#**"אחר הדברים**= האלה זכר המלך אחשורוש וגו'" (אסתר ב, א). רצה לומר כי תיכף אחר המעשה זכר את ושתי, כלומר שזכר אותה. וכל זכירה הוא לרחמניות על הנזכר, שכן אמר (ירמיה לא, יט) "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים וגו' זכר אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאום ה'". על כן כתיב "אחר הדברים האלה זכר את ושתי", ובא הכתוב לומר כי תכף מיד שעשה המעשה והרג את ושתי, היה מרחם עליה שנהרגה. ולפי הסברא לא היה ראוי שיזכור אותה מיד, כיון דמתחלה כתיב (למעלה א, יב) "ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו". אלא בודאי היה זה מן השם יתברך, שכך גזר שתהרג, ולכך מיד שנעשה גזירת המלך השם יתברך, מיד שך חמתו, כי לא היה החימה רק מן השם יתברך, כמו שהתבאר למעלה. ולכך כתיב "אחר הדברים", ולא כתיב "כשך חמת המלך" בלבד, אלא בא לומר כי מיד אחר ההריגה שך חמת המלך, כי כל לשון "אחר" סמוך הוא, וזה ראיה שגזירת השם היה. ולכך אמר "ואת אשר נגזר עליה", רצה לומר שכך נגזר מן השם יתברך עליה.

#**ומפני ששמעו**= נעריו שזכר את ושתי, ולכך אמרו בודאי מפני תשוקתו אל אשה - זכרה, ומתחרט עליה. לכך אמרו נעריו (פסוק ב) "יבקשו למלך נערות בתולות\* וגו'". ואמרו "יבקשו נערות בתולות" עתה מיד, כיון שהמלך מצטער על חסרון האשה. ואין לסמוך על "ויפקד המלך פקידים" (פסוק ג), כי דבר זה צריך אריכות זמן להפקיד פקידים בכל מדינות מלכותו, ולפיכך אמר "יבקשו למלך" מיד. ומכל מקום אין לסמוך על זה, שמא לא תהיה מרוצה אחת אל המלך, ולכך אמרו אחר כך "ויפקד המלך וגו'". ולכך כתיב "יבקשו" בראשונה, כי מפני שאינם הרבה, כאשר אינם הולכים לקבוץ בכל מדינות המלך, לכך צריך לבקש, כי הם מעטים. אבל "בכל מדינות מלכותו" נמצאו הרבה.

#**ועוד**=, כי מתחלה היו הם מבקשים נערות בתולות, והיו אומרים כי המלך רוצה לראותה ולהמליך אותה תחת ושתי, ולא היו מגלין להם שהוא מקבץ הרבה בתולות לבעול אותם. אבל "בכל מדינת מלכותו" אי אפשר לעשות כך, כי כבר נגלה דבר זה שהיה בועל אותם, וכל אחד היה מונע מלתת בתו. ולכך אמר (פסוק ג) "ויקבצו את כל נערה\*", שהיה מקבץ אותם בעל כרחם. ומתחלה לא נעשה כך, והיה כל אחד נותן בתו ברצון, ולא היה מסתיר אותה ממנו, מפני שאמרו שדעתו להמליך אותה.

#**וגם כן,**= מתחלה לא אמרו רק "יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה", ויבואו למלך מיד, ואין צריך להם תמרוקי נשים, כי הם יפות מאוד. ואחר כך כתיב "ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה", כתב "כל נערה בתולה טובת מראה", ו"כל נערה" משמע אפילו אינה טובת מראה מאוד\*, רק טובת מראה קצת. ולכך כתיב "ונתון תמרוקיהן", שצריכין י"ב חדש תמרוקי נשים (להלן פסוק יב). ומפני כי צריך למלך אחשורוש נשים מיד, אמר מתחלה "יבקשו נערות בתולות טובות מראה", שיהיו טובות מאוד, ואין צריכין תמרוקי נשים כלל, ובשביל זה כתיב "טובות" מלא, שהם טובות לגמרי. אבל אצל "ויפקד" כתיב "טובת" חסר, אף על גב שאינם טובת מאוד, הרי על ידי תמרוקי נשים יהיו טובות ויפות.

#**ובגמרא**= (מגילה יב:), "ויפקד המלך פקידים", אמר רב נחמן אמר רבא, מאי דכתיב (משלי יג, טז) "כל ערום יעשה בדעת וכסיל יפרוש אולת", "כל ערום יעשה בדעת" זה דוד המלך עליו השלום, דכתיב ביה (מ"א א, ב) "ויאמרו לו עבדיו יבקשו לאדני המלך נערה בתולה", וכל מאן דהוה ליה ברתיה אייתי ניהליה. "וכסיל יפרוש אולת", זה אחשורוש, דכתיב ביה "ויפקד המלך פקידים", דמאן דהוה ליה ברתיה אטמרא מניה. וגם זה אמרו בשביל תוקף הנס, כי מנע השם יתברך ממנו החכמה, עד שיהיה אויל בדבר זה. שאם עשה כמו שעשה דוד, אפשר שהיה מוצא אחרות שנראה נאות מן אסתר. אבל כאשר עשה כך, היו מסתירין הבנות הנאות.

#**ויש להקשות**=, למה לא הסתיר מרדכי גם כן את אסתר. ואין זה קשיא, דודאי היתה נסתרת, ועם כל זה עשה השם יתברך ופעל שהיתה נמצאת. ומה שלא כתוב דבר זה בפסוק, שאם כן יש לחשוב כי בלא זה היתה יצאנית, רק עתה שלא תהיה נלקחת לבית אחשורוש לא היתה נגלית, והשם יתברך גרם שהיתה נגלית. וזה אינו, כי בלא זה "כל כבודה של בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד), והיתה נסתרת. ובפרט זאת ששמה "אסתר", שכל עניינה היה הצניעות והסתירה, כמו שכתבנו שכל עניין אסתר היה דבר זה. ולכך לא פירש הכתוב שהיתה נסתרת ועל ידי סבה היתה נגלית.

#**"תמלוך תחת ושתי"**= (פסוק ד). לכך אמרו "תחת ושתי", ולא הוה ליה למימר רק 'והנערה אשר תטב תמלוך'. רק מפני שרצה לומר שאין זה גנאי למלך אם תמלוך מלכה שאינה מזרע מלכים. כי אילו לא היתה באה במקום ושתי, רק היה זה תחלת מלכותה, בזה יש לומר זה גנאי למלך. אבל מפני כי ושתי שהיתה מזרע מלכות היתה מלכה מתחלה, רק שעשתה מעשה רע [ו]נהרגה\*, ואחרת היא במקומה, אין זה גנאי למלך.

#**"איש יהודי"**= (פסוק ה). במדרש (אסת"ר ו, ב) "איש יהודי היה בשושן הבירה", "איש" מלמד שהיה מרדכי שקול בדורו כמשה בדורו, דכתיב (במדבר יב, ג) "והאיש משה עניו מאוד". מה משה עמד בפרץ, דכתיב (תהלים קו, כג) "ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ וגו'", אף מרדכי כן, דכתיב (להלן י, ג) "דורש טוב לעמו", עד כאן. פירוש, משה נחשב "איש", כי שם "איש" נאמר על מי שהוא זריז מאוד מאוד, וכאשר בא פרצה אחת, והוא עומד כנגד זה בכח שלו, זה נקרא "איש", כמו שעשה מרדכי שעמד בפרץ, לכך נקרא "איש יהודי".

#**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". פירוש, כי הה"א בשם "יהודי" במקום ח', ונעשה "יחידי", זה שמייחד שמו יתברך וכופר בעבודה זרה, הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם. וכן הוא בגמרא (מגילה יג.) שנקרא "יהודי" על שם שכפר בעבודה זרה.

#**ויש אומרים**= שהיה שקול כאברהם בדורו; מה אברהם אבינו מסר את עצמו לתוך כבשן אש והכיר לבריות גדולתו של הקב"ה, הדא הוא דכתיב (בראשית יב, ה) "ואת הנפש אשר עשו בחרן", אף מרדכי בימיו הכירו הבריות גדולתו של הקב"ה, הדא הוא דכתיב (להלן ח, יז) "ורבים מעמי הארץ מתיהדים". ונראה כי יש אומרים גם כן באו לפרש מלת "יהודי", דאם לא כן [מהו] "ויש אומרים" שאמר. ואמר מפני שהיה מקדש שם שמים נקרא בשם "יהודי". 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. היינו דאמרי כדלעיל לפי שכפר בעבודה זרה\*.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ו, ב) "ושמו מרדכי", הרשעים קדמה לשמם; "נבל שמו" (ש"א, כה, כה), "שבע בן בכרי שמו" (ש"ב, כ, כא). אבל הצדיקים שמן קודם להן; "ושמו מנוח" (שופטים יג, ב), "ושמו שאול" (ש"א, ט, ב), "ושמו אלקנה" (ש"א, א, א), "ושמו בועז" (רות ב, א), "ושמו מרדכי", לפי שדומין לבוראן, דכתיב (שמות ו, ג) "ושמי ה'", עד כאן.

#**וביאור זה,**= השם מורה בכל מקום על המהות; נקרא "אדם", וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה. וכן כל שם ושם מורה על המהות. והצדיק שייך אצלו השם קודם, כי הצדיק מציאותו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם. ולפיכך אצל הצדיק כתיב "ושמו מרדכי", כי המהות שלו הוא כסדר הבריאה שברא השם יתברך, לכך השם הוא קודם. אבל הרשע, אין לו המציאות בסדר העולם שתאמר המהות הוא קודם, כי אדרבה, הרשע יוצא מן סדר הבריאה. ולכך הרשע הוא קודם לשמו, כי אין מהותו נמצא בסדר העולם, עד שנמצא הרשע, אז יש לו מהות, הוא הרשעות\*. אבל קודם שנמצא, לא ימצא לו מהות. רק הצדיק שאינו יוצא מסדר העולם, לכך מהותו שהוא כסדר העולם, נמצא קודם. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם דברים ברורים.

#**ובגמרא**= (מגילה יב:), "איש יהודי וגו'", ממה נפשך, אי ליחוסיה\* קא אתי, ליחסיה וליזל עד בנימין בר יעקב, מאי שנא הני תלתא ותו לא. תנא, כולן על שמו נקראו; "בן יאיר", בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו. "בן שמעי", בן ששמע אל תפילתו. "בן קיש", בן שהקיש על דלתי רחמים ופתחו לו. קרי ליה "יהודי" וקרי ליה "ימיני", קרי ליה "יהודי", אלמא מיהודה קא אתי, וקרי ליה "ימיני", אלמא מבנימין קא אתי. אמר רב נחמן, מרדכי מוכתר בנימוסו היה. רבא בר כהנא ורבה בר בר\* חנא משמיה דרבי יהושע בן לוי אמרו, אביו מבנימין ואמו מיהודה. ורבנן אמרי, משפחות מתגרות זו בזו; משפחת יהודה אומרת, אנא גרמתינן דאתילד מרדכי, דלא קטליה דוד לשמעי בן גרה. ומשפחת בנימין אומרת, מיני קאתי. רבא אמר, כנסת ישראל היא דאמרה להך גיסא ולהך גיסא; ראו מה עשה לי יהודה, ומה שלם לי ימיני. מה עשה לי יהודה, דלא קטליה דוד לשמעי בן גרה (ש"ב יט, כד), שאלמלא לא היה שמעי בן גרה וקטליה דוד, לא היה מתיליד מרדכי, דמקני ביה המן, וגרם צערא לישראל. ומה שלם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, שאלמלא לא היה אגג וקטליה שאול, לא היה מתיליד המן, דמקני ביה וגרם ליה צערא לישראל. ורבי יוחנן אמר, לעולם מבנימין קא אתי, ואמאי קרי ליה "יהודי", על שם שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא "יהודי", שנאמר (דניאל ג, יב) "איתי גברין יהודאין די מנית יתהון וגומר".

#**ופירוש זה**=, כי הגאולה הזאת מן המן הרע, היו בישראל שני דברים; האחד, שלא היה השונא שולט בהם. השני, שישלטו הם בשונא שלהם. והשבטים יש שהוא מיוחד ומוכן לדבר אחד, ויש שהוא מוכן לדבר אחר. ויהודה מוכן הוא להיות גובר על האויב, כדכתיב (בראשית מט, ח) "ידך בעורף אויביך". וכתיב (ר' שופטים א, ב) "יהודה יעלה בראש". אם כן יהודה מוכן בזה יותר להתגבר על השונא. והשבט הזה בין שאר השבטים דומה כמו הראש בשאר האיברים, והראש הוא עליון. ולדבר זה יהודה מוכן להתעלות\* ולהתגבר על השונא. ושבט בנימין מוכן הוא אל הקיום, שלא ישלטו שונאיו בו. ודבר זה כי בנימין הוא הקטון שבשבטים, הקטון יש לו קיום ביותר. ודבר זה תדע להבין כי אין לך קטון ביסודות העולם כמו הארץ, שהוא יסוד הקטון, ונאמר (קהלת א, ד) "והארץ לעולם עומדת", ודבר זה נתבאר בכמה מקומות. וכמו שהראש מוכן להתגדל על הכל, כן הלב, בו החיות, שהוא קיום האדם. ולפיכך אלו ב' שבטים היו דומים לראש ולב האדם.

#**וסבירי ליה**= כי זה שאמר "איש יהודי", ובסוף המקרא כתיב "איש ימיני", אלו ב' שמות באים להורות על הצלת ישראל; דבמה שהיה מרדכי "איש יהודי", היה לו הכנה שיהיה מושל על האויב. כי המלך דוד, שהיה מלך יהודה (ש"ב ב, ד), נתן חיים אל שמעי בן גירא (ש"ב יט, כד), אף על גב שלא היה ראוי מצד עצמו. והכל כי דוד המלך היה מוכן לשלוט באויב ובשונא, לכך היה דוד סבה אל זה שלא להמית את שמעי, שיצא ממנו מרדכי, אשר היה שולט על האויב. ואמר "איש ימיני", מפני שבנימין מוכן שיצא ממנו מי שיש לו הכנה שלא ישלוט האויב בו. כך רבנן סבירי להו.

#**אבל רבא**= סבירא ליה שלא היתה הגאולה רק מצד כל ישראל, שהם ראוים לגאולה הזאת, ולא מצד השבטים, כי מצד השבטים יש בהם הכנה אל הצרה. וזה מצד יהודה, שהוא השבט שאליו ראוי הממשלה, והוא רוצה למשול. וכאשר אחד רוצה למשול עליו, דבר זה אינו רוצה. כמו שהיה במעשה הזה, כי בשביל שלא היה רוצה מרדכי להיות נכנע להמן, כמו שאמרו רז"ל (מגילה טו:) שקראו מרדכי "עבדא דמזדבן בטולמא דלחמא", לכך היה מתקנא בו המן, והיה רוצה למשול עליו. ודבר זה מצד שהוא "איש יהודי", אשר ליהודי הוא הממשלה על אחר. ומזה מתחייב שכנגדו גם כן רוצה למשול בו.

#**וכן מצד**= שהוא "איש ימיני", שהוא הקטון שבשבטים, ואין הקטון אליו כל כך ממשלה. ולפיכך אף על גב שהיה "איש יהודי", ומצד שבט הזה יש כאן הכנה לממשלה, ומכל מקום מצד שהוא "איש ימיני", שהוא הקטון שבשבטים, אין כאן כל כך הממשלה. לכך שאול שהוא "איש ימיני", לא היה מושל על אגג להמית אותו, רק נתן לו חיים, ולא היה גובר עליו לגמרי ולהמיתו. וכל זה מפני שהיה מן הקטון שבשבטים, ולא היה מוכן אל הממשלה לגמרי, ולכך היה שאול מוחל על כבודו. ואם לא היה מרדכי "איש ימיני", לא היה גובר המן כלל. ולפיכך כתיב "איש יהודי" וכתיב "איש ימיני", להגיד סבת הצרה שהגיע מן השבטים. כי מצד מרדכי שהוא "איש יהודי", לא היה רוצה להיות נכנע מן השונא. ומצד בנימין, שהוא הקטון שבשבטים, לא היה מתגבר על השונא אגג, ונתן לו חיים. ולכך מצד השבטים, אדרבה, על ידם היה התנגדות המן, והגאולה היא מצד השם יתברך, אשר גאלם מידו. כך הוא דעת רבא. ומה שאמר רבי יוחנן שנקרא "יהודי" על שם שכפר בעבודה זרה, כבר נתבאר למעלה.

#**"היה בשושן הבירה"**= (פסוק ה). מה שהוצרך לומר שהיה "בשושן הבירה", רצה לומר שהיה מרדכי איש מסויים וניכר בכל הכרך. אף שהיה בין האומות, ושושן כרך גדול היה, ושם היו חשובים וגדולי המלכות מאוד, מכל מקום היה ניכר ונודע מרדכי. וכל זה מפני כי היה מוכן מרדכי\* לגאולה, כמו שרמז במלת "היה", כמו שאמרנו למעלה, לכך היה מצליח אף קודם לכן. וכמו שתמצא במשה, שגם הוא היה מוכן לגאולה, ונראה בו סימן זה שהיה מוכן לגאולה. ובשביל זה נקרא "איש", על שם חשיבות, שכן לשון "איש" בכל מקום, וזה מבואר. ולעיל פירשנו כי נקרא מרדכי "איש", כמו שנקרא משה "איש" (במדבר יב, ג), כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל, כמו שבארנו למעלה.

#**"איש ימיני"**=, רש"י (כאן) פירש אף שקרא אותו למעלה "איש יהודי", זהו מפני שהוא בתוך הגולה אשר הגלת[ה] יהודה, לכך נקראו כולם בשם 'יהודה', כי שבט יהודה הוגלה. אבל רז"ל (מגילה יג., אסת"ר ו, ב) הוקשה להם דלא הוה ליה למימר "יהודי" כלל, רק הוה ליה למימר "איש היה בשושן כו'", וכי בשביל שהוגלה בתוך גלות יהודה יקרא אותו "יהודי", שהרי קרא אותו בשם "ימיני" כאן, ולמה קרא אותו על שם שבט אחר לחנם. ולכך דרשו כמו שהתבאר למעלה.

#**"אשר הגלה וגו'"**= (פסוק ו). כתב זה שלא תאמר שיצא חוץ לארץ ישראל מדעתו, ודבר זה אינו ראוי לצדיק. ועל זה אמר "אשר הגלה", ולא יצא חוץ לארץ מדעתו. ושלא יקשה כיון שהיה מרדכי מוכן לגאולה באחרונה, אם כן היה ראוי שלא ילך בגולה הוא בעצמו. ועל זה אמר "שהוגלה עם יכניה מלך כו'", ועם יכניה הוגלה החרש והמסגר (מ"ב כד, יד), שכיון שפותחין פיהם הכל נעשו כחרשין, ובשעה שהן סוגרין, שוב אין פותח (גיטין פח.). ולכך הוגלה להיות עם אנשי התורה, ולא היה רוצה לפרוש מן התורה. ומפני שלא תטעה לומר כי גלות זה לשושן היה, כי מרדכי בשושן היה, ואם כן לשושן הוגלה. ולכך אמר שנבוכדנאצר הגלה אותם לבבל, ומבבל בא לשושן. וכל זה בא לומר כי מרדכי היה קרוב למלכות אצל נבוכדנאצר, וכאשר בטל מלכותו על ידי מלך פרס ומדי, לקחום יועציו וחכמיו של (-נבוכדנאצר-) [כורש] עמו לשושן.

#**"ויהי אומן**= את הדסה היא אסתר" (פסוק ז). (מגילה יג.) קרי לה "אסתר", וקרי לה "הדסה". תניא, רבי\* מאיר אומר, "אסתר" שמה, ולמה נקרא שמה "הדסה", על שם הצדיקים שנקראו הדסים. וכן הוא אומר (זכריה א, ח) "והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה". רבי יהודה אומר, "הדסה" שמה, ולמה נקרא שמה "אסתר", מפני שהיתה מסתרת את דבריה. וכן הוא אומר (להלן פסוק כ) "אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה". רבי נחמיה אומר, "הדסה שמה", ולמה נקרא שמה "אסתר", שאומות העולם היו קורין אותה על שם אסתהר. בן עזאי אומר, "אסתר" שמה, ולמה נקרא שמה "הדסה", מפני שהיתה בינונית, לא ארוכה ולא קצרה, אלא בינונית כהדס. רבי יהושע בן קרחה אומר, [אסתר] ירקרקות\* היתה, וחוט של חסד מושך עליה. "כי אין לה אב ואם", וכתיב "במות אביה ואמה" למה לי. אמר רב חסדא, עוברתה אמה, מת אביה. ילדתה אמה, מתה אמה.

#**ונראה שדרשו כך**=, מפני כי "ובמות אביה ואמה" הוא יתור, ולא הוי צריך לכתוב, לכך דרש "במות אביה" היינו בשעה שנעשה לה אב, והיינו "עברתה מת אביה", שבאותו שעה נעשה אביה. ובשעה שנעשית לה אמה, וזה בשעה שנולדה. דבשעת העיבור, כיון שלא פירש הולד (-ממנו-) [ממנה] לא נקרא עדיין "אמה". מה שאין כן אצל האב, שמיד שנתעברה ממנו נקרא "אביה". ואצל האם קיימא לן "עובר ירך אמו" (גיטין כג:), וכשילדתה מתה אמה.

#**"לקחה מרדכי לבת"**=, (מגילה יג.) תניא דבי רבי מאיר, אל תקרי "לבת", אלא "לבית". וכן הוא אומר (ש"ב יב, ג) "ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה ויחיה ותגדל עמו ועם בניו מפתו תאכל ומכוסו תשתה ובחיקו תשכב ותהי לו כבת", אלא "כבית", הכי נמי "לבית".

#**פירוש זה**=, מה שאמר שנקראת "הדסה" על שם הצדיקים, 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. וזה שמביא הכתוב (זכריה א, ח) "בין הדסים אשר במצולה", כלומר כי הצדיקים עומדים בין הרשעים שהם בעלי גיהנם, שנקרא "עמק" ו"מצולה", ונשאר עם כל זה בצדקתו. וכן היתה אסתר עומדת בבית הרשע, אשר מקומו בגיהנם, ועם זה היתה עומדת בצדקות שלה\*.

#**ומפני כי**= אסתר צנועה היתה, וכמו שהתבאר, וההדס אשר עליו שלו חופין את עצו, ובזה הוא צנוע, ולכך השם הראוי לה "הדסה". וזה פירוש "היא אסתר", כלומר שיש לה מדריגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה, ובשביל כך זכתה לגאולת ישראל. ומה שאמר (מגילה יג.) "שהיתה מסתרת דבריה", פירוש שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן. ודבר זה ידוע כי מה שנקראת "אסתר" הוא יורה על מדריגת נסתרת עליונה ופנימית שהיה לה, וכמו שיתבאר בסמוך, כי הצניעות דוקא מאבד (-זרע-) [את] המן.

#**ודבר זה**= רמז הכתוב במה שאמר על עשיו (ירמיה מט, כ) "יסחבום צעירי הצאן", ותרגום יהונתן "זוטרי דאחוי". שאין עשו נופל רק ביד שבט בנימין, שהוא הצעיר. כי הצעיר יש לו הצניעות יותר, שהרי לא יצא אל הנגלה רק באחרונה, ולכך יש לו הצניעות וההסתר, וכמו שיתבאר בסמוך. ולכך נפל המן ביד מרדכי ואסתר, שהם משבט בנימין, ובפרט ביד אסתר שנקראת על שם הצניעות. וגם מרדכי היה לו מדה עליונה הנסתרת, כמו שיתבאר עוד. כי כל שהוא צנוע אינו מוכן לצאת אל הנגלה, שהרי לשון "צנוע" משמע שהוא צנוע ואינו ממהר לצאת אל הנגלה. ולפיכך הצעיר שבא לעולם ויצא מן ההסתר אל הנגלה באחרונה, מורה כי מדריגת[ו] הוא ההסתר והצניעות, לכך יצא באחרונה אל הגלוי.

#**ועשו אין**= בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה. ועל דבר זה שולט\* דבר שיש לו כח פנימי נסתר. לכך כתיב (בראשית כז, כב) "הקול קול יעקב והידים ידי עשו", כלומר יעקב יש לו כח הקול, שהוא יוצא מפנימית האדם. ועשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ. והקול הפנימי גובר על הידים שהם בחוץ, ואלו דברים הם דברי חכמה מאוד. ולכך שם "אסתר" ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו (בראשית לו, יב).

#**וכן הא**= דקאמר רבי נחמיה האומות היו קורין לה "אסתהרא", מלשון סיהרא. ויש מפרשים כי הוא נוגה, מפני שהיא היתה יפה בעיני כל רואיה (להלן פסוק טו), כי הכוכב הזה נקרא "נוגה" מלשון יופי. אבל נראה שהוא מלשון סיהרא, כי הסיהרא מושלת גם כן על כל העולם, כמו שהיתה אסתר מושלת. והאשה דומה לירח, לא לשמש, כי האשה היא מקבלת מן הזכר, כמו שמקבל הירח האור מן השמש.

#**ומי שאמר**= שהיתה אסתר בינונית, כמו ההדס הזה שהוא בינוני, לא גדול ולא קטן. ודבר זה כי השם יתברך נתן החן אל אסתר, לכך היתה בינוני. כי הדבר שהוא במצוע הוא יפה אל הכל, לכך אמר שהיתה בינונית. אבל אשר הוא גדול לגמרי, הוא זר. וכן הקטון לגמרי אינו ממוצע אל הכל, רק דבר שהוא בינוני נושא חן אל הכל, לפי שהוא שוה אל הכל. ולפיכך אמר בסמוך (מגילה יג.) שכל אחת נדמית לו כאומתו, שהיא שייכת לו. וכל אחד אומתו יפה בעיניו מפני שהיא שייכת אליו ורגיל בה. וכן אסתר שהיתה ממוצעת, היא שייכת אל הכל, לכך אסתר היתה נושאת חן בעיני הכל, וכל אחד נדמה שהוא אומתו.

#**וכן מה**= שאמר ירקרקות היתה (מגילה יג.), בא לומר כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות, עד שיהא שייכת אל הכל, וראויה היא למלכות הזה, שהוא מסוף העולם עד סופו. ולכך אמר כי היתה בינונית, וכן ירקרקות, שהוא גם כן בינונית בין השחור ובין הלבן, כי הבינוני שייך אל הכל. ויש להבין אלו דברים נאמרים בחכמה מאוד.

#**ומה שאמר**= "אל תקרי 'לבת', אלא 'לבית'" (מגילה יג.), נראה כי בא לומר כי היתה אסתר בת זוג למרדכי, וזה שאמר "לבית", כי אשתו תקרא "בית", כמו שאמרו (שבת קיח:) מימי לא קריתי לאשתי "אשתי", רק "ביתי". ומפני כך באה הגאולה על ידי מרדכי ואסתר, כי אם לא כן, לא היה ראויה אסתר לגאול את ישראל, כי אין ראוי שתבוא הגאולה על ידי אשה, כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת, ואין האשה מוכנת לגאול את אחר. ולפיכך צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי מרדכי ואסתר, מפני שהיתה אשתו, נחשבו כמו אדם אחד, (-להם-) [לכך] באה הגאולה על ידם. ואם היו מרדכי ואסתר מחולקים, אין גאולה אחת ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים, כי מה להם שייכות זה לזה. אבל כאשר היה אסתר זוג למרדכי, אם כן הם כמו דבר אחד, ועל ידי שניהם ראוי שתבא הגאולה. ולא באה הגאולה על ידי אחד, כי בודאי אילו היתה הגאולה גמורה, שיצאו מתחת אחשורוש, אז היה ראוי שתהיה הגאולה על ידי מרדכי בלבד. אבל עתה שלא היה כאן גאולה גמורה, היה הגאולה על ידי אסתר, שהיא אשה, ועל ידי אשה אין כאן גאולה גמורה, כי כל אשה היא משועבדת לבעלה.

#**ועוד**=, כי כבר אמרנו כי יותר מוכן לגאולה מן המן הקטון והזוטר, כמן שכתבנו למעלה, ויתבאר עוד בסמוך. ולפיכך לא היה מרדכי מוכן לגאולה זאת בלבד רק על ידי אסתר, והיא יתומה מאב ואם, כמו שיתבאר, והיא ראויה לגאולת המן. ואי אפשר שתהיה הגאולה הזאת על ידי אסתר בלבד, כי אין אשה ראויה לגאול. וגם [לא] על ידי מרדכי בלבד, כמו שאמרנו. וגם לא על ידי שנים מחולקים, רק בשביל שהיתה אסתר נחשבת זוג למרדכי.

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

#**"אל תקרי**=\* 'לבת' אלא 'לבית'" (מגילה יג.). קשה, אם כן למה כתב "לבת", ולא כתב "לאשה". ויש לך לדעת, כאשר ישא אשה לשם שמים, שאז האשה נחשבת לו כאילו ילדה. ומפני שהיתה אסתר זוג אל מרדכי מאת השם יתברך, ולפיכך כתיב לשון "בת", משום דהוי כאילו ילדה. וכך דרשו ז"ל בסוטה (יב.) כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה. ופירוש זה, כי השם יתברך (-נ-)לקח האשה מן האיש (בראשית ב, כא), ואין לך תולדה למעלה מזה, אם תבין. וביאור "לשם שמים" דקאמר, היינו לאפוקי אם נושא אשה לתאותו, שאז לא נחשב כאלו הולידה. אבל כאשר ישא אותה לשם שמים, אשר השם יתברך לקח האשה מן האיש, ובזה הוליד הזכר את הנקיבה, שהיא אשתו. לכך נחשב הזיווג הזה כאשר ברא השם יתברך האדם, שלקח האשה מן האיש, וזהו כאילו ילדה.

#**ועוד**= יש לך לדעת, כי הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה, שאמרו במסכת סנהדרין (כב:) האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי. והוא ידוע, כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל. ודוקא לשם שמים, אבל לתאותו, הרי האיש כאשר הולך אחר תאותו הוא חמרי בעצמו, ואיך\* יהיה נחשב צורה לאשה כאשר הוא בעצמו חמרי.

#**"ויהי אומן**= את הדסה". במדרש רבה (ב"ר א, א) רבי יהושע פתח, "ואהיה אצלו אמון" (משלי ח, ל), אמון מוצנע, כמו דאת אמר "ויהי אומן את הדסה", עד כאן. פירוש, כל אומן, הילד שהוא מגדל אותו, הילד הוא תחת כנפיו, ולפיכך "אומן" הוא לשון מוצנע. כי כאשר אסתר היתה יתומה מאב ואם, לא היה לה מי שמגין עליה, כמו שהם כל היתומים. ומרדכי לקחה לו, היה לה מי שהיתה תחת כנפיו. ואין זה דומה לאב ואם שמגדלים בניהם, מפני שהם אב ואם להם. אבל זה שמגדל אותו בביתו, ואינו אב ואם, הוא מוצנע תחת כנפיו.

#**וראוי לה**= זה השם "אסתר" ביותר, כי אסתר נקראת מפני שהיה לה מדת הצניעות וההסתר, ודבר זה היה גורם שהיא היתה הגואל, כמו שפרשנו למעלה, ולכך היתה מוצנע ונסתר אצל מרדכי. וכמו שם "אסתר" היה לה בשביל הצניעות וההסתר שנמצא בה, כך שם "הדסה" גם כן נקרא על ענין זה, כי ההדס עליו מחפין את עצו (סוכה לב:), עד שהעץ, שהוא העיקר, הוא מכוסה מן העלין. לכך אמר "ויהי אומן את הדסה היא אסתר", ושתי השלימות [היו לה]; "הדסה" על שם שלא היתה מגולה, רק מחופה. ושם "אסתר" על ההסתר הגמור. כי יש נשים שהם בגלוי ובפריצות, ועל זה נקראת "הדסה", שעליו מחפין עצו, ואינו מגולה. ויותר מזה, שהיא נסתרת, לכך נקראת "אסתר" על שם הצניעות.

#**ובמדרש**= (ב"ר ל, ח), רבנן אמרין, כל מי שנאמר בו "היה" זן ופירנס; נח, שנאמר בו (בראשית ו, ט) "איש צדיק היה", זן ופירנס כל י"ב חודש, שנאמר (שם פסוק כא) "ואתה קח לך וגו'". יוסף, "ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו" (בראשית מז, יב). משה זן ופירנס את ישראל ארבעים שנה במדבר. איוב, "ואוכל פתי לבדי [ולא אכל יתום ממנה]" (איוב לא, יז), שמא לא אכל יתום ממנו, אתמה. מרדכי, זן ופירנס. רבי יודן אמר, פעם אחת היה חוזר על כל המניקות ולא מצא לאסתר לאלתר מניקה, והיה מניקה הוא. רבי ברכיה ורבי אבהו בשם רבי אלעזר, בא לו חלב והיה מניקה. דרשה רבי אבא בציבורא, גחוך ציבורא לקליה. אמר להון, ולא מתניתא היא (מכשירין פ"ו מ"ז), רבי שמעון בן אליעזר אומר, חלב זכר טהור.

#**וביאור זה**=, כי מי שזן ופירנס, מפני שהוא נותן קיום לאותו שמפרנס, ולכך כתיב אצל המפרנס לשון "היה", כי "היה" הוא הויה שעבר, וכל עבר הוא קודֵם, וזה שזן ופרנס את אחר גם כן הוא קודם לאחר. ולכך כל שנאמר בו לשון "היה" זן ופרנס את אחר, שהיה קודם לו, והיה הויה לאחר. ומפני כי אסתר היתה מוכנה לקבל פרנסת\* מרדכי, ולא מן אחר כלל, שהרי כתיב אצל אסתר "ותהי לו לבת", ומאחר שהיתה לו לבת, היתה לגמרי לו לבת, ומניק אותה לגמרי. ולכך אמרו שהיה מרדכי מניק את אסתר, ובא לו חלב.

#**ויש לפרש**= כי כאשר היה מפרנס אותה מרדכי, ולא היה לו מינקת, הושפע הברכה במזון, והיה זה על ידי מרדכי, ונעשה המזון חלב במעיה, והיה זן את אסתר כאילו היה חלב לגמרי, וכך היה במעיה, כאשר היא לבת למרדכי. ומפני כי הוקשה להם כי חלב אין שייך לזכר, ועל ידי מרדכי אין\* שייך שתבוא ברכה זאת להיות חלב, שהוא לגמרי חוץ לסדר העולם. ועל זה אמר שהרי שנינו (מכשירין פ"ו מ"ז) "חלב זכר טהור", ואם כן שייך חלב אצל הזכר. ולפיכך הושפע מן מרדכי ברכה זאת, להיות פרנסה מה שהיה מפרנסה, ונעשה חלב במעיה. וכל זה מפני כי מרדכי נתן השם יתברך אליו אסתר לבת.

#**ויש לדעת**= כי הזכר גם כן יש לו בחינה מה אל החלב, כאשר יש לו גם כן סימן של דדים בזכר, וכמו שאמר "חלב זכר טהור". רק בשביל שהזכר יותר רחוק מטבע החלב, ולכן שפע החלב אינו יוצא לפעל אצל הזכר. רק אם יש בו הכנה, וזה יותר כאשר ראוי לזה, ודבר זה גורם שיוצא אל הפעל. אבל האשה, אצלה נמצא החלב בפעל. ומרדכי, שנתן השם יתברך לו אסתר\* לבת, ודבר זה מן השם יתברך\*, גם כן היה מן השם יתברך שיהיה הפרנסה נעשה חלב. ואם לא היה זה ממש, מכל מקום היה הפרנסה שלו טוב כמו חלב, כמו שאמרנו, כי מן השם יתברך הוה\*.

#**וכל זה**= מורה על הגאולה הזאת, כי אסתר היתה מקבלת על ידי מרדכי שפע עליון מאוד, שבזה היתה גוברת על המן. וזה היה גורם גם כן שהיתה אסתר מקבלת שפע חלב על ידי מרדכי, כי החלב הוא בא ממקום עליון נסתר, וכדאמרינן בפרק קמא דברכות (י.), ינק משדי אמו ואמר שירה, שנאמר (תהלים קג, ב) "ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו", וכמו שפרשנו שם. והבן זה מאוד, והכל הוא דברי חכמה.

#**ומכל מקום**= גם יש לפרש הכל כפשוטו, כי ראוים מרדכי ואסתר לניסים כמו אלו, וכאשר ראוי מרדכי שיהיה הוא אומן הדסה, נעשה דבר זה גם כן ממש על דרך נס, וכך יש לפרש. וכך משמע במסכת שבת בפרק במה בהמה (נג:), ויש לפרש שם שהדברים הם כמשמעות שלהם, שהניק אותו ממש. ומכל שכן כאן שכתיב "ותהי לו לבת", ודבר זה היה מן השם יתברך. שכל\* מעשה המגילה הזאת היו מן השם יתברך, וכיון כי מן השם יתברך היה שהיתה לו לבת, ומן השם יתברך הכל בשלימות הגמור, לכך היה גם כן החלב מן השם יתברך, עד שהיא לו לבת לגמרי, כאשר ראוי להיות.

#**"ויהי אומן**= את הדסה", במדרש (ילקו"ש ח"ב רמז תתרנג), רב אמר, בת ארבעים היתה. ושמואל אמר, בת שמונים היתה. רבנין אמרין, בת שבעים וארבעה, מניין "הדסה". רבי ברכיה בשם רבי נחמיה אמר, אמר הקב"ה לאברהם אבינו, אתה יצאת מבית אביך מחרן בן ע"ה שנה (בראשית יב, ד), אף אני מעמיד גואל ממך בן ע"ה, כמניין "הדסה".

#**ויש להקשות**=, הרי לא נמצא בכתוב רק "נערה", ובכל מקום "נערה" ולא "בוגרת" (כתובות לח., מח:), ואיך אפשר לומר כי היתה בת ע"ה. ועוד, שהרי אף על שרה לא אמרו רק כי "בת ז' כבת עשרים ליופי" (ב"ר נח, א), ואיך תהיה זו בת ע"ה, ויהיה נאמר עליה (כאן) שהיא טובת מראה. ולכך יש לפרש כי הדבר שאמרו כאן שהיא בת ע"ה הוא על דרך זה; כי אסתר אינה כמו שאר נשים, שעל אסתר היה רוח הקודש, ובודאי מזה תדע כי חכמה היתה גם כן בדברים האלקיים, ולכך אמרו כי בת ע"ה היתה. וזה כי מי שיש בו חכמת האלקים בפרט נקרא "זקן", כמו שאמרו (קידושין לב:) אין "זקן" אלא שקנה חכמה. ואפילו יניק וחכים גם כן נקרא "זקן" (שם). ולכך אמר כי אסתר היתה בת ע"ה שנה, כי היתה חכמה עד שהיה לה חכמה שיש לאדם שהוא בן ע"ה שנים. כי ע' הם ימי חיי האדם, וחכמים כל זמן שמזקינים דעתן נוספת עליהן (שבת קנב.), ולפיכך כאשר הוא בן ע"ה שנה ראוי לו החכמה יותר. וכבר בארנו הטעם כי האדם הוא בעל גשם עד שהוא זקן בימים, ואז הכחות הגשמיים מסתלקים ממנו, כאשר הוא נראה לעינים. וכאשר כחות הגשמיים מסתלקים, אז השכל הנבדל גובר יותר. ולפיכך כל זמן שיש כאן זקנה, גובר כח השכלי יותר. ומכל מקום כאשר הוא זקן לגמרי, והוא חלש, אין לאדם השכל כל כך, שהחולשה של הגוף מבלבל\* את שכלו, עד שאין לו השכל בשלימות.

#**וסבירא ליה**= להך מאן דאמר כי בת (-ע"ה-) [ע"ד] שנה היתה, כי עד ע"ד שנים שהוא עדיין מעוט השנים של עשרה, שלא בא לכלל גבורות, לא יצא מכלל גדר שיבה, ואין לו תשות של שמונים, ושכלו עדיין בתוקף שלו כמו שהיה קודם, ולכך היותר חכם הוא בן ע"ד שנה. אבל בן ע"ה, שכבר עבר חציין מן עשרה, כי מחצה על מחצה הוא כמו רוב (פסחים עט.), ויש לו חולשת הגוף לגמרי, ודבר זה מבלבל שכלו. ולמאן דאמר בת ע"ה שנה היתה, דעתו כי לא נקרא רוב רק כאשר עבר רוב השנים של עשרה, דהיינו שש שנים. אבל בן ע"ה, שהוא מחצה עשרה, עדיין לא יצא מעניין הראשון של ע' שנה, ויש לאדם עוד החכמה.

#**ולמאן דאמר**= בת שמונים, סבר כל זמן שלא בא האדם לכלל גבורות, דהיינו עד שמונים, עדיין הוא בכחו של ע' שנים\*. פירוש, כי הוא סבר שעד שמונים אין מתחילין ימי גבורות, ולכך אמר בת שמונים היתה.

#**ולמאן דאמר**= בת ארבעים היתה, כי "בן ארבעים לבינה" (אבות פ"ה מכ"א), ולמה בן ארבעים לבינה, כי עד ארבעים לא עברו רוב שנותיו של אדם, ועדיין הגוף חמרי גובר עד ארבעים שנה, שאז התחיל החמריי להתמעט, והשכליי להתגבר, לכך בן מ' שנה לבינה. וסבר כי אסתר, כאשר לקחה אחשורוש, היה לה הבינה שיש לאדם כאשר הוא בן מ' שנה, עד שהיה רוח הקודש עליה. והבינה הוא כאשר האדם הוא בן ארבעים. ואף על גב שלא תמצא זה בשאר אדם, שיהיה נקרא אחד\* שהוא רך בשנים (-שנחשב-) "זקן" בשביל חכמתו. כי דבר זה לא שייך בכל אדם, כי אף שהאדם הוא חכם, מכל מקום מצד ילדותו האדם נוטה אל הגוף, ולא נקרא "זקן". אבל אסתר זכתה לזה, שכל עניין שלה היה במצוע, ולא היתה נוטה אל הגופני יותר. לכך אמר שהיא בת ע' או בת ע"ה או בת מ'.

#**אמנם כאשר**= עוד תבין דברי חכמה מאוד, בא לומר כי אסתר היתה דביקות ברוח הקודש, ואותה מדריגה ראוי לה מספר ע"ה, שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד, ולכך אמר כי בת ע"ה היתה. וכן למאן דאמר שהיתה בת ארבעים, סבר כי המדה העליונה הזאת שהיתה אסתר זוכה לה ראוי אל אשר הוא בן ארבעים. וכן למאן דאמר בת שמונים היתה, סבר כי המדה שהיתה אסתר זוכה להיות דביקה הוא מספר שמונים, ודבר זה תבין. ולפי פירוש זה, מאן דאמר בת ע"ד שנה היתה, היינו שעברה ע"ד, והיא בת ע"ה. ולא פליגי, רק כי מאן דאמר בת ע"ד, מפני כי מניין "הדסה" הוא ע"ד, הוצרך לומר שכבר עברו ע"ד, והיא בת ע"ה. והבן זה מאוד. ואין להאריך בדברים כמו אלו, שהם דברי חכמה, והם דברים עמוקים, כי חולקים הם במדריגת אסתר.

#**"לא הגידה אסתר וגו'"**= (פסוק י). פירוש זה, כי אם היתה מגדת עמה ומולדתה, היה מרדכי חושש, כי שיהיו יראים האומות שהמלכה תגדל מולדתה על כל השרים, ותשפיל אחרים. או באולי יהיו יראים כיון שהמלכה מן היהודים, תהיה המלכה שונאה את אשר אינה מן אומתה, ותהיה מסיתה את המלך עליהם. ובודאי הם חפצים יותר לעשות מלכה מן אומה שלהם, ובשביל כך יהיו חושבים להפיל את אסתר בכמה דברים של לשון הרע, עד שיהיה נעשה לה כמו שנעשה לושתי, ולכך צוה עליה כי לא תגיד את עמה ואת מולדתה.

#**והוה ליה למימר**= 'לא הגידה את עמה בלבד', וכיון שלא ידעו עמה, אם כן גם כן לא ידעו משפחתה. אבל לא היתה אסתר מעלמת עמה בשביל שהיתה יראה באולי יחשבו האומות שתגדיל אסתר כל עמה, כי אין לחוש לדבר זה. רק בשביל שעל כל פנים היתה צריכה להעלים משפחתה, כי זה בודאי יחשבו כל השרים עליה שתגביה אסתר את מרדכי, כמו שעשתה באמת\* (להלן ח, א-ב). וכיון שעל כל פנים הוצרכה להעלים מולדתה, העלימה גם כן אומתה, מטעם אשר אמרנו שלא יחשבו עליה שתגדיל את אומתה ותגביה אותם. ובלאו הכי גם כן לא קשיא, כי פירוש "מולדתה" שהיא ממשפחת מלכים, כי כן באמת אסתר היתה מזרע שאול המלך (רש"י כאן). ואם אמר "לא הגידה אסתר את עמה", אפשר לומר כי מכל מקום הגידה משפחתה, שהיא בת מלכים, ולכך אמר "ואת מולדתה". גם נראה לומר כל שהם בדת אחת נקראו "עמה". ולפיכך אף אם לא הגידה עמה, אפשר כי הגידה מולדתה. כי כאשר יגיד איש מולדתו, עדיין אין ידוע עמו אשר הוא מצורף אליו. ולכך אמר שלא הגידה אסתר מולדתה.

#**וכך אמרו**= במדרש (ילקו"ש אסתר תתרנג), "כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד", שהיה בורח מן הגדולה. שהיה המלך אומר לאסתר בת מי את, אצל מי גדלת, ואעשה אותם גדולים מלכים ושלטונים. אמר לו הקב"ה, אתה בורח [מן] הגדולה\*, חייך שאני מגדלך. דבר אחר, חשב מרדכי בלבו, מיום שגלו ישראל אינם מכובדים על העמים, שלא אעשה דבר ויעמדו על עמו של הקב"ה, ויודעים שאסתר קרובתי היא, ויאמרו למלך אשתך יהודית היא, ויכריתו עמה ובית אביה. אף על פי כן, לא זז, הולך ומביט עליה כל הימים שלא יהרגוה, כשם שהרג לושתי.

#**ופירוש זה**= המדרש, שהיה מרדכי מוכן לדבר זה להתרחק מן המלכות, כמו שעשה שאול המלך, שהוא היה ראש יחוסו, שהיה בורח מן המלכות, לכך צוה עליה שלא תגיד. וזה גרם שזכה לנצח את המן, כמו שהתבאר למעלה, כי בשביל שהיתה אסתר יתומה ולכך זכתה אסתר להיות גואל.

#**ופירוש**= דבר אחר כמו שאמרנו, שהיה ירא מרדכי שלא יבוא קלקול לאסתר לסכן אותה ואת עמה ואת מולדתה. ואם תגיד עמה, אף על גב שלא תגיד מולדתה, היה ירא שמא יהרגוה כמו שהרגו לושתי. ולכך כתיב (פסוק יא) "בכל יום מרדכי מתהלך לפני חצר המלך לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה". כי מפני שהיה מרדכי ירא באולי אף כי אסתר לא תגיד את עמה ואת מולדתה, באולי נודע להם ממקום אחר על ידי אחרים, ובאולי יסכנו אותה מפני שאינם\* רוצים שתהיה מלכה מאומה אשר הם מתנגדים להם, כי תגביה את עמה ואת משפחתה כמו שאמרנו, שיחשבו כי יהיו עמה ומולדתה קרובים אל המלכות, כאשר היה זה בסוף. או אסתר עצמה (-תנשא-) [תשנא] את שאין אומתה, ותעמוד עליהם להסית את המלך עליהם. ובפרט מפני כי כל האומות שונאים\* את ישראל, ולכך לא ירצו כלל שתהיה המלכה יהודית, לכך היה ירא באולי יסכנו אותה.

#**אבל**= לפי הפשט יש לפרש "ובכל יום מרדכי מתהלך לפני חצר המלך" וזה בשביל אהבת אסתר היה מתהלך לפני חצר המלך לדעת שלום אסתר, שלא קרה לה דבר מה, ועל זה שייך "שלום אסתר". "ומה יעשה בה"; אם מרחיקין אותה מבית המלך, או מקריבין אותה. רק מפני [ש]הפסוק נכתב אחר שאמר "אין אסתר מגדת את עמה ואת מולדתה", לכך דרשו כמו שנזכר למעלה.

#**ומה שפירשו**= (אסת"ר ו, ח) לשאול על דותה ועל נדתה. ונראה, כי לאו דוקא אמר דותה ונדתה, רק הוא הדין שאר מצות שבתורה, שהיה מתהלך לפני חצר המלך באולי יש לה ספק בדבר מה שיש לה להרחיק. ונראה שדקדקו זה מדלא כתיב 'הולך מרדכי לפני חצר בית הנשים לדעת שלום אסתר', רק אמר "מתהלך", ופירושו שהוא היה מתהלך כמו האדם שהוא הולך דרך טיול, לא לעשות דבר, רק שהוא הולך דרך טיול, אם אחר צריך לו, ימצא אותו.

#**"ולדעת שלום אסתר"**= מלתא בפני עצמו היא. ואמרו (אסת"ר ו, ח) שלא יעשו לה כשפים. ולמה יעשו לה כשפים. אלא כמו שאמרנו, שחשב באולי נודע להם כי היא יהודית מן אומה אחרת, ולפיכך יעשו לה כשפים. ועוד, שאין אשה מתקנא אלא בירך חברתה (מגילה יג.), וכאשר יראו הנשים כי אסתר יותר חביבה על הגיא שומר הנשים, יעשו לה כשפים. ואמר דוקא כשפים, כי אומנות זה לנשים. ונראה כי מה שלא הגידה את עמה ואת מולדתה, זה היה לה פיקוח נפש לגמרי, כי יראה היתה שיעמדו עליה להרוג אותה בכל צד שאפשר.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ו, ו), ד' צדיקים נרמזו, [שנים] מהם חשו, [שנים] מהם לא חשו. למשה נאמר (שמות יז, יד) "ושים באזני יהושע", לומר שאתה מת, והוא מכניס, ולא חש, דכתיב (דברים ג, כג) "ואתחנן אל ה'". וליעקב נאמר (בראשית כח, טו) "ושמרתיך", והוא מפחד מאוד ומתירא. אלא אמר שמא נטמאתי בביתו של טמא. אבל דוד נרמז וחש, "גם את הארי גם הדוב [הכה עבדך] וכו'" (ש"א יז, לו), אמר דוד, וכי מה אני ספין שהכתי חיות רעות אלו, אלא אמר שמא דבר עתיד ליארע את ישראל, והן עתידים לינצל על ידי\*. מרדכי, "ובכל יום ויום מתהלך", אמר, אפשר שצדקת זו תנשא לערל הזה, אלא לדבר גדול הוא שעל ידה ינצלו את ישראל, עד כאן.

#**ונראה שבא לומר**= דהיכא שיש כאן דבר לתלות, לא יחוש. והיכי שאין יכול לתלות, יחוש. לכך דוד ומרדכי, לא היה להם בדבר לתלות, ולכך חשו. אבל יעקב, היה אפשר לו לתלות, כמו שאמר שמא נתלכלך בחטא (רש"י בראשית לב, יא), ולכך לא חש אל מה שנאמר לו (בראשית כח, טו) "ושמרתיך בכל אשר תלך כו'". ומשה גם כן היה תולה מה שנאמר (שמות יז, יד) "ושים באזני יהושע", מפני כי היה יהושע מתעסק במלחמות עמלק, ולכך אמר לו למשה "ושים באזני יהושע", ולא משום שיהיה יהושע מכניס אותם לארץ.

#**"ובהגיע תור**= נערה ונערה" וגו' (פסוק יב). יראה לומר כי הפסוק הזה בא לומר שלא היה המעשה של אחשורוש דרך זנות, כאשר היתה צריכה הנערה הכנה י"ב חודש לבוא אל אחשורוש, וכדכתיב (פסוק יג) "ובזה הנערה באה אל המלך", ודבר זה אינו דרך זנות. וכן הכתוב שאחריו גם כן שאמר (פסוק יד) "בערב היא באה ובבוקר היא שבה וגו'", ובגמרא (מגילה יג.), אמר רבי יוחנן, מגנותו של אותו הרשע למדנו צניעותו, שלא היה משמש מטתו ביום. ודבר זה כתב, שעל היותר שאפשר להיות דרך צניעות ולא דרך זנות - היה זה. וכל זה כתב משום כבוד אסתר, שלא תאמר שהיה זה דרך זנות, וזהו גנאי לאסתר שתבעל לגוי דרך זנות. לכך כתב שלא היה דרך זנות וגנאי מה שאפשר. וכן מה שאמר (פסוק יג) "ובזה הנערה באה אל המלך כל אשר תאמר לבא עמה וגו'", גם זה בשביל כך, שהיה הכל דרך כבוד. דכשהיו מוליכין אותה לבית המלך היה דרך כבוד, וכמו שמכניסין הכלה דרך כבוד, גם זה היה דרך כבוד, שהיו מוליכין אותה שרים וחשובים, או בכלי זמר, או שתבקש מלבושי מלכות מאוד, הכל ינתן לה שתבא בהם מבית הנשים אל בית המלך, והכל שלא יהיה כל כך גנאי לאסתר. ועוד, כי היה תמיה שתבוא הגאולה על ידי דבר שהוא זנות, שהוא מגונה והוא חרפה. ולפיכך מספר הכתוב שהמעשה היה דרך כבוד, ולא היה דרך זנות.

#**וגם אפשר**= לומר כי הכתוב מדבר בצניעות הרשע, כמו שאמר (מגילה יג.) מתוך גנותו למדנו צניעתו של אותו הרשע. ונכתבו הפסוקים האלו, ולא היה ראוי לדבר בשבחו של רשע, רק לומר מאיזה צד נפל אסתר בגורלו של אחשורוש, שהיה רשע. ועל זה מפרש משום שהיה בו צניעות, וזהו עצם אסתר, כמו שמפרש בגמרא (מגילה יג:) צניעות אסתר. ועיקר שם "אסתר" מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה מכל, שכל כך\* היתה צנועה, ולכך נפלה בגורלו. ולכך אמר "בערב היא באה ובבוקר היא שבה", שזה נאמר על צניעות הרשע.

#**"ובהגיע תור**= אסתר בת אביחיל וגו'" (פסוק טו). יחסה כאן אחר אביה, כי עתה נסתלק ממנה מרדכי, אשר היתה נחשב למרדכי לאשה. והיתה נקראת על שם מרדכי, "כי על כן יעזב איש אביו ואמו ודבק באשתו" (בראשית ב, כד), לכך יותר מייחס האשה אחר בעלה ממה שהוא מיחס אותה אחר אביה. ולפיכך למעלה (פסוק ז) לא מיחסה כלל אחר אביה, כי אם אחר מרדכי. אבל כאן שנלקחה לאחשורוש, מייחס אותה אחר אביה. ומכל מקום אמר "דוד מרדכי אשר לקח לו לבת", כי גם יש ליחסה אחר מרדכי, כמו שאמרו בגמרא (מגילה יג:) שהיתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי, ולכך מיחסה אחר אביה ואחר מרדכי.

#**ויש לפרש**= לפי פשוטו, כי בא לומר כי אסתר חשובה היתה, כי היתה בת אביחיל, שהיה איש חשוב ובעל שם, והיה דוד מרדכי, ועם כל זה לא בקשה דבר כאשר באה אל המלך. כי אם בקשה דבר, זה כאילו חפיצה ורוצה לבא אל המלך, וזה בודאי היה איסור. כי אם עשה אחד, אין עליה למחות. כי דבר זה בזיון אל המלך לבטל דבר שהוא כבוד אל המלך, להכנוס לו הנערה דרך כבוד, ובודאי דבר זה אין עליה למחות כלל. אבל היא לא בקשה מעצמה.

#**"ותהי אסתר**= נושאת חן". אף על גב שכבר כתוב זה למעלה (פסוק ז) "והנערה יפת תואר וטובת מראה", זה הכתוב בא לומר כי כאשר נלקחה לאחשורוש אז היו הכל מדקדקין\* אחריה, כי מה יופי יש בה שנלקחה למלך. ולכך אמר כי כל אשר היו יותר מסתכלין בה, היתה נושאת חן, ולכך כתב המקרא הזה כאן. אבל לפי מה שדרשו במגילה (יג.) "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה", אמר רבי אליעזר, מלמד ש[ל]כל אחד נדמ[ת]ה לו כאומתו, כתב זה כאן, כי כאשר נלקחה אסתר לבית המלך ומעתה היתה מלכה. ומפרש הכתוב כי ראויה היתה אסתר לכך להיות אסתר מולכת על כל המדינות, שכל אחד נדמה לו כאומתה, ומעתה מלכותה בשלימות הגמור. שכל אומה מבקש מלכה מן אומתה, שהמלכה ראוייה שתהיה לה צירוף ויחוס [ל]אשר היא מולכת עליהם. ולכך אמר "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה".

#**ובמדרש**= (אסת"ר ו, ט), "ותשא אסתר חן בעיני כל רואיה", רבנן אמרין, בעיני עליונים ובעיני תחתונים. ודבר זה גם כן, כמו שהיתה אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה, וכמו שאמר למעלה (מגילה יג.) אסתר בינונית היתה כמו הדס, אשר הבנוני שוה אל הכל, וכמו שאמר[נו] למעלה. ולכך גם כן נדמית לכל אחד שהיא אומתה, עד שהיתה שוה לכל. וכן גם כן נשאה חן בעיני עליונים, כי אסתר היא היתה שוה לכל, ולא היתה אסתר יוצאת מן השוי והראוי אל הכל, ולפיכך נשאה חן בעיני הכל, למעלה ולמטה. ובודאי זה לעמוד על מדריגת אסתר, שהיה לה הצניעות, שהוא פנימי הנסתר שוה אל הכל.

#**"ותלקח אסתר"**= (פסוק טז). במדרש (אסת"ר ו, י), "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש", מתעלה בקולות, דין אמר אנה יהיב מאה דינרין ועליל עמה. ודין אמר אנא יהיב תרתין מאווין ועליל עמה. בא לתרץ למה כתיב "ותלקח אסתר", אם בא לומר שלקחה אותה בעל כרחה, הרי דבר זה כתיב למעלה (פסוק ח) "ותלקח אסתר". ולפי הפשט יש לתרץ שבא לומר כי הכל היה באונס; דהיינו תחלת לקיחתה דיד הגי (שם), וכן לקיחתה אל יד אחשורוש לביתו, הכל היה באונס. אבל בעל המדרש מפרש כי כל כך היתה אסתר אהובה בעיני הכל, וכל אחד אמר שהוא חפץ שילך עמה, כאשר ראו שהיו מוליכין אותה אל המלך. ולכך כתיב "ותלקח" לשון נפעל, שכל לשון נפעל מאחר. אם כן יש פרסום לזה, וכך היה פרסום וקול לזה, שכל אחד אמר שהוא היה נותן כך וכך שילך עמה.

#**"בשנת שבע למלכותו"**= (פסוק טז). כבר פרשנו למה כתיב למעלה (א, ג) "בשנת שלש למלכו", וכאן כתיב "בשנת שבע למלכותו". כי למעלה שלא היה לו הנחה, כי היה כובש תמיד עד שנת ג', ולכך אמר "למלכו", כלומר שהיה כובשם ומולך עליהם, וזה נקרא "למלכו" כאשר מושל ומולך עליהם. אבל כאן שכבר נח, והיה לו מלכותו בשלוה, כתב "למלכותו". ואף על גב שלא היה שבעה שנים למלכותו, רק ד' שישב בשלוה, כי ג' שנים במלחמה\*, מכל מקום כיון שעתה יושב בשלוה, נעשה כאילו היה מלכותו בשלימות מתחילתו, כי הסוף מוכח על התחלה שהיה לו המלכות בשלימות משעה הראשונה, לכך כתב "בשנת שבע למלכותו". וכתב זה להגיד הסבה שנשאת אסתר אל אחשורוש, ואמר כי אחשורוש היה לו הכנה שלימה שתהא הצדקת אסתר נשאת לו לאשה, כי דבר זה היה בשביל הצניעות שהיה בו. וזה, שהמתין ארבעה שנים עד שמצא אשה הגונה אליו, כמו שיתבאר בסמוך. לכך היתה מוכנת לו אסתר, שהיה צנוע.

#**ומה שהוסיף**= לומר "בחודש טבת", דכיון דכתיב "בחדש העשירי" בודאי הוא "חדש טבת". ואפשר לומר שאם לא כתיב "בחדש טבת" הוה אמינא כי "חדש העשירי" לא בא להגיד רק באיזה חודש, ולא שבא ללמד כי לכך נלקחה מפני שהגוף נהנה מן הגוף, כדאמרינן בגמרא (מגילה יג.) "בחדש טבת\*", אמר רב חסדא, (-ר"ח-) [ירח] שהגוף נהנה מן הגוף. אבל השתא דכתיב כבר "בחדש טבת", אם כן "בחדש העשירי" למה לי. רק שבא לומר כי חדש העשירי הוא זמן יותר קר מכל החדשים, והיה זה מן השמים.

#**ויש לומר עוד**= כי "חודש טבת" בא לומר הוא שמתחיל העולם לצאת מהחשיכה, ומתחיל השמש להתקרב אל הישוב מזמן תקופת טבת, והאור מתחיל להתגבר. ומשעה שנלקחה אסתר לבית המלכות, דבר זה היה התחלת האור של הגאולה, ולפיכך כתיב "בחדש טבת".

#**ובמדרש**= (אסת"ר א, טו) "בשנת שלש למלכו עשה משתה לכל וגו'" (למעלה א, ג), רבי יהודה ורבי נחמיה; רבי יהודה אומר, בשנת שלש למלאכת הכסא, כיון שגמר מלאכת הכסא "עשה משתה לכל שריו ועבדיו". ורבי נחמיה אמר, בשנת שלש לביטול מלאכת בית המקדש, כיון שגמר לביטול בית המקדש שלש שנים "עשה משתה לכל שריו ועבדיו". אמר רבי שמואל בר אמי, ארבעה דברים טובים היה באותו האיש; עשה שלש שנים בלא כתר ובלא כסא, והמתין ארבע שנים עד שמצא אשה ההוגנת לו, ולא היה עושה דבר עד שנמלך. ואמר רבי פנחס, וכל מי שהיה עושה לו טובה היה כותבה, הדה הוא דכתיב (להלן ו, ב) "וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי וגומר".

#**וביאור זה**=, כי שלש שנים כאשר לא היה מוחזק המלכות בידו לגמרי, אף על גב שכבר המליכו אותו, מכל מקום לא היה הנחה לו, כמו שאמר למעלה. והמתין ד' שנים עד שמצא אשה הגונה למלכות. ואלו שני דברים שוים הם; כי כשם שכל זמן אשר לא היה המלכות תחת ידו לא רצה להניח כתר מלכות בראשו, עד שהיה הכל תחת ידו ונתיישב דעתו. (-ואחר-) כך המתין עוד ד' שנים עד שמצא אשה הגונה למלכות, ונחה דעתו ממנה מפני שהיא הגונה למלכות. ואז היה הנחה לו, בין הנחה מצד המלכות, ובין מצד אשתו. כי היה לו אשה ראויה למלכות, בפרט למלכות שלו, שהיה מלך בכל העולם. ומפני כי אחשורוש הדיוט היה ומָלַך, אין סברא שיעלה בפעם אחד למלכות של השקט ושלוה, כי לא ירש המלכות, ולא היה כתר המלכות בראשו. לכך המתין עד שנת הג'. ומכל מקום לא עלה אל ההשקט לגמרי להיות לו אשה ראוייה לו למלכות, בפרט מלכות שלו שהיה בכל העולם, עד שנת שבע. כי אחר שהיה שבע השנים שפירש מן מה שהיה הדיוט, (-ו-)בא לכלל מלכות. כי בכל מקום ההפסק הוא בשבעה, כמו שנתבאר דבר זה במקום אחר, כי שבעה מפסיקים הם. ואין זה נקרא שעלה מן מה שהיה הדיוט אל מה שהיה מלך בפעם אחד, כי שבעה שנים הם הפסק בין מה שהיה הדיוט ובין מה שנעשה מלך. ואחר שבע, היתה לו מלכה ראויה שתהיה מולכת בעולם.

#**"ויאהב המלך**= את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות וגומר" (פסוק יז). ונראה פירושו, "ויאהב את אסתר מכל הנשים" כאשר היה יודע שהיא הגונה, ובזה לא שייך לומר בתולה, דלא תליא בהא, רק שמבקש אשה הגונה, והיה\* אוהב את אסתר מכל הנשים. ואמר עוד "ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות", ודבר זה בודאי לעניין היופי, ובזה שייך לומר "בתולות", כי הבתולות נושאות חן יותר, כך נראה לפרש פשוטו.

#**ועוד נראה**= לפרש "ויאהב את אסתר מכל הנשים" שהם אצלו וכבר נבעלו, "ותשא חן וחסד מכל הבתולות" הם אותם שלא נבעלו, ועומדים לבעילה. ואצל נשים יאמר "ויאהב", כי האהבה היא החיבור לגמרי, שנתחבר אליה בבעילה, שייך לומר "ויאהב אסתר מכל הנשים". והבתולות שלא נבעלו, ולא היה לו חיבור אליה, אמר "ותשא חן וחסד".

#**וכך פירשו**= בגמרא (מגילה יג.), "ויאהב המלך את אסתר וגו'", קרי לה "אשה" וקרי לה "בתולה". אמר רב חסדא, בקש לטעום טעם בתולה, טעם. לטעום טעם בעולה, טעם, עד כאן. ופירוש זה גם כן שהיה אוהב אותה "מכל הנשים", הם הבתולות שנבעלו כבר מן אחשורוש, "ותשא חן מכל הבתולות" שלא נבעלו. והוצרך לכתוב שניהם, כי לפעמים היה רוצה בבעולה. ולכך אמר כי אצל אסתר היה הכל; שאם רצה בבעולה\*, היה טועם. ואם רצה בבתולה, היה טועם. ודבר זה היה לאסתר, כי אסתר לא היתה נחשבת בעולה לאחשורוש מפני שהיתה ראויה למרדכי, ונחשבת אסתר למרדכי אשה, ואם כן לא היה לה חיבור לאחשורוש. ולכך כאשר היה רוצה לטעום טעם בתולה, היה לו אסתר כאילו לא בא עליה אחשורוש, כי לא היה לאחשורש חבור עמה. וכאשר היה רוצה לטעום טעם בעולה, היה טועם, דסוף סוף היא אשתו של אחשורוש. ומאחר שהיה שתי בחינות באסתר המלכה; מצד אחד נחשבת בעולה, ומצד אחר נחשבת בתולה, ולכך היה טועם איזה שירצה, כאשר אסתר מוכנת לשתיהם.

#**ובמדרש**=, אמר רבי חלבו, אף בעולות קבץ. ורצה לומר, אף על גב דלא כתיב רק בתולות, היינו שהבתולות הביא על יד הגי, אבל הבעולות הביא לפניו, אם הם טובים בעיניו לקח אותם, ולא הביאם אל יד הגי. ודרש זה מדכתיב "מכל הנשים", ו"כל" הוא בא לרבות בעולות.

#**"וימליכה תחת ושתי"**=. מה שהוצרך לומר "תחת ושתי", ולא הוי צריך לומר רק "וימליכה", אבל הכתוב רצה לומר אף כי היה קצת גנאי שלקח אשה שאינה בת מלכים, ולכך אמר "וימליכה תחת ושתי", שאסתר היתה במקום ושתי, שהיתה בת מלכים. וכאשר היא במקומה, אף שאינה בת מלכים, היה נחשב לאחשורוש כאילו היתה בת מלכים, כאשר היה לו בראשונה בת מלכים, ושָׂם אסתר במקומה.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש ח"ב תתרנג), "וימליכה תחת ושתי", אמר רבי לוי, איקונין דושתי היה מעל מיטתו, וכשנכנסה אסתר טרד איקונין דושתי, והעמיד איקונין דאסתר, היינו דכתיב "וימליכה תחת ושתי", עד כאן. ופירוש המדרש, שרצה לומר מה שכתיב "תחת ושתי", כי אקונין של ושתי ודמותה היה לפניו תמיד אחר הריגתה, וכאשר נשא את אסתר לא היה בדעתו ובמחשבתו עוד ושתי, וזה דכתיב "וימליכה תחת ושתי". ומה שאמר "שהיתה איקונין דושתי מעל מיטתו", היינו כאשר היה שוכב על מטתו היה כנגדו דיוקן ושתי. אבל אין נראה לפרש שהיה אקונין של ושתי על מטתו, כי אחר שנהרגה ושתי למה היה לו אקונין של ושתי על מטתו, רק שלא סר אקונין שלה מן מחשבתו.

#**"ויעש המלך**= משתה גדול" (פסוק יח). אבל למעלה (א, ג) לא כתיב "משתה גדול", כי לא הוצרך למכתב כיון שכתוב מהות ואיכות הסעודה. אבל כאן שלא פירש, הוצרך לומר שהיה משתה גדול. ומה שבסעודה הזאת עשה "הנחה למדינות ויתן משאת כיד המלך", כי דבר\* זה ראוי שיהיה דוקא בסעודה זאת, לפי שנשא אשה, ואדם בלא אשה הוא חסר, ואשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר. ועל ידי האשה הוא שלם, ומי שהוא שלם בעצמו אז הוא משפיע לאחרים. אבל\* אותו שהוא חסר בעצמו, איך ישפיע לאחר. ולכך כאן שנשא אשה כתיב "ויתן משאת כיד המלך". וכבר בארנו כי לא היה נחשב אחשורוש שלם אף בשנת הג' למלכו, עד שנשא אסתר, ואז היה שלם לגמרי כאשר יש לו אשה, ולפיכך אז היה ראוי להשפיע לאחרים. ובפרק במה מדליקין (שבת כה:), אמר רבי עקיבא, איזהו עשיר, מי שיש לו אשה נאה במעשים. ופירשנו שם כי העושר הוא קניין לאדם, ואין לך קניין חשוב יותר כמו האשה, וזה נקרא עושר האדם. ומפני שהיה לו לאחשורוש עושר גדול כבר, ועוד קנה אסתר, וזהו עוד עושר יותר גדול. ומי שיש לו עושר גדול, משפיע לאחרים. ולפיכך כתיב שעשה הנחה ויתן משאת כיד המלך.

#**ועוד נראה לי**=, כי כאשר ראה מה שנעשה בסעודה הראשונה, שהיה השטן מרקד וגרם הריגת ושתי, ואמר כי אין זה רק ריבוי האכילה והשתיה, שהיה ק"ף יום (למעלה א, ד), היה גורם זה, כי אין זה רק כלוי ממון והמשך אחר התאות. לכן עתה לא יעשה זה עוד, רק כי יותר טוב שלא לעשות רבוי סעודות, ויהיה הממון לעשות הנחה למדינות, ולתת להם משאת כיד המלך. לכך כתיב "ויעש המלך משתה גדול", כלומר שהיה גדול ברבוי עם, ולכן כתיב "את משתה אסתר", כלומר משתה שהיה ראוי לאסתר, לא ההמשך אחר האכילה והשתיה. כי (-ש-)לא היה זה רק משתה אחד, כדכתיב "משתה גדול", ועוד יתבאר דבר זה.

#**"ובהקבץ בתולות שנית"**= (פסוק יט). נראה הפירוש, כי לא היו מתקבצין כלם בפעם אחד, אלא נתקבצו קצת פעם אחת, והובאו אל המלך, ועתה נתקבצו שנית יותר, והובאו גם כן אל המלך. ואף על גב שהמליכו כבר אסתר, מכל מקום נתקבצו עתה עוד, ואם לא היה חפץ בהם למלוכה, מכל מקום היה לו תמיד נערות, והם פילגשיו. ומה שאמר (כאן) "ומרדכי יושב בשער המלך", פירושו כאשר היו מתקבצין בתולות שנית, והיה ירא מרדכי שמא אסתר תגיד עמה ומולדתה, בשביל שאין אשה מתקנא רק בירך חבירתה, ולפיכך "ומרדכי יושב בשער המלך", ואז תראה אסתר לפניה את מרדכי שציוה עליה שלא תגיד (למעלה פסוק י), ובודאי לא תעבור.

#**אבל בגמרא**= (מגילה יג.) "ובהקבץ בתולות שנית", אזל שקל עצה ממרדכי. אמר ליה, אין אשה מתקנא אלא בירך חבירתה, ועם כל זה אין אסתר מגדת כו'. ולפי זה יהיה פירושו "ובהקבץ בתולות שנית וגו'", ומי נתן העצה להקבץ בתולות שנית, על זה אמר "ומרדכי יושב בשער המלך", והוא\* נתן עצה זאת, ועם כל זה (פסוק כ) "אין אסתר מגדת כו'". ונראה לומר כי לכך נתן מרדכי עצה זאת אל אחשורוש, שהיה ירא מרדכי פן יהיה קצף עליה כאשר אינה רוצה להגיד מולדתה. ועתה שנתן לו עצה זאת, יחשוב אחשורוש כי יִוָדע לו מולדתה בענין זה, אף שאינו כל כך מיד, ובין כך ובין כך יהיה נפשו קשורה באסתר יותר, כאשר תהיה אצלו זמן מה, ושוב בשביל האהבה לא יעשה לה דבר.

#**ולפי פשוטו**= נראה לפרש מה שאמר "אין אסתר מגדת כו'", אף על גב שכתב זה למעלה (פסוק י), שלא תאמר דוקא קודם שהגיע אסתר למלכות לא הגידה עמה ומולדתה, שלא יאמרו עליה לשון הרע להפיל אותה. אבל אחר שהגיע למלכות\*, לא היתה יראה שיחשבו עליה להפיל אותה. לכך כתב זה שנית, כי אף אחר שנכנסה למלכות לא הגידה.

#**"כאשר היתה באמנה אתו"**= (פסוק כ), בגמרא (מגילה יג:), אמר רבי אבא בר לימא, מלמד שהיתה עומדת מחיקו של אחשורוש וטובלת, ויושבת בחיקו של מרדכי. והקשו בתוספות (שם ד"ה וטובלת) והלא צריך ג' חדשים להבחנה (יבמות מב.). ותרצו, דאסתר במוך שמשה. ונראה שאין צריך לזה, כי נראה "יושבת בחיקו" היינו יחוד בעלמא. ולא תאמר שנאסרה על בעלה, רק אנוסה היתה, ואין האשה נאסרת כאשר היא אנוסה (כתובות נא:), לכך היתה מתיחדת עמו. כי אין הדעת נותן שיהיה מרדכי מסכן נפשו, שאם יהיה נודע למלך היתה הוא והיא נהרגין, רק פירושו יחוד.

#**ועוד נראה לי**= כי חכמים באו להגיד שלא היתה אסתר בת זיווג של אחשורוש, רק במקרה. ולפיכך "היתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי". כלומר כי היה מרדכי בן זוג הראוי לה לאסתר, ולפיכך הטבילה היא רמז לסילוק הטומאה שזרק בה, וישבה בחיקו של מרדכי, כלומר שהיה לה חבור למרדכי שהוא בן זוגה. ומזה תבין כי היתה לאסתר שתי בחינות; האחת, לאחשורוש, שהיתה אסתר זיווג שלו. אמנם עיקר בן זוג בעצם היה מרדכי, ורמזו בזה שלא פירשה אסתר ממרדכי. ואם לא היה לאסתר חבור למרדכי, לא היה ראוי שתבוא הגאולה על ידה, כי כבר התבאר למעלה שאין אסתר ראוייה כי אם כאשר מרדכי בן זוג לאסתר, ועל ידי שניהם היתה גאולה זאת, והבן הדברים האלו מאוד.

#**"קצף בגתן ותרש וגומר"**= (פסוק כא). בגמרא מגילה (יג:), אמר רבי יוחנן, הקציף הקב"ה אדונים על עבדים לעשות רצון צדיק, ועבדים על אדוניהם לעשות רצון צדיק. אדונים על עבדים, דכתיב (בראשית מ, ב) "ויקצוף פרעה על שני סריסיו", לעשות רצון צדיק, ומנו יוסף, דכתיב (שם מא, יב) "ושם אתנו נער עבד עברי". עבדים על אדוניהם, דכתיב "קצף בגתן ותרש שני סריסים משומרי הסף", לעשות רצון צדיק, ומנו מרדכי, דכתיב (להלן פסוק כב) "ויודע הדבר למרדכי", עד כאן.

#**פירוש**=, אף שהקצף הוא הפך הרצון, מכל מקום כמה גדול הצדיק, אשר השם יתברך הוציא מן הקצף שהקציף עבדים על האדונים ואדונים על העבדים לעשות רצון הצדיק, והנה יוצא מן הקצף הרצון, שהוא הפך\* הקצף. ודבר זה מורה כמה גדול כח הצדיק. ועוד פירוש זה, כי הקצף הוא השחתה כאשר האדם בקצף, ואמרו חכמים (נדרים כב.) גיהנם שולט באדם כאשר הוא בקצף. וכמה דברים שאמרו על הקצף, כמו שמבואר במקומו. והנה השם יתברך הקציף עבדים על אדוניהם, ואף כי זה השחתה גמורה, ועם\* כל זה פעל השם יתברך דבר זה, שהיה פועל הקצף שהוא השחתה ושממה גמורה, בשביל לעשות רצון הצדיק. ופירוש זה מוכח במדרש (אסת"ר ו, יג), דאמר במדרש "לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ" (תהלים מו, ט), הקציף עבדים על אדוניהם כו'. הרי לך שרצה לומר כי אף שהקצף הוא שממה והשחתה, ומכל שכן להקציף האדון על עבדו, כי העבד הוא שלו, וכן העבד על אשר הוא אדון לו.

#**"קצף בגתן ותרש וגו'"**=, בגמרא (מגילה יג:) מפרש מה\* הקצף הזה. אמר רבי חייא בר אבא, בגתן ותרש טרסוים היו, והיו מספרים [ב]לשון טרסי; מיום שבאת זאת לא ראינו שינה בעינינו, באו ונטיל\* ארס של סם בספל של מים שימות. והם לא ידעו כי מרדכי מיושבי לשכת הגזית, והיה יודע שבעים לשונות וכו'. דקדקו לפרש מה שכתוב "בימים ההם", ולא הוי ליה לכתוב רק "ויקצפו בגתן ותרש וכו'". רק שהכתוב בא לומר כי הקצף באותן הימים שנשאת אסתר לאחשורוש, כמו שאמרו "מיום שבאת זאת לא ראינו שינה בעינינו". ובמדרש (אסת"ר ו, יג), אחר שהעביר אל[ו] שנים, והעמיד את מרדכי. וגם למדרש הזה אמר "בימים ההם" כאשר מרדכי ישב בשער המלך, שהושיבו המלך במקום בגתן ותרש, לכך קצף בגתן ותרש וגו'.

#**ויש לשאול**=, למה עשה מרדכי זה, שהיה מציל הרשע, הרי אם נותנים לו סם המות, היה מציל את אסתר. ובמדרש (ב"ר לט, יב, וילקו"ש כאן תתרנג), "ויודע הדבר למרדכי" זה מהול וזה ערל וחס עליו, [אתמהא]. רבי יהודה ורבי נחמיה; רבי יהודה אומר, "מזקנים אתבונן" (תהלים קיט, ק), יעקב בירך את פרעה (בראשית מז, ז), יוסף לא גילה לו את חלומו, דניאל לא גילה לנבוכדנאצר. אף אני אגיד לאסתר המלכה. דבר אחר, למה אמר מרדכי לומר למלך, וכי אין כתיב בתורה (דברים ז, ב) "לא תכרות להם ברית". אלא אמר מרדכי, מוטב שיחיה זה מי שנתן לי רשות לבנות בית המקדש. דבר אחר, מוטב זה שאני מכירו, שאם בא דבר לישראל, אני אומר לו והוא עושה. דבר אחר, שלא [י]אמרו כל ימים שהוא\* נשוי גויה היה שמור, ועכשיו שנשא בת ישראל, מת. דבר אחר, שלא יאמרו כל ימים שהיו גוים משמרים אותו, היה שמור, ועכשיו ששמרו\* מרדכי, נהרג. לכך נאמר "ויגד לאסתר המלכה". ולמה אמרה למלך בשם מרדכי, אמרה יודעת אני שהוא צדיק, ואף על פי שלא היה מבקש הדבר מן הקב"ה, והוא עושה, לכך נאמר (להלן פסוק כג) "ויבוקש הדבר וימצא". ויש אומרים, שמעו בגתן ותרש שנאמר למלך, והעבירו הנחש מן הקיתון, וברא הקב"ה נחש בתוך הקיתון בשביל מרדכי. לכך נאמר "ויבוקש הדבר וימצא", אין אומרים "וימצא" אלא לדבר האבוד ונמצא, כעניין שנאמר (ויקרא ה, כב) "או מצא אבידה".

#**ופירוש המדרש זה**=, כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו, אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו (אבות פ"ג מ"ב) "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו". ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו.

#**אבל**= לפירוש דבר אחר הוקשה לו, שאין דבר זה דומה ליעקב וליוסף ולדניאל. כי יעקב היה לפני פרעה (בראשית מז, ז), וראוי לעשות זה למלך לברך אותו כאשר הוא עמו. וכן פרעה שאל [ל]יוסף על חלומו (בראשית מא, טו), וכן נבוכדנצר שאל לדניאל (דניאל ב, כו). אבל זה, שלא שאל אחשורוש על זה דבר, זה הוא כריתת ברית. לכך אמר (ילקו"ש כאן תתרנג) הטעם משום שנתן לו רשות לבנות בית המקדש. ועוד מפרש (שם) מפני שהוא מכירו, וזה טוב לישראל. ועוד מפרש (שם) שלא יאמרו שכל זמן שהיה נשוי גויה היה שמור כו'. ואף על גב שלא היו יודעים כי אסתר בת ישראל היא, היה ירא שמא יִוָּדע להם שהיא בת ישראל' ויאמרו כך.

#**ויש לשאול**=, למה לא אמר מרדכי בעצמו. ויש לומר, זה כי דבר זה יותר טוב, כי עתה היה אחשורוש מחזיק טובה למרדכי וגם לאסתר, שהיא היתה אומרת הדברים לאחשורוש. ועוד חשב מרדכי כי באולי המלך לא יאמין לו, ויחשוב שאני עושה משום טובתי. אבל כאשר לא אמר הדברים רק לאסתר, לא יאמר אחשורוש כי מרדכי עושה בשביל שיחזיק לו המלך טובה על זה, ויעשה לו בשביל זה איזה טובה, כי יאמר אחשורוש כי לא ידע מרדכי כי אסתר תאמר בשם מרדכי, כי אחשורוש לא אמר [ש]צריך לומר בשם אמרו.

#**"ויגד לאסתר"**= ואחר כך "ותאמר אסתר וכו'", ולא כתיב שניהם לשון "ויגד" או לשון "ויאמר". כי המגיד אינו עושה דבר, רק שמגיד מה שראה, ועל זה שייך לומר "ויגד לאסתר". אבל אצל אסתר כתיב "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", ועל דבר זה לא יבא עליו הגדה, כי ההגדה שמספר לו\* המעשה שהיה, אבל "ויאמר" שאמר\* לתקן דבר, כי אסתר בא להזהיר אחשורוש שישמור עצמו, ולכך כתיב "ותאמר".

#**ויש לומר**= גם כן, דבשביל זה דרשו ז"ל (מגילה טו.) "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", דאם לא כן, למה שינה הלשון לכתוב "ותאמר", ולא כתיב "ותגד". אלא ללמוד דמשום שאמרה דבר זה בשם מרדכי הביאה אסתר גאולה לעולם, ודבר זה אינו תולה בהגדה, כי כל הגדה יש לו מקבל, אותו שהגיד לו, ובודאי לעניין "אומר דבר בשם אומרו" אין תולה בזה מה שהגיד לאחר, רק שהוא תולה בזה כאשר אומר דבר בשם אמרו, ולא תלה מידי במקבל. ולכך כתיב "ותאמר למלך בשם מרדכי".

#**אבל נראה**= שדרשו "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", דכתיב (להלן ג, א) "אחר הדברים האלה גדל המלך את המן וגו'", שפירושו בכל מקום "אחר הדברים" סמוך הוא למעלה, ולמה הוא סמוך, אלא בשביל שהוא יתברך קודם ששולח מכה על ישראל, שולח רפואה להם. וכאן אחר שהעמיד הגואל להם, היא אסתר, בא המכה לישראל. כי כבר היתה אסתר מוכנת לגאולה בשביל שאמרה דבר בשם אומרו, (-והוא-) [ו]עיקר [ה]הכנה שהיתה אסתר זוכה לגאולה הוא בשביל זה.

#**ואל יהא**= קל עליך דבר זה שבשביל כך תזכה לגאולה, בפרט לגאולה זאת. וזה כי ראוי לדבר זה "האומר דבר בשם אומרו", וזה כי גאולה זאת בפרט היתה משונה מכל הגאולות, כי היתה גאולה זאת כאשר היו ישראל בהסתרת פנים בגלות, לא כמו שאר גאולה, שבא השם יתברך לגאול אותם מתוך צרה. וכאן אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם. כי פורעניות המן יותר קשה כאשר היה צרה תוך צרות הגלות כמו שאמרנו למעלה, שלכך אמרו בסוף מסכת חולין (קלט:) אסתר מן התורה מניין, שנאמר (דברים לא, יח) "ואנכי הסתר אסתיר וגו'". ומה ענין אסתר לזה יותר משאר גליות. אבל רצה לומר כי דבר זה הוא הסתרת פנים לגמרי, אשר היה מעשה המן בגלותם.

#**ולא יקשה**=, הרי כמה דברים, כמו דורו של שמד, גם כן היה בגלותם, ולמה שייך יותר במעשה המן "ואנכי הסתיר אסתיר". דבר זה אין קשיא כלל, כי דורו של שמד היה גוף הגלות עצמו שבאה ממלכות הרביעית, וכמו שהגלות באה ממלכות רביעית, גם כן בא ממנו פורעניות\* של שמד, ולא שייך צרה תוך צרה, רק הכל צרה אחת היא. אבל המעשה [של המן], שהיו בגלות פרס ומדי, היא המלכות שהיו ישראל משועבדים תחתיו כבר, ובא עליהם פורענות מהמן, שהוא מאחר, כמו שפרשנו למעלה, ודבר זה בודאי הסתרת פנים כאשר הם תחת המן תוך הסתרת פנים שהם\* תחת אחשורוש, ונחשב זה סתירה תוך סתירה. ולכך נקראת "אסתר", על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי.

#**ומפני כך**= לא תמצא בגאולה\* הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות, כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו. לאפוקי חנוכה, היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה.

#**ומזה הטעם**= לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותם\*, היו בהסתרת פנים, ולכך לא נזכר השם במגילה. ואל תאמר כי בשביל זה הגאולה הזאת היא יותר קטנה, כי אדרבה, כי דבר זה מורה שהוא יותר גדולה מאוד לגאול אותם אף כאשר היה בהסתרת פנים.

#**וכל הגאולה**= שהביא השם יתברך על ישראל, שיהיו יודעים הטובה שהשם יתברך עושה עם ישראל. ולפיכך גאולת מצרים תמיד מזכיר הכתוב דבר זה (שמות י, ב) "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים", וכן בכל מקום. וכל זה מפני שהיו ניסים גלויים ומפורסמים, וידעו הכל כי מן השם יתברך היתה זאת. אבל הגאולה הזאת מי מוכיח שיהיה הכל מן השם יתברך. ואם היתה אסתר אומרת 'ראו הטובה שעשיתי עמכם כי הצלתי אתכם מן הפורענות', אם כן לא היה נודע חסדי ה', ואם כן בחנם הביא הגאולה, ולא היה השם יתברך מביא הגאולה, כי כל גאולה בשביל שידעו כי הוא יתברך גאל אותם, וגאולה זאת מי מודיע.

#**אבל כאשר**= היה אסתר מוכנת לתלות הדבר במי שעשה, שהרי אמרה הדבר למלך בשם מרדכי, אף מה שעשה אדם, ולא אמרה לאחשורוש כי 'אני עשיתי הטובה הזאת לך' כדי שיחזיק המלך טובה אליה, אלא תלה במרדכי, אם כן כל שכן שתהיה תולה הגאולה ממי שבא הגאולה ממנו באמת. שהיא ידעה והכירה בדבר זה, כי היה חכמה גדולה, מכרת הניסים שנעשו לה. ולכך אמרו\* "כל האומר דבר בשם אמרו מביא גאולה לעולם", כלומר האומר דבר בשם אמרו ראוי שתבא על ידו הגאולה, כי אם אומר דבר בשם אומרו לתלות הדבר במי שבא ממנו, כל שכן שיתלה הגאולה במי שבא [ממנו], ולא יתלה בו\* לומר כי עשיתי זאת, וכוחי ועוצם ידי עשה.

#**ועוד פירשנו**= במקום אחר והוא עיקר, וזה כאשר יש דבר אחד שהוא אל ראובן, והוא ביד שמעון, הרי הדבר הזה הוא דומה אל מי שהוא תחת יד אחר. וכאשר\* אמר דבר בשם אמרו, הרי אדם זה מוציא הדבר שהוא תחת ידו, ומחזירו אל אשר ראוי לו ובא ממנו, וזה נחשב כמו גאולה לדבור\* כאשר מוציא הענין שהוא בידו, ומחזיר אותו אל מי שבא ממנו. לכך מביא גם כן גאולה לעולם, להוציא את אחד מתחת יד אחר, ויהיה תחת השם יתברך, אשר ממנו הכל, וממנו נמצא. לכך האומר דבר בשם אמרו, שמוציא דבור שהיה תחת ידו לתלותו במי שאמר אותו ובא ממנו, וזהו גאולה אל הדבור, ולכך זוכה להיות על ידו הגאולה. ופירוש זה ברור למבין. ובמקום אחר הארכנו עוד, ופירשנו אותו במקומו. ולכן אחר שכתוב דבר זה שאסתר ראוי לגאולה, שהרי אמרה דבר בשם אמרו, כתיב אחר כך (להלן ג, א) "אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן".

#**"ויתלו שניהם על עץ"**= (פסוק כג). כתב "על עץ", ולא הוי צריך. כי גם זה רפואה קודם המכה, כשם שאלו שנים שהיו חשובים אצל המלך אחשורוש, ונתלו על העץ, כן המן נתלה על העץ (להלן ז, י). ולהמן היה מוכן דוקא לתלות על עץ, כמו שיתבאר, ולכך\* כתיב "ויתלו על העץ". וכן הוא במדרש (אסת"ר ז, ג) מי שהראנו בצלובו של אלו, כן יראינו בצלובו של המן. #**"ויכתב בספר**= דברי הימים לפני המלך". מפני שידע המלך שהיו שונאיהם של מרדכי, ובאולי לא יכתבו כאשר ראוי. לכך נכתב "לפני המלך", שאז לא ישנה מן מה שאמר לו לכתוב.

<> פירוש - תיכף ומיד לאחר שושתי נהרגה [רש"י למעלה א, יט] היה זכרונה עולה לפניו. וכן תרגום יונתן כתב כאן "בתר פתגמיא האלין כד פח ואשתדך מרוית חמריה", הרי כשנח משכרתו זכר את ושתי.

<> אמרו חכמים [ירושלמי סוטה פ"ג ה"ד] "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ובתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.] כתב: "'זכרון תרועה' [ויקרא כג, כד], והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה, וכן הוא זכירה בכל מקום". ואמרו חכמים [ר"ה טז.] "אמר הקב"ה... אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות שופרות... זכרונות, כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה, בשופר". ובח"א שם [א, קה:] כתב: "הזכירה שייך שהוא זוכר דבר עמוק, מצד זה זוכר אותם לטוב. וזהו זכירה, כי כל זכירה אחר דבר הנשכח [ביצה טו: "זכרהו מאחר שבא להשכיחו", ופירש רש"י שם "אין זכירה אלא בדבר המשתכח". ובגו"א בראשית פ"ו אות טו כתב: "אין לשון זכירה רק אחר שכחה והסתר"]... ומצד אותו הזכירה, שהוא דבר עמוק פנימי, זוכר אותם לטוב... כי בזכירה הוא נצול מן מדת הדין... שיבוא הזכרון מן ישראל בדבר טוב שיש בישראל לפני השם יתברך". @**ויש להבין**^, מדוע כל זכרון הוא לטובה. ויש לומר, שבבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". ובח"א לשבת קנג. [א, פז.] כתב: "גזר על כל מת שישתכח מן הלב [פסחים נד:], מפני שאינו נמצא, ומה שאינו במציאות נשכח מן הלב לגמרי" [ראה למעלה בהקדמה הערה 387]. וממילא זכרון מורה על הקיום והמציאות. והרי הטוב הוא המציאות [גו"א שמות פ"ד אות א, ושם הערה 1]. וכן כתב בח"א לשבת ל. [א, יב:]: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". והואיל וזכרון חל על המציאות [לעומת הנשכח שאין לו מציאות], ממילא ברור הוא שכל זכרון הוא לטובה. וכאן כתב ש"כל זכירה הוא לרחמניות", ופירושו שהזכירה היא לטובה, והטוב מעורר רחמים שלא יהיה נאבד, כי "יהא אדם חס על היפה" [רש"י שמות כו, יג]. ולכוונה זו מטין דברי רש"י שכתב כאן "זכר את ושתי - את יפיה ונעצב". וכן אמרינן "זוכר יצוריו לחיים ברחמים".

<> כי רחמים עומדים כנגד כליון, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 460]: "ירחם עליהם, ולא יתן אותם לכלותם". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 30] כתב: "ואמר [שמות לד, ו] 'רחום וחנון'. שתי מדות הם; האחד, לעשות רחמים עם מי שאינו יכול לעמוד במדת הדין... כי 'רחום' לרחם על הבריה שלא יאבד, שלא יהיה נעשה בו הדין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 460]. וכן הקב"ה נתן לישראל בארץ מצרים שתי מצות; דם מילה ודם פסח [רש"י שמות יב, ו]. ובביאור הדבר כתב בגבורות ה' פל"ה [קלב:] בזה"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [גיטין נז:]. ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', בדם מילה אחוס עלך, ובדם פסח אפרוק יתך. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו כדי שירחם עליהם השם יתברך ויגאל אותם" [ראה למעלה פ"א הערה 1189, להלן הערה 85, ופ"ט הערה 86].

<> והואיל וכל כך כעס ורתח על ושתי, לא היה צריך תיכף ומיד לזכור אותה לטובה.

<> כמבואר למעלה פרק א, פסוקים כ, כא, ושם הערה 1408.

<> מה שכתב "גזירת &**המלך**^ השם יתברך", דבא לרמוז שכאשר נאמר למעלה [א, יב] "ויקצוף המלך מאוד" הרמז הוא שכעס זה בא מהקב"ה, "לפי שאמרו במדרש [אסתר רבה ג, י] כל מקום שנאמר במגילה 'המלך', במלך מלכי מלכים מדבר" [לשונו למעלה בפ"א לאחר ציון 1163]. וכן בהקדמה [לאחר ציון 601] כתב: "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". וראה למעלה בהקדמה הערה 604, פ"א הערה 1164, ולהלן פ"ו הערה 33.

<> פירוש - אם חמת המלך היתה באה מעצמו, לא היה ניתן להבין כיצד תיכף ומיד אחר הריגת ושתי המלך נח מרתיחתו, ועבר מן הקצה אל הקצה. אך הואיל ורתיחה זו באה מסבה חיצונית [מהקב"ה], לכך כאשר נעשתה הגזירה שבעבורה הכעס נעשה [הריגת ושתי], שוב אין לכעס סבה להתקיים, ולכך תיכף ומיד לאחר מכן המלך נח מרתיחתו. וראה הערה הבאה.

<> פרק א פסוק יב [לאחר ציון 1307], שכתב שם בזה"ל: "'ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו' [שם]. 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... 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". וראה למעלה פ"א הערה 1310.

<> כפי שכתב רש"י [בראשית טו, א] "אחר הדברים האלה - כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך, 'אחרי' מופלג". וכן רש"י חזר וכתב [בראשית לט, ז] "כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך". ומקורו בב"ר [מד, ה]. וראה גו"א בראשית פכ"ב אות יז, ושם דברים פי"א אות לו. וכן כתב להלן לפני ציון 615.

<> כן כתב בביאור הגר"א כאן, וז"ל: "ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה - בגמרא [מגילה יב:] אמרו 'כשם שעשתה כך נגזר עליה'. פירוש, שקשה להו דכתיב 'אשר נגזר עליה', משמע מן השמים, אף שאין ראוי לעשות לה כן, ומה הוא לשון ('נגזר') ['את אשר עשתה']. לכך פירשו 'את אשר עשתה' קאי על ישראל, כמו שעשתה לישראל כך נגזר עליה מן השמים".

<> נוקט בלשון "נעריו", כי זהו לשון הפסוק [פסוק ב] "ויאמרו נערי המלך משרתיו יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה".

<> מכך משמע שלא היה לאחשורוש אשה נוספת, אלא רק את ושתי, ולכך לאחר הריגתה נשאר אחשורוש ללא אשה כלל. וכן אמרו במדרש [אסת"ר א, טו] "ארבעה דברים טובים היו באותו האיש [אחשורוש]; עשה שלש שנים בלא כתר ובלא כסא, והמתין ארבע שנים עד שמצא אשה ההוגנת לו וכו'", ובחדושי הרש"ש שם אות ה כתב: "כי בשנת שלש למלכו נהרגה ושתי, ובשנת שבע למלכותו נלקחה אסתר". וראה להלן הערה 473.

<> בא לבאר שבפסוק ב נאמר "ויאמרו נערי המלך משרתיו יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה", ובפסוק ג נאמר "ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה וגו'", ומשמע ש"יבקשו" לחוד ואילו "ויפקד המלך פקידים" לחוד, ובא לבאר כפילות זו. וכן המנות הלוי והמלבי"ם פירשו ששני פסוקים אינם דבר אחד. אך ביוסף לקח ובביאור הגר"א מבואר שהבקשה שנאמרה בפסוק ב תתקיים על ידי הנאמר בפסוק ג. וראה הערה הבאה.

<> לשון המנות הלוי כאן [סב:]: "ויפקד המלך - פירש בו דודי אחי אבא מארי ז"ל החכם העניו הר' יהושע הלוי בן אלקבץ ז"ל פירוש נאה וחשוב. הראשונה דקדק, שהוה ליה למימר בתחלה 'ויפקד פקידים' ואחר כך 'יבקשו', כי הפקידים המבקשים והמקבצים. ולכן פירש 'יבקשו למלך' תכף מהנמצא בשושן עתה מבלי פשפוש וחיקור, אלא הנמצא בשושן או במקומות קרובים. ואחר כך 'ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו' כי לא יתעגן המלך עד אשר יבקשו בכל מלכותו, כי רבה היא, אבל יבקשו תכף מהנמצא". וראה הערה 16.

<> על מה שיבקשו מיד נערות בתולות [פסוק ב].

<> מעין זה ביאר כאן רבי אלישע גאליקו, וז"ל: "טעם אומרו 'ויפקד המלך פקידים' אחרי 'יבקשו למלך וגו''... ואפשר כי בפסוק הראשון היתה בקשת הנערות לפילגשים, וזה יהיה תיכף בלי מיתון למלא רצונו בתאוות משכב אשה יפה. אבל למלוך תחת ושתי צריך שיפקד המלך פקידים ויקבצו כל הנערות בתולות, ומהם הנערה אשר תיטב בעיניו תמלוך תחת ושתי. ונתיישב בזה ייתור הפסוק, וגם מה שבפסוק הראשון לא אמר 'כל', ובשני אמר 'כל נערה בתולה'".

<> ו"לבקש" פירושו לחפש [רש"י תהלים סד, ז, הכתב וקבלה דברים ז, י]. וכן נאמר אצל דוד [מ"א א, ג] "ויבקשו נערה יפה בכל גבול ישראל וימצאו את אבישג השונמית ויביאו אותה למלך".

<> בא לבאר הסבר שני מדוע השלב הראשון הוא ביקוש ["יבקשו למלך"], ואילו השלב השני הוא פקידה ["ויפקד המלך פקידים"].

<> כפי שאכן היתה מטרתו, כמו שנאמר [להלן פסוק יד] "בערב היא באה ובבוקר היא שבה". לכך האבות היו מוסרים את בנותיהם ברצון, ולא היה צורך לכוף אותם על כך, וכמו שמבאר והולך.

<> כפי שאמרו בגמרא [מגילה יב:] "כל מאן דהוה ליה ברתא איטמרה מיניה", ובסמוך יביא מאמר זה.

<> אודות ש"ויקבצו את כל נערה בתולה" מורה "שהיה מקבץ אותם בעל כרחם", כן מבואר ברשב"ם [בראשית מא, לה], שכתב: "ויצברו בר תחת יד ממונה של פרעה - וכל זה היה בעל כרחם של מצרים, ולכך כתיב [שם פסוקים לד-לה] 'ויפקד פקידים ויצברו', שכן מצינו באחשורוש 'ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה וגו' אל יד הגי וגו''".

<> בא לבאר הסבר שלישי לכפילות של "יבקשו" ו"ויפקד המלך פקידים". ועד כה ביאר שני הסברים; (א) "יבקשו" מיד, ולא בכל מדינות מלכותו, ו"ויפקד" לאחר זמן, ובכל מדינות מלכותו. (ב) "יבקשו" מרצונן כל עוד שהבריות חשבו שהמלך רוצה להמליכה תחת ושתי, ו"ויפקד" בכל מדינות מלכותו בעל כרחן, כי כבר נגלה הדבר שהיה בועלן. (ג) עתה יבאר ש"יבקשו" מיד וללא תמרוקי נשים, כי הן יפות מאוד, ו"ויפקד" על ידי תמרוקי הנשים, שהן רק קצת טובת מראה.

<> כי הואיל ונאמר "ויקבצו את &**כל**^ נערה בתולה טובת מראה", משמע שאף שיש להן מקצת "טובת מראה" זה גם נכלל ב"כל נערה בתולה טובת מראה". וכן אמרו חכמים [יומא עד.] "חצי שיעור, רבי יוחנן אמר, אסור מן התורה. ריש לקיש אמר, מותר מן התורה... איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש, אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה, תלמוד לומר [ויקרא ז, כג] 'כל חלב'". ופירש רש"י שם "תלמוד לומר 'כל חלב לא תאכלו', והכא כתיב 'כל' אחלב, כלומר אפילו כל שהוא". וכן כתב רש"י [חגיגה ה.] "על כל - אפילו דבר מועט במשמע". ובמנחות ריש יא: כתב רש"י "'כל' אפילו כל שהוא".

<> כן הביא דיוק זה מנות הלוי [סב:] בשם רבי אליעזר מגרמייזא, וז"ל: "והר"ר אליעזר מגרמישה ז"ל כתב 'טובות' מלא וי"ו, בנוי בלובן באודם בקומה בדבור בנעימות", והובא במנחת שי כאן [פסוק ב].

<> יש להעיר, שלכאורה אין זה כתיב חסר אלא לשון יחיד, שנאמר "ויקבצו את כל נערה בתולה טובַת מראה" [בי"ת פתוחה], ולא היה ניתן לכתוב "כל נערה בתולה טובות מראה", שאז היה פותח ביחיד ומסיים ברבים. מה שאין כן בפסוק ב, שנאמר בו "יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה", לכך שם ניתן לומר "טובות" כתיב מלא או חסר.

<> כי כתיב מלא מורה על דבר מלא, וכמו שכתב רש"י [בראשית כה, כד] "והנה תומים - חסר, ובתמר [בראשית לח, כז] 'תאומים' מלא ["מלא בוי"ו (גו"א שם אות לד)], לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע". וכן כתיב חסר מורה על חסרון, וכמו שנאמר [בראשית כג, טז] "וישקול אברהם לעפרן", ופירש רש"י שם "לעפרן - חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה". ובגו"א שם אות כא כתב: "לפיכך כתב חסר, שיורה על שהוא חסר, והוא רע עין". וראה למעלה פ"א הערות 579, 1156, ולהלן פ"ט הערה 214. ואודות שתיבת "טובת" בכתיב חסר מפחית מן הטובה, הנה נאמר [בראשית ו, ב] "ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה ויקחו להם נשים וגו'", ופירש רש"י שם "כי טבת הנה - אמר רבי יודן 'טבת' כתיב, כשהיו מטיבין אותה מקושטת ליכנס לחופה, היה גדול נכנס ובועלה תחלה", וראה גו"א שם אות א.

<> כן הוא בעין יעקב. אך בגמרא שלפנינו איתא "אמר רב", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמלוקט למעלה פ"א הערה 1. וכן המשך המאמר הוא כפי גירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 73, 151, 465, 495, 554, 570, פ"ג הערות 197, 441, 522, פ"ד הערה 11.

<> "דוד לא ביקש אלא נערה אחת, לפיכך כל אדם הראה לשלוחיו את בתו, אולי תיטב בעיניו" [רש"י שם].

<> "ואחשורוש היה כסיל, צוה לקבץ את כולן, הכל יודעין שלא יקח אלא אחת, ואת כולן יבעל, מאן דהוה ליה ברתא מטמרה מיניה" [רש"י שם].

<> פירוש - גם הנהגה תמוהה זו של אחשורוש מורה על תוקף הנס, וכמו שיבאר. ו"גם זה" בנוסף לאמור למעלה [לאחר ציון 4] שזכירת ושתי מורה שהכל נעשה בגזירת הקב"ה. והביטוי "תוקף הנס" כתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 523]. וכן למעלה בסוף ההקדמה כתב: "ומפני גודל הנס דקדקו רז"ל ביותר במגילה הזאת לפרש כל דבר ודבר, כמו שנמצא במסכת מגילה פירוש כל המגילה, עם הפתיחות לזאת המגילה, והכל הוא בשביל הנס הגדול. ולכך מהם יש ללמוד לעשות גם כן לפרש איזה דברים במגילה הזאת, לדעת תוקף הנס הזה". וכן הרבה פעמים כתב למעלה הבטוי "גודל הנס" [בהקדמה לפני ציונים 210, 290, 294, 592, בפתיחה לפני ציון 128, ולאחר ציון 217].

<> כמו שאמרו חכמים [מגילה יג.] "אסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד היה משוך עליה", ופירש רש"י שם "אלא חוט של חסד משוך עליה - מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש".

<> כי שלוחי אחשורוש לא מצאו את כולן.

<> מקשה כן למאן דאמר שאסתר היתה אכן יפה [מגילה טו.], אך למ"ד שהיתה ירקרוקת [שם] לא יקשה, שלא הסתיר אותה כי לא היתה כ"כ יפה.

<> כן מבואר להדיא בתרגום שני [פסוק ח], וז"ל: "והוה כד אשתמעו פתגמיי דמלכא וגזירותיה וכד אתכנשו עולימתא סגיאת לשושן בירנתא על ידוי דהגי סריסיה דמלכא נטיר נשיא וכד שמע מרדכי דבתולן מתבעיין שקלה וטשיי לאסתר מן רברבנוהי דמלכא אחשורוש דנפקין למיבעי בתולן דלא ייתון וידברונה וטמרא בגו קיטין דלא ייחמון יתה שלוחייא דמלכא... וכד שמע מלכא כתב בדיטגמא דכל בתולתא דתטשי מן קדם שלוחי מלכא חדא היא גזירתא דתתקטל וכד שמע מרדכי פוקדנא דמלכא דחיל ואפקה לאסתר בת אחוי דאבוי לשוקא ואדברת אסתר לביה מלכא על ידוי דהגי נטיר נשיא", והובא במנות הלוי [עג.], והאריך בזה טובא להורות שמרדכי החביא את אסתר, אך הוכרח לבסוף להוציאה ממקום מחבואה. וכן אמרו חכמים [ילקוט שמעוני ח"ב רמז תתרנג] "היה מרדכי מגדלה והיה מטמנת את עצמה ולא נראית לכל אדם ארבע שנים, משנת שלש למלכו עד שנת שבע למלכותו... עד שמצא אסתר טמונה בשושן הבירה מפני הסריסים".

<> "פנימה - צנועה, ואין דרכה לצאת ולסבב בעיר" [רש"י גיטין יב.]. וביבמות עז. כתב רש"י "אין דרך אשה לצאת מביתה". ובשיטה מקובצת נדרים לז: איתא "ומי מצית אמרת דקטנה בעיא שימור, והכתיב 'כל כבודה בת מלך פנימה', דאין דרכן של בנות לצאת. פירוש בנות מי בעיין שימור, והלא אינן יצאנית". וראה הערה 37, ולהלן פ"ד הערה 65.

<> כן כתב למעלה כמה פעמים, וכגון בהקדמה [לאחר ציון 275] כתב: "כיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 360] כתב: "כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". וכן בסוף ההקדמה [לאחר ציון 593] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה כמו שיתבאר דבר זה באריכות". ולהלן [לאחר ציון 178] כתב: "'אסתר' כלומר שיש לה מדריגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה, ובשביל כך זכתה לגאולת ישראל... שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן. ודבר זה ידוע כי מה שנקראת 'אסתר' יורה על מדריגת נסתרת עליונה ופנימית שהיה לה... כי הצניעות דוקא מאבד זרע המן... ובפרט ביד אסתר, שנקראת על שם הצניעות... ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... ולכך שם 'אסתר' ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו". ולהלן [פסוק יב (לאחר ציון 417)] כתב: "זהו עצם אסתר, כמו שמפרש בגמרא [מגילה יג:] צניעות אסתר, ועיקר שם אסתר מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה, מכל שכן היתה צנוע". וראה להלן ציונים 176, 276, 419, 444, ופ"ד הערה 66.

<> "שאם כן יש לחשוב כי בלא זה היתה יצאנית, רק עתה שלא תהיה נלקחת לבית אחשורוש לא היתה נגלית" [לשונו למעלה]. והנה כאן מבאר שאשה היא נסתרת בתוך ביתה. וכן בנצח ישראל פ"ט [רמא.] כתב: "עיקר הגלות הוא לנשים, כי הנשים הן יושבות ביותר במקומן ובבתיהן, כי 'כל כבודה בת מלך פנימה'. ולכך התחיל 'איכה ישבה בדד' [איכה א, א]... וכל 'איכה' זה לשון נקיבה. 'היתה כאלמנה' [שם], כי דבר זה נגד הגלות שייך יותר לנשים כמו שאמרנו, מפני שהם יושבות במקומם" [ראה להלן פ"ד הערה 65]. אך מאידך גיסא מצינו שמבאר להיפך, וכגון בנתיב הצניעות ס"פ א כתב: "ועוד אמרו [רש"י בראשית א, כח (ע"פ ב"ר ח, יב)] על האשה שהיא יצאנית, והזכר כובש אותה שלא תהא יצאנית, וכדכתיב [שם] 'וכבשה', מלמד שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית. וכל זה מפני שהאשה יש לה מדריגה פחותה קרובה אל הגלוי, והזכר הוא כמו צורה, שיש לו מעלה נעלמת יותר. ולכך הזכר שהוא כמו צורה כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית". וכן כתב בח"א ליבמות סב: [א, קלד.]. ויל"ע בזה.

<> "ומי לא ידע שאם תמלוך שהיא המולכת תחת ושתי" [לשון מנות הלוי (סג.)]. וכן הקשה היוסף לקח.

<> אודות שנערי המלך הציעו לקחת אשה שאינה מיוחסת, כן ביאר כאן הגר"א, וז"ל: "תמלוך תחת ושתי - פירוש, שממוכן אמר [למעלה א, יט] 'לרעותה', פירוש, מיוחסת כמותה [ראה למעלה פ"א הערה 1381]. אבל נערי המלך אמרו [למעלה פסוק ב] 'טובת מראה', כי מה לי מיוחסת, כי מי שתהיה תמלוך תחת ושתי, ואין נפקא מינה במיוחסת. וכן אמרו 'ושתי', ולא אמרו 'המלכה ושתי'". וכן הוא בארוכה ביוסף לקח כאן, ובתוך דבריו כתב: "ואמרו 'יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה', לא לאפוקי כעורות אמרו כן, אבל לאפוקי שלא יביטו אל היחס כלל. ובאשר אין מדרך המוסר לומר למלך שיקח אשה מן הפחותות במעלה, הנה אמרו דרך חיוב לענין היופי, באופן שיובן מעצמו שלא יחוש ליחס, ובזה סלקו הסבה אשר היתה לושתי לרומם לבבה". וכן אסתר לא הגידה עמה ומולדתה [להלן פסוק י], ופירש רש"י [שם] "אשר לא תגיד - כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזויה וישלחוה, שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה". וראה להלן הערות 509, 510.

<> מעין מה שכתב רש"י [כתובות סב:]: "רבי היה מבית דוד, ולא היתה בת הבאה משמעי הוגנת לבנו, שלא היתה בת מלכים".

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

<> כי האשה האחרת היא ההמשך של ושתי, שבאה במקומה, ולכך אין זה גנאי שאינה מזרע מלכות, כי אין היא חולקת חשיבות לעצמה, אלא היא ממלאת מקומה של ושתי, וושתי היתה מזרע מלכות, ואהני יחוסה של ושתי לזו הממלאת את מקומה. וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 508]. ומעין סברה זו כתב רש"י [קידושין ד:] אודות ביאה הקונה ביבמה, שאין ללמוד ממנה לכל אשה שתתקדש בביאה, כי "מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, תאמר בזו שאין זקוקה ועומדת" [לשון הגמרא שם]. ופירש רש"י שם "שכן זקוקה ועומדת לזה מחמת קידושי המת, ואין ביאה באה אלא לגמור, אבל קנין דמעיקרא לא". הרי כאשר דבר נתפס כהמשך לדבר שלפניו, מהני מה שהיה לפניו לחול גם עליו, ואין הוא נזקק לכל הדברים שהיו בהתחלה. דוגמה נוספת; אמרו חכמים [הוריות יא:] "ואין מושחים מלך בן מלך, מנלן, אמר רב אחא בר יעקב דכתיב [דברים יז, כ] 'למען יאריך ימים על ממלכתו וגו'', ירושה היא לכם". הרי משום שמלכותו של הבן באה בירושה מאביו, לכך אין צורך שהבן ימשח שוב, כי משיחת האב מועילה גם לבן [ראה אבני נזר יו"ד ח"א סימן שיב אות יד, ופחד יצחק שבת, קונטרס רשימות ג, אות ג].

<> יש להבין, כי בכמה מקומות ביאר שמשה נקרא "איש" משום ש"איש" מורה על הצורה. וכגון, להלן [ה, יג (לאחר ציון 513)] כתב: "כי היה להמן משפט החומר אשר הוא ראוי שיהיה עבד... ומרדכי היה לו משפט הצורה, לכך קרא מרדכי 'איש', כמו משה שנקרא 'איש', וידוע כי הצורה נקרא בשם הזה". [ולהלן (ט, ג) חזר והביא מדרש זה, וביאורו באופן אחר (ש"איש" מורה על המיוחד, עיי"ש)]. וכן בתפארת ישראל פי"ב [קצד.] ביאר שמשה נקרא "איש" משום שהוא צורת ישראל. ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "נקרא [משה] בשם 'איש' בשביל זה, 'והאיש משה עניו מאוד' [במדבר יב, ג], כי הצורה נקראת בשם 'איש' כמו שידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמה:] כתב: "כי משה נקרא 'איש' כדכתיב 'והאיש משה עניו מאוד', וכמו שבארנו במקומו למה משה נקרא 'איש' בשביל חשיבות צורתו". זאת ועוד, כי בסמוך [פסוק ה (לאחר ציון 133)] חזר וביאר שמשה נקרא "איש" מחמת חשיבות צורתו, וביסס זאת על דבריו כאן, וכלשונו: "ולעיל פירשנו כי נקרא מרדכי 'איש' כמו שנקרא משה 'איש', כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל, כמו שבארנו למעלה". ואיפוה כאן ביאר ש"איש" מורה על הצורה. ובעל כרחך לומר שהבטוי לצורה הוא זריזות, וכמו שכתב בח"א לסוטה יג: [ב, נז:], וז"ל: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא.] כתב: "הזריזות אשר הוא מצד הנפש, שהוא הצורה... כל זה הוא פעל זריזות הנפש שהוא הצורה". @**והכוונה כאן**^ אינה למדת הזריזות כפשוטה [כי לא נזכר בפסוקים אלו זריזות של מהירות], אלא הכוונה היא למי שהוא בעל מעשים, שעושה תמיד את המתבקש להעשות והטעון תיקון. וכן כתב רבינו יונה [משלי כב, כט], וז"ל: "בא לשבח מדת הזריזות, והוא המהיר במלאכתו. וביאור הענין, כאשר מוטלת עליו מלאכה לעשות, לא ישקוט האיש כי אם כלה הדבר לעשותו". וקודם לכן כתב רבינו יונה [שם פסוק יג]: "הזריזות מתולדת הגבורה". וכן רש"י [פסחים נ:] כתב: "זריז - בעל מלאכה". ורש"י [ש"א כה, ו] כתב: "'בן איש חי רב פעלים' [ש"ב כג, כ], חי ומזורז, בעל מעשים". ובגו"א דברים פ"א אות כט [טז.] כתב: "כי לשון 'אנשים' בא בכל מקום על שהוא בעל מעשה, כמו 'והלא איש אתה ומי כמוך בישראל' [ש"א כו, טו]. ואדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי, ואיך יהיה נקרא בשם 'איש' או 'אנשים' אותם ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים. רק נקרא 'איש' מי שמעשיו כשרים, כמו שאמרו חכמים [שבת לז:] 'מרי דעובדא' על איש הכשר במעשים... ולעולם לשון 'אנשים' היפך נגד 'נשים', כי הנשים תשושי כח, אין מעשה להם. והאיש הכשר הוא בעל מעשים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 244]. וראה להלן הערות 132, 137.

<> כאן מוסיף עוד נקודה; האיש מורה על הכח. וכן כתב בכמה מקומות, וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [סח.] כתב: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כי תמצא שם 'איש' בכל מקום נופל על זה; כמו 'איש מלחמה' [שמות טו, ג], 'והלא איש אתה' [ש"א כו, טו]". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון בבראשית פל"ז אות כח כתב: "גבריאל נקרא 'איש', שנאמר [דניאל ט, כא] 'והאיש גבריאל', כי נקרא גבריאל 'איש' שהרי נקרא 'גבריאל' מלשון 'גבר', וגבר הוא איש". ושם שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו". ושם דברים פ"א אות כט [יז:] כתב: "לשון 'אנשים' משמש על גבורים ויראי חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים' [שמות ב, יג], שרצו להתגבר על משה במחלוקתם... וכן מה ש'אנשים' סתם בכל מקום כשרים [רש"י במדבר יג, ג], והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם. היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:], ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא [שמות יז, ט] אין 'אנשים' אלא גבורים ויראי אלקים, רצה לומר גבורת הגוף והנפש. ודברים אלו ברורים" [ראה להלן פ"ג הערה 132]. ונקודה זו תואמת למה שנתבאר בהערה הקודמת [ש"איש" מורה על הצורה, שהיא הנפש], כי להלן [ג, יג (לאחר ציון 603)] כתב "יש אדם שיש לו שבח מצד הנפש, כאשר הוא גבור חיל, כי הגבורה היא מצד הנפש". ובדר"ח פ"ד מ"א [ו:] כתב: "הגבורה לנפש האדם". ובהמשך שם [כו.] כתב: "ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש". ושם פ"ה מכ"א [תקיח:] כתב: "כאשר הוא בן שלשים אז כחות הנפשיים הם בשלימות, ולפיכך [שם] 'בן שלשים לכח'... שאז הנפש וכחותיו בשלימות". וכן כתב בקיצור בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש". וראה להלן הערה 132, פ"ג הערה 604, ופ"ח הערה 294.

<> להלן [פ"ח לאחר ציון 343] כתב: "כמו שמשה היה עומד בפרץ, כלומר שהיה משלים את ישראל, אף מרדכי היה השלמת ישראל". אם כן "עומד בפרץ" פירושו "משלים את ישראל", וכפי שמרדכי יזם ועשה מעשים רבים לטובת ישראל, ועל כך נאמר [להלן י, ג] "דורש טוב לעמו". וראה להלן הערה 136, ופ"ח הערות 341, 345.

<> כפי ששאלה הגמרא [מגילה יב:] "קרי ליה 'יהודי', אלמא מיהודה קאתי. וקרי ליה 'ימיני', אלמא מבנימין קאתי".

<> המשך לשון המדרש: "וכי קנתרן היה ועובר על גזירת המלך, אלא כשצוה אחשורוש להשתחוות להמן, חקק עבודת כוכבים על לבו, ונתכוון כדי שישתחוו לעבודת כוכבים. וכשהיה רואה המן שאין מרדכי משתחוה לו, נתמלא חימה. ומרדכי אומר לו, יש אדון המתגאה על כל גאים, היאך אני מניחו ואשתחוה לעבודת כוכבים". וראה הערה 50.

<> עד כאן דברי המדרש.

<> "כל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו" [רש"י ויקרא יט, טז]. ואותיות אהח"ע הן ממוצא אחד, שהן אותיות הגרוניות, ומתחלפות זו בזו. לכך אות ה"א של "יהודי" מתחלפת עם אות חי"ת. וכן בשו"ע חו"מ סימן קמא סעיף א נקט בדוגמה של אות ה"א המתחלפת באות חי"ת ["שלהי" ו"שלחי"]. ואם תאמר, א"כ "יהודי" יהיה "יחודי", ולא "יחידי". וצריך לומר שגם אות וי"ו בתיבת "יהודי" תתחלף באות יו"ד, כי אותיות אהו"י הן ממוצא אחד, ומתחלפות ביניהן. וכן כתב רש"י [בראשית ג, כ] "חוה - נופל על לשון מחיה, שמחיה את ולדותיה, כאשר תאמר 'מה הוה לאדם' [קהלת ב, כב], בלשון היה". ובגו"א שם אות לה כתב: "מה הוה בלשון היה, כי אותיות אהו"י מתחלפות". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כד, שם פכ"ה אות ל, שם פמ"ז אות יא, דר"ח פ"ד מכ"ב [תנט.], ועוד. וכן כתב הראב"ע [שמות א, טז], והרד"ק [שופטים ז, יג, וש"א י, יט]. אמנם כאן לא הזכיר כלל את החלפת אות וי"ו באות יו"ד.

<> מה שמזכיר כאן כפירה בע"ז, כי מרדכי לא השתחוה להמן משום שהמן חקק עבודת כוכבים על לבו, וכמבואר בהמשכו של המדרש הנ"ל [מובא בהערה 47]. וייחוד שמו יתברך מחייב כפירה בזולתו, וכמו שכתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר 'אחד', 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [ראה להלן פ"ט הערות 50, 52]. וכן מדוייק מלשון הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, &**יראתו**^ ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 554]. ומדוע הזכיר "יראתו" יותר מאהבתו. אך הואיל ובא להורות שעבודה זרה עומדת כנגד יחוד ה', לכך הדגיש שיראתו אינה כלום, כי היראה מורה על התבטלות הכל כלפי העילה [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 287, ופ"א הערה 901], ואם מודה באלוה זולתו הרי הוא מופקע מיראת ה', כי יראת ה' שוללת שום שיתוף לאלקות, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ט [שסז.] ש"עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל [לאלקות]". וראה להלן פ"ט הערה 52 אודות שע"ז עומדת כנגד אחדות ה'.

<> לשונו להלן ו, יג [לאחר ציון 442]: "דבר זה רמז בלשון 'יהודי', שהוא מלשון יחידי. וכן אמרו במדרש 'ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא יהודי', רצה לומר יחידי... כלומר שהוא מזרע יהודים שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה" [ראה להלן פ"ח הערה 285]. ונראה להטעים זאת עוד כיצד "יהודי" מורה על אחדות ה', על פי מה שביאר בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 34], וז"ל: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע' [שם]. ומה שההודאה היה מורה על אחדותו, אין כאן מקומו והתבאר בנתיב התפלה עיין שם". וכוונתו לדבריו בנתיב העבודה פ"י [א, קז.], שכתב שם: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמנו שום דבר, רק הכל להשם יתברך. ולפיכך אומר 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך', וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה". ושם בפי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך שעשה אתו הטובה הזאת... ולא יצא דבר מרשותו יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 115, ולהלן פ"ו הערה 224]. ולכך השם "יהודי" המורה על הודאה ["ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה" (בראשית כט, לה)], מורה על יחוד ה', ולכך תיבת "יהודי" היא היא תיבת "יחידי". וזהו שישראל קדושים אומרים בברכת שמע "להודות לך ולייחדך". וראה להלן פ"י הערה 53.

<> לשון הגמרא שם "לעולם מבנימין קאתי, ואמאי קרי ליה 'יהודי', על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי', כדכתיב [דניאל ג, יב] 'איתי גוברין יהודאין וגו''", ופירש רש"י שם "וסיפיה דקרא 'לאלהך לא פלחין'". וכן יביא מאמר זה שוב להלן [לפני ציון 84], ויציין לדבריו כאן [לפני ציון 122], וכן הוא להלן פ"ד ציון 196. ונאמר [בראשית כו, לד] "ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי החיתי וגו'", ושוב נאמר [שם לו, ב] "עשו לקח את נשיו וגו' אהליבמה בת ענה וגו'", ופירש רש"י שם "אהליבמה - היא יהודית, והוא כינה שמה 'יהודית' לומר שהיא כופרת בע"ז, כדי להטעות את אביו". ובודאי שהביאור בדברי רש"י אלו הוא על פי מאמר זה ש"כל הכופר בע"ז נקרא יהודי". וצרף לכאן מאמרם [ב"ר צד, ג], שאמרו "'וירא את העגלות' [בראשית מה, כז], אותן עגלות ששלח פרעה לשאת אותו היתה עבודת כוכבים חקוקה עליהם, עמד יהודה ושרפן. למוד הוא השבט להיות שורף עבודת כוכבים". הרי שבשבט יהודה עצמו נמצאת ההנהגה של כפירה בע"ז, וכל זה בא לו מחמת שמהות ההודאה [שעליה נקרא "יהודה"] מורה על כפירה בע"ז [ראה להלן הערה 61]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה בכל מגילת אסתר נקראו ישראל בשם "יהודים", ולא בשם "ישראל" כפי שנקראו בשאר כתבי הקודש. ומהו הביאור להבדל זה. ולפי המבואר כאן הענין מחוור, שהנה בעקבות פורים היה ביטול יצרא דע"ז [יומא סט:]. נמצא דביטול יצרא דע"ז נובע מהארת פורים [כן מבואר בדברי סופרים אות לג, ואפיקי מים למו"ר שליט"א, פורים ענין ו]. לכך דוקא במגילה זו נקראו ישראל בשם "יהודים", בכדי להורות באצבע שהמתרחש במגילה זו מביא לביטול יצרא דע"ז, דכל היכן שישנו מיעוט ע"ז, ישנו רבוי לשם "יהודי". ולמעלה פ"א [לפני ציון 816] כתב: "וזה [מרדכי] היה למקדש השם על עבודה זרה".

<> זהו המשך המדרש [אסת"ר ו, ב].

<> פירוש - "יש אומרים" מורה שמתייחס למה שנאמר לפניו, דאל"כ, לא היה אומר "יש אומרים" [ראה יד מלאכי כללי השו"ע ורמ"א, אות ו]. אמנם בילקו"ש ח"ב רמז תתרנג אמרו "'היה', מלמד שהיה שקול כאברהם שנאמר בו [בראשית יח, יח] 'היו יהיה', אברהם מסר שמו על קדושת השם, אף מרדכי כן". הרי ביארו שהדרשה היא מתיבת "היה" ["איש יהודי &**היה**^ בשושן"], ולא מתיבת "יהודי". אך בילקו"ש לא אמרו "יש אומרים" כמו שאמרו באסת"ר, וכן באסת"ר לא הובא הפסוק "היו יהיה" כפי שהובא בילקו"ש. וזה מורה שדרשת האסת"ר היא על תיבת "יהודי", ולא על תיבת "היה". והמשך לשון האסת"ר מורה כן, שמיד לאחר שהובא המקרא "ורבים מעמי הארץ מתיהדים", אמרו "וייחד שמו של הקב"ה וקדשו, ולפיכך נקרא 'יהודי', דכתיב 'איש יהודי', אל תקרי 'יהודי' אלא 'יחידי'". ואם תאמר, לפי האסת"ר שהדרשה מוסבת על תיבת "יהודי" ולא על תיבת "היה", מנלן לבעל המדרש להשוות את מרדכי לאברהם, הרי אצל אברהם לא נאמרה תיבת "יהודי". דע שהרד"ל שם [אות ה] ביאר את הדבר, שכתב: "'ויש אומרים שהיה שקול כאברהם בדורו כו' אלא יחידי', וכמו שנאמר [יחזקאל לג, כד] 'אחד היה אברהם'. ובילקוט הגירסא 'כאברהם שנאמר בו היו יהיה'". הרי העמיד הרד"ל את דרך האסת"ר לעומת דרך הילקוט, כאשר האסת"ר מתמקד על תיבת "יהודי", והילקו"ש מתמקד על תיבת "היה". ולפי האסת"ר הזיקה לאברהם אבינו היא משום שהוא היה "אחד", וכפי ש"יהודי" מורה על אחדות ה'. וראה בסמוך הערה 61.

<> כי השוו את מרדכי לאברהם אבינו שמסר עצמו לכבשן האש.

<> מדבר על שם "יהודה" כדי לבאר מדוע מרדכי נקרא "יהודי", כי "יהודי" הוא על שם "יהודה", והסבה לשם "יהודה" [שקידש ש"ש ברבים] היא הסבה לשם "יהודי", וכמו שמבאר והולך. ואודות ש"יהודי" הוא על שם יהודה, כן כתב בתרגום יונתן [בראשית מט, ח]: "יהודה אנת אודיתא על עובדא דתמר בגין כן לך יהודון אחך ויתקרון יהודאין על שמך". וראה הערה 60.

<> "שם בן ארבעה אותיות כלול בשמו של יהודה" [רש"י סוטה לו:].

<> "על הים כדלקמן" [רש"י סוטה לו:], וכוונתו להמשך הגמרא שם [סוטה לז.] שאמרו שנחשון בן עמינדב משבט יהודה ירד לים תחילה.

<> לשונו בנתיב אהבת השם פ"ב: "זה שמקדש שמו יתברך נקרא על שמו יתברך לגמרי, כאשר דבק בשמו יתברך לגמרי... כי עיקר השם שבו נודע ומפורסם לכל... ואם מקדש שמו בפרהסיא, נקרא זה קדושת השם לגמרי, כאשר ראוי אל השם, שהרי הוא יתברך נודע ומפורסם לכל על ידי שמו, ולפיכך ראוי שיהיה מקדש שמו ברבים, שכך ענין השם. אבל כאשר אינו מקדש השם בפרהסיא, אין נקרא כולו על שמו יתברך, רק נקרא בדבר מה על שמו, והיינו אות אחת... ודבר זה יש לך להבין איך יהודה ראוי לפי מדריגת מעלתו לקדש שמו בפרהסיא". וראה להלן [פ"ח הערה 367, ופ"י הערה 52] שקידוש ה' הוא "קדוש שמו המיוחד", וכמבואר כאן.

<> אע"פ שבתיבת "יהודי" אין ד' אותיות שם הויה אלא רק ג' אותיות [לעומת שם "יהודה"], מ"מ "יהודי" הוא על שם יהודה [כמבואר בהערה 56], ולכך כל האמור על שם "יהודה" חל על שם "יהודי".

<> נמצא שמפרש ששם "יהודי" הוא כשם "יהודה", ושם "יהודה" הוא משום שקידש שם שמים בפרהסיא, וכך מרדכי קידש שם שמים בפרהסיא, ולכך נקרא "יהודי". ויש לשאול, לשם מה המדרש הכניס לכאן את אברהם ["שהיה שקול כאברהם בדורו"], הרי אברהם לא היה נקרא "יהודי", ואינו מלמד ישירות על תיבת "יהודי", ואילו יהודה, המלמד ישירות על תיבת "יהודי", לא הוזכר כלל במדרש. והיה למדרש לעשות להיפך; להזכיר את יהודה, ולא להזכיר את אברהם. ובשלמא אם היינו מבארים שאין המדרש בא לבאר תיבת "יהודי", אלא תיבת "היה" [ראה הערה 54], ניחא, אך לפי המהר"ל שהמדרש בא לבאר תיבת "יהודי", יקשה מדוע המדרש מזכיר את אברהם ואינו מזכיר כלל את יהודה. וצ"ע. @**ובעוד שכאן**^ מבאר כיצד "יהודה" מלמד ל"יהודי", הרי בח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] ביאר כיצד "יהודי" מלמד ל"יהודה", שכתב: "יהודה ג"כ היה נקרא על שמו של הקב"ה, כדאיתא במסכת סוטה [לו:] יהודה שקידש שמו בפרהסיא נקרא על שמו של הקב"ה. וכן אמרו [מגילה יב:] 'איש יהודי', וכי יהודי היה, והלא מבנימין. מלמד שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי. ומזה תלמד כי שבט יהודה מודים בו יתברך, וכופרים בעבודה זרה". וכן אמרו [ב"ר צד, ג], שאמרו "'וירא את העגלות' [בראשית מה, כז], אותן עגלות ששלח פרעה לשאת אותו היתה עבודת כוכבים חקוקה עליהם, עמד יהודה ושרפן. למוד הוא השבט להיות שורף עבודת כוכבים" [הובא למעלה הערה 52].

<> פירוש - הטעם של המדרש שנקרא מרדכי "יהודי" משום שקידש שמו יתברך, הוא כטעם שאמרו בגמרא [מגילה יג.] שנקרא מרדכי "יהודי" משום שכפר בעבודה זרה [ראה להלן פ"ה הערה 354]. ונראה ביאורו, שהטעם של המדרש הוא ש"יהודי" הוא "יהודה", וב"יהודה" יש ארבע אותיות משמו הגדול. ושם הויה מורה שאין עוד מלבדו, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [י], וז"ל: "כי מאחר שמן הוייתו נתהוה הכל, אין בזה שתוף כלל, שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס... ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [ראה להלן פ"ג הערה 716, פ"ה הערה 233, פ"ו הערה 278, ופ"ט הערה 46]. לכך טעם המדרש לשם "יהודי" [שקידש ש"ש ברבים וזכה לשם הויה] הוא כטעם הגמרא [שכפר בע"ז], כי שם הויה מורה שזולתו אפס. @**ודע**^, שמשפט זה ["היינו דאמרי כדלעיל לפי שכפר בעבודה זרה"] מופיע בדפוס ראשון, והושמט משאר דפוסים, וכמצויין במדור שינויי נוסחאות. אך החידוש בזה הוא שיש שני דפוסים ראשונים [פראג ש"ס], ובאחד מהם מהם מופיע משפט זה, אך באחר [הנמצא ב"אוצר החכמה"] אין בו משפט זה. וזו ראיה שהיו שני דפוס ראשון. וראה בספר "בית עקד הספרים" על הספר אור חדש [מספר 1115], שבאמת ציין זאת. וכן הוא להלן פ"ו הערה 26.

<> לפנינו במדרש אמרו "הרשעים קודמין לשמן".

<> לפנינו במדרש הוסיפו כאן עוד מקרא [ש"א ט, א] "ושמו קיש". [ובמדב"ר י, ה, הביאו ג"כ מאמר זה, ושאלו עליו מכמה פסוקים, וכמו (בראשית כד, כט) "ולרבקה אח ושמו לבן", עיי"ש].

<> ב"ר יז, ד "[אמר הקב"ה לאדה"ר], ואתה מה שמך. אמר לו, אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ובנתיב התורה פט"ו [תקפח.] כתב: "לכך נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה, כי האדמה היא בכח ויוצא אל הפעל. ולפי הסברא יותר ראוי שהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה, אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'... ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור". וקודם לכן בנתיב התורה פי"ד [תקמב:] כתב: "'אדם', זה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית". ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "הוא נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". ושם פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 221, ופ"א הערות 11, 607]. וכן הוא בדר"ח פ"ד מ"ד [סג., סז.], גבורות ה' פמ"ג [קסד.], שם פס"ז [שיב:], נתיב הענוה פ"ג, באר הגולה באר השביעי [שעד.], דרוש על התורה [ט:], ועוד. וראה להלן פ"ד הערה 381.

<> כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ואמרו חכמים [ברכות ו:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם". ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ושם פי"ד סוף אות כ כתב: "השם מורה על עצם צורתו". ובגו"א שמות פ"ו אות ט כתב על שם הויה בזה"ל: "כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו". ובגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:] כתב: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". וכן ביאר בתפארת ישראל פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 85], ועוד ועוד, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. @**ודרך המהר"ל**^ לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערות 276, 550, 551, 553, פתיחה הערות 66, 212, פ"א הערות 11, 22 [הובא למעלה בהקדמה הערה 276, וראה להלן פ"ג הערה 310].

<> אודות שהצדיק אינו יוצא מן הסדר, כן כתב בנתיב התורה פ"א [לג:]: "כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקד.] כתב: "כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ובאבות פ"ו מ"ט אמרו "הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה והשיבה והבנים, נאה לצדיקים ונאה לעולם". ובדר"ח שם [רפה:] כתב: "כי כאשר אלו ז' מעלות הם לצדיקים, העולם נוהג כסדר כראוי, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר. ואם המעלות הם לרשעים, העולם שלא כסדר". ובנתיב הצדק ר"פ א כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". וראה להלן פ"ד הערה 51.

<> פירוש - אף קודם שנמצא הצדיק בעולם היתה מהותו נמצאת בעולם, כי מהותו תואמת לסדר העולם שנקבע ע"י הקב"ה מששת ימי בראשית. והואיל ומהותו קודמת ללידתו, לכך נאמר "ושמו מרדכי", לאמור שמהותו ["ושמו"] קדמה ללידתו ["מרדכי"].

<> כמבואר בהערה 67. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 18] כתב: "הכל מסכימים כי שמו [של אחשורוש] מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך, כמו השם שהוא לצדיקים אשר מורה השם על הפלגתם במעלה, ואצל הרשע יורה השם על שהוא יוצא מן הסדר הראוי". ובנתיב התורה פ"א [לג:] כתב: "הפך זה הרשעים, כאשר הם יוצאים מן התורה ועוברים הסדר שסדר השם יתברך, בזה מחריבין כל העולם". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ובנתיב הבושה ר"פ א: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115 [ראה למעלה בפתיחה הערות 235, 297, ולהלן פ"ט הערה 570]. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה".

<> "עד שנמצא הרשע" - אלא רק משנמצא הרשע.

<> צרף לכאן את דברי הירושלמי ברכות פ"א ה"ו, שאמרו "ארבעה נקראו עד שלא נולדו, ואלו הן; יצחק, וישמעאל, יאשיהו, ושלמה. יצחק, [בראשית יז, יט] 'וקראת את שמו יצחק'. ישמעאל, דכתיב [בראשית טז, יא] 'וקראת את שמו ישמעאל'. יאשיהו, [מ"א יג, ב] 'הנה בן נולד לבית דוד יאשיה שמו'. שלמה, [דהי"א כב, ט] 'כי שלמה יהיה שמו'. עד כדון בצדיקים, אבל ברשעים [תהלים נח, ד] 'זורו רשעים מרחם'", וביאר הפני משה שם: "עד כאן בצדיקים הוא דמצינו שנקראו בשמם עד שלא נולדו, אבל ברשעים 'זורו רשעים מרחם', ולא יזכר שמם". הרי שיש לצדיקים מהות הקודמת ללידתם, ואילו מהות הרשעים היא רק בלידתם. והם הם הדברים שביאר כאן. [אמנם בפסוק הנאמר על יאשיהו כתיב "יאשיה שמו", ולא "שמו יאשיה" האמור אצל צדיקים. ויש ליישב, שרק כאשר הצדיק נמצא בעולם יש להדגיש שמהותו (שמו) קודמת למציאותו. אך כאשר איירי שעדיין לא בא לעולם, לא שייך לומר שמהותו קודמת למציאותו, כי מציאותו עדיין לא באה לעולם].

<> יש להבין, שסוף דברי המדרש הוא "לפי שדומין [הצדיקים] לבוראן, דכתיב [שמות ו, ג] 'ושמי ה' לא נודעתי להם'". ומה שייך לומר כלפי מעלה שמהותו קודמת למציאותו. ויל"ע בזה.

<> בגמרא שלפנינו רק אמרו "עד בנימין", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב, ושם אכן אמרו "עד בניצין בן יעקב". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 27.

<> "בן יאיר בן שמעי בן קיש".

<> פירוש - "בן יאיר בן שמעי בן קיש" אינם שמות אבותיו של מרדכי [דתיקשי לך שנייחסו עד בנימין], אלא הם שמות המתארים את מרדכי, וכמו שמבאר.

<> "מוכתר בנימוסו היה - בשמות נאין, 'נימוס' שם בלשון יון" [רש"י שם].

<> לפנינו בעין יעקב איתא "רבה בר רב הונא". ולפנינו בגמרא איתא "אמר רבה בר בר חנה".

<> "שהיה חייב מיתה" [רש"י שם]. ובתרגום שני כאן מבאר שכאשר קילל שמעי את דוד המלך [ש"ב טז, ז], ואמר לו אבישי בן צרויה להרגו [שם פסוק ט], ראה דוד המלך בנבואה שעתיד מרדכי לצאת מזרעו, ולכך לא הרגו מיד.

<> "לאידך גיסא - לצעקה ולא לשבח, איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" [רש"י שם].

<> שהיה משבט יהודה [רש"י רות ד, יח].

<> כי מה שנאמר בפסוקנו "בן שמעי" הכוונה היא לשמעי בן גרה, וכמבואר במהרש"א שם.

<> כמו שאומרים בברכת "אשר הניא" כי "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב". וראה למעלה בפתיחה הערות 406, 407, ולהלן הערה 115.

<> "וסיפיה דקרא 'לאלהך לא פלחין'" [רש"י שם]. ולמעלה [לאחר ציון 51] הביא מאמר זה.

<> יבאר המאמר מדברי רבנן ["משפחות מתגרות זו בזו"] ואילך, ולא את החלק הראשון של המאמר ["'בן יאיר' בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפילתו. 'בן שמעי' בן ששמע אל תפילתו וכו'"]. ואין זה דרכו להביא מאמר ולא לבאר את כולו. [בתפארת ישראל פנ"ז (תתקא.) כתב: "ואין כאן מקום זה, ולא היה צריך לדברים אלו בכאן, רק מפני שבאנו לגמור". וראה נר מצוה ח"ב הערה 17]. וראה להלן הערה 474.

<> כמו שנאמר [להלן ט, א] "ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם". וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 313], וז"ל: "וזה נאמר על הגאולה, כאשר השם יתברך מעלה את ישראל מן חשך הגלות אל אור הגאולה, נקרא זה שקופץ כאילה, ומוציא ישראל מן חשך הגלות אל הגאולה. כי מתחלה היו בצרה, ודי היה שיוציא אותם מן הצרה, אבל יצאו מן הצרה שהיו רוצים שונאיהם למשול בהם, והם משלו בשונאיהם", ושם הערה 314. וכן חזר וכתב בהקדמה [לאחר ציון 467], בביאור דברי הגמרא [מגילה ד.] "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה, ולשנותה ביום, שנאמר [תהלים כב, ג] 'אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי'", וז"ל: "ופירוש זה, כי מצד שתי בחינות היה כאן צרה גדולה; הבחינה האחת, מצד גודל כח המן, שעמד עליהם לכלותם. והשני, מצד שפלות ישראל בעצמם. ודי היה באחד, כי היו ישראל באותה שעה שפלים, והיו בגלות בין האומות. וכנגד זה יש לקרות המגילה בלילה, כאשר ישראל היו יושבים בחשך הגלות, והשם יתברך עזרם. ועוד יותר מזה גודל כח ישראל, שהיו גוברים על המן. ולכך חייב לקרות ביום גם כן, וכמו שאמרנו כי אילו השם יתברך היה עוזר ישראל, והציל אותם מן הצרה הגדולה הזאת, היה די. ויותר מזה, שהגדיל השם יתברך את ישראל, עד שהיו מושלים על שונאיהם, והיה להם ששון ושמחה ויקר [אסתר ח, טז]. והנה הוציאם מן הצרה הגדולה אל ההפך, אל השמחה הגדולה. וכנגד זה חייב לקרות המגילה שני פעמים; האחד בלילה, מפני שהיו יושבים ישראל בחשך הצרות, והוציא השם יתברך אותם מן החשך. ומפני שהגיעו ישראל אל ההפך, הוא השמחה הגדול, עד שהיה להם אורה ששון ושמחה ויקר, חייב לקרות המגילה גם כן ביום, שהוא כולו אורה... מפני שאין תפילת הלילה רק להוציא אותם מתוך הצרה והחושך, אבל תפילת היום היה שיתן להם השם יתברך אורה להתגבר על שונאיהם". וראה להלן פ"ה הערה 33. @**ומעין זה**^ מצינו ביציאת מצרים, שהקב"ה נתן לישראל בארץ מצרים שתי מצות; דם מילה ודם פסח [רש"י שמות יב, ו]. ובביאור הדבר כתב בגבורות ה' פל"ה בזה"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [גיטין נז:]. ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', בדם מילה אחוס עלך, ובדם פסח אפרוק יתך. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו כדי שירחם עליהם השם יתברך ויגאל אותם" [הובא למעלה הערה 3]. הרי בחינה אחת היא שהשונא לא משעבד ומיצר, ובחינה שניה שיצאו מרשות השונא. ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב: "שיעשה השם יתברך... דין בשונאיהם, וירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1189]. וראה להלן הערה 199 שנתבאר שיש הסוברים שביחס להמן אין מצב ביניים, אלא או שהמן שולט על ישראל, או שישראל שולט על המן.

<> כפי שנאמר [בראשית מט, כח] "כל אלה שבטי ישראל שנים עשר וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אותם", ופירש רש"י שם "ברך אותם - לא היה לו לומר אלא 'איש אשר כברכתו ברך אותו', מה תלמוד לומר 'ברך אותם'. לפי שנתן ליהודה גבורת ארי, ולבנימין חטיפתו של זאב, ולנפתלי קלותו של איל, יכול שלא כללן כולם בכל הברכות, תלמוד לומר ברך אותם". והגו"א שם אות כב כתב: "אינו רוצה לומר שכולם שוים בברכתם, דאם לא כן 'לא יסור שבט מיהודה' [בראשית מט, י] יהיה שייך אצל כל אחד, וזה לא יתכן, וכן כל הברכות. אלא כי מה שיש ביהודה גבורת ארי, ולבנימין זאב [שם פסוק כז], בדבר מה ממנו יהיו שווים, שיהיה לראובן קצת דמיון אל ארי, אבל לא ארי גמור, אבל העיקר הוא באותו שבט שנתברך באותה הברכה, רק שכולל כלם יחד, [ד]בדבר מה מן הברכות יהיו כלם שוים". הרי לכל שבט ושבט יש את היחוד שלו. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "הם [השבטים] עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו, עד שהוא עיקר הבריאה". ושם בהערה 50 נתבאר שהואיל והשבטים הם כנגד י"ב איברי האדם [ראה הערה 89], וכשם שלכל אבר יש תפקיד מיוחד ומוגדר לו, כך לכל אחד מהשבטים יש תפקיד מיוחד ומוגדר לו, לכך כל אחד מהשבטים "נחשב בפני עצמו, עד שהוא עיקר הבריאה". ורש"י [דברים לג, ג] כתב "אף חובב עמים - גם חבה יתירה חבב את השבטים, כל אחד ואחד קרוי 'עם'".

<> וזה מורה שיהודה שולט באויביו. ובפירוש בעלי התוספות [שם] כתבו: "'ידך בעורף איוביך'. מדרש [מדרש תהלים יח, לב], שהרגו יהודה לעשו הרשע... ולפי שקלסתר פניו דומים קצת ליעקב, לא רצה יהודה להרגו דרך פניו משום כבוד יעקב אביו". ומדרש זה הובא בספרי המהר"ל בכמה מקומות [דרוש על המצות (ס.), ח"א לסוטה יג. (ב, נג:), וח"א לע"ז יא. (ד, לז:)]. הרי שפסוק זה נדרש בעיקר לשליטת יהודה על עשו, שהוא אבי אביו של המן הרשע. וראה הערה 101.

<> לשון הפסוקים שם [שופטים א, א-ב] במילואם "ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני ישראל בה' לאמר מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו ויאמר ה' יהודה יעלה הנה נתתי את הארץ בידו". הרי יהודה הוא הכובש את האומות תחתיו.

<> לשונו בנצח ישראל פל"ז [תרפה:]: "כי אומה ישראלית הם דומים לאדם אחד, שיש בו שנים עשר אברים, והם מנויים וידועים [ספר היצירה פ"ה מ"ב]... ויש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'. ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב [ראה להלן הערה 99]... ולפיכך ראוי כי יהיה מלך אחד לכל י"ב שבטים, שהם י"ב אברי האדם... מזה תבין למה לא נמשחו בשמן המשחה רק מלכי דוד [הוריות יא:]. וזה מפני כי שמן המשחה ראוי למשוח הראש [ש"א י, א], והם מלכות בית דוד אשר מתיחס להם הראש, ולכך הם בלבד נמשחים". ובח"א לזבחים נג: [ד, סז.] כתב: "ויהודה הוא הראשון, אע"ג שראובן היה בכור, מ"מ כתיב 'יהודה יעלה בתחלה', והוא ראש בכל מקום, ולפיכך נחשב יהודה ראשון. והיה דגל יהודה במזרח [במדבר ב, ג], והוא תחלה... שנקרא מזרח 'קדמה' [רש"י שם]". וכן הוא בגו"א במדבר פ"ב אות ב, שם פ"ז אות י, ושם פ"י אות יז.

<> פירוש - הראש הוא עליון על שאר האברים, ולכך הוא שולט על מה שתחתיו. וכמו שכתב רש"י [דברים לב, מ] "אפילו חלש למעלה וגבור למטה, אימת העליון על התחתון" [הובא למעלה בהקדמה הערה 469, ולהלן פ"ח הערה 333]. ואמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש" [ראה להלן הערה 96]. ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמ:] כתב: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ושם פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "כי המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב:] כתב: "הראש הוא בתכלית הגובה". וכן נאמר [דברים כח, יג] "ונתנך ה' לראש ולא לזנב והיית רק למעלה ולא תהיה למטה וגו'", והבכור שור כתב שם: "יתנך ה' לראש - שיהיו הכל משועבדין לך". וראה להלן פ"ו הערה 122, ופ"ח הערות 315, 320.

<> כי כאשר השונא שולט בו, אין לנשלט קיום. וכן כתב בנצח ישראל פ"ל [תקפו:], וז"ל: "כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובגבורות ה' פ"ז [מג.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים, הרי הוא נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר".

<> כמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז תתקנז]: "מפני מה זכה בנימין שתשרה שכינה בחלקו. משל למלך שהיו לו בנים הרבה, משהגדילו הלך כל אחד ואחד ותפס את מקומו. קטן שבכולם, היה אביו אוהבו אוכל ושותה עמו, נכנס נשען עליו, יוצא נשען עליו. כך בנימין הצדיק קטן של שבטים היה, והיה יעקב אבינו אוכל ושותה עמו, נשען עליו ויוצא, נשען עליו ונכנס. אמר הקב"ה, מקום שסמך צדיק זה ידיו, שם אני משרה שכינתי". וכמה פעמים כתב שבנימין הוא אחרון השבטים [ויהודה הוא תחילה לשבטים]. וכגון, בגבורות ה' תחילת פמ"ב כתב: "בסדר הדגלים בנימין הוא ימה [במדבר ב, פסוקים יח, כב], מפני שבנימין היה אחרון בשבטים. ויהודה הוא בראשונה, ולכך דגלו היה קדמה [שם פסוק ג]. כמו שדגל בנימין במערב, כך היה דגל יהודה במזרח". ושם פ"ע כתב: "כי תחלת השבטים יהודה, שהוא תחלה בכל מקום. ובנימין הוא האחרון. ולפיכך היה דגל מחנה יהודה קדמה, ודגל מחנה בנימין ימה". ובח"א לזבחים נג: [ד, סז.] כתב: "יש לך לדעת כי בנימין הוא האחרון בשבטים, ויהודה הוא הראשון. אף על גב שראובן היה בכור, מ"מ כתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בתחלה', והוא ראש בכל מקום, ולפיכך נחשב יהודה ראשון. והיה דגל יהודה במזרח, והוא תחלה, ובנימין היה במערב, שהוא האחור, כשם שנקרא מזרח 'קדמה'. ואע"ג שדגל דן צפוני מאסף כל המחנות, דבר זה ענין אחר, שדן היה מאסף כל המחנות. אבל לענין הרוחות, נחשב בנימין אחרון, כשם שהוא אחרון בשבטים".

<> ארבעה היסודות הם; ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד].

<> כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסט:], וז"ל: "כאשר תבין בארץ... והיא הקטנה ביסודות". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג:] כתב: "כי יש לישראל יחוס גדול אל העפר, וזה כי ישראל הם האומה הקטנה שבכל האומות, ומצד הזה ראוי לה שם העפר, שהוא קטון... יש לישראל התייחסות אל העפר, מצד כי העפר היא קטנה מכל היסודות".

<> אמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים" ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]. ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד. כי המשפיל עצמו הוא הפשיטות, וכל דבר לפי פשיטתו הוא קיום שלו יותר, מפני כי אל דבר שהוא פשוט יותר אין מתנגד לו כלל, וכאשר אין מתנגד לו כלל אז יש לו קיום. והפך זה אמרו [ברכות נה.] המנהיג עצמו ברבנות שגורם לו המיתה" [ראה להלן פ"ג הערות 38, 572, ופ"ד הערה 350]. ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב בזה"ל: "כי הארץ בשביל כך הוא יסוד הכל, והוא נושא הכל, שהרי הבריות הולכין על הארץ, והכל הוא על הארץ, בשביל כי יסוד הארץ הוא התחתון, והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ. ולפיכך יש לארץ קיום ביותר מצד השם יתברך, אשר מחזיק השפלים יותר מכל מפני שפלותם". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רנז.], נתיב השלום פ"ג [א, רכו.], ונתיב הענוה ס"פ ב. @**ויש למהר"ל**^ שני הסברים נוספים בביאור עמידת הארץ, וכפי שביאר בתחילת נתיב התמימות, וז"ל: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות נעים, כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים. ואין הארץ מתנועעת, רק נחה, ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות [וכן כתב בנתיב הענוה פ"ב]... ועוד יש דבר בארץ שמורה על נצחית הארץ, מפני שהארץ עומדת באמצע, כמו הנקודה בעגול, אינו יוצא לשום קצה מצד המקום. ומי שאין לו קצה מצד המקום, אין לו קצה ותכלית ג"כ אל הוייתו. ולכך הארץ שהיא עומדת באמצע, ואין לה קצה מצד המקום, אין לה קצה ג"כ מצד הוייתה". וכן כתב גם בהקדמה שניה לדר"ח [סו. (הובא להלן פ"ג הערה 640)], ונתיב הצדק ר"פ א. וראה תפארת ישראל פנ"ב הערה 63, ונצח ישראל פי"ד הערה 96.

<> אמרו חכמים [ברכות נד:] על עוג מלך הבשן שאמר לעצמו "איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי, ואישדי עלייהו [על ישראל], ואיקטלינהו. אזל עקר טורא בר תלתא פרסי, ואייתי על רישיה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "ואמר שנתן אותו על ראשו. מפני שכח עוג מה שהוא גדול, ומפני שראה עוג עצמו יותר עליון בגודל השעור, סבר שכמו כך יש לו להיות עליון ולמשול על ישראל, כי הגדלות שלו הוראה שהוא גדול ועליון על ישראל. ולפיכך נתן ההר, שבו יתגבר על ישראל, בראשו, ולהיות עושה המלחמה בראשו. כי אין דבר עליון באדם רק הראש, ועל ידי הראש רצה לזרוק ההר. כלל הדבר, במה שיש בעוג גבהות השעור וההתנשאות, והוא כחו, ואין דבר שמיוחס יותר לכחו יותר מזה, לכך על ידי הראש רצה לזרוק ההר עליהם, ובזה היה רוצה עוג למשול על ישראל, במה שיש לו גבהות ועליון". הרי הראש מורה על ממשלה, וזהו שכתב כאן "הראש מוכן להתגדל על הכל".

<> אודות שבלב נמצאים החיים, כן נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובנתיב התורה פ"ד [קפה.] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ושם פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא". ושם במשנה כ [תפח:] כתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם, כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב... כן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל [תענית י.]... ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [שג:], ובבאר הגולה באר השביעי [שפז.]. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור" [הובא למעלה פ"א הערה 730].

<> ובזה בנימין דומה ללב, כי "הקטון יש לו קיום ביותר" [לשונו למעלה], והלב הוא קיום האדם, ולכך בנימין דומה ללב. ואודות שהלב הוא קיום האדם, כן ביאר בח"א לגיטין נז. [ב, קיד:], וז"ל: "מאחר שלא חשו בטור מלכא [וביתר] לירושלים להתאבל על ירושלים, נחרבו גם הם. כי איך יהיו קיום להם, אחר שאין חוששין על דבר שהוא קיומם. שכאשר הגוף נחלק מן הלב, שהלב הוא קיום של אדם, ואז אין הקיום לגוף. ולפיכך כאשר לא היו מתאבלים על ירושלים, שהיא דומה כמו הלב אל הגוף... לכך נחרבו". ובנתיב העבודה פי"ז כתב: "לכך יש לו לברך 'המוציא לחם מן הארץ'. והפרש יש בין אדמה ובין ארץ, כי 'אדמה' נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר שנקרא 'עפר' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ ביחד... ומפני כך הארץ היא מתיחסת אל הלחם, כי הלחם סועד הלב ונותן קיום לאדם, ואין דבר שיש לו קיום כמו הארץ, שנאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 229].

<> לשונו בנצח ישראל פל"ז [תרפה:]: "יש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'. ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב. שכן תמצא בנשיאים, נשיא אפרים באמצע [הקריב קרבן ביום השביעי (במדבר ז, מח)], דומה ללב שהוא באמצע האדם" [ראה למעלה הערה 89]. ובח"א לסוטה לו: [ב, עג.] כתב: "ותמצא יהודה בראש הדגלים [במדבר ב, ג]... ויוסף היה מסעו בדגל שלישי [שם פסוק יח], כאילו הוא בתוך הדגלים". ובהמשך שם [ב, עג:] כתב: "גוף האילן מתפשטים ממנו ענפים אל כל צד... והוא [גוף האילן] נקרא ענף האמצע... שהוא מתדמה אל יוסף... ודגלו הוא באמצע... בעבור שהוא קרוב אל האמצע". ושם פירש שמידת האמצע של יוסף באה לו מיעקב אביו. ובח"א לב"מ פד [ג, לה.] כתב: "היה ליוסף כח אמצעי... ודבר זה ירש מן יעקב... וידוע כי יעקב היה לו מידת האמצעי בין אברהם ובין יצחק. ומפני זה... נמשך כח זה ליוסף". ובח"א לסוטה לו: [ב, עד.] ביאר שכח האמצע של יוסף נמצא גם אצל בנימין. ולכך מה שכתב כאן שבנימין הוא כנגד האמצע, ומה שכתב בשאר מקומות שיוסף הוא באמצע, חד הם.

<> פירוש - אף שלשמעי בן גירא מצד עצמו אין את ההכנה לשלוט באויביו. וראה הערה 102.

<> כפי שכתב רש"י [בראשית מט, ח] על הפסוק "ידך בעורף אויביך" [המורה על ההכנה להתגבר על האויב (כמבואר למעלה הערה 87)], וז"ל: "ידך בעורף אויביך - בימי דוד, [ש"ב כב, מא] 'ואויבי תתה לי עורף'".

<> יסוד גדול יש כאן. והוא, שיחס המסובב לסבה הוא "תולדותיהן כיוצא בהן" [ב"ק ב.]. וכדי שיבוא לעולם מרדכי עם ההכנה לשלוט באויביו, יש צורך שהסבה לכך תהיה בדמות דוד שניחון בהכנה זו. לכך אין זה מספיק ששמעי בן גירא ינצל ממיתה על ידי כל אדם, אלא בעינן שינצל דוקא על ידי דוד, כי אז דוד יהיה סבת הצלתו, ומכך יסובב זרע בדמות דוד, השולט באויביו. והביאור לזה, כי לשמעי בן גרא עצמו אין את ההכנה הנדרשת להוליד זרע שישלוט באויביו, וכפי שכתב כאן [לפני ציון 100] שדוד "נתן חיים אל שמעי בן גירא, אע"ג שלא היה ראוי מצד עצמו". לכך האופן היחידי שלזרעו של שמעי בן גירא תהיה ההכנה לשלוט באויביו הוא רק כאשר זרעו יתיחס לסבה בעלת הכנה זו, וזה יכול להעשות רק כאשר חיי שמעי בן גירא ינצלו על ידי דוד, ולדוד יש את ההכנה לשלוט באויביו. @**ואודות**^ שהמציל בריה נעשה לסבת הבריה [ומעתה בריה זו מסובבת מסבתה החדשה], כן ביאר הרמב"ן [בראשית א, כט] מדוע הותר לנח לאכול בשר בהמה, בעוד שלאדה"ר נאסר הדבר [רש"י שם], וז"ל: "וכאשר חטאו, והשחית כל בשר את דרכו על הארץ, ונגזר שימותו במבול, ובעבור נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבורו". הרי שהבהמות חבות את חייהן לנח, כי הוא סבת קיומן [ראה להלן פ"ו הערה 156]. וכן שמעי בן גירא חב את קיומו לדוד, ומעתה הוא נדון כמסובב מדוד, ויורש ממנו את מעלותיו וכחותיו, כפי שכל מסובב יורש את סבתו.

<> שאמרו [מגילה יב:] "משפחות מתגרות זו בזו, משפחת יהודה אומרת, אנא גרים דמתיליד מרדכי, דלא קטליה דוד לשמעי בן גרא. ומשפחת בנימין אמרה, מינאי קאתי". וצרף לכאן שגימטריה של "מרדכי" [274] הוא כמו "לאה" [36] ו"רחל" [238] ביחד [רמ"ע מפאנו, מאמר מעין גנים, חלק ראשון, ליקוטים], וזה מורה באצבע שמרדכי משלב בתוכו את כח שתי האמהות, שהן יהודה [שבא מלאה] ובנימין [שבא מרחל].

<> שאמר [מגילה יב:] "כנסת ישראל אמרה לאידך גיסא ["לצעקה ולא לשבח, איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)], ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני. מה עשה לי יהודי, דלא קטליה דוד לשמעי, דאתיליד מיניה מרדכי, דמיקני ביה המן. ומה שילם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, דאתיליד מיניה המן, דמצער לישראל".

<> "רק" בלשונו של המהר"ל הוא כמו "אלא".

<> כמו שנאמר [ויקרא כו, מד] "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם", ודרשו על כך חכמים [מגילה יא.] "'לא מאסתים' בימי יוונים, 'ולא געלתים' בימי נבוכדנצר, 'לכלותם' בימי המן... במתניתא תנא, 'לא מאסתים' בימי כשדים, שהעמדתי להם דניאל חנניה מישאל ועזריה. 'ולא געלתים' בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול. 'לכלותם' בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר". הרי שכל ישראל הובטחו להגאל בימי המן. וראה למעלה בפתיחה [לאחר ציון 338] שהביא מאמרים אלו ובארם. והנה להלן [פ"ג לפני ציון 341] כתב: "אבל ימי הפורים, אין זה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך". ויש לעיין אם דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו שם, שישראל ראוים לגאולה.

<> פירוש - אל תאמר שהואיל וכל ישראל ראויים לגאולה, ממילא כל שבט ושבט ראוי לגאולה, כי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:]. כל זה אל תאמר, אלא כל ישראל לחוד, והשבטים לחוד, ונהי שכל ישראל ראויים לגאולה, מ"מ מצד השבטים יש בהם ההכנה אל הצרה, וכמו שמבאר. ואודות שהכלל נעלה מחילוקי הפרטים המרכיבים אותו, כן כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". ואודות מעלתו הנבדלת של הכלל, החורגת מעבר למעלת הפרטים המרכיבים אותו, ראה למעלה פ"א הערות 599, 600. ובעוד שכאן מדגיש שכל ישראל לחוד [והם ראוים לגאולת פורים], והשבטים לחוד [והם מוכנים אל הצרה], הרי להלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב שמעלת שבט בנימין מהני שגאולת פורים תהיה לכל ישראל, וכלשונו: "היו נמכרים כל ישראל להמן... ומרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן... כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך... ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט, וכל ישראל הם אחיו, ראוי שיהיה להם ענין אחד. וכמו שתמצא אצל הגאולה הפרטית, כי אותו שנמכר לגוי נגאל על ידי אחיו, כך מרדכי שהוא משבט בנימין... ראוי שתהיה הגאולה לישראל גם כן". וכן כתב להלן ג, ד [לאחר ציון 148]. אך זה גופא המחלוקת כאן בין רבנן לרבא, שרבנן סוברים "שבנימין מוכן שיצא ממנו מי שיש לו הכנה שלא ישלוט האויב בו, כך רבנן סבירא להו" [לשונו לפני ציון 103], ואילו רבא סובר לא כן. נמצא שבשאר מקומות שביאר שהגאולה נעשתה מחמת שמרדכי הוא משבט בנימין - איירי לפי רבנן. וראה להלן פ"ח הערה 365.

<> שנאמר עליו [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו וגו'".

<> פירוש - כאשר אחד רוצה למשול על השני, והשני הוא משבט יהודה, הרי השני לא יכנע לראשון, כי שבט יהודה הוא שולט, ולא נשלט.

<> פירוש - מרדכי טען כנגד המן שהמן הוא עבדו, מחמת "שמכר המן את עצמו למרדכי קודם לכן ימים רבים בככר לחם" [רש"י מגילה טו.]. והמהרש"א [שם] כתב: "רצה לומר כשראה [המן] את מרדכי שהיה פרוזבולו, דהיינו אדונו מחמת עשירות. והוא פרוזבוטו, דהיינו עבדו משום עניות, הוה מתבייש ממנו כשראה אותו בשער המלך בכל שעה, והיה מיצר לו, ואמר [להלן ה, יג] 'וכל זה איננו שוה לי וגו''. ומפרש ליה שהיה עבדו בטולמא דלחמא שנתן לו". ומביא גמרא זו, אע"פ שבמגילה עצמה כבר נאמר [להלן ג, ב] "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה", כי בגמרא מבואר שמרדכי שואף למשול על המן ולהתייחס אליו כאל עבדו.

<> פירוש - הואיל ומרדכי רצה למשול על אחר [ומתוך כך סירב להכנע להמן], לכך המן קינא בו ורצה למשול עליו. וכמו שאמרו [ע"ז נה.] "כלום מתקנא אלא חכם בחכם, וגבור בגבור, ועשיר בעשיר". ולמעלה בפ"א [לאחר ציון 629] כתב: "כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי, אבל אם אינם שוים לא שייך זה, כי מה שייך קנאה כאשר הם מחולקים בעצמם". ובגבורות ה' פ"ח [נא:] כתב: "יון... מפני גדולתם היו רוצים לבטל התורה, שהיו מקנאין בהם, ואין גדול מתקנא רק בגדול שכמותו". וכן כתב בנר מצוה [לג.]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו". וטעם הוא, שהגדרתה של קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס], ולכך אין גיבור מקנא אלא בגיבור כמותו [ראה למעלה פ"א הערות 590, 630, 736, ולהלן פ"ג הערה 38].

<> נמצא שהיות מרדכי משבט יהודה מביאה לשתי תוצאות; (א) מרדכי מסרב להכנע להמן, כי שבט יהודה שולט באחרים, ואינו נשלט על ידי אחרים. (ב) המן רוצה במיוחד למשול על מרדכי, כי סירובו של מרדכי להכנע להמן מביא לקנאת המן במרדכי.

<> ראיה לדבר ממאמר חכמים [חולין ס:] "אמרה ירח לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. אמר לה, לכי ומעטי את עצמך". הרי כאשר הירח הוקטנה שוב אין כאן שני מלכים המשתמשים בכתר אחד. וכן משמע ממאמר חכמים [ב"ר צג, י], שאמרו "יוסף קטנן של שבטים היה, ולא היו יכולים לעמוד בתוכחתו, הדה הוא דכתיב [בראשית מה, ג] 'ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו'. לכשיבוא הקב"ה ויוכיח כל אחד ואחד לפי מה שהוא... על אחת כמה וכמה". הרי "קטנן של שבטים" אינו אמור להטיל מורא ומורך באחיו הגדולים ממנו. ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו". וראה להלן פ"ג הערה 287, ופ"ט הערה 443.

<> כמו שנאמר [ש"א ט, א-ב] "ויהי איש מבנימין ושמו קיש בן אביאל בן צרור בן בכורת בן אפיח בן איש ימיני גבור חיל ולו היה בן ושמו שאול בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם". ורש"י [בראשית לה, יא] כתב "ומלכים - שאול ואיש בושת, שהיו משבט בנימין".

<> כמו שנאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן וגו' ולא אבו החרימם וגו'". ובברכת "אשר הניא" אומרים "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב" [ראה למעלה בפתיחה הערה 406, וכאן הערה 82].

<> כוונתו למאמר חכמים [יומא כב:] "מפני מה נענש שאול ["לבוא לידי דבר שעליו ניטל ממנו מלכות" (רש"י שם)], מפני שמחל על כבודו ["מפני שמתחילת מלכותו מחל על כבודו, וגילה על עצמו שאינו כדאי למלוך" (רש"י שם)], שנאמר [ש"א י, כז] 'ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה ויבזוהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש'". וכן נאמר על שאול [ש"א י, כב] "הנה הוא נחבא אל הכלים", ופירש רש"י שם "שהיה בורח מן הגדולה". וכן משמע מתוכחת שמואל לשאול [על שלא החרים את עמלק], שנאמר [ש"א טו, יז] "ויאמר שמואל הלוא אם קטון אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה וימשחך ה' למלך על ישראל". וראה להלן [לאחר ציון 375] ששאול היה בורח מן המלכות.

<> כי לא היה נולד בעולם אם אגג היה נהרג מיד על ידי שאול.

<> לשונו למעלה בסוף הפתיחה [לאחר ציון 405]: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג".

<> מה שכתב כאן "ולכך מצד השבטים, &**אדרבה**^, על ידם היה התנגדות המן", כוונתו לדברי רבא [בעל המימרא כאן (מגילה יב:)], שאמר "כנסת ישראל אמרה &**לאידך גיסא**^ ["לצעקה ולא לשבח, איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)], ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני וכו'". וזה לעומת רבנן שאמרו שם "משפחת יהודה אומרת אנא גרים דמתיליד מרדכי, דלא קטליה דוד לשמעי בן גרא. ומשפחת בנימין אמרה, מינאי קאתי".

<> לשונו להלן ג, ז [לאחר ציון 333]: "כאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל אם כל המועדים בטלים ימי הפורים לא יהיו בטלים [מדרש שוחר טוב משלי ט, א]. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל... דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא... אבל ימי הפורים אין זה היה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחדש האחרון, ומפני כי ימי פורים הוא מצד שהשם יתברך הוא צורת ישראל, ואין זה מצד עצמם, [כי] לא היה להם תשועה כלל, רק מן השם יתברך. ולפיכך אמרו [מגילה ז:] שחייב אדם לבסומי ביומא דפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כלומר כי כאשר אדם מגיע למדה זאת, אין לו שום עזר כלל, כי לא ידע דבר, ואין לו יכולת. וכך ישראל באותו שעה לא היה העזר והתשועה דבר מה מצד עצמם, רק מן השם יתברך היתה הישועה הזאת לגמרי, והיה כאיש אשר לא ידע דבר, שאין לו תשועה מצד עצמו כלל". וכן כתב להלן [ט, לב]. וראה למעלה א, י, ושם הערות 951, 958. וראה הערה הבאה.

<> הנה למעלה [לאחר ציון 104] כתב: "רבא סבירא ליה שלא היתה הגאולה רק מצד כל ישראל, שהם ראוים לגאולה הזאת, ולא מצד השבטים". ואילו כאן תלה את הגאולה מצד השם יתברך. אמנם לפי המובא בהערה הקודמת הכל אחד, שכתב [להלן ג, ז] כי "ימי הפורים אין זה היה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל... מפני כי ימי פורים הוא מצד שהשם יתברך הוא צורת ישראל, ואין זה מצד עצמם... רק מן השם יתברך". הרי שגאולת פורים באה מפאת שהשם יתברך הוא תכלית ישראל. ולכך שפיר ניתן לתלות גאולה זו "מצד כל ישראל" וכן "מצד השם יתברך".

<> מציון 46 עד ציון 52. וראה להלן פ"ג הערה 87.

<> לכאורה דרך המקרא לציין את מקומותיהם של האנשים שמדבר עליהם. וכגון [ש"א א, א] "ויהי איש אחד מן הרמתים צופים מהר אפרים ושמו אלקנה בן ירחם בן אליהוא בן תחו בן צוף אפרתי". וכן [שופטים יג, ב] "ויהי איש אחד מצרעה ממשפחת הדני ושמו מנוח ואשתו עקרה ולא ילדה". וכן [שופטים יז, א] "ויהי איש מהר אפרים ושמו מיכיהו". ומדוע שלא יאמר שמרדכי "היה בשושן". ויש לומר, דבשלמא בשאר מקראות, איירי במקומות שמהם באו אותם האנשים, וחלק מתיאור האדם הוא לציין את מקומו. אך מרדכי לא בא משושן, אלא מארץ ישראל, והוגלה לשושן. לכך יש לתמוה מדוע המקרא מציין את המקום שהגלות שנמצא בו. ואודות שהמקום נכנס בכלל הכרת האדם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:], וז"ל: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם, ונכנס בגדרו". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ד [קל:], ובנתיב התשובה ס"פ ה [ראה למעלה בהקדמה הערה 248, ולהלן פ"ג הערה 489].

<> אינו מחלק בין "שושן הבירה" ל"העיר שושן", ודלא כראב"ע [לעיל א, ב] שביאר ש"שושן הבירה" הוא ארמון המלך, לעומת "העיר שושן".

<> אודות ששושן היא מקום המלכות, כן מבואר למעלה פ"א [לאחר ציון 543], שכתב: "כי שושן עיר מלכותו, והמקום הזה קרוב אליו... שכסא מלכותו בשושן". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1348] כתב: "לכך אמר [למעלה א, יח] 'שרות פרס ומדי', לפי שאותן השרות היו שם, כי קרובים הם לשושן הבירה". ואמרו במשנה [מדות פ"א מ"ג] "חמשה שערים היו להר הבית... שער המזרחי, עליו שושן הבירה צורה", והרמב"ם [שם משנה ב] כתב: "כשעלו משושן הבירה לבנין בית המקדש שהיה בימי עזרא, צוה אותם המלך שיעשו צורת מדינה כצורת שושן הבירה במקדש, כדי שיהיה אימת המלך עליהם, ויזכרו מושבה, ולא ימרדו במלכות. ולפיכך ציירו אותה על שער מזרחית משערי הר הבית". וכן כתב בכלים פי"ז מ"ט.

<> אולי אפשר לצרף לזה דברי חכמים [מגילה יב:] שאמרו "מרדכי מוכתר בנימוסו היה", ופירש רש"י שם "בשמות נאין, 'נימוס' שם בלשון יון". והתוספות רא"ש שם כתב "מוכתר בנימוסו - שם, 'נימוס' שם בלעז יוני". הרי שמרדכי היה בעל שם.

<> בהקדמה [לאחר ציון 289], שכתב: "ומזה תבין כמה גדול הנס שהיה להם, כי המן שהיה מזרע עמלק, כחו היה להביא המיתה. והשם יתברך הציל אותנו על ידי מרדכי מהמן הרע. ולכך אמרו במדרש [שמו"ר ב, ד] כל מי שנאמר בו 'היה' מתוקן היה לגאולה; 'ומשה היה רועה צאן יתרו' [שמות ג, א], מתוקן היה לגאולה. 'איש יהודי היה ושמו מרדכי', מתוקן היה לגאולה".

<> פירוש - מרדכי היה מצליח בכל אשר עשה אף לפני גאולת פורים [כי היה נודע וניכר בכרך הגדול של שושן], משום שהיה מוכן לגאולת פורים מתחלת בריאתו, והכנה זו נתנה את אותותיה במרדכי גם לפני שעת הגאולה. ודברים אלו יוטעמו יותר על פי דבריו בגבורות ה' ר"פ כב, שכתב: "במרדכי כתיב 'איש יהודי היה', מתוקן היה להצלה... ביארו בזה, כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם, הצמח למאכל הבעלי חיים, ואל דברים אלו הם מוכנים מתחלת בריאתם. וכך אלו מעיקר בריאתם היו עומדים אל דברים אלו, ואין הדבר הזה במקרה קרה... לכך באלו כתיב לשון 'היה' שמיד בבריאתם היה להם דבר זה... מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו. ואשרי מי שנאמר בו מלת 'היה' לטובה, מורה כי הטוב נמשך אחר צורתו העצמית לו, לכך הוא מוכן לו מתחלה, ואינו מקרה קרה" [ראה למעלה בהקדמה הערות 262, 292]. נמצא שאין הגאולה סבה להכנתו לגאולה, אלא אדרבה, הכנתו לגאולה היא סבה שהגאולה תגלגל על ידו. לכך אין שום טעם לומר שהכנתו לגאולה תתבטא רק משעת הגאולה ואילך, כי הכנה זו באה לעולם הרבה לפני הגאולה עצמה, ואין לידתה בשעת הגאולה. @**ואם תאמר**^, מדוע הכנתו לגאולה תהיה סבה שמרדכי יצליח אף בשאר ענייניו, שאינם קשורים לגאולה. שהרי מה שהיה "איש מסויים וניכר בכל הכרך" לכאורה אינו קשור כלל לגאולת פורים עצמה. ויש לומר, שכל הצלחה בעולם היא מפאת קירבה להקב"ה, וכמו שנאמר [בראשית כד, כא] "והאיש משתאה לה מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא". וכן על יוסף נאמר [בראשית לט, ב-ג] "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח ויהי בבית אדניו המצרי וירא אדניו כי ה' איתו וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו". והרמב"ן [שם פסוק ג] כתב: "'וירא אדוניו כי ה' אתו', כי יצליחו מעשיו בכל עת יותר מכל אדם, וידע כי מאת אלקים הוא לו. וכן [בראשית כו, כח] 'ראה ראינו כי היה ה' עמך'". ומי שהוא מוכן לגאולה בהכרח שהקב"ה קרוב אליו, וקירבה זו תתבטא בהרבה אופנים, ולאו דוקא באופן הקשור ישירות לגאולה. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "אמנם דברים אלו לא יכחיש אותם הכתוב. כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 70, ולהלן פ"ו הערה 450]. הרי הזוכה לקרבת אלקים ימצא קירבה זו בכל מילי דמיטב, ולא רק בדבר מסוים ומוגדר. וכן מבואר בגו"א שמות פ"ב אות ד. וראה להלן הערה 145.

<> כמו שאמרו בשמו"ר ב, ד, והובא בהערה 127. בגבורות ה' תחילת פכ"ב הביא את המדרש הזה, וכתב: "במשה כתיב 'היה' [שמות ג, א "ומשה היה רועה צאן יתרו וגו'"], לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה, ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרה קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 292].

<> פירוש - במרדכי נראה סימן זה [הצלחתו בענייניו], המורה על היותו מוכן לגאולה. ואם תאמר, מה היה הסימן של משה רבינו המורה על היותו מוכן לגאולה. אמנם דבר זה מבואר להדיא בגמרא [מגילה יד.], שאמרו שם "מרים [היתה נביאה], דכתיב [שמות טו, כ] 'ותקח מרים הנביאה אחות אהרן', ולא אחות משה. אמר רב נחמן אמר רב, שהיתה מתנבאה כשהיא אחות אהרן ["ועדיין לא נולד משה" (רש"י שם)], ואומרת עתידה אמי שתלד בן שיושיע את ישראל. ובשעה שנולד נתמלא כל הבית כולו אורה. עמד אביה ונשקה על ראשה, אמר לה, בתי, נתקיימה נבואתיך". וראה בגבורות ה' פי"ז שביאר מאמר זה.

<> "&**איש**^ יהודי היה בשושן".

<> כמו שנאמר [במדבר יג, ג] "וישלח אותם משה ממדבר פארן על פי ה' כולם אנשים ראשי בני ישראל המה", ופירש רש"י שם "כולם אנשים - כל 'אנשים' שבמקרא לשון חשיבות, ואותה שעה כשרים היו". וראה למעלה הערות 43, 44.

<> פירוש - הואיל ופסוק זה מורה על היות מרדכי מתוקן ומוכן לגאולה, לכך כאן המקום לכנות את מרדכי בשם "איש", שהוא לשון חשיבות.

<> בפרק זה לאחר ציון 43.

<> לשונו להלן [פסוק ז (לאחר ציון 261)]: "ועוד יש לך לדעת כי הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה [סוטה יב.], שאמר במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש, שהוא נחשב צורה לאשה. ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי, והוא ידוע, כי החומר אין מציאותו בפעל. ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש שנחשב כמו צורה לאשה נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל. ודוקא לשם שמים, אבל לתאותו, הרי האיש כאשר הולך אחר תאותו הוא חמרי בעצמו, ואיך יהיה נחשב צורה לאשה כאשר הוא בעצמו חמרי". וראה למעלה בהקדמה הערה 424, ולהלן הערה 263.

<> ראה למעלה הערה 45 בביאור היות מרדכי צורת ישראל. וראה להלן פ"ג הערה 302 בביאור היות משה רבינו צורת ישראל. וראה להלן פ"ח הערה 345.

<> לכאורה למעלה לא כתב נקודה זו [משה ומרדכי נקראים "איש" מפאת היותם צורה לישראל], אלא כתב נקודה אחרת, וכלשונו [לפני ציון 43] "משה נחשב 'איש', כי שם 'איש' נאמר על מי שהוא זריז מאוד מאוד, וכאשר בא פרצה אחת, והוא עומד כנגד זה בכח שלו, זה נקרא 'איש', כמו שעשה מרדכי שעמד בפרץ, לכך נקרא 'איש יהודי'". וראה למעלה הערה 43 בביאור מרגניתא זו.

<> לשון רש"י כאן: "איש יהודי - על שגלה עם גלות יהודה, כל אותן שגלו עם מלכי יהודה היו קרויים 'יהודים' בין הגוים, ואפילו משבט אחר הם".

<> "איש ימיני - מבנימין היה" [רש"י כאן].

<> "לחנם" ללא צורך, שהרי אין אדם משתייך לשני שבטים, ולאחר שהפסוק ייחסו לבנימין, שוב אין הוא מתייחס לשום שבט אחר.

<> מציון 46 ואילך, שהביא את שתי תשובות המדרש, וארבע תשובות הגמרא.

<> מה שכתב "ודבר זה אינו ראוי לצדיק", יבואר על פי מה שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ה ה"ט, וז"ל: "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה, או לישא אשה, או להציל מן העכו"ם... במה דברים אמורים, כשהיו המעות מצויות והפירות ביוקר. אבל אם הפירות בזול ולא ימצא מעות ולא במה ישתכר, ואבדה פרוטה מן הכיס, יצא לכל מקום שימצא בו ריוח. ואף על פי שמותר לצאת, אינה מדת חסידות, שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו, ומפני צרה גדולה יצאו, ונתחייבו כלייה למקום". והכסף משנה הראה שמקורו הוא מב"ב צא., שאמרו שם "אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו, ופרנסי הדור היו, ומפני מה נענשו, מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ". וזה לשון הכסף משנה שם: "משמע לרבינו דכיון דגדולי הדור היו, מסתמא לא יצאו אלא כשחזק הרעב באופן שהיו יכולין לצאת כפי הדין, ואפילו הכי נענשו". והוא הדין לנדון דידן, שברור שמרדכי יצא מארץ ישראל רק כשהיה מותר לצאת על פי הדין, ומכל מקום כל עוד זה היה מדעתו ולא בעל כרחו "דבר זה אינו ראוי לצדיק", וכמבואר ברמב"ם. ואודות שמרדכי נקרא צדיק, כן אמרו חכמים [מגילה י:] "רבי אבא בר כהנא פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא, [קהלת ב, כו] 'לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה', זה מרדכי הצדיק". ולמעלה [לפני ציון 63] הביא את המדרש [אסת"ר ו, ב] שאצל צדיקים שמם קודם להם, וכמו שנאמר [כאן] "ושמו מרדכי". וראה להלן פ"ג הערה 147.

<> לכאורה בגמרא [מגילה יג.] אמרו להיפך, שכך איתא התם "'אשר הגלה מירושלים', אמר רבא שגלה מעצמו", ופירש רש"י שם "שגלה מעצמו - מדלא כתיב 'אשר היה מן הגולה אשר הגלתה', וכתיב 'אשר הגלה עם הגולה', משמע שלא היה כשאר ישראל שגלו על כרחן, והוא גלה מעצמו, כמו שעשה ירמיהו שגלה מעצמו, עד שאמר לו הקב"ה לחזור [ראה ירמיה מ, א-ה]". ותוספות שם כתבו "אשר הגלה שגלה מעצמו - ודריש ליה מדלא כתיב 'הוגלה'". הרי שגלה מעצמו ולא בעל כרחו [ראה מהרש"א שם]. ואולי יש לחלק בין "גלה מדעתו" [לשונו כאן], לבין "גלה מעצמו" [לשון הגמרא], שגלה מעצמו אך לא מדעתו. ויל"ע בזה.

<> פירוש - מרדכי מוכן ומתוקן שלבסוף הוא יביא את גאולת פורים. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - למעלה [לאחר ציון 126] כתב: "כי היה מוכן מרדכי לגאולה... לכך היה מצליח אף קודם לכן". ואם הכנתו לגאולה מביאה להצלחתו אף קודם לכן בשאר ענייניו [שהיה ניכר וידוע בעיר], משום שהוא בעצם מוכן לגאולה [כמבואר למעלה הערה 128], ק"ו שהצלחה זו תאיר לו פנים במניעת הגלות עצמה, כי גאולה וגלות הן תרתי דסתרי, וכיצד נמצא שהמוכן לגאולה ילך לגלות. ולהלן [לאחר ציון 222] כתב: "לא היה ראויה אסתר לגאול את ישראל, כי אין ראוי שתבוא הגאולה על ידי אשה, כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת, ואין האשה מוכנת לגאול את אחר". וצרף לכאן, שגם משה רבינו לא היה בעול גלות מצרים, וכפי שכתב רש"י [שמות ה, ד] "מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, ותדע לך, שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות". וראה להלן הערה 224. @**דוגמה לדבר;**^ אע"פ שהאבות היו עקורים [יבמות סד.], מ"מ יעקב אבינו לא היה עקור כלל, וכלשונו בח"א ליבמות שם [א, קמא.]: "כי הדבר שאינו פוסק נקרא 'חיים', כמו המעיין שיש לו מקור שאינו פוסק... יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת [תענית ה:], לפיכך לא היה יעקב עקור. אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר". הרי הדבוק במקור חיים לא יפול לידי מיתה, והמוכן לגאולה לא יפול לידי גלות. וצרף לכאן מאמר חכמים [שבת פט:] "ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל ["כדרך כל הגולים, שהרי על פי גזרת גלות ירד לשם" (רש"י שם)], אלא שזכותו גרמה לו". הרי שיש זכיות המפקיעות מגלות, וק"ו הזכות של הכנה לגאולה, כפי שהיתה למרדכי.

<> "פותחין - בתורה. כחרשים - קרי ביה 'הַחִרֵשׁ'" [רש"י סנהדרין לח.].

<> "כיון שסוגרין - הלכה, שהם סגורים בה שאינם יודעים להשיב לשואליהם, שוב אין לה פותחין אחרים" [רש"י גיטין פח.].

<> כמו שאמרו [אבות פ"ד מט"ו] "הוי גולה למקום תורה". וכן אמרו [מגילה טז:] "גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש, שכל זמן שברוך בן נריה קיים, לא הניחו עזרא ועלה", ופירש רש"י שם "שיש לך לתמוה למה לא עלה עזרא עם זרובבל בימי כורש, עד השנה השביעית לדריוש האחרון, לאחר שנבנה הבית, כמו שכתוב בעזרא [ז, ח] 'ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך וגו'', ובמדרש, שהיה לומד תורה מפי ברוך בן נריה בבבל, וברוך לא עלה מבבל, ומת שם בתוך השנים הללו". ואחד מההיתרים לצאת לחו"ל הוא ללמוד תורה [רמב"ם הלכות מלכים פ"ה ה"ט, ע"פ ע"ז יג., ושם אמרו ש"אפילו בזמן שמוצא ללמוד יטמא, לפי שאין אדם זוכה ללמוד מכל"]. וכן אמרו [מכות י.] "הרב שגלה מגלין ישיבתו עימו".

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 878]: "כי מלכות מדי מיוחד לבטל מלכות נבוכדנצר לגמרי, שהוא מלכות בבל, כמו שהיה דריוש הורג בלשצר". וכן נאמר [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]" [ראה למעלה פ"א הערה 879].

<> כן מבואר בתרגום יונתן כאן, שכתב: "די אגלי נבוכדנצר מלכא דבבל וכד צרא כורש ודריוש ית בבל נפק מרדכי מן בבל עם דניאל וכל כנישתא דישראל די הוו תמן בבבל נפקו מן תמן ועלו עם כורש מלכא למידר בשושן בירנתא".

<> בגמרא שלפנינו שאלו בסדר הפוך "קרי לה 'הדסה' וקרי לה 'אסתר'", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב, ושם איתא "קרי לה 'אסתר' וקרי לה 'הדסה'". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 27.

<> "בין הצדיקים שגלו לבבל, ובשכינה משתעי קרא" [רש"י שם]. ולהלן [לאחר ציון 171] יבאר שהקרא איירי על הצדיקים העומדים בין הרשעים שהם בעלי גיהנם.

<> "אסתהר - ירח, יפה כלבנה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 200.

<> "כהדסה זו" [רש"י שם].

<> "מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש" [רש"י שם].

<> "ובמות אביה ואמה תו למה לי - מאחר דכתיב 'כי אין לה אב ואם', אלא ללמדנו שאפילו יום אחד לא היה לה אב ואם" [רש"י שם]. וראה הערה 160.

<> "בשעה שנתעברה אמה מת אביה, נמצא שלא היה לה אב משעה שנראה להקרות 'אב'" [רש"י שם].

<> "וכשילדתה אמה מתה, ולא נראית לקרות 'אם'" [רש"י שם].

<> אינו מבאר עתה את המאמר, אלא רק את המשפט האחרון ["עברתה אמה מת אביה, ילדתה אמה, מתה אמה"], ולאחר מכן ימשיך בהבאת סוף המאמר, ורק לאחר מכן [לאחר ציון 166] יתחיל לבאר את המאמר מתחילתו. א"כ דבריו כאן הם כבמאמר המוסגר בין חלקי המאמר.

<> הואיל וכבר נכתב ברישא דקרא "כי אין לה אב ואם", וכמו שפירש רש"י בגמרא [הובא בהערה 156].

<> צרף לכאן את הנאמר [במדבר יא, יב] "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו וגו'", וכתב הרמב"ן שם "האנכי הריתי את כל העם הזה - על דעת אונקלוס כמו 'על ברכות הורי' [בראשית מט, כו], כי האב יקרא 'הורה' מפני שנותן ומזמין ההריון. יאמר אם אני אביהם, או אמם שילדתי אותם". הרי האב נקרא על שם ההריון, והאם נקראת על שם הלידה [שמעתי מידידי הרה"ג רבי נסים אברין שליט"א]. ובספר בית האוצר לגר"י אנגל, ח"א מערכת א-ב, כלל ד [עמוד 28], כתב: "בסנהדרין [דף סט.] תנא דבי רבי ישמעאל 'בן' ולא 'אב' [ע"ש דאיירי לענין "בן" דכתיב בבן סורר (דברים כא, יח)]. וקמפרש התם 'בן' ולא הראוי לקרתו 'אב'. ופירש רש"י [ד"ה אלא כי] דאשמעינן שאם עברו עליו ג' חדשים משהביא ב' שערות, אינו נעשה בן סורר. 'והכי קאמר, 'בן' ולא הראוי להיות 'אב', והיינו לאחר ג' חדשים אחר שהביא שערות, שראוי להיות העובר ניכר אם היה בא על האשה משהביא שתי שערות והיא מתעברת', עכ"ל. ומוכח דאב נמי אין נקרא 'אב' של עובר רק עד אחרי ג' חדשים מן העיבור, דכבר העובר ניכר. וא"כ תיקשי בהך דמגילה דמנא ליה דמיד שעיברתה מת אביה, הלא לפי הך דסנהדרין י"ל דמת רק בכלות הג' חדשים לעיבורה. וי"ל דבאמת מיד כשמתעברת נקראת האב 'אב', ובהך דסנהדרין הכי קאמר ולא הראוי לקרותו אב, היינו דסוף סוף בני אדם אין קוראין אותו 'אב' קודם ג' חדשים, כיון שאין העובר ניכר, ואין יודעין כלל אם יש שם עובר. ודו"ק. ואולם מלשון רש"י בסנהדרין הנ"ל דכתב 'בן ולא הראוי להיות אב', ולא כתב 'ולא הראוי להקרות אב', מוכח קצת דבעצם אין לו שם אב כל זמן שאין העובר ניכר, ולא לבד שאין בני אדם קוראין לו כן, וצריך עיון קצת".

<> "והוה ליה כחצי גופה" [רש"י שם]. ומה שכתב כאן "ואצל האם &**קיימא לן**^ 'עובר ירך אמו'", כוונתו היא שבדבר זה נחלקו התנאים [תמורה לא., וכמצויין ברש"י ב"ק סוף עח:], וקיימא לן שעובר ירך אמו [רמב"ם הלכות שחיטה פי"ב ה"י, תוספות ב"ק מז. ד"ה מאי. אך ר"ת פסק כמ"ד דעובר לאו ירך אמו וכמובא בתוספות סנהדרין פ: ד"ה עובר. וראה בגר"א או"ח סימן תה סק"ה שהרבה להוכיח שקיי"ל עובר ירך אמו].

<> בספר בית האוצר לגר"י אנגל, ח"א מערכת א-ב, כלל ד [עמוד 28], כתב: "אי אב של עובר שמיה אב, עיין רש"י מגילה [יג.] אהא דאמר שם 'ובמות אביה' למה לי, הא כתיב כבר 'כי אין לה אב ואם', אמר רב אחא, עיברתה, מת אביה. ילדתה, מתה אמה. וברש"י [שם] עיברתה מת אביה, נמצא שלא היה לה אב משעה שראוי להקרות לה אב. וכשילדתה מתה אמה, ולא נראית לקרות אם, עכ"ל. ומוכח דאב של עובר שמיה אב, מה שאין כן אם של עובר לאו שמיה אם. והטעם צריך לומר, דכיון דעובר ירך אמו, לכן חשיב גופה, ולא שייך שתקרא אם שלו כיון שהוא כאחד מאבריה... ודע כי מה שכתבתי למעלה בטעם הך דמגילה דהוא משום 'עובר ירך אמו', מצאתי אחר כך כי כוונתי בעזה"י בזה לדעת הגדולה של המהר"ל מפראג ז"ל בספרו אור חדש על הכתוב 'ויהי אומן את הדסה', עיין שם שהביא דרש הגמרא במגילה הנ"ל, וכתב וזה לשונו וכו'" [ומביא את לשון המהר"ל כאן]. @**ובספר כלי חמדה**^, ר"פ תולדות, הביא את דברי הגר"א הידועים דלענין בכור לנחלה תליא בענין היצירה, ואילו לענין קדושת בכור תליא רחמנא בפטר רחם. ובכלי חמדה שם כתב על זה: "נקדים להבין באמת לדעת הגר"א דלענין בכור לנחלה תליא ביצירה, א"כ אמאי בבכור לענין קדושת בכור תליא בלידה, ומאי שנא זה מזה. לכן נראה לי דהענין הוא על פי מה דמבואר במסכת מגילה [יג.]... דיש הבדל בין אב לאם, דאב הוא משעת היצירה, אמנם האם אינה אלא משעת הלידה. וטעם הדבר כתבו דהוא מצד עובר ירך אמו, וכמבואר בספר אור חדש על מגילת אסתר לרבינו המהר"ל מפראג ז"ל. ומעתה אתי שפיר מאוד ההבדל בין בכור לנחלה ובין בכור לקדושת בכורה. דבכור לנחלה תליא עיקר בבכור לאב ["ראשית אונו" (דברים כא, יז)], ובאב הרי הוא אב משעת יצירה, ולכן תליא ביצירה. אמנם בכור לקדושת בכורה, דזה תליא בבכור לאם [כמבואר בגו"א שמות פי"ב אות סא, ויובא בחלקו להלן], וכיון דאינה נקראת 'אם' אלא מלידה ואילך, לכן תליא רחמנא בפטר רחם. וזה נכון מאוד בסייעתא דשמיא". @**וקודם לכן**^ בבית האוצר [שם] העיר הגר"י אנגל בזה"ל: "וצריך עיון קצת, דאם כן גבי אב נמי כיון דהעובר כאחד מאברי אשתו, איך נקרא 'אב' שלו, ויש ליישב, ואין להאריך". וכן העיר הכלי חמדה שם, וז"ל: "אמנם בעיקר דברי הגמרא במגילה הנ"ל לכאורה סתומים מאוד, דאמאי אב מיקרי משעת יצירה, ואם אינה נקראת אלא משעת לידה. ומה שכתב המהר"ל ז"ל משום דאצל האם עובר ירך אמו, לכאורה הדברים נפלאין, דהא גם אצל האב אמרינן כן, דכללא הוא עובר ירך אמו". והיה נראה ליישב, שזה ש"עובר ירך אמו" אין הכוונה שהעובר אינו בריה בפני עצמה, אלא שאין העובר בריה בפני עצמה דוקא ביחס לאמו, כי הואיל והעובר נתון בקרבה, והוא חלק מגופה, לכך ביחס לאמו אמרינן שהעובר "הוה ליה כחצי גופה" [רש"י גיטין כג:], וכמו שהוי ידה ורגלה. אך בנוגע לאחרים, העובר נחשב לבריה בפני עצמה, ולכך שם "אב" יכול לחול משעת העבור. @**דוגמה לדבר;**^ השו"ע או"ח סימן צא סעיף ד פסק "הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי. ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה, משמע דחשיבא כסוי". והמשנה ברורה שם סק"י כתב "דהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו". וברי הוא שאין הכוונה שהיד אינה יכולה לשמש כסוי כלל, שהרי כשאחר מניח ידו על ראשו היד נחשבת לכסוי. אלא שאין היד נחשבת כסוי לבעל היד, כי הגוף אינו יכול לכסות את עצמו. אך ביחס לשאר אדם, היד נחשבת כסוי מעליא [ראה גו"א בראשית פכ"ד תחילת אות ב, באר הגולה באר הרביעי הערה 1207, ודר"ח פ"ד הערה 760]. והוא הדין לעובר הנתון במעי אמו; ביחס לאם אין לו שֵם בפני עצמו, אך ביחס לשאר העולם יש לו שֵם בפני עצמו. @**אך זה אינו**^, כי בגבורות ה' ר"פ ג כתב שאין לעובר שום מציאות, וכלשונו: "עצמם של ישראל שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו... שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם טפל אצלה, שהוא &**ירך אמה**^, ואין לו מציאות בעצמו... אמר [דברים ד, לד] 'או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי'. וכתב לך לשון 'מקרב', שהוא לשון קרב וכרעיים, כלומר שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו, כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 318]. ומוכח מכך שאין לעובר שום מציאות בעצמו, ולא רק ביחס לאמו. ואין זה דומה לידו של אדם, כי היד נמצאת בגלוי בעולם ["ידיו מאבראי" (נדה מג.), ופירש רש"י שם "בידיו, כלומר בגלוי", וראה להלן הערה 195], ורק כלפי בעל היד אין היא יכולה לשמש לכסוי, כי אין הגוף יכול לכסות את עצמו, מה שאין כן ביחס לזולתו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מה שהקשה הגר"י אנגל, כיצד שם אב חל על בריה שאין לה מציאות בפני עצמה. @**לכך נראה**^ לומר לאידך גיסא; כלפי הכל אין לעובר מציאות משום ש"עובר ירך אמו", כי הואיל והעובר בלוע ונסתר במעי אמו, לכך אין לו מציאות כלפי העולם. אבל רק כלפי האב בלבד אין העדר מציאות העובר נחשב לחסרון. והטעם לכך הוא, כי האב נותן את ה"בכח" להולדה, ואילו האם נותנת את ה"בפועל" להולדה, וכמו שכתב בגבורות ה' פל"ח [קמג:], וז"ל: "בכור האב ראשית הכח, ובכור האם ראשית במציאות ובפעל". ובגו"א שמות פי"ב אות סא כתב: "כי האשה מוציאה הבנים לאויר העולם... ואין האב מוציאו לעולם, ואין בכור שלו ראשית המציאות, רק ראשית כחו ואונו [דברים כא, יז]... בכור לאב, המעלה הזאת לבן מצד האב, ולא מצד המציאות בעצמו" [ראה להלן הערה 307 שלכך האשה מניקה את ילדיה אך האיש אינו מניק את ילדיו]. ועוד אודות שהלידה מצד האם היא יציאה לפועל, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [ריג:], וז"ל: "הלידה, כאשר האדם בא לעולם, ויוצא אל הפעל". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו:] כתב: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה [לידה] יציאה לעולם בריאת האדם" [ראה להלן הערה 267]. לכך גדר העובר נידון בערכין; שֵם האב יכול לחול גם על עובר, כי הואיל והעובר החל בכח את תהליך לידתו, לכך מבחינת האב [הממונה על הבכח] שעת העיבור היא שעת תכליתו, ושֵם אב חל מיד כשנתעברה ממנו. וזה שאין לעובר מציאות בפועל אינה נחשבת חסרון כלפיו, כי כל מהותו של האב היא הבכח של יצירת הולד, ואין לאב שום שייכות לבפועל של יצירת הולד. וכשם שמעלת בכור האב היא מצד האב ולא מצד המציאות, כך גדר העובר הוא מצד האב ולא מצד המציאות. מה שאין כן כלפי האם [הממונה על הבפועל], כל עוד שהולד עדיין בלוע וטמון במעי אמו ולא פרש ממנה, אין כאן הבפועל של יצירת הולד, ולכך אין שֵם אם יכול לחול על העובר. וכן הוא גם כלפי שאר בני אדם, שהואיל וכל דבר בעולם שנסתר הוא נחשב לחסר מציאות [כי הנסתר הוא בכח והנגלה הוא בפועל, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 590, ובפתיחה הערה 77, ולהלן פ"ג הערה 635], לכך אין לעובר מציאות בעולם הנגלה מפאת היותו נסתר מעין כל. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ד, יח], שכתב: "ועירד ילד - יש מקום שהוא אומר בזכר 'הוליד', ויש מקום שהוא אומר 'ילד', שהלידה משמשת שתי לשונות; לידת האשה... וזריעת תולדות האיש... כשהוא אומר 'הוליד' בלשון הפעיל, מדבר בלידת האשה, פלוני הוליד את אשתו בן או בת. וכשהוא אומר 'ילד' מדבר בזריעת האיש". הרי שיש שתי מערכות של לידה; מצד האב הלידה מתרחשת בזריעת האיש, ומצד האם הלידה מתרחשת ביציאת העובר לאויר העולם. והואיל וזריעת האיש נקראת לידה, בודאי ששם אב יכול לחול משעה זו, דמדאיכא תולדות מכלל דאיכא אבות. [וראה פחד יצחק פסח מאמר כ אות ב שכתב דברים הנוגעים מאוד למתבאר כאן]. @**ויש בזה^** הטעמה מיוחדת; הנה לשון חכמים הוא "עובר &**ירך**^ אמו", ומדוע הזכירו חכמים דוקא את הירך יותר משאר אברים. אלא הם הם הדברים; מגמת חכמים במאמר זה אינה להורות שהעובר הוא כאחד מאברי אמו, אלא להורות שהסתרת העובר במעי אמו מונעת ממנו שֵם מציאות לעצמו. וכאשר הנך בא להורות על הטמון והנסתר, הרי הירך מורה על כך במיוחד ובמסוים, וכמו שאמרו חכמים [סוכה מט:] "מאי דכתיב [שיה"ש ז, ב] 'חמוקי ירכיך', למה נמשלו דברי תורה כירך, לומר לך מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר". ובגבורות ה' ס"פ סז כתב: "הירך שהוא בסתר, כמו שאמרו חכמים 'חמוקי ירכיך', מה ירך בסתר, אף דברי תורה 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" [הובא למעלה פ"א הערה 1102]. לכך כלפי האם והעולם אין לעובר מציאות, כי הוא נדון כירך אמו המוסתרת. אך כלפי האב, אין ההסתר נחשב לחסרון כלפיו, כי בלא"ה אין לידתו קשורה לבפועל, אלא לבכח. לכך התחלת העבור היא השלב שהאב ילד את בנו, וברי הוא ששם אב יחול מרגע זה. @**וצרף לכאן**^ את דברי הגר"ח מבריסק בספרו על הרמב"ם, שבהלכות עבדים כתב: "חלוק בזה דין האם מדין העובר, דעובר במעי אמו כיון דאכתי לא נגמר חיותיה, וחיותיה תלוי בתר אמו, ולא הוי איש בפני עצמו... מה שא"כ האם, אע"ג דעובר ירך אמו הוא, אבל מ"מ האם אינה צריכה להעובר כלל... ונראה דגם יסוד הך דינא דעובר ירך אמו שבכל מקום, אינו רק לענין העובר, דאינו חשוב בלא אמו, ורק ירך אמו הוא דהוי. מה שא"כ לענין האם, לא שייך כלל לגבי דידה זה דעובר ירך אמו הוא". והם הדברים שנתבארו כאן; "עובר ירך אמו" אינו בא לומר שהעובר הוא כיד האם מצד האם, אלא שהעובר הוא כיד האם מצד העובר בלבד, שהואיל והוא טמון במעי אמו, אין לו מציאות עצמית. אך אין זה מורה כלל על יחס האם לעובר, אלא על יחס העובר לאם. אך אם הדין "עובר ירך אמו" היה מלמדנו שהעובר הוא כאבר אחד מאברי האשה, בודאי שזה היה מורה גם על יחס האם לעובר, וכפי שהאם מתייחסת לשאר אבריה. @**ובספר נאות יעקב**^ [לאחיו של הדבר אברהם] סימן כב, בהגהה שם, העיר בזה"ל: "למאן דאמר עובר ירך אמו, למה לן קרא ד'כל בהמה תאכלו' [דברים יד, ו] להתיר בן פקועה [חולין סט.], תיפוק ליה דהוי כאחד מאבריה שניתרים בשחיטתה". ולמתבאר כאן לא קשיא, ש"עובר ירך אמו" אינו בא לומר שהעובר הוא כאחד מאבריה של אמו מצד האם, אלא בא לומר שאין לעובר מציאות בפועל מצד עצמו, והוא כירך אמו המוסתרת. לכך עדיין לא היינו יודעים לומר ששחיטת האם תועיל לבן פקועה, כי כדי לומר כך נצטרך לבאר ש"עובר ירך אמו" הוא מצד האם, וזה מעולם לא אמרנו. @**ועל פי זה**^ תתיישב הערה נוספת של הגר"י אנגל [שם], שכתב בזה"ל: "ועוד עיין יבמות [סט:] דעד מ' יום חשיב העובר מיא בעלמא, ואין פוסל את אמו מלאכול בתרומה. וצריך עיון קצת דאיך חשיב האב 'אב' מרגע העיבור ממש, אם הוא מיא בעלמא, ואיך יפול על מיא בעלמא שם 'אב', ובאתי רק להעיר". ולפי המבואר כאן שאלה זו מתיישבת ברווחא; שם "אב" שחל משעת העיבור אינו משום שיש לעובר מציאות כלשהיא בפועל, דלעולם אין לעובר שום מציאות בפועל, הן בארבעים יום הראשונים [דהוי מיא בעלמא], והן בהמשך ימי העיבור [דעובר ירך אמו]. אך אין זה מוריד כלל ביחס לשם "אב", כי שם זה מעולם לא היה קשור למציאות בפועל של העובר, אלא למציאותו בכח, וכמו שנתבאר. ודו"ק.

<> "באוריה משתעי קרא" [רש"י שם].

<> "בת שבע" [רש"י שם].

<> הושמט כאן המשפט שהוסיפו כאן בגמרא, והוא "משום ד'בחיקו תשכב' הוות ליה 'כבת', אלא 'כבית', הכי נמי 'לבית'". ובעין יעקב נכתב כך "משום ד'מפתו תאכל' 'ותהי לו כבת', אלא 'כבית', הכא נמי 'לבית'".

<> חוזר בזה לבאר את חמש הדעות שהביא למעלה [לאחר ציון 151] אודות השמות של "הדסה" ו"אסתר". וראה הערה 159.

<> זו דעת רבי מאיר [מגילה יג.], שאמר "תניא רבי מאיר אומר, 'אסתר' שמה, ולמה נקרא שמה 'הדסה', על שם הצדיקים שנקראו הדסים", והובא למעלה לאחר ציון 151. וראה בסמוך הערה 175.

<> בעצמה - בעצם.

<> אודות רשעותו של אחשורוש, ראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, פ"א הערות 19, 31, 113, 188, 1061, להלן פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ופ"ז הערה 50.

<> כמו שאמרו על רבקה [רש"י בראשית כה, כ] "וכי עדיין לא נכתב שהיא בת בתואל ואחות לבן ומפדן ארם, אלא להגיד שבחה, שהיתה בת רשע, ואחות רשע, ומקומה אנשי רשע, ולא למדה ממעשיהם". ובגו"א שם אות יט [ו:] כתב: "והנה רבקה מפני שאביה היה רשע, היה לה ללמוד מכח מורא של אב [ויקרא יט, ג], ואף על פי כן לא למדה. ומפני שהיה אחיה רשע, וידוע כי האחים אוהבים זה את זה בתכלית, ונמשך האחד אחר מעשה השני מחמת האהבה, והיא לא עשתה ולא חששה אל האהבה. ומפני שכל העיר היו רשעים, והיה לה להיות נמשך אחר מנהג העיר שהיו כולם רשעים, ולא הלכה אחר המנהג. וזה בודאי הוראה על גודל צדקתה וזכות נפשה" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 248]. ואודות שעמידה מול נסיונות ועיכובים מורה על דבר שבעצם, כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי, ודבר זה השלמתו" [ראה להלן פ"ג הערה 143]. ואמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב לבאר בזה"ל: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר". וכן הוא בנתיב התורה פ"ג [קלד.] ושם הערה 48 [הובא למעלה בפתיחה הערה 326, ולהלן פ"ג הערה 143].

<> אודות שהרשעים הם בעלי גיהנם, כן אמרו חכמים [ב"ב טז.] "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים". ועוד אמרו [עדיות פ"ב מ"י] "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש". וכן אמרו [עירובין יט.] "תקנת גיהנם לרשעים, גן עדן לצדיקים". ולמעלה [א, יב (לאחר ציון 1057)] הביא את המדרש [אסת"ר ג, יד] שאמרו "כשהקב"ה דן את הרשעים בגיהנם, אין דן אותם רק ערומים". וכן להלן [ג, ד] הביא המדרש [אסת"ר ז, ט] שמראות עיניהם של הרשעים מורידות אותם לגיהנם. ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון", ושם הערה 101. ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם' [תנחומא חיי שרה, ג], רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי". וראה להלן הערה 573, פ"ג הערות 160, 163, 171, ופ"ה הערה 510.

<> יש להבין, מדוע מזכיר כאן תיבת "&**עמק**^ ומצולה", הרי בפסוק בזכריה לא נזכרה כלל תיבת "עמק", אלא רק תיבת "מצולה", שנאמר שם [זכריה א, ח] "והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה". ונראה שלא מצינו בשום מקום ש"מצולה" היא גיהנם [ואינה נכללת במה שאמרו חכמים (עירובין יט.) "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית"]. אך מצינו שאמרו ש"עמק" הוא גיהנם [אע"פ ששם זה לא נכלל בשבעה שהוזכרו בעירובין יט.], וכמו [שבת לג.] "כל המנבל את פיו מעמיקין לו גיהנם, שנאמר [משלי כב, יד] 'שוחה עמוקה פי זרות'". וכן נאמר [תהלים פד, ז] "עוברי בעמק הבכא וגו'", ואמרו [עירובין יט.] "'עוברי בעמק הבכא'... 'עוברי' אלו בני אדם שעוברין על רצונו של הקב"ה. 'עמק' שמעמיקין להם גיהנם". ו"מצולה" היא עמוקה, וכמו שכתב רש"י על הפסוק [שמות טו, י] "צללו כעופרת וגו'", "צללו - שקעו עמקו, לשון מצולה". והרד"ק בספר השרשים, שורש צול, כתב: "מצולות... ענינם ריבוי המים ועמקם". ובח"א לסוטה מו: [ב, פה.] כתב: "יש מקום שהוא עמוק כמו מצולה". לכך תיבת "עמק" מגלה על תיבת "מצולה", כי שניהם עמוקים. והואיל ו"עמק" הוא גיהנם, אף "מצולה" היא גיהנם.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אחת מהפתיחות למגילה היא [מגילה י:] "'תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדס' [ישעיה נה, יג]. 'תחת הנעצוץ' תחת המן הרשע... 'יעלה ברוש' זה מרדכי... 'תחת הסרפד' תחת ושתי הרשעה... 'יעלה הדס' זו אסתר הצדקת שנקראת 'הדסה', שנאמר 'ויהי אומן את הדסה'". ובעין יעקב שם הוסיפו על כך את הפסוק בזכריה, שכך לשון העין יעקב שם: "'יעלה הדס' זו אסתר הצדקת שנקראת 'הדסה', שנאמר 'ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו', וכתיב 'והוא עומד בין ההדסים'". וכגירסה זו הביא למעלה בפתיחה [שם לפני ציון 96]. ותמוה טובא, מה מוסיף הפסוק הסתום בזכריה על הפסוק המפורש במגילה, שלאחר שנאמר כאן להדיא "ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו" [והעין יעקב הביא גם את התיבות "היא אסתר בת דודו", לעומת הגמרא שהביאה רק את התיבות "ויהי אומן את הדסה"], מה המקרא חסר, ומהו הצורך להביא עוד את הפסוק בזכריה "והוא עומד בין ההדסים", שבו לא נזכר כלל שמה של אסתר, וכי "זכריה עוד לקרא". אך לפי דבריו כאן הדבר מחוור כמין חומר; הפסוק בזכריה מורה על גודל צדקתה של אסתר, שלא נמשכה אחר אחשורוש הרשע, והיתה כשושנה בין החוחים, וכמבואר כאן. והואיל וכוונת הפתיחה למעלה אינה רק לזהות את אסתר בשם "הדס", אלא לומר שהצדקת באה במקום הרשעה, וכמבואר למעלה בפתיחה [מציון 97 ואילך], לכך הובא הפסוק בזכריה המלמדנו אודות טיב צדקותה של אסתר, כי אותה אנו מבקשים [הובא למעלה בפתיחה הערה 96]. וראה להלן הערה 345, ופ"ז הערה 51.

<> בא לבאר את הדעה השניה בגמרא [מגילה יג.], שאמרו שם "רבי יהודה אומר, 'הדסה' שמה, ולמה נקראת שמה 'אסתר', על שם שהיתה מסתרת דבריה, שנאמר [להלן פסוק כ] 'אין אסתר מגדת את עמה וגו''", והובא למעלה לאחר ציון 152.

<> "זאת ששמה 'אסתר', שכל עניינה היה הצניעות והסתירה, כמו שכתבנו שכל עניין אסתר היה דבר זה" [לשונו למעלה לפני ציון 36], וראה למעלה הערה 36 שנלקטו שם מקומות רבים שכתב כן. וראה להלן ציונים 276, 419.

<> סוכה לב: "תנו רבנן, 'ענף עץ עבות' [ויקרא כג, מ], שענפיו חופין את עצו, ואי זה הוא, הוי אומר זה הדס". ופירש רש"י שם "ענף עץ עבות - שכולו ענף, שהעץ מחופה בעלין על ידי שהן עשויין בקליעה, ושוכבין על אפיהן". וראה להלן הערה 277.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 274]: "וראוי לה זה השם 'אסתר' ביותר, כי 'אסתר' נקראת מפני שהיה לה מדת הצניעות וההסתר... ולכך היתה מוצנע ונסתר אצל מרדכי. וכמו שם 'אסתר' היה לה בשביל הצניעות וההסתר שנמצא בה, כך שם 'הדסה' גם כן נקרא על ענין זה, כי ההדס עליו מחפין את עצו, עד שהעץ שהוא העיקר הוא מכוסה מן העלין. לכך אמר 'ויהי אומן את הדסה היא אסתר'. ושתי השלימות; 'הדסה' על שם שלא היתה מגולה רק מחופה. ושם 'אסתר' על ההסתר הגמור, כי יש נשים שהם בגלוי ובפריצות. ועל זה נקראת 'הדסה', שעליו מחפין עצו, ואינו מגולה. ויותר מזה, שהיא נסתרת, לכך נקראת 'אסתר' על שם הצניעות".

<> בא ליישב הערה מתבקשת; בשלמא לפי הדעה הראשונה שהובאה למעלה ["רבי מאיר אומר, 'אסתר' שמה, ולמה נקרא שמה 'הדסה', על שם הצדיקים שנקראו הדסים"], שפיר מובן מה שנאמר "הדסה היא אסתר", שהמקרא בא לומר שהאשה שנתכנתה בשם "הדסה", היא אינה אלא "אסתר" הידועה כך בשמה. אך לפי הדעה השניה ["'הדסה' שמה, ולמה נקראת שמה 'אסתר', על שם שהיתה מסתרת דבריה"], לא תובן ההדגשה "הדסה היא אסתר", דאדרבה, "הדסה" הוא שם העצם שלה, ואילו "אסתר" הוא שם כנוי שלה, ומה שייך לומר "הדסה היא אסתר".

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 270]: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו'' [חולין קלט:]. ולמה כתיב שני הסתרות, רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן... וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה, ודבר זה יתבאר עוד. לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן. ולכך מה שכתיב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', שמורה זה על הסתר פנים, דבר זה עצמו מורה כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות".

<> פירוש - מה שאסתר לא הגידה את עמה מורה על צניעותה. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 360]: "כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". ובנתיב השתיקה פ"א כתב: "אמרו במגילה [יג:] בשכר צניעות שהיה בשאול, זכה ויצאה ממנו אסתר. ומאי צניעות היתה באסתר, שנאמר [להלן פסוק כ] 'אין אסתר מגדת'. כי מעוט גלוי דברים מורה על צניעות... ואינו מוציא דברים אל הגלוי, שזהו יציאה מן הצניעות". וכל נתיב הצניעות מבוסס על יסוד זה, שהצנוע הוא נסתר [הובא למעלה בהקדמה הערה 277].

<> להלן פסוק יב [לפני ציון 419]. וכן ביאר כמה פעמים למעלה, וכמובא בהערות הקודמות.

<> פירוש - הואיל והצניעות מאבדת את המן [כמו שיבאר], לכך זה עצמו מורה על המדריגה העליונה והפנימית שיש לצניעות, כי רק משם אפשר לאבד את המן. ואודות שמפלת המן באה ממקום עליון ונסתר, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נג [תתלג:], וז"ל: "כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון. וכן ביום הכפורים, נצוח סמאל, הוא כח עשו... הוא למעלה מן עולם הזה. ולפיכך אמרו כי פורים ויום הכפורים לא יעברו ולא יהיו בטלים, כי אלו שנים הם בטול כח עשו שבא לעולם, כמו שהתבאר. ומאחר כי מדרגתם מעולם העליון, אין בטול להם אף לזמן התחיה, שיתבטלו עניני עולם הזה". וקודם לכן [תתלא.] כתב שם: "ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה שממנה החיות שלא בטבע, כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה. ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 591] כתב: "אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה... 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". ולהלן [אסתר ו, יא] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה. וראה למעלה בהקדמה הערות 280, 290, 384, 597, ולהלן הערות 244, 245, 310, 363, ופ"ה הערה 197.

<> לפנינו בפסוק [ירמיה מט, כ] "אם לא יסחבום צעירי הצאן" לא נמצא שכך תרגם יהונתן [אלא תרגם שם "אם לא יגררון ויקטלון תקיפי עמא"], ולא מצאתי שתרגם כך בשאר מקום. וכן בח"א לב"ב קכג: [ג, קכז.] הביא כן בשם תרגום יהונתן [הובא להלן פ"ג הערה 152]. ובגמרא [יומא י.] אמרו "מאי 'צעירי הצאן', זוטרא דאחוהי", אך שם הכוונה למלכות פרס [שבא מתירס, שהוא הקטן בבני יפת (בראשית י, ב), וכמבואר במהרש"א שם]. אמנם נאמר [שופטים ה, יד] "מני אפרים שרשם בעמלק אחריך בנימין בעממיך וגו'", ובתרגום יונתן שם איתא "דבית אפרים קם יהושע בר נון בקדמיתא אגיח קרבא בדבית עמלק בתרוהי קם מלכא שאול מדבית בנימין וקטל ית דבית עמלק". וראה הערה הבאה.

<> כן אמרו במדרש [ב"ר עג, ז] "מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל, הדה הוא דכתיב [ירמיה מט, כ] 'אם לא יסחבום צעירי הצאן'. ולמה הוא קורא אותן 'צעירי הצאן', שהם צעירים שבשבטים". וכן הביא מדרש זה להלן [ג, ד (לפני ציון 152), וכן להלן ד, יד (לאחר ציון 440)]. אמנם במדרש שם דובר על יוסף ולא על בנימין, וראה להלן פ"ג הערה 152, ופ"ד הערה 341.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ב אות ח: "ויש לך להבין מפני מה הצעירה [אֵם עמון] היתה צנועה יותר [מאֵם מואב], ותבין זה ממה שאמרו חכמים [מגילה יג:] 'בשכר צניעות שהיתה ברחל [זכתה ויצאה ממנה שאול]', כי לעולם הצעיר הוא יותר צנוע ופנימי, ובא ממקום צנוע ופנימי יותר, לכך לא נגלה מיד, כמו אשר קודם לו. ומזה הטעם לא היה אומה בכל ע' 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. ולכך הצעירה היה בה צניעות יותר" [ראה למעלה פ"א הערות 1233, 1234, ולהלן פ"ד הערה 347]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.] כתב: "דע, כי ראויה היתה רחל לצניעות, מפני כי רחל היתה הקטנה, והיא יצאה אחרונה אל הגלוי, שהרי נולדה באחרונה. וכל אשר יוצא אחרונה אל הגלוי הוא דבר צניעות, כי הוא נסתר ביותר, וזהו הצניעות. וכן תמצא בבנות לוט, בצעירה שקראת [בראשית יט, לח] 'בן עמי' וזה דרך צניעות. לא כמו הבכירה שקראה [שם פסוק לז] 'מואב', ופרסמה הדבר, וזהו בלתי צניעות [רש"י שם]. ומזה תבין כי הצעירה מוכנת לצניעות, כי היא יצאה אחרונה אל הגלוי להיות נמצא בעולם... ולכך אמר [מגילה יג:] 'בשכר צניעות של רחל יצא שאול', שהיה צנוע. 'ובשכר צניעות של שאול יצאה אסתר', שהיתה צנועה". וכן כתב בנתיב הצניעות ס"פ ג, ח"א לנזיר כג: [ב, כו:], ח"א לב"ק לח: [ג, ז.], וח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.]. @**אך יש**^ להעיר שידוע מאוד ש"לאה עלמא דאתכסיא, בחינת בתי גוואי. רחל עלמא דאתגליא, בחינת בתי בראי" [לשון הקהלת יעקב ערך מחלת]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שרחל באה ממקום יותר צנוע ופנימי מחמת היותה הצעירה. ויל"ע בזה.

<> להלן ג, ד [לאחר ציון 151], ושם מזכיר את דבריו כאן. וראה להלן פ"ד לפני ציון 348, שגם שם הזכיר דבריו כאן.

<> אודות שמרדכי הוא משבט בנימין, כן נאמר [למעלה פסוק ה] "איש ימיני". ואודות שאסתר היא משבט בנימין, הרי אסתר היא בת אחיו של מרדכי [תרגום יהונתן כאן], וממילא פשיטא שאף אסתר היא משבט בנימין. ובאסת"ר י, יג אמרו "העמיד הקב"ה כנגדן מרדכי ואסתר, שהיו משבט בנימין". ורש"י [בראשית מט, כז] כתב "יחלק שלל - מרדכי ואסתר שהם מבנימין, יחלקו את שלל המן". ורש"י [ירמיה לב, יב] כתב שלא מצינו בכל המקרא אח האם קרוי "דוד" [ראה להלן פ"ד הערה 346].

<> להלן [לאחר ציון 308]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 282] כתב: "וכך מרדכי שנרמז בלשון [שמות ל, כג] 'בשמים ראש' הכתוב אצל הקטורת, מורה על ההסתר. כי הקטורת הוא נסתר כאשר ידוע, שהרי היו מקטירים אותו לפני ולפנים ביום הכפורים [יומא נב:], ובשאר ימות השנה לא היו מקטירין אותו כי אם על המזבח בפנים [שמות ל, פסוקים ז, ח]. וכאשר היו מקטירין על המזבח, היו פורשין מן העזרה, שיהיה הקטורת בחשאי. וכן אמרו על הקטורת [יומא מד.] יבא דבר שבחשאי, שהוא הקטורת, ויכפר על דבר שבחשאי, הוא לשון הרע. ומזה תבין כי אסתר בת זוג למרדכי, שנקרא על שם 'מרי דכיא', והדברים האלו עמוקים מאוד, ואי אפשר לפרש יותר. וכאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר". וראה להלן ציון 499.

<> חוזר לבאר מדוע הצעיר מורה על הצניעות.

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש צנע: "'ואת הצנועים חכמה' [משלי יא, ב], ענינו השפלים והמסתתרים מרוב ענוותם, בהם תמצא החכמה. והמקור מן הכבד [מיכה ו, ח] 'והצנע לכת'". ורש"י [בראשית יח, ט] כתב: "הנה באהל - צנועה היא". וכן רש"י [שמות לד, ג] כתב: "ואיש לא יעלה עמך - [הלוחות] הראשונות על ידי שהיו בתשואות וקולות וקהלות, שלטה בהן עין רעה. אין לך יפה מן הצניעות". ונאמר על שאול [ש"א י, טז] "ויאמר שאול אל דודו הגד הגיד לנו כי נמצאו האתנות ואת דבר המלוכה לא הגיד לו וגו'", ופירש רש"י שם "ואת דבר המלוכה לא הגיד - דרך צניעות היתה בו". ורש"י [ש"ב יג, ב] כתב: "כי בתולה היא - צנועה בבית, ואינה יוצאת לחוץ". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קצט:] כתב: "כי הצנוע אינו ממהר לפסוק, כי חכמתו צנוע עמו". ובח"א לב"ק לח: [ג, ז.] כתב: "שכך לשון 'צניעות', שהוא לשון מוצנע ונסתר".

<> אודות שעשו יצא ראשונה מחמת מדריגתו הגלויה והפחותה, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו, וז"ל: "כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה" [ראה להלן פ"ג הערה 66, ופ"ו הערות 353, 422]. ובגבורות ה' ר"פ כט כתב: "כי כאשר תבין ותדע כי באמת יעקב הוא בכור והוא עלול בראשון, רק לענין התגלות בעולם הטבעי לצאת לפעל עשו יותר ראשון. כי הדבר אשר הוא קרוב אל העלה הראשונה, הוא רחוק מן התגלות בעולם הטבעי. ואשר הוא רחוק מן העלה, הוא קרוב להתגלות בעולם הטבעי, ודבר זה ידוע. ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחלה... כי יעקב נולד אחרון, ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי, ומי שהוא יותר במעלה, מאוחר לצאת לפעל... כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע". ולהלן [ו, יב (לאחר ציון 350)] כתב: "אמרו במדרש [ב"ר סג, ח] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחילה, כדי שיצא הוא וסריותו עמו... ופירוש זה כי עשו הוא דבק בסריותו ובגנותו, ובשביל זה הוא נוטל כל הפחיתות והגנות, עד שהיה יעקב איש חלק, ועשו היה איש שעיר, ודבר זה יורה על הגנות והפחיתות". וכן הוא בנצח ישראל פט"ו [שסה:], וח"א לב"ב קכג. [ג, קכז.].

<> ודרשו על כך במדרש [ב"ר סה, כ] "אמר רבי ברכיה, בשעה שיעקב מרכין בקולו ["משפיל ולוחש" (מתנו"כ שם)] ידי עשו שולטות, דכתיב [ראה שמות יז, ג] 'וילונו כל העדה', [שם פסוק ח] 'ויבא עמלק'. ובשעה שהוא מצפצף בקולו, אין הידים ידי עשו, אין ידי עשו שולטות". ולמעלה בפתיחה [לפני ציון 308] הביא מדרש זה. וראה בסמוך הערות 197, 199.

<> כן כתב רבי צדוק הכהן בתקנת השבין, אות ו, וז"ל: "נאמר [שיה"ש ב, יד] 'השמיעני את קולך כי קולך ערב', ולמדו מזה [ברכות כד.] דקול באשה ערוה. כי הקול הוא יוצא מפנימיות ומעמקי הלב. ולפי שאין תשוקתה של אשה אלא לבעלה כמו שאמרו [ב"ר כ, ז] על פסוק [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'... לכן כמים הפנים לפנים [משלי כז, יט] קולה מעורר אהבה ותאוה בלב האיש". וכן כתב שם באות יב. ובשפת אמת ביאר הרבה פעמים שהקול בא מפנימיות האדם [פרשת תולדות שנת תרל"ח, פרשת בשלח שנת תרמ"ו, פרשת יתרו שנת תרל"ב, ועוד]. ובשם משמואל פרשת חיי שרה, שנת תרע"ו, כתב: "ובמדרש [ב"ר סג, י] 'ורבקה אוהבת את יעקב' [בראשית כה, כח], כל שהיתה שומעת קולו היתה מוספת לו אהבה על אהבתו. וידוע שקול הוא פנימיות, על כן באשר היתה נמשכת רק אחר הפנימיות, על כן היתה אוהבת את יעקב". ושם פרשת שלח שנת תרע"ז כתב: "הנה ידוע ההפרש שבין קול ודיבור; שקול הוא הבל היוצא מפנימיות הלב, טרם נתחלק בה' מוצאות הפה. ודיבור הוא שנתהוה על ידי ה' מוצאות הפה". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית טז, ב] "לקול שרי - לרוח בקודש שבה", ולא כתב "לרוח הקודש שלה", אלא "שבה", כי הקול בא מפנימיות האדם. וראה גו"א שם אות ג, ושם הערה 4.

<> נדה מג. "כידיו, מה התם מאבראי, אף הכא מאבראי", ופירש רש"י שם "בידיו, כלומר בגלוי" [הובא למעלה הערה 163]. ובבאר הגולה באר הראשון [לד.] כתב: "כי הידים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים. וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה וממשמשין הכל בחוץ, ודבר כמו זה מסוגל לטומאה... ועיקר הכתוב דרשו במסכת נדה [מג.] מה ידיו אבראי, אף כל מאבראי, לאפוקי מגע בית הסתרים דאינו מקבל טומאה... כי ידיו הם יותר ראוי לטומאה". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ". וראה הערה הבאה, ופ"ה הערה 46.

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.]: "ובמדרש [תנחומא בשלח, ט], למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו... כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו... וכח הנבדל מחלק ומסלק אותו" [הובא בחלקו למעלה בפתיחה הערה 308]. ובגבורות ה' ס"פ מא כתב: "כלל הדבר... כל מי שמדרגתו בלתי חומרי, הוא גובר על המונע החומרי". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו.] כתב: "הלא הנבדל מבטל הדבר הגשמי". ושם פ"מ [תרכה.] כתב: "כי הקדוש שהוא נבדל, ואין בו החמרי הגשמי, מבטל את דבר הגשמי", ושם הערה 95.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 307]: "כי הצלת ישראל בגאולה זה היה מכח התפילה, שהיו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו, אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו [ב"ר סה, כ]. ודברים אלו ידועים בחכמה איך קול יעקב מנצח את עמלק, וכדכתיב [שמות יז, יא] 'וכאשר גברו ידי משה' בתפילתו, היו גוברים ישראל, 'וכאשר יניח', ולא היה קול קול יעקב, וגבר עמלק. וכך בתרגומו [יונתן וירושלמי שם] 'כאשר ירים ידו בצלו וגברו ישראל, וכאשר ינוח וגו''. והרי לך כי התפילה הוא נצחן של עמלק, וזהו עניין המגילה כאשר תבין הדברים עמוקים מאוד". וראה שם הערה 313 בביאור הדבר.

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

<> יש להבין, כי כאן מבאר שהקול של יעקב גובר על ידי עשו [ולכך אסתר זכתה לאבד את המן]. אך במדרש [ב"ר סה, כ] אמרו "בשעה שיעקב מרכין בקולו ["משפיל ולוחש" (מתנו"כ שם)] ידי עשו שולטות, דכתיב [ראה שמות יז, ג] 'וילונו כל העדה', [שם פסוק ח] 'ויבא עמלק'. ובשעה שהוא מצפצף בקולו, אין הידים ידי עשו, אין ידי עשו שולטות" [הובא למעלה הערה 193]. אך לא אמרו שקול יעקב גובר על ידי עשו, אלא "אין ידי עשו שולטות", וכיצד מבאר כאן שקול יעקב גובר על ידי עשו. וכן למעלה בפתיחה [לאחר ציון 307] כתב: "היו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו. אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו". הרי פתח ב"גוברים בזה על עמלק בתפילה", וסיים ב"אין שולטין ידי עשו". והרי אלו שני דברים שונים, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 84], וז"ל: "כי הגאולה הזאת מן המן הרע, היו בישראל שני דברים; האחד, שלא היה השונא שולט בהם. השני, שישלטו הם בשונא שלהם". ומעתה יש לדון, האם "הקול קול יעקב" עושה שאין ידי עשו שולטות על יעקב, או שהן עושות שיעקב גובר על עשו. @**ונראה**^ שלדעת רבי יהודה [בעל המימרא הזאת (מגילה יג.)], אין מצב ביניים ביחס של יעקב ועשו, אלא או שעשו שולט על יעקב, או שיעקב שולט על עשו. וכן כתב רש"י [בראשית כה, כג] כתב: "מלאם יאמץ - לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל. וכן הוא אומר [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החרבה', לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 206] כתב: "אבל המן נקרא [להלן ג, י] 'צורר היהודים'. ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני". לכך קול יעקב עושה שידי עשו לא ישלטו, וממילא יעקב גובר על עשו. וראה למעלה בהקדמה הערה 137, ולהלן פ"ג הערה 376, ופ"ד הערה 331.

<> שהוא ירח [אונקלוס דברים ד, יט]. וכן רש"י במגילה שם [יג.] כתב "אסתהר - ירח, יפה כלבנה", והובא למעלה הערה 153. וכן הוא במנות הלוי [סט:], ובמהרש"א במגילה בשם הערוך.

<> כן הוא בתרגום שני כאן, וז"ל: "אתקרי שמה כשום כוכב נוגהא, יונית איסתירא". ובילקו"ש ח"ב רמז תתרנג, וז"ל: "רבי נחמיה אומר, 'הדסה' שמה, ולמה נקרא שמה 'אסתר', שהיו עובדי אלילים קורין אותה כוכב הנוגה, על שם אסתהר".

<> הרמב"ם בפיהמ"ש לעבודה זרה פ"ג מ"ג כתב: "צורת נוגה צורת נערה יפה עדויה זהב". ורבי משה דוד וואלי בפירושו לתהלים מה, י, כתב: "קליפת נוגה היא יפה ודאי".

<> בראשית א, טז "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדל לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וכן נאמר [תהילים קלו, ט] "את הירח וכוכבים לממשלות בלילה". ובתפילת שחרית של שבת אומרים "טובים מאורות שברא אלקנו... כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". וראה פחד יצחק, ראש השנה, מאמר כז, אותיות ג-ו שהאריך לבאר את כח הממשלה שיש לשמש ולירח.

<> לכאורה כוונתו לומר שאסתר היתה מושלת על כל העולם. וכן בסמוך [לפני ציון 216] כתב "כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות... שהוא מסוף העולם ועד סופו". אמנם כאן לא כתב כן. ונראה שאין כוונתו כאן שאסתר מושלת על כל העולם, אלא שאסתר היתה מושלת ומתגברת על המן הרשע. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 129], וז"ל: "כמו שאמרו ז"ל במסכת מגילה [טו:] שלכך זימנה אסתר את המן, שנאמר [משלי כה, כא-כב] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם כי גחלים אתה חותה על ראשו וגו''. ופירוש זה, שכאשר שונא שלך הוא מקבל ממך, וזה כאשר אתה נותן לו לחם, והוא חפץ לקבל ממך, ובדבר זה הוא נמסר לידך, שהוא מקבל. שכל אשר מקבל מאחר, בזה הוא נמסר בידו, והוא תחת רשותו. ובזה השפילה את המן, ועלו ישראל על השונא שלהם, הוא הרשע המן". לכך התחיל בביאור דברי רבי נחמיה במלים "&**וכן הא**^ דקאמר רבי נחמיה וכו'", ומהי הדגשתו במלים "וכן הא". אלא שכשם שהמאן דאמר הקודם [רבי יהודה] ביאר ששם "אסתר" מורה "שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן" [לשונו למעלה ליד ציון 181], ו"שם אסתר ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן" [לשונו למעלה לאחר ציון 197], כך לפי המאן דאמר הזה [רבי נחמיה] שם "אסתר" מורה על שליטתה בהמן הרשע, כפי שהירח מושל בכל העולם.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ז סוף אות ג: "שרה שהיא נקבה, דומה ג"כ לירח, שהוא כח נקבה". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצה.] כתב: "החמה זכר... לבנה שהיא נקבה". ובגבורות ה' פי"ב [סה:] כתב: "וידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור דומה לנקבה" [ראה להלן הערה 208]. ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "וידוע כי הירח מתיחס לנקבה".

<> פירוש - מקשה על עצמו, שאם פירוש "אסתהרא" הוא ירח משום שאסתר משלה על כל העולם כפי שהירח מושל בכל העולם, מדוע לא השוו את אסתר לשמש, שאף היא מושלת בכל העולם, וכחה מרובה יותר מהירח, כי השמש היא "המאור הגדול" [בראשית א, טז], לעומת הירח שהוא "המאור הקטן" [שם], כי הירח הוצרך למעט את עצמו [חולין ס:].

<> לשונו בנתיב האמונה פ"א: "השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת. וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת". ובנתיב כח היצר פ"ד כתב: "אין תשוקת אשה אלא לאישה [ב"ר כ, ז]. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר, אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה". וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.], וראה למעלה פ"א הערה 1324. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "כאשר אין לו אשה, והוא חסר, אין לו... חומה, כי האשה היא מקבלת הזכר, וכל מקבל הוא כמו חומה כאשר מקבל הדבר שהוא בתוכו". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "נשא אשה שלו לשם ממון אין כאן ברכה שראויה להיות... כי נשא אשה לקבל הזכר ברכה ממנה, הפך הסדר אשר ראוי, כי האשה מקבלת מן האיש" [ראה להלן הערה 302]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה 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" [הובא למעלה פ"א הערה 1436, וראה להלן ציון 221].

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קכז:]: "רק יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה... ואמרו ז"ל [ב"ב עה.]... פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה". ובנתיב התורה פ"י [תה.] כתב: "כמו הירח שיש לו גוף מקבל אור". וראה נצח ישראל פמ"ח הערה 12. ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "מה שאמר 'החמה לוקה' ירצו בזה התורה, הנקראת 'אור' [משלי ו, כג]... ובאומרו 'מאורות לוקין' הם החכמים בעלי גוף, המקבלים הזוהר והאור מהתורה, כאשר יקבלו המאורות מן החמה". ומקור הדברים הוא בזוה"ק ח"ב רטו., שאמרו שם "משה אנפוי כאנפי שמשא, ויהושע כאנפי סיהרא, דלית נהורא לסיהרא, אלא נהורא דשמשא כד נהר לסיהרא". ובזוה"ק ח"א רמט: אמרו "ודאי לית לה נהורא לסיהרא מגרמה, אלא מה דיהיב לה שמשא". ובניצוצי זהר שם אות ה הביא את הגמרא [שבת קנו.] "האי מאן דבלבנה יהי גבר... אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קמה:, שם ח"ג קיג:. והרד"ק [בראשית א, טז] כתב: "הלבנה אין לה אור כי אם מהשמש, כי גופה שחור, לפיכך אורה נוסף וחסר כפי התקרבה אל השמש וכפי התרחקה ממנו, והוא המאור הקטן". @**והנה כאן**^ מבאר דמיון הירח לאשה, ששניהם מקבלים [מהשמש ומהזכר]. וכן כתב רבינו בחיי [שמות יב, ב], וז"ל: "הלבנה דוגמת האשה ביצירה התחתונה, שהיא מתפעלת מן הזכר, כן הלבנה מקבלת ומתפעלת מן השמש". אמנם בגבורות ה' פי"ב [סה:] כתב לכאורה טעם אחר, וז"ל: "ידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור דומה לנקבה" [הובא בהערה 205]. ויל"ע בזה.

<>זו דעת בן עזאי, שאמרו שם [מגילה יג.] "בן עזאי אומר, אסתר לא ארוכה ולא קצרה היתה, אלא בינונית כהדסה".

<> כמו שנאמר [להלן פסוק טו] "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה". ומה שכתב כאן "כי השם יתברך נתן החן אל אסתר", כן מבואר להדיא בספרי [במדבר ו, כה] על הפסוק "יאר ה' פניו אליך ויחנך", שדרשו בספרי שם "'ויחנך'... יתן חנך בעיני הבריות. וכן הוא אומר [בראשית לט, כא] 'ויהי ה' את יוסף ויט אליו חסד ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר'. [להלן פסוק טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה'". הרי להדיא ביארו שהחן של אסתר היה מתנה מהקב"ה. ונראה להטעים זאת כי "חן" ו"חנינה" הם מאותו שורש [רד"ק ספר השרשים, שורש חנן]. ו"חנינה" הוא "ענין מתנה" [רד"ק שם], וממילא כל "חן" הוא מתנה מהקב"ה לאדם. וכמה פעמים מצינו במקרא שהקב"ה נתן חן לבני אדם, והאור החיים [בראשית לט, כא] כתב: "וידוע הוא חן המקום ברוך הוא, כי הוא מקור החן". והאלשיך [להלן פסוק טז] כתב: "הנה בשום לב אל אומרו 'נושאת חן' [שם], ולא 'מוצאת חן'. אך הוא לומר לא היתה מוצאת חן בעיני הזולת, רק היא היתה נושאת על עצמה חן מאתו יתברך", ומאריך לבאר שם כיצד החן של אסתר בא לה מהקב"ה.

<> אודות שהממוצע הוא יפה אל הכל, כן כתב 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 השלשי 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, ופ"א הערה 810. וראה להלן הערה 219, ופ"ה הערה 72]. וכן המצוע הוא כמו האמצע [בח"א לשבועות ט. (ד, יב:) כתב: "המצוע הוא כמו הנקודה, כאשר ידוע מן כל דבר שהוא באמצע שהוא כמו נקודה קטנה", וכן הוא בגו"א בראשית פ"ב אות כא (סג.)], ובגו"א בראשית פ"ב אות כ כתב: "כי דבר שהוא אמצעי הוא שוה לכל, לפי שהוא אמצעי". ושם פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ובגו"א שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע".

<> כמו שמצאנו בתפילת חנה, שהתפללה שתזכה ל"זרע אנשים" [מ"א א, יא], ואמרו על כך בגמרא [ברכות לא:] "מאי 'זרע אנשים'... לא ארוך ולא גוץ ולא קטן ולא אלם ולא צחור ולא גיחור ולא חכם ולא טפש". והמהרש"א במגילה [יג.] הביא מאמר זה להורות על מעלת הבינוניות שהוזכרה אצל אסתר.

<> "נדמתה לו כאומתו - והיו אומרים בפיהם זו משלנו היא" [רש"י מגילה ז.]. וראה להלן הערה 362.

<> כמו שאמרו חכמים [סוטה מז.] "שלשה חינות הן; חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה, חן מקח על מקחו", ובח"א שם [ב, פו.] כתב: "פירוש, כי ראוי שיהיה הדבר שהוא מצטרף אליו [נושא] חן בעיניו. והצירוף הוא על ג' פנים; האחד, כאשר יצטרפו שני דברים יחד, כמו האשה לאיש, שהוא זיוג שלו. ומפני שהאשה היא זיוג של אדם, מצטרפת אליו, לכך חן אשה על בעלה. וההצטרפות השני, חן מקום על יושביו. כי ה[מקום] מקבל את האדם היושב בו, ויש כאן הצטרפות, ולכך יש חן המקום על יושביו. וחן השלישי חן מקח על מקחו, כי בעל המקח מקבל המקח, ודבר זה גם כן הוא הצטרפות. הרי לך ג' מיני הצטרפות; הראשון, הצטרפות שני דברים יחד, והוא הזיוג. השני, חן מה שמקבל אותו, כי המקום אשר מקבל את האדם, חנו על האדם. והשלישי, חן מקח על מקחו, הוא הפך זה, שהאדם מקבל את המקח, והמקום מקבל את האדם. הרי לך ג' דברים חלוקים שהם מצטרפים, ובכל אחד יש חן, כי כל דבר שמצטרף אל דבר, יש חן, ודבר זה ברור". וראה דר"ח פ"ד הערה 1072, שנקודה זו נתבארה שם, ולהלן הערה 439.

<> ביערות דבש [חלק א דרוש ח] כתב כדברים האלו, וז"ל: "החן היה בשביל כך כי היתה מלכה, אין כמוה בכל הארץ. ומכל מקום כל מי שהיה רואה [אותה], היתה משתווה לו, כאילו היא מבני קומתו, ונתגדל עמה בבית, כך היתה מקרבת עצמה עמו, וזהו גרם חן בעיני כל, כאשר הרגישו טיב מדתה וענותנותה, ושהיא שוה לכל נפש". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [מגילה יב.] "'והשתיה כדת' [לעיל א, ח], מאי 'כדת'... מלמד שכל אחד ואחד השקהו מיין מדינתו", ופירש רש"י שם "יין הרגיל בו, ולא ישכרהו". ולמעלה [א, ח (לאחר ציון 798)] כתב: "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". ולהלן [לפני ציון 350] כתב: "אסתר זכתה לזה, שכל עניין שלה היה במצוע, ולא היתה נוטה אל הגופני יותר". וכן חזר וכתב להלן לאחר ציון 440.

<> אמרו במדרש [ב"ר נח, ג] "מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה. אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחייתה מאה עשרים ושבע שנים [בראשית כג, א], ותמלוך על מאה עשרים ושבע מדינות". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 175] הביא מדרש זה, וכתב שם [לפני ציון 194] בזה"ל: "זכתה אסתר להיות מולכת כפי מה שראוי אל העולם הזה". וראה להלן הערה 477.

<> אודות שהמלך שייך אל העם שהוא מולך עליו, כן כתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 80], וז"ל: "ומה שאמר [מגילה י:] 'נין' [ישעיה יד, כב] זה מלכות. פירוש, המלכות נקרא 'נין' של אומה, מלשון בן, כי המלכות יוצא מן האומה כמו הבן שהוא יוצא מן האב, ואין האומה יוצא מן המלך. וכמו שאמר הכתוב [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך', שיהיה המלך שלך יוצא מקרב העם כמו שיוצא הבן מקרב האב", וראה להלן הערה 438.

<> מגילה יא. "כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". ועוד אמרו שם "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב ואחשורוש ונבוכדנצר". וראה להלן הערה 478.

<> מעין מה שכתב בדר"ח פ"ג מ"ג [קז:], וז"ל: "שני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם" [הובא למעלה הערה 211]. אמנם כאן נקט שהצבע הממוצע הוא ירוק ולא אדום. וראה הערה הבאה בביאור הדבר.

<> שמעתי לבאר שכוונתו היא למדת התפארת, כי צבע לבן מורה על חסד, וצבע שחור [שהוא צבע אדום שלקה (סוכה לג:)] מורה על דין, וצבע ירוק מורה על רחמים ותפארת. וכן איתא בזוה"ק [ח"א צח: (סתרי תורה)], שאמרו שם: "תלתא גוונין, גוון חוור גוון סומק גוון ירוק. גוון חוור דא מיכאל, בגין דאיהו סטרא דימינא. גוון סומק דא גבריאל, סטרא דשמאלא. גוון ירוק דא רפאל". ובתיקוני זהר קכה. אמרו "גוון חוור מסטרא דחסד, סומק מסטרא דגבורה, ירוק מסטרא דעמודא דאמצעי". וכן כתב במגלה עמוקות על ואתחנן, סוף האופן השמיני, וז"ל: "וזה שאמר [דברים ג, כו] 'אל תוסף דבר אלי עוד', במלת 'אלי' שהיא מיותרת... ג' קווין אלו שנרמזין במלת 'אלי', נוטריקון אדום לבן ירוק, שהם דין חסד רחמים". ותפארת רחמים היא מדה אמצעית בין חסד ודין, שהיא מדת יעקב, ויעקב הוא ממוצע בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה בפתיחה הערות 192, 195]. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "כי יעקב היה שלישי לאבות... שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ונמצא שג' האבות הם כנגד הצבעים לבן, שחור [אדום], וירוק. ולכך כאן בדוקא מבאר שהצבע הממוצע בין לבן ושחור הוא ירוק, לעומת דבריו בדר"ח שנקט בצבע אדום [ראה הערה קודמת], כי כאן מגמתו להעמיד את אסתר במדה באמצעית שבין ימין ושמאל, ועל כך מורה רק צבע ירוק. וראה להלן הערה 445, פ"ד הערות 482, 483, ופ"ה הערה 72.

<> וכן אמרו [יומא ב.] 'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ובסוטה מד. אמרו "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". 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 פ"א הערות 1320, 1436, להלן הערה 520, ופ"ח הערה 11]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה 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" [הובא למעלה פ"א הערה 1436, ופרק זה הערה 207].

<> "כי אם לא כן" - אם אסתר לא היתה בת זוג למרדכי, אלא היתה פועלת לבדה.

<> לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כד:]: "ואפילו היא אמה עבריה... היא מקבלת עליה שעבוד אדון שלה, [אך] בעצם הבריאה לא נבראת שתהיה תחת ממשלתו. רק האשה נבראת שהיא תחת ממשלת בעלה, כדכתיב בקרא [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך'" [הובא למעלה פ"א הערה 1287]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1329] כתב: "אשה היא תחת רשות בעלה, וצריכה האשה לקבל גזירת בעלה אף מה שאין ראוי... והאשה נגררת אחר הבעל". וכן למעלה פ"א [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". וראה למעלה פ"א הערה 1410, ובסמוך הערה 232.

<> כי הגואל עצמו צריך להיות בן חורין. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 143]: "ושלא יקשה כיון שהיה מרדכי מוכן לגאולה באחרונה, אם כן היה ראוי שלא ילך בגולה הוא בעצמו". וצרף לכאן, שגם משה רבינו לא היה בעול שעבוד מצרים, וכפי שכתב רש"י [שמות ה, ד] "מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, ותדע לך, שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות", ולכך הוא היה הגואל ביצ"מ [ראה למעלה הערה 145]. והרי על כך אמרו חכמים [ברכות ה:] "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים", ואם עצמו אינו מתיר, ק"ו שאינו מתיר אחרים. @**וכן ביאר**^ בנתיב העבודה ר"פ יח, וז"ל: "אמרו בפרק ערבי פסחים [פסחים קיח.], קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, דאילו בגאולה כתיב [בראשית מח, טז] 'המלאך הגואל אותי מכל רע'. ואילו במזונות של אדם כתיב [שם פסוק טו] 'האלקים הרועה אותי מעודי'. פירוש זה, כי הגאולה היא כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, והוא יוצא מרשות אחר לחירות. ולכך המלאך יכול להוציא אותו ולגאול אותו, כי המלאך אין נמצא דבר זה בו, שיהיה המלאך תחת רשותו של אדם... לכך כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, הוא צריך לגאולה. ולא שייך שעבוד במלאך שיהיה צריך לגאולה, ולכך אפשר שיהיה המלאך גואל אותו, מאחר שלא נמצא בו החסרון הזה, הוא השעבוד במלאך. אבל הפרנסה שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם [ראה להלן הערה 291]. והנה העליונים גם כן צריכים אל הקיום מן השם יתברך, שהוא יתברך מקיים אותם. ואיך יהיה דבר זה על ידי מלאך, מאחר כי גם המלאך צריך לקיום. כי מאחר שגם המלאך צריך לזה, אינו יכול להשלים אחר. ולפיכך הפרנסה היא על ידי השם יתברך בעצמו. וזהו 'האלקים הרועה אותי מעודי', ואילו בגאולה כתיב 'המלאך הגואל אותי'".

<> "אשתו כגופו" [ברכות כד.]. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי איש הנושא אשה, כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". ובגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "כי האיש עם האשה הם אחד... נמצא כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'". ובבאר הגולה באר השני [רמד:] כתב: "האיש והאשה נעשו אדם אחד, כמו שאמר הכתוב [בראשית ב, כד] 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט:] כתב: "האשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם... כי האיש והאשה גוף אחד". ובח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:] כתב: "כי האשה אינה מצד עצמה דבר, רק כמו גולם, והאשה המקבלת הזכר, הוא עושה אותה כלי לקבלה. ומצד עצמה אינה כלי לקבלה, רק האיש עושה אותה כלי לקבל. ואם לא כן, לא היה האיש ואשה אחד לגמרי, כי עתה שהאיש עושה אותה כלי לקבלה, ומצד עצמה אינה כלי לגמרי, היא מתאחדת עם האיש לגמרי... כי הצורה מתחבר עם החומר, והחומר מתאחד עם הצורה" [ראה למעלה פ"א הערה 1320, ולהלן הערות 263, 265].

<> שלא היו בני זוג, אלא רק דוד ובת אחיו.

<> משמע מלשונו שאין זה דין בגאולה, שהגאולה מצד עצמה מחייבת גואלים מתאחדים, שא"כ לא היה צריך לומר "אין גאולה &**אחת**^ ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים", אלא רק לומר "אין גאולה ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים", וסמי מכאן תיבת "אחת", שהרי סתם גאולה סותרת לגואלים מחולקים. אלא בע"כ שכוונתו לומר שמן הנמנע שאנשים מחולקים יפעלו ביחד דבר אחד, "כי מה להם שייכות זה לזה". ועל כך אמרו חכמים [ב"ר נ, ב] "ולא שני מלאכים עושים שליחות אחת". ונקודה זו מבוארת היטב בגבורות ה' פנ"ב [רכז.], וז"ל: "הפעולה דומה מתיחס אל הפעל, כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש לפי ענין האש, שהוא יבש. וכן הליחות מן המים, תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל... ולא מצאנו דבר אחד מתיחס אל שני פועלים, האחד גדול ואחד קטן. כי אם הוא מיוחד לפועל הגדול, אי אפשר לפעול פועל קטן דבר זה. וכל זה רמזו רבותינו ז"ל בבראשית רבה בפרשה וירא [נ, ב]... 'אין שני מלאכים עושין שליחות אחת', שאם השליחות מתיחס אל מלאך זה, אי אפשר להיות מתיחס אל מלאך אחר, שהוא מחולק ממנו ומובדל. כלל הדבר, שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה, והפעולה אליו, כמו שאמרנו, ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים".

<> דע שבנצח ישראל ר"פ נג ביאר מדוע גאולת מצרים נעשתה על ידי שני גואלים [משה ואהרן, ויובא בהערה 230]. ושם בפנ"ד [תתמח:] ביאר שמשה אהרן [וכן מרים] היו אחים, "אשר יש להם חבור ביחד" [ראה שם הערה 43]. וכבר נתבאר למעלה [פ"א הערה 7] ש"אח" הוא מלשון "אחד". וכל זה עולה היטב עם דבריו כאן שמרדכי ואסתר "הם כמו דבר אחד, ועל ידי שניהם ראוי שתבא הגאולה" [לשונו כאן]. אמנם יש להעיר על כך, כי בנצח ישראל פנ"ג [תתלח.] ביאר שאף לעתיד לבא יהיו שני גואלים [משיח ואליהו], אשר יהיו מקבילים בתפקידיהם למשה ואהרן [משיח מקביל למשה, ואליהו מקביל לאהרן]. ולא מצינו שמשיח ואליהו יהיו אחים כפי שמצינו במשה ואהרן. ויש להבין, מדוע גאולת מצרים וגאולת פורים נעשו על ידי שני גואלים המתחברים להדדי לגמרי, בעוד שהגאולה העתידה, אשר תיעשה אף היא על ידי שני גואלים, אך לא מצינו שהם אחים או בני זוג. ובנצח ישראל פנ"ד הערה 52 הובאה קושיא זו. ויל"ע בזה.

<> ממש, לאמור על ידי מרדכי לבדו.

<> ומה שגאולת מצרים היתה על ידי שנים [משה ואהרן], אע"פ שיצאו לגמרי מתחת פרעה [ראה הערה הבאה], דבר זה נתבאר בנצח ישראל ר"פ נג, וז"ל: "מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה. וכאשר יצאו ישראל ממצרים, אז היו ישראל לעם... וכל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים. וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד [ראה להלן פ"ג הערה 398]. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו [אבות פ"א מי"ב], עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... כי אהרן היה הקשור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד... ועל ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת. ודברים אלו הם דברים ברורים מאוד למי שיבין דברי חכמה. ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד. כי על ידי אהרן נתקשרו ולא היה פירוד ביניהם, ומשה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם" [ראה להלן פ"ט הערה 277. וברי שדברים אלו רק שייכים ליציאת מצרים, שאז ישראל נעשו לאומה. אך בגאולת פורים, שכבר היו מזמן לעם, אם היתה יציאה גמורה מרשות אחשורוש, היתה הגאולה נעשית על ידי מרדכי לבדו.

<> מגילה יד. "אי הכי, הלל נמי נימא [בפורים]... רבא אמר, בשלמא התם [תהלים קיג, א] 'הללו עבדי ה'' ולא עבדי פרעה ["שהרי לחירות יצאו" (רש"י שם)]. אלא הכא 'הללו עבדי ה'' ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן ["דלא נגאלו אלא מן המיתה" (רש"י שם)]". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 607] כתב: "אף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". וראה להלן הערה 623, ופ"ט הערה 69.

<> כמבואר למעלה הערה 223. והנה כאן מבואר שמפאת מיעוט מעלת הגאולה נעשתה הגאולה הזאת על ידי אשה. אמנם להלן פ"ו [לאחר ציון 308] סלל לו דרך אחרת מדוע גאולה זו היתה על ידי אשה, עיין שם.

<> דברים אלו יוטעמו על פי דבריו בנצח ישראל ס"פ נד, שביאר שם מדוע ביציאת מצרים אף מרים השתתפה ביציאה זו, אך לעתיד לבא יהיו רק משיח ואליהו [המקבילים למשה ואהרן], ללא גואל שלישי, וכלשונו: "כי למדריגת הגאולה האחרונה, שיש חלוף ביניהם; כי הגאולה האחרונה כולו זכר ולא נקבה, כמו שהתבאר בפרקים שלפני זה, שהשירות הראשונות כולם בלשון נקיבה, ולעתיד לבא כתיב לשון זכר [מכילתא שמות טו, א, ושמו"ר כג, יא]. והבדל הזה בארנו לך למעלה [שם ר"פ מח, שביאר שם שלאחר הגאולות הראשונות הצרות חזרו ונשנו, לעומת הגאולה העתידה]. ולכך אין במעלת ובמדריגות הגאולה האחרונה מדריגת נקבה, רק הכל זכר. ולכך לא יהיה רק אליהו זכור לטוב ומשיח, שהם ראוים להנהגת ישראל לעתיד".

<> לאחר ציון 183, שביאר שהמן נופל ביד שבט בנימין, כי הוא הזוטר שבשבטים.

<> בדיבור הבא.

<> בדיבור הבא, וכן להלן פסוק י [לאחר ציון 377], שכתב: "זה גרם שזכה [מרדכי] לנצח את המן, כמו שהתבאר למעלה, כי בשביל שהיתה אסתר יתומה ולכך זכתה אסתר להיות גואל". וראה להלן הערה 380 במה שהוקשה משם על דבריו כאן.

<> למעלה [לאחר ציון 228], שהואיל ולא היתה כאן גאולה גמורה שיצאו מתחת אחשורוש, לכך לא היתה הגאולה על ידי מרדכי לבדו. וכן מה שכתב כאן שיש צורך ביתומה, ובלא יתומה אין כאן גאולה.

<> "ואם היו מרדכי ואסתר מחולקים, אין גאולה אחת ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים, כי מה להם שייכות זה לזה" [לשונו למעלה לאחר ציון 225].

<> כן חזר וכתב להלן [סוף פסוק כ (לאחר ציון 567)], וכלשונו: "ואם לא היה לאסתר חבור למרדכי, לא היה ראוי שתבוא הגאולה על ידה. כי כבר התבאר למעלה שאין אסתר ראויה כי אם כאשר מרדכי בן זוג לאסתר, ועל ידי שניהם היתה גאולה זאת". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 317] הזכיר מאמר זה בקיצור.

<> "הדא הוא דכתיב 'כי אין לה אב ואם'" [סוף דברי המדרש].

<> כך טענו ישראל [אך הקב"ה ישיב להם שאין זה כך, וכמו שיבאר]. וכן אמרו חכמים שבזמן הגלות ישראל אמרו [סנהדרין קה.] "עבד שמכרו רבו, ואשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום", ופירש רש"י שם "עבד שמכרו רבו - ומאחר שמכרנו הקב"ה לנבוכדנצר, וגרשנו מעליו, יש לו עלינו כלום". ובספרי [במדבר טז, מא] אמרו "שלא יהיו ישראל אומרים, מפני מה צונו המקום, לא שנעשה וניטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר. כענין שאמרו ישראל ליחזקאל... עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו, אמר להם הין. אמרו לו הואיל שמכרנו המקום, יצאנו מרשותו לאומות העולם". וראה הערה 249.

<> זהו קשור הפסוקים שנאמרו שם [איכה ה,א-ה] "זכר ה' מה היה לנו הביטה וראה את חרפתנו נחלתנו נהפכה לזרים בתינו לנכרים יתומים היינו ואין אב אמותינו כאלמנות מימינו בכסף שתינו עצינו במחיר יבואו על צוארנו נרדפנו יגענו ולא הונח לנו".

<> עובר עתה לדבר על צרת המן, וכיצד ישראל התגברו על המן.

<> אודות כחו הגדול עמלק, כן כתב בהקדמה למעלה [לאחר ציון 239], וז"ל: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 405] כתב: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג". וראה בהקדמה הערות 280, 290, 384, 393, 468, 597, בפתיחה הערות 242, 407, למעלה בפרק זה הערה 183, להלן פ"ג הערה 203, שבכל המקומות האלו דיבר על גודל כחו של עמלק.

<> אודות שמפלת המן באה ממקום עליון ונסתר, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נג [תתלג:], וז"ל: "כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון. וכן ביום הכפורים, נצוח סמאל, הוא כח עשו... הוא למעלה מן עולם הזה. ולפיכך אמרו כי פורים ויום הכפורים לא יעברו ולא יהיו בטלים, כי אלו שנים הם בטול כח עשו שבא לעולם, כמו שהתבאר. ומאחר כי מדרגתם מעולם העליון, אין בטול להם אף לזמן התחיה, שיתבטלו עניני עולם הזה". וקודם לכן [תתלא.] כתב שם: "ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה שממנה החיות שלא בטבע, כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה. ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 591] כתב: "אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה... 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" [הובא למעלה בהערה 183]. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 195] כתב: "וידעה [אסתר] כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו". וראה להלן הערה 310.

<> להלן [ה, ד], שכתב: "כי ידעה אסתר... כמה גדול כח המן שאין רפואה לצרה רק כי אם על ידי השם יתברך בעצמו... ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן, ודבר זה ידוע בחכמה". וכן להלן [אסתר ו, יא] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה.

<> לשונו בנתיב התורה פי"ב [תצב:]: "ויותר מן תלמיד חכם, אלמנה ויתום, בשביל שהשם יתברך קרוב להם, שנאמר 'אני אשכון את דכא ושפל רוח'. והוא יתברך בעצמו יריב ריב שלהם". ונאמר [משלי כג, י-יא] "אל תסג גבול עולם ובשדי יתומים אל תבא כי גואלם חזק הוא יריב את ריבם אתך", וביאר רבינו יונה שם: "יאמר על גזלת היתומים אע"פ שהן עשירים, כי השם יריב ריבם, כי גואלם חזק וגו'. אחרי שאין דן דינם, השם יריב אתך". וכן נאמר [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה". וכן נאמר [תהלים סח, ו] "אבי יתומים ודיין אלמנות אלקים במעון קדשו". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"י כתב: "לא ינהוג בהן [ביתומים] מנהג כל אדם, אלא יעשה להם הפרש, וינהלם בנחת וברחמים גדולים וכבוד, שנאמר [משלי כב, כג] 'כי ה' יריב ריבם', אחד יתום מאב, אחד יתום מאם", והאור שמח שם ביאר שכוונת הרמב"ם להביא את הפסוקים ממשלי פרק כג. ורש"י [בראשית מז, לא] כתב: "על ראש המטה - הפך עצמו לצד השכינה, מכאן אמרו שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה". ובביאור הנהגה זו, כתב בגו"א שם אות לד בזה"ל: "והטעם דהשכינה [למעלה מראשו], כי 'את דכא ושפל רוח אשכון', ואין לך דכא כמו חולה, ולכך השכינה עמו תמיד". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רסד.], ושם ר"פ יב. וראה למעלה בהקדמה הערה 369, והערה הבאה.

<> כמו שאומרים בתפילת שחרית על יציאת מצרים "ומגביה שפלים מוציא אסירים". ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "השם יתברך השגחתו על האדם שהוא השפל... ומדת השם יתברך לשכון את דכא... ודוד עצמו רמז זה שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה... והאדם נקרא 'מה' [גימטריה "אדם"] מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל... ואצל מי ישכון, רק אצל דכא, שהוא מה, והוא 'אדם', ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד. והנה האדם הזה מצד עצמו הוא 'מה', אבל מצד שהשם יתברך מגביה שפלים, ורוצה בשפלים... ומצד הזה האדם הוא 'מאד', כי 'אדם' במספר 'מאד'. כי מצד שהשם יתבך שוכן שכינתו את דכא, ומגביה הדכא, האדם הוא 'מאד', ומצד עצמו אינו דבר, רק השם יתברך נותן לו כח, והכל הוא מן השם יתברך. וזהו ענין האדם כאשר ידע האדם מדרגתו, כי הוא 'מה' מצד עצמו, והוא 'מאד' מצד השם יתברך, אשר לו כח גדולה וגבורה ורוממות. וזהו שאמר 'ה' מה אדם ותדעהו', זכר השם ואחריו מלת 'מה' ואחר כך אמר 'אדם'. ורצה לומר כי השם יתברך הוא 'מה' מצד כי לא נודע עצמו יתברך עד שהוא יתברך 'מה', והאדם הוא בעצמו 'מה', ולפיכך 'ותדעהו', לכך [שם פסוק ה] 'הט שמיך ותרד וגו''". וראה להלן פ"ג הערה 267, פ"ה הערה 575, ופ"ט הערה 612.

<> "&**אף**^ אם אתם יתומים" - כי אליבא דאמת אין אתם יתומים, כי הקב"ה לא עזב את ישראל בגלותם. ואודות שהקב"ה נמצא עם ישראל בגלותם, כן הרחיב מאוד בנצח ישראל פ"י, ובתוך דבריו [רסה.] ביאר שהשכינה עם ישראל במיוחד בגלותם כי "כן מדתו של השם יתברך להיות שכינתו את דכא, וישראל בגלות מדוכאים הם, ראוים שיהיה שכינתו עמהם". ולהלן אסתר ד, טז [לפני ציון 400], כתב: "כי השכינה עם ישראל בגלות, כמו שאמרנו". וראה למעלה בהקדמה הערה 552, ובפתיחה הערה 167.

<> מזכיר את מלכות מדי, כאשר הכוונה היא להתגברות על המן. והדבר יוסבר היטב על פי דבריו בגבורות ה' פ"ח [נא.], שכתב: "'גדולה' [בראשית טו, יב] זו מדי, שנאמר [אסתר ג, א] 'אחר הדברים האלה גידל המלך' [ויק"ר יג, ה]. ענין זה של 'גידל' רמז על מלכות מדי, שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתרנג] 'וישם את כסאו', שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו, והוא לגודל כח עמלק. שנאמר [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה וגו''. ומזה תבין גודל כח המן, שהוא זרע עמלק, שעליו בפרט אמר [שם] 'מלחמה לה' בעמלק'. ולפיכך היה המן, שהוא מזרע עמלק, ראוי לגדולה יותר מן אחשורוש, וראוי שיקרא מלכות זה 'גדול', שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן. ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד. ומה שהיה מגדיל אותו יותר מן המלכות, שהיה חושב שעל ידי גדולה זאת וחשיבות זה יקבל כל מלכותו גדולה, כאשר יש במלכותו מי שהוא גדול כמו זה, שהיה גדול מן המלכות. ולפיכך היה גדולה זאת ענין מענין עבודה זרה להמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 578, ולהלן פ"ג הערה 84]. הרי הסכנה הגדולה שיש במלכות מדי היא שמלכות זו מגדלת את המן הרשע. לכך כאשר המדרש מבאר שהקב"ה יעמיד גואל במדי שאין אב ואם, הכוונה להעמיד גואל כנגד המן הרשע. וראה למעלה בפתיחה הערה 169, שנתבאר שם שדוקא במלכות מדי יש צורך בשמירה מיוחדת לישראל, מחמת המן הרשע.

<> אודות ששפלות ישראל בגלותם היא סבה לגאולתם, כן ביאר בבאר הגולה באר החמישי [צב.], שהביא את דברי הגמרא [מו"ק יח.] שפרעה שהיה בימי משה היה בגבוה אמה וזקנו אמה, ועל כך נאמר [דניאל ד, יד] "ושפל אנשים יקים עליה". וכתב לבאר [צה:] בזה"ל: "וזה להודיע, כי ישראל שהיו נגאלים, וקנו המעלה העליונה על הכל, לא היו ישראל ראוים אל המעלה העליונה רק מתוך השפלות היותר גדול. וזהו ממדת השם יתברך שהוא מרומם ומנשא את האדם מתוך השפלות היותר גדול. כי ישראל היו משועבדים בתכלית השעבוד, והיה מושל עליהם בגופם ובממונם, והוא [פרעה] היה אדם אשר היה בתכלית השפלות, והיה מושל בישראל. ולכך אמר הכתוב [דניאל ד, יד] 'ושפל אנשים יקים עליה', ודבר זה היה סבה לגאולה, ולהיות מנשא ישראל על כל". וראה להלן פ"ט הערה 611.

<> ולא רק על ידי מרדכי לבדו.

<> לאחר ציון 235.

<> הנה מבאר שאסתר היתה יתומה מאב ואם, ומחמת כן נחשבת לשפלה ומדוכאת. אך יש להעיר, שאסתר היתה כבר גדולה [כפי שיבאר בהמשך הפסוק], ולכאורה אין שפלות היתום נוהגת בגדול. והרמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"י כתב: "חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשן שפלה למאד, ורוחם נמוכה... ועד אימתי נקראים יתומים לענין זה, עד שלא יהיו צריכין לאדם גדול להסמך עליו ולאמנן ולהטפל בהן, אלא יהיה עושה כל צרכי עצמו לעצמו כשאר כל הגדולים". ובשו"ת פנים מאירות ח"א סימן לז [ד"ה וצריך לי עיון] כתב שיתומה נשואה, שכיון שכל צרכיה על בעלה הם, אינה בכלל יתומה. ועיין כנה"ג חו"מ סימן רמז הגהות הטור אות יז בשם ר"א גאליקו, שמעשרים שנה ומעלה אינו נקרא יתום, ועיין שבט בנימין סימן רכט באורך. ואסתר שהיתה גדולה ונשואה, מנלן שהיא נחשבת כיתומה שנפשה שפלה עליה. ויל"ע בזה.

<> לכאורה היה צריך לשאול "למה כתב 'לבת' ולא כתב 'לבית'", שהרי הדרשה היא "אל תקרי 'לבת' אלא 'לבית'". ואולי לא הקשה כן, כי קושיא זו אפשר להקשות בכל פעם שחז"ל אומרים "אל תקרי... אלא וכו'". לכך מקשה שמעיקרא לא היה צריך לנקוט בלשון "בת" שתדרוש מזה לשון "בית", אלא לכתוב "לאשה".

<> כמו שאמרו חכמים [סוטה יב.] "כל הנושא אשה לשם שמים מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה", וכפי שמיד יביא מאמר זה.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 221] שמרדכי ואסתר הוצרכו להיות בני זוג בכדי שהגאולה תעלה יפה, כי אסתר לחוד או מרדכי לחוד או שניהם מחולקים לא יוכלו להביא את הגאולה. נמצאת אומר שגאולת ישראל תלויה בכך שאסתר תהיה בת זוג מרדכי, ואין לך "מאת השם יתברך" גדול מזה.

<> פירוש - כאשר נושא אשה לשם שמים, ולא מחמת תאוה, אז נשואין אלו יהיו תואמים לזיווג שה' נתן לו, ובנשואין מעין אלו הוי "כאילו ילדה", וכמו שיבאר. ונמצא ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [שבת סג.], ואסתר אכן היתה בת למרדכי, כי כאילו ילדה. נמצא שאין הדרש ["לבית"] בא לעקור את הפשט ["לבת"], אלא הוא העמקה נוספת לפשט, שכאשר נושא אשה לשם שמים ["לבית"] הוי כאילו ילדה ["לבת"]. וכן בבאר הגולה באר השלישי [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד כתב: "אין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר" [הובא למעלה פ"א הערה 234, להלן פ"ג הערה 465, ופ"ט הערה 449].

<> נראה לבאר דבריו על פי מה שכתב בביאור דברי רש"י [בראשית ו, ט], שרש"י כתב שם "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובגו"א שם אות טז כתב: "ויראה לי הטעם... כי התולדות [הבנים] לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזה יותר תולדה" [ראה להלן פ"ה הערה 507]. נמצא שככל שהתולדה חוזרת לאביה, בזה היא תולדה גדולה יותר. לכך כאשר נושא אשה לשם שמים, ובזה הוא מחזיר לעצמו את הצלע שנלקחה ממנו [כמבואר למעלה פ"א הערה 1320], לכך זו תולדה גדולה יותר מאשר בנים, שאז מוליד אחרים שעומדים לעצמם, ורק בעקיפין יש בהם קיום אביהם [ראה למעלה פתיחה הערה 89, ופ"א הערות 656, 1249]. אך בתולדות של מעשים טובים ונשיאת אשה, הפועל היוצא הישיר מתולדות אלו הוא גילוי כח האב. וכשם שעל מעשים טובים אמרינן "אין לך תולדות יותר מזה" [לשונו בגו"א שם], כך כשנושא אשה לשם שמים אמרינן "אין לך תולדה למעלה מזה" [לשונו כאן]. וראה להלן הערה 424 שהובאו דבריו בגו"א בראשית פי"א אות יז אודות הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה. וראה להלן פ"ד הערה 452.

<> אף על פי שזו האשה שה' נתן לו, מ"מ אין בזה "כאילו הולדה", וכמו שמבאר.

<> פירוש - כאשר נושא אשה לשם שמים, הרי נשואין אלו תואמים למה שה' לקח אשה מן האיש, שמעשה לקיחה זה ענינו להורות שהאיש חסר ללא אשתו, והוא מוצא את השלמתו על ידי אשתו [כמבואר למעלה פ"א הערה 1320]. אך כאשר נושא אשה לתאותו, אזי אין אשה זאת נמצאת אצלו בעבור השלמתו, אלא בעבור חסרונו, ולכך אין לנשואין אלו שום שייכות למעשה הלקיחה של אשה מאיש, ואם אין לקיחה, הולדה מנין. @**ועדיין יש להבין**^, דמדוע דוקא בנשואין אלו נאמר "לבת" [משום שהנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה], הרי בודאי שהיו עוד נשואין במקרא שהיו לשם שמים [כמו האבות והאמהות, משה וצפורה וכיו"ב], ומדוע לא נאמר אצלם "לבת" כפי שנאמר כאן. ויל"ע בזה.

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו לא הוזכרו "כלי עץ", אלא אמרו "אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי". אך כנראה שמשלב בתוך דבריו את פירוש רש"י שם, שכתב: "גולם היא - קודם שנבעלה. 'גולם' כלי שלא נגמר קרוי גולם, כדתנן [חולין כה.] גולמי כלי עץ טמאין".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, הקדמה לדר"ח [כא:], שם פ"ב מ"ט [תרפז:], שם פ"ג מ"א [כא.], שם פ"ד מי"א [רכא.], באר הגולה באר הראשון [קא.], שם באר השני [רכג.], נתיב התורה פט"ו [תריב:], ועוד ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערות 237, 270, 424, פ"א הערות 855, 1324, פרק זה הערות 135, 225, ולהלן פ"ה הערה 82.

<> כפי שפירש הרמב"ם בפיהמ"ש לאבות פ"ה מ"ז, וז"ל: "גולמי כלי מתכות... והיא מילה עברית [תהלים קלט, טז] 'גלמי ראו עיניך'. רצה לומר חומר שלי קודם הגיע צורת האדם בה. וכאשר לא הגיע לזאת הצורה שלמותה קראוהו 'גולם', לדמותו כחומר הנמצא מוכן לקבל צורה אחרת". וצרף לכאן שתרגום יונתן בתהלים שם תרגם "גלמי ראו עיניך" - "גשמי חמין עינך", הרי הגולם הוא גשמי וחומרי. והרד"ק בספר השרשים, שורש גלם, כתב: "כי גוף הדבר שאין בו כל צורותיו, ולא נגמר לכלי, נקרא 'גולם'. 'גלמי כלי עץ' [חולין כה.], קודם שנגמרה מלאכתן לכלי יקראו כן. וכן יקרא האדם הריק מאין חכמה 'גולם', כאמרם [אבות פ"ה מ"ז] 'שבעה דברים בגולם, ושבעה בחכם'". ובנתיב השתיקה ס"פ א כתב: "כמו הכלי כאשר הוא גולם, שאין לו בית קבול, אין לו צורת הכלי, ואינו נחשב כלי". ורש"י [שבת עז:] כתב "כגולם - שאין לו חיתוך אברים". ובאבות פ"ה מ"ז כתב רש"י "בגולם - כלי עץ שלא נגמרה מלאכתו, ואדם שאין בו בינה קרי ליה גולם, על שם שלא נגמרה צורתו כשאר בני אדם". וראה למעלה בהקדמה הערה 348.

<> לשונו בח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:]: "כי האשה אינה מצד עצמה דבר, רק כמו גולם, והאשה המקבלת הזכר הוא עושה אותה כלי לקבלה, ומצד עצמה אינה כלי לקבלה, רק האיש עושה אותה כלי לקבל. ואם לא כן, לא היה האיש ואשה אחד לגמרי, כי עתה שהאיש עושה אותה כלי לקבלה, ומצד עצמה אינה כלי לגמרי, היא מתאחדת עם האיש לגמרי. וזה שאמר אחריו כי אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כי הגולם אין לה חבור לשום דבר כלל, לכך האשה שהיא גולם, אינה כורתת ברית הוא החבור, רק עם מי שעשאה כלי, כי אל זה היא מתחברת בחבור גמור. כי הצורה מתחבר עם החומר, והחומר מתאחד עם הצורה, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה הערה 225]. ובגבורות ה' שלהי פ"ד כתב: "כך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי" [הובא למעלה פ"א הערה 162].

<> בזה נוגע בעוד יסוד נפוץ בספריו; החומרי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקפב.], וז"ל: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובגבורות ה' פמ"ה [קעא:] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], נתיב התורה פט"ו הערה 187, נתיב יראת השם פ"ב, ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ועוד. @**ואמרו חכמים**^ [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בער"ש, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד". וראה למעלה פ"א הערה 784.

<> כי לידה היא יציאה אל הפעל, וכמו שכתב בגבורות ה' פנ"ב [רכו:], וז"ל: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה [לידה] יציאה לעולם בריאת האדם". ובבאר הגולה באר הששי [ריג:] כתב: "הלידה, כאשר האדם בא לעולם, ויוצא אל הפעל" [הובא למעלה הערה 164]. והואיל ולידה היא יציאה אל הפעל, כך כל יציאה אל הפעל היא נחשבת ללידה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין יט:] "כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". וכתב על כך בח"א שם [ג, קלז.] בזה"ל: "שהרי האדם חסר, ובתורה יושלם. וכאשר נולד אין לו דעת כלל, וכאשר משלימו בשביל התורה הוא משלימו, וכל אשר משלים הדבר נקרא כולו על שמו. כי אחר ההשלמה אנו הולכין בכל דבר, ולא אחר המתחיל הדבר. וזה שאמרו בכל מקום [סוטה יג:] המתחיל במצוה ואחר גמרו נקראת על שמו, [יהושע כד, לב] 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל', וכי ישראל העלם, והלא משה העלם, אלא המתחיל במצוה ואחר גמרה, נקראת על שמו, וזה מבואר". @**וצרף לכאן**^ דברי הגמרא [סנהדרין יט:], שאמרו שם שפלטי בן ליש התייחס למיכל בת שאול כאילו היא אשתו, וכלשון הגמרא "שנעשה לה כאישה", ופירש רש"י שם "שנעשה לה כאישה - שהיה &**מגדלה**^ ומחבבה". ותיבת "מגדלה" מורה באצבע על שהאיש נותן צורה לאשתו, וכמבואר כאן.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קפא.]: "הולך אחר זנות... בזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור... ולדבר זה אין צריך ראיה, כי הזנות מעשה בהמה חמרית". וראה להלן הערה 414 אודות הגנאי והחרפה שבזנות.

<> בנתיב התורה ר"פ ג [קכד:] כתב אודות ההכנה הנצרכת ללימוד תורה, וז"ל: "צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל, שהוא הפך הגשמי". ולהלן [לאחר ציון 522] כתב: "אבל אותו שהוא חסר בעצמו, איך ישפיע לאחר". וראה להלן פ"ג הערה 706.

<> "אמון מוצנע כמה דתימא 'ויהי אומן את הדסה'. וכן הפתרון, בהשמע דבר המלך ודתו להקבץ את כל נערה בתולה [פסוק ח], והיה מרדכי מצניע את אסתר שלא תהא מחוללת לאותו רשע, ומלאך בא ומגלה אותה" [רש"י על המדרש שם].

<> כן פירש רש"י [משלי ח, ל] "אמון - גדילה אצלו". וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש אמן, כתב: "'כאשר ישא האומן את היונק' [במדבר יא, יב], המגדל.... וכן 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל]... כלומר בגידול הייתי אצלו".

<> פירוש - האומן שומר על הילד ומגין עליו, וזהו "תחת כנפיו". וכן נאמר [תהלים צא, ד] "באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה וגו'". וכן נאמר [תהלים יז, ח] "שמרני כאישון בת עין בצל כנפיך תסתירני". וכן נאמר [רות ב, יב] "ישלם ה' פעלך וגו' אשר באת לחסות תחת כנפיו". ובדרוש על התורה [יד.] כתב: "נאמר אצל רות 'אשר באת לחסות תחת כנפיו'. כי מאחר שהאדם הוא מקבל מלכותו יתברך, ומי שהוא תחת המלך, מהמחוייב כי המלך מגין עליו, וחוסהו תחת כנפיו בהסתרו". ובנתיב התורה פי"א [תסה.] כתב: "אשר מכניס התלמיד חכם בביתו לחסות תחת כנפיו, להיות לו הגנה שם". ושם פט"ז [תרסד:] כתב: "ראוי שישמור אותו האדון... כי העבד הוא נכנס תחת רשות האדון שלו, ותחת כנפיו הוא", ושם הערה 85 [ראה להלן הערה 578]. ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי הלילה הוא העדר הנמצאים, והוא יתברך שומרם, והם תחת כנפיו".

<> רש"י שמות כב, כא: "כל אלמנה ויתום לא תענון - הוא הדין לכל אדם, אלא שדבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח, ודבר מצוי לענותם".

<> נראה לבאר זאת, ששמירה היא באה מדבר חיצוני לנשמר, אך הדבר עצמו אינו נקרא שומר. ובגו"א במדבר פ"ג אות יג ביאר ש"מסך הפתח אוהל מועד" [במדבר ג, כה] נקרא בשם "מסך", וכלשונו: "פירש רש"י בפרשת ויקהל [שמות לה, יב] שכל דבר שהוא מגין, בין שהוא מגין למעלה בין שהוא מגין למטה או מהצד, נקרא בשם 'מסך', ששייך לשון סכוך מן הצד כמו מלמעלה. ומפני שהוילון הוא מגין על המשכן מלפניו, נקרא 'מסך' [רש"י במדבר ג, כה]. ואין להקשות דלפי זה גם כן המחיצה יהיה נקראת 'מסך', שהוא מסיך מן הצד, וזה לא מצאנו בשום מקום שנקראת המחיצה 'מסך'. דודאי המחיצה לא נקראת 'מסך' לפי שהמחיצה היא עיקר המשכן, ועל ידי המחיצה נעשה המשכן, ואין שייך שיהיה נקרא המשכן עצמו בשם 'מסך'. אבל הוילון שכנגד פתח המשכן נקרא 'מסך', לפי שהוא מגין שלא יהיה פתוח". הרי שהדבר עצמו אינו נקרא "שומר" לעצמו. ובבאר הגולה באר הראשון [מב:] כתב: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר... החכימה הטבע לעשות אל העין השמירה, הוא המכסה שהוא על העין... וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם. ושערות הראש [הם] שמירה לראש... ודבר זה זולת האבר, הדבר שהוא שמירה אליו" [ראה להלן הערה 592]. והואיל ובנים ובנות הם כרעיה דאבוה [גו"א בראשית פל"ז ריש אות ז, ותפארת ישראל ס"פ לח], לכך אי אפשר לומר שהאב ואם פורשים כנפיהם על בניהם, וזה כמו לומר שהם פורשים כנפים על עצמם, וזה מן הנמנע. מה שאין כן מי שמגדל יתום בתוך ביתו, ואינו אב ואם, אזי הוא פורש כנפיו על היתום שהכניס לביתו.

<> בא לבאר את קישור המלים "ויהי אומן את הדסה היא אסתר", שמשמע מכך שיש קשר מהותי בין "ויהי אומן" לבין "הדסה היא אסתר". ולאחר שביאר ש"אומן" פירושו "לשון מוצנע... מוצנע תחת כנפיו", יבוא לבאר כיצד מתקשרים לכך השמות "אסתר" ו"הדסה".

<> מציון 174 עד ציון 199. וראה למעלה הערה 36, ולהלן הערות 419, 444.

<> פירוש - מדת הצניעות של אסתר הביאה לכך שתהיה נשמרת ומוצנעת אצל מרדכי. ואודות שהצנוע נשמר, הנה אמרו חכמים [ברכות סב:] "אמר לו דוד לשאול, מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה, והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו. אלא צניעות שהיתה בך ["שנכנס למערה בשביל הצנע, ואף שם נהג צניעות" (רש"י שם)] היא חסה עליך. ומאי היא, דכתיב [ש"א כד, ג] 'ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו', תנא גדר לפנים מן גדר ומערה לפנים ממערה להסך". ובנתיב הצניעות פ"א הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "כי מה ענין הצניעות שהיה חסה עליו שלא להרגו. אבל מפני שהוא צניעות ראוי אליו הסתירה ביותר, וכמו שמפורש אחר כך כי כאשר היה בא לעשות צרכיו היה נכנס מערה לפנים ממערה, וגדר לפנים מגדר, להסתיר עצמו להיות צנוע מבני אדם. וכמו שהוא היה עושה דבריו בצניעות מערה לפנים ממערה, לכך כאשר בא אדם לשלוט בו, היה נסתר וצנוע ממנו, עד שלא היה יכול לשלוט בו. ודבר זה נודע מענין הצניעות, שכל ענינו הסתר ואינו נגלה בחוץ, רק כל מעשיו בהסתר ובצניעות, ולפיכך היה נסתר גם כן בשמירה, עד שלא היו שולטין בו". ובנתיב הצניעות ס"פ ג כתב: "כי הצניעות שהוא נסתר ונטמן, וראוי שיהיה חוסה תחת כנפי השמירה, שיהיה נשמר ביותר. שזהו ענין הצניעות שהוא ראוי אל השמירה מן השם יתברך, עד שהוא חוסה תחת כנפי השם יתברך". וכן מצינו שתיבת צנוע היא נרדפת לתיבת שמירה, וכגון [פסחים טו.] "יניחנה במקום המוצנע", ופירש רש"י שם "עדיין מוזהר על שמירתה". ועל הפסוק [במדבר יט, ט] "והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא", אמרו "מלמד שמצניעין ממנו" [רמב"ם הלכות פרה אדומה פ"ג ה"ד, ומקורו מהמדרש הגדול חוקת שם, ותוספתא פרה פ"ג מ"ח]. ולהיפך מצינו שתיבת תורפה פירושה "במקום גלוי ואינו משומר" [רש"י בכורות לג:], והוא מורה על העדר צניעות, וכמו "תורפה של ירושלים - גלויה וערותה, מקום שהיא נוחה ליכבש". הרי שמקום משתמר נקרא מוצנע, ומקום גלוי נקרא תורפה, וזה מורה באצבע שהצנוע משתמר, והפרוץ אינו משתמר.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 176. ואודות שעץ הוא העיקר לעומת העלין, כן אמרו חכמים [חולין צב.] "אומה זו כגפן נמשלה; זמורות שבה אלו בעלי בתים, אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים, עלין שבה אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה אלו ריקנים שבישראל". ופירש רש"י שם "זמורות שבה אלו בעלי בתים - דמה הזמורה הזו מוציאה לולבין ועלים ופרי, והוא עיקר הגפן, כך בעלי בתים גומלי חסד ומחזיקים ידי עניים, ומפזרים ממונם למלכות בשביל אחיהם, ומתקיימים על ידם". ובח"א לב"מ קיד. [ג, נה:] כתב: "ואין ספק כי העלין אינו עיקר בעץ". ומה שמדגיש כאן שהעץ הוא עיקר, כי בא להורות את צניעותו של ההדס, ואם העלין היו עיקר, אזי לא היתה בהדס שום צניעות, ואדרבה, העלין שלו גלויים לעין כל. אך הואיל והעץ הוא העיקר, והעלין מכסים על עיקר זה, הרי שההדס מורה על הצניעות, כי עיקרו מחופה על ידי העלין. וזהו מה שכתב רש"י [סוכה לב:] "עץ עבות - שכולו ענף, &**שהעץ מחופה בעלין**^ על ידי שהן עשויין בקליעה, ושוכבין על אפיהן" [הובא למעלה הערה 177].

<> פירוש - שם הדסה מורה על "סור מרע" [אינה מגולה], ושם אסתר מורה על "עשה טוב" [נסתרת בעצם], וכמו שמבאר.

<> כמו [אסתר ב, י] "לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד", שזו הנהגה של הסתרה, ולא רק העדר גלוי. וראה למעלה פ"א הערה 405 שנתבאר שהצניעות היא לא רק סור מרע ושמירה כנגד החטא, אלא הסתכלות של רוממות במעיינות החיים.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 360]: "כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". וראה להלן הערה 419.

<> "כך היה המבול על הארץ" [מתנות כהונה שם]. ושנינו במשנה [עדיות פ"ב מ"י] "משפט דור המבול שנים עשר חודש".

<> לשון הפסוק במילואו "ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ואספת אליך והיה לך ולהם לאכלה".

<> שנאמר בו [שמות א, ה] "ויוסף היה במצרים".

<> שנאמר בו [שמות ג, א] "ומשה היה רועה את צאן יתרו חתנו וגו'".

<> שנאמר בו [איוב א, א] "איש היה בארץ עוץ איוב שמו וגו'".

<> שנאמר בו כאן "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי וגו'".

<> לשון מהרז"ו שם: "מרדכי זן ופרנס - כמו שנאמר 'ויהי אומן את הדסה', שזן ומפרנס אותה. ואחר כך כשהיה משנה למלך [להלן י, ג] 'ודורש טוב לעמו', זן ופרנס כל ישראל, כי אז היו ישראל בעוני ולחץ גלות מדי, ובלתי ספק פרנס אותם בכלל שאר טובתיו. ומעשה דרבי יודן [המשך המדרש] הובא דרך אגב". אמנם המתנות כהונה למד שם שמעשה דרבי יודן הובא כראיה על שזן במזון.

<> "כבשו פניהם בקרקע לפי שלא נראה הדבר בעיניהם" [רש"י שם].

<> לשון התויו"ט שם: "חלב הזכר טהור - כתב הר"ב דלא חשיב משקה. וזה לשון הר"ש, חלב הזכר טהור, כלומר ואינו מכשיר. דחלב היוצא מדדין של זכר לא חשיב אלא כזיעה בעלמא".

<> אודות שהפרנסה היא קיום למתפרנס, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תמט:], וז"ל: "דבר זה שהוא [הקב"ה] זן ומפרנס את הנמצאים, דבר זה שהוא פונה אל הנמצאים לתת להם קיום". ובגבורות ה' פס"ה [שב.] כתב: "כי השם יתברך הוא עלת הנמצאים, לפי שכל הנמצאים מצד עצמם, רצה לומר מצד עצם מהותם, חסרים, שכל עלול הוא חסר, וצריך הוא אל העלה, שהוא מקיים אותו בשביל החסרון שבו. והשם יתברך מקיים הנמצאים על ידי הפרנסה שנותן להם. ולפיכך הפרנסה שהוא מחלק לנמצאים, מורה על שכולם הם עלולים, והם חסרים, והוא העלה יתברך, לכך צריכים לקיומו יתברך". ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:] כתב: "הפרנסה לאדם הוא קיומו, ואם היה אדם חסר פרנסה, שהוא קיום מציאותו, אין זה מפעולת הפועל שיפעל פעולה שאין לה קיום ועמידה. אבל מגדר הפועל השלם, שיהיה פעולתו בשלימות. ולפיכך נמצא בכל הנמצאים שיש להם פרנסה בלא טורח ובלא עמל כאשר ראוי, ומכל שכן היה ראוי דבר זה לאדם, אשר הוא מבחר מן הנמצאים. וכן היה קודם שחטא האדם, עד שהרע את מעשיו וקפח פרנסתו". וכן כתב בנתיב עבודה ר"פ יח [הובא למעלה הערה 224, וראה להלן פ"ה הערה 419]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסו:] כתב: "הדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', זה הממון [סנהדרין קי.]". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 533] כתב: "כי אף אחר שנבראו מן השם יתברך, צריכים הם לקיום שלהם מן השם יתברך, והקיום הוא ההזנה בעצמו, כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו... כי הפרנסה שהוא מקיים הכל, הוא גם כן נקרא פרנסה. רק שהתחתונים הם צריכים פרנסה מן הדברים הגדילים והצומחים". הרי שהפרנסה היא קיום, והקיום הוא פרנסה. וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קז:], וז"ל: "הדבר המקיים זולתו נקרא פרנסתו, ואפילו אם אינו דבר גשמי, כיון שהוא השלמתו, נקרא זה פרנסתו. ואם המקבל הוא גשמי, מקבל דבר גשמי. ואם אין המקבל גשמי, יושלם בדבר בלתי גשמי".

<> פירוש - "היה" היא הויה שהיתה בעבר, ואינה בהוה ועתיד, והיא כנגד ההויה הראשונה שבמלים "היה הוה ויהיה".

<> פירוש - העבר הוא קודֵם למה שבא לאחריו, וא"כ תיבת "היה" מורה על הויה וסבה ראשונה, שממנה משתלשלים הדברים המאוחרים יותר. וראה למעלה בפתיחה מציון 6 עד ציון 55, שהאריך בביאור תיבות "היה" ו"יהי".

<> כי הסבה קודמת למסובב, וכמבואר בהערה הבאה. וכן נתבאר למעלה בהקדמה הערה 100, פ"א הערות 566, 662, ולהלן פ"ג הערה 51.

<> דברים אלו מבוארים היטב בגבורות ה' פכ"ב [צה.], שגם שם הביא מדרש זה, וז"ל: "הנה אלו החכמים בארו עוד מלת 'היה' בפנים אחרים. דלרבנן כתיב 'היה', כי לשון 'היה' משמע לשון עבר וקדימה. וכאשר הוא זן ומפרנס, הוא קודם לאחר, שהרי הוא סבת האחר, שעל ידו נזון ומתפרנס האחר, ומפני שהוא קודם נאמר בו לשון 'היה'. כי לשון 'היה' בא על קודם בסבה, כמו שהוא בא על קודם בזמן, כי שניהם הם ענין אחד, שהרי שניהם נקראים קודמים. כי יאמר 'פלוני קודם פלוני' כאשר הוא קודם לו בזמן, ויאמר ש'הדבר קודם לאחר' כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו. לכך נאמר 'היה', שהוא לשון הויה קדומה, על מי שזן ומפרנס אחר, מפני שהוא קודם אל מי שקבל הפרנסה. הארכתי לפרש מלת 'היה', מפני שכאשר תבין זה הוא ענין נפלא מאוד, אך אי אפשר לפרש הדבר בביאור רחב, והמבין יבין מעצמו" [אולי רומז לשם הויה, וכמבואר בהערה הבאה]. וראה למעלה פ"א הערה 520 שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן שהפרנסה היא סבת המתפרנס.

<> אודות שנתינת פרנסה היא הוית המתפרנס, כן כתב בנתיב העבודה פי"ח אודות שם הויה, וז"ל: "כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים וגו''. ומפני כך זכר דוד המלך במזמור 'הודו לה' כי טוב וגו'' [תהלים קלו, א] כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו כנגד מספרו של שם הגדול, זכר [שם פסוק כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר. לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו 'לעולם חסדו', שהם כנגד מספר השם המיוחד" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 534].

<> צרף לכאן את דברי הגמרא [שבת נג:], שאמרו שם "תנו רבנן, מעשה באחד שמתה אשתו, והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה, והניק את בנו" [ובסמוך (ציון 316) יזכיר גמרא זו].

<> פירוש - זכות מרדכי הועילה לאסתר שתבוא הברכה במזונותיה, ותשלים את כל צרכיה במזונות.

<> נמצא שמרדכי לא הניק בפועל את אסתר, אלא שעל ידי מרדכי נעשה המזון שבמעי אסתר לחלב. וכן בח"א לשבת נג: [א, כח:] ביאר שמה שאמרו שם בגמרא שלאב נפתחו דדין, לא היה נס בפועל, אלא במושכל.

<> בא לבאר את הנאמר במדרש שהביא למעלה [ב"ר ל, ח] שכאשר דרש רבי אבא בצבור אודות נס זה, הצבור גיחך על כך, ואם איירי שהמזון שבמעיה נתברך, מדוע יש בדבר זה להביא לגיחוך.

<> נראה לבאר זאת, דבנוגע לחלות הברכה קיימא לן שרק כאשר יש למתברך שורש הברכה, אזי הברכה תחול להרבות את הדבר, אך אין הברכה חלה באופן של "יש מאין". וכן כתב הרמב"ן [שמות כה, כד] וז"ל: "כי ברכת השם מעת היות העולם לא נברא יש מאין, אבל עולם כמנהגו נוהג... אבל כאשר יהיה שם שורש דבר, תחול עליו הברכה ותוסיף בו. כאשר אמר אלישע 'הגידי לי מה יש לך בבית' [מ"ב ד, ב], וחלה הברכה על אסוך שמן, ומלאה כל הכלים. ובאליהו 'כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר' [מ"א יז, טז]. וכן השולחן בלחם הפנים, בו תחול הברכה, וממנו יבא השובע לכל ישראל" [ראה זוה"ק ח"ב פז:, מגן אברהם סימן קפ ס"ק א, ב]. וכן הוא בגו"א שמות פט"ז אות א, ושם הערה 20, ודר"ח פ"ה מ"ט [שז:], ושם הערה 1337. והואיל וברכה זו באה לאסתר מחמת מרדכי, לכך צריך להיות שתהיה למרדכי שייכות מסויימת לחלב. והואיל ולכאורה אין לזכר שייכות לחלב, לכך יש מקום לתמוה איך על ידי מרדכי תבוא ברכת חלב.

<> אודות שברכה חלה רק על דבר שנוהג כסדר העולם, כן כתב בח"א לסוטה ג: [ב, כט.], וז"ל: "כי הזנות גורם שאין ברכה בבית כלל, וזה כי כל זנות היא הסרה ונטיה מן הדרך, כי זה לשון 'סוטה' שהוא סטה מן הדרך... וכל אשר הוא הסרה מן הסדר אין בו ברכה... ואשר יוצא מן הסדר אין ברכה כלל". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "נשא אשה שלו לשם ממון אין כאן ברכה שראויה להיות... כי נשא אשה לקבל הזכר ברכה ממנה, הפך הסדר אשר ראוי, כי האשה מקבלת מן האיש. שאפילו המצפה למעשה אשתו אין רואה סימן ברכה [פסחים נ:], כל שכן זה שנושא אשה לשם ממון" [הובא למעלה הערה 207].

<> במדרש הנ"ל [ב"ר ל, ח].

<> בח"א לשבת נג: [א, כח:] הוכיח ממקור אחר שיש חלב לזכר, וכלשונו: "ונעשה לו לו נס ונפתחו לו שתי דדין כו'. המאמר הזה יסבול לפרש אותו כפשוטו, דהא אמרינן [חולין קיד.] המבשל במי חלב פטור, ומזה יש לך ללמוד דיש חלב לזכר" [ראה להלן הערה 317]. אמנם לא ברור מנין לו ש"מי חלב" הוא חלב של זכר. וכן הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ו חילק בין מי חלב לחלב זכר. והרמ"א יו"ד סימן פז סעיף ו כתב: "חלב זכר לא מקרי חלב כלל. ואם נפל לתוך קדירה של בשר, אינו אוסר. אבל חלב מתה, ומי חלב, אוסרים המאכל כמו חלב עצמה", הרי ש"מי חלב" לחוד, ו"חלב זכר" לחוד. אך קודם לכן [חולין קיג:] אמרו "'בחלב אמו' [שמות כג, יט], ולא בחלב זכר", וזה מורה שיש חלב לזכר.

<> כן כתב גם המהרש"א [שבת נג:], בביאור דברי הגמרא שם "נעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה, והניק את בנו", וז"ל: "ונראה דלא שייך בזה לומר הא 'אין כל חדש תחת השמש' [קהלת א, ט], כדהשיב ההוא תלמיד לרבן גמליאל [שבת ל:], דאיכא למימר כיון דדדים יש באיש כמו באשה, הרי זה 'אין חדש', דהוה מיהת בכח, אלא שהפעולה נתחדשה".

<> פירוש - רק כאשר תהיה לזכר הכנה לחלב [ולא רק את הבכח לחלב], והכנה זו תהיה כאשר תמצא סבה ראויה לכך. וראה למעלה בהקדמה הערה 525, ופ"א הערה 1302 שנתבאר שם שלכל בכח צריך סבה שיצא אל הפעל.

<> בח"א לשבת נג: [א, כט.] הרחיב יותר בענין זה, וז"ל: "מדבר זה יש לך ללמוד דבר מופלג בענין היצירה, כי דדי הזכר יש עליהם שם דד לגמרי, והוא דבר מופלג ועמוק. וזה כי הדדים של הזכר שוה לאשה, שכמו שהאשה הוציאה לאויר העולם את הולד, וכך ראוי להיות מאתה הפרנסה, וכן האיש גם כן מאתו מציאות הבן, וכך היה ראוי על האב ההנקה. רק שהאשה מוציאה לגמרי הולד העולם במוחש, ולכך הדדים שלה מניקים לגמרי. אבל האיש נותן רק הזרע, אבל הוצאתו לאויר העולם על ידי עבור והולדה של אשה [כמבואר למעלה הערה 163], ולכך אין דדי האיש מניקים כמו דדי אשה".

<> מה שמדגיש כאן כמה פעמים שהשם יתברך נתן למרדכי את אסתר לבת, נראה שבא לומר שהואיל והשם יתברך הביא לכך שאסתר תהיה בת למרדכי, לכך מכלל הבאה זו היא שתהיה לאסתר את פרנסתה הנצרכת לה, כי לא בא דבר בלתי שלם מהשם יתברך, וכמו שיבאר בהמשך [ראה הערה 320].

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 221], שאסתר מצד עצמה לא יכלה להביא את הגאולה לישראל, וכלשונו: "מפני כך באה הגאולה על ידי מרדכי ואסתר, כי אם לא כן, לא היה ראויה אסתר לגאול את ישראל, כי אין ראוי שתבוא הגאולה על ידי אשה, כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת, ואין האשה מוכנת לגאול את אחר. ולפיכך צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי מרדכי ואסתר". ושמעתי לבאר דברי קודש אלו, ש"שפע עליון מאוד" מורה על ג' ספירות עליונות [ואילו "שפע" סתם מורה על היסוד], ומרדכי הוא יסוד אבא [חכמה, וכמבואר בפרי עץ חיים שער ר"ח חנוכה ופורים, פרק ו]. ואסתר מקבלת ממנו [מלכות, "ותלבש אסתר מלכות" (להלן ה, א)].

<> כפי שכבר נתבאר למעלה שכדי להתגבר על המן היה צריך לקבל ממקום עליון ביותר [ראה למעלה הערות 183, 244, 245].

<> המשך לשון הגמרא [שם] "מאי 'כל גמוליו', אמר רבי אבהו, שעשה לה דדים במקום בינה".

<> כוונתו לחידושי אגדות שלו למסכת ברכות, ולא זכינו לאורם. גם לא מצאתי שביאר מאמר זה בספריו שבידנו.

<> עיין בספר קהלת יעקב ערך חלב, ובתוך הדברים כתב "חלב הוא מיסוד אבא", וראה הערה 309. וסוד ה' ליראיו.

<> שמרדכי הניק את אסתר בפועל, ולא שע"י מרדכי אסתר קבלה שפע עליון הכוול גם חלב.

<> פירוש - מרדכי ואסתר היו ראוים שיהיה להם נס כמו זה [שהגיע למרדכי חלב בכדי להניק את אסתר], כי נס זה הוא תולדה מתבקשת ממה שמרדכי היה אומן את הדסה, וכמו שמפרש והולך. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 414] כתב על אסתר בזה"ל: "והרי היא נביאה, ולנביא ראוי שיהיו ניסים, וזה ידוע".

<> ולא על דרך ברכה, אלא על דרך נס ממש, וכמו שיבאר.

<> שאמרו שם "תנו רבנן, מעשה באחד שמתה אשתו, והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה, והניק את בנו".

<> כפי שכתב בח"א שם [א, כח:]: "ונעשה לו לו נס ונפתחו לו שתי דדין כו'. המאמר הזה יסבול לפרש אותו כפשוטו, דהא אמרינן [חולין קיד.] המבשל במי חלב פטור, ומזה יש לך ללמוד דיש חלב לזכר" [הובא למעלה הערה 304]. אך שם הוסיף שמשמע מהגמרא שלא היה שם נס בפועל, וכלשונו שם: "ומכל מקום קצת יש ראיה מה שלא הזכיר בשמו מי שנעשה לו הנס הזה, נראה לומר שלא היה נס זה גשמי, רק היה מופשט מן הגשמי", והולך לבאר שם שלא היה שם נס בפועל, אלא בסדר המושכל.

<> כפי שכתב למעלה פ"א [לפני ציון 1393]: "לדעת כולם בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". והגר"א למעלה [א, ב] כתב, 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" [הובא למעלה פ"א הערה 927]. וראה להלן פ"ו הערה 382, ופ"ח הערה 151.

<> כפי שביאר בגו"א דברים פ"ח אות ג את דברי רש"י [דברים ח, ד], ש"ענני הכבוד היו שפים בכסותם, ומגהצים אותם", וז"ל: "ואם תאמר, למה היה זה הנס בחנם להם, שהרי היו יכולים לעשות בגדים, ולא מצאנו נס בחנם [ראה להלן פ"ו הערה 42]. ויראה, כי הקב"ה נתן להם כל פרנסתם, וכל הנהגותיהם בידי שמים, כמו שהקב"ה נתן להם המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל, כך היה מלבושיהם גם כן דבר אלקי, ולא על ידי בשר ודם. שכל ארבעים שנה שהיו במדבר היה הנהגתיהן על פי ה', שהיה מספק צרכיהן, שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך. שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם. שאין לומר שיהיה קצת צרכיהם על פי ה', וקצת צרכיהם אנושי" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערות 483, 705, ולהלן פ"ה הערה 106]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות לא כתב: "כי אחר שמשגיח עליו בלחם, משגיח עליו לתת לו כל פרנסתו, ונותן לו בגד ללבוש". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.], וז"ל: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה... ולכך כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף. ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי השם יתברך, כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". ובנתיב התורה פי"ח [תש:] כתב: "כי המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי, הוא מתחלק, אבל הדבר שהוא בלתי גשמי, אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה, אומרין לו גמור המצוה [ירושלמי פסחים פ"י ה"ה]". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חילוק... ועולם הבא שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]". וראה תפארת ישראל פס"ב הערה 29, באר הגולה באר הרביעי הערה 484, ולמעלה בפתיחה הערה 34. @**ומקור מפורש**^ לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חצי בשמים, אלא רק דבר שלם [הובא למעלה פ"א הערה 155].

<> "פירוש, עם התיבה עצמה" [חדושי הרש"ש לב"ר לט, יג, ס"ק ו].

<> כגון בפסוקנו נאמר "והנערה יפת תואר וטובת מראה". וכן להלן פסוק ט נאמר "ותיטב הנערה בעיניו ותשא חסד לפניו וגו'", וכן למעלה בפסוק ג נאמר "ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה אל שושן הבירה", ועוד.

<> "אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים, משתביא שתי שערות הויא נערה באותן שתביא משתים עשרה שנה והלאה, ומשתביאם עד שתבגור ששה חדשים, ותו לא" [רש"י כתובות לט.]. וכן העיר המנות הלוי [עא.], וכתב לתרץ בזה"ל: "ואל תתמה על שקראה 'נערה', כי כן דרך המקרא, ויהושע עד נאמן". וכוונתו לנאמר [שמות לג, יא] "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל", והיה אז בן חמישים ושש שנה [ראב"ע שם]. ונראה שהמהר"ל נשמר מתירוץ זה, שכתב "ובכל מקום נערה ולא בוגרת", וכוונתו שנהי שתיבת "נער" אפשר למוצאה אצל אנשים בוגרים, אך לא מצינו כן בתיבת "נערה", ונמצא ש"נער" לחוד, ו"נערה" לחוד.

<> מה שכתב "שהרי &**אף**^ על שרה לא אמרו... ואיך תהיה זו בת ע"ה ויהיה נאמר עליה שהיא טובת מראה", ומשמע מכך ששרה היתה יפה יותר מאסתר, אך לכאורה מצינו שאסתר הוזכרה יחד עם שרה בקשר ליופי, שאמרו [מגילה טו.] "ארבע נשים יפיפיות היו בעולם; שרה, רחב, ואביגיל, ואסתר". וכן למעלה [פ"א לאחר ציון 194] כתב: "אסתר יש לה יחוס אל שרה... שרה היתה נביאה ויפת תואר, וכן אסתר", הרי שהשוה בין שרה ואסתר ליופי [ראה שם הערה 196]. מכל מקום מצינו שחז"ל הפליגו ביותר ביופיה של שרה, שאמרו עליה [ב"ב נח.] "הכל בפני שרה כקוף בפני אדם", ואיירי שם בנוגע ליופי [מהרש"א שם, ותוספות מגילה טו., אמנם המהר"ל בח"א שם (ג, פד:) למד שאיירי לגבי מעלת הצלם]. ועוד אמרו חכמים [סנהדרין לט:] "'והנערה יפה עד מאד' [מ"א א, ד], אמר רבי חנינא בר פפא, עדיין לא הגיעה לחצי יופי של שרה, דכתיב 'עד מאד', ולא 'מאד' בכלל", ופירש רש"י שם "ובשרה כתיב [בראשית יב, יד] 'כי יפה היא מאד'". לכך אם על שרה, שהיתה מופלגת ביופי, מ"מ יופיה הוגבל לבת כ' שנה, כיצד אסתר תהיה טובת מראה כשהיא בת ע"ה שנה.

<> שהרי אסתר היתה נביאה, וכמו שאמרו [מגילה יד.] "שבע נביאות, מאן נינהו, שרה מרים דבורה חנה אביגיל חולדה ואסתר". וכן אמרו [מגילה טו:] "כיון שהגיעה [אסתר] לבית הצלמים, נסתלקה הימנה שכינה, ואמרה [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'", והכוונה היא שנסתלקה ממנה רוח הקודש, וכמו שביאר למעלה בהקדמה [לפני ציון 421]. וכן אמרו [מגילה ז.] "אסתר ברוח הקודש נאמרה". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 410] כתב: "כאשר אסתר היה עליה רוח הקודש גם כן... שהיה גם כן ראוי לעשות לה השם יתברך נס להפיל את הרשע, כמו שעשה לשרה שהיתה נביאה, ועשה הקב"ה נקמה בפרעה שלקח אותה לאשה. וכך היה ראוי לאחשורוש, להפיל אותו, מאחר שלקחה באונס, והרי היא נביאה, ולנביא ראוי שיהיו ניסים, וזה ידוע". ולהלן [ה, ד (לפני ציון 227)] כתב: "כי אסתר ברוח הקודש עשתה דבר זה". והזוכה לכך יוצא מכלל שאר בני אדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קמז:], וז"ל: "כי הנביאים אינם כמו סתם אדם... כי מדריגת הנביאים למעלה מזה. אבל אנשי כנסת הגדולה, הגם שהיה להם מדריגה עליונה, כיון שלא היה להם מדריגת הנבואה, לא היה מדריגה שלהם יוצאת מכלל שאר האדם... שאין שכלו נבדל מן החומר לגמרי".

<> כמו שאמרו חכמים [שבת צב.] "אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", ו"שכינה" פירושה רוח הקודש, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן אמרו [נדרים לח.] "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א כתב: "אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה... והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד... דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ, ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים 'אישים', ויהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול [ש"א י, ו] 'והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר'". וראה להלן הערה 345.

<> ואיירי שם בחכמת התורה, שלשון הגמרא הוא "תנו רבנן, [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום', יכול אפילו מפני זקן אשמאי ["אשם רשע ועם הארץ" (רש"י שם)], תלמוד לומר [שם] 'זקן', ואין זקן אלא חכם, שנאמר [במדבר יא, טז] 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל'". ופירש רש"י שם "מזקני ישראל - גמר 'זקן' מ'זקני', מה להלן גדולים וחכמים, דכתיב [במדבר יא, טז] 'אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו'". הרי איירי ב"גדולים וחכמים". וראה למעלה בפתיחה הערה 142.

<> זו דעת רבי יוסי הגלילי שם, שאמרו שם בגמרא "תנו רבנן, [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום', יכול אפילו מפני זקן אשמאי, תלמוד לומר [שם] 'זקן', ואין זקן אלא חכם... רבי יוסי הגלילי אומר, אין זקן אלא מי שקנה חכמה... רבי יוסי הגלילי היינו תנא קמא, איכא בינייהו יניק וחכים; תנא קמא סבר יניק וחכים לא, רבי יוסי הגלילי סבר אפילו יניק וחכים". ופירש רש"י שם "ת"ק סבר יניק וחכים לא - והכי קאמר תנא קמא, אין 'זקן' אלא זקן שהוא חכם... ור' יוסי הגלילי - דמשני ליה לקרא ממשמעו זקנה ממש, ודריש ליה 'זה שקנה חכמה', סבר אפילו יניק וחכים". וראה להלן הערה 347. @**ויש להבין**^, לשם מה הביא כאן את דעת רבי יוסי הגלילי, הרי לכאורה זו ראיה לסתור, כי כאן בא לבאר שהחכמה קשורה לזקנה ממש [לכך אמרו על אסתר שהיתה בת ע"ה שנים, "שהיה לה חכמה שיש לאדם שהוא בן ע"ה שנים" (לשונו בסמוך)]. ואילו רבי יוסי הגלילי מבאר ש"זקן" זה אפילו יניק וחכים [ראה גו"א ויקרא פי"ט אות נג בביאור הדעות השונות בגמרא בקידושין לב:]. והיה לכאורה עדיף להביא כאן רק את דעת ת"ק הסוברת ש"זקן" הוא זקן וחכם, ולא חכם גרידא. ויש לומר, שזה פשוט שאף לרבי יוסי הגלילי פשטות תיבת "זקן" היא זקנה ושיבה, ומה שרבי יוסי הגלילי אומר שזקן הוא "אפילו יניק וחכים", כוונתו לומר שחכמה זו שייכת לזקנה, ואף שאיירי באדם צעיר, מ"מ חכמתו הנבדלת דומה לאדם זקן, וכמו שיבאר. וכשם שחכמת היניק נקראת "זקן", כך חכמת אסתר נקראת שהיא בת ע"ה שנה, וכמו שמבאר והולך.

<> חגיגה יג. "כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה, שנאמר [תהלים צ, י] 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה'". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "ואמר 'בן שבעים לשיבה' [שם]. פירוש, שהוא שלם בימים, כי 'ימי שנותינו שבעים שנה'. ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה. ואף כי גבול חיי האדם עד מאה, היינו כשיש לו תוספת על השביעה. כי יש שביעה, ויותר מן שביעה. ולכך השביעה היא עד שבעים, ויותר מכדי שביעה עד מאה". ועוד אמרו חכמים [יבמות סד:] "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב 'ימי שנותנו בהם שבעים שנה'", ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמא.] ביאר מדוע ימי האדם התייצבו על שבעים שנה מימי דוד ואילך. וכן נגע בענין זה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג:], וח"א לע"ז ד: [ד, כט:, והובא למעלה פ"א הערה 729. וראה להלן הערה 342].

<> פירוש - החכמה ראויה לזקן [כמו שיבאר], והואיל וחיי אדם הם שבעים שנה, לכך זקנה היא שייכת במיוחד לבן שבעים. והואיל ו"תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם" [שבת קנב.], נמצא שהחכמה מגיעה לפסגתה לזקן בן שבעים וחמש שנה. ובסמוך יבאר מדוע התוספת היא של חמש שנים.

<> בהרבה מקומות, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:], גבורות ה' פנ"ב [רכח:], נצח ישראל פט"ו [שסד:], באר הגולה באר הרביעי [תקי:], דר"ח פ"ג מי"ג [שיא:], שם פ"ה מכ"א [תקכא:], שם פ"ו מ"ט [רצ:], נר מצוה [סד:], נתיב התורה פי"א [תמה:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], ח"א לקינים פ"ג מ"ו [ד, קנא.], דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. וראה הערה הבאה.

<> כמו שנאמר [איוב יב, יב] "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה". ולמעלה פ"א [לפני ציון 722] כתב: "כמו שהוא עניין היין כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא ישן יותר, דעתו צלול. והיין גם כן, כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול". וכאמור בהערה הקודמת, זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ושם פ"ד מכ"א [תכג.] כתב: "כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו אין השכלי בכחו, ולעת זקנתו שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 178]. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא, וז"ל: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [ראה למעלה פ"א הערות 724, 735].

<> אמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד".

<> בא לבאר שהואיל וחז"ל הגדירו את מעלת החכמה של אסתר על ידי זקנה [שהיתה בת ע"ה שנה], מדוע עצרו במספר שבעים וחמש, ולא אמרו שהיתה בת שמונים, או יותר. ועל כך מבאר שכאשר הגוף נחלש ביותר, יש בזה בלבול השכל. ויש להבין, שאמרו בגמרא [שבת קנב.] "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם, שנאמר [איוב יב, יב] 'בישישים חכמה ואורך ימים תבונה'", וחכמים לא נתנו קצבה לדבריהם, ואילו לדבריו כאן חכמים דברו רק בזקנים שהם עד בני שבעים וחמש שנה, ולא מעבר לכך. ובהרבה מקומות הביא מאמר זה [כמלוקט בהערה 332], ומעולם לא נתן קצבה לדבר. וכגון, בקינים פ"ג מ"ו אמרו "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן", ובח"א שם [ד, קנא.] כתב: "פירוש, זקני עם הארץ שאין להם השכל הנבדל, רק השכל שאינו נבדל מן הגוף, והגוף כל זמן שחלש, השכל גם כן חלש, וכחו נפסד. אבל זקני תלמידי חכמים, שיש להם שכל הנבדל מן הגוף, כל זמן שהגוף חלש, השכל הנבדל מן הגוף מתגבר יותר, כי השכל הנבדל מתגבר בהחלש הגוף וכחות הגוף. ודבר זה נתבאר פעמים הרבה" [ראה להלן פ"ג הערה 702]. הרי ש"דבר זה נתבאר פעמים הרבה", ולא נזכר באחד מהם הקצבה שכתב כאן. ואולי יש לומר, שהשכל מצד עצמו מתגבר והולך בהחלש הגוף, וכמו שנתבאר הרבה פעמים, אך סוף סוף השכל זקוק לנושא. וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"א הערה 925]. ובנתיב התורה פ"י [תלב:] כתב: "כי התורה נושא שלה הוא החומרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו" [ראה להלן פ"ד הערה 136]. לכך אע"פ שהשכל מצד עצמו עולה ומתעלה ככל שהגוף נחלש, אך כאשר הגוף נחלש עד שאינו ראוי להיות נושא לשכל, אז אין השכל בשלימות מצד שבפועל חסר לשכל את הגוף הנושאו.

<> הוא בן שמונים, וכמו שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". ובמשנה [אבות פ"ה מכ"א] אמרו "בן שמונים לגבורה".

<> כי אמרו במשנה [אבות פ"ה מכ"א] "בן שבעים לשיבה".

<> כפי שפירש רש"י [אבות פ"ה מכ"א], וז"ל: "בן שמונים לגבורה - כלומר דבר גדול הוא אם יחיה אדם עד שמונים... שאם הוא חי יותר, בגבורתו של מקום הוא חי, ולא מרוב כח שבו, שהרי מכאן ואילך אין לו כח לאכול ולשתות".

<> בדרוש על התורה [כה.] ביאר שבחירה מחייבת אחד משלשה, וכלשונו: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא בחירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות".

<> ואף יש לו יותר חכמה מבן ע' שנה, כי "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם" [כמו שביאר למעלה], ולכך פסגת החכמה היא תוספת על בן ע' שנה, מבלי לצאת מע' שנה. ואף על פי שביאר למעלה ש"מחצה על מחצה כרוב", מ"מ מצינו מחלוקת בדבר, שכך היא דעת רב, אך רב כהנא סובר [פסחים עט.] ש"מחצה על מחצה אינו כרוב" [פסחים עט.], ומחלוקת רבנן [האומרים במדרש שאסתר היתה בת ע"ד] לרבי נחמיה [האומר במדרש שאסתר היתה בת ע"ה] היא מחלוקתם של רב ורב כהנא. ועוד אמרו [חולין כח:] "אתמר, רב אמר, מחצה על מחצה כרוב. רב כהנא אמר, מחצה על מחצה אינו כרוב. רב אמר מחצה על מחצה כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה, לא תשייר רובא [של סימן בשחיטה]. רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה, שחוט רובא". הרי רב מסתכל על מה שנשאר, ורב כהנא מסתכל על מה שנעשה. והוא הדין בהגדרת מספר שבעים וחמש, שלרבנן הוי יציאה מבן שבעים, כי לא נשאר רוב שנים עד לשמונים. ולרבי נחמיה לא הוי יציאה מבן שבעים, כי לא עברו רוב שנים משבעים. אמנם בדר"ח פ"ה מכ"א [תקה.], בביאור "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה", כתב: "כאן לא אמרינן שצריך עשרה [משלב לשלב]... שאפשר ללמד אותו כאשר עבר רוב עשרה, דהיינו חמשה שנים, ומיד יכול ללמדו מקרא". ובעל כרחך שכתב שם כדעת רב, שמחצה על מחצה כרוב, ולכך חמש שנים הוי רוב עשר, וכמבואר שם בהערות 2173, 2174.

<> לעומת שתי הדעות הקודמות, הסוברות שימי גבורות מתחילים משנת ע"ה או ע"ד.

<> דברים אלו יוטעמו על פי מה שכתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכה.] בביאור מה שאמרו שם "בן שמונים לגבורה", וז"ל: "כלומר, אם האדם בעל כח ובעל גבורה [לפני היותו בן שמונים], יש לו כח עד שמונים שנה. וזה כי לפעמים יש באדם גבורה יותר מבשאר אדם, ומצד זה ימצא שיש לו כח, ואז ימיו שמונים שנה, אבל לא בסתם אדם". נמצא שמבאר שאין "בן שמונים לגבורה" מתפרש שבהגיעו לבן שמונים יגיע לגבורה, אלא להיפך; אם היה גבור ובעל כח למשך ימי חייו, יגיע לבן שמונים. וכן כתב רבינו בחיי שם, וז"ל: "גבורה היא אם יגיע אל שמונים, כלומר אם הוא מחומר חזק וגבור, וממזג אמיץ, יחיה שמונים. וכן כתוב [תהלים צ, י] 'ואם בגבורות שמונים שנה'". הרי שעד שמונים לא התחילו ימי הירידה, כי הגבורה שקדמה לשמונים הביאתו עד הלום.

<> כמו שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". ואע"פ שחיי אדם הוא שבעים שנה [כמבואר למעלה הערה 329], ונמצא שבן ל"ו שנים הוי רוב שנותיו של אדם. וכן אמרו [ב"ב קנה:] "כי לא נולדו לו סימני סריס, עד כמה ["נחזיקהו כקטן" (רשב"ם שם)], תני דבי רבי חייא, עד רוב שנותיו", וכתב הרשב"ם שם "רוב שנותיו - ל"ו שנים, שהן רוב שבעים, כדכתיב 'ימי שנותיו בהם שבעים שנה'". והרמב"ם פסק [הלכות אישות פ"ב הי"א] "עד שיהיה בן ל"ה שנה ויום אחד". ורש"י סנהדרין סט: כתב: "חצי ימיו של אדם שלשים וחמש, דכתיב 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'". ותוספות קידושין סג: [ד"ה בני] כתבו "שנים בלא שערות אין מועילין עד ל"ו שנה, דהיינו רוב שנותיו". והמשנה ברורה סימן נה ס"ק כז כתב: "רוב שנותיו, ולא בעינן רק יום אחד יותר על ל"ה שנה". וא"כ מדוע כתב כאן ש"עד ארבעים לא עברו רוב שנותיו של אדם". ואפשר לומר, שהמשנה באבות לא עסקה אלא בשנים עגולות [עשרים, שלשים, ארבעים וכו']. ובטעם הדבר כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקד.], וז"ל: "יש לך להבין כי החכמים נתנו לאדם כל עשרה שנים מן ימי חייו מדריגה בפני עצמו. והדבר הזה ראוי מאד... כשם שיש שנוי למספר שלשים מן עשרים, כי זהו מספר אחר לגמרי. ולא כך עשרים וחמשה או עשרים ושבעה, אין לו שנוי מן עשרים, שהרי מזכיר עמו עשרים. אבל עשרים, שלשים, ארבעים, כל אחד ואחד מספר בפני עצמו. ולכך בכל אחד יש לו לאדם מדריגה אחרת. ולכך מפרש התנא כל מספר עשרה החדוש שנתחדש בשביל מספר עשרה". ובגו"א בראשית פכ"ז אות ב כתב: "כל עשר שנים האדם משתנה, וראיה לזה שמצאנו 'בן עשר שנים למשנה, בן עשרים לרדוף, בן ל' לכח, בן ארבעים לבינה כו'', הרי שנות האדם משתנים מעשר לעשר. אבל כל עשר שנים הם כמו זמן אחד ושעה אחת". לכך המשנה נקטה ב"בן ארבעים לבינה", ולא ב"בן שלשים ושש לבינה", כי איירי רק במספרים שיש ביניהם עשר שנים. וכן כתב רבי צדוק הכהן בקומץ המנחה ח"ב סוף אות כב, וז"ל: "וזה שאמרו 'בן ארבעים לבינה', שעברו מחצה שנותיו. ובשלושים וחמש סגי, רק דהתנא שם מנה עשר שנים בין כל אחד".

<> לשונו בנצח ישראל פט"ו [שסד.]: "ידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד... אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים" [הובא למעלה פ"א הערה 161]. ועוד אודות שבצעירותו של אדם החומרי גובר, כן כתב בנר מצוה [סה.], וז"ל: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים... 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, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו, שאינו שקט, שכלו מעורב" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 727]. ובגבורות ה' פ"ד [ל:] כתב: "כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה". ושם פנ"ב [רכח:] כתב: "כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות... וכן כמו מי ששותה יין חדש, שעדיין היין מעורב בשמרים. כך חכמתם של ילדים, אין חכמתם נבדל מן הגוף, אבל מוטבע בגוף". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו... ואחר כך כשגדל והוא שכלי, ואז השכל גובר על החמרי, עד שאין אדם פונה אל הדברים החמרים שהם בעולם הזה... ואינו כולו שכלי, רק שאינו נוטה כולו אחר החמרי... ובזמן הזקנה השכלי גובר בעולם... שכבר נסתלק גשמות האדם לגמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, הנה מדריגה החמרית שהאדם שקוע בו הוא מונע ומעכב אותו מן הדביקות בו יתברך... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף, שהוא מונע הדביקות". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג". וראה להלן ציון 348.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [תקיט:]: "ואמר 'בן ארבעים לבינה'. כי הבינה כאשר הוא השכל בשלימות, ולפיכך צריך עוד, אחר שכחות הנפש בשלימות, עשרה שנים, עד שהשכל הוא בשלימות יותר. ולעולם כל אשר נבדל, והוא שכלי, אינו ממהר להיות נשלם. ולכך 'בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה'". אמנם כאן תולה זאת בכך שעברו רוב שנותיו של אדם.

<> צריך ביאור מדוע מציין כאן "כאשר לקחה אחשורוש", דבר שלא הזכיר למעלה בדעות הקודמות. ועוד, הרי המדרש הנ"ל נרשם על פסוקנו [פסוק ז], ופסוק זה נאמר לפני לקיחת אסתר ע"י אחשורוש, שהיא נאמרה להלן [פסוק טז] "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו", ומה ראה להזכיר כבר בפסוקנו "כי אסתר כאשר לקחה אחשורוש היה לה הבינה שיש לאדם כאשר הוא בן מ' שנה". ואולי אפשר לומר, שבינה מורה על הכח להבחין בין דבר לדבר, וכמו שאמרינן בברכות השחר "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה" [ברכות ס:]. ומתוך שיש כאן הדגשה על מעלת הבינה של אסתר, בהכרח שזה מורה שיש כאן צורך מיוחד בהבדלה והבחנה, והיא ההבדלה מבית אחשורוש, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 168], וז"ל: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה, ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו... היתה אסתר עומדת בבית הרשע... ועם זה היתה עומדת בצדקות שלה". כי הנהגת "לא למדתי ממעשיו" [רש"י בראשית לב, ה] שייכת לבינה. וראה הערה הבאה.

<> יש להבין, מדוע כתב כאן "עד שהיה רוח הקודש עליה", דמה זה מוסיף לעצם דבריו כאן, שמבאר את המ"ד הסובר שאסתר היתה בת ארבעים, שכוונת הענין היא לומר שהיתה לה בינה של אדם בן ארבעים, ומה נוגע לכאן "עד שהיה רוח הקודש עליה". ועוד, מדוע מזכיר זאת רק למ"ד שהיתה בת ארבעים, ולא כתב כן בדעות הקודמות שהביא למעלה. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דבריו הקצרים של רבי צדוק הכהן [בספרו דובר צדק, נר המצוות סוף אות לט], שכתב בזה"ל: "נאמר [משלי ט, י] 'ודעת קדושים בינה', דהיינו רוח הקודש, הוא הבינה". הרי שציין שקדושה רוה"ק ובינה בנות חדא בקתא אינון. ונראה לבאר זאת, שמצינו שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה, ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה. ובפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, כתב בזה"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה לההבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות". מתוך כך נראה שדברי המהר"ל כאן עוסקים בהבדלה שהיא סבה לקדושה, שכתב כאן: "כי אסתר &**כאשר לקחה אחשורוש**^ היה לה הבינה שיש לאדם כאשר הוא בן מ' שנה". ונתבאר בהערה הקודמת שהתיבות "כאשר לקחה אחשורוש" מורות על הצורך של אסתר להבדל מסביבתה, ולשם כך היא זקוקה לבינה, המאפשרת להבחין בין דבר לדבר. נמצא שהבדלה זו היא סבה לקדושה, וקדושה זו מתבטאת ברוח הקודש. לכך המהר"ל ציין "עד שהיה רוח הקודש עליה", כדי להורות שהבדלתה של אסתר מסביבתה השיגה את יעודה, כי היא הביאה לרוח הקודש. ואמרו חכמים [ע"ז כ:] "קדושה מביאה לידי רוח הקודש", ופירש רש"י שם "לידי רוח הקודש - להשרות עליו שכינה". וראה בנתיב הפרישות פ"ב שגרס בגמרא בע"ז "קדושה מבאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי רוח הקודש". ועל כל פנים מבואר שקדושה היא תנאי לזכיה ברוח הקודש.

<> יש להעיר שלמעלה [לפני ציון 328] הביא את שיטת רבי יוסי הגלילי [קידושין לב:] שאפילו יניק וחכים נקרא "זקן" בשביל חכמתו, ומדוע כאן כתב שלא מצינו בשאר אדם שהוא רך בשנים שיהיה נחשב זקן בשביל חכמתו. וצ"ע.

<> כמבואר למעלה הערה 343.

<> אודות שאע"פ שיש ילד עם חכמה גדולה מ"מ אין חכמתו משתוה לחכמת זקן, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"א [תל.], וז"ל: "כי דבר פשוט ונגלה... יש ילדים שהם חכמים גדולים... לפי מנהגו של עולם ימצא הרבה ילדים שהם חכמים גדולים... חכמת הילדים אינו כמו חכמת הזקנים, ויותר יש חכמה לאדם בזקנה ממה שיש לו בילדות".

<> כמו שאמרו בגמרא [מגילה יג.] "בן עזאי אומר, אסתר לא ארוכה ולא קצרה היתה, אלא בינונית כהדסה". ולמעלה [לאחר ציון 153] הביא מאמר זה, וביארו [לאחר ציון 209].

<> כמשפט הממוצע שאינו נוטה לקצוות, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות כא, וז"ל: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות". ובבאר הגולה באר הששי [שו.] כתב: "כי הארץ הקדושה לפי מעלתה יש לה המיצוע, ואינו נוטה אל שום קצה". ואודות שהגוף הוא קצה, כן כתב בדר"ח פ"ב מי"א [תשצה:], וז"ל: "כי האדם הוא מגוף ונפש צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש כאלו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "כאשר נוטה אל הגופנית הוא יוצא מן המיצוע".

<> לא היה מ"ד במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתרנג] שאמר שאסתר היתה בת ע'. כי רב אמר שהיתה בת ארבעים, שמואל אמר שהיתה בת שמונים, רבנן אמרו שהיתה בת שבעים וארבע, ורבי נחמיה אמר שהיתה בת ע"ה [הובא למעלה לפני ציון 321]. ואולי צ"ל כאן "בת פ'".

<> שמספרים אלו מורים שהיתה לאסתר חכמה של אדם שעבר לשנות "נערה".

<> שהוא המחבר בין שבע [טבע] לשמונה [מעל לטבע], וכלשונו בתפארת ישראל פ"א [לו:]: "כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית... השמיני הוא על הטבע", וראה שם הערות 59, 62, שאלו יסודות נפוצים בספרי המהר"ל. הרי שנקודת המפגש בין טבע למעל לטבע הוא שבע ומחצה. ושמעתי לבאר שכוונתו למעבר משבע ספירות תחתונות לבינה, כי בינה היא שמינית מלמטה. ועוד שמעתי שהמלכות היא חצי קומה, וכמבואר בפרדס רימונים שער כא פ"ח.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"א [לו:]: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעה ימי עולם הטבע הם שבעים אומות, כנגד כל יום - עשרה". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:] כתב: "מספר השבעים הם כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה". ושם פ"ז [קסז.] כתב: "כי אין חלוק בין שמונה ושמונים, רק שזה מספר כללי, וזה מספר פרטי". ושם פל"ב [תרטו:] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים". ובנתיב העבודה ס"פ יא כתב: "כי ע' נכלל בשבעה". ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "ושמונים ושמונה הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ט [תרעג:, תרפז.], שם פ"ו מ"ז [קמט:], גבורות ה' פי"ב [סו:], ח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ועוד. וראה להלן פ"ה הערות 446, 557, ופ"ח הערה 159.

<> צרף לכאן דבריו בנר מצוה [פז.] שהגימטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש, וזהו כנגד מה שהכהן נמצא בהיכל ונכנס לקודש הקדשים [שם]. הרי המחבר את השבע אל השמונה [כי שבע הזאות בהיכל, ושמונה הזאות בקה"ק, כמבואר בדרוש לשבת תשובה (פב:)] מספרו שבעים וחמש. ואברהם אבינו, שהיה הכהן הראשון [נדרים לב:], החל את מסעו לא"י בהיותו בן שבעים וחמש שנה [בראשית יב, ד], וכמבואר במדרש שהביא כאן [למעלה לפני ציון 321].

<> שמעתי לבאר שכוונתו לבינה, כי בן ארבעים לבינה [אבות פ"ה מכ"א], ואסתר הגיעה לבינה.

<> שמעתי לבאר שכוונתו לספירת בינה שהיא השמינית מלמטה. וההבדל בין דעה זו לדעה הקודמת [שהיתה בת ארבעים], כי הדעה הקודמת איירי בבינה לכשעצמה, ואילו הדעה הזאת איירי בבינה בצירוף שבע ספירות תחתונות.

<> מדריגת אסתר מגיעה עד לספירת בינה.

<> בא לבאר שאם גם מ"ד זה ["בת ע"ד היתה"] סובר שאסתר היתה בת ע"ה ["היינו שעברה ע"ד והיא בת ע"ה"], מדוע נקט במספר ע"ד, ולא במספר ע"ה.

<> כן כתב כמה פעמים שאין להאריך בדברי סוד העמוקים. וכגון, בגבורות ה' פי"א [סג.] כתב: "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים". ושם פס"ז [שי:] כתב: "ויש בזה עוד דברים עמוקים מאוד, ואין להאריך". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפו:] כתב: "וכל אלו דברים מופלגים בחכמה ואין להאריך". ובתפארת ישראל ס"פ כד כתב: "ואין להאריך בזה יותר, כי אלו דברים עמוקים מאד". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 55] כתב: "כל אלו הדברים ברורים למשכילים ואין להאריך יותר". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסז:] כתב: "ואלו דברים הם עמוקים מני ים, ואין להאריך בדברים אלו עוד". ובח"א לע"ז כד. [ד, נג.] כתב: "ואין להאריך יותר באלו דברים כי הם סתרי חכמה". ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "ואין להאריך יותר באלו דברים כי הם סתרי חכמה".

<> שמעתי מחכ"א לבאר רמיזותיו של המהר"ל כאן, והוא שיש כאן ארבעה מספרים; 40, 74, 75, 80. מספר ארבעים הוא מורה על בינה, וכמפורש בפרקי אבות [פ"ה מכ"א]. הטעם הוא כי סוף ג' ראשונות הוא בינה [כתר חכמה בינה]. כאשר אנו עולים מלמטה, כפי שאדם נולד תינוק ומגיע אל שנתו הארבעים, בזה הוא כבר נוגע בקבוצה עילית זו, ועל כך מורה מספר ארבעים. המספר שמונים הוא כאשר בינה מתפשטת ומחדירה השפעתה לכל שבע ספירות התחתונות, הרי ביחד שמונים. המספרים 74, 75 מורים על המעבר בין שבע התחתונות לבינה, וכו"ע מודו שמספר שבעים וחמש מורה על מעבר זה, ואף המ"ד הסובר שאסתר היתה בת שבעים וארבע מודה לזה, וכוונתו לסוף שנת שבעים וארבע, וכמו שנתבאר למעלה. המחלוקת שמציין אליו מהר"ל היא, האם להחשיב את אסתר בבחינת "בינה" לבד, ואז הוא בסמל של ארבעים לבד, או בצירוף אל שבע ספירות תחתונות [ואז ע"ד, ע"ה או שמונים, כל חד כדאיתא]. ומפלת עמלק באה ממקום עליון [כמלוקט למעלה הערה 183], ומקום עליון זה הוא בינה, וכמבואר בקהלת יעקב [ערך גאולה אות ד, וערך משה אות ב]. והואיל ואסתר היא המאבדת את המן העמלקי, היה צורך שמדריגת אסתר תהיה קשורה לבינה. ודפח"ח.

<> ו"מולדתה" היינו משפחתה, וכמו שיבאר בסמוך. וכן כתבו הרמב"ן בראשית כד, ז, ראב"ע נוסח ב כאן, וגר"א כאן.

<> פירוש - האומות יחששו מאסתר שהיא תגדיל את אומתה על כלם, ותשפיל את האומות האחרות. וקשה, שאף אם אסתר תהיה מאומה אחרת יחששו ממנה שאר האומות שהיא תגדל רק את אומתה ותשפיל אחרים, ומדוע יראת האומות קיימת רק כלפי אסתר היהודיה. ואולי אפשר לומר שאין הכי נמי, שמאיזו אומה שהיא תהיה יחששו מפניה שאר האומות. ולכך עדיף שאסתר לא תזדהה עם שום אומה, וכך היא לא תעורר את יראתן של האומות, שכל אחד יחשוב שאסתר היא מאומתו. וכך באמת אמרו בגמרא [מגילה יג.] "שלכל אחד ואחד נדמתה לו כאומתו", "והיו אומרים בפיהם זו משלנו היא" [רש"י מגילה ז.], וראה למעלה ציון 213. וכן מדוייק מלשונו כאן, שלא ציין שיראת האומות קשורה ליהדותה של אסתר, לעומת ההסבר הבא שיביא, שהדגיש את יהדותה של אסתר. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 39] כתב: "אסתר המלכה... היתה על כל השרים".

<> שוב יש להעיר, מדוע רק אם אסתר היא יהודיה יש לחשוש שתהיה שונאת את אלו שאינם מבני אומתה, ולא אם היא מאומה אחרת שתשנא את אלו שאינם מבני אומתה [ראה הערה קודמת]. והענין יוסבר על פי דבריו בגבורות ה' פס"ד [רחצ.], וז"ל: "'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, ופ"א הערה 1158]. הרי שהתנגדות האומות לישראל היא יותר מהתנגדות האומות בינן לבין עצמן, ולכך יראתן של האומות מישראל גדולה יותר מיראתן משאר אומות, כי כמו שהן שונאות את ישראל ביותר, כך הן יחשבו שישראל שונאים אותן ביותר. וכן כתב רש"י [דברים א, כז] "בשנאת ה' אותנו - והוא היה אוהב אתכם, אבל אתם שונאים אותו, משל הדיוט אומר מה דבלבך על רחמך מה דבלביה עלך". וראה להלן ציון 383, ופ"ג הערה 653.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 396]: "ונראה כי מה שלא הגידה את עמה ואת מולדתה, זה היה לה פיקוח נפש לגמרי, כי יראה היתה שיעמדו עליה להרוג אותה בכל צד שאפשר". וראה להלן [לאחר ציון 551] שחזר והזכיר את חשש לשון הרע שעלול היה להיות כנגד אסתר. וראה להלן פ"ד הערה 372 שאסתר נחשבת למלכה של ישראל בבית המלכות של אחשורוש. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 191] כתב: "כי מה שלא הגידה אסתר עמה, כדי שלא ישלח המן יד בה ובעמה ומולדתה. ולפיכך הזמינה אותו למשתה, שלא יכירו בה שהיא יהודית, כמו שהתבאר למעלה עניין זה, שהיו יראים שתגדול אסתר אומתה, ותגדל את מרדכי, ותשפיל השרים האחרים". ושם ציין בפרט את המן הרשע, לעומת דבריו כאן.

<> כן הקשה המנות הלוי כאן [עח.] בשם הה"ר יהודה בן שושן, וכלשונו: "יקשה מה זה אשר הקדים את המאוחר, כי אחר שלא הגידה את עמה, הנה בכלל שלא הגידה מולדתה ומשפחתה. ואילו אמר 'לא הגידה אסתר את מולדתה ואת עמה', היה נכון, כי לא זו אף זו הוא". וראה להלן הערה 382.

<> פירוש - אין אסתר יראה שהאומות יחששו שהיא תגדיל את &**כל**^ עמה, ויהיו כל היהודים מוגבהים על חשבונם, שזהו חשש מאוד רחוק שתגביה את כל בני עמה.

<> לאו דוקא את מרדכי [כי לא היה ידוע שמרדכי הוא שאר בשרה של אסתר], אלא שתגביה את בני משפחתה, יהיו מי שיהיו.

<> פירוש - החשש שתגביה את בני אומתה הוא חשש רחוק, ולחשש זה לכשעצמו אסתר לא היתה חוששת. אך כאשר בלא"ה היא צריכה לחשוש לחשש שהיא תגביה את בני משפחתה, אזי חזי לאיצטרופי לזה גם החשש בנוגע לבני אומתה. אך לולא החשש למשפחתה לא היה מקום לחשש לבני אומתה.

<> כדי להודיענו שאף לא אמרה שהיא ממשפחת בת מלכים. ותשובה זו אינה לכאורה כרש"י כאן, שביאר שהטעם שמרדכי אסר על אסתר לומר את עמה ומולדתה הוא משום "שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה". ולפי רש"י לא יתכן שאסתר תסתיר את עמה אך לא את יחוסה [שבאה ממשפחת מלוכה], שהרי כל הטעם מעיקרא להסתרת עמה הוא כדי שלא יתגלה שהיא ממשפחת מלוכה, וכיצד תסתיר את עמה אך לא את יחוסה. ובאמת המהר"ל ביאר למעלה באופן אחר את הטעם להסתרת עמה ומולדתה [שלא לעורר איבת האומות כלפיה], ולא ביאר כרש"י, ולכך יכול לומר תשובה זו לשיטתו. וראה להלן הערה 382.

<> כמו שאמרו כמה פעמים בגמרא [יבמות כב:, ב"ק צד:, ב"מ מח:, ועוד] "'ונשיא בעמך לא תאור' [שמות כב, כז], בעושה מעשה עמך", ופירושו שעושה מצות ולא עבירות [רש"י סנהדרין פה.]. ובגו"א ויקרא פי"ט אות ט [נז:] כתב: "אין ראוי על האב שיבקש כבודו נגד כבוד השם. ואם מבקש כבודו נגד כבוד השם, אין ראוי לכבוד, דכתיב 'ונשיא בעמך לא תאור', בעושה מעשה עמך, ואין זה מעשה עמך". וכן נאמר [רות א, טז] "ותאמר רות אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אלין עמך עמי וגו'", ודרשו על כך בגמרא [יבמות מז:] "מאי קראה דכתיב [רות א, יח] 'ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה'. אמרה לה [נעמי לרות] אסיר לן תחום שבת, 'באשר תלכי אלך'. אסיר לן יחוד, 'באשר תליני אלין'. מפקדינן שש מאות וי"ג מצות, 'עמך עמי'". הרי "עמך עמי" מורה על דת ישראל שיש בה תרי"ג מצות.

<> כי "עם" מורה על דת, ולא על אומה, ויכולות להיות הרבה אומות המשתייכות לדת אחת.

<> מביא את המדרש לבסס את דבריו למעלה שמרדכי ציוה על אסתר לא לומר את עמה ומולדתה, כי חשש מאיבת האומות כלפי אסתר [וכמו שיבאר בהמשך את הדבר אחר שהובא במדרש].

<> כמו שנאמר [למעלה פסוק ה] "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני", וקיש הוא אבי שאול [ש"א ט, א-ב], וכמבואר בילקו"ש אסתר תתרנג. וכן בגמרא [מגילה יג:] מבואר שאסתר יצאה משאול, ורש"י [שם] מבאר זאת משום שמרדכי הוא עשירי לשאול, ואסתר היא בת דודו של מרדכי [למעלה פסוק ז]. וראה ראב"ע נוסח א [למעלה פסוק ה] שהסתפק אודות זהותו של קיש.

<> אמרו בתנחומא ויקרא אות ג: "כל מי שבורח משררה, שררה רודפת אחריו. שאול ברח מן השררה בשעה שבא למלוך, שנאמר [ש"א י, כג] 'וישאלו עוד בה' הבא עוד הלום איש ויאמר ה' הנה הוא נחבא אל הכלים'. מהו 'אל הכלים', כשאמרו לו דבר המלוכה, אמר להם איני ראוי למלכות, אלא שאלו באורים ותומים אם אני ראוי, ואם לאו, הניחו אותי". ובילקו"ש שמואל קיז אמרו "בעו מימניתיה ולא קביל עילויה [כשרצו למנותו (את שאול) למלך, לא קיבל עליו]. כיון דשמע הדא מתניתא חכם וחתן ונשיא מכפרין, קביל עילויה". ובגמרא [מגילה יג:] אמרו "ומה צניעות היתה בשאול, דכתיב [ש"א י, טז] 'ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל'". וראה למעלה [לאחר ציון 113] אודות ששאול לא היה מוכן אל הממשלה לגמרי מפני שהיה מהשבט הקטן ביותר [בנימין].

<> כי מרדכי היה בורח מן הגדולה, וכמו הטעם הראשון שאמרו במדרש הנ"ל.

<> פירוש - מה שמרדכי ברח מן הגדולה והקטין עצמו, זה גרם לו שזכה לנצח את המן, וכמו שמבאר.

<> מציון 233 ואילך.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 233]: "כי יותר מוכן לגאולה מן המן הקטון והזוטר... ולפיכך לא היה מרדכי מוכן לגאולה זאת בלבד, רק על ידי אסתר, והיא יתומה מאב ואם... והיא ראויה לגאולת המן... ומפני כך היה צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי אסתר, כי אסתר יתומה מאב ומאם". ויש להעיר, כי שם מבאר שמרדכי לבדו אינו מספיק להביא את הגאולה, והיה צורך לצרף את אסתר היתומה. ואילו כאן מבאר ששפלות מרדכי גרמה לנצח את המן, והשוה והקביל שפלות זאת ליתמותה של אסתר. אך אם מרדכי מצד עצמו הוא שפל כאסתר היתומה, מדוע מרדכי לבדו לא הספיק לגאולה זו, הרי היתה למרדכי שפלות השוה לשפלותה של אסתר. ויש לישב, שעם כל זה אין שפלות מרדכי מגיעה לשפלותה של מי שהיא יתומה מאב ומאם.

<> פירוש - הביאור לדעה השניה שהובאה במדרש [לבאר מדוע מרדכי ציוה על אסתר שלא תגיד את עמה ומולדתה] הוא כפי מה שכתב למעלה [לאחר ציון 363] בביאור חששו של מרדכי באם יתגלה שאסתר יהודיה. ולשון המדרש [ילקו"ש אסתר תתרנג] הוא "דבר אחר, חשב מרדכי בלבו מיום שגלו ישראל אינם מכובדים על העמים, שלא אעשה דבר ויעמדו על עמו של הקב"ה, וידעו שאסתר קרובתי היא, ויאמרו למלך אשתך יהודית היא, ויכריתו עמה ובית אביה".

<> לא ברור איזה קושי סמוי בא ליישב במה שכתב "ואם תגיד עמה אף על גב שלא תגיד מולדתה", דמשמע שבא לענות על השאלה מדוע היה צורך שאסתר לא תגיד את עמה ואת משפחתה, היה מספיק שלא תגיד את משפחתה בלבד, ותוכל להגיד את עמה. אך זה אינו מובן, כי עד עתה לא הוקשה קושיא זו [שתסתיר את משפחתה אך תגיד את עמה], אלא להיפך, ש"כיון שלא ידעו עמה, אם כן לא ידעו משפחתה" [לשונו למעלה לפני ציון 366]. אך שתגיד את עמה ולא תגיד את משפחתה לא הקשה עד כה, ומדוע יבוא ליישב קושי שמעולם לא הקשה. ועוד, מה הסברה שאסתר תסתיר את משפחתה ותגיד את עמה, שמהיכי תיתי לומר כן. דבשלמא לשאול הפוך, ניחא, שאם מסתירה את עמה מכלל זה הוי הסתרת משפחתה, ד"בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], אך מהי הסברה שתסתיר את משפחתה אך תגיד את עמה. אמנם לפי רש"י כאן היה מקום להעיר כן, שרש"י ביאר שהטעם שמרדכי אסר על אסתר לומר את עמה ומולדתה הוא משום "שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה". ולכאורה לשם הסתרה זו היה מספיק שאסתר לא תגיד את משפחתה, אך תוכל להגיד את עמה. אך הרי המהר"ל אינו לומד כרש"י [כמבואר למעלה הערה 371], ולשיטתו מהיכי תיתי שאסתר תסתיר רק את משפחתה. וצ"ע.

<> כמבואר למעלה הערה 365.

<> וזה מה שאמרו בסוף המדרש הנ"ל "הולך ומביט עליה כל הימים, שלא יהרגוה כשם שהרג לושתי" [הובא למעלה לפני ציון 375].

<> כי אהבה מתבטאת בשמירת הנאהב, וכמו שנאמר [תהלים קמה, כ] "שומר ה' את כל אוהביו", ופירש הראב"ע שם "שומר - אם באה צרה ליריאיו, יושיעם. רק אוהביו הוא ישמור אותם [ש]לא תבא להם רעה". וכן נאמר [דברים לב, י] "ימצאהו בארץ מדבר וגו' יצרנהו כאישון עינו", ואמרו על כך חכמים [במדב"ר ב, ו] "עד היכן חבבן, עד היכן שומרן, עד היכן נצרן, כביכול עד כאישון עינו". ואמרו [ב"ב ה.] "רוניא אקפיה רבינא מארבע רוחותיו ["ד' שדות היו לרבינא סביבות ארבעה מצריו של רוניא וגדרן" (רש"י שם)]... יומא חד הוה קא גדר דיקלי ["רוניא היה גודר תמרים מדקל שבשדהו" (רש"י שם)]... אמר ליה, גלית דעתך דמינח ניחא לך". ופירש רש"י שם "אמר ליה רבינא, גלית אדעתיך שחביבין הדקלין עליך וניחא לך בשמירתן". הרי שחביבות הדבר מחייבת שמירת הדבר. וכן יעקב אבינו לא רצה לשלוח את בנימין עם אחיו למצרים [בראשית מב, ד], כי היות בנימין ילד זקונים [שם מד, כ] חייבה שתהיה לו שמירה מיוחדת. וצרף לכאן את הפסוק [בראשית יח, יט] "כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'", שרש"י פירש שם שהוא לשון חבה, והרמב"ן פירש שם שהוא "להיות שמירתו דבקה בו תמיד". ולמתבאר כאן רש"י והרמב"ן שני צדדים של מטבע אחת. וצרף לכאן דברי הרמב"ן בפירושו לאיוב לו, ז, וז"ל: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה". והגרי"ז [ירמיה א, י] כתב: "אמר הגר"ח זצ"ל, דהנה כשיש למלך בן שהנהו אהוב עליו, הרי שומרו שמירה מעולה מכל מזיקים ופגעים רעים". וראה דר"ח פ"ג תחילת מי"ד [שיז:] שנקודה זו מתבארת שם. וכן נאמר [שמות יב, לד] "וישא העם את בצקו וגו' על שכמם", ופירש רש"י שם "אף על פי שבהמות הרבה הוליכו עמהם, מחבבים את המצוה". הרי חבוב המצוה מחייב שמירה מעלייתא.

<> לשון המנות הלוי כאן [עח:]: "נראה בעיני סבת הליכה זו לפי שעדיין לא שמו כתר מלכות בראשה, ולכן היה בכל יום ויום ברצוא ושוב לדעת אם חפץ בה המלך, ואם תצלח למלוכה, וזהו 'ומה יעשה בה'".

<> במדרש [הובא למעלה לאחר ציון 374] שמרדכי התהלך בחצר בית הנשים כדי לוודא שלא יהרגו את אסתר כפי שהרגו את ושתי.

<> לשון המדרש שם "'ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים' לשאול על כתמה ועל נדותה. 'לדעת את שלום אסתר' שלא יעשו לה כשפים".

<> ואם תאמר, א"כ מדוע אמרו חכמים "לשאול על כתמה ועל נדותה", אם אסתר שאלה על כל המצות. ויש לומר, שמפרשי המדרש [המהרז"ו, הרד"ל, ויפה הענף באסת"ר ו, ח] ביארו שהכרחם של חז"ל היה מתיבות "בית הנשים", שתיבות אלו מורות שאיירי בשאלה בענייני נשים. וכן ביאר המנות הלוי כאן [עח:], וז"ל: "ולמדו זה ממה שנאמר 'מתהלך לפני חצר בית הנשים', ודי שיאמר 'ובכל יום ויום מרדכי דורש את שלום אסתר'. ואחר שאמר 'בית הנשים' נראה שעל אורח כנשים דיבר". והואיל והמעורר את חז"ל לדרשתם הוא התיבות "בית הנשים", לכך חז"ל נקטו בדוגמה של ענייני נשים, אך הוא הדין לשאר מצות. אמנם זה לא יספיק, כי המהר"ל עצמו מבאר בסמוך שדרשת חז"ל נלמדת מתיבת "מתהלך" [שמרדכי הלך דרך טיול], ולא מתיבות "בית הנשים", והדרא קושיא לדוכתא שאם אסתר שאלה את מרדכי את ספקותיה בכל המצות, מדוע נקטו חכמים בענייני נשים דוקא. ואולי יש לומר, ששאלה בענייני נשים בודאי תתעורר, כי "אורח (נשים) בזמנו בא" [נדה טז.]. אך שאר שאלות אינן מוכרחות להיות, ולכך חז"ל נקטו בדוגמה מוכרחת. @**ועל פי זה**^ אפשר לומר שהטעם שלמהר"ל ברור ששאלות אסתר היו גם בשאר מצות, ולאו דוקא בענייני נשים, הוא משום שהמהר"ל לשיטתו מבאר שהכרחם של חז"ל אינו מתיבות "בית הנשים", אלא מתיבת "מתהלך", ומהיכי תיתי שנגביל את שאלות אסתר רק לענייני נשים. אך אם הכרחם היה מחמת התיבות "בית הנשים", אז היה ניתן לומר שאכן אסתר שאלה רק על ענייני נשים, ולא על שאר מילי, כי המקרא אומר רק "בית הנשים". אך הואיל ולמהר"ל הכרח הדרשה הוא מתיבת "מתהלך", שוב אין מקום להגביל את שאלות אסתר רק לדותה ונדתה, אלא לכל דבר שיפול בו ספק. אמנם אם כן, היה למהר"ל להביא תחילה את הכרחם של חז"ל לדרשה זו ["מתהלך"], ורק לאחר מכן לבאר "כי לאו דוקא אמר דותה ונדתה, רק הוא הדין שאר מצות שבתורה". אך מתוך שעדיין לא גילה לנו את הכרחם של חז"ל לדרשתם, ומ"מ כבר ביאר לנו שאסתר שאלה את מרדכי גם בשאר המצות, יקשה לומר שדבריו כאן הם רק לפי מה שיבאר בהמשך, כאשר בנתיים לא הזכיר המשך זה. לכך צריך לומר שמצד סברה קאמר ששאלות אסתר היו גם על שאר מצות, דמדוע נבאר שאסתר שאלה את מרדכי רק בענייני נשים, הרי ישנן עוד מצות שבתורה, ומאי אולמא האי מהאי. וראה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 416] שאסתר חששה שעברה על מצות נדה חלה והדלקת הנר.

<> "דרך טיול" ללא מטרה מוגדרת, אלא רק כדי להמצא שם באם יצטרכוהו. וצרף לכאן הנאמר [בראשית ג, ח] "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום וגו'", ותרגם יונתן שם "ושמעו ית קל מימרא דה' אלקים מטייל בגינוניתא למנח יומא וכו'". וראה דר"ח פ"ג מ"י [רלז:] ונתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט:] שהזכיר שם תיבת "טיול" לגנאי, שמורה על דברים שאין בהם ממש.

<> פירוש - אם היה נאמר "הולך" ["ובכל יום ויום מרדכי &**הולך**^ לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה"], אזי ההליכה לא היתה חולקת מקום לעצמה, אלא שמרדכי הלך כדי לדעת את שלום אסתר. אך עתה שנאמר "מתהלך", ולא הלך למטרה מוגדרת, נמצא שההליכה לחוד ו"לדעת את שלום אסתר" לחוד, וכמו שמבאר.

<> מרדכי.

<> "יהודית מן אומה אחרת" פירושו כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 364] "או באולי יהיו יראים כיון שהמלכה מן היהודים תהיה המלכה שונאת את אשר אינה מן אומתה, ותהיה מסיתה את המלך עליהם. ובודאי הם חפצים יותר לעשות מלכה מן אומה שלהם". לאמור הואיל ואסתר היא יהודיה, שהיא אומה המובדלת מכל שאר האומות, לכך היא תתנגד לאלו שאינה מן אומתה.

<> פירוש - אשה מקנאה בחברתה בכל הקשור לענייני זיווג ואישות שבין איש לאשה. וראה להלן ציון 543.

<> פירוש - כבר בפסוק ט נאמר "ותיטב הנערה בעיניו [של הגי שומר הנשים] ותשא חסד לפניו", וכתוצאה מכך [פסוק יא] "מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר", כי כבר ידע שאסתר היתה יותר חביבה על הגי שומר הנשים, וחשש לקנאתן של שאר הנשים, ושהם יעשו לה כשפים. ובמדרש תהלים [מהדורת בובר (כב, טו)] איתא שאסתר אמרה "עשו לי כשפים שיעשו ידי ורגלי כעורות לפני אחשורוש, ונעשה לי נס והוארו ידי ורגלי כהדין סנפרינון".

<> כמו שנאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "אחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדיבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות מכשפות" [מקורו מסנהדרין סז.]. ובירושלמי קידושין פ"ד סוף הי"א אמרו "הכשירה שבנשים בעלת כשפים". ובזהר חדש לרות [פא:] איתא: "רבי עזריה שאל לרבי יוסי איש כפר אונו, מאי טעמא חרשין אינון יתיר בנשייא, ולא בגברייא, דכתיב 'מכשפה לא תחיה', ולא כתיב 'מכשף'. א"ל, כתיב [תהלים צא, י] 'לא תאונה אליך רעה', 'רע' לא כתיב, אלא 'רעה', דא סטרא דנוקבא ודאי הוא... ומן נוקבא כל זינין דחרשין, וכל עיסקין בישין אתיין לעלמא. הדה הוא דכתיב [קהלת ז, כו] 'ומוצא אני מר ממות את האשה וגו''". ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה נשים, מרבה כשפים", ובדר"ח שם [תריח.] כתב: "כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל, לפי שפלות ופחיתות מדריגת הכשוף, נמצא בנשים, שהם פחותים ושפלים במדריגה. ויותר מזה, כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים [הובא למעלה פ"א הערה 925]... ולפיכך על ידי רבוי נשים האדם מתקרב למדריגת הכשוף". בנתיב התורה פט"ו [תרלד:] כתב: "כישוף הוא דבר פחות ושפל, ואינו ענין שכלי כלל. ולכך הכישוף הוא לנשים, שהם חלושי השכל". ובח"א לסנהדרין סז. [ג, קסו.] כתב: "מפני כי הכשפים מצליח בידם, כי הכשפים הוא שנוי הסדר. ואל זה הנשים מוכנות ביותר, כי האיש הוא עיקר העולם, והאשה היא יוצאה בדבר מה מן העיקר העולם, כי האיש הוא העיקר. ולפיכך הנשים מצויות בכשפים, הוא היציאה מסדר העולם, והבן זה".

<> יש להבין, מה ראה לחזור ולהדגיש נקודה זו כאן. ואולי לאחר שביאר כאן שיש חשש שינסו לפגוע באסתר ע"י כשפים [כהסברו הראשון כאן שבני האומות יעשו כן מחמת חששם מאסתר היהודיה], וזה בנוסף למה שכתב למעלה [לאחר ציון 365] שבני האומות "יהיו חושבים להפיל את אסתר בכמה דברים של לשון הרע, עד שיהיה נעשה לה כמו שנעשה לושתי". לכך נמצא "שיעמדו עליה להרוג אותה בכל צד שאפשר" [לשונו כאן]. וזהו חיזוק לדבריו למעלה [לאחר ציון 362] שאסתר לא הגידה עמה ומולדתה משום החשש שהאומות יתנכלו לה. וראה להלן פ"ה הערה 192.

<> פירוש - לארבעה צדיקים ניתן רמז למה שיתרחש בעתיד. שנים מהם לא חשו לרמז, ושנים מהם חשו לרמז.

<> "ספין" - חשוב, וכמו [מו"ק כח.] "מאן חשיב מאן ספין", וכמבואר בתוספות שם ד"ה ספין. וראה גו"א בראשית פל"ז אות ב.

<> לשון היפה ענף שם: "אמר דוד וכי מה אני ספון וכו'. פירוש, כי אם היה הדבר רק להצלת עצמו, היה די אם הבריחם מעליו. אבל להעשות לו נס שיכה אותם, מה שאינו בחוק כחו, מה הצורך, אם לא להיות סימן לו".

<> לשון המדרש שלפנינו [אסת"ר ו, ו] "אלא שעתיד דבר גדול שיארע על ישראל, ועתידים להנצל על ידיה". ופירש הרד"ל שם [אות יא] "וזה שנאמר 'מה יעשה בה', הדבר הגדול הזה". וכן היפה ענף כתב שם: "דריש את הכתוב 'לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה' איזה נס יעשה לישראל על ידה". וכן רש"י כאן הביא דברים אלו, וכלשונו: "ומה יעשה בה - זה אחד משני צדיקים שניתן להם רמז ישועה, דוד ומרדכי. דוד, שנאמר 'גם את הארי גם הדוב הכה עבדך'. אמר, לא בא לידי דבר זה אלא לסמוך עליו להלחם עם זה. וכן מרדכי אמר לא אירע לצדקת זו שתלקח למשכב ערל, אלא שעתידה לקום להושיע לישראל. לפיכך היה מחזר לדעת מה יהא בסופה".

<> פירוש - כאשר אפשר לתלות את המאורע בדבר חיצוני, אזי יכול להתעלם מהרמז. אך כאשר אי אפשר לתלות את המאורע בדבר חיצוני, אזי יש לתלות אותו בדבר עיקרי, וכמו שמבאר. ואודות שיש לתלות דבר בדבר שהוא ראשון וקודם, ורק כשאי אפשר לתלות כן, אז יש לתלות בדבר אחר, כן כתב בדר"ח פ"ב סוף מ"ו [תרד.], ושם פ"ד מ"י [רה.].

<> כמו שנאמר [שמות יז, פסוקים ט, יג] "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק וגו' ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב". והרמב"ן [שמות יז, ט] כתב: "והטעם שצוה משה את יהושע להלחם בעמלק, בעבור שיתפלל הוא בנשיאות כפים על ראש הגבעה, ועלה שם כדי שיראה את ישראל הנלחמים וישים עינו עליהם לטובה, וגם הם יראו אותו פורש כפיו השמימה ומרבה בתפלה, ויבטחו בו ויוסיפו אומץ וגבורה". והט"ז [שמות יז, יב] כתב: "איתא בגמרא ב"ב [קכג:] דאין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף, שנאמר [בראשית ל, כה] 'ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף'. ובשביל זה אמר משה ליהושע להלחם בעמלק, כי עמלק הוא זרעו של עשו".

<> כן כתב במנות הלוי [עח:] בשם הה"ר מאיר עראמה ז"ל, וזה לשונו: "לדעתי מה שלא חשו יעקב ומשה, לא לפי שהיו תולים דבריהם במקרה והזדמן יותר מדוד ומרדכי, חס ושלום, אלא שהיה להם מקום לתלות, כמו יעקב בחטא, שאם לא כן ודאי היה חושש בהבטחה כזו, שעתידה צרה לבא עליו, וממנה יצילהו, ולא היה מיצר ומתיירא. ומשה רבינו ע"ה תלה מאמר 'ושים באזני יהושע' מפני שעל ידי שניהם נעשתה מלחמה זו, וחשב כי על כן כנגד שניהם אמר 'כתוב לך זאת זכרון בספר', וגם 'ושים אותו באזני יהושע', שיהיה לשניכם לזכרון לעתיד לבא. אמנם דוד ומרדכי לא היה אז דבר לתלות אותו ענין בו, ועל כן חששו שיורה על דבר ימצא בעתיד". אמנם יש להעיר, כי לפי זה מה שמשה לא חש לרמז [שאינו נכנס לא"י מחמת שנאמר לו "שים באזני יהושע"] הוא משום שתלה זאת במה שיהושע נלחם בעמלק, שא"כ מדוע המדרש לא ביאר זאת להדיא, וכפי שביאר להדיא שיעקב אבינו חשש שמא נתלכלך בחטא. וראיתי שבהמשך המנות הלוי שם [עט.] הרבה להקשות על ביאור זה, ובשאלתו האחרונה שאל כן.

<> בא ליישב את הצורך בפסוקנו. וכן הגר"א כתב כאן "ובהגיע תור נערה ונערה כו' - על פי פשט יש בזה דברים מיותרים שאין בהם צורך כלל". וכן היוסף לקח כתב כאן "ובהגיע תור נערה - לא היה צריך זה לענין הספור, שמה יוסיף ענין תור שאר הנערות אצל הספור הזה".

<> כי הסימן המובהק לדרך זנות הוא שאין יחוד האשה לבעלה, אלא הכל נעשה באופן מקרה ומזדמן. אך כאשר היתה הכנה של שנים עשר חודש, שוב אין זה באופן מקרה ומזדמן. ואודות שזנות היא באופן מקרה, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [קפג.], וז"ל: "בפרק חלק [סנהדרין צט:], 'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים... המאמר הזה בא לבאר כי התורה לפי מעלתה ומדריגתה אין ראוי שיהיה הלמוד בה שלא בקביעות, ודבר זה פחיתות גדול לתורה, כי הוא דומה למי שנואף עם אשה, שאין לו אשה מיוחדת... כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה... וכך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה... כי הדבר שהוא במקרה הוא פחיתות, כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם... כי האשה היא השלמת מציאות האדם, שעל ידה האדם שלם [ראה למעלה פ"א הערה 1320, ולהלן הערה 520]. וכאשר יש לו אשה מיוחדת, יש לו מציאות בעצם, לא במקרה. אבל כאשר הוא נואף אשה, שדבר זה במקרה בלבד לפי תאותו שמגיע לו, הנה נחשב מציאות של מקרה". וברי הוא שהכנה של שנים עשר חודש עומד לגמרי כנגד מקרה.

<> "גנותו הוא זה, שהוא בועל נשים ומשלחן" [רש"י שם].

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 410]: "כך תמצא באחשורש, 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, שהוא הכבוד". ובח"א לנדה יז. [ד, קנד:] כתב: "יראה לפרש, התשמיש בלילה שהוא צניעות, אבל ביום יוצא מן הצניעות".

<> ופירש רש"י "כל אשר תאמר - כל שחוק ומיני זמר". וחכמי צרפת פירשו "וכל נערה ונערה בהגיע תור שלה לבוא אל המלך, היתה שואלת שיינתן לה אדם חשוב מעמה וממולדתה שיוליכנה מבית הנשים עד בית המלך". וכן בסמוך יזכיר שהיו מוליכין אותה שרים וכלי זמר.

<> אודות שהכנסת הכלה נעשית בדרך כבוד, כן כתב בנתיב הצניעות רפ"א, שהביא שם את מאמרם [סוכה מט:] "'והצנע לכת עם אלקיך' [מיכה ו, ח], זה הכנסת כלה והלויית המת", וכתב בזה"ל: "קרא הכתוב הכנסת כלה והלוית המת 'והצנע לכת עם אלקיך', כי הצניעות הוא הכבוד בעצמו, וכאילו אמר הכתוב שידבק בצניעות, שהוא הכבוד... שיהיה עושה צניעות וכבוד לאחרים, דהיינו הכנסת כלה והלוית המת... כי כאשר בני אדם מכניסים החתן והכלה ומלוין את המת, דבר זה הוא צניעות, שבני אדם המכניסים הכלה, [הכלה] בתוכם נסתרת, והוא דרך כבוד. וכן המת נסתר בתוך בני אדם המלוים" [הובא למעלה פ"א הערה 405]. ובשו"ע או"ח סימן שלח סעיף ב התיר הרמ"א לומר לגוי לתקן כלי שיר בשבת לחופה משום כבוד חתן וכלה. ושם בסימן שלט סעיף ד כתב הרמ"א שיש מתירין להכניס כלה לחופה בשבת כדי שלא לבייש החתן והכלה.

<> כמבואר בהערה 409. וראה להלן לפני ציון 451.

<> כן מובא בתורה שלמה כאן אות צח בשם הלקח טוב, וזה לשונו: "'את כל אשר תאמר ינתן לה לבא עמה'. כל מלבוש ובגד שתאמר היו נותנין לה לבוא עמה, כל מה שהיתה שואלת שיבא עמה מבית הנשים עד בית המלך לא היו נמנעים ממנה. דבר אחר, 'את כל אשר תאמר ינתן לה', שהיו השרים נותנים לה ממון כדי ללוותה, שנאמר 'ינתן לה לבוא עמה'".

<> מעין מה שכתב להלן [ז, ו (לאחר ציון 74)], וז"ל: "איך אפשר שתבוא הגאולה על ידי שקר". וראה למעלה פ"א הערה 1159 ששלל את האפשרות שהגאולה תבוא על ידי מי שמתנגד לישראל. ואודות שאי אפשר שיבוא דבר טוב מדרך זנות, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [מד:], וז"ל: "כי הרבה מחכמים, והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל אשר הוא קיום העולם, שהוא פריה ורביה, יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה. ויותר מזה, כי אין זה כבוד השם יתברך שיהיה דבר שהוא יסוד העולם, על דבר שהוא גנות וחרפה. וכאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל. ולכך ראוי להרחיק את דעת זה, כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל". ונאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובגו"א שם אות יח כתב: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה... כי אף על גב שלא ניתנה התורה... מכל מקום אין ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבה ברא העולם". וראה להלן פ"ו הערה 160.

<> לשונו בנתיב התורה ר"פ יא [תמד:]: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות" [הובא למעלה פ"א הערות 735, 795]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קפ:] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה. כי כבר בארנו למעלה כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית". ובנצח ישראל פ"ה [קטו:] כתב: "ויהיה נוהג זנות, שהוא גנאי ומאיס". ובהמשך הפרק שם [קלד.] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף". ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". וראה למעלה בפתיחה הערה 386, ופרק זה הערה 268.

<> יש להבין לאן נעלמה שאלתו "כי היה תמיה שתבוא הגאולה על ידי דבר שהוא זנות, שהוא מגונה והוא חרפה". ואע"פ שהמעשה נעשה דרך כבוד ולא דרך זנות, מ"מ מידי זנות לא יצאנו, וכיצד הגאולה באה על ידי זנות. ובשלמא לפי הסברו הקודם שאיירי בכבודה של אסתר, ניחא, שאע"פ ש"זהו גנאי לאסתר שתבעל לגוי דרך זנות" [לשונו למעלה לאחר ציון 408], מ"מ "לכך כתב שלא היה דרך זנות וגנאי מה שאפשר" [לשונו למעלה לפני ציון 409]. ונמצא שכבודה של אסתר לא כ"כ הושפל בעיני הבריות. אך כאשר איירי בהנהגתו יתברך, שאין הוא מביא הגאולה באמצעים פסולים ומגונים [ראה הערה 413], מאי אהני לן המעטפה החיצונית המכובדת של המעשה, כאשר המעשה עצמו הוא בעילה לגוי. ואולי יש לומר שהואיל וגם בדיוטא כל כך תחתונה [כמו בעילה לגוי] הקב"ה סידר שהכל יעשה בדרך כבוד, א"כ זה מורה באצבע שהקב"ה נמצא עם אסתר אף בבירא עמיקתא זו, וממילא שוב לא יקשה כיצד תבוא הגאולה על ידי דבר שהוא זנות, כי הגנאי בעצם שיש בזנות הוא שהקב"ה אינו נמצא במקום זנות, וכמו שנאמר [דברים כג, טו] "ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך", ומן הנמנע שהגאולה תבוא ממקום נעדר שכינה. אך כאשר מוכח בעליל שאף במקום כזה הקב"ה נמצא עם אסתר, שוב אין לתמוה כיצד תבוא הגאולה ממעשה כזה, שאע"פ שהם טמאים, שכינה ביניהם [רש"י ויקרא טז, טז]. @**ומעין זה**^ כתב הגרש"ז ברוידא זצ"ל [מובא בהגדה של פסח כנסת ישראל סלבודקה, חברון, עמוד קעה] בהקשר אחר, וז"ל: "מצינו גם במצב של עונש מבואר בדברי חז"ל [בראשית רבה פד, יז] על הכתוב [בראשית לז, כה] 'והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד וגמליהם נושאים נכאת וצרי ולוט', 'למה פרסם הכתוב את משאם, להודיע מתן שכרן של צדיקים; שאין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט ועטרן, שריחן רע. ולזה נזדמנו בשמים שלא יוזק מריח רע'. ולמדנו שגם כאשר נענש יוסף הצדיק כשנמכר לעבדות במקום של מ"ט שערי טומאה, נעשה העונש באהבה וחביבות. וגם כאשר מידת הדין והמשפט מתוחה על האדם, ובאים עליו מכאוב וצער, יש לו למצוא את עיטופי הנוי ואת 'ריח הבשמים' שנמסך בכל הקורה לו. הרי לפנינו שאף בעונש יש למצוא את אהבת השם יתברך ויחסו לבנו יחידו עם ישראל".

<> סוטה מב: "אסור לספר בשבחן של רשעים", ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג:] כתב: "כי אף אם יש קצת שבח ברשע, אין השבח הוא דבר בפני עצמו, רק הוא בטל אצל שאר מעשיו. והמספר בשבחו כאילו יש לו שבח בפני עצמו, זה אינו, כי אין לו שבח בפני עצמו כאשר השבח שלו בטל אצל שאר מעשיו. ואם מספר בשבחו, משבח את הרשע, ודבר זה בודאי אסור". וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 112] כתב [לגבי אחשורוש]: "אין הכתוב בא לדבר במעלת הרשע", ושם הערה 113.

<> מה שכתב "&**בגורלו**^ של אחשורוש" כוונתו לנאמר [תהלים קכה, ג] "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים", ואמרו על כך חכמים [סוטה ב.] "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו ["צנועה לצדיק ופרוצה לרשע" (רש"י שם)], שנאמר 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים' ["לא יזדווג ממשלת רשע בגורל צדיק" (רש"י שם)]". ומכל הדין יש לתמוה "מאיזה צד נפל אסתר בגורלו של אחשורוש".

<> שאמרו בגמרא שם "בשכר צניעות שהיתה בה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול, ובשכר צניעות שהיה בו בשאול זכה ויצאת ממנו אסתר", ובעין יעקב [שם] הוסיפו "ואסתר מאי היא, דּכתיב, [להלן פסוק כ] 'אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה'". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:] כתב על כך: "ומאי צניעות היתה באסתר, שנאמר 'אין אסתר מגדת'. כי מעוט גלוי דברים מורה על צניעות, כמו שהוא לשון צנוע" [הובא למעלה בהקדמה הערה 277].

<> כמבואר הרבה פעמים עד כה. וכגון, למעלה בהקדמה [לפני ציון 276] כתב: "לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה, ודבר זה יתבאר עוד". ושם [לאחר ציון 360] כתב: "כי מפני צניעות של אסתר שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". ושם בסוף ההקדמה [לאחר ציון 593] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה כמו שיתבאר דבר זה באריכות". ולמעלה [בפרק זה לאחר ציון 178] כתב: "'אסתר' כלומר שיש לה מדריגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה, ובשביל כך זכתה לגאולת ישראל... שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן. ודבר זה ידוע כי מה שנקראת 'אסתר' יורה על מדריגת נסתרת עליונה ופנימית שהיה לה... כי הצניעות דוקא מאבד זרע המן... ובפרט ביד אסתר, שנקראת על שם הצניעות... ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... ולכך שם 'אסתר' ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו". וראה למעלה בהקדמה ציונים 276, 361, 594, ופרק זה הערות 36, 176, 180, 181, 276, 280, 281.

<> כמו שאיתא בתרגום אסתר [למעלה פסוק ז]: "אסתר הוי קרי לה על דהות צניעה בביתא דמרדכי שבעין וחמש שנין, ולא חזת אפי גבר אלהן אפי מרדכי". ותרגומו: אסתר היתה נקראת על שהיתה צנועה בביתו של מרדכי שבעים וחמש שנים, ולא הסתכלה בפני גבר חוץ מפני מרדכי. וראה למעלה בהקדמה הערה 361. ולמעלה [לאחר ציון 278] כתב: "שתי השלימות [היו לה]; 'הדסה' על שם שלא היתה מגולה, רק מחופה. ושם 'אסתר' על ההסתר הגמור. כי יש נשים שהם בגלוי ובפריצות, ועל זה נקראת 'הדסה', שעליו מחפין עצו, ואינו מגולה. ויותר מזה, שהיא נסתרת, לכך נקראת 'אסתר' על שם הצניעות".

<> כי אי אפשר שיהיה זיווג בן פרוץ לצנועה. וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 459], וז"ל: "וכתב זה להגיד הסבה שנשאת אסתר אל אחשורוש, ואמר כי אחשורוש היה לו הכנה שלימה שתהא הצדקת אסתר נשאת לו לאשה, כי דבר זה היה בשביל הצניעות שהיה בו". וצרף לכאן מאמרם [סוטה י.] "כל המזנה, אשתו מזננת עליו... והיינו דאמרי אינשי איהו בי קארי, ואיתתיה בי בוציני", ופירש רש"י שם "קארי ובוציני - מין אחד הוא, אלא שאלו גדולים ואלו קטנים, כלומר במה שהוא עוסק, היא עסוקה". ובח"א שם [ב, מ:] כתב: "כל המזנה אשתו מזנה עליו. פירוש, כי האיש והאשה מתיחסים בחבור שלהם. וכאשר האיש מזנה ואין חבור מיוחד לאשתו לגמרי, באופן זה וביחוס זה אשתו יש חבור אליו, ולכך גם היא מזנה עליו, שכיון שכתוב [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד', אם כן כאשר האיש מזנה ואין כאן אחדות, גם אשתו מזנה עליו". הרי שבנוגע לצניעות מצינו במיוחד ובמסוים הדדיות בין הבעל לאשה, והעדר צניעות הבעל מביא להעדר חבורו אל אשתו. ומכך נלמד לאידך גיסא, שצניעות הבעל מביאה לחבורו אל אשתו, וזו היא השייכות המסויימת בין אחשורוש לאסתר.

<> לעומת הנאמר למעלה [פסוק ז] שאסתר התיחסה רק אחר מרדכי, שנאמר "ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם והנערה יפת תואר וטובת מראה ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת". וכן העיר המנות הלוי [פא:]. וכן רמז לזה הראב"ע כאן נוסח ב, שכתב "בת אביחיל - הזכיר שם אביה".

<> יש להבין מה מוכיח מהפסוק "על כן יעזוב איש את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", כי זה לכאורה מורה שהאיש עוזב את אביו [כמבואר שם ברמב"ן, והובא למעלה פ"א הערה 1325], אך כיצד זה מורה שהאשה אינה מתייחסת עוד אחר אביה אלא אחר בעלה. ואולי יש לומר שהמלים "והיו לבשר אחד", מורות על שהאשה מתאחדת לגמרי עם בעלה, וממילא מונח בזה שאינה מתייחסת עוד אחר שום אדם אחר בעולם. דוגמה לדבר; בהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה. ובשביל אהבתם לתורה דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד, כי כאשר באים ללמוד תורה, ואהבתם אל התורה, אין בלמוד שלהם האהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה, כי אין האהבה לשנים. כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה אינו דבק באחר". ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.] כתב: "הברית הגמור הוא לאוהב שהוא יחיד, ולא שייך ברית גמור לשני אוהבים... שאם יש לו ברית עם אחר אין כאן ברית גמור, כי אין חבור לשנים... ואין ברית גמור רק עם אחד". לכך כאשר אשה מתאחדת עם בעלה כפי שהחומר מתאחד עם הצורה, שוב אי אפשר לה להיות מתייחסת אחר שום אדם אחר, בבחינת [קידושין ז.] "אתתא לבי תרי לא חזיא". וראה למעלה פ"א הערה 1324.

<> כמו שמצאנו בבת כהן, שלאחר מות בעלה הישראל היא חוזרת לבית אביה, שנאמר [ויקרא כב, יב-יג] "ובת כהן כי תהיה לאיש זר הוא בתרומת הקדשים לא תאכל ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל וגו'". וצרף לכאן, שנאמר [בראשית יא, כט] "ויקח אברם ונחור להם נשים שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה", ופירש רש"י שם "יסכה - זו שרה, על שם שסוכה ברוח הקודש". ותמוה, מדוע ברישא דקרא שרה נקראת "שרי", ובסיפא דקרא היא נקראת "יסכה". וליישב זאת כתב בגו"א שם אות יז בזה"ל: "אמנם דבר זה הוא נפלא מאד למבין, שהוא אשר אמרו חכמים ז"ל 'כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה', בפרק קמא דסוטה [יב.]. ולפיכך יש לאשה ב' בחינות, והם ב' לידות; האחד לאישה, ואחד לאביה. וכל אחד ואחד כאילו ילדה, אבל הוא מצד ב' בחינות; כי הבעל נותן לאשה מציאות שלם, כמו שהצורה נותן לחומר, ולפיכך הוי כאילו ילדה מי שנושא אשה לשם שמים [ראה למעלה הערה 259]. ולפיכך הא דכתיב 'ואת שרה כלתו אשת אברהם בנו', כתב לה שם מיוחד, כי שם זה היה לשרה בשביל אברהם, כי לעולם היה שם 'שרי' נמשך אחר שם אברהם, שכשהוסיף ה' לאברהם [בראשית יז, ה], הוסיף ה' לשרי [שם פסוק טו]. ולפיכך שם 'שרי' מפני אברהם [ראה למעלה פ"א הערה 179]. אבל שם 'יסכה' לא היה לה מפני אברהם, שהרי אברהם היה טפל לשרה בנביאות [רש"י בראשית כא, יב], ולפיכך מזכיר שם 'יסכה' אצל אביה, והוא עניין נפלא למבין". הרי כאשר אין האשה מתייחסת אחר בעלה [כמו נבואת שרה], ממילא היא חוזרת להתייחס אחר אביה, וכמבואר כאן.

<> לשונו להלן [פסוק יט (לאחר ציון 562)]: "כי חכמים באו להגיד שלא היתה אסתר בת זיווג של אחשורוש רק במקרה, ולפיכך היתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי. כלומר כי היה מרדכי בן זוג הראוי לה לאסתר... וישבה בחיקו של מרדכי, כלומר שהיה לה חבור למרדכי שהוא בן זוגה. ומזה תבין כי היתה לאסתר שתי בחינות; האחת, לאחשורוש, שהיתה אסתר זיווג שלו. אמנם עיקר בן זוג בעצם היה מרדכי, ורמזה בזה שלא פירשה אסתר ממרדכי". וראה להלן הערות 503, 567.

<> מדוע כאן מוזכר אביה של אסתר.

<> לשון הר"מ חלאיו כאן: "הזכיר הכתוב שם אביה בעבור שהיה צדיק, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [מגילה טו.] 'כל שנזכר שמו ושם אביו, בידוע שהוא צדיק בן צדיק'". והאלשיך [פסוק טו] כתב: "מצד היותה 'בת אביחיל', שהיה צדיק. ולהורות היותו צדיק ייחסו אחר מרדכי, ואמר 'דוד מרדכי', כלומר מתדמה לו". וכן המנות הלוי [פא:] הזכיר כאן כמה פעמים שאביחיל היה צדיק. ומה שכתב "בעל שם", יוסבר על פי מה שכתב הכלי חמדה לרבי שמואל לנייאדו, סוף ספר שמות, וז"ל: "'אביחיל', שמו מוכיח עליו היותו איש חיל רב, כשמו כן הוא".

<> אם תבקש מעצמה, כי אז המעשה הוא לרצונה ולא לאונסה. כי אע"פ שיש סוברים שמכיון שהאשה לא עושה מעשה, וקרקע עולם היא, אינה מחוייבת למסור נפש [רש"י ותוספות יומא פב.], זהו משום שאונסים אותה, והנאה זו באה לה בעל כרחה, ואין הנאתה כמעשה [ערוך לנר סנהדרין עד:]. אך כאשר היא נבעלת ברצון ורוצה בהנאה זו, הרי הנאתה חשיב כמעשה [תוספות ב"ק לב. ד"ה איהו].

<> פירוש - אם אחד אונסה לבא.

<> כי אסתר היא קרקע עולם [סנהדרין עד:], והמעשה נעשה לאונסה.

<> בא לבאר מדוע סירוב לבא אל אחשורוש היה נחשב לסכנת מות.

<> פירוש - בזיון הוא למלך כאשר מבטלים את כבודו, וכאן איירי בכבוד המלך, שהוא טרח להכניס את הנערות דרך כבוד ולא דרך זנות, וכמבואר למעלה לאחר ציון 418. ואודות שכאשר לא ניתן הכבוד המתבקש יש בזה בזיון, הנה 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". 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". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [הובא למעלה פ"א הערה 963, ולהלן פ"ה הערות 240, 379].

<> ככל הדברים האלו כתב האלשיך לפסוק טו, וז"ל: "אך הנה אין ספק כי על כל הנזכר בגמרא [סנהדרין עד:] לתת טעם למה עברה ולא נהרגה אסתר לבלתי הבעל לערל, לומר שקרקע עולם היתה, עדיין צריך לומר שבאונס היה, ולא ברצונה. והנה היה מקום לחושדה כי לרוב קשוטיה בעדי עדים, אשר הרבתה לחיבת מלכות... הלא תאשם כי נמצא כי ברצונה נעשתה התועבה, ולא באונס. על כן בא הכתוב והעיד כי אדרבה, היתה בורחת מזה... כי כל אחת היתה באה מעצמה משמחת לבב. אך אסתר לא כן, רק בהגיע תר אסתר... מצד היותה בת אביחיל שהיה צדיק, ולהורות היותו צדיק ייחסו אחר מרדכי ואמר 'דוד מרדכי', כלומר מתדמה לו... לא בקשה דבר, כי אם את אשר אמר הגי, שהיתה כאנוסה שיקשטנה בעל כרחה. כמו שאמרו ז"ל [ילקו"ש ח"ב רמז תתרנג] שהיה הגי אומר לה למה תחייבי את ראשי למלך, שאינך רוצה להתקשט". וכן כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "ולא רצתה דבר מהטעם שאמרנו, שלא רצתה שתהא ביאתה אל המלך ברצון".

<> כן הקשה המנות הלוי [סט:], וז"ל: "דאם כן שהיתה יפת תאר ויפת מראה... למה טרח וכתב לן קרא 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', וכי מימרא בעי, ולמה לא תמצא חן". וראה להלן הערה 488, שגם שם תלה את מציאת החן ביופי.

<> פירוש - לאחר שאסתר נלקחה לבית המלך היו אנשים מדקדקים ביותר עליה, והיו בוחנים בקפידה את יופיה של אסתר שמחמתו נלקחה לבית אחשורוש.

<> פירוש - אין הנאמר בפסוקנו בא לומר באופן סתמי שאסתר נשאה חן בעיני כל רואיה, כי זה כבר ידענו מפסוק ז. אלא הפסוק בא לומר שמחמת לקיחתה של אסתר לבית אחשורוש עברה אסתר בחינה מדוקדקת לראות אם היא אכן יפה, ובבחינה הזאת היא נשאה חן בעיני רואיה. לכך נכתב נשיאת חן זו כאן [בעת בואה למלך], כדי לומר שעתה היא נשאה חן בעיני כל בוחניה.

<> שבעת לקיחתה לאחשורוש היתה אסתר נראית לכל אחד כאילו היא מאומתו.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 80]: "ומה שאמר [מגילה י:] 'נין' [ישעיה יד, כב] זה מלכות, פירוש, המלכות נקרא 'נין' של אומה, מלשון בן, כי המלכות יוצא מן האומה כמו הבן שהוא יוצא מן האב... וכמו שאמר הכתוב [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך', שיהיה המלך שלך יוצא מקרב העם כמו שיוצא הבן מקרב האב". וראה למעלה הערה 217. ובנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.] כתב: "משה שהיה מלך לישראל [זבחים קב.], וכל אשר מלך לעם יש לו צירוף וחיבור אליהם, והרי כלל משה עמהם". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קמו:] כתב: "ורמז אל המלך שלא יהיה נבדל מן אחיו ישראל, וכדכתיב [דברים יז, כ] 'למען לא ירום לבבו מאחיו' ולא יהיה נבדל מהם... רק מחובר עמהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמז:] כתב: "מלך הגוזר גזירה על עמו, ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים" [הובא למעלה פ"א הערה 348]. @**ויש להעיר**^, שהרבה פעמים כתב שהמלך נבדל מן העם לגמרי. וכגון, להלן [ו, ח (לאחר ציון 136)] כתב: "המלך הוא נבדל מן הכלל לגמרי". ובדר"ח פ"א מ"א [קלה:] כתב: "המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו". ושם משנה יג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא:] כתב: "כי אין המלך בכלל שאר בני אדם". ושם פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". 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". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב ביאר שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב לסוסו [יובא להלן פ"ו הערה 150]. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה.] כתב: "כי המלך דומה לגמרי אל המצורע, כי המצורע נבדל מן העם, דכתיב אצלו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', והוא מסולק מן הכלל, ואינו נכלל בכלל. וכך המלך גם כן הוא מסולק מן הכלל, ואינו בכלל, כמו שבארנו בכמה מקומות כי המלך הוא נבדל מן הכלל. ולפיכך יש לו דמיון אל המצורע, שהוא נבדל מן הכלל. רק שהמלך הוא נבדל מן הכלל למעלה, ואילו המצורע מורה לפחיתות ולגריעותא, סוף סוף שניהם דומים שנבדלים מן הכלל". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי" [ראה להלן הערה 477]. ובח"א לזבחים קיח: [ד, עב:] ביאר שהנבדל זוכה למלכות. וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], למעלה בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, פ"א הערות 359, 364, להלן פ"ו הערות 137, 140, ופ"ח הערה 312. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן "שהמלכה ראוייה שתהיה לה צירוף ויחוס [ל]אשר היא מולכת עליהם". ויל"ע בזה.

<> כי חן נמצא בדבר ששייך לאדם, וכמו שאמרו חכמים [סוטה מז.] "שלשה חינות הן; חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה, חן מקח על מקחו", ובח"א שם [ב, פו.] כתב: "פירוש, כי ראוי שיהיה הדבר שהוא מצטרף אליו [נושא] חן בעיניו. והצירוף הוא על ג' פנים; האחד, כאשר יצטרפו שני דברים יחד, כמו האשה לאיש, שהוא זיוג שלו. ומפני שהאשה היא זיוג של אדם, מצטרפת אליו, לכך חן אשה על בעלה. וההצטרפות השני, חן מקום על יושביו. כי ה[מקום] מקבל את האדם היושב בו, ויש כאן הצטרפות, ולכך יש חן המקום על יושביו. וחן השלישי חן מקח על מקחו, כי בעל המקח מקבל המקח, ודבר זה גם כן הוא הצטרפות. הרי לך ג' מיני הצטרפות; הראשון, הצטרפות שני דברים יחד, והוא הזיוג. השני, חן מה שמקבל אותו, כי המקום אשר מקבל את האדם, חנו על האדם. והשלישי, חן מקח על מקחו, הוא הפך זה, שהאדם מקבל את המקח, והמקום מקבל את האדם. הרי לך ג' דברים חלוקים שהם מצטרפים, ובכל אחד יש חן, כי כל דבר שמצטרף אל דבר, יש חן, ודבר זה ברור" [הובא למעלה הערה 214].

<> נראה שחסרות כאן כמה תיבות, אך כוונתו היא שגם המדרש מפרש שאסתר היתה שוה אל הכל ושייכת אל הכל, וכפי שהגמרא ביארה שלכל אחד נדמתה לו כאומתו, וכמו שמבאר והולך.

<> בן עזאי אמר כן קודם לכן בגמרא שם, ולכך נקרא "שאמר למעלה" [ראה להלן הערה 475].

<> לאחר ציון 208, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 208]: "ומי שאמר שהיתה אסתר בינונית, כמו ההדס הזה שהוא בינוני, לא גדול ולא קטן. ודבר זה כי השם יתברך נתן החן אל אסתר, לכך היתה בינוני. כי הדבר שהוא במצוע הוא יפה אל הכל, לכך אמר שהיתה בינונית. אבל אשר הוא גדול לגמרי, הוא זר. וכן הקטון לגמרי אינו ממוצע אל הכל, רק דבר שהוא בינוני נושא חן אל הכל, לפי שהוא שוה אל הכל. ולפיכך אמר בסמוך [מגילה יג.] שכל אחת נדמית לו כאומתו, שהיא שייכת לו, וכל אחד אומתו יפה בעיניו מפני שהיא שייכת אליו ורגיל בה. וכן אסתר שהיתה ממוצעת, היא שייכת אל הכל, לכך אסתר היתה נושאת חן בעיני הכל, וכל אחד נדמה שהוא אומתו".

<> כמבואר למעלה הרבה פעמים, ומלוקט למעלה הערה 36.

<> שמעתי לבאר שכוונתו למדת התפארת. וכידוע זו מדת יעקב, שעליו כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] בזה"ל: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "כי יעקב היה שלישי לאבות... שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". וכן כאן כוונתו להעמיד את אסתר במדה באמצעית שבין ימין ושמאל, וכמבואר למעלה הערה 220.

<> לפנינו באסת"ר איכא "מתעלה בלקוחין", שהיו הלקוחות מתמקחים ביניהם מי יזכה להביא את אסתר למלך. אך המהר"ל יבאר בסמוך ש"היה פרסום וקול לזה, שכל אחד אמר שהוא היה נותן כך וכך שילך עמה" [לשונו להלן].

<> תרגום: זה אמר אני אתן מאה דינרים ונכנס עמה.

<> תרגום: וזה אמר אני אתן מאתים [דינרים] ונכנס עמה.

<> כן תרגם יונתן [פסוק ח]: "ואדברת אסתר באונסא ואתעלת לבית מלכא לידא דהגי נטיר נשיא". וראה הערה הבאה.

<> כאן תרגום יונתן לא כתב שהדבר נעשה באונס [ראה הערה קודמת], אלא כתב: "ואדברת אסתר לות מלכא אחשורוש לאתתא". אמנם בגמרא [מגילה טו.] אמרו "'אשר לא כדת' [להלן ד, טז], אמר רבי אבא, שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונס ["נבעלתי באונס" (רש"י שם)], ועכשיו ברצון ["מכאן ואילך מדעתי" (רש"י שם)]".

<> "שהיו מוליכין אותה שרים וחשובים" [לשונו למעלה לפני ציון 411]. וראה למעלה הערה 409.

<> לשונו בגו"א דברים פכ"ט אות ד: "כי כל נפעל מקבל מאחר הפעולה", ושם הערה 8. וכן נאמר [דברים טו, יב] "כי יִמָּכֵר לך אחיך העברי וגו'", ופירש רש"י שם "כי יִמָּכֵר - על ידי אחרים, שמכרוהו בית דין בגנבתו הכתוב מדבר". וכאן שנאמר "ותלקח אסתר", אין הכוונה [לפי בעל המדרש] שנלקחה בעל כרחה, אלא שאחרים רצו להצטרף להולכת אסתר למלך.

<> בא לבאר לשון המדרש "מתעלה בקולות", ומבאר שהכוונה היא שלקיחת אסתר נעשה בפרסום וקול. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - היה ללקחיתה של אסתר פרסום וקול, כי הכל היו חפצים בכך, והכל התעניינו בכך.

<> למעלה א, ב [לפני ציון 292].

<> וכן הקשו היוסף לקח [כאן ולמעלה א, ג] והמלבי"ם [למעלה א, ג].

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 292]: "כי פירוש 'בשנת שלש למלכו' שהיה חושב כי עתה יש בו היכולת והכח למלוך, וזה שאמר 'למלכו'. אבל באסתר שהיה כבר מוחזק במלכות, כתיב 'למלכותו'". ופירושו ש"מלכו" הוא לשון פועל, שכעת יש לו היכולת למלוך, אך מלכותו טרם נתייצבה. ואילו "מלכותו" היא שם תואר, שמלכותו כבר התיצבה. וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פי"א אות ה, שעמד על כך שנאמר על הגמל [ויקרא יא, ד] "ופרסה איננו מפריס", אע"ג שהגמל "פרסתו סדוקה למעלה, אבל למטה היא מחוברת" [רש"י שם פסוק כו], וכתב לבאר: "אין זה קשיא, דהכי פירושו, כי איננה מפריס לגמרי שתי פרסות, ולכך גבי גמל כתיב 'איננה מפריס', ולשון זה שם התאר לבהמה, שלשון 'אין' משמש על התאר ובבינוני, ורצה לומר שאינה מתוארת בשם פרסה, שאף על גב שיש לה סדוק פרסות, אינה מתוארת בשם 'מפרסת פרסה'. כי התאר בא כאשר יש בו התאר לגמרי, שלכך יתואר בו. שלא יתואר האדם שהוא לבן אם אינו לבן לגמרי, אף על גב שיש בו לובן" [הובא למעלה פ"א הערה 294]. וזהו החילוק בין "מלכו" לבין "מלכותו"; "מלכותו" יאמר רק על מלך שהוחזק במלכותו, כי הוא שם תואר, ושם תואר יאמר רק כשהוא מלך לגמרי, ומוחזק בדבר. מה שאין כן "מלכו", שהוא פועל, לכך הוא יאמר גם כשעדיין אינו מוחזק במלכות.

<> וכיצד נאמר כאן "בשנת שבע למלכותו", שמשמע מכך שכל שבע השנים היתה מלכותו בשלוה ומנוחה, כאשר רק ארבע שנים מהשבע היו בשלוה ומנוחה.

<> פירוש - במשך שלש השנים הראשונות מלכותו עדיין לא התייצבה, והיתה יכולה לפול. אך לאחר שעבר זמן זה, ומלכותו לא נפלה, הוברר למפרע שמלכותו התייצבה כבר משעה הראשונה, וממילא למפרע ניתן לומר "מלכותו" משעה ראשונה.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 416], וז"ל: "לומר מאיזה צד נפל אסתר בגורלו של אחשורוש, שהיה רשע. ועל זה מפרש משום שהיה בו צניעות, וזהו עצם אסתר, כמו שמפרש בגמרא [מגילה יג:] צניעות אסתר. ועיקר שם 'אסתר' מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה מכל, שכל כך היתה צנועה, ולכך נפלה בגורלו. ולכך אמר [למעלה פסוק יד] 'בערב היא באה ובבוקר היא שבה', שזה נאמר על צניעות הרשע". וראה למעלה בפתיחה הערה 300 מה שנתעורר מדבריו שם על דבריו כאן.

<> שיביא בסמוך מדרש המשבח את אחשורוש שהמתין ארבע שנים לשאת אשה.

<> כי לשון הפסוק הוא "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחודש העשירי &**הוא חודש טבת**^ בשנת שבע למלכותו".

<> כי הוא החודש העשירי לניסן, וניסן הוא ראשון לחדשי השנה [שמות יב, ב]. ובאמת בשאר מקומות בנביאים שנזכר החודש העשירי [מ"ב כה, א, ירמיה נב, ד, עזרא י, טז, ועוד], לא צוין דבר נוסף.

<> "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

<> בגמרא שלפנינו לא נזכר "רב חסדא", אך כך הוא בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמלוקט למעלה פ"א הערה 1. וראה למעלה הערה 27.

<> למעלה הקשה להפך [לאחר ציון 462] "דכיון שכתיב 'בחדש העשירי', בודאי הוא 'חדש טבת'", וזה מורה שמקשה למה לי לומר "חדש טבת". ואילו כאן מקשה "'בחדש העשירי' למה לי". ויש לומר, שבודאי הפשטות היא שהדבר המאוחר יותר הוא היתר, ולכך מתחילה הקשה על המלים "בחדש טבת". אך עתה שבא לבאר שהיתור בא להדגיש שהיה עת צינה, הרי הדגשה זו נעשית יותר על ידי המלים "בחודש העשירי" מאשר המלים "חודש טבת", וכמו שמבאר.

<> כמו שאמרו חכמים [ב"מ קו:] "חצי כסליו טבת וחצי שבט - חורף, חצי שבט אדר וחצי ניסן - קור", ופירש רש"י שם "'חורף' הוא חוזקו וחורפו של סתיו, וימי צינה, לשון [איוב כט, ד] 'כאשר הייתי בימי חרפי', חוזקי ועיקרי... 'קור' הוא סופו של סתו". ובפרקי דרבי אליעזר ר"פ ז איתא "'קור' זו תקופת טבת". ובנצח ישראל פ"ח [ריז.] כתב: "כי הזמן היוצא מן השווי הוא מתנגד לישראל, לכך בי' בטבת בו סמך מלך בבל [על ירושלים (יחזקאל כד, ב)], כי החודש הזה הוא יוצא מן השווי בקרירות, כמו החודש תמוז יוצא מן השווי בחמימות" [הובא למעלה בפתיחה הערה 194]. והטעם שהמלים "חודש העשירי" מורות על הקור יותר מהמלים "חודש טבת", כי ברי הוא שהקור תלוי בעונות השנה ותקופתיה, ו"חודש העשירי" מורה על תקופת השנה, ושהחורף נמצא בעיצומו, לעומת "חודש טבת" שאינו מורה על החורף.

<> כפי שפירש רש"י [מגילה יג.] "שהגוף נהנה מן הגוף - מפני הצינה, והעיד לך הכתוב שהיו מתכונין מן השמים לחבבה על בעלה". וכן רש"י כאן כתב: "בחדש העשירי - עת צנה שהגוף נהנה מן הגוף, זימן הקב"ה אותו עת צינה כדי לחבבה עליו".

<> דברים אלו מבוארים יותר בנר מצוה [צ:], וז"ל: "וראוי היה זה [נס חנוכה] שיהיה בכ"ה בכסליו, שאז האור יוצא. כי בכ"ה באלול נברא האור בעולם, כי העולם נברא באחד בתשרי, ובו נברא האדם, שנברא בששי של ימי בראשית. והאור שנברא ביום ראשון [בראשית א, ג] היה זה בכ"ה באלול, שנברא האור. ויש לאור ד' גבולים; הגבול האחד, שהאור הוא בתכלית התגברות שלו, והחושך בתכלית המיעוט, ומשם ואילך מתחיל האור להתמעט, והחושך להתגבר, וזהו בתמוז. ויש גבול, שהאור והחשך הם שוים, ומכאן ואילך מתחיל האור להתמעט והחושך להתגבר, וזה בחודש תשרי, שאז האור והחושך שוים ומכאן ואילך החושך מוסיף ומתגבר על האור. ויש גבול, שהחושך גובר על האור לגמרי, וזהו בחודש טבת, ומכאן ואילך מתחיל האור להתגבר. ויש גבול, שהאור והחושך הם שוים, ואחר כך הולך האור ומוסיף, וזהו בחודש ניסן, שאז האור וחושך שוים, ואחר כך מתגבר האור יותר עד חדש תמוז, וכן הוא חוזר חלילה. והנה התחלת האור שיוצא מן החשיכה הוא בכ"ה כסליו, כי בריאת אור עולם בזמן שהוא שוה היום עם הלילה, וזה היה בכ"ה באלול... אם כן התחלת האור הוא בכ"ה בכסליו, שאז מתחיל האור להתגבר. ולפיכך נעשה הנס בשמן, והיה האור בכ"ה בכסליו, אף שלא היה שמן להדליק. והיה הנס כל שמונה, כאשר אותו זמן הוא מיוחד להתחלת האור". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא כתב: "וידוע כי החמה היא מתחלת מן תקופת טבת לקרב אלינו ולגדל צמחים, עד תקופת ניסן".

<> בעוד שכאן מבאר שלקיחת אסתר לבית המלכות היא התחלת הגאולה, הרי להלן פ"ה [לאחר ציון 56] ביאר שהושטת שרביט הזהב [להלן ה, ב] היא התחלת הגאולה, שכתב: "מכל מקום כאן שיהיה התחלת הגאולה, שמשעה זאת היתה הגאולה תמיד מוספת עד שהיתה גאולה לגמרי". ולהלן פ"ה [לאחר ציון 232] כתב: "'יבוא המלך והמן היום' [להלן ה, ד], 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". ולהלן פ"ו [לאחר ציון 256] כתב: "התחלת הגאולה היה בסעודה הראשונה, כי בסעודה הראשונה אמר המלך [פרק ה, פסוקים ג, ו] 'מה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך', וזה היה התחלת הגאולה". ולהלן ט, כו הביא עוד שתי דעות בזה; שהתחלת הגאולה היא בפסוק [למעלה ג, א] "אחר הדברים האלה", או הפסוק [להלן ו, א] "בלילה ההוא נדדה שנת המלך". הרי שמבאר שהתחלת הגאולה היא לקיחת אסתר לבית המלכות, הושטת השרביט, האמירה "יבוא המלך והמן היום", האמירה "עד חצי המלכות וינתן לך", וכשגידל את המן, וכשנדדה שנת המלך. דברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות [ראה להלן פ"ה הערה 61, ופ"ו הערה 257]. @**ואודות אור הגאולה**^, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 293], וז"ל: "ומפני גודל הנס יסד דוד המלך עליו השלום מזמור 'למנצח על אילת השחר' [תהלים פרק כב] על גאולה זאת. ופירוש 'על אילת השחר' [תהלים כב, א] רצה לומר מי שהוא יושב בחשך בצרה, ומצפה שיצא מן החשך הצרות אל אור הגאולה". ושם בהמשך [לאחר ציון 325] כתב: "כי הגאולה היא נקראת 'אור', וכתיב [מיכה ז, ח] 'כי ה' אור לי', כלומר כאשר ישראל הם בחושך הגלות, 'ה' אור לי', כלומר השם יתברך בעצמו גואל אותם... כי הגאולה היא אורה". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח.] כתב: "הלילה הוא סימן לגלות, שאנו יושבים בחושך ומצפים לאור הגאולה, ולכך תקנו 'אמת ואמונה' ערבית [ברכות יב.]". ובנצח ישראל פמ"ו [תשפב:] כתב: "הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי" [הובא למעלה בהקדמה הערות 302, 303].

<> לשון היפה ענף שם: "משום דקשה להו למה לא עשה המשתה בתחלת מלכותו. לכן אמר רבי יהודה דשלש שנים נמשכה מלאכת הכסא, וכאשר נגמר הכסא עשה משתה, כי בשנת שלש למלכו יכול לשבת על כסא מלכותו".

<> המשך לשון היפה ענף שם: "והשני אמר כי בתחלת מלכותו גזר לבטל בנין בית המקדש, ולא היתה שמחתו שלמה עד אשר עברו ג' שנים מהזמן הזה ולא נבנה, אמר בלבו כי לא יבנה עוד, כי בשלש שנים הוי חזקה [ב"ב כח.]".

<> "כי בשנת שלש למלכו נהרגה ושתי, ובשנת שבע למלכותו נלקחה אסתר" [לשון חדושי הרש"ש שם אות ה]. וראה למעלה הערה 12.

<> כוונתו למה שאמרו במדרש ש"עשה שלש שנים בלא כתר ובלא כסא", והוא הדבר הראשון והשני מארבעה הדברים הטובים שמנו בו חכמים במדרש, וכדמוכח מהמשך דבריו. ואין הוא מתייחס כלל למחלוקת של רבי יהודה ורבי נחמיה אודות מלאכת הכסא ובטול מלאכת בית המקדש. ואין זה דרכו להביא מאמר ולא לבאר את כולו [בתפארת ישראל פנ"ז (תתקא.) כתב: "ואין כאן מקום זה, ולא היה צריך לדברים אלו בכאן, רק מפני שבאנו לגמור". וראה נר מצוה ח"ב הערה 17]. וראה למעלה הערה 84.

<> נראה כוונתו לדברי הגמרא [מגילה יא:], ומכנה זאת "כמו שאמר למעלה", כי עיקר המאמרים שמביא כאן לקוחים ממגילה יג. [ראה למעלה הערה 441]. ואמרו בגמרא [מגילה יא:] "מאי 'כשבת' [למעלה א, ב], לאחר שנתיישבה דעתו, אמר בלשצר חשב וטעה, אנא חשיבנא ולא טעינא", והובא למעלה פ"א [לאחר ציון 277], וכתב על כך בזה"ל: "אמרו בגמרא [מגילה יא:] 'כשבת המלך אחשורש', אחר שנתיישב דעתו בעצמו שהוא מלך, והוא יושב על כסא המלכות, ואין מתנגד למלכותו. וזה היה בשנת שלש למלכו, שאז חשב כי הוא מלך על כל העולם, כאשר אין לישראל המלכות. שכל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב שסר המלכות מישראל, היה מלכותו בשלימות... ולכך כל זמן שהיו מצפים לגאולת ישראל, דבר זה בטול למלכות האומות. עד שחשב כי כבר עבר הזמן שראוי היה להיות ישראל נגאלים, ולא נגאלו, ואז חשב כי לא יהיו נגאלים. ולכך כתיב 'כשבת המלך', עתה נתיישב דעתו במלכות אשר היה יושב על כסא מלכותו".

<> (א) עשה שלש שנים בלא כתר ובלא כסא. (ב) המתין ארבע שנים עד שמצא אשה ההוגנת לו. ויבאר שהצד השוה בין שני דברים אלו היא שאחשורוש המתין עד שתהיה ההנחה למלכותו, והנחה זו מתבטאת בשני אופנים; כתר וכסא, ואשה הגונה לו, וכמו שמבאר והולך.

<> כי ישנה זיקה בין הכתר לבין היות המלך מושל על עמו, וכמו שכתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... לכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי" [הובא למעלה הערה 438]. לכך כל עוד שלא היה הכל תחת ידו אין הוא ראוי לכתר, המורה על ממשלתו על הכלל. ויש להבין מדוע אינו מזכיר גם את הכסא, שהרי במדרש הנ"ל שיבחו את אחשורוש על שהיה בלא כתר ובלא כסא שלש שנים.

<> אמרו חכמים [מגילה יא.] שאחשורוש "מלך על כל העולם כולו" [הובא למעלה פ"א לאחר ציון 231]. וכן אמרו [שם] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר... אחשורוש, הא דאמרן ["מהודו ועד כוש" (רש"י שם)]", וראה למעלה הערה 218. ואודות שאסתר מלכה על כל העולם, כן אמרו במדרש [אסת"ר א, ח] "מה זכתה אסתר למלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה. אלא כך אמר הקב"ה, תבא אסתר בתה של שרה, שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה [בראשית כג, א], ותמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה", ולמעלה פ"א [לאחר ציון 175] הביא את המדרש. ולמעלה [לפני ציון 216] כתב: "כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות, עד שיהא שייכת אל הכל, וראויה היא למלכות הזה, שהוא מסוף העולם עד סופו. ולכך אמר כי היתה בינונית, וכן ירקרקות, שהוא גם כן בינונית בין השחור ובין הלבן, כי הבינוני שייך אל הכל".

<> מגילה יא. "'המולך' [למעלה א, א], אמר רב, שמלך מעצמו", ופירש רש"י שם "שלא היה מזרע המלוכה". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 96] הביא דברי הגמרא האלו, וכתב: "פירשו בגמרא 'המולך מעצמו'. ובא הכתוב לומר כי כאשר הוא מלך בן מלך, אז אין כאן שנוי. וכאשר לא היה שנוי סדר, לא היה בא גם כן שנוי אחר, לבא על ידו פורעניות כמו זה, שהוא שנוי סדר העולם לכלות ולאבד אומה שלימה. אבל כאשר היה כאן שנוי, שהיה מולך מעצמו, וזהו שנוי בודאי, וכל השתנות מביא שנוי אחר גם כן, ולכך בימיו נתחדש מעשה המן, שהיה דבר שנוי לגמרי. ועוד מעשה ושתי, שהָרַגָהּ המלך [רש"י למעלה א, יט], וכן תליית המן [להלן ז, י], הכל היה שנוי. ונמשך הכל ממה שהיה עצם מלכותו גם כן בדרך שנוי, שהיה מלך חדש שלא היה מזרע המלוכה, ודבר זה מורה על שנוי". ולמעלה פ"א [לפני ציון 915] כתב: "אחשורוש לא היה מזרע המלוכה".

<> אודות הצורך בהדרגתיות, ושאין לעבור מקצה לקצה בפעם אחת, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 322], וז"ל: "כך גאולתן של ישראל, לפי מדריגות הגאולה שהיא מן השם יתברך, אין הגאולה בפעם אחת, אלא זה אחר זה, שאין באים אל המדריגה העליונה הזאת בפעם אחד". ובבאר הגולה בבאר הראשון [צז.] כתב: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב: "רבי אליעזר אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון". ובנצח ישראל פכ"ח [תקסז.] כתב: "ימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן הוא בגבורות ה' פי"א [סג:], דר"ח פ"א מ"ד [רלז:], שם פ"ב מ"ח [תרמ:], ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 324, פ"א הערה 216, ולהלן פ"ו הערה 384.

<> לכאורה מה ש"לא היה כתר המלכות בראשו" הוא משום שאחשורוש החליט לא לשים כתר על ראשו, ועל כך שבחו אותו חכמים [במדרש הנ"ל], וכיצד החלטת עצמו מורה על חולשת מלכותו. ובשלמא מה שכתב כאן ש"לא ירש המלכות", ניחא, שזה אכן מורה על שאינו מזרע המלוכה, וכמו שנתבאר כאן. וצריך לומר, שמה ש"לא היה כתר המלכות בראשו" אינו סבה לחולשת מלכותו, אלא סימן לחולשת מלכותו, שמחמת חולשת מלכותו נמנע אחשורוש מלהניח כתר מלכות על ראשו, וכמו שנתבאר.

<> אודות השייכות בין "ההשקט לגמרי" לבין "אשה ראויה לו למלכות", נראה לבאר זאת על פי דברי הר"ן על הרי"ף לשבת [ה: בדפי הרי"ף], שביאר שתיבת "משדכין" היא "מלשון שקט ומנוחה שהאשה מוצאת בבית בעלה, כדכתיב [רות א, ט] 'ומצאן מנוחה אשה בית אישה'. ומתרגמינן [שופטים ג, ל] 'ותשקוט הארץ', ושדוכת ארעא". הרי כאשר בית הבעל שקט ויציב, והוא מכניס לשם את אשתו, אז האשה מוצאת שם שקט ומנוחה. נמצא שהכנסת אשה לבית מורה על שקט ומנוחה שיש בבית. ואסתר שהוכנסה לבית המלכות, היא מורה על השקט ומנוחה של מלכות בעלה. וראה להלן הערה 525.

<> כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "הדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לז' חלקים. כי זה תמצא תמיד ובכל מקום, כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לז' מחיצות. ומפני כי הגוף והשכל נבדלים זה מזה, לכך יש להם שבעה הבדלים, כלומר ז' מדריגות... כאשר החומר והשכל נבדלים זה מזה, ויש להם ז' הבדלים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "יש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובנתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 104] כתב: "בכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא". ובבאר הגולה באר הששי [רב:] כתב: "כי שבעה הבדלים יש מן התחתונים לעליונים, כל כך מובדלים העליונים מן התחתונים". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות". ובפסחים קד. אמרו "שבע הבדלות הן". וצרף לכאן מאמרם [נדה לא:] "מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה, מפני שרגיל בה וקץ בה. אמרה תורה תהא טמאה שבעה ימים, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". הרי שהרחקה של שבעה ימים מבדילה וחוצצת בין הבעל לאשתו, ומונעת את ה"רגיל וקץ בה", ומביאה להתחדשות של שעה ראשונה. וראה להלן פ"ח הערה 159 אודות שהפער בין ישראל לעמלק הוא שבעים יום.

<> מבואר מדבריו שאחשורוש המתין שמלכותו תתיצב, לכך רק לאחר ההתיצבות הראשונה [שלש שנים] הניח כתר בראשו, ולאחר ההתיצבות השניה [שבע שנים] נשא אשה ההוגנת לו. ולפי זה אחשורוש לא היה חפץ לשאת אשה הגונה לו עד שיעברו שבע שנים, וכמו שמבאר והולך. אמנם לשון המדרש [אסת"ר א, טו] לכאורה לא משמע כן, שאמרו במדרש "המתין ארבע שנים &**עד שמצא**^ אשה ההוגנת לו", ואם כדבריו היה למדרש לומר "המתין ארבע שנים &**לשאת**^ אשה ההוגנת לו", ולא "עד שמצא אשה וכו'", שמכך משמע שכל ארבע שנים טרח למצוא אשה ההוגנת לו, אך רק מצאה לאחר ארבע שנים. ויל"ע בזה.

<> בא לבאר מדוע ברישא דקרא אמר "מכל הנשים", ובסיפא דקרא "מכל הבתולות".

<> ראויה למלכותו שהיא בכל העולם, וכמו שפירש בפסוק הקודם [לאחר ציון 481].

<> פירוש - מה שאסתר היתה אשה הגונה וראויה למלכות אחשורוש יותר משאר נשים, אינו שייך כלל להיות שאר הנשים בתולות או בעולות, ולכך הכתוב לא יתלה את זאת בבתולות, אלא בנשים. ואודות שהכתוב תולה את הדבר בסבתו האמיתית, כן כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וכן נתבאר בדר"ח פ"א הערה 8, שם פ"ב הערה 617, שם פ"ג הערות 325, 576, שם פ"ד הערות 1009, 1771, תפארת ישראל פכ"ה הערה 109, ובאר הגולה באר השני הערה 89. וראה בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב [עמוד רמ:], שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרות פעמים. וראה להלן הערה 613, פ"ה הערה 467, פ"ו הערה 251, ופ"ט הערה 253.

<> תולה את מציאת החן ב"עניין היופי", וכן למעלה [לפני ציון 434] כתב: "'ותהי אסתר נושאת חן' [למעלה פסוק טו], אף על גב שכבר כתב זה למעלה [פסוק ז] 'והנערה יפת תואר וטובת מראה'".

<> אודות חן הבתולות, הנה אמרו בגמרא [כתובות יא:] "תנו רבנן, כנסה ראשון לשום נשואין, ויש לה עדים שלא נסתרה ["רבותא אשמעינן דאפילו הכי אין השני יכול לטעון טענת בתולים להפסידה כתובתה ולימא מקח טעות הוא" (רש"י שם)]... אין השני יכול לטעון טענת בתולים, שהרי כנסה ראשון ["ועליו לדעת שנבעלה" (רש"י שם)]". ובשיטמ"ק [שם] בשם הרמב"ן כתב: "הא דאמר שהרי כנסה ראשון, תמהני, הואיל ועידיה העידו לה קודם שקדשה שלא נסתרה... היאך היא בחזקת בעולה לראשון. ומשמע לי דהכי קאמר, בודאי שבחזקת בתולה נשאה... אבל אין זה מקח טעות שהרי ידע שכנסה הראשון לשם נשואין, ושוב אין לה חן כבתולה, אלא הרי היא בעיני כל אדם כבעולה, אף על פי שאינה בעולה, לפיכך אין זה מקח טעות... מפני שכבר בטל חינה". @**ויש להבין**^ לשונו כאן, שכתב "ואמר עוד 'ותשא &**חן**^ וחסד לפניו מכל הבתולות', &**ודבר זה בודאי לעניין היופי**^, ובזה שייך לומר 'בתולות', כי הבתולות נושאות &**חן**^ יותר". דפתח בחן, וסיים בחן, אך ביניהן כתב "ודבר זה בודאי לעניין היופי", דמה מוסיף ומה נותן ש"דבר זה בודאי לעניין היופי". ומה היה חסר אם חמש תיבות אלו לא היו נכתבות כלל, ורק היה כותב "ואמר עוד 'ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות', ובזה שייך לומר 'בתולות', כי הבתולות נושאות חן יותר", ודל מהכא "עניין היופי". ואולי יש לומר שבא להעמיד ב"זה לעומת זה" את ההבדל בין הרישא לסיפא; ברישא איירי במעלת ההגונה למלכות, ובסיפא איירי במעלת היופי. אך גם בלא"ה היה ניתן לבאר ש"חן" שייך לבתולות, מבלי לפרט שאיירי ביופי.

<> מדגיש זאת לעומת דברי הגמרא [מגילה יג.] שדרשו את הפסוק בפנים של דרש, וכפי שיביא בסמוך. ולא נתבאר לפי הסבר זה מדוע ברישא נאמר "ויאהב", ובסיפא נאמר "ותשא חן וחסד". ויש לומר, כי ברישא איירי במעלת ההגונה למלכות, ומעלה זו מורה על שייכותה של אסתר לאחשורוש, וכיצד היא תואמת לו [מולכת בכל העולם כמוהו]. ואהבה תפול בין שוים, וכפי שהשריש בנתיב אהבת השם ר"פ א, וז"ל: "אהבה היא לריע שלו במה שיש להם שתוף וחבור, והדברים הרחוקים זה מזה אין בהם אהבה... כי בני אדם שהם מתדמים באומה אחת, אוהבים זה את זה. ואמרו חכמים [ב"ק צב:] לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב, אלא מפני שהוא מינו... אם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". לכך ברישא נקט אהבה, כי איירי במעלה המשוה את אסתר לאחשורוש, לעומת הסיפא שאיירי במעלת היופי, המביאה לנשיאת חן בעיני הרואה.

<> לפי זה אחשורוש קיבץ רק את הבתולות, אך אלו שכבר נבעלו על ידו הן "הנשים", ואלו שטרם נבעלו על ידו הן "הבתולות". וכן בסמוך כתב "'מכל הנשים' הם הבתולות שנבעלו כבר מן אחשורוש". ודלא כפירוש רש"י כאן שכתב "מכל הנשים הבעולות, שאף בעולות קיבץ". וכמהר"ל פירשו כאן הרלב"ג וחכמי צרפת.

<> "כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב" [לשונו בח"א לנדרים סב. (ב, כב.)]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "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 [כא:] כתב: "אהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב אהבת השם ר"פ א כתב: "האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד". וכידוע הגימטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)].

<> כמו שנאמר [בראשית לד, ב-ג] "וירא אותה שכם בן חמור החוי נשיא הארץ ויקח אתה וישכב אותה ויענה ותדבק נפשו בדינה בת יעקב ויאהב את הנערה וגו'". ופירש הספורנו [שם] "ותדבק נפשו - על הפך באמנון לתמר אחר ששכב אותה". וכוונתו שאצל אמנון נאמר [ש"ב יג, יד-טו] "ולא אבה לשמוע בקולה ויחזק ממנה ויענה וישכב אותה וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה ויאמר לה אמנון קומי לכי". ואם תאמר, מדוע אצל אמנון הביאה פעלה שנאה, ולא אהבה. אמנם חכמים [סנהדרין כא.] כבר עמדו על כך, ואמרו "'וישנאה אמנון שנאה גדולה מאוד', מאי טעמא... קשרה לו נימא ועשאתו כרות שפכה".

<> כן כתב במנות הלוי [פג.], וז"ל: "בנשים שייך אהבה מפני הנאת השכיבה, ובתולות שייך חן, שעדיין לא שייך בהן אהבה לפי שהגוף לא נהנה עדיין מהן".

<> לפנינו בגמרא לא נמצאות התיבות "קרי לה 'אשה' וקרי לה 'בתולה'", אך הן נמצאות בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 27]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב.

<> "לכך נאמר 'מכל הנשים' ו'מכל הבתולות'" [רש"י שם].

<> פירוש - "טעם בעולה" אינו רוצה לומר שאחשורוש קיבץ גם בעולות, אלא לעולם אחשורוש קיבץ רק בתולות, אך הבעולות הן אותן בתולות שכבר נבעלו על ידו, וכמו שפירש למעלה [לפני ציון 491].

<> כי בפשטות אחשורוש ירצה בתולה ולא בעולה. וראה רש"י כתובות מ: ד"ה קורת רוח שביאר שיש לאדם נחת רוח בטעם בתולה יותר מטעם בעולה.

<> כפי שביאר למעלה בהקדמה [לאחר ציון 282], וז"ל: "וכך מרדכי שנרמז בלשון [שמות ל, כג] 'בשמים ראש' הכתוב אצל הקטורת, מורה על ההסתר... ומזה תבין כי אסתר בת זוג למרדכי, שנקרא על שם 'מרי דכיא', והדברים האלו עמוקים מאוד, ואי אפשר לפרש יותר. וכאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר". ולמעלה [לאחר ציון 187] כתב: "לכך נפל המן ביד מרדכי ואסתר, שהם משבט בנימין, ובפרט ביד אסתר שנקראת על שם הצניעות. וגם מרדכי היה לו מדה עליונה הנסתרת". וראה למעלה לאחר ציון 308.

<> כמו שדרשו בגמרא [מגילה יג.] "'ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת' [למעלה פסוק ז], תנא משום רבי מאיר, אל תקרי 'לבת', אלא 'לבית'", וכפי שהביא מאמר זה למעלה [לאחר ציון 162, לאחר ציון 220, ולאחר ציון 254]. וראה להלן ציון 560.

<> "איתתא לבי תרי לא חזיא" [קידושין ז.].

<> לכך היא כבתולה, שאינה מחוברת לאיש. ואודות שלבתולה אין חבור לאיש, כן כתב בנצח ישראל פי"ג [שלא:], וז"ל: "לכך כתיב [עמוס ה, ב] 'נפלה בתולת ישראל', שהכתוב רמז כי ישראל הם כמו הנו"ן, שאין לה חבור... ולכך כתיב 'נפלה בתולת" [הובא למעלה בהקדמה הערה 360]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 357] ביאר טעם אחר מדוע אחשורוש טעם באסתר טעם בתולה, וז"ל: "כיון שלא ידע משפחתה ומולדתה כלל, נחשבת כל שעה כמו שעה ראשונה, כי כך הוא כל דבר שאינו מכיר בו, אין לו חבור אליו, והיתה נחשבת כמו בתולה כל שעה". הרי שביאר שם "טעם בתולה" מפאת אי ידיעת משפחתה ומולדתה, ואילו כאן מבאר זאת מפאת חיבורה של אסתר למרדכי. וראה שם הערה 360.

<> לשונו להלן [פסוק יט (לאחר ציון 562)]: "כי חכמים באו להגיד שלא היתה אסתר בת זיווג של אחשורוש רק במקרה, ולפיכך היתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי [מגילה יג:]. כלומר כי היה מרדכי בן זוג הראוי לה לאסתר... וישבה בחיקו של מרדכי, כלומר שהיה לה חבור למרדכי שהוא בן זוגה. ומזה תבין כי היתה לאסתר שתי בחינות; האחת, לאחשורוש, שהיתה אסתר זיווג שלו. אמנם עיקר בן זוג בעצם היה מרדכי, ורמזה בזה שלא פירשה אסתר ממרדכי". וכן למעלה [לאחר ציון 421] ביאר שלפני שאסתר נלקחה לבית אחשורוש היא היתה מיוחסת אחר מרדכי בלבד, אך לאחר שנלקחה לבית אחשורוש היא מתייחסת אחר אביה גם כן. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 87] כתב: "ועד הנה אף שהיה לאסתר חבור לאחשורוש, היה לזה פירוד גם כן", וראה שם הערה 88.

<> לא מצאתי מדרש בלשון זה. אך באסת"ר ו, יא אמרו "רבי חלבו אמר, מלמד שאף הנשואות הביאו לפניו, לכך נאמר 'מכל הנשים ומכל הבתולות'". ובילקו"ש ח"ב תתרנג אמרו "'ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים', אמר רבי חלבו, מהו 'מכל הנשים', אלא אף נשי האנשים היו מביאין לו". וכן תרגם יונתן כאן.

<> למעלה פסוקים ב, ג, שנאמר "ויאמרו נערי המלך משרתיו יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה אל שושן הבירה אל בית הנשים אל יד הגא סריס המלך שומר הנשים ונתון תמרוקיהן". וכן הקשה האלשיך [למעלה פסוק יד], וז"ל: "באומרו 'ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות', מי הן 'הנשים' ומי הן 'הבתולות'. כי הלא אשר נקבצו באו שם אל יד הגי נערות היו, ועצת משרתיו היתה 'ויקבצו את כל נערה בתולה וכו'', והכתוב העיד [למעלה פסוק ד] 'וייטב הדבר בעיני המלך ויעש כן', ואם כן כולן היו בתולות, ואיך יאמר 'נשים' ו'בתולות'. והלא כמו זר נחשב על דרך הפשט מאמרם ז"ל שהביאו לפניו גם נשי אנשים".

<> שלא באמצעות הגי, אלא באמצעים אחרים.

<> כי תיבת "כל" באה לרבות, וכמו שאמרו הרבה פעמים [סוכה כח., מגילה ח:, חגיגה ד., סנהדרין קיב., ועוד]. ובלשון חכמים "'כל' לאתויי מאי" [שבת קלג:, פסחים ח., מגילה כא., ב"ק צו:, ועוד].

<> לשון המנות הלוי [פג.]: "ואומרו 'וימליכה תחת ושתי', יראה בתחלת העיון כפל גדול ללא צורך, אחרי שקדם 'וישם כתר מלכות בראשה', היא המלכה, ומה לה עוד".

<> כי אסתר לא הגידה עמה ומולדתה [למעלה פסוק י], ופירש רש"י [שם] "אשר לא תגיד - כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזויה וישלחוה, שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה".

<> פירוש - שהיתה ושתי בת מלכים [מגילה יב:]. וכן כתב כאן המנות הלוי [פג.], וז"ל: "היתה ושתי רבת המעלה והיחס, עד שלא היה אחשורוש כדאי לה, ושעל כן גבה לבה וזחה דעתה עליה למרוד בו, כי על כן היתה עצת הנערים שלא תהיה האשה אשר יבחר רק טובה... מצד עצמה, כי כל עוד שתשפל מדרגתה ויחסה בעיניה, תכבד למלך ותשרתהו. ועתה בבא תחתיה אסתר אשר לא נודע מאין באתה ומי הביאה הלום, ולא נבחרה כי אם מצד יופיה והיותה בעלת חן וחסד, תשפל מעלתה בעיני המלך, לא יעריכנה ולא יחשיבנה ולא תהיה ספונה בעיניו. ואף אם ימליכנה, לא תכון ממלכתה ולא תקום כממלכת ושתי. לכן הזכיר הכתוב 'וימליכה תחת ושתי' להורות כי המלך אהבה והעריכה כערך ושתי". וכן הגר"א כאן כתב בזה"ל: "וימליכה תחת ושתי – פירוש, שהיתה בעיניו כמו ושתי, אף שהיא שתקה ולא היה יודע משפחתה, וגם היא אמרה שאינה יודעת, אף על פי כן היתה בעיניו כמו ושתי, שהיתה בת מלכים". וראה למעלה הערה 39.

<> כן כתב למעלה [לאחר ציון 37], וכלשונו: "'תמלוך תחת ושתי' [למעלה פסוק ד]. לכך אמרו 'תחת ושתי', ולא הוה ליה למימר רק 'והנערה אשר תטב תמלוך'. רק מפני שרצה לומר שאין זה גנאי למלך אם תמלוך מלכה שאינה מזרע מלכים. כי אילו לא היתה באה במקום ושתי, רק היה זה תחלת מלכותה, בזה יש לומר זה גנאי למלך. אבל מפני כי ושתי שהיתה מזרע מלכות היתה מלכה מתחלה, רק שעשתה מעשה רע [ו]נהרגה, ואחרת היא במקומה, אין זה גנאי למלך".

<> במחשבתו, וכמו שיבאר.

<> במחשבתו, שכאשר לא היה טרוד במעשיו, אלא שוכב על מטתו, היתה מחשבת ושתי עולה לפניו.

<> כי איקונין של מלך מורה על כבוד המלך [ויק"ר לד, ג], אך לאחר מותו שוב אין ענין לכבדו.

<> ולפי זה הלשון "וימליכה תחת ושתי" יתפרש מלשון שנמלך במחשבתו להמליכה במקום ושתי. וכן הרד"ל באסת"ר א, טו, אות לז כתב: "אפשר 'למלכו' [למעלה א, ג] דרש לשון עצה... עד שנמלך".

<> שנאמר [למעלה א, ג] "בשנת שלוש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו וגו'". וכן [שם פסוק ה] נאמר "ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים וגו'". וכן העיר כאן היוסף לקח.

<> שהראה את עושר כבוד מלכותו מאה ושמונים יום [למעלה א, ד], והיו שם מטות זהב וכלי זהב [שם פסוקים ו, ז], והשתיה כדת אין אונס [שם פסוק ח], ועוד. וברור שתיאור זה מורה שהיה שם משתה גדול, ואין צריך לאמרו.

<> כי רק נאמר כאן "משתה גדול לכל שריו ועבדיו", ואם לא היה נאמר "משתה גדול" לא היינו יודעים שאכן היה משתה גדול.

<> מה שלא עשה במשתה שהיה בשנת שלש למלכו. אמנם לפי רש"י ההבדל ברור, שרש"י כאן כתב "והנחה למדינות עשה - לכבודה הניח להם מן המס שעליהם. ויתן משאת - שלח דורנות להם, והכל כדי לפתותה אולי תגיד מולדתה" [מקורו ממגילה יג.]. וכמובן שטעם זה לא שייך למשתה שעשה בשנת שלש למלכו, שאז טרם הכיר את אסתר.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1317]: "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... 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". ואבוהון דכולהו הוא מאמר 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 וכאשר יש לו אשה מיוחדת, יש לו מציאות בעצם, לא במקרה", וראה שם הערה 127 שלוקטו שם מקבילות רבות לכך. ואמרו חכמים [שבת קיח:] "מימי לא קריתי לאשתי 'אשתי'... אלא לאשתי 'ביתי'". וכן אמרו [יומא ב.] "'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ועוד אמרו [סוטה מד.] "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה ס"פ טו כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קסג:, קסז.], גו"א בראשית פל"ו אות ג. 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.], וח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. ובח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:] כתב: "כי האיש בלא אשה חצי אדם". [הובא למעלה פ"א הערה 1320, וראה למעלה הערות 221, 406, ולהלן פ"ח הערה 11].

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 144]: "'ולחוטא נתן לו לאסוף ולכנוס' [קהלת ב, כו], פירוש כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו [מ"א א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים'. ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו". הרי שאי אפשר לתת לזולתו אם הנותן ירגיש שהוא חסר בעצמו. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "כי אותם שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'... כי לאותו שיש לו נדבת לב, ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר". ובנתיב התורה פי"א [תסו:] כתב: "דבר זה ברור כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 148, ולהלן פ"ט הערה 248]. וראה הערה הבאה.

<> כמו שכתב להלן פ"ט [לאחר ציון 247], וז"ל: "כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו, כמו שהתבאר למעלה אצל 'ויתן משאות כיד המלך'. וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב:] כתב: "ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות". ושם פ"ג מ"ז [קפה:] כתב: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "כי זהו מדרך השלם שהוא משפיע הטוב לזולתו, ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ועוד אודות שהנותן מציאות לאחרים הוא בעצמו בעל מציאות, כן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ, וז"ל: "שמן המשחה יותר קיים מכל... לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג כתב: "מי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ובח"א לשבת קמט: [א, עט:] כתב: "ההפרש שיש בין מלכות קדושה ובין מלכות זו החסירה, כי מלכות הקדושה מפני שאינה חסירה לכך אינה מקבלת, כי היא שלימה בעצמה. וכל חפץ המלכות השלימה להשפיע, כדרך השלם שהוא משפיע. אבל מלכות זאת מלכות חסירה, והחסר כל ענינו לקבל". וראה להלן פ"ט הערות 248, 249.

<> כמו שהביא למעלה [לאחר ציון 258] את מאמרם [סוטה יב.] ש"הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה", וכתב שם [לאחר ציון 266] בזה"ל: "מפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל. ודוקא לשם שמים, אבל לתאותו, הרי האיש כאשר הולך אחר תאותו הוא חמרי בעצמו, ואיך יהיה נחשב צורה לאשה כאשר הוא בעצמו חמרי". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:] כתב: "מה שאמר [ב"ב י.] כי המעלים עיניו מן הצדקה כמו עובד עבודה זרה... כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל כמו שאמרנו, ולפיכך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י], שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק... אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [ירמיה ב, יג], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד, אלא אף מימיו לא יכיל מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר. וכן הע"ז היא בעצמה חסירה, ואיך ישפיע לאחר. ולפיכך אמר 'כל המעלים עיניו מן הצדקה', ואינו משפיע אל זולתו... נחשב כאילו דבק בע"ז, שהם בורות נשברים לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם". וראה להלן פ"ג הערה 540.

<> למעלה לפני ציון 474.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 481]: "לכך המתין עד שנת הג', ומכל מקום לא עלה אל ההשקט לגמרי להיות לו אשה ראוייה לו למלכות, בפרט מלכות שלו שהיה בכל העולם, עד שנת שבע".

<> מלשונו משמע שכוונתו לחדושי האגדות שלו על אתר [ראה למעלה בהקדמה הערה 430, ולהלן הערה 660], אך לפנינו אינו נמצא שם, אלא בנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו בנתיב העושר פ"ב: "אמנם רבי עקיבא לא נראה לו לומר שיהיה נקרא 'עשיר' מי שיש לו ק' שדות וק' עבדים עובדים, כי אין הדבר זה חשיבות כלל, ומה זה נחשב. ולפיכך אמר כי העשיר כאשר יש לו אשה נאה במעשים, כי דבר זה בודאי עשיר. כי האשה היא קנין האיש, כדכתיב [דברים כב, יג] 'כי יקח איש אשה'. והרי האשה נזכרת בדבור 'לא תחמוד' עם הקנינים, דכתיב [שמות כ, יד] 'לא תחמוד אשת רעך וגו' [ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך]'. הנה האשה היא קנינו של אדם כמו שאר עושר. ועושר כמו זה לא יוסיף עצב עמו, כי שמחת לב אשה, והיא גורם נחת רוח והשמחה אל האדם. ודבר כמו זה יקרא שנתן השם יתברך אליו קנין של עושר, ועל ידי זה יקרא 'עשיר'". ועוד אודות שהעושר הוא קנין לאדם, ראה למעלה בפתיחה הערה 142.

<> כמו שנאמר [למעלה א, ד] "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו ימים רבים שמונים ומאת יום", ולמעלה פ"א [לאחר ציון 368] האריך טובא בביאור עושרו של אחשורוש, ומהיכן היה לו העושר הזה. ובפרקי דר"א פמ"ח אמרו "בוא וראה עשרו של אחשורוש, שהיה עשיר מכל מלכי מדי ופרס".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 520] ש"אשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר, ועל ידי האשה הוא שלם, ומי שהוא שלם בעצמו אז הוא משפיע לאחרים, אבל אותו שהוא חסר בעצמו איך ישפיע לאחר". ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [חולין מו.] "עשירין מקמצין", ואיך כתב כאן ש"מי שיש לו עושר גדול משפיע לאחרים". אמנם הדבר יתיישב על פי דבריו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.], וז"ל: "וכאשר תבין מה שאמרנו כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות, ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין, ואף כי דבר זה הפך המושכל. אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע. שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו, כי דבר שאינו עומד בו לא יקבל שביעה ממנו כלל". אך כל זה נאמר בעושר שאינו עומד באדם, אך אשתו כגופו [ברכות כד.], ועושר כזה עומד באדם ומקבל שביעה ממנו, ולכך על ידי קנין אשה נהפך ממונו של אדם לדבר העומד בו, ומשפיעו לאחרים.

<> אודות זיקת עושר האדם באשתו, הנה אמרו חכמים [ב"מ נט.] "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו", ובח"א שם [ג, כו.] כתב: "כאשר הבית הוא בכבוד, והיינו אשתו שהיא נקראת 'ביתו' [יומא ב.], מקבל ביתו הכבוד לגמרי, עד שנאמר עליו [תהלים קיב, ג] 'הון ועושר בביתו'. והטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא מקבל. ולכך אמרו [יבמות סב:] השורה בלא אשה שורה בלא ברכה, שנאמר [יחזקאל מד, ל] 'להניח ברכה אל ביתך וגו''. וכאשר האשה היא עטרת בעלה על ידי שמכבדה, וכאשר נחשבת עטרת בעלה שהיא הכבוד, מביאה הכבוד לגמרי, הוא העושר שנקרא כבוד, שנאמר [בראשית לא, א] 'ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה'... כי האשה בפרט היא מוכנת לקבלת העושר... וכאשר נותן הכבוד לה, באשר היא עטרת בעלה, אז מקבלת העושר, הוא הכבוד".

<> בא לבאר הסבר שני מדוע רק במשתה אסתר נאמר "והנחה למדינות עשה ויתן משאת כיד המלך", ולא נאמר כן במשתה הראשון שעשה בשנת שלש למלכו.

<> אודות שהריגת 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 פ"א הערות 762, 953].

<> "בכל מקום שאתה מוצא אכילה ושתיה השטן מקטרג" [ב"ר לח, ט]. ולמעלה [פ"א לפני ציון 941] כתב: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא. 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". ובהמשך שם [לאחר ציון 979] כתב: "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". @**ולהלן**^ [ה, ד (לאחר ציון 173)] כתב: "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". וראה למעלה בהקדמה הערות 146, 148, פ"א הערות 947, 948, 980, להלן פ"ג הערה 161, ופ"ה הערה 168.

<> לשונו בנתיב כח היצר ס"פ ג: "במסכת תמיד [לב.], אמרו חכמי הנגב לאלכסנדרוס מוקדן כששאל אותן מה יעשה האדם ויחיה עצמו, אמרו לו ימית עצמו. מה יעשה האדם וימית עצמו, אמרו לו יחיה עצמו, עד כאן. ופירוש זה, כי כאשר הולך אחר יצרו הרע, ודבר זה מחיה את גופו כאשר ימלא תאותו, אז באין ספק ימית עצמו, כי שולט בו אז היצר הרע, והוא יצר הרע הוא ס"ם הוא מלאך המות [ב"ב טז.]. והפך זה, מה יעשה האדם ויחיה עצמו, ימית עצמו. כאשר אינו רודף אחר תאותיו, אז מסלק יצר הרע, שהוא מלאך המות... כי ההמשך אחר תאוות עולם הזה מביא המיתה... שדבק בו יצר הרע, והוא מלאך המות. והפך זה, כי סלוק התאוה הגשמית מביא עליו החיים".

<>אודות שרבוי סעודות מורה על ההמשכה אחר התאוה, כן ביאר בנתיב התורה פ"ג [קמו:], וז"ל: "כי סעודת מצוה אין הסעודה עניין גופני, שהרי מצוה יש בזה. וכאשר הסעודה להנאתו, נמשך אחר הגוף... שדבר זה הוא נטיה אל החמרי... שצריך שלא יהיה נמשך אחר התאוה, ודבר זה שהוא רבוי הסעודה בכל מקום הוא ענין גופני".

<> ולא ברבוי אכילה ושתיה. אמנם היוסף לקח שלל זאת, וכלשונו כאן: "'ויעש המלך משתה גדול'. יש לדקדק מה היתה גדולת המשתה הזה עד שקראו 'משתה גדול'. אם להיות בו שרים רבים ונכבדים, הלא נאמר שעשאו לשריו ועבדיו לבד, ובמשתה שעשה בשנת שלש למלכו היו שם שריו ועבדיו והפרתמים ושרי המדינות, ועם כל זה לא נקרא 'משתה גדול'". והמהר"ל יענה על כך שכאן "גדול" מוסב על רבוי עם, ולא על החשובים דוקא, ואילו בסעודה למעלה היו הרבה חשובים, אך לא היה שם רבוי עם. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [תכט.] כתב: "כי 'העם' לשון שפלות הוא". וראה להלן פ"ג הערה 466.

<> שהוא לשון יחיד. והנה נאמר [בראשית כא, ח] "ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק", ופירש רש"י שם "משתה גדול - שהיו שם גדולי הדור; שם עבר ואבימלך". ובגו"א שם אות ז כתב: "שהיו שם גדולי הדור. דאם לא כן למה כתב כאן 'משתה גדול', ואילו גבי אחשורוש אע"ג שעשה גדול מאד, לא כתיב 'גדול'. דלא שייך 'גדול' במשתה, דכל משתה הוא גדול". ודבריו שם סתומים מאוד, שהרי על סעודת אסתר נאמר "משתה גדול" והכוונה לרבוי עם.

<> נראה שכוונתו לדבריו להלן [ה, ד (לאחר ציון 164)] שביאר שם שכאשר אדם משלים עצמו באכילה ושתיה דבק בו ההעדר.

<> בא ליישב כאן שתי שאלות; (א) שאלת היוסף לקח, שכתב: "יש לדקדק באומרו 'ובהקבץ', כאילו כן נתייעד הדבר לקבץ בתולות שנית, ולא מצינו בעצת נערי המלך [למעלה פסוק ב] שנתייעד כי אם קבוץ אחד". (ב) שאלת המפרשים [אבן העזרא, אלשיך, מלבי"ם, ועוד], שמהו הצורך בקבוץ השני של הבתולות לאחר שאסתר כבר נבחרה למלכה. ובתחילה יישב את השאלה הראשונה, ולאחר מכן את השאלה השניה.

<> לכך נאמר "ובהקבץ", שקבוץ זה נקבע מראש שיעשה, ואין בזה חריגה ממה שנקבע מראש.

<> כן כתב האלשיך [למעלה פסוק יד], וז"ל: "אמנם הנה אין ספק כי מלך זה היה צנוע בדרך ארץ, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [מגילה יג.], שעל כן בערב היא באה ובבקר היא שבה. ואומר כי בכלל צניעותו היה כי כל הנערות הבאות אל יד הגי לא ישובו עוד לביתם, כי הלא נקרא שמו עליהן, ויאסוף חרפתן. כי אם שאשר תיטב בעיני המלך תמלוך תחת ושתי, ושאריתן יהיו למלך פילגשים. וזה היה מאמר משרתיו [למעלה פסוק ד] 'והנערה אשר תיטב בעיני המלך תמלוך', כלומר והשאר לא יבצר מהן אך המלוכה... אם לא תיטב בעיניו להמליכה, תשאר לו לפילגש מאז והלאה".

<> "ועוד יש התעוררות מחויב להבין מה ענין הקבוץ שנית עם אומרו 'ומרדכי יושב בשער המלך'". [לשון היוסף לקח כאן].

<> פירוש - אשה מקנאה בחברתה בכל הקשור לענייני זיווג ואישות שבין איש לאשה. וכן אמרו בגמרא [מגילה יג.] על הקבוץ השני הזה, ויובא בסמוך. וראה למעלה הערה 394.

<> כפי שכתב רש"י [להלן פסוק כ] "אין אסתר מגדת מולדתה - לפי שמרדכי יושב בשער המלך המזרזה והמרמזה על כך".

<> מביא את הגמרא להורות טעם אחר להקבץ הבתולות שנית, וטעם אחר להזכרת מרדכי בפסוק. ועד כה ביאר שכך נקבע מעיקרא שהנערות יתקבצו קמעא קמעא, ומרדכי ישב שם כדי להזכיר לאסתר להסתיר את עמה ומולדתה. אך בגמרא ביארו שהקבץ הבתולות שנית היה מחמת עצת מרדכי להביא שאסתר תגלה את עמה ומולדתה, ומרדכי הוזכר בפסוק כי הוא היה בעל העצה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אחשורוש הלך להתייעץ עם מרדכי כיצד לעשות שאסתר תואיל לומר את עמה ומולדתה.

<> פירוש - מרדכי יעץ לאחשורוש לקבץ בתולות שנית, ובכך לעורר את קנאתה של אסתר בנערות אלו, וכך אולי תגלה את עמה ומולדתה לאחשורוש.

<> כן כתב המהרש"א שם, וז"ל: "ואמר אזיל שקל עצה ממרדכי אמר כו', מדכתיב 'ובהקבץ בתולות שנית', כיון דכבר כתיב שהמליכה תחת ושתי, למאי קבץ בתולות שנית. גם סמך לו 'ומרדכי יושב וגו'', שאין ענין זה לזה. אלא לאשמועינן שנטל עצה ממרדכי היאך יעשה שתגלה לו, ואמר ליה לאחשורוש שיקבץ בתולות שנית, ואין אשה מתקנאה כו', ועל ידי זה אפשר שתגלה. וקאמר דעשה כן, ואפילו הכי לא גליא ליה, כדכתיב בתר הכי 'אין אסתר מגדת וגו'', והוא יעצו כן".

<> "קשה, והלא הוא [מרדכי] צוה עליה שלא תגיד, ואם כן מה לו ללמדו עצה [את אחשורוש] שבה יפריע דבריו, דמשמע הוא [מרדכי] רוצה שתגיד" [לשון הבן יהוידע שם]

<> פירוש - העצה שנתן מרדכי היה כדי להרויח זמן, שבינתיים אחשורוש לא יכעס על אסתר שאינה מגדת עמה ומולדתה, כי יש בידו עצה מועילה לגלות זאת במוקדם או במאוחר, וביני לביני יתקשר לאסתר בעבתות של אהבה, ולא יהיה חשש שיכעס על אסתר שאינה אומרת עמה ומולדתה, וכמו שביאר. ואם תאמר, הרי אחשורוש קצף על ושתי והרגה, אע"פ שהיתה כבר אשתו, ומדוע לא חשש מרדכי שכך יעשה לאסתר. ויש לומר, ששאני הכא שסבת הכעס על אסתר כבר קיימת מעכשיו [אינה מגדת עמה ומולדתה], ועצת מרדכי היתה שהאהבה שתבוא בהמשך תמחוק ותבטל את הכעס הישן הזה, כאשר בינתיים אחשורוש אינו כועס מחמת שחושב שיש בידו היכולת לגלות זאת. אך אם תתחדש סבת כעס פתאומית בהמשך, על זה לא דובר כאן. וזה מה שהיה אצל ושתי, שהתחדשה סבת כעס שלא היתה קיימת קודם לכן, ונגד זה סבות עתידיות לא התעסק מרדכי.

<> "ולפי פשוטו" - לא לפי המהלך שביאר עד כה שעכשו היתה אפשרות שאסתר תגיד את עמה ומולדתה מפאת ש"אין אשה מקנאה אלא בירך חברתה" [סברה שהוזכרה למעלה פעמיים; לפי פירושו, ולפי הגמרא].

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 364] שלכך אסתר לא הגידה את עמה ומולדתה [למעלה פסוק י], וכלשונו: "יהיו [הגוים] יראים כיון שהמלכה מן היהודים, תהיה המלכה שונאה את אשר אינה מן אומתה, ותהיה מסיתה את המלך עליהם. ובודאי הם חפצים יותר לעשות מלכה מן אומה שלהם, ובשביל כך יהיו חושבים להפיל את אסתר בכמה דברים של לשון הרע, עד שיהיה נעשה לה כמו שנעשה לושתי, ולכך צוה עליה כי לא תגיד את עמה ואת מולדתה". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ה הערה 193.

<> קצת קשה, שהחשש של לשון הרע כנגד אסתר היה מבוסס על מה שנעשה לושתי [ראה הערה קודמת], והרי ושתי נעקרה למרות היותה מלכה בפועל, ומדוע נחשוב שחשש זה עבר מן העולם בהתמנותה של אסתר למלכה.

<> לפנינו בגמרא איתא "רבה", אך בעין יעקב איתא "רבי אבא", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 27].

<> לשון התוספות: "וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי - ואם תאמר, והא לא היה שם הבחנת שלשה חדשים, שהרי בכל יום היה אותו רשע מצוי אצלה. ויש לומר, שהיתה משמשת במוך".

<> פירוש - מה שנאמר "ויושבת בחיקו של מרדכי" הכוונה היא ליחוד עם מרדכי, אך לא היתה ביאה עם מרדכי.

<> מחמת שנבעלה לאחשורוש, ואיך מרדכי ואסתר התייחדו, הרי אסור לאיש ואשה להתייחד זה עם זו כאשר הם אסורים זה על זו [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פכ"ב ה"ג], אף יחוד עם חייבי לאוין הוא אסור מהתורה [פרישה אהע"ז ס"ק א, ב"ש שם, ורש"ש סנהדרין כב.].

<> עם מרדכי. ולפי זה מה שאמרו "היתה עומדת מחיקו של אחשורוש וטובלת, ויושבת בחיקו של מרדכי" לצדדין קתני; כי "עומדת מחיקו של אחשורוש" פירושו שעמדה מן ביאה [ולכך הוצרכה לטבול], ו"יושבת בחיקו של מרדכי" לא איירי בביאה, אלא ביחוד.

<> לבוא על אסתר.

<> שמרדכי בא על אסתר.

<> סברה זו נכתבה גם במנות הלוי [פז.]. ויש להעיר, כי הואיל והסכנה היתה מרחפת באופן שוה על מרדכי ואסתר ["היתה הוא והיא נהרגין"], מדוע כתב "כי אין הדעת נותן שיהיה &**מרדכי**^ מסכן נפשו", ולא כתב גם שאין הדעת נותנת שאסתר תסכן נפשה, ומדוע תלה זאת רק במרדכי. וצ"ע.

<> כן כתב הרמ"ע מפאנו [במאמרי הרמ"ע מפאנו, מאמר הנפש ח"ב פרק שלישי], וז"ל: "אסתר היא שוכבת בחיקו של מרדכי ליחוד גרידא לצוות בעלמא, ותו לא, משום הבחנה... ודייק אומרה [מגילה טו.] 'כאשר אבדתי מבית אבא אובד ממך', לחיבה בעלמא, דומיה דבית אביה". ויש להעיר, שאם רק היתה מתייחדת עם מרדכי, לשם מה הוצרכה לטבול לפני כן. ובשלמא אי איירי בביאה, ניחא, שכדי להטהר למרדכי הוצרכה לטבול, וכפי שכתב רש"י [מגילה יג:] "וטובלת - מחמת נקיות, שלא תהא מאוסה לצדיק משכיבתו של אחשורוש". אך אם איירי ביחוד בעלמא, לשם מה הוצרכה לטבול. ובני האברך כמדרשו רבי חנוך דוב שליט"א אמר לי שאולי המהר"ל אינו לומד כרש"י, אלא שהטבילה היתה על פי המבואר באבות דרבי נתן ס"פ ח, שאמרו שם: "טבילה של ריבה זו במה חשדתוה, אמרו לו שכל אותן הימים שהיתה שרויה בין העובדי כוכבים היתה אוכלת משלהם ושותה משלהם עכשיו אמרת הטבילוה כדי שתטהר". וראה תוספות פסחים צב. ד"ה אבל. הרי שכל הנבעלת לגוי צריכה טבילה. ונראה שטבילה זו היא משום תשובה, וכמבואר במגן אברהם סימן תרו סק"ח לגבי טבילת יוה"כ. וכן מבואר להדיא בשל"ה מסכת יומא הלכות תשובה (נד), שכתב: "ולעת ערב קודם בין השמשות [בעיוה"כ] יטביל את עצמו במים לשם תשובה...ונראה לי סעד לטבילה זו ממה שאמרו רבותינו ז"ל... מעשה בריבה אחת שנשבית לבין הגוים, וכשפדאוה הטבילוה על מה שהאכילוה איסורין, עד כאן. הא קמן דאפילו מי שנאנס לעשות איסור צריך טבילה, קל וחומר מי שעשה איסור ברצון". ונמצא שאין טבילת אסתר מחמת מרדכי, אלא מחמת אחשורוש, שלאחר שהיתה עם אחשורוש היתה אסתר טובלת לאחר מכן. וכן מצאתי בספר חושבי מחשבות [עמוד צה], שכתב: "לענ"ד מה דאיתא במגילה די"ג גבי אסתר שהיתה קמה מחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי, דטבילתה לא היה משום מיאוס כמו שכתב רש"י שם, אלא משום שנאנסה לדבר עבירה לשכב עם אחשורוש. דאם הצריכו טבילה אחר אכילת איסור, קל וחומר שכיבת איסור".

<> פירוש - "עומדת מחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי" אינו מתפרש כפשוטו שמרדכי בא עליה, אלא כוונת המאמר היא ששייכותה לאחשורוש היתה מקרית, ואילו שייכותה למרדכי היתה בעצם, וכמו שמבאר.

<> כמבואר למעלה הערה 500.

<> כמו שאמרו חכמים [יבמות קג:] "אלא הכא מאי רעה איכא, דקא שדי בה זוהמא". ונראה שכוונתו היא שהואיל ולא מדובר כאן על ביאה או יחוד [אלא מקרה ועצם], לכך הטבילה שהוזכרה כאן אין טבילה בפועל, אלא על "סילוק הטומאה שזרק בה", והסילוק הזה גופא מורה על מקריות הטומאה, שאל"כ, אי אפשר היה לסלק דבר שהוא עיקר ועצם. ובדרשת שבת תשובה [פג.] ביאר שביום הכפורים מתגלה שהחטאים אינם באים מצד נפשם של ישראל, כי נפשם קדושה וטהורה, אלא החטאים באים מחמת גרוי היצה"ר החיצוני להם, ולכך הם ניתנים לסילוק ולכפרה, והובא למעלה בפתיחה הערה 335. ועוד אודות שדבר שאינו שייך בעצם, הוא בר סילוק, כן כתב בהקדמה לדר"ח [יז:], וז"ל: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק. לא כמו האדם שנקרא 'אדם חי', שלשון 'אדם חי' רוצה לומר אדם שיש לו חיות... אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפח.] כתב: "דבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה". דוגמה הפוכה לכך היא יחס יעקב אבינו לרוח הקודש, שנאמר עליו [בראשית לז, לג] "ויכירה ויאמר כתונת בני חיה רעה אכלתהו וגו'", ופירש רש"י שם "נצנצה בו רוח הקודש, סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר". וכתב על כך בגו"א שם אות לט: "והא ד'נצנצה בו רוח הקודש' אף על גב שלא היה בו תועלת, דהא לא היה מבין דבר רוח הקודש שנצנצה בו, אלא מפני כי רוח הקודש קרובה אליו תמיד, בא אליו רוח הקודש, מרוב ההכנה שהיה לו לרוח הקודש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 425].

<> צרף לכאן שלשון "ישיבה" מורה על קביעות, וכמבואר בטושו"ע או"ח סימן קסז סעיף יא, ושם סימן רעא סעיף י. וכן מבואר בגו"א בראשית פי"ח אות ז, ודר"ח פ"ג מ"ב [עא.]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 338] כתב: "כי ישיבה משמע דבר שהוא עיקר... אבל דבר שאינו עיקר... לא נאמר אצלו ישיבה". לכך "יושבת בחיקו של מרדכי" מורה על יחס של קביעות ועיקר.

<> ראה למעלה הערות 425, 503. וכן למעלה [לאחר ציון 421] ביאר שלפני שאסתר נלקחה לבית אחשורוש היא היתה מיוחסת אחר מרדכי בלבד, אך לאחר שנלקחה לבית אחשורוש היא מתייחסת אחר אביה גם כן. ולהלן פ"ה [לאחר ציון 87] כתב: "ועד הנה אף שהיה לאסתר חבור לאחשורוש, היה לזה פירוד גם כן", וראה שם הערה 88.

<> לאחר ציון 221.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 221]: "ומפני כך באה הגאולה על ידי מרדכי ואסתר, כי אם לא כן, לא היה ראויה אסתר לגאול את ישראל, כי אין ראוי שתבוא הגאולה על ידי אשה, כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת, ואין האשה מוכנת לגאול את אחר. ולפיכך צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי מרדכי ואסתר, מפני שהיתה אשתו, נחשבו כמו אדם אחד, לכך באה הגאולה על ידם. ואם היו מרדכי ואסתר מחולקים, אין גאולה אחת ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים, כי מה להם שייכות זה לזה. אבל כאשר היה אסתר זוג למרדכי, אם כן הם כמו דבר אחד, ועל ידי שניהם ראוי שתבא הגאולה".

<> כדרכו יביא המאמר כגירסת העין יעקב, ולא כגירסת הגמרא שלפנינו. וראה למעלה הערה 27.

<> כמו שנאמר [ישעיה ס, י] "כי בקצפי הכיתיך וברצוני רחמתיך". ובספר העיקרים מאמר שלישי פי"ח כתב: "ויחייבו חסרון בחוקו יתברך שישתנה מן הרצון אל הקצף". ובחובות הלבבות שער חשבון הנפש פ"ג כתב שהאדם יהיה "חפץ במה שיגיע לרצונו [יתברך], וירחיק מקצפו, כמו שאמר דוד עליו השלום [תהלים מ, ט] 'לעשות רצונך אלקי חפצתי'". ורש"י [דברים י, י] כתב: "כימים הראשונים - של לוחות הראשונות, מה הם ברצון, אף אלו ברצון, אבל האמצעיים שעמדתי שם להתפלל עליכם היו בכעס". ושוב רש"י [דברים לב, כ] כתב: "כי דור תהפוכות המה - מהפכין רצונו לכעס". הרי שרצון מורה על רחמים, ואילו כעס וקצף מורים על דין. וכן אמרו [ברכות ז.] "יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים, ואכנס להם לפנים משורת הדין". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שלב.] שהאריך לבאר כיצד הרצון כובש את הכעס. ורבינו בחיי [במדבר יז, יא] כתב: "מלאך יש ששמו 'קצף', ענף וכח נמשך ממדת הדין". ואע"פ שכל זה נאמר כלפי מעלה, ולא כלפי בני אדם, מ"מ חזינן שקצף ורצון הם הפוכים זה לזה, ועומדים זה לעומת זה. ו"ענין הכעס [אצל בני אדם] למי שיעשה דבר כנגד רצונו" [לשון המלבי"ם דברים לג, ח (שמעתי מידי"נ ר' שאול ג'נגולי שליט"א)]. לכך הוצאת רצון מקצף היא הוצאת דבר מהפכו, וכמו שמבאר.

<> צרף לכאן מאמרם [יבמות סד.] "'ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו' [בראשית כה, כא]... למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר, מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום, כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למדת רחמנות". ובח"א שם [א, קמב.] כתב: "כי תפילת הצדיקים דבק ברחמים הגמורים, ולפיכך מהפך התפילה של צדיקים מדת השם יתברך מן מדת הדין לרחמים לגמרי. ולא כן שאר אדם, אף על גב שהשם יתברך עושה בקשתו ותפילתו, אין מהפך אל ההפך, ממדת הרגזנות למדת רחמנות. אבל דבר זה נעשה על ידי תפילות צדיקים, כי תפילתן מגיע עד הרחמים הגמורים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 401]. הרי כח תפילתם של צדיקים הוא להפוך דין לרחמים. וצרף לכאן שאצל הצדיקים רצונם הוא גופא תפילתם, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו, וז"ל: "כי מה שהוא [הצדיק] רוצה הוא תפילתו, כי [תהלים קמה, יט] 'רצון יראיו יעשה'". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] כתב: "אם הוא צדיק גמור והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד". לכך בעבור רצון הצדיק [שהוא הוא תפילתו], הקב"ה יוציא רצון מקצף, כי זהו כח התפילה והרצון של צדיק.

<> לשון הגמרא שם "כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר [קהלת יא, י] 'והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך', ואין 'רעה' אלא גיהנם, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה'". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] כתב: "פירוש זה כי מי שהוא בעל חימה הוא ענין הגיהנם, כי הגיהנם לתוקף וגודל כחו מתיחס אל כח אש, ולכך אמרו בכל מקום [תנחומא חיי שרה אות ג, מדרש תהלים סוף פ"א, ועוד] 'אש של גיהנם'. ומפני שהאדם יש לו נפש רוחני, כאשר הוא כועס ויוצא מן הסדר, כל מיני גיהנם שולטים בו, כי הגיהנם ג"כ הוא יוצא מסדר העולם, לכך כל מיני גיהנם שולטים במי שהוא כועס, ולכך כתיב 'והעבר רעה מבשרך'. ומפני כי הנפש שהוא כועס הוא רוחני, והוא יוצא מן השם יתברך על ידי הכעס, ולכך הגיהנם שהוא גם כן רוחני, והוא יוצא מן השווי, שולט בו". וכאן כוונתו להעדר של גיהנם, ולכך "הקצף הוא השחתה". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם', רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי" [הובא למעלה הערה 172, ולהלן פ"ג הערה 171].

<> כמו [נדרים כב:] "כל הכועס אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו... משכח תלמודו ומוסיף טיפשות... בידוע שעונותיו מרובין מזכיותיו". ועוד אמרו [פסחים סו:] "כל אדם שכועס, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו... כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין אותו".

<> נראה שכוונתו לנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:], שבו ליקט את המאמרים הנ"ל העוסקים בגנות הכעס, וז"ל שם: "ושלשה דברים הנזכרים כאן [נדרים כב:], דהיינו שאין השכינה חשובה כנגדו, ומשכח תלמודו, ושהוא בעל חטא, כל אחד מוסיף על השני. כי אין השכינה חשובה כנגדו, דבר זה הוא ראשון, שכל כך יוצא מן הסדר עד שהשכינה אינה חשובה נגדו. ויותר כי חכמתו מסתלקת ממנו, שעושה דבר זה רושם בעצמו, עד שחכמתו מסתלקת ממנו. והוסיף עוד יותר מזה, שהוא בעל חטא בעצמו. והכל כי הכעס הוא דבר זר לגמרי, יוצא מן הסדר הראוי, עד שימצא בו שלשה דברים אלו שהם זרים. ועל ידי שלשה דברים אלו הוא יוצא מן הסדר בכל, כאשר תבין אלו ג' דברים". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשלד:] כתב: "ואין לך חסרון בעצמו יותר מזה שאמר משכח תלמודו ומוסיף טפשות, וכל הדברים שזכר". ואמרו חכמים [ברכות כט:] "לא תרתח ולא תחטי", ופירש רש"י שם "לא תכעוס, שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב על כך: "במאמר זה בא להודיע שלא יסלק האדם הדביקות מן השם יתברך, רק יהיה דבק עמו. ועל זה אמר 'לא תרתח ולא תחטא'. הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי, מבלתי נטיה לצד אחר, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי [סוטה יז.]. וכאשר הנפש יוצא מן הראוי בכחו ע"י כעס... הוא יוצא מן המיצוע, והוסר הדביקות. ומפני זה אמר... 'ולא תחטא', כי תיכף כאשר האדם נוטה לקצה מן הקצוות הוא נוטה אל החטא, ולכך אמר 'לא תרתח ולא תחטא'". ובדר"ח פ"ה מי"א [שכז:] כתב: "אמרינן בפרק ג' דנדרים [כב:], אמר רב נחמן, כל אדם הכועס בידוע שעונותיו מרובין מזכיותיו, שנאמר [משלי כט, כב] 'איש אף יגרה מדון ובעל חמה רב פשע', עד כאן הגמרא. הרי לך כי מי שהוא נוח לכעוס הוא 'רב פשע', כמו שאמר הכתוב. ובודאי דבר זה יש לו טעם מופלג בחכמה מאוד, כי כל כעס היא יציאה מן השווי בתגבורת כאשר הוא בעל כעס וחמה, שהוא יוצא מן השעור הראוי. ודבר זה הוא מורה על פשע וחטא, כי האדם אשר הוא בעל זכיות אינו יוצא מן השווי, ואדרבא, הוא נשאר בשווי, כמו שנקרא 'צדיק' ו'ישר', שהוא נשאר על היושר השוה, מבלי שהוא יוצא מן היושר הגמור. וזה שהוא בעל חמה רב, יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". ובח"א לנדרים כב: [ב, ד:] כתב: "אין לך שיוצא מן השווי כמו בעל חימה... מצד החימה הוא יוצא מן הסדר, והוא רשע ובעל חטא". ובנתיב העבודה ר"פ יג כתב: "כי הכעס הוא מפעולות הנפש בתוספת, כאשר ידוע, לכך אמר שלא יכעוס, שזהו התחלת יציאתו של הנפש מן השווי".

<> מדגיש את החידוש שה' פעל הקצף שהוא השחתה גמורה, כי כמה פעמים השריש שאין ההעדר מפעולת הפועל כלל, שפירושו שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר הוא מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנר מצוה [ה:] כתב: "כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרטז:] כתב: "כי על בלתי מעשה לא יתכן לומר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים', לשון פעל, כי הכלוי אינה מפעולת פועל". ובנתיב יראת השם פ"א ביאר את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וז"ל: "עצם היראה מה שהאדם עלול אל העילה, והוא אמיתת היראה, ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב לכלום... ובמה שאינו כלום, דבר זה אינו מצד העילה, כי העילה בראו והוציא אותו אל הפועל, וח"ו שיהיה יראת שמים בידי השם יתברך, כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העילה יתברך... ואם היה זה מהשם יתברך, היה ח"ו בא ממנו דבר שאינו נחשב מציאות, ובו יתברך נתלה המציאות. ואף דכתיב [ש"א ב, ו] 'ה' ממית ומחיה', דבר זה ביד השם יתברך, היינו שמסלק מן האדם חיים בשביל חטאו, והוא נעדר. אבל לומר שיהיה בידו יראת שמים, דבר כזה אי אפשר לומר, מאחר שעיקר היראה שמחשיב עצמו עלול, וזה אינו מצד העילה, כי כל העדר אינו מפעולת פועל... ולפיכך היראה אינו מצד העילה, שהרי מצד העילה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עילה', ולפיכך הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים... כי האדם עלול מצד עצמו, לא מצד העילה, ומפני כך א"א שיהיה יראת שמים בידי שמים, רק מצד האדם שהוא העלול". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ נו, ובנתיב הלשון ר"פ ח. וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, שם דברים פל"א אות ב.

<> "לתת גדולה לצדיקים, הדה הוא דכתיב 'קצף בגתן ותרש וגו'', לתת גדולה למרדכי" [המשך לשון המדרש]. וכתב שם המהרז"ו "שיש לראות ולהתבונן בשמות וקצף אשר שם בארץ שעושה בהשכל והשגחה כפי צורך העת".

<> והאדון יכול לכלות בו את חמתו, כי העבד הוא קניינו, ולעבד אין כלום לעצמו. ובנתיב התורה פט"ז [תרסה.] כתב: "כי העבד הוא נכנס תחת רשות אדון שלו, ותחת כנפיו הוא" [ראה למעלה הערה 272].

<> פירוש - זהו איבודו של העבד אם יכעוס על רבו, כי העבד תלוי ברבו. וכמו שאמרו [ברכות י.] "כלום יש עבד שמורד ברבו". וכן אמרו [ב"ב טז.] "כלום יש עבד שמוכיח את רבו". וכן אמרו [ערכין טו.] "כלום יש עבד שתובע את רבו".

<> "שם מקום" [רש"י שם].

<> "לא ראינו שינה - מתוך שהיתה חביבה עליו היה מרבה בתשמיש, וצמא לשתות" [רש"י שם].

<> "אמר לו, והלא אין משמרתי ומשמרתך שוה. אמר לו, אני אשמור משמרתי ומשמרתך. והיינו דכתיב [להלן פסוק כג] 'ויבוקש הדבר וימצא', שלא נמצאו במשמרתן" [המשך לשון הגמרא שם]. וראה להלן פ"ו הערות 13, 14.

<> רישא דפסוקנו "&**בימים ההם**^ ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף ויבקשו לשלוח יד במלך אחשורש".

<> פירוש - לפי המדרש הקצף של בגתן ותרש כלפי אחשורוש היה מחמת שאחשורוש העבירם משער המלך והעמיד במקומם את מרדכי.

<> בילקו"ש כאן [רמז תתרנג] איתא "בגתן ותרש היו עומדים בשער. כיון שהעבירם המלך, והעמיד מרדכי תחתיהם, קצפו ואמרו, הואיל והעבירנו המלך, נלך ונהרגהו בצינעא, ויהו הכל אומרים בגתן ותרש כששמרו את המלך, היו משמרים יפה. עכשיו שהעמיד שם יהודי, נהרג". וראה להלן פ"ו הערה 170.

<> מה שהוסיף לשאלה שאחשורוש היה רשע, נראה שמקורו מהב"ר [לט, יב], שאמרו שם "'ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה וגו'', זה מהול וזה ערל, וחס עליו, אתמהא", ופירש רש"י בב"ר שם "וכי מה איכפת ליה אם מבקשים לשלוח בו יד, ולמה חס עליו". ובסמוך יביא מדרש זה. ובמנות הלוי [פט:] כתב: "הנה שהוקשה בעיניהם כי אם נאמר [ויקרא יט, טז] 'לא תעמוד על דם רעך', אין בכלל 'רעך' ערל זה, אשר למה יגיד הדבר ויצילהו". ושם בהמשך [צ.] הביא ארבעה טעמים מדוע לא היה למרדכי לכאורה לגלות הדבר לאחשורוש, ואלו הם; (א) אחשורוש התנגד לבנין בית המקדש. (ב) אחשורוש רודף את ישראל, ומכלל זה מרדכי, ודם אחשורוש הותר מצד [סנהדרין עב.] "הבא להורגך השכם להורגו". (ג) "מצד אסתר, בהיות אסתר נכבשת תחתיו נבעלת לאיש אשר לו ערלה, כי חרפה היא לעם ישראל... מכל זה יפול הגנות על מרדכי, אחרי שבא לידו להצילה מכל זה, מה עלה על לבו להחיות הצר הזה". (ד) "מצד עצמו, אחרי שהוא מתבטל מדברי תורה בהיותו יושב בשער המלך, והנה מצאה ידו עת ומשפט לצאת מכל זה, והוא לא עשה כן, אשר דומה זה ליושב ומסירה מלבו חלילה". ובצדקת הצדיק אות רנה כתב: "ובאמת תמוה למה גילה מרדכי, והלא טוב יותר שיהרג אחשורוש, ותינצל אסתר מביאת איסור. הגם דקרקע עולם היא [סנהדרין עד:], וליכא איסור, מכל מקום ודאי מצוה להצילה, ועכו"ם לא מעלין ולא מורידין [ע"ז יג:], ואין להעלותו ולהצילו כלל".

<> בתמיה, וכי יוסף לא גילה לפרעה את פתרון חלומו, הרי ודאי גילה לו [בראשית מא, כה-לו].

<> בתמיה, וכי דניאל לא גילה לנבוכדנצר את פתרון חלומו, הרי ודאי גילה לו [דניאל ב, כז-לו].

<> בילקו"ש שלפנינו איתא "מוטב זה שהוא מכירני".

<> המנות הלוי [צב.] ביאר את דברי המדרש האלו, וז"ל: "כי הם ז"ל ראו שיפול בדבר הזה שאלה לאסתר... כי עם היות מרדכי הצדיק איש אמונים לא יכזב, אף גם זאת היה לה לחקור בדבר תחלה, כי שמא... שאחרי כן ניחמו [בגתן ותרש] על רעתם, ואם יוכיחו הדבר בין מרדכי ואסתר ונכזבו, הדבר רע ומר, והיה לה להתיישב בדבר עד תחקור מילים, ולא תשים את עצמה ואת מרדכי בסכנה עצומה כזאת. והשיבו גדולה חזקה שהחזיקה אסתר למרדכי, כי אם הוא מבקש מהקב"ה על הדבר, אף אם נתחרטו בגתנא ותרש ולא נעשה הדבר, הקב"ה הוא עושה שימצא שם לשעתו סם או נחש... ואף על פי שלא היה הדבר, שלא בא הדבר לידי גמר, הקב"ה עושה הדבר לשעתו. ולכן סיים בשבח 'לכך נאמר ויבוקש הדבר', וכאילו אמר לכך נאמר אחרי כן 'ויבוקש הדבר'... כי בשבח שני הצדיקים הכתוב מדבר, כי היא בטחה בדברי מרדכי, שיודעת שהוא צדיק, ואפילו שלא גמרו רשעים, די זכות מרדכי שהקב"ה עושה כאמור, לכך צותה לבקש הדבר, כי בלי ספק ימצא, והוא נכון עד מאד".

<> פירוש - בגתן ותרש שמעו שנאמר למלך על זממם להורגו, ולכך הם מיהרו להוציא את הנחש מן הקיתון שהניחוהו שם כדי להרוג את המלך, וכך לא תהיה ראיה והוכחה נגדם.

<> כמו שאמרו [מנחות לג:] "אמר רבי חנינא, בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים, ועם משמרין אותו מבחוץ. מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ שנאמר [תהלים קכא, ה] 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך' ["דמזוזה ליד הימין היא בכניסתו" (רש"י שם)]". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכג.] כתב: "כי הוא השם יתברך סידר העולם כפי הראוי, וסידר שמירתו גם כן, שיהיה העולם עומד בשמירתו יתברך". ושם בהמשך [קלח:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא שומר העולם". ובבאר הגולה באר הראשון [מב:] כתב: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו... וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש. וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו, יש לו שמירה מבחוץ... וכן לכל דבר שבעולם יש שמירה ותיקון גם כן, שהשם יתברך סדר אותו בחכמתו שיהיה נשמר מן ההיזק, ודבר זה ידוע למי שיודע בענין זה... וכל אשר תחת השמש יש לו שמירה" [ראה למעלה הערה 274]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 495]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "שהוא יתברך גם כן שומר את העולם". ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו דברי תורה לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו [ע"ז מ:] "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים".

<> אודות שהמלך שומר את העולם, הרי כך אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו", וכפי שמיד יביא משנה זו. וכן רש"י [תהלים קמו, י] כתב: "ימלוך ה' לעולם - יקיים את מלכותו בשמירת בניו". ובנתיב העבודה שלהי פט"ו כתב: "כי מי שהוא מלך שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך שהוא שומר עמו" [ראה למעלה בפתיחה הערה 169, להלן פ"ג הערה 530, ופ"ו הערה 296]. ואודות שהקב"ה מעמיד מלכים, כן הוא מטבע הלשון שנאמר בקשר למלכות, כמו שנאמר [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", שפירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צז:] "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן". ואמרו [סנהדרין כ:] "שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך וכו'" [והרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"א כתב "למנות להם מלך"]. ובמדרש [ב"ר מד, טו] אמרו "בבל, שהעמידה שלשה מלכים". וב"על הנסים" של חנוכה אומרים "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמג.] כתב: "מלך המשיח מעלתו על המלאכים, וזה מפני שהשם יתברך מעמיד אותו". וכן בנצח ישראל פכ"א [תמה:] כתב: "וזה ענין ד' מלכיות שעמדו בעולם". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אלו ד' מלכויות שהעמיד השם יתברך בעולמו", וראה שם הערה 20 בביאור הדבר [הובא למעלה בפתיחה הערה 359]. וראה להלן פ"ג הערה 582.

<> ומשנה זו נאמרה בדוקא ביחס למלכות האומות, ולא למלכות ישראל, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תח.], וז"ל: "משנה ברורה שנויה במסכת אבות [פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'. וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל, ששלום מלכות הוא קיום של ישראל, להמשיך שלומם וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', היינו שאר מלכות שאינו מישראל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 291]. וכאן שאיירי במלכות האומות, ציין למשנה העוסקת במלכות האומות.

<> פירוש - אם יש להתפלל בשלומה של מלכות על כל צרה שלא תבא, כל שכן שכאשר הצרה באה והסכנה היא מוחשית, שיש לפעול להסרת הצרה והסכנה. וכל זה הוא הביאור בדברי המדרש הנ"ל שמרדכי למד מהזקנים שיש לדרוש בשלומה של מלכות. וראה להלן פ"ו [לאחר ציון 69] שכתב על מעשיהם של בגתן ותרש בזה"ל: "[זהו] מעשה הרע שרצו לשלוח יד במלך".

<> פירוש - במדרש הנ"ל הובאו תחילה דברי רבי יהודה שלמד מיעקב שבירך את פרעה ומיוסף ודניאל שפתרו את חלום המלך, שיש לומר למלכות דבר שהוא לטובת המלכות. ולאחר מכן הובאו פירושים אחרים מדוע מרדכי גילה את מזימת בגתן ותרש. ועתה בא להורות מה לא היה ניחא להו בהשוואה שבין מרדכי ליעקב יוסף ודניאל, וכמו שמבאר והולך. ולכאורה היה יכול לבאר כן מצד שכאן אסתר היתה כבושה ונתונה תחת הרשע הערל, ולכך מרדכי לא היה צריך לגלות את מזימת בגתן ותרש לאחשורוש כדי שאסתר תשוחרר ממנו, לעומת מה שהיה אצל יעקב יוסף ודניאל, שלא היה להם דבר המקביל לצרת אסתר, ולכך גילו למלך את מה שגילו. אמנם לא כתב כן, כי בא לבאר את המשך המדרש ששאלו מצד כריתת ברית, וכריתת ברית מורה על חילוק אחר הקיים כאן, וכמו שיבאר. אך עדיין יקשה כן על המדרש עצמו, דמדוע לא חילק מצד צרת אסתר, שאינה נמצאת אצל יעקב יוסף ודניאל. ויל"ע בזה.

<> לשון הרמב"ן [בראשית מז, ז]: "דרך הזקנים והחסידים הבאים לפני המלכים לברך אותם בעושר ונכסים וכבוד והתנשא מלכותם, וכענין שאמר הכתוב [מ"א א, לא] 'יחי אדוני המלך דוד לעולם'".

<> פירוש - בעלי ברית באים אחד לעזרת השני, ומגלים דברים אחד לשני, אע"פ שלא נשאלו לעשות כן. וכן כתב רש"י [שופטים יח, ז] "ברית כרותה שיבאו לעזרתם לעת הצורך". והרמב"ן [דברים כ, יא] כתב: "והם כרתו להם ברית להיותם שוים להם ובעלי ברית, ועוזרים זה לזה במלחמותיהם". והמלבי"ם [יהושע ט, ו] כתב: "הנה כריתת ברית בין עם לעם יתהוה בג' פנים: א) עמים השכנים זה לזה יכרתו ברית בל יעבר איש גבול רעהו להזיק לו בנזקי שכנים... ב) בין עם לעם הבלתי שכנים, יתהוה כריתת ברית שיעזרו זה לזה נגד הצר הצורר בצבא וגדוד ורכב וסוס... ג) יתהוה כריתת ברית בענין הדת והאמונה, שעם אחד יקבל דת ואמונת עם השני". וכאן כוונתו לאופן השני. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית יח, א] כתב: "וירא אליו ה' באלוני ממרא - הוא שנתן לו עצה על המילה, לפיכך נגלה עליו בחלקו". ובגו"א שם אות ג כתב: "ותימה, שאברהם יבקש עצה על המילה... יש לפרש מפני שענר אשכול וממרא היו בעלי ברית אברהם [בראשית יד, יג], ודרך בעלי ברית שלא יעשה האחד שום דבר בלא דעת חבירו, שצריך להמלך בו. ולא שהוא מחוייב לעשות מה שיאמר לו חבירו, אלא שאין רשאי לעשות בלא דעתו, ואחר כך יעשה מה שירצה. ולפיכך הוצרך להמלך בהם מפני הברית לבד, והשתא לא הוי דבר נגד כבוד המקום, אחר שהחיוב מצד הברית". ולכך המדרש תמה [ילקו"ש כאן תתרנג] "למה אמר מרדכי לומר למלך, [וכי] אין כתיב בתורה [דברים ז, ב] 'לא תכרות ברית'".

<> המנות הלוי [פט:] תמה על דברי המדרש האלו, וז"ל: "מה שאמר שנתן אחשורוש רשות לבנות בית המקדש, דבר תימא, ונודע כי בימיו בטילת עבידת בית אלהנא רבא והוה בטילא עד שנת תרתין לדריוש [תרגום יונתן למעלה א, א]... ובהדיא אמרינן בגמרא מגילה פרק קמא [טו:], 'עד חצי המלכות' [להלן ה, ג], ולא דבר שחוצץ במלכות, ומאי הוא זה בנין בית המקדש. ופירש רש"י [שם] שחוצץ במלכות - בנין הבית שהוא באמצע של עולם... ואחרי שכן הוא איך אמר שנתן רשות". ובהמשך שם [צ:] כתב לבאר: "יען ידענו כי בעצת ושתי נתבטל הבנין, אשר היא הסיתו לכך, וכמו שבא המתרגם בפסוק הראשון... באופן שכבר יראה מזה היות כוונתו [של אחשורוש] בראשונה שיבנה אם לא כי שמע לקול אשתו... אין עליו כל כך אשם. ואחרי שרבותינו הקדושים ז"ל העידו בשם מרדכי שנתן לו רשות לבנות בית המקדש, יאמנו דבריהם... כי הוא [מרדכי] שמע מפי המלך רשות לבנות הבית, אלא שושתי הטילה בו זוהמא".

<> לשון הילקו"ש [כאן תתרנג] "דבר אחר, למה אמר מרדכי לומר למלך... מוטב זה שהוא מכירני, שאם בא דבר לישראל, אומר לו, והוא עושה".

<> לשון הילקו"ש [כאן תתרנג]: "דבר אחר, שלא יאמרו כל ימים שהוא נשוי גויה היה שמור, ועכשיו שנשא בת ישראל מת".

<> לשון המנות הלוי [צא.]: "האמנה יש לספק, למה לא אמר מרדכי הדבר אל המלך מפיו אל פיו, אחרי שהוא יודע הדבר בבירור, כי הוא עד בדבר... ואם היה מסופק בדבר, בודאי לא ישים לאסתר בסכנה עצומה על דבר חשש או אמתלאה. ואם כן, למה לא אמר הוא בעצמו הדבר אל המלך". וכן רמז לשאלה זו האלשיך כאן.

<> ואם תאמר, הרי מרדכי לא ציוה לאסתר שתאמר הדבר בשמו, ורק אסתר מעצמה החליטה לומר הדבר בשם מרדכי, וא"כ עדיין יקשה מדוע לא אמר מרדכי ישירות את הדבר לאחשורוש, הרי אין עדיפות לומר הדבר דרך אסתר, כי לשיטתו של מרדכי אזי המלך יחזיק טובה רק לאסתר. ויש לומר, שמרדכי ידע שאסתר תאמר את הדבר בשם מרדכי, אע"פ שמרדכי לא ביקש מאסתר לעשות כן, כי יש לומר הדבר בשם אומרו, וכן מוכח מהסברו הבא. אך ביוסף לקח כאן מבואר שמרדכי רצה שאסתר תאמר הדבר בשם עצמה בלבד, וכלשונו: "היה רצונו [של מרדכי] שאסתר תשיג החן ההוא והמעלה ההיא, ושהיא תאמר למלך &**בשם עצמה**^... ועם כל זה הצדקת ההיא רצתה שהחן ההוא והמעלה ההיא הראויה למציל את המלך מן המות כי רבה היא, תהיה למרדכי, ולכן אמרה למלך בשם מרדכי" [ראה להלן הערה 609 שדבריו הובאו בשלימותם]. וכן כתב כאן האלשיך, וז"ל: "כי מרדכי ואסתר יחד שניהם החזיקו בטוב מדה זו, שכל אחד היה מסתכל להטיב לחברו... וזהו 'ויודע הדבר למרדכי'. ואם היה זולתו, היה מגיד למלך שיטיב לו, ולא רצה רק להטיב את אסתר, ויגד לאסתר המלכה להטיב לה שתמצא חן בעיני המלך, &**שתאמר מעצמה**^. וכראות אסתר חסד מרדכי שהיה חפץ יותר בטובתה מלהטיב לעצמו, עשתה גם היא חסד, ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי כדי שיטיב לו, כאשר היה באחרונה, כי על ידי זה גידל את מרדכי". אמנם מהמהר"ל כאן מוכח לא כן, אלא שמרדכי חישב שאסתר תאמר הדבר בשמו, ואז המלך יכיר טובה לשניהם.

<> פירוש - אחשורוש אינו יודע את הכלל שיש לומר דבר בשם אומרו, ולכך לא יחשוב שמרדכי ידע מראש שאסתר תאמר הדבר בשמו, וממילא אין לחשוד במרדכי שעשה הכל לטובת עצמו, כי לשיטת אחשורוש שמו של מרדכי לא היה צריך להיות נזכר כלל.

<> כי לשון הפסוק הוא "ויודע הדבר למרדכי &**ויגד**^ לאסתר המלכה &**ותאמר**^ אסתר למלך בשם מרדכי", הרי מרדכי הגיד לאסתר, ואילו אסתר אמרה למלך.

<> ואינו בא לתקן או לעורר לעשיה, אלא לגלות המעשה שראה. וכן לשון הגדה נאמר לגבי עדות, וכמו [ויקרא ה, א] "אם לא יגיד ונשא עונו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יח כתב: "לשון 'ויגד' [בראשית כב, כ] לא בא רק על דבר חדש שנתחדש". וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש נגד, כתב: "הגדה יבוא... על החדשות". וזה תואם לדבריו כאן, שהגדה באה לגלות את מה שלא היה ידוע עד כה, והוא "דבר חדש שנתחדש". וראה בסמוך הערה 611.

<> כמו שכתב רש"י [במדבר יח, א] "ויאמר ה' אל אהרן - למשה אמר שיאמר לאהרן, להזהירו על תקנת ישראל שלא יכנסו למקדש". וצרף לכאן דבריו למעלה פ"א [לפני ציון 1343] שכתב: "לשון אמירה אינו בא רק כאשר אחד אומר לחבירו עניין אחד". ושם בהערה 1343 הובאו מקבילות מהגור אריה אודות ההבדל בין דיבור לאמירה, שדיבור נאמר על אופן הדיבור [חיתוך אותיות וכיו"ב], ואילו אמירה נאמרת על התוכן הנאמר. והתוכן בא להורות על התכלית הנרצית והמתבקשת, וזהו התיקון.

<> הנה נאמר [בראשית מו, לא] "ויאמר יוסף אל אחיו ואל בית אביו אעלה ואגידה לפרעה ואומרה אליו אחי ובית אבי אשר בארץ כנען באו אלי", ובהמשך שם [פסוק לד] נאמר "ואמרתם אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו ועד עתה גם אנחנו גם אבותינו בעבור תשבו בארץ גושן כי תועבת מצרים כל רועה צאן". וכתב רש"י [פסוק לא] "ואומרה אליו אחי וגו' - ועוד אומר לו [שם פסוק לב] 'והאנשים רועי צאן וגו''". וביאר הגו"א שם [אות יב] את כוונת רש"י בזה"ל: "דהא כתיב 'ואגידה לפרעה ואומרה אליו', דלמה צריך לומר 'ואגידה' 'ואמרה'. אלא דהכי פירושו; 'אגידה אל פרעה' שבאו אחי אלי, ועוד 'אומרה אליו'. ואם תאמר ולמה לא כלל יוסף את הכל בדבור אחד. ויש לומר, דאין זה דרך ארץ לבא אל המלך ולבקש מאתו 'אחי ובית אבי באו אלי והאנשים רועי צאן בעבור שישבו בארץ גושן'. אלא כך אמר, כי אבוא אל המלך לומר כי 'אחי ובית אבי באו אלי', וגם אומר לו אגב 'והאנשים רועי צאן בעבור ישבו וגו'', זה דרך ארץ הוא. והשתא 'ואגידה לפרעה' מילתא בפני עצמו, ו'אומרה אל פרעה' מילתא בפני עצמו". הרי "ואגידה לפרעה" אינו כולל שום עשיה, ואילו "ואומרה אליו" רומז לעשיה, שינתן להם ארץ גושן. וראה הערה הבאה.

<> מעין חילוק זה כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "יש לדקדק שבאמירת מרדכי לאסתר אמר לשון הגדה, שנאמר 'ויגד מרדכי', ובאמירת אסתר למלך נאמר 'ותאמר', לשון אמירה. אבל הטעם, לפי שמרדכי לא אמר לה הדבר כדי שתאמר היא הדבר למלך בשמו, אבל היה רצונו שאסתר תשיג החן ההוא והמעלה ההיא, ושהיא תאמר למלך בשם עצמה. לכן נאמר 'ויגד מרדכי' לשון הגדה, שלא היה כוונתו כי אם להגיד ולגלות הדבר לה. ועם כל זה הצדקת ההיא רצתה שהחן ההוא והמעלה ההיא הראויה למציל את המלך מן המות כי רבה היא, תהיה למרדכי, ולכן אמרה למלך בשם מרדכי. כלומר שאמרה למלך שמרדכי אמר לה הדבר כדי שהיא תאמר לו בשמו, ועל ידי כן באה גאולה לעולם". הרי שהוא גם מבאר ש"הגדה" אינה כוללת בתוכה רצון לעשיה, אלא גלוי בלבד, ואילו "אמירה" כוללת בתוכה רצון לעשיה [מרדכי אמר לאסתר כדי שאסתר תאמר הדבר בשמו].

<> ולמדו כן מפסוקנו, וכמו שאמרו [מגילה טו.] "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר 'ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי'".

<> כי ענין הגדה הוא גילוי הדבר [כמבואר למעלה הערה 606], וכל גילוי הוא ביחס לזולת. ובספר ישורון [כרך יח, עמוד פח] מובא מכתבו של בעל הלשם, שכתב: "הרי כל הוראת מלת 'גילוי' הוא רק לזולתו, שנתגלה לזולתו". ובספר מי מרום [בראשית עמוד קעג], כתב: "הנה המושג של גילוי הוא רק לזולת".

<> פירוש - אין המעלה של "אומר דבר בשם אומרו" תלויה במקבל [השומע], אלא תלויה רק באומר, וכמו שמבאר.

<> והכתוב יתלה את הדבר בסבה עיקרית, ולא בסבה מקרית, וכמו שביאר הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, והובא למעלה הערה 487, ולהלן פ"ו הערה 251.

<> אודות שאמירה אינה תלויה במקבל [לעומת הגדה], כן ביאר הגר"א באדרת אליהו [דברים לב, ז], וז"ל: "ההבדל שיש בין הגדה לאמירה, כי אמירה עיקרה בלב, כמו שנאמר... [קהלת ב, א] 'אמרתי אני בלבי', כי כשהלב מבין די באמירה כללית ולחכימא ברמיזה, והגדה עיקרה בפה, והוא בפרטות, כמו דברי אגדות הבאים לפרש עומקי הפסוקים בפרטות". @**ויש להעיר**^, כי בכמה מקומות ביאר שאמירה מזקיקה מקבל, לעומת דיבור שאינו מזקיק מקבל. 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'" [הובא למעלה פ"א הערה 1344, ולהלן פ"ו הערה 48]. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"א אות ד, שם פל"ז אות יז, ושם במדבר פכ"ו אות ב. הרי שלשון אמירה מורה שיש מקבל לדברים ודברי המדבר נקלטים אצל השומע. ואילו כאן מבאר ש"הגדה" אכן תלויה במקבל, אך אמירה אינה תלויה במקבל. @**ונראה**^, שאע"פ שבהגדה ובאמירה ישנו מקבל לדברים, מ"מ ישנו חילוק מהותי בין שתי קבלות אלו; המקבל בהגדה הוא שותף למעשה ההגדה, כי מטרת ההגדה היא לגלות, וללא הזולת אין כאן שום גלוי. מה שאין כן באמירה, נהי שהדברים מכוונים להבנת השומע, אך אין השומע שותף למעשה האמירה, כי תתכן אמירה אף עם עצמו [כפי שהוכיח הגר"א מהפסוק "אמרתי אני בלבי"], לכך אין האמירה תלויה במקבל [אף שהיא מכוונת למקבל], לעומת הגדה, שכל ענינה תלוי במקבל, וללא מקבל אין הגדה מעיקרא. @**אך קשה**^, שאמרו חכמים [פסחים קטז.] אודות מצות סיפור יציאת מצרים שאם אין לו בן אזי "הוא שואל לעצמו", והואיל ומצוה זו נלמדת מהמקרא [שמות יג, ח] "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" [רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ב], ומתבאר כאן ש"הגדה" היא לזולתו, א"כ מנין שיש חיוב שישאל לעצמו. זאת ועוד, במכילתא דרשב"י [הובא בתורה שלמה (שמות יג, ח אות פו)] איתא "והגדת לבנך - אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו מנין, תלמוד לומר 'והגדת'". וכיצד תיבת "והגדת" מרבה "בינו לבן עצמו", כאשר "כל הגדה יש לו מקבל אותו שהגיד לו" [לשונו כאן]. וצ"ע.

<> "כי כל לשון 'אחר' סמוך הוא" [לשונו למעלה לפני ציון 9]. וכן כתב רש"י [בראשית טו, א] "אחר הדברים האלה - כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך, 'אחרי' מופלג". וכן רש"י חזר וכתב [בראשית לט, ז] "כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך". ומקורו בב"ר [מד, ה]. וראה גו"א בראשית פכ"ב אות יז, ושם דברים פי"א אות לו [הובא למעלה הערה 9].

<> כן אמרו בגמרא [מגילה יג:] "'אחר הדברים האלה', מאי 'אחר' ["מה העיד עליו הכתוב, שלא גידלו עד שבא מעשה הזה" (רש"י שם)]. 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, שנאמר [הושע ז, א] 'כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים' ["'כרפאי לישראל' ואחר כך 'נגלה עון אפרים', על ידי מכה שאני מביא עליהן" (רש"י שם)]. אבל אומות העולם אינו כן, מכה אותן ואחר כך בורא להם רפואה, שנאמר [ישעיה יט, כב] 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא'" [להלן ג, א (לאחר ציון 44) יביא מאמר זה, ויבארו]. אמנם המהר"ל מחדש ש"הרפואה למכה" אינה רק כניסתה של אסתר לבית המלך, אלא שאמרה דבר בשם אומרו, שהואיל וזהו הפסוק הצמוד לפסוק "אחר הדברים האלה גידל המלך אחשורוש את המן", ו"אחר" הוא סמוך, לכך "הרפואה למכה" היא אמירת אסתר בשם מרדכי. אך למעלה פ"א [לפני ציון 1386] כתב: "כי כאשר השם יתברך הקדים רפואה קודם למכה, שתכנס אסתר לבית אחשורוש, אז הביא השם יתברך עליהם צרת המן". הרי שביאר שם שהרפואה היא "שתכנס אסתר לבית אחשורוש", ולא שאסתר אמרה דבר בשם אומרו. ויל"ע בזה.

<>שהרי "מגלגלין זכות על ידי זכאי" [שבת לב., רש"י במדבר ט, ז, ושם דברים כב, ח], וזהו מתק לשונו כאן "עיקר הכנה שהיתה אסתר &**זוכה**^ לגאולה הוא בשביל זה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריז.] סלל לו דרך אחרת בביאור הכרחם של חז"ל לומר שאסתר זכתה לגאולה מחמת שאמרה דבר בשם מרדכי, וז"ל: "יש לשאול, מנלן דבשביל זה היה הגאולה על ידי אסתר... מפני שלא הוצרך הכתוב לכתוב 'ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי', רק 'ויוגד למלך בשם מרדכי', כי עיקר קרא לא בא ללמוד רק שנודע הדבר למלך בשם מרדכי, שמפני כך אמר אחשורוש [להלן ו, ג] 'מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה', אבל לא הוצרך לכתוב מי הוא המגיד. אבל בא הכתוב ללמוד מפני מה זכתה אסתר שעל ידה היתה הגאולה, ורמז לך הכתוב בשביל שאמרה הדבר בשם אומרו, ולא היתה תולה בעצמה, וכך תהיה תולה הגאולה במי שהביא הגאולה, לא בעצמה".

<> בדר"ח פ"ו מ"ז [ריז:] ניסח שאלה זו בזה"ל: "כל מדות הקב"ה הם מדה כנגד מדה [סנהדרין צ.], ודבר זה שהאומר דבר בשם אומרו, מה טעם שיזכה להביא גאולה".

<> רומז לקושי נוסף; אם אכן "האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", מדוע לא מצינו בשאר גאולות ענין זה,שלא מצינו בגאולת מצרים שמשה רבינו זכה להיות הגואל משום שאמר דבר בשם אומרו, וכן בחשמונאי ובניו בגאולת חנוכה, ומאי שנא גאולת פורים. וכן בדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] עמד על כך ש"דוקא בגאולה הזאת רמז הכתוב שהיתה אסתר ראויה לגאולה בשביל שאמרה דבר בשם אומרו".

<> גאולת פורים.

<> פירוש - צרת המן באה על ישראל כאשר כבר היו בגלות אחשורוש, וממילא הגאולה מהמן הותירה את ישראל בגלות אחשורוש, וכמו שמבאר.

<> "מתוך צרה" - להוציאם מתוך הצרה לרווחה. כי בשאר גאולות ה' גאל את ישראל משעבודם, וישראל יצאו לגמרי מתוך הצרה. אך בגאולת פורים, גם לאחר שישראל נגאלו מצרת המן, מ"מ עדיין נשארו בגלות אחשורוש, וכמו שמבאר.

<> כמו שביארו חכמים [מגילה יד.] מדוע אין אומרים הלל בפורים [לעומת פסח], ד"בשלמא התם [תהלים קיג, א] 'הללו עבדי ה'' ולא עבדי פרעה ["שהרי לחירות יצאו" (רש"י שם)]. אלא הכא 'הללו עבדי ה'' ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן" ["דלא נגאלו אלא מן המיתה" (רש"י שם)]. וראה למעלה בהקדמה הערות 272, 608, פרק זה הערה 231, ולהלן פ"ט הערה 69.

<> בהקדמה [לאחר ציון 270].

<> פירוש - מהו ההסתר המיוחד לגלות זאת, עד שאסתר נקראת על שם הסתר זה.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 270]: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו'' [חולין קלט:], ולמה כתיב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן. ולכך אחר שכתיב [דברים לא, יז] 'והסתרתי פני מהם', חזר לכתוב כי עוד יבא על ישראל שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו'', לרמוז על שני הסתרים שאמרנו...שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר". ולהלן בהקדמה [לאחר ציון 605] כתב: "כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות". וראה להלן הערה 631, ופ"ח הערה 354.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ח [תי.]: "כי בתחלה כאשר באו בגלות, היו נותנים עול על ישראל, ומכבידים עליהם הגלות ביותר, והיו ישראל נושאים עול ומשא גדול תמיד... וזהו תחלת הגלות היו נוהגים כך, והוא מלכות בבל, כך היה חלק הראשון מן הגלות. חלק הב' מן הגלות היה דור של שמד, שהיו גוזרים עליהם מיתה ושמד". ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "חלק ב' היה דורו של שמד, שגזרו עליהם הריגה ושריפה... כשגזרה אדום שמד ומיתה". וקודם לכן בנצח ישראל ס"פ טו [שסז:] כתב: "בפרק הזה תמצא תשובה ברורה, כי במה שאין חלק ישראל עולם הזה, והם נרדפים בעולם הזה, ולכך אל יקשה לך אם הם נרדפים מן הצרות, כמו דורו של שמד הקדושים והטהורים, אם היה רודף אותם כח סמאל, אין זה תמיה כלל, כי ישראל הם דווים וסחופים ומטורפים בעולם הזה [יבמות מז.], בשביל שאין כדאי להם עולם הזה, ויש להם התנגדות בעולם הזה" [ראה להלן פ"ג הערה 167].

<> כמבואר בהערה הקודמת שדור של שמד בא מגזירת מלכות אדום ומכח סמאל. ובמדרש [ב"ר עז, ג] ביארו שהמאבק של יעקב עם המלאך [בראשית לב, כה] מרמז על גזירות דור של שמד שיפלו על ישראל, ומלאך זה היה שרו של עשו [רש"י שם פסוק כד], שהוא סמאל [גו"א דברים פל"ב סוף אות יג]. ורש"י סוכה כט. כתב "סמאל שהיה שר של עשו". ובזוה"ק ח"ג קצט: אמרו "סמאל אפוטרופסא דעשו". ובתפארת ישראל פנ"ג [תתלג.] כתב: "נצוח סמאל, הוא כח עשו". ובגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "זרע עשו, שכחו נמשך מן סמאל לאבד ישראל חס ושלום".

<> דברים אלו מבוארים היטב בגבורות ה' פ"ח [נא.], שכתב שם בזה"ל: "וכאשר תבין ד' מלכיות אלו תדע, כי שלש מלכיות כל אחת ואחת היתה מושלת על ישראל בענין מיוחד. ויש באדם ג' דברים; גוף ונפש ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו. ומלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב [ירמיה כז, יב] 'הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו'. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף. ומלכות מדי היה רוצה לקחת נפשם. ומלכות יון לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל. ומלכות רביעית בשלשה משעבדין בהם; בעול, והרוגי מלכות, וגזרו שלא יתעסקו בתורה. וזה מפני כי מלכות רביעית שקולה כנגד ג' מלכיות". ומעין זה כתב בנר מצוה [מז:]. לכך אצל מלכות רביעית אין הפורענות של שמד חולקת מקום לעצמה, אלא היא נכללת במכלול הגזירות של מלכות רביעית, ו"הכל צרה אחת היא".

<> לכך אי אתה יכול לומר שצרת המן נכללת בצרת מלכות פרס, שהרי המן הוא עמלקי, והוא אינו משתייך לפרסיים, ולכך בהכרח שאין צרתו נכללת בצרת מלכות פרס, אלא היא צרה נוספת לצרת פרס.

<> בהקדמה [לאחר ציון 270], והובא כאן בהערה 626. וראה הערה הבאה.

<> דברים אלו מבוארים היטב בפחד יצחק פורים [ענין ב], שהאריך לבאר שהתנגדותן של אומות העולם לישראל מסודרת היא בשתי מערכות; א) מערכת ארבע המלכיות אשר ענינה נתפרש בדברי הנבואה של דניאל [דניאל פרקים ז, ח]. ב) שבעה עממים, אשר ענינם נתפרש בתורה [דברים ז, א]. והואיל וישראל הם עבדי ה', וכן הם עובדי ה' בפועל [כמבואר בגו"א שמות פי"ב אות יב, שכנגדן מכוונות שתי המצוות של מילה וקרבן פסח], לכך ארבע המלכיות מתנגדות להיותנו עבדי ה', ושבעה עממים מתנגדים להיותנו עובדי ה' בפועל. ושם מאריך לבסס יסוד זה, ומבאר שבגזרת אסתר התמזגו שתי ההתנגדיות הללו להדדי, שמלכות פרס ועמלק [שהוא ראשית להתנגדות שבעה עממים] גזרו שמד והרג על ישראל. ושם באות ו כתב: "וחכמים דרשו אסתר מן התורה מנין, שנאמר 'ואנכי הסתר אסתיר'. וכתב על זה מהר"ל שכפילות ההסתרות היא אחת לאחשורוש ואחת להמן. ואין לזה פירוש, שהרי עיקר ההסתרה היא באותה גזרה של להשמיד להרוג ולאבד, ומה לנו למספר האנשים שפעלו בה בגזרה זו. אלא שהם הם הדברים; בגזרה זו נצטרפו בראשונה שני סוגי ההתנגדות לישראל, התנגדות המלכיות, והתנגדות העממים. וכך היא המדה במהלך השגחת הקב"ה על עמו ישראל, כי לפעמים השגחה זו נסתרת מפני שליטת המלכיות המעלימה, ולפעמים הרי היא נסתרת מפני שליטת העממים המעלימה. ובגזרת אסתר היה העלם תוך העלם. 'הסתר אסתיר'". והוסיף לכתוב [באות ז] בזה"ל: "ומקורם של דברי מהר"ל הללו הוא בפסוק [אסתר ט, כט] 'ותכתב אסתר וגו' את כל תוקף', ופירש רש"י [שם] 'תקפו של נס, נס המן ונס אחשורוש'. ולמדנו מזה דאם היה כאן העסק רק עם אחשורוש, כי אז לא היה כאן אלא נס בסתם. וכמו כן אם לא היה כאן עסק אלא עם המן, לא היה כאן אלא נס בסתם. ורק עכשיו שהשתתפו בגזרה גם המן וגם אחשורוש, יש לנו כאן תקפו של נס. וממקום תקפו של נס למדים אנו את מקום תקפה של ההסתרה, והם הם דברי מהר"ל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 275]. עמוד והבט כיצד דברים אלו נכללים ברמיזותיו של המהר"ל כאן שכתב ש"היו בגלות פרס ומדי... ובא עליהם פורענות מהמן שהוא מאחר". ואין "אחר" אלא התנגדות של שבעה עממים בתוך התנגדותן של ארבע מלכיות.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 275], וז"ל: "וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן. ולכך מה שכתיב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', שמורה זה על הסתר פנים, דבר זה עצמו מורה כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות".

<> כמו שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 591]: "חנוכה, נעשה נס נגלה בנרות חנוכה... ואפילו חנוכה היה נס נגלה, ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכ.] כתב: "בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות". ומה שכתב "כי &**אף**^ נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה", ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "בגאולה הזאת [של פורים] לא היו אותות ומופתים כלל... &**ואף**^ בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות". נראה שכוונתו לומר שאע"פ שחנוכה היה בזמן שלא היו בו נביאים, שכבר נסתלקה הנבואה [שנתבטלה בתחילת בית שני (ראה הקדמת רב נסים גאון בתחילת מסכת ברכות)], מ"מ היה בו נס נגלה של הנרות. ורש"י [מגילה יד.] כתב: "חנוכה כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי". ונבואה וניסים שייכי אהדדי, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 415. ולהלן [אסתר ו, יא] כתב: "הנס הזה [של פורים] היה בזמן שלא היה נסים ונפלאות בעולם, אלא עולם היה נהוג כמנהגו, כי בזמן בית ראשון היו ניסים ונפלאות בעולם". וק"ו שכך יאמר על חנוכה, שהיה בזמן מאוחר יותר מפורים [יומא כט.], בתוך ימי בית שני [הובא למעלה בהקדמה הערה 596].

<> כן העיר כמה פעמים. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 303] כתב: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם". ושם [לאחר ציון 587] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה... כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה". וכן כתב להלן [ו, יא (לאחר ציון 214)]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "בגאולה זאת לא היו אותות ומופתים כלל... ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות... ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה".

<> כן כתב הגר"א [למעלה א, ב], ומפאת חביבות דבריו נביאם בארוכה, וז"ל: "והענין כמו שאמרו חז"ל [חולין קלט:] אסתר מן התורה מנין, דכתיב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר פני מהם ביום ההוא'. דלכאורה המאמר הזה אין להבין, דמאי קשה להו על אסתר מנין היא מן התורה יותר משאר צדיקים שנעשה נס על ידיהם. והיינו דנס שבארץ ישראל אין כל כך חידוש. ולכך חנוכה אינו נס כמו פורים, אף שהיה נס גדול מאוד, לפי שהיה בזמן המקדש. ומה שאמרו 'אסתר מן התורה מנין', פירושו היכן מרומז שאפילו בהסתר פנים, דהיינו בגלות, עושה לנו נס גדול כזה. ואמרו דכתיב 'ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא', פירוש אפילו בשעת הסתר פנים אשלח את אסתר [הובא למעלה בהקדמה הערה 613]... משל למלך שהיה לו בן יחיד, והיו השרים מתקנאים בו מחמת שראו גודל אהבת המלך עליו. לימים חטא הבן לאביו, וגירש אותו ליער, וסבר הבן שאביו עזב אותו ושכח אותו. אבל אביו ברחמיו על בנו היה מתירא שמא יפגעו בו חיות רעות שביער, או שריו השונאים אותו, מה עשה, שלח את עבדיו המשרתים אותו לתוך היער, אך אמר להם שאל ידע בנו מזה, כדי שיחזור מחטאיו אשר עשה. לימים בא עליו דוב, ובא אחד מעבדי אביו והצילו, וסבר הבן שהוא מקרה. אחר כך בא שר אחד משונאיו, ועמד אחד מעבדי אביו והצילו מידיו. והבין הבן כי איך אפשר שיהיה מקרה כל כך תכיפה תמיד, והבין שזאת עשה אביו, ונתקעה אהבת אביו בלבו, וחזר בתשובה שלימה. כך הקב"ה שלח אותנו בגלות והיה מתירא שמא יפגעו בנו הדובים הקשים, שלח איתנו עבדיו המשרתים, ועושה לנו נסים על ידיהם אך הוא בהסתר פנים, אך שמרדכי ואסתר ודורו ראו והבינו שזאת הוא מן השמים, וקבלו עליהם את התורה באהבה רבה [שבת פח.]. ועל פי מה שכתבתי אתי שפיר מה שאמרו [חגיגה יג:] 'מה שראה יחזקאל ראה ישעיה, אלא יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך, וישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך'. פירוש, כי ישעיה ראה בארץ ישראל, והיו הכל מאמינים לו, ולא היה צריך ליתן להם סימן. אבל יחזקאל שהיה בן כפר, דהיינו בגלות ובחוצה לארץ, ולא היו מאמינים שראה את השכינה בגלות ובחוץ לארץ, עד שנתן להם סימנים". @**ובספר יערות דבש**^ חלק א דרוש יז [עמוד קיד, ובנדפס מחדש עמוד תמז] כתב שזה הטעם שנקראת המגילה על שם אסתר 'מגילת אסתר', ולא נקראת על שם הדסה 'מגילת הדסה', אף דעיקר שמה היה הדסה, ואסתר היה רק שם תואר, כמבואר בגמרא [מגילה יג.]. אלא לפי שזה הנס הוא מפלאי פלאות, כי עם היות שהיו ישראל בגלות בהסתר פנים, הטה חסדו עמנו להצילנו ולהרוג השונאים, והוא דבר פלא. ולכך נקראת 'מגלת אסתר', כי שם זה מורה על תוקף הנס, שהיה בהסתרת פנים. ונס כזה לא היה מיום בריאת העולם, כי נס של קריעת ים סוף ושאר ניסים מפורסמים, היו בזמן שה' שוכן בקרבנו לעין כל, ומשדד מערכות שמים וארץ, ואין מעצור בידו מלהושיע. וכן חנוכה היה בזמן שבית המקדש בנוי, וישראלים וכהני ה' שוכנים בקרבם. אבל נס אסתר היה כשהיו ישראל בגולה, והיו בהסתר פנים. כי נס כזה שהיה בהסתר פנים לא היה כמוהו מעולם, עד כאן תוכן דבריו [הובא למעלה בהקדמה הערה 613].

<> כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 604], בהתייחסו לדבריו כאן, וז"ל: "אמנם לקמן עוד פרשנו כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". @**והנה שם**^ אינו מזכיר שבחנוכה ישראל ישבו על אדמתם, אלא רק "שהיה בית המקדש נבנה וקיים", ואילו כאן כתב: "חנוכה היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו". ומדוע שם הזכיר רק את בית המקדש, ולא את הישיבה על אדמתם. ונראה, כי שם איירי בחשכת הגלות, ולעומת חשכה זו עומד בית המקדש במיוחד ובמסוים, שהרי בית המקדש נקרא [ב"ב ד.] "אורו של עולם". אך כאן שלא הדגיש את החושך הגלות, אלא את ההסתר פנים, לכך הזכיר כאן שלעומת זאת עומדים ארץ ישראל ובית המקדש [הובא למעלה בהקדמה הערה 607].

<> הנה כמה פעמים ציין ששמו של הקב"ה אינו במפורש במגילה. וכגון, למעלה בהקדמה [לפני ציון 593], להלן [אסתר ו, יא (לאחר ציון 226)], דר"ח פ"ו מ"ז [רכא.], וח"א לחולין קלט: [ד, קטז:], ויובאו בהערות הבאות. והראב"ע [למעלה א, א (נוסח א)] כתב: "והנה אין במגילה הזאת זכר השם, והיא מספרי הקדש". וראה להלן פ"ו הערה 227.

<> לשונו להלן [ו, יא]: "לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת, אפילו שם א"ד לא נזכר", ושם א"ד הוא כנוי השם [רש"י סוטה ריש לח., תוספות שם ד"ה או אינו, ורמב"ם הלכות נשיאות כפים פי"ד ה"י]. והיד רמה [סנהדרין ס.] כתב "לא מיקרי שם המפורש ולא שם המיוחד אלא יו"ד ה"א וא"ו ה"א, אבל אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד כינוי הוא דמיקרי". וראה להלן פ"ו הערה 227.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רכא.]: "לא תמצא השם במגילה מפורש, מפני כי היה נס בהסתרת פנים ממנו, ואיך יהיה שמו יתברך מפורש במגילה, אחר שהיה הנס בהסתר פנים מן ישראל". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז:]: "אסתר מן התורה מנין וכו'. ביאור דבר זה, כי הכתוב שאמר [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', הלשון מורה על צרה הגדולה, כי היו ישראל בגלות קודם, ואחר כך הגיע להם צרה על צרה, הוא המן. וזהו 'ואנכי הסתר אסתיר', דהיינו הסתר בתוך הסתר. ולכך בכל המגילה לא תמצא הזכרת השם בפירוש, כי לא נגלה השם יתברך בגאולה הזאת, כי אף אחר הגאולה היו בגלות, ואיך יהיה השם נזכר במגילה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 613]. ולהלן פ"ו [לאחר ציון 283], כתב בזה"ל: "מפני כי לא נעשה כאן נס נגלה, רק הכל היה בהנהגת העולם, לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת, אפילו שם א"ד לא נזכר. כי מאחר שהיה הכל בטבע, ולא נראה פעל השם יתברך בנגלה, ולכך לא נכתב השם בנגלה במגילה". וראה למעלה בהקדמה הערות 381, 593, פ"א הערות 183, 1205, להלן פ"ג הערה 282, פ"ו הערה 285, ופ"ט הערה 320, שנתבאר שם שדבר המוסתר במציאות הוא מוסתר גם במקרא. @**נמצא שמבאר**^ שלשה טעמים לכך שבפורים הנס היה נסתר ולא גלוי, ושם ה' אינו נזכר במגילה; (א) הנס הגיע ממקום עליון נסתר, כי הנס בא להציל מהמן הרשע, שהיה כחו גדול [טעמו הראשון בהקדמה (לאחר ציון 591)]. (ב) הנס היה בתקופה של הסתר פנים, שהיו ונשארו בגלות [טעמו כאן, וטעמו השני בהקדמה (לאחר ציון 605), דר"ח פ"ו מ"ז (ריט:), וח"א לחולין קלט: (ד, קטז:)]. (ג) הנס נעשה בטבע ובהנהגת העולם [להלן ו, יא]. על שני טעמיו בהקדמה ביאר שם להדיא שהם דבר אחד [שם לפני ציון 610], וכן על טעמו השלישי שכתב להלן [ו, יא] ביאר שם שהוא "ענין אחד למבין" עם דבריו בהקדמה. נמצא ששלשת הטעמים הם דבר אחד; כאשר יש נס הפועל בתוך הסתר פנים והסתר הטבע, בהכרח שמקורו של הנס הוא עליון ונסתר, ולכך שמו של ה' אינו נזכר במגילה. וראה למעלה בהקדמה הערה 614, ולהלן פ"ו הערות 215, 232.

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 587]: "ויש שואלין, כי אם היה הנס גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס גם כן נסתר ונעלם... כי לכך היה בא הנס הזה לישראל ממדריגה עליונה מאוד, מפני כי היו ישראל באותו זמן בגלות, והצרה הזאת היתה צרה תוך צרה. לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי. ומפני כך היה צריך להיות גאולה באה ממדריגה עליונה נסתרת, ולכך לא היה כאן נס נגלה". ובח"א לחולין קלט. [ד, קטז:] כתב: "לכך נקראת 'אסתר', כי על ידה היתה הגאולה שהוא בהסתר פנים. ודבר זה בודאי &**מעלה יתירה**^, שאף שהיו ישראל בהסתר פנים, גאלם השם יתברך על ידי אסתר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 613]. הרי למרות שהיו ישראל בגלות ובהסתר פנים, מ"מ הקב"ה גאלם, וזה מחייב שגאולת פורים תבא ממדריגה עליונה נסתרת, כי בגלוי יש הסתר פנים, ובהכרח שהגאולה באה ממקום עליון ונסתר.

<> חוזר לבאר מדוע האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [ריז:]: "ויש לדעת, כי כאשר הקב"ה מביא גאולה, השם יתברך רוצה שידעו כי הוא יתברך פעל, ולא יאמרו לא השם יתברך פעל כל זאת, רק חכמתם ועוצם ידם. וכן תמצא בגאולת מצרים, כתיב [ר' שמות כט, מו] 'וידעו שמי ה' בהוציאי אותם מארץ מצרים'". ושם רומז בדבריו לפסוק [דברים לב, כו-כז] "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת". אך פסוק זה נאמר על דבר שהוא להפך מגאולה. אך גם גבי הגאולה נאמר [שופטים ז, ב] "ויאמר ה' אל גדעון רב העם אשר אתך מתתי את מדין בידם פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי", הרי הגאולה אינה יכולה להעשות אם הבריות יתפארו שידם עשה זאת [בשם הגה"צ רבי אליהו לאפיאן זצ"ל]. ואודות שה' חפץ שישראל ידעו שגאלם, מעין זה כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שסד.], וז"ל: "כי כאשר נודע לו האהבה, הוא מבקש אהבתו. כמו מי שהוא אומר לאחד; הנה עשיתי לך טובה זאת, ראוי שתאהב אותי בשביל זה. והנה הוא חפץ ומבקש אהבתו, וזהו חבה על חבה כאשר מבקש אהבתו גם כן. ומפני זה אמרו [שבת י:] 'הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו'. וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר, ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה. ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל. ומפני כך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', שהשם יתברך הודיע להם החבה, כדי שיהיה [ישראל] אוהב אותו גם כן, שהשם יתברך חפץ באהבתן של ישראל גם כן", ושם הערה 1631.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:]: "כי השם יתברך רוצה שיִוָדע הגאולה שהיא באה ממנו. וגאולת מצרים בודאי נודע הגאולה שהיא מן השם יתברך, כי נעשה בגאולה זאת אותות ומופתים גדולים, עד שנודע שמו יתברך". וכמו שנאמר [שמות ח, טו] "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלקים היא". וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' ר"פ סו, שכתב: "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, 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... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 244, פ"א הערה 1300, ולהלן פ"ו הערה 95]. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי".

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "אבל בגאולה זאת [של פורים] לא היו אותות ומופתים כלל, ואם כן יש לומר שיאמר כי לא היתה הגאולה מן השם יתברך, והיה אפשר לאסתר לומר כי היא עשתה זאת. ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות, כדי שידעו כי השם יתברך היה מגביר אותם על היונים, ולא יאמרו כחם ועוצם ידם עשתה זאת. ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה".

<> יש להבין, שאף אם בגאולה לא יהיו נודעים חסדי ה', כיצד ניתן לומר שאז "בחנם הביא הגאולה, ולא היה השם יתברך מביא הגאולה", אך הרי ללא הגאולה הזאת יהיו ישראל נמסרים בידי המן ח"ו לכלותם, ולא יזכר שם ישראל עוד, והרי נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם". ויש לומר, כי קיומו הבלעדי של עם ישראל הוא רק להודיע תהלות ה', וכמו שנאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". וקיום ישראל שאינו מורה על תהלות ה' הוא דבר הסותר עצמו מיניה וביה, וממילא לא יקום ולא יהיה. לכך אם ישראל היו נגאלים באופן שלא יהיה ניכר שיד ה' עשתה זאת, התולדה מכך תהיה שקיום ישראל לא יורה על חסדי ה', ודבר זה הוא מן הנמנע. ויסוד זה כתב הרמב"ן [דברים לב, כו], וז"ל: "כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות, ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו. כענין שאמר ביחזקאל [כ, פסוקים מא, מד] 'וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצותם בם ונקדשתי בכם לעיני הגוים, וידעתם כי אני ה' בעשותי אתכם למען שמי לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל'. וכן נאמר עוד [שם פסוק ט] 'ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים וגו''". הרי ש"אין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו", וממילא מתמעטת מכך הצלה שלא תהיה בעבור שמו.

<> רומז לדברי רש"י [במדבר כא, טז] "ומשם בארה - משם בא האשד אל הבאר. כיצד, אמר הקב"ה, מי מודיע לבני הנסים הללו [של נחל ארנון]. המשל אומר, נתת פת לתינוק הודיע לאמו. לאחר שעברו חזרו ההרים למקומם, והבאר ירדה לתוך הנחל, והעלתה משם דם ההרוגים וזרועות ואיברים, ומוליכתן סביב המחנה וישראל, ראו ואמרו שירה". וראה להלן פ"ג הערה 34 ששב והזכיר שם מעין סברה זו.

<> פירוש - אסתר תולה אף מעשה שנעשה על ידי אדם במי שעשה את המעשה.

<> פירוש - אם אסתר תולה מעשה אדם, שהוא יחסית מעשה קטן, בסבתו האמיתית, כל שכן שתתלה הגאולה, שהיא מעשה גדול, בסבתה האמתית. או שהכל שכן הוא שאם אסתר נמנעה מלהתגאות בטלית ששייכת למרדכי, שאינו יודע מה אמרה לאחשורוש, כל שכן שתמנע מלהתגאות בטלית ששייכת להקב"ה, המכיר בשקרה ויודע מכך.

<> בא ליישב את הקושי הבא; הואיל וגאולת פורים נעשתה בדרך הטבע, שלא היו בה נסים גלויים, מנין לנו שאסתר השיגה וידעה שמ"מ זו גאולה הבאה מידי ה', עד שתתלה גאולה זו בה'. ועל כך מיישב שהואיל ואסתר היתה חכמה גדולה, לכך היא היתה "מכרת הנסים שנעשו לה". ואודות חכמתה של אסתר, הנה אמרו חכמים [מגילה יד.] שאסתר היתה אחת משבע הנביאות שהיו. ואין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור עשיר חכם ועניו [נדרים לח.], לכך ברי הוא שאסתר היתה חכמה גדולה. ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריח:] כתב: "כי בודאי היתה אסתר יודעת כי כל אשר נעשה הוא מאת השם יתברך".

<> במתק לשונו ["האומר דבר בשם אמרו &**ראוי שתבא**^ על ידו הגאולה"] רומז לדבריו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רכב.], וז"ל: "ולפי זה לא יקשה לך, הרי כמה שאמרו דבר בשם אומרו, ולא הביאו הגאולה. שאין הפירוש שהוא מביא גאולה בודאי, רק כאשר [ה'] הוא צריך להביא הגאולה לעולם, מביא אותו על ידי שאומר דבר בשם אומרו, מן הטעם שפירשנו". וזהו שכתב כאן ש"האומר דבר בשם אמרו &**ראוי שתבא**^ על ידו הגאולה", כי האומר הזה נעשה כלי מוכשר לכך, אך אין בזה ודאות שיביא שהוא הגאולה.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [ריח.]: "ולפיכך אם לא היתה אסתר בעלת מדה זאת לתלות הדבר במי שראוי לתלותם, והיתה חס ושלום אומרת לישראל אני עשיתי ברוב חכמתי, כדי להתגדל ולהתפאר, לא היתה אסתר ראויה שתבא הגאולה על ידה, שהשם יתברך רוצה להודיע החסד והטוב שהוא יתברך עושה עם ישראל. אבל מאחר שאסתר הגידה למלך אחשורוש בשם מרדכי, והיה אפשר לה לומר למלך כי אני עשיתי זאת למלך למצוא חן בעיני המלך, ולא עשתה זה, רק היתה אומרת בשם מרדכי אשר עשה, ומפני זה היא ראויה גם כן להביא גאולה לעולם. כי מעתה לא תתלה הדבר כי אם בהשם יתברך".

<> דר"ח פ"ו מ"ז [רכב.], ויובא בהערות הבאות.

<> פירוש - כאשר דבר השייך לראובן הוא נמצא ביד שמעון, זה דומה לאדם המשועבד תחת יד אחרים, וכמו שמבאר.

<> "לכך האומר דבר בשם אומרו, שמוציא הדיבור שהיה תחת ידו לתלותו במי שאמר אותו ובא ממנו, וזהו גאולה אל הדבור" [לשונו בסמוך]. ויש להבין, דמי הכניס לכתחילה את הדיבור של ראובן תחת ידו של שמעון, הרי עתה זו הפעם הראשונה ששמעון אומר את הדיבור של ראובן, ומיד שמעון תולה זאת בשם ראובן, ואיך יש כאן הוצאת דבר שהיה תחת ידו והחזרתו לבעליו. וצריך לומר, שעצם היות דברי האחד בידיו של השני עושה את השני לבעלים על דברי האחד, כי חזקה כל מה שתחת ידו הרי הוא שלו [ב"ב מו.], וכאשר השני יאמר דבריו סתם, אנו אומדין שהוא אומר דברי עצמו. לכך כאשר הוא מייחס דברים אלו לזולתו, יש בכך הוצאת הדברים מרשותו והכנסתם לרשות אחרת.

<> אודות שגאולה היא היציאה מרשות האחר והחזרה למקומו הראשון, כן ביאר בנצח ישראל פ"א [ט.] שהגלות היא היציאה מן המקום הטבעי, והגאולה היא החזרה למקומו הראשון. ואודות שהכל נמצא ובא מהשם יתברך, כן כתב בגבורות ה' פ"כ [צב.], וז"ל: "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: "כי השם יתברך הוא העיקר שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], 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, ופ"א הערות 686, 1275]. וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז. וזהו יחס העלול לעילתו, שהעלול בא מהעילה, והוא לבסוף שב אליו [כמבואר בגבורות ה' ס"פ סט, ].

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רכב.]: "ויש לך לדעת עוד מה שאמר ש'האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם', כי יש בזה טעם מופלג עוד. וזה כי האומר דבר בשם אומרו הוא גם כן מביא גאולה לעולם, כאשר מחזיר הדברים, שהם ביד אחר, אל מי שהדברים הם שלו, ויֵצאו הדברים מרשות אחר, אותם שהיו תחת ידו, ומחזירם אל מי שהדברים שלו. ולכך על ידו גם כן הגאולה של ישראל, כי ישראל היו תחת אחרים, ועל ידו ראוי שיחזרו ישראל אל מי שהם שלו, וישראל הם אל הקב"ה בודאי. ולפיכך כאשר אומר דבר בשם אומרו, והוא מחזיר הדברים מרשות אחר אל רשות מי שהדברים שלו, גם כן ראוי שעל ידו תהיה הגאולה, ויֵצאו ישראל מרשות אחרים אל מי שהם שלו... שהשם יתברך סדר לכל אחד ואחד דעתו וחכמה מיוחדת... כאשר יצאו הדברים מרשות אחר אל רשות אשר אמרם, דבר זה גאולה עליונה מאוד היא. ולכך 'האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם'. ופירוש זה יש לך להבין מאוד". ובדבריו אלו בא ליישב שאלה מתבקשת; אם מעלת האומר דבר בשם אומרו היא שמחזיר את הדיבור לשרשו [ולכך מביא גאולה לעולם], מדוע לא יאמר גם כן "המחזיר אבידה לבעליו מביא גאולה לעולם", כי מחזיר את החפץ האבוד לבעליו, וכיוצא בזה. ועל כך מבאר שהדיבור של אדם הוא בטוי לדעתו וחכמתו ["הדעה והדיבור לחי עולמים"], והקב"ה סידר לכל אחד ואחד דעת וחכמה מיוחדת, ולכך אין לך גאולה עליונה יותר מהחזרת דיבורו של אדם אל בעל החכמה והדעת שהוציא לפעל דיבור זה.

<> הפחד יצחק פורים, ענין כד, כתב: "הבאת גאולה לעולם על ידי אמירת דבר בשם אומרו נתפרשה לנו מיסודו של המהר"ל. כי שרשו של הדיבור הנאמר נמצא הוא בנשמתו של בעל המאמר. ואמירת דבר בשם אומרו היא החזרת הענף לשרשו. וכמו כן עיקרה של הגלות הוא שאי אפשר לו לגולה לחיות את התפשטות החיות שלו בהתאם לשרשי הנפש העצמיים. כמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] 'רצוננו לעשות רצונך, אלא ששעבוד מלכיות מעכב'. וממילא עיקרה של הגאולה הוא החזרת ענפי החיים לשרשי הנפש העצמיים. ועל כן אמירת דבר בשם אומרו, שהיא פעולה של החזרת הענף לשרשו, היא פועלת פעולה של גאולה".

<> בדר"ח פ"ו מ"ז [רכב.], והובא בהערה 657.

<> נראה שכוונתו לדבריו בח"א למגילה טו. [ששם הובא המאמר "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם"], וזהו "מקומו" של המאמר. ולא זכינו לדבריו בח"א למסכת מגילה. וכבר נתבאר למעלה שכאשר המהר"ל כותב "ופירשנו אותו במקומו" בדרך כלל כוונתו היא לח"א על אתר [ראה למעלה בהקדמה הערה 430, ופרק זה הערה 526].

<> כי כל "אחר" הוא סמוך למה שלפניו, וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 615].

<> והיה מספיק לכתוב "ויתלו שניהם", מבלי לציין שזה היה על עץ. וכמו שנאמר [בראשית מ, כב] "ואת שר האופים תלה כאשר פתר להם יוסף".

<> כפי שאמירת דבר בשם אומרו הוי רפואה שקדמה למכה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 615].

<> אך אם בגתן ותרש לא היו חשובים אצל המלך, לא היה "צד השוה" בינם לבין המן הרשע.

<> להלן ה, יד, ושם ו, יב.

<> לשון המדרש לפנינו "מי שהראנו במפלתן של בגתן ותרש וצליבתן, הוא יראה לנו במפלתו של המן. ומי שפרע מן הראשונים, הוא יפרע לנו מן האחרונים. מה כתיב למעלה מן הענין 'ויתלו שניהם על עץ', אף סופו של אותו האיש ליצלב". והמהר"ל מכנה תליית בגתן ותרש "רפואה קודם המכה", ומשתמע מכך שתליית בגתן ותרש איפשרה את תליית המן, ולולא תליית בגתן ותרש לא היה הכרח שתליית המן תיעשה. וחזינן מכך שכאשר הדבר כבר נעשה בעבר [תליית בגתן ותרש] הוא יותר מסוגל להעשות בעתיד [תליית המן]. וכן אמרו חכמים [תענית טו.] "מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם... מי שענה את אבותינו על ים סוף הוא יענה אתכם... מי שענה את יהושע בגלגל הוא יענה אתכם וכו'". הרי עניה בעבר מסייעת שתהיה עניה בעתיד. וכל התפילה מלאה מזה, וכגון "מי שעשה נסים לאבותינו וגאל אותם מעבדות לחרות הוא יגאל אותנו בקרוב". וכן "מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך וכו'". ובספר פוקד עקרים אות ד כתב על כך בקיצור נמרץ, וז"ל: "מכלל הגאולה הקודמת שפתחה שער לגאולה העתידה, דכל ישועה שעשה השם יתברך היא פתיחה והתחלה לישועה אחרת".

<> בא לבאר מדוע דברים אלו נכתבו לפני המלך. וכן הגר"א כאן כתב: "לפני המלך להראות סיבות שסבב הקב"ה, שכל דבר מדברי הימים כותבין שלא בפני המלך, וזאת כתבו לפני המלך". וכן הוא ביוסף לקח.

<> כמו שאמרו חכמים [מגילה טו:] "'ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים... וימצא כתוב' [להלן ו, א-ב], 'כתב' מבעי ליה ["'כתוב' משמע שהיה כתוב מחדש, 'כתב' משמע מעיקרא, וימצא כתוב בספר זכרון לפניו אשר הגיד מרדכי" (רש"י שם)], מלמד ששמשי מוחק וגבריאל כותב", ופירש רש"י שם "שמשי - סופר המלך, שונא ישראל היה". הרי שסופר המלך היה ידוע שהוא שונא ישראל. וראה הערה הבאה.

<> כן כתב המנות הלוי [צג:], וז"ל: "לכן צותה [אסתר] שיכתב לפני המלך... [כי] הסופר הלא הוא שמשי בן המן... ומעתה היאך תאמין בבנו של המן שיכתוב הדבר כהוגן, ולכן הסכימה שיכתב לפני המלך".

אסתר פ"ב עמוד PAGE ח

PAGE קצט

PAGE ח OH05