, אחר שברא הקב"ה רפואה למכה, כי אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה בתחלה, שנאמר (הושע ז, א) "כרפאי את ישראל ונגלה עון אפרים". אבל לאומות העולם אינו כך, מכה אותם ואחר כך בורא רפואה להם, שנאמר (ישעיה יט, כב) "ונגף ה' את מצרים נגף ורפוא", עד כאן.

#**וביאור זה**=, כי אצל ישראל אם אין רפואה לא היה השם יתברך מכה אותם, כי אין מכלה ישראל, ואי אפשר שתהיה המכה בהם לעולם, רק שיש רפואה להם. לפיכך הרפואה היא סבה אל המכה, ואם אין רפואה לא היתה המכה. ומפני כי הדבר שהוא סבה לדבר הוא קודם לדבר שהוא סבה לו, ולכך הרפואה קודמת. אבל אצל האומות אין הרפואה סבה למכה, ואדרבה, המכה סבה לרפואה, ונמשך הרפואה אל המכה, ולכך המכה קודמת.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש אסתר תתרנג), "אחר הדברים האלה גדל", הרהורי דברים היו שם, [ומי מהרהר]; רבי יהודה אומר, המן הרהר. אמר, הדא אסתר אי\* יהודית היא, קרובתי היא, שנאמר (מלאכי א, ב) "הלא אח עשו ליעקב". אם משאר עממים היא, כל\* עממיא קריבין דין לדין, ראוי לי ליטול פרקופי תחת ידה. רבי יהודה אמר, אחשורוש הרהר. אמר, מרדכי מבקש לבנות בית המקדש. לבנות אי אפשר, ולהחזירו אי אפשר, אלא הריני מגרה בו את המן, ויהא זה בונה וזה סותר. וחכמים אומרים, הקב"ה הרהר, יבוא המן ויכנוס, ו"יכין רשע וצדיק ילבש" (ר' איוב כז, יז), ואחר כך יבוא מרדכי ויטול ממנו, ויבנה בו בית המקדש.

#**וביאור זה**=, כי לכך כתיב "אחר הדברים", שגדולת המן תלוי במה שנאמר לפני זה, שכתיב כי אסתר ומרדכי גדלם המלך, וידוע כי מרדכי והמן משורש\* אחד יצאו, ולפיכך נחשב כי הגדולה שבא לאחד ראוי גם כן לשני. ודבר זה בוודאי כך הוא, כי אם באה הגדולה לאחד, ראוי גם כן לשני, שהרי משורש אחד יצאו. אבל בסוף האחד הוא נוטל מן השני, כמו שהיה כאן, שהיה המן רוצה לבטל גדולת מרדכי, ולבסוף היו מרדכי ואסתר מכלין אותו. רק כי בתחלה כאשר האחד גדול, גם כן השני גדול, אבל בסוף אי אפשר שיעמדו יחד.

#**וזה כי**= מתחלה קודם שיגיעו אל תכלית גדולתם, יש לתלות גדולתם במה שהם משותפים. והרי המן שהוא מזרע עשו, יש לו שיתוף אל מרדכי ואסתר\*, כי שניהם מזרע יעקב, ויעקב ועשיו הם אחים (בראשית כה, כו). אבל בסוף כאשר הגיעו אל תכלית גדולתם, שהיה גדולתם בשלימות, אז האחד הוא בטול השני. כי כאשר הגדולה לשניהם, אז יש לכל אחד חלק גדולה בלבד, וזה אינו גדולה בשלימות. וכאשר מגיע אל תכלית גדולתם, אז הוא רוצה בהכל. ולפיכך מתחילה, כאשר גדל את אסתר ומרדכי, גדל גם כן את המן, ולכך כתיב "אחר הדברים האלה גדל המלך וגו'". אבל בסוף גדולתם, האחד הוא בטול השני, כי הגדולה בשלימות אינה חלק, רק הכל. ולפיכך כאשר היה גדולת מרדכי ואסתר אצל אחשורוש, גדל את המן גם כן. ואחר כך אין להמן רק חלק, ולכך המן היה רוצה בהכל, ולבטל את מרדכי, ולבסוף אסתר ומרדכי בטלו את המן. ודבר זה עניין מופלג בחכמה, כי מתחלה כאשר היו מרדכי ואסתר מקבלים גדולה מן אחשורוש, דבר זו היה גם כן סבה להמן, שגם הוא מזרעו של עשו, אחיו של יעקב, מקבל גדולה. וכאשר הגיעו אל תכלית שלימות הגדולה שלהם, היה האחד בטול לשני, כי הגדולה כאשר היא בשלימות הוא בטול לשני, כי הגדולה שהיא בשלימות הוא הכל, ואינו חלק. וכאשר הוא לשנים, יש לכל אחד חלק ולא הכל, לכך כל אחד רוצה לבטל השני.

#**ואידך סבר**= כי אחשורוש הרהר. כי מאחר שאחשורוש גדל את מרדכי, ודבר זה סבה שיהיה נבנה בית המקדש. ואחשורוש הוא רשע, ואין לו דבר הזה, ולכך גדל גם כן המן, שהוא כנגדו, שיהיה האחד ביטול השני. וחכמים אומרים, כי פירושו כאשר היה מרדכי יושב בשער המלך, וראוי לבנות בית המקדש בשביל זה, וכדי שיצא לפעל דבר זה גדל המלך את המן, ויהיה מאסף עושר גדול, ויקח מרדכי את הכל, ויהיה נבנה בית המקדש. ודוקא עושר המן היה ראוי לזה, מטעם אשר אמרנו למעלה כי הרשעים יותר מוכנים לעושר, והצדיק בולע את הרשע ואת עושרו. ולפיכך כתיב "אחר הדברים האלה גו'", והבן הדברים האלה מאד.

#**ונראה שאין**= צריך לפרש כי מרדכי אסף עושר ממש, ומזה נבנה בית המקדש. רק כאשר ראוי למרדכי העושר, ומכח הכנה הזאת שראוי מרדכי לעושר, נבנה בית המקדש, כי על כל\* פנים בנין בית המקדש צריך לעושר. ועל ידי מרדכי היה העושר מגיע אל ישראל, כאשר מרדכי היה מכלה את המן וזרעו, אשר הם מוכנים לאסוף העושר. כי העושר שהביאו\* לבית המקדש כאילו היה של מרדכי, מפני שהוא בפרט מוכן לעושר, כאשר לקח עושרו של המן.

#**"וינשאהו וישם**= את כסאו מעל כל השרים אשר אתו". לא הוי צריך קרא לכתוב רק "וישם כסאו מעל השרים אשר אתו", אבל "וינשאהו" שהוא עצמו היה נוהג כבוד בו [למה לי]. וזה שאמרו במדרש (ילקו"ש כאן תתרנג) "וינשאהו", שעשה לו בימה למעלה מבימתו של אחשורוש. והנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו\* כבוד משום שעשה אותו עבודה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו והיה נוהג בו כבוד. ומה שאמר במדרש (שם) ועד היכן היה מנשא אותו, עד "יעשו עץ גבוה חמשים אמה" (להלן ה, יד). ופירוש זה, במה שהיה מנשא אותו מכל השרים, דבר זה היה גורם לו שיהיה נתלה, כמו שמפורש.

#**"וכל עבדי**= המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך" (פסוק ב). יראה לומר כי מה שעשה אחשורוש וצוה להשתחוות להמן, עשה זה בשביל מרדכי, שהיה רוצה שישתחוה מרדכי גם כן לעבודה זרה, ו[ב]זה יהיה לגמרי מרדכי עם אחשורוש כאשר הוא עובד עבודה זרה. כי עתה שהיה מרדכי יהודי, והיה מואס בעבודה זרה, לא היה לגמרי עם אחשורוש, רק שהיה יושב בשער המלך (למעלה פסוקים ב, יט, כא). אבל כאשר יעשה מרדכי כמעשיו להשתחוות לעבודה זרה, יהיה מרדכי לגמרי יועץ אל המלך, ויהיה מן רואי פני המלך. ולפיכך בסוף כאשר אמר (להלן ו, ח) "יביאו הלבוש והסוס אשר רכב וגו'", כתיב (שם פסוק יב) "וישב מרדכי אל שער המלך", כלומר אחר כל הכבוד הזה היה שב אל שער המלך, אל מקומו הראשון אשר היה מתחלה. אבל שיהיה מן אותם שהיו רואים פני המלך - לא היה זה. והכל בשביל שהיה מכיר\* שהוא יהודי, והוא שונא עבודה זרה. ולפיכך עשה את המן עבודה זרה.

#**ובזה יש**= ליישב הלשון מה שאמר "כי כן צוה לו המלך", ולא הוה ליה למימר רק "כי כן צוה המלך". רק שאם כתב "כי כן צוה המלך", היה משמע שזה עשה בשביל המן, ואם המן רוצה למחול על זה, יכול למחול. לכך כתוב "כי כן צוה לו", דהיינו להמן. ואם רצה המן למחול, אין יכול למחול. וכל זה בשביל שרצה להטריח את מרדכי שיעבוד עבודה זרה. [אבל בסמוך יתבאר שאין זה קשיא מה שאמר "כי כן צוה לו המלך"].

#**"כורעים ומשתחוים וגו'"**=. 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 ואחר כך מוסיף השתחויה על הכריעה, וזה מורה על הכנעה יתירה כאשר מוסיף הכנעה על הכנעה, ומשתחוה עד הארץ, ולכך כתיב "כורעים ומשתחוים". ועוד, אם היה נופל על פניו מבלתי שהיה כורע תחלה, לא היה נראה שהשתחויה, שהוא פשוט ידים ורגלים, כנגד מי, שהרי הוא שטוח על פניו. אבל הכריעה הוא נגד מי שכורע אליו, וזה כי הכריעה נגד מי שהוא כורע לו\*. וכאשר אחר כך נופל ומשתחוה, שהוא פשוט ידים ורגלים, הוא נראה שהוא גם כן נגדו, אבל ההשתחויה בלבד אינו נראה כלל. ולכך צריך כריעה קודם, ואחר כך נופל על פניו. לכך אין לכתוב השתחויה בלבד, כי כן עושה הכריעה תחלה ואחר כך משתחוה.

#**"כי כן צוה לו"**=. פירוש, בשבילו. ולא כתב "כי כן צוה המלך", כי היה משמע כי כן צוה המלך שיכרעו לפניו, ועשה זה להשפיל את עמו שיכרעו לפני המן כדי שלא ימרדו במלך\* אחשורוש, וכאשר ישפיל אותם לכרוע לפני המן, יהיו שפלים, ולא יבקשו למרוד במלך. ולכן אמר "כי כן צוה לו", היינו בשביל המן לכבודו, ולא להשפיל עמו. ובזה יתורץ הקושיא במה שאמר הכתוב (להלן פסוק ו) "ויבז המן לשלוח יד במרדכי". ומה שייך לומר "ויבז בעיני המן לשלוח יד במרדכי", כי מאחר שהיה עובר מצות המלך שצוה כך, הרי הוא חייב מיתה. אבל מפני שאמר "כן צוה [לו] המלך", דהיינו בשביל המן, ואם המן אין מבקש עלבונו, יש לו כח על זה, ולכך לא היה מרדכי חייב מיתה בשביל שעבר מצות המלך. ועל זה אמר "ויבז בעיני המן לשלוח יד [במרדכי]".

#**"ומרדכי לא**= יכרע ולא ישתחוה". כתב "יכרע" ו"ישתחוה" לשון עתיד, מפני שלא נעשה זה בפעם אחת בלבד, רק הרבה פעמים עשה זה, ולכך כתיב לשון עתיד, כי כך משמע לשון עתיד על דבר שהוא תמיד, כמו (איוב א, ד) "ככה יעשה איוב". ועוד יש לפרש "לא יכרע", היינו אף שהיה יכול מרדכי לילך דרך אחר שלא היה פוגע בו, ולא יכעוס המן, היה מרדכי הולך נגד המן על דעת זה שלא יכרע ולא ישתחוה, וכך משמע "לא יכרע" שהוא לשון עתיד, והכל כדי לקדש שמו יתברך. (-אבל בסמוך יתבאר שאין זה קשיא מה שאמר "כי כן צוה לו המלך"-).

#**ויש מקשין**=, כי למה עשה זה מרדכי, היה לו לסלק עצמו מן שער המלך, ולא היה לו לסכן עצמו ואת כל ישראל להתגרות ברשע. ואין זה קשיא, כדאמרינן בפרק קמא דברכות (ז:) "עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם" (משלי כח, ד). ומכל שכן רשע שהוא המן, שהוכן\* למכשול ולתקלה את כל ישראל, ולכך היה מתגרה ברשע הזה. ומכל שכן כי היה מרדכי מקדש את השם על ידי זה שלא יכרע ולא ישתחוה להמן, ויש לו לקדש את השם, ומצוה היא, אף שיכול למלט את נפשו. ובלא זה גם כן לא קשיא, כי מרדכי שהיה יושב בשער המלך, היה זה מן אחשורוש שמינה אותו, ואין מסלק עצמו מן המינוי הזה, ולא צוה אותו אחשורוש, לכן אין זה קשיא כלל.

#**"ויהי באמרם**= אליו יום ויום וגו'" (פסוק ד). במדרש (אסת"ר ז, ז-ח), רבי יוחנן בשם רבי בנימין ברבי לוי, בניה של רחל ניסן שוה וגדולתן\* שוה; הדה הוא דכתיב (בראשית לט, י) "ויהי כדברה אל יוסף יום יום", וכאן כתיב "ויהי באמרם אליו יום יום". "ולא שמע אליהם", ולהלן כתיב (שם) "ולא שמע אליה לשכב אצלה". וגדולתן שוה, הדה הוא דכתיב (בראשית מא, מב) "ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף וילבש אותו בגדי שש", וכאן כתיב (להלן ח, ב) "ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי". להלן כתיב (בראשית מא, מג) "וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך", וכאן כתיב (להלן ו, ט) "ונתון הלבוש והסוס וקראו לפניו ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו". מה אמר מרדכי למי שאמר לו (פסוק ג) "מדוע אתה עובר את מצות המלך". רבי לוי אמר, אמר להם מרדכי, משה רבינו עליו השלום הזהיר לנו בתורה (דברים כז, טו) "ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה", וזה רשע עושה עצמו עבודה זרה. וישעיה הנביא הזהירנו (ישעיה ב, כב) "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא". ולא עוד אלא, שאנו איסגנסירין של הקב"ה, שכל השבטים נולדו בחוצה לארץ, וזקני נולד בארץ ישראל. אמרין\* ליה ונימר ליה, מיד "ויגידו להמן וגו'". אמר להון המן, אמרינן ליה זקנו הלא הוא השתחוה לזקני, הדה הוא דכתיב (בראשית לג, ו-ז) "ותגשן השפחות וגו' ואחר נגש יוסף ורחל וישתחוו". היתיב\*, ועדיין לא נולד בנימין. אמרין ליה הדה הוא דכתיב "ויגידו להמן".

#**המדרש הזה**= בא לומר כי יוסף ובנימין הם שוים בזה שהם חזקים באמונה, והם קשים ועומדים, אין אדם יכול לפתות אותם אל הרע, רק הם עומדים באמונתם. וכל זה מפני כי הם נטועים עם השכינה, כי בנימין הלא השכינה היתה בחלקו, וכדכתיב (דברים לג, יב) "ובין כתפיו שכן". ועוד, כי הוא נולד בארץ ישראל, שמזה תראה כי הוא שכן אל השם יתברך, וקשה להוציא אותו משם, באשר הוא עם השכינה. ויוסף גם כן היתה השכינה בחלקו, הלא משכן שילה הוא בחלקו (מגילה טז:), לכך נחשבים שהם דבקים עם השכינה. ושני דברים שהם ביחד, אין לפרוש אותם זה מזה כלל. ולכך אמר כי אצל יוסף כתיב (בראשית לט, י) "ויהי כדברה אל יוסף יום יום"\*, ופירוש "ניסן" היינו שהיו מנוסים בזה בנסיון, שהיתה כל יום ויום מדברת אליו, והיתה רוצה לפתות אותו, והיה מנוסה בזה. וכן אצל מרדכי כתיב "ויהי באמרם אליו יום יום", היה מנוסה גם כן בזה. ולפיכך גם כן גדולתן שוה כאשר היו שוים בצדקתם, שהיו מנוסים ועומדים ולא סרו מן השם יתברך, כך גדולתן שנתן להם השם יתברך היו שוים בו, וגדולתן שהיו קרובים אל המלכות, ולפיכך נתן המלך טבעתו\* על ידם. וזה היה להם מפני שהם קרובים אל המלך מלכי מלכים, ולא סרו מאתו, לכך היה המלך, הוא השם יתברך, קרוב להם. ומפני זה זכו שהמלך נתן טבעתו על ידם, הוא מלך בשר ודם למטה, וזה מורה כי המלך בשר ודם קרוב להם. ואלו שני דברים, דהיינו ניסן וגדולתן, שייכים זה לזה; כי ניסן שהם דביקים בו יתברך, ואינם סרים מאתו, וגדולתן מה שהשם יתברך אתם בכל דבר. וכמו שהם עם השם יתברך, כך השם יתברך אתם.

#**ועוד אמר**= מרדכי, כי זקני נולד בארץ, ואלו שאר שבטים נולדו בחוצה לארץ (אסת"ר ז, ח). ומזה תלמוד כי בנימין הוא לחלק השם יתברך, כי כל הארצות הם לאומות\* אשר הם אינם לחלק השם יתברך, רק ארץ ישראל הוא לחלק השם יתברך. ולכך אמרו (כתובות קי:) "הדר בחוצה\* לארץ כמי שאין לו אלוק", לפי כי ארץ ישראל היא אל השם יתברך, ושאר ארצות מפני שהם לאומות, ושרים העליונים מושלים עליהם, ולפיכך נחשב כאילו אין לו אלוק. ואם כן אין לך בשבטים\* שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין.

#**וכאשר אמרו**= דברים אלו להמן, אמר, וכי עדיף מן יעקב שהיה משתחוה לעשיו (בראשית לג, ג), מפני שעשיו חשוב יותר. ואם כן אפילו אתה אומר שאין ראוי לך להשתחוות לעבודה זרה, כיון דמחוייב מפני חשיבותו להשתחוות לו, יש לו לעשות. על זה השיב מרדכי "ועדיין לא נולד בנימין", שאז היה עשיו חשוב יותר, והיה ידו על יעקב. אבל כשנולד בנימין, שהוא אחרון בבניו, והוא אבן נגף וצור מכשול לעשיו (עפ"י ישעיה ח, יד), כמו שאמרו (ב"ר עג, ז) אין עשיו נופל אלא ביד בניה של רחל, שנאמר (ירמיה מט, כ) "אם לא יסחבום צעירי הצאן". ומפני כך אין לעשיו יד העליונה, אם כן אין הדעת נותן שישתחוה לו מצד חשיבותו, רק שעשה עצמו עבודה זרה. ומה שאין מתנגד אליו רק "צעירי הצאן", דבר זה נתבאר למעלה אצל (ב, ז) "ויהי אומן את הדסה", שהיא חכמה\* עליונה.

#**"ויגידו להמן**= לראות היעמדו דברי מרדכי וגו'". וקשה, למה לא הקפיד המן כאשר אמרו להמן כי מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, ואחר כך (להלן פסוק ה) כאשר ראה את מרדכי שלא יכרע ולא ישתחוה הקפיד המן. ויש לומר, כי כל אדם מתפעל יותר כאשר רואה בעצמו בעיניו הדבר בפועל.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ז, ט), "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה", אמר רבי איבו, תחשכנה עיניהם של רשעים מראות (עפ"י תהלים סט, כד), לפי שמראות עיניהם של רשעים מורידות אותו לגיהנם. הדה הוא דכתיב (בראשית ו, ב) "ויראו בני האלקים את בנות האדם", (שם ט, כב) "וירא חם אבי כנען", "וירא עשיו כי רעות בנות כנען" (שם כח, ח), "וירא בלק בן צפור" (במדבר כב, ב), "וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל" (שם כד, א), "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו". אבל מראות עיניהם של צדיקים אינו כן, שמעלה אותם למעלה העליונה, דכתיב (בראשית יח, ב) "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים", "וירא והנה איל" (שם כב, יג), "וירא והנה באר בשדה" (שם כט, ב), "וירא והנה הסנה בוער" (שמות ג, ב), "וירא פנחס" (במדבר כה, ז). לפיכך הם שמחים בראות עיניהם, שנאמר (איוב כב, יט) "יראו צדיקים\* וישמחו", עד כאן.

#**במדרש**=\* הזה גם כן הוקשה לו כי למה זה כי כאשר הגידו להמן דברי מרדכי לא היה המן מלא חימה, וכאשר ראה כי מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה אז היה מלא חימה. ועל זה רמז דבר עמוק, כי על ידי ראית האדם, הוא יוצא אל הפעל, כי העין מוציא אל הפעל הראייה. וכאשר כתיב "וירא", והוא ירצה לצאת לפעל הגמור, אז דבק בו ההעדר והגיהנם. כי הרשע כל זמן שאינו יוצא אל הפעל הגמור, ונחשב מציאותו בכח, אינו דבק בו ההעדר, והוא קיים, כאשר אינו בפעל. אבל כאשר מציאותו בפעל, וזה כאשר העין יוצא אל הפעל על דבר אחד, אז דבק בו ההעדר. כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא "רשע למות" (במדבר לה, לא), כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו, ויקבל העדר. לכך ראייתו מוריד אותו לגיהנם, שהוא ההעדר. אבל הצדיק הוא הפך זה, כי כאשר יוצא מציאותו לגמרי אל הפעל, הוא יוצא אל השלימות [ה]גמור. ובעולם הזה שאין הצדיק הוא בפעל הגמור, לכך הוא בצרה. אבל לעולם הבא, שדבק הוא בשלימות לגמרי, אז הוא בטובה. ולכך כאשר ראה כי מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, והיה בפעל רשעתו, אז "וימלא המן חימה", זהו הגיהנם, ודבר זה היה מביא לו אבדון. כי הרשעים כאשר הם רוצים להיות בפעל, דבר זה הוא ההעדר להם, ודבר זה בארנו במקום אחר גם כן.

#**"ויבז בעיניו**= לשלוח יד במרדכי וגו'" (פסוק ו). במדרש (אסת"ר ז, י), בזוי בן בזוי, להלן כתיב (בראשית כה, לד) "ויבז עשו את הבכורה", וכאן כתיב "ויבז בעיניו", עד כאן. נראה כי הוקשה אל המדרש שלא\* שייך לשון "ויבז", רק הוה ליה למימר "ולא שלח יד במרדכי כי קטן הוא בעיניו". אלא מפני שכך הוא רשעתו, שהוא מבזה את הכל, ולכך אמר "ויבז". [ו]למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר "בזוי בן בזוי", כלומר שהוא מבוזה ומרוחק\* מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו (עובדיה א, ב) "הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד", כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם. ומפני כך היה הוא מבזה את אחר, כאשר הוא בזוי בעצמו. ולכך כתיב כאן "ויבז", כי לשון "ויבז" משמע שהוא לשון מרוחק ומבוזה לגמרי בעיניו, ומאחר שהוא מבוזה, אין דבר זה רק מפני שהוא מרוחק ונבדל מן הבריות, וכאשר הוא נבדל מן הבריות, אם כן בודאי הוא בזוי, שכל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם.

#**ודבר זה**= נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשו "כאדרת שער" (בראשית כה, כה), ובודאי דבר זה מגונה ומאוס. ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך גם כן הוא מבזה את אחר. ולכך כתיב לשון "ויבז" (בראשית כה, לד), שמורה על הריחוק הגדול, וזה בעצמו מורה שהוא מרוחק.

#**ובמדרש**= (ב"ר סה, יא), "ויקרא את עשו בנו הגדול" (בראשית כז, א), אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא גדול, בעיני הוא קטון, דכתיב (עובדיה א, ב) "קטן נתתיך בגוים בזוי אתה וגו'". ומדרש הזה רצה לומר כי עשו וזרעו נמצא בהם הגאוה ביותר מכל, ואינם שפל רוח. ולפיכך אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא\* גדול, כאשר תראה בו גודל הממשלה, בעיני הוא ביזוי, כאשר אין ראוי\* לו המציאות כלל. כי השם יתברך אשר מאתו נמצא בעולם, שהוא המציאם, אמר ליצחק אף אם בעיניך [הוא] גדול, בעיני הוא קטון. כי השם יתברך מאתו מציאות עולם הזה, ואין ראוי לעשו המציאות כלל, ולכך הוא קטן בעיני השם יתברך. ומטעם הזה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם\* עיקר במציאות העולם.

#**"ויבקש המן**= להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי", ולמה הוצרך למכתב "עם מרדכי". ובגמרא (מגילה יג:), "ויבז לשלוח יד במרדכי לבדו", אמר רבא, בתחלה "במרדכי", ואחר כך ב"עם מרדכי", מאן נינהו רבנן, ולבסוף (להלן פסוק יג) "להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים". וביאור זה, כי מה לו להמן עם ישראל, שהיה רוצה לאבד כלל ישראל. רק כי התחלת\* המן במרדכי, כי המן בפרט הוא מתנגד למרדכי, ומרדכי להמן. וכאשר התחיל במרדכי, מפני כי כל התלמידי חכמים יש להם קשור ביחד, ולכך מצד הזה כאילו כל החכמים הם מתנגדים לו, ורצה לשלוט עליהם. וכאשר ביקש לאבד כל החכמים, היה מבקש גם כן לאבד כל ישראל, כי התלמידי חכמים יש להם קישור עם ישראל, באשר אי אפשר לישראל בלא תלמידי חכמים, ולכך היה רוצה להרוג את הכל. ואם לא היה זה שיש קשור\* וחיבור ישראל עם מרדכי, אף על גב שהיה להמן כח גדול ביותר, מכל מקום כיון שאין ישראל מתנגדים אליו, לא היה שולט בהם המן.

#**ועוד כי**= המן הוא יחיד, ואין\* כח ביחיד להתנגד לרבים, כי מחולקים הם הרבים מן היחיד. ואינו דומה למלך, שהוא נחשב כמו הכלל, אבל המן הוא יחיד בלבד, ואין כחו כל כך להתנגד אל הכלל. לכך אמרו כי עיקר התנגדות המן היה למרדכי, וכאשר התחיל במרדכי היה נמשך התנגדותו אל החכמים, ואחר כך אל כלל ישראל. כי התלמידי חכמים יש להם שייכות אל מרדכי, שהוא העיקר, ואחר כך כל ישראל אל החכמים שבהם. ולכך היה המן מתנגד אל מרדכי בלבד.

#**"בחודש הראשון**= הוא חודש ניסן וגו'" (פסוק ז). לכך כתב שהיה הזמן הזה "בחדש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש", שלא תאמר כי הגורל הזה היה כשאר גורלות, כי כל אחד יכול לעשות גורל כמו שירצה. ולכך אמר שהיה הגורל הזה בשנת כך וכך למלך, בחדש הראשון, לומר שהיה הגורל הזה דבר גדול מאוד, וכל שהוא דבר גדול כתב שהיה המעשה בשנת כך וכך. ומה שאמר "מיום ליום ומחודש לחודש", רצה לומר יום א' יום ב', והם ימי השבוע, ועל זה היה הגורל, לא ימי החודש. וכך נראה במדרש (אסת"ר ז, יא), שאין מפרש שם רק ימי השבוע והחדשים, אבל ימי החדש לא. כי אי אפשר להפיל גורל על ימי השבוע וגם על ימי החדש, כי לפעמים אינם מתחברים; כי אם היה נופל הגורל על יום ד', ונופל הגורל בעשור יום בחודש, לפעמים אין יום רביעי בעשירי לחדש. ולכך אין להפיל גורל רק על איזה יום בשבוע, ובאיזה חדש. וכך משמע הכתוב דכתיב "מיום ליום ומחדש לחדש", והוה ליה למימר "מחדש לחדש מיום ליום" אם היה פירושו מיום ליום על כמה בחדש. אלא "מיום ליום" פירושו באיזה יום בשבוע.

#**ויש להקשות**=, כיון שלא היה הגורל על כמה בחודש, אם כן למה כתב בכתבים שתהיה הגזירה בי"ג לחודש דוקא, ומאי שנא בי"ג בחדש, ולא יום אחר בחדש. אלא אם נאמר כי בזה היה נראה כי יש ממש בגורל, כאשר נפל הגורל בי"ג, והפיל הגורל באיזה יום בשבוע, ונפל הגורל ביום א'\*, ויום זה שנפל הגורל היה ביום י"ג, בזה נראה שהגורל הוא אמת, כאשר שני הגורלות היו ביחד. אבל במדרש (אסת"ר ז, יא) משמע ש[לא] הפיל הגורל בכמה בחודש, כמו שאמרנו, שלא זכר במדרש רק באיזה יום בשבוע.

#**ויראה**=, כיון שהגורל נפל על חודש י"ב, ראוי שיהיה זה בעיקר החודש י"ב, וכאשר הוא מיעוט החודש אין זה עיקר החודש. ולכך כל שאפשר שיהיה בעיקר החודש, יותר נכון. ולכך עשרה בחודש וי"א וי"ב בחודש, אין זה עיקר החודש. ומה שלא בחר ביום י"ד, שהוא יותר עיקר, מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון\* נחשב חשיכה, ולא אור. וט"ו בחדש כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החודש. ומכל שכן יותר מן ט"ו כבר עבר עיקר החודש. אף על גב דיום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה, כיון שיום ט"ו מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה, רק יום י"ד שהוא נקרא מלא אורה, מפני שכל י"ד הוא מלא ואינו חסר. ולכך יום המוכן לאבוד לא היה רק יום י"ג, ולכך בחר המן יום זה.

#**ועוד יש לומר**=, והוא עיקר, כי המן חשב כי יום י"ג ראוי לזה, כי אחר שנפל הגורל בחודש י"ב, הוא החודש האחרון, כי בו יהיה חס ושלום סוף ואחרית ישראל. ואמר כל שלשים שלפני הפסח הם שייכים לפסח, שהרי שואלין ודורשין בהלכות פסח שלשים יום. וכל שלשים יום שייכים לפסח, וכמו שיתבאר עוד זה. ולפיכך יום י"ג דוקא לא שייך לפסח, כי הוא יותר משלשים. כי נשאר ט"ז יום, כי אדר הוא חסר, ועוד י"ד יום, הם שלשים. ולפיכך יום י"ג אין לו שייכות כלל לפסח, שאינו בכלל שלשים יום קודם הפסח. אבל מן יום י"ד לא נשאר עוד שלשים עד הפסח. וקודם י"ג כבר בארנו כי המן חשב כי לכך נפל הגורל על חודש י"ב שהוא סוף חדשים, ראוי שיהיה סוף ישראל. ולכך כל מה שאפשר להיות בסוף יש לומר כי זה סימן חס ושלום שיהיה סוף לישראל. רק שלא היה ראוי לזה יותר מי"ג יום, לפי שכל שהוא יותר מן י"ג הוא תוך שלשים של פסח, שהוא גאולת ישראל והצלת ישראל. לכך אין לקרב אותו אל תוך שלשים, שהוא שייך\* לפסח. לכך אמר שאין יום מוכן לזה יותר כי אם יום י"ג בחודש. מכל מקום אם נפל על יום ג', ויום ג' בשבוע היה בעשרה לחדש, אף אם לא היה בסוף לגמרי, דוחה הגורל את זה מה שיש לעשות בסוף מה שאפשר. כי היום באיזה יום בשבוע היה על ידי גורל, ואין לבטל הגורל, רק שאותו יום שנפל הגורל הוא בסוף מה שאפשר להיות.

#**ומכל מקום**= יש לפרש גם כן כי הגורל היה גם כן על כמה ימים בחודש, ומה שהוא קשה כי למה לא כתוב "מחודש לחודש מיום ליום", מפני שבא לומר כי הגורל היה על איזה יום בשבוע גם כן, ולכך כתיב "מיום ליום ומחודש לחודש".

#**וענין הגורל**= הזה היה לפי פשוטו על דרך זה; שכתב על\* שנים עשר קלפים שמות י"ב החדשים. ועוד לקח שנים עשר קלפים, י"א מהם חלקים, ועל אחד כתיב "גורל". והיה לוקח אחד מן הקלפים אשר עליהם כתובים שמות החדשים, אחר כך לקח אחד מן החלקים, ועם איזה חודש שהיה עולה כתוב ה"גורל", הנה באותו חודש נפל הגורל. ומה שאמר "הפיל פור הוא הגורל לפני המן", שהיה אחד לפניו שיודע ענין הגורל, והיה יודע בחכמה איך עושין הגורל. ולא היה מפיל הגורל המן עצמו, לפי שנעשה על ידי מומחה, ולכך כתיב "לפני המן". ומה שהפיל הגורל בחודש הראשון דוקא, מפני כי דבר זה מה שהפיל הגורל הוא התחלה\* אל האבוד, כאשר היה רוצה לדעת איזה זמן מוכן ביותר לאבדם. וכיון שהוא התחלה אל האבוד, לכך ראוי שיהיה בחודש הראשון, שהוא התחלה גם כן.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ז, יא) משמע שכאשר הפיל גורל באיזה יום בשבוע, לא נפל על אחד, רק כאשר הפיל גורל על החדשים, נפל על חודש אחד. וטעם דבר זה, כי אין ראוי שיהיה שום יום משבוע שיפול בו הגורל לכלות ולאבד את ישראל, כי כל ז' ימי\* בראשית הכל בשביל ישראל נברא, כמו שרמז הכתוב (בראשית א, א) "בראשית ברא", בשביל ישראל נברא העולם, [ו]אין "ראשית" אלא ישראל, שנאמר (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו" (רש"י בראשית א, א). אבל נפל הפור בחדש י"ב, כי חדש אדר יש בו צד בחינה של מה שאין מציאות ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה על הסוף ועל התכלית.

#**ולפי זה**= בודאי צריך לומר שהיו קלפים החלקים יותר מן אשר כתובים עליהם שמות הימים, דאם לא כן איך אפשר שלא יפול הגורל על אחד מן הימים, רק שהיה החלקים יותר מן הכתובים. ובזה היה בוחן, שאף על גב שאפשר שלא יפול הגורל על אחד מן הימים, אם נפל הגורל באחד מן הימים, היה זה בחינה גמורה שהגורל הוא אמת. והמן חשב אדרבא, לכך נפל הגורל בחדשים ולא נפל הגורל בימים, מפני כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם, ולכך נפל הגורל בחדשים, שהם מורים על הסוף (-בימים-). אבל הימים אין מורים על הסוף, רק החדשים.

#**ומה שנפל**= הגורל על חודש אדר, אל תאמר שלא היה בגורל הזה ממש, כאשר לא היה מקוים מחשבת המן. כי זה אינו, וכך הוא באמת כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם, רק מצד השם יתברך יש להם קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם\* יתברך, מורה זה כי שם "אל" בסוף השם של "ישראל", כי בסוף שלהם שיש להם מצד עצמם, נותן השם יתברך להם קיום, אבל מצד עצמם של ישראל יש להם סוף. ולכך נפל הגורל בחודש י"ב, שהוא סוף החדשים, כי יש לישראל סוף מצד עצמם. והמן הרשע, כאשר נפל הגורל בחודש י"ב, שמח, כי סבור היה כי מאחר שנפל בחודש י"ב, מורה זה על הסוף. ולא ידע כי יש להם סוף מצד עצמם, רק כי קיום שלהם הוא מצד השם יתברך. וכל האומות קיומם שלהם מצד עצמם יותר מן ישראל, ואין להם הקיום מצד השם יתברך, ולפיכך סוף שלהם שיהיו בטלים, רק ישראל [יהיו קיימים]. ולפיכך כתיב "הפיל פור וגו' מיום ליום ומחודש לחודש שנים עשר הוא חודש אדר", כיון שהפיל הגורל עד י"ב חודש, ולא נפל הגורל על חדשים הראשונים, רק נפל הגורל בחודש אדר.

#**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. ויראה, כיון שלא היה הגורל אמת, שהרי לא\* היה כלום בגורל לפי מחשבת המן, ואדרבא, הגורל נהפך על המן, לכך לא כתיב בפירוש שנפל הגורל בחודש י"ב, כי האמת כי לא היה הגורל הוכחה בפירוש לגמרי, רק שהיה מורה הגורל לכאן ולכאן, ואין דבר בפירוש. וכן דרשו בפירוש במדרש (אסת"ר ז, יא) "הפיל פור הוא הגורל", עליו נפל הגורל. יראה שדרשו כך, מדכתיב "הפיל פור הוא הגורל", ולא כתיב שנפל הגורל בחודש י"ב, אלא שבא לומר כי הוא הפיל הגורל, אבל הנפילה עצמה עליו היה.

#**ומכל מקום**= צריך לומר כמו שאמרנו, כי לכך היה הגורל בחודש אדר, שהוא סוף לחדשים, כי זה [מורה] על סוף ישראל. ולא ידע המן כי לכך יש לישראל סוף, כי מצד הסוף הוא קיום ישראל מצד השם יתברך. ואם לא כן, לא היה בגורל ממש כלל, רק בודאי יש בו ממש. ולכך הסוף שלהם בחודש אדר, וחודש אדר מחובר לחודש ניסן, כי כאשר הסוף שלהם בחודש אדר, שהוא מחובר לחודש ניסן, ובזה נראה שאין כאן סוף גמור, רק שהוא שב אל השם יתברך. [ו]כמו שההתחלה, שהוא חודש ניסן, היא מן השם יתברך, כך הסוף הוא שב אל השם יתברך, וזהו קיום (-דהוי-) שלהם.

#**ובודאי המן**= היה רוצה לדעת על ידי הגורל איזה חודש הוא מוכן אל הסוף של ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא סוף שלהם. וכן הוא האמת שיש לישראל סוף מצד עצמם, והסוף שלהם מצד עצמם הוא עצם קיום שלהם מצד השם יתברך, וזהו\* קיומם לנצח נצחים. ולכך אמר במדרש (אסת"ר ז, יא) כי הגורל הוא עליו. ולא פירש הכתוב בפירוש שנפל הגורל בחודש י"ב בו, כיון שהגורל נהפך, אם כן אין הוכחה בגורל הזה, הלכך לא אמר שנפל הגורל בחודש שנים עשר.

#**"הפיל פור הוא הגורל"**=. תנא (מגילה יג:), כיון שנפל פור בירח שמת משה רבן, שמח. והוא לא ידע שבשבעה באדר מת משה רבינו עליו השלום, ובשבעה באדר נולד משה רבינו עליו השלום, עד כאן. פירוש, כי לכל דבר יש זמן מוגבל. וכאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל.

#**ולא ידע**= כי בז' באדר נולד גם כן (מגילה יג:). ופירוש זה, כי הדבר שהוא שלם, התחלתו וסופו מתחברים באחד. כמו שתראה בכדור שהוא עגול\*, שמתחבר סופו אל תחלתו, והוא השלמה לגמרי. ולכך אמר משה "מלאו ימי" (ר"ה יא.), כי היה שנותיו שלמים מלאים, והיו ימיו מאה ועשרים, והם י"ב במספר קטן, כמו מספר 'משה' במספר קטן. ודבר זה מורה כי היו ימיו מלאים לגמרי ושלמים, כאשר היו שנותיו במספר שמו. כי אין לומר כי הסוף שלו הוא מורה על ההעדר וחסרון, מפני שהוא סוף, כי אדרבא, הרי הוא מורה השלמה, כאשר הושלמו הימים מיום ליום. וזה לא הוי רק השלמה, ולא שייך בזה סוף, לכך מורה כי הושלם. וכל אשר הושלם הוא אל השם יתברך אשר מאתו נברא.

#**ואל יקשה**= למה לא היה זה בשאר צדיקים. כי כבר אמרנו כי משה היה צורת ישראל כמו שאמרתי, והצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון, ודבר זה ידוע. ולכך היו ימיו שלימים, בלא תוספת וחסרון, כיון שמתחבר תכליתן אל התחלתן, והתחלתו בא מן השם יתברך אשר ברא אותו, וכך תכליתו אשר מתחבר אל התחלתו הוא אל השם יתברך. וזהו כאשר היו ימים שלמים בלא תוספת ובלא חסרון, כמו שהיה אצל משה שהיו ימיו שלמים, ובזה מתחבר התכלית אל התחלה, ובשביל כך הוא שלם, ומצד ההשלמה הוא אל השם יתברך לגמרי.

#**ויראה לומר**= כי בשביל כך היו חיי משה ק"ך שנים, כי מספר ק"ך במספר קטן י"ב, והכדור שהוא שלם נחלק לי"ב, והם י"ב מזלות ברקיע השמים. והכדור הוא שלם לגמרי, ומתחבר הסוף אל ההתחלה, לומר שאין כאן סוף. וכל זה מורה על שלימות ימיו, ומפני השלימות הוא אל השם יתברך. אבל אם היה מיתתו בחדש אחר, לא היה מיתתו רק העדר, ולא שלימות כלל. ולכך כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון, היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון. אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן. ודבר זה דומה לגמרי למשה; כי אף שהיה מיתת משה מצד עצמו בחדש אדר, שהוא סוף החדשים, מכל מקום כיון שנולד בו, היה ימיו בהשלמה, ואין כאן סוף, כאשר\* דבק סוף אל ההתחלה, ומצד הזה יש כאן השבה אל השם יתברך, והוא קיום הנצחי. וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי. וכל עניין זה רמזו בזה שאמרו (מגילה יג:) לא ידע המן כי באדר מת משה ובז' באדר נולד.

#**וכאשר תבין**= אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה (-היה-) מצד עצמם, כי אם מהשם\* יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחדש האחרון.

#**ומפני כי**= ימי פורים הוא מצד שהשם יתברך הוא צורת ישראל, ואין זה מצד עצמם\*, לא היה להם תשועה כלל רק מן השם יתברך. ולפיכך אמרו (מגילה ז:) שחייב אדם לבסומי ביומא דפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כלומר כי כאשר אדם מגיע למדה זאת, אין לו שום עזר כלל, כי לא ידע דבר, ואין לו יכולת. וכך ישראל באותו שעה, לא היה העזר והתשועה דבר מה מצד עצמם, רק מן השם יתברך היתה הישועה הזאת לגמרי, והיה כאיש אשר לא ידע דבר, שאין לו תשועה מצד עצמו כלל. כך הוא פירוש זה. ועם כי כבר נתבאר למעלה עניין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון. ועוד יתבאר בסוף המגילה בפסוק (להלן ט, ל) "דברי שלום ואמת".

#**וכן למאן דאמר**= אף יום כפורים, כי גם יום הכפורים הוא מצד השם יתברך. והוא שרמזו רז"ל בגמרא (יומא פה:) אשריכם ישראל שאתם מטהרין, ולפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם, הקב"ה מטהר אתכם, שנאמר (ירמיה יז, יג) "מקוה ישראל ה'". ולכך יום הכפורים גם כן אינו בטל, וכבר התבאר זה למעלה.

#**וכל הדברים**= אשר אמרנו רמזו חכמים בבראשית\* רבה בפרשת אמור (ויק"ר כט, ב); רבי ברכיה בשם רבי מאיר, מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שרה של בבל עולה ויורד, ושל יון עולה ויורד, ושל מדי עולה ויורד. אמר ליה הקב"ה ליעקב, יעקב אף אתה עלה\*. באותה שעה נתיירא יעקב אבינו ואמר, תאמר כשם שיש לאלו ירידה. אמר ליה הקב"ה, אל תירא ישראל, אם אתה עולה אין לך ירידה. ולא האמין, ולא עלה. "בכל זאת חטאו לו\* ולא האמין בכל נפלאותיו" (ר' תהלים עח, לב), זה יעקב אבינו, שלא האמין ולא עלה. אמר ליה הקב"ה, אילו האמנת ועלית, לא היה לך ירידה עולמית. עכשיו שלא האמנת ולא עלית, יהיו בניך משועבדים בד' מלכיות בעולם הזה במסים ובארנוניות בזימיות בגלגולת. יכול\* לעולם, תלמוד לומר (ירמיה ל, י) "אל תחת ישראל כי אני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים", מגליא ומאספמיא ומחברותיה. "ושב יעקב" (שם) מבבל, "ושקט" (שם) ממדי, "ושאנן" (שם) מיון, "ואין מחריד" (שם) מאדום. "כי בכל הגוים אעשה כלה אשר הדחתיך שמה ואותך לא אעשה כלה" (שם פסוק יא), אומות העולם שהם מכלין שדותיהן, אעשה אותם כלה. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כמו דאת אמר (ויקרא כג, כב) "לא תכלה פאת שדך", "ויסרתיך למשפט" (ירמיה ל, יא) ביסורין בעולם הזה כדי לנקותך לעולם הבא, עד כאן.

#**והדברים האלו**= מאוד גדולים כאשר תבין הדברים אשר בארנו לך למעלה. כי ישראל תכליתן וסופן אל השם יתברך, ולפיכך צוה השם יתברך ישראל מצוה זאת (ויקרא כג, כב) "לא תכלה פאת שדך", וצוה לתת הפיאה לעניים (שם). ובמדרש (תורת כהנים שם), כל הנותן מתנות לעניים כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. ודבר זה בארנו בפרשת אמור בחבור גור אריה (ויקרא פכ"ג אות כד), כי הנותן מתנות עניים דוקא\* כאילו נתנו אל השם יתברך. וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן. לכך צוה "לא תכלה פאת שדך", ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל.

#**וזה שאמר**= כי האומות מכלים שדותיהם, מורה כי התכלית שלהם הוא אצל עצמם\*, ולכך יש להם קץ וסוף. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, מורה כי התכלית שלהם אינו אצל עצמם, רק אצל השם יתברך. ולכך האומות יש להם קץ וסוף, אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כי הם נותנים הפאה אל השם יתברך, דהיינו לעניים, שנחשב כאילו נתנו אותו אל השם יתברך, והפאה הוא סוף והתכלית השדה, ובשביל כך תכלית שלהם אל השם יתברך. ואל תאמר כי אלו דברים נאמרו בהרחבת הלשון בלבד, רק נאמרו בחכמה מופלגה מאוד, כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם "ישראל", שחתם השם "אל" באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותם\* קיום נצחי. ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר "לא תכלה פאת שדך וגו'", כמו שנתבאר.

#**ויעקב כאשר**= ראה עליות המלכיות, והעליה הזאת היא התחלת עליה, ולכל\* התחלה יש לו סוף. ולכך לא רצה יעקב לעלות, שגם כן אם יהיה לו התחלת עליה, יהיה לו גם כן סוף לדבר הזה. אבל השם יתברך אמר שיעלה, כי עליותו הוא אל השם יתברך, שכל זמן אשר יעקב מתעלה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, והוא יתברך נותן לו קיום.

#**וזה ההפרש**= שיש בין ישראל לאומות; כי האומות כאשר יש להם עליה, אז הם מתגאים ופורקים עול שמים, ואין עליותם [אל] השם\* יתברך, רק שהם פורשים מן השם יתברך, ולפיכך עליותם הוא ירידתם. אבל ישראל כל זמן שהם מתעלים הם אל השם יתברך, כי נותנים הם הגדולה אל השם יתברך. וכך אמרו במדרש. ולכך אמר ליעקב "אף אתה עלה\*". ויעקב מפני שלא האמין כי זרעו יהיה כך, שכל אשר יהיו מתעלים יתנו הכל אל השם יתברך, ולכך לא עלה. וכך אמרו בפרק כיסוי [ה]דם (חולין פט.) על פסוק (דברים ז, ז) "לא מרובכם חשק ה' בכם כי אתם המעט". ולכך אמר "אילו האמנת ועלית לא היתה יורד וכו'".

#**ולכך אין**= הגורל של המן הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף עצמן\* הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחדש ניסן, כך בחדש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל השם יתברך, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל. ועוד יתבאר דבר זה באריכות.

#**"הפיל פור**= הוא הגורל וגו'". לא הפיל המן עצמו הגורל, כי אפשר שלא ידע מעשה הגורל איך עושים אותו, כי צריך הבנה איך עושין דבר הזה, והמן לא ידע איך עושין, לכך לא עשה אותו המן בעצמו. ועוד, כי כיון שהוא בעל הדבר, יהיה מראה לו\* הגורל אליו מה שהוא רוצה. כי כן עניין הנחוש, שמראה אשר הוא רוצה בעל הדבר. ולכך נעשה הגורל על ידי אחר, שאינו נוגע בזה, לעמוד על\* האמת הברור.

#**"ישנו עם**= אחד מפוזר ומפורד כו'" (פסוק ח). אמר "עם אחד", ולא הוצרך לומר רק "ישנו עם מפוזר ומפורד", מפני שבא לומר המן לאחשורוש כי בשביל ישראל שהם עם אחד, והם מפוזרים בכל העמים, ומחולקים מכל העמים, ואם לא\* כן לא היו "אחד". ומאחר שהם נבדלים מכל העמים, למה יהיה מניחם, מאחר שהם נבדל מהכל. ועוד רמז במה שאמר "עם אחד", כי מצד שהם "עם אחד" ראוי להם החבור ביותר, יותר משאר עמים, והם פזורים בין העמים, ודבר זה הפסד וקלקול להם, ולכך יש להפס[י]ד\* לגמרי. והקלקול שלהם הוא מצד שני דברים; "ישנו עָם", ומפני שהם עָם ראוי שיהיה גם כן זה עִם זה, כמו כל עָם שהם ביחד, אבל אלו הם מפוזרים. וכנגד שהם "אחד" אמר "ומפורד בין העמים", ואינם אחד. "ודתיהם שונות מכל עם", זהו השלישי שהוא קלקול להם; שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה. ואינם כמו דת נימוסית אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה, ותקון זה אינם עושים. ולכך אמר "ולמלך אין שוה להניחם", כי המלך הוא תקון העם, והם אינם נמשכים אחר התקון הזה, הוא דת המלך בנימוסין שסדר המלך, והוא תקון המדינה. אבל אלו אין להם תקון, רק מקולקלים מצד שלשה דברים; האחד, שהם "עם", והם מפורדים ואינם ביחד. והשני, שהם "אחד", והם מפורדים ומחולקים. והג', כי "דתיהם שונות מכל עם", ואין להם\* דת נמוסית שהוא תקון המדינה, לכך הם מקולקלים, והמקולקל יש להפסיד לגמרי קודם שהוא מפסיד אחר.

#**ומה שאמר**= "ישנו", ולא "יש עם", נראה שבא למעט שלא תמצא אומה אחרת כמו זאת שיוצא מסדר שאר העמים. שאם יש אחרת, יש להניח אף עם\* זאת, שהרי יש אחרת כיוצא בה. ולכלות כל האומות, דבר זה אין לעשות. ויש לפרש לכך אמר "ישנו עם", כי כך אמר המן; האומה הזאת היא אומה יחידה, וכל זמן שהיא יחידה אין אדם יכול לה, כאשר היא עומדת בעצמה כחה גדול.

#**ובלעם אמר**= (במדבר כג, ט) "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". ובמדרש (ילקו"ש ח"א רמז תשסח) כי ישראל הם כמו תיבת "הן", כי אלו שתי אותיות הה"א והנו"ן, כל אחד לבדה, ואין לה חיבור אל שאר אותיות. כי אות הא' יש לה חיבור אל הט', שהם עשרה, כי עשרה הוא כלל מספר, מתחבר יחד. וכך הב' והח', והג' והז', והד' והו', כולם מתחברים לעשרה, שהם מספר שהוא אחד, חוץ מן הה"א\*. וכן במספר העשרות מתחברים למאה; היו"ד למספר צדיק, והם מאה. והכ"ף מתחבר למספר פ"א, והם מאה. וכן הלמ"ד אל העי"ן, והם מאה. וכן הסמ"ך אל המ"ם, והם מאה ביחד. אבל הנו"ן אין לה צירוף וחיבור. ולכך אמר "הן עם לבדד ישכון", ורצה לומר כי ישראל הם כמו מלת "הן" שהוא לבדד, כי אלו שתי אותיות הה"א והנו"ן, אין להם חבור. וכאשר ישראל הם כך, שאין להם חבור אל אומה אחרת\*, אז כחם חזק מאוד. ולכך אמר אחר כך (במדבר כג, כד) "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה".

#**ואמר המן**= אבל עתה ישראל יצאו מזה, שהרי הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, והנה יש להם חבור אל האומות כאשר הם ביניהם. ובודאי אם לא היו מפוזרים ביניהם, היו נשארים מה שהם אומה יחידה, ואין חבור להם אל האומות. אבל כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, יש להם חבור אל האומות במה. ולכך אינם עוד כמו "הן", שהוא לבדד, רק הם אחד יותר, והם "נו"\* שיצא מן שם "הן" שמורה על כי הם אומה יחידה בפני עצמם, ועתה "ישנו", כלומר שהם "נו", כי "נו" הוא אחד יותר, ובזה יצאו מן "הן". וכאשר ישראל יוצאים אף בדבר מה קטון, ויש להם חבור אל האומות, אז אין להם כח, ואין נחשבים כלל. לכך מה שאלהיהם היה מפזר אותם\* יצאו מן מה שהיה חוזק וקיום להם, וכאילו חס ושלום אלוה שלהם רוצה שיהיו כלים, ולכך אין [ל]המלך להניחם, שזהו כאילו רוצה לעשות כנגד אלוה שלהם עצמו.

#**ובודאי המן**= טעה, כי הפך הוא מה שחשב; כי אדרבה, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ועם כל זה אין להם חבור אל האומות במאכל ובמשתה שלהם, וגם במלבושיהם, בזה נראה שהם אומה יחידה נבדלת מן האומות, ויש להם קיום. לכך מה שנהנו מסעודת אחשורוש, היה סבה גדולה לפורעניות כאשר נהנו מסעודתו\* והתחברו לאומות.

#**לכן אשרינו**= חלקינו ומה נעים גורלינו אם היו אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות בכל אשר ראוי לנו הפרישה בשתיית יין נסך, ושאר התחברות, בגלוי סוד של ישראל לאומות, ומכל שכן לדבר לשון הרע על ישראל נגד האומות.

#**ומשה רבינו**= עליו השלום כאשר ראה שיש דלטורין בישראל נגד האומות על אחיהם ישראל, ואמר משה (שמות ב, יד) "אכן נודע הדבר", ופירשו במדרש (שמו"ר א, ל) מלמד שהיה משה מהרהר מה [ראה] הקב"ה לשעבד\* את ישראל מכל האומות, עד שראה בהם דלטורין, וזה שאמר "אכן נודע הדבר", שהיה מתמיה עליו ואמר "אכן". כי האל"ף הוא אחד נגד אומת ישראל, שהם אחד, ו"כן" הוא האומות\*. והנה האל"ף מתחבר אל "כן", שהם שבעים אומות, לכך נודע הדבר מה שהם בשעבוד הגדול הזה. ואל\* יקשה, וכי בשביל שהיה נמצא רשע אחד שהיה דלטור, דבר זה השחתה וקלקול אל כל ישראל. כי אין זה קשיא, כי כל דבר שצריך שיהיה לו פירוד צריך שיהיה מופרד ומובדל לגמרי, ואם מתחבר במקום אחד לגמרי, הרי הוא מתחבר לו ונעשה אחד. וכאשר הם לפניך שתי אילנות נבדלים זה מזה, אם נוגעים הם בענף קטון אחד, הרי נעשו שתי האילנות כמו אחד על ידי חבור ענף קטון אחד. ולכך החבור לאומות בענף קטון אחד, שהוא איש אחד, נחשב זה חבור ישראל לאומות, כמו שרמז משה שעשה תיבה אחת שהיא נגד ישראל (-ומן-) [וכן] שבעים אומות שהם "כן", ואמר "אכן נודע הדבר".

#**ובגמרא**= (מגילה יג:), "ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד", אמר רבא, ליכא דידע לישנא בישא כהמן. אמר ליה, תא ואגרו בהו. אמר ליה, מתירא אני, שכל המתגרה בהון אלהיהם עושה עמו דין. אמר ליה, ישנו מן המצות. אמר ליה, אית רבנן בגוויהו דמבעי עלייהו רחמים. אמר ליה, "עם אחד" הן. ושמא תאמר מעשה קרחה\* במלכות, "מפוזר ומפורד", [מפוזרים] הם בין העמים. ושמא תאמר איכא חדא מדינתא מנייהו, "בין העמים". או שמא תאמר חוץ למלכות הם, ואי אתה יכול להם, תלמוד לומר "בכל מדינות מלכותך". "ודתיהם שונות מכל עם", דלא אכלין בהדן, ולא שתו בהדן, ולא מנסבי לן מינייהו. "ואת דתי המלך אינם עושים", דמפקא לה לשתא בשה"י ופה"י, ולא יהבי כרגא למלכא. "ולמלך אין שוה להניחם", דאכלי ושתי ורוו ונפקו ויתבי בשוקא ומבזי ליה למלכא. דבר אחר, "ולמלך אין שוה להניחם", שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם, זורקו ושותה אותו. ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהם, חובטו בקרקע ואינו שותהו, עד כאן.

#**הזכיר עשרה דברים**= שאמר עליהם המן לשון הרע, כי בעשרה דברים הם משתנים מכל עם, וכאשר הם משתנים מכל עם בעשרה דברים, יש בהם השינוי בכל, כי עשרה הם מספר כללי, והרי יש בהם שנוי בכל. "ישנו" אחד, "עם אחד" ב'\*, "מפוזר" ג', "ומפורד" ד', "בין העמים" ה', "בכל מדינות מלכותך" ו', "ודתיהם שונות מכל עם" ז', "ואת דתי המלך אינם עושים" ח', "ולמלך אינו שוה להניחם" ט'. ואף כי לא נזכר דבר במה שאמר "ואין למלך שוה להניחם", מכל מקום מדקאמר "ואין על המלך שוה להניחם" שמע מינה כי הוא דבר בפני עצמו, שאין ראוי למלך להניחם.

#**ואמר**= "דאכלי ושתו ורוו ונפקא ויתבי בשוקא ומבזי למלכא" (מגילה יג:). שאם היה מבזים המלך כאשר היו בצער, האדם עושה כמה דברים מחמת צער. אבל הם אוכלים ושותים ונפקי ומבזה למלכא. וזה נחשב לשנים, כי כאשר הם עושים למלך, בודאי דבר זה בזיון לכל האומות, וזהו שנים; למלך, ולכל אומות. ועוד אמר "דבר אחר כו'", אף אם אין אלו שנים רק דבר אחד, הרי יש עוד דבר שהם עושים שבשביל כך אין למלך שוה להניחם, והרי הם עשרה דברים, ו"אם נופל זבוב כו'". ואף על גב דפתן ושמנן הוא מגזירת י"ח דבר (שבת יג:), ואמרינן בע"ז (לו.) דדניאל גזר ולא קבלו מנייהו. סוף סוף הרבה היו נמנעין מפתן ויינן, אלא שלא נתפשטה הגזירה בכל ישראל.

#**ומה שדרשו**= "ישנו" שהם ישנים מן המצות (מגילה יג:), לפי הנראה שאין עיקר סמך הדרש על מלת "ישנו" שיהיה לשון ישֵן, רק לישנא ד"ישנו עם" משמע כך, כלומר שאין בהם רק שהם עם, ואין המצות מצד שהם "עם", רק המצות הם מצד שם "ישראל". שהרי כל שאר אומות שהם עם אין להם מצות. ולכך אמר שגם אלו "ישנו עם" בלבד, כמו שאר עם, שאינם נקראים רק "עם", לפי שאינם עושים המצות [ה]אלקי[ו]ת.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ז, יב) דרשו\* "ישנו" על הקב"ה, שהוא ישן לו מעמו ואין עוזרם, הפך מה שנאמר (תהלים קכא, ד) "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל". והשיב לו הקב"ה, אתה אומר לפני שינה, אני מעורר עליך כישן, שנאמר (תהלים עח, סה) "ויקץ כישן ה'". פירוש, שכאשר מתעורר מתוך שינה מתעורר בכח גדול, וכך יהיה\* השם יתברך מתעורר עליהם בכח גדול לאבדם.

#**ולפי מה**= שפירשו (מגילה יג:) "ואת דתי המלך אינם עושים" דמפקי לכולה שתא בשה"י ופה"י, אכן קשיא, איך לא יהיו מקיימים מצות המלך. דאין זה קשיא, כי אין הגזירה רק לעשות מלאכה לצורך המלך, וכיון שיש להם שבת או פסח, אין להכריחם למלאכה, ומפקי כולי שתא כך.

#**ותדע**= כסדר\* הדברים האלה, שכל אחד הוא יותר ממה שלפניו, עד האחרון "דמבזי למלכא". ועוד "שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם זרקו ושתאו, ואם נוגע המלך בכוסו של אחד מהם חובטו לכוס בקרקע", וכל אחד עושה כך, ולכך הוא יותר ממה שאמר "ונפקי לשוק ומבזי למלכא", שדבר זה אין הכל עושים, אבל דבר זה כלם עושים. ורש"י פירש דמה שאמרו "ומבזי למלכא" שאומרים (תהלים י, טז) "ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו", ואפילו 'מלך' לא קרי לך, רק "גוים". ולא נראה פירוש זה, דמאי עניין זה למה שאמרו "דשתו ורוו כו'". אלא פירושו דשתו, ומתוך כך כאשר נכנס יין יצא סוד (עירובין סה.) מה שיש בלבם עליך, מפני שאינם בני דתך. ולכך כאשר שתו ומרוו יצאו לשוק ומספרים זה עם זה דברים, ומבזים אותך לומר כי אין זה מלכות הגון. אף על גב דבמדרש (אסת"ר ז, יג) אמר שמבזים מלכא ואומרים "ה' מלך אבדו גוים מארצו", בגמרא (מגילה יג:) שאמר שמבזים למלכא פירושו כך; מתוך שרוו, מוציאים מה שבלבם ואומרים כי בסוף יאבדו גוים מארצו, כי ה' ימלוך על עמו.

#**"ישנו עם מפוזר"**=. ויש לשאול מה שאמר "ישנו עם אחד", ולמה לא הזכיר שמם לומר "ישנו עם יהודים". ואין זה קשיא, כי אמר כי בשביל שהם מפוזרים ומפורדים אין ראוי להם שם מיוחד. כי כל אומה מפני שהם ביחד, יש לה השם. אבל אומה הזאת שהם\* מפורדים ומפוזרים, אין ראוי להם השם, שיש לכל אומה שם מיוחד.

#**"אם על**= המלך טוב כו'" (פסוק ט). היה לו לומר "ינתן לאבדם", ולמה אמר "יכתב לאבדם". אבל פירוש זה, כי המן חשב כי המלך לא ישמע לו שיהיה מאבד אומה שלימה, כמו שהיו בית דין של ישראל יראים שלא רצו לתת עצה להרוג את ושתי, באולי יחזור (מגילה יב:). ולכך אמר כי על כל\* פנים יכתב לאבדם, ויעכב הכתב הזה אצלו זמן מה, שאם יתחרט לא ישלח אותו, רק יכתב אותו, ויהיה מוכן לו כשירצה לשלוח. אבל אחשורוש כאשר ראה את רצון המן, אמר (להלן פסוק יג) "ונשלוח ספרים ביד הרצים", שיהיו נשלחים מיד. וכך משמע "ונשלוח" לשון נפעל מן המשלח, ויהיה רץ למהר, ולא יהיה מעכב, רק רץ.

#**"ועשרת אלפים**= ככר כסף כו'". פירושו לפי פשוטו, כיון שהיה מבקש לאבד את כל ישראל אומה שלימה, נתן בעדם מספר כסף כללי שלם. כי י' מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר י' חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם י' נשלם המספר. ואין לומר עשרה ככר בלבד, כי ישראל הם אומה שלימה, ולכך ראוי שיהיה י' אלפים ככרי כסף. ואלף הוא בא במקום א', כי הוא אלף. ולכך נחשב עשרת אלפים כמו י', כי אין לתת י' ככר כסף בעד אומה שלימה.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ז, יט) אמר כי לכך נתן לו עשרת אלפים ככר כסף, מפני כשיצאו ישראל ממצרים היו ששים רבוא (שמות יב, לז). ואמר שעל כל אחד ואחד יתן מאה זוז, שהם נ' שקלים (שם במדרש). ודבר זה כי ישראל מצד שהם עם אחד ראוי להם ששים רבוא, וכמו שבארנו זה במקום אחר. וראייה\* לזה, שכך היו ישראל במספר ראשון כשיצאו ממצרים (שמות יב, לז), וכך היו בפרשת פנחס (במדבר כו, נא) אחר מ' שנה (רש"י שם פסוק א), מעט היה שנתוסף עליהן, כמו שבארנו במקומו דבר זה באריכות. ולכך נתן לו כסף עד שיגיע בעד כל אחד נ' שקלים, דהיינו ששים רבוא. ואם יש בהם יותר, דבר זה תוספת בלבד, ואין לחשוב יותר, רק ששים רבוא, שהוא מספר ישראל. כי ו' מאות אלף חצי שקלים עולה מאה ככר, כמו שמפורש בפרשת פקודי (שמות לח, כה-כז), ומאה חצי שקל הם נ' שקל שלמים. כי נ' שקלים הוא ערך היותר גדול כמו שנאמר בפרשת בחקותי (ויקרא כז, ג), וזהו ערך איש אחד מישראל, נמצא י' אלפים ככר כסף ערך שש מאות אלף מספר כל ישראל. ואם יש יותר מספר ישראל, הוא\* רק תוספת. והמן היה רוצה לאבד עיקר ישראל, ומעצמו התוספת בטל.

#**ובגמרא**= (מגילה יג:) "אם על המלך טוב יכתב לאבדם", אמר ריש לקיש, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן הרשע לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהם לשקלי המן, והיינו דתנן (שקלים פ"א מ"א) באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים. פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאלו הקריב את עצמו אל השם יתברך, וכך נתבאר בכמה מקומות. ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים. ובשביל שישראל היו תחת אחשורוש, והמן קנה אותם מן אחשורוש, והיה קניין זה חס ושלום לכלותם לגמרי, ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם.

#**אמר**= רבי אבא בר כהנא (מגילה יד.), משל דהמן ואחשורוש למה הוא דומה, לשני בני אדם, אחד יש לו תל בשדהו, ולאחד יש לו חריץ בשדהו. אמר בעל התל לבעל החריץ, מי יתן לי חריץ זה בתוך שדי. לימים נזדווגו ביחד, אמר ליה בעל החריץ, מכור לי התל. אמר ליה בעל התל, הלואי טול אותו בחנם, עד כאן.

#**פירוש**=, אחשורוש היה מתנגד לישראל כמו שהם שאר ד' מלכיות שהם מתנגדים לישראל. ובשביל כך דומים ישראל לאחשורוש כמו תל שיש לאדם בתוך שדהו, שהתל הוא דבר תוספת שאינו שייך לו, שאין ישראל שייכים למלכות האומות, לכך ישראל הם דומים לאחשורוש כמו תל שהוא בתוך השדה. ומצד כי הוא מלך אשר הכל הוא תחתיו, ובפרט מלכות כמו אחשורוש שהוא היה מולך בכיפה (מגילה יא.), אשר מן השם יתברך [באה] אליו המלכות, שאין השכל נותן שיהיה בא ממנו האבוד אל האומה של ישראל, כי המלך הוא להעמיד הכל, לכך אין למלך לכלותם. והמן הוא היה מוציא אותם מרשותו של אחשורוש, כמו שאמר הכתוב (תהלים קכד, ב) "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם", ולא מלך. כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון. מה שאין כן\* באדם, כי האדם אדרבה, רוצה לכלות האחר, כמו שכתבנו למעלה. ואצל אחשורוש קרא ישראל "תל", שהתל אינו מזיק לבעל השדה, רק שהוא תוספת, והוא כנגד בעל השדה. אבל החריץ הוא הבור\* שנחשב העדר, שהרי הבור הוא דבר חסר. ולפיכך אצל המן נחשבו ישראל בור, שהבור יש בו חסרון והעדר. אבל אצל אחשורוש לא היו נחשבים בור, שיש חסרון בבור והעדר, ואין נחשבים ישראל רק תל, שהוא דבר תוספת.

#**ולפיכך**= שקלי המן הם לקנות ישראל לרשותו מן אחשורוש, להוציאם\* מתחת רשותו שלא יהיו בעולם. ואם לא היו שקלי ישראל, שבהם נכנסים ישראל אל השם יתברך לגמרי כאשר הם נותנים שקלים אליו כמו שאמרנו, חס ושלום היה המן יכול לישראל. ועל ידי השקלים ישראל הם אל השם יתברך, וכמו שכתבנו למעלה אצל (למעלה א, יד) "והקרוב אליו וגו'".

#**לכך אחר**= שנתנו ישראל שקליהם להשם יתברך, אז הם ראויים לכרות עמלק, אשר מתנגד לה'. ולכך פרשת שקלים (שמות ל, יא-טז) ואחריו פרשת זכור (דברים כה, יז-יט), כי על ידי פרשת שקלים שנותנים ישראל למזבח הם אל השם יתברך, ועל ידי זה יש להם כח על אשר הוא מתנגד להם לאבדם, הוא עמלק. ואחר כך פרשת פרה (במדבר יט, א-כב), כי ב' מצות; האחד היא "תמחה זכר עמלק" (דברים כה, יט), ופרשת פרה, להסיר שני המתנגדים לישראל; האחד מצד הגוף, הב' המתנגד מצד הנפש. כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם, כמו שכתבנו בפרשת בשלח. וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן. וכאשר כבר הקדימו השקלים, [ב]מה שישראל הם אל השם יתברך היו מושלים על מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם. ופרשת פרה הוא טהרת הנפש, כי כאשר הטומאה עליו אז יש חציצה בין השם יתברך ובין האדם, כי אשר הוא טמא לא יקרב למחנה שכינה.

#**וכמו שיסיר**= השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב (עובדיה א, כא) "ועלו מושיעים וגו'", ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן. כי כל זמן שזרע עשיו קיים, יש חציצה בין השם יתברך ובין ישראל. וכך אמרו במדרש (תנחומא תצא סוף אות יא) "ולא יכנף עוד מוריך" (ישעיה ל, כ), כל זמן שזרע עשיו בעולם יש חציצה בין ישראל לאביהם שבשמים. וכשיבטל זרע עשיו מן העולם, נאמר "ולא יכנף עוד מוריך", שלא יהיה כנף על פני השם יתברך, ואין להאריך כאן. וכך כל זמן שרוח הטומאה בעולם יש כאן חציצה בין ישראל ובין אביהם שבשמים, עד שהשם יתברך יהיה מעביר רוח הטומאה מן העולם, וכדכתיב (יחזקאל לו, כה) "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתי אתכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם". וכתיב (זכריה יג, ב) "ואת רוח הטומאה אעביר".

#**ולכך**= אחר פרשת שקלים, שישראל נתונים אל השם יתברך לגמרי, והם ראויים לסלק כח עמלק שהוא רוצה לכלותם בגופם, ועל ידי שהוא יתברך מסלק גם כן רוח הטומאה אשר הוא חוצץ בין ישראל ובין אביהם שבשמים מצד הנפש, וכאשר אלו שניהם מסולקים מן העולם אז יתן השם יתברך אל ישראל לב חדש ורוח חדש, וכדכתיב בקרא (יחזקאל לו, כה) "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתי אתכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם", וכתיב אחריו (שם פסוק כו) "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם". ומפני כך אחר כך הוא פרשת החודש, להביא קרבנות מן תרומה חדשה, וזהו הקרוב והחבור אל השם יתברך מחדש. ואף כי כבר נתנו השקלים אל השם יתברך, ומצד אשר הם אל השם יתברך בזה מסלקים את כח עמלק, מכל מקום כאשר מתחילין להקריב משקלים חדשים דבר זה מורה על כי ישראל הם אל השם יתברך מחדש, כאשר מסולק כח עמלק וכח הטומאה, ויתן להם לב חדש ורוח חדש, וזה פרשת החודש. כך הוא העניין אלו ד' פרשיות, והם דברים עמוקים מאוד.

#**"ויסר המלך**= את טבעתו וגו'" (פסוק י). לא היה צריך לומר רק (פסוק יא) "ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך". רק בא לומר כי נתן לו הטבעת, וזה מורה כי דבר זה בפרט הוא מסלק מאתו, ונותן בידו כאילו המן בדבר הזה מלך, ולא אחשורוש, עד שאין בידו לחזור בו, וזה מורה הטבעת שמסלק מידו ונותן אותו על ענין זה להמן.

#**ובגמרא**= (מגילה יד.), אמר רבי אבא בר כהנא, גדול הסרת הטבעת יותר ממ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו לישראל, וכולם לא החזירו אותם למוטב. ואילו הסרת הטבעת החזיר אותם למוטב, עד כאן. יש לשאול, טעם מה יש בזה. אבל הפירוש הוא מפני כי הנביאים מתנבאים על התוכחה מן השם יתברך שלא יבא עליהם. ומפני כי הוא יתברך חס על ברואיו, אינם יראים כל כך. אבל הסרת הטבעת מורה כי המלך מסלק מאתו דבר זה, ונותן אותו ביד האדם. וכל זמן שהוא ביד המלך, כבר התבאר כי הוא מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, והם כמו שלוחים מן השם יתברך, גם כן אין רצונם לכלות הכל. אבל כאשר נמסר לאדם הדיוט, מפניו הם יראים, כמו שהתבאר למעלה.

#**"ונשלוח ספרים**= ביד הרצים" (פסוק יג), לשון נפעל, ולא אמר "וישלח ספרים ביד הרצים", מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב "ונשלוח", שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים. אבל כאשר הכתב היה הפך זה, להציל אומה שלימה מן הצוררים ולעמוד על נפשם נגד שונאיהם, דבר זה אדרבא, עשו ברצון, לכך כתיב (להלן ח, י) "וישלח ספרים וגו'". וכן (למעלה פסוק יב) "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן", מפני שהוכרחו לזה שלא כרצונם.

#**"ונשלוח ספרים כו'"**=. מה שאמר "ונשלוח ספרים להשמיד ולהרוג", יש לשאול [למה] אמר כאן "להשמיד ולהרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים", ובפסוק שלפני זה [ד]כתיב "ויכתב ככל אשר צוה המן וגו'" [שם] הוי ליה למכתב זה "להשמיד ולהרוג ולאבד וגו'", ולמה הזכיר זה אצל "ונשלוח ספרים ביד הרצים". אבל לפי הפירוש אשר פרשנו למעלה כי המן לא אמר רק (למעלה פסוק ט) "יכתב לאבדם", מפני שאמר אולי יחשוב אחשורוש כי אין זה כבוד למלך שיהרוג אומה שלימה, ולכך אמר כי "יכתב לאבדם", ולא יעשה מעשה מיד, ואם ירצה לחזור - יחזור, כמו שאמרנו למעלה. ומכל שכן אם יכתוב שנתנו "להרוג להשמיד ולאבד כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים" אין זה כבוד המלך כך. ולכך לא כתיב\* אצל "ויכתב ככל אשר צוה המן" דבר זה כלל "להשמיד ולהרוג וגו'", אבל דבר זה כתב\* אצל "ונשלוח ספרים" שהיה מן אחשורוש, כאשר ידע רצון המן אז היה מוסיף יותר ממה שאמר המן בעצמו. ולכך כתיב "ונשלוח ביד הרצים", שהוא צוה למהר ולשלוח את הכתבים.

#**ואמר כאן**= "להשמיד ולהרוג ולאבד", מפני כי האדם יש בו ג' חלקים; גוף ונפש כמו שיש לשאר בעל חי, ויש לו עוד חלק ג' הוא השכל. ויש אדם שיש לו שבח מצד הגוף, שהוא בעל קומה והוא בעל צורה. ויש אדם שיש לו שבח מצד הנפש, כאשר הוא גבור חיל, כי הגבורה היא מצד הנפש. ויש אדם שיש לו שבח השכל, שהוא חכם. כנגד האחד אמר "להשמיד", וכנגד השני אמר "להרוג", כי הריגה היא מצד הנפש, ולכך לא נאמר רק על בעל חי, אבל השמדה נאמר אף על שאינו בעל חי, דכתיב (ויקרא כו, ל) "והשמדתי את במותיכם", "ואשמיד פריו" (עמוס ב, ט), ולכך הריגה בפרט באה על הנפש. ואבוד זה נאמר על החכמים, מפני כי השכל יש לו המציאות ביותר, ולכך אמר שיש לאבדם, ולא יהיה להם המציאות כלל.

#**ואמר**= "מנער ועד זקן", אף כי הנער עדיין לא עשה דבר כלל. והזקן כמה ימי חייו עוד, ועם כל זה יהיו נהרגים. "מטף ונשים", אף כי הטף אינו בכלל העם, מכל מקום הטף יבא בסוף להיות בכלל האנשים. והנשים אף בסוף אין באים לכלל העם, עם כל זה כולם יהרוגו, ולא ישאר אחד.

#**"בשלשה עשר**= לחודש שנים עשר הוא חודש אדר", ולא כתב "בחודש אדר" בלבד, מפני שבא לומר שהיה מקפיד על חודש שנים עשר מצד שהוא סוף החדשים, ובזה היה רוצה להביא סוף לישראל. וכן למעלה כתיב (פסוק ז) "בחודש שנים עשר הוא חודש אדר", מטעם שנחשב כי לכך נפל לו הגורל בחודש שנים עשר הוא חודש האחרון, כי שם יהיה חס ושלום אחרית שלהם, כמו שכתבנו למעלה. ולכך לא כתיב כאן "ושללם לבוז", ולקמן כתיב (ח, יא-יב) "ושללם\* לבוז בשלשה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר", זכר ההריגה ושללם ביחד. כי כאן הרשע היה רוצה לכלות את ישראל. אבל כאשר השם יתברך נותן הרשע לפני הצדיק, נותן השם יתברך הרשע ואת שללו ביחד לצדיק, והצדיק בולע את הרשע ואת השלל. והשלל שרוצה השם יתברך לתת לצדיק הוא סבה אל אבוד הרשע, שהשם יתברך רוצה שיבא השלל ממנו אל הצדיק, ולפיכך כתיב שם (להלן ח, יא) "להשמיד ולהרוג ולאבד ושללם לבוז" הכל ביחד.

#**"פתשגן הכתב"**= (פסוק יד). פירוש, הכתוב בא להודיע כי כָּתַב המן שהמלך צוה שהם חייבים לעשות דבר זה. ולכך אמר "פתשגן הכתב להנתן דת", ולשון "דת" רצה לומר שכך גזר ותקן, כמו שתרגם המתרגם, וכמו שכתב רש"י ז"ל.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש כאן רמז תתרנו), אמר רבי לוי, אומות העולם נבואתן סתומה, ואינם יודעים אם ליהרג אם להרוג, כי כך הוא נבואתן של אומות העולם "להיות עתידין ליום הזה", אם ליהרג או להרוג. אבל ישראל נבואתן מפורסמים (להלן ח, יג) "להיות היהודים עתידים ליום הזה וגו'". המדרש בא לומר כי לא כתב בפירוש, כי כתיבה זאת היתה על דרך "ניבא ולא ידע מאי ניבא", כי נבואת האומות סתומה, שלא יצא לפעל הנגלה. וטעם זה כמו שהאומות עצמם אין להם התורה, שהוא השכל הברור.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ז, יג), בשעה שנחתמו אותן האגרות ונתנם ביד המן, ויבוא שמח\* הוא וכל בני חבורתו, ופגע במרדכי שהוא הולך לפניהם. וראה מרדכי שלשה תינוקות מבית הספר, ורץ מרדכי אחריהם. וכשראה המן וכל חבורתו שהיה רץ מרדכי אחר התינוקות, הלכו אחרי מרדכי לדעת מה ישאל מרדכי מהם. כיון שהגיע מרדכי אצל התינוקות, שאל לאחד מהם פסוק לי פסוקך. אמר ליה, "אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבא" (משלי ג, כה). פתח השני ואמר, אני קריתי היום ובזה הפסוק עמדתי מבית הספר, (ישעיה ח, י) "עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו אל". פתח השלישי ואמר, (ישעיה מו, ד) "ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול אני עשיתי ואני אשא ואני אסבול ואמלט".

#**וביאור זה**= אלו ג' תנוקות, הראשון אמר פסוק כנגד ישראל, שאל יהיו יראים כאשר בא עליהם בהלה כמו זה, שהיא לפי רגע, כי הצדיק יש לו קיום, ואל יפחד מזה. והשני אמר כנגד הרשעים, כי כל ענין הרשע שאין בו ממש, אף כי הרשע יועץ לרע, מצד שהרשע הוא דבר בטל ואין קיום לו, וכך עצתו בטילה. והג' אמר כנגד השם יתברך, אף כי השם יתברך רואה את הרשע שחושב על הצדיק ומבקש להפילו, על זה אמר הכתוב (ישעיה מו, ד) "כי עד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול" כאשר הרשע מבקש לאבד הצדיק, מכל מקום בסוף השם יתברך ממלט הצדיק מן הרשע. ואף כי השם יתברך רואה הרשע שמבקש להרע, השם יתברך סובל זה ממנו. ולכך הראשון אמר (משלי ג, כה) "אל תירא מפחד וגו'", שזה נאמר על הצדיק. והשני אמר (ישעיה ח, י) "עוצו עצה וגו'", וזה אמר על הרשעים. והג' אמר (ישעיה מו, ד) "ועד זקנה אני הוא", שזה נאמר כי השם יתברך סובל מה, עד כי משלם לרשע רשעתו. וכאן אצל המן מכל אלו ג' דברים, הן מצד השם יתברך, הן מצד הצדיקים שהם ישראל, והן מצד רשעות המן, אין לפחד.

#**"והמלך והמן**= ישבו לשתות" (פסוק טו). נראה כי המעשה כמו זה, להמית אומה שלימה, אין זה שמחה לאדם לפי הטבע ולפי הסדר של עולם, רק אבל וצער. ובשביל להוציא זה מדעתם ישבו לשתות. ולכך כתיב גם כן "והעיר שושן נבוכה". כי יש לשאול, למה כל העיר שושן נבוכה, הרי עיקר בשושן היו האומות, לא ישראל. רק כי לא ידעו למה יעשה כך וכך לאומה שלימה, והיה פליאה בעיניהם, ולכך כתיב "נבוכה", שהיו נבוכים בזה. ואמרו היום מסר המן אומה זאת להריגה, ולמחר ימסור המן אומה אחרת אם כך הוא שיגמור כל מחשבותיו. ולכך כתיב "והמלך והמן ישבו לשתות" להוציא זה מדעתם, אבל "העיר שושן נבוכה".

#**ובמדרש**= (ילקו"ש כאן רמז תתרנו) "והמלך והמן ישבו לשתות כו'", אמר רבי חנינא, מאן דאמר הקב"ה וותרן הוא, יוותרו מעוהי, אלא מאריך אפיה וגביה דיליה. אמר הקב"ה לשבטים, אתם מכרתם אחיכם מתוך מאכל ומשתה, שנאמר (בראשית לז, כה) "וישבו לאכול לחם", הרי המן לוקח אתכם מתוך מאכל ומשתה. הדא הוא דכתיב "והמלך והמן ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה". הפיל הקב"ה בכיה וערבוביה בתוך שושן, אשה הולכת לשטוח פירות, נופלת מן הגג ומתה. האדם הולך לשאוב מים מן הבור, נופל בו ומת, שנאמר "והעיר שושן נבוכה".

#**ונראה כי**= המדרש הזה פירושו כמו שבארנו, כי לכך ישבו המלך והמן לשתות, כי כל העיר שושן נבוכה כמו שנתבאר, ומפני כך המלך והמן ישבו לשתות להוציא זה מדעתם. ולכך אמרו כי בשביל שהיה מכירת יוסף על ידי אכילה ושתיה למכור אחיהם, דבר אשר אין הדעת סובל. ואילו לא היה אכילה ושתיה, אשר בשביל אכילה ושתייה האדם דעתו קלה עליו, לא היה נעשה המעשה הזה, לפי שיוסף אחיהם. ולכך גם אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם, ישבו לשתות להוציא מדעתם המעשה הזה.

#**ומה שאמרו**= שהפיל הקב"ה בכייה כו', כי נגזרה גזירה זאת לכלות את ישראל, ודבר זה היה מביא חורבן לעולם, כי אם אין ישראל אין העולם נחשב דבר, שכל העולם נברא בשביל ישראל. ולכך העיר שושן נבוכה, ואשה הולכת לשטוח פירות על הגג ונפלה. כי כליון ישראל חס ושלום הוא בטול כל העולם כולו כמו שפירשנו, ולכך "והעיר שושן נבוכה" כמו שמפרש.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ז, יג) מפרש כי כאשר נגזרה הגזירה, יצאה התורה בבכיה לפני הקב"ה, גם המלאכים זעקו לקולה, שאם אין ישראל למה אנו צריכים בעולם. ואמר שם כי אליהו\* ז"ל רץ לאבות ולמשה רבינו עליו השלום, למה (-אינם-) [אין] אתם עומדים בפרץ. ואמר משה רבינו עליו השלום, אם הגזירה בטיט היא חתומה, תפילתינו נשמעת. ואם בדם היא חתומה, אין תפילתינו נשמעת. ואמר אליהו ז"ל, בטיט היא חתומה. אמר לו משה רבינו עליו השלום, לך והודיע למרדכי שיתפלל וכו', והאריך שם.

#**וביאור מדרש זה**=, כי התורה היא לישראל דוקא, ואם ישראל בטלים אם כן התורה בטילה, וכדאיתא בגמרא בפרק רבי עקיבא (שבת פח:) שלא רצה השם יתברך לתת התורה למלאכים. ולכך התורה הרבה בכייה, כי הבכייה מורה על הפסד בכל מקום, כי כאשר מת לו מת, שהוא הפסד, יש כאן בכייה. והדמע אפיסת כח העין, לכך הבכייה מתייחס להפסד, וזה ידוע בכל מקום.

#**וכן המלאכים**= צעקו לקולה\*, כי המלאכים משמשים לתחתונים, בפרט כאשר האדם שומר התורה, דכתיב (תהלים צא, יא) "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך", ולמה יהיו העליונים משמשים לתחתונים. אין זה כי אם שיש מעלה בתחתונים שאין למלאכים, והוא התורה. וכאשר אין ישראל שיש להם התורה, אם כן למי הם משמשים, לכך צעקו גם כן.

#**ואמר כי**= חמה ולבנה אספו נגהם. ופירוש זה, כי על ידי חמה והלבנה העולם הוא בשלימות בפעל, וזה על ידי אור חמה ולבנה. כי כמו העין שמוציא האדם אל הפעל בראייה, כך חמה ולבנה מוציאין את העולם אל הפעל השלימות.

#**ואמר**= (אסת"ר ז, כה) כי משה אמר אם הגזירה חתומה בטיט, יש לגזירה זאת בטול. פירוש, כי החטא הזה שנעשה מה שהלכו לסעודת אחשורוש (מגילה יב.), אם נעשה זה על ידי אנשים שהם בעלי חומר, והם עמי הארץ שהם חמריים, כי הטיט הוא חומר בלבד, ונחשב המעשה הזה כאילו היה שגגה בלבד, וכדאמרינן בפרק ב' במסכת בבא מציעא (לג:) "והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם" (ישעיה נח, א), "לעמי פשעם" אלו תלמידי חכמים, ששגגות נעשה להם כזדונות. "ולבית יעקב חטאתם", אלו עמי הארץ, שזדונות שלהם נעשו כשגגות. ולפיכך אם בטיט, שהוא חומר, נחתם, יש לגזירה זאת ביטול, כי כפי מה שהוא החוטא כך החתימה. ואם בדם היא, "כי הדם הוא הנפש" (דברים יב, כג), ורצה לומר אם החטא הוא מן אותם שהם בעלי נפש, כמו התלמידי חכמים שאינם חמריים, ואף השגגות נעשו להם כזדונות, לכך אין לגזירה זאת בטול. והכל הוא כפי מה שראוי; כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים, שהם חמריים והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם. ואם החטא הוא מצד בני אדם שהם בעלי נפש, והם תלמידי חכמים, ואין מתיחס להם השנוי שהוא חמריי, שהוא מתייחס לו השנוי, לכך אין הגזירה משתנה.

#**ועוד יש**= לפרש כי אמר כך; אם החותם הוא בטיט, היינו שהלכו אחר יצרם ותאוותם החמרית, וכאשר החטא היה מצד החמרי, ודבר כמו זה יש לו השתנות, ולכך הגזירה אפשר להתבטל. אבל כאשר היא חתומה בדם, כלומר שהחטא הוא מצד הנפש, שהנפש הוא הדם, ואינו מצד תאותו החמרית, דבר זה אין השתנות לו, כאשר עושה במרד ובמעל. והוא ענין הראשון גם כן.

#**ויש לפרש**= גם כן והוא עיקר, כלומר אם החתימה היא מצד מדת אמתת השם יתברך, אז מפני שהיא מצד מדת אמתת שלו היא קיימת, ואין לה שנוי. וזה נקרא "דם", "כי הדם הוא הנפש" (דברים יב, כג), והוא אמתת האדם. ולכך אמר "אם בדם היא חתומה", כלומר כי הגזירה נגזרה מן מדה אמתת שלו, היא קיימת, כי האמת קיים. ויש רמז לפירוש זה, כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך, ומספרו מ"ה, והוא אחד יותר מן "דם". וזה מפני כל חותם יש בו הצורה ודבר המקבל הצורה, והצורה הזאת היא זולת המקבל הצורה, שהדם והצורה מ"ה, כמספר השם המיוחד. ואמר (אסת"ר ז, יג) "ואם בטיט היא חתומה", כלומר שלא באה הגזירה רק משם "אל", שם כנוי, שזה אינו שם המיוחד, ודבר זה אפשר שעל ידי תפלה ישתנה. ו"בטיט" [יש] ל' עם הב', אחד יותר (-אבל-) הוא "אל", שהוא נגד צורת החותם. ואף על גב כי אצל "בדם היא חתומה" אין הב' שהיא ב' השמוש בכלל המספר, בודאי היכי שאין צריך אין לחשוב במספר. אבל היכי שצריך, יש לצרף\* הב' אל זה, אף על גב שהיא ב' השמוש.

<> "כיקר כרים - ככבוד כבשים שמפטמין אותן לטבח" [רש"י תהלים שם].

<> פירוש - היה נותן מזונות לחזירה ללא קצבה, ולחמורה וסייחה בקצבה.

<> "יום איד שלהם" [מתנות כהונה שם].

<> פירוש - הסייחה חששה לאכול את השעורים שהובאו לפניה, כי שמא מאכילים אותה לרעתה, כפי שעשו לחזירה [יפה ענף שם].

<> "זהו עוד משל אחר לומר כשם שהבטלה גרם לה שלא אכלה המאכל, ולא לרוע המאכל כי טוב הוא, כך בטלתו ומעלתו של המן גרם לו לבקש גדולות ונכלי דתות לרעתו" [מתנו"כ שם].

<> "אדם חלש ושפל" [מתנו"כ שם].

<> זהו המשך המדרש.

<> "פירושו מגדיל ומנשא" [מתנו"כ שם]. ורש"י [איוב יב, כג] כתב: "משגיא - מגדיל, לשון [איוב לז, כג] 'שגיא כח', משגיא את הגוים ומצליחם, ולבם מתגאה בהצלחתם, והוא היה אבדן שלהן מה שהצליחו".

<> אודות שה' רוצה את הסדר, הנה נאמר [דברים ל, ג] "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלקיך שמה", ופירש רש"י שם "ושב ה' אלהיך את שבותך - היה לו לכתוב 'והשיב את שבותך', רבותינו למדו מכאן כביכול שהשכינה שרויה עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו, שהוא ישוב עמהם... ואף בגליות שאר האומות מצינו כן, [ירמיה מח, מז] 'ושבתי את שבות בני עמון'". ובגו"א שם אות א [תסג:] כתב: "אבל דע לך כי עיקר הפירוש, כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו. וכאשר שב מן הגלות, אף אצל האומות כתיב 'ושבתי', לפי שהדבר הזה מגיע לו, שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט, וזהו 'ושבתי' דכתיב... במה שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא". ובנצח ישראל פל"א [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך אשר סידר את העולם, וחפץ בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה". ושם בהמשך הפרק [תרה.] כתב: "כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'... כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמה.] כתב: "שכרן של רשעים... חוץ מן הסדר, שיהיה לרשע שכר טוב, והוא יתברך חפץ לשלם שכרו בעולם הזה... ולא יהיה עוד דבר שהוא שלא כסדר".

<> בסמוך [הערה 16] יתבאר מדוע ראוי שיהיה נבלע הרשע מחמת הצדיק. ולא מצאתי מקורו לומר "הצדיק בולע הרשע", שהוא בטוי שיחזור עליו תדיר. ואולי כתב כן כנגד הפסוק [חבקוק א, יג] "למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו", ותמהו על כך בגמרא [ברכות ז:] "וכי רשע בולע צדיק, והא כתיב [תהלים לז, לג] 'ה' לא יעזבנו בידו', וכתיב [משלי יב, כא] 'לא יאונה לצדיק כל און'. אלא צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע". הרי שהרשע אינו בולע את הצדיק, אך הצדיק בולע הרשע. ומ"מ יש בבטוי זה להורות שהצדיק מכלה ומעדיר את הרשע, שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע. וכן בדר"ח פ"ג מ"ב [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [אחר] בולע אותו עד שאינו נמצא". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". וכן רמז לכך בגבורות ה' פמ"ג [קסב.], וראה למעלה בפתיחה הערה 149.

<> פירוש - הרשע מגיע אל תכליתו ושלימותו כאשר יש לו הצלחה ועושר. ונראה ביאורו, כי כמה פעמים ביאר שהעושר הוא קנין עולם הזה. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ט [קפד.] כתב: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה" [הובא למעלה פ"א הערה 385]. והרשעים הם אנשי העוה"ז, וכמו שאמרו חכמים [ברכות סא:] "לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי, ולרבי חנינא בן דוסא; לאחאב בן עמרי העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא". ובח"א לב"מ פו. [ג, מג:] כתב: "כי עולם הזה הוא לרשעים, וכמו שאמרו 'לא נברא העולם אלא לאחאב וחביריו'". וקודם לכן בח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "כי ראוי שיהיו הרשעים מושלים בעולם הזה, שאין עולם הזה אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה', כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר... ולפיכך עולם הזה שאינו עיקר המציאות דומה ללילה... ולפיכך הרשעים מושלים בעולם הזה, שגם הם אין מציאותם נחשב לכלום, וממשלתם ראוי בעולם הזה שדומה ללילה". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח:] כתב: "הרשעים אוכלים עולמם בעולם הזה". לכך ברי הוא שפסגת שלימות הרשעים היא עושר וגדולה, כי אלו נכסי העולם הזה, והרשעים שייכים לעולם הזה. וכן כתב אודות אומות העולם בח"א לסוטה מט. [ב, פז:], וז"ל: "ישראל אין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות. ודבר זה כי... מדריגת העושר בעצמו שהוא קנין עולם הזה, במה שהוא עולם הזה אין ראוי לישראל... אין להם חלק בעולם הזה, אשר הוא גשמי" [הובא למעלה בפתיחה הערה 155]. וראה להלן הערה 165.

<> "מן הצדיק" - מחמת הצדיק.

<> פירוש - הקיום המירבי של "ובערת הרע מקרבך" [דברים יג, ו] הוא כאשר הרשע מגיע לתכלית שלימותו, ואז כל כולו נבלע על ידי הצדיק. אך כל עוד שיחסר דבר מה משלימות הרשע, כך יחסר דבר מה מ"ובערת הרע מקרבך".

<> פירוש - לא מבעיא אם הרשע לא הצליח להגיע אל תכלית שלימותו, שאז ברי הוא שאין הקב"ה חפץ בהצלחתו, שהרי מנעה ממנו. אלא אף אם הרשע הצליח להגיע אל תכלית שלימותו, גם אז אין הקב"ה חפץ בהצלחתו מחמת עצמו, אלא מחמת שהצדיק לבסוף יבלע אותו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - כל קיום הצלחתו של הרשע אינו מחמת עצמו, אלא מחמת שהצלחתו תבלע על ידי הצדיק, ולשם מטרה זו היתה להצלחתו קיום.

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שכבוד ה' העליון ביותר הוא כאשר כל חלקי הרע מתכלים, ובכך נראה בבירור יחוד ה' ["כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" (לשונו בנר מצוה (יא.), וראה להלן הערה 395, ופ"י הערה 54]. וכך כתב הרמח"ל בדעת תבונות סימן לח [עמוד כ (הוצאת הרב פרידלנדר זצ"ל)], וז"ל: "כי ודאי לפי שלימותו יתברך לא היה לו לעשות אלא טובות לבד. אמנם עתה אבינך הכל על בוריו בסייעתא דשמיא. הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין לו מונע... נמצא שלא די לקיים בו יתברך הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו, אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש דרך משל... בדרך החסידות אין שייך הרע, כי גדרו הוא לעשות טוב עם הכל. אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא יחוד שאין אחר עמו, הרי שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו. וגדר היחוד הוא שלילת הרע... עתה הנך רואה, שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב, אין בגדרם אלא קיום הטוב, ולא היה שייך בגילוים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשלול אותו מן המציאות... כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב... ושלילת ההיפך של המעלות ההם אינם בכלל גדר המעלות ההם הטובות, אלא כולם כאחד נכנסים תחת גדר היחוד, שהוא שלילת כל מה שהוא זולתו... סוף דבר מכח שלמותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו". ושם מאריך בזה טובא. לכך יש צורך שהרשע יגיע לתכלית שלימותו בעושר וגדולה, כדי שכל חלקי הרע ימצאו אצלו בשלימותם, ואז הצדיק יבלע אותו, ויעדיר את הרע על כל סעיפיו וסניפיו, ויתגלה יחוד ה'. וראה להלן פ"ד הערה 250, ופ"ח הערה 48.

<> כוונתו לדבריו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130], שכתב בזה"ל: "יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת... לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן". וההבדל בין דבריו שם לדבריו כאן הוא כי למעלה ביאר שהצדיק בולע את הרשע כדי שעושרו של הרשע יגיע לידי הצדיק, ואילו כאן מבאר שהצדיק בולע את הרשע כדי לחסל ולסלק את הרשע. וראה הערה הבאה. ולהלן [לאחר ציון 624] חזר וביאר כדבריו בפתיחה, וראה שם הערה 626. וראה להלן פ"ח הערות 29, 30.

<> משמע שדבריו כאן ולמעלה בפתיחה הם משורש אחד, וכדרכו לבאר שהסבריו השונים הם משורש אחד [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 610, ולהלן הערה 350, ופ"ה הערה 617]. ונראה לבאר זאת, שלמעלה [בפתיחה הערה 149] נתבאר שמלבד שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הנבלע, היא גם מורה שאין בזה הוית הבולע, ובכך היא שונה מאכילה. וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד], וז"ל: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הניזון, שהוא הויית הניזון... והראו לו [לפרעה] שבלעו השבלים הדקות את השבלים הטובות [בראשית מא, ז], שאין מזה תועלת לבולע, רק שהבלוע נשחת ונעלם מעיני כל חי", והגו"א בראשית פמ"א אות ו הסכים עמו. ומעתה יש להקשות, כיצד ביאר המהר"ל [למעלה בפתיחה] שמרדכי בלע את המן ובכך ממונו של המן עבר לרשותו, הרי אין לומר על כך לשון בליעה. ונראה, דאין הרשע מפרנס ומזין את הצדיק בממונו, אלא הרשע נאבד ונעדר כפי שכל בלוע נאבד ונעדר, ורק ממונו שנשאר בעולם עובר לצדיק, אך לא שיש כאן קו ישר מהרשע לצדיק. וכן מורה לשונו הזהב שכתב שם [בפתיחה לאחר ציון 155]: "הצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו". ומשמע מלשונו שיש בממון הרשע שני דברים; (א) "בולע ממונו של רשע". (ב) "ובא לידו ממונו". ומה הם שני הדברים האלו. אלא הם הם הדברים; הצדיק בולע את הרשע על ממונו כפי שהשבלים הרעות בלעו את השבלים הטובות, ותו לא מידי. ורק באופן דממילא מגיע ממון הרשע אל הצדיק, כי ממונו פלט [ראה יבמות ט.]. נמצא שגם לפי הסברו למעלה העוקץ בבליעת הרשע על ידי הצדיק הוא העדרו המוחלט של הרשע, ורק באופן דממילא מגיע ממונו של הרשע אל הצדיק. ולכך דבריו למעלה ודבריו כאן תואמים אלו לאלו, כי בשניהם מבואר שהצדיק מעדיר את הרשע לגמרי. ובאמת לפי הסברו כאן שהצדיק בולע את הרשע כדי לחסלו ולסלקו מהעולם [ולא הזכיר כלל שהצדיק יטול ממונו], יובן יותר בפשטות ענין הבליעה שהוזכר כאן.

<> "זהו שאמר הכתוב [תהלים צב, ח] 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און', מה כתיב בסוף קרא, 'להשמדם עדי עד', לא נתגדל המן אלא לרעתו. ולמה גידלו, משל לגילייר שקלל לבנו של מלך. אמר המלך, אם אני הורגו, הכל יאמרו גולייר הרג. עשה אותו הגמון, ואחר כך הרגו. כך אמר הקב"ה, אילו נהרג המן כשיעץ לאחשורוש לבטל בנין בית המקדש, לא היה מי שידעו. אלא יתגדל, ואחר כך יתלה" [לשונו למעלה].

<> ונהי שיש לגדל את המן לפני מותו, ולא להמיתו מיד, אך מדוע הדבר התעכב עד שבין לבין התרחש מעשה פורים.

<> נראה להטעים זאת, כי אמרו חכמים [תנחומא תרומה אות ט] "עד שלא נבנה בהמ"ק היה העולם עומד על תרונוס של שתי רגלים, משנבנה נתבסס העולם ועמד בישובו". הרי שבית המקדש נותן קיום לכל העולם. ובגבורות ה' פע"א כתב: "דומה בית המקדש אל הלב שהוא בכל בעלי חיים, שעל ידו מקבלים כל האברים חיותן. וכן בית המקדש הוא נותן חיים לכל העולם. ולפיכך בית המקדש באמצע הישוב [תנחומא קדושים אות י], כמו שהלב הוא באמצע הגוף". ולכך הבא לבטל בנין בית המקדש, דין הוא שיהיה נאבד וחסר קיום.

<> פירוש - אין עצת המן לבטל בנין בית המקדש מזיקה כל כך, כי בלא"ה בית המקדש לא היה קיים, ובלא"ה סופו להבנות, נמצא שעצת המן פעלה רק איחור בבנינו.

<> פירוש - אע"פ שראוי לאבד את המן משום שנתן עצה לבטל בנין בית המקדש, מ"מ לא שייך לכלותו לגמרי [שיתלה הוא ועשרת בניו], כי אין עצה זו מזיקה כל כך, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> פירוש - מה שהמן היה מבקש לעשות לישראל [אף לפני שנתגדל] הוא יותר ויותר ממה שבקש לעשות לבית המקדש; את בית המקדש ביקש לעכב בניינו, ואילו את ישראל ביקש לכלותם לגמרי.

<> פירוש - לפני שהמן נתגדל היה &**מבקש**^ לכלות את כל ישראל, אך לאחר שנתגדל היה &**חפץ**^ לאבד את כל ישראל. כי בקשה מורה על מאווי הלב, אך חפץ ורצון מורים על כוונה לעשות ולפעול בענין. כי רק לאחר שנתגדל, היה בידו להוציא את מאוויו הפנימיים מהכח אל הפועל.

<> אודות כחו הגדול של המן, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציונים 243, 596], ולהלן פסוק ו [הערה 203]. ולהלן [פ"ה לאחר ציון 194] כתב: "כי אסתר ידעה בבירור הגמור כי צרה זאת אין לה רפואה כי אם על ידי תפילה... וידעה כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן". וכן בגו"א במדבר פכ"א אות לג הביא את מאמרם [ברכות נד.] שעוג ביקש לזרוק אבן על ישראל, וכתב שם [שנג.]: "לכך כח עוג הגשמי היה כל כך, עד שאפשר להתגבר על כח ישראל הקדוש". וראה להלן הערות 203, 650.

<> אין כוונתו לומר שהמן ובניו נתלו בזמן אחד, כי המן נתלה בחודש ניסן [להלן ז, י], ובניו נתלו באדר שלאחריו [להלן ט, יד]. אלא כוונתו שעשרת בניו נתלו ופרחה נשמתן בבת אחת [מגילה טז:]. וניתן לומר שמה שעשרת בני המן נתלו ומתו כאחד מורה שהם נעקרו מהשורש, כי כאשר העץ נעקר משרשו, אז כל ענפיו מתים ברגע אחד. ולכך מיתת עשרת בני המן בפעם אחת מורה שכח המן נעקר מהשורש. וכן מבואר להלן פ"ח הערה 188, גו"א במדבר פכ"א הערה 158, ודר"ח פ"ה מ"ד [קט.], ושם הערה 408. ואודות שהעונש של המן בא עליו בכח גדול [כי מחשבתו נתהפכה עליו], כן מבואר להלן הערה 471. וראה להלן פ"ט הערות 51, 333.

<> מבאר טעם שני מדוע הקב"ה הגדיל את המן הרשע ואח"כ נתלה ["יתגדל ואחר כך יתלה" (לשון רבי לוי במדרש)]. ועד כה ביאר שרק מחמת שנתגדל כל כך החליט המן שהוא רוצה לאבד את כל ישראל בכחו הגדול, ומחמת כן נתלה. ומעתה יבאר טעם שני, והוא שרק מחמת שמתחילה נתגדל, יֵדעו הכל שתלייתו באה מה', וכמו שמבאר.

<> "לא יהיה נתלה" - לא יתלו את הדבר [מפלת המן].

<> כמו שאמרו חכמים [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן' [למעלה א, טז], תנא 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות", ופירש רש"י שם "עומד להיות תלוי". וראה הערה הבאה.

<> ואם תאמר, הרי רש"י [מגילה יב:] מבאר "מוכן לפורענות - עומד להיות תלוי", אם כן אף לאחר שנתגדל עדיין הבריות אומרות שנתלה מחמת שהוא מוכן לפורענות, ולא מחמת "כי יד ה' עשתה זאת". ויש לומר, שהמהר"ל אינו מבאר כרש"י שזהו הפירוש ב"מוכן לפורענות", אלא שהוא מוכן לדון את ושתי למיתה, שמלמד חובה ואינו מלמד זכות [כמבואר למעלה פ"א לאחר ציון 1225], ולא שהוא מוכן לתליה. וכן ביאר למעלה ש"ממוכן" אינו המן אלא דומה בכחו להמן [פ"א הערה 1218]. ואודות גודל הצלחת המן, ראה להלן פ"ה הערה 567.

<> קורא לקושיא זאת "קושיא ראשונה", כי זו היתה הקושיא הראשונה שהקשה על רבי לוי, וכאן התעסק עם הקושיא השניה [הביאור ב"יתגדל ואחר כך יתלה"].

<> חסרות כאן כמה מלים, אך כוונתו ברורה, שהואיל ועצת המן לבטל את בנין בית המקדש לא נודעת אל הכל, לכך לא יהיו תולין את מפלתו ביד ה' מחמת רעה זו. ועוד אודות שהמן רצה לבטל בנין בית המקדש, ראה להלן פ"ה הערה 573.

<> כפי שכתב למעלה [פ"ב לאחר ציון 641], וז"ל: "כל גאולה שהביא השם יתברך על ישראל, שיהיו יודעים הטובה שהשם יתברך עושה עם ישראל... אבל הגאולה הזאת [של פורים], מי מוכיח שיהיה הכל מן השם יתברך. ואם היתה אסתר אומרת 'ראו הטובה שעשיתי עמכם כי הצלתי אתכם מן הפורענות', אם כן לא היה נודע חסדי ה', ואם כן בחנם הביא הגאולה, ולא היה השם יתברך מביא הגאולה, כי כל גאולה בשביל שידעו כי הוא יתברך גאל אותם".

<> פירוש - בא לבאר לפי פשוטו מהו הביאור ב"אחר הדברים האלה", שאחר אלו דברים מתייחס המקרא. ומדגיש "לפי פשוטו", כי בא לאפוקי מהפירוש שיביא בסמוך מהגמרא [מגילה יג:].

<> כי אחשורוש מינה את מרדכי לשבת בשער המלך, וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש כאן תתרנג]: "'בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש' [למעלה ב, כא]. אמר רבי לוי, למה קצף בגתן ותרש. אלא כשנכנסה אסתר למלכות אמרה לאחשורוש, אתה למה אין אתה עושה כשם שהיו המלכים הראשונים עושים, שהיו מושיבים אדם צדיק יהודי יושב בשער המלך. נבוכדנאצר הושיב דניאל על פתחו, שאם יגיע לו דבר היה אומר לו, שנאמר [דניאל ב, מט] 'דניאל בתרע מלכא'. אמר לה, מכרת את יהודי כשר. אמרה ליה, יש כאן אדם כשר וצדיק ושמו מרדכי. בגתן ותרש היו עומדים בשער, כיון שהעבירם המלך והעמיד מרדכי תחתיהם, קצפו ואמרו הואיל והעבירנו המלך נלך ונהרגהו בצינעא, ויהו הכל אומרים בגתן ותרש כששמרו את המלך היו משמרים יפה, עכשיו שהעמיד שם יהודי, נהרג". ולהלן [לאחר ציון 121] כתב: "כי מרדכי שהיה יושב בשער המלך, היה זה מן אחשורוש, שמינה אותו". וכן כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 336]. וישיבה בשער המלך מורה על חשיבות, וכמבואר בהערה הבאה.

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 240], וז"ל: "ומפני שאמר [חולין קלט:] 'המן מן התורה מניין', אמר 'מרדכי מן התורה מניין', וכן 'אסתר מניין'. כי אין סברה שיהיה המן נרמז בתורה, ולא יהיה מרדכי ואסתר נרמז בתורה. כי מרדכי ואסתר הם הפכים להמן, ואין זה בלא זה, וידוע כי ידיעת ההפכים אחד... ואמר אם נרמז המן מן התורה, אי אפשר שלא יהיה נרמז גם כן מרדכי ואסתר, כי ידיעת ההפכים אחד, ואין זה בלא זה". ובסמוך שם [לפני ציון 251] כתב: "כי מרדכי הפך המן, כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל... ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות". ולמעלה [אסתר א, ח (לאחר ציון 812)] כתב: "מפני כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי, ועיקר הרשעים הוא המן... שהם שני הפכים, צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור, וזה רשע גמור. זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה מקדש השם... והם הפכים גמורים". ולהלן [אסתר ה, יג (לאחר ציון 472)] כתב: "כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות. וכן המן ג"כ היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד. וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר, ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 241]. וכן להלן [לאחר ציון 198] כתב: "כי המן בפרט הוא מתנגד למרדכי, ומרדכי להמן". וראה להלן פ"ח הערה 23.

<> אודות השויון הקיים בין המתנגדים, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נד.], וז"ל: "לכך לא ירד יעקב [למצרים] עם השבטים בלבד, כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל [רש"י דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל', 'גבולות עמים' הם ע' אומות, 'למספר בני ישראל' שהם ע' נפש יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל ע' נפש, אז אומת מצרים שהיא אחת מע' אומות מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד". ובנר מצוה [לג.] כתב: "מפני שיש לה [ליון] החכמה יותר משאר אומות, והקירוב הזה עצמו היה גורם שרצו לאבד מהם [מישראל] התורה, כי אין גבור מתקנא אלא בגבור שכמותו [ע"ז נה.], ולפיכך רצו לאבד מהם התורה". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 81] כתב: "וכמו חמשה הם מיוחדים בעולם לטוב, כך חמשה הפך להם, שהם לרעה". ושם [לאחר ציון 629] כתב: "כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי". וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות יז, וגו"א במדבר פכ"ו אות ו. ובנצח ישראל פ"ח [רה:] ביאר שהואיל והקדושה מתבטאת במספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא ג"כ בעשרה [הובא למעלה פ"א הערה 82, ולהלן פ"ה הערות 284, 524]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו". וטעם הוא, שהגדרתה של קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס], ולכך אין גיבור מקנא אלא בגיבור כמותו. ובגו"א בראשית פ"ב אות לה כתב: "זכה נעשה לו 'עזר', לא זכה 'כנגדו' להלחם [רש"י בראשית ב, יח]... והכי פירושו לפי זה, 'אעשה לו עזר' [שם] שהוא 'עזר כנגדו'. כי זה העזר אינו עזר כמו האב לבן או בן לאב, דלעולם לא יתנגדו זה את זה. אבל עזר זה יהיה 'עזר כנגדו', כי האשה שהיא חשובה ושקולה כמו האיש, ומסייע לאיש. כי האיש מביא, והאשה מתקנת לו, זה נקרא 'עזר כנגדו'. לכך אם לא זכה, היא כנגדו לגמרי. אבל האב לבן אינו כנגדו לעולם". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסז:] כתב: "דרך משל, שנמצא השר עם המלך במקום אחד, ולא נמצא המלך עם מלך אחר במקום אחד. וזה בשביל שלא ישתמשו בכתר אחד, אבל השר הוא נמצא עם המלך". ובח"א לשבועות ט. [ד, סד:] כתב: "אין הירח מתנגד לחמה, כאשר ממשלת הירח הוא הקטון, לכך אין זה מתנגד אל הגדול" [ראה להלן הערה 67]. ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים" ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]. ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד" [ראה להלן הערה 572, ופ"ד הערה 350]. וצרף לכאן דברי חכמים [זבחים ג.] "חטאת ששחטה לשם עולה, פסולה. שחטה לשם חולין, כשירה. אלמא דמינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה". וראה למעלה פ"א הערות 82, 345, 590, 630, 736, 898, פ"ב הערות 95, 111, ופ"ו הערה 188.

<> יש להעיר, כי בח"א לב"ב עג: [ג, צא.] כתב לכאורה את ההפך, שהקטן מתנגד לגדול, וז"ל: "דבר המתנגד לבריאת הים ["ההוא כוורא" (ב"ב עג:), שהוא דג (רשב"ם שם)], הוא טינא הזה ["שרץ קטן" (רשב"ם שם)], כי ההפכים הם מתנגד ביחד. ומפני כי הבריאה שבים יש לו הגדול, וטינא היא בריה קטנה, ולכך הם מתנגדים בעצמם. ותבין מה שרמזו בכאן, כי מי שעושה עצמו גדול ביותר, כמו הבריאה הזאת שבים שהיא גדולה ביותר, ובא עליו דבר קטון ביותר ומאבד אותו. וכן הוא בעולם גם כן, שהמתגדל והמתרומם בא עליו דבר קטן ומאבד אותו, וכמו שרמזו ז"ל דבר זה במסכת סוטה [ה.] 'וכראש שבולת ימולו' [איוב כד, כד]. ובריאה זאת היא נמשך אל ענין הים, אשר גליו הם מתרוממים למעלה ולמעלה, ולכך בא עליו בריה קטנה ומאבד אותה". @**ושמעתי** **לתרץ**^ מהאברך הרה"ג רבי יהודה ויטנברג שליט"א, שמה שכתב כאן המהר"ל אודות השויון בין המתנגדים, כוונתו היא שמסביב לנקודת ההתנגדות יהיה הכל בשוה, ובכך תהיה ההתנגדות ביניהם מתמקדת על נקודת העיקר שבהם, כי חוץ מנקודה זו הכל שוה. נמצא שהדמיון החיצוני ביניהם מורה על עומק ההבדל ביניהם. וכן כתב בדרוש על המצות [ס.], וז"ל: "השווי הזה גורם הפירוד וההבדלה לגמרי, שאינם מתחברים ביחד. והרי יעקב ועשו היו דומים גם כן בתואר התמונה ובקול... שהיו שוים בתאר התמונה. ונאמר עליהם [בראשית כה, כג] 'שני לאומים ממעיך יפרדו', שאין להם שיתוף יחד כלל, ולא שום צירוף וחיבור כלל. ודבר זה תמצא הרבה, שהשווי הוא גורם פירוד. ואצל לוט כתיב גם כן [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו', ואמרו ז"ל [ב"ר מא, ו] שהיה קלסתר פניהם שוים. ונאמר עליהם [בראשית יג, ט] 'הפרד נא מעלי'... כי השווי והדמיון הוא ההבדל והפירוד הגמור. והכל ידוע לחכימין מתוך שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח], ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]... כלל הדבר; הדמיון באיזה דברים שהם מיוחדים לזה מורה על פירוד והבדל לגמרי, עד כי לא ישתתפו". והפחד יצחק פורים ענין לה אות ג כתב: "ישנה עבודת השוואה לשם הבלטת עומק ההבדלה. שהרי אם נמצאים לפנינו שני ענינים דומים זה לזה בכל גלויהם, ואני אומר עליהם שהם מובדלים זה מזה בהחלט, בעל כרחך שההבדלה הזו חותרת היא מתחת לכל הגלוים. אם שני אילנות דומים זה לזה בפירותיהם בענפיהם בגוף העץ, ואם בכל זה מובדלים הם, בעל כרחך שההבדלה היא בשורש. ומכאן מציאותה של עבודת השוואה לשם הבלטת עומק ההבדלה". לכך אצל ההתנגדות שבין מרדכי להמן, שהיא ההתנגדות שבין ישראל לעמלק, היו מרדכי והמן שוים בכל הדברים החיצוניים לנקודת ההתנגדות, ושניהם היו גדולים אצל המלך אחשורוש, ובכך מובלט שההתנגדות ביניהם מגיעה לרובד עמוק יותר. אך אצל ההתנגדות שבין הטינא והדג שבים, הרי כל נקודת ההתנגדות שביניהם היא רק מפאת גודלם [שזה קטן וזה גדול], ואין ביניהם שום התנגדות אחרת מלבדה. לכך אין מקום להשוות ביניהם בגודלם [ששניהם יהיו גדולים], כי זה גופא נקודת ההתנגדות שביניהם, והשויון הוא רק במה שחיצוני לנקודת ההתנגדות, ולא על עצם נקודת ההתנגדות. ודפח"ח.

<> מפאת היותה מלכה. וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 363] כתב שמרדכי חשש שהשרים יהיו יראים מן אסתר שהיא תסית את המלך עליהם. ובלקח טוב [למעלה ב, יח] כתב: "ויעש המלך משתה גדול את משתה אסתר - בא להגיד לנו מעלת אסתר ומה שהמלך מגדלה על כל השרים, שעשה המלך משתה לכל השרים ועבדים, וקרא אותם, ולא אמר להם... 'בואו נא אל המשתה אשר עשיתי', אלא 'אל המשתה אשר עשתה אסתר', וכאילו אסתר מזמנתם, ועל פיה באים, כאילו כבר הם נכנעים אליה

וברשותה".

<> פירוש - לאחר שנתגדל המן, והושווה בגדולתו למרדכי ואסתר, מיד נכנסה ההתנגדות שביניהם לתוקף, והחלו לגרות ולהתנגד אלו באלו. וראה להלן פ"ה הערה 475.

<> פירוש - המן מרדכי ואסתר נחשבים שהם עומדים ביחד באותו מקום, כי אחשורוש שייך לכל אחד מהם, ושייכותו של אחשורוש עושה שכל הצדדים האלו עומדים יחד בבקתא אחת.

<> אודות שאי אפשר לשני הפכים שימצאו יחד, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ושם פ"ב מ"ב [תקכב:] כתב: "ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו, דכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', חסר כתיב, משננער לצאת מבטן אמו נתן בו יצר הרע. ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם... כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים" [ראה להלן הערה 161]. ושם פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". וכן הוא שם פ"ה מט"ז [שצב:]. ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובנצח ישראל פט"ו [שסב:] כתב: "אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד... דבר זה אי אפשר". ושם ר"פ לח [תרצב.] כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". וכן הוא שם פ"ז [קפב:], שם פכ"ג הערה 2, ועוד. ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בראשית פ"ד אות י, ודברים פ"י ריש אות ט. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, שהאכילה מצד הגוף, והדיבור מצד הצורה, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה [ראה להלן פ"ה הערה 167]. ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים. ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לא אמרה תורה להתחיל הספירה [של העומר] ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... שזהו ענין הקרבת העומר מן השעורים. ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". ומקור הבטוי ["שני הפכים בנושא אחד"] הוא במו"נ א, עה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 178, פתיחה הערות 120, 207, 208, פ"א הערה 334, ופ"ד הערה 328.

<> להלן [לאחר ציון 80]. ולהלן פ"ה לאחר ציון 402.

<> "מה העיד עליו הכתוב, שלא גידלו עד שבא מעשה הזה" [רש"י שם]

<> "למכה - העתידה לבא לאחר זמן" [רש"י שם].

<> "כרפאי לישראל - ואחר כך 'נגלה עון אפרים', על ידי מכה שאני מביא עליהן" [רש"י שם].

<> "בתחלה 'נגף', ואחר כך 'רפוא'" [המשך המאמר בעין יעקב]. וראה למעלה פ"ב הערה 616.

<> "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" [מלאכי ג, ו]. ובנצח ישראל פי"ד [שנב.] כתב: "לכך השם יתברך מביא מכות על ישראל בענין זה, שלא יהיה חס ושלום כלייה בהם. ולכך תמצא בעונשם אשר מביא 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם' [ויקרא כו, יח]. ואין הפירוש שהשם יתברך מייסר החוטא שבע פעמים על מה שעשה, חס ושלום לומר, כי הוא יתברך אינו נפרע מן האדם יותר ממה שחטא. אבל הפירוש, כי הוא יתברך אם היה מביא המכה בפעם אחד כפי מה שעשה, אין ספק שלא היה יכול לעמוד מפני המכה של הקב"ה, לכך מביא המכה מחולקת... ישראל יש להם דביקות עם השם יתברך המקיים הכל, ובשביל כך כאשר יסורין באים עליהם מסלק הקב"ה מהם החטא, ועל ידי זה יש להם דביקות אל השם יתברך... ואינם כלים ביסורין, מפני הדביקות הזה. ואדרבה, היסורין נותנים להם קיום ועמידה, כי היסורין הם באים להסיר את חטאם ואת פשעם... כי הצרות והפורעניות שבאים על ישראל בגלותם, אל תאמר שהם באים לכלותם. ואף שתראה כי יותר מוכנים לקבל פורעניות על חטאם יותר מן האומות, עד שהם קרובים אל ההעדר, וכמו שנתבאר, מכל מקום שיהיו חס ושלום כלים בשביל העונש שבא עליהם, דבר זה אינו, כי לכך נמשלו ישראל לעפר, כדכתיב [במדבר כג, י] 'מי מנה עפר יעקב'. כי העפר הוא בתכלית המטה, ויש לה קיום יותר מהכל. ולא שאין העפר כלה, רק היא מכלה ברזל וכל כלי מתכת שבא בתוכה, הם האומות. והתבאר לך כי אף אם ישראל קרובים הם לקבל עונש יותר, מכל מקום הכליון אין בהם, ולא שייך זה בהם כלל. ואדרבה, הפורעניות והצרות שבא עליהם, הוא קיומם". וכן אמרו [ע"ז ד.] "כתיב [עמוס ג, ב] 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם'... אמשול לכם משל למה הדבר דומה, לאדם שנושה משני בני אדם, אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו, נפרע ממנו מעט מעט. שונאו, נפרע ממנו בבת אחת". ופירש רש"י שם "נפרע ממנו מעט מעט - כן ישראל נפרע מהן הקב"ה את כל עונותיהן בעולם הזה, כדי שיזכו ליום הדין. ועובדי כוכבים אינו נפרע מהן כלל, כדי לטרדן מן העולם הבא. ופקידה משמע מעט מעט, כאדם שפוקד את חבירו לפרקים". והמלבי"ם [ירמיה יד, יט] כתב: "כי השם יקדים תמיד רפואה למכה, כדרך המקיז דם שיכין תחלה התרופות לעצור את הדם אחרי ההקזה, ולהשיב נפש החולה. וזה סימן שאין כוונתו לחבל בו בההקזה, רק לרפאותו. וכן המכה שבאה על ישראל... עיקר המכה למען ישובו בתשובה וירפאו, לכן יקדים ויכין את הרפואה". וראה גו"א ויקרא פכ"ו הערה 114.

<> ואם תאמר, שמא המכה תהיה ח"ו לעולם, אך מ"מ לא יבוא מכך כליון לישראל, אלא הם לעולם יתמידו בקיומם בד בבד עם מכה חסרת מרפא. ויש לומר, שבנתיב התורה פי"ב [תפג:] כתב: "כאשר אין רפואה למכתו, ממילא הוא החורבן". והביאור הוא כי המכה היא חסרון למוכה, וכל חסרון מביא אחריו עוד חסרון, עד שיגיע להעדר מוחלט. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [לב:], וז"ל: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ושם פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 888, ולהלן הערה 541]. ואמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, קיח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון רפ"א כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר, ולכך אי אפשר לומר שישאר עומד בחסרונו. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, שם פמ"ח הערה 7, באר הגולה באר השביעי הערה 269, דר"ח פ"א מי"ז [תג:], שם פ"ה מט"ז [תז.]. וראה להלן הערה 396.

<> כי הסבה קודמת למסובב, וכפי שכבר השריש הרבה פעמים. וכגון, רש"י [בראשית לא, יז] כתב: "את בניו ואת נשיו - הקדים [יעקב] זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים, שנאמר [בראשית לו, ו] 'ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו''". וביאר הגו"א שם אות ח בזה"ל: "טעם הדבר כי עשו היו לו נשיו עיקר, כי נשאן לשם זנות, ולכך היה מקדים נשיו קודם בניו, דנשיו היו עיקר דעתו, רק כי הבנים יצאו ממנו בסבת תאות נשיו. אבל יעקב לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות י"ב שבטים [רש"י בראשית כט, כא], ובניו היו גורמים לישא אשה, לכך בניו קודמים, שהם הסבה לנשיו. ועשו, הנשים הם סבה לבניו". ובגבורות ה' פכ"ב [צה:] כתב: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ה הערה 128, למעלה בהקדמה הערה 100, פ"א הערות 520, 566, 662, פ"ב הערות 294, 295, להלן פ"ט הערה 251, ועוד. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם.

<> כי היסורין הבאים על האומות הם לכלותן, וכפי שכתב בנצח ישראל פי"ד [שנג:], וז"ל: "כי הגויים, המכות שמביא הקב"ה עליהם מכלים אותם, כי אין לגוים מצד עצמם נשמה קדושה, עד שיהיה להם דביקות אל השם יתברך, שהוא קיום הנפש... ולכך היסורין שבאים עליהם, לכלותם באים, כאשר אין להם הדביקות אל השם יתברך המקיים הכל". וראה להלן [פסוק ז (לאחר ציון 355)] שהביא המדרש שמבאר ש"אומות העולם שהם מכלין שדותיהן, אעשה אותם כלה", לעומת ישראל. ושם מבאר מדוע יש לאומות תכלית וקץ, לעומת ישראל.

<> כי בעקבות המכה באה הרפואה, נמצא שהמכה היא הסבה, והרפואה היא מסובבת ממנה.

<> אודות שהמכות הבאות על האומות הן לכלותן [והקב"ה לבסוף יביא או לא יביא את הרפואה], צרף לכאן מאמרם [יבמות סג.] "אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל, שנאמר [צפניה ג, ו] 'הכרתי גוים נשמו פנותם החרבתי חוצותם', וכתיב [שם פסוק ז] 'אמרתי אך תיראי אותי תקחי מוסר'". ובח"א שם [א, קלז:] כתב בזה"ל: "כי אין לומר שהשם יתברך מביא פורעניות על האומות בשביל חטא שלהם, זה אינו, כי השם יתברך לא בא ממנו רק הטוב, וכל הדברים הבאים מן השם יתברך הם טובים ולא רעים. ואם אתה אומר שהפורענות בא לעולם בשביל לאבד האומות, הרי היה זה רע, ואין בא מן השם יתברך רק הטוב. ואם הפורענות בא להחזירם למוטב, דבר זה לא שייך באומות, שהם מקולקלים בעצמם... וא"כ למה בא הפורענות. אלא הכל בשביל שישראל ילמדו מוסר ויחזרו למוטב, ומפני כך כל שבא מן השם יתברך הוא טוב אף הפורענות... שהיסורין הם כפרת עון וסלוק החטא, ולא שייך זה באומות, כי אין בהם מדה זאת כלל. לכך אי אפשר לומר שתבא הפורענות לעולם רק שילמדו ישראל מוסר, ובזה הכל טוב". הרי שהפורענות על האומות באה לכלותן, ורק א"א שזו התכלית, כי לא בא מהקב"ה אלא הטוב, ולכך הטובה היא במה שישראל ילמדו מכך מוסר, אך אין הטובה לאומות העולם [אמנם לא מוכח משם שהפורענות על האומות באו לכלותן, כי אפשר לומר שלא באו לכלותן, אלא הם באו ללמד לישראל מוסר].

<> "פירוש, כבוד וגדולה... ולכן ביקש המן גדולה אחרי מלכות אסתר" [רד"ל אסת"ר ז, אות ג]. וראה להלן פ"ו הערה 17.

<> קצת קשה כי גם הדעה הקודמת היא של רבי יהודה, וכן בילקו"ש איתא כך. אמנם במדרש אבא גוריון פרשה ג איתא שדעה זו היא של רבי נחמיה.

<> "אחר שהיה מגדל אחשורוש את אסתר למלכה [למעלה ב, יז], וכן מרדכי גם כן יושב בשער המלך [למעלה ב, פסוקים יט, כא], ומרדכי ואסתר מתנגדים להמן" [לשונו למעלה לאחר ציון 35]. וראה להלן פ"י הערה 4. והנה מזכיר כאן בעיקר את מרדכי, אך המדרש הזכיר רק את אסתר. ויל"ע בזה.

<> בספר הגלגולים המיוחס לאריז"ל, פרק סד, איתא: "[מרדכי] שלא רצה להשתחוות להמן, והיה סבה שהכניס את ישראל בסכנה גדולה, הכוונה מרדכי היה גלגול יעקב, והמן היה גלגול עשו, ועל מה שהשתחוה יעקב לעשו וקרא לו [בראשית לב, ה] 'אדוני עשו' לכן עתה קנה אותו לעבד [מגילה טו.], וגם לא רצה להשתחוות לפניו, כדי שיתקן קלקול הראשון". ויעקב ועשו היו משורש אחד, שהיו תאומים [שם משמואל פרשת תולדות, שנת תרע"ב]. וכן מצינו ש"עץ החיים ועץ הדעת עיקר אחד להם" [גו"א בראשית פ"ב אות כז], ובשם משמואל [פרשת ויצא שנת תרע"ט] כתב: "ונראה דהנה כבר הגדנו בשם כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה שיעקב ועשו היו כמו עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע, שיצאו משורש אחד; יעקב עץ החיים, ועשו עץ הדעת טוב ורע". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 260] ביאר את שייכותו של המן לעץ הדעת ["המן מן התורה מנין, (בראשית ג, יא) 'המן העץ'" (חולין קלט:)]. ומרדכי הוא יסוד אבא [ספר פרי עץ חיים, שער ר"ח חנוכה ופורים, פרק ו], שהוא עץ החיים [קהלת יעקב, ערך עץ החיים]. ובספר ברכת אברהם [על פורים, מאת הרב ר' אברהם מרדכי אלברט שליט"א], כתב [עמוד טו] בזה"ל: "הנה המן נרמז בעץ הדעת, ואם כן מרדכי שכנגדו חלקו הוא בעץ החיים. ובפורים היה מתן תורה, שעליה נאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא'. ואיתא במדרש שהביא רבנו בחיי [בראשית ב, ט] שעץ החיים ועץ הדעת יוצאים שניהם משורש אחד, ומובא בדברי האבני נזר [נאות הדשא ח"א, פורים, אות יב], והוסיף שזהו שרמזו המן מן התורה מנין, דכתיב 'המן העץ אשר ציויתך'".

<> כמו שנאמר [בראשית כה, כג] "ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך וגו'", ופירש רש"י שם "שני גוים בבטנך - 'גיים' כתיב, אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים". היינו ששניהם משורש אחד, ולכן לשניהם היתה גדולה כאחת, וראה גו"א שם אות לא [הובא להלן הערה 187]. ואודות השויון שבין רבי ואנטונינוס, ראה בח"א לע"ז י: [ד, לה:], שכתב: "ולפיכך אמרו במדרש [מובא בתוספות ע"ז י: ד"ה אמר], שאף מן אם אחת היו יונקים, כל כך היו מתקשרים ומשתתפים. כי מסוגלים היו יעקב ועשו במה שהם אחים יוצאים מבטן אחד, שיהיו יוצאים מהם אנשים מתאחדים ומתקשרים... שרצה לומר כל מה שאפשר להם להתקשר ולהתאחד היו מתחברים". וצרף לכאן את דברי רבי, שאמר על מות אנטונינוס "נתפרדה החבילה" [ע"ז י:], וראה בח"א שם על כך [ראה למעלה בפתיחה הערות 398, 399].

<> כפי שיבאר בסמוך מדוע לבסוף בהכרח שהאחד יבטל את השני.

<> מסכת סופרים פי"ג מ"ו: "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וראה למעלה בהקדמה ציונים 97, 264, 383, 576, פתיחה ציונים 211, 228, 408, פ"ב ציון 198, ולהלן הערה 553.

<> כי מרדכי ואסתר הם משבט בנימין [למעלה ב, ה], ובנימין הוא בנו של יעקב [בראשית לה, יח].

<> "כי הגדולה בשלימות אינה חלק, רק הכל... כי הגדולה כאשר היא בשלימות הוא בטול לשני, כי הגדולה שהיא בשלימות הוא הכל, ואינו חלק" [לשונו בסמוך].

<> פירוש - כאשר הגדולה מגיעה לשלימותה, היא בבחינת "אני ואפסי עוד", ואין שלימות זו חלק בלבד, ולכך שלימות זו שוללת את מציאותו של המתנגד לו. ואודות שבתחילה יעקב ועשו היו חלקים שאינם מפקיעים זה את זה, ורק בהמשך הגיעו לתכליתם, הנה נאמר [בראשית ל, כה] "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי", ופירש רש"י שם "כאשר ילדה רחל את יוסף - משנולד שטנו של עשו, שנאמר [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש', אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". ובגו"א שם אות יח כתב: "נראה מפני כי יעקב ועשו הם שני הפכים בכל דבר כדמוכח קרא, ויוסף עיקר תולדתו של יעקב, כדכתיב [בראשית לז, ב ורש"י שם] 'אלה תולדות יעקב יוסף'. ולפיכך מדמה הכתוב [עובדיה א, יח] יעקב לאש ובית יוסף ללהבה, לפי שיוסף יצא מיעקב, והלהב יוצא מן האש. ופירוש זה, כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות. ואין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח, ולפיכך נקרא יעקב 'אש ובית יוסף להבה', כי האש הוא בכח והלהבה בפעל. וכן אמרו במדרש 'אש בלא להבה אינו שולט'. וכל ענין זה דבר נפלא, כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא בכח אינו שולט. אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה'. ומכל מקום צריך אל האש שהוא יסוד הלהב, כי יעקב הוא השורש והנושא לכל זה, ודברי חכמה מאוד דברים ברורים". וראה להלן הערה 152, ופ"ד הערה 443.

<> פירוש - לאחר שהגדולה של המן הגיעה לשלימותה, אין המן מסתפק בחלק בלבד, אלא הוא רוצה את הכל.

<> יש להעיר, שנאמר [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו'", ופירש רש"י "מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". ובגו"א שם אות כו כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה. ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים, אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם, הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו... וכאשר היו בבטן אמם, המורה על השתוף ביניהם, שהרי בטן אמם כולל אותם, ואין שתוף ביניהם, לכך היו מתרוצצים. כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו... מתנגד לעשו, וכן עצם מציאות עשו... מתנגד ליעקב. ולפיכך כאשר היו בבטן אמם, קודם שלימות המציאות בעולם הזה, היו מתרוצצים. ודבר זה... הוא המריבה בשתי עולמות. שכל התנגדות שיש לשני דברים היינו שכל אחד רוצה לדחות את השני בעבור שהוא מתנגד אל מציאותו, ויעקב ועשו שהיו מתנגדים בבטן אמם טרם יצאו לאויר עולם המציאות, אם כן כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל המציאות, שהוא עולם הזה והעולם הבא, וידחה המתנגד לו... ומכל מקום יש לך רמז, כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 207, פ"ב הערה 192, ולהלן פ"ד הערה 329]. הרי ביאר שדוקא כשיעקב ועשו היו בבטן אמם, ולכל אחד ואחד היה חלק, אז היו מריבים לגמרי על שני העולמות, ואחד היה דוחה את השני לגמרי, אך לבסוף עשו נטל עולם הזה, ויעקב נטל עולם הבא. וזה לכאורה ההפך מדבריו כאן, שביאר שבתחילה הם יכולים לדור בכפיפה אחת, ורק לבסוף האחד מבטל את השני לגמרי. ויל"ע בזה.

<> פירוש - לכך כאשר יש לכל אחד הגדולה בשלימות, אזי הוא רוצה לבטל את השני. ואודות יסודו שהחלק אינו מפקיע את האחר, אך השלם מפקיע את האחר, כן כתב בגבורות ה' פ"ג, וז"ל: "ידוע שכל שאינו שלם והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק. ודבר מוסכם הוא זה בודאי". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסז:] כתב: "דרך משל, שנמצא השר עם המלך במקום אחד, ולא נמצא המלך עם מלך אחר במקום אחד. וזה בשביל שלא ישתמשו בכתר אחד, אבל השר הוא נמצא עם המלך". ובח"א לשבועות ט. [ד, סד:] כתב: "אין הירח מתנגד לחמה, כאשר ממשלת הירח הוא הקטון, לכך אין זה מתנגד אל הגדול" [הובא למעלה הערה 38].

<> "אחשורוש הרהר, אמר, מרדכי מבקש לבנות בית המקדש. לבנות אי אפשר, ולהחזירו אי אפשר, אלא הריני מגרה בו את המן, ויהא זה בונה וזה סותר" [לשון הילקו"ש ח"ב תתרנג, והובא למעלה לאחר ציון 56].

<> כפי שיבאר בסמוך שהגדולה והעושר שניתנו למרדכי יתנו לו את ההשפעה לבנות את בית המקדש.

<> כפי שחז"ל כינוהו הרבה פעמים, וכגון [מגילה יא.] "'הוא אחשורש' [למעלה א, א], הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו", [מגילה יב.] "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע", [שם] "אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתיה", [מגילה יג.] "מגנותו של אותו רשע למדנו שבחו", ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערות 451, 573, פתיחה הערה 38, פ"א הערות 19, 31, 57, 188, 1061, פ"ב הערה 170, ולהלן פ"ד הערה 118, ופ"ז הערה 50, שבכל המקומות האלו נזכרה רשעותו של אחשורוש.

<> פירוש - אין לאחשורוש הרשע את ההכנה שממנו תצא הזכות של בנין בית המקדש. וכן נאמר [ש"א כד, יג] "כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע", ואמרו [סנהדרין ח.] "מגלגלין חובה על ידי חייב וזכות על ידי זכאי", לכך מן הנמנע שתבוא טובה לישראל מאחשורוש הרשע. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 56] כתב: "אבל רז"ל [מגילה יא.] דרשו 'הוא אחשורש' [למעלה א, א], הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר [להלן ה, ב] ולמרדכי [להלן ו, י] ולישראל [להלן ח, ח], הכל מן השם יתברך, שהיה גורם זה, כי הוא בעצמו היה רשע מתחלה ועד סוף", וראה שם הערה 57. ולמעלה פ"א [לפני ציון 188] כתב: "ואל תטעה לומר כי היה לרשע, כמו שהיה אחשורש רשע גמור, שיהיה לו חלק בעולם העליון".

<> "וחכמים אומרים, הקב"ה הרהר, יבא המן ויכנוס ויכין רשע וצדיק ילבש, ואחר כך יבא מרדכי ויטלה הימנו, ויבנה בו בית המקדש" [לשון הילקו"ש כאן סימן תתרנג, והובא למעלה אחרי ציון 56].

<> כי הוא מקורב למלכות, ויכול מחמת כן להשפיע על המלך שיבנה את בית המקדש.

<> בפתיחה, מציון 133 ואילך, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 132]: "כי יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו. והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת... ועוד, מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר. לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן". ולהלן ח, א, כתב: "כי המן היה מוכן לרבוי עושר, כי על כן נקרא 'המן', שיש לו המון. ומאחר שהוא מוכן אל המון, היינו לקבל, אבל הצדיק בולע אותו וליקח ממנו, כמו שהתבאר למעלה כל זה". ובהמשך שם כתב: "גם פרשנו כי בשביל הצדיק בולע הרשע, לכך השם יתברך נותן לרשע עושר, כי הרשע הוא מוכן לאסוף ביותר, לכך הרשע מאסף, ואחר כך בא הצדיק ובולע את הכל". וראה למעלה בפתיחה הערות 137, 157, פ"א הערות 396, 455, ופ"ח הערות 29, 31, 39.

<> פירוש - אין צורך לומר שהעושר שהיה לישראל לבנות את בית המקדש בא להם מכספו של מרדכי, אלא אפשר לומר שעושר מרדכי לחוד, ועושר ישראל לחוד, ומ"מ עושר ישראל קשור לעושר מרדכי, וכמו שמבאר.

<> כי הוא ראוי לבלוע את המן עם עושרו, וכמבואר בהערה 75.

<> פירוש - סוף סוף בנין בית המקדש מזקיק עושר, ואינו יכול להעשות ללא עושר. וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ג מ"ז [קפח:], שכתב: "בודאי השפיע השם יתברך עושר בעולם כדי שיבנה הבית, ולפיכך היה העושר בימי שלמה, כדכתיב בפירוש בכתוב [מ"א י, פסוקים כא, כז]".

<> מה שנקט בלשון אסיפה, כי כך אמרו בגמרא [מגילה י:] "רבי אבא בר כהנא פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא, 'לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה' [קהלת ב, כו], זה מרדכי הצדיק. 'ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס' [שם] זה המן. 'לתת לטוב לפני האלקים' [שם], זה מרדכי ואסתר", וכפי שביאר למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130]. וראה למעלה הערה 75.

<> פירוש - הואיל ומרדכי ראוי לכלות את המן וזרעו, והמן וזרעו מוכנים לאסוף העושר [כמבואר למעלה הערה 75], נמצא שמרדכי היה מוכן אל העושר, ומשם הגיע בכלליות העושר אל ישראל, כי ישראל נמשכים אחר מרדכי, וכשם שמרדכי היה מוכן לעושר, כך ישראל מוכנים אל העושר. והפחד יצחק, פורים, ענין ט אות ד, כתב: "ביום הפורים כל היהודים נקראים הם על שם מרדכי. ביום הפורים מרדכי הוא ראש ההנהגה. היום כלנו טפלים למרדכי, ועל ידי זה זכתה כנסת ישראל [למה שזכתה]". וראה להלן הערה 210, ופ"ד הערה 58.

<> בלי לומר "וינשאהו", וההמשך לפסוק הבא היה מובן היטב, שנאמר "וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה", שהואיל וכסא המן הושם מעל שאר השרים, לכך צוה המלך שכלם ישתחוו להמן.

<> שאחשורוש עצמו היה נוהג כבוד בהמן.

<> כן כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 402], וז"ל: "ואמרו במדרש שעשה לו בימה למעלה מבימת אחשורוש, וזה שעשה אותו ע"ז, כמו שהתבאר למעלה". וכן הביא מדרש זה להלן פ"ה [לאחר ציון 536], וגם שם כתב "כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלהות... כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים, כאשר עשה אותו עבודה זרה". אמנם במדרש [אסת"ר ז, ה] משמע שהמן עשה עצמו ע"ז [ולא שאחשורוש עשהו ע"ז], שאמרו שם "כיון שראה המלך את עשרו... עמד וגדלו ורוממו, הדא הוא דכתיב 'אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו', וצוה המלך שיהו כורעים ומשתחוים לו. &**מה עשה המן**^, עשה לו צלם מרוקם על בגדיו ועל לבו, וכל מי שהיה משתחוה להמן היה משתחוה לעבודת כוכבים" [ראה הערה 86]. וכן בגמרא [מגילה י:] אמרו "תחת המן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה". וכן אמרו עוד על המן [מגילה יט.] "דשוי נפשיה עבודה זרה". וכן להלן [ד, ז (לפני ציון 199)] כתב: "כי המן הרשע עשה עצמו עבודה זרה". וכן כתב להלן פרק ה, פסוקים ט [לפני ציון 329], יד [לפני ציון 527]. אך לא אמרו שאחשורוש עשה את המן לע"ז [ראה להלן פ"ה הערה 316]. ואולי למד כן ממה שאמרו על אברהם אבינו [ב"ר מב, ה] "'עמק שוה' [בראשית יד, יז], רבי ברכיה ורבי חלבו בשם רבי שמואל בר נחמן, ששם השוו כל עובדי כוכבים, וקיצצו ארזים ועשו לו בימה גדולה, והושיבו אותו למעלה ממנה, והיו מקלסין לפניו ואומרים 'שמענו אדוני נשיא אלהים אתה בתוכנו' [בראשית כג, ו], אמרו לו, מלך את עלינו, נשיא את עלינו, אלוה את עלינו". הרי עשית בימה מורה על אלהות. ובגבורות ה' פ"ח ביאר יותר דבר זה, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ח [נא.]: "'גדולה' [בראשית טו, יב] זו מדי, שנאמר 'אחר הדברים האלה גידל המלך' [ויק"ר יג, ה]. ענין זה של 'גידל' רמז על מלכות מדי, שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתרנג] 'וישם את כסאו', שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו, והוא לגודל כח עמלק. שנאמר [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה וגו''. ומזה תבין גודל כח המן, שהוא זרע עמלק, שעליו בפרט אמר [שם] 'מלחמה לה' בעמלק'. ולפיכך היה המן, שהוא מזרע עמלק, ראוי לגדולה יותר מן אחשורוש, וראוי שיקרא מלכות זה 'גדול', שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן. ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד. ומה שהיה מגדיל אותו יותר מן המלכות, שהיה חושב שעל ידי גדולה זאת וחשיבות זה יקבל כל מלכותו גדולה, כאשר יש במלכותו מי שהוא גדול כמו זה, שהיה גדול מן המלכות. &**ולפיכך היה גדולה זאת ענין מענין עבודה זרה להמן**^. וזה שאמרו במדרש [אסתר רבה ז, ח] שלא היה רוצה מרדכי להשתחות לו, שעשה עצמו עבודה זרה. וכל זה שהיה גדול מן המלכות, &**ואין גדול מן המלכות רק האלהות**^. ולכך אמרו 'גדולה' זו מדי, שהגדילה המן יותר מן המלכות", ונתבארו דבריו כאן ש"וינשאהו" מורה על ע"ז. וראה למעלה בהקדמה הערה 578, פתיחה הערות 43, 169, 240, פ"א הערה 101, פ"ב הערה 250, ולהלן פ"י הערה 5.

<> במדרש [אסת"ר ז, א-ב], והובא למעלה בתחילת פרק זה [מציון 1 עד ציון 8], ש"המן הרשע, לא נתגדל אלא למפלתו" [לשון המדרש שם]. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 536] הביא מדרש זה וביארו [ואולי יש לגרוס "כמו שיתפרש"]. וזה לשונו שם [לאחר ציון 539]: "פירוש זה, כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלקות, וזהו דכתיב 'מעל כל השרים'. ודבר זה היה בעצמו גורם לו המיתה והתליה על עץ חמשים אמה. וזה שאמר 'עד היכן גדלו המלך, עד שיעשו עץ גבוה חמשים אמה', כלומר כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים. וזה שאמר שהגדילו עד יעשה עץ גבוה חמשים אמה. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים". וראה להלן פ"ח הערה 338.

<> כי המן "עשה לו צלם מרוקם על בגדיו ועל לבו, וכל מי שהיה משתחוה להמן היה משתחוה לעבודת כוכבים" [אסת"ר ז, ה, והובא למעלה הערה 83]. וכן הוא ברש"י וראב"ע כאן.

<> "אמאי קרי ליה 'יהודי', על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'" [מגילה יג., והובא למעלה פ"ב לפני ציונים 46, 84].

<> "והקרוב אליו כרשנא וגו' רואי פני המלך היושבים ראשונה במלכות" [למעלה א, יד]. ואודות יסודו שמחמת שישראל עובדים את ה' לכך הם מחולקים מעובדי ע"ז, הרי כך אמר המן הרשע [להלן פסוק ח] "ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עשים וגו'". וכנסת ישראל אמרה לפני הקב"ה [איכה א, כא] "שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". והרי איסור חתנות הוא משום "כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים וגו'" [דברים ז, ד]. וכאשר ישראל עברו בקרי"ס היה הקטרוג עליהם "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה" [זוה"ק ח"ב קע:], ואין סבה לחלק בינם לבין המצריים. אך כאשר אי אפשר לומר "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה", אלא ישראל דבוקים בה', אזי ברי הוא החילוק הקיים בין ישראל לעמים. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 567] כתב: "היה אחשורוש מארבעה מלכיות שהם בעולם, אשר הם מתנגדים לישראל, שהם דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז., בביאור דברי הגמרא שם שהאומות מעידות שישראל הם צדיקים] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם [האומות] מעידים בעצמם שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, אם כן בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה להלן פ"ו הערה 318, ופ"י הערה 64. @**ושמעתי ממו"ר**^ הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א ראיה נפלאה ליסוד זה [שישראל מצד עצמם רחוקים מע"ז, והיא מגיעה אליהם מאומות העולם]; הנה אמרו חכמים [שבת פח:] "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם... אמר לו הקב"ה למשה, החזיר להן תשובה... מה כתיב בה [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים', בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודת גלולים. שוב מה כתיב בה [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות. שוב מה כתיב בה [שמות כ, ז] 'לא תשא', משא ומתן יש ביניכם. שוב מה כתיב בה [שמות כ, יב] 'כבד את אביך ואת אמך', אב ואם יש לכם. שוב מה כתיב בה [שמות כ, יג] 'לא תרצח לא תנאף לא תגנוב', קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם". הנה לגבי רוב הדברות נטען כנגד המלאכים שאין להם את הנסיונות שיש לאדם מצד עצמו [עושה מלאכה, משא ומתן, אב ואם, קנאה ויצה"ר], אך לגבי הדיבור השני של ע"ז נטען כלפיהם "בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודת גלולים". חזינן מכך שנסיון ע"ז מגיע לישראל דרך אומות העולם, ואינו נובע מישראל עצמם, לעומת שאר נסיונות. וזה מורה באצבע שע"ז מרוחקת מישראל מצד היותם דבוקים בה' יתברך [הובא למעלה בהקדמה הערה 571].

<> לשונו להלן פ"ו [לאחר ציון 310]: "'וישב מרדכי אל שער המלך וגו''. פירוש ששב אל שער המלך, ולא בא לפני המלך. כי לפי הסברא היה ראוי לקרבו ולגדלו, והיה ראוי אל המלך לשלוח אחר מרדכי ולומר לו כי מפני שעשית הדבר הזה, והגדת על בגתן ותרש, לכך עשיתי לך הגדולה הזאת". ושם מיישב זאת בשלשה הסברים [(א) מרדכי הבין שרצון המלך הוא שישאר בשער המלך כדי שלא יבוא שם אדם להזיק למלך כבגתן ותרש. (ב) אחשורוש כבר מכר את היהודים להמן, והגזירה עדיין לא נתבטלה. (ג) כדי שהמן לא יחשוב שהוא נדחה מבית אחשורוש ע"י מרדכי, ויבוא למרוד במלך]. אך דבריו כאן הוא הסבר חדש שלא הוזכר להלן, והוא שהואיל ומרדכי הוא יהודי שונא ע"ז, לכך הוא מרוחק מאחשורוש. וראה להלן פ"ו הערות 171, 318, ופ"י הערה 65.

<> לא מצאתי מקור אחר לומר חידוש זה, שאחשורוש עשה את המן ע"ז כדי שמרדכי ישתחוה לע"ז. ומלשונו משמע שאומר כן מסברת עצמו.

<> בלי לומר תיבת "כי כן צוה &**לו**^ המלך". ובאמת מפרשי המגילה נתקשו בביאור תיבת "לו", והראב"ע [נוסח ב] כתב: "ציוה לו - בעבורו, כמו [בראשית כ, יג] 'אמרי לי אחי הוא'". וכן כתבו חכמי צרפת כאן. והר"מ חלאיו כאן כתב: "כי כן ציוה לו בעבורו, כמו [בראשית כ, יג] 'אמרי לי', [שמות יד, ג] 'ואמר פרעה לבני ישראל', וטעמו כי כן ציוה המלך לכל העם בעבור המן, שכולם ישתחוו אליו". והגר"א כאן כתב: "צוה לו המלך פירוש שאמר לו המלך שציוה כן, והוא חיבה גדולה, כמו שאמרו חז"ל [אבות פ"ג מי"ד] 'חיבה יתירה נודעת להם'". אך המהר"ל יבאר כפשוטו, שאחשורוש ציוה להמן שהכל ישתחוו לו. וראה להלן הערה 103.

<> כי זה נעשה לכבודו, והוא בעלים למחול על כבודו. וכן אמרו [קידושין לב.] "הרב שמחל על כבודו, כבודו מחול... תורה דיליה היא". ובגו"א בראשית פכ"ה אות מח כתב אודות הבכורה שמכר עשו ליעקב [בראשית כה, לג] בזה"ל: "וקשה מאי שייך מכירה בבכורה, וכי אם כהן רוצה למכור כהונתו לישראל יכול לעשות... ונראה לי דווקא גבי כהונה שזכתה לו התורה, וישראל זר הוא נחשב [רש"י ויקרא כב, יב]. אבל קודם מתן תורה שהיתה העבודה בבכורות [זבחים קיב:] מפני שהוא ראוי לכבוד, ולא מצאנו שזכתה לו מדין התורה, אלא שכך הוא מן הסברא והמשפט שיהיה הבכור הגדול והחשוב עובד, ולפיכך יכול למכור, דהא שלו הוא הכבוד, ויכול למחול. ודמיא להא דאמרינן [קידושין לב.] חכם שמחל על כבודו, כבודו מחול. וטעם הוי משום שהתורה שלו, ויכול למחול על כבודו, ויכול ליתן רשות לאחר לברך לפניו [מגילה כז:]. והוא הדין גבי בכורה נמי יוכל למכור, שהוא יעבוד במקומו". ולהלן [לפני ציון 106] אכן ביאר שהיה בידי המן למחול על כבודו ולפטור את מרדכי מעונש על שלא השתחווה לו.

<> יש להבין, שאם עשיית המן לע"ז נעשתה כהיכי תימצי שמרדכי יעבוד ע"ז, מדוע אחשורוש לא דרש זאת ישירות ממרדכי שיעבוד ע"ז, וכפי שנבוכדנצר דרש זאת מחנניה מישאל ועזריה [דניאל ג, טו-כג], ומה הצורך להלביש על המן ענין ע"ז רק כדי שמרדכי ישתחוה לע"ז. ואולי יש לומר שמן הנמנע הוא שאחשורוש ידרוש ממרדכי להשתחוות לע"ז, כי בקשה מעין זו תחרוג מטיבה ומהותה של מלכות מדי. וכפי שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 367] שכנגד ג' עבירות חמורות שהיו בבית ראשון [ע"ז שפ"ד וג"ע (יומא ט:)] העמיד עליהם הקב"ה ג' מלכיות [בבל, מדי, יון] לכפר על ג' עבירות אלו; מלכות בבל גזרה על ישראל שיעבדו ע"ז, מלכות מדי גזרה עליהם שפיכות דמים, ומלכות יון גזרה עליהם עריות [ומלכות אדום כנגד שנאת חנם]. לכך אין אחשורוש דורש ממרדכי לעבוד ע"ז, אלא מעמיד עליו את המן כדמות ע"ז.

<> משפט זה נמצא בסמוך [לאחר ציון 111], אך שם ברור שאין זה מקומו, אלא מקומו הוא כאן, ולכך הובא כאן בתוך סוגריים מרובעים. וה"בסמוך" הוא מה שמבאר בהמשך [לאחר ציון 101], שביאר שתיבת "לו" ["כי כן צוה &**לו**^ המלך"] פירושה "בשבילו".

<> בכל דפוסי אור חדש דיבור זה [עד לאחר ציון 107] מופיע להלן בין פסוק ו לפסוק ז. אך שם אין זה מקומו, אלא מקומו כאן, כי הוא ביאור לפסוקנו [פסוק ב].

<> בגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה, והשתחויה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחויה היא פישוט ידים ורגלים. א"כ השתחויה מורה על הכנעה גדולה יותר מכריעה, ומכלל השתחויה היא כריעה, כמו ש"יש בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.]. וראה להלן פ"ה הערות 324, 328.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקעה:]: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". ובח"א לב"ב כה. [ג, עט:] כתב: "ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי" [ראה למעלה פ"א הערה 358].

<> ואם תאמר, עדיין יקשה שיאמר רק "משתחוים" כי השתחויה מורה על הכנעה גדולה יותר מ"כורעים", ולאן נעלמה שאלתו שמכלל ההשתחויה היא הכריעה כפי ש"בכלל מאתים מנה". ויש לומר, שאם היה נאמר רק "משתחוים" היינו חושבים שדילגו על השלב של "כורעים", ומיד עשו פישוט ידים ורגלים, ללא כריעה כלל. אך עתה שנאמר גם "כורעים", למדנו שעשו ב' דברים; כריעה והשתחויה, והשתחויה שקדמה לה כריעה היא הכנעה גדולה יותר מאשר השתחויה שלא קדמה לה כריעה, ש"מוסיף הכנעה על הכנעה".

<> והפנים מורים על הכיוון, וכמו שנאמר [יחזקאל כא, כא] "אנה פניך מועדות". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "כי נברא האדם בעולם הזה ולעולם הבא... ואלו שני עולמות נרמזים שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות... ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים... האחור בעולם הזה והפנים לעולם הבא, כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעולם הבא, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעולם הבא, ונקרא אז שהולך לפנים ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור". וראה להלן פ"ח הערה 248.

<> כמו שנאמר [מ"ב א, יג] "ויבוא שר החמישים השלישי ויכרע על ברכיו לנגד אליהו".

<> שהוא כנגדו.

<> ואם תאמר, הרי יש הרבה פסוקים שהזכירו רק השתחויה, ומ"מ ביארו למי ההשתחויה נעשתה. וכגון, נאמר [בראשית מב, ו] "ויבואו אחי יוסף וישתחוו לו אפים ארצה". וכן נאמר [שמות יא, ח] "וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי וגו'". וכן נאמר [שמות לב, ח] "עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו וגו'", ועוד. ומדוע כאן אם היה נאמר רק השתחויה ללא כריעה לא היינו יודעים למי נעשתה ההשתחויה הזאת. ועוד קשה, בשלמא לגבי אלו שהשתחוו להמן, ניחא שיש לומר ברישא דקרא כפל לשון "כורעים ומשתחוים". אך כלפי מרדכי שלא עשה כן, מדוע שוב הוצרך לומר בסיפא דקרא כפל לשון "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה", הרי בזה היה סגי לומר "ומרדכי לא יכרע", דאם לא כרע, ק"ו שלא השתחוה, כי ההשתחויה מורה על הכנעה גדולה יותר, ושתי תשובותיו לגבי רישא דקרא לא יועילו לגבי סיפא דקרא. ויל"ע בזה.

<> לשון הראב"ע [נוסח ב]: "ציוה לו - בעבורו, כמו [בראשית כ, יג] 'אמרי לי אחי הוא'". וכן כתבו חכמי צרפת כאן. והר"מ חלאיו כאן כתב: "כי כן ציוה לו בעבורו, כמו [בראשית כ, יג] 'אמרי לי', [שמות יד, ג] 'ואמר פרעה לבני ישראל', וטעמו כי כן ציוה המלך לכל העם בעבור המן, שכולם ישתחוו אליו". וראה למעלה הערה 91.

<> כך היה ניתן לבאר לולא תיבת "לו". ואודות שהשפל אינו מבקש למרוד במלכו, כן ביאר הראב"ע [שמות יד, יג], וז"ל: "יש לתמוה, איך יירא מחנה גדולה של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם [מהמצריים הרודפים אחרי ישראל לפני קריעת ים סוף], ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם. התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים, ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו, והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה... והשם לבדו שהוא עושה גדולות, ולו נתכנו עלילות, סבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים. כי אין כח בהם להלחם בכנענים [יושבי הארץ], עד שקם דור אחר דור המדבר שלא ראו גלות, והיתה להם נפש גבוהה". וראה להלן פ"ו הערה 319, ופ"ח הערה 220.

<> מעין סברה זו כתב להלן פ"ה [לאחר ציון 373], וז"ל: "כי לפעמים מנשא את זה כדי להשפיל את אחר, ולכך כתב [להלן ה, יא] 'אשר גידלו', שהיה כוונתו לגדלו".

<> ואין הדבר תלוי בעיני המן באם מרדכי יתחייב מיתה אם לאו, כי מרדכי התחייב מיתה למלך.

<> למחול על כבודו, וכמבואר למעלה הערה 92.

<> ולא לשון עבר "ומרדכי לא כרע ולא השתחוה".

<> כמו שכתב רש"י [בראשית יח, יט] "יצוה - לשון הווה, כמו 'ככה יעשה איוב'". ושם [כד, מה] כתב רש"י "כל לשון הווה... פעמים שמדבר בלשון עתיד, כמו... 'ככה יעשה איוב'... היה עושה כך". ובשמות [טו, א] כתב רש"י "[יש] דברים הנכתבים בלשון עתיד והן מיד, כגון 'ככה יעשה איוב', 'על פי ה' יחנו' [במדבר ט, כג]... לפי שהן דבר ההוה תמיד, ונופל בו... לשון עתיד". ובגו"א שם אות ג כתב: "מפני שכל דבר ההוה תמיד בכל עת, הוא בהוה ויהיה בעתיד עוד, לכך הוא בא לשון עתיד, כמו 'ככה יעשה איוב', אף על גב שהיה כן בהוה, כתב לשון עתיד, שהרי בעתיד יהיה גם כן כך". וכן כתב רש"י [בראשית כט, ג]: "כל לשון הווה משתנה לדבר בלשון עתיד... לפי שכל דבר ההוה תמיד כבר היה ועתיד להיות".

<> שלא היה פוגש בו [רש"י בראשית כח, יא].

<> פירוש - לשון עתיד מורה שכך חשב מרדכי מראש לעשות, בדעת ובכוונה. ונקודה זו מבוארת היטב בגו"א שמות פט"ו אות ג, וז"ל: "'יעשו עגל בחורב' [תהלים קו, יט]... כלומר שהיו במזיד מחשבים לעשות העגל ובדעת. כי כאשר אמר לשון עבר 'עשו את העגל', הרי הוא במעשה בין שוגגין בין מזידין. וכאשר יאמר לשון עתיד הוא נאמר על המחשבה, כי המעשה היה מסודר על המחשבה שלהם מתחלה, לא היו שוגגין בזה. וכן יש לפרש כל לשון עתיד, שהוא במקום עבר, כאשר יאמר כי בדעת ובכוונה עשה זה, ומתחלה קודם המעשה היה מכוין, לכך יאמר לשון כזה". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעד.].

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 813]: "בא הכתוב לומר אף שהם שני הפכים צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור וזה רשע גמור, זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה למקדש השם על עבודה זרה, והם הפכים גמורים". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 45] כתב: "ובמדרש [אסת"ר ו, ב] 'איש יהודי', למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [להלן ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו', ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר יחידי... שמייחד שמו יתברך, וכופר בעבודה זרה הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם... ופירוש זה לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:] יהודה שקידש שמו ברבים נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי', על שם שקידש שמו יתברך" [ראה בסמוך ציון 119]. ולהלן ה, ט, האריך לבאר שמרדכי מיוחד להיות מקדש השם במה שאפשר.

<> בדפוסי אור חדש נמצאות מלים אלו כאן, אולם ניכר הדבר שאין כאן מקומן, כי כאן עסק בביאור סיפא דקרא ["ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה"], ואילו המלים "כי כן צוה לו המלך" נמצאות ברישא דקרא. לכך נראה שמקומן של מלים אלו הוא למעלה [לאחר ציון 93]. לכך מלים אלו הוקפו כאן בסוגריים עגולים, ונכתבו למעלה [לאחר ציון 93] בתוך סוגריים מרובעים. וראה למעלה הערה 94.

<> ראב"ע [נוסח א] בפסוק ד, וראה הערה הבאה.

<> לשון הראב"ע [נוסח א] בפסוק ד: "והנה יש לשאול, למה הכניס מרדכי עצמו בסכנה, גם הכניס כל ישראל, היה ראוי שידבר לאסתר ותסירנו משער המלך, ולא יכעיס את המן, אחר שראה שהשעה משחקת לו". וכוונתו למאמר חכמים [ברכות ז:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו" [ראה להלן הערות 118, 204]. וכן הקשו היוסף לקח והמנות הלוי [צח.]. ובילקו"ש כאן [תתרנג] איתא שישראל עצמם היו אומרים לו כן, וכלשון הילקו"ש "'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה', אמרו לו, הוי יודע שאתה מפילנו בחרב". וראה להלן פ"ה הערה 335.

<> לשון הגמרא שם "מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, שנאמר 'עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם'".

<> פירוש - ניכר כמה גדולה רשעותו של המן, שהוזמן להאביד ח"ו את ישראל מן העולם. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 260] כתב: "עץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא, וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 179] כתב: "כי המן היה חפץ לאבד את ישראל לגמרי, והמן היה מוכן לדבר זה". @**ואמרו חכמים**^ [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן' [אסתר א, טז], תנא 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1205] כתב: "ואמר 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שהיה מוכן לפורעניות. וקשיא מנא לן שהוא המן, שאמרו זה המן. ונראה כי דעת רז"ל כי אילו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים, אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים, נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל... כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה. ולפיכך השביעי הזה שהוא ממוכן, הוא נגד כח מאדים, והמן הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו 'מאדים'. ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרעה. ולכך אמרו בגמרא [מגילה יב:] 'ממוכן', שהוא השביעי מן המשרתים, הוא המן, שהרי שניהם שוים בכח שלהם" [ראה למעלה בהקדמה הערה 262, פתיחה הערה 181, ופ"א הערה 1210].

<> ואם תאמר, הרי אמרו בגמרא שם [ברכות ז:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו", וכפי שהקשה הראב"ע [ראה למעלה הערה 115]. ויש לומר, שבגמרא העמידו זאת בכמה אוקימתות, שאמרו שם "מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה... איני, והאמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו... לא קשיא, הא במילי דידיה, הא במילי דשמיא. ואיבעית אימא, הא והא במילי דשמיא, ולא קשיא, הא ברשע שהשעה משחקת לו, הא ברשע שאין השעה משחקת לו. ואיבעית אימא הא והא ברשע שהשעה משחקת לו, ולא קשיא, הא בצדיק גמור, הא בצדיק שאינו גמור". ונמצא שלפי האוקימתא הראשונה והשלישית שפיר התגרה מרדכי בהמן הרשע, ונבאר שהמהר"ל אזיל בשיטה זו. וכן כתב להלן [ד, י (לאחר ציון 212)], וז"ל: "כי [אסתר] צותה למרדכי שלא יתגרה מרדכי בהמן. כי לעיל בארנו אצל 'לא יכרע ולא ישתחוה' כי אף אם אפשר ללכת בדרך שלא יפגע מרדכי בהמן הרשע, עם כל זה לא היה עושה [כן], רק שהלך כנגדו על מנת שלא יכרע ולא ישתחוה, ועל זה אמרה אסתר שלא יעשה מרדכי זה עוד. ואף על גב דבפרק קמא דברכות [ז:] משמע שיש להתגרות ברשע, הכא שאני, כי אם מתגרה מרדכי בהמן כאילו הכל היו מגרין בו... ואין הכל צדיקים. והיכי שאינו צדיק גמור אסור להתגרות ברשע, על זה צותה שלא להתגרות בהם". הרי שמכריע כאוקימתא השלישית שהואיל ומרדכי הוא צדיק גמור, לכך הוא רשאי להתגרות בהמן. אך קשה, כי בנתיב השלום פ"ג הביא מאמרים אלו, וכתב: "באו לבאר כי המחלוקת היא מדה מגונה מאוד, אבל לא בכל מקום היא מגונה, כי הריב טוב עם הרשעים ועוזבי התורה. וכאשר הוא מילי דשמיא, אז יש לו להתגרות ברשע כאשר אין השעה משחקת לו, ודבר זה מבואר". הרי הכריע שם שאין להתגרות הרשע כאשר השעה משחקת לו, והמן הרשע היה בגדר זה. ואולי יש לומר שבנתיב השלום אינו עוסק דוקא בצדיק גמור, לעומת דבריו כאן שאיירי במרדכי הצדיק. וראה להלן הערה 204, ופ"ד הערה 215.

<> כמבואר למעלה בהערה 112.

<> לשון הרמב"ם בספר המצות, מ"ע ט: "היא שצונו לקדש השם, והוא אמרו [ויקרא כב, לב] 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. וענין זאת המצוה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמתית בעולם, ושלא נפחד בהיזק שום מזיק. ואע"פ שבא עלינו מכריח גובר יבקש ממנו לכפור בו יתברך, לא נשמע ממנו, אבל נמסור עצמנו למיתה... וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו יתברך ואמונת יחודו". ולהלן [ה, ט (לאחר ציון 334)] כתב: "ומה שלא הסיר מרדכי עצמו מהיות יושב בשער המלך, ולא יבא לידי סכנה... עיקר הטעם כמו שהתבאר למעלה כי היה רוצה לקדש שמו יתברך, ומצוה היא בודאי קדוש השם כמו זה... הוא מיוחד לזה שיהיה מקדש השם במה שאפשר", ושם הערה 342.

<> כמו שאמרו חכמים [פסחים נג:] "מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש. נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים; ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם, כתיב בהו [שמות ז, כח] 'ובאו ועלו בביתך וגו' ובתנוריך ובמשארותיך', אימתי משארות מצויות אצל תנור, הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה". והתוספות שם [סד"ה מה] כתבו: "ור"י מפרש מה ראו שלא ברחו, שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח, כמו שעשה דניאל, כדאמר בחלק [סנהדרין צג.] ג' היו באותה עצה". הרי שאף שיכול למלט נפשו, מ"מ עדיין יש מצוה לקדש השם, וכמו שחנניה מישאל ועזריה למדו מהצפרדעים. וראה בשבות יעקב ח"ב סימן קו שנשאל אודות עיר שגזרו עליהם שמד, ויש מי שיכול לברוח משם אך רוצה לקדש השם, אם רשאי לעשות כן. והעלה שאף שיכול לברוח, אם מחמיר על עצמו לקדש השם הרי זה משובח [הובא בפתחי תשובה יו"ד סימן קנז סק"ח]. וראה בזוה"ק [ח"א קמב.]. ובספר מנחת אשר [שמות סימן יג אות ז עמוד פ] תלה זאת במחלוקת ראשונים.

<> פירוש - אחשורוש מינה את מרדכי לשבת בשער המלך, וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש כאן תתרנג]: "'בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש' [למעלה ב, כא]. אמר רבי לוי, למה קצף בגתן ותרש. אלא כשנכנסה אסתר למלכות אמרה לאחשורוש, אתה למה אין אתה עושה כשם שהיו המלכים הראשונים עושים, שהיו מושיבים אדם צדיק יהודי יושב בשער המלך. נבוכדנאצר הושיב דניאל על פתחו, שאם יגיע לו דבר היה אומר לו, שנאמר [דניאל ב, מט] 'דניאל בתרע מלכא'. אמר לה, מכרת את יהודי כשר. אמרה ליה, יש כאן אדם כשר וצדיק ושמו מרדכי. בגתן ותרש היו עומדים בשער, כיון שהעבירם המלך והעמיד מרדכי תחתיהם, קצפו ואמרו הואיל והעבירנו המלך נלך ונהרגהו בצינעא, ויהו הכל אומרים בגתן ותרש כששמרו את המלך היו משמרים יפה, עכשיו שהעמיד שם יהודי, נהרג" [הובא למעלה הערה 36, ולהלן פ"ה הערה 337, 473].

<> פירוש - מי שנתמנה על ידי המלך לתפקיד מסויים, אינו יכול מעצמו להסתלק מתפקידו, אלא רק אם כך צוה המלך. וכאן מרדכי נתמנה להיות יושב בשער המלך, ואחשורוש לא צוה אותו שיעזוב את מקומו, לכך מן הנמנע שמרדכי ינטוש את תפקידו מעצמו. וראה הערה הבאה.

<> נראה שמכוון בזה לתשובת הראב"ע [להלן פסוק ד (נוסח א)], שכתב: "והתשובה, כי לא יוכל לסור משער המלך, כי אם יסור בלא מצות המלך, דמו בראשו". ורבינו בחיי [כאן] הביא את דברי הראב"ע בזה"ל: "אבל חוק המלכות שכל מי שנתמנה במינויו והוא זז משם, דמו בראשו". אך תמוה, כי להלן [ה, ט (לאחר ציון 334)] הביא תשובה זו של הראב"ע, ודחה אותה, וכלשונו: "ומה שלא הסיר מרדכי עצמו מהיות יושב בשער המלך, ולא יבא לידי סכנה. ויש מפרשים מפני כי היה יושב בשער המלך, שהושיב אותו שם לשמור ולשרת את המלך. ואם כן יסלק עצמו ממה שהוא משרת את המלך, ויהיה גם כן מחייב עצמו בנפשו. &**ואין זה מספיק**^, מפני כי היה יכול לסלק עצמו משם כאשר ראה את המן בא אליו מרחוק, ולא עשה זה מרדכי. שהיה יכול לומר שהולך לעשות צרכיו, או מה שצריך לו". ומדוע להלן דחה פירוש זה, ואילו כאן מקיימו. וצ"ע.

<> "לפי הענין נראה שהוראת 'נסן' מלשון נסיון, או מלשון נס ודגל, ופירושו שעומדים על משמרתם תחת דגלם, ולא יסוגו אחור" [לשון יפה הענף שם]. והמהר"ל יבאר שהוא מלשון נסיון [ראה להלן ציון 139].

<> "פירוש, דגל המלך" [חדושי הרד"ל שם אות ה].

<> "הלכו ואמרו זאת להמן שהשיב להם תשובה נצחת" [לשון מתנות כהונה שם].

<> ואם תאמר, מאי אכפת לן שבנימין עדיין לא נולד, סוף סוף יעקב השתחוה לעשו, והמן טוען שאין מרדכי עדיף מיעקב, ואם יעקב השתחוה לעשו, יש על מרדכי להשתחוות להמן. ויש לומר, שלהלן [לאחר ציון 151] יבאר שיעקב עצמו השתחוה לעשו רק משום שבנימין עדיין לא נולד, אך לאחר לידת בנימין, אף יעקב עצמו לא היה משתחוה יותר לעשו, וכמו שמבאר להלן. נמצא שהלידה של בנימין אהני לא רק לזרע בנימין, אלא גם ליעקב עצמו.

<> "ואם הכוונה מה שאמרו לו שלא השתחוה, הוה ליה למימר 'ויאמרו להמן', אך 'ויגידו' משמע באריכות והמשכה" [לשון המהרז"ו שם].

<> "ובנימין" - אבי מרדכי, שמרדכי היה "איש ימיני" [למעלה ב, ה].

<> "קשים" - אינם קלים להתפתות מאחרים.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ז אות ד: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו". ושם דברים פ"א אות כט [יז:] כתב: "לשון 'אנשים' משמש על גבורים ויראי חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים' [שמות ב, יג], שרצו להתגבר על משה במחלוקתם... וכן מה ש'אנשים' סתם בכל מקום כשרים [רש"י במדבר יג, ג], והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם. היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:], ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא [שמות יז, ט] אין 'אנשים' אלא גבורים ויראי אלקים, רצה לומר גבורת הגוף והנפש" [הובא למעלה פ"ב הערה 44].

<> "ובין כתפיו שכן - בגובה ארצו היה בית המקדש בנוי" [רש"י שם]. ובגמרא [יומא יב.] אמרו "לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה, שנאמר 'ובין כתפיו שכן'". ולהלן [ה, ט (לאחר ציון 345)] הרחיב בזה לבאר שבנימין מוכן ומיוחד לקדש השם. ובח"א לזבחים נד: [ד, סז:] כתב: "'ובין כתפיו שכן', כבר אמרנו כי בנימין בפרט הוא מוכן לקבל כבוד השכינה, ולפיכך כתיב 'ובין כתפיו שכן', כי הכתפים מיוחדים לקבל משא, ואין הראש מיוחד לקבל, רק הכתפים".

<> "שכן אל השם יתברך" - מקורב אל השם יתברך. ורש"י [בראשית יז, ח] כתב: "ושם [בארץ ישראל] אהיה לכם לאלקים, אבל הדר בחוצה לארץ כמו שאין לו אלוק", וראה להלן הערה 147.

<> אודות שהנמצא עם השכינה אינו בקלות בר הסרה ממנו, הנה אמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". והנה לשון הפסוק הוא "וה' עמו", ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "אפשר חטא בא לידו &**ושכינה עמו**^", ולא "וה' עמו". אלא שהם הם הדברים; תמיהת הגמרא היא משום שהחבור שהיה קיים בין ה' לדוד אמור למנוע את החטא. וחבור זה נקרא בלשון "שכינה", וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ובתפארת ישראל פמ"א [תרלט.] כתב: "כי האם נמשכת אחר הבן ביותר, והיא עמו כמו השכינה שהיא עם הנבראים... [והאם] מתחברת לבנה כמו השכינה שמתחברת לנבראים ממנה". הרי שחבור ה' בנבראים נקרא בשם "שכינה". ולכך אע"פ שבפסוק נאמר "וה' עמו", מ"מ תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו", כי התמיה נובעת במיוחד ובמסוים מחבור ה' לדוד. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים".

<> רש"י זבחים קיח: "שילה בחלקו של יוסף היתה, כדכתיב [תהלים עח, סז] 'וימאס באהל יוסף וגו'' אחר [שם פסוק ס] 'ויטוש משכן שילה' כתיב". וראה להלן פ"ו הערה 430.

<> לשונו להלן [ו, יג (לאחר ציון 428)]: "יוסף ובנימין הם עיקר, וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה... בחלק יוסף משכן שילה, ובחלק בנימין היה מזבח... ומפני כי השכינה מתחבר להם ביותר, ולכך השם יתברך יש לאלו דביקות", ושם הערות 431, 432.

<> כמו שאמרו [ראה זוה"ק ח"ג ד., ורסיסי לילה אות יב] "תרין רעין דלא מתפרשין". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קו.] "אוי לה לאומה שתמצא בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו, מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה עם זה", ופירש רש"י שם "מי מטיל כסות בין לביא וכו' - לעכבן שלא יזדקקו זה לזה, דמסוכן הוא, כלומר, מי הוא שיכול לעכב את ישראל והקב"ה מכניסם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "במה שהוא יתברך עילה אל ישראל בראשונה, ויש דביקות העילה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עילה בלא עלול, ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל ובלי ריוח בין הדבקים" [ראה למעלה בהקדמה הערה 489]. ובח"א לנדה כד: [ד, קנז.] כתב: "ריוח לא יבא בין הדבקים, כי הם דבר אחד לגמרי".

<> שהוזכר במדרש למעלה [ראה הערה 125].

<> פירוש - שהועמדו בנסיון.

<> אע"פ שהנסיון של יוסף עם אשת פוטיפר היה בעריות ולא בע"ז [לעומת נסיונו של מרדכי שהיה בע"ז], מ"מ עמידת יוסף בנסיון הזה נחשבת שלא סר מן השם יתברך, שהרי הטעם לסירובו היה [בראשית לט, ט] ש"איך אעשה הרעה הגדלה הזאת וחטאתי לאלקים". ובח"א לע"ז יז: [ד, מב.] כתב: "כי הערוה היא הסרה מן השם יתברך לגמרי יותר מכל". וקודם לכן בח"א לע"ז יז. [ד, לט.] כתב: "מפני שהזנות היא הסרה מן השם יתברך לגמרי... דהיינו כי הוא יתברך קדוש בתכלית הקדושה, ואילו הערוה הפך הקדושה, שהוא פונה אל החמרי לגמרי... ולכך בודאי הוא הסרה מן השם יתברך". ומקרא מלא הוא [דברים כג, טו] "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפא:] כתב: "כי הערוה הוא סלוק השם יתברך מן האדם... שהוא סלוק השכינה. כי הוא מעשה חמרי, שאין קדושתו יתברך שם, כי קדושת השם יתברך ומעשה זה הם הפכים לגמרי, כי הוא יתברך קדוש, ומעשה זה הוא בהמי חמרי... ולכך פועל זה הוא מרוחק מן השם יתברך... שעל ידו האדם מרוחק מן השם יתברך". ובספרי [דברים כג, י] אמרו "מה ערוה... מסלק שכינה". ובב"ב ס. אמרו "ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זה לזה, אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה", ובח"א שם [ג, פה:] כתב: "רוצה לומר, כי מאחר שהם צנועים, פרושים מכל דבר ערוה, וראוי שתשרה שכינה עליהם, כי השכינה שורה במקום שאין ערוה, כדכתיב [דברים כג, טו] 'ולא יראה בך ערות דבר וסר מאחריך'. מזה יש ללמוד כי הצניעות מביא השכינה, והפך זה מסלק השכינה". וכן כתב בח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.]. ובנצח ישראל פ"ד [נט.] ביאר שגלוי עריות נקרא טומאה, ולכך גורם לסילוק שכינה, ש"אין השם יתברך שורה בתוך טומאתם" [ראה להלן הערה 558].

<> בבחינת "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" [ברכות נח.], והואיל ויוסף ומרדכי היו קרובים למלכותא דארעא, יש בזה להורות גם על קרבתם אל מלכותא דרקיעא. וראה למעלה פ"א הערה 438.

<> אודות השייכות בין עמידה בנסיונות לדביקות בה', הנה השריש שהסימן המובהק לאהבה הוא יכולת הנאהב לעמוד בנסיונות, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים היסורים עליו אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] שהבטוי לאהבה הוא עמידה בנסיונות. והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא ממנו. וישראל ראוים לכך מכל עם... כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". וכן נאמר [משלי יז, יז] "בכל עת אוהב הרע", וביאר המלבי"ם שם "הנה גדר הרֵע, שיאהב את רעהו תמיד בכל עת, ושבעת צרה תגדל אהבתו יותר". @**ואמרו חכמים**^ [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב לבאר בזה"ל: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר". וכן הוא בנתיב התורה פ"ג [קלד.] ושם הערה 48 [הובא למעלה בפתיחה הערה 326, ופ"ב הערה 171].

<> שהיו קרובים למלכות. וכן מבואר להדיא במדרש [במדב"ר טו, יב] "אין הקב"ה מעלה את האדם לשררה עד שבוחן ובודק אותו תחלה, וכיון שהוא עומד בנסיונו, הוא מעלה אותו לשררה... וכן יוסף באשת פוטיפרע, והיה חבוש י"ב שנים, ואחר כך יצא ונעשה מלך על שעמד בנסיונותיו".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קיז:]: "מפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפט.] כתב: "כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך, ואם האדם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי". וכן כתב לגבי אמונה בנתיב האמונה ס"פ ב, וז"ל: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". וכן כתב לגבי בטחון בנתיב הבטחון ר"פ א, וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה השם יתברך בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש... כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו". וראה להלן פ"ד הערה 448.

<> תנחומא ראה אות ח: "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה. אתה מוצא כשברא העולם, חלק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. מניין, שכן משה אמר [דברים לב, ח] 'בהנחל עליון גוים וגו'', ובחר לחלקו ישראל, שנאמר [שם פסוק ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. אמר הקב"ה, יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". וראה עוד בתנחומא פרשת במדבר אות יז. והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיותם שרים עליהם. כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב, היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיחד, שמו זרע אוהביו". וכן כתב בדברים ז, ו. ובתענית [י.] אמרו שהקב"ה עצמו משקה את א"י. וראה בכפתור ופרח פרק י, ובתשב"ץ ח"ג סימן ר. וה' קרא לארץ ישראל בשם "ארצי", שנאמר [יואל ד, ב] "ואת ארצי חלקו", ונקראת בשם [ש"א כו, יט] "נחלת ה'" [תנחומא במדבר אות יז]. וכן אמרו [שם] הקב"ה ברא ארצות וברר אחת מהן, זו ארץ ישראל, שנאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה". ואין השכינה שורה אלא בארץ ישראל, שנאמר [במדבר לה, לד] "אשר אני שוכן בתוכה". ולכן אין ארץ אחרת ראויה לבית המקדש ולשכון בה שכינה אלא ארץ ישראל, ולא שרתה שכינה על יחזקאל בבבל אלא מפני שכבר שרתה עליו שכינה קודם לכן בארץ ישראל [מו"ק כה.].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ט [רעט.]: "נקרא שמו יתברך על הארץ, שהוא 'אלקי הארץ', ומקרא מלא הוא [דברים לא, טז] 'וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ', ופירש הרמב"ן ז"ל [שם] אלהים שהוא נכר בארץ, כי השם הנכבד הוא אלקי הארץ, שנאמר [מ"ב יז, כו] 'כי לא ידעו משפטי אלהי הארץ', וכן [דהי"ב לב, יט] 'וידברו אל אלהי כעל אלהי עם הארץ', וכתיב [הושע ט, ג] 'לא ישבו בארץ ה'', עד כאן לשון הרמב"ן. ובדברי רבותינו ז"ל מבואר הרבה, עד שאמרו ז"ל [כתובות קי:], ומביאו רש"י בפרשת לך לך [בראשית יז, ח], 'לתת לך את הארץ להיות לך לאלהים" [ויקרא כה, לח], הדר בארץ ישראל אני לו לאלוה, ומי שאינו דר בארץ ישראל אין אני לו לאלוה, עיין שם. וכן אמר דוד [ש"א כו, יט] 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים', ומי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים, אלא כיון שגרשו אותו מארץ ישראל כאילו אמרו לך עבוד אלהים אחרים [כתובות קי:]. ודבר זה מבואר, כי כל הארצות הם תחת רשות השרים העליונים, ואין בלבד שם ה' נקרא עליה, רק ארץ ישראל". ובגו"א בראשית פי"ז אות ו כתב: "אבל הדר בחוצה לארץ הוא כמי שאין לו אלוק... כי ארץ ישראל היא שדורש אותה בפרט, ושאר ארצות חלק למלאכים. ומי שהוא דר בחוצה לארץ הרי הוא כאילו יוצא מרשות הקב"ה חס ושלום". וכן רש"י [ויקרא כה, לח] כתב: "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". ובגו"א שם [אות נח] כתב: "טעם זה ידוע, כי ארץ הקדושה היא לה'... לפיכך הדר בארץ ישראל הקב"ה הוא לו לאלקים. וכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים, הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ" [הובא למעלה בהקדמה הערה 572]. ולמעלה פ"ב הערה 142 נתבאר שאין זה ראוי לצדיק שיצא חוץ לארץ ישראל, אף שרשאי לעשות כן על פי הדין, וכמו שמוכח ממחלון וכליון שיצאו מא"י מפני צרה גדולה, ומ"מ נתחייבו כליה על כך [ב"ב צא.].

<> צרף לכאן דברי המדרש [ילקו"ש ח"א רמז תתקנז] "מפני מה זכה בנימין שתשרה שכינה בחלקו [ע"י בית המקדש], מפני שכל השבטים נולדו בחוצה לארץ, ובנימין נולד בארץ ישראל". ולהלן ז, ט [לאחר ציון 168], כתב: "מה שאמר [ילקו"ש ח"ב תתרנט] כי העץ [שעליו נתלה המן] היה מבית קדשי הקדשים... כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך, ולכך בית המקדש הפך המן שעשה עצמו עבודה זרה. לכך העץ הזה הוא כחו של מרדכי, כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין... והוא היה הפך המן, כי בית המקדש הוא לעבודת השם יתברך, והמן עושה עצמו עבודה זרה... ולכך אמר שהיה העץ הזה נשאר מן בית המקדש". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה, כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט" [ראה למעלה פ"א הערה 817, ולהלן פ"ה הערה 347].

<> כי עשו היה בעל כח גדול יותר, שבא עם ארבע מאות איש [בראשית לב, ז], "והיה ידו על יעקב" [לשונו בסמוך].

<> כי כן צוה המלך שהכל ישתחוו להמן מפאת חשיבותו. ומה שהוכרח לבאר שכוונת המן היא שמרדכי ישתחוה אליו מחמת חשיבותו [כפי שיעקב השתחוה לעשו], שאל"כ מה השיב המן למרדכי, כי מרדכי אמר לו שלא ישתחוה לנעבד כמוהו, ומה השיב המן [שיעקב השתחוה לעשו], הרי עשו לא היה נעבד. ובעל כרחך שהמן השיב לו שחשיבות האדם מכריעה את הכל, וכפי שהולך ומבאר. וראה הערה הבאה.

<> כי ההשתחויה כלפיו היא מחמת חשיבותו, ולא מחמת היותו ע"ז. וכן אמרו בגמרא [סנהדרין סא:] "איתמר, העובד עבודת כוכבים מאהבה ומיראה ["מאהבת אדם ומיראת אדם, ולא חשבה בלבו באלהות" (רש"י שם)], אביי אמר חייב, רבא אמר פטור. אביי אמר חייב ["במזיד ובהתראה במיתה, ובשוגג דכסבור מותר לעשות כן חייב בחטאת" (רש"י שם)], דהא פלחה. רבא אמר פטור ["בין במזיד בין בשוגג, דלאו כלום עבד" (רש"י שם)], אי קבליה עליה באלוה אין, אי לא לא... אמר אביי, מנא אמינא לה, דתניא 'לא תשתחוה להם' [שמות כ, ה], להם אי אתה משתחוה, אבל אתה משתחוה לאדם כמותך. יכול אפילו נעבד כהמן ["שעשה עצמו עבודה זרה, כדאמר במגילה (יט.), דאי לאו הכי לא הוה מרדכי מתגרה בו, והיה כורע ומשתחוה לו" (רש"י שם)], תלמוד לומר [שם] 'ולא תעבדם' ["יתירא הוא" (רש"י שם)]. והא המן מיראה הוה נעבד ["והא המן מיראת המלך הוו פלחי ליה, כדכתיב (למעלה פסוק ב) 'כי כן צוה לו המלך', וקתני דלא" (רש"י שם)]. ורבא, כהמן ולא כהמן; כהמן, דאיהו גופיה עבודת כוכבים. ולא כהמן, דאילו המן מיראה, והכא לאו מיראה ["ודלא כהמן - דקתני 'יכול אפילו נעבד כהמן', לאו למיסר מיראה, אלא למיסר אדם הנעבד לשם עבודה זרה שלא מיראה למסגד ליה בסתמא, והאי דנקט 'המן', משום דעשה עצמו עבודה זרה הוא" (רש"י שם)]". וההלכה נפסקה כרבא [רמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"ג ה"ו]. ולפי זה המן למד מיעקב [שהשתחוה לעשו] שיש להשתחות לאדם חשוב, וממילא ליתא לאיסור ע"ז, וכמו שנתבאר. אמנם להלן [ה, ט (לאחר ציון 348)] המהר"ל עצמו עורר כן, וז"ל: "וזה אמרם במדרש [ילקו"ש אסתר תתרנד] אמרו לו, הנה אבותיך השתחוו לו... אמר להם, בנימין אבי לא השתחוה... ועתה קשה, כי למה לא השיב להם כי אבותיו [של המן] לא עשו עצמם עבודה זרה, כמו המן שעושה עצמו עבודה זרה" [ושם יישב קושיא זו באופן אחר]. והרי לפי דבריו כאן לא קשה, כי לאחר שהותר להשתחות לאדם חשוב שאינו נעבד [כפי שיעקב השתחוה לעשו], שוב אין איסור אף כלפי הנעבד כאשר משתחוה אליו מחמת יראה וחשיבות. ולהלן פ"ה הערה 353 נתיישבה שאלה זו ברווחה.

<> לשון המדרש שם "מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל, הדה הוא דכתיב 'אם לא יסחבום צעירי הצאן'. ולמה הוא קורא אותן 'צעירי הצאן', שהם צעירים שבשבטים". וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 183] כתב "ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר על עשיו [ירמיה מט, כ] 'יסחבום צעירי הצאן', ותרגום יהונתן 'זוטרי דאחוי'. שאין עשו נופל רק ביד שבט בנימין, שהוא הצעיר". וכן להלן [ד, יד (לאחר ציון 441)] כתב: "אמרו שאין עשיו נופל בבניה של רחל, רק ביד בנימין וביד יוסף, שהם הצעירים, כדכתיב 'אם לא יסחבום צעירי הצאן'". אמנם במדרש שם אמרו כן על יוסף, שלשון המדרש במילואו הוא "'ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף' [בראשית ל, כה], כיון שנולד יוסף נולד שטנו של עשו, שנאמר [שם] 'ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי', דאמר רבי פנחס בשם רבי שמעון בר נחמן, מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל וכו'". ונראה שכוונתו מתבארת לפי דברי הזוה"ק [ח"א קנח.], שאמרו שם: "'ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף וגו'' [בראשית ל, כה], מה חמא יעקב למיהך לארחיה כד אתיליד יוסף, ועד לא אתיליד יוסף לא בעא למיהך לארחיה. אלא הא אוקמוה דחמא דאתיליד שטנא דעשו, ותא חזי יוסף אשלים דוכתיה באתריה, ויוסף זכי ליה דאקרי 'צדיק', והכא סיומא דגופא. כיון דחמא יעקב דאשתלים גופא, בעא גופא למהך לארחיה, וסיומא דגופא הוא ברית, ועם כל דא בנימן אשלים חושבנא, דביה אשתלימו תריסר. ואי תימא, וכי לא הוה ידע יעקב דעד כען לא אשתלימו שבטין, אף על גב דאתיליד יוסף, מאי טעמא לא אוריך עד דיתיליד בנימן וישתלימו שבטין. אלא יעקב בחכמתא עבד, ומלה ידע, אמר ודאי אי אשתלימו הכא כלהו שבטין, הא ידענא דתקונא דלעילא שריא עלייהו כדקא יאות, ובארעא דא לא ליבעי דישתלימו, אלא בארעא קדישא". הרי השטן של עשו הם יוסף ובנימין, ויוסף ללא בנימין אינו גמר השמירה כנגד עשו, ולכך היה מן הראוי שיעקב ימתין עד שגם יוולד בנימין, ורק יעקב רצה שבנימין יוולד בארץ ישראל. עמוד וראה כיצד דברי המהר"ל כאן מכוונים לדברי הזוה"ק האלו, שכתב כאן שבנימין "הוא אחרון בבניו". וראה הערה הבאה. @**אך בגמרא**^ [ב"ב קכג:] אמרו כן רק על יוסף, שאמרו "אין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף, שנאמר [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש וגו''", הרי שהזכירו רק את יוסף, ובגו"א בראשית פ"ל אות יח ביאר זאת [הובא למעלה הערה 64]. ובח"א שם [ג, קכו:] עמד על כך שבגמרא הזכירו רק את יוסף, אך במדרש הזכירו גם את בנימין, וכלשונו: "דבר זה ענין מופלג בחכמה מאוד מה שאין זרעו של עשו נופל כי אם ביד זרעו של יוסף... זרעו של יוסף אין העין שולט בו [ב"ב קיח:], וברכת עשו הפך זה, שנאמר [בראשית כז, כב] 'והידים ידי עשו'... כי הידים יותר מאבראי מכל האברים שהם בפנים. ולפיכך גוברים זרע יוסף, שברכתם ממקום וממדריגה שאין העין של עשו שולט, שברכתו הפך זה. וכל השבטים שהיה ברכתם ממדריגה הנגלית, לא היה אחד יכול לשלוט על כח של עשו, שגם הוא נגלה, ודברים אלו גדולים יש להבין אותם. ובמדרש אמרו 'ביד בניה של רחל', כי גם ביד בנימין נופלים. והוא שנאמר 'אם לא יסחבם צעירי הצאן', ותרגם יונתן 'זוטר דאחוה' [ראה למעלה פ"ב הערה 184] וראיה למדרש זה, כי עמלק נפל ביד שאול, שהוא מבנימין. אבל בעלי התלמוד לא אמרו רק ביד יוסף, כי ביד שאול לא היה נופל, מאחר שהחיה את אגג [מגילה יג.]. וטעם המדרש כמו שאמרנו למעלה, מכח צניעות שהיה ברחל וכו', והוא הפך עשו שנתברך בכח הנגלה, ולכך נולד ראשון. ואילו הצניעות כח הנסתר, ולכך ביד בניה של רחל דוקא, ויש להבין זה".

<> פירוש - יעקב השתחוה לעשו בטרם נולד בנימין, כי כל עוד שלא נולד בנימין יש לעשו יד עליונה על יעקב, ומפאת חשיבות זו השתחוה יעקב לעשו. אך לאחר שנולד בנימין, ועשו עתיד ליפול בידי בנימין, שוב אין לעשו יד עליונה על יעקב, וכן אין להמן יד עליונה על מרדכי, והטעם היחידי להשתחוות להמן הוא משום ע"ז, ו"אין לך בשבטים שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין" [לשונו למעלה לפני ציון 148]. ואע"פ שיוסף הוא שטנו של עשו [כמבואר בהערה הקודמת], ומדוע יעקב השתחוה לעשו לאחר לידת יוסף, הרי יוסף מבטל חשיבותו של עשו כפי שבנימין מבטל חשיבותו. אמנם זה לא קשה, כי כבר נתבאר בהערה הקודמת שיוסף ללא בנימין אינו גמר השמירה כנגד עשו. לכך כל עוד שבנימין לא נולד, אע"פ שיוסף כבר נולד, עדיין ידו של עשו על העליונה.

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 183]: "ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר על עשיו [ירמיה מט, כ] 'יסחבום צעירי הצאן', ותרגום יהונתן 'זוטרי דאחוי'. שאין עשו נופל רק ביד שבט בנימין, שהוא הצעיר. כי הצעיר יש לו הצניעות יותר, שהרי לא יצא אל הנגלה רק באחרונה, ולכך יש לו הצניעות וההסתר... ולכך נפל המן ביד מרדכי ואסתר, שהם משבט בנימין, ובפרט ביד אסתר שנקראת על שם הצניעות. וגם מרדכי היה לו מדה עליונה הנסתרת... כי כל שהוא צנוע אינו מוכן לצאת אל הנגלה, שהרי לשון 'צנוע' משמע שהוא צנוע ואינו ממהר לצאת אל הנגלה. ולפיכך הצעיר שבא לעולם ויצא מן ההסתר אל הנגלה באחרונה, מורה כי מדריגתו הוא ההסתר והצניעות, לכך יצא באחרונה אל הגלוי".

<> כי רק להלן [פסוק ה] נאמר "וימלא המן חמה", ולא נאמר כן בפסוקנו. וכן שאלו מפרשי המגילה [חכמי צרפת, יוסף לקח, ביאור הגר"א, ועוד]. והמנות הלוי [קא.] כתב: "כי אין להעלות על הדעת כי עבדי המלך דברו אליו כזבים ולמה לא האמין להם עד אשר עמד והתבונן בדבר כאמור, ומלתא דעבידא לאיגלויי לא משקרי בה אנשי, כל שכן לשקר למי שהוא חשוב בעיניהם כמלך, ונוסף גם הוא עד אשר נתן לו אלהות".

<> דוגמה לדבר; נאמר [שמות לב, ז-ח] "וידבר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים". ומכל מקום רק כאשר משה ראה זאת הוא שבר את הלוחות, וכמו שנאמר [שם פסוק יט] "ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחולות ויחר אף משה וישלך מידו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר". ובספר תולדות יצחק [שם] כתב: "יש להקשות מדוע לא שבר אותם כשאמר לו הקב"ה [פסוק ח] 'סרו מהר מן הדרך אשר צויתים עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו'... תשובה, שהרואה בעיניו מתפעל יותר מן השומע, ולכן 'וירא את העגל ומחולות וישלך מידיו את הלוחות'".

<> האדם הרואה.

<> לשונו להלן [פסוק טו (לאחר ציון 689)]: "כי על ידי חמה והלבנה העולם הוא בשלימות בפעל, וזה על ידי אור חמה ולבנה. כי כמו העין שמוציא האדם אל הפעל בראייה, כך חמה ולבנה מוציאין את העולם אל הפעל השלימות". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. וזה מה שאמר [ברכות יז.] שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 114]. הרי שהעין מוציאה אל הפועל את הראיה, ובכך האדם עצמו יוצא אל הפעל. ופירוש הדברים האלו הוא שהואיל והאור מוציא את הראות לפעל, לכך גם מציאות האדם היא גם כן יוצאת אל הפעל בראיה זו. והענין יוסבר על פי דבריו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שכתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא חשוב כמת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". אם כן ראות האדם אינה מוגבלת לראיה בלבד, אלא היא מגיעה לכל האדם, כי הסומא חשוב כמת. ונמצא שסדר הדברים הוא כדלהלן; (א) האור [העין] מוציא את ראות האדם לפועל. (ב) ראות האדם היא כל האדם, שהרי העדר הראות הוא בטול האדם [סומא חשוב כמת]. וראה למעלה פ"א הערה 884, להלן הערות 226, 691, ופ"ט הערה 130.

<> הרשע הרואה.

<> מזכיר גיהנם כי המדרש הנ"ל הזכיר כן, שאמרו שם "תחשכנה עיניהם של רשעים מראות, לפי שמראות עיניהם של רשעים מורידות אותו לגיהנם". ואודות שהרשעים הם בעלי גיהנם, כן אמרו חכמים [ב"ב טז.] "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים". ועוד אמרו [עדיות פ"ב מ"י] "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש". וכן אמרו [עירובין יט.] "תקנת גיהנם לרשעים, גן עדן לצדיקים". ולמעלה [א, יב (לאחר ציון 1057)] הביא את המדרש [אסת"ר ג, יד] שאמרו "כשהקב"ה דן את הרשעים בגיהנם, אין דן אותם רק ערומים" [ראה למעלה פ"ב הערה 172].

<> כי מציאות הרשע ראויה להבטל [יבאר בסמוך], אך כל עוד שמציאותו היא בכח ולא בפועל, אין הוא בעל מציאות גמורה, אלא בעל מציאות חלקית, ואין ההעדר דבק במציאות חלקית. דוגמה לדבר; למעלה בהקדמה [לאחר ציון 143] כתב: "כי היצר הרע, אשר הוא חסרון לאדם, אינו נמצא אצל האדם רק כאשר הושלם ויצא לאויר העולם. וכל זמן שהוא בבטן אמו, ולא הושלם יצירתו, אין דבק בו ההעדר [סנהדרין צא:]". ולהלן [פ"ה לאחר ציון 174] כתב: "כאשר כבר [האדם] הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר... ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצה"ר הוא ההעדר אשר דבק בנבראים, וזה ניתן באדם כאשר כבר הושלם ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] 'וישבו לאכול והנה אורחת ישמעאלים באה' [בראשית לז, כה], לא קלקלו השבטים אלא מתוך אכילה ושתיה. 'וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות' [במדבר כה, א], אין קללה רק מתוך ישיבה. וכלל הדבר כי מתוך שהאדם הוא בשלימות גופו, אז דבק בו ההעדר. ולא כן כאשר האדם רואה עצמו בחסרון, שכל חסר מוכן שיושלם, וכיון שהוא מוכן שיושלם הוא מרוחק מן ההעדר, שהוא הפך ההשלמה". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 148, פ"א הערות 947, 948, 980, פ"ב הערה 533, ולמעלה הערה 43.

<> הפסוק "רשע למות" נאמר ברוצח, אך בגמרא דרשו את הפסוק לכל חייבי מיתות [רש"י כתובות לה:]. וכן כתב להלן [ו, ו (לאחר ציון 109)], וז"ל: "הרשע אין לו מעלה עליונה, ואדרבא, עצם הרשע הוא ההעדר הגמור, כאשר הוא רשע למות". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] כתב: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". וכן הזכיר בדר"ח פ"ד מ"ד [עז:] ובדרוש על המצות [סג.]. ובנתיב התורה פי"ג [תקי:] כתב: "כי כל רשע גמור הוא רחוק מן המציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 455, ולהלן הערה 643]. ולהלן [לאחר ציון 641] כתב: "כי כל ענין הרשע שאין בו ממש... הרשע הוא דבר בטל, ואין קיום לו". וראה להלן פ"ו הערה 110.

<> לשונו בנתיב העבודה ר"פ ט: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם" [הובא למעלה פ"א הערה 884]. ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון", ושם הערה 101. ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם' [תנחומא חיי שרה, ג], רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים" [הובא למעלה פ"ב הערה 172]. וראה בסמוך הערות 168, 171.

<> השלימות [ה]גמור - לעומת ההעדר הגמור שיש לרשע. וזאת משום כי הצדיק ראוי אל המציאות, ולכך כאשר הוא יוצא אל הפעל, בזה הוא מופקע מההעדר הדבק בנמצאים. ואודות שהצדיק ראוי אל המציאות, כן כתב בח"א לכתובות עז: [א, קנח.], וז"ל: "מצד הצדיקים ראוי המציאות ולא ההפסד, ומפני שכח המפסיד אשר הוא כח מלאך המות אשר הוא מתנגד למציאות, לכך הצדיק שראוי לו המציאות מבטל כח של המפסיד... שאל כל צדיק ראוי אליו המציאות, ומבטל הצדיק פעולת כח המפסיד שנמשך מאתו העדר הנבראים". ואמרו חכמים [סנהדרין ק.] "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר [משלי ח, כא] 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא', 'יש' בגימטריא תלת מאה ועשרה הוי", ובח"א שם [ג, רלא:] כתב: "המציאות נקרא 'יש', וכל המציאות הוא לצדיק, ועל זה אמר הכתוב 'להנחיל אוהבי יש'... כי המציאות בעולם כפי הראוי למציאות הם במספר י"ש, לא פחות ולא ביותר... ולפיכך אמר שהקב"ה עתיד להנחיל לצדיקים כל המציאות". ובסמוך [לפני ציון 192] כתב: "הצדיקים הם עיקר במציאות העולם", ושם הערה 194.

<> בא ליישב שאלה מתבקשת; אם מציאות הצדיק היא מציאות קיימת וחזקה, מדוע הצדיקים סובלים ונמצאים בצרה, עד שאמרו [ברכות ז.] "צדיק ורע לו". ועל כך מיישב שהצדיק הוא בצרה רק בעולם הזה, וכמו שמבאר. ואודות שהצדיק בעוה"ז הוא בצרה, הנה אמרו חכמים [ברכות סא:] "לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא; לאחאב בן עמרי העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא", ופירש רש"י שם "שאין להם [לצדיקים] בעולם הזה כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא, שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת [תענית כד:]". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי" [ראה להלן פ"ו הערה 358]. ובנצח ישראל פי"ט [תכח.] כתב: "ובודאי בעולם הבא אז נראה החסד והטוב שהשם יתברך עושה עם הצדיקים. ובעולם הזה, שאין הצדיקים שרוים בטובה, 'להגיד אמונתך בלילות' [תהלים צב, ג], כי עולם הזה דומה ללילה, ובו יגיד אמונתו. כי אף על גב שהוא בצרה, הוא מאמין בו יתברך שיהיה לו הטוב בעולם הבא". ובבאר הגולה באר החמישי [לד.] כתב: "כאשר נראה בעולם חסרון לצדיקים, ולאשר היה ראוי להם הטוב בעוה"ז, ולא נמצא כך, והם בחסרון היותר". ולמעלה פ"א [לפני ציון 177] כתב: "כי רוב הצדיקים אין להם עולם הזה". וראה למעלה בפתיחה הערה 156, פ"א הערה 177, ופרק זה הערה 11.

<> כי כל עוד שהצדיק נמצא עם גופו, אין הוא יכול לצאת לפעל הגמור, וכפי שכתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק [הצדיק] מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מכל מקום לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי האדם הצדיק המיתה מעלה לו, כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'" [ראה להלן הערה 313]. 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'" [הובא למעלה פ"א הערה 189]. ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל". ובנתיב התשובה פ"ח [לאחר ציון 139] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [סז.] כתב: "כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר, ולפיכך יום המיתה... אז הוא מסולק מן הגוף ונבדל ממנו, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג, ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.], והובא למעלה בפתיחה הערה 154. ובנצח ישראל ס"פ יט [תלב.] כתב: "ואמר שהם 'שתולים בבית ה' בחצרות אלקינו יפריחו' [תהלים צב, יד]. כלומר כי הצדיק נטיעתו ומקומו בבית ה', בחצרות אלקינו יפריחו. כי נשמת הצדיק נטוע ועומד במדריגה העליונה הקדושה, ולכן אין שלימתו בעולם הגשמי, שאין ראוי לזה, מאחר כי נשמתם שתולים בבית ה', לכך אין יוצא שלימותם לפועל רק בעולם שהוא גם כן קדוש נבדל. לא כן הרשעים, שנשמתם במקום שאינו קדוש, לכך שלימותם יוצא לפעל בעולם שאינו קדוש". וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן", וראה להלן פ"ד הערה 383.

<> פירוש - הואיל ובעולם הזה אין הצדיק נמצא בפעל הגמור, לכך קיומו וחוזקו של הצדיק אינו מתגלה לגמרי בעולם הזה, וממילא הוא נמצא בצרה. וכשם שאין ההעדר דבק ברשע כאשר אין מציאותו בפועל הגמור [כמבואר למעלה], כך אין הקיום דבק בצדיק כאשר אין מציאותו בפועל הגמור. ובנצח ישראל ר"פ טו [שנו.] ביאר לפי זה זה את יסוריהן של ישראל בעוה"ז, וכלשונו: "כי ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם. והרי ראינו כי רוב ימי עולם ישראל הם בצרה ובגלות בעולם הזה, ואיך הם עיקר בעולם. והתשובה על זה, כי חכמינו ז"ל בדבריהם הנאמנים הגידו לנו תעלומות חכמה, כי העולם הזה אינו מיוחד לישראל. ואם היו ישראל מוכנים לעולם הזה, והיה חלקם בעולם הזה, היה זה שאלה גדולה, כאשר החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות. אבל ישראל אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי". ושם מקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה. ובסוף הפרק [שסז:] כתב שם: "בפרק הזה תמצא תשובה ברורה, כי במה שאין חלק ישראל עולם הזה, והם נרדפים בעולם הזה, ולכך אל יקשה לך אם הם נרדפים מן הצרות, כמו דורו של שמד הקדושים והטהורים, אם היה רודף אותם כח סמאל, אין זה תמיה כלל, כי ישראל הם דווים וסחופים ומטורפים בעולם הזה [יבמות מז.], בשביל שאין כדאי להם עולם הזה, ויש להם התנגדות בעולם הזה" [הובא למעלה פ"ב הערה 627, ולהלן פ"ו הערה 63].

<> דברים אלו מבוארים היטב בח"א לע"ז ג: [ד, כו:], שאמרו שם "אין גיהנם לעתיד לבא, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, רשעים נידונין בה, וצדיקים מתרפאין בה... ולא עוד אלא שמתעדנין בה", שכתב שם בזה"ל: "פירוש, שהגיהנם הוא מצד ההעדר והחסרון שיש במציאות, וכמו שהתבאר דבר זה הרבה פעמים מאוד [ראה למעלה הערה 163]. ולעולם הבא לא יהיה זה, שהרי אין חסרון במציאות שיהיה גיהנם בעולם הבא, וא"כ במה יהיו נדונין הרשעים לעתיד. אבל הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, רשעים נדונין. פירוש דבר זה, כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים, שאי אפשר שיעמדו עמו. וצדיקים מתרפאים, פירוש הצדיקים שיש להם מציאות, רק שהיה להם בעולם הזה מציאות חסר. וכאשר יזרח עליהם אור המציאות של עתיד, אז יקבלו השלמה, ולא עוד, שיהיו נהנים באור שיהיה לעתיד" [ראה להלן הערה 643]. וכן אמרו בב"ר [ב, ה] "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב], אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג], אלו מעשיהן של צדיקים". הרי מעשי הרשעים הם תוהו, ומעשי הצדיקים הם אור המציאות.

<> המן.

<> כי על כך נאמר "וירא", וכמו שנתבאר.

<> כי הכעס הוא הגיהנם, וכמו שלמעלה פ"ב [לאחר ציון 572] הביא את מאמרם [נדרים כב.] "כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר [קהלת יא, י] 'והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך', ואין 'רעה' אלא גיהנם, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה'". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] כתב: "פירוש זה כי מי שהוא בעל חימה הוא ענין הגיהנם, כי הגיהנם לתוקף וגודל כחו מתיחס אל כח אש, ולכך אמרו בכל מקום [תנחומא חיי שרה אות ג, מדרש תהלים סוף פ"א, ועוד] 'אש של גיהנם'. ומפני שהאדם יש לו נפש רוחני, כאשר הוא כועס ויוצא מן הסדר, כל מיני גיהנם שולטים בו, כי הגיהנם ג"כ הוא יוצא מסדר העולם, לכך כל מיני גיהנם שולטים במי שהוא כועס, ולכך כתיב 'והעבר רעה מבשרך'. ומפני כי הנפש שהוא כועס הוא רוחני, והוא יוצא מן השם יתברך על ידי הכעס, ולכך הגיהנם שהוא גם כן רוחני, והוא יוצא מן השווי, שולט בו". וכאן כוונתו להעדר של גיהנם, ולכך "הקצף הוא השחתה". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם', רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי" [הובא למעלה פ"ב הערות 172, 573].

<> כמו כאן שעל ידי הראיה ["וירא המן"] היה המן יוצא אל הפעל, וכמו שנתבאר.

<> מעין זה כתב בנתיב יראת השם פ"ד, שבתחילת הפרק הביא את מאמרם [יומא עב:] "'עדות ה' נאמנה' [תהלים יט, ח], אמר רבי חייא בר אבא, נאמנה היא להעיד בלומדיה", וכתב לבאר בזה"ל: "פירוש, שהתורה בעצמה מעידה על לומדיה. וענין העדות הזה, כי התורה היא מוציאה הדבר אל הפעל, כמו שהאור מוציא הדבר אל הפעל, והתורה נקראת 'אור' ["כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג)] בשביל זה. וזהו עדות שמעידה התורה בלומדיה; אם הוא צדיק, התורה מוציאה צדקותיו אל הפעל שיקבל שכר על זה. ואם הוא רשע, מוציאה את רשעות שלו אל הפעל גם כן שיקבל עונשין". ובסמוך לשם [יומא עב:] אמרו "זכה, נעשית לו סם חיים. לא זכה, נעשית לו סם מיתה". הרי רשע הבא ללמוד תורה בזה מביא על עצמו את העדרו, משום שהתורה מוציאה אל הפעל את לומדיה, בין לטוב ובין למוטב. ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו היה מבקש שיהיה סופו בעולם הזה... כי כאשר מבקש שכרו מיד, מבקש שיהיה לו סוף, ואז יש לו העדר". @**דוגמה לדבר;**^ רש"י [במדבר כג, ה] כתב אודות נבואת בלעם בזה"ל: "ואם תאמר, מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע. כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב. העמיד להם נביאים, והם פרצו גדר העולם. שבתחלה היו גדורים בעריות, וזה נתן להם עצה להפקיר עצמן לזנות". וכתב על כך בתפארת התורה לרבי שמשון פנקוס זצ"ל, פרשת בלק, וז"ל: "רבים מקשים, איזו ראיה זו מרשע כבלעם, ועדיין יש פתחון פה, שאם תתן לנו נביא צדיק כמשה גם אנחנו נהיה צדיקים. אבל באמת יש כאן טעות; בלעם לא היה רשע למרות שהיה נביא, אלא בלעם היה רשע מפני שהיה נביא, שכח הנבואה גרם לו להיות רשע גמור. והמובן, גדלות הוא כח מגדל, והוא מגדל את הגרעין הזרוע בעומק. כשהאדם הוא קטן, הנקודות הנסתרות שבו הן כל כך קטנות ועמוקות שלא נראות לעולם. אבל כאשר הוא גודל, הפנימיות שלו גדלה גם כן, ואז בולטים לחוץ ורואים את מהותו האמיתית. ונראה שאלמלא היה בלעם נביא, היה הוא הטוב וההגון שבין כל הגויים, והקב"ה בחר בו ונתן לו גדלות עצומה, ומכח זה דוקא גדלה פנימיותו ואמיתת מהותו, ונהיה הרשע הגדול ביותר, עד שפרץ גדרו של עולם, ונסתתמה טענת האומות שביקשו גם הם נביאים" [ומקור הדברים הוא בשפת אמת פרשת בלק, שנות תרמ"ט, תר"נ]. וראה להלן הערה 638.

<> פירוש - אין צורך להמן לבזות את מרדכי בכדי שלא ישלח בו יד לבדו, אלא סגי לכך שמרדכי לא יהיה חשוב בעיניו לעשות כן. ונהי שהעדר חשיבות בעינן, אך בזיון למה לי. דוגמה לדבר; נאמר [ש"א טו, יז] "ויאמר שמואל הלוא אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה וגו'", ופירש הרד"ק שם "הלא אם קטן אתה - לפי שאמר לו שאול [שם פסוק טו] 'אשר חמל העם', כלומר העם חמל, ולא הוא, ולא רצה למנעם. אמר לו שמואל, 'הלא אם קטן אתה בעיניך', כלומר אף על פי שאתה קטן בעיניך, ולא רצית להתגדל על העם ולמנעם, 'הלא ראש שבטי ישראל אתה', ולפיכך משחך ה' למלך עליהם להנהיגם על הדרך הישרה, ולמנעם מהעבירה, ואיך הנחת אותם לעבור על דברי ה'". הרי על מה ששאול אינו נותן לעצמו חשיבות נאמר "אם קטן אתה בעיניך", ולא נאמר "אם בזוי אתה בעיניך", כי העדר חשיבות לחוד, ובזיון לחוד. וכך גם כאן היה מספיק לומר שמרדכי אינו חשוב בעיני המן, אך לא היה צורך לומר שהוא מבוזה בעיניו.

<> אודות שהמבזה את הכל הוא רשע, הנה אמרו חכמים [ב"ב עח:] "'ונירם' [במדבר כא, ל], אמר רשע אין רם". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ג] "אל תהי בז לכל אדם". ובדר"ח שם [נב.] כתב: "לכך אמר 'אל תהי בז לכל אדם', לומר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, והוא נחשב דבר מיותר בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל... דבר זה אל יעשה... כי אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתי שערות אינם יונקים מגומא אחת [ב"ב טז.], כל שכן שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, מה שאין לאחר, הרי הוא ממציאות העולם, שהרי העולם הוא מסודר תחת המזל, ובמה שיש לכל אדם מזל בפני עצמו, הרי כל אחד ואחד נחשב ממציאות העולם, ומשלים את העולם עד שמצד כל בני אדם שהם בעולם העולם שלם... כל אדם שברא הקב"ה על האדמה, כל אחד משלים אל העולם". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשפח:] כתב: "אם אין האדם... מקפיד על [כבוד] חבירו במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים, מורה על פחיתותו וחסרון מצד שהוא אדם. שאם היה אדם בעל מעלה כמו שראוי אל האדם מצד הצלם הזה, היה מכבד את חבירו שנברא בצלם אלקים". וכן נאמר [משלי יד, כא] "בז לרעהו חוטא".

<> אודות שהבזוי בעצמו מבזה אחרים, כן אמרו חכמים [קידושין ע.] "כל הפוסל פסול ואינו מדבר בשבחא לעולם... במומו פוסל", ופירש רש"י שם "כל הפוסל - מגדף תמיד את המשפחות, הוא עצמו פסול, ואינו מדבר בשבחה לעולם, אין דרכו של פסול לדבר בשבח הבריות לעולם". ובנר מצוה [נו.] כתב: "כי המלכות הרביעית [אדום] דבק בהם ההעדר, כאשר המלכות הזאת היא סוף וקץ המלכיות, ויהיה אבוד והעדר לכל המלכיות, ולכך במלכות רביעית דבק בהעדר. ואשר דבק ההעדר, הוא שמביא גם כן העדר אל אחר, ומפני כך היא משחיתה הכל גם כן... ובמלכות זה דבק החסרון וההעדר, ומפני כך הוא גם כן מקצץ ומשחית הכל... כי הוא התחלת ההעדר, ואחר כך נמשך אל השניה גם כן ההעדר" [הובא למעלה פ"א הערה 888]. ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצב.] כתב: "אם שונא את האדם במה שהוא אדם, יש בו פחיתות וחסרון מצד שהוא אדם. כי אם הוא אדם שלם, לא יהיה שונא את הבריות אשר הם אדם. רק שיש בו פחיתות במה שהוא אדם". ושם פ"ה מי"ט [תנח.] כתב: "כי כל ענין בלעם שדבק בו ההעדר... ולפיכך נקראו תלמידי בלעם [תהלים נה, כד] 'אנשי דמים' [אבות פ"ה מי"ט], שרוצים לבלעות אחרים, והכל מפני ההעדר והחסרון שדבק בהם".

<> בילקו"ש כאן [תתרנד] צירפו לכאן את הפסוק מעובדיה, שאמרו שם "'ויבז בעיניו לשלוח יד וגו''. אמר לו הקב"ה, בוזה בן בוזה, 'ויבז עשו את הבכורה', 'ויבז בעיניו', 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאד'".

<> אודות שהמרוחק ומסולק מן הנמצאים הוא בזוי, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 453], וז"ל: "אבל מצד עצמו נחשב [אחשורוש] כמו כלב, כאשר הוא רשע, והוא נבדל מכל הנמצאים כמו הכלב". ובגבורות ה' פל"ב [קכא:] כתב: "כי הרשע דומה לכלב, כמו שהכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב, וכך הרשע רחוק ממציאות האמיתי, כי הרשע מפני רשעתו רחוק מן המציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 455]. ובח"א לנדה יג: [ד, קנד.] כתב: "הרע הגמור הוא מרוחק מן הנמצאים שיש בהם הטוב, ולכן הוא בנדוי, שהמנודה הוא מסולק מבני אדם".

<> כמו שאמרו חכמים [אבות פ"ד מ"א] "איזהו מכובד, המכבד את הבריות, שנאמר [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו'", ובדר"ח שם [כד:] כתב: "שהמכובד חולק כבוד לאחר... והביא ראיה ממה שכתוב 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו', ומה טעם 'כי מכבדי אכבד', שאין לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, דלא הוי ליה למכתב אצל הכבוד בפרט, שכיון שכך מדתו של הקב"ה. אבל כך פירושו; 'כי מכבדי' כאשר הם מכבדין אותו, הם בעלי כבוד. ומאחר שהם בעלי כבוד, אכבד אותם גם כן. ומזה תראה כי מי שמכבד את אחר הוא בעל כבוד, ולו נאה לכבד". והרי המשך המקרא הוא "ובוזי יקלו", ובעל כרחך שפירושו כנ"ל, שכאשר הם נוהגים בבזיון הם בעלי בזיון, ומאחר שהם בעלי בזיון, אבזה אותם גם כן. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב תתקצד] "'אם יתן איש את כל הון ביתו' [שיה"ש ח, ז], זה המן הרשע. 'בוז יבוזו לו' [שם], שנאמר 'ויבז בעיניו'". הרי שקישרו בין המקרא של "בוז יבוזו לו" למקרא "ויבז בעיניו". ולכאורה זה תמוה, שהרי "בוז יבוזו לו" עוסק בביזוי של אחרים כלפיו, ואילו "ויבז בעיניו" עוסק בביזוי שלו כלפי אחרים. אלא הם הם הדברים שנתבארו כאן; המלים "ויבז בעיניו" אכן מורות על ביזויו של המן, כי רק מתוך כך היה בז לכל. לכך שפיר המלים "ויבז בעיניו" מורות על ביזויו של המן, וזהו "בוז יבוזו לו".

<> פירוש - מרדכי היה מבוזה ומרוחק לגמרי בעיני המן.

<> פירוש - מאחר שמרדכי הוא מבוזה בעיני המן.

<> המן הרשע.

<> דוגמה לדבר הוא הכלב, שהוא מרוחק מן הבריות, ומאוס אליהם. וכן כתב בגו"א שמות פכ"ב אות לה, וז"ל: "הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם". ובבאר הגולה באר החמישי [פב.] כתב: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם... והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך [שבת קנה:], דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', [איוב ל, א] 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני'. והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". ובגבורות ה' פל"ב [קכא:] כתב: "הכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב". ובנתיב התורה פי"ג [תקו:] כתב: "הכלבים, לפחיתות שלהם הם מחולקים מן שאר הנמצאים, ואין להם חבור אל שאר נמצאים". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי אין בבעלי חיים מי שאין לו כבוד כמו הכלב, והוא בריה פחותה משולל מן הכבוד, ואינו נחשב מן הנמצאים, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר הכתוב [איוב ל, א] 'מאסתים לשית עם כלבי צאני', וכן כתיב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי'. שכל זה יורה שהכלב הוא בריה פחותה כאשר ידוע". ובח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 444]. וראה להלן הערה 394, שגם שם נתבאר שהנבדל מן הכל הוא שפל בעיני הכל. ולהלן פ"ו [לאחר ציון 355] כתב כן לאידך גיסא, וכלשונו: "כל דבר שהוא מגונה, הוא נבדל מן הכל", ושם הערה 356.

<> של עשו, שנאמר אצלו [בראשית כה, לד] "ויבז עשו את הבכורה".

<> כמו שאמרו חכמים [במדב"ר י, יא]: "והלא גדול שער ניוול הוא לאדם". ובגמרא אמרו [תענית יז.] "מלך מסתפר בכל יום, מאי טעמא, אמר רבי אבא בר זבדא, אמר קרא [ישעיה לג, יז] 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". ואודות הגנאי שיש ב"כאדרת שער", ראה אוצרות יוסף [לגר"י אנגל] דרוש ד' עמוד כב. ובתנחומא ויצא אות ד הוזכרה "אדרת שער" להורות על רשעותו של עשו, שאמרו שם: "ושואלת [לאה] על עשו, מה מעשיו. והיו אומרים לה איש רע שופך דמים מקפח עוברים ושבים, אדמוני כולו כאדרת שער רשע, כל תועבות ה' עשה". וראה הערה הבאה.

<> לשונו להלן [ו, יב (לאחר ציון 353)]: "עשו היה איש שעיר, ודבר זה יורה על הגנות והפחיתות. וכך היה עמלק וזרעו נבדלים ומרוחקים מן הנבראים כולם... וכל דבר שהוא מגונה הוא נבדל מן הכל. ולכך בארנו למעלה אצל 'ויבז בעיניו לשלוח יד וגומר', כי עשו בזוי והוא מרוחק, וכמו שאמר הכתוב עליו [עובדיה א, ב] 'בזוי אתה מאוד'. כשם שיש לעשו בחינה אל החשיבות היותר גדול מאד, כך יש לו בחינה אל הבזיון ואל המיאוס, וכבר פרשנו זה למעלה, עיין שם". וראה להלן פ"ה הערה 287.

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות לא, וז"ל: "יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו, אבל... עשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו. וכן יש במסכת עבודה זרה [ב:] שאמרו אדום, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות תקננו, והכל לעדן את נפשם. וכן אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים, לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם... שיש להם חשיבות נפש" [ראה להלן פ"ו הערה 357]. ועל הפסוק [משלי ג, לד] "אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן", דרשו חכמים [במדב"ר יא, א] "'אם ללצים הוא יליץ', אלו אדומים שנקראו לצים, שנאמר [משלי כא, כד] 'זד יהיר לץ שמו'".

<> לשונו בגבורות ה' פ"ח [מח:]: "אמנם 'הצפור לא בתר' [בראשית טו, י], ויש לזה טעם נפלא, כי לקטנות [המלכות] הרביעית אין לה כריתה והעברה בתוך הגזרים... ועם שהיא מלכות גדולה מאוד מאוד, וטבעה יוצא בכל העולם, אבל בעצמה קטנה. וזהו שדרשו [ב"ר מד, טו] 'תור הוא, אלא שהוא גזלן'. וזה סוד גדול בענין אדום, שהוא אומה פחותה בעצמה, אלא שהיא גוזלת. וכמו הגזלן אשר יש לו ממון רב בשקר, ואין זה בעצמו מצד שנתן השם יתברך אליו, רק גוזל אחרים. כך חשיבות אדום אינו מפני עילוי מציאותם בעצמם, עד שיהיו חשובים בעצמם, רק הם מציאות שקר, ולוקח דבר שאינו ראוי. וכל הדברים האלו ידועים בענין אדום, שהוא קטן ובזוי לפני הקב"ה, ובעולם הזה הוא גדול. ובמדרש רבה בפרשת תולדות [סה, יא], 'ויקרא את עשו בנו הגדול' [בראשית כז, א], אביו קראו 'גדול', שנאמר 'ויקרא את עשו בנו הגדול'. אמו קראו גדול, דכתיב [שם פסוק טו] 'את בגדי עשו בנה הגדול'. אמר להם הקב"ה, אם בעיניכם הוא גדול, בעיני הוא קטן, שנאמר [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי'. בארו בזה כי בעולם הזה נראה עשו גדול, אבל לפי האמת אמר הקב"ה בעיני הוא קטן מאוד, ודבר זה ידוע למבינים, ומפני כך היה דומה לתור שהוא קטן". וראה להלן פ"ו הערה 358.

<> כי הקב"ה הוא העלה והנבראים הם העלולים ממנו. ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "כי העולם הזה בא מן השם יתברך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 449]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קעז:] כתב: "השם יתברך הוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו, ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו" [ראה להלן פ"ד הערה 157]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.] כתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 500, ולהלן פ"ו הערה 299].

<> לשונו בנצח ישראל פ"ז [קצב:]: "כי אין ראוי שיהיה אדום משתתפים עם העולם, שהוא המציאות, ואדום אינו בכלל המציאות". וכבר נתבאר שמציאות עשו היא מציאות של שקר [למעלה הערה 188], והשקר אינו מציאות. וכן בדר"ח פ"א מי"ח [תמה:] כתב: "האמת יש לו מציאות, והשקר אין לו מציאות". ושם פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו... והשקר אינו נמצא". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר" [ראה להלן פ"ד הערה 157]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "השקר אין לו רגלים ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר". ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים" [הובא למעלה פ"א הערה 656]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.] כתב: "כל שקר אין ראוי למציאות, וגורם השקר ההעדר". וראה להלן הערה 715, ופ"ד הערה 101.

<> פירוש - הואיל ומה' באה המציאות, לכך מי שאינו ראוי למציאות הוא קטן בעיני ה', כי כלפי ה' הכל נידון על פי ערך המציאות; הראוי למציאות הוא גדול בעיניו, והאינו ראוי למציאות הוא קטן בעיניו. וצרף לכאן דברי בלעם הרשע שאמר לה' "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים" [רש"י במדבר כב, י].

<> לא מצאתי שיאמר להדיא שעשו ביזה את הצדיקים, בנוסף למה שביזה את הבכורה [ואולי יש לגרוס כאן "המן הוא מרחק ומבזה את הצדיקים", שהמן אכן ביזה את מרדכי]. אך דמות ראיה יש לזה, שהנה בקבורת אברהם נאמר [בראשית כה, ט] "ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו וגו'", ואילו בקבורת יצחק נאמר [בראשית לה, כט] "ויגוע יצחק וגו' ויקברו אותו עשו ויעקב בניו". ואמרו על כך חכמים [ב"ב טז:] "ישמעאל עשה תשובה בחיי אביו, שנאמר 'ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו'. ודילמא דרך חכמתן קא חשיב להו. אלא מעתה 'ויקברו אותו עשו ויעקב בניו' מאי טעמא לא חשיב להו דרך חכמתן, אלא מדאקדמיה אדבורי אדבריה, ומדאדבריה שמע מינה תשובה עבד בימיו". הרי ישמעאל נהג כבוד ביצחק והוליכו לפניו, ואילו עשו לא נהג כן כלפי יעקב. וזה מורה שעשו לא כיבד את הצדיקים. וכן כתב בספר שלחן הטהור [טז:], וז"ל: "מי מודיע שישמעאל עשה תשובה, הנך רואה 'ויקברו יצחק וישמעאל בניו', שלהיותו בעל תשובה הקדימו ליצחק לפניו, אף שהיה גדול ממנו. ולהפך גבי עשו הרשע כתיב 'ויקברו אותו עשו ויעקב בניו', שהדיוט קופץ בראש, וקדמיה רשיעא". ואמרו חכמים [סנהדרין לט:] "עשו הרשע שדר בין שני צדיקים ["יצחק ורבקה" (רש"י שם)] ולא למד ממעשיהם". ועוד אמרו [ילקו"ש ח"א המשך רמז תשפה] "בוא וראה כמה צדיקים וחסידים שפך עשו דמן, ואף קבורה לא נתן להם, שנאמר [תהלים עט, ג] 'שפכו דמם כמים סביבות ירושלים ואין קובר'".

<> פירוש - הואיל ונתבאר שמחמת שהרשע מרוחק ומסולק מכל הנמצאים לכך הוא מבזה את האחר, לכך דין הוא שביזוי זה יכוון במיוחד ובמסוים כלפי אלו שהם עיקר המציאות, כי המרוחק מהמציאות מבזה את אלו שהם מחוייבי המציאות. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פנ"ד [רלח.] כתב אודות התנגדותו של לבן אל יעקב בזה"ל: "כאשר בא יעקב אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות, שזהו התנגדות גמור... התנגדות ארם נחשב התנגדות העדר למציאות, שהוא מבקש להעדיר הכל" [ראה להלן פ"ד 188]. ולהלן [ד, ז (לאחר ציון 183)] כתב: "כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר... עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, כאשר אינם מן המציאות, שהרי השם יתברך גזר עליהם [שם] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר [מתנגדים] לישראל, שהם עצם המציאות".

<> אודות שהצדיקים הם עיקר במציאות העולם, ראה למעלה הערה 164. ורש"י [בראשית ו, ו] כתב: "אמר לו כך מעשה הקב"ה, אע"פ שגלוי לפניו שסופן לחטוא ולאבדן, לא נמנע מלבראן בשביל הצדיקים העתידים לעמוד מהם", ובגו"א שם אות יד כתב: "אמנם מה שאמר רש"י 'בשביל הצדיקים שיעמדו ממנו' תוספות על המדרש [ב"ר כז, ד], ואינו מעיקר דברי חכמים, מכל מקום הוא האמת". ואמרו חכמים [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא... אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים". ועוד אמרו [שם] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין עמד ושתלן בכל דור ודור, שנאמר [ש"א ב, ח] 'כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל'", ופירש רש"י שם "וישת עליהם תבל - פיזרן בכל הדורות, להיות שתות וקיום ויסוד לקיים תבל". והמאמרים האלו הובאו ונתבארו בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.], עיי"ש.

<> הרי כבר נאמר ברישא דקרא "כי הגידו לו את עם מרדכי", ומה הצורך לשנות זאת שוב בסיפא דקרא. וכן נתקשו בכך מפרשי המגילה כאן [ראב"ע נוסח ב, חכמי צרפת, מנות הלוי, ועוד].

<> הולך לבאר שמה שנאמר "עם מרדכי" אינו מתפרש העם שמרדכי שייך לו, אלא העם של מרדכי, וההתנגדות שיש להמן כלפי מרדכי מתפשטת לכל העם של מרדכי.

<> בגמרא שלפנינו רק אמרו "ולבסוף בכל היהודים", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם אמרו "ולבסוף 'להשמיד ולהרג ולאבד את כל היהודים'", וראה למעלה פ"א הערה 1, פ"ב הערה 27, ולהלן הערות 441, 552.

<> כפי שתמה כאן המלבי"ם "מה חטאו עם מרדכי, האיש אחד יחטא וכל עדתו ישמיד".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 36]: "מרדכי ואסתר מתנגדים להמן". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 240] כתב: "ומפני שאמר [חולין קלט:] 'המן מן התורה מניין', אמר 'מרדכי מן התורה מניין', וכן 'אסתר מניין'. כי אין סברה שיהיה המן נרמז בתורה, ולא יהיה מרדכי ואסתר נרמז בתורה. כי מרדכי ואסתר הם הפכים להמן, ואין זה בלא זה, וידוע כי ידיעת ההפכים אחד... ואמר אם נרמז המן מן התורה, אי אפשר שלא יהיה נרמז גם כן מרדכי ואסתר, כי ידיעת ההפכים אחד, ואין זה בלא זה". ובסמוך שם [לפני ציון 251] כתב: "כי מרדכי הפך המן, כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל... ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות". ולמעלה [אסתר א, ח (לאחר ציון 812)] כתב: "מפני כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי, ועיקר הרשעים הוא המן... שהם שני הפכים, צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור, וזה רשע גמור. זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה מקדש השם... והם הפכים גמורים". ולהלן [אסתר ה, יג (לאחר ציון 472)] כתב: "כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות. וכן המן ג"כ היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד. וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר, ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו" [הובא למעלה בהערה 37. וראה להלן פ"ח הערה 23].

<> אמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה הקב"ה שומע לקולן... ואם אין עושין כן, גורמין לשכינה שמסתלקת מישראל", ובנתיב התורה פ"ו [רעו.] כתב לבאר: "כאשר הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת. וכאשר אינם מקשיבים זה לזה להיות מתחברין ביחד, וכאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, לכך השכינה מסתלק מישראל... ואין דבר שיש לו החבור ביחד כמו שני תלמידי חכמים, מצד השכל והתורה שהיא אחת, מקשרת ימין ושמאל. ולפיכך שני תלמידי חכמים שהם בעיר אחת, ראוי להם שיהיו נוחים זה לזה, עד שיהיה להם חבור ביחד". הרי ששנים העוסקים יחד בתורה "הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה". ובנתיב התורה ר"פ יג [תקו.] כתב: "תלמידי חכמים... צריך שיהיו אוהבים זה לזה". והביאור הוא, שכבר השריש כמה פעמים שמעלות התורה חלות על לומדיה, וכגון בדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים [וכן נתבאר בנתיב התורה פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, ופ"ט הערה 88, באר הגולה באר הרביעי (שכג.), ושם הערה 82, וכן בהמשך הבאר שם (שסה:), ושם הערה 311, וראה למעלה בפתיחה הערה 251, ובסמוך הערה 202]. והואיל ואחת ממעלותיה של התורה היא היותה אחת, ו"התורה היא אחת, כל דבריה ומצותיה מקושרים, והתורה היא חכמה אחת לגמרי" [לשונו בנצח ישראל פמ"ה (תשסד:)], לכך מעלת האחדות הזו חלה על לומדיה, ואף הם יעשו "אחד לגמרי על ידי התורה". וצרף לכאן מאמרם [ב"ב עה.] "אין 'חברים' אלא תלמידי חכמים, שנאמר [שיה"ש ח, יג] 'היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני'". והמהרש"א שם הביא את דברי הרמב"ם [פיהמ"ש דמאי פ"ב מ"ג] שכתב "'חבר' נקרא תלמיד חכם, וכן יקראו לתלמידי חכמים 'חברים'... כי חברתם זה לזה חברה נאמנה, כי היא חברה לשם שמים". @**דוגמה לדבר;**^ במתן תורה נאמר על ישראל לשון יחיד [שמות יט, ב] "ויחן שם ישראל נגד ההר", לאמור שהיו "כאיש אחד בלב אחד" [רש"י שם]. ומדוע דוקא אז הגיעו ישראל לאחדות כה מופלגת. ולבאר זאת כתב בדרוש על התורה [כו.] בזה"ל: "מה שכתוב בלשון יחיד הוא שכאשר באו לקבל התורה, שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות". הרי שאחדות התורה חלה על מקבליה ולומדיה. @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [קידושין ל:] "אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה". ובח"א שם [ב, קלה:] כתב: "ענין זה הוא נמשך למדת התורה שהיא אש... כי מדת התורה כך. ואמר 'אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים מיד', וגם זה למדת התורה. כי התורה היא שכלית, והשכל הוא אחד. לכך מיד בהפסק החילוק ביניהם, אז מיד הם חוזרים אל האהבה מצד השכל בעצמו, שהוא שכל אחד מחבר אותם. ולכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון ספ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם, וזה מבואר" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 7].

<> פירוש - הואיל ומרדכי הוא תלמיד חכם בעצמו, לכך כל שאר תלמידי חכמים מתחברים עמו, ולכך ההתנגדות הקיימת בין המן ומרדכי מתפשטת לכל תלמידי החכמים המתקשרים עם מרדכי. ואודות שמרדכי היה תלמיד חכם, כן אמרו בגמרא [מגילה יג:] "מרדכי מיושבי לשכת הגזית היה, והיה יודע בשבעים לשון".

<> תנא דבי אליהו רבה פ"ל "מה אהל זה אי אפשר להתקיים בלא יתדות ובלא מיתרים, כך ישראל אי אפשר להתקיים בלא תלמידי חכמים". ובתנחומא שמות אות כט אמרו "לעולם הזקנים מעמידין את ישראל... אימתי ישראל עומדין, כשיש להם זקנים". ובילקו"ש ח"ב [רמז תתקפח] אמרו "'שניך כעדר הרחלים' [שיה"ש ו, ו], אלו תלמידי חכמים. כשם שאין כחו של אדם אלא בשיניו, כך אין כחן של ישראל אלא בתלמידי חכמים". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל הת"ח, מפני התורה שלהם הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק" [ראה להלן הערה 694, ופ"ו הערה 57]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסו:] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל, בשביל התורה". ובנתיב התורה ר"פ יא [תמז.] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 251]. והרי ישראל אינם יכולים להתקיים בלי תורה, וכמו שכתב בנר מצוה [פ:], וז"ל: "ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 355], וממילא אינם יכולים להתקיים בלי תלמידי חכמים. וראה להלן סוף הערה 303 שנתבאר שם שהתלמידי חכמים הם צורת ישראל, ואי אפשר להתקיים ללא הצורה. וראה להלן הערה 702.

<> כן כתב בהקדמה למעלה [לאחר ציון 239], וז"ל: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 405] כתב: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג". ולמעלה פ"ב לאחר ציון 242 ביאר שמפאת כחו הרב של המן, היה צורך שיתומה מאב ואם תהיה הגואל. וכן להלן [אסתר ו, יא] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה. ובפרק זה למעלה לפני ציון 26 כתב: "לפי גדלו היה [המן] רוצה לכלות את ישראל בכחו הגדול". וראה בהקדמה הערות 280, 290, 384, 393, 468, 597, בפתיחה הערות 242, 407, פ"ב הערות 183, 244, פרק זה הערה 26, להלן פ"ח הערה 25, שבכל המקומות האלו דיבר על גודל כחו של המן. וראה להלן הערה 650.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו, והוא שרק משום שישראל מתנגדים להמן לכך המן היה שולט בהם, אך אם ישראל לא היו מתנגדים להמן, לא היה המן שולט בהם. וסברה זו צריכה ביאור. ואפשר לומר, שכבר אמרו חכמים [ברכות ז:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו" [ראה למעלה הערות 115, 118]. וגודל הכח שניתן לרשע שהשעה משחקת לו מהני שיוכל להכניע את שונאיו ומתנגדיו, כי "ארץ ניתנה ביד רשע" [איוב ט, כד] להתגבר על שונאיו ומתנגדיו. אך מי שאינו מתנגד לרשע אינו נכלל באלו שכח הרשע יחול עליהם להכניעם, וממילא שוב אין הרשע שולט בהם.

<> בא לבאר הסבר שני מדוע התנגדות המן לישראל צריכה לעבור דרך מרדכי, ולא ישירות מהמן לישראל. ועד כה ביאר שלולא מרדכי לא היו ישראל בגדר "מתנגדים" להמן, ורק משום מרדכי [ותלמידי החכמים] מגיעה התנגדותו של המן אל ישראל. ומעתה יבאר שאי אפשר שהמן יתנגד ישירות לישראל, כי המן הוא יחיד וישראל הם רבים, ואין כח ליחיד להתנגד לרבים.

<> "אין היחיד מכריע את הציבור" [פסחים עט:]. ולהלן פ"ד [לאחר ציון 300] כתב: "בודאי כח הכלל יותר מן היחיד". ובדר"ח פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו [פסחים פז:] 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". ושם פ"ב מ"ד [תקנג:] כתב: "מעלת הצבור, והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור. לכך אמר [שם] 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל, הם עומדים... ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל". ושם פ"ה מי"ח [תלג:] כתב: "תלמיד יחיד, אין ראוי שיהיה נמשך הרב אחר התלמיד. אבל תלמידיו שהם רבים, היחיד שהוא הרב, נמשך אחר התלמידים שהם רבים. כי כן המשפט שהיחיד נמשך אחר הרבים. ולפיכך דוקא כאשר התלמידים הם רבים ראוי שיהיה נמשך הרב אחריהם, ולא נמשך היחיד אחר היחיד". ובבאר הגולה באר החמישי [צג:] כתב: "כאשר קרה לאחד מן החוזים בכוכבי השמים, שמצא על פי חכמה זאת כי אחד מן היהודים שמזלו מורה מלכות גדול מאוד מאוד, והיה עומד ומצפה לאותה שעה. וכאשר ראה שלא היה אמת, גזר שהחוזים בכוכבים חכמתם שוא ושקר, שהרי מצאתי לזה האיש כוכב מורה מלכות, ולא היה זה. ואחד מן החוזים השיב לו, טעות הוא... כי אולי ראית המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו, וכאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט. ולפיכך לא יהיה לו מלכות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 82]. ובנתיב התוכחה ס"פ ב הביא את דברי הגמרא [שבת נה.] ש"מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה, חוץ... [ממי] שהיה בידם למחות ולא מיחו", וכתב לבאר בזה"ל: "המדה טובה שיצאה מפי הקב"ה, מפני שהם צדיקים מצד עצמם, וחזרה לרעה מפני שלא היו מוכיחים את אחרים, והיה להם למחות ולא מיחו. והנה אף שהיו צדיקים מצד עצמם, חטא הרבים תלוי בם שלא מיחו באחרים... שמי שיש בידו למחות נתפס על כל הדור. ולכך חזרה המדה הטובה לרעה, כי מנצח כח עונש הרבים שהיה לו למחות, את זכות היחיד, כי יותר גדול העונש הזה. ולפיכך מדה טובה חזרה לרעה, כי העונש מצד אחרים מבטל המדה הטובה שהוא מצד עצמו". וראה להלן פ"ד הערות 301, 303.

<> דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וגו' ויקח מאבני המקום וגו'", ולאחר מכן נאמר [שם פסוק יח] "וישכם יעקב בבקר ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וגו'", ובגמרא [חולין צא:] אמרו על כך "כתיב 'ויקח מאבני המקום' ["משמע טובא" (רש"י שם)], וכתיב 'ויקח את האבן', אמר רבי יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו. תנא, וכולן נבלעו באחד ["נעשו אבן אחת" (רש"י שם)]". אמנם הראב"ע [שם פסוק יא] כתב "מאבני המקום - טעמו אחת מאבני המקום". וכתב על כך בח"א לחולין צא: [ד, קו.] בזה"ל: "אין לומר כדרך הפשטנים שלקח אבן אחד מאבני המקום, דזה אינו, שאין אבן אחד מקצת מן רבים, שאין דומה אבן אחד לרבים, שהרי זה יחיד וזה רבים, ואם כן לא הוי זה מקצת. שכל קצת הוא חלק הכל, ולעולם כל דבר שהוא יחיד הוא נבדל לעצמו בעבור אחדותו, ומצד האחדות אין מצטרף לאחר. ולפיכך אי אפשר לומר שלקח אחד מן הכל, כי מצד שהוא אחד הוא נבדל לעצמו, ודבר זה מבואר מאוד".

<> לשונו בדר"ח פ"א מט"ו [שעב:]: "כי משה ויהושע, אף שהיו יחידים, נחשבים כמו רבים, כי משה מלך היה [זבחים קב.], שנחשב כמו הכלל, וכן יהושע". ועוד אודות שהמלך נחשב כמו כלל, ולא כמו יחיד, הנה אמרו חכמים [סנהדרין קז.] שדוד המלך ביקש שיאמרו "אלקי דוד", כפי שאומרים "אלקי אברהם", "אלקי יצחק", ו"אלקי יעקב". ובח"א שם [ג, רנא:] כתב בזה"ל: "ומה שאמר דוד שיש לומר גם כן 'אלקי דוד', ובקש זאת יותר מכל שאר צדיקים, מפני כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מיחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרין 'אלקי ישראל', אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב. לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מיחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד, שגם המלכות נחשב כמו הכלל, שהמלך הוא כמו הכלל נחשב. וכן אמרו ז"ל שהמלך הוא העם, והעם הוא המלך [רש"י במדבר כא, כא]. ומאחר שממנו מלכות, דוד נחשב הוא כלל, ויש לומר גם כן 'אלקי דוד' כמו שאומרים 'אלקי אברהם'". ובנתיב הענוה רפ"ו כתב: "שלשה מחולין להן עונותיהן, הנושא אשה, ונשיא, וגר שנתגייר [ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג]. וכל אלו מפני שנהפכו לאיש אחר, ואינם הראשונים... ונשיא שעלה לגדולה, מפני כי הנשיא נעשה לאיש אחר לגמרי כאשר נעשה נשיא. ותדע לך שכך הוא, כי המלך נחשב ככל העם, ומתחלה היה אדם פרטי, ועכשיו נחשב כמו הכל. וכך אמרו במדרש בפרשת חקת [במדב"ר יט, כח], כתוב אחד אומר [במדבר כא, כא] 'וישלח ישראל מלאכים'. וכתוב אחד אומר [דברים ב, כו] 'ואשלח מלאכים ממדבר קדמות', ללמדך שנשיא הדור הוא ככל הדור, שהנשיא הוא הכל". וכן הוא בגו"א בראשית פל"ו אות ג, ח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.].

<> אודות שהמן אינו מלך, כן אמרו בגמרא [מגילה יא.] "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא, [תהלים קכד, ב] 'שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "אדם ולא מלך - זה המן". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 260] הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "פירוש זה, שבא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם... אבל המן שלא היה מלך, ולא היה מחשבתו למלוך, רק להשמיד ולהרוג". וכן יזכיר להלן [פסוק ט (לאחר ציון 529)].

<> הפחד יצחק, פורים, ענין ט אות ד, כתב: "ביום הפורים כל היהודים נקראים הם על שם מרדכי. ביום הפורים מרדכי הוא ראש ההנהגה. היום כלנו טפלים למרדכי, ועל ידי זה זכתה כנסת ישראל [למה שזכתה]" [הובא למעלה הערה 80, ולהלן פ"ד הערה 58].

<> פירוש - התנגדות המן היתה רק כלפי מרדכי, וזהו יחיד כנגד יחיד, ורק שהתנגדות זו נתפשטה גם לאלו השייכים למרדכי [תלמידי חכמים וישראל], אך מ"מ אין התנגדות זו חורגת מהתנגדות המן למרדכי, ולכך נאמר בפסוקנו "עם מרדכי" [ראה להלן פ"ו הערה 103]. ואודות ההבדל בין יחיד המתנגד ליחיד, לבין יחיד המתנגד לכלל, הנה נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח קרח - לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה". וכתב שם הגו"א [אות ב] בזה"ל: "כלומר, שלכך קאמר לשון 'ויקח', לפי שכל אשר חולק, לוקח עצמו לצד אחד להיות נחלק מן אשר חולק עליו, ושייך בזה לשון לקיחה. ואין להקשות, דאם כן בכל מחלוקות יהיה נאמר לשון 'לקיחה', ולא מצאנו זה הלשון אלא בכאן. יש לתרץ, דווקא כאן מפני שהיה קרח חולק על הכהונה, שהיא לכלל ישראל, וכל ישראל תלוים בכהונה, והחולק עליה הרי הוא יוצא מכלל ישראל, ולוקח עצמו לצד אחד מכל ישראל, שייך עליו לשון 'לקיחה'. אבל בשאר מחלוקת, שאין היחיד חולק על הכלל, לא שייך לשון זה, שהרי אם הוא חולק על היחיד, בזה אינו לוקח עצמו מן הכלל". וצרף לכאן ש"החולקים על הכהונה לוקין בצרעת" [רש"י במדבר יז, ה]. ומהי המידה כנגד מידה בזה. אמנם הואיל ונתבאר שהחולק על הכהונה הוא בבחינת "פורש מן הצבור", ממילא דין הוא שענשו יהיה בצרעת, שעל המצורע נאמר [ויקרא יג, מו] "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו". וכשם שהמצורע הוא מחוץ למחנה, כך מי שהוא מחוץ למחנה הוא מצורע.

<> ואין לגורל כזה שום חשיבות. וכן בגו"א במדבר פ"ז אות יד כתב: "אם לא היה באלו הדברים ענין גדול וחכמה בהן, מאי עצה הוי... כל אדם יכול להשיא עצה". הרי שדבר ש"כל אדם" יכול לעשות הוא בהכרח דבר שאינו חשוב.

<> אודות חשיבות הגורל, כן ביאר כאן הגר"א, וז"ל: "וקראו 'פורים' על שם הפור [להלן ט, כו], לפי שזה הוא עיקר הנס, שהוא הפיל פור גורל לפי המזלות באיזה יום יוכל לנצוח אותם, ונפל על יג אדר, אלא שהקב"ה הפך את המזלות ומשדד את המערכות. וזה שאומרים [ב"אשר הניא"] 'כי הפור נהפך לפורים', וזהו נס גדול מאוד". וכן ביאר הגר"א להלן [ט, כד ד"ה והפיל, שם פסוק כו ד"ה על שם הפור]. וראה להלן הערה 289.

<> כי ציון הזמן נעשה בכדי שנדע מתי התרחש המאורע המדובר, ואם לא היה מדובר במאורע חשוב, מאי אכפת לן מתי הוא נעשה, דמה הנפקא מינה מהו זמנו של מאורע בלתי חשוב. ועוד יש לבאר, כי ציון הזמן מורה על זמן מוגדר ומיוחד, וממילא זה מורה על המאורע שהתרחש בו שהוא מאורע מוגדר ומיוחד, כי ישנו יחס בין הזמן לבין המאורע שמתרחש בו. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות כב, וז"ל: "כי הזמן הוא מתייחס אל הנמצא בו" [ראה להלן פ"ה הערה 293]. ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [הובא למעלה פ"א הערות 494, 1180. וראה להלן הערות 301, 310]. אמנם להלן [ט, כד] ביאר שאף ללא ציון התאריך אנו יודעים שאיירי בגורל מיוחד שאין כל אחד יכול לעשותו, שכתב שם בזה"ל: "'והפיל פור הוא הגורל' [שם], מה שאמר כפל לשון 'הפיל פור הוא הגורל', ולא אמר 'הפיל גורל'. וכן למעלה כתיב [כאן] 'הפיל פור הוא הגורל', כי אף על גב שהיה זה גורל, לא היה זה כמו שאר גורל, שאם כן כל אחד יכול להטיל גורל. ולעיל כתיב 'הפיל פור הוא הגורל לפני המן', וכיון שכתיב 'לפני המן', משמע שהיה אחד נופל גורל, שהיה מומחה וחכם בזה. ולכך הפור הוא חכמה, רק שעל כל פנים הוא גורל, לכך אמר 'הפיל פור הוא הגורל'" [ראה להלן הערות 254, 256, 389]. ויל"ע בזה.

<> במלים "מיום ליום".

<> לשון המדרש [אסת"ר ז, יא]: "הפיל פור בימים, שנאמר 'מיום ליום', הפיל פור ביום אחד בשבת, עמד שרו לפני הקב"ה ואמר, רבש"ע בי נבראו שמים וארץ... הפיל פור ביום שני, ועמד שרו לפני הקב"ה ואמר רבש"ע, ביום שני הבדלת בין מים העליונים למים התחתונים... כיון שראה אותו רשע שאין הגורל נופל בו בימים, חזר לחדשים; התחיל בחדש ניסן, ועלה בו זכות פסח. באייר, זכות פסח קטן וזכות המן שניתן להם לישראל בחמשה עשר בו. בסיון, זכות התורה... עלה ראש חדש אדר ולא מצא בו שום זכות, התחיל הרשע לשמוח". וראה להלן הערה 259.

<> ואם תאמר, שמא "מיום ליום" הוא ימי החודש [ולא ימי השבוע], "ומחודש לחודש" הוא באיזה חודש. וכן הגר"א כאן כתב "מתחילה הפיל על איזה יום בחודש יכול לנצח, ואחר כך על איזה חודש... היינו מתחלה נפל על יג בחודש, וכשהפיל על החדשים נפל על חודש אדר". ויש לומר, שעד כה רק בא לבאר מדוע אין לומר "מיום ליום" פירושו גם ימי השבוע וגם ימי החודש. אך מיד יבאר מדוע אין לומר רק ימי החודש, וממילא יתבאר בהכרח שאיירי רק בימי השבוע. ודע שגם רש"י כאן פירש שאיירי בימי החודש, וכלשונו: "מיום ליום באיזה יום בחודש יצליח". נמצא שרש"י והגר"א חולקים על המהר"ל, והם סוברים שהגורל היה גם על ימי החודש. ולהלן [לאחר ציון 247] יבאר שאפשר גם לפרש שהגורל היה גם על ימי החודש.

<> כי "מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], ורק לאחר שנקבע החודש, שוב אפשר לדון על כמה בחודש. וכן אמרו במשנה [סנהדרין מ.] "היו בודקין אותן בשבע חקירות; באיזה שבוע ["של יובל" (רש"י שם)], באיזו שנה, באיזה חודש, בכמה בחודש וכו'". אמנם רש"י והגר"א לא ביארו כן, וכמובא בהערה הקודמת. ולהלן [לאחר 248] יביא שוב ראיה זו, וידחה אותה.

<> הם הספרים שנשלחו מאת המלך [להלן פסוק יג].

<> פירוש - נאמר להלן [פסוק יג] "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז", ואם הגורל לא הצביע על יג אדר, מדוע המן בחר ביום זה יותר מבשאר ימי חודש אדר.

<> אם נבאר שהגורל נעשה על ימי החודש גם כן.

<> לא בתחילתו ולא בסופו, אלא באמצעו של החודש. והוא הדין אם הגורל היה נופל בכל חודש אחר, שראוי שהגזירה תצא לפועל בעיקר החודש.

<> כי האמצע הוא העיקר. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ב אות מא, וז"ל: "נתן להם הקב"ה שלש רגלים; בתחלת הקיץ, הוא פסח, ושבועות הוא התחלת אמצע הקיץ, רצה לומר תוקפו מתחיל מן עצרת ואילך, וקודם לכך אין כאן תוקפו של קיץ... ובעצרת כבר עבר התחלת הקיץ, ומתחיל מעצרת ואילך תוקפו של קיץ, ותוקפו של קיץ הוא עיקר ואמצע הקיץ. וחג הסכות הוא תקופת השנה [שמות לד, כב], והוא סוף השנה". ובנצח ישראל פי"ג [שכב:] כתב: "האבות שהם שלשה [ברכות טז:], אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 355] כתב: "ההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר", ושם הערה 356. ועוד אודות שהמיעוט אינו עיקר, כן כתב בגו"א דברים פל"ב אות ז, וז"ל: "כי הצדיק אשר הוא צדיק בכל, הנה עיקרו הוא צדיק, והעבירה שעשה הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שצה.] כתב: "כי אשר הוא צדיק על פי הרוב, מאחר כי עיקר שלו צדיק, ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם הבא, ששם עיקר התשלומין. כי עיקר שלו הוא צדיק, ולכך ראוי שיהיה תשלומין שלו בעולם הבא, שהוא עיקר התשלומין. ועונותיו שאינם עיקר, כי הם המעוט, והמעוט אינו עיקר, לכך תשלומין שלו בעולם הזה, שאינו עיקר". וראה להלן הערה 705.

<> במיוחד בחודש אדר, שהוא לעולם חסר [רמב"ם הלכות קדוש החודש פ"ח ה"ה], לכך יום י"ד הוא חצי החודש. וראה להלן הערות 227, 240.

<> פירוש - אז הירח מגיע לשלימותו, ויום זה נחשב כולו אור. ואמרו חכמים [סנהדרין מא:] "עד כמה מברכים על החודש ["על הלבנה בהתחדשה" (רש"י שם)] עד שתתמלא פגימתה", שמכאן ואילך אין לברך "מחדש חדשים" שכבר נושנת היא [רש"י שם]. ונחלקו אמוראים [שם] עד כמה זמן נמשך זמן חידושה, אם עד שבעה ימים, או עד ששה עשר יום, או עד ארבעה עשר יום [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב], ונקט כאן כמ"ד שהוא עד ארבעה עשר יום, אע"פ שלהלכה קיי"ל עד ששה עשר יום, ואין יום ששה עשר בכלל [שו"ע או"ח סימן תכו ס"ג]. ורש"י [סנהדרין יג: ד"ה שמור] כתב: "דכתיב 'חדש', ואין לשון חידוש נופל אלא על לבנה המתחדשת... וכמה הן ימי חידושה, ארבעה עשר ימים, מכאן ואילך היא ישנה". וראה ברמ"א [או"ח סימן תכו ס"ג] ומ"ב [שם ס"ק יט], שלהלכה יש פעמים שאין לקדש הלבנה אע"פ שלא נמלאו עדיין ט"ו ימים שלמים. וראה להלן פ"ט הערה 123.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ח [נ:]: "'חשיכה' [בראשית טו, יב], זו מדי [ב"ר מד, יז]. ידוע כי מדי מוכן להעדיר את ישראל, וזה נקרא 'חשיכה', כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'. וזהו הגורם שנתן המלך יד להמן, זרע עשו, שכחו נמשך מן סמאל, לאבד ישראל ח"ו, לכך 'חשיכה' זו מדי". ועוד אודות שהחושך מורה על ההעדר [וממילא ההעדר והכליון הוא חושך], כן כתב בהרבה מקומות, וכגון, בנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו 'ולא חשכת בנך וגו''. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [פסחים שם], שהוא אמיתות המציאות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:]. וראה למעלה בהקדמה הערה 347, פ"א הערה 884, ופרק זה הערה 158, ולהלן הערה 690.

<> יש להבין, כי בגמרא [סנהדרין יג.] אמרו "כמה רובו של חודש, ששה עשר יום", ומדוע כאן כתב שביום ט"ו בחודש "כבר עבר רובו". וכן הרמב"ם בהלכות עדות פ"ב ה"ד כתב ש"אחר חצות החדש, כגון שהאחד אמר בששה עשר בחדש". ואולי משום שחודש אדר הוא לעולם חודש חסר [ראה למעלה הערה 224, ולהלן הערה 240], ולכך יום ט"ו הוא הוא בחצי השני של החודש. ויל"ע בזה.

<> אודות שביום ט"ו אור הלבנה מגיע לשלימותו, כן כתב בנצח ישראל פמ"ו [תשפג.] בשם המדרש. וזה לשון המדרש [שמו"ר טו, כו]: "'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב]... עד שלא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ברמז הודיע להם שאין המלכות בא להם אלא שלשים דור, שנאמר 'החודש הזה לכם ראש חדשים'. החדש שלשים יום, ומלכות שלכם שלשים דור. הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר, וכל שהיא הולכת מאירה עד ט"ו ימים, ודסקוס שלה מתמלא ["מין כלי עגול וקערה, פירוש שהעיגול שלה מתמלא" (פירוש מהרז"ו שם)]. ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר, בשלשים אינה נראית. כך ישראל, ט"ו דור מן אברהם ועד שלמה. אברהם התחיל להאיר כו'". וכן הביא המדרש הזה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב:]. וראה להלן פ"ט הערה 123.

<> כמו שאמרו בשמו"ר טו, כו [הובא בהערה הקודמת] "הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר, וכל שהיא הולכת מאירה עד ט"ו ימים... ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר". הרי אמרו ש"הולכת ומאירה עד ט"ו ימים", וכן אמרו "ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר". נמצא שביום ט"ו האור מגיע לפסגתו, ובאותו יום גופא האור מתחיל להחסיר. וראה להלן פ"ט הערות 138, 139, 149.

<> יש להבין, שכתב כאן שני מאפיינים שונים של יום ט"ו; (א) "כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החדש". (ב) "מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה", ומה הצורך בשני מאפיינים אלו. ויש לומר, כי שני מאפיינים אלו נאמרו כנגד שתי נקודות שונות; כנגד העדיפות של יום י"ג על פני הימים שלפניו ומיום ט"ו ואילך, על כך כתב ששאר ימים הללו אינם עיקר החודש, לעומת יום י"ג. אך כנגד העדיפות של יום י"ג על פני יום י"ד לא היה יכול לומר טעם זה, כי אדרבה, יום י"ד "הוא יותר עיקר מפני שהוא חצי החודש", לכך הוצרך לומר שיום י"ד הוא מלא אורה, ואינו ראוי שיהיה בו אבוד וכליון. ובנוגע לטעם זה הוצרך להוסיף שאע"פ שלכאורה יום ט"ו הוא יותר מלא אורה מיום י"ד [והדרא קושיא לדוכתא מדוע הגזירה נעשתה ביום י"ג ולא ביום י"ד], על כך ביאר שיום י"ד הוא יותר מלא אורה מיום ט"ו, וא"א שביום י"ד יהיה אבוד וכליון.

<> חידוש גדול מונח כאן, והוא שאע"פ שיש יותר אור ביום ט"ו מאשר ביום י"ד, כי אור הלבנה מוסיף והולך עד יום ט"ו [ועד בכלל], מ"מ הואיל ובהמשכו של יום ט"ו האור מתחיל להחסיר, ואילו ביום י"ד האור מוסיף והולך ללא שום חסרון בהמשכו, לכך יום י"ד נקרא יותר "מלא אורה" מאשר יום ט"ו, אע"פ שבפועל יש יותר אור בתחילת יום ט"ו מאשר יום י"ד. ומבואר מכך שהכיוון לעליה הוא יותר משמעותי מאשר עליה בפועל שנמצאת בסופו ירידה. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [בראשית לב, א] "ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלקים", ופירש רש"י שם "מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללוותו לארץ". ובגו"א שם [אות א] כתב: "הקשה הרמב"ן [שם] על זה, דאיך באו המלאכים נגדו והוא רחוק מארץ ישראל, דהרי לא כתיב שבא לארץ כנען עד שכם, דכתיב [בראשית לג, יח] 'ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען'. ולפי דעתי אין זה שום קושיא, דכיון דהיה הולך ובא לארץ ישראל, באו המלאכים של ארץ ישראל לקראתו לשמור אותו. דכיון דצורך ארץ ישראל הוא, והוא הולך לארץ ישראל, הדין נותן שיהיו לו שומרים מלאכי ארץ ישראל". ובהמשך שם ביאר שהוא הדין לאידך גיסא, שכאשר אדם נמצא בארץ ישראל ומתחיל ללכת לחוצה לארץ, מיד מלאכי חוצה לארץ באים לקראתו לשומרו. הרי שאע"פ שהאדם בפועל נמצא במקום אחד, מ"מ מלאכי השמירה נקבעים לא על פי מקום המצאו, אלא על פי מקום יעודו.

<> לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 239]: "ויש לך לדעת כי בשביל זה היה בוחר המן הרשע יום י"ג בחודש אדר, מפני שאמר כי ישראל אשר הם אויבים וצוררים, ממעטים את אורה של המן, כמו שהוא יום י"ג בחודש שאין האור במלואו ובשלימותו, וכך ישראל ממעטין את אור של המן, שאין אור שלו בשלימות. ולכך נפל הגורל בי"ג [ק"ק כי לפי דבריו כאן לא נעשה גורל על ימי החדשים, וראה שם הערה 141 בישוב הדבר], כי ביום י"ג יהרגו אותם שהם ממעטים אור של המן, ואז יהיה לו האור בשלימות מיד ביום י"ד, כי יום י"ד מלא אורה... הם ממעטים מן אורו, והוא כמו יום י"ג, שהירח ממועט מן אורו בשלימות. ומכל מקום אור י"ד גדול... אז היה האור בשלימות, כמו שהוא הירח ביום י"ד, שאז מלא אורה. אף כי בט"ו יותר אורה, הרי ביום ט"ו כבר התחיל האור להתמעט, שאין עומד כל יום ט"ו מלא אורה, רק מתחיל להתמעט מיום ט"ו, ויום י"ד הוא מלא אורה, ואין בו מעוט אורה כלל". @**ויש להעיר**^, שמבאר כאן שיום י"ד הוא "מלא אורה" יותר מיום ט"ו, כי ביום ט"ו מתחיל האור להתמעט, אך בח"א לחולין צב. [ד, קיב.] ביאר שיום ט"ו נחשב יותר "מלא אורה" משאר ימים, וכלשונו: "כי אין ספק כי ט"ו בניסן היה דוקא ראוי לגאולת ישראל, כי ישראל מונים ללבנה [סוכה כט.], והרי הירח הוא שעולה גם כן מעלה אחר מעלה באור עד ט"ו ימים, עד שמלאה אור. וישראל מעלתן על כל, וכאשר הוציא אותם ממצרים להיות על כל, יצאו בט"ו לחודש, והיו ישראל על כל". ולפי דבריו כאן היה יותר ראוי שישראל יהיו נגאלים בי"ד ניסן, ולא בט"ו, כי פסגת האור הוא ביום י"ד ולא ביום ט"ו. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ט הערות 129, 138 במה שנתבאר שם.

<> בא לבאר טעם שני [ועיקר] מדוע המן בחר ביום י"ג לחודש אדר. ועד כה ביאר שיום זה הוא עיקר החודש [לעומת ימים שלפניו ומיום ט"ו ואילך], וכן שאינו מלא אורה [לעומת יום י"ד]. אך מעתה יבאר שזהו היום האחרון של חודש אדר שאינו שייך לפסח. ויש להתבונן מדוע טעם זה "הוא עיקר" יותר מטעמו הראשון.

<> כי חודש ניסן הוא "ראשון הוא לכם לחדשי השנה" [שמות יב, ב], ופירש רש"י [שם] "על חודש ניסן אמר לו זה יהיה ראש לסדר מנין החדשים, שיהא אייר קרוי שני, סיון שלישי". וראה להלן פ"ט הערה 2.

<> כך כתב להלן כמה פעמים. וכגון, להלן בפסוקנו [לאחר ציון 260] כתב: "כי חדש אדר יש בו צד בחינה של מה שאין מציאות ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה על הסוף והתכלית... ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם". וכן בהמשך פסוקנו [לאחר ציון 323] כתב: "כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון" [ראה להלן הערות 257, 266, 295, 324, 341]. ולהלן פסוק יג [לאחר ציון 617] כתב: "'בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חודש אדר'. ולא כתיב 'בחודש אדר' בלבד, מפני שבא לומר שהיה מקפיד על חודש י"ב מצד שהוא סוף החדשים, ובזה היה רוצה להביא סוף לישראל. וכן למעלה כתיב [להלן פסוק ז] 'בחודש שנים עשר הוא חודש אדר', מטעם שנחשב כי לכך נפל לו הגורל בחודש י"ב, הוא חודש האחרון, כי שם יהיה ח"ו אחרית שלהם". ולהלן ט, א, כתב: "כבר פרשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 597] כתב: "אמנם יש לך לדעת כי הפורים הוא בחודש אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחדש האחרון, הוא אדר". וראה להלן ציון 621, ופ"ט הערות 3, 599.

<> פסחים ו. "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום". ובסנהדרין יב: אמרו "מכדי מפוריא לפיסחא תלתין יומין הוו, ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח, דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים".

<> כמו שאמרו בגמרא [פסחים ו.] "העושה ביתו אוצר, קודם שלשים יום אין זקוק לבער. תוך שלשים יום, זקוק לבער... הני שלשים יום מאי עבידתייהו, כדתניא, שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום". וכן הוא לענין דינים נוספים, כגון "כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח" [פסחים כא:], ופירש רש"י שם "והני שלשים יום משעה שחל עליו חובת ביעור, מששואלין בהלכות הפסח". ועוד כתב רש"י [שבת יט.]: "שלשים יום - משמתחילין לדרוש בהלכות הפסח חלה אזהרת פסח עליו". ועוד כתב רש"י [ר"ה ז.] "שכבר מן הפורים ואילך התחילו הדרשנים לדרוש ברבים בהלכות הפסח, הוזקקו השומעים לעשות פסח לסוף שלושים יום. ואם יעברו בית דין את השנה לא יתקבלו דברי שלוחי בית דין לשומעין לדחות את הפסח, שכבר שמעו מן הדרשנים".

<> לא מצאתי שיבאר בהמשך הספר ענין שלשים הימים שלפני הפסח. ובדרשת שבת הגדול [קצט.] כתב: "ומזה תראה כי האדם צריך לשעבד עצמו אל השם יתברך [על ידי] השכל והנפש והגוף. ומפני זה אמרו 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום', וזה לשעבד השכל לעבודת השם יתברך, ואחר כך שיעבוד נפשו וגופו בפסח".

<> עד סוף חודש אדר, נמצא כי מיום י"ג אדר עד כ"ט אדר הוי ט"ז יום.

<> "אדר הסמוך לניסן לעולם חסר" [ר"ה יט:], וכן כתב הרמב"ם הלכות קדוש החודש פ"ח ה"ה. וראה למעלה הערות 224, 227, ולהלן פ"ד הערה 237.

<> פירוש - אם תמנה שלשים יום מי"ג אדר, תגיע רק לי"ד ניסן, שהוא ערב פסח, אך לא הגעת עדיין לפסח עצמו. נמצא שי"ג אדר אינו מכלל שלשים יום קודם החג, אלא הוא שלשים ואחד יום קודם החג.

<> "עד הפסח" קודם לפסח, אלא הנך כבר מגיע לפסח עצמו, וממילא י"ד אדר משתייך לפסח. וכן כתב המשנה ברורה [סימן תכט סק"ב] ששלשים יום קודם החג "מתחילין מיום הפורים עצמו", וכן כתבו הב"ח וחוק יעקב שם. ואמרו בגמרא [מגילה ו:] "רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי, אף קורין אותה [את המגילה] באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון... טעמא דרבי שמעון בן גמליאל מסמך גאולה לגאולה עדיף", ופירש רש"י שם "גאולה לגאולה - פורים לפסח". הרי שיום י"ד אדר ניזון מגאולת פסח. וראה להלן הערה 290.

<> לכך ככל שהיום יקבע מאוחר יותר בחודש אדר, כך הוא יהיה "סוף יותר". לכך הימים הקודמים לי"ג אדר אינם ראויים לביצוע זממו, כי אין ימים אלו סופיים דיים.

<> נקט בכפילות "גאולת ישראל והצלת ישראל" כי בקשר ליציאת מצרים נאמרו ארבע לשונות של גאולה [שנאמרו בתורה (שמות ו, ו-ז) "והוצאתי" "והצלתי" "וגאלתי" "ולקחתי" (ב"ר פח, ה)]. ונקט כאן בלשונות השייכים גם לפורים [הצלה וגאולה], אך הוצאה לא היתה בפורים, כי ההוצאה היא מארץ ורשות משעבדם [רש"י ורמב"ן שמות ו, ו], ובפורים נשארו עבדי אחשורוש [מגילה יד.]. וכן "ולקחתי" מתייחס למתן תורה [רמב"ן שם], וזה לא שייך להאמר בפורים. אך גאולה והצלה שייכות לפורים גם כן. ובביאור לשונות אלו, ראה גבורות ה' ס"פ ל, ושם פ"ס [רסז.].

<> בא לבאר מדוע המן עשה גורל על ימי השבוע [כפי שביאר למעלה לאחר ציון 215], הרי בלאו הכי לאחר שנקבע שהחודש הוא אדר, ממילא היום צריך להיות יג בו, ואף אם הגורל יפול על יום מוקדם יותר, מן הסתם הוא ידחה ליום יג אדר.

<> כמו שמצינו אצל ישראל שאין לבטל הגורל, וכדאיתא בשו"ת הגאונים [דפוס קושטא שנת של"ה סימן ס, ודפוס וילנא שנת תרמ"ה סימן נז] ש"אין רשות לאדם מישראל לעבור על הגורל, שאין הגורל אלא מפי שמים, שנאמר 'על פי הגורל תחלק הארץ' [במדבר כו, נו], והעובר על הגורל כעובר על עשרת הדברות". ובשו"ת חוות יאיר סימן סא כתב שהוא הדין לאומות העולם, וכלשונו: "כי ראינו מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים שסמכו על הגורל באשר נעשה בלי מחשבות אדם ופעולת אנוש מצד התחכמות... ונאמר [משלי טז, לג] 'בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו', ואפילו באומות העולם היה מקובל זה כמו גבי יונה [יונה א, ז] והמן הרשע לפשטיה דקרא. מפני שקרוב הדבר שאם הגורל כהוגן ידבק בו השגחה עליונה, כמו שכתוב [ש"א יד, מא] 'הבה תמים'... ומסוגל להשגחה אם נעשה כהוגן". וכן הראב"ע כאן [נוסח א] כתב: "והנכון שכן יצא בגורלו, כי מהשם משפטו, והשם האריך הזמן עד שיעשו ישראל תשובה וימלטו". וראה להלן הערות 289, 391.

<> פירוש - מה שאפשר לאחר ולדחות במסגרת הגורל, יעשה, אך לא יבטלו את הגורל. וכגון, אם היום בשבוע שעלה בגורל יהיה יום ג', יבחר היום ג' המאוחר יותר בחודש אדר [עד י"ג בו], אך לא תהיה חריגה מיום ג'.

<> לעומת מה שפירש למעלה [לאחר ציון 214] ש"מיום ליום" מורה שהיה גורל על ימי השבוע, ולא על ימי החודש. וכן רש"י והגר"א כאן ביארו שנעשה גורל גם על ימי החודש, וכמובא למעלה הערה 217. ומביא זאת כאן, כדי לומר שאין צורך לסבור שהמן בחר ביום י"ג אדר מעצמו [ואז יש לבאר את טעם לכך], אלא שגם יום י"ג אדר עלה בגורל. וראה להלן פ"ד לפני ציון 253 כתב "שהיום שהגביל המן היה בי"ג אדר", ומכך משמע שהמן קבע יום זה, ולא הגורל.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 217], וז"ל: "וכך משמע הכתוב דכתיב 'מיום ליום ומחדש לחדש', והוה ליה למימר 'מחדש לחדש מיום ליום' אם היה פירושו מיום ליום על כמה בחדש. אלא 'מיום ליום' פירושו באיזה יום בשבוע", וראה למעלה הערה 218 בביאור ראיה זו.

<> פירוש - אם "מיום ליום" היה עוסק רק בימי החודש [ולא בימי השבוע], היה שפיר מקום להעיר שהיה להקדים "מחודש לחודש" ל"מיום ליום", כי ימי החודש הם פירוט של החודש, וכמבואר למעלה הערה 218. אך הואיל ו"מיום ליום" איירי גם בימי השבוע, וימי השבוע אינם תלויים בחדשי השנה, שוב אין מקום לומר שהיה להקדים "מיום ליום" ל"מחודש לחודש". אמנם אינו מתייחס כאן לשתי ראיות אחרות שהביא למעלה [שלא היה גורל על ימי החודש]; (א) "מה שאמר 'מיום ליום ומחודש לחודש', רצה לומר יום א' יום ב', והם ימי השבוע, ועל זה היה הגורל, לא ימי החודש. וכך נראה במדרש [אסת"ר ז, יא], שאין מפרש שם רק ימי השבוע והחדשים, אבל ימי החדש לא" [לשונו לאחר ציון 214]. (ב) "כי אי אפשר להפיל גורל על ימי השבוע וגם על ימי החדש, כי לפעמים אינם מתחברים; כי אם היה נופל הגורל על יום ד', ונופל הגורל בעשור יום בחודש, לפעמים אין יום רביעי בעשירי לחדש. ולכך אין להפיל גורל רק על איזה יום בשבוע, ובאיזה חדש" [לשונו לאחר ציון 216]. ונהי שמיישב כאן את ראייתו השלישית מסדר הכתוב ["וכך משמע הכתוב דכתיב 'מיום ליום ומחדש לחדש', והוה ליה למימר 'מחדש לחדש מיום ליום' אם היה פירושו מיום ליום על כמה בחדש. אלא 'מיום ליום' פירושו באיזה יום בשבוע" (לשונו לאחר ציון 217)], אך אינו מיישב כאן את שתי הראיות הראשונות שהביא למעלה. ויל"ע בזה.

<> פירוש - היה לוקח קלף אחד מהערימה הראשונה של שנים עשר קלפי שמות החודשים, וכנגדו לקח קלף אחד מהערימה השניה שיש בה אחד עשר קלפים חלקים וקלף אחד שנכתבה עליו תיבת "גורל".

<> כותב זאת "לפי פשוטו", כי כמה מפרשים ביארו שהגורל נערך באופן מורכב, וראה ביערות דבש ח"א דרוש ג שביאר שהיו בגורל שנ"ד פתקים כנגד ימי השנה. וכן המלבי"ם כאן ביאר את הגורל באופן אחר.

<> שמשמע מכך שהמן עצמו לא הפיל את הגורל, אלא מישהו אחר עשה זאת לפני המן. וכן רש"י כתב כאן "הפיל פור - הפיל מי שהפיל, ולא פירש מי, ומקרא קצר הוא". וראה להלן ציון 388.

<> כן כתב הראב"ע כאן [נוסח ב], וז"ל: "וטעם 'לפני המן' כי מפיל הגורל היה אחד מֵבִין בדברי הגורלות". וכן חכמי צרפת כתבו כאן "מצא אחד שבקי להפיל פור, הוא הגורל... וציוהו שיפיל גורל לפניו". וכן הר"מ חלאיו כתב כאן "פירוש המפיל הגורל היה אחד חכם ומבין בענין הגורל, והיה מפילו לפני המן במצותו". וכן הוא במדרש לקח טוב כאן. וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 387], וז"ל: "'הפיל פור הוא הגורל וגו''. לא הפיל המן עצמו הגורל, כי אפשר שלא ידע מעשה הגורל איך עושים אותו, כי צריך הבנה איך עושין דבר הזה, והמן לא ידע איך עושין, לכך לא עשה אותו המן בעצמו". ולהלן ט, כד, כתב: "'והפיל פור הוא הגורל' [שם], מה שאמר כפל לשון 'הפיל פור הוא הגורל', ולא אמר 'הפיל גורל'. וכן למעלה כתיב [כאן] 'הפיל פור הוא הגורל', כי אף על גב שהיה זה גורל, לא היה זה כמו שאר גורל, שאם כן כל אחד יכול להטיל גורל. ולעיל כתיב 'הפיל פור הוא הגורל לפני המן', וכיון שכתיב 'לפני המן', משמע שהיה אחד נופל גורל, שהיה מומחה וחכם בזה. ולכך הפור הוא חכמה, רק שעל כל פנים הוא גורל, לכך אמר 'הפיל פור הוא הגורל'". וראה למעלה הערה 214, ולהלן הערה 389.

<> כפי שנאמר ברישא דקרא "בחודש הראשון הוא חודש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש הפיל פור וגו'".

<> פירוש - הגורל הוא הצעד הראשון שהמן עשה בדרכו להשמיד חלילה את ישראל. ורומז בזה שהזמן הוא ההתחלה וסבה לכל מה שנעשה, וכפי שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1177], וז"ל: "ועוד נראה פירוש [למעלה א, יג] 'יודעי העיתים', פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם". וראה למעלה הערה 214, ולהלן הערה 301.

<> "כי הראשון הוא התחלה אל הכל" [לשונו בנר מצוה (עז:), וראה להלן פ"ו הערה 307]. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 331] כתב: "כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ואודות שהחודש הראשון מורה על ההתחלה, כן כתב להלן בפסוקנו [לאחר ציון 323], וז"ל: "כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון" [הובא למעלה הערה 235, ולהלן הערה 266]. אמנם היא גופא קשיא, דבשלמא שניסן מורה על התחלת הויתם של ישראל, ניחא, אך כיצד ניסן מורה על התחלת אבודם של ישראל. ובקיצור, כיצד חודש ראשון מתאים להורות גם על יציאת מצרים וגם על תחילת אבודם של ישראל. ויש לומר, כי כל תהליך המסתיים בחודש האחרון, התחיל את ראשית דרכו בחודש הראשון. באופן שהחודש הראשון הוא ההתחלה לְמה שיסתיים בחודש האחרון. והואיל ומחשבת המן היתה שבחודש האחרון יהיה ח"ו אבודם של ישראל, בהכרח שתחילתו של תהליך זה יהיה בחודש הראשון, ולכך זהו החודש להפיל בו גורל להומם ולאבדם. ואף יציאת מצרים משתייכת למגמה זו, כי לשיטתו של המן מה שהחל ביציאת מצרים [לידתה של כנס"י] יסתיים בחודש אדר. וכן כתב להדיא להלן בפסוקנו [לאחר ציון 335], וז"ל: "כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל... דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים". לכך החודש הראשון ראוי גם ליציאת מצרים וגם להפלת הגורל, כי שניהם מורים על תהליך שיסתיים בחודש האחרון.

<> פירוש - שרו של כל יום סירב לקבל את הגורל שיפול עליו. וראה הערה הבאה.

<> לשון המדרש [אסת"ר ז, יא]: "הפיל פור בימים, שנאמר 'מיום ליום', הפיל פור ביום אחד בשבת, עמד שרו לפני הקב"ה ואמר, רבש"ע בי נבראו שמים וארץ... הפיל פור ביום שני, ועמד שרו לפני הקב"ה ואמר רבש"ע, ביום שני הבדלת בין מים העליונים למים התחתונים... כיון שראה אותו רשע שאין הגורל נופל בו בימים, חזר לחדשים; התחיל בחדש ניסן, ועלה בו זכות פסח. באייר, זכות פסח קטן וזכות המן שניתן להם לישראל בחמשה עשר בו. בסיון, זכות התורה... עלה ראש חדש אדר ולא מצא בו שום זכות, התחיל הרשע לשמוח" [הובא למעלה הערה 216]. והנה דבר זה מבואר להדיא במדרש, ומדוע כתב כאן "ובמדרש &**משמע**^ שכאשר הפיל גורל באיזה יום בשבוע, לא נפל על אחד", וצ"ע.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז [בביאור דברי רש"י (בראשית א, א) שהעולם נברא בשביל ישראל והתורה]: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו... ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 266, וראה להלן הערה 672, פ"ו הערה 27, ופ"ט הערה 9]. ויש להבין, כי כאן איירי בשבעת ימי השבוע [שסירבו שהגורל יפול על אחד מהם], ונהי שהעולם נברא בשביל ישראל, אך כיצד זה מורה ששבעת הימים נבראו בשביל ישראל. ויש לומר, כי כבר השריש בתפארת ישראל ר"פ כו "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בדרוש על התורה [כג:], וז"ל: "כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה, שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא תולה במערכת השמימי וגלגליו" [הובא למעלה פ"א הערה 441]. לכך כאשר אנו אומרים שהעולם נברא בשביל ישראל, מכלל זה שזמן העולם נברא בשביל ישראל גם כן.

<> כמבואר למעלה הערה 235. ואל תאמר שאמנם כך סבר המן, אך הוא היה טועה בדבר זה, כי בנקודה זו המן לא טעה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.], וז"ל: "פורים, אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדריגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, וממנה חזר להם החיים". ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 170] כתב: "ימי הפורים לא יהיו נבטלים, מאחר שימי הפורים באים על זה שלא היה המן מכלה ישראל מן המציאות לגמרי, עד כי לא יהיו נמצאים כלל, והשם יתברך נתן להם המציאות" [ראה למעלה בהקדמה הערות 99, 112, 170, 171, 524, פתיחה הערות 129, 130, 182, 255, 318, פ"א הערה 109, ולהלן הערה 341].

<> פירוש - למעלה ביאר [לאחר ציון 250] שבעריכת הגורל היו שתי ערימות קלפים שעמדו זו מול זו; בערימה אחת נכתבו שמות הימים או החדשים, ובערימה שניה היו קלפים חלקים, כשרק על אחד מהם נכתבה תיבת "גורל". עורך הגורל היה נוטל קלף אחד מערימת השמות, וקלף שני מהערימה המקבילה, וכאשר עלה הקלף שנכתבה עליו תיבת "גורל" עם הקלף של אחד מן השמות, בזה נפל הגורל על אותו שם. ובמדרש הנ"ל מבואר שהגורל לא עלה על אחד מימי השבוע, ובכדי שדבר זה אכן יתרחש, הנך חייב לומר שהיו לכל הפחות שבעה קלפים חלקים [לעומת שבעת ימי השבוע]. שאם היו רק ששה קלפים חלקים, "איך אפשר שלא יפול הגורל על אחד מן הימים" [לשונו כאן], הרי בעל כרחך שהקלף שנכתבה עליו תיבת "גורל" תזדווג עם אחד מקלפי ימות השבוע. ובהכרח שיש לומר שהיו לכל הפחות שבעה קלפים חלקים, ולכך ניתן לומר שכנגד כל אחד מימי השבוע עלה כנגדו קלף חלק. אמנם לשונו מורה שהיו לכל הפחות שמונה קלפים חלקים, שכתב "שהיו קלפים החלקים &**יותר**^ מן אשר כתובים עליהם שמות הימים... שהיו החלקים &**יותר**^ מן הכתובים". וזה מזקיק התבוננות, דמהו הצורך שיהיו לכל הפחות שמונה קלפים חלקים, הרי בשבעה קלפים חלקים סגי. ואולי יש לומר, שעד כמה שנוגע לימי השבוע, אכן סגי בשבעה קלפים חלקים. אך כאשר הגורל נעשה באופן שלא תהיה ממנו הכרעה בנוגע לימי השבוע, בעל כרחך שתהיה ממנו הכרעה לחדשים, כי זהו השלב הבא לאחר ימי השבוע. וכנגד החדשים בעל כרחך שיהיו לכל הפחות אחד עשר קלפים חלקים [כפי שכתב למעלה (לאחר ציון 250)], שאם היו בסך הכל רק שמונה קלפים [שבעה קלפים חלקים, וקלף אחד שנכתב עליו "גורל"], הרי שהקלף שנכתב עליו "גורל" היה יכול לעלות פעמיים, כי מן הסתם הוצרכו לבדוק כל אחד ואחד משנים עשר חדשי השנה. נמצא שמן הנמנע שיהיו רק שבעה קלפים חלקים, כי מספר זה הוא גדול מדי להכריע איזה יום מימי השבוע תיעשה בו הגזירה, והוא קטן מדי להכריע איזה חודש מחדשי השנה תיעשה בו הגזירה. אמנם להלן [הערה 275] נתבאר שאם הגורל היה עולה על אחד מהחדשים הקודמים לחודש אדר, אזי לא היו ממשיכים בגורל, אלא היו מפסיקים בו מיד באותו חודש שעלה עליו הגורל. והדרא קושיא לדוכתא, מה הצורך שיהיו יותר משבעה קלפים חלקים. וצ"ע.

<> כי היו יותר קלפים חלקים מאשר שבעת ימי השבוע [כמבואר בהערה הקודמת].

<> פירוש - עד כה ביאר [למעלה לאחר ציון 259] שהגורל לא נפל על אחד מימי השבוע מחמת חשיבות מציאותם של ישראל, שהעולם נברא בשביל ישראל, ומכלל זה שבעה ימי בראשית, ולכך מן הנמנע שהגורל לאבדם יפול על אחד מימי השבוע. אך המן ביאר זאת באופן הפוך; הגורל לא נפל על אחד מימי השבוע מחמת שראוי לישראל סוף והעדר מציאות, ואין "סוף" בימי השבוע, וכמו שמבאר והולך.

<> כמבואר למעלה הערה 235.

<> ואם תאמר, מדוע יש "סוף החדשים" ואין "סוף הימים", דכמו שחודש אדר הוא "סוף החדשים", מדוע יום השביעי לא יהיה "סוף הימים". והרי להלכה קיימא לן ש"המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא יום שבת, מונה מיום שטעה ששה, ומקדש שביעי" [רמב"ם הלכות שבת פ"ב הכ"ב (על פי שבת סט:)]. ויש לומר, כי החודשים נקבעים על פי ישראל, ולכך תחילת החודשים וסופם מורים על תחילת ישראל וסופם [ראה למעלה הערות 235, 257]. אך שבת נקבעה על ידי הקב"ה, ולא על ידי ישראל, לכך אין תחילת הימים וסופם מורים על תחילת ישראל וסופם. ועל כך אמרו חכמים [פסחים קיז:] "שבת דקביעא וקיימא ["מששת ימי בראשית, ואינה תלויה בקביעת החודש" (רשב"ם שם)]... יומא טבא דישראל הוא דקבעי ליה, דקמעברי ירחי וקבעי לשני". וכן אמרו [חולין קא:] "שבת קביעא וקיימא, יום הכפורים בי דינא דקא קבעי ליה". ובספר פרי צדיק ר"ח תמוז אות ג כתב: "קדושת שבת קביעא וקיימא מהשם יתברך, והיא גדולה במדריגה מקדושת ראש חודש... שקדושת החודש הוא מצד האדם, וקדושת שבת הוא מהשם יתברך".

<> כמו שימשיך לבאר יסוד זה בהרחבה, וראה להלן הערה 372. ולהלן [ט, א] כתב: "כבר פרשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום להם. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם. אבל יש כאן ג"כ צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף. וכאשר דבר אחד כמו זה, שהוא סוף בחדשים, יש לו שתי בחינות מחולקות, כמו שיש לחודש אדר, שיש לו בחינה כי יש ח"ו סוף לישראל, וזה מצד עצמם, אבל מצד השם יתברך, אדרבא, מצד הסוף יש להם קיום, כמו שנתבאר למעלה. לכך כאשר היה המן בא מצד הבחינה הראשונה שיש לישראל מצד הסוף, ונהפך הדבר כי מצד הסוף יש להם הקיום, הרי הסוף עצמו מהפך הדבר, ולכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו... והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "כי האדם הוא 'מה', ומספר 'אדם' הוא 'מה'... והנה האדם הזה מצד עצמו הוא 'מה', אבל מצד שהשם יתברך מגביה שפלים ורוצה בשפלים... ומצד הזה האדם הוא 'מאד', כי 'אדם' במספר 'מאד'... מצד עצמו אינו דבר, רק השם יתברך נותן לו כח, והכל הוא מן השם יתברך. וזהו ענין האדם כאשר ידע האדם מדרגתו; כי הוא 'מה' מצד עצמו, והוא 'מאד' מצד השם יתברך, אשר לו כח גדולה וגבורה ורוממות" [הובא למעלה פ"ב הערה 248, ולהלן פ"ט הערה 612]. והרי רק ישראל נקראו "אדם" [יבמות סא.], לכך כל מה שנאמר על "אדם" כחו יפה גם לישראל, שאין להם שום קיום מצד עצמם, וכל קיומם הוא מה' יתברך.

<> פירוש - כאשר ישראל מגיעים אל סופם ותכליתם שיש להם מצד עצמם.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 549]: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'. ובשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "אין להם [לישראל] מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551]. וראה להלן הערות 274, 372, פ"ו הערות 100, 452, ופ"ט הערה 617.

<> הנה מבאר כאן שהשם "אל" הנעוץ בסוף שם "ישראל" מורה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם, אלא מצד השם יתברך. אך בנצח ישראל ר"פ יג ביאר לא כן, וז"ל: "המעלה שהיא עוד יותר מעלה מן הקודם, כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע &**כי לא דבר זה בלבד**^ מה שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל' שחתם השם בשמם, &**כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך**^. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך" [ראה להלן פ"ד הערה 203]. הרי שביאר ששם "ישראל" מורה רק על המעלה הראשונה [שישראל הם לחלק השם יתברך, אך עדיין הם בריאה לעצמם], ואילו המעלה העליונה ש"אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך" אינה נכללת בשם "ישראל". ואילו כאן מבאר ששם "ישראל" כולל גם את המעלה העליונה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם. וכן ביאר להלן ו, יג [לאחר ציון 449] ששם "ישראל" מורה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם. ויל"ע בזה [ראה להלן פ"ו הערה 451].

<> כמו שאמרו [מגילה יג:] "תנא, כיון שנפל פור בחודש אדר, שמח שמחה גדולה".

<> לכאורה בגמרא [מגילה יג:] ביארו טעם אחר לשמחתו, שכך אמרו שם "כיון שנפל פור בחודש אדר, שמח שמחה גדולה. אמר, נפל לי פור בירח שמת בו משה. ולא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד". אמנם בסמוך הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "כאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח. כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל, ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל". הרי שמיתת משה היא סימן לכך שחודש אדר הוא סוף ישראל, וכדבריו כאן. וראה להלן הערות 304, 619.

<> בסמוך יבאר כיצד "קיום שלהם מצד השם יתברך" תואם לדברי הגמרא [מגילה יג:] ש"לא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד".

<> כפי שיבאר ענין זה בהמשך פסוקנו. וכן בנצח ישראל פ"כ הקדיש המהר"ל את כל הפרק לבאר שסוף האומות הוא איבוד, וסוף ישראל הקיום הנצחי. ויש להעיר, שהרי אף קיום אומות העולם הוא מצד ה', ולא מצד עצמם, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ח [רנח.], וז"ל: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים... כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [ראה למעלה פ"א הערה 1275, ולהלן פ"ד הערה 148]. ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב: "כל הנבראים אין להם המציאות מצד עצמם, רק מצד שהוא יתברך... אינו רוצה לבטל העולם" [הובא למעלה פ"א הערה 1203]. וכיצד כתב כאן "וכל האומות קיום שלהם מצד עצמם... ואין להם הקיום מצד השם יתברך". דע, שבנצח ישראל פי"ג [שכה:] עמד על נקודה זו וביארה, וכלשונו: "אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם הוא מהשם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'... שהוא יתברך קיום ישראל" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערות 276, 553]. הרי ששפתותיו ברור מללו, שאע"פ שהכל ניזון וקיים מצד השם יתברך, מ"מ רק אצל ישראל אמיתת עצמם מתקיים מן השם יתברך, בעוד שאצל האומות אין זה אמיתת עצמן. וראה בסמוך הערות 287, 293. @**ולשון חכמים מרפא**^; הנה כתב כאן "וכל האומות קיומם שלהם מצד עצמם &**יותר מן ישראל**^", הרי שהכל נידון בערכין, וביחס לישראל נחשב קיום האומות לקיום מצד עצמם. אך ברי הוא שאף קיום האומות מגיע מהשם יתברך, אך לא במידה כפי שהיא נוהגת אצל ישראל, וכמו שנתבאר. וראה למעלה בפתיחה הערה 122 בביאור ההבדל בין קרבת הקב"ה לישראל לבין קרבתו לאומות העולם, שעל האומות הקב"ה מינה מלאכים ושרים, אך לא מינה על ישראל מלאכים ושרים.

<> מכאן משמע שאם הגורל היה נופל על אחד מהחדשים הקודמים לאדר, אזי היה הגורל מוכרע כבר בשלב ההוא, ולא היה הגורל ממשיך עד תום כל שנים עשר החדשים. וראה למעלה הערה 262.

<> אודות שאין לישראל שום קיום מצד עצמם, אלא רק מהשם יתברך, לעומת אומות העולם, צרף לכאן את הענין הבא; הנה נאמר [ויקרא כו, ח] "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו וגו'", ופירש רש"י שם "וכי כך הוא החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא 'מאה מכם שני אלפים ירדופו'. אלא אינו דומה מועטין העושין את התורה, למרובים העושין את התורה". והרא"ם שם הקשה על תשובת רש"י, שעדיין יקשה מהמקרא העוסק בשעה שישראל נרדפין מהאומות, שנאמר על כך [דברים לב, ל] "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם", ותיקשי לך שהיה למקרא לומר "ושנים יניסו שני אלפים", "דליכא למימר התם נמי 'אינו דומה מועטין העוברין על התורה למרובין העוברים על התורה'... דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו, עונש הרבים מרובה מעונש המועטים לא שמענו" [לשון הרא"ם שם]. ובישוב שאלת הרא"ם כתב הגו"א שם [אות יב] את היסוד הבא: "נראה דלא קשיא, דודאי לקמן כתב 'אחד ירדוף אלף ושנים יניסו רבבה', מפני כי הנרדפים כיון שהשם יתברך הסגירם, אינם מבקשים הם כלל לעמוד נגד הרודפים. שהרי אין השם יתברך עם האומות [פירוש, נצחון האומות לא בא להן מחמת שה' עמהן], רק שהסגיר ישראל והחליש אותם. ובודאי אין הנרדפים נעזרים זה מזה לעמוד נגד הרודפים, כי אין עזר זה מזה רק כשהם מתעוררים בגבורה, אז נעזרים זה מזה, אבל אלו הנרדפים אין מבקשים ללחום, כיון שהשם יתברך הסגירם, איך יבקשו לעשות גבורה ולהיות נעזרים זה מזה. ולכך אמר 'אחד ירדוף אלף', שאין לאחד עוזר, רודף אלף, אבל יותר מזה לא יוכל לרדוף, אף על גב שאין הנרדפים מבקשים לעמוד נגד הרודף. אבל אם הם שנים הרודפים, שהם נעזרים זה מזה, רודפים רבבה, כי הנרדפים אין מבקשים לעמוד נגד האויב, שהשם יתברך הסגיר אותם, ולפיכך אין נעזרים זה מזה. כי העזר זה מזה אינו רק כשהם רוצים לעשות מעשה לרדוף אחריהם, והם מתעוררים בגבורה, אז נעזר זה מזה. אבל במקום הזה, שישראל רודפים האומות, שגבורת ישראל שהשם יתברך עמהם, &**ואין הקב"ה מסגיר האומות**^, וכל אדם בעולם עומד נגד אויביו, ואם כן גם האומות נעזרים זה מזה, שלא הסגיר אותם השם. וכיון שגם הנרדפים נעזרים זה מזה, היה לו לומר 'ומאה שני אלפים ירדפו', שהנרדפים נעזרים זה מזה, והרודפים גם כן נעזרים זה מזה. וזה פשוט ונכון באין ספק". @**מבואר מדבריו**^ חילוק יסודי בין תבוסת ישראל במלחמה, לתבוסתן של אומות העולם במלחמותיהן; ישראל מנוצחים משום שהקב"ה הסגירם והחלישם, ואילו אומות העולם מנוצחות משום שהצד שכנגדן מתגבר עליהם. וברי הוא שחילוק זה נובע מהא שאין לישראל שום קיום מצד עצמם, אלא רק מצד הקב"ה, וכאשר הקב"ה הסגירם ומכרם לא נותר בידם מאומה. אך אומות העולם שיש להן קיום מסויים מצד עצמן על פי דרך הטבע, לכך לעולם יעמדו כנגד אויביהם [הובא למעלה בפתיחה הערה 123]. וראה להלן הערה 342.

<> פירוש - אף על פי שלשון המקרא "מיום ליום ומחודש לחודש" נתבאר [שנקט קודם בימים להורות שהגורל היה גם על ימי השבוע (כמבואר למעלה לאחר ציון 248)], &**מכל מקום**^ עדיין קשה לשון הפסוק מכיון אחר, וכמו שמבאר.

<> כי לשון הפסוק הוא "בחודש הראשון וגו' הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחודש לחודש שנים עשר הוא חדש אדר". והנה לא נכתב בפירוש שהגורל נפל על חודש אדר, כי ניתן לפרש שכוונת המקרא היא שהגורל היה מחודש לחודש, עד חודש אדר, אך לא שנפל הגורל על חודש אדר. וכן הקשה המנות הלוי [קז.], ויובא בהערה 285. @**וכמה פעמים**^ הקשה מדוע המקרא לא כתב הדבר בפירוש. וכגון, נאמר [דברים כה, ב-ג] "כדי רשעתו במספר ארבעים יכנו", וחז"ל דרשו [מכות כב.] דהוי ל"ט מלקות ["בְּמספר ארבעים, ולא ארבעים שלמים, אלא מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים, והן ארבעים חסר אחת" (רש"י דברים כה, ב)]. ובגו"א שם [אות ג] כתב "ואם תאמר, למה כתב 'ארבעים', ולא כתב 'שלשים ותשע יכנו'". וכן נאמר [בראשית י, ח] "וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גבור בארץ", ופירש רש"י שם "להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה". ובגו"א שם [אות ב] כתב: "ואין להקשות... למה לא כתב בפירוש שהיה רשע". וכן נאמר [שמות א, טו] "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה", ופירש רש"י שם דאיירי ביוכבד ומרים. ובגו"א שם [אות יט] כתב: "ואם תאמר, למה לא הזכיר את שם יוכבד ושם מרים בפירוש". וכן נאמר [שמות ל, כ] "בבואם אל אוהל מועד ירחצו מים ולא ימותו וגו'", ופירש רש"י שם "ולא ימותו - הא אם לא רחצו ימותו". ובגו"א שם אות טז תמה: "ואם תאמר, ולמה לא אמר 'אם לא ירחצו ימותו'". וכן נאמר [שמות ל, לד] "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבונה וגו'", ופירש רש"י "סמים - אחרים". ובגו"א שם [אות כה] כתב: "ואם תאמר, למה לא נכתבו אלו הסמים בפירוש". וכן בגו"א ויקרא פי"א אות לא [רנא:] כתב: "דרך הכתוב לכתוב בפירוש, ולא על ידי דיוק". וכן הוא בגו"א שמות פכ"ב אות כב [ציון 192], שם ויקרא פכ"ד אות יד, שם במדבר פי"ג אות טז, שם פי"ח אות כז. ובתפארת ישראל ר"פ נז הקשה "למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 238] כתב: "סוף סוף קשה, לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה ["מהודו ועד כוש" (למעלה א, א)]" [הובא למעלה פ"א הערה 240].

<> פירוש - הגורל לא תאם כלל את מחשבת המן, וכמו שמבאר.

<> "פור המן נהפך לפורנו" [ברכת "אשר הניא"].

<> כי לאמיתו של דבר לא התקיים הגורל בחודש אדר, והמקרא לא יכתוב דבר שלא נתקיים.

<> מוסיף בזה, כי כל גורל אינו דבר מפורש, אלא הוא מראה פנים לכאן ולכאן. ולכך לא נכתב בפירוש שהגורל נפל על חודש אדר, כי אין הגורל דבר כל כך מפורש. וכבר השריש כמה פעמים שדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"א [לאחר ציון 1204] כתב: "ומפני כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 639] כתב: "מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך... לכך לא נזכר השם במגילה". ולהלן [ו, יא], כתב בזה"ל: "מפני כי לא נעשה כאן נס נגלה, רק הכל היה בהנהגת העולם, לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת, אפילו שם א"ד לא נזכר. כי מאחר שהיה הכל בטבע, ולא נראה פעל השם יתברך בנגלה, ולכך לא נכתב השם בנגלה במגילה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110 [הובא למעלה בהקדמה הערה 381, פ"א הערות 183, 1205, פ"ב הערה 640, ולהלן פ"ו הערה 285, ופ"ט הערה 320].

<> כן חזר וכתב להלן [לפני ציון 300]. ואודות שהגורל אינו מורה דבר מפורש, מעין זה מצינו גם אצל לידת משה, שרש"י [שמות א, כב] כתב: "יום שנולד משה אמרו לו [לפרעה] אצטגניניו, היום נולד מושיען, ואין אנו יודעין אם ממצרים, אם מישראל, ורואין אנו שסופו ללקות במים. לפיכך גזר אותו היום אף על המצרים ["כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגו'" (שם)]". ובגו"א שם אות כח כתב: "וקשיא, אחר שראו שהיום נולד בן שיושיע להם, כל שכן שיוכלו לראות אם מישראל אם מהמצריים [כי אם ראו את העתיד המרוחק, כל שכן שיוכלו לראות ההוה המצוי]. ויראה לי, מפני שבת פרעה גדלו, ומפני כן נקרא בן לבת פרעה, כדכתיב בדברי הימים [א, ד, יח] 'אלה בני בתיה ירד וגו'' ["'ירד' זה משה" (מגילה יג.)]. לפיכך לא היו האיצטגנינים רואים... אם מישראל, שהרי נקרא בן לבת פרעה. וגם לא אם ממצריים הוא, מפני שילדה אותו יוכבד [שמות ו, כ]. ולא היה מורה האצטגנינות לא שהוא מישראל, ולא שהוא ממצרים, שהרי ממשה למדו [מגילה יג.] 'המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו'". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ טו. וכשם שהאצטגנינות אינו מורה דבר מפורש, הוא הדין לגורלות.

<> פירוש - על המן עצמו נפל הגורל. ובמתנות כהונה שם פירש "דייק 'הוא הגורל' [פסוקנו כאן], רצה לומר 'הוא' המן, 'הגורל' הרע יפול עליו". אמנם המהר"ל יבאר הכרח אחר שהיה למדרש לומר "עליו נפל הגורל".

<> כן כתב המנות הלוי [קז.], וז"ל: "הוקשה להם, כי לא פורש במקרא משפט הגורל מה היה, ועל מי היה, כי לא אמר רק שהפיל המפיל הגורל לפניו מיום ליום ומחדש לחדש, ולא נודע מה היה מהגורל. ולכן ביארו 'הוא הגורל' על המן, כי אחרי שהוא נכנס עמהם בגורל כמדובר, לא נפל בכל החדשים הגורל כי אם עליו, שהוא יפול לפני עם בני ישראל. וזהו 'הוא הגורל', והוא ביאור נפלא בכתוב". אמנם המהר"ל אינו מדגיש כאן "שהוא יפול לפני עם בני ישראל" כפי שהמנות הלוי הדגיש. ובסמוך [הערה 298] נתבאר שלפי המהר"ל הכוונה היא שהגורל התהפך ויצא לגמרי מכוונת המן, וזה נקרא ש"הנפילה עצמה עליו היה". ואודות שכל מחשבות המן נהפכו עליו, כן מבואר להלן פ"ו הערה 98.

<> פירוש - אע"פ שביאר שהנפילה של הגורל היתה על המן, ולא על חודש אדר, וכדמוכח ממה שלא נתפרש להדיא בקרא שהגורל נפל על חודש אדר, מכל מקום היות חודש אדר החודש האחרון משייכת אותו לענין הגורל, וכמו שמבאר.

<> מוסיף כאן נקודה שלא הזכיר למעלה; כי למעלה [לפני ציון 267] ביאר שאע"פ שיש לישראל סוף מצד עצמם, עם כל זה יש להם קיום מצד השם יתברך, וכלשונו [שם]: "כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם, &**רק**^ מצד השם יתברך יש להם קיום, &**אבל**^ מצד עצמם אין להם קיום". הרי שקיום ישראל מצד השם יתברך הוא למרות שאין לישראל קיום מצד עצמם. אך כאן מבאר שקיום ישראל מצד השם יתברך הוא מחמת שאין לישראל קיום מצד עצמם, שכתב כאן "כי &**לכך**^ יש לישראל סוף, כי &**מצד הסוף**^ הוא קיום ישראל מצד השם יתברך". הרי ש"סוף" ישראל הוא הוא המאפשר שקיום ישראל יבוא מצד השם יתברך. וכן בסמוך כתב "הסוף שלהם מצד עצמם הוא עצם קיום שלהם מצד השם יתברך, וזה קיומם לנצח נצחים". והיה נראה לבאר זאת, שכמה פעמים כתב שדוקא כאשר העלול מבטל את מציאות עצמו לעלתו, אז מציאותו באה אליו מעלתו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך... ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". וכן כתב שם פ"ג מ"א [לז.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע [ראה למעלה פ"ב הערה 113, ופ"ט הערה 443]... והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:]". והואיל ויש לישראל סוף מצד עצמם, לכך התבטלות זאת מביאה לקיום מצד השם יתברך, כי "הקטן הוא מקבל". אמנם כאן אין הסבר זה מספיק, שהרי אף סוף אומות העולם הוא בטולן [כמבואר למעלה הערה 274], ומ"מ אין סוף האומות מביא לקיום מה', ומדוע סוף ישראל מביא לקיום מה'. אלא שמהמשך דבריו כאן מוכח שכוונתו היא שסוף ישראל הוא השבה אל השם יתברך, וכפי שהתחלת ישראל באה מן השם יתברך, כך סוף ישראל שבה אל השם יתברך. ונקודה זו תתבאר בסמוך, וראה הערה 293.

<> שאין שום חשיבות לכך שהגורל היה בחודש אדר.

<> שהרי המועד הזה נקרא "פורים" על שם הפור [להלן ט, כו], וכפי שביאר כאן הגר"א, וז"ל: "וקראו 'פורים' על שם הפור [להלן ט, כו], לפי שזה הוא עיקר הנס, שהוא הפיל פור גורל לפי המזלות באיזה יום יוכל לנצוח אותם, ונפל על יג אדר, אלא שהקב"ה הפך את המזלות ומשדד את המערכות. וזה שאומרים [ב"אשר הניא"] 'כי הפור נהפך לפורים', וזהו נס גדול מאוד" [הובא למעלה הערה 213]. ואודות חשיבותו של גורל, ראה למעלה הערה 246.

<> כמו שאמרו בגמרא [מגילה ו:] "רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי, אף קורין אותה [את המגילה] באדר השני, שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון... טעמא דרבי שמעון בן גמליאל מסמך גאולה לגאולה עדיף", ופירש רש"י שם "גאולה לגאולה - פורים לפסח" [ראה למעלה הערה 242]. הרי שפורים מחובר לפסח, וממילא חודש אדר מחובר לחודש ניסן. וראה הערה הבאה.

<> בספר בני יששכר [מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ד], כתב: "הנה תמצא אשר בשביל זה הקפידו חז"ל לקבוע היום טוב הזה באדר הסמוך לניסן דייקא, 'מסמך גאולה לגאולה עדיף' [מגילה ו:]. היינו לסמוך ענין ההשגחה והגאולה הנסתרת לגאולה הנגלית, א-ל אחד בראן, יוצר אחד יצרן. וזה נרמז ברמז הלל המצרי 'אנא ה' הושיעה נא וכו' הצליחה נא' [תהלים קיח, כה], 'נא' ראשי תיבות ניסן אדר. היינו הושיעה והצליחה בשתי ההנהגות; הן הנהגת נסי ניסן הנגלים, הן הנהגת נסי אדר הנסתרים". ובספר דברי סופרים לרבי צדוק הכהן [סוף אות לב] כתב: "וזהו העצה הגדולה לכל אחד הצריך ישועה, אף דאינו יכול לצאת משיקועו, על ידי ההתחזקות באמונה דהשם יתברך עמו בכל מקום שהוא, אז ממילא גם כשהוא עדיין בחושך, אין שטן ואין פגע רע, דה' אור לו. ועל ידי זה הולך ואור עד נכון היום להיות מאיר לו לגמרי, דעל כן סמכינן גאולה לגאולה דאדר לניסן, דעל ידי התגלות האורה ושמחה דפורים שמתוך ההעלם, יזכה אחר כך להתגלות האור בהיר דניסן, שבו נגאלו, ועתידין להיגאל גאולה שלימה". עמוד והבט כיצד דברי הבני יששכר ורבי צדוק הכהן מורים באצבע שסוף ישראל בחודש אדר מחייב את קיומם. וראה להלן הערה 328.

<> כי כל התחלה באה מהשם יתברך, וכמו שכתב בגו"א במדבר פי"ט אות כז [שיב:], וז"ל: "אין התחלה לאדם רק השם יתברך". ובגבורות ה' פל"ט [קמה.] כתב: "ראשית הכל הוא השם יתברך, וזה מורה גם כן שמאתו יתברך נמצא הכל, שאם לא כן... ממי נמצאו, ולמה נמצאו עתה. כי אי אפשר שיהיה נמצא דבר מעצמו בלא סבה, שכל דבר צריך סבה... השם יתברך התחלת הנמצאים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תנט:] כתב: "כמו שתראה כי בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', סמך הבריאה אל השם יתברך. כי מצד התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם, שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך". ובח"א לע"ז ח: [ד, לד:] כתב: "השם יתברך הוא התחלה לכל". וראה למעלה פ"א הערה 218. ויציאת מצרים בפרט נעשתה רק ע"י הקב"ה ולא ע"י שליח [רש"י שמות יב, יב]. וראה להלן הערות 327, 339.

<> הנה בהרבה מקומות כתב שכשם שהעולם בא מה', כך העולם ישוב אל ה'. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תנט.] כתב: "כי העולם הזה הוא בא מן השם יתברך, ואליו שב כאשר הושלם". ובגבורות ה' ר"פ מו כתב: "יש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים שבו נתלה... יש לעולם מדריגה אלקית. כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך. והשני הוא הפך זה, שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו, במה שהעולם נתלה בו יתברך, ואין לו קיום זולתו יתברך, ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ סט [הובא למעלה פ"א הערה 1199]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב: "כי התמידים שצוה השם יתברך [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השם יתברך. ואם לא שב אל השם יתברך, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השם יתברך, ולא נברא שיהיה לעצמו... העולם הזה, כמו שהושפע מן השם יתברך, כך שב אל עילתו". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 136] כתב: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל השם יתברך, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל השם יתברך... וזולת זה לא היה קיום אל העולם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "ודע כי גם אל כלל העולם יש לו השבה אל השם יתברך. כי כמו שהעולם בא מן השם יתברך, כך יש לו השבה אל השם יתברך, כי ממקום שבא, שמה ישוב. וכאשר שב אל השם יתברך הוא נבדל, שהוא שב מן מה שהוא גשמי אל השם יתברך. ולפיכך יש לה"א שבו נברא העולם תג [מנחות כט:], שמורה על שיש לעולם כתר". ושם בח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי כבר התבאר בחבור גבורת השם [ר"פ סט] כי העולם הזה שב אל עלתו, ואי אפשר רק כך, כי ממנו יתברך הושפע העולם, ואליו יתברך הוא שב". @**אך** **לפי** **זה**^ צריך להבין, מהי הרבותא של ישראל [שבסופם הם שבים אל השם יתברך], הרי זהו סדר העולם בכלליותו. ועוד, כי אף אומות העולם ישובו לבסוף אל ה', כי "אליו שבים כל הנמצאים" [לשונו בנתיב התשובה שהובא כאן], ומדוע סוף האומות הוא אובדן [ראה למעלה הערה 274]. ויש לומר, שבכל נברא ונברא הדבר המקיימו הוא החלק הרוחני שבו [כמבואר בספר התניא שער היחוד והאמונה, פרק א, ס"פ ז, וס"פ יב, וראה דר"ח פ"ו הערה 2012]. ואותו חלק רוחני הוא בא מה', וישוב אל ה', וכפי שביאר במקומות הנ"ל. אך בנקודה זו יש הבדל בין ישראל לשאר נבראים; אצל ישראל החלק הרוחני שבהם הוא עיקרם ומהותם, ולכך חלק זה יתמיד לקיימם גם בעולם שאינו גשמי. אך אצל שאר הנמצאים, אין חלק זה עיקרם ומהותם, אלא הוא טפל אצל עיקרם ומהותם. ונהי שהיה בו די כדי לקיימם בעולם הזה, זהו משום שעוה"ז הוא עולם גשמי [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 246, ופ"א הערה 617], והפן הרוחני שבו הוא תמיד נמצא במיעוט [כמבואר בגבורות ה' ס"פ ה, ולמעלה בהקדמה הערה 198]. אך כאשר איירי בקיום נצחי שיחרוג מעבר לעולם הזה הגשמי, שם יתקיימו רק אלו שהמימד הרוחני היה עיקרם ומהותם, ולא טפל אצלם [כמבואר בנצח ישראל פכ"ט (תקעט:)]. לכך רק ישראל יתקיימו לנצח, ולא אומות העולם, כי אצל ישראל החלק הרוחני [החוזר לבסוף אל ה'] הוא עיקרם ומהותם, ואילו אצל אומות העולם אין הוא עיקרם ומהותם, אלא דבר הטפל למהותם. וכן מבואר בנצח ישראל פי"ד [שדמ.], וז"ל: "אמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי, כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש... הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". @**ודברים אלו**^ מפורשים בנצח ישראל פי"ג [שכה:], שכתב בזה"ל: "אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם הוא מהשם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'... שהוא יתברך קיום ישראל" [הובא למעלה הערה 274]. וראה להלן הערות 313, 318, 323, 325, 516, ופ"ו הערה 63.

<> בא לבאר שאם חודש אדר מורה שסוף ישראל שב אל ה', ולא מורה על איבודם חלילה, אם כן מה רצה המן לגלות באמצעות הגורל.

<> כמבואר למעלה הערה 235.

<> "בזה נראה שאין כאן סוף גמור, רק שהוא שב אל השם יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 291].

<> לשונו להלן בפסוקנו [לאחר ציון 371]: "כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותו קיום נצחי".

<> פירוש - הגורל מורה את ההפך ממה שהמן הבין; המן הבין שהגורל מורה על כליונם של ישראל, ואילו האמת היא שהגורל מורה על קיומם הנצחי של ישראל. לכך "הוא הפיל גורל, אבל הנפילה עצמה עליו היה" [לשונו למעלה לפני ציון 285]. ופירושו שהואיל והוראת הגורל עומדת כנגד כוונת עורך הגורל [המן], לכך אמרינן שהגורל נפל עליו, לאמור שהגורל התהפך עליו, שיצא לגמרי מכוונת המן. וראה למעלה הערה 285 שהובאו שם דברי המנות הלוי שביאר "לא נפל בכל החדשים הגורל כי אם עליו, שהוא יפול לפני עם בני ישראל". אמנם המהר"ל לא הדגיש נקודה זו [שהמן לבסוף יפול לפני ישראל], ולכך נראה שכוונתו כפי מה שנתבאר כאן.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 279]: "ויראה, כיון שלא היה הגורל אמת, שהרי לא היה כלום בגורל לפי מחשבת המן, ואדרבא, הגורל נהפך על המן, לכך לא כתיב בפירוש שנפל הגורל בחודש י"ב, כי האמת כי לא היה הגורל הוכחה בפירוש לגמרי, רק שהיה מורה הגורל לכאן ולכאן, ואין דבר בפירוש".

<> להלן פ"ט [לאחר ציון 303] עמד על הכפילות "הפיל פור הוא הגורל", שנאמר כאן וגם להלן [ט, כד]. ושם בהערה 304 נתבאר מדוע העדיף להמתין עם הערה זו עד פרק ט, ולא העיר כן כבר כאן.

<> פירוש - לכל דבר יש את הזמן המיוחד המתאים לו. ו"זמן מוגבל" פירושו זמן מוגדר ומסוים, וכמו שכתב בסוף ספר נר מצוה [קלה:], וז"ל: "אין לימות המשיח זמן מוגבל כלל, וכמו שאמר [סנהדרין צח.] היום אתינא, 'אם בקולו תשמעו היום' [תהלים צה, ז]". ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "לכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו שנכתב עליהם גבול זמני, בכמה בחדש יהיה. כל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואיננה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל, כי אם כאשר היו מוכנים לה, קבלוה. אבל שיהיה לזה זמן וגבול מצד עצמו - זה אינו". וכמו כן אצל המן, שרצה לאבד את ישראל, לכך הוא הפיל גורל כדי לדעת מהו הזמן המיוחד שיתאים ביותר לבצע את זממו. @**ואודות שלכל דבר**^ יש את הזמן המתאים לו, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1177], וז"ל: "ועוד נראה פירוש [למעלה א, יג] 'יודעי העיתים', פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם" [ראה למעלה הערות 214, 256]. ובגו"א בראשית פ"א אות כב כתב: "כי הזמן הוא מתייחס אל הנמצא בו, והוא ברור". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובבאר הגולה סוף באר החמישי [קלה.] כתב: "כל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "הנה ביארו כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים... מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש... ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו מחולק מן השני. כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [הובא למעלה פ"א הערה 1180]. וראה בסמוך הערה 310.

<> בגו"א בראשית פ"ב אות לו ביאר את המושג "צורה". ומדובר שם ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים, שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [פ"ב אות לו] בזה"ל: "אל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם". הרי ש"צורה" היא נותנת כיוון ומטרה אל החומר. לכך כל עוד שלא נברא האדם, היו בעלי החיים משוללים כיון ומטרה, ורק לאחר יצירת האדם נקבע הכיון והמטרה של בעלי החיים. @**וכן הוא**^ יחס משה רבינו לישראל; משה הוא רבן של ישראל, ומכלל זה הוא המדריך את ישראל, ומראה להם את הכיון למטרת חייהם, ולכך משה נחשב לצורת ישראל. ואודות שמשה רבינו הוא צורת ישראל, כן כתב בכמה מקומות, ואבוהון לכולהון הם דברי רש"י [שמות יח, א] "למשה ולישראל - שקול משה כנגד כל ישראל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] כתב: "והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל, הן בתורה, הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם ונמצאים עמו... ולפיכך שקול נגד כל ישראל". ובגבורות ה' פי"ט [פז.] כתב: "וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל. ולפיכך אמר הכתוב [שמות יח, א] 'וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל', שקול משה כנגד כל ישראל. וזהו שדרש הדורש [שיהש"ר א, פסוק טו, אות ג] אשה אחת היתה במצרים וילדה ששים רבוא בכרס אחד. והוו מחכו עליו צבורא, ואמר להם זו יוכבד, שילדה את משה, ששקלו הכתוב נגד ששים רבוא". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "לא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ב [קצג:], שם ס"פ כט, באר הגולה באר החמישי [סו:], ועוד. ומה שכתב כאן "צורת &**כל**^ ישראל", כדי לבאר את מחשבת המן, שחשב שבחודש אדר יש העדר כל ישראל, וכמבואר בהמשך דבריו. וראה למעלה הקדמה הערה 238, פ"ב ציון 136, להלן פ"ה הערה 515, ופ"ח הערה 344.

<> כי ביטול הצורה הוא ביטול והעדר לחומר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [סד.], בביאור מאמרם [עירובין כא:] "כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה", וז"ל: "כי גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה, וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא. וכאשר חוטא, ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר. ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה. וזה שאמר [קהלת י, ח] 'פורץ גדר ישכנו נחש', כלומר מי שפורץ דבר שהוא גדר, דהיינו דבר שהוא מבדיל בין דבר [לדבר], שזהו ענין הגדר, ומפני שמבטל דבר שהוא כמו צורה, שהוא הבדל דבר מדבר, ודבר זה בודאי נחשב העדר, ולפיכך ישכנו הנחש, שהוא ההעדר, שהביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם. ודבר זה ענין מבואר בחכמה". ובנתיב התורה פי"א [תסט.] כתב: "כי הצורה נותן הקיום". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה יש לו קיום... הצורה היא קיום הדבר". וברי הוא שביטול הצורה הוא העדר לחומר. @**וצרף לכאן**^, שלמעלה [לפני ציון 202] כתב: "אי אפשר לישראל בלא תלמידי חכמים". ובנתיב התורה פי"א [תסח.] כתב: "כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר, כאשר ידוע כי חבור זה הוא חבור הצורה אל החומר... שהתלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם". והואיל והצורה הוא הנותן קיום לחומר, ובהנטל הצורה יאבד החומר את קיומו, לכך ברי הוא שישראל אינם יכולים להיות ללא תלמידי חכמים.

<> מבאר בזה שמיתת משה רבינו היא סימן לכך שחודש אדר מורה על סוף ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים [ראה למעלה הערה 272]. נמצא שהיות חודש אדר החודש האחרון היא הסבה למיתת משה, ומיתת משה מסובבת מכך. ויש להבין לפי זה, מדוע הגמרא לא ביארה שהמן שמח שהגורל נפל על החודש אדר משום שהוא החודש האחרון, ובמקום זאת ביארה שהמן שמח שהגורל נפל על החודש אדר כי בו מת משה רבינו. הרי מיתת משה רבינו מסובבת מהיות חודש אדר החודש האחרון, וכיצד הגמרא מזכירה את המסובב ומתעלמת מהסבה. וצ"ע. וראה להלן הערה 619, ופ"ט הערה 16.

<> בא לבאר כיצד לידת משה רבינו בשבעה באדר מבטלת את המשמעות שיחס המן לכך שמיתת משה רבינו היתה בשבעה באדר. ורש"י [מגילה יג:] עמד על כך, וכתב "כדאי הלידה שתכפר על המיתה". וכן נתקשו בזה היעב"ץ ומצפה איתן שם.

<> דוגמה מובהקת לכך הם דברי הגמרא [סוטה יד.] "דרש רבי שמלאי, תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים; תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא'". וכתב על כך השל"ה במסכת פסחים פרק נר מצוה [נא], וז"ל: "קשה, מה יוצא מזה שהוא בתחילת התורה ובסוף התורה... אלא כוונתו היא שאצל הקב"ה נעוץ סופו בתחילתו, ותחילתו בסופו, כולם נאים לטובה". והשל"ה פרשת זאת הברכה [א] כתב: "התורה מסיימת בתיבת 'ישראל' [דברים לד, יב], ומתחלת ב'בראשית' [בראשית א, א], נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו [ספר היצירה פ"א מ"ז]. וכן בשמחת תורה מחברן, כשמסיימים התורה מתחילין בבראשית. ורומז למה שאמרו רז"ל [ויק"ר לו, ד], 'בראשית ברא' בשביל התורה וישראל שנקראו 'ראשית'". ועוד אודות "נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו", ראה דברי הקהלת יעקב ערך כתר, שכתב: "כתר כלול ממלכות בסוד אור חוזר, שעולה מלכות אל הכתר, בסוד נעוץ סופו בתחילתו. וכן יורד בסוד אור ישר כתר עד המלכות, ותחילתן בסופן. וזה סוד כתר מלכות, שמלכות כלולה בכתר, וכתר כלול במלכות, בסוד אור ישר ואור חוזר [זוהר רעיא מהימנא פנחס רנח.]". הרי ש"הדבר שהוא שלם התחלתו וסופו מתחברים באחד". וראה להלן הערה 318. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; נאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים וגו'", ופירש רש"י שם "בשביל התורה... ובשביל ישראל". ובגו"א שם אות ז כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה, הוא כי ראשית כל הבריאה, היא התורה שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה... כלל הדבר הזה, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל. וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל ובא בסוף, וזהו ישראל... ודברים נסתרים הם ונפלאים מאד" [ראה להלן הערה 671, ולהלן פ"ט הערה 18]. ומהו העומק בזה שהעולם נברא בשביל ראשית הבריאה ותכליתה. אלא הם הם הדברים; הפסוק הראשון העוסק בבריאת העולם בא ללמדנו שהולך להברא כאן עולם שהוא שלם, ו"הדבר שהוא שלם התחלתו וסופו מתחברים באחד". לכך יש צורך לומר שהעולם נברא בשביל ראשיתו וסופו, שבכך "נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו", ומוכח מכך שעולם שלם עומד להברא לפניך.

<> פירוש - הסוף של דבר יכול להתפרש באחד משני אופנים; (א) העדר וסילוק הדבר. (ב) גמר והשלמת הדבר. ועל כך מבאר שדבר שאינו שלם, סופו משתייך להעדר וסילוק. אך דבר שהוא שלם, סופו משתייך להשלמה, שהושלם ונגמר הדבר. ומוסיף בזה שהכדור מורה על האופן השני, שסופו מתחבר אל התחלתו, וזהו משום שנגמר והושלם סבוב הכדור, ולכך הסוף נופל על נקודת ההתחלה. ואודות שלימות הכדור, כן כתב למעלה [פ"א לאחר ציון 238], בביאור מחלוקת חכמים אודות הפסוק [למעלה א, א] "מהודו ועד כוש", שאמרו בגמרא [מגילה יא.] "רב ושמואל; חד אמר, הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם. וחד אמר, הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". וז"ל: "ואם תאמר, דסוף סוף קשה, לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה... ויש לך לדעת כי הארץ שהוא כמו כדור שלם, אין לומר בו שהאחד בסופו והשני בסופו, דלא שייך כזה בכדור שהוא שלם, והוא כדור אחד. ולכך סבר חד כי כך ראוי לומר, כמו שהיה מלך על מקצת, כך היה מולך על כולו. כי אל מקצת הכדור נמשך תשלום הכדור, כמו שהוא ידוע. ולכך פירשו [מגילה יא.] כשם שהיה מולך על אלו שני מקומות הסמוכים כאשר הם על עיגול אחד, כך היה מולך על כל העולם, שהוא תשלום הכדור, ואין השאר רק השלמה, וצריך להשלים את הכדור כאשר מתחיל לסבב מקצת ממנו. ומי שאמר [שם] 'האחד בסוף העולם והשני בסופו', סובר כי אף שהכדור הוא כדורי, ולא שייך בדבר שהוא כדורי לא התחלה ולא סוף, מכל מקום שייך התחלה וסוף כאשר מניח מקום אחד בכדור, ומשם מתחיל הסיבוב. ודבר זה הוא הקצה האחד, וגמר הסבוב הוא הקצה השני. וזה שאמר שהאחד הוא קצה האחד, והשני קצה השני. אבל בעצמו אינו שייך בכדור לא תחלה וסוף". וצרף לכאן דברי המהרש"ל בהקדמתו לים של שלמה לב"ק, שכתב: "התלמוד אשר אנו עוסקין בו וממנו אנו שותים... חכמי הצרפתים בעלי התוספות עשאוהו אותו &**ככדור אחד**^... והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום, עד שנראה לנו כאחת, מבלי סותר ומבלי עוקר. אלא סוגיא זו אומרת בכה, וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה. ונמצא מיושר התלמוד ומקושר, וכל הסתימות יפושרו, ותוכן פסקיו יאושרו". הרי ש"כדור" הוא דבר שלם ומקושר.

<> ר"ה יא. "נאמר [דברים לא, ב] 'ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום', שאין תלמוד לומר 'היום', ומה תלמוד לומר 'היום'. היום מלאו ימי ושנותי, ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום מחדש לחדש, שנאמר [שמות כג, כו] 'את מספר ימיך אמלא'". וכן רש"י [דברים לא, ב] כתב: "אנכי היום - היום מלאו ימי ושנותי, ביום זה נולדתי, ביום זה אמות".

<> פירוש - אותיות "משה" במספר קטן עולות לשתים עשרה, כי אות מ"ם היא ארבע במספר קטן, ואות שי"ן היא שלש במספר קטן, ואות ה"א היא חמש, וסך הכל הוי שתים עשרה. ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "ואין ספק כי מה שהיו ימי משה מאה ועשרים שנה, הוא דבר מופלג בחכמה. כי 'משה' י"ב במספר קטן, והם ק"כ, כאשר כל אחד נחשב לעשרה... כלל הדבר, כי מספר ק"ך ראוי למשה". וראה בסמוך הערה 312.

<> נראה להטעים זאת קמעא, כי כבר השריש המהר"ל הרבה פעמים ששמו של אדם מורה על מהותו [ראה למעלה בהקדמה הערה 276, פ"א הערה 11, ופ"ב הערה 66, שהובאו שם מקבילות רבות לכך]. והואיל והגימטריה של שם "משה" במספר קטן הוא י"ב, בהכרח שמספר זה מורה גם כן על מהות משה, ותואם לעניינו [כמבואר בהערה הקודמת]. והואיל וזמן האדם גם כן שייך למהותו [כמבואר למעלה הערות 214, 301], לכך יש כאן "צד השוה" בין שם האדם לזמן האדם. לכך כאשר יש התאמה גמורה בין הזמן לשם, בעל כרחך שאיירי בימים מלאים ושלמים, המשקפים את מהותו של בעל השם, ולא בימים מקוטעים. ואודות גימטריה של "משה", בנתיב האמת פ"א [א, קצח:] כתב: "ועוד רמז בזה שם 'משה', כי 'מדרבנן' מספרו כמספר 'משה', ואחד נוסף שאינו מן המספר". וכן למעלה [בהקדמה הערה 249] עמד על כך שתיבת "בשגם" [בראשית ו, ג] היא גימטריה "משה". וכן דרש את הגימטריה של אברהם כהוראה על מהות אברהם [דר"ח פ"ד מי"ד (רפו.)].

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

<> נקודה זו נתפרשה היטב בביאור מאמר חכמים, שאמרו [סוטה יג:] "כתיב [דברים לד, א] 'ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו', ותניא, שתים עשרה מעלות היו שם, ופסען משה בפסיעה אחת". ובח"א שם [ב, נה.] כתב בזה"ל: "ופסען בפסיעה אחת. דבר זה ענין מופלג... כי אלו שתים עשרה מעלות הוא מספר 'זה', שנקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, ב]. כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה, שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי [ראה להלן פ"ד הערה 156]. ולבסוף הגיע משה אל מדריגה זאת, כי זהו ענין הצורה שמגיעה בתכלית, ולכך פסען בפסיעה אחת. וכבר אמרנו שהצורה נקרא 'זה', שמספרו י"ב. ולכך בסוף פסע י"ב פסיעות כאחד, כי לא יתחלק הצורה. כי עליתו להר נבו התכלית שלו בעולם הזה, ואז הגיע אל שלימות הצורה, שהיא באה בסוף ובתכלית, והצורה לא תתחלק, לכך פסע י"ב פסיעות בפעם אחד. ותדע כי חיי משה היו מאה ועשרים, שהוא ג"כ י"ב במספר קטון, וזהו סוף חייו של משה, שהגיע אל מספר 'זה'. ומשה במספר קטון הוא 'זה', וזה שאמרו כי פסע י"ב פסיעות מן ערבות מואב אל הר נבו בפסיעה אחת. [בפירושי מהר"ל מפראג לסוטה שם (כרך א, עמוד מד) הוסיפו שם] כאשר היה מגיע משה אל מדריגה העליונה של 'זה'". וכן כתב בקיצור בגו"א דברים פל"ד אות א [הובא למעלה פ"א הערה 155]. וכן נגע בנקודה זו בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]. ובגבורות ה' ס"פ כג כתב: "כי מספר ק"ך הוא במספר קטן י"ב, והוא במספר 'זה', שהוא שם משה. כמו שנאמר 'כי זה משה האיש', ושם 'זה' יבוא על הרמוז, שיש לו צורה מיוחדת נבדלת, והוא מעלת משה... וכן [שמות ג, ב] 'הסנה'... מספרו ק"ך. ואתה תבין הדברים אשר נתבארו, ותמצא טעמים נפלאים ועמוקים מאוד מאוד". ובגו"א שמות פל"ב אות ח כתב: "ידוע כי מדריגתו של משה הוא כולל ק"ך, וזה ידוע ממספר שני חיי משה שחי משה ק"ך שנה [דברים לד, ז]. ואל תאמר שהיה דבר זה במקרה שהיה חי ק"ך שנה, כי מתחלת בריאת העולם היה משוער שני חיי משה, כדכתיב [בראשית ו, ג] 'בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה', ודרשו ז"ל [ב"ר כו, ו] 'בשגם' הוא משה, שכן הוא במספרו... וזהו שאמרו [שמות לב. א] 'כי זה משה האיש', נקרא משה 'זה', והוא י"ב, וכאשר תכלול כל אחד בעשרה הוא ק"כ. ומדריגתו של משה הוא בלשון 'זה', וידוע הוא למבינים למה נקרא משה 'זה'. ולכך היה חי ק"כ שנה, שהרי ק"ך הוא 'זה' במספר קטון". וכן הזכיר בקיצור בתפארת ישראל פי"ב [קצג:].

<> פירוש - כל דבר שהושלם הוא מגיע אל מעלתו הרוחנית שנקבעה בעבורו מעיקרא, ובזה הוא מסיים את תפקידו, וחוזר אל ה' שמאתו נברא, וכמבואר למעלה הערה 293. וכן נאמר [קהלת יב, ז] "וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה. וכמו שאמר הכתוב 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'. ודבר זה אינו כי אם בטהרה מפחיתות החמרי, ומצרף ומזכך נפשו מן החמרי. וזהו על ידי המעשים שסדר השם יתברך אל האדם בסדר השכלי, והם זכוך נפשו, ומקרבים אותו אל השם יתברך, עד שהאדם דבק בו יתברך". ועוד אודות שהמיתה לצדיק היא לא פחיתות, אלא עליה, כי הוא שב אל ה', כן כתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק [הצדיק] מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מכל מקום לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי האדם הצדיק המיתה מעלה לו, כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה... ואין דבר יותר עלוי לצדיק מדבר זה. ובודאי על זה אמר שלמה [קהלת ד, ב] 'ושבח אני את המתים שכבר מתו'... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'" [ראה למעלה הערה 166, ובסמוך הערות 318, 325].

<> פירוש - מדוע לא מצינו בשאר צדיקים שמתו ביום שנולדו, ורק מצינו כן אצל משה רבינו.

<> למעלה לפני ציון 302.

<> לשונו בדר"ח פ"א מי"ז [תה.]: "אשר הצורה אין בה תוספת כלל, כאשר ידוע מענין הצורה". ובנצח ישראל פי"ד [שמו:] כתב: "כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... ואין ראוי לה חסרון כלל. והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי". והרי "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:], ולכך כשם שהצורה אינה יכולה לקבל חסרון, כך הצורה אינה יכולה לקבל תוספת. וביאור הדבר הוא, כי "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר" [לשונו בח"א לבכורות ח: (ד, קכח:)]. ו"הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל, שאם יש בו תוספת לא היה זה שלימות" [לשונו בתפארת ישראל פט"ז (רמ.)], לכך "הצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון". וראה להלן פ"ה הערה 504, ופ"ו הערה 457.

<> מה שאין כן שאר צדיקים, שאינם צורת ישראל, לכך אין בהם שלימות זאת. וכן ביאר בח"א לסוטה יג: [ב, נו.] מדוע לא נודע מקום קבורתו של משה [דברים לד, ו], ואילו מקום קבורת האבות הוא ידוע במערת המכפלה, וז"ל: "אף על גב שנודע קברי אבות, לא קשיא... מפני שהיה צורה נבדלת... והצורה הנבדלת אינה כמו הצורה שהיא עומדת בחומר, יש לה מקום, הוא הגוף שעומדת בו, אבל הצורה הנבדלת אין לה מקום מיוחד. ואף כי היה בודאי גוף למשה, לא היה הצורה מוטבעת בגוף עד שיהיה נחשב הצורה שעומדת בגוף, רק הצורה הנבדלת. ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר, שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך 'לא ידע איש את קבורתו' [דברים לד, ו], כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד. וזה אין שייך בשאר צדיקים". ושם מאריך טובא בביאור מדריגת הצורה הנבדלת שהיתה למשה רבינו.

<> כמבואר למעלה הערות 293, 313, ולהלן הערות 323, 325. ואודות שהצדיקים במיתתם באים לידי שלימות, כן ביאר הרמח"ל בפירושו לתורה ר"פ וילך [אוצרות רמח"ל עמוד קכה], וז"ל: "אמרו רז"ל [ר"ה יא.] שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש. כשאדם נולד ביום זה יותר מביום אחר, ובחודש אחד יותר מבחודש אחר, הוא לפי שרשו, שלפי השרש שלו נולד באותו חדש ובאותו יום דווקא. וכשמת, אם הוא צדיק נשמתו הולכת ומתקשרת בשרשה מיד. ואם הוא רשע, הולך בגיהנם לכפר עונותיו, ואחר כך מתקשר בשרשו. והצדיקים המתקשרים בשרשם מיד, הקב"ה מראה זה הענין, שמתים באותו היום ובאותו חדש שנולדים, להראות שהשרש שלהם מתגלה, ומתקשרים בו מיד". וכן בספר טעמא דקרא לגר"ח קנייבסקי שליט"א ר"פ וילך כתב כן, וז"ל: "'בן מאה ועשרים שנה אנכי היום' [דברים לא, ב], היום מלאו ימי ושנותי, מלמד שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום. יתבאר ע"פ הירושלמי [ר"ה פ"ג ה"ח] עמלק כושפן היה, מה היה עושה, היה מעמיד בני אדם ביום גינוסיא שלו [פירוש ביום לידתו] לומר לא במהרה אדם נופל ביום גינוסיא שלו. והיינו שביום לידתו של אדם בריא ותקיף מזליה, לכן קשה שימות באותו יום. וזה רק בסתם בני אדם, שהמיתה עונש להם. אבל בצדיקים גמורים, אדרבה, המיתה טובה להם, שהולכין מיד לגן עדן. אם כן אדרבה, משום דביום לידתן בריא מזלן, לכן נפטרין ביום לידתן".

<> בא לבאר שמשה רבינו דומה לכדור בעצם, וממילא יהיה סופו נעוץ בתחילתו.

<> דברים אלו צריכים ביאור, כי בדר"ח פ"ג מי"ג [שז:] כתב שאין העיגול מתחלק לי"ב חלקים, אלא לתשעה חלקים, וכלשונו: "ותדע, כי כל אשר מתפשט, תחלת ההתפשטות שלו מן הנקודה, ומתפשט לארבעה צדדין. והנה כל צד יש לו תחלה ואמצע וסוף כמו שאמרנו, עד שכל צד מן ארבע צדדין נחלק לשלשה חלקים, ויהיה ההיקף כולו שהם ארבע צדדים, נחלק לי"ב חלקים. ודבר זה במרובע גמור [ראה להלן פ"ה הערה 110]. אבל כל ההתפשטות אינו רק בעיגול, שהוא ההתפשטות השוה מבלי זויות, כמו שתראה השמים והארץ, הם עגולים, לא מרובעים, מפני שהעיגול הוא שוה. והנה כל המרובע נחלק לי"ב, אבל העיגול נחלק לט' חלקים, כי כל מרובע יתר על העיגול רביע [עירובין יד:]. אם כן כאשר המרובע נחלק לי"ב, העיגול נחלק לט' חלקים, והם ט' חלקים שמתחלק כל ההתפשטות. וכנגד זה הם הפרטים שמתחלקים לתשעה, והעשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול". ויל"ע בזה. וראה הערה הבאה.

<> ברכות לב: "אמר לה הקב"ה, בתי, י"ב מזלות בראתי ברקיע", "והעולם שהוא כמו כדור" [לשונו למעלה פ"א לאחר ציון 205]. ובספר ידי משה [על שיר השירים רבה, פרק ז פרשה יד], כתב: "חגורת המזלות שהיא כוללת לכל המקומות בכדור הארץ, כפי מה שחלקו הגלגל לשנים עשר חלקים, כל כמות מזל אחד שלשים מעלות מהחגורה. וכפי זה נחלק כל הכדור לשנים עשר חלקים, כפי השנים עשר מזלות". ובספר כתר שם טוב לרבי אברהם מקולוניא כתב: "העולם עגול, וכל עגול יש לו שנים עשר קצות בתתך זויות לנכח זויות, שכל אחד רואה פני חבירו, יתכן להיות שנים עשר. שאם לא תעשנו מרובע, אם תעשה פחות משנים עשר, אין המעוקם, ובתתך לכל הזויות עמוד אחד, הרי לך יב עמודים".

<> אודות שי"ב מזלות הרקיע מורים על "שאין כאן סוף", כן כתב בדרשת שבת הגדול [ריט.], וז"ל: "רבי ברכיה אומר חביב קרבן של אהרן כמו קרבן של י"ב נשיאים [ויק"ר ח, ג]. וזה, שכמו שהיו שנים עשר נשיאים לכל ישראל, כך אהרן שהיה כהן לישראל, נחשב כמו שנים עשר נשיאים... ולפיכך נחשב קרבן אהרן [ויקרא ו, יג] כמו קרבן הנשיאים של כל ישראל, שהם שנים עשר שבטים. ולכך היה קרבן אהרן מחציתו בבקר ומחציתו בערב [שם], כנגד שנים עשר שבטים שנמשלו לשנים עשר מזלות ברקיע [במדב"ר יב, יז], שמשמשים חציים ביום, וחציים בלילה. ולפיכך כתיב במנחת אהרן 'מנחת תמיד' [ויקרא ו, יג], למה היא 'מנחה תמיד', והרי אין המנחה הזאת תמיד. אלא כיון שקרב העשרון הזה מחצה בבקר על שם ששה מזלות שמשמשין ביום, וחצי עשרון בערב על שם ששה מזלות שמשמשין בלילה, הרי זה מנחה תמיד. כי היום והלילה משמשים י"ב מזלות ברקיע, וקרבן אהרן מחצית בבקר על שם ששה מזלות שהם משמשים ביום, ומחצית בלילה על שם ששה מזלות המשמשים בערב". הרי שהמזלות מורים על דבר תמידי [שלכך נקרא מנחת אהרן "מנחת תמיד"], וזהו שכתב כאן "שאין כאן סוף".

<> צרף לכאן דבריו בדר"ח פ"א מ"א [קלד:] שכתב אודות אנשי כנסת הגדולה בזה"ל: "בודאי השם יתברך עם הכנסיה ביותר, והיו מאה ועשרים [מגילה יז:] לטעם מופלג, ואין כאן מקום זה". ולפי דבריו כאן אפשר להטעים את דבריו שם, שמספר מאה ועשרים מורה על שלימות שהיא אל השם יתברך, וכמבואר כאן. ואודות שדבר שלם שב אל ה', כן נתבאר למעלה הערות 293, 313, 318, ובסמוך הערה 325.

<> כמבואר למעלה הערות 235, 257, שכל תהליך שנגמר בחודש האחרון התחיל בחודש הראשון. וכן יבאר כאן בסמיכות. וראה להלן ציון 385.

<> אודות שדבר שלם שב אל ה', כן נתבאר למעלה הערות 293, 313, 318, 323. נמצא שלידת משה בשבעה באדר נוסכת אור חדש על מיתתו שהיתה אף היא בשבעה באדר; לולא שנולד באותו יום, היה ניתן לבאר שמיתתו היא מורה על ההעדר והחסרון. אך כאשר נולד באותו יום, זה מורה שאין מיתתו אלא השלמה ושלימות, שביום זה מלאו ימיו, ומיתתו היא בבחינת "נעוץ סופו בתחילתו" [ראה למעלה הערה 306]. וכן נכתב בספר רשימות לב, פורים, שנת תשל"ח, בשם מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, וז"ל: "מהגמרא מוכח שהמן לא ידע הסוד שסופו נעוץ בתחילתו, וטעה שסוף הוא הסוף, שאמרו 'כיון שנפל פור בחודש אדר שמח המן שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד', וסופו נעוץ בתחילתו". ומו"ר הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א ביאר עוד, שנאמר [ישעיה נה, יג] "תחת הנעצוץ יעלה ברוש", ודרשו על כך חכמים [מגילה י:] "'תחת הנעצוץ' תחת המן הרשע... 'יעלה ברוש' זה מרדכי, שנקרא ראש לכל הבשמים". והלשון "תחת הנעצוץ יעלה ברוש" הוא הד לסוד של "נעוץ סופו בתחילתו", שהרי "נעצוץ" מורה על "נעוץ", ו"ברוש" ["ראש לכל הבשמים"] מורה על תחילה. והמקרא בא להודיעך שמהותה של גאולת פורים היא "נעוץ סופו בתחילתו". @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; הנה לשון הגמרא [מגילה יג:] הוא "תנא, כיון שנפל פור בחודש אדר, [המן] שמח שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה. ולא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד". ויש לעורר בזה שלש שאלות; (א) הרי המן ידע היטב שמשה מת בחודש אדר, שהרי מחמת כן בתחילה שמח שמחה גדולה ש"נפל לי פור בירח שמת בו משה", ורק לא ידע שמשה גם נולד בחודש זה, ומדוע אמרו "ולא היה יודע &**שבשבעה באדר מת**^, ובשבעה באדר נולד" [כן הקשו האחרונים; בית לוי שם, יערות דבש ח"ב דרוש ב, דרשות הצל"ח (דרוש נד), ועוד]. (ב) מדוע הקדימו המיתה ללידה ["ולא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד"], הרי לידת אדם קודמת למיתתו [כן הקשה החת"ס בחידושיו שם]. (ג) אם המן ידע את זמן פטירת משה, מדוע לא ידע גם כן את זמן לידתו [כן העיר המהרש"א שם]. אמנם לפי דבריו כאן שאלות אלו מתיישבות ברווחה; המן טעה בהבנת מיתת משה, כי הוא הבין שמיתת משה מורה על העדר וחסרון, ולא ידע את הסוד של [ספר היצירה פ"א מ"ז] "נעוץ סופו בתחילתו", שלפיו מיתת משה מורה על ההשלמה ולא על הסוף. לכך אמרו "ולא היה יודע שבשבעה באדר מת", פירושו שהוא לא תפס נכונה את מיתת משה. לכך הקדימו בגמרא את מיתת משה ללידתו, כדי להורות באצבע שאיירי כאן בסוד של "נעוץ סופו בתחילתו", וכמו שבמלים "נעוץ סופו בתחילתו" הסוף מוזכר קודם, כך בגמרא הזכירו את הסוף קודם. וממילא ניתן לומר שהמן אכן גם ידע שלידת משה היתה בשבעה באדר, אך לא ייחס לכך שום חשיבות, כי הואיל ומשה מת בשבעה באדר, לשיטתו אין זה מעלה ומוריד כלום שנולד בשבעה באדר. ודו"ק.

<> כי ישראל נולדו ונעשו לעם ביציאת מצרים, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 203, ובפתיחה הערה 318. וכן כתב בהרבה מקומות שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים. וכגון, בגבורות ה' פנ"ט [רס:] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". וכן כתב קודם לכן שם פנ"ב [רכז.], ויובא בהערה הבאה. ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם, וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם, וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד. וראה להלן ציון 337, ופ"ט הערה 12.

<> כי יציאת מצרים בפרט נעשתה על ידי הקב"ה בעצמו, ולא על ידי שליח [רש"י שמות יב, יב]. ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "ומה שלא היו יכולים לצאת כי אם על ידי הקב"ה הוא דבר עמוק", ומבאר שם שכל יציאה מהכח אל הפועל אין יציאתו אל הפעל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפעל הגמור. ובהמשך דבריו שם [רכז.] כתב: "וכאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה, לכך לא אפשר יציאתם רק על ידי הקב"ה... כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". וראה למעלה הערה 292, ולהלן הערה 339.

<> כמבואר למעלה הערה 291. וראה להלן הערה 386.

<> מצד עצמו - לכשעצמו, מבלי לצרף לכאן את לידתו.

<> פירוש - למשה רבינו יש קיום נצחי, כי סופו [מיתתו] נעוץ בתחילתו [לידתו], ובזה יש לו השבה אל ה', ומכך נובע קיומו הנצחי. וכן אמרו חכמים [סוטה יג:] "לא מת משה... עומד ומשמש". ובתנחומא ואתחנן אות ו אמרו "באו ואמרו לו [למשה] הגיע רגע שאתה נפטר מן העולם. אמר 'ברוך שמו חי וקיים לעולם ועד'". הרי ברגע מותו התייחס משה לקיומו הנצחי של הקב"ה. והם הם הדברים.

<> משוה כאן בין משה לישראל; כפי שאצל משה היה סופו נעוץ בתחילתו [מת ביום שנולד], כך אצל ישראל סופם נעוץ בתחילתם [חודש אדר מחובר לחודש ניסן]. אך יש להעיר, דאצל משה מצינו שסופו והתחלתו היו בזמן אחד לגמרי [שבעה באדר], ואילו אצל ישראל לא היה סופם והתחלתם בזמן אחד לגמרי, כי סופם בחודש אדר, והתחלתם בחודש ניסן. ונהי שחודש אדר מחובר לחודש ניסן, מכל מקום אדר לחוד וניסן לחוד. ולשונו הזהב מורה על חילוק זה; כי אצל משה כתב [לפני ציון 330] "ואין כאן סוף כאשר &**דבק**^ סוף אל ההתחלה". ואצל ישראל כתב כאן "ואין כאן סוף ממש כאשר הסוף יש לו &**חבור**^ אל ההתחלה". הרי שנקט לשון דביקות אצל משה, ולשון חבור אצל ישראל. והטעם הוא כנ"ל, כי אצל משה סופו והתחלתו היו בזמן אחד לגמרי, ואילו אצל ישראל אין הם בזמן אחד לגמרי, אלא בזמנים מחוברים זה לזה. אך טעמא בעי לחילוק זה, דמדוע לא מצינו גם אצל ישראל זמן אחד מוחלט לסופם ותחילתם, כפי שמצינו אצל משה. ובמיוחד שכתב למעלה [לאחר ציון 327] "ולפיכך הסוף שלהם... מחובר לחודש ניסן, ודבר זה דומה &**לגמרי**^ למשה", וכיצד יש כאן דמיון גמור למשה בעוד שישנו לחילוק זה ביניהם. @**ונראה לבאר**^ זאת על פי מה דברי רש"י [שמות כ, ב], שכתב: "ולמה אמר לשון יחיד '[אנכי ה'] אלקיך' [שם], ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל. וזהו שאמר [שמות לב, יא] 'למה ה' יחרה אפך בעמך', לא להם צוית 'לא יהיה לכם אלהים אחרים' [שם פסוק ג], אלא לי לבדי". ובגו"א שם אות ח כתב: "יש לתמוה בזה מה מועיל סניגוריא זאת, פשיטא אם היו ישראל טועים בזה, שהיו סבורים 'אנכי ה' אלקיך' דוקא למשה נאמר ולא לישראל, הנה זה סניגוריא. אבל עכשיו כי ישראל לא היו טועים בלשון זה. ולפי האמת גם כן לא נאמר לשון יחיד בשביל שהיה מצוה למשה, דהא לא משה נצטווה, ולפיכך מאי סניגוריא. אבל כך פירושו, כי המצוות אינם לישראל מצד שהם פרטיים, שהרי לכלל ישראל ניתנה התורה... והנה כאשר כלל ישראל הם פרטיהם, כל אחד ואחד בפני עצמו, אף על גב שכאשר יתחברו ביחד יש בהם כלל, מכל מקום מציאות כל אחד ואחד בפני עצמו, אין זה כלל גמור, כי אם במשה, שנחשב משה לששים רבוא... ולפיכך אמר כי המצוה היא בראשונה למשה בעבור שהוא שקול כנגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א]. ולא שיהיה פירוש 'אלקיך' קאי על משה, אלא פירושו שהמצווה הוא לישראל מצד הכלל שהם עם ישראל, ולפיכך נאמר בלשון יחיד 'אלקיך אשר הוצאתיך'. לכך אמר משה 'למה יחרה אפך בעמך', כלומר עיקר התחלת המצוה הוא למשה כמו שאמרתי, כי שקול משה כנגד כל ישראל, כי הוא שקול נגד ששים רבוא. אבל ישראל הם פרטים כל אחד ואחד, אין זה כלל גמור כמו שהוא במשה. ומאחר שהם עברו, ולא אני, אם כן עיקר הדבר קיים, ו'למה יחרה אפך בעמך'. ופירוש זה עיקר כאשר תבין המצות שבאו לישראל, ותבין עם זה מדריגת משה עליו השלום". מבואר מדבריו שיש שני "כלל ישראל"; (א) ששים רבוא יחידים. (ב) משה רבינו, שאוגד בתוכו את הששים רבוא. ועוד מבואר בדבריו שכלל ישראל הנעלה והמרומם יותר הוא כלל ישראל האגוד במשה רבינו, כי הוא כלל גמור, לעומת כלל ישראל המורכב מששים רבוא יחידים, שאינו כלל גמור. והשתא דאתינן להכי, יוסברו היטב דבריו כאן, שכתב שסופו ותחילתו של משה רבינו מורים על סופם ותחילתם של ישראל, ומ"מ סופו ותחילתו של משה היו בזמן אחד [שבעה באדר], ואילו סופם ותחילתם של ישראל היו בזמנים מחוברים, אך לא זהים [חודש אדר וחודש ניסן]. והם הם הדברים; דרגת כלל ישראל בדמותו של משה רבינו היא נעלית ומרוממת יותר מדרגת כלל ישראל של ששים רבוא. לכך אצל משה רבינו מצינו עיגול שלם לגמרי, שסופו דבוק לתחילתו, ללא סטיה כלשהיא. אך אצל כלל ישראל של ששים רבוא אין שלימות מובהקת כל כך, ונהי שסופם מחובר לתחילתם, אך אין סופם דבוק לתחילתם. נמצא שעד כמה שנוגע לעצם ה"נעוץ סופן בתחלתן" ישנו דמיון גמור בין משה לישראל, דבשניהם אין סופם נדון כהעדר וחסרון, אלא כהשלמה וגמר. ורק בנוגע ל"בפועל" של דמיון זה ישנו הבדל בין משה לישראל. לכך שפיר כתב כאן "ולפיכך הסוף שלהם... מחובר לחודש ניסן, ודבר זה דומה &**לגמרי**^ למשה", כי אין ההבדל ביניהם נוגע לעצם הדמיון שביניהם, אלא לדבר חיצוני יותר.

<> אודות שהמן לא עמד על קיומם הנצחי של ישראל, כן מבואר באסת"ר ז, י, שאמרו שם: "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד" [ראה להלן הערה 650, פ"ו הערה 101, ופ"ח הערה 130]. זאת ועוד, דוקא משה רבינו הוא זה שמנע את השמדת ישראל, ובכך הראה לכל את נצחיותם. אלא שכך נאה וכך יאה; הואיל ומשה קיים לנצח משום שסופו נעוץ בתחילתו, כך ישראל קיימים לנצח משום שסופם מחובר לתחילתם. ונמצא שקיומו הנצחי של משה אינו אלא בבואה לקיומם הנצחי של ישראל. וכשם שהמן טעה לגבי נצחיותו של משה, כך הוא טעה לגבי נצחיותם של ישראל, עד שהקב"ה מכנהו "אי שוטה שבעולם". ונפלא הוא.

<> צרף לכאן את דברי המדרש [דב"ר יא, י], שאמרו שם "הגיע הרגע שבו ימות משה, באותה שעה אמר הקב"ה לגבריאל, גבריאל, צא והבא נשמתו של משה. אמר לפניו, רבש"ע, מי שהוא שקול כנגד ששים רבוא איך אני יכול לראות במותו... ואחר כך אמר לסמאל הרשע, צא והבא נשמה של משה. מיד לבש כעס וחגר חרבו ונתעטף אכזריות והלך לקראתו של משה. כיון שראה אותו שהוא יושב וכותב שם המפורש, וזוהר מראהו דומה לשמש, והוא דומה למלאך ה' צבאות, היה מתיירא סמאל מן משה... וכיון שראה סמאל את משה אחזתו רעדה וחיל כיולדה, ולא מצא פתחון פה לדבר עם משה...

חזר סמאל והשיב דבר לפני הגבורה... יצתה בת קול ואמרה, הגיע סוף מיתתך. אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע... בבקשה ממך אל תמסרני ביד מלאך המות. יצתה בת קול ואמרה לו, אל תתיירא, אני בעצמי מטפל בך ובקבורתך". ולפי דבריו כאן מדרש זה מבואר היטב, שהואיל ומיתת משה אינה סוף והעדר, אלא השלמה והשבה אל ה', לכך אין סמאל יכול ליטול את נשמתו, אלא רק הקב"ה בכבודו ובעצמו. וכשם שסמאל טעה בהבנת מיתת משה, כך המן הרשע, שבא מכח סמאל [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 191, 268], טעה שוב במיתת משה.

<> ילקו"ש משלי רמז תתקמד, ומדרש שוחר טוב משלי פרק ט.

<> מדרש זה הובא למעלה בהקדמה [לאחר ציון 122, ונתבאר שם לאחר ציון 161], בפתיחה [לאחר ציון 328], להלן [ט, ל], ובתפארת ישראל פנ"ג. והנה כאן ובפתיחה ולהלן [ט, ל] כתב "&**אם**^ כל המועדים בטלים" [ובמדרש הנ"ל לא נאמרה תיבת "אם", אלא "שכל המועדים עתידים ליבטל"]. אך למעלה בהקדמה ובתפארת ישראל פנ"ג לא הזכיר תיבת "אם". וראה להלן הערה 351 שנלקטו שם הסבריו השונים למאמר זה.

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

<> כמבואר למעלה הערה 326.

<> כי בהתחלה של דבר מתגלה עצם ועיקר הדבר. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב כן לגבי מחלוקת, וכלשונו: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". והביאור הוא, כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [ראה למעלה בהקדמה הערות 95, 262]. וכן השריש כמה פעמים שכל דבר בעת התחדשותו הוא מתגלה אז באמיתתו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רפא:], וז"ל: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ושם הערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". וראה למעלה בהקדמה הערה 40, ופ"א הערה 1328. והואיל ויציאת מצרים היא התחלתה והתחדשותה של ישראל, לכך בה מתגלה עצם ישראל.

<> כמבואר למעלה הערות 292, 327.

<> לשונו בנצח ישראל פס"ב [תתקמב:]: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות, וגאולה זאת יש לה הפסק, כי כל דבר שהוא מצד האדם יש לו הפסק". ולשונו כאן ["כי כל &**נברא**^ יש לו ביטול מצד עצמו"] מורה שכל עלול חייב לבסוף להתבטל. ומתבאר מספריו שני טעמים לכך שהעלול מחוייב לבסוף להתבטל; (א) הואיל והעלול הוא נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לעלתו, וזה מתבטא שלבסוף העלול יתבטל. (ב) הואיל והעלול הוא נברא, הרי שקודם להמצאותו היה נעדר המציאות, ולכך העדר זה יחול עליו אף לאחר שנברא, בכך שלבסוף יתבטל. ואודות טעמו הראשון, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"א [מ.], וז"ל: "במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.] כתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם 'עלה' ועל זה שם 'עלול', הרי נבדל העלה מן העלול". ובהספד [קעח] כתב שלא רק שהמיתה מבדילה את האדם מן ה', אלא מהות המיתה נועדה כדי להבדיל בין האדם לה', וכלשונו: "כי המיתה היא מצד... כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך". וכן נאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל חי לעולם". ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". הרי מציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה. @**ואודות טעמו השני**^ להתבטלותו של העלול, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:], וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה שהוא התחלה, ואח"כ יושלם... מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העולם הזה, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואח"כ בא העוה"ב, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל". @**אמנם נראה**^ שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא מההעדר [טעמו השני], זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון לעומתו [טעמו הראשון]. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] שילב בין שני הטעמים האלו, וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו". וראה להלן ציון 368, נר מצוה ח"א הערה 32, ונצח ישראל פנ"ה הערה 14.

<> כי פורים היה בחודש האחרון, המורה על אחרית ישראל, וכמבואר למעלה כמה פעמים שהמן חשב שהואיל והגורל נפל על חודש אדר, לכך בו יהיה ח"ו סוף ישראל, כי חודש אדר הוא החודש האחרון מחודשי השנה [מלוקט למעלה הערה 235]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 169] כתב: "לכך ימי הפורים לא יהיו נבטלים, מאחר שימי הפורים באים על זה שלא היה המן מכלה ישראל מן המציאות לגמרי, עד כי לא יהיו נמצאים כלל, והשם יתברך נתן להם המציאות". מדגיש בזה שאין גאולת פורים נובעת מהפרת מחשבת המן, וממילא ישראל המשיכו בקיומם הקודם. אלא להיפך; הקב"ה נתן לישראל מציאות חדשה [שלא היתה קיימת עד אז], ולכך הופרה מחשבת המן. וכן ביאר בתפארת ישראל פנ"ג [תתלא.], וז"ל: "פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים" [ראה למעלה פ"א הערות 170, 171, 524, פתיחה הערות 129, 130, 182, 255, 318, פ"א הערה 109, ופרק זה הערה 261]. והנה למעלה [פ"ב לאחר ציון 103] כתב: "אבל רבא סבירא ליה שלא היתה הגאולה רק מצד כל ישראל, שהם ראוים לגאולה הזאת, ולא מצד השבטים, כי מצד השבטים יש בהם הכנה אל הצרה". ויש לעיין אם דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שאין הגאולה מצד ישראל.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 266], וז"ל: "כך הוא באמת כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם, רק מצד השם יתברך יש להם קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם יתברך, מורה זה כי שם 'אל' בסוף השם של 'ישראל', כי בסוף שלהם שיש להם מצד עצמם, נותן השם יתברך להם קיום, אבל מצד עצמם של ישראל יש להם סוף. ולכך נפל הגורל בחודש י"ב, שהוא סוף החדשים, כי יש לישראל סוף מצד עצמם. והמן הרשע, כאשר נפל הגורל בחודש י"ב, שמח, כי סבור היה כי מאחר שנפל בחודש י"ב, מורה זה על הסוף. ולא ידע כי יש להם סוף מצד עצמם, רק כי קיום שלהם הוא מצד השם יתברך. וכל האומות קיומם שלהם מצד עצמם יותר מן ישראל, ואין להם הקיום מצד השם יתברך, ולפיכך סוף שלהם שיהיו בטלים, רק ישראל [יהיו קיימים]".

<> בנצח ישראל ס"פ סב [תתקמב:] כתב כדברים האלו בביאור החילוק בין הגאולה העתידה לגאולות הראשונות, וכלשונו: "כי הגאולות הראשונות היו על ידי בני אדם... לכך היה הפסק לגאולות אלו. אבל הגאולה האחרונה תהיה במה שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל, לכך לא תהיה הפסק לדבר זה. וזה שאמר [ישעיה מה, יז] 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים'... ואף כי גאולה האחרונה גם כן יהיה על ידי המשיח, חילוק והפרש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה; כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות, וגאולה זאת יש לה הפסק, כי כל דבר שהוא מצד האדם, יש לו הפסק. אבל גאולה אחרונה, אף כי תהיה על ידי המלך המשיח, תהיה מצד השם יתברך, אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל... [כי] גאולה אחרונה אינה מצד האבות, רק מצד השם יתברך, אשר ממנו הגאולה... כי גאולה אחרונה נצחית, במה שהגאולה מצד שהשם יתברך צורה אחרונה לישראל, ולכך היא נצחית". וראה להלן פ"ט הערה 439.

<> כדי להורות שגאולה זו באה מצד השם יתברך, ולא מצד ישראל, כי החודש האחרון מורה על אחרית ישראל, וכפי שביאר עד כה [ראה הערה 341].

<> למעלה בהקדמה [לאחר ציון 175] הביא מאמר זה, וכן הביאו להלן פ"ט [לאחר ציון 600], ודבריו שם יובאו בהערות 348, 349.

<> שהוא כל כך מבוסם שאינו מבחין בין ארור המן לברוך מרדכי.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 149]: "כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו שיש לו מלמעלה, בשביל שהאדם הוא שכלי, ויש לו כח מלמעלה", וצרף לכאן שבשני מקומות אמרו בגמרא "אדם אית ליה מזלא" [שבת נג:, ב"ק ב:]. במסכת שבת פירש רש"י "מזליה - מלאך שלו, ומליץ עליו". ובמסכת ב"ק פירש רש"י "אדם דאית ליה מזלא - שיש לו דעת לשמור את גופו". לפי דברי המהר"ל שני דיבורי רש"י אלו הם שני צדדים של מטבע אחת; דהואיל ויש לאדם דעת [רש"י בב"ק], לכך יש לו שמירה מהעליונים [רש"י בשבת]. וראה למעלה בהקדמה הערות 152, 153.

<> לכאורה משמע מדבריו כאן שאדם שיכור שאינו יודע מימינו לשמאלו, יזכה לסייעתא דשמיא מיוחדת, וכפי שזכו לה ישראל בימי פורים. וכן להלן [ט, לב] כתב: "צריך לבסומי עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכאשר האדם הוא כך... אז נמסר תכליתו וסופו אל השם יתברך... מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל. וכיון שאין נחשב לכלום, לכך מצד הזה השם יתברך מקיים ומעמיד אותו... כאשר אין האדם נחשב לכלום, קיומו הוא מן השם יתברך". אך קשה, כי דוקא אדם שיכור הוא מנותק לגמרי מן העליונים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ט אות יד, וז"ל: "עיקר הפורענות דבא על ידי היין... הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 153, להלן פ"ה הערה 223, ופ"ט הערה 615]. וכיצד יבאר כאן שהשיכור יסתייע במיוחד בישועה מאת ה'. ויל"ע בזה.

<> לא ברור האם כוונתו לביאור המאמר "חייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", או לביאור המאמר "שכל המועדים עתידין ליבטל, וימי הפורים אינן בטלים לעולם", כי שני מאמרים אלו כבר נתבארו למעלה [כמצויין כאן בהערות 335, 345]. ומתוך שהמשפט הבא ["ועוד יתבאר בסוף המגילה בפסוק 'דברי שלום ואמת'"] עוסק בביאור המאמר של המועדים שיתבטלו [כמובא בהערה 351], מכך משמע שגם כאן כוונתו למאמר זה. אמנם ריהטא דלישנא משמע שכוונתו למאמר "חייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 175] כתב על כך בזה"ל: "כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה [להלן ט, כב], וזהו הנאות הגוף. וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי. ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יודע, כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר. אמנם עוד יתבאר דבר זה". וסוף דבריו מכוון לדברים אלו שיכתוב כאן. ובדבריו כאן יש הדגשה אחרת מדבריו למעלה; למעלה ביאר שסילוק השכל נועד להגביר את הגוף לגמרי. אך כאן מבאר שסילוק השכל נועד לבטל את האדם לגמרי, ובזה להורות שהגאולה היא מצד ה' יתברך, ולא מצד ישראל.

<> כי כאשר אדם הוא רק בעל גוף [כדבריו למעלה], בזה גופא נמצא ביטולו [כדבריו כאן], וכפי שביאר להלן פ"ט [לאחר ציון 597], וז"ל: "אמנם יש לך לדעת כי הפורים הוא בחודש אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחודש האחרון, הוא אדר. ודבר זה היה בא אל ההפך, כי אחרית ישראל שהם מגיעים אל השם יתברך, שהוא יתברך תכליתם האחרון, כמו שהתבאר באריכות למעלה בפסוק 'הפיל פור הוא הגורל', עיין שם. ולכך בפורים, אדרבא, צריך לבסומי עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכאשר האדם הוא כך... אז נמסר תכליתו וסופו אל השם יתברך, ומצד הזה היה נצוח המן... ודבר זה עיקר הטעם מה שאמר שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי... כי השם יתברך הציל אותם מהמן בשביל שאין אדם נחשב לדבר מה, ואין לו עזר מצד עצמו. וכיון שאין האדם נחשב לדבר מה, קיום שלו הוא מן השם יתברך. ומה שאין האדם נחשב לדבר מה, דבר זה הוא מצד הגוף, ולפיכך צריך לבסומי בפורים. וכאשר הוא מבוסם ואין יודע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי, אז מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל. וכיון שאין נחשב לכלום, לכך מצד הזה השם יתברך מקיים ומעמיד אותו. ולכך בימי המן, שהיה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם, ולא היה להם עזר רק מן השם יתברך, אשר הוא מקיים האדם מצד שאינו נחשב לכלום מצד עצמו, רק כי קיומו הוא מצד השם יתברך. ולכך חייב לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ואז אין דבר באדם, וכאשר אין האדם נחשב לכלום, קיומו הוא מן השם יתברך". ודרך המהר"ל להורות שכל הסבריו הם משורש אחד, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 610, ופרק זה הערה 18, ולהלן פ"ה הערה 617.

<> שכתב שם בזה"ל [לאחר ציון 528]: "כי הנס שעשה השם יתברך בזאת המגילה היא נצוח המן... ולדבר הזה אין לו קץ וסוף... שעל זה אמר שאם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים... כי הדבר שהוא יושר אין לו בטול והפסק, ומעשה המגילה ראוי בה היושר הגמור לבטל זרע עמלק המעוקל" [לשונו שם]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 161] ביאר שני טעמים מדוע פורים לא יתבטל לימות המשיח, לעומת שאר מועדים; (א) פורים אינו זכר ליצ"מ, לעומת שאר מועדים, ויצ"מ לא תהיה נזכרת לעת"ל כעיקר, אלא כטפל, והוא הדין לשאר המועדים [שהם זכר ליציאת מצרים] שיזכרו לעת"ל כטפל. (ב) ימות המשיח תלוים בנס פורים, כי לולא נס פורים היה המן ח"ו מכלה את ישראל, וישראל לא היו מגיעים לימות המשיח. (ג) למעלה בפתיחה [לאחר ציון 329] ביאר שבפורים נתגלתה הדביקות הגמורה שיש בין ישראל לה', ואילו שאר מועדים מורים על דביקות שאינה גמורה. והואיל ולעת"ל תהיה לישראל דביקות גמורה בה', לכך שאר מועדים יתבטלו, ואילו פורים לא יתבטל [ראה בסמוך הערה 354]. וכאן ביאר כעין הטעם הראשון שביאר למעלה בהקדמה [שכל המועדים הם זכר ליצ"מ, לעומת פורים], אך לא תלה זאת בעיקר וטפל, אלא באם המועד הוא מצד ישראל או מצד השם יתברך. נמצא שסך הכל ביאר ארבעה טעמים למאמר זה [שנים בהקדמה, אחד בפתיחה, ואחד להלן פ"ט (לאחר ציון 528)].

<> היא דעת רבי אלעזר [ילקו"ש משלי רמז תתקמד, ומדרש שוחר טוב משלי פרק ט], שאמר "אף יום הכפורים לא יבטל לעולם, שנאמר [ויקרא טז, לד] 'והיתה זאת לכם לחקת עולם'", והובא למעלה בהקדמה לאחר ציון 123.

<> "מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל" [המשך המאמר שם]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "כי השם יתברך בעצמו הוא צורת ישראל, כמו שחתם בשמם שם 'אל', לומר כי הוא יתברך צורה אחרונה להם... כי מאחר שישראל אין להם אמצעי כלל, והם דביקים בו יתברך בלי אמצעי ובלי שום פירוד ובלי שום חציצה כלל, והוא יתברך בעצמו צורה אחרונה להם, לכך השם יתברך מסלק ומטהר חטאם. אף אם חטאו כבר, הרי יש לישראל השבה אל השם יתברך בעצמו, מבלי הפרד מאתו כלל, ואין כאן עוד חטא להם במדריגה זאת. ואף כי חטאו, דבר זה היה מצד כי יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא. אבל מצד בחינת אמתתם הם אל השם יתברך, ובצד הזה יש להם סלוק חטא לגמרי, כי הוא יתברך מקוה טהרה, ואין כאן הבדל מאתו, ובזה הוא מטהר ישראל אשר הם דביקים בו. וכדכתיב [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה'', ואמרו זכרונם לברכה במסכת יומא [פה:] מה מקוה מטהר טמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל. וזה כי המקוה נקרא בשם הזה, מפני שנקוים ונאספים המים לתוכו. והוא יתברך נקוים אליו כל המציאות, ולכך הוא מטהר את כל אשר נקוה ונאסף אליו. וישראל נקוים בפרט אל השם יתברך כמו שאמרנו, לכך מטהר אותם... ומאחר כי הוא יתברך מטהר ישראל מחטאם, ולפיכך לעתיד כאשר יהיו ישראל דבוקים בו יתברך, יהיו מסולקים מן החטא, וכאילו לא חטאו, וכדכתיב [ירמיה נ, כ] 'ביום ההוא יבוקש עון יהודה [ואיננו] וגו''". ובדרשת שבת תשובה [פד:] כתב: "שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים... יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה, מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל' על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל, עד שנעשים טהורים מאתו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 338, להלן הערה 565, ופ"ט הערה 571].

<> הנה למעלה ביאר שני הסברים מדוע יום הכפורים לא יתבטל לעתיד לבא; (א) בהקדמה [לאחר ציון 184] כתב: "כי יום הכפורים כפרת החטא והעון, אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם... סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה, והשם יתברך מציל אותנו ממנו. ומזה הטעם אף יום הכפורים לא יהיה בטל, כי אם לא היה יום הכפורים, היה בטול לנפש לגמרי מפני החטא שהוא לנפש, והיה מגיע להם אבוד מן סמאל הצורר, שהוא עומד לכלות נפש האדם... כי שאר המועדים אפשר הבטול להם, מפני שהם זכר ליציאת מצרים, ואף אם היו עוד משועבדים במצרים, היו באחרונה נגאלים, לכך אפשר להם הבטול. אבל אלו שני המועדים [פורים ויום הכפורים], שהם באים על שהשם יתברך הציל אותנו, ונתן לנו השארית והמציאות, לא יהיה דבר זה בטל לעתיד. כי אם לא היו אלו שתי גאולות, הן גאולה מצד הגוף והן גאולה מצד הנפש, היה כאן אבוד לגמרי, ולא היה כאן גאולה אחרונה שתהיה לימות המשיח. ולכך אלו שני ימים לא יהיו בטלים". (ב) בפתיחה [לאחר ציון 328] כתב: "לכך אף אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא נבטלים, כי המועדים כולם מורים החבור והדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, ולכך נקרא 'מועד', כמו [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך מעל הכפורת', שהוא לשון ויעוד וחבור. ולעתיד, כאשר יהיה לישראל החבור והדבוק אל השם יתברך יותר, לכך יהיה חבור זה, שהוא על ידי המועדים, בטל. אבל פורים שהוא מורה על חבור ודביקות הגמור, כאשר לקחם מיד המן, דבר זה לא יהיה בטל. וסבר רבי אלעזר דגם יום הכפורים לא בטל, כי גם יום הכפורים שהוא סלוק החטא, ואז הדביקות הגמור בו יתברך, גם כן לא יהיה בטל. והבן הדברים האלו מאוד מאוד". ודבריו כאן [שיום הכפורים הוא מצד הקב"ה] נוטים יותר לדבריו בפתיחה, מאשר לדבריו בהקדמה.

<> שתכלית ישראל היא אל ה', ומכך נובע קיומם הנצחי.

<> מה שמכנה זאת "בראשית רבה" אף שברור שפרשת אמור היא בספר ויקרא, כי דרכו לכנות את המדרש רבה על התורה בשם "בראשית רבה", וכמבואר למעלה פ"א הערה 419. ובנצח ישראל פ"כ [תלה.] הביא גם כן דברים אלו, והרבה מדבריו שם הם כמעט אות באות כדבריו כאן. ושם בנוסף למדרש רבה ציין שדברים אלו נמצאים גם במדרש תנחומא [ויצא סימן ב].

<> לפנינו במדרש רבה [ויק"ר כט, ב] איתא "אמר רבי ברכיה ורבי חלבו ורבי שמעון בן יוחאי בשם רבי מאיר". ובתנחומא [ויצא סימן ב] איתא "אמר רבי ברכיה בשם רבי חלבו ור"ש בן יוסינה". אמנם בילקו"ש [ח"א רמז קכא] איתא "רבי ברכיה בשם רבי מאיר". וכן גם בנצח ישראל פ"כ [תלה.] כתב "רבי ברכיה בשם רבי מאיר". וכן המשך המדרש שמביא כאן הוא יותר כגירסת הילקו"ש.

<> לפנינו במדרשים הנ"ל איתא "מלמד שהראה הקב"ה ליעקב שרה של בבל עולה ויורד, של מדי עולה ויורד, ושל יון עולה ויורד, ושל אדום עולה ויורד".

<> "כך אני יש לי ירידה" [המשך הילקו"ש שם, והובא בנצח ישראל פ"כ (תלה.)].

<> "במסים ובארנוניות ובזימיות ובגלגליות" [לשון המדרש בויק"ר כט, ב]. ובילקו"ש [ח"א רמז קכא] אמרו "במסים ובארנוניות ובגולגליות", וכילקו"ש הוא בנצח ישראל פ"כ [תלה:].

<> "שמות מדינות הן" [עץ יוסף שם].

<> "'לא אעשה כלה' [ירמיה ל, יא]" [המשך המדרש בויק"ר שם].

<> כנגד המשך הפסוק [ירמיה ל, יא] "ונקה לא אנקך".

<> תחילה יבאר סיפא דמדרש [אודות מצות פאה], ובהמשך דבריו יבאר רישא דמדרש [אודות מוראו של יעקב]. ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] ביאר המדרש כסדר.

<> בנצח ישראל פ"כ [תמ.] כתב כדבריו כאן כמעט אות באות, וז"ל: "והבן עוד מה שאמר 'האומות שהם מכלין שדותיהם, אותם אעשה כלה, ישראל שאינם מכלין שדותיהן, לא אעשה כלה'. והדברים האלו גדולים מאוד כאשר תבין הדברים אשר בארנו לך למעלה. כי ישראל אינם בעלי השלמה מצד עצמם, כמו שהם האומות. ולפיכך צוה השם יתברך לישראל מצוה זאת 'לא תכלה פאת שדך', שמאחר שישראל אינם בעלי תכלית מצד עצמם, יהיו נוהגים במדה זאת 'לא תכלה פאת שדך'". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 940] כתב: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא... ותכלית של ישראל הוא השם יתברך, לכך יש להם קיום מצד השם יתברך. אבל האומות, שלימות שלהם גופני כמו שאמרנו, ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן, כמו שהיה כאן, כי יום השביעי הזה שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו, ועשה סעודה. ובשלימות הסעודה שלט השטן והגיע מעשה ושתי, והבן הדברים אלו מאוד", ושם מאריך בזה עוד.

<> לשונו בנצח ישראל פ"כ [תמ.]: "וצוה לתת הפאה לעניים, וזה נחשב כאילו הפאה שלהם, שהוא תכלית שלהם, הוא אל השם יתברך".

<> לשונו בגו"א שם: "הטעם ידוע, כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים - לה' נחשב, שהרי כתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל', ולפיכך כאילו בונה בית המקדש והקריב עליו קרבן... כלל הדבר, מאחר שהשם יתברך חייב אותו לתת המתנות אלו לעני, הרי זה רצון השם יתברך לגמרי, ולפיכך כאילו הקריב קרבן לו יתברך". ושם מבאר מדוע דבר זה נאמר במתנות עניים, ולא בצדקה לעניים.

<> כמבואר למעלה הערה 340.

<> לשונו בנצח ישראל פ"כ [תמ:]: "ומפני זה אין לישראל קץ ותכלית, שהרי לא הגיעו אל התכלית בצד עצמן, רק תכלית שלהן אל השם יתברך, ומצד הזה אין הפסק להם".

<> "לא תכלה פאת שדך - שיניח פאה בסוף שדהו" [רש"י ויקרא יט, ט]. ואמרו חכמים [שבת כג.] "אמר רבי שמעון, בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו ["בגמר קצירו, כדכתיב 'לא תכלה' משמע בשעת כילוי, ולא שיקצה אותה קודם לכן" (רש"י שם)]; מפני גזל עניים, ומפני ביטול עניים, ומפני החשד, ומשום בל תכלה. מפני גזל עניים, שלא יראה בעל הבית שעה פנויה ויאמר לקרובו עני הרי זו פאה ["שעה פנויה - שאין עניים אצלו, ויאמר לקרובו עני מהר וטול כאן עד שלא יבאו אחרים, אבל עכשיו שמניחה בגמר קציר השדה העניים רואין ובאין" (רש"י שם)]. ומפני ביטול עניים, שלא יהו עניים יושבין ומשמרין עכשיו מניח בעל הבית פאה ["שלא היו יודעים מתי יקצור אותם" (רש"י שם)]. ומפני חשד ["שהעוברין רואין בגמר קצירו שהוא מכלה את הכל, לא ידעו שנתנה כבר" (רש"י שם)], שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו. ומשום בל תכלה ["דמשמע שעת כילוי" (רש"י שם)]. אטו כולהו לאו משום בל תכלה נינהו ["אטו כולהו הני דאמרן, לא טעמא ד'לא תכלה' קא מפרשי, מאי שנא שעת כילוי" (רש"י שם)]. אמר רבא מפני הרמאין ["העוברין על 'לא תכלה', ואומרים כבר הנחנוה" (רש"י שם)]". וצרף לכאן דברי המשנה [פאה פ"א מ"ג] "נותנין פאה מתחלת השדה ומאמצעה. רבי שמעון אומר, ובלבד שיתן בסוף כשעור". והלכה כרבי שמעון [רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ב הי"ב]. וכנראה רבי שמעון לשיטתו מדבריו במסכת שבת [כג.] שנתן ארבעה טעמים מדוע הפאה צריכה להיות בסוף השדה.

<> אזהרה מצויה בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". ובבאר הגולה באר הראשון [לג:] כתב: "והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לו:] כתב: "ויש לך לדעת להבין ולהעמיק בענין זה, כי הדברים האלו לא נאמרו בהרחבת הלשון... אבל דברים אלו נאמרו בביאור לגמרי". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ כ.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 266], וראה הערה 269. ובבאר הגולה באר החמישי [עג:] כתב: "ותדע, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל. ולכך השם יתברך נקרא 'איש' לישראל בכל כ"ד ספרים, שנקרא השם יתברך 'איש' לישראל. ועל זה אין צריך להביא ראיה כלל, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. וכמו שמורה שם 'אל' אשר חתם השם יתברך בשם 'ישראל', מורה כי הוא יתברך צורה אחרונה להם". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "הוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם, עד שהם דביקים לגמרי בו יתברך, כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". ובנצח ישראל פ"ל [תקפז:] כתב: "כאשר לא היה לישראל שום מציאות קודם זה [יציאת מצרים] כלל, ובמה שהוציאם לו לעבודתו נעשו לאומה, בשביל זה השם יתברך צורה האחרונה להם. והמעלה הזאת הוא על כל המעלות, כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט [הובא למעלה בהקדמה הערה 203]... כלל הדבר הזה, כי ההוצאה מן האומות מורה שישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות, רק היו ברשות האומות". וראה להלן פ"ו הערה 447. @**ונראה לבאר**^ מדוע דוקא השם "אל" הוא שנחתם בשם ישראל, כי בנתיב התשובה פ"ו [לאחר לציון 26] כתב: "שם 'אל'... הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד" [ראה להלן הערה 722]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] השריש שרק באמצעות מדת החסד ניתן להדבק ולהדמות לה', ולא באמצעות שאר מדות. ולכך נאה ויאה, שדוקא השם המורה על מדת החסד הוא זה שייחתם בשם ישראל, כדי להורות על דביקותם של ישראל בה'.

<> בנצח ישראל פ"כ [תמ:] הוסיף את הדברים הבאים: "ופסוק זה של 'לא תכלה פאת שדך' כתיב קודם ראש השנה [ויקרא כג, כב-כד], שהוא יום הדין ויום המשפט. ואמר לך כי אל תהיו יראים מיום הדין שיהיה חס ושלום כליון בישראל, כי זה אינו, כאשר ישראל אינם מכלים שדותיהן, ונותנים הפאה, שהוא התכלית, אל השם יתברך, להורות כי תכליתן של ישראל הוא אל השם יתברך, ודבר זה אין לו הפסק וכליון. וכך מורה עצם השם שנקראו 'ישראל', כתיב בסוף השם שם 'אל', להורות כי סוף ותכלית שלהם הוא אל השם יתברך... וזה שאמר הכתוב [ירמיה ל, יא] 'בכל הגוים אעשה כלה ואותך לא אעשה כלה ויסרתיך למשפט'. כלומר, אף שהוא יתברך במשפט מייסר אותם, אבל אין עושה אותם כלה. והתבאר כי ישראל הם עומדים קיימים לנצח".

<> חוזר לתחילת דברי המדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 356], שהקב"ה הראה ליעקב השר של כל אחד מארבע מלכיות שעולה ויורד.

<> אודות שלארבע המלכיות יש התחלה וסוף, כן נתבאר בסוף דרשת שבת הגדול [רלא:], שביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז], מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם... שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 425].

<> דבריו יוטעמו על פי מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות לג, בביאור ההבדל בין הבטוי "כשזה קם זה נופל" לבין הבטוי "כשזה נופל זה קם", וז"ל: "נראה דלגבי ישראל כשזה קם זה נופל, שהרי הקב"ה מקים את ישראל ואדום יפול. אבל גבי אדום, שאין הקב"ה מקים, לא שייך לומר 'כשזה קם זה נופל', ולפיכך אמרו [רש"י בראשית כה, כג] 'לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים'". הרי ש"כשזה קם זה נופל" נאמר על תקומת ישראל ["כשזה (ישראל) קם, זה (אדום) נופל"], ואילו "כשזה נופל זה קם" נאמר על תקומת אדום ["כשזה (ישראל) נופל, זה (אדום) קם" (הובא למעלה בפתיחה הערה 209)]. וזהו שכתב כאן "שכל זמן אשר יעקב מתעלה בעולם דבר זה מצד השם יתברך". וראה להלן הערה 379, ופ"ד הערה 331.

<> דברים אלו מבוארים יותר בנצח ישראל פ"כ [תלז.], וז"ל: "כאשר ראה יעקב עליות המלכיות, ידע שממשלתם יש להם סוף, כי כל התעלות הגשמי יש לו סוף ותכלית... כי כל דבר הגשמי, תכלית שלימותו הוא סוף שלו. וכבר אמרנו כי בשלימות מדריגתו של הדבר הגשמי הוא הקץ והסוף. ואמר הקב"ה ליעקב 'אף אתה עלה'. כי מעלת יעקב כמו שאמרנו, מחולק מן המלכיות, כי יש ליעקב מעלה נבדלת... ואמר לו שאם אתה עולה, אין אתה יורד לעולם. ודבר זה, כי דוקא בד' מלכיות, שהם מתיחסים אל הגשמי, וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי. אבל דבר שהוא נבדל, כל אשר הוא עולה הוא מתקרב אל השם יתברך כאשר הוא מתעלה, ולכך אמר לו הקב"ה 'אף אתה עלה'". וראה הערה 379.

<> חולין פט. "'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו'' [דברים ז, ז], אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. למשה ואהרן, אמר [שמות טז, ז] 'ונחנו מה'. לדוד, אמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. אבל עובדי כוכבים אינן כן. נתתי גדולה לנמרוד, אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה''. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו''. לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלהים ישבתי בלב ימים'". ובסמוך [לאחר ציון 381] יזכיר מאמר זה בקצרה. וראה הערה הבאה.

<> ואם תאמר, דכאן מבאר שההבדל בין עליית האומות לעליית ישראל הוא מצד התנהגותם, שהאומות מתגאות בעלייתן ופורקות עול שמים, ואילו ישראל נותנים הגדולה אל ה'. אך למעלה ביאר את ההבדל ביניהן משום שעליית האומות היא מצד עצמן, ואילו עליית ישראל היא מצד השם יתברך [ראה הערות 376, 377]. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אמנם הענין מבואר על פי מה שכתב בנתיב הענוה ר"פ ב, בביאור המאמר שהובא בהערה הקודמת, וז"ל: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעולם הזה הגשמי, מוסיפים הם על המדה. אבל ישראל מצד שהם קדושים נבדלים מן הגשמית, וכל מעלתם אלקית. ואין ראוי לאומות רק גדולה גשמית, ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם, שזה מדת הפשיטות, והיא מדה נבדלת מן הגשמי" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 942. וראה להלן פ"ד הערה 413, ופ"ה הערה 224]. נמצא שההבדל בהתנהגות האומות לבין זו של ישראל נובעת משלב קודם יותר; גדולת האומות היא גשמית, ואילו גדולת ישראל היא נבדלת מהגשמי. וזה גופא מביא לחילוק נוסף; הקב"ה משפיע על האומות גדולה גשמית, ועל ישראל גדולה אלקית. נמצא שהקב"ה משפיע על האומות גדולה גשמית, כי הן בעלי גשם, ולכך הפועל יוצא מזה הוא שהאומות מתגאות בגדולתן ופורקות עול שמים. אך אצל ישראל הקב"ה משפיע עליהם גדולה נבדלת מהגשם, כי הם נבדלים מהגשם, ולכך הפועל יוצא מזה הוא שישראל ממעטים עצמם לפני הקב"ה. באופן שהכל משתלשל שגדולת האומות אינה מצד השם יתברך, ואילו גדולת ישראל היא מצד השם יתברך.

<> לא ברור לאיזה מדרש כוונתו. ואין לומר שכוונתו למדרש רבה שהביא למעלה [לאחר ציון 356, וכך מצוין כאן בדפוס בני ברק], כי במדרש הנ"ל לא נזכר דבר אודות התעלות ישראל. לכך נראה שכוונתו למדרש אחר המבאר שישראל תולים הגדולה בהשם יתברך, לעומת אומות העולם. ומעין זה נמצא במדרש תנחומא בראשית אות ז, שאמרו שם: "בוא וראה כל מי שבקש לעשות עצמו אלוה, בונה לו פלטרין בתוך המים. פרעה בנה לו פלטרין בתוך המים... אמר לו הקב"ה, רשע, נתגאית במים, במים אתה מת... סנחריב עשה לו פלטרין לפני הלבנון... חירם בנה לו פלטרין במגנין בין אדריאס לאוקיאנוס... אבל ישראל [ישעיה מג, ב] 'כי תעבור במים אתך אני וגו''".

<> כאן מבאר שיעקב לא עלה כי לא האמין שזרעו יתלו הגדולה בה'. אמנם בנצח ישראל פ"כ [תלח.] ביאר שיעקב אבינו לא האמין בעצמו, וכלשונו: "דבר שהוא נבדל, כל אשר הוא עולה הוא מתקרב אל השם יתברך כאשר הוא מתעלה, ולכך אמר לו הקב"ה 'אף אתה עלה'. ומפני שאין מעלתו של יעקב כל כך גדול, כי סוף סוף הוא אדם, ולכך לא עלה".

<> הובא בהערה 378.

<> יש להבין, שהואיל ויעקב חשש שזרעו לא יתלה את גדולתו בה', מאי אהני שיעקב עצמו היה עולה, אך סוף סוף יעקב לחוד וזרעו לחוד, ולאן נעלם חששו של יעקב שזרעו לא יתלה הגדולה בה'. אמנם נקודה זו מבוארת היטב בנצח ישראל פ"כ [תלח:], וז"ל: "וזה שאמר בזה הלשון 'אילו האמנת ועלית'. כלומר, המאמין באחד דבק בו לגמרי כאשר מאמין בו. ולכך עליה זאת הוא דביקות לגמרי בו, ולא תרד כלל. ובשביל שלא האמנת, אם כן אין כאן הדביקות בו יתברך לומר כי השם יתברך בעצמו הוא השלמת יעקב... אבל כאשר לא עלית, ולכך לא דבק היה בו יעקב מה שראוי להיות דבק בו יתברך, ואם כן הוא נפרד מן העלה... ולא כן אילו עלה יעקב, עד שהיה בפעל הגמור, וזהו תכלית עלייתו, ובזה היה לו דביקות גמור בו יתברך. וזה שאמר 'אילו האמנת ועלית', כי האמונה בו יתברך הוא דביקות גמור. ולכך כאשר לא האמנת, יש &**לבניך**^ פירוד מן השם יתברך". הרי ביאר שאם יעקב היה עולה הוא היה אז דבק בה' לגמרי, עד שלבניו לא יהיה פירוד מה'. נמצא שדביקות יעקב בה' מהני לבניו אחריו שלא יפרדו מה'. ומעין זה כתב הרמב"ן [דברים כט, יז], וז"ל: "כי האב שרש, והבן נצר משרשיו יפרה... כי משרש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בע"ז, לא יוליד מודה בה". וראה להלן פ"ד הערה 42, ופ"ט הערות 53, 54.

<> חוזר לבאר שמה שהגורל של המן נפל על חודש אדר אינו מקרי, אלא מהותי. וכן למעלה [לאחר ציון 266] כתב: "ומה שנפל הגורל על חודש אדר, אל תאמר שלא היה בגורל הזה ממש כאשר לא היה מקוים מחשבת המן".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 323]: "לכך כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון, היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 324]: "אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן". וראה להלן פ"ט הערה 4.

<> להלן ט, א, וכלשונו: "כבר פרשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום להם. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם. אבל יש כאן גם כן צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף. וכאשר דבר אחד כמו זה, שהוא סוף בחדשים, יש לו שתי בחינות מחולקות, כמו שיש לחודש אדר שיש לו בחינה כי יש חס ושלום סוף לישראל, וזה מצד עצמם. אבל מצד השם יתברך אדרבא, מצד הסוף יש להם קיום, כמו שנתבאר למעלה. לכך כאשר היה המן בא מצד הבחינה הראשונה שיש לישראל מצד הסוף, ונהפך הדבר, כי מצד הסוף יש להם הקיום, הרי הסוף עצמו מהפך הדבר. ולכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו... והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת", ושם מאריך בזה עוד. ועוד אודות שהקב"ה הוא צורה אחרונה לישראל, כן הזכיר להלן פ"ו [לאחר ציון 446].

<> שמשמע מכך שהמן עצמו לא הפיל את הגורל, אלא מישהו אחר עשה זאת לפני המן. וכן רש"י כתב כאן "הפיל פור - הפיל מי שהפיל, ולא פירש מי, ומקרא קצר הוא" [הובא למעלה הערה 253].

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 253]: "לא היה מפיל הגורל המן עצמו, לפי שנעשה על ידי מומחה, ולכך כתיב 'לפני המן'", ושם הערה 254. וכן הוא להלן ט, כד [לאחר ציון 306].

<> לא מצאתי מקורו שהגורל והניחוש מראים את רצונו של בעל הדבר העורך אותם. ואולי אפשר לצרף לזה את דברי הגמרא [סנהדרין מג:], שאמרו שם "בשעה שאמר הקב"ה ליהושע [יהושע ז, יא] 'חטא ישראל', אמר לפניו, רבונו של עולם, מי חטא. אמר ליה, וכי דילטור ["רכיל" (רש"י שם)] אני, לך הפל גורלות. הלך והפיל גורלות, ונפל הגורל על עכן. אמר לו [עכן ליהושע], יהושע, בגורל אתה בא עלי ["להורגני שלא בעדים" (רש"י שם)], אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם, אם אני מפיל עליכם גורל, על אחד מכם הוא נופל". וכוונת עכן היא להורות שהגורל הוא מקרי, שהרי הגורל גם יכול ליפול על גדולי הדור. ותמוה, כיצד משוה גורל שיעשה על שני אנשים בלבד, לגורל שנעשה על כל ישראל [עיין המהרש"א שם]. ועוד יש לדייק, שעכן טען "אם &**אני**^ מפיל עליכם גורל, על אחד מכם הוא נופל", ולא אמר "אם יפול עליכם גורל, על אחד מכם הוא נופל", ומדוע מדגיש שהוא זה שיפיל את הגורל. אך לפי דברי המהר"ל כאן אפשר לבאר שעכן טען כלפי יהושע שהגורל מראה את מה שרוצים שהוא יראה, ואם עכן עצמו היה מטיל הגורל כשרצונו הוא שהגורל יפול על יהושע או אלעזר, אזי הגורל כך היה נופל. ואין כוונת עכן שיפיל גורל רק על יהושע ואלעזר בלבד, אלא שיפיל גורל על כל ישראל כשרצונו הוא שהגורל יפול על יהושע או אלעזר, וגם אז אכן הגורל יפול על אחד משניהם. לכך אין לסמוך על בירור הגורל, לפי שהוא נופל כפי רצונו של עושה הגורל. וראה הערה הבאה.

<> בספר מכתב מאליהו [כרך ב, עמוד 129] כתב: "הגורל אינו נופל במקרה, אלא מלעילא גורמים איך יפול. 'בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו' [משלי טז, לג]. כיון שהאדם סומך על הגורל, הרי ברור שמן השמים יסבבו מה שיראה הגורל לאדם, ולא שייך שימסר למקרה [ראה למעלה הערה 246]. המן ידע סוד זה, ועל כן סמך על הגורל. והוא ידע עוד יותר מזה; ידע שאין הגורל מראה את האמת אלא למי שאינו נוגע לצד האחד, ומבקש לדעת בכנות את האמת. אבל מי שרוצה דוקא בצד אחד, יראה לו הגורל כרצונו, שהרי [מכות י:] 'בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין אותו'", ושם מביא את דברי המהר"ל כאן. וכן הוא בספר שפתי חיים מועדים ב, עמוד קצה. @**והקשה**^ הגאון רבי משה צוריאל שליט"א, שבגמרא אמרו [יומא לט.] שבגורל של שני השעירים, היה זה סימן טוב אם היה עולה שם הויה ביד ימין. והתוספות רא"ש [שם] כתב "שחומד ותאב שיעלה בימין". הרי מפורש שלכהן הגדול העושה את הגורל היה רצון עז שיעלה שם הויה בימין, ואעפ"כ לא נמנע מלעשות את הגורל, ולא היה חשש שמא רצונו עלול להשפיע על תוצאות הגורל, ומאי שנא גורל פורים מגורל יום הכפורים. ואולי יש לחלק בין בעל הדבר, לבין מי שאינו בעל הדבר; המן הרשע היה בעל הדבר בגורל פורים, אך הכהן הגדול ביוה"כ אינו בעל דבר, שהרי הסימן הטוב אינו בעבורו אישית, אלא בעבור כלל ישראל. לכך אע"פ שאדיר רצונו שיעלה שם הויה ביד ימין, מ"מ הואיל ואין הוא בעל הדבר, לכך אין רצונו משפיע על תוצאות הגורל. ועוד יש לומר, כי כפי שהכהן גדול יחפוץ ששם הויה יעלה בימין, כך יחפוץ בכך כל מי שיבוא במקומו, ולא נרוויח דבר מכך שנמסור את הגורל לידי כהן אחר. אך המן יכול למנות אדם אחר שאינו חפץ באיבוד ישראל.

<> ללא תיבת "אחד". וביוסף לקח כאן כתב: "יש לדקדק תחלה אומרו 'עם אחד', והיה מספיק אומרו 'ישנו עם מפוזר'. ובלק לא אמר אלא [במדבר כב, ה] 'הנה עם יצא', ולא אמר 'אחד'".

<> פירוש - המן מדגיש שגם בהיות ישראל מפוזרים בין כל העמים הם עדיין "עם אחד", שפירושו הם עם המתייחד לעצמו, "מתבודד ולא מתערב עם אחרים" [ראב"ע כאן נוסח ב]. ובעל כרחך שזהו משום שהם מחולקים ונבדלים מכל העמים, שאם לא כן, כיצד ישארו "עם אחד" גם בהיותם מפוזרים בין כל העמים.

<> כי "נבדל מהכל" מתפרש כאן שזהו מחמת שפלותו, שהכל מרחיקים אותו, ואם כן למה יהיה אחשורוש מניח עם שפל הנבדל מהכל לרוב פחיתותו. והראב"ע [משלי ג, טו] כתב: "'ולמלך אין שוה', ופירושו אין העם שוה כלום... כי הוא עם מפוזר ומפורד ונבזה". ולמעלה [לאחר ציון 182] כתב: "כל אשר מרוחק מן הבריות הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם". ולהלן [ו, יב (לאחר ציון 355)] כתב: "כל דבר שהוא מגונה הוא נבדל מן הכל". ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.] כתב: "כי העכבר דרה בחורין ובסדקין נבדל מן הבריות, ולכך העכבר מאוס יותר מהכל. כי אשר אינו נבדל מן הבריות אינו מאוס" [הובא למעלה פ"א הערה 373].

<> לשונו בנצח ישראל פ"א [יא.]: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומפורדת יותר מכל האומות". ושם פכ"ה [תקכד.] כתב: "בפרט בישראל כי הם בעצמם עם אחד אומה שלימה, שאין זה בשאר אומות". ושם פל"ח [תרצג.] כתב: "וההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים". והוא יסוד נפוץ בספריו, והעולה מדבריו הוא שאחדות ישראל מורה על ה' שהוא אחד, כי אחדותם נובעת מאחדות ה', ולכך ראוי להם האחדות, לעומת שאר האומות. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.], וז"ל: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ושם פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא המאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". ובנר מצוה [יא.] כתב: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 493, פ"א הערה 298, פ"ב הערה 50, ופרק זה הערה 16, להלן פ"ד הערות 205, 405, ופ"י הערה 54]. ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד" [ראה למעלה הערה 410]. ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] כתב: "מאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד... כמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ולפיכך בעוה"ז אחדותו יתברך מצד ישראל שהם אומה אחת בתחתונים מעידים על הש"י שהוא אחד, מפני כי אחדותו יתברך בעוה"ז אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות". וראה עוד בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ונתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:-קפב.]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". וראה להלן ציון 431, פ"ו הערה 441, ופ"ט הערה 275.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ו [רפא.]: "כל דבר שראוי להיות חבור אחד, כאשר נפרדו, דבר זה הפסד לשניהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תטז:] כתב: "כאשר האומה הזאת הם תחת האומות, כאילו המציאות היה בטל לגמרי, כי הדבר שהוא בפעל הוא לעצמו, ואינו תחת אחר. ולפיכך נחשב כאילו הם בטלים מן העולם ואינם נמצאים כלל... שישראל הם בין האומות דבר זה הוא בטול מציאותם". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא.] כתב: "כי מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם'. וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, אם כן יש לאבד אותם לגמרי" [הובא למעלה בפתיחה הערה 222. ומה שהמהר"ל שם דחה דברים אלו, כונתו היא ששיטת המן הרשע היא שיש לישראל יותר קיום אם היו נמצאים במקום אחד יותר מאשר היותם מפוזרים בין העמים. ועל כך השיב המהר"ל שההיפך הוא הנכון; אם ישראל היו במקום אחד בלבד בכך היו נעדרי קיום. אך מ"מ בודאי שאף לדעת המהר"ל יש בפיזורם של ישראל משום בטולם של ישראל]. ושם ר"פ כה [תקכב.] כתב: "דבר זה [פיזורם של ישראל] הוא בטול לישראל, שאינם נחשבים אומה לעצמה כאשר הם פזורים ונפרדים בין האומות. וידוע כי הדבר שהוא שלם אינו ממהר להיות נשבר כמו הדבר שאינו שלם, רק הוא חלק [ראה למעלה הערה 50]... והחכמים הנאמנים גלו דברים אלו בחכמתם הרמה והנשאה. אמרו בספרי [במדבר ו, כה] רבי אלעזר הקפר אומר, גדול השלום שאפילו עובדין עבודה זרה אמר הקב"ה אין השטן נוגע בהם, שנאמר [הושע ד, יז] 'חבור אפרים עצבים הנח לו'. אבל משנחלקו מה נאמר [הושע י, ב] 'חלק לבם עתה יאשמו הוא יערוף מזבחותם ישדד מצבותם'. הא לך גדול השלום ושנאוי המחלוקת, עד כאן בספרי. ואתה בן אדם, פקח עיניך והבן הדברים האלו מאוד, על הלשון הזה אשר אמרו 'אין השטן נוגע בהם'. כי השטן, אשר יש לו כח על ההעדר וההפסד, אין נוגע בהם. וזה מפני כי השלום הוא מסולק מן ההעדר, מצד השלימות אשר בו. לכך כאשר יש כאן אומה שלימה בלתי מחולקת, אין השטן נוגע בהם ושולט עליהם, לסבת השלימות אשר בהם. אבל כאשר חלק לבם, ונחשבו חלק בלבד, וכל חלק הוא חסר, 'עתה יאשמו' על ידי השטן. ודבר זה בפרט בישראל, כי הם בעצמם עם אחד אומה שלימה, שאין זה בשאר אומות. ומאחר שהם אומה יחידה שלימה... אין ספק כאשר יש שלום ביניהם, ראוי שאין השטן, שהוא הכח על ההעדר, שולט בהם". וראה להלן הערה 490, ופ"ט הערה 277.

<> "והמקולקל יש להפסיד לגמרי קודם שהוא מפסיד אחר" [לשונו להלן, וראה הערה 404].

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.]: "כל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים... שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 230]. והרד"ק בספר השרשים, שורש עִם, כתב: "המלה הזאת ענין חבור ודבוק... ויהיה ממנו עָם... לפי שאסיפת האנשים וחבורם זה עִם זה יקרא 'עָם'". ונאמר [בראשית כב, ה] "שבו לכם פה עִם החמור", ודרשו חכמים [יבמות סב.] "עָם הדומה לחמור". וראה להלן פ"ח הערה 297.

<> משמע מדבריו שהם מפורדים בינם לבין עצמם, וכמו שכתב כאן הראב"ע [נוסח א] "ומפורד בין העמים - שייפרד איש מעל אחיו, כל כך הוא רע כולו" [ראב"ע נוסח א], והמהדיר שם ביאר דברי הראב"ע בזה"ל: "מזה שלא כתוב 'מפורד מהעמים' אלא 'מפורד בין העמים', משמע שהוא נמצא בין העמים במצב של פירוד, היינו איש מעל אחיו. וכל כך הוא רע, שאפילו עם עמו אינו מתחבר". לאמור שאינם מאוחדים בינם לבין עצמם, אלא נמצאים במחלוקת. וכן כתב ביערות דבש ח"א דרוש ג, וז"ל: "הזהרתי זה כמה פעמים על פירוד לבבות ושנאת ישראל בעו"ה, ואם ישראל באגודה אחת בלב תמים, אין אומה ולשון שולטת בהן. ואפילו אותו רשע הרגיש בזה, ובלשונו אמר למלך 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים', בפירוד בלי חיבור ואגודה. וגם אסתר המלכה הרגישה בזה ואמרה [להלן ד, טז] 'לך כנוס את כל היהודים', שיהיו באגודה אחת".

<> רש"י בראשית כו, ה "חוקותי שאין טעם בדבר אלא גזירת המלך וחוקותיו". וכן כתב רש"י בויקרא יח, ד, שם יט, יט, ובמדבר יט, ב. ובגו"א ויקרא פכ"ו אות ב כתב: "החוקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם". ושם אות כ כתב: "כי החקים אין לעמוד עליהם".

<> אמרו חכמים [שבת לג:] על הפסוק "ויחן את פני העיר" [בראשית לג, יח], "מטבע תיקן להם". ובח"א שם [א, כח.] כתב: "המטבע אינו דבר טבעי רק הוא דבר נמוס המדינה, ודבר כזה שייך לחכם לתקן, כלומר דברים נמוסים כמו מטבע, שאין מטבע דבר טבעי. ואין הכונה פה על דבר מטבע בלבד, רק כמו מטבע ודברים כיוצא בו, שהם ענינים נמוסים שהם תקון המדינה, והוא נקרא 'דת נמוסית', דברים אלו היה מתקן... מטבע הוא דבר נמוסי לגמרי, שהרי אין הכסף יותר חשוב בשביל הצורה שעליו, אלא שכך הסכימו שצורה זאת תהיה עובר לסוחר, ולא צורה אחרת. ולפיכך המטבע הוא דבר הסכמי, וזה וכיוצא בזה היה מתקן". ובבאר הגולה באר הראשון [פא.] כתב: "דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים. ואף כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את רעהו חיים בלעהו, ויש לחשוב כי דברי חכמים הם גם כן כך, שאינם רק כמו דת הנמוסית כדי לקיים הקבוץ של בני אדם בלבד, ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר... כלומר שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא, והם כמו דת הנימוסית שאינו לפי השכל רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן ויהיו שומרים הקבוץ גם כן, ואם כן יהיו דברי חכמים מטולטלים ממקום למקום, כאשר אפשר לשנותן לענין אחר ויהיו גם כן טובים לאדם. ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים [קהלת יב, יא], שהמסמר תקוע במקומו בחוזק, כך הם דברי תורה. שמפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים, ואין מזיז אותם ממקומם". ושם בבאר השני [קפב.] כתב: "בפרק ב' דבבא מציעא [כא.] אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחר יאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר. ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להחזיר האבידה אף אחר יאוש בעל האבידה מן האבידה. וסבה זאת, כי דת הנימוסית מחייב דבר מה שראוי לעשות לפי תקון העולם, אף כי אין השכל מחייב דבר ההוא, רק שכך הוא תקון העולם. ולפיכך דת הנימוסית יש בה לפעמים חומר בדבר מה, אף כי לפי השכל והמשפט הישר לא היה צריך לעשות. ולפעמים דת הנימוסית מקילה ביותר, כאשר הדבר ההוא אינו צריך לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אינו ראוי לפי השכל, רק לפי דת הנימוסית... כי דת נימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא". וראה למעלה פ"א הערות 742, 744, 1137, 1138, ובסמוך הערה 403.

<> "הוא דת המלך בנימוסין שסדר המלך, והוא תקון המדינה" [לשונו בסמוך]. ואודות שהמלך מסדר את העם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [פב:], וז"ל: "כי דבר זה ראוי לתורה שיהיו בה מצות לא תעשה, אשר שומרים את הסדר שלא יהיה עובר החוק, כמו שראוי למלך שהוא שומר העם שלא יצא מן הסדר. וגם יש בה מצות עשה, המשלימים את העם, כמו המלך שהוא השלמת העם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "שהמלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים... [וכן] המלך הוא מסלק ומכרית את אשר מתנגד לעם, והוא אויב להם... והמלך שהוא לקיום העם, מכרית ומסלק את המתנגד לעם אשר הוא כנגדם ומבקש להפילם, לכך על המלך לסלק את האויב והצורר להם" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 501, להלן פ"ד הערה 373, ופ"ה הערה 142]. ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר את העם בסדר הראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה תדע כי יש מלך מסדר הכל, וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מו, ונתיב הזריזות פ"א [הובא למעלה פ"א הערה 54]. וראה הערה הבאה, ופ"ד הערה 371.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ה [קמג:]: "יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדש מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהוא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס". ואודות שהמלך הוא עצם הסדר, ראה למעלה פ"א הערות 54, 1412. ואודות דת נימוסית, ראה כאן הערה 401.

<> הוצרך להוסיף זאת [שישראל יקלקלו ויפסידו האחרים], שאם לא כן תיקשי לך דהא תינח שישראל אינם מצטרפים לתיקון המדינה, ומפוזרים ומפורדים, אך מדוע זו סבה להשמידם, ומה יהיה הרווח העולה מזה. ועל כך ביאר שהמן טען שהואיל וישראל מקולקלים בשלשה דברים, יש להזדרז ולהפסידם בטרם שהם יפסידו את האחרים. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 884] כתב: "כי ההעדר מתחיל לשלוט בקצת, ונמשך אל אחר גם כן כאשר התחיל באחד, אף כי לא היה מתחיל בזה, מכל מקום כיון שהתחיל, כבר נמשך אל אחר גם כן. ולפיכך בחוה אשת אדם שלט בה ההעדר, הוא המיתה, כאשר אכלה מעץ הדעת [בראשית ג, ו], וממנה נמשך המיתה אל אישה גם כן, לכך כתיב [שם] 'ותתן גם לאישה'", ושם הערה 888.

<> פירוש - "ישנו עם" מחדד יותר שאיירי בעם יחיד, כי "ישנו" הוא לשון יחיד, לעומת "יש" שאינו בהכרח לשון יחיד, וכמו [בראשית יח, כד] "אולי יש חמישים צדיקים וגו'". והראב"ע כאן [נוסח א] כתב: "נו"ן ישנו נוסף ["שהיה צריך להיות 'ישו', כמו "בית - ביתו" (לשון המהדיר שם)], ויש אומרים גם הוי"ו". ובמנות הלוי [קיט:] כתב: "כפל 'עם אחד' אחרי שאמר 'ישנו', המורה על היחיד, ומה צורך עוד 'אחד', ודי 'ישנו עם'". וכן המהרש"א [מגילה יג:] כתב: " לא הוה ליה למכתב רק 'יש'", וראה להלן הערה 465.

<> פירוש - אם יש עוד עם הדומה לישראל, יש להניח לעם ישראל להשאר בעולם, וכפי שמבאר.

<> יש להבין מדוע אם יש עוד אומה כישראל, יקרא כליונן של שתי האומות הללו "לכלות &**כל**^ האומות", והרי הכלל של "תרי כמאה" נאמר רק בעדות [יומא פג.], ולא בשאר דברים. ומדוע לא כתב "ולכלות שתי אומות דבר זה אין לעשות". ואולי אם שתי אומות יוצאות מן הסדר שאר האומות, שוב אין זה נחשב ליציאה מן הסדר, אלא הסדר נתבטל בזה, והריגת שתי האומות תחשב כהריגת כל האומות. ומעין מה שכתב בנצח ישראל פי"א [רצב.], וז"ל: "סדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". אך לפי זה אף אומה אחת תבטל את הסדר, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"א [לב.], וז"ל: "כאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר לכל" [הובא למעלה פ"א הערה 1416], ומה ההבדל בין אומה אחת לשתי אומות. ויל"ע בזה. @**ומה שכתב**^ ש"דבר זה אין לעשות", כי כבר השריש למעלה בפתיחה [לפני ציון 263] "שאין מלך בלא עם", ולכך מלך אינו מבקש לכלות את העם [כמבואר שם]. ולכך כשם שהמלכות מחייבת שאין להניח את ישראל ["ולמלך אין שוה להניחם"], כך המלכות מחייבת שלא לכלות את כל האומות, כי "אין מלך בלא עם". וראה למעלה בהקדמה הערה 503, ופתיחה הערה 263.

<> כפי שיביא מיד את הפסוק [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". ומעין זה כתב כאן הרלב"ג, וז"ל: "הודיע לו שהוא עם אחד, כי מפני זה היה לו לירא יותר מהם, כי הם כולם תמיד בהסכמה אחת". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "וכבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'. וכדכתיב [שיה"ש ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה'. ועוד [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ים'. ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים 'מים רבים', עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים. והתבאר לך הפך מחשבותם אשר נבערו מדעת החכמה. כי הבוערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם, אז האומות גוברים ומבטלים חס ושלום אותם. ואם נפרדים ונבדלים, ישראל גוברים עליהם... וזהו מסגולת אש ומים, אשר אל זה דומים ישראל והאומות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 411, ולהלן פ"ד הערה 466].

<> פירוש - מספר עשרה הוא מספר כללי, המחובר ממספרים פרטיים הקודמים לו. ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד [לאחר הט'], ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". ושם פי"ב [סו:] כתב: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". וכן הוא בנתיב הצניעות רפ"ג. וראה להלן הערות 454, 497, פ"ה הערה 123, ופ"ט הערה 56.

<> פירוש - מספר עשרה הוא מספר המורה על אחדות, ואחדות פירושה לחבר את כל החלקים ליחידה אחת, וכמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ה מ"א [כ.] כתב: "כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א], דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה... כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה [ראה למעלה הערה 395]. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהוא הפעולה עצמה, כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים 'חלקים פרטיים'. וראוי שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים... דמיון זה האילן; שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים. ובחינה זאת היא מצד כי הפעולה היא מן הפועל, שהוא אחד, לכך יש בפעולה גם כן האחדות. והבחינה האחרת מצד הפעולה, כי הפעולה מצד עצמה אין בה אחדות, רק ריבוי, עד שיש כאן עשרה. ולפיכך ראוי שיהיה המספר עשרה, כי לא יושלם המספר רק על ידי עשרה... ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט', והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל. הרי לך כי עשרה מאמרות שנברא בו העולם מורה על שלימות העולם... כמו שראוי למספר עשרה". וראה להלן הערה 454.

<> לאות צד"י.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ג [של:]: "כי כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם".

<> שמו"ר [טו, ז] "'הן עם לבדד ישכון', מהו 'הן'. כל האותיות מזדווגין חוץ מב' אותיות הללו. כיצד, א"ט הרי י', ב"ח הרי י'... נמצא ה' לעצמה. וכן האות הנ' אין לה זוג, י"צ הרי ק'... נמצא נ' לעצמה. אמר הקב"ה, כשם ששני אותיות הללו אינן יכולין להזדווג עם כל האותיות, אלא לעצמן, כך ישראל אינן יכולין להדבק עם כל העובדי כוכבים ומזלות הקדמונים, אלא לעצמן מפורשים. שאפילו שונא גוזר עליהם לחלל השבת ולבטל את המילה או לעבוד עבודת כוכבים, הן נהרגים ואין מתערבים בהם, שנאמר 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב', ומה אני עושה, כל שונא וכל אויב שיגזור עליהם גזרה אני הורגו, שנאמר 'הן עם כלביא יקום'... אתה מוצא בא עליהם עמלק, והרגו אותו, כמו שנאמר [שמות יז, יג] 'ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב'. בא סיסרא והרגוהו, שנאמר [שופטים ד, טו] 'ויהם ה' את סיסרא', וכן כל אויביהם. וכן בצאת ישראל ממצרים הקב"ה אומר להן [שמות יב, כב] 'ואתם לא תצאו וגו'', הם בבתיהם והוא הורג את אויביהם, שנאמר [שם פסוק כג] 'ועבר ה' לנגוף את מצרים'. הדה הוא דכתיב 'הן עם כלביא יקום'". הרי להדיא ביארו שהפסוק "הן עם כלביא יקום" [המורה על כחם החזק של ישראל] נובע מהפסוק "הן עם לבדד ישכון", וכדבריו כאן. ועוד נראה שרומז לכך שתיבת "הן" מופיעה פעמיים בפרשה זו; "הן עם לבדד ישכון" [במדבר כג, ט], וכן [שם פסוק כד] "הן עם כלביא יקום", ולפי דבריו אכן אלו שני צדדים של מטבע אחת; כאשר ישראל נבדלים מן האומות ["הן עם לבדד ישכון"], אז הם מתגברים על האומות ["הן עם כלביא יקום"].

<> כמו שנאמר [תהלים קו, לה] "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז:] כתב: "כי כאשר ישראל בגלות, ודבר זה נחשב חבור להם כאשר הם ביניהם" [ראה הערה 419]. ובסוף גבורות ה' [שלב.] כתב: "כאשר היו ישראל על אדמתם קודם שחרב הבית, לא שייך חבור ישראל ואומות, אחר שלא היה לישראל שום חבור אל האומות. וכאשר גלו ישראל מעל אדמתם, ובאו ישראל לתוך האומות, עד שיש לחוש אל ההבדל הזה, כמו שהגיע לקצתן שנתערבו באומות בשביל גלות ישראל בין האומות". ואמרו חכמים [פסחים פז:] "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים", ובזה ישראל מאבדים את היותם "אומה יחידה", וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ב [תריט.], וז"ל: "אמרינן בפרק החולץ [יבמות מז:] אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר [ישעיה יד, א] 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', עד כאן. וביאור ענין זה, כי הספחת שהוא גדל באדם, הוא הוספה לאדם השלם, וכל יתור כנטול [חולין נח:], והוא חסרון אל מי שיש בו תוספות. וכן הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד, כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות. וכל תוספות מבטל השלימות, כמו שמבטל הספחת, שהוא נוסף, שלימות האדם, שמבטל שלימות צורתו, והוא חסרון באדם. ומפני כך הספחת הוא קשה לאדם. וכן הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל". וכן ידוע כי בכל מקומות גלויותנו היהודים דומים בתכונותיהם לאומות שמסביבם [כמבואר בספר מכתב מאליהו כרך ד עמוד 129 בהערה, ובספר דעת חכמה ומוסר ח"א עמוד פד]. ובסמוך יבאר שהמן טעה בזה, שגם בגלות ניתן לישראל לשמור על יחודם כאשר יפרדו מן האומות במאכל ובמשתה ובמלבושיהם.

<> פירוש - המן טוען שאין עוד ישראל אומה יחידה המתבטאת בתיבת "הן" [גימטריה 55], אלא הם "יש&**נו**^", שהאותיות הנוספות בתיבה זו הן "נו" [גימטריה 56], שהוא אחד יותר מ"הן", וכמו שמבאר והולך.

<> כי "ישנו" פירושו 'יש נו', שיצאו מ"הן" ונמצאים עתה ב"נו".

<> "כי כל דבר שצריך שיהיה לו פירוד, צריך שיהיה מופרד ומובדל לגמרי. ואם מתחבר במקום אחד לגמרי, הרי הוא מתחבר לו ונעשה אחד. וכאשר הם לפניך שתי אילנות נבדלים זה מזה, אם נוגעים הם בענף קטון אחד, הרי נעשו שתי האילנות כמו אחד על ידי חבור ענף קטון אחד. ולכך החבור לאומות בענף קטון אחד, שהוא איש אחד, נחשב זה חבור ישראל לאומות" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 436)].

<> מה שהמן מדגיש לאחשורוש שאין לעשות דבר כנגד אלקיהם של ישראל יוטעם על פי דברי הגמרא [מגילה יג:], שאמרו שם "אמר ליה [המן לאחשורוש] תא ניכלינהו. אמר ליה, מסתפינא מאלהיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי" [בהמשך יביא מאמר זה]. הרי שאחשורוש חושש מאלקיהם של ישראל, ולכך המן מדגיש בפניו שאין לפעול כנגדו.

<> דברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל פכ"ה, שהקדיש את כל הפרק לבאר כיצד יש לישראל להבדל מן האומות בפרט בזמן הגלות. ובתוך דבריו [תקכה:] כתב: "ההבדל מן האומות, עד שהם אומה שלימה בעצמם, הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות, עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות, הוא קיומם בגלותם. ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים. שנאמר עליהם [דברים כו, ה] 'ויהי שם לגוי גדול', מלמד שהיו ישראל מצוינים [ספרי שם]. וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש [שמות א, ה], והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים. ואם לא היה דבר זה, לפי רוב העבודה הקשה אשר היה עליהם, והיו המצרים פועלים בהם, היו נאבדים ביניהם. אבל מפני שהיו מצוינים ביניהם, והיה אומה שלימה... הוא שעמדה להם בגלותם... כי הזכות הזה שלא היה להם חבור למצרים... ושלא שנו את מלבושיהן, ודבר זה גם כן הבדל מן האומות" [ראה למעלה בפתיחה הערה 72]. ובהמשך שם [תקלג:] כתב: "והתבאר לך כי קיום ישראל בגלותם התאחדם והתחברם ביחד, והפרדם מן האומות. ואמרו במדרש [ילקו"ש ח"א תחילת רמז תשסח] 'הן עם לבדד ישכון וגו'' [במדבר כג, ט], מובדלים הם מן האומות במאכלן ובמלבושיהן ובגופיהן ובפתחיהן... זכר כל הדברים אשר הם שייכים לאדם; האכילה, שהוא קיום האדם, ובו מובדלים מן האומות. כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש. ועוד הם מובדלים בגופיהם על ידי המילה. ועוד הם נבדלים מן האומות בבית דירה שלהם על ידי מזוזות הפתח, עד שיש כאן הבדל בכל הדברים אשר הם שייכים אל האדם, ולא יהיה כאן שתוף כלל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 411]. ובהמשך שם [תקלט.] כתב: "וכן המלבושים אשר ישראל נבדלים מהם, ותמצא שהיו מוסרים נפשם על זה... ואם לא היה נחשב גדול מאוד ההבדל הזה מה שישראל נבדלים מן האומות אף במלבושים, לא היו מוסרים נפשם על זה". וראה להלן הערות 422, 528.

<> מה שכתב "כי &**אדרבה**^, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ועם כל זה אין להם חבור אל האומות... בזה נראה שהם אומה יחידה נבדלת מן האומות", כוונתו היא שהפרישה מהאומות בולטת שבעתיים כאשר ישראל נמצאים ביניהן ולא מתחברים עמהן, יותר מכאשר ישראל יושבים על אדמתם ואינם מתחברים לאומות. ומעין זה אמרו חכמים [פסחים מט:] "שנה ופירש יותר מכולן". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". ובנתיב התורה פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [הובא למעלה פ"א הערה 377, ולהלן פ"ד הערות 115, 355]. ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה''". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה:], שם פל"ז [תקמד: (מובא להלן פ"ט הערה 85)], שם פמ"ז [תשל:], ח"א לסוטה מב: [ב, פא.], וח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם. וראה להלן פ"ד הערה 115. @**דוגמה לדבר;**^ הנזיר מביא חטאת במלאות ימי נזרו [במדבר ו, יד]. וכתב על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם, ויעמוד כל ימיו נזיר, וקדוש לאלקיו. כענין שאמר [עמוס ב, יא] 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב [שם פסוק ח] 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה''. והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם". הרי אם לא היה מעיקרא נזיר, לא היה מוטל עליו להביא קרבן חטאת מפאת היותו שקוע בתאוות העולם, אך דוקא משום שהיה נזיר ופרש ממדריגה זו, לכך הוא מחוייב בקרבן חטאת. דוגמה נוספת; הרמב"ם בפירוש המשניות [פרה פ"ג מ"ג] כתב: "הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת, ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו ג' וז'. אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדריגה בטהרה, לפי שהפסוק כבר שפט עליו שהוא טהור" [הראני לזה הגר"ח קרייסוויטה זצ"ל]. דוגמה נוספת; הר"ן [נדרים מא.] כתב: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". הרי הפרישה מהחולי מורה על הריחוק מהחולי, יותר ממי שלא חלה מעיקרא. @**ובספר אורה ושמחה**^ לגאון רבי שמואל יעקב בורנשטיין שליט"א [עמוד שלט] הביא דברי המהר"ל הללו, וכתב: "הקטגוריא של המן - יש נ"ו שכאשר מפוזר ומפורד הוא העם אחד בין העמים, שוב אין הוא עומד במדרגת 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב' - נהפכה לסנגוריא, כי דוקא מצב הפיזור והפירוד בין העמים הוא המגלה את עומק ה'הן עם לבדד ישכון', והוא המבליט את היות ישראל אומה אחת ויחידה העומדת לעצמה ואין לה חיבור עם האומות... כל זה הוא ממהלך ה'ונהפוך הוא' של פורים, שכל קטגוריא של כוחות ההתנגדות כנגד כנסת ישראל נהפכת לסנגוריא, בבחינת 'הס קטיגור וקח סניגור &**מקומו**^'". וראה להלן הערות 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, ופ"ה הערות 358, 366, 536, 574, 615, בדוגמאות נוספות למחשבת המן שנהפכה עליו. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה ששמעתי מבני הרה"ג רבי יחזקאל שליט"א; על ישראל בגלותם נאמר [שיה"ש ה, ב] "אני ישנה ולבי ער", וכפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ג, וז"ל: "מגדולי המחברים שעסקו במנין המצוות [דברי בספר החינוך לפני הקדמתו] חשבו ומצאו כי ברוב תקופות הגלות רק מאתים ושבעים מכל מצוותיה של תורה ניתנו לקיום. ונתנו לזה סימן 'אני ישנה ולבי ער', 'ער' בגימטריא מאתים ושבעים. כלומר אפילו בשעת תרדמתה של כלליות הקומה של כנסת ישראל, מכל מקום ניכרים הם דפיקות לבבה באותן מאתים ושבעים המצוות שהן הן סימני חיותה, ואשר בהן היא ערה גם בשעת השינה". הרי בעוד שהמן הרשע מכנה את ישראל בזמן גלותן בלשון "ישנו" [יש נו], שיש בכך יציאה מאותיות "הן", כנסת ישראל משיבה לו שבזמן גלותה היא "ישנה" [יש נה], לאמור שאין היא יוצאת מאותיות "הן". וראה להלן הערה 468.

<> מגילה יב. "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 525] הביא מאמר זה, וביאר שלכו"ע ההנאה מהסעודה היא הסבה לפורעניות המן, כי היא מזכירה מה שהשתחוו לצלם נבוכדנצר. וראה שם הערה 566, ולהלן הערה 693, ופ"ד הערה 425. @**ועל פי דבריו**^ יומתק לשון חכמים שאמרו [מגילה יב.] "שנהנו מסעודתו של אותו רשע", וכבר העירו [מנות הלוי בהקדמתו (ד"ה והנראה), ופירוש מגילת אסתר לר"א גאליקו בהקדמתו (סד"ה ולבא)] מדוע נקטו בלשון "שנהנו", ולא "שאכלו". ולפי דבריו כאן מיושב היטב, שאין האכילה בסעודה העון שעשו, אלא ההנאה מהסעודה מורה על התחברותם לאומות, כי רק הנאה יוצרת דביקות וחיבור, וכמו שכתב רש"י [סנהדרין נח.] "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה אינו נדבק עמו". ובהקדמת האגלי טל כתב: "מאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה", והזכיר שם את דברי רש"י אלו [ראה למעלה בהקדמה הערה 573, ולהלן פ"ד הערה 510]. וזהו דיוק לשונו כאן "לכך מה שנהנו מסעודת אחשורוש היה סבה גדולה לפורעניות, כאשר &**נהנו מסעודתו והתחברו לאומות**^". וראה להלן פ"ז הערה 9.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקלו.]: "ולכך כאשר באו ישראל בגלות בין האומות, אז היה צריך לעשות הבדל יותר נגד הקירוב אשר באו בין האומות, 'וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו' [דניאל א, ח], והוא עיקר השמירה מן בטול ההבדל... וראוי לישראל כאשר אנחנו בסוף גלותינו, אשר הוא קשה עלינו יותר מידי יום יום, להיות שומרים ההבדל הזה ביותר... ולפיכך כאשר בא דניאל בגלות תחת האומות היה גוזר על יין נסך, שלא יהיה חבור לישראל לאומות בדבר שהוא פנימי נסתר, כמו היין שהוא נסתר בפרט. כי כאשר ישראל בגלות, ודבר זה נחשב חבור להם כאשר הם ביניהם, צריכין ישראל להיות נבדלים מהם, כנגד החבור שיש להם בגלותם. לכך גזר דניאל על יין נסך, שיהיו ישראל פרושים מהם". ובסוף גבורות ה' [שלג.] ביאר שגזרו על יין נסך משום שהיין מביא לקירוב ואהבה בין אנשים, וזהו שאסרו יינם משום חתנות [ע"ז לו:]. ולכך איסור יין נסך מחזק את ההבדל בין ישראל לעמים. @**ומה שכתב**^ כאן "ומה נעים גורלינו &**אם היו**^ אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות", כי כמה פעמים הוכיח בתקיפות רבה את אלו שאינם נזהרים ביין נסך. וכגון, בנר מצוה [קכב:] ביאר איסור יין נסך, וכתב: "לא כמו שיש אנשים שאינם נזהרים בזה, ואין משגיחים בדברי חכמים אשר גזרו והחמירו על זה מאד מאד, כמו שהוא ידוע... והנה האנשים האלו, הם מעדת ירבעם, שחטאו והחטיאו את הרבים, שודאי חטא הרבים תלוי בהם", ושם מאריך בזה טובא. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלח:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים, באו שועלים קטנים, נכנסו בגדר הזה, ופרצו פרצות בגדר שגדרו צדיקים יסודי עולם, מנוחתם כבוד". ובנתיב התוכחה ספ"ג כתב: "כאשר הענין באיסור יין נסך, שעוברים בזה מדינה בכלל, כאילו נעשה היתר". וכן הוא בסוף גבורות ה' [שלא:], ודרוש על המצות [סג.].

<> רומז גם לאלו שפרצו גדר במלבושיהם, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלט:], וז"ל: "ישראל נבדלים מן האומות אף במלבושים... וגם בהבדל זה פרצו מאוד, עד שרוצים לדמות להם בכל מה שאפשר, ואין זה רק להכביד על גלותינו". @**ויש להעיר**^ ממה שנאמר [איכה א, כא] "שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם, היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". הרי שכנסת ישראל טוענת שאם היא היתה יכולה להתחבר לאומות אזי ייטב לה, כי אז האומות יאהבוה, ואילו כאן מבאר חזור והדגש את ההפך, שאין לישראל שום קיום כשהם מתחברים לאומות. אמנם זה לא קשה, שבודאי שלאחר שהקב"ה בחר בישראל, קיומם של ישראל הוא רק בהבדלם מהאומות, וכמבואר כאן. אך כנסת ישראל טוענת שכל זה נובע מחמת שהקב"ה בחר בנו [ראה להלן הערה 437], אך אם לא היה בוחר בנו מעיקרא לעם סגולה, והיינו מעולם כשאר עמים, אזי היינו יכולים המתבוללים זה עם זה, כפי ששאר העמים מתבוללים זה עם זה. וזהו דיוק לשון רש"י באיכה "&**שהבדלתני**^ ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם", לאמור שאיירי בנקודת ההבדלה בין ישראל לעמים. באופן שלאחר שישראל נבחרו, קיומם הוא בהבדלם מהעמים, וכמבואר כאן. אך אם מעיקרא לא היו ישראל נבחרים ומובדלים, ולא היה עליהם שם "ישראל" כלל, אז יכלו להתחבר לעמים ללא כל חשש.

<> כוונתו לדברי חכמים [כתובות קיא.] שישראל הושבעו "שלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים", ובנצח ישראל פכ"ד [תקטו:] כתב: "פירוש, שלא יגלו ישראל שום דבר שהוא סוד אצלם, לא יגלו לאומות. וטעם דבר זה, כי כל אחד אשר מגלה סודו לאחר, הרי יש לו חבור אל האומות אף בדבר הנסתר, שהרי גלה סתר שלו, והוא סוד שלו, אליו. ודי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר שהוא נגלה, אבל אין ראוי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר סתר. וכאשר יגלו סודותיהן, הרי בדברים הנסתרים יש להם חבור אל האומות, ודבר זה אין ראוי". ושם בפכ"ה [תקלז.] האריך בזה עוד. ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג:] כתב: "כי כאשר ישראל מגלים סודות שלהם לאומות, והוא ענין פנימי כאשר יגלו סודות שלהם להם, הרי יש לישראל חבור לגמרי עם האומות".

<> פירוש - כל שכן שיש להמנע מלדבר לשון הרע על ישראל באזני האומות, שאם אין לגלות לאומות סוד, שאין בו גנאי לישראל, ק"ו שאין לומר דבר שיש בו גנאי לישראל. ונראה להטעים זאת, כי כל לשון הרע הוא בבחינת גילוי סוד, וכמו שכתב רש"י [ויקרא יט, טז] "לא תלך רכיל - אני אומר על שם שכל משלחי מדנים ומספרי לשון הרע הולכים בבתי רעיהם לרגל מה יראו רע, או מה ישמעו רע לספר בשוק, נקראים 'הולכי רכיל'". ובפחד יצחק שבועות מאמר ג אות ג כתב: "כלליות איסורו של לשון הרע נגדר הוא בפוסקים בשם 'המרגל בחבירו'. ד'לא תלך רכיל' מתפרש הכי דהולך רכיל היינו עושה מעשה ריגול. ומעשה ריגול כולל הוא תרתי; מציאת המום ומקום החולשה, ואחר כך גילוי מום זה וחולשה זו להזולת". וכן נאמר [משלי יא, יג] "הולך רכיל מגלה סוד". ואם אין לגלות הסוד שאין בו גנאי לישראל, ק"ו שאין לגלות הסוד שיש בו גנאי לישראל.

<> בא להורות שדיבורים של לשון הרע באזני האומות הוא חבור לאומות העולם.

<> "דילטור - רכיל" [רש"י סנהדרין יא., שם מג:].

<> כי כאשר הרג משה את איש מצרי שהכה איש עברי [שמות ב, יב], דתן ואבירם אמרו למשה [שם פסוק יד] "ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר" [כמבואר ברש"י שם פסוק יג]. ומיד אחר כך נאמר [שם פסוק טו] "וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה וגו'", ופירש רש"י שם "וישמע פרעה - הם [דתן ואבירם] הלשינו עליו".

<> פירוש - תיבת "אכן" מורה על מחשבה שניה שבאה במקום מחשבה ראשונה, וכמו שכתב רש"י [ישעיה נג, ד] "'אכן' לשון 'אבל' בכל מקום, אבל עתה אנו רואים שלא מחמת שפלותו בא לו, אלא מיוסר היה ביסורין". וכן פירש רש"י [ירמיה ג, כ] "אכן - אבל אתם לא עשיתם מחשבתי וכו'". וכן הוא לשונו הזהב של רש"י בפסוק שאנו דנים עליו "אכן נודע הדבר" [שמות ב, יד], שכתב: "אכן נודע הדבר - ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, &**אבל**^ רואה אני שהם ראויים לכך". נמצא ש"אכן נודע הדבר" מורה על מחשבה שניה שבאה במקום המחשבה הראשונה, שבתחילה משה תמה מה חטאו ישראל יותר משבעים אומות, אבל לבסוף נתיישבה לו תמיהה זו, שראה שיש ביניהם דלטורין, וכמו שמבאר והולך.

<> שבתיבת "&**א**^כן".

<> אודות שישראל הם אומה יחידה, ראה למעלה הערה 395.

<> פירוש - אותיות "כן" שבתיבת "א&**כן**^" הן כנגד האומות, וכמו שמבאר. נמצא שאות אל"ף שבתיבת "&**א**^כן" מורה על ישראל, ואותיות כ"ף ונו"ן שבתיבת "א&**כן**^" מורות על האומות.

<> פירוש - גימטריה של "כן" היא שבעים, וזה כנגד שבעים אומות העולם, שישנן שבעים אומות העולם [סוכה נה:].

<> כי כאשר ישראל מתחברים לאומות [כפי שמתבטא בתיבת "אכן"], יש בזה להביא על ישראל שעבודם לאומות, וכפי שביאר עד הנה. נמצא שמבאר שתיבת "אכן" מורה על חבור ישראל לאומות, וחבור זה גופא מביא לשעבודם של ישראל. ובדרוש על המצות [ס.] ביאר שאות אל"ף מורה על ישראל ואות עי"ן מורה על שבעים האומות, והוסיף בזה"ל: "אלו שתי אותיות הדומים, האל"ף והעי"ן, שהם שוים בקול ובתמונה, לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור, שלא ישתתפו ישראל ולא יתחברו באומות, רק כאל"ף שהיא משמש לעי"ן, כמו 'אעבוד', ואין כאן חיבור להיותם מתחברים בשורש אחד, כי אם באל"ף שהיא שמושית. וכך ישראל בודאי משמשים לאומות, כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל... ולכך האל"ף שהיא שמוש, היא קודם לעי"ן, כי ישראל קודמים להם. ואין כאן חבור כלל כמו שאמרנו, כי אין אות השמוש מתחבר עם אות השורש, ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף" [הובא למעלה פ"א הערה 342, ולהלן פ"ו הערה 66]. הרי שהאופן הנכון של ישראל ואומות העולם הוא כאשר האל"ף של ישראל מנותקת לגמרי מן העי"ן של האומות. אך האופן הלא נכון של ישראל ואומות העולם הוא כאשר האל"ף של ישראל מתחברת ל"כן" של אומות העולם כפי שנעשה בתיבת "אכן".

<> לאו דוקא רשע אחד, כי כאן היו שני רשעים [דתן ואבירם], וכמבואר בהערה 428.

<> "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף" [במדבר טז, כב].

<> בסוף ספר גבורות ה' [שלא:] ביאר שאף אם יש אפשרות של חבור בין ישראל לעמים, אף שהחבור לא יתממש בפועל, יש בכך כדי לבטל את ההבדל בינהם, וכלשונו שם: "והאנשים האלו [המתירים לעצמם איסור יין נסך] יצרם מפתה אותם... הלא גזירה היא באולי ושמא, ויאמר אין אני חפץ באשה, כי יש לו אשה... הנה תדע כי החטא הזה מבטל עיקר מדריגת ישראל. כי כבר אמרנו כי עיקר מדריגת ישראל מעלתם העליונה ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה [ראה למעלה הערה 423]. וצריך שיהיה ההבדל הזה מוכרח מבלי שום אפשרות אל חבור להם, שאם היה אפשרות אל החבור, אין כאן הבדל גמור. וכיון שהיין מביא קירוב ואהבה לשני דברים המחולקים, אפשר שיבא לידי חתנות [ע"ז לו:], הרי כבר נתבטל ההבדל. ואף אם לא בא לידי זה, אין כאן הבדל גמור. שלא נקרא הבדל רק אם יש הבדל בלתי אפשר החבור, ואם לא כן, אין כאן הבדל, ובטל מדריגת ישראל העליונה שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת. כי ההבדל צריך שיהיה עד שאי אפשר שיהיה להם חבור ביחד, ודבר זה נקרא נבדל. אבל אם יש כאן אפשרות, אף על גב שלא יצא לפועל האפשרות, כיון שיש אפשרות החבור, הוא חבור. ואפילו אם היה האפשרות הזה רחוק מאוד, מבטל האפשרות הזה ההבדל. ומעתה לא יאמר שהחטא הזה הוא באולי ושמא, אין הדבר כך כלל, אבל החטא הזה ביטול ההבדל, שישראל ראוים שיהיו מובדלים עד שאי אפשר החבור, וזה היא מדריגת ישראל ועצם מעלתן".

<> כמו שאמרו בהרכבת אילנות בערלה [סוטה מג:] "ילדה שסיבכה ["שעשאה ענף" (רש"י שם)] בזקינה ["שכבר נתחללה" (רש"י שם)], בטלה ילדה בזקינה, ואין בה דין ערלה". ורש"י ור"ן [ע"ז מט.] ביארו טעם הדבר משום ש"זה וזה גורם" מותר, ולכך המרכיב יחור של ערלה באילן זקן, הפירות שיצמחו מאותו יחור מותרים מיד, אף שלא מלאו לו שנות ערלה, לפי שפירות אלו אף על ידי האילן של היתר הם באים.

<> "וכאשר ישראל יוצאים אף בדבר מה קטון, ויש להם חבור אל האומות, אז אין להם כח, ואין נחשבים כלל" [לשונו למעלה לפני ציון 417].

<> בעוד שכאן מבאר שתיבת "אכן" מורה על חבור מסוים בין ישראל לאומות העולם, הרי בגו"א שמות פ"ב אות כג ביאר שתיבת "אכן" מורה על ההבדל בין מדריגתם הפנימית של ישראל למדריגתן החיצונית של האומות, וכלשונו: "המדרש הזה [שמו"ר א, ל] יש בו טעם נפלא, כי מי שיש בו מדה זאת אינו ראוי לגאולה, לפי שהגאולה היא נמשכת ממדריגה פנימית עליונה שהיא אינה בגלוי [הובא למעלה בהקדמה הערה 323], ומי שמגלה דברים הפך זה, שדבק במדריגה תחתונה, והיא נקראת מדריגה גלויה וחיצונה. לכך כאשר ראה דלטורין בישראל אמר שראוים לשעבוד, שהשעבוד מדריגה תחתונה וראוי להם השעבוד, שהרי הם בעלי רכיל מגלים הסוד, וראוי להם השיעבוד שהוא מדריגה גלויה תחתונה. ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה... וכאשר ראה בישראל שהם נמשכים אחר גלוי הדברים, אמר עתה ידעתי מפני מה הם משועבדים יותר מכל האומות, מפני שהם דבקים בגלוי, שזה הוא מדריגה שפלה גלויה פחותה, לכך הם משועבדים. ואל יקשה לך שכל שכן שראוי שיהיו האומות בשעבוד, שהם דבקים במדריגה הפחותה הגלויה. שאין זה קשיא, דמפני שמדריגתם מדריגה גלויה בעצמה, אין זה כמו הדלטור שהוא מגלה הדבר הפנימי... שהיה מגלה הסוד... והיינו דקאמר 'אכן נודע הדבר. כי האומות שהם שבעים במספר 'כן', ו'כן' הוא לשון גלוי, שרוצה לומר 'כך הוא'. וישראל הם נגד האל"ף שהיא אות נחה ונעלמת, שהם על מספר 'כן', והם אומה יחידה כמו האל"ף, לכך הם נעלמים. והאל"ף היא אותיות פלא, וכל פלא הוא לשון העלמה 'כי יפלא ממך' [דברים יז, ח], 'היפלא מה'' [בראשית יח, יד], ותרגומו [שם ושם] 'היתכסי'. ואמר נודע לי הדבר שישראל הם בשעבוד, לפי שמדריגת ישראל ה'אלף' שהוא על 'כן' שהוא מדריגת האומות, ועתה שהם דלטורין נמשכין אחר הגלוי, הם תחת האומות". וכן כתב בגבורות ה' פי"ט [פה:], ושם הדגיש ש"שעבוד רק הגשם... גלוי הסוד ענין גשמי, ולפיכך ראוי לישראל לקבל השעבוד כאשר יש בהם גלוי הסוד השייך לגשמי... והגשם יש לו השתעבדות בודאי" [ראה להלן פ"ד הערה 401, ופ"ה הערה 513]. וכן הזכיר בקצרה בנתיב הלשון פ"ט [ב, פב.].

<> בגמרא שלפנינו לא הובא הפסוק הזה לפני המימרא של רבא, אך בעין יעקב הובא, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה פ"א הערה 1, פ"ב הערה 27, ולמעלה הערה 197.

<> פירוש - המן אמר לאחשורוש הבה נתגרה בישראל להלחם כנגדם.

<> "שהם ישנים מן המצות" [לשונו להלן].

<> "אית בהו רבנן - מתשובתו של המן אנו למדין שכך היה אחשורוש משיבו" [רש"י שם]. והמהרש"א שם ביאר "אית בהו רבנן שיגינו עליהם במעשיהם הטובים".

<> "אמר ליה 'עם אחד', כמו ששאר עם אינן במצות, כך הרבנן שבהם אינן מקיימין מצות" [מהרש"א שם].

<> בגמרא שלפנינו איתא "שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך". ובעין יעקב איתא "ושמא תאמר אעשה קרחה במלכות". ופירש רש"י שם "קרחה אני עושה במלכותך - שמלכות אחת מליאה מהם", ופירושו שמא תאמר שכל ישראל נמצאים יחד במלכות אחת, ואם יעדרו מן העולם תיווצר קרחה באותה מלכות.

<> בגמרא הובאה כאן בבא נוספת שהושמטה כאן, והיא "שמא תאמר אית הנאה מינייהו, 'מפורד' כפרידה זו שאינה עושה פירות".

<> "מדינתא - מדינה קטנה" [רש"י שם].

<> "ולא נסבי מינן - נשים" [רש"י שם].

<> "דמפקי ליה לשתא בשה"י פה"י - שבת היום, פסח היום, ואנו אסורים במלאכה" [רש"י שם].

<> "אונגריות ומסים וגולגליות וארנונות אינן נותנין" [רש"י שם].

<> "אין שוה - אין נאה, ואין חשש להניחן" [רש"י שם].

<> ואלו הם; (א) "ישנו מן המצות". (ב) "אמר ליה אית בהו רבנן, אמר ליה 'עם אחד' הן". (ג) "שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך, מפוזרין הם בין העמים". (ד) "שמא תאמר אית הנאה מינייהו, 'מפורד' כפרידה זו שאינה עושה פירות". (ה) "ושמא תאמר, דאיכא חדא מדינתא מינייהו או אסקרתא חדא מינייהו, 'בין העמים'". (ו) "או שמא תאמר חוץ למלכות הם, ואי אתה יכול להם, תלמוד לומר 'בכל מדינות מלכותך'". (ז) "'ודתיהם שונות מכל עם' דלא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן". (ח) "'ואת דתי המלך אינם עושים' דמפקי ליה לכולא שתא בשה"י פה"י, ולא יהבי כרגא למלכא". (ט) "'ולמלך אין שוה להניחם', דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא". (י) "ומבזו ליה למלכא". ולדעה השניה ["דבר אחר, 'ולמלך אין שוה להניחם' שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם וכו'"] "ומבזו ליה למלכא" אינו חולק מקום לעצמו, אלא הוא מצטרף לתשיעי שלפניו, והדבר העשירי הוא "נפל זבוב בכוסו", וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 476.

<> פירוש - מספר עשרה מורה על דבר הכולל את כל החלקים, ולא רק חלקים פרטיים. ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [שם במשנה], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי" [הובא למעלה פ"א הערה 392]. ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת. ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד". וראה למעלה בפתיחה הערה 31, ובפרק זה הערות 409, 410, ולהלן הערה 497, פ"ה הערה 123, ופ"ט הערה 56.

<> אע"פ שנקט רק בתשעה דברים, אך על הדבר האחרון ["ולמלך אין שוה להניחם"] יש שני לימודים; (א) לדעה הראשונה שני הדברים נמצאים ב"דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא ומבזו ליה למלכא", כי בזיון המלך הוא למלך וכן לכל האומה, וכמו שיבאר בסמוך. (ב) לדעה השניה שני הלימודים הם "דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא ומבזו ליה למלכא", "נפל זבוב בכוסו של אחד מהם" וכמו שמבאר בסמוך, ולכך לכו"ע יש בסך הכל עשרה דברים.

<> פירוש - לא נזכר דבר על ישראל במלים "ולמלך אין שוה להניחם", ובפשטות אין מלים אלו חולקות מקום לעצמן, אלא הן מסקנה מתבקשת מתשעת הדברים שנאמרו לפניהן.

<> פירוש - אם המלים "ולמלך אין שוה להניחם" אינן מחדשות דבר נוסף, לשם מה נאמרו, ובעל כרחך לומר שיש בכך עוד לשון הרע על ישראל, שאין הם עם שראוי להניחם. ולהלן פ"י [לאחר ציון 27] כתב ש"המן היה מדבר לשון הרע על ישראל, לומר שהם כנגד המלכות" [לשונו שם].

<> ב"ב טז: "'איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל' [איוב לד, לה], אמר רבא מכאן, שאין אדם נתפס בשעת צערו". ופירש רש"י שם "שאין אדם נתפס - להתחייב על שהוא מדבר קשה מחמת צער ויסורין, דקאמר 'לא בדעת ידבר', לא אמר 'לא ברשע ידבר', אלא 'לא בדעת'". וכן נאמר [ויקרא יט, כח] "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם וכתובת קעקע לא תתנו בכם אני ה'", וכתב האור החיים שם: "ודקדק לומר 'לא תתנו בבשרכם', הודיע הכתוב כי לא יפגום פגם זה בנפש, אלא בבשר שהוא נרתק הנפש. והטעם לצד שאדם בהול על מתו [שבת מג:], אין המעשה פוגם כל כך כעושה בשאט בנפש ובישוב הדעת. ולזה תמצא שאמר הכתוב אחרי זה 'וכתובת קעקע לא תתנו בכם', ולא אמר 'בבשרכם', לומר שלא בבשר לבד יגרום הפגם, אלא גם בפנימיות האדם, לצד שאינו עושה מצד צער וחום הכאב, שנאמר בו 'אין אדם נתפס בשעת צערו'".

<> מה שמבזים את המלך. והוצרך לומר שיש כאן שני סוגי לשון הרע, שאל"כ לא יהיו כאן אלא תשעה בלבד, וכמבואר למעלה בהערה 455.

<> כמו שמצינו לאידך גיסא, שכבוד המלך הוא כבוד העם, ולכך [קידושין לב:] "מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול", והטעם הוא שאין זה כבודו, אלא כבוד העם, ואין הוא בעלים למחול על כך [משך חכמה דברים כב, כב, וראה למעלה פ"א הערה 1263].

<> "דבר אחר, 'למלך אין שוה להניחם', שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם, זורקו ושותה אותו. ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהם, חובטו בקרקע ואינו שותהו" [לשונו למעלה].

<> פירוש - אף אם תסבור ש"מבזי ליה למלכא" אינו נחשב לשני דברים [בזוי למלך ובזוי לאומה], אלא רק דבר אחד, עדיין לא יהיו כאן עשרה דברי לשון הרע, וכמו שמבאר.

<> פירוש - בימי דניאל לא נתפשט איסור יינם ברוב ישראל [ראה הערה הבאה]. והרי דניאל היה בימי אחשורוש [מגילה טו.], ואם כן קשה, כיצד המן אמר לאחשורוש שישראל נמנעים משתיית יינם של גוים, הרי בימיו עדיין לא קבלו ישראל עליהם איסור זה.

<> כן עולה מדברי הגמרא [ע"ז לו.], שאמרו שם "ושמן [וכן יין (תוספות שם)] דניאל גזר [בתמיה], והאמר באלי אבימי נותאה משמיה דרב, פיתן ושמנן יינן ובנותיהן כולן משמנה עשר דבר הן ["בית שמאי ובית הלל יחד נמנו וגזרו עליהם בפרק קמא דשבת (יג:, רש"י שם)]. וכי תימא אתא דניאל גזר ולא קיבל, ואתו תלמידי דהלל ושמאי וגזור וקיבל, אם כן מאי אסהדותיה דרב ["דאמר דדניאל גזר עליו, כיון דדריה לא קביל מיניה לאו גזרה היא" (רש"י שם)]. אלא דניאל גזר עליו בעיר ["משום חתנות" (רש"י שם)], ואתו אינהו וגזור אפילו בשדה". הרי למסקנה לא אמרינן ש"דניאל גזר ולא קיבל", אלא ש"דניאל גזר עליו בעיר", ורק בימי ב"ה וב"ש "פשט איסורו ברוב ישראל" [המשך הגמרא שם]. נמצא שבימי דניאל הדור קיבל את הגזירה, ורק ש"פשט איסורו ברוב ישראל" בימי ב"ה וב"ש. וזהו שכתב כאן ש"הרבה היו נמנעין מפתן ויינן [בימי דניאל], אלא שלא נתפשטה הגזירה בכל ישראל" [לשונו כאן]. @**ובגבורות ה'**^ בסוף הספר [שלב:] ביאר מדוע הגזירה נתפשטה בימי תלמידי הלל ושמאי, ולא בימי דניאל, וכלשונו: "'וישם דניאל אל לבו אשר לא יתגאל ביין משתיו' [דניאל א, ח], והוא התחיל בגזירה זאת... והתחיל לקיים ההבדל שישראל מובדלים מן האומות... ומכל מקום לא היה בזמן דניאל השעבוד ופיזור הגלות כל כך. עד שהיו תלמידי בית שמאי ובית הלל, שהיה בעת חורבן השני, ואז נתפזרו ישראל בכל קצוות העולם, והיו תחת האומות, ואז אזרו כח וגזרו על כל ישראל ואסרו יינם, כדי לחזק הבדל ישראל... שיהיו מובדלים ישראל עד שאין שייך חבור".

<> יש לדייק בלשונו, שכתב "לפי הנראה שאין &**עיקר**^ סמך הדרש על מלת 'ישנו' שיהיה לשון ישֵן", ומשמע שרק אין לומר &**שעיקר**^ הדרש הוא מלשון ישֵן, אך ניתן לומר שבמקצת הוא מלשון ישֵן. וכן מוכח ממה שכתב המהרש"א [מגילה יג:], וז"ל: "'ישנו' לא הוה ליה למכתב רק 'יש', ועל כן דרשו שאמר ליה שישנו מן המצות... מלשון שינה, שישנים מן המצות, וכן הוא בילקוט". וכוונתו לילקו"ש ח"ב רמז תתרנד, שאמרו שם "'ישנו עם אחד', ישנים הם מן המצות. אמר לו אחשורוש, ישנים הם, ואתה מבקש לעוררם עליך". הרי שחז"ל דרשו להדיא ש"ישנו" הוא מלשון שינה, וברי שהמהר"ל לא יחלוק על כך, אלא שגם לשיטתו "ישנו" הוא מלשון שינה, אך אין לומר שזה עיקר הדרש, אלא רק מקצתו. ונקודה זו צריכה ביאור, דמה שייך "עיקר" ו"מקצת" ב"סמך הדרש על מלת 'ישנו' שיהיה לשון ישֵן". @**אך כוונתו**^ מתבארת על פי מה שהשריש בגו"א על מה שנאמר [בראשית ד, כ-כא] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה ושם אחיו יובל הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב", ופירש רש"י שם "אבי יושב אהל ומקנה - מדרש אגדה, בונה בתים לעבודת כוכבים, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנא'. וכן ואחיו תופש כנור ועוגב לזמר לעבודת כוכבים". ובגו"א שם [אות כד] כתב: "אף על גב דכאן כתיב 'המקנה' בה"א ["אף על פי ש'מקנא' הכתוב ב'סמל הקנאה המקנא' היא באל"ף, ו'המקנה' הכתוב פה הוא בה"א" (לשון הרא"ם שם)]... גם מה שכתב המ"ם בחיריק [מִקנה], ומ"ם של 'מְקנא' בשוא, אין קפידא בזה, כך פירש הרא"ם... אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא כלל גדול לכל הדרשות שהם על דרך זה, וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן', כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה, כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר" [ראה למעלה פ"א הערה 234, פ"ב הערה 258, ולהלן פ"ט הערה 449]. @**והוא הדין**& לנדון דידן; תיבת "ישנו" בפשטות אינה שייכת לשינה, כי "ישנו" הוא מלשון "יש" [יש שלו], וכמו שנאמר [דברים כט, יד] "כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום וגו'", והוא "ענין דבר הנמצא", ושרשו ישה [רד"ק ספר השרשים, שורש ישה]. ואילו "ישֵן" הוא שורש ישן [רד"ק ספר השרשים שורש ישן]. אך הואיל "ולא הוה ליה למכתב רק 'יש'" [לשון המהרש"א שהובא למעלה, וראה למעלה הערה 405], לכך יש כאן "לשון נופל על לשון" לתיבה אחרת הדומה לתיבת "ישנו", ותיבה זו היא "ישֵן". אך הואיל וגם צריך שיהיה קשר ענייני בין "ישנו" ל"ישן", וכפי שקיים קשר כזה בין "מקנה" ל"מקנא" ["כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה" (לשונו בגו"א שם)], לכך יבאר מעתה כיצד "ישנו עם" [שפירושו "יש עם"] בעומק מורה שהיו ישנים מן המצות. נמצא שתיבת "ישנו" בעיקרה אינה מלשון שינה [אלא מלשון "יש"], אך היא רומזת לענין השינה. וזהו שכתב כאן "לפי הנראה שאין &**עיקר**^ סמך הדרש על מלת 'ישנו' שיהיה לשון ישֵן", אלא יש כאן רמז ללשון ישֵן. ודו"ק.

<> אודות ההבדל בין שם "ישראל" לשם "עם", הנה רש"י [במדבר יא, א] כתב: "אין 'העם' אלא רשעים". ובמדרש [מדב"ר כ, כג] אמרו "כל מקום שנאמר 'העם' לשון גנאי הוא, וכל מקום שנאמר 'ישראל' לשון שבח הוא" [הובא הרמב"ן שמות יד, י]. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו כתב "היו נקראים 'ישראל' על שם החשיבות... [אך] 'העם' לשון שפלות הוא" [ראה למעלה פ"ב הערה 536]. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] כתב: "לא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל' [ומוכיח כן מפרק גיד הנשה (חולין קא:)]... כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות, בלא עשרת הדברות" [ראה להלן הערה 501, ופ"ד הערה 152]. ותוספות [שם ד"ה לאחר] כתבו: "לא נקרא ישראל עד סיני, היינו לענין המצות". ובגבורות ה' פס"ב [רכ:] כתב: "'יעקב' במה שהם אומה בלבד... 'ישראל' מצד מעלתם וחשיבותם, שדבק בהם כח עליון". ובבאר הגולה באר השני [ריח.] כתב: "כי קודם שנתנה תורה לישראל לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה". ושם בבאר השביעי [תיג.] כתב: "כי הם עם ישראל מפני הדת, ואם אין הדת אינם ישראל". והאור החיים [במדבר כ, א] כתב: "כשישראל הם במדרגת ישרים וצדיקים נקראים 'בני ישראל', וכשאינם בגדר הנאות נקראים 'עם'".

<> לשונו בהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צ.]: "ישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות". ובדר"ח פ"ה מ"א [לח:] כתב: "וכמו שלבני נח שייכים ז' מצות אשר הם השלמת האדם, כך תרי"ג מצות הם השלמת ישראל" [הובא למעלה פ"א הערה 944]. ומה שכתב שם ש"לבני נח שייכים ז' מצות אשר הם השלמת האדם", וכאן כתב ש"כל שאר אומות שהם עם אין להם מצות", לא קשיא, כי ז' מצות בני נח ניתנו לבני נח מצד היותם "אדם" ולא מצד היותם אומה, וכפי שכתב שם "אשר הם השלמת האדם". אך לישראל ניתנו תרי"ג מצות מצד היותם אומה [כמבואר בהערה הקודמת]. ורבי סעדיה גאון המליץ "אין אומתינו אומה אלא בתורתיה" [אמונות ודעות מאמר ג, ז].

<> מה שמוסיף כאן שהמצות הן אלקיות, הוא כדי להורות השייכות בין מצות לשם "ישראל", שהואיל והמצות הן אלקיות, לכך יש בידן לתת לעושיהן מעלה עליונה המתבטאת בשם "ישראל" [כמבואר בהערה 466]. ואודות שהמצות הן אלקיות, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות כד, וז"ל: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובדר"ח פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 33] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ושם ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ושם בפ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתן העליונה של המצות, ובתוך דבריו שם [קמו.] כתב: "ובזה הוסרה שאלתם לגמרי, איך אפשר שיקנה האדם המדרגה הרוחנית על ידי המעשים הגשמיים... כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת, וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית, הן גופו הן נפשו. כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו... שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית". ובגבורות ה' פמ"א [קנה:] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר". והרי כבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. וכן כתב האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 429]. @**ובמדרש תנחומא**^ ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכותו של האדון המצוה למצוה [ראה למעלה פ"ו הערה 60]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; על ישראל בגלותם נאמר [שיה"ש ה, ב] "אני ישנה ולבי ער", וכפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ג, וז"ל: "מגדולי המחברים שעסקו במנין המצוות [בספר החינוך לפני הקדמתו] חשבו ומצאו כי ברוב תקופות הגלות רק מאתים ושבעים מכל מצוותיה של תורה ניתנו לקיום. ונתנו לזה סימן 'אני ישנה ולבי ער', 'ער' בגימטריא מאתים ושבעים. כלומר אפילו בשעת תרדמתה של כלליות הקומה של כנסת ישראל, מכל מקום ניכרים הם דפיקות לבבה באותן מאתים ושבעים המצוות שהן הן סימני חיותה, ואשר בהן היא ערה גם בשעת השינה" [הובא למעלה הערה 420]. אמירה של כנסת ישראל עומדת היא במיוחד ובמסוים כנגד דברי המן הרשע; בעוד הרשע אומר "ישנו מן המצות", כנסת ישראל משיבה לו "אני ישנה ולבי ער", שאף בזמן הנראה כשינה, דפיקות לבבה מורגשות היטב במצות שהיא מקיימת, כי השינה אינה מגיעה למצותיה.

<> לשון המדרש [אסת"ר ז, יב] שלפנינו הוא "'ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד', אותו שנאמר בו [דברים ו, ד] 'ה' אחד' ישן לו מעמו. אמר לו הקב"ה, אני אין לפני שינה, הדה הוא דכתיב [תהלים קכא, ד] 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל', ואתה אמרת יש לפני שינה. חייך שמתוך שינה אני מתעורר על אותו האיש ומאבדו מן העולם, הדה הוא דכתיב [תהלים עח, סה-סו] 'ויקץ כישן ה' ויך צריו אחור'".

<> כפי שמשמע מלשון הפסוק במילואו [תהלים עח, סה] "ויקץ כישן ה' כגבור מתרונן מיין", הרי שאיירי במעשי גבורה. ותוספות [ברכות מו. ד"ה כל] כתבו "היינו גמילות חסדים, שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו, כדאמרינן במדרש [איכ"ר שם] 'חדשים לבקרים וגו'' [איכה ג, כג], שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה אע"פ שהיתה עייפה". ובירושלמי ברכות פ"ד ה"ב אמרו "הנוער משנתו צריך לומר 'ברוך אתה ה' מחיה המתים'". ובב"ר ט, ו אמרו "'הנה טוב מאד' [בראשית א, לא], והנה טובה שינה. וכי שינה טובה מאד, אתמהא... אלא מתוך שאדם ישן קימעא הוא עומד ויגע בתורה הרבה". ורש"י [במדבר כג, כד] כתב: "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא וגו' - כשהן עומדין משינתם שחרית, הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצות".

<> גם בזה נראה ה"נהפוך הוא" של פורים; המן חשב שעייפות מורה על חולשה, אך העייפות גופא היא סבה לעוצמה רבה כאשר העייף מתעורר מתוך השינה רענן ואמיץ כח. וראה למעלה סוף הערה 420, שזהו המהלך של פורים, שכל מה שחשב המן לקטרג נהפך לסנגור על ישראל. וראה להלן הערה 490, ולהלן פ"ד הערה 230, ופ"ה הערות 358, 536. ואודות שהעונש על המן בא בכח גדול, כן מבואר למעלה בפרק זה [לאחר ציון 26].

<> פירוש - הגמרא ביארה את דברי המן "ואת דתי המלך אינם עושים" שהמן טען שישראל משתמטים מציווי המלך לעבוד, כי הם אומרים "פסח היום" ו"שבת היום". וקשה על כך, כיצד ישראל עוברים בריש גלי ובפרהסיא על דתי המלך [המחייב שיעבדו כל יום]. דבשלמא אם נבאר שאינם מקיימים דתי המלך בחשאי ובצנעה, ניחא, שאיירי שאין אנשי המלך יודעים מתי ישראל עוברים על דתי המלך. אך אי איירי בדברים גלוים, יקשה איך אנשי המלך לא הכריחו את ישראל לקיים מצות המלך. וכן חכמי צרפת כתבו כאן: "ואת דתי המלך אינם עושים - כאשר המלך מצוה לעשות חיל וצבא ביום השבת, הם אינם רוצים לילך, ומורדים בך". ובודאי שיקשה, איך ישראל מורדים כנגד המלך ביד רמה, והמלך עובר על כך בשתיקה. וביוסף לקח כתב: "אם אינם מקיימים דברי המלך הרי הם מורדים במלכות, וחייבים מיתה הם, ומה היה צריך לתת הכסף כופר נפשם".

<> פירוש - אין המלך מצוה לעמו שיעשו מלאכה בכל יום, אלא המלך מצוה לעמו שיתנו לו מסים ממה שירויחו ממלאכם, וכמו שפירש כאן רש"י "ואת דתי המלך - לתת מס לעבודת המלך". וכן רש"י בגמרא [מגילה יג:] כתב: "ואת דתי המלך אינם עושים - אונגריות ומסים וגולגליות וארנונות אינן נותנין".

<> פירוש - אין זו מרידה במלך כאשר אינם עושים מלאכה, כי המלך לא ציוה שיעשו מלאכה, אלא שאם יעשו מלאכה יתנו למלך מסים ממה שעושים, אך אין הכרח שיעשו מלאכה.

<> פירוש - דברי הלשון הרע של המן נאמרו כסדר, מהקל אל הכבד, וכמו שמבאר.

<> ואלו הם; (א) "ישנו מן המצות". (ב) "אמר ליה אית בהו רבנן, אמר ליה 'עם אחד' הן". (ג) "שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך, מפוזרין הם בין העמים". (ד) "שמא תאמר אית הנאה מינייהו, 'מפורד' כפרידה זו שאינה עושה פירות". (ה) "ושמא תאמר, דאיכא חדא מדינתא מינייהו או אסקרתא חדא מינייהו, 'בין העמים'". (ו) "או שמא תאמר חוץ למלכות הם, ואי אתה יכול להם, תלמוד לומר 'בכל מדינות מלכותך'". (ז) "'ודתיהם שונות מכל עם' דלא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן". (ח) "'ואת דתי המלך אינם עשים' דמפקי ליה לכולא שתא בשה"י פה"י, ולא יהבי כרגא למלכא". (ט) "'ולמלך אין שוה להניחם', דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא". (י) "ומבזו ליה למלכא" [ראה למעלה הערה 453].

<> פירוש - לדעה השניה בגמרא [מגילה יג:] הבזיון העשירי הוא "דבר אחר, 'ולמלך אין שוה להניחם' שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם וכו'", ואילו הבזיון התשיעי הוא "ומבזו ליה למלכא". נמצא ש"אם נפל זבוב בכוסו" הוא בזיון גדול יותר מ"ומבזו ליה מלכא". וזה צריך ביאור, כי "מבזו ליה מלכא" הוא כשיוצא לשוק, ואילו שפיכת היין נעשית בצנעה, וכיצד דבר מוצנע יהיה חמור יותר מדבר גלוי בשוק, ומעתה יבאר זאת.

<> פירוש - כל יהודי ויהודי עושה כך ["אם נפל זבוב בכוסו וכו'"].

<> פירוש - כאשר הכל עושים זאת זהו בזיון גדול במיוחד, אף שהוא נעשה בצנעה. וכן מבואר ברמב"ן [בראשית יב, סוף פסוק ב, ושם כז, כט] שחלק מהברכה שניתן לאברהם ויעקב היה שאף אם יהיו מקללים כנגדם, הם יהיו יחידים.

<> כן הוא ברש"י על העין יעקב [מגילה יג:].

<> שהבזיון נעוץ במה שקראו לאחשורוש "גוים" ולא "מלך", וכמו שמבאר.

<> פירוש - המלים "ומבזו ליה למלכא" נאמרו כהמשך למלים שקדמו להן, שאמרו [לפי גירסת העין יעקב] "דאכלי ושתו ורוו ונפקי ויתבי בשוקא ומבזו ליה למלכא", ומשמע מכך שמה שביזו את המלך הוא נובע ממה שאכלו ושתו והשתכרו. ולפי פירוש רש"י [בעין יעקב] בזיון המלך אינו מתקשר למה שהשתכרו, אלא במה שכינהו "גוים" ולא "מלך".

<> פירוש - אין הבזיון מחמת שכינו את אחשורוש "גוים" ולא "מלך", אלא הבזיון נובע מחמת שאין ישראל מחשיבים את מלכות אחשורוש למלכות הגונה, כי אינה מלכות ישראל.

<> לשון המדרש הוא [שהמן אמר לאחשורוש על ישראל שהם] "חפצים ברעתנו וקללת המלך שגורה בפיהם. ומהו קללה שמקללין אותנו, 'ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו'". ולכאורה משמע מהמדרש כפי מה שביאר רש"י [בעין יעקב].

<> פירוש - הולך לבאר את דברי הגמרא לאור דברי המדרש, שהואיל ובגמרא מבואר שבזיון המלך בא ממה שישראל השתכרו ויצא החוצה מה שבלבם על אחשורוש, לכך שילוב דברי המדרש לדברי הגמרא יתפרש באופן זה, וכמו שמבאר.

<> אך אין הבזיון משום שכינו את אחשורוש "גוים" ולא "מלך" [כפי שפירש רש"י בעין יעקב], אלא הבזיון הוא שכאשר משתכרים יוצא החוצה סגור לבם, ובלבם אין הם מחשיבים את מלכות אחשורוש למלכות הגונה, ומחכים שהקב"ה ימלוך על עמו, וזהו מה שנאמר [תהלים י, טז] "ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו".

<> כן העירו מפרשי המגילה. וכגון, המנות הלוי [קיא.] כתב: "כי המן לא אמר רק 'ישנו עם אחד וגו'' ולא הזכיר מי הם". וכן הגר"א כאן כתב: "ישנו עם אחד - ולא הזכיר אותם". והמלבי"ם כאן כתב: "גם במלשינות המן לא נזכרו היהודים בשמם, רק 'ישנו עם אחד'".

<> "שם מיוחד" - שם מוגדר ומסוים המבטא את מהות בעל השם. ובגבורות ה' פכ"ה [קז.] כתב: "כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה... שכל שם מורה על דבר מיוחד". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג:] כתב: "השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו".

<> תלה את שם האומה בהיות האומה ביחד במקום אחד. ונראה ביאורו, שהמקום עושה את האומה היושבת עליו לדבר אחד, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפב.], וז"ל: "כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי. וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן ולא באו לארץ לא נענשו על הנסתרות, עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה [סנהדרין מג:]. הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא 'ערב' שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ, והיו ביחד בארץ, והיה להם מקום אחד, הוא ארץ ישראל. ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי" [ראה להלן פ"ד הערה 405]. לכך כאשר אין ישראל במקום אחד, ממילא אין הם עם אחד, ולכך אין להם שם מיוחד, כי השם בא על הדבר שהוא שלם, ולא על שאינו שלם. ובב"ר יג, ג אמרו "מזכיר שם מלא על עולם מלא", וביאר שם היפה תואר בזה"ל: "דהזכיר 'ה' אלקים' שם מלא רק כאשר נברא העולם במלואו [בראשית ב, ד "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים"]. להורות לנו כי ברא אותו בשלימות. ולכן אף שהעולם נברא רק בב' אותיות [מנחות כט:], מ"מ שמו המלא על מלואת העולם, שאז נחזה שלימות פעולותיו והשגחתו המקפת את כל העולם במלואו". ובגו"א בראשית פל"ג סוף אות טז כתב: "הזכיר השם מלא על עולם מלא &**ואחד**^". ובח"א לע"ז יז: [ד, מב:] כתב: "כי תמצא בבריאת העולם כאשר נשלמה הבריאה זכר שם מלא על עולם מלא. הרי לך כי השם נקרא על דבר שהוא שלם". ואע"פ ששם איירי בשמו המלא של הקב"ה [שנזכר רק על עולם מלא], ולא בשמו של העולם, אך דעת לנבון נקל כי השם של הקב"ה הוא השם העולה מן העולם, וכאשר העולם הוא שלם אזי עולה ממנו שם מלא של הקב"ה. ובחידושי אגדות לשבת ל. [מהדורת כשר חלק שני, עמוד כ] כתב: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו... אשר השם בא על ציור המושכל" [ראה להלן פ"ט הערה 239]. לכך המן לא הזכיר כאן את שם ישראל, כי לשיטתו פיזורם של ישראל מפקיעם משמם.

<> גם בזה טעה המן, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא.], וז"ל: "מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים'... &**ואדרבה**^, כי אילו היו לישראל ארץ מיוחדת, אם כן מאחר שיצאו מארצם ומקומם אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו. ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, &**לכך כל העולם הוא מקומם**^, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". וכן חזר וכתב שם פנ"ו [תתסד:]. נמצא שכאשר ישראל מפוזרים בכל העולם אין הכוונה שישראל פזורים על הרבה מקומות, אלא כל העולם הוא מקומם, ונמצא שעדיין ישראל נמצאים במקום אחד. ורק כאשר ישראל יושבים בארצם המקום האחד הוא ארץ ישראל. וכאשר ישראל גלו מארצם, אזי המקום האחד הוא כל העולם, אך לעולם לא יצאו ממקום אחד. וראה למעלה בפתיחה הערה 222, ובפרק זה הערה 396. וזהו פן נוסף ב"ונהפוך הוא" של פורים, וכמבואר למעלה הערות 420, 471, ולהלן פ"ד הערה 230.

<> כן העיר היוסף לקח, וז"ל: "לא אמר 'יאבדם' כי היה אז המובן שאנשי המלך ושוטריו יאבדום, אבל אמר 'יכתב' שפירושו שיכתב לעמים לאבדם". אמנם המהר"ל יבאר מהלך אחר בזה.

<> פירוש - המן חשש שאף אם המלך בתחילה יסכים עמו לאבד את ישראל, מ"מ הוא יתחרט מכך בהמשך, כי אין זה מסתבר שיתמיד להסכים עם החלטה שהיא לאבד אומה שלימה. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 44] כתב: "קשה, שהיה לו לכתוב [למעלה א, א] 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם 'מלך'... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ושם [לפני ציון 99] כתב: "פורעניות כמו זה שהוא שנוי סדר העולם, לכלות ולאבד אומה שלימה". ולהלן [פסוק טו (לאחר ציון 665)] כתב: "אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם". ולהלן [ד, א (לאחר ציון 13)] כתב: "כי גבה לבו של המן יותר מאחשורוש, כי אחשורוש לא היה עושה דבר זה לאבד אומה שלימה". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, פ"א הערות 99, 108, להלן הערות 533, 586, 594, 652, 667, פ"ד הערה 19, ופ"ו הערה 225.

<> כפי שהביא ענין זה למעלה פ"א [לאחר ציון 1140], וביארו [לאחר ציון 1183], והזכירו בקצרה [לאחר ציונים 1260, 1377]. וכן הריגת ושתי היתה דבר זר, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 122], וז"ל: "כל מעשיו שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו. ואין לומר כי יותר היה נמשך אחר אוהבו, הרי גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו". ואמרו חכמים [מגילה טו:] "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן... מלך הפכפכן היה", ופירש רש"י שם "מלך הפכפך היה - וחוזר בדיבורו, אמרה שמא אוכל לפתותו ולהורגו, ואם לא יהא מזומן, תעבור השעה ויחזור בו" [הובא למעלה פ"א הערה 123, ולהלן פ"ה הערות 162, 209].

<> כן כתב להלן [פסוק יג (לאחר ציון 591)], וז"ל: "לפי הפירוש אשר פירשנו למעלה, כי המן לא אמר רק 'יכתב לאבדם', מפני שאמר אולי יחשוב אחשורוש כי אין זה כבוד למלך שיהרוג אומה שלימה. ולכך אמר כי 'יכתב לאבדם', ולא יעשה מעשה מיד, ואם ירצה לחזור, יחזור, כמו שאמרנו למעלה".

<> פירוש - המקרא נקט בלשון נפעל כדי להורות שהדבר נעשה כאילו מעצמו, ללא עיכובים ושהיות. שכאשר המשלח שלח את הדבר, השליחות נעשתה כאילו מעצמה, במהירות וללא עיכובים. וכן להלן [לפני ציון 597] כתב: "שהיה מן אחשורוש, כאשר ידע רצון המן אז היה מוסיף יותר ממה שאמר המן בעצמו". אמנם להלן [פסוק יג (לאחר ציון 584)], כתב לכאורה את ההפך, וכלשונו: "'ונשלוח ספרים ביד הרצים', לשון נפעל. ולא אמר 'וישלח ספרים ביד הרצים', מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב 'ונשלוח', שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים. אבל כאשר הכתב היה הפך זה, להציל אומה שלימה מן הצוררים, ולעמוד על נפשם נגד שונאיהם, דבר זה אדרבא, עשו ברצון, לכך כתיב [להלן ח, י] 'וישלח ספרים' וגו''". וראה שם הערה 590.

<> יבאר לפי פשוטו מהו הטעם לסכום של עשרת אלפים ככר כסף. ובהמשך [לאחר ציון 501] יביא טעם אחר מהמדרש.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:], שם פ"ה מ"ב [מח.]. ושם בהמשך המשנה [נ.] כתב: "ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות [שם משנה ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות". וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו:], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות רפ"ג, ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 123, ופ"ט הערה 56. @**ובדרשת שבת הגדול**^ [קצח.] הראה את היחוד של מספר עשר באופן אחר, וכלשונו: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], דר"ח פ"ג מי"ג [שז.]. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה". ויש להבין, מה מורה הספירה של "אחד עשר", "שנים עשר", "שלשה עשר" על מספר עשר, ומה מורה הספירה של "עשרה", "עשרים" "שלשים" על מספר עשר. ונראה שהספירה הראשונה ["אחד עשר" "שנים עשר"] מורה שמספר עשר הוא כלל ושלם, ולכך אין להוסיף עליו. אך הספירה השניה ["עשרים" "שלשים"] מורה שמספר עשר הוא אחד, ולכך מונים לאחריו "עשרים" "שלשים", כדרך שמונה "אחת" "שתים". ודייק בלשונו ותראה שנקודה זו מבוארת בדבריו. וראה למעלה הערות 409, 454, ולהלן פ"ה הערה 128.

<> "כי אין לתת י' ככר כסף בעד אומה שלימה" [לשונו בסמוך]. וראה הערה 501.

<> פירוש - אין ראוי לתת עשרה ככר כסף בלבד עבור אומה שלימה, אלא עשרת אלפים ככרי כסף, באופן שיהיו אלף ככרים כנגד כל מספר ומספר עד עשרה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - מספר אלף שייך לאות אל"ף, כי הן אותן אותיות. ובנצח ישראל פ"ו [קנב.] כתב: "אלף כמו אחד". וכן הוא בח"א לתמורה טז. [ד, קמד.]. וראה הערה הבאה.

<> דבריו יתבארו על פי מה שכתב בביאור מאמר חכמים [ב"ק פג.] "אין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות", ובח"א שם [ג, יג.] כתב: "פירוש דבר זה לפי דעתי, כי התחלת הכל הוא התורה, שהתורה נבראת תחלה [ב"ר א, ב]. והתחלת התורה היא כ"ב אותיות, דהיינו אלפא ביתא. וידוע כי השם יתברך מצטרף ביותר אל התחלה. וכאשר הם ישראל כ"ב אלף, כנגד כ"ב אותיות, שהם התחלת התורה, ואז השם יתברך מתחבר להם, ושורה שכינה בישראל. ודוקא כ"ב אלף, ולא כ"ב בלבד, כי אין השכינה שורה על מנין פרטי, ולכך צריך שיהיה כ"ב אלף, כי כל אלף הוא כמו אחד, שהרי אחד הוא [אות] א', ובמלואו הוא 'אלף'. ולכך אין השכינה שורה רק על כ"ב אלף, וזה מבואר". וכמו שלא היה סגי בכ"ב אנשים בלבד [כי זהו מנין פרטי], אלא בעי כ"ב אלף איש, כך לא יספיק עשרה ככר כסף, אלא בעי עשרת אלפים ככר כסף. ובדרוש על התורה [לז.] ביאר שיש תר"ג מצות [ללא עשרת הדברות, וכמבואר למעלה הערה 466], וכנגדם היו במדבר תר"ג אלף איש [במדבר ב, לב], וכלשונו "אלף למצוה, אלף למצוה. באשר לשון 'אלף' הוא הסובל ג"כ לשון למוד, והמצות צריכות למוד". ושוב חזינן שלא אמרו שסגי בתר"ג ישראל כנגד תר"ג מצות, אלא בעי תר"ג אלף ישראל כנגד תר"ג מצות. ובגבורות ה' פ"ג [כו:] ביאר מדוע המספר הראוי לישראל הוא מספר שש [יובא בהערה 503], ולכך ישראל היו שש מאות אלף איש [שמות יב, לז], ובנקודה זו כתב: "ומה שהיה המספר שש מאות אלף, לא שש מאות, או שש אלף. וטעם זה ידוע, כי צריך להיות להם כל שלש מדריגות של מספר, דהיינו שש ומאה ואלף. שאם היה שש מאות, עדיין היה מספר חסר בעבור שלא היה בו מספר אלף, שהוא יותר גדול. וכן אילו היה שש אלף, היה מספר חסר בעבור שחסר מאה, שהוא בין שש ובין אלף. ולפיכך המספר השלם מספר שש מאות אלף, כי עתה יש כאן כל המספרים... לכך המספר השלם הוא שש מאות אלף, ואלו דברים ברורים מאוד" [ושם דן מדוע אין צורך במספר עשרות ומספר רבבות]. הרי כאשר איירי בדבר השייך לאומה שלימה, עלינו להגיע למספר של אלפים דייקא. וראה להלן פ"ד הערה 300.

<> "אמר ליה השתא לית אנא ידע מנייניהון, כי נפקו ממצרים הוו להו שית מאה אלפים גברא, ועל כל חד וחד יהיבנא לך מאה זוזי, דהיינו חמשים שקלים" [לשון המדרש שם]. ובסמוך יבאר את החשבון.

<> בגבורות ה' פ"ג [כו:], וז"ל: "שלימות ישראל המספר שראוי להם הוא שש מאות אלף. והטעם הוא ידוע, כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו... ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם. ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף, כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת... מצד שישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר, שהמספר הזה הוא מספר שלם, וידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם, מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק... ומאחר שמספר ששה הוא מספר שלם, הוא מורה אחדות גם כן. ומפני זה ראוי לאומה יחידה ושלימה בעולם המספר הזה שהוא שש מאות אלף, כאשר היו ביציאת מצרים". ושם פי"ב [סו.] האריך בזה עוד [יובא להלן פ"ה הערה 124]. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו:] כתב: "כי מספר ששים הוא מספר שלם, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' באריכות... וגם נתבאר בחבור באר הגולה בכמה מקומות מספר ששים, שהוא מספר כללי". וכוונתו שם לבאר הגולה באר החמישי [כג:], ובאר הששי [קפו.]. וראה גבורות ה' פי"ב [סו:], נצח ישראל פ"ו [קמט:], ח"א לב"מ פד: [ג, לו:], ח"א לב"ב עג: [ג, פט.], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 124.

<> שהיו אז "שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלשים" [במדבר כו, נא]. ויש להעיר מכאן על דבריו בתפארת ישראל פכ"ו [ת.], שהביא את מאמרם [שבת פט.] שמדבר סיני נקרא "מדבר פארן" [במדבר י, יב], משום שפרו ורבו עליו, וז"ל: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל, כי כאשר יצאו ממצרים מתו הרבה מהם [רש"י שמות יג, יח], ורצה להרבות אותם להקים בניהם תחתם, לא היה ראוי לזה רק המדבר". ותמוה, איפוה נתקיים "להרבות את ישראל" במדבר, אם כשנכנסו אליו היו ששים רבוא, וכשיצאו ממנו היו ששים רבוא. ובשלמא רש"י ביאר שם [שבת פט:] "שפרו ורבו - דכל אחד נתעברה אשתו זכר במצות 'שובו לכם לאהליכם' [דברים ה, כז]. ולא ידענא היכא רמיזא". אך לפי המהר"ל בתפארת ישראל שם הכוונה שפרו ורבו מבחינה מספרית במדבר סיני, וזה תמוה איפוה יש ביטוי לרבוי זה. ושם בהערה 57 נשאלה שאלה זו. וצ"ע.

<> נראה שכוונתו לדבריו בגו"א שמות פ"א אות ה [ח:], ומכנה זאת "במקומו" כי שם נזכר שהיו מולידות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז (וראה למעלה בהקדמה הערה 430)], וז"ל שם: "אמנם עיקר הפירוש שדור הזה היו מולידים ו' בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל, וכל אחת ואחת שהיה פרט, היתה יולדת פרט זה המספר, ששה בכרס האחד. כי מספר שש הוא ראוי לישראל... והבן זה היטב מאד כי ישראל מיוחדים במספר ששה. והרי תמצא כי כל זמן שהיו ארבעים שנה במדבר היה עומד זה המספר שש מאות אלף, שתראה כי מיוחדים הם בזה המספר. ובשביל להשלים זה המספר שמיוחדים בו ישראל, כל אחת ואחת היתה יולדת ששה" [ראה להלן פ"ה הערה 557]. ובגבורות ה' פ"ג [כו:] כתב: "שלימות ישראל להיות שש מאות אלף... וראייה לזה ששלימות ישראל זה המספר, שהרי כשיצאו ממצרים היו שש מאות אלף [שמות יב, לז]... ובפרשת במדבר [במדבר א, מו] היו שש מאות אלף, ובפרשת פנחס [במדבר כו, נא] היו גם כן שש מאות אלף. שמזה נראה כי צורת ישראל ושלימותם שש מאות אלף". ושם פי"ב [סו.] כתב: "וכן היו תמיד במדבר, שלא נתרבו על זה המספר דבר חשוב". וכן כתב בקיצור בדרוש על התורה [לז.].

<> אך לא מקשה אם ישראל היו אז פחות מששים רבוא, כי אז בודאי המן הרשע נתן נ' שקלים [ויותר] כנגד כל אחד ואחד. ועוד, שלא חשש לאפשרות כזאת [שישראל יהיו פחות מששים רבוא], שכבר השריש רבינו גרשום [ערכין לב:] ש"הכי גמירי לעולם אין ישראל פחותים מששים רבוא".

<> ואף שהתוספת הזו יכולה להיות מרובה יותר מששים רבוא, מ"מ אינה יוצאת מידי תוספת על העיקר, יהיה מספרה מה שיהיה. וכן כתב על אומות העולם שהן תוספת על ישראל [אף שהן גדולות מישראל], וכלשונו בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:]: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר. ומעתה הרי ישראל הם עם אחד נבראו מן אשר הוא אחד, והשאר תוספת עליהם, וטפלים אצלם" [ראה להלן פ"ד הערה 185, ופ"ו הערה 29].

<> בא לבאר את החשבון כיצד עשרת אלפים ככר כסף הם נ' שקלים לשש מאות אלף איש.

<> פירוש - כשכל אחד מהששים רבוא שבישראל נותן מחצית השקל, הסך הוא מאה ככר כסף [ויקרא לח, כה-כז]. אך הואיל והמן הציע לאחשורוש סך של עשרת אלפים ככר כסף [פי מאה ממאה ככר כסף], נמצא שהחשיב לכל אחד מישראל סך שהוא פי מאה ממחצית השקל, וזהו חמישים שקלים. ומעתה יבאר מדוע המן חשב דוקא על חמשים שקלים לכל אחד.

<> כן כתב רבינו בחיי בפרשת פקודי [שמות לח, כה], וז"ל: "'וכסף פקודי העדה מאת ככר', כסף של מחצית השקל לכל אחד מששים ריבוא ישראל עלה למאת ככר, שהרי שש מאות אלף חצאי שקלים הם שלש מאות אלף שקלים שלמים... ומעתה כיון שחצי שקל לכל אחד מששים ריבוא עלה מאת ככר, שקל שלם לכל אחד עולה מאתים ככר. מכאן ואילך צא וחשוב בשקלי המן, שהיו עשרת אלפים ככר כסף, שנתכוון לתת בשביל כל אחד מששים ריבוא ישראל הערך הגדול שבתורה, שהוא חמישים שקל, כענין שכתוב בפרשת ערכין [ויקרא כז, ג]. וכשתחשוב חמישים שקל לכל אחד מששים ריבוא, חמישים פעמים מאתים ככר, הם מאה פעמים מאה, ומאה פעמים מאה הם עשרת אלפים ככר". והובא במתנו"כ שם במדרש [אסת"ר ז, יט]. וכן הוא בתוספות רא"ש [מגילה יג:]. @**ותוספות**^ [מגילה טז.] כתבו "שמעתי שעשרה אלפי ככר כסף עולין חצי שקל לכל אחד מישראל, שהיו שש מאות אלף כשיצאו ממצרים, ואמר שיתן לאחשורוש כל פדיונם, ודוק ותשכח". הרי שביארו את כוונת המן כנ"ל, אך סברו שמחצית השקל סגי לכך. אך במדרש הנ"ל [הובא בהערה 502] מבואר להדיא כרבינו בחיי ומהר"ל שאיירי בסך פי מאה ממחצית השקל, שהוא חמשים שקלים לכל אחד. אמנם החזקוני [שמות ל, יד] ביאר שהכוונה היא לסך מחצית השקל שהיו ישראל נותנים מדי שנה בשנה למשך ימי חייהם, ולא באופן חד פעמי, וכלשונו: "מבן עשרים שנה ומעלה - אבל פחותים מעשרים אינם נענשים בידי שמים, ואינן צריכין להביא כפרה. וסכום כולם עולה לרבוא ככר כסף. כיצד, רוב בני אדם אינם חיים אלא שבעים שנה [שבת פט:]. צא מהם עשרים לפטור, כדכתיב 'מבן עשרים שנה ומעלה', ישארו להם חמשים שנה שכל אחד ואחד מישראל נותן בהם מנה של חול למחצית השקל של קדש בכל שנה ושנה. הרי ששים איש נותנין בחייהם [בכל שנה שבחייהם] ששים מנה, שהם ככר. והם היו ששים רבוא, הרי כולם נותנים רבוא ככר. ולפיכך אמר המן הרשע 'ועשרת אלפים ככר כסף אשקול', אמר כדאי שקלי לבטל שקליהם, ואני אתן כנגד ששים רבוא שבהם לעשות בהם כרצוני". והמהרש"א [מגילה סוף יג:] ציין לדברי החזקוני הללו.

<> כי "אם אין יסוד אין בנין" [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש ב"ב פ"א סימן יז]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמ.] כתב: "אי אפשר להיות הדבר בלא יסוד". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרעט.] כתב: "לא תמצא תוספת בלא עיקר". ובח"א לשבת לא. [א, טז:] ביאר שללא יראת שמים אין קיום לתורה וחכמה, כי "כאשר אין כאן עיקר אין כאן תוספת, ויראת שמים הוא עיקר". ובנצח ישראל ס"פ לד ביאר ששבטי יהודה ובנימין נקראים עיקר, ואילו עשרת השבטים נקראו תוספת, לכך כאשר גלו עשרת השבטים הם נתרחקו לגמרי, כי היו תוספת ללא עיקר [הובא למעלה בהקדמה הערה 76].

<> "בית דין מכריזין שיביאו שקלים למקדש" [רש"י מגילה שם].

<> "שגדלו הזרעים קצת וניצן ניכר, ועוקרין אותן משדותיהן בהכרזת בית דין" [רש"י שם].

<> מגילה כט: "שלש תרומות הן, של מזבח למזבח, וכו'", ופירש רש"י שם "תרומת מזבח למזבח לקנות מהן קרבנות צבור לכל השנה, דכתיב [שמות ל, טו] 'לכפר על נפשותיכם'". וכן רש"י [שמות כה, ב] כתב: "תרומת המזבח בקע לגלגלת לקופות לקנות מהן קרבנות צבור". ומקורו מהירושלמי שקלים פ"א ה"א, שאמרו שם "תרומת שקלים לקרבן".

<> למעלה פ"א [לאחר ציון 1193], שהביא את מאמרם [מגילה יב:] "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [למעלה א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'", וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'', כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו [מנחות קד:]. ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר. וזה מבואר שכך פירושו". ולהלן [לפני ציון 545] יזכיר להדיא שדבריו מכוונים לביאורו לפסוק [למעלה א, יד] "והקרוב אליו וגו'". וראה להלן הערה 555.

<> לשונו בנתיב העבודה ר"פ א: "ובאולי יקשה לך אם כן שאין העבודה לתועלת השם יתברך, אם כן למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך. אין זה שאלה, כי אף שאין דבר זה לתועלת השם יתברך, מכל מקום האדם מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה 'עבודה', כי העבד קנוי לרבו, והוא וממון שלו הכל לאדון שלו. ולכך כאשר מביא קרבן אליו, מורה שהוא שלו כמו העבד שהוא קנוי לרבו, ולכך נקרא זה עבודה אל השם יתברך כאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך. ואין לך עבודה יותר מזה, כי אם יקרא 'עבודה' כאשר משמש אליו ועושה מה שצריך אליו, שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו, כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך, שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו. לכך נקרא זה 'עבודה'". ובגבורות ה' ר"פ סט כתב בסגנון אחר, וז"ל: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה, כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא עליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה" ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד:] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 126] כתב: "כי כאשר מקריב האדם קרבן, מקריב עצמו אל השם יתברך כפי אשר נתרחק מן השם יתברך. ולפיכך בקצת קרבנות כתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב מנחה', ודרשו ז"ל [מנחות קד:] כאילו הקריב את נפשו. ולפיכך על ידי קרבן מקריב עצמו אל השם יתברך כפי הריחוק שנתרחק ממנו על ידי החטא". וראה למעלה פ"א הערות 1198, 1199, ופרק זה הערה 293.

<> ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' ר"פ ס, וז"ל: "יש לשאול, הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח 'על שום שפסח וכו'' [הגדה של פסח], והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל, ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל... דע, כי לעולם היו המכות תמיד עולים ומתגברים. ומפני כך אין לתמוה אם לא היתה המכה בישראל בכל שאר המכות, שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה, עד שלא היה כח במכה למשול בישראל. אבל כאשר הגיע למכת בכורות, שהיתה על ידי הקב"ה, שלא תוכל לומר שהיתה מדריגת ישראל חשוב כל כך שלא היה כח המכה להיות מושלת בישראל, שהרי המכה היה הקב"ה בעצמו, ולפי כבודו וגדלו היתה המכה בכל. ואם כן, למה לא היתה המכה בבכורי ישראל. ולא היה זה כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכה... ומפני קנין המעלה הזאת, שהוא דבר חדוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח [שמות יב, ו]. כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן. כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה פסח כתרגומו 'חייס' [אונקלוס שמות יב, כז], שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין... כי לכך יש לכם לאכול הקרבן הזה, שהוא פסח לה', שיהא מרחם עליכם בקרבן זה שאתם עובדים לפניו בקרבן הזה, ובזה אתם שלו, וראוי לרחם על שלו". הרי הקרבן מכניס את האדם לרשות הקב"ה, ובכך האדם ניצל מכל מריעין בישין שהיו עלולים ליפול עליו אם לא היה נמצא ברשות הקב"ה. וראה להלן הערה 521, ופ"ו הערה 300.

<> כמו שאמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים". ורש"י בויקרא שם כתב "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". וכן המהר"ל ביאר שמחמת כן ישראל נגאלו ממצרים, וכלשונו בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:]: "דם פסח ודם מילה [רש"י שמות יב, ו]. דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם, כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה. שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות... ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה... אבל כאשר הוא עבד להקב"ה והוא עובד בוראו, זה הוי עבד גמור... ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". הרי היות ישראל שייכים לה' מפקיעה אותם מרשות אחרים [ראה למעלה בהקדמה הערה 547, פתיחה הערה 315, פ"א הערה 1200, ובסמוך הערה 521]. ובנתיב התורה פט"ז [תרנה:] כתב: "אין לאדם שמירה רק אם האדם מכניס עצמו לרשות הקב"ה. שהוא יתברך אדון לו, על ידי שהוא עובד אליו, ואז האדם נקרא עבד אל השם יתברך. וכאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו, והאדון מגין עליו שלא ישלטו אחרים בו. שאם היו שולטים אחרים עליו, היו נכנסים אחרים בכח ממשלתו של השם יתברך, שהוא יתברך אדון לאדם נחשב. ולכך כאשר האדם שומר מצותיו, והוא עבד אל השם יתברך, אין אחרים [יכולים] למשול על האדם, שאם כן היה אחר נכנס בממשלתו". וראה להלן פ"ו הערה 296.

<> שעל הדור של פורים אמרו "אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.], וראה למעלה בהקדמה הערות 272, 608, ופ"ב הערה 623.

<> בא לבאר כמה סכנה רבה היתה הקנין שעשה המן, וזאת משום שקנינו נעשה כדת וכדין; ישראל היו תחת אחשורוש, והמן קנה אותם מאחשורוש, נמצא שיש כאן מוכר וקונה כדבעי, ולכך אין כאן שום מניעה לחלות הקנין הזה. ולהלן פסוק טו [לאחר ציון 665] כתב: "אחשורוש מכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה". ולהלן [אסתר ז, ד] כתב: "ומה שאמרה [שם] 'כי נמכרנו [אני ועמי]', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [פסוק יא] 'הכסף נתון לך'". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 338] כתב: "'ויהי בימי אחשורוש' [למעלה א, א], אמר רב, 'ווי והי', נתקיים מה שכתוב בתורה [דברים כח, סח] 'והתמכרתם שם לאויביך'... פירוש, צרה תוך צרה היה בימי המן; כי לא די היה במה שהיו עבדים תחת ידיהם, אבל בזה לא די, רק שנתנו אותם להרוג ולאבד בימי המן, וזהו 'ווי ונהי', שזהו צרה תוך צרה... ודבר זה כתוב בתורה באחרון של כל הקללות, כאשר נגמרו הקללות, ובאחרונה היה הדבר שהוא יותר קשה, ואז היה מתהפך השם יתברך מדתו עליהם לרחמים, כאשר כבר כלו כל הקללות. ולכך אחשורוש, שמכרם להמן, הוא עצמו נהפך עליהם לטוב". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 350] כתב: "בא לבאר כמה גדולה הגאולה הזאת... ודבר זה מפני כי ישראל היו תחת המלך אחשורוש. ודי היה בצרה הזאת, ולא זה בלבד אלא אף בגלותם היו נמכרים להמן, וזהו צרה תוך צרה. לכך לא היו נגאלין רק מצד המדריגה העליונה שהגיעו על ידי מרדכי ואסתר, ומצד הזה היו הם נגאלין... ודומה גאולה זאת אל מה שכתוב בתורה [ויקרא כה, מז] 'וכי תשיג יד גר ותושב וגו''. כי כאשר נמכר לגוי, אין זה רק מפני החטא, ואם לא כן לא היה ישראל נמכרים לגוי. ואף כי ישראל הם בגלות בין האומות, והם תחת המלכות, אין נחשבים נמכרים רק בימי המן, שהוא הדיוט ולא מלך, נחשב דבר זה כי היו נמכרים". וראה למעלה פ"א הערה 35, להלן הערה 666, פ"ד הערה 191, פ"ו הערה 315, ופ"ח הערה 366.

<> משמע מדבריו שאין הקדמת שקליהם לשקלי המן הסבה שישראל הם אל הקב"ה, אלא היא גלוי מילתא שישראל הם אל הקב"ה, שכתב: "ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה&**נודע**^ כי ישראל הם להקב"ה". וכן משמע מהראש יוסף [מגילה יג:], שכתב: "באחד באדר משמיעין על השקלים, בית דין מכריזין שיביאו שקלים. ולכך תקנו שיהא הכרזה בא' באדר, דוגמת הנס שנעשה בט"ו בו". הרי שיש בהשמעת השקלים משום פרסומא ניסא לנס שהתרחש בימי פורים, הרבה לפני הקדמת השקלים. אמנם להלן [לאחר ציון 543] כתב להדיא שישראל ניצלו מחמת שקליהם, ולא שיש בזה גלוי מילתא בעלמא. וראה להלן הערה 544 בישוב הדבר.

<> מאמר זה נאמר על המקרא [פסוק יא] "ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך". ובגמרא שלפנינו איתא "רבי אבא", אך בעין יעקב איתא "רבי אבא בר כהנא", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 197]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב.

<> "משל דאחשורוש והמן כו' - כלומר יש ללמוד מאחשורוש שאף בדעתו היה להשמידן" [רש"י שם].

<> הושמט כאן המשך המאמר [בעין יעקב] "ובעל חריץ אומר, מי יתן לי תל זה בתוך שדי".

<> "משל דאחשורוש כו' לאחד שהיה לו תל כו'. דמה שהמן רצה ליתן לו עשרת אלפים גו', והוא אמר לו [פסוק יא] 'הכסף נתון לך והעם לעשות גו'', הוא ממש כמשל מכור לי תילך, והוא אמר לו טול בחנם. ודימה את אחשורוש לבעל התל, שהוא בדמיון ישראל, שלא היה חפץ בהם אחשורוש. ודימה את המן לבעל החריץ והגומא, שהוא חפץ בתל להשליכו בגומא, ובו נתקיים [קהלת י, ח] 'חופר גומץ בו יפול'" [מהרש"א שם]. ומעין זה יבאר כאן המהר"ל.

<> פירוש - ישנן ארבע מלכיות [בבל, פרס ומדי, יון, ואדום], ודניאל ניבא עליהן [דניאל ז, ב-ז], וכמבואר בגמרא [קידושין עב.]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 444] כתב: "והרי מלכות פרס אחת מארבע מלכיות שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל". ואודות התנגדותן של ארבע המלכיות לישראל, הנה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 567] כתב: "היה אחשורוש מארבעה מלכיות שהם בעולם, אשר הם מתנגדים לישראל, שהם [ישראל] דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה". וראה בהקדמה הערות 275, 579. ובגבורות ה' פ"ו [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד". ושם פ"י [ס.] כתב: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל... עיקר", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'" [הובא למעלה בפתיחה הערה 356].

<> פירוש - התל הוא תוספת, שאינו מצטרף לבעל השדה, כי אינו יכול לעשות עמו כלום. ולהלן [לפני ציון 538] כתב: "התל אינו מזיק לבעל השדה, רק שהוא תוספת, והוא כנגד בעל השדה". ובפעם הראשונה שהוזכרה בתורה תיבת "תל" נאמר [דברים יג, יז] "ואת כל שללה תקבוץ וגו' והיתה תל עולם לא תבנה עוד". וכתב רבי צדוק הכהן [בישראל קדושים תחילת אות ז]: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין".

<> פירוש - אין ישראל מצטרפים למלכות האומות, כי הם שונים מהן בדתיהם, וכפי שהמן טען לאחשורוש [פסוק ח]. וכן למעלה [לפני ציון 393] כתב שישראל "מחולקים מכל העמים... שהם נבדלים מכל העמים". ובהמשך שם [לאחר ציון 408] ביאר שעל כך נאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", שישראל הם כמו אותיות "הן" שאין להן חבור אל אומות אחרות. ושם [לאחר ציון 418] כתב: "כאשר הם [ישראל] מפוזרים ומפורדים בין העמים, ועם כל זה אין להם חבור אל האומות במאכל ובמשתה שלהם, וגם במלבושיהם, בזה נראה שהם אומה יחידה נבדלת מן האומות".

<> בא לבאר מדוע אצל אחשורש ישראל נחשבים כמו תל, ולא כמו חריץ.

<> לכך עליו להעמיד ולשמור כל מה שתחתיו, ולא לכלות מה שתחתיו. ולמעלה פ"ב [לפני ציון 592] כתב: "כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם". ובנתיב העבודה שלהי פט"ו כתב: "כי מי שהוא מלך שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך שהוא שומר עמו" [ראה למעלה בפתיחה הערה 169, פ"ב הערה 593, ולהלן פ"ו הערה 296].

<> "מלכו בכיפה - תחת כל כיפת הרקיע" [רש"י שם].

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 444]: "מלכות פרס אחת מארבע מלכיות שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל... אחשורוש הוא מן ארבע מלכיות שהם מולכים בעולם", ושם הערה 446.

<> כמבואר בהערה 530. ובפתיחה למעלה [לאחר ציון 262] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל", ושם הערה 264. וראה בפרק זה הערה 492. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 49] כתב: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל".

<> בכך שקנה את ישראל מאחשורוש.

<> כך אמרו בגמרא [מגילה יא.] "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא [תהלים קכד, א-ב] 'שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "אדם ולא מלך - זה המן", והובא למעלה בפתיחה [לאחר ציון 260]. וראה להלן ציון 581, פ"ד ציון 4, ופ"ה ציונים 195, 576.

<> כן כתב להלן [ד, יד (לאחר ציון 369)], וז"ל: "כי הוא יתברך נקרא 'מקום' בשביל שהוא יתברך מקיים הכל, ונותן מקום אל הכל, כך המלך גם כן יש לקרוא 'מקום' בשביל שהוא מקיים האומה שהוא מלך [עליה], וכאשר את מלכה, גם כן עליך יש לקיים את אומתך... כי עתה ראוי לך שתהיה את מקום לישראל, כאשר את מלכה, ולתת להם קיום מפני האויב".

<> בפתיחה [לאחר ציון 277], וכלשונו: "כי כאשר המתנגד הוא האדם ולא מלך, אז הוא מבקש לאבד את הכל, כמו שעשה המן. כי אמרו זכרונם לברכה [אבות פ"ג מ"ב] ש'אם אין מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ודבר זה בארנו במקומו בחבור דרך חיים [שם] כי האדם מצד שהוא אדם אשר נברא שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חבירו, שלא יהיה נמצא אחר זולתו. לכך המן, אילו היה מלך, לא היה מבקש לאבד את הכל. אבל זה היה אדם, לכך היה רוצה לבלעות את ישראל. ודבר זה נרמז בכתוב [תהלים קכד, ב-ג] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו', כמו שאמר גם כן 'איש את רעהו חיים בלעו'. כמו שאמרנו כי האדם נברא יחידי, שתראה מזה כי כן בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]... המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', כמו שבארנו". וראה להלן פ"ד הערה 5, ופ"ה הערה 40.

<> שאינו מצטרף אליו, וכמבואר למעלה הערה 527.

<> ב"ק נ: "אחד החופר בור שיח ומערה חריצין ונעיצין חייב", ורש"י שם כתב: "'בור' עגול הוא, 'שיח' ארוכה וקצרה, 'מערה' מרובעת ומכוסה בקרוי, אלא שיש לה פה. 'חריצין' רחבין ומרובעין כמערה, ואינן מקורין, אלא כל פיו פתוח".

<> כי אין לו מים מעצמו אלא ממקום אחר, וכמו שנאמר [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בורות בורות נשברים אשר לא יכלו המים", והרד"ק שם כתב: "בורות - הם חריצים עשוים בבנין לאסוף לתוכם מי המטר, ואם הם נשברין יצאו המים מהם כמו שיכנסו בהם... והנה טוב הא-ל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים לשני פנים לטובה; אחת, שלא יבאו לו המים ממקום אחר, אלא ממקומו הם נובעין. ועוד, שאין להם הפסק... וכן המשיל הטוב שמיחלין ישראל מהאלוהות ומהאומות העובדים אותם... כמו הבורות הנשברים, כי אפילו יהיו שלמים, יש להם הפסק כשיכלו המים המכונסים, כי ממקום אחר יבאו להם המים המכונסים, לא מעצמם". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:] כתב: "כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל, כמו שאמרנו, ולפיכך נקרא 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק... אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים', לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד, אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר. וכן הע"ז היא בעצמה חסירה, ואיך ישפיע לאחר... הבור הזה... שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו" [הובא למעלה פ"ב הערה 523]. נמצא שהבור הוא חסר כי אין לו מים מעצמו. ואמרו בגמרא [ע"ז יט.] "עולא רמי, כתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך' ["מים מכונסין וסופן כלים" (רש"י שם)], וכתיב [שם] 'ונוזלים מתוך בארך' ["מים חיים ואין פוסקין" (רש"י שם)]. בתחלה 'שתה מבורך', ולבסוף 'ונוזלים מתוך בארך'", ובח"א שם [ד, מט.] כתב: "מה שאמר מתחלה 'מבורך ולבסוף מבארך', שמתחלה קודם שקונה השכל הנבדל נקרא 'בור', ולבסוף נעשה באר נובע תמיד. כי השכל הנבדל הוא נובע תמיד ואין לו הפסק".

<> כרך חסרון עם העדר. וכן למעלה כתב: "הבור נחשב העדר, שהרי הבור הוא דבר חסר". והביאור הוא כי כל חסרון מביא אחריו עוד חסרון, עד שיגיע להעדר מוחלט. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [לב:], וז"ל: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ושם פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם" [הובא למעלה הערה 50].

<> העמיד "תוספת" [של התל] לעומת חסרון והעדר [של הבור]. והנה אמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל, כאשר הוא מדגיש שהחסרון של היתר הוא לגמרי שוה ודומה לחסרון של החסר, ואין שום חילוק ביניהם. וכגון, בדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו 'יתרת כנטול דמי', והבהמה נטרפת [חולין נח:]. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת - חסרון הוא". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תנב:] כתב: "כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי. ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד &**שוים**^". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ז [תריד.], שם פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], ועוד ועוד. וא"כ כיצד כתב כאן שישראל "אצל אחשורוש לא היו נחשבים בור, שיש חסרון בבור והעדר. ואין נחשבים ישראל רק תל שהוא דבר תוספת", אך הואיל ויתר הוא "כמו מי שהוא בעל חסרון ממש", ו"התוספות והמגרעת שניהם כאחד שוים", ובהמה בעלת חמש רגלים היא כבהמה בעלת שלש רגלים [ראה כס"מ הלכות שחיטה פ"ח הי"א שהדגיש נקודה זו], א"כ מאי אולמא תל מבור, ויל"ע בזה. וראה למעלה פ"א הערה 489 שגם שם הוקשתה קושיא זו.

<> "ולפיכך" - שישראל נחשבים בעיני המן לבור [שיש בו חסרון והעדר], ולא לתל [שיש בו רק תוספת].

<> מבואר מדבריו שללא שקלי ישראל "חס ושלום היה המן יכול לישראל", ורק ע"י השקלים [שמחמתם ישראל הם לגמרי אל ה', כי הקרבנות נקנים בשקלים אלו] ישראל ניצלו. אמנם למעלה [לאחר ציון 520] כתב: "ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה &**נודע**^ כי ישראל הם להקב"ה", ומכך משמע שהקדמת השקלים היא גלוי מילתא למציאות שקיימת [שישראל הם אל הקב"ה], ולא שהשקלים יוצרים מציאות זו [ראה למעלה הערה 521]. אך נראה שלא קשה; למעלה עסק &**בהקדמת**^ שקלי ישראל לשקלי המן, ואילו כאן עוסק &**בעצם**^ השקלים, ולא בהקדמתם לשקלי המן. וממילא הענין מתחלק בהתאם; הקדמת השקלים היא גלוי מילתא שישראל הם אל ה', אך גם אם לא היתה הקדמה זו נעשית, בודאי ישראל עדיין הם אל ה', והיו ניצולים מהמן, ורק היה חסר לנו הגלוי מילתא לדבר. אך כאן איירי בשקלי ישראל עצמם, שהם מורים שישראל הם אל ה' [מחמת הקרבנות הנקנים בשקלים אלו]. ועל כך כתב כאן שלולא שקלי ישראל והקרבנות "חס ושלום היה המן יכול לישראל". ודייק בלשונו הזהב כאן ולמעלה ותראה שלשונו מצביע על חילוק זה. @**אך עדיין קשה**^, שהרי ישראל היו אל הקב"ה כבר מליל יציאת מצרים על ידי קרבן הפסח שהקריבו אז, ומחמת הקרבה זו ניצלו ממכת בכורות [כמבואר בהערות 517, 518]. ואם כן אף אם ישראל בהמשך דרכם לא ישקלו את שקליהם, הם עדיין יהיו שייכים אל הקב"ה מזמן יציאת מצרים. וכיצד כתב כאן "ואם לא היו שקלי ישראל... חס ושלום היה המן יכול לישראל", דקרבן פסח של יציאת מצרים לאן הלך. ויש לומר, שכוונתו היא שללא המציאות שהשקלים מורים עליה [שישראל הם אל ה'], חלילה המן היה יכול לישראל. ופירושו, דאם &**מעולם**^ לא היו ישראל אל ה', אזי חלילה המן היה יכול לישראל. אך הואיל וישראל הם אל ה' מיום היותם לאומה [וכפי ששקליהם מעידים ואומרים], שוב אין המן יכול לישראל.

<> למעלה פ"א [לאחר ציון 1193], שהביא את מאמרם [מגילה יב:] "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [למעלה א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'", וכמובא למעלה הערה 515.

<> בדפו"ר כתוב כאן "לה'", וניתן להבין זאת בשני אופנים; להשם יתברך, או שזהו קיצור לתיבת "להם" [כפי שכתב בהמשך (לפני ציון 555) "מתנגד לה' מצד הגוף", ושם ברור שהכוונה היא "מתנגד להם מצד הגוף"], ואז איירי בהתנגדות לישראל. והנה אם כוונתו להשם יתברך, אזי התנגדות עמלק אל ה' היא אל אחדותו יתברך, וכפי שכתב כמה פעמים בספר זה שעמלק מתנגד לאחדות ה'. וכגון, להלן ה, ד [לאחר ציון 231] כתב: "'יבא המלך והמן היום' וגו' [שם]. ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא, והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק [רש"י שמות יז, טז]. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן". ושם פסוק ח [לאחר ציון 290] כתב: "כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו''. מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ולהלן ו, יג [לאחר ציון 439] כתב: "כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך". ולהלן ח, יז [לאחר ציון 281] כתב: "'ובכל מדינה ומדינה וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים וגו'' [שם]. דבר זה לא נמצא בשאר גאולות, רק בכאן, שהוא נצוח עמלק. לפי שגורם עמלק לבטל אחדות השם יתברך, וכדכתיב 'ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה וגו''. ולכך בכאן שהפילו עמלק, היו רבים מעמי הארץ מתיהדים, כאשר היה בטל כח המן" [ראה להלן הערה 559]. ולהלן ט, י, כתב: "כי זרע עמלק... מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד, כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק. שכל זמן שזרע עמלק בעולם, אין נראה אחדותו בעולם... שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד המורה שהוא יתברך אחד... כי הוא יתברך אחד ואין עוד, וממנו בא המפלה לזרע עמלק, שהם נגד אחדותו יתברך". וראה להלן פ"ו הערה 440, ופ"ט הערות 44, 273. @**אך יותר**^ נראה שכוונתו לומר "להם", כי בשורה הקודמת כתב "להשם יתברך", ומדוע שיכתוב כאן רק "לה'". וכן בסמוך [לפני ציון 549] כתב: "כי על ידי פרשת שקלים... הם אל השם יתברך, ועל ידי זה יש להם כח על אשר הוא מתנגד להם לאבדם". @**ואודות ששקלי ישראל**^ מביאים למחיית עמלק, ניתן לבאר זאת לפי מה שהשריש שהקרבנות [הנקנים ע"י השקלים] מורים על אחדות ה', וכמו שכתב בנתיב העבודה ר"פ א, וז"ל: "למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך... זה מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד... בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד... שעל ידי העבודה נראה כי הוא יתברך אחד ואין זולתו". ובגבורות ה' פס"ט [שטז:] כתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו. ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך' רק שם המיוחד [מנחות קי.], כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו". וכבר נתבאר "מפני כך ראוי להם [לעמלק] הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק" [לשונו להלן ה, ז, והובא כאן]. וכן "מצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק" [לשונו להלן ט, י, והובא כאן]. לכך נתינת השקלים מכריתה את עמלק. וזהו דיוק לשונו שכתב כאן "לכך אחר שנתנו ישראל שקליהם &**להשם יתברך**^ וכו'", ביטוי שלא הזכיר עד כה [כי עד כה כתב שהשקלים הם לצורך הקרבנות (לאחר ציון 513)], כי בא להורות באצבע ששקלי ישראל מורים על אחדות ה', וממנה באה מפלת עמלק. ולמעלה בפתיחה [אחרי ציון 311] כתב: "הרי לך כי התפילה הוא נצחן על עמלק". וכשם שהקרבנות מנצחים את עמלק, כך התפילה [הבאה במקום הקרבנות (ברכות כו.)] מנצחת את עמלק. וראה שם הערה 312, ופ"א הערות 1199, 1204.

<> אמרו במשנה [מגילה כט.] "ראש חדש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים [שמות ל, יא-טז]... בשניה 'זכור' [דברים כה, יז-יט], בשלישית פרה אדומה [במדבר יט, א-כב], ברביעית 'החודש הזה לכם' [שמות יב, א-כ]".

<> מה שכתב "למזבח" כי תרומה זו של מחצית השקל נקראת "תרומת המזבח", וכפי שכתב רש"י [שמות כה, ב], וז"ל: "תרומת המזבח בקע לגלגלת לקופות לקנות מהן קרבנות צבור".

<> כאן מציין שעמלק מתנגד לישראל [וכמבואר למעלה בהקדמה הערות 90, 95, 96], ובסמוך [לפני ציון 546] ציין שהוא מתנגד להקב"ה. ועל כך כבר כתב רש"י [במדבר י, לה] "כל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם". ובנצח ישראל פ"ס [תתקכה:] כתב: "עמלק, אשר הוא מתנגד לישראל לגמרי, והוא אויב לה'". וראה להלן פ"ח הערה 100.

<> בפוסקים הוזכרו טעמים אחרים לסדר ארבע פרשיות. וכגון במשנה ברורה סימן תרפה ס"ק א' וב' כתב: "אבאר בקיצור ענין ד' פרשיות. והוא. חז"ל [מגילה כט.] תקנו לקרות ד' פרשיות בשנה מר"ח אדר עד ר"ח ניסן לזכרון ד' דברים, והם אלו; הראשונה היא פרשת שקלים, לזכרון מצות מחצית השקל... וכיון דבניסן בעי לאקרובי מתרומה חדשה, לכך מקדמינן ומשמיעין על השקלים באדר הסמוך לו שיביאו שקליהם בר"ח ניסן [שם]... השניה היא פרשת זכור, לזכור מעשה עמלק. וקורין אותה בשבת שלפני פורים, לסמכה למעשה שהיה מזרע עמלק, וכדי להקדים זכירת מחיית עמלק לעשייתה, וכדכתיב [אסתר ט, כח] 'והימים האלה נזכרים ונעשים'. השלישית היא פרשת פרה אדומה, והיא בשבת שקודם פרשת החודש, שכן היה שריפתה במדבר סמוך לניסן, כדי להזות בה את ישראל באפר החטאת מיד אחר הקמת המשכן, כדי שיהיו טהורים, ויוכלו לעשות הפסח בזמנו... הרביעית פרשת החודש בשבת הסמוך לר"ח ניסן, כדי לקדש חודש ניסן, דכתיב בתורה [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם ראש חדשים'". ולפי זה פרשת שקלים ראשונה משום הצורך להכין שקליהם לפני ר"ח ניסן, ופרשת זכור שניה כדי להסמיכה לפורים. אך המהר"ל מבאר שהשקלים מאפשרים את מחיית עמלק, ולכך פרשה ראשונה היא פרשת שקלים, ושניה היא פרשת זכור.

<> אודות שני המתנגדים האלו, הנה אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". הרי שיש התנגדות לנפש מצד היצה"ר, ויש התנגדות לגוף מצד שעבוד מלכיות. וכן הרמב"ן [בראשית כב, טז] כתב שלאחר העקידה אברהם אבינו הובטח שלא יגרום החטא או האויב לכלות זרעו, ובזה הובטח על הגאולה, כי הוסרו שני המתנגדים האלו, וכלשונו: "יען אשר עשית את הדבר הזה - גם מתחילה הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ. אבל עתה הוסיף לו 'יען אשר עשית' המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו [שם פסוק יז]. והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום, והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו" [ראה להלן פ"ח הערה 130]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 174] כתב כן לגבי היחס שבין יום הכפורים ופורים, וכלשונו: "כי אלו שני ימים, דהיינו ימי הפורים ויום הכפורים, דומים בענין זה; כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה [להלן ט, כב], וזהו הנאות הגוף... וזהו הפך יום הכפורים, כי יום הכפורים מסולק מן הנאת הגוף, שכל דבר שהוא הנאת הגוף הוא אסור ביום הכפורים; הן אכילה ושתיה, הן רחיצה וסיכה, הן נעילת הסנדל, תשמיש המיטה, הכל אסור [יומא עג:]... וכמו שבאו ימי הפורים על שהיה המן מבקש לכלותם, והציל השם יתברך אותם ממנו. כך סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה, והשם יתברך מציל אותנו ממנו. ומזה הטעם אף יום הכפורים לא יהיה בטל, כי אם לא היה יום הכפורים, היה בטול לנפש לגמרי מפני החטא שהוא לנפש, והיה מגיע להם אבוד מן סמאל הצורר, שהוא עומד לכלות נפש האדם, כמו שהיה עומד עלינו המן לכלות ישראל מצד הגוף, והקב"ה מציל אותנו מידו... שני הימים האלו, אשר הם באים על שהשם יתברך מציל אותנו מן הכליון לגמרי, הן מצד הגוף הן מצד הנשמה". ובאגרת המוסר לרבי ישראל סלנטר ביאר שיש סוגי מלחמה בדרכי העבודה; (א) מלחמה אחת היא עם פתוי היצה"ר שדוחף את האדם להתאוות אחר הערב לשעתו. (ב) מלחמה שניה היא בין הקדושה והטומאה, שלא מצינו בטבע דוגמתה. והם שתי ההתנגדות שהזכיר כאן המהר"ל, מלחמה כנגד הגוף, ומלחמה כנגד הנפש.

<> נראה שכוונתו לדבריו בגו"א פרשת בשלח, שרש"י שם [שמות יז, טו] כתב: "כי יד על כס יה - ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא', ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו". ובגו"א שם אות יג ביאר את ההתנגדות של עמלק לישראל בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [עמלק] מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מאריך בזה [הובא למעלה בפתיחה הערה 211]. אמנם לא הזכיר שם שעמלק מתנגד לישראל בגופם.

<> מסכת סופרים פי"ג מ"ו: "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וביונתן בן עוזיאל [למעלה ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא". וראה למעלה ציון 61.

<> כמבואר בהערה 551. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 615] כתב: "בימי המן, שהיה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם". והמשנה ברורה סימן תרע סק"ו כתב: "בפורים היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות, שהוא בטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם. לכך כשהצילם הקב"ה ממנו, קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה". וראה להלן פ"ט הערות 303, 616.

<> אין כוונתו לומר שהשקלים מכניסים את גופם של ישראל אל ה', ולא את נפשם, כי ברי הוא שהשקלים מכניסים את כל קומת האדם אל ה', וכמו שנתבאר למעלה [הערה 517]. זאת ועוד, בגו"א ר"פ תרומה [שמות פכ"ה אות ד (רס.)] ביאר שהשקלים שנועדו לקרבנות באים לכפר על הנפש, ועל כך נאמר [שמות ל, טו] "לכפר על נפשותיכם" [לעומת תרומת האדנים שבאה לכפר על הגוף]. וכיצד יכתוב כאן להיפך, ששקלי הקרבנות מגינים על הגוף בלבד. אלא כוונתו שהשקלים שומרים על ישראל מאויב חיצוני, שהואיל וישראל הם אל ה', לכך ה' שומרם מאויב שיבוא עליהם מבחוץ [כמבואר למעלה הערה 515]. ואויב חיצוני הבא לכלות ח"ו את ישראל נחשב שהוא בא על גופם של ישראל [ולא על נפשם ונשמתם], ולכך השקלים שומרים על ישראל מאויב הזומם לכלות גופם מן העולם.

<> מוסיף מלים אלו כי כך נאמר בפרשת זכור, דכתיב [דברים כה, יט] "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח". ובא לבאר כיצד פרשת שקלים מביאה את פרשת זכור, שהואיל והשקלים מכניסים את ישראל אל ה', ובכך הם נשמרים מאויב הזומם להורגם, לכך הם מושלים על המתנגד אליהם מצד הגוף, עד שיבואו למחות שמו ולבערו מן העולם. וראה למעלה הערה 546 בביאור כיצד שקלי ישראל מביאים למחיית עמלק.

<> כי פרה אדומה באה לטהר את האדם מטומאת מת [במדבר יט, יב]. וכאן מדגיש שטהרה זו היא לנפש, ולא לגוף. וראה הערה הבאה.

<> רש"י במדבר ה, ב "וישלחו מן המחנה - שלש מחנות היו שם בשעת חנייתן; תוך הקלעים היא מחנה שכינה. חניית הלוים סביב כמו שמפורש בפרשת במדבר סיני היא מחנה לויה. ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבע הרוחות היא מחנה ישראל. הצרוע נשתלח חוץ לכולן, הזב מותר במחנה ישראל ומשולח מן השתים, וטמא לנפש מותר אף בשל לויה, ואינו משולח אלא משל שכינה". וכן כתב שם יט, ז, ושם לא, כד. הרי כל טמא משולח ממחנה שכינה, וזה מורה שהטומאה היא חציצה בין ה' לאדם. ובנצח ישראל פ"ד [נט.] כתב: "אין השם יתברך שורה בתוך טומאתם" [הובא למעלה בהערה 141]. ובגו"א שמות פי"ט סוף אות כ [עז.] כתב: "אין שכינתו שורה במקום טומאה". @**ויש להבין**^, כיצד שילוח הטמא ממחנה שכינה מורה שאיירי ב"טהרת הנפש" יותר מטהרת הגוף. ובסמוך כתב "רוח הטומאה אשר הוא חוצץ בין ישראל ובין אביהם שבשמים מצד הנפש", וזה כאמור צריך ביאור, דמנין שאיירי "מצד הנפש". ועוד, הרי הטומאה חלה על רק גוף ולא על נפש, שהרי יש שיעור בטומאה [כעדשה וכזית (רש"י ויקרא כב, ה)]. ובגו"א שמות פ"ח אות ו כתב: "שיעור לטומאות מת עצם כשעורה [ראה אהלות פ"ב מ"ג]... הטעם שאין פחות מכשעורה מקבל טומאה, לפי שבשביל קטנותו בטל מצד עצמו". ובודאי שאין לנפש שיעור כשעורה. ואם כן, כיצד מבאר כאן שהטומאה מתייחסת לנפש, הרי הנפש אינה בת שיעור. ויש לומר, נהי שהטומאה חלה על הגוף ולא על הנפש, אך החציצה של הטומאה היא בין ה' לנפש האדם ולא לגוף האדם, כי רק הנפש מסוגלת להתחבר אל ה', אך הגוף [אף בטהרתו] אינו בר חיבור אל ה'. וכן כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 606], וז"ל: "כאשר מסלק האדם ממנו הגוף... יש לאדם דביקות אל השם יתברך". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך... ולכך כאשר נכנס לפני השם יתברך בתפלה, צריך לסלק הדברים הגופניים כלם, וכאילו האדם רוחני לגמרי". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם שתי בחינות; כי האדם יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובדרשת שבת תשובה [פא.] כתב: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה... שהיא מן העליונים". ובנתיב התורה פ"ג [קמו:] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל", ושם הערה 110. נמצאת אומר שהטומאה חלה על הגוף, אך היא חוצצת לנפש, וכאשר האדם נטהר, נפשו חוזרת להתחבר אל ה'.

<> ופסוק זה מורה על מפלת עמלק, וכמו שפירש רש"י בעובדיה שם "והיתה לה' המלוכה - לימדך שאין מלכותו שלימה עד שיפרע מעמלק". וכמו שכתב בסוף ההקדמה לנצח ישראל [ו.], וז"ל: "יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'". וראה נר מצוה [ט:]. ולהלן ה, ח [לאחר ציון 285] כתב: "כי עמלק וזרעו אינו כמו שאר עמים, כי עמלק מחולק מן הכל, ובפרט שהוא מחולק מן ישראל, כמו שתראה מן הכתובים המעידים על זה. כלל הדבר, עמלק מחולק מן המציאות עד שהוא נחשב בפני עצמו. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב 'ועלו מושיעים וגו''. מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". וכוונתו היא שפסוק זה עוסק במלכות ה' ["והיתה לה' המלוכה"], ומלכות ה' מורה על אחדות ה', ואחדות ה' היא מפלת עמלק [כמבואר למעלה הערה 546]. ואודות שמלכות ה' מורה על אחדות ה', כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי ה'אחד העם' [בראשית כו, י] הוא המלך [רש"י שם]", והובא למעלה בפתיחה הערה 285, להלן פ"ה הערה 291, ופ"ח הערה 284.

<> "מבטל שלימותן" פירושו כאן מבטל מציאותם. ובגבורות ה' ס"פ מז כתב: "ואמר 'ה' ימלוך לעולם ועד' [שמות טו, יח]... ואמר 'ימלוך', מפני שהמלכות שלימה תהיה לעתיד דוקא, שנאמר [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון וגו' והיתה לה' המלוכה', לא עתה. וזה שאנו נוהגים לומר אחר זה פסוק 'ועלו מושיעים בהר ציון וגו''. ומפני שהמלך, כמו שאי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם על מי ימלוך [הובא למעלה בפתיחה הערה 263], כן כאשר יש מתנגד הוא בטול אל המלכות, כי המלך ראוי שיושיע את העם אשר הוא מולך עליהם, ויעשה מלחמה במתנגדים... כי מפני מלכותו יתברך אשר הוא מלך עושה מלחמה באויבים ומאבד אותם, על דרך שאמר [תהלים י, טז] 'ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו', כי מפני שהוא מלך מאבד את המתנגדים". וראה להלן הערה 573, ופ"ט הערה 147.

<> כמו שיבאר. והנה למעלה הזכיר תיבת "חציצה" רק בנוגע לפרשת פרה, שכתב [לאחר ציון 556] "פרשת פרה הוא טהרת הנפש, כי כאשר הטומאה עליו, אז יש חציצה בין השם יתברך ובין האדם". אך לגבי עמלק לא הזכיר למעלה תיבה זו, שכתב [לאחר ציון 553] "המן היה רוצה לכלותם מצד גופן, וכאשר כבר הקדימו השקלים מה שישראל אל השם יתברך, היו מושלים על המתנגד להם מצד הגוף". והדין נותן שתיבת "חציצה" תיזכר רק בנוגע לפרשת פרה, ולא בנוגע לעמלק; בנוגע לפרשת פרה מגמת המהר"ל היא להורות שאיירי בטהרת הנפש, לכך הוצרך לבאר שהטומאה היא חציצה המבדילה בין ה' לנפש האדם ובלא חציצה זו לא היינו משייכים את פרשת פרה לטהרת הנפש [כמבואר בהערה 558]. אך בנוגע לעמלק לא היה צורך דומה לציין תיבת "חציצה", כי בלאו הכי מובן בפשיטות כיצד עמלק מתנגד לישראל מצד גופם. וא"כ יש להבין, מה ראה כאן להזכיר חציצה גם בנוגע לעמלק, דבר שלא עשה למעלה. ויש לומר, כי כאן בא לחבר ג' פרשיות ראשונות [שקלים זכור ופרה] לפרשת החודש [שלעת"ל הקב"ה יתן לישראל לב חדש], ולכך מבאר שלעת"ל יסולקו כח עמלק ורוח טומאה מן העולם [ואז ינתן לנו לב חדש]. ובכדי להורות שלעת"ל יסולק כח עמלק, הוצרך לבאר שכח זה חוצץ בין ישראל לה', ולעת"ל הוא זמן שיבוטלו כל החוצצים למיניהם. אך למעלה לא היה שום ענין לציין שעמלק הוא חוצץ בין ישראל לה', וכמו שנתבאר.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ס [תתקכג:]: "ובמדרש [תנחומא תצא, יא], כל זמן שזרע עמלק קיים, כביכול כנף מכסה הפנים. אבד זרעו של עמלק, נטלה הכנף, שנאמר [ישעיה ל, כ] 'לא יכנף עוד מוריך'... כי עמלק הוא החוצץ בפני השכינה, שאין השכינה נגלית בעולם הזה. וזה ידוע כי אומה זאת אינה מתחברת עם ישראל כלל, ולכך נחשב אומה זאת תוספת בפני עצמה, וכל תוספת מכסה גוף הדבר, כמו הקליפה אשר הוא מכסה הפרי. ולכך כאשר עמלק בעולם, הרי בעולם הכנף המכסה. ודבר זה יסולק כאשר אין זרע עמלק". ושם בהמשך הפרק [תתקכו:] כתב: "ואמר 'או מי יחיה משמו אל' [במדבר כד, כג]. ובפרק חלק [סנהדרין קו.]... אוי לאומה שתמצא בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו. מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה בשעה שנזקקין זה לזה, עד כאן... אוי לאומה שתמצא בשעה שהשם יתברך עושה פדיון לבניו. גם זה על מלכות רביעית נאמר, שהיא החוצצת ומפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. שכל זמן שהמלכות הזאת נמצאת, ישראל מרוחקים ונבדלים מן השם יתברך, כמו שהתבאר פעמים הרבה בחבור הזה. וכאשר השם יתברך יתחבר ישראל אליו, אז אוי לאומה שתהיה מבדלת בין השם יתברך ובין ישראל, וכמו שאמר מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה בשעה שנזקקין זה לזה. כי לגודל רצון השם יתברך בחבור הזה אשר יהיה באותו זמן, אוי לאומה המפסקת. וזה שאמר 'אוי מי יחיה משמו אל'. שישוב השם יתברך לפדות את בניו, ומי שהוא מתנגד לזה, אוי לאומה המפסקת ומבטלת פדיון אומתו" [ראה להלן פ"ח הערה 258].

<> ראה למעלה בפתיחה הערה 313, שהדברים שנתבארו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן.

<> "כי אשר הוא טמא לא יקרב למחנה שכינה" [לשונו למעלה לפני ציון 558].

<> לשונו בדרשת שבת תשובה [פד:]: "שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים... יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר [יומא פה:] 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה, מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר '[שם] אשריכם ישראל' על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל, עד שנעשים טהורים מאתו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 338, ובפרק זה הערה 353].

<> בתפארת ישראל ר"פ ח הביא את המדרש [במדב"ר יט, ח] שמבאר שהרוח השורה על טמא מת היא "רוח טומאה", והפסוק "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" מורה שהזאת אפר של פרה אדומה מעבירה את רוח הטומאה. נמצא שמבאר כאן שלעתיד לבא יוסרו כח עמלק ורוח הטומאה מן הארץ, וזה מורה על הצד השוה הקיים בין פרשת זכור לפרשת פרה, וכמו שיבאר עוד בסמוך. ונראה שמקור דברי המהר"ל הוא מהספר עבודת הקודש ח"ג ס"פ מא, שכתב: "עמלק סבת הסתר פני הרחמים מהאיר על ארץ חפץ, והוא ענן מפסיק בין השמים ובין הארץ, והוא מכסה את הפנים המאירים. עד יבא אשר לו המשפט ויבער רוח הטומאה, והיתה לה' המלוכה, ולא יוסיף יבא בה עוד ערל וטמא, וזה יהיה כשימחה זרעו של עמלק, הגורם הפרוד והחלוק" [הובא למעלה בפתיחה סוף הערה 313]. עמוד והבט כיצד דברי עבודת הקודש ודברי המהר"ל הם אחדים בידך.

<> "כאשר כבר הקדימו השקלים, במה שישראל הם אל השם יתברך היו מושלים על מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 554].

<> כמבואר למעלה הערה 558.

<> יש להבין, שבפסוקים אלו לא נזכר סילוק כח עמלק, שנאמר שם [יחזקאל לו, כה-כו] "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר", ומנין לתלות את הלב החדש והרוח החדשה במה שלא נזכר בקרא. ודוחק לומר שכוונתו לפסוק הקודם לפסוקים אלו [שם פסוק כד], שנאמר בו "ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם", וזה מורה על סילוק כח האומות בכלל, כי לא הביא פסוק זה כאן, ומהיכי תיתי לומר שלכך כוונתו. ונראה, שכוונתו לכפילות של "לב חדש ורוח חדשה", ש"לב חדש" מורה על הגוף, וכמו שנאמר "והסירותי את לב האבן מבשרכם", ואילו "רוח חדשה" מורה על הנפש, כי אחד משמות הנפש הוא "רוח" [דרשת שבת תשובה (פב.)]. וראה הערה 572.

<> כי בפרשת החודש יש התייחסות לקרבנות הבאים מתרומה חדשה, וכמו שאמרו בגמרא [ר"ה ז.] "אחד בניסן ראש השנה לתרומת שקלים", ופירש רש"י שם "ראשון להקריב קרבנות הלקוחים מתרומת קופות של שקלי שנה זו". ובהמשך הגמרא שם אמרו "מנלן, אמר רבי יאשיה, אמר קרא [במדבר כח, יד] 'זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה', אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. וגמרי 'שנה' 'שנה' מניסן, דכתיב [שמות יב, ב] 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'". ורש"י [מגילה כט:] כתב "חודש בחדשו לחדשי השנה - כל הני חדשים למה לי, אלא אמרה תורה יש לך חודש שאתה צריך לחדשו בהבאת עולות תמידין ומוספין מתרומה חדשה, וזהו ניסן, כדאמרינן בראש השנה [ז.] דגמרינן 'שנה' 'שנה' מניסן, דכתיב 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'". ובר"ה ז. אמרו עוד "תניא נמי הכי, קרבנות צבור הבאין באחד בניסן, מצוה להביא מן החדש".

<> וכח הטומאה [יבאר כן בסמוך].

<> פירוש - כאשר מתבטלת ההתנגדות לגוף [כח עמלק] ולנפש [רוח טומאה], אז הגוף והנפש מתחדשים לגמרי. וכן כתב בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:], וז"ל: "כל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד... וכאשר אין מתנגד לו כלל אז יש לו קיום" [הובא למעלה פ"ב הערה 95, ופרק זה הערה 38, ולהלן פ"ד הערה 350]. ובליקוטי אמרים אות טז [לרבי צדוק הכהן], כתב: "כמו ששמעתי על אחד קדוש שאמר דבפרשת החודש היה מרגיש חידושין דאורייתא דברים מחודשים, כי אז בקריאת 'החודש הזה לכם' הוא התחדשות של ניסן".

<> שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שכוונתו לרמוז לכך שיש כאן עליה מעולם העשיה [שקלים] עד עולם האצילות [החודש], שמשם המקור לכל ההויה. וזהו כנגד מה שאומרים "אין כערכך ה' אלקינו בעולם הזה, ואין זולתך מלכנו לחיי העולם הבא, אפס בלתך גואלנו לימות המשיח, ואין דומה לך מושיענו לתחית המתים". כי "אין כערכך" נאמר על שקלים, שהם ערך הדבר. "ואין זולתך מלכנו" מורה על מחיית עמלק, שמלכות ה' מכריתה את זרעו מן העולם [כמבואר למעלה הערה 560]. "אפס בלתך" מורה שבלתי אפשרי שתהיה שניות לה', וזהו העברת רוח טומאה מן העולם. "ואין דומה לך" מורה על החזרה למקור, אשר משם הכל מתחיל. וכן הוא בבאר אברהם על האדרת אליהו ר"פ כי תשא, אות א. @**ובסגנון אחר**^ שמעתי לבאר שמדובר כאן בעליה ממלכות עד לכתר, כי הכניסה לעשר ספירות היא מהמלכות, "זה השער לה'" [תהלים קיח, כ], כמו שאדנות במילויו הוא תרע"א ["שער" בארמית], וכמו שכתבו המקובלים [מגלה עמוקות ואתחנן, אופן קצט]. והנה "שקל" בגימטריא "נפש", כלומר ספירת מלכות. ואנו נותנים חצי שקל, כי זהו כינוי לספירת מלכות שאינה שלימה בלי ההשפעה מלמעלה ממנה ["מצודת דוד" לרדב"ז על המצוות מצוה ק"ך, עמ' קעד בנדפס]. השלב השני בעליה הוא ליסוד [יוסף], שכידוע אין זרעו של עשו [עמלק] נמסר אלא ביד זרעו של יוסף [ב"ב קכג:], וזהו האויב הגשמי. השלב השלישי הוא טהרה רוחנית, וזה בינה, שהיא נקראת "מקוה טהרה" [תקוני זהר, תיקונים שבסוף הספר, תיקון ששי]. השלב הרביעי הוא לעלות לחכמה, כי "ה' בחכמה יסד ארץ" [משלי ג, יט], שהכל מתחיל משם, והיא נקראת "שירותא" [התחלה]. ועיין ספר  קהלות יעקב ערך "תחילה". ובליקוטי מאמרים לרבי צדוק הכהן אות טז כתב: "שמעתי על אחד קדוש שאמר דבפרשת החודש היה מרגיש חידושין דאורייתא דברים מחודשים, כי אז בקריאת 'החודש הזה לכם' שהוא התחדשות של ניסן".

<> לשון היוסף לקח כאן: "ויסר המלך את טבעתו. יש להתעורר מה היתה הסרת הטבעת והתועלת הנמשך מנתינתו אותו להמן. ואם המנהג היה כך לתת לכל שואל שהמלך מתרצה להפיק שאלתו, א"כ מה הוצרך לספר הדבר... היה מספיק אומרו 'ויאמר המלך הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך', ואני יודע שעשה כמנהג ענין הכתיבה והחתימה, שהרי כבר נאמר [להלן פסוק יב] 'נכתב ונחתם בטבעת המלך'".

<> רש"י כאן כתב "ויסר המלך את טבעתו - הוא מתן כל דבר גדול שישאלו מאת המלך להיות מי שהטבעת בידו שליט בכל דבר המלך". והמהדיר שם [בהוצאת מוסד הרב קוק] כתב: "נראה כוונתו שנתינת הטבעת לא היתה כאמצעי לחתום בה מה שירצה [כי אם כן היה לו תחילה לאשר את בקשתו ואחר כך לתת לו את הטבעת, ולא מצאנו שאמר לו דבר אלא לאחר נתינת הטבעת]. אלא כמתן אישור לבקשה, שכך היה הדרך לאשר בקשת דבר גדול, ומשום שמי שהטבעת בידו שליט בכל דבר המלך".

<> פירוש - אין בידי אחשורוש לחזור בו מהמינוי של המן, כי מעתה המן הוא כמו המלך, ולא אחשורוש. ומעין דברי משה שאמר [דברים לא, ב] "לא אוכל עוד לצאת ולבוא", שכתב על כך רש"י [שם] "יכול שתשש כחו, תלמוד לומר [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס לחה'. אלא מהו 'לא אוכל', איני רשאי, שניטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע". וכך אחשורוש כביכול העביר את הרשות מעצמו ונתנה להמן, ומעתה המן הוא בעל הרשות.

<> לשון מנות הלוי [קכג:]: "כאילו המלך מסיר היכולת - אשר יורה עליו הטבעת - ממנו, ונותנו לזה". אמנם יש להעיר מדברי רש"י [בראשית מא, מב], שכתב "ויסר פרעה את טבעתו - נתינת טבעת המלך היא אות למי שנותנה לו להיות שני לו לגדולה". אך כאן מבאר שמקבל הטבעת אינו שני למלך, אלא אדרבה, המלך שני למקבל הטבעת. ודו"ק.

<> "שגזרו עליהן תעניות לתשובה, כדכתיב [להלן ד, ג] 'צום ובכי ומספד שק ואפר יוצע לרבים'" [רש"י שם].

<> פירוש - הנביאים הם שלוחים של הקב"ה, ומוכיחים את העם שלא יבוא עליהם העונש מהשמים. והדגשתו היא שהנביאים הם שלוחים של הקב"ה, והקב"ה מלא רחמים, וכמו שמבאר. ואודות שהנביאים מוכיחים את העם, כן אמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור ד] "כל הנביאים פותחין בתוכחות וחותמין בנחמות, חוץ מירמיה שחתם בדברי תוכחות". ורש"י [הושע ח, יב] כתב שהקב"ה אומר על ישראל ש"אני תמיד מוכיחו על ידי נביאי". ורש"י [תענית טז.] כתב: "לשכת הגזית שבה עמדו הנביאים המוכיחים לישראל". ובח"א לסוטה מז. [ב, פו.] כתב: "כי הנביא כאשר הוא מוכיח את בני אדם, והם לא שמעו לו, נענשו על ידו". ובדרושי הצל"ח [דרוש ה' ליום א' דסליחות] כתב: "כל זמן שהיה רוח נבואה שורה בישראל, אז לא היה צריך לייסר ביסורים, אלא שהיה שולח נביאים ומוכיחים השכם ושלוח ובדברי אהבה והתלהבות שנשוב בתשובה, כאשר כל ספרי הנביאים מלאים תוכחה... שאף שהרבינו לפשוע אעפ"כ לא נמנע מלשלוח אלינו שלוחיו הנאמנים... אבל כשחרב בית ראשון לא נשאר עוד שפע נבואה... אין אתנו נביא וחוזה ונגשש כעור באפלה. ולכן כשהקב"ה רוצה להזכירנו לטובה, לסור מדרכינו הרע ולילך בדרך טוב, ונביא אי אפשר לשלוח... ולכך הקב"ה ברחמיו שלא נשתקע בטומאת העבירות שולח יד שמאל, שלכאורה הוא מדת הדין ושולח יסורים".

<> "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" [תהלים קמה, ט]. ובגו"א בראשית פ"ו אות כח [קמ:] כתב: "השם יתברך כאשר גוזר גזירה אינו ממהר להביא אותה, שהוא חס על העולם, ואין הגזירה נחתמת להביא הדין". ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד ומרחם על עולמו". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קל:] כתב: "נתן השם יתברך ארך אפים שלא להשחית עולמו עד עשרה דורות [אבות פ"ה מ"ב], בשביל שחס על העולם שיש בו המעלה העליונה שנברא בעשרה מאמרות".

<> כי המן הוא אדם ולא מלך, וכמו שנתבאר למעלה בהערה 535.

<> על פי הפסוק [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", שפירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. וכך נתבאר למעלה בפתיחה [לאחר ציון 267], וז"ל: "כל מלך הוא מלך מאת ה' הממליך מלכים, כמו שאמר 'ומהעדא מלכין, ומאתו המלוכה. והוא יתברך אינו מכלה ומאבד ישראל, לכך לא היתה צרה להם שהיה אחד רוצה לאבד את הכל. אבל 'בקום עלינו אדם' [תהלים קכד, ב], שאין זה מלך מן השם יתברך. ועל זה אמר [שם] 'לולי ה' וגו'', שהוא יתברך עוזר ישראל, שישראל דביקים בה', ונשבע להם בשמו הגדול שלא יכלה אותם, ובשמו הוא מקיים ישראל. ולולי כן אבדנו 'בקום עלינו אדם' ולא מלך [מגילה יא.]". ולמעלה [פ"ב לאחר ציון 591] כתב: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מבגתן ותרש], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו, כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". וראה למעלה בהקדמה הערה 448, ופתיחה הערות 271, 321.

<> כי "שלוחו של אדם כמותו" [נדרים עב:], וכלל זה נאמר אף כלפי הקב"ה, וכמו שאמרו בתנחומא ויגש אות ו "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובגו"א השריש שהשליח מזדהה לגמרי עם שולחו, שרש"י כתב [במדבר יג, ג] אודות המרגלים ש"אותה שעה [בעת שנתמנו] כשרים היו". אך מאידך גיסא בהמשך שם רש"י כתב [פסוק כו] "מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה", ומכך משמע שלא היו כשרים בעת שנתמנו. ובישוב קושיא זו כתב הגו"א שם [במדבר פי"ג אות ו] בזה"ל: "באותה שעה כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו. ולפיכך אמר לקמן [רש"י פסוק כו] שאף הליכתן בעצה רעה, ולא קשה הא דאמר כאן שהיו כשרים באותה שעה". ובספר חידושי לב [במדבר שם] כתב על דברי הגו"א בזה"ל: "הנה כל זמן שלא נתמנו המרגלים, לא למדו ממעשיהם הרעים של ישראל, והיו צדיקים גמורים. ורק לאחר שנתמנו למדו מיד ממעשיהם הרעים, ונהפכו לרשעים. ותימה, למה למדו ממעשיהם הרעים אחר שנתמנו, ולמה לא שמרו את עצמם שלא ללמוד ממעשיהם לאחר שנתמנו, כמו ששמרו את עצמם קודם שנתמנו. וצריך לומר שלאחר שנתמנו הרגישו המרגלים &**שיעבוד למשלחיהם**^ לבצע את השליחות כראוי... ומכיון שהרגישו כן ביטלו את עצמם ואת דעתם לדעת בני ישראל כדי לקיים את רצון משלחיהם, וממילא הושפעו ממעשיהם הרעים, שכן הבחינו שכוונת בני ישראל בבקשת המרגלים היתה לרעה, ורצו בני ישראל למצוא עלילה למרוד נגד השם יתברך". הרי שהשליח נוהג וחושב כפי משלחו. וראה למעלה בפתיחה הערה 298, פ"א הערה 1002, ופ"ה הערה 188.

<> בפתיחה [לאחר ציון 267], והובא כאן בהערה 582. וראה להלן פ"ד הערה 6. וזהו שנאמר [ש"ב כד, יד] "ויאמר דוד אל גד צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה". ומעין זה מצינו במה שנאמר [בראשית לז, כא-כב] "וישמע ראובן ויצילהו מידם ויאמר לא נכנו נפש ויאמר אלהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו למען הציל אתו מידם להשיבו אל אביו", וכתב האור החיים שם [פסוק כא] בזה"ל: "ויצילהו מידם - פירוש לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה. מה שאין כן חיות רעות [הנמצאות בבור], לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים. והוא אומרו 'ויצילהו מידם', פירוש מיד הבחירי". הרי האדם שאינו שליח ה' פגיעתו רעה יותר משלוחי ה'.

<> כפי שבדרך כלל נאמר במגילה "וישלח ספרים" [למעלה א, כב, להלן ח, י, להלן ט, פסוקים כ, ל]. וכן נאמר בשאר מקומות [מ"א כא, פסוקים ח, יא, מ"ב י, א, וירמיה כט, כה]. וכאן זו הפעם היחידה שנאמר לשון נפעל "ונשלוח ספרים".

<> כי זהו מעשה זר מאוד להרוג אומה שלימה, וכמבואר למעלה הערה 492. וראה בסמוך הערה 594. ולהלן [לאחר ציון 651] כתב: "כי המעשה כמו זה להמית אומה שלימה, אין זה שמחה לאדם לפי הטבע ולפי הסדר של עולם, רק אבל וצער".

<> פירוש - לשון נפעל מורה על ההכרח, "דכל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל" [לשונו בגו"א שמות פכ"א אות יג]. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפג.] כתב: "כנגד הידיעה שהיא ידיעה מוכרחת... על זה אמר [שם] 'להוודע', כי הלשון של 'להוודע' משמע בעל כרחו, עד שהוא דבר הכרחי, עד שאי אפשר שיהיה באופן אחר". וכן נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך &**ונמכר**^ לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 61 שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי הגו"א הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים ח"א תחילת מסכת כתובות בשם חמדת שלמה. וראה להלן פ"ז הערות 157, 159, ופ"ח הערה 179.

<> לשון הפסוקים שם [להלן ח, י-יא] "ויכתוב בשם המלך אחשורוש ויחתם בטבעת המלך וישלח ספרים ביד הרצים בסוסים רוכבי הרכש האחשתרנים בני הרמכים אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם להשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז".

<> ולשון "וַיִּכָּתֵב" הוא בנין נפעל, ולא נאמר "וַיִכְתְּבוּ ככל אשר צוה המן", כי הדבר נעשה בעל כרחם, לעומת מה שנאמר להלן [ח, י] "ויכתוב בשם המלך אחשורוש". וכן חזר וכתב להלן [שם], וז"ל: "'ויכתוב בשם המלך אחשורוש ויחתום בטבעת המלך', ולא נאמר כאן כמו שכתיב למעלה [פסוק יב] 'נכתב ונחתם בטבעת המלך', כי למעלה מפני שלא עשו זה מרצונם רק מפני שכך נגזר עליהם מן המלך, לכך כתיב 'נכתב ונחתם', כלומר בעל כרחם שלא ברצונם. אבל כאן עשו מדעתם ומרצונם להציל עם אחד וכמו שהתבאר לפני זה, ולכך כתיב 'ויכתוב בשם המלך ויחתום בטבעת המלך', ולא כתיב לשון נפעל, אשר משמע בעל כרחם". @**אך יש להעיר**^ שגם להלן [ח, ט] נאמר "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי אל היהודים וגו'" לשון נפעל, וכפי שנכתב כאן, והרי שם איירי בהצלת ישראל ועם כל זה נאמר לשון נפעל. ובאמת שקושי זה קיים לא רק מכאן לשם, אלא מיניה וביה בין שני הפסוקים שנאמרו שם [להלן ח, פסוקים ט, י], שבראשון נכתב לשון נפעל, ובשני נכתב לשון פעל, שנאמר שם [פסוק ט] "ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחודש השלישי הוא חדש סיון בשלושה ועשרים בו וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי וגו'", והפסוק שלאחריו [פסוק י] נאמר "וַיִּכְתּוֹב בשם המלך אחשורוש וַיַּחְתּוֹם בטבעת המלך וַיִּשְׁלַח ספרים ביד הרצים בסוסים רוכבי הרכש וגו'". אמנם סתירה זו בין הפסוקים ניתן ליישב, שיש לחלק בין סופרי המלך [פסוק ט] למרדכי עצמו [פסוק י], שנבאר שסופרי המלך לא רצו להציל את ישראל, ומרדכי רצה להצילם. אך כאן שמבאר שלא רק "ונשלוח" הוא לשון נפעל, אלא גם "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן" הוא לשון נפעל המורה "שהוכרחו לזה שלא ברצונם", ועל כך קשה שגם אצל מרדכי נאמר "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי", ומהו ההכרח ואי רצון שיש שם. וצ"ע.

<> יש להעיר כי למעלה [לאחר ציון 494] כתב לכאורה את ההיפך, שזה לשונו שם: "אחשורוש כאשר ראה את רצון המן, אמר 'ונשלוח ספרים ביד הרצים', שיהיו נשלחים מיד. וכך משמע 'ונשלוח' לשון נפעל מן המשלח, ויהיה רץ למהר, ולא יהיה מעכב, רק רץ". הרי שביאר שם שלשון נפעל מורה על מהירות ומיידיות, ואילו כאן מבאר שלשון נפעל מורה על העדר רצון וכאילו כפאו שד. וצ"ע.

<> כי בפשטות הספרים שנשלחו בפסוקנו הם אלו שנכתב בהם מה שנאמר בפסוק הקודם, ומדוע בפסוק הקודם לא נזכר תוכן הכתיבה, ורק הוא נזכר בעת שנשלחו הספרים.

<> לאחר ציון 490.

<> ולא אמר "ינתן לאבדם" [כמבואר למעלה לפני ציון 491].

<> למעלה [לאחר ציון 490] לא הזכיר בפירוש כבוד המלך, אך מכללא איתמר, שביאר שם שהמן חשש שאחשורוש יחזור בו מהסכמתו. וכנראה הטעם לכך הוא שזה נוגד את השכל להרוג אומה שלימה [כמבואר למעלה הערה 492], ואחשורוש לא יתמיד עם הסכמה המביישת אותו.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 490]: "היה לו לומר 'ינתן לאבדם', ולמה אמר 'יכתב לאבדם'. אבל פירוש זה, כי המן חשב כי המלך לא ישמע לו שיהיה מאבד אומה שלימה, כמו שהיו בית דין של ישראל יראים שלא רצו לתת עצה להרוג את ושתי, באולי יחזור [מגילה יב:]. ולכך אמר כי על כל פנים יכתב לאבדם, ויעכב הכתב הזה אצלו זמן מה, שאם יתחרט לא ישלח אותו, רק יכתב אותו, ויהיה מוכן לו כשירצה לשלוח".

<> פירוש - אם אין כבוד למלך בהריגת אומה שלימה, כל שכן שאין כבוד כאשר הדבר יתפרש ויתפרט שהולכים להרוג "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד". ואודות שפירוט הדבר מדגיש יותר את הדבר [לטוב ולמוטב], הנה מצינו בברכות הנהנין שברכה המפרטת את שבחו של ה' היא שבח יותר גדול מברכה שאינה מפרטת את השבח, שדבר שברכתו "בורא פרי העץ" ודבר שברכתו "שהכל", ברכת "בורא פרי העץ" קודמת [ברכות לט.], שהיא ברכה חשובה יותר שמיוחדת ומפורטת לפרי העץ בלבד, מה שאין כן ברכת "שהכל" שהיא ברכה כללית. וכן ברכת "בורא פרי האדמה" חשובה יותר מברכת "שהכל" מטעם זה עצמו [טוש"ע או"ח סימן ריא סעיף ג, ומ"ב ס"ק טו].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 494]: "אבל אחשורוש כאשר ראה את רצון המן, אמר 'ונשלוח ספרים ביד הרצים', שיהיו נשלחים מיד".

<> עומד על תיבת "הרצים", שלא נאמר סתם "ונשלוח ספרים", וכמו שנאמר למעלה [א, כב] "וישלח ספרים אל כל מדינות המלך וגו'". וכן להלן [ט, כ] נאמר "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים וגו'".

<> אמרו חכמים [אסת"ר ז, כ] "'ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [למעלה פסוק י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'", והובא למעלה בפתיחה הערה 43.

<> בא לבאר ג' לשונות אלו, וכיצד הם מקבילים לשלשת חלקי האדם.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריד.]: "כאשר הגוף בטוב באכילה ושתיה, אז הגוף הוא בגבהות, והוא קרנו. וכאשר יש לו כל חמדת ומשאלות לבו, אז הנפש בגבהות שלו, והוא קרנו... ושנים [אלו]... שייכים אף לבהמה, שאינה תלויה כלל בשכל. ולפיכך יש לבהמה שני קרנות, כנגד שני גבהות שימצא ג"כ לבהמה. ואדרבה, ראוי דוקא אלו שני קרנות לבהמה, אשר אלו לא ימצאו כלל עם הקרן הג', שהוא קרן השכל". ומה שכתב שיש לאדם נפש כמו לבהמה, כוונתו היא לנפש החיוני, שבזה האדם דומה לבהמה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"א [כט:], וז"ל: "ומפני שתמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים. אבל אי אפשר שלא יהיו לו פעולות גם כן מתיחסים אל נפשו השכלית האלקית, כי לא יגרע כחו". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי". ושם פ"ו מי"א [שצא.] כתב: "לשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה שהוא מלשון צר צורה [ברכות י.], שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל הבהמה והאדם שייך לשון יצירה; כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה [בראשית ב, יט]. וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אע"ג שיש לו צורה אלקית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר, שבשביל אותה צורה כתיב לשון [בראשית ב, ז] 'וייצר אלקים'" [הובא למעלה פ"א הערה 1102]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "ואמר שאל יחשוב האדם שלימותו האחרון הוא נפש החיוני שבאדם, שהוא שלימות בעלי חיים, שעושה מלאכה בנפשו". וראה בסמוך הערה 607.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 425]: "כי האדם יש בו ג' דברים, והם חלקי האדם; השכל והנפש והגוף". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא נפוצה מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], ועוד. ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א, גבורות ה' פ"ח [נא.], תפארת ישראל פ"א [לא:], נתיב הבטחון פ"א, נתיב הכעס פ"ב, נר מצוה [כג:, מז:], באר הגולה באר הששי [קסג.] ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. @**ובחידושי** **ההלכות**^ שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". ודע, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 426, וראה להלן פ"ח הערה 269].

<> לשונו בדר"ח פ"ו מי"א [שצז:]: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם... שהקומה היא שלימות הגוף". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי:] כתב: "האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים". ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] ביאר את דברי הגמרא שם שבבן סורר ומורה האב והאם צריכים להיות שוים בקול במראה ובקומה, וכתב שם לבאר: "כי הקומה נראה שהם שוים בגוף, שהקומה לגוף. והקול שממנו הדבור שעל ידו האדם נפש חיה, והמראה הוא צלם האדם". ו"בעל צורה" גם פירושו בעל קומה, וכמו שכתב רש"י [תענית טז.] "אדם של צורה - בעל קומה, שישמעו ויקבלו דבריו", וכן הוא בתוספות שם ד"ה אדם.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"א [ו:]: "הגבורה לנפש האדם". ובהמשך שם [כו.] כתב: "ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש". ושם פ"ה מכ"א [תקיח:] כתב: "כאשר הוא בן שלשים אז כחות הנפשיים הם בשלימות, ולפיכך [שם] 'בן שלשים לכח'... שאז הנפש וכחותיו בשלימות". וכן כתב בקיצור בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש" [הובא למעלה פ"ב הערה 44].

<> כי החכמה היא לשכל, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ז [תרכו.], וז"ל: "החכמה והתבונה והדעת הם לנשמה, כמו שידוע". ושם פ"ד מ"א [ו:] כתב: "כי החכמה לשכל האדם". ובנר מצוה [כט:] ביאר שמלכות יון עומדת כנגד החלק השכלי שבאדם מפאת שהיתה מבקשת החכמה, ושם מאריך טובא לבאר היחס של החכמה לשכל. ובתפארת ישראל פ"ט [קנ.] כתב: "כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי". ואודות שבח השכל, כן כתב בדרשת שבת הגדול [ריד.], וז"ל: "כאשר השכל בגבהות, דהיינו כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו וקרנו... והשלישי הוא שכל האדם ושלימותו וגבהותו, כאשר מלא כל חכמה, ודבר זה הוא קרן אמיתי במה שהאדם שלימותו שהוא משכיל ויודע התורה". ומקרא מלא הוא [ירמיה ט, כב-כג] "כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'", ורש"י שם [פסוק כב] כתב "אם השכלתם וידעתם אותי אז תתהללו בחכמתכם". @**ויש להבין**^, מה ראה להוסיף כאן שיש שבח לאדם מכל שלשת חלקיו, הרי כאן רק בא לבאר ששלש הלשונות "להשמיד ולהרוג ולאבד" מקבילות לשלשת חלקי האדם [גוף נפש ושכל], ומה פשר ההוספה שיש לאדם שבח מכל אחד משלשת חלקיו. והרי הרבה מאוד פעמים מנה את שלשת חלקי האדם [כמבואר בהערה 602], ולא המשיך לציין שיש שבח לאדם מכל אחד מהם, ומה ראה לעשות זאת כאן. ויש לומר, שהוקשה לו כאן מדוע נאמרו שלש לשונות של מיתה, הרי "מקרה אחד לצדיק ולרשע" [קהלת ט, ב], ואין המיתה חלה על חלק מסוים של האדם, אלא היא חלה על כל האדם, ונהי שיש לאדם שלשה חלקים שונים, אך אין מיתה לחצאין, ומדוע ננקטו כאן שלש לשונות של מיתה. ועל כך מבאר שיש אדם המפורסם מצד גופו, ויש המפורסם מצד נפשו, ויש המפורסם מצד שכלו. ופירסום זה נעשה על ידי השבח שיש לאדם, שכפי השבח כך ההכרה לאחרים ["איש לפי מהללו" (משלי כז, כא), ש"האיש יבחן לפי מהללו, כמו שמשבחין אותו בני אדם כן הוא" (מצודות דוד שם), וראה דר"ח פ"ג הערה 1017]. לכך האדם המשובח מצד קומתו, נתפס אצל הבריות כבעל גוף. ואדם המשובח מצד גבורתו, נתפס אצל הבריות כבעל נפש. ואדם המשובח מצד חכמתו, נתפס אצל הבריות כבעל שכל. וכנגד שלשה בני אדם אלו נאמרו שלש לשונות של מיתה, וכמו שמבאר.

<> וזה כנגד המשובח מצד הגוף, וכמו שיבאר.

<> "בעל חי" - אדם ובהמה. וכמו שנאמר [שמות יג, טו] "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה וגו'". ונאמר [ש"א כב, כא] "כי הרג שאול את כהני ה'", ונאמר [ישעיה כב, יג] "הרוג בקר ושחט צאן", ועוד. וכן כתב כאן הגר"א, וז"ל: "'להרוג' הוא הרוח החיוני", ו"נפש חיוני" נמצאת אצל אדם ובהמה, וכמבואר למעלה הערה 601. אמנם נאמר [תהלים עח, מז] "יהרוג בברד גפנם", הרי נאמרה לשון הריגה על גפן. והמצודות ציון [שם] כתב: "יהרוג - הוא לשון מושאל על השבירה". ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב.] כתב: "ועוד נראה כי ההריגה דומה לחליצת מנעל מן הגוף... כי הגוף שהוא פחות ושפל, דומה למנעל שהוא שפל ופחות. וכאשר מת ע"י הריגה, לוקח הגוף שחלצו מן הנפש, וזהו חליצת מנעל". ובח"א לחולין צב. [ד, קיג:] כתב: "כי מי שהורג את הנפש, הרי גופו נשאר".

<> לכך אפשר לומר "להשמיד" על הגוף, אף שהגוף מצד עצמו אינו דבר חי, וכמו שכתב בגבורות ה' ס"פ לד: "כי אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים ונושא החיים". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קב:] כתב: "הגוף שהוא מת". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "אין החיות לגוף... שהוא מת בעצמו". והמלבי"ם [ישעיה י, ז, בחלק באור המלים] כתב: "להשמיד ולהכרית - הכרתה הוא ביטול העצם לגמרי, והשמדה הוא ביטול המקרים שלו, שבעבורו הוא מה שהוא, כמו ביטול הדת". והואיל והגוף אינו עיקר האדם ["אין הגוף של אדם עיקר האדם" (ח"א לקידושין כב. {ב, קלא.}), ו"גוף האדם הוא מלבוש הנשמה" (גו"א בראשית פל"ח אות ט {רמד.})], לכך שפיר ניתן לומר על הגוף לשון השמדה.

<> צרף לכאן לשון חכמים "הרג פלוני את הנפש" [ב"ב טז:, מכות ה., ועוד], הרי שהריגה נאמר ביחס לנפש.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 957]: "דבר זה ראוי להיות גורם שיהיה קיום לישראל כאשר הם דבקים לגמרי במעלה הנבדלת אלקי, שיש לה קיום". ואודות הקיום שיש למעלה הנבדלת, הנה רש"י [במדבר יט, ב] כתב "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". ובגו"א שם אות ג כתב: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה, כי המצֻווה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אף על גב שהוא לא עשאה, רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצֻווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.] כתב: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית... העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [שבת ל:] אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פו.] אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר... כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'". ובהמשך הפרק שם במשנה ח [רא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... שאין מציאות יותר רק אל התורה". ושם פ"ד מי"ב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ושם פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובהמשך הפרק שם במשנה יב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ובגו"א דברים פ"י אות ג כתב: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". ואין המות ראוי לצדיקים, וכמו שנאמר [תהלים קטז, טו] "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", וכמבואר בגבורות ה' פס"ד [רצה:]. ובנתיב התורה פ"ה [רלט.] כתב: "תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא שכל עליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים". ושם פי"ב [תפג:] כתב: "כי השכל יש לו המציאות הגמור... והחומר אין לו מציאות" [הובא למעלה פ"א הערה 958].

<> פירוש - אבוד ענינו העדר, והעדר פירושו ביטול מציאות, ולכך אבוד מורה על ביטול מציאות, ואין ביטול מציאות אלא רק לדבר שהוא בעל מציאות מובהקת, ואלו החכמים בעלי השכל. ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם, והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא [עירובין יט.] 'אבדון'". ובנתיב השלום ס"פ א כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו".

<> לרוב קטנותו. וכן נאמר [ש"א א, כד] "ותעלהו עמה כאשר גמלתו וגו' והנער נער", ופירש הרד"ק שם "והנער נער - כלומר עודנו נער קטן ורך... רצה לומר נער קטן". והרד"ק בספר השרשים, שורש נער, כתב: "מי שהוא קטן בשנים יקרא 'נער'".

<> פירוש - למרות שהזקן הוא מופלג בימים, ולא נותרו לו ימים רבים לחיות, עם כל זה הזקנים נכללו בגזירה זו. וכן נאמר [דברים כח, נ] "גוי עז פנים אשר לא ישא פנים לזקן ונער לא יחון".

<> כמו שנאמר [שמות יב, לז] "ויסעו בני ישראל מרעמסס סוכותה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף". הרי שהטף אינם נכללים במנין הששים רבוא. ובגו"א במדבר פכ"ג אות ט [שצא.] כתב: "הכתוב לא ציוה למנות רק מבן כ' ולמעלה [במדבר א, ג], והקטנים מישראל לא ציוה למנותם, והוא בשביל דבר מופלא, כי לא יכללו בשיעור ובמנין, כי הם תמיד נושאים להתרבות. וזה הברכה אשר נתן הקב"ה 'והיה זרעך כעפר הארץ' [בראשית כח, יד]. ואין פירוש הכתוב על הרבוי בפעל, כי הכתוב אומר [דברים ז, ז] 'כי אתם המעט מכל העמים', אלא פירושו כי כל האומות יגיעו אל השלמה והעמידה, אבל זרע יעקב אינו לעמידה, אבל נוסף עליהם בכל עת שהם עושים רצונו של מקום. וזאת היא הברכה העליונה, כי נמשך הווייתם ממקום הברכה העליונה אשר אין לה הפסק. ומפני שהרבוי שיש להם - מצד התרבות התולדות, שהוא נמשך תמיד, לא מצד הגדולים אשר ישנם כבר, דהם נמצאים בפועל, רק מצד המשך תולדות הקטנים, אשר אין מנין להם, דכיון דתמיד הם הולכים ומוסיפין, לא שייך למנות דבר שנתוסף היום או מחר, כי הוא נושא תמיד להוספה. ודבר שיש בו עמידה דווקא הוא נכנס במנין". וראה למעלה פ"א הערה 342 שתיבת "טף" ותיבת "טפל" בני חדא בקתא אינון, ו"טף" מתורגם בארמית ל"טפלא" [בראשית מז, יב].

<> פירוש - הטף לבסוף יגדל ויהיו לאנשים גדולים, ויש כאן רק מחוסר זמן עד שהדבר יעשה.

<> פירוש - הנשים לעולם לא יבואו להיות אנשים ולהכלל בעם.

<> "המן רצה לעקור הכל" [לשון הגר"א כאן]. ולהלן [ח, יא-יב] כתב: "כי טף ונשים כליון גמור".

<> בלי לומר "לחודש שנים עשר". ומה שלא הקשה להיפך, שיאמר רק "לחודש שנים עשר" בלי לומר "הוא חודש אדר", כי הפסוק "בשלושה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר" מורה ש"לחודש שנים עשר" הוא שם תואר לחודש אדר [שחודש אדר הוא חודש שנים עשר], ו"חודש אדר" הוא שם העצם. ולכך מקשה דלמה לי שם תואר, הרי סגי שיאמר רק שם העצם ["חודש אדר"].

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 233], וז"ל: "כי אחר שנפל הגורל בחודש י"ב, הוא החודש האחרון, כי בו יהיה חס ושלום סוף ואחרית ישראל". ובהמשך שם [לאחר ציון 266] כתב: "ומה שנפל הגורל על חודש אדר, אל תאמר שלא היה בגורל הזה ממש, כאשר לא היה מקוים מחשבת המן. כי זה אינו, וכך הוא באמת כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם... ולכך נפל הגורל בחודש י"ב, שהוא סוף החדשים, כי יש לישראל סוף מצד עצמם. והמן הרשע, כאשר נפל הגורל בחודש י"ב, שמח, כי סבור היה כי מאחר שנפל בחודש י"ב, מורה זה על הסוף". ובהמשך שם [לאחר ציון 303] כתב: "דעתו [של המן] היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל".

<> "שנחשב" - שיש לכך חשיבות.

<> לאחר ציונים 233, 266, 303, והובא כאן בהערה 619. וראה למעלה הערה 235.

<> בצמוד למלים "להשמיד ולהרוג ולאבד", שנאמר כאן "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים וגו' ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז", הרי תיבות "ושללם לבוז" נאמרו לבסוף לאחר התיבות "בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר".

<> פירוש - להלן המלים "ושללם לבוז" נאמרו לאחר המלים "להשמיד ולהרוג ולאבד", ולפני המלים "בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר", שנאמר שם [להלן ח, יא-יב] "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמד על נפשם להשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז ביום אחד בכל מדינות המלך אחשורוש בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר".

<> פירוש - עיקר כוונת המן היתה לכלות את ישראל, ורק באופן דממילא יוצא מזה ששללם יהיה לבוז, אך לא לכך היתה כוונת המן. לכך המלים "ושללם לבוז" נדחו לסוף הפסוק, כי אין הן חלק מרצון המן, אלא הן פועל יוצא מרצון המן.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130]: "יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת... לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן".

<> ראה למעלה בתחילת הפרק [לפני ציון 17] שביאר קצת באופן אחר בליעת הרשע על ידי הצדיק. וההבדל בין דבריו שם לדבריו כאן ובפתיחה הוא כי כאן ובפתיחה ביאר שהצדיק בולע את הרשע כדי שעושרו של הרשע יגיע לידי הצדיק. ואילו בתחילת הפרק ביאר שהצדיק בולע את הרשע כדי לחסל ולסלק את הרשע. וראה להלן פ"ח הערה 30.

<> כי המסובב ["להשמיד ולהרוג ולאבד"] נמצא יחד עם הסבה ["ושללם לבוז"]. ואודות שהסבה והמסובב נמצאים ביחד, כן ביאר בח"א לב"ב יד: [ג, סז:], וז"ל: "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון [שם]. פירוש, כי כמו שלוחות שלמים נקראים 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], ולכך ראוים שיהיו בארון הברית [יהושע ג, ו], כך לוחות ראשונות הם הברית עצמו שבין ישראל לאביהם שבשמים. וזה כי אם לא היה הלוחות הראשונות שכבר נתנו למשה, לא נתנו לוחות שניות, שלכך כתיב [שמות לד, א] 'וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת', כלומר מאחר שהיו על הלוחות כבר, יש לי לכתוב אותם על השניות ג"כ. ולכך הראשונות ג"כ היו בארון". וביאורו, שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ולכך השברי לוחות היו מונחים בארון יחד עם הלוחות. וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:] שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היתה זו סבה באמת [ראה להלן הערה 671, ופ"ט הערה 23]. @**ודע**^, שלהלן [ח, יא] שב ועמד על ההבדל שבהזכרת "ושללם לבוז" בין התם להכא, וביאר שם שני הסברים, כאשר ההסבר הראשון דומה במקצת להסברו כאן, ואילו ההסבר השני הוא מהלך אחר, וז"ל: "'טף ונשים ושללם לבוז ביום אחד בכל מדינות המלך' [להלן ח, יא-יב], ואצל אגרת המן כתיב [כאן] 'טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז'. כי למעלה רצה לומר כי כוונת המן עליהם לעשות בהם אבדון גמור, שהיה המן רוצה להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים, וכאשר היה הכל ביום אחד זהו אבדון גמור, כי כליה במקצת אין זה אבוד גמור. ולא תליה האבוד הגמור מה שהיה שללם לבוז, כי לא היה כוונתו על זה, ולכך כתיב 'טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז', כי טף ונשים כליון גמור [זהו כדבריו כאן]. אבל כאן עיקר הכונה היה לעשות פרסום מה שעשו באויביהם, והכל בשביל לבטל הספרים הראשונים. ולכך כתיב 'טף ונשים ושללם לבוז', כי שללם לבוז הוא פרסום גדול יותר [זהו שלא כדבריו כאן, כי כאן ביאר ש"ושללם לבוז" הוזכר ביחד עם "להשמיד ולהרוג" היא כדי שהצדיק יבלע את הרשע]. ולעיל פרשנו גם כן. ועוד, כי אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם הם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים, ולכך עשה חילוק והפרש בינם ובין ממון שלהם. לכך אמר 'ושללם לבוז' באחרונה בפני עצמו. אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל. ולכך זכר את הממון עמהם ואמר 'טף ונשים ושללם לבוז', וזה נכון".

<> פירוש - תיבת "פתשגן" פירושה "סיפור הכתב" [רש"י כאן], כלומר מה שמתבאר מהכתב. ובכתב נאמר "להנתן דת", שפירושו שנכתב שהמלך ציוה וגזר לעשות דבר זה ["להשמיד ולהרוג ולאבד"], ו"דת" פירושה לשון גזירה, וכמו שמבאר והולך.

<> לשון התרגום יונתן כאן "דיטגמא דכתבא למהוי מתיהיבא בכל גזרתיה וכו'".

<> לשון רש"י כאן "להנתן דת - ציווי הכתב שהיה אומר להנתן חוק גזירת המלך".

<> פירוש - נאמר בפסוקנו "גלוי לכל העמים להיות עתידים ליום הזה", ו"להיות עתידים" פירושו להיות מזומנים ליום זה, אך לא נתבאר אם הם יהרגו אחרים, או אחרים יהרגו אותם.

<> "להנקם מאויביהם" [המשך הפסוק].

<> שהעמים יהרגו את היהודים.

<> פירוש - הנבואה אינה באה לאומות בבהירות וברירות, אלא בעירפול ובטשטוש, בבחינת "ניבא ולא ידע מה ניבא". והנה רש"י כתב בשני מקומות בחומש "ניבא ולא ידע מה ניבא" [בראשית מה, יח, ושמות ב, ט]. בפעם הראשונה מדובר בפרעה, ובפעם השניה מדובר בבת פרעה. הרי שאצל אומות העולם יש את הענין של "ניבא ולא ידע מה שניבא".

<> בתפארת ישראל פכ"א ביאר בארוכה את ההבדל בין נבואת משה לנבואת בלעם, ובתוך דבריו [שטז:] כתב: "נבואת אומות העולם אינה נבואה בבירור גמור, ולפיכך כתיב [במדבר כג, ד] 'ויקר', שהוא חצי דבור בלבד, כפי מה שהיא הנבואה, שאינו בירור גמור... נבואתו היתה בחסרון ובטומאה, אין זה מעלת הנבואה, כי מעלת הנבואה כאשר היא בקדושה ובטהרה ובבירור... שכל נבואת משה נבואה ברורה, כמו שהיה הדבור עמו פנים אל פנים, ופה אל פה... אבל בלעם לא היתה מדרגת נבואתו בענין הברור הזה". וכן רש"י [במדבר יב, ח] כתב: "ומראה ולא בחידות... שאני מפרש לו [למשה] דבורי במראות פנים שבו, ואיני סותמו לו בחידות". @**ומה שאמר**^ "לפעל הנגלה", רומז בזה ליסודו שהדבר הנגלה הוא בפועל, ודבר הנסתר הוא בכח. וכגון, אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה". ובדר"ח שם [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב" [ראה למעלה בהקדמה הערה 590, פתיחה הערה 77, ופ"ב הערה 163].

<> "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמן, הדא הוא דכתיב [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו'. יש תורה בגוים אל תאמן, דכתיב [איכה ב, ט] 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'" [איכ"ר ב, יג].

<> "השכל הברור" הוא השכל הנבדל לגמרי מן החומר, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קמה:], וז"ל: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 248]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלא:] כתב: "הפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית... כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 232]. ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ולהלן [ד, ה (לאחר ציון 132)] כתב: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". וראה למעלה בפתיחה הערות 64, 298, להלן פ"ד הערה 134, 135, ופ"ח הערה 257.

<> פירוש - מה שאין התורה לאומות ומה שנבואתן סתומה, הוי שני צדדים של מטבע אחת. כי התורה לא ניתנה לאומות משום שהתורה היא השכל הברור המופשט מהגשמי [כמבואר בהערה הקודמת], ואילו האומות הן בעלי חומר. וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסח.], וז"ל: "וזה שאמר כאן [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] כי האומות היו שומעים קול אלקים ומתו, כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים, ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו". ובגמרא אמרו [ע"ז ב:] שהקב"ה הציע את התורה לאומות העולם, והן סירבו לקבלה. ובתפארת ישראל פ"א [לט:] כתב: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות, כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם, על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם. וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 61, וראה להלן הערה 677]. @**לכך נבואת**^ האומות היא סתומה, כי אין הנבואה אלא בבואה של מעלת הנביא. והואיל והאומות הן חומריות, לכך נבואתן היא סתומה וחשוכה. דוגמה לדבר; רש"י [במדבר כג, ה] כתב אודות נבואת בלעם בזה"ל: "ואם תאמר, מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע. כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב. העמיד להם נביאים, והם פרצו גדר העולם. שבתחלה היו גדורים בעריות, וזה נתן להם עצה להפקיר עצמן לזנות". וכתב על כך בתפארת התורה לרבי שמשון פנקוס זצ"ל, פרשת בלק, וז"ל: "רבים מקשים, איזו ראיה זו מרשע כבלעם, ועדיין יש פתחון פה, שאם תתן לנו נביא צדיק כמשה גם אנחנו נהיה צדיקים. אבל באמת יש כאן טעות; בלעם לא היה רשע למרות שהיה נביא, אלא בלעם היה רשע מפני שהיה נביא, שכח הנבואה גרם לו להיות רשע גמור. והמובן, גדלות הוא כח מגדל, והוא מגדל את הגרעין הזרוע בעומק. כשהאדם הוא קטן, הנקודות הנסתרות שבו הן כל כך קטנות ועמוקות שלא נראות לעולם. אבל כאשר הוא גודל, הפנימיות שלו גדלה גם כן, ואז בולטים לחוץ ורואים את מהותו האמיתית. ונראה שאלמלא היה בלעם נביא, היה הוא הטוב וההגון שבין כל הגויים, והקב"ה בחר בו ונתן לו גדלות עצומה, ומכח זה דוקא גדלה פנימיותו ואמיתת מהותו, ונהיה הרשע הגדול ביותר, עד שפרץ גדרו של עולם, ונסתתמה טענת האומות שביקשו גם הם נביאים" [ומקור הדברים הוא בשפת אמת פרשת בלק, שנת תרמ"ט, תר"נ (הובא למעלה הערה 173)]. וזהו שכתב כאן "נבואת האומות סתומה שלא יצא לפעל הנגלה. וטעם זה כמו שהאומות &**עצמם**^ אין להם התורה, שהוא השכל הברור". הרי נבואת האומות היא בבואה לעצמן, וכפי שנמנע מהן התורה, כך תמנע מהן נבואה ברורה.

<> בפשטות המלים "שהוא לפי רגע" באות לבאר מדוע אין לירא מהפחד והשואה האלו, לפי שאין הם אלא לפי רגע, ויחלופו מן העולם בעוד רגע קט. אך א"כ יקשה איפה נאמר בפסוק [משלי ג, כה] "אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבא" שלא לירא משום "שהוא לפי רגע". אלא יש לומר שהמלים "שהוא לפי רגע" אינן באות לבאר מדוע לא לירא, אלא הן באות להגדיר את מהות היראה הזאת "שהוא לפי רגע" [אך הטעם שאין לירא הוא משום "כי הצדיק יש לו קיום, ואל יפחד מזה" (המשך לשונו כאן)]. וזה אכן נזכר כאן [שהפחד הוא לפי רגע] במלים "מפחד פתאום", ש"פתאום" מורה שזה בא ברגע. וכן ביאר הגר"א שם, וז"ל: "אל תירא מפחד פתאום - כי דרך הפחד לבא פתאום, שמתחילה לא שמע כלל, ועכשיו שומע שיבא השודד, ואתה אל תירא מן הפחד שיבא קודם הצרה פתאום".

<> כמו שנאמר [משלי י, כה] "וצדיק יסוד עולם". והנה פתח בישראל ["אמר פסוק כנגד ישראל"] וסיים בצדיק ["כי הצדיק יש לו קיום"], ונקודה זו מבוארת היטב בהקדמה שניה לדר"ח [סו.], וז"ל: "כל דבר שהוא נח הוא יותר ראוי אל הקיום, כי הדבר שהוא בעל תנועה יש לו שינוי, כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום. ואין לך בכל היסודות שהוא נח עומד כמו יסוד הארץ, כי כלם הם מתנועעים, כמו האש היסודי, האויר, והמים, כולם מתנועעים, חוץ מן הארץ שהיא נחה, לכך כתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת' [ראה למעלה פ"ב הערה 95]. וזה שאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ', שהיא קיימת, ובזה גם כן קיימים לעולם כאשר ירשו דבר נח עומד קיים. ומפני שהם צדיקים, שהצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק, לכך ראוי להם הארץ, שהיא עומדת באמצע גם כן, אינה יוצאת מן היושר. לפיכך יהיה להם גם כן החיים הנצחיים והקיום, כמו שיש לארץ הקיום, מפני שהארץ עומדת באמצע. וכך ישראל, &**שהם צדיקים בעצמם**^, נצחיים". וכן בסמוך כתב: "הצדיקים שהם ישראל". וכענין זה כתב בנתיב הצדק רפ"א [א, קלה.]. ובהמשך שם [קלז.] כתב: "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [יומא לח.], אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שנאמר [קהלת א, ה] 'וזרח השמש ובא השמש', עד שלא שקע שמשו של עלי, זרחה שמשו של שמואל הרמתי, עד כאן. גם דבר זה לבאר ענין הצדיק בעולם, שהצדיק מאחר שיש לו הצדק שהוא דבר קיום נצחי, ומפני כך גם כן כתיב 'וצדיק יסוד עולם', שיש לו מדריגת הקיום ביותר. ולפיכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שאז נשאר הצדק, שהוא דבר שיש לו הקיום, נשאר באין הפסק. ולפיכך אמר עד שאין שוקע האחד זורח האחר, כי אי אפשר שיהיה רק כך... והתבאר כי הצדיק בא מן מדריגה הנצחית אשר אין הפסק לה, וזה תבין מלשון 'צדק' שהוא אינו נמשך אחר הקצה אשר יש לו הפסק וקצה... ולכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, ובזה אין הפסק לצדק". ופירושו, שספירת יסוד מורה על קיום הדברים. וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פמ"א אות מד שהתבואה של יוסף לא הרקיבה במצרים, ואילו תבואת המצריים הרקיבה, כי יוסף היה נימול, ואילו המצריים היו ערלים. הרי שמדת יוסף [יסוד] מקיימת את התבואה מלהרקיב. ושמעתי מחכ"א שאמר ש"קיום" הוא גימטריה "יוסף". ובזוה"ק ח"ג רנו. כתב: "תרין בדי ערבות, נצח והוד... לולב יסוד, דומה לשדרה, דביה קיום דכל גרמין". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח:] כתב: "כי הצדיק הוא אפשר מצד עצמו, כי כל נמצא מצד עצמו הוא אפשרי המציאות, וכל אשר הוא אפשר, אי אפשר שלא יהיה מקבל העדר... אמנם מצד השם יתברך אשר הוא מחוייב בלתי אפשרי, והצדיק במה שהוא דבק בו יתברך, אע"ג שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחוייב בלתי אפשרי מצד סבתו. ולפיכך מצד סבתו אין שייך לו אל ההעדר כלל... ומאתו יתברך מקבל הצדיק הקיום, עד שהוא מסולק מן ההעדר. אף כי הוא אפשרי מצד עצמו, ושייך לו ההעדר, מכל מקום מצד הסבה הראשונה הצדיק הוא מסולק מן ההעדר, שיש לו קיום בו יתברך". ולהלן פ"ד [לפני ציון 121] כתב: "אין סברה שיהיה יורד הצדיק מגדולתו".

<> משמע מדבריו שהואיל ואיירי בדבר "שהוא לפי רגע", לכך אין לצדיק לפחד מזה. ודבר זה יוטעם על מה שכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.], וז"ל: "בפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה''... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, והוא מן השם יתברך, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן. אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 513, ולהלן פ"ד 51]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלז.] כתב: "היסורים הם לפי רגע בלבד, כמו שהוא ענין המקרה לפי רגע". ובנצח ישראל פ"מ [תשז:] כתב: "ענין פתאומי אינו מסדר העולם". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצו:] כתב: "הפגע הוא לפי הרגע". לכך אין לצדיק לירא מדברים שהם לפי רגע, כי קיום הצדיק מגן עליו מזה.

<> כותב כן כנגד הפסוק השני, שהוא [ישעיה ח, י] "עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו אל". ומדובר שם שהנביא מודיע לסנחריב מלך אשור ולבני בריתו שלא יעלה בידם לכבוש את ירושלים, ו"מה תועיל לכם עצתכם על ירושלם כי תופר, וכן דברכם עליה לא יקום, ולמה, כי עמנו אל" [רד"ק שם].

<> לשונו בגו"א דברים פ"א אות כט: "אדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי... ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים... רק נקרא 'איש' מי שמעשיו כשרים, כמו שאמרו חכמים [שבת לז:] 'מרי דעובדא' על איש הכשר במעשים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 244, ולהלן פ"ו הערה 62]. ובע"ז ג: אמרו "אין גיהנום לעתיד לבא, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדירה, רשעים נידונים בה, וצדיקים מתרפאים בה". ובח"א שם [ד, כו:] כתב: "פירוש דבר זה, כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים, שאי אפשר שיעמדו עמו" [ראה למעלה הערה 168]. ולמעלה [לפני ציון 162] כתב: "כי כל רשע הוא 'רשע למות', כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו ויקבל העדר". וכן כתב להלן [ו, ו (לאחר ציון 109)], וז"ל: "הרשע אין לו מעלה עליונה, ואדרבא, עצם הרשע הוא ההעדר הגמור, כאשר הוא רשע למות". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] כתב: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". וכן הזכיר בדר"ח פ"ד מ"ד [עז:] ובדרוש על המצות [סג.]. ובנתיב התורה פי"ג [תקי:] כתב: "כי כל רשע הוא רחוק מן המציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 455, ובפרק זה הערה 162, ולהלן פ"ו הערה 110]. ואמרו חכמים [מדרש תהילים לז] "'כי כחציר מהרה ימלו' [תהלים לז, ב]. אמר הקב"ה, אין הרשעים כלום, חציר הם תוחלתם. וכן הוא אומר [תהלים צב, ח] 'בפרוח רשעים כמו עשב', מפריחין כזה העשב ומתייבשין... עד שלא תקופת תמוז מתייבשין, ואחר כך נעשין קוצין".

<> "אף כי השם יתברך רואה הרשע שמבקש להרע, השם יתברך סובל זה ממנו" [לשונו בהמשך]. ופירושו, אף על פי שה' רואה את זממת הרשע, אין הוא מיד מונע את הצלחת הרשע, אלא סובל ונושא הצלחה זו, ורק לבסוף הוא ממלט את הצדיק מהרשע, וכמו שמבאר.

<> כתב כן כנגד סוף הפסוק "ואני אסבול ואמלט", שפירושו "כי אני עשיתי את ישראל ואני אשא אותם ואסבול משאם, רצה לומר אהיה בעזרתם ואמלטם מן האויב בבואו" [מצודות דוד שם].

<> צרף לכאן את דברי התומר דבורה פ"א בביאור "מי א-ל כמוך" [מיכה ז, יח], וז"ל: "המדה הזאת מורה על היות הקב"ה מלך נעלב, סובל עלבון, מה שלא יכילהו רעיון. הרי אין דבר נסתר מהשגחתו בלי ספק, ועוד אין רגע שלא יהיה האדם נזון ומתקיים מכח עליון השופע בו עליו. והרי תמצא שמעולם לא חטא אדם נגדו שלא יהיה הוא באותו הרגע ממש שופע שפע קיומו ותנועת אבריו. ועם היות שהאדם חוטא בכח ההוא, לא מנעו ממנו כלל, אלא סובל הקב"ה עלבון כזה להיות משפיע בו כח תנועות אבריו, והוא מוציא אותו כח באותו רגע בחטא ועון ומכעיס, והקב"ה סובל. ולא תאמר שאינו יכול למנוע ממנו הטוב ההוא, ח"ו, שהרי בכחו ברגע כמימריה ליבש ידיו ורגליו, כעין שעשה לירבעם [מ"א יג, ד]. ועם כל זה, שהכח בידו להחזיר הכח הנשפע ההוא, והיה לו לומר כיון שאתה חוטא נגדי תחטא בשלך ולא בשלי, לא מפני זה מנע טוב מן האדם ולא סבל עלבון, והשפיע הכח והטיב לאדם טובו. הרי זה עלבון וסבלנות מה שלא יסופר. ועל זה קוראים מלאכי השרת להקב"ה מלך עלוב [פרקי היכלות פכ"ה]. והיינו אומרו 'מי א-ל כמוך', אתה א-ל בעל חסד המטיב, א-ל בעל כח לינקם ולאסוף את שלך, ועם כל זה אתה סובל ונעלב עד ישוב בתשובה".

<> סובל לזמן מה.

<> פירוש - מטעם שלשה דברים אלו אין לפחד מהמן, וכמו שמבאר והולך.

<> "ועמך כולם צדיקים" [ישעיה ס, כא], וכמבואר בהערה 640.

<> מה שכתב ש"מצד רשעות המן אין לפחד", זהו משום "שהרשע הוא דבר בטל ואין קיום לו, וכך עצתו בטילה" [לשונו למעלה לאחר ציון 642]. אמנם יש להעיר, כי כמה פעמים ציין למעלה את כחו הגדול שהיה להמן. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 239] כתב: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". וכן כתב בהמשך ההקדמה [לפני ציון 468, ולפני ציון 597], ובפתיחה [לפני ציון 242]. ובהמשך הפתיחה [לפני ציון 407] כתב: "שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן". וראה למעלה פ"ב הערות 183, 244, ופרק זה הערות 26, 203, ולהלן פ"ה הערה 196. וכיצד אפשר לומר על כח זה "הוא דבר בטל ואין קיום לו". ואולי יש לומר, שהכל נידון בערכין, דכחו הגדול של המן הוא ביחס לשאר אומות העולם, אך ביחס להקב"ה הרי "כל הגבורים כאין לפניך" [תפילת שחרית], וכאן איירי ביחס להקב"ה, שהרי לשון הפסוק הזה במילואו הוא [ישעיה ח, י] "עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום &**כי עמנו אל**^". וצרף לכאן דברי המדרש [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת [למעלה פסוק יג] 'להשמיד להרוג ולאבד'. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא" [הובא למעלה הערה 332, להלן פ"ו הערה 101, ופ"ח הערה 130].

<> בא לבאר מה ראו המלך והמן לשבת לשתות לאחר שגזרו את גזירת השמד על ישראל. ובחכמי צרפת כאן נכתב "והמלך והמן ישבו לשתות - מתוך שמחה שעשו מחשבתם". אך המהר"ל יבאר להפך, שהשתיה באה להוציא את דעתם מהאבל והצער.

<> אודות השינוי והזרות בהמתת אומה שלימה, ראה למעלה הערות 492, 533, 586, 594, להלן הערה 667, פ"ד הערה 19, ופ"ו הערה 225.

<> "מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב [למעלה פסוק יג] 'ונשלוח', שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים" [לשונו למעלה לאחר ציון 585]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 86] כתב: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". לכך "להמית אומה שלימה, אין זה שמחה לאדם... רק אבל וצער". ומה שהדגיש כאן "אין זה שמחה לאדם לפי הטבע ולפי הסדר של עולם", נראה שבזה בא לישב שאלה מתבקשת; הרי קיימא לן [רש"י בראשית לג, ד] "הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב", וכן אומות העולם שונאות לישראל [ראה למעלה פ"ב הערה 365], ומדוע שיהיו כאן באבל וצער על הריגת ישראל. ועל כך מבאר שמכל מקום לפי הטבע והסדר אין ראוי להמית אומה שלימה, כי זה נוגד לטבעו של האדם, לכך באופן טבעי יש כאן אבל וצער, ולא שמחה.

<> כי היין מסוגל להוציא מחשבות רעות מדעת האדם, וכמו שאמרו [ב"ב י.] "פחד קשה, יין מפיגו". וכן נאמר [משלי לא, ו-ז] "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר עוד". כי "היין מפיג הצער" [מצודות דוד שם פסוק ז]. ובגמרא [עירובין סה.] למדו מפסוקים אלו ש"לא נברא יין אלא לנחם אבלים" [אמנם להלן הערה 664 נתבאר שלא איירי כאן בשתיית יין, אלא בשתיית שאר משקים]. וכן להלן [ה, סוף פסוק יד] כתב: "ויתלו את מרדכי, ואמרו שיבא אל המלך אל המשתה, כלומר שיסיר אותו מדעתו לגמרי, כאילו לא היה בעולם".

<> אמנם הרלב"ג כאן בטעמו הראשון כתב "והעיר שושן נבוכה - ידמה שהיו בשושן יהודים רבים, כמו שייראה ממה שאמר [להלן ט, ו] 'ובשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש', והם היו במבוכה גדולה על הנעשה" [טעמו השני יובא בהערה הבאה]. וכן הראב"ע למעלה [א, ב] בנוסח א כתב: "שושן הוא שם מדינה קרובה אל עילם, ורוב המדינה ישראל". אמנם רש"י כאן פירש "והעיר שושן נבוכה - היהודים שבה". ואולי למהר"ל לא ניחא בזה, משום מה שהעיר כאן ר"א כהן צדק, וז"ל: "והעיר שושן נבוכה - מהו 'העיר נבוכה', היה לו לומר 'היהודים אשר בשושן נבוכים'". וראה תרגום ראשון שביאר שהתערבבו קולות שמחת הגויים בקול בכיים של עם ישראל.

<> כדבריו כתב כאן הרלב"ג בטעמו השני, וז"ל: "ואפשר גם העם אשר בה היו נבוכים על זאת הצוואה". וכן המנות הלוי [קכו.] כתב: "הייתי מפרש כי המבוכה היא רבה בראותם מלך עושה דבר כזה באכזריות ושטף רב ובחמה רבה להשמיד להרוג ולאבד עם עצום ורב מנער ועד זקן טף ונשים, מה שלא נעשה ולא נשמע מיום ברוא ה' אדם על הארץ, עַם שלא נשמע עליהם דבר יתחייבו בזה. גם היות הדבר הזה ביום אחד מיוחד בכל הממלכות, מגדיל האכזריות, ומה לו שיהיה ביום אחד או בימים רבים. אלא שזה מורה על חרון אף ופתאומיות גדול מבלי מתון ועצה". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, ולהלן פ"ד הערה 132.

<> פירוש - כך עלול לקרות אם המן יוציא לפועל את כל מחשבותיו. ומה שהוצרך להוסיף את החשש "ולמחר ימסור המן אומה אחרת", ולא ניחא ליה לבאר רק כריש דבריו שהיו במבוכה מחמת הפליאה שיש בהריגת אומה שלימה, כי בא להעמיד ב"זה לעומת זה" כיצד אנשי שושן דואגים וחוששים, לעומת המלך והמן שהתגברו על דאגתם וחששם על ידי שישבו לשתות [ראה הערה הבאה]. ועוד ניתן לומר שלשון "נבוכה" אינה רק העדר ברירות, אלא גם הבעת חשש הנובע מהעדר הברירות, וכמו שנאמר [שמות יד, ג] "נבוכים הם בארץ", ופירש הראב"ע הארוך שם "כאדם שלא ימצא עצה ולא ידע מה יעשה". הרי שלא איירי רק בהעדר ברירות בעלמא, אלא בספק מה לעשות, ולכך יש צורך להוסיף כאן את החשש "ולמחר ימסור המן אומה אחרת".

<> פירוש - הוספת המלים "והעיר שושן נבוכה" נאמרה באופן של "זה לעומת זה"; בעוד שהעיר שושן דואגת וחוששת מגזירה זו, הרי המלך והמן ישבו לשתות כדי להוציא מדעתם מחשבות נוגות הנובעות מגזירה זו. ונמצא שמבאר שאין שתיית המלך והמן משום שמחה וצהלה, אלא משום הפגת האבל והצער. ויש בזה סיוע לדברי מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שהביא בספרו [מנחת שלמה ח"ב סימן צו אות ח] להקשות מדוע אבל מותר בשתיית יין [עירובין סה.], הרי יין משמח את האדם, ואבל אסור במיני שמחה, וכגון הוא אסור בתלמוד תורה, משום שהתורה משמחתו [תוספות מו"ק כא., ד"ה ואסור]. וליישב זאת כתב לבאר בזה"ל: "בשעה שהאדם שרוי בצער אז טבע היין רק להקל מעליו את הצער, אבל תרתי לא עביד, להפיג את הצער וגם לשמחו... כשהוא מר נפש ושותה את היין רק להוציא הצער מלבו, וכמאמר הכתוב 'תנו יין למרי נפש'". הרי שתיית יין על ידי המלך והמן אינה מביאתם לידי שמחה, כי "להמית אומה שלימה אין זה שמחה לאדם", ו"לשמחה מה זו עושה" [קהלת ב, ב], אלא שתיית המלך והמן נועדה להפיג צערם, אך לא לשמחם. אמנם כאמור, להלן הערה 664 נתבאר שלא איירי כאן בשתיית יין, אלא בשתיית שאר משקים. ובאמת תיבת "יין" לא הוזכרה כאן כלל.

<> "ותרן - לעבור על כל פשעם. יותרו חייו - יופקרו חייו וגופו, שמורה אל הבריות לחטוא" [רש"י ב"ק נ.]. וראה להלן פ"ד הערה 24.

<> תרגום: מאריך אפו וגובה את שלו.

<> זהו המשך הילקו"ש הנ"ל.

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 652].

<> פירוש - אין הדעת סובלת שבני אדם ימכרו את אחיהם להיות עבד לאחרים.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 792]: "האכילה מטמטמים לב האדם. כי קודם שיאכל וישתה יש לו שני לבבות, ואחר שאכל ושתה יש לו לב אחד, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא [יב:], כמו שפרשנו שם". ושם בח"א לב"ב [ג, סז:] כתב: "יש לו שני לבבות. פירוש, שיש לו לב בשלימות... וקודם שאכל ושתה, הלב הוא בשלימות... ואחר שאכל ושתה הלב הוא חסר, כי האכילה והשתיה מבלבל את שכל האדם. ודבר זה ידוע, כי האדם קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי קודם שיאכל יש לו שני לבבות להבין הטוב, אבל האכילה מבלבל השכל, וזה ידוע" [הובא למעלה פ"א הערה 794, ולהלן פ"ט הערה 618]. ושם בהמשך ההערה נתבאר שבזה יש חילוק בין יין לשאר משקים, שיין מפקח את האדם, מה שאין כן שאר שאר משקים. וכן חילק להדיא בדרוש על המצות [נו:], וז"ל: "חמרא וריחני פקחין [יומא עו:], כי היין אינו כמו שאר משקין, שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל". הרי יין לחוד, ושאר משקין לחוד. נמצא שמה שנאמר כאן "ישבו לשתות" אינו מוסב על שתיית יין, אלא שתיית שאר משקים [אמנם בעל הרוקח (רבי אלעזר מגרמייזא) כתב כאן שאיירי במשתה יין]. וכן אמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל. אמרי דבי רבי ינאי, אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן, אלא מתוך קופה של בשר. אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים, האכילה כרשינין, והיתה מבעטת בו. אמר לה, מי גרם ליך שתהא מבעטת בי, אלא כרשינין שהאכלתיך... היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)], שנאמר [הושע יג, ו] 'כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני'. רב נחמן אמר מהכא, [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה''. ורבנן אמרי מהכא [דברים לא, כ] 'ואכל ושבע ודשן ופנה'. ואי בעית אימא מהכא [דברים לב, טו] 'וישמן ישרון ויבעט'". וכן כתב רש"י [דברים יא, טז] "השמרו לכם - כיון שתהיו אוכלים ושבעים השמרו לכם שלא תבעטו, שאין אדם מורד בהקב"ה אלא מתוך שביעה, שנאמר 'פן תאכל ושבעת ובקרך וצאנך ירביון', מה הוא אומר אחריו 'ורם לבבך ושכחת'". ועוד אמרו חכמים [חולין ד:] "אין הסתה [אלא] באכילה ושתיה", ובהרחב דבר לנצי"ב בראשית לז, יב, כתב: "עיקר זה הכלל 'אין הסתה אלא באכילה ושתיה' הוא משום דהסתה לא נאמר אלא על פתוי לדבר שאינו הגון, ואין דעת המתפתה נותן לזה עד שמסיתו ע"י אכילה ושתיה, שמשכר ומבלבל דעתו הצלולה, ומתפתה ביינו לעשות מעשהו זר". ובגו"א בראשית פל"ז אות כד כתב: "בא ללמדינו שלא באו [אחי יוסף] לחטוא אלא מתוך אכילה ושתיה, כי האדם כאשר הוא נוטה אל דברים אלו היצר מגרה וסופו לחטוא, ודבר ידוע הוא זה".

<> פירוש - לולא שהאחים ישבו לאכול ולשתות לא היו באים לידי מעשה כל כך זר ומשונה למכור את אחיהם, ורק מחמת שישבו לאכול ולשתות נתבלבל שכלם, ומכרוהו. וכן הוא בפסוקים, שבתחילה נאמר [בראשית לז, כה] "וישבו לאכול לחם וישאו עיניהם ויראו והנה אורחת ישמעאלים באה מגלעד וגו'", ולאחר מכן נאמר [שם פסוק כח] "ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף ויביאו את יוסף מצרימה". ובגו"א בראשית פ"נ אות ו כתב: "דאין סברא שיהיו [אחי יוסף] מגלים סוד שלהם שמכרו את אחיהם לשום אדם... ויגלו את חרפתם למכור את אחיהם".

<> אודות שאחשורוש מכר את ישראל להמן, כן אמרה אסתר לאחשורוש [להלן ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי". וכתב [שם]: "ומה שאמרה 'כי נמכרנו [אני ועמי]', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [פסוק יא] 'הכסף נתון לך'". וראה למעלה בפתיחה הערה 350, פ"א הערה 35, פרק זה הערה 520, להלן פ"ד הערה 191, ופ"ו הערה 315.

<> אודות השינוי והזרות בהמתת אומה שלימה, ראה למעלה הערות 492, 533, 586, 594, 652.

<> אע"פ שאחי יוסף ישבו לאכול לפני שמכרו את יוסף [כמבואר בהערה 665], ואילו המלך והמן ישבו לאכול אחרי שישראל נמכרו להמן, מ"מ האכילה ושתיה בשניהם משמשת לאותה מטרה, והיא שבשניהם האכילה והשתיה באה לעשות את דעת האדם שתהיה קלה עליו; אצל אחי יוסף קלות הדעת הזו הביאה למכירת יוסף, ואצל המלך והמן קלות הדעת הזאת הביאה להסחת הדעת מהאבל והצער שהיו אמורים ליפול בחלקם בהריגת אומה שלימה.

<> המשך הילקו"ש שהובא למעלה [לאחר ציון 661], שביאר ש"העיר שושן נבוכה" הוא משום ש"הפיל הקב"ה בכיה וערבוביה בתוך שושן, אשה הולכת לשטוח פירות, נופלת מן הגג ומתה. האדם הולך לשאוב מים מן הבור, נופל בו ומת".

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ נו: "ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל, ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ובהמשך הפרק מביא את מאמרם [ע"ז י:] "כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי אפשר לעולם בלא ישראל". וקודם לכן בספר, בפ"י [רנט:] כתב: "אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל". ובדר"ח פ"ה מ"א [לט] כתב: "תרי"ג מצות הם השלמת ישראל, אשר בהם תלוי העולם, ואם אין המצוה, העולם בטל". ובתפארת ישראל פי"ב [קצד:] "ובלא ישראל אין העולם נחשב כלל". ובנר מצוה [פ:] כתב: "בודאי בטול התורה הוא בטול ישראל, וכל העולם היה בטל". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [רנ.], ושם הערה 655. ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שמהם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד". וראה למעלה בהקדמה הערות 491, 496, להלן פ"ד הערה 185, ופ"ו הערה 28.

<> כמו שנאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים וגו'", ופירש רש"י שם "בשביל התורה... ובשביל ישראל". ובגו"א שם אות ז כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה, הוא כי ראשית כל הבריאה, היא התורה שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה... כלל הדבר הזה, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל. וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל ובא בסוף, וזהו ישראל... ודברים נסתרים הם ונפלאים מאד" [הובא למעלה הערה 306, ולהלן פ"ט הערה 18]. וכוונתו כאן היא שהואיל וישראל הם סבה לבריאת העולם, לכך הם גם סבה להמשך קיום העולם, כי הסבה ליצירת הדבר היא הסבה לקיום הדבר, וראה למעלה הערה 627. @**ובכדי להבהיר**^ נקודה זו, נביא את דברי הפחד יצחק פסח מאמר נח, וז"ל: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם. ולא עוד, אלא שאמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הרי כי השפעת הטובה בעולם היא סוד השלחן ולחם הפנים שעליו. ואם כן בודאי כי חמימות לחם הפנים אשר על השלחן מגלה היא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'. גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה. כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות, ועל כן בלחם הפנים אשר שמו מורה על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם בפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם 'כביום הלקחו'" [הובא למעלה פ"א הערה 561]. לכך כשם שישראל הם הסבה ליצירת העולם, כך הם הסבה לקיום העולם, ובלעדיהם העולם לא היה נברא, והעולם לא היה ממשיך להתקיים. וראה להלן פ"ט הערה 22. @**וצרף לזה**^ את דברי הרמב"ן [דברים לב, כו], שכתב: "ולכך הזכיר משה בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים".

<> בילקו"ש הנ"ל שאשה נופלת מהגג, ואדם נופל לתוך הבור. וראה למעלה הערה 260, ולהלן פ"ו הערה 27.

<> לקול בכייתה של התורה. וראה הערה 684.

<> לשון המדרש: "גם מלאכי השרת צעקו לקול בכייתה [של התורה], ואמרו לפניו, רבונו של עולם, אם ישראל בטלים מן העולם, אנו למה צריכין בעולם".

<> לשון המדרש: "באותה שעה רץ אליהו זכור לטוב בבהלה אצל אבות העולם ואצל משה בן עמרם, ואמר להם עד מתי אבות העולם רדומים בשינה, ואי אתם משגיחים על הצרה שבניכם שרויין בה, כי מלאכי השרת וחמה ולבנה וכוכבים ומזלות ושמים וארץ וכל צבא המרום בוכים במרד, ואתם עומדים מנגד ואינכם משגיחים".

<> אין כוונתו שהמדרש מאריך יותר לאחר דברים אלו, כי במדרש אין אריכות דברים לאחר מה שמובא כאן. אלא כוונתו שהמדרש האריך בכמה דברים שלא הובאו בדבריו למעלה. וכגון, במדרש הובא עד כה "כיון ששמעו חמה ולבנה כך, אספו נגהם, שנאמר [ישעיה נ, ג] 'אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם'", ובהמשך דבריו יביא זאת [ראה ציון 689].

<> ולא לאומה אחרת. וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לט:], וז"ל: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות... ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם, על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם. וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה". ובנצח ישראל פי"א [רצג.] כתב: "אמנם אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם. שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עִם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה [ב:], ובכמה מקומות, על הכתוב [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וגו'', מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל... שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 61, ופרק זה הערה 638]. וראה בסמוך סוף הערה 679.

<> שהתורה אינה יכולה להנתן אלא לישראל, ולא לאומות או למלאכים. ומעתה יוכיח שאין התורה יכולה להנתן למלאכים.

<> שאמרו שם "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו' [תהלים ח, ה] 'ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים' [שם פסוק ב]. אמר לו הקב"ה למשה, החזיר להן תשובה. אמר לפניו, רבונו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. אמר לו, אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה... אמר לפניו, רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה. 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב]. אמר להן, למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם... מיד הודו לו להקב"ה, שנאמר [תהלים ח, י] 'ה' אדונינו מה אדיר שמך וגו'', ואילו 'תנה הודך על השמים' לא כתיב". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמז.] כתב: "כי לא נתנה תורה למלאכים, כדאיתא בפרק רבי עקיבא". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנט:-שסג.] האריך טובא לבאר מדוע המלאכים אינם יכולים לקבל את התורה. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב: "המלאכים, להם לא ניתנה התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל לגמרי". @**וכך מוכח**^ מיניה וביה; דהנה בנתיב אהבת רע פ"א [ב, נא.] כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם אלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי" [ראה להלן פ"ו הערה 391]. ואין למלאכים צלם אלקים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנז:], וז"ל: "האדם מצד אשר נברא בצלם אלקים, מה שאין למלאכים". ובבאר הגולה באר החמישי [פד:] כתב: "לפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה מיוחדת שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים, ומצד זה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים" [ראה למעלה פ"א הערה 1102]. לכך פשיטא שהתורה לא תינתן למלאכים, כי אם אין צלם, תורה מנין. וכן מאותו טעם לא תינתן התורה לגוים, כי בדר"ח פ"ג מי"ד [שנג:] ביאר שאין לגוים מעלת הצלם בשלימות, ושוב נאמר שאם אין צלם, תורה מנין. וראה נתיב התורה פי"ד הערה 152, ולהלן הערה 687.

<> מבאר שחסרון המיתה אינו רק חל על המת עצמו, אלא גם על המתאבלים עליו. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86], וז"ל: "יש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "אבל, שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "הדמעות הם הפסד לבוכה, כי כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו, ולכך מוריד דמעות, שהוא הפסד". וכן כתב בביאור מאמרם [שבת קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [ראה למעלה בהקדמה הערה 87, פ"א הערה 1235, ולהלן פ"ח הערה 360].

<> כמו שנאמר [בראשית כג, ב] "ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון בארץ כנען ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה" וכן נאמר [דברים לד, ח] "ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלשים יום וגו'". וחכמים אמרו [מו"ק כז:] "שלשה ימים לבכי, ושבעה להספד, ושלשים לגיהוץ ולתספורת". וכן נפסקה ההלכה [רמב"ם הלכות אבלות פי"ג הי"א].

<> כמו שאמרו [שבת קנא:] "מאור עיניו של אדם, שהולך [ומתמעט] אחר הבכי". וכן פירש רש"י בקהלת יב, ב "תבוא כהיית המאור אחר דמעות הבכי". ובמדב"ר יח, כב אמרו "מפני מה מי עינים מלוחין, שבזמן שאדם בוכה על המת בכל שעה מיד היתה מסתמא, אלא על שהן מלוחין פוסק ואינו בוכה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכא.] כתב: "על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות". ובהמשך שם [תכג.] כתב: "כאשר האדם הוא בהתעצבות, ואינו נמצא בשמחה ובשלימות, מתחדש מזה הורדת דמעות, אשר הם אפיסה אל כח עינים". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "דמעה הוא אפיסת כח, כי כאשר ידמע האדם יש לו אפיסת כח, הם הדמעות היורדות... כי העינים אשר להם כח הראות". ומבואר שדמעה מורה על אפיסה, ושהיא שייכת לכח העינים.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ד [קעד.]: "כי הבכיה הוא על דבר שמגיע אל הבוכה, כאשר יש העדר בדבר שהוא קרוב ושייך אליו ביותר". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "על דבר שהוא בטול המציאות יש בכיה והורדת דמעות, כמו שהוא על מת". ובח"א לגיטין צ: [ב, קל:] כתב: "כל בכיה הוא בטול והפסד למי שבוכה עליו, ולכך בוכין כאשר הגיע הפסד לקרוב". ונאמר [דברים לד, ה] "וימת שם משה וגו'". ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע' שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה. ואמרו חכמים [ב"מ נט.] "מיום שחרב ביהמ"ק, ננעלו שערי תפלה... ואף על פי כן שערי דמעות לא ננעלו", וכתב על כך בח"א שם [ג, כד:]: "כי מפני שהדמעות הם בטול והפסד כח האדם, ודבר זה לא ננעל. כי כאשר חרב בהמ"ק, שהוא הוויית העולם, ננעלו כל השערים שהם הוויות העולם. והתפילה היא הוויות העולם, שהתפילה היא כסדר העולם... ולפיכך כאשר חרב בית המקדש שהוא הוויות העולם, ננעלו שערי תפלה. אבל שערי דמעה, שהם הפסד ובטול האדם, ואינם הוויות העולם, אין ענינם אל בית המקדש, ולכך אף אם נחרב בית המקדש, לא ננעלו שערי דמעה".

<> לקול בכייתה של התורה [ראה למעלה ציון 673].

<> אודות שהמלאכים משמשים לתחתונים, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 493], וז"ל: "נקראו 'מלאכים' מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם". ובגבורות ה' פמ"ד [קסו:] כתב: "כי כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים, כי השמים נבראו לשמש האדם... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'". וכן הוא בנתיב התורה פי"ז [תרעו:]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים". וראה למעלה בהקדמה הערה 495, פ"א הערה 857, ופ"ב הערה 592.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קפה:]: "דרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר... וקראו המלאכים והגלגלים שהם עבדים משמשים אל הנבראים [ילקו"ש ח"ב רמז תשצט]... כי תחלת בריאתם היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסח:] כתב: "ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון". ובגבורות ה' ר"פ סח כתב: "אמרו שהמלאכים נקראים 'עבדים', מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם, שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה... והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר" [הובא למעלה בהקדמה הערות 496, 497].

<> קשה, דבתפארת ישראל פי"ב [קפו:] תלה את עליונות האדם בהיותו מחונן בצלם אלקים [ולא בתורה], וכלשונו: "ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו, יש לו מעלה, מושגח מן העליונים". וכן בדר"ח פ"ג מי"ד [שמג:] כתב: "האדם נאמר בפרט עליו 'בצלם אלקים ברא אותו' [בראשית א, כז]... לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים". ומדוע כאן תלה את מעלת התחתונים בתורה ולא בצלם אלקים. אמנם לפי מה שנתבאר למעלה בהערה 679 דבריו מיושבים, שנתבאר שם שמעלת הצלם ומעלת התורה הן שני צדדים של מטבע אחת. באופן שרק על ידי התורה האדם מגיע למעלת הצלם בשלימות, אך ללא התורה אין לאדם מעלת הצלם בשלימות, וממילא המלאכים לא יהיו משמשים את האדם ללא תורה. אך עדיין קשה, שבגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 495]. והרי האבות היו לפני מתן תורה, ובעל כרחך שאין מעלתם מחמת התורה, ודלא כדבריו כאן. וצריך לומר, שאע"פ שהאבות היו לפני מתן תורה, מ"מ אלפיים שנה של תורה מתחילות מאברהם [ע"ז ט.], ומכלל "תורה" הם.

<> צרף לכאן דברי רש"י [בראשית כז, א], שכתב: "כשנעקד [יצחק] על גבי המזבח, והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת, והיו בוכים, וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו, לפיכך כהו עיניו". ומה פשר דמעותיהם של המלאכים בשעת העקידה. אמנם לפי המבואר כאן ניחא, כי כאשר היה חשש שיצחק ייעקד, ולא יהיו ישראל בעולם, "אם כן למי הם משמשים" [לשונו כאן], ולכך בכו.

<> כך אמרו במדרש הנ"ל [אסת"ר ז, יג], ולמעלה כשהביא המדרש [לאחר ציון 672] השמיט חלק זה. וכך הוא לשון המדרש בענין זה "כיון ששמעו חמה ולבנה כך, אספו נגהם, שנאמר [ישעיה נ, ג] 'אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם'".

<> כי ללא אור החמה והלבנה יהיה העולם חשוך, והחושך מורה על העדר מציאות. ובנתיב התשובה פ"ח [לאחר ציון 125] כתב: "כי חמה ולבנה יש להם מציאות יותר... שיש בהם האורה המורה על המציאות". ובנצח ישראל פ"י [רנו.] כתב: "אלו נמצאים הם עיקר במציאות, והם השמש והירח והכוכבים". ואודות שהאור משים כל דבר בפעל, כן כתב בנתיב התורה פ"ג [קלה.], וז"ל: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך". ושם פ"י [ת:] כתב: "כי האור יש לו המציאות ביותר, עד שכל דבר נמצא באור, כמו שהתבאר כמה פעמים". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". וראה למעלה בהקדמה הערה 347, ופרק זה הערה 226.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 157]: "כי על ידי ראית האדם הוא יוצא אל הפעל, כי העין מוציא אל הפעל הראיה". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. וזה מה שאמר [ברכות יז.] שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל". הרי שהעין מוציאה אל הפועל את הראיה, ובכך האדם עצמו יוצא אל הפעל. ופירוש הדברים האלו הוא שהואיל והאור מוציא את הראות לפעל, לכך גם מציאות האדם היא גם כן יוצאת אל הפעל בראיה זו. והענין יוסבר על פי דבריו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שכתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא חשוב כמת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". אם כן ראות האדם אינה מוגבלת לראיה בלבד, אלא היא מגיעה לכל האדם, כי הסומא חשוב כמת. ונמצא שסדר הדברים הוא כדלהלן; (א) האור [העין] מוציא את ראות האדם לפועל. (ב) ראות האדם היא כל האדם, שהרי העדר הראות הוא בטול האדם [סומא חשוב כמת]. וראה למעלה הערה 158.

<> צרף לכאן מאמרם [ע"ז נד:] "תנו רבנן, שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלקיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין הרי הוא מבטלה, הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "כי אין שייך לאבד חמה ולבנה, דבר שהעולם תלוי בו". ותלות זו היא משום שללא אור חמה ולבנה העולם הוא נעדר מציאות מפאת היותו שרוי בחושך. @**אך יש להעיר**^, שכבר השריש שאור החמה ואור הלבנה נבראו רק בשביל האומות, ולא בשביל ישראל, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"ד אות י [עח.], וז"ל: "דודאי אין המאורות מאירים לישראל, רק שמאירים לאומות שהוא חלקם, רק שישראל נהנים מהטוב שהוא בא לאומות... והמאורות אי אפשר לומר שיהיו נבראים בשביל ישראל, שהרי כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', וכתיב [שם פסוק טז] 'ויעש אלקים המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה'. והרי המאורות אינם מושלים בישראל, דכתיב [ירמיה י, ב] 'מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה', הרי כי אין המאורות מושלים בישראל [שבת קנו.]. אם כן המאורות אין פעולתם לישראל, ואם כן אי אפשר לומר שיהיו נבראים לישראל בשביל כל פעולתם... ולפיכך יש לומר שנבראו להאיר לאומות, והטוב, שהוא להאיר להם, לוקחים ישראל ואוכלים עמהם. והרע, שהוא ממשלתם, אינם מקבלים". וא"כ מדוע אור החמה ואור הלבנה תלויים בישראל, הרי הם לא נבראו בשביל ישראל, אלא בשביל האומות, ומדוע שלא יאירו רק בשביל האומות. ואין לומר שהואיל והעולם יתבטל מחמת כליון ישראל, לכך ממילא אור החמה ואור הלבנה יתבטלו גם כן, כי כשם שביאר שהתורה והמלאכים הם רק בעבור ישראל [ולא בעבור האומות], כך מן הסתם יתבאר לגבי אור החמה ואור הלבנה. ויל"ע בזה.

<> למעלה בהקדמה [לאחר ציון 561] ביאר שלכו"ע חטא זה הוא שהביא עליהם גזירת המן, כי מחמתו נזכר מה שהשתחוו לצלם נבוכדנצר, וכלשונו: "מה שיצאת הגזירה עתה, היה זה מפני שנהנו מסעודתו של אחשורוש. כי אותו מעשה שהשתחוו לצלם נבוכדנצר היה גורם אותו חטא שהיו נהנים עתה מסעודתו של אחשורוש. ואף כי לא נהנו מן הסעודה רק אותם אשר בשושן, מכל מקום היה גורם להיות נזכר להם עון הצלם בזמן החטא, היה זה שנהנו מסעודת אחשורוש. ולכך הכתוב מספר ענין הסעודה [למעלה א, ה-ח], שהוא הדבר שהיה גורם שיהיה נזכר חטא הצלם. כי חטא זה שנהנו מסעודה של אחשורוש הוא גם כן קרוב לעבודה זרה לגמרי, כאשר סעודתו היה לשבח מלכותו... ולכך היה עון זה גורם לזכור עון הצלם. גם לא עשו החטא רק אותם שהיו בשושן". וראה למעלה הערה 421, ולהלן פ"ד הערה 425.

<> אודות חומריותו של עם הארץ, כן הרחיב מאוד בנתיב התורה פט"ו, ובתוך דבריו כתב [תריא.] בזה"ל: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [הובא למעלה פ"א הערה 377]. ושם בהמשך [תרכג:] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי לגמרי... כל ענין עם הארץ שהוא בעל גוף ואינו שכלי". ושם בהמשך [תרכט.] כתב: "עם הארץ גמור, שאין בו לחלוחית חכמה... והתבאר לך גדר עם הארץ". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "עם הארץ הוא בעל חומר... שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החמרי". ושם מ"ט [תרצו:] כתב: "כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ". ושם פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני". ושם פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ שאין בו חכמה כלל... זהו עם הארץ, שהוא בעל חומר". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "עם הארץ אינו שכלי, רק טבעי חמרי". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מט:], והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית, כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו.]. ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל הת"ח, מפני התורה שלהם הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק" [הובא למעלה הערה 202, ולהלן פ"ו הערה 57].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ד אות לא: "דבר שהוא עב וגס כמו עמוד הענן, כאשר יתערב שם עפר ודבר גס, נעשה עב כמו טיט". ורש"י [שבת נח.] כתב "אלא אי אמרת - כלים דידהו כלי העשוי מטיט, כזה שאינו מצרפו בכבשן מעשה ידי יוצר דניהוי קרוי 'כלי חרס', אלא כלי אדמה, מי מקבל טומאה, בתמיה". ויש ראיה לזה, שהנה תיבת "טיט" תרגם יונתן "טינא" [ישעיה מא, כה], וכן תיבת "והחמר" תרגם יונתן שהוא טינא [בראשית יא, ג]. ומוכח מכך ש"טיט" שוה ל"חמר".

<> "לעמי פשעם - 'עמי' דהיינו תלמידי חכמים, את חטאתם אני קורא 'פשע', שהיה להם לתת לב בטעמי משנתם שיבררו להם על העיקר, ולא יורו הלכה מתוך משנה שאינה עיקר" [רש"י שם].

<> "ולבית יעקב - שאר העם. חטאתם - אפילו פשע שלהם אני קורא 'חטאת'" [רש"י שם]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט.] הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "וביאור זה, כי התלמיד חכם, אשר בראשם הנר המאיר... אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה, אפילו במעשה הגוף היה לו להיות נזהר, ולא יכשל כלל. ולפיכך אפילו שגגות נעשות לו כזדונות. ולהפך זה עמי הארץ, אפילו זדונות נעשים לו כשגגות, מפני שהוא חסר השכל, והוא כלו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר, ולפיכך אף הזדונות נעשים לו כשגגות... כי תלמיד חכם עונשו יותר על השוגג, מאחר שהשכל אצלו עיקר, ואין שגגה בשכל. והפך זה עם הארץ, ואפילו זדונות שלו אין נחשבים כל כך, מפני שהוא קרוב אל השגגה, כי הוא אדם גופני. כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה". ובח"א לב"מ לג: [ג, כ:] כתב: "כי התלמיד חכם הוא שכלי, לכך נחשב השוגג אליו כזדון, לפי שקרוב להיות מזיד, שאילו שם אל לבו על זה כאשר ראוי, לא היה טועה. ודומה למי שהוא הולך ובידו נר מאיר, ונתקל, דודאי זה אפשר לו להיות נזהר. אבל עם הארץ הוא דומה אל האדם ההולך בחושך בלא נר, ונתקל, דבר זה נחשב אליו שוגג, כי סכלתו גורם לו, עד שנחשב שוגג בשביל סכלתו, ואפילו אם אינו שוגג". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה המלים המורות על חטאי עמי הארצות הן "ולבית יעקב חטאתם". הרי כינה את עמי הארצות בשם "בית יעקב". ועל הפסוק [שמות יט, ג] "כה תאמר לבית יעקב וגו'" דרשו חכמים "אלו הנשים" [רש"י שם]. ומהו השויון הקיים כאן בין עמי הארצות לנשים שנשתתפו באותו שם. אלא שידוע שמדריגת האשה שהיא בעלת חומר [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 237, 270, 424], וזו מדריגת עמי הארצות. ולכך כאשר עמי הארצות מתייחסים לחומריותם הם נקראים בשם השוה לנשים, והוא "בית יעקב". וצרף לכאן מאמרם [ברכות סא.] שאמרו "מנוח עם הארץ היה, דכתיב [שופטים יג, יא] 'וילך מנוח אחר אשתו'". והם הם הדברים.

<> "כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים שהם חמריים, והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם" [לשונו בסמוך]

<> פירוש - אם הגזירה חתומה בדם.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ז [קסח:]: "כי הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו 'הדם הוא הנפש'. ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 430] כתב: "טהרת האשה מדם נדתה, דבר זה גם כן טהרת הנפש, 'כי הדם הוא הנפש', וכאשר האשה מטהרת עצמה מן הדם הזה, שהוא דם טמא מתועב, והוא מצוה אלקית, אז נפשה טהורה". וראה ציון 708.

<> כמו שנאמר [משלי כג, ב] "ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה". ובגמרא [חולין ו.] דרשוהו לשבח. ורש"י שם כתב "אם בעל נפש אתה - אם אדם כשר אתה, כדאמר בפסחים [מ.] 'בעל נפש לא ילתות', אדם כשר". ורש"י [פסחים מ., נדה טז:] כתב "בעל נפש - חסיד". והמסילת ישרים פי"א כתב שבעל נפש הוא "בעל שכל". והתוספות יום טוב סוכה פ"ד מ"ה כתב: "ואם בעל נפש אתה ועמדת בסוד ה'".

<> כמבואר למעלה בהערה 697. ואמרו חכמים [קינים פ"ג מ"ו] "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן", ובח"א שם [ד, קנא.] כתב: "פירוש, זקני עם הארץ שאין להם השכל הנבדל, רק השכל שאינו נבדל מן הגוף, והגוף כל זמן שחלש, השכל גם כן חלש, וכחו נפסד. אבל זקני תלמידי חכמים, שיש להם שכל הנבדל מן הגוף, כל זמן שהגוף חלש, השכל הנבדל מן הגוף מתגבר יותר, כי השכל הנבדל מתגבר בהחלש הגוף וכחות הגוף. ודבר זה נתבאר פעמים הרבה" [הובא למעלה פ"ב הערה 334]. ואודות מעלת התלמיד חכם, ראה למעלה הערות 200, 202, 611.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ב [שסה.] כתב: "ראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו". ושם פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. וראה להלן פ"ו הערות 57, 242. @**ועל פי**^ זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לא:], נתיב התשובה פ"א [לפני ציון 33], ח"א למנחות נג: [ד, פד.], ועוד. @**ובנצח ישראל**^ פי"ד [שדמ:] כתב: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה... ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם".

<> כמו שכתב בנצח ישראל פי"ד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה' [ראה להלן פ"ה הערה 226]... אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה... ודבר זה אינו נוהג אצל האומות". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ו הערה 381.

<> וכן מצינו לגבי השכר, שהשכר ניתן לפי ערך עושה השכר. וכגון, שהקב"ה משלם שכר הצדיקים בעוה"ב, ואילו שכר הרשעים ניתן בעוה"ז [רש"י דברים לב, ד]. ובגו"א שם אות ז כתב: "ואם תאמר, כיון דהרשע עשה מצוה גמורה כמו שעשה הצדיק, למה יהיה משלם לרשע מצותו בעולם הזה, ולצדיק בעולם הבא. ואין זה קשיא, כי הצדיק אשר הוא צדיק בכל, הנה עיקרו הוא צדיק, והעבירה שעשה הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק. ויש לו תשלומין בעולם הזה, שהוא דבר שאינו עיקר, כמו שהעבירה שהיא מיעוטה אינו עיקר. והרשע הוא היפך, שאם הוא רשע גמור, תשלומין שלו הוא במקום שהוא עיקר, והוא בעולם הבא. אבל המצוה שאינה עיקרית, תשלומין שלה בדבר שאינו עיקר, והוא בעולם הזה שאינו עיקר". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שצה.] כתב: "כי אשר הוא צדיק על פי הרוב, מאחר כי עיקר שלו צדיק, ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם הבא, ששם עיקר התשלומין. כי עיקר שלו הוא צדיק, ולכך ראוי שיהיה תשלומין שלו בעולם הבא, שהוא עיקר התשלומין. ועונותיו שאינם עיקר, כי הם המעוט, והמעוט אינו עיקר, לכך תשלומין שלו בעולם הזה, שאינו עיקר. ואשר הוא רשע על פי הרוב, והנה עיקר שלו רשע, ראוי שיהיה פרעון שלו בעולם שהוא עיקר, דהיינו בעולם הבא, שהוא עיקר. ומיעוטו, הוא זכיות, והוא דבר שאינו עיקר, ולכך פרעון שלו בעולם הזה, שאינו עיקר" [הובא בחלקו למעלה הערה 223].

<> אודות שהתאוה היא חומרית, הנה למעלה פ"ב [לאחר ציון 267] כתב: "האיש כאשר הולך אחר תאותו הוא חמרי בעצמו, ואיך יהיה נחשב צורה לאשה כאשר הוא בעצמו חמרי". ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] כתב: "כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', 'כי תאוה נפשך לאכול בשר' [דברים יב, כ], 'כי תאוה הוא לעינים' [בראשית ג, ו], ולעולם לא תמצא התאוה רק בענין זה". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תלח.] כתב: "כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. הכח השני הוא כח החיוני, שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום, וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה". ובנצח ישראל פ"ד [סה:] כתב: "ידוע כי מן כח טבעי, שהוא בכבד, יבוא כח התאוה אל המשגל והזנות. ובלב, אשר שם כח הרוחני, ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, ולכך מתחדש בזה שפיכות דמים".

<> "כי החומר הוא בעל שנוי" [לשונו למעלה לפני ציון 703].

<> כמבואר למעלה הערה 700.

<> על פי הפסוק [יהושע כב, כב] "אם במרד ואם במעל". ואודות שתשובה מועילה על חטאים הנובעים מהחומר, ולא על חטאים הנובעים מן השכל, כן כתב בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 28], וז"ל: "כאשר ישובו החוטאים אל השם יתברך, מקבלם בתשובה. ואף אם היו חוטאים במזיד, היה מתחייב מן התורה שיש להם תשובה. כי התורה שהיא שכלית לגמרי, והאדם אינו שכלי, רק הוא בעל גוף. ואילו היה האדם בעל שכל לגמרי, וחטא, אין התשובה מועילה לו, כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי', והוא מתחרט על מעשיו. והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכלים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי. אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו. ולכך התורה השכלית קורא לחוטאים שישובו. ואם לא שב בתשובה, אחר שיודע שחטא והיה לו לשוב מן חטא, וזה מורה שחטא שלו מצד השכל, לא מצד שאינו שכלי גמור, ואז מתחייב מן התורה השכלית... [ש]אין תשובה לדבר זה... כי כאשר מתרה השם יתברך באדם שישוב ולא שב, הקב"ה נועל לפניו פתח תשובה אחר כך". וכן כתב בגבורות ה' פל"א [קכ:], ובסוף דבריו שם כתב: "אין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת".

<> פירוש - זהו גם הביאור להסברו הראשון שחתימה בטיט מורה על חטאם של עמי הארצות, וחתימה בדם מורה על חטאם של תלמידי חכמים, כי חטא עמי הארצות בא מחמת שהלכו אחר יצרם ותאותם, וחטא של תלמידי חכמים בא מהדעת. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין ח:] לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, שלא יוכל לומר סבור הייתי שמותר [רש"י שם]. ולפיכך סובר רבי יוסי בר יהודה שחבר תלמיד חכם היודע שדבר זה אסור אין צריך התראה [שם]. ובב"ר יט, א אמרו "אין תלמיד חכם צריך התראה". והטעם כנ"ל, שההתראה באה כנגד טעות של הגוף, אך אין היא מועילה כנגד טעות של השכל.

<> מבאר הסבר שלישי למשמעות של חתימה בטיט וחתימה בדם. ועד כה ביאר שני הסברים; (א) הם כנגד חטאי עמי ארצות וחטאי תלמידי חכמים. (ב) כנגד חטאי התאוה וחטאי הנפש. אך מעתה יבאר שהם כנגד עונש הבא משם הויה ושם א-ל. ומה שכתב שההסבר השלישי "הוא עיקר", אולי זהו משום שלפי שני הסבריו הראשונים אין החתימה בטיט ובדם מורות על עצמן [העונש], אלא על החטא, שלפי העונש ניתן להבחין באיזה סוג חטא מדובר. אך לפי הסברו השלישי איירי בעונש עצמו, וזה יותר מסתבר שהחתימה תורה על עצמה ולא על זולתה.

<> פירוש - "מדת אמתת השם יתברך" היא הנהגה המתחייבת בעצם מצד הנותן, ולא רק הנהגה המתחייבת מצד המקבלים. וכגון, בגבורות ה' פכ"ג [צט:] כתב: "כאשר היה בדור המבול, שאז היה בא להפסיד אותם, כתיב [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו'. ועם כי אצל אמתתו יתברך אין התעצבות, הדבר הזה נאמר כפי המקבל, שהם הנמצאים, שהם מקבלים מדה זאת, כי בשעת המבול לא קבלו הנמצאים רק התעצבות, רצה לומר שלא נמצא השם יתברך להם בשלימות כבודו... אף כי מצד אמיתתו יתעלה ויתברך ההוד והשמחה לפניו, הנמצאים קבלו התעצבות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכ.] כתב: "כי כפי אשר הוא עניין המקבלים הוא יתברך עמהם, ואין בזה שנוי באמתת עצמו". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עז.] כתב: "מה שהתורה נקראת 'בת' [של הקב"ה (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה, ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה" [ראה להלן פ"ט הערה 553]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "כי הוא נכתב בשם הויה, [אך] לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם... בשם אד', כי העבד הוא נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו" [ראה להלן פ"ט הערה 385]. ושם ר"פ מה כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צט.] 'כי יום נקם בלבי' [ישעיה סג, ד], מאי 'יום נקם בלבי', אמר רבי יוחנן, ללבי גליתי, ולאברי לא גליתי... הבן הדברים האלו איך בא להפליג הקץ, שאינו תלוי רק באמתת השם יתברך, לפי גודל המעלה של הקץ. וזה שאמרו 'ללבי גליתי', רצונו לומר שאין הגאולה תלוי בתארים שלו יתברך, שהוא יתברך מתואר במדותיו. ואין עצם הגאולה תלוי במדות השם יתברך, שהם תארים לו, רק הקץ הוא מאמתת עצמו, כי לפי מעלת ואמתת הגאולה אינו תלוי בתארים של השם יתברך".

<> "כי האמת קיים" [לשונו בסמוך]. ואודות שאין שנוי במדת אמתתו יתברך, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רעד:], וז"ל: "כיון שהם נקראים [שמות ד, כב] 'בני בכורי', והבכור הוא אחד, מורה שיש כאן חבור גמור, לפי שהם מושפעים מאמתת עצמו. ולחבור הזה אי אפשר שיהיה לו פירוד כלל, וכי יש שנוי לאמתת עצמו". ועל כך נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני הויה לא שניתי וגו'", ושם הויה מורה על אמיתתו יתברך, וכמו שיבאר בסמוך.

<> כי הנפש היא עצם ואמתת האדם. ובדרשה לשבת תשובה [פב.] כתב: "נקראת 'נפש' במה שהיא עומדת בעצמה, כי כן יבא לשון 'נפש' על עצם הדבר". ושם בהמשך [פג.] כתב: "כי יש לישראל נפש אדם, לא נפש בהמה, לכך יהיה כפרתם שעיר עזים [ויקרא טז, ה], שדמו כדם האדם [רש"י בראשית לז, לא], וזהו מעלת ישראל מצד עצם ישראל, שהוא הנפש". והכתב והקבלה [דברים כט, ה] כתב: "כי עצם האדם הוא הנפש, והגוף איננו רק המקרה הדבוק בעצם". ובקומץ המנחה ח"א, אות ח, כתב: "עצם האדם הנפש, והגוף קנין לו, וקנין פחות ממנו ממונו ונכסיו, ויותר פחות חבריו וריעיו". ובתפארת שמשון [ויקרא עמוד עב] כתב: "האדם מורכב משני חלקים; האחד גוף האדם... וחלק נוסף הדם, שהוא הרגש העמוק שבאדם. בעצם הדם אינו חלק מהאדם, 'כי הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג]. עד היום לא הצליח המדע לגלות דרך לייצר דם. ולא זו בלבד, אלא שאי אפשר להחליף דם בנוזל אחר תחליפי. כשישנה ל"ע בעיה בעצמות האדם, ניתן להרכיב על העצם גם פיסת מתכת. אך אם לאדם ישנה בעיה בדם, אי אפשר להחליף זאת עם נוזל אחר בצבע אדום. הדרך היחידה להחליף דם היא על ידי עירוי דם שניטל מאדם. 'כי הדם הוא הנפש' הוא עצם האדם, ובו מתבטא הרגש העמוק ביותר שלנו כלפי הבורא". @**דוגמה לדבר;**^ רש"י [שמות יב, ו] כתב "[ה'] נתן להם [לישראל] שתי מצות [בליל יצ"מ], דם פסח ודם מילה". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:] כתב: "דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם... כי בשביל המילה היו עבדים להקב"ה, שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות... ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה... אותו שהוא רשום לעבדות [ה'], והוא עובד [את ה'], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה], ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 547, פתיחה הערה 315, ופ"א הערה 1200]. הנה ביאר המהר"ל המיוחד שיש במילה וקרבן פסח, ששתי מצות אלו מגדירות את ישראל כעבדי ה' העובדים אותו. אך עדיין לא הסביר שם מהי ההדגשה של "&**דם**^ פסח &**ודם**^ מילה". ואע"פ שפתח את דבריו בגו"א שם במלים "דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם", אך לא ביאר זאת. אמנם לפי דבריו כאן הענין מבואר, כי הדם שהוא הנפש, מורה על עצם אמיתת הדבר, ולכך האופן להורות שאנו עבדי ה' בעצם הוא על ידי שני דמים אלו.

<> "קושטא קאי, שיקרא לא קאי" [שבת קד.]. ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי האמת אין לו שנוי כלל, אבל הבלתי אמת אין לו קיום, והוא בטל מעצמו. שהרי אם סלק אף אחד מן 'אמת', נשאר 'מת', שאין קיום לאותו דבר היוצא מקו האמת, אף כחוט השערה, והוא מת ועבר ובטל". ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים". ובח"א לשבת נה. [א, לב.] כתב: "ראוי שיהיה חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], כי כל חתימה מקיים את הדבר, שהוא דבר מקוים. כמו שאמרו [גיטן כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמיו. הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו. וכאשר הש"י מקיים הדבר, הוא מקיים את הדבר באמת, כי האמת הוא קיום הכל, כמו שאמרו ז"ל [תקוני זהר תקון כה] אמת יש לו רגלים, שקר אין לו רגלים. ולכך חותמו של הקב"ה אמת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כל אשר נמשך אחר האמת ראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] 'קושטא קאי, שיקרא לא קאי', כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר, שלא יהיה נמצא". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו, והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא" [ראה למעלה ההערה 190, ולהלן פ"ד הערה 101].

<> "שם המיוחד" הוא שם הויה, וכמבואר בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], וז"ל: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי' [שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 62, להלן פ"ה הערה 233, פ"ו הערה 278, ופ"ט הערה 46].

<> רש"י בראשית ב, ה כתב "ה' - הוא שמו, אלקים - שהוא שליט ושופט". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' כתב: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים, ובו מקוימים כל הנמצאים". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רז.] כתב: "כל השמות הם בשם המיוחד". ורש"י שמות ו, ב כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה'' נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה'', נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלהים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה'' נאמן לשלם". וכן כתב רש"י שם [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי".

<> פירוש - אותיות שם הויה כשנכתבות במילואן [יו"ד (20) ה"א (6) וא"ו (13) ה"א (6)] עולות למספר ארבעים וחמש. ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מ"ה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה, כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע מהותו, כמו שכתוב [שמות טז, טו] 'ויאמרו בני ישראל מן הוא כי לא ידעו מה הוא', הנה הדבר נקרא 'מה' כאשר מהותו לא נודע". וספירה זו ידועה היא. וכגון בפרדס רימונים שער ח פרק כ כתב: "שם בן ד' במילואו עולה מ"ה, כזה; יו"ד ה"א וא"ו ה"א".

<> פירוש - המספר מ"ה הוא אחד יותר מ"דם", כי הגימטריה של "דם" הוא ארבעים וארבעה.

<> פירוש - בכל חותם יש שני דברים; הציור המצוייר על הטבעת, והטבעת שעליה נחקק הציור. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"מ [תריח:], וז"ל: "מדמה השבת כמו החותם אל הטבעת [ב"ר י, ט], שכבר נגמר הטבעת, אבל עדיין חסר חותם. שהחותם עם שאינו מענין הטבעת, שהרי אפשר שיהיה הטבעת בלא חותם, מכל מקום החותם הוא שייך לטבעת במה שראוי שיהיה לכל טבעת חותם עמו. וכך כאשר כלה גוף העולם בששה ימים, חסר העולם שבת, שהוא קנין מעלה עליונה אלקית, שהשבת קונה בעולם מעלה אלקית ביותר, וזה היה קונה בשבת".

<> פירוש - הדם הוא הנוזל המרטיב את הצורה שעל החותם [הטבעת], ובכך נוצרת חתימה על הנייר שעליו הוטבעה החותמת. לכך הדם מצטרף אל הצורה ליצור מספר ארבעים וחמש. ואם הצורה לא היתה חולקת מקום לעצמה, אלא היתה אחת עם מקבל הצורה [הטבעת], אזי לא היה ניתן לצרפה עם הדם, כי אז היא היתה הרבה יותר שייכת לחותם מאשר לדם. אך עתה שהצורה היא זולת החותם, ניתן לצרפה עם הדם.

<> נראה שנקט דוקא בשם "אל" משום שתיבת "בטיט" היא גימטריה שלשים, ויחד עם צורת החותם עולה לשלשים ואחד [כמו שמבאר בסמוך]. וכשם שתיבת "דם" מורה על שם הויה מחמת היותה בעלת אותה גימטריה, כך תיבת "בטיט" מורה על שם "אל". ואע"פ שבנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 26] כתב ששם "אל" מורה על חסד, וכלשונו: "ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד, כמו שאמר הכתוב [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'" [הובא למעלה הערה 372]. מ"מ גם כן נאמר [תהלים ז, יב] "ואל זועם בכל יום". וכן מלאך גבריאל הממונה על הדין [נצח ישראל פנ"א (תתיז:)], מ"מ נושא בשמו שם "אל", וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.]. והביאור הוא, שהכל חוזר לחסד, ואף הדין של הקב"ה הוא בכדי להיטיב ולהסיר את הרע מן העולם, וישאר הטוב בעולם. וכן כתב בדר"ח פ"ג מט"ו [שצ:], וז"ל: "כי אף אם [הקב"ה] דן העולם, אינו מבקש בחוב העולם, אבל 'בטוב העולם נדון' [שם], שחפץ לזכות העולם ולהטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פרעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"א, נתיב אהבת השם פ"א, תפארת ישראל פ"כ [רצה.], ושם פנ"ט [תתקכד:], ועוד. ובספר אגרא דכלה [רמא.] כתב: "התורה משמיענו כי הפורעניות והעונש ממנו יתברך אינו דרך נקמה, כמו מלך הנוקם מעמו כשאינם מקיימין מצותיו, רק הוא דרך רפואה, שירפאו ממחלתם" [הובא למעלה פ"א הערה 1279].

<> שמעתי לבאר, כי כח התפילה נובע מחמת שבידי התפילה לעורר מדה אחת של הקב"ה שהיא תתגבר על מדה נגדית, וכמו שאנו אומרים "ויכבשו רחמיך את כעסך מעלינו, ויגולו רחמיך על מדותיך, ותתנהג עמנו ה' אלקינו במדת החסד ובמדת הרחמים". אך כאשר הגזירה יוצאת משם הויה, אי אפשר להתפלל שמדה אחרת תכבוש אותה, כי שם הויה כולל את כל השמות, וכמו שכתב הרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט], וז"ל: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה בתחילת שער ה כתב: "דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן". לכך כאשר ההנהגה יוצאת מענף אחד, ניתן להתפלל שענף אחר יבוא במקומו. אך כאשר ההנהגה יוצאת מגוף האילן, לא שייך שאחר יבוא במקומו.

<> פירוש - גימטריה של "בטיט" היא שלשים.

<> פירוש - כשם ששם הויה הוא אחד יותר מ"דם", אך השויון נעשה משום שהדם מצטרף אל צורת החותם, כך שם א-ל הוא אחד יותר מ"בטיט", אך השויון נעשה משום שהטיט מצטרף אל צורת החותם.

<> אותיות מש"ה כל"ב הן אותיות שימושיות. ולגבי בי"ת השמוש, ראה רש"י בראשית לה, ז.

<> פירוש - הגימטריא של "דם" היא ארבעים וארבע, ולא צירפנו לזה אות בי"ת ["&**ב**^דם"] ואז הגימטריא תהיה ארבעים ושש, ומדוע בתיבת "&**ב**^טיט" צירפנו את הבי"ת לגימטריה, וכך הגענו למספר שלשים.

<> ראה בספר גימטריא ונוטריקון עמוד יט, הערה 7 שהביא כמה כללים בשם עיטור ביכורים על בעל הטורים, ושם כתב שלעולם אין מחשבים אותיות השימוש לגימטריא. אמנם בספר "סודי חומש ושאר" לרבי יהודה בן שמואל החסיד, על הפסוק [איוב י, י] "הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני", כתב: "'הלא כחלב תתיכני', 'חלב' בגימטריא מ', כלומר במ' יום הייתה יצירתי, כמאמר רבותינו [בכורות כא:] שאמרו למ' יום הולד נוצר. 'וכגבינה תקפיאני', 'כגבינה' בגימטריא צ', שלצ' יום הולד ניכר, כדכתיב [בראשית לח, כד] 'ויהי כמשלש חדשים'". והמהדיר שם בהערה 80 ציין שתיבת "כחלב" היא ארבעים משום שאין אות כ"ף השימוש נכללת בגימטריא. לעומת זאת בתיבת "כגבינה" אות כ"ף השימוש נכללת בגימטריא, והקשה מדוע בפעם הראשונה אות כ"ף אינה נכללת בגימטריא, ופעם השניה היא נכללת בגימטריא. ולפי המהר"ל שאלה זו מיושבת ברווחא.

אסתר פ"ג עמוד PAGE עט

PAGE קצט

PAGE עט OH06