#**"והשתיה כדת אין אונס"**= (אסתר א, ח). לפי פשוטו פירוש "השתיה כדת" הטבעי, כפי מה שהוא ראוי לגופו וטבעו, שלא היה השתיה נגד הטבע. "אין אונס", שלא היו מכריחין אותו לשתות יותר מן הראוי. אלו שני דברים; האחד, שלא יהיה המשקה בעצמו מתנגד לאדם. ולא יהיה גם כן המשקה מתנגד לאדם לשתות יותר מדאי, ולכך אמר "השתייה כדת אין אונס".

#**ובגמרא**= (מגילה יב.), מאי "כדת", אמר רבי חנן משום רבי מאיר, כדת של תורה; מה דת של תורה אכילה מרובה משתיה, אף סעודתו של אותו רשע אכילתו מרובה משתיה. ["אין אונס"], אמר רבא, מלמד שהשקה את כל אחד מיין מדינתו, עד כאן. ורצו בזה, כי אכילת הסעודה היה יותר משתיה. אף כי האדם יותר חפץ ומתאוה לשתיה מן אכילה, אבל סעודתו של אותו רשע לפי הראוי, ולא להיות נמשך אחר התאוה, להיות השתייה מרובה מן האכילה, ואז היה בו שכרות, והשכרות הוא בזוי גמור לאדם. וכל כוונתו בסעודה הזאת שיהיה הכל דרך כבוד, ולא דרך בזוי. ומפני כך אכילה של תורה אכילה מרובה משתייה, ללמד את האדם שתהיה סעודתו מרובה\* מן האכילה ולא השתייה\*, שהוא השכרות, שהוא בזוי וגנאי.

#**ואף כי**= עיקר הסעודה נקרא על שם השתייה, דבר זה עניין אחר, מפני כי האכילה עצמה אינו כמו השתייה, כי השתייה כאשר הוא ראוי על זה אמרו רז"ל (יומא עו:) "חמרא וריחנא פקחין". וזה כאשר אין שותה היין הרבה עד שהוא משתכר, וכמו שאמרו (שם) "למה נקרא שמו 'תירש' (הושע ד, יא); זכה נעשה ראש, לא זכה נעשה רש", ולפיכך אין ראוי שתהיה מרובה. מכל מקום נקראת הסעודה על שם המשתה. וכאשר שתה אחד כפי הראוי לו, לא היו אומרים "שתה", כדרך בני אדם לומר לאורחים "אכלו רעים ושתו דודים" (ר' שיה"ש ה, א). ויותר ממה שהיה ראוי לשתות, לא היו אומרים "שתו דודים".

#**וקשה מאד,**= אחר שאכילה שלהם היה מרובה משתייה, איך לא זכר הכתוב כאן האכילה, וזכר השתייה. ויש לפרש, כי לכך לא זכר הכתוב כאן האכילה, כי לא בא רק לספר הפורעניות של ושתי, והפורעניות היה בא מתוך השתיה, וכדכתיב (פסוק י) "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר למהומן וגו'". ולכך לא זכר כאן רק מה שהיה גורם הפורענות שבא על ושתי. ועוד יראה לומר, כי הסעודה עצמה לא כתב, כי אין חדוש אם עשה סעודה גדולה, ואין לשבח אותו בדבר שהכל עושין אותו. אבל בשאר דברים שהיו שם משבח אותו, וכן משבח אותו ביין, כי באולי לא היה לו יין ישן שהיה יותר ממנו בשנים. וכן כל מה שספר הכתוב הוא דבר חדוש גדול.

#**ובזה יתורץ**= גם כן מה שמקשין, כי למה לא זכר שהיה לו כלי זמר במשתה היין, שהוא עיקר השמחה, שנאמר (ישעיה כד, ט) "בשיר לא ישתה יין", ושמע מינה שדרך להיות שיר במשתה היין, ואם כן למה לא זכר הכתוב שהיה לו משוררים וכלי זמר. שאין בזה קשיא, לפי שאין בזה טורח, וגם אין בו הוצאה מרובה, כי עשרה הם משוררים לאלפים. ולכך לא מנה הכתוב רק דבר שהיה בו טורח למצוא, והוצאה מרובה. ויותר היה לשאול למה לא מספר האכילה והכנתה, שהיה מרובה מן השתייה כמו [ש]אמרו רז"ל (מגילה יב.). רק בשביל כי הסעודה עצמה אין חדוש, אף שהיה מוציא ממון הרבה בסעודה. רק שמדבר הכתוב בדבר שהיה ההוצאה והטורח על זה הרבה. וזה כי הכנת (פסוק ו) "חור כרפס ותכלת", וכל עניין הזה, צריך הכנה וטורח גדול. וכן הכנת\* הכלים (פסוק ז). וכן "יין מלכות רב" (שם), שהיה יין ישן, ודבר זה לא נמצא, והיה צריך טורח והכנה מרובה. אבל האכילה אין זה צריך הכנה כל כך.

#**ומה שמספר**= הכתוב גם כן (פסוק ח) "והשתייה כדת אין אונס", ומה בא לומר בזה. בודאי דבר זה גדול, כי יש שאין מקפידין על זה, והם חפצים שישתו יותר מן צרכם בשביל שישתכרו, ולא יהיו יכולים לשתות יותר. ואחשורש בשביל שהיה סעודתו ימים הרבה, אם ישתכרו ביותר, או אם תהיה השתייה מה שהוא כנגד האדם, יכאב ולא יבא למחר, כמו שנמצא בשיכורים, שלא יוכלו לעשות כן למחר. ולכך אחשורוש, שלא יחסרו האנשים שבאים לסעודה, לא היה עושה זה. ולכך אמר גם כן (פסוק ח) "לעשות כרצון איש ואיש", והכל שיחזרו לסעודה למחר.

#**ונראה גם כן**= כי לכן לא זכר האכילה, כי הכתוב בא לספר כבוד המלך, כדכתיב (פסוק ד) "בהראותו עושר כבוד מלכותו". ובני אדם המסובין לשתות זהו גם כן כבודו. ולכך אמרו (מגילה יב.) שהשקה את כל אחד יין אשר הוא יותר [ממנו] בשנים, וכל זה כבוד מלכותו. אבל האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה. ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך שהיא לכבוד מלכות. אבל דבר היין, בודאי היין יש בו כבוד, באשר היין משמח לב האדם, ובני אדם הם בשמחה מן היין. גם כי חמרא וריחא פקחין (יומא עו:), שנותנין לאדם חכמה ודעת, וכמו שאמרו רז"ל (שם) "זכה נעשה ראש, לא זכה נעשה רש". ומפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה שהוא שבע, אז היין משמח אותו. ולכך עיקר הסעודה נקרא על שם היין. ואף על גב כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה, מכל מקום הסעודה הזאת שהיתה לכבוד המלך, עיקר הכבוד הוא השתייה, ולא האכילה. ולכך הזכיר השתייה, ולא הזכיר הכתוב האכילה, כי אדרבא, 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. ולכך אין ראוי שיהיה מזכיר רוב האכילה. ואין בכל אשר מספר רק גדול כבודו, כמו שכתבנו.

#**אבל קשה,**= אם היה סעודתו של אותו הרשע האכילה מרובה, ואם כן לא היתה השתייה רק לפי צורך, אם כן איך סלקא דעתך שתהיה אונס בשתייה, הרי אין השתייה מרובה. וזה\* שהוקשה להם, ולכך אמר רבי אליעזר\* מלמד שכל אחד השקוהו מיין מדינתו. ורצה לומר לא היה שום דבר נגד האדם בסעודה, אף בדבר זה, כי יין מדינתו יותר טבעי אליו ממה שהוא יין אחר, כי כל שינוי רע, ואשר רגיל בו יותר הוא טבעי לו. גם זה היה בסעודתו, שהיה סעודתו טבעית, וזה קרוב לפשוטו כמו שאמרנו.

#**"לעשות כרצון איש ואיש"**= (פסוק ח), לפי פשוטו בא הכתוב לומר אף על גב שכבר כתיב (כאן) "והשתייה כדת אין אונס", היינו שלא יתן לו דבר שהוא כנגדו. אבל לעשות רצונו מה שיבקש, דבר זה לא נזכר כלל. לכך כתיב לעשות רצונו, לתת לו לכל אחד אשר יבקש. ומפני שכאשר יעשה רצונו של כל אחד ואחד, דבר זה קשה, כאילו היה אותו שבסעודה אדון אל ביתו, שהרי צריך לעשות רצונו, ולכך אמר "כי כן יסד המלך" וגזר על כל רב ביתו.

#**ובגמרא**= (מגילה יב.) אמר "לעשות כרצון איש ואיש", כרצון\* מרדכי והמן; מרדכי\*, דכתיב (-"איש" וכתיב-) (להלן ב, ה) "איש יהודי". המן, דכתיב (להלן ז, ו) "איש צר ואויב", עד כאן. דקדקו דלא הוי צריך למכתב רק "כרצון כל איש", ולפיכך פירשו ז"ל שהכתוב בא לומר כי היתה הסעודה הזאת יפה לשני אנשים שהם מחולקים לגמרי. ואינם רק שנים, כי הצדיק והרשע הם שנים בלבד, ובכלל אלו שנים הם הכל, כי כל הצדיקים בכלל אחד כאילו היה איש אחד, וכן כל הרשעים בכלל אחד, כאילו היה אחד.

#**ומה שאמר**= "כרצון מרדכי והמן", מפני כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי, ועיקר הרשעים הוא המן. ובא הכתוב לומר אף שהם שני הפכים צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור וזה רשע גמור, זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה למקדש\* השם על עבודה זרה, והם הפכים גמורים. ובודאי מה שחביב על זה, אינו חביב לאחר\*, וזה נקרא "איש ואיש", באשר הם מחולקים; כי הרשע חפץ לשתות יין שיהיה בשמחה, ולאכול כל אשר תאב, אף מאכל אסור. והצדיק אינו רוצה בשמחה, כי "שמחה מה זאת עושה" (קהלת ב, ב), ולכך אינו רוצה ברבוי יין.

#**ולא תאמר**= גם כן דוקא על הצדיק אמר אחשורש לעשות רצונו, מפני שהוא צדיק. אף כי אחשורוש רשע היה בעצמו, מכל מקום נגד הבריות לא היה מראה עצמו רשע. לכך כתב כי גם על הרשע [ציוה] לעשות רצונו. ואי כתב לעשות כרצון הרשע, הוה אמינא דוקא לעשות רצון הרשע, כמו שהוא היה רשע. לכך אמר הן צדיק הן רשע יהיה נעשה רצונו. אף כי האדם שהוא אוהב את הצדיק, הוא שונא את הרשע, ואם אוהב את הרשע, שונא את הצדיק, עם כל זה אמר לעשות רצונו. שכל עניין אחשורוש לעשות רצונם [של] אותם שהם במשתה.

#**ויש לפרש**= גם כן "לעשות כרצון" כלומר כל אחד אשר הוא מבקש לעשות, אין מעכב עליו, וזהו "כרצון איש ואיש". כלומר, שכל איש ואיש יעשה כרצונו, הן לטוב הן לרע. וכבר בארנו כי אחשורוש עשה סעודה שתהיה דומה לסעודה שהשם יתברך עושה לבני אדם בעולמו. כי השם יתברך מניח אל כל אחד לעשות רצונו, ובידו הבחירה לעשות כפי מה שירצה, הן הצדיק הן הרשע, נותן לו לעשות רצונו, כמו שאמרו (שבת קד.) הבא לטהר מסייעין לו, הבא לטמא פותחין לו. וכן מה שאמר (כאן) "והשתייה כדת אין אונס" הכל נאמר על עניין זה. וזה כי הוא יתברך ברא הכל בעולמו דברים אשר הם טובים וראוים לאדם, ואינם מתנגדים לאדם, וכל אחד ימצא את אשר ראוי לו ואשר חפץ בו.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ב, יד), "לעשות כרצון איש ואיש", אמר הקב"ה, אני איני יוצא מידי בריותי, ואתה מבקש לעשות כרצון איש ואיש. בנוהג שבעולם שני בני אדם מבקשים לישא אשה אחת, יכולה היא להנשא לשניהם, אלא לזה או לזה. וכן\* שתי ספינות שהיו עולות בלומן, אחת מבקשת רוח צפונית, אחת מבקשת רוח דרומית, יכולה היא\* רוח אחד להנהיג את שתיהן כאחת, אלא לזו או לזו. וביאור זה, אף כי עשה אחשורוש סעודתו כעין מלכותא דרקיע, לכך עשה סעודתו "כרצון איש ואיש", אין רצון האדם נעשה בכל אשר ירצה, כמו שמפרש. ומזה מוכח שהיה אחשורוש מבקש סעודתו כעין סעודתו דרקיע, דאם לא כן, מה בכך שהשם יתברך אינו עושה כרצון איש ואיש, הרי הוא היה חפץ "לעשות כרצון איש ואיש" בכל מה שאפשר לו, ומה שאפשר לו לעשות, יעשה. לכך צריך לומר שהיה\* חפץ לעשות כעין מלכותא דרקיע, ועל זה אמר כי השם יתברך אינו עושה רצון איש ואיש.

#**ונראה כי**= בגמרא מקשה קושיא זאת שאמר במדרש שאין אדם יכול לעשות כרצון איש ואיש, שאי אפשר אם יעשה רצון אחד בדבר זה, שיהיה רצון אחר בזה. שאם יביא לאחד דבר שיש לו ריח אשר חביב עליו, ואותו ריח לא יוכל להריח אחר, הרי הוא כנגדו. ולכך פירשו (מגילה יב.) "כרצון איש ואיש" זה מרדכי והמן. ואם כן אין הכתוב מדבר רק לעניין צדיק ורשע, כמו מרדכי והמן, שהשם יתברך נותן לו הבחירה לעשות, ואין מונע לו מן השמים מלעשות רצונו, רק הבחירה בידו לעשות כמו שיבחר.

#**"גם ושתי**= המלכה עשתה משתה נשים וגו'" (פסוק ט). לא הוה ליה למימר רק 'והמלכה ושתי עשתה משתה נשים', אבל בא לומר כי המלכה ושתי עשתה משתה כמו המלך אחשורוש, ולא תאמר כי לקחה ושתי מן מה שנעשה לסעודת המלך, אלא גם היא עשתה משתה בפני עצמה כמו אחשורוש, גם זו\*, שלא היה בסעודה (-שלו-) [שלה] שום חסרון כלל. ואמר "משתה נשים", כלומר משתה שראוי לנשים, שאין ראוי לנשים רבוי יין, שהרי ודאי אין זה ראוי לנשים, רק דברים שראוים לנשים, שהנשים אוהבים אותו ביותר עשתה להם. ואמר "בית המלכות אשר למלך", ולא תאמר כי אין הדיוט ראוי לכנוס לבית אשר למלך. ועוד, כי אין לנשים שייכות למלכות. עם כל זה עשה שם המשתה, שכיון שכל הסעודה הוא להראות את גדולות של מלך, לכך אין זה גנאי למלך, כיון שכל הסעודה משום כבוד המלך.

#**ובגמרא**= (מגילה יב.) "גם ושתי המלכה [וגו'] בבית המלכות", 'בית הנשים' מבעיא ליה. אמר רבי אבהו, מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכונו. היינו דאמרי אינשי איהי בקרא, ואיהו בבוצינא, עד כאן. ורצה לומר, כי לכך עשתה [ב]בית המלך אחשורוש ולא בבית הנשים, שתהיה קרובה אליו, ויכולים להתיחד כל שעה ושעה ביחד האנשים והנשים. ודבר זה נקרא "עבירה", כאשר היה זה לעיני הכל, כי זהו פריצות ביותר.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ג, ט), "גם ושתי", גם משתותא של ושתי, והגיע זמנה של ושתי לגמם, הגיע זמנה של ושתי להבצר\*, הגיע זמנה של ושתי להדרך. רבי חנינא אומר, הגיע זמנה של ושתי ליממת, היך מה דאת אמר (בראשית ג, ו) "ותיתן גם לאישה ותאכל", עד כאן. אל המדרש הזה הוקשה דלא הוה ליה למימר "גם ושתי המלכה", רק 'והמלכה ושתי גם היא עשתה משתה'. ולפיכך דרשו שכתב הך לישנא של "גם" שהוא לשון נטילה\* ועקירה, מלשון 'גומם'. ושם "ושתי" הוא מלשון יסוד בכל מקום, כמו (תהלים יא, ג) "כי השתות יהרסון". ומפני כי לא נשתייר מן מלכות בבל רק ושתי, ועתה נאבדה, ועל זה אמרו הגיע זמן לגמם היסוד שלה, שלא יהא נשאר דבר מן מלכות בבל כאשר נהרגה ושתי.

#**ומה שאמרו**= (אסת"ר ג, ט) כי הגיע זמנה להבצר ולידרך. כמו שבעל הכרם ממתין עד שמגיע זמן הבצירה, ואז הוא בוצר ודורך. כך השם יתברך היה ממתין למלכות בבל, עד כי הגיע הזמן לעקור אותם, לכך אמר כי הגיע זמנה לדרוך ולהבצר. כי מלכות מדי מיוחד לבטל מלכות נבוכדנצר לגמרי, שהוא מלכות בבל, כמו שהיה דריוש הורג בלשצר. לכך בזאת הסעודה [ש]היה גודל ותוקף מלכות אחשורוש ביותר, ולכך הגיע הזמן להיות עוקר מלכות בבל הרשעה\* לגמרי, עד שלא יהיה נשאר שריד ופליט מהם, ולהיות עוקר\* משתותא, שהוא יסוד שלה של מלכות בבל, וזה "גם ושתי".

#**ורבי חנינא**= סבר דלכך כתיב "גם", כי לשון זה מורה על המיתה, שהוא ההעדר. וזה כי ההעדר מתחיל לשלוט בקצת, ונמשך אל אחר\* גם כן כאשר התחיל באחד, אף כי לא היה מתחיל בזה, מכל מקום כיון שהתחיל, כבר נמשך אל אחר גם כן. ולפיכך בחוה אשת אדם שלט בה ההעדר, הוא המיתה, כאשר אכלה מעץ הדעת (בראשית ג, ו), וממנה נמשך המיתה אל אישה גם כן, לכך כתיב "ותתן גם לאישה". ובשביל כך רמז כאן הלשון הזה לשון "גם", כמו שנגזר המיתה על אביה, היה נמשך אחר זה ההעדר הגמור, דהיינו גם על בתו ושתי, דהיינו העדר לגמרי.

#**ובמדרש עוד**= (אסתר רבה, ג, ט), "גם ושתי וגו'\*", אין "גם" אלא ריבוי, מה הוא בששה ניסין\*, אף היא בששה ניסין, דהיינו שהיתה מראה להם כל יום אוצר אחד, וכמו\* שעשה אחשורוש שהראה אוצרות, כל יום אוצר אחד, כמו שהתבאר למעלה, והיא גם כן עשתה כך. ואין דבר הזה ראוי לאשה, כי כל אשה ראוי שתהיה נגררת אחר המלך בעלה, והמלך אחשורש עשה סעודה זאת בשביל להראות תפארתו (למעלה פסוק ד), לא היה למלכה זאת להראות חשיבות מיוחד בפני עצמה, רק ראוי שתהיה טפל אצל חשיבות המלך, ואליו בלבד ראוי החשיבות. [ו]דבר זה היה גורם שתמרוד במלך, ודבר זה התחלה אל הריגתה, בשביל שלא היתה נגררת אחר המלך. ולא תאמר כי המרידה של ושתי היה בשביל שהיתה גם כן בטוב לב בסעודה, ודרך להיות לאדם כאשר הוא בטוב לב גבהות הלב, ולכך מרדה בבעלה. כי זה אינו, כי בעיקר הסעודה היתה חלוקה מן בעלה, כי לא היתה נמשכת אחר בעלה, הוא אחשורוש, בענין הסעודה כלל, לכך הגיע לזה שמרדה\* בו לגמרי.

#**ונראה לומר**= כי לכך היתה נקראת "ושתי" מלשון "שתים", כי לא אחת היתה, רק שתים. כי המלך בעלה היה מדי, ומצד המלך שהיה מדי נחשבת ושתי מן אומה מדי. ומפני שלא היתה האשה הזאת כמו אשה אחרת, כי אשה אחרת נמשכת לגמרי אחר בעלה, עד שראוי היה לה להיות מן אומת מדי לגמרי, רק היתה נחשבת מן כשדיים גם כן, עד שהיו בה שתים; נחשבה מן אומה של מדי, והיא בתו של נבוכדנצר, מן אומה של כשדיים, והיה בה שתים. וצריך וי"ו לחבר אותה לבעלה, לכך יש בשם הזה וי"ו החבור בראש השם. אבל שאר אשה, היא מעצמה מתחברת בבעלה, רק זאת צריך היה לה\* חבור. ומפני כך כאשר בא התקלה הזאת על ושתי, שלח (להלן פסוק כב) "להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו", שלא יהיה עוד כמו שעשתה ושתי, שנחלקת מבעלה ולא היתה נחשבת מן מדי, ובשביל כך מרדה בבעלה, כך יראה.

#**ולפי זה**= גם כן הוא נכון שאמר "גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות אשר למלך אחשורוש", שבא לומר לכך "עשתה משתה בית המלכות אשר למלך אחשורש", שבדעתה שהיא שקולה כמלך אחשורוש בחשיבות, במה שהיא בת מלכים, ואחשורוש לא היה מזרע המלוכה. ואמרה, כי המלך הוא מלך, ואינו מזרע מלכים. והיא אינה מלך, אבל היא מזרע מלכים, לכך היא שקולה כמוהו.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ג, י), "בית המלכות אשר למלך אחשורוש", נתנה אותם בבית איספלודה שלה, שאם ימרוד בעלה של אחת מהן, תהא אשתו מפנים, ולא תמרוד, עד כאן. ופירוש זה, כי לכך עשתה בית המלכות, כי בית המלכות בפנים, שאם ימרוד אחד מן השרים, תהיה אשתו בידו. ועוד מפרשים במדרש (שם), כי לכך כתיב "בית המלכות אשר למלך אחשורוש", (-נתנם-) [נתנה] אותם בבתים מרווחים, מפני שדרכה של אשה להיות מצוייה בקלקול. פירוש, כי לכך כתיב "בית המלכות", שהוא מרווח, מפני כי דרך הנשים לקלקל, ולא יהיו ביחד, כי דבר זה גנאי ובזיון. ועוד אמרו במדרש (שם), "בית המלכות", אמר רבי אבא, רוצה אשה בסדינים מצויירים מלאכול עגלים מפוטמים. ורצה לומר, הנאה להם דברי ציור ביותר. לכך לא שבח הכתוב סעודת ושתי ברבוי אכילה ושתייה, רק באשר\* הם יושבים במקום נאה מצויר, ודבר זה הנאה להם יותר. כי האשה גובר בה כח המדמה, והדברים המצויירים הם לכח המדמה, לכך האשה נהנית מזה ביותר.

#**"ביום השביעי**= כטוב לב המלך ביין" (פסוק י). וקשה, למה הוצרך לכתוב "ביום השביעי", יהיה איזה יום שירצה. ונראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות. כי השביעי ראוי שיהיה "טוב לב המלך", כי ראוי היום הזה בעצמו (-על-) [אל] השביעי ביין. וזה כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה, ואין בו חסרון. וזה בארנו בכמה מקומות כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות. ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי בניהם, ואין עוד חסרון. ולכך השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון. ולמעלה פרשנו כי ראוי היה השלמת הסעודה ביום השביעי, שהוא שבת, כדלעיל.

#**אבל רז"ל**= בפרק קמא דמגילה (יב:) דרשו "ביום השביעי כטוב לב המלך", אטו עד יום השביעי לא טוב לב המלך\*. אמר רבא, יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין, מתחילין בדברי תורה ובדברי שירות ותשבחות. אבל אומות העולם שאוכלין ושותין, אין מתחילין אלא בדברי טפלות. וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש, כלי שאני משתמש בו אינו לא מדי ולא פרסי, אלא כשדי, רצונכם לראותה. אמרו לו הן, ובלבד שתהא ערומה. שבמדה שאדם מודד בה, מודדין לו. מלמד שהיתה ושתי הרשעה מביאה את בנות ישראל ומפשיטין אותם ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה בשבת. ולפיכך נגזר עליה שתשחט\* ערומה בשבת, והיינו דכתיב (להלן ב, א) "זכר את ושתי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה".

#**והנה גם**= רז"ל מפרשים כי יום השביעי ראוי להשלמה, דאם כן יקשה לך למה היה זה ביום השבת. אי משום כי דבר זה מלמד זכות על ישראל, וכי לא היה גם כן זכות זה אף שלא היה זה בשבת, כיון שהם אוכלים ושותים ומתחילים לדבר טפלות, וישראל אין עושין כך. רק רז"ל באו לומר כי יום השביעי הוא מיוחד להשלמה, לכך בו נאמר "כטוב\* לב המלך", כיון שכל סעודת המלך אחשורוש בשביל שיהיה האדם מושלם, ויום השביעי שהוא שבת, הוא מיוחד להשלמה.

#**ונעשה ביום**= הזה מעשה של ושתי, שאמרו להביא לפניהם ושתי (פסוק יא). כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי, עד ש"אלו אומרים פרסיים וכו'". אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא. ומפני כך בא הריגת ושתי, כי השלמת גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי. ואל ישראל הגיע הצלה על ידה\*, כי זה שלימות של ישראל, ותכלית של ישראל הוא השם יתברך, לכך יש להם קיום מצד השם יתברך. אבל האומות, שלימות שלהם גופני כמו שאמרנו, ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן, כמו שהיה כאן, כי יום השביעי הזה שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו, ועשה סעודה. ובשלימות הסעודה שלט השטן והגיע מעשה ושתי, והבן הדברים אלו מאוד.

#**כלל הדבר**=, כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי. אבל האומות, שכל ענייניהם גשמי, כאשר הם בשלימות גופם אז מתחילים לדבר דברים השייך לזה, ובדבר זה דבק ההעדר, הוא השטן. ודבר זה ראוי להיות גורם שיהיה קיום לישראל כאשר הם דבקים לגמרי במעלה הנבדלת אלקי, שיש לה קיום. וראוי שיהיה מביא העדר לאומות העולם מה שתכלית שלהם הגשמי, והוא בהפך.

#**ומה שאמרו**= (מגילה יב:) כי ושתי הרשעה היתה מפשטת בנות ישראל ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה בשבת, לפיכך נגזר עליה שתשחט בשבת ערומה. כי השבת ראוי לכבוד, כמו שכתיב (ישעיה נח, יג) "וכבדתו מעשות דרכיך", ולכך חייב האדם ללבוש בשבת בגדים לכבוד השבת. כי האדם יש לו צלם אלקים (בראשית א, כו), ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים.

#**וכאשר היתה**= מפשטת בנות ישראל ערומות, והי[ת]ה עושה בהן מלאכה, כוונתה לבזות את ישראל וליטול הכבוד מהם, כאשר אף בשבת אשר הוא ראוי לכבוד היתה מפשטת אותן ערומות, ודבר זה בטול הכבוד לגמרי. וגם היתה עושה בהם מלאכה, שזהו בטול הנפש, כי יש חיוב מיתה על מלאכת שבת. עד שאלו שני דברים, דהיינו הבזיון שהוא לצלם האדם, ובטול הנפש, הוא בטול מן העולם הבא ובטול מן העולם הזה; כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עולם הבא, ובארנו דבר זה אצל "המלבין פני חבירו אין לו חלק עולם הבא" (ב"מ נט.), עיין בחבור דרך חיים (פ"ב מ"י), ושם הוא מבואר. ולכך כאשר היא עשתה מלאכה בבנות ישראל בשבת ערומה, כלומר כי אין להם כבוד שהוא שייך אל צלם האלקים, ובפרט בשבת אשר הוא רמז על עולם הבא. והמלאכה בשבת היה\* בטול לנפש, שיש חיוב מיתה על המלאכה.

#**ולכך היה**= הגזירה עליה שתשחט ערומה ביום השבת, שהשחיטה מורה על לקיחת הנפש. ומה שהיתה נדונית ערומה, דבר זה בזיון הצלם, שהוא המעלה של עולם הבא. אף כי חסידי אומות העולם יש להם חלק העולם הבא, נגזרה גזירה זאת עליה שאין לה עולם הזה, וגם אין לה חלק עולם הבא. ולכך חנניה מישאל ועזריה, כאשר היה דן אותם להשליך אותם לכבשן האש, נדונו עם סרבליהון. לומר כי אף שהיה רוצה ליטול מהם עולם הזה, מכל מקום עולם הבא, שיש להם הכבוד שהוא שייך לצלם אלקים, אשר יש לאדם עולם הבא, כמו שבארנו במקום אחר.

#**"כטוב לב**= המלך ביין" (פסוק י). ובמדרש (אסת"ר ג, יא), אמר רבי לוי, אומות העולם אין להם טובה. איתבין ליה, והא כתיב "כטוב לב המלך". "כטוב" כתיב, טובה ואינה טובה, אבל טובה של ישראל טובה שלימה, שנאמר (מ"א ח, סו) "וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב", עד כאן. ויש שואלים, איך אין להם טובה, והרי יש להם טובה. אבל פירוש זה כי הטובה הגמורה אינה טובה גשמיות, שאין טוב גשמי טובה גמורה, ודבק בה ההעדר, שהוא רע. אבל עיקר הטובה הוא טובה אלקית. וכך הוא טובתן של ישראל, כאשר הם שמחים וטוב לבב, אז השכינה שורה עליהם, כי אין השכינה שורה רק מתוך שמחה, ודבר זה אינו באומות. ולפיכך טובתם של אומות אינה טובה אמיתית, רק גשמיות. אבל הטובה האמיתית היא בלתי גשמית, כמו הטובה\* שתהיה לעתיד שאינה טובה גשמית רק רוחנית, שנאמר (תהלים לא, כ) "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך\*", וזה מבואר.

#**"אמר למהומן בזתא חרבונא"**= (פסוק י). הנה תמצא כי כל כוונת אחשורוש שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היה לו שבעה משרתים, כמו מלמעלה שהם; שבתי, צדק, מאדים, חמה, נוגה, כוכב, לבנה, ז' משרתים. ואלו ז' משרתים כל אחד מושל ביומו, כמו שהוא ידוע. וכן כאן כל אחד היה משרת ביומו, וכמו שהוא בתרגום (כאן) כי אלו ז' משרתים היה כל אחד משמש ביומו. ואלו משרתים העליונים, יש בהם צד מה שהם משמשים לרעה. וכאשר יוצא מן המלך העליון הגזירה לרעה, אז כל שבעה משרתים העליונים משמשים שתבא הגזירה להיות הרע. ולכך אצל אחשורוש, אשר כל הזוכרו אומר אח לראשו (מגילה יא.), היה משמשים כלם לרעה, כמו אחשורוש שהוא רע. ולכך כל שבעה השמות מורים לרעה, כמו שמורה שמות שלהם. כי "מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים" (משלי כט, יב). אבל שבעת רואי פני המלך (להלן פסוק יד) אין הדבר כך, רק הם כמו היועצים שהם יועצים את המלך כאשר יש כאן צד לטובה או צד לרעה. ולפיכך גם הם היו שבעה, והיו מלמדים זכות על ישראל וחובה על אומות העולם, כמו שפרשו חז"ל (מגילה יב:). ומה שאמרו (שם) "ממוכן" (פסוק יד) זה המן, יתבאר במקומו. ולפיכך שבעה משרתים "המשרתים פני המלך" (פסוק י), דהיינו כנגד המעשה שליחות, שהם עושים שליחותו של מלך. ושבעה "רואי פני מלך" (פסוק יד), והם יושבים עמו בעצה מה לעשות. וכאשר יוצאת הגזירה לרעה, כל השבעה פועלים לרע. לכך כתיב "המשרתים את פני המלך אחשורוש", הוא אחשורוש שהוא רע, ופועליו המשרתיו לרע, כמו שהיו פועלים כאן. ולקמן כתיב (פסוק יד) "רואי פני המלך", ולא כתיב "אחשורוש", כי המלך אשר הוא מלך ומבקש עצה, ולא יצאה הגזירה לרעה, משמשים לטובה ולרעה, כל אחד כפי מה שראוי. אבל כאשר המלך הוא לרעה, אז כל השבעה הם לרעה. וכך מורה שמם "מהומן" מלשון מהומא, "בזתא" מלשון בזה, וכן\* כולם, כמו שתמצא בתרגום יהונתן בן עוזיאל (כאן), ועוד יתבאר דבר זה בסמוך.

#**"בגתא ואבגתא זתר וכרכס"**= (פסוק י). אצל החמישי כתיב וי"ו, ואצל השביעי כתיב וי"ו, מפני שדרך לכתוב וי"ו באותו שהוא אחרון, ואותו וי"ו קאי על כל אשר לפניו, כאילו כתיב אצל כל אחד וי"ו. ולפעמים החמישי הוא אחרון, כי לפעמים אין לפני המלך רק חמשה, ואם כן החמישי הוא אחרון. ולפעמים השביעי הוא אחרון, כאשר יש לפניו שבעה. כי כך הדרך להיות לפעמים חמשה ולפעמים שבעה. ובא הכתוב לומר כי כאשר המלך הוא "המושל מקשיב על דבר שקר כולם רשעים" (ר' משלי כט, יב), היינו דוקא כשהם שבעה, ואז אין המשרתים חשובים כל כך, לכך הם נמשכים לעשות רצונו כמו שירצה המלך אשר הוא רשע. אבל כשהם חמשה הם חשובים יותר, כיון שאינם רק חמשה, ואינם נמשכים אל דעת המלך שהוא רשע, לכך וי"ו על החמישי לומר שכולם הם כאחד. ואם כתב וי"ו על החמישי בלבד, הוה אמינא דוקא כאשר הם\* אינם הרבה רק הם חמשה, אז צריכים להיות נמשכים אחר דעת המלך, והם כמוהו. אבל שבעה אינם נמשכים אחר המלך כיון שהם הרבה כל כך, לכך כתיב על השביעי גם כן וי"ו, והוא מחבר אותם יחד, כי גם בזה כולם שוים, ודעת אחת לרעה כאשר המושל הוא רע. אבל לפי פשוטו נראה כי לכך הוי"ו על החמישי ועל השביעי, לומר כי אלו החמשה עד "ואבגתא" שכתב בוי"ו היו משרתים פני המלך ברוב הדברים. וכאשר רצה המלך להוסיף באיזה ענין שהיה רוצה, כמו שהדרך הוא, כי לפעמים הוא רוצה להוסיף במשרתיו, היו אלו שבעה משרתים פני המלך.

#**"להביא את ושתי המלכה וגו'"**= (פסוק יא). ואחר כך כתיב (פסוק יב) "ותמאן המלכה ושתי", וזה מפני כי המלך נתן לה כבוד המלכות, ומתחלה לא היתה מלכה, כי מלכות בלטשצר נסתלק לגמרי כשנהרג, ובטל השם יתברך מלכותו, ולפיכך לא היתה מלכה. ואחר כך על ידי המלך אחשורוש שנשאת לו נעשתה מלכה. ולפיכך כתיב "ושתי המלכה", ושם "מלכה" בסוף, לומר כי כשנשאה אחשורוש נעשת מלכה. ואחר כך כתיב "ותמאן המלכה ושתי", כלומר שהיא אמרה שהיתה כל ימיה מלכה, ולא קבלה מאחשורוש המלכות. ולכך כתיב "המלכה ושתי", כי אמרה שהיא חשובה כמו המלך, ולכך אין לה לבא אליו כמו שאמר המלך. ועוד, כי אצל "להביא ושתי" סמך תיבת "המלכה" אל תיבת "המלך", דכתיב "להביא את ושתי המלכה לפני המלך", כלומר שהיתה מלכה לפני המלך. [ו]אצל "ותמאן" סמך "ושתי" אל מלת "מלך", דכתיב "ותמאן המלכה ושתי לבא לפני המלך", שאמרה כי היא מלכה בלא אחשורוש, והיה אדרבה, מצד המלך היא כמו הדיוט. כי אמרה כי אחשורוש אף על גב שעתה מלך, מכל מקום הדיוט הוא, ומלך מעצמו. אבל ושתי בת מלכים היא בעצמה, ולפיכך מלכה היא בעצמה, ומצד אחשורוש יש כמו צד שהוא הדיוטות.

#**"להביא את וגו'"**= (פסוק יא). אמר "להביא את ושתי", ולא אמר שיאמרו לושתי המלכה שתבוא לפני המלך, אבל אמר שנותן להם כח להביא אותה בעל כרחה. כי אמרו פן תאמר היא שום התנצלות מה שאינה רוצה לבא לפני המלך, ועל זה אמר שיביאו המלכה לפני המלך, ויש להם כח במקום המלך כאילו המלך שם. ולפיכך כתיב "ותמאן המלכה לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים" (פסוק יב), ורצה לומר כי בודאי היא אמרה טעם לדבריה שאינה רוצה לבוא, והסריסים אמרו כי המלך נתן ביד הסריסים (-כל-) [כח] זה. וכן אמר אחר כך (פסוק טו) "אשר לא עשתה מאמר המלך אחשורוש אשר ביד הסריסים". ואילו אמר שיאמרו לושתי שתבוא, היה משמע שאינם רק שלוחים שיאמרו לה דבר המלך, ואם כן אם אמרה שום טעם לדבריה שלא תבוא, לא היה להם יכולת יותר. ואמר "להביא את ושתי לפני המלך", והוה ליה למימר 'להביא את ושתי להראות לעמים את יופיה'. אבל פירושו שתבוא לפני המלך להיות נהנה ממנה דרך זנות ותאוה. ולפיכך לא כתיב 'להביא את ושתי בכתר מלכות לפני המלך', רק שהוא חפץ בה בשביל תאותו.

#**ואמר**= "להראות את העמים ואת השרים יפיה", כי העמים, כל אשה יפה בעיניהם, שלא הורגלו כל כך ביופי. ולכך אמר גם כן "והשרים", אף על פי שהורגלו בנשים יפות. ולא אמר להראות השרים בלבד, מפני כי השרים אינם הרבה, ואפשר אצל הרוב אינם יפה. ולכך אמר "להראות העמים", שאצל הרוב היא יפה, כי העמים הם הרבה מאוד, ואצל כולם היא יפה. ואמר "להראות את יפיה", ולמה לו זה. רק בא לומר כי ראויה היא למלכה, כי היופי בפרט ראוי למלכה, כדכתיב (ישעיה לג, יז) "מלך ביופיו תחזינה עיניך". ורצה אחשורוש לומר כי כל אשר שייך לו, הכל ראוי למלכות, וזה חשיבות מלכותו, ודבר זה רצה להראות. ומפני כי באולי יש לומר אף כי היתה יפה מאוד, שמא אין תואר שלה טוב, ולכך אמר "כי טובת מראה היא". ולכך היה מראה שלה יפה, אשר היופי ראוי למלכות כמו שאמרנו, דכתיב "מלך ביופיו תחזינה עיניך".

#**"ותמאן המלכה ושתי"**= (פסוק יב). במדרש (אסת"ר ג, יד) "ותמאן המלכה ושתי", שלחה ואמרה לו דברים שהם נוגעים בלבו. אמרה לו, אם רואין אותי נאה, הן נותנים עיניהם להשתמש בי, והורגין אותך. ואם רואין בי ערוה, אם כן [את] מתגנת בי. רמזתו ולא נרמז, עקצתו ולא נעקץ. שלחה ואמרה לו, אתה קומיס איסטבלטי של בית אבא [היית], והיית למוד להיות מכניס לפניך נשים זונות ערומות, ועכשיו שנכנסת למלכות לא החזרתה מקלקולך. רמזתו ולא נרמז, עקצתו ולא נעקץ, עד כאן.

#**ולמדרש הזה**= משמע כי מתחלה שלחה לו ברמז לרצותו שלא תבוא, והוא לא היה מקבל הדברים ששלחה אליו. ודרשו חכמים כך, כי לשון "ותמאן" משמע שלא היתה שולחת לו דברי בזוי, רק שלא רצתה לבוא. ומדכתיב "וחמתו בערה בו", אי אפשר לומר רק ששלחה לו דברי בזוי, כי מאחר שאין דרכה של מלכה לבא כך לפני המלך, ואפילו אם היה כנגד המלך, מכל מקום להיות "חמתו בערה בו" אין זה ראוי. לכך צריך לומר כי מתחלה לא שלחה לו כלל דברי בזוי, רק דברים שהם נוגעים בלבו של אדם. ואחר שלא נתרצה המלך בזה, שלחה לו דברי בזוי.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ג, יד), "ותמאן המלכה", רבי שמעון בר אבא אמר רבי יוחנן, כשהקב"ה דן את הרשעים בגיהנם, אין דן אותם רק ערומים. כלומר, הפסד גמור, אף לעולם הבא. כי ערומים הוא בטול כבוד הצלם אשר הוא מוכן לעולם הבא, כמו שכתבנו למעלה אצל ושתי, שהיתה מפשטת בנות ישראל ערומות, ועושה בהן מלאכה בשבת (מגילה יב:), לומר שאין להם לא עולם הזה, ולא עולם הבא, כדלעיל. וכך נעשה לה, שנגזר לה שתשחט ערומה בשבת, ודבר זה הפסד לה לגמרי, עד שנאבדה מן העולם הזה ומן העולם הבא. וזה מורה שחיטתה ערומה, כמו שבארנו למעלה.

#**וקשה,**= אף כי אחשורוש רשע היה, מכל מקום היה מלך שמלך מסוף העולם ועד סופו (מגילה יא.), ואיך אדם עושה מעשה מגונה כמו זה להביא אשתו ערומה, וכי זה מעשה אדם בעולם, והלא גנאי הוא למלכותו. ומכל שכן כאשר היה עושה סעודה כמו זאת לכבודו ולתפארתו, יעשה בסעודתו אשר היא להראות כבודו, ויעשה מעשה מגונה כמו זה. ועוד קשה, הרי אמרינן שהיה אחשורוש צנוע, כדכתיב (להלן ב, יד) "בערב היא באה וגו'". לכך נראה לפרש ערומה מן בגדי מלכות, וזה מפני שאין ראוי שתבוא מלכה לפני הדיוטים בבגדי מלכות, כי זהו גנאי למלכות.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ג, יג), רבי פנחס ורבי חמא בר גוריא בשם רב אמר, בקשה לכנוס אפילו בצלצול כזונה, ולא הניחו אותה\*, אמר לון וערומה. אמר, אכניס בלא כתר. הן אומרים, שפחה היא זו. תלבש בגדי מלכות ותכנס, אמר רב הונא, אין הדיוט משתמש בבגדי מלכות. ויש להקשות, כי איך אמרו 'תלבש בגדי מלכות ותכנס', הרי לא היה כוונת אחשורוש רק שתהא ערומה. לכך מזה המדרש יש להוכיח שלא היה כוונתו של אחשורוש להביאה ערומה בשביל זנות להסתכל בה, רק היו רוצים שלא יהיו מלבושי מלכות עליה, כי אם יש עליה בגדי מלכות מחלישין מלכות המלך, אבל כאשר אין עליה בגדי מלכות אינם מחלישין כבוד מלכותו, ומצד הזה יכולה לבא לפניהם. שאין ראוי שתבא מלכה לפני הדיוט והיא במלכותה, והיינו כאשר יש עליה בגדי מלכות. ולכך אמרו שלא יהיה בגדי מלכות עליה, כי באותה שעה שאינה לובשת בגדי מלכות כאילו אינה מלכה, ולכך אין זה גנאי למלכות. אבל אם היה עליה בגדי מלכות, היה גנאי אף למלך אחשורוש שתהיה המלכה באה לפני הדיוטות, ולכל המלכות הוא גנאי כאשר היו נוהגים במלכות מנהג הדיוט. אבל כאשר היא ערומה מבגדי מלכות, אם כן אין המלכות עתה עמה, ולכך תבוא לפניהם. אף על גב שיש עליה כתר מלכות, אין הכתר מורה רק סימן שהיא מלכה, אבל אינה בכבוד מלכות, כי הבגדים הם כבוד המלכות, כדלעיל. כך יראה פירוש זה.

#**וכך מוכח**= דלא קאמר ערומה רק מבגדים שלה, שהם בגדי מלכות, דאי רצה לומר ערומה ממש, מאי מהני צלצול קטן מבגדי מלכות, וכי דבר זה הוא כיסוי (-הוא-). אלא רצה לומר ערומה מבגדי מלכות, ובקשה\* שיהיה עליה צלצול קטן מבגדי מלכות, שיהא נראה עליה קצת בגדי מלכות. ולא הניחו אותה, כי לכך אמר\* שתבוא ערומה, כי באותה שעה כאילו אינה מלכה, וראוי שתבוא לפני הדיוטים. ולכך אמרו שבקשה בצלצול קטן של מלכות, ולא הניחו אותה, רק שתהא ערומה ממלבושי כבוד לגמרי. גם כן בקש\* (-שלא-) [ש]תכנס בלא כתר, שאז נראה גם כן כאילו היא אינה מלכה כלל. ואמרו אם כן יאמרו "שפחה היא זאת", ודבר זה בודאי הוא בזיון כאשר אין בה סימן שהיא מלכה, רק הדיוטת גמורה. אז אמרו "תלבש בגדי מלכות" בלא כתר, וזהו גם כן כאילו אינה מלכה. ועל זה אמרו "אין הדיוט משתמש בבגדי מלכות", וכאשר אין הכתר עליה כאילו היא הדיוטת, ואין ראוי לה בגדי מלכות, לכך אין לכנוס לה בלא כתר, רק שתכנס ערומה מבגדי מלכות, אבל יש כתר עליה, והוא סימן שהיא מלכה. ואין להקשות כאשר יהיה עליה כתר ולא יהיה עליה בגדי מלכות גם כן יאמרו "אין הדיוט משתמש בבגדי מלכות". שזה אינו קשיא, כי כאשר יש עליה כתר בודאי מלכה היא, רק שהיא אינה בכבודה כאשר אין עליה בגדי מלכות. ולכך אין להקפיד גם כן אף אם תבא לפני השרים. והתבאר כי מה שאמרו "תכנס ערומה", לא היה כוונתם רק שלא יהיה עליה בגדי מלכות כמו שראוי למלכה, ודבר זה נקרא 'ערומה' כאשר היא ערומה מן בגדי מלכות.

#**ובגמרא**= (מגילה יב:), "ותמאן המלכה ושתי", מכדי פריצותא הוא דהוי, דאמר מר שניהם לדבר עבירה נתכוונו, אמאי לא אתאי. אמר רבי יוסי בר חנינא, מלמד שפרחה בה צרעת. במתניתא תנא, בא גבריאל ועשה לה זנב. "ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו", מאי שלחה ליה דדלקה ביה חמתא ואזלה. אמר רבא, שלחה ליה, בר אהוריירה דאבא, [אבא] לקבל אלפי חמרא שתי ולא רוי, וההוא גברא אשתטי ליה מחמרא. מיד "וחמתו בערה בו".

#**הוקשה להם**= למה לא באה, שאם היה הדבר הזה בלבד מפני שהיתה מדקדקת על חשיבותה ועל מעלתה, מכל מקום מאחר כי גם היא היה כונתה לפריצות ולזנות, למה לא באה. ובשביל שהיה זה למעט מחשיבותה לא היתה מונעת מלבא, שגם היא בודאי חפיצה בזנות, ובפריצות ניחא להן. על זה אמרו שפרחה בה צרעת. ודוקא צרעת, שהוא בא כהרף עין, כמו שמצינו בעזיהו שבהרף עין זרח הצרעת במצחו. ובירושלמי למד בגזירה שוה; דכאן כתיב (להלן ב, א) "אשר נגזר עליה", ושם כתיב (דהי"ב כו, כא) "[וישב בית החפשית מצורע כי] נגזר\* מבית ה'", ולכך אמרו צרעת דוקא.

#**ובברייתא תנא**= (מגילה יב:), שבא גבריאל ועשה לה זנב. פירוש "זנב" הנאמר בכאן שעשה לה מלאך כבידות הטבע, כי הזנב הוא כבידות הבעל חי, והוא תוספות הנגרר אחר הבעל חי. ולפיכך לא רצתה לבא משום הזנב הזה, כלומר כבידות הטבע שהיה לה באותה שעה. שכמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו.

#**ודע כי**= מי שאמר שפרחה בה צרעת, היא קלקול בצלם האדם, שזרחה הצרעת בפניה, שאדם יש לו צלם אדם בפניו. ומאן דאמר שעשה לה זנב, הוא כבידות הטבע, שהוא קלקול בגוף החמריי, וזה נקרא ש"עשה לה זנב". ומחלוקת שני החכמים האלו איזה הוא ראשון ויותר קרוב לקבל קלקול; למאן דאמר שפרחה בה צרעת, כי הצורה שהוא צלם אלקים, מוכן יותר לקבל קלקול. ולמאן דאמר שעשה זנב, סבר כי הגוף מוכן וראשון לקבל קלקול.

#**ויש לכל**= אחד ואחד סברא שכלית; שהדבר שהוא פחות ושפל בעצמו, כמו הגוף, ולכך הוא מוכן לקבל יותר. ולכך אמר ש"בא גבריאל ועשה לה זנב", רצה לומר שעשה לה כבידות הטבע, כי הזנב הוא כבידת הבעל חי, וצריך הבעל חי לגרור הזנב אחריו, שאין שום חיות, ולכך הוא כבידות הבעל חי. לכך גבריאל עשה לה כבידות, כמו שיש לפעמים לאדם שאינו רוצה לקום מפני הכבידות שיש לו. ואין להקשות, וכי בשביל כבידות הטבע היתה מונעה מלבא מלפני המלך. אין זה קשיא, כי בלאו הכי בודאי לא היתה נמשכת אחר המלך כמו שראוי לאשה. אלא דהוי קשיא "מכדי פריצותא כו'", וכאשר יש לו כבידות הטבע אז האדם מתאוה ומבקש מנוח, ודבר זה מבטל פריצותא, ומפני כך מאנה לבא.

#**ולמאן דאמר**= שפרחה בה צרעת, רצה לומר כי קלקול הגוף אינו ממהר כל כך לבוא כמו הקלקול של פנים שיש בו צלם אלקים, ודבר כמו זה ממהר לקבל קלקול, כי השיראין ממהר יותר לקבל קלקול מבגדי קנבוס. שכל דבר שהוא דק וזך, כאשר בא עליו שינוי מה, מתקלקל מיד. ולכך הצרעת ממהר לפרוח בפני האדם, שהוא צלם אלקים דק וזך. וזהו מחלוקתם, והבן הדברים האלו מאוד, והם דברים ברורים.

#**כלל הדבר**=, הזנב הוא בסוף הבעל חי, והפנים הוא התחלה. יותר מקבל קלקול ההתחלה מפני הדקות והחשיבות בו, שדבר הדק מקבל קלקול יותר. ומאן דאמר שעשה לה כבידות הגוף, כי הגוף מן בעל חי שהוא פחות יותר, מוכן לקבל קלקול מצד עצמו, שהוא פחת ושפל. ולכך אמר שבא המלאך ועשה לה זנב, כי חידש במזגה כבידות גדול יתירה חוץ מן השיעור.

#**אבל לפי הפשט**= נראה מה שלא רצתה לבא הוא כמו שפרשנו למעלה כי ושתי שהיתה בת נבוכדנצר הרשע, לא היתה רוצה להיות נגררת אחר המלך. ואילו היה המלך בלבד גם כן אפשר שלא היתה רצתה לבוא, אף גם זאת לבא אל השרים והעמים אשר יושבים עמו בסעודה, דבר זה הוא שפלות לה. וכן משמע הלשון "ותמאן המלכה ושתי לבא בדבר המלך אשר ביד הסריסים", [שאילו] שלח אחריה אחד משרי המלך משרתיו, לא היה זה רק (-הודאה-) [הודעה] בלבד שתבא אליו, ואינו רוצה בכח שתבוא לפני המלך. אבל כאשר שלח ז' סריסי(-ם-) המלך\*, דבר זה היה כח המלך, שהוא רוצה בכח שתבא, ולכך הזכיר הכתוב אלו ז' משרתים, שהם כח המלך, ועם כל זה לא באה.

#**"ויאמר המלך**= לחכמים יודעי העיתים" (פסוק יג). על דרך הפשט שהכל לפי הזמן, כי לפעמים אף שאין הדין נותן, הזמן גורם. ולכך הביא לפני אותם שידעו אם היא חייבת מיתה, וזהו "יודעי העיתים", אם לפי הזמן הוא כן שצריך לגזור. והם השיבו שהזמן בודאי גורם שצריך לעשתו גדר, כי "תאמרנה נשים שרי פרס ומדי וכו'" (פסוק יח). ועוד נראה לומר, כי פירוש "יודעי העיתים" היינו שהם יודעים מה שנעשה בכל זמן וזמן כמו זה, שהוא חכם וגם יודע מה שנעשה כבר בכל עת ועת, ראוי שיהיה דן על זה. כי מאחר שיודעים כל הדברים אשר היו בכל הזמנים, בודאי הם יודעים מה לעשות עתה גם כן במעשה הזה, כך יראה פירושו.

#**"כי כן דבר המלך"**= (פסוק יג). רצה לומר שאל תתמה שהרי זה גנאי למלך שיביא המשפט בפני אחרים, ודבר זה נראה שפלות למלך. ועל זה אמר "כי כן דבר המלך", כלומר דבר שהוא מגיע למלך הוא מציע לפני יודעי דת ודין, שלא יאמרו כי המלך עושה עיות הדין. ומה שאמר "דת ודין", פירוש "דת" הוא דת נמוסי הנעשה ונקבע לפי הנימוס שנעשה (-במדריגה-) [במדינה]. "ודין" הוא דבר שהשכל נותן. ועוד נראה, כי "דת" הוא מה שעשה לאדם ולא לחבירו, אבל "דין" הוא מה שעשה לחבירו.

#**ובגמרא**= (מגילה יב:), "ויאמר המלך לחכמים יודעי העיתים". מאן "חכמים", רבנן. "יודעי העיתים", שיודעים למעבר\* שנים ולקבוע חדשים. "כדת מה לעשות" (להלן פסוק טו), אמר להו, דייניה נהליה. אמרי היכי נעביד; נימא דליקטליה, למחר מפכח ליה חמרא ודכיר ליה, ובעי לה מינן. נימא ליה לשבקא, השתא לימא לא אכפית להו בזילות דילי ומלכותיה\*. אלא מוטב ניסלק נפשן. אמרו לו, מיום שחרב בית המקדש וגלינו מארצינו, ניטלה עצה ממנו, ואין אנו ידעין לדון דיני נפשות. אלא זיל לגבי עמון ומואב דיתבי אדוכתייהו כחמרא דיתיב על דורדיה ולא פג טעמיה, דכתיב (ירמיה מח, יא) "שאנן מואב מנעוריו ושוקט הוא על שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך וגו'". מיד "והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש מרס מרסנא ממוכן" (להלן פסוק יד). אמר רבי לוי, פסוק זה כולו על שם קרבנות נאמר. ["כרשנא"], אמרו מלאכי שרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך פרים\* בני שנה כמו שהקריבו ישראל. "שתר", כלום הקריבו לפניך אומות העולם [שתי] תורים ובני יונים כדרך שהקריבו ישראל. "אדמתא", כלום בנו אומות העולם לפניך מזבח של אדמה, כדכתיב (שמות כ, כא) "מזבח אדמה תעשה לי". "תרשיש", כלום שמשו לפניך בבגדי כהונה, דכתיב (שמות לט, יג) "תרשיש שוהם וישפה". "מרס", כלום מרסו לפניך בדם. "מרסנא", כלום מרסו לפניך במנחות. "ממוכן", כלום הכינו לפניך שלחן של לחם הפנים. מיד "ויאמר ממוכן" (להלן פסוק טז), תנא, "ממוכן" זה המן, ולמה נקרא שמו "ממוכן", שמוכן לפורענות. אמר רבי אבא בר כהנא, מכאן שהדיוט קופץ בראש, עד כאן.

#**ומה שאמר**= במדרש הזה שכל הפסוק נאמר על שם הקרבנות, כי הוקשה להם למה נזכר שמותם, והרי לא הוזכרו בשום מקום שאפשר לך לומר כי לכך הזכיר את שמם להודיע כי אלו הם שנזכרו במקום אחר. וכיון שלא נזכר שמם במקום אחר, אם כן מה בא ללמדינו, אלא שבא לרמוז על הקרבנות. ועוד, "והקרוב" חסר כתיב, אלא בא ללמד שהם חסירים קרבנות הנרמזים כאן.

#**ומה שאמר**= במדרש הזה "מאן 'חכמים' רבנן", מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל. ולכך אמרו כי הצלה הזאת באה על ידי אנשים אלו, ועל זה אמר כי בודאי מתחלה הובא המשפט לפני חכמי ישראל, רק כי הם לא רצו לדון על זה, ואמרו להביא המשפט לפני עמון ומואב. ומכל מקום כיון שהם נתנו העצה להביא המשפט לפני אלו, והם דנו להמית את ושתי, הרי באה ההצלה על ידי חכמי ישראל.

#**ועוד יש לפרש**= מה שאמר כי כל הפסוק נאמר על הקרבנות, כי הוקשה לרבותינו זכר לברכה, לפי שאמרו במדרש (אסת"ר ג, י) "כל מקום שנאמר במגילה 'המלך', במלך מלכי מלכים מדבר. וכל מקום שכתיב 'המלך אחשורוש', באחשורוש מדבר". וכאן כתיב (פסוקים יג-יד) "ויאמר המלך והקרב אליו", וכי אלו הרשעים יש להם קורבה אל השם יתברך. ולכך דרש המקרא זה על הקרבנות, שהם בודאי קרובים אליו, וזהו נכון גם כן.

#**וקרא חכמי ישראל**= "יודעי העתים", כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות וכל אשר שייך לזה, והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב (דברים ד, ו) "כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים", וזה נאמר על סוד העיבור. ולכך "יודעי העיתים" השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש. והם לא רצו לדון על זה, והביא המלך הדין לפני עמון ומואב. והמלאכים היו מזכירין לפני השם יתברך זכות ישראל, ודבר זה היה גורם שהמשרתים האלו היו מלמדים חובה על ושתי.

#**ומעתה אין קשיא**= איך יבא הצלה על ידי שהם רשעים, כי עיקר הסבה שהיה מציל את ישראל היה על ידי קרבנות כמו שיתבאר, ודבר זה היה גורם שאלו היו מלמדים חובה על ושתי, ולפיכך בשמם נרמזו הקרבנות. כי מלאכי שרת למעלה היו מלמדים זכות בשביל הקרבנות, ודבר זה היה פועל למטה שהמשרתים היה מלמדים חובה.

#**ועוד נראה**= פירוש "יודעי העיתים", פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר "יודעי העתים", כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב (קהלת ג, א) "לכל זמן ועת לכל חפץ". וזהו "יודעי העיתים", כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם. וכך נראה שמפרשים רז"ל, כי הם פירשו (מגילה יב:) "יודעי העיתים", שיודעים לעבר שנה ולקבוע חדשים. וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם, כך פירוש זה.

#**ובא לומר**= שהיה מביא המשפט לפני בני יששכר, כמו שאמרנו כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל, כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי האומות, אשר הם מתנגדים על ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם. ולכך הוא דין זה לפני חכמי ישראל. ואף כי מלאכי השרת היו גורמים, כמו שהתבאר למעלה, אבל מקום התחלה ראוי שתהיה על ידי ישראל, כי כל מה שאפשר שיהיה על ידי ישראל, יהיה זה. ומפני הסכנה פרשו מזה, ואמרו כי עמון ומואב ידונו דין הזה.

#**ואמר**= "והקרוב אליו [כרשנא וגו']", ופירשו (מגילה יב:) "כרשנא" לשון צאן הוא, כמו "כרים" בכל המקרא, והכבשים הם בני שנה (פרה פ"א מ"ג), וזהו "כרשנא". מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב (ויקרא ב, א) "ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'", כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו (מנחות קד:). ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר. וזה מבואר שכך פירושו.

#**ועוד,**= כי הקרבנות שישראל מקריבים דבר זה הוא קיום כל עולם, שהרי אמרו (אבות פ"א מ"ב) "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים", ופרשנו דבר זה באריכות בחבור דרך חיים. ואיך יהיה מכלה ומאבד דבר שהוא קיום העולם. לכך אי אפשר זולת ישראל שהם עובדים אל השם יתברך [על ידי] הקרבנות, ועל דבר זה העולם עומד, וזהו זכות ישראל אשר נרמז כאן. ומפני כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך אין זה בנגלה לאדם רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה.

#**ואמר**= (מגילה יב:) "ממוכן" זה המן, ולמה נקרא שמו "ממוכן", שהיה מוכן לפורעניות. וקשיא, מנא להו שהוא המן, שאמרו זה המן. ונראה כי דעת רז"ל כי אלו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים. אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא\* דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל. ואלו שבעה משרתים שמוש שלהם כצנ"ש חל"ם; כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה. ולפיכך השביעי הזה שהוא ממוכן, הוא נגד כח מאדים. והמן הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו "מאדים", ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים שהוא לרעה. ולכך אמרו בגמרא (מגילה יב:) "ממוכן", שהוא השביעי מן המשרתים, "הוא המן", שהרי שניהם שוים בכח שלהם. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (מגילה יב:) "ויהי ביום השביעי" (למעלה פסוק י), שבת היה, כי מאדים הוא מושל בשבת, שהוא יום האחרון, והוא כח המן.

#**וכך מוכח**= בתרגום שלנו, שאמר (להלן פסוק טז) "ויאמר ממוכן", "הוא המן". ותרגם אחר כך (להלן ב, א) "כשוך חמת המלך", שאל המלך אחר ושתי, ואמרו כי נתלת בעצת ז' הסריסים האלו, וכעס המלך ונתלו אלו השרים השבעה. ואם כן איך נזכר אחר כך המן, שהיה משבעה שרי מדי ופרס. אלא הפירוש כמו שאמרנו, כי מה שאמר "ממוכן הוא המן", כלומר שהם שוים בכח אחד, אבל אינו המן ממש. ויש לפרש דברי התרגום בדרך רחוק, כי מה שאמר כי מיד (להלן ב, א) "תקיף רוגזיה וגזר למהוי צליבו אלו רברבו", היינו שכך גזר להיות צליבין. ובשביל שהיה ירא אחשורוש שיהיו מורדין בו הסריסים, כי אלו השבעה לא עשו דבר רק כי דעתם כך הוא שתהיה נהרגת ושתי, לכך בטל הגזירה. ולכך לא אמר רק "וגזר למהוי צליבין", אבל לא נצלבו. אבל עיקר הפירוש כמו שאמר[נו], שגם להמן היה כח מאדים, כמו ממוכן שהוא שביעי למשרתים הכתובים כאן, שהשביעי יש לו כח מאדים.

#**ונראה כי**= בשביל כך הוי"ו הוא אחר המ"ם הראשונה, שבא לדרוש שהוא מוכן לפורעניות, לכך בא הוי"ו אחר המ"ם הראשונה. ויש לך לדעת כי שני הכנות יש לרע; כי יש אדם כאשר יביאו לפניו דבר שהוא רע באמת, כמו שהיה מעשה ושתי, שודאי היה דבר זה רע, והוא דן מיד לרע. ואינו מהפך ומחפש באולי ימצא זכות, כמו שהוא המצוה לבית דין צדק שיהיו פותחין בזכות, וזה אינו עושה כך, לכך נקרא שהוא מוכן לרע. ויש שהוא יותר מוכן לרע, והוא מחפש החיוב, ורוצה תמיד לחייב, וזהו שהוא מוכן לרע לגמרי. ולפיכך מתחילה הכתוב מספר על אלו שהיו רואים פני המלך כתיב (פסוק יד) "ממוכן", שהיה מוכן לרע להיות מחפש חובה, ולא זכות, וזהו שהוא (-מ-)מוכן לרע לגמרי. אבל "ויאמר מומכן", שהיה לפניו דין ושתי שעשתה הרע, ואין זה הכנה לרע לגמרי, רק שהיה קופץ בראש ולומר מיד שהיא חייבת מיתה, ואין זה רק הכנה קצת לרעה, ולכן הוי"ו אצל המ"ם הראשונה, והוא קצת מן מוכן. וזה מורה על\* קצת הכנה כאשר הוא קופץ בראש ומלמד חובה, ואינו מלמד זכות בתחלה כמו שראוי לבית דין צדק. ונמצא כי בשם "ממוכן" נרמז כי מ"ם והוי"ו הוא קצת מן "מוכן", ויורה זה שהוא מוכן לרע. ונשאר עוד "מוכן", והוא מורה על שהוא לרע לגמרי, וזה כאשר הוא מחפש יותר חובת הנדון.

#**"ויאמר ממוכן"**= (פסוק טז), אמר רבי אבא בר כהנא, מלמד שהדיוט קופץ בראש. הוקשה להך ברייתא, הרי ממוכן הוא נמנה שביעי (פסוק יד), למה התחיל הוא לדבר לפני כל השרים. ולכך אמרו מפני כי ההדיוט קופץ בראש. וזה מפני כי ההדיוט אין לו מעלה עליונה, רק הוא שפל וקטון, לכך הוא ממהר לצאת לפעל הדבור שיש בו. לא כמו אדם גדול, שיש לו שלימות גדול, ולכך אין ממהר לצאת אל הפעל. כי הדבור באדם הוא יציאה אל הפעל, ואצל ההדיוט ממהר לצאת אל הפעל. אבל הגדול דבור שלו שכלי, והשכלי אינו ממהר לצאת אל הפעל. ולכך אמר "הדיוט קופץ בראש", כלומר מי שאינו שכלי הוא קופץ לדבר בראשונה מטעם אשר אמרנו, כך הוא פירוש זה. אבל אין הפירוש מפני כי ההדיוט רוצה להראות חכמתו ומעלתו.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ד, ו), "ויאמר ממוכן" (פסוק טז), רבי יוחנן אמר, תלתא אמוראין; חד אמר, על ידי שהיתה מסטרתו בקורדקין שלה על פניו לכאן ולכאן. וחרינא אמר, על ידי שלא הזמינה את אשתו לסעודת נשים. וחרינא אמר, על ידי שהיתה לו בת, והיה מבקש להשיאה למלכות. מאן דאמר על ידי שהיתה מסטרתו בקורדקין שלה על פניו לכאן ולכאן, שאמר "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה", ומשמע שגם אל אחר עושה ושתי עיות, וזה שהיא סוטרתו על פניו. ומאן דאמר על ידי שלא הזמינה את אשתו לסעודת נשים, מפני שנאמר (פסוק יז) "כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהון", הדא היא דלא הות תמן. פירוש, שאמר "כי יצא דבר המלכה", משמע שיבא דבר המלכה לשמוע זה, ואם כן לא היתה על המשתה, שאם היתה במשתה כבר שמעה זה. אלא שהיתה אחת שלא היתה שם, ותשמע זה, וזהו "כי יצא דבר המלכה", ואשר לא היתה במשתה היא אשתו. ומאן דאמר על ידי שהיתה לו בת והיה מבקש להשיאה למלכות, שאמר (פסוק יט) "ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה".

#**וביאור זה,**= כי גם כן הוקשו לאלו אמוראים למה היה הוא מדבר קודם. ולכך אמרו כי הדבר שהוא מגיע לאדם עצמו הוא מקדים לְדַבֵּר, והדבר הזה היה מגיע אל ממוכן. וזה\* ששייכים לאדם הם אלו; האחד, הוא דבר שמגיע לאדם עצמו. ועוד, אשתו הוא כגופו (ברכות כד.). ובניו גם כן כגופו. ומאן דאמר דהוי מסטרתו על פניו, סבר לכך נכנס ממוכן לדבר תחלה, ליקח נקמה ממנה שהיתה ושתי מסטרת על פניו לכאן [ולכאן], ולכך בא ממוכן ליקח נקמה ממנה, ולכך נכנס ממוכן לְדַבֵּר בתחלה.

#**ומאן דאמר**= שלא הזמינה את אשתו לסעודת נשים, סבר כי הבושה שנעשה לאשתו יותר נחשב צער. כי על צערו ובושתו האדם מוחל, אבל על הבושה שנעשה לאשתו אין אדם מוחל, ואין יכול לוותר על זה. ומי שאמר שלא זימנתה אותה לסעודה, דבר זה הוא בושה כנגד הבריות, ובושה זאת הוא יותר נחשב מן צער ההכאה. וגדול הוא כבוד אשתו, כדאיתא בגמרא בפרק הזהב (ב"מ נט.), ובכמה מקומות. ולפיכך דבר זה יותר ראוי שיהיה ממוכן מקנא לכבוד אשתו.

#**ומאן דאמר**= משום שהיה לו בת, סבר שיותר האדם עושה בשביל תועלת בניו. ולפיכך אמר בשביל שהיתה לו בת, והיה רוצה להשיאה אל אחשורוש. ודבר זה תועלת לעצמו, לכך נכנס לְדַבֵּר תחלה. אבל מפני הנקמה, שאין בזה תועלת, בשביל כך אין האדם נכנס לדבר תחלה, שאין ראוי לו כמו זה להיות קופץ בראש. וגם לפי המדרש הזה נקרא שמו "ממוכן" מפני שמוכן לפורענות ושתי מטעם שנזכר.

#**"ויאמר ממוכן וגומר"**= (פסוק טז). לפי הסברא קשה מה שאמר "לא על המלך לבדו וגומר", וכי דבר שעושה אל השרים יותר נחשב ממה שהוא עושה למלך, וזהו כמו (קידושין ו.) "יהודא ועוד לקרא". ועוד קשה, כי המלך לא שאל רק (פסוק טו) "כדת מה לעשות" במה שמאנה ושתי לבא בדבר המלך, ועשתה גנאי ובזוי למלך. והוא השיב עניין אחר "לא על המלך לבדו עותה כו'", ואין זה דרך חכמים להשיב על מה שלא שאלו, ובפרט כאשר היה השואל המלך. ויש לומר, כי אלו השרים כאשר ראו שבני יששכר סלקו עצמם מן הדין מפני שהיו יראים, כי אם יאמרו להמית את ושתי, באולי\* יתחרט אחר כך, ויתחדש להם דבר רע מזה (מגילה יב:). ולאלו השרים אי אפשר לסלק עצמם מזה, שלכך אמר (למעלה פסוק יג) "כי כן דבר המלך לפני יודעי דת ודין". ולכך אמרו "לא על המלך לבדו עותה ושתי וגומר", כלומר שאין המשפט מגיע אל המלך, רק אל כל שרי המדינות גם כן. ולפיכך אם יתחרט המלך אחר כך ויאמר אם לא היו דנין אותה כבר למיתה לא הייתי דן אותה עתה, כי מתחרט אני על זה. לכך אמרו אילו לא היה שייך דבר זה רק למלך\* בלבד, ואליו בלבד עותה ושתי, יכול המלך להתחרט על זה, כיון שאין הדבר מגיע רק למלך. אבל על השרים עותה ושתי, ובזה לא שייך לומר שיהיה המלך חוזר מזה, מאחר שהמשפט הזה אינו מגיע אל המלך בלבד, רק אל השרים גם כן, ולכך לא שייך בזה חרטה.

#**ועוד יש**= לתרץ זה, דכך אמר ממוכן; מה שאין אנו אומרים הרי המלכה בידיך, עשה בה כרצונך ואתה יכול למחול לה, ועל זה אמר כי אין ביד המלך למחול על מה שעשתה לכל שרי פרס ומדי. אבל נראה כי לפי זה הקושיא הראשונה קשה יותר, הרי לא שאל המלך אחשורוש כדת מה לעשות רק במה שבזתה המלך, לא מה שבזתה השרים.

#**לכך נראה**= לפרש שהיה כוונת ממוכן, שאם יאמר כי חטאה המלכה על המלך, ויש עליה דין מיתה, יהיה נראה כאילו פוגם כבוד המלך. כי מלך גדול כמו אחשורוש, אין נחשב שעשה לו אחד בזיון. כי אם אחד רקק לפני המלך, אין משגיח המלך על זה. אף על גב שהאמת כי חמתו בערה בו (למעלה פסוק יב), ובודאי היה מקפיד על זה דבר זה, לא היה בשביל הגנאי, רק בשביל שהיה מצער שלא עשתה רצונו, והיתה מבטלת שמחתו ותאותו. אבל לומר כי עשתה דבר גדול מאוד על שבזתה מלך גדול כמוהו, אין זה בזיון למלך נחשב. ועוד, כי בשתיית הסעודה, שהיה שכור, חמתו בערה בו. אבל כאשר יהיה דעתו עליו, לא יהיה דבר זה נחשב אליו בזיון מה שעשתה למלך גדול בזיון, ויהיה מעשה זה שהמיתו את ושתי נחשב אליו לבזוי יותר. ועל זה אמר "לא על המלך לבדו וגומר", כלומר כי אם לא עשתה רק למלך, בזה יש לומר מלך גדול כמו אחשורוש, מהו הבזיון שאפשר לעשות לו, רק אם היה מלך שפל. ולא הקפיד המלך על בזיון שלו, רק בשביל השרים, ובזה יכול לתלות הדין והמשפט שנעשה.

#**ואין להקשות,**= אם כן קטון ושפל שביזה את החשוב, לא יהיה דין על זה, מפני שאין מקבל הגדול בזיון מן השפל. כי אין זה קושיא, דודאי אף על גב שהגדול אין מקבל הבושת\* מן הקטון, סוף סוף חֵטְא המבייש הוא גדול, שבייש אותו. ובודאי כל מי שכופר בעיקר, מה עשה להקב"ה, ואפילו הכי עונו גדול מנשוא, דאיהו לא היה לו לעשות, ומקבל עונשו על זה, ויש לסלק הדבר שהוא רע מן העולם, ולכך ראוי לו שיקבל עונש. אבל כאן אין לומר כך, דודאי גם לאחשורוש היתה ושתי אהובה בעיניו, שהרי בא להראות את יפיה (למעלה פסוק יא), והיה משתבח בה. ואם לא היה בזיון אל המלך, כאשר המלך אין מקבל בזיון מן השפל, אין להרוג אותה, כי גם למלך יגיע היזק. ולכך אמר ממוכן "לא על המלך לבדו עותה ושתי כי אם על כל השרים", ולשון "על המלך לבדו עותה ושתי" דמשמע על כל פנים עותה על המלך, כי אף על גב שאין המלך מקבל בושת מן ההדיוט, כי מה תעשה לו אשה, מכל מקום העושה הוא עשה עיוות, ומפני כך הוצרך לומר "לא על המלך לבדו עותה".

#**ומעתה יתורץ**= מה שאמר (להלן פסוק יח) "וכדי בזיון וקצף", למה הוצרך לומר שיש כאן בזיון, דודאי היה זה בזיון. רק כך אמר; אם על המלך לבדו עותה, יש לומר כי אין כאן בזיון. אבל "לא על המלך לבדו", כי אם "על כל השרים", כאילו אמרה ושתי שאין אשה תחת בעלה כלל, ודבר זה אין נוגע למלך, רק אל כל השרים, לכך הוא "כדי בזיון וקצף", שראוי לקצף. ואין לומר שקצף על זה הוא גנאי למלך, שלא היה לו [בושת] על זה כאשר מלך גדול הוא, ואינו מקבל בושת מאדם פחות (-הוא-), רק "על כל השרים עותה ושתי", ולכך "וכדי בזיון וקצף".

#**ולפי פשוטו**= נראה כי "וכדי בזיון" שיהיו מבזות בעליהן, ויהיה כאן "קצף", ומשום זה בלבד יש לתקן שלא יהיה נעשה יותר. ואם לא היה לנו לתקן דבר כמו זה בשביל הבזיון שתעשה לבעלה, מכל מקום יהיה קצף כל אחד על אשתו, ולא יהיה שום שלום כלל בין איש לאשתו. ודבר זה חורבן העולם כאשר אין שלום בין איש ובין אשתו. כן יראה לפי פשוטו.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ד, ח), "וכדי בזיון וקצף", רב אמר, כדי בזיון לקצפה. ושמואל אמר, כדי הקצפון הזה לבזיון. אמר רבי חנינא, כדי הבזיון שבזה אביה לכלי מקדש לקצפון הזה, שקצף עליה להרגה, עד כאן.

#**ופירוש זה**=, כי הוקשה להם דכתיב "וכדי בזיון וקצף", כי למה צריך לומר זה, דודאי יש כאן בזיון, ופירשו כמו שאמרו. ומחלוקת שלהם, כי למאן דאמר הקצף הוא כדי לפי הבזיון, מפני שהקצף נמשך אחר הבזיון, שבשביל שביז[ת]ה אותו היה הקצף. ואמר שהקצף כדאי וראוי לאותו בזיון שעש[ת]ה, וראוי לזה הקצף, שהוא גדול מאוד. ולמאן דאמר שהבזיון הוא כדי להקצף, סבר כי אדרבה, השם יתברך רוצה להביא הקצף על ושתי, כדי שתבא הגאולה. ובשביל להביא הקצף היה הקב"ה פועל שתבזה ושתי את המלך. ועל זה אמר שהבזיון היה כדי אל הקצף. כלל הדבר; כי לעולם המסובב מן הדבר שייך לומר עליו שהוא כדי וראוי אל הדבר שהיה סבה לו. למר היה הסבה הבזיון, והקצף מתחייב מן בזיון. ולמר היה הסבה הקצף, שהיה השם יתברך רוצה הקצף, ואל הקצף צריך סבה עד שיצא הקצף אל הפעל, והוא הבזיון. ונמצא בזיון נמשך ומסובב מן הקצף, שרצה השם יתברך כו', ולכך דרש כי "הבזיון כדי אל הקצף", וזה מבואר.

#**ורבי חנינא**= סבר כי כך פירוש הכתוב; כי אין הדעת נותן שתעשה בזיון כמו זה למלך אחשורוש, אם לא בשביל זה שעשתה המלכה ושתי בזיון למלך עליון, ודבר זה היה סבה שגם כן תבזה מלך בשר ודם. ולכך אמר כי כדי הבזיון שעשה למלך עליון, שיבא עליה קציפה\* של מלך בשר ודם.

#**"ויקצף המלך מאד וחמתו בערה בו"**= (למעלה פסוק יב). לפי הלשון לא הוה ליה למימר "מאוד", שהרי אחר כך אמר "וחמתו בערה בו". או הוה ליה למימר "ויקצף המלך מאוד", ולא הוה ליה למימר "וחמתו בערה בו" כלל. אבל בא לומר כי המלך קצף מאוד, ואחר כך אמר "וחמתו בערה בו", כלומר כי מן השמים בא להבעיר חמתו. ודומה כמו גחלים שמונחים לפניו ואין מעלין להב, עד שיבא רוח ממקום אחר ונופח עד שמעלה להב. וכן אחשורוש קצף מאוד, וגזירת השם יתברך היה מוציא הלהב אל הפעל, והיה זה כמו רוח שבא ממקום אחר, ומוציא הלהב אל הפעל. והיה כאן שני דברים; "ויקצוף המלך מאוד" מעצמו, "וחמתו בערה בו" מן השמים. וכן אמרו במדרש (אסת"ר ג, טו), "ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו", אמר רבי יוחנן, באותה שעה אמר הקב"ה למלאך אשר הוא ממונה על החימה, פח\* זיקה ונפח בקוטמא וזרק גופריתא, עד כאן.

#**גם כן**= דקדק מדכתיב "ויקצוף [המלך] מאוד וחמתו בערה בו", דלא הוה ליה למימר רק "ויקצוף המלך וחמתו בערה בו". אלא שבא לומר כי המלך קצף מאוד, ויצא חמתו אל הפעל על ידי המלאך. שכבר בארנו כי דבר זה היה התחלת הצלת ישראל, ולכך דבר זה בא מלמעלה מן השם יתברך.

#**כי יצא דבר המלכה וגו'**= (פסוק יז). כאן זכר "המלכה" בלבד, ולא אמר 'כי יצא דבר ושתי המלכה'. וזה מפני שכאן אינו מדבר רק על הקול הנשמע בכל המדינה, שהקול הנשמע אין נשמע רק שכך עשתה המלכה, ואין מ[ז]כירין שמה, רק שכך אומרים שכך עשתה המלכה, כי לא הכל מכירין שמה. [וקשה, וכי] בשביל אשה יחידה, היא ושתי, עשתה כך, יעשו האחרים גם כן כך, וכי הכל ילמדו מאחת. וכי לא מצינו כמה שעושים המעשים אשר לא יעשו, וכי מהם כל העולם לומדים. ויראה לומר, כי מפני שושתי אמרה דברי טעם, ולכך יש לחוש כי ממנה ילמדו הכל, כאשר דבריה דברי טעם וסברא.

#**וזה כי**= אחשורוש אמר להביא ושתי המלכה אליו, ולא באה. והיא אמרה כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה, וכך אמרו חכמים. וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו (בראשית ב, כא), ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה. וכל מי שחסר דבר, הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו. אבל אין האשה היא חסירה. אף כי יותר מה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא (גיטין מט:), דבר זה מפני שהאיש חשוב יותר, ורוצה האשה להדבק באיש שהוא חשוב. אבל לענין חזרה, האיש נקרא חסר כאשר אין לו אשה. וכך אמרו רבותינו זכר לברכה (קידושין ב:) בעל אבידה מחזיר אחר אבידתו, אשר הוא חסר כאשר אין לו אשה, ולכך צריך שיהיה מחזיר אחריה. ואף כי כבר נשאה, מכל מקום כאשר אין האשה אצלו, הבעל הוא גם כן חסר, וצריך לחזור אחריה.

#**אף כי**= לפי האמת בודאי כי כאשר אין לו אשה האיש צריך לחזור אחר האשה, כי בעל אבידה מחזיר אחר אבידתו, מכל מקום כאשר כבר נשאה, אשה היא תחת רשות בעלה, וצריכה\* האשה לקבל גזירת בעלה אף מה שאין ראוי. מכל מקום בני אדם אינם מחלקים\* בזה. וכיון שיש כאן טעם של מה\*, יהיו בני אדם נמשכין אחר זה, ויהיה זה בזיון לכל האנשים. ואם סתם אדם שאינם חשובים אין האשה מקפדת על זה, והאשה נגררת אחר הבעל. אבל נשי השרים הם חשובות, ומקפידות על דבר זה, ויאמרו שאינו\* מן הראוי כי האשה תהיה נגררת אחר האיש, אדרבה, כי האשה היא השלמת האיש, וצריך האיש שיהיה נגרר אחר השלמתו. ולפיכך אמר "כי יצא דבר המלכה וגומר".

#**ואפשר כי**= גם אחשורוש בשביל שלא תאמר כך, לכך אמר "להביא את ושתי" (למעלה פסוק יא, ופסוק יז), ולא כתיב שתבוא מעצמה ושתי לפניו. וזה כי כאשר יביאו אותה הסריסים, דבר זה שהוא מחזיר אחריה, כאשר הם מביאים השלוחים אותה אל המלך. ועל זה אמרה ושתי דסוף סוף צריכה היא לבא, ואין האשה מחזרת אחר האיש. כי אי אפשר שיהיו מביאין אותה לגמרי, רק שהיא באה גם כן. ועל זה אמר (פסוק יז) "ולא באה", שיהיה לה ביאה בעצמה, מאחר שאין האשה חוזרת אחר אישה.

#**"והיום הזה תאמרנה וגו'"**= (פסוק יח). ופירוש, כי הנשים של שרי פרס ומדי אשר היו שומעים שדיברה כך ושתי למלך אחשורוש, גם כן הם יאמרו לבעליהם אותם הדברים, "וכדי בזיון וקצף". וקשה, דלשון אמירה אינו בא\* רק כאשר אחד אומר לחבירו עניין אחד, אבל לא על דבר כמו זה, שמדבר דברי ביזוי לאחר, ועל זה לא בא לשון אמירה. בשביל כך נדחק הרב רבי (-אליעזר בר עובדיה-) [אברהם בן עזרא] זכר לברכה בפירוש זה "היום הזה" יהיה אמור. ודעתו כי לשון "אמור" שייך אף בדבר כמו זה, רק לשון "ויאמר" הוא בא על ספור דברים, שהאחד יאמר לחבירו, אבל לשון "אמור" לשון פעול בא על דבר כמו זה, שרצה לומר שיהיה אמור דבר שאינו ראוי לומר, והם דברים כמו אלו יהיו אמורים\*.

#**ויראה לפרש**= "והיום [הזה] תאמרנה", כלומר שיהיו מדברים דברי ביזוי לבעליהן כמו מי שמספר דברים בעלמא אל חבירו, כך יהיה זה קל ב[ע]יניהם, מאחר שישמעו דברי המלכה. ובשביל כך אמר "והיום הזה", כלומר שיהיה שכיח שלא יהיה נחשב רק כמו ספור דברים בעלמא שהאדם מספר כל שעה, "והיום הזה" יאמרו כך, כמו שהיום מספרים דברים בעלמא, כך יהיה רגיל דברי ביזוי. ולכך אמר "שרות פרס ומדי", לפי שאותן השרות היו שם, כי קרובים הם לשושן הבירה. אבל שאר הנשים בכל מדינות מלכותו לא יאמרו היום, אלא אחר זמן, כאשר יגיע אליהם השמועה הזאת.

#**ועוד נראה פירושו,**= כי "היום הזה תאמרנה שרות פרס ומדי וגו'", כלומר שהם יהיו אומרים להתפאר שיש להם ממשלה על בעליהם, שהרי כך שלחה ושתי למלך. ולפי זה הוי שפיר "והיום תאמרנה שרות פרס ומדי", ולא אמרו 'ידברו לבעליהן', כי אין הפירוש שידברו דברי ביזוי, רק שיאמרו הדברים האלו שלחה ושתי למלך, ויאמרו לבעליהן דבר זה, כדי להתפאר עצמן. ולכך אמר "וכדי בזיון וקצף", שיהיה מעשה ושתי להביא ראיה והוכחה\* מזה כי ממשלת האשה על בעלה, ובזה יהיה נמשך בזיון וקצף, כי נשים אחרים יבוזו בעליהם כאשר ישמעו האמירה של נשי פרס ומדי שאמרו כך. ואין רצה לומר ש"היום [הזה] תאמרנה וגו'" כי יבאו במחלוקת עם בעליהן\*, רק שתאמר דברים אלו להתפאר, לכך היום יאמרו מיד הדבר הזה כדי להתפאר נגד בעליהן, ודבר זה שישמעו מה שאמרו עוד יהיה גורם כי נשים אחרים יבוזו בעליהן, "וכדי בזיון וקצף".

#**ומעתה יתורץ**= גם כן הקושיא, וכי בשביל שאשה אחת עותה יהיו הכל נמשכין אחריה. שאין הפירוש שתעשה האשה מעשה כנגד בעלה, רק תאמר לבעלה מה שעשתה ושתי, ורוצה להתפאר בדבר. ודבר זה יהיו מחדש זה בזיון וקצף לאחרים\* כאשר ישמעו שיהיו מתפארים בזה, ולכן אמר "והיום [הזה] תאמרנה וגו'".

#**"אם על**= המלך טוב ויכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור" (פסוק יט). רצה לומר שיכתוב בדתי פרס ומדי שכך נפסק לושתי המלכה, וכיון שנכתב פסק זה בדתי פרס, ולא בדברי הימים שלהם, לא יעבור הפסק הזה, כמו שלא יעברו שאר הדתות שנכתבו בדתות פרס ומדי. "אשר לא תבא ושתי גו'" על זה נפסק לה הדין, כך פירושו. ואף על גב שאין דרך לכתוב בדתי פרס ומדי רק דבר שהוא דין ודת, ודבר זה שאינו רק מעשה שהיה, אין עוד לכתוב זה רק בדברי הימים. כי דבר זה גם כן פסק דין, שפסקו דין ועשו מעשה אף למלכה, אם כן הוא דת ודין לגמרי.

#**ומה שלא**= אמר "המלכה ושתי", כמו שאמר לפני זה (פסוק יב) "ותמאן המלכה ושתי", וכאן אמר "אשר לא תבוא ושתי". פירוש זה כמו שאמרנו, כי היא היתה הדיוטית, ואחר כך נעשה מלכה על ידי שנשאת למלך. כי המלכות של בלשצר נתבטל, לכך היתה הדיוטית. לכך אין לומר עליה שהיתה מלכה קודם שנשאה המלך. אבל היא אמרה שהיא בת מלכים, ולכך מיאנה לבא לפני המלך, כאילו ראוי לה יותר המלכות באשר\* היא בת מלכים. ולכך כתיב "ותמאן המלכה ושתי". ואחר כך אמר (כאן) "ויכתב בדתי פרס ומדי וגו'", וזה מדבר שיהיה נכתב עליה שדנו אותה למיתה. ולא נכתב שם "מלכה", כי זה גנאי למלכות. ולכך אמר "אשר לא תבא ושתי", ולא הזכיר שם מלכות כלל.

#**ומפני שהיה**= ירא כי באולי יחזיר אחשורוש מזה אחר שנפסק על ושתי המיתה, ותהיה ושתי נשארת במלכותה, ואם כן בודאי תהיה הורגת מי שפסק לה דין מיתה. ולכך אמר "יצא דבר מלכות מלפניו", כלומר שיהיה זה דבר המלכות, ודבר זה שהוא דבר מלכות אין המלך חוזר, שזה גנאי גדול למלך. ולכך אמר "יצא דבר מלכות מלפניו ויכתב בספר דתי פרס ומדי", ולכך "לא יעבור".

#**ואין להקשות,**= כי דבר זה אין ראוי ליועץ שיאמר למלך שלא יהיה חוזר מן הדברים, כי למה לא יהיה בכח המלך לעשות כמו שירצה, ואם ירצה לחזור, יחזור. ואין זה קשיא, שכיון שאי אפשר לעבור, יהיה מסיח דעתו מזה לגמרי, ותהיה דעתו נחה. ודבר זה עצה טובה למלך, שיהיה נכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור, ואז תנוח דעתו. ולכך אמר "אם על המלך טוב יצא דבר מלכות מלפניו ויכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור", וכאשר הדבר נעשה כך, ואי אפשר לשנות, שוב יהיה לו הנחה, ולא יהיה לו צער.

#**ואמר**= "ומלכותה יתן לרעותה הטובה ממנה". כל אלו הדברים שלא יהיה לו עוד ושתי בלבו, לכן אמר שיתן מלכותה מיד לטובה ממנה, ולא יהיה המלך בלא אשה. כי אם כן, יהיה לו ושתי בלבו, ויצטער שאין לו אשה, ולכך אמר "ומלכותה יתן לרעותה". ואם לא כן, מה לו לעצה הזאת, בודאי אם ירצה ישא אשה מי שירצה, אלא שכל עצה הזאת שלא יצטער על ושתי שהרג. ובודאי היה זאת\* שלא יכעס אחשורוש על בעל העצה, ויהרוג אותו, כך היה כוונתו. אבל אמר למלך שעצתו הוא בשביל שיסלק את ושתי מלבו, ולא יצטער. ולכך אמר "לרעותה", ומה צריך לומר "לרעותה". רק בא לומר שהיא דומה לושתי, ולכך נקרא "רעותה", רק שהיא טובה יותר. ואם לא תהיה דומה ושוה לה ביופי, אז יזכור יופי של ושתי, ויצטער. אבל כאשר היא "רעותה", לא יהיה הבדל וחלוק אל המלך, ולא יבא לזכור את ושתי, רק יהא מסולק ממנה.

#**"ונשמע פתגם המלך וגו'"**= (פסוק כ). פירוש, גזירת המלך להמית ושתי המלכה יהיה נשמע בכל מדינות מלכותו, "כי רבה היא" הגזירה הזאת להמית מלכה, ולכך יהיה נשמע הגזירה בכל מלכותו, מאחר שהגזירה הוא רבה.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ד, י), רבי לוי ורבי יצחק; רבי לוי אמר, פתגם גדול אנו עתידים לשמוע מזו שנכנס[ה] למלכות, ומהו, (להלן ד, ג) "אבל גדול ליהודים". רבי יצחק אמר, פתגם גדול אנו עתידין לשמוע מזו שנכנס[ה] למלכות, ומהו, (להלן ח, טז) "ליהודים היתה אורה ששון ושמחה ויקר". ונראה כי הוקשה למדרש הזה דהוה ליה למימר "אשר נעשה", לא "אשר יעשה", כי בשעת שמיעה כבר נעשה, ולכך הוה ליה למימר "אשר נעשה". ולכך דריש\* "ונשמע פתגם המלך" שיהיה נשמע מן מעשה הזה, הוא הריגת ושתי, יהיה נשמע מעשה אחר, ומהו, "אבל גדול ליהודים כו'". וזה כי כאשר השם יתברך הקדים רפואה קודם למכה, שתכנס אסתר לבית אחשורוש, אז הביא השם יתברך עליהם צרת המן בשביל שחטאו אותו דור. ולפיכך "ונשמע פתגם המלך", שהוא הריגת ושתי, יהיה נשמע הצרה שגזר השם יתברך בשביל חטא ישראל. ואידך סבר, כי לא היה הריגת ושתי כדי להביא עונש על ישראל, רק כדי שיתן להן הצלחה עליונה, כדכתיב (להלן ח, טז) "ליהודים היתה אורה ששון ושמחה ויקר", ודבר זה היה על ידי גרמת\* אסתר, ולתכלית זה נגזר מיתה על ושתי.

#**ואמר עוד במדרש**= (אסת"ר ד, י), אמר רבי יהודה, "ונשמע פתגם המלך", מלך מלכי המלכים הקב"ה, [הוא שאמר בחכמתו ובתבונתו] (שמות יז, יד) "מחה אמחה את זכר עמלק וגו'". והוא סבר כי הריגת ושתי היה כדי להרוג את המן, כאשר גזר עליו השם יתברך "מחה אמחה זכר עמלק". לכך נגזר על ושתי הריגה, ותכנוס אסתר במקומה, והיא הרגה את המן הצורר. ולדעת כולם בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה; למאן דאמר, כדי להביא אבל גדול ליהודים, מפני כי לשון "כי רבה" משמע על דבר גדול, ואבל גדול היא גזירה רבה. ולמאן דאמר, "ליהודים היתה אורה", דבר זה הוא דבר גדול מאוד, ושייך לומר "כי רבה היא". ולמאן דאמר, הריגת המן למחות זכר עמלק, דבר זה הוא גדול ורב מאוד.

#**ובמדרש עוד**= (אסת"ר ד, י), "כי רבה היא", רב ושמואל; חד אמר, הדא מלכותא רבתא להדא חטיתא רבתא. וחד אמר, חטיתא רבתא להדא מלכותא רבתי, עד כאן. ופירוש זה, כי למאן דאמר "הדא מלכותא רבתא להדא חטיתא רבתי", סבר "כי רבה היא" רצה לומר כי המלכות הוא גדול, והחטא שעשתה ושתי על כל מלכות הוא גדול מאוד גם כן. ואל תאמר אף שהחטא הוא גדול, אין המלכות גדול, ואם כן אין זה נחשב תקון גדול כאשר אין המלכות גדול. לכך אמר המלכות היא גדול לחטא הזה שהוא גדול, ובודאי זה הוא תקון גדול כאשר מתקנין דבר זה. ואידך סבר, החטא גדול להדא מלכותא שהוא רבתי, סבר כי החטא הוא עיקר, רק כי אל תאמר אף שהמלכות היא רבתי, אין החטא כל כך גדול, ואם כן אין זה תקון גדול כל כך, על זה אמר כי החטא הוא גדול להדא מלכותא שהיא רבתא, ואם כן דבר זה הוא תקון גדול. למר החטא הוא עיקר, וכאשר החטא הוא גדול יש לתקן הדבר שלא יהיה עוד החטא, רק כאשר המלכות הוא רבתי גם כן, אז הריגת ושתי נחשב יותר תקון. ולמאן דאמר איפכא, כי דבר שהוא במלכות שהוא גדול צריך תקון, וזה הוא עיקר, רק כאשר החטא הוא כל כך גדול, דבר זה יותר צריך תקון.

#**"ויטב הדבר**= בעיני המלך והשרים ויעש המלך כדבר ממוכן" (פסוק כא). הוה ליה למימר "ויעש כן", כמו שאמר אחר כך (להלן ב, ד) "ויטב הדבר בעיני המלך ויעש כן". רק מפני כי דבר חדוש יעץ, ועם כל זה נעשה, לכך כתב "ויעש כדבר ממוכן", שהוא היה אדם יחיד, ולא היתה זאת העצה לאחרים, שכל חכמי העולם לא היו יועצים כך. רק שהיה זה מן השם יתברך, כמו שאמר כדי שתכנוס אסתר במקומה.

#**"וישלח ספרים וגו'"**= (פסוק כב). נראה פירושו, אחר שראה אחשורוש המעשה הזה של ושתי, שלא היה כסדר העולם, שבסדר העולם האשה היא תחת בעלה, אבל ושתי היתה ממאנת לשמוע בדבר שהוא סדר העולם ומנהגו, והמלך מוכן ועומד שיהיה שומר הסדר. וכאשר ראה אחשורוש שנוי הסדר בושתי, חשב כי דבר זה גנאי למלך, אשר הועמד לשמור הסדר והנהגה. לכך כתב שיהיו כל המדינות נוהגים כסדר, בין הנהגת הבית שיהיה כסדר, ובין הנהגת כלל המדינות. לכך אמר שיהיה "כל איש שורר בביתו", והכל יהיה על פיו, והוא צווי אל בעל הבית שיהיה משגיח על ביתו, ויהיה משתורר עליהם, ויהיה הנהגת ביתו כסדר עולם. והבעל בית עצמו גם כן יהיה נוהג כסדר, ויהיה "מדבר בלשון עמו", ולא יצא מן הסדר לדבר בלשון שאינו לשון עמו. ובזה יהיה מסודר הכל; כאשר יהיה הנהגת ביתו כסדר, וסדר הכלל יהיו\* נוהגים בסדר, שיהיה כל אחד מדבר כלשונו, ולא יהיה כאן עירוב לשון. וכאשר הוא כך, יהיה הכל עומד כסדר, ולא יהיה יוצא גם כן בשאר דברים חוץ מן הסדר. וזהו כבוד המלך, אשר הוא לשמירת הסדר.

#**ובגמרא**= (מגילה יב:), "להיות כל איש שורר בביתו", אמר רבא, אלמלא אגרות ראשונות לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד. [אמרי, מאי האי דשדיר לן, "להיות כל איש שורר] בביתו", פשיטא, דאפילו קרחא בביתו פרדשתא, עד כאן. ולפי זה נראה כי לא היו הדברים האלו רק נתינת כח שיהיה "כל איש שורר בביתו ומדבר בלשון עמו". ואם יש לו לשון מיוחד, מכריחין (-אותו-) [אותה] לדבר בלשון עמו\*. ומפני שלא היה צריך לכתוב דבר זה בפסוק, אם לא שגם זה מעניין הגאולה, כמו הריגת ושתי, "ואלמלא כתבים הראשונים כו'".

#**ואין להקשות**=, כאשר שלח להם שהיהודים יהיו עושים נקמה באויביהם (להלן ח, יג), למה עשו זה (להלן ט, פסוקים ב, ה), ולא היו מועילים הכתבים הראשונים שאין ממש בדברי אחשורוש\*. שאין זה קשיא, כי אין הפירוש שלא היו עושים דברי המלך אחשורוש, רק כי אלמלא היו הכתבים הראשונים, היו מקדימים להרוג אותם מיד. ואף שהכתבים היו כי בי"ג\* לחדש אדר יהיו הורגין אותם (להלן ג, יג), מפני כי היו אומרים כי לכך קבע הזמן בחדש אדר, כי יש דרך רחוק אל קכ"ז מדינות, ולכך קבע הזמן בי"ג לחודש אדר. ומכל מקום זריזין מקדימים מה שאפשר (פסחים ד:). רק כי אחשורוש אין הנהגתו בעצה ובחכמה, והיום אמר כך, ואחר כך לא יאמר כך. לכך אף על גב שצוה על היהודים שיהיו הורגין אותם, אפשר כי לא בעצה וחכמה עשה זה, ולמחר יחזור מזה, לכך לא הקדימו לעשות. אבל שיהיו עוברים צואת המלך מפני כתבים ראשונים, ולומר כי מלך טפש היה מחמת כתבים הראשונים, דבר זה אין שייך לומר כלל. ולכך לא עברו מצות המלך אשר אמר להנקם מאויביהם.

#**ואין להקשות**=, הרי יועציו היו חכמים גדולים, ולמה כתבו זה "להיות כל איש שורר בביתו". ואין זה קשיא, כמו שאמרנו שהיה הסבה מן השם יתברך, כדי שיהיה דבר זה גאולה לישראל כמו שאמרנו, והשם יתברך היה גורם זה. ועוד, כי כוונתם היה להיות האיש מושל על אשתו, רק שלא רצו לכתוב בפירוש, שלא יהיה זה כמו בזיון לנשים, ויהיה מביא זה מחלוקת. וכתב "להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו", ולא היה כוונתו שיהיה מושל בביתו, רק הכונה על אשתו, ולא יתן לה הממשלה עליו בדבר מה. ואם יש לו לשון מיוחד, כופה אותה\* לדבר כלשונו. רק שלא הבינו כוונתו, ודבר זה היה מביא גאולה לישראל. גם אפשר לומר כי הם כוונו כמו שפרשנו, שסידר שתי הנהגות; האחת, היא הנהגת הבית. והשנית, הנהגת הכלל, כמו שאמרנו למעלה שיהיו ביד האיש, והם לא הבינו, וזה היה מן השם יתברך, כמו שאמרנו.

<> בא לבאר הכפילות של "כדת" ו"אין אונס".

<> פירוש - איכות היין לא התנגדה לטבע השותה. וזה נקרא "כדת", כי זהו "דת טבעית". ובח"א לשבת לג: [א, כח.] כתב: "מרחצאות תקן להם, והמרחץ הוא דבר טבעי לגמרי... וזה נקראת 'דת טבעית', עד שתקן כל הדברים... שהם טבעיים לגמרי". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצד:] כתב: "ומה שנתנה התורה במדבר [שמות יט, ב], מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים, וכמו שאמרנו. כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... וזה מורה כי אין התורה טבעית כלל. ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר, לומר כי אין התורה דת טבעי". וראה להלן הערות 744, 1137.

<> פירוש - כמות היין לא התנגדה לרצון השותה. וכן פירש רש"י כאן, וז"ל: "לפי שיש סעודות שכופין את המסובין לשתות כלי גדול, ויש שאינו יכול לשתותו כי אם בקושי, אבל כאן 'אין אונס'". הרי "אין אונס" מוסב על כמות השתיה. ולהלן [לפני ציון 802] יזכיר בקצרה את דבריו כאן.

<> ואם תאמר, מנין לומר ש"השתיה כדת" מוסב על איכות היין, ו"אין אונס" מוסב על כמות היין, שמא איפכא הוי; "השתיה כדת" מוסב על שלא הוכרחו לשתות כמות יין מעבר לרצונם, ו"אין אונס" מוסב על שלא הוכרחו לשתות איכות יין נגד רצונם. ויש לומר, שתיבת "כדת" מורה על "דת הטבעי... שלא היה השתיה נגד הטבע" [לשונו כאן], כי "דת" שייכת לטבע [וכמבואר למעלה הערה 742]. וטבע האדם מחייב שאיכות היין תתאים לטבעו וגופו, אך כמות היין אינה שייכת לטבעו, כי לכל אדם יש קצה וגבול לקבולת שלו, ואין זה קשור לטבעו. וממילא "אין אונס" בהכרח ידרש לכמות היין, כי איכות היין נזכרה כבר ב"השתיה כדת". וראה להלן הערות 777, 834, 1137.

<> "אכילת מזבח מרובה משתיה; פר ושלשה עשרונים סולת לאכילה, ונסך חצי ההין" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי אלעזר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ששם איתא "אמר רבא", וראה למעלה הערה 1. אמנם להלן [לפני ציון 798] הביא דברים אלו בשם "רבי אליעזר".

<> "יין הרגיל בו ולא ישכרהו, ולא ישתהו אלא לפי רצונו" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 799.

<> "כי הרשע חפץ לשתות יין שיהיה בשמחה" [לשונו להלן]. והנביא צווח ואומר [ישעיה ה, יא] "הוי משכימי בבקר שכר ירדפו מאחרי בנשף יין ידליקם". ואמרו חכמים [ב"ר לו, ד] "לעולם לא תהי להוט אחר היין". והחינוך במצוה שפז כתב: "כי הסובאים לא תשבע נפשם לעולם ביין, אבל יתאוו אליו תאוה גדולה, ולפי הרגילם נפשם בו תחזק עליהם תאותם". וכיוצא מן הכלל כתב הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט ה"ט] "היה מתאוה לפת יתר מן היין... הרי זה נוטל ידיו תחלה ומברך המוציא ומקדש, ואחר כך בוצע ואוכל". ובח"א לסוטה י. [ב, לט.] כתב: "הנזיר שהוא פרוש מתאות הגופנית, שכל בני אדם הם בעלי גוף, וזה נבדל מן העולם פרוש מן היין, שהוא תאוה לעינים ונחמד למראה".

<> כמו שאמרו חכמים [גיטין ע.] "רובן קשה ומיעוטן יפה, ואלו הן... יין". וכן אמרו [תנחומא נח אות יג] "קודם שישתה אדם מן היין, הרי הוא תם ככבש זו שאינה יודעת כלום... שתה כהוגן, הרי הוא גבור כארי, ואומר אין כמותו בעולם. כיון ששתה יותר מדאי, נעשה כחזיר מתלכלך במי רגלים ובדבר אחר. נשתכר, נעשה כקוף עומד ומרקד ומשחק ומוציא לפני הכל נבלות הפה, ואינו יודע מה יעשה".

<> כמו שנאמר [בראשית ט, כא] "וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה", ודרשו חכמים [ב"ר לו, ד] "שתה שלא במדה, ונתבזה. אמר רבי חייא בר אבא, בו ביום נטע, בו ביום שתה, בו ביום נתבזה ויתגל". ובגו"א שם [אות יד] כתב: "יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין... הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות, שיתבזה. לכך נאמר 'ויתגל בתוך אהלו', שנתבזה". ובדרוש על המצות [סא:] כתב: "בא הכתוב לומר כי היין פועל הגלוי, וכמו שהיה פועל אצל נח גלוי ערוה, וכדכתיב 'ויתגל בתוך אהלה'. וכל זה מפני שהיין הוא נסתר, וכאשר היין נכנס באדם, יוצא היין מהסתר אל הגלוי... ומביא את האדם שנכנס בו גם כן לידי גלוי ערוה לגמרי, כמו שהביא את נח". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "אין לך דבר מגונה ופחות כמו השכור" [ראה להלן הערה 757].

<> כי כל כוונת אחשורוש בסעודה זאת היא להורות כיצד מלכותו היא כעין מלכותא דרקיעא, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 499], וז"ל: "כי אחשורש מפני שהיה מולך בכל העולם, לכך מלכותו שהוא מלכות דארעא הוא כעין מלכותא דרקיע, לכך כל עניין הסעודה הזאת לעשות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע". וכן "כל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי, כמו שאמרנו" [לשונו למעלה לפני ציון 581]. וכן "כלל הדבר, כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" [לשונו למעלה לפני ציון 616, וראה למעלה הערה 438]. לכך ברי הוא ש"כל כוונתו בסעודה הזאת שיהיה הכל דרך כבוד, ולא דרך בזוי". וראה להלן הערה 1064.

<> פירוש - הנהגת התורה בקרבנות [שהיא האכילה של תורה, וכמבואר בהערה 745] מורה לאדם כיצד עליו לנהוג בסעודת עצמו. ואודות השייכות בין קרבנות לסעודת אדם, כן אמרו חכמים [ברכות נה.] "כל זמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר על ישראל. ועכשיו, שלחנו של אדם מכפר עליו". ועוד אמרו [ב"ב ס:] "תנו רבנן, כשחרב הבית בשניה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נטפל להן רבי יהושע, אמר להן, בני, מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין. אמרו לו, נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח, ועכשיו בטל. נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח, ועכשיו בטל". ובנצח ישראל פכ"ג [תצא.] כתב: "הרי לך כי הפרושים היו אומרים כי ראוי שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, מפני ש[לא] היו קרבין על גבי המזבח. וזה בשביל להודיע כי הכל הוא בשביל השם יתברך, ולא בשביל האדם. כי הבשר נברא שיהיה קרב על המזבח, והיין לנסך אותו על המזבח. ולכך עתה שאין מנסכין היין, ואין מקריבין הבשר על המזבח, ראוי הוא שיתבטל האדם מאכילת בשר ומשתיית יין, אחר שבטל הקרבתו על המזבח". ובתורת חיים [סנהדרין קב:] כתב: "ועוד טעם אחר נראה מה שצריך האדם לבצוע על ככר שלם דוקא [שו"ע או"ח סימן קסז ס"א], לפי ששלחנו של אדם דומה למזבח, כמו שאמרו חז"ל [ברכות נה.] שמכפר עליו כאילו הקריב קרבן על המזבח. וידוע שכל מעשה המזבח הוצרך להיות שלם בתכלית השלמות; המזבח, שנאמר [דברים כז, ו] 'אבנים שלמות'. הקרבן שמקריבין עליו, מום פוסל בו [ויקרא כב, כ]. ואפילו כהן המקריב הוצרך להיות תמים בלא מום [ויקרא כא, יז]. לכך גם הלחם שאדם בוצע עליו, כיון דלחם עיקר סעודה היא, ודמיא לקרבן הנקרב על גבי המזבח, צריך להיות שלם, ולא פגום וחסר... דכיון דדמיא למזבח, צריך להיות הכל בשלמות, דומיא דמעשה המזבח".

<> שנקרא "המשתה", וכמו שנאמר [פסוק ה] "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם וגו' משתה שבעת ימים וגו'". ונאמר [אסתר ה, ד] "ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו", ופירש רש"י שם "אל המשתה - כל סעודה נקראת על שם היין, שהוא עיקר". ורש"י [שיה"ש א, ב] כתב: "לשון עברי הוא להיות כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין, כענין שנאמר [אסתר ז, ח] 'אל בית משתה היין', [ישעיה כד, ט] 'בשיר לא ישתו יין', [ישעיה ה, יב] 'והיה כנור ונבל וחליל ותוף ויין משתיהם זה'". ורש"י [קהלת ב, ג] כתב: "כל סעודת עונג קרויה על שם היין". וראה להלן ציון 787, ולהלן [ז, פסוקים א (הערה 10), ח]. ומקשה, שכאן מבואר שהאכילה צריכה להיות מרובה מהשתיה, אך הרי עיקר הסעודה נקרא ע"ש היין, וכיצד עיקר הסעודה נקרא ע"ש המיעוט ולא ע"ש הרוב. וראה במנות הלוי [לח:] שהביא שיש מפרשים ש"משתה" מוסב על כל הניתן בסעודה, ולא רק על היין. ורש"י [ויקרא כא, יז] כתב: "כל סעודה קרויה לחם, כמו [דניאל ה, א] 'עבד לחם רב'". ובגו"א שם אות לג כתב: "כל סעודה בעולם נקרא על שם לחם". הרי שמבאר שכל סעודה נקראת על שם הלחם, ולא על שם היין. ויל"ע בזה.

<> כי האכילה היא לגוף בלבד, לעומת שתיית יין, וכמו שמבאר והולך. ואודות שהאכילה היא לגוף, כן יבאר בסמוך [לפני ציון 782].

<> "פקחין - פקחוני, עשאוני פקח" [רש"י שם]. ובדרוש על המצות [נו:] כתב: "חמרא וריחני פקחין, כי היין אינו כמו שאר משקין, שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל [ראה להלן הערות 794, 821]. וכן הריח, ידוע מה שאמרו ז"ל [ברכות מג:] 'כל הנשמה תהלל יה' [תהלים קנ, ו], איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו ולא הגוף, הוי אומר זה הריח". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "חמרא וריחני פקחין, כי היין ראוי שיפקח האדם מצד שיוצא ממקום נסתר, וזהו מדריגות השכל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד:] כתב: "כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, וזה כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים, ודבר זה הוא על ידי הדעת והשכל... כי לכך הבדלה קבעו ב'חונן הדעת'. ואמרו ז"ל 'חמרא וריחנא פקחין', ועל כן עיקר הבדלה הוא על היין, שזה ראוי אל הבדלה". וראה דר"ח פ"ד מכ"ב [תמז.], ושם הערה 1898, ובסמוך ציון 785.

<> "זכה לשתות לפי המדה, נעשה ראש, שמפקח לבו בחכמה" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 786.

<> לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.]: "ביאור זה, כי אם זכה, יש בו שכל וחכמה... כי היין הוא דבר פנימי, ואם יש בו חכמה ודעת, שכל חכמה היא פנימית, אז נעשה ראש, שמגביה אותו ליתן לו שכל. ואם לא זכה, ששותה להשתכר, נעשה רש ומך ופחות. כי אין לך דבר מגונה ופחות כמו השכור [ראה למעלה הערה 750]... כי היין הוא נסתר, וכל נסתר יש לו שתי בחינות; כי מצד שהוא נסתר, יש לו מדריגות השכל שהוא נסתר. ומצד שאינו נגלה, אינו נמצא ונעדר. ואם זכה, דהיינו שיש לו השכל, אז משמח אותו ונותן לו מציאות, כי השמחה היא המציאות הגמור כאשר נפשו בשלימות. ואם לא זכה, שאין לו השכל... נותן לו העדר מצד הבחינה השנית... כי היין יש בו ענין רוחני, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים [ראה להלן הערה 784]. וכל דבר שהוא חשוב ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה. ואם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. ואם לא זכה, מקבל על זה מיתה [סנהדרין פג.]. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון. ואם אינו כך, רק ששותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה". וראה להלן ציון 786.

<> "עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר... ולכך עיקר הסעודה נקרא על שם היין. ואף על גב כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה, מכל מקום הסעודה הזאת שהיתה לכבוד המלך, עיקר הכבוד הוא השתייה, ולא האכילה" [לשונו להלן].

<> פירוש - בסעודת אחשורוש, כאשר האורח כבר שתה כפי הראוי לו, לא היו מאיצים בו שישתה עוד.

<> לשון מדרש שיהש"ר שם "אכלו רעים... למלך שעשה סעודה וזימן אורחין אצלו, והיה מחזיר עליהם ואומר להם יערב לכם ויבסם לכם".

<> אמנם לשון הפסוק במילואו שם הוא "אכלו רעים שתו &**ושכרו**^ דודים", הרי שאומרים "שתו דודים" גם אם שתו יותר מן הראוי. אך כוונתו שבמשתה אחשורוש לא עשו כן, ולא האיצו באנשים לשתות עד כדי שכרות.

<> כמו שמשמע ממאמר חכמים [מגילה יא:] "כיון דחזי [אחשורוש] דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא, ואשתמש בהו [בסעודתו], בא שטן וריקד ביניהן, והרג את ושתי", הרי כתוצאה מהמשתה נהרגה ושתי [ראה להלן הערה 953]. ולהלן פסוק י [לאחר ציון 940] ביאר שאכן בשעת המשתה של אחשורוש הגיע זמן העדרה של ושתי. וכן הוא במנות הלוי [יב.].

<> כמו שאמרו בפרקי רבי אליעזר פמ"ח, וז"ל: "כל מנהגן של מלכי מדי, כשהיו אוכלין ושותין היו מביאין נשיהם גלויות בשר ערוה משחקות ומרקדות לפנים ולראות ביופי תארן. וכשנכנס יין בלבו של אחשורוש, בקש לעשות כן לושתי המלכה, ובת מלכים היתה, ובקש שתבא לפניו ערומה... כששמע המלך לדבריה, צוה להרגה, וכשיצא היין מלבו של אחשורוש בקש לו את ושתי המלכה, ולא מצאה. הגידו לו השרים הגזירה שגזר עליה, והתחיל ובוכה על הגזירה שנגזרה עליה". ובפירוש חכמי צרפת כאן [מודפס בתורת חיים] כתב: "כל זמן שהיתה השתייה כדת, לא אירע שום דבר תקלה בסעודה. אבל ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, שתה שלא במידה, ואמר בשכרותו להביא את ושתי המלכה, להראות את יופיה [להלן פסוקים י-יא], שדבר גנאי הוא אפילו להדיוט להראות את יופי אשתו לרבים, וכל שכן למלך".

<> והוא שתיית היין, ולא האכילה. ובפירוש רבי אביגדור כהן צדק לפסוק ט [מודפס בתורת חיים], כתב: "'ושתי' - על שם שנפלה במשתה של המלך", וכן כתב הרוקח. הרי שם "ושתי" מורה שנפילתה באה לה מחמת משתה המלך, וכמבואר כאן. אך קשה, שאם רק נזכרו הפרטים הנוגעים למיתת ושתי, למה נזכרו הפרטים של "חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש מטות זהב וכסף על רצפת בהט ושש ודר וסחרת" [פסוק ו]. ולפי הסברו השני לא יקשה, וכמו שמבאר להדיא, אך לפי הסבר זה שהאכילה לא הוזכרה מחמת שאינה נוגעת למיתת ושתי, יקשה במה גרעה האכילה ממטות זהב וכסף. ויל"ע בזה.

<> כמו [פסוקים ו, ז] "חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש מטות זהב וכסף על רצפת בהט ושש ודר וסחרת והשקות בכלי זהב וכלים מכלים שונים ויין מלכות רב כיד המלך".

<> פירוש - הגמרא [מגילה יב.] למדה מהפסוק הקודם [פסוק ז] "ויין מלכות רב" שאחשורוש נתן לכל אחד ואחד "יין גדול ממנו בשנים", וכמובא למעלה [לאחר ציון 721]. ויש בזה חידוש, שהיתה לאחשורוש כמות כה גדולה של יין שהיה יכול לספק לכל אדם יין הישן ממנו בשנים, וחידוש יש בדבר, ולכך הפסוק מציין זאת.

<> אודות שהכתוב מציין את החידוש ואינו מציין את הפשוט, הנה נאמר [שמות יט, ט] "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך וגו' ויגד משה את דברי העם אל ה'", ופירש רש"י שם "את דברי העם וגו' - תשובה על דבר זה שמעתי מהם, שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה השומע מפי השליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו". ובגו"א שם אות יד כתב: "והא דלא כתב תשובה זאת בתורה, מפני שהקב"ה אמר להם 'הנה אנוכי בא אליך בעב הענן וגומר', ואם כן אמר להם שיבוא וידבר עמהם, ולא היה תשובתם רק הסכמה 'רצוננו לראות את מלכינו'. ולא דמיא לתשובה דלעיל [שם פסוק ח], דהיה הקב"ה שואל אותם אם יקבלו התורה אם לאו [שם פסוק ה], והוצרכו להשיב... אבל כאן לא היה צריך רק שלא ימאנו ויאמרו שאל ידבר הקב"ה עמהם, ואין כאן שום חידוש, לכך לא נכתב תשובה".

<> הובא במנות הלוי [לח:] בשם רבי מאיר עראמה.

<> משנה סוטה מח. "משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות, שנאמר 'בשיר לא ישתו יין וגו''". וראה נצח ישראל פכ"ג [תצה.], נתיב הליצנות פ"א [ב, ריח.], וח"א לגיטין ז. מהדורת כשר [חלק ד, עמוד קכח].

<> כי הכתוב אומר את החידוש שהיה בסעודה, שבא לידי בטוי בטורח והוצאה מרובה, ולא דברים שאין בהם חידוש, שנעשים בקלות. ובדרושים נחמדים למהר"ם שי"ף [הנדפס בסוף חידושיו למסכת חולין], ואשר הרבה מדבריו שם הם העתקה מהספר אור חדש, כתב: "מה שלא היה כלי זמר אצל הסעודה... יש אומרים שאין צריך לאמרו, שודאי בכל השמחות יש כלי זמר, וכמו שלא אומר לך מיני מאכלים". וראה להלן הערה 846 בישוב של המנות הלוי לשאלה זו.

<> אודות ההוצאה הרבה שהיתה בהכנת האכילה, כן כתב המנות הלוי [לח.] בשם רבי מאיר עראמה, וז"ל: "יראה כי אחרי ששמה ישבו כל העם הגדול ההוא בשושן, והקפיד שיהיו נמצאים שם כלם למקטנם ועד גדולם, הנה הוא ראוי שיתקן להם מטעמים רבים מאד ומחולפים, כי אי אפשר שיהיו שם למגדול קטן בעלי חיך אחד שוה; שזה יתאוה המתוק, וזה יתאוה החמוץ, וזה העפוש, וימר לזה מה שימתק לזה. כי על כל כיוצא בזה נאמר [איוב יב, יא] 'וחיך אוכל יטעם לו'. וכן אי אפשר להיות כלם בריאים, וכח הבריא ובפרט החזק החום יצטרך אל המאכלים הקשים, כבשר השור ודומיהם. והדק לא יעכלהו, וכח החולה הפכיי לזה. וגם זה החילוף נמצא בין המאכל הנאות לגדולים ובין המאכל הנאות אל הקטנים, אשר בפירוש נמצאו שניהם שם, שנאמר [פסוק ה] 'למגדול ועד קטן', א"כ צריך שיתחכם בעל הסעודה להועיל באופן שלא יזיק לאיש מאנשיו כלל כאמור, ולהוציא הוצאה ימצא כל אחד הראוי לו לפי אכלו הראוי לזקן ולנער ולבחור ולחולה ולבריא... הכל היה לפי צורך כל אחד מבני הסעודה, ולפי רצונו מבלי שיאנס או יוכרח לאכול ממה שיזיקהו לבלתי ימצא מה מועיל לו". וראה בסמוך ציון 774.

<> כמו שאמרו בגמרא [מגילה יב.] "מאי 'חור', רב אמר, חרי חרי. ושמואל אמר, מילת לבנה הציע להם. 'כרפס', אמר רבי יוסי בר חנינא כרים של פסים", והובא למעלה לאחר ציון 641. ולמעלה [לאחר ציון 651] כתב: "רב סבר כי חשיבות הקלעים שהיו חורי חורי, שהמלאכה היא חשובה, שבא על ידי טורח גדול מאוד. ושמואל אמר 'מלת לבנה הציע להם כו'', ודבר זה חשיבות עצמה".

<> "מלמד שכל אחד ואחד השקהו יין שגדול הימנו בשנים" [מגילה יב.], ו"באולי לא היה לו יין ישן שהיה יותר ממנו בשנים" [לשונו למעלה לפני ציון 766].

<> דלא כמו שהביא במנות הלוי, שהיתה הכנה רבה בהגשת המאכלים, והובא למעלה הערה 771.

<> מקשה כן לשיטתו ש"כל מה שספר הכתוב הוא דבר חדוש גדול" [לשונו למעלה לפני ציון 767], ומה החידוש בפסוקנו שהשתיה היתה "כדת אין אונס".

<> פירוש - יש מארחים המאיצים באורחיהם שישתו יותר מכדי צרכם [כדי שישתכרו], שאף שאורחיהם אינם יכולים לשתות יותר [כי הגיעו לכדי צרכם], מ"מ המארח מאיץ בהם שישתו עוד. ואחשורוש לא עשה כן, ועל כך נאמר "והשתיה כדת אין אונס". ותוספות נזיר יא. כתבו [ד"ה ואם]: "דרך בני אדם להפציר בשכור שישתה, ועתה אינו רוצה לשתות. ואומר 'נזיר הוא' לסלקם מעליו, שאם לא יאמר 'נזיר הוא', ירא שיביאו לו כוס אחר. לכך אומר 'נזיר', לסלקם לגמרי מעליו. אבל כשאינו שכור, אין דרך להפצירו".

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 741] ש"השתיה כדת" מורה על איכות השתיה [שלא שתו סוג יין הנוגד לטבעם], ו"אין אונס" מורה על כמות השתיה [שלא שתו כמות מעבר לצרכם], וראה למעלה הערה 744. וזהו שכתב כאן ש"אם ישתכרו ביותר" [כמות מעבר לצרכם], "או אם תהיה השתיה מה שהוא כנגד האדם" [איכות הנוגדת טבעם]. וראה להלן הערה 834.

<> פירוש - מי שהשתכר אתמול, לא יוכל לבוא היום שוב למשתה היין. ומעין כן אמרו [נזיר יא.] "מזגו לו את הכוס, ואמר הריני נזיר ממנו, הרי זה נזיר. ואם שיכור הוא, ואמר הריני נזיר ממנו, אינו נזיר. מאי טעמא, כמאן דאמר הרי עלי קרבן הוא. וכי תימא לימא הכי, סבר מייתין לי אחרינא ומצערן לי ["אי אמינא הכי, סבירא להו שלא אסרתי עלי אלא כוס זה בלבד, ומייתו לי כוס אחרינא ואמרי לי אשתי, וקא מצערין לי דשתויי אנא, ולא מצינא למשתי לי" (רש"י שם)], אימא להו הא מילתא דפסיקא להו". הרי ששיכור מגיע לשלב שאינו יכול לשתות יותר.

<> בא לבאר תשובה שלישית על שהאכילה לא נזכרה במגילה. ועד כה ביאר שתי תשובות; (א) הכתוב רק מספר מה שהוביל להריגת ושתי, והוא שתיית היין. (ב) כולם מכינים אוכל, ואין בזה שבח מיוחד [הובאו למעלה מציון 762 ואילך]. ומעתה יבאר כי אין כבוד מלכות עולה מאכילה גשמית.

<> "היין יש בו כבוד, באשר היין משמח לב האדם, ובני אדם הם בשמחה מן היין. גם כי חמרא וריחא פקחין, שנותנין לאדם חכמה ודעת" [לשונו להלן לפני ציון 783].

<> כפי שהביא מאמר זה למעלה [לאחר ציון 721], וביאר שם בשלשה הסברים את מעלת היין [(א) יין ישן צלול יותר, וכדעת הזקן. (ב) יין הוא נותן חיים לאדם, שגמטריה "יין" שבעים. (ג) דעת זקנים נוחה מיין ישן]. וממילא זהו "כבוד מלכותו". וכן למעלה [לאחר ציון 772] כתב: "יין מלכות רב שהיה יין ישן, ודבר זה לא נמצא, והיה צריך טורח והכנה מרובה", וטירחה והכנה אלו הן גם כן "כבוד מלכותו".

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל... היינו דאמרי אינשי, מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)]", וראה להלן הערה 980. ולהלן [ה, יג (לאחר ציון 506)] כתב: "כתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר שהוא חסר, ואינו שבע". ורבינו בחיי בשלחן של ארבע כתב: "בא להורות וללמד דעת את האדם, שאין ראוי להם לאכול אלא לשבר רעבונם בלבד, לא למלא כרסם ולהמשך אחר הטעם הנבזה והנמאס, כי חרפה היא לנו, והבל גמור, ודבר שאין שום עיקר בו... דרך התורה ויראת השם יתברך שאין ראוי לו לאדם שיאכל וישבע וימלא כרסו, אלא לשובע נפשו". וראה להלן פ"ה הערות 167, 509. @**ואודות שהאכילה**^ היא גשמית [יותר מהשתיה], כן כתב בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:], וז"ל: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז [ראה להלן הערה 788]. ובגבורות ה' פ"ס [רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". והרי נאמר [תהלים מב, ג] "צמאה נפשי לאלקים לקל חי", וכן נאמר [תהלים סג, ב] "אלקים קלי אתה אשחרך צמאה לך נפשי וגו'", הרי השתוקקות לאלקים נמשלה בצמאון הנפש למים [שמעתי מידי"נ הרב שאול ג'נוגלי שליט"א]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה נפסקה ההלכה "אסור לטעום קודם שיתן לבהמתו" [לשון המשנה ברורה סימן קסז סק"מ]. ומ"מ "כתב המגן אברהם [סימן קסז סקי"ח] בשם ספר חסידים [סימן תקלא] דלשתות, אדם קודם לבהמה, כדכתיב ברבקה שאמרה להעבד [בראשית כד, יד] 'שתה וגם גמליך אשקה'" [לשון המשנה ברורה שם]. ומהו טעמו של חילוק זה. אלא שהואיל והרעבון הוא לגוף, ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג], לכך אכילת הבהמה קודמת לאכילת האדם, כי הבהמה משלימה את עצמה לגמרי באכילתה, והרי השלמת הבהמה קודמת לאדם, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.], וז"ל: "כמו שתמצא בבריאה שהשם יתברך ברא תחילה הבהמה ואחר כך ברא האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם... ולכך כתיב [דברים יא, טו] 'ונתתי עשב בשדך' ואחר כך [שם] 'ואכלת ושבעת'... לפיכך אסור לאדם לטעום כלום עד שיתן מזונות לבהמתו [ברכות מ.]". אך השתיה היא לנפש, והאדם הוא בעל נפש לעומת הבהמה, לכך שתייתו של האדם קודמת לשתיית הבהמה.

<> ראה למעלה הערה 730.

<> לא ברורה מהי הכפילות שבלשונו; "היין משמח לב האדם, ובני אדם הם בשמחה מן היין". ונראה שרומז בזה לשני פסוקים; (א) "ויין ישמח לבב אנוש" [תהלים קד, טו]. (ב) "ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים" [שופטים ט, יג]. וכנגד שני הפסוקים נקט בלשון כפולה. ואודות הכבוד שיש בשמחה, כן כתב גם בח"א לחולין צב. [ד, קיב.], וז"ל: "אומה זאת כגפן נמשלה [שם]. אף על גב שכל האילנות יש בהן עלין ופרי... מכל מקום נמשלה לגפן דוקא בשביל חשיבות הגפן, שהגפן יש בו יין המשמח אלקים ואנשים". אמנם טעמא בעי, דמהי החשיבות והכבוד שיש בשמחה. והענין מבואר על פי דבריו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.], שכתב: "כי היין יש בו ענין רוחני, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים" [הובא למעלה הערה 757]. הרי שמחה שייכת לרוחניות, ומכך נובעת חשיבותה. והביאור הוא על פי דבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפח.], שכתב: "כי האדם הזה אשר הוא חמרי גשמי, אין ראוי אליו השמחה. כי השמחה שייכת אל הנפש הנבדלת, ואין האדם נבדל במעלתו, רק הוא חמרי גשמי. ומפני שהוא חמרי גשמי, אין ראוי לו השמחה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצו:] כתב: "דע, כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו [ראה למעלה בהקדמה הערה 88, ובסמוך הערות 789, 820], ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי, מצד שהגוף החמרי הוא בכח ולא בפעל [כמבואר להלן פ"ב הערה 266], ואין בו שלימות כלל במה שאינו בפעל, ויש לו כבידות הטבע. ואדרבא, מצד הגוף החמרי, שהוא בכח, ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד, יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". הרי ששמחה מורה על רוחניות האדם, וזו חשיבותה של השמחה. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיג. [א, נ:], שכתב: "מפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה שאינו גשמי, כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי" [ראה למעלה הערה 735, ולהלן הערות 795, 961].

<> כמבואר למעלה הערה 755.

<> הרי מה שנעשה ראש הוא משום ש"שמפקח לבו בחכמה" [רש"י יומא שם], ודבר חשוב הוא זה. ומה שאם לא זכה נעשה רש ג"כ מורה על מעלתו החשובה של היין, וכמבואר למעלה הערה 757, קחנו משם.

<> שנקרא "המשתה", וכמו שנאמר [פסוק ה] "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם וגו' משתה שבעת ימים וגו'", וכמבואר למעלה הערה 753.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה &**די מחסורה**^". והרי כבר נתבאר למעלה [הערה 782] שהאכילה היא לגוף, וממילא "אין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו" [הובא למעלה הערה 782]. הרי שאין לאכילה מעלה בעצם, אלא שהיא מסלקת חסרון הרעב. וראה בסמוך הערה 791 שביאר שהאכילה משלימה את חסרון האדם. @**ואודות שסילוק חסרון**^ אינו נחשב למעלה בעצם, כן כתב בגו"א דברים פ"ח אות ד [קמז.] אודות נעלי אדם, וז"ל: "יש חלוק בין 'שמלתך' ובין 'נעלך', כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' [שבת קיג.], ובשביל זה הם צריכים לאדם, כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם... ומנעלים אינם מלבושי כבוד, אבל הם מלבוש גנאי לאדם, שהרי בכל מקום קדושה אסור לילך במנעלים, כדכתיב [שמות ג, ה] 'של נעלך'. נמצא, כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד". ובירושלמי שבת פ"ו ה"ב איתא "לאו אורחיה דבר נשא מיהוי ליה תרין סנדלין, חד לחולא וחד לשיבתא" ולדברי הגו"א הדברים מאירים, שהואיל וחיוב לבישת בגדי שבת נלמד מהפסוק [ישעיה נח, יג] "&**וכבדתו**^ מעשות דרכיך" ועל כך דרשו בגמרא [שבת קיג.] "וכבדתו - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי", לכך אין נעלי אדם בכלל כבודו, וממילא אין ענין של נעלי שבת. וראה להלן פ"ח הערה 246. @**דוגמה נוספת;**^ בגו"א שמות פכ"ח אות טז ביאר את החילוק בין מכנסים לשאר בגדי כהונה, וז"ל: "אין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שמות כח, מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם, והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק ב]... שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בהם לכבוד ולתפארת, ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם".

<> מוסיף כאן נקודה שלא הזכיר עד כה; היין אינו יכול לשמח אדם רעב, אלא רק אדם שבע. והביאור הוא, ששמחה היא שלימות [כמבואר בהערה 784], וא"א שתהיה שלימות לאדם רעב וחסר. ורק לכשיוסלק חסרונו שייך שישמח בשלימותו. ומדגיש זאת כדי להורות שאין שמחה באכילה, כי אע"פ שהשמחה היא רק לאדם שבע ודשן, מ"מ אין הוא שמח מחמת אכילתו, אלא מחמת שתייתו. וכן כתב בח"א לשבת קמ: [א, עד.], וז"ל: "אילו היה לאהרן שום קנאה בלב [על משה], לכל הפחות לא היה לו שמחה. אבל מפני שהיה לו השמחה [שמות ד, יד "וראך ושמח בלבו"], מורה כי לבו הוסר מכל חסרון, ומפני כך התחדש לו שמחה. כי השמחה כאשר אין חסרון, רק שלימות". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה שהוא מורה עליו שתיית ארבע כוסות שהוא מורה על הפסד המלכיות... שלימות גאולת ישראל שקנו בליל זה, המורה עליו האכילה [של מצות]. ולכך מורה עליו השתיה, כי השתיה גם כן שלימות גמר האכילה, והשתיה נמשכת אחר האכילה, כי אין אכילה בלא שתיה". וראה להלן פ"ז הערה 17.

<> אודות שהשם מורה על עיקר הדבר, כן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז, וז"ל: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם ה'אדם' בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". דוגמה לדבר; אע"פ שהשמים מורכבים מאש ומים [רש"י בראשית א, ח], מ"מ שם "שמים" נדרש לחד מאן דאמר מלשון "שם מים" [שם], ולא על שם האש. וביאר זאת הגו"א שם [אות כט] בזה"ל: "כי להך לישנא שדרש 'שמים' 'שם מים', רוצה לומר השם מורה מה עיקר השמים, וזהו 'שם מים'". ובגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו" [הובא למעלה הערה 11].

<> לשונו להלן פ"ה [לאחר ציון 173]: "אכילה ושתיה שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, יז], וז"ל: "גם מתחילה היה [האדה"ר] אוכל מפרי העץ ומזרע הארץ [בראשית א, כט], אם כן היתה בו התכה וסבת הויה והפסד". ובכסף מזוקק [הובא שם בהערת הרב שעוועל] כתב: "היה האדם מעותד למיתה מתחילה, שהרי ניתך ממנו בכל יום מליחות השרשי, לכן הוצרך למזון כדי למלאות החסרון". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לג:] כתב: "לא שייך אכילה רק באדם ולא במלאכים, וזה כי האדם בעבור שהוא מן התחתונים, והאדם בריאה חסירה שאפשר להשלים. ולפיכך האכילה היא לאדם להשלים מה שחסר... אבל המלאכים אין הדבר חסר בהם, עד שתאמר שאפשר בהם להשלים עצמם, ולפיכך הם עומדים בקיומם כאשר נברא, ואין צריך להם אכילה... והאכילה משלים אותו מה שמשלים אותו". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.], והוסיף שם בזה"ל: "על ידי האכילה והסעודה שהוא קבלת השלמה שתהיה לצדיקים לעתיד, הוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים כולם עד שלא יהיו נשארים, דאם כן היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'. אבל מה שאמר 'ואכלת כל העמים' מפני שלא תמצא אומה שאין לה מדריגה מה ומעלה מה שהם מיוחדים בה. ואמר הכתוב 'ואכלת את כל העמים' שהם ירשו את מדריגתם מה שהם מיוחדים, ויהיה בטלים, וישראל יושלמו באותה מדריגה שהיה להם בעולם". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמה:] כתב: "כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו". ושם פ"ג מט"ז [תט:] כתב: "כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון". וראה דר"ח פ"ג הערה 1854, ושם פ"ד הערה 1526. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר, לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו שהוא חסר". ובח"א לב"ק צב: [ג, יד.] כתב: "האדם הוא חסר כאשר לא יאכל, וכאשר הוא אוכל הוא שלם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "זהו ענין האכילה, שכל אכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו עד שאינו חסר". ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כי האכילה הוא השלמת האדם, ובזולת זה האכילה הוא חסר" [ראה למעלה הערות 175, 788, ולהלן פ"ה הערה 174].

<> לשונו בנתיב התורה פ"א [פא.]: "כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין 'משמח אלקים ואנשים' [שופטים ט, יג], מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו". והם הם דבריו כאן; מצד השלמתם, האוכל הוא יותר במעלה מיין. אך מצד חשיבותם, היין הוא יותר במעלה מאוכל. וראה להלן הערה 1326.

<> פירוש - בעוד [יומא עו:] "חמרא וריחא פקחין" ["פקחוני, עשאוני פקח" (רש"י שם)], האכילה עושה להיפך ["אדרבא"], שהיא מטמטמת את האדם, וכמו שמבאר.

<> מפנה בזה את הלומד לחידושי האגדות שלו על אתר. וכן עשה כמה פעמים בספריו, כגון, למעלה בהקדמה [לפני ציון 430], גו"א בראשית פט"ו אות ה, הקדמה לבאר הגולה [יז.], שם באר רביעי [שפד.], דר"ח פ"א מ"י [שטז:], שם פ"ג מט"ז [תיט:], נתיב התורה פ"ז [שא:], תפארת ישראל פי"ב הערה 81, נצח ישראל פ"ה הערה 225, ועוד [ראה למעלה בהקדמה הערה 430]. וזה לשונו בח"א לב"ב שם [ג, סז:]: "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, ורש"י [שם] לא פירש כך, ופירוש זה עיקר". ובנתיב דרך ארץ פ"א כתב: "כי קודם שיאכל יש לו שני לבבות להבין הטוב, אבל האכילה מבלבל השכל, וזה ידוע". ואם תאמר, הרי בגמרא אמרו שם "קודם שיאכל וישתה יש לו שתי לבבות, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד", הרי שהגמרא הזכירה גם שתיה, ולא רק אכילה, ואילו כאן בא לחלק בין אכילה לשתיה. אמנם זה לא קשה, כי כאן איירי בשתיה של יין דייקא, ואילו הגמרא איירי בשתיית שאר משקים. וכן חילק להדיא בדרוש על המצות [נו:], וז"ל: "חמרא וריחני פקחין, כי היין אינו כמו שאר משקין, שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל" [הובא למעלה הערה 755]. הרי יין לחוד, ושאר משקין לחוד. וראה להלן פ"ג הערה 664, ופ"ט הערה 618.

<> למעלה [לאחר ציון 765], שביאר שם שהכתוב מזכיר רק את הדברים שהם שבח לאחשורוש. ובדבריו כאן עולה בבירור היסוד שכתב כמה פעמים שאין כבוד בחומרי, אלא רק בנבדל. וכגון, בנתיב התורה ר"פ יא [תמד:] כתב: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... בעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [הובא למעלה הערה 735, ולהלן פ"ב הערה 414]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". ושם פס"ה [ש:] כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד, כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי, שהגשמי או אשר מצורף אל הגשם אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר בהקדמה". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. וראה למעלה הערות 735, 784, ולהלן הערה 961.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 758] ש"אכילה מרובה משתיה" פירושה שהשתיה היתה "כפי הראוי לו", ולא מעבר לכך.

<> "אונס בשתייה" - שהאורחים יחוייבו לשתות כמות יין יותר מן הראוי [כמבואר למעלה לפני ציון 743].

<> למעלה [לפני ציון 746] הביא מאמר זה בשם רבא, וכאן מביאו בשם רבי אליעזר. ובגמרא שלפנינו [מגילה יב.] איתא "רבי אלעזר", ובעין יעקב איתא "רבא", וכמבואר למעלה הערה 746.

<> כי האדם רגיל ביין מדינתו, וכמו שפירש רש"י [מגילה יב.] "מיין מדינתו יין הרגיל בו, ולא ישכרהו" [הובא למעלה הערה 747].

<> למעלה בפתיחה [לפני ציון 16] כתב: "מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין, וכל שנוי רע". ובנתיב הליצנות פ"א כתב: "אמרו [ב"ר מב, ג] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא רע". ואמרו חכמים [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון צער, ודבר זה נתבאר בפרק קמא דמגילה", ולא זכינו לאורו למסכת מגילה. ובנצח ישראל פל"ו [תרעב:]: "כי הויה הזאת אי אפשר שלא תהיה בלא צער, שהרי הוית המשיח בריאה חדשה שלא היה בעולם, וזה גורם שנוי, כי כל הויה [הוא] שנוי, וכל שנוי [הוא] רע". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו למה שהוא עומד אליו, הוא נחשב שינוי והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה הוא שינוי". ובגבורות ה' פ"ז כתב: "דברים משתנים הם רעים, בעבור שכל שנוי [הוא] רע". וכן הוא בח"א לב"ב קלג: [ג, קכז.], וח"א לתמיד כח. [ד, קמו.]. ואמרו חכמים [כתובות קי:] "שינוי וסת תחילת חולי מעים". @**ונראה ביאורו**^, שכל שנוי עומד כנגד הדבר כפי שהיה עד כה, כי בא לעקרו ממהלכו הקודם ומחזקתו הקודמת. נמצא שבכל שנוי יש הפסד והעדר לצורה הראשונה שהיתה קיימת עד כה, ולכך כל שינוי הוא רע, כי יש בו העדר והפסד למהלך הקודם. וכן כתב להלן [אסתר א, ח (לאחר ציון 798)], וז"ל: "מלמד שכל אחד השקוהו מיין מדינתו [מגילה יב.]. ורצה לומר לא היה שום דבר נגד האדם בסעודה... כי יין מדינתו יותר טבעי אליו ממה שהוא יין אחר, כי כל שינוי רע, ואשר רגיל בו יותר, הוא טבעי לו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 16, וראה למעלה בפרק זה הערה 47].

<> כן כתב כאן המנות הלוי [סוף לו:], וז"ל: "משקה לכל אחד ואחד מיין מדינתו אשר גדל והורגל בו, כדי שלא יזיקהו בשנותו את טעמו, כי כל שינוי רע, כנודע. ובשתיית כל אחד מיין מדינתו יהיה מההשקט והרצון שיעור רב". וראה להלן פ"ב הערה 215.

<> כוונתו לדבריו למעלה [לאחר ציון 741], שכתב שם: "לפי פשוטו פירוש 'השתיה כדת' הטבעי, כפי מה שהוא ראוי לגופו וטבעו, שלא היה השתיה נגד הטבע. 'אין אונס', שלא היו מכריחין אותו לשתות יותר מן הראוי. אלו שני דברים; האחד, שלא יהיה המשקה בעצמו מתנגד לאדם. ולא יהיה גם כן המשקה מתנגד לאדם לשתות יותר מדאי, ולכך אמר 'השתייה כדת אין אונס'". הרי שתיבות "השתיה כדת" מורות שהשתיה היתה טבעית להם. אמנם כאן מבאר זאת על התיבות "אין אונס", שרק תיבות אלו הוקשו כאן ["איך סלקא דעתך שתהיה אונס בשתייה" (לשונו לפני ציון 797)], ואילו למעלה ביאר זאת על התיבות "השתיה כדת". לכך מאמר חכמים זה הוא "קרוב לפשוטו", אך לא זהה לפשוטו.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 741] שלא הוכרחו לשתות כמות יין ולא איכות יין הסותרות לטבעם.

<> כי "סור מרע" [תהלים לד, טו] שמענו, אך "עשה טוב" [שם] מנין.

<> המארח את הסעודה.

<> פירוש - כאשר המארח צריך לעשות רצון כל איש ואיש, נמצא שהאורח הוא האדון והמארח הוא העבד, כי מוטל על המארח לספק לאורח את כל אשר יחפוץ. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [קידושין כ.] "תניא, 'כי טוב לו עמך' [דברים טו, טז], 'עמך' במאכל, ו'עמך' במשתה. שלא תהא אתה אוכל פת נקיה, והוא [העבד העברי] אוכל פת קיבר. אתה שותה יין ישן, והוא שותה יין חדש... מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו". הרי שהמחוייב לספק רצון זולתו עושה שזולתו הוא כאדון לו.

<> כמו שפירש רש"י כאן: "יסד - לשון יסוד, כלומר כן תקן וצוה. על כל רב ביתו - על כל שרי הסעודה שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים".

<> "הם היו שרי המשקים במשתה" [רש"י שם]. ועיין במהרש"א מה שהשיג על רש"י. ובגמרא איתא "אמר רבא, לעשות כרצון מרדכי והמן", אך בעין יעקב לא מובא "אמר רבא", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1].

<> "מדכתיב 'איש ואיש' בלשון יתר" [לשון המהרש"א שם].

<> כי אי אפשר שיהיו שלשה שהם מחולקים לגמרי, וכמו שביאר בדר"ח פ"ג מ"ג [קז.], וז"ל: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלישי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 205, להלן פ"ב הערה 211, ופ"ד הערה 482]. ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל... אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:]. וראה להלן פ"ה הערה 440. ומעתה יבאר מדוע הדוגמה המובהקת לשנים הם צדיק ורשע.

<> יש להעיר שבנתיב הצדק ר"פ ב כתב שהרשעים אינם אחד [לעומת הצדיקים], ולמד כן מהמקרא [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", הרי נאמר "צדיק" [לשון יחיד] לעומת "רשעים" [לשון רבים], וכתב על כך לבאר: "דע כי דבר זה אמרו בלשון זה; הטובים הם על דרך אחד, והרעים על דרכים הרבה [ספר המדות מאמר ב פרק ה (יז.)]... מצד עצם הצדק והיושר אין כאן רק צדק ויושר אחד, אף כי הצדק והיושר הוא מתחלק אל צדיקים הרבה, מכל מקום עצם הצדק הוא אחד... אבל הרעים הם רבים, כי אין זה כמו זה... כי הנטיה מן היושר הוא על כמה פנים מאוד, לא על דרך אחד". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א, וז"ל: "כי הרשע הוא שיוצא מן היושר, כי זהו ענין הרשע שיוצא מן היושר. והיוצא מן היושר אינו אחד, כי היושר הוא אחד. כי כאשר תמשוך מן הנקודה האחת קוים הרבה, הקוים שיוצאים מן היושר הם רבים עד בלי שיעור, והקו שהולך ונמשך ביושר אינו רק קו אחד בלבד. ולכך הרשע אין ראוי שיהיה נקרא אחד, כי לפעמים הולך דרך עקום בענין זה, ולפעמים בענין אחר, ולכך הרשעים הם מרוחקים ואינם אחד... 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', שאמר 'צדיק' לשון יחיד, ואצל רשעים אמר לשון רבים, כי הרשעים הם על דרכים הרבה, והצדיקים על דרך אחד", וכיצד כתב כאן שהרשעים הם אחד. ויש לומר, שכאן כוונתו לומר ששם "רשע" כולל את כל הרשעים [כמו ששם "צדיק" כולל את כל הצדיקים], אך לא שהרשעים הם על דרך אחת. ולשונו הזהב מורה כן; שהיה כתב כאן "כי כל הצדיקים בכלל אחד כאילו היה &**איש**^ אחד, וכן כל הרשעים בכלל אחד, כאילו היה אחד". הרי שעל הצדיקים כתב "כאילו היה &**איש**^ אחד", ועל הרשעים כתב "כאילו היה אחד" בהשמטת תיבת "איש". והשמטה זו מורה באצבע שאין הרשעים מתאחדים ברשעותם, אלא הם נכללים בשם אחד.

<> ומדוע לא אמר "כרצון צדיק ורשע".

<> פירוש - אם היה נאמר "כרצון צדיק ורשע" לא היה מודגש כל כך ההפכיות שביניהם, כי יש צדיק שאינו גמור [ברכות ז.], ובודאי יש רשע שאינו גמור. אך כאשר אמרו "כרצון מרדכי והמן" בזה נקטו בעומק ההבדל הקיים בין הצדיק לרשע, כי מרדכי היה ראש לצדיקים והמן ראש לרשעים, ובהם מתבטאת עיקריות הצדקות והרשעות. וכן מוכח מהפזמון "שושנת יעקב", שאומרים בו "ארור המן אשר בקש לאבדי, ברוך מרדכי היהודי... ארורים כל הרשעים, ברוכים כל הצדיקים", הרי המן מייצג את כל הרשעים, ומרדכי מייצג את כל הצדיקים. וכן אמרו [אסת"ר ו, ג] "'שמו מרדכי' [אסתר ב, ה], מה מר ראש לכל הבשמים, אף מרדכי ראש לצדיקים בדורו". ובספר ישראל קדושים אות ח כתב: "באותו דור היה המן ראש השטנים ומקטרגים נגד ישראל". ואודות ההפכיות שבין מרדכי והמן, ראה למעלה בהקדמה הערה 241. וראה להלן פ"ד הערה 31.

<> אודות ההפכיות שבין צדיק לרשע, צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין לח:], שאמרו ש"אדם יחידי נברא, ומפני מה... מפני הצדיקים ומפני הרשעים, שלא יהו הצדיקים אומרים אנו בני צדיק, ורשעים אומרים אנו בני רשע", ובח"א שם [ג, קמז:] כתב: "כי אילו היו שנים נבראים, וכל שנים יש ביניהם שנוי, כי כל שנים ביניהם שנוי, כמו שהוא לשון 'שנים' לשון שנוי הוא [ראה להלן פ"י הערה 64], והיו נבראים מחולקים בעצמם, וכן התולדות הנמשכים, ולא היה כאן בחירה לצאת מרשע אל הצדיק. כי כל דבר מחולק בעצמו לא יתהוה זה מזה, כי לא התהוה הסוס מן השור, בעבור כי הם מחולקים בעצמם. ואם לא היה התחלתם אחת, אי אפשר להיות רשע צדיק, וכן אי אפשר להיות צדיק רשע, ולפיכך יצאו כל בני אדם מן אדם אחד כולל הכל, והאחד הוא אדם הראשון התחלה אל הכל והוא קרוב לטוב ולרע בשוה, כי האחד משותף אל הטוב והרע. וכך הם כל הנבראים שיצאו מאדם בכחם הטוב והרע בשוה ויכול לשנות מעשיו והוא בחירי לשנות מעשיו, ואף אם הוא רשע יכול לחזור ולשנות מעשיו להיות צדיק, וכן אפשר לצדיק שיחזור ויהיה רשע".

<> מגילה י: "המן הרשע, שעשה עצמו עבודה זרה". ולהלן [ה, פסוקים ט, יד] הרחיב בגדר ע"ז של המן, ואיך שרצה להגיע לשער החמישים.

<> מגילה יט. אמרו "מה ראה מרדכי דאיקני בהמן על ככה, דשוי נפשיה עבודה זרה". ועוד אמרו [מגילה יג.] "אמאי קרי ליה 'יהודי' [אסתר ב, ה], על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי". ולהלן [ב, ה (לאחר ציון 45)] כתב: "ובמדרש [אסת"ר ו, ב], 'איש יהודי', למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [להלן ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו', ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר יחידי... שמייחד שמו יתברך, וכופר בעבודה זרה הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם... ופירוש זה לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:] יהודה שקידש שמו ברבים נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי', על שם שקידש שמו יתברך". ולהלן [ג, ב (לאחר ציון 110)] כתב: "היה מרדכי הולך נגד המן... והכל כדי לקדש שמו יתברך. ויש מקשין, כי למה עשה זה מרדכי, היה לו לסלק עצמו מן שער המלך, ולא היה לו לסכן עצמו ואת כל ישראל להתגרות ברשע. ואין זה קשיא, כדאמרינן בפרק קמא דברכות [ז:] 'עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם' [משלי כח, ד]. ומכל שכן רשע שהוא המן, שהוזמן למכשול ולתקלה את כל ישראל, ולכך היה מתגרה ברשע הזה. ומכל שכן כי היה מרדכי מקדש את השם על ידי זה שלא יכרע ולא ישתחוה להמן, ויש לו לקדש את השם. ומצוה היא, אף שיכול למלט את נפשו". ולהלן [ה, ט (לאחר ציון 341)] ביאר את סירבו של מרדכי להשתחוות להמן, ובתוך דבריו כתב שם: "כי הוא היה רוצה לקדש שמו יתברך, ומצוה היא בודאי קידוש השם כמו זה". וראה להלן פ"ה הערה 354.

<> אודות שמרדכי הוא הפך הע"ז של המן, כן כתב להלן [ז, ט (לאחר ציון 168)], וז"ל: "מה שאמר [ילקו"ש ח"ב תתרנט] כי העץ [שעליו נתלה המן] היה מבית קדשי הקדשים... כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך, ולכך בית המקדש הפך המן שעשה עצמו עבודה זרה. לכך העץ הזה הוא כחו של מרדכי, כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין... והוא היה הפך המן, כי בית המקדש הוא לעבודת השם יתברך, והמן עושה עצמו עבודה זרה... ולכך אמר שהיה העץ הזה נשאר מן בית המקדש". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה. כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לע"ז, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט... וכך מרדכי שהוא משבט בנימין, והוא ראוי אל השם יתברך... ומסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, שלא רצה להשתחות להמן... והוציא [מרדכי] אותם מרשות המן להיותם אל ה' יתברך". וראה להלן פ"ג הערה 148, פ"ה הערות 347, 474, פ"ז הערה 172, ופ"ח הערות 363, 364.

<> אמרו חכמים [סנהדרין ע.] "מאי דכתיב [משלי כג, לא] 'אל תרא יין כי יתאדם'. אל תרא יין שמאדים פניהם של רשעים בעולם הזה, ומלבין פניהם לעולם הבא". ובח"א שם [ג, קסח:] כתב: "שמאדים פניהם של רשעים... כי היין משמח הרשעים. ומדכתיב 'אל תרא יין כי יתאדם', כלומר שאל ימשך האדם אחר היין, אף כי הוא מאדים ומשמח הפנים של רשעים, לבסוף הוא מלבין פניהם בעולם הבא... כי היין הוא לתת שכרם בעולם הזה [שם בסנהדרין], ולכך מלבין פניהם לעולם הבא".

<> מזכיר כאן אכילה משום שהמלים "לעשות כרצון איש ואיש" נאמרו גם כלפי אכילה, וכפי שפירש רש"י כאן: "על כל רב ביתו - על כל שרי הסעודה; שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים. לעשות כרצון איש ואיש - לכל אחד רצונו", ו"שר האופים ושר הטבחים" ממונים על אכילה ולא שתיה. והוצרך להוסיף כאן "אף מאכל אסור" כדי להורות אכילה זו שייכת לרשעים, ועל כך מבאר שהרשע חפץ "לאכול כל אשר תאב", והרשעות בזה היא שרצון זה אינו מוגבל רק למאכלים כשרים, אלא אף מגיע למאכלים אסורים. וכן אמרו חכמים [ב"ק סט.] "תנן, כרם רבעי היו מציינין אותו בקזוזות אדמה... ושל ערלה בחרסית... אמר רבן שמעון בן גמליאל, במה דברים אמורים ["דעבדינן להו היכירא לעוברים ושבים" (רש"י שם)] בשביעית, דהפקר נינהו ["שהוא הפקר, ובהיתר הן באין לאכול" (רש"י שם)], אבל בשאר שני שבוע ["שהן באים לגזול" (רש"י שם)], הלעיטהו לרשע וימות ["יניחם ויאכלו דבר האסור, והלעיטהו לרשע וימות" (רש"י שם)]". הרי רצון הרשעים באכילה הוא אפילו למאכל אסור.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תנט.]: "והיינו דמקשינן [שבת ל:], כתיב 'ולשמחה מה זו עושה', וכתיב [קהלת ח, טו] 'ושבח אני את השמחה', לא קשיא, הא בשמחה של מצוה, הא בשמחה שאינה של מצוה. כלומר, שהשמחה היא טוב כאשר השמחה היא ראויה מצד עצמה, והוא שמח, אז הוא טוב. אבל כאשר השמחה הוא של הבל וריק, זאת השמחה אינה ראוי, והיא הבל". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "פירוש, כאשר האדם בשמחה אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה שהיא שלימות הנפש [ראה למעלה הערה 784]. 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, אבל הוא חסרון שהוא נוטה אחר הגשמי. רק כאשר השלימות הוא אלקי, ואז יש לשבח השמחה הזאת". וראה להלן פ"ט הערה 265.

<> אך אינו מתנזר מיין לגמרי [אלא רק מרבוי יין], כי דת של תורה מחייבת שתיה כראוי, שהיין מפקח השכל, וכמבואר למעלה הערה 755.

<> בא לבאר את הצורך לומר שאחשורוש עשה רצון הצדיק ורצון הרשע, ולא הוי סגי שהכתוב יציין רק אחד מהם. ומה שכתב "גם כן" נראה שרוצה לומר שדרשת חז"ל זו נובעת מייתור המקרא "איש ואיש" [כמבואר למעלה הערה 809], ועדיין יש להקשות מדוע הוצרך המקרא לומר "איש ואיש" ולא סגי ב"איש" אחד [צדיק או רשע], וכמו שמבאר. ולפי זה "גם כן" הוא כמו "עדיין".

<> ומדוע יש סלקא דעתך שיעשה רק רצון הצדיקים, בעוד שהוא עצמו רשע. ואודות שאחשורוש הוא רשע, הרי כך נאמר בקשר לסעודה זו, שאמרו חכמים [מגילה יב.] "מה דת של תורה אכילה מרובה משתיה, אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתיה". וראה למעלה בהקדמה הערה 573, ולמעלה בפרק זה הערות 19, 57.

<> אודות שאף הרשע אינו מראה עצמו כרשע נגד הבריות, כן חזינן אצל עשו הרשע, שנאמר עליו [בראשית כו, לד] "ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי החתי ואת בשמת בת אילן החתי", ופירש רש"י שם "בן ארבעים שנה - עשו היה נמשל לחזיר, שנאמר [תהלים פ, יד] 'יכרסמנה חזיר מיער'. החזיר הזה כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר 'ראו שאני טהור', כך אלו גוזלים וחומסים, ומראים עצמם כשרים. כל ארבעים שנה היה עשו צד נשים מתחת יד בעליהן ומענה אותם, כשהיה בן ארבעים אמר, 'אבא בן ארבעים שנה נשא אשה, אף אני כן'". ורש"י [סוטה כב.] כתב: "הרי אלו מבלי עולם - שאינן אלא נואפות ומכשפות, ומראות עצמן כצדקניות, שלא יבדקו אחריהן". וכן כתב בנר מצוה [ס:] אודות מלכות רביעית "שפושט טלפיו ומראה כאילו הוא טהור, ואין דבר זה דבר עצמי אל המלכות, רק שמראה עצמו כאילו הוא טהור, ולכך סימן טהרה שלו בטלפיו, אשר הם נגלים". ובגבורות ה' ס"פ נז כתב: "כי לפעמים מראה האדם עצמו צדיק, ואינו באמת צדיק, רק שנראה כן". וכן הגר חשדה כך בשרה אמנו, שאמרה "שרי זו אין סתרה כגלויה, מראה עצמה כאילו היא צדקת, ואינה צדקת. שלא זכתה להריון כל השנים הללו, ואני נתעברתי מביאה ראשונה".

<> "כל זינא רחים ליה לזיניה, ואתמשיך ואזיל זינא בתר זיניה" [זוה"ק ח"א קלז:]. לכך סלקא דעתך לומר שאחשורוש חיבב את את הרשעים יותר מהצדיקים.

<> כמו שנאמר [מלאכי א, ב-ג] "הלוא אח עשו ליעקב נאם ה' ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי". וכן נאמר [תהלים מה, ח] "אהבת צדק ותשנא רשע על כן משחך אלקים אלקיך שמן ששון מחברך". וכן נאמר [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע", הרי האוהב את הטוב הוא שונא את הרע. ורבינו יונה [משלי כז, כא] כתב: "מעלות האדם לפי מה שיהלל. אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושורש הצדק נמצא בו. כי לא ימצא את לבו לשבח את הטוב והטובים תמיד בכל דבריו, ולגנות העבירות ולהבזות בעליהן, מבלי מאוס ברע ובחור בטוב". וראה הערה הבאה.

<> כמו שנאמר [ישעיה ה, כ] "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שמים חושך לאור ואור לחושך שמים מר למתוק ומתוק למר", ופירש רש"י שם "מקלסין לעכו"ם, ורע בעיניהם לעבוד הקב"ה שהוא טוב... ומתוק למר - עבודת הקב"ה המתוקה אומרים מרה היא". וזה כמשפט ההפכים, שהפורש מהפך אחד הוא בזה מתחבר להפך השני [וממילא המתחבר להפך אחד הוא פורש מההפך השני]. וכן כתב בכמה מקומות, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו" [ראה למעלה הערה 377 שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד זה]. @**ומי שאוהב הרשע**^ הוא בזה מתחבר אל הרשע, כי אהבה היא התחברות בנאהב, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:], וז"ל: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כב.] כתב: "האהבה מצד... שנפשו קשורה בנאהב... כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א, באר הגולה באר החמישי [מח:], וח"א לנדרים סב. [ב, כב.]. וכידוע [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד".

<> כמו שיבאר בהמשך שעשיית רצון האורחים משתייכת למהות הסעודה, כי אחשורוש רצה להורות דרך סעודתו שמלכותו היא כעין מלכותא דרקיעא.

<> פירוש - "לעשות כרצון איש ואיש" אינו מתפרש שרצון כל איש ואיש יעשה על ידי אחרים [שיתנו לו לשתות ולאכול מה שירצה], אלא שכל איש ואיש יוכל לעשות את רצון עצמו בבחירה חופשית מוחלטת, ואין מי שיעכב וימנע ממנו לעשות כן.

<> למעלה הרבה פעמים [כמלוקט בהערה 438].

<> "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" [ברכות נח.]. ויש כאן נקודת חידוש; כי אע"פ שהזכיר עד כה הרבה פעמים שסעודת אחשורוש היא כעין מלכותא דרקיעא [ראה הערה קודמת], מ"מ זו הפעם הראשונה שמציין שאף מלכות הקב"ה היא "&**סעודה**^ שהשם יתברך עושה לבני אדם בעולמו". ונציין כאן כמה דוגמאות מלשונו עד כה; למעלה [לפני ציון 499] כתב ש"אחשורש מפני שהיה מולך בכל העולם, לכך מלכותו שהוא מלכות דארעא הוא כעין מלכותא דרקיע, לכך כל עניין הסעודה הזאת לעשות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע". וכן "כל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 581]. וכן "כלל הדבר, כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" [לשונו למעלה לפני ציון 616]. וכן "כל סעודה של אותו רשע שיהא סעודתו כעין מלכותא דרקיע" [לשונו למעלה לפני ציון 703]. הרי שלא ציין עד כה שמלכותא דרקיעא היא &**סעודה**^ שהקב"ה עושה לבני אדם בעולמו. אך כאן מציין שמלכות הקב"ה בעולם היא ג"כ סעודה, ויש כאן איפוא דמיון בין סעודה לסעודה, וצריך ביאור מה ראה כאן לציין שמלכות ה' בעולם היא סעודה שהקב"ה עושה לבני אדם בעולמו. ונראה שהטעם לכך הוא משום שכאן יבוא מיד לבאר את היסוד שניתנה לאדם בחירה חופשית לעשות מה שלבו חפץ. וכאשר איירי ביסוד זה, הרי המשל המובהק לכך הוא אדם הסועד סעודה, שבידו ליטול משלל המאכלים העומדים לפניו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ג מט"ז] "החנות פתוחה והחנוני מקיף", ופירש רש"י שם "החנות פתוחה - שכל מי שירצה לשתות יין, יכנס לשם. כך האדם, אם יבוא ליטמא, פותחין לו". הרי חזינן שהמשל לבחירה חופשית הוא ענייני שתיה, כי איירי בדבר שאדם נוטל ועושה לעצמו. דוגמה נוספת; אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "תנו רבנן, אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... כדי שיכנס לסעודה מיד", ופירש רש"י שם "שימצא הכל מוכן, ויאכל מאשר &**יחפוץ**^". הרי שוב חזינן שכאשר מדובר ברצונו החופשי של האדם, הרי העולם עומד לפניו כסעודה שיכול לאכול ממה שיחפוץ.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מט"ו [שעה.]: "מה שאמר [שם] 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך... האדם שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". ושם במשנה טז [תד.] כתב: "ואמר [שם] 'והחנות פתוחה'. רוצה לומר שאין מניעה לאדם מצד המעשה בעצמו. וזה שאמר 'החנות פתוחה', שאין ננעל מלפני האדם דבר, שיכול לעשות הרע. ומעשה הטוב גם כן אין ננעל מלפני האדם, שכל מעשה אפשר לו ליקח, ואין מניעה מצד המעשה". ועוד אמרו [מכות י:] "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו, מן התורה, דכתיב [במדבר כב, יב] 'לא תלך עמהם', וכתיב [שם פסוק כ] 'קום לך אתם'". ורש"י בחומש הביא דרשה זו [במדבר כב, לה], ושם בגו"א אות מט כתב: "ולפיכך [הקב"ה] לא רצה למנוע ממנו הדרך, אחר שרצה [בלעם] לילך אתם". ובח"א למכות י: [ד, א:] כתב: "בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין וכו'. פירוש דבר זה ענין מופלג, כי הכל לפי האדם המקבל, כמו שהתבאר דבר זה בכמה מקומות. ולפיכך אמר 'בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין אותו', מאחר שחפץ האדם בדבר, עושין לו רצונו, בין טוב ובין רע. ואין עושין לו דבר בעל כרחו, כמו ענין זה שהוא [בלעם] חפץ ללכת, אף שהוא לרע אליו, אין מוחין בידו". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמה.], וח"א לע"ז נה. [ד, נז:].

<> אודות ההבדל בין "מסייעין" ל"פותחין", ראה דבריו בח"א לשבת קד. [א, מז:], שכתב: "הבא לטהר מסייעין לו. דע כאשר האדם הוא בא לטהר ולהיות טוב בפעל לגמרי, מסייעין לו מן השמים שיהיה טוב בפעל לגמרי, שכבר בא לטהר ולהיות בפעל, והשם יתברך הוא בפעל, מסייע למי שרוצה להיות בפעל. אבל אם אינו בא לטהר, והוא בכח, אין מסייעין לו מן השמים להיות נמצא צדיק בפעל, שהרי נברא האדם בכח בלבד. רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפעל, אז התחיל לצאת אל הפעל, מסייעין לו, שהרי אינו על בריאתו אשר הוא בכח... כי הוא יתברך השלם בפעל, מוציא הכל אל השלימות להיות בפעל. אבל אם בא לטמא מניחין לו, ואין מוחין בידו כלל. ומה שאמר לשון 'פותחין', כי הוא דומה למי שהוא נוקש על הפתח ומבקש לכנוס, שפותחין אליו. ודבר זה מפני שהוא סבר שהוא השלמתו, ומאחר שהוא סובר שהוא השלמתו, הנה פותחין לו מה שיחשוב שהוא השלמתו. אבל אם בא לטהר, שהוא השלמת באמת, ובודאי מסייען לו יותר, כי דבר שהוא השלמה באמת השם יתברך שהוא משלים הכל, מסייע אליו שיושלם לגמרי. ולפיכך הם ג' דברים; אם אינו בא לטמא ולא לטהר, אין מסייעין לו כלל, ואין פותחין לו דבר. ואם בא לטהר, השם יתברך מסייע לו, כי הוא יתברך משלים הכל, ומפני שבא להשלים עצמו, יושלם. ואם בא לטמא, והוא סבר שהוא השלמתו, ולפיכך פותחין לו. והפירש 'פותחין', רק שאין מעכבין אותו מלכנוס למקום הטומאה. ולא אמר 'מניחין אותו לכנס', שבא לומר אע"ג שיש שומרין שהם על הפתח, אם נוקש על הפתח ודוחה הדלת, הם מסלקים ידם מן הפתח. וזה נקרא 'פותחין לו', כי מה שמסלקין מן הפתח ודוחה את השומרין, הם נדחים ואין מעכבין אותו. ומכל מקום מועיל שמירתם שצריך שיהיה דוחה בכח, עד שהוא צריך דחיה, ובלא דחיה אינו נכנס". ובגו"א במדבר פי"ג אות ג [קפו:] ביאר שכאשר הקב"ה אמר למשה רבינו אודות המרגלים "שלח לך לדעתך, אני איני מצוה, אם תרצה - שלח" [רש"י במדבר יג, ב], "הבין משה כוונתם הרעה הזאת, שהרי מאחר שהקב"ה אמר 'שלח לך לדעתך', אם היה כוונתם לטובה היה הקב"ה נותן לו עצה, שהבא ליטהר מסייעין לו, ועכשיו הקב"ה לא רצה ליתן לו עצה, אלא אמר 'שלח לדעתך'... בודאי כוונתם היה לרעה, ולפיכך אין הקב"ה נותן לו עצה, כי 'הבא ליטמא כו''". ובגו"א במדבר פכ"ב אות יח [שסט.] כתב: "אין הקב"ה מטעה שום בריה, אלא הבא לטמא פותחין לו, אבל אין מסייע לו". וראה עוד בנתיב הצדק שלהי פ"ב, ודר"ח פ"ג מט"ו הערה 1665. ובח"א לקידושין מ. [ב, קמא.] ביאר לפי זה את מאמרם [שם] "מחשבה טובה [הקב"ה] מצרפה למעשה... מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה", וז"ל: "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, מפני שהמחשבה טובה ראוי להביא לידי מעשה, והבא לטהר מסייעין, ואם כן נחשב מחשבה טובה כאילו עשה מעשה. אבל מחשבה רעה, אין מחשבה רעה מצרפה לידי מעשה, מפני כי הבא לטמא אין מסייעין לו, ולכך אין נחשב המחשבה מעשה".

<> שבסעודה זו לא נעשה דבר נגד האדם, אלא הכל היה ברצון ובבחירה. וכאן מתכוון לדבריו למעלה [לאחר ציון 741], ש"השתיה כדת אין אונס" מורה שבסעודה זו לא נעשה דבר המתנגד לאדם, וכלשונו: "לפי פשוטו פירוש 'השתיה כדת' הטבעי, כפי מה שהוא ראוי לגופו וטבעו, שלא היה השתיה נגד הטבע. 'אין אונס', שלא היו מכריחין אותו לשתות יותר מן הראוי. אלו שני דברים; האחד, שלא יהיה המשקה בעצמו מתנגד לאדם. ולא יהיה גם כן המשקה מתנגד לאדם לשתות יותר מדאי, ולכך אמר 'השתייה כדת אין אונס'". וראה למעלה הערה 777, והערה הבאה.

<> פירוש - הקב"ה ברא בעולמו את כל רבוי הפרטים אשר מאפשר לכל אדם ואדם למצוא בעולם את אשר ראוי לו וחפץ בו, ואין קיומו של אף אדם בעולם מחייבו להתעסק בדברים המתנגדים לו. דוגמה לדבר הם דברי המשך חכמה [בראשית ט, ז], שכתב: "פרו ורבו וכו' - לא רחוק הוא לאמר הא שפטרה התורה נשים מפריה ורביה, וחייבה רק אנשים [יבמות סה:], כי משפטי ה' ודרכיו דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום [משלי ג, יז], ולא עמסה על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל. ומכל דבר האסור לא מנעה התורה בסוגה ההיתר... ומשום זה לא מצאנו מצוה להתענות רק יום אחד בשנה [ויקרא כג, כז], וקודם הזהירה וחייבה לאכול [ברכות ח:]... ואם כן נשים שמסתכנות בעיבור ולידה... לא גזרה התורה לצוות לפרות ולרבות על אשה". ואמרו חכמים [שמו"ר לד, א] "אין הקב"ה בא בטרחות עם בריותיו, לא בא על האדם אלא לפי כחו. אתה מוצא כשנתן הקב"ה את התורה לישראל, אילו היה בא עליהם בחוזק כחו לא היו יכולים לעמוד... אלא לא בא עליהם אלא לפי כחם, שנאמר [תהלים כט, ד] 'קול ה' בכח', 'בכחו' אינו אומר, אלא 'בכח', לפי כחו של כל אחד ואחד". והרמב"ן [בראשית כב, א] כתב: "דע כי 'השם צדיק יבחן' [תהלים יא, ה], כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו, יצוה אותו בנסיון, ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה".

<> לאחשורוש. ובמדרש איתא "אמר לו הקב"ה".

<> "לצאת ידי רצון כל אחד ואחד" [מתנות כהונה שם].

<> "עולות בלימן - חוף הים" [מתנו"כ שם].

<> כמבואר למעלה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה בהערה 438. וראה למעלה הערות 751, 830, 831.

<> פירוש - אי אפשר שרצון האדם בעולם ["במלכותא דרקיעא"] יתקיים במילואו, וכמו שהמדרש הראה בשני ציורים [שנים שרוצים לשאת אותה אשה, ושתי ספינות המבקשות להפליג ברוחות הפוכות]. ודע, שבמדרש שם [אסת"ר ב, יד] הובא ציור שלישי [שלא הביאו למעלה], והוא: "למחר שני בני אדם באים לפניך בדין, איש יהודי ואיש צר ואויב, יכול אתה לצאת ידי שניהם, אלא שאתה מרומם לזה וצולב לזה".

<> אחשורוש.

<> ומה הטענה כנגד אחשורוש שהקב"ה אינו יוצא מידי בריותיו, דמדוע מחמת כן אחשורוש ימנע מלעשות רצון כל איש ואיש.

<> צרף לכאן דברי המכתב מאליהו [חלק ג, עמוד 97], שכתב: "השם יתברך ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ובתוך סוגריים שם הוסיף: "ידוע שכל 'ויאמר' שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)"], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו". ובודאי הציור הראשון במדרש הנ"ל ["בנוהג שבעולם שני בני אדם מבקשים לישא אשה אחת, יכולה היא להנשא לשניהם, אלא או לזה או לזה"] מורה באצבע על יסוד המכתב מאליהו.

<> מגילה יב. שאמרו שם "'לעשות כרצון איש ואיש'... לעשות כרצון מרדכי והמן".

<> פירוש - לגמרא הוקשתה קושיא זו של המדרש [אך לא ששאלו כן להדיא בגמרא].

<> נקט בדוגמה של ריח, כי בשלמא בנוגע ליין ניתן לעשות שיתן לכל אחד ואחד את היין שחפץ בו, ואין שתיית האחד סותרת לשתיית השני. אך ריח הוא דבר המתפשט להרבה אנשים, וכאשר יתן לאחד את הריח שחפץ בו, בהכרח שבזה עלול לתת לשני ריח שהוא כנגדו. ודע, שבמנות הלוי [לח:] הביא לבאר על פי זה מדוע לא היו כלי נגינה במשתה [כפי שהקשה למעלה לאחר ציון 768], וכלשונו: "הקולות אי אפשר לתקנם, כי מי יוכל לעצור את הקול אשר הוא ערב לזה, שלא ישמע חבירו המזיק לו, ולכן נפקד משם הוא לבדו, ואם הוא הפך המורגל". וכשם ש"מי יוכל לעצור את הקול" כך "מי יוכל לעצור את הריח". ועוד אפשר להוסיף שנקט בריח, כי אי אפשר לקבל ריח שאינו הגון, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צג. [ג, קצ.], וז"ל: "ותדע, כי הראיה והשמיעה, אדם רואה ושומע אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע. ואין חילוק בין אם רואה דבר הגון או שרואה דבר שאינו הגון, וכן בשמיעה. אבל הריח, כאשר מריח דבר רע אין מקבל אותו". וזהו מתק לשונו כאן "ואותו ריח לא יוכל להריח אחר, הרי הוא &**כנגדו**^", שאינו יכול לקבלו.

<> פירוש - "לעשות כרצון איש ואיש" אין פירושו שנעשה רצונו של כל איש ואיש [כפי שביאר למעלה בהסברו הראשון (מציון 803 ואילך)], כי זה מן הנמנע, וכמו שאמרו במדרש. אלא "לעשות כרצון איש ואיש" פירושו שניתן לכל אחד לעשות את מה שלבו חפץ [כפי שביאר למעלה בהסברו השני (מלפני ציון 829 ואילך)]. ומוכיח כן ממה שנקטו בגמרא במרדכי הצדיק והמן הרשע, שרצו בזה להורות שהמקרא איירי בצדקות ורשעות דייקא, והמיוחד בצדקות ורשעות הוא שהן מורות באצבע על הבחירה החופשית שניתנה לבני אדם לעשות הטוב [צדיק] או הרע [רשע].

<> מבלי לומר תיבת "גם". ומעין זה העירו במדרש [אסת"ר ג, ט] ויובא בסמוך [הערה 850], וכן העירו הרלב"ג, יוסף לקח וגר"א כאן.

<> לפי הוה אמינא זו ושתי נטפלה אחר סעודת אחשורוש, אך לא עשתה סעודה השוה לסעודת אחשורוש.

<> פירוש - כשם שלא היה שום חסרון בסעודת אחשורוש ["כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון" (לשונו למעלה לפני ציון 482), וכן "שכל סעודת המלך אחשורוש בשביל שיהיה האדם מושלם" (לשונו להלן הערה 939)], כך לא היה שום חסרון בסעודת ושתי. ומקורו מאסת"ר ג, ט, שאמרו שם: "'גם ושתי המלכה', אין 'גם' אלא ריבוי; מה זה בששה ניסין, אף זו בששה ניסין. מה זה במיני יציאות, אף זו במיני יציאות. מה זה בסעודת ארץ ישראל, אף זו בסעודת ארץ ישראל. מה זה בבגדי כהונה גדולה, אף זו בבגדי כהונה גדולה". וכן ביאר כאן המנות הלוי [לט.]. ואודות ש"גם" בא להשוות בין הדברים, כן נאמר [בראשית כב, כ] "ויהי אחרי הדברים האלה ויוגד לאברהם לאמור הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך", ופירש רש"י שם "גם היא - אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם יב; מה אברהם שבטים שיצאו מיעקב ח' בני הגבירות וד' בני שפחות, אף אלו ח' בני גבירות וד' בני פלגש". וכן נאמר [בראשית ד, ד] "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלב וגו'", וכתב בגו"א שם [אות ו] בזה"ל: "לפיכך כתיב 'והבל גם הביא הוא', כמו שקין היה מכוין להרחיק הבל, והביא זרע פשתן [רש"י שם פסוק ג], שהוא הפך הצאן, הבל גם היה כוונתו להביא דבר שהוא הפך קין". ובדרשת שבת הגדול [רב.] כתב: "מה שעשה הבל לא נבנה על עצמו, רק כאשר ראה קין מקריב, היה הבל גם כן מקריב... והכל נרמז בכתוב שאמר 'והבל הביא גם הוא וגו'', ולמה צריך לכתוב 'גם הוא'. אלא לומר לך כי לא היה כוונתו של הבל רק מה שראה שקין היה מקריב, היה הוא מקריב גם כן".

<> במדב"ר י, כה "למה פרשת נזיר אחר פרשת סוטה... לפי שהיו אומרים לסוטה, בתי, הרבה יין עושה. אין דרכה של אשה אלא להבדל מן היין כנזיר". ומה שכתב "שאין ראוי לנשים רבוי יין", ומשמע שקצת יין ראוי להן, כן מבואר במשנה [נזיר כח.], שאמרו שם "בתגלחת הטומאה יפר, שהוא יכול לומר אי אפשי באשה מנוולת", ופירש רש"י שם "באשה מנוולת - שאינה שותה יין". ובמאירי [נזיר כד.] כתב: "יכול לומר אי אפשי באשה מנוולת, רצה לומר עומדת בדאגה וצער מחמת בטול שתיית היין המשמח, ומיפר מצד ענוי נפש, לענין שלא תנהג עוד בנזירות". ובשיטמ"ק [נזיר כח.] כתב בשם הרא"ש, וז"ל: "לפי שיכול לומר אי אפשי באשה מנוולת, דכיון שאסורה לשתות ביין עד זמן ימי נזירות שלם, מצטערת ומתכחשת ומתגנה בעיניו, וישנאה. ולכך מיפר, דהוי דברים שבינו לבינה". ועל כרחך מה שנאמר במדרש הנ"ל "אין דרכה של אשה אלא להבדל מן היין כנזיר", ומשמע שנבדלת לגמרי מן היין, בע"כ איירי בדברים הנאמרים לאשה סוטה, ולא לכל אשה. וראה הערה הבאה.

<> פסחים קט. "תנו רבנן, חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך'. במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר, אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם, ביין. ונשים במאי, תני רב יוסף, בבבל, בבגדי צבעונין. בארץ ישראל, בבגדי פשתן מגוהצין". ומאמר זה גם כן מוכיח שאין ראוי לנשים יין [כי זה הראוי לאנשים], אלא דברים אחרים. ולהלן בסוף פסוקנו [לפני ציון 923] כתב: "רוצה אשה בסדינים מצויירים, מלאכול עגלים מפוטמים. ורצה לומר הנאה להם דברי ציור ביותר. לכך לא שבח הכתוב סעודת ושתי ברבוי אכילה ושתייה, רק כאשר הם יושבים במקום נאה מצויר. ודבר זה הנאה להם יותר, כי האשה גובר בה כח המדמה, והדברים המצויירים הם לכח המדמה, לכך האשה נהנית מזה ביותר". ועוד אמרו [כתובות סה.] "דברים שהאשה משתוקקת עליהן, ומאי ניהו, תכשיטין".

<> ומדוע עשתה את סעודתה בבית המלכות אשר למלך. וכן שאלו בגמרא [מגילה יב.] "'גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות', 'בית הנשים' מיבעי ליה" [ובסמוך יביא גמרא זו]. אמנם מהמשך דבריו משמע ששואל כאן מהי הרבותא הגדולה שהמשתה נעשה ב"בית המלכות אשר למלך", ומדוע הכתוב מציין זאת. וראה להלן הערה 913 שעמד שוב על קושי זה.

<> מעין מה שאמרו במשנה [סנהדרין כב.] "אין רוכבין על סוסו [של מלך], ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו... שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך". וכן כתב כאן היוסף לקח [יובא בהערה 858]. והגר"א כאן כתב: "'בית המלכות אשר למלך אחשורוש'. פירוש, שיש למלך שני חדרים; אחד, שהוא יושב בו. והשני שאינו מיוחד אלא למלך, ואין אחר נכנס בו. והיא עשתה משתה בתוך הבית אשר מיוחד למלך אחשורוש". וכן כתב המנות הלוי כאן, והביא ראיה לכך מהתרגום כאן, שכתב: "אוף ושתי מלכתא רשיעתא עבדא משתא נשיא בבית מלכותא אתר קיטון בית דמוך די למלכא אחשורוש". וראה להלן ציון 920.

<> כמו שאמרו בספרי [דברים יז, טו] "'שום תשים עליך מלך', ולא מלכה". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ה כתב: "אין מעמידין אשה במלכות, שנאמר 'עליך מלך', ולא מלכה. וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש". וביוסף לקח כתב כאן: "שאין לאשה כסא מלוכה". ובנתיב שם טוב פ"א כתב: "וכן המלכות גם כן, אין מקבל אותה אשה ועבד, ולא שייך אצלם". ונראה לבאר זאת, שכמה פעמים ביאר את מעמדו הנבדל של המלך, וכגון, בח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "המלך נבדל מן הכלל... ולכך יש בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל. כי הגשמי הוא פרטי, ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק". ובגבורות ה' בהקדמה שלישית [כ] כתב: "מעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם, הוא מנהיג אותם". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש" [ראה למעלה בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, ובפרק זה הערה 364]. ולכך ברי הוא שאין לנשים שייכות למלכות, מפאת היות האשה חומרית [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 237, 270, 424, ולהלן פ"ב הערה 263]. וצרף לכאן מאמרם [ב"ב טו:] "כל האומר מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה". וראה להלן הערה 916.

<> כפי שביאר שסעודת ושתי נעשתה ללא חסרון, ובכך השוותה את סעודתה לסעודת אחשורוש. נמצא שסעודת ושתי מורה על כבוד המלך.

<> דוגמה לסברה זו; בגבורות ה' ר"פ מד כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים; כי השמים נבראו לשמש האדם. שהרי המאורות, שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, טו] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך' [הובא למעלה בהקדמה הערות 494, 495, להלן פ"ב הערה 592, ופ"ג הערה 685]. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו". נמצא שבדרך כלל השומר את זולתו הוא נחות לזולתו [כמבואר בתפארת ישראל פי"ב (קפה:), והובא למעלה בהקדמה הערה 495], ומחמת כן המלאך הוא עבד לאדם [כמבואר בגבורות ה' פס"ח (שיד.)]. אך כאשר שמירה זו נעשית לכבוד המלך, שוב אין בזה גנאי, אלא כבוד מעליא, ואף הקב"ה עצמו שומר את העולם.

<> מבאר כאן שהמשתה אשר עשתה ושתי היה מורה על כבוד מלכות אחשורוש. אמנם לא כן כתבו שאר מפרשים, וכגון היוסף לקח [כאן] כתב: "לרום לבבה רצתה לעשות גם היא משתה, וזה אומרו 'גם ושתי המלכה עשתה וגו''. ואמר עוד שלרום לבבה לא רצתה לעשות משתה הנשים בבית שררתה ומלכותה, אלא בבית המלכות אשר למלך, ושם הביאה נשי השרים. כאילו רצתה להורות שבבית המלכות, שהוא החדר המיוחד למלך, היא עושה בו כרצונה להביא שם השרות, אשר אינו כלל מן הראוי ששום בריה ישתמש בשרביטו של מלך ובדברים המיוחדים לו", וראה להלן הערה 917. גם המנות הלוי ביאר שאפשרי שאחשורוש אף לא ידע מהמשתה שעשתה ושתי, וכלשונו: "גם אפשר שהמלך לא ידע כלום מהמשתה הזה... ומה שיעיד על זה שלא ידע המלך דבר המשתה, שאם היה יודע לא היה שולח אחריה שתבא, אחרי שנשי המלכים והשרים לפניה, אין ראוי שתניח אותן לבא אל המלך".

<> לפנינו בגמרא איתא "רבא", ובעין יעקב איתא "רבי אבא בר כהנא", והמהר"ל גורס "רבי אבהו". ועיין בספר תולדות תנאים ואמוראים כרך א [עמודים 48, 72] שכתב שרבי אבהו ורבי אבא יכולים להיות אותו אדם. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב, וכדרכו שמביא כעין יעקב. וראה למעלה הערה 1.

<> "'בית המלכות', 'בית הנשים' מבעי ליה כו'. 'בית הנשים' הוא מקום צנוע דלא רגילים ביה אנשים, אבל עשתה משתה 'בית המלכות', הוא מקום שהמלך מצוי בו, דרגילים ביה אנשים, כדי להראות יפיה נתכונה לזנות" [לשון המהרש"א שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב אמרו להיפך: "איהו בקרי ואיתתיה בבוציני", ופירש רש"י שם "בוציני - דלועין קטנות, כלומר, דבאותו מין עצמו, זה נואף וזו נואפת, הוא אומר להראות את יופיה, והיא לכך נתכונה שיסתכלו ביופיה".

<> מקשה על עצמו, שלשון המאמר הוא "שניהן לדבר עבירה נתכוונו", והואיל ואיירי בעשיית משתה בבית המלך בכדי שיוכלו משם להתיחד לדבר עבירה, א"כ העבירה תהיה בעתיד, ומדוע עשיית המשתה בבית המלך כבר נחשבת ל"עבירה". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "כי העבירה שבכאן הוא ערוה, וכן בכל מקום קראו חכמים הערוה 'עבירה' סתם, ולא כן שום חטא". ובח"א לשבת לג. [א, כז.] כתב: "סתם עבירה היא עבירות זנות, שנקראת סתם 'עבירה' בכל מקום". וזהו מה שמקשה כאן, שאיזו עבירת זנות כבר נעשתה בקביעת מקום המשתה בבית המלך. ובדר"ח פ"ג מ"א [לא:] כתב: "וכן בלשון 'ואין אתה בא לידי עבירה', שהיה לו לומר 'ואין אתה בא לעבירה'. והוא הלשון בכל מקום כאשר יבא האדם אל הסבה הגורמת, כי הסבה נקרא 'לידי' מפני שהידים הם ראשונים להביא הדבר אל האדם, וכן הסבה של החטא הגורמת החטא נקרא 'ידי עבירה'". וא"כ מדוע כאן אמרו "שניהן לדבר עבירה נתכוונו", ולא "שניהן לידי עבירה נתכוונו". וראה הערה הבאה.

<> חידוש גדול יש בדבריו כאן. שנתבאר בהערה הקודמת שהוקשה לו מדוע עשיית המשתה בבית המלך נקראת "עבירה", ולא "ידי עבירה". ועל כך מתרץ שחוסר צניעות בפרהסיא הוא עבירה בעצם, ולא רק "ידי עבירה". וזה צריך ביאור, כי שגרת המחשבה תופסת שחוסר צניעות הוא סבה לעבירה, אך לא עבירה בעצם. ובכדי לבאר נקודה זו נביא דברים שנכתבו במאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר פא, אותיות ה-ט, וז"ל: "עלינו לבער מקרבנו מושג מוטעה בהגדרת הצניעות. טעות גסה נשתרשה בקרבנו... ועלינו לסלקו, והיא שהצניעות נעוצה בבושה מחמת פחיתות הענינים, וכשיש לאדם דבר פחות ושפל, מתבייש הוא בזה, ומסתירו מעיני הזולת. ועלינו לדעת שאין הצניעות במושגי הקדושה שלנו נעוצה בחסרון ופחיתות. משורש אחר לגמרי הוא יונק, והוא על פי דברי חז"ל [ב"ר ט, א], שמ'בראשית עד ויכולו' [בראשית פרק א, ופרק ב פסוק א] הוא בכלל 'כבוד אלקים הסתר דבר' [משלי כה, ב]. ומ'ויכולו' ואילך בכלל 'כבוד מלכים חקור דבר' [שם]. והוא משום שעד 'ויכולו' נושא הכתובים הוא התהוות העולם, ואילו מ'ויכולו' ואילך מדובר על הווית והמשך העולם. וכל שהמדובר הוא על התהוות, על יצירת יש מאין, מופקע הוא מהשגות בני אדם. אין לשכל האדם מבוא למושג ההתהוות. והפקעה זו מהשגותיו היא שיוצרת מצב של 'הסתר דבר', מצב של נעלם ושל רזיות. ובודאי שהוא היסוד להלכה אין דורשין מעשה בראשית אלא לצנועים [חגיגה יא:]. מפני שכל הקשור עם התהוות הבראשית, תורת ה'הסתר' נדבקת בו. ובתוך תחומנו אנו, בתוך העולם שלאחר 'ויכולו', מהו הענין שמתקרב ביותר לגבולות ההתהוות. אין לך ענין יותר קרוב לזה מאשר הולדה. הולדה היא הדוגמא הבולטת ביותר למצב של יצירת יש מאין. ולכן אופפים ומוכתרים ענינים המשתייכים לכח ההולדה בסוד של צניעות והסתר" [הובא למעלה הערה 405]. והנה כל עוד שהצניעות נתפסת כשמירה מעבירה ["סור מרע"] ולא כערך בפני עצמו ["עשה טוב"], אף הפריצות נתפסת כסבה לעבירה ולא כעבירה בפני עצמה. אך כאשר הצניעות נתפסת כערך בפני עצמו, ממילא אף הפריצות נתפסת כעבירה בפני עצמה, ולא רק כסבה לעבירה. והואיל ונתבאר כאן שהצניעות היא ערך עצמי וחיובי, ממילא הפריצות היא עבירה עצמית ושלילית, ולא רק סבה לעבירה.

<> "משתותא - שרשה" [מתנות כהונה שם], מלשון שורש ועיקר.

<> "ליגם - לכרות" [מתנו"כ שם].

<> לפנינו במדרש איתא "רבי הונא אמר".

<> מלשון מיתה, שהגיע זמנה למות.

<> "ובאותה נתינה נתנה לו מיתה" [מתנו"כ שם]. ובפירוש המהרז"ו שם כתב: "הגיע עתה וזמנה למות, ודורש גזירה שוה מן 'גם לאישה', מה 'גם' האמור שם שגרמה מיתה לאישה, אף 'גם' הנאמר כאן 'גם ושתי', שגרמה מיתה לושתי".

<> שאז תיבת "גם" מוסבת על המשתה, ולא על ושתי. וכמו שנאמר [בראשית ד, ד] "והבל הביא גם הוא מבכרות צאנו וגו'", ולא נאמר "וגם הבל הביא". וכן נאמר [בראשית ד, כב] "וצילה גם היא ילדה את תובל קין וגו'", ולא נאמר "וגם צילה היא ילדה". אך עכשו שנאמר "גם ושתי המלכה עשתה משתה וגו'", הרי תיבת "גם" אינה מוסבת רק על המשתה, אלא אף על ושתי עצמה, וכמו שמבאר. ומעין זה ביאר הרד"ל במדרש שם אות יג.

<> כלאים פ"ב מ"ד "אם רצה, גומם עד פחות מטפח, זורע, ואחר כך משרש", ופירש הרמב"ם שם "גומם עד פחות מטפח - יכרות השרשים עד שלא ישתייר מהם בארץ". והרע"ב שם כתב: "גומם - לשון 'גוממו עם השופי' דפרק גיד הנשה [חולין צב:], כלומר, כורת הגפן סמוך לקרקע". ורש"י [חולין נט.] כתב: "גמום - חתוך, ולשון משנה הוא כמו 'גוממו עם השופי'". ובשביעית פ"ד מ"ה אמרו "מגביה עשרה טפחים, או גומם מעל הארץ". ורש"י חולין נ. כתב "גום - חתוך עד עיקרו כולו והשלך, 'גום' כמו 'גוממו עם השופי'".

<> ופירש הראב"ע שם "כי השתות - יש אומרים יסודות, כמו [ישעיה כ, ד] 'וחשופי שת'". והמצודות ציון שם כתב: "השתות - היסודות, כמו [ישעיה יט, י] 'והיו שתותיה מדוכאים'". ובמשנה אמרו [יומא נג:] "אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים, ו'שתייה' היתה נקראת", ובגמרא שם אמרו [יומא נד:] "ו'שתייה' היתה נקראת, תנא, שממנה הושתת העולם". אמנם אות וי"ו של "ושתי" אינה מתבארת לפי זה. וכן הראב"ע כאן [נוסח ב] כתב: "גם ושתי המלכה אין ו"ו בראש המלה שורש בלשוננו... ושם 'ושתי' לשון פרס". וכן כתב הראב"ע בפירושו לחומש [במדבר כא, יד]. וראה להלן הערה 903.

<> לכך ושתי היא יסוד למלכות בבל, כי היא היחידה שנשתיירה ממלכות בבל, וכשם שבנין תלוי ביסוד ["אם אין יסוד אין בנין" (רא"ש ב"ב פ"א סי"ז)], כך מלכות בבל תלויה בושתי.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לפני ציון 56]: "רבי יהונתן פתח לה פתחה מהכא [מגילה י:], 'וקמתי עליהם נאם ה' צבאות והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאם ה'' [ישעיה יד, כב]. 'שם' זה הכתב, 'ושאר' זה הלשון, 'נין' זה מלכות, 'ונכד' זה ושתי. פירוש, רבי יהונתן פתח לה פתחא מהכא, כלומר יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי השם יתברך, איך משלם לרשעים ולהאבידם לגמרי, כמו שנעשה לנבוכדנצר שהוא מלך בבל [מ"ב כד, א], שהשם יתברך גזר על בבל ועל מלכות בבל כליון על מה שעשו שהחריבו בית המקדש. ובמגילה הזאת נזכר הכליון שנעשה בהם, שהיה השם יתברך מאבד את ושתי [להלן פסוק יט], שהיא בת [בנו של] נבוכדנצר".

<> וזה נלמד מהתיבות "גם ושתי", שפירוש הוא עקירת היסוד, וכמו שביאר.

<> לשון מחשבת חרוץ אות כ [ד"ה ומרדכי וחכמי ישראל]: "בהריגת ושתי נכרת מלכות בבל ובית נבוכדנצר לגמרי, דלא נשאר עוד שם ושאר נין ונכד, דאמרו ז"ל [מגילה י:] זו ושתי. שהיא היתה היחידה אז שהיתה עדיין השארית לבית אותו רשע, וכשנהרגה נאבד כל זכר לו, ונתבטל אותה קליפה מן העולם לגמרי". ובני יששכר מאמרי חדש אדר, מאמר ו, כתב: "והנה לפי הנראה 'חכמים יודעים העתים' [פסוק יג] הם יודעים אימתי שליטת המלכות... ואימתי מסיים שליטתן... והנה ושתי היתה עדיין ממלכות בבל, והיא היתה האחרונה, ובהריגתה נסתיימה לגמרי זרע מלכות בבל, ונתקיים 'והכרתי לבבל שם ושאר נין ונכד' [ישעיה יד, כב]. על כן לגמור דין ושתי שאל לחכמים יודעי העתים, המה יודעים אם כבר זמן ביטול לגמרי למלכות בבל".

<> "הבוצר - ענבים לדורכן בגת" [רש"י שבת טו.]. וכן "הבוצר לגת - לדרכן בגת, ולעשות מהן יין" [רש"י ע"ז לט:]. וכמו שבעל הכרם יושב ומצפה שיגיע הזמן של בצירה ודריכה, כך הקב"ה היה ממתין עד שתיעקר מלכות בבל.

<> רש"י בראשית טו, טז: "כי לא שלם עון האמורי - להיות משתלח מארצו עד אותו זמן, שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה, שנאמר [ישעיה כז, ח] 'בסאסאה בשלחה תריבנה'". לכך הקב"ה היה מצפה וממתין שיגיע הזמן לעקור את מלכות בבל, כי יש לחכות עד שתתמלא סאתה.

<> אולי מתכוון לומר שכשם שבצירה ודריכה הן כליון הענב, כך הקב"ה חיכה לכליון מלכות בבל. וראה להלן הערה 882.

<> כמו שנאמר [ישעיה יג, יז] "הנני מעיר עליהם את מדי וגו'", ופירש רש"י שם "הנני מעיר עליהם את מדי - דריוש המדי הרג את בלשאצר, וכן הוא אומר [דניאל ה, ל] 'בה בליליא קטיל בלשאצר', 'ודריוש מדאה קביל מלכותא' [שם ו, א]". וראה סדר עולם פכ"ח וילקו"ש אסתר תתרמט. ואודות השייכות בין מפלת מלכות בבל בידי מדי להריגת בלשצר על ידי דריוש, הנה נאמר [ירמיה נא, מו] "ופן ירך לבבכם ותיראו בשמועה הנשמעת בארץ ובא בשנה השמועה ואחריו בשנה השמועה וחמס בארץ ומשל על משל", ופירש רש"י שם "בשמועה הנשמעת בארץ - השמועה הזאת של בלשצר שנהרג. ובא בשנה השמועה - באותה שנה עצמה תבוא השמועה שחרבה בבל מאליה מן השמים, שנאמר [ישעיה יג, יט] 'והיתה בבל צבי ממלכות תפארת גאון כשדים כמהפכת אלקים את סדום ואת עמורה'". ורש"י [ישעיה יג, יט] כתב: "והיתה בבל - שתי פורעניות באו לה בשתי שנים; דריוש הרג בלשאצר, ומלך שנה. ולשנה השנייה נהפכה כמהפכת סדום מן השמים". וכן הוא ברד"ק שם. הרי ששתי הפורעניות הללו של בבל [הריגת בלשצר ומפלתה] הוזכרו בחדא מחתא, וזה מורה על השייכות שביניהן. וראה להלן הערה 1025, ופ"ב הערה 149.

<> כמו שאמרו בגמרא [מגילה יא:] שאחשורוש חשב שישראל לא יגאלו יותר, ולכך מלכותו תתנשא. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 277], וז"ל: "אמרו בגמרא [מגילה יא:] 'כשבת המלך אחשורש' [למעלה פסוק ב], אחר שנתיישב דעתו בעצמו שהוא מלך, והוא יושב על כסא המלכות, ואין מתנגד למלכותו. וזה היה בשנת שלש למלכו, שאז חשב כי הוא מלך על כל העולם, כאשר אין לישראל המלכות. שכל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב שסר המלכות מישראל, היה מלכותו בשלימות... כל זמן שהיו מצפים לגאולת ישראל, דבר זה בטול למלכות האומות. עד שחשב כי כבר עבר הזמן שראוי היה להיות ישראל נגאלים, ולא נגאלו, ואז חשב כי לא יהיו נגאלים... ואם לא כן, למה המתין מלעשות הסעודה עד שנת ג'... אלא כי עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים, ועד שעבר הזמן הזה דעתו לא היה מיושב עליו... ומלמד אותנו כי כל הסעודה הזאת בשביל שחשב כי ישראל לא היו נגאלים". וראה להלן הערה 952.

<> עפ"י יהושע ח, כב "ויכו אותם עד בלתי השאיר לו שריד ופליט". והנה כאן מבאר שהריגת ושתי אירעתה בסעודה משום שהסעודה מורה על תוקף מלכות אחשורוש, ותוקף זה מביא למפלת מלכות בבל, בבחינת "כשזה קם זה נופל". אמנם למעלה [לפני ציון 295] ביאר זאת באופן אחר מדבריו כאן, והוא שהריגת ושתי היא עונש על גאותו של אחשורוש, וכלשונו שם: "לכך כל סעודתו להכעיס השם יתברך, כמו שהתבאר. ולכך אירע מעשה ושתי בסעודה זאת, כאשר עיקר סעודתו היה להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל, העובדים את השם יתברך", וראה למעלה הערה 297. ולהלן [לאחר ציון 945] יבאר טעם שלישי, והוא שהשלמת האומות היא השלמה גופנית, ודבק בה ההעדר [ראה להלן הערה 946].

<> שפירושו "גומם היסוד", וכמו שביאר. ואולי יש כאן הטעמה נוספת להשוואת מפלת בבל לבצירת ודריכת הכרם; כשם שבבצירה ודריכה היין היוצא מהענב הוא מורה על כלוי הענב, כך מלכות מדי מורה על מפלת בבל שקדמה לה.

<> פירוש - תיבת "גם" מורה על המשכת הדבר מעבר לעצמו, שהדבר התחיל בראשון וממנו נמשך &**גם**^ אל השני. ומיתה היא העדר שמתחיל בראשון וממנו נמשך ההעדר אל השני, וכמו שיבאר.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"י [רמג.]: "כי אין ספק כי השינה הוא העדר האדם, כמו שאמרו [ברכות נז:] שינה אחד מששים במיתה. וכאשר הוא נוטה אל השינה הזאת, היא שינה לגמרי, שהוא כמו העדר ומיתה, ובזה נמשך האדם אחר ההעדר, ובזה יוצא מן העולם". ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "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" [ראה להלן פ"ג הערה 163]. 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". וראה למעלה בהקדמה הערה 347, להלן פ"ג הערות 158, 226, 690, ופ"ט הערות 130, 258.

<> פירוש - ממקצת העדר נמשך העדר גמור, וכך מהעדר של אחד נמשך העדר גמור אל זולתו [כמו שמבאר]. והנה כמה פעמים צירף המהר"ל תיבת "העדר" ותיבת "לשלוט" להדדי. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.] כתב: "העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשל.] כתב: "כאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה", ועוד. וכן אמרו חכמים בכמה מקומות, וכגון [ברכות ס:] "ואל ישלוט בי יצר הרע". וכן אמרו [סוכה נב.] "עכשיו שעסוקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם". וכן אמרו [ב"מ פג:] "מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם". וכן אמרו [סנהדרין צא:] "מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה או משעת יציאה". וכן אמרו [סנהדרין קה.] "אמר להן נביא לישראל, חזרו בתשובה. אמרו לו, אין אנו יכולין, יצר הרע שולט בנו". והביאור הוא, שההעדר הוא נובע מכחו של השטן, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקכד:], וז"ל: "אין ספק כאשר יש שלום ביניהם [בין ישראל], ראוי שאין השטן, שהוא הכח על ההעדר, שולט בהם". ואמרו חכמים [כתובות ח:] "אל יפתח אדם פיו לשטן", ובח"א שם [א, קנא.] כתב: "אל יפתח אדם פיו לשטן... כי המציאות הוא נגד השטן, שהוא מביא ההעדר אל האדם. ולכך לא יוכל לשלוט השטן, הוא ההעדר, באדם, שהוא נגדו, כי האדם יש לו המציאות, והשטן הוא נגד המציאות. וכאשר פותח פיו אל השטן, אז ההעדר דבק בו לגמרי, ושולט עליו ההעדר". ולשטן [ולמלאך המות ויצה"ר (ב"ב טז.)] ניתנו כחות של שלטון, והבטוי לשלטון זה הוא ההעדר הדבק בנבראים. וצרף לכאן שחכמים קראו ליצה"ר "מלך גדול" [נדרים לב:], הרי שיש ליצה"ר כחות של ממשלה. ובקה"ר ד, יג אמרו "ולמה קורא אותו [את היצה"ר] 'מלך', שהכל שומעין לו". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "נקרא היצר הרע 'מלך' בעבור כי כל ענין שלו למלוך, ואף מלכות השם יתברך אינו מקבל עליו. ואינו כמו העליונים שהם משרתי עליון, ומלאכים שהם שלוחי המקום נקראים, שאילו היה מקבל עליו מלכות שמים, לא היה מוציא את האדם מרשות השם יתברך". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ מו, ובנתיב התשובה פ"ב [לט:].

<> השני.

<> בראשון.

<> אודות שהעדר באחד מביא העדר לשני, כן כתב להלן פ"ג [לפני ציון 404], וז"ל: "המקולקל יש להפסיד לגמרי קודם שהוא מפסיד אחר". ובנר מצוה [נו.] כתב: "כי המלכות הרביעית דבק בהם ההעדר, כאשר המלכות הזאת היא סוף וקץ המלכיות, ויהיה אבוד והעדר לכל המלכיות, ולכך במלכות רביעית דבק בהעדר. ואשר דבק ההעדר, הוא שמביא גם כן העדר אל אחר, ומפני כך היא משחיתה הכל גם כן... ובמלכות זה דבק החסרון וההעדר, ומפני כך הוא גם כן מקצץ ומשחית הכל... כי הוא התחלת ההעדר, ואחר כך נמשך אל השניה גם כן ההעדר" [ראה להלן פ"ג הערה 176]. ובח"א לסוטה לח: [ב, עז.] כתב: "כי צרי עין, בשביל ההעדר אשר דבק בהם, מביאים העדר לעולם". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם". וראה להלן פ"ג הערות 50, 404.

<> אודות שהמיתה חלה על חוה בפרט, כן כתב בהקדמה לנתיבות עולם [יב:], וז"ל: "לא היה מות בעולם רק בשביל החומר, שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". וכן בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [אדם הראשון] נחשב כמו צורה". ובנתיב הזריזות פ"א כתב: "כי החיים אינם נמנעים לשום בריה שיהיה חיים שלו עולמית. וכמו שהיה קודם שחטא האדם, שלא היה נמנע מצד עצמו שיהיו כל הנבראים אינם מתים, וחוה גרמה מיתה לכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 270].

<> ולא נאמר רק "ותתן לאישה", אלא "ותתן &**גם**^ לאישה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה לשון הפסוק [בראשית ג, ו] הוא "ותרא האשה וגו' ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל", ופירש רש"י שם "ותתן גם לאישה - שלא תמות היא ויחיה הוא וישא אחרת". ובהשקפה ראשונה לא מובן מדוע צרות עין זו צמודה כל כך לעצם החטא, שהרי המקרא אומר "ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל", והרי לכאורה החטא לחוד וצרות העין לחוד, ומדוע נסמכו להדדי במקרא אחד [ראה למעלה בהקדמה הערה 159 שכל הנאמר בפסוק אחד הוא מיישך שייכי להדדי, וכן הוא להלן פ"ד הערה 332]. אך לפי דבריו כאן הדבר מבואר היטב, כי לא איירי בצרות עין גרידא, אלא בביטוי מובהק למהותו של ההעדר, שכאשר העדר זה חל על האשה ["ותקח מפריו ותאכל"], מיד מתחייב מכך התפשטות ההעדר גם לזולתה, כי זהו עניינו של כל העדר, שהוא מתפשט והולך מעבר לעצמו, ומגיע לזולתו. והתפשטות ההעדר מכלל עצם ההעדר היא. @**ובזה מתיישבת**^ הערה נוספת; הנה בעוד שכאן מבאר ש"ותתן &**גם**^ לאישה" בא להורות שההעדר שבאשה הגיע לאישה גם כן, הנה רש"י שם פירש "גם - לרבות בהמה וחיה". ומנין לרבות בהמה וחיה, הרי כאן ביאר ש"גם" מרבה את אדה"ר בלבד, כי "ממנה נמשך המיתה אל אישה גם כן, לכך כתיב 'ותתן גם לאישה'" [לשונו כאן]. אך לפי המתבאר כאן הדבר מיושב היטב, שהואיל ומהותו של העדר היא התפשטותו לאחרים, לכך אין בהתפשטות זו מחיצות וגבולין, אלא ההעדר יגיע לכל הנמצאים עמה, וממילא "לרבות בהמה וחיה". וראה בגו"א שם [אות י], שכתב בתוך דבריו ש"דטעמא דגבי בהמה ועוף איכא נמי גבי אישה", ובני חדא בקתא אינון.

<> "גם ושתי המלכה".

<> בלשצר, שהיה אביה של ושתי [מגילה יב:, וראה למעלה הערה 879].

<> נראה שרומז לכך שהבת היא המשכו המובהק של אביה, אף יותר מהבן, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ז [קסד:], וז"ל: "כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך ''בתּו" [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], וז"ל: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו [נידה לא.] איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א בראשית פמ"ו אות ו, ושם במדבר פכ"ז הערה 27. וכן רמז ליסוד זה להלן פ"ו הערה 389.

<> ששה אוצרות [כמבואר למעלה הערה 430].

<> בפסוק ד [לאחר ציון 429], שהביא שם את המדרש [אסת"ר ב, א] שאמרו שם "ששה ניסין היה פותח ומראה להן בכל יום", ולמעלה לאחר ציון 432 כתב: "כי דרש שש תיבות 'עושר כבוד מלכותו יקר תפארת גדולתו' [פסוק ד], ומזה למד שפתח להם כל יום שש נסין, רצה לומר שש אוצרות. ויש לפרש מפני כי אל השם יתברך הארץ ומלואו [תהלים כד, א], שנברא בששת ימים. ויש אל השם יתברך שש ניסין, דהיינו שש אוצרות מלאים כל טוב, ומהן ברא העולם בששה ימים. ולכך פתח להם שש נסין, רצה לומר שש אוצרות, כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע [ברכות נח.], כמו שיתבאר. ועוד, כי העולם הזה יש לו שש אוצרות, דהיינו למעלה ולמטה ולארבע רוחות, ומשם מקבל העולם הברכה מן השם יתברך, ולכך פתח שש אוצרות כל יום".

<> ולא שתחלוק חשיבות לעצמה, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו להלן פסוק יז [לאחר ציון 1329]: "בודאי כי כאשר אין לו אשה, האיש צריך לחזור אחר האשה, כי בעל אבידה מחזיר אחר אבידתו [קידושין ב:]. מכל מקום כאשר כבר נשאה, אשה היא תחת רשות בעלה, וצריכה האשה לקבל גזירת בעלה... והאשה נגררת אחר הבעל". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "מאן דאמר [שהאשה נבראה] זנב [לאדה"ר (ברכות סא.)], סבירא ליה כי האשה טפילה אצל האדם, ולפיכך כאשר נבראת עם האדם, לא היתה נבראת פרצוף, רק זנב, שהזנב נמשך וטפל אצל הגוף". וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 905, 1287, 1096, 1335. וכן להלן [פסוק יב (לפני ציון 1108)] כתב: "בודאי לא היתה נמשכת אחר המלך כמו שראוי לאשה". ולהלן [לאחר ציון 1409] כתב: "המעשה הזה של ושתי שלא היה כסדר העולם, שבסדר העולם האשה היא תחת בעלה, אבל ושתי היתה ממאנת לשמוע בדבר שהוא סדר העולם ומנהגו". ולהלן פ"ב [לפני ציון 223] כתב: "כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת".

<> יש להעיר, כי כאן מבאר ש"אליו בלבד ראוי החשיבות", ולא לאשה, אך בגו"א בראשית פ"ב אות לה כתב: "זכה נעשה לו 'עזר', לא זכה 'כנגדו' להלחם [רש"י בראשית ב, יח]... והכי פירושו לפי זה, 'אעשה לו עזר' [שם] שהוא 'עזר כנגדו'. כי זה העזר אינו עזר כמו האב לבן או בן לאב, דלעולם לא יתנגדו זה את זה. אבל עזר זה יהיה 'עזר כנגדו', כי האשה שהיא חשובה ושקולה כמו האיש, ומסייע לאיש. כי האיש מביא, והאשה מתקנת לו, זה נקרא 'עזר כנגדו'. לכך אם לא זכה, היא כנגדו לגמרי. אבל האב לבן אינו כנגדו לעולם" [ראה למעלה בהקדמה הערה 287, ולהלן פ"ג הערה 38]. הרי שביאר שיש לאשה חשיבות כמו האיש, ואילו כאן מבאר ש"אליו בלבד ראוי החשיבות". ויש לומר, שחשיבות האשה היא בזה שהיא מצטרפת אל בעלה, וכמו שכתב שם "כי האיש מביא, והאשה מתקנת לו", וכוונתו לדברי הגמרא [יבמות סג.] "אשכחיה רבי יוסי לאליהו, אמר ליה כתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר', במה אשה עוזרתו לאדם. אמר ליה, אדם מביא חיטין, חיטין כוסס ["בתמיה" (רש"י שם)]. פשתן, פשתן לובש. לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו". אך אין האשה חולקת חשיבות לעצמה שאינה מחוברת לבעלה. ואם האשה עושה חשיבות לעצמה, אין זה אלא "כנגדו להלחם" [רש"י שם], וכמו שמבאר והולך כאן.

<> שמיאנה להענות לבקשת אחשורוש לבא אל סעודתו. וראה להלן הערה 1126.

<> כמו שנאמר [משלי טו, טו] "כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד". והרמ"א בשו"ע או"ח ס"ס תרצז כתב: "יש אומרים שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון. ואין נוהגין כן, מכל מקום ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים, 'וטוב לב משתה תמיד'".

<> כי גבהות הלב עומדת לעומת הכנעה, וכמו שכתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:], וז"ל: "תכלית הטוב אל האדם שיהיה האדם נכנע כמו העני, שכאשר האדם נכנע מקבל האדם יראת השם. אבל כאשר האדם יש לו גבהות לב, אין עליו יראת שמים, ובא לכלל כל החטאים". ובדר"ח פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח" [ראה למעלה בפתיחה הערה 287, ולהלן פ"ב הערה 50]. ובנתיב הליצנות תחילת פ"א כתב: "כי האדם הוא עלול, וכל עלול במה שהוא עלול אין לו השמחה. כמו העבד שהוא עובד את אדון שלו, וכי ראוי לו השמחה, הרי הוא עבד נכנע לאדון שלו". ובדרשת שבת הגדול [ריג:] כתב: "כי גבהות רוח מביא הרהור הלב, שכאשר הוא מתגאה ורוחו גבוה עליו, אז מהרהר בהרהורים. הפך הנכנע, שאינו מהרהר בדבר", ושם ביאר שבמיוחד בסעודה יש לחשוש לגבהות הלב. לכך כאשר אדם הוא בטוב לב ושמחה, אז הוא מרוחק מהתבטלות וכניעה, ולכך הוא מסוגל לגבהות לב.

<> פירוש - תיבת "&**גם**^ ושתי המלכה עשתה משתה נשים וגו'" באה להורות שבעשיית סעודה זו החלה הריגתה של ושתי; כי מתוך שעשתה סעודה מקבילה ושוה לסעודת בעלה, ולא נמשכה אחריו בענין הסעודה, לכך הגיעה למרידה גמורה בו, ונהרגה. ומשמע מדבריו שאם ושתי לא היתה עושה סעודתה, היא לא היתה מורדת באחשורוש, אלא היתה נעתרת לבקשתו ובאה לפניו בסעודתו. וזה צריך להבין, כי לכאורה סעודת ושתי היא רק סימן למרידתה בבעלה, ולא סבה לכך. ואדרבה, הסעודה גופא היא מסובבת מסירובה הראשוני להבטל ולהטפל לבעלה. נמצא שאף ללא עשיית הסעודה עדיין היה לושתי רצון לחלוק על בעלה, ומדוע לא נאמר שכשם שרצון זה הביא לעשיית הסעודה, כך רצון זה יכול להביא ישירות למרידתה בבעלה, מבלי צורך לעבור דרך הסעודה. וצריך לומר, שכל עוד שהרצון לחלוק על בעלה היה קיים רק בכח ולא בפועל, לא היה בידי רצון זה להביא למרידה גמורה של ושתי בבעלה, כי היה זה מעבר חד מדי מרצון גרידא למרידה גמורה. ורק כאשר יש כאן אמצעי בין הרצון למרידה [בדמות הסעודה שעשתה], אז יש כאן את ההדרגתיות הראויה [רצון מביא לסעודה, וסעודה מביאה למרידה], אשר מבלעדה לא היה ניתן להגיע אל הקצה של מרידה גמורה בבעלה. נמצא שסעודת ושתי היא לא רק סימן למרידתה בבעלה, אלא אף סבה לכך.

<> כי נקראת "ושתי"; וי"ו החבור עם תיבת "שתי" [כמו שמפרש והולך]. ולא מצאתי מקורו לדרוש כך את שמה של "ושתי". והראב"ע כאן [נוסח ב] כתב: "גם ושתי המלכה - אין וי"ו בראש המילה שורש בלשוננו". וראה למעלה הערה 871.

<> כמבואר למעלה בפתיחה הערה 374, ולהלן פ"ט הערה 73. וכן הוא בילקו"ש משלי רמז תתקסד, שאמרו שם "'שפנים עם לא עצום' [משלי ל, כו], זה מדי. כשם שהשפן יש בו סימני טהרה וסימני טומאה, כך מדי; אחשורוש ערל, ואסתר יהודית".

<> אמרו חכמים [סוטה כב.] "למדנו יראת חטא מבתולה, וקיבול שכר מאלמנה", ובח"א שם [ב, סה.] כתב: "פירוש, שהבתולה מוכנה ליראת חטא, לפי שאין לה הרהור כמו האיש, לכך מוכנת אל יראת חטא, ולאפוקי האיש, אינו מוכן אל יראת חטא כל כך. וכן קבול שכר מאלמנה, שהאלמנה אוהבת לעשות המצוה, כמו שהאשה בטבע נבראת מוכנת לעבוד את אישה ולשמוע אל קול אישה, כך היא אוהבת לשמוע אל השם יתברך ולעבוד בוראה... ודוקא אמר מבתולה והאלמנה, כי כאשר יש לה בעל, דרך האשה להיות נמשכת אחר בעלה בכל דבר, ואם כן הבתולה מוכנת ליראת השם, והאלמנה מוכנת לעבוד את בוראה". וראה למעלה הערה 897, ולהלן הערות 1096, 1335, 1410.

<> משום שהיא בת בתו של נבוכדנצר הבבלי, וכמו שמבאר.

<> לאו דוקא בת נבוכדנצר, אלא בת בנו, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה י:] "ושתי הרשעה בת בנו של נבוכדנצר הרשע", וראה למעלה בפתיחה הערה 61 ולהלן הערות 1025, 1119.

<> אמרו חכמים [מגילה יב:] "וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש, כלי שאני משתמש בו אינו לא מדיי ולא פרסי, אלא כשדיי, רצונכם לראותה". ועוד אמרו [ב"ב טז.] "איוב בימי כשדים היה", ופירש רש"י שם "בימי מלכות כשדים - בימי נבוכדנצר היה". ולהלן בתרגום שני [להלן ד, סוף פסוק א] איתא "נבוכדנצר מלך כשדים".

<> מה שמבאר שוי"ו החבור היא בראש השם, הוא משום שוי"ו החבור נמצאת תמיד בראש התיבה, וכך היא מחברת תיבה זו עם מה שלפניה, אך אין וי"ו החבור באמצע התיבה. וראה גו"א בראשית פ"ד אות א ושם פכ"א אות א בביאור וי"ו החבור שכשבאה בשם.

<> ואין צורך בוי"ו החבור.

<> ושתי.

<> לשון האלשיך [להלן פסוק כב]: "כאשר נתחייבה ושתי למלך על עוברה רצונו, כן חייבת כל אשה להשתעבד לבעלה... שאם תהיה האשה מעם אחר, כמלך אחשורוש שהיה מזרע מדי, והיא כשדית, לא ישפיל אדם עצמו לדבר אתה כלשון עמה, רק כלשון עמו, והיא תלמד לשונו להבינו, כי היא משועבדת אליו... אפילו בת מלך היא".

<> בא לבאר את ההדגשה "בית המלכות אשר למלך אחשורוש", ומה המקרא מלמדנו בזה. ובמנות הלוי [מא:] עמד בארוכה על קושי זה. וכן המלבי"ם כאן כתב: "וגם 'אשר למלך אחשורוש' מיותר". ולמעלה [לאחר ציון 852] כבר עמד על כך וכתב: "ואמר 'בית המלכות אשר למלך', ולא תאמר כי אין הדיוט ראוי לכנוס לבית אשר למלך. ועוד, כי אין לנשים שייכות למלכות. עם כל זה עשה שם המשתה, שכיון שכל הסעודה הוא להראות את גדולות של מלך, לכך אין זה גנאי למלך, כיון שכל הסעודה משום כבוד המלך". וכאן יבאר מהלך אחר, המבוסס על דבריו כאן. והואיל וזהו מהלך שני בביאור הדבר, לכך כתב "ולפי זה &**גם כן**^ הוא נכון שאמר".

<> שהיא בתו של בלשצר [מגילה יב:], ובת בנו של נבוכדנצר [מגילה י:].

<> מגילה יא. "'המולך' [למעלה פסוק א], אמר רב, שמלך מעצמו", ופירש רש"י שם "שלא היה מזרע המלוכה". ולמעלה [לפני ציון 97] הביא מאמר זה, וכתב [לאחר ציון 102]: "שהיה מלך חדש שלא היה מזרע המלוכה". וראה להלן פ"ב הערה 479. ובגמרא אמרו [מגילה יב:] שושתי אמרה לאחשורוש שהוא היה לשעבר שומר הסוסים של בלשצר. אמנם עיין במנות הלוי [כא:] שהביא מכמה מדרשים ותרגומים שאחשורוש היה בן המלך. ובספר תורת משה לחת"ס [פרשת תצוה, מגילת אסתר, עמוד קסח] ישב את הדברים, שאכן היה בן מלך, אך לא היה ראוי להיות מלך, עיין שם.

<> כמו שכתב למעלה [לפני ציון 855] על ושתי "כי אין לנשים שייכות למלכות".

<> לשון היוסף לקח [כאן]: "לרום לבבה רצתה לעשות גם היא משתה, וזה אומרו 'גם ושתי המלכה עשתה וגו''. ואמר עוד שלרום לבבה לא רצתה לעשות משתה הנשים בבית שררתה ומלכותה, אלא בבית המלכות אשר למלך, ושם הביאה נשי השרים. כאילו רצתה להורות שבבית המלכות, שהוא החדר המיוחד למלך, היא עושה בו כרצונה להביא שם השרות, אשר אינו כלל מן הראוי ששום בריה ישתמש בשרביטו של מלך ובדברים המיוחדים לו" [הובא למעלה הערה 858]. ואודות השויון הזה [בין המוכן לדבר אך אינו פועל (ושתי), לפועל אך אינו מוכן לדבר (אחשורוש)], כן נמצא בדברי חכמים [סנהדרין צא.], שאמרו "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת, גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל למה הדבר דומה; למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה והיה בו בכורות נאות, והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך בהן. אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות. מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה, מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד". הרי החיגר רואה אך אינו יכול לפעול, ואילו הסומא פועל אך אינו יכול לראות, ושניהם שקולים להדדי. ונמצא שהחיגר דומה לושתי, ואילו הסומא דומה לאחשורוש, ומכאן שויונם להדדי.

<> "היינו היכל המלך הפנימי" [יפה ענף שם]. והערוך ערך אספלדיא כתב שהוא מערה.

<> במדרש שלפנינו איתא "ולא ימרוד", ולפי זה הכוונה שהבעל לא ימרוד. אמנם גם המנות הלוי [מ.] הביא שבמדרש אמרו "ולא תמרוד", ולפי זה הכוונה שהאשה לא תמרוד, בעוד שבעלה מרד.

<> כמבואר למעלה [הערה 854] ש"בית המלכות" מורה על החדר הפנימי יותר.

<> "לקלקל על ידי דם נידות, ולכך נתנה אותן בבתים מרווחין, שלא תתבייש בפני חברותיה" [מתנות כהונה שם].

<> "כלום חסר לבית המלך" [שבת קנג.].

<> לעומת סעודת אחשורוש, שהכתוב שיבח את רבוי היין שהיה בסעודתו.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 850]: "ואמר 'משתה נשים', כלומר משתה שראוי לנשים, שאין ראוי לנשים רבוי יין, שהרי ודאי אין זה ראוי לנשים, רק דברים שראוים לנשים, שהנשים אוהבים אותו ביותר עשתה להם", ושם הערה 852.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תריח.]: "כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל... כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים" [ראה להלן פ"ב הערה 396]. ובפירוש היעב"ץ לאבות פ"ה סוף מכ"ג כתב: "והנה בספר הזהר [ח"ב קצו.] אמר שמלאך המות מרקד בין ראשי הנשים כשמוציאין המת לבית הקברות [כן הוא גם בברכות נא.]. אולי שירמזו לזה כי הנשים השגתם בדמיון, ולא יראו הפרש מורגש בין האדם ובין הבהמה, והוא השטן המרקד בינותם". ואודות הכח המדמה, הנה הוא המדריגה הנמוכה ביותר של השכל, שנמצא בו גם המקום לטעות, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו]: "שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי" [הובא למעלה הערה 727]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלח.] כתב: "והרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון... שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו אל דבר שהוא בחלוף מה שהוא אל הכל", ושם הערה 17. ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "במוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה", הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג:] כתב: "השכל כאשר אינו בפעל הוא נמצא בנושא, הוא כח המדמה". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא... וכל נושא הוא חומרי, כאשר ידוע" [ראה להלן פ"ב הערה 334]. נמצא שכח המדמה הוא כח חומרי. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 17, דר"ח פ"ב מ"ז הערה 714, ובבאר הגולה באר הששי הערה 1190.

<> פסחים קט. "תנו רבנן, חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך'. במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר, אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם, ביין. ונשים במאי, תני רב יוסף, בבבל, בבגדי צבעונין" [ראה למעלה הערה 852]. הרי "בגדי צבעונין" הם קיום ל"נשים בראוי להן".

<> לשונו להלן [פסוק כ (לאחר ציון 1392)]: "בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". ולהלן [ו, יב (לאחר ציון 381)] כתב: "ויש לך לדעת כי המכה הזה דשקלה ברתיה עציצא ושדיה ארישיה דאבוה [מגילה טז.], לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 150] כתב: "שלא תאמר כי היה דבר זה שהיה בכ"ג בסיון דרך מקרה, והיה אפשר שיהיה קודם... לכך אמר 'בעת ההיא' בכ"ג בסיון, כי דוקא אחרה הדבר עד כ"ג בסיון". ומעין זה השריש הגר"א [למעלה פסוק ב], וז"ל: "שבכל פסוק ופסוק הוא מספר גודל הנס, אך הנס הוא בהסתר פנים, כלומר שסיבב לעשות בדרך הטבע, ולא כמו שהיה במצרים [דברים כו, ח] 'ביד חזקה ובזרוע נטויה'". וכן היוסף לקח [למעלה פסוק א] כתב: "אם כן יחוייב שאין במגילה זאת אפילו מלה אחת שאינה סובבת על מרכז ההודעה והפרסום". ולמעלה בפסוק ט כתב היוסף לקח: "ואנחנו אמנם הקדמנו שכל פרט ופרט מפרטי האגרת הזאת כולם חלק פרסום הנס המה". וראה להלן הערות 1393, 1423, פ"ב הערה 319, פ"ו הערה 382, ופ"ח הערה 151.

<> אודות שמספר שבע מורה על שביעה, הנה נאמר [תהלים טז, יא] "שובע שמחות את פניך", ודרשו חכמים [ערכין יג:] "כנור של מקדש של שבעת נימין היה, שנאמר 'שובע שמחות'... אל תקרי 'שובע' אלא 'שבע'". וכן כתב כמה פעמים, וכגון, בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "ואמר 'בן שבעים לשיבה' [שם]. פירוש, שהוא שלם בימים, כי 'ימי שנותינו שבעים שנה'. ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה. ואף כי גבול חיי האדם עד מאה, היינו כשיש לו תוספת על השביעה. כי יש שביעה, ויותר מן שביעה. ולכך השביעה היא עד שבעים, ויותר מכדי שביעה עד מאה" [ראה למעלה הערות 487, 729, ולהלן פ"ה הערה 506]. ובנצח ישראל פ"ה [צה:] כתב: "ודע כי 'שבע' שהוא לשון שביעה, והוא שייך לעשיר, כי העשיר הוא שבע בכל. וכאשר פרנס אותם שבע שנים, הוא עשיר גמור, שהוא שבע בעושר". ובנתיב כח היצר ס"פ א כתב: "ויש בזה במה שיש שבעה שמות ליצר הרע [סוכה נב:], רמז מופלג. כי 'שבעה' מלשון שביעה, כמו שבארנו במקום אחר, כי לכך נקרא 'שבע' מלשון שביעה. ולכך יש ליצר הרע ז' שמות, כמו שאמרו ז"ל [שם] אבר קטן יש באדם, משביעו והוא רעב, מרעיבו והוא שבע. לכך יש לו שבעה שמות, כי עיקר יצר הרע כאשר הוא שבע מיצרו, ואז יצרו יותר מושל בו". וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ ז, ושם פי"ח [א, קמב.]. וצרף לכאן, שהנה כבר השריש הרמב"ן [שמות טו, י] שאותיות בי"ת ופ"ה הן אותיות מתחלפות, וכלשונו: "'נשפת ברוחך' [שם]... ענינו כמו בבי"ת 'נשבת ברוחך'... כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". וכן כתב שוב בדברים לב, ו, וז"ל: "'עם נבל ולא חכם' [שם]... ויקראו המתה 'נבלה', שנפלה לארץ ומתה". ולפי זה המספר "שבע" הוא לשון "שפע", ופשיטא שהוא מורה על שביעה ורבוי. ובדרשה לשבת תשובה [סז:] כתב: "ולפיכך אף על גב שאדם שהיה ראשון היה ראוי לקבל שפע החיות מן השם יתעלה עד אלף שנים... היו נתונים מן שפע החיות שבעים שנים שיקבל דוד, וזה נמשך לדורות שאחריו", הרי מן השפע בא שבע.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 438]: "כי העולם הזה יש לו שש אוצרות, דהיינו למעלה ולמטה ולארבע רוחות". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ושם ר"פ מו כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ושם פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.], והובא למעלה הערה 439, ולהלן פ"ה הערות 115, 120.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם [ספר היצירה פ"ד מ"ג]. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית... ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ושם פס"ט [שיח.] כתב: "דע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי שהוא נקרא 'היכל הקודש' מכוון באמצע. ומפני שהיה לאבות שהם שלשה ביחד דבוק לגמרי בו יתברך שהוא דבוק שלם ומספר שבעה הוא השלם שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], במה שהיה להם דבוק בשלימות". וכן הוא שם פ"ע [שכא:], תפארת ישראל פ"מ [תריג.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 121.

<> אודות שהשם יתברך השלים עולמו בשבת קודש, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שנח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל... כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה... ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות ואין עוד חסרון, וכיון שאין חסר דבר שייך בזה שביתה". ושם פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל". ובבאר הגולה באר השני [רב:] כתב: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו, ולא יאמר, אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה'', כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל, כמו שיתבאר, ולכך אומר 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל. ולפיכך כל המזמור הזה כפול; [תהלים צב, ב] 'טוב להודות ולזמר לשמך עליון'. וכן [שם פסוק ג] 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', כל המזמור הזה הוא כפול, מפני שהוא מיוסד על עולם שהוא עולם כפול" [ראה להלן הערה 967]. ושם מאריך לבאר כיצד כל פסוקי המזמור שרים את שירתה של שבת השלימה. וכן הוא שם פל"ו [תרעז:]. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] רצה לומר שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". וכן הוא בגבורות ה' ר"פ מה [הובא למעלה הערה 325], דר"ח פ"א מי"ח [תלו.], ח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "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 להלן פ"ח הערה 268, ופ"ט הערה 266].

<> לשונו בגבורות ה' ר"פ מו: "המעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים ומתייחסים בכל דבר [ראה למעלה הערה 441]. וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי שאינו נוטה לשום צד. ומפני שאינו מתיחס לשום צד, דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולפיכך יש גם כן לזמן המתיחס ומשתתף עם הגשם ששה ימים, והם ימי חול, אבל השביעי קדוש. ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט, שיש לו ששה קצות והאמצעי שביניהם, זהו ענין ששת ימי חול והשביעי הוא קודש".

<> הנה בשני מקומות למעלה הזכיר שהפסוק "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" איירי בשבת, ונראה שכוונתו כאן לשני המקומות הללו; (א) למעלה [לאחר ציון 520] כתב: "ואין להקשות למה אלו ימים ז' [לעם הנמצאים בשושן (פסוק ה)] היו באחרונה, והיה ראוי להיות בראשונה... כי אלו ק"ף יום הם כנגד הטבע, כי פעולת העולם באלו ק"ף יום הוא כהנהגת של עולם ובטבע, והטבע קרוב אל האדם, ולפיכך אלו ק"ף יום קודמין. ואחר כך ז' ימים כנגד ימי בראשית, שנברא בהם הפרנסה מן השם יתברך עצמו במאמרו, והוא מדריגה עליונה, קרוב אל השם יתברך. ולכך אלו ז' ימים הם באחרונה, ובשושן היה, ששם המלך. והשתא הוי שפיר דכתיב 'ביום השביעי כטוב לב המלך', ואמרו [מגילה יב:] כי שבת היה. וראוי שיהיה יום הז' שבת, כפי מה שאמרנו שהם כנגד ז' ימי בראשית". הרי סוף וסיום הסעודה היה ביום השביעי שהוא שבת. (ב) למעלה [לאחר ציון 632] כתב: "ומה שאמר 'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין', וקשה, למה בפעם הזה היה לב המלך טוב ביין [ולא בששה חדשים (ק"ף יום) שקדמו לשבעה ימים]. ורז"ל הוצרכו לומר כי שבת היה, ומקשינן וכי בכלל הק"ף ימים לא היה שבת. ואין זה קשיא, אף כי לא היו באותן ימים השרים של המדינות גם כן בסעודה, רק שעשה אלו ז' ימים בפני עצמם בשביל אותם שהם בשושן, מכל מקום היו ימים אחרונים, והיה השמחה יותר באלו שבעה ימים האחרונים, והיה גם כן שבת, ואין להאריך בזה". הרי סוף וסיום הסעודה היה ביום השביעי שהוא שבת. וא"כ שוב מוכח שהשביעי הוא מלשון שביעה והשלמה.

<> בא לבאר את ההבדל בין דבריו עד כה לדברי רז"ל ["&**אבל**^ רז"ל בפרק קמא וכו'"]; כי לפי דבריו עד כה עיקר ההדגשה הוא שההשלמה והשביעה באות ביום השביעי, לכך ביום זה היה "טוב לב המלך ביין" ללא חסרון. אך לפי דברי חז"ל ההדגשה היא שההשלמה של יום השביעי מביאה את האומות לידי חסרון, והוא הריגת ושתי, וכמו שמבאר.

<> משפט זה ["ולפיכך נגזר עליה שתשחט ערומה"] מופיע בעין יעקב, אך אינו נמצא בגמרא שלפנינו. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה ציון 1].

<> "כשם שעשתה, כך נגזר עליה" [המשך לשון הגמרא ובעין יעקב].

<> "שישראל אוכלין ושותין, מתחילין בדברי תורה... אבל אומות העולם שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי טפלות" [לשונו למעלה].

<> כמבואר למעלה מציון 927 ואילך.

<> "כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון" [לשונו למעלה לפני ציון 482]. וכן "שלא היה בסעודה שלו שום חסרון כלל" [לשונו למעלה לפני ציון 850]. נראה להטעים זאת, כי כבר כתב כמה פעמים שסעודת אחשורוש נעשתה בבחינת "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" [ראה למעלה הערה 438]. ועל מלכותא דרקיעא השריש בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם, אף במלבושיהם". לכך מן הנמנע הוא שבסעודת אחשורוש [שמהותה היא להיות דומה להנהגת ה'] יהיה דבר בלתי שלם [הובא למעלה הערה 483].

<> נמצא שהשביעי מיוחד להשלמה [כמבואר כאן], והשבת מיוחדת להשלמה, וכמבואר למעלה הערה 931. ולהלן [לאחר ציון 1211] חזר והביא מאמר זה [ש"ביום השביעי" הוא שבת], וביארו באופן אחר, שבשבת שולט כח מאדים, והוא כחו של המן, וראה שם הערה 1214.

<> "בעצמם" - בעצם שלהם. ורש"י [בראשית טו, י] כתב: "האומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים... וישראל נמשלו לבני יונה", ובגו"א שם [אות טו] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר". ובבאר הגולה באר השני [רכ:] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד... ואילו האומות... אין להם דבר זה, כי הם חמריים, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים 'אדם', ואין אומות העולם קרויים 'אדם'". ובנצח ישראל פ"ה [פח:] כתב: "ודע, כי האומות כולם מתייחסים לגוף, ולפיכך כאשר הקרבן הוא שלם בגופו - די בזה, שזהו שלימותם. אבל ישראל שיש להם מעלה בלתי גופנית, ולפיכך קרבנותיהם גם כן צריכים שיהיו בענין זה, שיהיו שלימים בגופם, וגם בדבר שאינו גוף. ולפיכך לדידהו אין מום בדוקין שבעין, כיון שגופו עדיין שלם. ולדידן הוי מום, שישראל יש להם מעלה הנבדלת מן הגוף, לכך צריכים שיהיו קרבנותיהם שלימים וקיימים אף בדברים שאינם גוף. וכבר נתבאר שיש בעין קצת כח נבדל". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצ.] כתב: "בני נח, שהם חמרים בעלי גשמות". וראה להלן פ"ה הערה 504, ופ"ו הערה 455.

<> אמרו חכמים [חולין פט.] "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני... אבל עובדי כוכבים אינן כן, נתתי גדולה לנמרוד, אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'". ובנתיב הענוה ר"פ ב כתב לבאר בזה"ל: "האומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעולם הזה הגשמי, מוסיפים הם על המדה... ואין ראוי לאומות רק גדולה גשמית, ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם" [ראה להלן פ"ג הערה 379, פ"ד הערה 413, ופ"ה הערה 224].

<> אודות שגשמיות האומות מתורגמת לעריות, כן כתב בגו"א במדבר פל"א אות יח, וז"ל: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות [ויקרא יח, ג]. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים".

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:]: "קבלת התורה ביום השבת [שבת פו:]... כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צ.] כתב: "ישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות". ושם בהמשך [צד.] כתב: "השבת בפרט שייך לשראל, כי בשבת בו הושלם העולם, וכן ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי... כמו השבת שבו היה השלמת העולם. ולכך ישראל נעשו לעם ישראל ביום השבת, כי ביום של השלמה היה הוויות ישראל, שהם השלמה לעולם. לכך בשבת נתנה תורה לישראל, כי זהו הזמן הראוי להם". ובדר"ח פ"ה מ"א [לח:] כתב: "וכמו שלבני נח שייכים ז' מצות אשר הם השלמת האדם, כך תרי"ג מצות הם השלמת ישראל". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:] כתב: "לא היה נשלם העולם עד שהיו ישראל וקבלו את התורה, ואז הושלם העולם כאשר באה התורה אל עולם" [ראה להלן פ"ג הערה 467].

<> דוגמה מובהקת לכך היא מתן שכר לישראל שהוא לעוה"ב, ואילו מתן שכר לאומות העולם הוא בעוה"ז [ילקו"ש ח"א תתמז], וכלשונו בנצח ישראל פי"ט [תכג.]: "כי התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה... כי כאשר מבקש שכרו מיד, מבקש שיהיה לו סוף, ואז יש לו העדר, אשר ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב [ראה להלן פ"ט הערה 259]. אבל האומות סופם בעולם הזה, ואין ראויים לעולם הבא, ולכך השם יתברך נותן להם שכרם, שהוא בסוף, בעולם הזה, שהוא סופם של אומות. ולא כן ישראל, אשר מזומנים לעולם הבא, וכיון שכך הוא, אין ראוי שיקבלו השכר, שהוא שלימותם, בעולם הזה, אבל שכרם הוא בסוף, לכך שכרם אינו רק לעולם הבא... כי כך הוא ראוי שיהיה השכר בסוף". וכן כתב להלן [ג, ז] שתכלית ישראל אצל השם יתברך, ומכך נובעת נצחיותם, ואילו תכלית האומות אצל עצמן, ומכך נובע העדרן [יובא בהערה 951]. @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [סוטה ב.] "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו ["צנועה לצדיק ופרוצה לרשע" (רש"י שם)], שנאמר [תהלים קכה, ג] 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים'". וברי הוא שהטעם לכך הוא שהאשה היא השלמת האדם [כמבואר להלן פסוק יז (לאחר ציון 1320)], ו"כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא", ולכך צנועה לצדיק ופרוצה לרשע.

<> כתוצאה מסעודת אחשורוש. ולמעלה ביאר בשני אופנים מדוע מעשה ושתי אירע בעת הסעודה; (א) "כל סעודתו להכעיס השם יתברך... ולכך אירע מעשה ושתי בסעודה זאת, כאשר עיקר סעודתו היה להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל העובדים את השם יתברך" [לשונו למעלה לאחר ציון 296]. הרי שהריגת ושתי היא עונש על גאותו של אחשורוש. (ב) "כי מלכות מדי מיוחד לבטל מלכות נבוכדנצר לגמרי... לכך בזאת הסעודה היה גודל ותוקף מלכות אחשורוש ביותר, ולכך הגיע הזמן להיות עוקר מלכות בבל נרשעה לגמרי, עד שלא יהיה נשאר שריד ופליט מהם... וזה 'גם ושתי'" [לשונו למעלה לאחר ציון 878]. ומעתה יבאר שבהשלמה גופנית דבק ההעדר.

<> כפי שביאר להלן [ה, ד (לאחר ציון 173)], וז"ל: "באכילה ושתיה שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית. וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר... ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצה"ר הוא ההעדר אשר דבק בנבראים, וזה ניתן באדם כאשר כבר הושלם ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] 'וישבו לאכול והנה אורחת ישמעאלים באה' [בראשית לז, כה], לא קלקלו השבטים אלא מתוך אכילה ושתיה. 'וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות' [במדבר כה, א], אין קללה רק מתוך ישיבה. וכלל הדבר כי מתוך שהאדם הוא בשלימות גופו, אז דבק בו ההעדר. ולא כן כאשר האדם רואה עצמו בחסרון, שכל חסר מוכן שיושלם, וכיון שהוא מוכן שיושלם הוא מרוחק מן ההעדר, שהוא הפך ההשלמה". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 148, והערה הבאה, ולהלן הערה 980, פ"ב הערה 533, פ"ג הערה 161, ופ"ה הערה 183.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:]: "ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו... ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם. אבל יש לדעת כי טעם זה כמו שבארנו, כי יצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא [טז.], והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד. ולפיכך כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים. כלל הדבר, כי היצר הרע והשטן אין להם כח על דבר שהוא עומד אל הויה. וזה אמרו [סנהדרין קו.] 'כל ישיבה אינו אלא צער', שכאשר האדם עמל בעצמו, וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפעל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר, והוא השטן. אבל כאשר ישב האדם, וישיבה לאדם כאילו היה בשלימות בפועל, שהוא נח ואינו עומד אל השלמה, אז ההעדר הדבק בנבראים נמשך אחר זה, ולפיכך כל ישיבה אינו אלא צער. וכן מה שאמר במדרש [שמו"ר מא, ז] אין ישיבה אלא תקלה. כי נמשך אחר הישיבה היצר הרע, אשר כבר בארנו שהוא יצר הרע הוא השטן שהוא נמשך אל הנבראים כאשר הם בהשלמה, וזה כאשר הוא יושב והוא נח. שהרי היצר הרע נתן באדם כאשר הוא בפועל. ולפיכך כאשר הוא בשלימות הוייתו, ונקרא אז 'יושב', ואז נאמר 'כל ישיבה אינו אלא תקלה' כמו שאמרנו". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 148, להלן הערה 980, פ"ג הערה 161, ופ"ה הערות 178, 182.

<> על ידי הסעודה שבה היתה מיתת ושתי, שסילוקה איפשר לאסתר להיות מלכה. וכן כתב להלן [לאחר ציון 1193]: "גאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה". ולהלן פ"ט [לפני ציון 372] כתב: "כי הריגת ושתי הוא תועלת אל הגאולה, כדי שתבא אסתר תחתיה". וכן פירש רש"י [מגילה יב:]: "מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו, לעשות נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה". וראה למעלה להלן הערות 1157, 1194, 1299, 1314, 1390, 1408, ופ"ט הערה 372.

<> "כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית, לכך כאשר אוכלים ושותים והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי" [לשונו להלן].

<> דברים אלו מבוארים היטב להלן [ג, ז (לאחר ציון 361)], וז"ל: "'כי בכל הגוים אעשה כלה אשר הדחתיך שמה ואותך לא אעשה כלה' [ירמיה ל, יא]. אומות העולם שהם מכלין שדותיהן, אעשה אותם כלה. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כמו דאת אמר [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך' [ויק"ר כט, ב]... כי ישראל תכליתן וסופן אל השם יתברך, ולפיכך צוה השם יתברך ישראל מצוה זאת 'לא תכלה פאת שדך', וצוה לתת הפיאה לעניים... וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן, לכך צוה 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל. וזה שאמרו כי האומות מכלים שדותיהם, מורה כי התכלית שלהם הוא אצל עצמו, ולכך יש להם קץ וסוף. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, מורה כי התכלית שלהם אינו אצל עצמם, רק אצל השם יתברך. ולכך האומות יש להם קץ וסוף, אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כי הם נותנים הפאה אל השם יתברך, דהיינו לעניים, שנחשב כאילו נתנו אותו אל השם יתברך... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יטתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותו קיום נצחי". וכן הוא בנצח ישראל פ"כ [תמ.]. וראה בסמוך הערה 958, להלן פ"ב הערה 120, ופ"ג הערה 365.

<> "בזאת הסעודה היה גודל ותוקף מלכות אחשורוש ביותר" [לשונו למעלה לפני ציון 880]. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 277], וז"ל: "אמרו בגמרא [מגילה יא:] 'כשבת המלך אחשורש' [למעלה פסוק ב], אחר שנתיישב דעתו בעצמו שהוא מלך, והוא יושב על כסא המלכות, ואין מתנגד למלכותו. וזה היה בשנת שלש למלכו, שאז חשב כי הוא מלך על כל העולם, כאשר אין לישראל המלכות. שכל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב שסר המלכות מישראל, היה מלכותו בשלימות... כל זמן שהיו מצפים לגאולת ישראל, דבר זה בטול למלכות האומות. עד שחשב כי כבר עבר הזמן שראוי היה להיות ישראל נגאלים, ולא נגאלו, ואז חשב כי לא יהיו נגאלים... ואם לא כן, למה המתין מלעשות הסעודה עד שנת ג'... אלא כי עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים, ועד שעבר הזמן הזה דעתו לא היה מיושב עליו... ומלמד אותנו כי כל הסעודה הזאת בשביל שחשב כי ישראל לא היו נגאלים".

<> אודות שמעשה ושתי נבע משליטת השטן, כן מבואר להדיא בגמרא [מגילה יא:], שאמרו שם "כיון דחזי [אחשורוש] דמלו שבעין ולא איפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא, ואשתמש בהו [בסעודתו], בא שטן וריקד ביניהן, והרג את ושתי" [ראה למעלה הערה 762]. ולהלן [ב, יח (לאחר ציון 531)] כתב: "כי כאשר ראה [אחשורוש] מה שנעשה בסעודת הראשונה, שהיה השטן מרקד וגרם הריגת ושתי, ואמר כי אין זה רק ריבוי האכילה והשתיה שהיה ק"ף יום היה גורם זה, כי אין זה רק כלוי ממון והמשך אחר התאות". וראה להלן הערה 983.

<> דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ה מ"ד ביאר שאברהם מורה על התחלת ישראל, יצחק מורה על אמצע ישראל, ויעקב מורה על תכלית ישראל, וכתב שם [קכו.] בזה"ל: "יעקב... היה כל ימיו בצרה, שהיה נרדף, עד בסוף שהיה נח מצרתו. וממנו היה דומה לזה תכלית ואחרית ישראל. ובאולי תאמר, אם כן היה ראוי כי הטובה של יעקב, המורה על הסוף של ישראל, יהיה הרבה מאוד, והרי לא היה הטוב של יעקב בסוף רק מעט, ואין זה דומה אל תכלית ישראל שיהיה נצחי. אבל לכך אמרו [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת', והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם [הבא] הכל רוחני... ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת. ואין ספק כי חיי יעקב עתה הם רוחנים, לא כמו חיים האלו שהם טבעיים, ודבר זה מבואר". הרי שתכלית ישראל היא המעלה האלקית, כי ש"יעקב אבינו לא מת" מורה על חיים רוחניים ולא טבעיים.

<> בעוד שכאן מבאר שכתוצאה מההשלמה הבאה מאכילה ושתיה אזי ישראל מבקשים לדבר דברי תורה, הנה במקום אחר ביאר ששעת האכילה והשתיה גופא היא התעלות רוחנית, שרש"י [שמות יח, יב] כתב "הנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה כאילו נהנה מזיו השכינה". ובגו"א שם אות כו כתב: "ביאור זה, כי הסעודה שיש בה תלמידי חכמים נחשב כאילו נהנו מזיו שכינה, כי זאת הסעודה שראוי לתלמיד חכם להיות נהנה מזיו השכינה, כי כל דבר הוא נהנה לפי מה שהוא; הגוף נהנה ממה שהוא שייך לו להתפרנס מדבר הגשמי, אבל תלמיד חכם במה שהוא שכלי, הנאתו הוא מהמתיחס לשכל, שהוא כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל... ותלמיד חכם מצד השכל ראוי להיות נהנה מזיו השכינה, יאמר כאילו נהנו מזיו השכינה".

<> אודות שהתורה היא שלימות השכל, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות טז, וז"ל: "תורה הוא שלימות השכל, וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות... השכל יותר מן האומות... יש להם שלימות השכל". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [ריד.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו". ולהלן [ח, טו] כתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל". אמנם אפשר לומר שדבריו כאן באים לומר שהדיבור בדברי תורה מוציא הוא שלימות שכל האלקי, כי בכך הוא מוציא את שכלו אל הפעל, וכמו שכתב בדרוש על התורה [י:], וז"ל: "[האדם] נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל, לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני... ... עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל". ובתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "כח השכלי, שהוא דבור של תורה, וזהו שכל גמור". ובנתיב התורה פ"ד [רכב:] כתב: "כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור" [ראה להלן הערה 1235].

<> כמבואר למעלה מציון 941 ואילך.

<> כמבואר למעלה הערה 951. ואודות הקיום שיש למעלה הנבדלת, הנה רש"י [במדבר יט, ב] כתב "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". ובגו"א שם אות ג כתב: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה, כי המצֻווה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אף על גב שהוא לא עשאה, רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצֻווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.] כתב: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית... העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [שבת ל:] אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פו.] אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר... כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'". ובהמשך הפרק שם במשנה ח [רא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... שאין מציאות יותר רק אל התורה". ושם פ"ד מי"ב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ושם פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובהמשך הפרק שם במשנה יב [רלט:] כתב: "כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום". ובגו"א דברים פ"י אות ג כתב: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". ואין המות ראוי לצדיקים, וכמו שנאמר [תהלים קטז, טו] "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", וכמבואר בגבורות ה' פס"ד [רצה:]. ובנתיב התורה פ"ה [רלט.] כתב: "תחלת למודנו היא לשעה בלבד, ואחר כך תשכח ממנו. ודבר זה אין ראוי לתורה, כי התורה במה שהיא שכל עליון, אין ראוי לה ההעדר, כי השכלי הוא דבר מקוים". ושם פי"ב [תפג:] כתב: "כי השכל יש לו המציאות הגמור... והחומר אין לו מציאות". וראה להלן פ"ג הערה 610.

<> כי אין קיום לחומרי, וכמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב:] כתב: "כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר". ושם בתחילת משנה ח [רא:] כתב: "החומר אין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד". ושם במשנה יד [שמו:] כתב: "ובאולי תשאל, הנה בארנו למעלה כי המציאות הוא לדברים הנבדלים מן החומר ביותר, כמו השכל וכיוצא בזה, ולדברים חמריים אין המציאות כל כך. ואיך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "כל אשר נוטה אל החמרי, אשר הוא בעל העדר, הוא קרוב אל ההעדר. והשכל הוא מקוים נצחי".

<> פירוש - הגשמי הוא להפך מהמעלה הנבדלת האלקית, ולכך כשם שהמעלה הנבדלת האלקית נותנת לבעליה קיום, כך הגשמי נותן לבעליו העדר, כי הגשמי הוא ההפך לנבדל.

<> שבת קיג. "'וכבדתו מעשות דרכיך', 'וכבדתו' שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותי' ["שמכבדין בעליהן" (רש"י שם)]". ובח"א לשבת שם [א, נ:] כתב: "שלא יהא מלבושך כו'. פירוש זה כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. וכל דבר שהוא קודש נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה, שכל מלאכה הוצאה לפעל, וכל הוצאה לפעל הוא שייך לגשם אשר יוצא לפעל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קודש. ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה שאינו גשמי, כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי [ראה למעלה הערות 735, 784, 795]. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש נבדל מן הגשמי החמרי שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "שלשה לשונות 'שבת' 'כלה' 'מלכתא', כי ג' דברים בשבת, והם מצות שבת; המצוה האחת שצריך לשבות מן המלאכה, כמו שמשמע לשון 'שבת'. והמצוה השנית, שצריך שינוי בגדים, שלא יהיה מלבוש שבת כמלבוש של חול... והמצוה השלישית, עונג שבת באכילה ושתיה... ואלו ג' דברים נרמזים בשם 'שבת'; השי"ן שביתה, הבי"ת בגדים, התי"ו תענוג" [הובא למעלה הערה 324]. ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "ויש לדעת כי השם יתברך יש לו כבוד, שהוא המלך הכבוד. והשבת יש לו כבוד גם כן, ולפיכך אצל השם יתברך שייך חלול, ואצל השבת שייך חלול".

<> כוונתו לדבריו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תסג.], וז"ל: "והכבוד הוא... שייך אל האדם במה שהוא אדם, והאדם הוא מה שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו'. והכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלקים, וכמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים [ח"א פ"א] בשתוף שם צלם, וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד, ומפני כך אמרו בספרי [מכילתא שמות כ, כג], אם האבנים שאינם רואות ואינם שומעות אמרה תורה [שם] 'לא תעלה במעלות על מזבחי וגו'', חבירך, שהוא בצלם אלקים, קל וחומר שלא תנהג בו מנהג בזיון. הרי כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכד:] כתב: "ראוי האדם לכבוד מפני צלם אלקים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה כתב: "כי יש לו לנהוג כבוד באדם שהוא בצלם אלקים". ובנתיב אהבת ריע פ"ג כתב: "כי האדם זה בפרט נתן השם יתברך כבוד אליו, שנברא בצלם אלקים. והצלם הזה הוא כבוד עליון... וכך אמרו ז"ל לשון זה שאל ינהוג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים. וכך אמרו בספרי 'ואם מזבח אבנים תבנה לא תבנה אתהן גזית וגו'', והרי דברים קל וחומר; ומה אם אבנים שאין בהן לא רעה ולא טובה, אמר המקום לא תנהוג בהם בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהוג בו בזיון". וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ג מי"ד [שכו:] שביאר שצלם אלקים של האדם מתבטא בקומתו הזקופה, וכלשונו: "כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף... ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". הרי שצלם אלקים שבאדם מורה שהאדם הוא מלך, וברי שהצלם מחייב כבוד, כי כל ענין המלך הוא הכבוד, וכמבואר למעלה בפתיחה הערה 166, פרק זה הערות 49, 359, 1074, פ"ה הערות 585, 606. וראה להלן פ"ו הערה 391, ופ"ח הערה 7.

<> כי הואיל והבגדים מורים על הכבוד, לכך העדר בגדים מורה על ביטול הכבוד לגמרי. ולמעלה [לאחר ציון 404] כתב: "הבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם". ואמרו חכמים [שבת עז:] "'לבושה' ["חלוק עליון" (רש"י שם)] 'לא בושה' ["למנוע הבושה שמכסה כל החלקים התחתונים הקרועים ורעים" (רש"י שם)]", וראה למעלה הערות 405, 406. וכאן מדגיש שהואיל ושבת ראוי לכבוד, לכך העדר כבוד בשבת הוא בטול הכבוד לגמרי, יותר מששת ימי החול. @**דוגמה לדבר;**^ רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל" [ראה להלן פ"ה הערות 204, 379]. הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון. ובדר"ח פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם". נמצא שהעדר כבוד במקום הראוי לכבוד הרי הוא בכלל בזיון. וראה להלן פ"ב הערה 432.

<> שמות לה, ב "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה' כל העושה בו מלאכה יומת". ומיתה היא בטול הנפש, וכמו שנאמר [דברים יט, יא] "והכהו נפש ומת". ובדר"ח פ"ה מ"ט [שט:] כתב: "הדֶבֶר בא ונוטל החיים, והגוף נשאר, ולא כן החרב שהורג את הגוף ולא את הנפש, רק הדבר נוטל את הנפש", ודֶבֶר הוא מלאך המות, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ו אות כו. ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח.] כתב: "כי המיתה נטילת נפש הוא מצד עולם הזה". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "כי המיתה היא סלוק הגוף וטהרת הנפש מן הגוף". וחכמים אומרים [ב"ב טז.] שמיתה היא שמלאך המות "נוטל נשמה". וראה להלן הערה 968 במה שהוקשה שם, והערה 1204, ופ"ו הערה 394.

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.]: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' [ברכות כח:]... כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלקים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלקים... כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלקים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלקים. וכבר בארנו אצל [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו [ב"מ נט.] 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן". וראה להלן פ"ז הערות 137, 138. @**וצרף לכאן**^, שהמלאכים אינם זוכים לחיי העולם הבא, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רי:], וז"ל: "אין שייך למלאכים עולם הבא, כי אם לישראל, כמו שהוא ידוע". ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב: "המלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן". ובנתיב העבודה פי"א כתב: "בעולם הבא מעלת ישראל על המלאכים". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". והרי כך מוכרח מיניה וביה; הואיל ואין למלאכים צלם אלקים [כמבואר בדר"ח פ"ג מי"ד (שמג:)], ולכך ברי הוא שאינם בני עולם הבא, כי אם אין צלם, עוה"ב מנין.

<> לשונו שם [תשפג.]: "ויש לך כי מה שאמר רבי אליעזר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא. ובפרק תפלת השחר [ברכות כח:], כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו אצלו, אמרו לו, רבי, למדינו ארחות חיים ונזכה לעולם הבא. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם וכו'. הרי כי רבי אליעזר שאמר כאן 'יהיה כבוד חבירך חביב עליך כשלך', רוצה לומר כי דבר זה מביא האדם לחיי עולם הבא. ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים, כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים, וכדכתיב בכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'. ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא. ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמח:], ח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ח"א לסוטה י: [ב, מג.], וח"א לגיטין נז. [ב, קיא:]. ובח"א לב"מ נח: [ג, כג:] כתב: "המלבין את פני חבירו ברבים, ידוע כי הצלם אלקים שנברא בו האדם הוא מן מדריגת עולם הבא, ולפיכך המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא כלל. ויש לך להבין זה מאוד, והוא מבואר בפרקים אצל המלבין פני חבירו... כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם... ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל". ולהלן [פסוק יב (לפני ציון 1100)] כתב: "אדם יש לו צלם אדם בפניו". ולהלן פ"ו [לפני ציון 390] כתב: "צלם פנים". וראה להלן פ"ז הערות 137, 138, פ"ח הערה 8, ופ"ט הערה 178.

<> "מעין העולם הבא... שבת", "שבת אחד מששים לעולם הבא" [ברכות נז:]. לכך כאשר בנות ישראל נתערטלו מהכבוד השייך לצלם האלקים ביום השבת, בזה התכוונה ושתי לבטלן מן העוה"ב, להורות שביום שהוא מעין עוה"ב נחסר מהם כבוד הצלם המביא אותן לעוה"ב. ואודות ששבת היא מעין עוה"ב, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכד:], וז"ל: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה'', כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל, כמו שיתבאר, ולכך אומר 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל. ולפיכך כל המזמור הזה כפול; [תהלים צב, ב] 'טוב להודות ולזמר לשמך עליון'. וכן [שם פסוק ג] 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', כל המזמור הזה הוא כפול, מפני שהוא מיוסד על עולם שהוא עולם כפול" [הובא למעלה הערה 931]. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעב.] כתב: "כי מה שצריך לתקן סעודות שבת קודם שבת, רמז הוא שהשבת מענין עולם הבא, ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, ומי שלא טרח בערב שבת מה יאכל [ע"ז ג.]". וכן הוא בנר מצוה [קכא:], וח"א לשבת קיח. [א, נה.]. וראה למעלה בפתיחה הערה 332, ובפרק זה הערה 586. @**ואמרו חכמים**^ [שבת י:] "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, שנאמר [שמות לא, כג] 'לדעת כי אני ה' מקדשכם'. תניא נמי הכי, 'לדעת כי אני ה' מקדשכם', אמר לו הקב"ה למשה, מתנה טובה יש לי בבית גנזי, ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם... איני, והאמר רב חמא ברבי חנינא, הנותן מתנה לחבירו אין צריך להודיעו, שנאמר [שמות לד, כט] 'ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו'. לא קשיא, הא במילתא דעבידא לאגלויי, הא במילתא דלא עבידא לאגלויי. והא שבת דעבידא לגלויי, מתן שכרה לא עביד לגלויי". ובח"א שם [א, א.] כתב: "ואם תאמר, א"כ בכל המצוות שיש מתן שכר עליהם הוי ליה לומר לך והודיעם, ומאי שנא שבת משאר כל המצות, שאין לך מצוה בתורה שאין תחיית המתים תלוי בה [קידושין לט:]. ויראה לומר, כי שאר המצות אע"ג שתחיית המתים תלוי בה, אין עיקר המצוה תחיית המתים, רק שתחיית המתים נמשך אחר המצוה, שהוא שכר המצוה. ולא אמרינן שצריך להודיע רק כאשר נותן לו מתנה טובה בעצמה, ולא כאשר נותן לו דבר אחד, ודבר אחר נמשך אחר זה, שאין צריך להודיע רק העיקר, ולא הדבר הנמשך. ולכך אף אם תחיית המתים תלוי במצוה, אין המתנה תחיית המתים בעצמו, ולמה צריך להודיע. אבל שבת המתנה עצמה היא עולם הבא, דהא שבת מעין עולם הבא [ברכות נז:], יום שכולו שבת היא [ר"ה לא.]. ומאחר שאף המצוה היא עולם הבא, דלא עבידא לגלויי הוצרך להודיע. ולכך אמר 'מתנה טובה יש לי בבית גנזי', הוא הטוב הצפון לצדיקים, שהוא עולם הבא". ולהלן [מציון 1058 ואילך] חזר בקצרה על דבריו כאן.

<> ואם תאמר, הרי אין חיוב מיתה אם נאנסו לחלל את השבת, כי "אונס רחמנא פטריה, דכתיב [דברים כב, כו] 'ולנערה לא תעשה דבר'" [ע"ז נד.], ובודאי ושתי אנסה את בנות ישראל לעשות מלאכה בשבת, ומדוע יש בזה חיוב מיתה. ויש לומר, שכל עבירות שבתורה אם אומרים לו לאדם עבור ואל תיהרג, ונתכוין האנס להעבירו על המצוות [כמו כאן עם ושתי], והיה הדבר בפרהסיא, היינו בפני עשרה מישראל, או בשעת גזירת המלכות, הדין הוא שייהרג ואל יעבור [סנהדרין עד.]. שכשאומות העולם חושבים לבטל את ישראל מן המצוות, צריך לעשות חיזוק כנגדם שלא לקיים מחשבתם, ואם ישמע להם, אפילו בחדרי חדרים, הדבר מתפרסם, מפני שמצאו שהועילה גזירתם [חידושי הר"ן שם]. ושיטת המהר"ל היא שכאשר יש חיוב יהרג ואל יעבור, אם עבר ולא נהרג אינו נחשב לאנוס, כי היה לו ליהרג [גו"א בראשית פל"ב אות יא (קלז.) לפני ציון 85]. וכן כתב בכסף משנה יסודי התורה פ"ה ה"ד בשם הרמ"ך [ודלא כרמב"ם שם], חידושי הר"ן סנהדרין סא: בשם ה"ר דוד, ומאירי יבמות נד. בשם יש חולקים. ועיין בביאור שיטה זו בארוכה בשו"ת חת"ס יו"ד סימן קלג, ושו"ת אור גדול סימן א, ועי"ש שבזה נחלקו הר"י בתוספות ע"ז נד. [ד"ה מתקיף] והר"מ מקוצי בתוספות שם [ד"ה הא]. ולכך אין כאן אונס בדבר, כי היה להן ליהרג. ואם תאמר, הרי אז החיוב למסור את הנפש אינו משום חיוב שבת, אלא משום הכתוב [ויקרא כב, לב] "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי וגו'" [שאלתות סימן מב, וחידושי הר"ן סנהדרין עד.], ואילו כאן כתב שהחיוב מיתה הוא מצד מלאכת שבת. וצריך לומר שדעת המהר"ל היא שכנגד חיוב מיתה של שבת עומד ההיתר של "וחי בהם" [ויקרא יח, ה], ולא שימות בהם [יומא פה:]. אך כאשר לא נאמר ההיתר של "וחי בהם", וכגון בנדון דידן [שמחוייבות היו למסור את נפשן], שוב נשאר חיוב מיתה של שבת על כנו, ומחוייב למסור את הנפש מצד חיוב מיתה של שבת, ובזה יש בטול הנפש. וראה ריב"ש [סימנים ד, יא] שכתב סברה מעין זו.

<> וזה כנגד חיוב מיתה על מלאכת שבת שהטילה על בנות ישראל, שהוא בטול הנפש. ו"השחיטה מורה על לקיחת הנפש" כי השוחט בשבת חייב משום נטילת נשמה [שבת עה.]. וראה להלן הערה 1204.

<> בא ליישב שאלה סמויה; אם אין לאומות חלק בעוה"ב, מהו העונש שהוטל על ושתי [שתשחט ערומה שזהו בזיון הצלם המורה על בטול חלקה מהעוה"ב], הרי בלא"ה אין לה חלק לעולם הבא. ועל זה מיישב שיש לחסידי האומות חלק לעוה"ב. וכן מבואר בפרק חלק [סנהדרין קה.] לפי רבי יהושע [ורבי אליעזר שם חולק עליו], ורש"י שם [ד"ה מתניתין מני] ציין לגמרא שלפני כן [סנהדרין צא:] שגם שם מוזכר שיש לאומות עוה"ב. ובבאר הגולה באר השביעי [שפז:] כתב: "אף אשר לא מבני ישראל המה נתנו לו חלק לעולם הבא, דרבי יהושע דהלכתא כותיה לגבי דרבי אליעזר, סובר שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, וכדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קה.]. ויותר מזה, ידוע כי זרע עשו מתנגדים לישראל, ובפרק קמא דע"ז [י:] שאל אנטונינוס את רבי, אתינא לעלמא דאתי, אמר ליה, אין. אמר ליה, והא כתיב [עובדיה א, יח] 'לא יהיה שריד לבית עשו', בעושה מעשה עשו. תניא נמי הכי, 'לא יהיה שריד לבית עשו', יכול לכולם, תלמוד לומר 'לבית עשו', בעושה מעשה עשו, עד כאן. הרי שהם לא חסרו מדריגת בני אדם כלל". וכן פסק הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ה, בהלכות עדות פי"א ה"י, ובהלכות מלכים פ"ח הי"א. ובשלשת המקומות האלו ביאר הכסף משנה שפסק כרבי יהושע. והכס"מ בהלכות תשובה שם ציין לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לפרק חלק [סנהדרין צ.], שאמרו שם שלבלעם אין חלק לעולם הבא, וכתב על כך הרמב"ם שם: "וזכר בלעם, והוא אינו מישראל, לפי שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, והודיעו כי בלעם מראשי אומות העולם, ואין לו חלק לעולם הבא". אמנם בהלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ד כתב: "העולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים, והם ישראל". וכבר הקשה כן המהר"ץ חיות [יבמות מז.]. אמנם הרמח"ל בדרך ה', ח"ב פ"ד אות ז כתב: "לעולם הבא לא תמצאנה אומות זולת ישראל. ולנפש חסידי אומות העולם ינתן מציאות, בבחינה נוספת ונספחת על ישראל עצמם, ויהיו נטפלים להם כלבוש הנטפל לאדם, ובבחינה זו יגיע להם מה שיגיע מן הטוב, ואין בחוקם שישיגו יותר מזה כלל". ובכך מיושבת הסתירה בדברי הרמב"ם; עיקר העוה"ב אינו צפון אלא לישראל, ומ"מ ינתן חלק בבחינת טפל לחסידי אומות העולם. ובנצח ישראל פל"ו [תרעט:] כתב על האומות: "שבסוף יתבטלו מן העולם", וראה שם הערה 94. אמנם זה לא סותר כלל לדבריו כאן, שכאן איירי בחסידי אומות העולם, ולא בכל אומות העולם. וראה בהקדמה שניה לדר"ח [נט:], ושם הערה 21.

<> נבוכדנצר הרשע.

<> דניאל ג, כא "באדין גבריא אלך כפתו בסרבליהון פטישיהון וכרבלתהון ולבושיהון ורמיו לגוא אתון נורא יקדתא". הרי נבוכדנצר לא הפשיטם ערומים, אלא ציוה לשרפם עם בגדיהם. והראב"ע שם כתב: "מנהג האומות לשרוף האנשים במלבושיהם".

<> נראה שחסרות כאן התיבות "לא היה רוצה ליטול מהם". ולהלן [לאחר ציון 1059] חזר בקצרה על דבריו כאן.

<> כמלוקט בהערה 962.

<> לפנינו במדרש איתא "אמר רבי יצחק". אמנם במדרש אבא גוריון פרשה א איתא "אמר רבי לוי".

<> "דכתיב [קהלת ח, יג] 'וטוב לא יהיה לרשע וגו''" [המשך המדרש באסת"ר שם].

<> לפנינו במדרש אסת"ר איתא "אמר לו, 'בטוב לב המלך' אין כתיב כאן, אלא 'כטוב לב המלך' ["משמע דמיון לטובה" (מתנו"כ שם)], טובה ואינה טובה".

<> כן רמז לשאלה זו בפירוש רבי אלישע גאליקו לפסוק כאן.

<> אודות שיש לאומות טובה, כן אמרו חכמים [מכות כד.] "וכבר היה רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ושמעו קול המונה של רומי מפלטה ברחוק מאה ועשרים מיל, והתחילו בוכין... מפני מה אתם בוכים, אמרו לו, הללו כושיים שמשתחוים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים, יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש ולא נבכה". ובנצח ישראל ר"פ יד [שמ.] כתב: "והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'". ושם פ"כ [תלה.] כתב: "כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה".

<> "כי השלמה גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, הוא השטן" [לשונו למעלה לאחר ציון 946]. וראה למעלה הערות 947, 948, ולהלן פ"ב הערה 533. ובב"ר לח, ט אמרו "בכל מקום שאתה מוצא אכילה ושתיה השטן מקטרג". ועוד אמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל... היינו דאמרי אינשי, מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)]", והובא למעלה הערה 782. ובדר"ח פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי", וראה שם הערה 377, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "'ארץ חמדה טובה'... כי חמדה שייך על מעלת החומר, שאין זה טוב גמור. וטובה על מעלת הצורה, שהוא טוב גמור". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע, ואין ספק בדבר זה כלל". ובח"א לשבת כה: [א, ט.] כתב: "אין ראוי שיהיה שם 'טוב' נופל על דבר שהוא חמרי לגמרי". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת 'טוב', הפך החמרי שבו דבק הרע". וראה להלן פ"ה הערה 168.

<> כמבואר בהערה הקודמת, שלכך התורה נקראת "טוב". ואמרו חכמים [כתובות קיא:] "'חכלילי עינים מיין ולבן שנים מחלב' [בראשית מט, יב], פשטיה דקרא במאי כתיב... אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, רמוז בעיניך, דבסים מחמרא. ואחוי לי שיניך, דבסים מחלבא", ובח"א שם [א, קסו.] כתב: "דכך פירוש הכתוב 'חכלילי עינים', שיראה הקב"ה בעיניו אל ישראל. ודבר זה ענין אלקי כאשר ישים השם יתברך עינו על ישראל לטובה, כי דבר זה מעלה אלקית כאשר ישים עינו עליהם לטוב, ודבר זה יותר מעלה מן היין. כי היין הוא גשמי, וכאשר רמז לישראל בעין, הוא דבר נבדל, ואין זה ענין גשמי. וכן מה שמראה להם פנים שוחקות, דבר זה יותר טוב מחלב, כי החלב הוא דבר גשמי, ומה שמראה להם פנים שוחקות הוא דבר בלתי גשמי, ולכך הוא יותר טוב מחלב. והפירוש בזה, כי כנסת ישראל אומרת כי אינם חפצים בטובה הגשמית, כי אם שיהיה השם יתברך עיניו ופניו עליהם שיהיה אוהב אותם, ודבר זה יותר טוב מכל גשמי".

<> שבת ל: "אין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר [מ"ב ג, טו] 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה''". וכתב על כך בח"א שם [א, יד:] בזה"ל: "כי אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינה בשמחה והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ובנתיב התורה פי"ח [תרחצ.] כתב: "כי אין השכינה שורה רק מתוך שמחה. אבל כאשר יש לו שמחה בשביל עושרו, דבר זה אינו נחשב לכלום, כי העושר אינו השלמת האדם. ומה שאין השכינה שורה רק מתוך שמחה, מפני כי אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך שלם בתכלית השלימות. ודבר זה שייך כאשר עושה המצוה, שהיא שלימות האדם בשמחה, ואז האדם שלם לגמרי, ואז השכינה שורה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ומקורו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 422].

<> לשונו למעלה [לפני ציון 941]: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא. ומפני כך בא הריגת ושתי, כי השלמת גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי. ואל ישראל הגיע הצלה על ידה, כי זה שלימות של ישראל, ותכלית של ישראל הוא השם יתברך, לכך יש להם קיום מצד השם יתברך. אבל האומות, שלימות שלהם גופני כמו שאמרנו, ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן, כמו שהיה כאן, כי יום השביעי הזה שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו, ועשה סעודה. ובשלימות הסעודה שלט השטן והגיע מעשה ושתי, והבן הדברים אלו מאוד". וראה להלן פ"ב הערה 533.

<> צרף לכאן דברי רש"י [בראשית כז, כח], שכתב על ברכות יצחק ליעקב "ומדרשי אגדה יש הרבה לכמה פנים", ובגו"א שם [אות טז] כתב: "כלומר אל תתמה אם לא בירך יצחק את יעקב רק אלו מעט ברכות, שכל הברכות האלו מרבוי האכילה והשתיה הם, וכי אין ברכה למעלה מזו שיברך אותו בהם. ותירץ 'ומדרש אגדה וכו'', ונדרשו הברכות לכמה פנים, ורמז גם בברכות אלו ברכות אלקיות כמו שדרשו ז"ל במדרש רבות [ב"ר סו, ג (ודרשו שם את הברכות בנוגע לקרבנות, ביכורים, נסכים, מקרא, וכיו"ב)]. והנה ברך אותו בברכות אלקיות וגם הברכות גופניות, ואל כולם נתכוין יצחק לברך אותו". ושם בהמשך פל"ב אות ה כתב: "אין עיקר הברכות על טוב העולם הזה... רק שאלו ברכות הם ברכות על התורה".

<> ברכות יז. "מרגלא בפומיה דרב, לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר [שמות כד, יא] 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו'", ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה'". ובדר"ח בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכח.] כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי".

<> יש להבין כיצד הפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" מורה שהטובה שתהיה לעתיד היא טובה רוחנית. ונראה, שפסוק זה מורה על המדריגה הנעלמת שיש לעולם הבא, וכמו שכתב בתפארת ישראל סוף פט"ו, וז"ל: "כי העולם הבא יש לו מדרגה נעלמת וצפונה, דכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', והוא היין המשומר לצדיקים לעתיד [ראה ברכות לד:]". ובדרוש על המצות [סא:] כתב: "כי עולם הבא מעלתו וקדושתו שהוא צפון ונסתר, כדכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'... רצה לומר כי עולם הבא הוא צפון ונסתר לגמרי, כמו היין שהוא תוך הענב, ואין העין שולט ביין שהוא בפנים בנסתר". וכן הוא בנר מצוה [קכא:], ושם הערה 355. וכבר השריש כמה פעמים שהדבר הנסתר הוא רוחני, ואילו הדבר הנגלה הוא חמרי, וכגון, בנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת, ובארנו זה במקומות הרבה מאוד". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 595] כתב: "ואפילו חנוכה היה נס נגלה, ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה. והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר. ולא היה כאן נס נגלה גם כן, רק כפי מה שבא משם הגאולה היה הנס, וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס גם כן נסתר ונעלם". ובנתיב העבודה פ"ב כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר... ולפיכך הוא מקטיני אמונה [ברכות לא.]". וכן נאמר [תהלים צא, א] "יושב בסתר עליון וגו'", הרי העליון הוא נסתר. ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת. לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". 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". ובנתיב העבודה ס"פ ג הזכיר יסוד זה בקצרה. וכן הוא בגבורות ה' ס"פ כז, נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], נתיב השתיקה פ"א, נתיב הצניעות פ"א, ח"א לקידושין מט. [ב, קמז.], ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 599].

<> כמו שכתב עד כה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה בהערה 438.

<> לשונו להלן [לפני ציון 1206]: "ונראה כי דעת רז"ל כי אילו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים. אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל". ומקור הבטוי שצ"ם חנכ"ל לקוח הוא מפרקי דרבי אליעזר פרק ה. וראה הערה הבאה.

<> המשך לשונו להלן [לאחר ציון 1207]: "ואלו שבעה משרתים שמוש שלהם כצנ"ש חל"ם; כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה". ומקור הדברים הוא בפרקי דרבי אליעזר פ"ה, וכמובא להלן הערה 1208.

<> לשון התרגום יונתן כאן "להני שבעא רבניא דשמשין באלין שבעא יומין קדם אפי מלכא אחשורוש", ופירושו לאלו שבעת הסריסים המשמשין באלו שבעת הימים לפני המלך אחשורוש. ובמדרש [אסת"ר ג, יב] אמרו "'שבעת הסריסים המשרתים את פני המלך אחשורוש', שאין המלכות מעמדת פחות משבעה סריסים לפני המלך", הרי שגנוני מלכות מחייבים העמדת שבעה סריסים, וכדבריו כאן.

<> פירוש - יש למשרתים העליונים האלו אפשרות להוציא לפועל גזירות רעות, וכמו שמבאר. ואמרו חכמים [ברכות נה:] "הרואה חלום ונפשו עגומה, ילך ויפתרנו בפני שלשה... ולימא להו חלמא טבא חזאי, ולימרו ליה הנך טבא הוא, וטבא ליהוי... שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא", וביאר בספר עיני יצחק על עין יעקב שם [עמוד 38, ומובא בלקוטי בתר לקוטי], וז"ל: "ואם המזלות גם כן נגדך ומורים לרעתך, אזי נבקש שבע זימנין כדי להפוך הוראות שבע המזלות שצ"מ חנכ"ל, ואז ממילא הוי טבא".

<> הקב"ה.

<> לשון הרמב"ן [ויקרא יח, כה]: "כי הוא אלהי האלהים המושל על הכל, והוא יפקוד בסוף על צבא המרום... וזהו ענין הכתוב שאמר [דניאל ד, יד] 'בגזרת עירין פתגמא ומאמר קדישין שאלתא', יאמר כי הדבר ההוא הנגזר... היא גזרת עירין שגזרו על הכוחות הנאצלין מהן לעשות כך. ויקראו 'עירין' כי מאצילותן יתעוררו הכחות בכל הפעולות... 'ומאמר קדישין שאלתא' כלומר ששאלו מה הרצון העליון עליו, ואחרי כן גזרו להעשות כן. וזהו שאמר לו דניאל [שם פסוק כא] 'וגזרת עילאה היא', כי הכל מאתו יתברך". והמלבי"ם [דניאל ד, יד] כתב: "בגזרת עירין פתגמא - הוצאת הגזרה על הפועל שתהיה גזרה חרוצה הוא על ידי העירין, והם קבלו הדבר במאמר קדישין, שהם המלאכים הגבוהים, שהם שאלו את הדבר מהגבוה על גבוה אשר עליהם, שהוא השם יתברך".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 29]: "כי השם ראוי שיהיה מורה אם הוא צדיק אם הוא רשע, ועל דבר זה ראוי שיבא השם. ולכך דרש שנקרא 'אחשורש' שהכל אומרים 'אח לראשו', שהיה רשע גמור", ושם הערה 31.

<> כי הוא רשע [ראה הערה קודמת], ורשע הוא רע, וכמבואר למעלה בפתיחה הערה 297. ודמות דוגמה לזה כתב רש"י [במדבר כז, א]: "כל מי שמעשיו ומעשה אבותיו סתומים, ופרט לך הכתוב באחד מהם ליחסו לשבח, הרי זה צדיק בן צדיק. ואם יחסו לגנאי, כגון [מ"ב כה, כה] 'בן ישמעאל בן נתניה בן אלישמע', בידוע שכל הנזכרים עמו רשעים היו". וכן אצל אחשורוש, כל מי שנזכר עמו נדון כמוהו ברשעתו.

<> כמבואר בתרגום יהונתן בן עוזיאל כאן: "'מהומן' דמתמני על מהומתא, 'בזתא' בוז ביתא וכו'", ובסמוך יביא את דברי התרגום האלו.

<> לשון הרלב"ג במשלי שם: "מושל מקשיב - הנה כשהיה המושל מקשיב על דבר שקר, אז יהפכו כל משרתיו להיות אנשי רשע. כי המשרתים ישתדלו לעשות רצון אדניהם, וכאשר יראו כי רצונו ברשע, יתנהגו תכונת הרשע". וראה להלן ציון 1015.

<> פירוש - מה שאמור להלן [פסוק יד] "והקרוב אליו כרשנא שתר וכו' שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך וגו'", שבעה אלו אינם דומים לשבעה שהוזכרו בפסוקנו, כי השבעה שבפסוקנו הם "משרתים את פני המלך", והם עושים שליחותו, ואילו השבעה שלהלן הם "רואי פני המלך", והם יועצי המלך, וכמו שהולך ומבאר.

<> ויש להבין, דבשלמא שבעה משרתים עליונים - מצינו [שצ"ם חנכ"ל], אך שבעה יועצים עליונים - מנין, ומדוע כתב כאן "&**ולפיכך**^ גם הם היו שבעה". ויש לומר, כי שבעת רואי פני המלך הם כנגד שבעת הסרסים, וכמבואר בפירוש הגר"א על דרך הרמז כאן, וז"ל: "אמר למהומן וכו'. כי ז' רואי פני המלך לפנים מן הפרגוד וכו', וכנגדן בקליפה והן משרתים לשטן הוא היצה"ר וכו', וזהו שבעת הסריסים". וזה כדברי המהר"ל כאן שהסריסים המשרתים היה כל ענינם לרע, ולעומתם "רואי פני המלך" הם יועצים למלך, כאשר הדין לטובה או לרעה. וראה להלן [לאחר ציון 1205] שכתב כי שבעת רואי פני המלך הם כנגד שבעת כוכבי הלכת, ואילו כאן כתב זאת על שבעת הסריסים. ומוכח ששבעת הסריסים לרע עומדים כנגד שבעת רואי פני המלך, ששניהם כנגד שבעת כוכבי הלכת. וראה להלן הערות 1013, 1207.

<> לשון הגמרא שם: "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [פסוק יד], אמר רבי לוי, כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר ["'והקרוב אליו' לשון הקרבת קרבן, מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו לעשות להם נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה" (רש"י שם)]; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין. 'אדמתא', כלום בנו לפניך מזבח אדמה. 'תרשיש', כלום שימשו לפניך בבגדי כהונה... 'מרס', כלום מירסו בדם לפניך. 'מרסנא', כלום מירסו במנחות לפניך. 'ממוכן', כלום הכינו שלחן לפניך", ולהלן [לאחר ציון 1140] יביא מאמר זה.

<> להלן לאחר ציון 1205.

<> והשליח דומה ומזדהה עם משלחו, וכמו שהשריש בגו"א בביאור דברי רש"י, שכתב [במדבר יג, ג] אודות המרגלים ש"אותה שעה [בעת שנתמנו] כשרים היו". אך מאידך גיסא בהמשך שם רש"י כתב [פסוק כו] "מה ביאתן בעצה רעה, אך הליכתן בעצה רעה", ומכך משמע שלא היו כשרים בעת שנתמנו. ובישוב קושיא זו כתב הגו"א שם [פי"ג אות ו] בזה"ל: "באותה שעה כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו. ולפיכך אמר לקמן [רש"י פסוק כו] שאף הליכתן בעצה רעה, ולא קשה הא דאמר כאן שהיו כשרים באותה שעה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 298, להלן פ"ג הערה 583, ופ"ה הערה 188].

<> כמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 294], וז"ל: "כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז גם כן בעולם הצדק והטוב, כמו שהוא אשר הוא מושל בעם, שהוא צדיק. וכאשר הרשע מושל בעם, והוא רע, מורה גם כן כי מושל בעם הרע הגמור". הרי שההנהגה נקבעת על פי טיבו של המושל, ומושל רע מביא שיפעלו רע.

<> להביא את ושתי דרך זנות ותאוה [מבואר להלן לאחר ציון 1037].

<> פירוש - לפני שהגזירה יצאה לפועל, והוא השלב של התייעצות בדבר, שאז שני הצדדים [טוב ורע] שקולים הם. והזכיר "ולא יצאה הגזירה לרעה" יותר מאשר "הגזירה לטובה", כי בא להשוות השמטת שם "אחשורוש" לכתיבת שם "אחשורוש", שכאשר נכתב שמו הגזירה יצאה לרעה, אך כאשר נשמט שמו, עדיין אין הכרעה לצד רע.

<> וזהו כאשר נקרא "אחשורוש", ששם זה מורה על רשעתו [כמבואר למעלה לפני ציון 994].

<> וכן הוא באסת"ר ג, יב. ואם תאמר, מדוע נאמרו שני הבדלים בין פסוק י לפסוק יד; (א) שם "אחשורוש" הוזכר בפסוק י, ובפסוק יד שמו הושמט. (ב) שבעה המשרתים בפסוק י הם "משרתים את פני המלך", ובפסוק יד הם "רואי פני המלך", ומה הצורך בשני הבדלים, ומדוע לא היה סגי באחד בלבד, ויל"ע בזה.

<> פסוק יד [לאחר ציון 1205].

<> "ואבגתא", ואינו מבאר שכך שמו [עם אות וי"ו, וכמו "ושתי", "ויזתא" (להלן ט, ט)], אלא ששמו "אבגתא" בתוספת וי"ו החיבור. ובספר מלא העומר לרבי אריה צינץ [כאן] כתב: "יש להבין למה כתיב ו' באבגתא... מה שאין כן בזולתן. ויראה שכך שמו בוא"ו". אך המהר"ל לא רצה לפרש כן, ואולי משום שבלשון הפרסית "אבגתא" פירושו מורה [ספר קדמניות עמוד 126, ועיין בספר שביל הצבי כרך א, עמוד קסג], ולכך האות וי"ו היא וי"ו החיבור.

<>"וכרכס" [האחרון שהוזכר כאן].

<> לשון הראב"ע [שמות א, ד]: "בהתחבר השמות הם על ששה דרכים, וכולם נכונים... השלישי [שמות כח, יז] 'אודם פטדה וברקת'". והראב"ע [תהלים מה, ט] כתב: "דרך לשון הקודש לומר 'אודם פטדה וברקת', להיות הוי"ו עם האחרון". וראה בגו"א בראשית פ"ל אות לט, ושם הערה 94, ולהלן הערה 1022.

<> בבחינת "וי"ו מוסיף על ענין ראשון, וילמד עליון מתחתון" [ב"מ צה.], ואם אות וי"ו יכולה להוסיף ענין שזולתה לנאמר לפניה, ק"ו שהיא יכולה להוסיף את עצמה לנאמר לפניה, וכמו שהתחתון [האחרון] הוא עם וי"ו, אף העליון [הראשונים שהוזכרו בקרא] יחשבו עם וי"ו. אמנם נראה שהראב"ע אינו לומד כן, שכתב בספר הצחות [כב:], וז"ל: "יש מקומות שיחסרו הוא"ו דרך קצרה בשמות, כמו 'אדם שת אנוש' [דבהי"א א, א], 'נופך ספיר' [שמות כח, יח], 'שמש ירח' [חבקוק ג, יא]". והנה הדוגמה השניה שלו ["נופך ספיר"] צריכה עיון, שהרי נאמר שם בהמשך "נופך ספיר ויהלום", ואם וי"ו החיבור של "ויהלום" מוסב על כל אשר לפניו, א"כ אין כאן חסרון וי"ו. ובעל כרחך שאין הראב"ע לומד כמהר"ל כאן שוי"ו שהוזכרה בסוף מוסבת על הנאמר לפניה. זאת ועוד, שבספר הרקמה לרבינו יונה אבן גאנח, סוף שער יח [דף רכד], כתב: "ויש שיהיה החבור בלי וי"ו לקצר, כאומרם 'אדם שת אנוש', 'שמש ירח', וזולתם הרבה". הרי לא הביא את הדוגמה של "נופך ספיר", ואילו הראב"ע הביא את שתי הדוגמאות שהביא רבי יונה גאנח, והוסיף עליהם "נופך ספיר", ומכך משמע שאינו מבאר כמהר"ל [הראני לכך הרה"ג רבי דניאל גלוברמן שליט"א].

<> מ"ב כה, יט "וחמשה אנשים מרואי פני המלך וגו'", הרי שפעמים יש חמשה רואי פני המלך. ואמרו חכמים [סנהדרין י:] לגבי עיבור שנה "הני שלשה חמשה ושבעה כנגד מי... שלשה כנגד שומרי הסף, חמשה מרואי פני המלך, שבעה רואי פני המלך", ופירש רש"י שם "כלומר אשכחנא דמלכותא דארעא שלשה ממונין, וחמשה ממונין, ושבעה ממונין. שלשה כנגד שומרי הסף בצדקיהו [מ"ב כה, יח] גבי גלות נבוזראדן, והתם נמי משכחת חמשה מרואי פני המלך [שם פסוק יט], ובאחשורוש [פסוק יד] אשכחן שבעה שרי פרס ומדי, ועיבור שנה מטכסיסי מלכות שמים הוא ליישב סדר השנים על מכונן". ועדיין קשה, שפסוקנו אינו עוסק ב"רואי פני המלך", אלא ב"משרתים את פני המלך". אמנם זה לא קשה, כי כבר נתבאר למעלה [הערה 999] ששבעת המשרתים הם כנגד שבעת רואי פני המלך, ודין אחד להם. @**ואם תאמר**^, א"כ מדוע לא נאמרה וי"ו החיבור ליד המשרת השלישי [חרבונא], הרי פעמים ששלשה הוא המספר הסופי. ויש לומר, ששלשה הם כנגד שומרי הסף, ואין זה בגדר דומה ל"רואי פני המלך", ו"רואי פני המלך" אינם אלא חמשה או שבעה. ודבר זה מתבאר על פי דבריו בח"א לסנהדרין שם [ג, קלה.], וז"ל: "כמו המלך אשר יושב על כסא מלכותו... ואשר הם שייכים לו מתחברים אליו והם ג' וחמשה ושבעה. וזה כי המלך הוא אחד בעמו, ולכך הוא דומה אל הנקודה שהיא אחת בלתי מתחלקת. ואשר הוא קרוב אל הנקודה הוא כקו, אשר הקו הוא מתחלק לשלשה... ומכל מקום הקו היא אחת, ולכך יש לה קירוב אל הנקודה שהיא ג"כ אחת, ולכך היו למלך שלשה שומרי הסף שהיו אצל המלך לגמרי... וחמשה רואי פני המלך... הם כנגד השטח אשר יוגבל בחמשה, ואלו חמשה יש להם צירוף אל המלך שהוא אחד, אע"ג שיש התפשטות בשטח, מכל מקום הוא אחד... והיו לו שבעה רואי פני המלך, והם כנגד הגשם שיש בו ששה צדדין והאמצע... והגשם הוא אחד מתיחס ג"כ אל הנקודה שהיא אחת. ולכך היו שבעה רואי פני המלך... תחלה בשלשה שהם קרובים לגמרי אל המלך, ונקראו 'שומרי הסף', וזהו תחלת התוועדות. וכאשר היו מתחילין לשאת ולתת בדבר, שזהו יותר קרוב לצאת הדבר אל הנגלה, היו חמשה. וכאשר גמרו הדבר היה בשבעה, שעל ידי זה יצא אל הפעל הנגלה". הרי ששומרי הסף אינם מורים על התפרסות השטח, לעומת רואי פני המלך. וראה תפארת ישראל פס"ו [תתרמ:], ושם הערה 186, ולהלן פ"ה הערה 119.

<> בכך שנכתב וי"ו החיבור על המשרת החמישי ["ואבגתא"]. ונראה שהוקשה לו, שנהי שפעמים החמישי הוא אחרון ופעמים השביעי הוא אחרון, אך כאן סוף סוף היו שבעה משרתים, ומדוע נכתב וי"ו החיבור על החמישי, הרי כאן החמישי אינו אחרון, אלא השביעי הוא אחרון.

<> פירוש - כאשר המלך רשע, אז משרתיו נמשכים אחר רשעותו, וראה למעלה הערה 997.

<> פירוש - היתה סלקא דעתך לומר שהמשרתים מושפעים מרשעות המלך רק כאשר הם שבעה משרתים, ולא כאשר הם חמשה משרתים, וכמו שמבאר והולך.

<> אלא הם רבים בכמות אך לא באיכות, כי שבעה הוא מספר של רבוי, וכמו שנאמר [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכתב שם הראב"ע: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך", וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה", וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד", ועוד. ונאמר [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה". ובנתיב העבודה פ"א כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים [ינוסו]'. ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל... ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל", והובא למעלה הערה 169, ולהלן פ"ה הערה 447.

<> ומספר חמשה אינו מורה על רבוי אלא על התאחדות, וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ג [קא:], וז"ל: "כי החמשה, ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששנינו במסכת אבות [פ"ג מ"ו] 'מנין לחמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו', שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'', כמו שנתבאר בספר דרך חיים [שם]... וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א, שמספרה חמשה, לא תתחלק [בהבהרתה], וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א, שאין חלוק לה, כאשר יבטא ה"א אין חלוק, ולאפוקי כל האותיות יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע". ושם פנ"ח [רנח.] כתב: "אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, שהוא אינו צד בפני עצמו, והוא החמישי... וזה אמרם ז"ל במסכת אבות 'מנין לחמשה שישבו ועוסקים בתורה ששכינה ביניהם, תלמוד לומר 'ואגודתו על ארץ יסדה''... ולמה האגודה בחמשה דוקא, והיינו כי ארבע מפני שהם מחולקים, כי הצדדים הם מחולקים זה מזה, וכאשר יש חמשה הוא אגוד אחד על ידי אמצעי המאחד את הארבעה. כי כאשר יש אמצעי, על ידו מתאחדים כל הארבע, ולפיכך חמשה הם אגודה... ולפיכך היד שיש בה חמש אצבעות הוא כלל שלם". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קנט:].

<> עד כאן ההוה אמינא לומר שחמשה משרתים לא יהיו נמשכים אחר רשעות המלך, כי חמשה משרתים הם חשובים יותר, וחשיבותם מורה על היותם עומדים ברשות עצמם, ואינם נגררים ונמשכים אחר המלך.

<> פירוש - לכך נכתב וי"ו החיבור על שם המשרת החמישי ["ואבגתא"] כדי להורות שגם חמשה משרתים נמשכים אחרי רשעות המלך, ויהיו יחד עמו כאחד. ולא ללמד על עצמו יצא [כי כאן היו שבעה משרתים ולא חמשה], אלא ללמד לציור כשיהיו רק חמשה משרתים, שגם אז החמשה ימשכו אחר רשעות המלך.

<> ולא על השביעי.

<> קצת קשה, הרי פשיטא שיש לכתוב וי"ו על המשרת השביעי ["וכרכס"], כי "דרך הכתוב לכתוב וי"ו באותו שהוא אחרון" [לשונו למעלה לפני ציון 1011], וכמו שנאמר [שמות כח, יז] "אודם פטדה וברקת" [הובא למעלה הערה 1011], ומדוע הוכרח לעשות צריכותא כדי לבאר נחיצות אות וי"ו החיבור על המשרת השביעי. ואולי יש לומר שלאחר שנתבאר שוי"ו החיבור על המשרת החמישי נכתב כדי להורות שגם חמשה נמשכים אחר רשעות המלך, שוב יש צורך לבאר את וי"ו החיבור על המשרת השביעי באותו אופן, כי יקשה לומר שוי"ו החיבור על המשרת השביעי יוסבר באופן שונה מוי"ו החיבור על המשרת החמישי, כי הפשטות היא שטעם אחד להם [כדי להורות שהם נמשכים אחר רשעות המלך], וכמו שמבאר והולך.

<> דוגמה לדבר; נאמר [מ"ב כה, יט] "ומן העיר לקח סריס אחד אשר הוא פקיד על אנשי המלחמה וחמשה אנשים מרואי פני המלך אשר נמצאו בעיר וגו'", ובמקום אחר נאמר [ירמיה נב, כה] "ומן העיר לקח סריס אחד אשר היה פקיד על אנשי המלחמה ושבעה אנשים מרואי פני המלך אשר נמצאו בעיר וגו'", וכתב על כך הרד"ק במ"ב שם "וחמשה אנשים מרואי פני המלך - ובירמיהו אומר 'שבעה אנשים מרואי פני המלך', השנים לא היו גדולים כמו החמשה לפיכך לא מנאן כאן". הרי הגרעין של רואי פני המלך היו חמשה, והתוספת היא בשנים אחרים שהצטרפו לחמשה.

<> עומד על כך שבפסוקנו נאמר "ושתי המלכה", ובפסוק הבא נאמר להיפך "המלכה ושתי".

<> כמו שנאמר [ישעיה יג, יז] "הנני מעיר עליהם את מדי וגו'", ופירש רש"י שם "הנני מעיר עליהם את מדי - דריוש המדי הרג את בלשאצר, וכן הוא אומר [דניאל ה, ל] 'בה בליליא קטיל בלשאצר', 'ודריוש מדאה קביל מלכותא' [שם ו, א]". וראה סדר עולם פכ"ח וילקו"ש אסתר תתרמט. ואודות השייכות בין מפלת מלכות בבל בידי מדי להריגת בלשצר על ידי דריוש, הנה נאמר [ירמיה נא, מו] "ופן ירך לבבכם ותיראו בשמועה הנשמעת בארץ ובא בשנה השמועה ואחריו בשנה השמועה וחמס בארץ ומשל על משל", ופירש רש"י שם "בשמועה הנשמעת בארץ - השמועה הזאת של בלשצר שנהרג. ובא בשנה השמועה - באותה שנה עצמה תבוא השמועה שחרבה בבל מאליה מן השמים, שנאמר [ישעיה יג, יט] 'והיתה בבל צבי ממלכות תפארת גאון כשדים כמהפכת אלקים את סדום ואת עמורה'". ורש"י [ישעיה יג, יט] כתב: "והיתה בבל - שתי פורעניות באו לה בשתי שנים; דריוש הרג בלשאצר, ומלך שנה. ולשנה השנייה נהפכה כמהפכת סדום מן השמים". וכן הוא ברד"ק שם. הרי ששתי הפורעניות הללו של בבל [הריגת בלשצר ומפלתה] הוזכרו בחדא מחתא, וזה מורה על השייכות שביניהן [הובא למעלה הערה 879]. וושתי היתה בתו של בלשצר [מגילה י:], וראה למעלה הערה 907, ולהלן הערות 1119, 1363.

<> כן מבואר בילקו"ש כאן [רמז תתרמט], שאמרו שם "והיאך נטלה אחשורוש לאשה. אמר רב, אותו הלילה שנהרג בלשאצר והמליכו לדריוש... היו אלו הורגים ואלו בוזזים, ושתי היתה נערה ורצתה בין המסובין, כשראתה הבית מעורבב שהיתה סבורה שאביה קיים ובאה לחלקו של דריוש, וחמל עליה והשיאה לאחשורוש בנו".

<> לשון הגר"א [להלן פסוק יב]: "מתחילה 'ושתי המלכה', והיינו שהוא אמר שמה תחילה, שמתחילה היתה הדיוטית ואחר כך נעשתה מלכה". וביוסף לקח כתב [להלן פסוק יב]: "כי כשהאשה נקראת 'מלכה' מחמת היות בעלה מלך הנה שמה קודם להיותה מלכה, אבל כאשר האשה נקראת 'מלכה' להיותה בת מלך, הרי מלכותה קדם לשמה". ולהלן פסוק יט [לאחר ציון 1362] חזר על דברים אלו.

<> מקור הדברים הוא מהילקו"ש ח"ב רמז תתרמט, שאמרו שם: "ועוד שלחה לו, שוטה טפש, אם ביינך יצא לבך, דע כי אני ושתי המלכה, בתו של בלשצאר בנו של נבוכדנאצר, אותו שהיה מתקלס במלכים, ורוזנים נעשו מאומה לפניו, שכן הוא אומר [חבקוק א, י] 'והוא במלכים יתקלס ורוזנים משחק לו', לא היית כקסדור לרוץ לפני מרכבת אבי, ואילו היה אבי קיים לא נשאת לי". וראה להלן הערה 1350.

<> כי הקטן בא אל הגדול, ואין הגדול בא אל הגדול. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות י.] "מאי דכתיב [קהלת ח, א] 'מי כהחכם ומי יודע פשר דבר', מי כהקב"ה שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים, בין חזקיהו לישעיהו. חזקיהו אמר, ליתי ישעיהו גבאי, דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב. ישעיהו אמר, ליתי חזקיהו גבאי, דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע". הרי שהגדול מסרב לבא למי שאינו גדול ממנו. וראה להלן ציון 1364 שחזר שם על דברים אלו.

<> בא לבאר טעם שני מדוע "ושתי המלכה" הנאמר בפסוקנו מורה שמלכותה באה מחמת אחשורוש, ואילו "המלכה ושתי" מורה שאין מלכותה באה מחמת אחשורוש. ועד כה ביאר שכאשר נאמר "ושתי המלכה" פירושו שמתחילה לא היתה מלכה, ורק לאחר מכן [כשנשאת לאחשורוש] נעשתה למלכה. ואילו "המלכה ושתי" מורה שכבר מתחילתה היתה מלכה מחמת אביה. אך מעתה יבאר שההבדל ביניהם נובע מסמיכות מלים אלו למה שנאמר מיד לאחריהן, שבשני הפסוקים הוזכר מיד לאחר מכן המלך אחשורוש ["להביא את ושתי המלכה לפני המלך", "ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך"], ובפסוקנו תיבת "המלכה" נסמכה ל"לפני המלך", ובפסוק הבא תיבת "ושתי" נסמכה ל"לבוא בדבר המלך", וכמו שמבאר.

<> פירוש - היא היתה מלכה מחמת המלך.

<> מגילה יא. "'הוא אחשורוש' [לעיל פסוק א]... שמלך מעצמו ["שלא היה מזרע המלוכה" (רש"י שם)]... דלא הוה חזי למלכותא, וממונא יתירא הוא דיהב וקם", והובא למעלה לפני ציון 97.

<> פירוש - מצד אחשורוש יש כאן בחינה מסויימת של הדיוטות, ולא של מלכות, וכמו שביאר. ולהלן בפסוק יב [לאחר ציון 1118] חזר שם על דבריו כאן. ואודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב להלן [ז, ו], וז"ל: "'המן הרע הזה', 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 להלן כמה פעמים [ו, יג (לאחר ציון 409), שם ט, יח (לאחר ציון 241), שם י, ב (לאחר ציון 9)]. וראה להלן פ"ט הערה 242.

<> כן כתב במנות הלוי [מג:], וז"ל: "ושוב מצאתי אל הה"ר יוסף גאקון ז"ל שדקדק בזה וכה אמר; ויראה לי שלא צוה שתבא אלא שיביאוה כאחת הנבלות, כי כן תורה מלת 'להביא', כי מן הראוי שיאמר שתבא ושתי לפני המלך. וגם מלת 'להראות' אינה בדיוק, כי ראוי שתאמר שיראו העמים והשרים את יופיה, לא 'להראות' כמו שמראים שפחה הנמכרת בשוק היש בה מום אם אין". והמנות הלוי שם דן בדברים אלו בארוכה. וכן כתב היוסף לקח כאן, וז"ל: "לא צוה לסריסים לקרות אותה כמו שאמר דוד [מ"א א, כח] 'קראו לי לבת שבע', אבל אמר להביאה, שהצווי אל הסריסים להביאה על כרחה". וכן העיר שוב להלן [לאחר ציון 1338], וישב שם באופן נוסף.

<> "שלוחו של אדם כמותו" [קידושין מב:]. ואודות שהמשלח כאילו עומד ליד השליח, ראה בנודע ביהודה מהדורא קמא אבן העזר סימן עה שהוכיח ש"שלוחו של אדם כמותו" אינו רק שחלות המעשה מתייחסת למשלח, אלא כאילו המשלח עשה את המעשה עצמו, וכלשונו: "וראיה גדולה שאי אפשר לחלק בשליחות ולומר שלענין להיות המעשה קיים שפיר מיחשב שליחות, ולענין לחייב המשלח לא מיחשב שליחות, דאי הוה מקום לחלק בזה, וא"כ מתחילה [קידושין מא:] דיליף שליחות מתרומה וגירושין וקדשים, שם לא שייך שום חיובא למשלח, ושם עיקר הלימוד להיות המעשה קיים, שתרומתו מקרי תרומה, ואסורה לזרים, ומתרת השיריים, וכן בגירושין וקידושין שחלין, ונעשית אשתו על ידי קדושין, וניתרת לעלמא בגירושין, וכן בשחיטת קדשים שיהיה הקרבן כשר, אבל אין שם חיובא למשלח, ואם כן מאי מקשה שם [קידושין מב:] שילח ביד פקח וכו' ואמאי נימא שלוחו כמותו. ומאי קושיא, דלמא לא אמרינן 'שלוחו כמותו' רק לקיים המעשה, אבל לא לחייב המשלח כאילו עשאו בעצמו. אלא ודאי דאי אפשר בשום אופן לומר שהמעשה קיים במידי דבעי שליחות כי אם שהוא לגמרי כאילו עשאו המשלח בידיו, וממילא המשלח חייב". וכן הוא באבני נזר יו"ד ח"א סימן תעח, ובאור שמח הלכות אישות פ"ג הי"ז. וצרף לכאן שיטת רש"י [ב"מ י.] הסובר שששליח מהני אף במקום שהוא חב לאחרים, דכשהוא שליח הוי כאילו המשלח עצמו נמצא שם ותופס, ולא איכפת לן במה שזה חב לאחרים. וראה בשו"ת שואל ומשיב [מהדורא קמא ח"ג סימן צג] שביאר את שיטת רש"י.

<> בא לבאר מדוע זה נחשב ל"דבר המלך אשר &**ביד הסריסים**^", שזה מורה שהרשות נתונה בידי הסריסים. וכן מדוע התנהגותה של ושתי היא מיאון וסירוב להשמע לדבר המלך, דשמא יש לושתי הרשות להסביר מדוע אינה חפיצה לבא.

<> מבלי לומר "לפני המלך", כי בפשטות ושתי הובאה בעיקר בכדי להראות יופיה לשרים, וכמו שאמרו [מגילה יב:] "וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש כלי שאני משתמש בו אינו לא מדיי ולא פרסי, אלא כשדיי, רצונכם לראותה, אמרו לו אין, ובלבד שתהא ערומה". וכן העיר המנות הלוי [מד.].

<> אלא נאמר "להביא את ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות", ולכאורה תיבות "בכתר מלכות" היו צריכות להאמר ביחד עם "ושתי המלכה", ולא לאחר תיבות "לפני המלך". וכן כתב היוסף לקח [פסוק יב], וז"ל: "עוד יש לדקדק אומרו 'להביא את ושתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות', שהיה לו לומר 'להביא את ושתי המלכה בכתר מלכות לפני המלך', ולהקדים אופן ביאתה, ואחר כך לומר 'לפני המלך". והמלבי"ם כאן כתב: "למה לא אמר להביא את ושתי בכתר מלכות לפני המלך, שהלא הכתר תלבש קודם שתבא לפני המלך".

<> ו"כתר מלכות" אינו שייך לתאותו, כי "הכתר לא היה ליפותה" [לשון היוסף לקח כאן], ולכך לא נזכר אלא לאחר תיבות "לפני המלך".

<> בא לבאר מדוע "העמים" הוזכרו לפני "השרים". וכן העיר היוסף לקח כאן, וז"ל: "'להראות העמים והשרים את יפיה', היה ראוי להקדים השרים, כמו שאמר המן [פסוק טז] 'כי על כל השרים והעמים', שהקדים השרים לעמים". וכן העירו כאן המנות הלוי והגר"א.

<> מעין דברי רש"י [בראשית יב, יא], שאברהם אמר לשרה "ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את, ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים אחיהם של כושים, ולא הורגלו באשה יפה".

<> לכך "העמים" הוקדמו ל"שרים", כי הכתוב נקט מהפשוט אל המחודש; קודם יש להראות יפיה לעיני העמים, שלא הורגלו בנשים יפות. ולאחר מכן יש להראות יפיה גם לשרים, אף על פי שהשרים הוגלו בנשים יפות, וכמו שמבאר והולך.

<> כן כתב המנות הלוי [מד.], וז"ל: "טעם הקדימו 'העמים' ל'שרים', וכן לא יעשה, כי עיקר ההראות ראוי שיהיה לפני השרים, כי אין מדרכן של בני דעת להתפאר רק בפני הגדולים. אולי פחד שמא השרים מקנאתם ביופיה יטילו בה פגם... לכן העצה שיראוה העמים תחלה אשר לא הורגלו כל כך בנשים יפות כמו השרים, ואחרי שהם יקפצו בתחלה לשבח יופיה כדרכן של הדיוטות לקפוץ בראש, אז שרים יעצרו במלין וכף ישימו לפיהם".

<> אמרו חכמים [יומא עח:] "המלך והכלה ירחצו את פניהם [ביום הכפורים]... מאי טעמא, מלך משום דכתיב 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". ורש"י [יומא עג:] כתב: "מלך - דרכו ושבחו להיות נאה, שנאמר 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". וכן אמרו [סנהדרין כב:] "מלך מסתפר בכל יום... שנאמר 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". והרמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"ה כתב: "המלך מסתפר בכל יום, ומתקן עצמו ומתנאה במלבושין נאים ומפוארים, שנאמר 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". ואודות שבימי אחשורוש הושם דגש על היופי, הנה אמרו חכמים [ב"ב טו.] "איוב בימי אחשורוש היה", ובח"א שם [ג, סט:] כתב: "ענין זה דכתיב [משלי לא, ל] 'שקר החן והבל היופי', והיה הדור נמשכים יותר אל דבר שהוא הבל שהוא היופי. שאף המלך היה נמשך אחר הבל, ולפיכך היה השטן מושל [בימי איוב], כי הוא השטן הוא יצר הרע".

<> לשון המנות הלוי [מג:]: "להביא את ושתי מוכתרת בכתר המלכות כדי שיראו העמים כי הוא שלם בתכלית בכל הדברים אשר הם חמדת כל האדם. כי עד עתה הראה להם דירה נאה וכלים נאים, ומה לו עוד להראות כי אם אשה נאה [ברכות נז:], וזה טעם 'להראות העמים וגו''. ונמצא קשור הענין כי כוונת המלך במשתה אשר עשה כדי להראות עושר כבודו וטוב מזלו בדירה נאה וכלים נאים, ומה גם עתה כי אם להראות אשה נאה".

<> לשון רבי אלישע גאליקו כאן: "ואומרו 'כי טובת מראה היא', אפשר לומר כי היופי יאמר על סדר האיברים ותכונתם ותיקונם, מלבד המראה שהוא מורה על הלבנינות והאדמימות והבהירות... כי מה שהיה ידוע להם ולכל הוא שטובת מראה היא, שהוא מראה על הגוונים והזכות וברירות".

<> פירוש - הואיל וושתי היתה טובת מראה [שהתואר שלה טוב], לכך היתה נראית יפה בשלימות. ובזה מיישב קושיא מתבקשת על הפסוק, וכפי שכתב כאן רבי אלישע גאליקו, וז"ל: "וגם כן ידוקדק הפסוק שאמר 'להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא', ולא אמר 'כי יפה היא', כיון שאמר מקודם 'את יפיה', נראה דפתח בכד וסיים בחבית". ועל כך מיישב שלאחר שהתואר שלה טוב, לכך היה לה היופי בשלימות.

<> "כלומר דרך רמז דברה אתו, אולי ירגיש, ולא הרגיש. ואחר כך שלחה אליו דברים קצת מבוארים, ולא הרגיש" [מתנות כהונה שם]. והמהר"ל בסמוך [ציון 1056] מבאר ששלחה לו דברי טעם המתיישבים על לבו של אדם.

<> "פירוש, ממונה על ארוות סוסים" [מתנו"כ שם].

<> שהרי אמרו במדרש שתי פעמים "רמזתו ולא נרמז".

<> כי תרגום "ותמאן" הוא "וסריבת", שהוא סירוב והתנגדות לבוא, אך ללא שעשתה מעשה נוסף.

<> "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

<> מבאר מדוע סירובה לבוא לפני המלך אינו יכול להיות הסבה שחמת המלך בערה בו.

<> פירוש - אין לומר שחמת המלך בערה בו מחמת סירובה של ושתי לבא לפניו, כי יש הצדקה לסירוב זה, שאין דרכה של מלכה "שתבוא לפני המלך להיות נהנה ממנה דרך זנות ותאוה" [לשונו למעלה לאחר ציון 1037]. ולא מסתבר שסירוב מוצדק יבעיר את חמת המלך.

<> פירוש - אף אם יש בסירובה של ושתי התנגדות למלך ששלח להביאה לפניו, מ"מ אין זה ראוי שחמת המלך תבער בו. ודברים אלו מבוארים היטב בקול אליהו כאן, וז"ל: "'ותמאן המלכה ושתי לבוא וגו' ויקצוף המלך מאד וחמתו בערה בו'. ומקשה בגמרא [מגילה יב:], אמאי דלקה ביה כולי האי. ומשני, אמר רבא, שלחה ליה אהורייריה דאבא, אבא לקבל אלפא חמרא שתי ולא רוי, וההוא גברא אישתי וכו', עיין שם. והנה כל העובר מוכרח להשתומם מה פריך הגמרא 'אמאי דלקה ביה כולי האי', וכי לא היה לו לכעוס שמרדה בו בפני הפרתומים וכל השרים ולא רצתה לעשות רצונו. אמנם יש לומר דהענין כך הוא, דהנה 'קצף' הוא בגלוי, כקצף על פני המים, ו'חימה' הוא בסתר. ולזה פריך הגמרא 'אמאי דלקה ביה כולי האי', רצה לומר כיון שכבר קצף בגלוי, כמו שנאמר 'ויקצוף המלך', למה שוב בער בו כל כך, הא דרכו של אדם אם יקצוף ומדבר את הדבר, הכעס נח ואינו בוער כל כך. וכאן אף שדיבר וקצף מאד, אף על פי כן 'וחמתו בערה בו'. ועל זה פריך 'אמאי דלקה ביה', פירוש מבפנים. לכך מתרץ הגמרא שבערה בו כל כך מה שלא יוכל לאמור בעל פה. ששלחה לו בזיונות אהורייריה דאבא. והשתא אתי שפיר דכתיב 'ויקצוף המלך מאד', היינו בגלוי על המיאון שלא רצתה לעשות רצונו ולבוא בדבר המלך. 'וחמתו בערה בו', 'בו' דייקא, היינו על דברי הבזיונות והזלזולים ששלחה לו. והסריסים אמרו לו דבריה בחשאי, וזאת לא היה אומר לשום איש בעל פה, רק בו היו הדברים בוערים בלבו". וכן כתב הגר"א כאן בקיצור. נמצא שידיעינן ששלחה לו דברי גנאי מהמלים "וחמתו בערה בו", וכן הוא במהרש"א מגילה יב:, וראה להלן הערה 1084 שגירסת העין יעקב היא "'וחמתו בערה בו', מאי שלחה ליה דדלקה ביה חמתיה ואזלא". אמנם רש"י כתב כאן "ויקצוף - ששלחה לו דברי גנאי", הרי שלומד ששלחה לו דברי גנאי מ"ויקצוף", ולא מ"וחמתו בערה בו". וראה במנות הלוי [סוף מו.] שגם עמד על הכפילות של "ויקצוף" ו"חמתו בערה בו". וראה להלן הערות 1269, 1310, 1317.

<> פירוש - הם דברים מושכלים והגיוניים, ששלחה לו דברי טעם המתיישבים על לבו של אדם, ולא דברי גנאי.

<> ועל כך נאמר "וחמתו בערה בו". וראה להלן הערה 1269.

<> לאחר ציון 962.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 962]: "וכאשר היתה מפשטת בנות ישראל ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה, כוונתה לבזות את ישראל וליטול הכבוד מהם, כאשר אף בשבת אשר הוא ראוי לכבוד היתה מפשטת אותן ערומות, ודבר זה בטול הכבוד לגמרי. וגם היתה עושה בהם מלאכה, שזהו בטול הנפש, כי יש חיוב מיתה על מלאכת שבת. עד שאלו שני דברים, דהיינו הבזיון שהוא לצלם האדם, ובטול הנפש, הוא בטול מן העולם הבא ובטול מן העולם הזה; כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עולם הבא... ולכך כאשר היא עשתה מלאכה בבנות ישראל בשבת ערומה, כלומר כי אין להם כבוד שהוא שייך אל צלם האלקים, ובפרט בשבת אשר הוא רמז על עולם הבא. והמלאכה בשבת היה בטול לנפש, שיש חיוב מיתה על המלאכה".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 968]: "ולכך היה הגזירה עליה שתשחט ערומה ביום השבת, שהשחיטה מורה על לקיחת הנפש. ומה שהיתה נדונית ערומה, דבר זה בזיון הצלם, שהוא המעלה של עולם הבא. אף כי חסידי אומות העולם יש להם חלק העולם הבא, נגזרה גזירה זאת עליה שאין לה עולם הזה, וגם אין לה חלק עולם הבא. ולכך חנניה מישאל ועזריה, כאשר היה דן אותם להשליך אותם לכבשן האש, נדונו עם סרבליהון. לומר כי אף שהיה רוצה ליטול מהם עולם הזה, מכל מקום עולם הבא, שיש להם הכבוד שהוא שייך לצלם אלקים, אשר יש לאדם עולם הבא".

<> כמו שאמרו להדיא בגמרא [מגילה יג.] "מגנותו של אותו רשע וכו'". וכן כתב להלן [אסתר ב, ז]: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה, ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו, וזה מורה על שצדקת היתה באמת". וכן כתב להלן [אסתר ז, ד]: "כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו". וראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, ופ"א הערות 19, 31, 113, 188.

<> כמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 450]: "אף אם הוא [אחשורוש] רשע מצד עצמו, מכל מקום מצד המלכות יש בו חשיבות".

<> לשונו בגו"א במדבר פ"ה אות י: "אפילו רשע נמי אינו רוצה שתזנה אשתו, והוא שנאוי לו כמנהגו של עולם". ושם פכ"ה אות א כתב שמואב היו מפקירים את בנותיהם לישראל, אבל לא היו מפקירים את נשותיהם.

<> כן הקשה המנות הלוי [מא:]. ובהמשך שם [מה.] ביאר שזו מחלוקת תנאים, ויש מי שסובר שלא ציוה להביאה ערום מפאת הגנאי הגדול שיש בזה. וכן למעלה [לאחר ציון 750] כתב: "כל כוונתו בסעודה הזאת שיהיה הכל דרך כבוד, ולא דרך בזוי".

<> מגילה יג. "'בערב היא באה ובבקר היא שבה', אמר רבי יוחנן, מגנותו של אותו רשע למדנו שבחו, שלא היה משמש מטתו ביום". ולמעלה [לאחר ציון 410] כתב: "וכך תמצא באחשורש [שהיה צנוע], כמו שאמרו בגמרא [מגילה יג.] שהיה צנוע בתשמיש, שהרי אומר הכתוב 'בערב היא באה ובבקר היא שבה', ולא היה משמש מטתו ביום. שהיה לאחשורש הרשע המדה הזאת, הוא הצניעות". ושם הוסיף להקשות "ומה שמשמע מתוך המגילה הזאת גודל פריצותיה דאחשורש, עוד יתבאר". וכוונתו שם לדבריו כאן.

<> בספר גאולת הגר למוהר"ר אליקים רוטנברג, תלמיד המהר"ל, הביא את דברי המהר"ל הללו, וז"ל: "ויש לדקדק, וכי זה פועל שום אדם שלם, כל שכן מלך שיגזור שאשתו תבא ערומה ממש לעין כל. לכן פירש מורי מהר"ל ז"ל שהכונה ערומה מבגדי מלכות, זולת הכתר תהא עליה. ולפי זה צריך לומר שמה שכתוב 'להראות העמים את יופיה' רוצה לומר שאילו היתה באה בבגדי מלכות לא היה היופי ניכר, שכשאדם לבוש בתכשיטים ובגדים חשובים, פשיטא שנראה יפה, שהבגדים מקשטים אותו. אבל כשאדם בבגדים בזוים ובלואים ואפילו הכי נראה יפה, ודאי זה מצד היופי בעצם, כך צריך לומר לדעת מורי ז"ל. והנה באמת לישנא דקרא לכאורה מסייע, שלא נזכר בשום פסוק שתבא ערומה. ועוד, אי סלקא דעתך שהגזירה היתה שתבא ערומה, מה טענה השיב ממוכן [להלן פסוק יז] 'כי יצא דבר המלכה להבזות בעליהן', מה לתבן את הבר, שאני הכא שביקש שתבא ערומה. מכל זה משמע כמו שכתב מורי ז"ל דלא שתבא ערומה ממש". והמשך דבריו יובא בהערה 1081.

<> כמו שיבאר מיד בסמוך ענין זה.

<> הולך להוכיח ממדרש זה שושתי לא היתה ערומה לגמרי, אלא ערומה מבגדי המלכות.

<> "חגור קטן לכסות בשר ערוה" [מתונות כהונה שם]. אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שהוא אחד מבגדי מלכות. וראה להלן הערה 1077.

<> פירוש - אלו דברי השליחים לושתי, ששמעו שהמלך אמר לשרים שתבוא ערומה [עץ יוסף שם].

<> כפי שאמרו בתחילת המדרש שמחמת כן אף לא הניחוה לחגור דבר, וכיצד הציעו שתלבש בגדי מלכות.

<> "שתהיה המלכה באה לפני הדיוטות, ולכל המלכות הוא גנאי כאשר היו נוהגים במלכות מנהג הדיוט" [לשונו בסמוך]. וראה בסמוך הערה 1089 במה שנתקשה שם על דברים אלו.

<> "כי באותה שעה שאינה לובשת בגדי מלכות כאילו אינה מלכה" [לשונו בסמוך].

<> בבחינת מה שאמרו [סנהדרין פג:] "בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם ["שעל ידי בגדים הויא כהונה" (רש"י שם)], אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, והוו להו זרים". וכן אצל מלכות, כי מהות המלכות היא הכבוד [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 166, ובפרק זה הערות 49, 359, 962], וכאשר המלך מופיע ללא כבודו, חסרה ממנו מהותו. וראה להלן פ"ה הערה 4.

<> הנה כאן מבאר שבגדי המלכות הם יותר כבוד המלכות מאשר הכתר, שהוא רק סימן למלכות. אמנם להלן פ"ח [לאחר ציון 308] כתב לכאורה להיפך, שזה לשונו: "אמרו במדרש [אסת"ר י, יב] 'ומרדכי יצא בלבוש מלכות וגו'' [להלן ח, טו]. רבי פנחס אומר, מלך מרדכי על היהודים, מה המלך לובש פורפירן, כך מרדכי. מה המלך יש לו עטרה כלילא בראשו, כך מרדכי... כאשר הגיע למדריגה זאת להפיל את המן, ומפני שקנו מעלה העליונה כאשר הפיל מרדכי את המן זכה מרדכי להיות מלך, אשר המלך מצד המלכות יש לו מדריגה חשובה עליונה. וזה שאמר כי היה למרדכי לבוש מלכות, וזה מורה על כבוד אלקי. והיה לו עטרה של מלכות, וזהו מעלה לגמרי. כי הלבוש כיון שהוא לבוש אל הגוף, אינו כל כך מעלה אלקית כמו שהוא העטרה שהוא על הראש, שהוא נבדל אלקי לגמרי". ויש לומר, שהכתר מורה על מעלת המלכות, אך בגדי מלכות מורים על כבוד המלכות. וכן ביאר להלן פ"ו הערה 153. וראה להלן פ"ח הערה 314. @**והנה מה שכתב**^ כאן ש"אין הכתר מורה רק סימן שהיא מלכה", אין כוונתו לומר שהכתר הוא רק סימן מלכות ולא עצם המלכות, אלא כוונתו לומר שהכתר הוא עצם המלכות, אך לא כבוד המלכות. אך בודאי שאין הכתר רק סימן בעלמא, אלא הוא מורה על עצם המלכות. וכן כתב להלן [ו, ח (לפני ציון 121)] שהכתר הוא עצם המלכות, וכלשונו: "'ואשר נתן כתר מלכות בראשו' [שם], פירוש 'ואשר נתן להיות כתר מלכות בראשו', כי בודאי דרך בני אדם להיות להם גם כן דבר תכשיט בראשם, כמו עטרת חתנים... ולכך בא לפרש 'ואשר נתן להיות כתר מלכות', כלומר שנתנו אותו בראשו של מלך להיות כתר על ראשו. ומכל מקום אפשר שיהיה כתר זאת גם כן לאחר, אבל לא יהיה לו כתר מלכות, רק תכשיט. ואם אין נותנין רק לענין המלכות, היה זה נחשב כאילו נותנין לו המלכות. ולכך לא כתב 'והַכתר אשר נתנו בראש המלך', שאם כן היה כאילו נותנין לו המלכות כאשר יתנו בראשו כתר מלכות. לכך אמר כי אותו תכשיט שנתן בראש המלך להמליכו, יהיה נתון בראש של זה אשר המלך חפץ ביקרו. אבל לא יהיה כתר מלכות, כי אף אם נתן לכתר מלכות בראש המלך, מ"מ יכול להשתמש בו אף שלא להיות כתר מלכות אל אשר יהיה נותן אותו בראשו. כמו שאמרנו כי דרך להיות עטרה אף לשאר אדם, ולכך אמר המן הדבר שנתן להיות כתר מלכות בראשו של מלך ינתן אל איש זה ג"כ בראשו, רק אצלו לא יהיה כתר מלכות". וכן בנצח ישראל פ"מ [תשט:] הביא את המשנה [סנהדרין כב.] "אין רוכבין על סוסו [של מלך], ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו", והעיר על כך מדוע לא זכרו גם שאין לובשין עטרתו [כפי שהזכירו זאת במדרש שמו"ר א, ח]. וכתב ליישב: "אמנם העטרה הוא ענין המלכות בעצמו, וזה אין צריך לומר שלא ילבש דבר שהוא מורה על המלכות בעצמו" [ראה להלן פ"ו הערות 121, 161]. וכן כתב בסמוך [לאחר ציון 1078] "כי כאשר יש עליה כתר, בודאי מלכה היא, רק שהיא אינה בכבודה".

<> נראה שכוונתו לדבריו למעלה [לפני ציון 398] שהביא את מאמרם [מגילה יב.] שאחשורוש לבש בגדי כהונה גדולה, וביאר שאחשורוש לבש יקר ותפארת עד שהיה לו תפארת אלקית, וכלשונו שם: "כי היה מוכן אחשורש בפרט לכבוד הבגדים, שהבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם. ואחשורש היה מוכן למדה זאת ביותר... ולפיכך כאשר בא להראות תפארת גדולת מלכותו, וזהו כבודו, אמרו שלבש בגדי כהונה, כלומר שהגיע כבודו עד שלבש כבוד אלקי, כי בגדי כהונה כבוד אלקי הם". ובהמשך שם [לאחר ציון 464] כתב: "הכבוד הוא על ידי מלבושי כבוד, כמו שאמר רבי יוחנן 'מימי לא קריתי לבגדי רק מכבדותי' [שבת קיג.]. ולכך אמר שהראה להם בגדי כהונה, שכל כך היה מגיע כבודו, עד שלבש בגדי כהונה, שהוא כבוד אלקי. וכך היה לאחשורש כבוד אלקי, וזהו 'בהראותו עושר וגו' כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו', והוא הכבוד האלקי, וזה שאמרו שלבש בגדי כהונה". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "כי המלך הוא שראוי אל הכבוד, ויש לו בגדי מלכות" [הובא למעלה הערה 408].

<> נמצא שמבאר ש"צלצול" הוא דבר קטן מבגדי מלכות. אמנם לשון המדרש [אסת"ר ג, יג] הוא "בקשה לכנוס אפילו בצלצול כזונה", ומה שייך לומר על בגדי מלכות "כזונה". וראה למעלה הערה 1069.

<> פירוש - כשם שאין לה להכנס בבגדי מלכות ללא כתר משום שנידונת כהדיוטית מחמת חסרון הכתר, כך אין לה להכנס בכתר ללא בגדי מלכות, משום שתהיה נידונת כהדיוטית מחמת חסרון בגדי מלכות. וראה להלן פ"ו הערה 343.

<> כמבואר למעלה [הערה 1075] שהכתר מורה על עצם המלכות, אך אינו כבוד המלכות, כי אין כבוד המלך אלא בבגדיו. אמנם יש להעיר מלשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג:], שכתב: "המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט &**והכבוד**^ הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו". אמנם לא קשה, כי להדיא הגביל את הכבוד הזה לראשו של המלך, ובעל כרחך איירי בכבוד העולה ממעלת הדבר, שכל מעלה מכבדת את בעליה, אך לא שעצם המעלה הוא כבוד. וראה להלן פ"ו הערה 124.

<> לכאורה צריך לומר "לפני הדיוטות".

<> כאמור למעלה [הערה 1066] בספר גאולת הגר למוהר"ר אליקים רוטנברג, תלמיד המהר"ל, הביא את דברי המהר"ל הללו, ולאחר שביסס את הדברים [כמובא בהערה 1066] כתב: "אלא שקשה לי לפרש דברי רבותינו שבגמרא ובמדרש כך, שפשט לשונם ודאי משמע ערומה ממש. ועוד, הרי דרשו [מגילה יב:] 'על אשר עשתה ואשר נגזר עליה' [להלן ב, א], כאשר עשתה לבנות ישראל, כן נגזר עליה. כל זה משמע ודאי שערומה ממש צוה שתבא. וכן מפורש לשון המתרגם [בפסוק יא "לאיתאה ית ושתי מלכתא ערטילתא על עיסק דהות מפלחא ית בנתא דישראל ערטילן"]". ונראה ליישב קושיתו ממעשה ושתי עם בנות ישראל, לפי מה שכתב התוספות רא"ש [מגילה יב:], שאף בנות ישראל לא הופשטו לגמרי, וכלשונו: "ומפשיטתן ערומות - לאו דוקא ערומות ממש, אלא מפשיטתן עדיהן שלובשות לכבוד שבת". והפשטת ושתי מבגדי מלכותה תהיה מקבילה לגמרי להפשטת בנות ישראל מבגדי כבוד שבת. @**ועוד יש לומר**^, שאע"פ שנגזר על ושתי שתענש כפי מה שעשתה לבנות ישראל, מ"מ הכל נידון בערכין, ואצל אדם רגיל "ערום" הוא ללא בגדים כלל, ואצל מלכה "ערום" הוא ללא בגדי מלכות, כי לכל אחד ואחד יש את הבגדים השייכים אליו. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ג, ז] "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם וגו'", ופירש רש"י שם "אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו 'וידעו כי עירומים הם', מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה". הרי ש"ערום" כלפי אדה"ר הוא ערום מן המצות, כי המצות היו בגדיו. נמצא שלכל אדם יש את הבגדים התואמים לו, וממילא לכל אדם יתפרש "ערום" שהוא מעורטל מהבגדים התואמים לו. ומעין סברה זו כתב בגו"א דברים פכ"ו אות כז [תיח.] שהמקביל לתכריכין למת הוי אכילה ושתיה לחי, כי צרכו של מת הוא תכריכין, וצרכו של חי הוא אכילה ושתיה. וכן מורה לשונו למעלה [לאחר ציון 1076], שכתב "ערומה רק מבגדים שלה, שהם בגדי מלכות". וכן מורה לשונו כאן, שכתב "שלא יהיה עליה בגדי מלכות כמו שראוי למלכה, ודבר זה נקרא 'ערומה' כאשר היא ערומה מן בגדי מלכות".

<> "פרוצה היתה" [רש"י שם].

<> "ויליף בירושלמי מ'אשר נגזר עליה' [להלן ב, א], וכתיב [דהי"ב כו, כא] 'וישב בית החפשית מצורע כי נגזר מבית ה'', מה להלן צרעת, אף כאן צרעת" [רש"י שם]. וכן הוא בתוספות שם. והמהר"ץ חיות כתב שם שלא מצאו בירושלמי. ובסמוך יביא כן בשם הירושלמי [ראה ציון 1093].

<> כן הוא בעין יעקב. אך בגמרא איתא "אמאי דלקה ביה כולי האי", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1]. וראה למעלה הערה 1055.

<> "שומרי הסוסים" [רש"י שם].

<> תרגום: אבא [בלשצר] היה שותה יין כנגד אלף איש ולא היה משתכר. ורש"י כתב שם "כן העיד הכתוב עליו", וכוונתו לספר דניאל ה, א, שנאמר שם "בלשאצר מלכא עבד לחם רב לרברבנוהי אלף ולקבל אלפא חמרא שתה", ופירש רש"י שם "כנגד אלף איש היה שותה יין".

<> תרגום: ואותו האיש [אחשורוש] השתטה מיין.

<> ולכך לא הסכימה לבוא ערומה מבגדי מלכות, וכפי שביאר למעלה.

<> יש להעיר, כי לשיטתו שלא ביקשו שתבוא ערומה לגמרי, אלא שתבוא ללא בגדי מלכות, מדוע שייך כאן זנות. הרי למעלה [לאחר ציון 1071] כתב "לכך מזה המדרש יש להוכיח שלא היה כוונתו של אחשורוש להביאה ערומה בשביל זנות להסתכל בה, רק היו רוצים שלא יהיו מלבושי מלכות עליה, כי אם יש עליה בגדי מלכות מחלישין מלכות המלך". ויש לומר, שמה שכתב שלא היתה כוונת אחשורוש לזנות זהו רק לגבי מה להביאה ערומה, אך מה שושתי מעיקרא הובאה למשתה בודאי שהיה לשם זנות, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה יב:] "בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש, כלי שאני משתמש בו אינו לא מדיי ולא פרסי אלא כשדיי, רצונכם לראותה", הרי שלכו"ע הבאת ושתי היתה לשם זנות, וכפי שביאר למעלה מאמר זה [לאחר ציון 940], ורק הבאתה ערומה לא היתה לשם זנות, וכפי שביאר.

<> על פי לשון הגמרא [גיטין יג.] "עבדא בהפקירא ניחא ליה, זילא ליה, שכיחא ליה, פריצה ליה". ויסוד גדול מניח כאן, והוא שמי שחפץ בזנות ופריצות, לא ימנע מכך אף אם יש בזה למעט מחשיבתו, כי תאות העריות תתגבר על תאות הכבוד. ויש להביא ראיה לכך מדברי הגמרא [חגיגה טז.] "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורין ויתעטף שחורין, ויעשה מה שלבו חפץ", ופירש רש"י שם "למקום שאין מכירין אותו - אין דעתו גסה עליו, ושמא יקל כח יצרו, וגם אם יחטא אין אדם נותן לב, לפי שאינו חשוב בעיניהם, וכן בלבוש שחורים". הרי שאדם מוכן לגלות למקום שאין מכירין אותו, ולהיות "אינו חשוב בעיניהם", ובלבד שיעלה בידו לבצע את זממו. ואף כאן ושתי מוכנה לבא ללא בגדי מלכותה בשביל למלאות תאוותה. אמנם נראה שאע"פ שאדם לא ימנע מזנות מחמת העדר כבוד, אך עם כל זה הוא ימנע מזנות מחמת בושה וגנאי. וראיה לדבר שאמרו חכמים [קידושין פ:] "מתייחדת אשה אחת עם שני אנשים", ופירש רש"י שם "שהאחד בוש מחבירו". ואפילו במקום שאינו חושש שחבירו יגלה את הדבר, מכל מקום מתבייש הוא לבעול בפניו [דבר הלכה סימן ד הערה ג, על פי רמב"ן ושיטמ"ק בכתובות כז:].

<> וכאן היה צורך שיבוא דבר בהרף עין ויגרום לושתי לסרב לבא, ולכך פרחה בה צרעת. וראה הערה הבאה.

<> כמו שנאמר [דהי"ב כו, יט] "ויזעף עזיהו ובידו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו וגו'". ורש"י [במדבר יז, כג] כתב: "ויגמול שקדים - כשהוכר הפרי הוכר שהן שקדים... ולמה שקדים, הוא הפרי הממהר להפריח מכל הפירות. אף המעורר על הכהונה פורענותו ממהרת לבא, כמו שמצינו בעוזיה 'והצרעת זרחה במצחו'". ואמרו חכמים [גיטין נז:] "כל מילי ליחזי איניש בנפשיה, בר משחיטה ודבר אחר", ופירש רש"י שם "דבר אחר, צרעת ומראות נגעים, מפני שמסוכן לקפוץ עליו". ובח"א שם [ב, קיח:] כתב: "הצרעת היא ממהרת לבא, לפי שהצרעת טומאה רוחנית ביותר, ולכך הוא ממהר להדבק באדם. ועוד ידוע דבר זה בענין עמוק מאוד, איך הצרעת ממהרת לבא, לפי שכחות הטומאה רודפים להדבק באדם, וזה ידוע. ואין כח טומאה יותר רחוק מן האדם מן הצרעת, לפי שהתורה אמרה בזה [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה', וזה לא תמצא בכל הטמאים. ולפיכך רודפים לבא להתדבק באדם לפי גודל הרחוק שהם מרוחקים מן האדם. וענין זה נכון מאוד גם כן... והצרעת הוא קל לבא, ודבר זה נרמז שהצרעת נקרא פריחה [ויקרא יג, יב] 'ואם פרוח תפרח', ולשון זה משמע מהירות וקל לבוא כעוף הפורח".

<> כן הביאו רש"י ותוספות [מגילה יב:] לימוד זה מהירושלמי [הובא למעלה הערה 1083], והמהר"ץ חיות שם העיר שאינו נמצא בירושלמי שלפנינו.

<> הנה לא יפרש "זנב" כפשוטו. וכן הערוך [ערך זנב, ג' (יובא להלן הערה 1117)] והרשב"א כאן [יובא בהערה להלן הערה 1097] לא ביארו כפשוטו. והמהרש"א במגילה יב: הביא את הערוך, ותמה עליו: "ולא ידענא מי הכריחו לפרש כך, ואימא דזנב ממש עשה לה כבהמה". ואולי נמנעו מלומר זנב ממש משום קושית האמרי אמת [בליקוטים, וכן במכתבי תורה, מכתב כ, עמוד לט], שהקשה "ותמוה, [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'".

<> הוא גבריאל שהוזכר במאמר.

<> דוגמה לדבר; נאמר [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך", וכתב הראב"ע שם "ויזנב בך - כרת זנבך והם הנחשלים אחריך, שלא היה בם כח ללכת". וכן הוא ברבינו בחיי שם. ורש"י שם כתב "ויזנב בך - מכת זנב, חותך מילות וזורק כלפי מעלה". וביאר שם הרא"ם בזה"ל "כי אבר המילה הוא כמו הזנב, ופירוש 'ויזנב', חתך הזנבות שלכם, פירוש, המילות שלכם". והביאור הוא שהערלה היא תוספת נגררת על האדם, ולכך היא נקראת "זנב". ובגו"א בראשית פמ"א אות מד כתב: "וכבר ידעת כי כל דבר שנברא עם האדם הוא ראוי להתקיים, חוץ מן הערלה, שהרי אמרה תורה [בראשית יז, יא] להסיר אותה". ובח"א לשבת קל. [א, ע:] כתב: "מי שהוא ערל הוא חסר, ונקרא 'ערלה', שכל ערלה תוספות... מצות מילה שהיא חסרת ערלה, היא תקון והשלמה לאדם... ואף על גב שהוא צריך להסיר ולהפריד ממנו הערלה, הסרה הזאת שהיא הסרת התוספות היא הערלה, שהיא כנטול דמי [חולין נח:], לא נקרא הסרה כלל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 89]. ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "מאן דאמר [שהאשה נבראה] זנב [לאדה"ר (ברכות סא:)], סבירא ליה כי האשה טפילה אצל האדם, ולפיכך כאשר נבראת עם האדם, לא היתה נבראת פרצוף, רק זנב, שהזנב נמשך וטפל אצל הגוף" [הובא למעלה הערה 897].

<> מעין זה ביאר הרשב"א בחידושי האגדות למגילה יב: [הובא במנות הלוי כאן (מד:)], וז"ל: "כבר ידעת שכינו הכתובים בכל מקום גם בדברי חכמים ז"ל הראש לכל קצה חשוב שבדבר, והזנב לקצה הגרוע שבו, מפני שהראש האבר הראשון והחשוב שבכל בעלי חיים, והזנב הקצה האחרון שבמיני בעלי הזנב והחלש, ותשמישו מועט. והוא אמרו [דברים כח, מד] 'הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב', ותרגומו [שם] 'הוא יהא תקיף ואת תהא חלש'... והושאל עוד לכל דבר יולד באדם שאין צורך בו, כיבלות המתגדלות באדם ונעשות כיתרת". וראה להלן הערה 1115.

<> יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בדר"ח פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר', ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב הזריזות ר"פ ב כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה [אבות פ"ה מ"כ] שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפח.] כתב: "כי החיה כאשר היא דבר קל בתנועה, וזה מורה על כי הנפש שבו מסולק מן האדמה. כי כל בעל אדמה יש לו כבידות הטבע, ואילו החיה והעוף אין לו כבידות הטבע, כמו שיש לבהמה שיש לה כבידות הטבע". ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי מי שאינו עז יש בו כובד הטבע, ומבקש ההנחה, ואינו מבקש התנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. ובראשית חכמה פי"א כתב: "הדבר הזה תלוי בהסיר מלבו רוח עצלות ועצבות שהוא כח החיצוני המכביד כל איבריו של אדם, באופן שלא יהיה בו כח לקום ממקומו, לא לקרות ולא לעשות מצוה, כאילו כל אבריו מתים". והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות". וראה בסמוך הערה 1101.

<> בפירוש מגילת אסתר המיוחס לרמב"ם כתב כאן: "בא גבריאל ועשה לה זנב במצחה, היינו דבר בולט בפניה". וכן רבינו בחיי בכד הקמח, פורים [עמוד שלג], כתב: "במתניתא תנא בא גבריאל ועשה לה זנב, והוא יתרת בשר בפניה". וכן הוא באלשיך כאן.

<> כמבואר למעלה הערה 966. וכן ביאר להלן [ו, יב, וכן ז, ח] על הפסוק "ופני המן חפו". ובדר"ח פ"ג מי"א [רנט:] כתב: "הצלם הוא בפנים". ושם במשנה יד [שלב:] כתב: "כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים". ובהמשך המשנה שם [שמא.] כתב: "עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי שם צלם נאמר על הזיו של בעל הצלם, כדכתיב [דניאל ג, יט] 'וצלם אנפוהי אשתנו'. ואין השנוי לדבר הגשמי שבאדם, רק לזיו שהוא האור של הפנים, שהיה משתנה זיו ואור שלו, והזיו והאור מורה על דבר נבדל מן הגשמי". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ סז, נצח ישראל פט"ז [שעב:], נתיב הענוה פ"ג [ב, ט.], ח"א לשבת קנא: [א, פ:], ח"א לב"ב נח. [ג, פד:], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.], שם ק. [ג, רל:], ח"א לע"ז כ: [ד, נא:], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 613, פ"ו הערה 390, פ"ז הערה 136, ופ"ח הערה 8.

<> אודות שכבידות הטבע שייכת לגוף, כן כתב בנתיב התורה פי"ז [תרפד.], וז"ל: "כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות". ובנתיב הזריזות פ"א כתב: "העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל... כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי". ושם ר"פ ב כתב: "כי העצלה באדם כאשר גופו וטבעו החמרי גוברים על נפשו, ומבטלים פעולת נפשו. ולכך בא החכם הזה להזהיר שיהיה האדם יוצא מכובד ועצלת גופו שגובר עליו". וראה למעלה הערה 1098.

<> אודות שצלם אלקים הוא הצורה של האדם, כן כתב בגבורות ה' ס"פ סז, וז"ל: "החומר יש לו בטול אצל יעקב אצל הצורה, ולכך לא יכול לו המלאך חוץ ממקום אחד שהוא הפך הפנים. כמו שהפנים שם הצורה שהוא צלם אלקים עיקר, והחומר בטל אצלו. והירך הוא להפך, שהצורה אינו עיקר לשם, והצורה בטילה אצל החומר... ומה שהירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הרי כי הירך הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא. והירך הוא בסתר מקום חושך, וזהו ענין החומר, שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר ולא אור" [ראה להלן פ"ב הערה 163]. ובגו"א דברים פכ"א אות כ כתב: "אין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'" [ראה להלן פ"ה הערה 583]. ובבאר הגולה באר החמישי [פד:] כתב: "לפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה מיוחדת שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים, ומצד זה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים" [ראה להלן פ"ג הערה 679, פ"ה הערה 612, ופ"ו הערה 401]. @**אמנם**^ בדר"ח פ"ה מ"ב [סג.] כתב: "תמצא באדם הראשון שהיה לו צלם אלקים... ולמטה ממדריגה זאת היא מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה מה שהאדם בו אדם חי מדבר. ולמטה ממדריגה זאת הוא הגוף מן האדם, אלו הם ג' מדריגות". הרי שחילק בין צלם לבין צורה. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ו מי"א [שפט:], בביאור המשנה "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'", וביאר שם ששלש הלשונות "בראתיו יצרתיו עשיתיו" הן כנגד הצלם, הצורה המוטבעת בחומר, והגוף, וכלשונו שם: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי... ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה שהוא מלשון צר צורה [ברכות י.], שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל הבהמה והאדם שייך לשון יצירה; כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה [בראשית ב, יט]. וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אע"ג שיש לו צורה אלקית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר, שבשביל אותה צורה כתיב לשון [בראשית ב, ז] 'וייצר אלקים'... ולשון עשיה... אשר לשון זה נאמר על הגוף". הרי שיש שלשה חלקים; צלם, צורה [המוטבעת בחומר], וגוף. וכן כתב בח"א לב"מ פו: [ג, מו:]. הרי שיש צורה נבדלת ואלקית, ויש צורה המוטבעת בחומר. לכך כאשר כתב שהצלם הוא צורה, כוונתו לצורה העליונה יותר. וכאשר כתב שהצלם היא למעלה מהצורה, כוונתו לצורה המוטבעת בחומר. וראה להלן פ"ח הערה 273.

<> כן ביאר בנצח ישראל פ"ה את המחלוקת בגמרא [גיטין נו.] אודות גרימת מותה של מרתא בת בייתוס; ללישנא קמא היא מתה מחמת שרפש בהמה דבק ברגלה ["איתיב לה פרתא בכרעא ומתה"]. וללישנא בתרא היא מתה מחמת שמצאה גרגורת של רבי צדוק ["גרוגרת דרבי צדוק אכלה ואיתניסא ומתה"]. וכתב שם לבאר [קה.]: "ועוד יש לפרש, כי להך לישנא שאמר דאותיב לה פרתא בכרעא, מפני שהדבר שהוא פחות, מוכן לקבל קלקול קודם. לכך הגוף שהוא פחות ושפל, דהיינו הרגל, הוא מוכן לקבל קלקול יותר מן הנפש ["כי לחשיבות הנפש אינו מוכן לקבל קלקול" (הוספה בח"א לגיטין שם)]. ולכך אותב לה פרתא דוקא בכרעא, שאין דבר פחות מכרעא. ולהך לישנא דאכלה גרוגרת דרבי צדוק ומתה, סבר הנפש בקלות מקבל קלקול, כי החשוב אינו יכול לסבול, ודבר מועט מפסידו. ודבר זה רמזו חכמים במקום אחר כי החשוב הוא קודם לקבל הפסד". וכן כתב בח"א לגיטין נו. [ב, קד.], וראה להלן פ"ד הערה 88. ולהלן [ד, ד] נאמר "ותתחלחל המלכה", ואמרו בגמרא [מגילה טו.] "מאי 'ותתחלחל', אמר רב, שפירסה נדה. ושמואל אמר, שהוצרכה לנקביה". ושם [לאחר ציון 82] ביאר מחלוקתם בזה"ל: "כי כאשר שמעה אסתר השמועה הזאת, נבהלה, והיה דבר זה פועל שנוי באסתר. למאן דאמר כי פרסה נדה, כבר אמרנו למעלה כי הדם הוא מן הנפש, ורצה לומר דבהלה היה שנוי בכוחות נפשה. ומאן דאמר שנצרכה לצרכיה, סבר כי היה הבהלה פועל שנוי בגוף שלה, וצרכיה שייכים לגוף יותר. ומחלוקתם איזה יותר קודם לקבל שנוי, אם הנפש או הגוף, ולכל אחד יש טעם וסברא. ודבר זה בארנו למעלה גם כן אצל מה שפרחה בה צרעת, והוא דומה לזה".

<> לעומת הנפש, וכמבואר בהערה הקודמת. ובגבורת ה' פמ"ה [קעד:] כתב: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד, שנאמר [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה... והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא גם כן ביד שמאל". וכן כתב בח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב.]: "הגוף הוא פחות ושפל... הגוף אצל הנפש כמו ערך אשה לאיש... כי האשה והאיש, והגוף והנפש, ערך אחד".

<> כמבואר למעלה הערות 1096, 1097. ואודות שאין לזנב חיות, הנה נראה להביא לכך דמות ראיה ממה שנאמר [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך וגו'", ותיבת "ויזנב" פירושה הריגה ומיתה, וכמו שתרגם אונקלוס שם "וקטל בך". וכן הרד"ק בספר השרשים שורש זנב כתב: "'ויזנב בך', כלומר שהרג האחרונים". וכן נאמר [יהושע י, יט] "ואתם אל תעמדו רדפו אחרי אויביכם וזנבתם אותם", ופירש הרד"ק שם "תכריתו זנבם". ואם תיבת "זנב" מורה על המיתה, בהכרח שאין חיות בזנב [וראה אודות זנב לטאה באהלות פ"א מ"ו, שהפירכוס שלה אינו מורה על חיות כלל, וכמבואר בב"ב קמב:].

<> כמבואר למעלה הערה 1098.

<> דבשלמא אי איירי בזנב ממש, ניחא, שהתביישה לבוא עם זנב. אך הואיל וביאר שלא איירי בזנב ממש, אלא בכבידות הגוף, כיצד יוסבר שמחמת הרגשת כבידות מיאנה לבקשת המלך שתבוא.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 895] אודות שושתי עשתה גם כן סעודה חשובה, וכלשונו: "ואין דבר הזה ראוי לאשה, כי כל אשה ראוי שתהיה נגררת אחר המלך בעלה, והמלך אחשורש עשה סעודה זאת בשביל להראות תפארתו [למעלה פסוק ד], לא היה למלכה זאת להראות חשיבות מיוחד בפני עצמה, רק ראוי שתהיה טפל אצל חשיבות המלך, ואליו בלבד ראוי החשיבות. [ו]דבר זה היה גורם שתמרוד במלך, ודבר זה התחלה אל הריגתה, בשביל שלא היתה נגררת אחר המלך... כי בעיקר הסעודה היתה חלוקה מן בעלה, כי לא היתה נמשכת אחר בעלה, הוא אחשורוש, בענין הסעודה כלל, לכך הגיע לזה שמרדה בו לגמרי".

<> "מכדי פריצתא הואי, דאמר מר שניהן לדבר עבירה נתכוונו, מאי טעמא לא אתאי" [מגילה יב:].

<> נמצא שכבידות הטבע ביטלה את פריצותה, וממילא נשארה במצבה הקודם, ולכך לא באה מחמת שלא נמשכה אחר בעלה המלך. ומבואר מדבריו שתאות המנוחה של מי שיש לו כבידות הטבע מבטלת את תאות העריות. וכן נאמר [משלי יג, ד] "מתאוה ואין נפשו עצל", וביאר הגר"א שם "מתאוה ואין נפשו - כלומר שהעצל מתאוה אבל אין ממש בתאותו, כי לא ישוב אפילו חפצו ורצונו". והמלבי"ם כתב שם "הנה העצל שאינו רוצה לעמול במלאכה, בל תאמר שאין לו תאוה, כי באמת נפשו מתאוה יותר מכל אדם, כי התאוה תגבר יותר במי שאין לו דרך למלאת תאותו. רק שידיו ורגליו ואבריו בלתי שומעים לנפשו למלאת רצונה, באופן שאיבריו בלתי מסכימים עם נפשו המתאוה, מפני שרוצים בבטלה". וכן כתב הגר"א במשלי כא, כו שהעצל "כל ימיו הוא מתאוה ואינו עושה כלום".

<> אמרו חכמים [ע"ז כ:] "הרוצה שלא יסריח מתו יהפכנו על פניו", ובח"א שם [ד, נא:] כתב: "הרוצה שלא יסריח מתו ולא יקבל הפסד לגמרי, יהפך אותו על פניו, שלא יהיה נמשך מן הפנים הסרחון אל שאר הגוף. וכאשר הסרחון בא מכח פניו, אם מונח המת על פניו אין הסרחון בא לשאר הגוף. וכאשר אינו מונח על פניו, יורד לשאר הגוף, וכל זה כי הפנים וצלם של אדם מקבל תחלה השנוי, כי מוכן הצלם לקבל".

<> כי שיראין הם בגדים יקרים, ובגדי קנבוס הם בגדים זולים [רש"י סוף כתובות ח:]. ובגד אחד של שיראין שוה לשני בגדים של צמר וקנבוס [רש"י ב"מ קיג:].

<> דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא יח, כח] "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם", ופירש רש"י שם "ולא תקיא הארץ אתכם - משל לבן מלך שהאכילוהו דבר מאוס, שאין עומד במעיו, אלא מקיאו. כך ארץ ישראל אינה מקיימת עוברי עבירה". אך מי שאינו בן מלך אינו מקיא כל כך מהר את המאכל המאוס. הרי ש"כל דבר שהוא דק וזך, כאשר בא עליו שינוי מה מתקלקל מיד" [לשונו כאן].

<> ואם תאמר, בגדי שיראין וקנבוס יוכיחו "שכל דבר שהוא דק וזך, כאשר בא עליו שינוי מה מתקלקל מיד" [לשונו למעלה], כי כו"ע מודו ש"שיראין ממהר לקבל קלקול מבגדי קנבוס" [לשונו למעלה], ומה שייך לחלוק בדבר זה. ויש לומר, שאמנם כו"ע מודו שבגדי שיראין רגישים ועדינים יותר [ולכך הם מתקלקלים יותר], מ"מ קלקולם נובע מפאת חשיבותם. לעומת זאת בגדי קנבוס, שאינם מתקלקלים כל כך, אך זה גופא נובע מפחיתותם וחסרונם, שאינם חשובים כל כך. ולכך פליגי מי יותר &**ראוי**^ לקבל קלקול; החשוב והעדין, או הפחוּת והגס. ולהלן פ"ד [לאחר ציון 88] הזכיר את דבריו כאן בקצרה.

<> לכך הפנים מורים על חשיבות, והזנב מורה על פחיתות, כי הפנים הם בתחילה והזנב הוא בסוף, וכמו שביאר הרשב"א [הובא למעלה בהערה 1097]. ועל כך נאמר [דברים כח, יג] "ונתנך ה' לראש ולא לזנב והיית רק למעלה ולא תהיה למטה וגו'".

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [כתובות ה:] "אל ישמיע אדם לאזניו דברים בטלים, מפני שהן נכוות תחלה לאיברים", ובנתיב השתיקה ספ"א כתב לבאר: "כי האוזן שהוא כמו פתח לבית, הוא נחשב צורת האדם. ולכך החרש שהוא חסר שמיעה, אינו נחשב אדם, ופטור מכל המצות [גיטין כג.]. וזה מפני כי הוא נחשב כמו כלי שאין לו בית קבול, שאינו נחשב כלי כלל, ולכך האוזן עושה אותו אדם לגמרי. ודע כי הצורה היא יותר מוכן לקבל קלקול מכל שאר איברים, כי הצורה ראוי אליה השלימות לגמרי, וכאשר יש כאן חסרון מה, מוכן לקבל קלקול. ודבר זה גלו אותו החכמים בפרק הרואה [ברכות סא.] שאמרו שם, 'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה], אחור למעשה בראשית, וקדם לפורעניות, שנאמר [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום מן האדם עד בהמה', אדם ברישא והדר בהמה. ודבר זה בארנו במקומו כי האדם צורה לעולם כמו שידוע, ולכך הפורעניות שבא לעולם מתחיל בדבר שהיא צורה. וכן הדבר שהוא צורה הוא ראשון לקבל קלקול. ולכך אמרו שהאוזן נכוה תחלה לאיברים, שהאוזן שהוא כמו צורה נכוה תחלה, אפילו על ידי דבר קטן ועבירה קטנה מוכן האוזן לקלקול. אף כי דברים בטלים אינו דבר גדול, רק בשביל כי האוזן הוא צורת האדם, שאף זה נחשב קלקול אל הצורה. ולכך אל ישמיע אל האוזן דברים בטלים". וזהו דיוק לשונו כאן שההתחלה מקבלת הקלקול.

<> כן ביאר הערוך [ערך זנב, ג'], וז"ל: "בא גבריאל ועשה לה זנב, פירוש, כל דבר שהוא יתר, שאינו כמדת חבירו, משתנה כמות שהוא ממה שהעולם נוהג, קרוי 'זנב'... כי בודאי הדבר מתברר כי לא אמר זנב ממש".

<> פסוק יא [לאחר ציון 1027].

<> לאו דוקא בת נבוכדנצר, אלא בת בנו, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה י:] "ושתי הרשעה בת בנו של נבוכדנצר הרשע" [ראה למעלה בפתיחה הערה 61, ובפרק זה הערות 907, 1025].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1027]: "ואחר כך כתיב 'ותמאן המלכה ושתי', כלומר שהיא אמרה שהיתה כל ימיה מלכה, ולא קבלה מאחשורוש המלכות. ולכך כתיב 'המלכה ושתי', כי אמרה שהיא חשובה כמו המלך, ולכך אין לה לבא אליו כמו שאמר המלך... שאמרה כי היא מלכה בלא אחשורוש, והיה אדרבה, מצד המלך היא כמו הדיוט. כי אמרה כי אחשורוש אף על גב שעתה מלך, מכל מקום הדיוט הוא, ומלך מעצמו. אבל ושתי בת מלכים היא בעצמה, ולפיכך מלכה היא בעצמה, ומצד אחשורוש יש כמו צד שהוא הדיוטות".

<> "אף גם זאת" - על אחת כמה וכמה.

<> כן ביאר כאן האור החיים בספרו ראשון לציון למגילת אסתר, וז"ל: "'ותמאן המלכה כו''. קשה, למה הוצרך לומר 'אשר ביד הסריסים', היה די לומר 'ותמאן לבוא בדבר המלך'. ועוד, באמת צריך לדעת למה מיאנה ושתי לבא, כי לא מדת חסידות היתה בה. וחז"ל [מגילה יב:] אמרו מה שאמרו. והנראה דהכתוב בא לתת טעם למיאון ושתי, והוא כאשר שלח אחשורוש אחריה היה השליחות על זה האופן שאמרו לושתי כה אמר המלך תבוא בכתר מלכות להראות העמים והשרים את יפיה. לזה הקפידה כי אין כבודה שתלך כדי שיראו פחותים מערכה, שהם העמים והשרים, את יפיה. הן אמת אם היה אחשורוש שולח אחריה סתם, וממילא היו העמים והשרים רואים, לא היתה מקפדת, כי אין כאן ביזוי, כי הליכתה היא לכבוד המלך. מה שאין כן עתה ששלח אחריה בפירוש שתבוא המלכה להראות יפיה לעמים ולשרים, אין לה חרפה גדולה מזו. וזה אומרו 'ותמאן המלכה לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים', רצה לומר להיות אותו דבר השליחות להראות יפיה היה ביד הסריסים, לא היה כמוס עמו כמו שכתבתי, שמזה הקפידה ותמאן לבוא". וכן ביאר יוסף לקח כאן, וז"ל: "שמיאנה לבא לסבת דבר המלך אל הסריסים ביחוד שהיא תבוא להראות יפיה. שאילו היה קורא אותה המלך לבוא לפניו מבלתי הודיעה שלהראות יפיה היא באה, לא היתה ממאנת ומסרבת לבוא".

<> עומד על ששלוחי המלך היו המשרתים, ולא אחד משרי המלך.

<> והטעם לכך הוא שברור לכל שושתי לא תרצה לבא מעצמה לדבר שהוא השפלה בשבילה.

<> אודות ששבעת המשרתים הם "כח המלך", כן ביאר למעלה בפסוק י [לפני ציון 987] ששבעת המשרתים האלו הם כנגד שבעת כוכבי הלכת, כי מלכותא דארעא כמלכותא דרקיעא, והם עושים שליחותו של המלך.

<> פירוש - אין לומר שהמשרתים נצטוו להביא את ושתי בעל כרחה, שא"כ כיצד לבסוף אכן ושתי מיאנה להם, דמדוע המשרתים לא נטלוה בעל כרחה. וכן כתב להלן [פסוק יז (לפני ציון 1340)]: "כי אי אפשר שיהיו מביאין אותה לגמרי, רק שהיא באה גם כן" [ראה שם הערה 1342]. אלא בהכרח שהמשרתים הודיעו לה שהמלך דורש ממנה שתבוא, ואין הדבר נתון כלל לשיקול דעתה, ועם כל זה ושתי לא באה, וזהו מרידה כנגד המלך [כמבואר למעלה הערה 899]. **@ודע**^, שכאן לא ביאר סיפא דפסוקנו ["ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו"], אלא עובר לפסוקים הבאים [יג-טז], ורק לפני פסוק יז יחזור לבאר סיפא דפסוקנו. והשארנו את הדבר כמות שהוא, כי בביאור סיפא דפסוקנו כתב "שכבר בארנו כי דבר זה היה התחלת הצלת ישראל", וכוונתו לדברים שכתב בפסוקים יד, וטז. הרי שגילה דעתו שביאור סיפא דפסוקנו הוא לאחר דבריו בפסוק טז, ולא שיש טעות בסדר הדברים. וראה להלן הערות 1308, 1314.

<> בביאור "יודעי העיתים".

<> פירוש - אף שיתכן שמצד הדין אין להעניש את הנידון, אך לפעמים משום צורך השעה יש להעניש את הנידון. וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין מו.] "תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר, שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה ["שבית דין מותרין להיות מכין מלקות ועונשין עונש של מיתה שלא מן התורה" (רש"י שם)]... אלא כדי לעשות סייג לתורה ["מפני צורך השעה" (רש"י שם)]. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך ["דשבות בעלמא הוא מדרבנן" (רש"י שם)], אלא שהשעה צריכה לכך ["מפני שהיו פרוצים בעבירות, שהיו רואין לוחצן של ישראל שהיונים הם גוזרים עליהם גזירות, והיו מצות בזויות בעיניהם" (רש"י שם)]. שוב מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו ["בא עליה" (רש"י שם)] תחת התאנה ["מקום גלוי" (רש"י שם)], והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך". ומעין כן ביאר הגר"א, ויובא בהערה 1130. וכן ביאר המנות הלוי [מח.] בשם הה"ר מאיר בן יצחק עראמה, והוא הביא הגמרא הנ"ל מסנהדרין.

<> מפאת הזמן והשעה.

<> הנה בעוד שהמהר"ל מבאר שנתייעץ עם "יודעי העיתים" לברר האם יש להחמיר משום הוראת שעה, הרי הגר"א כאן ביאר להיפך, שנתייעץ עם "יודעי העיתים" לברר האם יש להקל משום הוראת שעה, וכלשונו: "פירוש, שיש שני בתי דינים; אחת, פוסקת על פי שורת הדין. ואחת, בדבר הוראת שעה, שצריך להקל לפעמים המשפט ולא לפי הדין, כמו למלך או לאדם גדול, ואף שהדין נותן כך, אבל לפי שהם חסים על כבודו, מקילים המה לו. והנה אחשורוש היתה לו צרתו כפולה, שלא היה יודע מה לעשות; שרצונו היה להציל אותה, מפני שהיא מיוחסת גדולה. וגם יפיפיה שלא היה כמותה בעולם, כמו שאמרו חז"ל [מגילה טו.]. אך שהוא לא היה יכול להציל אותה, מפני שהיה מתיירא מן העם שלא ימרדו בו. לכך שאל 'לחכמים יודעי העתים', פירוש שיודעין כל עת ועת שעת הוא להקל". וביוסף לקח כאן ביאר שנתייעץ ב"יודעי העיתים" הן לקולא [כגר"א] והן לחומרא [כמהר"ל].

<> פירוש - הם יודעים איך דנו בזה בזמנים הקודמים. וכן כתב הרס"ג כאן "יודעי העיתים - יודעי דברי הימים". וכן הראב"ע כאן [נוסח א] כתב: "יודעי העיתים... העיתים שעברו על המלכים הקדמונים".

<> בא לבאר הכפילות של "חכמים יודעי העיתים", שהם גם חכמים וגם יודעי העיתים.

<> בבחינת "אין חכם כבעל הנסיון" [עקידה שער יד].

<> לפי פשוטו. ובהמשך יביא דברי המדרש ש"יודעי העיתים" הם חכמי ישראל.

<> כי יש למלך לשפוט בעצמו, וכמו שנאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". וכן נאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ושלמה המלך ביקש בתחילת מלכותו [מ"א ג, ט] "ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ כט, תפארת ישראל פמ"ו [תשיג:], נצח ישראל פ"מ [תשח:], ודרשת שבת תשובה [עב:]. וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26 [הובא למעלה הערה 356].

<> כי "אין אדם רואה חובה עצמו" [שבת קיט.], ו"אין אדם רואה מומין לעצמו" [בכורות לח:], ו"אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע" [יבמות כה:]. לכך אם ישפוט את עצמו עלול להיות עיוות הדין.

<> פירוש - דת נימוסית היא הנהגת הכלל כדי לקיים את קבוץ המדינה, וכמו שכתב להלן [ג, ח (לאחר ציון 399)], וז"ל: "'ודתיהם שונות מכל עם' [שם]... שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה, ואינם כמו דת נימוסית אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה, ותקון זה אינם עושים. ולכך אמר [שם] 'ולמלך אין שוה להניחם', כי המלך הוא תקון העם, והם אינם נמשכים אחר התקון הזה, הוא דת המלך בנימוסין שסדר המלך, והוא תקון המדינה אבל אלו אין להן תקון, רק מקולקלים... כי 'דתיהם שונות מכל עם', ואין להם דת נמוסית שהוא תקון המדינה". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמג:] כתב: "יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדש מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהוא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס". ואמרו חכמים [שבת לג:] על הפסוק "ויחן את פני העיר" [בראשית לג, יח], "מטבע תיקן להם". ובח"א שם [א, כח.] כתב: "המטבע אינו דבר טבעי רק הוא דבר נמוס המדינה, ודבר כזה שייך לחכם לתקן, כלומר דברים נמוסים כמו מטבע, שאין מטבע דבר טבעי. ואין הכונה פה על דבר מטבע בלבד, רק כמו מטבע ודברים כיוצא בו, שהם ענינים נמוסים שהם תקון המדינה, והוא נקרא 'דת נמוסית', דברים אלו היה מתקן... מטבע הוא דבר נמוסי לגמרי, שהרי אין הכסף יותר חשוב בשביל הצורה שעליו, אלא שכך הסכימו שצורה זאת תהיה עובר לסוחר, ולא צורה אחרת. ולפיכך המטבע הוא דבר הסכמי, וזה וכיוצא בזה היה מתקן". וראה למעלה [פסוק ח] בביאור "והשתיה כדת אין אונס", ושם הערות 742, 744, והערה הבאה, להלן פ"ג הערות 401, 493, ופ"ה הערה 418.

<> ולא רק משום שהוא דבר הסכמי. דוגמה להבדל בין "דת" ודין" נמצא בבאר הגולה באר הראשון [פא.], שכתב: "דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים. ואף כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את רעהו חיים בלעהו, ויש לחשוב כי דברי חכמים הם גם כן כך, שאינם רק כמו דת הנמוסית כדי לקיים הקבוץ של בני אדם בלבד, ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר... כלומר שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא, והם כמו דת הנימוסית שאינו לפי השכל רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן ויהיו שומרים הקבוץ גם כן, ואם כן יהיו דברי חכמים מטולטלים ממקום למקום, כאשר אפשר לשנותן לענין אחר ויהיו גם כן טובים לאדם. ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים [קהלת יב, יא], שהמסמר תקוע במקומו בחוזק, כך הם דברי תורה. שמפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים, ואין מזיז אותם ממקומם". ושם בבאר השני [קפב.] כתב: "בפרק ב' דבבא מציעא [כא.] אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחר יאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר. ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להחזיר האבידה אף אחר יאוש בעל האבידה מן האבידה. וסבה זאת, כי דת הנימוסית מחייב דבר מה שראוי לעשות לפי תקון העולם, אף כי אין השכל מחייב דבר ההוא, רק שכך הוא תקון העולם. ולפיכך דת הנימוסית יש בה לפעמים חומר בדבר מה, אף כי לפי השכל והמשפט הישר לא היה צריך לעשות. ולפעמים דת הנימוסית מקילה ביותר, כאשר הדבר ההוא אינו צריך לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אינו ראוי לפי השכל, רק לפי דת הנימוסית... [אך] דברי חכמים על פי התורה, שכל דברי תורה משוערים בשכל, וכאשר כראוי לפי השכל כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'', ואינו דת נימוסית, כי דת נימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא". וראה להלן פ"ג הערות 401, 403.

<> פירוש - מה שעשה לעצמו, ולא לזולתו.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמג.]: "כשם שראוי שיהיה האדם שלם בעצמו, כן ראוי שיהיה שלם עם זולתו". ו"דת" נאמר על מה שעשה לעצמו, ו"דין" נאמר על מה שעשה לזולתו. וכן ושתי נידונת כאן מצד עצמה [שלא קבלה עליה מלכות בעלה], ומצד מה שפגעה במלך לפני עם ועדה. ובדר"ח פ"א מ"ב [קסט.] כתב: "ומה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב... ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, צריך שיהיה האדם טוב. ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה" [ראה להלן פ"ח הערה 115]. ואודות ש"דין" הוא בהתדיינות בין אדם לחבירו, צרף לכאן דברי המכילתא [שמות כא, א], שאמרו "מה ראו דינין לקדום לכל מצות שבתורה, שכשהדין בין אדם לחברו, תחרות ביניהם. נפסק הדין, נעשה שלום ביניהם".

<> בגמרא שלפנינו לא הובאו המלים "כדת מה לעשות", אך הובאו בעין יעקב, וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב, ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וראה הערה 1.

<> פירוש - אחשורוש ביקש מרבנן שידונו לפניו את דינה של ושתי.

<> פירוש - רבנן אמרו בינם לבין עצמם מה עלינו לעשות.

<> תרגום: אם נאמר שתיהרג, למחר כשיפוג יינו יזכור הדבר, ויתבע אותה [את מות ושתי] מאתנו.

<> תרגום: אם נאמר לו לעזבה לנפשה, עכשיו יאמר שלא אכפת לנו בזילות עצמו ומלכותו.

<> תרגום: לך אל עמון ומואב שיושבים על מקומם כיין היושב על שמריו שלא פג טעמו.

<> "פסוק זה על קרבנות נאמר - 'והקרוב אליו' לשון הקרבת קרבן, מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו לעשות להם נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה" [רש"י שם].

<> "שתר - שתי תורים" [רש"י שם].

<> "מרס - שמירסו את הדם, שלא יקרש ושוב לא יהא ראוי לזריקה" [רש"י שם].

<> "מרסנא - מירסו במנחות לבוללן, 'ממרס' לשון מגיס" [רש"י שם].

<> "עומד להיות תלוי" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 1257 שהמהר"ל לומד שהוא מוכן לפורענות ושתי.

<> "שהרי מנה אותו הכתוב לבסוף, אלמא גרוע הוא מכולן, והוא קפץ בראש" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 1232.

<> מכנה הגמרא בשם "מדרש", וכן כתב כמה פעמים בספריו [תפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, וגבורות ה' פמ"ז (קפז:), ועוד]. וכן הוא להלן פ"ה הערה 62, ופ"ז הערה 42.

<> כן ביאר בכמה מקומות שמחמת כן יש לדרוש את השמות. וכגון, נאמר [שמות ו, כה] "ואלעזר לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה וגו'", ופירש רש"י שם "מבנות פוטיאל מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה". ובגו"א שם אות לד כתב: "מפני שקשה דלמה לי למכתב 'מבנות פוטיאל', דלא ידעינן בכל התורה שמו של פוטיאל מי הוא, ומה הוא ייחוס שלו שנכתב 'מבנות פוטיאל'... לכתוב 'מבנות פוטיאל' דלא כתב בשום מקום, קשיא למה נכתב... כיון דלא ידעינן בשום מקום שם אביה בשאר דוכתיה, לפיכך צריך למדרש [ב"ב קט:] 'מבנות פוטיאל' מזרע יתרו שפיטם". וכן כתב הרא"ם שם "ואם פוטיאל הוא שם אדם, לא הודיענו בזה כלום, כי לא נזכר בשום מקום". ולהלן [ד, ה (לאחר ציון 121)] כתב: "ומדקדק בגמרא [מגילה טו.] שהיה דניאל, דאם לא כן לא הוה ליה למימר [שם] 'ותקרא להתך', דלא ידעינן מי התך זה, שהרי לא נזכר בשום מקום. אלא בודאי יש פירוש למלת 'התך' כמו שאמר". ובנתיב הענוה רפ"ז כתב: "והשם הזה 'ממגדל גדר' [תענית כ.] לא מצינו בשום מקום, ומה בא לאשמועינן בזה שבא ממגדל גדר. בודאי אם היה המקום הזה מיוחד בתורה יותר מן שאר מקום, יש לומר דבשביל כך זכר המקום. אבל לא מצאנו זה במקום אחר". ובח"א לסוטה לד: [ב, סט.] את דברי הגמרא שם שדרשו את השמות [במדבר יג, כב] "וְשָׁם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק וגו'", וכלשונו: "מדכתיב 'וְשָׁם אחימן וגו'', כאילו ידוע מי הם, ולא נזכרו בשום מקום. והוי ליה למכתב 'ושם ילידי הענק אחימן ששי ותלמי', ואי כתב הכי הוי פירושו שהכתוב בא להודיע לך כי היה שם ילידי הענק, ואגב זה מזכיר הכתוב שמותם. אבל עתה מזכיר אותם בשמותם, ולא נזכרו בשום מקום, ולפיכך אמר כי השם מורה על עצמם". וראה גו"א בראשית פל"ו אות י. וכל זה מבוסס על הכלל ש"לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש" [רש"י בראשית י, כה].

<> ובשלמא השמות שהוזכרו בפסוק י ["ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר למהומן בזתא חרבונא בגתא ואבגתא זתר וכרכס שבעת הסריסים וגו'"] לא קשה, כי השמות האלו מורים על רעה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 995, ולאחר ציון 1006]. אך מאי טעמא הוזכרו השמות שבפסוקנו, הרי אינם מורים על רעה, ואינם ידועים משום מקום אחר.

<> לשון רבי אליעזר מגרמייזא [בעל הרוקח, בפירושו על המגילה (עמוד 62)]: "'והקרב אליו' חסר כתיב, לכך דרשו רז"ל על הקרבנות", והובא במנות הלוי [נא.]. וכן נמצא בפירוש בעלי התוספות לפסוקנו [הוצאת גליס]. אמנם המהר"ל מוסיף שחסרון הוי"ו מורה "שהם חסירים קרבנות הנרמזים כאן". וכן נאמר [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". וכן כתב להלן [ב, ב] ש"טובות מראה" נכתב בכתיב מלא, להורות "שהם טובות לגמרי" [לשונו שם], לעומת "טובת מראה" [שם פסוק ג], "שאינם טובת מאוד" [לשונו שם], וראה למעלה הערה 579, להלן פ"ב הערה 26, ופ"ט הערה 214.

<> שהרי הריגתה של ושתי היא התחלת גאולת ישראל, שבכך יתאפשר שאסתר תבוא במקומה, וכמו שכתב בהמשך פסוק זה [לאחר ציון 1193] "שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים". וראה להלן ציונים 1194, 1299, 1314, 1390, 1408. ויש להעיר, כי להלן 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.

<> מצד שחכמי האומות שייכים לאומות, והאומות מתנגדות לישראל [מבואר להלן לאחר ציון 1186, שהזכיר שם רק את האומות, ולא את חכמי האומות]. ואודות התנגדות האומות לישראל, הנה זה יסוד נפוץ ביותר בספריו, ורבים הם ואי אפשר למנותם. ומכל מקום יובאו כאן מעט מזעיר מהם. וכגון, בנצח ישראל ר"פ נה כתב: "מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל, מצד אשר העולם הוא חלק האומות". ושם פ"ס [תתקכד.], וז"ל: "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". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאים אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה". ולהלן [אסתר ח, ט] כתב: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב 'ראשית גוים עמלק', ושבעים אומות בודאי הם הפך לישראל... שכל כך הם רחוקים זרע עמלק, שהם ראשית הגוים, מן ישראל" [ראה למעלה בהקדמה הערה 91, ובפתיחה הערה 229]. @**ובגבורות ה'**^ פס"ד [רחצ.] כתב: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 273, פתיחה הערה 186, להלן פ"ב הערה 364, ופ"ח הערה 158].

<> לשונו להלן [לאחר ציון 1185]: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל. כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי האומות, אשר הם מתנגדים על ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 57] כתב: "אין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך". ולהלן פ"ו [לאחר ציון 190] כתב: "הוקשה להם, כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו 'לא נעשה עמו דבר' [להלן ו, ג], שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל". וכן להלן [ז, ט] הוקשה לו איך הגאולה תבוא על ידי חרבונה, וראה שם הערה 143. ואודות שמן הנמנע שיבוא דבר טוב מהמתנגד, כן כתב בגבורות ה' פי"ז [עט:], וז"ל: "'ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור' [שמות ב, ה], אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי, מלמד שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה [ילקו"ש ח"ב רמז תתרעד]... מפני שמגלגלין זכות על ידי זכאי [שבת לב.], ואם לא היתה זכאית, לא בא זכות כזה על ידה. ואי אפשר לומר שהיתה בת פרעה מצלת את משה אם היתה מתנגדת אל משה ואל עמו, כי הדברים המתנגדים הם פועלים דברים מתנגדים, כמו שמתנגדים הדברים שמהם יבאו אותם הדברים. ואיך היתה סבה שתהא בת פרעה מצלת מי שהוא הפך לה, והרבה ריוח והצלה לפני המקום להציל את משה. לכך אמר שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה". וכן להלן [ז, ו] שלל את האפשרות שהגאולה תבוא על ידי שקר. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלה.] כתב: "לא יבא טוב לאחד רק על ידי מי שהוא אוהב ומבקש טובתו". ובגו"א במדבר פל"א אות ט כתב: "אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים [בראשית לז, לו], ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה". וכן הוא בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], והובא למעלה בפתיחה הערה 206. וראה להלן ציון 1187, שחזר שם על דבריו כאן. וראה למעלה בפתיחה הערה 302, ופרק זה הערה 57, להלן פ"ב הערה 413, פ"ד הערה 33, פ"ה הערה 58, ופ"ו הערה 192.

<> עמון ומואב.

<> עמון ומואב.

<> ואם תאמר, דעדיין יקשה איך באה הגאולה לישראל על ידי עמון ומואב, הרי הם במיוחד אומות המתנגדות לישראל [כמבואר בנצח ישראל פל"ב (תרכה.), וגבורות ה' פמ"ז (קצב:)]. ונהי שחכמי ישראל הם אלו שיעצו שהדין יעבור לעמון ומואב, אך סוף סוף ה"בפועל" של הגאולה נעשה על ידי המתנגדים של ישראל, ו"איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו" [לשונו למעלה]. ואולי יש לומר, שהואיל והדין הגיע לידי עמון ומואב מחמת חכמי ישראל, אזי אין עמון ומואב חולקים מקום לעצמם, אלא הם נידונים כשלוחים של חכמי ישראל, והצלת ישראל נזקפת לזכות חכמי ישראל, ולא לזכות עמון ומואב. ומעין מה שאמרו בגמרא [ע"ז נג:] "מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים, וכי אתו עובדי כוכבים [ועובדים ע"ז], שליחותא דידהו עבדי ["הלכך הויא עבודת כוכבים של ישראל, ואינה בטילה עולמית" (רש"י שם)]". ולהלן [לאחר ציון 1174] יביא הסבר שני ליישב שאלה זו [כיצד הגאולה באה על ידי חכמי האומות].

<> בא לבאר הסבר שלישי. והסברו הראשון היה שהוקשה לחז"ל מדוע הוזכרו שמות שבעת השרים. והסברו השני היה ש"הקרב" כתיב חסר, ומעתה יבאר שהוקשה לחז"ל כיצד שבעת השרים יכולים להיות קרובים אל הקב"ה.

<> לפנינו במדרש לא אמרו כן, אלא "כל מקום שנאמר במגלה זו 'למלך אחשורוש', במלך אחשורוש הכתוב מדבר. וכל מקום שנאמר 'למלך' סתם, משמש קדש וחול". ואילו כאן כתב ש"מלך" סתם הוא רק מדבר במלך מלכי המלכים. אמנם למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 600] הביא את המדרש כפי שכתוב לפנינו, שכתב: "וזה שאמרו במדרש כל מקום שנאמר במגילה 'מלך' סתם, פירוש הן מלך הקב"ה, הן מלך אחשורוש. ובמקום שכתיב 'המלך אחשורש', במלך אחשורש". וכן להלן [ו, א (לאחר ציון 30)] הביא את המדרש כפי שהוא לפנינו, שכתב: "ונראה מהו שדרשו כך, מפני שהוקשה להם כיון שהכתוב מדבר משינה שהיא שייך לאדם במה שהוא אדם, לא מצד שהוא מלך, אם כן הוי לכתוב 'נדדה שנת המלך אחשורוש', ולא 'שנת המלך' סתם. ולעיל אמרנו מן המדרש [כוונתו לדבריו למעלה בסוף ההקדמה ודבריו כאן] כי כל מקום שנאמר 'המלך' משמעו בין המלך מלכים בין מלך אחשורוש. לכך דרשו כי הכתוב בא לומר נדדה שנת מלך מלכי המלכים, או נדדה שנת עליונים ותחתונים, לכך כתב 'מלך' סתם, כי לא היה שינה זאת שינה של בשר ודם". אמנם אין כאן סתירה, כי למעלה בהקדמה המשיך לבאר ש"מלך" סתם אכן מוסב רק על הקב"ה, וכלשונו שם [לאחר ציון 601]: "ופירוש זה, כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר, וכל הדברים היו נעשים למטה ולמעלה. ולפיכך בכל מקום שכתיב 'המלך', הוא המלך אחשורש שהיה פועל כמו שנגזר עליו מן השם יתברך, שהוא מלך עולם", ושם הערה 604. וראה להלן פ"ב הערה 6.

<> כמו שנאמר [משלי טו, כט] "רחוק ה' מרשעים ותפלת צדיקים ישמע". ועוד נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] כתב: "כי הרשע שהוא רחוק מן השם יתברך". וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]. ובתפארת ישראל ס"פ ס כתב: "כי מתן שכרן של רשעים הוא שלא כסדר הראוי... ולפיכך שכרן של רשעים הוא יתברך אינו מאחר להם, אבל משלם להם מיד [עירובין כב.], כי שכרן הוא דבר יוצא מן הסדר המציאות שיהיה אל הרשע קירוב אל השם יתברך, וראוי שיהיה מסולק דבר זה". וכן כתב בח"א לב"ב ד. [ג, נח.], וז"ל: "כי אין ראוי לרשע בצד עצמו שיהיה לו שום קירוב אל השם יתברך, 'כי לא יגורך רע' [תהלים ה, ה], וכל זמן ששכר הרשע אצל השם יתברך יש לרשע קירוב אל השם יתברך. ולפיכך השם יתברך רוצה לסלק הרשע מאתו יתברך, עד שלא יהיה לו קירוב אצלו".

<> כי "קרבן" בא מלשון התקרבות, שמתקרב על ידו אל ה', וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.], וז"ל: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 119] כתב: "כי הקרבן הוא השבה גם כן אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'. כי מי שמביא קרבן אל אחר, הוא שב אליו להתדבק בו, מצד שהוא מקריב אליו קרבן. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי חטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן הוא בגבורות ה' פס"ט [שיט.]. ובבאר הגולה באר השלישי [רסז:] כתב: "כי על ידי הקרבן יש כאן הקירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך הוא נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור". וכן הוא שם בבאר הרביעי [שמח.]. ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השם יתברך אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". ובגו"א בראשית פמ"ו אות א כתב: "קרבן, על ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך". ושם שמות פכ"א אות ג כתב: "נקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". ושם במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן". וכן הוא בח"א לשבועות ט. [ד, יב:]. והרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט] כתב: "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". וטעם דבר יבואר בסמוך [הערה 1199].

<> שאמרו בגמרא [מגילה יב:] "'יודעי העתים', שיודעין לעבר שנים ולקבוע חדשים". ובא לבאר מדוע חכמי ישראל נקראו דוקא על שם ידיעתם לעבר שנים, ולא על שם ידיעתם בשאר תחומים.

<> אודות שאי אפשר לעמוד על תנועת הגלגלים מעצמו, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [רכו.], וז"ל: "כל חכמת התכונה אין ראוי שיהיה נקרא שם 'חכמה' עליו, כי אין נקרא 'חכמה' רק שידע הדבר כמו שהוא. ודבר זה לא תמצא בחכמתם [של אומות העולם], כי לא אחד שעמד על אמתתו. ומה לי אם ישקר הרבה, או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר. כמו שהוא סוד העיבור, שהם [חכמי ישראל] ידעו אמיתתו כפי מה שהוא מקובל מפי השם יתברך. ועוד, כל חכמי גוים לא ידעו רק שעור זמן מהלך החמה והכוכבים והקפת הירח, ולא ידעו טעם הדבר, ומאיזה צד נמצא כך, ולמה כך בבירור. ודבר זה יקרא 'סוד העבור' [ר"ה כ:], אשר יודע כל עניין הליכת החמה והכוכבים בציור השכלי ומהותם... כי מה שייך חכמה בדבר שאין לו טעם, ולא ידע מהות הדבר, רק שידע שכך נמצא. ודבר זה אין ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', רק החכמה מי שיודע מהות הדבר בעצמו". ובספר נחמד ונעים לרבי דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרק ד כתב שחכמי האומות לא יכלו להשיב לשאלותיו אודות מהלך הכוכבים והמזלות. ודברי המהר"ל בבאר הגולה שאובים מהספר עבודת הקודש ח"ד פ"ב, עיין שם.

<> פירוש - אמרו חכמים [ר"ה כה.] "אמר להם רבן גמליאל, כך מקובלני מבית אבי אבא, אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה, ושני שלישי שעה, ושבעים ושלשה חלקים". והנה "שני שלישי שעה" הוא 720 חלקים, כי נהגו לחלק את השעה אל 1080 חלקים, ושליש השעה הוא 360 חלקים. הוסף לכך "שבעים ושלשה חלקים", הרי זה 793 חלקים ["עשה ירח למועדים" (תהלים קד, יט) בגימטריה 793], שהוא 0.734259 של השעה [כי זהו החלק של 793 חלקים מתוך 1080 חלקים]. ומספר זה ביחס לעשרים וארבע שעות הוא 0.03059 מן היממה. נמצא שלירח לוקח 29.530590 ימים להקיף את כדור הארץ. ומחקרים שנעשו על ידי נאסא ובברלין קבעו שהמספר הוא 29.530589, הרי שזהו שינוי של אלפית השניה בלבד בין דברי הגמרא לבין התוצאה של המחקר הנעשה בברלין עם לווינים משוכללים ושעונים אוטומטיים. וזהו שכתב כאן "לכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה, ולא יחטיאו אפילו כהרף עין".

<> נראה שחסרות כאן כמה מלים, אך כוונתו ברורה שהואיל ופקע שמם של חכמי ישראל לעיני כל העמים, לכך אחשורוש ביקש להוועץ עמם. ולפי זה אין קשר בעצם בין ידיעת סוד העיבור לענינה של ושתי, אלא הואיל ואחשורוש שמע על חכמתם של חכמי ישראל [בענין סוד העיבור], לכך ביקש להוועץ עמם בעניינה של ושתי. אך בסמוך [לאחר ציון 1178] יבאר קשר מהותי בין ידיעת סוד העיבור לעניינה של ושתי.

<> כוונתו למאמר חכמים [שבת עה.] "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות, שנאמר [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים', איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות". ובבאר הגולה באר הששי [רל.] כתב: "הנה חכמי ישראל ביחוד משבח אותם הכתוב כמו שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. וגם [דהי"א יב, לג] 'ומבני יששכר יודעי בינה'... ודבר שהוא מקובל לנו ממהלך הלבנה ומן מהלך החמה, הוא מרוצה ומקובל לחכמי התכונה ביותר". ובספר נחמד ונעים לרבי דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרק ריג, מביא שם כיצד חכמי התכונה של אומות העולם שבחו את דרכם של חז"ל בהבנת מהלך החמה והלבנה, וכלשונו: "כבר הודו לנו חכמי האומות מימי קדם... גם חכמי הגוים אשר בזמנינו זה בראותם אותנו בדור הזה... התפלאו על חשבון המצומצם". ובכמה מקומות מצינו שחישוב חדשים ושנים נקרא "סוד העיבור"; ר"ה כ:, כתובות קיב., פרקי דרבי אליעזר פרק ח, רש"י ביצה ד: ד"ה קים לן, ושם ד"ה דגזרי, ורש"י סנהדרין פז. ד"ה ממך זה יועץ. ורש"י ב"מ פה: ד"ה שמואל ביאר ששמואל נקרא "שמואל ירחינאה" על שם שהיה בקי בסוד העבור.

<> דברים אלו מבוארים היטב בנתיב התורה פי"ד [תקסו.], וז"ל: "ומה שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם לעיני כל העמים', מפני כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע. ותמיד באו אחרים אחריהם, ובטלו טרחם אשר טרחו ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם, ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמי השמים, סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה [כוונתו לניקולוס קופרניקוס, שבספרו (שיצא בשנת שמ"ג) טען שכדור הארץ הולך סביב השמש, ולא להיפך]. רק שהוא עצמו כתב כי עדיין לא יוכל לחשב את הכל. וכאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות, ונותנים טוב טעם ודעת. כי דבר זה שהיה מחלוקת ביניהם [בין חכמי האומות עצמם] בזמן אשר מסבב השמש גלגלה, והירח גלגלה, לא השוו דעתם. כי איך יהיו משוים את דעתם, כי כל אחד התחכם מדעתו ושכלו, ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל, שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר לו לדעת האמת. וכך הוא, כי הדבר שהוא בידינו מקובל לנו במהלך החמה והלבנה, אומרים על זה שהוא יותר נכון ויותר מקובל. ומכל שכן כאשר היו חכמי ישראל הראשונים שהיו יודעים כל הדברים על אמתתם, כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה. ולכך על זה נאמר 'כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים'". ובתפארת ישראל פט"ז [רלז:] כתב: "לכך החכמים, היודעים סדור העולם באמת". ובבאר הגולה באר הרביעי [שטז.] כתב: "וכאשר האדם שהוא בן דעת וחכמה מתבונן בדבריהם [של חז"ל], נפלא הדבר בעיניו. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים".

<> פירוש - חכמי ישראל לא רצו לדון את ושתי, וכמבואר במאמר שהביא [למעלה לאחר ציון 1445].

<> צריך לומר "שהשרים האלו", כי המשרתים לא נזכרו כאן [אלא למעלה (פסוק י)], ופסוקנו עוסק ב"שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך היושבים ראשונה במלכות". וכן בסמוך חזר לכנותם "משרתים" [לפני ציון 1177].

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1157] "כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו, כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל". וכן למעלה קרא להם "רשעים", שכתב [לפני ציון 1165] "וכי אלו רשעים יש להם קורבה אל השם יתברך". וכן להלן פ"ו [לאחר ציון 190] כתב: "הוקשה להם, כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו [להלן ו, ג] 'לא נעשה עמו דבר' שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל", הרי שכינה את נערי המלך "רשעים". ולמעלה יישב זאת שהואיל וחכמי ישראל נתנו העצה להביא המשפט לעמון ומואב, לכך ההצלה נתלית בחכמי ישראל. אך כאן יבאר תשובה שניה על שאלה זו.

<> בסמוך [לאחר ציון 1195] שהקרבנות מורים שישראל הם אל השם יתברך.

<> פירוש - גאולת ישראל באה להם בזכות הקרבנות, שזכות זו פעלה למטה שהשרים לימדו חובה על ושתי, א"כ השרים היו נפעלים ולא פועלים, וכגרזן ביד החוצב, ושוב אין להקשות כיצד הגאולה באה מחמת השרים. וראה להלן ציון 1188 שחזר בקצרה על דבריו כאן. וכן להלן פ"ו [ציון 194] הזכיר את דבריו כאן.

<> זהו הסבר רביעי ל"יודעי העיתים", ועד כה פירש שלשה הסברים, שנים על דרך הפשט, ואחד על דרך המדרש; (א) פעמים הזמן מחייב למיגדר מילתא, אף שהדין אינו מחייב [למעלה לאחר ציון 1127]. (ב) יודעים את דברי הימים שהיו בזמנים עברו [למעלה לאחר ציון 1130]. (ג) יודעים לעבר שנים ולקבוע חדשים [למעלה לאחר ציון 1140]. ומעתה יוסיף הסבר רביעי, שיודעים את השפעת הזמן על הדברים המתרחשים בעולם. וישלב בזה גם את ידיעת סוד העיבור, ובכך יהיה קשר בעצם בין ידיעת סוד העיבור לעניינה של ושתי [ראה למעלה הערה 1170].

<> פירוש - כל הדברים הגשמיים הם תחת הזמן, כי הדברים הגשמיים הם נתונים תחת הזמן, וכפי שכתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"א [נו.] כתב: "כל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן". יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ז [תקנח:], תפארת ישראל פי"ד [ריז:], שם פכ"ה [שעו.], נתיב העושר פ"ב, גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד [הובא למעלה הערה 333].

<> כי הזמן גורם לכל הדברים שיתהוו ויתחדשו, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 32] כתב: "נברא מזה הזמן... ומזה הוא מתחדש ההוויה". ובגו"א בראשית פ"א אות כב כתב: "כי הזמן הוא מתייחס אל הנמצא בו, והוא ברור". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובביאור משנת "כל ישראל" [בתחילת דר"ח (פז:)] כתב: "כל הנמצאים הם נמצאים בזמן, והם תחת הזמן". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "כל הויה היא בזמן". ובדר"ח פ"ה מ"ו [ריב:] כתב: "מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם". ובבאר הגולה סוף באר החמישי [קלה.] כתב: "כל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו". והעולה מכך הוא כי לדברים מחולקים יש זמנים מחולקים, ולדברים שוים יש זמנים שוים. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות מה, וז"ל: "מפני שהכתוב משמע שנבראו [השמש והירח] כאחד, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים', ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור הגדול וזה מאור הקטון, איך יהיו נבראים כאחד. כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נברא כאחד". ובנצח ישראל פי"ז [שפב:] כתב: "מה לך לשאול עוד על אריכות הגלות, כי אין ראוי שיצמיח קרן יהודה בממשלה החיה הרביעית [דניאל ז, ז]. וכמו שהתבאר למעלה כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "הנה ביארו כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים... מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש... ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו מחולק מן השני. כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ובדר"ח פ"ב מ"ד [תקנה:] כתב: "כי האדם הפרטי בעל שינוי ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה". ובגו"א שמות פ"ד אות ג כתב: "כל שנוי הוא בזמן". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל" [ראה למעלה בהקדמה הערה 376, פרק זה הערות 333, 334, 494, 497, להלן פ"ג הערות 214, 256, 301, ופ"ה הערה 293].

<> ופירש רש"י בקהלת שם: "לכל זמן - אל ישמח האוסף בהון מהבל כי אם עכשיו הוא בידיו, עוד ירשוהו צדיקים, אלא שעדיין לא הגיע הזמן, כי לכל דבר יש זמן קבוע מתי יהיה". ובנצח ישראל ר"פ כז כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם".

<> יש להבין, מדוע לא נאמר כאן "יודעי הזמנים", אלא "יודעי העיתים". ובמשפט זה גופא פתח בעת וסיים בזמן, שכתב: "וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן". ואולי אפשר ליישב זאת על פי ביאור ההבדל בין "זמן" ו"עת" שהוזכרו בפסוק בקהלת, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעה:], וז"ל: "והבן מה שאמר 'לכל זמן ועת לכל חפץ', כי הדברים שהם גופניים... והגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד, והוא קבלת התורה, שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן, על זה אמר 'עת לכל חפץ', כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ כז, ובדרוש על התורה [כד.]. והנה סוד העיבור הוא דבר שכלי נבדל, שהרי נקרא "משפט", וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין יא:] "תנו רבנן, אין מעברין את השנה אלא ביום, ואם עיברוה בלילה אינה מעוברת. ואין מקדשין את החדש אלא ביום, ואם קידשוהו בלילה אינו מקודש. אמר רב אבא, מאי קרא, [תהלים פא, ד] 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו', איזהו חג שהחדש מתכסה בו, הוי אומר זה ראש השנה, וכתיב [שם פסוק ה] 'כי חוק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב', מה משפט ביום, אף קידוש החדש ביום" [ראה חזון איש אמונה ובטחון, פ"ג אות ל]. אך עניינה של ושתי הוא דבר שאינו שכלי. לכך הפסוק שמוסב על ידיעתם של חכמי ישראל בסוד העיבור [כמו שגם יבאר בסמוך], אומר "יודעי העיתים". אך ההתחדשות שתהיה בענינה של ושתי היא מפאת שרשעה זו נופלת תחת הזמן, ולכך דבר זה נתלה בזמן ולא בעת. וראה למעלה הערה 333 שנתבאר שם שהרשעים בפרט נתלים בזמן.

<> פירוש - הואיל והם יודעים את ענין הזמן, לכך הם יודעים את המתחדש על פי הזמן, שכאשר יודעים את הסבה ממילא יכולים לדעת גם את המסובב מהסבה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא", ובח"א שם [ג, סו:] כתב: "כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים, לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים. עד שאם הוא חכם וגדול, יכול לדעת העתידות שיבאו, יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם, יודע אף העתידות".

<> מקורו בתרגום כאן, שכתב: "וסריבו בנוי דיששכר למידן ית דינא ההוא". וכן באסת"ר ד, א אמרו: "'ויאמר המלך לחכמים יודעי העתים וגו'', מי היו, אמר רבי סימון, זה שבטו של יששכר, הדא הוא דכתיב [דהי"א יב, לג] 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל וגו''... לעיבורין". וראה רש"י [בראשית מט, טו]כתב בברכת יששכר "לפסוק להם הוראות של תורה וסדרי עיבורין, שנאמר 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל'".וראה להלן ציון 1261.

<> למעלה [לאחר ציון 1156].

<> משה ממצרים, וחשמונאי ובניו מיון.

<> כמבואר למעלה הערה 1159.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1175] שמחמת שגאולה זו נפעלה על ידי מלאכי השרת [שעוררו את זכות הקרבנות של ישראל], לכך אין גאולה זו נתלית באומות, וכמבואר בהערה 1177. וכאן רומז לקושי ["ואף כי מלאכי השרת היו גורמים"], דמהו הצורך שדין ושתי יבוא תחילה לחכמי ישראל [בכדי שגאולה זו לא תתלה באומות], הרי בלא"ה גאולה זו נפעלה על ידי מלאכי השרת, ומה הצורך שישראל תחילה יגלגלו גאולה זו.

<> נראה ביאורו, שהואיל והגאולה אינה יכולה לבא ממי שהוא מתנגד לישראל [כמבואר למעלה הערה 1159], לכך ראוי שהגאולה תבוא על ידי מי שהוא ישראל עצמו, כי ההפך הגמור למתנגד לישראל הוא מי שהוא ישראל עצמו. ואף מלאכי השרת המלמדים זכות על ישראל אינם ישראל עצמם, ולכך "כל מה שאפשר שיהיה על ידי ישראל, יהיה זה". ונראה להטעים זאת עוד, כי כל גאולה נפעלת על ידי רחמי ה', וכפי שנאמר [ישעיה נד, ז-ח] "ברגע קטון עזבתיך וברחמים גדולים אקבצך בשצף קצף הסתרתי פני רגע ממך ובחסד עולם רחמתיך אמר גואלך ה'". וכן כתב בסוף ספר זה, וז"ל: "ומי שהושיע את עמו ישראל בגלותם מיד אויביהם, והיה אתם שלא ישלטו בהם שונאיהם, יושיע את עמו בגלותם הזה, ויציל אותם מן מבקשי רעתם, וברחמיו ובחסדיו הגדולים יגאל אותם, אמן". וכן לגבי גאולת מצרים כתב בגבורות ה' פל"ה [קלב:] ש"לפיכך נתן להם ב' מצות אלו [מילה וקרבן פסח], כדי שירחם עליהם השם יתברך, ויגאל אותם" [ראה להלן פ"ב הערה 3]. ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב: "השם יתברך... ירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם... שהקב"ה נוהג עם ברואיו להציל אותם מן הרע". הרי הגאולה נפעלת על ידי רחמי ה'. לכך ישראל עצמם מסוגלים ביותר להביא את הגאולה, כי ישראל בפרט מעוררים רחמי ה' מחמת שהם עצמם נתונים בצרה ובשביה. מה שאין כן מלאכי השרת, שהם עצמם אינם נתונים בצרה ובשביה, לכך אין בידם כל כך לעורר רחמי ה'.

<> בא לבאר מדוע זכות הקרבנות בפרט מביאה לגאולת ישראל.

<> כמו [דברים לב, יד] "חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים וגו'", ופירש רש"י שם "כרים - כבשים". וכן [עמוס ו, ד] "השוכבים על מטות שן וסרוחים על ערשותם ואוכלים כרים מצאן", ושוב כתב רש"י שם "כרים - כבשים". וכן [תהלים סה, יד] "לבשו כרים הצאן", ועוד. וכן הוא ברד"ק ספר השרשים, שורש כר.

<> ראה גו"א ויקרא פ"ט אות י שגרס ברש"י שם [ויקרא ט, ז] "כל מקום שנאמר 'עגל' ו'כבש' סתם, בני שנה הם" [אמנם לפנינו ברש"י נזכר רק עגל ולא כבש].

<> וכן רש"י בגמרא שם [מגילה יב:] כתב: "כרשנא - כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה".

<> כמו שפירש רש"י [מגילה יב:]: "מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו, לעשות נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה". וראה למעלה הערה 1157, להלן הערות 1299, 1314, 1390, 1408, ופ"ט הערה 372.

<> לזכותם של ישראל.

<> "כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו כאילו הם שלו" [לשונו בסמוך].

<> "בלבד" - ללא שאר קרבנות, אלא מנחה בפני עצמה בלבד.

<> לשונו בנתיב העבודה ספ"א: "בודאי אפילו מנחה שהיא עשרון סולת בלבד, נחשב כאילו הקריב נפשו, ומכל שכן מי שמביא קרבן יותר, נחשב כאילו הקריב נפשו" [ראה להלן הערה 1204]. ויש להעיר על ק"ו זה, כי הקרבת הנפש במנחה אינה מצד המנחה גרידא, אלא מצד שהמקריב הוא עני, וכמו שאמרו חכמים [מנחות קד:] "מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה 'נפש' [ויקרא ב, א] אמר הקב"ה, מי דרכו להביא מנחה, עני ["דרכו להביא מנחה, שאין לו בהמות" (רש"י שם)], מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני". אך מנין לומר שאף בשאר הקרבנות "כאילו הקריב נפשם", הרי בשאר קרבנות לא איירי בבעלים עניים. וכן יש להעיר על דבריו בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 126], שכתב: "כי כאשר מקריב האדם קרבן, מקריב עצמו אל השם יתברך... ולפיכך בקצת קרבנות כתיב 'ונפש כי תקריב מנחה', ודרשו ז"ל [מנחות קד:] כאילו הקריב את נפשו. ולפיכך על ידי קרבן מקריב עצמו אל השם יתברך". ושוב יקשה, הרי הפסוק "ונפש כי תקריב" איירי בעני, ומנין להקיש מכך לשאר קרבנות, שבעליהם אינם עניים, שאף הם כאילו הקריבו עצמם. אמנם הדבר מבואר על פי דבריו בדר"ח פ"ב מט"ז [תתכב:], שכתב: "העשיר בפר והעני בעוף ובמנחה, שוים". ויש להעיר על כך, שאם מנחת עני שוה לפר עשיר, מדוע נאמר "נפש" רק במנחת עני, ולא בקרבן עשיר. ובעצם השאלה היא בין מנחות קד: [מקור המאמר], למשנה במנחות קי., ששם אמרו לגבי עולת בהמה ועוף ומנחה "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון את לבו לשמים", הרי שעוף ובהמה שוים להדדי. אך הענין מתיישב לפי דבריו של המשך חכמה, שכתב [שמות יב, כא]: "במנחה לא כתיב רק 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה', ואמרו רז"ל מי דרכו להביא מנחה, עני. &**שאע"פ שאין בו נפש כמו בהמה ועוף**^, מעלה אני עליו כאילו נפשה הקריבה". הרי שמה שנאמר במנחה "נפש", לרבותא נקט לה, שאפילו במנחה שאין בה נפש מצד עצמה, מ"מ "מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו". אך בודאי שהוא הדין בעולת בהמה ועוף שהם בעלי נפש מצד עצמם, שיש בהקרבתם משום "נפש כי תקריב". ולכך הק"ו כאן הוא שאם במנחה בודדה יש הקרבת הנפש, כאשר מקריב כל הקרבנות יחד על אחת כמה וכמה שתהיה בהם הקרבת הנפש. וראה להלן פ"ג הערה 516.

<> לשונו בנתיב העבודה ר"פ א: "ובאולי יקשה לך אם כן שאין העבודה לתועלת השם יתברך, אם כן למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך. אין זה שאלה, כי אף שאין דבר זה לתועלת השם יתברך, מכל מקום האדם מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה 'עבודה', כי העבד קנוי לרבו, והוא וממון שלו הכל לאדון שלו. ולכך כאשר מביא קרבן אליו, מורה שהוא שלו כמו העבד שהוא קנוי לרבו, ולכך נקרא זה עבודה אל השם יתברך כאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך. ואין לך עבודה יותר מזה, כי אם יקרא 'עבודה' כאשר משמש אליו ועושה מה שצריך אליו, שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו, כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך, שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו. לכך נקרא זה 'עבודה'". ובגבורות ה' ר"פ סט כתב בסגנון אחר, וז"ל: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה, כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא עליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה" ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד:] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה". וראה להלן פ"ג הערות 293, 516, 546.

<> כמו שאמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים". ורש"י בויקרא שם כתב "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". וכן ביאר שמחמת כן ישראל נגאלו ממצרים, וכלשונו בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:]: "דם פסח ודם מילה [רש"י שמות יב, ו]. דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם, כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה. שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות... ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה... אבל כאשר הוא עבד להקב"ה והוא עובד בוראו, זה הוי עבד גמור... ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 547, פתיחה הערה 315, ולהלן פ"ג הערה 714]. @**ולהלן ג, ט**^ [לאחר ציון 511] הביא את מאמרם [מגילה יג:] "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים", וכתב לבאר: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה [כוונתו לדבריו כאן] כי הקרבנות הם כאילו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך... ולכך המן אין יכול לקנותם", ושם הערות 515, 518.

<> למעלה בפתיחה [לאחר ציון 313] כתב: "רצה לומר כי הצלת ישראל במה שהשם יתברך לקח ישראל אליו, וכדכתיב [דברים ד, לד] 'לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'. ומפני כך היה נצולים, שישראל הם אל השם יתברך, והם עם שלו. ולכך כאשר ניתנו להשמיד ולהרוג, ונמסרו לגמרי ביד שונאיהם, דבר זה אי אפשר, כי ישראל הם אל השם יתברך, ולכך הוציא השם יתברך אותם מידו... דבר זה אי אפשר, כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיו נמסרים ליד אחר... וכן כאשר נמסרו ליד המן לעשות בהם כרצונו, ואז השם יתברך לקח את ישראל מידו".

<> שם [עמודים קסב.-רטו:]. ונמצא שביאר בסך הכל ששה פירושים לשלשת עמודי העולם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים]; (א) כנגד טוב האדם, טוב לה', וטוב לזולתו. (ב) כנגד שלימות העולם, חלק גבוה לעולם, ושפע ה' לעולם. (ג) כנגד אברהם, יצחק, ויעקב. (ד) כנגד היסודות מים, אויר, ואש. (ה) בכת"י שם [הובא שם בהערה 556] ביאר שהם כנגד חבור עליונים ותחתונים להדדי, עליונים מתחברים לתחתונים, תחתונים מתחברים לעליונים. (ו) בנתיב העבודה ספ"א ביאר שהם כנגד שכל, נפש, וגוף [יובא להלן הערה 1204].

<> שהם ישראל העובדים את ה' על ידי הקרבנות. וזהו מן הנמנע שהקב"ה יאבד העולם, כי כבר נשבע על מי נח [בראשית ח, כב] "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישבותו". ואמרו חכמים [זבחים קטז.] "כבר נשבע [הקב"ה] שאינו משחית כל בשר". ובגו"א שמות פ"ד אות א כתב: "הוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר". ובנצח ישראל פל"א [תרד:] כתב: "כי השם יתברך חפץ בקיום". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלז.] כתב: "אין ראוי שיהיה בזה הפסד, שאם כן יהיה העולם בטל, והשם יתברך ברא העולם שיהיה קיים". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב: "כי כל הנמצאים אין להם ראוי הקיום רק מצד שהוא יתברך אינו רוצה לבטל העולם" [ראה להלן פ"ג הערה 274].

<> ואם תאמר, מדוע זכות הקרבנות נזכרה כאן יותר מאשר זכות התורה וגמילות חסדים, דמאי אולמא עמוד העבודה מעמודי התורה וגמילות חסדים. ואולי אפשר ליישב זאת על פי דבריו בנתיב העבודה ספ"א בביאור שלשת עמודים אלו [הוזכר בחלקו למעלה הערות 1198, 1202], וז"ל: "יש לך עוד לדעת כי אלו שלשה עמודים נגד מה שיש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף, וכולם אין להם עמידה וקיום רק בו יתברך. וקיום הנפש הוא שמקריב נפשו אל השם יתברך בעבודתו אליו, וכמו שכתוב אצל העבודה [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב'... ולכך בעבודה יש לו קיום מצד הנפש. ומצד השכל שלו יש לאדם קיום על ידי התורה, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות אל השם יתברך... ומצד הזה יש לאדם קיום מצד שכלו. ומצד גופו יש לאדם קיום מצד גמילות חסדים, כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך, רק מצד כי השם יתברך גומל חסדים עם הכל. ומצד הזה יש לו קיום, וכאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן... והנה אלו שלשה דברים הם קיום העולם". ולמעלה בפסוק י [לאחר ציון 963] כתב: "וגם היה עושה בהם מלאכה [בשבת], שזהו בטול הנפש, כי יש חיוב מיתה על מלאכת שבת... והמלאכה בשבת היה בטול לנפש, שיש חיוב מיתה על המלאכה". הרי שמיתה היא במיוחד ובמסוים ביטול הנפש. לכך כאשר ישראל עמדו בפני גזירת מיתה של המן הרשע, הזכות העומדת כנגד זה היא העבודה, שמורה על קיום נפשם של ישראל. וראה להלן פ"ג הערה 546 שזכות הקרבנות עומדת במיוחד ובמסוים כנגד עמלק, כי הקרבנות מורים על אחדות ה', ואחדות ה' מכריתה את עמלק. וזו הטעמה נוספת ביחוד עמוד העבודה כאן. אמנם להלן פ"ג [לאחר ציון 551] כתב: "כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם... וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן". הרי שהתנגדות המן לישראל מכוונת כנגד הגוף, יותר מאשר לנפש. ויל"ע בזה.

<> בכך ששמות השרים מרמזים על הקרבנות. הרי שדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר 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". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". ושם בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. 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" [הובא למעלה בהקדמה הערה 381, פרק זה הערה 183, להלן פ"ב הערה 640, פ"ג הערה 282, פ"ו הערה 285, ופ"ט הערה 320].

<> כמו שביאר הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה הערה 438.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 986]: "הנה תמצא כי כל כוונת אחשורוש שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היה לו שבעה משרתים, כמו מלמעלה שהם; שבתי, צדק, מאדים, חמה, נוגה, כוכב, לבנה, ז' משרתים. ואלו ז' משרתים כל אחד מושל ביומו, כמו שהוא ידוע. וכן כאן כל אחד היה משרת ביומו, וכמו שהוא בתרגום [למעלה פסוק י] כי אלו ז' משרתים היה כל אחד משמש ביומו". ושם מבאר את השייכות בין שבעת המשרתים שהוזכרו בפסוק י לשבעת השרים שהוזכרו כאן. וראה למעלה הערות 999, 1013, שדין אחד להם.

<> הולך לבאר שסדר הלילות של שבעת כוכבי הלכת הוא כצנ"ש חל"ם, וכמו שמבאר. ומקורו מפרקי דרבי אליעזר פרק ה, שאמרו שם: "ואלה שמותן: חמה נוגה ככב לבנה שבתאי צדק מאדים. וסימן שימושן:&**כצנ"ש חל"ם בלילות**^, חל"ם כצנ"ש בימים, כל"ש צמח"ן בשעות של לילות, חנכ"ל שצ"ם בשעות של ימים".

<> כן כתב רש"י בכמה מקומות [ברכות נט: ד"ה שבתאי, שבת קכט: ד"ה דקיימא, ועירובין נו. ד"ה ואין].

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 251]: "כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל. ומספר 'המן' 'מאדים', כמו שיתבאר... המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 178] כתב: "ועוד יש לך להבין, כי המן היה חפץ לאבד את ישראל לגמרי, והמן היה מוכן לדבר זה". ולהלן פ"ג [לאחר ציון 116] כתב: "רשע שהוא המן, שהוזמן למכשול ולתקלה את כל ישראל". ובכד הקמח, ערך פורים, כתב: "המן למאדים, לפי שהמן בא לשפוך דמן של ישראל, והוא מזרע עמלק בן עשו הנקרא [בראשית כה, ל] 'אדום'". ובמגלה עמוקות על ואתחנן, אופן קצא, כתב: "וסוד [שמות יז, יד] 'מחה אמחה'... 'מחה' נוטריקון 'מאדים' 'חלבנה' 'המן', שכולם עולין צ"ה". ובספר בני יששכר מאמרי חודש ניסן, מאמר ד, כתב: "בזמן שליטת כוכב מאדים, שהוא כח ס"מ, שרו של עשו, מאדים ממנו היה יונק המן הבא מן עשו, וחשב לשפוך דם ח"ו, כפי שפיטת כח מזלו, 'המן' בגימטריא 'מאדים'" [הובא למעלה בהקדמה הערות 252, 254].

<> שבת קנו. אמרו "האי מאן דבמאדים, יהי גבר אשיד דמא". ובבאר הגולה באר החמישי [פז:] כתב: "ימצא כוכב מאדים שבחלקו החורבן וההפסד". ורש"י [שבת קכט:] כתב: "מזל מאדים ממונה על החרב ועל הדבר ועל הפורעניות". ובתיקוני זוהר תיקון ע [קכה.] כתוב "מאדים איהו למשפך דמא, ואיהו מכת חרב הרג ואבדן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 253].

<> "כי מה שאמר 'ממוכן הוא המן', כלומר שהם שוים בכח אחד, אבל אינו המן ממש" [לשונו בהמשך].

<> כמו שאמרו [פרקי דרבי אליעזר פרק ה] "ביום השביעי מאדים שבתאי".

<> פירוש - הואיל ובסעודה זו שלט כח מאדים, לכך ידיענן ש"ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" איירי בשבת, שהוא היום שבו שולט מאדים. ולמעלה [לאחר ציון 934] הביא מאמר זה [ש"ביום השביעי" הוא שבת], אך שם ביארו באופן אחר [שיום השביעי הוא מיוחד להשלמה].

<> בא להוכיח שכאשר אמרו "ממוכן הוא המן", אין הכוונה שהוא המן ממש, אלא ממוכן הוא אדם אחר, ששוה בכחו להמן. ומה שכתב "תרגום שלנו", הוא כדי לאפוקי מתרגום שני, שתרגם שמומכן הוא דניאל.

<> הרי כבר תלו את מומכן, ואיך נשאר המן.

<> פירוש - שאר משרתי המלך ושריו. ואודות שאחשורוש חשש ממרידות נגדו, כן ביאר למעלה [מציון 556 ואילך]. וראה להלן פ"ו הערות 34, 88.

<> נמצא שמומכן אינו ממש המן, אלא דומה בכחו להמן. וכן מצינו שאמרו [תנחומא ויצא אות יג, וילקו"ש ח"א רמז קסח] שלבן הוא בלעם. וכתב על כך הראב"ע [בראשית לו, לב] "בלעם איננו בן לבן הארמי. ויתכן שדרך הדרש בעבור היותו מנחש כמוהו, כי לא יפול מדברי רבותינו ז"ל ארצה". וראה להלן פ"ג הערה 31 שגם שם מוכח שאינו מבאר "מוכן לפורענות" כפי שרש"י ביארו [מגילה יב:] "מוכן לפורענות - עומד להיות תלוי".

<> עומד על כך כי בפעם הראשונה שהוזכר שם "ממוכן" [פסוק יד] האות וי"ו נכתבה לאחר אות מ"ם השניה. אך בפסוק טז נכתב "ויאמר מומכן", האות וי"ו נכתבה לאחר אות מ"ם הראשונה. וכן העיר המנות הלוי כאן [נב:].

<> כי על ידי הקדמת הוי"ו למ"ם הראשונה יש בזה התחלת תיבת "&**מו**^כן", שבה גם כן אותיות מ"ם וי"ו צמודות להדדי בתחילת התיבה. וכן כתב המנות הלוי כאן [נב:], וז"ל: "ויאמר ממוכן. אמרינן בגמרא שם, תנא ממוכן זה המן, ולמה נקרא שמו ממוכן, שמוכן לפורענות. ואפשר שדרשו זה משנוי כתיבת שמו במקום הזה מן הראשון, כי נכתב פה 'מומכן', הוא"ו קודם למ"ם שניה, להורות 'מום' לשון פורענות, וכן לשון הכנה, מוכן ומזומן לפורענות. הוא שיסד הפייטן [לשבת זכור בפיוט "מי כמוך ואין כמוך"] 'הוא המן לפורענות מוכן'. ולכן דרשוהו בפסוק זה מפני שינוי שנשתנה בו, ולא דרשוהו [פסוק יד] 'והקרוב אליו', והוא ענין נאה". וראה הערה הבאה.

<> כביאור לדבריו הבאים נקדים, שהנה כאמור נכתב בפסוק יד "מרסנא &**ממוכן**^", ובפסוק טז נכתב "ויאמר &**מומכן**^", וחז"ל דרשו על הפעם השניה [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן', תנא ממוכן זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". והנה אם תיבה זו היתה נכתבת פעמיים באותו אופן ["ממוכן" או "מומכן"], אזי חז"ל לא היו דורשים תיבה זו ללשון הכנה. אך הואיל ובפעם השניה נשתנה הכתיב, לכך הפעם השניה עוררה את חז"ל לדרוש שתיבה זו קשורה להכנה, כי בפעם השניה נכתבו בתחילת התיבה אותיות מ"ם וי"ו ["&**מו**^מכן"], כפי שתיבת "&**מו**^כן" מתחילה באותיות אלו, וכמבואר בהערה הקודמת. אך לאחר שנתגלה לנו שתיבה זו קשורה להכנה, מעתה גם הפעם הראשונה ["ממוכן"] נסקרת מתוך הבנה זו, ואף ביתר שאת; כי בפעם הראשונה נמצאת תיבת "מוכן" בצורה שלימה, שהרי ארבע אותיותיה האחרונות של "ממוכן" הן "מוכן" ללא כחל ושרק. אך בפעם השניה אין תיבת "מוכן" מופיעה בה כסדר, שהרי נכתב "מומכן". לכך מעתה התהפכו היוצרות, והפעם השניה מורה על הכנה קטנה יותר לרע מהפעם הראשונה, אע"פ שההתעוררות לדרשה זו באה היא מהפעם השניה ולא מהפעם הראשונה. באופן שלאחר שנתגלתה בפעם השניה השייכות בין שם זה ל"מוכן" ["ויאמר &**מו**^מכן"], נמצא למפרע שבפעם הראשונה שנכתב שם זה ["מרסנא ממוכן"] היתה הכנה מרובה יותר לרע מאשר בפעם השניה, כי בה נמצאת תיבת "מוכן" כסדר.

<> שמיאנה ומרדה בבקשת בעלה המלך לבא.

<> משנה [סנהדרין לב.] "דיני נפשות פותחין לזכות ואין פותחין לחובה". ובבאר הגולה באר השני [קמב:] כתב: "ועוד תדע להבין, כי משפט מן בית דין של מטה הכל הוא לזכות. כי הבית דין ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב [ראה למעלה בפתיחה הערה 295]. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'. ודבר זה במקרה כאשר לא ימצא זכות [ראה להלן הערה 1279]. ולפיכך אמרו [סנהדרין לב.] פותחין לזכות ולא לחובה. וכל זה מפני כי מן בית דין הצדק ראוי שיבא הצדק והטוב בעצם ובראשונה, קודם שיתחיל בחיוב, כי אין זה בעצם ובראשונה. ולפיכך בית דין שראו כולם לחובה פוטרין אותו [סנהדרין יז.]. וזה כי מצד שצריך להיות בית דין של צדק, ויבא מן הבית דין הצדק הטוב בעצם ובראשונה, ומצד הזה צריך הלנת דין לעיין אחר זכות. וכאשר בית דין ראו כולם לחובה, אם כן כבר יש אצלם שהוא חייב, ולא מצי למיעבד ליה זכותא. ולפיכך לא יהיו נחשבים בית דין צדק, כמו שראוי להיות בית דין צדק בעצמם, שיהיה התחלת הדין בצדק, וילינו הדין בשביל הזכות והצדק. ולפיכך פוטרים אותו, שראוי שיהיו בית דין של צדק". והבטוי "בית דין צדק" האמור כאן והרבה פעמים בבאר הגולה שם שאוב מהפסוק [ישעיה א, כא] "מלאתי משפט צדק ילין בה", ומשם ילפינן שצריכה שהיה הלנת דין [סנהדרין לה.].

<> כי הוא בקום ועשה מחפש את הרע, גם כאשר הרע אינו לפניו. מה שאין כן הראשון, שרק כאשר הרע לפניו הוא רואה מיד את הרע בשב ואל תעשה, אך אינו מתאמץ ומשתדל לחפש הרע כשאינו לפניו. ומעין חילוק זה נמצא בהבדל בין "לב רע" ו"עין רע", וכפי שכתב בתחילת נתיב עין טוב, וז"ל: "'לב רע' נקרא כאשר אינו רוצה להוציא טוב אל אחר... 'עין רע' נקרא כאשר עינו צר בשל אחר". הרי הראשון כאן דומה לבעל "לב רע", שאינו פועל טובה, והשני כאן דומה ל"עין רע" שחותר ופועל רע.

<> כי עדיין לא הגיע לפניו דבר רע, ואף על פי כן הוא מוכן לרע. ו"ממוכן" מורה על הכנה גמורה לרע, כי נמצאת בשם זה תיבת "מוכן", וכמבואר למעלה הערה 1221.

<> כפי שדרשו בגמרא [מגילה יב:] "למה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות. אמר רב כהנא, מכאן שההדיוט קופץ בראש", וראה למעלה הערה 1152, ובסמוף הערה 1231.

<> כי רק מקצת מתיבת "מוכן" כתובה בתחילת השם, ולא כל תיבת "מוכן, וכמבואר למעלה הערה 1221.

<> בשני אופניו; "מומכן" ו"ממוכן".

<> וזהו הכתיב "מומכן", ששתי האותיות הראשונות הן מקצת מתיבת "מוכן", וזה מוכן לרע, אך לא מוכן לרע לגמרי.

<> ב"ממוכן".

<> הובא כבר למעלה [לאחר ציון 1151], ומובא שוב פעם כאן. ונראה שעשה כן, כי מתחילה הביאו כדי שיתחבר להבדל בין "מומכן" לממוכן", ש"מומכן" אינו מוכן לרע לגמרי, אלא שהוא קופץ מיד כשרואה רע, וכפי למעלה בסמוך [ראה הערה 1226]. אך כאן חוזר ומביאו לבארו בפני עצמו מדוע הדיוט קופץ בראש.

<> כמו שפירש רש"י [מגילה יב:], וז"ל: "שהרי מנה אותו הכתוב לבסוף, אלמא גרוע הוא מכולן, והוא קפץ בראש", והובא למעלה הערה 1152.

<> אודות שהקטן והשפל ממהר לצאת לפועל יותר מהגדול, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסו.] כתב: "האשה נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה... נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה, באחרונה... ומזה הטעם אמרו רז"ל [נדה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמב:] כתב: "ראוי שיהיה מתן שכרן של צדיקים דוקא בעולם הבא, ולא מיד, ומתן שכרן של אינם צדיקים בעולם הזה. וזה כי כל דבר שהוא במדרגה היותר עליונה אינו יוצא לפעל מיד, והדבר שאינו כל כך במדרגה יוצא לפעל מיד... שכן נראה כי הנמצאים והנבראים אשר הם יותר שלמים ויותר במדרגה, אינם ממהרים להיות נמצאים בפעל כמו אותם שהם אינם כל כך במדרגה... וזה שאמר כי מתן שכרן של רשעים, מפני שהוא קטן ופחות במדרגה, הוא יותר קרוב לצאת לפעל... אבל מתן שכרן של צדיקים, לפי גודל מדרגתו העליונה, אינו ממהר להיות יוצא אל הפעל, כמו שכל דבר שהוא במדרגה היותר עליונה אינו ממהר להיות נמצא בפעל". וכן הוא בבאר הגולה באר הראשון [סב.], והובא למעלה בהערה 525. @**ובנצח ישראל**^ ס"פ יג [שלו.] כתב: "וזה טעם ברור מאוד על אריכות הגלות, כי איך אפשר לומר שיהיה גאולה תמיד מוכן לצאת אל הפעל, כי השם יתברך סבה אל זה, ואין כאן סבה אחרת אל הגאולה, רק השם יתברך. לכך הוא רחוק מן העולם הטבעי, ואינו נמצא כל כך תמיד, כמו דבר שהוא קרוב אל הטבע. כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]. אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע, לכך אין הגאולה הזאת נמצאת רק באיחור הזמן. כי כל אשר נבדל מן עולם הטבע הזה, אין מציאותו במהירות כל כך, וצריך איחור יותר. ואלו דברים ברורים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 323, ובפרק זה הערה 526]. ובגבורות ה' פכ"ט [קיג:] כתב: "הדבר אשר הוא קרוב אל העילה הראשונה הוא רחוק מן ההגלות בעולם הטבעי... ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחילה". ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "ומזה הטעם לא היה אומה בכל שבעים לשונות שאיחרו להתגלות כמו ישראל. שהרי תמצא כי כל האומות נעשה כל אחת לאומה גדולה קודם ישראל, שלא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים, ואילו שאר האומות כבר היו נמצאים. וכל זה כי הוייתם ממקום פנימי, לכך לא היו נמצאים מיד". וראה הערה הבאה, ופ"ב הערה 186.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ט [תכט:]: "אף אם הרשעים מצליחים בעולם הזה, הצלחתם הוא כמו העשב שהוא ממהר לפרוח, וכיון שהוא ממהר לפרוח, כן ממהר להיות נאבד. כי נראה ששלימותו הוא קטן, ואין לו שלימות גדול. ודבר שהוא קטן, ואין לו שלימות גדול, הוא ממהר לצאת לפעל, כפי שהוא קטן מאוד... ולכך הרשעים שהם מצליחים בעולם הזה, מפני ששלימותם הוא קטן, לכך ממהר לצאת שלימותם לפעל בעולם הזה, לפי קטנות שלימות שלהם. לכך ממהר, כי העולם הזה גם כן לפי קטנות שלימתו יצא לפעל קודם... וכן הרשעים, מה שהם בעולם הזה בטוב ובשלימות, אין זה רק כמו עשב, שהוא ממהר לפרוח, ולכך הוא ממהר להיות נאבד גם כן... והכל כמו שהתבאר הדבר; מי שיש לו שלימות קטן, לכן מיד בעולם הזה ממהר לצאת לפעל. אבל הצדיק, ששלימותו גדול, מאחר לצאת שלימותו לפעל, לעולם הבא" [הובא למעלה הערה 330].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו [הובא למעלה בהקדמה הערה 87, ולהלן פ"ג הערה 680]. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ו:] 'אגרא דבי טמיא שתיקותא', היינו בבית האבל, 'אגרא דבי הלולי מילי'. הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פה.]. וכמו שכתב בדר"ח שם "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", כן כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכו:] לגבי לידה, וז"ל: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה יציאה לעולם בריאת אדם". והם הם הדברים. וצרף לכאן שמי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], וכן מי שאינו מדבר הרי זהו מחמת מיתה, וכמבואר כאן. @**ואמרו חכמים**^ [שבת לב:] "בעון נדרים בנים מתים", וכתב על כך בח"א שם [א, כב.]: "כי הדיבור הוא שיוצא מן האדם, והאדם מוליד את הדבור ממנו. וענין אחד לדבור שיוצא מן האדם [לבנים], והוא נקרא ג"כ תולדות האדם... וכאשר אין קיום לתולדות האדם, הוא הדבור, אין קיום ג"כ לתולדות שלו, בנים ממש". וראה בנתיב האמת פ"א [א, קצט:], ובנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:], ולמעלה בפתיחה הערה 76. ובנתיב התורה פ"ד [רכב:] כתב: "כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור" [הובא למעלה הערה 956]. @**ובדר"ח פ"א מי"ז**^ [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו כאן, שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט], ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינם יוצאים מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט:)]. וראה להלן פ"ד הערה 380.

<> כי כפי שהוא שכלי, כך דיבורו שכלי, כי אין הדיבור אל יציאה אל הפעל של המדבר. ואודות שיש דיבור שכלי ויש דיבור שאינו שכלי, הנה בהרבה מקומות כתב שהדיבור הוא שכלי, וכגון בגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "כי התינוק שאין לו שכל אינו מדבר, וכן הבהמה יש לה כלי הדבור, ואין בה דבור". ושם פס"ד [רצא:] הביא את הפסוק [תהלים קטו, ה] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו וגו'", וכתב: "וזכר חסרונם [של הפסלים], מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחילה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדיבור שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה. ומפני זה חשוב [האדם] על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת". ובבאר הגולה באר החמישי [נב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". אמנם בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה". הרי מחד גיסא כתב כמה פעמים שתינוק אינו יכול לדבר, ומאידך גיסא כתב שגם לתינוק יש נפש המדברת. ודוחק לחלק בין תינוק פחות מג' שנים, לתינוק מעל ג' שנים [ראה בדר"ח פ"ב הערה 850]. אך הנראה, שדיבור סתם נמצא אצל קטן, אך דיבור שכלי אינו נמצא אצל קטן, וכפי שחילק כאן בין דיבור של הדיוט [שאינו שכלי], לדיבור של גדול, שהוא שכלי.

<> צרף לכאן את הנאמר [משלי יז, כח] "גם אויל מחריש חכם יחשב אוטם שפתיו נבון". ורבינו יונה כתב שם: "בא לתת עצה אל האויל להחריש ולשמוע, כי אם החריש יחריש לא תחשב לו לקוצר בינה, אבל חכם יחשב, כי יאמרו במדת החכם נמצא, כי דרך החכם להטות אוזן ולהחריש ולשמוע ולא לגלות דעתו... מי שהוא סוגר שפתיו יחשב נבון, כי מדת הנבון כאשר חפץ לדבר ולהגיד דעתו, כי השמחה לאיש במענה פיו, יסגור שפתיו וימשול ברוחו מענות עד אחרי המתון והמחשבה". ובנתיב השתיקה ר"פ א הרחיב בזה כיצד החכם והנבון אינם מרבים בדברים. וראה בדר"ח פ"ו מ"ז [קצט:], ושם הערה 845.

<> שהוא ממהר לצאת לפעל מפאת פחיתותו.

<> כמו שנאמר [קהלת ז, ו] "כי כקול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל וגם זה הבל", ופירש רש"י שם "כי כקול הסירים - עצי קוצים. תחת הסיר - תחת סיר נחשת הכפוי על תבערת קוצים, והם מקשקשים לתוכה. אמר רבי יהושע בן לוי, כל קיסיא כד אינון דלקין לית קלהון אזיל, ברם הלין סירייתא קלהון אזיל, למימר אף אנן מן קיסיא. מודיעים אף אנו מן העצים, ויש צורך בנו. אף הכסילים מרבים דברים לומר גם אנו מן החשובים". ובספר באר יצחק [לרבי יצחק מאליק] פרשת כי תשא [נד.], כתב: "ממוכן... אשר קפץ בראש להראות שהוא הגדול, וכמו שאמרו חז"ל [ילקו"ש ח"ב רמז תתקעג] כל קיסיא כשהם דולקים אין קולם הולך, ברם סירייתא קליהון אזיל, מימר אוף אנן מן קיסיא. כן הדיוט קופץ בראש להראות גדולתו". ונראה שלמהר"ל לא ניחא לפרש כן, כי לפי זה לא תוסבר ההדגשה של "קופץ בראש", המורה על מהירות וזריזות. כי כדי להראות חכמתו ומעלתו יספיק שההדיוטים "מרבים דברים לומר גם אנו מן החשובים" [לשון רש"י בקהלת שם], אך מהו ההדגשה שהם עושים כן במהירות. אך לפי הסבר המהר"ל ניחא, כי זו כל הנקודה, ששפלות ההדיוט מחייבת את מהירות היציאה אל הפעל. @**והנה בעוד**^ שכאן שלל את ההסבר שההדיוט רוצה להראות חכמתו, הרי בדר"ח פ"ד מ"ז [קנה.] כתב סברה זו, וכלשונו: "ואמר [שם] 'וכל מי שגס לבו בהוראה הוא שוטה רשע וגס רוח'. פירוש, כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו, דבר זה סימן שטות הוא. ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים, הוא סימן חכמה... כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש [ב"ר פ, ו] 'והחריש יעקב עד בואם' [בראשית לד, ה], 'ואיש תבונות יחריש' [משלי יא, יב]. כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי... שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות... והוא גס רוח, שאם אינו גס רוח... מכל מקום מה לו לצרה הזאת למהר בהוראה. רק להראות גאותו, שכל התורה ברורה אצלו, והוא בעל הוראה". אמנם אין כאן התחלת קושיא, כי ודאי עניינה של גסות רוח הוא הרצון להראות חכמתו. אך השטות שבדבר אינה קשורה לרצון זה, אלא היא מצד עצמה, שעצם המהירות מורה על מדריגה קטנה שיוצאת אל הפועל באופן מיידי.

<> "ג' אמוראים חולקין למה קפץ ממוכן על אותה עצה שתהרג ושתי" [מתנות כהונה שם].

<> "הכתה אותו במנעלה על פניו" [מתנו"כ שם].

<> "וחרינא אמר" - ואחר אמר.

<> לכך רצה שושתי תמות, ובתו תבוא במקומה.

<> מלים אלו [מ"ומשמע שגם אל אחר... על פניו"] אינן במדרש, אלא ביאור המהר"ל למדרש, שמתוך שממוכן אמר "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה", מכך "משמע שגם עליו עותה" [מתנו"כ שם]. ובפירוש מהרז"ו שם כתב "לא על המלך לבדו עותה, כי על כל השרים, ועיקר כוונתו הפנימית מה שעותה [לו], אלא שהיה בוש להזכיר עוות עצמו, והלבישו בעיוות כל השרים".

<> עד כאן ביארו של המהר"ל לדעה זו. ומעתה חוזר להביא את הדעה שלישית במדרש.

<> לשון הרד"ל שם [אות יג]: "לרעותה הטובה ממנה. ומדכתיב 'הטובה' בה"א הידיעה, דרש שכבר ידועה בטובתה ממנה, והיינו בתו שידעה ומכירה".

<> פירוש - כאשר לאדם יש נגיעות אישיות בדבר, אזי הוא ראש המדברים בענין, והוא יהיה הראשון שימהר לפעול בענין. דוגמה מובהקת לדבר הם דברי רש"י הידועים [במדבר טז, ז] אודות קרח, שכתב: "וקרח שפקח היה, מה ראה לשטות זה. עינו הטעתו, ראה שלשלת גדולה יוצאה ממנו, שמואל ששקול כנגד משה ואהרן... אמר, אפשר כל הגדולה הזאת עתידה לעמוד ממני, ואני אדום". הרי כאשר אדם מרגיש מקופח ופגוע, הוא נעשה ראש העושים בענין. @**דוגמה נוספת;**^ נאמר [בראשית מד, לב] "כי עבדך ערב את הנער מעם אבי לאמר אם לא אביאנו אליך וחטאתי לאבי כל הימים", ופירש רש"י שם: "כי עבדך ערב את הנער - ואם תאמר למה אני נכנס לתגר יותר משאר אחי. הם כולם מבחוץ, ואני נתקשרתי בקשר חזק להיות מנודה בב' עולמות". הרי הנוגע בדבר הוא נכנס לתגר יותר מאחרים. ומעין זה אמרו חכמים [ב"ק מו:] "מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה... מתקיף לה רב אשי, הא למה לי קרא, סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא".

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ו [תקכז:]: "'לא תרצח' [שמות כ, יג] הוא ראש חמשה דברות אחרונות... והחוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העלול, שנברא בצלם אלקים. ואחר כך [שם] 'לא תנאף'. ואין החטא הזה במדרגת עצם העלול, אבל הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם שהוא העלול. כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי היא השלמת האדם. וכמו שדבור 'לא תרצח' הוא מאבד עצם האדם שהוא העלול, כך 'לא תנאף' מאבד דבר שהוא השלמת האדם שהוא העלול, נחשב כגופו, היא אשתו. ולפיכך 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח'. ודבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא 'אדם', שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. ולכך העובר על 'לא תנאף' הרי הוא מאבד ממנו דבר שהוא מגיע אל אנושיותו. ומעתה ראוי שיהיה 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח', כי העובר על 'לא תרצח' הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו, הוא צלם אלקים. והחוטא בדבור 'לא תנאף' הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם, נכנס בגדר האדם". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט:] כתב: "דבר שייך לגופו, כי אשתו כגופו". ובח"א לב"מ נח: [ג, כב:] כתב: "כי אשתו של אדם כגופו נחשב, וכאילו לוקח את גופו".

<> אמנם תוספות [כתובות נב.] כתבו "אשתו כגופו... [אך] אין בתו כגופו". ובגיטין מה. כתבו תוספות "שאני אשתו דהיא כגופו יותר מבתו". ומתוספות בגיטין מוכח שגם בתו כגופו, רק שאינה בזה כאשתו. וכן בתפארת ישראל פנ"ז [תתקא.] כתב: "המשיא בתו לתלמיד חכם יש לו דבקות בתלמיד חכם בגופו, כי בתו היא כגופו". ובנתיב התורה פ"ט [שצב:] כתב: "בתו מן יוצאי חלציו כגופו נחשב". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקיג:] כתב: "כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו". ובח"א לשבת כג: [א, ז:] כתב: "כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי... שהוא עצמו ובשרו של אדם". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט.] כתב: "המלמד לבנו אשר הוא כגופו... כאילו למד עצמו". וראה למעלה בפתיחה הערה 89, בפרק זה הערה 656, להלן הערה 1255, ופ"ב הערה 259.

<> לשון המסילת ישרים פי"א: "האדם מרגיש מאד בעלבונותיו ומצטער צער גדול, והנקמה לו מתוקה מדבש, כי היא מנוחתו לבדה. על כן לשיהיה בכחו לעזוב מה שטבעו מכריח אותו ויעבור על מדותיו, ולא ישנא מי שהעיר בו השנאה, ולא יקום ממנו בהזדמן לו שיוכל להנקם, ולא יטור לו, אלא את הכל ישכח ויסיר מלבו כאילו לא היה, חזק ואמיץ הוא. והוא קל רק למלאכי השרת שאין ביניהם המדות הללו, לא אל שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם".

<> "ואין יכול לוותר על זה" - שאינו יכול להעלים עין מזה [רש"י ב"ק סוף נ. "ותרן - לעבור על כל פשעם"]. ואודות שאדם חס על כבוד אשתו יותר מכבוד עצמו, כן אמרו חכמים [יבמות סב:] "האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו", ופירש רש"י שם "יותר מגופו - דזילותא דאיתתא קשה מדגברא". ובח"א ליבמות שם [א, קלד:] כתב: "אוהב אשתו כגופו. דאין שייך לומר שאוהב אותה יותר מגופו, כי למה זה שיאהב את אשתו יותר מגופו. אבל אצל מכבדה שייך לומר יותר מגופו, מפני כי הכבוד יותר שייך לאחרים מלעצמו, ולכך אמר שמכבד את אשתו יותר מגופו". והטור אבן העזר סימן פג כתב: "וכן אם חירף אותה [את אשתו] שום אדם, בדברים בגלוי לו שני חלקים ולה חלק אחד". והקשה על כך הבית יוסף שם: "שותיה דמר לא ידענא, דהא אמרינן בפרק החובל [ב"ק צא.] 'זאת אומרת ביישו בדברים פטור מכלום'... ואם כן מה חלק וחלקים שייך ביה". ואולי לפי דבריו כאן לא יקשה, כי אדם מקפיד יותר על בושת אשתו יותר מבושת הנעשית לעצמו. ובגליוני הש"ס [כתובות מג.] כתב: "מקפיד על בזיון אשתו אף אחרי מיתתו, ועוד יותר מבתו".

<> שאמרו שם שני מאמרים אודות כבוד אשתו; (א) "לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו ["באונאת דברים, לצערה" (רש"י שם)], שמתוך שדמעתה מצויה, אונאתה קרובה ["פורענות אונאתה ממהר לבא" (רש"י שם)]". (ב) "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין הברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו, שנאמר [בראשית יב, טז] 'ולאברם היטיב בעבורה'. והיינו דאמר להו רבא לבני מחוזא, אוקירו לנשייכו ["כבדו נשותיכם" (רש"י שם)] כי הכי דתתערו".

<> יבמות סב: "תנו רבנן, האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו... עליו הכתוב אומר [איוב ה, כד] וידעת כי שלום אהלך" [ראה הערה 1251]. וכן אמרו [חולין פד:] "לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו, וילבש ויתכסה במה שיש לו, ויכבד אשתו ובניו יותר ממה שיש לו. שהן תלויין בו, והוא תלוי במי שאמר והיה העולם". וכן אמרו [גיטין ו:] "לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי פילגש בגבעה הטיל עליה בעלה אימה יתירה, והפילה כמה רבבות מישראל". והרמב"ם הלכות אישות פט"ו הי"ט כתב: "וכן צוו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו, ואוהבה כגופו, ואם יש לו ממון מרבה בטובתה כפי הממון, ולא יטיל עליה אימה יתירה, ויהיה דיבורו עמה בנחת, ולא יהיה עצב ולא רוגז". והמגיד משנה שם ביאר שמקור ריש דברי הרמב"ם הוא המאמר ביבמות. ובשדי חמד [אסיפת דינים מערכת ה"א אות ח] העיר על כך שבלשון הברייתא ביבמות אינו מפורש דהכיבוד לאשתו הוא חיוב וציווי, "דהלא לא תני דחייב לכבדה יותר מגופו, אלא מעליותא דאית במכבדה יותר מגופו" [לשונו שם]. ואשר להרמב"ם הוסיף בזה"ל: "נודע שאין דרך הרמב"ם אלא לפסוק מה שמפורש בש"ס, והיה לו להעתיק דבר זה כלשון ששנו חכמים 'המכבדה יותר מגופו כו''. ומזה נראה שדבריו נובעים ממקום אחר שמצא כן באיזהו מקומן בדברי רז"ל, ואנחנו לא נדע איה מקום כבודם". וידועה תשובת המהר"ם מרוטנברג [ח"ד סימן פא] בענין החיוב לכבד את אשתו, והביא בתוך דבריו מקורות נוספים, וכלשונו: "כל בן ברית חייב לכבד את אשתו יותר מגופו, עולה עמו ואינו יורדת עמו [כתובות סא.], 'בעולת בעל' כתיב [בראשית כ, ג], בעלייתו ולא בירידתו, לחיים נתנה ולא לצער [כתובות שם]. ומספר כתובה נלמוד 'אנא אפלח ואוקיר ואיזון' [תוספות כתובות סג., ורא"ש כתובות פ"ה סימן לב]. והמכה את אשתו מקובלני שיש יותר להחמיר בו מבמכה את חבירו, דבחבירו אינו חייב בכבודו, ובאשתו חייב בכבודה... והעושה יש להחרימו ולנדותו ולהלקותו ולעונשו בכל מיני רידוי, ואף לקוץ ידו אם רגיל בכך, כי הא דרב הונא קץ ידא [סנהדרין נח:] אפילו בבבל, אע"ג דאין דנין דיני קנסות בבבל, מכין ועונשין שלא יקילו ראשם בכך... ובתשובת הגאונים מצאתי, ושכחתי שם הגאון, והאשה שקובלת על בעלה אי אפשר לדור עם אמך ואחיותך המחרפים ומגדפים אותי, חייב הבעל להוציאה משם לגור בבית אחר... דאמר קרא [בראשית ג, כ] 'היא היתה אם כל חי', לחיים נתנה ולא לצער [כתובות סא.]... ולנהוג בה דרך כבוד, ואם לאו ענוש יענש".

<> הנה לגבי צער עצמו כתב למעלה [לפני ציון 1250] "בא ממוכן ליקח נקמה ממנה", ואילו לגבי צער אשתו כתב כאן "שיהיה ממוכן מקנא לכבוד אשתו", נקמה לעצמו, וקנאה לכבוד אשתו. ואע"פ שרש"י [במדבר כה, יא] חיברן להדדי, שכתב: "בקנאו את קנאתי - בנקמו את נקמתי, בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף. כל לשון 'קנאה' הוא המתחרה לנקום נקמת דבר". ובדברים ד, כד כתב רש"י "אל קנא - מקנא לנקום". מ"מ יש להבין מדוע שינה בלשונו וכתב נקמה לעצמו וקנאה לאשתו. והיה מקום לומר שלשון קנאה נמצאת במיוחד ביחס לאשתו, וכמו שפרשת סוטה מלאה בלשון זה [במדבר ה, פסוקים יד, טו, יח, ל]. אך רש"י [גיטין ז.] כתב "קנאה - כעס מחמת צער שצערו. קנאה - הוא לשון שאדם מתעבר על ריבו או על ריב אחרים". הרי קנאה שייכת גם "על ריבו". ואולי משום שכלפי עצמו איירי שושתי סטרה לו, ועל מעשה איבה כזה יש נקמה. אך כלפי אשתו הנה ושתי לא עשתה לה דבר, אלא שנמנעה מלהזמינה לסעודת הנשים, ולא שייך לשון נקמה על העדר מעשה, אלא מקנא לכבוד אשתו. וזו קנאה לטובה, שחושש וזהיר לכבוד זולתו, וכמו שמשה אמר ליהושע [במדבר יא, כט] "המקנא אתה לי ומי יתן כל עם ה' נביאים וגו'". ועל הפסוק [במדבר כה, יג] "אשר קינא לאלקיו" פירש רש"י "לאלקיו - בשביל אלקיו. כמו 'המקנא אתה לי'". וכן רש"י [יואל ב, יח] כתב: "ויקנא ה' לארצו - לשון 'המקנא אתה לי', נכנסה בלבו צרתה ונלחם במלחמתה ונתעסק בצרכיה". והאבן עזרא [זכריה א, יד] כתב: "כל קנאה קשורה עם למ"ד איננה כמו קשורה בבי"ת, והנה זה כמו 'המקנא אתה לי' והטעם בעבור, כמו 'ויקנא השם לארצו' [יואל ב, יח], בעבור ארצו, והיא קנאה לטוב לאותו הנזכר. וכשהיא קשרה בבי"ת, כמו [עיין בראשית כו, יד] 'ויקנאו בו פלשתים', היא להפך".

<> מאשר תועלת אשתו [ובסמוך ידבר על עצמו]. וכן משמע מהריטב"א [מכות ב.] שבנים קשורים לאב יותר מאשר אשה לבעלה, שכתב: "לגבי זרעו שהם כרעא שלו, שייך לומר דליכא [דברים יט, יט] 'כאשר זמם' [פירוש, אין זה קיום של "כאשר זמם" אם תפסול אותו ללא זרעו]. אבל לגבי אשתו [פירוש, אם תפסול אותו ללא אשתו], כיון דבדידיה מתקיים שפיר, קרינן 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'". ואודות שאדם מוכן לעשות הכל לתועלת בניו, כן אמרו בילקו"ש ח"ב רמז תתמו: "מעשה באחד שעשה דייתיקי, ואמר לא יהא בני יורש אותי עד שיעשה שוטה. הלך רבי יוסי ברבי יהודה לשאול המעשה לרבי יהושע בן קרחה, והציצו מבחוץ וראו אותו [את רבי יהושע בן קרחה בתוך ביתו] מרקע על ידיו ואל רגליו וגמי נתון לתוך פיו, והוא נמשך אחר בנו. כיון שראו אותו, הטמינו את עצמן [שרבי יהושע בן קרחה לא יראה שראו אותו במצב כזה]. נכנסו אצלו שאלו אותו המעשה. התחיל משחק, אמר להם חייכם שמעשה הזה ששאלתם עכשו הגיעני. אמר ליה, מכאן שאדם רואה בנים כאילו הוא משתטה" [תשובתו להם היתה כי כוונת הצוואה היתה שלא יקבל את הירושה עד שיוולדו לו בנים]. ובספר ואני תפלה [לרבי חיים אפרים זייצ'יק] הביא מדרש זה [עמוד תד], והוסיף: "מה אדם אינו עושה בשביל בניו, אין לך דבר שנראה קשה בעיניו בשביל בנו, אפילו להשתטות, ובלבד שיוכל לפרנסו ולגדלו ולהחיותו, ואין דבר שעומד לו בדרך. וכבר אמר אדמו"ר זצ"ל [הסבא מנובהרדוק] כי במה שהאדם עושה בשביל בניו אפשר היה לייסד מאה ישיבות".

<> פירוש - שושתי סטרה לו על פניו ורצה להנקם בה, וכפי שביאר המאן דאמר הראשון.

<> פירוש - גם לפי המדרש רואים שממוכן חתר להביא פורענות על ושתי מהטעמים שנזכרו במדרש [נקמה, קנאה לכבוד אשתו, ולהשיא את בתו לאחשורוש], וזה כמו דברי הגמרא שנקרא "ממוכן" משום שהוא "מוכן לפורענות". ודע, שרש"י בגמרא ביאר "מוכן לפורענות - עומד להיות תלוי [הובא למעלה הערה 1151]. והמהרש"א שם הביא את דברי רש"י, והוסיף עליהם בזה"ל: "ועוד יש לומר, שמוכן לפורענות להביא פורענות לאחרים, מתחלה במעשה ושתי להורגה, ושוב אחר כך להרוג ולאבד את כל היהודים". והמהר"ל מבאר כמהרש"א, שהפורענות היא כלפי ושתי.

<> שאמרו שם בגמרא "האומר 'חרופתי' מקודשת, שנאמר [ויקרא יט, כ] 'והיא שפחה נחרפת לאיש', ועוד ביהודה קורין לארוסה 'חרופה'. ויהודה ועוד לקרא", ופירש רש"י שם "ויהודה ועוד לקרא - וכי המקרא צריך סיוע ממנהג שביהודה". וכמו כן כאן, האם בזיון המלך אינו מספיק להרשיע את ושתי, אלא צריך שגם השרים יתבזו מחמתה. ובסוף ההקדמה לדר"ח [נא.] כתב: "ולא הבאנו בפירוש הפירושים שנאמרו בפירוש המסכתא הזאת, וזה כי כבר נגלים ומפורסמים לפני כל, והמבקש דבריהם הלא הם ערוכים לפניו... ולחזק דבריהם היה זה כיהודה ועוד לקרא". ושאלה זו שאלו כמה מפרשי המגילה, והם: מנות הלוי [נד.], יוסף לקח כאן, ביאור הגר"א כאן.

<> נראה שרומז לדברי המשנה [אבות פ"ה מ"ז] "שבעה דברים בגלם, ושבעה בחכם; חכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואינו נכנס לתוך דברי חברו, ואינו נבהל להשיב, שואל כענין ומשיב כהלכה, ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי, ומודה על האמת". הרי שנאמר הסדר הראוי להשיב על השאלות שנשאל, וק"ו מכך שלא ישיב על מה שלא נשאל כלל.

<> כמו שנאמר [משלי כה, ו] "אל תתהדר לפני מלך וגו'", ופירש רש"י שם "אל תתהדר לפני מלך - להראות כבודך ולהתגאות לפני מלך". וכן יוסף אמר [בראשית מא, לג] "ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים". והעיר הרמב"ן על כך [בראשית מא, ד], וז"ל: "הליועץ למלך נתנוהו". ובמשלי יעקב [שם] כתב: "'ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם כו''. הנה רבים מגדולי המפרשים ז"ל אשר העירו מה ראה יוסף לתת עצה ללא שואל". וכן האברבנאל [בראשית מ, א-כג] כתב: "השאלה השמינית בעצת יוסף 'ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו', כי הוא בעצה הזאת נדרש ללא שאלו, וכמו שכתב הרמב"ן הליועץ למלך נתנוהו". וראה להלן הערה 1377.

<> כי המשפט הובא תחילה לפני בני יששכר, וכמבואר למעלה הערה 1184. וכן להלן [לפני ציון 1378] כתב: "שכל העצה הזאת שלא יצטער על ושתי שהרג, ובודאי היה זאת שלא יכעס אחשורוש על בעל העצה ויהרוג אותו", וראה שם הערה 1378. וראה להלן פ"ג הערה 493.

<> שזו הנהגת המלכות שדבר הנוגע למלך עצמו אין המלך דן בעצמו, אלא מציע הדבר לפני יודעי דת ודין, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 1134], ואין לשרים האלו עצה להמלט מזה. וראה להלן פ"ו הערה 197.

<> כי אין אחשורוש בעלים למחול ולהתחרט על דבר שנוגע לאחרים. אך אם הדבר היה רק נוגע לעצמו, אזי אחשורוש היה יכול למחול. ואם תאמר, דקיימא לן [כתובות יז.] "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", ואיך אחשורוש יכול למחול אף אם הדבר נוגע רק לעצמו. שתי תשובות בדבר; (א) הטורי אבן [מגילה כט.] כתב: "דודאי כבוד המלך גדול... הני מילי בכבוד הבא מאיליו שלא מחמת צווי המלך. אבל אם מצוה איזה דבר מעצמו, אע"ג דזה בכלל כבודו שלא להמרות את פיו, והממרה חייב מיתה [מ"מ יכול למחול]... והיינו טעמא משום דכבוד הבא מאליו, כיון דליתא במחילה, דהא קיימא לן מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול... אבל דבר ציווי המלך, אע"ג דזה בכלל כבודו שלא להמרות פיו, מכל מקום כיון שבידו לבטל ציוויו ולשנותו [לכך רשאי למחול]", והוא הדין לנדון דידן, שאחשורוש יכול למחול לושתי שהמרתה את ציוויו. (ב) המקנה [קידושין לא.] כתב: "סברו מלכי ארץ [של האומות] שהמלוכה הוא שלהם, מה שאין כן במלכי ישראל, מכירים שאין המלוכה שלהם... דלכך מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, מפני שאין הכבוד שלו, אלא של השם יתברך. אבל מלכי עכו"ם היו טועים שהמלוכה הוא שלהם, ואין השם יתברך משגיח עליהם". וראה להלן פ"ג הערה 460.

<> ובזה מיישב את שתי השאלות ששאל למעלה [לאחר ציון 1257]: (א) "וכי דבר שעושה אל השרים יותר נחשב ממה שהוא עושה למלך", וזה לא קשה, כי לא באו לומר שכבודם חשוב יותר, אלא באו לומר שאין ביד המלך להתחרט על גזר דינה, כי הדבר נוגע גם לשרים. (ב) "כי המלך לא שאל רק כדת מה לעשות במה שמאנה ושתי לבא בדבר המלך... והוא השיב ענין אחר", וזה לא קשה, כי אין זה ענין אחר, אלא זהו המשך דינה של ושתי, שאי אפשר לחזור ולהתחרט מגזר דינה של ושתי, כי גזר דינה נובע ממה שפגעה גם בשרי המלך, ולא רק במלך עצמו.

<> וההבדל בין תירוץ זה לקודמו הוא כי בתירוץ הקודם ממוכן אמר "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה וגו'" כדי להשפיע על אחשורוש שלא יתחרט בעתיד מן גזר הדין להמיתה. אך לפי התירוץ השני ממוכן אומר כן כדי לבאר מדוע שרי המלך אינם מייעצים מעיקרא לאחשורוש למחול לושתי [ולא רק שלא יתחרט לאחר דינה], וזאת משום "כי אין ביד המלך למחול על מה שעשתה לכל שרי פרס ומדי".

<> לכאורה צריך לומר "הקושיא השניה", שהיא מפני מה שרי המלך אמרו "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה וגו'", והרי לא נשאלו על זה.

<> לכאורה שאלה זו קשה רק לפי תירוצו השני, אך לפי תירוצו הראשון לא קשה, כי אמירת "לא על המלך לבדו וגו'" באה לחזק את גזר דינה של ושתי במה שבזתה את המלך [שאין המלך יכול להתחרט על בזיונו], והרי על כך נשאלו "כדת מה לעשות במלכה ושתי על אשר לא עשתה את מאמר המלך אחשורוש ביד הסריסים" [פסוק טו], ושפיר השיבו על מה שנשאלו. אך לפי תירוצו השני, השרים באים לבאר מדוע מתחילה לא יעצו למלך שימחול לושתי, ועל כך ביארו שבזיון השרים מחייב שאין למחול לה על כך. נמצא שדיבורים אלו אינם קשורים כלל לבזיון המלך, אלא לבזיון השרים בלבד. ועל כך הדרא קושיא לדוכתא דהואיל ולא נשאלו על כך, לא היה להם לומר זאת. אך זה אינו, שהמשך דבריו מורה שמקשה גם על תירוצו הראשון, שכתב "לכך נראה לפרש וכו'", ומביא תירוץ חדש בביאור "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה". ואם היה מקשה כאן רק על תירוצו השני ולא על תירוצו הראשון, לא היה צריך להביא תירוץ חדש, אלא רק לחזור ולבאר כתירוצו הראשון. ובעל כרחך לומר שבדבריו כאן דוחה גם את תירוצו הראשון. וצריך לומר, שהואיל ושאלת המלך היתה רק כלפי בזיון המלך, לא היה לשרים להזכיר כלל בזיון עצמם, אע"פ שאגב כך מתחזק גזר הדין במה שושתי בזתה את המלך, מ"מ אין זה אלא אגב גרירא, ולא נוגע ישירות לשאלת המלך, "ואין זה דרך חכמים להשיב על מה שלא שאלו" [לשונו למעלה לפני ציון 1259].

<> דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ב מ"א [תצט:] כתב: "ומפני כי יש בני אדם שיאמינו שודאי השם יתברך יודע כל מעשה בני אדם, שדבר זה היה חס ושלום חסרון בו יתברך כאשר לא ידע הכל. אמנם שיהיה השם יתברך משגיח להיות נכנס באזנו הדברים התחתונים להשגיח על התחתונים, זה אינו. כי דומה אל מלך גדול מאוד, ולגדולתו אם אחד מן השפלים או מן הפחותים יעבור דבריו, או צווי שלו, אין נכנס דבר זה באזנו [של המלך] לשפלתו [של האדם]. וכך יחשוב האדם, לשפלות האדם אשר הוא בארץ, אף שיודע מעשיו בתחתונים, אין השגחה במעשיו לשפלות האדם, ואין נכנסין באזנו. גם האדם לפעמים רואה דבר, ואינו משים לבו על זה, מפני שאינו נחשב המעשה אליו". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תסב:]. ובדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "שלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים, אע"ג שהוא יתברך מלך העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו, כי לפעמים לפי גדלות ורוממות המלך אינו רוצה למלוך על עם שהוא שפל בעיניו... וכן דוד המלך ע"ה היה תמיהה בעיניו, שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'". ובהמשך שם [סוף רו:] כתב: "שהיו אומרים שאין ראוי לפי הדעת והסברא שיהיה הש"י יודע ומשגיח בתחתונים לשפלותם ופחיתותם, שהם במדרגה השפלה, ואין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים כמו שהם בתחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ שהוא שפל עמו ומתעסק עמו, והרי הוא מסלק ידיעתו והשגחתו ממנו. כי הידיעה וההשגחה בכל דבר לפי החשיבות. ומפני כך אמרו אין ראוי שתהיה השגחה בתחתונים, שיש בהם מינים שפלים". וכן הוא בספר העקרים מאמר ג, יח [הובא בתפארת ישראל פמ"ו הערה 5].

<> אע"פ שחמתו בערה בו מחמת שושתי שלחה לו דברי גנאי [רש"י אסתר א, יב], וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1051], וז"ל: "מדכתיב 'וחמתו בערה בו', אי אפשר לומר רק ששלחה לו דברי בזוי, כי מאחר שאין דרכה של מלכה לבא כך לפני המלך, ואפילו אם היה כנגד המלך, מכל מקום להיות 'חמתו בערה בו' אין זה ראוי. לכך צריך לומר כי מתחלה לא שלחה לו כלל דברי בזוי... ואחר שלא נתרצה המלך בזה, שלחה לו דברי בזוי". אמנם כל זה היה בהסתר, אך כלפי חוץ היה נראה שחמתו בערה בו מחמת שזלזלה במלך, וכמו שביאר הקול אליהו, והובא למעלה הערה 1055.

<> "כאשר המלך אין מקבל בזיון מן השפל... שאין המלך מקבל בושת מן ההדיוט, כי מה תעשה לו אשה" [לשונו להלן].

<> כמו שאמרו חכמים [מגילה יב:] "'ויקצף המלך מאד', אמאי דלקה ביה כולי האי. אמר רבא, שלחה ליה, בר אהורייריה דאבא, אבא לקבל אלפא חמרא שתי ולא רוי, וההוא גברא אשתטי בחמריה. מיד 'וחמתו בערה בו'". הרי שהיה שתוי כשחמתו בערה בו. אמנם ראה במנות הלוי [לו., לו:, מב:] שביאר בארוכה שאחשורוש לא היה שיכור בעת שביקש מושתי לבוא לפניו. וכן כתב שוב [מג:], וז"ל: "ואני כבר הוריתי למעלה בראיות רבות ועצומות כי לא היה שכור".

<> כמו שאמרו חכמים [אסת"ר א, א] "אחשורוש, שהרג אשתו מפני אוהבו, הוא אחשורוש שהרג אוהבו מפני אשתו". ולמעלה [לאחר ציון 122] כתב: "כל מעשיו [של אחשורוש] שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו. ואין לומר כי יותר היה נמשך אחר אוהבו, הרי גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו". הרי שהריגת ושתי נחשבת לאחשורוש גנאי גדול [ראה למעלה הערה 102, ולהלן הערה 1405].

<> פירוש - אלא צריך לומר שהמלך אחשורוש לא הקפיד על בזיונו האישי ["מלך גדול כמו אחשורוש מהו הבזיון שאפשר לעשות לו"], אלא על בזיון השרים, וכמו שמבאר והולך.

<> וזה כלפי לייא, שהרי אמרו במשנה כתובות מ. "איזהו בושת, הכל לפי המבייש והמתבייש", ופירש רש"י [ב"ק פג:] "הכל לפי המבייש - אדם קל שבייש בושתו מרובה. והמתבייש - אדם חשוב שנתבייש בושתו מרובה". נמצא שהבושת הגדולה ביותר היא כאשר אדם קל בייש אדם חשוב, ואילו כאן מתבאר להיפך, שממוכן טרח לומר שהמלך מצד חשיבותו אינו מתבזה מאדם קל.

<> הוא הכופר בהקב"ה. ובגבורות ה' פ"כ [צב.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [ראה למעלה בפתיחה הערה 356, ופרק זה הערה 686, ולהלן פ"ב הערה 656]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [ראה להלן פ"ג הערה 274]. ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". **@ויש לבאר**^, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן הענף שהוא יושב עליו [ראה להלן פ"ד הערות 147, 149].

<> איוב לה, ו "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו", ובדר"ח פ"ו מי"א [תד.] הביא מקרא זה, וראה גו"א דברים פל"ב אות יב. ובירושלמי נדרים פ"ט ה"א למדו מכך שאין המצות והעבירות נעשות אלא לאדם העושה, ולא לקב"ה. ובדר"ח פ"ד מ"ד [עג:] כתב: "חלול שם שמים הוא אשר מחלל כבודו יתברך ויתעלה. ואף כי אם יחטא האדם מה יפעל אל השם יתברך". ובדרוש על התורה [יד.] כתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו... לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא".

<> כמו שביאר בגו"א ויקרא פכ"ד אות יג לגבי המקלל, שרש"י שם [ויקרא כד, יד] כתב שסומכים הדיינים והעדים ידיהם על ראשו ואומרים לו "דמך בראשך", וכתב לבאר בזה"ל: "כי המברך השם הרי כופר בעיקר, ולפיכך 'דמך בראשך', כי בראש שלך המיתה גם כן, כאשר חטא הזה הוא בראש ובעיקר גם כן, ולפיכך בא המיתה בראשך, ואין לך חיות". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "ועוד תדע והוא העיקר, כי לכך חטא ברכת השם הוא בכלל האדם. כי בעל החטא הזה הוא כופר בעיקר, שמברך השם, וכיון שאין עיקר, אין לו מציאות כלל, והרי הוא חוטא בכלל האדם, שמציאותו בטילה לגמרי. וכמו שכאשר הוא חוטא בגילוי עריות, הוא חוטא בגופו. ובעבודה זרה החטא דבק בנפשו. מברך השם חוטא בעיקר, שהוא הכל, לכן החטא דבק באדם בכללו. וזה הטעם שאמרה תורה לסמוך ידיהם על ראש המברך ואומרים לו 'דמך בראשך', כלומר נתחייבת בעצמך, ואנו לא גרמנו לך. כי כל שאר החטאים יש בו זכות מה, ואם נתחייב בבית דין, הרי בית דין דנין אותו למיתה, ומכל מקום יש לו קצת זכות לתלות בו, ואין לומר עליו שהוא גורם לנפשו. אבל חטא ברכת השם, שהוא כופר בעיקר, אין לו שום זכות, כי איך יהיה לו זכות מה, והוא כופר בעיקר, רוצה לעקור העיקר. לכך סומכין עליו ידיהם ואומרים לו 'דמך בראשך', שאתה גרמת לך, שהרי אין לך זכות כלל". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד.] כתב: "כופר בעיקר... אי אפשר שיהיה יותר מזה". @**ודע**^, שבדר"ח פ"ד מ"ד [עד.] ביאר שעם כל זה חטא חלול השם יותר חמור מכופר בעיקר, שחלול השם "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם" [אבות שם], מה שאין כן בכופר בעיקר שלא החמיר בו שוגג כמזיד, וכלשונו: "חטא חלול השם הוא יותר מכל החטאים, אף אם כופר בעיקר, מצד מה חטאו של חלול השם יותר גדול. וזה אם הוא כופר בעיקר, בדבר זה שייך לומר כי אם חטא במזיד ראוי שישלם לו כפי רשעתו, אבל אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כל כך, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה... [אך] המחלל שם שמים, הנה כבודו מלא עולם, וסוף סוף אחד שוגג ואחד מזיד הרי חלל כבודו יתברךאשר הוא מלא עולם. וכאשר נעשה רושם... כאשר היה גורם חלול כבודו יתברך, אין דומה חטא זה אל חטא אחר שוגג. דשאר חטא... אם היה שוגג בזה, כיון שחזר בתשובה, דבר זה הוא תקנה לו שלא נעשה בזה רושם... ולא כן כאשר עשה רושם ברציחה, או היזק לחבירו, שהחמירה התורה בשוגג יותר. וכן אצל חלול השם גם כן יש לו להחמיר בשוגג, דסוף סוף נעשה חלול ובטול הכבוד". ובהמשך שם [פב:] כתב: "שאין דומה חטא חלול השם לשאר חטאים, מה שחטאים אחרים הם מצד העושה בלבד, כי מה יפעל אל השם יתברך. וזה שמחלל כבודו, שהרי יש ממש יותר בחטא זה מכל החטאים, דסוף סוף חלל שם כבודו".

<> שעשה דבר רע, אע"פ שאין שום רושם ממעשיו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אין העונש בא מהקב"ה משום שהחוטא חלילה פגע בהקב"ה, והעונש בא לנקום באלו שפגעו בו, דזה אינו כלל, לא מיניה ולא מקצתיה, אלא העונש בא מהקב"ה כדי להסיר את הרע מן העולם, וישאר העולם בטוב. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [קמב:], וז"ל: "ועוד תדע להבין, כי משפט מן בית דין של מטה הכל הוא לזכות. כי הבית דין ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'" [הובא למעלה הערה 1223]. ובדר"ח פ"ג מט"ו [שצ:] כתב: "כי אף אם [הקב"ה] דן העולם, אינו מבקש בחוב העולם, אבל 'בטוב העולם נדון' [שם], שחפץ לזכות העולם ולהטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פורעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"א, נתיב אהבת השם פ"א, תפארת ישראל פ"כ [רצה.], ושם פנ"ט [תתקכד:], ועוד. ובספר רוח חיים פ"ג מ"ב כתב: "אחרי אשר ידענו כי העונשים לחוטאים אינם בתורת נקמיי כעונש בשר ודם, רק בהכרח כי החטא בעצמו מלפפתו לאדם, וצריך חבטה וניעור להפרידו וללבנו ולרחצו". ובספר אגרא דכלה [רמא.] כתב: "התורה משמיענו כי הפורעניות והעונש ממנו יתברך אינו דרך נקמה, כמו מלך הנוקם מעמו כשאינם מקיימין מצותיו, רק הוא דרך רפואה, שירפאו ממחלתם". וראה בסמוך הערה 1281, ופ"ג הערה 722.

<> מגילה יב: "וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש, כלי שאני משתמש בו אינו לא מדיי ולא פרסי, אלא כשדיי, רצונכם לראותה, אמרו לו אין". וכאשר אדם משתבח במעלות חבירו, זה גופא מורה על אהבת חבירו, וכמו שכתב הרמב"ם בספה"מ מ"ע ג, וז"ל: "היא שצונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו, ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת". ובהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו וכו'". ובגו"א דברים פ"ו אות ה כתב: "לפי שעל ידי דברי תורה מכיר את הקב"ה, ואת דרכיו כמה הם טובים, ושבחו מכיר, ויבוא לאהבה". ובדר"ח פ"ו מ"א [ח:] כתב: "מדת חסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "אם לא יספר שבחו כלל אין דבר זה גורם אהבה בין הבריות. אבל כאשר יספר לפניו מקצת שבחו, דבר זה מביא אהבה שיאהב אותו, כי בעיניו הוא בעל מעלה". וראה להלן פ"י הערה 29.

<> פירוש - הואיל ומלך מעניש את חוטאיו משום שבא לנקום במה שפגעו בו [ראה הערה 1279], הרי שבא שהעונש הוא מחמת טובת עצמו ולא מחמת טובת החוטא, לכך מן הנמנע שיעניש את החוטא אם על ידי כך יוזק המלך, כי שוב אין העונש לטובתו, אלא לרעתו.

<> וקשה, הרי זהו גנאי למלך לומר שאדם שפל פוגם בכבוד המלך.

<> מצד העושה, ולא מצד המלך.

<> פירוש - מעתה מיושבת שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1258], ששאל "ועוד קשה, כי המלך לא שאל רק [פסוק טו] 'כדת מה לעשות' במה שמאנה ושתי לבא בדבר המלך, ועשתה גנאי ובזוי למלך. והוא השיב עניין אחר 'לא על המלך לבדו עותה כו'', ואין זה דרך חכמים להשיב על מה שלא שאלו, ובפרט כאשר היה השואל המלך". ומיישב, שאין כוונת מומכן להעניש את ושתי מחמת כבוד השרים, אלא כוונתו להענישה מחמת כבוד המלך בלבד [שמיאנה לבא בדבר המלך]. ורק שאין לחשוש שיש בכך פחיתות למלך [שאשה יכולה לפגום בכבודו], כי "בשביל השרים.. יוכל לתלות הדין והמשפט שנעשה" [לשונו למעלה לאחר ציון 1273]. ונמצא, שכבוד השרים הוא אמתלא ותירוץ לכסות את בזיון המלך על שמעניש אשה שפגעה בכבודו.

<> פירוש - לאחר שמומכן אמר [פסוק יז] "כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהן באמרם המלך אחשורוש אמר להביא את ושתי המלכה לפניו ולא באה", פשיטא שיש בדבר זה בזיון, ומדוע הוצרך לחזור ולומר "וכדי בזיון וקצף", שפירושו "ויש בדבר הזה הרבה בזיון וקצף" [לשון רש"י פסוק יח], הרי ברי הוא שיש בדבר זה הרבה בזיון, ומה הצורך לומר זאת. וראה להלן ציון 1294.

<> כי מלך גדול אינו מתבזה על ידי אשה, וכמו שביאר עד כה.

<> פירוש - שאין אשה משועבדת לבעלה. ולהלן [לפני ציון 1330] כתב: "אשה היא תחת רשות בעלה, וצריכה האשה לקבל גזירת בעלה". ולהלן פסוק כב [לאחר ציון 1409] כתב: "אחר שראה אחשורוש המעשה הזה של ושתי, שלא היה כסדר העולם, שבסדר העולם האשה היא תחת בעלה. אבל ושתי היתה ממאנת לשמוע בדבר שהוא סדר העולם ומנהגו". ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:] כתב: "האשה נבראת שהיא תחת ממשלת בעלה, כדכתיב בקרא [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך'". וראה למעלה הערה 897, ולהלן פ"ב הערה 223.

<> פירוש - המלים "וכדי בזיון" אינן באות רק לומר שיש בדבר בזיון [כי זהו פשיטא], אלא עיקר ההדגשה הוא במילת "וקצף", שהכעס והעדר שלום הבית מחייב את סילוקה של ושתי, וכמו שמבאר.

<> "ואם לא" - ואפילו אם לא.

<> פירוש - הואיל &**וכל**^ הנשים יבזו את בעליהן בעיניהן [פסוק יז], א"כ רבתה המחלוקת בעולם, וזהו חורבן העולם, אך אין כוונתו שהעדר שלום בין בני זוג אחד נחשב לחורבן העולם. וכן מוכח ממאמר חכמים [סוכה נג:] שאמרו "נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו; ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה". הרי שלום בין בני זוג אחד אינו נחשב ל"שלום לכל העולם". וכן הראב"ע [נוסח א] כתב כאן: "ודי זה הבזיון והקצף שיהיה בין איש לאשתו". ובנוסח ב כתב: "שהנשים תבזינה את בעליהן, והם [הבעלים] יקצפו על ככה", וראה להלן הערה 1435. ואודות שהמחלוקת היא חורבן העולם, הנה אמרו במשנה [אבות פ"א מי"ח] "על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום", ובדר"ח שם [תמא.] כתב: "מי שאינו במחלוקת הוא מעלה עליונה, שכן העולם עומד בשלום". ואמרו בירושלמי [ברכות פ"ט ה"ב] "מפני מה באין זוועות לעולם... מפני המחלוקת". ובמסכת דרך ארץ זוטא ספ"ט אמרו "מחלוקת בתי דינין חורבן העולם". ואמרו במדרש [ב"ר כו, ז] "קשה היא המחלוקת כדור המבול". ובאגרת הרמב"ם הידועה לבנו, כתב: "אל תשקצו את נפשותיכם במחלוקת המכלה הגוף והנפש והממון, ומה נשאר. עוד ראיתי לבנים השחירו, ופחות נפחתו, ומשפחות נספחו, ושרים הוסרו מגדולתם, ועירות גדולות נתערערו, וקיבוצים נפרדו, וחסידים נפסדו, ואנשי אמונה אבדו, ונכבדים נקלו ונתבזו, בסבת המחלוקת. נביאים נבאו, וחכמים חכמו, ופילוסופים חפשו ויספו לספר רעת המחלוקת, ולא הגיעו לתכליתה. לכן שנאו אותה, ונוסו מפניה והתרחקו מכל אוהביה וגואליה ורעיה, וגם אל כל שאר בשרכם אוהב מדנים התנכרו ורחקו קרבתם, פן תספו בכל חטאתם" [נרמז בספר שמירת הלשון ח"א שער הזכירה פט"ו].

<> יבאר בסמוך שהבזיון הוא מסובב, והקצף הוא הסבה, שהואיל והקב"ה רצה להביא את מיתת ושתי [הקצף], לכך סיבב מכך שושתי תבזה את אחשורוש.

<> יבאר בסמוך שהבזיון הוא הסבה, ומסובב ממנו הקצף.

<> פירוש - בלשצר השתמש בכלי המקדש [מגילה יא:, ונדרים סב.], וראה למעלה הערה 709, ובסמוך הערה 1305.

<> כמבואר למעלה הערה 1285.

<> שנחלקו האם הקצף הוא הסבה לבזיון, או להיפך, הבזיון הוא הסבה לקצף.

<> זו הדעה השניה שהובאה במדרש ["שמואל אמר, כדי הקצפון הזה לבזיון"].

<> כי החטא הוא הסבה, והעונש הוא מסובב מהחטא, וכמבואר בח"א לסנהדרין מו. [ג, קסא.].

<> זו הדעה הראשונה שהובאה במדרש ["רב אמר, כדי הבזיון לקצפה"].

<> שהרי הריגתה של ושתי היא התחלת גאולת ישראל, שבכך יתאפשר שאסתר תבוא במקומה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1193] "שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים". ורש"י [מגילה יב:] כתב: "מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו, לעשות נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה". וראה למעלה הערות 949, 1157, 1194, להלן הערות 1314, 1390, 1408, ופ"ט הערה 372.

<> כפי שכתב בגבורות ה' ר"פ סו לגבי יחס הפעולה אל תכליתה, וז"ל: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב. שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל הא-ל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 204, להלן פ"ב הערה 644, ופ"ו הערה 95]. וברי הוא שיחס הפעולה לתכלית הוא כיחס המסובב לסבה, רק שהתכלית באה לאחר הפעולה, ואילו הסבה באה לפני המסובב. ואמרו חכמים [ב"ק ב.] "תולדותיהן כיוצא בהן". ועוד אמרו [כתובות סג.] "היינו דאמרי אינשי, רחילא בתר רחילא אזלא, כעובדי אמה כך עובדי ברתא". וכשאין זה מתקיים, אמרו על כך [ב"מ פג:] "חומץ בן יין" ["רשע בן צדיק" (רש"י שם)]. ובנצח ישראל ר"פ ב כתב: "הדומה מוליד את הדומה, כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה, משורש צפע יצא נחש". והאברבנאל [ש"א ט, ב] כתב: "מהסוס המשובח יתיילד סוס מובחר". ובח"א לשבת י. [א, ב.] כתב: "דבר קטון אינו נעשה סבה לדבר גדול, שאין סדר ומנהג העולם כך כלל". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחלוקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה ג"כ אחת, רק שתים".

<> לשמואל [הדעה השניה במדרש שאמר "כדי הקצפון הזה לבזיון"].

<> "צריך סבה" פירושו כאן צריך מעשה [בזיון המלך] שיביא לתכלית הנרצית [הקצף]. וכן למעלה [לאחר ציון 1299] כתב: "ובשביל להביא הקצף היה הקב"ה פועל שתבזה ושתי את המלך". ואפשר לומר עוד, שאע"פ שלפי מ"ד זה [רב] הבזיון הוא מסובב מהקצף, מ"מ הבזיון הוא גם סבה לקצף, כי הקצף לא יצא אל הפעל מעצמו, אלא רק על ידי מעשה שיביא לכך, ובלא מעשה זה לא יצא הקצף אל הפעל, ומבחינה זו הבזיון הוא גם סבה לקצף. וכן בגבורות ה' פ"ט [נה:] כתב: "לא יבוא העונש, אף שהיה ראוי, מפני שאין מוכן לעונש... [אף] כאשר הדבר ראוי לבא מצד עצמו... לכך על ידי חטא קל בא העונש, ודבר זה מבואר בכמה מקומות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 525]. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "כל דבר, אע"ג שראוי ובודאי יבוא, צריך שיהיה סבה שיצא ההבטחה לפעל, כי השם יתברך מסבב דבר שהוא הכנה שתצא ההבטחה לפעל". והרמב"ם בפירוש המשניות סוף מסכת ברכות כתב: "'עת לעשות לה' הפרו תורתך' [תהלים קיט, קכו], יאמר כי כשיבא העת להפרע מהם להנקם, יזדמנו סיבות לבני אדם להפר התורה, כדי שיבא עליהם העונש במשפט. וזה הענין ארוך ורחוק עמוק עמוק מי ימצאנו". וראה להלן פ"ב הערה 306.

<> "להביא הקצף על ושתי, כדי שתבא הגאולה" [לשונו למעלה לפני ציון 1299]. וראה להלן הערה 1433.

<> הרי אע"פ שנראה בעינינו שהמעשה שלפנינו [בזיון אחשורוש] הוא הסבה והתחלת הענין, אך בהסתכלות אלקית מתגלה להיפך; המעשה שלפנינו הוא מסובב מגזירה אלקית קדומה. דוגמה לדבר; שגרת המחשבה תופסת שמכירת יוסף [בראשית לז, כח] היתה הסבה שמחמתה ירדו בני ישראל למצרים [בראשית מו, ח]. אך בגבורות ה' פ"י כתב להפך, וז"ל: "אבל שנאמר דברים אשר אין להם יסוד, כי מכירת יוסף הסבה לעונש שיעבוד מצרימה, דבר זה לא יתכן... כי אדרבה, ירידת מצרים הוא הגורם למכירה... שהשבטים אשר מכרו אותו, לא היו למכירתו רק כמו החמור שהוא נושא משא ואינו יודע תכלית משא הזה שהוא נושא, כך השבטים היו פועלים המכירה הזאת, ולא היו יודעים מה הם עושים, כי לא היו עושים רק מה שגזר עליהם הקב"ה... כך היה נגזר מן הקב"ה שירדו מצרים, ועל ידי המכירה ירדו מצרים. נמצא שהיו פועלים ולא ידעו מה הם עושים, כי לא ידעו שהיו גומרים הירידה. ואף על גב שהם היו מכוונים למכור אותו בשביל שנאתו, מכל מקום עיקר הפעל הזה שירד יעקב למצרים". @**דוגמה נוספת;**^ אין מיתה באה לאדם מחמת שהוא מזדקן והולך עד שלבסוף הוא מת. אלא להיפך; הואיל ונגזר מיתה על האדם, לכך הוא מתדרדר והולך לקראת מותו. וכן כתב בח"א לשבת עז: [א, מג.], וז"ל: "כי יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע... כי הוא קרוב לקיצו, ולפיכך מתחדש לו החולשה".

<> פירוש - ושתי לא היתה מבזה כל כך את המלך אחשורוש לולא שקודם לכן עשתה בזיון להקב"ה, וזה נעשה על ידי שאביה [בלשצר] השתמש בכלי מקדש [ראה למעלה הערה 1293].

<> פירוש - מעשה ושתי כלפי אחשורוש בא לעולם כדי שהיא תיענש על מה שאביה השתמש בכלי המקדש, אך אם אביה לא היה משתמש בכלי המקדש, וושתי לא היתה בת עונשין, אז ושתי לא היתה מבזה כך את אחשורוש, "כי אין הדעת נותן שתעשה בזיון כמו זה למלך אחשורוש" [לשונו למעלה]. ורק כדי לאפשר לעונש על מעשה בלשצר לחול, נתגלגל הדבר שושתי ביזתה את אחשורוש.

<> ואם תאמר, הואיל ו"אין הדעת נותן שתעשה בזיון כמו זה למלך אחשורוש" [לשונו למעלה], ורק עשתה כן מחמת שאביה עשה כן כלפי ה', תיקשי לך כיצד בלשצר עצמו עשה בזיון כן למלך עליון. ויש לומר, כי בגמרא [מגילה יא:] ביארו שבלשצר טעה בחשבון שבעים שנות הגלות, ומחמת טעותו השתמש בכלי המקדש, אך לא שביזה במזיד מלך עליון. אך עם כל זה בתו נענשה על כך כאשר הקב"ה סיבב שושתי תבזה את אחשורוש.

<> דיבור זה שייך למעלה פסוק יב [ראה למעלה הערה 1126], ומבאר סיפא דקרא שם ["ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו"]. והשארנו את הדבר כמות שהוא, כי כתב בסמוך "שכבר בארנו כי דבר זה היה התחלת הצלת ישראל", וכוונתו לדברים שכתב למעלה בפסוקים יד, טז. הרי שגילה דעתו שביאור סיפא דפסוק יב הוא לאחר דבריו בפסוק טז, ולא שיש טעות בסדר הדברים. וראה הערה 1314.

<> וזה מורה על הכעס הרב שהיה שרוי בו. וראה למעלה הערות 1055, 1084, 1269 בביאור "וחמתו בערה בו".

<> אפשר להטעים זאת על פי דברי הקול אליהו [למעלה פסוק יב], וז"ל: "'ותמאן המלכה ושתי לבוא וגו' ויקצוף המלך מאד וחמתו בערה בו'. ומקשה בגמרא [מגילה יב:], אמאי דלקה ביה כולי האי. ומשני, אמר רבא, שלחה ליה אהורייריה דאבא, אבא לקבל אלפא חמרא שתי ולא רוי, וההוא גברא אישתי וכו', עיין שם. והנה כל העובר מוכרח להשתומם מה פריך הגמרא 'אמאי דלקה ביה כולי האי', וכי לא היה לו לכעוס שמרדה בו בפני הפרתומים וכל השרים ולא רצתה לעשות רצונו. אמנם יש לומר דהענין כך הוא, דהנה 'קצף' הוא בגלוי, כקצף על פני המים, ו'חימה' הוא בסתר. ולזה פריך הגמרא 'אמאי דלקה ביה כולי האי', רצה לומר כיון שכבר קצף בגלוי, כמו שנאמר 'ויקצוף המלך', למה שוב בער בו כל כך, הא דרכו של אדם אם יקצוף ומדבר את הדבר, הכעס נח ואינו בוער כל כך. וכאן אף שדיבר וקצף מאד, אף על פי כן 'וחמתו בערה בו'" [הובא למעלה הערה 1055]. הרי שאם היה כאן כעס רק מצד אחשורוש, כעס זה היה צריך לנוח ולא לבעור יותר לאחר "ויקצוף המלך מאוד". ולכך המשך בעירת הכעס אינו מאחשורוש עצמו, אלא "מן השמים בא להבעיר חמתו". וראה להלן פ"ב הערות 7, 8.

<> כמו שאמרו בגמרא [ב"ק ט:] "גחלת כמה דשביק לה, מעמיא עמיא ואזלא", ופירש רש"י "גחלת - שאינה בוערת אלא אם כן ליבה אותה". ובמשנה [ב"ק נט:] אמרו "אחד הביא את העצים, ואחד הביא את האור, המביא את האור חייב. בא אחר וליבה, המלבה חייב. ליבתה הרוח, כולן פטורין".

<> לשון המתנות כהונה שם: "חות פח זיקא בכרסיה, פירוש בבטנו... ונפח באפרו וזרק גפרית בתנורו, וכל זה הוא משל להגדיל החימה". ובחדושי הרד"ל שם אות כז כתב: "לפרש לשון 'וחמתו בערה בו', שמדת חימה שבאדם הוא כגחלים קטומים באפר מעט, ואין צריך רק לנפחה ללבותה ברוח או לזרוק עליו גפרית, ומיד היא מתבערת באש. ומפני שכתוב בלשון 'בערה בו', לכן תפס במשל כענין התבערות אש הכבשן".

<> נראה שההבדל בין דקדוק זה לדקדוק שלפניו הוא, כי מקודם עמד על תיבת "מאד" שהיא מיותרת, כי בלא"ה ידעינן שהיה קצף רב מחמת שנאמר "וחמתו בערה בו". אך כאן דקדק שתיבת "מאד" מחלקת את האמור לשנים, כי ללא תיבת "מאד" היה נאמר "ויקצוף המלך וחמתו בערה בו", ולפי זה "וחמתו בערה בו" הוא תיאור ל"ויקצוף המלך", שהמלך קצף בכך שחמתו בערה בו. אך כאשר נאמרת תיבת "מאד", א"כ יש כאן שני חלקים; "ויקצוף המלך מאד" בפני עצמו, ו"וחמתו בערה בו" בפני עצמו.

<> כן ביאר למעלה בפסוק יד [לאחר ציון 1156], וז"ל: "מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל. ולכך אמרו כי הצלה הזאת באה על ידי אנשים אלו, ועל זה אמר כי בודאי מתחלה הובא המשפט לפני חכמי ישראל, רק כי הם לא רצו לדון על זה, ואמרו להביא המשפט לפני עמון ומואב. ומכל מקום כיון שהם נתנו העצה להביא המשפט לפני אלו, והם דנו להמית את ושתי, הרי באה ההצלה על ידי חכמי ישראל". וכן למעלה בהמשך הפסוק [לאחר ציון 1193] כתב: "גאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים". וכן חזר וכתב למעלה בפסוק טז [לפני ציון 1299]. ומכך חזינן שקטע זה [העוסק בסיפא דפסוק יב] נכתב במתכוון לאחר פסוק טז, ולא שיש טעות בסדר הדברים, שהרי מצטט כאן מדבריו בפסוקים יד, וטז. והטעם לסדר זה הוא, שהואיל ודבריו כאן מתבססים על מה שכתב בפסוקים מאוחרים יותר, לכך הציגם כאן. וראה להלן הערות 1390, 1408.

<> לעומת הפסוקים שהיו עד כה, שנאמר בהם "ושתי המלכה" [פסוקים ט, יא, טז], ו"המלכה ושתי" [פסוקים יב, טו], ואילו כאן נאמר "המלכה" בלבד.

<> "כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה" [לשונו בסמוך].

<> אך אין לחשוש שימשכו אחרי דבריה אם הם היו דברי הבל ושטות, כי לא ילפינן משוטה. דוגמה לדבר; בנוגע להלכות עירוב תבשילין למדנו "אם עבר במזיד ובישל כמה קדרות שלא לצורך יום טוב, מותר לאכלן בשבת או בחול", וביאר המשנה ברורה שם ס"ק עו בזה"ל: "שלא ילמדו ממנו לעשות כן, דהכל יודעים שהוא רשע". הרי שלא לומדים מאדם שסורו רע, ומכלל זה גם שוטה. וראה להלן [לפני ציון 1353] שחזר והקשה כן, ויישב שם באופן נוסף.

<> לא מצאתי מקורו שכך שלחה ושתי לאחשורוש. ונראה שכוונתו לומר שכך נראה מיאונה לבא בעיני הבריות, ולא שבפועל ושתי שלחה כן לאחשורוש. וכן קצת מוכח מיניה וביה, שאם איירי בדברים שושתי שלחה לאחשורוש, מנין ידעו הכל מהו תוכן הדברים האלו. והרי הקול אליהו [הובא למעלה הערה 1055] ביאר שושתי שלחה לאחשורוש דברים שאף שרי המלך לא ידעו את תכנם, וכיצד כאן הכל ידעו דברים כמוסים אלו. אלא על כרחך שלא איירי כאן בדברים שושתי אכן שלחה לאחשורוש, אלא שכך נראה ביאור התנהגותה בעיני הבריות, וכמו שמבאר והולך.

<> קידושין ב: "תניא, רבי שמעון אומר, מפני מה אמרה תורה [דברים כב, יג] 'כי יקח איש אשה', ולא כתב 'כי תלקח אשה לאיש'. מפני שדרכו של איש לחזר על אשה, ואין דרכה של אשה לחזר על איש. משל לאדם שאבדה לו אבידה ["אחת מצלעותיו" (רש"י שם)], מי חוזר על מי, בעל אבידה מחזר על אבידתו". וכן אמרו עוד [נדה לא:], ויובא בהערה 1326. וראה להלן פ"ה הערה 74.

<> אודות שהאיש השרוי ללא אשה הוא בחסרון, כן אמרו חכמים [יבמות סג.] "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא פלג גופא". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בדר"ח פ"ה מכ"א [תקט:] כתב: "חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ובנתיב התורה פ"ד [קפה:] כתב: "כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם", וראה שם הערה 127 שלוקטו שם מקבילות רבות לכך. וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קסג:, קסז.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. ובח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:] כתב: "כי האיש בלא אשה חצי אדם". וכן הוא בגו"א בראשית פל"ו אות ג [ראה להלן פ"ב הערה 225]. ובח"א ליבמות סב: [א, קלג:] כתב: "אין אדם בשלימות כאשר אין לו אשה, ולכך שרוי בלא שמחה". ובח"א ליבמות סג: [א, קלח:] כתב: "התבאר לך כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר". וכן הוא שם בהמשך [א, קלט.], ועוד [ראה להלן פ"ב הערות 406, 520]. @**אך כאן**^ מוסיף נקודה שלא כתב בשאר מקומות, והוא שחסרון האדם ללא אשה הוא מפאת ש"האשה נלקחה מצלעותיו, ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה". ויש להעיר על כך, שמשמע שלולא שהאשה נלקחה מצלעותיו אזי האדם לא היה חסר בלא אשה, ומדוע לא נאמר שהאדם חסר מחמת שללא האשה הוא לבדו ["לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב, יח)], ולא משום שהאשה נלקחה מאחד מצלעותיו. זאת ועוד, דבנתיב העבודה ס"פ טו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו' [שבת קיח:]. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו" [ראה להלן הערה 1436, פ"ב הערות 221, 520, ופ"ח הערה 11]. והרי הבית מעולם לא היה אחד מצלעותיו של אדם, ועם כל זה האדם חסר ללא בית, ומדוע לא נאמר כך גם לגבי האשה. ואולי אפשר לומר, שמה שהאשה נלקחה מאחד מצלעותיו של אדם אינה הסיבה שהאדם חסר ללא אשה, אלא זהו מסובב מכך. שהואיל והאדם ללא אשה הוא חסר, לכך האשה נבראה באופן של לקיחת אחד מצלעותיו של אדם, להורות באצבע שהאדם ללא אשה הוא בריה חסרה. וראה ברבינו בחיי [בראשית ב, יח] שמבאר שאמירת "לא טוב היות האדם לבדו" היתה לפני בריאת האדם, ורק לאחר אמירה זאת האשה לוקחה מצלעותיו. ודברים אלו נוטים למתבאר כאן, שלאחר שנקבע שהאיש ללא אשה הוא בריה חסרה, אז נבראה האשה באופן שיורה על חסרון זה, והוא על ידי לקיחת אחד מצלעותיו של האדם. וראה להלן ציון 1336. וראה להלן פ"ב [לפני ציון 259] שכתב שם שהנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה [סוטה יב.], "כי השם יתברך לקח האשה מן האיש, ואין לך תולדה למעלה מזה", ושם הערות 259, 261.

<> לשונו בנתיב התורה פי"ז [תרפט.]: "אמנם יש עוד פירוש לדבר זה שאמר [ברכות ו:] 'לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה'. וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר הוא רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו". ובתפארת ישראל פ"ג [סד:] כתב: "כל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה". ובגו"א דברים פ"ה אות ז כתב: "האחד חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו להשלים חסרונו. כמו מי שאין לו בית ואשה, וחומד אותם... כי בבית ואשה שלימות האדם, ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם, שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר". ובנתיב השלום ר"פ ב כתב: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח. וכן הולד במעי אמו, תנועת הוייתו אל שיושלם. ולפיכך השלום שהוא השלמת הכל, חייב האדם לרדוף אחריו, ולא יהיה לו מנוח עד שיבא אל השלום, שהוא השלמת הכל". ובגבורות ה' ר"פ יב כתב: "כאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא, וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". וראה דר"ח פ"ד מט"ו הערה 1362, ולהלן ציון 1337.

<> לכאורה בח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:] כתב לא כך, שאמרו שם "אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשה מתה אלא לבעלה", וכתב לבאר: "כי האיש והאשה נחשבים כאחד, והם זוג אחד. ולכך אין איש מת אלא לאשתו, כי תחסר לה הזיווג... כי האיש בלא אשה חצי אדם, וכן אשה בלא איש. ולכך אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשתו של אדם מתה אלא לבעל". הרי שהשווה בזה בין האיש והאשה ששניהם נחשבים "חצי אדם" ללא זיווגם, ואילו כאן כתב "אין האשה היא חסירה". ואולי יש ליישב, שהאיש חסר ללא האשה קודם שנשאה, ואדרבה, מחמת חסרון זה מחזר אחריה להנשא [ראה להלן הערה 1327]. אך האשה חסרה רק לכשנשאה ונתאלמנה, שהיותה אלמנה מהוה בעבורה חסרון, אך לפני שנישאה לא היתה חסרה.

<> יש לציין ששני המאמרים האלו נאמרו על ידי אותו תנא [רבי שמעון], ולכך בעל כרחך שאין סתירה ביניהם. וראה בספר "שהכל ברא לכבודו" לגרי"א ויינטרוב זצ"ל, בקונטרס ביאורים והשלמות, עמוד מג, שכיון בכל דבריו שם לדברי המהר"ל כאן.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פו:]: "דע כי האשה נקראת 'באר', כדכתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך'. והבאר ניתן לישראל בזכותה של מרים [תענית ט.], כי מזה תלמוד שהבאר דבר שייך לאשה. וזה כי הבאר הוא שנובע מלמטה למעלה, וכל שאר דברים באים מלמעלה למטה. והוא דמיון האשה שהיא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עלוי, כי האיש יותר במעלה בערך האשה, והיא משתוקקת להתעלות בבעלה, ולפיכך האשה היא בלבד דומה לבאר... כי עליית הבאר שהוא עולה תמיד זהו בעצמו הזיווג, שהוא השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו, וזהו התעלות לה". @**אוזן מלים תבחן;**^ אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו ואינה יורדת עמו, אמר רב הונא מאי קראה, 'והיא בעולת בעל' [בראשית כ, ג], בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל". ותמוה, כיצד נדרש מ"בעולת בעל" "בעלייתו של בעל", הרי בעילה לחוד ועליה לחוד. אלא הם הם הדברים שביאר כאן, כי עצם הזיווג הוא השתוקקות האשה להתעלות בבעלה, לכך "עולה עמו ואינה יורדת עמו". @**ובדר"ח פ"ד מ"א**^ [יא.] כתב: "אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי, וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה [יבמות קיג.] 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:] כתב: "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר 'ואל אישך תשוקתך' [ב"ר כ, ז]... דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקת החומר אל הצורה, כי נעשו דבר אחד האיש והאשה ביחד, והם בעצמם מחולקים, והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה, והם מחולקים בעצמם לגמרי". וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.]. וכל זה מצד האשה, אך מצד האיש אמרו [יבמות סג.] "נחית דרגא נסיב איתתא". וראה להלן פ"ב הערות 207, 263, 423.

<> לשון הרמב"ן [בראשית ב, כד]: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן, אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו וכאשר היה זה באדם, הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד... והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם". וראה להלן פ"ב הערה 423, ודר"ח פ"ה מי"ז [תיז:].

<> דבריו הקדושים צריכים ביאור, דלענין לחזר, האיש מחזר אחר האשה יותר משום ש"האיש נקרא חסר כאשר אין לו אשה" [לשונו כאן]. אך לענין הרצון, האשה רוצה להנשא יותר משום "שהאיש חשוב יותר, ורוצה האשה להדבק באיש שהוא חשוב" [לשונו כאן]. דמדוע לא נאמר שחסרון האיש בלא אשה גם יעשה שירצה לשאת אשה יותר, כפי שזה עושה שיחזר אחר האשה. וכן לחלופין יקשה, שאם רצון האשה להדבק באיש חשוב עושה שתרצה להנשא יותר, מדוע שזה גם לא יעשה שתחזר אחרי האיש יותר. ונראה ליישב זאת על פי מה מה שכתב בביאור מאמר חכמים, שאמרו [נדה לא:] "מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו". ובח"א שם [ד, קסג:] כתב: "פירוש, אף שאמרנו כי הנקיבה מקבלת השלמה מן האיש, הרבה דברים הם חסרים ואינם מקבלים השלמה, ולפיכך אין הנקיבה מחזרת אחר האיש. אבל הזכר מחזיר אחר הנקיבה, כי הזכר חסר מן הנקיבה, ונחשב הנקיבה אבידה אל הזכר כאשר נאבד הימנו מה שצריך לו, ולפיכך מחזיר הזכר על הנקיבה. אבל הנקיבה אם אין לה הזכר, לא נחשב רק שאין לה השלמה, וכמה דברים שאין להם השלמה, כי ההשלמה הוא מעלה נוספת על מה שהיה קודם, לכך לא נקרא זה 'אבידה', רק אל הזכר נקרא 'אבידה' שחסר משלו. כמו מי שנאבד ממון שלו שהוא תחת רשותו. אבל האיש אינו תחת רשות האשה, לכך לא נחשב אבידה". @**הרי שביאר**^ את ההבדל בין איש ללא אשה, לבין אשה ללא איש; איש ללא אשה הוא חסר בעצם, אך אשה ללא איש היא חסרת מעלה נוספת, אך אינה חסרה בעצם. ואם נמשיל זאת למאכלים, הרי איש ללא אשה חסר לחם ["כי אם הלחם אשר הוא אוכל" (בראשית לט, ו, ורש"י שם)], אך אשה ללא איש חסרה יין, אך לא לחם. ובנתיב התורה פ"א [פא.] כתב: "אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין 'משמח אלקים ואנשים' [שופטים ט, יג], מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו" [הובא למעלה הערה 792]. והרי אדם שחסר לחם יחזר אחר הלחם, ויהיה נקרא "מבקש לחם" [תהלים לז, כה] ו"מבקשי לחם" [איכה א, יא]. ואילו אדם שחסר יין לא יחזר אחריו, ולא מצינו שיקרא "מבקש יין". וכן רש"י [בראשית כח, כ] כתב: "המבקש לחם הוא קרוי נעזב", וביאר שם הגו"א [אות לא] בזה"ל: "הטעם נראה לי שנקרא 'נעזב', מפני שהוא דבר שצריך לו תמיד, ואינו כמו שאר דברים שצריך לו לפרקים, ולפיכך המבקש לחם הוא נעזב לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 408, ולהלן פ"ה הערה 451]. ובודאי שאין לומר כן כלפי מי שחסר יין. וכל זה מחד גיסא. אך מאידך גיסא בודאי אדם רוצה יותר יין מלחם, דוקא משום שהיין הוא מותרות, והלחם הוא הכרחי, ורצון האדם נמשך אחר המותרות יותר מההכרחי כמבואר בגו"א דברים פ"ה אות ז [קיג:], ופחד יצחק שבועות מאמר ד. נמצינו למדים, שאדם צריך לחם, אך רוצה יין. וכך איש צריך לשאת אשה, ואשה רוצה לשאת איש.

<> חוזר בזה למעשה ושתי, שמיאנה לבא לאחשורוש כי דרכו של איש לחזר אחר האשה. ומקשה על עצמו, הרי ושתי היתה זה מכבר אשתו של אחשורוש, ואילו "איש מחזר על אשה" הוא קודם שנושא אשה, וכמו שפירש רש"י [נדה לא:] "מחזר על האשה - אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא". וראה למעלה הערה 1322.

<> בספר המדריך האישי שלך, חתנים ואברכים, עמוד קל, נכתב: "ידועים דברי הגמרא 'דרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר על איש'... ואמר על כך גדול אחד, שאין הכוונה רק עד שהוא מוצא את האבידה, אלא כך עליו לנהוג כל החיים. אם ה'אבידה' נהייתה ברוגז, הרי 'דרכו של איש לחזר אחרי אבידתו', ועליו ללכת ולפייסה, ולא לעשות חשבונות מי צודק". וכן מבואר במלבי"ם ר"פ יתרו [שמות יח, א] ש"דרכו של איש לחזר" נאמר לא רק עד הנשואין, אלא גם לאחר הנשואין. אמנם יש מעלות של חבור איש ואשה הנמצאות רק בשעת התחלת הנשואין, ולא בהמשך הנשואין, וכפי שבח"א ליבמות סג: [א, קלט.] ביאר את דברי הגמרא שם ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", וז"ל: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". ודבר זה יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פי"ח [רפא:], שכתב: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ושם הערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 40, ולהלן פ"ג הערה 338].

<> בא לבאר שהואיל ואליבא דאמת ושתי לא צדקה [כמו שמבאר והולך], שוב יקשה מדוע יש לחשוש "כי ממנה ילמדו הכל כאשר דבריה דברי טעם וסברא" [לשונו למעלה לפני ציון 1317], הרי אין דבריה מוצדקים.

<> כמבואר למעלה הערה 1287.

<> כן מבואר להדיא בגמרא [נדרים סו:], שאמרו שם: "אמר לה [הבעל לאשתו] זילי אייתי לי תרי בוציני, אזלת ואייתי ליה תרי שרגי. אמר לה, זילי תברי יתהון על רישא דבבא. הוה יתיב בבא בן בוטא אבבא, וקא דאין דינא. אזלת ותברת יתהון על רישיה. אמר לה, מה הדין דעבדת. אמרה ליה, כך ציוני בעלי. אמר את עשית רצון בעליך, המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא". הרי שיש לאשה לעשות רצון בעלה אף כשאין הדבר ראוי. וכן לשון הרמ"א [שו"ע אבן העזר סימן סט סעיף ז] הוא: "אמרו רז"ל [תנא דבי אליהו פ"ט] אין לך כשרה בנשים אלא אשה שעושה רצון בעלה", ובפשטות איירי אף בדבר שאינו ראוי, דאל"כ, פשיטא שיש לעשות רצון הבעל. ועל כל פנים מבואר שושתי עשתה שלא כהוגן שמיאנה לבקשת בעלה, ומדוע יש לחשוש שהכל ילמדו ממנה.

<> פירוש - בני אדם אינם יודעים לחלק בין לפני הנשואין לבין לאחר הנשואין, ובעיניהם לעולם יש לאיש לחזר אחר האשה, ולא להיפך, ולכך שפיר מיאנה ושתי לבקשת אחשורוש לבא לפניו.

<> שבא ליישב, שמומכן אמר בתחילה [פסוק יז] "כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהן וגו'", ואילו בהמשך אמר [פסוק יח] "והיום הזה תאמרנה שרות פרס ומדי אשר שמעו את דבר המלכה לכל שרי המלך וכדי בזיון וקצף". הרי מתחילה דיבר "על כל הנשים להבזות בעליהן", ובהמשך דיבר רק על "שרות פרס ומדי", ולא "על כל הנשים". ומפרשי המגילה [מנות הלוי (נד.), יוסף לקח כאן, וגר"א כאן, ועוד] עמדו על קושי זה. והמהר"ל מיישב זאת כך; כל הנשים יבזו בעליהן, ואף אם תרצה לומר שהנשים ההדיוטות לא יעשו כן, מ"מ נשי השרים יעשו כן, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - ואם סתם נשים הדיוטות, שאינן חשובות.

<> אודות שבדרך כלל אשה נגררת אחר בעלה, ראה למעלה הערה 897, להלן הערה 1410, ופ"ב הערה 223.

<> אודות שהאשה היא השלמת האיש, ראה למעלה הערה 1320.

<> אודות שיש לאדם לרוץ אחר השלמתו, ראה למעלה הערה 1321.

<> פירוש - גם אחשורוש ידע שושתי עלולה לטעון שדרך האיש לחזר על האשה, ומפאת כן תמאן לבא, ולכך שלח להביאה באופן שלא תוכל לטעון כן, וכמו שמבאר והולך.

<> כן העיר למעלה [פסוק יא (לאחר ציון 1033)], וז"ל: "אמר 'להביא את ושתי', ולא אמר שיאמרו לושתי המלכה שתבוא לפני המלך, אבל אמר שנותן להם כח להביא אותה בעל כרחה. כי אמרו פן תאמר היא שום התנצלות מה שאינה רוצה לבא לפני המלך, ועל זה אמר שיביאו המלכה לפני המלך". וכן היוסף לקח [למעלה פסוק יא] כתב: "'להביא את ושתי'... לא צוה לסריסים לקרות אותה, כמו שאמר דוד [מ"א א, כח] 'קראו לי לבת שבע'. אבל אמר להביאה, שהציווי אל הסריסים להביאה על כרחה". והובא למעלה הערה 1034. וראה בסמוך הערה 1342.

<> מרצונה.

<> בעל כרחה.

<> כן נתבאר למעלה [הערה 1126] שלא נצטוו ליטלה בעל כרחה, והראיה שיכלה למאן בדבר. ואולי משום שלא שייך ליטול מלכה בעל כרחה.

<> כפי שהשריש הרבה פעמים בגור אריה אודות ההבדל בין דיבור לאמירה, שדיבור נאמר על אופן הדיבור [חיתוך אותיות וכיו"ב], ואילו אמירה נאמרת על התוכן הנאמר. וכגון, בגו"א שמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". ושם פ"כ אות ה כתב: "הדבור הוא שנאמר על הדבור הפשוט, דהוא הדבור היוצא מן האדם. אבל אמירה נאמר על ענין הנזכר באותן דברים אשר רצה המדבר לומר ענין אחד... כי האמירה היא תבא על הענין הנאמר". ושם ויקרא פ"א אות יד כתב: "כי 'וידבר' בא על הדיבור בלבד, בין יש בו ענין ובין אין בו ענין, נקרא 'דיבור'. אבל אמירה אינה שייך רק על ענין הנאמר. ולכך כתיב 'וידבר ה' לאמור', שהוא כמו כלל ופרט, ורוצה לומר שדיבר אליו ענין מה". וכן כתב שם ויקרא פ"י אותיות יח, כ, ושם פט"ז הערה 5, ושם פכ"א ריש אות א. ושם במדבר פי"ב אות א כתב: "כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". ושם דברים פ"א אות כג כתב: "כל אמירה שהוא אחר דבור, שייך שפיר לשון אמירה, כי לשון דבור הוא על הדבור בלבד, אף על גב שאין בו ענין. ולשון אמירה הוא על ענין שנעשה מן הדבור. ובכל מקום פירושו כך; וידבר ה' אל משה לאמר להם ענין זה, כי על הענין שייך אמירה". וכן כתב שם פ"ב אות יב. ובדר"ח פ"ה מ"א [ו.] כתב: "וידוע כי לשון דבור אינו כמו לשון אמירה; כי האמירה בא על ענין פרטי, לכך כתיב בכל מקום 'וידבר ה' לאמור', והדבור הוא בא על חתוך הקול בלבד, כמו 'חי מדבר', ואינו בא על ענין פרטי. והאמירה שנזכר אחריו הוא בא על דבור פרטי מה שהיה הענין". ולהלן פ"ב [לפני ציון 607] כתב: "אבל 'ויאמר' שאמר לתקן דבר". וראה הערה הבאה.

<> נראה לבאר כוונתו, דהנה רש"י [בראשית כד, ז] כתב: "אין נופל אצל דבור 'לי' ו'לו' ו'להם'". ובגו"א שם אות ד כתב: "היינו טעמא, מפני שדבור הוא נאמר על הדבור בלבד, לא על הענין הנאמר בדבור. והפעול מן המדבר הוא הדבור, כדכתיב [בראשית כ, ח] 'וידבר את כל הדברים', ומאחר שהפעול מן המדבר הוא הדבור, הנה אין לו מקבל כי אם הדבור בעצמו, שהוא המקבל הפעולה מן המדבר. ולפיכך לא יתכן לומר 'לי', שלפי שמלת 'לי' נאמר על המקבל, ואין מקבל, רק הדבור שהוא הפעול מן המדבר. אבל 'ויאמר' שייך אצלו 'לי', מפני כי לשון אמירה הוא על עניין הנאמר בדבור, ויש לו מקבל מי שנאמר לו העניין ההוא". ובדר"ח פ"ה מ"א [ז.] כתב: "כי הדבור אין לו מקבל, וראיה לזה שלא תמצא לשון 'לי' ו'לו' אצל דבור... והטעם מבואר, כי הדבור שהוא חתוך הקול בלבד, אין לו מקבל, רק האמירה, שהוא הענין הנאמר, יש לו מקבל בלבד. ואצל אמירה בלבד נאמר 'לי' ו'לך' ו'לו' ו'להם'". הרי שלשון אמירה מורה שיש מקבל לדברים ודברי המדבר נקלטים אצל השומע, כי המדבר מעביר תוכן מסויים לשומע. אך כאשר איירי בדברי בזוי, אזי אין מקבל לדברים אלו, אלא המדבר שופך על השומע דברי נאצה, לכך לא תאמר לשון אמירה בדבר זה. וראה להלן פ"ב הערה 614, ופ"ו הערה 48.

<> כך צריך לומר. וכנראה היו ראשי תיבות "ראב"ע", וטעות סופר היא בפתיחת התיבות. וכן הוא בפירוש הראב"ע כאן [נוסח א].

<> לשון הראב"ע כאן [נוסח א]: "והיום הזה - יהיה אמור, והוא פעול". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - המהר"ל מבין את דברי הראב"ע "והיום הזה - יהיה אמור, והוא פעול" שכוונתו לומר שלשון "אמור" יכול להאמר על דברי ביזוי, כלומר שביום זה ידובר דברי הבזיון. ואע"פ שאין לומר לשון "ויאמר" על דברי ביזוי, מ"מ לשון "אמור" ניתן לומר. כי "לשון 'ויאמר' הוא בא על ספור דברים שהאחד יאמר לחבירו" [לשונו כאן], וזה אינו ניתן להאמר על דברי ביזוי, וכמו שנתבאר. אך לשון "אמור" הוא פעול, והוא מורה על אמירה מצד עצמה ללא בחינת השומע ["דבר שאינו ראוי לומר"], ולשון זה ניתן לומר על דברי ביזוי. @**ודע**^, שיש שהבינו את דברי הראב"ע באופן אחר, והוא שהיום עצמו יהיה הנושא שעליו ידברו הבריות. וכגון, היוסף לקח כאן כתב: "יש לדקדק שלא נאמר מה יאמרו. והרב רבי אברם בן עזרא פירש ואמר 'והיום הזה יהיה אמור', מפני דוחקו שלא נאמר מה שיאמרו, לכן פירש שהיום הזה יהיה אמור". ופירושו שהבריות בעתיד ידברו על מה שאירע ביום הזה, והיום עצמו יהיה הנושא שידברו עליו. וכן הוא במדרש לקח טוב, וז"ל: "זכר היום יהיה לדורות". ובפירוש ר"י נחמיאש כאן הביא פירוש רבי סעדיה פיגו בזה"ל: "נראה טעם 'תאמרנה'חוזר על 'והיום הזה', כלומר שתאמרנה שרות פרס ומדי לבעליהן ענין היום הזה לעולם". והוא כהבנת היוסף לקח בראב"ע, כלומר שידובר מענין היום עצמו, ולא כהבנת המהר"ל בראב"ע, ש"אמור" מוסב על "ותאמרנה". ובהתאם לכך משתנה הביאור מה הוקשה לראב"ע; לדעת המהר"ל הוקשה לו כיצד ניתן לומר לשון אמירה על דברי ביזוי. אך לדעת היוסף לקח הוקשה לו שהפסוק אינו מבאר מה יאמרו.

<> לפי זה "והיום הזה" פירושו שהפסוק משוה ספורי דברים בעלמא שנאמרו באותו יום שהיה מעשה ושתי, לדברי ביזוי שנשים יאמרו לבעליהן; כמו שהיום מספרים דברים בעלמא, כך יהיו רגילים בדברי ביזוי.

<> אודות ששרות פרס ומדי היו קרובות לשושן, וידעו מיד ממעשה ושתי [לעומת הנשים הרחוקות משושן], כן ביאר היוסף לקח כאן, וז"ל: "אמר שהנשים ההם לא יאמרו כן עד שיצא סוד דבר המלכה אליהם מפי בעליהם שהיו במשתה, כי הם לא היו במשתה ושתי. ולכך אמר שכאשר יצא הדבר אל נשי העם, הנה יבזו בעליהן בעיניהן. באופן שהנזק הנמשך לעמים איננו רק עד שיצא הסוד לנשותיהם. אבל נשי השרים שהם בעצמם היו במשתה ושתי, והם בעצמם ראו ושמעו שושתי מיאנה ללכת, הנה הנזק הנמשך לשרים יהיה באותו יום בעצמו, לא יתאחר כלל, אבל באותו יום בעצמו יאמרו נשי השרים לבעליהן מה שיאמרו נשי העמים לאחר זמן. כלומר נשי המון העם יאמרו לבעליהן 'המלך אמר להביא את ושתי' כשיצא הסוד אליהם, שידעו דבר ושתי... וזה אומרו 'והיום הזה תאמרנה שרות פרס ומדי אשר שמעו את דבר המלכה'. ואמר ממוכן כל זה, כדי להכריח שאין הדבר צריך בושש, לפי שבאותו יום בעצמו ימשך הנזק, ואין זה ענין להאריך משפטה כלל, ולערוך הדין לפני יודעי עתים או יודעי דת ודין, כי אין הזמן מספיק". וכן כתב בקיצור הגר"א כאן.

<> לכאורה כוונתו במה שושתי שלחה לאחשורוש "בר אהורייריה דאבא" [מגילה יב:], שאמרה על אחשורוש שהוא היה משומרי הסוסים של אביה. ובילקו"ש [ח"ב רמז תתרמט] אמרו: "ועוד שלחה לו, שוטה טפש, אם ביינך יצא לבך, דע כי אני ושתי המלכה, בתו של בלשצאר בנו של נבוכדנאצר, אותו שהיה מתקלס במלכים, ורוזנים נעשו מאומה לפניו, שכן הוא אומר [חבקוק א, י] 'והוא במלכים יתקלס ורוזנים משחק לו', לא היית כקסדור לרוץ לפני מרכבת אבי, ואילו היה אבי קיים לא נשאת לי" [הובא למעלה הערה 1028].

<> פירוש - שרות פרס ומדי רק יאמרו את דברי ושתי, ובכך הן רומזות לבעליהן שיש להן ממשלה עליהם, אך לא שיטיחו דברי ביזוי בבעליהן. הרי הנהגת שרות פרס ומדי תהיה בבחינת "לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר" [ברכות ט.].

<> בא לבאר שאם שרות פרס ומדי לא אמרו להדיא דברי ביזוי לאחשורוש, מדוע הפסוק מסתיים עם התיבות "וכדי בזיון וקצף". ועל כך יבאר שאכן הבזיון אינו עוסק בשרות פרס ומדי, אלא בשאר נשים, וכמו שמבאר והולך.

<> כפי ששאל למעלה [לפני ציון 1316]: "וקשה, וכי בשביל אשה יחידה, היא ושתי, עשתה כך, יעשו האחרים גם כן כך, וכי הכל ילמדו מאחת. וכי לא מצינו כמה שעושים המעשים אשר לא יעשו, וכי מהם כל העולם לומדים". ושם תירץ בזה"ל: "ויראה לומר, כי מפני שושתי אמרה דברי טעם, ולכך יש לחוש כי ממנה ילמדו הכל, כאשר דבריה דברי טעם וסברא". וכאן יתרץ באופן נוסף.

<> כי שם היה המקום המתאים יותר לכתוב את מעשה ושתי, וכפי שכתב בסמוך: "אף על גב שאין דרך לכתוב בדתי פרס ומדי רק דבר שהוא דין ודת, ודבר זה שאינו רק מעשה שהיה אין עוד לכתוב זה רק בדברי הימים". וכן כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "כי אין דרך לומר שיכתוב מעשה ושתי בספרי הדתות, אבל המעשיות והמקרים נכתבים בספרי דברי הימים, כמעשה בגתן ותרש [אסתר ב, כג]".

<> משמעות לשונו מורה שלא איירי רק בנוגע לושתי, אלא שהפסק הזה לא יתבטל אף לעתיד הרחוק, והוא יהיה נוהג כלפי כל הנשים. וכן פירש רש"י כאן "ולא יעבור - חוק זה מביניהם שיהא זה חוק ודת לכל הבוזה את בעלה". אמנם חכמי צרפת פירשו שאיירי בנוגע לושתי בלבד, וכלשונם: "ולא יעבור גזירה זו לא תיבטל, שאם יבוא מחר שום אדם לפייס את המלך על ושתי, לא תעבור גזירה זו, ולא יועיל שום פיוס". ומהתרגום כאן משמע ג"כ כחכמי צרפת, שכתב: "אין קדם מלכא שפיר יפוק פתגם גזירת מלכותא מן קדמוי ויתכתב בגזרין דפרסאי ומדאי ולא יתבטל הדא גזירתא די לא תעול ושתי קדם מלכא". וכן המנות הלוי [נו.] כתב כאן: "מצאתי אל הה"ר אליעזר מגרמייזה ז"ל שכתב: 'ולא יעבור' מלא וי"ו, אפילו יבקשו ו' שרים שלך ויועציך שתעביר רעתה, לא תשמע להם, 'אשר לא תבא' לפניך לדין, ותהרגנה כיון שלא באה עד עתה, ג"כ לא תבא לעתיד, עד כאן לשונו. ודברי המתרגם נוטים לזה". וראה להלן הערה 1371.

<> כן כתב כאן הרס"ג, וז"ל: "וייכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור - כדי שלא ייבטל ולא יעברו עליו".

<> כפי שפירש רש"י כאן "אשר לא תבוא ושתי - ולכך נהרגה". כלומר "אשר לא תבוא ושתי" אינו העונש שהוטל עליה [שלא תבוא יותר ושתי כי היא תיהרג], אלא "ואשר לא תבוא ושתי" הוא נתינת טעם לעונש מיתה שהוטל עליה, שהוא משום שלא באה ושתי לפני אחשורוש. כלומר כוונת הכתוב שיהיה כתוב בספרי מדי ופרס למה היא נהרגה.

<> כפי שכתב כאן רש"י "ויכתב בדתי פרס ומדי - בספרי חוק ומנהג המלכות".

<> זו התחלת התשובה.

<> כפי שאלה ותשובה זו לגבי כתיבת מעשה ושתי בדתי פרס ומדי, ביאר [להבדיל] את שאלת רבי יצחק ותשובתו שהובאו 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'. משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים' [תהלים קיא, ו], שאם יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים. הם אומרים להם, כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". 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". ותשובת רבי יצחק ביאר שם בהמשך [אות ב] בזה"ל: "לפי שאם יאמרו וכו'. ואם תאמר, דאכתי קשה דמאי ענין נתינת הארץ לישראל אצל מצות התורה, שכתוב זה בתורה. ואין זה קשיא, מפני שרוב מצות התורה תלויות בארץ, שהרי תרומות ומעשרות ובנין בית הבחירה בארץ תולה, ואם אין הארץ לישראל לא יתכן אלו המצות כלל... והרמב"ן כתב [בראשית כו, ה] גם כן שכל מצות שבתורה 'משפטי אלקי הארץ', כלומר שכל המצות שבתורה הם שייכים דוקא בארץ... ולפיכך הוצרך לכתוב בתורה שמן הדין בא הארץ לישראל, שהוא בראה והוא נתנה". וראה להלן פ"ט הערה 551.

<> בלבד, ללא תואר "מלכה". וכן העירו הרלב"ג והמנות הלוי [נו.] כאן. ויש להבין, מדוע מקשה מפסוק יב ["ותמאן המלכה ושתי"], שזה לא נאמר על ידי מומכן, ולא מקשה ממה שמומכן עצמו אמר, שנאמר [פסוקים טז-יז] "ויאמר מומכן לפני המלך והשרים לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה וגו' באמרם המלך אחשורוש אמר להביא את ושתי המלכה לפניו ולא באה", והמנות הלוי [נו.] אכן העיר מדברי מומכן ["ושתי המלכה"] ולא מפסוק יב ["ותמאן המלכה ושתי"]. ואין לומר שנקט בפסוק הקדום יותר, כי א"כ היה יכול להקשות כבר מפסוק ט ["גם ושתי המלכה עשתה משתה וגו'"], ומפסוק יא ["להביא את ושתי המלכה"]. ואולי יש לומר, שמתכוון לשאול שאלה זו בשני אופנים; מדוע לא נאמר כאן "המלכה ושתי", וכן מדוע לא נאמר כאן "ושתי המלכה". ומתחילה שאל מ"המלכה ושתי" כפי שנאמר לראשונה בפסוק יב ["ותמאן המלכה ושתי"], ובהמשך יבוא ליישב מדוע לא נאמר "ושתי המלכה", וכמו שיתבאר בהערות 1364, 1366.

<> למעלה פסוק יא [לאחר ציון 1024].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1024]: "וזה מפני כי המלך נתן לה כבוד המלכות, ומתחלה לא היתה מלכה, כי מלכות בלטשצר נסתלק לגמרי כשנהרג, ובטל השם יתברך מלכותו, ולפיכך לא היתה מלכה. ואחר כך על ידי המלך אחשורוש שנשאת לו נעשתה מלכה. ולפיכך כתיב 'ושתי המלכה', ושם 'מלכה' בסוף, לומר כי כשנשאה אחשורוש נעשת מלכה", וראה שם הערה 1027.

<> לשונו למעלה פסוק יא [לאחר ציון 1027]: "ואחר כך כתיב [פסוק יב] 'ותמאן המלכה ושתי' [לעומת "ושתי המלכה" (פסוק יא)], כלומר שהיא אמרה שהיתה כל ימיה מלכה, ולא קבלה מאחשורוש המלכות. ולכך כתיב 'המלכה ושתי', כי אמרה שהיא חשובה כמו המלך, ולכך אין לה לבא אליו כמו שאמר המלך". ובזה מיישב את השאלה מדוע לא נאמר כאן "המלכה ושתי", כי רק ושתי מכנה את עצמה כך ורוצה בזה להתריס כנגד אחשורוש, אך כאן שמומכן מדבר עם אחשורוש, לא יתכן שיאמר "המלכה ושתי". ומעתה יבוא לבאר מדוע לא נאמר "ושתי המלכה", וכפי שנאמר עד כה ארבע פעמים [פסוקים ט, יא, טז, יז].

<> "ושתי המלכה", שמורה שקבלה את מלכותה מאחשורוש, וקודם לכן היתה הדיוטית.

<> כי השם "ושתי המלכה" מורה על מלכות אחשורוש שחלה על ושתי לאחר שנשאה לאחשורוש, ואי אפשר להזכיר את ושתי בשם זה כאשר איירי בהריגתה, כי זהו גנאי למלכות אחשורוש.

<> לשון הרלב"ג כאן: "הנה לא קראה 'מלכה' בזה המקום, כי היה רצונו לעשוק ממנה המלכות. ואמר, כי על מה שמנעה מלבוא אל המלך תסור ממנה המלוכה, כי לא היתה לה אם לא מפני המלך, ולפי שאינה נשמעת לו אין ראוי שתישאר לה".

<> כן מבואר בתרגום שני כאן, וז"ל: "ובזמן דגזר ממוכן גזירתא הדא דחיל מן נפשיה ואמר דלמא לא יעביד מלכא גזירת הדא וכד תיעול ושתי ותשמע די גזירתא הדא גזרית עלה ותידון יתי דינון בישין ותקטול יתי אלא אנא אחזיה למלכא אחשורוש די לא תיעול ושתי קדמוי", והובא במנות הלוי [נו:], שכתב על כך: "ראה [מומכן] שהמלך מליץ בעדה ככל אשר אמרנו, ונפשו יודעת מאד כי המלך הוא הפכפך [מגילה טו:], וירא לנפשו שמא לא תעשה עצתו, והמלכה תעשה בו שפטים".

<> לשון ר"י נחמיאש כאן: "כי כן היתה דתם, כיוון שהסכים המלך על הדבר, שוב לא היה יכול לחזור בו. בוא וראה, כי דריוש שהיה חפץ בהצלת דניאל, ולא יכול מזה הטעם, כאשר מפורש בדניאל [ו, טז]". ור"מ חלאיו [מודפס במגילת אסתר תורת חיים הוצאת מוסד הרב קוק] כתב: "כי אפילו המלך איננו יכול להעבירו אחר שגזר על הדבר. וכן כתוב בענין דניאל כשהשליכוהו לגוב האריות [דניאל ו, יג], וכן היא דת פרס ומדי. והראיה, מה שכתוב למטה במגילה הזאת [להלן ח, ח] 'כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתם בטבעת המלך אין להשיב'".

<> כמו שאמרו בגמרא [כתובות כו:] שכאשר נראה שבית הדין הפכפך, זהו "זילותא דבי דינא". והרשב"ם [ב"ב לא:] כתב: "לזילותא דבי דינא - שמא ילגלגו הבריות על ב"ד, על שסותרין את דיניהם, ודמי לחוכא ואיטלולא".

<> יש להבין, האם "ולא יעבור" הוא משום שזהו "דבר מלכות", או משום שזה נכתב "בדתי פרס ומדי". כי בתחילת פסוק זה תלה זאת בדתי פרס ומדי, וכלשונו [למעלה לפני ציון 1355]: "כיון שנכתב פסק זה בדתי פרס, ולא בדברי הימים שלהם, לא יעבור הפסק הזה, כמו שלא יעברו שאר הדתות שנכתבו בדתות פרס ומדי", ולא הזכיר שם כלום מ"דבר מלכות". אך כאן תלה זאת בדבר מלכות, שכתב: "ודבר זה שהוא דבר מלכות, אין המלך חוזר". ונראה ליישב, שכלפי ושתי עצמה, הבולם את החזרה מפסק דינה הוא "דבר מלכות", אך לא "דתי פרס ומדי". כי כלפי ושתי עצמה לא היה חוק, ואדרבה ממנה משתלשל החוק, ולכך אי אפשר לומר שהבולם את החזרה מדינה הוא חוק הרשום בדתי פרס ומדי. אך כלפי שאר הנשים הוא להיפך, שלא נאמר כלפיהם דבר מלכות, אלא חוק הרשום בדתי פרס ומדי, והבולם את החזרה מחקיקת חוק זה הוא שהחוק נכתב בדתי פרס ומדי. ודייק היטב בלשונו ותראה שלכך כוונתו. וראה למעלה הערה 1355.

<> כי אדם מסיח דעתו מדבר שאין בידו לעשות כלום אודותיו. וכן אמרו [ביצה כז.] לגבי ספק הגמרא אודות מוקצה לחצי שבת "גמרו בידי אדם לא קא מבעיא לן, כי קא מבעיא לן גמרו בידי שמים", ופירש רש"י שם "אלא מידי דגמרו בידי אדם לא קא מבעיא לן - דכיון דבידו לתקנו בו ביום, לא מקצה ליה מדעתיה מפני דחייתו... כי קא מבעיא לן גמרו בידי שמים - על ידי חמה, דכיון שאין בידו לתקנו מסח דעתיה מניה". הרי דבר שאינו בידו לתקן, הוא מסיח דעתו מזה. וכן אמרו בגמרא [יומא סו.] שלא חיישינין בכל אלו שאמרו עליהם [פסחים צח.] "ירעו עד שיסתאבו" שעלול להקריבם, משום ש"הנך דלאו בני הקרבה נינהו, לא טריד בהו", ופירש רש"י שם "לא טריד בהו - אינו מהרהר בהקרבתן, ומסיח דעתיה מהקרבה דידהו". הרי שאין טירדה בדבר שאי אפשר לשנות. וראה הערה הבאה.

<> כאן מוסיף שאין צער בדבר שאי אפשר לעשות לשנות. ומקרא מפורש הוא בספר שמואל ב, פרק יב פסוקים טז-כג, שנאמר שם: "ויבקש דוד את האלקים בעד הנער ויצם דוד צום ובא ולן ושכב ארצה. ויקומו זקני ביתו עליו להקימו מן הארץ ולא אבה ולא ברא אתם לחם. ויהי ביום השביעי וימת הילד וגו' ויקם דוד מהארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלתיו ויבא בית ה' וישתחו ויבוא אל ביתו וישאל וישימו לו לחם ויאכל. ויאמרו עבדיו אליו מה הדבר הזה אשר עשיתה בעבור הילד חי צמת ותבך וכאשר מת הילד קמת ותאכל לחם. ויאמר בעוד הילד חי צמתי ואבכה כי אמרתי מי יודע יחנני וחנני ה' וחי הילד. ועתה מת למה זה אני צם האוכל להשיבו עוד אני הולך אליו והוא לא ישוב אלי".

<> בא ליישב שאלה מתבקשת "מה לו לעצה הזאת, בודאי אם ירצה, ישא אשה מי שירצה" [לשונו בסמוך].

<> כמו שאמרו חכמים [יבמות סב:] "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה".

<> פירוש - אם לא תבאר שלכך היתה כוונת מומכן כשהציע לתת את מלכות ושתי לאשה אחרת.

<> ביוסף לקח כאן הקשה מכיון אחר, וז"ל: "ולא אמר מומכן שיתן מלכותה לרעותה כמייעץ למלך, שזו היתה עצה אשר לא נשאל עליה". וכן כתב למעלה המהר"ל עצמו [לפני ציון 1258], וכלשונו: "ואין זה דרך חכמים להשיב על מה שלא שאלו, ובפרט כאשר היה השואל המלך", וראה שם הערה 1260. וכנראה מעדיף כאן לשאול על עצם העצה ["מה לו לעצה הזאת, בודאי אם ירצה ישא אשה מי שירצה"], שהעצה עצמה תמוהה, מאשר לשאול רק על אמירת העצה.

<> פירוש - בודאי כוונתו העיקרית של מומכן היא טובת עצמו, ולא לטובת אחשורוש, וטובת עצמו היא לוודא שהמלך לא יחזור בו בעתיד מהריגת ושתי, ויהרוג את אלו שיעצו לעשות כן, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1260], וכמבואר בגמרא [מגילה יב:]. וראה להלן פ"ג הערה 493.

<> כי היה ניתן לכתוב "לאשה הטובה ממנה", ומדוע נקט דוקא ב"רעותה". או שכוונתו היא שהיה ניתן להשמיט לגמרי תיבה זו, ולומר "ומלכותה יתן המלך לטובה ממנה".

<> כמו שאמרו [ב"מ קיא:] "אי הכי אפילו גר תושב נמי, אמר קרא 'רעך', 'רעך' ולא גר תושב", הרי "רעך" פירושו הדומה לך. ובספר עקידת יצחק הערות, שער ח הערה ג, כתב: "וכן אמר הכתוב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך', רצה לומר 'לרעך' שהוא 'כמוך', ודומה לך במהותו". וכן הוא באור החיים שמות לט, לב. וראה הערה הבאה.

<> מיישב בזה תמיה מתבקשת, וכפי שכתבה כאן היוסף לקח, וז"ל: "והנה יש לדקדק, שמילת 'רעותה' תורה על דמיון והשיווי, ומילת 'הטובה ממנה' תורה על תוספת טובה, לא על השיווי". והמהר"ל מיישב זאת ש"רעותה" אינה מורה על השיווי, אלא על הדמיון. ולכך "בא לומר שהיא דומה לושתי, ולכך נקרא 'רעותה', רק שהיא טובה יותר". והמנות הלוי כתב [להלן ב, א (סא.)] "פירוש 'לרעותה' דומה אליה ביחס ובמעלה... וטובה ממנה". וכן הוא בגר"א [להלן ב, ד], ויובא להלן פ"ב הערה 39.

<> וכך הוה, וכמו שאמרו במדרש [אסת"ר ו, יא] "עד שהמליכו את אסתר, היתה איקונין של ושתי קיימת, וכיון שנשא את אסתר בת טובים... אמר תיחות ושתי, תיסק אסתר, הדא הוא דכתיב [להלן ב, יז] 'וימליכה תחת ושתי'".

<> כן תרגם יונתן כאן "וישתמע פתגם גזירת מלכא די יעביד מלכותיה ארום גזרתא רבא היא".

<> פירוש - עוד ישמע פתגם גדול מזו שתכנס למלכות [אסתר].

<> פירוש - לשון הפסוק הוא "ונשמע פתגם המלך אשר יעשה בכל מלכותו", והרי איירי בנוגע לגזירת המלך להמית את ושתי [כפי שביאר כאן], ובשעת השמיעה הרי הריגת ושתי היא כבר מאחורינו, והיה צריך להאמר לשון עבר "ונשמע פתגם המלך אשר נעשה", ולא "אשר יעשה".

<> כמו שאמרו חכמים [מגילה יג:] "'אחר הדברים האלה' [להלן ג, א], מאי 'אחר', אמר רבא, אחר שברא הקב"ה רפואה למכה ["העתידה לבא לאחר זמן" (רש"י שם)]. דאמר ריש לקיש, אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה תחילה", ולהלן [ג, א (לאחר ציון 44)] יביא מאמר זה בשלימותו, ויבארו. וראה להלן פ"ב הערה 616 במה שנתעורר שם על דבריו כאן.

<> כמו שאמרו בגמרא [מגילה יב.] "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו. אמרו לו, אמור אתה. אמר להם, מפני שהשתחוו לצלם". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 524] הביא גמרא זו, והאריך טובא בביאורה.

<> פירוש - הריגת ושתי סוללת את הדרך לצרת המן לחול, כי כאשר הרפואה כבר נמצאת, ניתן למכה לחול. ולהלן ג, א [לאחר ציון 48], כתב: "כי אצל ישראל אם אין רפואה לא היה השם יתברך מכה אותם, כי אין מכלה ישראל, ואי אפשר שתהיה המכה בהם לעולם, רק שיש רפואה להם. לפיכך הרפואה היא סבה אל המכה, ואם אין רפואה לא היתה המכה. ומפני כי הדבר שהיא סבה לדבר הוא קודם לדבר, שהוא סבה לו, ולכך הרפואה קודמת".

<> פסוק זה מורה על המדריגה הגדולה שזכו לה לישראל כשהיו גוברים על המן, וכפי שכתב להלן [ח, טו (לאחר ציון 253)]: "ובגמרא [מגילה טז:] 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' [להלן ח, טז], אמר רבי אליעזר אמר רבי יהודא, 'אורה' זו תורה... 'שמחה' זו יום טוב... 'וששון'... זו מילה... 'ויקר' אלו תפילין... ופירוש דבר זה, כאשר היו גוברים על המן זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה, אף כי כבר היה להם התורה, זכו להיות דביקים במעלות התורה השכלית. וקודם זה, אף שהיה התורה להם, היה להם מונע, הוא עמלק, המבטל את דביקות ישראל בתורה. ולכך זכו ישראל באותו זמן אל הדביקות במעלת התורה לגמרי. וכן כל אלו שנזכר, כי כאשר גברו על עם המן, היה דביקים לגמרי במעלת יום טוב, ובמעלת המילה, ובמעלת התפילין... כלל הדבר, בפסוק הזה נרמזו המעלות הקדושות שזכו ישראל כאשר היו מנצחין את המן". הרי שישראל זכו למדריגות חדשות שלא היו להם קודם לכן [ראה למעלה בהקדמה הערה 108, ולהלן פ"ח הערה 281].

<> הנה למעלה ביאר שמיתת ושתי היא התחלת גאולתן של ישראל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1193] בזה"ל: "גאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים". וראה למעלה הערות 1157, 1299, 1314, להלן הערות 1408, 1422, ופ"ט הערה 372, שבמקומות אלו ביאר כן. ולכאורה זהו רק כדעת רבי יצחק הסובר שהריגת ושתי היתה כדי לתת לישראל הצלחה עליונה. אך לדעת רבי לוי הריגת ושתי היתה כדי להביא עונש על ישראל, ולכאורה לפי זה אין מקום לומר שהריגת ושתי היא התחלת גאולת ישראל. אך ניתן לומר שאף לדעת רבי לוי הריגת ושתי היא התחלת גאולתן של ישראל, שהרי גם לשיטתו הריגה זו היא רפואה למכת המן, ולכך לכו"ע הריגת ושתי שייכת לגאולת ישראל. וראה להלן הערה 1422, ופ"ו הערה 193.

<> אודות שהריגת המן היא קיום למחיית עמלק, כן כתב להלן [ה, ד (לאחר ציון 231)], וז"ל: "'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. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן".

<> מה שמכנה כאן את המן "צורר", כן נאמר עליו במגילה [להלן ג, י, שם ח, א] "צורר היהודים". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 206] ולהלן [ד, יד (לאחר ציון 327)] ביאר מדוע זרע עמלק במיוחד צורר את ישראל. וכאן שמדבר אודות המן מצד היותו מזרע עמלק, לכך בדוקא כינהו בשם "צורר". וראה למעלה בהקדמה הערה 577, פתיחה הערה 208, פ"ג הערה 43, ופ"ד הערה 328.

<> "נראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות" [לשונו למעלה לפני ציון 927]. ושם בהערה 927 הובאו מקבילות לכך שכל דבר שהיה במגילה מורה על גודל הנס. וראה להלן הערה 1423, פ"ב הערה 319, ופ"ו הערה 382.

<> הוא המאן דאמר הראשון במדרש [רבי לוי].

<> כי היא צרת הרבים, וצרת רבים היא עת צרה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תענית פ"א הלכות א-ב: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר [במדבר י, ט] 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות', כלומר כל דבר שייצר לכם, כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן, זעקו עליהן והריעו. ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ככתוב [ירמיהו ה, כה] 'עונותיכם הטו וגו'', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם".

<> הוא המאן דאמר השני במדרש [רבי יצחק].

<> הוא המאן דאמר השלישי במדרש [רבי יהודה].

<> כי מחיית עמלק באה מהשער החמישים, וכמבואר להלן ה, יד. ובח"א לזבחים קטז. [ד, עא:] כתב: "למ"ד מלחמת עמלק שמע, סבר כי שמע כח השם יתברך הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו דבקים במעלה עליונה מצד שמאל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 218, וראה שם במקורות נוספים שהובאו שם המורים על גודל הנס שזכו לו ישראל בהתגברם על המן העמלקי].

<> דע שבמדרש שלפנינו אמרו "חד אמר, מלכותא רבתא להדא חטיתא. וחד אמר, הדא חטיתא רבתא להדא מלכותא". ולפי זה כל מאן דאמר הזכיר רק פעם אחת תיבת "רבתא", ופליגי אם המלכות היא רבתא, או החטא הוא רבתא. וכן כתב שם המהרז"ו, וז"ל: "הדא מלכותא רבתא - שמה שנאמר 'כי רבה' קאי על מה שאמר 'אשר יעשה בכל מלכותו', והמלכות של אחשורוש רבה וגדולה, על כן הקלקול גדול, וראוי לעונש גדול. וחד אמר שמה שנאמר 'כי רבה היא' קאי על החטא, שהחטא מעצמו גדול". אך המהר"ל גורס שתיבת "רבתא" נאמרה פעמיים על ידי כל מאן דאמר, שכתב: "חד אמר, הדא מלכותא רבתא להדא חטיתא רבתא. וחד אמר, חטיתא רבתא להדא מלכותא רבתי". לכך המהר"ל יבאר באופן אחר את מחלוקתם; האם הדגשת הפסוק היא שהמלכות היא גדולה, ובנוסף לכך החטא הוא גם כן גדול. או להיפך, שהחטא הוא גדול, ובנוסף לכך המלכות היא גם כן גדולה, וכמו שמבאר והולך.

<> להרוג את ושתי.

<> הוא המאן דאמר השני במדרש.

<> "רק" כאן מתפרש כמו "ובנוסף לכך".

<> הוא המאן דאמר הראשון במדרש.

<> פירוש - במקום לומר את ארבע התיבות האחרונות "ויעש המלך כדבר ממוכן", היה צריך לומר רק שתי תיבות "ויעש כן". וכן העירו המנות הלוי כאן [נט.] והיוסף לקח כאן.

<> פירוש - עצת מומכן היתה עצה חריגה ומחודשת, שיהרוג המלך את אשתו. ולמעלה לפני ציון 1272 כתב: "מעשה זה שהמיתו את ושתי נחשב אליו [לאחשורוש] לבזוי יותר", וראה למעלה הערה 1272.

<> פירוש - אם היו נשאלים על כך יועצים אחרים, הם לא היו מייעצים לאחשורוש להרוג את ושתי.

<> בא לבאר שהפסוק מורה על הנס הנסתר שיש בזה, שאע"פ שעצת מומכן היתה מחודשת ודעת יחיד, מ"מ המלך קבל את עצתו.

<> כוונתו לדעתו של רבי יצחק [אסת"ר ד, י], שאמר: "פתגם גדול אנו עתידין לשמוע מזו, שנכנסה למלכות, מהו, [להלן ח, טז] 'שמחה וששון ליהודים'". ולמעלה [לאחר ציון 1388] ביאר את דעתו של רבי יצחק, שושתי סולקה כדי שתבוא אסתר במקומה. וראה למעלה הערות 1157, 1194, 1299, 1314, 1390, להלן הערה 1422, ופ"ט הערה 372, שבכל המקומות הללו נתבאר שהריגת ושתי היתה כדי שתבוא אסתר במקומה. ולהלן [לפני ציון 1433] רמז לדבריו שכתב כאן. ולהלן פ"ב לפני ציון 5 כתב: "בודאי היה זה מן השם יתברך שכך גזר שתהרג".

<> בא לבאר כיצד הנאמר בפסוקנו ["להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו"] הוא פועל יוצא ממעשה ושתי.

<> לשונו למעלה בפסוק יז [לאחר ציון 1329]: "אשה היא תחת רשות בעלה, וצריכה האשה לקבל גזירת בעלה... והאשה נגררת אחר הבעל". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "מאן דאמר [שהאשה נבראה] זנב [לאדה"ר (ברכות סא:)], סבירא ליה כי האשה טפילה אצל האדם, ולפיכך כאשר נבראת עם האדם, לא היתה נבראת פרצוף, רק זנב, שהזנב נמשך וטפל אצל הגוף". ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:] כתב: "האשה נבראת שהיא תחת ממשלת בעלה, כדכתיב בקרא [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך'". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "כל לשון זנות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, כי לשון זנות שהיא מזנה על בעלה, ודבר זה הוא בודאי יציאה מן הסדר, כי כאשר האשה היא עם בעלה דבר אחד, ואינה סרה מבעלה, הוא קיום הסדר". ואמרו חכמים [ביצה לב:] "שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן; המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו". ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: "אין כמנהגו של עולם כי תמשול האשה על בעלה... ומי שאשתו מושלת עליו מבטל ממנו מה שנקרא 'איש', עד שאין לו חשיבות הצורה שהיא מושלת בחומר, וזה מבטל ממנו שם צורה". וראה למעלה הערות 897, 905, 1096, 1287, 1330, 1335, הערה הבאה, ופ"ב הערה 223.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 895], וז"ל: "אין דבר הזה ראוי לאשה, כי כל אשה ראוי שתהיה נגררת אחר המלך בעלה, והמלך אחשורש עשה סעודה זאת בשביל להראות תפארתו [למעלה פסוק ד], לא היה למלכה זאת להראות חשיבות מיוחד בפני עצמה, רק ראוי שתהיה טפל אצל חשיבות המלך, ואליו בלבד ראוי החשיבות. [ו]דבר זה היה גורם שתמרוד במלך, ודבר זה התחלה אל הריגתה, בשביל שלא היתה נגררת אחר המלך". ולמעלה בפסוק יב [לפני ציון 1108] כתב: "בודאי לא היתה נמשכת אחר המלך כמו שראוי לאשה".

<> כמו שכתב למעלה [לפני ציון 54]: "ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי". ובהמשך הפרק [פב.] כתב: "מלך שומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". ובח"א לגיטין ו: [ב, צא.] כתב: "ואל יהא מעשה פילגש בגבעה קל בעיניך, כי היה... כאשר היו ישראל בלי מלך, ולא היה להם סדר. ולכך מעשה פלגש בגבעה כתיב בסוף ספר שופטים [פרק יט], אשר כל ספר שופטים מדבר בה מעשי ישראל כאשר היו בלי מלך". ובח"א לב"ב טז: [ג, ע:] כתב: "כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך, וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר". ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר את העם בסדר הראוי". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול... וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה תדע כי יש מלך מסדר הכל, וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מו, ונתיב הזריזות פ"א [הובא למעלה בפתיחה הערה 41, ופרק זה הערה 54, ולהלן פ"ג הערה 402].

<> כאן מבאר שאחשורוש ממונה על הסדר, ויש לו גנאי כאשר אין הסדר קיים. אך למעלה בפסוק א [לאחר ציון 49] כתב: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש' [למעלה פסוק א], כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל 'אחשורש', שהוא בעצמו היה יוצא מן הסדר הראוי, כמו שמורה עליו השם. ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ויש לומר, שכאן איירי במה שאחשורוש חושב על עצמו, אך למעלה איירי במה שאחשורוש הוא אליבא דאמת. ומעין זה אמר בלעם להקב"ה [רש"י במדבר כב, י] "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים".

<> וזהו סדר הכלל, שהכל ידברו לשון אחת, וכמו שמבאר.

<> כי עירוב לשון הוא בטול הסדר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קצ:], וז"ל: "דבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב. וכזה אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.] אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם הזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". וכשם שכך הוא כלפי היחיד, כך הוא גם כלפי האומה, שנאמר שהמרגלים נצטוו [דברים א, כב] "וישיבו אותנו דבר וגו'", ופירש רש"י שם "באיזה לשון הם מדברים". וכתב שם בגו"א אות נא בזה"ל: "ואם תאמר, מאי אכפת להו באיזה לשון הם מדברים. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון. והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא נתן לה הקב"ה לשון. כי לשון הקודש נתן לעם הקודש. נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו רוצים לדעת באיזה לשון הם מדברים. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה, ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא" [הובא למעלה בפתיחה הערה 79]. הרי כפי שדיבורו של יחיד מורה על מהותו [כי צורת אדם היא היותו "חי מדבר" (כמבואר למעלה בפתיחה הערה 78)], כך דיבורה של אומה מורה על מהותה. וכשם שעירוב לשון אצל יחיד הוא בטול הסדר, כך עירוב לשון של אומה הוא בטול השכל.

<> כי אין חצי סדר, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רצא:], וז"ל: "אמרו ז"ל [שבת פח.] 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". ובנתיב התורה פ"א [לב.] כתב: "וכאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר להכל. וכן כאשר מקיים הסדר בדבר אחד, הוא קיום אל הכל". ובתפארת ישראל ר"פ לד כתב: "כל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד". ולכך ברי הוא שאי אפשר שיהא חצי סדר, אלא סדר שבטל מקצתו בטל כולו, ומקצת הסדר ככל הסדר. וראה להלן פ"ג הערה 407.

<> פירוש - אשר המלך הועמד לשמירת הסדר. וכשם שהעדר הסדר הוא גנאי למלך [כמבואר למעלה לפני ציון 1413], כך קיום הסדר הוא כבוד למלך.

<> "שהוחזק בהן שוטה בעיני האומות" [רש"י שם].

<> "שהיו ממהרין להורגן במצות המלך באגרות האמצעיות, ולא היו ממתינים ליום המועד" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 1430.

<> "אומרים האומות מה זה ששלח לומר לנו להיות כל איש שורר בביתו, שאף הגרדן (אורג) שורר בביתו. פרדשכא - פקיד ונגיד" [רש"י שם]. והמהרש"א שם כתב: "'קרחא' שפל אנשים נקרא בלשון גנאי 'קרחא'... ורש"י שפירש 'שאף הגרדן שורר בביתו', אין זה פירוש של 'קרחה', אלא דרצה לומר אדם בזוי ושפל כמו הגרדי". ומתבאר מדבריו להלן שהמקשן בגמרא הבין ש"בביתו" הכוונה לבית ממש, ולא לאנשי הבית, ולכך תמה שפשיטא שאדם מושל על ביתו ממש. וכמו שאמרו בגמרא [ב"ק סט:] "מה ביתו ברשותו". וראה להלן הערה 1436.

<> פירוש - לפי הגמרא אין בדברים אלו משום העמדת הסדר על כנו [כפי שביאר למעלה], אלא רק נתינת כח לאיש להיות שורר בביתו, וזה דבר מיותר, ולכך לעגו עליו הבריות.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1388]: "כי לא היה הריגת ושתי... רק כדי שיתן להן הצלחה עליונה, כדכתיב [להלן ח, טז] 'ליהודים היתה אורה ששון ושמחה ויקר', ודבר זה היה על ידי גרמת אסתר, ולתכלית זה נגזר מיתה על ושתי". וראה למעלה הערות 1157, 1194, 1299, 1314, 1390, 1408, ולהלן פ"ט הערה 372 שבכל המקומות הללו ביאר שהריגת ושתי היתה כדי שתבוא אסתר במקומה. וראה להלן פ"ו הערה 193 במה שנתקשה משם על דבריו כאן.

<> "נראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות" [לשונו למעלה לפני ציון 927]. ושם בהערה 927 הובאו מקבילות לכך שכל דבר שהיה במגילה מורה על גודל הנס. וראה למעלה ציון 1393, ולהלן פ"ב הערה 319.

<> פירוש - אין כוונת רבא [בעל המאמר במגילה יב:] לומר שהאגרות הראשונות יגרמו שדברי אחשורוש יתבטלו לגמרי, ויהיו כמאן דליתא.

<> ולא קודם לכן, ואיך היה אפשר להקדים לזמן מוקדם יותר.

<> "בודאי מצות המלך יש לעשות ולהיות זריז על מצותיו" [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות ו]. ומה שכתב כאן "זריזין מקדימים מה שאפשר" יומתק מאוד לפי דברי הקובץ שעורים לב"ב אות כח, שכתב: "זריזין מקידימין לא שייך אלא במצוה שכבר נתחייב בה, רק שאפשר לעשותה לאחר זמן, אבל בפדיון הבן תוך ל', דעדיין לא נתחייב, ודאי ליכא שום מצוה להקדים לפדותו בתוך ל'". וראה תפארת ישראל פכ"ז הערה 19. לכך אפשר להקדים את המצוה רק "מה שאפשר".

<> כך יאמרו הבריות בעקבות האגרות הראשונות.

<> מבאר כאן שהואיל ומעשי אחשורוש נראים שהם אינם בעצה ובחכמה, לכך מה שיאמר היום לא יאמר מחר. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 121]: "גם שלא היה קיום ויסוד למעשיו [של אחשורוש]... מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו". והביאור הוא, שהסימן המובהק לשכל הוא ברירותו וחדותו, והעדר הספק שבו, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מט"ז [שפה.], וז"ל: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל" [הובא למעלה הערה 124, ולהלן פ"ד הערה 245]. לכך הואיל ומעשי אחשורוש נתפסים בעיני הבריות כמשוללות חכמה, ממילא הם גם כן משוללות קיום ויסוד, ומה שאומר היום לא יאמר מחר.

<> כי זו תהיה מרידה גמורה במלכות, וביטול המלכות לגמרי, וזה לא יתכן.

<> כל זה מבואר ברש"י במגילה יב:, והובא למעלה 1419.

<> כמשמעות הפשוטה של הפסוק [למעלה פסוק יג] "ויאמר המלך לחכמים יודעי העתים כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין".

<> כוונתו לדבריו שכתב למעלה בפסוק כא, וראה הערה הבאה.

<> כפי שביאר למעלה [פסוק כא] שעצת מומכן היתה עצה חריגה, ומ"מ אחשורוש קיבלה, וכלשונו [לאחר ציון 1406]: "שכל חכמי העולם לא היו יועצים כך, רק שהיה זה מן השם יתברך... כדי שתכנוס אסתר במקומה". ומעין זה כתב למעלה [לאחר ציון 1298].

<> ולא על ביתו ממש [כי זו הצעת שטות], אלא הכוונה שימשול באשתו, וכינו את האשה בשם "ביתו", וכמו שמבאר.

<> "ודבר זה חורבן העולם כאשר אין שלום בין איש ואשתו" [לשונו למעלה לפני ציון 1290]. והכוונה היא שהואיל וכל הנשים יבזו את בעליהן בעיניהן [פסוק יז], א"כ רבתה המחלוקת בעולם, וזהו חורבן העולם, וכמבואר למעלה הערה 1290.

<> וכן כתב כאן הראב"ע [נוסח א], וז"ל: "שורר בביתו - מושל באשתו". ובפירוש ר"י נחמיאש כתב: "פירוש 'בביתו' באשתו, כי האשה נקראת 'בית'". ובנתיב העבודה ס"פ טו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו' [שבת קיח:]. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו" [הובא למעלה הערה 1320]. ולהלן [ב, ז] הביא מאמר זה [ראה שם הערות 221, 520, ופ"ח הערה 11]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "האשה נקראת 'בית' בכל מקום... כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה. וכל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [ראה להלן פ"ב הערה 207]. ומתבאר מדבריו שהמקשן בגמרא הבין ש"בביתו" הכוונה לבית ממש, ולא לאנשי הבית, ולכך תמה דפשיטא שאדם מושל על ביתו. וכמו שאמרו בגמרא [ב"ק סט:] "מה ביתו ברשותו".

<> פירוש - הבריות הבינו שכוונת האגרת הראשונה היא לומר שאדם ימשול על ביתו ממש, ולכך לעגו על כך, דפשיטא שאדם מושל על ביתו. והקב"ה סיבב שכך יהיה, שמחמת לעג זה לא נזדרזו הבריות לקיים את דברי האגרת הראשונה, ולכך ישראל נשתיירו ונגאלו, וכמבואר למעלה הערה 1419.

<> יועצי אחשורוש, שהיו חכמים גדולים [כמו שכתב למעלה לפני ציון 1431].

<> לאחר ציון 1409.

<> פירוש - אלו שתי ההנהגות שינהג בהם בעל הבית, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 1414], וז"ל: "לכך כתב שיהיו כל המדינות נוהגים כסדר, בין הנהגת הבית שיהיה כסדר, ובין הנהגת כלל המדינות. לכך אמר שיהיה 'כל איש שורר בביתו', והכל יהיה על פיו, והוא צווי אל בעל הבית שיהיה משגיח על ביתו, ויהיה משתורר עליהם, ויהיה הנהגת ביתו כסדר עולם. והבעל בית עצמו גם כן יהיה נוהג כסדר, ויהיה 'מדבר בלשון עמו', ולא יצא מן הסדר לדבר בלשון שאינו לשון עמו. ובזה יהיה מסודר הכל; כאשר יהיה הנהגת ביתו כסדר, וסדר הכלל יהיו נוהגים בסדר, שיהיה כל אחד מדבר כלשונו, ולא יהיה כאן עירוב לשון".

אסתר פ"א עמוד PAGE קמח

PAGE קצט

PAGE קמח OH04