#**"ומרדכי ידע**= את כל אשר נעשה" (אסתר ד, א). ויש לשאול, וכי מרדכי בלבד ידע, והרי כתיב (למעלה ג, טו) "והעיר שושן נבוכה", אם כן הכל ידעו. ויראה לומר כי כך פירושו, כי הכתבים לא היו מפרשים בהם כי המן שאל דבר זה מן המלך, ואין שייך לכתוב זה בכתבים, רק כתבו שהדת נתנה להרוג אותם [ו]להשמיד אותם (למעלה ג, יג-טו). "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה", ואיך הגיעו הדברים על ידי המן, ולכך "ויזעק זעקה גדולה ומרה" כאשר ידע כי על ידי המן היה זה. כי פירשנו למעלה כי אילו היה הגזירה מן המלך אחשורוש, לא היה יראה כל כך, כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם. אבל כאשר ידע כי המן הוא שעשה\* הכל, והוא אדם ולא מלך, ובשביל כך אדם הזה הוא מבקש לבלוע הכל. ומכל שכן שהוא "המן בן המדתא האגגי צורר היהודים" (למעלה ג, י), אשר היה מכיר במשפחתו ובאבותיו שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל.

#**ובגמרא אמרו**= (מגילה טו.) "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה", [מאי נעשה], אמר רב שגבה לבו של המן יותר מן אחשורוש. איכא דאמרי על אחשורוש. רב שימי בר חייא אמר, גבה מלכא עילאה ממלכא תתאה, דלא עביד דינא\*.

#**פירוש**=, דלא הוה ליה למימר "ומרדכי ידע אשר נעשה", שאם בא לומר שידע מה שניתנו כל ישראל להשמיד ולהרוג אותם, אין לפרש כך, וכי מרדכי בלבד ידע זה, הרי הכל ידעו, והוי ליה למכתב [רק] "ויזעק מרדכי זעקה גדולה ומרה". ולכך פירשו כי מרדכי כאשר שמע ענין זה ידע כי גבה לבו של המן יותר מאחשורוש, כי אחשורוש לא היה עושה דבר זה לאבד אומה שלימה. והמן גבה לבו יותר מאחשורוש.

#**ולאיכא דאמרי**= "גבה לבו של המן על אחשורוש", כי מאחר שבקש ממנו דבר כזה שאין ראוי לאחשורוש לעשות, כמו שאמרנו, שאין ראוי למלך לעשות דבר כמו זה, ובזה גבה לבו על אחשורוש להיות יותר גדול ממנו, שיעשה דבר שאינו ראוי. ומפני שראה מרדכי דבר חדוש כמו זה שהוא יוצא ממנהגו של עולם, היה ירא שמא יוציא המן מחשבת לבו\* אל הפעל לאבד אומה שלימה, אף כי הוא דבר זר מאוד.

#**ורב שימי**= סבר כי "גבה מלכא עילאי וכו'". פירוש, כי דבר זה היה חדוש גדול בעיני מרדכי כאשר ראה כי המן כתב ספרים להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים, ואין הקב"ה עושה דין בו, כאילו גבה חס ושלום מלכא תתאי. ולכך היה ירא מרדכי מאחר שאין הקב"ה עושה דין בו, אם כן החטא גדול כל כך, ויהיה גומר מחשבתו מה שירצה, ולכך "ויקרע מרדכי את בגדיו".

#**"ויקרע מרדכי**= את בגדיו". במדרש (ילקו"ש כאן תתרנו), בנימין גרם לשבטים ליקרע\*, הדה הוא דכתיב (בראשית מד, יג) "ויקרעו שמלותם", והיכן גרמה לו קריעה, בשושן הבירה, הדה הוא דכתיב "ויקרע מרדכי את בגדיו", והוא איש ימיני (לעיל ב, ה). "וילבש שק ואפר וגו'", רבי איבו אמר, משתפס יעקב אבינו את השק, דכתיב (בראשית לז, לד) "וישם שק במתניו", שוב לא זז מבניו\*. אחאב כתיב ביה (מ"א, כא, כז) "וישם שק על בשרו". יורם בנו (מ"ב, ו, ל) "וירא העם והנה השק על בשרו". מרדכי "וילבש שק ואפר". "ויזעק זעקה גדולה ומרה", אמר רבי חנא, מאן דאמר קודשא ב"ה ותרין, הוא יתותרון\* בני מעיו, אלא מאריך רוחיה וגביא דילה. תדע שהרי זעקה אחת הזעיק יעקב לעשיו, דכתיב (בראשית כז, לד) "ויזעק זעקה גדולה", ואימת נפרע ממנו, בימי מרדכי, דכתיב "ויזעק זעקה גדולה ומרה".

#**פירוש**=, הקריעה הוא דין גמור לקרוע את בגדיו, ואין דבר יותר מזה כמו שהוא הקריעה. ולכך אינו בא רק על מעשה של הפסד גמור שנעשה. וכאן עדיין לא נעשה דבר שהיה קורע מרדכי עליו, ואם כן איך נעשה דבר זה מן הצדיק מרדכי. ולכך דרשו בנימין גורם זה, שהוא גרם לשבטים שהיו קורעין. ואף כי בנימין לא עשה דבר, מכל מקום על ידו היה זה, ואין מגלגלין חובה כי אם על ידי חייב (שבת לב.). ולכך "ויקרע מרדכי את בגדיו", ורצה לומר אף כי הקריעה הזאת לא היה ראוי כל כך, כי עדיין לא היה כאן הפסד, ואין קריעה רק על הפסד, רק בשביל שהיה גורם בנימין אביו קריעה לשבטים, לכך\* נעשה קריעה זאת.

#**אמר רבי אבא**=, משתפס יעקב אבינו השק, לא זז מבניו (אסת"ר ח, א). בא לתרץ גם כן הא דכתיב (בראשית לז, לד) "וישם שק במתניו", כי עדיין לא נעשה דבר גדול מאוד ללבוש שק כאילו נעשה דבר הפסד, ועל זה אמר "משתפס יעקב ללבוש השק". ודבר זה, כי הצרות קרובות ליעקב כמו השק שהוא קרוב לאדם והוא דבק באדם, כך הצרות קרובות ליעקב. וכמו שאמר (בראשית מג, יד) "אל שדי", שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די (רש"י שם). ולכך אמר גם כן (תהלים כ, ב) "יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב", ואמרו במדרש (ילקו"ש תהלים סי' תרפ) לא אמר "אלקי אברהם", כי יעקב היה מיוחד לצרה. ולכך הלביש יעקב שק\* על בשרו, לומר כי הצרות קרובות [ו]דביקות אליו ביותר. ומאחר שהצרות קרובות אליו, לא היה זז שק מעל בניו לעולם, כי הצרות קרובות בבניו, כי הדבר אשר דבק בהן האב לגמרי, לא סר מזרעו, והבן יורש אותו. ומפני כי בנימין נקרא "בן אוני" (בראשית לה, יח), והוא נולד בצרת אמו, ולכך הוא מוכן לו יותר שירש דבר זה מאבותיו. ולכך מרדכי שהוא "איש ימיני" (למעלה ב, ה), לבש שק. ואלו דברים יש לך להבין מאוד.

#**ומכל שכן**= כי הגורם היה מפני שיעקב הזעיק לעשיו, דכתיב (כאן) "ויזעק זעקה גדולה ומרה". ופירוש זה גם כן, כי מה שזעק "זעקה גדולה ומרה" הוא דבר שהוא מופלג בשנוי גדול, ואין ראוי שיגיע דבר כמו זה\* לצדיק, דבר שהוא כל כך מופלג, שהוא דבר זר מאוד. רק מפני שיעקב גרם לעשו לזעוק "זעקה גדולה ומרה", ולכך המן, שהוא מזרע עשיו, היה גורם ליעקב גם כן שיזעק "זעקה גדולה ומרה". וכל דבר שמגיע לצדיק שהוא יוצא מן הסדר, והוא שנוי גדול כמו זה, צריך לזה סבה, ואם לא כן, לא הגיע דבר כמו זה לצדיק, דבר שהוא יוצא מסדר העולם. ומכל שכן מאחר כי מצינו שגרם בנימין הקריעה לשבטים, ועתה הקריעה היה לבנימין, שיש לתלות זה בזה, וכן כיון שמצאנו כי יעקב גרם זעקה גדולה ומרה לעשיו, וכאן היה גורם עשיו הזעקה ליעקב, דהיינו לזרעו, שיש לתלות זה בזה.

#**"ובכל מדינה ומדינה וגו'"**= (פסוק ג). ונסמך מקרא זה לכאן, אף על גב דלפי הסברא היה לו לסמוך הפסוקים (פסוק ב) "ויבוא עד לפני שער המלך" (פסוק ד) "ותבואנה נערות אסתר ויגידו לה", כי "ויבא עד שער המלך" עשה זה שישמעו נערות אסתר ויגידו לאסתר, לכך הוי ליה לסמוך פסוק "ותבאנה נערות אסתר" אחריו. אבל מפני שהכתוב שאמר "ויבוא עד שער המלך" היה כדי שיגידו נערות אסתר לאסתר המלכה, והוה אמינא כי גם מה שאמר הכתוב (פסוק א) "וילבש שק ואפר" הוא גם כן בשביל שיאמרו לאסתר שהלביש מרדכי שק ואפר. ואין זה כן, כי גם בכל מדינה כך עשו. רק מה שבא עד שער המלך (פסוק ב) היה זה בשביל שיאמרו זה לאסתר, אבל עיקר מה שלבש שק ואפר היה הכל משום אבילות וצער, ולא בשביל שיאמרו זה לאסתר.

#**"ובכל מדינה וגו'"**=. כאן לא הזכיר קריעה, כי קריעה לא שייך רק כאשר שמע\* שמועה רעה, ועל דבר זה הוא הקריעה. וכך מרדכי כששמע השמועה, קרע את בגדיו (למעלה פסוק א). אבל כאן אינו מדבר מה שעשו בשעה ששמעו השמועה, רק מדבר שהיו נוהגים בצום ומספד, ולזה לא שייך קריעה.

#**"ותבואנה נערות וגו'"**= (פסוק ד). מה שכתב "ותבואנה נערות אסתר וסריסה", להודיע גדול הבהלה שהיה לה\* כאשר באו אלו בפעם אחת כל כך, [ו]הוא דבר חדוש, ומפני כך "ותתחלחל". ואין להקשות כי למה לא ידעה אסתר קודם, כי "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד), ומכל שכן המלכה אסתר, שכל עניניה בצניעות, ולא ידעה המלכה מן אלו דברים כלום, ולכך "ותתחלחל המלכה מאוד". ומה\* שלא כתיב "ותבהל המלכה מאוד", דבר זה מורה על גודל הבהלה, לכך "ותתחלחל" כפל לשון, שכל כפל הוא לגודל הענין. גם היה זה מן השם יתברך סבה, כי כאשר נודע הדבר על ידי מרדכי שזעק זעקה גדולה ומרה, ועל שלבש שק, תהיה אסתר מתחלחל, כמו שהיה זה, ולכך תעשה אסתר כמו שאפשר לעשות, וכמו שעשתה. ולא\* היה כך אילו\* נודע לאסתר מעצמה.

#**ובגמרא**= (מגילה טו.) "ותבואנה נערות אסתר וגו'", מאי "ותתחלחל". אמר רב, שפרסה נדה. שמואל אמר, שהוצרכה\* לנקביה. ויש לתמוה, דמאי נפקא מיניה בזה אם פרסה [נדה] או שהוצרכה לנקביה. וביאור דבר זה, שרצה לומר כאשר שמעה אסתר דבר זה, היו מושלים בה כחות זרות. כי כאשר שמעה כי המן רוצה להיות גובר ושולט, היה גורם כשנודע לאסתר שפרסה נדה, שהיה שולט עליה כחות הטומאה, כמו שהם באים לשלוט על ישראל, ובזה ידעה כי כחות הטומאה גוברים בעולם, וכל זה שתהיה זריזה אסתר לעשות מה שאפשר לעשות. ומאן דאמר שנצרכה לנקביה, גם כן סבר שגברו כחות הטומאה, רק שאמר כי מצד אחר היה זה, מה שהיתה נצרכה לצרכיה, הוא המאוס. ודבר זה מתיחס יותר לכוחות החצונים המאוס והשקוץ, כדכתיב "ותעב תתעבנו" (דברים ז, כו). ואלו שני דברים בפרט מתיחסים לעבודה זרה; הטומאה הוא דבר אחד, והמאוס גם כן מתיחס לכוחות הטומאה, ואין צריך לדבר זה ראיה. ומאן דאמר שנצרכה לצרכיה מייחס השקוץ והמאוס אל העבודה זרה יותר, ולכך אמר כאשר גברו הכוחות האלו נצרכה לצרכיה, שהיה הטינוף והמיאוס גובר עליה. ולמאן דאמר שפרסה נדה, כי כאשר גברו הכוחות היה הטומאה גוברת, ופרסה נדה. ואלו שני דברים הם מחולקים, והוא ידוע לנבונים.

#**ועוד פירוש זה**=, כי כאשר שמעה אסתר השמועה הזאת נבהלה, והיה דבר זה פועל שנוי באסתר. למאן דאמר כי פרסה נדה, כבר אמרנו למעלה כי הדם הוא מן הנפש, ורצה לומר דבהלה היה שנוי בכוחות נפשה. ומאן דאמר שנצרכה לצרכיה, סבר כי היה הבהלה פועל שנוי בגוף שלה, וצרכיה שייכים לגוף יותר. ומחלוקתם איזה יותר קודם לקבל שנוי, אם הנפש, או הגוף, ולכל אחד יש טעם וסברא. ודבר זה בארנו למעלה גם כן אצל מה שפרחה בה צרעת, והוא דומה לזה.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ח, ג) אמר "ותתחלחל המלכה", מעוברת היתה והפילה, ושוב לא ילדה. ודעת המדרש הזה כיון דכתיב "ותתחלחל" סתם, וסתם חלחלה מביא הפלת הולד. ודבר זה הגיע לה, שכיון שאחשורוש עשה דבר זה להשמיד ולהרוג את ישראל, לא היה ראוי שיהיה לו שם בישראל, ויהיה לו תולדה בהם\*. ולפיכך הולד שהיתה מעוברת - הפילה, ושוב לא ילדה, מטעם זה שאין ראוי שיהיה זרעו בישראל. כי גוי ועבד הבא על ישראל הולד כשר (יבמות מה.). ואף שחזר בו והפך אותו על המן, דבר זה לא היה מן אחשורוש עצמו, רק מצד כי יד השם יתברך עשתה זאת, אבל הוא ברשעו מתחלה ועד סוף. אבל קודם שעשה אחשורוש רצון\* המן, נתן השם יתברך לה ולד מן אחשורוש, וכאשר עשה זה הפילה ושוב לא נתעברה.

#**אבל כאשר**= תבין אמיתת הדברים, כי רב ושמואל פליגי שכאשר שמעה אסתר כי גברו כוחות הטומאה והכוחות המתועבים, היה גוברת עליה לכל אחד כדאית ליה. ויש אומרים אשר זכר במדרש שאמר כי הפילה, דעת היש\* אומרים כי ההעדר היה גובר על ידי זה, ולכך הפילה, ונעדר הולד לגמרי. ובודאי כוחות אלו דבק בהם ההעדר, וגורמים ההעדר, והם סבה לו. והבן הדברים.

#**"ותשלח בגדים**= להלביש את מרדכי ולהסיר את שקו". בודאי ידעה אסתר כי לא היה חסר בגדים, ולמה שלחה לו להלביש אותו. רק אמרה שיסיר את שקו וילבש בגדים ויבא אל שער המלך להגיד לה על מה הם הדברים האלו. ולא אמרה שילך הוא לביתו וילבש בגדים אחרים, כי לא רצתה אסתר להמתין כל כך לגודל הבהלה. ומרדכי לא קבל, שאם כן יהיה נראה שלא לבש השק מתחלה רק כדי להודיע לאסתר את הצרה, ולא בשביל אבל וצער. [אך] עתה יהיה נראה כי לבישת השק הוא בשביל התשובה.

#**ועוד**=, לכך לא קבל, שלא רצה לחזור מן התשובה הזאת אף שעה אחת. כי השק הזה הוא הדבק על בשרו, וכאשר קבל עליו ללבוש השק, ראוי שיהיה בו דבק לגמרי. כמו שאמר במדרש (אסת"ר ח, א) ולפי שתפס יעקב את השק, שנאמר (בראשית לז, לד) "וישם שק במתניו", ולפיכך לא זז השק מזרעו. וכל זה מפני כי השק דבק על בשרו של אדם ביותר, ומורה זה כי הצרות לישראל הם תמיד, כי הם רודפים אחריהם ודביקים כמו השק הזה, שהוא דבק על בשרו. ולכך גם כן כאשר לבש מרדכי שק בשביל גזירת המלך אחשורוש על עמו, לא היה מסלק השק ממנו עד שהשם יתברך היה מסלק הגזירה. וכן אמרו במדרש (ילקו"ש כאן רמז תתרנו) "ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו ולא קבל", אמר אין אני מזיז את השק עד שיעשה הקב"ה ניסים כמו שעשה לראשונים. ביעקב כתיב (בראשית לז, לד) "וישם שק במתניו". ובאחאב לא תלה לו ג' שנים. וכן ביורם לא\* כלה שקו הרעב משומרון. וכל זה כמו שאמרנו, לפי שהוא דבק על בשרו, ומורה זה על צרה הדבוקה בו. ואם היה מסיר השק אשר היה ראוי להיות דבק בבשרו, היה נראה כי הוא סר מן התשובה לגמרי. לכך לא היה רוצה להסיר השק\*.

#**"ותקרא אסתר להתך"**= (פסוק ה), בגמרא (מגילה טו.), רב אמר, "התך" זה דניאל, ולמה נקרא "התך", שחתכוהו מגדולתו. ושמואל אמר, שכל דברי מלכות נחתכין על פיו, עד כאן. פירוש, לרב נקרא "התך" שחתכו והסירו אותו מגדולתו. ומה שלא אמר בפירוש "דניאל", לומר על רשעת אחשורוש, שהיה מגדל את המן הרשע (למעלה ג, א), ואת דניאל הצדיק הסיר מגדולתו, וכן ענין הרשע שמגדיל הרשעים ומשפיל הצדיקים. ולשמואל אין סברה שיהיה יורד הצדיק מגדולתו, רק שכל דברי המלכות נחתכין על פיו. ומדקדק בגמרא כך שהיה דניאל, דאם לא כן לא הוה ליה למימר "ותקרא להתך", דלא ידעינן מי התך זה, שהרי לא נזכר בשום מקום. אלא בודאי יש פירוש למלת "התך", כמו שאמר. ואפשר\* לומר כי מי שאמר שכל גזירת המלכות נחתכין על פיו לדעתו לא היה דניאל כלל, רק "התך" שנזכר כאן הוא אדם אחד\* חשוב, שכל גזירות המלכות נחתכין על פיו. ולא בא שמואל לפרש רק לשון "ותקרא אסתר להתך", והלא לא ידעינן מי הוא, ולכך מפרש שהיה אחד שכל גזירות מלכות נחתכין על פיו. ובחרה אסתר בזה להודיע בזה את מרדכי כי דבר גדול נחשב אליה דבר זה, "לדעת על מה זה ועל מה זה". ואילו שלחה לו אחר, היה נראה שאין נחשב כל כך לאסתר דבר זה, רק כמו אדם שהוא רוצה לדעת כל הדברים. ולכך שלחה התך, שכל גזירות המלכות נחתכין על פיו, לומר שנחשב לה דבר זה מאוד, ובשביל זה גם כן ידעו כי הצרה היא גדולה מאוד, ויעשו תשובה גדולה.

#**"לדעת על מה זה ועל מה זה"**=. כפל הלשון רצה לומר על מה זה שלבש שק, ועל מה זה שזעק זעקה גדולה ומרה. ועוד נראה כפל לשון הוא לחוזק, כלומר כי דבר זה הפלא ופלא (עפ"י ישעיה יד, יד) להלביש את השק, וזה לשון הכפל שהוא לחזק הענין בכל מקום. והמתרגם תרגם "על מה זה" שלבש שק, "ועל מה זה" לא קבל הבגדים.

#**ובגמרא**= (מגילה טו.) אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב [ביה] (שמות לב, טו) "מזה ומזה הם כתובים". ופירוש דבר זה, כי כאשר ראתה הגזירה הקשה והחמורה שקמה על ישראל, אשר לא היתה מעולם כמוהו לכלות ולאבד ישראל, אמרה כי באולי הגזירה הזאת כי ישראל עברו התורה, כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה "כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים".

#**והיה זה**= לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה (-חסר-) [חבור] אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם\*, והיה הכתב (-תקון-) [חרוץ] רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי. ודבר זה מבואר במקומו.

#**ומפני כי**= ראתה אסתר כי נגזרה הגזירה כליון על ישראל לגמרי, והוא גזירה גמורה "להשמיד ולהרוג וגו'" (למעלה ג, יג), ולא כמו שאר פורענות כשבא עליהם הפורענות היה קצת פורענות במה, ואינו כליון גמור כמו שהיה כאן. לכך אמרה שמא בשביל זה שעברו על דברי תורה שכתיב עליהם "מזה ומזה כתובים", כלומר שהם כתובים משני עבריהם, ואין כאן דבר שהוא מקצת, רק לגמרי, ולכך\* העובר על דברי תורה חייב כליה לגמרי. כי כמו שהם כתובים משני עבריהם, שהם מבוררים לגמרי, כי בשביל השכל הנבדל שהוא ברור לגמרי, ולכך הדין עליהם גם כן דין גמור, שהוא הכליון הגמור, כאשר עברו על כל התורה, שהוא גזירה גמורה, לכך בא עליהם גזירה גמורה, כליון גמור.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ח, ד) אמרו בלשון\* זה; "ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה", אמר[ה], מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת, שמא כפרו ישראל ב"זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב) ושמא כפרו בלוחות דכתיב [בהן] (שמות לב, טו) "מזה ומזה הם כתובים", עד כאן. ופירוש המדרש הזה כך, שאמרה אסתר כי מה שנגזר עליהם הכליון הגמור, דבר זה מפני שכפרו בעיקר הכל, וכאשר כופר בעיקר, הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור. ומה שאמרו "שמא כפרו בלוחות שנאמר עליהם 'מזה ומזה הם כתובים'", פירושו כמו שאמרנו, וכאשר הם כופרין בלוחות, והלוחות הם מחויבים\* מוכרחים כי הם שכל לגמרי, ובפרט הלוחות שהם ראשונים לכל התורה, והם שכל עליון לגמרי, לכך כתיב בהם (שמות לב, טו) "מזה ומזה הם כתובים", וכאשר כפרו בהם חייבים כליה.

#**ודע עוד**= כי לשניהם, הן מה שאמרו שכפרו ב"זה אלי", הן מה שכפרו בלוחות שכתיב בהם "מזה ומזה כתובים", הכל טעם אחד. כי מלת "זה אלי" מורה על שהוא יתברך נמצא, כי כך משמע מלת "זה", כי זהו שנמצא לפניך. ונקרא בשם "זה" כי הוא מחויב המציאות לגמרי. ומפני שהוא כופר בדבר שהוא מחויב, ראוי לו הכליון, כאשר כופר בדבר המחויב. וכן הלוחות שנאמר בהם "מזה ומזה הם כתובים", מורה כי יש להם המציאות עד שאי אפשר זולת זה, ולכך אם כפרו בהם בלוחות, מפני שהם מחוייבים מוכרחים להיות נמצא, והם כפרו בהם, נגזר\* עליהם כליון לגמרי שלא יהיה חס ושלום במציאות כלל, כאשר כפרו בדבר שהוא מחויב שיהיה נמצא. ואין דבר יותר מחויב שיהיה נמצא כמו השם יתברך, שהוא מחויב המציאות, ועשרת הדברות, אשר הם מחויבים מן השם יתברך. ולכך היו הלוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה כמו שהתבאר, ואי אפשר שיהיה דבר אחד בהם בענין\* אחר. והכופר בהם הוא אינו נמצא כלל.

#**"ויצא התך וגו'"**= (פסוק ו). כלומר אל תוך העיר הלך, כי מרדכי אי אפשר שיבא אל שער המלך בלבוש שק (למעלה פסוק ב). ושילך התך למקום רחוק מן שער המלך, אין לאדם חשוב כמו התך שילך לבדו למקום רחוק, והיה צריך שיקח עמו משרתיו. ולא רצה שישמע האדם הדברים שיאמר לו מרדכי, ולפיכך אמר שהלך אל רחוב אל שער המלך, והוא קרוב, לכך יכול ללכת לבדו בלא אחר עמו, כי לא נקרא זה הליכה.

#**"ויגד לו מרדכי**=את כל אשר קרהו" (פסוק ז), ולא כתיב "אשר נעשה", שבא לומר כי קרה לו דברים שהם מקריים. כי מפני שלא השתחוה להמן (למעלה ג, ב), עשה המן כל הדברים האלו. וזה נקרא "אשר קרהו", כי מרדכי לא היה מכוין לבזות את המן שלא השתחוה אליו, רק שלא לעבור על מצות השם יתברך, וקרה לו דבר כמו זה, ודבר שאין מכוין לו הוא מקרה בלבד.

#**ובמדרש**= (אסת"ר ח, ה) "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו", אמר להתך לך אמר לה בן בנו\* של קרהו בא עלינו, דכתיב ביה (דברים כה, יח) "אשר קרך בדרך". וגם במדרש הזה פירושו כך, כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם, שזהו דבר שאינו מקרי, רק דבר שבעצם. רק כי הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם, כי דבר זה אינו נחשב מ[י]צר\*. לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב (ר' דברים כה, יז-יח) "אשר קרך בדרך בצאתך ממצרים". כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש את ארצם וליקח מידם ארצם, אין זה נקרא "קרהו". אבל אלו בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם\*, ועם כל זה באו עליהם למלחמה (שמות יז, ח). ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון (שמות יב, לו), ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה. רק להיות צורר לישראל, ולכך נאמר "אשר קרך בדרך".

#**ועוד פירושו**= (אסת"ר ח, ה) "בן בנו של קרהו בא עלינו", כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק (דברים כה, יט), מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם (דברים כה, יט) "תמחה את זכר עמלק", ולכך הם יותר מתנגדים\* עמלק לישראל, שהם עצם המציאות. וזהו שרמז מרדכי "את כל אשר קרהו".

#**ואמר**= "ואת פרשת הכסף". ופירוש זה, כי מרדכי בא לומר לאסתר כמה גדול הוא הצרה, כי אילו אחשורוש עשה זה מעצמו ככה\*, כבר אמרנו כי אין גזירת המלך קשה, מפני שאפשר לבטל (-ו-)דבר זה, כמו שהתבאר למעלה. אבל כבר יצאו ישראל מיד אחשורוש על ידי הכסף שנתן לאחשורוש, ואינם ביד המלך, רק ביד המן, ובשביל זה הצרה גדולה היא מאוד. ומכל מקום לא אמר רק "לשקול ביהודים", ולא אמר "אשר שקל", כי אם שקל כבר היו נמכרים לו, ומה לעשות עוד.

#**"אשר**=\* אמר לשקול על גנזי המלך ביהודיים", כתב כאן "ביהודיים" בשני יודי"ן, לפי שרמז כאן שעשה המן\* זה מפני שיהודים אינם\* רוצים לעבוד עבודה זרה. יו"ד הראשונה שבו היא\* יו"ד היחוס, שהם נקראים "יהודי" על שם שאינם מודים בעבודה זרה, כדלעיל (ב, ה), שכל מי שאינו מודה בעבודה זרה נקרא "יהודי" (מגילה יג.). ויו"ד השניה לומר כי השנאה הזאת שיש על המן, עד שהוא רוצה לאבד את ישראל, בשביל שאינם רוצים להשתחוות לעבודה זרה. כי המן הרשע עשה עצמו עבודה זרה, "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (למעלה ג, ב). הנה היו"ד השנייה היא יו"ד היחוס, כי הם יהודים ואינם רוצים לעבוד עבודה זרה, אף כי המן רוצה בכחו שיעברו על זה, מוסרים נפשם על קדוש השם. וזהו יהודי תוך יהודי. לכן הם שני יודי"ן, שהם יו"ד היחוס; האחת, שהם אינם מודים בעבודה זרה. והיו"ד השניה, אף אם רוצים להרוג שיעבדו עבודה זרה, מוסרים נפשם\* על זה, ונותנים עצמם למיתה על קדוש שמו. ובשביל כך ראוי לאסתר שתעשה בשביל כבוד שמו להציל אותם, וגם השם יתברך יהיה בעזרה, מאחר שהוא בשביל קדוש שמו. וזה הפירוש נראה נכון וברור, וכן בכל מקום שכתוב כך יש לפרש כן, ועיין.

#**"ותצוהו אל מרדכי"**= (פסוק י). כאן כתיב "אל מרדכי", ולמעלה (פסוק ה) כתיב "על מרדכי". וזה מפני כי למעלה לא ידעה על מה שהוא לובש השק וזעק זעקה גדולה ומרה (למעלה פסוק א), כי היא סברה שחסר\* דבר למרדכי, ולכך אמרה "ותצוהו על מרדכי", כלומר שהיתה רוצה לדעת מה שהוא חסר. וכאן לא באה לומר זה, רק לגלות אל מרדכי\* דבר\* זה, [ו]לא שייך לומר רק "אל מרדכי". ומכל מקום קשיא הלשון "ותצוהו אל מרדכי", מה צותה לו. כי למעלה הוי שפיר, שרצה לומר "ותצוהו" להתך על מרדכי, כי חשבה אסתר כי אפשר שמרדכי חסר דבר, על זה קרע וזעק, והתך יכול לתקן למרדכי, לכן הוי שפיר "ותצוהו על מרדכי", אבל כאן קשה מאי "ותצוהו אל מרדכי". והתרגום הוקשה לו זה, לכך תרגם כי צותה למרדכי שלא יתגרה מרדכי בהמן. כי לעיל בארנו אצל (למעלה ג, ב) "לא יכרע ולא ישתחוה" כי אף אם אפשר ללכת בדרך שלא יפגע מרדכי בהמן הרשע, עם\* כל זה לא היה עושה [כן], רק שהלך כנגדו על מנת שלא יכרע ולא ישתחוה. ועל זה אמרה אסתר שלא יעשה מרדכי זה עוד. ואף על גב [ד]בפרק קמא דברכות (ז:) משמע שיש להתגרות ברשע, הכא שאני כי אם מתגרה מרדכי בהמן, כאילו הכל היו מגרין בו, כדכתיב (למעלה ג, ו) "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי [לבדו]", ולכן הוי זה כאילו מגרין הכל בו, ואין הכל צדיקים. והיכי שאינו צדיק גמור, אסור להתגרות ברשע, על זה צותה שלא להתגרות בהמן.

#**"כל עבדי המלך וגו'"**= (פסוק יא). פירוש, מה שהוצרך לומר "כל עבדי המלך", וכי לא היה מרדכי גם כן יודע. או אפילו לא היה יודע, וכי לא היה מרדכי מאמין לה שצריכה ראיה לומר "כל עבדי המלך". ופירוש זה, שאמר מרדכי כי יש ללכת לפני המלך, ואין לאחשורוש\* דבר עליך מה שנכנסת שלא ברשות, שתוכל לומר לא ידעתי גזירת המלך, ולא עברתי חוק ומשפט המלך. ועל זה אמרה כי אין זה תירוץ, כי "כל עבדי המלך כו'", ואם כן לא יאמר המלך שגגה היא לאסתר שלא ידעה החוק.

#**ומה שאמרה**= "עבדי המלך וכל מדינות המלך"; שאם אמרה "עבדי המלך" בלבד, יש לומר דוקא הקרובים, כמו עבדי המלך הוי זאת\*, מפני כי עבדי המלך הם בחצר המלך, ואם יבואו אל חצר המלך, יהיו רגילים אצלו כאילו הם חבריו לגמרי, ואין זה ראוי אל המלך. אבל אשתו אין לומר שתהיה רגילה אצלו לגמרי, כי מה לה אצלו כשאין צריך לה. ולכן אמרה "וכל מדינות המלך", שאינם שכיחים ורגילים אצל המלך, ועם כל זה הדת עליהם. ואם אמרה "כל מדינות המלך" בלבד, יש לומר כי דוקא מדינות המלך שאינם שייכים למלך, אבל אשתו יש לה שייכות למלך, ואין עליה דת הזה. ולכך אמרה אסתר כי הדת הוא על הקרובים, כמו עבדיו, וגם על הרחוקים, שלא לבא אל חצר המלך. והתרגום (כאן) מפרש כי המן הרשע תקן דת זה "כל איש ואשה אשר יבא לחצר הפנימית דתו להמית". מפני שהוקשה\* לו דאין זה שייך למלך לעשות דבר כמו זה, שלפעמים יש לאדם צרה גדולה וצריך לו התשועה מן המלך, ולמה גזר זה. ועל זה אמר כי המן הרשע, שהוא מוכן לרע, עשה דת זה, אבל באמת הוא דבר רע. ודבר זה היה מציל עתה את אסתר, כי אין ראוי שיהיה דעת המן מועיל לו.

#**ואמרה**= "ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלשים יום". וקשה, מה בכך שלא נקראה אל המלך זה שלושים יום, ואפילו נקראת תוך שלשים יום, מה בכך. ויש לומר, כי הרואה את חבירו אחר שלשים יום מברך "שהחיינו" (ברכות נח:). נמצא כל אשר לא היה תוך שלשים, נחשב כאילו נסתלק ממנו, שהרי חייב לברך "שהחיינו". ולכך אמרה שאל תאמר כיון שאני אהובה אצלו בודאי יושיט לי שרביט הזהב, כי הוא חפץ בי כשאבוא לפניו, ועל זה אמרה כיון שלא נקראתי זה שלשים יום, עד שנחשב שנסתלקתי מעליו, ואם כן אין לסמוך על זה לומר אהובה אני אצלו, אחר שלא נקראתי שלשים יום. ואם היה כל כך חפץ בי, אם כן למה לא קרא לי זה שלשים יום, עד שאני נחשב פנים חדשות אצלו. והיא לא ידעה אדרבא, כי השם יתברך עשה זה שלא היתה נקראת בשביל כי פנים חדשות חביבות ביותר ממה שהוא חביב את אשר תמיד עמו, לכך לא היתה נקראת.

#**ויש לומר**= עוד רמזה דבר גדול, כי "לא נקראתי אל המלך זה שלשים יום" דהיינו מן י"ג אדר עד (-ט"ו-) [י"ג] ניסן הם שלשים יום, כי אדר הוא חסר. ורמזה לו כי היא רואה שהפור שהפיל המן יש בו ממש, כי\* יום זה שהפיל המן עליו פור הוא יום מוכן לצרה, שהרי מן יום זה, שהוא י"ג אדר (למעלה ג, יג), לא נקראתי לבוא אל המלך, והיום הוא גורם. ומפני כך אמרה שיותר טוב בקשת אחֵר על דבר זה, מאחַר שהיא רואה ריע מזלה כנגד אחשורוש בעניין זה, כאשר היה רואה סימן לזה כי מן י"ג אדר, שעל אותו יום הפיל פור המן, לא נקראת לבוא אל המלך. וכבר אמרנו כי הוא להפך, כי לכך לא נקראת שלשים יום, שכל שלא ראה את אחד שלשים יום הוא אהוב עליו ביותר, ומפני כך בודאי יושיט לה שרביט הזהב כאשר לא [נ]ראתה תוך שלשים יום.

#**ויש מקשין**=, וכי אסתר לא היתה רוצה למסור נפשה על עמה, שהיתה מתירא שתתחייב מיתה למלך. ואין זה שאלה, שאמרה שיש להמתין עוד זמן מה, עד שתראה השעה שתהיה נקראת\* לבוא אל המלך, ואז תדבר שאלתה. כי אדרבא, עתה יעלה חמת המלך יותר, ולא יהא אלא ספק, אין לעשות זה, כיון שיכול להמתין. ואדרבא, יש לשאול מה ראה מרדכי שנכנס בספק לבא אל המלך שלא כדת, ולמה לא היה ממתין איזה ימים עד שתהיה נקראת למלך.

#**ונראה לומר**= כי הגורל שהפיל המן צריך שיהיה נהפך עליו לגמרי, כי זהו הצלת ישראל, ומרדכי ידע זה. ומפני כי הגזירה הזאת יצאה בניסן (למעלה ג, ז), ו[ל]כך צריך שתצא הגזירה עצמה ותהיה נהפכת על זרע עמלק להיות נהרגין. כי אף שלא נהפך הגורל באותו יום עצמו שהפיל הגורל, אין זה קשיא, כי היה מתעסקין בדבר זה ב' או ג' ימים, וכל זמן שהיו מתעסקין בזה נחשב כאילו היה הכל בזמן אחד ובשעה אחת. אבל סוף סוף היה נפילת הגורל על המן הכל בזמן אחד, וכך הוא ראוי. וכמו שהיום שהגביל המן היה בי"ג באדר (למעלה ג, יג), כך יום המעשה להרוג את בני המן וזרע עמלק הכל היה בי"ג אדר. וכך זמן נפילת הגורל שיהיה נהפך עליו צריך שיהיה הכל זמן אחד. ולכך אמר מרדכי (להלן פסוק יד) "אם החרש תחרישי בעת הזאת וגו'", כי "עת זאת" צריך שיהיה ריוח והצלה ליהודים, להפוך הדבר על המן, וכמו שנפרש עוד דבר זה כי זה היה ההצלחה לגמרי כאשר נהפך עליו לגמרי. ולכך התלייה אשר חשב המן על מרדכי (להלן ה, יד), גם כן נהפך עליו באותו זמן לגמרי, והיה המן נתלה, כדכתיב בקרא, שמזה תראה כי כל ענין הזה היה כך. ולכך לא רצה גם להסיר השק מעליו, שלא לעבור הזמן אשר הפיל המן פור, שמוכן להיות נהפך עליו.

#**ועדיין קשה**=, כי למה לא שלחה אסתר אל המלך שרצונה לבוא אל המלך, ולמה תסכן עצמה. ואין זה שאלה, כי יראה היתה שלא יתן לה רשות, ואחר כך לא תוכל לבוא כלל לפני המלך, כי היה זה נחשב מרידה כאשר לא נתן לה רשות. ועוד, כי אמרה אסתר ממה נפשך; אם השם יתברך ירצה להציל את ישראל מהמן, בודאי יהיה מציל גם כן אותה שהלכה להציל את ישראל. ואם אין השם יתברך רוצה להציל את ישראל, אינה מבקשת גם כן היא הצלה, כי ידעה כי לא תוכל להמלט בית המלך (פסוקים יג-יד).

#**"ויגידו למרדכי**= את דברי אסתר" (פסוק יב), ולא כתיב "ויגד", כי לא היה התך. ויראה לומר כי דבר זה פעם שלישי היה שהלך התך בשליחות אסתר, ולא רצה לילך בפעם שלישי, שלא יהיו רואים כי הוא הולך תמיד ובא מן אסתר למרדכי, [ו]יחשוב המן כי יש להתך\* דברים עם אסתר על המן, לעשות לו דבר נגד המלך. ומי יודע מה יעשה המן כדי להפיל אותו. ולכך בפעם שלישי, שעל ידי שלשה יהיה כאן רבוי בשליחות מרדכי לאסתר, לכך לא הלך התך, ויגידו לו אחרים, אבל לא התך. וכתיב "ויגידו למרדכי", כי לא סמכה אסתר להגיד לאחד, כי באולי לא ילך להגיד למרדכי, ואם כן לא יוודע. אבל כשהם יותר מאחד\*, אם לא ילך זה להגיד, ילך אחר להגיד לו. ולפיכך כתיב "ויגידו" לשון רבים, כיון שלא היה כאן שליח מיוחד כתב "ויגידו" לשון רבים, כלומר ויגידו בני אדם, והיינו אחד מן המגידים, כי כאשר אין כאן\* מיוחד אמר "ויגידו".

#**ובגמרא אמר**= (מגילה טו.) "ויגידו לו דברי אסתר", ואילו התך איהו לא אזל לגביה, אמר רבי אבא בר כהנא, מכאן שאין משיבין על הקלקלה\*, עד כאן. ולפי הנראה קשה, דכיון שמצינו שאסתר לא היה רוצה לגלות הדברים כי אם להתך, איך היה רשאי התך לגלות לאחר, כי האומר דבר לחבירו אסור לגלות לאחר (יומא ד:), ואם כן איך היה רשאי לעשות זה. וצריך לומר כי מרדכי נתן לו רשות להגיד לאחר, כי לא רצה להשיב על דברי קלקלה. ואפשר לפרש לפי דעת הגמרא בודאי התך היה, ופירוש\* "ויגידו" אחד מן המגידים. ודבר זה מצאנו בכמה מקומות שאומר לשון רבים, ורצה לומר אחד מהם, רק שהוקשה בגמרא דלמה לא תליא ביה כמו לפני זה. וקאמר משום ד"אין משיבין על הקלקלה", ולכך הכתוב לא תליא ביה, מפני שגנאי הוא לו, והאמת שהתך הגיד זה, ופירושו אחד מן המגידים.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש אסתר תתרנו) "ויגידו למרדכי את דבר אסתר", ואילו איהו לא אזיל. אמר רבי אבא בר כהנא, מכאן שאין משיבין על הקלקלה. ויש אומרים, כשראה המן להתך נכנס ויוצא, הרגו, שאינו נזכר עוד. אמר הקב"ה, הואיל והרגו, תהא משמשת ברוח הקודש. והפירוש השני הוא קרוב אל מה שאמרנו, שעשה זה התך [לפי] שלא רצה ללכת מיראת המן. אלא שהוקשה לבעל המדרש, הרי אמרינן (מגילה טו.) "התך" זה דניאל\*, ואם כן בודאי לא היה דניאל ירא מן המן, כאשר הוא אדם, ולכך אמר שהרגו לגמרי.

#**ומכל מקום**= לא קשיא לפירוש אשר אמרנו, דודאי גם לנערותיה אסתר היתה גם כן מגלה כמו שהיתה מגלה להתך, ואם לא כן, לא היתה משלחת בגדים להלביש את מרדכי על ידי נערותיה. [ורק] כי אינם חכמים לשאול ולהשיב כמו התך, ולכך שלחה את התך. ולכך בפעם השלישי, שלא היתה שולחת אותו רק לומר לו (למעלה פסוק יא) "כל עבדי המלך וגו'", אפשר לשלוח על ידי נערותיה.

#**"ויאמר מרדכי**= להשיב וגו'" (פסוק יג). ויש שואלין, וכי מרדכי היה חושד אסתר שלא תהיה מוסר נפשה על עמה, כאשר תראה הצרה כל כך. ונראה, כי כאשר ראה מרדכי כאשר אסתר לא קבלה מיד עליה לבא לפני המלך, והוצרך מרדכי לחזור ולהשיב לה, אמר בודאי אסתר סומכת על זה כיון שיש זמן הרבה מן י"ג ניסן עד אדר, בתוך זה הזמן תבא לפני המלך כדת, ואינה צריכה לעבור דת המלך שכל אשר לא נקרא אל המלך דתו להמית, ובשביל זה השיבה אסתר כי כך דת המלך, ולמה אלך לפני המלך שלא כדת. ועל זה אמר "להשיב לאסתר", ולא הוה ליה למימר רק "לאמר לאסתר", ולמה אמר "להשיב לאסתר", כי הוא תשובה ניצחת. ולא שאני אומר לה רק שיש לחוש לזה ובאולי שלא תוכל להמלט בית המלך, כי דבר זה אין לדעת בבירור שלא תמלט בית המלך, רק כי דברים אלו תשובה ניצחת, ובודאי הוא כך. כי מאחר שהגזירה הוא על כלל ישראל, אם כן הגזירה עליה גם כן, איך תמלט היא מן הגזירה הזאת שהיא עליה גם כן. ובודאי כח הכלל יותר מן היחיד, ואם הכלל אינו ניצול, איך תוכל היא להמלט בשביל שהיא בבית המלך, הרי עליה גזירה גם כן, ואין בית המלך מצילה מן זה. כי אדרבא, כאשר היא בבית המלך היא יחידה, ואין כח היחיד כמו כח הכלל, ודבר זה תשובה ניצחת.

#**ומה שהיא**= אומרת כי עדיין יש זמן לבוא לפני המלך, על זה אמר "אל תדמי בנפשך וגו'". כלומר בשביל שאת מדמה כך, לכך את מלמד זכות זה שיש זמן עדיין לבוא אל המלך, וזה בשביל שמחשבתך כי אין הדברים מגיעים לך. אבל אם את אינה תדמה כך, ותדע כי גם את בסכנה כמו שהוא האמת, אז לא תלמוד זכות הזה לסמוך על דבר זה. כי באולי לא תוכל לבא באותה שעה לפני המלך, לכך אין לסמוך על זה כלל, וכל שעה יש לך לראות אם אפשר לך לעשות הצלה.

#**ומה שאמר**= "בית המלך", רצה לומר כי קל וחומר הוא; כי אם אחשורוש רוצה לכלות הרחוקים ממנו מפני שנאתו אל ישראל, הקרובים אשר הם בביתו כל שכן שלא יהיה רוצה בהם אחשורוש. ולכן לא תוכל להמלט בית המלך, שאין אדם דר עם נחש בכפיפה (יבמות קיב:). ודבר זה הוא דומה אל אחד שהוא רודף אחר אחד להמיתו, ונמלט הנרדף אל בית הרודף. וכן את, וכי בזה את מציל עצמך כאשר את בבית הרודף. גם כאשר את בבית המלך את יחיד, ואין היחיד כוחו כמו הכלל, כמו שאמרנו.

#**ולפי אשר**= פירשנו כי ההצלחה יותר קרובה כאשר אפשר שתהיה נהפך עליו מיד, כי לכך לא רצה מרדכי שיהיה זמן לדבר זה, גם כן הוא נכון. וזה שאמר "אם החרש תחרישי בעת הזאת", ולא הוה ליה למימר רק "אם החרש תחרישי", ולמה אמר "בעת הזאת". אלא לכך תלה הדבר "בעת הזאת", דכיון שעשה המן בעת הזאת צרה לכל ישראל, וגזר עליהם להשמיד ולהרוג את הכל, צריך שיהיה זה הזמן נהפך עליו. כי הגזירה יצאה בניסן (למעלה ג, ז) להשמיד ולהרוג את\* כל היהודים, ויש להיות נהפך זה הזמן על המן, כי כך עניין הגורל שמתהפך עליו. ולכך אמר "אם החרש תחרישי בעת הזאת".

#**ועוד יש לפרש**= שכך אמר כי "עת הזאת" מוכן דוקא לישראל לבטל כח המן, ולא עת אחר מהחודש הזה, כי הוא חדש ראשון (למעלה ג, ז), ועשיו גם כן, שהוא בית אב של עמלק, שבא ממנו המן, הוא גם כן ראשון, והגורל היה בי"ג לחודש, כי בי"ד מבערין השאור והחמץ מן הבתים (פסחים ה.). וזה הדבר הוא רמז על השבתת עשיו, שהוא השאור מן העולם. ולכך אמרו "בזכות ג' ראשון זכו לשלש ראשון", כדאיתא בפרק קמא דפסחים (ה.). ואמר שם בזכות "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" (שמות יב, טו) זכו להכרית זרעו של עשיו, שנקרא "ראשון", שנאמר (בראשית כה, כה) "ויצא הראשון אדמוני". ולכך אמר "אם החרש תחרישי בעת הזאת", שהוא מיוחד להשבתת שאור, "ריוח והצלה וגו'", ועוד יתבאר זה.

#**ומה שאמר**= "רוח והצלה", והוי ליה לומר "הצלה יעמוד לנו ממקום אחר". רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו, כי נקרא "צורר היהודים" (למעלה ג, י), כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד (בראשית כה, כב), שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן, שהוא מזרע עשיו, מציר אותם, וזה שקראו הכתוב "צורר היהודים", מלשון "צר", שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו (מגילה ו.) שאם זה קם זה נופל.

#**ועל זה**= אמר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", כי ישראל מקום שלהם הוא אביהם יעקב, שהוא שורש ועיקר שלהם, שהוא האב להם, ולכך נקרא יעקב "מקום" לישראל. ומספרו של יעקב עם האותיות כמספרו של "מקום". וזה מפני שיעקב הוא שורש לעץ הנטוע, שיש לו י"ב ענפים. ומפני כי ברכת יעקב בלי מצרים, כדכתיב (בראשית כח, יד) "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", ולגבול שהוא בלי מצרים אין צרה כלל. ולפיכך אמר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", כי גם בית יעקב אש לבית עשיו (עובדיה א, יח). ואף על גב שאמרו (ב"ר עג, ז) שאין עשיו נופל רק ביד בניה\* של רחל, ביד בנימין וביד יוסף שהם הצעירים, כדכתיב (ירמיה מט, כ) "אם לא יסחבום צעירי הצאן". היינו כשיש כאן מן הצעירים אנשים מוכנים לזה, אבל אם אין אנשים מוכנים לזה, היה (עובדיה א, יח) "בית יעקב אש ועשיו לקש". ולכך "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", ו"יעקב" עם האותיות המספר של "מקום", וליעקב אין צורר מן עשיו כאשר ברכת יעקב "ופרצתה ימה וקדמה וגו'".

#**ולכך הוא נכון**= מה שאמר "ואת ובית אביך תאבדו", וקשיא, כי אם אסתר חטאה, בית אביה מה חטא. אבל הפירוש הזה משום שהשבט הזה הוא מוכן להיות נגד המן, כמו שנאמר (ירמיה מט, כ) "אם לא יסחבום צעירי הצאן", והם בניה של רחל, שהיא הצעירה. וכיון שהשבט הזה מוכן [להתנגד] לעשיו, כי עשיו הוא הפך להם לפי הטעם אשר אמרנו למעלה. ואמר מרדכי כאשר אין את מתנגד להם, את נותן להם יד למשול, אם כן "את ובית אביך", שהוא משבט בנימין, "תאבדו". שאת נותן כח אל המן שהוא מזרע עשיו, אשר מתנגד בפרט לשבט הזה. ומי שהוא מתנגד לאחד, אותו אחד ראוי שיהיה מתנגד ולעקור אותו. ואם אין עושה זה, נהפך עליו. כמו שאמר הכתוב כאשר ישראל אין מכלין שבע אומות (במדבר לג, נו) "והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם". וכל זה מפני שהם עצמם מוכנים להתנגד להם ולעקור אותם, וכאשר אין עושים זה ולעקור אותם, נהפך עליהם\*. וזה מפני כיון שהיא מוכן לעקור אותו ואין עושה, אם כן הקירוב הוא אליו מאוד, כאילו היה הוא בעצמו, ולכך נהפך עליו. ולפיכך יש פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.). וזה מפני כי שאול חמל על אגג, ונתן לו חיים, לפיכך נהפך עליו שבא המן מזרע אגג לכלות את ישראל. ולפיכך אמר "ובית אביך תאבדו", שכיון שאת מוכן לעקור את המן, ואין את עושה, אם כן הקירוב לך אל המן הוא כל כך כאילו את הוא עצמו, ובשביל כך תאבדו.

#**ויש לפרש עוד**= מה שאמר "ממקום אחר", רצה לומר כי הקב"ה נקרא "מקום", מפני שהוא יתברך מקיים הכל. ומפני כך נקרא גם כן המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם "מקום", כי הוא מקיים את העומד בו, וכמו שכתבנו והארכנו בזה בסוף גיטין (פח.) אצל "טובה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה שתי שנים קודם (דברים ד, כה) 'ונושנתם'". ולכך אמר כי יבא ריוח והצלה ליהודים "ממקום אחר", ובזה המקום לא יהיה כח אל הצר הצורר, הוא המן הרשע, כי הוא יתברך נותן קיום אל הכל, ולא אל הרשע, וממקום זה יבוא הצלה לנו. ומה שאמר "ממקום אחר", כלומר כי הוא יתברך שנקרא "מקום", אינו מקום לזרע עמלק. ולכך כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה הוא זרע עמלק, מצר לנו, שכך עשיו ויעקב אינם יכולים לעמוד ביחד. אבל "ריוח והצלה", שיהיה לנו ריוח ממנו כאשר אין לנו שיתוף עמו, וזהו "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר".

#**ועוד יש**=\* לומר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", כי הוא יתברך נקרא "מקום" (ב"ר סח, ט) בשביל שהוא יתברך מקיים הכל, ונותן מקום אל הכל\*. כך המלך גם כן יש לקרוא "מקום" בשביל שהוא מקיים (-על-) [ה]אומה שהוא מלך [עליה]. וכאשר את מלכה גם כן עליך יש לקיים את אומתך, ואם אין אתה עושה\* זה, "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", הוא השם יתברך, אשר הוא מקום אל הכל בשביל שהוא מקיים הכל. כי עתה ראוי לך שתהיה את מקום לישראל, באשר\* את מלכה, ולתת להם קיום מפני האויב. והבן הדברים האלו מאוד, כי הוא יתברך מעמיד ומקיים הכל, לכך מקום הוא אל הכל.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש ח"ב תתרנו), "כי אם החרש תחרישי", אם את שותקת עכשיו, סופך שהקב"ה שותק לך. ואל תהי סוברת שהקב"ה מניחן, שמא את ובית אביך הייתם לישראל במצרים כששמט נפשות בכוריהן\*, וטבע שונאיהם בים, וכשבא עמלק "ויחלוש יהושע וגו'" (שמות יז, יג), וכן לכל דבר ודבר, ואף עכשיו "ריוח והצלה יעמוד ליהודים". ופירוש זה, כי אם אין את משגיחה בצערן של ישראל, ואת יכולה לעזור אותם, סוף תהיה בצרה ותצעקי אל השם יתברך, והוא שותק לך ומניח אותך בצרה גם כן. ואמר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", שאין את רוצה להיות בעזר וסעד שלהם, צריך שיהיה בא הצלה "ממקום אחר", כלומר שהוא אחר לך, שהרי אין את מבקשת הצלתם, וממקום אחר יבא\* הצלתם. ולכך אי אפשר לומר רק כי ממקום שבא משם הצלה להם, הוא הפך לך. ולכך יהיה מקום הצלתם הפך לך; וכמו שיהיה לישראל הצלתם משם, כך יהא לך ולבית אביך אבדון משם, כאשר המקום שבא משם הצלתם הוא הפך לך. ולכך אמר "ואת ובית אביך", כי כל אשר הוא שייך לך ומתייחס לך הוא הפך המקום שבא משם הצלתם.

#**ובמדרש אחר**= (אסת"ר ח, ו) "אם החרש תחרישי" עתה ותשתוק\* מללמד סניגוריא על אומתך, תשתוק לעתיד לבא, ואין לך פתחון פה, למה, שאת יכולה לעשות טובה בימיך ולא עשית. ומה את סבורה שהקב"ה מניח את ישראל, מכל מקום מעמיד להם גואל, שנאמר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", עד כאן. ופירוש זה, כי האדם נברא על עניין זה כי כאשר בא לידו דבר כזה שיכול לעשות טובה לאחד, אל ישתוק מזה שלא להוציא אל הפעל דבר זה. כי האדם נברא על זה שיוציא אל הפעל מה שאפשר לו להוציא אל הפעל, ויהיה הוא בפועל הגמור. ואם תשתוק עתה, תשתוק גם לעתיד, שתהיה בכח ולא בפעל. ואין זה ראוי לאדם שלא יהיה בפעל הגמור. לכך אם תשתוק עתה ולהיות בכח ולא בפעל, גם כן לעתיד תהיה בכח ולא בפעל, ואין זה שלימות האדם, ודבר זה יש להבין.

#**"ומי יודע**= אם לעת כזאת הגעת למלכות". פירוש, כי מה שאמר "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך", דהיינו שיהיה לך הצלה, והוסיף, לא זה בלבד, כי גם "מי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות". כי מאחר שיצא הגזירה מלפני המלך לאבד אותנו לזמן ההוא, והגזירה היתה עתה, באולי גם אותך יעבור מן המלכות כמו שגזר עתה לאבד אותנו, ויהיה זה סבה להעביר אותך מן המלכות. ואם השם יתברך יתן לישראל ריוח והצלה להציל אותנו לעת ההוא, דבר זה לא יהיה לך. ולכן מי יודע אם לעת ההיא הגעת למלכות, ותהיה נשאר במלכות שלך.

#**"לך כנוס את כל היהודים"**= (פסוק טז). דבר זה רמזה לו על התפילה, שיתפללו, ובדבר זה שייך "לך כנוס", כאשר ילכו לבית הכנסת להתפלל, ולא יתפלל כל אחד בביתו, רק תהיה תפילת צבור. וכן פירשו התוספות על מה שאמרו (מגילה ב.) "יום שלשה עשר זמן קהלה לכל היא", שהיו נקהלים להתפלל. ובלשון זה שאמרה "לך כנוס את כל היהודים" משמע שיכנס אותם יחד.

#**וזה רמז**= מה שאמרו בפרק קמא דברכות (ח.), רבי נתן אומר, מניין שאין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים, שנאמר (איוב לו, ה) "הן אל כביר ולא ימאס", וכתיב (תהלים נה, יט) "פדה בשלום נפשי מקרב לי כו'". אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם, עד כאן. ורצה גם בזה כי השכינה הוא עם ישראל בגלותם\* כמו שאמרנו. ואף על פי שאצלו אין שייך שעבוד חס ושלום, מאחר שהוא יתברך עם ישראל, וישראל הם בגלותם, הרי נאמר עליו גלות מצד הזה כי שכינתו יתברך עם ישראל. וכאשר יתקבץ העם אל השם יתברך, כמו בתפילת הצבור, דבר זה נחשב כמו יציאה מן הפיזור, אשר ישראל פזורים מבין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות. ודע, כי ישראל בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראים פזורים בין האומות. אמנם כאשר היו מתפללים נקראו "צבור", כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל השם יתברך, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם.

#**ועוד יש**= להם התרוממות והתעלות מן האומות על ידי גמילות חסדים, כי על ידי גמילות חסדים\* האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם. ודבר זה מבואר במסכת בבא בתרא (י:), שאלו לשלמה\*, עד היכן כחה של צדקה, אמר להם כו' עד (תהלים קיב, ט) "פיזר נתן לאביונים וגו' קרנו תרום בכבוד". וכל הדברים האלו כי גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא "אב המון גוים נתתיך" (בראשית יז, ה), והיה אב ורם בשביל מדה זאת.

#**ועוד צריך**= יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין האומות לגמרי, וזהו על ידי תורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא דשנו (אבות פרק ו, ב) "כל העוסק בתורה מתעלה".

#**ולכך אמרו**= (ברכות ח.) כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, כאילו פדה לי ולבני מבין האומות. כי על ידי ג' דברים אלו יש כאן התעלות מתוכם, עד העולם העליון. כי על יד קבוץ שמתפלל עם הצבור הוא קבוץ אל הפיזור שהוא בעולם התחתון. ועל ידי גמילות חסדים, ועל ידי התורה מתעלה למעלה לגמרי, כי התורה היא מעולם השכליי. ולכך על ידי שלשה דברים הם מתעלים\*.

#**ולכך אמרה**= "לך כנוס את כל היהודים". כי דבר זה שמתפללים יחד הוא כנוס גליות, כאשר מתכנסים יחד להתפלל אל השם יתברך, ולא ישלוט בהם האויב. ואין צריך שיהו כלם ביחד, רק שיהיו אל השם יתברך, כמו שהוא כנוס גלויות, שמתכנסים אל השם יתברך.

#**ויש לפרש**= גם כן שהוא רמז על שנהנו מסעודת אחשורוש, ולכך אמרה "לך כנוס", כלומר כמו שנתכנסו לסעודתו, עתה יכנסו ויצומו ג' יום ולילה. ולכך קאמרה גם כן "וצומו עלי [ואל תאכלו ואל תשתו] שלשת ימים לילה ויום", ולא הוי צריך לכתוב רק "וצומו עלי שלשת ימים וגו'". אלא כנגד אותם שאכלו ושתו בסעודת אחשורוש, כנגד זה לא יאכלו ולא ישתו שלשת ימים גם כן. וכך הוא במדרש (ילקו"ש ח"ב תתרנו), כמו שיתבאר.

#**"וצומו עלי"**=. וקשה, דמאי "עלי" שייך כאן, כיון שרצתה לומר שיצומו על הגזירה הזאת. ויראה לומר שכך אמרה, שיצומו עלי שאצליח כאשר אכנוס לפני המלך לבקש על עמי. ולא אמרה 'וצומו ג' ימים בשביל גזירת אחשורוש', מפני שאמרו חכמים ז"ל (ב"ק צב.) המתפלל על אחר והוא עצמו צריך לאותו דבר, הוא נענה תחלה. ולכן אמרה "וצומו עלי", ואתם תהיו נענים תחלה, שהרי גם אתם צריכים לזה. ואם מתפללים עלי שאצליח במה שאני נכנס לפני המלך, תהיו אתם נענים.

#**"ואני ונערותי אצום כו'"**=". יש להקשות, שאמרה "ואני ונערותי", אם כן שתפה עמה נערותיה, ואחר כך אמרה "אצום" לשון מדבר בעדו. ונראה שבא לומר, שלא היה כוונת אסתר בצום של נערות שלה, כי בודאי אותם הנערות לא היו יהודים, כי אם מאומה אחרת, כי לא לקחה אסתר נערות יהודים, כדי שלא ידעו\* כי היא יהודית. ולכן לא היה כוונתה של אסתר שיצומו, רק אמרה "אצום". ומה שאמרה "אני ונערותי", דבר זה עשתה אסתר שאם יכעס המלך עליה לומר לה למה נכנסת בלא רשות, אלא שאין עליך מורא מלכות. יכולה על זה לומר איך אין עלי מורא מלכות, שאם אין עלי מורא מלכות למה הייתי מתענה ג' ימים וג' לילות, רק בשביל שאני יראה ממך, ובשביל כך היה לנו התענית. ואם לא יאמין אחשורוש, הרי הנערות יכולין לומר לו שכן הוא, שהתענו ג' ימים וג' לילות על זה.

#**ויש לומר**= גם כן מפני כי האנשים יש להם קבוץ ביחד בתענית, כמן שאמרה "לך כנוס את כל היהודים", ובזה שייך לומר "צומו" שהם רבים. אבל נשים שאין להם חבור ביחד, אין שייך לומר "נצום" כאילו יש להם אסיפה ביחד לתענית צבור, אבל נשים אין להם קבוץ יחד\*. לכך לא אמרה "נצום", דהוי משמע נצום ביחד, ואין זה שייך בנשים, לכך אמרה "אצום", דהיינו כל אחד ואחד.

#**ויש מפרשים**= צומו עלי שלשת ימים ושלשת לילות, והם ע"ב שעות, במספר ו"בכן". אבל אני שיש לי לילך לפני המלך ביום הג', ואין ראוי שאלך כאשר יש לי תענית ג' ימים וג' לילות, כי היושב בתענית לא נראה יפה, לכך "אצום כן", והוא מספר ע' שעות, כי צריך אני לאכול שתי שעות קודם.

#**"ובכן אבוא**= אל המלך אשר לא כדת". ובגמרא (מגילה טו.), אמר רבי ירמיה בר אבא, "אשר לא כדת", שכל יום ויום באונס, ועכשיו ברצון. מפני כי הוקשה\* לו, שאם [לא] כן, איך אמרה אחר זה "כאשר אבדתי אבדתי", כי זה חסרי אמונה, אחר שאמרה "צומו עלי" היה לה לבטוח בו יתברך שלא יהיה נעשה לה דבר. לכך פירש כי כך רצתה לומר "ובכן אבא אל המלך שלא כדת", שיהיה ברצון. ואף על גב שאין צריך בשביל כך שתהיה נבעלת ברצון, מכל מקום אני מתיחד עמו ברצון, ואפשר ש[י]בעל, וכאילו הכל גם כן ברצון. "וכאשר אבדתי אבדתי". כאשר אבדתי מבית אבא, אבדתי ממרדכי. כי מבית אבא אבדתי, כי כל אשה היא רגילה בבית אבא, שהרי אם הדירה בעלה שלא תלך לבית אביה יוציא ויתן כתובה (כתובות עא:), וכאשר אני בבית המלך אין היכולת בידי לילך לבית אבי. ולכך "כאשר אבדתי אבדתי". ויש לפרש גם כן כי הוקשה לו מה שאמרה "אשר לא כדת", והוי ליה לכתוב "אשר לא כדת המלך", וכך משמע שם.

#**"ויעבור מרדכי וגו'"**= (פסוק יז). לפי פשוטו נראה כי פירשו "ויעבור מרדכי" מן אסתר, ותכף כאשר עבר ממנה "ויעש וגו'", ולא המתין אף שעה אחת, רק שעבר מפניה "ויעש". ובגמרא (מגילה טו.), אמר רב, עבר יום טוב ראשון של פסח בתענית. ושמואל אמר, שעבר ערקומיא דמיא. דקדקו גם כן מה שכתיב "ויעבור", ולכך פירשו ז"ל "ויעבור" שהפליג בתענית עד שהיה דוחה יום ראשון מפסח, ואמר שאם אין ישראל אין התורה, ולכך היה מתענה ביום ראשון של פסח. ושמואל סבר שהפליג מאוד בפעל התענית, שהיה מונע אליו שלא היה יכול להביאם אל התענית, והוא היה עובר ערקומא דמיא להביאם אל התענית. כי כבר אמרנו כי הצום צריך שיהיה לו אסיפה והוא היה מטריח עצמו ועבר ערקומא דמיא לאסוף אותם ולכך כתיב "ויעבור".

#**ויש לך**= לדעת כי מה שאמר ש"עבר ערקומא דמיא" יש רמז מופלג, שרצה לומר שהיה דוחה ועובר על המקטרג של ישראל, והוא השטן שבא להשטיף הכל, והוא עבר כח האומות, שנקראים "מים רבים", כדכתיב (שיר השירים ח, ז) "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה", ונקראו כך לפי שהם באים לשטף את ישראל, והוא היה עובר המונעים אשר הם חוצצים בין ישראל ובין אביהם שבשמים, וכדכתיב (איכה ג, מד) "סכותה בענן לך מעבור תפילה". וזה שאמר שעבר ערקומא דמיא, הם המקטרגים המסטינים השוטפים. וכהאי גוונא היה לאברהם ערקומא דמיא כשהלך לשחוט את יצחק בנו, כדאיתא במסכת סנהדרין. וכאן היה עובר ערקומא דמיא, הם המקטרגים והמסטינים המונעים האלו, נקראים "ערקומא דמיא". ולכך כתיב "ויעבור מרדכי", כאשר עבר ערקומא דמיא בתענית שלו, והבן זה.

#**"וצומו עלי שלשת ימים וגו'"**= (פסוק טז). מה שאמרה אסתר "צומו עלי שלשת ימים", מפני כי הם רבוי ימים, וכמו שאמרו ז"ל (תו"כ ויקרא טו, כה) "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ואין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים, מטעם זה כי מאחר ששלשה הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד. ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין [זה] קשיא, כי [אי] אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק. אבל שיהיה שלש ימים, שנקראים "רבים", וכאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו.

#**וכך אמרו**= במדרש (ב"ר נו, א) "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק" (בראשית כב, ד), "יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו" (הושע ו, ב), ביום השלישי של שבטים, שנאמר (בראשית מב, יח) "ויאמר אליהם יוסף ביום השלישי". ביום השלישי של מתן תורה, שנאמר (שמות יט, טז) "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר". ביום השלישי של מרגלים, [שנאמר] (יהושע ב, טז) "ונחבאתם שמה שלשת ימים". ביום השלישי של יונה, שנאמר (יונה ב, א) "ויהי יונה במעי הדג שלשה ימים". ביום השלישי של עולי גולה\* [דכתיב (עזרא ח, לב) "ונשב שם ימים שלשה". ביום השלישי של תחיית המתים, שנאמר] (הושע ו, ב) "יחיינו מיומים [ביום השלישי יקימנו]". ביום שלישי של אסתר, שנאמר (להלן ה, א) "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות". באיזה זכות, רבנין אמרין, בזכות "ביום השלישי" של מתן תורה (שמות יט, טז). ורבי לוי אמר, בזכות "יום השלישי" של אברהם (בראשית כב, ד), עד כאן. הרי לך כי אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים, מטעם אשר אמרנו.

#**ומה שהם**= חולקים על (להלן ה, א) "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות" באיזה זכות, למר בזכות שלישי דמתן תורה, ומר אמר בזכות "ויהי ביום השלישי" דאברהם, דבר זה הוא עמוק ומופלג. ומזה תבין גם כן מה שאמרו (ב"ר צא, ז) שאין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר מג' ימים. וזה שיש לישראל דביקות אל השם יתברך מצד היושר והצדק שנמצא בהם, ולפיכך דביקים בו יתברך, כי כל אשר עמו הכל יושר. ובשלשה יש בו היושר, כי כל שלשה יש בו אמצע, שהאמצע הוא היושר, והשנים הם הקצוות. ולכך אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים, מאחר כי בשלשה יש בו מדת הצדק\*, שהוא מדת היושר, ומצד זה יש דביקות לצדיק עם השם יתברך.

#**וחולקים מצד**= מה הדביקות בו יתברך יותר; כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו בעלי תורה והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת.

#**ולמר הדביקות**= בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד; כי למר, בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראוי שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך. ומחלוקת שלהם עניין מופלא מאוד מאוד.

#**ומה שאמרה**= "וצומו עלי שלשת ימים לילה ויום ואל תאכלו ואל תשתו", וקשה, פשיטא שאם יצומו, לא יאכלו ולא ישתו, ולמה היה צריך לכתוב. ועל פי הפשט יש לפרש שכך אמרה; שאם יהיה נודע להם התענית קודם שהתחיל, אז יצומו עלי, שיהיה זה תענית. ואם לא נודע ולא קבלו הצום, ואף אם לא קבלו הצום, אל יאכלו ואל ישתו, ואפילו אם הרוב לא קבלו התענית, לא יאכלו ולא ישתו. ומפני כך אמרה "וצומו עלי", שיהיו נגררים אחרי, וכיון שאני קבלתי הצום וגזרתי התענית על כל הצבור, כאילו קבלו עליהם, ולא יאכלו ולא ישתו.

#**אבל במדרש**= מפרש כי רמזה להם שיהיה התענית תשובה על מה שאכלו ושתו מסעודת אחשורוש, וכנגד זה לא יאכלו ולא ישתו, ויהיה להם צום כדי לכפר על חטאם, וכך יהיה כוונתם. וזה אמרם במדרש (ילקו"ש אסתר סימן תתרנו) "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו", וכי יש לאדם צום ואוכל, אלא אתם צמתם על שאכלתם ושתיתם מסעודתו של אחשורוש. והיאך היו צמים שלשה ימים לילה ויום, ולא היו מתים, אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום. ולמה ג' ימים, שאין הקב"ה מניח הצדיקים בצרה יותר משלשה ימים. וכן הוא אומר (יהושע ב, טז) "ונחבתם שמה שלשת ימים". וכן אתה מוצא בנינוה. ופירוש המדרש הזה כמו שאמרנו, שרמזה להם אסתר מה תהיה הכוונה בצום הזה. ואמרה שכך תהיה הכוונה שלא יאכלו וישתו, ובזה עושים תשובה שאכלו ושתו בסעודת אחשורוש.

#**ואמר שאין**= צריך רק שלשה ימים בצרה, והרי יש כאן מקצת יום ראשון וכל השני ומקצת השלישי. וזה גם כן נחשב שהיו שלש ימים בצרה, ולכך נאמר בזה שהיו שלשה ימים בצרה, והשם יתברך שמע תפילתם. וכן מוכח הכתוב, שאמר "ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום", והיה לו לכתוב "שלשה ימים ושלשה לילות". אלא שלא היה זה שלשה ימים, רק כי מקצת היום נחשב ככולו, ולכך אמר "לילה ויום", שכל התענית לא הוה רק "לילה ויום", רק שהיו מפסיקין מבעוד יום, וכן מקצת לילה. וכמה ימים בחודש שהיה הצום יתבאר לקמן בפסוק "ויאמר המלך", עיין שם.

<> כדי ליישב שאלה זו כתב כאן רש"י "ומרדכי ידע - בעל החלום אמר לו שהסכימו העליונים לכך, לפי שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר, ושנהנו מסעודת אחשורוש". וכן הראב"ע בשני פירושיו מרמז לקושי זה. וכן היוסף לקח הקשה כן [למעלה ג, יב]. וכן האריך בזה כאן המנות הלוי [קכז:]. והמלבי"ם כאן הקשה "מהי הרבותא שמרדכי ידע, הלא היה הדת גלוי לכל העמים". וראה להלן ציון 13.

<> פירוש - בספרים שיצאו מבית המלך לא נתפרש שהגזירה יצאה לעולם על ידי המן הרשע, והיה ניתן לחשוב שכך גזר אחשורוש ללא התערבות של המן, וכמו שמבאר.

<> כי "פתשגן הכתב" [למעלה ג, יד] הוא מפרט את ציווי המלך [כמבואר למעלה פ"ג לפני ציון 628], ולא מי הביא לציווי זה.

<> בפתיחה [לאחר ציון 261], ופ"ג [לאחר ציון 529, ולאחר ציון 580]. וראה להלן ציון 190, ופ"ה ציון 195.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 261]: "פירוש זה, שבא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל". וראה להלן ציונים 17, 190, ופ"י הערה 60.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 277]: "כי כאשר המתנגד הוא האדם ולא מלך, אז הוא מבקש לאבד את הכל, כמו שעשה המן. כי אמרו זכרונם לברכה [אבות פ"ג מ"ב] ש'אם אין מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ודבר זה בארנו במקומו בחבור דרך חיים [שם] כי האדם מצד שהוא אדם אשר נברא שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חבירו, שלא יהיה נמצא אחר זולתו. לכך המן, אילו היה מלך, לא היה מבקש לאבד את הכל. אבל זה היה אדם, לכך היה רוצה לבלעות את ישראל. ודבר זה נרמז בכתוב [תהלים קכד, ב-ג] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו', כמו שאמר גם כן 'איש את רעהו חיים בלעו'. כמו שאמרנו כי האדם נברא יחידי, שתראה מזה כי כן בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]... המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', כמו שבארנו". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 529] כתב: "ומצד כי הוא מלך אשר הכל הוא תחתיו, ובפרט מלכות כמו אחשורוש שהוא היה מולך בכיפה [מגילה יא.], אשר מן השם יתברך [באה] אליו המלכות, שאין השכל נותן שיהיה בא ממנו האבוד אל האומה של ישראל, כי המלך הוא להעמיד הכל, לכך אין למלך לכלותם. והמן הוא היה מוציא אותם מרשותו של אחשורוש, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכד, ב] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', ולא מלך [מגילה יא.]. כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון. מה שאין כן באדם, כי האדם אדרבה, רוצה לכלות האחר, כמו שכתבנו למעלה". ובהמשך שם [לאחר ציון 578] כתב: "כי הנביאים מתנבאים על התוכחה מן השם יתברך שלא יבא עליהם. ומפני כי הוא יתברך חס על ברואיו, אינם יראים כל כך. אבל הסרת הטבעת מורה כי המלך מסלק מאתו דבר זה, ונותן אותו ביד האדם. וכל זמן שהוא ביד המלך, כבר התבאר כי הוא מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, והם כמו שלוחים מן השם יתברך, גם כן אין רצונם לכלות הכל. אבל כאשר נמסר לאדם הדיוט, מפניו הם יראים, כמו שהתבאר למעלה". ובהמשך הפרק הזה [לאחר ציון 189] כתב: "כי מרדכי בא לומר לאסתר כמה גדול הוא הצרה, כי אילו אחשורוש עשה זה מעצמו ככה, כבר אמרנו כי אין גזירת המלך קשה... אבל כבר יצאו ישראל מיד אחשורוש על ידי הכסף שנתן לאחשורוש, ואינם ביד המלך, רק ביד המן, ובשביל זה הצרה גדולה היא מאוד". וראה להלן פ"ח הערה 359.

<> מרדכי.

<> של המן.

<> פירוש - מרדכי הכיר בהמן שהוא עמלקי, וכמו שאמרו [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" [ראה להלן ציונים 49, 176, 319, 330]. וביונתן בן עוזיאל [למעלה ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא", וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 97. וכך עמלק מתואר שהוא קוץ מכאיב [אסת"ר ט, ב], ויובא להלן ה, יד [לאחר ציון 594]. וכן רבנו בחיי [שמות יח, א] כתב: "ידוע כי זרעו של עשו קוץ מכאיב לישראל בכל הדורות". והוא על שם הפסוק [יחזקאל כח, כד] "ולא יהיה עוד לבית ישראל סילון ממאיר וקוץ מכאיב מכל סביבותם השאטים אותם וידעו כי אני ה' אלקים", ושם מדובר באויבי ישראל, וכמו שכתב רש"י [שם] "לפי שניבא על עמון ומואב ופלשתים ואדום וצור וצידון שהם שכיני ארץ ישראל שיחרבו, ומאחר שיאבדו כולן לא יהיה סילון וקוץ לישראל בכל סביבותם שיכאיבם ושירע להם". ורש"י [במדבר כא, א] כתב: "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל מזומן בכל עת לפורענות" [ראה למעלה הקדמה הערה 576, פ"ה הערה 598, להלן פ"ח הערות 100, 104, 201, ופ"ט הערה 156].

<> "גבה המן מאחשורוש - שמלאו לבו לדבר מה שלא עלה על לב אחשורוש" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו לא הובא האיכא דאמרי הזה, אך הובא בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכמלוקט למעלה פ"א הערה 1, פ"ב הערה 27, ופ"ג הערה 197. וראה להלן הערות 72, 131, 277, 446, 455.

<> "גבר מלכא עילאה - כינוי הוא להיפוך, בלשון נקיה" [רש"י שם].

<> "כאשר ראה [מרדכי] כי המן כתב ספרים להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים ואין הקב"ה עושה דין בו, כאילו גבה חס ושלום מלכא תתאי, ולכך היה ירא מרדכי מאחר שאין הקב"ה עושה דין בו, אם כן החטא גדול כל כך, ויהיה [המן] גומר מחשבתו מה שירצה" [לשונו בהמשך].

<> "והרי כתיב [למעלה ג, טו] 'והעיר שושן נבוכה', אם כן הכל ידעו" [לשונו למעלה לפני ציון 1].

<> כמבואר למעלה כמה פעמים, וכגון למעלה פ"א [לאחר ציון 44] כתב: "קשה, שהיה לו לכתוב [למעלה א, א] 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם 'מלך'... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 491] כתב: "כי המן חשב כי המלך לא ישמע לו שיהיה מאבד אומה שלימה". ושם [פסוק טו (לאחר ציון 665)] כתב: "אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, פ"א הערות 99, 108, ופ"ג הערות 492, 533, 586, 594, 652, 667.

<> פירוש - לכך מרדכי חשש מגזירה זו, כי מעשה זה הוא פרי ידיו של המן, ולא של אחשורוש, ויש לחשוש מאדם יותר ממלך, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 4]. ולהלן [ו, יא (לאחר ציון 267)] יישב שאלה זו באופן נוסף, והוא שהגזירה נודעה למרדכי לפני יג ניסן, ורק כתיבת הספרים למדינות המלך הרחוקות היתה ביום יג ניסן [להלן ג, יב], אך בשושן כבר יצא כתב מוקדם יותר. ומרדכי ידע שהמלך נתן את כל היהודים שבכל מדינות המלך לידי המן לפני יג ניסן, וזה דבר שאחרים לא ידעו.

<> "כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם" [לשונו למעלה לפני ציון 5].

<> פירוש - ההבדל בין שתי הדעות האלו הוא, שלדעה הראשונה המן חפץ בדבר שאחשורוש לא היה עושה [לאבד אומה שלימה], וכמו שפירש רש"י בגמרא [מגילה טו.] "גבה המן מאחשורוש - שמלאו לבו לדבר מה שלא עלה על לב אחשורוש" [הובא בהערה 10]. נמצא שעיקר ידיעת מרדכי ["ומרדכי ידע"] היה שידע כי דבר זה נעשה על ידי המן, ולא על ידי אחשורוש. אך לדעה השניה יש כאן תוספת ידיעה, שהואיל ואחשורוש נכנע לדעת המן, לכן מרדכי הבין מכך שנחתם הדבר למעלה, דכיון שראה שניתנה רשות לעשות דבר אשר אינו מן הסדר וממנהגו של עולם, בהכרח שאיירי בגזירת עירין עליונים.

<> להרוג אומה שלימה. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 49] כתב: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל". ושם [לפני ציון 99] כתב: "פורעניות כמו זה שהוא שנוי סדר העולם, לכלות ולאבד אומה שלימה". וראה למעלה פ"ג הערות 492, 652, 656, ולהלן פ"ו הערה 225.

<> "אף כי" - בפרט כי.

<> פירוש - הואיל והוא דבר זר מאוד, לכך נראה בעליל שמדובר בגזירה מן השמים, ולא בדבר הנתלה בפגעי הזמן, בבחינת "נס להרע" [ראה ריטב"א יומא נד:]. ובסמוך כתב "אם כן החטא גדול כל כך, ויהיה גומר מחשבתו מה שירצה, ולכך 'יקרע מרדכי את בגדיו'".

<> יש להעיר, שעל שתיקת הקב"ה בכגון דא אמרו חכמים [יומא סט:] "למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה', שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר [דברים י, יז] 'האל הגדול הגבור והנורא'. אתא רמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו ["שראה שרי נבוכדנצר נכנסין להיכל ומריעים בו ככל רצונם" (רש"י שם)], איה נוראותיו, לא אמר 'נורא'. אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בבניו ["זה שבעים שנה" (רש"י שם)], איה גבורותיו, לא אמר 'גבור'. אתו אינהו ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים ["שכובש יצרו כל השנים הללו שנשתעבדו בהן, ומאריך אפו על כל הגזירות שגוזרים על בניו" (רש"י שם)]. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות ["מן יום החורבן אתה למד נוראותיו, שכל האומות נאספו להשמידם, ונתקיימו מהן" (רש"י שם)]". הרי שהחכמים הבינו את שתיקתו יתברך, ומחמת כן זכו להקרא "אנשי כנסת הגדולה", ומדוע מרדכי [שהיה אף הוא מאנכה"ג (הקדמת הרמב"ם למשנה תורה)] מסיק משתיקת הקב"ה ש"גבה מלכא עילאי". ואולי אפשר לומר שנהי שאנשי כנסת הגדולה הבינו את שתיקתו יתברך, אך הבנה זו גופא באה אליהם רק בעקבות גאולת פורים, וכפי שכתב המהרש"א יומא סט:, וז"ל: "עד דאתו אנשי כנסת הגדולה שהיו גם בסוף שבעים שנים של גלות בבל, וראו באותן השנים שנצולו ישראל מכמה צרות, כגון מעשה המן שנצולו על ידי מרדכי, שהיה מכלל כנסת הגדולה, חזרו לומר הרי בכל השנים הללו שהאריך אף הקב"ה לרשעים, זו היא גבורתו, שכובש את יצרו". לכך בטרם שבאה גאולת פורים, עדיין רועמת השאלה "איה נוראותיו, איה גבורותיו".

<> לשון הפסוקים שם [בראשית מד, יב-יג] "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא הגביע באמתחת בנימין, ויקרעו שמלותם וגו'".

<> "ותרן - לעבור על כל פשעם. יופקרו חייו וגופו, שמורה אל הבריות לחטוא" [רש"י ב"ק נ.]. וראה למעלה פ"ג הערה 659.

<> תרגום: מאריך אפו וגובה את שלו.

<> בא לבאר ריש דברי המדרש, שקריעת הבגד של מרדכי היא מחמת שבנימין גרם לאחיו שיקרעו בגדיהם.

<> "דין גמור, שהוא הכליון הגמור" [לשונו להלן ד, ה].

<> פירוש - אין מעשה של כליון יותר מקריעת בגדים. ונראה שזהו מצד שני צדדים; מצד הקורע, ד"כל קריעה צריך כח" [לשונו בנתיב העבודה פי"א (א, קי:)]. וכן מצד ההפסד שנגרם לבגד, שלוקח בגד שלם ומכלה אותו על ידי הקריעה, "כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד" [לשונו בנתיב התורה ס"פ ז (שכב:)] ועל אביו ואמו אינו מאחה את הקרע לעולם [יו"ד סימן שמ, סעיף יז]. וכן לא מברכים על הקריעה, "דכיון שהיא קלקלה לא רצו לתקן בה לשון מצוה" [שבט יהודה יו"ד סימן שמ]. ואמרו חכמים [מו"ק כד.] "אבל שלא פרע ולא פירם חייב מיתה", ובגו"א ויקרא פ"י אות ז [רי:] למד מכך כמה האבילות היא חמורה.

<> כמו קריעה על המת, שהמשחית לצורך מצוה אין בו משום בל תשחית, שנדחה איסור זה מפני המצוה, שהרי ציוו חכמים לקרוע על המת [שלטי הגבורים ע"ז פ"א בשם מהר"פ.]. והטעם הוא כי הקריעה עצמה היא הפסד גמור, ולכך היא נעשית רק על הפסד גמור שנעשה לו. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פי"א [רעח:] כתב: "אל תתגודדו למת [דברים יד, א], שהיה דרך שלהם [של האומות] לעשות השחתה בעצמם בשביל ההשחתה שהגיע למת".

<> כי הספרים יצאו עכשיו בחודש ניסן [למעלה ג, ז], ונכתב בהם שבעוד אחד עשר חודש [בחודש אדר] יעשו הגוים ח"ו כליה לישראל [שם פסוק יג], אך בינתים לא אירע דבר. וכן היוסף לקח כתב כאן: "אין הקריעה הזאת שקרע בגדיו כקריעה על המת, שהוא אחר היאוש, וכדי לשאת הקרע לאבילות, שהרי ראינו לא מנע עצמו מן הרחמים. ואדרבא, היה לבו בטוח בישועת ה', שנאמר [להלן פסוק יד] 'רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'".

<> פירוש - קריעה שלא ראויה היא בגדר בל תשחית [קידושין לב.], ולכך אין לקרוע יותר מטפח [שו"ע יו"ד סימן שמ ס"ג] משום שהוא בל תשחית [ב"ק צא:, וראה ברכי יוסף יו"ד שם], ואיך צדיק כמרדכי עשה מעשה מעין זה. והרי על צדיקים בפרט נאמר [חולין צא.] "מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם, וכל כך למה, לפי שאין פושטין ידיהן בגזל". ואודות שמרדכי הוא צדיק, כן אמרו [מגילה י:] "'לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה' [קהלת ב, כו], זה מרדכי הצדיק". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 812] כתב: "כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי". ואם כן, "איך נעשה דבר זה מן הצדיק מרדכי", והלא [יבמות צט:] "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן".

<> כי הגביע נמצא באמתחתו בעלילה [בראשית מד, יב-יג].

<> בגו"א במדבר פל"א אות ט כתב: "אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים [בראשית לז, לו], ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה", והובא למעלה פ"א הערה 1159, ופ"ב הערה 413.

<> יש להבין, דסוף סוף כיצד מרדכי הצדיק עשה קריעה שאינה כל כך ראויה, הרי עדיין לא היה כאן הפסד. וכדי ליישב זאת כתב בסמוך [לאחר ציון 49] בזה"ל: "כל דבר שמגיע לצדיק שהוא יוצא מן הסדר והוא שנוי גדול, כמו זה, צריך לזה סבה, ואם לא כן לא הגיע דבר כמו זה לצדיק דבר שהוא יוצא מסדר העולם. ומכל שכן מאחר כי מצינו שגרם בנימין הקריעה לשבטים, ועתה הקריעה היה לבנימין, שיש לתלות זה בזה". נמצא שהתקלה הזאת [לקרוע בגדיו שלא כראוי] הגיעה אליו מחמת בנימין אביו.

<> במדרש למעלה הובאה דעה זו בשם "רבי איבו".

<> כי לא היה ברור שיוסף מת, ויעקב עצמו הסתפק בדבר, וכמו שכתב רש"י [בראשית מב, לו] "אותי שכלתם - מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף", והגו"א שם [אות כז] כתב: "שהיה חושד אותם על יוסף, ולא שידע זה בודאי, רק חשד איכא".

<> אודות שהבגדים דבקים באדם, הנה אמרו חכמים [שבת כג:] "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", ובח"א שם [א, ז:] כתב לבאר בזה"ל: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.], שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו" [הובא למעלה פ"א הערה 466].

<> לשונו להלן [פסוק ד] "כי השק הזה הוא הדבק על בשרו... ולפי שתפס יעקב את השק, שנאמר 'וישם שק במתניו', ולפיכך לא זז השק מזרעו. וכל זה מפני כי השק דבק על בשרו של אדם ביותר, ומורה זה כי הצרות לישראל הם תמיד, כי הם רודפים אחריהם ודביקים, כמו השק הזה שהוא דבק על בשרו".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קכג.]: "יעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער. והוא שאמר [בראשית מג, יד] 'ואל שדי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די. וכמו שאמר לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, כי לא שקט מנעוריו". וכן הוא בנצח ישראל פמ"ו [תשעג:], וח"א לגיטין נו. [ב, קג.], וראה להלן הערה 344. ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי, והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפגעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר [קהלת ג, טו] 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומדה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה. ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשה, וכאשר היה בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני מן המקריים והפגעים, ומזה בא החולשא. ודבר זה לא היה רק ליעקב, כי לו היה המדה הזאת בפרט, כאשר ידוע... ודבר זה היה גורם שהגיע יעקב אל המדריגה העליונה, שקרבו השם יתברך מכל אדם, דכתיב 'והאלקים יבקש את הנרדף'. וזה בעצמו החולי, שרודפים אחריו הפגעים, והשם יתברך מקרבו, והוא עמו" וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז, והערה הבאה.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 72]: "מדת יעקב, שהיה נודר בעת צרה, דכתיב [בראשית לה, ג] 'לאל העונה אותי ביום צרתי'. וכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ולא 'שם אלקי אברהם'". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "יעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'וקל שקי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרתי די [רש"י שם]. ולכך אמר יעקב לפרעה 'ימי שנותי מעט ורעים'. ועוד כתיב 'לקל העונה אותי ביום צרתי וגו''. לכך כתיב 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', מי שענה את יעקב בצרתו יענה אותך גם כן". וראה להלן הערה 344. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פ"כ [רחצ.] ביאר שמדת אברהם היא חסד, והיא תואמת לעולם הזה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא אינה תואמת לעולם הזה. וממילא יוסבר מדוע לאברהם היתה טובה וברכה [דר"ח פ"ה מ"ד (קכה.)], ואילו יעקב רוב ימיו היו בצער. כי חילוק זה נובע ממידותיהם; מדת אברהם היא חסד, והיא מדה התואמת לעולם הזה, ולכך ימי אברהם בטובה וברכה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא מדה אשר אינה ראויה לעולם הזה, ולכך ימי יעקב הם בצער. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פ"ט [נד.], שאברהם לא היה בכלל גירות, ויצחק היה בכלל גירות אך לא בכלל שעבוד, ויעקב [עם שבעים נפש] היה אף בכלל שעבוד. וראה להלן הערה 344, שנקודה זו התבארה שם.

<> אודות השייכות בין בגדו של אדם לגופו [בשרו] של אדם, כן כתב בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח:], וז"ל: "כי המלבוש הוא שייך לאדם, והוא כגופו. שהרי כאשר נברא האדם, כמו שהשם יתברך ברא גוף האדם, כך כתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים כתנות עור וילבישם'. ואם כן המלבוש שייך לגוף האדם, והוא כמו גוף האדם". ואודות שהשק דבוק לבשר, ראה להלן הערה 108.

<> מעין מה שאמרו [יבמות קכא:] "תנו רבנן, מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין ["לעולי רגלים ומים מתכנסים בהן והיו שותין הן ובהמתן" (רש"י שם)] שנפלה לבור הגדול. ובאו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא, שעה ראשונה אמר להם, שלום ["שעדיין יכולה לחיות" (רש"י שם)]. שניה, אמר להם שלום. שלישית, אמר להם עלתה ["אבל שלישית שאינה יכולה לחיות, אמר להן עלתה לה, שידוע היה לו שלא תמות שם, כדלקמן, דבר שהיה מתעסק בו אותו צדיק אביה, לא יכשל בו זרעו" (רש"י שם)]... אמרו לו, נביא אתה ["לידע שלא תמות" (רש"י שם)]. אמר להם, לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא דבר שהצדיק מתעסק בו ["בטורח עשייתו" (רש"י שם)] יכשל בו זרעו". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "יכשל בו זרעו. לפי שמעשה האדם וזרעו הם שוים, כי גם בניו יקראו מעשה ידיו, כדכתיב [קהלת ה, ה] 'למה יקצוף ה' על קולך וחבל מעשה ידיך', והם הבנים [שבת לב:]. ולפיכך היה מתמיה דבר שנצטער עליו לעשותו יכשל בו זרעו, שהם גם כן מעשה ידיו". והרמב"ן [דברים כט, יז] כתב: "כי משורש מתוק לא יצא מר, וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד ולא הרהר כלל בע"ז, לא יוליד מודה בה" [ראה להלן פ"ט הערה 53]. וראה למעלה פ"ג הערה 383, שנתבאר שם שאם היתה ליעקב אבינו דביקות גמורה בה', אז לבניו לא היה פירוד מה'. והם הם הדברים. ובגבורות ה' ר"פ ה כתב: "התבאר לך בפרק שעבר כי ראוי היה שישתעבדו ישראל במצרים... וכך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים, והיו הבנים דומים לאב". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכ:] כתב: "יעקב בתכלית האבות וסוף שלהם, ולפיכך מן יעקב יורשים ישראל תכליתם ואחריתם, כי יעקב בסוף ותכלית האבות, וירשו הבנים ענינו". וראה להלן הערה 110.

<> "בן אוני - בן צערי" [רש"י שם].

<> הנה המדרש הנ"ל [אסת"ר ח, א] ביאר שהשק עבר בירושה לא רק למרדכי, אלא גם לאחאב ולבנו יורם [הובא למעלה לאחר ציון 23], ואחאב היה משבט אפרים [רש"י בראשית מח, ח], שהוא שבט יוסף. וא"כ צ"ב מדוע כאן מגביל את השק לשבט בנימין [שנולד בצער אמו], כאשר השק נמצא גם אצל שאר בני יעקב. וראה להלן הערה 58.

<> יש להעיר, כי רחל קראה לבנימין "בן אוני", אך יעקב קרא לו "בנימין", וכמו שנאמר [בראשית לה, יח] "ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין", וכיצד אפשר לתלות את ירושת בנימין מיעקב בשם שרחל קראה לו, ולא בשם שיעקב קרא לו. ובמיוחד שיש להעיר כן לפי דבריו בח"א לסוטה לו: [ב, עג.], שכתב: "ואביו קרא לו 'בנימין', נגד 'בן אוני' שקראה לו אמו, קרא לו אביו 'בנימין' על שם ימין, הפך 'בן אוני', כי הימין הוא לטוב. כי בנימין יש בו שתי בחינות; האחד מצד האם, והוא 'בן אוני', והשני מצד האב, והוא 'בן ימין'. ומפני שיש לו שתי בחינות מחולקות, נולדו עם בנימין שתי תאומות [רש"י בראשית לה, יז]... ויש לך לדעת כי היה בנימין כלול מדין ורחמים, כי לעולם האחרון הוא הכל, במה שהוא משלים הכל. ולכך היה כלול בנימין מדין וחסד. ולכך אמו קראה לו 'בן אוני' שהוא דין, ואביו קרא לו 'בנימין', רצה לומר 'בן ימין', שהוא הפך 'בן אוני', והבן הדברים". וראה גו"א בראשית פל"ה אות יב. הרי ששם "בנימין" עומד כנגד שם "בן אוני", והוא הפך לו, וכיצד ירושת בנימין מאביו תתלה בשם שאביו בא להפקיע ממנו. והרי גם מרדכי נקרא "איש ימיני" ולא "איש אוני", נמצא שמרדכי מתייחס לשם "בנימין" יותר מאשר לשם "בן אוני". אך לפי הרמב"ן שם הדבר מיושב, שכתב: "והנכון בעיני כי אמו קראתו 'בן אוני', ורצתה לומר בן אבלי... 'לא אכלתי באוני' [דברים כו, יד]. ואביו עשה מן 'אוני' כחי, מלשון 'ראשית אוני' [בראשית מט, ג]... ולכן קרא אותו 'בנימין', בן הכח או בן החוזק... רצה להיות קורא אותו בשם שקראתו אמו, כי כן כל בניו בשם שקראו אותם אמותם יקראו, והנה תרגם אותו לטובה ולגבורה". הרי שם "בנימין" אינו אלא תרגום לטובה של שם "בן אוני", ושם "בן אוני" לא זז ממקומו. ועוד אפשר לומר, שהואיל ובנימין נולד מתוך צער אמו, שמתה בלידתו, ועל כך נקרא "בן אוני", אזי זו גם צרת יעקב, וכפי שיעקב אמר על מיתת רחל "מתה עלי רחל" [בראשית מח, ז], ומכך למדו חכמים [סנהדרין כב:] "אין אשה מתה אלא לבעלה". וצרף לכאן דברי החזקוני [בראשית לז, ג], שכתב: "כי בן זקנים הוא לו - ואם תאמר, הרי בנימין בן זקונים. אלא אין אהבת בנימין קשורה בלבו של יעקב כאהבתו של יוסף, לפי שכשילדתו אמו מתה". נמצא שמיתת רחל היא גם צרת יעקב. וראה להלן [לאחר ציון 108] שחזר והביא את המדרש הזה.

<> פירוש - מכל שכן וביתר שאת שיש לתלות את זעקת מרדכי במה שיעקב הביא לזעקת עשו, שאם תולים את קריעת הבגדים בבנימין "אף כי בנימין לא עשה דבר" [לשונו למעלה לפני ציון 32], ק"ו שיש לתלות זעקת מרדכי ביעקב, שיעקב גרם לזעקת עשו. וראה להלן ציון 52.

<> כמו שאמרו בילקו"ש ח"ב סימן תתרנו, וז"ל: "וכי הדיוט היה מרדכי שהיה צווח, וכי אין הקב"ה שומע לחישות אלא לצווחות; חנה הרהרה בלבה ושמע הקב"ה לחישתה, שכן הוא אומר [ש"א א, יג] 'וחנה היא מדברת על לבה', מה כתיב [שם פסוק יז] 'ואלקי ישראל יתן את שלתך'" ובכל התנ"ך נאמר "צעקה גדולה ומרה" רק פעמיים; כאן, ואצל עשו [בראשית כז, לד], ולכך חז"ל חיברו ביניהן. ואפילו כשהמקרא מדגיש את מימדי הצעקה, מ"מ נקט רק בתיבת "גדולה" ולא בכפל לשון "גדולה ומרה", וכמו שנאמר [שמות יא, ו] "והיתה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסיף".

<> "צריך לזה סבה, ואם לא כן לא הגיע דבר כמו זה לצדיק, דבר שהוא יוצא מסדר העולם" [לשונו בהמשך].

<> כמו שאמרו [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" [הובא למעלה בהערה 9, ולהלן הערה 176].

<> אודות ש"שנוי" הוא יציאה מן הסדר, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 45], וז"ל: "כי שם 'אחשורש' מורה על מהותו, שהוא יוצא מן הסדר הראוי, כי כל הדברים אשר נרמזו בשם 'אחשורש' מורים על שנוי", ושם הערה 47.

<> אודות שלא יגיע לצדיק דבר היוצא מסדר העולם, כן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.], וז"ל: "בפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה''... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, &**והוא מן השם יתברך**^, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן. אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 513, ופ"ג הערה 641]. וצרף לכאן את יסודו שהצדיק אינו יוצא מן הסדר [ולכך לא יגיע אליו דבר היוצא מן הסדר], וכמו שכתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 66], וז"ל: "כי הצדיק מציאותו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם". ובנתיב התורה פ"א [לג:] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ב הערה 67].

<> וכמבואר בהערה 46 שהכל שכן הוא, שאם תולים את קריעת הבגדים בבנימין "אף כי בנימין לא עשה דבר" [לשונו למעלה לפני ציון 32], ק"ו שיש לתלות זעקת מרדכי במה שיעקב גרם לזעקת עשו.

<> יעמוד על סדר הפסוקים, ויעיר שפסוקנו [פסוק ג] נראה כחוצץ בין הפסוק שלפניו [פסוק ב] לפסוק שלאחריו [פסוק ד], דלכאורה היה צריך להסמיך את פסוק ד לפסוק ב, וכמו שמבאר.

<> לשון היוסף לקח: "היתה ביאתו זאת אל שער המלך כדי להודיע לאסתר". וכן הראב"ע נוסח ב בפסוק ב כתב: "ויבוא עד לפני שער המלך שושן הבירה, אולי ימצא שם אחד מסרסי אסתר".

<> כמבואר בפסוקנו "שק ואפר יוצע לרבים".

<> כמו שכתב כאן ר"מ חלאיו [פסוק א], וז"ל: "וילבש שק - כך היה מנהגם על כל צרה שלא תבוא על הצבור... וכן בדברי רבותינו בתענית צבור [תענית טז.] 'למה מתכסין בשקים, לומר הרי אנו חשובים לפניך כבהמה'". וראה הערה 60.

<> לכך הוכנס פסוקנו [פסוק ג] בין פסוק ב לפסוק ד, כדי להפריד בין מגמת פסוק א למגמת פסוק ב. כי לולא פסוקנו היינו אומרים שלבישת השק [פסוק א] והגעה עד שער המלך [פסוק ב] נעשו כדי שנערות אסתר יגידו לאסתר המלכה על המתרחש. אך לאחר שפסוקנו מציין שבכל מדינות המלך לבשו שק, ממילא מתברר שלבישת השק של מרדכי [פסוק א] אינה בשביל שיגידו לאסתר, אלא משום אבילות וצער. ואם תאמר, אם כן פסוקנו היה צריך להאמר בין פסוק א לפסוק ב, שלאחר שנאמר שמרדכי לבש שק, היה צריך להאמר שבכל המדינות לבשו שק, וממילא נבין מכך שלבישת השק של מרדכי אינה משום שיאמרו לאסתר, אלא משום אבילות וצער. ויש לומר, דזה לא קשיא, כי פסוק ב הוא המשך לפסוק א בנוגע ללבישת השק, שלאחר שנאמר בפסוק א שמרדכי לבש שק, הוצרך לומר "ויבוא עד לפני שער המלך כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק", ואי אפשר להפריד בין הדבקים. ולכך המקום הראשון שניתן לבאר שאף בשאר מדינות לבשו שק, הוא פסוקנו. וראה להלן הערה 106.

<> כפי שנזכר בפסוק א "ויקרע מרדכי את בגדיו". ואע"פ שלמעלה [לאחר ציון 31] ביאר שמרדכי קרע מחמת שאביו בנימין גרם קריעה לשאר השבטים, ואם כן אין מקום להקשות מדוע שאר בני אדם לא קרעו, שהרי "עדיין לא נעשה דבר שהיה קורע מרדכי עליו" [לשונו למעלה לפני ציון 30], ורק מרדכי קרע משום שהוא משבט בנימין. מ"מ מעיר משאר בני שבט בנימין, שעליהם לא נזכר כאן שקרעו. אך יותר נראה לומר שכל ישראל בדור ההוא נמשכו אחר מרדכי, וכמו שכתב הפחד יצחק, פורים, ענין ט אות ד, וז"ל: "ביום הפורים כל היהודים נקראים הם על שם מרדכי. ביום הפורים מרדכי הוא ראש ההנהגה. היום כלנו טפלים למרדכי, ועל ידי זה זכתה כנסת ישראל [למה שזכתה]" [הובא למעלה פ"ג הערות 80, 210]. לכך הואיל ומרדכי קרע [מחמת היותו משבט בנימין], ממילא אף שאר ישראל יקרעו עמו. והרי כך מוכח מיניה וביה; הנה לבישת השק גם כן היא מיוחדת לשבט בנימין שנקרא "בן אוני" [בראשית לה, יח], וכמבואר למעלה הערה 43, ועם כל זה כל ישראל לבשו שק ["שק ואפר יוצע לרבים"], ולא רק שבט בנימין. ובעל כרחך לומר שזהו משום שכל ישראל נמשכו אחר מרדכי, וא"כ הוא הדין גם לקריעה, שגם בזה כל ישראל נמשכו אחר מרדכי.

<> רמב"ם הלכות אבל פ"ט ה"ו "מנין שקורעין על הנשיא ועל אב בית דין ועל שמועה שבאה שנהרג רוב צבור, שנאמר [ש"ב א, יא-יב] 'ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם וגם כל האנשים אשר אתו ויספדו ויבכו ויצומו עד הערב... ועל עם ה' ועל בית ישראל כי נפלו בחרב', זו שמועה רעה" [מקורו ממו"ק כו.]. וראה להלן הערה 102.

<> כפי שכתב הגר"א כאן "וצום ובכי - הם החמישה דרכי תשובה המפורשים במסכת תענית [טו.-טז.]", ובביאור רבינו יונה [למעלה ג, י] כתב: "עשו כל התיקונים 'שק ואפר וכו'' ראשי תיבות 'תשובה'" [&**ת**^ענית, &**ש**^ק, &**ו**^אפר, &**ב**^כי, &**ה**^ספד]. הרי שהפסוק נוקט בדרכי תשובה, ולא איירי בשעה ששמעו השמועה. וראה למעלה הערה 56, ולהלן הערה 107.

<> בא לבאר את הצורך לומר רישא דקרא "ותבואנה נערות אסתר וסריסיה ויגידו לה", ולא לפתוח את הקרא במלים "ותתחלחל המלכה מאד".

<> פירוש - בדרך כלל סריסים לחוד ונערות לחוד, כי הסריסים הוזכרו לחוד [למעלה א, פסוקים י, יב, טו, ועוד], וכן הנערות הוזכרו לחוד [למעלה ב, ט, ולהלן פסוק טז], ואילו כאן הוזכרו הם יחד ["נערות אסתר וסריסיה"], וזה מורה על הרבה משרתים שבאו אל אסתר בפעם אחת.

<> כי בהלה באה מדבר חדש שאינו מוכר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ב אות כו, וז"ל: "שייך חרדה כאשר דבר חידוש הוא". וכן כתב המלבי"ם [ישעיה יט, טז], וז"ל: "חרדה היא הבהלה הפתאומית מפגע חדש אשר פגעו... והנה יקרה לפעמים שהאדם יתבהל פתאום ויחרד גם לדבר קטן פתאומי אשר פגעו".

<> פירוש - מדוע אסתר עצמה לא ידעה מעצמה על גזירת המן, אלא רק עכשיו באה אליה הידיעה הזאת. וכן מבואר מדבריו בסמוך ש"ותתחלחל" מוסב על גזירת המן, ולא מהתנהגות מרדכי. אמנם רש"י [סוטה כ: ד"ה ביעתותא] כתב "באסתר שבאת לה שמועת מרדכי פתאום", ומשמע מכך שאיירי בשמועת מרדכי, ולא בשמועת המן.

<> "פנימה - צנועה, ואין דרכה לצאת ולסבב בעיר" [רש"י גיטין יב.]. וביבמות עז. כתב רש"י "אין דרך אשה לצאת מביתה". ובנצח ישראל פ"ט [רמא.]: "עיקר הגלות הוא לנשים, כי הנשים הן יושבות ביותר במקומן ובבתיהן, כי 'כל כבודה בת מלך פנימה'" [הובא למעלה פ"ב הערות 35, 37]. ובמיוחד שבפסוק הזה נתפרש שזו הנהגת מלכות ["בת מלך"], דבודאי שאסתר המלכה תנהג כן.

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 34]: "'כל כבודה של בת מלך פנימה', והיתה [אסתר] נסתרת. ובפרט זאת ששמה 'אסתר', שכל עניינה היה הצניעות והסתירה, כמו שכתבנו שכל עניין אסתר היה דבר זה". וכן 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". ולמעלה פ"ב [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". ושם [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" [ראה למעלה פ"ב הערה 36].

<> כי "ותתחלחל" פירושה פחד ובהלה [ראב"ע כאן], ולשון "בהלה" מצוי הרבה במקרא, לעומת לשון "ותתחלחל" שנאמר רק כאן.

<> לשון הראב"ע כאן [נוסח ב]: "ותתחלחל - מגזרת 'חיל' [שמות טו, יד], ובא כפול, כמו [ישעיה כב, יז] 'מטלטלך'".

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ח [תשצח.]: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה, שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.]. וראה להלן פסוק ה [לאחר ציון 128].

<> חוזר לשאלתו הקודמת [לאחר ציון 63], ששאל "ואין להקשות כי למה לא ידעה אסתר קודם" [אודות גזירת המן]. ולמעלה תירץ זאת מפאת צניעותה של אסתר, ומעתה יתרץ זאת כי כך סיבב הקב"ה כדי שאסתר תתחלחל ותפעל יותר חזק.

<> פירוש - הקב"ה סיבב שהידיעה על גזירת המן תבוא לאסתר באופן שהידיעה הזאת תעורר אותה לפעול בזריזות רבה כדי לבטל הגזירה הזאת [ראה הערה 76]. וזה אכן היה כאשר נודע לאסתר על כך מתוך הזעקה הגדולה ומרה של מרדכי, ועל לבישת השק שלו, שדברים אלו הם זרים ומופלגים, היוצאים מסדר העולם [כמבואר למעלה מציון 46 ואילך], וכאשר אסתר שמעה זאת, נאמר על כך "ותתחלחל". אך אם הידיעה על גזירת המן היתה באה אליה מעצמה, לא היתה ידיעה זו עושה עליה רושם עז, והיא לא היתה מתחלחלת מכך, וממילא גם לא היתה פועלת כל כך. @**ויסוד זה**^ מתבאר היטב בדבריו בח"א לסוטה יג. [ב, נג.], בביאור דברי הגמרא שם שחושים בן דן ראה את עשו מונע את קבורת יעקב במערת המכפלה, ויעקב מוטל בבזיון, לכך הרג את עשו, וז"ל: "מה שלא עשה אחד מן השבטים האחרים, זהו מפני כי לא היו חושבים מתחלת המעשה שיהיו צריכים לדבר זה. וכאשר התחיל עשו לחלוק, לא היה נמצא אצלם ההתעוררות. שאין כח ההתעוררות נמצא בתחלה רק כאשר הדבר ההוא חדוש לו מאוד כאשר נודע, ואז הוא מתעורר בכח לעשות מעשה. וחושים בן דן שלא ידע מתחלה המעשה כלום [כי היה כבד שמיעה], וכאשר כבר היו במחלוקת... אז נאמר לו לחושים בן דן, ואז היה מתעורר בכח להרוג את עשו". וכן בשיחות מוסר לגר"ח שמואלביץ [תשל"א מאמר לב, ותשל"ג מאמר ו] גם כן תמה מדוע לא התעורר אחד מבני יעקב לנהוג כחושים בן דן. וביאר דזהו כוחו של הרגל, שמתוך שנשאו ונתנו עם עשו, וסברו שהנה מנצחין אותו, ומתוך כך הורגלו למצב שיעקב מוטל בבזיון. אבל לא כך חושים בן דן, שהיה כבד השמיעה, ולא ידע כלל מהויכוח המתנהל עם עשו, ולעיניו נתגלה בפתע פתאום המצב והבזיון הקשה. ולפי שלא נתרגל למצב, לא היה יכול לסובלו, והרג את עשו. ובגבורות ה' פי"ח [פד:] כתב: "מדכתיב [שמות ב, יב] 'ויך את המצרי'... באגרופו הרגו, ולפיכך כתיב 'ויך'... מפני שהיה מצרי רשע שהכה את ישראל, והיה משה מתעורר נגד הרשע לעשות בו דין בעצמו, ולכך הכה אותו בידו, ולא בדבר אחר".

<> בגמרא שלפנינו איתא "ורבי ירמיה אמר שהוצרכה לנקביה", אך בעין יעקב איתא "ושמואל אמר וכו'", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב.

<> הם כחות הטומאה [יבואר בהמשך]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז:] כתב: "כחות הטומאה נבדלים מן השם יתברך, כי הם כחות חיצונות". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "כחות הטומאה, אשר אין להם מעלה הנעלמת וההסתר כלל, והם נקראים כחות חיצונות".

<> אודות שטומאת נדה מורה על כחות טומאה, הנה אמרו חכמים [שבת ל.] שכאשר חזרו ישראל מחגיגות בנין המקדש על ידי שלמה [מ"א ח, סו], שחזרו לאהליהם ומצאו נשותיהם בטהרה. וכתב על כך בח"א שם [א, יב.] בזה"ל: "כי היו דבקים ישראל במדריגת הקדושה, שהיא מסולקת מן הטומאה ומן כחות הטומאה, ולכך מצאו נשותיהן בטהרה, שדבר זה קדושה... דבר זה מצד הקדושה, שהיו דביקים בבנין בית המקדש".

<> פירוש - הקב"ה רמז לאסתר שכחות הטומאה גוברים בעולם, בכך שכחות הטומאה האלו שלטו גם בה עצמה בדמות טומאת נדה, ובכך הבינה אסתר מה הם הכחות הפועלים למען המן.

<> פירוש הקב"ה עשה שכחות הטומאה הגוברים בעולם יחולו על אסתר עצמה, בכדי שאסתר תחוש על בשרה מה הם הכחות הפועלים בעולם למען המן, ובכך היא תהיה זריזה לפעול כנגד המן. וכבר נתבאר [למעלה הערה 71] שהקב"ה סיבב שהידיעה על גזירת המן תבוא לאסתר באופן שהידיעה הזאת תעורר אותה לפעול בכל כחה לבטל הגזירה הזאת.

<> אודות המיאוס שיש בעשיית צרכי האדם, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עד.], וז"ל: "הטינוף מבטל את המקום אשר הוא שם, עד שאינו נחשב מקום לכל דבר שבקדושה. ולכך צוה השם יתברך שיצא מי שרוצה לעשות צרכיו חוץ למחנה, וכדכתיב [דברים כג, טו] 'והיה מחניך קדוש'. ומזה תדע כי הטינוף המיאוס הוא מבטל מעלת המקום אשר האדם שם, ואז מסולק מאתו השמירה מן העליונים אשר הם שומרים את האדם. ולכך כאשר האדם נכנס לבית הכסא למקום מטונף, צריך לומר 'התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא' [ברכות ס:], כדי שלא יסתלקו מאתו המלאכים אשר הם שומרים את האדם. וזה שאמר הכתוב [ישעיה כח, ח] 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום', כי הצואה מבטל המקום שהוא שם עד אשר אין נחשב למקום כלל, וזה כי כל שלחנות שלהם מלאו קיא צואה, שהיא בלי מקום". וראה להלן הערה 80.

<> פסוק זה מורה על המיאוס שיש כלפי הכחות החצונים, שמדובר שם בעבודה זרה [כפי שיבאר בסמוך], ועליה נאמר "ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמהו שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא". ואונקלוס שם תרגם "תעב תתעבנו" - "ורחקא תרחקנה".

<> אמרו חכמים [שבועות ז:] "יש לי בענין זה להביא שלש טומאות, טומאת עבודה זרה וכו', בעבודה זרה הוא אומר [ויקרא כ, ג] 'למען טמא את מקדשי וגו''", ובנצח ישראל פ"ד [נט.] הביא המאמר הזה וביארו. ובשל"ה [פרשת ויצא בדרך חיים תוכחת מוסר] כתב: "ראה כמה גדולה טומאת נדה שמקיש עבודה זרה לנדה, כהא דתנן בריש פרק רבי עקיבא [שבת פב.] אמר רבי עקיבא, מנין לעבודה זרה שמטמאה במשא כנדה, שנאמר [ישעיה ל, כב] 'תזרם כמו דוה'". ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "עשו שהיה דבק בכח הטומאה, כאשר מצא מין את מינו העבודה זרה, היה מתעורר בבטן אמו מעצמו אל אשר הוא דבק בו [ב"ר סג, ו]. ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו". ונאמר [בראשית לה, ב] "ויאמר יעקב אל ביתו וגו' הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם והטהרו והחליפו שמלותיכם", ופירש רש"י שם "והטהרו - מעבודה זרה". והרמב"ם בהלכות אבות הטומאה פ"ו ה"א כתב "טומאת עבודה זרה מדברי סופרים, ויש לה רמז בתורה 'הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם והטהרו והחליפו שמלותיכם'. וארבעה אבות הטומאות יש בה; ע"ז עצמה, ומשמשיה, ותקרובת שלה, ויין שנתנסך לה, וטומאת כולן מדבריהן". ורש"י [דהי"ב כט, ה] כתב "והוציאו את הנדה - עבודת כוכבים".

<> אבות פ"ג מ"ג "שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים ["זו עבודת כוכבים" (רש"י שם)], שנאמר [ישעיה כח, ח] 'כי כל השולחנות מלאו קיא צואה בלי מקום'", ושם בדר"ח [קיד:] ביאר מדוע ע"ז נקראת "קיא צואה" [ראה למעלה הערה 77]. והרמב"ם בפיהמ"ש שם כתב: "קראה ישעיהו ג"כ 'קיא צואה' לבזותה, כמו שתקרא עבודת כוכבים עצמה 'גלולים' ו'שקוצים'". ורש"י [יחזקאל ד, יג] כתב "טמא - לשון מאוס".

<> נראה מה שעבר לדבר על ע"ז, כי כחות הטומאה שסייעו להמן היו כחות של ע"ז, שהרי המן עשה עצמו ע"ז [מגילה י:, שם יט., ואסת"ר ז, ח], וכמבואר למעלה בהקדמה 578, פ"א הערה 815, ופ"ג הערה 83. ולהלן [ה, פסוקים ט, יד] הרחיב בגדר ע"ז של המן, ואיך רצה להגיע לשער החמישים.

<> כוונתו לספירות נצח והוד, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קסט.], וז"ל: "ואמר אחר כך 'לא היה נראה זבוב במטבחים' [שם]. דע, כי הזבוב הוא מאוס ומגונה, וזהו ענין אחד, שהוא &**הוד**^ ויופי בית המקדש. 'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו &**לנצח**^, וזהו ענין שני. ואלו שני דברים [הנס שלא נראה זבוב, והנס שלא ראה קרי (שם)], כל אחד ואחד בפני עצמו; שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב, ואין לך יותר טומאה כמו הקרי. ורוצה לומר, כי לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה. כי הדבר הזה המאוס והטומאה הוא הרחקה מן הקדושה לשמאל ולימין, כמו שהוא ידוע למי שהעמיק בחכמה. ובארנו זה בברכות [י:] אצל 'איש קדוש עובר עלינו' [מ"ב ד, ט], דפליגי רב ושמואל; חד אמר שלא ראתה זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו. ולפיכך אחר שאמר 'לא הסריח בשר הקודש', אמר 'ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול'. כי במקום זה הוא התחלת נטייה לשמאל ולימין, לכך אמר על זה כי לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים שהוא המאוס, ולא נראה קרי לכהן גדול ביום הכפורים, שהוא הטומאה, אבל היה עומד בית המקדש בקדושתו". @**ומבואר שם**^ כי הספירות נצח והוד שייכות להדדי, כאשר נצח הוא לימין והוד הוא לשמאל. ונמצא שהמיאוס עומד כנגד ספירת הוד, שההוד ויופי של ביהמ"ק עומדים כנגד מאיסת הזבוב. לכך "לא נראה זבוב בבית המטבחיים" מתחייב מספירת הוד, שהיא המונעת את הזבוב מבית המטבחיים. ואילו הטומאה עומדת כנגד ספירת נצח ["'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו לנצח, וזהו ענין שני"]. וכידוע הוד הוא בשמאל, ונצח הוא בימין. ועל הנצח נאמר [תהלים טז, יא] "נעימות בימינך נצח", וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [מ:]. ובספר פרדס רימונים שער א פרק ג כתב: "ב' שוקים, שהם נצח שוק ימין, הוד שוק שמאל". והעמודים של יכין ובועז הם כנגד נצח והוד [שם שער כא פרק ג]. ובמאמר החכמה לרמח"ל כתב: "והנה עשר הספירות נחלקים לג' חלקים, ונקראים ג' קוים; חכמה חסד ונצח נקראים קו החסד, ונקרא על דרך המשל ימין. בינה גבורה הוד קו הדין, ונקרא שמאל. כתר תפארת ויסוד קו הרחמים, ונקרא אמצע, ומלכות כלל כלם". ואלו דבריו כאן "ואלו שני דברים הם מחולקים, והוא ידוע לנבונים". וצרף לכאן דברי הגמרא [גיטין ו:] במעשה של פילגש בגבעה, אם זבוב מצא או נימא מצא, ובח"א שם [ב, צב:] כתב: "הזבוב מיאוס לאדם... וזה שייך לגוף. ואידך אומר נימא מצא, והוא סכנתא לנפש האדם... כי למ"ד זבוב מצא, בא השנוי מצד הגוף... ולמ"ד נימא מצא, בא השנוי הזה מצד הנפש, כי הנימא הוא סכנתא לנפש". וראה להלן הערה 101. @**והנה בגמרא**^ אמרו [ברכות י:] "'ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא' [מ"ב ד, ט]... 'קדוש הוא', מנא ידעה, רב ושמואל; חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו, וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו, ולא ראתה קרי עליו". הנה לא נתפרש בגמרא מי אמר זבוב ומי אמר קרי [ורק אמרו "רב ושמואל, חד אמר... וחד אמר..."], אמנם לפי גירסת העין יעקב כאן שרב אמר שפרסה נדה ושמואל אמר שהוצרכה לנקביה [ראה למעלה הערה 72], ברי הוא שרב אמר שלא ראתה קרי, ושמואל אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו. כי ראית הקרי היא טומאה [כנגד כאן שפירסה נדה], וראית זבוב היא מיאוס [כנגד כאן שהוצרכה לנקביה]. וראה בנתיב התורה פי"א הערה 36.

<> אודות שהבהלה פועלת שנוי באדם, כן אמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישין כחו של אדם; פחד, דרך, ועון". ופירש רש"י שם "פחד - דאגה שדואג על דבר העתיד, כגון טירוד מזונות, או פחד אויב" [ראה הערה 85]. וכן אמרו [ב"ב י.] "גוף קשה, פחד שוברו".

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 430]: "טהרת האשה מדם נדתה, דבר זה גם כן טהרת הנפש, 'כי הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג], וכאשר האשה מטהרת עצמה מן הדם הזה, שהוא דם טמא מתועב, והוא מצוה אלקית, אז נפשה טהורה". וכן הזכיר זאת למעלה פ"ג הערה 700.

<> אמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישין כחו של אדם; פחד, דרך, ועון" [הובא בהערה 83]. ובח"א שם [ב, קכט:] כתב: "ידוע כי יש באדם שלשה כחות אשר בהם שייך חולשה; האחד כח הגוף, השני כח נפשי, השלישי כח נבדל שהוא השכלי... כי החטא מחליש כח נבדל אשר הוא באדם... והפחד דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה, ודבר זה ידוע כי השמחה היא כח הנפש [ראה למעלה בהקדמה הערה 176, להלן פ"ח הערה 266, ופ"ט הערה 302]... והפחד מחליש הנפש. והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף... וידוע כי האדם יש בו שלשה דברים; כחות גופנים, כח נפשיים, כחות נבדלים לגמרי. והחטא מחליש כחות הנבדלים, הפחד מחליש כחות נפשיים, והדרך מחליש כחות הגופניים".

<> כמו שאמרו [ב"ב י.] "גוף קשה, פחד שוברו".

<> כפי שלאחר שאדם מתפנה מברכים ברכת "אשר יצר" [ברכות ס:], שהיא ברכה על בריאת הגוף [רש"י שם]. ואמרו חכמים [שבת קנב.] "אשה חמת מלא צואה ופיה מלא דם", ובח"א שם [א, פב:] כתב: "פירוש, מצד הגוף האשה חמת של צואה, ומצד הנפש פיה מלאה דם, כי הדם הוא הנפש, ומפני פחיתות האשה נגד האיש, אמר כי האשה מצד הגוף היא חמת מלאה צואה, ומצד הנפש פיה מלא דם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 427].

<> כן ביאר בנצח ישראל פ"ה את המחלוקת בגמרא [גיטין נו.] אודות גרימת מותה של מרתא בת בייתוס; ללישנא קמא זהו מחמת שרפש בהמה דבק ברגלה ["איתיב לה פרתא בכרעא ומתה"]. וללישנא בתרא זהו מחמת שמצאה גרגורת של רבי צדוק ["גרוגרת דרבי צדוק אכלה ואיתניסא ומתה"]. וכתב שם לבאר [קה.]: "ועוד יש לפרש, כי להך לישנא שאמר דאותיב לה פרתא בכרעא, מפני שהדבר שהוא פחות, מוכן לקבל קלקול קודם. לכך הגוף שהוא פחות ושפל, דהיינו הרגל, הוא מוכן לקבל קלקול יותר מן הנפש ["כי לחשיבות הנפש אינו מוכן לקבל קלקול" (הוספה בח"א לגיטין שם)]. ולכך אותב לה פרתא דוקא בכרעא, שאין דבר פחות מכרעא. ולהך לישנא דאכלה גרוגרת דרבי צדוק ומתה, סבר הנפש בקלות מקבל קלקול, כי החשוב אינו יכול לסבול, ודבר מועט מפסידו. ודבר זה רמזו חכמים במקום אחר כי החשוב הוא קודם לקבל הפסד" [הובא למעלה פ"א הערה 1103].

<> למעלה פ"א [לאחר ציון 1081] שהביא המחלוקת בגמרא [מגילה יב:] אם מה שושתי מיאנה לבא [למעלה א, יב] הוא משום שפרחה בה צרעת, או משום שגבריאל עשה לה זנב. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1094]: "ובברייתא תנא שבא גבריאל ועשה לה זנב. פירוש 'זנב' הנאמר בכאן שעשה לה מלאך כבידות הטבע, כי הזנב הוא כבידות הבעל חי, והוא תוספות הנגרר אחר הבעל חי. ולפיכך לא רצתה לבא משום הזנב הזה, כלומר כבידות הטבע שהיה לה באותה שעה. שכמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו. ודע כי מי שאמר שפרחה בה צרעת, היא קלקול בצלם האדם, שזרחה הצרעת בפניה, שאדם יש לו צלם אדם בפניו. ומאן דאמר שעשה לה זנב, הוא כבידות הטבע, שהוא קלקול בגוף החמריי, וזה נקרא ש'עשה לה זנב'. ומחלוקת שני החכמים האלו איזה הוא ראשון ויותר קרוב לקבל קלקול; למאן דאמר שפרחה בה צרעת, כי הצורה שהוא צלם אלקים, מוכן יותר לקבל קלקול. ולמאן דאמר שעשה זנב, סבר כי הגוף מוכן וראשון לקבל קלקול. ויש לכל אחד ואחד סברא שכלית; שהדבר שהוא פחות ושפל בעצמו, כמו הגוף, ולכך הוא מוכן לקבל יותר. ולכך אמר ש'בא גבריאל ועשה לה זנב', רצה לומר שעשה לה כבידות הטבע, כי הזנב הוא כבידת הבעל חי, וצריך הבעל חי לגרור הזנב אחריו, שאין שום חיות, ולכך הוא כבידות הבעל חי. לכך גבריאל עשה לה כבידות, כמו שיש לפעמים לאדם שאינו רוצה לקום מפני הכבידות שיש לו... ולמאן דאמר שפרחה בה צרעת, רצה לומר כי קלקול הגוף אינו ממהר כל כך לבוא כמו הקלקול של פנים שיש בו צלם אלקים, ודבר כמו זה ממהר לקבל קלקול, כי השיראין ממהר יותר לקבל קלקול מבגדי קנבוס. שכל דבר שהוא דק וזך, כאשר בא עליו שינוי מה, מתקלקל מיד. ולכך הצרעת ממהר לפרוח בפני האדם, שהוא צלם אלקים דק וזך. וזהו מחלוקתם, והבן הדברים האלו מאוד, והם דברים ברורים".

<> "דריש 'ותתחלחל' מלשון חלל" [יפה ענף שם]. וחכמי צרפת כאן כתבו "ותתחלחל- נחלחלה מאוד מאוד, ולשון צירים וחבלים הוא, כמו [יואל ב, ו] 'מפניו יחילו עמים'".

<> שבת סג: "ההיא איתתא דעיילא לההוא ביתא למיפא ["לאפות עיסה שהשאיל בעל הבית תנורו" (רש"י שם)], נבח בה כלבא, איתעקר ולדה". ועל בהמות אמרו [ב"ב צג.] "מביעתותא הפילה", ופירש הרשב"ם שם "שכך דרך להפיל מחמת פחד". ובשו"ת מחנה חיים ח"ה סימן נא אות ד כתב: "נראה לי דרוב נשים שמפילות הוא מחמת סיבות חיצוניות אשר גרמו... מחמת פחד ובהלה". אמנם כאן כתב להיפך, שסתם פחד מביא להפלת הולד, ולא שסתם הפלת הולד הוא משום פחד.

<> כי לולא רשותו של אחשורוש, המן לא היה יכול לעשות דבר. וכן כתב להלן [ז, ו (לפני ציון 67)], וז"ל: "כי מה היה אפשר להמן לעשות אם לא אחשורוש שמכרם לו ונתן אותם ביד המן... ובודאי העיקר אשר יש לתלות בו הוא אחשורוש שמכרם, ובלא אחשורוש לא היה אפשר לו להמן לעשות דבר... כי העיקר הוא אחשורוש". וראה שם הערה 74.

<> להלן ט, כד-כה "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להומם ולאבדם, ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אתו ואת בניו על העץ".

<> מגילה יא. "'הוא אחשורוש' [למעלה א, א], הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 56] כתב: "אבל רז"ל דרשו 'הוא אחשורש', הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר [להלן ה, ב] ולמרדכי [להלן ו, י] ולישראל [להלן ח, ח], הכל מן השם יתברך, שהיה גורם זה, כי הוא בעצמו היה רשע מתחלה ועד סוף. ודבר זה בא להזכיר בתחלת המגילה, להודיע כי כל הנעשה במגילה היה מן השם יתברך, כי הוא עצמו רשע מתחלתו עד סופו".

<> ואם תאמר, נהי שאחשורוש אינו ראוי לזרע ישראל, אך ולד זה בלא"ה אינו מתייחס אליו, משום דאפקורי רחמנא לזרע הגוי [יבמות צח.], שאמרו שם "אמר רבא, הא דאמור רבנן 'אין אב למצרי', לא תימא משום דשטופי בזמה דלא ידיע, אבל ידיע חיישינן, אלא אפילו דידיע נמי לא חיישינן... אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם'". ותוספות [יומא פב:] כתבו "רבינו תם היה מפרש בההיא דכתובות ודאסתר דלא מיחייבא למימסר נפשה בביאת עכו"ם, שאין ביאתו ביאה, ולא מיחייבא מיתה בביאתו, דרחמנא אפקריה לזרעיה דעובד כוכבים, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם', והוי כביאת בהמה בעלמא" [וכן הוא בתוספות כתובות ג: ד"ה ולדרוש]. ואף שהריב"ם שם חלק על ר"ת, זהו רק לגבי ביאת מצרי שהריב"ם סובר שהוי ביאה, מ"מ גם הריב"ם מודה ד"כי אפקריה רחמנא לזרעיה הני מילי לענין דאין לו חייס, וזרעו חשוב כזרע בהמה" [לשון תוספות כתובות ג:]. ובקובץ הערות סימן נא אות ג ביאר שכאשר נכרי בא על ישראלית אפקריה רחמנא לזרעיה [לעומת נכרי הבא על נכרית]. וא"כ מדוע היה צורך שאסתר תפיל את ולד אחשורוש משום "שאין ראוי שיהיה זרעו בישראל, כי גוי ועבד הבא על ישראל הולד כשר", דאדרבה, ממקום שבאת ["הולד כשר"] מוכח שאין הולד מתייחס אחר אביו כלל, אלא אחר אמו. וכן רבי צדוק הכהן בליקוטי אמרים אות טז כתב: "ונעשה זה על ידי לקיחת אסתר לאחשורוש... דבועל ארמית הוא נותן שפע לה, ויש לו דיבוק עמה שהיא מקבלת שפעו, דאם תתעבר ולדה כמותה, ומוליד בן לעבודה זרה על ידי שפעו. מה שאין כן נבעלת לעכו"ם, דהולד כשר. וידוע דברי רבינו תם בתוספות פרק קמא דכתובות [ג: ד"ה ולדרוש] דאפילו באשת איש רחמנא אפקריה לזרעיה, ד'זרמת סוסים זרמתם', ונמצא לא קיבלה [אסתר] שפע ממנו [מאחשורוש] כלל, רק כזוכה מן ההפקר, ולא כדבקה על ידי זה בו". וצ"ע.

<> אמנם במדרש [ויק"ר יג, ה] איתא "אמר רבי יהודה ברבי סימון, דריוש האחרון בנה של אסתר היה, טהור מאמו וטמא מאביו". ולכאורה דעה זו תחלוק על הדעה שאסתר הפילה. וכן מבואר להדיא באסת"ר ח, ג, שאמרו שם "ורבנן דהכא אמרין הפילה עוברה ומשעה שהפילה שוב לא ילדה... אמר רבי יודן ברבי סימון, דריוש האחרון בנה של אסתר היה, טהור מאמו וטמא מאביו". ומשמע שאכן רבי יהודה ברבי סימון חולק על רבנן. ועוד אפשר לומר כי דריוש נולד לפני המשתה. וכן כתב לי הגאון רבי משה צוריאל שליט"א כי שנה אחרי רצח אחשורוש, היה דריוש בן תשע, ונתן רשות לבנות בית המקדש. ודריוש נולד בשנת 3399, והמשתה היה בשנת 3395, ורק שלש שנים אח"כ הגיע תור אסתר. בשנת 3404 הפיל המן פור, ומלכות דריוש החל בשנת 3406, ונתן רשות ליסד ההיכל בשנת 3408, בהיותו בגיל 9 [תאריכים אלו נמצאים בספר "סדר ימי עולם" לרבי אליהו לנדא, נין הגר"א, עמוד כה].

<> כמו שביאר למעלה בשני הסברים [לאחר ציון 73]; (א) נחלקו האם כחות הטומאה פעלו על אסתר טומאה [פירסה נדה] או מאוס [הוצרכה לנקביה]. (ב) נחלקו האם כחות הטומאה פעלו על נפשה של אסתר [פירסה נדה] או על גופה [הוצרכה לנקביה].

<> פירוש - כחות הטומאה לא פעלו טומאה ומיאוס, אלא פעלו העדר, וכמו שמבאר.

<> אודות שההעדר מתיחס לעבודה זרה [בנוסף למאוס והטומאה], כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שיח:], וז"ל: "העובד עבודה זרה דבק בשקר, כי העובד עבודה זרה עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר, כי הוא יתברך אחד, אפס זולתו, והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר... העבודה זרה, הוא שקר ואין לו מציאות כלל... שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה ש'המה הבל מעשה תעתועים' [ירמיה י, טו]". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעב.] כתב: "'אלהים אחרים', פירוש שהם אחרים [שונים] אל מי שהוא אלקי אמת. כי מי שהוא אלקי אמת הוא ממית ומחיה, אבל העבודת אלילים אין בה ממש כלל" [ראה להלן הערה 364]. ובדרוש על התורה [מב:] כתב: "השקר אינו מתייחס כי אם לעבודה זרה, אשר שקר והבל המה". והרד"ק בספר השרשים, שורש אלל, כתב: "'אל תפנו אל האלילים' [ויקרא יט, ד], ענינו הבל ודבר שאינו מועיל". וכן נאמר [ויקרא יט, ד] "אל תפנו אל האלילים וגו'", ופירש הראב"ע שם "האלילים הם הפסילים, ונקראו כן כי הם דבר שקר, כמו [איוב יג, ד] 'רופאי אליל כלכם'". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ה הערה 514.

<> שמעתי לבאר שכשם שהמיאוס מתייחס לגוף, והטומאה מתייחסת לנפש [כמבואר למעלה], כך ההעדר של ע"ז מתייחס אל השכל. וכן כתב בח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:], וז"ל: "ודע כי באלו חטאים העדר השכל העדר הנפש העדר הגוף. ומי שעובד ע"ז, והולך אחר השקר מעשה תעתועים, חטא זה העדר השכל. ומי ששופך דם, דבר זה העדר הנפש, כאשר ידוע. ומי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף, ולכך על ידי אלו שלשה הוא ההעדר הגמור". זאת ועוד, כי הטומאה היא כנגד ימין, והמיאוס כנגד שמאל [כמבואר למעלה הערה 82], כך ההעדר הוא כנגד האמצע. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר הוא בלתי נמצא והוא נעדר בעצמו. והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא. ולפיכך האמת דומה אל האמצעי, שהאמצעי רחוק מן הקצה, כי הקצה מפני שהוא קצה הוא קרוב אל ההעדר. אבל האמת שיש לו מציאות, והוא נמצא, דומה אל האמצע, שכל אמצע רחוק מן ההעדר. והשקר דומה אל הקצה, אשר הקצה קרוב אל ההעדר, כי הסוף הוא ההעדר" [ראה למעלה פ"ג הערות 190, 715].

<> כי לפי האמת מה שמרדכי לבש שק לא היה מחמת חסרון בגדים [אלא שקרע בגדיו משום השמועה הרעה ששמע (כמבואר למעלה הערה 59)], ואסתר שגדלה אצל מרדכי [למעלה ב, ז] בודאי ידעה אמת זו [שלא היו חסרים למרדכי בגדים]. והבן יהוידע [שבת נג:] כתב "מרדכי היה עשיר".

<> כן העירו מפרשי המגילה. וזה לשונו של היוסף לקח: "יש כאן להתעורר... מה חשבה אסתר ששלחה למרדכי בגדים. וכי חשבה שהיה מחוסר בגדים עד ששלחה מבלתי שתשאל לדעת על מה". והרלב"ג והר"מ חלאי ביארו שאסתר חששה אולי מרדכי לבש שק מחמת חוסר ממון, או מחמת ששודדים באו ולקחו ממנו בגדיו.

<> ששלחה לו.

<> כן כתב גם המנות לוי [קלב.], וז"ל: "ואני אומר צורך שליחת הבגדים כדי שלא יתעכב בלכת אל ביתו להסיר השק וללבוש בגדיו, כי היא מצטערת הרבה כנראה ממה שפירסה נדה או שהפילה או שהוצרכה לנקביה, ולכן שלחה לו בגדים כדי שימהר לבא".

<> אך האמת היא שלבש השק משום אבילות וצער, ולא כדי להודיע לאסתר על מה שמתרחש, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 55].

<> כפי שכתב הגר"א [למעלה פסוק ג]: "וצום ובכי - הם החמישה דרכי תשובה המפורשים במסכת תענית [טו.-טז.]", ובביאור רבינו יונה [למעלה ג, י] כתב: "עשו כל התיקונים 'שק ואפר וכו'' ראשי תיבות 'תשובה'" [&**ת**^ענית, &**ש**^ק, &**ו**^אפר, &**ב**^כי, &**ה**^ספד]. הרי שהפסוק נוקט בדרכי תשובה [הובא למעלה הערה 60]. ויש להבין, מדוע לא אמר שלבישת השק היא בשביל אבילות וצער, כפי שאמר למעלה [לפני ציון 56], וכאן [כהוה אמינא שלבישת השק "לא בשביל אבל וצער"], ומדוע כתב שזה "בשביל תשובה". ואף אם תבאר שאבילות וצער מחד גיסא, ותשובה מאידך גיסא הם דבר אחד, מ"מ עדיין יקשה מדוע שינה בלשונו ממה שכתב עד כה [שלבישת השק היתה בשביל אבל וצער], ונקט במטבע לשון חדשה ["בשביל התשובה"]. ונראה, כי כל עוד שמרדכי לובש שק, אנו תופסים שהסבה לכך היא מחמת אבילות וצער. אך כאשר מרדכי מתעקש לא להפסיק מלבישת השק אפילו לא לרגע קט, מוכח שיש בלבישת השק ערך חיובי, ומחמת ערך זה אינו רוצה להרפות מהשק כלל. והערך החיובי הזה הוא הוא התשובה.

<> אודות שהשק דבק בבשר האדם, כן נאמר [מ"א כא, כז] "ויהי כשמוע אחאב את הדברים האלה ויקרע בגדיו וישם שק על בשרו וגו'". וכן נאמר [מ"ב ו, ל] "ויהי כשמוע המלך את דברי האשה ויקרע את בגדיו וגו' וירא העם והנה השק על בשרו מבית", ופירש רש"י שם "וירא העם - דרך הקרע את השק תחת בגדיו". וראה למעלה הערה 41.

<> כפי שביאר מדרש זה למעלה [מציון 35 ואילך].

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 40], וז"ל: "לכך הלביש יעקב [השק] על בשרו, לומר כי הצרות קרובות [ו]דביקות אליו ביותר. ומאחר שהצרות קרובות אליו, לא היה זז שק מעל בניו לעולם, כי הצרות קרובות בבניו, כי הדבר אשר דבק בהן האב לגמרי, לא סר מזרעו, והבן יורש אותו".

<> פירוש - דביקות זרע יעקב בשק אין פירושה רק ש"הצרות קרובות ודביקות אליו ביותר" [לשונו למעלה לפני הערה 41], אלא שאי אפשר להפריד בין הדבקים, ולכך לא ניתן להפריד את השק מלובש השק, אלא השק נשאר דבוק ואדוק בבשר הלובשו. ורק כאשר הקב"ה יסלק את הגזירה, ותתבטל הסבה של לבישת השק, רק אז יהיה ניתן להסיר את השק.

<> ולבסוף יוסף נמצא בריא ושלם בארץ מצרים.

<> בתמיה. וכוונת הענין לנאמר [מ"א כא, כז-כט, כב, א] "ויהי כשמוע אחאב את הדברים האלה ויקרע בגדיו וישם שק על בשרו ויצום וישכב בשק ויהלך אט, ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר, הראית כי נכנע אחאב מלפני יען כי נכנע מפני לא אביא הרעה בימיו וגו', וישבו שלש שנים אין מלחמה בין ארם ובין ישראל", ופירש הרלב"ג [מ"א כב, א] "וישבו שלש שנים אין מלחמה - מפני שנכנע אחאב מפני השם, האריך לו השם... עמו שלש שנים".

<> בתמיה. וכוונת הענין שהרעב שהיה בשומרון בוטל [מ"ב ז, טז]. וכן אמרו חכמים [תענית יד:] "אין אדם חשוב רשאי לחגור שק אלא אם כן נענה כיהורם בן אחאב, שנאמר [מ"ב ו, ל] 'ויהי כשמוע המלך את דברי האשה ויקרע את בגדיו והוא עובר על החומה וירא העם והנה השק על בשרו וגו'", ופירש רש"י שם [תענית יד:] "יהורם רשע היה, אלא שהתענה על רעב שהיה בימיו ונענה, דכתיב [מ"ב ז, טז] 'ויהי סאה סולת בשקל וסאתים שעורים בשקל'".

<> כי כאשר אדם פורש מדבר שהיה צריך להיות מחובר אליו, אזי מעשה פרישה זה נראה כהסרה גמורה מהדבר שפרש ממנו. וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.], וז"ל: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". ובנתיב התורה פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [ראה להלן הערה 355]. ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה''". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה:], שם פל"ז [תקמד:], שם פמ"ז [תשל:], ח"א לסוטה מב: [ב, פא.], וח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם [הובא למעלה פ"א הערה 377, ופ"ג הערה 420].

<> נמצא שביאר כאן שני הסברים לסירובו של מרדכי לקבל בגדי אסתר ולהסיר את השק; (א) שאם היה מקבל הבגדים היה נראה שלא לבש השק מתחילה אלא רק כדי להודיע לאסתר הצרה, ולא בשביל אבל וצער. (ב) הואיל והשק צריך להיות דבוק במרדכי, לכך הסרת השק היתה הסרה גמורה מן התשובה. ולהלן [סוף פסוק יא (לאחר ציון 258)] כתב טעם שלישי, וז"ל: "לכך לא רצה גם להסיר השק מעליו, שלא לעבור הזמן אשר הפיל המן פור שמוכן להיות נהפך עליו".

<> "שחתכוהו מגדולתו - בימי אחשורוש, שהרי בלשצר השליטו תלתא במלכותו, וכן דריוש המדי, שנאמר [דניאל ו, ג] 'ועלה מנהון סרכיא תלתא די דניאל חד מנהון'. וכן כורש, שנאמר [שם פסוק כט] 'ודניאל הצלח במלכות דריוש ובמלכות כורש פרסאה', וכשמלך אחשורוש חתכו מגדולתו" [רש"י שם].

<> שהרי נקרא "רשע" סתם, וכמו שאמרו "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" [מגילה יב.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, למעלה פ"א הערות 19, 31, 113, 188, 1061, פ"ב הערה 170, ופ"ג הערה 70. וכן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 48]: "כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו".

<> אודות צדקות דניאל, הנה אמרו עליו [אבות דרבי נתן פ"ד מ"ה] "מצינו בדניאל איש חמודות שהיה מתעסק בגמילות חסדים... מתקן את הכלה ומשמחה, ומלוה את המת, ונותן פרוטה לעני, ומתפלל ג' פעמים בכל יום ותפלתו מתקבלת ברצון". ובתנחומא משפטים אות ד כתב "וכי תעלה על דעתך שדניאל הצדיק היה משיא עצה כזו לנבוכדנצר שונאו של מקום".

<> פירוש - כך הוא ענינו של כל רשע [ולאו דוקא אחשורוש], שמגדיל רשעים ומשפיל צדיקים. וכן נאמר [ישעיה ה, כ] "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שָׂמִים חושך לאור ואור לחושך שָׂמִים מר למתוק ומתוק למר", והרד"ק שם כתב: "הוי האומרים - למעשיהם הרעים שהם עושים, הם אומרים כי טובים הם. ולהתעסק בתורה ובחכמה, הם אומרים רע ויגיעת בשר". ובגו"א שמות פכ"א אות ז [קכט:] כתב: "ובקצת ארצות ובקצת קהילות שמים ללענה משפט ראשונה, הקימו להם מציבות למנות להם מקצת ראשים בורים, לא ידעו לשון משפט ומהו הדין... שלא די שמנו ראשים בורים מכל, אלא נטלו המשפט מיודעי דבר המשפט, ונתנו אותו לבורים". ובדרשת שבת הגדול [רלא.] כתב אודות מלכות רביעית שהיא "אינה מגדלת הצדיקים, ולא דיה שאינה מגדלת, אלא שהורגת אותם... אבל מלכות רביעית מגדלת רשעים". ובח"א לסוטה מא: [ב, עט.] כתב: "כמו הרשע בעצמו, שיאמר על רע שהוא טוב, כי הוא כך בעיניו". והמסילת ישרים פ"ג כתב: "והטעות השניה והיא קשה מן הראשונה היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות".

<> "כי הצדיק יש לו קיום" [לשונו למעלה פ"ג לאחר ציון 639]. ובנתיב הצדק פ"א [א, קלז.] כתב: "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [יומא לח.], אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שנאמר [קהלת א, ה] 'וזרח השמש ובא השמש', עד שלא שקע שמשו של עלי, זרחה שמשו של שמואל הרמתי, עד כאן. גם דבר זה לבאר ענין הצדיק בעולם, שהצדיק מאחר שיש לו הצדק שהוא דבר קיום נצחי, ומפני כך גם כן כתיב [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', שיש לו מדריגת הקיום ביותר. ולפיכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שאז נשאר הצדק, שהוא דבר שיש לו הקיום, נשאר באין הפסק. ולפיכך אמר עד שאין שוקע האחד זורח האחר, כי אי אפשר שיהיה רק כך... והתבאר כי הצדיק בא מן מדריגה הנצחית אשר אין הפסק לה. וזה תבין מלשון 'צדק' שהוא אינו נמשך אחר הקצה אשר יש לו הפסק וקצה... ולכך אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, ובזה אין הפסק לצדק". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח:] כתב: "כי הצדיק הוא אפשר מצד עצמו, כי כל נמצא מצד עצמו הוא אפשרי המציאות, וכל אשר הוא אפשר, אי אפשר שלא יהיה מקבל העדר... אמנם מצד השם יתברך אשר הוא מחוייב בלתי אפשרי, והצדיק במה שהוא דבק בו יתברך, אע"ג שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחוייב בלתי אפשרי מצד סבתו. ולפיכך מצד סבתו אין שייך לו אל ההעדר כלל... ומאתו יתברך מקבל הצדיק הקיום, עד שהוא מסולק מן ההעדר. אף כי הוא אפשרי מצד עצמו, ושייך לו ההעדר, מכל מקום מצד הסבה הראשונה הצדיק הוא מסולק מן ההעדר, שיש לו קיום בו יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 640].

<> כן ביאר בכמה מקומות שמחמת כן יש לדרוש את השמות. וכגון, למעלה פ"א [לפני ציון 1154] כתב: "כי הוקשה להם למה נזכר שמותם, והרי לא הוזכרו בשום מקום שאפשר לך לומר כי לכך הזכיר את שמם להודיע כי אלו הם שנזכרו במקום אחר. וכיון שלא נזכר שמם במקום אחר, אם כן מה בא ללמדינו". וכן נאמר [שמות ו, כה] "ואלעזר לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה וגו'", ופירש רש"י שם "מבנות פוטיאל מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה". ובגו"א שם אות לד כתב: "מפני שקשה דלמה לי למכתב 'מבנות פוטיאל', דלא ידעינן בכל התורה שמו של פוטיאל מי הוא, ומה הוא ייחוס שלו שנכתב 'מבנות פוטיאל'... לכתוב 'מבנות פוטיאל' דלא כתב בשום מקום, קשיא למה נכתב... כיון דלא ידעינן בשום מקום שם אביה בשאר דוכתיה, לפיכך צריך למדרש [ב"ב קט:] 'מבנות פוטיאל' מזרע יתרו שפיטם". וכן כתב הרא"ם שם "ואם פוטיאל הוא שם אדם, לא הודיענו בזה כלום, כי לא נזכר בשום מקום". ובנתיב הענוה רפ"ז כתב: "והשם הזה 'ממגדל גדר' [תענית כ.] לא מצינו בשום מקום, ומה בא לאשמועינן בזה שבא ממגדל גדר. בודאי אם היה המקום הזה מיוחד בתורה יותר מן שאר מקום, יש לומר דבשביל כך זכר המקום. אבל לא מצאנו זה במקום אחר". ובח"א לסוטה לד: [ב, סט.] ביאר את דברי הגמרא שם שדרשו את השמות [במדבר יג, כב] "וְשָׁם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק וגו'", וכלשונו: "מדכתיב 'וְשָׁם אחימן וגו'', כאילו ידוע מי הם, ולא נזכרו בשום מקום. והוי ליה למכתב 'ושם ילידי הענק אחימן ששי ותלמי', ואי כתב הכי הוי פירושו שהכתוב בא להודיע לך כי היה שם ילידי הענק, ואגב זה מזכיר הכתוב שמותם. אבל עתה מזכיר אותם בשמותם, ולא נזכרו בשום מקום, ולפיכך אמר כי השם מורה על עצמם". וראה גו"א בראשית פל"ו אות י [הובא למעלה פ"א הערה 1154]. וכל זה מבוסס על הכלל ש"לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש" [רש"י בראשית י, כה].

<> כך היא דעת שמואל.

<> אמנם התרגום כאן לא פירש כן, וכלשונו: "וקראת אסתר לדניאל דמתקרי התך די על מימר פומיה מתחתכן פתגמי מלכותא". הרי שאף לפי הדעה שנקרא "התך" משום "שכל דברי מלכות נחתכין על פיו" איירי בדניאל, ולא באדם אחר. וקצת פלא שאינו מציין לדברי התרגום, וכפי שעשה בסמוך [לאחר ציון 129].

<> פירוש - אם אסתר לא היתה שולחת שליח חשוב, אלא שליח שאינו חשוב, היה ניתן לבאר את התעניינותה במרדכי מפאת סקרנות בעלמא, ולא מפאת גודל הצרה והשעה. אך כאשר שלחה שליח רם מעלה, זה מורה על חשיבות הענין.

<> כמו שמצינו בבלק מלך מואב ששלח לבלעם שרים חשובים ונכבדים [במדבר כב, טו], בכדי להורות לו כמה חשוב בעיניו שבלעם יבוא לקלל את ישראל. וראה להלן הערות 166, 280.

<> מעין מה שאמרו [מגילה טו:] "כדי שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך, ויסיחו דעתן מן הרחמים".

<> מעין זה פירש כאן התרגום, וז"ל: "ופקדת ליה על מרדכי למדע מה דין קל בכותא די הוא בכי, ועל מה דין לא קבל לבושי מלכותא דשדרת ליה". וכן כתב ר"י נחמיאש כאן, וז"ל: "מה זה - הבכי. ועל מה זה - לא קיבל בגדים". ובסמוך יביא את דברי התרגום.

<> כמו שכתב בח"א לשבת קלט. [א, עב.] "ולפיכך כתיב 'הפלא ופלא' על גודל המכה, שהיא מופלאת ומופלגת". וכתב "להלביש את השק" ולא "שזעק זעקה גדולה ומרה" [כפי שהזכיר למעלה]. ואולי משום שלבישת השק היא מעשה, ויותר יש להתפלא על מעשה מאשר על זעקה, שאינה מעשה אלא דיבור.

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ח [תשצח.]: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה, שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.], וכמבואר למעלה הערה 69.

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי יצחק", אך בעין יעקב איתא "אמר רבי יצחק נפחא", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה הערה 11].

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 400]: "במגילה הזאת מבואר ומפורש גודל הצרה שהגיע לישראל על ידי המן, מה שלא נהיה כזאת". ובסמוך הביא את המדרש [אסת"ר ח, ד], שאמרו שם "מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת". וכן המנות הלוי [קכו.] כתב: "הייתי מפרש כי המבוכה היא רבה בראותם מלך עושה דבר כזה באכזריות ושטף רב ובחמה רבה להשמיד להרוג ולאבד עם עצום ורב מנער ועד זקן טף ונשים, מה שלא נעשה ולא נשמע מיום ברוא ה' אדם על הארץ, עַם שלא נשמע עליהם דבר יתחייבו בזה. גם היות הדבר הזה ביום אחד מיוחד בכל הממלכות, מגדיל האכזריות, ומה לו שיהיה ביום אחד או בימים רבים. אלא שזה מורה על חרון אף ופתאומיות גדול מבלי מתון ועצה". וראה למעלה בפתיחה הערה 401, ופ"ג הערה 656.

<> דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פנ"ח [תתקיב:] כתב: "גם יש להשיב כי התורה האמיתית לא זכרה עולם הבא בתורה בשביל דבר זה, כדי שיהיו כל דברי תורה מבוררים נכרים לכל אדם בחוש העין, דבר שהוא יסוד התורה. ואין אתה צריך להאמין דברים שהוא יסוד התורה, כי כך ראוי אל כל שנקרא בשם 'תורה'. כי אם באים להאמין דברים שהוא יסוד התורה, כל אחד יוכל לכתוב תורה ומצות מלבו, ויאמר שבשכר התורה יהיו לו כך וכך לעולם הבא, דברים בלתי ידועים, ולא יהיה ניכר האמת מן השקר. ולפיכך ראוי לתורה שיהיו דבריה מבוררים ונכרים לחוש העין, עד שלא תוכל לדמות לה אחד מן הדתות מכחישי ה', שרוצה לשקר שתבטיח דברים גם כן, כמו שעושים הדתות הנ"ל מבטיחים שכר עולם הבא, דבר בלתי מבורר ובלתי ידוע לחוש. אבל דבר הבלתי ידוע לאדם, והם בלתי מבוררים, אין ראוי שיכנסו בגדר התורה, כיון שכל אחד יוכל לומר שבשכר תורה זאת יגיע לכם כך וכך. ובשביל כך זכרה התורה הטוב הגופני במה שהוא דבר נראה וברור. ואין ראוי להזכיר בתורה שכר רוחני, שאינו מבורר לאדם, והוא צריך להאמין, ודבר זה אין ראוי לתורה, רק שיהיו דבריה מבוררים, כי דבר שהוא בלתי מבורר אין שם 'תורה' ראוי עליה, כיון שכל אחד יכול לחדש דברים בלתי ידועים, ולמה ישמעו".

<> אודות שהתורה היא השכל הנבדל והברור, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 635], וז"ל: "האומות עצמם אין להם התורה, שהוא השכל הברור". ובדר"ח פ"א מ"א [קמה:] כתב: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 637, ולהלן הערה 488, ופ"ח הערה 257].

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ז [תשלב.]: "ועוד הביא ראיה דכתיב [שמות לב, טז] 'והמכתב מכתב אלקים חרות על הלוחות', ודרשו [ויק"ר יח, ג] אל תקרי 'חרות' אלא 'חירות', ואל יהיה ענין זה דבר קטון מה שאמרו 'אל תקרי חרות אלא חירות', והוא ענין נפלא. לומר, כי כל שכל הוא ציור שכלי. והפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית, כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה. כי ציור שכל האדם, מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר. ומפני זה נאמר 'חרות על הלוחות', והיה המכתב בשני עבריהם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [שבת קד.] מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. כי זה מורה על שכל ברור, שיש ציור וחקיקה גמורה, עד שהם כתובים משני עבריהם [שמות לב, טו]. וזה מורה על רשימה ניכרת לגמרי. ודבר זה ראוי לציור התורה, שהוא כתב הלוחות, לפי שציור השכלי שבתורה הוא ברור לגמרי. ובפרט כתב הלוחות, כי למעלתם הם עוד יותר רחוקים מן החמרי לגמרי, ולכך היה כתב הלוחות בפרט משני עברי הלוחות, ודבר זה ברור מאד. ולכך דרשו 'אל תקרי חרות אלא חירות', כי דבר זה בעצמו מה שציור השכלי שבתורה הוא שכל ברור, במה שהוא נקי מסולק מן החמרי לגמרי, ואינו כמו שכל האדם שהוא עומד בחומר. ומפני זה מסולקת התורה מן החמרי, אשר בו דבק ההעדר. והוא חירות מן ההעדר, שהוא מלאך המות, שההעדר הוא דבק וכרוך בחומר" [ראה למעלה פתיחה הערה 64, ופ"ג הערה 637, ובסמוך הערה 139]. וקודם לכן, שם בס"פ לה ביאר בפנים אחרות, ויובא להלן הערה 141.

<> אודות שכל נושא הוא חומרי, כן כתב 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". ובנתיב התורה פ"י [תלב:] כתב: "כי התורה נושא שלה הוא החומרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 925, ופ"ב הערה 334].

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קמה:]: "לכך אמר [שם] 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל, אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". ועוד אודות ששכל האדם אינו נבדל לגמרי, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו". ושם פ"א מ"ב [קעא:] כתב: "כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי שהוא מצורף אל החומר, ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 232].

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ג [פט:]: "הכתב, שהוא צורת וציור הכתיבה... כי הכתב יש לו צורה, וזה ענין הכתב, אף על גב שהוא צורה גשמית, מכל מקום שֵׁם צורה יש עליו... ומפני שדברי תורה מופשטים מסולקין מן החמרי לגמרי, ולכך רמז לך הכתוב בצורת אותיות הלוחות, אשר הם מורים על ציור השכלי שבתורה, המופשט לגמרי, והוא שכל בלא שום צירוף חמרי... ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם [שמות לב, טו], שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר. אבל צורת כתב הלוחות, שמורה צורת הכתיבה על ציור השכלי של תורה, והוא ציור גמור שלא בנושא כלל, וכך היה כתב הלוחות חקוק משני עבריהם, עד שהיתה צורת האותיות צורה גמורה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 64]. וראה להלן הערה 488.

<> בתפארת ישראל ס"פ לה [יובא בהערה 141], ופמ"ז [תשלב., והובא בהערה 135]. ומכנה זאת "מבואר במקומו" [ולא כתב כדרכו "ופירשנו זה במקום אחר"], כי ענייני מתן תורה והלוחות נתפרשו בספר זה. וכן הוא בדר"ח פ"ד הערה 188, פ"ה הערות 165, 1083, ופ"ו הערה 1695, ונתיב התורה פ"א הערה 301.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 182]: "רבי חנינא בר פפא פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [מגילה יא.], 'הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה' [תהלים סו, יב]. 'באנו באש' בימי נבוכדנצר, 'ובמים' בימי פרעה, 'ותוציאנו לרויה' בימי המן. ופירוש זה, כי יש לך ללמוד מן המגילה שהיתה הצרה הזאת שהגיע להם בימי המן יותר מכל הצרות. כי כל הצרות שהיה להם לא היה אחד מבקש לכלותם, רק שהיו רוצים להיות מיצר להם... לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו''. ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היו מאבד את הכל... אבל המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד". וקודם לכן שם [לפני ציון 127] כתב: "מזה יש ללמוד גודל הנס, שכבר נמסרו להאביד אותם. לא כמו שאר ניסים, שלא נמסרו ביד האויב אשר הוא מאביד אותם. ועם כל זה הציל השם יתברך אותם, ואין דבר יותר מזה".

<> מה שמדגיש שבכתב של הלוחות "אין כאן דבר שהוא מקצת", יוסבר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל ס"פ לה [תקכא.], וז"ל: "בפרק הבונה [שבת קד.], אמר רב חסדא, מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. פירוש שהיה הכתב מעבר אל עבר, ולפיכך מ"ם וסמ"ך היו צריכין לעמוד בנס. וכל זה מפני כי אין ראוי שיהיו הלוחות כתיבת חלק בלבד, רק כתיבת הכל, כי החלק אינו שלם. ואם לא היה החקיקה מעבר אל עבר, היה כאן רק כתיבה במקצת, ודבר זה אין ראוי לדבר שהוא אלקי שיהיה חלק, רק הכל שלם".

<> כי הואיל ועברו על התורה שהיא גזירה גמורה, לכך באה עליהם גזירה גמורה של כליון, וכמו שמבאר.

<> במתק לשונו מיישב כאן שאלה מתבקשת; הרי כל פורענות שבאה על ישראל היא משום שעברו על התורה ומצותיה, ומה שייך לחלק בין הפורעניות ולומר שבגזירת המן נתחייבו כליה כי עברו על התורה, לעומת שאר פורעניות שלא נתחייבו בהם כליה, דהרי פשיטא שהמחייב של כל פורענות ופורענות הוא משום שעברו על התורה. ועל כך מיישב, שאסתר חששה שגזירת המן באה משום ש"עברו על &**כל**^ התורה", לעומת שאר פורעניות שלא נתחייבו בהם כליה, כי לא עברו על כל התורה, אלא על מקצתה. וכן מדויק מלשון חכמים [מגילה טו.], שאמרו "שלחה לו, שמא עברו ישראל על &**חמשה חומשי תורה**^ דכתיב בהן 'מזה ומזה הם כתובים'". לאמור שעברו על כל התורה, שהיא "חמשה חומשי תורה". וראה להלן הערה 150.

<> העמיד כאן גזירה גמורה של תורה לעומת גזירה גמורה של כליון, שהעובר על גזירה גמורה של תורה, באה עליו גזירה גמורה של כליון. ונראה לבארו, כי בהמשך דבריו כאן כתב "הלוחות הם מחייבים מוכרחים, כי הם שכל לגמרי", נמצא שכאשר כתב כאן "השכל הנבדל שהוא ברור לגמרי" כוונתו לשכל המחוייב והמוכרח לגמרי. ובתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר את הטעם שקרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [ראה להלן הערות 158, 164]. וכן בבאר הגולה באר השביעי [תי.] כתב, וז"ל: "בפרק בתרא דכתובות [קיא.] אמרינן 'השבעתי אתכם בנות ירושלים' [שיה"ש ב, ז], שלש שבועות האלו למה... אחת, שלא יעלו ישראל בחומה לארץ, רוצה לומר ביד חזקה. ואחת, שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות. ואחת, שהשביע הקב"ה אומות העולם שלא ישתעבדו בישראל יותר מדאי. 'בצבאות או באילות השדה' [שם], אמר רבי אליעזר, אמר להם הקב"ה; אם מקיימים אתם השבועה, מוטב. ואם לאו, אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה, עד כאן. הרי גודל האזהרה שלא ימרדו במלכות אומות העולם, עד שיהיה חס ושלום בשרם הפקר כצבאות וכאילות השדה. ואין ספק כי טעם דבר זה, שאחר שהיה גזירת השם יתברך שיהיו ישראל תחת האומות, לא יבטלו גזירת השם יתברך בכח, שהיה זה נגד הגזירה". הרי גזירה שנקבעה בשבועה, העובר עליה חייב מיתה. וראה להלן פ"ה הערה 533, ופ"ט הערות 47, 501.

<> זו הפעם היחידה בכל ספריו שכותב "ובמדרש אמרו &**בלשון זה**^", ובדרך כלל רק כתב "במדרש אמרו", או "אמרו במדרש".

<> כמבואר למעלה בפתיחה הערה 401, ופרק זה הערה 132.

<> הוא הכופר בהקב"ה, ועל כך מורה הפסוק [שמות טו, ב] "זה א-לי ואנוהו". ובגבורות ה' פ"כ [צב.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 1275].

<> רומז בזה שתיבת "נעקר" שרשו כמו תיבת "עיקר" [עקר], וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת "לְשָרֵש", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. כך יש עיקר, ויש נעקר מן העיקר. ונראה להטעים זאת, כי הגדרת "עיקר" הוא דבר שיש לו כח ההולדה, שהרי "עיקר" פירושו "שורש" שממנו מתפרנס האילן [תפארת ישראל פל"ח הערה 80], ומכל שורש יוצאים פירות, וכך מכל עיקר יוצאים טפלים. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד [ראה למעלה פ"א הערות 340, 342].

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:]: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". **@ויש לבאר**^, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן הענף שהוא יושב עליו [הובא למעלה פ"א הערה 1275].

<> למעלה [מציון 133 ואילך], שהחקיקה הגמורה מורה על שכל ברור לגמרי, ולכך הדין על כך הוא כליון גמור. אמנם כאן מייחד את הדיבור על מעלת הלוחות בפרט, כי למעלה נתבאר שהחקיקה של הלוחות מורה על מעלת כל התורה כולה ["שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב 'מזה ומזה הם כתובים" (מגילה טו.), וכמבואר למעלה הערה 143], אך במדרש הזה מדובר רק על הלוחות, ולא על כל התורה כולה.

<> מחמת שהם חקוקים משני עבריהם, והשכלי הגמור הוא מחוייב ומוכרח לגמרי [ראה הערה 144]. ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "כי השכל כל עניינו במשפט ודין". ובח"א לשבת קיט: [א, סו:] כתב: "וכן מה שאמר שביזו תלמידי חכמים [ולכך חרבה ירושלים], ששולט מדת [הדין] הקשה בשביל השכל... כי השכל הנבדל הוא מחויב כמו שאמרנו, כי ענין השכל מחויב ומוכרח. לכך כל ענין השכל במדת הדין, שהדבר שהוא מחויב ומוכרח הוא במדת הדין... ולפיכך כאשר מבזה השכל, מתחייבים במדת הדין, ובא החורבן". וכן הוא בנצח ישראל פי"ח [תה.].

<> כי עליהם נחקקו עשרת הדברות, שהם הגילוי הראשון של תורה ומצות. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לה [תקי.], וז"ל: "התבאר לך ההפרש שיש בין עשרת הדברות שנאמרו לישראל, ובין שאר התורה. כי עשרת הדברות הם בראשונה מן השם יתברך לשאר מצות התורה, אשר הם אחר עשרת הדברות, ותוספות עליהם". וקודם לכן, שם בפל"ד [תקג:] כתב: "התחלת התורה באל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)]... להורות על התורה שהיא אחת וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בי' הדברות [רש"י שמות כד, יב]". ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "התורה עצמה היא הברית, כי התורה הוא חבור לישראל, ועשרת הדברות, כי הדבר אשר הוא בין שני דברים יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם. ולכך התורה כולה, עם עשרת הדברות, הם החבור בין השם יתברך ובין ישראל. רק כי עשרת הדברות, שהם ראשונים אל התורה, יש להם חבור אל השם יתברך ביותר, ושאר התורה יש לה יותר חבור אל ישראל. ולכך 'בני ישראל' כמספר תרי"ג חוץ מיו"ד, שהם עשרת הדברות [ראה למעלה פ"ג הערה 466]. ועשרת הדברות אינם קרובים כל כך אל ישראל, רק על ידם יש להם חבור אל השם יתברך". ובביאור התחלתיות זו, נראה לבאר זאת לפי דבריו בתפארת ישראל פל"ה [תקיב:], בזה"ל: "יש שתי בחינות באלו עשרת הדברים; הבחינה האחת, מצד שאלו עשרת דברים הם מיוחדים שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם שהיא העלול. והוא הברית והחבור שיש לעלה עם העלול, שדבר זה שייך דוקא בעשרת הדברים. והבחינה השנית, מצד שהם בכלל כל מצות התורה שלמות האדם, ולכך היו אלו עשרת הדברים נכתבים בתורה [שמות כ, ב-יד] עם שאר מצות. ונכתבו על הלוחות בפני עצמם, כי הם נבדלים משאר מצות התורה, שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם. ואם לא כן, לא היה ראוי שיהיו אלו עשרת הדברות נכתבים בלוחות בלבד, כי ראוי שתהיה 'תורת ה' תמימה' [תהלים יט, ח], ואיך יהיה על הלוחות דבר חסר, שהם עשרה דברות בלבד. אבל הדברים הם כמו שכתבנו למעלה, כי יש תמימות בהם, שאלו מיוחדים במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם" [ראה להלן הערה 162]. נמצא שיחס עשרת הדברות לשאר מצות הוא יחס של קבלת עול מלכות שמים לקבלת עול מצות, ואמרו חכמים [ברכות יג.] "למה קדמה פרשת שמע ל'והיה אם שמוע', כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". לכך עשרת הדברות [והלוחות] "הם ראשונים לכל התורה".

<> אודות מעלתם העליונה של הלוחות הראשונות, בתפארת ישראל פל"ה האריך בזה טובא, ובתוך דבריו שם [תקטז:] כתב: "ולגודל מעלת הלוחות הראשונות נשתברו [שמות לב, יט]. וזה מפני כי לא היו ראוים לעולם הזה דבר שהוא מעשה אלקים. וזה כי כאשר נתנה תורה לישראל, לא היו ישראל במדרגת בני אדם, רק במדרגת המלאכים... ומפני כך כאשר נתנו להם לוחות הראשונות היו במעלה הזאת... כי הלוחות הראשונות לא היו ראויים לפי העולם הזה, ולכך לא נאמר בהן 'טוב' [ב"ק נד:]... ולוחות הראשונים מפני מעלתם לא היו ראויים לפי המציאות העולם הזה, ולכך אין ראוי שיהיה נכתב בהן 'טוב'... וכך ישראל, קודם שחטאו היו ישראל במדרגה שאינה ראויה לעולם הזה, ומצד הזה נתן השם יתברך אל ישראל לוחות, כאשר היו במדרגת המלאכים. עד אחר שחטאו, והיה מדרגת ישראל כאשר ראוי לפי המציאות אשר ראוי לעולם הזה. ולכך דוקא בלוחות השניות, שהיו מעשה משה [רש"י שמות לד, א], והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה, ודבר שהוא ראוי לפי המציאות נאמר בהן 'כי טוב'". @**אמנם צריך**^ ביאור, שהרי לאחר חטא העגל נלקחה מישראל מעלת הלוחות הראשונות [ע"ז ה.], וכיצד ניתן לומר שגזירת המן באה מחמת שכפרו במעלת הלוחות הראשונות שכבר נשתברו זה מכבר. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שאף שמעלת הלוחות הראשונות אינה עתה בידינו, מ"מ הלוחות השניות הם בבחינת "מעין" של הלוחות הראשונות, שנאמר [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת". לכך מעלת הלוחות הראשונות נמצאת גם בלוחות השניות בזעיר אנפין. וכן מבואר ברמב"ן ר"פ בהר [ויקרא כה, א], ובמחשבת חרוץ עמוד 116.

<> יש להבין, מה שייך לומר שבימי המן כפרו בלוחות, כי איך אפשר לכפור בלוחות בפני עצמם. ובשלמא מה שאמרו בגמרא [מגילה טו.], "שמא עברו על חמשה חומשי תורה דכתיב בהן 'מזה ומזה הם כתובים'" ניחא, שהכוונה היא שמא עברו על כל התורה [כמבואר למעלה בהערה 143]. אך מה שייך לכפור בלוחות בפני עצמם. ובעל כרחך לומר שגם לפי המדרש כפירה בלוחות היא כפירה בכל התורה, כי מעלתה העליונה של התורה מתבטאת בלוחות הראשונות, אך מעלת הלוחות היא מיישך שייכי לכל התורה. והרי כך הגדיר כאן את מעלת הלוחות ש"הם ראשונים לכל התורה", והראשון כולל את כל מה שיבא אחריו [כמבואר למעלה בפתיחה הערות 226, 227, פ"א הערה 58, ופ"ו הערה 307].

<> פירוש - אע"פ שכפירה ב"זה א-לי" היא כפירה בעיקר, וכפירה בלוחות היא כפירה בשכל עליון לגמרי, מ"מ הכליון המתחייב משתי הכפירות אלו נובע מטעם אחד, וכמו שמבאר.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות א: "מלשון 'זה' הוא דמפיק, דמילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז". ו"רמוז" פירושו הוראה באצבע, וכמו [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע", ותרגם אונקלוס "מרמז באצבע". ובגו"א במדבר פ"ח אות ו כתב: "מפני שלא יתכן לומר 'וזה' על הדבר שאינו בעין באותה שעה". ובגו"א במדבר פ"ל אות ו כתב: "כי 'זה הדבר' משמע על דבר הרמוז לגמרי" [ראה להלן פ"ז הערה 70]. ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 312]. ולהלן ז, ו [לאחר ציון 68] כתב: "אין הפירוש מה שכתיב '[הרע] הזה' [שם], שהוציאה אסתר מלת 'הזה' מפיה. רק מה שמחוי ידה כלפי המן הוא כמו מלת 'זה'. כי חרש שאינו יכול לדבר והוא מרמז, דבר זה נחשב דבור לכל דבר. לכך כתיב 'המן הרשע הזה', כך יראה לפרש".

<> פירוש - מציאות הקב"ה היא מציאות מחוייבת, בעוד ששאר הנמצאים אינם מחויבי המציאות, "וכל דבר שמחויב שיהיה, יש לו המציאות הגמור" [לשון בבאר הגולה באר הששי (קנו:)]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "יש לפרש מה שחותמו [של הקב"ה] אמת [שבת נה.], כי כל הנמצאים, אף על גב שכולם ברא השם יתברך באמת, מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת. שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות. וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר [הובא למעלה פ"ג הערה 190]. ושאר הנמצאים, אע"ג שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי השם יתברך הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו... כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות, ומאתו נותן קיום אל הכל. כי מכח אמת שלו, שהוא אמת גמור, שהוא מחויב המציאות, בו מקוים הכל". ובסוף דרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השני [מהשם המיוחד] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות. כי לשון ה"א כמו [בראשית מז, כג] 'הא לכם זרע', רוצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' [שביעית פ"ח מ"ד, סוכה מא.], מורה מלה 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה פ"א הערה 66]. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ב [קעז: (הובא למעלה פ"ג הערה 189)], שם פ"ג מי"ד [שמה:], באר הגולה באר הרביעי [שעז.], תפארת ישראל פי"ז [רסא:], נתיב הדין פ"א [א, קפו.], נתיב כח היצר [ב, קכג:], נתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.], ח"א לב"ק נ. [ג, ט:], ח"א לב"ב פח: [ג, קיח:], ועוד.

<> בתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר את הטעם שקרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [הובא למעלה הערה 144, וראה להלן הערה 164].

<> כי תיבת "זה" מורה על המחוייב המציאות, ובודאי כאשר תיבה זו נכפלה ונאמרה "מזה ומזה הם כתובים" שאיירי במחויב המציאות.

<> בעוד שכאן מבאר שהמתנגד למחוייב המציאות הוא נעשה חסר מציאות, הרי בסמוך [לאחר ציון 183] יבאר גם לאידך גיסא; מי שהוא חסר מציאות [כמו עמלק], הוא מתנגד למחוייב המציאות [ישראל]. וראה להלן הערות 188, 189.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קעז:]: "כי אין במציאות רק השם יתברך, שהוא מחוייב המציאות". וראה למעלה הערה 157.

<> כמבואר למעלה [הערה 152] שעשרת הדברות הם קרובים אל הקב"ה, לעומת שאר המצות. וצרף לכאן את יסודו שאין דבר קרוב אל הקב"ה יותר מן התורה [נתיב התורה פ"ד (קעד:), ושם הערה 71, וראה להלן הערות 489, 497], והתחלת התורה היא עשרת הדברות [כמבואר למעלה הערה 152]. נמצא שאין דבר קרוב אל הקב"ה יותר מעשרת הדברות. וכן כתב בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:], וז"ל: "ועוד יש בזה במה שאמר [רש"י שמות כ, א] 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה. שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון, יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 540, ולהלן הערה 418]. הרי שקרבת התורה אל ה' מתבטאת במיוחד בעשרת הדברות שנאמרו בדבור אחד. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי ראוי שיהיו עשרת הדברות בפרט נאמרים בדבור אחד. כי התורה היא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתיחסת ביותר אל השם יתברך שהוא אחד. ולפיכך עשרת הדברות בדבור אחד נאמרו, כי בזה התורה היא אחת לגמרי, כי כל שאר המצות נכללו בעשרת הדברות, ובזה התורה היא אחת. ולכך היו הדברות עשרה, כי עשרה נחשב כמו דבור אחד, כי עשרה הם אחד במספר קטון, ובזה התורה היא אחד" [ראה להלן פ"ה הערה 128]. הרי שאחדותה של התורה משתקפת בפרט בעשרת הדברות. לכך כשם שה' הוא מחויב המציאות, כך עשרת הדברות מחויבים מן השם יתברך. ושמעתי ממו"ר שליט"א הערה נפלאה בענין זה; הנה בכל מקום התורה נקראת "אמר רחמנא", ואילו בעשרת הדברות אמרו [מכות כד.] "'אנכי' [שמות כ, ב] ו'לא יהיה לך' [שם פסוק ג] מפי הגבורה שמענום". הרי כאשר איירי בתורה היוצאת מפיו יתברך [כמו עשרת הדברות], בולטת ההדגשה שמדובר בחיוב גמור, וזהו "מפי הגבורה". ובתפארת ישראל פי"ז [רסא:] כתב: "כמו שהשם יתברך מחוייב המציאות, כך התורה דבריה מחוייבים ומוכרחים מן השם יתברך, אשר סדר וגזר כך".

<> פירוש - אי אפשר שיהיה דבר אחד מן הלוחות כתוב בענין אחר, אלא כל דבר בלוחות מחויב להיות כפי שהוא נחקק ונקבע. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.], וז"ל: "כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר... ואמרו במדרש [אותיות דר"ע ח"ב עמוד תג] כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלהיך' [שמות כ, ב], לומר שהתורה היא אחת. רצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיו כך, ואי אפשר שיהיו בענין אחר". ושוב חזינן שדבר זה מתבטא באות אל"ף של התחלת עשרת הדברות ["אנכי"].

<> כמשפטו של המתנגד לדבר שהוא מחויב המציאות, וכמבואר למעלה הערות 144, 158.

<> בא לבאר את הוספת הפסוק "ויצא התך אל מרדכי אל רחוב העיר אשר לפני שער המלך", ומדוע חשוב לציין שרחוב העיר היה "לפני שער המלך". או שבא ליישב מדוע נאמר "ויצא התך", ולא נאמר "וילך התך". וכן היוסף לקח העיר כאן מדוע לא נאמר "וילך התך אל מרדכי".

<> כי התך היה דניאל או מי שכל דברי המלכות נחתכין על פיו [מגילה טו.], ואסתר בכוונה בחרה בשליח חשוב כדי להורות כמה חשוב לה הענין, ואז ישראל יעשו תשובה [כמבואר למעלה לאחר ציון 125].

<> רש"י בראשית כב, ג "את שני נעריו - ישמעאל ואליעזר, שאין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא ב' אנשים, שאם יצטרך האחד לנקביו ויתרחק, יהיה השני עמו". וכן כתב רש"י [במדבר כב, כב] "ושני נעריו עמו - מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך יוליך עמו שני אנשים לשמשו, וחוזרים ומשמשים זה את זה".

<> פירוש - התך או אסתר לא היו מעוניינים שאדם נוסף ישמע את דברי מרדכי.

<> ראה בהגהות הרד"ל לפרקי רבי אליעזר פט"ז אות יב שכתב שרק כשיוצא לדרך צריך שני מלווים, אך כשיוצא "לשוק בעיר די בלויית אחד". אמנם מהמהר"ל כאן משמע שאז לא צריך אף אדם אחד.

<> כפי שנאמר למעלה [פסוק א] "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה וגו'".

<> פירוש - מרדכי סיפר להתך שהשתלשלות הדברים לא נעשתה בכוונה תחילה, אלא באופן מקרי, וכמו שמבאר.

<> כמו שאמרו חכמים [אסת"ר ו, ב] "למה נקרא שמו 'יהודי' [למעלה ב, ה], והלא ימיני הוא, לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדה הוא דכתיב [למעלה ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה'. 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 [למעלה ג, ה]. ומרדכי אומר לו יש אדון המתגאה על כל גאים, היאך אני מניחו ואשתחוה לעבודת כוכבים". ועוד במדרש אמרו [אסת"ר ז, ח] "מה אמר להם מרדכי למי שאומר לו [למעלה ג, ג] 'מדוע אתה עובר את מצות המלך'. רבי לוי אמר, אמר להם מרדכי, משה רבינו הזהיר לנו בתורה [דברים כז, טו] 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה', ורשע זה עושה עצמו עבודת כוכבים. וישעיהו הנביא הזהירנו [ישעיה ב, כב] 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא'" [ראה למעלה בהקדמה הערה 578. ולהלן פ"ה (לאחר ציון 320) הביא מדרש זה]. וכן נאמר על ע"ז [שמות כ, ה] "לא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו'".

<> שהמן רצה ח"ו להשמיד את ישראל מחמת שמרדכי לא כרע ולא השתחוה. וכן כתב כאן בתרגום "וחוי ליה מרדכי ית כל דערעריה, על עיסק דלא סגד להמן ולא גנח לאנדרטיה" [תרגום: ויגד לו מרדכי את כל קרהו, מפני שלא השתחוה להמן ולא כרע לאנדרטא שלו]. וראה עוד פירוש הגר"א כאן וביוסף לקח למעלה פסוק א. והרלב"ג כאן כתב: "הודיע לו מה שקרה אותו מעניין המן, שלא רצה לכרוע ולהשתחוות לו, וכאשר גינוהו עבדי המלך על זה אמר להם כי הוא יהודי, ולא יוכל לעשות זה מצד דתו. ועל זה כעס המן וביקש להשמיד את כל היהודים".

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"א [תרמא.]: "כי דבר זה מבואר לכל כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו [שבת מא:] דבר שאינו מתכוין מותר בשבת, כמו שאמרו [שבת כט:] גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין. וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל כאשר פעל במקרה". ובאתוון דאורייתא כלל כד כתב: "כשאינו מתכוון נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב, אבל לא כעשאו האדם. דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס כלל למעשהו כלל, וכמובן לכל בעל שכל צח". ולכך הואיל ומרדכי לא התכוון לבזות את המן, לכך כל מה שהשתלשל מכך אינו אלא מקרה בלבד. ובסמוך יבאר מהי החשיבות לומר שמעשי המן הם מקריים.

<> שמעשי המן הם מקריים מחמת שבא מעמלק, ועל עמלק נאמר [דברים כה, יח] "אשר קרך", וכפי שמבאר.

<> הכוונה להמן. ואודות שהמן בא מזרע עמלק, כן אמרו חכמים [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" [הובא למעלה הערות 9, 49, ולהלן הערה 319, ופ"ה הערה 286].

<> פירוש - כאשר אדם מכוון לטובת עצמו, אין זה דבר מקרי בשבילו, אלא דבר שבעצם, כי "אדם קרוב אצל עצמו" [סנהדרין ט:]. ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] כתב: "כי השכל והדעת נותן שיהיה כל דבר בעצם ובראשונה נמצא לעצמו, ואילו העושים הצלמים ועושים להם אברי האדם, אין האברים אשר להם בעצם, שאין הפה בעצם רק לדבור, ואין להם הדבור". ובגבורות ה' פנ"ז [רנה:] כתב: "וזה כי כבר אמרנו כי המכות האלו היו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה, שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי. אבל מכות הראשונות, שהם תשע מכות, לא היו המכות מגיעין לעצמן לגמרי, רק לדבר שהוא מקרה בהם. ולפיכך היו המכות עשר, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה. ולפיכך היו תשע מכות, וכלם לא היו מגיעים עד עצם מצרים, עד העשירי שהיה מגיע לעצמן לגמרי, כי העשירי הוא העצם". וראה להלן הערה 183.

<> פירוש - כאשר אדם עושה לטובת עצמו, אף שיוצא מזה רעה לחבירו, אין הוא נחשב צורר את חבירו, כי לא עשה זאת אלא לטובת עצמו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [תענית ח.] "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו, ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך". ובנתיב הלשון ספ"ג [ב, ע:] כתב על כך בזה"ל: "כל החיות הם מתקבצים אל הנחש ואומרים אליו, שכל הנבראים אינם יוצאים מן הסדר של המציאות, שכל אחד הוא מבקש טובתו והנאתו. אבל הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר... שהוא פועל רע מבלי הנאה. ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע... הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה". ובדר"ח פ"א מ"ה [רס:] כתב: "כי הארי אין כחו על ההעדר... שאף על גב שהארי מזיק, אין דבר זה בעצם לארי, רק כונתו לטרוף ולאכול" [ראה להלן הערה 183]. ובספר חפץ חיים כלל ד אות יא כתב: "ודע עוד עיקר גדול בענינים אלו, אם אחד רוצה להכניס את חברו בעניניו, כגון, לשכרו למלאכתו או להשתתף עמו או לעשות שדוך עמו וכל כהאי גונא... מותר לדרוש ולחקור אצל אנשים על מהותו וענינו, אף דיכול להיות שיספרו לו גנותו, אפילו הכי מותר, כיון דכונתו לטובת עצמו לבד, כדי שלא יצטרך אחר כך לבוא לידי היזק... ובזה לא יהיה עליו שום חשש איסור... שהוא אין מתכוין לגנותו רק לטובת עצמו". וראה למעלה בפתיחה הערה 236, ולהלן פ"ז הערה 119.

<> ישראל כשיצאו ממצרים.

<> פירוש - לא היתה לישראל ישיבה בשום מקום, אפילו בארץ שהיא לא שלהם, וכן לא היתה להם ארץ אשר היא משלהם.

<> כי עבד "לית ליה מגרמיה ולא כלום" [זוה"ק ח"א קסח:], ו"מה שקנה עבד קנה רבו" [פסחים פח:], ו"יד עבד כיד רבו" [גיטין עז:]. וראה באר הגולה באר הששי הערה 429.

<> יש לדייק בלשונו הזהב, שכתב "כי לא ידע עמלק &**כאשר בא מארצו**^ מדבר זה", דמהי ההדגשה "כאשר בא מארצו". ונראה, כי כוונתו לבאר שאע"פ שניתן לומר שבמשך הזמן נודע לאומות שיש לישראל ממון רב מביזת מצרים, מ"מ אין לומר שעמלק ידע על כך "כאשר בא מארצו". כי חז"ל מבארים שעמלק נלחם עם ישראל מיד לאחר קריעת ים סוף [תרגום לשיר השירים ב, טו "בתר דעברו ימא אתא עליהון עמלק רשיעא", וראה הערה הבאה]. ובא ממרחק של ארבע מאות פרסה [מכילתא (שמות יז, ח)]. ובעל כרחך שמיד כאשר שמע על יציאת מצרים הוא יצא להלחם בישראל, ואי אפשר שכבר אז ידע עמלק שישראל יצאו ברכוש גדול.

<> "אשר קרך בדרך - לשון מקרה" [רש"י דברים כה, יח]. ויש להבין, שכאן מבאר שהואיל ואין לעמלק תועלת במלחמתו עם ישראל, לכך הוא מתכנה בשם "מקרה". אמנם בגבורות ה' ס"פ מב ביאר שעמלק מתנגד לישראל בעצם, וכלשונו: "כי אחר שקרע להם הים וקנו ישראל עצם מעלתן הגדולה, אז בא האויב. כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם, ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל. והאומות אף כי הם מתנגדים ואויבים אל ישראל, יש חלוק, כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה, כך אמרו במכילתא [שם]. והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל, ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי שלא יהיה לישראל ח"ו מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שהתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד בעצם, רחוק וקרוב שוה" [ראה למעלה בפתיחה הערה 356]. וכן קשה לאידך גיסא; נתבאר למעלה שכאשר המתנגד מתכוון לטובת עצמו אז זה דבר שבעצם, וכמו ארי הטורף לטובת עצמו [ראה למעלה הערות 177, 178]. אך לכאורה בדר"ח פ"א מ"ה [רס:] כתב להיפך, וכלשונו: "בפרק הרואה [ברכות סא.] אמרו 'אחר ארי, ולא אחר אשה'. רוצה לומר, כי אף אם ארי הוא טורף את האדם, הנה אין זה ההולך אחריו כל כך מסוכן כמו מי שהולך אחר האשה. כי הארי אין כחו על ההעדר כמו האשה, כי אחר שהולך אחר האשה, בזה נמשך הזכר, שהוא צורה, אחר החומר, ודבר זה אבוד לגמרי אל הצורה, כאשר נמשך הצורה אחר החומר. ובודאי דבר זה יותר רע לו ממי שהולך אחר ארי, שאף על גב שהארי מזיק, אין דבר זה בעצם לארי, רק כונתו לטרוף ולאכול. אבל ההעדר שדבק בחומר, דבר זה הוא בעצם. לפיכך הארי לפעמים מזיק, ולפעמים אינו מזיק, כמו כל דבר מקרה. מה שאין כך ההולך אחר האשה". הרי שביאר שמה שארי טורף ואוכל הוא דבר מקרה, ואילו כאן ביאר שהפועל לטובת עצמו הוא דבר בעצם. הרי שדבריו בגבורות ה' ובדר"ח עומדים לכאורה כנגד דבריו כאן. @**אמנם**^ אין זה קשיא, כי כאן מדבר מצד הפועל, ואילו בשני המקומות הנ"ל הוא מדבר מצד מקבל הפעולה. כי ארי טורף הוא מתכוין לטובת עצמו, לכך מצדו הוא פועל דבר שבעצם. אך דוקא מחמת כן מצד הנטרף זו התנגדות מקרית, כי אין לארי שום התנגדות בעצם כלפי הנטרף, אלא הנטרף הוא רק אמצעי לארי להשקיט את רעבונו. לכך אם אין הארי רעב, הוא לא יזיק לנטרף. ולהיפך הוא אצל עמלק; הואיל ואין לעמלק שום תועלת בהתנגדותו לישראל, לכך מצד עמלק התנגדות זו נידונית כהתנגדות מקרית. אך דוקא מחמת כן מצדם של ישראל הוא המתנגד היותר עצמי העומד כנגדם. כי הואיל ואין לעמלק שום רווח בהתנגדותו כלפי ישראל, לכך אין התנגדות זו אלא התנגדות בעצם למעלת ישראל, ואינה אמצעי לשום דבר אחר, אלא תכלית לעצמה. ודייק בלשונו ותראה שדבריו מורים על כוונה זו. וראה להלן פ"ט הערה 300.

<> נראה לבאר זאת, כי רק הקב"ה הוא המציאות האמתית, ושאר הנבראים נחשבים לבעלי מציאות כל עוד שהם עומדים למענהו יתברך, וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [קצג.], וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה חס ושלום שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... ולפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך". לכך כאשר הקב"ה ציוה למחות את עמלק, אזי אין עמלק עומד למענהו יתברך, וממילא הוא נעדר מציאות בעצם, ואינו אלא מקרה. וראה להלן הערה 365. @**ויש לדקדק**^, מדוע תלה את מקריות עמלק במה שהקב"ה ציוה אותנו "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים" [דברים כה, יט], ולא במה שהקב"ה אמר על עצמו [שמות יז, יד] "מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים". ואולי יש לומר, ש"אמחה" של הקב"ה היא סבה ל"תמחה" של ישראל, וכמו שכתב רש"י [שמות יז, יד] "כי מחה אמחה - לכך אני מזהירך כן, כי חפץ אני למחותו". והט"ז [שם] כתב: "כי מחה אמחה כו' לכך אני מזהירך. פירוש, שלא תימא דאין אני מכוין אלא להנאתך שתראה נקמה, וממילא היית אומר לא ניחא לי בהאי מלתא, אלא אני מזהירך ועושה צווי על זה, כי אני חפץ בזה". וכן הרמב"ן [שם] כתב "יאמר 'כתוב זאת בספר תורתי' שיזכרו בני ישראל מה שעשה עמלק, כי מחה אמחה את זכרו, ונתתי נקמתי בו ביד עמי ישראל". לכך "תמחה" ו"אמחה" הם שני צדדים של מטבע אחת.

<> אודות שישראל הם "עיקר", כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות ז, בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל ישראל והתורה, כתב: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו... ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל" [ראה להלן פ"ג הערה 260]. ובנצח ישראל פ"ג [מח.] כתב: "כי עיקר העולם הם ישראל". ושם ר"פ טו כתב: "מאחר שבארנו בראיות ברורות כי ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם". וכן הוא שם ס"פ מג, באר הגולה באר הרביעי [תטז., תכו:], ח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:], ח"א לע"ז י: [ד, לה:], ועוד. ובנצח ישראל ר"פ נו כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בניינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם" [הובא למעלה בהקדמה הערות 266, 267, ולהלן פ"ג הערה 670, ופ"ו הערה 28]. ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר. ומעתה הרי ישראל הם עם אחד נבראו מן אשר הוא אחד, והשאר תוספת עליהם, וטפלים אצלם" [הובא למעלה פ"ג הערה 507]. @**ואודות שישראל**^ הם "עצם", הנה אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" [ראה למעלה בהקדמה הערות 491, 496].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מי"ט [תס:]: "כי נקרא 'אברהם' שהוא 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובח"א לסנהדרין קה. [ג, רמה.] כתב: "בלעם לא היה נחשב בכלל שום עם, כי אין עליו שם שום אומה מן האומות... שאין נחשב מכלל המציאות, כי האומות נחשבים מכלל הנמצאים".

<> בגו"א דברים פכ"ה אות כה ביאר את דברי רש"י [דברים כה, יח] שעמלק "היה מטמאן במשכב זכור", וכלשונו: "יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן [בראשית ג, טז] 'והוא ימשל בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה, [וישראל] האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה... אבל עמלק השונא המתנגד, אינו משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל. וכאשר ישראל גוברים עליהם, אותו התגבורת עליהם להשמיד אותם ולמחות אותם מן תחת השמים. אבל כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר שהיה מטמאן במשכב זכר" [הובא למעלה בפתיחה הערה 211, וראה להלן פ"ח הערה 197]. ובנצח ישראל פ"י [רמז:] כתב: "מה שכתיב [במדבר כד, ב] 'ראשית גוים עמלק'... רוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע". ושם פ"ס [תתקכד.] כתב: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל, ולפיכך אמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק וגו'', ובשביל זה [שם] 'ואחריתו עדי אובד'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 91]. @**ולמעלה בפתיחה**^ [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש... הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו''. ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היו מאבד את הכל. כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא 'צורר היהודים' [למעלה ג, י], ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי", ושם הערה 217. וראה להלן פ"ה הערות 288, 290, ופ"ח הערות 97, 98.

<> אודות שישראל הם "עצם המציאות", כן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקיד.], וז"ל: "ואחר כך אמר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואוררך ארור'. ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו. וכן היפך, המברך את ישראל, שהם עצם המציאות, והוא מוסיף מציאות וקיום עליהם בברכתו, הרי זה נמשך ונכנס תחת המציאות, ובזה מקבל ברכה ותוספת מציאות. כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספות מציאות" [ראה הערה הבאה]. ולהלן ה, ח [לאחר ציון 285] כתב: "כי עמלק וזרעו אינו כמו שאר עמים, כי עמלק מחולק מן הכל, ובפרט שהוא מחולק מן ישראל, כמו שתראה מן הכתובים המעידים על זה. כלל הדבר עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו". @**דוגמה לדבר;**^ בגבורות ה' פנ"ד [רלח.] כתב אודות התנגדותו של לבן אל יעקב בזה"ל: "כאשר בא יעקב אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות, שזהו התנגדות גמור. לא כמו מצרים, כי החומר והצורה שניהם משותפים, שהם נחשבים מן המציאות. אבל התנגדות ארם נחשב התנגדות העדר למציאות, שהוא מבקש להעדיר הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 193].

<> נמצא שמבאר שעמלק הוא "מקרה" משום שהקב"ה ציוה למחותו מן העולם, ועל כך הביא המדרש [אסת"ר ח, ה] את הפסוק [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך". וקשה, הרי הקב"ה גזר למחות את העמלק רק לאחר שבאו להלחם בישראל וכתוצאה ממה שבאו להלחם בישראל [במדבר כד, כ, דברים כה, יח-יט, ורש"י שמות יז, יד, וראה סוף הערה 187], וכיצד ניתן לומר שמקריות עמלק היא מחמת המצוה למחותם כאשר נאמר עליהם לשון מקרה ["אשר קרך"] אף לפני שישראל נצטוו למחותם. ובשלמא לפי הסברו הקודם [שעמלק הוא "מקרה" משום שבא להלחם בישראל ללא שום תועלת בשבילו] ניחא, כי כבר בשעת המלחמה ניכרת מקריות זו של עמלק. אך לפי הסברו השני שמקריות זו באה מחמת המלחמה וכתוצאה ממנה, כיצד ניתן לכנות את עמלק "מקרה" כבר בשעת המלחמה. ואולי אפשר לבאר שלמעלה [הערות 160, 188] נתבאר שהמתנגד למי שמחויב מציאות הוא נעשה לנעדר מציאות. לכך בתחילה כאשר עמלק בא להלחם נגד ישראל, אף שעדיין לא נגזר עליו מחיה, מ"מ עצם היותו עומד כנגד ישראל מגדיר אותו כמקרה. ולכך משתלשל מזה הציווי שימחה, כיאה למי שמעמיד עצמו כנגד ישראל מחוייבי המציאות. נמצא שמקריות עמלק באה בשני שלבים; השלב הראשון הוא מחמת שבאו לעקור אומה מחוייבת המציאות. השלב השני הוא שלבסוף נגזר על עמלק להמחות מן העולם. ובודאי לאחר שהגענו לשלב השני שוב אין אנו נזקקים לשלב הראשון, אך כל עוד לא היה השלב השני, אזי מקריותו של עמלק תתלה בשלב הראשון. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 387.

<> בפתיחה [לאחר ציון 261], פ"ג [לאחר ציונים 529, 580], ופרק זה לאחר ציונים 4, 17. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 261] כתב: "פירוש זה, שבא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל". ולמעלה [לאחר ציון 4] כתב: "כי אילו היה הגזירה מן המלך אחשורוש, לא היה יראה כל כך, כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם. אבל כאשר ידע כי המן הוא שעשה הכל, והוא אדם ולא מלך, ובשביל כך אדם הזה הוא מבקש לבלוע הכל. ומכל שכן שהוא 'המן בן המדתא האגגי צורר היהודים' [למעלה ג, י], אשר היה מכיר במשפחתו ובאבותיו שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל". וראה להלן פ"ח הערה 359.

<> ואע"פ שאחשורוש לא קיבל את הכסף, אלא אמר להמן [למעלה ג, יא] "הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך", מ"מ זה נחשב כאילו כבר קיבל את הכסף, וכמבואר בהערה 193. וכן למעלה בפתיחה [לאחר ציון 349] כתב: "לכך אחשורוש, שמכרם להמן". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 518] כתב: "בשביל שישראל היו תחת אחשורוש, והמן קנה אותם מן אחשורוש, והיה קניין זה חס ושלום לכלותם לגמרי". ושם בהמשך [לאחר ציון 665] כתב: "אחשורוש מכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 350] כתב: "בא לבאר כמה גדולה הגאולה הזאת... ודבר זה מפני כי ישראל היו תחת המלך אחשורוש. ודי היה בצרה הזאת, ולא זה בלבד אלא אף בגלותם היו נמכרים להמן, וזהו צרה תוך צרה. לכך לא היו נגאלין רק מצד המדריגה העליונה שהגיעו על ידי מרדכי ואסתר, ומצד הזה היו הם נגאלין... ודומה גאולה זאת אל מה שכתוב בתורה [ויקרא כה, מז] 'וכי תשיג יד גר ותושב וגו''. כי כאשר נמכר לגוי, אין זה רק מפני החטא, ואם לא כן לא היה ישראל נמכרים לגוי. ואף כי ישראל הם בגלות בין האומות, והם תחת המלכות, אין נחשבים נמכרים רק בימי המן, שהוא הדיוט ולא מלך, נחשב דבר זה כי היו נמכרים". וראה להלן פ"ו הערה 315.

<> עומד על כך שלשון הפסוק הוא "אשר אמר המן &**לשקול**^ על גנזי המלך ביהודיים לאבדם", ולכאורה היה צריך להאמר לשון עבר "אשר המן &**שקל**^ על גנזי המלך וגו'".

<> כי אף שאמרו חכמים [ברכות י.] "אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים", מ"מ כאן מרדכי בא לזרז את אסתר שתפעל אצל אחשורוש, ואם כבר הכל נעשה ונגמר, מה יוכל אחשורוש לעשות. והנה משמע מכאן שלבסוף ישראל לא נמכרו להמן, כי המן רצה לשקול את הכסף, אך בפועל לא שקל, כי אחשורוש אמר לו [למעלה ג, יא] "הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך". אך בהערה 191 הובאו מקבילות המורות שישראל אכן נמכרו להמן. וכן אסתר אמרה [להלן ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד וגו'", וכתב שם בזה"ל: "ומה שאמרה 'כי נמכרנו', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [למעלה ג, יא] 'הכסף נתון לך'". ולפי זה לא מובן מה שכתב כאן שהמכירה אכן לא נעשתה. ואף מיניה וביה בדבריו כאן קיימת שאלה זו; מחד גיסא כתב "כבר יצאו ישראל מיד אחשורוש על ידי הכסף שנתן לאחשורוש, ואינם ביד המלך, רק ביד המן", ומיד אחר כך כתב "כי אם שקל כבר היו נמכרים לו, ומה לעשות עוד". וצ"ע. ואולי יש לומר שאם המן כבר שקל את הכסף, שוב אי אפשר לאחשורוש לבטל מכירה זו, כי נעשה מעשה קנין גמור. אך אם המכירה נעשתה מחמת שכאילו אחשורוש קבל הכסף והחזירו, אזי בפועל לא היה מעשה קנין, וניתן לחזור בו. ומעין זה כתב בגבורות ה' פ"ח [מז:], וז"ל: "האומר לאחד אתן לך דבר זה, כל זמן שלא זכה באותו דבר, אינו מתנה". וראה גו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו.].

<> כן העיר המנות הלוי [קלג.], והמנחת שי כאן הביאו.

<> לשונו להלן [ט, טו (לאחר ציון 209)]: "'יהודיים' בשני יודי"ן בכתוב, כי היו"ד האחת היא יו"ד היחוס, כמו 'עברי' 'מצרי' 'אדומי'". וכן הרד"ק [בראשית י, טז] כתב "ואת היבוסי - כל אלה זכר עם יו"ד היחוס". וכן נאמר [בראשית טו, ב] "ויאמר אברם ה' אלקים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר", וכתב על כך הרד"ק שם: "דמשק אליעזר - אפשר כי חסר יו"ד היחוס, רצה לומר 'דמשקי', כמו שבט המנשה 'המנשי' [דברים כט, ז]... וכן תרגם אונקלוס 'דמשקאה'". והראב"ע הארוך [שמות ג, יח] כתב: "יו"ד 'העבריים' [שם] דרך צחות, להראות [להדגיש] יו"ד היחוס, כי יו"ד 'העברים' בחירק תחת הרי"ש, סימן רבים כמשפט". וכן הוא בראב"ע במדבר כו, יב. והראב"ע במאזנים [ח:] כתב: "בסוף המלה הוא היו"ד סימן המדבר היחיד, כמו 'רגלי' [תהלים כו, יב]... או ליחוס האב או המדינה, כמו 'הראובני' [במדבר כו, ז]". וכן בשפה ברורה [כט:] כתב: "גם יש יו"ד ליחס, כמו 'הישראלי' [ויקרא כד, י]... כי הוא מיוחס לאב או למדינה". והחזקוני [שמות כא, ב] כתב: "לחופשי - היו"ד שבו הוא יו"ד היחס... כמו 'שלישי' 'רביעי' וחבריו". וראה להלן פ"ט הערה 210.

<> ראה שם מציון 46 ואילך.

<> ראה למעלה פ"ב הערה 52.

<> כן כתב הגר"א [למעלה ג, ד], וז"ל: "הסיבה שאמרו להמן לפי שאמר שהוא יהודי, כמו שאמרו [מגילה יג.] 'כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי'. ולפיכך היתה שנאתו עליו רב מאוד, כי אין שנאה כשנאת הדת". ויש להעיר, כי להלן [ט, טו (לאחר ציון 209)] ביאר שהיו"ד הראשונה היא יו"ד היחוס, והיו"ד השניה היא יו"ד הרבים, וכלשונו: "'יהודיים' בשני יודי"ן בכתוב, כי היו"ד האחת היא יו"ד היחס... היו"ד השני הוא יו"ד הרבים, לכך צריך שני יודי"ן. ובשאר מקום שכתיב יו"ד אחת, היו"ד האחת היא במקום שתים, וכאילו הוא חסר יו"ד, אבל כאן 'יהודיים' מלא, לומר אותם שהם יהודים מלאים ושלימים" [ראה להלן הערה 208]. ומדוע כאן טורח לבאר שאף היו"ד השניה קשורה לכפירה בע"ז. ויל"ע בזה.

<> כמו שאמרו חכמים [מגילה י:] "תחת המן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה". וכן אמרו עוד על המן [מגילה יט.] "דשוי נפשיה עבודה זרה". וראה למעלה פ"א הערה 815, פ"ג הערה 83, להלן פ"ה הערות 320, 527, ופ"ו הערה 303.

<> ראה למעלה פ"ג מציון 94 ואילך בביאור הפסוק "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה".

<> גם כן, בנוסף ליו"ד הראשונה, שאף היא יו"ד היחוס [כמבואר בהערה 195].

<> יש בזה הטעמה מיוחדת; למעלה בהקדמה [לאחר ציון 270] כתב: "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... בימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר". וכנגד "הסתר תוך הסתר" עומד "יהודי תוך יהודי", כי היהודי הראשון כופר בע"ז, ואינו מקבל עליו שום מלכות מלבד מלכות ה', ובזה הוא ממאן למלכות אחשורוש. ויהודי השני מוסר נפשו כנגד ע"ז, ובזה הוא מוסר נפשו כנגד גזירת המן. לכך כנגד "הסתר תוך הסתר" קמה וגם ניצבה הזהות של "יהודי תוך יהודי". וראה למעלה בהקדמה הערה 275, ולהלן פ"ט הערה 373.

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 45]: "ובמדרש [אסת"ר ו, ב] 'איש יהודי' [לעיל ב, ה], למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [למעלה 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". ולפי זה יש לבאר כיצד מסירות נפש כנגד ע"ז [שעליה מורה היו"ד השניה של "יהודיים"] משתייכת ל"יהודי - יחידי", כפי שהיו"ד הראשונה של "יהודיים" מורה על "יהודי - יחידי". אמנם דבר זה מבואר להדיא בנצח ישראל ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע... כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 270]. הרי מסירות נפש על יחוד ה' היא בטוי מובהק ליחוד שמו יתברך בעולם. ונמצא שכשם שכפירה בע"ז משתייכת לשם "יהודי - יחידי" [כמבואר למעלה פ"ב], כך מסירות נפש כנגד ע"ז משתייכת לשם "יהודי - יחידי" [כמבואר בנצח ישראל]. וראה להלן פ"י הערה 54.

<> בא לבאר מדוע כאן מרדכי מדגיש לאסתר [דרך התך] את היו"ד השניה שבתיבת "יהודיים" [שישראל מוסרים נפשם על יחוד ה']. אמנם היו"ד הראשונה אינה טעונה ביאור, כי תיבת "יהודים" נכתבת תמיד ביו"ד אחת.

<> זהו כנגד היו"ד השני המורה על שישראל מוסרים את נפשם כנגד ע"ז. ו"כבוד שמו" כולל בתוכו שני דברים; הכבוד והשם. ואודות כבוד ה' העולה דוקא מישראל, כן כתב בנר מצוה [יא.], וז"ל: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 493, פ"א הערה 298, פ"ב הערה 50, ופ"ג הערות 16, 395]. ואודות השם שיש על ידי ישראל, כן נאמר [יהושע ז, ט] "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסובו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". ולהלן [ו, א] כתב: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו 'בנים' למקום [דברים יד, א], כי הם העלולים מאתו יתברך בעצם ובראשונה. ואם אין ישראל, אם כן אין על השם יתברך שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה, וכמו שאמר יהושע 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'", וראה שם בהערות 19-21, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. נמצא שעל ידי ישראל יש "כבוד שמו".

<> יש להבין, מדוע שינה בלשונו, דמקודם כינה זאת "כבוד שמו" ["שתעשה בשביל כבוד שמו להציל אותם"], ועתה מכנה זאת "קדוש שמו". זאת ועוד, דבשלמא "קדוש שמו" יש כאשר ישראל מוסרים נפשם למיתה על קדוש שמו [כמו שכתב (לפני ציון 203) "נותנים עצמם למיתה על קדוש שמו"], אך מהו "קדוש שמו" כאשר ישראל ניצולים ממיתה. ונראה לומר ש"קדוש שמו" כאן מוסב על מסירות הנפש של אסתר, שכאשר אסתר תהיה מוכנה להסתכן ולמסור נפשה בעד הצלת ישראל, זה יחשב ל"קדוש שמו" על ידה. והטעם שעבר לדבר על "קדוש שמו", כי בא להורות באצבע על הסייעתא דשמיא המיוחדת שתהיה לאסתר מפאת שהיא מוסרת נפשה על קידוש השם, וכפי שביאר בגו"א ויקרא פכ"ב אות לח את דברי רש"י [ויקרא כב, לב] שכתב "מסור עצמך וקדש שמי... וכשהוא מוסר עצמו ימסור על מנת למות, שכל המוסר עצמו על מנת הנס אין עושין לו נס", וכלשונו: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [ראה למעלה בפתיחה הערה 225].

<> בביאור תיבת "יהודיים" עם שתי יודי"ן.

<> הנה תיבת "יהודיים" [עם שתי יודי"ן] נכתבה שש פעמים במגילת אסתר; (א) "אשר אמר המן לשקול על גנזי המלך ביהודיים" [כאן]. (ב) "בית המן צורר היהודיים" [להלן ח, א]. (ג) "אשר שלח ידו ביהודיים" [להלן ח, ז]. (ד) "ולהיות היהודיים עתידים ליום הזה" [להלן ח, יג]. (ה) "ויקהלו היהודיים אשר בשושן" [להלן ט, טו]. (ו) "ויהודיים אשר בשושן" [להלן ט, יח]. וכן בספר מנות הלוי [קלג.] כתב "כי נמצא ששה פעמים במגילה 'יהודיים'". והמהר"ל עמד על כך פעמיים; כאן [בפעם הראשונה] בביאור איבת המן, ולהלן ט, טו [בפעם החמישית] בביאור שלימות ישראל [הובא למעלה הערה 198]. אך בשאר ארבעת המקומות [הפעם השניה, שלישית, רביעית, וששית] לא עמד עליהם. אך כאשר תבדוק בשש הפעמים תראה שבשלש הפעמים הראשונות הנושא הוא המן, ובשלש הפעמים האחרונות הנושא הוא היהודים. ולכך שני הסברי המהר"ל [כאן (אודות המן) ולהלן ט, טו (אודות ישראל)] מועילים לכל שש הפעמים.

<> משוה בין שני הפסוקים; בפסוקנו נאמר "ותאמר אסתר להתך ותצוהו &**אל**^ מרדכי", ואילו למעלה בפסוק ה נאמר "ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך אשר העמיד לפניה ותצוהו &**על**^ מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה", ובא לבאר מדוע כאן נאמר "אל מרדכי" ולמעלה נאמר "על מרדכי". וכן העיר היוסף לקח.

<> ו"תצוהו על מרדכי" הוא כמו על אודות מרדכי.

<> פירוש - ליידע את מרדכי שלא נקראה למלך זה שלשים יום, והסכנה שבדבר.

<> פירוש - אסתר צותה להתך שידאג למחסורו של מרדכי.

<> לשון תרגום יונתן כאן: "ואמרת אסתר להתך למיזל ולמללא למרדכי ופקידת ליה על עיסק מרדכי דלא יגרי עם המן מצותא ארום דבבו דביני יעקב ועשו הוה נטר ליה". [תרגומו: ותאמר אסתר להתך ללכת ולדבר אל מרדכי, ותצוהו על דבר מרדכי שלא יתגרה בריב עם המן, כי השנאה שבין יעקב ועשיו הוא נוטר לו].

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 113]: "ויש מקשין, כי למה עשה זה מרדכי, היה לו לסלק עצמו מן שער המלך, ולא היה לו לסכן עצמו ואת כל ישראל להתגרות ברשע. ואין זה קשיא, כדאמרינן בפרק קמא דברכות [ז:] 'עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם' [משלי כח, ד]. ומכל שכן רשע שהוא המן, שהוכן למכשול ולתקלה את כל ישראל, ולכך היה מתגרה ברשע הזה. ומכל שכן כי היה מרדכי מקדש את השם על ידי זה שלא יכרע ולא ישתחוה להמן, ויש לו לקדש את השם, ומצוה היא, אף שיכול למלט את נפשו", וראה שם הערה 118.

<> שאמרו שם "מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה... איני, והאמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו... לא קשיא, הא במילי דידיה, הא במילי דשמיא. ואיבעית אימא, הא והא במילי דשמיא, ולא קשיא, הא ברשע שהשעה משחקת לו, הא ברשע שאין השעה משחקת לו. ואיבעית אימא הא והא ברשע שהשעה משחקת לו, ולא קשיא, הא בצדיק גמור, הא בצדיק שאינו גמור". ונמצא שלפי האוקימתא הראשונה והשלישית שפיר התגרה מרדכי בהמן הרשע. ובסמוך יוכח שמכריע כאוקימתא השלישית שהואיל ומרדכי הוא צדיק גמור, לכך הוא רשאי להתגרות בהמן [ראה למעלה פ"ג הערה 118].

<> לשונו למעלה בהקדמה [לפני ציון 198]: "כי הצדיקים הם מועטים". ואמרו חכמים [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור". ובנתיב הצדק ס"פ א כתב: "כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי, כמו שאמרנו, וידוע כי העולם הזה הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה, ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ועוד אמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין". וראה למעלה בהקדמה הערה 198, פ"ג הערה 293, ונתיב התורה פ"ח הערה 106.

<> המנות הלוי [קלד:] האריך בענין זה, ובתוך דבריו כתב: "נוראות נפלאתי על המתרגם שתרגם [ומביא דברי התרגום]... ואם היה דבר מרדכי והמן על עסק נחלת שדה וכרם, היה הדבר מתקבל שלא יתגרה בו. אבל אחרי אשר הדבר הוא על דבר תורה, שהוא עשה עצמו אלוה, ורצה להיות נעבד... היאך הותר למרדכי שלא להתגרות. ומקרא מלא [משלי כח, ד] 'ושומרי תורה יתגרו בם', כ"ש בדבר עבודת אלילים. והכתוב צווח [תהלים קלט, כא] 'הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט'. ומה עלה על לב אסתר להשיאו עצה הפך התורה". ומיישב זאת שאסתר ציותה על מרדכי שלא יהיה נמצא במקום שהמן נמצא, ושיחביא עצמו כדי שלא יראהו המן, וכלשונו: "לכן טוב שיעלים או יחביא עצמו שלא יראהו המן, לא שתיעצהו שישלים עמו ושיעשה רצונו, חלילה חלילה, רק שלא יזמין עצמו במקום שהוא [נמצא]". והמהר"ל אינו מסכים עם תשובתו, כי כאמור צדיק גמור יכול להתגרות ברשע. לכך ביאר שנהי שלצדיק זה שרי, אך אין כל שאר ישראל צדיקים, לכך אין זה מן הראוי שמרדכי יתגרה בהמן.

<> פירוש - מה שהוצרך התך לומר למרדכי [בשם אסתר].

<> לשון היוסף לקח כאן: "אם כל עבדי המלך ועם מדינות המלך היו יודעים הדת הזאת שאין לבא בלתי שיקרא, ושהבא אחת דתו להמית, אם כן למה היתה שולחת להודיע למרדכי זה, והיה מספיק לה להודיעו שלא נקראת. שכיון שכל עבדי המלך ועם המדינות יודעים הדת ההוא, כל שכן מרדכי היושב בשער המלך [למעלה ב, כא]". והראב"ע בנוסח ב יישב קושיא זאת, שכתב "כל עבדי המלך - הטעם אתה יודע, וכל עבדי המלך יודעים". ופירושו שאפילו העם יודעים זאת, וקל וחומר מרדכי שידע זאת.

<> לכאורה היה צריך לומר "ולא עברתי חוק ומשפט המלך במזיד, אלא רק בשוגג". אך מתוך שסתם וכתב "ולא עברתי חוק ומשפט המלך", משמע שכלל לא עבר החוק, אף לא בשוגג. וזה צריך ביאור מדוע לא עבר מיהת בשוגג. ובעל כרחך מוכח מדבריו שכאשר עבר על חוק המלך בשוגג, לא עבר כלל חוק המלך, כי אם זו שגגה, אין בכך עבירה על חוק ומשפט המלך. ודבר זה דומה ליסודו הנודע של בעל נתיבות המשפט [ביאורים סימן רלד ס"ק ג] דבעובר איסור דרבנן בשוגג אין צריך כפרה כלל, וכלשונו: "אף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מכל מקום באיסור דרבנן אין צריך שום כפרה, וכאילו לא עבר דמי... דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן". ובקובץ הערות סימן ח אות טו כתב על כך בזה"ל: "דבאיסור דרבנן אין המעשה מצד עצמו אסור, אלא ש'מצוה לשמוע לדברי חכמים' [יבמות כ.]. וכיון שעושה בשוגג, ואין כונתו ודעתו לעבור על דברי חכמים, לא עשה איסור כלל... מה שאין כן בטומאה דאסורה מדאורייתא, אף שאין דעתו לעבור, מ"מ נעשה איסור". וסברה זו כחה יפה גם כלפי גזירות המלך, שאין הדבר אסור בעצם, אלא שיש לקבל מרות המלך. וכן כתב בגו"א שמות פל"א אות ט, וז"ל: "לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו, אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם". לכך כשם שהעובר על איסור דרבנן בשוגג לא עשה איסור כלל, כך העובר על גזירת המלך בשוגג לא עשה איסור כלל.

<> אלא יאמר שאסתר ידעה החוק, ועברה עליו במזיד, ואחת דתה להמית. נמצא שמה שאסתר אמרה "כל עבדי המלך וגו'" אינו להביא ראיה לדבריה מעבדי המלך [כי מרדכי יאמין לה ללא ראיה], אלא שדוחה בזה את עצת מרדכי שתכנס לאחשורוש בתואנה שלא ידעה חוק המלך [ובכך תהיה שוגגת], כי הכל יודעים חוק זה. וכן כתב כאן הגר"א, וז"ל: "'כל עבדי המלך כו'', פירוש שאמרה שלא תועיל, אלא אדרבה שתקלקל, כי מפורסם הוא 'אשר כל איש ואשה כו' אחת דתו להמית', ובדבר המפורסם יהיה יותר תקלה אם אעבור על דתו".

<> בא לעשות צריכותא בין שני הדברים שאמרה אסתר; "כל עבדי המלך" ו"עם כל מדינות המלך" ששניהם "יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית".

<> פירוש - אם תותר לעבדי המלך [הנמצאים בחצר המלך החיצונית] הכניסה לחצר המלך הפנימית.

<> כמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 496]: "כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו". ואמרו חכמים [שבת פט.] "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 498, ולהלן פ"ה הערה 499, ופ"ו הערה 299]. ולהלן פ"י [לאחר ציון 18] כתב: "ואמר 'ורצוי לרוב אחיו' [להלן י, ג], שאם כל אדם יתחבר אליו, אפילו הפחותים, אף על גב כי יהיה זה מעלת ענוה יותר, אבל יהיה זה אל המלך שפלות. כי מרדכי שהיה משנה למלך, אין ראוי שיהיה משותף עם הכל, שזה יהיה שפלות למלך, ובשביל כבוד המלך אין לעשות זה. ולכך אמר 'ורצוי לרוב אחיו'", ושם הערה 21.

<> וכמו שאסתר אמרה כאן "ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום", לעומת עבדי המלך, שהמלך זקוק להם בתמידיות לשרתו.

<> הם "עם מדינות המלך".

<> לשון תרגום יונתן כאן: "ושויאת אסתר מלין בפום התך ואמרת ליה בדנא תימר למרדכי הלא המן רשיעא גזר על מימר אחשורוש דלא למיעל לות מלכא לדרתא גואה בלא רשו" [תרגום: ותשם אסתר דברים בפי התך ותאמר לו כה תאמר למרדכי, הלא המן הרשע גזר בציווי אחשורוש שאין לבא אל המלך אל החצר הפנימית ללא רשות].

<> כמו שאמרו [מגילה יב:] "'ממוכן' [למעלה א, יד] זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". ולמעלה [פ"א לאחר ציון 1205] כתב: "ואמר 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שהיה מוכן לפורעניות. וקשיא מנא לן שהוא המן, שאמרו זה המן. ונראה כי דעת רז"ל כי אילו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים, אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים, נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל... כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה. ולפיכך השביעי הזה שהוא ממוכן, הוא נגד כח מאדים, והמן הוא גם כן נגד כח מאדם, שהרי מספרו 'מאדים'. ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרעה. ולכך אמרו בגמרא [מגילה יב:] 'ממוכן', שהוא השביעי מן המשרתים, הוא המן, שהרי שניהם שוים בכח שלהם". וראה למעלה בהקדמה הערה 262, פתיחה הערה 181, פ"א הערה 1221, ופ"ג הערה 117.

<> כמו שאמרו חכמים [ב"ב ז:] "ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה. עבד בית שער, ותו לא משתעי בהדיה", ופירש רש"י שם "לפי שמפסיק בעניים הצועקין, ואין קולם נשמע". הרי שהנחת מחסום וחציצה בינו לבין הזקוקים לו "הוא דבר רע".

<> פירוש - העובדה שהמן תיקן דת זו עמדה לזכותה של אסתר שלא תינזק, כי אם אסתר ח"ו היתה ניזוקת מגזירה זו, היה מתברר שדעת המן [שגזר מדעתו שאין לבא אל המלך] לבסוף סייעה לו לחסל את מתנגדיו, ו"אין זה ראוי שיהיה דעת המן מועיל לו". ונראה להטעים זאת, כי כל ענין המגילה הזאת הוא בסימן של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א], ומה שהמן חשב לעשות נהפך עליו לרעה, וכמו שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ". לכך מן הנמנע שבמגילה זו תהיה מחשבת המן שתועיל לו. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, ולהלן הערה 250, פ"ה הערות 358, 536, ופ"ו הערה 98.

<> לשון היוסף לקח כאן: "'לא נקראתי זה שלשים יום', שהרי אפילו נקראת אתמול והיום לא נקראת, הטענה במקומה עומדת, שאין לה רשות ללכת בלתי קריאה". ושם בהמשך תירץ על כך בזה"ל: "שלא נקראת זה שלשים יום, כלומר ודאי מהרה אהיה נקראת, ולכן ראוי להמתין עד היותה נקראת". וכן כתב המנות הלוי [קלה.], וז"ל: "'ואני לא נקראתי לבא אל המלך זה שלשים יום', ואי אפשר שיאריכו הימים שלא אקרא, ואז אדברה עמו ואעשה ככל אשר פצו שפתיך". וכן כתב הגר"א כאן, וז"ל: "'ואני לא נקראתי לבא אל המלך וכו'', ומסתמא ישלח אלי באותן הימים, ומה לי לעבור על דתו בימים מועטים". וכן כתב המלב"ים כאן. ואף המהר"ל ביאר כן להלן [לאחר ציון 244] את סברת אסתר לא להכנס עתה אל אחשורוש [ראה להלן ציון 297]. ולפי זה ק"ק מדוע לא ישב שאלתו כאן ["מה בכך שלא נקראת אל המלך זה שלשים יום"] כפי ששאר המפרשים ישבו שאלה זו. ואולי הוקשה לו, שאם תפרש כן עדיין יוקשה מדוע אסתר הוצרכה להדגיש שלא נקראה לבוא אל המלך "שלשים יום", הרי היה מספיק שתאמר שלא נקראה אליו זמן רב [ולכך מן הסתם שתיקרא לבוא אליו בקרוב], ומהי ההדגשה של "שלשים יום" דייקא. אך לפי דבריו בסמוך הדגשה זו תוסבר היטב.

<> וברכת "שהחיינו" באה על התחדשות של דבר מזמן לזמן [רמב"ם הלכות ברכות פי"א ה"ט], ולא על דבר המצוי ושכיח [תוספות בכורות מט. ד"ה לאחר]. וכמו שאמרו שהרואה פרי חדש המתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו [עירובין מ:, ורש"י שם]. ובח"א לב"ק טז: [ג, ג:] כתב: "כל שלושים יום כאילו היה עדיין נמצא כי צורת צלמו הוא לפני האדם, ואחר שלשים יום אין צורת צלמו לפניו. ולכך אמרו 'הרואה את חבירו לאחר ל' מברך שהחיינו', וזה מפני כי עד ל' יום לא הוסר צלמו ממנו, והוא כאילו הולך לפניו. אבל לאחר שלשים הוסרה הצורה ממנו. ולכך עד שלשים יום נחשב כאלו הוא לפניהם ויושב עמהם בישיבה". וכן כתב בקיצור בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]. וצרף לכאן שעל קידוש לבנה אין מברכים שהחיינו, משום שבא לפעמים בפחות משלשים יום לשלושים יום [אליהו רבה סימן תכו ס"ק א]. ועוד אודות שהתחדשות נעשית לאחר שלשים יום, ראה תפארת ישראל ס"פ יח, ושם הערה 77.

<> שהרי מברכים על ראית פנים זו "שהחיינו", וזה מורה שלאחר שלשים יום יש התחדשות שלא היתה קיימת קודם לכן, וזהו "פנים חדשות אצלו".

<> שפנים חדשות נעשו בשביל קירוב, ולא בשביל ריחוק, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 360]: "כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה. לכך נתן לה השם יתברך שתהיה חביבה על בעלה כמו שעה ראשונה, כי דבר שהוא צנוע ואינו רגיל עם אחר, הוא חביב עליו כמו שעה ראשונה, שחביב עליו בודאי". וכן מבואר להדיא במאמר חכמים [נדה לא:] "מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה, מפני שרגיל בה וקץ בה. אמרה תורה נדה תהא טמאה שבעה, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". ועל כך נאמר [משלי כה, יז] "הוקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך", ופירש רש"י שם "הוקר רגלך - כשם שאם מצאת דבש והוא מתוק לחכך, אתה צריך שלא תאכל ממנו פן תשבענו והקאתו, כך הוקר רגלך מבית רעך, אע"פ שהוא מקרבך, מנע מלבא שם יום יום, פן ישבעך וישנא אותך" [ראה למעלה בהקדמה הערות 359, 363].

<> צריך לומר "י"ג ניסן", ואז החשבון של שלשים יום מי"ג אדר הוא מכוון, וכפי שכתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 233], ויובא בהערה 238. ובהכרח שלא איירי עתה בט"ו ניסן, שהרי מרדכי דיבר עם התך כששמע על שליחת האיגרות, וזה היה בי"ג ניסן [למעלה ג, יב]. וכן רש"י [להלן פסוק יז] כתב "ויעבר מרדכי - על דת להתענות ביו"ט ראשון של פסח, שהתענה י"ד בניסן וט"ו וט"ז, שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים". וכן אמרו בגמרא [מגילה טו.] "'ויעבור מרדכי' [להלן פסוק יז], אמר רב, שהעביר יום ראשון של פסח בתענית", ופירש רש"י שם "יום טוב ראשון של פסח - שהרי בשלשה עשר בניסן נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן, וארבעה עשר וחמשה עשר וששה עשר התענו, ובששה עשר נתלה המן בערב". והואיל ומרדכי ואסתר עומדים עתה ביום י"ג ניסן [כי צום שלשת הימים יתחיל למחרת ביום י"ד ניסן], לכך שלשים יום אחורה הוא י"ג אדר, ועל התקופה שמי"ג אדר עד י"ג ניסן אומרת אסתר "ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלשים יום". ובליקוטי אמרים אות ה כתב: "ואמרה אסתר 'זה שלושים יום לא נקראתי וגו'', ואותו יום י"ג ניסן, ושלושים יום קודם הוא י"ג אדר".

<> "אדר הסמוך לניסן לעולם חסר" [ר"ה יט:], וכן כתב הרמב"ם הלכות קדוש החודש פ"ח ה"ה. וראה למעלה פ"ג הערה 240.

<> כן ביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 233] שיום י"ג אדר נבחר על ידי המן כיום המסוגל לבצע את גזירתו, וכלשונו: "כי המן חשב כי יום י"ג ראוי לזה, כי אחר שנפל הגורל בחודש י"ב, הוא החודש האחרון, כי בו יהיה חס ושלום סוף ואחרית ישראל. ואמר כל שלשים שלפני הפסח הם שייכים לפסח, שהרי שואלין ודורשין בהלכות פסח שלשים יום. וכל שלשים יום שייכים לפסח, וכמו שיתבאר עוד זה. ולפיכך יום י"ג דוקא לא שייך לפסח, כי הוא יותר משלשים. כי נשאר ט"ז יום, כי אדר הוא חסר, ועוד י"ד יום, הם שלשים. ולפיכך יום י"ג אין לו שייכות כלל לפסח, שאינו בכלל שלשים יום קודם הפסח. אבל מן יום י"ד לא נשאר עוד שלשים עד הפסח. וקודם י"ג כבר בארנו כי המן חשב כי לכך נפל הגורל על חודש י"ב שהוא סוף חדשים, ראוי שיהיה סוף ישראל. ולכך כל מה שאפשר להיות בסוף יש לומר כי זה סימן חס ושלום שיהיה סוף לישראל. רק שלא היה ראוי לזה יותר מי"ג יום, לפי שכל שהוא יותר מן י"ג הוא תוך שלשים של פסח, שהוא גאולת ישראל והצלת ישראל. לכך אין לקרב אותו אל תוך שלשים, שהוא שייך לפסח. לכך אמר שאין יום מוכן לזה יותר כי אם יום י"ג בחודש".

<> הביטוי "היום הוא גורם" הוא על פי דברי הגמרא [ברכות נא:], שאמרו שם "בית שמאי אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין, שהיום גורם ליין שיבא".

<> פירוש - עדיף לבקש מאדם אחר שיכנס לאחשורוש.

<> אודות ריע מזליה, כן כתב בנתיב התורה פי"א [תסט:], וז"ל: "על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם [הובא למעלה פ"א הערה 618]. ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה מצד רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קצא.] כתב: "ואם נראה מי שאינו צדיק גמור, והוא תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו, דחיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא [מו"ק כח.]. ואפילו אצל צדיק גמור יש לומר כך, כי רוע מזלו גורם. וכדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית [כה.], שהיה מזלו רע כל כך מאוד עד שלא היה לו מזונות לגמרי". ומעין זה כתב בנר מצוה [קטז.], ושם הערה 317. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.] כתב: "כי לפעמים אין האדם ראוי לדבר טוב מצד רוע מזל שלו".

<> כן כתבו תוספות [ברכות נח:] "הרואה חבירו אחר שלשים יום אומר שהחיינו - אומר ר"י דוקא חבירו החביב עליו, אבל בענין אחר לא".

<> כן הקשה היוסף לקח, ויובא בהערה הבאה.

<> לשון היוסף לקח כאן: "היאך יתכן שיעלה על לב לומר שאשה צדקת כמוה בראותה כל פליטת האומה ישראלית בסכנה עצומה כזאת היתה נמשכת לאמור ורוצה להתנצל בדברים לבלתי היותה משתדלת להצלת עמה ולמסור גופה ונפשה להצלתם". ולכאורה לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 239] שאסתר חששה מרוע מזלה כנגד אחשורוש לא תקשה קושיא זו, כי אסתר העדיפה שמישהו אחר ישתדל בעד עם ישראל משום שחששה שרוע מזלה יפגע בהצלחתה. וכמו שמשה רבינו סירב ללכת לפרעה מחמת שהיה כבד פה [שמות ד, י] וערל שפתים [שמות ו, פסוקים יב, ל], ולא עלה על דעת שום אדם בעולם להטיל ספק בנכונות משה למסור נפשו בעד ישראל, ומאי שנא אסתר. ואולי יש לומר שאסתר התייחסה לרוע מזלה רק בסיפא דקרא ["ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום"], אך רישא דקרא ["כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית"] מורה על שחוששת ממיתה, ועל כך רועמת הטענה "וכי אסתר לא רצתה למסור נפשה על עמה". וראה להלן הערה 295 ששאל שאלה דומה על הבנת מרדכי.

<> אודות שאין לעשות מעשים שהצלחתם מוטלת בספק, כן ביאר בדר"ח פ"א מט"ז [שפה.] את דברי רבן גמליאל שם שאמר "והסתלק מן הספק", וז"ל: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל" [הובא למעלה פ"א הערה 124].

<> כי הם עמדו אז בי"ג ניסן, וגזירת המן תחול בעוד אחד עשר חודש [י"ג אדר], לכך אפשר להמתין עד שאסתר תיקרא למלך. וכן ביארו כמה מפרשי המגילה, והובא למעלה בהערה 231.

<> יש לדון האם שאלתו על מרדכי היא על מה שציוה למעלה לאסתר [פסוק ח] שתכנס לאחשורוש ["ולצוות עליה לבוא אל המלך להתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה"], או על מה שמרדכי אמר לאסתר בהמשך [פסוקים יג-יד] שתכנס לאחשורוש ["ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים, כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תואבדו ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות"]. ונראה ששאלתו היא על הפסוקים הבאים ולא על פסוק ח, כי למעלה ביאר שמרדכי חשב שאסתר תוכל לומר "לא ידעתי גזירת המלך ולא עברתי חוק ומשפט המלך" [לשונו למעלה לפני ציון 220], ולכך אין אסתר מכניסה את עצמה לסכנה. אך לאחר שאסתר ביארה למרדכי שכל עבדי המלך יודעים החוק שאין להכנס ללא רשות אל המלך, "ולא יאמר המלך שגגה הוא לאסתר שלא ידעה החוק" [לשונו למעלה לפני ציון 221], ועם כל זה מרדכי המשיך להתעקש שאסתר תכנס לאחשורוש על אתר, ועל כך הקשה "למה לא היה ממתין איזה ימים עד שתהיה נקראת למלך" [לשונו כאן]. וכן מבואר בהמשך דבריו שמקשה על דברי מרדכי "אם החרש תחרישי וגו'". וראה להלן ציון 297.

<> "כי ההצלחה יותר קרובה כאשר אפשר שתהיה נהפך עליו מיד, כי לכך לא רצה מרדכי שיהיה זמן לדבר זה" [לשונו להלן פסוק יג].

<> שתחול הגזירה עצמה.

<> בדבריו הקצרים מבואר שהנהגה זאת היא דוקא ביחס לזרע עמלק. ונראה ביאור דבריו הקדושים, כי אחדות ה' המתגלה על ידי מחיית עמלק [כמבואר למעלה פ"ג הערה 559] אינה רק שהטוב מתגבר על הרע, אלא שהרע עצמו מורה על כליונו מצד עצמו, ולא רק שנכנע לטוב. לכך האופן שעמלק מצטרף לאחדות ה' הוא כאשר מעשיו של עצמו חוזרים אליו ומכלים אותו, בבחינת מה שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר &**ישוב**^ מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ", הרי הרע חוזר לשרשו ומכלהו. @**וכן כתב**^ הרמח"ל בדעת תבונות סימן לח [עמוד כ (הוצאת הרב פרידלנדר זצ"ל)], וז"ל: "כי ודאי לפי שלימותו יתברך לא היה לו לעשות אלא טובות לבד. אמנם עתה אבינך הכל על בוריו בסייעתא דשמיא. הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין לו מונע... נמצא שלא די לקיים בו יתברך הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו, אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש דרך משל... בדרך החסידות אין שייך הרע, כי גדרו הוא לעשות טוב עם הכל. אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא יחוד שאין אחר עמו, הרי שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו. וגדר היחוד הוא שלילת הרע... עתה הנך רואה, שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב, אין בגדרם אלא קיום הטוב, ולא היה שייך בגילוים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשלול אותו מן המציאות... כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב... ושלילת ההיפך של המעלות ההם אינם בכלל גדר המעלות ההם הטובות, אלא כולם כאחד נכנסים תחת גדר היחוד, שהוא שלילת כל מה שהוא זולתו... סוף דבר מכח שלמותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו" [הובא למעלה פ"ג הערה 16, ולהלן פ"ח הערה 48]. לכך אם עמלק עושה רע, ולאחר זמן בא אליו כליונו, היה עדיין ניתן לומר שאין כליונו נובע מעצמו, אלא בא מדבר שחוץ לעצמו. אך כאשר כליונו מגיע אליו במה שרשעותו נהפכת עליו, אזי מוכח שאין כליונו בא מחוץ לעצמו, אלא הוא נובע מעצמו, ואין לך שלילת הרע גדול מזה. וראה להלן הערות 316, 317. @**דוגמה לסברה זו;**^ "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה" [סנהדרין צ.]. ובח"א לסנהדרין שם [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך".

<> אלא שלשה ימים לאחר מכן, בט"ז ניסן [כמבואר למעלה בהערה 236].

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות ז.] "'ואל זועם בכל יום' [תהלים ז, יב], וכמה זעמו, רגע... ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע... שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה... אמר להם הקב"ה לישראל, דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע, שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט". וכתבו שם תוספות ד"ה שאלמלי בזה"ל: "שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו' - ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע... [ויש לומר], מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה, היה מזיק אפילו לאחר כן". הרי כיון שממשיך להתעסק באותו ענין, נכלל כל הענין ברגע אחד. וצרף לכאן דברי הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ה הי"ג ש"כל זמן שאדם עוסק בבצק אפילו כל היום כולו, אינו בא לידי חימוץ". והטעם הוא כנ"ל, שההתעסקות בדבר אינו נקרא שיהוי זמן, ובהעדר שיהוי זמן - חימוץ מנלן.

<> מלשונו משמע שהמן קבע את יום י"ג אדר, ולא הגורל. וכן כתב למעלה פ"ג מציון 216 ואילך לפי כמה הסברים. אמנם שם לאחר ציון 247 כתב: "ומכל מקום יש לפרש גם כן כי הגורל היה גם כן על כמה ימים בחודש וכו'", וראה שם הערה 248.

<> להלן ח, יא-יב "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם להשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז, ביום אחד בכל מדינות המלך אחשורוש בשלושה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר". וכן להלן ט, א נאמר "ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם". וכנגד מה שנאמר שם "אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות" כתב כאן "כך יום המעשה להרוג בני המן וכו' בי"ג אדר".

<> פירוש - כשם שהיום שקבע המן לביצוע זממו [יג אדר] נהפך להיות היום שישראל הרגו בשונאיהם, כך זמן הגורל צריך להתהפך עליו, באופן ש"פור המן נהפך לפורנו" [מתוך תפילת "אשר הניא"]. וראה להלן הערה 317.

<> להלן פסוק יג, ויובא בהערה הבאה. וראה להלן פ"ו הערה 98, שכל מחשבות המן נהפכו על עצמו.

<> לשונו להלן פסוק יג [לאחר ציון 311]: "ולפי אשר פרשנו כי ההצלחה יותר קרובה כאשר אפשר שתהיה נהפך עליו מיד, כי לכך לא רצה מרדכי שיהיה זמן לדבר זה... וזה שאמר 'אם החרש תחרישי בעת הזאת', ולא הוה ליה למימר רק 'אם החרש תחרישי', ולמה אמר 'בעת הזאת'. אלא לכך תלה הדבר 'בעת הזאת', דכיון שעשה המן בעת הזאת צרה לכל ישראל, וגזר עליהם להשמיד ולהרוג את הכל, צריך שיהיה זה הזמן נהפך עליו. כי הגזירה יצאה בניסן להשמיד ולהרוג את כל היהודים, ויש להיות נהפך זה הזמן על המן, כי כך עניין הגורל שמתהפך עליו, ולכך אמר 'אם החרש תחרישי בעת הזאת'".

<> שכאשר המן בא להודיע לאחשורוש על העץ שהכין למרדכי [להלן ו, ד], בהמשכו של אותו יום הוזמן המן למשתה היין השני שעשתה אסתר [שם פסוק יד], ובסוף המשתה המן נתלה על העץ [להלן ז, י].

<> כמו שנאמר למעלה בפסוק ד "ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו ולא קבל". ולמעלה [לאחר ציון 105] הביא שני הסברים למיאונו של מרדכי להסיר את השק; (א) למעלה [לאחר ציון 105] ביאר ש"מרדכי לא קבל, שאם כן יהיה נראה שלא לבש השק רק כדי להודיע לאסתר את הצרה, ולא בשביל אבל וצער". (ב) השק צריך להיות דבק בו לגמרי, כפי שהשק היה דבק ביעקב אבינו, "ומורה זה על הצרה הדבוקה בו. ואם היה מסיר השק אשר ראוי להיות דבק בבשרו, היה נראה כי הוא סר מן התשובה לגמרי, לכך לא היה רוצה להסיר השק" [לשונו למעלה לאחר ציון 114]. וכאן יבאר הסבר נוסף [ראה למעלה הערה 116].

<> פירוש - הואיל והיפוך הגורל צריך להעשות מיד וללא שיהוי, לכך לא רצה מרדכי להפסיק כלל מהתעסקותו בענין זה. וכבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 251] ש"כל זמן שהיו מתעסקין בזה, נחשב כאילו היה הכל בזמן אחד ובשעה אחת", ולכך מרדכי לא רצה להסיח דעתו מהצרה אפילו לא לרגע אחד. וראה להלן ציון 314.

<> כי אסור לאדם להכניס עצמו לסכנה, וכפי שפסק הרמב"ם הלכות רוצח פי"ב ה"ו, וז"ל: "אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי או על גשר רעוע או ליכנס לחורבה, וכן כל כיוצא באלו משאר סכנות אסור לעבור במקומן". ואמרו חכמים [שבת לב.] "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו". ובח"א שם [א, כ.] כתב: "פירוש כאשר עושים לו נס, יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר השם יתברך נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי בעולם הזה, כאשר השם יתברך עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר".

<> פירוש - אם לאחר שאחשורוש יאסור על אסתר לבוא היא בכל זאת תבוא, אזי זה יחשב הדבר למרידה במלך. ואם תאמר, על הצד שהמלך היה אוסר על אסתר לבא אליו, מן הסתם הוא גם לא יושיט לה את שרביט הזהב לכשתבוא אליו, והדרא קושיא לדוכתא מדוע לא שלחה אסתר שליח למלך שרצונה לבוא אליו, אלא סיכנה את עצמה והלכה למלך. ויש לומר, שהואיל ואסתר היא "פנים חדשות" בשביל המלך, וכמו שנתבאר למעלה [לאחר ציון 231], ממילא יש אפשרות שהמלך יושיט לה את שרביט הזהב בראותה, אע"פ שמעיקרא [אם היה נשאל על בואה] היה אוסר עליה לבוא אצלו. וכן מצינו להלכה, שהרואה את חברו לאחר שלשים יום מברך שהחיינו [ברכות נח: (ראה למעלה הערה 232)], ואפילו אם קיבל ממנו בתוך הזמן מכתב, או שאחרים הודיעוהו משלומו, יברך שהחיינו, כי עיקר הברכה הוא על שמחת הלב בראיית פניו [שו"ת הלק"ט ח"א סי' רכ, סדר ברכות הנהנין להרב פי"ב יא, ועיין מ"ב סימן רכה ס"ק ב]. וכך אע"פ שאם המלך היה אוסר על אסתר לבוא אליו, מ"מ שמחת הלב שתהיה לו כשיראנה תביא אותו להושיט לה את שרביט הזהב.

<> סברה זו צריכה ביאור, דעדיין קשה מדוע אסתר הכניסה עצמה לסכנה אם היתה לה האפשרות להשיג אותה מטרה ללא הכנסת עצמה לסכנה. ואולי י"ל שעל הצד שה' יציל את ישראל, אז אין כניסתה אל המלך נחשבת לסכנה, שהואיל והיא באה להציל את ישראל, וזהו רצונו יתברך, ממילא ברי הוא שהיא תצליח בשליחותה, וסכנה מעיקרא ליתא.

<> לשון יחיד, כי עד כה התך היה השליח בין אסתר למרדכי [פסוקים ו, ט].

<> כמו שאמרו בגמרא [מגילה טו.] "'ויגידו למרדכי את דברי אסתר', ואילו איהו לא אזל לגביה", ופירש רש"י שם "ואילו איהו - דניאל לא אזיל להשיב שליחותו", ובסמוך יביא את דברי הגמרא.

<> הטעם שהתך לא הלך להביא דברי אסתר למרדכי.

<> פירוש - אם התך היה הולך גם בפעם הזאת, זו היתה הפעם השלישית שהלך בשליחות אסתר למרדכי. וצריך ביאור, כי עד עכשו התך הלך רק פעם אחת בשליחות אסתר, וכמו שנאמר "ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך וגו' ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה ויצא התך אל מרדכי וגו'" [למעלה פסוקים ה, ו]. ומה שנאמר [למעלה פסוקים י-יא] "ותאמר אסתר להתך ותצוהו אל מרדכי, כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך וגו'" הרי על כך נאמר כאן "ויגידו למרדכי את דברי אסתר", והתך לא יצא לשליחות זו, ואיך יש כאן שליחות שלישית מאסתר למרדכי. ואולי יש ליישב על פי דבריו להלן [לאחר ציון 290], שמחשיב את שליחת הבגדים [למעלה פסוק ד] כשליחות אחת. ואע"פ שמבאר להלן ששליחות זו נעשתה על ידי נערותיה של אסתר, מ"מ היא עולה לחשבון השליחויות שאסתר שלחה למרדכי. לכך התך לא רצה להשלח לשליחות השלישית שבין אסתר למרדכי, אע"פ שבשבילו זו היתה שליחות שניה. ויל"ע בזה.

<> פירוש - לעשות להמן דבר שיעמיד את המן באופן שהוא נגד המלך.

<> מה שכתב בלשון ספק ["ומי יודע מה יעשה המן כדי להפיל אותו"] כתב כאן התרגום יונתן בלשון ודאי, וכלשונו: "וכד חזא המן רשיעא ית התך דשמיה דניאל אעיל ונפק לות אסתר ותקיף רוגזיה ביה וקטליה" [תרגום: כאשר ראה המן הרשע את התך ששמו דניאל עולה ויוצא אל אסתר, נתמלא חימה בו והרגו]. וכן בסמוך יביא כן בשם המדרש, וראה הערה 289.

<> ויקרא טו, כה "ואשה כי יזוב דמה ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "ימים רבים - שלשה ימים". ובתורת כהנים שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה", ובגו"א שם אות יט ביאר הדבר. וכן נאמר [דברים כ, יט] "כי תצור אל עיר ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "השלישי הוא התחלת הרבוי, אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה". ובנצח ישראל פ"ו [קנב.] כתב: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש... כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה"[וכן יביא להלן לאחר ציון 473, ולהלן פ"ה לאחר ציון 412]. אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:], תפארת ישראל פל"ד [תצט:], שם פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], גו"א דברים פכ"ז אות ט, דרוש על התורה [כו:], ועוד. ונראה לבאר, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א, ודפח"ח]. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה. וראה להלן פ"ה הערה 104.

<> רבי אביגדור כהן צדק כתב כאן "ויגידו למרדכי - בגימטריא מיכאל וגבריאל".

<> עומד על הצורך לשלוח שני אנשים, ומדוע לא היה סגי בשליח אחד. וכן כתב הראב"ע כאן בנוסח ב, וז"ל: "ויגידו - שני סריסיה".

<> ואם תאמר, כיצד מעיקרא היא שלחה רק את התך, הרי התך הוא יחידי. וכן הקשה המהרש"א במגילה טו., וז"ל: "ומיהו קצת קשה, למה שלחה אחר כך שנים אחרים, ולא שלחה אחד מהם, כמו ששלחה מעיקרא את התך לחוד", ותשובתו שם אינה תואמת לשיטת המהר"ל. ואולי יש לומר, כי בהמשך דבריו מבאר שהשליחים ששלחה למרדכי לא היו מיוחדים לכך. ואילו התך היה מיוחד לשרת את אסתר, וכמו שנאמר [למעלה פסוק ה] "ותקרא אסתר להתך מסריסי המלך אשר העמיד לפניה וגו'". לכך אסתר סמכה על התך, אך לא סמכה על שליחים מזדמנים.

<> כמו שנפסקה ההלכה [שו"ע או"ח סימן ערה סעיפים א-ב] "אין קורין [בשבת] בספר לאור הנר... שמא יטה... ודוקא אחד, אבל שנים קורין ביחד, שאם בא האחד להטות, יזכירנו חבירו", והמקור הוא מהגמרא [שבת יב:]. וכן מצינו שמתייחדת אשה אחת עם שני אנשים [קידושין פ:], כי כל אחד משמר את חבירו שלא יחטא [מאירי שם].

<> מקשה, שאם למעשה רק אחד מהם ימסור את ההודעה למרדכי, והשני נמצא רק למקרה שהראשון יתעצל ולא ילך, א"כ מדוע נאמר לשון רבים על ההגדה ["ויגידו"], הרי ההגדה נעשתה רק על ידי אחד מהם.

<> כמו שנאמר [בראשית כה, ו] "ולבני הפילגשים אשר לאברהם וגו'", ופירש רש"י שם "הפילגשם - חסר כתיב, שלא היתה אלא פלגש אחת". ובגו"א שם אות ה כתב: "וקשיא, דאם כן מה תהיה המ"ם של רבוי 'הפלגשים', דלא הוי למכתב 'פילגשים' במ"ם. ויראה דכך פירושו, שהיו בני פילגש אחת מן הפילגשים דעלמא, כמו 'ויקבר בערי גלעד' דכתיב ביפתח [שופטים יב, ז]... דפירושו בעיר אחת מן ערי גלעד. הכי נמי ולבני פלגש אחד מן הפילגשים. וכן 'על עיר בן אתונות' [זכריה ט, ט], שפירושו עיר בן אחת מן האתונות. אף כאן ולבני פילגש אחת מן הפילגשים, ולא קשיא מידי". וכן כתב בגו"א במדבר פ"ל אות ד לגבי הפסוק [במדבר ל, ב] "ראשי המטות", שפירושו יכול להיות אחד מראשי המטות. וכן נאמר [דברים כז, כו] "אשר לא יקים את דברי התורה", וזה יכול להתפרש על מצוה אחת מדברי התורה, וכמבואר בתפארת ישראל פנ"א [תתה:]. ובסמוך [לאחר ציון 283] כתב: "'ויגידו' אחד מן המגידים, ודבר זה מצאנו בכמה מקומות שאומר לשון רבים, ורצה לומר אחד מהם". וכן נאמר [בראשית יט, כט] "ויהי בשחת וגו' בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט", וכתב הראב"ע שם: "אשר ישב בהן - באחת מהן. וכן 'ויקבר בערי גלעד', 'בן אתונות'". וכן נאמר [ויקרא יא, לג] "אשר יפול מהם אל תוכו", וכתב הראב"ע שם "אשר יפול מהם - מאחד מהם, כמו 'ויקבר בערי גלעד'". וראה ראב"ע למעלה ב, כג. והכתב והקבלה [דברים ו, ט] כתב: "'וכתבתם על מזוזות ביתך' [שם], על אחת מהמזוזות לפי הקבלה. וכן 'ויקבר בערי גלעד', באחת מערי גלעד. 'אל ירכתי הספינה' [יונה א, ה] אל אחת מהירכתים. 'בשתים תתחתן בי' [ש"א יח, כא], באחת משתים, ועוד אחרים כמוהם". והתוספת ברכה לשמות כא, יא, כתב: "'ואם שלש אלה לא יעשה לה', הלשון קצר, והכונה ואם אחת משלש אלה [רש"י שם]. כלומר אפילו אחת משלש אלה. ולשון קצר כזה מצינו במקרא בפרשה וירא [בראשית יט, כט] 'בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט', וכתב הראב"ע שבא הלשון תחת באחת מהן. ובשמואל [א, יח, כא] 'בשתים תתחתן בי', דהכונה באחת משתים. ובשמואל [ב, כד, יב] 'שלש אנכי נוטל עליך', תחת אחת משלש. וכעין זה בספר שופטים [יב, ז] 'ויקבר בערי גלעד' תחת באחת מערי גלעד. ובזכריה [ט, ט] 'עיר בן אתונות', תחת בן אחת האתונות, ועוד כהנה". וראה להלן ציון 284, ופ"ט הערה 314.

<> בגמרא שלפנינו ליתא למלים "אמר רבי אבא בר כהנא", אך הן נמצאות בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 11.

<> "על הקלקלה - שהיתה אסתר מונעת לבא אל המלך, לפיכך לא השיב התך את שליחותו, ואסתר שלחה דבריה על ידי אחרים" [רש"י שם]. וראה להלן הערות 280, 282.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 116] שהתך היה דניאל, או אדם חשוב אחר [מגילה טו.], כי אסתר רצתה דוקא בשליח חשוב להודיע למרדכי כמה הענין הזה חשוב בעיניה [ראה למעלה הערה 126]. ובפרקי דרבי אליעזר פמ"ט אמרו "ויצא התך למרדכי... וראה המן יוצא ובא להתך והרגו, ולא מצאה אסתר איש נאמן אחר לשלוח אותו אל מרדכי".

<> אינו לומד בזה כרש"י, כי רש"י בגמרא [מגילה טו.] ביאר שלאחר שהתך לא עשה שליחותו אזי "אסתר שלחה דבריה על ידי אחרים" [הובא בהערה 278]. אך המהר"ל מבין שהתך עצמו מינה שליח אחר במקומו שיעביר את דברי אסתר למרדכי, ועל כך הוקשה לו כיצד התך נהג כן, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 282.

<> יומא ד: "מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו 'לך אמור', שנאמר [ויקרא א, א] 'וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר'", ופירש רש"י שם "'לאמר' 'לא אמור' הדברים אלא אם כן נותן לו רשות". ויש להעיר, שאם שאלתו היא מגמרא זו, לשם מה הוצרך להקדים ולומר "דכיון שמצינו שאסתר לא היה רוצה לגלות הדברים כי אם להתך", הרי אף אם לא מצינו כן יש כאן "בל יאמר", שהרי בגמרא אמרו בסתמא "מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר", ומשמע שאיירי בכל ציור, גם באופן שאינו ידוע אם חבירו מקפיד שלא יאמר לאחרים אם לאו. אך שיטתו תתבאר על פי דברי החפץ חיים בהלכות לשון הרע כלל ב בבאר מים חיים אות כז, שכתב שם: "דמאי דאמרינן שהוא בבל יאמר דוקא אם הכניסו בביתו ביחידי, דמשמע קצת שהוא מקפיד בדבר שלא יתגלה, דומיא דהתם דהכניסו הקב"ה [למשה] לאוהל מועד ביחידי... לכן אסור, אף דלא חזינן שום ריעותא על ידי הגילוי. אבל אם סיפר לו בחוץ, דלא היה שום גילוי מילתא כלל שהוא מקפיד, אז תלוי רק בזה, אם יוכל להיות לו קצת ריעותא על ידי זה שיגלה אסור... ואם לאו, מותר. וכן משמע קצת בדברי מהרש"ל בביאוריו על הסמ"ג בלאו ט, עיין שם". ולשון המהרש"ל שם הוא [הסמ"ג השלם, הוצאת מכון ירושלים, כרך ראשון, עמוד תה אות מט] "כל הדברים שאני אומר באהל מועד, &**שהוא ביחידי**^, יהא לפניך בלאו אמור עד שארשה אותך לדבר". וכנראה שאלתו היא למ"ד שהתך הוא דניאל [מגילה טו.], שאם אינו דניאל, אלא גוי, מה שייך להקשות עליו מדיני תורה.

<> דבריו טעונים ביאור, דכיצד מרדכי הוא בעלים להתיר להתך להגיד לאחר את דברי אסתר, והרי אסתר לא רצתה לגלות הדברים כי אם להתך, ובאסתר תליא מילתא, ולא במרדכי. ולולא דמסתיפינא הייתי אומר שיש לגרוס "כי אסתר נתנה לו רשות להגיד לאחר", ואז דברי המהר"ל מכוונים לדברי רש"י [מגילה טו.] שכתב "היתה אסתר מונעת לבא אל המלך, לפיכך לא השיב התך את שליחותו, ואסתר שלחה דבריה על ידי אחרים" [רש"י שם]. וראה למעלה הערה 280.

<> פירוש - בודאי התך מסר את דברי אסתר למרדכי, ולא מינה שליח במקומו לעשות כן.

<> כמלוקט למעלה בהערה 276, שהובאו שם הרבה פסוקים המורים על יסוד זה. וראה להלן פ"ט הערה 314.

<> פירוש - הוקשה לגמרא מדוע אמירה זו של אסתר לא נתלתה בהתך, כפי שאמירתו הקודמת [פסוק ז] נתלתה בו, ומאי שנא כאן שהתך הוזכר בלשון "ויגידו".

<> יוסבר על פי דבריו בגו"א בראשית פל"ז אות לח, וז"ל: "'וישלחו את כתונת הפסים' [בראשית לז, לב]. לשון שלוח הוא, ולא רצו להגיד בשורה רעה, דאין משיבין על הקלקלה, ואמרינן בפרק קמא דפסחים [ג:] 'מוציא דבה הוא כסיל' [משלי י, יח] כהאי גונא, ולכך על ידי שלוחים הגידו לו". לכך זהו גנאי לתלות בהתך בשורה לא טובה [שאסתר מסרבת ללכת למלך], לכך הכתוב טשטש את זהותו של התך וכתב "ויגידו".

<> של "ויגידו".

<> דבריו יובנו על פי מה שכתב בגו"א דברים פי"ח אות יג בביאור הפסוק [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלקיך וגו'", וז"ל: "בספרי [שם] דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר [שמות ח, כה] 'רק אל יוסף פרעה התל', כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה''... וכן אלישע אמר [מ"ב ג, יג] 'מה לי ולך לך אצל נביאי אמך וכו''. זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים. אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתיירא &**מבשר ודם**^, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתיירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 415, ולהלן פ"ה 346]. והרי דניאל היה נביא [רש"י מגילה ג., ומהרש"א סנהדרין צג:], ולכך "בודאי לא היה דניאל ירא מן המן, כאשר הוא אדם".

<> וכן פירש כאן תרגום יונתן, והובא למעלה הערה 269.

<> בא לבאר הסבר שלישי לשאלה ששאל למעלה [לאחר ציון 279] כיצד התך היה רשאי לגלות לאחרים את השליחות שאסתר הטילה עליו. ועד כה כתב שני הסברים; (א) אסתר נתנה לו רשות להגיד לאחר [למעלה לאחר ציון 281]. (ב) התך הלך לעשות שליחותו, ורק המקרא לא תלה את השליחות בו, כי זה קלקלה [למעלה לאחר ציון 282]. ומעתה יבאר שהתך לא גילה הדבר לאחרים, כי בלא"ה נערותיה של אסתר ידעו מהענין.

<> מבאר ששליחת הבגדים למרדכי [למעלה פסוק ד] נעשתה על ידי נערותיה. ולשון הפסוק הוא "ותבואנה נערות אסתר וסריסיה ויגידו לה ותתחלחל המלכה מאד ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו וגו'", ולא נתבאר במקרא על ידי מי שלחה את הבגדים. ואולי למד כן מסברה.

<> לשליחות השניה [למעלה פסוק ה] לשאול "מה זה ועל מה זה".

<> והתך שמינה את הנערות במקומו לא עבר בזה בבל יאמר [יומא ד:], כי לא חידש לנערות כלום, כי הן בלאו הכי ידעו מן הענין כשנשלחו להביא למרדכי בגדים.

<> יוסף לקח כאן.

<> לשון יוסף לקח כאן: "אמנם בכתוב הזה יקשה מאד, שנראה בהדיא שמרדכי חשדה לאסתר שהיא מתעצלת בהצלת העם, וחלילה לחשוב או להעלות על לב דבר כזה על צדקת וחסידה כמוה". ובפחד יצחק פורים, ענין יג, כתב: "'אל תדמי בנפשך להמלט'. הדברים נשמעים כחשד מכוער על אסתר המלכה. חשד כזה הוא מן הנמנע". ומעין זה הקשה למעלה על אסתר עצמה [ראה למעלה הערה 244].

<> כי הפור נעשה בי"ג ניסן [ראה להלן הערה 321], והגזירה אמורה להתבצע בי"ג אדר [שם פסוק יג].

<> כפי שסברה זו הוזכרה למעלה בהערות 231, 247.

<> ותיבת "להשיב" היא מלשון תשובה, שבזה מרדכי עונה לאסתר תשובה ניצחת, וכמו שמבאר. וכן אמרו בגמרא [סנהדרין קה.] "'מדוע שובבה העם הזה ירושלים משובה נצחת וגו'' [ירמיה ח, ה], אמר רב, תשובה נצחת השיבה כנסת ישראל לנביא". הרי דרשו תיבת "משובה" [שבפשוטו היא מלשון מרד (מצודת ציון שם)] מלשון תשובה.

<> פירוש - בודאי אסתר לא תוכל למלט נפשה בבית המלך, ולא רק שיש אפשרות שלא תוכל למלט נפשה, אלא בודאי שלא תוכל, וכמו שמפרש והולך.

<> שעל כל ישראל נגזרה גזירת המן, וכמו שנאמר [למעלה ג, יג] "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד וגו'". ועוד אודות שגזירת המן חלה על כלל ישראל, כן ביאר למעלה פ"ג לאחר ציון 197. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 495] כתב: "'ועשרת אלפים ככר כסף וגו'' [למעלה ג, ט], פירושו לפי פשוטו, כיון שהיה מבקש לאבד את כל ישראל אומה שלימה, נתן בעדם מספר כסף כללי שלם, כי י' מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע".

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 204]: "כי המן הוא יחיד, ואין כח ביחיד להתנגד לרבים, כי מחולקים הם הרבים מן היחיד. ואינו דומה למלך, שהוא נחשב כמו הכלל, אבל המן הוא יחיד בלבד, ואין כחו כל כך להתנגד אל הכלל". ואמרו חכמים [פסחים עט:] "אין היחיד מכריע את הציבור". ובדר"ח פ"ה מי"ח [תלג:] כתב: "תלמיד יחיד, אין ראוי שיהיה נמשך הרב אחר התלמיד. אבל תלמידיו שהם רבים, היחיד שהוא הרב, נמשך אחר התלמידים שהם רבים. כי כן המשפט שהיחיד נמשך אחר הרבים. ולפיכך דוקא כאשר התלמידים הם רבים ראוי שיהיה נמשך הרב אחריהם, ולא נמשך היחיד אחר היחיד". ובבאר הגולה באר החמישי [צג:] כתב: "כאשר קרה לאחד מן החוזים בכוכבי השמים, שמצא על פי חכמה זאת כי אחד מן היהודים שמזלו מורה מלכות גדול מאוד מאוד, והיה עומד ומצפה לאותה שעה. וכאשר ראה שלא היה אמת, גזר שהחוזים בכוכבים חכמתם שוא ושקר, שהרי מצאתי לזה האיש כוכב מורה מלכות, ולא היה זה. ואחד מן החוזים השיב לו, טעות הוא... כי אולי ראית המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו, וכאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט. ולפיכך לא יהיה לו מלכות". ובנתיב התוכחה ס"פ ב הביא את דברי הגמרא [שבת נה.] ש"מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה, חוץ... [ממי] שהיה בידם למחות ולא מיחו", וכתב לבאר בזה"ל: "המדה טובה שיצאה מפי הקב"ה, מפני שהם צדיקים מצד עצמם, וחזרה לרעה מפני שלא היו מוכיחים את אחרים, והיה להם למחות ולא מיחו. והנה אף שהיו צדיקים מצד עצמם, חטא הרבים תלוי בם שלא מיחו באחרים... שמי שיש בידו למחות נתפס על כל הדור. ולכך חזרה המדה הטובה לרעה, כי מנצח כח עונש הרבים שהיה לו למחות, את זכות היחיד, כי יותר גדול העונש הזה. ולפיכך מדה טובה חזרה לרעה, כי העונש מצד אחרים מבטל המדה הטובה שהוא מצד עצמו" [הובא למעלה פ"ג הערה 206]. וראה הערה 303.

<> אודות שכוונת מרדכי לומר לאסתר שאף עליה חלה הגזירה, כן ביארו כאן היוסף לקח והגר"א.

<> פירוש - כאשר אסתר נמצאת בבית המלך, בזה היא מרוחקת מכלל ישראל, ואזי לא רק שבית המלך אינו מגן עליה, אלא הוא אף מחליש אותה מחמת ניתוקה מהכלל. ובדר"ח פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו [פסחים פז:] 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". ושם פ"ב מ"ד [תקנג:] כתב: "מעלת הצבור, והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור. לכך אמר [שם] 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל, הם עומדים... ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 206].

<> ואף יותר מזה מצינו, שפעמים הצדיק נתפס בעון הדור, אע"פ שהוא עצמו צדיק, וכמו שאמרו חכמים [שבת לג:] "בזמן שהצדיקים בדור, צדיקים נתפסים על הדור", ובח"א שם [א, כז:] כתב בזה"ל: "צדיקים נתפסים בעון הדור. פירוש, כי העיקר שהוא בדור נתפס בעון הדור, כאשר יש חטא בדור, לוקח הקב"ה העיקר שהוא בדור, שהוא נחשב כמו כל הדור... ודבר זה מבואר בכמה מקומות שהשם יתברך לוקח עיקר הדור בעון הדור, ואף על גב שלא חטא הלא כבר אמרו [שבועות לט.] 'כל ישראל עריבין זה בזה', וכאשר נענש העיקר בדור, דבר זה הוא כפרתן". הרי שהכלל מכריע את היחיד אף כשהיחיד לא שייך לענין הכלל, וק"ו שכאשר היחיד שייך לגזירת הכלל שהוא לא יוכל להמלט ממנה [וכן הוא בשיחות מוסר של הגר"ח שמואלביץ תשל"ג, מאמר יח]. ויש לצרף לכאן את הנהגתו של הגה"ק הרבי מסאטמאר זצוק"ל, שבספר זכור לאברהם [סימן סג, אות נט, עמוד קמב] כתב: "בענין נתינת שם אחרי אבות המשפחה שנעקדו על קידוש השם בשנות הזעם הי"ד... אם אין בזה חשש דריע מזליה. והיתה תשובתו דשרי, כיון דבזה אין חשש כלל, כי היה אז גזירה מן השמים על הכלל יצא רח"ל, והחשש שלא נותנים על מקרים כאילו דריע מזליה שייך רק על יחידים". ויסוד זה [מזל שייך רק ליחיד] מבואר בתשובות הרשב"א ח"א סימן קמח.

<> בספר חידושי לב לגאון רבי אלתר חנוך לייבאוויטש זצ"ל, על אסתר, עמוד יז, הביא את דברי המהר"ל האלו [אודות השיח בין מרדכי ואסתר], וכתב בזה"ל: "מבואר מפירושו שהיו כאן דעות מנוגדות בין מרדכי לאסתר, אם זהו הזמן הנכון לבוא אל המלך אחשורוש כדי להציל את ישראל. ואם כן התימה הוא מדוע הוכיח מרדכי את אסתר באמרו 'אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך וגו'', והרי אסתר היתה מוכנה גם לסכן את נפשה כדי להציל את עמה, אלא שהיתה סבורה שבשביל טובת עם ישראל עדיף יותר להמתין עד שתקרא אל המלך, ולא היה למרדכי להוכיחה, אלא להסביר לה שעכשיו תיכף ומיד הוא הזמן היותר טוב ללכת אל המלך [כפי שבסמוך יבאר בתרי טעמי]. וצריך לומר שמרדכי חשש אולי אסתר מאמינה שיותר טוב להמתין עד שתקרא אל המלך משום שהיתה לה נגיעה דקה להציל את נפשה, ונגיעה זו הטעתה את דעתה. לפיכך לא הסביר לה מרדכי שלמען טובת עם ישראל יותר טוב ללכת מיד, כי חשש שנגיעה זו תמנע ממנה לקבל את דבריו. ולכן השכיל מרדכי להסיר את הנגיעה מלבה, ואמר לה 'אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך וגו'', שגם היא נכללת באותה הסכנה, ומכיון שהוסרה הנגיעה ממילא תבין אסתר מעצמה שנכון הוא יותר ללכת מיד". ומעתה יבאר מדוע הסברה להמתין אינה סברה נכונה.

<> בפירוש חכמי צרפת [להלן פסוק יד] כתב: "ושמא תאמרי הרי נתלה זמן לאבד שונאיהם של ישראל עד שנים עשר חודש, שעד שאני הולכת עתה בלא רשות וישפטוני משפט מוות, אמתין עד שאקרא לבוא אליו, ואז אבקש מלפניו עליהם. לכך נאמר 'ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות', מלך הפכפכן הוא [מגילה טו:]. אתמול אהב את ושתי, ולשעה העבירה מן המלכות ונתנה לך. שמא מחר ימצא עוון גם לך, ותיסוב המלוכה לאחרת. ולפיכך עד שאת במלכות אל תחרישי בעת הזאת".

<> כמו שמצינו לגבי אונס בסוף הזמן לגבי מי שחייב לעשות איזה דבר בתוך זמן ידוע, ועד סוף הזמן חשב שיש לו עוד פנאי לעשות, וכשהגיע סוף הזמן נאנס. וכגון, מי שנשבע או נדר לעשות דבר תוך שנה ובסוף השנה נאנס, יש אומרים שהרי זה אנוס ופטור. וכן מי שלא התפלל מפני שעדיין לא עבר זמן התפלה, וחשב להתפלל אחר כך ולבסוף נאנס, יש לו תשלומין בתפלה שלאחריה, כדין מי שלא התפלל מחמת אונס [שו"ע או"ח סימן קח סעיף ח ומג"א שם ס"ק יא, רמ"א יו"ד סימן רלב סעיף יב בשם י"א, וט"ז שם ס"ק יט]. ויש סוברים שאונס בסוף הזמן אינו חשוב אונס [אגודה גיטין סימן קלב, רמ"א יו"ד סימן רלב סעיף יב בשם יש אומרים], שכן מצינו במוכר בית בבתי ערי חומה שרשאי לפדותו תוך שנה, שאם ביום האחרון של השנה נטמן הלוקח, מצד הדין היה הבית נחלט ללוקח [ערכין לא:], ואין אומרים שהמוכר אנוס, שהיה יכול לפדות קודם לכן [אגודה שם]. ורהיטא משמעות לשון המהר"ל היא כדברי האגודה, שיש לחשוש שבסוף יהיה אונס, ויש לעשות מיד מה שניתן לעשות.

<> בא לבאר כיצד תיבות "בית המלך" מחזקות את דברי מרדכי שגם אסתר היא בסכנה.

<> כמו שאמרו חכמים [אסת"ר ז, כ] "'ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [למעלה ג, י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'" [הובא למעלה בפתיחה הערות 43, 291, 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, להלן פ"ז הערות 49, 109, ופ"ח הערה 185].

<> "בכפיפה - בתוך קופה אחת" [רש"י שם]. ובכתובות עב. כתב רש"י "בכפיפה - בתוך סל אחד, שכשלא ישמר ישכנו".

<> למעלה [לאחר ציון 302].

<> בא לבאר טעם שני מדוע אין לאסתר להמתין לזמן מאוחר יותר. והטעם הראשון היה דשמא לא תוכל לבא באותה שעה אל בית המלך [למעלה לאחר ציון 305], והטעם השני הוא שכנגד עמלק צריך שההיפוך יחול באותו הזמן.

<> כמבואר למעלה מציון 247 ואילך, שכנגד עמלק יש לשאוף שאותו זמן שהיה לטובתו יתהפך עליו לרעתו, וכמבואר למעלה הערה 250.

<> לכך מרדכי סירב להסיר את שקו [למעלה פסוק ד] כדי "שלא לעבור הזמן אשר הפיל המן פור שמוכן להיות נהפך עליו" [לשונו למעלה לאחר ציון 259]. וראה למעלה הערה 260.

<> פירוש - זהו טעם שני מדוע אין לקבל עצת אסתר ולהמתין לזמן מאוחר יותר, כי הזמן צריך להתהפך עליו, והיפוך שייך רק בדבר מיידי, וכמבואר למעלה הערה 250.

<> מה שמדגיש [פעמיים] שהמן עשה צרה &**לכל**^ ישראל, נראה שבזה מחדד את העמלקיות של המן, כי סתם גוי היה מפחד להרוג את כל ישראל, וכמו שאמרו בגמרא [מגילה יג:] "אמר ליה [המן לאחשורוש], תא ניכלינהו. אמר ליה [אחשורוש להמן], מסתפינא מאלהיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי". ועוד אמרו חכמים [יומא סט:] שמדת ה"נורא" של הקב"ה מתבטאת בכך "שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". ורק על אומה אחת התורה מעידה עליה שאין היא יראה מהקב"ה, וכמו שנאמר [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך וגו' ולא ירא אלקים", ופירש רש"י שם "ולא ירא - עמלק. אלקים - מלהרע לך". הרי הסימן ההיכר המובהק של עמלק הוא נכונותו לכלות את כל ישראל, מחמת שאינו ירא אלקים מלהרע לנו. וכלפי עמלק ההנהגה היא שמחשבתו הרעה תשוב אל ראשו, ולכך ההיפוך צריך להעשות מיד, וכמבואר למעלה הערה 250.

<> "פור המן נהפך לפורנו" [מתפילת "אשר הניא"], וכמבואר למעלה הערות 255, 257.

<> פירוש - ולא עת אחר שאינו נופל בחודש הזה [ניסן], כי חודש ניסן בפרט הוא המוכן לבטל כח המן, וכמו שמבאר.

<> אודות שהמן בא מזרע עמלק ועשו, כן אמרו חכמים [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" [הובא למעלה הערות 9, 49, 176, ולהלן הערה 330].

<> כפי שיבאר בסמוך שעשו נקרא "ראשון".

<> פירוש - הגורל נעשה ביום י"ג לחודש ניסן. אמנם לא כתוב להדיא במקרא כן, שנאמר [למעלה ג, יב] שהספרים נכתבו ביום י"ג ניסן, אך אפשרי שהגורל היה קודם, כי במקרא למעלה [ג, ז] לא כתיב רק 'בחודש הראשון', ולא כתוב שהיה בי"ג בו. ובמנות הלוי כתב [קכד.] שהגורל היה באותו היום שהספרים נכתבו. וכן הרי"ד [ג, ז] כתב: "בי"ג ניסן עמד והטיל הגורל", והמהדיר שם ביאר שלמד כן ממה שהספרים נכתבו ביום י"ג ניסן, ומן הסתם אותו יום הפיל הגורל.

<> לשונו בדרשה לשבת הגדול [רל:]: "עשו אשר נקרא שאור וחמץ, כי שר שלו סמא"ל, שהוא יצר הרע, מסמא עיני הבריות... ועוד כי כל ענין עשו שאור מבאיש... כי כח עשו הוא כח שאור, שהוא יצר הרע". והיצה"ר הוא שאור, וכמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] "רצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה", ופירש רש"י שם "יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפד:] כתב: "אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה". ובדרוש על התורה [כב.] כתב: "כי החמץ הוא היצר הרע, הוא השאור שבעסה המעכב". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "כי הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע".

<> לשון הגמרא שם "תנא דבי רבי ישמעאל, בשכר שלשה 'ראשון' זכו לשלשה 'ראשון'; להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח. להכרית זרעו של עשו, דכתיב [בראשית כה, כה] 'ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער'. ולבנין בית המקדש, דכתיב [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'. ולשמו של משיח, דכתיב [ישעיה מא, כז] 'ראשון לציון הנה הנם'".

<> חזינן מדבריו שמבאר שאחד מפסוקי ה"ראשון" של תנא דבי רבי ישמעאל הוא "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" [שמות יב, טו], העוסק ביום יד ניסן [פסחים ד:]. ולכך מרדכי מאיץ באסתר לפעול מיד, כי יום יד ניסן הוא הזמן המתאים להתגבר על המן. וכן כתב להדיא בדרשת שבת הגדול [רל:], וז"ל: "בזכות 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' זוכים להכרית זרעו של עשו, שנקרא 'ראשון'". אך רש"י [פסחים ה.] ביאר שהפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" אינו אחד מהפסוקים שבדרשת תנא דבי רבי ישמעאל, וכלשון רש"י שם: "בשכר שלשה ראשון - שביתת הרגל דפסח [ויקרא כג, ז], ושביתת הרגל דחג [שם פסוק לט], ונטילת לולב [שם פסוק מ], שנקראו 'ראשונים', זכו לשלשה 'ראשון'". וכן פירשו שם התוספות גם כן. ובאמת שכך מוכרח מהסוגיא שם, שאחרי שרב נחמן בר יצחק אמר את דרשתו [ש"אך ביום הראשון תשביתו" מוסב על יד ניסן, כי "'ראשון' דמעיקרא משמע, דאמר קרא (איוב טו, ז) 'הראשון אדם תולד'"], הקשו עליו משלשת הפסוקים שהביא רש"י [ויקרא כג, פסוקים ז, לט, מ] שבהם "ראשון" אינו "מעיקרא משמע", ומיישבים זאת על ידי דרשתם של תנא דבי רבי ישמעאל. הרי דרשתם של תנא דבי רבי ישמעאל מוסבת על שלשת הפסוקים שהוקשו לרב נחמן בר יצחק, ולא על הפסוק שדרש רב נחמן בר יצחק. ובמיוחד יש להעיר כן, כי בחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת פסחים [ה.] ביאר כרש"י ותוספות. וא"כ קשה טובא, מדוע בספריו נאיד המהר"ל מזה ומבאר שהפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" הוא הפסוק המביא להכרית זרעו של עשו. וזו לכאורה הערה אלימתא. @**ואפשר לומר**^, שהנה רבא בהמשך הגמרא שם לומד מפסוק אחר שישנו חיוב השבתת חמץ מיום יד ניסן ["לא תשחט על חמץ דם זבחי" (שמות לד, כה), "לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים"]. ונראה שרבא מבאר טעם אחר מטעמו של רב נחמן בר יצחק שאמר "'ראשון' דמעיקרא משמע". אך רש"י בחומש [שמות יב, טו] חיבר את דרשת רב נחמן בר יצחק ורבא להדדי, שכתב: "אך ביום הראשון תשביתו שאור - מערב יו"ט, וקרוי 'ראשון' לפי שהוא לפני השבעה, ומצינו מוקדם קרוי 'ראשון', כמו 'הראשון אדם תולד', הלפני אדם נולדת. או אינו אלא ראשון של שבעה, תלמוד לומר 'לא תשחט על חמץ', לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים". והמהרש"א בפסחים [ה.] העיר על דברי רש"י ["רש"י בפירוש החומש הרכיב את שני המאמרים"], וביאר שרש"י סובר שרבא אינו בא לחלוק על רב נחמן בר יצחק, אלא בא לבאר דבריו באופן אחר, כי לא היה ניחא לרבא ליישב את רב נחמן בר יצחק על פי דרשת תנא דבי רבי ישמעאל. ולשון המהרש"א הוא: "דרבא אתי לשנויי הא דרב נחמן בר יצחק דכל הני ה'ראשון' ודאי ממש הן, אלא גבי הראשון 'תשביתו' דמפיק ליה ממשמעיה לפרשו 'מעיקרא'... היינו דמוכחי קרא מדכתיב 'לא תשחט וגו'". ולפי זה יוצא שלאחר דברי רבא אין לנו יותר הכרח לומר ששלשה ה"ראשון" של תנא דבי רבי ישמעאל נצרכים ליישב את הפסוקים שהוקשו על רנב"י, כי רנב"י בלא"ה התיישב שפיר על ידי רבא. ומעתה אנו יכולים לפרש את דרשתם של תנא דבי רבי ישמעאל כפי המסתבר, ללא האילוץ שעלינו ליישב בזה את רנב"י. ובודאי בפשטות יותר מסתבר לומר שה"ראשון" המזכה את ישראל בהכרתת זרעו של עשו הוא הפסוק העוסק בהשבתת שאור מבתיכם [ששניהם מעשי סילוק והשבתה], מאשר הפסוק העוסק בשביתת הרגל דפסח [ויקרא כג, ז] "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו" [עיקרי הדברים שמעתי מהגאון רבי משה דוב הריס שליט"א, ודפח"ח].

<> לשונו בנצח ישראל פס"ב [תתקלח.]: "דברים אלו צריכים פירוש, כי מנין לנו דברים אלו לומר כי בזכות ג' ראשון זכו לג' ראשון. כי אף שהם משותפין בשם 'ראשון', בשביל כך אין מחויב לומר שבשכר ראשון זכו לג' ראשון. אבל ביאור ענין זה, כי השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כולו פסולת, כמו שהוא השאור באמת. וראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב [שמות כג, טו], ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם ולבער אותו, כמו השאור והחמץ. ולכך בזכות 'ביום הראשון' שהוא השבתת השאור, שהוא פסולת, ומבערים אותו מן העולם, זכו להכרית זרעו של עשו, שהוא כולו פסולת, כדכתיב [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית עשו לקש', והקש הוא פסולת" [ראה להלן הערה 340]. ובדרשת שבת הגדול [רל.] הביא מאמר זה, וכתב: "ויש לשאול על דבר זה, דמה ענין אלו שלשה 'ראשון' שיהיו זוכים אל אלו שלשה 'ראשון', וכי השם גורם... כי כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל הוא כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת. ואמרו במדרש [ב"ר סג, יא] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא ותצא סריותו עמו. אמר רבי אבהו, כהדין פרביטא, שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך, למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא וסריותו. הרי כי עשו הוא שאור מבאיש, וראשון של פסח מעלת יום זה לבטל השאור. והיה דבר זה סבה שיקח יעקב הברכות ביום ראשון של פסח ולהתגבר על כח עשו, כמו שמפורש במדרש [רש"י בראשית כז, ט] כי יעקב נטל הברכות ביום ראשון של פסח. ולפיכך בזכות 'אך ביום הראשון תשביתו' יזכו לבטל כח עשו, שהוא נקרא 'ראשון' על שם הכח הגדול שלו, הוא כח גדול של טומאה. אך ישראל כחם גדול בכח טהרה, כמו שמורה זה שהם המצה שהוא סולת נקיה, ובזה יתגברו על ראשון של עשו, שהוא ראשון לטומאה", וראה להלן פ"ו הערה 352.

<> נראה שכוונתו למה שביאר להלן [ה, יד (לאחר ציון 618)] "שכל הענינים שנעשו במגילה הזאת לא היה המשך [זמן] להם" [לשונו שם]. וזהו טעם נוסף מדוע מרדכי זירז את אסתר שתפעל מיד ובזריזות, ולא להמתין קמעא.

<> כי ישראל זקוקים להצלה, ולא לרווח. ותיבת "הצלתי" היא מטבע לשון מצויה לגבי הצלת ישראל [שמות ו, ו, ש"א י, יח, יחזקאל כג, יא, שם לד, י, ועוד], אך לא מצינו ביטוי "הרוחתי".

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206]: "אבל המן נקרא [להלן ח, א] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 575] כתב "מפני שלא היה מוכן להיות נפרעים על חטאם כי אם על ידי המן, שהיה מזרע עמלק, והוא צר הצורר". ולמעלה [אסתר ג, א (לאחר ציון 41)] כתב: "רצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים... אי אפשר שיעמדו ההפכים יחד, ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים". וראה למעלה פ"א הערה 1392, פ"ג הערה 43, ולהלן פ"ט הערה 271.

<> נאמר [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו'", ופירש רש"י "מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". ובגו"א שם אות כו כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה. ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים, אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם, הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו... וכאשר היו בבטן אמם, המורה על השתוף ביניהם, שהרי בטן אמם כולל אותם, ואין שתוף ביניהם, לכך היו מתרוצצים. כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו... מתנגד לעשו. וכן עצם מציאות עשו... מתנגד ליעקב... שכל התנגדות שיש לשני דברים, היינו שכל אחד רוצה לדחות את השני בעבור שהוא מתנגד אל מציאותו. ויעקב ועשו שהיו מתנגדים בבטן אמם טרם יצאו לאויר עולם המציאות, אם כן כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל המציאות, שהוא עולם הזה והעולם הבא, וידחה המתנגד לו". ובנצח ישראל ר"פ לח כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". וראה למעלה בהקדמה הערה 137, פתיחה הערה 207, פ"ב הערה 192, ופ"ג הערה 66.

<> אודות שהמן בא מזרע עשו, כן אמרו חכמים [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" [הובא למעלה הערות 9, 49, 176, 319, ולהלן פ"ז הערה 114].

<> לכך תיבת "רווח" מורה על הגאולה מהמן, כי הרווח של ישראל עומד כנגד צורר היהודים. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 134] כתב: "בזה [אסתר] השפילה את המן, ועלו ישראל על השונא שלהם, הוא הרשע המן". ומבואר מכך שהשפלת המן היא גופא נצחונם של ישראל. וזהו משום שהיחס בין עשו ליעקב הוא "כשזה נופל זה קם" [רש"י בראשית כה, כג, וגו"א שם אות לג]. ולהלן [ז, ז (לאחר ציון 112)] כתב: "אמרה [להלן ז, ו] 'איש צר אויב המן הרע הזה'. אמרה 'איש צר', כלומר כי המן הוא לישראל כמו שני בני אדם אשר שניהם עומדים במקום צר, וכל אחד רוצה להפיל השני שיהיה לו הרוחה. וכך המן שהוא מזרע עשיו, כשזה נופל זה קם, ולפיכך המן מבקש וחפץ להפיל את ישראל. ועל זה קרא את המן 'איש צר' לישראל, שהוא עם ישראל כאילו במקום אחד הם צר, שאין מחזיק שניהם יחד". ובנתיב התורה פי"ב [תצא.] כתב: "גוי שהוא אדום יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור". לכך מפלת המן היא גופא נצחון ישראל. וראה למעלה בהקדמה הערה 137, פתיחה הערה 209, פ"ב הערה 199, פ"ג הערה 376, להלן הערה 367, ופ"ה הערה 295.

<> בא לבאר את המשך הפסוק "ממקום אחר", כי לאחר שנתבאר שתיבת "רווח" מורה על היחס הקיים בין יעקב לעשו ["כשזה קם זה נופל"], ממילא המשך הפסוק משתייך אף הוא ליחס של יעקב ועשו, כי אי אפשר שחלקי הפסוק לא יהיו מקושרים להדדי. וכן תמהו כמה פעמים בגמרא [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.] "סכינא חריפא מפסקא קראי". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלג.] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רנד.] הקשה על מדרש חכמים "שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך". ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [קעה:] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו אינו מתיישב עם המשך הכתוב שם. וראה למעלה בהקדמה הערה 159, ופ"א הערה 890.

<> אודות שיעקב הוא שורש ועיקר ישראל, כן כתב בגבורות ה' ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תשים דעתך על מספר בני ישראל בפרשת שמות, יש בהם שני מנינים; כי י"ב שבטים נמנו בפרט [שמות א, ב-ד], ושבעים נפש נמנו בכלל [שם פסוק ה]. ויעקב שורש הכל לא בא במנין, כי יעקב ראוי להיות נבדל מן הבנים, כי השורש לא יצטרף אל התולדות, ולא שייך מספר בדבר שהוא יחידי, ולפיכך לא נמנה יעקב... וזה כי השורש אחד, ומן האחד שהוא יעקב יצאו י"ב שבטים. ונקראו 'שבטים', כי השבט הוא ענף וחלק האילן, כן אלו י"ב, כל אחד חלק הכלל" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 519, ולהלן פ"ה הערה 599]. וראה הערה 337. ומקרא מלא הוא [ישעיה כז, ו] "הבאים ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל ומלאו פני תבל תנובה", ופירש רש"י שם "הבאים ישרש יעקב - הלא ידעתם מה עשיתי בראשונה הבאים למצרים, אשר השריש יעקב, צצו ופרחו שם".

<> אף שגם אברהם ויצחק הם אבות לישראל, מ"מ "שורש ועיקר" הוא יעקב. והרי רק מיעקב יצאו שבטים, ו"שבט" הוא ענף העולה מן השורש [כמבואר בהערה הקודמת], וזה מורה באצבע שאע"פ שיש לישראל שלשה אבות, ו"אין קורין אבות אלא שלשה" [ברכות טז:], מ"מ "שורש ועיקר" נאמר בפרט על יעקב. וכן אומרים בתפילת מנחה של שבת "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו", הרי האב היחידי המוזכר עם בניו הוא יעקב [ראה להלן פ"ה הערה 392]. ורק על יעקב אמרו [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים", ולא אמרו כן על אברהם ויצחק. והטעם לזה נתבאר בגבורות ה' פ"ט [נג:], שכתב: "כי אף על גב שנגזר על אברהם הגלות, לא היה אפשר להתקיים באברהם, כי נאמר [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ולא היה אפשר להתקיים רק בזרעו של יעקב, כי אם היה אברהם בכלל יורדי מצרים, היה גם כן ישמעאל ועשו בכלל 'וגם אשר יעבדו דן וגו''. ולכך לא גזר הקב"ה רק על זרע יעקב שירדו מצרים, לא על אברהם ועל יצחק, רק על יעקב ובניו, שכבר נבדל עשו וישמעאל מן יעקב ובניו". ונאמר [יהושע כד, ב-ד] "ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים, ואקח את אביכם את אברהם וגו' ואתן לו את יצחק, ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים". ובגבורות ה' ר"פ נד הביא פסוקים אלו, וכתב: "יש לדקדק באלו הכתובים, למה הוצרך להאריך בכל זה... וכן מה שאמר 'ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו', למה הוצרך להזכיר. ועוד שאמר 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם. וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת. ולפיכך 'ויעקב ובניו', כלומר שכל בניו היו נבחרים, אין בהם פסולת, ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו".

<> כמו שאיתא בזוה"ק ח"א קכ. "'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק' [בראשית כב, ד]... דא הוא יעקב, דכתיב [בראשית כח, יא] 'ויקח מאבני המקום'". ופירושו, כמו שהשורש הוא מקום האילן, כך יעקב הוא מקום ישראל, ולכך כשנאמר כאן "ממקום אחר" הכוונה היא ליעקב אבינו, שהואיל ויעקב הוא שורש ישראל, ממילא הוא גם מקום ישראל, וכמו שיבאר בהמשך.

<> כי "יעקב" גימטריה 182, ועם ארבע אותיות "יעקב" עולה למספר 186, שהוא המספר של תיבת "מקום". ובעץ הדעת טוב [למהרח"ו ז"ל] פרשת וירא ד"ה ביום השלישי, כתב: "הוא יעקב שהיה נקרא 'מקום', כמו שנאמר [בראשית כח, יא] 'ויפגע במקום'. כי גם יעקב עם ד' אותיותיו בגימטריא 'מקום'". ובספר פוקד עקרים ליקוטים כתב: "וידוע ד'מקום' בגימטריא 'יעקב' עם ארבע אותיות". ורבינו בחיי [בראשית כה, כז] כתב: "כבר ידעת כי מספר 'יעקב' עם ארבע אותיות עולה קו"ף".

<> לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לה.]: "היה דומה יעקב לעיקר האילן, והשבטים הם הענפים היוצאים לכל צד". ובח"א לחולין צא. [ד, קד:] כתב: "מפני כי ישראל הם הענפים, ויעקב שורש להם, והענפים מצטרפים אל השורש, ומה שהוא שייך אל השורש שייך גם כן אל הענפים". ובגבורות ה' ר"פ יג העמיק הרבה לבאר כיצד י"ב שבטים יוצאים מיעקב אבינו. ומבאר כאן שהואיל ויעקב הוא שורש ישראל, לכך הוא מקום ישראל. ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי כל דבר שיש לו מקום, הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו" [ראה להלן הערה 361]. ובח"א לר"ה טז: [א, קח.] כתב: "גם מקום הוא שורש, שמורה על עצם הדבר". וראה להלן פ"ה הערה 558.

<> שבת קיח. "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר [ישעיה נח, יד] 'אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו''. לא כאברהם... ולא כיצחק... אלא כיעקב שכתוב בו 'ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה'". ובח"א לשבת שם [א, נד:] כתב: "והיינו דקאמר 'נותנין לו נחלה בלי מצרים', כי הנחלה שיש לה גבול, הנה מה שחוץ לגבול נחשב צר ומתנגד לו, עד שאין הגבול מתפשט יותר. והנחלה שאין לה גבול אין לה צרות, רק היא מתפשט בכל צד... ולפיכך אמר לשון זה 'נותנין לו נחלה בלי מצרים', ולא אמר 'נותנין לו נחלה בלי גבול', מפני שבא לומר טעם הדבר למה נותנין לו נחלה בלי מצרים, כי האמת כי יעקב היה נחלתו בלי מצרים, והוא שנקרא בשביל זה 'ישורון' [ישעי' מד, ב], כי היושר אין מציק לו, והוא דומה לנחלה שאין לה מציק ומציר, ולכך נותנין לו נחלה בלי מצרים... כי יעקב היה נחלתו בלי מצרים, והוא שנקרא בשביל זה 'ישורון', כי היושר הוא בלי קצה, ולא כן הבלתי יושר, שהוא הולך לקצה. ומדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקדש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכנגד האבות ג' ברכות; כנגד אברהם 'מגן אברהם', וכנגד יצחק 'מחיה המתים', שהחיה הש"י אותו מן העקידה... וכנגד יעקב 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק והוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול" [הובא בחלקו למעלה בפתיחה הערה 199]. וראה להלן פ"ט הערה 525.

<> כי כנגד המן שהיה "צורר היהודים" עומד יעקב שיש לו "נחלה ללא מצרים".

<> כמו שנאמר שם "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש ודלקו בהם ואכלום ולא יהיה שריד לבית עשו כי ה' דבר". לכך הגאולה מעשו תבוא מיעקב, כי הקש של עשו עומד להשרף על ידי האש של יעקב. ובנצח ישראל פס"ב [תתקלח.] כתב: "ראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב [שמות כג, טו], ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם ולבער אותו, כמו השאור והחמץ. ולכך בזכות 'ביום הראשון' שהוא השבתת השאור, שהוא פסולת, ומבערים אותו מן העולם, זכו להכרית זרעו של עשו, שהוא כולו פסולת, 'והיה בית יעקב אש ובית עשו לקש', והקש הוא פסולת" [ראה למעלה הערה 325]. ובח"א לע"ז יא: [ד, לח:] כתב: "המעלה העליונה שיהיה ליעקב שיהיה... התגברות שלו על עשו, ובזה יהיה מאבד אותו לגמרי. ודבר זה כי יעמוד יעקב בכח קדוש שלו, וכח זה הוא אש ולהבה לעשו, כדכתיב 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש'. ותבין שנקרא בית עשו קש, כי כל זה מדריגות עשו, כי גם הקש והמוץ כלם הם מלבוש לפרי, וזהו ירושת עשו".

<> לשון המדרש שם "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". וראה למעלה פ"ב הערה 185, ופ"ג הערה 152, שהביא שם מדרש זה, ויובא גם כאן בהמשך. ואם כן קשה, כיצד מתבאר כאן שיעקב יכלה את עשו, והרי קיי"ל שבניה של רחל יכלו את עשו, ולא יעקב.

<> פירוש - כל זה יתקיים כאשר יהיו אנשים משבטי יוסף ובנימין שיטלו על עצמם לפעול נגד עשו.

<> יש לשאול, כי הפסוק המורה שבית יעקב יהיה אש, הוא עצמו מורה שבית יעקב לבדו אינו מכלה את עשו, שנאמר "והיה בית יעקב אש &**ובית יוסף להבה**^ ובית עשו לקש ודלקו בהם ואכלום ולא יהיה שריד לבית עשו כי ה' דבר", ופירש רש"י [בראשית ל, כה] "נאמר 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש', אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". ובגו"א שם אות יח כתב: "נראה מפני כי יעקב ועשו הם שני הפכים בכל דבר כדמוכח קרא, ויוסף עיקר תולדתו של יעקב, כדכתיב [בראשית לז, ב ורש"י שם] 'אלה תולדות יעקב יוסף'. ולפיכך מדמה הכתוב [עובדיה א, יח] יעקב לאש ובית יוסף ללהבה, לפי שיוסף יצא מיעקב, והלהב יוצא מן האש. ופירוש זה, כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות. ואין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח, ולפיכך נקרא יעקב 'אש ובית יוסף להבה', כי האש הוא בכח והלהבה בפעל. וכן אמרו במדרש 'אש בלא להבה אינו שולט'. וכל ענין זה דבר נפלא, כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא בכח אינו שולט. אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה'. ומכל מקום צריך אל האש שהוא יסוד הלהב, כי יעקב הוא השורש והנושא לכל זה, ודברי חכמה מאוד דברים ברורים" [הובא למעלה פ"ג הערה 64]. ולכך צריך ביאור מנין לומר שאף אם אסתר תסרב לבקשת מרדכי עם כל זה "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", והכוונה היא ליעקב שנקרא "מקום", אך הרי יעקב עצמו הוא רק אש שאינו שולט למרחוק. זאת ועוד, כיצד ניתן להביא פסוק שיורה שיעקב אינו זקוק לסיוע בניו הצעירים, כאשר בפסוק עצמו מוזכר להדיא בנו הצעיר. ובודאי השמטת איזכור בן הצעיר לא תעלה ארוכה לכך. @**ויש לומר**^, שאמנם יעקב ללא זרעו הוא בכח ולא בפועל וכאש בלא להבה, אך לאחר שזרעו נמצא בעולם אזי לא רק שזרעו של יעקב נחשב בפועל ו"יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה'" [לשונו בגו"א הנ"ל], אלא אף יעקב עצמו עולה ממדריגת בכח אל מדריגת בפועל. ואע"פ שפשטות הפסוק מורה שהלהבה של יוסף היא זו שתכלה את הקש של עשו, אך אין בכך לשלול שאף יעקב עצמו מכיל בתוכו את להבת יוסף. לכך אם מאיזה טעם שיהיה יוסף לא ישא את להבתו, אזי אשו של יעקב תכלול בתוכה את להבת יוסף. באופן שאין להבת יוסף חולקת מקום לעצמה, אלא היא מוציאה לפועל את אשו של יעקב, ולאחר שהאש נהיתה ללהבה, הרי היא תכלה את קשו של עשו, ומה לי באמצעות יוסף ומה לי באמצעות יעקב. והרי כך מוכח מיניה וביה; למעלה הובאו דברי רש"י שכתב "משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". והגע עצמך, מהו כחו של יוסף בשעה שנולד, והוא תינוק בן יומו. ובעל כרחך שאין הכוונה שיוסף עצמו יכלה את עשו, אלא שיוסף הוא המוציא לפועל את כח אביו [וזאת אף תינוק בן יומו יכול לפעול], ומשזה נעשה אזי "בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב".

<> יש להבין, שמבאר כאן ש"ליעקב אין צורר", כי ברכתו היא ללא מצרים, "ולגבול שהוא בלי מצרים אין צרה כלל" [לשונו למעלה (לפני ציון 338)], ולכך מכחו יתגברו על המן, שהוא "צורר היהודים". אך למעלה [לאחר ציון 36] ביאר שדוקא ליעקב היו צרות יותר מכל, וכלשונו: "כי הצרות קרובות ליעקב כמו השק שהוא קרוב לאדם והוא דבק באדם, כך הצרות קרובות ליעקב. וכמו שאמר [בראשית מג, יד] 'אל שדי', שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די [רש"י שם]. ולכך אמר גם כן [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', ואמרו במדרש [ילקו"ש תהלים סימן תרפ] לא אמר 'אלקי אברהם', כי יעקב היה מיוחד לצרה". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכג.] כתב: "יעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער. והוא שאמר [בראשית מג, יד] 'ואל שדי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די. וכמו שאמר לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, כי לא שקט מנעוריו". וכן הוא בנצח ישראל פמ"ו [תשעג:], ח"א לגיטין נו. [ב, קג.], וח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:], והובא למעלה הערות 39, 40. וכיצד דבריו כאן עולים בקנה אחד עם דבריו במקומות אלו. @**אמנם**^ סתירה זו בנין היא; בעולם הזה יעקב הוא בצרה תמידית, וכמו שנתבאר, אך לעת"ל יעקב יהיה ללא צרה. ודברים אלו מבוארים להדיא בדר"ח פ"ה מ"ד [קכג.], שכתב: "ויעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער... אך בסוף ימיו כאשר בא אל יוסף, כבר היה נח מכל צרותיו. וגם זה ענין סוף ישראל, כי יהיה הגלות ארוך מאד, ובאחרית הימים מסתלק הגלות, ויהיו בטובה... ויעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל. ויעקב היה ההפך, כי היה כל ימיו בצרה, שהיה נרדף, עד [ש]בסוף שהיה נח מצרתו. וממנו היה דומה לזה תכלית ואחרית ישראל. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי כי הטובה של יעקב, המורה על הסוף של ישראל, יהיה הרבה מאוד, והרי לא היה הטוב של יעקב בסוף רק מעט, ואין זה דומה אל תכלית ישראל, שיהיה נצחי. אבל לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת, ואין ספק כי חיי יעקב עתה הם רוחנים, לא כמו חיים האלו שהם טבעיים". וכן מבואר למעלה סוף הערה 40. והואיל וכבר נתבאר כמה פעמים שגאולת פורים באה מן העולם העליון [למעלה בהקדמה הערות 170, 210, 323, 487, 602, ועוד], לכך הרווח וההצלה שיבואו כאן ליהודים הוא ממקום עליון, ושם יעקב אבינו הוא נטול צער וצרה לגמרי.

<> לשון הר"י נחמיאש כאן: "ואת ובית אביך תאבדו ויש לשואל לשאול, מה חטא בית אביה". והמנות הלוי [קלט.] הביא את דברי התרגום שהכוונה היא לעון שאול שלא הרג את אגג [מגילה יג.].

<> שבט בנימין. ואודות שמרדכי הוא משבט בנימין, כן נאמר [למעלה פסוק ה] "איש ימיני" [מגילה יב:]. ואודות שאסתר היא משבט בנימין, הרי אסתר היא בת אחיו של מרדכי [תרגום יהונתן למעלה ב, ז], 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 188].

<> מבאר ש"צעירי הצאן" מוסב על רחל שהיא הצעירה מלאה, וכמו שנאמר [בראשית כט, טז] "וללבן שתי בנות שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל". אמנם במדרש [ב"ר עג, ז] אמרו שהכוונה לשבטים הצעירים, וכלשון המדרש: "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 כתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 183], וז"ל: "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". ויל"ע בזה. ואולי הכוונה ששורש צעירות זו באה מרחל, וממנה ליוסף ובנימין. וכן אמרו חכמים [מגילה יג:] "בשכר צניעות שהיתה ברחל זכתה ויצאה ממנה שאול", וצניעות זו באה לרחל מחמת היותה הצעירה, שיצאה לעולם באחרונה, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 186.

<> פ"ב [לאחר ציון 184], וז"ל: "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... 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". וראה למעלה פ"ג הערה 152.

<> המתנגד.

<> כי התנגדות לדבר מביאה לביטול הדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [תיג:], וז"ל: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר, וכאשר יש חבור ולא חלוק, רק אחדות, אין כאן מתנגד כלל, והוא קיום הדבר". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים" ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]. ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד. 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 95, ופ"ג הערות 38, 572]. לכך "מי שהוא מתנגד לאחד, אותו אחד ראוי שיהיה מתנגד ולעקור אותו".

<> לשון הרשב"ם שם "כאשר דמיתי - חשבתי לעשות להם אשר צויתי לכם [דברים כ, טז] 'לא תחיה כל נשמה', ואתם מותירים אותם ומחיים אותם, אעשה לכם, שלא אחיה אתכם".

<> שבע האומות.

<> כמו שנאמר [דברים ז, טז] "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלקיך נותן לך לא תחוס עינך עליהם ולא תעבוד את אלהיהם כי מוקש הוא לך". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [תה:]: "פירוש 'טוב שבגוים הרוג' [רש"י שמות יד, ז] במלחמה, כמו שהיה במצרים, שהיו המצריים מצירים את ישראל והורגים אותם, אין לך מלחמה יותר מזאת. והטוב שבגוים אין ראוי לרחם במלחמה, שאם יפול הוא בידו, לא יהיה הגוי מרחם עליו, לכך אל ירחם עליו, שלא יבא אליו רע מאותו גוי עצמו, כיון שהוא במלחמה". וכן אמרו במשנה [סוטה מב.] "משוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם... 'ואמר אליהם שמע ישראל וגו' על אויביכם' [דברים כ, ג], ולא על אחיכם, לא יהודה על שמעון, ולא שמעון על בנימין, שאם תפלו בידם ירחמו עליכם... על אויביכם אתם הולכים, שאם תפלו בידם אין מרחמין עליכם". נמצא שאין לרחם על הגוי, כי רחמנות עליו יכולה לגרום לרעה שתבוא אליו מאותו גוי עצמו. ובגו"א דברים פ"כ אות ג הביא שאחאב ריחם על בן הדד [מ"א כ, לד], ונענש על כך [שם פסוק מב "כה אמר ה' יען שילחת את איש חרמי מיד והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו"]. והרד"ק שם [פסוק לה] כתב: "החמלה על הרשעים אכזריות, כי ידוע כי סופם לעשות מלחמה... כן אחאב שמיאן להכות מלך ארם, נפל בידו והכהו".

<> פירוש - כאשר יש לאדם הכנה לדבר מסוים, והוא אינו פועל כפי הכנתו, אין זה רק "שב ואל תעשה", אלא יש בזה "קום ועשה" של הליכה כנגד ההכנה הטבועה בו. דוגמה לדבר; בנתיב התורה פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [הובא למעלה פ"א הערה 377, פ"ג הערה 420, ופרק זה הערה 115]. כך הוא גם בנידון דידן; הואיל ויש לשבט בנימין ההכנה להתנגד לעשו ולעקרו, כאשר אינו עושה כן, אין זה רק "שב ואל תעשה", אלא יש בזה "קום ועשה" של התחברות והתקרבות לעשו, "כאילו הוא בעצמו".

<> שאמרו בגמרא שם "רבי חייא אמר מהכא, [במדבר לג, נו] 'והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם'", ופירש רש"י שם "אעשה לכם - אף אלו [ישראל שבפורים] כמעט כלו", נמצא שלפי רבי חייא הפתיחה למגילה עוסקת בחמלת שאול על אגג, שהביא לגזירת המן. וראה הערה הבאה.

<> כמו שנאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן וגו' ולא אבו החרימם וגו'". ואמרו חכמים [מגילה יב:] "ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני ["איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)]. מה עשה לי יהודי, דלא קטליה דוד לשמעי ["שהיה חייב מיתה" (רש"י שם)], דאתיליד מיניה מרדכי, דמיקני ביה המן. ומה שילם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, דאתיליד מיניה המן, דמצער לישראל". ובברכת "אשר הניא" אומרים "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - חמלת שאול על האגג ושתיקת אסתר בעת הזאת יביאו לכך שגזירת הכליון הנמצאת על זרע עמלק תועתק חלילה לישראל, כי חמלה זו מורה על דביקות ישראל בעמלק, ואז ישראל הם נכנסים תחתיהם לקבל את העונש שהיה אמור לחול על עמלק. וראה למעלה בפתיחה הערה 418. ומעין זה הוא בפירוש הגר"א כאן, ויובא להלן הערה 372. ובמנות לוי [קלו:] הביא כאן את הפסוק במשלי [כד, י] "התרפית ביום צרה צר כוחכה". ורש"י במשלי שם פירש "התרפית - ביום צרת אהובך לעמוד מנגד. צר כוחכה - ביום פורענותך דכתיב 'אם החרש תחרישי וגו''". ובזה מיישב שאלתו למעלה [לפני ציון 345] "וקשיא, כי אם אסתר חטאה, בית אביה מה חטא". כי הכליון שיבוא לשבט בנימין אינו עונש על חטא אסתר, אלא ששתיקת אסתר תתן כח לזרע עשו להתגבר על מתנגדיו, וזהו בפרט שבט בנימין. @**ויש להעיר**^, כי בגמרא [מגילה יא.] הובאו שתי פתיחות דומות, ששתיהן מבארות שחמלת שאול על אגג הביאה לגזירת המן, שאמרו שם: "רבי לוי אמר מהכא [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ'. רבי חייא אמר מהכא [שם פסוק נו] 'והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם'". ולמעלה בפתיחה הביא את שתי הפתיחות הללו וביארן כדלהלן; את הפתיחה של רבי לוי ביאר בזה"ל [לאחר ציון 402]: "כי כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר. ולפיכך כאשר נותנים יד וכח לאומות, שהם שונאיה, בזה הם מריעים לעצמם, נותנים יד וכח לאומות, כדכתיב 'ואם לא תורישו וגו'', ואז הפורענות הבא הוא בא מן ישראל עצמם, והוא גדול מאוד, כאשר ישראל בעצמם יתנו כח לאומות. ומפני 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". ולאחר מכן ביאר את הפתיחה של רבי חייא בזה"ל [לאחר ציון 410]: "כי ישראל, אשר הם רחוקים מן האומות, כאשר יש לישראל קרוב להם, שלא יורישו אותם, דבר זה נחשב קירוב אל עיקר כח האומות. כי הדבר שבא מרחוק להתקרב לדבר אחד, בזה נראה שהוא אוהב אליו, שהרי מרחוק בא להתקרב אליו. וכאשר ישראל, שהם רחוקים מן האומות, והם אוהבים האומות, ואם כן אותם הדברים שהם באומות, שבשביל אותם דברים השם יתברך מאבדם, אם כן גם כן הם בישראל, ועוד יותר. ולכך אמר 'כאשר דמיתי לעשות' לאומות, יבא עליהם חס ושלום". וההבדל בין שתי הפתיחות הללו הוא שלפי רבי לוי רק ישראל יכולים להזיק לעצמם ביותר, ולא האומות. לכך סכנת המן היתה כל כך גדולה, כי הוא קיבל הכח מישראל עצמם. ואילו רבי חייא אינו בא מהכיוון שישראל מזיקים לעצמם ביותר, אלא שהואיל ומוטל על ישראל למחות את עמלק, לכך כאשר ישראל אינם עושים כן [כמו שאול שלא הרג את אגג], זה מורה על קורבה ואהבה גדולה שיש בין ישראל לגוים, ולכך ישראל נכנסים תחתם לקבל את מה שאמור היה לכתחילה לחול על הגוי [ראה שם הערה 418]. והנה כאן מתייחס לפתיחה של רבי חייא [שהביא את פסוקו "כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם"], ועם כל זה כתב גם דברים הלקוחים יותר מפתיחתו של רבי לוי, שכתב [לאחר ציון 348]: "אמר מרדכי כאשר אין את מתנגד להם אתה נותן להם יד למשול... שאת נותן כח אל המן שהוא מזרע עשו". אך בהמשך דבריו הדגיש יותר את דברי רבי חייא, שכתב [לאחר ציון 354]: "כיון שהיא מוכן לעקור אותו ואין עושה, אם כן הקירוב הוא אליו מאוד, כאילו היה הוא בעצמו, ולכך נהפך עליו". ונראה לכאורה שמזכה שטרא לבי תרי [פסחים עח.], כי הזכיר את נתינת הכח להמן [כרבי לוי], וכן את קרבת ישראל לאומות [כרבי חייא]. ויל"ע בזה.

<> ב"ר סח, ט "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו" [ראה להלן הערה 369]. וכן פירש הרס"ג בהקדמה לפירושו הארוך, וכן הובא פירוש זה ברד"ק ספר השרשים סוף שורש קום. וכן הוא בהקדמת הראב"ע לפירושו בנוסח א, ובפסוקנו בנוסח ב [ראה הערה 364]. וראה למעלה פ"א הערה 538, ולהלן הערה 370.

<> לשונו בח"א לשבת קמה: [א, עז.]: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". ובסגנון אחר ביאר בגבורות ה' פנ"ג [רלא.], וז"ל: "קרא השם יתברך 'מקום', כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו, והוא יתברך מקומו של עולם מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף [הקב"ה] עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו 'מקום'... שנקרא 'מקום' בעבור שהוא כולל הכל". וכן כתב בגו"א בראשית פל"ז אות מ [רל:], ויובא בהערה 368.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ד [קלה.]: "יש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו, שלכך נקרא 'מקום'... ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר [ויקרא כו, לח] 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם'. ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". ושם פכ"ד [תקח:] כתב: "כל הדברים בעולם שאינם עומדים במקום הטבעי להם, והם יוצאים מן המקום המיוחד לכל אחד, הוא שינוי, ודבר זה הוא הפסד נחשב. כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום, שהוא קיומו, הוא אבוד אל אשר הוא מקום אליו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי כל דבר שיש לו מקום, הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו" [הובא למעלה הערה 337]. וכן הוא בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.], ושם פי"ז [א, קכח:]. ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כל הדברים יש להם קיום במקומם... והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו כאילו בטל קיומו". וראה הערה הבאה.

<> כוונתו לדבריו בח"א לגיטין שם [ב, קל.], וז"ל: "צדקה עשה הקב"ה וכו'. פירוש כאשר גזר עליהם הישיבה בארץ, גזר עליהם זמן מוגבל, כמניין 'ונושנתם'. ואילו היו עומדין שם כל הזמן, היו מגיעים אל הגבול, ושתי שנים האחרונים נקראו הגבול מן הזמן... ודבר זה עשה לטובת ישראל שהגלה אותם בתחלת הגבול שלהם, שאם המתין עד סוף הגבול ח"ו, היה מקוים בהם 'ואבדתם מהרה' [דברים יא, יז]. כי ארץ ישראל מקום לישראל, וכל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. ואם היו ח"ו שם כל הזמן שנתן להם השם יתברך, אז לא היה להם שום דבר בארץ, והיו כמו דבר שאין לו מקום, הוא נאבד. ועכשיו שלא היו שם כל הזמן, רק עד הגבול ולא יותר, וגלו הימנה, לא יאמר בזה שאין להם מקום ויגיע להם אבוד ח"ו, שהרי לא היו שם כל הזמן, ועדיין יש מקום להם, ודבר זה עניין ברור". וכן כתב כמעט אות באות בגו"א דברים פ"ד אות טו. ובנצח ישראל פכ"ד [תקט.] כתב: "וביאור ענין זה כמו שפרשנו בחבור גור אריה בפרשת ואתחנן, שאם עמדו ישראל בארץ ישראל כמנין 'ונושנתם', שוב לא היה מקום מיוחד להן. וכאשר גלו מן הארץ, היו חס ושלום נאבדים, כי היו כמו דבר שאין לו מקום מיוחד, והוא נאבד מיד. אבל עתה שהקדים שתי שנים קודם 'ונושנתם', אף אם היו גולים ממנו, והם בארץ אחרת, לא סר מקום זה מאתם, שהרי לא נגמר ישיבתם מה שראוי להיות בארץ, שהוא מקומם. ואם כן הם כמו אדם שיצא ממקומו, והוא בארץ אחרת, שעדיין שם מקום הראשון עליו, ואף כאשר גלו מן הארץ, עדיין ארצם מקום להם". בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] כתב: "כי המקום הוא מקיים את הדבר שהוא מקומו... ולכך נקרא 'מקום' שהוא מקיים את הדבר שהוא עומד בו... כאשר הוא במקומו הוא מקויים, וכאשר יוצא מן המקום אשר הוא טבע אליו הוא נפסד ונאבד... וכבר העידו על זה חכמים במקומות הרבה, ואין להאריך כאן, והארכנו בזה אצל 'טובה עשה הקב"ה שהקדים גלות ישראל שתי שנים אל 'ונושנתם'". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "והוא יתברך... נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל... וכבר הארכנו בזה בספר הנצח ובספר גור אריה אצל 'ונושנתם בארץ', עיין שם". וכן רמז למאמר זה בדר"ח פ"ג מ"ד [קלה.], וכמבואר שם הערה 617.

<> שהוא זרע עמלק, וכמו שיבאר בסמוך.

<> מקשה אם "מקום" מכוון להקב"ה, מדוע הוא נקרא "מקום אחר". ונראה להטעים קושיא זו, שרש"י [דברים יא, טז] כתב "אלהים אחרים שהם אחרים לעובדיהם, צועק אליו ואינו עונהו, נמצא עשוי לו כנכרי". ובגו"א שם [אות כא] כתב: "שהם אחרים לעובדיהם. פירוש, דהאי 'אחרים' אינו רוצה לומר זולת הקב"ה, דלא מקרי 'אחרים' אליו, דהיה משמע שגם הם אלקות, רק שהם אחרים. אלא האי 'אלהים אחרים' בערך האדם, שהם אלהים אחרים להם". ובגבורות ה' ס"פ נה כתב: "'אני' [שמות יב, יב], ולא אחר [מכילתא שם], הם אלהים אחרים שנתן השם יתברך לפעול פעולות זרות, ואינם בכלל סדר מציאות העולם". לכך יתמה כיצד ניתן לומר על הקב"ה "מקום אחר". וכן הקשה כאן הראב"ע נוסח ב [ובהקדמה לפירושו נוסח א], וז"ל: "ויש אומרים כי זה ["ממקום"] רמז לה' המבורך, כי קדמונינו ז"ל קראוהו 'מקום עולמו'. ואמת כי ככה דבריהם, רק לא מצאנו זה השם במקראות, רק נקרא 'מעון' [דברים לג, כז]... ואילו היה ככה מה טעם לומר 'אחר'". וכן כתב הראב"ע [בראשית כח, יא], וז"ל: "כי לא מצאנו במקרא שנקרא השם 'מקום'. ואל תשים לבך לדרש 'ממקום אחר', כי איננו כלל על השם, ומלת 'אחר' לעד".

<> אלא הוא "מקום אחר" לעמלק, כי אין הקב"ה נותן קיום לעמלק. ואם תאמר, אם אין הקב"ה נותן קיום לעמלק, אז כיצד עמלק מתקיים, הרי אין לשום נמצא קיום אלא מהקב"ה בלבד. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "הוא יתברך אלקים חיים, נותן החיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ושם ס"פ סט כתב: "שאין הנמצאים בצד עצמם יש להם קיום כלל, רק שהם עומדים בו יתברך, ואינם נפרדים מאתו יתברך". ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל". אמנם הדבר פשוט, שכוונתו היא לקיום בעצם, שאין הקב"ה נותן לעמלק קיום עצמי, ולכך מציאות עמלק היא מקרית וזמנית, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 183], וז"ל: "כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם", וראה למעלה הערה 184. וכן כתב להדיא בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכח.], וז"ל: "החיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר. אבל דבר שיש לו חיות בעצמו, כמו שהם זרע ישראל, והם חיים קיימים תמידים, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', ודבר זה חיות בעצם. ולפיכך יעקב שהוא אב להם... ראוי שיהיה בחיים, כלומר כי שם ה'חיים' נקרא עליו. היינו שאמר [תענית ה:] 'מה זרעו בחיים', כלומר מאחר שזרעו בחיים והאב מתיחס אל הבן, האב גם כן בחיים הוא". ורש"י [שמות ד, יט] כתב "כי מתו כל האנשים - מי הם, דתן ואבירם, חיים היו אלא שירדו מנכסיהם, והעני חשוב כמת". ובגו"א שם אות יג [עד:] כתב: "ודע לך עוד כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים. וכאשר העני הוא חי ופסק ממנו הברכה, נחשב כמת. למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם, אינו נקרא מעיין חיים. וכך העני אשר יבש מן שפע הברכה נחשב כמת, אף על גב שלא נעדר לגמרי, מכל מקום בשביל שנסתם ממנו מקור הברכה, ויבש מעין הברכה שלו, בשביל זה אין לו שם 'חיים' כלל, ונחשב כמת". ואם כך הוא העני, ק"ו בן בנו של ק"ו כי כך הוא עמלק וזרעו.

<> אודות שהגלות היא התרחקות מהקב"ה, כן אמרו חכמים [סנהדרין קה.] "אמרו לו, עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום ["עבד שמכרו רבו - ומאחר שמכרנו הקב"ה לנבוכדנצר וגרשנו מעליו, יש לו עלינו כלום" (רש"י שם)]. אמר לו הקב"ה לנביא, לך אמור להן [ישעיה נ, א] 'איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו הן בעונותיכם נמכרתם ובפשעכם שולחה אמכם'". הרי הגלות היא בבחינת "שולחה אמכם". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות מו כתב: "הגלות הוא עזיבה". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעז:] כתב: "הגליות, אשר הם נפרדים מן השם יתברך". וכן כתב לאידך גיסא, שכאשר ישראל נתרחקו מה' אז הלכו לגלות, וכלשונו בנצח ישראל פ"ט [רכד:]: "בשביל שישראל נכרתו מן העיקר, הוא השם יתברך, ולכך הלכו ישראל בגולה. כי קודם זה היו נטועים כעץ שתול על פלגי מים... ומפני זה נכרתו מן העיקר, עד שהלכו לגלות... דבר זה היה גורם הגלות, שהוא ההרחקה ממנו".

<> כמבואר למעלה [לאחר 327], וז"ל: "כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו, כי נקרא 'צורר היהודים' [למעלה ג, י], כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד [בראשית כה, כב], שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן, שהוא מזרע עשיו, מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון 'צר', שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל", וראה למעלה הערה 331. וכך כאשר אנו בגלותינו ורחוקים מן המקום, הוא השם יתברך, אז אנו עומדים באותה משבצת של עמלק, והוא מיצר לנו. @**והנה נאמר**^ [דברים כה, יח] "והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח". ואמרו חכמים [סנהדרין כ:] "שלש מצות נצטוו ישראל בכנסיתן לארץ; להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה". ובפרי צדיק פרשת זכור אות י כתב: "ובדורו של משה שהיו במדבר ולא היה להם עדיין זכות ארץ ישראל, לא היה הזמן למחיית עמלק מכל וכל, כמו שנאמר 'והיה בהניח וגו' בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה תמחה וגו''". הרי רק משנכנסו לא"י נצטוו על מחיית עמלק. ולפי דבריו כאן הענין מחוור למדי, כי רק כאשר ישראל נמצאים במקומם, משם הם מתגברים על עמלק. @**וצרף לכאן**^ דברי חכמים [פסחים מט.] שאמרו "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום... ומחלוקות רבות באות עליו", ובנתיב התורה פ"ג [קנג.] כתב: "דבר זה מפני כי כאשר יוסר ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו [יומא לח:], רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז מחלוקות רבות באות עליו, כי כל אחד מתנגד אליו, הפך כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'... רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות". לכך כשישראל יוצאים ממדריגתם ומקומם ויוצאים לגלות, קופצת עלינו מחלוקתו של עמלק.

<> פירוש - כאשר "רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" אז אין אנו עומדים יחד עם עמלק באותה משבצת, אלא במקום שאין לעמלק גישה אליו, ולכך יש לנו רווח ממנו. ואודות ששם "מקום" מורה על הדביקות שלנו עם הקב"ה, כן כתב בגו"א בראשית פל"ז אות מ [רל:], בביאור דברי רש"י [בראשית לז, לג] שכאשר אחי יוסף מכרו את יוסף, "החרימו וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם", וז"ל: "ולא קשיא, שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם. כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם - שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו &**המקום**^ עמהם, ואף &**הקב"ה**^ דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט] ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד, התחיל ב'מקום', וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו, שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה, שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר, הוא מפני החרם שעשו שבטים, שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר".

<> למעלה בפתיחה הערה 313 נתבארו שלשת היסודות הבאים; (א) כחו של עמלק הוא כאשר קיימת חציצה והפרדה בין הקב"ה וישראל, כי בחציצה זו מוצא עמלק את מקור חיותו. (ב) לכך כאשר ישראל דבוקים ומחוברים אל ה', בזה בטל כחו של עמלק, כי נפסק ממנו מקור חיותו. (ג) כאשר ישראל מתפללים אל ה', בזה הם דבוקים בה' לגמרי וגוברים על עמלק, עיי"ש. וכמו כן כאן, כאשר ישראל דבוקים בהקב"ה, וכפי שמורה על כך שם "מקום" [כמבואר בהערה הקודמת], בזה הם גוברים על עמלק. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה המקראות שעליהם אמרו חכמים שהקב"ה הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו [ב"ר סח, ט] הם שלשה; [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וילן שם", וכן [שמות לג, כא] "ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור", וכן [תהלים צ, א] "מעון אתה היית לנו בדור ודור". ובלשון המדרש שם: "'ויפגע במקום'... מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו. מן מה דכתיב 'הנה מקום אתי', הוי הקב"ה מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו [ראה רש"י שמות שם]... מן מה דכתיב 'ה' מעון אתה' הוי הקב"ה מעונו של עולמו, ואין עולמו מעונו". והנה שלשה פסוקים אלו עוסקים להדיא בענינה של תפילה, שעל הפסוק "ויפגע במקום" פירש רש"י "ורבותינו פירשו לשון תפלה... ולמדנו שתקן תפלת ערבית". ועל הפסוק "הנה מקום אתי", הרי קודם לכן [פסוק יט] נאמר "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וגו'", ופירש רש"י שם "הגיעה השעה שתראה בכבודי... לפי שאני רוצה וצריך ללמדך סדר תפלה". והפסוק "מעון אתה" מתחיל במלים "תפלה למשה איש האלקים ה' מעון אתה היית לנו וגו'". הרי שתואר "מקום" כלפי מעלה נאמר במיוחד ובמסוים ביחס לתפלה, שהיא עבודת ה' [תענית ב.] המורה על דביקות בה' [נתבאר למעלה בפתיחה הערה 313]. נמצא מה שמתבאר כאן ששם "מקום" מתגבר על עמלק, ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 311] כתב "הרי לך כי התפילה הוא נצחן של עמלק" הם שני צדדים של מטבע אחת. וראה להלן פ"ה הערה 198.

<> כמבואר למעלה הערות 359, 360. וכאן מוסיף "ונותן מקום אל הכל", וכמו שאמרו במשנה [אבות פ"ד מ"ג] "ואין לך דבר שאין לו מקום". ומדגיש זאת כאן לאחר שכתב למעלה [לאחר ציון 358] "כי הקב"ה נקרא 'מקום' מפני שהוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא גם כן המקום, שהוא מקום אל העומד בו, בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". והואיל ונתבאר שהקב"ה מקיים את הכל, והמקום נותן קיום לעומד בו, בעל כרחך שהשילוב ביניהם יוצר שהקב"ה נותן לכל נמצא את מקומו.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 401] "כי המלך הוא תקון העם". ושם [לאחר ציון 535] כתב: "כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון". ובדר"ח פ"ג מ"ג [ק.] כתב: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש... ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "המלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו.] כתב: "ויש לשאול, למה... המן על ידי משה [תענית ט.]...ראוי היה משה שעל ידו היה המן [תענית ט.], שהוא פרנסת ישראל, בשביל שהיה פרנס הדור ומנהיג הדור. כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס' [ערכין יז.], לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם. ולכך משה שהיה פרנס ומלך ישראל בפרט... ראוי שיהיה מפרנס וזן את ישראל, עד שיהיה פרנסת ישראל על ידו. ולכך המן, שהוא פרנסת ישראל, היה על ידי משה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה... ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו ענין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב כתב: "לכך יקרא המנהיג 'פרנס', כי הפרנס מחיה את העם". ובנתיב הענוה ס"פ ה וכן בח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים" [הובא למעלה פ"א הערה 501].

<> לכאורה אסתר לא היתה מלכה של ישראל, אלא אשתו של אחשורוש שהיה מלך פרס. והרי ישראל גופא אמרו על אסתר [מגילה טו:] "אחות יש לנו בבית המלך", ולא אמרו "מלכה יש לנו בבית המלך". ואולי משום שאסתר נמצאת בתפקיד מלכות שממנו היא יכולה לעזור לאומתה. וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 362] כתב: "'לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה' [למעלה ב, 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". הרי שהמלכה נחשבת למייצגת את אומתה בבית המלכות. וכן כתב הגר"א כאן: "ואת ובית אביך תאבדו - כמו שנאמר [משלי יח, ט] 'גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית'. פירוש, אם יש בידו להציל ואינו מציל, לא די שאינו מקבל שכר, אלא הוא כמו ההורג. לכך אמר ש'את ובית אביך תאבדו', 'ואת' שאת מלכה מקל וחומר" [ראה למעלה הערה 358].

<> אודות שיש למלך להגן על אומתו מפני האויבים, הנה אמרו חכמים [סנהדרין כ:] שאחד מתפקידי מלך ישראל הוא להכרית זרעו של עמלק, ובח"א שם [ג, קלח:] כתב לבאר, וז"ל: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים... ואחר כך להכרית זרעו של עמלק, כי המלך הוא מסלק ומכרית את אשר מתנגד לעם, והוא אויב להם... והמלך שהוא לקיום העם, מכרית ומסלק את המתנגד לעם אשר הוא כנגדם ומבקש להפילם, לכך על המלך לסלק את האויב והצורר להם" [הובא למעלה פ"ג הערה 402]. וזו בדיוק נמרץ התביעה של מרדכי מאסתר המלכה, שעליה להכרית את המן האגגי.

<> ההדגשה שיש בפירושו האחרון לעומת פירושו הקודם היא, שאע"פ שלשניהם ביאור "ממקום אחר" מוסב על הקב"ה שנקרא "מקום", מ"מ לפי הפירוש הקודם מרדכי בא להאיץ באסתר שתפעל במהירות, כי אם לא כן, הגאולה תבוא מהקב"ה שיציל את ישראל מפאת היותו נקרא "מקום", ואסתר תחמיץ את השעה. אך לפי הפירוש האחרון אמירת "רווח והצלה יבוא ליהודים ממקום אחר" גופא באה לתבוע מאסתר שמוטל עליה לפעול, שכשם שהקב"ה נקרא "מקום" משום שהוא מקיים את הכל, כך יש על המלך לפעול ולקיים את אומתו מפני האויב.

<> במדרש פנים אחרים נוסח ב כתב עד כאן אות באות, אך במקום "ושמט" כתב "ושחט".

<> לשון המנות הלוי [קלט.]: "ואפשר עוד לפרש 'כי אם החרש תחרישי בעת הזאת' אחרי שכבר התריתי בך, ואם תאחרי מהמועד, דעי בודאי כי 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'. כי גם כי הם כעת בהסתר פנים, על כל פנים בסבתך תהיה להם תשועה, כי יראה ה' כי יש לאל ידך להושיע, ולא אבית, ורע בעיניך, והשיב מעליהם אפו ויהפך עליך לאויב, 'ואת ובית אביך תאבדו'... ואם תעמדי מרחוק גם הוא יתברך יהיה רחוק מישועתך, כענין [משלי כד, יב] 'והשיב לאדם כפעלו'... ויורה על זה פירוש מאמרם ז"ל במדרש 'ואם את שותקת עכשיו, סופך שהקב"ה שותק לך'". ומצינו הנהגה הפוכה לזה במדרש [שמו"ר א, כז], שאמרו שם "אמר הקב"ה, אתה [משה רבינו] הנחת עסקיך והלכת לראות בצערן של ישראל, ונהגת בהן מנהג אחים, אני מניח את העליונים ואת התחתונים ואדבר עמך. הדה הוא דכתיב [שמות ג, ד] 'וירא ה' כי סר לראות', ראה הקב"ה במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם, לפיכך [שם] 'ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה'". ובגבורות ה' פי"ח [פד.] הביא מדרש זה וביארו, עיי"ש. וכן נאמר [שמות יז, יב] "וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד ויהי ידיו אמונה עד בא השמש", ופירש רש"י שם "אבן וישימו תחתיו - ולא ישב לו על כר וכסת, אמר, ישראל שרויין בצער, אף אני אהיה עמהם בצער. ויהי ידיו אמונה - ויהי משה ידיו באמונה פרושות השמים בתפלה נאמנה ונכונה". ונראה ששני דיבורי רש"י שייכים להדדי; הואיל ומשה שיתף עצמו בצערן של ישראל, לכך תפילתו נענתה. ומכך ניתן ללמוד לאידך גיסא; מי שאינו עושה משתף עצמו בצערן של ישראל, אין תפילתו נענית, וכמבואר כאן.

<> ו"אחר" פירושו שונה, וכמו שנאמר [דברים כד, ב] "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר", ופירש רש"י שם "לאיש אחר - אין זה בן זוגו של ראשון; הוא הוציא רשעה מתוך ביתו, וזה הכניסה". ומקורו מהגמרא [גיטין צ:] "'ושלחה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר', הכתוב קראו 'אחר', לומר שאין זה בן זוגו לראשון; זה הוציא רשעה מביתו, וזה הכניס רשעה לתוך ביתו". הרי "אחר" פירושו שאינו דומה.

<> דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פל"א [תסח.] כתב: "וזה שאמר כאן [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] כי האומות היו שומעים קול אלקים [במתן תורה] ומתו, כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים, ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו. אבל ישראל הם אינם חמריים כמו שהם אומות העולם מכחישי ה', שהם נוטים אל החומר. אבל ישראל היה להם המעלה הנבדלת מן החומר, כמו שפירשנו בכמה מקומות, וראוי להם הדבוק עם השם יתברך. ומפני כך היו שומעים קול אלקים חיים והיו חיים לעולם. שכל ששמעו קול אלקים חיים היו חיים לעולם ולעולמי עולמים. וזה מפני הדבקות שהיו דבקים בו יתברך, שהיו שומעים קול אלקים, והדבקות הזה היה מגיע להם החיים, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם'" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 638]. הרי מה שמביא לישראל חיים מביא לאומות העולם מיתה. והטעם הוא כי ישראל הם הפוכים לאומות העולם, שישראל נבדלים מהחומר, בעוד שאומות העולם הן חומריות, ולכך סמא דחיים לישראל הוא הוא סמא דמותא לאומות העולם. דוגמה נוספת; נאמר [שמות טו, ו] "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב", ופירש רש"י שם "ימינך ה' נאדרי בכח - להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב. ולי נראה, אותה ימין עצמה תרעץ אויב, מה שאי אפשר לאדם לעשות שתי מלאכות ביד אחת" [הובא בנצח ישראל פנ"ח (תתצו:)].

<> ו"בית אביך" הוא שייך ומתייחס לאסתר. ואע"פ שאביה כבר מת [למעלה ב, ז], מ"מ "בית אביך" קיים אף אחר מות אביה, וכמו שכתבו תוספות [גיטין כא:], וז"ל: "דכל יוצאי חלציו קרוים 'בית אביו' ואפילו שמת, כדכתיב [בראשית לח, יא] 'שבי אלמנה בית אביך' גבי תמר, וכבר מת אביה, כדמוכחי קראי" [וכן כתבו תוספות בעירובין טו:, סוכה כד:, וקידושין ה.]. וקצת קשה מדוע תוספות לא הוכיחו כן מפסוקנו, שמפורש בקרא שאביה של אסתר כבר מת, ועם כל זה נקרא "בית אביך", לעומת תמר, שאינו מפורש בקרא שאביה כבר מת. וראה להלן הערה 451, ופ"ח הערה 9.

<> פירוש - שתיקה היא הסימן המבוהק לאי יציאה מהכח אל הפועל, "כי הדבור באדם הוא יציאה אל הפעל" [לשונו למעלה פ"א לאחר ציון 1234]. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ו:] 'אגרא דבי טמיא שתיקותא', היינו בבית האבל, 'אגרא דבי הלולי מילי'. הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פה.]. ובנתיב התורה פ"ד [רכב:] כתב: "כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור". @**ובדר"ח פ"א מי"ז**^ [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו כאן, שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שכו:)], ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינם יוצאים מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט:), וראה הערה הבאה], והובא למעלה פ"א הערה 1235. וראה למעלה בפתיחה הערה 76.

<> יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכגון, בנתיב התורה פט"ו [תקפח.] כתב: "לכך נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה [ב"ר יז, ד], 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 65]. ואמרו חכמים [סוטה מו.] "מפני מה אמרה תורה הביא עגלה בנחל, אמר הקב"ה, יבא דבר שלא עשה פירות ["עגלה בת שנתה לא ילדה" (רש"י שם)], ויערף במקום שאין עושה פירות ["נחל איתן קשה" (רש"י שם)], ויכפר על מי שלא הניחו ["שהרגוהו" (רש"י שם)] לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה ורביה, אלא מעתה אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות". ובח"א לסוטה מו. [ב, פג.] כתב: "יש אדם שהוציא כח שלו אל הפעל בתורה ובמצות. והאדם שנהרג, לא הוציא עדיין כח שלו אל הפעל מה שראוי אליו, שהרי נהרג. וזה שאמר הכתוב [דברים כא, א] 'כי ימצא חלל באדמה וגו'', לא אמר 'בארץ', רק 'באדמה', כלומר כי נעשה בחלל הזה דין אדמה, שלא הוציאה כח שלו אל הפועל. ולפיכך יש להביא עגלה שלא הוציאה כח תולדתה לפעל, לכפר על זה שלא הוציא כח שלו אל הפעל מה שראוי. ודברים אלו ידועים ומובנים לחכמים, וכבר הארכנו גם בזה בחבור תפארת ישראל". ובתפארת ישראל פ"ג [נח:] כתב: "ובפרק עגלה ערופה [סוטה מו.]... יבא דבר שלא עשה פירות, ויערף במקום שאינו עושה פירות, בשביל מי שלא הניחו אותו לעשות פירות. מאי פירות... אלא מצות, עד כאן. הרי בשביל שלא הוציא שלימות שלו אל הפעל הוא כמו האדמה שלא עשתה פירות, ולא הוציאה דבר אל הפעל, ונשאר בכח. ולפיכך שמו שנקרא בשם 'אדמה', נאה לו והוא נאה לשמו". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה". @**ואם תאמר**^, מדוע רק בהמה נקראת על שם "בה מה", ואילו שאר חיות עופות דגים ושקצים אינם נקראים כך, הרי רק האדם הוא המוציא עצמו מהכח אל הפעל, ולא שום נמצא אחר, ומדוע רק הבהמה תיקרא על שם אי יציאה זו. ויש לומר, ששם "בה מה" בא ללמעט את הבהמה ממעלת האדם; האדם מוציא עצמו מן הכח אל הפועל, ואילו הבהמה אינה עושה כן, אלא "בה מה", ו"שור בן יומו קרוי שור" [ב"ק סה:]. והנה מכל הנבראים שישנם, הבהמה היא הכי קרובה לאדם, שנבראה כמוהו ביום ששי [בראשית א, כה], והיא נמצאת בישוב עם בני אדם [שנות אליהו להגר"א כלאים פ"ח מ"ו, ראב"ע בראשית א, כד]. והואיל והכלל הוא ש"דומיא דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:, קידושין ד.], לכך יש צורך לומר רק על דבר שהוא קרוב ביותר לאדם שאין הוא כאדם, לפי שאינו מוציא עצמו מהכח אל הפעל. אך שאר נבראים שאינם שייכים כלל לאדם, פשיטא שאין הם דומים לאדם, ואין צורך למעטם על ידי שיקראו "בה מה". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ק נג:] "אמר קרא [שמות כא, לג] 'ונפל שמה שור או חמור', 'שור' ולא אדם, 'חמור' ולא כלים". ולמה לא אמרו להיפך "'שור' ולא כלים, 'חמור' ולא אדם". אלא הם הם הדברים; אין שום שייכות בין חמור לאדם, ולכך "חמור" לא ימעט אדם, אלא כלים חומריים כמוהו. מה שאין כן שור, שעליו נאמר [ישעיה א, ג] "ידע שור קונהו", שהוא "מכיר מי שהוא תחתיו ותחת רשותו" [לשונו בנצח ישראל פ"ב (כא.)], לכך הוא ממעט אדם, דומיא דכוותיה. וכשם שלא אמרינן "חמור ולא אדם", אלא רק "שור ולא אדם", כך לא אמרינן שכל הנבראים יקראו "בה מה", אלא רק הנברא שהכי דומה לאדם, דדומיא דכוותיה קא ממעט".

<> רומז בזה שאין האדם מגיע לסוף תכליתו, ורק מוטל עליו להוציא את עצמו לפועל "מה שאפשר לו להוציא אל הפעל", בבחינת "לא עליך המלאכה לגמור" [אבות פ"ב מט"ז]. וכן כתב בכמה מקומות, וכגון בדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם... ואמר [איוב ה, ז] כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה... כך הוא האדם, שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי". וכן כתב שם פ"ו מ"ז [רלא.], והוסיף שם שמחמת כן יש קולא היוצאת מהיות האדם עמל בתמידיות, וכלשונו: "האדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל... ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית, שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי... כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סא:], ודרוש על התורה [י.]. וראה בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.], ובאר הגולה באר הרביעי [תנו:]. וראה להלן פ"ט הערה 77.

<> לעתיד לבא [אך לא בעוה"ז, שאינו מגיע לתכלית זו, וכמבואר בהערה הקודמת]. ואודות שלעתיד לבא האדם יהיה בפועל הגמור, כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 163], וז"ל: "אבל הצדיק הוא הפך זה, כי כאשר יוצא מציאותו לגמרי אל הפעל, הוא יוצא אל השלימות הגמור. ובעולם הזה שאין הצדיק הוא בפעל הגמור, לכך הוא בצרה. אבל לעולם הבא, שדבק הוא בשלימות לגמרי, אז הוא בטובה". כי כל עוד שהצדיק נמצא עם גופו, אין הוא יכול לצאת לפעל הגמור, וכפי שכתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק [הצדיק] מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מכל מקום לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי האדם הצדיק המיתה מעלה לו, כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'". ובח"א לב"מ פו. [ג, מה.] כתב: "כי הצדיקים השלימים בהפרדם מעולם הזה ונכנסים לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם משלימים [העולם] העליון כמו שהם משלימים העולם הזה, ובזה הם נחשבים כמו פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'". ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל". ובנתיב התשובה פ"ח [לאחר ציון 139] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [סז.] כתב: "כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר, ולפיכך יום המיתה... אז הוא מסולק מן הגוף ונבדל ממנו, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג, ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח. (יובא בהערה הבאה)]. ובנצח ישראל ס"פ יט [תלב.] כתב: "ואמר שהם 'שתולים בבית ה' בחצרות אלקינו יפריחו' [תהלים צב, יד]. כלומר כי הצדיק נטיעתו ומקומו בבית ה', בחצרות אלקינו יפריחו. כי נשמת הצדיק נטוע ועומד במדריגה העליונה הקדושה, ולכן אין שלימתו בעולם הגשמי, שאין ראוי לזה, מאחר כי נשמתם שתולים בבית ה', לכך אין יוצא שלימותם לפועל רק בעולם שהוא גם כן קדוש נבדל. לא כן הרשעים, שנשמתם במקום שאינו קדוש, לכך שלימתם יוצא לפעל בעולם שאינו קדוש". וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן" [הובא למעלה פ"ג הערה 166].

<> פירוש - אם אין אדם מוציא את עצמו מן הכח אל הפעל בעולם הזה, אזי לא יהיה נמצא בפעל הגמור לעתיד לבא, אלא גם לעתיד לבא יהיה בכח ולא בפעל. ומשנה ערוכה היא [אבות פ"ד מי"ז] "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין". ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמט:] כתב: "האדם לא נברא בהשלמה... ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל... שאם הוא אינו יוציא שלימותו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר. לא כמו הרשעים, שאף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, שמפני כאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף אין נפשם נבדל מן החומר" [הובא למעלה בפתיחה הערה 154]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט.] כתב: "כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פד:]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלה:] כתב: "'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' [פסחים נ.]... שהוא בעל תורה שכלית ובא לכאן עם תלמודו. אבל אם אין תלמודו בידו, אין עליו שם אחר, רק אדם שהיה נוטה אחר הגשמי, ואיך יזכה לעולם הנבדל, אחר שהוא אדם גשמי. ואמר [קה"ר ט, י] שאותן שתלמודם בידם פניהם זקופות. פירוש כי אותם אשר תורתם אתם, אין להם בושה לעמוד בעולם הנבדל, כאשר תורתם אתם. אבל אותם שאין תורתם אתם, יש להם בושה לעמוד בסוד העליונים שהם נבדלים, והם בני אדם בעלי גוף, שהרי אין תורתם אתם. ולפיכך פניהם נמוכות, כמו אדם שהוא מתבייש לעמוד במחיצת קדושים עליונים". הרי מי שלא הוציא את עצמו לפועל בעוה"ז, נשאר כך גם כשיגיע לעולם הבא.

<> פירוש - אין זה ראוי שלעתיד לבא לא יהיה האדם בפועל הגמור. ואודות הגנאי שיש אף בעוה"ז למי שאינו מוציא את עצמו אל הפועל, הנה "אשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור" [לשונו בנתיב התורה פט"ו (תקפט:), והובא בהערה 381]. וקודם לכן בנתיב התורה שם [תקפז.] כתב: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה, כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות". ובבאר הגולה באר השביעי [שסט.] כתב: "מה שאמרו [פסחים מט:] כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו... רק מצד שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו [מגילה ו:] 'יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין', ולכך כל אדם הוא בכח על זה. ומצד שהוא בכח על זה, הוא כמו תלמיד חכם לענין זה, שלא ירע לו, אחר שהוא בכח על זה... ובא ללמדך גנות וגנאי עם הארץ, שמצד שהוא עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. וזהו הפירוש הברור בדבר זה, כי רוצה לומר כמה גדול גנות וגנאי עם הארץ, כי מצד שהוא עם הארץ היה מותר לנוחרו... ומכל מקום מזה יש לדעת גודל פחיתתו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל. ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי".

<> מן הענין לצרף כאן את המסופר על הגאון רבי משה לונדינסקי והחפץ חיים זיע"א, בספר "בשבילי ראדין", עמוד 76: "אירע שרבי משה נסע בכרכרה ובנסיעתו כל הזמן שינן בעל פה גמרות ומשניות כהרגלו... לפתע בעודו אומר משנה מסויימת הרגיש רבי משה כי חסרה לו איזו מילה שנשמטה מזכרונו... בהמשך הדרך נעצרה הכרכרה ליד בית מרזח, ורבי משה שאל את בעל המרזח 'אולי במקרה יש לך ספר משניות פלוני'. להפתעתו ענה האיש כי במקרה הספר נמצא אצלו. רבי משה לקח את המשניות ופתחם במקום שהיה זקוק לו, ובכך השלים את המילה שנשמטה מזכרונו. כששב רבי משה ממסעו נכנס אל החפץ חיים, וסיפר לו ההשגחה הפרטית לה זכה בנסיעתו, בכך שסייעהו מהשמים להזכר באותה המילה שנשכחה ממנו. החפץ חיים שמע את סיפורו, ותגבותו היתה: 'רבי משה, שם בעולם האמת אין בית מרזח, שם צריך להגיע כשהידיעות בשלמותן, ואפילו מלה אחת לא חסרה'".

<> פירוש - לא זו בלבד שאינך במצב טוב יותר משאר יהודים, אלא את אף נמצאת במצב רע יותר משאר היהודים, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - אע"פ שביצוע הגזירה הוא לעוד אחד עשר חדשים [י"ג אדר (למעלה ג, יג)], ועתה הם עומדים בי"ג ניסן שלפניו [למעלה ג, ז], מ"מ כבר עכשיו מתרחשים דברים, שהרי הגזירה יצאה לעולם עכשיו.

<> פירוש - מרדכי מדגיש לאסתר שמעמדה כמלכה אינו בהכרח תלוי בזמן ביצוע הגזירה [שהוא בעוד אחד עשר חודש], אלא בזמן יציאת הגזירה לעולם [עכשיו], ויציאת הגזירה תהיה הסבה שיעביר אותך ממלכותך. ו"להעביר אותך מן המלכות" הכוונה להרוג אותה, וכפי שהרג את ושתי.

<> פירוש - הצלת הקב"ה תבוא רק בעוד אחד עשר חודש, ואילו את כבר נמצאת בסכנה עכשיו, והצלת הקב"ה לעתיד תהיה מאוחר מדי בשבילך.

<> חזינן שמבאר ש"מי יודע אם לעת &**כזאת**^ הגעת למלכות" שפירושה לעת ההיא של י"ג אדר [בעוד אחד עשר חודש]. וכן רש"י ביאר כאן "לעת כזאת - שהוא היה עומד בניסן, וזמן ההריגה באדר לשנה הבאה. הגעת למלכות - אם תגיעי לגדולה שאת בה עכשיו". וכן פירש הרס"ג כאן, וז"ל: "אם לעת כזאת הגעת למלכות - אם תזכי להגיע לעת כזאת ואת עוד בבית המלכות". ומעין זה הוא ביוסף לקח כאן. אך הראב"ע [נוסח א] ביאר "ומי יודע אם לעת כזאת - הטעם מי יודע שמא לא הגעת למלכות אלא בעבור העת הזאת שתושיעי את ישראל", היינו שמא לא הגעת למלכות אלא בעבור העת הזאת העכשוית.

<> יש לשאול, נהי דאיירי בכינוס של הצבור, אך מנין לומר שהוא לצורך תפילה, שמא הוא ללימוד תורה, או לשאר מילי דמיטב. ונראה, כי שונה תפילת צבור משאר מילי דמיטב הנעשים בצבור; כי כאשר לומדים תורה בצבור, הלימוד אינו שונה בעצם מלימוד הנעשה ביחיד, רק שכאשר הוא נעשה בצבור יש בכך תוספת מעלה. אך תפילת צבור שונה במהותה מתפילת יחיד [לגבי אמירת דבר שבקדושה וכיו"ב]. לכך סתם כנוס של צבור הוא בשביל תפילה, כי תפילה היא הדבר המובהק שצבור עושה, שאינו נמצא אצל היחיד. לכך בתי התפילה של ישראל נקראו על שם הכנוס ["בית כנסת"], כי הכנוס גופא אינו אלא בשביל התפילה, כי אין לצבור טעם להתכנס אלא כדי להתפלל. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, ואינו נכנס לשם להתפלל, נקרא שכן רע... ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם, וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם להתפלל. והנה שמו מעיד כי הוא המקום מוכן שיתאספו ביחד בני העיר להתפלל ליוצרם, והתפלה מיוחדת שתהיה באסיפה בצבור. ואם אינו נכנס לשם, הרי אינו מבקש החבור והאסיפה הזאת להתאסף לתפלה, וזה נקרא 'שכן רע', כי כן ענין שכן רע שהוא פורש מן שכנו שהוא עמו". ושם בס"פ ה [א, צ:] כתב: "אמר רבי חלבו [ברכות ו:] המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע... כי בית הכנסת הוא מתאסף הכל ביחד... ומפני זה אמר שנקרא 'רשע', כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל. וכמו שאמרו [הגדה של פסח] 'רשע מה הוא אומר וכו' עד ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר'. וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת, הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית הכנסת, ולפיכך הוא רשע שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם". ומכל זה מוכח שבית כנסת הוא מקום של צבור לתפלה של צבור. ומעלת בית הכנסת חלה על כל תפלה הנאמרת בה, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צג:], וז"ל: "ובפרק קמא דברכות [ו.], תניא אבא בנימין אומר, אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר [מ"א ח, כא] 'לשמוע אל הרנה ואל התפלה', במקום רנה שם תהא תפלה. ו'מקום רנה' הוא בית הכנסת שהוא מיוחד לרבים, והשליח ציבור צריך להשמיע קול, ולכך נקרא בית הכנסת 'מקום רנה'. והטעם הוא כי בתפלה כתיב [דברים ד, ז] 'מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו', ובבית הכנסת השם יתברך קרוב אל האדם, כי שכינת השם יתברך שם הוא, עד ששומע שם תפלתם, והבן זה". לכך כאשר צבור מתכנס בבית הכנסת, מעלת "צבור" חלה גם על עצם הכנוס. וראה בדר"ח פ"ב הערה 388, שם פ"ג הערה 1066, ושם פ"ה הערה 1497, שענין זה נתבאר שם.

<> התוספות לא נמצאים לפנינו, אלא הרא"ש [מגילה פ"א סימן א] הביא מעין זה בשם רבינו תם, וכלשונו: "פירש רבינו תם 'זמן קהלה לכל היא' שהכל מתאספין לתענית אסתר, ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים. לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם, והיו צריכים רחמים". והרא"ש בתענית פ"ב סימן כד כתב "זמן קהלה לכל היא, שנקהלו ועמדו על נפשם למלחמה, ובקשו רחמים".

<> הרי שלפי תוספות יום י"ג אדר הוא זמן קהלה לכל, זכר לימי אסתר שהיהודים נתקבצו להתפלל. הרי מוכח מהתוספות שבימי אסתר נקהלו להתפלל, וזהו האמור בפסוקנו "לך כנוס". והר"י נחמיאש כתב כאן: "לכך כנוס את כל היהודים - פירוש אסוף, והכניסה יפה לתפילה, על דרך [תהלים סח, כז] 'במקהלות ברכו אלקים'".

<> פירוש - תיבת "כנוס" מורה על שני דברים; (א) קבוצה של רבים, ולא של יחיד. (ב) התכנסות למקום אחד, ולא שמפוזרים על פני כמה מקומות.

<> "כביר לא ימאס - תפלת הרבים לא ימאס" [רש"י שם].

<> "כי ברבים היו עמדי" [המשך הפסוק]. "מקרב לי - ממלחמות הבאות עלי. כי ברבים היו עמדי - שהתפללו עמי" [רש"י ברכות שם].

<> "פדה בשלום - זה שעסק בדברי שלום, דהיינו תורה, דכתיב [משלי ג, יז] 'וכל נתיבותיה שלום'. וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו, ובא לידי אחוה ושלום" [רש"י שם].

<> ביאור מאמר זה נמצא כמעט אות באות גם בנצח ישראל פ"י [רסה:], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז.].

<> הנה משפט זה מופיע גם בנצח ישראל פ"י [רסה:], ושם עסק קודם לכן בהרחבה בביאור שהשכינה נמצאת עם ישראל בגלותם. אמנם כך גם כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז.], וכלשונו: "ורצו גם בזה שהשכינה עם ישראל בגלותם", ואף שלא הוסיף שם "כמו שאמרנו", עדיין קשה להבין מהי כוונתו במה שכתב שם "ורצו &**גם**^ בזה", כי לא דובר שם לפני כן על ש"השכינה עם ישראל בגלות". ואולי זו העתקה מהנאמר בספר הנצח. ועל כל פנים אצלנו שכתב את התיבות "כמו שאמרנו", כוונתו לדבריו בפתיחה [לפני ציון 162], שכתב שם: "כי גם דבר זה היה סבה למעשה המגילה. כי כאשר גלו ישראל והיו ישראל תחת מלכות מדי, גם השם יתברך היה עמהם, עד שנאמר [ירמיה מט, לח] כי כסא מלכותו היה בעילם. כמו שקודם שגלו ישראל היה כסא מלכות בירושלים, עכשיו נאמר כי כסא מלכותו בעילם, אשר שם ישראל. והכל הוא שלא יניח את ישראל, שאם כך היו כלים בגלותם תחת האומות, רק כי השם יתברך עמהם, והשגחתו עליהם".

<> נראה להטעים את ה"חס ושלום" הזה, כי בתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "כי כבר נתבאר הרבה מאוד, כי כל משועבד הוא חומרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה" [ראה להלן פ"ט הערה 85]. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "כי החומר הוא עבד... כי החומרי משועבד לשכלי". וכן חזר וכתב בגבורות ה' פ"ט [נו.], שם פמ"ד [קסו.]. וקודם לכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עז.] בביאור ששבט לוי לא נשתעבד במצרים [רש"י שמות ה, ד], בזה"ל: "כי כבר אמרנו לך שהשעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". ובגבורות ה' פי"ט [פה:] כתב: "שעבוד רק הגשם... גלוי הסוד ענין גשמי, ולפיכך ראוי לישראל לקבל השעבוד כאשר יש בהם גלוי הסוד השייך לגשמי... והגשם יש לו השתעבדות בודאי" [הובא למעלה פ"ג הערה 440, וראה להלן פ"ה הערה 513]. וראה בפרקי מבוא לספר נשמת חיים עמוד 60, כי הוא יסוד נפוץ מאוד במהר"ל. ולכך ברור הוא שכלפי מעלה לא שייכת מציאות של שעבוד ח"ו, שהרי אף קדושת שבט לוי מונעת אותו משעבוד, ק"ו כלפי מעלה.

<> על כך הטביעו חז"ל את הביטוי "שכינתא עמהון בגלותא" [זוה"ק ח"א קכ:]. וכן נאמר [דברים ל, ג] "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלקיך שמה", ופירש רש"י שם "ושב ה' אלהיך את שבותך - היה לו לכתוב 'והשיב את שבותך', רבותינו למדו מכאן כביכול שהשכינה שרויה עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו, שהוא ישוב עמהם". ובגו"א שם אות א [תסג:] כתב: "ישראל, הגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשם יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות כד, י]. וכן סדר בבראשית הבריאה שיהיה ישראל בארץ הקדושה, וכאשר גלו, במה שעצם כבודו דבק בהם, כאילו גלה אתם. וכאשר שבים כתיב 'ושב ה' אלקיך וכו''... מזכיר שמו, שזה בודאי כאילו נגאל ושב אתם... להורות שהדבר הוא כאילו הוא יתברך נגאל עמהם, ודבר זה ברור" [הובא למעלה בהקדמה הערה 328]. ובגו"א שמות פ"ג אות ב כתב: "'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו]. אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך. אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד, לכך כאשר ישראל בצרה, אין מלכותו בשלימות. ולפיכך היה נראה לו בסנה, המורה לך על כי אין מלכותו בשלימות. וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה. אבל עצם כבודו, 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב], רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות". ובגבורות ה' פכ"ג [ק.] כתב: "לפיכך עתה שנגלה למשה נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים, ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמב.] כתב: "כי כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רוצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו, רק נמצא אליהם בהתעצבות... כי הוא יתברך נמצא בעולמו כפי עניין ישראל וכפי מה שהם - עליו. כי ישראל הם עיקר המציאות, לכך נמצא אל העולם כפי מה שהם. והם כל העולם, ונמצא השם יתברך בעולמו כפי מה שהם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 256]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. הנה נאמר [ישעיה סג, ט] "בכל צרתם &**לו**^ צר", וזהו הקרי של הפסוק. אך הכתיב הוא "בכל צרתם &**לא**^ צר". ולפי דבריו הענין נפלא; הפסוק מדגיש את שני ההבטים שיש בצרתם של ישראל; עד כמה שנוגע לכבודו יתברך מצד אמיתת עצמו, "לא צר". אך עד כמה שנוגע לגלויו יתברך מצד המקבל, "לו צר". וכבר ביאר בתפארת ישראל פס"ו [תתרכב:] שהכתיב רחוק יותר מהאדם מאשר הקרי, שהוא מקורב יותר לאדם. לכך הכתיב נאמר כלפי ה' מצד עצמו, והקרי נאמר מצד גלוי יתברך לאדם.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקכה.]: "כי כאשר תדע, כי עצם הגלות הוא הפיזור שנתפזרו ונתחלקו ישראל. והנה כאשר הם מחולקים גם כן בעצמם [שיש ביניהם מחלוקת], הנה עוד מוסיפים חלוק ופיזור יותר על מה שנתן אותם השם יתברך. והפך זה כאשר הם עם אחד, הנה נחשב דבר זה יציאה מן הפיזור והגלות. גם דברים אלו גילו חכמים בדבריהם הנחמדים, וביארנו אותם למעלה, כמו שאמרו [ברכות ח.] כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור, מעלה עליו הכתוב כאילו פדאני לי ולבני מבין האומות... ואין ספק, כי כאשר יש כאן בחינה מה של יציאה מן הגלות, כמו שהוא כאשר ישראל הם מתאחדים ואינם מחולקים, זה נחשב שהם יוצאים מן הגלות. כי בגלותם הם פזורים בין האומות, וכאשר ישראל מתאחדים, דבר זה נחשב שהם יוצאים מן הגלות. ודבר זה הוא גורם שיהיה להם יציאה לגמרי מן הגלות".

<> "כאשר הם מתאספים אל השם יתברך לתפילתו, ובזה הם יוצאים מן הפיזור" [המשך לשונו בנצח ישראל פ"י (רסו.)].

<> נראה לבאר דבריו על פי מה שכתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפב.], וז"ל: "כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי. וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן, ולא באו לארץ, לא נענשו על הנסתרות, עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה [סנהדרין מג:]. הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא 'ערב' שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ, והיו ביחד בארץ, והיה להם מקום אחד הוא ארץ ישראל, ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 489]. לכך ישיבת ישראל במקום אחד בחוצה לארץ אינה מאחדת אותם להחשב ל"צבור", אלא הם אלף יחידים שנזדמנו לפונדק אחד. אך כאשר הם מתפללים אל ה', הרי ה' הוא המאחדם ליחידה אחת, ומעניק להם שם של "צבור", כי אחדות ישראל נובעת מאחדות ה'. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.], וז"ל: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ושם פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא המאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 395, ולהלן פ"ו הערה 441]. לכך רק כאשר ישראל "מתאספים אל השם יתברך תפילתו" [לשונו בנצח ישראל פ"י, והובא בהערה הקודמת] אז חל עליהם שם "צבור", ובזה הם יוצאים מן הפיזור של הגלות.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה רק ב"מודים דרבנן" מצינו את הבקשה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך" [סוטה מ.], ולא מצינו כן בתפילת שמונה עשרה של יחיד. אמנם הם הם הדברים; תפילת "מודים דרבנן" נאמרת רק בצבור, וא"כ יש באמירה זו התחלת היציאה מרשות אומות העולם, ולכך עולה היא מאיליה התחינה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך", "לחצרות קדשך" דייקא, שהוא מקומו המוחלט של הקב"ה. אך בתפילת שמונה עשרה של יחיד, שאין בה התחלת היציאה מהמקום, ממילא לא נמצאת בה התחינה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך" [שמעתי מהרב שמואל וואלמן זצ"ל]. וראה להלן פ"ט הערה 290 שגם שם הביא את פסוקנו "לכך כנוס" כדי להורות שישראל נצחו את עמלק בכח אחדותם.

<> בא לבאר את שאר חלקי המאמר הזה, שאמרו [ברכות ח.] "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". ועד כה ביאר "מתפלל עם הצבור", ומעתה יבאר גמילות חסדים ועוסק בתורה. והנה בדרך כלל המהר"ל מבאר את דברי חז"ל כסדר שחז"ל נקטו בו, אך כאן הולך בסדר הפוך. ואולי כי כאן הגיע למאמר זה מחמת אמירת אסתר "לך כנוס", שהוא לשם תפילה, לכך פתח לבאר את הכנוס של תפילה. אך גם בנתיב החסד פ"א [א, קמז.] הקדים את תפילה, ושם מגמתו היא לבאר ענין החסד, שכתב שם "מעלת החסד שהוא מתעלה ומתרומם למעלה. ובפרק קמא דברכות תניא רבי נתן אומר וכו'". וכן בנצח ישראל פ"י [רסה:] הקדים את תפילה. אמנם בסמוך יתבאר שיש כאן עליה מעולם התחתון עד לעולם העליון.

<> מביא ראיה מן הצדקה לגמילות חסדים, כי "הצדקה היא גמילות חסדים" [לשונו בדר"ח פ"א מי"ח (תמד.)]. ואודות שגמילות חסדים כוללת בתוכה צדקה, כן אמרו חכמים [ב"ק יז.] "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר [ישעיה לב, כ] 'אשריכם זורעי [על כל מים]', ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'". ועוד אמרו [סוכה מט:] "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". אמנם עם כל זה אין הצדקה זהה לגמרי לחסד, שהרי בגמרא [סוכה מט:] הביאו שלשה הבדלים בין גמילות חסדים לצדקה, ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] ביאר אותם. ובעל כרחך לומר, שעם כל זה יש בצדקה גם גמילות חסדים, אע"פ שאין הן שוות לגמרי. וכן מבואר להדיא בדבריו בח"א לע"ז יז:, שאמרו בגמרא שם שמתוך שרבי חנינא בן תרדיון עסק בצדקה, מונח בכך שעסק גם בגמילות חסדים. ובח"א שם [ד, מב.] כתב: "וקשה... כי הפרש יש בין גמילות חסדים לצדקה, כדאיתא במסכת סוכה [מט:] כי גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים, ואילו צדקה לעניים בלבד. ולא קשיא, דמכל מקום גם צדקה נקרא גמילות חסד, ואמרינן [שם] אין הצדקה נפרעת אלא לפי גמילות חסדים שבה, כדאמרינן שם, ואם כן יש בצדקה גמילות חסדים".

<> לשון המאמר בשלימותו [ב"ב י:] "שאלו את שלמה בן דוד, עד היכן כחה של צדקה. אמר להן, צאו וראו מה פירש דוד אבא 'פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד'". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] הביא מאמר זה, וכתב: "מה שבעל הצדקה מתעלה למעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע אל אחר, ולכך הוא זוכה אל התרוממות, וזה שאמר 'קרנו תרום בכבוד'. וכן אמרו [פסחים קיח.] בזה הלשון על השם יתברך, שהוא יושב במרומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות" [ראה בסמוך הערה 412]. וכן הוא בח"א לב"ב י: [ג, סד:].

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קצח.]: "וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד" [הובא למעלה פ"א הערה 80]. וכן הוא שם פכ"ד [שסו:]. ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב:] כתב: "גמילות חסדים לאברהם". וכן הזכיר בנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:], גבורות ה' פס"ט [שיז:], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 397.

<> פסוק זה מורה על היות אברהם אבינו מתרומם ומתעלה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תמב.], וז"ל: "כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש, ו'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], כתיב אצלו [בראשית כב, ג] והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים', עד שהיה מעלתו ומדרגתו בהתרוממות מגיע למעלה מן השמים, כדכתיב [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה', ודרשו ז"ל [ב"ר מד, יב] שהגביהו למעלה מן הכוכבים". ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "כי המשקוף [שבקרבן פסח (שמות יב, ז)] להזכיר זכות אברהם... ופירוש זה, כי המשקוף הוא לאברהם שנקרא 'אברהם' על שם שהוא רם. כי המשקוף הוא מתרומם למעלה, וכמו שהמשקוף הכל נכנסין תחתיו, כך היה אברהם 'אב המון גוים' לכל העולם... ולפיכך היה אברהם אבינו בפרט דומה למשקוף, שהכל נכנסין תחתיו, והוא מתרומם על כל באי עולם, והכל נכנסין תחת אברהם, שהיה 'אב המון גוים'". וכן כתב בח"א לב"ב טז: [ג, עו.]. וכן נאמר [בראשית מה, ח] "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וישימני לאב לפרעה וגו'", ופירש רש"י [שם] "לאב - לחבר ולפטרון". וכתב שם הגו"א [אות ז]: "לחבר ולפטרון. פירוש מה שכתיב 'לאב' רוצה לומר שבזה אני אב לו, שאני חבר אל פרעה, ומתוך שאני חבר לפרעה, וכל הנהגתו על ידי כדרך החברים, ומפני זה אני פטרונו, רוצה לומר מנהיגו, כמו האב שהוא מנהיג את הבן". הרי "אב" מתפרש בתור מנהיג ופטרון. וראה להלן פ"ה הערה 395.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:]: "ועוד יש להם התרוממות והתעלות מן האומות על ידי גמילות חסדים, כי על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו''. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם", וראה למעלה הערה 409. ובגבורות ה' ס"פ לו כתב: "כך היה אברהם ראש ומתנשא על כל בני אדם, נקרא מתחלה אברם על שם שהוא 'אב ורם'". ובח"א לסנהדרין [ג, קסח.] כתב: "נקרא 'אברם' על שהוא אב ורם לאומות". והמקור שתיבת "אברם" מתחלקת ל"אב ורם" הוא בזוה"ק [ח"א עט:]. וראה נצח ישראל פ"י [רסז.].

<> יש להעיר, שבעוד כאן ביאר שרוממותו של אברהם באה לו מפאת שמידתו מידת החסד, הרי בדר"ח פ"ה מי"ט [תמ.] ביאר זאת מחמת שאברהם היה ראש לאומה, וכלשונו: "אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'... כי מחמת שאברהם ראוי לו ההתעלות מצד שהוא ראש ואב המון גוים, כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החומרית". ושם השוה זאת לבלעם, שאף הוא היה ראש לאומות מפאת היותו נביא לאומות, ולכך אף בלעם רכב על אתונו [במדבר כב, כב]. ומאידך גיסא בדרשת שבת הגדול [רטו:] כתב: "שהוא השם יתברך מרים את השפלים... והכל נרמז באברהם, בי בשביל שאמר [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר' לפיכך היה השם יתברך מרים אותו מעלה מעלה על כל באי עולם... כי אברהם היה מתרומם על כל הבריות". נמצינו למדים שכאן יחס את רוממות אברהם למידת החסד, ואילו בדר"ח יחס התרוממותו להיותו ראש האומה, ואילו בדרשת שבת הגדול יחס זאת לכך שאמר "ואנכי עפר ואפר". וצריך ביאור כיצד משתלבים דברים אלו עם אלו. @**ונראה**^, שבנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "בעל גמילות חסדים ראוי לכפרת החטא, כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים, ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החומרי, ואינו אדם חומרי גמור, כי החומר אינו משפיע רק הוא מקבל תמיד... כי החומרי הוא מקבל ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חומרי, רק יש לו זכות החומר... יש בגמילות חסדים זכוך החומרי". ולכך נראה כי מה שאמר אברהם "ואנכי עפר ואפר" הוא פועל יוצא ממה שיש לו זכות החומר, כי הגאוה היא מדה גשמית [כמבואר למעלה פ"א הערה 942, פ"ג הערה 379, ולהלן פ"ה הערה 224], ובעל חסד מופקע ממידה גשמית. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד.] כתב: "ושני המדות האלו, שהם החסידות והענוה, שווים, שהם מדות עליונות... ואברהם היה בו החסידות, וזה ידוע כי מדתו היה כך. גם היה מדתו הענוה... כי אלו שתי מדות הם עם השם יתברך, זה מצד הטוב שבו, וזה מצד הפשיטות שבו". הרי שמידת הענוה של אברהם אבינו מיישך שייכי להיותו גומל חסדים. וכן מה שהיה ראש לאומה קשורה למידת החסד, שהיא ראש לשאר המדות, וכפי שביאר בדר"ח פ"א מ"ב [רג:] שגמילות חסדים של אברהם כוללת בתוכה את מידותיהם של יצחק ויעקב [ראה שם הערה 515]. וכן הוא בגו"א בראשית פי"ב אות ו, ושם במדבר פ"ב אות ב. נמצא שהכל משתלשל ממדת החסד של אברהם. וראה להלן פ"ה הערה 398.

<> בנצח ישראל פ"י [רסח.] כתב משפט זה כך: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות". וזהו שכתב כאן "עד שהוא מתעלה מבין האומות &**לגמרי**^". ובסמוך יבאר שהתורה מרוממת את האדם לגמרי.

<> פרק ששי של פרקי אבות הוא פרק של ברייתות ולא של משניות [כפי שביאר בדר"ח תחילת פרק ו (ג.)], ופרק זה מתחיל עם המלים "שנו חכמים", לכך הוא מכנה פרק זה בשם "בברייתא דשנו". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ז [תקמג.]. וכן מצוי שמכנה פרק זה בשם "פרק שנו" [דר"ח בהקדמה (נ:), שם פ"ג מ"ב (עט:), שם פ"ג מ"ה (קמז.), ועוד].

<> לשונו בדר"ח שם [צה.]: "רוצה לומר שאין זה בלבד שהוא בן חורין, אבל הוא מתעלה, וזה כי הוא מתעלה מן העולם הזה השפל. ולכך אמר שכל העוסק בתורה מתעלה, שנאמר 'ומנחליאל במות'. ופסוק זה נדרש על התורה במסכת עירובין בפרק כיצד מעברין [נד.]". ולשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-כ] 'וממדבר מתנה, וממתנה נחליאל ומנחליאל במות, ומבמות הגיא וגו''. אמר ליה, אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנה לו במתנה, נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'. וכיון שנחלו אל עולה לגדולה שנאמר ומנחליאל במות ואם מגיס לבו הקב"ה משפילו, שנאמר 'ומבמות הגיא'". וכן הובא מאמר זה בנדרים נה., ובח"א שם [ב, כא:] כתב: "הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העולם הזה, והוא מתעלה אל השם יתברך". @**ולמעלה בפתיחה**^ [לאחר ציון 245] כתב: "רבי אלעזר פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [מגילה יא.]; 'בעצלתים ימך המקרה כו'' [קהלת י, יח], בשביל עצלות שהיה בהם בישראל שלא עסקו בתורה בימי המן, נעשה שונאו של מקום מך... רצה לומר כי מזה יש לך ללמוד כמה גדול כח התורה... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] 'כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות. וזה שאמר 'בעצלתים ימך המקרה'. פירוש, כאשר ישראל אינם עוסקים בתורה, שעל ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך, שהוא מלך ישראל, על ידי זה מתעלה, על ידי ישראל. ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל. אבל כאשר אין עוסקים בתורה, והקורה נמוכה ושפילה, והשם יתברך שהוא אלקיהם מלך עליהם, אין מתעלה עליהם, ונעשה שונאו של מקום מך, ואין מתעלה. ויש לך להבין דבר זה מאוד. וזהו בודאי פתיחה אל המגילה מה היתה סיבה שגבר המן, והוא דבר מופלא", וראה להלן פ"ח הערה 19. @**ובנתיב התורה**^ פ"ב [קטז:] כתב: "כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך. לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל'. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". ושם פי"ב [תצח:] כתב: "שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", ובדר"ח שם [קמה:] כתב: "ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... וכמו שאמרו... ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו'. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 250, ולהלן פ"ח הערה 18].

<> עניינם של שלשת העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל, והובא במקומות הבאים; גו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב העבודה פי"ג, נתיב האמת פ"ג, נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], דר"ח פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], שם פ"ה מט"ו [שסא.], שם משנה כב [תקנג.], שם פ"ו מ"ט [שיב.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז מקום שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד. וראה למעלה פ"א הערות 149, 533, 585, 603.

<> כי עולם התחתון הוא עולם החילוק והפירוד, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 163], וז"ל: "מספר שבע, ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון. ומפני כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי", וראה שם הערה 165. ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:] כתב: "ועוד יש בזה במה שאמר [רש"י שמות כ, א] 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה, שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא 'עולם האחדות', וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד" [הובא למעלה פ"א הערות 540, 583, ופרק זה הערה 162]. ובנתיב האמת ר"פ ג [א, רב.] כתב: "העולם השלישי... הם מתנגדים זה לזה, ויכנסו זה בזה". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "הנה נראה בתחתונים שיש בהם עירוב, לא כמו העליונים כי תראה כי כלם מסודרים כל אחד עומד במשמרתו כמו שבראו, לא יכנס האחד בגבול חבירו, כמו שתקנו 'ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם', אבל התחתונים הם מעורבים יחד, ואין האחד במשמרתו... והרי הוא מעורב ולא נמצא כל מין ומין מסודר בפני עצמו, כי הכל מעורב קטנים וגדולים רעים וטובים".

<> רומז לכך שגמילות חסדים היא כנגד עולם האמצעי. ובדר"ח פ"א מי"ח [תמד.] ביאר שגמילות חסדים "הוא השלום בעצמו, כמו שאמר [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'... וכן אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור וכו', שנאמר [תהלים נה, יט] 'פדה בשלום נפשי וגו''. ופירש רש"י ז"ל [ברכות שם] גמילות חסדים נקרא 'שלום', שעל ידי גמילות חסדים יש שלום בין הבריות". וקודם לכן שם [תכא:] האריך לבאר שעולם האמצעי הוא עולם השלום, וכלשונו: "העולם האמצעי הוא עולם השלום, כי השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר, כמו שהוא בעולם האמצעי שכל אחד ואחד עומד במשמרתו, וכאשר כל אחד במשמרתו, הוא השלום. לכך עולם האמצעי מיוחד בשלום, ולפיכך בהם השלום לגמרי. ותמיד אמרו 'עושה שלום במרומיו', שמזה תראה כי מיוחד הוא בשלום".

<> "עולם השכלי" הוא העולם העליון, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכב:]: "העולם העליון הוא עולם השכל". ובנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב: "כי עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 609] כתב: "יש בו השכל הנבדל, והוא מצד עולם העליון השכלי", וראה שם הערה 610. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "עולם העליון... והם נקראים 'עולם השכליים'". ו"העולם העליון איננו חומרי כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ולפיכך הוא נקרא גם 'העולם הנבדל', או 'העולם השכלי'" [לשונו של אברהם קריב ב"כתבי מהר"ל מפראג", חלק א, עמוד כ]. @**ואודות שהתורה**^ היא מן העולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תכט.] כתב: "לפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים; שם פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ה מ"כ [תצא.], שם פ"ו מ"ב [סה.]. ושם פ"ו מ"ט [שיז.] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפח:] כתב: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". ובנתיב התורה פ"ב [קטו.] כתב: "ומה שהתורה היא הפקר, לפי שהתורה אינה מעולם הזה, רק מעולם העליון, ולכך התורה היא אל הכל בשוה". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". וכן הוא בגו"א שמות פ"כ אות ג, ובתחילת דרוש על המצות [נ:], ועוד.

<> לשונו בנצח ישראל פ"י [רסח:]: "וכל אלו ג' דברים התעלות ממדריגה למדריגה עד היציאה מרשות האומות בהתעלות זה. ולכך אמר 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור כאילו פדאו לי ולבני מבין האומות', כאשר יש כאן התעלות מן האומות. כי על ידי התורה ועל ידי גמילות חסדים יש לאדם התעלות עד למעלה". הרי שתפילה בצבור היא כנגד עולם התחתון, וההתעלות מעבר לכך נעשית על ידי תורה וגמילות חסדים. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] כתב: "ונמצאו אלו שתי מדות, התורה וגמילות חסדים באברהם; התורה, כתיב [בראשית כו, ה] 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי חקותי ותורותי'. וגמילות חסדים, 'למען אשר יצוה ביתו אחריו וגו'' [בראשית יח, יט]. ועל ידי שתי מדות אלו היה מתרומם ומתעלה על העולם. ולפיכך אמר 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור כאלו פדה לי ולבני מבין האומות'. כי יש כאן התעלות מתוך האומות על ידי התפלה עם הצבור, ועל ידי התורה ועל ידי גמילות חסדים. כי כאשר הוא מתפלל עם הצבור מזה יש לו קיבוץ מן רשות האומות, ואז על ידי התורה וגמילות חסדים מתעלה ומתרומם מן רשות האומות לגמרי. וזהו גם כן פדיון לשכינה שהיא עם ישראל בגלות. ופירוש זה נכבד מאוד כאשר תבין אותו על עמקו".

<> כמבואר למעלה מציון 402 ואילך.

<> פירוש - לא מהני לזה עצם הכינוס שנמצאים ביחד, אלא צריך שיבואו להתפלל יחד לה', וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 404]: "ודע, כי ישראל בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראים פזורים בין האומות. אמנם כאשר היו מתפללים נקראו 'צבור', כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל השם יתברך, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם".

<> פירוש - כשם שכינוס הגלויות שיהיה לעתיד לבא אינו בעצם הכינוס, אלא שמתכנסים אל ה', כך גם מעלת תפילה בצבור אינה בעצם הכינוס, אלא שמתכנסים אל ה'. ואודות שכנוס גלויות לעת"ל הוא התכנסות אל ה', כן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעו:], וז"ל: "ובמכילתא [שמות יד, לא], אתה מוצא שאין הגליות מתכנסות רק בשביל האמונה... כי האמונה הוא הדביקות בו יתברך מכל וכל, כאשר הוא מאמין בו יתברך בכל לבבו ובכל נפשו, כי זהו ענין האמונה. ולכך אמר שהגליות מתכנסות בזכות האמונה, כי זהו ענין האמונה שהוא יוצא מרשות עצמו, ולהיות אל השם יתברך להתדבק בו. ולכך הגליות, אשר הם נפרדים מן השם יתברך, מתכנסות אל השם יתברך בזכות האמונה, להיות דבקים בו מצד האמונה" [ראה להלן פ"ט הערה 54]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רח.] כתב: "אין הגליות מתכנסים להיות דבוקים בו יתברך לגמרי, ויוצאים מרשות האומות, רק בשביל האמונה. שבשביל האמונה הם דבוקים בו יתברך לגמרי, וכאשר יש לישראל אמונה בו יתברך, שכל אמונה שאמונתו תקועה בו יתברך, ואומה כמו זאת אין ראוי שיהיו בגלות גולים ממקום למקום. ולכך הגליות מתכנסים להיות נטועים עם השם יתברך, כמו שהיא אמונה". @**וצרף לכאן**^, שבגמרא [ברכות ח.] מיד לאחר שהובא המאמר של רבי נתן ["כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם"], מובא המאמר של ריש לקיש, שאמר "כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל... גורם גלות לו ולבניו". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב לבאר: "ואמר שהוא גורם גלות לו ולבניו, זהו לפי כי בית הכנסת מיוחד לאסיפה וקיבוץ, וכאשר אינו רוצה בקיבוץ ואסיפה ראוי שיהיה לו הגלות, כי אין הגלות רק הפירוד והפיזור". וכשם שתפילת הצבור היא יציאה מן הגלות להדבק אל ה', כך מי שאינו נכנס לבית כנסת גורם גלות לו ולבניו.

<> מגילה יב. "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 525] הביא מאמר זה, וביאר שלכו"ע ההנאה מהסעודה היא הסבה לפורעניות המן, כי היא מזכירה מה שהשתחוו לצלם נבוכדנצר. וראה שם הערה 566, ופ"ג הערות 421, 693.

<> מבאר שיש כאן שני רמזים לסעודת אחשורוש; (א) לשון "כנוס" מרמז על "שנתכנסו לסעודתו". (ב) הצום הוא כנגד מה שאכלו ושתו בסעודת אחשורוש. ואודות שייכות לשון "כניסה" לסעודה, כן אמרו חכמים [ברכות כג:] "הנכנס לסעודת קבע". ובילקו"ש ח"ב רמז תתרנו כתב: "לכך נאמר [להלן ה, יד] 'ובבקר אמור למלך ויתלו את מרדכי', ואחר כך אתה נכנס עם המלך לסעודה, ואוכל ושותה וערב לך, ורואה שונאך צלוב כנגדך ולבך שמח". ומעין זה נאמר [ש"א כ, כז] "ויאמר שאול אל יהונתן בנו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם". הרי שיש לבא "אל הלחם".

<> מבלי צורך להוסיף "ואל תאכלו ואל תשתו", כי פשיטא ש"צומו עלי" פירושו להמנע מאכילה ושתיה. וכן שאלו ר"מ חלאיו, מנות הלוי [קמא.], והיוסף לקח כאן. ומקור השאלה הוא במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתרנו], וראה הערה הבאה, והערה 498.

<> שאמרו שם "'וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו'. וכי יש אדם צם ואוכל ושותה, ולמה אמרה כן. אלא אמרה, צומו עלי על שאכלתם ושתיתם מאותה סעודה של אחשורוש".

<> ויובא להלן בהמשך פסוקנו [לאחר ציון 497].

<> לשון היוסף לקח כאן: "ואומרה 'צומו עלי' יש לדקדק, שהלא עליהם ועל בניהם וטפם הם צמים, ומאי 'וצומו עלי'". וכן המנות הלוי [קמא.] עסק עם קושי זה. וראה להלן [לאחר ציון 500] שיישב שאלה זו באופן נוסף.

<> כן פירש כאן ר"מ חלאיו, וז"ל: "וצומו עלי - בעבורי, והתפללו עלי שאמצא חן בעיני המלך". וכן פירש גם הרלב"ג. וכן רש"י [בראשית כד, ז] ביאר ש"עלי" הוא כמו "לצרכי". ובגו"א במדבר פכ"ח תחילת אות יא כתב: "כי 'עלי' רצה לומר 'בשבילי'". וראה להלן הערה 506.

<> לשון הגמרא שם: "מנא הא מילתא דאמור רבנן 'כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה'... מהכא, [בראשית כ, יז] 'ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וגו''. וכתיב [שם כא, א] 'וה' פקד את שרה כאשר אמר וגו'', 'כאשר אמר' אברהם אל אבימלך". ובח"א שם [ג, יג.] כתב: "הוא נענה תחלה. שהרי כיון שאותו דבר קרוב לו יותר, לכך כאשר נענה האדם, הוא נענה בדבר שהוא קרוב לו תחלה. וכיון שדבר זה היה חסר לאברהם, והאדם קרוב לעצמו, הוא נענה תחלה". ובהמשך שם [ג, טו.] כתב: "כל המבקש רחמים על חבירו הוא נענה תחלה, כי לעולם הוא קרוב יותר אל בקשתו". ובפחד יצחק פורים, ענין יג, כתב: "המתפלל בעד חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה. מפני שיש עומק תהום המבדיל בין תפלה סתם לתפלה של לב נשבר. ויודעים אנו מפיהם של חכמים את עדיפות כח התפלה הגנוזה במדרגה של לב נשבר. ואותו אדם הצריך לאותו דבר, ולבו נשבר בקרבו מתוך בקשת הישועה, הרי יש בידו קנין של כח תפלה נשגב. ואותו אדם המתפלל בכחו זה לטובת חבירו, הרי הוא לוקח את קנינו זה ומנדב אותו לחבירו. המתפלל בעד חבירו והוא צריך לאותו דבר, כלומר הוא מנדב לחבירו את כח התפלה הגנוז ביסורין שלו, בודאי שמן הדין הוא שלא יפסיד את הזכות הגדולה של בעל יסורין אשר בנדבת לבבו נתן זכות זו לחבירו".

<> שאסתר תצליח בשליחותה אל המלך, כי אין זה שליחותה נוגעת רק לאסתר, אלא לכל היהודים.

<> יש להבין, הרי אסתר היא שליחה של ישראל והלכה לפעול בעבורם, וכיצד ניתן לומר שתפילת ישראל להצלחתה היא בגדר "המבקש רחמים &**על חבירו**^ והוא צריך לאותו דבר", וכי אם המשלח מתפלל בעד הצלחת שלוחו זה יחשב שמתפלל בעד זולתו, והרי אמרינן [קידושין מב:] "שלוחו של אדם כמותו". ואולי יש לומר, שהואיל וברי הוא ש"רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" [למעלה פסוק יד], לכך הצלחת אסתר היא "בעד חבירו", כי אף אם אסתר ח"ו לא תצליח, מ"מ ישראל בלא"ה בטוחים ועומדים שרווח והצלה יעמוד להם ממקום אחר. ואם כן אסתר לחוד, וישראל לחוד.

<> כי לא אמרה "נצום". וכן הקשה רבי אביגדור כהן צדק כאן, ותירץ "ויש לומר, אמרה אסתר עלי אני מקבלת להתענות, אבל נערותיי שמא יאכלו". ומעין זה כתב המנות הלוי [קמד.], וז"ל: "לא אמרה 'נצום'... כי למיעוט בטחונה בהן אמרה כן, כי מי יודע אם תאכלנה בסתר. לכן אמרה 'אצום' משום [שמות כג, ז] 'מדבר שקר תרחק'". וכן חזר והקשה להלן פ"ו [לאחר ציון 240].

<> והר"י נחמיאש כאן חולק על זה, וכלשונו: "ויראה שהיו לה נערות עובדות ה', כי אם היו עובדות האלילים מה תועלת בצומם". וכן הוכיח היוסף לקח למעלה ב, ט מהכתוב כאן, ולפי זה פירש את הנאמר שם "ואת שבע הנערות הראויות לתת לה", וכלשונו: "לכולם היו נותנים שבע נערות, אבל לאסתר אחר היותו יודע הגי שהיתה אסתר באמנה עם מרדכי, עם היות שלא היה יודע עמה ומולדתה, הנה אחרי היותה מורגלת בין העבריות נתן לה נערות עבריות. ולכך אמר 'הראויות לתת לה' מצד היותה מגודלת בין העבריות. והעד שהיו עבריות מה שנאמר אחר כך 'גם אני ונערותי אצום כן', שאם לא היו עבריות מה ענין צום הנכריות אשר לא מבני ישראל המה להצלת אומה ישראלית". וכן הזכיר היוסף לקח בקצרה בפסוקנו.

<> פירוש - נערותיה אכן צמו, אך לא מחמת גזירת המן, אלא מחמת אסתר [שהן יוכלו להעיד כמה אסתר חששה ממורא המלכות]. לכך נאמר "אצום", כי רק אסתר צמה מחמת גזירת המן, ואילו נערותיה צמו מחמת סבה צדדית. וראה להלן פ"ה הערה 25 שגם שם נתבאר שאסתר רצתה להראות לאחשורוש שיש עליה מורא מלכותו.

<> בא לבאר הסבר שני לכך שנאמר "אצום" ולא "נצום". ועד כה ביאר שאכן נערותיה לא צמו עמה, ורק יודעו מהצום. ומעתה יבאר שנערותיה צמו, ומ"מ נאמר בלשון יחיד "אצום", כי אין צירוף אצל נשים.

<> אלא כל אחת ואחת צמה בפני עצמה, אך אינן מתאספות יחד לתענית צבור, וכמו שיבאר.

<> נראה מה שכתב "ואין זה שייך בנשים", אין כוונתו משום שלמעשה אין נשים מתאספות יחד לתענית צבור, אלא כוונתו שאין אשה בת צירוף לצבור, אפילו אם הנשים יתאספו יחד לתענית צבור. שהרי אמרו בגמרא [ברכות מה:] "מאה נשי כתרי גברי דמיין", וכתבו תוספות שם "לענין קבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה". ולכך בכל דבר שצריך "צבור", אין נשים בכלל. וראה בספר מקראי קודש פורים סימן לה. וצרף לכאן מחלוקת תוספות [סוטה כח: ד"ה ברשות] והרשב"א [הובא במל"מ פט"ז מאבות הטומאות] אם בדין ספק טומאה ברה"ר טהור, דרה"ר מיקרי בג', אי דווקא אנשים הוו רבים, או אפילו נשים, עיין שם. וכאמור ריהטא לישנא של המהר"ל שכתב "נשים אין להם חבור ביחד" מורה שאין לנשים צירוף של צבור. וראה עוד בספר הליכות ביתה להגר"ד אויערבאך שליט"א, עמוד 69 שהאריך בזה.

<> לא מצאתי מקורו. ובהרבה ספרים מובא כן בשם הגר"א, וכן הוא בבביאור הגר"א למגילת אסתר הוצאת מוסד הרב קוק, בשולי העמוד.

<> פירוש - על כך נאמר בפסוק "ו&**בכן**^ אבוא אל המלך", גימטריה של "בכן" הוא שבעים ושתים, שאחרים יצומו שבעים ושתים שעות. ולהלן פ"ו לפני ציון 244 ביאר את "בכן" באופן אחר, והוא כאשר יגיעו השעתיים האחרונות של שבעים ושתים שעות צום, אז אסתר תכנס אל אחשורוש, ואסתר עצמה לא תהיה שרויה אז בתענית.

<> כן העיר הראב"ע כאן בנוסח א, וכלשונו: "שלשת ימים... והנה אסתר בטחה באלקיה על כן התענתה, ולא בטחה ביופיה, כי פני המתענה תשתננה, אף כי יום השלישי". וכן כתב ר"י נחמיאש כאן, וז"ל: "וסמכה על התענית ולא על מראיה, כי ישתנה המראה בתענית יום אחד, כל שכן שלשה ימים". אמנם לפי ההסבר שמביא כאן המהר"ל, אכן אסתר אכלה שעתיים לפני תום הצום, וכמו שמבאר.

<> הגימטריה של "כן".

<> זהו תירוץ נוסף מדוע לא נאמר "נצום כן", כי רק אסתר תצום שבעים שעות, בעוד שנערותיה יצומו שבעים ושתים שעות. לכך "אצום כן", פירושו שרק אסתר תצום כמנין השעות של "כן". ולהלן פ"ו [לאחר ציון 239] חזר והזכיר דברים אלו. אמנם להלן [לפני ציון 519] ביאר שלא צמו שלשה ימים שלימים, אלא צמו יום אחד שלם [יום השני], והחלו לצום קצת לפניו וקצת לאחריו. וזה דלא כדבריו כאן. וראה להלן פ"ה הערה 250.

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי אבא", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "אמר רבי ירמיה בר אבא". וראה למעלה הערה 11.

<> "עד עכשיו - נבעלתי באונס. ועכשיו - מכאן ואילך מדעתי" [רש"י שם].

<> פירוש - אחר שאסתר אמרה "צומו עלי", ובכך בקשה שיתפללו בעבורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 430], ותלתה את עצמה בה', היה לה לבטוח בה' שלא יאונה לה כל רע. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 144] כתב: "כמו שהם עם השם יתברך, כך השם יתברך אתם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפט.] כתב: "כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך, ואם האדם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי". וכן כתב לגבי אמונה בנתיב האמונה ס"פ ב, וז"ל: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". וכן כתב לגבי בטחון בנתיב הבטחון ר"פ א, וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה השם יתברך בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש... כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו" [הובא למעלה פ"ג הערה 145].

<> מבואר מדבריו שאף שנבעלה באונס, מ"מ הואיל ונתייחדה ברצון, לכך אף הביאה נחשבת לרצון, ואסורה על בעלה. והפני יהושע [כתובות נא:, קונטרס אחרון] כיון לדברי המהר"ל, וכלשונו: "היכא שנתייחדה עם פרוצים ברצון אסורה אפילו אם נאנסה... והבאתי ראיה ג"כ מעובדא דאסתר שאמרה 'כאשר אבדתי אבדתי', שאסורה למרדכי, לפי שנכנסה ברצון, אע"ג דמסתמא בעיקר ביאתה היתה אנוסה גם עכשיו כמו מעיקרא". ובשו"ע אבן העזר סימן קעח סעיף ג כתב הרמ"א: "אשה שנתייחדה עם אנשים בדרך, ובאה ואמרה נתייחדתי ונאנסתי, י"א דנאמנת במגו דאמרה 'לא נבעלתי'. וי"א דאבדה מגו שלה, הואיל ונתייחדה שלא כדין". ושתי הדעות האלו מקורן במרדכי כתובות פ"ב סימן קמז, והדעה השניה היא של רבנו שמחה. ולכאורה לפי המהר"ל והפנ"י אף שנבעלה באונס עדיין יחשב הדבר לרצון, ומאי נפקא מינה אם נאמנת לומר שהיה באונס. והפני יהושע שם הביא את דברי רבנו שמחה ונסתייע מהם, ויל"ע בזה. וראה בשו"ת נודע ביהודה אבן העזר מהדורא קמא סימן עא, ובמהדורא תנינא סימנים יד, יח, כא, ואבני נזר חלק יו"ד סימן קל. וצרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד [לגבי אונס של ע"ז], שכתב: "אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע, ואינו עושה, הנה הוא ככלב שב על קיאו, והוא נקרא עובד עבודת כוכבים במזיד, והוא נטרד מן העולם הבא, ויורד למדרגה התחתונה של גיהנם". וכן כתב הריטב"א יבמות נג:, והריב"ש סימן ד וסימן יא.

<> זהו המשך דברי הגמרא [מגילה טו.], שאמרו שם "'וכאשר אבדתי אבדתי', כשם שאבדתי מבית אבא, כך אובד ממך", ופירש רש"י שם "אבדתי ממך - ואסורה אני לך, דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, וברצון אסורה לבעלה".

<> כי אי אפשר שלא תלך לבית אביה. ואע"פ שאביה של אסתר כבר מת [למעלה ב, ז], מ"מ "בית אביה" נקרא אף לאחר מות אביה, וכמבואר למעלה הערה 379.

<> כן כתב הראב"ע כאן בנוסח א: "וכאשר אבדתי - שאינני יושבת עם עמי". וכן הר"מ חלאיו כאן כתב: "כשם שאבדתי מבית אבא - פירוש, מפני היותי ברשות גוי". וזה הוא "כאשר אבדתי מבית אבא". והואיל דרך האשה להיות רדופה לילך אל בית אביה, ומעת היות אסתר בבית המלך נמנע ממנה לילך אל בית אביה, נחשב דבר זה כאבודה מבית אביה. וכשם שאבדתי מבית אבא, כך אבדתי ממך, כיון שעתה הוא ברצון, וכמו שנתבאר. ויש להבין, דמהו העומק בדברי אסתר "כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך", דמה רצונה בזה. ועוד, הרי נאבדה מבית אבא מזמן שנלקחה לבית המלך, ומדוע היא מעלה אבדון זה עכשו. ומה היה המקרא חסר אם רק היה נאמר שהיא מעתה תהיה אסורה למרדכי, מבלי להזכיר את בית אביה. ואולי יש לומר, שכל עוד שלא היתה אסורה למרדכי, גם החסרון שלא ללכת לבית אביה לא היה כל כך חד וברור, שהרי אמרו חכמים [סוטה יב.] "כל הנושא אשה לשם שמים מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה", ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 255] הביא מאמר זה, וביאר ש"מפני שהיתה אסתר זוג אל מרדכי מאת השם יתברך... הוי כאילו ילדה". לכך כל עוד שאסתר אינה אסורה למרדכי, מתקיים במרדכי גם "בית אביה", אך מעתה שתיאסר למרדכי, שוב מורגש האובדן מבית אבא. ובבחינת מה שיעקב אמר על בנימין ש"עכשיו כשהוא אצלי אני מתנחם בו על אמו ועל אחיו, ואם ימות זה דומה עלי ששלשתן מתו ביום אחד" [רש"י בראשית מד, כט].

<> חוזר בזה לבאר "אשר לא כדת", שבגמרא [מגילה טו.] אמרו "עד עכשיו באונס ועכשיו ברצון", ומנין לגמרא לבאר כן. ולמעלה [לאחר ציון 447] ביאר משום שאם לא כן לא יוסבר מהו "כאשר אבדתי אבדתי", שזה נראה כחוסר אמונה. ומעתה יבאר את הכרח הגמרא באופן שאינו תלוי ב"כאשר אבדתי אבדתי", אלא מוכח מיניה וביה במלים "אשר לא כדת".

<> כמו שנאמר למעלה [ג, ח] "ואת דתי המלך אינם עושים". וכן נאמר כמה פעמים "דבר המלך ודתו" [למעלה ב, ח, שם ג, טו, למעלה פסוק ג, להלן ח, יד, ועוד]. וכן ביאר המהרש"א שם.

<> דבריו יובנו על פי גירסת העין יעקב שם, שאיתא שם "'אשר לא כדת', מאי, 'אשר לא כדת', אמר רבי ירמיה בר אבא, שלא כדת כל יום ויום, שבכל יום ויום באונס, ועכשיו ברצון". הרי שהשאלה היתה "מאי 'אשר לא כדת'", ועל כך באה התשובה "שלא כדת כל יום ויום". לאמור שבשאלה לא הובן מהו "אשר לא כדת", ובתשובה הדבר הובן, שאיירי בדת אחרת ממה שהבין המקשה. אך בגמרא שלנו הגירסא היא "'אשר לא כדת', אמר רבי אבא שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו באונס, ועכשיו ברצון". הרי הושמטה השאלה "מאי 'אשר לא כדת'", וגם בתשובה לא הודגש שאיירי ב"דת כל יום ויום", אלא אמרו "שלא כדת היה, שבכל יום ויום באונס". אך בעין יעקב התיבות "כל יום ויום" הוזכרו פעמיים ["אמר רבי ירמיה בר אבא, שלא כדת כל יום ויום, שבכל יום ויום באונס, ועכשיו ברצון"], ובכך תיבת "דת" מודבקת לתיבות "כל יום ויום". ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערות 11, 446].

<> "ככל אשר צותה עליו אסתר" [המשך הפסוק].

<> מפרש תיבת "ויעבור" מלשון שתיכף יצא מלפני אסתר, ועשה את המוטל עליו לעשות. ואמרו [פסחים ז:] שכל הברכות צריכות להאמר "עובר לעשייתן", והגמרא שם ביארה ש"עובר" פירושו קודם העשייה. והריטב"א [מגילה כא:] הוסיף דמה דנקטו חכמים בלשון "כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן", ולא אמרו "קודם עשייתן", לומר דבעינן שיברך תיכף לעשייתן, ולא קודם בהפסק מה, רק תיכף עובר לעשייתן. וכלשונו: "הא דנקיט 'עובר' ולא נקט 'קודם', לאשמועינן שלא ישהה בין ברכה למצוה, אלא שיעבור מזו לזו לאלתר". ולפי זה דברי המהר"ל מחוורים.

<> "יום טוב ראשון של פסח - שהרי בשלשה עשר בניסן נכתבו האגרות [למעלה ג, יב] וניתן הדת בשושן [שם פסוק טו], וארבעה עשר וחמשה עשר וששה עשר התענו, ובששה עשר נתלה המן בערב" [רש"י שם]. וראה להלן פ"ה הערה 275.

<> "שלולית של מים מכונסין" [רש"י מגילה כח:]. וכן ביאר הראב"ע כאן בנוסח השני "ויעבור - יש נהר בין שושן הבירה לשושן העיר", וראה הערה 464.

<> שלא נאמר שעבר מכאן לשם, וכפי שבדרך כלל נאמר, וכגון [בראשית יב, ו] "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם", וכן [יהושע י, לא] "ויעבור יהושע וכל ישראל עמו מלבנה לכישה".

<> פירוש - "ויעבור" מורה שיצא מעבר לגבול של הדבר, וכאן הכוונה שהפליג בתענית עד שהתענה ביום שבדרך כלל לא מתענים בו. ומעין זה כתב רש"י כאן "ויעבור מרדכי - על דת להתענות בי"ט ראשון של פסח, שהתענה י"ד בניסן וט"ו וט"ז, שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים".

<> כוונתו לדברי המדרש [ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו], שאמרו שם "ענה מרדכי ואמר לאסתר, איני יכול לבטל מגלת תענית שכתוב בה מר"ח ניסן ועד יומין י"ח דלא למספד בהון, ואת אמרת גזור תענית בי"ד ובט"ו ובי"ו, שקרב עומר התנופה. שלח ואמרה ליה, אתה הוא זקנן של ישראל, אם אין ישראל בעולם מה המצות יפים, אם ישראל אינם, למה תורה". וראה עוד קהלת רבה [א, ט] שאמרו שם "וכי מי נברא בשביל מי, התורה בשביל ישראל, או ישראל בשביל תורה, לא תורה בשביל ישראל".

<> כן ביאר למעלה [לאחר ציון 438] שלכך אסתר לא אמרה "ונצום", אלא "ואצום", וכלשונו: "מפני כי האנשים יש להם קבוץ ביחד בתענית, כמו שאמרה 'לך כנוס את כל היהודים', ובזה שייך לומר 'צומו', שהם רבים. אבל הנשים אין שייך לומר 'נצום', כאילו יש להם אסיפה ביחד לתענית צבור". וכן נאמר [יואל א, יד] "קדשו צום קראו עצרה אספו זקנים כל יושבי הארץ בית ה' אלקיכם וזעקו אל ה'". וכן נאמר [יואל ב, טו, טז] "תקעו שופר בציון קדשו צום קראו עצרה אספו עם קדשו קהל קבצו זקנים אספו עוללים ויונקי שדים יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה". ובנתיב התשובה ס"פ ז כתב: "כי כאשר עמהם אף פושעי ישראל הרי זה אגודה לגמרי. וראוי שיהיה זה ביום התענית, דכתיב 'אספו עם קראו עצרה'. וכאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם" [ראה להלן פ"ח הערה 235]. ובח"א לכריתות ו: [ד, קמה:] כתב: "התענית הוא על ידי אסיפה, דכתיב 'אספו עם קראו עצרה', שנקרא 'תענית צבור'". ובנתיב הלשון פ"ז [ב, עז:] כתוב בתוך סוגריים "דרכן להתאסף יחד ביום הצום, דכתיב 'קדשו צום אספו עם'".

<> כן פירש רש"י בגמרא [מגילה טו.] "דעבר ערקומא דמיא - לאסוף היהודים שבעבר השני".

<> כי השטן הוא כח האומות, כי הוא שר של אדום, וכמו שכתב בגו"א דברים פל"ב סוף אות יג: "אדום, כי שר שלהם סמאל". וכן הוא ברש"י סוכה סוף כט. ובזוה"ק ח"ג קצט: אמרו "סמאל אפטרופסא דעשו". ו"כח סמאל אשר הוא שטן" [לשונו בח"א למכות יב. (ד, ב:)]. ו"עשו היה ראש האומות" [לשונו בח"א לקידושין לא. (ב, קלח:)]. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ.] כתב: "האומות הם ענין אחד, וכולם הם הפך ישראל, ואדום ראש לכולם". ורש"י [בראשית כב, יב] כתב "כי עתה ידעתי - מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חבתי אצלך". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב על כך: "זכרו השטן ואומות העולם מפני שהשם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם, והם מקטרגים במדת הדין". ורש"י [במדבר יט, ב] כתב: "זאת חקת התורה - לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה".

<> כן פירש רש"י בשיה"ש שם "מים רבים - האומות", ומקורו במדרש שיהש"ר שם. וכן פירש רש"י בעוד מקומות [נחום א, ד, תהלים לב, ו, שם סט, ב, שם צג, ג, איכה ג, נד, ועוד]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "וכבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'. וכדכתיב [שיה"ש ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה'. ועוד [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ים'. ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 411, ופ"ג הערה 408]. וכן הזכיר בגו"א במדבר פכ"ט אות ה, נתיב העבודה ס"פ טז, דרוש על התורה [כ.], וח"א לסוטה ד: [ב, ל:].

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"י [תקצט.]: "מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת צפה על פני המים' [משנה שם], אין הכוונה על פני המים ממש... אבל שראה נשטף אחד, שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם... כי המים מתייחסים לשטיפה". ובהמשך המשנה שם [תרד.] כתב: "כי לשון שטיפה בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא שטיפה... כי עיקר השוטפין שהם המים... ואצל השטיפה גם כן נאמר [תהלים לב, ו] 'לשטף מים רבים'... השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם כח רבים, מתפשטים ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 135]. וכן נאמר [ישעיה כח, ב] "הנה חזק ואמיץ לה' כזרם ברד שער קטב כזרם מים כבירים שוטפים הניח לארץ ביד", וכן שם פסוק יז. ונאמר [ירמיה מז, ב] "כה אמר ה' הנה מים עולים מצפון והיו לנחל שוטף וישטפו ארץ ומלואה עיר ויושבי בה וגו'". ונאמר [תהלים קכד, ד] "אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו", ועוד. ורש"י [תהלים לב, ו] כתב: "שלא יפול ביד האומות שהם כמים שוטפים".

<> אודות שאומות העולם חוצצות בין ישראל לאביהם שבשמים, כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות". ועוד אמרו [סנהדרין קו.] "אוי לה לאומה שתמצא בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו, מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה". והרי על כך גופא נאמר הפסוק [שיה"ש ח, ז] "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה וגו'", ואמרו במדרש [שמו"ר מט, א] "'מים רבים' אלו העובדי כוכבים, שנאמר [ישעיה יז, יב] 'כהמות ימים יהמיון'. ואם היו מתכנסין כל העובדי כוכבים לבטל את האהבה שבין הקב"ה לישראל, לא היו יכולים, הוי 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה'". ונאמר [תהלים קו, לה] "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". ורש"י בראשית כב, יב כתב: "כי עתה ידעתי - מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חבתי אצלך". ורש"י [במדבר יט, ב] כתב: "זאת חקת התורה - לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת, ומה טעם יש בה". ורש"י בשיר השירים ה, ט כתב: "מה דודך מדוד - כך היו שואלין האומות את ישראל, מה אלקיכם מכל האלהים שכך אתם נשרפים ונצלבים עליו". ושם ו, א כתב: "אנה הלך דודך - מאנים ומקנטרים האומות את ישראל, אנה הלך דודך, למה הניח אותך עזובה אלמנה". וראה פחד יצחק יוה"כ מאמר יג, אות יד. ומה שכינה את הקב"ה כאן "אביהם שבשמים" יבואר בהערה 471.

<> מוכיח מפסוק זה שהשטן ואומות העולם הם מעכבים בין ישראל להקב"ה. וכוונתו מתבארת על פי דברי השערי אורה השער השני [עמוד רעז בהוצאת הרב בורנשטיין שליט"א], שכתב: "כי סמאל שר אדום עומד ומקטרג תמיד על ישראל ומערער עליהם לאבד זכיותיהם. וכל המקטרגים על ישראל בארץ האומות, כולם עומדים בין הארץ ובין השמים, כדמיון כותל ומחיצה להפסיק בין ישראל לאביהם שבשמים, והם הנקראים ענן המפסיק, ועל זה נאמר 'סכותה בענן לך מעבור תפלה'". ומקור הדברים הוא במדרש הנעלם [פרשת אחרי מאמר ב' ג' סעודות שבת], שאמרו שם "בשעתא דשליט עליה רוח מסאבא, או מרעין, או שלטין עליה אומות העולם, סכותה בענן לך מעבור תפלה".

<> לפנינו אינו נמצא במסכת סנהדרין, אלא בתנחומא וירא אות כב, שאמרו שם: "קדמו השטן בדרך... 'ביום השלישי' [בראשית כב, ד], וכי מאחר שהדרך קרובה למה נתעכב שלשת ימים. כיון שראה [השטן] שלא קבלו ממנו, הלך ונעשה לפניהם נהר גדול. מיד ירד אברהם לתוך המים והגיעו עד ברכיו, אמר לנעריו בואו אחרי, ירדו אחריו. כיון שהגיע עד חצי הנהר, הגיע המים עד צוארו. באותה שעה תלה אברהם עיניו לשמים, אמר לפניו, רבש"ע... הריני עוסק בצוויך ועכשיו באו מים עד נפש... מיד גער הקב"ה את המעין ויבש הנהר ועמדו ביבשה".

<> בהוצאה החדשה של ספר שערי אורה השער השני [שהובא בהערה 469], בבית השער שם אות תקיא, כתב: "המקטריגים לעולם רוצים להפריד בין היסוד, שהוא בתחתית התפארת הנקראת 'שמים', לבין מלכו"ת הארץ, וכדחזינן גבי נחש הקדמוני". וזהו דיוק לשונו של המהר"ל כאן "חוצצים בין ישראל ובין אביהם שבשמים", ולא אמר "בין ישראל להקב"ה". וצרף לכאן שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 288] "כאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר", כי גאולת פורים באה מחמת התפילה. והואיל וכחם של המעכבים לחצוץ בין ישראל לה' הוא גם לחצוץ ולמנוע מהתפילה שתעבור ["סכותה בענן לך מעבור תפלה", וכמבואר בהערה 469], ובפורים תפלת מרדכי עברה והתקבלה, לכך בהכרח שבגאולה זו מרדכי עבר והתגבר על כל המעכבים והחוצצים האלו.

<> חוזר לבאר את הפסוק הקודם [פסוק טז], לאחר שכבר ביאר את הפסוק שלאחריו [פסוק יז] אודות "ויעבור מרדכי". ויל"ע בזה.

<> בא לבאר מדוע דוקא שלשה ימים.

<> ויקרא טו, כה "ואשה כי יזוב דמה ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "ימים רבים - שלשה ימים". ובתורת כהנים שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה", ובגו"א שם אות יט ביאר הדבר. וכן נאמר [דברים כ, יט] "כי תצור אל עיר ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "השלישי הוא התחלת הרבוי, אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה". ובנצח ישראל פ"ו [קנב.] כתב: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש... כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". וראה למעלה הערה 270, ולהלן פ"ה הערה 413.

<> ב"ר צא, ז "'ויאסוף אותם אל משמר שלשת ימים' [בראשית מב, יז], לעולם אין הקב"ה מניח את הצדיקים בצרה שלשת ימים. וכן למדו ליוסף ליונה למרדכי לדוד. וכן הוא אומר [הושע ו, ב] 'יחיינו מיומים ביום השלישי' של שבטים 'יקימנו'". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 406] הביא את דבריו כאן. ובסמוך יביא כן מהב"ר נו, א [לאחר ציון 478], ומילקו"ש ח"ב סימן תתרנו [לאחר ציון 506]. וראה להלן פ"ה הערה 278, ופ"ו הערה 246.

<> אמרו חכמים [יבמות טז:] "פסוק זה שר העולם אמרו [תהלים לז, כה] 'נער הייתי גם זקנתי [ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם]'", ובח"א שם [א, קכט:] כתב: "פירוש השר שהוא על סדר הנהגת העולם. ואמר כי אין בסדר העולם שיהיה הצדיק נעזב וזרעו מבקש לחם. ואף כי לפעמים מתחייב מסדר העולם שיבא עניות לעולם, מכל מקום אף בסדר הזה שהוא רע לעולם, לא נעזב צדיק וזרעו יהיו מבקשים לחם, כי דבר זה לא נמצא כסדר העולם".

<> כמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 197]: "מי שאמר יום הכפורים לא יהיה בטל סבר... אף הצדיק [זקוק ליוה"כ כי] 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' [קהלת ז, כ]". ו"חטא" הוא חסרון, וכמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 145]: "כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו [מ"א, א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים'". לכך הפסוק שאומר שאין צדיק בלא חטא הוא האומר ש"אי אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק" [לשונו כאן]. ובאבות פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת". ובדר"ח שם [רז.] כתב: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואמר כל שיראת 'חטאו', שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה. ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא". ובתפארת ישראל פט"ז הביא את מאמרם [סנהדרין לח:] אודות בריאת אדה"ר שהשתרעה על פני שתים עשרה שעות, כאשר בשעה "עשירית סרח". וכתב לבאר [רנג.] בזה"ל: "האדם יש בו נטיה אל העדר גם כן, ולפיכך בעשירית חטא, כי יש באדם נטיה אל החסרון. וגם זה נכנס בגדר הבריאה, כי 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ולכך מה שחטא בעשירי הוא שייך לבריאתו. וכמו שנכנס גם כן בגדר היום שעה עשירית, שאז האור מתחיל להיות כהה, וכך החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', אם כן אי אפשר שיהיה בלא זה". וראה נתיב התשובה פ"א הערה 106, ותפארת ישראל פמ"ח הערה 90. ובגו"א בראשית פ"ו אות יא כתב "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 199, ושם הובאו מקבילות נוספות].

<> לכך אסתר תיקנה לצום שלשה ימים, כי מעבר לכך יכמרו רחמי ה', ולא ישאיר אותם הצרה מעבר לכך. והנה יש להבין, כי מבאר שרבוי הצרות פירושו תמידיות הצרות, שכתב כאן "אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים, מטעם זה כי מאחר ששלשה הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד". וכן חזר וכתב "אבל שיהיה שלש ימים, שנקראים 'רבים', וכאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו". ומדוע רבוי הצרות שוה לתמידיות הצרות. ויש לומר, שכוונתו לומר שהצרות שהן עד לשלשה ימים נחשבות לצרות מקריות, אך אחר שלשה ימים שוב אין הן מקריות, אלא הן רבוי צרות, ורבוי אינו מקרה. ושור המועד יוכיח, ששלש נגיחותיו הראשונות נחשבות למקרה, והוא תם. אך מהנגיחה הרביעית ואילך הוא נידון כמועד [ב"ק כג:, קובץ הערות ליבמות בהוספות שבסוף הספר, אות ב], שהמקרה לא ירבה. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רלז.], וז"ל: "אין ראוי לומר שיהיה המציאות העולם וטוב סדרו במקרה קרה, כי המקרה אינו תמיד ואינו רב מאד. וכל הנמצאים עם רבוים הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תלא:] כתב: "ואין דבר זה במקרה... כי הדבר שהוא במקרה אינו הרבה, אבל הוא מעט". ובגו"א במדבר פכ"ה אות ט כתב: "והרבה ניסים נעשו לו [לפנחס (סנהדרין פב:)]. דאילו לא היה אלא נס זה, יש לטעון ולומר שכך אירע במקרה. אבל אחר שהרבה ניסים היו נעשים לו, היה נראה כי מאת ה' היתה זאת". ובח"א לשבת פט. [א, מו.] כתב: "המקרה אינו תמידי ואינו במאד מאד... וכאשר יחטא האדם מאוד ותמיד, אין דבר זה במקרה, שאם היה במקרה לא היה תמיד ולא היה מאוד... וזה שיהיו חטאים הרבה מאוד, ובזה אינם במקרה". ובח"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "הגלות הוא מקרה... ואינו בעצם, ודבר זה שאינו בעצם אינו תמידי". נמצא מה שכתב כאן "שלש ימים, שנקראים 'רבים', וכאילו היה &**תמיד**^ בצרה", כאילו כתב "שלש ימים נקראים רבים, וכאילו היה &**בעצם**^ בצרה". ובגבורות ה' פמ"ז [קפ.] כתב: "אחר שהיום נחלק לשעות, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה שלש שעות, שלא יהיה מוחזק בצרה". ו"מוחזק בצרה" הוא "תמיד בצרה" [אמנם צ"ב שכאן הוא ביאר מדוע אין הקב"ה מניח את הצדיק בצרה שלשה ימים, ושם הוא שלש שעות. ובח"א לב"ק נ. (ג, ח:, בביאור אותו מאמר שהובא בגבורות ה'): "אין השם יתברך מניח הצדיק בצרה יותר מג' ימים, כמו שאמרו במדרש... ולכך היו ג' שעות כמו ג' ימים", והדברים סתומים].

<> אודות היושר שיש לישראל, כן נאמר [דברים לב, טו] "וישמן ישורון ויבעט וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ועתר ישראל ובעט", והראב"ע כתב שם: "וישמן ישורון - ישראל, ויתכן להיות מגזרת ישר". וכן נאמר [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך וגו'", וכתב שם הרמב"ן: "רמז אל השם הנזכר, שהיה למלך על ישראל בהיותם ישרים". ונאמר [ישעיה מד, ב] "עבדי יעקב וישורון בחרתי בו", והרמב"ן [דברים ז, יב] כתב: "כל לשון עקיבה גלגול וסבוב... ולכן יקראו יעקב 'ישורון', כי היפך העקוב מישור". וקודם לכן [דברים ב, י] כתב: "'יעקב' הוא לשון מרמה... ויקראו אותו 'ישורון', מן תם וישר". וכן כתב הרד"ק [ישעיה מד, ב] "ישורון - ידוע שהוא ישראל, ונקרא כן לפי שהוא ישר בין העמים". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 185] כתב: "כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם". ובהקדמה שניה לדר"ח [פ:] כתב: "זרע יעקב שנקראו 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל". ובנתיב העבודה פ"א כתב: "מה שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', רמז על ישראל גם כן, וזהו כי ישראל נקראו 'ישורון' על שם היושר שבהם, והם אחד כמו שנתבאר, כי הישר הוא אחד. לכך התפלה שלהם הוא רצונו יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'". וראה למעלה בפתיחה הערות 188, 196, 197, ובסמוך הערה 482. והצדק [שהוזכר כאן] הוא גם מיישך שייכי ליושר, וכמו שכתב בסמוך "מדת הצדק, שהוא מדת היושר", וראה הערה 485.

<> אודות שעל ידי יושר דבקים בה', כן כתב בתפארת ישראל פי"א [קע:], וז"ל: "הנה מן הדברים אשר הם ידועים כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל... מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... אשר היושר הוא קירוב וחבור אליו יתברך... מביאים הקירוב אל השם יתברך". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "התפלה היא הדרך הישרה שהאדם עולה בה אל השם יתברך, כמו שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', בלשון זה נרמז עד היכן מגיע תפלת האדם, עד רצון העליון". וראה הערה הבאה, הערה 487, ופ"ט הערה 492.

<> פירוש - כל דבר אשר נמצא עם ה' הוא יושר, ואין דבר שאינו יושר שימצא עם ה'. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו.] כתב: "דע, כי כל הנבראים אשר ברא ה'... יש בו יושר הבריאה. שכל הנבראים אשר בראם השם יתברך, יש בהם מן היושר בבריאתם. וזה כאשר כל בריאה עומדת במדריגתה הראויה לה בבריאתה, ואינה יוצאת חוץ לסדר בריאתה, יש בה מן היושר". ועל כך נאמר [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הגזל והגנבה והרציחה... באין ספק שהוא מביא העונש הנצחי, מצד הזה שכל אלו הם רחוקים ומתועבים בעיני השם יתברך. שהוא יתברך עצם היושר, ובכל אלו שהם גזל וגנבה והרציחה, הוא הָעַוְלָה אשר הוא מתועב בעיני השם יתברך. ואם כן אין ספק כי המעשים האלו מביאים הרחקה מן השם יתברך". ובח"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו" [ראה בסמוך הערה 485]. ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי הוא יתברך היושר בעצמו, ולפיכך אלו שהם הפכים היוצאים מן השווי אל הקצה לגמרי, אינם ביד הקב"ה". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 525] כתב: "כי הוא יתברך הוא היושר בעצמו... שהוא יתברך הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו". וראה להלן פ"ט הערה 537.

<> דע שבספרי המהר"ל התיבות "שווי" "יושר" ו"אמצע" הן תיבות מתחלפות זו בזו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ה [קעא:] כתב: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע". ושם במשנה יא [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". הנה הזכיר ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, באר הגולה באר הראשון הערה 262, ודר"ח פ"ה הערות 677, 1027. וכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת [כמבואר בדר"ח פ"ב הערה 355, ולמעלה בפתיחה הערה 110, ופ"א הערות 30, 470], ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב], מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 192]. כי "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלז.], וז"ל: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קז.] כתב: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלישי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל... אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:]. נמצאת למד שהשווי והיושר והמיצוע מורים על מעלת האמצע. וראה למעלה בפתיחה הערות 195, 205, פ"ב הערות 211, 220, להלן פ"ד הערות 482, 483, פ"ה הערה 72, ופ"ט הערה 517.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעב:]: "כל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג' אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי שהוא היושר. וקאמר [שבת פח.] 'בריך רחמנא דיהיב לון אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר. ונתן אותם 'לעם תליתאי' [שם], לאשר יש בהם היושר. ומפני כי יעקב היה השלישי לאבות, נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק. וישראל שהם עם תליתאי, מורה שיש בהם היושר, ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישורון', [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך'". ושם ס"פ נ [תשצד:] כתב: "כאשר יש כאן שלשה, הרי האמצעי שביניהם אין לו קצה כלל... כי השלישי אין לו קצה... אבל שנים, הרי כל אחד מהם יש לו קצה... כי השלישי אשר הוא בין השנים, הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה". 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". ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר. והוא מה שאמרו חכמים ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב היה השלישי באבות". וראה למעלה בפתיחה הערות 188, 196, 197, פ"ב הערה 220, להלן פ"ה הערה 72, ופ"ט הערה 525.

<> הכניס לכאן את מדת הצדק, כי זו מדת הצדיק, וכמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 294]: "כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז גם כן בעולם הצדק והטוב". ובנתיב הצדק ר"פ א כתב: "הצדיק נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו... וצדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע... רק הולך ביושר ובצדק... כי הצדיק והיושר הוא ענין אחד", ושם מאריך בזה. וכן בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 115] כתב: "הצדיק שהוא בעל צדק בעצמו". ובבאר הגולה באר השני [קמג.] כתב: "מן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב". נמצא שצדיק צדק יושר וטוב כלם בני חדא בקתא אינון [הובא למעלה בפתיחה הערה 295].

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תע.] כתב: "כלל הדבר, כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע". ובהקדמה שניה לדר"ח [סז.] כתב: "הצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק, לכך ראוי להם הארץ, שהיא עומדת באמצע גם כן, אינה יוצאת מן היושר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסח:], שכתב: "כי הצדיק הוא שאינו יוצא מן הצדק, שהצדק הוא השוה, ואין יוצא הצדיק ממנו. אבל הרשע הוא הפך הזה, שיוצא מן הצדק, שהוא השוה". ובנתיב הצדק ר"פ ב כתב: "מה שנקרא 'צדיק', היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר". ובבאר הגולה באר הששי [רנז:] כתב: "אין הצדיק יוצא מן האמצע אל שום קצה, רק אינו נוטה מן הנקודה האמצעי". ובח"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו" [ראה למעלה הערה 481].

<> פירוש - מספר שלשה מורה על היושר והדביקות בה', ולצדיק יש מדת הצדק שהיא מדת היושר. נמצא שהצדיק מתחבר למספר שלשה, לכך לא יתכן שהצדיק יהיה בצרה יותר משלשה ימים, כי זה עומד כנגד דביקותו בה'. ובנצח ישראל ס"פ ח [רכ.] כתב: "כי השלשה יש בהם השוה, הוא האמצע... וזהו מדריגת הצדיק והישר".

<> פירוש - לכולי עלמא הדביקות בה' היא מצד היושר, וכמו שנתבאר, ורק נחלקו האם זהו על ידי היושר של תורה או על ידי היושר של תפילה, וכמו שמבאר. ואודות שהתורה היא היושר, כן נתבאר למעלה בהערה 480. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 491] כתב: "כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר", ושם מאריך בזה. ואמרו חכמים [נדרים כב.] על הנודר ש"אף על פי שמקיימו נקרא 'רשע'", ובח"א שם [ב, ד.] כתב: "אע"פ שמקיימו. כי אין ענין הרשע רק היציאה מן היושר, שזהו ענין הרשע. והנודר, אף שמקיימו, הוא יוצא מן היושר לאסור על נפשו דבר שהוא מותר מצד עצמו. כי התורה הוא היושר בעצמו, וזה אוסר על נפשו דבר מצד עצמו, מה שלא אסרה תורה. וכל דבר זה הוא יציאה מן היושר, ולכך נקרא 'רשע'". ואודות שהתפילה היא היושר, הרי כך נאמר [משלי טו, ח] "ותפלת ישרים רצונו", וכפי שהאריך בזה בנתיב העבודה פ"א ופ"ב, והובא במקצת בהערה 480.

<> אודות שהתורה היא שכלית, כן כתב למעלה [לאחר ציון 133], וז"ל: "כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים [הלוחות] משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר... אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובדר"ח פ"א מ"א [קמה:] כתב: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה הערה 134, ולהלן פ"ח הערה 257].

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ג [ריב.] כתב: "כי המצות הם צירוף וזיכוך נפשו, עד שהוא דבק בו יתברך. ומפני זה למוד התורה, שהוא קנין השכל מן המצות שהם צירוף נפשו, הוא עוד יותר, עד שהוא דבק בו יתברך. לכן חכמי המשנה, וחכמי האמוראים, ואחריהם כל חכמי לב האחרונים, לא בחנם טרחו בהוויות דאביי ורבא, בדבר שנראה קל אצל בני אדם, כי המצות כלם הם צירוף נפש האדם, ולפיכך החכמה בהם הוא הצירוף הגמור... וכמו שהמצוה בעצמה היא צירוף נפשו עד שעל ידי זה הדבקות בו יתברך, כל שכן הלמוד בתורה הוא צירוף הנפש יותר עד שיקנה הדבקות בו יתברך, שכל חכמה היא צירוף הנפש". ובנתיב התורה פ"ט [שפב:] כתב: "לדברי הכל, התורה שנתן השם יתברך לאדם, על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך". וכבר השריש הרבה פעמים שאין דבר הקרוב אל ה' כמו התורה [ראה למעלה הערה 162, ובסמוך הערה 497, ופ"ח הערה 258]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר, ולפיכך נחשב האדם כמו שכור שהוא גשמי לגמרי, שאין עמו השכל, כך האדם הוא גשמי בעל חומר. וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך... האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם, כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה שאין המלאכים מגיעים שם... ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי שרת". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "וידוע כי תלמוד תורה הוא הדביקות שיש לאדם אל בוראו, ודבר זה אין צריך לבאר, שהתבאר במקומות הרבה מאוד".

<> יש להעיר, שבגמרא אמרו [מגילה יא.] "רבי אלעזר פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא, 'בעצלתים ימך המקרה ובשפלות ידים ידלוף הבית' [קהלת י, יח], בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה בימי המן נעשה שונאו של מקום מך". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 245] הביא מאמר זה, וכתב: "רצה לומר כי מזה יש לך ללמוד כמה גדול כח התורה... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות... וזהו בודאי פתיחה אל המגילה מה היתה סיבה שגבר המן, והוא דבר מופלא". וכיצד כתב כאן "בודאי היו בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". ולמעלה בפתיחה הערה 254 נשאלה שאלה זו. ואולי אפשר ליישב שבתחילה לא עסקו בתורה כדבעי, ולכך המן נתגבר עליהם. אך לאחר מכן כשראו ישראל את התגברות המן, עשו תשובה והחלו ללמוד תורה בהתמדה גדולה. אמור מעתה, צרתם היתה מחמת שלא למדו כדבעי, וגאולתם היתה שלמדו כדבעי. @**וצרף לכאן**^ דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 260, להלן פ"ו הערה 306, ופ"ח הערה 259].

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 255]: "על ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך, שהוא מלך ישראל, על ידי זה מתעלה, על ידי ישראל. ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל". @**ועוד אודות**^ שעל ידי לימוד תורה יש התגברות על האויבים, כן אמרו חכמים [גיטין ז.] "השכם והערב עליהן לבית המדרש, והן כלין מאיליהן", ותורה מגנא ומצלא [סוטה כא.]. ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צד:] "חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה, נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה". ועוד אמרו חכמים [מכות י.] "מאי דכתיב [תהלים קכב, ב] 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים', מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה, שערי ירושלים, שהיו עוסקים בתורה". ובמדרש תהלים מזמור לה אמרו "הקב"ה אמר לדוד, עסוק בתורה ואני לוחם את מלחמתך. וכן משה אומר [במדבר כא, יד] 'על כן יאמר בספר מלחמות ה''. אם עסקתם בתורה שנכתבה בספר, אני נלחם על ידיכם". ורבינו בחיי בכד הקמח, ערך תורה, כתב: "בזכות שהוא מתעסק בתורה ובוטח בה יפלו אויביו תחתיו ולא יירא מהם... לפי שפרי התורה כליון האויבים" [הובא למעלה בפתיחה הערה 257].

<> מזכיר העקידה, כי כך אמרו במדרש [ב"ר נו, א] שהובא כאן: "ביום שלישי של אסתר, שנאמר [להלן ה, א] 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', לבשה מלכות בית אביה. באיזה זכות, רבנן ורבי לוי; רבנן אמרי, בזכות ביום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבקר'. ורבי לוי אמר, בזכות יום השלישי של אברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, ד] 'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק'. מה ראה, ראה ענן קשור בהר, אמר דומה שאותו מקום שאמר לי הקב"ה להקריב את בני שם". וראה להלן פ"ט הערה 596.

<> לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו אות נא: "דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד [רש"י ויקרא כו, מב], כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל" [ראה להלן הערה 496]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "כי אברהם היה אוהב את השם יתברך מצד שכל מעשיו אשר עשה לאהבת השם יתברך, וזה נקרא 'אוהב', וכדכתיב [ישעיה מא, ח] 'זרע אברהם אוהבי'. אבל יצחק היה לו דבקות מצד אחר, כי מצד האהבה היה מבטל נפשו לגמרי עד שעקד עצמו על המזבח. והאהבה הזאת מובדלת מן אהבת אברהם, כי אהבת אברהם שקשורה אהבתו בלבו תמיד עד שלא היה רגע אחד בלא האהבה, כמו דרך האוהב שאין סר אהבתו מקרבו, וזהו ענין בפני עצמו. אבל יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ומצד שמסר נפשו אליו דבר זה יותר גדול".

<> לשונו בנצח ישראל פי"ג [שכד.]: "ודבר זה תבין ממה שאמרנו, כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ואינו נפרד מן השם יתברך... כי יש ליצחק דביקות אל השם יתברך, והוא עמו יתברך לגמרי. ודבר זה ידוע לנבונים, רמזו אותו חכמים במקומות הרבה... וכל ענין זה רמז הכתוב, דכתיב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור'. למה נאמר אצל אברהם ויעקב זכירה, ואצל יצחק לא נאמר זכירה. כי אפרו של יצחק נראה כאילו צבור ומונח על גבי המזבח [רש"י שם עפ"י הספרא שם], עד כאן. ובאור זה, כי הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו, אבל מצד כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, וביטל עצמו אל השם יתברך, הרי אין לו הבדל מאתו יתברך, ולא יתכן בזה זכירה, כי הוא נראה תמיד לפני השם יתברך. וזהו שאמר שראה אפרו, רוצה לומר מה שמסר נפשו אליו, לכך הוא לפניו תמיד. ואלו הדברים הם עוד סודי חכמה עמוקה מאד, ואי אפשר לפרש יותר". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רחצ:] כתב: "יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה".

<> ברכות יז. "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי; רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו, ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני" [ראה להלן פ"ט הערה 607].

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 71]: "התענית שהוא גם כן למדת הדין". וכן עקידת יצחק היתה "שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם" [לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו אות נא, והובא בהערה 493]. וזהו "צד השוה" נוסף בין תענית לעקידה. ובח"א לב"ק נ. [ג, ח:] כתב: "כי התשועה מן השם יתברך על ידי עקידת יצחק, וזה העקידה שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך להקריב את עצמו אליו, ובזה האדם אל השם יתברך לגמרי. וכל צרה שהיא באה על האדם היא מצד האדם עצמו, וכאשר האדם הוא אל השם יתברך, יוצא האדם מן הצרה בזה שהוא אל השם יתברך. ולפיכך אמרו במדרש [תנחומא וירא סימן כג] אמר אברהם להקב"ה כשישראל יהיו חוטאים לפניך, זכור להם עקידת יצחק אביהם, ופדה אותם מצרתם. כי זכירת העקידה הוא פדיון מן הצרות". וראה להלן פ"ח הערה 278.

<> יש להבין, שבכל ספריו נקט כדבר מוסכם ופשוט שמעלת תלמוד תורה עולה על מעלת המצות והעבודה. וכגון, בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמד.] כתב: "עוד יש מעלה יותר על העבודה, היא התורה, שהתורה היא למעלה מן העבודה, שהרי [מו"ק ט:] כך כתיב [משלי ג, טו] 'וכל חפציך לא ישוו בה', אבל חפצי שמים ישוו בה. וכתיב [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה', אפילו חפצי שמים. לא קשיא, כאן במצוה עוברת 'חפצי שמים ישוו בה', מצוה שאינה עוברת 'חפצי שמים לא ישוו בה'. ובפרק קמא דקידושין [מ:], נמנו וגמרו 'גדול תלמוד תורה שמביאה לידי מעשה'... שעוד יש מעלה יותר על העבודה", הרי שנקט בלא ספק שמעלת התורה היא יותר. וכן הרבה פעמים כתב שאין דבר קרוב אל ה' כמו התורה [כמבואר למעלה הערה 162, להלן פ"ח הערה 258, נתיב התורה פ"א הערות 61, 310, פ"ד הערות 33, 71, 305, פ"ט הערות 60, 74, ועוד]. ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "אין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בורא". ובנתיב התורה פ"ז [דש:] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך היא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז.] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך, ואינו קונה רק הדבקות בצד מה, כפי המדה הדבק בה. אבל על ידי התורה דבק בו יתברך לגמרי בכל צד". והנפש החיים שער ד פ"ב כתב: "העסק בהלכות הש"ס בעיון ויגיעה הוא ענין יותר נעלה ואהוב לפניו יתברך מאמירת תהלים". ובספר אור תורה לרי"א חבר [בליקוטים שבספר מעלות התורה, ירושלים, תשמ"ט, אותיות יא, קג] ביאר את עדיפות מעלת התורה על מעלת הקרבנות [ועיין בספר בתורתו יהגה פרק ד סעיף ג, שאסף כעמיר גרונה הרבה מקומות המורים שדביקות על ידי תורה היא יותר מזו של עבודה]. ואבוהון דכולהו הם דברי הגמרא [שבת י.] "רבא חזייה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה, אמר מניחין חיי עולם, ועוסקים בחיי שעה", ופירש רש"י שם "חיי עולם - תורה, תפלה צורך חיי שעה היא לרפואה לשלום ולמזונות". הרי שמעלת לימוד תורה היא יותר ממעלת העבודה. ואילו כאן פתאום מתברר שדבר זה שנוי במחלוקת חכמים. ומעתה יש לשאול, מהי סברתו של רבי לוי, המבאר שנרמזה כאן עקידת יצחק, ומחשיב את הדביקות העולה מעבודה יותר מהדביקות העולה מתורה [ושאלה זו נשאלה בהקדמה לתפארת ישראל הערה 93, ובדר"ח פ"ה מכ"ב הערה 2334, ונשארה בצ"ע]. @**אמנם מצינו**^ מחלוקת כזו גם בירושלמי ברכות פ"א ה"ב [ח.], שאמרו שם "רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי, כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה, אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין. רבי יוחנן אמרה על גרמיה, כגון אנו שאין אנו עסוקים בתלמוד תורה, אפילו לתפלה אנו מפסיקין. דין כדעתיה ודין כדעתיה; רבי יוחנן כדעתיה, דאמר רבי יוחנן, ולואי שיתפלל אדם כל היום, למה, שאין תפילה מפסדת. רבי שמעון בן יוחאי כדעתיה, דרבי שמעון בן יוחאי אמר, אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל, הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין, חד דהוי לעי באוריתא, וחד דעבד ליה כל צורכיה". ופירש הפני משה שם: "רבי יוחנן דקאמר הלואי שיתפלל אדם כל היום, אלמא חשיבא ליה תפילה מתלמוד תורה, והלכך הוא דקאמר דמפסיקין לתפילה, ואפילו מתלמוד תורה". וכן בפירוש מבעל ספר החרדים שם כתב: "עיקר טעם רבי יוחנן דלא היה מבטל תפלה... מפני שהיה לו חיבה רבה בתפלה. ורבי שמעון בן יוחאי היה מבטל גם קרית שמע מפני שהיה לו חיבה גדולה בלימוד תורה, ואזלי לשיטתייהו וכדמפרש ואזיל". וכן נחלקו בגמרא [מגילה כז.], שאמרו שם "'ואת כל בית גדול שרף באש' [מ"ב כה, ט], רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי; חד אמר מקום שמגדלין בו תורה, וחד אמר מקום שמגדלין בו תפלה... תסתיים דרבי יהושע בן לוי הוא דאמר מקום שמגדלין בו תורה, דאמר רבי יהושע בן לוי, בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש, שמע מינה" [ומסתבר לומר שרבי יוחנן אזיל לשיטתו בירושלמי שתפילה עדיפא]. אך עדיין התימה רבה, שלא מצינו שביאר בשאר ספריו שיש בזה מחלוקת חכמים, אלא נקט בפשיטות שמעלת התורה עולה על הכל, ומדוע התעלם ממחלוקת זו בשאר ספריו. @**ונראה**^ שהמפתחות לישוב שאלה זו נמצאים בדבריו בביאור דברי הגמרא [ברכות ה.], שאמרו שם "פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא; חד אמר, אלו הם יסורין של אהבה, כל שאין בהן בטול תורה, שנאמר [תהלים צד, יב] 'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו'. וחד אמר, אלו הן יסורין של אהבה, כל שאין בהן בטול תפלה, שנאמר [תהלים סו, כ] 'ברוך אלקים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי'". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב בזה"ל: "היסורין של אהבה הוא כדי לעשות לאדם דביקות בו יתברך, ולצרף הנפש. ואם כן, אין ראוי שיהיו היסורים מביאים הריחוק מן השם יתברך, רק שיהיו מביאים הדביקות. וזהו שאמר כל יסורין שיש בהם ביטול תלמוד תורה אינם יסורים של אהבה. וידוע כי תלמוד תורה הוא הדביקות שיש לאדם אל בוראו, ודבר זה אין צריך לבאר, שהתבאר במקומות הרבה מאוד. ולפיכך אי אפשר שיהיו יסורין של אהבה כאשר יש ביטול תורה, שאז יסורים גורמים לאדם הרחקה מן השם יתברך. וכן למאן דאמר כל שיש בו בטול תפלה אינם יסורים של אהבה. כי יש לאדם גם כן דביקות עם בוראו על ידי התפלה, שהוא מתדבק עם בוראו בתפלה. והבן המחלוקת, כי [אם לא יהיה] בטול תלמוד תורה, אף כי יש בזה בטול תפלה, סוף סוף יש לו דביקות בו יתברך על ידי התורה, ויש לכל הפחות דביקות לשכל שלו עם השם יתברך, [אף] כי לנפש אין לו דביקות כל כך מצד בטול תפלה, כיון דיש אהבה וחבור מצד התורה השכלית, די בזה, ונקראים יסורין של אהבה. ולמאן דאמר שיש בו בטול תפלה אין זה יסורין של אהבה, כי צריך שיהיה לאדם דביקות עם בוראו מצד הנפש, כי התפלה הוא לנפש האדם, כי שופך נפשו לפני ה'. וצריך שלא יהיה ביסוריו בטול תפלה, ואז אפשר לומר שהם יסורין של אהבה. ולפי דעת שניהם, אין ראוי שיהיה ביסורים של אהבה הריחוק והפירוד מן השם יתברך. ויש להבין מחלוקת זה, בטול תלמוד תורה או בטול תפלה, כי אלו שניהם הם הדביקות הגמור. וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי בית המקדש הוא לתפלה, וזכר אלו שניהם ביחד". [וצרף לסוף דבריו את מאמר חכמים (בכורות מד:) "'לא יהיה בך עקר'" (דברים ז, יד), שלא יהא ביתך עקור מן התלמידים. 'ועקרה' (שם), שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום". ובח"א שם (ד, קכט.) כתב: "ויש לך להבין עוד יותר באלו שני דברים אשר זכר כאן, האחד התלמידים והשני התפילה, כי אלו שניהם בפרט, התלמידים שהם חכמי התורה, שהתורה היא ממקור העליון. והתפילה היא המקור הפנימית מגיע עד מקור הברכות העליונה... ואלו דברים עמוקים מאוד רק העמדנו על הדרך הישר, אשר ההולך בתמימות ביושר דבק במקור אשר לא יפסק כלל, והוא מקור התורה והתפלה. וכמו שרמזו אלו שניהם יחד 'יהי רצון שיבנה בית המקדש', הוא מקום התפילה, 'ותן חלקנו בתורתך', ובארנו זה בכמה מקומות"]. הרי שביאר בנתיב היסורין שהתורה מביאה לדביקות השכל בה', ואילו התפילה מביאה לדביקות הנפש בה'. @**ובביאור הבדל זה**^ ראה בפחד יצחק ר"ה מאמר ה אות ה, שכתב בזה"ל: "הצד השוה של תורה ותפילה הוא שבשניהם נמצא צד של עדיפות בקרבת אלקים שאינו נמצא בכלליות המצוות... תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אף על גב דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאף על גב דבכל הענינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מכל מקום בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונית דוקא מחסרונו. ולו יצויר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני המלך נעולה היא לפניו... בניגוד לקרבת אלקים דתורה, הנוצרת דוקא על ידי שלימות, ואדרבא, כל חסרון וצורך גריעותא הוא אצלו". נמצא שהדביקות של תורה היא מצד שלימות האדם, ואילו הדביקות של עבודה היא מצד התבטלות האדם. ובצדקת הצדיק אות רי, כתב: "אי אפשר כלל להיות כל היום בתפילה לפני השם יתברך, ואינו בכח אדם שבגוף כלל... ורבי אלעזר בן דורדייא הירבה בתפילה עד שיצתה נשמתו [ע"ז יז.]. היינו מכח ריבוי התפילה, כי אין בכח אדם לסבול... מה שאין כן התורה... שהיא הנותנת קיום לאדם על ידי שמחתו בחכמתו. ולכן נאמר בה [יהושע א, ח] 'לא ימוש וגו'', שיכול להיות דבוק בה שלא יתבטל אפילו רגע אחד". והם הם הדברים. @**לכך בכל מקום**^ נקט המהר"ל שהאופן הנעלה ביותר להדבק בה' הוא רק על ידי התורה, כי דבריו בכל מקום איירי באדם הרוצה להדבק בה' דרך שלימותו, ולא דרך ביטולו, ובזה ביאר שאינו יכול לעשות כן כי אם על ידי התורה, ולא על ידי עבודה, כי רק על ידי התורה השכלית יוכל להתרומם מעבר לחומריותו, וכמו שנתבאר. אך באדם הרוצה להדבק בה' דרך ביטולו, הרי בידו לעשות כן על ידי תפילה, כי אין לטעון כלפיו שחומריותו תעמוד לו לרועץ, כי הרי בא לבטל את חומריותו. ובהשוואת שתי דביקויות אלו זו לזו נחלקו חכמים הי מינה עדיפא; זו שהיא דרך שלימות האדם, או זו שהיא דרך ביטול האדם. ובהשוואה זו לא עסק בשאר ספריו, ולכך לא הזכיר בהם את המחלוקת הקיימת בזה. וראה למעלה בפתיחה הערה 312.

<> "'וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו', וכי יש אדם צם ואוכל ושותה, ולמה אמרה כן" [לשון הילקו"ש ח"ב סימן תתרנו]. וכן שאלו ר"מ חלאיו, מנות הלוי [קמא.], והיוסף לקח כאן. וראה למעלה הערות 427, 428.

<> לעומת דברי המדרש שיביא בסמוך.

<> כי הם קבלו עליהם לצום בטרם החלה התענית, והם מצטרפים לתענית מעת שהיא החלה. ולפי זה "צומו עלי" יתפרש "וצומו עִמי", וכמו שנאמר [שמות לה, כב] "ויבואו האנשים על הנשים וגו'", ופירש רש"י שם "על הנשים - עם הנשים, וסמוכין עליהם". וראה בסמוך הערה 506.

<> לפני שהתענית החלה.

<> פירוש - אף אם לא קבלו עליהם התענית בטרם שהתענית החלה, מ"מ הם מחוביים לצום, וכמו שמבאר. וחזינן מהמהר"ל שדעתו היא שלתענית של כמה ימים רצופים [כמו כאן שאיירי בצום של שלשת ימים], יש קבלה אחת לפני התחלת התענית הראשונה, ולא שיש קבלת תענית לכל יום ויום בפני עצמו. וכן כתב הרא"ש תענית פ"א סימן יא, וז"ל: "מי שקיבל שני תעניות ביחד אע"פ שאכל ושתה בינתים וה"ה אם קיבל עליו כמה תעניות ביחד רצופין זה אחר זה דסגי בקבלה אחת". וכן פסק המחבר בשו"ע או"ח סימן תקסב סעיף ז.

<> "קשה, דמאי 'עלי' שייך כאן, כיון שרצתה לומר שיצומו על הגזירה הזאת" [לשונו למעלה לאחר ציון 429. ושם יישב שאלה זו "שיצומו עלי שאצליח כאשר אכנוס לפני המלך לבקש על עמי"].

<> יש לדייק בלשונו, שכתב "כיון שאני קבלתי &**הצום**^ וגזרתי &**התענית**^ על כל הצבור", דפתח בצום וסיים בתענית. ונראה, כי בספר דביר קדשו על המועדים [חלק א, עמוד תלח] כתב: "נראה לומר על פי מה שכבר ביאר מרן הגרי"ז זצ"ל הנפקא מינה בין 'תענית' ל'צום', הגם ששניהם מורים שלא לאכול ולא לשתות. אולם 'צום' פירושו הוא יום אחד בלא אוכל, דהיינו איסור אכילה בלבד. מה שאין כן 'תענית' היא גדר של עינוי, וחלק מדיני העינוי הם גם שלא לאכול ולשתות". הרי ש"צום" הוא ההמנעות בפועל מאכילה ושתיה, ואילו "תענית" היא הסבה המחייבת את הצום, שיש צורך בענוי, ומשתלשל מכך איסור אכילה ושתיה. והואיל ו"תענית" היא סבת הצום, לכך לשון "גזירה" תואמת יותר ל"תענית", כי "גזירה" שייכת יותר לסבת הדבר, שגזרו כך וכך משום סבה זו וזו. ואילו הצום מתקבל אצל האדם המחוייב. ודמות ראיה יש לזה, שעל הפסוק [ש"ב יב, טז] "ויצם דוד צום" תרגם יונתן שם "וצם דוד צומא". אך על הפסוק [יואל א, יד] "קדשו צום" תרגם יונתן שם "גזרו תעני". הרי שעל סבת החיוב אמרינן "גזרו תעני", ועל החיוב בפועל אמרינן "צומא". ואולי אפשר לבאר על פי זה החילוק בין הלשונות "צום גדליה" לבין "תענית אסתר"; "צום גדליה" מורה על המנעות מאכילה ושתיה מחמת הריגתו של גדליה בן אחיקם [ר"ה יח:], אך לא שגדליה תיקן וחייב צום זה. אך "תענית אסתר" מורה על הגזירה שתיקנה אסתר, שהיא סבת החיוב לצום זה, וסבת החיוב נקראת "תענית".

<> כפי הדעה הראשונה שהובאה בשו"ע או"ח סימן תקסב סעיף יב, וז"ל: "תענית שגוזרים על הצבור, אין כל יחיד צריך לקבלו בתפלת המנחה, אלא שליח צבור מכריז התענית, והרי הוא מקובל". ובביאור הגר"א שם אות לז הראה את מקורו מהגמרא [תענית כד.], שאמרו שם "דבי נשיאה גזר תעניתא, ולא אודעינהו לרבי יוחנן ולריש לקיש. לצפרא אודעינהו, אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן, הא לא קבילנא עלן מאורתא. אמר ליה, אנן בתרייהו גררינן", ופירש רש"י שם "גרירין - גרורין ומשוכין אנו אחריהן, וכמי שקבלנו עלינו". אמנם בהמשך הסעיף שם כתב המחבר "ויש אומרים, דהני מילי בארץ ישראל שהיה להם נשיא, לפי שגזרתו קיימת על כל ישראל. אבל בחוצה לארץ צריכים כל הצבור לקבל על עצמם כיחידים, שכל אחד מקבל על עצמו". ואולי אף הדעה השניה מסכימה שיש לאסתר דין של נשיא.

<> נמצא ש"צומו עלי" לצדדין קאמר; אם יקבלו עליהם התענית בעוד מועד, יצומו עמי [כמבואר בהערה 500]. ואם לא יקבלו התענית בעוד מועד, יצומו בגללי ["על הלחם - בגלל הלחם" (רש"י ויקרא כג, יח, וראה גו"א שם אות כ)], שיהיו נגררים אחרי אסתר. וראה למעלה הערה 431.

<> ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו.

<> כי אם לא צריכים לכוון לכך, מדוע אסתר רמזה להם שזו תכלית הצום, אלא שרצתה שיכוונו לכך [מבואר בהמשך דבריו].

<> לפנינו בילקו"ש שם "וכי יש אדם צם ואוכל".

<> מה שלשון "ואל תאכלו ואל תשתו" מורה על סעודת אחשורוש בדוקא, נראה כי העוקץ בחטא זה היה באכילה ושתיה, וכמו שלשון חכמים הוא [מגילה יב.] "מפני &**שנהנו**^ מסעודתו של אותו רשע" [ראה למעלה בהקדמה הערה 573, ופ"ג הערה 421], ו"נהנו" מורה על הנאת אכילה ושתיה. וצרף לכאן דברי רש"י [פסחים כא:] "סתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל".

<> זהו המשך לשון המדרש.

<> שנאמר [יונה ב, א] "ויהי יונה במעי הדגה שלשה ימים", וראה למעלה הערה 475 שהביא שם את המדרש [ב"ר נו, א] אודות שאין הקב"ה מניח את הצדיק בצרה שלשה ימים.

<> פירוש - כך יהיו מתכוונים במה שאינם אוכלים ואינם שותים [שזה יהיה תשובת המשקל על שאכלו ושתו בסעודת אחשורוש].

<> כי צום מכפר על אכילות אסורות, וכמו שאומרים בתפילה זכה בערב יוה"כ "על ידי ענוי מאכילה ושתיה תכפר לנו מה שחטאנו באכילות ושתיות אסורות". ומבואר מדבריו שתשובה צריכה כוונה. וצרף לכאן דברי רבינו יונה [ברכות ו: בדפי הרי"ף] שכתב: "דאפילו מי שסובר דמצות אינן צריכות כוונה, הני מילי בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב, דאמרינן [סוכה מב.] מדאגבהו נפק ביה, וכן כל כיוצא בזה. אבל במצות שתלויה באמירה בלבד, ודאי צריכה כוונה, שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות". ובודאי שמצות תשובה נכללת היא בגדר מצוה שבלב, וכמו שנאמר [ישעיה ו, י] "וללבו יבין ושב ורפא לו". ואע"פ שכאן איירי בצום ולא רק באמירה בלבד, מ"מ ישיבה בצום אינה נקראת מעשה, אלא היא בשב ואל תעשה, שפורש מאכילה ושתיה. וראה בספר התשובה לגר"י כהן זצ"ל, ח"א עמוד קעו, שהוכיח שאפילו למ"ד מצות אינן צריכות כוונה [ר"ה כח.], מ"מ בתשובה בעי כוונה. ולפי הרבינו יונה הענין מבואר היטב. ויותר מזה מצינו במכתב מאליהו [ח"ב עמוד 77], שכתב: "בהרבה דברים נאמר [סוטה כב:] 'לעולם יעסוק אדם שלא לשמה [שמתוך שלא לשמה בא לשמה]'. אבל התשובה איננה נכללת בהם. הן פעולת השלא לשמה היא לשמש כסיוע לנקודה הפנימית בהסירה את המניעות ואת העיכובים בדרך התפתחותה אל ה'לשמה' הגמור. אבל התעוררות התשובה היא היא עצם הנקודה הפנימית ממש, ואם אין היא לשמה הרי אין זו תשובה אמיתית כלל. בלי פנימיות לא תתכן תשובה, הרי שתשובה היא מצוה שאין שייך לעשותה שלא לשמה כלל".

<> פירוש - המהר"ל מבאר שמה שאמרו במדרש "והיאך היו צמים שלשה ימים לילה ויום ולא היו מתים, אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום" ביאורו שהחלו לצום בסוף יום הראשון ["מפסיקין (מאכילה) מבעוד יום"] סמוך לליל שני, וכל ליל שני ויום שני שלאחריו, והמשיכו לצום תחילת ליל שלישי. באופן שהיום השלם היחידי שצמו בו היה יום שני [לילה ויום], ורק התחילו לצום קצת לפני ליל שני, וסיימו לצום בתוך תחילת ליל שלישי, וכמו שמבאר [אמנם ק"ק מדוע המדרש לא הזכיר גם שהמשיכו לצום לתוך ליל שלישי, ורק הזכיר שהתחילו לצום בסוף יום ראשון]. ומבאר שזהו קישור דברי המדרש, שלאחר שהמדרש ביאר שצמו ג' ימים מקוטעים, ביאר שאין הקב"ה מניח את הצדיק שלשה ימים בצרה. כי הואיל ו"מקצת היום ככולו" [פסחים ד.], לכך תענית מעין זו נחשבת לשלשה ימי צרה. והמנות הלוי [קמב.] כתב: "במדרש שוחר טוב [מזמור כב] נראה שלא התענו ג' ימים לילה ויום כפשוטו של מקרא". ושם הביא שיש מי שמבאר ש"מפסיקין מבעוד יום" פירושו שהיו אוכלים לילות, והמנות הלוי דחה דבריו. וכן הערוך לנר [יבמות קכא:] כתב: "כוונת המדרש נראה לי שהיו אוכלים כל לילה שאחר התענית". וראה בסמוך הערה 519, ולהלן פ"ה הערה 282.

<> לשון המנות הלוי [קמב:]: "ויורה על זה אומרו 'לילה ויום', ולא אמר 'ואל תאכלו ואל תשתו שלשה ימים ושלשה לילות', כמו [ש"א ל, יב] 'כי לא אכל לחם ולא שתה מים שלשה ימים ושלשה לילות'". ופירושו, שאם התענית אכן היתה לשלשה ימים תמימים [ע"ב שעות], היה למקרא לומר שצמו שלשה ימים ושלשה לילות, ובכך להזכיר את הימים והלילות בלשון רבים. אך המקרא לא נהג כן, אלא כתב "וצומו עלי וגו' שלשת ימים לילה ויום", הרי זה מורה שלא צמו ע"ב שעות, וכמו שמבאר והולך.

<> פסחים ד. "ושמע מינה מקצת היום ככולו". ולפי זה מה שצמו בסוף יום ראשון, ובתחילת ליל שלישי נחשב לשני ימי צום, דמקצת היום ככולו ליום ראשון וליום שלישי. אמנם יש דעה בגמרא [פסחים נה.] הסוברת "חד מקצת היום ככולו אמרינן, תרי מקצת היום ככולו לא אמרינן", אך דעה זו לא הובאה להלכה. ובח"א למנחות צט: [ד, פז.] כתב: "אמרו מקצת היום כמו כולו... טעם דבר זה אשר נחשב המקצת כמו הכל, מפני כי היום הוא אחד, והלילה הוא אחד, ולפיכך מקצת היום כמו כולו נחשב. ואף על גב שלא נחשב כולו מצד הזמן, אבל מצד צורת היום נחשב מקצת כמו כולו, דאינו תולה בהמשך הזמן שלא יהיה נחשב יום אלא שיהיה י"ב שעות, שזה אינו, רק נחשב יום אפילו מקצת" [ראה להלן פ"ט הערה 311].

<> של יום שני.

<> אמנם למעלה [לאחר ציון 441] ביאר בשם "יש מפרשים" שישראל צמו ע"ב שעות [גימטריה "&**ובכן**^ אבוא אל המלך"], ואסתר צמה ע' שעות ["אצום &**כן**^"], וזה דלא כדבריו כאן, וראה למעלה הערה 445. וכן בגמרא [יבמות קכא:] למדו מפסוקנו שאפשר לאדם לא לאכול ולא לשתות שלשה ימים ולא למות. והערוך לנר כתב שם שהמדרש שהובא כאן [ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו] חולק על הגמרא. וכן מוכח מיניה וביה, שבמדרש אמרו "והיאך היו צמים שלשה ימי לילה ויום ולא היו מתים, אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום", והרי הגמרא ביבמות להדיא אמרה שאין אדם מת מצום של שלשה ימים ושלשה לילות.

<> פירוש - להלן יתבאר באלו ימים של חודש ניסן נפלו שלשת ימי הצום האלו. ודבר זה מתבאר להלן ו, יא, אך בפסוק ההוא לא נאמרו התיבות "ויאמר המלך" שהזכיר כאן [אלא נאמר "אם מצאתי חן בעיני המלך ואם על המלך טוב לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם ומחר אעשה כדבר המלך"]. אך התיבות "ויאמר המלך" נאמרו בפסוק ו שלפניו ["ויאמר המלך לאסתר במשתה היין מה שאלתך וינתן לך וגו'"]. וצריך לומר שכוונתו היא שדבריו בפסוק ח הם המשך לדבריו בפסוק ו.

אסתר פ"ד עמוד PAGE פט

PAGE קצט

PAGE פט OH07