

1 תלמוד בבלי מסכת מגילה דף ד/א

ואמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי סבור מינה למקרייה בליליא ולמיתנא מתניתין דידה ביממא אמר להו רבי ירמיה לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה איתמר נמי אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלהי לעולם אודך:

2 תלמוד בבלי מסכת מגילה דף כ/ב

משנה כל היום כשר לקריאת המגילה

3 תלמוד בבלי מסכת מגילה דף כ/א

משנה אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזין וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד שתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר:

4 טורי אבן על מסכת מגילה דף ד/א

סבור מינה למיקריא בליליא ולמיתני מתני' דידה ביממא. ונ"ל דלאו למימרא דס"ד דלא צריך למיקרי' ביממא דהא תנן לקמן ספ"ב (דף כ') אין קורין את המגילה עד שתנץ החמה ותנן נמי כל היום כשר לקריאת המגילה ש"מ שצריך לקרות המגילה ביום אלא הכי ס"ד דמלבד קריאת המגילה ביום צריך למתני נמי מתניתין דידה ביממא, אלא לפ"ז לא א"ש דילפי מקרא דאקרא יומם ולילה כיון דביום נמי צריך לקרותה הרי קיים בו נמי אקרא יום ולילה ואפי' למיתני מתני' דידה ביממא מנ"ל, ובע"כ צ"ל דס"ד דאין לקרותה כלל ביום רק במיתני מתני' לחוד סגי ביממא ובהכי מקיים לקרא דאקרא ביממא במתנית' דידה ולילה בקריאתה והני מתניתין דלקמן דמגילה כשירה לקרות כל היום ודאין קורין את המגילה עד שתנץ החמה בדלא קרא את המגילה בלילה מיירי דצריך לקרותה ביום אבל בקרא בלילה במתניתא דידה סגי ודוחק. וי"ל דס"ד הא בת"ח הא בע"ה בת"ח דגמיר סגי במיתני מתניתא דידה ביממא והא בע"ה דלא גמיר קורא את המגילה ביום והני דספ"ב בע"ה מיירי:

5 שפת אמת על מגילה דף ד/א

שם בגמ' ואריב"ל חייב אדם לקרות מגילה בלילה ולשנותה ביום סבור מינה כו', לכאורה ה' נראה לפרש דגם בס"ד ידעו דצריכין לקרות ביום ממתניתין דלקמן (כ' ע"ב) כל היום כשר לקריאת המגילה אלא דהו"א דביום צריכין נמי לשנות המשניות דבכוונה אמר ריב"ל לשון ולשנותה, אח"כ ראייתי בטו"א שדחה פ' זה מדמיתני קרא דאלקי אקרא כו', ולדידי לאו הוכחה היא דקרא דמיתני היא אקריאה דלילה ומאי דאמר ולשנותה ביום מסברא מחייב ריב"ל, אך מלשון הרא"ש משמע דבס"ד דגמ' לא היו קורין כלל ביום וצריכין לתרץ המשנה כמ"ש הטו"א דהיינו בעם הארץ שא"י לשנות, מיהו מ"ש עוד לתרץ דמתני' מיירי באותו שלא קרא בלילה, דברי שגגה הם דא"כ למה לא יקרא קודם הנץ החמה כיון דבין בלילה ובין ביום יוצאין בקריאה אחת לפי ס"ד דגמ', והנה למסקנא יל"ד למה אמר ולשנותה ולא אמר דחייב לקרותה בלילה וביום, וה' נלע"ד לפרש כוונת ריב"ל שחייב לקרותה ביום פעם שנית והיינו דאם לא קרא בלילה צריך לקרות ביום ב' פעמים דגם דמקרא דולא ידום ליכא הוכחה לקרות בלילה וביום אלא לקרותה ב' פעמים רק דמקרא דאקרא יומם איכא סמך לקרות ביום ובלילה וא"כ כשלא קרא בלילה צריך לקרות ביום ב' פ"ו וא"ש לשון ולשנותה כנ"ל, אך בס' ברכי יוסף (סי' תרפ"ז) ראייתי שהביא בשם גדול א' שרצה לומר דאם לא קרא בלילה חייב לקרות ב' פ"ו ביום בתורת תשלומין כמו בתפלה דאיכא חיוב תשלומין, ודחה דבריו דאין כאן חיוב תשלומין משום דהלילה גורם ע"ש, אבל למ"ש אין הלילה גורם כלל רק דלעולם צריך ב' קריאות כנ"ל, אבל ל"מ כן בפוס', ואפשר דהא דאמר ולשנותה משום דעיקר מצותה ביום היא והקריאה בלילה היא רק שיהי' ביום קריאה שני' ונ"מ בהא דהיכא דביממא לא יהי' עליו חיוב גם בלילה פטור, ונ"מ במוקף שנכנס לעיר בליל י"ד וקודם עה"ש ילך למקומו דפטור מקריאת הלילה:

6 רמב"ם יד החזקה הלכות מגילה וחנוכה פרק א

(ג) מצוה לקרות את כולה ומצוה לקרותה בלילה וביום וכל הלילה כשר לקריאת הלילה וכל היום כשר לקריאת היום ומברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות ואלו הן בא"י אמ"ה אשר קב"ו על מקרא מגילה בא"י אמ"ה שעשה נסים לאבותינו בימים ההם (ובזמן) בזמן הזה בא"י אמ"ה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו

7 שו"ע או"ח סימן תרפז

(א) חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. ושל לילה, זמנה כל הלילה; ושל יום, זמנה כל היום מהנך החמה עד סוף היום; ואם קראה משעלה עמוד השחר, יצא:

8 צפנת פענח

9 ירושלמי מגילה פרק ב הלכה ג

אמר ר' יוסה והוא שיצא קודם לשהאיר מזרח אבל אם יצא לאחר שהאיר המזרח כבר נפטר רב נחמן בר יעקב בעי מעתה גר שמל לאחר שהאיר המזרח כבר נפטר

10 יהל אור

11 תלמוד בבלי מסכת ערכין דף לב/ב

ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל וגו' ותהי שמחה גדולה מאד אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא... ואידך דבעי רחמי על יצר דעבודה זרה ובטליה ואגין זכותא עליהו כי סוכה והיינו דקא קפיד קרא עילויה דיהושע דבכל דוכתא כתיב יהושע והכא כתיב ישוע בשלמא משה לא בעא רחמי דלא הוה זכותא דארץ ישראל אלא יהושע דהוה ליה זכותא דארץ ישראל אמאי לא ליבעי רחמי

12 גר"א סדר עולם

13 תלמוד בבלי מסכת מגילה דף טו/א

לדעת מה זה ועל מה זה אמר רבי יצחק שלחה לו שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה דכתיב בהן מזה ומזה הם כתובים

14 תלמוד בבלי מסכת שבת דף קד/א

אמר רב חסדא מ"ס וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין ואמר רב חסדא כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ כגון נבוב בובן (רהב בהר) [בהר רהב] סרו ורס:

15 רש"י על שבת דף קד/א

ונקרא מבחוץ – האותיות הפוכות והתיבה הפוכה, ולא אשמועינן אלא שהיה החקק נוקב את כל הלוח, ולפיכך היו מ"ס וסמ"ך בנס:

16 ספר שמות פרק לב

(טו) וַיִּפֹּן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר וַשִּׁנֵּי לַחַת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ לַחַת כְּתָבִים מְשֻׁנֵּי עִבְרִיתָם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתָבִים:
(טז) וְהַלַּחַת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הִמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא חֲרוּת עַל הַלַּחַת:

17 פחד יצחק שבועות

18 ספר דרך חיים - פרק ו משנה ג

ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח אע"ג שהם חקוקים אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו והוא דומה לצורה שהיא בחומר, אבל צורת כתב הלוחות שמורה צורת הכתיבה על ציור השכלי של תורה והוא ציור גמור שלא בנושא כלל, וכך היה כתב הלוחות חקוק משני עבריהם עד שהיתה צורת האותיות צורה גמורה.

19 רמב"ן על שמות פרק לב פסוק א

אבל הענין כמו שאמרתי, שלא בקשו העגל להיות להם לאל ממית ומחיה, וקבלו עבודת אלהותו עליהם, אבל ירצו שיהיה להם במקום משה מורה דרכם וזהו התנצלותו של אהרן, טען כי לא אמרו לי רק שאעשה להם אלהים אשר ילכו לפניו במקומך אדני, שלא ידעו מה היה לך, ואם תשוב אם לא, ולכן הם היו צריכין למי שיורה להם דרכם כל זמן שלא תהיה אתה עמם, ואם אולי תשוב יעזבוהו וילכו אחריו כבראשונה וכן היה הדבר, כי כיון שראו העם את משה מיד הניחו את העגל ובעטו בו שהניחו לו לשרפו ולזרות עפרו על פני המים, ולא היה מהם חולק עליו כלל וכן תראה שלא הוכיחם, ולא אמר להם כלום, אבל בבואו במחנה וירא את העגל ומחולות מיד ברחו ממנו, והוא לקח העגל וישרוף אותו וישק אותו להם ולא מאנו כלל ואלו היה להם לאלהים, אין דרך שיניח אדם מלכו ואלהיו לשרפת אש, הן ישרוף את תועבתם לעיניהם ולא יסקלוהו:

20 משך חכמה על שמות פרק יט פסוק יז

(יז) ויתיצבו בתחתית ההר - מלמד שכפה עליהן הר כגיגית (שבת פח). פירוש, שהראה להם כבוד ה' בהקיץ ובהתגלות נפלאה עד כי ממש בטלה בחירתם הטבעי ויצאה נשמתם מהשגת כבוד ה' והיו מוכרחים כמלאכים בלא הבדל וראו כי כל הנבראים תלוי רק בקבלת התורה, (וכמדומה שכבר עמדו ע"ז) ואמר רבא (שבת פח) מכאן מודעא רבא לאורייתא,

21 בית יוסף על או"ח סימן לו

ס תהיה עגולה מכל צד שלא תדמה למ"ס סתומה

22 ספר מחשבות חרוץ - אות טו

וזה סוד נעוץ סופה בתחילתה, כי תורת ה' תמימה כהדא עגילתא תמימתא כדרך שאמרו בבראשית רבה ריש פרשת חיי (נ"ח, א') על פסוק (תהלים ל"ז, י"ח) יודע ה' ימי תמימים, והיינו כי התמימות הוא השלימות לגמרי, ומה שיש לו ראש וסוף אינו תמים וכולו בשלימות שהרי זה ראש וזה סוף, ואינו נקרא תמים אלא דבר העגול שאין בו ראש וסוף, וזה סוד עיגולין ויושר, שבעולם הזה היא חלוקת המדרגות כי העיגולין לא נתגלו בפועל בעולם הזה רק עומדים בסוד אור מקיף עד לעתיד שיתגלה אור העיגולין, היינו אחר תיקון הכל שאז הסוף ומדרגה היותר אחרונה אחר שנתקנה, היא מתאחדת עם ההתחלה ומדרגה היותר עליונה וכשמתחבר הסוף עם ההתחלה אז נעשה מהיושר עיגול ואין כאן עוד חילוק מדרגות:

23 ירושלמי מעשרות פרק ה הלכה ג

תני רבן שמעון בן גמליאל [אומר] אין מרובע מששת ימי בראשית. התיב רבי ברכיה והתנין גופה של בהרת כגריס הקילקי מרובע. א"ר ביסנא כל גרמא היא אמרה לית ליה מרובע. ולמה תנין דירבענה היא.

24 ספר אסתר פרק י

(א) וַיִּשֶׁם הַמֶּלֶךְ אֶחָשֶׁרֶשׁ \{אֶחָשֶׁרֶשׁ\} מֶסַע עַל הָאָרֶץ וְאֵי הַיָּם:

25 ספר רסיסי לילה - אות נו

וביומא (כט.) מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים והאיכא חנוכה ניתנה לכתוב קאמרינן. ולכאורה מה בכך דלא נכתב סוף סוף היה נס ועדיין אין אסתר הסוף כשחר. וגם מה דהמשיל כל הנסים ללילה ואסתר לשחר אם הנס הוא אור הרי כל הנסים גם כן היו מאירים עוד יותר דבפסח יצאו מעבדות לחירות ובפורים אכתי עבדי אחשוורוש אן כמו שאמרו במגילה (יד.):

אבל הענין כי אמרו בריש פסחים (ב ע"ב) דעולם הזה נמשל ללילה ועולם הבא ליום היינו דבעולם הזה זה שמי לעולם כתיב (שם נ.) דהכרת האמת לאמיתו דשם ההוי"ה שהיא מדת האמת ליעקב אבינו ע"ה נעלם מאוד בעולם הזה שהוא עלמא דשיקרא דכל עניניו עד ארגיעה כמדת לשון שקר. והם המאפילים ומעלימים הכרת האמת דאין עוד מלבדו ממש שום מציאות כלל.

...

והיינו דנס דפורים לא היה עוד נס נגלה על ידי השם יתברך עצמו ולמראה עין היה קצת דרך הטבע כי לאהבת אסתר עשה אחשוורוש. וזה טעם (אסתר ה, א) ותלבש אסתר מלכות ואמרו ז"ל (מגילה יד ע"ב) שלבשתה רוח הקודש והיינו מדת מלכותו יתברך נעשית היא לבוש לאותה מידה שהלבישה היא את המלכות. וכל נסים הנגלים כיציאת מצרים והדומה אף שנעשה על ידי משה ואהרן וכדומה היה גלוי לכל כי השם יתברך הוא הפועל לפי שנעשו בשם ההוי"ה שהוא הגילוי שהוא המהוה הכל. ועל כן אמר פרעה (שמות ה, ב) מי ה' וגו' רצה לומר שם ההוי"ה דזה לא עשה כן לכל גוי ואין להם השגה בשם זה כלל. מה שאין כן מצד שם האדנות מדת מלכותו יתברך דבכל משלה וגם הגוים קרו ליה אלהא דאלהא כמו שאמרו סוף מנחות (קי.) אלא שמסר הנהגת העולם לכוכבים ומזלות והנהגת הטבע. ונס דפורים היה מלוכש בדרך הטבע אבל מכל מקום באמת היה הכרה מפורשת בזה בכל העולם כולו כי השם יתברך משגיח על עמו:

26 רש"י על מגילה דף יד/א

וכל הנך ארבעים ושמונה הוצרכו, ובהלכות גדולות מנויין מסדר עולם אברהם יצחק יעקב משה ואהרן יהושע, פנחס ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הצוכים (שופטים ז) זה פנחס, ויצא איש האלהים אל עלי (שמואל א' ז) זה אלקנה, עלי, שמואל, גד, נתן, דוד, שלמה, עידו קרא אל המזבח צבית אל, מיכיהו בן ימלה צימי אחאב, עוזביה, אחיה השילוני, ויהוא בן חנני צימי אסא, עזריה בן עודד, חזיאל [הלווי] מצני מתניה, אליעזר בן דוד ממוריסה כולן צימי יהושפט, בדברי הימים (ב' יט), וצימי ירבעם בן יואש הושע עמוס, וצימי יותם מיכה המורשת, וצימי אמליה אמוץ, אמוץ אמר לאמליה מדוע דרסת אלהי אדום, ואליהו ואלישע ויונה בן אמיתי, ישעיה, צימי מנשה יואל נחום חבקוק, צימי יאשיה לפניה, אוריה מקרית יערים, ירמיה בגולה יחזקאל דניאל, בשנת שנים לדריוש ברוך, נריה, שריה, מחסיה, חגי, זכריה מלכאי, ומרדכי בלשן

27 אור גדליהו

28 רמב"ם יד החזקה הלכות מגילה וחנוכה פרק א

(א) קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים

29 תלמוד בבלי מסכת מגילה דף ב/א

מכדי כולהו אנשי כנסת הגדולה תקנינהו דאי סלקא דעתך אנשי כנסת הגדולה ארבעה עשר וחמשה עשר תקון
אתו רבנן ועקרי תקנתא דתקינן אנשי כנסת הגדולה והתנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו

30 תלמוד בבלי מסכת מגילה דף ז/א

אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא מלתא דעדיפא מכולהו שנאמר קימו וקבלו קימו למעלה מה שקיבלו למטה

31 The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations

פסח שני וסוכה ד' כ"ז ובחגיגה ד' ט' ובירושלמי שם ומש"ל הר"א ש"ל פ"ג דמו"ק גבי אבילות ועיין ב"מ ד' ק"א במחלוקת דרב ושמואל ובתוס' שם ד' ק"ג ע"א ועיין בהך דגדה ד' ל"ו ע"א כיון דמעלי"ע ליכא מפקידה לפקידה נמי ליכא וע"ש ד' ע"ב ע"ב גבי הך מחלוקת דר"י ור"ל גבי עשירי א"ס כתשעי או כ"א ע"ש :

שם וכרז ובל הספד כו'. ובאמת הנה א"ס הוא רואה את החומה בלא העיר וזה תליא א"ס החומה עלמה הוה כמו העיר או לא וזה הוה פלוגתא בערכין דף ל"ב ועיין בהך דזבחים ד' ק"ט ע"ב גבי שילה ע"ש ובירושלמי פ"א דמגילה וגם א"ס מנין הוא מודד כמבואר בעירובין ד' כ"ו ע"ש ובתי עירי חומה ע"ב הוקפה ולבסוף ישנה וא"כ מודדין מן ישיבתה וכו' א"ס ולכך א"ס ש"ב ואח"כ הוקף לא הוה עיר חומה דהחומה גופא שייך להעיר ומה הוקף והוה כמו שור איגרי ועיין במכות ד' י"ב גבי תחומה ובתוס' יומא ד' י"א ע"ש בזה ואח"כ :

הרבה יד וקוראין בע"ש כו'. עיין בזה"ה אך בירושלמי אמר דיותר טוב שלא יקרא ב"ג מפני שלא היה בזמן יומא ע"ש והא דאמרין בגמ' דילן ד' ד' ע"ב כמאן אולא הא דאמר כו' ולא קאמר כמותיתין משום דס"ל דמתניתין מיירי רק בזמן שהיו בני הכפרים מקדימין ליום הכניסה ולא עכשיו ור' ס"ל דאף עכשיו כן וכן רב הונא :

פרק ב

הרבה ג והוא שהיה בחובה בכתב כו'. עיין בב"מ, ועיין במה שכתב רבינו ז"ל בה"ל גירושין פ"א ה"ל כ"ג והוא שיכירו לשון הגט וכן ר"ל נמי כאן ועיין מש"כ הר"ן ז"ל בגדרים ד' ח' ע"ב בשם הירושלמי ומש"כ רבינו ז"ל בה"ל סהדרין פ' כ"א ה"ח ומש"כ רבינו ז"ל בה"ל שבוטות פ"ו ועיין בירושלמי סוטה פ"א ה"א שלא יאמר לה ע"י מתורגמן :

הלכה ט אין כותבין המגילה כו'. ולענין מטפחת עיין בהך דסנהדרין ד' ק' ע"א ועיין ב"ב ד' ק"ה ע"ב ע"ש ולענין עור בהמה עמאה עיין מ"ש התוס' סוטה ד' י"ז ע"ב דמשמע רק משום שם אך שם העיקר הוא המחיקה ובאמת כך דהנה לריך לברר מה דפליגי שם ד' ז' דא"ס נמנה לכתוב ברה"ק אך זה כבר כתבתי דפליגי א"ס יש בזה גם מלות כתיבה אבל גבי ס"ת יש זה שני דברים ועיין תוס' שבת ד' ק"א ו' ע"א ועיין תוס' סוטה ד' ל"ג ע"א א"ס כל המורה כולה בכל לשון נאמרה ע"ש בתוס' אך זה רק לרינו הקריאה אבל למלת הכתיבה ודאי לא ילא לכרע עד שתהא כתובה בכתב אשורית ובלה"ק וכו' א"ס מה דמלך שני פסוקים בדף י"ח ע"א וד' י"ט שגריך להיות בספר ואמאי לא יליף ג"ש דשם ד' י"ט אך בדף י"ט ר"ל בגדר הכתיבה והקריאה כמו בלה"ק ובכתב אשורית דלא הלושו ששמע כך ילא וכו' ילפינן הך ג"ש דשם ד' י"ט ע"א משא"כ א"ס כתובה לועזית בלשו או אין שייך בה גר ג"ש רק הדין דע"פ אסור וזהו מה דר"ל בגמ' שם ד' י"ח ע"ב השמיט זה כו' וקראן הקורא כמתורגמן כו' ר"ל כך דהיתה כתובה בלה"ק כדניה רק כיון דהשמיט זה הסופר שוב נפסלה רק מ"מ לא גרע מא"ס היתה כתובה לועזית בלשו דלא לא היה פסול במה שספר זה אך אז ע"כ לריך להבין בלה"ק כמו בשאר להגות וקמ"ל דלא יומא כהך דגישין ד' ס' דכיון דעשת יש בה שם פסול גרע כמו גבי ס"ת שסברה ע"ש ועיין בסוכה ד' ג' ע"ב גבי בית שאין בה ד"א ועיין בברכות ד' ג' ע"א וכבר כתבתי בזה קמ"ל וא"ש :

הרבה יב ובכורכה כולה וספר כו'. והטעם שכורכה ע"י סוף מגילה אך באמת י"ל כמש"כ התוס' מגילה ד' כ"ג ע"א גבי קדוש להראות שאינו חייב רק רשות ועיין ברכות ד' מ"ה ע"ב גבי אמן שבזונה ירושלים ועיין ב"ק ד' ס"ה ע"ב ע"ש וה"נ כיון דמבואר במגילה ד' כ"א דלאחריו רק רשות לברך לכך לריך להפסיק :

הרבה יג שני הימים האלו כו'. עיין בזה"ה, אך באמת זה רק קודם שכתלה מגילת תענית דאז גם בלחד הראשון כן אבל עכשיו שכתלה מגילת תענית אז רק בלחד השני לדין וכעין שכ' הבעה"מ ז"ל סוף פ"א דכאן ועיין מש"כ הר"א ש"ל כאן ד' ז' ע"ב ועיין בתוספתא כאן דאיתא שם להיפך הגירסא ממנו דילן ועיין בזה"ה ד' י"ט ע"ב ובתוס' שם אך לפי הירושלמי דאמר דתליא בזה א"ס אדר הראשון וטופסת או אדר השני טופסת א"ס לשון התוספתא :

הרבה יד בני כפרים שקדמו כו'. עיין ברי"ף ובפיה"מ לרבינו אך באמת אין הפירוש כן דמה דאמר בגמ' דילן גובין ומחלקין ר"ל הגבאי לדיקא מה ששייך לסעודת פורים ומחלקין ר"ל

לכך אין קורין במגילה בשבת משום דאין קורין בכתובים בשבת מן המנחה ולמנחה ועיין בברכות ד' כ"ז ע"ב דלמשלי קרא ליה כתובים גדולים ולקבלת קרו ליה כתובים קטנים וי"ל דנ"מ להך דכאן למאח את הדינים ועיין בחולין ד' כ"ז ע"ב גבי הך דר"ש בן חלפתא ע"ש בתוס' ועיין ב"ב ד' ט"ו דאנשי חזקיה כתבו וכאן אמר דשלמה כתבו ועיין בגיטין ד' ל"ה דקרא ליה ממשלות וי"ל משום שיש ב' חלקים, אך באמת נ"ל דהא דאמרין כאן ד' ט"ז ע"ב יאמר בפה לא ר"ל הקריאה המגילה חדא דלא עדיין לא נכתב וגם דלמה לן הך קרא דשם ד' י"ח ע"א גבי קרא ע"פ לא ילא רק דר"ל הקריאה פ' זכור שקורין וכן ר"ל הך דשם ד' ב' ע"ב גבי זכירה מגיל וע"ש ד' ל' ע"א. ועיין בהך דברכות ד' י"ד ע"א ע"ש :

שם ועבדים ששחררם כו'. כן מבואר בירושלמי ובתוספתא. משמע אבל אינם משחררים לא ואף דנשים חייבות, ועיין בחולין ד' ק"א ע"ב דלריך קרא לרבות עבדים לכפרה ועיין סוטה ד' ל"ח ע"א דגבי ברכת כהנים רק עבדים משחררים ועי' בשבועות ד' ל"ט גבי גרים והיינו משום דכתיב במגילה כל הגלוים עליהם ואף דבהם לא שייך הטעם שהיו באותו הנס ולריכין להודות עיין בשאלמות דרב אחאי. וכו' א"ס מה שהקשה התוס' במגילה דף ד' ובפסחים ד' ק"ח למה לא אמרין הך טעם גבי מזה ע"ש וי"ל דנ"מ לענין עבדים וכמ"ש רבינו לעיל בה"ל חמץ ומלה בפ"ח ועיין ברי"ף גיטין ד' כ"ג ע"ב ד"ה בני ברית ועיין בבכורות ד' ל' ע"ב בהך מחלוקת דת"ק ור"י ברי"א א"ס חוץ מדברי סופרים דבר אחד א"ס מקבלין אותו א"ס לא ונ"מ לגיורת לגבי מגילה א"ס יומא דנשים החיוב שבהם א"ס מן הדין רק משום שהם היו באותו הנס כמ"ש התוס' מגילה ד' ד' וערכין ד' ג' ע"ש ועיין בירושלמי ע"ז פ"א גבי נשי דפלמין א"ס הם ג"כ בכלל גזירה ועיין מש"כ בכורות דף ל"ה ע"ב גבי אשת כהן :

הרבה ג מצוה לקרות את כו'. הנה דין של מגילה נ"ל דיש בה ב' מלות א' הקריאה גופא שזה תיקון והב' משום פרסום הגם וזה מבואר במגילה ד' י"ח ע"א וברכות ד' י"ד ע"א והנה הך מלה של פרסום הוא ברבים וא"ס קרא ביחיד אף דילא ירי מלה לדין מ"מ י"ל דלמלות פרסומי ניסא לריך עוד הפעם לקרוא ברבים ודי בזה אף בקטן וזהו מה דאמרין בירושלמי פ"ב ובתוספתא דמכאן ואילך נהגו לקרוא ברבים אף קטנים ר"ל לפרסום. והנה גבי יום הכניסה הקריאה לא הוה רק משום פרסום ולא משום מלות קריאה כי אז אין שייך מלה והנה בלילה ליכא פרסום עיין ברכות ד' ג' ע"ש ברא"ש והנה לפי"ז בלילה לא הוה מלה ביום הכניסה רק ביום וגם לריך רק עשרה וכן מבואר להדיא בגמ' וא"כ לפי"ז ביום יש מלה חדשה והיינו פרסום ולכך ס"ל דלריך לברך שהחיינו דלא כשיטת רבינו אך כל זה קודם שכתלה מגילת אבל לאחר שכתלה מגילת עיין ר"ה ד' י"ט רק גבי חנוכה ופורים לא בטלה דהיינו המלה אבל הפרסום י"ל דבטלה וא"כ שוב א"ל לברך שהחיינו ביום וגם עכשיו לכו"ע ליכא יום הכניסה עיין ד' ב' ע"ב דהוה מחלוקת בזה וכאן בה"ל ט', וגם גבי חנוכה ג"כ יש בברכות ב' מלות אחד המלה והב' משום פרסומי ניסא כמבואר בכתבה מקומות ועיין מו"ק ד' י"ב ע"ב גבי מדוכרא דטורא ועכשיו ליכא רק המלה בלבד, וכן ג"מ גבי מגילה גבי הך דקמ"ל דכותבין אותה בכל לשון וכן בהך דשם ד' י"ח ע"ב גבי השמיט זה הסופר וזה ג"כ רק משום טעם דפרסומי ניסא וכבר הארכתי בזה לעיל ועיין בפסקי תוס' ערכין פ"ב דס"ל כשיטת רבינו דאין מברכין שהחיינו ביום ע"ש :

הלכה ד כל סרינה שהיתה כו'. הנה נ"ל דהא דמבואר בגמ' דלמ"ד לא קדשה לעתיד ללא אין קורין זה רק א"ס חרצ קודם אחשוורוש שאז נקרא פרוזן אבל א"ס אח"כ חרצ לא ולריך לקרות בנ"ו לכו"ע, ועוד דנ"ל דעיר שגבה אח"כ אחר אחשוורוש והקפשה ג"כ לריך בנ"ו דהיא לא היתה פרוזן כיון דלא היתה אז כלל כנ"ל, וזה תליא בהך דירושלמי כאן בפלוגתא דריב"ק ור"י ברי"א א"ס משום שגריך שהיה מוקף בימי אחשוורוש או שגריך שלא תהיה פרוי בימי אחשוורוש ועיין במש"כ בזה בדברי רבינו סוף ה"ל שמיטה ויוכל ע"ש :

הלכה ח ואם אין שם עשרה ב"א כו'. עיין בהשגות ור"ל הטעם משום דשלא בזמנו לכו"ע לריך עשרה וכן מבואר בירושלמי :

הלכה י בזמן קריאה כו'. עיין בגמ'. ועיין לעיל בגמ' דף ד' א"ס דריב"ל דאמר חייב אדם ע"ש ושם ד' כ' ע"א מבואר במשנה דחייב לקרוא ביום רק דר"ל א"ס זה הוה שני חייבים ולא תליא זה בזה כלל או חייב אחד וכמבואר בירושלמי כאן פ"ב גבי גר שנתגייר לאחר שהאיר המזרח ועיין בפסחים ד' ל"ג גבי

סוד האותיות . אלף בכתר ורמזו ג' רישין .

ולפי שגת כולל הכל לפיכך רמזו
 ג' כל הע"ם י' ב' ר' . ו' ב' ק' . י' במלכות . עוד ד' במלכות .
 וכן רמזו ט' כל שפיה וכל הכ"ו אותיות . והושם הא'
 בראש השמות ונבאם כל האותיות והשמות צו למדבר בעדו .
 אצמור אצמור . ו' . לפי שהכתב אינו מושג לזולתו וכן פי' שם
 אק"י . אינו מושג לעצמי משא"כ בשם הוי"ו . והושם בראש השם
 אק"י . וכן בראש שם אדני שהוא כתר מלמסה למעלה
 וכן שם אלקים שהוא הכסא . כתר בעלמות הגפרדים וכן רוב
 השמות כמו אכתריאל שהוא כתר אל ונתוסף האלף בו כנ"ל
 וכן אדירבנון וכוונתו . והיפוטו של אלף פלא במופלא כו' . ומילואו
 ל"ף שהוא ראשון ואחרון ואמנע של מונא האותיות כי הכתר
 כולל הכל מלך מלך ימלך כו' . וב' חכמה . וכן כולם עד
 יסוד עד ט' כמ"ש לקמן . ומן יו"ד חוזר בכתב עד ל' . ומן ק'
 חוזר עד ז' . אלף שג' פרטופים שכוללן הכל כי ג"ר כחדא
 שא"ל במזל אככלילין וכן הם ג' שמות הכוללן וכן בעלמות
 צי"ע וכן באדם ובכל המדריגות והוא סוד אי"ק ככ"ר בסוד
 כהן לוי וישראל . תרומות מעשר ומעשר כידוע . והאחדים
 בג"ר כתר או בינה . הפזירות בז"ל וכן מחליל שם הויה
 והמאות בגוק' . ואי"ק ככ"ר בג' פרטופים כולם עד יסוד
 וכן בגר"ן באדם וכן כולם כנ"ל כי המלכות של כל פרטופ'
 הוא כתר של האחר ומלכות של מלכות נגלית ביותר והוא
 חוזר לאלף והוא כח השם כ"ח אחון והוא א' של אדני
 מלמסה למעלה א' בכתר והוא במילואו אי"ק לרמזו שכולל כל
 ג' הפרטופין . וכתבו הראשונים שאלף אין באחוריים שבהיפוטו
 הוא ג"כ אלף והוא רמזו לכתב שאין בו אחוריים כידוע וכן
 הוא ברנ"ל א"ב אין לאלף אחוריים ויוד העליון פונה למסה
 פינא פקחא דלא נאים ונפיר תדירא ויוד התחתון פונה למעלה
 רדיפא דהאי מחשבה מפי ולא מפי וכן בכלל הע"ם נוק'
 פונה תמיד למעלה אלקים אל דמי לך וכן ישראל למסה אני
 לדודי ועלי חשוקתו . יו"ד בכתר סתום מכל דדיו שחורה
 אני ונאווה כו' והוא דומה לאל"ף שצורתו ג"כ יו"ד במילואו
 ועם קונו הוא כ"ל כמנין אק"י וצורתו יו"י הוא כמנין הוי"
 והיו"ד הוא כולל כל הע"ם במנינו ובמילואו כמ"ש בפ' ויקרא
 י' בג' קוין ו"ד . ק' ג"כ כתר מאה ברכות מצריכה העליונה
 מאה אדנים והוא מקומו של עולם בכתר כידוע שעליו הכל
 וק' במילואו הוא מקום והיא נתמלאה מאק"י ומהוי"ו שעליה
 שמינא דיו"יין מקום וז"ש ק' קדוש כי קדוש בכתר כמ"ש
 בפ' נשא על פי מיר . וכתבו הראשונים שכל לשון היקף
 וכל הקפות בק' וזו סמך שהוא בכתר שכתב ג"כ מלשון
 היקף מכתיר כתריו וכן הגלגלת . והק' נחלק לשנים מנה
 פרוסה ב'פ' ל' פלאות כמ"ש בפ' תלוא ק"פ ב' דיוקא דילה
 בתרי גוין רוא דמאה וכמ"ש בפ' לך לך ז"ב ב' חלוא לילה
 והאי דקאמר חלוא כו' לכן נו"ן כלילא בתרין גוין וכשהיא
 בחו"ג אתקריאת ק' וכד נהירא אנפיה בסטרא דחסד
 אתקריאת נו"ן ויהי בנסוע הארון כו' ויפולו אויביו כו' ובנחה
 כו' והוא סוד של שרי אלפים באלף ומאות וחמשים בק'
 ועשרות צו"ד וז"ש שאין שר לחי רק במאות וידוע ששיעור
 קומת המלכות אינה אלא ד' ספירות וכן עממותה אינה רק ד'
 ספירות הנשקפה כו' ברזך כו' ג"ר וספירה האחרונה שהן
 אותיות שם אדני אי"ן בג"ר ד' מלכות שבה וכשמקבל מו"א אז
 נעשית בת עשר ספירות שמקבלת מו"א ומעיקרא נקראת
 דל"ת

האדם שקדור וחכום בשתיים וכן נקודות ופעמים לאותיות
 פי' קריאת האדם וכן תורה שכתב עם תורה שבע"פ וכמה
 בחינות הן שכתב בחינה אחרת וכלן תרי"ג והפרטים רבים :

הא דפליגי ר"א ור"י אם בנין . נברא העולם או בתשרי פי'
 הקדמונים (פי' בתום ר"ה כ"ז א') שהמחשבה בתשרי
 והמעשה בנין והענין כמ"ש שרפה הקב"ה ית' לברא במדה"ד
 וראה שאין מתקיים שיתף מדה"ר וחדשי החמה אור ישר
 וחדשי הנשמים אור תוור לכן הותקן ר"ה לדין ותשר
 האותיות בהיפך אותיות דנוק' שהחדשים של הנשמים ו"ק
 שלה אצל ניסן אביב וי"ב הוא ג' כמ"ש בתיקונים והן כסדר
 (אביב) ולכן פליגי ר"א ור"י דר"י מתלמידי צ"ה ור"א
 מתלמידי צ"ש והן חו"ג . ואף שהאר"י כתב להיפך שם
 בבחי' תקונים דרישא דנייחין בגוק' כו' :

רמ"ה איברים באדם ואינן כפולים אצל שם"ה גידין הם
 כפולים דופקים ושאינן דופקים וכן שם"ה ימים
 כפולים ימים ולינות לילות שובתים וימים אינם שובתים וכ"ה
 במלות יש שם"ה ל"ת בשב ואל תעשה ויש שהן בזירוז הרבה
 כמ"ש (קדושין ל"ט ב') ורמינהי ישב ולא עבר עבירה נוטין
 ט' התם שבה לידו דבר עבירה וינאל לך אנשים* ג"כ חייבים
 לפי שהם ג"כ בקום עשה וכן הגבורות כפולות שהוא נוטל
 שני חלקים ונותן לה חלק א' ומ"מ נשארו בו :

ענין פורים שהוא נגד יה"כ כי י"ח י"ט בשנה שנים שנים
 שבעה שבעה והנה ח' ימים מהם שאין גומרין את
 הלל וכנגדן ח' ימי חנוכה ולכך א"ל שמחה כי הימים האלו
 בכלל שמחה אף בר"ה כמ"ש הגאונים וכמ"ש בעורא (נחמיה ח)
רק ביה"כ שאין בו אכילה ושתייה נגדו פורים ולכן בו הרבה
 משחה כי אין לך י"ט בישראל כיה"כ ועיה"כ בשביל שמחה
 של ה"כ ניתקן ובשביל שמחה של תשובה ג"כ שא"ל בשעתה
 ומרי בריה דרבינא הוה יתיב כו' . (פסחים ס"ח ב') וכולן
 קבלת התורה יה"כ כמ"ש בסוף תענית ופורים כמ"ש (שבת
 פ"ח א') הדור קבלה בימי כו' ולכן הוא נגד יה"כ וכנ"ל :

איל ואילת . דו"ג שהן ר"ת אדום ירוק לבן תכלת
 ובדקורא ג' גוויין :

עין החיים מהלך ח"ק שנה הוא יסוד שהוא חילגא דחיי
 כי ה"ם עד הוד נוטלין מהדעת ה"ח וה"ג אצל יסוד
 נוטל התרין אחסנתין מאורא שהן חיי המלך כמ"ש במהני'
 בסוף תז"ח ולכן נק' חיי עלמין והילוכו לאורא ליסול מהן הוא
 דרך ה"ם ובתוכם עובר החיים לו וידוע שבמלכות הוא מספר
 כי אין דבר שצדקושה פחות מעשר ובז"ל כ"א מאה ואמא
 לאלף וז"ש אלף בינה ובאבא רבבות וזה שקבא שאלו בדוד כי
 שאלו הוא מרחובות הנהר אצל דוד חי וקיים מסע' דאבא
 ג"כ כנ"ל והחכמה תחיה בעליה ולכן דוד חי שבעים שנה
 כמ"ש במתני' הנ"ל עאל לגבי אורא ואשלים כו' וזהו ת"ק
 שנה והוא נבואות ועם ה' אלקים שבנו"ה הוא ברי"ת שהוא
 מילוי נהר . ובחכמה הוא סיום המספר כי בכתר אין מספר
 לכן נק' א"ס שאין מדה ומספר שם כמ"ש במאמר ק"ה ואף
 שכלל ספי' אין מספר רק במלכות מ"מ היא מגלה המספר
 אל מה שלמעלה מ"מ זה אין מתחיל המספר אלא מחמתה
 עינין ברכות בחשבון תקופות וגי' פרפראות לחכמה עליונה
 וכמ"ש בפ' תרומה נקודה עלאה כו' נקודה כו' ולכן מסיים
 המספר ברבוא* :

* מן הליקוט לא באברהם כו' (שנדף לה ע"ב) . הוא הכל
 כל המ"מ והעדות המוצגים בו . הוא מהה"ג הנ"ל . ט"ז :

סדר עולם רבא

צח

(שם) אפשר לומר כן ג) אלא מקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע מה בימי יהושע נתחייבו במעשרות ובשמיטין וביובלות ד) קידשו ערי חומה והיו ששין ושמחין לפני המקום ב"ה אף ביאתן בימי עזרא נתחייבו במעשרות ה) שמיטין ויובלות וקידשו ערי חומה והיו ששין ושמחין שנא' (שם) ותהי שמחה גדולה מאד וכן הוא אומר (דברים ל') והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירישתה וגו' מקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת אבותיך בחידוש כל הדברים הללו אף ירושתך בחידוש כל הדברים הללו. אי יכול תהיה לכם ירושה שלישית ת"ל וירשתהו ראשונה ושניה יש לכם שלישית אין לכם והצפיר והשעיר מלך יון וגו' הוא המלך הראשון (דניאל ח') ועמד מלך גבור וגו' ובעמדו תשבר וגו' (שם י"א) הוא אלכסנדרוס מוקדון שמלך י"ב שנה. עד כאן היו הנביאים מתנבאים

ביאור הגר"א

בעריהם וכל ישראל בעריהם כצ"ל : ויעשו כל הקהל השבים כו' כצ"ל : או יכול תהא לכם ירושה שלישית : ע"כ היו הנביאים. פי

מ"מ והערות

ג) ערכין ל"ב : ירושלמי שביעית פ"ו ה"א. ד) ע"י ערכין שם תוד"ה וקידשו ובמל"מ ה"ל שמיטה ויובל פ"ב ה"ט. ה) ע"י ירושלמי יבמות פ"ו ה"ג ובק"ע שם. ו) יבמות פ"ב : גדה מ"ו : וע"י ירושלמי דמאי פ"ג ה"ג ובתוספתא שם. ובסמ"ג מ"ע קל"ג ובזבחים ס. ושם תוד"ה מאי וע"ע ברש"י ותוס' יבמות שם ובריטב"א שם. ובכ"מ ה"ל תרומות הלכה כ"ו.

ברוח הקדש (ז) מכאן ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים
 שנא' (משלי כ"ב) כי נעים כי תשמרם בבטנך. להיות
 בה' מבטחך. ונאמר (שם) הלא כתבתי לך שלישים וגו'. (ח)
 להודיעך קושט וגו' וכן הוא אומר (דברים ל"ב) שאל אביך
 ויגדך זקניך ויאמרו לך יכול זקני השוק (ט) ת"ל ויאמרו
 לך הא למדת זקן זה שקנה חכמה. (י) ר' יוסי אומר מלכות
 פרס בפני הבית ל"ד שנה. (כ) מלכות יון ק"פ. (ל) מלכות בית
 חשמונאי ק"ג. (מ) מלכות הורדוס ק"ג. מכאן ואילך צא וחשוב
 לחורבן הבית ובגולה היו כותבין בשטרות (נ) למנין יוונים.
 אלפא ואלו הן שמונה מלכי יון אלכסנדרוס מוקדון, פירטן,
 [מחזיר חכמים]

[מחזיר חכמים]

[מחזיר חכמים]

ביאור הגר"א

[מחזיר חכמים]

משהרגו את היצר הרע בטלה הנבואה : שאל אביך זה הנביאים זקניך
 אלו תלמידי חכמים : ובגולה היו כותבין שטרות ליוונים. כי אלכסנדר
 רצה להעמיד צלם בהיכל ונתפייס על מנת שיכתבו שטרות למנין
 יוונים : אלפא. פי' מיציאת מצרים הוא אלף שנים דהיינו ת"פ עד
 בנין הבית ותי"ו יו"ד שעמד ונ"ב עד מלכות פרס ונ"ב של מלכות

מ"ב והערות

(ז) ע"י סנהדרין י"א : ובמזרש חזית פסוק אם חומה ובתנחומא בראשית
 אות כ"ג. (ח) ע"י מגילה ז'. (ט) ע"י סנהדרין י"ד ובפירש"י שם,
 ובסוטה מ"ד : (י) תו"כ קדושים פ"ז, קדושין ל"ב : (כ) ע"ז ט',
 וע"י שאילת יעב"ץ ס"י ל"ג ובמ"ע פ"ט. (ל) ויק"ר פכ"ט וע"י שבת
 ט"ו. ובע"ז ח' : ובפירש"י שם וצ"ע וע"י פי' מהרז"ו לויק"ר שם.
 (מ) כ"ה בע"ז ט' : וע"י סנהדרין צ"ז : בפירש"י ד"ה עוד אחת ובסע"ז
 יש בזה כמה נוסחאות. (נ) ע"ז י'. וע"י תוס' יבמות צ"א : ד"ה
 מלכות יון ובתוס' גיטין פ'. ד"ה מפני ובחי' הר"ן שם.

שמן הדין אמור לברך „הטוב והמטיב“ על שמועה רעה. באופן שכל מה שכתב הרמב"ן בפירוש תיבת „כמוך“, הוא ממש בדיוק אותם הדברים, שאנחנו אומרים בפירוש „השם אחד“. דכשם ששלימות גילוי של „השם אחד“, הוא „ביום ההוא“ דוקא, ו„ביום הזה“ אינו אלא הפלגה, שהלא אין אנו נוהגים ב„כולו הטוב-והמטיב“, כמו כן, „כמוך“ אין גילוי שלם אלא „ביום-ההוא“ דוקא, ו„ביום הזה“ אינו אלא הפלגה, שהלא אנו אומרים, הייך קודמים לחיי חבירך. וביותר הבלטה נאמר כך: מדרגת „כמוך“, היא פסגת אחדות-אדם. ויש כאן דמיון צורה ליוצרה, כביכול. כי כשם ששלימות גילוייה של אחדות השם אינה מתקיימת אלא בחזון אחרית-הימים של „היום ההוא“; כמו כן, שלימות גילוייה של אחדות-אדם, אינה מתקיימת אלא בחזון אחרית-הימים של „היום ההוא“.

יב. והנה במתן-לוחות אמרה תורה „חרות על הלוחות“. וחכמים פירשו „אל תיקרי חרות, אלא חירות, חירות ממלאך המות“. וענינם של דברים אלו כך הוא. ישראל ואורייתא חד הוא. והלכה רווחת היא כי העומד בשעת יציאת נשמה, דינו כרואה ספר תורה שנשרף. והנה ברואה ספר תורה שנשרף קיימא לן, דקורע שתיים, אחת על הקלף ואחת על הגויל. ומדחזינן דמדמינן יציאת נשמה לשרפת ספר-תורה, שמע מינה, שיש דמיון לנשמה בגוף לאותיות על הקלף. וכשם שהאותיות על הקלף ניתנות למחיקה ולהפרשה מן הקלף; כמו כן, ניתנת היא הנשמה להפרדה מן הגוף. אבל בלוחות אינו כן, שאותיות הלוחות, היו אותיות חקיקה ולא אותיות כתיבה. ואותיות החקיקה אינן דבר נוסף על הקלף, אלא שהן נמצאות בתוכן של האבנים, בבחינת מיניה וביה. ואינן ניתנות לא למחיקה ולא להפרדה. ומפני כן, בגילוי מתן-לוחות, נולד גם בישראל יחס נשמה אל הגוף, בציור של חקיקה שאין בה מקום להפרדת האותיות ממקום חקיקתן. וזה הוא הענין שדרשו חז"ל שמתן-לוחות היה בו חירות ממלאך-המות מתיבת חרות מפני שחרות פירוש חקיקה, וחקיקה זו היא בסוד חיבור נשמה בגוף, באופן שלא ניתן להפרדה. ישראל ואורייתא חד הוא.

מלינו שיש הנהגה הנקראת ישן, כמוש"כ (תהלים מד' כד') עורה למה תישן ה', וזחינה זו של ישן, נקראת כשהנהגה עם הצריחה היא הנהגה של מקרה, שהצריחה היא תחת סדר הטבע, והכל תלוי בעבודת בני ישראל, כשהם בצחי' זו של שינה אז ההנהגה מלמעלה ג"כ בצחינה זו, וכמו שמפ' הצעש"ע ה' לך, שכפי מה שמתנהג האדם מלמעלה, כן מתנהגים עמו מן השמים ואמרו חז"ל על מה שכתוב ישנו עם אחד, ישינים מן המלות, שאף שעושים מלות הם צלי חיות, וכשצני ישראל עושים המלות צלי חיות ומתוך עללות, ומלות אנשים מלומדה, אז מלמעלה מתנהגים עמהם בהנהגה הזו הנקראת שינה, שהם תחת הסדר של מקרה. לכן צא עליהם עמלק, כאשר נתבאר לעיל באורך, כי עמלק הוא הסדר של מקרה; וכשנתעוררו עם ישראל משינתם, אז כתיב צלילה ההוא מדה שנת המלך, שהנהגה של שינה של מלכו של עולם הופסקה, ומאז היתה השגחה פרטית על עם ישראל.

מלינו שיש הנהגה הנקראת ישן, כמוש"כ (תהלים מד' כד') עורה למה תישן ה', וזחינה זו של ישן, נקראת כשהנהגה עם הצריחה היא הנהגה של מקרה, שהצריחה היא תחת סדר הטבע, והכל תלוי בעבודת בני ישראל, כשהם בצחי' זו של שינה אז ההנהגה מלמעלה ג"כ בצחינה זו, וכמו שמפ' הצעש"ע ה' לך, שכפי מה שמתנהג האדם מלמעלה, כן מתנהגים עמו מן השמים ואמרו חז"ל על מה שכתוב ישנו עם אחד, ישינים מן המלות, שאף שעושים מלות הם צלי חיות, וכשצני ישראל עושים המלות צלי חיות ומתוך עללות, ומלות אנשים מלומדה, אז מלמעלה מתנהגים עמהם בהנהגה הזו הנקראת שינה, שהם תחת הסדר של מקרה. לכן צא עליהם עמלק, כאשר נתבאר לעיל באורך, כי עמלק הוא הסדר של מקרה; וכשנתעוררו עם ישראל משינתם, אז כתיב צלילה ההוא מדה שנת המלך, שהנהגה של שינה של מלכו של עולם הופסקה, ומאז היתה השגחה פרטית על עם ישראל.

ח) קודם כל ציין דקדושה מלינו שהי' מחיית עמלק, כמו שמלינו שקודם קבלת התורה מלחמת עמלק, וכן בכניסתם לארץ, וגם צימי מרדכי ואסתר, קודם ציין בית השני, הי' לריך להיות מקודם מחיית עמלק, כי עמלק מתנגד לכל דבר שצדקושה, ועושה כסוי ואועם למען שלא יתגלה הקדושה בעולם, כמוש"כ (שמות יז' עז') כי יד על כס י-ה, שעמלק הוא כמו יד המסתיר את ההתגלות דקדושה, ולכן קודם כל ציין דקדושה והתגלות אלוקות בעולם הי' לורך למחיית עמלק. ועל דרך זה מבאר ר' לזק הכהן מה שמלינו צמס' מגילה שמדבר מעניני פורים, שהפרקים האחרונים מדברים אודות הדינים של בית הכנסת, מכיון שמדבר מענין פורים, שהוא מחיית עמלק וציעור הרע, אז מתחיל ציין דקדושה.

ט) בגמ. מגילה (יד.) אמר רבי אבהו כהנא גדולה הסרת הטבעת יותר ממ"ח נביאים ושבע נביאות שנתנבאו להן לישראל, המ"ח נביאים שעמדו להם לישראל הם המוח של כלל ישראל, שעל ידם היתה השפעת החכמה לכלל ישראל, וגם מסירת התורה היתה על ידם, וכמו שאיתא בסדר המסורה במשנה דאבות, וזקנים לנביאים, ויש לרמז כי המ"ח נביאים הם נגד המ"ח דברים שהתורה נקנית בהן, כי ע"י המ"ח דברים נשלם המוח של האדם שיהי' מוחו ראוי לקבל התורה, והמ"ח נביאים השפיעו החכמה בכלליות לכלל ישראל, ומאוד מעניין, שמרדכי שהי' האחרון שנביאים מכון נגד האחרון שבהמ"ח דברים שהתורה נקנית בהן, והוא

האומר דבר בשם אומרו, ודבר זה נלמד ממרדכי, ורואים אנו בחוש איך **שהדברים מתאימים**.

ובמדרשים איתא כי מ"ח פעמים נזכר באר בתורה, וכל מקום שנאמר באר המכוון לתורה, והמ"ח בארות הם נגד המ"ח דברים, וכל אחד מהמ"ח דברים היא קנין בפני עצמו, ודבר שלם, כי כל אחד הוא באר באר בפני עצמו, וכן כל אחד מהנביאים השפיעו דבר שלם לכלל ישראל, עד שבאו להשלימות של כל המ"ח דברים, והמוח של כלל ישראל הי' בשלימות.

גדולה הסרת העצת יותר ממ"ח נביאים, ואיתא בספרים כי הסרת העצת הכונה הסרת העציות, שאז באו צי"י לדרגא של למעלה מסדר העצת, כי אז צימי מרדכי נגמר תקופת הנביאים והנביאות, כי מרדכי ואסתר היו האחרונים שנביאים, ואז נגמר שלימות המוח של כלל ישראל, והי' נביאות הם נגד הצי"י מדות, ולכן הם נביאות בצחינת מקבלים, שהמדות מקבלות מהמוח, ואז באו להדרגא של למעלה מסדר העצת, וכל המ"ח נביאים היו כהכנה להסרת העצת, שיצאו להדרגא של נקבלו ועמוד על נפשם וכמו שמפרש החי' הרי"ם, למעלה משורש נפשם, ואז באו להדרגא של הסרת העצת, הסרת העציות.

ויש לפרש עוד יותר, לאור הדברים שכתבנו לעיל, כי צנס דמגילה נחגלה לעין כל איך שהקצ"ה הוא סיבת כל הסיבות, וכל סדר העצת מתנהג ע"י הקצ"ה, ולכן נקרא גם דמגילה הסרת העצת, כי צימי מרדכי ואסתר באו להכרה שכל העצת הוא ע"י הקצ"ה, והוסר ההסתר של סדר העצת.

(י) חודש אדר הוא האחרון שצחדשים, ומלך שהוא האחרון שצחדשים שורה אז הסתר גדול, כי חודש ניסן אשר הוא הראשון לחדשי השנה, הוא זמן של התחדשות, וכל מה שהולכים יותר רחוק מניסן, הולכים יותר רחוק מהשורש, וההסתר צחדש אדר הוא גדול מאוד, ולכן צחר המן צחדש הזה, כי חשצ שצחדש הזה יללית, וזה מה שאמר המן חודש שמת צו משה, כי אז שורה הסתר גדול, אזל צבר ציארנו כי צכל הסתר גנוז אור גדול, ואדרבה צהסתר האור יותר גדול, כי רק אור גדול וצחיר יכול להחלצצ אף צחוק הסתר, כי אור קטן נצטעל מהחושך, וצכדי שיח' להאור קיום אף צחוק צהסתר ולא יצטעל לגמרי צריך לצוא ממקור גבוה, ולכן צחדש אדר צחוק צהסתר מונח אור גדול, ורק צי"י היו צריכים לגלות זה האור, וכשעשו תשובה נחגלה אור הגדול, ונחפצו כל הסיבות לרע לסבה לטוב, ועל כגון דא נאמר העם ההולכים צחושך ראו אור גדול, (ישעי' ע"י) כי צחוק החושך יש אור גדול. (עי' מד"ת פ' נח' ג' שמפרש הקרא על תושבצ"פ, שזכו האור הגדול, והוא צדרשת חז"ל צמחשכים הושיצני זה תלמוד צצלי, כי צהחשכות של צצל עמון האור הגדול של תלמוד צצלי שמאיר חוק החושך, וצימי מרדכי ואסתר קצלו הצורה מאהבה, וקאי על קצלת תשובצ"פ, כמו שמצואר שם צמד"ת כי הכפי' צעת מ"ח הי' על תושבצ"פ, ואז צימי מרדכי ואסתר קצלו הצורה שצצ"פ מאהבה, ועל זה קאי העם ההולכים צחושך ראו אור גדול, שאז ראו האור הגדול של תושבצ"פ).

(יא) הרמב"ם סוף הלכות מגילה כתב "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידים ליצטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות תושבצ"פ

EDITED BY
S.N. EISENSTADT

*The Origins and
Diversity of Axial
Age Civilizations*

State University of New York Press

INTRODUCTION:

The Axial Age Breakthroughs— Their Characteristics and Origins

S.N. EISENSTADT

INTRODUCTION:

The Axial Age and the Emergence of Transcendental Visions

In the first millennium before the Christian era a revolution took place in the realm of ideas and their institutional bases which had irreversible effects on several major civilizations and on human history in general. The revolution or series of revolutions, which are related to Karl Jaspers' "Axial Age," have to do with the emergence, conceptualization, and institutionalization of a basic tension between the transcendental and mundane orders. This revolutionary process took place in several major civilizations including Ancient Israel, Ancient Greece, Early Christianity, Zoroastrian Iran, early Imperial China, and the Hindu and Buddhist civilizations. Although beyond the Axial Age proper, it also took place in Islam.¹

These conceptions were developed and articulated by a relatively new social element. A new type of intellectual elite became aware of the necessity to actively construct the world according to some transcendental vision. The successful institutionalization of such conceptions and visions gave rise to extensive re-ordering of the internal contours of societies as well as their internal relations. This changed the dynamics of history and introduced the possibility of world history or histories.

The importance of these revolutionary changes has been recognized to some degree in the sociological and historical literature. The recognition of their importance was in the background of Weber's monumental comparative study of world religions, which focused

on the rationalization of these world religions.² Jasper's original insight into the Axial Age, concisely presented in his "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte," was taken up in a conference organized on the initiative of Benjamin Schwartz and published in 1975 as a *Daedalus* volume under the title: *Wisdom, Revelation and Doubt*.³ A rather parallel trend of thought and analysis, focusing mainly on Ancient Israel and Greece, has been developed by Eric Voegelin in his volume *Order and History*.⁴

But all these works notwithstanding, no full, systematic analysis of the impact of this series of revolutions on the structuring of human societies and history is available. Starting from the insights of these scholars, we shall attempt such a systematic analysis of the ways in which this series of revolutions has transformed the shape of human societies and history in what seems to be an irreversible manner.

The Nature of Axial Revolutions

What then is the nature of these Axial Age revolutions? We may quote here Benjamin Schwartz: "If there is nevertheless some common underlying impulse in all these "axial" movements, it might be called the strain towards transcendence. . . . What I refer to here is something close to the etymological meaning of the word—a kind of standing back and looking beyond—a kind of critical, reflective questioning of the actual and a new vision of what lies beyond. . . . In concentrating our attention on those transcendental breakthroughs we are of course stressing the significance of changes in man's conscious life. What is more, we are stressing the consciousness of small groups of prophets, philosophers, and wise men who may have had a very small impact on their immediate environment."⁵

These conceptions of a basic tension between the transcendental and the mundane orders differed greatly from the "homologous" perceptions of the relation between these two orders which were prevalent in so-called pagan religions in those very societies and civilizations from which these post-Axial Age civilizations emerged.

Certainly, the transmundane order has, in all human societies, been perceived as somewhat different, usually higher and stronger, than the mundane one. But in the pre-Axial Age "pagan" civilizations this higher world was symbolically structured according to principles very similar to those of the mundane or lower one. Relatively similar symbolic terms were used for the definition of God(s) and man, of the mundane and transmundane orders—even if there always was a continuous stress on the difference between them. In most such societies the transmundane world was usually equated with a concrete

setting, "the other world," which was the abode of the dead, the world of spirits, and not entirely unlike the mundane world in detail.⁶

These pagan societies, of course, always recognized the moral frailty of man, the failure of people to live up to prevalent social and moral ideals. However, a conception of an autonomous, distinct moral order which is qualitatively different from both this world and "the other world" developed only to a minimal degree.

Such homologous conceptions of the transmundane and mundane worlds were very often closely connected with some mythical and cyclical conception of time in which the differences between the major time dimensions—past, present, and future—were only mildly articulated.

By contrast, in the Axial Age civilizations the perception of a sharp disjunction between the mundane and transmundane worlds developed. There was a concomitant stress on the existence of a higher transcendental moral or metaphysical order which is beyond any given this- or other-worldly reality.

The development of these conceptions created a problem in the rational, abstract articulation of the givens of human and social existence and of the cosmic order. The root of the problem lay in the fact that the development of such conceptions necessarily posed the question of the ways in which the chasm between the transcendental and the mundane orders could be bridged. This gave rise to the problem of salvation—to use Weber's terminology. The roots of the quest for salvation are given in the consciousness of death and the arbitrariness of human actions and social arrangements. The search for some type of immortality and a way to overcome such arbitrariness is universal to all human societies. In the societies in which the mundane and transmundane worlds are defined in relatively homologous terms this search for immortality is on the whole envisaged in terms of some physical continuity. It is usually seen as conditional to the fulfillment of one's concrete obligation to one's group.

This no longer holds true in the civilizations in which there is an emphasis on the chasm between the transcendental and the mundane order and a conception of a higher moral or metaphysical order. While the concept of immortality in these civilizations may or may not still be tied to bodily images and to ideas of physical resurrection, the very possibility of some continuity beyond this world is usually seen in terms of the reconstruction of human behavior and personality. This reconstruction would be based on the precepts of the higher moral or metaphysical order through which the chasm between the transcendental and mundane orders is bridged,⁷ and, as Gananath Obeyesekere has put it, rebirth eschatology becomes ethnicized.⁸ But

the very attempt at such reconstruction is always torn by many internal tensions. It is these tensions—which we shall explicate in greater detail later on—and their institutional repercussions that ushered in a new type of social and civilizational dynamics in the history of mankind.

THE EMERGENCE OF INTELLECTUALS AND CLERICS AND THE RECONSTRUCTION OF THE WORLD

The Emergence of Intellectuals and the Transformation of Elites

In order to understand these dynamics we have first of all to analyze the social actors who were most active in giving these civilizations their form.

The development and institutionalization of the perception of basic tension between the transcendental and the mundane order was closely connected with the emergence of a new social element. Generally speaking it was a new type of elite which was cited as the carrier of models of cultural and social order. Examples would include the Jewish prophets and priests, the Greek philosophers and Sophists, the Chinese Literati, the Hindu Brahmins, the Buddhist Sangha, and the Islamic Ulema.

It was the initial small nuclei of such groups of intellectuals that developed the new "transcendental" conceptions. In all the Axial Age civilizations these conceptions ultimately became institutionalized. That is, they became the predominant orientations of the ruling elites as well as of many secondary elites, fully embodied in their respective centers or subcenters.

Once such a conception of a tension between the transcendental and the mundane order became institutionalized, it was associated with the transformation of political elites, and it turned the new scholar class into relatively autonomous partners in the major ruling coalitions and protest movements. The new type of elites which resulted from this process of institutionalization were entirely different in nature from the elites which had been ritual, magical, and sacral specialists in the pre-Axial Age civilizations. The new elites, intellectuals and clerics, were recruited and legitimized according to distinct, autonomous criteria, and were organized in autonomous settings, distinct from those of the basic ascriptive units. They acquired a potential country-wide status consciousness of their own. They also tended to become potentially independent of other categories of elites and social groups. But at the same time they competed strongly with them, especially over the production and control of symbols and media of communication.

Such competition now became very intensive because, with the institutionalization of such transcendental conceptions, a parallel transformation had taken place in the structure of other elites. All these elites tended to develop claims for an autonomous place in the construction of the cultural and social order. They saw themselves not only as performing specific technical, functional activities, but also as potentially autonomous carriers of a distinct cultural and social order related to the transcendental vision prevalent in their respective societies.

The non-political cultural elites and the political elites each saw themselves as the autonomous articulators of the new order, with the other type potentially inferior and accountable to themselves.

Moreover, each of these groups of elites was not, in these societies, homogeneous. There developed a multiplicity of secondary cultural, political, or educational elites, each very often carrying a different conception of the cultural and social order.

With these new types of elites, above all the political and cultural ones, the intellectuals became the major partners in the formulative ruling coalitions as well as in the movements of protest. It is these elites that were the most active in the reconstruing of the world and the institutional creativity that developed in these societies.

Institutionalization of the Transcendental Vision and the Re-ordering of the World

The attempts at re-ordering of the world developed in most spheres of human existence and activity. Such reorganization of the world had far-reaching implications for the formation of the human personality and of personal identity in terms of the model of the ideal man. In the societies in which the perception of the tension between the transcendental and the mundane orders was institutionalized, this personal identity and the definition of man was taken beyond the primordial givens of human existence, and beyond the various technical needs of daily activities. Purely personal virtues, such as courage, or interpersonal ones, such as solidarity, were taken out of their primordial framework and were combined, in different dialectical modes, with the attributes of resolution of the tension between the transcendental and the mundane orders. In this way a new level of internal tensions in the formation of personality was generated.⁹

Similarly the institutionalization of the perceived tension between the transcendental and the mundane orders tended to create the corresponding definition of different worlds of knowledge—be they philosophy, religions, metaphysics, “science”, or the like. Such definitions transformed different types of ad-hoc moral reflexion and

classificatory schematization into second-order worlds of knowledge. This step constituted the starting point for what has usually been called the intellectual history of mankind.¹⁰

The Structuring of Legitimation of Social Centers, Traditions and Political Authority

If the legitimation of the social order in most of the great pre-Axial Age civilizations¹¹ was based on some fusion of sacred and primordial criteria and traditional charismatic modes of legitimation, the picture became more complicated with the institutionalization of the perception of tension between the transcendental and mundane order.¹²

In the post-Axial Age civilizations, there developed first a strong tendency to a continuous oscillation between primordial criteria on the one hand and sacred or ideological ones—defined in terms of the attributes of salvation—on the other; and a concomitant tendency to ideologize or “sacralize” the primordial attributes or to vest the sacred with primordial attributes. Second, there tended to develop a tension between “traditional” modes of legitimation and more “open” (rational, legal, or charismatic) ones. Both these tensions were given in the very stress on the basic quest to bridge the chasm between the transcendental and the mundane orders. These tensions were not purely “academic”; they constituted a continuous focus of actual political struggle.

There are far-reaching concrete institutional implications of those tensions. The most general and common has been the high degree of symbolic orientation and ideologization of the major aspects of the institutional structure. This applies in particular to the structure of collectivities, social centers, social hierarchies, and processes of political struggle.

Some collectivities and institutional spheres were singled out as the most appropriate carriers of the attributes of the required resolution. As a result new types of collectivities were created, or seemingly natural and “primordial” groups were endowed with special meaning couched in terms of the perception of this tension and its resolution.

The most important innovation in this context was the development of “cultural” or “religious” collectivities as distinct from ethnic or political ones. Some embryonic elements of this development existed in some of those societies in which no conception of tension between the transcendental and the mundane order was institutionalized. However, it was only with the development and institutionalization of this conception that those elements became transformed

into new, potentially full-fledged collectivities with autonomous criteria of membership and loci of authority. The membership in these collectivities and frameworks tended to become imbued with a strong ideological dimension and to become a focus of ideological struggle.

An aspect of this ideological struggle was the insistence on the exclusiveness and closure of such collectivities and on the distinction between inner and outer social and cultural space defined by them. This aspect became connected with attempts to structure the different cultural, political, and ethnic collectivities in some hierarchical order, and the very construction of such an order usually became a focus of ideological and political conflict.

The Autonomy and Distinctiveness of the Great and Little Traditions

Related to the ordering of the major collectivities was the developing tendency towards the autonomous organization of the social centers,¹³ and to a relatively strong emphasis on the symbolic distinctiveness of the centers from the periphery. Such centers have been conceived as the major loci of the charismatic attributes of the resolution of the transcendental tension, and hence also of the construction of cultural and societal orders. These attributes of centrality became "naturally" related to those institutional spheres which showed the closest affinity to the focus of resolution of the transcendental tension, and it was the centers most closely related to these spheres that became autonomous and distinct from the periphery.

At the same time the development of such distinctiveness and symbolic differentiation of the center gave rise to the tendency of the center to permeate the periphery and to reorganize it according to the autonomous criteria of the center.

These processes of center-formation and of reconstruction of collectivities were related to the transformation and construction of Great Traditions¹⁴ as autonomous, distinct, symbolical frameworks. Such construction of centers and of Great Traditions may be evident in "external" artifacts such as great works of architecture, or in the writing and sanctification of scholarly books and codices. The structure of the Great Traditions in those societies in which the perception of tension between the transcendental and the mundane order was institutionalized went, however, beyond such external manifestations. It was above all characterized by symbolic and organizational distinctiveness from the Little Traditions of the periphery. Such distinctiveness and autonomy can be clearly identified even in those cases, as among the ancient Israeli tribes, in which the carriers of such centers and Traditions were not organized in distinct, specific

frameworks. It becomes organizationally more fully visible in Imperial societies such as China and the Byzantine Empire, or in Theravada Buddhist societies.¹⁵

The relations between the Great and Little Traditions were transformed by processes of ideological differentiation. They gave rise both to attempts by the carriers of the Great Traditions to permeate the periphery—to pull the Little Traditions into the orbit of the Great ones—as well as to attempts by the carriers of the Little Traditions to dissociate themselves from the Great Traditions, to profane them, and, paradoxically enough, also to generate a distinct ideology of the Little Traditions and of the periphery.

The Ordering of Political Order

In all these civilizations there also took place a far-reaching re-ordering rooted in the conception of the relation between the political and the higher transcendental order. The political order as the central locus of the mundane order has usually been conceived as lower than the transcendental one and accordingly had to be restructured according to the precepts of the latter and above all according to the perception of the proper mode of overcoming the tension between the transcendental and the mundane order, of "salvation." It was the rulers who were usually held to be responsible for organizing the political order.

At the same time the nature of the rulers became greatly transformed. The King-God, the embodiment of the cosmic and earthly order alike, disappeared, and a secular ruler, in principle accountable to some higher order, appeared. Thus there emerged the conception of the accountability of the rulers and of the community to a higher authority, God, Divine Law, and the like. Accordingly, the possibility of calling a ruler to judgement emerged. The first most dramatic appearance of this conception appeared in Ancient Israel, in priestly and prophetic pronouncements. A different conception of such accountability, an accountability to the community and its laws, appeared in the northern shores of the Eastern Mediterranean, in Ancient Greece. In different forms this conception appeared in all these civilizations.¹⁶

Concomitant to the emergence of conceptions of accountability there began to develop autonomous spheres of law and conceptions of rights. These tended to be somewhat distinct from ascriptively bound custom and from purely customary law. The scope of these spheres of law and rights varied greatly from society to society but they were all established according to some distinct and autonomous criteria.

The Ordering of Social Hierarchies

Social hierarchies are another aspect of the Axial Age civilizations which were reorganized as a result of the institutionalization of the transcendental vision.¹⁷ This is evident first of all in the organization of the group basis of stratification and in the tendency to stress groups which can be defined in wide, potentially universalistic terms.

Second, there was a marked shift in the construction of the basic criteria of stratification. The social positions which were closest to the resolution of tension became endowed with a special autonomous symbolic aura. Thus, these positions acquired a relatively high status as the criteria of evaluation became broader and dissociated from the narrow-primordial or ascriptive criteria.

Third, the holders of these positions tended to develop relatively autonomous, distinct, and broad society (or sector) wide status consciousness as opposed to more local, primordial, or sectoral ones.

Fourth, there developed a tendency to dissociate ownership and local use of resources, which might remain with the local groups, and control over the macro-social use and conversion of such resources, which tended to become vested in the holders of these "upper" positions in the social hierarchy.

New Levels of Social Conflict

These modes of organizing the major institutional spheres in the civilizations in which a conception of tension between transcendental and mundane civilizations has become institutionalized, affected the scope, intensity, and definition of social conflict in general. Insofar as the political sphere was perceived as relevant to "salvation," political conflict in particular was affected as well. New dimensions were added to the processes of conflict that developed in these societies beyond those which can be identified in the pre-Axial Age societies. The most important was the possible development of new levels of conflict beyond those of specific "narrow" interests of different groups and elites, and the definition of such conflicts in broader symbolical or ideological terms. The issues of struggle tended to become highly ideologized, generalized, and sometimes even universalized. The struggle itself tended to become organized in relatively autonomous settings. Similarly, there developed linkages between different levels of issues ranging potentially up to the very principle of legitimation of the social and political order. These new levels of conflict generated new processes of change and continuous reconstruction of the social order.