#**ובשנים עשר**= חודש וגו'" (ט, א). כבר פירשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום להם. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם. אבל יש כאן גם כן צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף. וכאשר דבר אחד כמו זה, שהוא סוף בחדשים, יש לו שתי בחינות מחולקות, כמו שיש לחודש אדר; שיש לו בחינה כי יש חס ושלום סוף לישראל, וזה מצד עצמם. אבל מצד השם יתברך, אדרבא, מצד הסוף יש להם קיום, כמו שנתבאר למעלה. לכך כאשר היה המן בא מצד הבחינה הראשונה שיש לישראל, מצד הסוף, ונהפך הדבר, כי מצד הסוף יש להם הקיום, הרי הסוף עצמו מהפך הדבר. ולכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו. ולכך אמר "יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם", והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת.

#**ויש לך לדעת**= כי ישראל נקראו "ראשית", דכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה". ועמלק גם כן נקרא "ראשית", שנאמר (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק". והמן כי אמר ראשית שלו הוא יותר מה שנקרא "ראשית גוים", אבל ישראל נקראו "ראשית תבואה", והתבואה היא נאכלת מידי שנה בשנה. ולכך אמר כי ישראל שנקראים "ראשית תבואתו", יהיו נאכלים משונאיהם, שיהיו אוכלים אותם. ולכך אמר כי ישראל יצאו ממצרים בחודש הראשון (במדבר לג, ג), הוא חודש ניסן (רש"י שמות יב, ב), ודבר זה היה התחלת ישראל כאשר יצאו ממצרים. וזה מפני כי נקראו "ראשית תבואתו", וראשית התבואה הוא בחודש ניסן, ונקרא "חודש האביב". אבל עמלק נקראו "ראשית גוים", שאין שייך בהם דבר זה, ואינם לאכילה, לכן נקראו "ראשית". וכאשר נפל הגורל שמח המן (מגילה יג:), ואמר כי כשם שהיה ראשית התחלתם בניסן, כך סופם יהיה באדר, שהוא אחרון בחדשים. וגם התבואה אחרית שלה באדר, שהרי בניסן תבואה חדשה. וסוף ותכלית אכילתה הוא באדר, שהרי בניסן תבואה אחרת.

#**וכל זה**= היה טעות המן, כי\* ישראל נקראו "ראשית" מפני שהם ראשית המחשבה, כמו מי שזרע תבואה, ראשית מחשבתו הוא בשביל התבואה, לא בשביל הקש. ולכך אמרו במדרש (ילקו"ש במדבר תשסו) מחשבתן של ישראל קדמה לכל העולם, שנאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא ישראל, שנאמר (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה". כלומר האדם שהוא זורע, מחשבתו על התבואה, לא על הקש. כי הקש אחר שהוציא את התבואה, זורק את הקש, ונותן את התבואה באוצר. וכך השם יתברך שברא את העולם, בראו בשביל ישראל, ובשבילם העולם קיים. וכיון שבשבילם קיים, גם כן הם קיימים כל ימי העולם. אבל עמלק הוא קש, כדכתיב (עובדיה א, יח) "ובית עשו לקש", בשביל שהוא ראשית הוא נאבד, כדכתיב (במדבר כד, כ) "ואחריתו עדי אבד". וזה כי הקש הוא גדל תחלה קודם התבואה, אבל לענין האבדון הוא\* תחלה, כי אחר שהוציא התבואה, משליך הקש לאבדון. ולכך היה נאבד עמלק באחרית\*, כי באדר אין נמצא הקש, כי מכאן ואילך התבואה נתנה באוצר. והבן הדברים, כי הם עמוקים.

#**"ויכו היהודים"**= (פסוק ה). פירוש מה שכתוב "מכת חרב והרג ואבדן", פירוש שהכו אותם בחרב מכה שאפשר שימות, או שבאו בסוף לידי מיתה בודאי, וזה נקרא "מכת חרב", רק שלא היה מיתה מיד, "והרג" הוא הריגה ממש. מכל מקום אפשר לומר כי נשאר הגוף, ובא הגוף אל הקבר, "ואבדן" פירוש עד שיהיה נאבד לגמרי, ולא בא אל הקבר, כי לא נשאר דבר מן הגוף. ואחר כך מוסיף "ויעשו בהם כרצונם", והיינו כל מיתה שרצו, ואפילו היא מיתה מגונה גם כן עשו בהם, וזה "ויעשו בשונאיהם כרצונם", שכל כך היו שולטין היהודים בשונאיהם שעשו בהם כרצונם, ובזה היו היהודים שולטים לגמרי על שונאיהם. ולפיכך אמר אחר כך (פסוק ו) "ובשושן הבירה הרגו ואבד חמש מאות איש", ולא זכר "מכת חרב", כי מכת חרב\* אינו מיתה מיד, וכאן בא להזכיר כמה נהרגו ונאבדו, לכך לא זכר "מכת חרב", שאין מכת חרב משמע מיתה גמורה מיד, רק מכה בלבד.

#**"עשרת בני המן**= וגו'" (פסוק י). מה שהזכיר "עשרת בני המן" באחרונה, וכך היה לו לומר "ואת עשרת בני המן פרשנדתא וגו'". וזה מפני שאם כן היה "עשרת בני" מחובר אל מה שכתיב לפני זה (פסוק ו) "ובשושן הבירה הרגו ואבד חמש מאות איש" "ועשרת בני המן", ולא בא לומר רק המנין, וכמו "חמש מאות איש" דשושן. וכאן לא בא הכתוב על זה, רק שאמר כי הם כלל אחד ביחד, וכולם יצאו נשמתן בפעם אחד, וכמו שיתבאר, ולכך כתיב "עשרת בני המן" באחרונה. ובשביל כך הוצרך למכתב כך, שהיה לו לומר "הרגו חמש מאות איש ו[עשרת] בני המן את וגו'", אלא שבא לומר שכל העשרה כולם כאחד נתלו, ויצאו נשמתן כאחד. וכן אמרו בגמרא (מגילה טז:), "ואת פרשנדתא ואת דלפון עשרת בני המן", אמר רבי חייא דמן יפו, עשרת בני המן ו"עשרת" בעי לממרינו בנשימה אחת. מאי טעמא, דכולהו בהדי הדדי נפקא נשמתינהו. אמר רבי יונה אמר רבי זירא, וי"ו ד"ויזתא" (פסוק ט) צריך לממתחה בזקיפא, מאי טעמא, דכולהו בחדא זקיפא אזדקיפו.

#**ופירוש זה**= כי הפסוק הזה בא לומר כי זרע עמלק, והם אלו עשרת בני המן, היו מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד (דברים ו, ד), כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד בא האבוד לזרע עמלק, שכל זמן שזרע עמלק בעולם אין נראה אחדותו בעולם (רש"י שמות יז, טז). ומפני כי בטול שלהם מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך יצאה נשמתם באחד, ונתלו בזקיפה אחת, הכל מצד הזה שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד. ויש באדם שני דברים; הגוף והנשמה. ולכך הנשמה יצאה לכל עשרה כאחד, כמו שראוי. ואל גופם היה התליה גם כן כאחד. וכל אלו הדברים הכל להודיע כי הוא יתברך אחד ואין עוד, וממנו בא המפלה לזרע עמלק שהם נגד אחדותו יתברך. ואם לא כן, למה יצאת נשמתם כאחד. אלא מפני כי המכה באה להם מן השם יתברך שהוא אחד בלבד, לכך היתה המכה גם כן בפעם אחד, ולא מחולק, רק אחד. וגם בשביל שעשה עצמו עבודה זרה (מגילה י:), והיה פוגע במה שהוא יתברך אחד, לכך נתלו בניו כאחד, ויצא נשמתם כאחד. ומפני כי המן יצא מכלל העולם שמאמינים באחדותו יתברך, ועשה עצמו כלל בפני עצמו, לכך עשרה מבניו, אשר עשרה הם כלל אחד, נתלו, ויצא נשמתם כאחד.

#**ובגמרא**= (מגילה טז:), אמר רבי חנינא בר פפא דרש רבי שילא איש כפר תמרתא, כל השירות כולן אריח על גבי לבינה, ולבינה על גבי אריח. חוץ משירה זו ושירת כנען, שהיא אריח על גבי אריח, ולבינה על גבי לבינה. מאי טעמא, אמר רבי אבהו, שלא תהיה תקומה למפלתן של רשעים.

#**פירוש זה**= כי כל שאר השירות שהרויח השם יתברך לישראל מצרתן, והוציא אותם מיד האומות, ודבר זה הרוחה כאשר הוציא אותם מצרתן, ולכך השירה אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח. כי כאשר הוא בציור הזה יש לו רוחב, וכך ראוי הרוחב אל כל השירות כאשר השם יתברך הרחיב להם וגאלם מיד האויב. ומכל מקום אף שגאל השם יתברך את ישראל ממצרים, מכל מקום לא היה מאבד מצרים כולם, רק שהוציא את ישראל מתוכם, והרויח לישראל מגלותם. ולכך השירה הזאת ושאר השירות לא באו רק על הרווחת ישראל, ולכך השירה הזאת, ושאר שירות שהם על הרווחת ישראל, הם אריח על גבי לבינה, שהוא מורה על הרוחה שיש לו קיום, וכך הוא הרווחת ישראל.

#**אבל כאן**= לא היה השירה על הרווחת ישראל, רק שהפיל אויביהם עד שהגיע להם כליון ואבוד גמור, ועל זה באה השירה הזאת של עשרת בני המן, ולא בא העיקר על ההרווחה של ישראל. כי אף שיצאו מהמן, לא היו נגאלים לגמרי. רק שבא מן השם יתברך\* הכליון והאבדון שהגיע לשונאי ישראל, שהוא אבוד גמור. ולכך בענין זה גם כן השירה אריח על גבי אריח, שאין לה קיום, רק נפילה גמורה. וכן במלכי כנען שציוה השם יתברך "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז), ועל זה באה השירה שהיה להם נפילה גמורה, לכך השירה היא אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה. ודוקא אלו שתי שירות באו על נפילת הרשעים, ולא על ההרוחה שהגיע לישראל. כי בכנען כבר היה להם הרווחה, שיצאו ממצרים ולא היו תחת ידיהם. וכן גבי המן, לא הגיע[ו] אף במפלת המן אל ההרוחה הגמורה, כאשר היו בגלות מן מלכות מדי ופרס.

#**ועוד יש**= לך להבין מאוד כי כל השירות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח (מגילה טז:), וזה כמו שאמרנו כי גברו ישראל והתפשט כח שלהם ביותר. ולכך השירה הזאת היא אריח על גבי לבינה, כי זה מורה התפשטות, לפי שהם מונחים בענין שיש להרחיב תמיד. וכך כאשר ישראל מקבלים שלימות, אין זה הוא התכלית שאי אפשר שיהיה עוד, רק הם מוכנים להיות להם יותר שלימות. אבל השירה הזאת היא אריח על גבי אריח, כי השירה הזאת בשביל שהפיל שונאיהן עד\* שלא היה לו תקומה כלל, וזהו נפילה גמורה שהגיע למפלתן של רשעים.

#**ובירושלמי**= (מגילה פ"ג ה"ז) יש שצריך לכתוב בני המן "את פרשנדתא וגו'" כמו שניץ ונחיץ כהדין קינטריא. ויש לפרש גם כן זה כמו שאמרנו, כי שירה זאת צריך שיכתוב אותה זה למעלה מזה, עד שיהיה כל אחד למעלה מזה בשוה. וזה שאמר "כהדין קונטריא", שהוא הקו שיורד מן אמת הבנין, שתולה בקו הזה משקל שמותח הקו בשוה, ואין אחד יוצא חוצה. שאם אחד יוצא חוצה, לא היה זה על זה לגמרי, רק היה קצת כמו אריח על גבי לבינה. לכך צריך\* למתוח עד שהם בשוה לגמרי, כמי שמכוין לעשות הבנין בשוה.

#**"ובבזה לא**= שלחו את ידם". אף על גב דנכתב בשם המלך (למעלה ח, יא) "ושללם לבוז", מכל מקום לא לקחו שללם מפני שלא יאמר המלך כי לא היה כוונתם להציל עצמם מן שונאיהם, רק ליטול שללם, ולכך "בביזה לא שלחו ידם" לדעת שהם נקיות מזה.

#**ועוד יש**= לך לדעת כי היו נוהגים כמו שראוי אל נס הזה. כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרוחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה. אף כי נפל פחד יהודים עליהם (למעלה ח, יז, וכאן פסוקים ב, ג), היה זה לסלק האויב ולא ישלוט בהם, וכמו שיתבאר בסמוך. ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת, ובודאי אין כאן הרוחה כאשר עדיין היו בגלות.

#**"ביום ההוא וגו'"**= (פסוק יא). הוצרך לכתוב "ביום ההוא", מפני שבא לומר אף שאין הדעת נותן לבא באותו יום מספר הרוגים לפני המלך, שיהיו נמנים ההרוגים מיד באותו יום של הריגה ולבא לפני המלך, עם כל זה בא מספר ההרוגים לפניו באותו יום. ובודאי היה זה מפני שהוא חדוש להרוג חמש מאות איש בעיר אחת. ועם כל זה אמר המלך (פסוק יב) "מה שאלתך ומה בקשתך עוד ותעש". ולא אמר "עד חצי המלכות ותעש", מפני שבא לומר אף בענין הריגה יהיה נעשה עוד, וזהו בודאי יותר כאשר הרגו חמש מאות ונתן לה עוד יותר. ולכך בקשה מן המלך שינתן להם עוד יום י"ד.

#**ויש לשאול**=, למה לא הספיקה אסתר במה שהיה לה יום י"ג בשושן. ואין סברא לומר כי האויבים עדיין רבים, ורצו לעמוד על נפשם, אם כן בשאר מדינות המלך שלא נעשה ביום י"ד, אם כן לא סלקו עדיין האויבים, שהם אויבי ישראל. ועוד, הרי קורין המגילה בכרכים ביום ט"ו (מגילה ב.), וכי בשביל שהרגו בשושן עוד יום אחד, מאי ענין שאר כרכים לזה. והר"ן ז"ל האריך לתת טעם בדבר זה, שהביא הירושלמי (מגילה פ"א ה"א), כמו שמבואר בדבריו.

#**אבל לי**= יראה לומר על פי הפשט, כי אסתר ידעה כי נשארו שונאים ואויבים ליהודים בשושן, אשר לא היו יכולין לכלות כל האויבים ביום אחד. וטעם דבר זה, מפני כי בשושן היו הרבה צוררים מן משפחות המן, ואצלו היו דרים בשושן. וזה תדע כי בשושן הרגו ביום י"ד חמש מאות (למעלה פסוק ו), ואילו בכל מדינות המלך הרגו ע"ה אלפים (להלן פסוק טז), ובודאי לפי הסברא היה ראוי שיהיו יותר בשושן לפי ערך זה. רק כי בשושן היו אוהבי\* המן ובני משפחתו, ולכך היו שם הרבה. וכאשר אסתר ראתה כי לא היו מכלין כל צוררי היהודים, בקשה מן המלך לתת להם עוד יום אחד. ולקמן נפרש כי רמז דבר זה הכתוב במה שאמר (להלן פסוק טז) "ושאר היהודים אשר במדינות המלך", כי למה אמר "ושאר היהודים". אלא לומר כי שאר המדינות הם טפלים לשושן, כי עיקר השונאים הם בשושן, ולכך היה המספר הרבה. אבל בשאר המדינות לפי ערך שושן היו מעט, ולכך בקשה אסתר עוד יום אחד בשושן.

#**ומה שכל**= הכרכים אשר להם חומה עושים גם כן ביום ט"ו, אף שזה לא היה רק בשושן, הכל הוא זכר לנס. כי אם היה רק בשושן, אפשר שתהיה שושן חרב מאין יושב, כמו שמצאנו כמה כרכים שנחרבו. ואם כן יהיה בטל דבר אחד מן המגילה וכתיב (להלן פסוק כח) ש"לא יסוף מזרעם". ולפיכך\* הוצרכו לעשות שכל כרך שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון יהיה גם כן כמו שושן, שהיא כרך מוקפת (מגילה ב:), כך יראה לומר על פי הפשט.

#**ועוד יש לפרש**= והוא עיקר, כי בא לומר כי נס שעשה השם יתברך לישראל במגילה הזאת, היה נס בשלימות הגמור, ולא תאמר כי היה כאן נס, אבל לא היה בשלימות הגמור. ולכך יש לקבוע יום שבו ההנחה ליהודים ועשיית משתה ויום טוב כאשר הירח מלא אורה והוא בשלימותו\*, וכדכתיב (למעלה ח, טז) "ליהודים היתה אורה וגו'", על הטוב הגמור שעשה השם יתברך עמהם. והרי פסח וסוכות שהם ימים טובים לישראל, והם זמני שמחה, הם בט"ו, חוץ מן השבועות, מפני שהוא תלה בספירה של חמשים יום ממחרת השבת (ויקרא כג, טז). אבל זמני שמחה הם בט"ו לחודש, שאז הירח מלא אורה. ומפני כי יותר ראוי שהימים שהם הנחה [יהיו] ביום ט"ו, לכך קבעו בכרכים, שהם דומים לשושן, מוקפת חומה מיהושע בן נון, שיהיה להם יום י"ד ויום ט"ו, שזה מורה על הנחה גמורה. ולא היה די שיהיה זה בשושן לבד, כי מה נחשב עיר אחד בכל העולם, ולכך קבעו שכל הכרכים שהם דומים לשושן יהיו כמו שושן. ואפשר לומר כי בשביל כך בקשה אסתר מן המלך שיתן לה עוד יום\* י"ד, כדי שתהיה ההנחה ביום ט"ו, שהוא ראוי לזה מצד עצמו.

#**ועוד יש**= לך לדעת כי מן הראוי גם כן שתהיה ההנחה ויום טוב ליהודים ביום ט"ו, שאז הירח מלא אורה. רק שאין כרכים שיש להם חומה וכפרים שאין להם חומה שוים; כי הכפרים הם דומים לירח כאשר הוא ביום י"ד, כי יום י"ד עדיין אין גבול לירח, שהרי עדיין מוסיף והולך עד ט"ו. רק הכפרים שאין להם גדר וגבול, והם דומים לירח כאשר הוא ביום י"ד שאין לו גדר עדיין וגבול, ולכך הנחת הכפרים ביום י"ד. אבל יושבי כרכים שיש להם גדר וגבול, הוא החומה שהוא גדר וגבול לכרך, כי עד כאן הוא הכרך, ולכך הם דומים ליום ט"ו, שביום ט"ו יש גדר וגבול לאור הירח. ולכך יושבי כרכים, הנחה ושמחה שלהם ביום ט"ו, שבו יש גבול וגדר לאורה, כי עד כאן הוא בא, ולא יותר. ועל כל פנים ראוי שיהיה השמחה ויום טוב כאשר הירח הוא מלא אור, וראוי היה שיהיה בט"ו אל הכל, שבו הוא מלא אור. רק שאין דומה יום ט"ו שבו יש לאור הירח גבול וגדר, וזה דומה ליושבי כרכים שיש להם גדר, עד כאן הוא העיר. ולפיכך בקשה אסתר לתת לה בשושן, שהוא כרך שיש לו חומה, יום י"ד גם כן, ויהיה הנחה להם ביום ט"ו כראוי\*.

#**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, 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. ואף כי לפני יום (-י"ד-) [י"ג] האור יותר מעט, אמר עמלק\* כי אין דומה לזה, כי על כל פנים אין יכולים למעט אורה שלו לגמרי, רק הם ממעטים מן אורו, והוא כמו יום י"ג שהירח ממועט מן אורו בשלימות, ומכל מקום אור (-י"ד-) [י"ג] גדול. וכך אמר המן, אף\* כי ישראל ממעטין את אורו עד שאינו בשלימות אורו, מכל מקום עם זה אורו גדול.

#**ונהפך הדבר**=, כי המן הוא ממעט את אור ישראל, שאין אור שלהם במלואו. וכאשר היו מאבדין אויביהם ביום י"ג, שהם ממעטים את אורם, 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. ומכל מקום יושבי כרכים שיש להם חומה גדר וגבול, יום הנחה שלהם הוא יום ט"ו, מפני כי ביום ט"ו יש גבול לאורה, ויש ללכת אחר הגבול והגדר שהוא ביום ט"ו, וזה ליושבי כרכים. אבל כפרים שהם פרוצים, ואין גדר וגבול לעיר, אין ללכת רק אחר היום, והיום שהוא מלא אורה הוא בי"ד, כי יום ט"ו אין כולו מלא אורה, שכבר התחיל האור להתמעט, ולכך יום ההנחה שלהם היה ביום י"ד, והכל הוא כסדר\* נכון. ומפני כך בקשה אסתר בשושן, שהוא כרך מוקף (מגילה ב:), עוד יום אחד, שהוא י"ד, ותהיה הנחה שלהם כמו שראוי להם.

#**ועוד יש לפרש**= מה שעשה הכתוב חילוק בין יושבי כרכים ויושבי כפרים. כי דבר זה שהיה ליהודים באותו\* זמן שכבשו את האויב, ובפרט אויבים כמו אלו שהם זרע עמלק, מתנגדים וצוררים להם במה שאפשר להם, והשם יתברך עזרם שכבשו האויב לגמרי. וידוע כי ישוב הארץ נקרא כבישה, שכובש את הארץ ומתיישב בה, וכדכתיב (בראשית א, כח) "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה", שנאמר זה על שיהיו מיישבין את הארץ שכבשו. וכאשר יש דרך שהולכים בה רבים נקרא זה 'דרך כבושה'. וכל זה כי כאשר יש ישוב גמור מן בני אדם על הארץ, נקרא זה כבישת הארץ, כי הארץ נתן השם יתברך לאדם (עפ"י תהלים קטו, טז), וכאשר יושבים עליה נקרא זה כבוש הארץ. ולכך יושבי כרכים, שהם יושבים בחוזק, שיש להם חומה, ונקרא זה כבישה גמורה ביותר. לכך ראוי להם כבישת האויב שיהיו כובשין את האויב כבישה גמורה, וצריכים לכבוש את האויב בכבישה גמורה, ולתת להם עוד יום אחד יותר על יושבי כפרים, שאין כבישה גמורה הם\* כל כך, מפני שהם יושבי כפרים, ואין להם כבישה גמור, ודי להם ביום אחד.

#**ובשביל כך**= הדבר תלוי בכרך שהיא מוקפת מימות יהושע (מגילה ב:), שכבש את ארץ ישראל (דברים ג, כח). ולכך הכרך שהיתה בכבישה של יהושע, והיתה עיר מוקפת, וזה היה כבישה גמורה, אף כי אינו כרך, כי בטלו חומתיה, מכל מקום כבר היתה בכלל כבוש הארץ, ושם כרך עליה (מגילה ג:). והפך זה גם כן, כי כאשר לא היה כרך בעת שכבש יהושע בן נון את הארץ, שלא היה לו חומה, אין זה כלום, כי לא היה בכלל כבישת הארץ.

#**ומפני כך**= יום ט"ו הוא ראוי ליושבי כרכים. רק מפני כי לא היה אפשר שיהיה נודע שנתן המלך יום ט"ו גם כן רק בשושן, ששם היה המלך, לכך לא היה יום ט"ו רק בשושן בלבד. מכל מקום כיון שהיה בשושן שהוא כרך, כן ראוי שיהיה בכל שהם מוקפין חומה. ופירוש זה כאשר תבין אותו הוא נכון מאוד.

#**ומה שבקשה**= "ואת עשרת בני המן יתלו על העץ", ודבר זה למה הוא לה אחר שנהרגו כבר. אבל דבר זה כי אסתר בקשה שיהיה נעשה לכל אחד כפי מה שראוי. וכבר בארנו למעלה כי ראוי להמן דוקא התליה, ולא מיתה אחרת. וכך לבניו ראוי התליה דוקא, כמו שהתבאר למעלה באריכות. ולפי פשוטו, בקשה אסתר שיהיה הדבר נראה ונגלה, וכל שאר אומות ישמעו ויראו, ולכך בקשה לתלות אותם. ובזה יהיו נמחו לגמרי כאשר מקבל הצלם הזה מחוי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות מענין מחוי הצלם הזה, שזהו אבדון גמור, כמו שהתבאר למעלה. רק מפני כי אסתר אמרה באולי אחשורוש אינו רוצה שיהיה גלוי כל כך לכל, לכך היתה מבקשת זה מן המלך.

#**"ויאמר המלך**= לאסתר המלכה בשושן הבירה הרגו ואבד חמש מאות איש" (פסוק יב). בגמרא (מגילה טז:), אמר רבי אלעזר, מלמד שבא המלאך וסטרו על פיו. פירוש, כי הוקשה לו מה שאמר "הרגו ואבד", ודי היה לו במה שאמר "הרגו" בלבד, כי לשון "אבוד" משמע אבוד דהוא הפסד, כמו כל אבידה שהוא הפסד והוא כליון בעולם, וכאילו הביא הפסד לעולם. ולא היה לו לאחשורוש לומר כך לאסתר, כאילו היה כועס מה שעשה הפסד ואבוד בעולם, וכאילו מתחרט אחשורוש. ולכך פירשו בודאי שהיה כועס, ואמר איך שהרגו ואבד. ומה שכתיב אחריו "ומה שאלתך וגו'", כי בא מלאך וסטרו על פיו, עד שאמר אחר כך "ומה שאלתך עוד וגו'". ובזה יתורץ גם כן כי לפי הדעת אין זה סברא מאחר שלא בקשה אסתר דבר יותר, למה יאמר אחשורוש "ומה שאלתך עוד", כי אין למלך ראוי שיאמר שישאל עוד. ועל זה אמרו כי בודאי הוא היה אומר בכעס "הרגו ואבד", רק כי המלאך סטרו על פיו עד שאמר "מה שאלתך".

#**"ויקהלו היהודים**= אשר בשושן" (פסוק טו). אבל למעלה ביום י"ג (פסוקים ה, ו) שהרגו גם כן היהודים, לא כתיב "נקהלו". שאם כתב "נקהלו" למעלה, היה משמע שאם לא נקהלו ביחד לא היו יכולים לגמור המעשה להרוג בהם, וזה אינו, כי כבר נפל פחד היהודים עליהם, שאף אם לא היו נקהלים היו יכולים להרוג בהם ולאבד אותם, שכל כך פחד היהודים, וזה מן השם יתברך, ולכך לא כתיב "נקהלו". ומכל מקום מפני שאין סומכין על הנס (פסחים סד:), היו נקהלים ביחד. וכיון שכבר כתוב שהיו יכולים לגמור המעשה אף אם לא היו נקהלים, כתב אחר כן המעשה כאשר היה המעשה, שהיו נקהלים, ועשו מה שראוי להם לעשות.

#**ויש לשאול**=, כיון שכתיב (כאן פסוק טז) המספר שהרגו בשאר כל המדינות, אם כן למה כתיב קרא דלעיל (פסוק ה) "ויכו היהודים בכל אויביהם", ולמה צריך לכתוב. ויש לפרש כי קרא דלעיל כתיב, שלא תאמר כי לא היו יכולים להכות היהודים רק מספר הזה ולא יותר, כי המלך אין רוצה להחריב את ארצו. ולכך כתיב קרא דלעיל שהכו בהם כרצונם, אם כן לא היה מספר זה ולא יותר, רק שיהרגו בהם כרצונם. ועוד פירושו, כי הוצרך למכתב קרא דלעיל גם כן, כי בודאי אצל שושן הוצרך למכתב המספר למעלה (פסוק ו), כי על זה קאי מה שאמר אחשורוש לאסתר (למעלה פסוק יב) "בשושן הרגו חמש מאות איש". ולא כתב הריגת שושן בלבד, וכן לא כתב הריגת שאר ארצות בלבד, שלא תאמר כי הנעשה בשושן הוא נס בפני עצמו, והריגת שאר ארצות גם כן נס בפני עצמו, רק היה הכל נס אחד. ולפיכך למעלה (פסוק ו) שהוצרך לכתוב המספר שהרגו בשושן, כתב\* עמו גם כן שאר ארצות מה שעשו בהם (למעלה פסוק ה). וכאן הוצרך לכתוב המספר שהרגו בשושן ביום י"ד (למעלה פסוק טו), שזה לא נכתב עדיין כמה הרגו, לכך כתב כאן גם כן [כמה] הרגו בשאר ארצות, שעדיין לא נכתב.

#**ואצל שאר ארצות**= כתיב "ועמוד על נפשם", כי בשאר המקומות היו יראים יותר מן שושן, כי שם המלך, והיה ידוע להם כי חזר המלך מן הגזירה הראשונה. וגם כי שם המלכה אסתר ומרדכי היהודי, אשר נפל פחדו\* על הכל, ולא שייך "לעמוד על נפשם", שזה היה משמע שהיו יראים שיהרגו אותם, וזה אינו, כי לא היה להם יראה כלל. אבל בשאר מדינות המלך היה להם יראה, והיו צריכים לעמוד על נפשם, באולי לא ישגיחו רק באגרות הראשונות, ו[י]אמרו כי אגרות השניות נכתבו בתחבולות אסתר. ולפיכך לא היו צריכים לעמוד על נפשם בשושן הבירה, אשר שם מרדכי ואסתר.

#**ומפני כי**= הריגת יום י"ד בשושן לא היה רק תוספת, לא בשביל לעמוד על נפשם, כי "לעמוד על נפשם" משמע שהיו יראים היהודים שיהרגום\*, והיו צריכים להצלת נפשם, וזה אינו, שלא היה זה הצלת נפשם, רק להנקם מאויביהם. ולכך נראה כי בשביל כך כתיב (פסוקים טו, יח) "יהודיים" בשני יודין בכתוב. כי היוד האחת היא יוד היחוס, כמו "עברי" "מצרי" "אדומי". היוד השני הוא יוד הרבים, לכך צריך שני יודין. ובשאר מקום שכתיב יוד אחת, היוד האחת היא במקום שתים, וכאילו הוא חסר יוד. אבל כאן "יהודיים" מלא, לומר אותם שהם יהודים מלאים ושלימים הרגו, ולכך כתיב יהודיים בשני יודין. אבל מי שלא היה יהודי שלם ומלא, כיון שלא היה צריך\* להצלת נפשם, לא היו נקהלים, ולכך כתיב "יהודיים". ולמעלה שכתיב (פסוק ו) שהרגו בי"ג בשושן חמש מאות איש, לא כתיב "נקהלו היהודים", שלא בא הכתוב לומר רק המספר כמה הרגו, ועל זה אמר אחשורוש (למעלה פסוק יב) "בשושן הרגו חמש מאות איש ובשאר מדינות המלך מה עשו", ובו לא כתיב "ונקהלו".

#**"ונח מאויביהם"**= (פסוק טז), פירוש "ונח מאויביהם" שלא היו צריכים לדאוג מהם כלל. ומתחלה כתיב (כאן) "ועמוד על נפשם" להציל אותם מן המות, ואחר כך אמר "ונח מאויביהם" שהיו נחים מן המצירים להם, ולא היו דואגים עוד שיהיו מצירים להם. אבל שיהיו נחים ועושים יום טוב, זה לא היה ביום י"ג, רק ביום י"ד. ועל זה כתיב (להלן פסוק יח) "והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר ונוח בחמשה עשר". ואצל שאר מדינות כתב "ונוח מאויביהם", ולא אצל שושן, וזה כמו שבארנו למעלה כי עיר שושן לא היה להם היראה שם כל כך, ולא נשארו צוררים להם כלל, ולפיכך לא הוצרך לכתוב "ונוח מאויביהם". אבל בשאר מדינות המלך, יש לחשוב כי נשארו צוררים אל היהודים, לכך כתיב "ונוח מאויביהם", כי לגמרי נחו. ושלא תאמר שלא הרגו ממש, רק שנקהלו לעמוד על נפשם להרוג אותם, והיו האויבים מכניעים עצמם לפניהם, ולא עשה בהם היהודים מעשה הריגה, כי זה לא נזכר, כי לא כתיב רק "נקהלו ועמוד על נפשם", לכך כתיב "והרוג בשונאיהם", שהרגו אותם. ולא כתיב "הרוג בשונאיהם" ואחר כך "ונוח מאויביהם", כי אם כן הייתי מפרש כי נחו מאויביהם שהיה להם משתה ושמחה אחר כך, וכדכתיב (פסוק יח) "ונוח בחמשה עשר ועשו משתה ושמחה"\*. ולכך מקדים לומר "ונוח מאויביהם והרוג בשונאיהם", ומוכח מזה כי "ונחו מאויביהם" לא איירי שנחו ועשו בו יום טוב, רק הנחתם מצוררים שלהם.

#**"ונוח בחמשה עשר בו"**= (פסוק יח). לפי הסברא היה לו לכתוב זה למעלה אצל (פסוק טו) "ויקהלו היהודים וגו'", ושם הוי למכתב "ונוח בחמשה עשר בו ועשו אותו משתה (-ויום טוב-)". אבל מפני כי הכתוב הזה לא נכתב רק בשביל הפרזים, כדכתיב אחר כך (פסוק יט) "על כן היהודים הפרזים וגו'". וכך פירושו; אשר בשושן נקהלו ביום י"ג וביום י"ד ונחו בחמשה עשר. ושאר היהודים כמו שכתיב לפני זה (פסוק יז) שלא נקהלו רק בי"ג, ונחו בי"ד. "ועל כן" יושבי הפרזים דוקא עושים בי"ד יום טוב, אבל יושבי כרכים, כיון ששושן נחו דווקא בט"ו ולא בי"ד, ולכך יושבי כרכים עושים כמו שושן, שנחו בט"ו. והכתוב שאמר "על כן היהודים היושבים בערי הפרזות" לא מצי למכתב אחר (פסוקים טז-יז) "ושאר היהודים אשר במדינות המלך וגו'", שאם כן משמע כי אף יושבי כרכים הרגו בי"ג ונחו בי"ד\*, ואם כן למה היהודים היושבים בערי הפרזות דוקא. ולפיכך כתיב (כאן בפסוק יח) כי בשושן הרגו בי"ד ונחו בט"ו, ולכך דוקא ערי הפרזות עושים יום טוב בי"ד, אבל יושבי כרכים עושים כמו שושן. ומה שלא כתב "על כן\* יושבי כרכים עושים ביום חמשה עשר משתה ושמחה", כי לא כל הכרכים עשו יום טוב ביום ט"ו, כי צריך שתהיה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון (מגילה ב:).

#**"ועשו אותו**= יום משתה ושמחה" (פסוק יח), ובפסוק שאחריו כתיב (פסוק יט) "שמחה ומשתה", ובפסוק שאחריו (פסוק כב) "ימי משתה ושמחה". ופירוש זה, כי המשתה הוא יותר מן השמחה, ולכך שייך לומר "ימי משתה ושמחה", כי היום נקרא על שם שבו משתה ושמחה, אבל אין נקרא על שם השמחה, שאינו כל כך גדול כמו המשתה, ולכך נקרא היום על שם המשתה. ולכך כתיב (פסוקים יז, יח) "ועשו אותו יום משתה ושמחה", סמך "משתה" אל "יום". וכן (פסוק כב) "ימי משתה ושמחה", נקראו הימים על שם המשתה, ולא נקראו על שם השמחה\*. אבל (פסוק יט) "עושים את יום ארבעה עשר שמחה ומשתה", רצה לומר שעושים בו שמחה ומשתה. ואין הפירוש שהיום הוא משתה ושמחה, רק אמר ש"עושים בו שמחה ומשתה", כי המשתה יש בו השתיה וגם השמחה, ולכך יש להקדים השמחה, כי השמחה הוא קודמת, שאין לזה שום הכנה, ומיד יכול להיות לו שמחה. אבל המשתה צריך אליה הכנה גם כן לתקן הסעודה, וגם יש בו השמחה, לכך השמחה היא קודמת. ולכך כתיב "עושים את יום ארבעה עשר שמחה ומשתה", לומר כי הם עושים שמחה ומשתה. כי אין לפרש יום של משתה רק כאשר דבק "משתה" אל "יום" לגמרי, כמו "ועשו אותו יום משתה ושמחה", זה יש לפרש יום של משתה.

#**ועוד נראה**=, כי מפני שדיבר\* אחריו (בפסוק יט) "ויום טוב", לכך אמר "ימי שמחה ומשתה ויום טוב", כי כל אחד הוא יותר; כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון. וכאשר יש לו משתה הוא יותר בשלימות, כי במשתה הוא טוב לב לגמרי. וכאשר יש לו יום טוב הוא יותר בשלימות. ולכך הוסיף לומר (פסוק יט) "ומשלוח מנות איש לרעהו", כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו, כמו שהתבאר למעלה אצל (למעלה ב, יח) "ויתן משאות כיד המלך". וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים. ולכך כל אלו דברים שזכר רצה לומר שיהיה האדם בשלימות, ויוסיף עוד שלימות על שלימותו עד שהוא משפיע לאחר. אבל בשאר מקום בודאי ראוי להקדים משתה לשמחה, כי מתוך המשתה בא לידי שמחה. רק במקום שבא לומר שהיה מוסיף שלימות על שלימות, בזה מקדים שמחה למשתה, מפני כי המשתה יש בו השמחה והשתיה, ולכך זכר אלו דברים זה אחר זה כסדר.

#**"והחודש אשר**= נהפך להם וגו'" (פסוק כב). מה שתולה זה בחודש, כי המן היה אומר כי אדר שהוא סוף החדשים מורה על שישראל יש סוף להם. ונהפך חודש זה לשמחה, כי אדרבא בו קיום ישראל מצד השם יתברך, אשר הוא מקיים את ישראל, כי הוא יתברך הצורה האחרונה לישראל, כמו שהתבאר למעלה. ולכך אמר "והחודש הזה נהפך".

#**"מיגון לשמחה**= מאבל ליום טוב". זכר שני דברים; כי מה שנהפך מיגון לשמחה, דהיינו שהיו יראים מן המן, והגיעו אל השמחה, שהיא שלימות האדם. ויותר מזה "מאבל"\*, שהוא ההעדר, אשר ההעדר הוא רע, ונהפך "ליום טוב", שהוא טוב. ולא אמר "מאבל ליום טוב" בלבד, כי אף על גב דכתיב (למעלה ד, ג) "אבל גדול ליהודים", וזה בשביל שנגזר עליהם המיתה, ואצל המיתה שייך אבל, מכל מקום לא נעשה אף באחד מהם המיתה, רק שהיו יראים מזה. אבל "יגון", בודאי היה להם צער ויגון.

#**ועוד פירוש**=, "מיגון לשמחה" זה נאמר על כח הגופני שהוא בצער, ונהפך אל השמחה. "אבל" נאמר\* על כח בלתי גופני, [ד]שייך לומר בו שהוא כאבל. ואמר "מאבל ליום טוב" כי יום טוב שייך לומר על כח בלתי גופני, כאשר האדם הוא בשלימות אלקי. וידוע כי היום טוב, שהוא יום קדוש, שייך אל כח בלתי גופני, ויש לאדם שלימות אלקי, וזה מבואר.

#**"ומשלוח מנות**= איש לרעהו וגו'". המצוה היא בפורים יותר מן יום טוב, ולמה המצוה הזאת יותר ביום זה מן יום טוב. אבל הדבר הזה ידוע ממה שהתבאר למעלה כי פורים הוא לישראל מפני שנצח[ו] את זרע עמלק, אשר הם אויבים וצוררים ביותר. וזה כי ישראל הם הפך זרע של עמלק, כי כל זמן שזרע עמלק\* בעולם, אין שמו אחד (רש"י שמות יז, טו). וישראל הם מיחדים שמו ערב ובוקר, ובשביל זה הם עם אחד, ודביקים בו יתברך שהוא אחד. ומפני שישראל עם אחד, ראוי שיהיה בהם עם אחד, ויהיה להם חבור וריעות גמורה. לכן יש להם להחיות אביונים, מצד שהוא אחיו והם עם אחד, כדכתיב בכל\* [מקום] אצל מצות הצדקה "אחיך", כי מפני שהם אחינו, יש לתת צדקה. ולכך המצוה ביותר ביום זה בלבד, הן משלוח מנות, הן מתנות לאביונים.

#**ולעיל**= (פסוק יט) לא זכרו משלוח מתנות לאביונים. וזה סיוע לפירוש אשר אמרנו, כי למעלה בא לומר כי מאחר שהוציאם השם יתברך מן המן שבא לכלותם, והיו ישראל עתה בשלימות, הפך מה שהיו קודם זה, שניתנו ישראל למיתה ולהעדר לגמרי. ולכך ראוי שיהיו בשלימות לגמרי לעשות ימי משתה ושמחה ויום טוב, וגם להשפיע על אחרים. ולכך אמר (פסוק יט) "ומשלוח מנות איש לרעהו". אבל מתנות לאביונים, דבר זה הוא ענין אחר, שנותן ומשפיע לעני בשביל שהעני צריך לו. ואם יש שלימות לנותן ומשפיע, הלא יש חסרון למקבל שהוא העני. ולכך אין מזכיר רק "ומשלוח מנות איש לרעהו", אבל "מתנות לאביונים" אין זה מצד שלימותו בלבד, רק מצד חסרון המקבל, שהוא עני. אבל כאן (פסוק כב) בא להזכיר כל הדברים שיש עליהם לעשות, ולכך זכר את שניהם, כי סוף סוף מצד שהוא בשלימות יש לו להשפיע לעני גם כן מפני שהוא אחיו. לכך תמצא בכל המגילה כאשר באו לנצח כתיב (למעלה ד, טז) "לך כנוס את כל היהודים", "נקהלו היהודים" (למעלה פסוק ב), וכל זה כי במה שישראל הם עם אחד, לכן עמהם השם יתברך שהוא\* אחד, ובזה הם גוברים על המן וזרעו, שהם הפך אחדות השם יתברך. ובשביל כך בפורים בפרט זאת המצוה; משלוח מנות איש לרעהו, ומתנות לאביונים, בשביל כי אלו המצות הם תלוים בזה במה שישראל הם עם אחד ביותר מכל האומות.

#**"וקבל היהודים וגו'"**= (פסוק כג). אמר "וקבל היהודים" לשון יחיד, כי קבלו כלם בשמחה וברצון, ובקול אחד אמרו "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), וזהו "וקבל", ולא היו דעות מחולקות. ועוד, כי רצה לומר כי קבלה הזאת מצד שאמרנו כי ישראל היו מנצחים את המן מצד שהם עם אחד, כמו שאמרנו לפני זה, ולכך מצד הזה ראוי לקבל עליהם הימים האלו.

#[**"כי המן**= בן המדתא האגגי צורר כל היהודים וגו'" (פסוק כד)] (-וקבל היהודים את אשר החלו וגו'-). פירוש, מה שאמר "צורר כל היהודים", לא בשביל שהיה מקנא בהן או שלא היה מעשיהן של ישראל ישרים בעיניו, רק כי עצם היהודים היה המן שונא אותם. לכך אמר "צורר כל היהודים", מאחר שהוא צורר כל היהודים, אם כן השנאה הזאת לא בשביל שום קנאה, רק כי כל אשר נקרא בשם "יהודי" היה שונא אותו. ולכך "הפיל פור עליהם להומם ולאבדם", אמר "להומם", דבר זה שייך לנפש, שהוא מקבל מהומה וחרדה. "לאבדם" הוא בגופם.

#**"והפיל פור**= הוא הגורל" (פסוק כד). מה שאמר כפל לשון "הפיל פור הוא הגורל", ולא אמר "הפיל גורל". וכן למעלה כתיב (ג, ז) "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 (שם) "הפיל פור הוא הגורל לפני המן", וכיון שכתיב "לפני המן" משמע שהיה אחד (-נופל-) [מפיל] גורל, שהיה מומחה וחכם בזה. ולכך הפור הוא חכמה, רק שעל כל פנים הוא גורל, לכך אמר "הפיל פור הוא הגורל". ופירוש "פור" הוא פרורים, כי מפיל גורל על איזה יום מימי השנה יעשה כמעשה אשר רוצה לעשות. וימי השנה הם כמו פרורים קטנים שנחלק אליהם השנה, והגורל מברר איזה יום מימי השנה יעשה מה שיעשה. ובזה יתורץ מה שאמר (פסוק כו) "על כן קראו לימים האלה פורים" בלשון רבים, והלא אין כאן רק גורל אחד. רק כי נקרא הגורל האחד "פורים" בלשון רבים רק בשביל שהגורל הוא על איזה מן הימים, שנחלקו ימי השנה לימים הרבה, כמו הפרורים, והגורל על איזה יום, ולכך נקראים "פורים"\*.

#**"ובבואה לפני**= המלך וגו'" (פסוק כה). כל זה כתב מרדכי לעיל (פסוק כ) "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וגו' ובבואה לפני המלך". והיה לו להזכיר שְׁמָהּ לומר "ובבואה אסתר המלכה וגו'", רק שלא רצה להזכיר את שמה בפירוש, כי אם כתב "אסתר" ולא כתב "המלכה אסתר", הרי זה בזיון לה נגד האומות שלא זכר שמה שהיא מלכה. ואם יאמר "אסתר המלכה", והרי אמרו (מגילה יג.) אין "לבת" (למעלה ב, ז) אלא "לבית", והיתה לו לאשה, ואם כן איך יקרא מרדכי\* עצמו שמה "מלכה", ובודאי אסתר מקפדת על זה, כי היה זה כאילו מרדכי עצמו מודה שהיא אשת אחשורוש, מאחר שהיא\* מלכה. אבל בשאר מקום שקורא אותה "מלכה", מפני שכך נראה, שהרי היא עם אחשורוש. אבל מרדכי עצמו שהוא יודע שהיא אשתו, אם יאמר "אסתר המלכה" הרי הוא עצמו מודה שהיא לאחשורוש. ולכך לא זכר שמה כלל, רק אמר "ובבואה". ואין להקשות, אם כן שאר הבריות יהיה קשה להם זה מה שלא הזכיר שְׁמָהּ, ויהיה זה כאילו כתב בפירוש שהיא אשתו. אין זה קשיא, כיון שלא ידעו שהיא אשתו, לא יתלו בזה, רק יאמרו שהוא קצור לשון. או שהכל יודעים כי אסתר המלכה באה לפני המלך.

#**וכתב כי**= "אמר עם הספר", כלומר כי אמר הדברים האלו לסופר שיכתוב זה בספר. ולא תאמר כי הסופרים כתבו מעצמם, רק אחר הכתיבה הובא הספר לפני המלך והסכים המלך על זה. ועל זה אמר כי "אמר עם הספר", כי הוא אמר כך מעצמו.

#**ואמר**= "ישוב מחשבתו על ראשו". ודבר זה רמז מה שאמרנו למעלה כי ישראל ועמלק הם מחולקים מצד התחלתן לגמרי. ולכך אמר "ישוב מחשבתו על ראשו", כלומר שהוא היה מבקש לעקור התחלת ישראל עד שלא יהיו נמצאים, לכך ישוב מחשבתו על ראשו לעקור התחלתו. כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון. והמן וגם\* זרעו יהיו נעקרים מהתחלתן, כמו שהוא היה רוצה לעקור התחלת ישראל.

#**ובגמרא**= (מגילה טז:) "אמר עם הספר", "אמרה" מיבעי ליה. אמר רב נחמן, יאמר בפה מה שכתוב בספר. ופירש רש"י ז"ל (שם) דפירושו כי מה שבאת אסתר להתחנן לו, כל זה יאמר כל שנה ושנה. עם הספר - שתהא המגילה כתובה לפניהם. והפירוש דחוק מאוד, כי המשך הפסוקים קשה לפירושו. גם מה שאמר "יאמר בפה" לא היה צריך לומר, רק "יאמר בספר", ובודאי פירושו שתהיה המגילה נקראת.

#**ולפי הנראה**= פירושו כמו שאמרנו וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש המגילה, וכך הפירוש "בבואה לפני המלך" בקשה אסתר שיאמר המלך מה שכתב בספר, הוא האגרת, יאמר בפה. כי למעלה כתיב שהאגרת כתב מרדכי בשביל שנתן לו רשות שיכתוב כטוב בעיניו, וכדכתיב (למעלה ח, י) "ויכתוב בשם המלך אחשורוש ויחתם בטבעת המלך". לכך בקשה שיאמר בפה מה שכתוב בספר, וישמעו דבר זה מפיו, ובשביל כך הדבר יותר יש לו קיום. וכל זה כתב מרדכי אל כל היהודים. ולפי זה שפיר גרסינן "אמרה לו יאמר בפה מה שכתוב בספר". וכן עשה אחשורוש, אמר בפה מה שכתוב בספר. כי ראוי שיאמר בפירוש ההצלה, ולא שיאמר "ואתם כתבו כטוב בעיניכם", שלא יאמרו הבריות כי לא היה דעתו של אחשורוש שכל כך יעשו.

#**ולפי דעתי**= הגרסא כך (מגילה טז:); "'אמרה' מבעי ליה. אלא אמר בפה מה שכתוב בספר". כלומר שאמר אחשורוש בפה כל הדברים מה שכתוב בספר, ובזה יהיה הכל כמשמעו. ואם נפרש כמו שפירש רש"י דברי הגמרא, צריך לומר כי בקשה אסתר שיקראו ישראל בפה המגילה הזאת, כי אולי אחשורוש יהיה מקפיד על איזה דברים הכתובים במגילה שאינם לכבוד אליו. ועל כן בקשה על זה, והשיב על זה שיאמר בפה מה שכתוב בספר. ופירוש שאמרנו הוא נכון.

#**"על כן**= קראו לימים האלה פורים וגו'" (פסוק כו). ואין להקשות, למה קראו להם "פורים" בלשון רבים. כי כבר התבאר זה למעלה אצל (פסוק כד) "להפיל פור הוא הגורל", עיין שם. ויש לומר גם כן מה שאמר "על כן קרא לימים האלה פורים", היינו יום י"ד ויום ט"ו בשושן, מפני שהם מחולקים; בי"ד הרגו בשונאיהם, ויום ט"ו יום הנחה משתה שמחה (למעלה פסוק יח). אף על גב שאלו שני ימים הוקבעו על ידי גורל אחד, מכל מקום כיון שאין יום זה כיום זה, והם מחולקים, נקראו "פורים" בלשון רבים.

#**"על כן**= על כל דברי האגרת הזאת וגו'". פירוש, "על כן" פירוש אל מה שאמר "על כן קראו לימים האלה פורים", על כן שיהיו הימים נכרים וידועים משאר ימי השנה, ויהיו מקיימין אותם מידי שנה בשנה, ובזה שיהיה נזכר כל אשר כתוב באגרת הזאת, ובשביל זה ידעו הניסים אשר ראו בעיניהם והגאולה שהיה להם בשביל זה. וכך פירש בתרגום יהונתן.

#**אבל בגמרא**= (מגילה יט.) אמרו, מהיכן קורא את המגילה ויוצא בה כדי חובתו; רבי מאיר אומר, כולה. רבי יהודא אומר מ"איש יהודי" (למעלה ב, ה). רבי יוסי אומר, מ"אחר הדברים האלה" (למעלה ג, א). רבי שמעון אומר, מ"בלילה ההוא" (למעלה ו, א). רב הונא אמר, מהכא "ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם". מאן דאמר כולה, "מה ראה" אחשורוש להשתמש בכלי בית המקדש, "על ככה" שמלאו שבעים שנה למאי דחשיב ולא אפריקו\*. "ומה הגיע אליהם" בא השטן ורקד ביניהם והרג את ושתי. מאן דאמר מ"איש יהודי", "מה ראה" מרדכי שנתקנא בהמן, "על ככה" דשוייה נפשיה עבודת אלילים. "ומה הגיע אליהם" דמתרחיש להו ניסא. מאן דאמר מ"אחר הדברים האלה", "מה ראה" המן שנתקנא בכל היהודים, "על ככה" משום ד"מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (למעלה ג, ב), "ומה הגיע אליהם" שתלו אותו ואת בניו על העץ. ומאן דאמר מ"בלילה ההוא", "מה ראה" אחשורוש להביא ספר הזכרונות, "על ככה" דזמינתיה אסתר להמן ואסקיה אדעתיה למיעץ עצה עילויה דההוא גברא למקטליה. "ומה הגיע עליהם" דאתרחיש להו ניסא.

#**הנה נראה**= כן גם הם מפרשים הכתוב "על כן על כל דברי האגרת הזאת" כמו שפירשנו, רק שפירשו "מה ראו על ככה" על התחלת הדבר שהיה סבה והתחלה אל עיקר הגאולה, "ומה הגיע אליהם" הוא תכלית הגאולה. וסבר רבי מאיר כולה צריך לקרות, כי הריגת ושתי הוא תועלת אל הגאולה כדי שתבא אסתר תחתיה. ורבי יהודא סבר מ"איש יהודי" (למעלה ב, ה), מפני שכאן מזכיר את מרדכי שהוא "איש יהודי", על שם שמסר נפשו על עבודה זרה, כמו שעשה להמן, ולפיכך (למעלה ג, ב) "ולא ישתחוה", וממנו באה הגאולה עצמה. ומאן דאמר מן "אחר הדברים" (למעלה ג, א), סבר כי השם יתברך גאלם מן הצרה שהגיע להם, וזהו התחלה לגאולה. והתחלת הצרה היה מה שגדל המלך את המן (שם). ומאן דאמר מן (למעלה ו, א) "בלילה ההוא", סבר התחלת הגאולה עצמה מן "בלילה ההוא נדדה".

#**"קיימו וקבלו**= היהודים עליהם וגו'" (פסוק כז). מה שכתוב קודם "קיימו" ואחר כך "קבלו", ולפי הסברא היה לכתוב קודם "קבלו" ואחר כך "קיימו". רק מפני כי בראשונה החלו לעשות, כאשר הרגו בשונאיהם (למעלה פסוק טז), ועשו משתה ושמחה בי"ד וט"ו (למעלה פסוקים יז, יח). ועתה בשנה שניה כאשר חזרו\* ועשו יום טוב, בזה קיימו את אשר עשו בתחילה, ולכך כתיב "קיימו". ואחר כך כתב "וקבלו", היינו שהיו מקבלים גם כן לעתיד, וזהו "וקבלו".

#**ומה שכתיב**= "קבל" וקרי "קבלו", כמו שהתבאר למעלה כי הקבלה הזאת שבית דין של ישראל היו מקבלין עליהם, וזהו "קבל" לשון יחיד, שהוא נאמר על הבית דין. אבל הקרי הוא "קבלו", כי כל אדם ואדם בישראל קבלו עליהם כאשר הבית דין היו מקבלים. אבל "קיימו" לשון רבים, כי כל אחד הוא מקיים המצוה בפני עצמו, רק הקבלה הוא לבית דין. ולפיכך כתיב "וקבל", ומכל מקום נחשב זה כאילו כל ישראל מקבלים, לכך "וקבלו" קרינן.

#**ובגמרא אמרינן**= (מגילה ז.) אסתר ברוח הקודש נאמר, דכתיב (למעלה ו, ו) "ויאמר המן בלבו". ומייתי שם הרבה תנאי. ואמר שם, אמר רב יהודה אמר שמואל, אילו הואי התם הוי אמרי להו מלתא דעדיפא מכולהי, שנאמר "קימו וקבלו היהודים", קיימו למעלה מה שקבלו למטה, עד כאן.

#**בא לפרש**= מה שכתיב "קיימו וקבלו", ולא סגי בחדא לומר "קיימו" או "קבלו". ואמר כי לכך כתיב "קיימו וקבלו", כי מלמד לך כי מצוה זאת של קריאת מגילה נחשב כאילו השם יתברך צוה עליה, כיון שהסכים על המצוה הזאת מלמעלה, נחשב כי השם יתברך צוה עליה. ואינה כמו שאר מצות שהם מדרבנן, שבית דין התחתון גזרו בלבד. אבל מצוה זאת נחשבת שהיא מצוה מן השם יתברך. וגם אינה כמו שאר מצות מלמעלה בלבד, ולא מבית דין של מטה ומלמעלה. וזה בודאי נחשב חזוק גדול מאוד כאשר המצוה היא מלמטה ומלמעלה.

#**ובגמרא**=\* בפרק רבי עקיבא (שבת פח.), "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז), אמר רב אבדימי בר חמא, מלמד שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית, ואמר להם; אם אתם מקבלים את התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא, אף על פי כן\* הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב "קיימו וקבלו היהודים", קיימו מה שקבלו כבר.

#**גם כן**= בא לתרץ מה שכתיב קודם "קיימו" ואחר כך "קבלו". ופירוש על ידי זה שקיימו מגילת אסתר, קבלו עליהם מה שהיה ראוי להם לקבל עליהם בהר סיני. כי בימי מרדכי ואסתר שקבלו עליהם מקרא מגילה, והוא מצוה אחת, וכאילו היא כתובה בתורה, שכך אמרו במסכת מגילה (יד.) מ"ח נביאים וז' נביאות עמדו לישראל, וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על תורת משה כי אם מקרא מגילה. מאי דריש וכו'. ולכך כאשר קיימו מצוה זאת, ודבר זה היה מעצמם ולא שגזר עליהם, ובזה קבלו עליהם כל המצות בקל וחומר; כי מצוה זאת שלא שמעו מן השם יתברך שהוא רוצה שיקבלו מצוה זאת, אפילו הכי קבלו עליהם. שאר מצות ששמעו כי הקב"ה רוצה שיהיו מקבלים (שמות יט, ה), כל שכן שהיו מקבלים עליהם, אפילו לא כפה עליהם הר כגיגית. ולכך כאשר קבלו עליהם מצוה זאת, בזה היו מקבלים כל המצות. ולכך כתיב "קיימו וקבלו", "קיימו" המצות שנתנו בסיני, "וקבלו" עליהם עתה מקרא מגילה. וכבר פירשנו כל זה בהקדמה, עיין שם.

#**ויש לשאול**=, דכאן אמרינן דקרא דכתיב "קיימו וקבלו" בא ללמוד שקיימו עתה מה שקבלו, והרי לעיל אמרנו כי קרא אתא ללמוד ש"קיימו למעלה מה שקבלו למטה". ונראה כי אין זה קשיא, כי בודאי שניהם ילפינן; דאין לומר דקרא אתא ללמוד ש"קיימו למעלה מה שקבלו למטה", דאם כן לכתוב "קבלו וקיימו", כי בודאי הם צריכים לקבל התחלה, ואחר כך היו מקיימים אותה מלמעלה. אבל כי דרשינן כי "קיימו עתה מה שקבלו כבר", אין קשיא מה שאמר "קיימו וקבלו" ולא אמר "קבלו וקיימו", כי הכתוב מדבר מה שהיה עתה, ולא מה שהיה כבר. ולהא לחודא לא אתי, שקיימו עתה מה שקבלו כבר, דאם כן לכתוב "קיימו קבלו", ולא "קיימו וְקבלו", דמשמע ב' דברים. לכך צריך לומר שקיימו למעלה וקבלו\* למטה.

#**ועוד**=, כי אף אם נאמר ש"קיימו עתה מה שקבלו כבר", צריך לומר גם כן שקיימו מגילה למעלה. דאם לא כן, מה שקיימו מקרא מגילה עתה, אין הקיום הזה הוא [ראיה] לקבלה שקבלו כבר, כי מקרא מגילה אינו רק דרבנן. בשלמא אי מקרא מגילה יש לו קיום למעלה, וכאילו נתנה מצוה זאת מסיני, הוי שפיר כיון שקיימו עתה מצוה זאת, שהיא גם כן מן השם יתברך, דבר זה קבלה לכל המצות שנאמרו ברוח הקודש, כמו שנתבאר למעלה בהקדמה, עיין שם. אבל אם מצות מקרא מגילה אינו רק מדברי סופרים, אין כאן קיום למה שקבלו כבר, כי מצות [מגילה] מדברי סופרים, ואיך דברי סופרים קיום אל התורה, דבר זה אין לומר.

#**"ככתבם וכזמנם"**=. פירוש "ככתבם" דהיינו יום י"ד ויום ט"ו, זה נקרא "ככתבם". "וכזמנם" דבר זה מה שמקדימין אנשי כפרים ליום הכניסה, וזה נקרא "כזמנם". וכן דרשו רז"ל (מגילה ב.) "בזמניהם" (להלן פסוק לא), זמנים הרבה תקנו\* להם. ולפי פשוטו היה נראה פירוש "וכזמנם" שאם הוא שנה מעוברת, יש לעשות פורים באדר השני. וכך משמע "בזמנם", כמו הזמן שהוא ראוי אל פורים, כי פורים ראוי שיהיה בסוף החדשים, והוא זמן של פורים, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך אדר השני, שהוא סוף החדשים, ראוי לפורים, ולא אדר\* הראשון. אבל רז"ל למדו זה ממקום אחר, לכך דרשו "כזמנם" למה שאמרנו.

#**"והימים האלה**= נזכרים ונעשים בכל דור ודור וגו'" (פסוק כח). נראה פשט הכתוב "בכל דור ודור", דהוי אמינא אותו דור שהיה בימי המן חייבים לעשות, אבל דור שאחריו, לא. אף על גב דכתיב (פסוק כז) "ועל זרעם", הוי אמינא\* גם כן "על זרעם" שנולדו בימי המן, רק שהיה קטנים, ואף על גב דלאו בני קבלה הם. אבל דור שלא היה בימי המן כלל, לא, לכך צריך לכתוב "בכל דור ודור". וכתיב "כל משפחה ומשפחה", לומר אף אם היה משפחה חשובה ביותר, עד שאפשר לומר כי מתוך חשיבותם לא נעשה בהם דבר. "וכל מדינה ומדינה", שאפשר לומר כי כאשר הכרך הוא חזק אפשר לה להציל עצמה, ואם כן לא היתה צריכה להצלה, לכך אין צריכה לקיים ימי הפורים. ועוד, שהיא רחוקה מן הישוב, שאין דרך לבא לשם בני אדם, עם כל זה יהיו הימים נזכרים ונעשים, כך נראה לפרש לפי הפשט.

#**אבל בגמרא**= (מגילה ב:-ג.) דרשו בענין אחר; "משפחה ומשפחה" אפילו משפחות לוים והם בעבודתם, ומכל מקום חייבים להניח ולבטל העבודה ולשמוע המגילה. "ובכל מדינה ומדינה", שאין לחלק בין שושן לשאר עיירות. "וכל עיר ועיר" (-שאין-) [שיש] לחלק בין עיר הסמוכה לכרך בשעור מיל, שדין שלה כמו כרך. ושאר עיירות אין דינם כמו כרך.

#**"נזכרים ונעשים"**= (פסוק כח). "נזכרים" היינו קריאת מגילה, "ונעשים" עשיית משתה ושמחה ומשלוח מנות. ומה שאמר "נזכרים ונעשים" ולא אמר "והימים האלו יזכרו ויעשו", מלמד שיהיו נזכרים ונעשים מן השם יתברך, כי כך נגזר מן השם יתברך שיהיו הימים האלו לעולם, וכמו שאמר אחר כך "לא יסוף מזרעם".

#**"ותכתוב אסתר וגו'"**= (פסוק כט). התיו גדולה, לומר כי מלמעלה הכתיבה, שהיה עליה רוח הקודש מלמעלה. והעולם התחתון הוא קטון, והעולם של מעלה הוא גדול, ולכך התיו גדולה, כי היה הכתיבה הזאת מלמעלה.

#**"לקיים את**= אגרת הפורים הזאת השנית". לפי הפשט נראה שלכך כתב פעם שנית, אף על גב שכבר כתב להם (למעלה פסוקים כ, כא) לקיים את הפורים, מכל מקום כתב שנית, שיהיו מוחזקים בפורים; כי בפעם הראשון שהרגו ביום י"ג בכפרים ונחו ביום י"ד, ובשושן\* הרגו אף בי"ד ונחו ביום ט"ו, זה היה פעם ראשון (למעלה פסוקים יז, יח). ולא כתב מרדכי עדיין כלל באותו פעם. ואחר שנת המעשה, כתב אליהם מרדכי כמו שאמר למעלה (למעלה פסוקים כ, כא). ובשנת שנית כתב עוד (פסוק כט), ועם פעם ראשון היו שלשה פעמים, כך יש לפרש פשוטו.

#**אבל רז"ל מפרשים**= (מגילה ו:) "פורים השנית" אדר השני. וקשה, דזה אינו משמעות הכתוב כלל. ונראה שכך רצה לומר, שכבר עשו פורים באדר הראשון מפני שלא ידעו כי השנה ההיא מעוברת. וכאשר נתעברה השנה, כתב להם שיעשו פורים שני באדר השני, והנה הלשון כמשמעו.

#**ועוד בגמרא**= (מגילה ז.), "לקיים את פורים השנית", אמר רב יהודא אמר שמואל, מתחלה לא קבעוה רק בשושן בלבד, ואחר כך תקנו בכל העולם. ולכך כתב "לקיים את הפורים השנית", לקיים אותו בכל העולם, לא בשושן בלבד. אבל קשה, דכתיב לפני זה (פסוק כז) "קיימו וקבלו היהודים ועל זרעם להיות עושים את שני הימים וגו'", ו"את שני הימים" לא שייך לומר שהם בשושן בלבד, כי יום י"ד הוא בשאר מקום, ויום ט"ו הוא בשושן. ונראה לומר, כי מה שכתיב "הפורים השנית" היה אחר שקבעו ימי הפורים בכל העולם, וכתבו לקיים ימי הפורים השנית. כלומר, כמו פורים השני שהיה בכל העולם, כך יקיימו\* אותו בכל העולם. ומפני כי בפורים השני קבעו אותו בכל העולם, ופורים הראשון לא היה בכל העולם, לכך כתבו שיהיו מקיימין פורים השנית. ואף על גב שכבר קבלו הפורים, כתב עוד פעם אחר לעשות הפורים, מפני שלא יאמרו כי לא היה הקבלה לדורות רק שיעשו הפורים פעם אחד בשביל הנס שנעשה להם, אבל לעשות הפורים מידי שנה בשנה - לא. לכך כתבו כתבים לקיים את פורים השנית שהוקבע בכל העולם, ויהיה נעשה לדורות.

#**ויש לפרש**= גם כן, כי מה שאמר לפני זה (פסוק כז) "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם להיות עושים שני הימים וגו'", היה זה בשנה השנית שקבלו עליהם כל העולם לעשות ימי הפורים. ומה שכתיב "ותכתוב אסתר וגו' לקיים הפורים השנית", מפני שצריך אזהרה בשעת מעשה. ולכך כאשר הגיע הזמן של פורים השנית, כתבו לקיים פורים השנית, והוא אזהרה בשעת מעשה, כך יראה לפרש.

#**ויש לתרץ**= כי לכך למעלה כתיב (פסוק כ) "ויכתוב מרדכי", וכאן כתיב "ותכתוב אסתר ומרדכי", ולמה לא כתיב למעלה "ותכתוב אסתר". אבל דבר זה מפני למעלה פירושו כי מרדכי היה בסנהדרין, והסנהדרין הם קובעים, שהם בית דין. ולכך כתיב מרדכי בלבד, שהוא ראש בסנהדרין, ואין אשה בבית דין, אף על גב שעליה רוח הקודש, אין אשה בבית דין. אבל כאן שלא היה רק להחזיק בשעת מעשה שיקיימו את אשר קבעו סנהדרין, לדבר זה אסתר יותר, שיראים מן המלכה ביותר, כך נראה נכון.

#**"דברי שלום ואמת"**= (פסוק ל). פירושו "דברי שלום" שהיו מבקש[ים] מהם דרך בקשה שיעשו זה, וכל בקשה הוא דרך שלום, שהרי אין גוזר בכח עליהם, שאפשר שיבא מזה מחלוקת, אלא היה דרך בקשה. "ואמת", כלומר שכך ראוי לפי האמת שיהיו מקיימים ימי הפורים, "כאשר קיים עליהם מרדכי ואסתר" (להלן פסוק לא). אף על גב כי מרדכי ואסתר היו יכולים לגזור עליהם בכח לעשות, מכל מקום לא עשו זה, רק שכתבו עליהם דרך בקשה שכך יעשו. "ואמת", כי כך הוא האמת. וכך כתבו להם כי אנו מבקשין מכם לקיים את דברי הפורים. ואם לא תקיימו דברינו, כאילו\* אין אתם רוצים לשמוע אלינו, ואין זה "שלום ואמת", כי לפי האמת יש לקבל ימי הפורים, שכך ראוי, מאחר שנעשה הנס לישראל.

#**ורז"ל**= (מגילה טז:) נראה שהם מפרשים דקאי על המגילה עצמו, שהיא שלום ואמת. וכך פירושו; שכתב[ו] עליהם לקבל עליהם מה שכתוב במגילה, והוא מעשה המן, שעשה להם השם יתברך שלום מן הצורר. והשלום הזה הוא שלום של אמת, שכך ראוי, שאם לא עשה להם השלום היו חס ושלום ישראל כלים, וזה יוצא מן האמת לגמרי, ולכך נקרא "שלום ואמת". וכך אמרו במדרש גם כן (אסת"ר ו, ב), משה לימד תורה לישראל, שנאמר (דברים ד, ה) "ראה למדתי אתכם וגו'". אף מרדכי לימד תורה לישראל, דכתיב "דברי שלום ואמת", וכתיב (משלי כג, כג) "ואמת קנה ואל תמכור", עד כאן.

#**ומכאן דרשו**= (מגילה טז:) שצריכה המגילה שרטוט כמו אמתה של תורה. ומשמע מזה כי התורה בלבד צריכה שרטוט, ולא נביאים וכתובים. ואף על גב דאמרינן במסכת גיטין (ו:) שנים כותבין בלא שרטוט, ג' אין כותבין, פירשו בתוספות (שם) היינו שצריך לשרטט שורה אחת בראש, ולא כל שורה ושורה. ולפי זה קשה, למה יהיה החומר הזה למגילה שצריכה שרטוט, ונביאים וכתובים אין צריכים שרטוט.

#**ונראה כי**= יש טעם לדבר שצריכה המגילה שרטוט, וזה כי השרטוט מורה על היושר הגמור שיש בספר שכותב, כיון שכותב אותה בשרטוט, זהו היושר. וזה ראוי דוקא לתורה, כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר. לכך נביאים אשר בהם נזכר כי השם יתברך עושה טוב וחסד לישראל לפנים משורת הדין, ואם כן דבר זה שהוא חסד אינו מצד היושר, כיון שהוא חסד בלבד. לכן הנביאים מפני שיש בהם מעשה השם יתברך אשר הוא עושה חסד עם החוטאים, שמאריך להם להחזיר\* אותם בתשובה, וכן שאר דברים שהשם יתברך נוהג עם ברואיו, שנכנס השם יתברך עם הבריות לפנים משורת הדין, ולכך אין צריכים שרטוט.

#**אבל המגילה**= שהיה המן רוצה לכלות את ישראל לגמרי, ובודאי חס ושלום שיהיה השם יתברך מניח לכלותם, שיש להם התורה שהעולם עומד עליה, לכך מפלת המן הוא היושר הגמור. ולכך צריכה המגילה הזאת שרטוט יותר מן התפילין. ובשביל כך אמרו כי עשרת בני המן יש למתוח אותם כמו קו שהוא שוה, כמו שאמרו בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז) שיש לכתוב אותם שניץ ונחיץ כהדין קונטרין. וכל זה כי תליותם היה במדה השוה, הוא היושר הגמור.

#**ומי שאומר**= שהמזוזה צריכה שרטוט (מנחות לב:), לפי שהמזוזה גם כן לשמירה שלא יוזק, וכמו שאמרו ז"ל בפירוש (מנחות לג:) מלך בשר ודם הוא בפנים, ועבדיו מבחוץ משמרים אותו. והקב"ה, עבדיו בפנים, ומלך מלכי המלכים משמר אותם בחוץ וכו'. הרי לך כי המזוזה הוא השמירה, וכל שמירה שלא יוזק דבר זה בודאי הוא מצד היושר. ודבר זה כמו מעשה המן, שלא היו מבקשים שום טובה כלל, רק שלא יהיו כלים מן האויב. ולכך צריכה המזוזה שרטוט יותר.

#**ויש לומר**= גם כן כי המזוזה אינה רק תורה, שהרי כתוב בה פרשות בתורה\*, ולכך מזוזה צריכה שרטוט, אבל התפילין, אף על גב שבתפילין יש בהם גם כן פרשיות התורה, אינו דומה, כי התפילין צריכין תקון ד' בתים, והם נקראים "טוטפות", וצריכים רצועות (מנחות לה.), ויוד של תפילין הלכה למשה מסיני (שבת סב.), לכך לא נקרא על התפילין שם תורה. רק המזוזה, שאין בה רק שתי פרשיות שבתורה, לכך דין תורה עליהם, וצריכה שרטוט כמו התורה.

#**ולכך נקרא**= המגילה "שלום ואמת", כי המגילה הזאת שעשה השם יתברך להם שלום מן הצר הצורר להם, והוא שלום שיש בו אמת, כמו שאמרנו. ולכך דרשו ז"ל (מגילה טז:) גם כן שצריכה שרטוט כאמתתה של תורה. כי התורה היא היושר הגמור, וזה שאמר "כאמיתתה של תורה". כי אין\* אמיתות יותר מן התורה, כי כל דבריה אמת ויושר. ולכך התורה היא צריכה שרטוט, מפני שהיא אמת גמור, וכל ענין התורה שיש בה היושר.

#**לכך אמרו ז"ל**= (ברכות לג:) האומר על קן ציפור יגיע רחמיך, משתקין אותו, מפני שעושה מדות של הקב"ה רחמים, ואינם רק מדת הדין. ורצה לומר כמו שאמרנו, כי אין המצות שבתורה רחמים וחסד. ולפיכך מי שאמר שהשם יתברך היה מרחם על קן צפור, ולכך צוה בתורה על הקן לשלוח, משתקין אותו. כי התורה היא במדת היושר, ומורה על זה השרטוט שהוא הולך ביושר, ולכך המגילה הזאת צריכה שרטוט.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי השרטוט הוא קו ישר, והקו הישר הולך עד בלתי סוף. כי כן הוא היושר, שאין ליושר שום קצה כלל. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הישר אין לה קץ וסוף. ומפני כי הוא יתברך הוא היושר עצמו, ולפיכך היושר אין לה קץ ותכלית. ולכך התורה שאין לה סוף, צריכה שרטוט, שהוא קו ישר, ודבר זה מבואר. ומפני כי הנס שעשה השם יתברך בזאת המגילה היא נצוח המן כמו שאמרנו, ולדבר הזה אין לו קץ וסוף. כמו שבארנו גם כן למעלה שעל זה אמר (ילקו"ש משלי רמז תתקמד) שאם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטילים. ולכך המגילה הזאת גם כן צריכה שרטוט כאמתתה של תורה. ואלו שני דברים אשר אמרנו כי המגילה צריכה שרטוט כאמתתה של תורה, ופירשנו בזה מפני שיש במגילה הזאת היושר הגמור, כמו שהתבאר, ולא היה ההנהגה הזאת מצד החסד והרחמים, רק מצד היושר הגמור. ועוד פירשנו כי טעם זה שצריכה שרטוט מפני שאין לה קץ וסוף\*, כמו שאמרנו למעלה. ואלו שני הטעמים הם ענין אחד, וזה תולה בזה, כי הדבר שהוא היושר אין לו סוף, כמו שאמרנו שהוא יתברך הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ולכך יש לו קיום עד עולם. ומפני כך מורה השרטוט שהולך ביושר, כי התורה היא נצחית. ומטעם זה אמרו ז"ל (תענית ה:) יעקב אבינו לא מת, כי היה בו מדת היושר, שמפני כך נקרא יעקב "ישורון" (ישעיה מד, ב), ומפני כך אין מיתה שהוא הפסק והפסד אליו, כמו שבארנו זה במקומו.

#**כלל הדבר**=, היושר אין לו הפסק. ומפני כך אמרו כי המגילה הזאת צריכה שרטוט כאמתתה של תורה. ומורה זה על מעשה המן שהפילוּ, והוא היושר הגמור להציל ישראל מן המן מזרע עמלק, שהוא הפך היושר, שהוא המעוקל. ומפני כך הוא ביותר מוכן שיהיה לו אבוד והפסד, שהוא יוצא מן היושר לגמרי, ולכך ראוי אליו ההפסד הגמור. ולכך אמרו (ילקו"ש משלי רמז תתקמד) שאם כל מועדים בטלים, ימי פורים לא יהיו בטלים. ואם שפירשנו פירוש אחר לזה בהקדמה, מכל מקום דבר זה גם כן אמת ברור, כי הדבר שהוא יושר אין לו בטול והפסק, ומעשה המגילה ראוי\* בה היושר הגמור לבטל זרע עמלק המעוקל. והמשכיל והמבין יבין כי כל הפרושים אשר אמרנו ברורים ואמתיים, ועוד נפרש בסמוך.

#**ובירושלמי**= (מגילה פ"א ה"ה), רבי יוחנן וריש לקיש; (-חד-) רבי יוחנן אמר, נביאים וכתובים עתידין להבטל, וחמשה חומשי תורה אין עתידים להבטל. מאי טעמא, (דברים ה, יט) "קול גדול ולא יסף". וריש לקיש אמר, אף מגילת אסתר והלכות אין עתידים להבטל, שנאמר (פסוק כח) "וזכרם לא יסוף מזרעם". והלכות, דכתיב (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", עד כאן.

#**הנה מבואר**= לפניך הדברים שאמרנו, כי נביאים וכתובים, אף על גב שכל הדברים שבהם אמת גמור, מכל מקום עיקר הנביאים וכתובים שהשם יתברך מנהיג את עולמו מצד החסד, ומצד החסד יש קץ וסוף. רק היושר אין לו הפסק, כמו חמשה חומשי תורה, אשר כל המצות יש בהם היושר, כמו שאמרנו למעלה. כלל הדבר, כי התורה היא מצד העילה, הוא השם יתברך, שסדר כך התורה, ולדבר זה אין לו בטול כלל. אבל נביאים, אף כי הם מן השם יתברך, מכל מקום אינו מן השם יתברך רק כפי מה שהוא ראוי מצד העלול, הוא האדם, וכפי מעשיו של אדם על זה באו הנביאים להוכיח אותם. רק התורה היא הסדר מן השם יתברך, ולפיכך חמשה חומשי תורה אין עתידים להבטל. ואל תטעה לומר כי מה שאמרו כי נביאים וכתובים עתידים להיות בטל, שרצה לומר כי לא ילמדו בהם, ויהיו כשאר דברים חס ושלום. כי בודאי קדושים הם, רק כי אותה הנהגה יהיה בטל.

#**וריש לקיש**= הוסיף אף מגילת אסתר והלכות אין עתידים להבטל. ודבר זה יעיד על הפירוש הזה, כי הדבר שהוא הלכה אינו נוטה מן מדת היושר כלל, רק היא היושר הגמור, לא כמו דבר שאינו הלכה, אין זה היושר הגמור, לכך אינו הלכה. וזה אמרם (נדה עג.) איזה בן עולם הבא, מי ששונה הלכות, שנאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", אל תקרא "הליכות עולם לו", אלא "הלכות עולם לו". ודבר זה הוא הטעם אשר אמרנו, כי מפני שההלכה הוא היושר שאינו נוטה מן נקודת האמת, רק הוא היושר הגמור, לכך אין לדבר זה הפסק. וזה רמז במלת "הלכה", כי ההולך הוא הולך ביושר למקום אשר ירצה ללכת. ודבר זה נתבאר בכמה מקומות כי היושר, הוא השוה, אין לו הפסק. ולכך גם הלכות אין עתידים להבטל.

#**וגם זה**= שאמרו במדרש (ילקו"ש משלי רמז תתקמד) יום הכפורים אין עתיד להבטל, דבר זה גם כן טעם זה. כי החוטא הוא שיוצא מן היושר לגמרי, שזה ענין החטא שיוצא מן היושר. ויום זה, יום הכיפורים, הוא היושר בעצמו, ולכך יש בו כפרת חטא לאשר יצא מן היושר. והדבר הזה ידוע לנבונים.

#**אבל אם נפרש**= כי גם נביאים צריכים שרטוט, מפני שיש בהם האמת, רק שבא לומר (מגילה טז:) דאפילו מגילה, שאינה מן הנביאים, צריכה שרטוט. ולכך אמרו במסכת גיטין (ו:) שלש אין כותבין, שצריך שרטוט הכל, ואין חלוק בין בראש ובין באמצע, רק שצריך שרטוט, לפי זה אין כאן קושיא כלל.

#**"וכאשר קיימו**= על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם" (פסוק לא). ודבר כמו זה הוא מצוה בודאי לפרסם שהשם יתברך שמע צעקתם. ואין קיום לדבר זה שיהיו נזכרים דברי הצומות וזעקתם רק על ידי ימי הפורים. ולכך כמו שקיימו "דברי הצומות וזעקתם" על ידי ימי פורים, כך קיימו על נפשם שאר הדברים המשתה והשמחה וההנחה, אף שהיו בגלות, עם כל זה קיימו על נפשם ימי הפורים.

#**"ומאמר אסתר**= קיים וגו'" (פסוק לב). מה שאמר "מאמר אסתר", ולא "מאמר מרדכי". כי אסתר היתה מלכה, וכיון שהיא מלכה היו שומעים לה ומקבלים דבריה. אף על גב שגזרו חכמי הדור, ומחוייבים לקבל גזירתם, עם כל זה אפשר כי לא היו שומעים. ולכך אמר "מאמר אסתר קיים". אבל מרדכי כתב לקיים (למעלה פסוקים כ-כא), שיהיו מקבלים הגזירה הזאת. וכך אמרו בגמרא (מגילה טז:) "ומאמר אסתר קיים דברי הפורים", "מאמר אסתר" אין, "דברי הצומות וזעקתם" לא. אמר רבי יצחק בר אמי, "דברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים דברי הפורים", עד כאן. ופירוש זה, כי "ומאמר אסתר" משמע דבריה בלבד שאמרה שיקיימו דברי הפורים מפני [ש]השם יתברך הציל אותם מן המן, והם קיימו דברי הפורים. ודבר זה בודאי אינו כלל. ולכך פירושו "דברי הצומות וזעקתם קיים דברי הפורים". ומכל מקום אם לא היה מאמר אסתר, לא היו שומעים. ולכך לא הזכיר כאן מרדכי, כי מה שאמר "דברי הצומות וזעקתם קיים" הם דברי מרדכי, שהיו משבעים סנהדרין, והיו גוזרין לקיים דברי צומות וזעקתם על ידי ימי הפורים, כמו שהתבאר. "ומאמר אסתר" שכתבה להם שיקיימו ימי הפורים (למעלה פסוק כט), אלו שנים ביחד קיימו ימי הפורים.

#**ואל יקשה לך**=, מאחר שכתיב כאן (פסוק לא) "דברי הצומות וזעקתם", ואם כן דברי הצומות וזעקתם הם עיקר במעשה הזה, והיה ראוי שיהיה עיקר הצום. 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 שנתבאר\* באריכות למעלה בפסוק (ג, ז) "הפיל פור הוא הגורל", עיין שם. ולכך בפורים, אדרבא, צריך לבסומי עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי (מגילה ז:). וכאשר האדם הוא כך, הוא עצמו בשלימות שאינו חסר, וכאשר הוא כך זה עצמו הוא הסוף, כאשר כבר הוא בשלימות, ואז נמסר תכליתו וסופו אל השם יתברך. ומצד הזה היה נצוח המן כמו שהתבאר בפסוק (למעלה ג, ז) "הפיל פור הוא הגורל". ודבר זה עיקר הטעם מה שאמר (מגילה ז:) שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

#**ולפיכך יום**= הזה אינו כמו יום הכפורים, שהוא יום צום ותענית. כי יום הכפורים ראוי שיהיה יום צום, לפי שכאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך. ולכך הצום, שהוא סלוק הגוף, ראוי בפרט ביום הכפורים. אבל ימי הפורים הוא ענין אחר, כי השם יתברך הציל אותם מהמן בשביל שאין אדם נחשב לדבר מה, ואין לו עוזר\* מצד עצמו, וכיון שאין האדם נחשב לדבר מה, קיום שלו הוא מן השם יתברך. ומה שאין האדם נחשב לדבר מה, דבר זה הוא מצד הגוף. ולפיכך צריך לבסומי בפורים, וכאשר הוא מבוסם ואין יודע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי, אז מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל. וכיון שאין נחשב לכלום, לכך מצד הזה השם יתברך מקיים ומעמיד אותו. ולכך בימי המן, שהיה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם, ולא היה להם עזר רק מן השם יתברך, אשר הוא מקיים האדם מצד שאינו נחשב לכלום מצד עצמו, רק כי קיומו הוא מצד השם יתברך. ולכך "חייב לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ואז אין דבר באדם, וכאשר אין האדם נחשב לכלום, קיומו הוא מן השם יתברך. ומעתה התבאר כי ימי הפורים יש בהם משתה ושמחה, שכל אשר יש לו משתה ושמחה יותר אינו נחשב לכלום. ואינו דומה ליום טוב שהם זמני שמחה, כי אין השמחה רק שיהיה כח לנפש, לא לבטל השכל ממנו. אבל בפורים כל אכילה ושתיה הוא הסרת השכלי\*, וזהו בטול האדם עד שאינו נחשב דבר מה. ודי בזה למבינים דברים שהם עמוקים מאוד מאוד.

<> פ"ג מציון 233 ואילך, שהאריך בזה טובא, והביא שם [לאחר ציון 300] דברי הגמרא [מגילה יג:] להורות שחודש אדר מסוגל לפור המן כי הוא החודש האחרון לחודשי השנה.

<> הוא חודש אדר, כי חודש ניסן הוא "ראשון הוא לכם לחודשי השנה" [שמות יב, ב], ופירש רש"י [שם] "על חודש ניסן אמר לו זה יהיה ראש לסדר מנין החדשים, שיהא אייר קרוי שני, סיון שלישי". וראה למעלה פ"ג הערה 234, ולהלן הערה 598.

<> כן כתב למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 260] כתב: "כי חודש אדר יש בו צד בחינה של מה שאין מציאות ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה על הסוף והתכלית... ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם". וכן בהמשך שם [לאחר ציון 323] כתב: "כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון" [ראה שם הערות 257, 266, 295, 324, 341]. ושם [לאחר ציון 617] כתב: "'בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חודש אדר' [למעלה ג, יג]. ולא כתיב 'בחודש אדר' בלבד, מפני שבא לומר שהיה מקפיד על חודש י"ב מצד שהוא סוף החדשים, ובזה היה רוצה להביא סוף לישראל. וכן למעלה כתיב [ג, ז] 'בחודש שנים עשר הוא חודש אדר', מטעם שנחשב כי לכך נפל לו הגורל בחודש י"ב, הוא חודש האחרון, כי שם יהיה ח"ו אחרית שלהם". ולהלן בפרקנו [לאחר ציון 253] חוזר על נקודה זו. וכן להלן [לאחר ציון 597] כתב: "אמנם יש לך לדעת כי הפורים הוא בחודש אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחדש האחרון, הוא אדר". וראה להלן הערה 254.

<> כן כתב כמה פעמים למעלה בפרק ג. וכגון, שם [לאחר ציון 324] כתב: "אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן... וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי... וכאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחודש האחרון". ושם בהמשך [לאחר ציון 383] כתב: "ולכך אין הגורל של המן הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף עצמן הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחודש ניסן, כך בחודש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל השם יתברך, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל". וראה להלן הערות 255, 600.

<> כמובא בהערה הקודמת. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 364] כתב: "כי ישראל תכליתן וסופן אל השם יתברך, ולפיכך צוה השם יתברך ישראל מצוה זאת [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך', וצוה לתת הפיאה לעניים [שם]... וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן. לכך צוה 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותם קיום נצחי. ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר 'לא תכלה פאת שדך וגו'', כמו שנתבאר". וראה להלן הערה 604.

<> ועל כך אמרינן [בברכת "אשר הניא"] "פור המן נהפך לפורינו" [כמבואר למעלה פ"ז הערה 194, ופ"ח הערה 215]. שהפור שנפל בחודש האחרון, ואשר המן חשב שהוא מורה על סופם של ישראל ["פור המן"] נהפך להורות על קיומם של ישראל ["נהפך לפורינו"].

<> "כי כל מעשה המגילה שנהפך מחשבתו של המן עליו" [לשונו למעלה פ"ה לפני ציון 358]. ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 54] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". ושם בהמשך [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". וכאמור זהו יסוד מוסד בספר אור חדש, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פ"ה הערות 358, 366, 536, פ"ו הערה 98, פ"ז הערה 195, פ"ח הערות 53, 55, 213, 217, ולהלן הערות 270, 271, 284, 334.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ודע, שבהרבה מהמקומות האלו הדגיש שאיירי בדבר עמוק ופנימי, וכמו שכאן כתב "ותבין סוד ענין המגילה הזאת". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 192] כתב: "כי כל אשר חשב המן לעשות למרדכי נהפך עליו. וכמו שתקנו גם כן בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו'. והדבר הזה הוא ידוע לאנשי חכמה". וכן למעלה פ"ח [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". ובתפארת ישראל פנ"ג [תתלב:] כתב: "וכן היא מדרגת פורים, מה שהיה רוצה המן, שהוא מזרע עשו, לעשות למרדכי, שהוא מזרע יעקב, שהיה חפץ לאבדו, נטל הקב"ה ונתן על זרע עשו, הוא המן, ונאבד. ודברים אלו הם דברים גדולים ומופלגים". ונראה שכוונתו לדברים שכתב בבאר הגולה באר השני [קכח.], וז"ל: "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת מה שאמרו 'כאשר זמם' [דברים יט, יט], 'ולא כאשר עשה' [מכות ה:], כי זהו מסגולת המחשבה. וזה כי אין ראוי לפי הסברה שיהיה דין עד זומם למיתה, שהרי אין כאן רק מחשבה בלבד. ומה שהתורה חייבה את עד זומם מיתה, הוא בשביל שראוי שתהיה המחשבה שהיה רוצה לעשות לאחיו, נהפך אותה המחשבה עליו בעצמו. והוא היה חושב להרגו, יהיה נהפך עליו, ויהיה דינו להיות נהרג. וכמו שאמר הכתוב [דברים יט, יט] 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'. ולמה הוצרכה התורה לתלות הטעם בזה. אבל התורה אמרה שישוב המחשבה בראשו אשר חשב לעשות, תהיה אותה המחשבה נהפך עליו. ומצינו בכל מקום כי ראוי לפי השכל כי אשר חשב מחשבת און, נהפך אותה המחשבה עצמה על החושב. כמו שאמר [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבת המן על ראשו אשר חשב לאבד היהודים', וכן בכל מקום. וזה כי המחשבה קלה היא להיות נהפך על החושב, כאשר המחשבה אינה יוצא לפעל, והיא נהפכת על החושב. משל זה מי שזורק אבן על דבר אחד, שאם אין אותו דבר מקבל האבן, אזי האבן נהפך על הזורק, כי יתהפך האבן עליו. ולפיכך אמרו ז"ל [שבת צז.] 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. כי כאשר חושד חבירו במחשבתו, והרי חבירו אינו מקבל אותה מחשבה, שהרי היא שקר, ולכך המשפט שתהיה אותה מחשבה נהפכת על החושב עצמו. כי המחשבה אינה רק כמו זורק אבן בדבר אחד, אם אותו דבר מקבל האבן, אין האבן חוזר עליו. ואם אין מקבל האבן, אותה המחשבה פועל בו, כי נהפך עליו... וכמו שאמר אחשורוש כאשר אמרו [פסוק ט] 'גם הנה העץ אשר עשה המן וגו' ואמר המלך תלוהו עליו', כי מחשבתו יהיה נהפך עליו... ולפיכך אמרו החושד בכשרים לוקה בגופו, כי החשד עצמו שחושד את אחד ובמחשבתו שכך עשה אדם אחד והוא לא עשה, אותה מחשבה נהפך עליו ונלקה בגופו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ט אות יא [שיא.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, ופ"ו הערה 104. הרי גם בבאר הגולה, כאשר עסק בענין זה, הקדים וכתב "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת". הרי שהיפוך מחשבת המן על עצמו הוא מהדברים העמוקים והאמיתיים [הובא למעלה פ"ז הערה 195].

<> כמו שפירש רש"י בראשית א, א "בראשית בשביל התורה... ובשביל ישראל שנקראו 'ראשית תבואתו'", ומקורו בויק"ר לו, ד. וראה למעלה פ"ג הערה 260. וכאן יבאר שיש שתי תפיסות הפוכות בהבנת "ראשית תבואתה"; תפיסה המורה ח"ו על סופם של ישראל, ותפיסה המורה על נצחיותם של ישראל.

<> ופירש רש"י שם "הוא קדם את כולם להלחם בישראל". וביאר הגו"א שם [אות טו] בזה"ל: "לא שהוא ראשית לכל האומות, שהרי עמלק נולד מעשו [בראשית לו, יב], וכמה אומות היו לפניו". לכך עמלק מורה על ההפכיות בעצם לישראל, מחמת שהוא ראשית גוים שבאו להלחם בישראל. ובנצח ישראל פ"י [רמז:] העמיד "ראשית" של ישראל לעומת "ראשית" של עמלק [כפי שיאריך לבאר כאן], וז"ל: "מה שכתיב [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', אין זה שהוא ראשית תבואתו של השם יתברך, רק 'ראשית גוים'. ורוצה לומר כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע". ושם פ"ס [תתקכד.] כתב: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 91, פתיחה הערה 229, פ"א הערה 1158, ופ"ח הערה 157]. וראה להלן הערה 329.

<> כפי שנאמר [דברים יד, כב] "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה". ושם "תבואה" גופא מורה על הפירות שיבואו בשנה הבאה, וכמו שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש בוא: "שם כולל לכל פרי מאכל נקרא 'תבואה', לפי שהוא משנה הבאה. כי משנה שעברה יקרא 'עָבוּר'". וזה מורה באצבע שהתבואה היא דבר שהוא "שנה בשנה", כי שם הפרי משתנה על פי השנים.

<> לשונו למעלה פ"ג [לפני ציון 324]: "היה יציאת מצרים התחלה, בחודש הראשון... כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים". ואודות שיציאת מצרים היא התחלת ישראל, זהו משום שישראל נולדו ונעשו לעם ביציאת מצרים, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 203, ובפתיחה הערה 318. וכן כתב בהרבה מקומות שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים. וכגון, בגבורות ה' פנ"ט [רס:] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". וכן כתב קודם לכן שם פנ"ב [רכז.], ויובא בהערה הבאה. ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם, וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם, וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערה 326].

<> שהתבואה מתבשלת בחודש ניסן [רש"י סנהדרין יג:]. והמהרש"א תענית ה. כתב: "דשני התבואה מתחלת מניסן, כמו שאמרו בפ"ק דר"ה [טז.] שבפסח העולם נידון על התבואה".

<> שמות כג, טו "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חודש האביב כי בו יצאת ממצרים וגו'", ופירש רש"י שם "חדש האביב - שהתבואה מתמלאת בו באביה, 'אביב' לשון 'אב', בכור וראשון לבשל פירות".

<> הלשון קצת לא מובן, אך כוונתו היא שה"ראשית" של עמלק אין בה דבר שלילי, כי אין זו ראשית התבואה הנאכלת, אלא "ראשית גוים", ונמצא ששם "ראשית" של עמלק מורה רק את מעלתה וחוזקה של האומה העמלקית. ולהלן [לאחר ציון 328] כתב: "דבר זה רמז מה שאמרנו למעלה כי ישראל ועמלק הם מחולקים מצד התחלתן לגמרי".

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 300]: "תנא [מגילה יג:], כיון שנפל פור בירח שמת משה רבן, שמח. והוא לא ידע שבשבעה באדר מת משה רבינו עליו השלום, ובשבעה באדר נולד משה רבינו עליו השלום, עד כאן. פירוש, כי לכל דבר יש זמן מוגבל. וכאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל", וראה שם הערות 304, 619.

<> כי אסור לאכול מתבואה חדשה קודם שיקרב העומר בששה עשר בניסן, שנאמר [ויקרא כג, יד] "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם" [רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"י ה"ב], והוא הנקרא "חדש" בכל מקום [חלה פ"א מ"א].

<> רש"י בראשית א, א "בראשית בשביל התורה... ובשביל ישראל שנקראו 'ראשית תבואתו'", ובגו"א שם [אות ז (ח.)] כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה. ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל. ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח. שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו. וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות. לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה. ובשביל ישראל, שהם תכלית הכל. ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית', כי התכלית הוא ראשית המחשבה" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערות 306, 671]. ובגו"א שמות פ"ד אות טז כתב "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו [שמות ד, כב] 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות". ובגבורות ה' פכ"ט [קיד.] כתב: "עלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם".

<> "כי הקש אחר שהוציא את התבואה, זורק את הקש, ונותן את התבואה באוצר" [לשונו בסמוך]. ובסמוך יבאר שעמלק הוא קש.

<> הרי ש"ראשית תבואתה" מוסבת על ראשית המחשבה, ולא על ראשית התבואה. וצרף לכאן את יסודו שמדת הגוים מתבטאת בדיבורם, ואילו מדת ישראל מתבטאת במחשבתם, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע]: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובירושלמי תרומות פ"א ה"א אמרו "עכו"ם אין להן מחשבה". וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן עדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר שהם ראשית המחשבה, והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. ובצפנת פענח הלכות תרומות [עמוד יד] כתב: "דמחשבתו [של גוי] אינה כלום, לכן כל היכא דבעי לפעול מצד המחשבה, לא שייך גבי גוי, דכל היכא דבעי מחשבה, עכו"ם לא שייך לזה". ושם ביאר שאף שמועיל גדול עומד על גביו של קטן [גיטין כג.], מ"מ לא מהני גדול עומד ע"ג קטן גוי. ומה שאמרו שם "נכרי לדעתיה דנפשיה עבד", הכוונה היא שמחשבתו אינה יוצאת לחוץ לשם פעולה. ובודאי ששורש חילוק זה הוא שישראל הם ראשית המחשבה, ואילו עכו"ם הם ראשית הבפועל [כמו שעשו נולד לפני יעקב], ולכך אין להם מחשבה.

<> אף על פי שהקש גדל קודם לתבואה, וכמו שיציין זאת בסמוך.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 669]: "כי נגזרה גזירה זאת לכלות את ישראל, ודבר זה היה מביא חורבן לעולם, כי אם אין ישראל אין העולם נחשב דבר, שכל העולם נברא בשביל ישראל... כי כליון ישראל חס ושלום הוא בטול כל העולם כולו". וכוונתו כאן היא שהואיל וישראל הם סבה לבריאת העולם, לכך הם גם סבה להמשך קיום העולם, כי הסבה ליצירת הדבר היא הסבה לקיום הדבר. @**ובכדי להבהיר**^ נקודה זו, נביא את דברי הפחד יצחק פסח מאמר נח, וז"ל: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם. ולא עוד, אלא שאמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הרי כי השפעת הטובה בעולם היא סוד השלחן ולחם הפנים שעליו. ואם כן בודאי כי חמימות לחם הפנים אשר על השלחן מגלה היא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'. גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה. כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות, ועל כן בלחם הפנים אשר שמו מורה על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם הפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם 'כביום הלקחו'" [ראה למעלה פ"א הערה 561, פ"ג הערה 671, ופ"ה הערה 566]. לכך כשם שישראל הם הסבה ליצירת העולם, כך הם הסבה לקיום העולם, ובלעדיהם העולם לא היה נברא, והעולם לא היה ממשיך להתקיים.

<> כי אי אפשר שיהיה מסובב ללא סבתו, כי המסובב [העולם] נמצא יחד עם סבתו [ישראל]. ואודות שהסבה והמסובב נמצאים ביחד, כן ביאר בח"א לב"ב יד: [ג, סז:], וז"ל: "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון [שם]. פירוש, כי כמו שלוחות שלמים נקראים 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], ולכך ראוים שיהיו בארון הברית [יהושע ג, ו], כך לוחות ראשונות הם הברית עצמו שבין ישראל לאביהם שבשמים. וזה כי אם לא היה הלוחות הראשונות שכבר נתנו למשה, לא נתנו לוחות שניות, שלכך כתיב [שמות לד, א] 'וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת', כלומר מאחר שהיו על הלוחות כבר, יש לי לכתוב אותם על השניות ג"כ. ולכך הראשונות ג"כ היו בארון". וביאורו, שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ולכך השברי לוחות היו מונחים בארון יחד עם הלוחות. וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:] שהסבה צריכה להמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היתה זו סבה באמת [הובא למעלה פ"ג הערה 627].

<> ועמלק הוא בן בנו של עשו [בראשית לו, יב], ולכך כשם שעשו הוא קש, כך צאצאיו הם קש ["בית עשו"]. והמשך הפסוק שם הוא "ולא יהיה שריד לבית עשו כי ה' דיבר".

<> לשון הפסוק במילואו הוא "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד", הרי מחמת שעמלק הוא ראשית, לכך "אחריתו עדי אובד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.], וז"ל: "וזה שאמר 'ראשית גוים עמלק', כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל. ולפיכך אמר 'ראשית גוים עמלק וגו'', ובשביל זה 'עדי אובד'... הראשית הזאת של עמלק הוא עצמו גורם לו ההעדר וההפסד. כי מה שהוא 'ראשית גוים' והתחלתם, והגוים הם יורדי גיהנם, ולכך הוא 'עדי אובד' בודאי". וראה בפחד יצחק פורים ענין א, שביאר כיצד רישא דקרא ["ראשית גוים עמלק"] מחייבת את סיפא דקרא ["ואחריתו עדי אובד"].

<> לשון הליקוטי הלכות יו"ד, הלכות ערלה ד, יב "חטה הגדלה מן הארץ, אנו רואין שאין החטה בעצמה יוצאה כהויתה מן הארץ. רק בתחלה יוצא הקש והשבולת, שהוא פסולת התבואה, ומן הקש יוצא החטה, וכל חיות ויניקת החטה הוא דרך השבולת והקש". והקש הוא שומר הפרי [גו"א בראשית פכ"ה אות מא].

<> אמרו חכמים [ב"ר פג, ה] "התבן והקש והמוץ מריבים זה עם זה; זה אומר בשבילי נזרעה השדה, וזה אומר בשבילי נזרעה השדה. אמרו החטים, המתינו עד שתבוא הגורן, ואנו יודעין בשביל מה נזרעה השדה. באו לגורן ויצא בעל הבית לזרותה, הלך לו המוץ ברוח, נטל את התבן והשליכו על הארץ, ונטל את הקש ושרפו, נטל את החטים ועשה אותן כרי, וכל מי שרואה אותן מנשקן... כך אומות העולם הללו אומרים אנו עיקר, ובשבילנו נברא העולם. והללו אומרים בשבילנו נברא העולם. אמרו להם ישראל המתינו עד שיגיע היום, ואנו יודעים בשביל מי נברא העולם. הדה הוא דכתיב [מלאכי ג, יט] 'כי הנה היום בא בוער כתנור'. ועליהם הוא אומר [ישעיה מא, טז] 'תזרם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם'. אבל ישראל [שם] 'ואתה תגיל בה' קדוש ישראל תתהלל'".

<> נמצא ש"ראשית תבואתה" מתפרש בשני אופנים; עמלק מפרשו שזו ראשית בישול התבואה, אך האמת היא שזו ראשית מחשבת הקב"ה. וזה מורה באצבע שאין לישראל קיום מצד עצמם, אלא רק מצד הקב"ה. ולכך כאשר התבואה נסקרת מצד עצמה, אין לה קיום מעבר לסוף אותה שנה, וחודש אדר הוא זמן אובדן בשבילה. אך כאשר התבואה נסקרת מצד בעליה, הרי בחודש אדר התבואה ניתנת באוצר של בעליה, וחודש אדר הוא זמן קיומה הנצחי. זאת ועוד, מבחינת הבעלים חודש אדר הוא זמן קיום התבואה, וזמן אובדן לקש, "כי באדר אין נמצא הקש, כי מכאן ואילך התבואה נתנה באוצר" [לשונו כאן]. והדברים נפלאים.

<> "שאין 'מכת חרב' משמע מיתה גמורה מיד, רק מכה בלבד" [לשונו בהמשך]. וכן רש"י [בראשית ד, כג] כתב "פצע - מכת חרב או חץ". וכן רש"י [ישעיה א, ו] כתב "פצע - מכת חרב". והמנות הלוי [רב:] כתב: "כי לא כל מכת חרב הורג".

<> יש להבין, האם הכוונה שהיו שהוכו ב"מכת חרב", והיו אחרים שהוכו בהריגה ממש, ואיירי בשני גופים שונים, או שאיירי בגוף אחד שהוכה ונהרג. והגר"א כאן כתב שאיירי בגוף אחד, וכלשונו "פירוש שהכו אותם ב'חרב' בתחילה על מקום שלא ימות מזה להרבות ביסורים, ואחר כך 'הרגו'". ונראה שלכך גם כוונת המהר"ל כאן, וכן מתבאר מהמשך דבריו לגבי "אבדן".

<> כן כתב הגר"א כאן, וז"ל: "ואחר כך 'אבדו' את הגופים, כדי שלא יראו הגוים ויזכרו תמיד". וכן להלן [לאחר ציון 302] כתב: "'לאבדם' [להלן פסוק כד], הוא בגופם". והמהדיר בגר"א שם [ציון 11] הביא בשם "טעמא דקרא" לגר"ח קניבסקי שליט"א [עמוד קנז] שכתב שלפי זה מדוייק לשון הפסוקים, דלהלן נאמר [פסוק ו] "הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש", שאותם הרגו ואיבדו את הגופים. אבל להלן [פסוק י] נאמר "עשרת בני המן וגו' הרגו" ולא כתוב שאיבדו אותם, כי הרי רצו לתלותם [להלן פסוק יד], ולא לכלות הגופים. וכן כתב היוסף לקח בפסוק ו, וז"ל: "כשאנשים נלחמים עם זולתם ומנצחים והורגים, מאבדים הגופות לנתחים עד שאינם ניכרים בשמותם. אבל בהיות בין ההרוגים מלכים או שרים, לחשיבותם אינם מאבדים אותם, כדי שכל רואיהם יכירום שלא ניצלו ושלא ברחו מידם, כי זה הוא כבוד הנצוח שנפל מלכם ושריהם בידם. ועל כן לא נאמר בעשרת בני המן 'ואבד'". ולהלן [לפני ציון 186] כתב: "כי לשון 'אבוד' משמע אבוד דהוא הפסד... והוא כליון בעולם".

<> בא ליישב הערת המנות הלוי [רג.], וז"ל: "אמנם קשה לי, מה חסר במה שאמר 'מכת חרב והרג ואבדן', עד שאמר 'כרצונם'".

<> כמו שמצינו אצל הריגת אגג, שנאמר [ש"א טו, לג] "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל", ואמרו חכמים [איכ"ר ג, כב] "התחיל מחתך בבשרו חתיכות חתיכות... 'וישסף' מלמד שחתכו ארבע חתיכות". וראה למעלה תרגום שני [ז, ט]. אך יש להעיר ממה שאמרו חכמים [מכילתא שמות יז, יג] "ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב - לא נוולם, אלא דנם ברחמים". ומדוע כאן, שהנהרגים היו גם כן מבית עמלק [תרגום להלן פסוקים טו, טז], היהודים נהגו באופן אחר. וראה בספר טעמא דקרא [עמוד קנז] שעמד על כך.

<> ונאמר [נחמיה ט, כד] "ויבואו הבנים ויירשו את הארץ ותכנע לפניהם את יושבי הארץ הכנענים ותתנם בידם ואת מלכיהם ואת עממי הארץ לעשות בהם כרצונם", ופירש המלבי"ם שם "ואת מלכיהם לעשות בהם כרצונם - להכריתם מעל פני האדמה". וכל זה נכלל ב"ותתנם בידם", המורה על שליטה גמורה. ולהלן [פסוק טז] כתב: "ויש לשאול, כיון שכתיב [להלן פסוק טז] המספר שהרגו בשאר כל המדינות, אם כן למה כתיב קרא דלעיל 'ויכו היהודים בכל אויביהם', ולמה צריך לכתוב. ויש לפרש, כי קרא דלעיל כתיב שלא תאמר כי לא היו יכולים להכות היהודים רק מספר הזה ולא יותר, כי המלך אין רוצה להחריב את ארצו. ולכך כתיב קרא דלעיל שהכו בהם כרצונם, אם כן לא היה מספר זה ולא יותר, רק שיהרגו בהם כרצונם". נמצא שמה שנאמר כאן "ויעשו בהם כרצונם" מורה שהיתה ליהודים שליטה מליאה ללא שום הגבלות. וכן בגבורות ה' פמ"ד [קע.] כתב: "אמר [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 257].

<> יש בזה הטעמה מיוחדת; הנה בפסוק נאמר "ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם". פתח ב"אויבי היהודים" וסיים "ישלטו היהודים המה בשונאיהם", עבר מאויב לשונא. והגר"א שם ביאר: "'אויב' הוא הרוצה לעשות רעה בעצמו. 'שונא' הוא השמח ברעתו אבל הוא אינו עושה כלום. לכן כתיב אצל 'אויב' 'אשר שברו וגו' לשלוט'. 'ונהפוך' שיהיו היהודים שולטים אפילו 'בשונאיהם'". נמצא שכאשר רוצים להורות עד כמה היהודים שלטו במתנגדיהם, אז יאמר "שונא" ולא "אויב", להורות שהשליטה מגיעה עד השונאים. והנה גם בפסוקנו פתח ב"אויב" וסיים ב"שונא", שנאמר "ויכו היהודים בכל אויביהם מכת חרב והרג ואבדן ויעשו בשונאיהם כרצונם". אך לפי דברי המהר"ל כאן הענין מחוור היטב, שהואיל ומטרת סיפא דקרא ["ויעשו בשונאיהם כרצונם"] היא להורות ש"היו היהודים שולטים לגמרי על שונאיהם" [לשונו כאן], ושליטה גמורה נראית אצל שונאים יותר מאשר אצל אויבים [כדאסבר לן הגר"א], לכך נקט בסיפא דקרא "בשונאיהם" ולא "באויביהם", כפי שבפסוק א נקט בסיפא דקרא "בשונאיהם" ולא "באויביהם".

<> לאחר שנקב בשמות עשרת הנתלים.

<> לשון היוסף לקח: "למה הזכיר שמות הבנים ואחר כך אמר 'עשרת בני המן', היפך הסדר, שהיה לו לומר 'ועשרת בני המן' ואחר כך להזכיר שמותם". ופירושו שבדרך כלל הכתוב מזכיר את הכלל ואחר כך את פירוט הכלל, וכגון [בראשית י, א] "ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת וגו'". וכן [שם פסוק כב] "בני שם עילם ואשור וארפכשד ולוד וארם". וכן [שם כה, ד] "ובני מדין עיפה ועפר וחנוך ואבידע ואלדעה וגו'", ועוד.

<> בסמוך על פי דברי הגמרא [מגילה טז:].

<> פירוש - האופן היחידי לרמוז שעשרת בני המן היו מקשה אחת [שיצאה נשמתם בפעם אחת] הוא לכוללם יחד באופן שיהיה ניכר שנכללו כאחד לא מצד שום טעם אחר, אלא רק בשביל להורות שיצאה נשמתם כאחת. אך אם היו נכללים כאחד כפי ששאר בנים נכללים כאחד, אזי לא נדע שהתכללותם כאחת באה ללמד על שיצאה נשמתם כאחד.

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רב אדא דמן יפו", אך כתב "רבי חייא" שכך הגירסא בעין יעקב. וכן המשך המאמר יביא כגירסת העין יעקב, וכדרכו. וראה למעלה בהקדמה הערה 2, ולהלן הערות 60, 184, 336, 388, 452.

<> "עשרת בני המן ועשרת - הזכרת שמותן ותיבה הסמוכה אחריהן, כלומר נשמתן נפלו כאחד" [רש"י שם].

<> לשון הר"ן במגילה שם [ד. בדפי הרי"ף]: "וא"ו דויזתא צריך למימתחיה בזקיפה. ויש לפרש דלאו למימר דבעי לאורוכי [בכתיבה] לוא"ו טפי משאר ווי"ן, שהרי לא מצינו שנמנין במסורת באותיות גדולות. אלא לפשוט ראשו הכפוף... והיינו לשון מתיחה, שהוא זקוף מלשון זקיפה. ואחרים פירשו, שצריך להאריך בקריאתה ולא יחטוף אותה".

<> פירוש - כל עשרת בני המן נתלו בבת אחת.

<> כגון, למעלה פ"ה [לאחר ציון 289] כתב: "כלל הדבר; עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו''. מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 439] כתב: "לכן אלו ג' שבטים הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טז], שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 281] כתב: "'ובכל מדינה ומדינה וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים וגו'' [שם]. דבר זה לא נמצא בשאר גאולות, רק בכאן, שהוא נצוח עמלק. לפי שגורם עמלק לבטל אחדות השם יתברך, וכדכתיב 'ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה וגו''. ולכך בכאן שהפילו עמלק, היו רבים מעמי הארץ מתיהדים, כאשר היה בטל כח המן". ולהלן [לאחר ציון 272] כתב: "כל זמן שזרע עמלק בעולם, אין שמו אחד". וראה למעלה פ"ג הערה 546, פ"ו הערה 440, ולהלן הערות 145, 147, 273.

<> לשונו למעלהפ"ה [לאחר ציון 231]: "'יבא המלך והמן היום' וגו' [שם]. ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא, והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק [רש"י שמות יז, טז]. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן", וראה שם הערה 237. ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו [תנחומא תצא, יא] כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגו''. וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלנו כל זמן שזרע עשו בעולם" [ראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערות 546, 552, פ"ה הערות 235, 291, 294, 474, פ"ח הערה 283, ולהלן הערות 145, 147]. ומה שנקט כאן "ומצד שהוא יתברך &**שמו**^ אחד בא האבוד לזרע עמלק", מתבאר בהמשך המשפט שכתב "שכל זמן שזרע עמלק בעולם אין &**נראה**^ אחדותו בעולם", הרי שעמלק עומד כנגד האחדות הנראית והמתגלית אצלנו. וכל עניינו של שם הוא הגלוי לזולת, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פג.], וז"ל: "כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע" [הובא למעלה פ"א הערה 136]. לכך שמו יתברך עומד לאבד את זרע עמלק.

<> אודות ששם הויה מורה שה' אחד, כן מבואר בהערה הקודמת. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [י] כתב: "כי מאחר שמן הוייתו נתהוה הכל, אין בזה שתוף כלל, שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], וז"ל: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי' [שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [ראה למעלה פ"ב הערה 62, פ"ג הערה 716, פ"ה הערה 233, ופ"ו הערה 278]

<> כי המתנגד למעלה, נעדר מחמת אותה מעלה שמתנגד אליה. דוגמה לדבר; קרח ועדתו התנגדו לתורה, ולכך מעלת התורה היא שהביאה למיתתם. ודבר זה ביאר בתפארת ישראל פי"ח [רעג.], וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [הובא למעלה פ"ד הערה 144, ופ"ה הערה 533]. וכן למעלה [פ"ה הערה 533] נתבאר שהמן חשב שעשית עץ חמשים אמה לתלות עליו את מרדכי מורה שמעלת המן מגיעה עד שער החמשים, ולכך מיתתו של המתנגד לו ג"כ תבוא משער החמשים.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תרט.]: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "כי האדם הוא מתחלק... לשני חלקים, לגוף ולנפש", ושם הערה 976. ושם פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל". ובבאר הגולה באר החמישי [קל:] כתב: "כי זה האדם הוא שכלי, מורכב מגוף ושכל". ובח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "כי האדם יש בו שני חלקים, שהוא בעל גוף, והוא בעל שכל". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. והרמב"ן [בראשית ב, א] כתב: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערות 222, 224].

<> ואע"פ שלמעלה ביאר שהתליה פוגעת בצלם האדם [ראה למעלה פ"ה הערה 583, ופ"ו הערה 612], שאני הכא שבני המן נתלו לאחר שכבר נהרגו [רש"י כאן פסוק יג], ובזה בודאי התליה היא רק לגוף. וראה להלן הערות 172, 177.

<> פה מגדיר שהיות הקב"ה "אחד" פירושו ש"אין עוד" מלבדו. וכן כתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ב הערה 50]. ובדרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה חס ושלום שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... ולפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך" [הובא למעלה פ"ד הערה 184]. ובנפש החיים הקדיש את השער השלישי לבאר ענין זה. וכגון, שם ר"פ ג כתב: "והוא ענין הכתוב [ירמיה כג, כד] 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא'. ויותר מפרש במשנה תורה [דברים ד, לט] 'וידעת היום וגו', כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. וכן [שם פסוק לה] 'אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו'. והוא ממש כמשמעו, שאין עוד מלבדו יתברך כלל, בשום בחינה ונקדה פרטית שבכל העולמות, עליונים ותחתונים והבריות כלם, רק עצמות אחדותו הפשוט יתברך שמו לבד". ושם פ"ו כתב: "ענין יחוד... בתיבת 'אחד' ענינו לכוין שאדון יחיד ב"ה הוא אחד בכל העולמות, והבריות כולם אחדות פשוט כמשמעו, וכולם נחשבים לאין, ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי". ושם פי"א בהגהה בסוף הפרק כתב: "אחר שיחדנוהו בפסוק שמע שהוא רק אחד אחדות פשוט, ואין עוד מלבדו כלל, וכל העולמות הם כאילו אינם במציאות כלל".

<> דוגמה לדבר; מכת בכורות נעשתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר [שמות יב, יב] "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'", ופירש רש"י שם "אעשה שפטים אני ה' - אני בעצמי ולא על ידי שליח". וברישא דקרא כתב רש"י שם "ועברתי - כמלך העובר ממקום למקום ובהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין". הרי שוב חזינן שכאשר ההנהגה נעשית בסוד האחדות, אז "ברגע אחד כולן לוקין". וראה למעלה פ"ג הערה 27, ולהלן הערה 333.

<> כי אחדות ה' מחייבת כפירה בזולתו, וכמו שכתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר 'אחד', 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". וכן מדוייק מלשון הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, &**יראתו**^ ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 554, ופ"ב הערה 50]. ומדוע הזכיר "יראתו" יותר מאהבתו. אך הואיל ובא להורות שעבודה זרה עומדת כנגד יחוד ה', לכך הדגיש שיראתו אינה כלום, כי היראה מורה על התבטלות הכל כלפי העילה [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 287, ופ"א הערה 901], ואם מודה באלוה זולתו הרי הוא מופקע מיראת ה', כי יראת ה' שוללת שום שיתוף לאלקות, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ט [שסז.] ש"עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל [לאלקות]" [הובא למעלה פ"ב הערה 50]. ואמרו חכמים [מגילה יג.] "כל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'", וזהו "יחודי" [ראה למעלה פ"ב לאחר ציון 47, פ"ו לאחר ציון 442, ופ"ח הערה 301].

<> מה שבני המן מתו כאחת משום שאביהם עשה עצמו ע"ז, יוטעם לפי דברי הרמב"ן [דברים כט, יז] שכתב "ואמר 'פרה ראש' [שם], לרמוז כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בע"ז, לא יוליד מודה בה" [הובא למעלה פ"ג הערה 383, ופ"ד הערה 42]. לכך בנוגע לע"ז במיוחד נמצא שתולדותיהם כיוצא בהם, ולכך בני המן מתו כאחת מחמת ע"ז של אביהם. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 41] כתב: "כי הדבר אשר דבק בהן האב לגמרי, לא סר מזרעו, והבן יורש אותו".

<> פירוש - המאמינים באחדות ה' נעשים לכלל אחד, כי אחדות ה' חלה עליהם, ועובדי ע"ז יוצאים מכלל זה. וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שצה.], וז"ל: "הנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם. אך אותם שהם עובדים זולתו יתברך, הם נבראים נבדלים מן כל הנבראים אשר נבראו לעבודתו". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו] עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". ואמרו חכמים [מכילתא שמות יד, לא] "אין הגליות מתכנסות אלא בשכר אמונה", ובנצח ישראל פכ"ט [תקעז:] ביאר זאת [הובא למעלה פ"ד הערה 424]. והמנות הלוי למעלה ח, טו [קצב.] כתב: "האמונה הוא לבוש כולל ומתאחד כל המאמינים בה'".

<> בנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] ביאר שכל רשע הוא בגדר "מוציא את עצמו מהכלל" מחמת שאינו מצטרף לכלל של עובדי ה'. וראה בדר"ח פ"ב מ"ד [תקנד:], וח"א לר"ה יז. [א, קיב.].

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 496]: "כי י' מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר י' חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם י' נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:], שם פ"ה מ"ב [מח.]. וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו:], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות רפ"ג, ועוד. ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד [לאחר הט'], ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". וכן הוא בנתיב הצניעות רפ"ג. וראה למעלה פ"ג הערות 409, 454, 497, ופ"ה הערה 123.

<> "אריח - הוא הכתב. לבינה - הוא חלק, שהוא כפליים מן הכתב, והאריח חצי לבינה" [רש"י שם]. ופירושו, שבכל שורה משאירים ריוח חלק ברוחב כפליים מן הכתב, והכתב [הנקרא "אריח" (חצי לבינה)] שבשורה זו נכתב מעל גבי הריוח החלק ["לבינה"] שבשורה שמתחתיה, ואילו הריוח בשורה זו ["לבינה"] נמצא מעל ה"אריח" שבשורה שמתחתיה [מנחם משיב נפש בדעת רש"י שם].

<> פירוש - חוץ מהריגת עשרת בני המן ושלושים ואחד מלכי כנען המוזכרים בספר יהושע [יב, ט-כד], שנהרגו בכיבוש ארץ ישראל.

<> פירוש - בשתי השירות האלו [שעוסקות במפלת רשעים, ולכך נקראו "שירה" (שפתי חכמים שם)] בכל אחת מן השורות נכתבת מלה אחת בתחילת השורה ומלה אחת בסופה, וריוח ביניהן באמצע השורה, והכתב שבכל שורה נמצא מעל גבי הכתב שבשורה שמתחתיה. וכן הריוח החלק שבכל שורה נמצא מעל גבי הריוח בשורה שמתחתיה. ועשרת בני המן נכתבו באופן שבצד ימין של העמוד כותבים את שמות עשרת בני המן זה תחת זה, ובצד שמאל של העמוד כותבים תיבת "ואת" עשר פעמים זו תחת זו. והריוח הנמצא בין השמות של בני המן לתיבות "ואת" אינו מעל או מתחת תיבה אחרת, אלא ריוח על גבי ריוח. וכן בשירה על מפלת מלכי כנען [יהושע יב, ט-כד], הרי בצד ימין של העמוד כותבים את רשימת המלכים, ובצד שמאל של העמוד כותבים תיבת "אחד" שלשים ואחת פעמים זו תחת זו, וריוח ביניהן.

<> לפנינו בגמרא לא מובא שמו של רבי אבהו. אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם נזכר "רבי אבהו". וראה למעלה הערה 40.

<> "שלא תהא להם תקומה - שלא יהא להם מקום להרחיב צעדיו תחתיו" [רש"י שם]. וראה בסמוך הערה 63, 76.

<> כגון שירת הים [שמות טו, א-כא], שירת דבורה [שופטים ה, א-לא], ושירת דוד [ש"ב כב, ב-נא].

<> פירוש - לכל כתב וכתב שבשירה זו יש מקום להרחיב צעדיו תחתיו [ראה הערה 61], כי יש ריוח תחת הכתב. וראה להלן ציון 76.

<> כמו שנאמר [בראשית כו, כב] "ויעתק משם וגו' ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ", ותרגום יונתן כתב שם "ואסתלק מתמן... ואמר ארום כדון ארווח ה' לנא ויפשננא בארעא". הרי ש"הרחיב" הוא מלשון רווח.

<> בא לבאר ששירת הים נאמרה על הרווחת ישראל, ולא על מפלת המצריים.

<> כמו שאמרינן בתפילת מעריב "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם". ואודות שקריעת ים סוף [שעליה נאמרה השירה] היתה בשביל גאולתם וחירותם של ישראל, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קח.], וז"ל: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם'... מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב [שמות יד, יג] 'כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי, אף לעתיד".

<> כמו שירת דבורה [שופטים ה, א-לא], ושירת דוד [ש"ב כב, ב-נא]. ומה שמדגיש "ושאר שירות שהם על הרווחת ישראל" ממעט בזה את שירת האזינו, ש"אף על פי שאף שירת האזינו היא בדרך זו כשירת בני המן [אריח ע"ג אריח], לא דברו כאן אלא בשירה הנעשית על נס" [לשון המאירי (מגילה טז:)].

<> כי בנין הבנוי באופן של אריח על גבי לבינה יש לו קיום, ולא יפול. וכן מבואר להדיא במסכת סופרים פי"ג מ"ג "עשרת בני המן ומלכי כנען נכתבין אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה, כל בנין כדין לא קאים", ובנחלת יעקב שם כתב: "רצה לומר בנין כמו זה אין לו קיום, אם אינו נותן אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח". וראה בסמוך ציון 70. ויש לשאול, וכי בשירת הים לא באו פסוקים על מפלת המצריים [ולא על גאולת ישראל], שנאמר [שמות טו, ד-ה] "מרכבות פרעה וחילו ירה בים ומבחר שלשיו טובעו בים סוף תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן". ובהמשך [שם פסוק י] נאמר "נשפת ברוחך כסמו ים צללו כעופרת במים אדירים", וכיו"ב. וצריך לומר, שאף פסוקים אלו נאמרו כדי להורות כיצד ישראל נגאלו ממצרים, שהואיל והקב"ה איבד את המצריים, לכך ישראל יצאו מתוכם לחירות עולם.

<> "אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.], ופירש רש"י שם "אכתי עבדי אחשורוש אנן - דלא נגאלו אלא מן המיתה". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 607] כתב: "אף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 228] כתב: "ולא באה הגאולה על ידי אחד [ע"י מרדכי לבדו], כי בודאי אילו היתה הגאולה גמורה, שיצאו מתחת אחשורוש, אז היה ראוי שתהיה הגאולה על ידי מרדכי בלבד. אבל עתה שלא היה כאן גאולה גמורה, היה הגאולה על ידי אסתר, שהיא אשה. ועל ידי אשה אין כאן גאולה גמורה, כי כל אשה היא משועבדת לבעלה". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 620] כתב: "וזה כי גאולה זאת בפרט היתה משונה מכל הגאולות, כי היתה גאולה זאת כאשר היו ישראל בהסתרת פנים בגלות, לא כמו שאר גאולה, שבא השם יתברך לגאול אותם מתוך צרה. וכאן אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם". ולמעלה פ"ז [לפני ציון 163] כתב ש"עיקר הגאולה היינו תליית המן", והיינו כדבריו כאן, שאין הגאולה במה שיצאנו מגלות, שהרי "עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות", אלא גאולת פורים היא "כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן" [לשונו בהקדמה הנ"ל]. וראה למעלה בהקדמה הערה 608, ופ"ב הערה 231. וכן יבאר בסמוך [לאחר ציון 83] שזהו הטעם מדוע היהודים לא שלחו ידם בביזה, כי גאולת פורים לא נעשתה לרווחת ישראל, אלא להפלת המן.

<> כי אין בנין יכול לעמוד אם הוא נבנה אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה, וכמבואר במסכת סופרים פ"ג מ"ג, והובא בהערה 68.

<> פירוש - וכן גבי השירה על נפילת שלשים ואחד ממלכי כנען [יהושע יב, ט-כד], שנכתבה אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה [ראה למעלה הערה 59].

<> ואם תאמר, נהי שלא היו משועבדים למצריים והיתה להם הרווחה מן האומות, אך עדיין ישראל היו במדבר מחוץ למקומם, והוצרכו לכבוש את הארץ כדי שהארץ תהיה בידם, וא"כ מנין לומר שהשירה נאמרה רק על מפלת מלכי כנען, ולא על הרווחת ישראל [שהשיגו מקום להתיישב בו]. זאת ועוד, בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות [ראה למעלה בהקדמה הערה 552, ופ"ח הערה 357]. ונהי ששני המאפיינים האחרונים [הפיזור והשעבוד] לא היו לישראל במדבר לאחר שיצאו ממצרים, אך המאפיין הראשון [היציאה ממקומם] לכאורה עדיין היה להם, ומדוע שלא נבאר שהשירה נאמרה על סילוקו של מאפיין זה. ויש לומר, שבגו"א דברים פ"כ אות יא [שכא.] כתב: "זה ההפרש יש בין שבעה עממים לשאר אומות; דשבעה אומות מיד כשעברו הירדן נתן להם את הארץ, ולפיכך לא הותר להם לקרוא לשלום. אבל שאר אומות לא נקרא כיבוש רק עד שנתן להם העיר, לכך יש לקרוא לשלום קודם שכבשו העיר. ואחר כיבוש כתיב [דברים כ, יג] 'והכית את כל זכורה לפי חרב'. ובשבעה עממים 'לא תחיה כל נשמה' [שם פסוק טז] אחר שעברו הירדן". הרי משעברו ישראל את הירדן כבר זכו ישראל בא"י, כי היא כבר ניתנה להם. לכך בעל כרחך כל מה שנלחמו בכנענים אינו כדי לזכות בארץ [כי כבר בלא"ה זכו בה], אלא לסלקם מא"י מחמת הציווי "לא תחיה כל נשמה". ולכך שפיר כתב כאן שמלמחמת ישראל בכנענים לא נועדה אלא להפילם, ולא להרוויח לישראל. אמנם עדיין תיקשי לך מדוע לא הזכיר הרווחה זו [שמשעברו את הירדן כבר זכו בא"י], ורק הזכיר את ההרווחה שלא היו תחת ידי המצריים. ויל"ע בזה.

<> ואחשורוש הוא מפרס, והוא שייך למלכות מדי, כי פרס ומדי הן מלכות אחת, וכמבואר למעלה בפתיחה הערה 374, ופ"א הערה 904. ועל כל פנים מתבאר מדבריו שהשירה שנאמרה על מפלת בני המן והשירה שנאמרה על מפלת מלכי כנען שוות בכך ששתיהן לא נאמרו על הרווחת ישראל, אך זהו משום שני טעמים הפוכים; אצל מפלת המן, ישראל עדיין נשארו בגלותם אף לאחר מפלת המן. אצל מלכי כנען, ישראל כבר לא היו משועבדים למצריים אף לפני מפלת מלכי כנען. לכך אידי ואידי אינן שירה על הרווחת ישראל, אלא על איבוד האומות.

<> בא לבאר טעם שני לכך. ועד כה ביאר שכל השירות הן אריח ע"ג לבינה משום שהשירה הזאת היא על דבר מקוים [הרווחת ישראל], ואריח ע"ג לבינה הוא בנין מקוים. אך מעתה יבאר שהשירה הזאת היא על דבר שאין לו תכלית וגבול, ואריח ע"ג לבינה מאפשר הרחבה מתמשכת.

<> פירוש - השירה של אריח על גבי לבינה נאמרת על הרווחה לישראל [ולא על המפלה לאומות], וכפי שביאר למעלה [לאחר צין 61]. וכאשר ישראל יוצאים מצרה לרווחה זוהי התפשטות כח ישראל ביותר.

<> פירוש - לכל כתב וכתב שבשירה כזו יש מקום להרחיב צעדיו תחתיו, כי יש ריוח תחת הכתב, וכמבואר למעלה הערות 61, 63.

<> כמו שמצינו לגבי היחיד, שמן הנמנע שיגיע אל שלימותו הסופית בהיותו בעולם הזה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ג [סג:], וז"ל: "אמנם אל תאמר כי עם יציאת שלימות האדם אל הפעל, אפשר שיהיה יוצא שלמותו לגמרי אל הפעל. שזה אינו כלל, כי זהו בריאתו, שעם שהוציא שלמותו אל הפעל, נשאר עוד בכח, כמו שהתבאר לפני זה. כמו שאמר [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', כי האדם נברא לעמל שאין לו שביתה והשלמה כלל, ועם שהוא יוצא אל הפעל, נשאר עוד תמיד בכח. שאם היה נמצא שלמותו בפעל, לא היה נקרא זה 'עמל'. כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבא אל תכלית הנחה. וכן האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". וכן חזר וכתב שם בפט"ז [רמא.], וז"ל: "כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא עוד בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם". ובנתיב התורה פט"ו [תקצא:] כתב: "האדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמו.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה האדם בעולם הזה בפעל לגמרי, לומר שאי אפשר שיקנה שלימות יותר". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל, וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תנו:], וח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.]. וראה למעלה פ"ד הערות 382, 383.

<> פירוש - השירה על מפלת בני המן ומלכי כנען היתה אריח על גבי אריח, שאין לכתב מקום נוסף להתפשט, כי מתחת לכתב נמצא כתב נוסף, ולא מקום ריק.

<> לשון הירושלמי שם הוא "אמר רבי יוסי בי רבי בון, צריך שיהא 'איש' בראש דפא 'ואת' בסופה, שכן הוא שניץ ונחיץ כהדין קינטרא", והפני משה וקרבן העדה ביארו הירושלמי לפי גירסא אחרת שהיתה להם. וראה להלן ציון 500 שחזר והביא את דברי הירושלמי האלו.

<> כמו פירושו השני ששירת בני המן נכתבה באופן שאין מקום ריק מתחת לתיבה העליונה יותר, אלא התיבות נכתבו זו על גבי זו, בלי מקומות ריקים תחתיהן.

<> כן ביאר הבית יוסף באו"ח סימן תרצא, וז"ל: "מה שכתוב בירושלמי 'שניץ ונחיץ כהדין קנטירא', נראה ד'שניץ' הוא מלשון שנצים, כלומר כעין שנצים שעושים לכיס, שאחד מהשנצים בולט מצד זה, והאחד מצד השני. כך 'איש' בראש דפא, 'ואת' כנגדו בסוף אותה שיטה... ומה שכתב 'ונחיץ כהדין קנטירא', נראה שרצה לומר שוה משני צדדים, כמו בנין השוה שמשליכין משקולת הבנאין מראשה לסופה, והיא שוה. כך כל תיבות של שמות עשרת בני המן הם זו על גב זו בלי שום בליטה".

<> הרי שניתנה הרשות ליטול שלל, ומדוע היהודים נמנעו מכך. וכן העירו רש"י [למעלה ח, יא], חכמי צרפת, ומנות הלוי [רג:].

<> כן פירש רש"י למעלה [ח, יא], וז"ל: "ושללם לבוז - כאשר נכתב בראשונות [למעלה ג, ג], והם 'בבזה לא שלחו את ידם', שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון". אמנם כאן רש"י פירש באופן אחר, וז"ל "ובבזה לא שלחו את ידם - שלא יתן המלך עין צרה בממון". וכפירוש רש"י למעלה פירשו כאן חכמי צרפת, הרי"ד, ומנות הלוי [רג:]. והגר"א כאן כתב: "ובביזה לא שלחו את ידם - כדי להראות שלא עשו בשביל ממון, רק כדי לקיים גזירת המלכות".

<> ולא רק לסלק את האויב, וכמבואר למעלה הערה 69.

<> אודות הרווח הגדול שהיה לישראל כשיצאו מעבדות לחירות, וזה נקרא "להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין", נביא כאן דבריו בתפארת ישראל פל"ז [תקמב.] שהאריך בזה, וז"ל: "הנה הדבר מבואר כי מה שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך' לומר כי מלכותו ואלקותו יתברך דבק בהם, והם מקבלים מלכותו ביותר מכל שאר הנמצאים. ולכך שייך בישראל בפרט 'אנכי ה' אלקיך', ולא נכללו עמהם שאר הנמצאים, רק מלכותו על ישראל ביותר... כי מה שאמר הכתוב [שם] 'מבית עבדים' בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם ומקבלים ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף. ולכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', הוסיף 'מבית עבדים', כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדרגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים. כי כבר נתבאר פעמים הרבה מאד כי כל משועבד הוא חמרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה [הובא למעלה פ"ד הערה 401]. והפך זה הצורה, היא בת חורין... שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר. וכן רמזה התורה כי העבדות הוא חמרי במה שאמרה תורה על העבד המשועבד [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.] רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא חמרי. ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדרגה פחותה החמרית, שהוא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי... ובפרק איזהו נשך [ב"מ סא.], אמר רבי חנינא מסורא דפרת לרבינא, מאי שנא גבי שרצים דכתיב [ויקרא יא, מה] 'המעלה אתכם מארץ מצרים', ולא כתיב 'המעלה' אצל ריבית משקלות וציצית. אמר ליה, אלמלא לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל שאין מטמאין בשרצים, די... וביאור זה כי לכך כתב לשון 'המעלה' אצל שרצים, כי ראוי להעלות ישראל בעבור המדרגה הנבדלת שיש לישראל, שהרי אין מטמאין בשרצים. וכיון שאין מטמאים בשרצים האסורים והמתועבים, מורה זה כי יש להם מדרגה נבדלת, ולכך אין מטמאים בשרצים המתועבים. ובשביל מעלה זאת הנבדלת ראוי להעלות אותם מפחיתות החמרי, הוא העבדות שהיה להם במצרים. ואל יקשה לך שאם כן לא היה ראוי שיהיו משועבדים ישראל כלל. שאין זה קשיא, כי מדרגה זאת קנו ישראל בעת יציאת מצרים". ושם פמ"ד [תרפה:] כתב: "וכבר בארנו כי מה שהוציא השם יתברך את ישראל מבית עבדים, ששם היו עבדים, דבר זה מורה שהיו נבדלים בקדושה מן האומות החמרים, וכמו שבארנו למעלה אצל 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו' מבית עבדים', עיין שם, ודבר זה קדושת ישראל". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ה [קעא.], והובא למעלה פ"א הערה 325. עמוד וראה כיצד דברים אלו מבארים כל תיבה ותיבה בדבריו הקצרים שכתב כאן.

<> ואם תאמר, מה הרויחו בגאולת מצרים יותר מאילו לא היו משועבדים מעיקרא לפרעה, אלא היו נשארים כפי שהיו בימי יוסף בארץ גושן. דע לך, כי שאלה זו עצמה הקשה בתפארת ישראל פל"ז [תקמד:], וז"ל: "ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [ראה למעלה פ"ג הערה 420]. הרי קנית המדריגה הנבדלת נעשתה רק בעקבות יציאת מצרים, ומדריגה זו לא היתה להם כשהיו בארץ גושן. @**דוגמה לדבר;**^ הקב"ה נתן לישראל בארץ מצרים שתי מצות; דם מילה ודם פסח [רש"י שמות יב, ו]. ובביאור הדבר כתב בגבורות ה' פל"ה [קלב:] בזה"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [גיטין נז:]. ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', בדם מילה אחוס עלך, ובדם פסח אפרוק יתך. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו כדי שירחם עליהם השם יתברך ויגאל אותם" [ראה למעלה בהקדמה הערה 314, ופ"ב הערות 3, 85]. ועוד יש לומר, כי הרויחו את ביזת מצרים וביזת הים [רש"י שמות טו, כב], ושתי ביזות אלו לא היו נעשות באם היו נשארים כל השנים בארץ גושן כפי שהיו בימי יוסף.

<> "אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.], וכמבואר למעלה הערה 69. וראה למעלה פ"ח הערה 206, ולהלן הערות 375, 504.

<> תחילת פסוק טו [להלן לאחר ציון 189].

<> יש להעיר, כי למעלה בפתיחה [לאחר ציון 155] הצביע על רווח ממוני ניכר שהיה למרדכי בעקבות נס פורים, וכלשונו: "הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן". ומדוע מרדכי היה רשאי ליטול את ממון המן, ואילו ישראל אינם רשאים לשלוח יד בביזה. ולמעלה בפתיחה הערה 159 נשאלה שאלה זו. ועוד יש להעיר, כי למעלה פ"ח [לאחר ציון 278] כתב: "כלל הדבר; בפסוק הזה נרמזו המעלות הקדושות שזכו ישראל כאשר היו מנצחין את המן, שהוא מזרע עמלק, עד המדריגה האחרונה, שהיה שם ה' נקרא עליהם". הרי שישראל יצאו ברווחים גדולים כשנצחו את המן, וכיצד כתב כאן שישראל נשארו לאחר גאולת פורים כפי מה שהיו לפני צרת המן. ויל"ע בזה. וראה למעלה בפתיחה הערה 216 בנקודה אחרת שנתבארה שם על פי דבריו כאן. וראה להלן הערות 504, 583.

<> יש להעיר, שאם כן מדוע מעיקרא נכתב [למעלה ח, יא] "ושללם לבוז", והרי הכותב שם היה מרדכי [ראה ר"מ חלאיו שם]. ובשלמא לפי הסברו הראשון [שלא לקחו מהשלל כדי להורות על נקיון כפיהם], ניחא, שדוקא לאחר שניתנה הרשות ליטול ממון השונאים, ועם כל זה לא נטלוהו, זה מורה בעליל על נקיון כפיהם, יותר מאם לא היתה ניתנת הרשות מעיקרא. וכן כתב המנות הלוי [רג:], וז"ל: "נתן להם רשות מרדכי באגרות לשלול שלל ולבוז בז, בעבור שיוחזקו היהודים בעיני המלך והשרים אנשים צדיקים שונאי בצע, שונאים ממונם בדין, שכך היתה הגזרה 'ושללם לבוז'". אך לפי הסברו השני שאין ראוי להרויח מגאולת פורים, תיקשי לך מדוע מעיקרא מרדכי כתב להם "ושללם לבוז". ויל"ע בזה.

<> כן העיר היוסף לקח כאן, וז"ל: "'ביום ההוא', לא היה צריך לומר שהיה 'ביום ההוא'". וכן המנות הלוי [רד.] רמז לקושי זה.

<> "שאין להביא מספר ההרוגים אם לא הפסיקו [מלהרוג]" [לשון היוסף לקח כאן]. ולכך בפשטות אין למנות את ההרוגים באותו יום שהרגו, ואעפ"כ מנין ההרוגים נעשה, וכמו שמבאר. והראב"ע [בנוסח ב] הסיק מכך ש"שונאי ישראל הגידו את הדבר למלך, אולי יכעס על ישראל".

<> כי זהו מנין גדול של הרוגים לעיר אחת.

<> הרי המלך מעונין לקיים רצון אסתר, אף שזה נגד הסברה.

<> כפי שנאמר בפעמים הקודמות [למעלה ה, פסוקים ג, ו, ושם ז, ב]. וכן העיר המנות הלוי [רד.].

<> ו"ענין הריגה" אינו "חצי המלכות". ונראה להטעים זאת על פי דבריו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 262], שכתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי". וראה למעלה בהקדמה הערה 503, פתיחה הערה 263, פ"ג הערה 407, פ"ו הערה 23, פ"ח הערה 64, הערה הבאה, והערה 196. לכך המלך לא הוסיף כאן "עד חצי המלכות", כי הוספה זו היתה מגבילה ומצמצמת את הרשות הזאת, כי לפי הוספה זו יש לאסתר רשות לפעול רק במסגרת המלכות, ולא כנגד המלכות.

<> פירוש - לכך נאמר כאן "ביום ההוא", בכדי להדגיש שאף שהרגו חמש מאות איש, וזהו חידוש גדול להרוג כל כך הרבה אנשים בעיר אחת [שהרי לכך הידיעה הגיעה אליו באותו יום], עם כל זה המלך מוכן לקיים רצון אסתר אף בענין ההריגה.

<> פירוש - אסתר הבינה מתוך השמטת המלים "עד חצי המלכות" שהמלך רומז לה שאף אם תבקש להמשיך בהריגה, בקשתה תינתן לה. לכך אסתר קלטה את הרמז, ואכן ביקשה להמשיך בהריגה ו"ינתן גם מחר כדת היום".

<> פירוש - היהודים רצו לעמוד על נפשם עוד יום. והביטוי "לעמוד על נפשם" נאמר למעלה [ח, יא] "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם וגו'". וכן ביאר הרלב"ג כאן.

<> פירוש - אם בשושן היה צורך בעוד יום של מלחמה מחמת שהאויבים היו רבים, מן הסתם שכך היה גם בשאר מדינות המלך, ושם לא נלחמו יום נוסף, ויצא מזה שבשאר מדינות המלך לא סלקו את אויבי ישראל, ולא היה הנס מושלם. ומפרשי המגילה עמדו על שאלה זו [מה היה הצורך להוסיף עוד יום מלחמה לשושן], וראה חכמי צרפת, רלב"ג, והגר"א, ועוד מפרשים שרמזו לקושי זה.

<> למגילה א. בדפי הרי"ף.

<> אודות השאלה השניה ["מאי ענין שאר כרכים לזה"].

<> וזה לשון הר"ן שם: "ויש כאן שאלה, מה ראו אנשי כנסת הגדולה לחלוק מצוה זו לימים חלוקים, ולקבוע יום מיוחד לפרזים, ויום מיוחד לכרכים, מה שאין כן בשאר מצות, שהרי התורה אמרה [במדבר טו, טז] 'תורה אחת ומשפט אחד'. יש לומר, שמפני שהיהודים היושבים בערי הפרזות והיהודים אשר בשושן לא נחו מאויביהם ביום אחד; שהרי היהודים הפרזים נחו בארבעה עשר, והיהודים אשר בשושן נחו בחמשה עשר, ועשו מאליהם כל אחד ביום מנוחתו משתה ושמחה. לפיכך כשקבעו עליהם יו"ט לדורות, קבעוהו לכל אחד ביום שנח בו. והשוו כל הכרכים המוקפים חומה לשושן שאינה מוקפת חומה, מפני שבה היה עיקר הנס. וכי תימא, תינח לרבי יהושע בן קרחה דאמר בגמרא [מגילה ב:] דבמוקפין חומה מימות אחשורוש תליא מילתא. אבל לתנא דמתניתין דאמר מימות יהושע בן נון, הא לא דמיא לשושן, ומה ראו לקבוע להם יום חמשה עשר. יש לומר, דהיינו טעמא כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל. כדגרסינן בירושלמי [מגילה פ"א ה"א] רבי סימן בשם רבי יהושע בן לוי אמר, כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל, שהיתה חרבה באותן הימים, ותלו אותה בימות יהושע בן נון. ופירוש הענין, שכיון שהוצרכו לחלוק בין מוקפין לשאין מוקפין, כשם שנחלקה שושן משאר עיירות. אילו תלו הדבר מימות אחשורוש, היתה ארץ ישראל, שהיתה חריבה באותן הימים, נידונת כפרזים, והיה גנאי בדבר. ולפיכך תלו הדבר בימות יהושע בן נון, כדי שתהא נדונת ככרכים, שאע"פ שעכשיו אין להם חומה, כיון שהיתה מוקפת מימות יהושע בן נון, הרי דינה כאילו יש בה חומה... [ו]לא היתה חוצה לארץ יתירה עליה בדין זה כלל. אבל אם נתלה הדבר לענין מגילה בימות אחשורוש, נמצאו כמה עיירות שבחוצה לארץ שנידונות כמוקפות חומה, ורוב ארץ ישראל כפרזים".

<> כן כתב הרלב"ג [בתועלות הרלב"ג תועלת חמישים (עמוד שמ בתורת חיים)], וז"ל: "'בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש וכו''. וידמה כי בבוא מספר ההרוגים ידעו מרדכי ואסתר כי לא נהרגו כל אויביהם הגדולים אשר בשושן. ובעת אשר יש לאל ידם השתדלו לכלותם, פן יהיו להם לקוצים במה שיבוא מהזמן".

<> שדוקא בשושן נשארו שונאי ישראל, ולא כן בשאר המדינות.

<> לשון הרלב"ג [להלן פסוק יט]: "ושם [בשושן] היו גדולי העמלקים ושריהם".

<> נראה מדבריו שלמד שהעיר שושן היא מדינה אחת מתוך מאה עשרים ושבע מדינות [ראה למעלה ראב"ע (א, ג) נוסח א], ואז החשבון הוא כדלהלן; בכל המדינות [מלבד שושן] הרגו ע"ה אלף איש, נמצא שהרגו בכל מדינה קרוב לשש מאות איש [כי שבעים וחמשה אלף איש למאה עשרים ושש מדינות עולה 595 איש]. ואיך יתכן ששושן, שהיתה בירת המלך, ומן הסתם היתה גם גדולה יותר משאר מדינות, הרגו רק חמש מאות איש. וראה להלן הערה 113.

<> תיבת "רק" אינה מובנת במקום זה. ואולי במקומה יש לגרוס "ועוד".

<> פירוש - יש שני טעמים מדוע היה צריך להיות בשושן מספר ההרוגים יותר מחמש מאות איש; (א) שושן היא עיר הבירה ומושב המלך, ומן הסתם היא גדולה יותר משאר מדינות המלך. (ב) המן וחבר מריעיו התגוררו בשושן, ולכך היו בה יותר אויבי היהודים.

<> לא מצאתי היכן יפרש זאת להלן.

<> כי תיבת "ושאר" מיותרת, שהיה אפשר לומר "והיהודים אשר במדינות המלך וגו'", וכפי שנאמר [להלן פסוק יח] "והיהודים אשר בשושן".

<> כי תיבת "שאר" מורה על הטפל, מלשון "שיריים" [מהרש"א סנהדרין מט.]. ובסנהדרין קיא: אמרו "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק, שנאמר [ישעיה כח, ה] 'ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו וגו''... יכול לכל, ת"ל 'לשאר עמו', למי שמשים עצמו כשירים". ופירש רש"י: "כשירים - שיריים שאין נחשבין, כך אינו חשוב בעיניו, ואינו מתגאה". ובגו"א במדבר פ"ח אות ג [קיד:] כתב שלא יאמר "נשאר" על העיקר.

<> יש להעיר, שביום הנוסף למלחמה נהרגו עוד שלש מאות איש [להלן פסוק טו], ובסך הכל נהרגו בשושן שמונה מאות איש. ואין זה כל כך הרבה יותר משאר מדינות שנהרגו שם כשש מאות איש [ראה הערה 107].

<> שנלחמו בו גם בי"ד אדר, וכפי שהביא שאלה זו למעלה [לאחר ציון 100].

<> שהיה בשושן, וכמו שמבאר.

<> כמו סדום ועמורה [דברים כב, כט], יריחו [יהושע ו, כד-כו], בבל [ישעיה יג, יט-כ], וכך יהיה לאדום [ירמיה מט, יח]. ובספר גלילות הארץ פ"ה מביא שמות של ערים שנחרבו עד היסוד מחמת רעידות אדמה.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", הרי שימי הפורים יתקיימו לעד [רש"י שם].

<> מה שמדגיש שדבריו הם "על פי הפשט" הוא משום שבגמרא [מגילה ב:] למדו עניינים אלו מלימודים שונים. אמנם לא מתבאר לפי דבריו מדוע קבעו שמוקפות חומה יהיו לפי ימי יהושע בן נון, ולא לפי ימי אחשורוש, נקודה שהר"ן עמד עליה [למעלה הערה 103].

<> טעם שני מדוע שאר כרכים המוקפים חומה יהיו כשושן. ועד כה ביאר שעשו כן כדי לוודא שיהיה זכרון לנס שהיה בשושן, כי שושן עלולה להחרב. ומעתה יבאר שראוי לחוג את פורים בזמן שהירח במילואו.

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 318]: "כל מעשה המגילה הזאת היו מן השם יתברך... ומן השם יתברך הכל בשלימות הגמור". וכבר השריש בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערות 483, 705, ופ"ב הערה 320].

<> כי לא היה נס נגלה, וזה נותן פתחון פה לומר שלא היה כאן נס גמור. ולמעלה בהקדמה לאחר [ציון 303] כתב: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם". ושם [לאחר ציון 587] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה... כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה".

<> אודות שיום ההנחה הוא יום עשיית משתה ויום טוב, כן נאמר [פסוקים טז-יח] "ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמוד על נפשם ונוח מאויביהם והרוג בשונאיהם חמשה ושבעים אלף ובבזה לא שלחו את ידם ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה".

<> וזהו בט"ו לחודש, וכמו שמבאר. ואמרו חכמים [סנהדרין מא:] "עד כמה מברכין על החודש ["על הלבנה בהתחדשה" (רש"י שם)], עד שתתמלא פגימתה. וכמה, עד ששה עשר". וכך היא ההלכה [שו"ע או"ח סימן תכו סעיף ג], ואין יום הששה עשר בכלל [שו"ע שם], שכיון שעברו ט"ו יום, הלבנה הולכת הלוך וחסור, ואין כאן חידוש [משנה ברורה שם ס"ק יח]. והמאירי [ר"ה כ:] כתב: "כבר ידעת מן החשבון ולמראית העין שביום חמשה עשר בחודש הירח מכוון לנוכח השמש, הירח במזרח והשמש במערב, ואז כל הירח מאיר במלואה, ואורו נמשך כל הלילה עד היום". ואודות שביום ט"ו אור הלבנה מגיע לשלימותו, כן כתב בנצח ישראל פמ"ו [תשפג.] בשם המדרש. וזה לשון המדרש [שמו"ר טו, כו]: "'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב]... עד שלא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ברמז הודיע להם שאין המלכות בא להם אלא שלשים דור, שנאמר 'החודש הזה לכם ראש חדשים'. החדש שלשים יום, ומלכות שלכם שלשים דור. הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר, וכל שהיא הולכת מאירה עד ט"ו ימים, ודסקוס שלה מתמלא ["מין כלי עגול וקערה, פירוש שהעיגול שלה מתמלא" (פירוש מהרז"ו שם)]. ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר, בשלשים אינה נראית. כך ישראל, ט"ו דור מן אברהם ועד שלמה. אברהם התחיל להאיר וכו'". וכן הביא המדרש הזה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב:]. וראה למעלה פ"ג הערות 225, 228, ובסמוך הערות 135, 148.

<> פירוש - האופן להורות שהנס שעשה ה' לישראל בפורים היה נס שלם וגמור, הוא בכך שפורים יהיה נקבע ליום שבו הירח מלא אורה. והביאור הוא כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 113], וז"ל: "לכך החבור הזה 'אור חדש', ובאור הזה יהיו הבריות נהנין, והודאה אל השם יתברך יהיו נותנין, כעל כל גמלנו, ומיד אויבי ה' הצלנו". הרי כפי עומק ההודאה שלנו אל ה', כך הוא עומק הכרת הטובה שלנו על מה שה' עשה בשבילנו. ובנר מצוה [צו.] כתב: "המצוה שקבעו חכמים על הנס [הדלקת נר חנוכה], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור". ובח"א למכות כג: [ד, ו.] כתב: "השכל באדם, וכנגד זה תיקנו מקרא מגילה, כי השכל מכיר בנס, ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע, כי השבח וההודאה לשכל, שמכיר בוראו". הרי שהכרת הנס וההודאה על הנס עומדות צפופות יחדו [ראה למעלה בהקדמה הערות 115, 116]. לכך כאשר נקבע ששמחת הפורים תהיה באותו יום שהוא מלא אורה, בזה מתגלה שההכרת הטובה שלנו לה' היא שלימה, וממילא זה מורה שהנס שנעשה לנו היה שלם וגמור. והרמב"ם בהקדמתו ל"מנין המצוות על סדר ההלכות" [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו] כתב: "וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 393, פ"ה הערה 198, ולהלן הערות 477, 581].

<> הנה נאמר לשון שמחה בשבועות [דברים טז, יא] ובסוכות [שם פסוקים יד, טו], אך לא מצינו לשון שמחה בפסח. וכבר עמד על כך הבעל הטורים [דברים טז, יא], וז"ל: "ושמחת - לא נאמר שמחה בפסח, שהתבואה עדיין בשדה. ובעצרת שהתבואה כבר נקצרת, ועדיין היין בגפנים, נאמר שמחה אחת. ובסוכות שהכל בבית, נאמרו בו ב' שמחות". אך עם כל זה יש מצוה וחיוב לשמוח בפסח, וזה נלמד בהיקש מחג השבועות [כמבואר בתוספות חגיגה ח. ד"ה ושמחת]. וביראים [סימן רכז וסימן תכז] הצביע על מקורות נוספים לחיוב שמחה בפסח. וכן הרמב"ם בהלכות יום טוב פ"ו הי"ז כתב "שבעת ימי הפסח, ושמונת ימי החג, עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו". @**ואודות**^ ששלשת הרגלים הם זמני שמחה, ראה גו"א במדבר פכ"ב אות מא. ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן... כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות שיש להם קצה וסוף, אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ו [קעז:]. וראה להלן הערות 247, 525, 619.

<> לחודש ניסן [פסח (ויקרא כג, ו)], ולחודש תשרי [סוכות (ויקרא כג, לד)].

<> שהוא בששה או בשבעה בסיון [שבת פו:].

<> בתפארת ישראל פכ"ה [שעו.] האריך טובא בביאור קביעת הזמן של מתן תורה [חג השבועות], וביאר שם שלשה טעמים לדבר; (א) התורה צריכה להנתן בחודש השלישי דוקא למעלת התורה, כי מספר שלש אינו נוטה לשום קצה. (ב) יש צורך שיעברו ג' חדשים משעבוד מצרים, כמו שלשת חדשי הבחנה [יבמות לה.]. (ג) יש לספור חמשים יום מיציאת מצרים, כי התורה היא משער החמשים. ואלו הם דבריו כאן. וזה לשונו בתפארת ישראל שם [שפ.] בטעמו השלישי: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל" [הובא למעלה פ"ו הערה 305].

<> הנה יוה"כ אינו בט"ו לחודש, ומכך לכאורה משמע שאין הוא יום שמחה, ולכך אינו בט"ו לחודש. ובמסכת סופרים פי"ט ה"ו אמרו שאין בו שמחה כי אין שמחה בלא אכילה. וכן בשו"ע או"ח סימן תקפב ס"ח נפסק שאין אומרים ביוה"כ בתפילה "מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון". אך בתפארת ישראל פכ"ז [תטו.] כתב: "כי השם יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב. כמו שאמר בחג המצות, שבו יצאו ישראל מבית עבדים, וסוכות 'כי בסוכות הושבתי אתכם' [ויקרא כג, מו]. וביום הכפורים [ויקרא טז, ל] 'כי ביום הזה יכפר עליכם'". הרי שנקט שיוה"כ הוי "שמחת ישראל", ואע"פ שאינו נופל בט"ו לחודש. וצריך לומר שמ"מ אין בו שמחה יתירה, ולכך אין הוא צריך ליפול בט"ו לחודש. וכן הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"ו כתב "ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה". משמע מיהת שהוי יום של שמחה. וביאר הלבוש [או"ח סימן קכח ס"ק מד] שאע"פ שאין בו שמחה באכילה ושתיה, מ"מ הוא יום שמחה מפני שהוא יום סליחה וכפרה, ומקדשים אותו במלבושים נאים [שבת קיט.].

<> לשונו בח"א לחולין צב. [ד, קיב.]: "כי אין ספק כי ט"ו בניסן היה דוקא ראוי לגאולת ישראל, כי ישראל מונים ללבנה [סוכה כט.], והרי הירח הוא שעולה גם כן מעלה אחר מעלה באור עד ט"ו ימים, עד שמלאה אור. וישראל מעלתן על כל, וכאשר הוציא אותם ממצרים להיות על כל, יצאו בט"ו לחודש, והיו ישראל על כל" [הובא למעלה פ"ג הערה 232]. והיוסף לקח [להלן פסוק יט] כתב: "כי כל ימי שמחת אומה ישראלית הם בט"ו לחודש; פסח, וסוכות, וט"ו בשבט, וט"ו באב. ואם בפסח טעמו עימו שאז נגאלו, הלא בסוכות אין בו טעם זה. וכן ט"ו בשבט לעשותו ר"ה [ר"ה ב.], וט"ו באב. ואפשר להיות האומה ישראלית נמשלת ללבנה, ראוי לעשות במילואה". וכאן מדגיש שט"ו בחודש הוא זמן שמחה משום שאז הירח מלא אורה. צרף לכאן מאמרם [סנהדרין קד:] "כל הבוכה בלילה, השומע קולו בוכה כנגדו", ובח"א שם [ג, רמג:] כתב: "הלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם היללה, הפך היום שהוא כולה אור, והאור הוא שמחה, כדכתיב [למעלה ח, טז] 'ליהודים היתה אורה ששון ושמחה'... וזה שאמר שכל הבוכה בלילה השומע קולו בוכה עמו, וכל זה מפני שהלילה בעבור שבו ההעדר האור, שהוא שמחה, עד שהלילה הוא מסוגל לבכיה. וכאשר שומע מי שבוכה, הוא בוכה עמו, שהלילה מסוגל לבכיה. ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 462]. @**והטעם לזה**^ הוא שהשמחה היא על מציאות שלימה, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [כ.], וז"ל: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "כי האדם, עם שהוא השלם בנבראים התחתונים, לא יהיה מציאות שלם עד שישא אשה אליו... וכאשר יש להם זיווג ביחד הרי הוא שלם על ידי זיווג שלהם. והאדם הוא השלמת העולם, ולפיכך ראוי השמחה בזיווג שלהם, המורה על המציאות, הפך האבל המורה על ההפסד. וכאשר אין כאן שמחה, כאילו אין כאן מציאות, שהוא בשלמות בעת הזיווג". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 88, וראה להלן הערה 245]. @**וכן האור**^ מורה על המציאות, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.], וז"ל: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. וזה מה שאמר [ברכות יז.] שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך". ושם פ"י [ת:] כתב: "כי האור יש לו המציאות ביותר, עד שכל דבר נמצא באור, כמו שהתבאר כמה פעמים" [ראה למעלה בהקדמה הערה 347, פ"א הערה 884, פ"ג הערה 158, ולהלן הערות 141, 147]. לכך אורה שמחה ומציאות בני בקתא חדא אינון, וכשנמצא האחד נמצאים האחרים עמו.

<> לשון זה [שמוקפין עושים פורים ביום י"ד ויום ט"ו] אינו מובן, שאמנם כך היתה הוה אמינא בגמרא [מגילה ב:], אך הו"א זו נדחתה, שכך אמרו שם "אמר קרא [להלן פסוק יט] 'על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות וגו'', מדפרזים בארבעה עשר, מוקפין בחמשה עשר... ואימא פרזים בארביסר, מוקפין בארביסר ובחמיסר, כדכתיב [להלן פסוק כא] 'להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה'. אי הוה כתב 'את יום ארבעה עשר וחמשה עשר' כדקאמרת, השתא דכתיב 'את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר', אתא 'את' ופסיק; הני בארבעה עשר, והני בחמשה עשר". ואולי צריך להגיה דבריו כאן באופן שיתאים למסקנת הגמרא.

<> פירוש - הואיל ויש טעם בעצם לקבוע את פורים ליום ט"ו [כפי שפסח וסוכות נופלים ביום זה], לכך יום ט"ו לא נשאר רק לשושן, אלא התרחב למקומות נוספים הדומים לשושן. כי המגמה בתקנה זו היא לא רק זכרון לנס שהיה בשושן, אלא כדי שפורים יגיע ליום ט"ו, ובשביל "להזיז" את פורים ליום ט"ו לא מהני לכך עיר אחת בעולם, אלא בעי לכך מקומות נוספים בעולם.

<> בא לענות תשובה נוספת על שאלתו למעלה [לאחר ציון 99] "ויש לשאול, למה לא הספיקה אסתר במה שהיה לה יום י"ג בשושן. ואין סברא לומר כי האויבים עדיין רבים, ורצו לעמוד על נפשם, אם כן בשאר מדינות המלך שלא נעשה ביום י"ד, אם כן לא סלקו עדיין האויבים, שהם אויבי ישראל". ולמעלה [לאחר ציון 103] תירץ שבשושן הבירה היו יותר צוררים מאשר בשאר מדינות המלך. אך עתה יתרץ עוד שזה נעשה כדי שפורים יפול על ט"ו בחודש.

<> בא לבאר טעם שני כיצד כרכים המוקפין חומה מצטרפים לשושן. ועד כה ביאר שמעיקר הדין היתה רק שושן צריכה להיות בט"ו, אך "מה נחשב עיר אחד בכל העולם, ולכך קבעו שכל הכרכים שהם דומים לשושן יהיו כמו שושן" [לשונו לפני ציון 132]. אך מעתה יבאר שיש דמיון בעצם בין כרכים המוקפים חומה לירח ביום ט"ו, וכמו כן יש דמיון בעצם בין ערים שאין להן חומה לירח ביום י"ד .

<> כמבואר בהערה 123. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 227] כתב: "יום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה".

<> אין כוונתו לכפרים עצמם, אלא ליושבי הכפרים, וכמו שמיד יכתוב "אבל יושבי כרכים" [וראה הערה הבאה]. ולהלן [לאחר ציון 150] יבאר את דמיון יושבי הכפרים ליום י"ד בצורה דומה, אך לא זהה [שהואיל ואין לכפרים גדר וגבול, לכך השוואתם לאור הירח היא לא לפי גדר וגבול שיש לירח (שהוא ביום ט"ו), אלא לפי היום שאור הירח הוא במילואו ללא שום התמעטות, וזה נמצא ביום י"ד, וכמבואר להלן הערה 152]. ויש להבין, הואיל ויושבי הכפרים דומים לירח ביום י"ד משום ששניהם נטולי גבולות וגדרים, מדוע לא נאמר שיושבי הכפרים דומים לירח בכל ארבעה עשר הימים הראשונים של החודש [מיום א' לחודש עד יום י"ד לחודש], שבכל ארבעה עשר ימים אלו הירח מוסיף והולך, ומדוע נאמר שהדמיון הוא רק ליום האחרון שהירח נטול גבולות וגדרים. ולהלן [ציון 143] הקשה שאלה זו על דבריו שם, ותשובתו שם אינה נוגעת לדבריו כאן. ויל"ע בזה.

<> על מנת לבאר קמעא דברי קודש אלו, ראה דבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], שכתב: "הירח הוא בפרט קרוב אל האדם, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון, ומפני כך ימצא בירח מה שלא ימצא בשאר הכוכבים, שהוא מתמעט וחוזר ומתחדש, כמו בני אדם שמתמעטים ומתחדשים. וכמו שאמר אח"כ [סנהדרין מב.] 'עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה'... כי יש לירח חבור אל התחתונים כמו שאמרנו כאשר הוא בגלגל התחתון... אבל החמה אין לה חבור אל התחתונים... הירח יש לו חבור לאדם שהוא בתחתונים, מה שאין לכל צבא השמים, שאין להם חבור אל התחתונים כמו שיש לירח". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסח.] כתב: "אחר שהוקטן הירח נעשה ראש ומלך לשועלים, שמתחלה היה חבר לארי, והוא החמה. וכאשר הוקטן, אז בא לה מקרה העולם הזה מבני אדם, שהם כלים ונפסדים וחוזרים להתחדש... שהיא ביחוד נקרא מלך עולם השפל... ואילו היתה עם החמה בשוה, לא היו מונין לה". מבואר מדברים אלו שהילוך הירח מחבר את הירח לתחתונים, ומחמת כן יש לירח "מקרה העולם הזה מבני אדם". לכך יש זיקה בין מהלך הירח לבני אדם שהם בעולם. והירח ביום י"ד דומה לבני אדם הנמצאים בכפרים, והירח ביום ט"ו דומה לבני אדם הנמצאים בכרכים מוקפים חומה.

<> הנה בעוד שכאן מבאר שיום ט"ו הוא יותר מלא אורה מיום י"ד, הרי למעלה פ"ג [לאחר ציון 223] כתב לכאורה את ההיפך, וז"ל: "ביום י"ד... אז הוא כולה אור... וט"ו בחדש כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החודש... אף על גב דיום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה, כיון שיום ט"ו מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה, רק יום י"ד שהוא נקרא מלא אורה, מפני שכל י"ד הוא מלא ואינו חסר". וכן יבאר בסמוך בקטע הבא [ראה הערה 149]. וראה למעלה פ"ג הערה 232 ששאלה מעין זו נשאלה שם. אמנם להלן [לאחר ציון 149] יבאר שאף על פי שביום ט"ו האור מתחיל להחסר, מ"מ ביום זה יש את הגבול והגדר לאור הירח, באופן שהירח מגיע לשיאו ואינו מוסיף והולך. ולכך יש ללכת אחר הגבול והגדר הנמצאים ביום ט"ו, ולא ללכת אחר יום י"ד, שנהי שאין בו התחלת החסרון של האור, אך גם אין בו גדר וגבול, אלא מוסיף והולך.

<> מעין הדברים האלו כתב בספר מגיד מישרים לבית יוסף פרשת ויקהל [ד"ה וסוד] וז"ל: "וסוד קריאת המגילה בי"ד ובט"ו, הם סוד ימים שהלבנה מאירה בחדש... וסוד בני עיירות שקורין בי"ד הוא רמז על מילוי הלבנה, כי בי"ד היא במילואה, והוא מעולה מיום ט"ו, כי אעפ"י שביום ט"ו היא יותר מלאה, מ"מ כיון שאז מגעת לתכלית המילוי, ומאז והלאה גורע אורה, על כרחן יותר חשוב הוא יום ארבעה עשר שהיא בתוקף אורה ויותר מאירה, וזוהר מאורה עולה והולכת ואינה יורדת. ועל כן הוקבע יום זה לאותם שאין להם חומה, לרמוז שביום י"ד ללבנה אין להם חומה וגבול, אלא הולך ואור עמוק באין חומה. והוקבע יום ט"ו למוקפת חומה לרמוז כי ביום ט"ו אור הלבנה יש לה חומה וגבול עד פה תבא ולא תוסיף". וראה להלן הערה 149.

<> לשונו מורה שהמן בחר ביום זה, ולא שהגורל נפל על יום זה. וראה הערה 142.

<> פירוש - עמלק וישראל הם צוררים זה לזה, וכמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206], וז"ל: "המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 326] כתב: "מה שאמר [למעלה ד, יד] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל, ועל זה אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". לכך מציאות ישראל בעולם ממעטת ממציאות עמלק בעולם. וכבר נתבאר למעלה [הערה 130] שהאור מורה על המציאות. לכך מציאות ישראל בעולם ממעטת מהאורה של המן. וראה להלן הערות 147, 156, 271.

<> יש להבין, שכתב כאן [לאחר ציון 139] "כי בשביל זה היה בוחר המן הרשע יום י"ג בחודש אדר", וזה מורה שהמן בחר ביום זה, ולא שכך נפל הגורל. זאת ועוד, למעלה פ"ג [לאחר ציון 214] ביאר שהגורל לא נפל על יום החודש, אלא רק על החודש בלבד, וכלשונו: "ומה שאמר [למעלה ג, ז] 'מיום ליום ומחודש לחודש', רצה לומר יום א' יום ב', והם ימי השבוע, ועל זה היה הגורל, לא ימי החודש. וכך נראה במדרש [אסת"ר ז, יא], שאין מפרש שם רק ימי השבוע והחדשים, אבל ימי החדש לא... וכך משמע הכתוב דכתיב 'מיום ליום ומחדש לחדש', והוה ליה למימר 'מחדש לחדש מיום ליום' אם היה פירושו מיום ליום על כמה בחדש. אלא 'מיום ליום' פירושו באיזה יום בשבוע. ויש להקשות, כיון שלא היה הגורל על כמה בחודש, אם כן למה כתב בכתבים שתהיה הגזירה בי"ג לחודש דוקא, ומאי שנא בי"ג בחדש, ולא יום אחר בחדש". ושם מבאר בשני טעמים מדוע המן בחר ביום י"ג. וכיצד כתב כאן ש"נפל הגורל בי"ג". ואולי יש לומר, כי למעלה בהמשך פ"ג [לאחר ציון 247] כתב: "ומכל מקום יש לפרש גם כן כי הגורל היה גם כן על כמה ימים בחודש, ומה שהוא קשה כי למה לא כתוב 'מחודש לחודש מיום ליום', מפני שבא לומר כי הגורל היה על איזה יום בשבוע גם כן, ולכך כתיב 'מיום ליום ומחודש לחודש'". הרי שאינו שולל לגמרי את האפשרות שהיה גורל גם על איזה יום בחודש. ולכך גם בדבריו כאן כלל את שתי האפשרויות הללו.

<> למעלה פ"ג [לאחר ציון 221] ביאר באופן דומה [אך לא זהה] מדוע המן בחר ביום י"ג, וכלשונו: "ויראה, כיון שהגורל נפל על חודש י"ב, ראוי שיהיה זה בעיקר החודש י"ב, וכאשר הוא מיעוט החודש אין זה עיקר החודש. ולכך כל שאפשר שיהיה בעיקר החודש, יותר נכון. ולכך עשרה בחודש וי"א וי"ב בחודש, אין זה עיקר החודש. ומה שלא בחר ביום י"ד, שהוא יותר עיקר, מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון נחשב חשיכה, ולא אור. וט"ו בחדש כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החודש. ומכל שכן יותר מן ט"ו כבר עבר עיקר החודש. אף על גב דיום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה, כיון שיום ט"ו מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה, רק יום י"ד שהוא נקרא מלא אורה, מפני שכל י"ד הוא מלא ואינו חסר. ולכך יום המוכן לאבוד לא היה רק יום י"ג, ולכך בחר המן יום זה".

<> פירוש - מקשה על עצמו, שאם המן בחר ביום שאין בו האור במילואו [יום י"ג], היה יכול לבחור בכל הימים עד יום י"ג, שהרי האור שבימים שבין א-י"ב לחודש הוא אף פחות מיום י"ג, ומדוע בחר ביום י"ג כיום שבו יש מיעוט האור. וראה למעלה הערה 136 ששם הובאה קושיא זו על דבריו שם.

<> פירוש - ישראל ממעטים מהאור של עמלק, אך אינם מבטלים את אורו לגמרי. והביאור הוא, שמפלת עמלק היא רק כשיהיה ה' אחד ושמו אחד [רש"י שמות יז, טז], וכמבואר למעלה הערות 44, 45. לכך כל עוד ימי העוה"ז נמשכים, יש לעמלק מציאות חזקה. וכן כתב למעלה פ"ה [לפני ציון 286], וז"ל: "כי עמלק וזרעו אינו כמו שאר עמים, כי עמלק מחולק מן הכל, ובפרט שהוא מחולק מן ישראל... כלל הדבר; עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו''. מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק... עמלק הוא השניות אשר הוא בעולם, והשניות הזה הוא מפלתו". והואיל והעולם הזה הוא עולם שיש בו השניות [כמבואר למעלה הערה 45], לכך יש לעמלק אחיזה בעולם הזה.

<> פירוש - האמת היא להפך; במקום שישראל ממעטים מאורו של המן, המן הוא זה הממעט מאורם של ישראל, וכמו שמבאר.

<> ניתן לבאר זאת בשני אופנים; (א) הקב"ה הוא אורם של ישראל, שנאמר [תהלים כז, א] "לדוד ה' אורי וישעי וגו'." ובגבורות ה' פי"ז [עח:] כתב: "האור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש. לפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב 'ה' אורי וישעי'". והואיל ועמלק בולם את גלויו המלא של הקב"ה בעולם [כמבואר למעלה הערות 44, 45], לכך עמלק ממעט את אור ישראל. (ב) הואיל ועמלק מתנגד בתמידיות לישראל, התנגדות זו ממעטת ממציאותם של ישראל, וכמו שכתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 558], וז"ל: "וכמו שיסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'', ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן. כי כל זמן שזרע עשיו קיים, יש חציצה בין השם יתברך ובין ישראל". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם במי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 156, פ"ז הערה 108, ופ"ח הערה 23]. והואיל והאור מורה על המציאות [כמבואר למעלה הערות 130, 141], לכך עמלק ממעט מאורם של ישראל.

<> כמבואר למעלה הערות 123, 135.

<> כמו שאמרו בשמו"ר טו, כו "הלבנה בראשון של ניסן מתחלת להאיר, וכל שהיא הולכת מאירה עד ט"ו ימים... ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר". הרי אמרו ש"הולכת ומאירה עד ט"ו ימים", וכן אמרו "ומט"ו עד שלשים אור שלה חסר". נמצא שביום ט"ו האור מגיע לפסגתו, ובאותו יום גופא האור מתחיל להחסיר. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 223] כתב: "ביום י"ד... אז הוא כולה אור... וט"ו בחדש כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החודש... אף על גב דיום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה, כיון שיום ט"ו מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה, רק יום י"ד שהוא נקרא מלא אורה, מפני שכל י"ד הוא מלא ואינו חסר". וראה למעלה פ"ג הערה 229, ופרק זה הערות 138, 139.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 136].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 134].

<> יש כאן נקודה חדשה שלא אמרהּ למעלה [לאחר ציון 134]; למעלה ביאר את דמיון הכפרים ליום י"ד מצד שאין לכפרים גבול וגדר, וכן לאור הירח ביום י"ד אין גבול וגדר, כי הירח עדיין מוסיף והולך עד יום ט"ו. אך כאן מבאר שהואיל ואין לכפרים גדר וגבול, לכך דמיונם לאור הירח הוא לא לפי גדר וגבול שיש לירח [שהוא ביום ט"ו], אלא לפי היום שאור הירח הוא במילואו ללא שום התמעטות [שהוא ביום י"ד]. נמצא שמעלת יום י"ד היא שהאור במילואו, ומעלת יום ט"ו היא שיש לאור גדר וגבול [והאור הגיע לפסגתו], לכך הכרכים דומים ליום שהאור הוא בעל גדר וגבול, והכפרים דומים ליום שהאור מלא ללא שום חסרון. והטעם לשינוי זה בין דבריו כאן לדבריו למעלה הוא כי כאן בא לבאר כיצד מחשבת המן נהפכה עליו, שהוא בא למעט מן אורם של ישראל, אך נתהפך הדבר ואורם של ישראל התגבר. לכך כאן מבאר שבשני ימי פורים [יום י"ד וט"ו] יש התגברות של אור; ביום י"ד משום שאין בו שום מיעוט, וביום ט"ו משום שלאור יש גבול ותכלית, ובזה האור מגיע לפסגתו. מה שאין כן למעלה, שלא עסק שם בהיפוך מחשבת המן, אלא בדמיון הקיים בין כפרים וכרכים לאור הירח, לכך שם ביאר דמיון זה מצד אור הירח גופא, ולא מצד התגברות האור.

<> בא לבאר הסבר רביעי לחילוק בין יושבי כרכים ליושבי כפרים. ועד כה ביאר שלשה הסברים; (א) אסתר ביקשה עוד יום בשושן כי בה היו יותר צוררי היהודים, וכדי לשמר את הנס של שושן צירפו אליה כל הכרכים הדומים לה [למעלה לאחר ציון 103]. (ב) אסתר ביקשה עוד יום בשושן כדי שפורים יפול על יום ט"ו [כמו פסח וסוכות], וצירפו אליה הערים הדומות לה, כי מה נחשבת עיר אחת בכל העולם [למעלה לאחר ציון 119]. (ג) אסתר ביקשה עוד יום בשושן כדי שעיר מוקפת חומה תהיה דומה לאור הירח של יום ט"ו [למעלה לאחר ציון 134]. ומעתה יבאר הסבר רביעי; נצחון על עמלק הוא כיבוש הארץ, וחוזק הכיבוש של כרכים הוא יותר מכפרים, וכמו שיבאר. ולהלן [לאחר ציון 168] יעמוד על כך מדוע אסתר לא ביקשה על כל הכרכים המוקפין חומה, ורק ביקשה על שושן. ושאלה זו לא תהיה קשה על הסברו הראשון [שבשושן היו יותר צוררי יהודים], אך תהיה קשה על שלשת הסבריו האחרונים.

<> פירוש - נצחו והתגברו על האויב. ונקט בלשון כבישה כי זו היא נקודתו העיקרית בהסבר זה, וכמו מבאר והולך.

<> כמבואר למעלה בתרגום [פסוקים ו, ט, טז] שהאויבים האלו היו כולם מבית עמלק. וכן צויין למעלה פ"ח הערות 102, 153, 197, 208, 211.

<> רש"י במדבר כא, א "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל מזומן בכל עת לפורענות", והובא למעלה בהקדמה הערה 576, פ"ד הערה 9, פ"ה הערה 598, ופ"ח הערה 201. וראה למעלה הערה 141. ולמעלה בתחילת פ"ד כתב: "'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" [למעלה ד, א]. ויש לשאול, וכי מרדכי בלבד ידע, והרי כתיב [למעלה ג, טו] 'והעיר שושן נבוכה', אם כן הכל ידעו. ויראה לומר כי כך פירושו, כי הכתבים לא היו מפרשים בהם כי המן שאל דבר זה מן המלך, ואין שייך לכתוב זה בכתבים, רק כתבו שהדת נתנה להרוג אותם ולהשמיד אותם [למעלה ג, יג-טו]. 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה', ואיך הגיעו הדברים על ידי המן, ולכך 'ויזעק זעקה גדולה ומרה' כאשר ידע כי על ידי המן היה זה... שהוא 'המן בן המדתא האגגי צורר היהודים' [למעלה ג, י], אשר היה [מרדכי] מכיר במשפחתו ובאבותיו [של המן], שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל". וראה להלן הערה 271.

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 424]: "כי כאשר יש לאדם בנים... נחשב כי ממנו ישוב העולם, כדכתיב 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה'". ובגו"א בראשית פמ"א אות טז [רפג.] כתב: "כי הבנים ישוב הארץ כמו כבוש הארץ, כדילפינן מקרא 'פרו ורבו וכבשוה', 'מי שדרכו לכבוש הארץ מצווה על פריה ורביה' [רש"י בראשית א, כח]... ישוב הארץ דומה למי שיכבוש הארץ". וקודם לכן שם פל"א אות ח [קיג.] כתב: "כי האשה היא ישוב העולם, גם הבנים הם ישוב העולם" [ראה למעלה פ"ה הערה 427]. ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "דע כי העולם כאשר היה נברא היה מלא מים במים, עד שאמר השם יתברך [בראשית א, ט] 'יקוו המים' לצורך ישוב האדם. ובזה היה האדם כובש הארץ, וכדכתיב 'וכבשוה'. והיה לסנחרב רבוי בני אדם, עד שמכח רבוי הגדול אשר היה לו, היה מכבש המים גם כן ועושה אותה ישוב לרבוי מבני אדם שהיו עמו, אשר מכבשים את הארץ". @**ונראה להביא**^ ראיה מוכחת ליסוד זה, שבגמרא [זבחים קיח:] דנו מנין ששבע שנים חלקו ושבע שנים כבשו את הארץ [בימי יהושע]. ולאחר שהגמרא הוכיחה מפסוקים ששבע שנים כבשו, שאלה הגמרא "ושבע שחלקו מנלן", ועל כך השיבה הגמרא "מדשבע כבשו, שבע חילקו". ומהי הסברה להשוות שבע שכבשו לשבע שחלקו. אלא הם הם הדברים; שבע שחלקו גם כן עוסקות במעשה כיבוש, כי ישוב ישראל במקומותיהם הוא מעשה כיבוש גם כן. לכך ניחא להשוות שבע שחילקו לשבע שכבשו, כי אידי ואידי מעשה כיבוש הם, ואין חילוק הארץ אלא כיבוש הארץ במהדורא תנינא. ודו"ק.

<> עירובין נג: "פעם אחת הייתי מהלך בדרך, והיתה דרך עוברת בשדה, והייתי מהלך בה. אמרה לי תינוקת אחת, רבי, לא שדה היא זו. אמרתי לה, לא, דרך כבושה היא. אמרה לי, ליסטים כמותך כבשוה". ורש"י [ב"מ לא.] כתב "אסרטיא - דרך כבושה לרבים". והחפץ חיים בחומת הדת פרק שני כתב: "כי אנחנו המתנהגים על פי התורה, היא דרך כבושה ובטוחה, שהלכו בה כמה אלפים תנאים ואמוראים וכמה מאות נביאים, ובראשם הדור הראשון שהיו בהם יותר משש מאות רבוא, שהפחותה שבנשיהם היתה גדולה מיחזקאל הנביא". הרי שישוב הארץ נקרא כבוש הארץ.

<> פירוש - הואיל והארץ ניתנה לבני אדם, לכך כאשר בני אדם מתיישבים בארץ הם זוכים בה, כי הארץ נבראה בכדי שהיא תינתן לבני אדם היושבים עליה. וכן נאמר [ישעיה מה, יח] "לא תוהו בראה לשבת יצרה", ואמרו על כך חכמים [חגיגה ב:] "לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'". ובמקום אחר ביאר המהר"ל שפסוק זה ["והארץ נתן לבני אדם"] לא רק מורה שבני אדם זוכים בארץ [כי להם היא ניתנה], אלא שמוטל על האדם לשמור שהארץ לא תצא מתחת ידו, כי הואיל והארץ ניתנה לו, חובתו לוודא שלא יאבד דבר הניתן לו. שאמרו חכמים [סנהדרין נח:] "לא ניתנה קרקע אלא לבעלי זרועות", ובח"א שם [ג, קסג.] כתב: "לא ניתנה קרקע אלא לבעלי זרוע. אצל הארץ כתיב [בראשית א, כח] 'וכבשוה', לשון כבוש, וכל כבוש הוא בכח ובזרוע. והטעם שצריכה כבוש, כי הארץ נתן לבני אדם יותר, והוא תחת רשות האדם, וצריך שיהיה כובש אותו תחת רשותו שלא תצא מן רשותו. ולכך לא ניתנה הארץ אלא לבעלי זרוע, שכובשים הארץ תחת רשותם". הרי שהפסוק "והארץ נתן לבני אדם" מורה על זכות האדם בארץ, וכן על חובת האדם כלפי הארץ.

<> במדבר יג, כח "אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאוד וגו'", ופירש רש"י שם "בצורות - לשון חוזק, ותרגומו 'כריכן'".

<> דברים אלו מקבלים תוספת ביאור על פי מה שביאר מאמר חכמים [סנהדרין נח:] ש"לא ניתנה קרקע אלא לבעלי זרועות". ובח"א שם [ג, קסג.] כתב: "לא ניתנה קרקע אלא לבעלי זרוע. אצל הארץ כתיב [בראשית א, כח] 'וכבשוה', לשון כבוש, וכל כבוש הוא בכח ובזרוע. והטעם שצריכה כבוש, כי הארץ נתן לבני אדם יותר, והוא תחת רשות האדם, וצריך שיהיה כובש אותו תחת רשותו שלא תצא מן רשותו. ולכך לא ניתנה הארץ אלא לבעלי זרוע, שכובשים הארץ תחת רשותם". הרי שהפסוק "והארץ נתן לבני אדם" [תהלים קטו, טז] מורה על זכות האדם בארץ [כמבואר בהערה הקודמת], וכן על חובת האדם לשמור ולהחזיק בארץ שלא תצא מתחת ידו, כי הואיל והארץ ניתנה לו, חובתו לוודא שהיא לא תאבד ממנו.

<> כי כפי שיושבי הכרכים כובשים את מקומם בחזקה [על ידי שמתיישבים במקום שיש לו חומה], כך הם יכבשו את המתנגדים להם בחזקה.

<> שמעתי מהרב הגאון רבי שמעון בא גד שליט"א לבאר, שכיון שישיבת כרכים היא כיבוש גמור [כי יש בכרך חומה], לכך גם ההיפך הוא הנכון, שכל עוד שנשארו אויבים בכרכים אלו, אף שכבר חלפה הסכנה מהם, מכל מקום הרי החומה מהני גם לאויבים, לכך ישיבת האויבים בכרכים האלו מעכבת את הכבישה הגמורה של היהודים היושבים שם. מה שאין כן בישיבת כפרים, שאינה ישיבה בחוזק, וממילא אין היא כיבוש גמור, לכך אף אם עדיין נשארו האויבים בכפרים האלו, מ"מ כל עוד שהסכנה חלפה והלכה, סגי, כי זו כבישה המספיקה ליושבי כפרים.

<> כיום.

<> מגילה ג: "כרך שחרב... נדון ככרך... 'אשר לוא חומה' [ויקרא כה, ל], אף על פי שאין לו עכשיו, והיה לו קודם לכן".

<> אע"פ שכיום יש לה חומה. והרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"ד כתב: "כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון, בין בארץ בין בחוצה לארץ, אע"פ שאין לה עכשיו חומה, קורין בחמשה עשר באדר, ומדינה זו היא הנקראת 'כרך'. וכל מדינה שלא היתה מוקפת חומה בימות יהושע, ואע"פ שהיא מוקפת עתה, קוראין בארבעה עשר, ומדינה זו היא הנקראת 'עיר'".

<> כי הקובע בשם "כרך" ו"כפר" הוא חוזק הכיבוש [עם חומה או בלי חומה], ולכך אזלינן בתר הכיבוש שהיה בימי יהושע בן נון, כי הוא הכובש הראשון בארץ ישראל. ויש לשאול, הרי דין זה שהכרך צריך להיות מוקף חומה מימות יהושע נאמר גם על כרכים שהם בחוצה לארץ ["כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון, בין בארץ בין בחוצה לארץ... קורין בחמשה עשר באדר" (לשון הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"ד)], ויהושע לא כבש כרכים אלו כלל. וכיצד מעשה הכיבוש שעשה יהושע בא"י מהני לכרכים שהיו מוקפים חומה בימיו, כאשר יהושע לא פגע ולא נגע בהם כלל. ויל"ע בזה. @**והעולה מדבריו**^ שכאשר אמרו במשנה [מגילה ב.] "כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו" איירי בכרכין שהיו מוקפין בשעה שיהושע כבש את הארץ. אך לו יצוייר שהכרך הוקף חומה בימי יהושע לאחר שבע שנים שיהושע כבש את הארץ [זבחים קיח:], לא היה אז נחשב לכרך, כי הקובע הוא השעה שיהושע כבש את הארץ. אך לשון הרמב"ם אינו משמע כן, שבהלכות מגילה פ"א ה"ד כתב: "כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון... קורין בחמשה עשר באדר". ולא ציין שאיירי בשעה שיהושע כבש את הארץ. ואילו בהלכות שמיטה ויובל פי"ב הט"ו [לגבי בתי ערי חומה] כתב הרמב"ם "אין סומכין אלא על חומה המוקפת בשעת כיבוש הארץ. כיצד, עיר שלא היתה מוקפת חומה &**בשעה שכבש יהושע את הארץ**^, אע"פ שמוקפת עתה, הרי היא כבתי החצרים". ושוני לשוני זה של הרמב"ם מורה שבהלכות מגילה סגי שתהיה מוקפת בימי יהושע אף שלא היתה מוקפת בשעה שכבש יהושע את הארץ, לעומת הלכות בתי ערי חומה, שבעי שהחומה תהיה מוקפת משעה שכבש יהושע את הארץ. והסברה לומר כן היא שהלכות בתי ערי חומה תלויות בקדושת הארץ [כמבואר בראב"ד שם], והארץ נתקדשה על ידי כיבוש הארץ שעשה יהושע. אך הלכות מגילה אינן תלויות בקדושת הארץ, אלא בישוב הארץ, וכמו שכתב הרמב"ם עצמו בהלכות קריאת מגילה פ"א ה"ה, וז"ל: "ולמה תלו הדבר בימי יהושע, כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל, שהיתה חרבה באותו הזמן. כדי שיהיו קוראין כבני שושן, ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה, אף על פי שהן עתה חרבין, הואיל והיו מוקפין בימי יהושע, ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה". הרי שתלה הדבר בישוב הארץ, וסברה זו כוחה יפה לגבי כל ימי יהושע, ולאו דוקא בשעת כיבוש הארץ. אך כאמור מהמהר"ל עולה שאף הלכות מגילה תלויות בכיבוש הארץ, ודו"ק.

<> חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 159] שביאר את החילוק בין יושבי כרכים ליושבי כפרים, והוא שיושבי כרכים יושבים בחוזק במקומם [מחמת החומה שיש להם], לכך ניתן להם עוד יום לכבוש את האויב לגמרי, לעומת יושבי כפרים שאינם יושבים בחוזק במקומם. ומעתה יבאר מדוע בקשת אסתר היתה רק על שושן, ולא על שאר כרכים המוקפים חומה. ולכאורה שאלה זו שייכת גם על הסברו השני והשלישי למעלה [המלוקטים בהערה 153], שהואיל וראוי לכרכים המוקפין חומה לנוח בט"ו, מדוע אסתר בקשה כן רק על שושן. [אמנם לפי הסברו הראשון למעלה שבשושן היו יותר מוררי היהודים משאר מקומות, ניחא].

<> כי הכרכים המרוחקים משושן לא יוכלו לדעת שניתנה להם אורכה נוספת.

<> פירוש - כיון שהאורכה שניתנה לשושן היא מחמת היותה מוקפת חומה, וכמו שנתבאר לפי הסברו השלישי [דמיון לאור הלבנה] והרביעי [כיבוש גמור]. אך לפי הסברו השני [שפורים יפול על יום ט"ו, כפסח וסוכות], שושן לא נבחרה מפאת היותה מוקפת חומה [אלא שאסתר רצתה שחלק מפורים יפול על ט"ו], אמנם לאחר שנבחרה שושן, נצטרפו אליה כרכים מוקפים חומה, כי הם דומים בזה לשושן [ראה למעלה הערה 153].

<> בפשטות כוונתו לפירושו האחרון [שיש לכרכים ישוב גמור מחמת החומה הנמצאת בתוכו].

<> "כי אחר שנהרגו מה היתה חוששת אסתר עוד עליהם, ומה טעם לשאלה זו" [לשון ר"מ חלאיו]. והמהר"ל מבאר שעשרה אלו שנתלו הם העשרה שנהרגו למעלה [פסוקים ז-י]. ולשון רש"י כאן הוא "ואת עשרת בני המן יתלו על העץ - אותן שנהרגו". וראה על כך במנות הלוי [רה:]. אמנם בגמרא [מגילה טו:] איתא "עשרה מתו, עשרה נתלו, ועשרה שמחזירים על הפתחים", והביא מאמר זה למעלה פ"ה [לאחר ציון 408], וביארו בכמה אנפי. וקצת תימה שכאן נוקט כדבר פשוט שלא כגמרא שם. וכן הרי"ד כאן כתב "יש לומר עשרה בנים אחרים היו לו, לבד מאותם שנהרגו".

<> פירוש - מה שאסתר ביקשה שיתלו אינו משום שחששה מהם [כי כבר היו מתים], או נקמה גרידא, אלא משום שיקבלו את הראוי להם, וראויה להם התליה, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 601]: "כי התליה על העץ שהוא בזוי לצלם האדם... לפיכך המן שעשה עצמו אלקות, ובשביל זה צלם האדם שהוא צלם אלקים ראוי שיהיה נתלה, שהרי עושה עצמו עבודה זרה שהוא אלקות... ולפיכך ראוי להמן התליה מששת ימי בראשית, שאין דבר שהוא בזיון ובטול לצלם אלקים כמו התליה. מפני כי שאר מיתה אין הצלם בגלוי ובבזוי, אבל זה נתלה, וצלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי. ולכך אמרה תורה [דברים כא, כג] 'לא תלין נבלתו על העץ', מפני שהוא קללת ובזיון אלקים, כמו שהתבאר. ולפיכך מששת ימי בראשית, שהיה מוכן לעשות עצמו עבודה זרה, ראוי לו התליה. וכן כל עובדי עבודה זרה הם בסקילה [סנהדרין נג.], וכל הנסקלין נתלין [סנהדרין מה:], וזה מפני שיש לבזות צלם אלקים כאשר עובד אלקות זר. רק כי להמן יותר מוכן התליה, מפני שעשה עצמו עבודה זרה".

<> למעלה פ"ה [לאחר ציון 415] ביאר שני טעמים מדוע עשרה בני המן מתו, ועשרה נתלו, ועשרה חזרו על הפתחים [מגילה טו:]. טעם ראשון הוא, כי הגיע להמן כל סוגי ההעדר האפשריים [טבע (מיתה), לא טבע (תליה), וממוצע ביניהם (מחזירים על הפתחים)]. טעם שני הוא שזה כנגד שלשת הדברים שיש לאדם מבניו [כבוד (תליה), ישוב העולם (מיתה), ועושר (מחזירים על הפתחים)].

<> כן ביארו חכמי צרפת כאן, וז"ל: "יתלו על העץ לאחר מיתתן, להפחיד את האויבים אשר לא ירימו ידם עוד כנגד ישראל". והרי"ד כתב: "אותם שנהרגו ציוה לתלותם, כדי לפרסם הדבר". והרלב"ג כתב: "כוונתה היה לתלות עשרת בני המן כדי שייראו האנשים הנשארים מעשות כן". והיוסף לקח כתב: "והנה שאלה תליית עשרת בני המן לפרסם מיתתם, כדי שבני עולה לא יזידון עוד לעשות כן, לאבד עם אחד על לא חמס". וראה להלן הערה 181 שהתליה היא בגלוי.

<> מבאר מהו האובדן המיוחד שיש בתליה על פני מיתה רגילה. ואע"פ שכבר ביאר לפי פשוטו שהתליה נעשתה כדי שיהיה הדבר נראה ונגלה לכל, מ"מ אם לא היה בתליה אובדן מיוחד, לא יהיה מספיק ברור מדוע התליה דוקא מייראת את האומות יותר משאר מיתות. ועל כך מבאר שיש בתליה מחיית הצלם. ואע"פ שבני המן כבר נהרגו לפני שנתלו, ובודאי אין בתליה כזו ביטול הצלם [כמבואר למעלה הערה 49], מ"מ הרואים מרחוק אינם יודעים שבני המן כבר נהרגו לפני שנתלו, ומבחינתם נשמתם יצאה בשעת התליה, ובזה יש מחוי לצלם.

<> כן ביאר בגו"א דברים פכ"א אות כ [הובא למעלה פ"ה הערה 583]. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] ביאר כיצד המלבין פני חבירו מבטל לגמרי צלם האדם. וראה למעלה פ"א הערה 966, ופ"ח הערה 8.

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 580]: "כי הצליבה מיוחד מן שאר מיתות, כי הצליבה הוא מגיע כביכול אל השם יתברך בעצמו ובכבודו, שנאמר [דברים כא, כג] 'קללת אלקים תלוי'. ופירשנו זה מאחר שנברא האדם בצלם אלקים [בראשית א, כז], ומשותף בזה האדם אל מי שברא האדם בצלמו. ומאחר שהוא פוגם בכבודו, כי שאר מיתות אין נוגע בצלם אלקים שהרי אינם בגלוי, כמו שהוא התלוי, כי לכך נתלה שיהיו רואין אותו הבריות, ולכך אמר הכתוב כי זה 'קללת אלקים', מאחר שהאדם הוא משתתף אל אלקים בצלם, שהרי יש לו צלם אלקים, והוא פוגע בכבוד הצלם". ובהמשך שם [פ"ה לאחר ציון 611] כתב: "כי התליה הוא בטול האדם לגמרי, כי הוא בטול אף לצלם האדם, שהוא צלם אלקים, והוא המעלה היותר עליונה... כי התליה הוא בטול לצלם האדם, שהוא בטול האדם לגמרי, לא כמו כבשן האש, אף שהוא מיתה שהוא בטול האדם, אינו בטול לצלם, לכך אין זה בטול גמור". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 397] כתב: "כי לכך נתלה על עץ חמישים להורות על האבוד הגמור והאסיפה המוחלטת שהיה לו, כדי לקיים [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק'. ולא בחנם כתב לשון 'תמחה', רק שהוא מורה על האפיסה המוחלטת והאבוד הגמור, ולמחות את הצלם שלו, כי בצלם שייך לשון מחוי". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 4] כתב: "כי עיקר הכתוב בא לומר כי המן נמחה זכרו מן העולם. לכך נתלה דוקא, ולא שאר מיתה, כי התליה הוא בזיון אל צלמו, עד שנמחה ובטל צלמו אשר הוא הכרתו".

<>בא לענות על שאלה מתבקשת; אם עשרת בני המן כבר נהרגו לפני שנתלו, מדוע אסתר ראתה צורך לבקש מאחשורוש רשות מיוחדת לתלותם, וכי מאי אכפת לו לתלותם, הרי הם כבר היו מומתים, ומדוע שיסרב.

<> אודות שהתליה היא בגלוי גדול, כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 583]: "כי שאר מיתות אין נוגע בצלם אלקים שהרי אינם בגלוי, כמו שהוא התלוי, כי לכך נתלה שיהיו רואין אותו הבריות". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 85] כתב: "לכך נתלה המן, כי התליה על עץ דבר נגלה אל הכל, כדי שישמעו ויראו ולא יזידון עוד... התליה על העץ הוא בשביל היהודים שהם צריכים חזוק יותר ושמירה, ולכך בשבילם נתלה על העץ, כדי שיהיה נודע אל הכל, ולא יוסיפו לעשות כמו זה". וראה למעלה פ"ה הערות 584, 592, 593, פ"ו הערה 396, פ"ז הערות 186, 187, ופ"ח הערה 86.

<> למעלה פ"ז [לאחר ציון 182] ביאר שאי נטילת רשות מן המלך היא גנאי למלך, וכלשונו: "'ויאמר חרבונה הנה העץ אשר עשה המן גבוה חמשים אמה וגו'' [למעלה ז, ט]. מה שהוצרך לומר חרבונה 'הנה העץ חמשים אמה', מה בכך, יהיה חמשים או ארבעים אמה. רק אמר אל המלך; ראה כמה מחשבותיו של המן, כי כבר עשה העץ חמשים אמה, כדי שיהיה נגלה לעין כל שעושה עץ זה למרדכי לתלותו עליו, ואף כי לא נתן עדיין המלך רשות. ואילו עשה עץ קטן, לא היה זה נחשב דבר, כאשר לא היה נגלה דבר זה. אבל שהיה העץ הזה נגלה לכל, ועשה זה בלא רשות המלך. ולכל הפחות היה לו לשאול את המלך קודם, וליטול רשות מן מלך, ואחר כך לעשות העץ, רק כי עשה גנאי למלך". לכך אסתר נזהרה מאוד ליטול רשות מן המלך, כי גם כאן מדובר באותו העץ הגבוה חמשים אמה [ראב"ע כאן נוסח ב, ור"מ חלאיו], ואע"פ שמדובר בתליית מתים, ולא בתליית חיים.

<> בדפוסי אור חדש דיבור זה מופיע לאחר פסוק טו [ד"ה ויקהלו היהודים"]. אך הואיל ודיבור זה הוא על פסוק יב, לכך הצבנו אותו במקומו.

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי אבהו", אך בעין יעקב איתא "רבי אלעזר", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 40.

<> "מלמד שבא מלאך כו' - שהרי התחיל לדבר בלשון כעס, וסופו אמר 'מה שאלתך'" [לשון רש"י שם].

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 29] לשונות "הרג ואבדן" [למעלה פסוק ה], וז"ל: "'הרג' הוא הריגה ממש, מכל מקום אפשר לומר כי נשאר הגוף, ובא הגוף אל הקבר. 'ואבדן' פירוש עד שיהיה נאבד לגמרי, ולא בא אל הקבר, כי לא נשאר דבר מן הגוף", וראה למעלה הערה 31.

<> כמו שאמרו [אבות פ"ה מי"ב] "מהר לשמוע ומהר לאבד, יצא שכרו בהפסדו", הרי "לאבד" הוא הפסד. ובפעם הראשונה שהוזכרה תיבה זו נאמר [שמות י, ז] "ויאמרו עבדי פרעה אליו עד מתי יהיה זה לנו למוקש שלח את האנשים וגו' הטרם תדע כי אבדה מצרים", ופירושו כליון והפסד מצרים. ורבי צדוק הכהן בישראל קדושים אות ז כתב "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". וראה בספר הכרמל ערך אבד, שהאריך בזה.

<> מעין מה שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 40], וז"ל: "צריך שיגע בראש השרביט, ואם היה המלך נוגע בו על ידי השרביט, והוא לא היה נוגע בראש השרביט, כאילו לא היה מבקש לקבל החיים מן המלך, ואין ראוי שיקבל חיים כאשר הוא עצמו אינו מבקש". הרי המלך אינו מעניק טובה למי שאינו מבקש, וממילא גם לא יאמר לבני אדם שיבקשו ממנו עוד, כי צריך שהאדם ירצה מעצמו ויבקש מעצמו. וכן מצינו כלפי הקב"ה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו בביאור דברי רש"י שם [בראשית ל, ג] שאברהם אבינו התפלל בעד שרה שתלד בן, וז"ל: "אף על גב דלא מצינו בקרא שהיה אברהם מתפלל על שרה, בודאי היה מתפלל עליה, שאם לא כן למה הבטיחו על זה, בודאי תפלת אברהם גרם זה. כי מי שאינו מתפלל על טובה, אינו נותן לו, והשם יתברך אמר [בראשית יז, יט] 'אבל שרה אשתך תלד', הבטיחו שתלד, ואם לא היה מתפלל וחפץ מאוד, למה הבטיחו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה:] כתב: "אם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא [הקב"ה] יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו". והרמב"ן שמות ד, י, כתב אודות כבדות פיו של משה רבינו, וז"ל: "והנה משה מרוב חפצו שלא ילך [לפרעה], לא התפלל לפניו יתברך שיסיר כבדות פיו... והקב"ה, כיון שלא התפלל בכך, לא רצה לרפאותו". וכן רמז לכך בגו"א דברים פ"ג תחילת אות יב. וכן נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י שם "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו". וכתב שם בגו"א אות יג, וז"ל: "כלומר, שאם לא התפלל עליהן, מכל שכן שלא היה נותן המטר, שהרי האדם מכיר בטובתן, ואפילו הכי לא התפלל עליהן, אם כן הוא כפוי טובה, והוא יותר גרוע מן מי שלא מכיר בטובת המטר". הרי מי שאינו מתפלל על הדבר החסר לו, הרי הוא בגדר כפוי טובה, ובודאי שלא תינתן לו משאלתו [הובא למעלה פ"ה הערה 42]. אך יש להעיר ממה שנאמר [תהלים ב, ח] "שאל ממני ואתנה גוים נחלתך ואחוזתך אפסי ארץ", ופירש המלבי"ם שם "שאל ממני - כי מצדי לא יבצר, רק אם תשאל ותבקש, ואתנה גוים נחלתך". וכן אמרו חכמים [סוכה נב.] "תנו רבנן, משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקב"ה, שאל ממני דבר ואתן לך, שנאמר [תהלים ב, ז-ח] 'אספרה אל חוק וגו' אני היום ילדתיך שאל ממני ואתנה גוים נחלתך'". ואולי לעת"ל ההנהגה אינה כן, וכמו שנאמר [ישעיה סה, כד] "והיה טרם יקראו ואני אענה וגו'", הרי שהקב"ה ישפיע טובה אף שטרם התפללו וביקשו זאת.

<> יש להעיר, כי למעלה בפסוק ב אכן נאמר "נקהלו היהודים בעריהם בכל מדינות המלך אחשורוש לשלוח יד במבקשי רעתם". וכן למעלה [ח, יא] נאמר "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם וגו'". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 197] כתב: "'להקהל ולעמוד על נפשם וגו''. מפני כי היהודים הם פזורים ונפרדים בין האומות, לכך צריכים להקהל אם רוצים לעשות מעשה. אבל למעלה [ג, יג] שכתב שכל עם ומדינה יהרגו היהודים, אין צריכים להקהל ביחד, כי הם ביחד בקבוץ". ומדוע כתב כאן שלמעלה לא נאמר שנקהלו. ואולי יש לומר שכוונתו היא שלמעלה [פסוקים ה, ו] בשעת מעשה לא נאמר שהיהודים נקהלו, אלא נאמר "ויכו היהודים בכל אויביהם מכת חרב והרג ואבדן ויעשו בשונאיהם כרצונם ובשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש", ואילו בפסוקנו נאמר "ויקהלו היהודים אשר בשושן גם ביום ארבעה עשר לחדש אדר ויהרגו בשושן שלש מאות איש וגו'". ועל כך שפיר מעיר מדוע לא נאמר כן למעלה בשעת מעשה, כפי שנאמר כאן. וכן להלן [לפני ציון 215] יחזור וישאל מדוע לא נאמר למעלה "נקהלו", ויתרץ באופן נוסף.

<> כמו שנאמר למעלה ח, יז, ופרק זה פסוק ב.

<> כפי שכתב למעלה פ"ח [לפני ציון 310], וז"ל: "כי הגדולה שהיה למרדכי לא היה מצד שהמלך היה מגדל אותו, שאם כך לא נפל פחדו על כל העמים, כי הפחד הזה אינו מן המלך. רק גדולתו היה שנתן לו השם יתברך מלכות, ולכך נפל פחדו על כל העמים. וכל זה כאשר הגיע למדריגה זאת להפיל את המן... שקנו מעלה העליונה כאשר הפיל מרדכי את המן". ומדגיש זאת כאן לומר שהואיל ומיירי בפחד אלקי, בודאי שפחד זה יספיק ליהודים להתגבר על אויביהם אף ללא שיקהלו ביחד. וכן נאמר [שמות טו, טז] "תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן וגו'". וכן למעלה פ"ח הערה 285 נתבאר שהפחד מהיהודים הוא הפחד מאחדות ה'. או שמדגיש זאת להורות שאין זה לפי הטבע, אלא הוא נס [ולכך יבאר בסמוך שאין לסמוך על הנס].

<> כמו שכתב בגו"א שמות פי"ב סוף אות נ: "שאין לסמוך על הנס, שהרי אבות העולם היו נוהגים בדרך ארץ ולא היו סומכים על הנס, לכך 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' [שמות יב, כב], ולא תסמכו על הנס". ובבאר הגולה באר השני [קסח:] כתב: "ואם רצו בזה שיהיה האדם תמים עם ה' [דברים יח, יג], ולא ישמור עצמו מן המזיקין, רק ילך לפי תומו בכל מעשיו, והוא יתברך ישמור אותו. דבר זה אין הדעת נותן, כי אין סומכין על הנס בכמו דברים אלו כלל. כי השם יתברך נתן לאדם חכמה ודעת, שיהיה בכל מעשיו אדם שכלי, ולמה לא ישמור עצמו מן הדברים המזיקים... לשמור עצמו מן ההיזק, בודאי זה מעשה של איש חכם שמתבונן על דרכיו". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות ו [סח:]. ושם במדבר פי"ג אות ג כתב כן בענין שליחת מרגלים, וז"ל: "ונראה לפרש, שודאי ישראל בקשו לשלוח מרגלים, שאמרו [דברים א, כב] 'לתור לנו את הדרך ואת הערים אשר נבא בהנה'. כלומר כי מי שאינו מכיר הדרכים דרכו לשלוח מרגלים, ואין זה בלתי מאמין, שאדרבה, אין לסמוך על הנס, ויש להשתדל לעשות כל דבר שראוי לעשות. ויהושע גם כן עשה כזה, ששלח ב' אנשים מרגלים לרגל הארץ [יהושע ב, א], ודבר זה היה טוב בעיני ה' בודאי, כי אין דבר רע כלל בזה, רק טוב, שמורה להיותם זריזים בכבוש הארץ". וכן כתב שם הרמב"ן [במדבר יג, ב], וז"ל: "אבל ישוב הענין בזה, כי ישראל אמרו כדרך כל הבאים להלחם בארץ נכריה, ששולחים לפניהם אנשים לדעת הדרכים ומבוא הערים, ובשובם ילכו התרים בראש הצבא להורות לפניהם הדרכים... ושיתנו להם עצה באי זו עיר ילחמו תחילה, ומאיזה צד יהיה נוח לכבוש את הארץ... וזו עצה הגונה בכל כובשי ארצות... ועל כן היה טוב בעיני משה, כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצוה בנלחמים להחלץ ולהשמר ולארוב". וכן הוא בגבורות ה' פ"ט [נה.]. וראה הערה הבאה.

<> מעין זה מצינו גבי אברהם אבינו, שנאמר [בראשית יד, יד] "וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלש מאות וירדף עד דן", ופירש רש"י שם "שמונה עשר וגו' - רבותינו אמרו [נדרים לב.] אליעזר לבדו היה, והוא מנין גימטריה של שמו". ובח"א לנדרים שם [ב, יא.] כתב: "ומה שאמר 'וירק את חניכיו וגו'' זהו אליעזר, רצה לומר כי הכתוב מדבר מן אליעזר בלבד, ולא זכר כלל מן שאר עבדים. ולא לקח עמו שאר עבדים רק שלא יהיה נראה כאילו סומך על הנס לעשות מלחמה עם המלכים, והם שנים בלבד, הוא ואליעזר עבדו". אמנם יש להעיר משם, שאם המקרא שם היה נוהג כמקרא כאן, היה לו לומר תחילה שאברהם לקח עמו רק את אליעזר [ולא להזכיר כלל את עבדיו], ורק לאחר מכן לחזור ולומר שמ"מ לקח עמו את עבדיו, כיון שאין לסמוך על הנס. והרי זו הסבה שכאן מעיקרא לא נאמר "נקהלו" [אע"פ שבפועל אכן נקהלו], כדי להורות שאף לולא התקהלות זו היו יכולים להרוג בשונאיהם. ויל"ע בזה. @**ולמעלה**^ פ"ח [לאחר ציון 227] כתב: "כי רצה לומר שיהיו [היהודים] מכינים עצמם קודם מי שילך לפניהם ובראשם... ודבר זה הוא עיקר במה שיכינו עצמם מי שילך לפניהם, ובשביל זה יהיו יחד כאשר יבאו הם על שונאיהם, ולא יהיה כל אחד בפני עצמו ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד. ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז השכינה עמהם. ולכך כתיב [כאן] 'ויקהלו היהודים', שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד, ואז השכינה עמהם". הרי שגם למעלה ביאר שישראל נקהלו ביחד כהכנה ראויה למלחמתם נגד שונאיהם.

<> הרי ברור שיהודים הכו בשונאיהם מכה גדולה אם הרגו שבעים וחמשה אלף משונאי ישראל. וכן הקשה כאן המלבי"ם.

<> אם היה נאמר רק פסוקנו שהיהודים הכו שבעים וחמשה אלף איש.

<> רומז לדבריו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 262], שכתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי". וראה למעלה הערה 96.

<> "ויעשו בשונאיהם כרצונם" [המשך פסוק ה].

<> פירוש - לא הזכיר למעלה [פסוק ו] רק את הנס בשושן, אלא הזכיר עם זה מה שנעשה גם בשאר מדינות [פסוק ה].

<> פירוש - הכתוב לעולם מזכיר את הנעשה בשושן ביחד עם נעשה בשאר מדינות, ואינו מזכירם לחוד כל אחד בפני עצמו.

<> יש להבין מהי הנפקא מינה אם שושן ושאר ארצות הם שני נסים או נס אחד. ונראה, כי כבר השריש הרבה פעמים שהשכלי הוא אחד ואינו נחלק, לעומת הגשמי שהוא נחלק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קז.], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חילוק... ועולם הבא שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]". וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. @**ומקור מפורש**^ לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטל יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [ראה למעלה בהקדמה הערה 239, פתיחה הערות 28, 32, פ"א הערה 155, ופ"ב הערה 320]. לכך אם היו כאן שני נסים נפרדים, היתה זו הנמכת המדריגה של נס פורים, כי מדריגה עליונה אינה מתחלקת לשתים.

<> ואם תאמר, מדוע למעלה ביאר את הצורך לנקוב במספר ההרוגים בשושן ביום י"ג [חמש מאות איש (פסוק ו)] משום ש"על זה קאי מה שאמר אחשורוש לאסתר [פסוק יב] 'בשושן הרגו חמש מאות איש'" [לשונו למעלה], ואילו כאן אומר בפשיטות שהמקרא נקב במספר ההרוגים בשושן ביום י"ד [שלש מאות איש (פסוק טו)] משום "שזה לא נכתב עדיין כמה הרגו", דא"כ גם על ההרוגים ביום י"ג היה יכול לומר בפשיטות שמספרם נכתב במקרא משום "שזה עדיין לא נכתב עדיין כמה הרגו". ויש לומר, שאם לא היה נחית למנינא ביום י"ג, גם לא היה נחית למנינא ביום י"ד. אך לאחר שנחית למנינא ביום י"ג [משום שעל כך אחשורוש שוחח עם אסתר], שוב יש צורך לנקוב במספר ההרוגים ביום י"ד, אף שאין בו את הטעם שאחשורוש שוחח על כך עם אסתר.

<> ואם תאמר, מדוע כתב שהמקרא נקב במספר ההרוגים בשאר הארצות משום "שעדיין לא נכתב", ולא כתב שוב כדבריו למעלה שמספר ההרוגים בשאר הארצות צריך להזכר ביחד עם שושן, כדי שלא יאמרו שהיו שני נסים מחולקים. ואולי שזה כבר ידיענן ממה שהוזכרו ביחד שושן ושאר ארצות בפסוקים ה, ו, ואין צורך להדגיש זאת שוב.

<> ואילו בשושן לא נאמר "ועמוד על נפשם", שנאמר [פסוק טו] "ויקהלו היהודים אשר בשושן גם ביום ארבעה עשר לחדש אדר ויהרגו בשושן שלש מאות איש וגו'", וכן להלן [פסוק יח] נאמר "והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה", ואילו כאן [פסוק טז] נאמר "ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמוד על נפשם וגו'".

<> פירוש - בשאר ארצות היהודים היו יראים יותר ממה שהיהודים בשושן. ומבאר "לעמוד על נפשם" פירושו "שהיו יראים היהודים שנהרגים, והיו צריכים להצלת נפשם" [לשונו בסמוך]. וראה הערה 206.

<> כמו שנאמר למעלה [פסוק ג] "כי נפל פחד מרדכי עליהם". והנה בפשטות מתכוון לומר שגם פחדו מאסתר המלכה [אע"פ שכתב "פחדו" לשון יחיד], כי הרי הזכיר אותה כאן. אך לא נאמר במקרא שלמעלה שנפל פחד אסתר עליהם. ואולי זה פשיטא, שאסתר היתה המלכה. וכן למעלה פ"ו [לפני ציון 82] ופ"ז [לפני ציון 157] כתב שאנשים היו יראים מן אסתר. ולהלן [לפני ציון 470] כתב: "לדבר זה אסתר יותר, שיראים מן המלכה ביותר", וראה להלן הערה 585. והנה אמרו בגמרא [מגילה ד.] "אמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס", וכתבו תוספות שם "פירש רשב"ם, שעיקר הנס היה על ידן בפורים, על ידי אסתר... וקשה, דלשון 'שאף הן' משמע שהן טפלות, ולפירושו היה לו לומר שהן". ובבניהו בן יהוידע כתב שם בזה"ל: "ונראה לי בס"ד דרשב"ם מפרש מאמר 'באותו הנס' היינו נס יום המלחמה, שלחמו ישראל באויביהם יום י"ג אדר, ולא נפקד מהם איש, כי נפל פחדם על הכל. ובעבור נס זה קורין המגילה לפרסם הנס הזה. אך קשיא ליה, א"כ הנשים דלא עשו מלחמה באותו יום, למה תהיינה חייבות במקרא מגילה, שנתקן בעבור נס זה דיום המלחמה. לכך מפרש עיקר הנס של אותו היום שנפל פחדם על הכל, ולא נפקד מהם איש, היה בעבור אסתר שהיתה מלכה, ובעבורה נפל פחד היהודים אותו היום על כולם, ולא נהרג אחד מהם במלחמה. ונמצא שיש שייכות לאסתר באותו הנס של יום המלחמה אשר קורין המגילה בעבורו". הרי הוא גם כן כתב שנפל פחד אסתר עליהם "בעבור שהיתה מלכה, ובעבורה נפל פחד היהודים אותו היום על כולם". אמנם בספר מני שמחוך על מגילה [ד.] כתב על דברי הבן יהוידע בזה"ל: "ולעניות דעתי פשט הפסוקים לא משמע הכי, הנה בפרק ט ב-ג כתוב 'נקהלו היהודים בעריהן בכל מדינות המלך אחשורוש לשלוח יד במבקשי רעתם ואיש לא עמד לפניהם כי נפל פחדם על כל העמים וכל שרי המדינות מנשאים את היהודים כי נפל פחד מרדכי עליהם', ואסתר מאן דכר שמה כאן".

<> מבאר "לעמוד על נפשם" פירושו "שהיו יראים שיהרגו אותם". כי "לעמוד על נפשם" תרגם יונתן כאן "וקימו ית נפשיהון", וזה מורה שהיתה סכנה מרחפת עליהם, וממילא היה להם חשש שמא יהרגו. וכן כתב בסמוך "כי 'לעמוד על נפשם' משמע שהיו יראים היהודים שנהרגים, והיו צריכים להצלת נפשם".

<> מעין סברה זו כתב למעלה פ"ח [לאחר ציון 57], וז"ל: "עתה בקשה [אסתר מאחשורוש] דבר תוספת, דהיינו להעביר את רעת המן. וכוונתה היה כי הספרים שכתב המן להעביר את היהודים מן העולם שלא יהיו נמצאים. ואף כי 'כתב אשר נכתב בשם המלך אין להשיב' [למעלה ח, ח], עם כל זה בקשה להשיב הכתבים, כי אם לא כן, אף אם יכתוב שלא להרוג את היהודים, שמא לבסוף יהיה הכתב נאבד, והראשונים יהיו קיימים, ויעשו מעשים על ידי הכתבים הראשונים. ואפילו הכתבים השניים לפנינו, כיון ש'כתב המלך אין להשיב', יכול אחד לומר כי על כתב הראשון הוא סומך". וראה להלן הערה 345.

<> מעין זה כתב כאן המלבי"ם, וז"ל: "והנה בפסוק ג' דבר מן הערים המוקפים חומה, ששם היה מושב השרים, ושם עמדו חיל המלך והיו למגן בעד היהודים. ושם איש לא עמד בפניהם, ולא הצטרכו לעמוד על נפשם ולהלחם. אבל פה מספר איך היו ענינם בהפרזים, כי בערים הפרזות הקטנים ובהכפרים ששם לא היו לא השרים אשר נשאו את היהודים, ולא חיל המלך, ושם באמת הרימו אויביהם יד להלחם בם, ולכן ספר כי שאר היהודים אשר במדינות המלך, שהם אותם שאינם יושבים בערים המוקפים, נקהלו ועמוד על נפשם ולחמו בחרבם וכלי מלחמה עד שנחו מאויביהם... מה שאין כן בהמוקפים ספר שעשו בשונאיהם כרצונם ולא הרגום, אחר שלא היה מלחמה ביניהם".

<> משמע מדבריו שרק אצל יהודי שושן היתה מלחמתם "להנקם מאויביהם", לעומת שאר היהודים שנלחמו לעמוד על נפשם. אך למעלה [ח, יג] נאמר "פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים ולהיות היהודים עתידים ליום הזה להנקם מאיביהם", וזה נאמר על כל היהודים "בכל מדינה ומדינה", ולא רק ליהודי שושן. ויל"ע בזה.

<> כמו שכתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 193], וז"ל: "'אשר אמר לשקול על גנזי המלך ביהודיים' [למעלה ד, ז], כתב כאן 'ביהודיים' בשני יודי"ן, לפי שרמז כאן שעשה המן זה מפני שיהודים אינם רוצים לעבוד עבודה זרה. יו"ד הראשונה שבו היא יו"ד היחוס, שהם נקראים 'יהודי' על שם שאינם מודים בעבודה זרה, כדלעיל [ב, ה], שכל מי שאינו מודה בעבודה זרה נקרא 'יהודי' [מגילה יג.]". וכן הרד"ק [בראשית י, טז] כתב "ואת היבוסי - כל אלה זכר עם יו"ד היחוס". וכן נאמר [בראשית טו, ב] "ויאמר אברם ה' אלקים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר", וכתב על כך הרד"ק שם: "דמשק אליעזר - אפשר כי חסר יו"ד היחוס, רצה לומר 'דמשקי', כמו שבט המנשה 'המנשי' [דברים כט, ז]... וכן תרגם אונקלוס 'דמשקאה'". והראב"ע הארוך [שמות ג, יח] כתב: "יו"ד 'העבריים' [שם] דרך צחות, להראות [להדגיש] יו"ד היחוס, כי יו"ד 'העברים' בחירק תחת הרי"ש, סימן רבים כמשפט". וכן הוא בראב"ע במדבר כו, יב. והראב"ע במאזנים [ח:] כתב: "בסוף המלה הוא היו"ד סימן המדבר היחיד, כמו 'רגלי' [תהלים כו, יב]... או ליחוס האב או המדינה, כמו 'הראובני' [במדבר כו, ז]". וכן בשפה ברורה [כט:] כתב: "גם יש יו"ד ליחס, כמו 'הישראלי' [ויקרא כד, י]... כי הוא מיוחס לאב או למדינה". והחזקוני [שמות כא, ב] כתב: "לחופשי - היו"ד שבו הוא יו"ד היחס... כמו 'שלישי' 'רביעי' וחבריו" [הובא למעלה פ"ד הערה 195].

<> למעלה פ"ד [לאחר ציון 197] ביאר את היו"ד השניה גם שהיא יו"ד היחוס [ראה שם ציון 201]. ועיי"ש בהערה 198 שהוקשה שם מדוע לא ביאר שם כדבריו כאן שהיו"ד השניה היא יו"ד הרבים.

<> כמבואר בתוספות חולין ה. ד"ה עורביים, שכאשר אין מקום למטעי נכתב חסר יו"ד. וראה ראב"ע בראשית ו, טז.

<> פירוש - כאשר אדם נלחם על חייו אין זה מורה שהוא בעל מעלה מיוחדת, כי כל אדם נלחם על חייו. אך היהודים בשושן לא היו בסכנה, וכמו שביאר, לכך אלו שבאו להלחם הם היו בעלי מדריגה מיוחדת, שבאו להנקם מעמלק, והם "יהודים מלאים ושלימים".

<> כי כתיב מלא מורה על דבר מלא, וכמו שכתב רש"י [בראשית כה, כד] "והנה תומים - חסר, ובתמר [בראשית לח, כז] 'תאומים' מלא ["מלא בוי"ו (גו"א שם אות לד)], לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע". וכן כתב למעלה [ב, ב] ש"טובות מראה" נכתב בכתיב מלא, להורות "שהם טובות לגמרי" [לשונו שם], לעומת "טובת מראה" [שם פסוק ג], "שאינם טובת מאוד" [לשונו שם]. וכן כתיב חסר מורה על חסרון, וכמו שנאמר [בראשית כג, טז] "וישקול אברהם לעפרן", ופירש רש"י שם "לעפרן - חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה". ובגו"א שם אות כא כתב: "לפיכך כתב חסר, שיורה על שהוא חסר, והוא רע עין" [הובא למעלה פ"א הערות 579, 1156, ופ"ב הערה 26].

<> לעומת פסוקנו [פסוק טו] שנאמר "ויקהלו היהודיים אשר בשושן וגו'". וכבר שאל כן למעלה [ציון 189] ותירץ כי היו יכולים לגמור המעשה אף אם לא היו נקהלים. ובפשטות כאן מבאר תשובה שניה.

<> כמו שכתב למעלה [לפני ציון 198] "כי בודאי אצל שושן הוצרך למכתב המספר למעלה [פסוק ו], כי על זה קאי מה שאמר אחשורוש לאסתר [למעלה פסוק יב] 'בשושן הרגו חמש מאות איש'".

<> בא לבאר שאם כבר נחו ביום י"ג אדר, מדוע עשו את היו"ט רק למחרת ביום י"ד אדר.

<> כמו שנאמר [להלן פסוק יז] "ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה". ומדויק כן בפסוקים; בפסוקנו [פסוק טז] נאמר "ונוח מאויביהם", ואילו בפסוק הבא [פסוק יז] נאמר "ונוח" סתם, הרי שיש הבדל בין ה"נוח" של פסוקנו ל"נוח" של הפסוק הבא.

<> התיבות "ועל זה כתיב" [שנאמרו לפני הבאת הפסוק הזה] אינן מובנות, כי עבר לדבר על הנעשה בשושן, ומקודם לכן דיבר על הנעשה בשאר המדינות. ולולא דמסתפינא היה נראה שיש להביא כאן את הפסוק הבא [פסוק יז], ולא לדלג לפסוק יח, והפסוק הבא הוא "ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה", ופסוק זה אכן עוסק ב"נוח" שהיה ליהודים בשאר המדינות. וראה להלן הערה 226.

<> שבשני הפסוקים העוסקים ביהודים שנלחמו בשושן ביום י"ד [פסוקים טו, יח] לא נאמר "ונוח מאויביהם", כפי שנאמר אצלנו [פסוק טז] על היהודים שנלחמו בשאר המדינות. וכן העיר היוסף לקח בפסוק יח, ותירץ כפי שיתרץ כאן.

<> לאחר ציון 203.

<> לאחר שנלחמו בצוררים ביום י"ד. אך לפני יום י"ד היו הרבה צוררים שנשארו בשושן [יותר מבשאר מדינות המלך], שהרי זו הסבה שאסתר ביקשה שינתן לה יום נוסף להלחם בשושן, וכמו שביאר למעלה [בין ציונים 103-113].

<> בא לבאר נקודה חדשה; מדוע נאמר כאן "והרוג בשונאיהם", ומה היה חסר אם מלים אלו לא היו נאמרות בפסוקנו.

<> כי יותר מסתבר לומר כך, שלאחר שהרגו את מתנגדיהם אז נחו מהם. אך בפסוק נאמר "נקהלו ועמוד על נפשם ונוח מאויביהם והרוג בשונאיהם חמשה ושבעים אלף וגו'". והר"מ חלאיו לכך ביאר כאן "והרוג בשונאיהם כמו [שמות טז, כ] 'וירום תולעים ויבאש' ["שבתחילה הבאיש ולבסוף התליע" (רש"י שם)], וכך טעמו; ונוח מאויביהם אחר שהרגו בשונאיהם", ומקורו בראב"ע כאן נוסח ב. והמהר"ל מסכים לכך, אך עדיין מעיר מדוע הפסוק נכתב כך, ולא נכתב כסדר "והרגו בשונאיהם ונוח מאויביהם".

<> ביום י"ג אדר, כשנחו בו ביום מאויביהם. וראה הערה הבאה.

<> נראה שגם כאן יותר מסתבר לומר שכוונתו היא לפסוק הבא [פסוק יז] העוסק בשאר המדינות ["ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה"], ולא לדלג לפסוק יח העוסק ביהודים בשושן [ראה למעלה הערה 219].

<> פירוש - אם בפסוקנו המלים "ונוח מאויביהם" היו נאמרות לאחר המלים "והרוג בשונאיהם", הייתי משייך "ונוח" זה עם ה"ונוח" שבפסוק שלאחריו ["ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה"], וה"נוח" התחיל כבר ביום י"ג. לכך כדי להבדיל ביניהם הוצבו המלים "והרוג בשונאיהם" לאחר המלים "ונוח מאויביהם", כדי להדגיש שה"ונוח מאויבהם" עוסק רק ביחס למתנגדים, ולא ב"נוח" של יום טוב.

<> כי בפסוק טו איירי בנעשה בשושן [כפי שפסוקנו], ומדוע לחלק את הנעשה בשושן לשני פסוקים שונים, וכמו שמבאר.

<> תיבות "ויום טוב" לא נזכרו בפסוקנו, אלא בפסוק הבא [אצל הפרזים].

<> פירוש - מה שנאמר כאן [פסוק יח] אודות יהודי שושן, לא נאמר לעצמו, אלא נאמר בכדי לבאר מדוע הפסוק הבא [פסוק יט] עוסק רק ביהודים הפרזים ["שאינם יושבים בערי חומה" (רש"י פסוק יט)], ולא גם ביהודים היושבים בכרכים, וכמו שמבאר.

<> כמו שפירש רש"י [פסוק יט] "הפרזים - שאינם יושבים בערי חומה בארבעה עשר, ומוקפין חומה בט"ו, כשושן". וכן ביאר היוסף לקח כאן. ובסמוך יבאר מדוע לא נזכר להדיא מה יעשו היהודים היושבים בכרכים.

<> לשון היוסף לקח [פסוק יט]: "'על כן היהודים הפרזים'. יקשה אומרו אחרי היהודים אשר בשושן 'על כן היהודים הפרזים וגו'', כאילו נמשך עשותם יום ארבעה עשר מפני שושן. והיה לו לכתוב 'על כן היהודים הפרזים' אחרי אומרו [פסוק יז] ששאר היהודים עושים יום ארבעה עשר".

<> כי האמת, שהמלים [פסוקים טז-יז] "ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו וגו' ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו" עוסקות בכל היהודים בעולם חוץ מיהודי שושן, וכמובן שנכללים בזה גם היהודים היושבים בכרכים.

<> עושים פורים ביום י"ד, ולא היהודים אשר בכרכים.

<> עומק השאלה הזאת הוא מדוע אנו צריכים לבאר שהנאמר בפסוקנו [פסוק יח] "והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה" לא נאמר לעצמו, אלא נאמר כדי לבאר מדוע הפסוק הבא [פסוק יט] עוסק רק ביהודים הפרזים [ולא הכרכים], ומדוע לא יאמר להדיא שהכרכים יעשו פורים ביום ט"ו, ואז פסוקנו יהיה נצרך לבאר דין כרכים ביום ט"ו, ולא רק לבאר שאין דין כרכים ביום י"ד.

<> לכאורה עדיין יקשה, מדוע לא נאמר גם זה, שהכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון יעשו פורים ביום ט"ו. ואולי שזו אריכות גדולה מדי, ולכך עדיף לכתוב רק שהפרזים יעשו בי"ד.

<> עומד על שנוי הסדר, שבפסוקנו ובפסוק הקודם [פסוקים יז, יח] מקדים משתה לשמחה, שאומר "יום משתה ושמחה", ואילו בפסוק הבא מקדים שמחה למשתה, שאומר "שמחה ומשתה ויום טוב", ואילו להלן [פסוק כב] יחזור לסדר הנאמר בפסוקנו, ויאמר "ימי משתה ושמחה". וכן העיר היוסף לקח [פסוק יט], וז"ל: "גם יש לדקדק על אומרו קודם [פסוקים יז, יח] 'ועשה אותו יום משתה ושמחה', וכאן הקדים שמחה למשתה. שכבר הקדמנו [למעלה א, א] אחרי אמרם ז"ל [מגילה ז.] שהמגילה הזאת ברוח הקודש נאמרה, יאות על כל אות ואות לדקדק, שודאי לאו בכדי נסבה".

<> יבאר בסמוך ש"כאשר אדם שמח, הוא בשלימות... וכאשר יש לו משתה הוא יותר בשלימות, כי במשתה הוא טוב לב לגמרי". ודמות ראיה יש לזה, שמצינו ששמחה של משתה היא יותר גדולה משמחה של רגל. דהנה הרמב"ם בהלכות אבלות פ"י ה"ח כתב "הקובר את מתו בתוך הרגל, לא חלה עליו אבילות כלל, ואינו נוהג אבילות ברגל, אלא לאחר הרגל מתחיל למנות שבעה, ונוהג בהן כל דברי אבלות, ומונה שלשים מיום הקבורה". ובפרק שלאחר מכן [פי"א ה"ז] כתב: "שבעת ימי החתנות הרי הן כרגל, ומי שמת לו מת בתוך ימי המשתה, אפילו אביו ואמו, משלים שבעת ימי השמחה, ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות, ומונה השלשים מאחר ימי השמחה". הרי שברגל מצינו שמנין שלשים יכול להתחיל בזמן הרגל, אך אינו יכול להתחיל בזמן שבעת ימי המשתה. והראב"ד שם תמה על זה, וכתב: "שבעת ימי החתנות וכו' עד ומונה השלשים מאחר שבעת ימי המשתה. אמר אברהם, ולמה לא יעלו ימי המשתה לשלשים". והגאון רבי ישראל זאב גוסטמן זצ"ל [צהר, כרך יד, עמוד פט] כתב: "ומפשטות דבריו [של הרמב"ם] נראה שהמדרגה של שמחה בימי המשתה זה יותר גדול ממדרגת השמחה של ימי הרגל. דאילו ברגל מונה שלשים מיום הקבורה, שהוא כתוך בימי הרגל, ואילו בז' ימי המשתה מונה רק מאחרי ימי המשתה, ולא מיום הקבורה כרגל. ומסתמא הטעם הוא משום שכיון שיש בימי המשתה כל כך הרבה שמחה, זה לא נותן לחלות אבילות לחול כלל, אפילו לגבי ספירת השלשים". ושם מאריך לבאר זאת. ומכך נוכל לראות שהמשתה מעלה את השמחה למדריגה יותר גדולה משמחה גרידא. ומכך דמות ראיה ש"המשתה הוא יותר מן השמחה". וראה בסמוך הערה 240.

<> כי קריאת השם היא על הדבר הגדול שיש בנקרא, ולא על הדבר הקטן שיש בנקרא. והביאור הוא, "כי השם אשר יקרא בו האדם כולל כל חלקי האדם" [לשונו בנתיב התשובה פ"ה (לפני ציון 111)]. ולכך לא יתכן שהדבר יקרא על שם החלק הקטן שבו, כי אז החלק הגדול לא יכלל בשם, והרי השם כולל את כל החלקים. ובחידושי אגדות לשבת ל. [מהדורת כשר חלק שני, עמוד כ] כתב: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו... אשר השם בא על ציור המושכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 489]. לכך ברי הוא שמן הנמנע שהשם לא יכלול בתוכו את החלק היותר גדול שיש לנקרא.

<> כמבואר למעלה בהערה 238 שהשמחה של משתה היא יותר גדולה מהשמחה של הרגל. ולהלן כתב "כי מתוך המשתה בא לידי שמחה". ועל כך נאמר [תהלים קד, טו] "ויין ישמח לבב אנוש". וראה להלן הערה 251.

<> כי בחלק של העשיה, הקל קודם לקשה, ולכך השמחה קודמת למשתה, כי השמחה אינה מצריכה שום הכנה, ויכול לשמוח מיד ללא שום הכנה לדבר, ועל כך אמרינן "מן הקל אל הכבד". דוגמה לדבר; בגו"א שמות פי"ט אות ו [נט:] כתב: "ומה שדקדק לומר... לנשים תחלה ואחר כך לאנשים ["כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות יט, ג)], מפני שבא ליתן להם את התורה כדרך סדר ראוי, כדי שיהיה הכל כסדר ראוי כשיקבלו התורה, כי הנשים קלים להתפתות תחלה [רש"י בראשית ג, טו], כמו שעשה הנחש שדיבר אל האשה קודם [רש"י שם], כי היא בקל מתפתה תחילה, לכך נשים תחלה".

<> אודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב למעלה פ"ז [לאחר ציון 78], וז"ל: "'המן הרע הזה' [למעלה ז, ו], סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמר 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני [כי] שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של אדם". וכן כתב כמה פעמים [למעלה פ"א (לאחר ציון 1030), פ"ו (לאחר ציון 409), להלן פ"י (לאחר ציון 9)], והובא למעלה פ"א הערה 1033.

<> בא לבאר טעם שני מדוע רק בפסוק יט נאמר "שמחה ומשתה" [לעומת שני הפסוקים האחרים (יח, כב), שנאמר בהם "משתה ושמחה"]. ועד כה חילק בין אם איירי בשמו של היום, או רק במה שעושים בו. ומעתה יחלק בין אם הוזכר בפסוק "יום טוב", לבין אם לא הוזכר בו "יום טוב".

<> ו"יום טוב" לא הוזכר בשני הפסוקים האחרים [פסוקים יח, כב].

<> כי השמחה היא רק כשהאדם הוא בשלימות, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86], וז"ל: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". וראה שם הערה 88, שהוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה בהקדמה הערות 142, 422, פתיחה הערות 49, 55, 119, פ"א הערות 476, 784, פ"ג הערה 653, פ"ה הערות 175, 283, פ"ו הערה 366, ופרק זה הערות 130, 257.

<> על פי הפסוק [משלי טו, טו] "וטוב לב משתה תמיד". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 139] כתב: "כאשר האדם הוא בטוב לבב כאילו אינו חסר כלל... ולכך כאשר המן היה בטוב לב במשתה היין, וכאילו אינו חסר דבר". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 147] כתב: "כי לכך הזמינה אסתר את המן, כי כאשר המלך הוא במשתה, אז הוא טוב לב, ונותן שאלות ובקשות לאחרים". ואמרו חכמים [ב"ב קמה:] "מאי דכתיב [משלי טו, טו] 'כל ימי עני רעים', זה בעל תלמוד. 'וטוב לב משתה תמיד' [שם], זה בעל משנה". ובח"א שם [ג, קכח:] כתב: "'כל ימי עני רעים' אלו בעלי תלמוד, שאין לו מנוחה, שצריך ליגע על התרוצים שקשים לו. 'וטוב לב משתה תמיד' אלו בעלי משנה, שאין לו דאגה כלל, רק שונה הפרק כמו שהוא". הרי "טוב לב" הוא מי "שאין לו דאגה כלל" [ראה למעלה בהקדמה הערות 140, 147, ופ"ה הערה 148].

<> נראה לבאר זאת בשני אופנים, על פי דבריו להלן [פסוק לב (לאחר ציון 618)], וז"ל: "יום טוב, הם זמני שמחה, כי אין השמחה רק שיהיה כח לנפש". (א) שמחה של יום טוב היא שמחה לנפש, בעוד שמחה הבאה מחמת משתה היא לגוף, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 175]: "כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה, וזהו הנאות הגוף... כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי... ומפני כך קבעו ימי משתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף" [ראה למעלה בהקדמה הערה 176, שנקודה זו התבארה שם. וראה בסמוך הערה 263]. ושמחת הנפש היא יותר שלימה מאשר שמחת הגוף. (ב) שמחה של יום טוב הוא &**זמן**^ שמחה ["הם זמני שמחה"], וזהו יותר מאשר שמחה ממשתה. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעב:] ביאר שימים טובים הם מעין ימות המשיח. וראה למעלה הערה 125, ולהלן הערה 268.

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 518]: "ומה שבסעודה הזאת עשה 'הנחה למדינות ויתן משאת כיד המלך', כי דבר זה ראוי שיהיה דוקא בסעודה זאת, לפי שנשא אשה, ואדם בלא אשה הוא חסר, ואשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר. ועל ידי האשה הוא שלם, ומי שהוא שלם בעצמו אז הוא משפיע לאחרים. אבל אותו שהוא חסר בעצמו, איך ישפיע לאחר. ולכך כאן שנשא אשה כתיב 'ויתן משאת כיד המלך'". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קפה:] כתב: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "כי זהו מדרך השלם שהוא משפיע הטוב לזולתו, ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג כתב: "מי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ובח"א לשבת קמט: [א, עט:] כתב: "ההפרש שיש בין מלכות קדושה ובין מלכות זו החסירה, כי מלכות הקדושה מפני שאינה חסירה לכך אינה מקבלת, כי היא שלימה בעצמה. וכל חפץ המלכות השלימה להשפיע, כדרך השלם שהוא משפיע. אבל מלכות זאת מלכות חסירה, והחסר כל ענינו לקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 522]. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 144] כתב: "'ולחוטא נתן לו לאסוף ולכנוס' [קהלת ב, כו], פירוש כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו [מ"א א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים'. ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו". הרי שאי אפשר לתת לזולתו אם הנותן ירגיש שהוא חסר בעצמו. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "כי אותם שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'... כי לאותו שיש לו נדבת לב, ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר". ובנתיב התורה פי"א [תסו:] כתב: "דבר זה ברור כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 148, ופ"ב הערה 521]. וראה למעלה פ"ה הערה 465.

<> מבאר שמשלוח מנות נובע מהשלימות של השולח. ומקרא מלא הוא [נחמיה ח, י]; "ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעזכם". הרי משלוח מנות הוא רק השולח שלם מצד עצמו. ולהלן [לאחר ציון 283] חזר על דבריו כאן בתוספת נופך, וז"ל: "כי מאחר שהוציאם השם יתברך מן המן שבא לכלותם, והיו ישראל עתה בשלימות, הפך מה שהיו קודם זה, שניתנו ישראל למיתה ולהעדר לגמרי. ולכך ראוי שיהיו בשלימות לגמרי לעשות ימי משתה ושמחה ויום טוב, וגם להשפיע על אחרים. ולכך אמר 'ומשלוח מנות איש לרעהו'". ויש להעיר, שאם משלוח מנות של פורים הוא מחמת היות פורים "יום טוב", יקשה מדוע אין משלוח מנות בימי טובים אחרים. וכן יקשה בעצמו להלן [לאחר ציון 268].

<> והסבה קודמת למסובב, וכפי שהשריש המהר"ל הרבה פעמים שהסבה קודמת למסובב. ובגבורות ה' פכ"ב [צה:] כתב: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן כתב בהרבה מקומות [גו"א בראשית פל"א אות ח, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ה הערה 128, למעלה הקדמה הערה 100, פ"א הערות 520, 566, 662, פ"ב הערות 294, 295, פ"ג הערה 51, ועוד]. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם.

<> בשו"ת בית שערים חלק או"ח סימן שפ [ד"ה ואשר אנכי] הביא דברי המהר"ל האלו, והוציא מזה נפקא מינה להלכה, וז"ל: "הנה ראיתי בברכי יוסף סימן תרצ"ה אות ו' פשיטא ליה דאם שלח מנות ונגנבו או נאבדו, חייב לשלוח אחרות, עיין שם. ולפי עניות דעתי ודאי צדקו דבריו לטעם תרומת הדשן [ח"א סימן קיא] ומנות הלוי [רח.] בזה לא הראה עדיין חיבה [טעם המנות הלוי], וגם אין לחבירו ריוח בסעודה [טעם תרומת הדשן]. אבל מצאתי לזקני הגאון מהר"ל מפראג בספרו אור חדש על מגילת אסתר עוד טעם על מצות משלוח מנות, להראות שהוא בשלימות גדול עד שיכול להשפיע מטובו גם לאחרים, עיין שם. ולפי זה י"ל דכיון ששלח והראה שלימותו, אף שנאבד, מ"מ כבר קיים בזה מצות משלוח מנות. אמנם כל זה אם כבר זכה בו חבירו, ואין יכול הנותן לחזור, אבל אם עדיין יכול לחזור, והוא ברשות הנותן, אם כן עדיין לא הראה שלימותו בפועל, אם נאבד ודאי לא קיים מצות משלוח מנות. מיהו באמת אנן קיי"ל 'זכין לאדם שלא בפניו' [כתובות יא.], וכבר זכה המקבל. ועיין חידושי רשב"א קידושין דף כג. דבמתנה דלית ביה צד חובה משום [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', יש לצדד דאפילו אומר המקבל שאינו חפץ בזה זוכה לו בעל כרחו. והכא במשלוח מנות נראה דאין בו משום שונא מתנות, כיון שהנותן עושה לטובתו. ודמיא להא דרבי זירא בחולין דף מד: כי מזמנו ליה הוי אזיל, אמר אתייקורי דמתייקר בי, וא"כ ודאי זכה בו המקבל. וא"כ אפילו נאבד קיים משלוח מנות. ונ"ל דמשום הכי כתיב 'ומשלוח מנות', דקיים המצוה בשילוח, אע"ג דלא אתי ליד מקבל, ואפילו נאבד". וראה בחת"ס חלק או"ח סימן קצו שמצא נפק"מ להלכה בין טעמי המנות הלוי לטעם התרומת הדשן בציור שהמקבל סירב לקבל את המנות שנשלחו לו, והחזירם לשולח, שהרמ"א [או"ח סימן תרצה סעיף ד] פסק שיצא. והחת"ס שם ביאר שלפי טעם התרומת הדשן לא יצא, אך לפי המנות הלוי יצא. ולפי טעם המהר"ל כאן גם כן יצא, וכמו שנתבאר. ועיין שו"ת משנה הלכות ח"ד סימן צ [ד"ה ברם יש] שדן בשאלה כשהמקבל היה שיכור כלוט, האם מקיים בזה מצות משלוח מנות. והביא את דברי המהר"ל הללו והכריע שלפיו יצא ידי חובתו. וכן הביא דבריו בחלק יג סימן קג [ד"ה ולפענ"ד].

<> ולא תלה זאת בימים של יג ויד אדר, וכמו רישא דקרא "כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם". וכן מפרשי המגילה עמדו על קושי זה [ראב"ע נוסח א, ר"מ חלאיו, הגר"א, ועוד]. ואודות שהכתוב תולה את הדבר בסבתו האמיתית, כן כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע" [הובא למעלה פ"ב הערות 487, 613, פ"ה הערה 467, ופ"ו הערה 250].

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

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 3]: "יש כאן גם כן צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף". וכן כתב כמה פעמים למעלה בפרק ג. וכגון, שם [לאחר ציון 324] כתב: "אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן... וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי... וכאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחדש האחרון". ושם בהמשך [לאחר ציון 383] כתב: "ולכך אין הגורל של המן הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף עצמן הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחדש ניסן, כך בחדש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל השם יתברך, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל" [הובא למעלה הערה 4]. וראה להלן הערה 424.

<> כי "יגון" מורה על דאגה ועצבון רוח בלב, וכמו שכתב בגבורות ה' פס"א [רעד:], וז"ל: "והכי גרסינן [פסחים קטז:] 'שהוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה'... שהיתה העבודה בפריכה המשבר את רוחם, וכנגד זה אמר 'מיגון לשמחה', כי מפני שהיו משעבדים בהם בפרך, נשבר רוחם ובא להם יגון, כי היגון תולה בזה... כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך, המשבר (כחו) [רוחו] של אדם, ומזה בא היגון". ובגו"א שמות פ"ו אות כא כתב: "היו דואגים על המלאכה שהם צריכים לעשות, וכל מי שהוא מחשב על דבר קשה, הוא דואג ומיצר לו". והמלבי"ם [ישעיה לה, י] כתב: "הנה הששון הוא בגלוי, והשמחה בלב. וכן האנחה בגלוי, והיגון בלב. עד שהיגון שבלב ינוס מפני השמחה, האנחה בגלוי תנוס מפני הששון הגלוי". וראה להלן הערה 263.

<> כמבואר למעלה הערה 245. אם כן "מיגון לשמחה" הוא מעבר מחסרון לשלימות, כי "כאשר יש לו צער, הוא בחסרון" [לשונו למעלה לפני ציון 245].

<> כי אבל נאמר על מיתה, ומיתה היא העדר, וכמו שכתב בנתיב העבודה ר"פ ט, וז"ל: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובח"א לשבת ל. [א, יא.] כתב: "כיון שמת האדם הוא חפשי מן המצות [שם], כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא, וכאשר מת וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאתו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאותו" [מובא למעלה פ"א הערה 884].

<> אודות שההעדר הוא רע, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכג.], וז"ל: "כי כאשר מבקש שכרו מיד, מבקש שיהיה לו סוף, ואז יש לו העדר, אשר ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב" [הובא למעלה פ"א הערה 945]. ובנתיב התורה פי"ב [תצד.] כתב: "דבר זה נקרא חסרון מי שעשה דבר רע, כי כל רע הוא חסרון והעדר" [הובא למעלה פ"ו הערה 71]. ובנתיב הליצנות רפ"א כתב: "היצר הרע הוא ההעדר שהוא דבק באדם, שהרי נקרא 'רע', וזהו עצם ההעדר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 144]. ובח"א לנדה כד: [ד, קנו.] כתב: "כי כבר התבאר, כי מה שנקרא 'עין רעה' הוא מורה על ההעדר הגמור, שזהו ענין הרע, וההעדר הוא הפך המציאות" [הובא למעלה פ"א הערה 390].

<> הרי המעבר "מאבל ליום טוב" הוא מעבר מרע לטוב, כי האבילות היא העדר, וההעדר הוא רע.

<> מקשה, שהואיל "ומאבל ליום טוב" מורה על המעבר גדול יותר מהמעבר של "מיגון לשמחה", וכמו שביאר, א"כ היה לו לומר רק "מאבל ליום טוב", כי "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], וממילא נכלל בזה המעבר היותר קטן "מיגון לשמחה".

<> פירוש - אע"פ שהמעבר "מאבל ליום טוב" הוא מעבר גדול יותר מהמעבר של "מיגון לשמחה", אך זהו רק כאשר איירי במיתה ממש. אך הואיל וכאן למעשה לא מת אף יהודי אחד, אלא היתה כאן סכנת מיתה [שגם על כך ניתן לומר "אבל גדול ליהודים"], לכך אין המעבר של "מיגון ליום טוב" נחשב לקטן יותר מהמעבר של "מאבלות ליום טוב", כי "יגון" היה ליהודים בפועל, ואילו "אבלות" לא היתה ליהודים בפועל, ולכך יש צורך לפרט "מיגון לשמחה".

<> כי "יגון" הוא צער [כמבואר בהערה 256], וצער הוא לכח גופני, והראיה שאף לבהמות יש צער, וכדאמרינן [שבת קיז:] "צער בעלי חיים". ולשון חכמים [ביצה לב:] הוא "מי שיסורין מושלין &**בגופו**^". ואמרו חכמים [סוטה יב.] שלידתו של משה רבינו היתה שלא בצער. ובגבורות ה' ס"פ טז כתב על כך בזה"ל: "העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים, אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשך הנהגתם אחר הצורה, שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר... והצדיקים הנוטים אחר הצורה, לא תמצא בהם הצער הזה, שהוא בשביל החומר". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.] כתב: "כי היסורים הם מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כי כל צער הוא מן הגשם, כי אין העליונים הנבדלים בהם צער, כי הצער הוא באותם שנפלו תחת הזמן, שהם מקבלים התפעלות, ומזה יבא הצער". וממילא גם השמחה שהוזכרה כאן היא שמחה לגוף, וכמו שהתבאר למעלה הערה 247.

<> פירוש - כשכח בלתי גופני אינו במיטבו אומרים על כך לשון "אבל" [לעומת כח גופני שאינו במיטבו אומרים על כך לשון "יגון"]. ודברים אלו מבוארים על פי מה שכתב בגבורות ה' פס"א [רעד:], וז"ל: "'שהוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב' [פסחים קטז:]... 'ומאבל ליום טוב' נגד [שמות א, יד] 'וימררו את חייהם'. כי המרירות הוא אבל, שנאמר [עמוס ח, י] 'ואחריתה כיום מר'. 'נהפך ליום טוב', שהוא הפך האבל. וחילוק יש בין [שמות א, יג] 'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך' ובין 'וימררו את חייהם', כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך... ומזה בא היגון. אבל המרירות מגיע אל החיים כאשר החיים של אדם אינם על מנהגם, וזהו 'וימררו את חייהם'. ומפני שהאבילות הוא על בטול החיים לגמרי, לכך אמר על המרירות שהגיע אל החיים 'ומאבל ליום טוב'".

<> אודות שלימות אלקית שהיא בלתי גופנית, כן כתב בח"א לשבת ל: [א, יד:], וז"ל: "כאשר האדם בשמחה אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומת הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש [ראה למעלה פ"א הערה 176]. וכאשר השמחה היא של מצוה, אז השלימות הזה שלימות אלקי, ושלימות הזה ראוי לשבח. אבל השלימות שאינו אלקי, רק שלימות גופני, מה זאת, כי אין זה מעלה ושלימות כאשר השלימות הזה גשמי... רק כאשר השלימות הוא אלקי, ואז יש לשבח השמחה הזאת" [הובא למעלה פ"א הערה 820].

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 267]: "ויום טוב הוא יום קדוש". ואודות שיום טוב הוא יום קדוש, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"א [רנו.], בביאור המשנה [שם] שהמבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא, וז"ל: "המבזה את המועדים שהם קדושים, כדכתיב [ויקרא כג, ד] 'אלה מועדי ה' מקראי קודש'. ומפני שהוא מבזה דברים שהם קדושים, ראוי שלא יהיה [לו] חלק בעולם שהוא קדוש". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך... וכאשר יש קירוב והשבה אל השם יתברך, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך... ואל תשאל מן השבת שהוא יום קדוש ואין בו חטאת. כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת" [ראה למעלה פ"א הערה 931, ופ"ח הערה 268].

<> כמו שכתב למעלה פ"ח [לפני ציון 272]: "התורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל. ויום טוב הוא לנפש, כי השמחה של יום טוב הוא לנפש, והוא עוד יותר מעלה".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 246]: "כאשר יש לו יום טוב הוא יותר בשלימות", ראה למעלה הערה 247, שנתבאר שיום טוב הוא מעין ימות המשיח.

<> שאלה זו קשה במיוחד לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 246], שכתב שמצות משלוח מנות היא פועל יוצא מהיות פורים יום טוב, וכלשונו: "וכאשר יש לו יום טוב הוא יותר בשלימות. ולכך הוסיף לומר 'ומשלוח מנות איש לרעהו', כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו... ולכך כל אלו דברים שזכר רצה לומר שיהיה האדם בשלימות, ויוסיף עוד שלימות על שלימותו עד שהוא משפיע לאחר".

<> פירוש - המאפיין את נס פורים הוא שישראל התגברו על עמלק, שהוא אויב העומד כהיפך הגמור לישראל. לכך נס פורים חייב לבא במהלך של "ונהפוך הוא" [למעלה פסוק א], כי בפורים מתעסקים עם אויב שהוא ההפך הגמור לישראל. ובשאר גאולות שהיו לישראל [מצרים, חנוכה, ועוד], האויב שעמד כנגדנו לא היה עמלק, אך המיוחד בפורים הוא שאיירי בההתנגדות שבין ישראל לעמלק, ומכך נגזר עניינו של פורים, וכמו שמבאר והולך. וראה למעלה הערה 7, שנלקטו שם הרבה מקומות בספר אור חדש המורים שיסוד פורים הוא ה"ונהפוך הוא" לעמלק.

<> פירוש - עמלק וישראל הם צוררים זה לזה, והפכים זה לזה. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 575] כתב "מפני שלא היה מוכן להיות נפרעים על חטאם כי אם על ידי המן, שהיה מזרע עמלק, והוא צר הצורר". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 206] כתב: "המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 41] כתב: "רצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים... אי אפשר שיעמדו ההפכים יחד, ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 326] כתב: "מה שאמר [למעלה ד, יד] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל, ועל זה אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'", וראה למעלה למעלה פ"א הערה 1392, פ"ג הערה 43, ופרק זה הערה 141.

<> כמו שמבאר והולך שהפכיות זו נסובה סביב אחדות ה'. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 210] כתב: "ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי". ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [עמלק] מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מאריך בזה [ראה למעלה פ"ג הערה 552, פ"ה הערות 235, 474, ופ"ו הערה 440].

<> כפי שביאר למעלה כמה פעמים. כגון, למעלה פ"ה [לאחר ציון 289] כתב: "כלל הדבר; עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו''. מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 439] כתב: "לכן אלו ג' שבטים הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טז], שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 281] כתב: "'ובכל מדינה ומדינה וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים וגו'' [שם]. דבר זה לא נמצא בשאר גאולות, רק בכאן, שהוא נצוח עמלק. לפי שגורם עמלק לבטל אחדות השם יתברך, וכדכתיב 'ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה וגו''. ולכך בכאן שהפילו עמלק, היו רבים מעמי הארץ מתיהדים, כאשר היה בטל כח המן". ולמעלה לפני ציון 44 כתב: "כי זרע עמלק... היו מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד [דברים ו, ד], כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים". וראה למעלה פ"ג הערה 546, פ"ה הערות 235, 474, פ"ו הערה 440, ופרק זה הערות 44, 145, 147.

<> כמו שאומרים בקדושה במוסף של שבת "ויחון עם המיחדים שמו ערב ובקר בכל יום תמיד פעמים באהבה שמע אומרים". הרי שמהות ישראל היא לייחד שמו יתברך.

<> פירוש - אחדות ישראל נובעת מאחדות ה'. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.], וז"ל: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ושם פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא המאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". ובנר מצוה [יא.] כתב: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] כתב: "מאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד... כמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ולפיכך בעוה"ז אחדותו יתברך מצד ישראל שהם אומה אחת בתחתונים מעידים על הש"י שהוא אחד, מפני כי אחדותו יתברך בעוה"ז אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות". וראה עוד בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ונתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:-קפב.]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". וראה למעלה בהקדמה הערה 493, פ"א הערה 298, פ"ב הערה 50, פ"ג הערות 16, 395, 431, פ"ד הערות 205, 405, ופ"ו הערה 441.

<> אודות שקריאת שמע היא התדבקות באחדות ה', דע שבנתיב העבודה פ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר זאת, ובתחילת הפרק שם הביא מאמר חכמים [ברכות טו:] "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, מצננין לו גיהנם", וכתב לבאר: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו ואחדותו יתברך. וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, שהוא קריאה שלימה, דבר זה מבטל כח הגיהנם שנברא ביום ב'". ואמרו חכמים [ברכות ה.] "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע... אם נצחו, מוטב. ואם לאו, יקרא קריאת שמע". ובדר"ח פ"ג מ"א [טז:] כתב לבאר: "יש לאדם להגביר יצרו הטוב על יצרו הרע. ואם כל כך גובר יצרו הרע, שלא יוכל לו, אז יקרא קריאת שמע. וזה כי מצד השם יתברך שהוא אחד, ראוי להיות מסתלק היצר הרע, שהיצר הרע הוא כנגד היצר טוב, עד שיש באדם כחות הפכיים מחולקים; היצר טוב והיצר הרע. ומצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע, שזה נחשב שניות. ולכך לעתיד שיהיה [זכריה יד, ט] 'ה' אחד ושמו אחד' לגמרי, אז יסתלק יצר הרע לגמרי. ומכל מקום אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא השניות" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 237]. הרי שעל ידי קריאת שמע האדם מחיל על עצמו אחדות ה', ובכך מסלק מעצמו את היצר הרע. @**ונראה להטעים**^ ענין זה של קריאת שמע כהחלת אחדותו יתברך על ישראל, כי מצינו שאין קריאת שמע נידונת כמעשה מצוה, שהרי אומרים בתחנון של שני וחמישי "אם אין בנו צדקה ומעשים טובים, זכור לנו את ברית אבותינו ועדותינו בכל יום ה' אחד". וכי אין "עדותינו בכל יום" בגדר "צדקה ומעשים טובים", ומה שייך לומר ש"אם אין בנו צדקה ומעשים טובים" עדיין יזכור קריאת שמע של ישראל. אלא שאין קריאת שמע בגדר מעשה מצוה, אלא היא קשורה למהותם של ישראל, שמהותם [ולא מעשיהם] מורה על אחדותו יתברך, ומהות אינה "מעשים טובים". ודייק לה, שדוקא בהקשר זה קריאת שמע מתכנת בשם "עדותינו" ["ועדותינו בכל יום ה' אחד"]. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תפח:] ביאר שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא שאין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. לכך אחדות ה' חלה על ישראל, ובזה ישראל מעידים על אחדותו.

<> כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 394], וז"ל: "ועוד רמז במה שאמר [למעלה ג, ח] 'עם אחד', כי מצד שהם 'עם אחד' ראוי להם החבור ביותר, יותר משאר עמים". ובנצח ישראל פ"א [יא.] כתב: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומפורדת יותר מכל האומות". ושם פכ"ה [תקכג:] כתב: "אמרו בספרי [במדבר ו, כה] רבי אלעזר הקפר אומר, גדול השלום שאפילו עובדין עבודה זרה אמר הקב"ה אין השטן נוגע בהם, שנאמר [הושע ד, יז] 'חבור אפרים עצבים הנח לו'. אבל משנחלקו מה נאמר [הושע י, ב] 'חלק לבם עתה יאשמו הוא יערוף מזבחותם ישדד מצבותם'. הא לך גדול השלום ושנאוי המחלוקת, עד כאן בספרי. ואתה בן אדם, פקח עיניך והבן הדברים האלו מאוד, על הלשון הזה אשר אמרו 'אין השטן נוגע בהם'. כי השטן, אשר יש לו כח על ההעדר וההפסד, אין נוגע בהם. וזה מפני כי השלום הוא מסולק מן ההעדר, מצד השלימות אשר בו. לכך כאשר יש כאן אומה שלימה בלתי מחולקת, אין השטן נוגע בהם ושולט עליהם, לסבת השלימות אשר בהם. אבל כאשר חלק לבם, ונחשבו חלק בלבד, וכל חלק הוא חסר, 'עתה יאשמו' על ידי השטן. ודבר זה בפרט בישראל, כי הם בעצמם עם אחד אומה שלימה, שאין זה בשאר אומות. ומאחר שהם אומה יחידה שלימה... אין ספק כאשר יש שלום ביניהם, ראוי שאין השטן, שהוא הכח על ההעדר, שולט בהם". ושם פל"ח [תרצג.] כתב: "וההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים" [הובא למעלה פ"ג הערות 395, 396]. ושם ר"פ נג כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, אז היו ישראל לעם... וכל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים. וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו [אבות פ"א מי"ב], עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... הרי לך כי אהרן היה הקשור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 230].

<> לשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.]: "ובגמרא [ב"מ עא.] עני ועשיר, עני קודם... ומזה משמע כי העשיר ג"כ מצוה להלוותו. ולמה דבר זה, מאחר שהוא עשיר למה צריך להלוותו, הרי בלא זה יש לו עושר. אבל דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 136]. גם רומז כאן ש"אח" הוא מלשון "אחד", וכמבואר למעלה פ"א הערה 7.

<> פירוש - בפרשת צדקה [דברים טו, ז-יא] תיבת "אחיך" נאמרה ארבע פעמים.

<> בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.], הרחיב בזה, וז"ל: "כי הכתוב אומר אצל נתינת הצדקה [דברים טו, ט] 'פן יהיה דבר עם לבבך בליעל ורעה עינך באחיך האביון וגו''. כלומר מאחר שהוא אחיך, איך אפשר שלא תרחם עליו, שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל שהם עם אחד, ובשביל שישראל הם עם אחד יש להם אל אחד, וכמו שאנו אומרים 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ולפיכך אם מעלים עיניו מן הצדקה ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד והם לאל אחד... שכוונת הכתוב שכיון שהוא אחיך והוא אביון יש לך לרחם עליו... ולפיכך במלת 'צדקה' האותיות שלו אחים, והיינו הצד"י והקו"ף אחים, והדלי"ת והה"א גם כן אחים. כי ישראל הם אחים בתולדה, שהם אומה אחת, יש להם אב אחד. ועוד, קבלו תורה אחת בהר סיני... כלומר שאין ישראל כמו שאר אומות שהם אומה אחת ויש להם אב אחד, אבל ישראל יותר; שיש להם אב אחד, ועוד הם אחים בתורה ובמצות. ולפיכך יש אותיות במלת 'צדקה' שמורה על זה, כלומר כי ראוי לתת צדקה אל מי שהוא אחיו שהוא מן זרע האבות, ואם כן יש להם אב אחד, וגם אחיך בתורה. הד' והה"א במלת 'צדקה' שהם אחים כנגד מה שישראל אחים בתולדה, ואין מעלה זאת כל כך, ולכך הד' והה"א במספר פרטים. רק שיש עוד מעלה, שהם אחים בתורה, ולכך במלת 'צדקה' הצדי"ק והקו"ף שהם אחים במספר עשרות, והם אחרונים במספר עשרות, לכך יש לך לתת צדקה לאחיך" [הובא למעלה פ"ו הערה 367, ולהלן פ"י הערה 64]. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד:] כתב: "כי העני נקרא 'אחיך', וכל מצות הצדקה והלואה לישראל מפני שהישראל הוא אחיו". ובח"א לב"מ עא. [ג, כט:] כתב: "ודע כי השם יתברך צוה על הרבית, וכתיב [ויקרא כה, לה-לו] 'וכי ימוך אחיך אל תקח מאתו נשך ותרבית'. וכתיב [דברים כג, כא] 'לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך'. תלה המצוה הזאת במה שהוא אחיך. כי ישראל מצד שהם אחים יש להם אב המפרנס אותם ונותן להם חיות, וכאשר לוקח ממנו רבית, הוא לוקח חיותו, ובזה כופרים במה שהוא יתברך אביהם ונותן להם חיות. ולפיכך בצדקה, שהיא החיות, כתיב גם כן [דברים טו, ט] 'ורעה עינך באחיך האביון וגו''. וכל זה כי ישראל הם אחים מקבלים חיות שלהם מן אביהם, כמו שכל אב מחיה את בניו".

<> פירוש - הואיל ובפורים אחדות ישראל מתגברת על עמלק [כמבואר בהמשך דבריו כאן], לכך בפורים מוטל על ישראל להבליט את היותם עם אחד, וזהו על ידי מצוות היום של משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכמו שמבאר.

<> מעיר מדוע בפסוקנו [פסוק כב] מוזכרות משלוח מנות ומתנות לאביונים, ואילו בפסוק יט רק מוזכר משלוח מנות בלבד, ולא גם מתנות לאביונים. וכן העיר המנות הלוי [רח:].

<> למעלה [לאחר ציון 247] בטעם מצות משלוח מנות, וז"ל: "לכך הוסיף לומר [פסוק יט] 'ומשלוח מנות איש לרעהו', כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו, כמו שהתבאר למעלה אצל [למעלה ב, יח] 'ויתן משאות כיד המלך'. וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים. ולכך כל אלו דברים שזכר רצה לומר שיהיה האדם בשלימות, ויוסיף עוד שלימות על שלימותו עד שהוא משפיע לאחר". והרי כאן לכאורה ביאר טעם אחר, שהוא משום שישראל הם עם אחד, ולכך יש להם להחיות אביונים ושיהיה ביניהם חבור וריעות גמורה ביניהם.

<> כי מהלך פורים הוא בסוד "ונהפוך הוא", וכל מחשבת המן התהפכו עליו [כמבואר למעלה פ"ח הערות 53, 55]. לכך הואיל והמן חשב לכלות ח"ו את ישראל, ומחשבתו נהפכה עליו, בעל כרחך שבעקבות פורים ישראל הם בשלימות, כי זהו היפך מחשבת הכליון. וראה למעלה הערות 7, 8, 250, ולהלן הערה 334.

<> "עיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה" [מגילה ד:].

<> פירוש - סבת נתינת מתנות לאביונים אינה רק בשביל שפע הנותן, אלא גם בשביל חסרון העני. ואילו משלוח מנות הוא רק מצד שפע הנותן. לכך אין מתנות לאביונים בגדר דומה למשלוח מנות, וכמו שמבאר.

<> דוגמה מובהקת לחילוק בין משלוח מנות לבין מתנות לאביונים הוא החילוק בין חסד לרחמים, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:], וז"ל: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". וכן כתב בגבורות ה' פס"ט [שיח.], גו"א שמות פל"ד אות ג, וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תמב:]. נמצא שהחסד היא מצד הנותן ללא תלות במקבלים, והרחמים הם מצד צרת המקבלים. וזהו דיוק לשון בנצח ישראל [שם] שכתב: "כי השם יתברך הוא משפיע חסד, ומרחם על עולמו". ומדוע לא כתב "משפיע חסד &**על עולמו**^, ומרחם על עולמו". אלא הם הם הדברים; החסד נעשה מחמת טובו יתברך, ללא זיקה למקבל, ולכך המקבל לא הוזכר ברישא. אך הרחמים נעשים מחמת צרת המקבל, ולכך לגבי זה כתב "ומרחם על עולמו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 461]. וצרף לכאן את מאמרם [סוכה מט:] "צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים". הרי שרחמים [צדקה] תלוים בחסרונו של המקבל, ואילו גמילות חסדים אינה תלויה בחסרונו של המקבל. וזהו החילוק בין משלוח מנות לבין מתנות לאביונים; משלוח מנות הוא מצד שפע הנותן, וכחסד. ואילו מתנות לאביונים הוא מצד חסרון המקבל, וכרחמים.

<> פירוש - ההבדל בין פסוקנו [פסוק כב] לפסוק יט, הוא שפסוק יט נאמר מצד השלימות שהגיעה לישראל בעקבות פורים [ולכך הוזכר שם רק משלוח מנות], ואילו פסוקנו נאמר מצד "כל הדברים שיש עליהם לעשות" [לשונו כאן], ולכך הוזכרו ביחד משלוח מנות ומתנות לאביונים. ואם תאמר, מנין לומר שפסוק יט נאמר כדי להורות על שלימות ישראל, ואילו פסוק כב נכתב מצד "כל הדברים שיש עליהם לעשות". ויש לומר, כי בפסוק יט הוזכר "יום טוב", ובפסוק כב לא הוזכר. וזה מורה באצבע שפסוק יט עוסק בשלימות שזכתה לה ישראל, כי "כאשר יש לו יום טוב הוא יותר בשלימות" [לשונו למעלה לפני ציון 247]. אך בפסוקנו שהושמט יום טוב, ודרשו על כך בגמרא [מגילה ה:] שישראל לא קבלו עליהם איסור מלאכה של יום טוב. ממילא מבואר שפסוק כב עוסק במה שיש למעשה לעשות [ולכך הושמט יו"ט כי למעשה לא שבתו ממלאכה], לכך צויינו משלוח מנות ומתנות לאביונים יחדו.

<> פירוש - מתנות לאביונים גם כן קשור לשפע הנותן, רק שזה שפע הנותן בהתייחסות למקבל מסוים [לעני שהוא אחיו]. לכך גם משלוח מנות וגם מתנות לאביונים עוסקים בשפע הנותן, ולכך הוזכרו שניהם יחד בפסוקנו.

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 227]: "כי רצה לומר שיהיו [היהודים] מכינים עצמם קודם מי שילך לפניהם ובראשם... ודבר זה הוא עיקר במה שיכינו עצמם מי שילך לפניהם, ובשביל זה יהיו יחד כאשר יבאו הם על שונאיהם, ולא יהיה כל אחד בפני עצמו ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד. ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז השכינה עמהם. ולכך כתיב [למעלה פסוק טו] 'ויקהלו היהודים', שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד, ואז השכינה עמהם". וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 404] ביאר שהציווי "לכך כנוס" [למעלה ד, טז] נועד לאחד את ישראל להדדי, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה'. ובדר"ח פ"ד מי"ב [רלד.] כתב: "במדרש [ספרי דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך' [שם], כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' [שם]. ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן. והנה ביאורו כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'. והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה". וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". ובנתיב התשובה ס"פ ז כתב: "כאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר". וכן הוא בדרוש על התורה [כז.]. וראה למעלה פ"א הערה 133, פ"ד הערה 463, פ"ח הערה 235.

<> לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 439]: "ולכן אלו ג' שבטים [יהודה, יוסף (אפרים ומנשה), ובנימין] הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טז], שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך. ואלו ג' שבטים על ידם הם ישראל עם אחד, ומורה זה כי יש להם אל אחד. ובכח השם יתברך שהוא אחד, מבטל כח עמלק שהוא כנגד זה. והדברים האלו ברורים ועמוקים". ולמעלה בפרק זה [לאחר ציון 43] כתב: "כי זרע עמלק, והם אלו עשרת בני המן, היו מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד, כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד בא האבוד לזרע עמלק, שכל זמן שזרע עמלק בעולם אין נראה אחדותו בעולם. ומפני כי בטול שלהם מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך יצאה נשמתם באחד, ונתלו בזקיפה אחת, הכל מצד הזה שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד" [ראה למעלה הערה 44]. @**והנה בעוד שכאן**^ מבאר שאחדות ה' מבטלת את כח עמלק, הרי בגו"א דברים פ"כ אות ו ביאר שאחדות ה' גוברת על כל האומות [ולא רק על עמלק], שבא לבאר שם את דברי רש"י [דברים כ, ג] שכתב "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע, כדאי שיושיע אתכם", וז"ל: "טעם הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו, בזה ישראל מנצחים את כח האומות. לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל ומנצח הכל בכח אחדות, וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'" [הובא למעלה פ"ו הערה 442, ופ"ח הערה 285]. ויל"ע בזה.

<> לכאורה דברים אלו שייכים רק למתנות לאביונים, אך משלוח מנות אינו לעני דוקא, ואיך אפשר לומר על משלוח מנות שהוא "תלוי בזה במה שישראל הם עם אחד ביותר מכל האומות". ואולי הואיל ומשלוח מנות הוא רק "לרעהו", ואין בכלל בזה גר תושב [מהרי"ל דיסקין (ספר אהלים על מגילה, הוצאת מדרש רבי רפאל, עמוד תח)], לכך אף משלוח מנות הוא מורה על היות ישראל עם אחד..

<> כן העירו רבים ממפרשי המגילה [ראב"ע נוסח א, ר"מ חלאיו, רלב"ג, מנות הלוי (רט.), יוסף לקח, הגר"א, ועוד].

<> כן הוא במדרש לקח טוב כאן, ר"מ חלאיו, מנות הלוי [רט.], יוסף לקח, והגר"א. וכן תרגום יונתן כתב כאן "וקבילו עלויהון כולהון יהודאין כחדא". ולהלן [לאחר ציון 380] יזכיר את דבריו כאן, ויבאר שהקבלה היתה על פי בית דין. אמנם יש להעיר, כי באותו פסוק שנאמר בו "נעשה ונשמע", כתיב "ויקח ספר הברית וגו' ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", הרי נאמר "ויאמרו" ולא "ויאמר". וכן "נעשה ונשמע" עצמו הוא בלשון רבים, שלא אמרו "אעשה ואשמע". ומדוע כאן שזה כמו "נעשה ונשמע", נאמר "וקבל" לשון יחיד. ויל"ע בזה.

<> וזה לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:]: "ומה שתקנו בברכה זאת [בברכת הלבנה] 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם' [סנהדרין מב.]. ואלו בברכות יוצר אור תקנו 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'... כי כאשר אמר 'ששים ושמחים' אמר אצל זה 'רצון קונם', וכאשר אמר 'עושים באימה וביראה' אמר אצל זה 'רצון קוניהם'. ודבר זה כי הששון והשמחה הוא מצד שהוא עובד השם יתברך באהבה, שהרי ששים ושמחים לעשות רצון קונם. והעובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'. והרי הוא יתברך אחד, ועל ידי זה העובדים אל השם יתברך, כמו המלאכים, גם כן מתאחדים ביחד מצד השם יתברך שהוא אחד. ולפיכך בזה שייך לומר 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם'. אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין הדביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן אחד אינו מתחבר עמו. ולכך מצד היראה אינם דביקים בעלה שהיה מקשר ומאחד הכל, שהרי הוא ירא מן העלה, והוא בפני עצמו. ולכך אמר 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'. ואין רצה לומר שיש כאן ח"ו רבים, רק שרצה לומר שכל אחד עושה רצון קונו בפני עצמו. כאילו אמר 'קונה של כל אחד ואחד', ולכך אמר רצון 'קוניהם' בלשון רבים, אף כי הוא יתברך אחד, מכל מקום מצד המקבלים אשר יש להם האימה היראה, ומצד האימה והיראה שיש לכל אחד ואחד בפני עצמו בזה שייך לומר 'קוניהם', שהוא קונה של כל אחד ואחד. מה שאין כן באהבה, שמצד אהבה פונה כל אחד אל עלתו שהוא אחד, ובזה שייך לומר 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם'. והדברים ברורים מאוד כאשר תבין אותם". וזהו לשונו הזהב כאן שכתב "כי קבלו כלם &**בשמחה וברצון**^, ובקול אחד אמרו 'נעשה ונשמע', וזהו 'וקבל', ולא היו דעות מחולקות".

<> לאחר ציון 289.

<> פירוש - הואיל ומצות אלו באו לישראל מצד אחדותם, לכך קבלתם אצל ישראל הוא בלשון יחיד, כי המסובב נגדר על פי סבתו, והואיל והסבה היא "אחד", לכך המסובב מכך הוא גם כן "אחד". ואודות שהמסובב נגדר על פי סבתו, ראה בהקדמה לדר"ח הערה 23, שם פ"ב הערה 1069, ושם פ"ד הערה 1916. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פ"ס [רסג:] הראה שכל ההלכות של קרבן פסח מורות על אחדות ["אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו" (שמות יב, ט) "בבית אחד יאכל וגו' ועצם לא תשברו בו" (שם פסוק מו), ועוד], וכתב שם בזה"ל: "כלל הדבר, כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד, מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד. כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד, ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד... ולכך הקרבן הזה צריך שיהיה אחד".

<> בכל דפוסי האור חדש מופיע כאן הפסוק "וקבל היהודים וגו'", שהוא פסוק כג. אך בדיבור זה אינו מבאר כלל את פסוק כג, אלא את הפסוק הבא [פסוק כד] "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להומם ולאבדם".

<> עומד על כך שנאמר כאן "צורר &**כל**^ היהודים", לעומת מה שנאמר ג' פעמים במגילה עד כה "צורר היהודים" [למעלה ג, י, וכן למעלה ח, א, וכן פרק זה פסוק י]. וכן העיר המנות הלוי [רט:]. וכן הוא בחידושי הרמב"ן למגילה ב., וז"ל: "'כי המן בן המדתא צורר כל היהודים'... הוסיף בכאן מלת 'כל', שהיה הנס לכלם, אפילו למוקפים".

<> כי זו שנאת עמלק מאז, וכמו שכתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 175], וז"ל: "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם... רק כי הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם... לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב [דברים כה, יז-יח] 'אשר קרך בדרך בצאתך ממצרים'. כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש את ארצם וליקח מידם ארצם... אבל אלו בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]. ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון [שמות יב, לו], ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה. רק להיות צורר לישראל". ובגבורות ה' ס"פ מב כתב: "כי אחר שקרע להם הים וקנו ישראל עצם מעלתן הגדולה, אז בא האויב. כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם, ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל. והאומות אף כי הם מתנגדים ואויבים אל ישראל, יש חלוק, כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה, כך אמרו במכילתא [שם]. והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל, ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי שלא יהיה לישראל ח"ו מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שהתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד בעצם, רחוק וקרוב שוה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 356, ופ"ד הערה 183].

<> פירוש - תיבת "צורר &**כל**^ היהודים" מורה שאין שנאת המן נגד מה שישראל עושים או לא עושים, כי א"כ אי אפשר היה לומר שכל היהודים עושים כך או לא עושים כך, כי בחלק העשיה אין הכל שוים, כי בהכרח יש כאלו שעושים ויש כאלו שאינם עושים. אך כאשר השנאה היא בעצם נגד כל מי שבשם ישראל יכונה, אז אין הבדל בין יהודי ליהודי, אלא כלם נסקרים בשנאה אחת השוה לכלם. דוגמה לדבר; נאמר [ישעיה ס, כא] "ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ", ובהקדמה שניה לדר"ח [סא:] כתב: "פירוש הכתוב שרוצה לומר כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה, דהוי ליה לומר 'ועמך צדיקים ירשו ארץ', כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים. ומאחר שאמר 'ועמך כולם', רוצה לומר שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים". וצריך ביאור, מדוע ניתן לומר ש"כל ישראל" הם "צדיקים בעצמם", אך לא ניתן לומר ש"כל ישראל" הם צדיקים מחמת מצות ומעשים טובים. אלא הם הם הדברים; כאשר מדובר בצדקות שהיא בעצם, בהכרח שהיא באה מצד שכך הקב"ה בראם ["שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת" (לשונו בהמשך דר"ח שם)], אך כאשר מדובר בצדיקים מחמת מצות ומעש"ט, זהו מצד המקבלים. והואיל והיצה"ר עדיין מרקד בתוכנו, מן הנמנע שכולם יהיו צדיקים, וכמו שאמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי &**מעשה הבריות**^ שבני עלייה... מועטים הם".

<> כי "להומם" הוא שורש המם [רד"ק ספר השרשים, שורש המם], וכן [שמות יד, כד] "ויהם את מחנה מצרים" משתייך לשורש זה [רד"ק שם], ושם פירש רש"י "ויהם - לשון מהומה... כל מקום שנאמר בו מהומה, הרעשת קול הוא, וזה אב לכולן [ש"א ז, י] 'וירעם ה' בקול גדול וגו' על פלשתים ויהומם'". והמלבי"ם [ש"א ה, ט] כתב: "מהומה גדולה מאד, שהיא הפחד והאימה שנפלה עליהם". ובגבורות ה' ר"פ מ כתב: "כח הנפשי המקבל היראה והפחד". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "הפחד... מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה, ודבר זה ידוע כי השמחה היא כח הנפש... והפחד מחליש הנפש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 176, פ"ד הערה 85, ופ"ח הערה 266].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 30] "'ואבדן' [למעלה פסוק ה] פירוש עד שיהיה נאבד לגמרי, ולא בא אל הקבר, כי לא נשאר דבר מן הגוף", וראה למעלה הערה 31. ויש להעיר, כי כמה פעמים ביאר שהמן עומד כנגד הגוף, ולא כנגד הנפש. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 174] כתב: "כי אלו שני ימים, דהיינו ימי הפורים ויום הכפורים, דומים בענין זה; כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה [להלן ט, כב], וזהו הנאות הגוף... וזהו הפך יום הכפורים... וכמו שבאו ימי הפורים על שהיה המן מבקש לכלותם, והציל השם יתברך אותם ממנו. כך סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה, והשם יתברך מציל אותנו ממנו... שני הימים האלו, אשר הם באים על שהשם יתברך מציל אותנו מן הכליון לגמרי, הן מצד הגוף הן מצד הנשמה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 550] כתב: "כי ב' מצות; האחד היא 'תמחה זכר עמלק' [דברים כה, יט], ופרשת פרה [במדבר יט, א-כב], להסיר שני המתנגדים לישראל; האחד מצד הגוף, הב' המתנגד מצד הנפש. כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם... וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן... מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם. ופרשת פרה הוא טהרת הנפש". וכן להלן [פסוק לב (לאחר ציון 615)] כתב: "המן היה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם". ואילו כאן מבאר ש"להומם" הוא שייך לנפש. אך זה לא קשה, כי מטרתו הסופית של המן היתה לכלות את ישראל ולאבד גופם, וזו אינה צריכה לפנים. ורק האמצעי להגיע לזה היה על ידי להטיל על ישראל חרדה המחלישה את הנפש, וממילא יהיה נקל יותר לכלותם.

<> רש"י [למעלה ג, ז] כתב: "הוא הגורל - הכתוב מפרש מהו 'פור', הוא 'גורל' שבלשון עברית". וכן פירש הראב"ע והר"י נחמיאש שם. ואולי למהר"ל לא ניחא לפרש כן, שאם כן מדוע הכתוב חוזר לומר זאת שוב כאן, הרי כבר ידעינן ש"פור" הוא גורל. ואולי זו הסבה שהמהר"ל המתין עד לכאן להעיר זאת, ולא העיר כן למעלה [ג, ז], כי שם עדיין ניתן לבאר שהכתוב מפרש את לשון הפרסית, אך כאן כבר אין לומר כן. וראה למעלה פ"ג הערה 300.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 211]: "'בחודש הראשון הוא חודש ניסן וגו'' [למעלה ג, ז]. לכך כתב שהיה הזמן הזה 'בחדש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש', שלא תאמר כי הגורל הזה היה כשאר גורלות, כי כל אחד יכול לעשות גורל כמו שירצה. ולכך אמר שהיה הגורל הזה בשנת כך וכך למלך, בחדש הראשון, לומר שהיה הגורל הזה דבר גדול מאוד, וכל שהוא דבר גדול כתב שהיה המעשה בשנת כך וכך". וראה שם הערה 214 במה שנתקשה שם מדבריו כאן.

<> הולך להוכיח שגורל זה אינו גורל שכל אחד יכול להטיל, אלא צריך מומחה לדבר.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 252]: "ומה שאמר 'הפיל פור הוא הגורל לפני המן', שהיה אחד לפניו שיודע ענין הגורל, והיה יודע בחכמה איך עושין הגורל. ולא היה מפיל הגורל המן עצמו, לפי שנעשה על ידי מומחה, ולכך כתיב 'לפני המן'". ובהמשך שם [לאחר ציון 387] כתב: "'הפיל פור הוא הגורל וגו''. לא הפיל המן עצמו הגורל, כי אפשר שלא ידע מעשה הגורל איך עושים אותו, כי צריך הבנה איך עושין דבר הזה, והמן לא ידע איך עושין, לכך לא עשה אותו המן בעצמו".

<> פירוש - הואיל ונאמר למעלה [ג, ז] "הפיל פור הוא הגורל &**לפני המן**^", לכך ידעינן ש"הפיל פור" הוא מעשה של חכמה, ולא רק סתם גורל, וכמו שביאר. ומעתה אף למקרא שלא יאמר בו "לפני המן", אלא רק יאמר בו "הפיל פור הוא הגורל" [כמו פסוקנו], ידעינן נמי שאיירי במעשה חכמה, כי התיבות "לפני המן" גילו לנו ש"פור" הוא מעשה חכמה.

<> פירוש - לאחר שנתבאר שתיבת "פור" מורה על חכמה [כי היא נאמרה למעלה (ג, ז) עם התיבות "לפני המן"], בא להסביר כיצד תיבה זו מורה על חכמה ["פור" מורה על פירורים, וכמו שמבאר].

<> ראה למעלה פ"ג [לאחר ציון 215] שביאר שהגורל היה על איזה יום בשבוע, ועל איזה חודש, אך לא על איזה יום בחודש. ואחר כך [לאחר ציון 248] הביא הסבר שני שהגורל היה גם על איזה יום בחודש. ושם [לאחר ציון 250] פירט את אופן עשית הגורל.

<> פירוש - כל שנה ושנה היא יחידה בפני עצמה, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעה:], וז"ל: "ודע כי כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה". ואמרו חכמים [ר"ה ב:] "יום אחד בשנה חשוב שנה". ובח"א למנחות צט: [ד, פז.] כתב: "דע כי פירוש דבר זה, כמו שאמרו [פסחים ד.] מקצת היום כמו כולו, ומקצת השנה כמו כל השנה. וטעם דבר זה אשר נחשב המקצת כמו הכל, מפני כי היום הוא אחד, והלילה הוא אחד, ולפיכך מקצת היום כמו כולו נחשב. ואע"ג שלא נחשב כולו מצד הזמן, אבל מצד צורת היום נחשב מקצת כמו כולו, דאינו תולה בהמשך הזמן, שלא יהיה נחשב יום אלא שיהיה י"ב שעות, שזה אינו, רק נחשב יום אפילו מקצת" [הובא למעלה פ"ד הערה 517]. הרי שכל יום ויום נקרא "מקצת השנה", כי השנה מתחלקת לימים, וכל יום הוא "מקצת שנה".

<> כדאי לציין שבספר קדמוניות [יא. 2] מובא תיאור הפורים של ישראל, והוא מכנה את ימי פורים בשם "פרורים" [ראה באוצר השמות ח"ד, עמוד 471].

<> והיה צריך להקרא "פור" ולא "פורים". וזו קושיא מיניה וביה מהפסוק עצמו, שנאמר בו [להלן פסוק כו] "על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור וגו'". והראב"ע שם [נוסח ב] עמד על קושי זה, וכתב: "פורים - בעבור היותם שני ימים". וכן כתב שם ר"מ חלאיו, וז"ל: "פורים - לשון רבים, בעבור היותם שניים". וראה להלן הערות 353, 357.

<> פירוש - אחד מתוך הרבה נקרא גם כן בלשון רבים. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 283] כתב: "'ויגידו' [למעלה ד, יב], אחד מן המגידים, ודבר זה מצאנו בכמה מקומות שאומר לשון רבים, ורצה לומר אחד מהם". וכך גם כאן, שנקרא "פורים" כי הגורל היה על אחד מימי השנה הרבים. וכן נאמר [בראשית כה, ו] "ולבני הפילגשים אשר לאברהם וגו'", ופירש רש"י שם "הפילגשם - חסר כתיב, שלא היתה אלא פלגש אחת". ובגו"א שם אות ה כתב: "וקשיא, דאם כן מה תהיה המ"ם של רבוי 'הפלגשים', דלא הוי למכתב 'פילגשים' במ"ם. ויראה דכך פירושו, שהיו בני פילגש אחת מן הפילגשים דעלמא, כמו 'ויקבר בערי גלעד' דכתיב ביפתח [שופטים יב, ז]... דפירושו בעיר אחת מן ערי גלעד. הכי נמי ולבני פלגש אחד מן הפילגשים. וכן 'על עיר בן אתונות' [זכריה ט, ט], שפירושו עיר בן אחת מן האתונות. אף כאן ולבני פילגש אחת מן הפילגשים, ולא קשיא מידי". וכן כתב בגו"א במדבר פ"ל אות ד לגבי הפסוק [במדבר ל, ב] "ראשי המטות", שפירושו יכול להיות אחד מראשי המטות. וכן נאמר [דברים כז, כו] "אשר לא יקים את דברי התורה", וזה יכול להתפרש על מצוה אחת מדברי התורה, וכמבואר בתפארת ישראל פנ"א [תתה:], וראה למעלה פ"ד הערה 276. ולהלן [לאחר ציון 354] יזכיר דבריו כאן, ויוסיף תשובה שניה.

<> כן כתב רש"י בגמרא [מגילה טז:], וז"ל: "סדר המקראות כך הוא; 'וקיבל היהודים את אשר החלו לעשות' [פסוק כג], 'כי המן בן המדתא האגגי וגו'' [פסוק כד], 'ובבואה לפני המלך אמר עם הספר וגו'', ומרדכי כתב אליהם שיעשו פורים כי המן ביקש לאבדם, ומה שבאת אסתר לפני המלך להתחנן לו, כל זה יאמר שנה בשנה". ומבאר ש"בבואה" מוסב על אסתר, וכמו שתרגם יונתן [אמנם להלן (לאחר ציון 335) יחלוק על דברי רש"י אלו בנקודה אחרת]. וכן רש"י פירש כאן "ובבואה - אסתר אל המלך להתחנן לו". וכן הראב"ע [נוסח א] וחכמי צרפת והיוסף לקח פירשו כן [ורש"י בגמרא, וכנ"ל]. אך הראב"ע בנוסח ב, הר"מ חלאיו, העקידת יצחק והמנות הלוי [ראה הערה הבאה], והגר"א ביארו שהכוונה למחשבת המן. וכן המלבי"ם כתב: "כי 'בבואה' מוסב על המחשבה שהזכיר בפסוק הקודם עת באה מחשבת המן לפני המלך, היינו עת שנודע להמלך מחשבתו כי יעץ רעה".

<> כפי שהעיר המנות הלוי [רי.], וז"ל: "הפירוש המחוור במילת 'ובבואה' המחשבה... והמפרש שהוא מוסב על אסתר, נסתרה דרכו מהכתובים, כי היא נסתרת למעלה מזה י"ג פסוקים". וכן העיר העקידת יצחק בפירושו כאן למגילה [בפרק ב, בין פסוקים כ וכא, (עמוד לג בהוצאת מוסד הרב קוק)], וז"ל: "'ובבואה לפני המלך'. המפרשים הסכימו כי 'ובבואה' חוזר לאסתר. והוא רחוק מאוד, כי לא נזכרה שתים דפין לפניה ואחד לאחריה".

<> והיא מלכה מחמת שהיא נשואה לאחשורוש המלך.

<> לשון הגמרא [מגילה יג.] "'ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת' [למעלה ב, ז], תנא משום רבי מאיר, אל תקרי 'לבת' אלא 'לבית'", ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 163] הביא מאמר זה, וביארו בהמשך [לאחר ציון 220].

<> למעלה פרק ב פסוק כב, פרק ד פסוק ד, פרק ה פסוקים ב, ג, יב, פרק ז פסוקים א-ח, פרק ח פסוקים א, ז, ופרק זה פסוקים יב, כט, לא.

<> והמקרא נכתב על פי הנראה, ולא על פי הנסתר והנחבא. וכן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1204] שלא נזכרה במגילה טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". הרי שדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וכן נאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא [ב"ר א, א], ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. לכך נס נגלה אמור להיות נכתב במקרא, כי הוא דבר נגלה לאדם. ואילו נס נסתר אמור להיות מוסתר במקרא, כי הוא דבר שאינו נגלה לאדם. [ראה למעלה בהקדמה הערות 381, 593, פ"א הערות 183, 1205, פ"ב הערה 640, פ"ג הערה 282, ופ"ו הערה 285].

<> מדגיש זאת, כי בסמוך יבאר ששאר הבריות לא ידעו שאסתר היא אשתו של מרדכי, אך על כל פנים מרדכי ידע זאת.

<> יש להבין סברה זו, שהרי אמרו בגמרא [מגילה טו.] "'לך כנוס את כל היהודים וגו' עד אשר לא כדת' [למעלה ד, טז], אמר רבי אבא שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונס ["נבעלתי באונס" (רש"י שם)], ועכשיו ברצון ["מכאן ואילך מדעתי" (רש"י שם)]. 'וכאשר אבדתי אבדתי' [שם], כשם שאבדתי מבית אבא, כך אובד ממך ["ואסורה אני לך, דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, וברצון אסורה לבעלה" (רש"י שם)]". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 445] הביא מאמר זה. ואם כן אסתר אכן אסורה על מרדכי ואינה עוד "אשתו". ומהו איפוא הביאור בדבריו ש"מרדכי עצמו הוא יודע שהיא אשתו, [ו]אם יאמר 'אסתר המלכה' הרי הוא מודה שהיא לאחשורוש", אך זו לכאורה האמת המרה, ומה הטעם להסתיר זאת. ואולי המהר"ל סובר כשיטת ר"ת [כתובות ג: תוד"ה ולידרוש] שביאת גוי אינה אוסרת אשת ישראל. ומה שאמרו בגמרא "כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך", כבר ביאר בשיטמ"ק כתובות ג: בזה"ל: "מיהו במגילה אמרינן בהדיא כאשר אבדתי אבדתי כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך, ושמא קאמרה הכין דמרדכי לא יחפוץ בה, אף על גב דמדינא שריא, משום דהויא לה פגומה בבעילת עובד כוכבים". ויל"ע בזה.

<> פירוש - הואיל והשמטת שם אסתר היא מחמת שאסתר היא אשתו של מרדכי [וכמו שביאר], ממילא כך יפרשו הבריות השמטה זו, וכיצד מרדכי סיכן עצמו בהשמטה זו, והרי זו מרידה גלויה כנגד אחשורוש שאסתר אינה נחשבת לאשתו.

<> של מרדכי.

<> כן כתב היוסף לקח כאן, וז"ל: "'ובבואה' רצה לומר בבוא אסתר. ולא אמר מי, לפי שכבר היו יודעים שהמלכה היה מזרע היהודים, והיו גם כן עיניהם תלויות עליה, ולא היה צריך להזכיר 'אסתר', שאומרו 'בבואה' היה מובן".

<> לשון היוסף לקח כאן: "'אמר עם הספר ישוב מחשבתו', כוונת מרדכי על המלך, שאמר להם ואתם כתבו. ולא כתב 'אמר המלך', כי הדברים מובנים".

<> "מעצמו" - מיוזמתו. וכן כתב רש"י כאן "אמר עם הספר - אמר המלך בפיו, וצוה לכתוב ספרים, שתשוב מחשבתו הרעה בראשו".

<> בא לבאר את ההדגשה "על ראשו".

<> כן ביאר למעלה בתחילת פרק זה [לאחר ציון 8], ש"ראשית גוים עמלק" [במדבר כד, כ] עומד כנגד "ראשית תבואתו" [ירמיה ב, ג] של ישראל. וראה למעלה הערה 10.

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 186]: "כי כוונת המן עליהם לעשות בהם אבדון גמור, שהיה המן רוצה להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים. וכאשר היה הכל 'ביום אחד' [למעלה ג, יג] זהו אבדון גמור, כי כליה במקצת אין זה אבוד גמור... ולכך כתיב [שם] 'טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז', כי טף ונשים כליון גמור", ושם הערה 188 נתבאר ש"אבדון גמור" הוא אבדון מהשורש ומההתחלה. גם רומז בזה שעמלק מתנגד לאבות, ובעיקר ליעקב, והאבות הם התחלת ישראל [כמבואר למעלה פ"ו הערה 20]. וכן מבואר בנצח ישראל פ"ס הערה 92. וראה למעלה פ"ה הערות 600, 601.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 132]: "כמו שאמרו ז"ל במסכת מגילה [טו:] שלכך זימנה אסתר את המן, שנאמר [משלי כה, כא-כב] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם כי גחלים אתה חותה על ראשו וגו''. ופירוש זה, שכאשר שונא שלך הוא מקבל ממך, וזה כאשר אתה נותן לו לחם, והוא חפץ לקבל ממך, ובדבר זה הוא נמסר לידך, שהוא מקבל. שכל אשר מקבל מאחר, בזה הוא נמסר בידו, והוא תחת רשותו. ובזה השפילה את המן, ועלו ישראל על השונא שלהם, הוא הרשע המן. ובזה 'גחלים אתה חותה על ראשו', כי היה נותן עצמו אל ההעדר מעיקר שלו, וזה נקרא 'ראשו'". וב"על הנסים" אומרים "והשבות לו גמולו בראשו".

<> כמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 382], וז"ל: "כי לנבוכדנצר היה ראוי שיהיה העושר, שנקרא [דניאל ב, לח] 'אנתה הוא ראשה די דהבא'... והוא הראשון מד' מלכיות, שנאמר עליו 'אנתה הוא ראשה די דהבא'". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 256] כתב: "כיון שהוא התחלה אל האבוד, לכך ראוי שיהיה בחודש הראשון, שהוא התחלה גם כן". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 138] כתב: "לכך הכתר שהוא על ראשו מורה שהוא נבדל מצד התחלתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תג:] כתב: "כי הראש, מפני שהוא ראש, הוא התחלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה". ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, ונתיב התשובה פ"ד הערה 101, למעלה פ"א הערה 386, פ"ג הערה 257, ופ"ו הערה 139. ולמעלה בהקדמה [הערה 135] נתבאר שראש האדם דומה לעיקר האילן.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 25]: "וכאשר [המן] היה גדול, ולפי גדלו היה רוצה לכלות את ישראל בכחו הגדול, לכך בא עליו העונש בכח, עד שנתלה עם עשרה בניו בפעם אחד". וכוונתו שעשרת בניו נתלו ופרחה נשמתן בבת אחת [מגילה טז:]. וזה שעשרת בני המן נתלו ומתו כאחד מורה שהם נעקרו מהשורש, כי כאשר העץ נעקר משרשו, אז כל ענפיו מתים ברגע אחד. ולכך מיתת עשרת בני המן בפעם אחת מורה שכח המן נעקר מהשורש. וכן מבואר למעלה פ"ג הערה 27, פ"ח הערה 188, גו"א במדבר פכ"א הערה 158, ודר"ח פ"ה מ"ד [קט.], ושם הערה 408. וראה למעלה הערה 51.

<> "כי כל מעשה המגילה שנהפך מחשבתו של המן עליו" [לשונו למעלה פ"ה לפני ציון 358]. ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 54] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". ושם בהמשך [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". וכאמור זהו יסוד מוסד בספר אור חדש, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פ"ה הערות 358, 366, 536, פ"ו הערה 98, פ"ז הערה 195, פ"ח הערות 53, 55, 213, 217, פרק זה הערות 7, 8, 270, 271, 284.

<> לשון תוספות שם: "אמרה מיבעי ליה - דמשמע דהכי קאמר ובבואה לפני המלך אמרה לו מלבד הספר שעמו לעשות ולשלוח בכל המדינות, אמרה לו עוד 'ישוב מחשבתו הרעה'. דכיון דקאמר 'בבואה אמר', משמע שיש לנו לומר מה שאמרה".

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי יוחנן", אך בעין יעקב איתא "אמר רב נחמן", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וראה למעלה הערה 40. וכן רש"י בגמרא שם גרס "רב נחמן".

<> לשון רש"י שם: "הכי גרסינן אמר רב נחמן יאמר בפה מה שנכתב בספרים - והכי פירושה סדר המקראות כך הוא; 'וקיבל היהודים את אשר החלו לעשות' [פסוק כג], 'כי המן בן המדתא האגגי וגו'' [פסוק כד], 'ובבואה לפני המלך אמר עם הספר וגו'', ומרדכי כתב אליהם שיעשו פורים כי המן ביקש לאבדם, ומה שבאת אסתר לפני המלך להתחנן לו כל זה יאמר שנה בשנה. עם הספר - שתהא מגילה כתובה לפניהם בשעת קריאה".

<> פירוש - לפי רש"י התיבות "אמר עם הספר" קאי אדלעיל, שמרדכי ציוה שיהיה כתוב [פסוק כד] "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים", וכן מה שבאה אסתר אל המלך להתחנן, גם זה ציוה מרדכי שיאמרו עם הספר מתוך מגילה בכל שנה. ואם כן אינו מובן המשך הפסוק "ישוב מחשבתו הרעה וגו'", שאם פירושו שגם זה יאמרו כל שנה מתוך מגילה, היה לו להקדים זאת קודם שאמר "אמר עם הספר". וכן הקשה הריטב"א שם על רש"י, וז"ל: "רש"י ז"ל... הכי גרס, אמר רב נחמן יאמר בפה מה שכתוב בספר. ואדעיל קאי 'וקבל היהודים וכו' כי המן בן המדתא האגגי', כלומר שכל ענין מחשבת המן עם שנתגלגל על ידי אסתר בבואה לפני המלך יאמר בכל שנה ושנה בפה, והספר כתוב לפניו. ולשון דחוק הוא [כמו שיבאר המהר"ל בסמוך], גם אין סוף הפסוק בקשר הזה".

<> פירוש - רב נחמן אמר "יאמר בפה מה שכתוב בספר", ואם הכוונה שיקרא את מה שכתוב במגילה, היה די לומר "יאמר בספר" [או "יכתב בספר"], ובודאי נבין מעצמנו שכך תהיה המגילה נקראת.

<> למעלה [לאחר ציון 325] שהתיבות "אמר עם הספר" מוסבות על האמירה של אחשורוש לסופריו, ולא על האמירה של ישראל בקריאת המגילה.

<> "אמר עם הספר - אמר המלך בפיו וצוה לכתוב ספרים שתשוב מחשבתו הרעה בראשו" [לשון רש"י כאן]. הרי לא מדובר באמירה של ישראל כאשר קוראים את המגילה מדי שנה בשנה, אלא באמירה של המלך אחשורוש, שהמלך יבטא בשפתיו לסופרי המלך את הנאמר באגרות השניות, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - המלך יצוה בפיו לסופריו לכתוב את האגרות השניות להשיב את מחשבת המן האגגי.

<> סופרי המלך.

<> אבל רש"י מחק הגירסא "&**אמרה לו**^ יאמר בפה וכו'", שכתב [מגילה טז:] "הכי גרסינן אמר רב נחמן יאמר בפה מה שנכתב בספרים - ולא גרסינן 'אמרה לו'", כי לרש"י לא מדובר על מה שאסתר אמרה לאחשורוש, אלא על מה שמרדכי שלח לישראל [שיאמרו בפה מה שכתוב במגילה].

<> מעין מה שכתב למעלה [לאחר ציון 206] "באולי לא ישגיחו רק באגרות הראשונות, ויאמרו כי אגרות השניות נכתבו בתחבולות אסתר".

<> ולא כגירסה שהביא למעלה [לאחר ציון 336] "יאמר בפה מה שכתוב בספר" [שהיא גירסת רש"י, שמדובר על העתיד כיצד ישראל יקראו את המגילה]. ולפי גירסה זו אין צורך לגרוס "אמרה לו", כי מדובר לאחר מעשה כשאחשורוש כבר אמר בפה את האמור בספר [מחמת בקשת אסתר].

<> ולא יקשו שתי הקושיות שהקשה למעלה על רש"י [לאחר ציון 337]; (א) המשך הפסוק ["ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ"] קשה לרש"י, שאם פירושו שגם זה יאמרו כל שנה מתוך מגילה, היה לו להקדים זאת קודם שאמר "אמר עם הספר". אך לפי גירסת המהר"ל לא קשה, כי איירי מה שאמר אחשורוש לסופרי המלך, שיכתבו האגרות השניות ובזה תבוטל מחשבת המן. (ב) מה הצורך לומר "יאמר בפה", כי לאחר שזה נכתב במגילה, פשיטא שיקראו כך את המגילה. אך לפי גירסת המהר"ל לא קשה, כי איירי שאחשורוש יאמר את מה שכתוב בספר.

<> שאיירי בבקשת אסתר מאחשורוש לאפשר לישראל שיקראו את המגילה מדי שנה בשנה.

<> ומה הצורך בבקשה מיוחדת זו, ומדוע שאחשורוש יתנגד לדבר זה.

<> כמו הריגת ושתי, תליית המן, וכיו"ב. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 103] כתב: "וכן מה שאמרו במדרש [אסת"ר א, א] 'הוא אחשורש' [למעלה א, א]... הוא אחשורש שהרג אשתו מפני אוהבו, והרג אוהבו מפני אשתו... וכל זה מורה שכל עניין שלו בהשתנות משאר בני אדם. ובא ללמוד על שנזכר במגילה הזאת, שהיה גזירה כמו זאת על ישראל, ודבר זה דבר זר מאוד, כי ישראל הם אומה הקדושה, שיהיה דבר זה גזירה מן המלך עליהם, אף שלא יצאת לפעל". ובגמרא [מגילה יב:] אמרו "'להיות כל איש שורר בביתו' [למעלה א, כב], אמר רבא, אלמלא אגרות הראשונות ["שהוחזק בהן שוטה בעיני האומות" (רש"י שם)] לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט ["שהיו ממהרין להורגן במצות המלך באגרות האמצעיות, ולא היו ממתינים ליום המועד" (רש"י שם)]. אמרי, מאי האי דשדיר לן 'להיות כל איש שורר בביתו', פשיטא, אפילו קרחה בביתיה פרדשכא ליהוי ["אומרים האומות מה זה ששלח לומר לנו 'להיות כל איש שורר בביתו', שאף הגרדן שורר בביתו" (רש"י שם)]". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 146] הביא מאמר זה, וכתב: "נראה דבר זה סכלות... שראו כי כתביו אין בהם ממש, רק דברי שבוש, כאשר כתב להם 'להיות כל איש שורר בביתו', ולכך לא היו משגיחים על הכתבים לעשות מעשה מיד... כי נראה כי בשגעון ינהג".

<> כן כתב הריטב"א [מגילה טז:] בקיצור, וז"ל: "אפשר שביקשה ממנו שיתנו להם רשות לקבוע זכירה זו לדורות, ולא תחשב לו גנאי".

<> פירוש - אחשורוש נתן את רשותו ליהודים שיקראו אחת בשנה את הנאמר במגילה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 312]: "בזה יתורץ מה שאמר 'על כן קראו לימים האלה פורים' בלשון רבים, והלא אין כאן רק גורל אחד". וזו קושיא מיניה וביה מהפסוק עצמו, שנאמר בו [להלן פסוק כו] "על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור וגו'". והראב"ע כאן [נוסח ב] עמד על קושי זה, וכתב: "פורים - בעבור היותם שני ימים". וכן כתב כאן ר"מ חלאיו, וז"ל: "פורים - לשון רבים, בעבור היותם שניים" [הובא למעלה הערה 313].

<> לאחר ציון 312.

<> לשונו שם: "כי נקרא הגורל האחד 'פורים' בלשון רבים רק בשביל שהגורל הוא על איזה מן הימים, שנחלקו ימי השנה לימים הרבה, כמו הפרורים, והגורל על איזה יום, ולכך נקראים 'פורים'".

<> פירוש - פסוקנו עוסק בימי י"ד וט"ו ["על כן קראו &**לימים האלה**^ פורים על שם הפור", "הם י"ד וט"ו" (ר"מ חלאיו כאן)], ובשושן הבירה היו שני ימים אלו שונים זה מזה בתכלית, וכמו שמבאר.

<> הראב"ע כאן [נוסח ב] כתב מעין כן, וז"ל: "פורים - בעבור היותם שני ימים". וכן כתב כאן ר"מ חלאיו, וז"ל: "פורים - לשון רבים, בעבור היותם שניים". ובפשטות כוונתם ליום י"ד בפרזים, ויום ט"ו במוקפין. אך המהר"ל לא ניחא בזה, שהואיל ואיירי בגורל אחד ובימים דומים [שני הימים הם ימי הנחה], מדוע שהפור יקרא בלשון רבים. לכן העמיד את הפסוק שמדובר רק על שושן, ובשושן שני ימים אלו שונים זה מזה בתכלית, ומחמת כן הפור יקרא בלשון רבים. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו בגמרא [שבת פח:] "תני דבי רבי ישמעאל, 'וכפטיש יפוצץ סלע' [ירמיה כג, כט], מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות, אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות". ובגו"א שמות פ"ו אות כו כתב: "מה הפטיש הזה וכו'. פירוש הפטיש כאשר יכה על הסלע, שהוא דבר קשה, כמה וכמה נצוצים של אש יוצאים מן הפטיש. וזהו לשון 'מתחלק', לפי שהפטיש מחמת שמכה על הסלע, מכח ההכאה ניצוצות יוצאים ממנו, וזהו חלוק שלו, כך נראה לי הפירוש... דהא מדמה דבר ה' ל'פטיש יפוצץ סלע', וכמו שהמקרא, שהוא דבר ה', אינו מתחלק בעצמו, רק הטעמים היוצאים ממנו, והכי נמי אין הפטיש בעצמו מתחלק, רק הניצוצות היוצאים ממנו". וכן כתב בח"א לקידושין ל: [ב, קלז.], והוסיף: "ואף על גב דהא דכתיב 'יפוצץ סלע' קאי על הסלע, מכל מקום מה שאמר הכתוב 'הלא כה דברי כאש כו' וכפטיש', רוצה לומר שהפטיש כאשר יפוצץ סלע, מתפוצץ אף הפטיש להיות בא ממנו כמה ניצוצים". הרי רבוי בתולדה נחשב רבוי באב, אע"פ שבפועל האב הוא אחד. וכך כאן; הפור היה אחד, אך יצאו ממנו רבוי ימים, לכך יש רבוי בפור גם כן, להחשיבו ל"פורים".

<> בא לבאר מה סדר השתלשלות הדברים שבסופו של דבר יהיה "על כל דברי האגרת הזאת".

<> הוא כמו משום כן, בגלל כן.

<> נמצא שיש כאן חמשה שלבים זה אחר זה עד "על כל דברי האגרת הזאת"; (א) הימים האלו נקראים פורים, ע"ש הפור. (ב) לכך הימים האלו ניכרים וידועים משאר ימות השנה. (ג) בימים אלו יהיו מקיימים בהם מדי שנה בשנה את מצוות היום. (ד) בכך יהיו נזכרים בכל אשר נכתב באגרת הזאת. (ה) בכך ידעו את הנסים אשר ראו בעיניהם והגאולה שהגיעה אליהם.

<> "בגין כן קרו ליומיא האלין פוריא על שום פייסא, בגין כן נטרין ליה זמן שתא בשתא, בגין כן דיפרסמון יומי נסיא ופתגמי מגלתא הדא, לאשתמעא לכל עמא בית ישראל למהויהון ידעין מה חזו למקבע יומי פוריא האלין בגין כן דאתעביד בהון ניסא למרדכי ואסתר וידעון פורקנא דמטת להון". [תרגומו: על כן קראו לימים האלה פורים על שם הגורל, ועל כן שומרים את אותו זמן מדי שנה בשנה, כדי שיפרסמו ימי הנסים ודברי המגילה הזאת, להודיע לכל עם בית ישראל שיהיו יודעים מה ראו לקבוע ימי הפורים האלה, מפני שנעשה נס למרדכי ואסתר ויכירו הפדות שהגיעה אליהם].

<> פירוש - רב הונא אומר שהפסוק הזה ["ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם"] הוא המקור לארבע הדעות שהובאו עד כה [רבי מאיר, רבי יהודה, רבי יוסי, ורבי שמעון], שנחלקו כיצד לבאר את שלשת חלקי הפסוק ["מה ראו", "על ככה", "ומה הגיע אליהם"], וכמו שמבאר והולך. ורש"י פירש שם "ומה ראו על ככה - המגילה נכתבת ונקראת להודיע לדורות מה ראו באותו הזמן שעשו מה שעשו, ומפרש על ככה עשו, ולפרש מה הגיע על העושים" [רש"י שם].

<> ולשון רבים שנקט הפסוק ["ומה ראו"] מתייחס לאחשורוש ויועציו [מהרש"א שם].

<> פירוש - אחשורוש חישב שמלאו שבעים שנה לגלות ישראל, ועם כל זה לא נגאלו כפי שהבטיחם ה' על ידי ירמיה הנביא [ירמיה כט, י]. לפיכך סבר שלא יגאלו עוד, ושלא יאונה לו כל רע אם ישתמש בכלי בית המקדש במשתהו [אבל חישובו היה מוטעה, וכמבואר בגמרא מגילה יא:].

<> בגמרא ובעין יעקב לא הוזכר השטן, אלא אמרו רק "דקטל ושתי". אך המהר"ל מצטט את לשון רש"י כאן, שכתב: "מה ראה אחשורוש שנשתמש בכלי הקודש, ומה הגיע עליהם שבא שטן ורקד ביניהם והרג את ושתי". והוא מבוסס על מאמר חכמים [מגילה יא:] "כיון דחזי דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי. אפיק מאני דבי מקדשא, ואשתמש בהו, בא שטן וריקד ביניהן והרג את ושתי". וראה הערה 370.

<> פירוש - מה ראה מרדכי שהתגרה בהמן ולא השתחוה לו. ו"מה ראו" בלשון רבים מתייחס למרדכי ושאר הצדיקים שבדור [מהרש"א שם].

<> פירוש - כתוצאה מכך אירע נס ליהודים.

<> לכלותם, ו"ראו" לשון רבים היינו המן ובניו [מהרש"א שם].

<> ולשון רבים "מה ראו" מתייחס לאחשורוש ויועציו [מהרש"א שם].

<> בגמרא ובעין יעקב איתא "דזמנתיה אסתר להמן בהדיה". אך שוב המהר"ל מחבר לכאן מאמר אחר [מגילה טו:], והוא "נפלה ליה מילתא בדעתיה, אמר מאי דקמן דזמינתיה אסתר להמן, דלמא עצה קא שקלי עילויה דההוא גברא למקטליה". ותרגומו: נפל דבר בדעתו ואמר, מה זה לפנינו שאסתר הזמינה להמן, שמא נטלו עצה על אותו האיש [עצמו] להורגו. וראה הערה 365.

<> שפסוק זה מבאר את השתלשלות המאורעות כיצד ישראל יֵדעו על הנסים שהיו בימי הפורים.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1193]: "גאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה". כמו שפירש רש"י [מגילה יב:]: "מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו, לעשות נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה". וראה למעלה פ"א הערות 949, 1157, 1194, 1299, 1314, 1390, 1408. ויש להעיר, שלמעלה פ"ו [לאחר ציון 192] כתב לא כן, וכלשונו: "אותם שגזרו להמית את ושתי, אף על גב שלא היה זה גאולה כלל". וראה שם הערה 193 בביאור הדבר.

<> כמו שאמרו [מגילה יג.] "אמאי קרי ליה 'יהודי', על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'". ולמעלה פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שיהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה. כי מרדכי הוא משבט בנימין [למעלה ב, ה], שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך ולא לעבודה זרה... ולכך היה גואל את אחיו, ומסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, שלא רצה להשתחות להמן". ולהלן פ"י [לאחר ציון 51] כתב: "ועל זה אמר [להלן י, ג] 'כי מרדכי היהודי', שנקרא 'יהודי' בשביל שמסר נפשו על קדוש שמו המיוחד". ואודות ששם "יהודי" מורה על מסירות נפש על ע"ז, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 193], וז"ל: "כתב כאן 'ביהודיים' [למעלה ד, ז] בשני יודי"ן, לפי שרמז כאן שעשה המן זה מפני שיהודים אינם רוצים לעבוד עבודה זרה. יו"ד הראשונה שבו היא יו"ד היחוס, שהם נקראים 'יהודי' על שם שאינם מודים בעבודה זרה, כדלעיל [ב, ה], שכל מי שאינו מודה בעבודה זרה נקרא 'יהודי'. ויו"ד השניה לומר כי השנאה הזאת שיש על המן, עד שהוא רוצה לאבד את ישראל, בשביל שאינם רוצים להשתחוות לעבודה זרה. כי המן הרשע עשה עצמו עבודה זרה, 'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה' [למעלה ג, ב]. הנה היו"ד השנייה היא יו"ד היחוס, כי הם יהודים ואינם רוצים לעבוד עבודה זרה, אף כי המן רוצה בכחו שיעברו על זה, מוסרים נפשם על קדוש השם. וזהו יהודי תוך יהודי. לכן הם שני יודי"ן, שהם יו"ד היחוס; האחת, שהם אינם מודים בעבודה זרה. והיו"ד השניה, אף אם רוצים להרוג שיעבדו עבודה זרה, מוסרים נפשם על זה, ונותנים עצמם למיתה על קדוש שמו". וראה להלן פ"י הערה 14.

<> במתק לשונו מיישב שאלה מתבקשת; רבי יהודה אמר שיש לקרוא את המגילה מהפסוק [למעלה ב, ה] "איש יהודי", וזהו [מגילה יט.] "'מה ראה' מרדכי דאיקני בהמן, 'על ככה' דשוי נפשיה עבודה זרה, 'ומה הגיע אליהם' דאתרחיש ניסא". הרי שמתחילים מהתנגדותו של מרדכי לע"ז. אך הרי סירובו של מרדכי להשתחוות לע"ז הוא מאוחר יותר [ג, ב], ומדוע מתחילים לקרוא מ"איש יהודי", שזה קודם לכך. ובכדי ליישב זאת כתב כאן שהשם "יהודי" מורה על סלידתו של מרדכי מע"ז, ולכך התנגדותו של מרדכי לע"ז מתחילה כבר בפסוק "איש יהודי", ומכך בא סירובו להשתחוות להמן. וכן כתב המהרש"א במגילה שם, וז"ל: "ומאן דאמר מ'איש יהודי' מה ראה מרדכי דאקני כו'. קצת קשה, כיון דקנאה של מרדכי ודשוי נפשיה ע"ז לא הוזכר אלא לבתר 'אחר הדברים האלה גדל' [למעלה ג, א], לא היה לנו להתחיל אלא משם, ומה טעם הוא להתחיל מ'איש יהודי וגו''. ויש ליישב, ד'איש יהודי' מורה על כך &**דמשום הכי לא השתחוה**^, כדאמרינן בפרקין לעיל [מגילה יג.] ואמאי קרי ליה 'איש יהודי' שכפר בע"ז, שכל הכופר בע"ז נקרא 'יהודי'". וזהו שכתב כאן "מפני שכאן מזכיר את מרדכי שהוא 'איש יהודי', על שם שמסר נפשו על עבודה זרה, כמו שעשה להמן, &**ולפיכך**^ 'ולא ישתחוה'".

<> פירוש - התחלת הגאולה היא כשהיתה התחלת הצרה, כי הגאולה נועדה לגאול את ישראל מן הצרה, ולא מעבר לכך. וכן ביאר למעלה [לאחר ציון 83], וז"ל: "כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרוחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת, ובודאי אין כאן הרוחה כאשר עדיין היו בגלות".

<> ראה למעלה פ"ו הערה 257 שיש כמה מיני "התחלת הגאולה".

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ט [תלח.]: "כי אצל האדם, מן הידיעה שיודע שדבר זה טוב לו לעשות, נמשך המעשה. ואם לא היה יודע שטוב לו לעשות, אינו עושה". וכן אמרו בגמרא [שבת פח.] על אמירת "נעשה ונשמע" [שמות כד, ז, ו"נשמע" תירגם אונקלוס (שם) "ונקבל"] "עמא פזיזא ["נמהר" (רש"י שם)], דקדמיתו פומייכו לאודנייכו ["קודם ששמעתם אותה היאך היא קשה, ואם תוכלו לעמוד בה, קבלתם עליכם לקיימה" (רש"י שם)]... ברישא איבעיא לכו למשמע, אי מציתו, קבליתו, ואי לא, לא קבליתו". ובפשטות תשובת הגמרא שם לא נוגעת לכאן, שאמרו שם "אנן דסגינן בשלימותא", כי זה רק שייך כלפי הקב"ה, וכפי שביאר בתפארת ישראל פכ"ט [תלו:-תמ:].

<> לשונו להלן [פסוק כט (לאחר ציון 446)]: "כי בפעם הראשון שהרגו ביום י"ג בכפרים, ונחו ביום י"ד, ובשושן הרגו אף בי"ד, ונחו ביום ט"ו, זה היה פעם ראשון, ולא כתב מרדכי עדיין כלל באותו פעם. ואחר שנת המעשה כתב אליהם מרדכי".

<> כמו שנאמר [פסוק כג] "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות", וכתב הר"מ חלאיו שם "את אשר החלו לעשות - פירוש שיקיימו עליהם לעשות פורים בכל שנה ושנה, כמו שהתחילו מעצמם לעשות". וכאשר עשו בפעם השניה, בזה קיימו את אשר עשו בתחילה. ומה שבפעם השניה הוי קיום, כי פעם השניה זהו לחיזוק הדבר, וכפי שכתב בח"א לערכין ל: [ד, קמג:], וז"ל: "ידוע דבר זה ממה שאמרו [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. כי כל שני פעמים לחזק הדבר שיהיה כך קבוע, לא בענין אחר. ודווקא שני פעמים, כי דבר זה ידוע מענין הצורה שיש לה מדריגה שניה. כי החומר יש לו מדריגה ראשונה, ואין מדריגות החומר מדריגה חזקה רק מדריגה חלושה. ומדריגה הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה, ואין שנוי לה כלל כאשר ידוע. ולפיכך אמרו בכל מקום 'שנה עליו הכתוב לעכב'. וכן כאשר עושה שני פעמים, נחשב המעשה ההוא מעשה קבוע, ואין נחשב לעושה שנוי מן הסדר", וראה למעלה פ"ו הערה 57, ולהלן הערה 456.

<> פירוש - יש כאן שלשה שלבים; עשו - בשנה הראשונה. קיימו - בשנה שניה. קבלו - לעתיד. וכן ראה בראב"ע נוסח ב ובר"מ חלאיו שגם ביארו ש"קבלו" עוסק בדורות העתידים.

<> לאחר ציון 292.

<> למעלה [לאחר ציון 292] לא הזכיר בית דין כלל, שכתב: "אמר 'וקבל היהודים' [למעלה פסוק כג] לשון יחיד, כי קבלו כלם בשמחה וברצון, ובקול אחד אמרו 'נעשה ונשמע', וזהו 'וקבל', ולא היו דעות מחולקות". אמנם בגמרא אמרו [מכות כג:] "שלשה דברים עשו ב"ד של מטה, והסכימו ב"ד של מעלה על ידם, אלו הן; מקרא מגילה ["דחייבין על מקרא מגילה" (רש"י שם)], ושאילת שלום בשם, והבאת מעשר. מקרא מגילה, דכתיב 'קימו וקבלו היהודים', קיימו למעלה מה שקבלו למטה". הרי שהקבלה למטה מתייחסת למעשה בית דין. וכן במגילה [ב.] אמרו שזמן של קריאת המגילה נקבע על ידי אנשי כנסת הגדולה, ואי אפשר לעקור תקנה זו משום ש"אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין". והרמב"ן [שם] כתב: "אחר זמן לאחר שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מן התורה, עמד מרדכי ובית דינו... וקבעו אותו על כל ישראל". נמצא שמה שאמר למעלה ש"לא היו דעות מחולקות" כוונתו שכלם קבלו את קבלת הבית דין.

<> במנחות [סה:] דרשו על הפסוק [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם" ש"תהא ספירה לכל אחד ואחד". ואילו הפסוק "וספרת לך" [ויקרא כה, ח] - הנאמר אודות ספירת יובלות - דרשו שהוא נאמר על בית דין [תו"כ שם]. וזה מורה שלשון יחיד מוסב על הבית דין, ואילו לשון רבים מוסב על כל יחיד ויחיד, וכדבריו כאן. וכן ביאר הגר"א באדרת אליהו ר"פ נצבים, וז"ל: "'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך' [דברים כט, יח]. ביאורו, מפני שרז"ל אמרו [מגילה לא:] בתוכחה ראשונה אין רשאי להפסיק, מפני שבלשון רבים נאמר. ובתוכחה השניה רשאי להפסיק, מפני שבלשון יחיד נאמר. פירוש, שבלשון רבים נאמר, וקאי על כל יחיד ויחיד. והשניה בלשון יחיד נאמר, והוא על כלל ישראל כאחד. וזה הוא אומרו [דברים כט, יח] 'והיה בשמעו את דברי האלה הזאת' השניה, הנאמר בלשון יחיד על כלל ישראל, 'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי' [שם], הלא אני יחיד, ולא נאמר רק על כלל ישראל. לכך נאמר [שם פסוק כ] 'והבדילו השם לרעה', כיון שפירש עצמו מכלל ישראל". אך בדר"ח פ"א מ"ד [רלט.] כתב להיפך, שלשון יחיד הוא כנגד הפרטי, ולשון רבים הוא כנגד האחד השלם [לכך מוסר הזוגות הוא בלשון יחיד, לעומת מוסר אנשי כנסת הגדולה, שהוא בלשון רבים]. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות ז, שלשון יחיד שבתורה ["זה אלי" (שמות טו, ב)] מורה שמדובר בכל אחד ואחד ["ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים" (רש"י שם)], כי "מדכתיב כל השירה בלשון יחיד, אם כן על כל אחד ואחד, ואפילו על השפחה, נמי מדבר" [לשונו בגו"א שם]. וכן הרמב"ן [שמות כ, א] ביאר שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד ["אנכי ה' אלוקיך"] יען "כי עם כל אחד ידבר, ולכל אחד יצוה, שלא יחשבו כי אחר הרוב ילך, והיחיד ינצל עמהם". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 50. וצ"ע בכל זה.

<> "הוראה תלויה בבית דין, ומעשה תלוי בקהל" [הוריות ה.].

<> אודות שהכתיב הוא מרוחק יותר מן האדם, והקרי הוא יותר קרוב לאדם, כן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "כי הוא נכתב בשם הויה, [אך] לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם... בשם אד'" [הובא למעלה פ"ג הערה 712]. לכך הכתיב של פסוקנו עוסק בקבלת בית דין, אך הקרי של פסוקנו עוסק בקבלת ישראל. ויש לשאול, מדוע אין גם למעלה בפסוק כג קרי וכתיב, אלא נאמר "וקבל" הן בכתיב והן בקרי, ואילו כאן יש התפצלות בין הכתיב לבין הקרי.

<> "מנא ידעו כותבי המגילה שכך אמר בלבו, אלא רוח הקודש נגלה עליהם" [רש"י שם].

<> המשך הגמרא שם: "רבי עקיבא אומר, אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר [למעלה ב, טו] 'ותהי אסתר נשאת חן בעיני כל רואיה'. רבי מאיר אומר, אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר [למעלה ב, כב] 'ויודע הדבר למרדכי' ["מי גלה לו, רוח הקדש שרה עליו" (רש"י שם)]. רבי יוסי בן דורמסקית אומר, אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר [למעלה פסוק י] 'ובבזה לא שלחו את ידם' ["היאך ידעו מה עשו הרחוקים" (רש"י שם)]".

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר שמואל". אך בעין יעקב איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 40.

<> כמו שנאמר [למעלה פסוק כא] "לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר וגו'", הרי נאמר הקיום מבלי לומר גם קבלה. וכן נאמר [למעלה פסוק כג] "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות וגו'", הרי נאמרה הקבלה מבלי לומר גם הקיום. וגם יתיישב בזה מה שהקשה למעלה מדוע כתיב "קיימו" לפני "קבלו", ולפי הסברה ראוי להקדים ה"קבלו" ל"קיימו".

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

<> יש להבין, מדוע מדגיש כמה פעמים שמצות קריאת מגילה נחשבת ש"השם יתברך צוה עליה", הרי כאן רק בא לבאר הכפילות של "קיימו וקבלו", וכפילות זו מוסברת על פי מה שאמרו "קיימו למעלה מה שקבלו למטה", ומה לי שמחמת קיום העליונים "נחשב כי השם יתברך צוה עליה". והרי אף אם לא היה נחשב שהשם יתברך צוה עליה [אלא שזו מצוה שהתחתונים צוו עליה], מכל מקום השם יתברך הסכים עם קבלת התחתונים, ובכך מוסברת כפילות "קיימו וקבלו", ומה הצורך ליותר מזה. ונראה שהדגשה זו באה כהקדמה לדבריו להלן [לאחר ציון 415] שמחמת הוספת מצות קריאת מגילה יש לנו גלוי לקבלה מרצון לכל מצות התורה. הרי שהסכמת הקב"ה למצות קריאת מגילה מרוממת מצוה זו מעבר לשאר מצות דרבנן, ומשימה אותה בשורה אחת עם שאר מצות התורה [שהקב"ה צוה עליהם], ולכך יהיה בידי מצוה זו לשמש גלוי לשאר מצות התורה, שכולן נתקבלו ברצון. וראה להלן הערה 420. @**והטעם שמונח**^ ב"קיימו למעלה" לא רק הסכמה עם "מה שקבלו למטה", אלא הפיכת קבלת התחתונים לציווי של מעלה, הוא בגו"א שמות פי"ט אות כב [פא.], שכתב: "מגילת אסתר ברוח הקדש נאמרה [מגילה ז.]... פירושו, דברוח הקודש נאמרה שהוא יתברך מסכים על ידי קבלתם, שאם יקבלו הם, הוא יסכים עמהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78, ולהלן הערה 412]. הרי הסכמת הקב"ה לקבלת ישראל אינה רק לאחר מעשה של ישראל, אלא שהיתה חלק מקבלת ישראל, שהם ידעו מראש "שאם יקבלו הם, הוא יסכים עמהם". לכך הסכמת הקב"ה אינה רק בדיעבד, אלא היתה חלק מכריע בקבלת התחתונים. וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, שבכל מצות דרבנן מצינו שהקב"ה מסכים עמהם, וכמו שאמרו בתנחומא נשא אות כט: "לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים, הואיל ואינן מן התורה. אמר להם הקב"ה, בני, אין אתם רשאין לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימין, שנאמר [דברים יז, י] 'ועשית על פי התורה אשר יורוך'. למה, &**שאף על דבריהם אני מסכים**^, שנאמר [איוב כב, כח] 'ותגזר אומר ויקם לך'. תדע לך, שהרי יעקב בשעה שברך מנשה ואפרים מה כתיב שם [בראשית מח, כ] 'וישם את אפרים לפני מנשה', עשה הקטן קודם לגדול. וקיים הקב"ה גזרתו, אימתי, בקרבנות הנשיאים, שהקריב שבט אפרים תחלה, שנאמר [במדבר ז, מח] 'ביום השביעי נשיא לבני אפרים', ואחר כך מנשה, מנין, ממה שקראו בענין [שם פסוק נד] 'ביום השמיני נשיא לבני מנשה'". ויש לומר, שבשאר מצות דרבנן, הסכמת הקב"ה באה בדיעבד ולאחר מעשה, שלאחר שבית דין התחתון גזרו מה שגזרו, הקב"ה הסכים עמם, כי הקב"ה מסכים לכל מה שיאמרו. אך במצות מקרא מגילה, בית דין התחתון ידעו מעיקרא שהגזירה שהם עומדים לקבל מוסכמת היא מלמעלה, והסכמה זו היתה חלק מעצם החלטת התחתונים, וכמבואר בהערה הקודמת. וראה בסמוך הערה 405.

<> פירוש - שאר מצות שהן מלמעלה בלבד אינן מבית דין של מטה ומלמעלה [אלא הן רק מלמעלה].

<> פירוש - נאמר כאן "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם ולא יעבור להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה", הרי הפסוק מבאר שה"קיימו וקבלו" מתבטא בקבלה עד סוף הדורות לעשות את ימי הפורים. ועל כך מבאר כאן, שאכן הואיל ומצות מקרא מגילה היא מלמטה ומלמעלה כאחד, יש בכך חיזוק גדול לשמור מצוה זו עד סוף הדורות.

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

<> "קובא שמטילין בה שכר" [רש"י שם].

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

<> "מאהבת הנס שנעשה להם" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל בגו"א [שמות פי"ט אות כב] ובנצח ישראל [רצז.] חולק על רש"י, והובא למעלה בהקדמה הערה 80.

<> מאמר זה מובא בהרבה מקומות נוספים בספרי המהר"ל, והם; למעלה בתחילת ההקדמה, תפארת ישראל פט"ז [רמז:], שם פל"ב כולו [תעו.], שם ס"פ נא [תתח.], גו"א שמות פי"ט אות כב [עז:], נצח ישראל פי"א [רצד.], ההקדמה לדרוש על התורה [ד:], באר הגולה באר השלישי [רעד:], ובח"א לע"ז ג. [ד, כ.], ובחידושי ההלכה שלו לשבת פח., וחלק מדבריו במקומות אלו ישולבו בהערות הבאות.

<> כפי שהעיר למעלה [לאחר ציון 376]. ובא לבאר הסבר שלישי לכך; הסברו הראשון למעלה [לאחר ציון 377] היה כי כך היה סדר השתלשלות העניינים; בתחילה עשו, בשנה השנית קיימו, ואחר כך קבלו לעתיד. הסברו השני למעלה [לאחר ציון 389] היה כי "קיימו למעלה מה שקבלו למטה". ומעתה יבאר שקיימו מצות קריאת המגילה, ובזה קבלו עליהם את כל המצות. וכן כתב התורת חיים [שבועות לט.] "קיימו מה שקבלו כבר. נראה דדרשו הכי משום דקשיא להו 'קיימו וקבלו', 'קבלו וקיימו' מיבעי ליה, שהרי הוצרכו לקבל תחילה קודם שהיו מקיימין. לכך דרשו 'קיימו מה שקבלו כבר'". וכן כתב המהרש"א שבת פח., וז"ל: "קיימו מה שקבלו כבר כו'. דלפי פשטיה דקאי אמגילה, הוה ליה למכתב 'קבלו וקיימו', דקבלה ודאי קדמה לקיומה. והכי נמי מהאי טעמא דרשו מינה נמי במגילה [ז.] 'קיימו למעלה מה שקבלו למטה'".

<> היא מצות קריאת המגילה.

<> תולה זאת "בימי מרדכי ואסתר". אך לשון חכמים הוא [שבת פח.] "הדור קבלוה בימי אחשורוש", ובתפארת ישראל פל"ב [תפב:] כתב "בימי אחשורוש" [מובא בהערה 404]. וראה למעלה בהקדמה הערה 80 מה שנתבאר בזה.

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

<> "אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ["ביציאת מצרים אמרו שירה על הים" (רש"י שם)], ממיתה לחיים לא כל שכן" [המשך לשון הגמרא שם]. ובתפארת ישראל פל"ב [תפב:] כתב: "כי בימי אחשורוש קבלו מצוה אחת מרצונם... והסכים הקב"ה עמהם. ומקרא מגילה היא מצוה אחת שנתחדשה, כמו שאמרו שם [מגילה יד.] ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו לישראל, וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על תורת משה חוץ ממקרא מגילה. שמזה נלמוד כי מקרא מגילה כמו תוספות על התורה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 75].

<> אף על פי שהקב"ה רוצה שישראל יקבלו כל מה שחכמים גוזרים עליהם [כמבואר למעלה הערה 392], מ"מ זהו הוראה כללית שישמעו לדברי חכמים, אך לאו דוקא שהקב"ה רוצה במצוה מסוימת של רבנן. ונקודה זו מבוארת היטב במשך חכמה [דברים יז, יא], וז"ל: "העיקר הוא זה, כי התורה רצתה אשר מלבד ענינים הנצחים והקיימים לעד, יתחדש ענינים, סייגים, ואזהרות, וחומרות, אשר יהיו זמניים, היינו שיהיה ביד החכמים להוסיף עפ"י גדרים הנמסר להם [שבאופנים אלו ניתן להם רשות]... ולמען שלא ימצא איש אחד לאמר אני הרואה ואינני כפוף לחכמי ישראל, נתנה התורה גדר 'לא תסור כו'' [שם], שאל"כ יהיה התורה מסורה ביד כל אחד, ויעשו אגודות אגודות, ויתפרד הקשר הכללי, מה שמתנגד לרצון השם שיהיה עם אחד לשמוע לחכמיהם. ואם לא ישמעו, עוברים ב'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'. ואם כן המצוה דוקא לשמוע מה שיאמרו, אבל הענין בעצמו שאמרו וחדשו, אפשר דאינו מתקבל אל רצון הבורא. ואם יעמוד ב"ד אחר הגדול ויבררו טעותן, או שהוא דבר שאין הצבור יכול לעמוד, ויעשו היפך מזה, מותר... ורצה דוקא שנשמע בקולם, אבל לא בפרטי הדברים... רצונו בצווי פרטי [ומצאתי כן בביאור לרבינו משה פי"א מהלכות ברכות הלכה ג' נמצא ענין הדברים והצעתן כך הוא וכו' יעו"ש]. וזה פירוש הירושלמי סוכה [פ"ג ה"ד] דיום ראשון מברך 'על נטילת לולב', ושאר יומי מברך 'על מצות זקנים', דהמצוה לשמוע בקולם". וזהו דיוק לשונו הזהב של המהר"ל כאן "לא שמעו מן השם יתברך שהוא רוצה שיקבלו מצוה &**זאת**^". וכך מוכח מיניה וביה; דמדוע הוצרכו לקבלה מיוחדת של מצות קריאת המגילה, תיפוק ליה שחייבים לשמוע לדברי חכמים שנאמר [דברים יז, יא] "לא תסור". אלא ש"לא תסור" אינו מוסב על תוכן המצוה, וישראל בדור אחשורוש קבלו על עצמם את מקרא מגילה בפרוטרוט [ראה קונטרס דברי סופרים לרא"ו סימן א, אותיות כט, ל]

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [רצז.]: "וקאמר דאף על פי כן 'הדור קבלוה בימי אחשורוש'... הפירוש הוא, שכאשר קבלו עליהם מצוה זאת מעצמם, היא קריאת מגילה, שלא היו מוכרחים למצוה זאת, ובקבלת מצוה זאת קבלו כל התורה. שזאת המצוה היא כמו תוספת למצות, ואם קבלו המצוה הזאת, שהיא כמו תוספת, כל שכן קבלת מצות, שהם אינם כמו תוספת. לפיכך בימי אחשורוש קבלו כל התורה, ולא היה שם אונס והכרח, ופירוש זה נכון" [הובא למעלה בהקדמה הערה 77].

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ב [תפג:]: "ובזה היו מקבלים כל התורה מרצונם; שאם המצוה שהיא אחרונה לכל התורה, שהיא מקרא מגילה, קבלוה מעצמם, כי מי הכריח אותם לדבר זה, מכל שכן שאר מצות שהם קודמים למקרא מגילה, שכולם הם ברצון. ובזה כאילו היה תחילה קבלת התורה ברצון, כי הוכיח הסוף על התחלה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78]. ובגו"א שמות פי"ט אות כב [פ.] כתב: "פירוש, שהיו מקבלים עליהם מצוה אחת ממצות התורה, דהיא קריאת מגילה. ואף על גב דאין כאן אונס, והם מעצמם קבלו עליהם, וכיון דהם מעצמם הסכימו לעשות מצוה זאת, זהו קבלת כל התורה. שאיך יוסיפו עוד מצוה אם הראשונים הם מוכרחים עליהם, לפיכך קבלת קריאת המגילה הוא קבלת התורה ברצון... וכאשר חדשו ישראל מצוה אחת מן המצות, אז נראה כי התורה לא היה באונס כלל ודבר הכרחי, רק כי התורה להם בעצם גם כן". ובחידושי &**ההלכות**^ שלו לשבת פח. הוסיף בנקודה זו: "כיון שקיבלו עליהם מקרא מגילה, שהוסיפו מצוה מחמת עצמם, א"כ לא נוכל לומר שהם אנוסים לקבלת מצות. שאם היו אנוסים לקבלת מצות מתחילה, למה היה להם להוסיף מעצמם. ודמי זה להא דתנן [ב"ב ד:] עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלים עליו את הכל, מפני שבזה שהוסיף לגדור מחיצה רביעית גילה דעתו דניחא ליה, וא"כ הכל ניחא ליה, ובזה קיבלו עליהם כל התורה. ופירוש זה פשוט" [הובא למעלה בהקדמה הערה 79].

<> קשה, שמבאר כאן "'קיימו' המצות שניתנו בסיני, ו'קבלו' עליהם עתה מקרא מגילה", ולמעלה [לאחר ציון 399] כתב להיפך, וז"ל: "בא לתרץ מה שכתיב קודם 'קיימו' ואחר כך 'קבלו'. ופירוש על ידי זה שקיימו מגילת אסתר, קבלו עליהם מה שהיה ראוי להם לקבל עליהם בהר סיני". הרי "קיימו" מוסב על מקרא מגילה, ו"קבלו" מוסב על מצות שניתנו בסיני. ועוד, לפי דבריו כאן כיצד תוסבר תיבת "שקבלו &**כבר**^", אם "קבלו" מוסב על מקרא מגילה. ולהלן [הערה 413] ביאר כדבריו למעלה; "קיימו" מוסב על ההווה, ואילו "קבלו" מוסב על העבר. והרמב"ן בהשגותיו על ספר המצות [בעיקר הראשון] כתב: "כמו שאמרו קיימו מה שקבלו עליהם כבר בסיני". והיה נראה לכאורה שיש לגרוס כאן להיפך; "'קיימו' עתה מקרא מגילה. 'וקבלו' עליהם המצות שנתנו בסיני". אך גם בחידושי ההלכות שלו לשבת פח. כתב "פירושו קיימו עליהם התורה, שקודם זה היה מודעא, [ו]עתה קיימו על ידי זה שקבלו עליהם לעשות" [מובא להלן הערה 420]. וצ"ע.

<> מציונים 9-80.

<> לאחר ציון 388.

<> קושית תוספות שבועות לט. [ד"ה קיימו], וז"ל: "קיימו מה שקבלו כבר - תימה דבפ"ק דמגילה [דף ז.] איכא תנאי טובא דדרשי דאסתר ברוח הקודש נאמרה מקראי, ושמואל דריש ליה מ'קיימו וקבלו', 'קיימו למעלה מה שקבלו למטה'. ומסיק רבא [שם] דלכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל. והא אדשמואל נמי אתי ליה פירכא, דאצטריך למידרשה נמי כי הכא. ורבא גופיה דרש כי הכא 'קיימו מה שקבלו כבר' בשבת פרק רבי עקיבא [דף פח.]". וכן הקשו בשבת פח. ד"ה אמר רבא, חגיגה י. ד"ה דלמא, ומגילה ז. ד"ה לכולהו.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [פא.]: "ואף על גב דגם מגילת אסתר ברוח הקדש נאמרה [מגילה ז.], ואין שייך בזה דהם קבלו מעצמם. פירושו, דברוח הקודש נאמרה שהוא יתברך מסכים על ידי קבלתם, שאם יקבלו הם, הוא יסכים עמהם, אבל סוף סוף התחלה לקבלה הוא מעצמם. וכן דרש התם [מגילה ז.] 'קיימו וקבלו' [אסתר ט, כז], קיימו למעלה מה שקבלו למטה. נמצא כי התחלת המצווה הוא בידם היה. ובמדרש רות [ד, ד, וכן הוא במכות כג:]; ג' דברים עשו בית דין של מטה והסכימו עמהם בית דין של מעלה; שאילת שלום בשם, ומגילת אסתר, ומעשרות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 75].

<> כי "קיימו עתה" קודם ל"קבלו כבר", כי הכתוב מדבר על מה שהיה עתה. ומכך משמע ש"קיימו" מוסב על העכשו, ו"קבלו" מוסב על העבר, ולעיל [הערה 408] כתב הפוך.

<> כי לפי הדרשה של "קיימו מה שקבלו כבר" גם הקבלה וגם הקיום הוא למטה בתחתונים, ולכך היה יכול לומר "קיימו קבלו". אך לפי הדרשה "קיימו למעלה מה שקבלו למטה", הרי איירי בשתי רשויות, הקיום למעלה והקבלה למטה, ולכך נאמר "קיימו וְקבלו".

<> בא לבאר שאע"פ שבהשקפה ראשונה נראה שהדרשה "קיימו מה שקבלו כבר" [שבת פח.] סותרת לדרשה "קיימו למעלה מה שקבלו למטה" [מגילה ז.], אך האמת היא להיפך; הדרשה "קיימו מה שקבלו כבר" מסתמכת על הדרשה "קיימו למעלה מה שקבלו למטה" ומסתייעת ממנה. באופן שללא הדרשה של "קיימו למעלה מה שקבלו למטה" אי אפשר היה לדרוש "קיימו מה שקבלו כבר".

<> ואיך קבלת מצוה דרבנן ברצון מורה שמקבלים בזה גם מצות דאורייתא ברצון, הרי רבנן לחוד ודאורייתא לחוד, וכמו שמבאר.

<> "כי בימי מרדכי ואסתר שקבלו עליהם מקרא מגילה, והיא מצוה אחת, וכאילו היא כתובה בתורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 401].

<> "ואמר כי לכך כתיב 'קיימו וקבלו', כי מלמד לך כי מצוה זאת של קריאת מגילה נחשב כאילו השם יתברך צוה עליה, כיון שהסכים על המצוה הזאת מלמעלה, נחשב כי השם יתברך צוה עליה" [לשונו למעלה לאחר ציון 389].

<> לשונו בהקדמה [לאחר ציון 70]: "ואמר כי אף על פי כן 'הדר קבלוהו בימי אחשורוש'. כי כאשר הוסיפו במצות מקרא מגילה, ודבר זה כמו הוספה, וכמו שאמרו בפרק קמא דמגילה [יד.], ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו לישראל, וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על התורה אפילו אות אחת, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה אם מעבדות לחירות אומרים שירה, ממיתה לחיים על אחת כמה וכמה, עד כאן. וכאשר יש כאן הוספה, אם כן העיקר קודם, ולפיכך כאשר קיבלו מעצמם ההוספה הזאת, שהוא מקרא מגילה, בזה קבלו כל התורה שהיא ראשונה, ובתוספת נמצא העיקר מקל וחומר. ואם כן מעתה אין כאן מודעא כלל".

<> יש להעיר, שאמנם מבאר שהדרשה "קיימו מה שקבלו כבר" זקוקה לדרשה "קיימו למטה מה שקבלו למעלה", אך עדיין אפשר להקשות לאידך גיסא; שמא הפסוק נדרש רק בשביל "קיימו למטה מה שקבלו למעלה", ולא גם בשביל "קיימו מה שקבלו כבר", כי הרי דרשת "קיימו למטה מה שקבלו למטה" אינה זקוקה לדרשת "קיימו מה שקבלו כבר". דע לך, שבחידושי ההלכות שלו לשבת פח. עמד על קושיא זו, ויישבה בשתי דרכים, ואלו דבריו: "והשתא הא דדרשי דאסתר נאמרה ברוח הקודש מדכתיב 'קיימו וקבלו', קיימו למעלה מה שקבלו למטה, הוא דרשה זאת שבכאן ["קיימו מה שקבלו כבר"]. דלהא מלתא ליכא לאוקמי, דהיינו קיימו בקבלת המגילה מה שקבלו כבר, דאם לא קיימו למעלה מצוה זאת של קריאת מגילה, אין כאן תוספות מצוה, שאמרנו שהוסיפו, דהא [אם] לא קיימו אותה למעלה לא נקרא זה מצוה כלל. וליכא למימר דלהכא אתא 'קיימו למעלה מה שקבלו למטה' בלחוד, דהוה ליה לכתוב 'קבלו וקיימו', שקיימו מה שקבלו עתה. אבל פירושו קיימו עליהם התורה, שקודם זה היה מודעא, [ו]עתה קיימו על ידי זה שקבלו עליהם לעשות [ראה למעלה הערה 408]. והשתא לא קשה מידי. ועוד, אפילו אם תאמר דקרא אתי כולה להכי דקאמר ש'קיימו למעלה מה שקבלו למטה', סוף סוף נוכל ללמוד מעצמנו שקיימו התורה, כיון שהוסיפו מצוה אחת, ותו ליכא מודעא לאורייתא. אף על גב דקאמר בהך לישנא 'קיימו מה שקבלו כבר', ודריש קרא כך, דלמה לא נדרוש, כיון דעל כרחך תרוויהו משתמעי ממנו, יש לנו לדרוש קרא בשניהם, כיון דעל כל פנים שניהם משתמעי מיניה, [לכך] דרשינן קרא לב' פנים, ופשוט הוא". ונפלא הוא. וראה למעלה בהקדמה הערה 75, ופרק זה הערה 391.

<> כן כתב המנות הלוי [ריב:], וז"ל: "פירושא דקרא 'קיימו וקבלו היהודים וגו' להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם', כלומר כמו שכתב אליהם מרדכי, דכתיב [למעלה פסוקים כ-כא] 'ויכתוב מרדכי וגו' לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה', וזהו 'ככתבם', כלומר כמו שכתב עליהם".

<> משנה [מגילה ב.] "מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר, לא פחות ולא יותר. כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר. כפרים ועיירות גדולות קורין בארבעה עשר, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה", ופירש רש"י שם "אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה - כלומר, מאחר שהמוקפין קורין בחמשה עשר, ושאין מוקפין קורין בארבעה עשר, הרי הכל בכלל, תו היכי משכחת אחד עשר, שנים עשר, שלשה עשר. אלא שהכפרים נתנו להן חכמים רשות להקדים קריאתה ליום הכניסה, יום שני בשבת שלפני ארבעה עשר, או חמישי בשבת, שהוא יום כניסה, שהכפרים מתכנסין לעיירות למשפט, לפי שבתי דינין יושבין בעיירות בשני ובחמישי כתקנת עזרא [ב"ק פב.], והכפרים אינן בקיאין לקרות, וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר. ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבא ביום ארבעה עשר. ופעמים שיום הכניסה בשלשה עשר, ופעמים שהוא באחד עשר".

<> לא מצאתי לו חבר לבאר "כזמנם" מה שמקדימין אנשי הכפרים ליום הכניסה.

<> למעלה תחילת פרק זה [ציונים 1-28], וכן ציונים 253-255. וכן כתב למעלה בספר זה, וכמלוקט בפרק זה הערות 4, 255.

<> מגילה ו: "אמר רבי יוחנן, ושניהם מקרא אחד דרשו; 'בכל שנה ושנה'... מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לניסן... מסמך גאולה לגאולה עדיף". ונמצא ש"מקום אחר" הוא המלים הבאות בפסוקנו, שנאמר "וכזמנם בכל שנה ושנה".

<> קצת קשה, שחז"ל לא למדו זמנם של אנשי הכפרים מהנאמר בפסוקנו [פסוק כז] "וכזמנם", אלא מהנאמר בפסוק ל"א "בזמניהם", וכמבואר בריש מגילה [ב.], וכמו שהוא עצמו הביא למעלה [לפני ציון 423]. וכשם שהמהר"ל נמנע מלדרוש "וכזמנם" לכך שפורים הוא באדר שני, כי חז"ל למדו זאת ממקום אחר [מהמשך פסוקנו], כך היה צריך להמנע מלדרוש "וכזמנם" לכך שאנשי הכפרים מקדימים ליום הכניסה, כי חז"ל למדו זאת ממקום אחר [פסוק ל"א]. ואולי לומד שהדרשה מ"בזמניהם" בנויה על מה שנאמר בפסוקנו "וכזמנם". ויל"ע בזה.

<> מעין מה שמצינו ברש"י [שמות כ, ג] "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני - כל זמן שאני קיים, שלא תאמר לא נצטוו על עבודה זרה אלא אותו הדור".

<> פירוש - בא לבאר שאם "ועל זרעם" מוסב רק על הקטנים שהיו בדורו של המן, מה הרבותא בכך, הרי פשיטא שאף הם היו באותו הנס, ומדוע נתפרטו לעצמם. ועל כך מיישב שהרבותא היא שאע"פ שקטנים לאו בני קבלה הם ["קטנים לאו בני שליחות נינהו" (קידושין מב.), "יתמי לאו בני מחילה נינהו" (ב"מ כב:)], מ"מ קבלת ישראל באותו הדור מהני גם לקטניהם.

<> לשון היוסף לקח: "האיך יעלה על הדעת לעשות הפרש בנס זה בין משפחה למשפחה, אחר היותם כולם בכלל הנס". וכן המנות לוי תמה [רטו:] "כי לענין המצות אין משפחות חלוקות בישראל".

<> פירוש - היה מקום לומר שמשפחה חשובה היתה יכולה להנצל מגזירת המן, ולכך לא תצטרך לעשות את הפורים. ומעין מה שנאמר [למעלה ד, יג] "ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים".

<> מעין כן כתב הרמב"ן [מגילה ב.] שהנס בפרזים היה גדול יותר מהנס במוקפין, וכלשונו: "וכשעיינתי בכתובים נתיישב לי הענין יפה, לפי שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש, ונתיישבו בעריהם. ואע"פ שאמר המן [למעלה ג, ח] 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים', מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא. וכשצוה אחשורוש להשמיד להרוג ולאבד, היו הפרזים והעיירות שאין להם חומה סביב בספק וסכנה גדולה שלא יעלו עליהם אויבים, יותר מן המוקפין... ולאחר מיכן בשנים הבאות, עמדו פרזים ונהוג מעצמן לעשות יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויום טוב. אבל מוקפין לא עשו כלום, לפי שהיה הנס גדול בפרזים והיה עליהם הסכנה יותר כדפרישית".

<> לשון הגמרא שם "'משפחה ומשפחה' למאי אתא. אמר רבי יוסי בר חנינא, להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה. דאמר רב יהודה אמר רב, כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנן, וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה".

<> דבריו צריכים ביאור, כי לכאורה בגמרא [מגילה ב:] לא דרשו כן, שאמרו שם "בשלמא לתנא דידן [שמוקפין חומה זה מימי יהושע בן נון] היינו דכתיב 'מדינה ומדינה ועיר ועיר'; 'מדינה ומדינה' לחלק בין מוקפין חומה מימות יהושע בן נון, למוקפת חומה מימות אחשורוש. 'עיר ועיר' נמי לחלק בין שושן לשאר עיירות ["מדינה ומדינה עיר ועיר - גבי זכירה ועשייה כתיב 'והימים האלה נזכרים ונעשים וגו'', משמע מדינה ומדינה כמנהגה, ועיר ועיר כמנהגה. למדנו שיש מנהג חלוק במדינות, ומנהג חלוק בעיירות, לחלק בין שושן לשאר עיירות, ואף על פי שאף היא בכלל פרזים, הוקבעה בחמשה עשר" (רש"י שם)]. אלא לרבי יהושע בן קרחה [הסובר שמוקפין חומה זה מימי אחשורוש], בשלמא 'מדינה ומדינה' לחלק בין שושן לשאר עיירות. אלא 'עיר ועיר' למאי אתא ["הרי כל הפרזים שוין וכל המוקפין שוים, ואין חילוק בין עיר ועיר" (רש"י שם)]. אמר לך רבי יהושע בן קרחה, ולתנא דידן מי ניחא, כיון דאית ליה 'פרזי' 'פרזי', 'מדינה ומדינה' למה לי. אלא קרא לדרשה הוא דאתא, וכדרבי יהושע בן לוי הוא דאתא, דאמר רבי יהושע בן לוי, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך. עד כמה... מיל". נמצא שאין מי שדורש "מדינה ומדינה" שמלמד "שאין לחלק בין שושן לשאר עיירות" [לשונו כאן]; כי לפי תנא דמשנה "מדינה ומדינה" נדרשת "לחלק בין מוקפין חומה מימות יהושע בן נון למוקפת חומה מימות אחשורוש" [ולא איירי כלל בשושן ושאר עיירות, וכן שיש לחלק, ולא שאין לחלק]. ולפי רבי יהושע בן קרחה "מדינה ומדינה" נדרשת "לחלק בין שושן לשאר עיירות", ואילו המהר"ל כתב כאן "&**שאין**^ לחלק בין שושן לשאר עיירות". ואף אם תגרוס "שיש לחלק" [כמו שיש לגרוס בדבריו הסמוכים], מ"מ עדיין יקשה מדוע מבאר את הפסוק כרבי יהושע בן קרחה, ולא כתנא דידן. אך הכל מתיישב בדברי הטורי אבן שם, שכתב: "ולמאי דמשני השתא בין לריב"ק בין לרבנן כפל ד'מדינה ומדינה' לחלק בין שושן לשאר עיירות, כדאמר המקשה אדריב"ק. וד'עיר ועיר' לכדריב"ל, זה הוא מה שנראה לי". נמצא שהמהר"ל לומד כטורי אבן שלמסקנת הגמרא כולי עלמא מודו ש"מדינה ומדינה" בא לחלק בין שושן לשאר עיירות, ויש לגרוס בדבריו "&**שיש**^ לחלק בין שושן לשאר עיירות".

<> אמנם רש"י [מגילה ב:] ביאר שכאשר מעמידים את הפסוק לדרשת רבי יהושע בן לוי ["כרך וכל הסמוך לו"] אזי "בחלוק לא איירי כלל, אלא הכי קאמר 'כל עיר ועיר' הסמוך למדינה שתהא כמותה". ונמצא שהמהר"ל אינו לומד כרש"י, כי המהר"ל מבאר ש"עיר ועיר" בא לחלק בין עיר סמוך ונראה לעיר שאינו סמוך ונראה. אמנם שוב כיון הטורי אבן שם בזה לדעת המהר"ל, שכתב: "איני יודע מי דחקו לרש"י לפרש דלא איירי כלל בחלוק... דפריך 'עיר ועיר' ב' פעמים למה לי, משני דאתי להא דרשא דריב"ל, וקמ"ל דיש מנהג חלוק בעיירות בין עיר הסמוך או נראה לכרך, דנידון ככרך, וקורין בט"ו, ובין אינו סמוך ונראה, דנידון כעיר וקורין בי"ד".

<> כן כתב רש"י כאן, ומקור הדברים בגמרא [מגילה יח.].

<> כן כתב רש"י כאן, ומקור הדברים בירושלמי מגילה פ"א ה"א.

<> כן הקשה בפרי צדיק פורים אות א, וז"ל: "'מגילה נקראת כו'' [מגילה ב.]. והקשה בטורי אבן [שם], אמאי לא תני 'קורין את המגילה בי"א כו'', כהא דתנן בפ"ב [מגילה כ.] 'אין קורין את המגילה כו''. ובאמת מצינו גם כן בלשון הכתוב, 'והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור וגו'', והוה ליה לכתוב 'יזכרו ויעשו', כיון דקאי לעתיד". ונראה שמתוך שהפרי צדיק השוה זאת ללשונות "מגילה נקראת" ו"קורין את המגילה", הכוונה היא שהיה צריך להאמר "והימים האלו יִזְכְּרוּ וְיַעֲשׂוּ" בלשון פעל, ולא בלשון נפעל [ואין שאלתו שיהיה נאמר "והימים האלו יִזָּכְרוּ וְיֵעָשׂוּ"]. וכן משמע שלכך כוונת המהר"ל, שלאחר שהביא ש"נזכרים" היינו קריאת המגילה "ונעשים" היינו עשיית משתה ומשלוח מנות, מיד הקשה "ומה שאמר 'נזכרים ונעשים', ולא אמר 'והימים האלו יזכרו ויעשו". וסמיכות הקושיא לדבריו הקודמים מורה ששאלתו היא מדוע נאמר בלשון נפעל, הרי ישראל עושים את קריאת המגילה ומשלוח המנות, והיה צריך להאמר בלשון פעל "והימים האלו יִזְכְּרוּ וְיַעֲשׂוּ".

<> פירוש - אם תוקף הימים האלו היה על ידי מעשי בני אדם, שפיר היה מקום להקשות שהיה צריך להאמר "והימים האלו יִזְכְּרוּ וְיַעֲשׂוּ" לשון פעל, כי בני האדם יעשו כן. אך הואיל ותוקף הימים האלו הוא מהקב"ה, לכך אין בני אדם פועלים את תוקף היום, אלא הקב"ה עושה זאת. וראה הערה 440.

<> פירוש - הואיל והימים האלו לא יתבטלו, מוכח שתקפם של ימים אלו אינו מצד המקבלים, אלא מצד הנותן, וכמו שביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 334], וז"ל: "וכאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל". וראה הערה הבאה.

<> בפרי צדיק פורים אות א לא הזכיר את דברי המהר"ל האלו, אך דבריו שם הם ביאור לדבריו, ונביא את דבריו הנפלאים, וז"ל: "קשה, שבפורים גם כן בשעת הגזירה בודאי לא הניחו לקיים מצותיה בקריאת מגילה ומשתה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, ומה זה ההבטחה שלא יבטלו לעולם. אבל הענין הוא דכתיב [פסוקים כא-כב] 'להיות עושים את יום ארבעה עשר וגו' ואת יום חמשה עשר בו וגו' כימים אשר נחו וגו''. וכן למעלה כתיב [פסוק יט] 'עושים את יום ארבעה עשר וגו' שמחה וגו'', ואם המכוון על מצוות הנוהגות בפורים הוה ליה לכתוב 'עושים בְּיום ארבעה עשר שמחה וגו''. אכן פירוש הכתוב... הנה במחיית עמלק איתא [מדרש תנחומא תצא ד] אמרו ישראל רבונו של עולם, אין אנו יכולין בו. אמר להם הקב"ה, תהיו אתם מזכירים שמו מלמטה, ואני מוחק שמו מלמעלה כו'. ועל ידי ההזכרה דלמטה נעשה המחייה על ידי השם יתברך... וכן בכל שנה נעשה בימים אלו מחיית עמלק למעלה, על ידי שמזכירין שמו מלמטה. וישראל עושים בכל שנה הימים האלה שיהיה בהם מחיית עמלק, וממש הם עושים את הימים, דהיינו כח הימים כנזכר לעיל... וכמו ביום הכיפורים עיצומו של יום מכפר [שבועות יג.], כן ימי הפורים עיצומו של יום עושה מחיית עמלק. רק האדם צריך שיזכור שהיום יום הכפורים, וכן שהיום פורים. ועל זה נאמר 'והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור', דהיינו שהימים נעשים להיות מחיית עמלק על ידי השם יתברך, וכמו שאמרנו. ואמר 'נזכרים', שאף הזכירה שמזכירין שמו מלמטה גם כן מצד השם יתברך ממילא, ששולח בלב ישראל ההזכרה שיזכירו שמו מלמטה. וממילא נעשים הימים שיהיה בהם מחיית עמלק כאמור. ובא ההבטחה 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וגו'', שאף בשעת הגזירה שיכריחו חס וחלילה את ישראל לבטל מועד ושבת, ובודאי לא יניחו אותם לקיים מצות הנוהגות בפורים, מכל מקום 'ימי הפורים לא יעברו'. והיינו כח הימים להיות בהם מחיית עמלק מלמעלה, זהו לא יתבטל גם אז. וממש כמו יום הכיפורים שעיצומו של יום מכפר אף אם לא התענו בו ולא קראו מקרא קודש, וכן ימי הפורים עצמם עושים המחיית עמלק למעלה. אך דצריך על כל פנים לידע שהיום הזה הוא פורים, ועל זה הבטיחו הכתוב 'וזכרם לא יסוף מזרעם', שאף אז לא ישכחו הימים, ויהיו הימים נזכרים ונעשים, שיהיו ימי מחיית עמלק". עמוד והבט כיצד דברי רבי צדוק הכהן מבארים באר היטב את דברי המהר"ל כאן. וכן ראה בזאב יטרף פורים ב, פרק צב, שהאריך לבאר את דברי המהר"ל האלו.

<> פירוש - במסורה נכתב תי"ו של "ו&**ת**^כתוב" באות גדולה יותר משאר האותיות.

<> "אסתר ברוח הקודש נאמרה" [מגילה ז.]. וכן הגר"א כאן כתב: "ותכתוב אסתר - פירוש כתבו את כל המגילה ברוח הקודש, ושלחו באגרת. וזהו שכתוב 'לקיים את איגרת הפורים הזאת', פירוש שיקראו ויקיימו מה שבתוכה".

<> נראה לבאר זאת על פי ג' היסודות הבאים; (א) המשפיע הוא גדול, והמקבל הוא קטן. (ב) העולמות העליונים משפיעים, והעולם התחתון הוא מקבל. (ג) נבואה שבאה מהעליונים לתחתונים היא השפעה מהעליונים לתחתונים. ואודות שהמשפיע הוא גדול והמקבל הוא קטן, כן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתפד.], וז"ל: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו... והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא [סוכה ה:], שהוא פני גדול ופני קטון" [ראה למעלה פ"ב הערה 113, ופ"ג הערה 287]. ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי עניו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שהיות אדם אפל ושפל נקרא "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל [ראה למעלה פ"ב הערה 113, ופ"ג הערה 287]. ואודות שהעליונים משפיעים והתחתונים מקבלים, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 150], וז"ל: "העולם הזה התחתון מקבל מן האמצעי, ומן עולם העליון. כי הם שלשה, תחתון ואמצעי ועליון, והתחתון יש בו מכל השלשה". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "ידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים. ולפיכך יקרא השפע שבא מעולם העליון לעולם הגלגלים 'חסד'... כי החסד אף לעשירים [סוכה מט:], ואילו צדקה לענייים דוקא [שם]... ועולם הגלגלים אינם נקראים עניים, כי הם גם כן בעלי השפעה לתחתונים. ולפיכך יקרא מה שהעולם העליון משפיע 'חסד' ולא 'צדקה', שהחסד גם כן לעשירים. ויקרא מה שהעולם האמצעי משפיעים לתחתונים 'צדקה', כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע" [הובא למעלה פ"א הערה 151]. ואודות שהנבואה היא השפעה מהעליונים, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [הובא למעלה בהקמה הערה 415]. ועל כך אמרינן "שפע נבואתו". ולכך שפיר "התי"ו גדולה, כי היה הכתיבה הזאת מלמעלה". וראה להלן פ"י הערה 15.

<> יש להבין, מדוע דוקא האות תי"ו הראשונה בתיבת "ותכתוב" היא האות הגדולה, והרי האות תי"ו הזו אינה מאותיות השורש [שהוא "כתב"], אלא היא מאותיות אית"ן. ואולי משום שהרוח הקודש ששרתה על אסתר הביאה אותה לכתיבת המגילה, א"כ הרוה"ק קדמה לעצם הכתיבה, בדיוק כפי שאות תי"ו מאותיות אית"ן קודמת לעצם המעשה.

<> פירוש - שלכך כתב מרדכי את האגרת הזאת פעם שניה.

<> פירוש - שיהיה להם שלש פעמים פורים, וכמו שמבאר. וחזקה היא בשלש פעמים [יבמות סד:]. ובגו"א בראשית פמ"ג אות כז כתב: "כי שלשה הוא חזקה".

<> אמנם רש"י כאן מבאר שאיגרות ראשונות מרדכי שלחן מיד לאחר נס הניצחון, ואיגרות שניות שלחן בשנה שניה לזרזן שוב בשעת מעשה [כן פירש הר"מ חלאיו כאן את דברי רש"י]. וראה למעלה הערות 378, 379, ולהלן הערות 460, 462.

<> לשון הגמרא שם: "רבי אלעזר אמר... מהכא דכתיב 'לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית'", ופירש רש"י שם "השנית- בחודש השני".

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 233]: "וקשיא, ואיך יאמר... דלא נזכר זה בכתוב, והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו". ואמרו חכמים "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [שבת סג.]. ובבאר הגולה באר השלישי [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד כתב: "אין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר" [ראה למעלה פ"א הערה 234, פ"ב הערה 258, ופ"ג הערה 465].

<> משנה מגילה [ו:] "קראו את המגילה באדר הראשון, ונתעברה השנה, קורין אותה באדר שני".

<> מקורו בירושלמי מגילה פ"א ה"ה "רבי סימון בן ריב"ל, כתיב 'לקיים את אגרת הפרים הזאת', מה תלמוד לומר 'השנית', אלא מיכן שאם קראו אותה באדר הראשון ונתעברה השנה, קורין אותה באדר השני".

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רב שמואל בר יהודה", אך בעין יעקב איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 40].

<> "וזהו השנית" [רש"י שם].

<> ואין שני ימים בשושן. וכן הקשו הפני יהושע והרש"ש שם.

<> פירוש - אין כוונת הגמרא ["מתחלה קבועה בשושן ולבסוף בכל העולם כולו"] ש"לבסוף בכל העולם כולו" נקבע לאחר שאסתר ומרדכי כתבו "את אגרת הפורים הזאת השנית", כי על כך הקשה שקביעות זו כבר נעשתה למעלה [פסוק כז]. אלא כוונת הגמרא שלאחר שקבעוה בכל העולם, אז אסתר ומרדכי כתבו "אגרת הפורים הזאת השנית" על כך. נמצא שכתיבת "אגרת הפורים הזאת השנית" אינה הסבה לקביעות פורים בכל העולם, אלא היא מסובבת מקביעות פורים בכל העולם, וכמו שמבאר.

<> פירוש - בשנה הראשונה פורים היה רק בשושן, ובשנה השניה פורים היה בכל העולם, ולאחר השנה השניה אסתר ומרדכי כתבו אגרת לישראל שיתמידו לעשות פורים בכל העולם כפי שעשו בשנה השניה, וזה נקרא "וקיימו אותו בכל העולם". וקיום של דבר הוא בפעם השניה, וכמבואר למעלה הערה 379.

<> פירוש - אסתר ומרדכי שלחו איגרות "לקיים את ימי הפורים השנית", כלומר לקיים את הפורים של השנה השניה, שהוקבע בכל העולם.

<> בכל העולם בשנה השנית, ועל כך נאמר בפסוק כז "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל כל זרעם וגו' להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה".

<> יש להעיר, כי כבר בפעם הראשונה שמרדכי כתב את הספרים נאמר בהם [למעלה פסוק כא] "לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה". הרי נאמר בפסוק זה שפורים יקבע בכל העולם [כי א"א שיהיו שני ימים רק בשושן, וכמו שביאר], וכן שפורים ינהג "בכל שנה ושנה". וכיצד כתב שעם כל זה עדיין היה מקום שיאמרו "כי לא היה הקבלה לדורות רק שיעשו הפורים פעם אחד... אבל לעשות הפורים מידי שנה בשנה - לא". ויל"ע בזה.

<> ולא כפירושו הראשון שאסתר שלחה את האגרות בשנה שלישית. וכן פירש רש"י [ראה למעלה הערה 447].

<> רש"י שמות יט, כד "לך רד - והעד בהם שנית, שמזרזין את האדם קודם מעשה, וחוזרין ומזרזין אותו בשעת מעשה".

<> כן ביאר כאן הר"מ חלאיו ברש"י, וז"ל: "רש"י ז"ל פירש מלת 'שנית' לשנה שנייה חזרו ושלחו ספרים. ואע"פ שזירזן כבר, חזר וזירזן בשעת מעשה". אמנם שם בהמשך הוא דוחה הסבר זה.

<> על פי דבריו כאן ש"ותכתוב אסתר" הוא לחזק את הקבלה שנתקבלה בשנה השניה.

<> הראב"ע [בנוסח א] עמד על כך, וכתב: "והנה זאת הפרשה הגידה ששמרו ישראל זאת המצוה, ואחר כך נטשוה, על כן הוצרך מרדכי שתכתוב אסתר בעבור היותה מלכה". ובנוסח ב כתב: "ותכתוב אסתר - הטעם ששמרו ישראל דת הפורים שנים ידועות, ואחר כך הניחוהו. על כן הוצרך מרדכי שיבקש מהמלכה, שיפחדו ממנה יותר, שתכתוב אל היהודים. כי בתחילה מרדכי לבדו כתב". ודברי הראב"ע הובאו במנות הלוי [ריט.].

<> מסכת כלה סוף פרק שני "מרדכי שהוא מזקני סנהדרין". ואמרו בגמרא [מגילה יג:] "מרדכי מיושבי לשכת הגזית היה". והרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב "בית דינו של עזרא הם הנקראים 'אנשי כנסת הגדולה', והם חגי זכריה מלאכי... ומרדכי בלשן". ובגמרא [מגילה טז:] אמרו "מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין". ולהלן [פסוק לב (לפני ציון 593)] כתב: "מרדכי שהיה מע' סנהדרין". וכן הוא בתרגום יונתן למעלה ב, כא, שם ה, פסוקים ט, יג, שם ו, יב. וראה להלן הערה 586.

<> רמב"ם הלכות ממרים פ"א ה"א "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל. ועליהן הבטיחה תורה, שנאמר [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך', זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו, חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן". וראה להלן הערה 587.

<> רש"י חולין קלט: "מר דרור - וקרי ליה [למרדכי] ראש לבשמים, לצדיקים ואנשי כנסת הגדולה". וראה בכתב סופר [להלן י, ג] שתמה על רש"י מנין לו לומר כך. וראה להלן הערה 593.

<> אשה פסולה לדון, שהרי היא פסולה להעיד [שבועות ל.], וכל הפסול להעיד פסול לדון [ירושלמי יומא פ"ו ה"א, שם סנהדרין פ"ג ה"ט, תוספות יבמות מה: (ד"ה מי), טוש"ע חו"מ סימן ז סעיף ד].

<> תוספות ב"ק טו. [ד"ה אשר] כתבו "אשה פסולה לדון... ומדכתיב [שופטים ד, ד] 'היא שפטה את ישראל' בדבורה אין להביא ראיה דאשה כשירה לדון, דשמא היו מקבלין אותה עליהם משום שכינה". הרי שלדון לחוד, ושכינה לחוד.

<> אודות הפחד מאסתר, ראה למעלה הערה 205, ולהלן הערה 585.

<> כן כתב רבי אלעזר מגרמיזא בספרו שערי בינה, וז"ל: "וצוו לעשות הפורים, ואח"כ 'בזמניהם' [פסוק לא], זמנו של זה לא כזמנו של זה [מגילה ב:], עיירות בי"ד וכרכים בט"ו, וכל הלכותיה כאשר צוה מרדכי ראש לסנהדרין, ואחר כך אסתר בצוויה". וראה להלן הערה 588.

<> לשונו בגו"א במדבר פט"ז אות לט [רסד:]: "מפני כי יש נמצאים נכנסים לפנים משורת הדין, ואין באלו אנשים מחלוקת. ויש מעמידין דבריהם על הדין, ובזה מצוי המחלוקת... נמצא בעלי המחלוקת הכל דין". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:] כתב: "המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל מחלוקת אינו נכנס לפנים משורת הדין, ומעמיד דבריו על הדין". וכן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכא:].

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ח] "ואל תאמר קבלו דעתי", ובדר"ח פ"ד מ"ח [קעא:] כתב: "פירושו בכל מילי כאשר אין בני אדם רוצים לקבל דעתו בענין עצה, שאל יאמר 'קבלו דעתי', ודבר זה ירצה בכח שיקבלו בני אדם דעתו. ועל זה אמר שאין זה מדרך ארץ ומדרך מוסר שיאמר 'קבלו דעתי'... שאם לא יקבלו דעתו יכעוס עליהם אחר שמסרבין מלקבל דעתו, שאין דבר זה מדה כלל".

<> פירוש - ראוי ונכון לפי האמת לקיים ימי הפורים, וכפי שמרדכי ואסתר ציוו אותם שיקיימו אותם.

<> מרדכי מצד היותו ראש סנהדרין, ואסתר מצד היותה מלכה, וכמו שציין למעלה [לאחר ציון 465].

<> פירוש - הואיל והדבר נעשה בדרך בקשה, ולא בכח, לכך אם לא יקיימו דבריהם זה "כאילו אין אתם רוצים לשמוע אלינו". כי הרי מהותה של כל בקשה ובקשה היא לומר שהדבר המתבקש תולה בדעתו של המתבקש, וסירובו להענות לבקשה אינה בהכרח מורה שאינו רוצה לשמוע למבקש, כי המבקש גופא תלה את הדבר במתבקש, אך זהו "כאילו אין אתם רוצים לשמוע אלינו".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 120]: "ולא תאמר כי היה כאן נס, אבל לא היה בשלימות הגמור. ולכך יש לקבוע יום שבו ההנחה ליהודים ועשיית משתה ויום טוב... על הטוב הגמור שעשה השם יתברך עמהם". והרמב"ם בהקדמתו הקצרה למנין המצות על סדר ההלכות [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו] כתב: "וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשוועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו'". וראה למעלה בהקדמה הערה 393, ופרק זה הערה 124, ולהלן הערה 581.

<> שאמרו שם "'דברי שלום ואמת', אמר רבי תנחום, ואמרי לה אמר רבי אסי, מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה", ויובא בהמשך דבריו.

<> בא לבאר תחילת את משמעות פסוקנו במלים "דברי שלום ואמת" [הואיל ולגמרא מלים אלו מוסבות על המגילה עצמה], ולאחר מכן יביא את המאמר שבגמרא.

<> אודות שתמצית פורים היא מעשה המן והצלת ישראל ממנו, כן מבואר במגילה עצמה [פסוקים כד, כה], שנאמר שם "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אתו ואת בניו על העץ". ואודות שסילוקו של צורר הוא "שלום", מעין זה כתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206], וז"ל: "אבל המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני. ולכך אמר [תהלים סו, יב] 'ותוציאנו לרויה', כלומר שרוה נפשינו, ואין צר לנו... ומפני כי המן הוא צורר ישראל, ולכך אמר 'ותוציאנו לרויה', שלא היה להם עוד צרות בימי המן". וראה למעלה פ"ח הערה 174.

<> כי ישראל הם מציאות מוכרחת בעולם, ולכך כליון של ישראל יהיה יציאה לגמרי מן האמת. ואודות שמציאות מוכרחת היא "אמת", כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], ויובא בהערה 516. וראה בסמוך הערה 497 שמן הנמנע שיהיה כליון של ישראל. לכך כליון של ישראל הוא יציאה גמורה מן האמת. ולהלן [ציון 514] חזר בקצרה על דבריו כאן. אמנם יש להקשות, שבח"א למכות כד. [ד, ט.] כתב לכאורה להיפך, וז"ל: "כי מצד שמשה היה איש אלקים [דברים לג, א], וכל הנהגתו בדין ובמדת היושר והאמת, ואין כאן שום חסד כלל. ולכך גזר משה רבינו ע"ה במדת הדין והאמת על ישראל, כי ראוי מצד האמת ח"ו האבוד לישראל בין הגוים. כי שני דברים שהם הפכים, כמו שהם ישראל והאומות, האחד מכלה את השני. וכדכתיב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים', וכך היה ח"ו ראוי לישראל מצד מדת משה, שהיה איש האלקים מדבר בכח דין". הרי שכתב שם ש"ראוי מצד האמת ח"ו האבוד לישראל בין הגוים". ואילו כאן כתב שאבוד ישראל היה "יוצא מן האמת לגמרי". ויל"ע בזה.

<> הולך להוכיח מהמדרש שהמלים "דברי שלום ואמת" מוסבות על דברי המגילה עצמה.

<> הרי שפסוקנו ["דברי שלום ואמת"] מורה שמרדכי לימד תורה לישראל, ובעל כרחך הכוונה היא שדברי המגילה נחשבים לדברי תורה, כי פשוטו של מקרא איירי בספרים ששלח מרדכי, ולא בלימוד תורה בע"פ או כיוצא בזה. וכן אין לומר שהאגרות ששלח מרדכי יהיו כמו תורה, ולכך בעל כרחך שאיירי במגילה עצמה.

<> "כאמיתה של תורה - כספר תורה עצמו, שרטוט הלכה למשה מסיני" [רש"י שם], וראה הערה הבאה.

<> שהרי נאמר על השרטוט הזה שהוא "כאמיתה של תורה". ודבריו כאן הם כשיטת רש"י [הובא בהערה הקודמת] שפירש "כאמיתה של תורה" כספר תורה עצמו. אבל דעת ר"ת [תוספות גיטין ו: ד"ה אמר רבי יצחק] דספר תורה אינו צריך שירטוט [וק"ו נביאים], ו"אמיתה של תורה" איירי במזוזה, עיין שם. ולהלן [לאחר ציון 573] הביא שיש אומרים שנביאים צריכים שרטוט.

<> "שתי תיבות כותבין המקרא בלא שרטוט" [רש"י שם].

<> פירוש - אין כותבין שלש תיבות מן המקרא ללא שרטוט, ואיירי שם בפסוק מספר יואל, הרי שחזינן שאף ספרי נביאים צריכים שרטוט. וראה להלן הערה 577.

<> התוספות שם הגיעו לכך מחמת שאלה אחרת, וכלשונם: "ואם תאמר, דאמר בהקומץ רבה [מנחות לב:] ובפ"ב דמגילה [יח:] דתפילין אין צריכין שרטוט, והלא אפילו שלש ארבע תיבות צריכין שרטוט. ואומר ר"ת, דתפילין לא בעי שרטוט על כל שיטה ושיטה, אבל עושה שרטוט אחת למעלה, וכותב תחתיו כמה שיטין". נמצא שמה שאמרו בגמרא בגיטין [ו:] ששלש תיבות צריכות שרטוט, איירי בשרטוט אחת למעלה, אך לא בכל שורה ושורה. וראה להלן הערה 578.

<> כאמיתה של תורה, שהיא כל שורה ושורה.

<> נמצא שמקשה קושיא מיניה וביה ממה שאמרו [טז:] שמגילה "צריכה שרטוט כאמיתה של תורה", ומתוך שהזכרת רק תורה "משמע מזה כי התורה בלבד צריכה שרטוט, ולא נביאים וכתובים" [לשונו כאן], ותיקשי לך על זה "למה יהיה החומר הזה למגילה, שצריכה שרטוט, ונביאים וכתובים אין צריכים שרטוט" [לשונו כאן]. ומה שהביא בתוך שאלתו את הגמרא בגיטין ו: [ששלש תיבות (אף של נביאים) צריכות שרטוט], וביאור התוספות שם [שאיירי בשרטוט אחת למעלה, ולא תחת כל שורה ושורה], זה אינו נצרך לעצם הסתירה מיניה וביה שיש במשפט "מגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה", אלא שלא תנסה לומר שאף נביאים צריכים שרטוט, כי שם איירי בשרטוט עליון.

<> כמו ההלכה שמצינו בכתיבת תפילין [שו"ע או"ח סימן לב סעיף ו] ש"אין צריך לשרטט כי אם שטה עליונה, ואם אינו יודע ליישר השטה בלא שרטוט, ישרטט כל השורות". והבית יוסף כתב שם: "אינו משרטט אלא כדי לכתוב ביושר, שאע"פ שהוא יודע ליישר השיטה בלא שרטוט, יותר נאה ויותר ישר הוא כשהוא משורטט". הרי השרטוט מורה על היושר. ונאמר [קהלת יב, י] "כתוב יושר דברי אמת", והאור שמח הלכות מגילה פ"ב ה"ט כתב שזהו המקור לדין שרטוט של ספר תורה. הרי השרטוט הוא היושר.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 550]: "היושר אין לו הפסק, כמו חמשה חומשי תורה, אשר כל המצות יש בהם היושר, כמו שאמרנו למעלה". הרי שדבריו כאן אמורים אודות המצות שבתורה. וכן בתפארת ישראל פ"א [מ.] כתב: "כי לא בלבד שהם [האומות] אינם מוכנים לתורה, שהם פעולות אלקיות, אבל יש בהם הכנה אל הפך זה. ורצה לומר כי עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה, וזהו מצד ההכנה שבהם... כי עכו"ם ההם נפשם נוטה אל הקצה, וכל שנוטה הכנת נפשו אל הקצה הוא רע. וזהו [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן'. כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה, הם הם הדרכים הישרים, הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשם נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים. וזכר בשביל כך עשו וישמעאל, שיש בכל אחד קצה אחד. כלומר, כי אלו שתי אומות עכו"ם, תכונת נפשם נוטה מן האמצע, כל אחת לקצה אחד, לכך הם ממאנים לקבל התורה. וזהו שאמר כי האחד ברכתו [בראשית כז, מ] 'על חרבך תחיה' לרצוח. וישמעאל 'ידו בכל' [בראשית טז, יב], בכח ובחזקה על הבריות. ואלו שניהם תכונות רעות מחולקות, כל אחת ואחת נוטה לקצה אחד, כאשר ידוע לחכמי אמת. ובשביל כך היה תכונתן ממאן לקבל התורה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 198]. ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "הנה מן הדברים אשר הם ידועים כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל, וכן על ידי עשיית המצות, מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... שכל הנבראים מצד שיש בהם חסרון, כי אין נברא בלא חסרון, וכל בעל חסרון יש בו יציאה מן היושר, שהרי יש בו חסרון... חוץ מן התורה שהיא היושר... הן במעשה מצות התורה שהם היושר, או בהשגת התורה שהיא היושר בעצמו, והם הקירוב והדיבוק בו יתברך... שהיא גזרת השם יתברך, שהוא היושר לגמרי... שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 480]. ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 197]. וראה להלן הערות 515, 517, 552.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 548]: "כי נביאים וכתובים, אף על גב שכל הדברים שבהם אמת גמור, מכל מקום עיקר הנביאים וכתובים שהשם יתברך מנהיג את עולמו מצד החסד... כי התורה היא מצד העילה, הוא השם יתברך שסדר כך התורה... אבל נביאים, אף כי הם מן השם יתברך, מכל מקום אינו מן השם יתברך רק כפי מה שהוא ראוי מצד העלול, הוא האדם, וכפי מעשיו של אדם, על זה באו הנביאים להוכיח אותם". ויש להעיר, כי בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 114] כתב: "כי הנבואה היא במדת הדין". ובבאר הגולה באר הששי [רמה:] כתב: "הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר [יחזקאל לז, א] 'היתה עלי יד ה'', [מ"א יח, מו] 'ויד ה' היתה אל אליהו'. לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה. ואמר רוח סערה תלויה בזרוע של הקב"ה [חגיגה יב:]. כי מפני שהנבואה באה בכח, כדכתיב [מ"א יח, מו] 'ויד ה'', ולפיכך אמר 'ורוח סערה', אשר זה מורה על כח הנבואה, אמר שהיא תלויה בזרוע. דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה, שהוא נקרא 'זרוע', כדכתיב [דברים כו, ח] 'ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה'". ואמרו חכמים [נדרים לח.] "כל הנביאים כלם עשירים היו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, יג.], וז"ל: "פירוש זה, כי ראוי לנביא יותר העושר מכל שאר דברים, כי כבר אמרנו למעלה כי העשירות הוא מצד שמאל כמו שהתבאר למעלה, ומשם הנבואה, כדכתיב [יחזקאל לג, כב] 'ויד ה' היתה עלי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לז.], שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ולכך אמר כל הנביאים היו עשירים בפרט". ובדר"ח פ"א מ"א [קלז.] כתב: "נביאים הם מקבלים מצד שמאל, כדכתיב אצל הנבואה 'יד ה' היתה עליו', וכל יד הוא שמאל" [הובא למעלה פ"א הערה 80]. והרמב"ן [שמות כ, ו] כתב: "אברהם מסר נפשו באהבה, כענין שכתוב [מיכה ז, כ] 'חסד לאברהם', ושאר הנביאים בגבורה". ואילו כאן מבאר שהנביאים מורים על הנהגת החסד ולפנים משורת הדין. וצ"ע. @**וחכם מובהק**^ כתב לי ליישב זאת בהאי לישנא: "נלע"ד ליישב כי ידוע ומפורסם שיש ב' בחינות בדברי הנביאים. יש שהם מודיעים על מדת פורענות, כמו ישעיה פרק א, וכמה פרקי יחזקאל, והרבה פרקים בדניאל. ויש שהם מנחמים ומרגיעים ומודיעים תקוות טובות על עתיד מוצלח, כמו ישעיה פרק מ' ואילך. אבל שני הענינים הנ"ל שווים שהם מהצדדים, או בקו ימין [חכמה, חסד, נצח] לנחם ולרחם, אע"פ שאין כן שורה הדין. או קו שמאל [בינה, גבורה, הוד] להעניש ולייסר את החוטאים, והם הגורמים אל השפעת "שתי ידיים" הימין והשמאל, חסד וגבורה. ולכן יש בנביאים גם כאלו וגם כאלו. אבל עצם היושר הוא בתורת משה [תפארת, כתב בתקוני זהר יעקב מלבר, משה מלגאו]. ובזה מיושב; כי בכאן נקט צד אחד מן השנים, נקט "חסדים". ובנתיב התשובה נקט צד שמאל, מדת הדין. ושניהם אינם עצם היושר. אחרי החטא יש גם שמאל להעניש, ויש ימין לקבלם בתשובה, ומוחק עונותיהם ומגדיל מעלתם מעל ומעבר למה שהיה מקודם. הא כדאיתיה והא כדאיתיה. ואודות שיש שני אופנים של נבואה, לחסד ולדין, זה עכשיו מצאתי קטע בגר"א על תיקוני זהר, תחילת תיקון י"ח, דף לב ע"א אחרי המלים 'אל יתהלל' כתב: 'נביא מסטרא דנצח, וחוזה מסטרא דהוד'. וידועים דברי רש"י בתחילת ספר ישעיה [א, א] כי מכל הלשונות הנבואה, "חזון" ו"חוזה" קשים מכולם. הרי מכאן שבספרי נביאים יש שני סוגים, חסד ודין, נצח והוד". ודפח"ח.

<> לשונו בח"א למכות יב. [ד, ג.]: "כשם שהדין מתיחס אל המישור, מפני שהוא מדת הדין שוה, כך חסדו של הקב"ה אינו דבר מישור. כי לפי משפט הישר אין ראוי לעשות החסד כלל. ולפיכך חסדו של הקב"ה נמשל להר, וכדכתיב [תהלים לו, ז] 'צדקתך כהררי אל', שהחסדים אשר השם יתברך עושה הם חסדים גדולים מאוד, נמשלו להרים הגדולים", וראה למעלה פ"ה הערה 397.

<> נדרים כב: "אלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, מפני שערכה של ארץ ישראל הוא", ופירש הר"ן שם [נדרים כב.] "שעיקרן של שאר נביאים לא היה אלא להוכיח ישראל על עבירות שבידם, ואלמלא לא חטאו, לא הוצרכו לתוכחה". ובח"א שם [ב, ה.] כתב: "כל מה שהיה מן ספר שופטים זהו מצד החטא, אשר התחילו לצאת מן הסדר הראוי, ואילו לא חטאו לא נתן רק התורה וספר יהושע". וראה להלן הערה 557.

<> המסילת ישרים פ"ד כתב אודות הנהגת מדת הרחמים בעולם, וז"ל: "ואם תאמר, אם כן, מדת הרחמים למה היא עומדת, כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר. התשובה, ודאי מדת הרחמים היא קיומו של עולם, שלא היה עומד זולתו כלל וכלל. ואף על פי כן אין מדת הדין לוקה. וזה כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יענש מיד תיכף לחטאו בלי המתנה כלל. וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף, כראוי למי שממרה פי הבורא יתברך שמו. ושלא יהיה תיקון לחטא כלל. כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה. היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת הפך השלשה דברים שזכרנו: דהיינו שיתן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא, ושהעונש עצמו לא יהיה עד לכלה, ושהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור... וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין, אך על כל פנים הנה הוא חסד שאינו מכחיש הדין לגמרי, שהרי יש צד לתלות בו, שתחת הרצון שנתרצה בחטא, וההנאה שנהנה ממנו, בא עתה הנחמה והצער. וכן אריכות הזמן איננו ויתרון על החטא, אלא סבלנות קצת לפתוח לו פתח תקון. וכן כל שאר דרכי חסד, כענין ברא מזכה אבא [סנהדרין קד.], או מקצת נפש ככל הנפש [קהלת רבה ז, כז]... דרכי חסד הם לקבל את המעט כמרובה, אך לא מתנגדים ומכחישים ממש מדת הדין, כי כבר יש בהם טעם". וכל הדברים האלו הוזכרו הרבה פעמים בספרי הנביאים.

<> אודות שנצחיות ישראל היא משום שיש להם התורה שעליה העולם עומד, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רפט:], וז"ל: "מה הוא הסבה אשר [הקב"ה] בחר בישראל... הסבה הראשונה היא התורה, אשר אי אפשר מבלעדה. כי מאחר שהשם יתברך ברא העולם הזה ברצונו, מוכרח גם כן לנתינת התורה הזאת לישראל. ודבר זה ברור בעדים נאמנים ברורים מדברי חכמים בפרק רבי עקיבא [שבת פח.]... אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי. מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר להם; אם ישראל מקבלין את התורה, אתם מתקיימין. ואם לאו, אני אחזיר אתכם לתוהו ובהו... שהיתה נתינת התורה לישראל השלמה לבריאת עולם, ואם אין קבלת התורה, הבריאה בטילה, והיא תוהו ובוהו... ולכך אמרו ז"ל שאם לא היו מקבלים התורה היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון. אם יקבלו ישראל התורה, מוטב, ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר. ומאחר כי נתינת התורה הכרחי, כמו שהתבאר, ימשך אחר זה שבחר השם יתברך בישראל, מאחר שיש בהם תורתו. ודבר זה אין צריך ביאור כי התורה גורמת החבור עם ישראל, והכל מודים בזה... ומעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות בשביל התורה; שאי אפשר לעולם בלא תורה, ואי אפשר שתהיה התורה זולת לישראל. ומכיון שהוא הכרחי, וכי שייך לומר שיהיה הסרה ובטול לדבר שהוא הכרחי, שאם היה זה הכרחי קודם יציאתו לפעל, איך אפשר לומר אחר שיצא לפעל שיהיה בטל. הרי כי הסבה אשר בחר בישראל לא נשתנה כלל". ושם מאריך בזה עוד.

<> כי המן בא לעקור אומה שיש להם התורה, והתורה היא היושר, ולכך היושר של התורה מביא למפלתו של המן. וכן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 130] שזה הדבר שחייב ח"ו את כליונם של ישראל, וכלשונו: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'. ופירוש דבר זה, כי כאשר ראתה הגזירה הקשה והחמורה שקמה על ישראל, אשר לא היתה מעולם כמוהו לכלות ולאבד ישראל, אמרה כי באולי הגזירה הזאת כי ישראל עברו התורה, כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו... ומפני כי ראתה אסתר כי נגזרה הגזירה כליון על ישראל לגמרי, והוא גזירה גמורה 'להשמיד ולהרוג וגו'' [למעלה ג, יג], ולא כמו שאר פורענות כשבא עליהם הפורענות היה קצת פורענות במה, ואינו כליון גמור כמו שהיה כאן. לכך אמרה שמא בשביל זה שעברו על דברי תורה שכתיב עליהם 'מזה ומזה כתובים', כלומר שהם כתובים משני עבריהם, ואין כאן דבר שהוא מקצת, רק לגמרי, ולכך העובר על דברי תורה חייב כליה לגמרי. כי כמו שהם כתובים משני עבריהם, שהם מבוררים לגמרי, כי בשביל השכל הנבדל שהוא ברור לגמרי, ולכך הדין עליהם גם כן דין גמור, שהוא הכליון הגמור, כאשר עברו על כל התורה, שהוא גזירה גמורה, לכך בא עליהם גזירה גמורה, כליון גמור". ואם אצל ישראל היה עלול להיות ח"ו שיאבדו מחמת שעברו על מעלת התורה, ק"ו בן בנו של ק"ו שכך אכן יהיה להמן הרשע, שבא לעקור אומה שיש לה התורה שבה מעלת היושר. והנה כאן מבאר שמפלת המן היא מחמת היושר, ולמעלה [לאחר ציון 480] ביאר שמפלת המן היא מחמת שכליונם של ישראל "יוצא מן האמת לגמרי". אך האמת היא היושר, וכמו שיבאר בהמשך דבריו [ראה להלן הערות 517, 540].

<> שאינם צריכים שרטוט [מנחות לב:]. ולכאורה היה צריך לסיים כאן "יותר מנביאים וכתובים", כי שאלתו למעלה [לאחר ציון 488] היתה "למה יהיה החומר הזה למגילה שצריכה שרטוט, ונביאים וכתובים אין צריכים שרטוט". ואילו עד כה לא נזכרו תפילין כלל.

<> כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 78], וז"ל: "ובירושלמי יש שצריך לכתוב בני המן [למעלה פסוקים ז-י] 'את פרשנדתא וגו'' כמו שניץ ונחיץ כהדין קינטריא. ויש לפרש גם כן זה כמו שאמרנו, כי שירה זאת צריך שיכתוב אותה זה למעלה מזה, עד שיהיה כל אחד למעלה מזה בשוה. וזה שאמר 'כהדין קונטריא', שהוא הקו שיורד מן אמת הבנין, שתולה בקו הזה משקל שמותח הקו בשוה, ואין אחד יוצא חוצה. שאם אחד יוצא חוצה, לא היה זה על זה לגמרי, רק היה קצת כמו אריח על גבי לבינה. לכך צריך למתוח עד שהם בשוה לגמרי, כמי שמכוין לעשות הבנין בשוה".

<> נמצא שמפלת המן אינה רק עונש על שרצה לכלות את ישראל, אלא שמפלתו היא משום שאי אפשר לכלות את ישראל מצד היושר והאמת, הקם כנגד דבר הכרחי, הוא עצמו נעקר. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר את הטעם שקרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [הובא למעלה פ"ד הערה 144].

<> המשך המאמר שם "שנאמר [תהלים קכא, ה] 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך'", ופירש רש"י שם "על יד ימינך - דמזוזה ליד הימין היא בכניסתו".

<> כי לשמור על הקיים מתחייב מצד היושר והאמצע, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ח אות יד, וז"ל: "[רפאל שריפא את אברהם] הלך משם להציל את לוט [רש"י בראשית יח, ב]. וקשה, והלא אין מלאך אחד עושה שתי שליחות... ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום, היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות, הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה. ולפיכך המלאך שריפא את אברהם הלך להציל את לוט, מפני שהצלה גם כן היא עמידת האדם בחייו, ואינו חסד ואינו גם כן אבוד וכליון". והנה לשון רש"י [בראשית יח, ב] הוא "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם". ובספר באר בשדה [שם] כתב: "ואם תאמר, מאי טעמא נקט הפיכת סדום באמצע, בין בשורת שרה לרפאות אברהם, והרי הפיכת סדום היה באחרונה. וכך הול"ל; אחד לרפאות את אברהם... ואחד לבשר את שרה, ולבסוף אחד להפוך את סדום. ויש לומר, דבזוה"ק [ח"א] צח: בסתרי תורה קאמר, אלין ג' אנשים תלתא גוונין; גוון חיור, גוון סומק, גוון ירוק. גוון חיור דא מיכאל, בגין דאיהו סטרא דימינא. גוונא סומק דא גבריאל, סטרא דשמאל. גוון ירוק דא רפאל. פירוש, דאיהו עמוד דאמצעיתא. וידוע שהאבות, אברהם הוא מצד החסד, קו ימין. ויצחק גבורה, צד שמאל. ויעקב תפארת רחמים, קו אמצעי, כלול משניהם... ועל פי זה אתי שפיר מאי דכתב רבינו [רש"י] 'אחד לבשר את שרה', שהוא מיכאל, נגד אברהם. 'ואחד להפך את סדום', הוא גבריאל, נגד יצחק. 'ואחד לרפאות את אברהם', הוא רפאל נגד יעקב, והם כסדרן" [הובא למעלה פ"ה הערה 92]. הרי שהשמירה על הקיים משתייכת לקו האמצע, וזהו היושר. ואם תאמר, הרי למעלה ביאר [פ"ה לאחר ציון 91] שהמלאך האמצעי [רפאל] הוא כנגד רחמים, ואילו כאן מעמיד רחמים וחסד כנגד היושר. אמנם זה לא קשה, כי רחמים למי שאינו ראוי זהו נגד היושר, אך רחמים למי שראוי להמשך הקיום הוא היושר והאמצע. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קא:], וז"ל: "דבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל להנהיג באמת וביושר, אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי... ודבר זה הוא יציאה מן היושר מה שאין ראוי". ובגבורות ה' פס"ט [שיז:] כתב: "מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע". וברי הוא שהרחמים לצדיק הם לפי היושר, והרחמים לרשע הם יציאה מן היושר.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 83], וז"ל: "כי הנס [של פורים] לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרוחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה. אף כי נפל פחד יהודים עליהם [למעלה ח, יז, וכאן פסוקים ב, ג], היה זה לסלק האויב ולא ישלוט בהם... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת, ובודאי אין כאן הרוחה כאשר עדיין היו בגלות".

<> מאשר תפילין.

<> הסבר שני מדוע למזוזה יש שרטוט יותר מתפילין. ועד כה ביאר שהמזוזה באה לשמור שלא יוזק, וכל שמירה שלא יוזק היא מצד היושר. ומעתה יבאר שהמזוזה היא תורה, והתורה צריכה שרטוט.

<> משנה [מנחות כח.] "שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו", ופירש רש"י שם "שתי פרשיות שבמזוזה - 'שמע' [דברים ו, ד-ט] 'והיה אם שמוע' [שם יא, יג-כא]".

<> כמו שספר תורה צריך שרטוט ["כאמיתה של תורה"].

<> משנה [מנחות כח.] "ארבע פרשיות שבתפילין מעכבין זו את זו", ופירש רש"י שם "ד' פרשיות שבתפילין - 'שמע' [דברים ו, ד-ט], 'והיה אם שמוע' [שם יא, יג-כא], 'קדש לי כל בכור' [שמות יג, א-י], והיה כי יביאך [שם יא-טז] שבצידה, דבכולהו כתיב 'ולטוטפות' או 'ולזכרון בין עיניך'".

<> סנהדרין ד: "'ולטטפת' 'לטטפת' 'לטוטפות' הרי כאן ארבע", ופירש רש"י שם "בפרשת שמע [דברים ו, ח] ובפרשת כי יביאך [שמות יג, טז] כתיב 'לטטפת' חסר וי"ו, אבל בפרשת והיה אם שמוע [דברים יא, יח] כתיב 'לטוטפות' מלא, הרי כאן ארבע בתים לתפילין של ראש"

<> מה שכתב "הלכה למשה מסיני" מוסב על רצועות ויו"ד של תפילין, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תפילין פ"ג ה"א, וז"ל: "שמונה הלכות יש במעשה התפילין, כולן הלכה למשה מסיני, ולפיכך כולן מעכבות, ואם שינה באחת מהן פסל, ואלו הם: שיהיו מרובעות... ושיהיו הרצועות שחורות, ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דל"ת".

<> נראה שמה שמדגיש שהבתים נלמדים מ"טוטפות", והרצועות ויו"ד של תפילין הם הלכה למשה מסיני, בא בזה להורות שהתפילין אינם רק הפרשיות, כי הואיל ונאמרו הלכות נוספות ממקורות נוספים בנוגע לעשיית התפילין, לכך אף הפרשיות שבתפילין אינן משום לתא דתורה, אלא דדין תפילין עליהם, ולכך אין שרטוט לפרשיות של תפילין. ונראה לבאר סברה זו, כי אם פרשיות התפילין היו משום תורה, לא היה מסתבר לומר אז שיהיה צורך בעוד דברים, כמו בתים, רצועות, וכיו"ב, כי התורה לא חסרה דבר, וכל תוספת לתורה היתה בבחינת "ויהודה ועוד לקרא" [קידושין ו.]. ורק אם אמרינן שפרשיות התפילין הן מצד דין תפילין, אז ניתן לומר שיש צורך בעוד דברים מלבד הפרשיות.

<> נמצא שהפרשיות של מזוזה הן פרשיות של תורה, לכך יש להן שרטוט, לעומת פרשיות של תפילין, שאינן פרשיות של תורה, לכך אין להן שרטוט. והנה הרמב"ם [הלכות תפילין פ"א הי"ב] כתב "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה אלא בשרטוט, אבל תפילין אינן צריכין שרטוט, לפי שהן מחופין". ובחידושי הגרי"ז על הרמב"ם ריש הלכות מגילה הקשה על דברי הרמב"ם שכתב דתפילין אין צריכין שרטוט לפי שהן מחופין, דלכאורה אם ההלל"מ נאמרה רק בס"ת ומזוזה [כדמשמע תחילת דברי הרמב"ם], מה צריך טעם למה בתפילין אין צריכין שרטוט, הא לא נאמר בהם ההלל"מ כלל, ומהיכא תיתי יצטרכו שרטוט. ותירץ הגרי"ז שהרמב"ם סובר ששרטוט בספר תורה אינו מצד הלכות הספר, אלא שדברי תורה צריכים שרטוט, ולכך היה מקום לומר שיהיה שרטוט גם בתפילין, ולכך הוצרך הרמב"ם לומר שהואיל והתפילין מחופין, לכך אינם צריכים שרטוט, אע"פ ששם תורה חל על התפילין. אמנם מהמהר"ל עולה שאין לפרשיות של תפילין שם תורה, ודלא כביאור הגרי"ז ברמב"ם. וכן הגרי"ז בחידושיו על התורה בפרשת ואתחנן [דברים ו, ח] עמד על כך שבתפילין נאמר "וקשרתם לאות על ידך וגו'", ואילו במזוזה נאמר [שם פסוק ט] "וכתבתם על מזוזות ביתך וגו'", וז"ל: "נקט גבי תפילין לישנא דקשירה, וגבי מזוזות לישנא דכתיבה. ויש לומר בזה דדין פרשיות דמזוזה הוא דין בפני עצמו, מדין כתיבת מזוזה... מה שאין כן בתפילין צריכין כל הפרשיות להיות כמו שכתובין בתורה הפתוחה פתוחה, והסתומה סתומה. ובמזוזה פסק הרמב"ם [הלכות מזוזה פ"ה ה"ב] דמצוה למעבדינהו סתומות, ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי. מה שאין כן בתפילין אם שינה אותן פסלן [הלכות תפילין פ"ב ה"ב]... הרי דביסוד הדין של כתיבת הפרשיות בתפילין צריך להיות כתיבתן כמו שהן כתובין בתורה, ואם שינה אותן, פסלן. מה שאין כן במזוזה יש לה תורת כתיבה מיוחדת... ולהכי גבי תפילין כתיב בקרא 'וקשרתם', דהכתיבה היא כמו בספר תורה. אבל גבי מזוזה כתיב 'וכתבתם', דגם הכתיבה עצמה יש לה דינים מיוחדים". ובהשקפה ראשונה נראה שזה נוגד לדברי המהר"ל שמזוזה צריכה שרטוט כי היא פרשה מהתורה, ואילו תפילין אינם צריכים שרטוט כי אין על פרשיותיה שם תורה. @**ונראה להביא**^ ראיה למהר"ל, דהרשב"א [בחידושים המיוחסים] מנחות לד. [ד"ה ומ"מ] הקשה, היאך נצטוו ישראל על הנחת תפילין בפרשת בא [שמות יג, ט] ביציאתם ממצרים, והרי באותה שעה טרם ניתנו להם אלא ב' פרשיות ["קדש" "והיה כי יביאך"], אבל פרשיות "שמע" "והיה אם שמוע" עדיין לא ניתנו להם, והרי כל ד' הפרשיות מעכבות בתפלין [מנחות כח.]. ותירץ דעל כרחך ניתנו להם פרשיות "שמע" "והיה אם שמוע" בשעת פסח מצרים, ואע"פ שנכתבו רק במשנה תורה, עכ"ד. ואם תבאר שכתיבת פרשיות תפילין היא כתיבת פרשיות של תורה, תיקשי לך איך יהיו שתי הפרשיות של "שמע" ו"והיה אם שמוע" פרשיות של תורה בעוד שהן עדיין לא ניתנו לישראל בתורה. אך אם תבאר שפרשיות התפילין אינן פרשיות של תורה, אלא פרשיות של תפילין, ניחא.

<> למעלה [לאחר ציון 478], וז"ל: "שכתב[ו] עליהם לקבל עליהם מה שכתוב במגילה, והוא מעשה המן, שעשה להם השם יתברך שלום מן הצורר. והשלום הזה הוא שלום של אמת, שכך ראוי, שאם לא עשה להם השלום היו חס ושלום ישראל כלים, וזה יוצא מן האמת לגמרי, ולכך נקרא 'שלום ואמת'".

<> כמבואר למעלה הערה 492.

<> כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], וז"ל: "התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה". ופירושו, שאע"פ שראובן אכן נמצא בבית פלוני, אך אין זה מחמת שראובן קשור בעצם לבית הזה, אלא שנמצא בו במקרה, ובאותה מידה היה יכול שלא להמצא בבית. אך האמת של תורה וישראל היא בעצם, וכמו שנתבאר.

<> כמצויין בשתי ההערות הקודמות. ואודות השייכות בין אמת ויושר, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלט.], וז"ל: "דבר זה דומה לישראל, שהם זרע אמת כלו, על ידם נסמכים הקצוות, שהם אומות העולם, שהם טפלים אל האמת... ולפיכך בזכות ישראל, שהם זרע אמת, עומדים האומות, שהם נוטים מן האמת... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר" [הובא למעלה בפתיחה הערה 187]. הרי שאמת, יושר, ואמצע הם בני בקתא חדא אינון. וכלם נמצאו ביעקב, שנאמר "תתן אמת ליעקב" [מיכה ז, כ], והוא נקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב] מלשון ישר, והוא האמצעי בין האבות, וכמבואר למעלה בפתיחה הערות 195-197, ופ"ד הערה 482. וראה הערה הבאה, והערה 566.

<> וזהו מה שאמרו "שצריכה שירטוט **כאמיתה** של תורה", היינו ש"האמת" הוא "היושר", כדכתיב [תהילים קיא, ח] "סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "האמת אינו יוצא מן היושר כלל, וכמו שתראה כי אותיות 'אמת', האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א ["כי יש י"ג אותיות מן הא' עד אות אמצעי מן אמת, שהוא מ"ם, באלפ"א בית"א (כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האותיות, בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן), וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א, והוא אות אחרון מן 'אמת'" (לשונו בנתיב האמת פ"א)]. והמ"ם שהיא באמצע, שהיא עיקר האמת והיושר שמתיחס אליו האמצע, והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצעי, שהוא עיקר האמת, ומצד הזה הכל אמת. ואף כי יש דבר שמצד עצמו נראה שהוא יוצא מן האמת, מכל מקום כיון שהוא נסמך אל האמצע, שהוא אמת, הכל בגדר האמת. ולפיכך מן התחלה שהיא האל"ף, עד הסוף שהיא התי"ו, נסמך אל המ"ם שהיא באמצע. וזה שאמר הכתוב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', וזה כי העולם נקשר זה בזה, ובשביל כך עשוים כלם באמת וביושר... וכל זה מורה עליו מלת 'אמת', כי האל"ף הוא בהתחלה, והתי"ו הוא בסוף, והמ"ם הוא באמצע, שהוא היושר, והכל נסמך למ"ם שהוא אמצעי שהוא היושר, ונעשה הכל אחד, וזהו 'סמוכים וגו' באמת וישר'. ומצד שהעולם אחד, לכך נכנס הכל באמת הגמור מראש עד סוף". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלח.], ונצח ישראל פנ"ה [תתנח.].

<> "על קן צפור יגיעו רחמיך - אנשים שהיו מראים עצמם כמתכונים להעמיק בלשון תחנונים, ואומרים רחום וחנון אתה, ועל קן צפור יגיעו רחמיך, שאמרת [דברים כב, ז] לשלח את האם" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא שם "מאי טעמא, פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין, ורבי יוסי בר זבידא. חד אמר, מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית. וחד אמר, מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות".

<> לשונו בגו"א דברים פי"ט אות א [רצג.]: "מה שנקראו 'גזרות' אחר שיש לכל אחת טעם, היינו שלא יאמר האדם שהם של רחמים, שהקב"ה מרחם על הבריות ועושה דבר לרחמים. וזה אינו, שהתורה שנתן לנו הקב"ה כל דבר במדת הדין, שכך נותן הדין לעשות, ואינו משום רחמנות. ואפילו מה שאמרה התורה לאדם ליתן צדקה [דברים טו, יא] ומעשר [במדבר יח, כא], וכל הדברים אשר הם מגמילות חסד, כל המצות כולם הם גזרות במדת הדין, ואינם רחמים. כי מה שחייבה התורה בצדקה ובמעשר, שכן האדם מצד שהוא אדם חייב שיתן מעשר, כדי שיהיה האדם נפש טוב, ולא יהיה נפש רע. ואם כן, מה שצותה התורה היא בגזרתו של הקב"ה על המקיים המצוה, ולא יביט אל העני ונכה רוח, שיהיה מצווה על נתינת הצדקה כדי שיהיה מתפרנס העני, זה אינו, שאין המצוה אלא לעושה המצוה. אבל המצות אשר נתן לנו הקב"ה כולם הם לתועלת המקיים המצוה. ולפיכך הם כולם גזרות, אף אותם שהם רחמים. וזהו שאמר 'מפני שעושה מדות הקב"ה רחמים ואינם אלא גזירות', כלומר שכך גזר הקב"ה במדת הדין, ואינם רחמים. ומה שתמצא שהקב"ה אמר 'ואל זה אביט אל עני ונכה רוח' [ישעיה סו, ב], שהקב"ה עוזר דלים, אין הענין שיהיה בשביל כך מצוה לאדם לפרנס אותם בשביל שרחם על העני, שאין זה כן, אלא מה שהוא עוזר דלים ומרחם, הקב"ה בעצמו עושה זה לדלים ולאביונים במדת רחמים, וצוה הקב"ה במדת הדין לאדם שילך בדרכיו [דברים כח, ט]. וזהו מגזרתו על האדם, ולא נתן הקב"ה המצות לישראל על צד הרחמים על הבריות, רק מפני גזירות... וזהו פירוש נכון במאמר הזה".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ו [קה:]: "כי יש לפרש כי מה שאמרו חכמים ז"ל שאין מצות השם יתברך רחמים ואינם רק גזירות, כלומר מה שציוה השם יתברך עלינו המצות, לא שיהיה השם יתברך מרחם על קן צפור, וציוה בשביל כך שישלח האם. וכן אפילו באדם כאשר ציוה השם יתברך על הצדקה [דברים טו, יא], לא שהיה מרחם השם יתברך על העני, וצוה לפרנסו. זה אינו, שאם היה השם יתברך מרחם, אפשר לו שירחם בעצמו, ואין צריך לצוות את האדם. רק המצוה גזר בגזירתו על האדם. ומעתה נוכל לומר שהשם יתברך גזר בגזירתו שלא יתאכזר האדם, רק האדם ירחם".

<> כי המגילה היא "דברי שלום &**ואמת**^", ומאמיתות זו מתחייב השרטוט.

<> בא לבאר הסבר שני על מה מורה השרטוט. ועד כה ביאר שהשרטוט מורה על האמת והדין [ולא חסד ורחמים]. ומעתה יבאר שהשרטוט מורה על היושר שאינו בעל קץ וסוף.

<> כמו שיביא בסמוך את מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". וכן נתבאר למעלה פ"ד הערה 338 אודות שליעקב יש נחלה ללא מיצרים [שבת קיח.]. ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר" [הובא למעלה פ"ד הערה 483]. ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן... כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות שיש להם קצה וסוף, אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק" [הובא למעלה הערה 125]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט:] כתב: "כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה. וזה שאמר בלעם [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו', רוצה לומר כי במה שהם ישרים, אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד, 'ותהי אחריתי כמוהו', כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". וראה להלן הערה 539.

<> לשונו בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים [שם]. יש לך לדעת כי הקור והחום הם דברים הפכים, ומפני שהם הפכים יוצאים אל הקצה, ויוצאים מן היושר. ולפיכך אמר שאין זה ברשות הקב"ה, כי הוא יתברך היושר בעצמו. ולפיכך אלו שהם הפכים היוצאים מן השווי אל הקצה לגמרי, אינם ביד הקב"ה" [הובא בחלקו למעלה בפתיחה הערה 193, ופ"ד הערה 481]. וראה להלן הערה 571.

<> פירוש - הואיל והקב"ה הוא היושר בעצמו, לכך הקב"ה הוא נצחי, כי אין ליושר קץ ותכלית. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פ:], וז"ל: "כי האמת והיושר יש לו רגלים עומד קיים, 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר' [משלי יב, יט]. ודבר זה ידוע כי הוא יתעלה נצחי מפני שהוא אמת וישר, שהאמת והיושר אין לו שנוי". וקודם לכן בדרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השלישי [משם הויה] הוא הוי"ו, שאין אות בכל האותיות שהוא הולך בשווי כמו הוי"ו, שהוא כמו מקל. ואם יש לו ראש מעט, הנה משיכתו בשווי. וזה, כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל, שכל אשר לו קצה יש לו סוף, הוא הקצה. והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי". וראה להלן הערה 555.

<> כמו שאמרו חכמים [ילקוט שמעוני ח"א רמז רעג] "מה המדבר אין לו סוף, כך היא התורה אין לה סוף, שנאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'". ובדר"ח פ"ב מט"ז [תתכו.], וז"ל: "אין סוף אל התורה, ואין תכלית לה... כי לרבוי התורה אין כאן גמר". ושם פ"ו מ"ב [סד:] כתב: "התורה אין לה התחלה, ואין לה קץ וסוף בעצמה". ובגו"א שמות פי"ח אות לא [לג.], וז"ל: "אין שלימות אל התורה, רק שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... אצל התורה אין לה שלימות וגמר בעצמו, רק שילמד כל היום". ובשל"ה הקדוש [מסכת שבועות פרק תורה אור (ט)] כתב: "כמו שאין לשמו הגדול סוף ותכלית, כך אין להתורה... וכל הענין הוא משום שהתורה רושם האלקות, שאין לו סוף ותכלית". וקוב"ה ואורייתא חד הם [זוה"ק ח"ג עג.].

<> למעלה [לאחר ציון 478] שה"שלום" שיש במגילה ["דברי שלום ואמת"] הוא "מעשה המן, שעשה להם השם יתברך שלום מן הצורר". ולמעלה [לאחר ציון 513] כתב: "כי המגילה הזאת שעשה השם יתברך להם שלום מן הצר הצורר להם".

<> את המדרש [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] שכל המועדים יתבטלו מלבד פורים, והביאו למעלה בהקדמה לאחר ציון 122, וביארו שם לאחר ציון 161. וכן הביאו בפתיחה [לאחר ציון 328], ופ"ג [לאחר ציון 334].

<> כתב כאן "&**אם**^ כל המועדים בטלים", ובמדרש שהוזכר בהערה הקודמת לא נאמרה תיבת "אם", אלא "שכל המועדים עתידים להבטל". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 122], ובתפארת ישראל פנ"ג [תתל.] הביא את המדרש ולא הזכיר תיבת "אם". אך למעלה בפתיחה [לאחר ציון 328] ופ"ג [לאחר ציון 334] ובסמוך [לאחר ציון 542] כתב תיבת "אם".

<> למעלה ביאר שלשה טעמים לכך [יובאו להלן הערה 543], ובסמוך [לאחר ציון 543] יבאר הסבר רביעי.

<> כי היא לא תתבטל, ולכך היא נצחית, והנצחי הוא ישר.

<> יבוא לסכם עתה את שני הסבריו בכך שמגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה.

<> דרכו של המהר"ל להורות שכל הסבריו הם ענין אחד, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 610.

<> פירוש - רק הנהגת הדין היא דבר שנמשך בתמידיות, ולא הנהגת חסד ורחמים. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קא:], וז"ל: "ולמאן דאמר שעושה מדותיו רחמים ואינם אלא גזרות [ברכות לג:], פירוש שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה... עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית [בראשית פרק א] שם "אלהים", לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים. ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי".

<> לשונו למעלה פ"ד [לפני ציון 479]: "יש לישראל דביקות אל השם יתברך מצד היושר והצדק שנמצא בהם, ולפיכך דביקים בו יתברך, כי כל אשר עמו הכל יושר". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו.] כתב: "דע, כי כל הנבראים אשר ברא ה'... יש בו יושר הבריאה. שכל הנבראים אשר בראם השם יתברך, יש בהם מן היושר בבריאתם. וזה כאשר כל בריאה עומדת במדריגתה הראויה לה בבריאתה, ואינה יוצאת חוץ לסדר בריאתה, יש בה מן היושר". ועל כך נאמר [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הגזל והגנבה והרציחה... באין ספק שהוא מביא העונש הנצחי, מצד הזה שכל אלו הם רחוקים ומתועבים בעיני השם יתברך. שהוא יתברך עצם היושר, ובכל אלו שהם גזל וגנבה והרציחה, הוא הָעָוְלָה אשר הוא מתועב בעיני השם יתברך. ואם כן אין ספק כי המעשים האלו מביאים הרחקה מן השם יתברך". ובח"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 481].

<> צרף לכאן שהספירות בקו האמצעי [דעת, תפארת, יסוד, ומלכות] הן ראשי תיבות "תמיד", כי הן ממשיכות בלי סוף, לעומת הקוים של ימין ושמאל [בן יהוידע יומא לט.].

<> כוונתו לגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], שביאר שם את דברי רש"י [בראשית מט, לג] שהביא מאמר זה, וז"ל: "ועוד יש בזה דבר נפלא ונעלם ודבר מה ארמוז אם תבין. וידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל, ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". ובגבורות פנ"ד [רמב.] כתב: "כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה, והוא סוד 'יעקב אבינו לא מת', במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים. ונתבאר בספר גור אריה בפרשת ויחי". ובתפארת ישראל ס"פ נ [תשצה:] כתב: "לפיכך נתנה התורה על ידי משה, שהוא שלישי... כי השלישי אין לו קצה, וראוי שתנתן התורה במה שהיא נצחית ואינה בעלת קצה על ידי מי שהוא שלישי... וזה שאמרו במסכת תענית 'יעקב אבינו לא מת', ודבר זה מפני שהוא היה השלישי באבות, והשלישי אינו בעל קצה, ולכך הוא בחיים, ולא קבל קצה. ודבר זה בארנו בחבור גור אריה בפרשת ויחי ובשארי מקומות". ובנצח ישראל פכ"א [תמט:] כתב: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:] בחבור גור אריה בפרשת ויחי... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו יעקב אבינו לא מת... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר. והוא מה שאמרו חכמים ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב היה השלישי באבות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 197. וראה למעלה הערה 525]. וכן כתב בנתיב השלום פ"א [א, רטז:].

<> מוסיף כאן שהיושר הגמור הוא הצלת ישראל מזרע עמלק דייקא, יותר מהצלתם מאומות אחרות. ולמעלה [לאחר ציון 496] כתב: "אבל המגילה שהיה המן רוצה לכלות את ישראל לגמרי, ובודאי חס ושלום שיהיה השם יתברך מניח לכלותם, שיש להם התורה שהעולם עומד עליה, לכך מפלת המן הוא היושר הגמור". הרי שמפלת המן היא היושר הגמור מחמת מעלת ישראל ["שיש להם התורה שהעולם עומד עליה"], וללא התחשבות בזהותו של השונא. נמצא שמפלת המן היא היושר הגמור הן מצדם של ישראל, והן מצדם של עמלק, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 210]: "ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון' [ישעיה כז, א], ולכך הוא הפך להם לגמרי". כי ישראל נקראים על שם היושר, ועמלק נקרא על שם מעוקל ועקלתון. ואודות שיושר ועקלתון הם הפכים, כן משמע מסמיכות הפסוקים [תהלים קכה, ד-ה] "היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פעלי האון שלום על ישראל", הרי "ישרים" עומד לעומת "המטים עקלקלותם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 215].

<> כי הואיל והיושר מורה על הקיום הגמור, ממילא המעוקל והיוצא מהיושר ראוי אליו ההפסד הגמור. זה לעומת זה; "יעקב אבינו לא מת" לעומת [שמות יז, יד] "מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים".

<> עד כה ביאר בספר זה שלשה הסברים אחרים; (א) פורים אינו זכר ליצ"מ, לעומת שאר מועדים [ויצ"מ לא תהיה נזכרת לעת"ל כעיקר, אלא כטפל (למעלה בהקדמה לאחר ציון 161). וכן יצ"מ היא התחלת ישראל, ולכל נברא יש סוף, אך פורים אין זה מישראל, כי אם מה' (למעלה פ"ג לאחר ציון 335)]. (ב) ימות המשיח תלוים בנס פורים, כי לולא נס פורים היה המן ח"ו מכלה את ישראל, וישראל לא היו מגיעים לימות המשיח [למעלה בהקדמה לאחר ציון 168]. (ג) בפורים נתגלתה הדביקות הגמורה שיש בין ישראל לה', ואילו שאר מועדים מורים על דביקות שאינה גמורה. והואיל ולעת"ל תהיה לישראל דביקות גמורה בה', לכך שאר מועדים יתבטלו, ואילו פורים לא יתבטל [למעלה בפתיחה (לאחר ציון 328)]. וראה להלן הערה 569.

<> למעלה פ"ג [לאחר ציון 348] רמז להסבר זה, שכתב: "ועם כי כבר נתבאר למעלה עניין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון. ועוד יתבאר בסוף המגילה בפסוק 'דברי שלום ואמת'".

<> כמובא בהערה 543. ובתפארת ישראל פנ"ג הוסיף עוד שני הסברים, שלא הביאם בספר זה; (א) הסברו הראשון [תתל:] הוא: "ואם תשאל, למה אלו שני המועדים [פורים ויוה"כ] לא יהיו בטלים. דבר זה לפי ענין אלו המצות, כי ענין אלו המועדים הם כמו התחיה, שאחר שהגיעו למיתה, יחזרו לחיים כבראשונה. וכן יום כפורים, שהאדם אשר הוא חוטא, ונגזר עליו המיתה, יחזור לו החיים. ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה שממנה החיות שלא בטבע, כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה. ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים. וכן יום כפורים, אחר שנגזר עליו המיתה, כאשר יחזור לו החיים, אי אפשר רק על ידי עולם העליון, ודבר זה מבואר. ולכך ראוי שאלו שני מועדים בפרט לא יהיו בטלים לזמן התחיה, כי אלו המועדים הם גם כן ממין אותו העולם ודוגמתו... שאחר שנגזר המיתה, חזר החיים מן השם יתברך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 171]. (ב) הסברו השני [תתלג.] הוא: "וכאשר אתה תבין עוד אלו שני המועדים, הנה הם שניהם שוים [שבשניהם יש התגברות על כח עשו]... הרי מדרגת יום כפורים שהוא יתברך היה נותן עונש של יעקב על עשו. וכן היא מדרגת פורים, מה שהיה רוצה המן, שהוא מזרע עשו, לעשות למרדכי, שהוא מזרע יעקב, שהיה חפץ לאבדו, נטל הקב"ה ונתן על זרע עשו, הוא המן, ונאבד. ודברים אלו הם דברים גדולים ומופלגים... כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון. וכן ביום הכפורים, נצוח סמאל, הוא כח עשו... הוא למעלה מן עולם הזה. ולפיכך אמרו כי פורים ויום הכפורים לא יעברו ולא יהיו בטלים, כי אלו שנים הם בטול כח עשו שבא לעולם, כמו שהתבאר. ומאחר כי מדרגתם מעולם העליון, אין בטול להם אף לזמן התחיה, שיתבטלו עניני עולם הזה" [הובא למעלה בהקדמה הערות 207, 209].

<> להלן סוף פסוק זה [לאחר ציון 568], שביאר שם שגם יוה"כ הוא מכלל "היושר בעצמו".

<> לפנינו בירושלמי איתא "נאמר כאן 'קול גדול ולא יסף', ונאמר להלן 'וזכרם לא יסוף מזרעם'".

<> למעלה [לאחר ציון 493] אודות שספרי נביאים אינם צריכים שרטוט.

<> כמו שאומרים בברכה לפני ההפטרה "אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת". ובברכה שלאחר ההפטרה אומרים "נאמן אתה הוא ה' אלקינו ונאמנים דבריך, ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם, כי אל מלך נאמן ורחמן אתה, ברוך אתה ה' האל הנאמן בכל דבריו". וראה להלן הערה 575.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 492], וראה למעלה הערה 493.

<> פתח בתורה ועבר למצות. והענין מבואר בגו"א בביאור שאלת רבי יצחק שהובאה ברש"י תחילת החומש [בראשית א, א] בזה"ל "בראשית - אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח ב'בראשית'". ובגו"א שם אות א ביאר את שאלת רבי יצחק בזה"ל: "אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו 'אחות לוטן תמנע' [בראשית לו, כב], כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צט:], אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבה כתובים המצות... אם כן אין לכתוב בה רק המצות" [הובא למעלה פ"א הערה 1360]. הרי שהמאפיין שֵׁם "תורה" הוא המצות שבתורה.

<> למעלה [לאחר ציון 491] לא הזכיר דוקא מצות, שכתב: "כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר". אך למעלה בהערה 492 התבאר שכוונתו שם בעיקר הוא למצות, וכמו שכתב כאן.

<> נקודה זו מבוארת היטב בדר"ח פ"ג מ"ב [עז.], וז"ל: "מה שהתורה נקראת 'בת' [של הקב"ה (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו. כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה, ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה" [הובא למעלה פ"ג הערה 712].

<> אודות שהתורה היא סדר שסידר הקב"ה, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". וכן כתב שם פ"ה מכ"ב [תקלא.], ושם פ"ו מ"ב [כד.]. וכן הוא בבאר גולה באר הרביעי [תמו:]. ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 140] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", ושם הערה 141. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו [ב"ר א, א] כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב התורה פ"א [כד:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד.

<> "כי הוא יתברך הוא היושר עצמו, ולפיכך היושר אין לה קץ ותכלית" [לשונו למעלה לאחר ציון 525]. וראה למעלה הערה 527. ובגו"א בראשית פי"ז אות ג [רעג:] כתב: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד... ראוי להם הנצחיות, ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד.] כתב: "לא יקרה לתורה... הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה. כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד" [הובא בחלקו למעלה בפתיחה הערה 15]. ובדר"ח פ"ד מ"ז [קמו:] כתב: "כי התורה היא מעולם הנצחי".

<> כמו שנאמר [דברים יח, יח] "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודיבר אליהם את כל אשר אצונו". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א כתב "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם". והעיקר הששי הוא "אני מאמין באמונה שלמה שכל דברי נביאים אמת".

<> נדרים כב: "אלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, מפני שערכה של ארץ ישראל הוא", ופירש הר"ן שם [נדרים כב.] "שעיקרן של שאר נביאים לא היה אלא להוכיח ישראל על עבירות שבידם, ואלמלא לא חטאו, לא הוצרכו לתוכחה" [הובא למעלה הערה 495].

<> דוגמה לחילוק זה שבין תורה לנביאים נמצאת בדברי רש"י [במדבר ל, ב], שכתב: "זה הדבר - משה נתנבא ב'כה אמר ה' כחצות הלילה' [שמות יא, ד]. והנביאים נתנבאו ב'כה אמר ה''. מוסיף עליהם משה שנתנבא בלשון 'זה הדבר'". ובגו"א שם אות ו [תצ.] כתב: "ונראה כי ענין זה הוא תולה בנבואת משה רבינו עליו השלום ומדריגתו. כי הנבואות הם שתים; האחת הוא שנתנבאו בה כל הנביאים על מעשה ה' והנהגתו בעולם, לכל אשר נעשה בעולם. והמדריגה של משה היה כולל זה, וכולל גם כן להתנבאות על המצות והתורה שצוה לו השם יתברך מפיו. וזאת המדריגה היא אינו דומה לראשונה, כי המדריגה הראשונה בדברים אשר יחדש ויעשה בעולם, והמדריגה של משה רבינו עליו השלום היא התורה מה שהשם יתברך רוצה שיהיה נוהג תמיד בעולם מבלי שינוי, והוא סדר מציאות כללי בעולם. כי בתורה אשר נתן השם יתברך על ידי משה, סידר את ישראל בסדר כללי, לא בענינים המתחדשים בפרטים מן הסבה הראשונה, שזה אין המדריגה כל כך. ובשביל זה תבין למה היה משה רבינו עליו השלום מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:], יותר מכל שאר נביאים. כי הענינים הכוללים הם מופשטים מן החומר, ומושכלים ביותר. ומדריגת שאר הנביאים היה למטה מזה, בענין אשר הוא יחדש בעולם ויעשה, לא בענינים הכוללים. וזה תמצא מבואר בכל הנביאים, שלא היו מתנבאים רק בענינים אשר הוא יתברך פועל ועושה ומשנה. אבל משה רבינו עליו השלום נתן תורה כללית ונצחית, לא ישתנה דבר, וזה נקרא הויה כוללת". @**ועוד אודות**^ ההבדל בין נבואת משה לנבואות של שאר הנביאים, הנה אמרו חכמים [מכות כד.] "ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל, באו ארבעה נביאים וביטלום... משה אמר [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים', בא ישעיהו ואמר [ישעיה כז, יג] 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול וגו''". ובח"א שם [ד, ט.] כתב: "אין הפירוש שהיו אלו נביאים מבטלים דברי משה ח"ו, שזה לא יתכן... אבל הפירוש כי מצד שמשה היה איש אלקים [דברים לג, א], וכל הנהגתו בדין ובמדת היושר והאמת, ואין כאן שום חסד כלל. ולכך גזר משה רבינו ע"ה במדת הדין והאמת על ישראל, כי ראוי מצד האמת ח"ו האבוד לישראל בין הגוים [ראה למעלה הערה 481]... אבל יודע היה משה כי ישראל לא יהיו נאבדים, ויעמיד השם יתברך להם נביאים שהיו מבטלים הגזירה. כי שאר הנביאים שאין מדריגתם כל כך, ואין מדתם מדת הדין לגמרי. ואם יש במדריגתם מדת הדין, הוא רפה, ולכך היו מבטלים גזירת משה רבינו ע"ה, עד שהיה נוהג עם ישראל במדת הדין רפה".

<> שלא יחשבו לכתבי הקודש.

<> כי הם דבר ה', ובודאי קדושתם תעמוד לעולם, ולכך ילמדו מהם. ובנתיב התורה פי"ד [תקס:] כתב: "כי יש ללמוד חכמת האומות, כי למה לא ילמד החכמה שהיא מן השם יתברך, שהרי חכמת האומות גם כן מן השם יתברך". ובהמשך שם [תקסז:] כתב: "כל דבר שהוא לעמוד על מהות העולם יש לאדם ללמוד, ומחויב הוא בזה, כי הכל מעשה השם הוא, ויש לעמוד עליהם ולהכיר על ידי זה בוראו".

<> צרף לכאן שלעתיד לבא ההלכה תהיה כבית שמאי [מובא בסידור הגר"א (אבני אליהו) בשמו בפירוש לברכת "יוצר המאורות", ומקדש מלך על זוה"ק בראשית (יז:) בשם האר"י ז"ל, ומלבי"ם בתורה אור לפרשת חוקת עמוד 1308].

<> שנס פורים מורה על היושר [ולכך המגילה צריכה שרטוט], וכפי שהלכות מורות על היושר [כמו שיבאר], וההלכות מגלות על המגילה, כי נזכרו עמה. ודבריו מבוססים על הפסוק [איוב לו, לג] "יגיד עליו ריעו", שהנך יכול להסיק את משמעות הענין על פי מה שנסמך אליו, וכמו שאמרו בגמרא [ע"ז עו.]. וכן הזכיר בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:], וח"א למכות יב. [ד, ג.]. ובבאר הגולה באר הששי [רה:] כתב: "המבין יבין שכל הדברים הנאמרים כאן הם ברורים בכל הדברים האלו באין ספק כלל, ויורה זה המאמר שאחריו", ושם הערה 436. וכן הוכיח בתפארת ישראל פל"ב [תפ:], וגו"א שמות פי"ט אות כב [עט.]. וראה דר"ח פ"א מי"ח [תנ:], ושם הערה 1730, שם פ"ב מ"ה [תקפט:], ושם הערה 586, ונתיב התורה פי"ד [תקעא.], ושם הערה 211 .

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב:]: "כי ההלכה היא דרך הישר ודרך האמת, אבל אם אינו מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אף על גב שגם הוא תורה, אין זה מדרגה אחרונה המיוחדת, רק כאשר מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתרחצ:]. ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסז:] כתב: "לא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור". ובבאר הגולה באר הראשון [צה.] כתב: "לפיכך ההלכה כב"ה [עירובין יג:]... כי הנוח והעלבון היא מדה ראויה להלכה, כי ההלכה היא הדרך הישר שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל הש"י לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה'... ומפני זה ראוים דברי ב"ה להלכה... שהיו נוחים ועלובין היו ראוים אל היושר, לכן נקבעו דבריהם להלכה". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה' כי ההולך הוא הולך ביושר, אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל. וזהו מדת ב"ה שהיה להם מדה זאת בכל הנהגתם, שלא היו יוצאים מן השווי, שהיו נוחים... לענין הלכה, שהוא הדרך הישר, הוא לב"ה, מפני שהיו בעלי הנחה מבלי שיצאו מן הסדר". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.] כתב: "כי ההלכה הפסוקה מתיחס לה מספר שלשה, כי שלשה יש בהם האמצעי שאין לו נטיה אנה ואנה, כמו שהוא כל אמצעי, וכך הלכה פסוקה אין לה נטיה לשום צד... מספר ג' יש בו האמצעי שאינו נוטה מן היושר שהוא הלכה". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, ראה דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.], וח"א לנידה עג. [ד, קסז:].

<> וזוכה לעולם הבא. ובנתיב התורה פ"א [סט.] כתב: "ההלכה, שהוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת 'תורה', ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת. אבל תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא... הוא נבדל ומיוחד... כי התורה היא שמביאה האדם אל השם יתברך ולהיות זוכה לעולם הבא, וביותר כאשר מכוין הלכה... כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל... וזה שאמר 'כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא, דכתיב 'הליכות עולם לו'', כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא על ידי הלכות של תורה". ובתפארת ישראל פי"ד [רכג:] כתב: "והתבאר בזה איך התורה היא המורה הדרך להביא את האדם לחיי עולם הבא, כי התורה היא המצרף את האדם להוציאו מן הטבע, ומורה לו דרך הנבדל, שהוא נוכח ה' להתדבק בו יתברך. ובפרט מי ששונה הלכות, הם הפסקים והדינים שהם הלכה. כי מעלת התורה היא היושר באמת, וההלכה היא הדרך הישר בתורה, ולכך היא מוליכה את האדם בדרך היושר נכחו להתדבק בו יתברך, לא שאר חכמות". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסד:] כתב: "תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא... והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל... לכך אמר 'מי ששונה הלכות', שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא... וההלכה מברר המעשה אשר יעשה והדרך אשר ילך מתוך עירוב וספק. ודבר זה כמו מי שמברר הדרך הישר מבין שאר דרכים... ועליהם וכיוצא בהם נאמר 'הליכות עולם לו', כל מי שעוסק בהלכה זוכה לחיי עולם הבא, שמוליכין אותו בדרך המפולש לחיי עולם הבא". ובדרוש על התורה [מז.] כתב: "חי ה' צבאות אשר נתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נטע בתוכנו... להיות התורה עמך להוליכך בדרך ההולך נכוחו לעוה"ב, וכמו שאמרו... כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא... כי שם 'הלכה' יפול על שאינו נוטה מנקודת האמת. ולפיכך דרך זה הוא שמוליכו לעוה"ב היא דרך הישר, שאינו נוטה מנקודת האמת. אבל דבר שהוא הפך האמת, והוא דרך עקלקלות, אין זה רק שגורם להסירו מדרך העולם הבא".

<> כמבואר בהערות 563, 564.

<> אודות שהיושר הוא השוה, כן כתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 193], וז"ל: "ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם". אך דע שבספריו התיבות "שווי" "יושר" ו"אמצע" הן תיבות מתחלפות זו בזו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ה [קעא:] כתב: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע". ושם במשנה יא [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". הנה הזכיר ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, באר הגולה באר הראשון הערה 262, ודר"ח פ"ה הערות 677, 1027. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רלז.] כתב: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". נמצאת למד שהשווי והיושר מורים על מעלת האמצע. וראה למעלה בפתיחה הערה 195, פ"ב הערה 220, פ"ד הערה 482, ופרק זה הערה 517.

<> אודות שאין הפסק ליושר, כן נתבאר כאן הרבה פעמים, ואבוהון דכולהו הוא מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". וראה למעלה הערה 539.

<> בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:] ביאר שהוא הדין גם לאידך גיסא; כשם שאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא מביאה את האדם לעוה"ב, כך גם מי שמופקע מהעוה"ב, הוא מופקע מלאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. שהנה אמרו חכמים [סנהדרין קו:] "דואג ואחיתופל... לא הוה סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא ["לא זכו לקבוע הלכה כמותן" (רש"י שם)], דכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו'". ובח"א שם [ג, רנ:] כתב: "ביאור זה, כי ההלכה הוא סוד ה' מגיע עד עולם הבא. וכמו שאמרו ז"ל במסכת סוטה [כא.] 'הגיע לפרשת דרכים נצל מכלם', זה תלמיד חכם דמסיק שמעתא אליבא דהלכתא... כי ההלכה נקרא שהולך עד עולם הבא. אבל אלו היו נטרדין מן עולם הבא, ולפיכך אין להם חלק בשמעתתא אליבא דהלכתא, שעולה עד עולם הבא... כי עולם הבא הוא הנעלם והנסתר, ויש להבין זה".

<> עד כה ביאר בספר זה שלשה הסברים אחרים; (א) יצ"מ היא התחלת ישראל, ולכל נברא יש סוף, אך יום כפור אין זה מישראל, כי אם מה' (למעלה פ"ג לאחר ציון 352)]. (ב) ימות המשיח תלוים ביום כפור, כי לולא יום כפור ישראל לא היו מגיעים לימות המשיח [למעלה בהקדמה לאחר ציון 188]. (ג) ביום כפור נתגלתה הדביקות הגמורה שיש בין ישראל לה', ואילו שאר מועדים מורים על דביקות שאינה גמורה. והואיל ולעת"ל תהיה לישראל דביקות גמורה בה', לכך שאר מועדים יתבטלו, ואילו יום כפור לא יתבטל [למעלה בפתיחה לאחר ציון 333]. ומעתה יבאר שיוה"כ מורה על היושר, ולכך הוא לא יתבטל כלל. וראה למעלה הערה 543.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקפב:]: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115 [הובא למעלה בפתיחה הערה 235]. ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "בספר משלי [טז, ו] 'בחסד ואמת יכופר עון'. שלמה המלך רצה לומר כי מי שעושה גמילות חסדים לבני אדם, ראוי שיהיה השם יתברך עושה אתו גם כן חסד לכפר עונותיו, ואין מדקדק עמו במה שעשה מן החטאים... ועוד כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין, ויש לו דביקות במדה זאת. והחטא הוא שיוצא לגמרי מן היושר. הרי לך כי הם שני הפכים; כי הדבק בחסד לא זה שהוא עושה כשורה וכדין, רק שנכנס לפנים משורת הדין. והחוטא, לא זה שאינו נכנס לעשות לפנים משורת הדין, רק שיוצא חוץ מן היושר והדין. ולכך כאשר חטא ויצא מן היושר, אם יעשה חסידות ויכנס לפנים משורת הדין, דבר זה הפך אשר חטא, והוא כפרה לו". ובנתיב הבושה פ"א [ב, קצט:] כתב: "ואחרים הוסיפו לומר [נדרים כ.] שיותר מזה שמי שיש לו בושת פנים, לא במהרה הוא חוטא. ודבר זה תוכל להבין מפני כי החוטא הוא יוצא מן היושר, כמו שכתוב [משלי כא, כט] 'העז איש רשע בפניו וישר יבין דרכו'. ולכך מי שהוא הפך העז פנים, לא במהרה הוא חוטא". ובח"א לשבת נה: [א, לב:] כתב: "בנימין בן יעקב הוא מסולק מן החטא, כי החטא שהוא נוטה חוץ ליושר, וזהו ענין חטא. אבל בנימין בן יעקב לא היה נוטה חוץ ליושר, והיה כולו צדיק. וזה תדע כי היה בחלקו בית המקדש, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], אינו נוטה מן היושר, כדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן' [יומא יב.]. ומפני שאינו נוטה חוץ ליושר, הרי הוא מסולק מן החטא. גם במה שאמר 'בנימין בן יעקב', תבין זה שהיה נפשו קשורה בנפשו של יעקב, שהוא נקרא [ישעיה מד, ב] ישורון. ולכך יחס כאן אותו אחר האב לומר 'בנימין בן יעקב', כי מה שהיה בן יעקב הוא שגרם לו להיות צדיק".

<> כי זהו היום היחידי בשנה שאין לשטן רשות לקטרג בו [יומא כ.]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פד:] ביאר שביוה"כ יש דביקות בה', והיא הסבה לסלוק החטא, וכלשונו: "ובפרק בתרא דיומא [פה:]... אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנאמר [יחזקאל לו, כה] 'וזרקתי עליכם מים טהורים וגו' ומכל גלוליכם אטהר אתכם'. ואומר [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה'', מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל... אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כלומר שמה שישראל מיטהרים ביום הכפורים הוא בשביל שיש לישראל דביקות בו יתעלה, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. ועל זה אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כי אין מעלה יותר מזה. והוסיף לומר 'ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים', שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים, מפני ענויי נפש והסתלקות הגופניות מישראל, ואז יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל, כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל', על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל עד שנעשים טהורים מאתו". והרי הקב"ה "הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 536], לכך ברי הוא שיוה"כ הוא גם כן היושר בעצמו, כי ביום זה האדם נמצא במי המקוה של הקב"ה. וראה למעלה בפתיחה הערה 338, פ"ג הערות 353, 565, ולהלן הערה 610. וצרף לכאן דבריו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 102] בביאור היות היובל ביום הכפורים, וכלשונו: "היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים, כדכתיב [ויקרא כה, ט] 'ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם', 'ובכל ארצכם גאולה תתנו לארץ' [שם פסוק כד]... וזה כי יום הכפורים הוא גאולה לנפש האדם, שיוצא לחירות מן יצר הרע אשר משעבד באדם. ולכך היו שניהם ביחד; גאולת הגוף, וגאולת הנפש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 194].

<> כי ביום הכפורים מתגלה שהחטאים באים מחוץ למהות ישראל, ולכך הם ניתנים לכפרה ולהסרה, וכמבואר למעלה בפתיחה הערה 335. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ב, ז] שהאדם נברא ממקום מזבח, וכך תהיה לאדם כפרה. ובגו"א שם אות כא ביאר כי המזבח נמצא באמצע העולם, והחטא הוא יציאה מן האמצע אל הקצוות, והואיל והאדם נברא ממקום האמצע, יוכל בנקל לשוב אל האמצע, ובזה להתנער מחטאיו. נמצא שמה שהמזבח במקום, יום הכפורים הוא בזמן.

<> צרף לכאן שיום הכפורים הוא התגלות שער החמשים [שפת אמת סוף דברים, יום כפור שנת תרנ"ג. ועיין זוה"ק ח"ג סט:, ופרדס רימונים שער יג פרק ה], וזהו היושר בעצם.

<> כשיטת ר"ת [גיטין ו: תוד"ה אמר]. וכן הרמב"ם בהלכות תפילין פ"ז הט"ז כתב: "כל כתבי הקודש אין כותבין אותן אלא בשירטוט". וכן הרא"ש מגילה פ"ב אות ב כתב כן בשם הרמב"ן. וכן נראה מבואר ברמב"ן [גיטין ו:] שכתב שסירגול תורה שבכתב הלכה למשה מסיני, ובפשטות תורה שבכתב היינו כל כ"ד ספרים. וכן משמע בחידושי הר"ן [גיטין שם] שכתב ד"כל כתבי הקודש צריכין שרטוט בכל השיטות". ומבואר שם שהוא הלל"מ. ולמעלה [הערה 485] דייק מלשון הגמרא [מגילה טז:] שנביאים וכתובים אינם צריכים שרטוט.

<> כמבואר למעלה בהערה 549, וכמו שאמרו [מגילה טז:] שמגילה צריכה שרטוט "כאמיתה של תורה", ונבאר שגם הנביאים נכללים באמיתות זו.

<> פירוש - מקשה על עצמו, שאמרו בגמרא [מגילה טז:] שמגילה צריכה שרטוט, ואם כל כתבי הקודש צריכים שרטוט, מהי הרבותא במגילה יותר משאר כתבי הקודש, והרי מגילת אסתר היא חלק מכתבי הקודש [ב"ב יד:]. וראה במהר"ם שיף בגיטין ו: שהקשה כן, וכתב לתרץ בזה"ל: "יש לומר, דמנא לן שמגילה הוא מקרא, דדוקא ג' מקרא אין כותבין". והרבה תמהו בהבנת דברי המהר"ם שיף [שיעורי רבי שמואל שם אות פה, קונטרס שיעורים עמוד עד]. ונראה שכוונתו לדברי המהר"ל כאן, שהואיל והמגילה אינה מן הנביאים [כי אנכה"ג כתבוה (ב"ב טו.)], הוה אמינא שאינה צריכה שרטוט. ואע"פ שהמגילה היא מכתבי הקודש, אך דין שרטוט נאמר על דברי התורה עצמם, ולא על הספר [כמבואר בגרי"ז הלכות מגילה פ"ב]. וזו הרבותא שבמגילה, שאע"פ שנכתבה על ידי אנשי כנסת הגדולה, מ"מ היא צריכה שרטוט.

<> פירוש - שלש תיבות מנביאים אין לכתוב ללא שרטוט. וראה למעלה הערה 486.

<> פירוש - למעלה [לאחר ציון 484] כתב: "משמע מזה כי התורה בלבד צריכה שרטוט, ולא נביאים וכתובים. ואף על גב דאמרינן במסכת גיטין [ו:] שנים כותבין בלא שרטוט, ג' אין כותבין, פירשו בתוספות [שם] היינו שצריך לשרטט שורה אחת בראש, ולא כל שורה ושורה". ומבאר כאן שאם נסבור שכתבי הקודש צריכים שרטוט, לא נצטרך להכנס לחילוקים אלו, אלו נבאר שצריך שרטוט בכל שורה. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - אם נבאר שכתבי הקודש אינם צריכים שרטוט, יקשה על כך מדוע אמרו בגיטין [ו:] ששלש תיבות מנביאים צריכות שרטוט [כפי שהובא למעלה הערה 488 בשם התוספות]. אך אם נבאר שכתבי הקודש צריכים שרטוט, לא יקשה כלום מהגמרא בגיטין.

<> מבאר שהמלים "דברי הצומות וזעקתם" מוסבות על התענית שהיתה בימי המן [למעלה ד, טז-יז]. וכן הרמב"ם בהלכות תענית פ"ה ה"ה כתב: "להתענות בי"ג אדר, זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר 'דברי הצומות וזעקתם'".

<> דברים אלו ממש כתב הרמב"ם בהקדמתו ל"מנין המצוות על סדר ההלכות" [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו], וז"ל: "וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 393, פ"ה הערה 198, ופרק זה הערות 124, 477]. הרי שימי הפורים מזכירים לנו שהיהודים בימי המן היו בתענית, וה' שמע צעקתם. ואמרו בגמרא [מגילה ד.] "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום", ופירש רש"י שם "זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה".

<> מוסיף דברים אלו, כי בא ליישב הלשון "&**וכאשר**^ קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם", ותיבת "וכאשר" מתפרשת בלשון "כשם שקיימו וכו'". ומעתה הפסוק במילואו הוא "לקיים את ימי הפורים האלה וגו' וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצמות וזעקתם", לאמור כשם שקיימו דברי הצומות וזעקתם על ידי ימי הפורים, כך קיימו רישא דקרא "את ימי הפורים האלה". ומעין כן פירש הראב"ע כאן [נוסח ב], וז"ל: "כאשר קיבלו את הצומות, ככה קיבלו ימי הפורים להיותם בהם שמחים". וכן הוא במנות הלוי [רכ.]. אך הם מבארים שהפסוק אכן עוסק בתעניות שישראל קבלו על עצמם ["צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי" (זכריה ח, יט)]. אך המהר"ל לומד שאיירי בימי פורים עצמם, שכשם שעל ידי ימים אלו נזכרים ימי הצומות וזעקתם, כך ימי פורים מתקיימים על ידי משתה ושמחה והנחה.

<> נראה שבא לבאר מה הצורך לומר שהיהודים קבלו עליהם את תקנת מרדכי ואסתר לגבי פורים, ומדוע שלא יקבלו זאת עליהם. ועל כך מבאר שהיו יכולים לסרב לכך מחמת ש"אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.], ו"לשמחה מה זו עושה" [קהלת ב, ב]. ולמעלה [לאחר ציון 86] כתב: "וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרוחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ובודאי אין כאן הרוחה כאשר עדיין היו בגלות".

<> כן הקשה רבי אביגדור כהן כאן, וז"ל: "קצת קשה, למה לא 'מאמר מרדכי קיים דברי הפורים'". ובמיוחד יש להעיר כן כי למעלה [פסוקים כט, לא] הוזכרו מרדכי ואסתר יחד בענייני פורים, ומדוע כאן מוזכרת רק אסתר.

<> לשון הגר"א כאן: "ומאמר אסתר קיים כו'. מחמת תקיפות של אסתר נתקיים 'דברי הפורים האלה ונכתב בספר'. כי היא צותה ולא היו רשאין לבטל דבריה... והיינו מפני שהיא מלכה". וכן כתב הרלב"ג כאן. ואודות הפחד שהיה מאסתר, ראה למעלה הערות 205, 470.

<> מרדכי ובית דינו [כמבואר למעלה הערות 465, 466].

<> רמב"ם הלכות ממרים פ"א ה"א "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל. ועליהן הבטיחה תורה, שנאמר [דברים יז, יא] 'על פי התורה אשר יורוך', זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו, חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן" [הובא למעלה הערה 466].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 462]: "ויש לתרץ כי לכך למעלה כתיב [פסוק כ] 'ויכתוב מרדכי', וכאן כתיב [פסוק כט] 'ותכתוב אסתר ומרדכי', ולמה לא כתיב למעלה 'ותכתוב אסתר'. אבל דבר זה מפני למעלה פירושו כי מרדכי היה בסנהדרין, והסנהדרין הם קובעים, שהם בית דין. ולכך כתיב מרדכי בלבד, שהוא ראש בסנהדרין, ואין אשה בבית דין, אף על גב שעליה רוח הקודש, אין אשה בבית דין. אבל כאן שלא היה רק להחזיק בשעת מעשה שיקיימו את אשר קבעו סנהדרין, לדבר זה אסתר יותר, שיראים מן המלכה ביותר, כך נראה נכון". @**ולפי דבריו**^ נראה לבאר דברי התרגום כאן, שכתב: "ועל מימר אסתר אתקימו פתגמי פוריא האלין, ועל ידוי דמרדכי אתכתבת מגלתא בפטקא" [תרגום - ועל פי דברי אסתר נתקיימו דברי הפורים האלה, ועל ידי מרדכי נכתבה המגילה באגרת]. והיינו שקיום ימי הפורים נעשה על ידי אסתר, כי היא המלכה. אבל לענין כתיבת המגילה שיהיה לו דין מגילה ואגרת, לזה אין לאסתר שייכות, אלא זה יכול להעשות רק על ידי מרדכי, שהיה מהסנהדרין [שמעתי מהרה"ג רבי שמעון בא גד שליט"א].

<> בסמוך יבאר את שאלת הגמרא.

<> פירוש - משמע שמה שאסתר ציותה לקיים את דברי הפורים, ציווי זה בלבד הביא לכך שהיהודים קבלו על נפשם לקיים הפורים, ולא מה שמרדכי ובית דינו גזרו עליהם.

<> כי רק הסנהדרין גוזרים גזירות על ישראל, ולא אסתר, וכמבואר בהערה 588.

<> פירוש - סוף פסוק לא ["דברי הצומות וזעקתם"] ותחילת פסוק לב ["ומאמר אסתר קיים דברי הפורים"] צריכים להקרא כדבר אחד, וכמו שמבאר.

<> והוא היה ראש סנהדרין [ראה למעלה הערות 465, 467].

<> למעלה לאחר ציון 580.

<> פירוש - מרדכי לא הוזכר כאן, כי הוא כבר הוזכר במה שנאמר [סוף פסוק לא] "דברי הצומות וזעקתם", וכמו שביאר. ומה שנאמר "ומאמר אסתר" הוא השלמה לפסוק שלפניו. ואין מקום להזכיר שוב את מרדכי, כי אז מרדכי היה נזכר שתי פעמים ואסתר פעם אחת.

<> כי ישראל ניצלו בזכות התענית ותפילה, וכמו שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 194]: "סבר כי אסתר ידעה בבירור הגמור כי צרה זאת אין לה רפואה כי אם על ידי תפילה. כי ידעה אסתר... כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה זאת כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן, ודבר זה ידוע בחכמה". ועוד אודות שגאולת פורים באה מחמת התפילה, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 390], וז"ל: "כי הנס בימי המן היה בשביל שהשם יתברך שמע תפילתן, ועל זה סובב כל המזמור של 'אילת השחר' [תהלים פרק כב] שיסד אותו דוד על גאולה זאת. ולא היה גאולה שהגיעו ישראל לצרה וזעקו אל השם יתברך ושמע השם יתברך תפילתם, כמו זאת". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 521] כתב: "בא להגיד גודל הצרה שהיה להם, ועם כל זה על ידי תפילתם הציל אותם השם יתברך מן האויב... והשם יתברך שמע תפלתם, והציל אותם מן המן הרשע". ואודות התענית, הנה למעלה פ"ד [לאחר ציון 491] כתב: "הדביקות בו יתברך [בימי המן] הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך... ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך".

<> פירוש - מצינו בפורים שיש שמחה ומשתה ומשלוח מנות [למעלה פסוק יט], אך אין במצות היום תענית. ואם יש לזכור "דברי הצומות וצעקתם", מדוע לא מצינו בטוי לזה במצות היום. ואדרבה, ימי פורים אסורים בהספד ובתענית [שו"ע או"ח סימן תרצו ס"ג]. ובודאי תענית י"ג אדר אינה נחשבת למצות היום [ראה רא"ש מגילה פ"א סימן א].

<> כי חודש ניסן הוא "ראשון הוא לכם לחודשי השנה" [שמות יב, ב], ופירש רש"י [שם] "על חודש ניסן אמר לו זה יהיה ראש לסדר מנין החדשים, שיהא אייר קרוי שני, סיון שלישי". וראה למעלה פ"ג הערה 234, ופרק זה הערה 2.

<> כן כתב למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 260] כתב: "כי חדש אדר יש בו צד בחינה של מה שאין מציאות ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה על הסוף והתכלית... ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם". וכן בהמשך שם [לאחר ציון 323] כתב: "כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון" [ראה שם הערות 257, 266, 295, 324, 341]. ושם [לאחר ציון 617] כתב: "'בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חודש אדר' [למעלה ג, יג]. ולא כתיב 'בחודש אדר' בלבד, מפני שבא לומר שהיה מקפיד על חודש י"ב מצד שהוא סוף החדשים, ובזה היה רוצה להביא סוף לישראל. וכן למעלה כתיב [ג, ז] 'בחודש שנים עשר הוא חודש אדר', מטעם שנחשב כי לכך נפל לו הגורל בחודש י"ב, הוא חודש האחרון, כי שם יהיה ח"ו אחרית שלהם". ובתחילת פרק זה כתב: "כבר פירשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום להם. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם". ולמעלה בפרקנו [לאחר ציון 253] חזר על נקודה זו. וכן למעלה [לאחר ציון 597] כתב: "אמנם יש לך לדעת כי הפורים הוא בחודש אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחדש האחרון, הוא אדר".

<> לשונו שם [פ"ג לאחר ציון 324]: "אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן... וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי... וכאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש משלי רמז תתקמד] אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחדש האחרון". ושם בהמשך [לאחר ציון 383] כתב: "ולכך אין הגורל של המן הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף עצמן הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחדש ניסן, כך בחדש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל השם יתברך, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל". וכן כתב קודם לכן [לאחר ציון 364], ויובא בהערה 604. וראה למעלה הערות 4, 5. ולמעלה בתחילת פרק זה כתב: "וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם. אבל יש כאן גם כן צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף. וכאשר דבר אחד כמו זה, שהוא סוף בחדשים, יש לו שתי בחינות מחולקות, כמו שיש לחודש אדר; שיש לו בחינה כי יש חס ושלום סוף לישראל, וזה מצד עצמם. אבל מצד השם יתברך, אדרבא, מצד הסוף יש להם קיום, כמו שנתבאר למעלה. לכך כאשר היה המן בא מצד הבחינה הראשונה שיש לישראל, מצד הסוף, ונהפך הדבר, כי מצד הסוף יש להם הקיום, הרי הסוף עצמו מהפך הדבר. ולכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו. ולכך אמר [למעלה פסוק א] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת".

<> "אדרבה" - לא רק שאינו צריך לצום, אלא צריך לבסומי.

<> אע"פ שלהלן יבאר שאדם שיכור אינו נחשב לכלום, ואילו כאן מבאר שאדם שיכור הוא בשלימות ללא חסרון, כאן כוונתו היא לשלימות גופנית, שאדם שיכור הוא מסולק מהשכל, ונשאר הגוף בלבד, ומבחינת הגוף זו היא שלימות ללא חסרון. וראה הערה הבאה.

<> כי על כך נאמר [משלי טז, יח] "לפני שבר גאון", וכפ שביאר בנצח ישראל ר"פ כ [תלד.], וז"ל: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר 'לפני שבר גאון'. שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו. ותכלית הדבר שם הוא שלימתו. כי אין ספק כי בתכלית הדבר שם הוא נשלם. ומפני ששם הוא נשלם, ראוי שיהיה שם שלימתו. ולפיכך לפני שבר, שהוא [ה"&**לפני**^ שבר"] תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו" [הובא למעלה פ"ה הערה 213]. וכן כתב למעלה פ"ה [לפני ציון 213], וז"ל: "כאשר האדם יש לו גדולה וגאוה ביותר, דבר זה הוא לפני שבר. כי הגאוה היתירה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות נטול ממנו. וזה שאמרו במסכת סוטה [ה.], כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט. ולכך כתיב 'לפני שבר גאון', שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי, קרוב להיות ניטל מן האדם, כמו כל דבר שאין ראוי להיות, ויוצא מן השעור, יש לו הפסד". וכן חזר וכתב שם [לאחר ציון 309], פ"ו [לאחר ציון 106], ופ"ז [לאחר ציון 15].

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 364]: "כי ישראל תכליתן וסופן אל השם יתברך, ולפיכך צוה השם יתברך ישראל מצוה זאת [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך', וצוה לתת הפיאה לעניים [שם]... וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן. לכך צוה 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותם קיום נצחי. ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר 'לא תכלה פאת שדך וגו'', כמו שנתבאר" [הובא למעלה הערה 5].

<> כמצויין למעלה בהערה 600.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 175]: "כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה, וזהו הנאות הגוף. וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו [שם] שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי. ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יודע, כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר... ומפני כך קבעו ימי משתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 345] הביא שוב מאמר זה, ושם כתב הדגשה אחרת מדבריו בהקדמה; כי בהקדמה ביאר שסילוק השכל נועד להגביר את הגוף לגמרי. אך בפ"ג מבאר שסילוק השכל נועד לבטל את האדם לגמרי, ובזה להורות שהגאולה היא מצד ה' יתברך, ולא מצד ישראל. אך כתב שם [בפ"ג לאחר ציון 348] ש"עם כי כבר נתבאר למעלה עניין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון".

<> ברכות יז. "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי; רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו, ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני" [ראה למעלה פ"ד הערה 495].

<> כי הגוף הוא מסך מבדיל בין ה' לבין האדם, ובהסלק הגוף הוסר המסך, ויש לאדם דביקות אל ה'. ואודות שהגוף הוא מסך מבדיל בין ה' לבין האדם, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "בעולם הזה, אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן]: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם השם יתברך". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ובח"א למכות כג: [ד, ז:], ועוד.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 183]: "כי יום הכפורים מסולק מן הנאת הגוף, שכל דבר שהוא הנאת הגוף הוא אסור ביום הכפורים; הן אכילה ושתיה, הן רחיצה וסיכה, הן נעילת הסנדל, תשמיש המיטה, הכל אסור [יומא עג:]. ודבר זה, כי יום הכפורים כפרת החטא והעון, אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם". ובגו"א במדבר פ"כ אות א [שיט.] כתב: "יום הכפורים מכפר... כי יום הכפורים גם כן בשביל סלוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה וכל תענוג הגוף, והם חמשה עינויים. ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא". ובביאור חמשת העינויים של יוה"כ, ראה בדרוש לשבת תשובה [פא:], שכתב: "ביוה"כ צוה השי"ת למעט הגוף ולענות הנפש בחמשה עינויים, ואז אין הנפש מיושבת בגוף, והיא נבדלת לבדה לעצמה, מסולקת מן הגופניות, והוא כמו מלאך. ומפני כי יש לנפש חמשה שמות; נפש, רוח, ונשמה, יחידה, חיה, נמצא שיש חמשה דברים בנפש, ולכך יש לה חמשה שמות לנפש. וכנגד זה חמשה עינויים למעט ולסלק הגופניות [ומבאר שם כיצד חמשה העינויים מקבילים לחמשה שמות של הנשמה]... אלו הם חמשה עינויים הכתובים בתורה, וכולם הם למעט את הגופניות מן הנשמה, עד שהיא קדושה לגמרי מן הגוף... כי כל מעשה יוה"כ הכל כדי לסלק ולמעט את הגוף".

<> כי יום הכפורים הוא היום שהאדם דבק בה' ללא כל חציצה והבדלה, וסלוק הגוף מאפשר הסרת החציצה וההבדלה בין האדם לה'. ונקודה זו מבוארת היטב בסוף דרשת שבת תשובה [פד:], וז"ל: "ובפרק בתרא דיומא [פה:]... אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנאמר [יחזקאל לו, כה] 'וזרקתי עליכם מים טהורים וגו' ומכל גלוליכם אטהר אתכם'. ואומר [ירמיה יז, יג] 'מקוה ישראל ה'', מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל... אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כלומר שמה שישראל מיטהרים ביום הכפורים הוא בשביל שיש לישראל דביקות בו יתעלה, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. ועל זה אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כי אין מעלה יותר מזה. והוסיף לומר 'ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים', שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים, מפני ענויי נפש והסתלקות הגופניות מישראל, ואז יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל. ולכך קאמר 'מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל, כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל', על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל עד שנעשים טהורים מאתו" [הובא למעלה הערה 571].

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 239]: "ובמדרש [אסת"ר ו, ז], אמר רבי ברכיה אמר רבי לוי, אתם בכיתם ואמרתם [איכה ה, ג] 'יתומים היינו ואין אב', חייכם הגואל שאני מעמיד לכם במדי אין לו אב ואם. ופירוש זה, כאשר גלו ישראל ואביהם שבשמים עזב אותם, נאמר על ישראל 'יתומים היינו ואין אב'. ומפני שהיה גובר עליהם כח עמלק, שהוא גדול מאוד, ולבטל זה הכח של עמלק צריך התעלות אל המעלה העליונה מאוד, כאשר יתבאר עוד. ולא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק על ידי יתומה, כי כתיב [ישעיה נז, טו] 'אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', והשם יתברך מגביה שפלים. ומפני כך הגביה את אסתר, שהיתה יתומה מבלי אב ואם, והיה מגביה אותה על מדריגת המן. ולפיכך כאשר אמרו 'יתומים היינו ואין אב', אמר להם הקב"ה אף אם אתם יתומים, אין הקב"ה עוזב השפלים המדוכאים, ולכך חייכם הגואל אשר מעמיד לכם במדי, והיה צריך שיהיה מעלתו עליונה מאוד לנצח את המן, אשר כוחו גדול מאוד, הגואל הזה יהיה יתום. ומפני כי הוא יתום, השם יתברך מגביה אותו מעלה מעלה, להיות גובר על המן. ומפני כך היה צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי אסתר, כי אסתר היתה יתומה מאב ומאם". וראה שם הערה 251 ששפלות ישראל בגלותם היא סבה לגאולתם.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 344]: "מפני כי ימי פורים הוא מצד שהשם יתברך הוא צורת ישראל, ואין זה מצד עצמם, לא היה להם תשועה כלל, רק מן השם יתברך... וכך ישראל באותו שעה לא היה העזר והתשועה דבר מה מצד עצמם, רק מן השם יתברך היתה הישועה הזאת לגמרי, והיה כאיש אשר לא ידע דבר, שאין לו תשועה מצד עצמו כלל". ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "השם יתברך השגחתו על האדם שהוא השפל... ומדת השם יתברך לשכון את דכא... ודוד עצמו רמז זה שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה... והאדם נקרא 'מה' [גימטריה "אדם"] מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל... ואצל מי ישכון, רק אצל דכא, שהוא מה, והוא 'אדם', ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד. והנה האדם הזה מצד עצמו הוא 'מה', אבל מצד שהשם יתברך מגביה שפלים, ורוצה בשפלים... ומצד הזה האדם הוא 'מאד', כי 'אדם' במספר 'מאד'. כי מצד שהשם יתבך שוכן שכינתו את דכא, ומגביה הדכא, האדם הוא 'מאד', ומצד עצמו אינו דבר, רק השם יתברך נותן לו כח, והכל הוא מן השם יתברך. וזהו ענין האדם כאשר ידע האדם מדרגתו, כי הוא 'מה' מצד עצמו, והוא 'מאד' מצד השם יתברך, אשר לו כח גדולה וגבורה ורוממות. וזהו שאמר 'ה' מה אדם ותדעהו', זכר השם ואחריו מלת 'מה' ואחר כך אמר 'אדם'. ורצה לומר כי השם יתברך הוא 'מה' מצד כי לא נודע עצמו יתברך עד שהוא יתברך 'מה', והאדם הוא בעצמו 'מה', ולפיכך 'ותדעהו', לכך [שם פסוק ה] 'הט שמיך ותרד וגו''" [הובא למעלה פ"ב הערה 248, ופ"ג הערה 267].

<> כמו שאמרו [אבות פ"ג מ"א] "מאין באת, מטפה סרוחה. ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה". ובדר"ח פ"ג מ"א [כד.], וז"ל: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר. שאילו היה נחשב מצד תחלתו, אף שלא היה נחשב מצד סופו, וכן אם היה נחשב מצד סופו, אף שלא היה נחשב מצד תחילתו, היה בו חשיבות מה. אבל כאשר מצד תחילתו וכן מצד סופו אינו נחשב לכלום, כאילו אינו דבר לגמרי... ומה שאמר 'מאין באת מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום רמה ותולעה', היינו הגוף, שבו יצר הרע, והוא מבקש החטא. ולכך כאשר מסתכל שזה הגוף, שהוא בעל יצר הרע, אינו כלום נחשב, מסתלק ממנו יצר הרע בודאי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 499]. ובנר מצוה [קיח:] כתב: "[האדם] אינו כולו כבוד, כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ובשתן ושאר דבר". ובנתיב העבודה ס"פ א [א, עט.] כתב: "כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך". והמלים "פחיתות הגוף" ו"פחיתות החומרי" הן נפוצות מאוד בספריו.

<> ונשאר רק הגוף. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 176] כתב: "וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי. ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יודע, כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 345] כתב: "לפיכך אמרו [מגילה ז:] שחייב אדם לבסומי ביומא דפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כלומר כי כאשר אדם מגיע למדה זאת, אין לו שום עזר כלל, כי לא ידע דבר, ואין לו יכולת".

<> לכאורה משמע מדבריו כאן שאדם שיכור שאינו יודע מימינו לשמאלו, יזכה לסייעתא דשמיא מיוחדת, וכפי שזכו לה ישראל בימי פורים. אך קשה, כי דוקא אדם שיכור הוא מנותק לגמרי מן העליונים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ט אות יד, וז"ל: "עיקר הפורענות דבא על ידי היין... הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 153, ולהלן פ"ה הערה 223]. וכיצד יבאר כאן שהשיכור יסתייע במיוחד בישועה מאת ה'. ויל"ע בזה [הובא למעלה פ"ג הערה 348].

<> יש להבין מדוע נקט כאן שהמן רצה לכלות את ישראל ולאבד גופם, שאע"פ שזה נכון [וכפי שהדגיש כמה פעמים למעלה], מ"מ לגבי עיקר נקודתו כאן לכאורה אין זה נוגע. כי כאן מבאר שישראל בימי המן היו לגמרי חסרי מציאות, ולכך קיומם הגיע להם מה' יתברך. ובשביל נקודה זו סגי לומר ש"המן היה רוצה לכלות את ישראל", ומה הצורך להוסיף "ולאבד את גופם". בשלמא בשאר מקומות למעלה שכתב כן, שם בא להעמיד ב"זה לעומת זה" סכנה גופנית לעומת סכנה רוחנית. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 174] כתב: "כי אלו שני ימים, דהיינו ימי הפורים ויום הכפורים, דומים בענין זה; כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה, וזהו הנאות הגוף... וזהו הפך יום הכפורים... וכמו שבאו ימי הפורים על שהיה המן מבקש לכלותם, והציל השם יתברך אותם ממנו. כך סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה, והשם יתברך מציל אותנו ממנו... שני הימים האלו, אשר הם באים על שהשם יתברך מציל אותנו מן הכליון לגמרי, הן מצד הגוף הן מצד הנשמה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 550] כתב: "ב' מצות; האחד היא 'תמחה זכר עמלק' [דברים כה, יט], ופרשת פרה [במדבר יט, א-כב], להסיר שני המתנגדים לישראל; האחד מצד הגוף, הב' המתנגד מצד הנפש. כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם, כמו שכתבנו בפרשת בשלח. וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן. וכאשר כבר הקדימו השקלים, [ב]מה שישראל הם אל השם יתברך היו מושלים על מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם. ופרשת פרה הוא טהרת הנפש, כי כאשר הטומאה עליו אז יש חציצה בין השם יתברך ובין האדם, כי אשר הוא טמא לא יקרב למחנה שכינה" [ראה למעלה הערה 303]. אך כאן הרי ה"זה לעומת זה" ליום הכפורים כבר נעשה בכך שביוה"כ יש לסלק הגוף כדי להדבק אל ה', ובפורים יש לסלק השכל כדי להיות חסר אונים כפי שהיו ישראל בימי המן. ולכאורה ליותר מזה אין צורך לבאר, ומדוע בכל זאת כתב "ולאבד את גופם". ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 266]: "כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם, רק מצד השם יתברך יש להם קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם יתברך, מורה זה כי שם 'אל' בסוף השם של 'ישראל', כי בסוף שלהם שיש להם מצד עצמם, נותן השם יתברך להם קיום, אבל מצד עצמם של ישראל יש להם סוף". ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "אין להם [לישראל] מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551, ופ"ג הערה 269].

<> למעלה בהקדמה [לאחר ציון 149] ביאר מדוע אסתר הזמינה את המן למשתה היין, וז"ל: "כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו... לכך אמר שעשתה לו סעודה, שיהיה בטוב לב, ושכרתו, ובזה הוסר שכלו". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 792] כתב: "האכילה מטמטמים לב האדם. כי קודם שיאכל וישתה יש לו שני לבבות, ואחר שאכל ושתה יש לו לב אחד, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא [יב:], כמו שפרשנו שם". ובח"א לב"ב שם [ג, סז:] כתב: "יש לו שני לבבות. פירוש, שיש לו לב בשלימות... וקודם שאכל ושתה, הלב הוא בשלימות... ואחר שאכל ושתה הלב הוא חסר, כי האכילה והשתיה מבלבל את שכל האדם. ודבר זה ידוע, כי האדם קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי קודם שיאכל יש לו שני לבבות להבין הטוב, אבל האכילה מבלבל השכל, וזה ידוע". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 220] כתב: "כאשר האדם נמשך אחר התאוה והנאה הגשמית, מסלק כח עליון אשר יש לאדם. ובודאי המן היה לו כח גדול, ועל ידי אכילה ושתייה הוסר כח זה ממנו, כאשר היה נוטה אל השכרות... ומפני כך זמנה אסתר את המן למשתה, ודבר זה חשיבות וגאוה אצל המן, ודבר זה עצמו היה גורם אליו הנפילה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין, והם ב' דברים; האחד, הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות, שיתבזה. לכך נאמר 'ויתגל בתוך אהלו', שנתבזה. השני, הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא. וכאשר אין האדם דבוק בה', יבא פירוד וגלות לאדם. כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו [עפ"י אבות פ"ג מי"ז]. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה. וזהו שרמזה התורה באמיתות לשונה 'ויתגל', כתב לשון 'ויתגל' שהוא לשון גלות... גלות ממקומו, ודבר זה נתקיים בגלות עשרת השבטים, שגלו על עסקי היין, מפני שהפרידו השכל, אשר הוא הנטע הנאמן". וראה למעלה בהקדמה הערות 135, 153, 180, פ"ג הערה 348, ופ"ה הערה 223.

<> אודות שיום טוב הם "זמני שמחה", ראה למעלה הערות 125, 525.

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 265]: "ואחר כך מדריגת היום טוב, שהוא לנפש האדם, כי השמחה הוא לנפש". כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:] כתב: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובדר"ח פ"ג מ"י [רמד.] כתב: "כי היין משמח לבב אנוש, שהוא הנפש שבאדם". ושם פ"ו מ"ז [קסא:] כתב: "שמחה היא שלימות נפשי, כאשר האדם נפשו בשמחה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפד:] כתב: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה [ברכות לא.], כי על ידי השמחה שהיא שלימות הנפש, ועל ידי זה השכינה שורה עליו, והוא עם השם יתברך". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "כאשר האדם בשמחה, אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה. ודבר זה ידוע, כי השמחה היא כח הנפש, ובארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "השמחה הוא שלימות הנפש, כמו שהעצבון הוא חסרון הנפש. ודבר זה מבואר שהשמחה הוא שלימות הנפש" [ראה למעלה בהקדמה הערה 176, פ"ג הערה 85, ופ"ח הערה 266].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ה [פט:]: "כי מעות של פורים אינם עומדים רק לרבוי אכילה ושתיה. ואילו היה יום הזה יום שיש בו קדושה, לא היה הסעודה ענין גשמי לגמרי, שהיה זה לכבוד היום ולמעלת קדושתו. אבל אין ביום זה קדושה כלל, והאכילה והשתיה הוא דבר גשמי מענין העולם הזה, שהוא כולו גשמי... מעות פורים שהוא הכל עולם הזה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 176].

<> לכך מיושבת שאלתו למעלה [לאחר ציון 595] מדוע אין צום בפורים [כנגד "דברי הצומות וזעקתם"], כי בפורים יש לבטל השכל, וביטול זה יכול להעשות רק על ידי רבוי אכילה ושתיה, ולא על ידי צום [שהוא מבטל הגוף, אך לא את השכל]. ויש להבין, מדוע הדגיש ששמחת פורים שונה משמחת יום טוב [ששמחת פורים היא לביטול השכל בעוד ששמחת יום טוב היא כח לנפש], הרי אף אם שמחת פורים היתה כשמחת יום טוב שפיר יובן שאין לצום בפורים, וכפי שאין לצום בשאר יום טוב [רמב"ם הלכות יו"ט פ"ו הי"ז]. ואולי יש לומר, כי אם שמחת פורים היתה כשמחת יום טוב, היה מקום לשאול מדוע חז"ל התקינו את פורים באופן זה של אכילה ושתיה, ולא באופן של צום. כי אע"פ שלהלכה קיימא לן שאין להתענות ביום טוב, אך מ"מ אין שמחת יו"ט מפקיעה מתענית, שהרי לרבי אליעזר אפשר להתענות ביום טוב [פסחים סח:]. וכן תענית חלום שרי ביום טוב [רמ"א או"ח סימן תקכט ס"ב], ואילו תענית חלום בפורים מותר עד אחר מנחה, אך יאכל קודם ביאת השמש [משנה ברורה סימן תרצה סק"ו]. ואם שמחת פורים היתה כשמחת יו"ט, לא היה מקום לחלק ביניהם לגבי תענית חלום [ראה בהלכתא מבי דינא, עניני יורה דעה, עמוד קצא]. נמצאת אומר ששמחת פורים מפקיעה מצום יותר מאשר שמחת יום טוב, ולכך לא גזרו צום בפורים.

אסתר פ"ט עמוד PAGE לח

PAGE קצט

PAGE לח OH12