#**"ותלבש אסתר מלכות"**= (אסתר ה, א). ולא כתיב "בגדי מלכות", מפני כי גם ההדיוט יכול ללבוש בגדי מלכות. אבל אסתר שהיתה מלכה, כאשר לובשת בגדי מלכות והיא מלכה, בזה שייך לומר שלבשה מלכות לגמרי. ואצל שאר מלכה שייך לומר "ותלבש בגדי מלכות", שאף שהיא מלכה, מכל מקום אינה ראויה למלכות לגמרי, ולכך לא שייך "ותלבש מלכות" אצל שאר מלכה, רק אסתר שהיתה ראויה למלכות לגמרי, לכך שייך לומר עליה "ותלבש מלכות".

#**ובגמרא**= (מגילה טו.), "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות", "בגדי מלכות" מבעי ליה. אמר רבי אליעזר אמר רבי חנינא, מלמד שלבשתה רוח הקודש. כתיב הכא "ותלבש", וכתיב התם (דהי"א, יב, יח) "ורוח לבשה את עמשי". וביאור זה, כי אסתר כאשר לבשה בגדי מלכות כמו שאמרנו, בזה גם כן לבשה רוח הקודש, כי הרוח\* הקודש היה מלביש אותה, שהיה שורה\* עליה רוח הקודש. ולכך כתיב גם כן "ורוח לבשה את עמשי", כי הרוח היה מלביש את עמשי, שהיה שורה עליו הרוח. וכן "ותלבש אסתר מלכות", רצה לומר כאשר לבשה מלכות אז היה שורה עליה רוח הקודש.

#**"ותעמוד בחצר בית המלך"** =. ובמדרש (מדרש תהלים מזמור כב), "אל תרחק ממני כי צרה קרובה" (תהלים כב, יב), אימתי אמרה אסתר "אל תרחק ממני". בשעה שגזר אחשורוש להשמיד להרוג ולאבד, נכנסה אסתר בלא רשות, שנאמר "ותעמוד בחצר בית המלך". שבעה קנקלין יש למלך, נכנסה בלא רשות לקנקל אחד ולב' ולג'. כיון שנכנסה לחצי קנקל הד', התחיל מחרק את שיניו ומכסכס. אמר, חבל על דמובדין ולא משתכחין; ושתי כמה חפצתי ובקשתי שתכנס לפני, ולא רצתה. וזו נכנסה כזונה בלא רשות. עמדה לה באמצע הקנקל, הראשונים לא היו יכולים לסכנה\*, שכבר עברה על רשותן. האמצעיים לא היו יכולים לעכבה, שעדיין לא עברה על רשותן, והיו מהרהרים עליה.

#**ופירוש זה**=, כי הוקשה מה עלה על דעת אסתר שתבא לפני המלך, ובודאי כל מלך יש לו שומרים בפתח, ואם כן השומרים לא יניחו לה לכנוס לעבור גזירת המלך, ואיך נעשה דבר זה שהניחו השומרים אותה לכנוס. ולכך פירש זה, כי שבעה קנקלין, דהיינו שבעה פתחים היה למלך, זה לפנים מזה. ואם היה פתח אחד, השומר אשר יושב בפתח מוטל עליו לשמור שלא יכנוס אחד לשם, כי לכך הוא שומר עליו. אבל כאן היו שבעה קנקלין, ולכך היו אומרים הראשונים כאשר נכנסה כי אין עלינו למחות, מאחר שכבר נכנסה. ודבר זה מוטל על אותם שהם שומרים באמצע, ולא עלינו. והאמצעים אמרו כי אין עלינו, כיון שעדיין לא עברה על האמצעים. וכאשר עברה מן האמצעים, אמרו שכבר עברה מרשותן. ומפני שאסתר היא מלכה, כל אחד היה ירא לעשות דבר כנגדה, וכל אחד היה מטיל על האחר, וזיל הכא קא מדחי ליה, וזיל הכא קא מדחי ליה (עפ"י מו"ק טו:). אבל אחשורוש שהושיב אותם, דעתו היה כי כל השבעה יהיו שומרים, ואף על גב שהם מחולקים, כלם הם לשמירה אחת, והם ז' שומרים ביחד. ולפיכך על כולם ביחד לשמור. ולפיכך אין\* האמצעיים יכולים לעכבה, שעדיין\* לא עברה רשותן. ואם הז' שומרים הם אחד, יכולים האמצעים לומר 'למה העברת על ראשונים'. רק מפני שאסתר היא מלכה, חלקו הם עצמם לומר כי ז' שמירות הם, ולכך לא יוכלו לומר כך האמצעיים.

#**"ויהי כראות המלך וגו'"**= (פסוק ב). מה שהוצרך לחזור ולכתוב "עומדת בחצר", וכי לא ידענו כי בחצר היתה עומדת. אבל כי טעם נתן לדבר, שלכך לא\* חשבה לעוברת דת המלך. ועל זה אמר שראה עומדת בחצר, ולא באה אל המלך, וזה מורה על אימת המלכות, כי לכך עמדה וממתנת עד שתגיע\* לה המלך השרביט. ולכך לא נכנסה, ולכך הושיט לה השרביט.

#**ואמר**= "נשאה חן בעיניו", ולא אמר כמו שאמר למעלה (ב, יז) "ותשא חן וחסד לפניו". כי כאן רצה לומר כי נשאה חן מיוחד שלא היה לפני זה, ולא היה רק באותה שעה. ולכך אמר "נשאה", שהוא לשון עבר, ולא היה אחר כך, ולא לפני זה. כי אף על גב דכתיב כבר "ותשא חן וחסד לפניו", כאן היה לה תוספת חן, ודבר זה נתחדש עתה לפי שעה. ואילו כתיב "ותהי אסתר נושאת חן בעיניו", דבר זה משמע כי תמיד היתה נושאת חן זה בעיניו. אבל כאן לא איירי רק עתה לפי שעה, לכך שייך לומר בזה "נשאה", והוא תוספות חן שהיה לפי שעה, ולכך הושיט לה השרביט. ואף על גב שאמר כי רָאָתהּ עומדת בחצר ולא רצתה לבא אל המלך, מכל מקום אין מועיל דבר זה להגיע\* לה השרביט. רק מה שלא באתה למלך מיד גרם שלא יקצוף המלך, ובשביל החן שנשאה היה מוותר לה הדת, כאשר נשאה חן לפניו. ולכך כאן לא כתיב רק "נשאה חן", ולא כתיב "חסד", ולמעלה כתיב (ב, יז) "ותשא חן וחסד לפניו", כי החן הוא כאשר רואה אותה ימצא תכף החן, כמו שמשמע בכל מקום. וכאן שמדבר לפי אותה שעה בלבד, ולכך כתיב "נשאה חן". אבל למעלה שאמר "ותשא חן וחסד", שמדבר שכך היה תמיד, אמר "וחסד", כי החסד כאשר היא נאה וחסודה במעשים, ועל זה שייך "וחסד", ואין זה נראה מיד.

#**"ויושט המלך**= לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו". הוצרך למכתב "אשר בידו", דודאי השרביט הוא בידו, אלא שבא לומר כי השרביט היה ביד המלך, וכאשר מגיע לו השרביט מחיה. וזה כי השרביט הוא כח מלכות, דכתיב (בראשית מט, י) "לא יסור שבט מיהודה". וזה מורה השרביט שהוא ביד המלך. וכאשר מושיט לו השרביט יחיה, אף שהוא חייב מיתה מפני שעבר חוק ודת המלך, מכל מקום יש כח ביד המלך להחיות. וצריך שיגע בראש השרביט, ואם היה המלך נוגע בו על ידי השרביט, והוא לא היה נוגע בראש השרביט, כאילו לא היה מבקש לקבל החיים מן המלך, ואין ראוי שיקבל חיים כאשר הוא עצמו אינו מבקש. ולכך צריך שיגע\* בראש השרביט, כלומר שמבקש לקבל החיים.

#**ועוד יש לפרש**=, כי השרביט מורה על התפשטות מן המלך החיים, כי השרביט מתפשט מן המלך, ובשרביט נראה כחו של מלך, לפי שמכה בו, והכח שלו הוא נותן החיים. ולכך אמר "אשר בידו", כי היד הוא הכח מן האדם, והשרביט מתפשט עוד יותר מן היד, ומורה זה על גודל ההתפשטות אף למי שאין לו חיים, כמו זה שהוא חייב מיתה, עם כל זה יכול המלך לתת לו חיים. וכך מוכח בגמרא (מגילה טו:) כמו שנפרש.

#**"ויהי כראות המלך וגו'"**=. במדרש (ילקו"ש אסתר תתרנו), כיון שראה אותה הפך את פניו, והיו מלאכי שרת תולים את פניו שלא בטובתו, והוא צווח וויי. "כראות המלך", לפי שהיו סנוורים על עיניו, וכאשר ראה\* אותה האירו עיניו והושיט\* לה השרביט, ולא היה כח באסתר ליגע בו. ויש אומרים, מיכאל משכה והגיעה בראש השרביט, עד כאן.

#**דקדקו הלשון**= דלא הוי ליה למכתב "ויהי", וגם לא הוי ליה למכתב "כראות המלך את אסתר", דודאי רָאָתהּ, ולא הוי ליה למכתב רק "ויושט לה שרביט הזהב". לכך דרשו כאן כמו שדרשו בכל מקום שכתיב "ויהי" שהוא לשון ווי (מגילה יא.), כמו שהתבאר למעלה בתחלת המגילה. והווי הזה כי אחשורוש היה רוצה לסלק פניו מן אסתר, והמלאך תלה פניו שלא בטובתו, ולא היה יכול להסיר פניו ממנה. והדבר שאין האדם נהנה בראיתו מפני שהוא נגדו, יאמר על זה שיש לו סנוורים, [ש]כאשר אינו רוצה לראות נחשב כי יש לו סנוורים. והמלאך כאשר תלה לו עיניו על אסתר לראות את אסתר, [אז] האירו עיניו של אחשורוש. ולכך כתיב "ויהי כראות את אסתר נשאה חן", כלומר שראה אותה לא כדרך שאר ראיות, רק שהאיר עיניו, ובשביל כך נשאה חן בעיניו. וכל זה בא לומר כי כל הגאולה היה מן השם יתברך, כי אף שהיה אחשורוש אוהב אסתר מאוד, מכל מקום כאן שיהיה התחלת הגאולה, שמשעה זאת היתה הגאולה תמיד מוספת עד שהיתה גאולה לגמרי, ואין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך, ולכך כתיב "ויהי כראות המלך את אסתר", אל אחשורוש היה ווי לאחשורוש, רק כי השם יתברך עשה זאת בעל כרחו של אחשורוש והאיר עיניו, ובזה התחלה אל הגאולה לצאת אל הפעל.

#**ועוד במדרש**= (מגילה טו:), אמר רבי יוחנן, ג' מלאכים נזדמנו לו באותו שעה; אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמתח עליה חוט של חסד, ואחד שמתח את השרביט, עד כאן. ודקדק את זה שכתיב "ויהיה כראות המלך את אסתר", דלא הוי ליה למכתב, כי כבר כתיב (למעלה פסוק א) "ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית נוכח בית המלך והמלך יושב על כסא מלכותו בבית המלכות נכח פתח הבית", והוי ליה למכתב מיד "ויושט לה המלך השרביט". אלא שבא לומר "ויהי כראות המלך את אסתר", כי לפי הסברא לא היה לו לראות, אף כי המלך יושב שם, מכל מקום פניה של אסתר היו\* למטה, ולא אפשר למלך להסתכל בה. ולכך המלאך הגביה צוארה, עד שהיה מסתכל בפניה. ואחד שמתח עליה חוט של חסד, דאם לא כן לא הוי צריך למכתב "נשאה חן", שזה כבר כתב למעלה (ב, יז) "ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות". רק שהמלאך בא ומתח עליה חוט של חסד יותר ויותר. ואחד שמתח השרביט, דאם לא כן לא הוי למכתב "ותגע בראש השרביט", ולא הוי ליה למכתב רק מה שעשה אחשורוש, שהושיט לה השרביט, וכדכתיב למעלה (ד, יא) "מאשר יושט לו המלך שרביט הזהב וחיה". לכך לא הוי ליה למכתב רק "ויושט לה המלך שרביט הזהב". אלא בא ללמוד שמתח שרביט עד שהגיע השרביט אל\* אסתר.

#**ויש להקשות**=, מנין שהיו ג' מלאכים, שמא הכל היה מלאך אחד. ועוד, למה\* היה צריך ג' מלאכים, ולא עשה כל זה מלאך אחד\*. ואם נאמר בשביל כי המלאך אחד אין עושה שתי שליחות (ב"ר נ, ב), כמו שהיה זה אצל אברהם, שהיו ג' מלאכים, בשביל שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות. הרי בארנו שם כי אצל אברהם היו שלשה מלאכים מפני שהשליחות אינו זה כזה, כמו שמבואר שם, אבל כאן למה היה צריך אל ג' מלאכים. ויראה לומר, כי לכך היו שלשה מלאכים, כי עתה בא לחבר ולדבק את אסתר באחשורוש, [ו]מזה תצא הגאולה. והחבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד. וכבר בארנו זה בכמה מקומות.

#**וכנגד זה**= האשה נקנית בג' דרכים בכסף בשטר ובביאה (קידושין ב.). כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו (דברים טז, יח) "שופטים ושוטרים תתן לך", וכתיב (איוב לח, לג) "אם תשים משטרו בארץ", שהוא לשון כח, כאיש\* שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם. ולכך "בשלשה דרכים", שכל אחד דרך בפני עצמו.

#**וכן כאן**=, כי מה שהגביה צוארה, זה חבור [אסתר] לאחשורוש, כאשר תגביה צוארה אל אחשורוש. ואחד שמתח השרביט לה, זה חבור אחשורוש לאסתר. ומה שמשך עליה חוט של חסד, ובזה היה חבור זה לזה וזה לזה, כי זהו ענין הראות שמחבר שניהם יחד; כי הרואה מקבל את הנראה בעיניו, וזה חבור הנראה ברואה. ומה שהוא רואה אותו, הוא חבור הרואה אל הנראה. ולפיכך כאשר נשאה חן בעיניו היה זה חבור אל שניהם. ודבר זה אין צריך לבאר, כי ידוע הוא מאוד. ומפני כך יש כאן חבור גמור כאשר החבור על ידי ג', [ו]נאמר על זה (קהלת ד, יב) "והחוט המשלוש לא במהרה ינתק". ועד הנה, אף שהיה לאסתר חבור לאחשורוש, היה לזה פירוד גם כן, כמו שהיה כאן שלא רצה לראותה. ולכך נזדמנו ג' מלאכים לעשות חבור גמור אשר לא יפרד.

#**וגם כי**= יש לפרש כי אלו ג' מלאכים הם כמו ג' המלאכים שבאו אל אברהם, וכמו שבארנו שם ענין אלו ג' המלאכים, שהם כנגד ג' מדות שבהם השם יתברך מנהיג את העולם; דין וחסד ורחמים, כמו שהתבאר שם ואין להאריך כאן.

#**ועוד בגמרא**= (מגילה טו:) "ויושט המלך לאסתר את שרביט" (אסתר ה, ב), אמר רבי ירמיה בר אבא, שתי אמות היו, והעמידו על י"ב, ואמרי לה על י"ו. רבי יהושע בן לוי אמר, כ"ד, ואמרי לה כ"ח. ורב חסדא אמר ס'\*. וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה. וכן אתה מוצא בשיני רשעים, דכתיב "שיני רשעים\* שברת" (תהלים ג, ח). ואמר ריש לקיש, אל תקרי "שברת" אלא "שרבבת". רבה בר עפרון אמר משום רבי אלעזר ששמע מרבו, ורבו מרבו, מאתים. וכך הוא הגרסא הנכונה עד מאתים.

#**ופירוש המאמר**= עמוק מאוד מה שכל אחד ואחד נתן שעור מיוחד. וזה כי מי שאמר כי השרביט היה ב' אמות, וזה כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר\*. ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין בו התפשטות כלל\*. וכך ראוי אל השרביט, שהוא להתפשטות למקום אחר, שיהיה שנים. ואמר שמתחו על י"ב, רצה לומר כי השרביט היה מתפשט כפי הראוי שיהיה לה\* שתי אמות, וכאשר אסתר עמדה בחצר, היתה נבהלה כאשר ראתה אחשורוש, וסבורה אסתר כי אחשורוש הוא בכעס עליה, וכאשר היה מושיט לה השרביט, לא היה לה כח ללכת ליגע בשרביט, לכך המלאך מתח השרביט להגיע אל אסתר. ומפני כי השטח יש לו ד' צדדין, לכך יש לו התפשטות לד' צדדין. וכל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'. והשטח יש לו ד' צדדין, וזהו התפשטות של השטח. ולכך מתיחס לו י"ב, כאשר היא מתפשט לגמרי. ולכך המלאך מתח השרביט כאשר ראוי להיות מתפשט לגמרי, כי כאשר היה כאן נס שלא בטבע, לכך נמתח השרביט להעמיד התפשטות הזה של השרביט על השלימות, ומתחו עד י"ב, שזהו התפשטות הגמור לשטח, שיש לו התפשטות לכל ד' צדדין.

#**ומאן דאמר**= ט"ז אמה, סבר כי הצד האחד הוא ד', לפי שהצד הוא לשטח, וכמו שהשטח שייך לו ד', שיש לו ד' צדדין, וכך הצד מן השטח ראוי לו ד', עד שיש לו מספר ט"ז. כי הצד יש שעור ד', וההתפשטות הוא בד' צדדין, לכך העמידו על ט"ז, שזהו התפשטות הגמור בכל ד' צדדין.

#**ומאן דאמר**= כ"ד, סבר כי התפשטות היא בשש צדדין. כי המעלה והמטה גם כן הם שני צדדין, שיש כאן ששה צדדין עם המעלה והמטה, לכך הם כ"ד. אי נמי, כי סבר כי שייך להתפשטות י"ב כמו שאמרנו, רק כי כאן היה התחלת ההתפשטות ב' אמות, שהוא כפל אמה אחת. לכך היה ההתפשטות השלם כ"ד אמות, שהוא כפל י"ב.

#**ומאן דאמר**= כ"ח, סבר גם כן שצריך כ"ד נגד ששה צדדין שיש לגשם, שהם ארבעה לכל צד, שהם ד' צדדין והמעלה והמטה, וכל אחד מאלו משוער בד', כמו שהתבאר. ועוד ארבעה כנגד האמצעי, שהוא תוך השש, שהוא בפני עצמו, עד שבין הכל הוא כ"ח. ודבר זה ידוע כי הגשם יש לו התפשטות הרחוקים, שהם ששה, והאמצעי שהוא תוך (-השבעה-) [הששה], עד שיש לכל גשם שבעה גבולים. כנגד זה אמר כאשר מתח את השרביט ומתח אותו לגמרי מתח השרביט על כ"ח, שהם שבעה פעמים ד', כנגד ז' גבולים שיש לכל גשם שיש לו רוחק.

#**ומאן דאמר**= ס' אמה, סבר כי ההתפשטות הוא בכל ד' צדדין והמעלה והמטה, והם ששה ביחד. וכל צד וצד נחשב שיש בו מספר עשרה, שהוא מספר כללי, והוא שייך לשטח, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם בפרק י"ב. והנה התפשטות הששה צדדין הם ששים. ולכך כאשר מתחו לשרביט והשלימו על התפשטות שלם, מתחו על ששים.

#**ומאן דאמר**= על מאתים, מפני כי השרביט בעצמו היה ב', וכל אמה מן השתים מתחו על מאה, שהוא דומה לאחד, כמו שידוע. כי מספר עשרה אינו דומה כמו אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד, לפי שמונין בו מספר אחד מאה, ב' מאות, ג' מאות. אבל מספר של עשרה המנין עשרים שלשים, ואין מונין ב' עשרה, ג' עשרה, כמו שמונין א' מאה, ב' מאות, ג' מאות. לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם. לכך כאשר מתח את השרביט, מתחו על מאתים. כלל הדבר, כי הגשם אשר יש לו שטח, הוא מוגבל בגבולים שלו. וכאשר נעשה נס מן עולם העליון אשר הוא מתפשט, היה מתפשט הגשם לגמרי. וכל אחד מן האמוראים זכר צד אשר הגשם הוא מתפשט ונעשה הנס, עד שהיה מתפשט לגמרי.

#**"ומה בקשתך וגו'"**= (פסוק ג). מה שאמר "עד חצי המלכות", כי לענין הבקשה אי אפשר לבקש יותר מחצי, כי אם מבקש יותר מחצי (-כי-) דבר זה אינו בקשה. [כי] דוקא אם מבקשת עד חצי המלכות, שנשאר עדיין עיקר המלכות אצל המלך כמו מתחלה, והמלך יש כח בידו לתת כמו שירצה. אבל יותר מחצי מלכות, אם יעשה בקשתה ויתן לה יותר\* מחצי המלכות, שוב אינו מלך, כיון שכבר נתן עיקר המלכות לאחר, ואם כן אינו מלך, ואין כח בידו לתת רק אם נשאר עדיין מלך אף אחר המתנה.

#**ובגמרא קאמר**= (מגילה טו:), "עד חצי המלכות", דבר החוצץ במלכות, ומה ניהו, זה בית המקדש. גם כן הם מפרשים כי אין הנתינה רק דבר שאין מגיע אל עיקר המלכות, ובית המקדש הוא עיקר המלכות, וכאשר נתן\* בית המקדש, דבר זה הוא בטול מלכות אחשורוש. שהרי כל הסעודה שעשה אחשורוש לא עשה רק כאשר אמר כי לא יהיו נגאלים ישראל עוד, כי מלכותם מבטל מלכות אחשורוש. ולכך אמר כאן "עד חצי המלכות", ולא דבר שהוא כל המלכות, והוא בית המקדש, כי אם יבנה בית המקדש אם כן ישראל הם במלכותם, ומלכות ישראל מבטל מלכות אחשורוש, שהוא מד' מלכיות שנתן השם יתברך בעולמו.

#**ומה שאמר**= "מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך", רצה לומר אם חסר לך דבר, ובזה שייך לומר "מה לך", כלומר מה חסר לך. "ומה בקשתך" שאתה מבקש, כי הבקשה הוא מפני שהדבר הוא\* טובה לך.

#**"אם על המלך טוב וגו'"**= (פסוק ד). לפי הפשט נראה כי לכך הזמינה אסתר את המן, כי כאשר המלך הוא במשתה, אז הוא טוב לב, ונותן שאלות ובקשות לאחרים. לכך אמרה אסתר במשתה היין (להלן ז, ג) "תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי". ואם לא היה המן בעצמו שם במשתה היין, הרי לא יעשה דבר להמן במשתה כאשר המן אינו שם. ואם יעבור המשתה, לא יעשה לה שאלתה. אבל כאשר הוא בטוב לב, אז יעשה שאלתה ובקשתה מיד. ולכך הזמינה אסתר להמן, כך יראה על פי הפשט.

#**ועוד יש**= לפרש, כי כאשר הוא עמה, אינו מעיז כנגד המלכה כל כך להיות נכנס בריב עמה ולומר כי עמה אינם שוים להניחם. ויחשוב המן כי יותר טוב שיבקש ממנה שהיא תמחול לו על מה שעשה, והוא ירצה לפייס אותה, כמו שעשה באמת (להלן ז, ז). ודבר זה תועלת אליה לכל הפחות לבטל הגזירה. ומכל שכן כאשר היה עם המלכה במשתה היין בטוב הלב ובאהבה, שלא ירצה לדבר דברים שהם כנגדה. ובזה תהיה אסתר מבטלת הגזירה על כל פנים, כך היה נראה לפי הפשט.

#**אבל בגמרא**= אמרו (מגילה טו:), תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזמנה את המן. רבי אלעזר אומר, פחים טמנה ללכדו, שנאמר (תהלים סט, כג) "יהי שלחנם לפניהם לפח". רבי יהושע אומר, מבית אביה למדה, שנאמר (משלי כה, כא-כב) "אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו' וה' ישלם לך", אל תקרי "ישלם", אלא "ישלמנו לך". רבי מאיר אומר, כדי שלא יטול עצה וימרוד. רבי יהודא אומר, שלא יכירו בה שהיא יהודית. רבי נחמיה אומר, כדי שלא יאמרו ישראל אחות לנו בבית המלך, ויסיחו דעתם מן הרחמים. רבי יוסי אומר, כדי שיהא מצוי לה בכל עת. רבי שמעון בן מנסיא אומר, אולי ירגיש המקום ויעשה נס. רבי יהושע בן קרחה אומר, אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא. אמר רבן גמליאל, אחשורוש מלך הפכפך היה. ואמר רבן גמליאל, עדיין צריכין אנו למודעי, דתניא רבי אליעזר המודעי אומר, קנאתו במלך קנאתו בשרים. רבה אמר, "לפני שבר גאון" (משלי טז, יח). אביי ורבא אמרי תרווייהו, "בחומם אשית את משתיהם" (ירמיה נא, לט). אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו, אמר ליה, כמאן חזייה אסתר ועבדה. הכי אמר ליה, ככולהי תנאי וככולהי אמוראי, עד כאן.

#**ופירוש הברייתא**=, כי\* למאן דאמר פחים טמנה לו, פירוש זה כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו. וזה שאמר הכתוב (תהלים סט, כג) "יהי שלחנם לפניהם לפח", כלומר כמו הפח שנלכד בו הצפור הוא נעשה בקלות, וכך יהא שלחנם להם לפח להיות נלכד בקלות. ודבר זה, כי האדם כמו זה, שהוא באכילה ושתיה, דבק בו ההעדר, וכאשר יבא אליו מכשול מה שהוא, מוכן הוא לנפילה. אבל אם אין לו השלמה, מוכן הוא שיושלם. אבל כאשר כבר נשלם, ואינו מוכן להשלמה עוד, אז דבק בו ההעדר. כי האדם בפרט דבק בו ההעדר, כי לא יושלם האדם בתורה ובחכמה עד שאין חסר עוד. אבל באכילה ושתיה, שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם, עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית. וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר. אבל אם האדם הוא בחסרון\*, ואין לו השמחה, אז שייך לומר עליו (משלי יד, כג) "בכל עצב יהא מותר", כלומר כאשר הוא עצב, וזה כאשר הוא בחסרון, אז הוא מוכן לקבל השלמה, ולא השלמה בלבד, אלא אף מותר יש לו.

#**ודבר זה**= גלו חכמים במה שאמרו (סנהדרין צא:), אימתי יצר הרע נתן באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם\*. כי יצר הרע הוא ההעדר אשר דבק בנבראים. וזה נתן באדם כאשר כבר הושלם ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור. וכך אמרו במדרש "וישבו לאכול והנה אורחת ישמעאלים באה" (בראשית לז, כה), לא קלקלו השבטים אלא מתוך אכילה ושתיה. "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות" (במדבר כה, א), אין קללה רק מתוך ישיבה. וכלל הדבר; כי מתוך שהאדם הוא בשלימות גופו, אז דבק בו ההעדר. ולא כן כאשר האדם רואה עצמו בחסרון, שכל חסר מוכן שיושלם, וכיון שהוא מוכן שיושלם, הוא מרוחק מן ההעדר שהוא הפך ההשלמה.

#**ומי שאמר**= "אם רעב שונאך וגו'" (משלי כה, כא-כב), דבר זה חכמה גדולה כאשר היה מקבל המן אכילה מאסתר, מאחר שהוא מקבל מן אסתר הנותנת להמן, והנותן הוא יותר עליון מן אשר מקבל, עד שנחשב המקבל שהוא תחתיו ברשותו, ובזה היתה מנצחת את המן לעלות עליו. וזה שאמר הכתוב (משלי כה, כא-כב) "אם רעב שונאך האכילהו לחם [וגו'] וה' ישלם לך", "אל תקרי 'ישלם לך', רק והוא ישלמנו לך". ודבר זה כמו שאמרנו, כיון שהוא מקבל ממך, ובזה הוא נמסר בידך לגמרי, כאשר התחיל לקבל ממך.

#**ומאן דאמר**= כדי שלא יטול עצה וימרוד. פירוש, אם לא היה המן עמו, כאשר יהיה נודע להמן שאסתר מבקשת להרגו, יתחבר המן אחרים אליו, וימרדו במלך. ולכך הזמינו אותו, והיה עם המלך, ואז יוכל אחשורוש לעשות בו כרצונו.

#**ומי שאמר**= שלא יכירו בה שהיא יהודית. ודבר זה ראוי כמו שפרשנו למעלה (ב, י) כי מה שלא הגידה אסתר עמה (שם), כדי שלא ישלח המן יד בה ובעמה ומולדתה. ולפיכך הזמינה אותו\* למשתה, שלא יכירו בה שהיא יהודית, כמו שהתבאר למעלה עניין זה שהיו יראים שתגדיל\* אסתר אומתה, ותגדל את מרדכי, ותשפיל השרים האחרים, [מן] הדבר זה היתה יראה שיהיו כך חושבים, [ו]לכך ירצו להפיל אותה.

#**ומי שאמר**= שלא יסיחו עצמם מן הרחמים, סבר כי אסתר ידעה בבירור הגמור כי צרה זאת אין לה רפואה כי אם על ידי תפילה. כי ידעה אסתר מה שאמר הכתוב (תהלים קכד, ב) "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם", וידעה כמה גדול כח המן, שאין רפואה לצרה זאת\* כי אם על ידי השם יתברך בעצמו, וכמו שבארנו למעלה דבר זה. ולפיכך אין מועיל לזה אלא התפילה, כי התפילה גובר על כח המן, ודבר זה ידוע בחכמה. ולכך אמרה אסתר שצריך שלא ימעטו מן התשובה, ולא יסמכו על האדם, כי יהיו אומרים שאסתר תשתדל אצל אחשורוש, ולכך יהיו ממעטין מן התשובה והרחמים. ולכך עשתה אסתר בחכמה נפלאה דבר זה.

#**ומי שאמר**= שיהא מצוי לה בכל עת. פירוש כמו שאמרנו למעלה שיהיה המן אצל אחשורוש כאשר אסתר תהיה מבקשת מן המלך על המן להרוג את המן, יהיה זה נעשה מיד כאשר היה\* שם המן. אבל אם לא יהיה שם, באולי יהיה נודע להמן וישתדל בתחבולה להציל עצמו זמן מה, ובתוך זמן הזה יציל עצמו לגמרי.

#**ומי שאמר**= אולי ירגיש המקום ויעשה השם יתברך נס (מגילה טו:). פירוש, כי אסתר היה מכבדת את המן ביותר, ואין ראוי לרשע הגדולה הזאת. ולכך יעשה השם יתברך נס, להשפיל ולאבד את הרשע.

#**ומאן דאמר**= מלך הפכפך היה. פירוש שאם לא הזמינה אותו, רק היתה מבקשת מאתו הצלה על עמה, אף אם הבטיח אותה, שמא יהיה חוזר בו, באשר\* הוא מלך הפכפך. ועוד, דודאי כיון שנתן הטבעת להמן (לעיל ג, י), אי אפשר לעשות דבר אחר שנתן הטבעת להמן, רק אם חזר ולקח הטבעת מן המן. ודבר זה היה צריך עכוב והמתנה, והוא היה מלך הפכפך, ויהיה חוזר בו. לכך הזמינה אותו, שיהיה המן בסעודה, ויעש המלך מיד מעשה בו. והנה הם עשרה טעמים שאמרו התנאים.

#**ושנים שאמרו**= האמוראים; רבה אמר, (משלי טז, יח) "לפני שבר גאון". פירוש, כאשר האדם יש לו גדולה וגאוה\* ביותר, דבר זה הוא לפני שבר. כי הגאוה היתירה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות נטול\* ממנו. וזה שאמרו במסכת סוטה (ה.), כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט. ולכך כתיב "לפני שבר גאון", שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי, קרוב להיות ניטל מן האדם, כמו כל דבר שאין ראוי להיות, ויוצא מן השעור, יש לו הפסד.

#**ומי שאמר**= "בחומם אשית משתיהם" (ירמיה נא, לט), דבר זה נתבאר בפתיחה עיין שם, כאשר האדם נמשך אחר התאוה והנאה הגשמית, מסלק כח עליון אשר יש לאדם. ובודאי המן היה לו כח גדול, ועל ידי אכילה ושתיה הוסר כח זה ממנו, כאשר היה נוטה אל השכרות, כמו שהתבאר למעלה בפתיחה. ומפני כך זמנה אסתר את המן למשתה, ודבר זה חשיבות וגאוה אצל המן, ודבר זה עצמו היה גורם אליו הנפילה.

#**ומפני כי**= נראה דבר זה תמיה גדולה, כי אסתר בא[ה] אל אחשורוש שלא כדת, ולא בקשה רק שיבא עם המן אל המשתה, ועל זה מסרה נפשה. וצריך שיהיה לזה טעמים הרבה, לא טעם אחד, כי טעם אחד לא היה מספיק ולא היה די שתמסור נפשה על זה. ולכך קאמר אליהו שכוונה\* אסתר ככולהו תנאי וכולהו אמוראי (מגילה טו:). רצה לומר, כי אסתר ברוח הקודש עשתה דבר זה, ומאתו יתברך כל טעם שהוא נכון לעשות. ולכך כל הטעמים הם אמת, כי דבר שנאמר ברוח הקודש הוא מן השם יתברך, ובודאי כל טעם שהוא נכון בעצמו היתה אסתר מכוונת אליו. ומצד כל הטעמים ביחד מסרה נפשה על זה, לא בשביל טעם אחד בלבד.

#**"יבא המלך והמן היום וגו'"**=. ולכך קאמר "היום", כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא. והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל\* המן.

#**ולפי הפשט**=\* אמרה "יבא היום", ולא כאשר עבר היום, והוא לילה, רק היום יבא. וזה שלא לעשות שתי הסעודות, עם הסעודה שהיא גם כן למחר\*, ביום אחד, כי אז נראה כאילו היה הכל סעודה אחת. והיא היתה רוצה לעשות שתי סעודות בשני ימים, כמו שיתבאר. ולכך אמרה "היום אל המשתה", כאשר עדיין הוא יום, ואז יבא "אל המשתה אשר עשיתי לו\*".

#**"ויאמר המלך**= מהרו את המן לעשות את דבר אסתר" (פסוק ה). מה שהוצרך\* לומר "לעשות את דבר אסתר", לרמוז בזה כי משום\* אסתר עשה זה, אבל אחשורוש בעצמו בודאי לא היה רוצה ולא היה חפץ בזה כלל, כי אדרבא, דבר זה כנגד המלך לתת כבוד כמו זה להמן, ועם כל זה אמר "מהרו את המן לעשות דבר אסתר". ואמר "מהרו", כי כל זמן שלא נעשה דבר אסתר, היה לו צער, כי לאהבת אסתר היה רוצה שיהיה נעשה רצונה מיד. ואמר כך, שאף אם יהיה להמן דבר שהוא מעכב אותו מלבא, יבא על כל פנים. כי גם אחשורוש עושה רצונה אף כי אחשורוש אין חפץ בזה, רק שיהיה נעשה רצון אסתר.

#**"ויאמר המלך**= לאסתר במשתה היין וגו'" (פסוק ו). כאן אמר "מה שאלתך", ולמעלה (פסוק ג) לא אמר "מה שאלתך", מפני כי עתה בא להוסיף, שאם לא כן, מה חדוש, הרי כבר אמר (שם) "מה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך". רק כי לפי שהיתה היא באה אל המלך שלא כדת, ובזה שייך לומר "מה לך", כלומר מה חסר לך שכל כך את עושה [לבא] לפני המלך, באולי חסר לך דבר, ולכך באת לפני המלך שלא כדת. ובזה שייך לומר "מה לך", כלומר מה חסר לך שכל כך רצונך לבא לפני המלך שלא כדת. "ומה בקשתך", אף על גב שאינו חסר לך דבר, רק דבר שהוא טוב לך את מבקשת. ולגודל הענין שהאדם רוצה שיהיה לו הוא מבקש ומחזיר, אף אם מסכן עצמו על זה, כאשר הוא דבר גדול, אינו מקפיד, ולכך באת לפני המלך שלא כדת. כך פירושו למעלה. וכאן אמר "מה שאלתך", כי בודאי אינה חסרה דבר, כי לא באה עתה\* שלא כדת לפני המלך. ולכך אמר "מה שאלתך", כי דרך האדם לשאול על דבר אחד. "ומה בקשתך", דבר שהוא עניין גדול יותר, כאשר האדם מבקש וחפץ.

#**ויש לפרש**= גם כן כי "מה שאלתך" שייך כאשר האדם אומר 'תנו לי דבר זה', ובזה שייך "שאלתך". אבל "בקשתך" נאמר כאשר אומר 'תעשה לי דבר זה'\*, ואין כאן נתינה. ודבר זה בודאי הוא יותר, כי המעשה הוא יותר נחשב, אבל השאלה כאשר יאמר 'תנו לי דבר זה' בלבד, ואין נחשב זה כל כך, ולכך אמר "מה בקשתך ותעש". ועל זה אמרה אסתר (פסוק ח) "אם על המלך טוב לתת את שאלתי ולעשות בקשתי", הרי שהזכירה נתינה אצל השאלה, ועשיה אצל הבקשה.

#**ולא היה**= צריך לכתוב (פסוק ז) "ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי", שהרי כתיב אחר זה (פסוק ח) "אם מצאתי חן בעיני המלך לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי וגו'". רק כי אם לא אמרה (פסוק ז) "שאלתי ובקשתי" היה משמע מה שאמרה אחר כך (פסוק ח) "אם מצאתי חן בעיני המלך לתת את שאלתי ולעשות בקשתי", היינו שגם זה ש"יבוא המלך והמן אל המשתה למחר" (שם) הוא גם כן שאלתה ובקשתה, אבל אין זה בלבד, רק כי גם זה שאלתה ובקשתה. לכך אמרה כל שאלתי שאני מבקשת עתה וכל בקשתי שהוא עתה הוא זה, ולא יותר כלל, והוא דבר זה "יבוא המלך והמן וגו'". ואם תעשה זה, הרי כבר נעשה שאלתי ובקשתי שאני מבקשת עתה. וכל זה לומר לפניו כי זה דבר גדול נחשב אליה, ולא יאמר המלך כי אין דבר זה עיקר, ולכך יחשוב אף אם אין עושה שאלה זאת שיבוא עם המן אל המשתה, אין נחשב שאין עושה שאלתה, כיון שאין זה עיקר. לכך אמרה כל שאלתי ובקשתי עתה הוא זה בלבד "יבוא המלך והמן וגו'", וזהו השאלה ולא יותר כלל. ואמרה (פסוק ח) "ומחר אעשה כדבר המלך", כלומר כי דבר שאמר המלך (פסוק ו) "מה שאלתך ומה בקשתך", ובודאי היה כוונתו מה שאני רוצה שיתן לי המלך, ודבר זה אעשה למחר לפרש מה שאני רוצה ושואלת שיתן לי, וחפץ שלי\*. אבל עתה אין שאלתי יותר רק דבר זה שאמרתי "יבוא המלך והמן וגו'". ולכך אם יעשה שאלתי ובקשתי וגו' זאת, עשה\* לי כל שאלתי ובקשתי שהיא עתה, "ומחר אעשה כדבר המלך", היינו כמו שהבין המלך שאני רוצה ומבקשת ממנו שיתן לי, דבר זה אעשה למחר לומר מה שאני מבקשת. כך הוא פירוש זה.

#**וכאן כתיב**= (פסוק ז) "ותען אסתר שאלתי ובקשתי", ואילו למעלה (פסוק ד) לא כתיב "ותען", רק "ותאמר אסתר". וזה כי כאן מה שאמר אחשורוש (פסוק ו) "מה שאלתך וינתן לך", ועל זה אמרה אסתר כי שאלתי ובקשתי אינה כמו שאמרת, כי אתה חושב כי שאלתי ובקשתי לתת לי דבר, ועל זה ענתה אסתר כי שאלתי ובקשתי אינו כך, רק שאלתי ובקשתי "אם (-נא-) [מצאתי חן בעיני המלך] וגו'". ומפני כי אסתר באת לומר כי אין השאלה והבקשה כמו שאמר אליה, ועל זה שייך לומר "ותען". ואמרה כי למחר אעשה כדבר המלך לומר שאלתי ובקשתי מה שיתן\* לי. ויש לפרש גם כן כי בשביל זה אמרה אסתר "שאלתי ובקשתי" מיותר, כי לא הוי צריך רק (פסוק ח) "אם על המלך טוב וגו'", רק שאמרה כי "שאלתי ובקשתי" לא כמו שאתה חושב כי "שאלתי ובקשתי" שינתן לי דבר, רק שאלתי "אם על המלך טוב וגו'".

#**ויש שאלה**=, למה לא בקשה אסתר בסעודה הראשונה מה שיש לה לבקש, ולמה איחרה\* עד סעודה שניה. ועוד, כי באולי לא יאמר המלך לה בסעודה הראשונה "מה שאלתך וגו'", והיא תאמר\* שיבא עוד אל המשתה, ושמא לא יאמר כך. ומכל מקום אין זה קשיא כל כך, שאמרה אם לא יאמר לה במשתה היין "מה שאלתך ומה בקשתך", אז תבקש היא מעצמה "יבא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם עוד". אבל מכל מקום קושיא הראשונה במקומה עומדת.

#**ויש לפרש**=, כי (-לכך-) [לכל] הפירושים שנתנו טעם מה שהזמינה אסתר את המן, 'טוב השנים' כאשר עשתה אסתר שתי סעודות 'מן האחד', וכמו שאמר המן (פסוק יב) "וגם למחר אני קרוא לה עם המלך". אם כן שתי סעודות יותר מן אחד, ולכך רצתה להוסיף עוד סעודה.

#**ואפשר לי**= לומר, כי "ביום השלישי" (למעלה פסוק א) עדיין לא היו שלשת ימים, ואסתר רצתה שיהיה אחר שלשה ימים. וביום הג' היתה סעודה זאת, רק שהקדימו סעודה הראשונה והתחילה הסעודה ביום י"ג, והיתה הסעודה מתחלת ביום י"ג ובליל י"ד, וסעודה הב'\* התחילה ביום ט"ו ונכנסה לתוך ליל ט"ז. ולא רצתה אסתר לבקש רק אחר שעברו שלשה ימים, מטעם אשר התבאר למעלה אצל שאין הקב"ה מניח הצדיק בצער יותר משלשה ימים. וכמו שהוא אצל הצרה שהיא שלשה ימים, כך הוא אצל ימי משתה, שהיתה אסתר מוכנת לטמון לו פחים במשתה שעשתה. וכאשר היו שתי סעודות, היה זה בג' ימים, כי הסעודה הראשונה ההתחלה של הסעודה ביום, כמו שפרשנו למעלה על (פסוק ד) "יבוא המלך והמן היום וגו'". והסעודה שהיה ביום שלאחריו היה גם כן ביום ובלילה שאחריו, עד שהיו הסעודות בשלשה ימים. וכמו שהיה נחשב מה שהתחילו התענית מבעוד יום נחשב זה יום אחד בפני עצמו, וכך המן שהיה בשמחה (להלן פסוק ט), נחשב מה שהתחילה הסעודה מבעוד יום נחשב זה ליום אחד, והיה דומה לגמרי צומות היהודים למשתה המן. ולכך לא עשתה אסתר דבר בסעודה הראשונה.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש אסתר תתרנו), "ומחר אעשה כדבר המלך" (פסוק ח), מה ראתה אסתר לומר "ומחר אעשה כדבר המלך". אלא שכל זרעו של עמלק רגיל ליפול למחר, שנאמר (שמות יז, ט) "מחר אנכי נצב על ראש הגבעה", עד כאן. והמדרש הזה בא לפרש הקושיא שאמרנו, מפני מה לא בקשה אסתר מן אחשורוש בסעודה הראשונה. ופירוש זה, 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. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב (עובדיה א, כא) "ועלו מושיעים וגו'". מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק. ולכך כתיב בהפלתו יום "מחר", כי הוא דומה ליום מחר, שיום הראשון הוא יום אחד, ויום שאחריו הוא השני, והוא השניות. וכן עמלק הוא השניות אשר הוא בעולם\*, והשניות הזה הוא מפלתו. ולכך רצתה אסתר להפילו ביום מחר\* דוקא, כי זה הוא הפלת המן. ולכך אמר משה (שמות יז, ט) "מחר אנכי נצב על ראש הגבעה". [ו]אסתר אמרה גם כן "ומחר אעשה כדבר המלך" לשאול על עמה ועל מולדתה מן הצר הצורר, הוא המן, להפילו למחר בפרט, שהוא יום שני. ודברים אלו ברורים.

#**ומה שאמרה**= "ומחר אעשה כדבר המלך", ומה הוא "דבר המלך". דבר זה פירשנו למעלה, כי אחשורוש אמר (פסוק ג) "מה שאלתך ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך", ואסתר השיבה כי אינה מבקשת עתה שינתן לה דבר, רק שיבא עם המן למשתה, "ומחר אעשה כדבר המלך" להגיד שאלתה מה שהיא מבקשת מן המלך. ומפני שהיתה מבקשת על המן, שייך לומר בזה "למחר" כמו שאמרנו.

#**ולמעלה**= (פסוק ד) אמרה "אל המשתה אשר עשיתי לו", לשון יחיד. וכאן אמרה "אל המשתה אשר אעשה להם", לשון רבים. וזה מפני כי למעלה כבר עשתה הסעודה, לכך אמרה "אשר עשיתי לו", כי מתחלה עשיתי סעודה בשבילך, ועתה אני מבקשת (פסוק ד) "יבוא המלך והמן אל המשתה שעשיתי" בשביל המלך כבר, באולי לא ירצה המלך שיהיה עם המן בסעודה. אבל כאן שאמרה "אל המשתה אשר אעשה", והזמינה את המן קודם שעשתה הסעודה, אם כן הסעודה גם כן בשביל המן, שהרי כבר הזמינה אותו, לכך אמרה "אשר אעשה להם". ועוד, כיון שהיה שם המן, אין ראוי לומר "אל המשתה אשר אעשה לו", כאילו אינה עושה דבר בשביל המן, לכך אמרה "להם". ועוד, כי אסתר היה כל כוונתה שטמנה לו פחים, שרצתה אסתר להגביה ולהגדילו שיהיה זה מכשול אליו. ואם בפניו אמרה "אל המשתה אשר אעשה לו" לא היתה אסתר נותן לו גדולה. לכך אמרה "אשר אעשה להם", לתת להמן גדולה.

#**"ויצא המן**= ביום ההוא שמח וטוב וגו'" (פסוק ט). כתב "ביום ההוא", ולא הוצרך לכתוב. רק מפני שבא לומר כי (משלי טז, יח) "לפני שבר גאון". ולכך אמר "ביום ההוא" יצא בשמחה וטוב לבב, וזה היה גורם שלא היה לו אחר כך רק שבר, כי "לפני שבר גאון" מן הטעם אשר התבאר למעלה.

#**"ולא קם ולא זע"**=. פירושו "לא קם" כמו שדרך לקום מפני אדם חשוב. "ולא זע" אף שלא היה רוצה לקום, מפני שגם הוא אדם חשוב, מכל מקום היה לו להיות זע קצת, והוא לו\* דרך כבוד כאשר אינו רוצה לטרוח כל כך להיות קם לגמרי, דרך להיות זע, שאינו כל כך טורח, וגם זה\* לא עשה.

#**אבל המתרגם**= תרגם (כאן) "ולא קם מן קדם אנדרטיה, ולא רתת מיניה", עד כאן. הנה פירש\* "ולא קם" על הצלם שהיה על המן, "ולא זע" על המן עצמו. וזה כי ב' דברים היה להמן שבשבילם יש להשתחוות לו; האחד, מצד הצלם שהיה על המן. השני, מצד המן עצמו. וכנגד אלו שניהם תרגם גם כן למעלה (ג, ב) אצל "לא יכרע ולא ישתחוה"; "ומרדכי לא הוי גחין לאנדרטה, ולא הוי גחין להמן". כי המן היה על מלבושיו אנדרטיה אחד, והוא צלם, ולא הוי גחין ליה. ולא שלא הוי גחין לאנדרטיה, שהוא צלם, דודאי דבר זה נחשב עבודה זרה. אבל כאשר לא היה עליו אנדרטיה משמע שהיה משתחוה לו, כי בודאי מותר להשתחות לאדם, לפי שהוא אדם כמותו, ומאחר שהוא כמותו איך יהיה אלקות בו, כיון שהוא אדם כמותו. ועל זה אמר "ולא ישתחוה" אפילו להמן בלבד, שאין מותר להשתחוות לאדם כמותו רק כאשר אין עושה עצמו אלקות, אבל המן עשה עצמו עבודה זרה (מגילה י:), בודאי אסור.

#**ולפיכך אמר**= במדרש (אסת"ר ז, ח) אמר להם מרדכי, משה רבינו הזהרנו בתורתו "לא תעשה לך פסל ומסיכה\*", וישעיה אמר (ישעיה ב, כד) "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו". הביא ראיה מתחלה שאמר משה "לא תעשה לכם פסל ומסיכה". רק שלא תאמר שמא דוקא פסל ומסיכה הוא, אבל לאדם שהוא אדם כמותו איך יעשה אותו עבודה זרה, הרי הוא אדם כמותו, והוה אמינא כהאי גוונא אין עבודה זרה. ואי כתיב\* (למעלה ג, ב) "לא ישתחוה" בלבד הוי מוקמינן לצלם, ולא לאדם. והשתא דכתיב (שם) "לא יכרע", ובודאי זה אתי לצלם, אם כן "לא ישתחוה" למה לי, אלא אתא לאדם. ואין להקשות דלמא דוקא השתחויה, דהוא פישוט ידים ורגלים, הוא דאסר, אבל כריעה מותר. דזה אינו, חדא, כיון דאדם הוי גם כן עבודה זרה, דינו כצלם\*; כמו דאסר השתחויה אצל צלם, הכי נמי אסור כריעה. ועוד, דהקיש הכתוב\* [ל]אסור בו כריעה. ואין לומר דלמא קרא כמשמעו; חדא לכריעה, וחדא להשתחויה הזה. דאם כן לכתוב דאסור אפילו כריעה, ומכל שכן השתחויה. וכך כאן, דהוי ליה למכתב "לא זע" וכל שכן שלא קם, אלא דחד קרא אתי לאנדרטי, וחד להמן עצמו, (-וכך כאן-) כי המן עשה עצמו עבודה זרה.

#**ומפני כך**= כתיב (למעלה ג, ד) "בְּאומרם אל מרדכי יום ויום", וקרינן "כְּאמרם אל מרדכי יום יום". כי אף שאמרו אל מרדכי יום יום, (-הוא-) עם כל זה לא שמע מרדכי. והוא כמו "ויהי כדברה אל יוסף יום יום" (בראשית לט, י), שגם כן פירושו כאשר דברה אל יוסף יום יום, עם כל זה לא שמע יוסף אליה. אבל "בְּאמרם אל מרדכי יום יום" פירושו כיון שאמרו אל מרדכי יום יום, לכך לא שמע מרדכי אליהם. מפני שבזה שאמרו אליו יום יום שיכרע וישתחוה, אם כן בודאי בשביל שעשאו עבודה זרה, ואם לא כן מה בכך, כיון ששניהם היו אצל המלך אחשורוש, והיו משרתיו, מה בכך אם לא יכרע ולא ישתחוה אחד לשני. אלא שעשאו עבודה זרה, ועל זה היו מקפידין מאוד, לכך אמרו יום יום.

#**ומה שלא**= הסיר מרדכי עצמו מהיות יושב בשער המלך, ולא יבא לידי סכנה. ויש מפרשים, מפני כי היה יושב בשער המלך, שהושיב אותו שם לשמור ולשרת את\* המלך, ואם כן יסלק עצמו ממה שהוא משרת את המלך, ויהיה גם כן מחייב עצמו בנפשו. ואין זה מספיק, מפני כי היה יכול לסלק עצמו משם כאשר ראה את המן בא אליו מרחוק, ולא עשה זה מרדכי. שהיה יכול לומר שהולך לעשות צרכיו, או מה שצריך לו. ועוד במדרש (ילקו"ש אסתר תתרנד), שאמרו עבדי המלך למרדכי "ונאמר ליה". רצה לומר ששאלו את מרדכי אם נאמר ליה להמן, אמר להם 'אמרו לו'. ועתה מה היה צריך לזה למרדכי לומר שיאמרו לו זה. אבל עיקר הטעם כמו שהתבאר למעלה, כי היה רוצה לקדש שמו יתברך, ומצוה היא בודאי קדוש השם כמו זה.

#**ולכך אמר במדרש**= (ילקו"ש אסתר תתרנד) "וכל עבדי המלך וגו'" (למעלה ג, ב), ולמה היו משתחוים לו. יש אומרים, נתן אלהיו בכליו, וכך היה מהרהר; אם ישתחוה לי, נמצא עובד עבודה זרה. ולכך נאמר (שם) "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה". דבר אחר, מרדכי אמר, אין אני יכול להחניף לרשע, שאני סגנון\* של מלך, שנאמר (דברים לג, יב) "ולבנימין ידיד ה' ישכון לבטח ובין כתפיו שכן", ואי אפשר לי להשתחוות לו, דלא ליזל מיניה שכינה השרויה על כתפי, שנאמר "ובין כתפיו שכן", עד כאן.

#**הנה**= לפירוש הראשון מה שלא השתחוה מרדכי להמן, ואמר משום שעשה עצמו עבודה זרה. ומפני כי עדיין קשה שהיה למרדכי לסלק עצמו משער המלך. ועל זה אמר אם\* הייתי מתירא מן הרשע הזה, ומאחר שהשכינה לחלקו\*, כדכתיב (דברים לג, יב) "ובין כתפיו שכן", אם כן היה\* זה חלול השם, שאינו בוטח בו יתברך, והוא ירא מן הרשע. ולכך מרדכי, שהוא מזרע של בנימין, אשר עליו נאמר "ובין כתפיו שכן", היה מקדש את שמו יתברך, אשר הוא עובד לו, שהוא יהיה מציל אותו מן המן הרע זה.

#**וזה אמרם**= במדרש (ילקו"ש אסתר תתרנד), אמרו לו הנה אבותיך השתחוו לו רב השתחויות. אמר להם, בנימין אבי לא השתחוה, במעי אמו היה, עד כאן. ועתה קשה, כי למה לא השיב להם כי אבותיו לא עשו עצמם עבודה זרה, כמו המן שעשה\* עצמו עבודה זרה. אלא בא לומר להם מה שאינו מסלק עצמו מן שער המלך כאשר הוא רואה שהמן יבא אצלו, ועל זה אמר כי עדיין לא\* נולד בנימין, כי בנימין היה השכינה בחלקו, ומאחר שהשכינה בחלקו (-ו-)לכך הוא מיוחד לזה שיהיה מקדש השם במה שאפשר.

#**"וימלא המן**= על מרדכי חימה", ולא הוצרך למכתב "על מרדכי חימה", כי בודאי על מרדכי היה. רק לפי שהיה משמע שלא היה מבקש המן להנקם מן מרדכי, רק שבלבו היה הכעס והחימה, אבל לא מבקש לנקום, לכך כתיב "וימלא המן על מרדכי חימה", ומבקש להנקם ממנו. וכתב זה, שלא תאמר כי המן לא היה מבקש לנקום מן מרדכי, רק כי זרש אשתו ואוהביו נתנו העצה הזאת לו כאשר אמר (להלן פסוק יג) "וכל זה איננו שוה לי וגו'". ודבר זה אינו, כי הוא היה עיקר המעשה, שהיה מבקש להנקם מן מרדכי, רק שהם נתנו העצה אליו איך יוציא הנקמה אל הפעל. כי כל מעשה המגילה שנהפך מחשבתו של המן עליו, ואם לא היה המן מבקש להנקם, רק היה הנקמה על ידי אשתו ואוהביו כמשמעות\* הפסוק, אם כן לא היה מחשבתו נהפך עליו. ולפיכך הוצרך לומר "וימלא המן על מרדכי חימה", שכל מחשבתו על מרדכי היה להנקם מן מרדכי. ולפיכך כתיב (פסוק י) "ויבוא אל ביתו ויבא את אוהביו וגו'", והוי ליה למכתב "ויבא את אוהביו" בלבד. רק שבא לומר כאשר בא אל ביתו, ועדיין הכעס והחימה על מרדכי להנקם ממנו, אף שלא אמרו אוהביו וזרש אשתו מה יעשה במרדכי להנקם ממנו. ואם לא כתב זה, היה משמע שלא הביא אותם רק בשביל שאמר אליהם (פסוק יג) "וכל זה איננו שוה לי כאשר רואה אני את מרדכי יושב בשער המלך", וכך הוא משמעות הפסוק, ולא היה מבקש רק להעביר את מרדכי מן שער המלך, שלא יראה אותו יושב שם ומבטל ממנו שמחתו וטוב לבו. ואם לא היה רואה אותו יושב בשער המלך, אף על גב שלא יעשה לו דבר, אינו מקפיד על זה. אבל מדכתיב "וימלא המן על מרדכי חימה", ורצה לומר שהיה חימה עליו ומבקש להנקם ממנו, וכתיב "ויבוא אל ביתו וגו'", כלומר כי מיד שבא אל ביתו הביא את אוהביו לתת עצה לו איך יוציא מחשבתו אל הפעל להנקם ממנו, [ו]הכל היה מן המן.

#**עוד נראה**= שבא לומר כי אף שראה את מרדכי, והיה המן מלא חימה כאשר ראה את מרדכי יושב, לא היה החימה רק על מרדכי, אבל מה שהיה שמח וטוב לב בשביל הגדולה שהיה לו, בודאי עדיין היה אצלו דבר זה, רק שהיה מלא חימה על מרדכי, אבל השמחה לא הוסר ממנו. ואל תאמר כי כאשר ראה את מרדכי יושב נסתלקה ממנו השמחה וטוב לב שהיה לו, זה אינו. וכל זה מפני שמתוך השמחה נהפך עליו לרעה, ולא תאמר כי כבר נסתלקה השמחה ממנו, רק כי היה לו השמחה, רק שמלא על מרדכי חימה. ומתוך זה בא אל ביתו, "וישלח ויבא את אוהביו וגו'", והכל היה מתוך השמחה וטוב לב שלו.

#**"ויספר להם**= כבוד עושרו וגו'" (פסוק יא). ולא כתיב "ויספר להם עושרו", כי מה ענין העושר אל זה שאמר (פסוק יג) "וכל זה אינו שוה לי וגו'". רק מפני שהיה מספר הכבוד שיש לו מן העושר אינו שוה לו כאשר רואה את מרדכי יושב, באשר מרדכי אין נוהג בו כבוד, ולכך כתיב "ויספר להם כבוד עושרו". ולמעלה כתיב (א, ד) "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", כי אצל הראיה שייך שהראה להם "עושר כבוד מלכותו", ולא שייך "בהראותו כבוד עושרו". ומה שאמר "ואת אשר גדלו המלך ואת אשר נשאו על השרים"; אילו כתיב "אשר גדלו המלך", לא הייתי יודע כמה\* גדלו, לפיכך כתיב "ואשר נשאו על כל השרים". ולא כתיב גם כן\* "אשר נשאו על כל השרים" בלבד, היה משמע כי לכך נשאו על כל השרים כדי להשפיל כל השרים, לכך נשאו עליהם, כי לפעמים מנשא את זה כדי להשפיל את אחר. ולכך כתיב "אשר גדלו", שהיה כוונתו לגדלו.

#**"כבוד עושרו וגו'"**=. כבר התבאר השאלה כיון שהמן לא היה כונתו רק שרצה לדעת איך יעשה נקמה במרדכי היהודי, מה ענין זה לכאן, וכי בשביל שרואה מרדכי יושב בשער המלך לא יהיה נחשב לו כל זה. ופירשנו כי כל אלו הם כבודו, כמו שאמר "כבוד עושרו ורוב בניו ואת אשר גדלו המלך". וכך אמר כי יש לו כבוד גדול, וכל הכבוד הזה אינו נחשב לי כאשר רואה את מרדכי יושב בשער המלך ולא יכרע ולא ישתחוה, ואין נוהג בו כבוד, דבר זה הוא הפך כבודו, והוא בטול אל כבודו, ולכך אמר "וכל זה איננו שוה לי וגו'".

#**ויש לפרש**= כי כך אמר; כי אבות העולם, שהם אברהם יצחק ויעקב, הם יותר חשובים מכל אדם, והשם יתברך ברך אותם בכל. וכל מה שהיו הם מבורכים, אמר המן שיש לו גם כן. ולכך זכר אלו דברים, שאמר נגד האבות. כי כמו שהיה ליצחק העושר, כדכתיב (בראשית כו, יב) "ויזרע יצחק בשנה ההיא ויברכהו ה'", ופירשו ז"ל (ב"ר סד, ז) עד שאמרו זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך. וכנגד זה אמר כי כבוד עשרו גדול מאוד. ומפני כי העושר היה נחשב להמן ביותר מהכל, לכך פתח בזה.

#**ואחר כך**= אמר כי יש לו גם כן כבוד יעקב, וזה שאמר "ורוב בניו". כי יעקב נתברך בבנים, שהיה לו י"ב בנים (בראשית לה, כב), והיה אומר שיש לו רוב בנים יותר. וזהו בודאי ברכת יעקב, שהיה מיוחד לזה מכל האבות, והרי אליו נתן רוב בנים.

#**"ואשר גדלו**= המלך ואשר נשאו", ורצה לומר כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא "אב המון גוים נתתיך" (בראשית יז, ה), וכמו שאמרו "נשיא אלקים אתה בתוכינו" (שם כג, ו). ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא (יהושע יד, טו) "אדם הגדול בענקים" (שמו"ר כח, א). ולכך אמר "ואשר נשאו המלך על השרים". ולכך זכר אלו שלשה דברים, דהיינו עושרו, ורוב בניו, וגדולתו, והם משלש מעלות עליונים כוללים, ובהם היה מתפאר.

#**ואמר**= "אף לא הביאה אסתר וגו'" (פסוק יב), כלומר כי גם יש לו כבוד מלכות כאשר אסתר לא הביאה אחר אל המשתה אשר עשתה עם המלך "כי אם אותי", וזה נראה כי כבוד מלכות ראוי לו.

#**"וכל זה**= אינו שוה לי כאשר אני\* רואה את מרדכי יושב בשער המלך" (פסוק יג), והוא לא יכרע ולא ישתחוה (למעלה ג, ב), ומבטל ממנו מה שיש בו\* אלקות, שהוא על הכל. וזה שאמר למעלה (ג, א) "וישם את כסאו מעל כל השרים", ואמר במדרש (ילקו"ש אסתר תתרנג) שעשה לו בימה למעלה מבימת אחשורוש, וזה שעשה אותו עבודה זרה, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך כאן אמר (פסוק יא) "אשר נשאו על השרים", ולמעלה כתיב (שם ג, א) "מעל כל השרים", ובמלת "כל" רמז שעשה אותו עבודה זרה, וכמו שיתבאר עוד. וכאן שאמר "ואשר נשאו על השרים" לא רמז בו רק שהוא גדול מהם, כי מה שהוא עבודה זרה רמז אחר כך במה שאמר (פסוקים ט, יג) "וכל זה אינו שוה לי כאשר מרדכי יושב בשער המלך, ולא קם ולא זע", ובזה נוטל ממנו מה שיש לו, שהוא אלקות. ולפיכך "וכל זה איננו שוה לי", כאשר כל זה אינו אלקות, אבל מה שיש לו אלקות והוא מבטל דבר זה, נחשב לו ביותר מכל. ועוד יתבאר אחר כך מדברי חכמים מה שאמר "וכל זה איננו שוה לי", והבן זה מאוד.

#**ובגמרא**= (מגילה טו:), "ויספר להם המן את כבוד עושרו וגו'" (פסוק יא), וכמה רוב בניו. רב חסדא אמר, שלשים. עשרה מתו, ועשרה נתלו, ועשרה שמחזירים על\* הפתחים. רבנן אמרי, אותם שמחזירים על הפתחים שבעים היו, שנאמר (ש"א ב, ה) "שְׂבֵעִים בלחם נשכרו", אל תקרי "שְׂבֵעִים", אלא "שִׁבְעִים". ורמי בר חמא אמר, כלהון מאתים ושמונה היו, שנאמר "ורוב בניו". "ורוב" בגימטריא הכי הוי\*, "ורוב" מאתן וארביסר הוי, אמר רב נחמן בר יצחק, "ורב" כתיב.

#**ופירוש זה**=, כי מה שנאמר כאן "ורוב בניו" שהיה לו הרבוי בבנים, הרבוי הזה היו שלשים, כי מספר שלשים הוא הרבוי הגמור. כי כך אמרו (כתובות עה.) "ימים" שנים, "רבים" שלשה, אם כן רבוי הוא בשלשה. רק שאין זה נקרא "רוב", כי כל אדם יש לו גם כן שלשה בנים, והמן שהיה מתגאה ברבוי בנים, אי אפשר שיהיו שלשה. ולכך אמר שהיו שלשים, כי שלשים כמו שלשה, כי עשרה במספר קטן הוא אחד. והיו מתחלקים אלו שלשים לשלשה חלקים, כי כמו שהיה לו מתחילה הרבוי, היה מגיע לו אחר כך ההפך, הוא ההעדר הגמור. וההעדר הזה נחלק לשלשה חלקים; יש העדר שהוא טבעי, כמו המיתה שהוא בטבע. ויש העדר שהוא בלתי טבעי לגמרי, כמו התליה, שהוא על ידי אדם, והעדר הזה הוא בלתי טבעי. ומה שהיו חוזרים על הפתחים, אינו טבעי ואינו בלתי טבעי; כי בשביל שהיה להם העדר הממון היו חוזרים על הפתחים, שאין דבר זה טבעי לגמרי, כי דרך העולם שיש להם פרנסה. ואינו בלתי טבעי לגמרי, כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא דרך חדוש במעשה, אבל העדר זה נעשה גם כן כאשר אינו עושה דבר, ואינו מרויח. ולכך דבר זה אינו בלתי טבעי לגמרי, ואינו טבעי גם כן, רק\* הוא כמו ממוצע בין שניהם. ורצה לומר כי כל מיני העדר היו שולטין בהמן.

#**ועוד יש לפרש**=, כי כאשר יש לאדם בנים, יש להם הכבוד, כדכתיב (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים". וגם נחשב כי ממנו ישוב העולם, כדכתיב (בראשית א, כח) "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה". ועוד נחשבו בניו עושרו, ויותר נחשב זה עושרו מן הכסף והזהב. כנגד זה שהם כבוד אליו, הגיע אליו כי עשרה מהם נתלו, ואין לך בזיון יותר מזה, (דברים כא, כג) "כי קללת אלקים תלוי". וכנגד שהם עשרו, עשרה מהם חוזרים על הפתחים מחמת עניות. וכנגד כי נקרא שממנו ישוב העולם, עשרה מהם מתו ונאבדו מן העולם.

#**אבל רבנן**= סברי כי אין לומר שיהיו עשרה חוזרים על הפתחים, כי אין שקול העוני כמו המיתה, רק כי העוני נחשב כמו שביעית מן המיתה. ולכך כאשר היו לו ע' בנים חוזרים על הפתחים, והעני נחשב כמו שביעית המיתה\*, אם כן יש בשבעים בנים שחוזרים כולם על הפתחים נחשב זה כמו מיתה של עשרה.

#**ודע עוד**= כי שם "המן" מורה על כל אשר היה להמן היה לו בהמון ברבוי, דהיינו שהיה לו המון עושר ורוב גדולתו ורוב בניו. ולא נקראו המון בנים רק כאשר היה לו שלשים בנים, כי אין רבוי בפחות משלשה, כי שלשה נקרא "רבים" (כתובות עה.), אבל מכל מקום ג' אינו המון נחשבים, ולכך צריך שיהיה שלשים, שהוא שלשה פעמים עשרה, וזה נחשב המון. ומכל מקום התחלת מספר שלשים הוא שלשה, והשלשה הם מחולקים. ולכך אלו שלשים, שהתחלתם הוא שלשה כמו שאמרנו, היו מחולקים; עשרה נתלים, עשרה מתים, עשרה חוזרים על הפתחים. וכבר אמרנו כי כך היו אלו שלשים; השליש האחד היה בהם העדר\* בלתי טבעי לגמרי, ושליש השני הוא המיתה, שהוא טבעי לגמרי. והשליש השלישי הוא קצת טבעי וקצת בלתי טבעי, מה שחזרו על הפתחים והיה להם העניות, שהוא העדר הפרנסה.

#**ורבנן אמרי**= שהיו אותם שחוזרים על הפתחים שבעים (מגילה טו:). כי כבר אמרנו שהיה לו הרבוי של בנים, דכתיב (פסוק יא) "ורוב בניו". והרבוי הוא שבעה, וזה תמצא כאשר בא להזכיר הרבוי אמר שבעה, כמו (דברים כח, ז) "בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו", ורצה לומר ברבוי דרכים ינוסו. ואם כן שבעים הם הרבוי, וזה פרשנו בכמה מקומות כי מספר זה בא על הרבוי (ויקרא כו, כח) "ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם". ומכל מקום מפני שהיה הכל להמן בהמון, אין זה נקרא המון. ולכך היה כל אחד מן השבעה - עשרה, לכך היו שבעים. ואותם שנתלו אינם במספר הזה, כי "רב בניו" חסר כתיב, ובא ללמוד כי הרבוי של בנים שלו היו חסירים, דהיינו שהיו חסירים לחם\*. וחזרו על הפתחים רבוי של בנים, שהוא שבעים.

#**ומי שאמר**= שהיו בניו כמנין "רוב", סבר כי הבנים שייך בהם הרבוי ביותר כמו שאמרנו, לכך היו בניו כמנין "ורב", וזה מספר הראוי לרבוי הבנים, כי על הבנים כתיב (בראשית א, כח) "פרו ורבו", וכאשר יש לו בנים כמנין "רבו" זהו שיש לו המון של בנים. והכל מורה על שכל מה שנמצא אצל המן הכל היה המון ורבוי, ומפני שהיה לו הרבוי כל כך, הגיע לו המיתה וההעדר לו ולכל המון שלו, כן יאבדו כל אויבי ה' (עפ"י שופטים ה, לא).

#**"וכל זה**= איננו שוה לי וגו'" (פסוק יג). בגמרא (מגילה טו.), וכי משום דראה מרדכי יושב בשער המלך אמר "וכל זה איננו שוה לי", אין, כדאמר רב חסדא זה בא בפרוזבולי\*, וזה בא בפרוזבוטי. 'בולי' אלו עשירים, שנאמר (ויקרא כו, יט) "ושברתי את גאון עוזכם", ואמר רב יוסף אלו בולי שביהודאי. 'בוטי' אלו עניים, וכן הוא אומר (דברים טו, ח) "והעבט תעביטנו". אמר רב פפא, וקרו ליה עבדא דמזבן בטולמא דנהמא, עד כאן.

#**נראה**= דלאו דוקא שהיתה חקוקים על לבו, רק כי היו כל גנזיו תמיד בלבו, והיה לבו תמיד על עושרו, ולא סר מחשבתו מן האוצרות של כסף, ומלמד לך כי אוהב כסף היה תמיד. וכן אמרו במדרש (ילקו"ש אסתר תתרנד) כיון שראה אחשורוש שהיו עיניו רעות כאשר אמר (למעלה ג, ט) "ועשרת אלפים ככר כסף אשקול על ידי\* עושי המלאכה", אמר (שם פסוק יא) "הכסף נתון לך". ולפיכך אמר "וכל זה איננו שוה לי", היינו שכל האוצרות שהיה לבו עליהם תמיד, ולא סר דעתו מהם כי כל כך חשובים היו בעיניו, מכל מקום אינם חשובים לכלום כאשר רואה מרדכי. ולא הוצרך לכתוב "יושב בשער", כי למה תליה בזה. אבל פירושו שאמר שבשביל שהיה יושב בשער המלך יהיה זה מפלתו של המן, כי ידע כי מרדכי הוא מפלתו\* של המן.

#**וקאמר רב פפא**= משום דקארי ליה עבדא דמזבן בטולמא דנהמא. פירוש שבשביל שהיה נמכר בככר לחם, אשר הלחם הוא חיותו של אדם, אם כן גוף חיותו נמכר לו. ולא כמו שאר עבד שנמכר לאחד בשביל כי הוא צריך לדבר אשר אפשר שיהיה זולתו, אבל זה נמכר בדבר שהוא חיותו, ואי אפשר זולתו, ולכך דבר זה נחשב מכירה לעבד לגמרי. ודבר זה שהיה נמכר למרדכי בטולמא דלחמא, היה זה מפני כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות, וכן המן גם כן היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד, וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר\*. ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו.

#**ובמדרש**=, בשתא דתרתין למלכא אחשורוש מרד עלוי קרתא דשמא הינדיקא, וכנס אוכלוסין סגיאין למכבשה יתה. ושדר יתהון כבהילו עלה, ומני על פולגתיהון ית מרדכי (-ויהב להון דורן-), ומני להמן על פלוגתהון, ויהב להון זוודין וכל צרכיהן בשוה למיזן תלת שנין. אזלו ואעיקו על קרתא דהינדיקא מרדכי וחלותיה ממדינתה, והמן וחלותיה ממערבא. אזיל המן ואפיק לממוניה וכן זוודין דיהב ליה לפרנסא בשתא חדא, ומרדכי היה מצמצם לממוניה ופרנס מן זוודים דיהב ליה מלכא לפרנס פלגות אוכלסון. אמר המן, חבל לי השתא דאילו כן מתעכבין בקרבא לא יהא לן למכלוה. אזל גבי מרדכי ואמר ליה, כולהו זוודין דיהיב ליה מלכא לפרנסת אוכלסהון דאני מתמני עליהון נפקו ואזלו מן יד השתא, לית לן מה למיכל ונימות בכפנא. אמר ליה מרדכי, לא בשוה לפלגות יהב לן מלכא, ית כל דיהב לן השתא אית בידי תרין חלוקין מכל מה דיהב מלכא, ואנת בזבזת חולקך. אמר ליה המן, אי ניחא קמך אוזיף לי ואנא אפרע לך על חד תרין. אמר ליה מרדכי, משום תרין לא אוזיף לך; חדא, דאין אנא יהיב לך מזוני דאוכלסי אינון ממה יתזון. ותוב, לית אנא מוזיף בריבית לך, דאנא מן יעקב ואת מן עשו, ועשו ויעקב אחים היו, ורחמנא אמר לבר עממין תרבי, ולאחיך לא תרבי, ולא הוי אלא לאשתמוטי מן ידוי דהמן. כיון דמטא זמן דסעודתא, אתו אוכלוסא דהמן, אמרו ליה, הב לן וניכול, ולא הוי ליה מה למיתן, בעו למיקטליה. הדר גבי מרדכי ואמר ליה, אוזין להו ואפרע לך על חד עשרה. אמר ליה, לית אנא מוזיף כלל ברוביתא, אי את בעי למיזבין לי גרמך, אנא מפרנס אוכלסי ואוכלסך. אמר ליה המן, לחיי. בעו ניירא למכתב עלוהי שטר זבינתא, ולא אשכחו, אזיל מרדכי וכתב זבונתא בטרקליטי על ארכובותיה. והכין כתיב ומפרש; אנא המן בר המדתא דמזרעיה אגג, שדר יתי מלכא אחשורש בקרבא על קרתא דהינדיקא, וכו'.

#**פירוש המדרש**= מה שאמר כי לא היה לו נייר לכתוב שטר, וכתב השטר על טס של כסף שהיה על ארכבותיו, כי מה שלא היה לו נייר כך נזדמן כדי שיכתוב על ארכבותיו של מרדכי עצמו כי המן נמכר לו, עד שיהיה מרדכי דורך בארכבותיו על במתי המן. ואין בטול לדבר זה, רק הוא מקויים תמיד. ולכך לא היה לו נייר, שהנייר יש לו בטול. ולכך אמר שהיה נכתב על טס של כסף, והוא דבר מקוים. והוא מקושר על מרדכי עצמו, מאחר שמתחייב דבר זה מן מרדכי בעצמו שהמן עבד לו, ולכך היה מקושר עליו לגמרי, כי העבד הוא תחת רגלי האדון, וכל זה מחויב מן מרדכי בעצמו. ולכך אמר שהיה מקושר שטר זה על מרדכי עצמו. וכל המדרש הזה בא לפרש כי מעצמו של מרדכי הוא מוכן שיהיה דורך ברגליו על המן, ולכך אמר כי השטר הזה שנמכר המן למרדכי היה כתוב על שוקו של מרדכי, שהוא דורך עליו, עד שהמן הוא תחת רגליו.

#**ואמר כי**= המן הגיע לזה, מפני כי עבדיו היו רעבתנים, והיו אוכלים את שלהם עד שלא נשאר להם דבר. וזה מפני כי היו עבדיו של המן כמו המן, שהוא אדם חסר, כך היו עבדים שלו חסרים ולא היו שביעים, כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר. ומרדכי ומשרתיו היו לו מדת הצורה השלימה, וכן עבדיו, ולכך היה להם שביעה ושלימות, וכדכתיב (משלי יג, כה) "צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר". כלומר, כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל "בטן רשעים תחסר", כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע. ולכך נמכר המן למרדכי בשביל הלחם.

#**וידוע כי**= החומר שהוא חסר ראוי לו העבדות בפרט, וכדכתיב (בראשית כב, ה) "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור (יבמות סב.). וגלו במדרש על ענין מרדכי והמן, כי היה להמן משפט החומר אשר הוא ראוי שיהיה עבד, וכאשר מגדלין אותו דבר זה הוא עבודה זרה גמורה. ומרדכי היה לו משפט הצורה, לכך קרא מרדכי "איש" (למעלה ב, ה), כמו משה שנקרא "איש" (שמות לב, א, במדבר יב, ג), וידוע כי הצורה נקרא בשם הזה. וכאשר תדקדק בזה יתגלו לך דברים פנימיים, ואין להאריך בזה יותר.

#**"ותאמר לו**= זרש אשתו וכל אוהביו וגו'" (פסוק יד). יש להקשות, מה היה העצה הזאת שאמרה זרש אשתו "יעשו עץ גבוה", ועצה זאת הכל יודעין, ומן הכתוב משמע כי דבר זה היה עצה גדולה ביותר. ועוד, שלא היה להם לומר רק "אמור למלך להמית את מרדכי", [ו]בזה שאמרו "יעשו עץ גבוה", מאי נפקא במיתה זאת או במיתה אחרת. ועוד קשה, למה אמרה "יעשו עץ גבוה חמישים אמה" דוקא מספר הזה. ויש לפרש כי ודאי המן גם כן ידע דבר זה שיכול להמית את מרדכי, רק מפני שאמר למעלה (ג, ו) "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי\* לבדו", אם כן שאלה זאת מן המלך הוא בזיון לו להמן לשלוח יד במרדכי לבדו. וזהו העצה שאמרו זרש ואוהביו; "יעשו עץ גבוה חמשים אמה וגו'", ומעתה אם יהיו שואלים למה נתלה על עץ שהוא גבוה על חמישים אמה, וישיבו כי האיש הזה ראוי שיהיה לו עץ גבוה חמישים אמה, כי מעלתו היה שהוא שר חמישים, ולפי מעלתו וחשיבותו כך יש לו עץ לתלות בו. ולהגיד לבריות כמה חשוב היה זה, ועם כל זה נתלה, אדרבא יהיה חשיבות המן, שהוא מושל לעשות כמו דבר זה להמית אדם כמו זה. כך יש לפרש כי זה היה החכמה והעצה מזרש אשתו ואוהביו.

#**אמנם יש**= לך לדעת בענין זה, כי דבר עמוק הוא זה. כי המן היה חושב כי מעלתו כל כך גדולה עד שעשה עצמו עבודה זרה. וידוע כי אף משה רבינו עליו השלום נאמר עליו (ר"ה כא:) מ"ט שערי בינה נבראים בעולם, וכולם נמסרו למשה, שנאמר (תהלים ח, ו) "ותחסריהו מעט מן האלקים", כי שער חמישים לא נמסר לאדם. כי העולם הזה נברא בז' ימים, וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנו"ן עצמו לא שייך לעולם הזה. והמן שעשה עצמו עבודה זרה, אמר כי יש בו ענין אלקי, ולכך יש לו שייכות לשער החמישים. ולפיכך אמר "יעשו עץ גבוה חמישים", להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן, שמגיע שם המן. וכך אמרו לו יועציו כי כאשר יהיה העץ גבוה חמישים, אז תוכל להיות גובר עליו, כי גדולה שלך הוא משער חמשים, כי יש בך אלקות אשר שייך לו החמשים. ומפני כי עשה עצמו שהוא שייך למספר חמשים, ומי שעשה כנגדו בא לו המיתה משער החמשים, ולכך אמרו "יעשו עץ גבוה חמשים". ומפני כי היה רוצה\* לעלות עד המדריגה החמשים, מה שלא שייך לאדם, לכך דבר זה היה מיתתו, כי אין מגיע לשם האדם, ובשער הזה ההעדר אל האדם, כי אין לו מציאות שם בשער החמישים. ולכך כאשר המן היה מגביה עצמו ועשה עצמו אלקות לומר שהגיע לשם, דבר זה היה העדר שלו ומיתתו, ולפיכך נתלה על עץ גבוה חמשים (להלן ז, י).

#**ובמדרש**= (ילקו"ש אסתר תתרנג) "אחר הדברים האלה גדל המלך את המן" (למעלה ג, א), אמר רבי עקיבא, עד היכן גדלו, עד עץ של חמישים אמה, שנאמר (כאן) "יעשו עץ גבוה חמישים אמה". "מעל כל", עד דתחמניה תלוי על חמשים אמה; כ"ף עשרין, ל' תלתין, הרי חמשין. ופירוש זה, כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלקות, וזהו דכתיב "מעל כל השרים". ודבר זה היה בעצמו גורם לו המיתה והתליה על עץ חמשים אמה. וזה שאמר "עד היכן גדלו המלך\*, עד שיעשו עץ גבוה חמשים אמה", כלומר כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים. וזה שאמר שהגדילו עד יעשה עץ גבוה חמשים אמה. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש אסתר תתרנו), "עץ גבוה חמשים אמה", והיה המן חוזר ומבקש קורה של חמשים אמה, ולא מצא אלא קורה שהיתה בתוך ביתו, לפי שהיה בנו פרשנדתא הגמון בקרדוניא. ונטל נסר אחד מתיבתה של נח, שהיה ארכו של נסר חמשים אמה, שעשה הקב"ה זכרון בעולם שידעו דורות העולם שבא מבול לעולם, שכן כתיב (תהלים קיא, ד) "זכר עשה לנפלאותיו". וכן כשנהפך סדום הניח\* זכרון לעולם, (בראשית יט, כו) "ותבט אשתו מאחריו ותהי נצב מלח", עד עכשיו היא עומדת, שיהיו הדורות נותנים בשבחו של בורא עולם. ועמד דריוש וקלל להמן, ונגע בו קלונו, שכן הוא אומר (עזרא ו, יא) "אינש די יהשנא פתגמא דנה יתנסח אעא מן ביתיה". לכך נאמר "ובבוקר אמור למלך ויתלו את מרדכי", ואחר כך אתה נכנס עם המלך לסעודה, אכול ושתה וערב לך, ורואה\* שונאך צלוב כנגדך, ולבך שמח. ומה ראה לומר לצלבו, אלא אמר הרי שעה שמכל דבר הקב"ה יכול להציל; אברהם מן האש, יצחק מן העקידה, יעקב מן המלאך, ומשה מחרב פרעה, ישראל מן הים, וכן מכל דבר, ומן הצלוב\* אינו יכול להציל, עד כאן.

#**פירוש מדרש זה**= שבא לפרש למה אמר דוקא "יעשו עץ גבוה חמשים אמה". לכך אמר שהעץ הזה נשאר מתיבתו של נח, כי המבול בא לשטף את כל העולם, ונח היה ניצל על ידי התיבה שרחבה\* חמשים אמה. וזה כי העולם מגיע עד מ"ט כמו שהתבאר לעיל, וכל העולם היה נשטף (-בימי-) [במי] המבול (בראשית ז, כא-כג), והיה העולם מקבל הצלה מן שער החמשים, שהוא על העולם. ומפני כך היתה התיבה שהיה על ידה הצלתו של נח חמשים אמה.

#**ואמר מפני**= שהשם יתברך עשה זכר לנפלאותיו וכו'. פירוש, כי השם יתברך כאשר עושה נס ושנוי בריאה בעולם, אף אחר שעבר הנס, סוף סוף מאחר שהיה הנס בעולם, אי אפשר שלא יהיה נשאר רושם בעולם, מאחר שמשם היה הצלת נח. ורצה לומר אף כי אין הנהגת העולם אחר המבול כמו שהיה במבול, שהיה הצלתו של נח משער החמשים, מכל מקום השם יתברך עשה זכר לנפלאותיו, ויש כאן דבר מה מאותו כח עוד בעולם. ולפיכך אמר המן שהוא אדם יחידי פרטי, והוא מקבל כחו ממנו. ובפרט בהרי אררט, ששם היה התיבה של נח (בראשית ח, ד), שהוא הצלתו, והרי אררט הוא קרדניא, שכן תרגם אונקלוס (שם) "הרי אררט" "טוריא קרדניא". ואמר שמצא נסר אחד שהיה מתיבתו של נח, רצה לומר כח מה שהיה בהצלתו של נח. כי האדם שהוא פרטי, כמו המן, מקבל כח זה, והוא דבר מה בלבד. ואמר המן כי הוא מוכן ביותר לקבל כח זה, מפני כי בנו של המן היה הגמון בהררי אררט, שהיה התיבה נחה עליו, ולכך הוא מוכן לקבל זה הכח ביותר. ואמר שבשביל זה יש בו כח אלקות(-ו-), ובו יהיה גובר על מרדכי.

#**וכן בפרק חלק**= אמרו שם (סנהדרין צו.) דסנחריב מצא דפא ממתיבתה דנח, ואמר היינו אלקא דשזבא מטופנא דנח, אמר, אי אזיל האי גברא ומצלח מקריב להו לתרין\* בנוהי קמך, עד כאן. ודבר זה גם כן פירושו שהיה יודע סנחריב כי אינו מצליח רק אם יגיע הצלחתו אל כח עליון לגמרי, וכי אפשר לבטל בענין זה, וזולת זה לא יוכל. ומפני כי המבול והצלת[ו] של נח משער החמשים, ולכך רצה לעבוד לאותו דף, שזה היה הצלתו של נח, כלומר לאותו כח מה שהיה בו הצלתו של נח. ואמר "היינו אלהא רבא דשזבא לנח". והיה העץ נשאר מן התיבה, רצה לומר כי נשאר דבר מה בעולם מן הצלתו של נח. וראיה לזה, כי אחר המבול נשבע שלא להביא עוד מבול (בראשית ח, כא-כב), ודבר זה אינו מצד עולם הזה, שהרי בא מבול לעולם מצד עולם הזה. רק כי נשאר דבר זה משער הנ', ואם היה משם הצלתו של נח, כל שכן שלא יבא\* עוד המבול על העולם.

#**ולכך אמר**= המן כאשר ראה גודל הצלחתו, כי כח שלו מגיע עד שער החמשים, ובשביל כך עשה עצמו עבודה זרה, ולכך אמרו "יעשה עץ גבוה חמשים אמה". ולפיכך כתיב (למעלה ג, א) "וינשאהו מעל כל השרים", שהיה מנשאו אותו עד מספר "כל", שהוא חמשים, ובזה עשה אותו עבודה זרה, כמו שהתבאר למעלה דבר זה.

#**ומה שאמר**= (ילקו"ש אסתר תתרנו) כי כורש קלל את המן במה שאמר (עזרא ו, יא) "ואינש די יהשנא פתגמא דנה יתנסח אעא מן ביתה", רצה לומר שיסולק ממנו כח זה, אשר הוא רוצה לעשות(-ו-) בו דבר. וזה מפני שהוא רוצה לשנות פתגמא, ולבטל בנין בית המקדש, קאמר "יתנסח אעא מן ביתא", שיסלק ממנו כח זה, שרוצה בכח זה לבטל בנין הבית. והבן הדברים האלו מאוד, ואין לפרש יותר כלל, כי הם דברים עמוקים מאוד.

#**ויראה כי**= על זה רמז בשמו נו"ן בסופו של "המן", שרצה להגיע עד שער החמשים, והוא אדם, שמספר "אדם" מ"ה. ונקרא המן בפרט "אדם", כמו שדרשו עליו (מגילה יא.) "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם" (תהלים קכד, ב), ולא מלך, זה המן (רש"י מגילה שם). וראוי שיקרא "אדם" מפני שרצה לעשות עצמו אלוה, והוא אדם, [ו]היה רוצה להגיע עד שער החמשים, וזה הוא "המן", ולכך הגיע לו המיתה לגמרי. ואפילו משה לא הגיע אל שער החמשים, שנאמר (תהלים ח, ו) "ותחסרהו מעט מאלקים" (ר"ה כא:), ודי בזה.

#**ואמר**= מה ראה לצלבו, ולא בשאר מיתות. ועל זה אמר כי מן הצליבה לא יוכל לעזרו. ורצה לומר בזה כי הצליבה מיוחד מן שאר מיתות, כי הצליבה הוא מגיע כביכול אל השם יתברך בעצמו ובכבודו, שנאמר (דברים כא, כג) "קללת אלקים תלוי". ופירשנו זה מאחר שנברא האדם בצלם אלקים (בראשית א, כז), ומשותף בזה האדם אל מי שברא האדם בצלמו. ומאחר שהוא פוגם בכבודו, כי שאר מיתות אין נוגע בצלם אלקים שהרי אינם בגלוי, כמו שהוא התלוי, כי לכך נתלה שיהיו רואין אותו הבריות, ולכך אמר הכתוב כי זה "קללת אלקים", מאחר שהאדם הוא משתתף אל אלקים בצלם, שהרי יש לו צלם אלקים, והוא פוגע בכבוד הצלם כאילו הוא פוגע בעצמו, וכדכתיב "קללת אלקים תלוי", ועוד יתבאר בסמוך ענין זה.

#**ומביא משל**= לאחד שרוצה לאבד את אחד, ובא גבור להצילו. אמר, אם אלחם נגד אותו שאני בא לאבד אותו, הרי הגבור מצילו. אני אלחום נגד הגבור עצמו, ולא יציל את אשר אני בא לאבד אותו. כך אמרו חכמים של המן; כאשר יתלה אותו על העץ, ודבר זה "קללת אלקים", ובזה יהיה לו כח על מרדכי, ולא יציל אותו אלקיו, כאשר התליה הזאת פוגע בכבוד אלקים\*, שנברא האדם בצלם אלקים. ואם יפגע בכבוד עצמו, איך יציל את (-המן-) [מרדכי]. וכד[א]י שיהיה נגלה לגמרי, וכאשר הוא נגלה ביותר הוא יותר "קללת אלקים". ולכך אמר "יעשו עץ גבוה חמשים אמה", כי בזה הוא נגלה ביותר, כך חשבו חכמים. ויש לפרש כי זה עצמו מה שאמר "יעשו עץ גבוה חמשים אמה" שאמר המן, כי מאחר שהוא פוגע בו יתברך. ואסור לדבר מזה עוד.

#**"ויעש העץ"**=. באותה שעה אמר הקוץ לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אני שאין לי מה לתלות, כי אתן את עצמי ויתלה טמא זה, שאני נקרא שמי\* (יחזקאל כח, כד) "קוץ מכאיב", ונאה לתלות קוץ על קוץ, וממנו מצאו ועשאו. וכיון שהביאוהו לפניו, הכינו על פתח ביתו, ומדד עצמו עליו להראות עבדיו היאך יתלה מרדכי עליו. השיבתו בת קול, נאה לך העץ, מתוקן לך העץ מששת ימי בראשית.

#**פירוש**=, כי הקוץ מיוחד לזה, ולמה מיוחד לזה הקוץ, לפי שהקוץ "סילון ממאיר וקוץ מכאיב" (יחזקאל כח, כד). וכבר התבאר אמתת הדברים כי המן הוא קוץ לישראל, והוא הפכם בכל דבר, כמו שנמצא בכתוב ענין מן עמלק וזרע[ו] וכוחו, שהוא סילון ממאיר לישראל, שהם מזרע הקודש, ואין כאן מקום לפרש זה, כי ידוע הוא לנבונים.

#**ומה שאמר**= כי העץ מוכן לך מששת ימי בראשית. דבר זה ידוע למה העץ מוכן לו מששת ימי בראשית, וזה כי התליה על העץ שהוא בזוי לצלם האדם\*, כדכתיב (דברים כא, כג) "לא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלקים תלוי", ופרשו ז"ל (סנהדרין מו:) משל לשני אחים תאומים שהם בעיר אחת, אחד מנהו למלך, ואחד נתפס ללסטים, ותלה אותו. כל הרואה אותו אמר המלך נתלה, עד כאן. לפיכך המן שעשה עצמו אלקות, ובשביל זה צלם האדם שהוא\* צלם אלקים ראוי שיהיה נתלה, שהרי עושה עצמו עבודה זרה שהוא אלקות. ולפיכך ראוי לו התליה מששת ימי בראשית, כי המן יש לו רמז בששת ימי בראשית (בראשית ג, יא) "המן העץ וגו'", כמו שנתבאר למעלה בהקדמה. ולפיכך ראוי להמן התליה מששת ימי בראשית, שאין דבר שהוא בזיון ובטול לצלם אלקים כמו התליה. מפני כי שאר מיתה אין הצלם בגלוי ובבזוי, אבל זה נתלה, וצלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי. ולכך אמרה תורה (דברים כא, כג) "לא תלין נבלתו על העץ", מפני שהוא קללת ובזיון אלקים, כמו שהתבאר. ולפיכך מששת ימי בראשית, שהיה מוכן לעשות עצמו עבודה זרה, ראוי לו התליה. וכן כל עובדי עבודה זרה הם בסקילה (סנהדרין נג.), וכל הנסקלין נתלין (סנהדרין מה:), וזה מפני שיש לבזות צלם אלקים כאשר עובד אלקות זר. רק כי להמן יותר מוכן התליה, מפני שעשה עצמו עבודה זרה.

#**ויש לך**= עוד לדעת, כי התליה הוא בטול האדם לגמרי, כי הוא בטול אף לצלם האדם, שהוא צלם אלקים, והוא המעלה היותר עליונה. ומפני זה חשב המן מפני כי התליה הוא בטול לצלם האדם, שהוא בטול האדם לגמרי, לא כמו כבשן האש, אף שהוא מיתה שהוא בטול האדם, אינו בטול לצלם, לכך אין זה בטול גמור, לכך היה יכול להצילו. אבל בטול הצלם, שהוא בטול גמור אף אל הצלם, אין יכול להצילו, כך חשב המן. ודבר זה נהפך, כי הוא היה ראוי אל זה מששת ימי בראשית כמו שאמרנו. ולעיל פירשנו קצת בענין אחר, ושניהם נכונים, וענין אחד הוא.

#**"ובבוקר אמור**= למלך ויתלו וגו'". מה שאמר "[ובבוקר] אמור אל המלך ויתלו אותו", דבר זה מפני כי כל הענינים שנעשו במגילה הזאת לא היה המשך [זמן] להם. כי כאשר פרשנו גם כן למעלה מה\* שקרא גאולה זאת "אילת השחר" (תהלים כב, א), כמו האילה שהיא קופצת במהירות מכאן לכאן, וכמו השחר שממהר לצאת מן האפילה אל האורה, ולכך קרא הגאולה זאת "אילת השחר". וכמו שהיא הגאולה כך היה הצרה, כי\* בי"ג נכתבו הכתבים (למעלה ג, יב), והיו הרצים יצאו דחופים הן בצרה שתבא על שונאי ישראל (שם פסוק טו), הן בגאולה, שאמר\* (למעלה פסוק ה) "מהרו את המן לעשות את דבר אסתר", "מהר קח את הלבוש ואת הסוס" (להלן ו, י). ועוד כתיב (שם פסוק יד) "ויבהילו להביא את המן", וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה ענין זה. והטעם הוא ענין מופלג, כי דבר זה מורה על ענין שאינו תחת המשך הזמן כלל, רק ממעלה\* שהוא על הזמן, ולכך הוא במהירות היותר. וזאת העצה היא חכמת חכמים. ובזה יתורץ גם כן מה הוא עצה של חכמה שנתנו לו אוהביו. אבל העצה הזאת שיהיה ממהר בזה, לא כמו שאר דברים שהאדם רוצה להשיג מן המלך, ממתין עד שיגיע השעה שהוא ראוי לזה. וכאן אמרו "יעשו עץ גבוה וגו' ובבוקר", בלא המשך זמן יבא אל המלך ויתלו את מרדכי. ואמרו ש"יבא עם המלך אל המשתה", כלומר שיסיר אותו מדעתו לגמרי, כאילו לא היה בעולם. ודבר זה נכון למעשה הזה בפרט.

<> פירוש - לפי פשוטו איירי שלבשה בגדי מלכות, וכמו שפירשו כאן מפרשי המגילה [רש"י ראב"ע ורלב"ג כאן]. וכן בפרקי רבי אליעזר פמ"ט איתא "לבשה אסתר בגדי מלכות, ושלחה וקראה למלך ולהמן לסעודה שעשתה". ועל כך יקשה, מדוע לא נאמר "ותלבש בגדי מלכות". וכן בגמרא [מגילה יד:] אמרו "'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', בגדי מלכות מיבעי ליה".

<> נראה ביארו על פי מה שכתב בנר מצוה [קיח:], וז"ל: "עולם הזה, אף שיש בו הכבוד, אינו רק כבוד מה שיקנה האדם, ואינו כולו כבוד. כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום. אף שהאדם מכסה עצמו במלבושי כבוד, דרבי יוחנן קרי ליה למאני מכבדותי [שבת קיג.], כי הבגדים מכסים גנות הגוף, אין זה רק מלבוש לזמן מה, ויש לאדם הסרה וסלוק מן הכבוד, ונשאר הגוף עצמו ערום שלא בכבוד". הרי בגדים אינם מעניקים לאדם כבוד בעצם, כי הם ניתנים להסרה וסלוק, כי הם חיצוניים לאדם, לכך אין בהם כדי לסלק את הגנות שבעצם. וזהו שכתב כאן "כי גם ההדיוט יכול ללבוש בגדי מלכות". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שתיבות "בגד" ו"מעיל" משמשות גם ל"בגידה" ו"מעילה", כי הואיל והבגד והמעיל הם רק מעטה חיצוני, ואינם מורים על העצם, ולכך יש כאן מקום להטעייה ומעשי מרמה, כאשר החוץ אינו כפנים, ואין תוכו כברו. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פט"ז [שעג.], שיעקב ירש מאדה"ר מעלת הצלם, ואילו עשו ירש מאדה"ר מעלת הלבוש. הרי השקר של עשו משתייך ללבוש.

<> אודות שאסתר "היתה ראויה למלכות לגמרי", כן כתב הגר"י אנגל באוצרות יוסף דרושים, מאמר הלבנה [אות ה], וז"ל: "נודע כי גם אסתר היה עניינה בספירת מלכות שלמעלה, וזהו העניין שזכתה אסתר להיות מלכה, וזה סוד הכתוב 'ותלבש אסתר מלכות'... ועל כן לא נאמר בגדי מלכות, כי אם 'מלכות' לבד, וזה עבור היות הכוונה על המלכות באמת, היא מדת המלכות שלמעלה, שבה ענין אסתר... והנה תבין מזה ממילא כי אסתר גם כן רומזת ללבנה. והנה חכמינו ז"ל רמזו גם לזה במגילה [יג.] רבי נחמיה אומר 'הדסה' שמה, ולמה נקראת 'אסתר' שהיו אומות העולם קורין אותה על שום אסתהר. וברש"י [שם] אסתהר - ירח, יפה כלבנה... הכוונה בזה על דבר פנימי, והוא היות ענין אסתר בספירת מלכות שלמעלה". ובילקו"ש כאן [ח"ב המשך סימן תתרנו] כתב: "'ותלבש אסתר מלכות'. ניערה האפר והפשיטה השק, והלבישה הקב"ה חיל מן החיל של מעלה, וכן הוא אומר [תהלים קמה, יג] 'מלכותך מלכות כל עולמים'". וראה הערה 6.

<> ואם תאמר, הואיל ואסתר היא מלכה בעצם, מדוע לא תחשב למלכה אף ללא בגדי מלכות, אלא אף בבגדים רגילים. אין זה קשיא, כי ללא בגדי מלכות יש בזה הפקעה ממלכות, וכמו שכתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], וז"ל: "כי המלך הוא שראוי אל הכבוד, ויש לו בגדי מלכות" [הובא למעלה פ"א הערה 408, ולהלן פ"ו הערה 153]. ומעין מה שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1073], וז"ל: "באותה שעה שאינה לובשת בגדי מלכות, כאילו אינה מלכה". כי מהות המלכות היא הכבוד [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 166, ופ"א הערות 49, 359, 962, 1074, ופ"ו הערה 153], וכאשר המלך מופיע ללא כבודו, חסרה ממנו מהותו. ואודות ההתאמה בין האדם לבגדיו, כן כתב למעלה [פ"א לאחר ציון 402] לגבי אחשורוש, וז"ל: "כך היה אחשרוש שלבש יקר תפארת, עד שהיה לו תפארת אלקי. כי היה מוכן אחשורש בפרט לכבוד הבגדים, שהבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם. ואחשורש היה מוכן למדה זאת ביותר".

<> למעלה [לאחר ציון 1] שכאשר אסתר לבשה בגדי מלכות בזה היא לבשה מלכות לגמרי.

<> כוונתו היא לספירת המלכות, שנקראת רוח הקודש. ובזוה"ק ח"ג [קסט:] איתא "כתיב 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', אתלבשת בההוא דיוקנא דההוא עלמא, מלכות, דא רוחא דקודשא, דהא מלכות שמיא נשיב רוחא מההוא רוחא דאוירא דההוא עלמא, ואתלבשת ביה אסתר". והגר"י אנגל באוצרות יוסף דרושים, מאמר הלבנה [אות ה], כתב: "ובמגילה 'ותלבש אסתר מלכות', 'בגדי מלכות' מיבעי ליה. אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא מלמד שלבשתה רוח הקודש... והענין כי ספירת מלכות שלמעלה נקראת רוח הקודש כנודע בחכמה. ועל כן לא נאמר 'בגדי מלכות', כי אם מלכות לבד. וזה עבור היות הכוונה על המלכות באמת, היא מדת המלכות שלמעלה". והמהרש"א [מגילה יד:] כתב "'ותלבש אסתר מלכות', בגדי כו', שלבשתה רוח הקדש כו'. מלכות היא האחרונה מעשר ספירות, ממנה רוח הקודש משפיע על האדם הזוכה לכך". ובמגלה עמוקות, ואתחנן, אופן קפו, כתב: "ידוע שאסתר היא סוד השכינה, בסוד 'ותלבש אסתר מלכות', שעל זה אמרו רז"ל מלמד שלבשה רוח הקודש". ושם באופן קצה כתב: "כי סוד אסתר היא מלכות שהיא השכינה, בסוד 'ותלבש אסתר מלכות'". ובתקנת השבין אות י כתב: "וכמו שאמרו על פסוק 'ותלבש אסתר מלכות', שלבשתה רוח הקודש, היינו מדת מלכות הידוע, שהיא רזא דאשת חיל". ובפרי צדיק לר"ח שבט, אות ו, כתב: "מלכות הוא רוח הקודש, כמו שאמרו בגמרא על פסוק 'ותלבש אסתר מלכות'. ובזוהר הקדוש [ח"ג קסט:]... ו'רוח הקודש', כלומר רוח מההוא קודש דלעילא [זוה"ק ח"ג סא.]". וכן כתב בפרי צדיק לחג הפסח, אות מג. וראה להלן פ"ח הערה 252.

<> נראה שכוונתו לבאר כפי מה שכתב המהרש"א [מגילה יד:], וז"ל: "מייתי עליה דכתיב 'ורוח לבשה וגו'', ודאי התם לאו ברוח הקודש איירי, דלא מצינו בו שום נבואה... ולא מייתי ליה הכא אלא דמצינו לשון לבישה לגבי רוח". וכן מדויק מלשונו כאן, שלא הזכיר תיבת "הקודש" לגבי עמשי, ורק כתב "כי הרוח היה מלביש את עמשי, שהיתה שורה עליו הרוח". ועל פי זה תיושב תמיהת המהר"ץ חיות שם, שכתב: "התמיה עצומה, א"כ למה לא נחשב לעיל [מגילה יד.] עמשי בין מ"ח נביאים". ולפי האמור ל"ק, כי אצל עמשי לא היתה רוח הקודש, אלא רוח סתם, ורק מוכח ממנו שניתן לומר על רוח לשון לבישה. אך לפי זה יש להעיר, מדבריו להלן פ"ח [לאחר ציון 250], שכתב: "השכינה הוא לבוש כבוד אליו, וכדכתיב [דהי"א יב, יח] 'ורוח לבשה את עמשי'". ועוד קשה, דמדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק [שופטים ו, לד] "ורוח ה' לבשה את גדעון וגו'", והמלבי"ם שם כתב שאיירי ברוח נבואה. וכן נאמר [דהי"ב כד, כ] "ורוח אלקים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן וגו'", ותרגם יונתן שם "ורוח נבואה מן קדם ה' שרת על זכריה בן יהוידע", ופסוקים אלו עדיפים שהם עוסקים ברוח נבואה, ולא ברוח סתם. ויל"ע בזה.

<> לכך נאמר "ותלבש אסתר מלכות", ולא "ותלבש אסתר רוח הקודש", כי המכוון כאן הוא למדת המלכות, המתבטאת ברוח הקודש.

<> "קנקל" הוא כלי מנוקב, כמו שנאמר [שמות כז, ד] "ועשית לו מכבר מעשה רשת נחשת וגו'", ותרגם יונתן שם "ותעביד ליה קנקל עובד מצרתא". וכן אמרו במשנה [כלים פכ"ב מ"י] "קנקילין שיש בה קבלת כסות", ופירש הרע"ב שם "כלי שמשימין תחתיו אש וגפרית כדי לעשן הבגדים שעליו". והערוך ערך קנקל כתב: "מקום מובדל על ידי מעשה רשת". וכאן הכוונה היא שיש למלך שבע גדרות עם פתחים להגיע אל המלך. וכן בסמוך כתב "שבעה קנקלין, דהיינו שבעה פתחים היה למלך".

<> לפנינו במדרש תהלים מזמור כב איתא "כיון שנכנסה לקנקל הרביעי". אך בילקו"ש תהלים רמז תרפז איתא "כיון שנכנסה לחצי קנקל הד'", וכדבריו כאן. אמנם תחילת המדרש שהביא כאן ["אימתי אמרה אסתר 'אל תרחק ממני'"] נמצאת רק במדרש תהלים, ולא בילקו"ש. וכן המשך המדרש הוא כמדרש תהלים.

<> מנענע זה בזה. וכמו [שו"ע או"ח סימן תרנא סעיף ט] "טורף הלולב ומכסכס העלין בכל ניענוע".

<> במדרש תהלים ובילקו"ש שם אמרו "חבל על דאבדין". אך המנות הלוי [קמו:] הביא את המדרש תהלים "חבל על דמובדין", וכמהר"ל.

<> השומרים הראשונים הנמצאים ליד הקנקלים הראשונים.

<> "באותה שעה אמרה אסתר 'אל תרחק ממני כי צרה קרובה'" [המשך לשון המדרש תהלים וילקו"ש שם].

<> מנחות לג: "שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים, ועבדיו משמרין אותו מבחוץ. מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ".

<> שאסר על כל איש ואשה לבא אל חצר הפנימית ללא קריאה ממנו [למעלה ד, יא].

<> נמצא ששואל שתי שאלות; (א) "מה עלה על דעת אסתר שתבא לפני המלך". (ב) "איך נעשה דבר זה שהניחו השומרים אותה לכנוס". שאלה ראשונה היא על אסתר, ושאלה שניה היא על השומרים.

<> בלבד.

<> ואם תאמר, א"כ השומרים החיצוניים היו צריכים לשאול את עצמם לשם מה הם יושבים שם, הרי אין הם עושים כלום; כי כל עוד שאיש לא נכנס, אינם עושים דבר. ומרגע שמישהו נכנס, מוטל על השומרים האצמעיים למחות בו, ולא עליהם. וצריך לומר, שאין זה מחובת השומר לשאול את עצמו מדוע המלך מינה אותו לא לעשות כלום. אכן בסמוך יבאר מה חשב אחשורוש שהושיב שם שומרים, אך כאמור זו שאלה על המלך, ולא על השומרים עצמם.

<> בא לבאר שאם השומרים אינם עושים דבר, מדוע אחשורוש הושיב אותם שם.

<> אם אין שבעת השומרים יחידה אחת.

<> ולכאורה לפי זה אף הראשונים היו יכולים להחזירה ולעכבה, אע"פ שכבר עברה את רשותם, כיון שכולם שומרים יחד על המלך.

<> אמרו בגמרא [ב"ק י.] "מסר שורו לחמשה בני אדם, ופשע בו אחד מהן, והזיק, חייב. היכי דמי, אילימא דבלאו איהו לא הוה מינטר, פשיטא, דאיהו קעביד. אלא דבלאו איהו נמי מינטר, מאי קעביד". ונחלקו רש"י ותוספות שם [ב"ק י:] בביאור "מאי קעביד", שרש"י ביאר "ואינו חייב כלום". והתוספות ביארו "מאי קעביד טפי מאחריני, וישלם כל אחד חלקו". הרי שרש"י סובר שכל השומרים הם ביחד, ולכך הואיל ומינטר בלעדיו, לכך הוא יכול להסתלק מחיובו, ופטור. אך תוספות סוברים שכל שומר אחראי על חלקו, ולכך לעולם ישלם את חלקו, ואינו יכול להסתלק מחיובו. ובמחנה אפרים הלכות שמירה פכ"ז נסתפק במפקיד אצל שני שומרים, האם כל אחד הוא שומר על הכל, או כל אחד שומר על חצי הדבר, וביאר לפי זה את המחלוקת הנ"ל של רש"י ותוספות. נמצא שאחשורוש הסובר שכל השומרים הם ביחד, דעתו מתבארת לפי רש"י. ואילו השומרים הסוברים שכל אחד אחראי על חלקו, דעתם מתבארת לפי תוספות. אמנם השומרים אמרו את סברתם "רק מפני שאסתר היא מלכה" [לשונו כאן], אך לולא כן גם הם היו מסכימים לדעת אחשורוש שכל השבעה הם שומרים ביחד.

<> כן הקשה היוסף לקח כאן בשאלתו הראשונה, וז"ל: "יש להתעורר... אומרו 'ויהי כראות המלך את אסתר עומדת בחצר', שאחרי שכבר נאמר שהיה מקום עמידתה בחצר, לא היה צריך לומר רק 'ויהי כראות המלך את אסתר', ואני יודע שראה אותה עומדת בחצר".

<> עוד אודות שאסתר רוצה להראות לאחשורוש שיש עליה אימת מלכותו, כן ביאר למעלה [ד, טז (לאחר ציון 436)], וז"ל: "לא היה כוונתה של אסתר שיצומו [נערותיה], 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".

<> כן כתב כאן המנות הלוי [קנ.], וז"ל: "כי נשאה חן בעיניו על שראה שעמדה ונתעכבה בחצר, כשואלת רשות, כאילו היתה אחת משפחותיה. ושורת הדין שלא יהיה דת זו למלכה, אחרי שהיא כגופו... ומזה ראוי שתשא חן לפניו ועיניו רואות תכלית השמעותה אליו עד שפחדה וזחלה מעבור דתו, ולכך 'ויושט המלך לאסתר וגו'". והביא את המדרש [אסת"ר ט, א], שאמרו שם "ויקם המלך בבהלה מכסאו, וירץ אל אסתר ויחבקה וינשקה, וישלך זרועו על צוארה, ויאמר לה המלך, אסתר המלכה למה תפחדי. כי הדת זאת אשר סדרנו, איננה מוטלת עליך, באשר את רעיתי וחברתי. ויאמר לה, מדוע כאשר ראיתיך לא תדברי אלי. ותאמר אסתר, אדני המלך כאשר ראיתיך נבהלה נפשי מפני כבודך". וכן פירש המלבי"ם כאן. @**ומה שכתב**^ כאן "עמדה וממתנת עד &**שתגיע**^ לה המלך השרביט. ולכך לא נכנסה, ולכך &**הושיט**^ לה השרביט", יתבאר בסמוך.

<> עומד על ההבדל בין "ותשא חן" [למעלה ב, יז], לבין "נשאה חן" [פסוקנו], דמדוע למעלה נאמר לשון עתיד [ומתהפך על ידי וי"ו ההיפוך], וכאן נאמר לשון עבר. ובהמשך יבאר מדוע לא נאמר כאן "חן וחסד", אלא רק "חן". וכן העיר היוסף לקח בשאלתו השניה על פסוקנו, וז"ל: "שנית, אומרו 'נשאה חן בעיניו', ולא נאמר 'ותשא חן בעיניו', כמו שנאמר קודם, בלקיחתה".

<> שאלתו השלישית של היוסף לקח על פסוקנו, וז"ל: "ועוד, מה הוצרך פה לומר שנית נשיאות החן, כיון שכבר נאמר".

<> זהו פסוק אחר שלא הזכיר עד כה. כי למעלה נאמרו שני פסוקים אודות החן של אסתר; (א) "ובהגיע תור אסתר וגו' ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה" [למעלה ב, טו]. (ב) "ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות וגו'" [שם פסוק יז]. למעלה הקשה מהפסוק השני, וכאן מקשה מהפסוק הראשון. אך הכוונה שוה, שבשני הפסוקים הללו נאמר לשון עתיד עם וי"ו ההיפוך ["ותהי אסתר נושאת חן", "ותשא חן וחסד לפניו"], ואילו כאן נאמר לשון עבר "נשאה".

<> כי לשון עבר ["נשאה"] מורה על דבר שהיה ואיננו יותר, אך לשון "ותשא חן" או "ותהי נושאת חן" מורה על עבר שנמשך גם לעתיד. וכן כתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 6], וז"ל: "דע, כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב 'יהי זה', הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה זמן. אבל 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר; כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן... 'ויהי' היא מורה על הויה בלתי נשלמת, והיא המשך זמן". כי זהו ההבדל בין לשון עבר רגיל, ללשון עבר שנעשה על ידי וי"ו ההיפוך, וכמבואר במלבי"ם פרשת תזריע סימן וא"ו; עבר פשוט הוא עבר מוקדם, ללא שום שייכות לעתיד. אך עתיד שהתהפך לעבר מציין את ההמשכיות מן העבר אל העתיד, לאמור שהוא דבר שהתחיל בעבר ועדיין לא נגמר. וכן כתב בספר הבחור [לרבי אליהו בחור], מאמר הראשון, עיקר הרביעי, אות יב, וכלשונו: "הוי"ו המהפכת העתיד לעבר, היא מהפכתו לעבר בלתי נשלם על הרוב, 'ויאמר', 'וידבר', שהם מבוארים כמו 'היה אומר', 'היה מדבר'" [הובא למעלה בפתיחה הערה 12].

<> כן אמרו בגמרא [מגילה טו:], "אמר רבי יוחנן, שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה &**באותה שעה**^, אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט". ולשון "באותה שעה" מורה על שנתחדשה כאן נשיאות חן בנוסף למה שהיה בעבר. וראה להלן ציון 65.

<> מקשה מדוע היה צורך בנשיאת חן מיוחדת כדי שהמלך יושיט לאסתר את שרביט הזהב, הרי בלא"ה כבר אסתר מצאה חן בעיני המלך במה שהמתינה בחצר ולא נכנסה מיד, ובזה הראתה את אימת המלכות שיש עליה כלפי המלך, וכפי שביאר למעלה, ותרתי למה לי.

<> ונתן לה רשות להכנס. וסברה מעין זו [ששלב ראשון הוא סילוק הרע (הקצף והעונש), ושלב שני הוא עשיית הטוב (נתינת רשות להכנס)] כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 313], וז"ל: "כאשר השם יתברך מעלה את ישראל מן חשך הגלות אל אור הגאולה, נקרא זה שקופץ כאילה, ומוציא ישראל מן חשך הגלות אל הגאולה. כי מתחלה היו בצרה, ודי היה שיוציא אותם מן הצרה, אבל יצאו מן הצרה שהיו רוצים שונאיהם למשול בהם, והם משלו בשונאיהם". ובגו"א שמות פ"ב אות כט כתב: "וזה כי הגזירה על הבנים לשחוט היא קרובה לכנוס לפני הקב"ה, אכזריות הזה להרוג את בניהם לשפוך דמים... אבל הגזירה הזאת לשחיטת בניהם אין זה סבה להיות נגאלים, רק שיהיו ניצולים מן המיתה". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ד [רמב:], ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז.]. וראה למעלה בפתיחה הערה 314, ופ"ב הערה 85.

<> אודות שמציאת חן היא תיכף ומיד בשעת הראיה, כן נאמר למעלה [אסתר ב, טו] "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה", הרי תיכף בשעת הראיה נמצא החן. וכן נאמר [בראשית יח, ג] "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך", וזה היה מיד בעת המפגש הראשוני ביניהם. וכן נאמר [רות ב, ב] "ותאמר רות המואביה אל נעמי אלכה נא השדה ואלקטה בשבלים אחר אשר אמצא חן בעיניו וגו'". ובהרבה מאוד מקומות נאמר שה"חן" חל על עיני הרואה ["חן בעיניך" (בראשית יח, ג, שם יט, יט, שם ל, כז, שם לב, ו, שם לג, י, שם מז, כט, ועוד), "חן בעיני" (בראשית ו, ח, שם לג, ח, טו, שם מז, כה, שמות ג, כא, ועוד)], וזה מורה שהחן חל בשעת הראיה.

<> ואין זה בראיה בעלמא. ואודות ש"חסודה" היא במעשים, הרי תמיד אומרים [סוכה נא.] "חסידים ואנשי מעשה", ואף על הקב"ה נאמר [תהלים קמה, יז] "וחסיד בכל מעשיו". ולמעלה [בפתיחה (הערה 175)] נתבאר שנשיאת חסד בעיני הרואה היא גופא משתלשלת ממעשי החסד של הנראה, וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.], וז"ל: "דבר זה מבואר ליודעים איך בעל גמילות חסדים ראוי לו הכילה [ב"ק יז.], שהוא חשיבות של נוי, כאשר תבין לשון חסידות, כמו שאמרו [כתובות יז.] 'כלה נאה וחסודה'. וכן גבי אסתר כתיב 'ותשא חן וחסד לפניו'". אמנם רש"י [כתובות יז.] כתב: "חסודה - חוט של חסד משוך עליה". והשיטמ"ק שם כתב "כל הכלות משבחין אותן כן 'כלה נאה וחסודה', כלומר בעלת חן, וחוט של חסד משוך עליה. ממהדורא קמא של רש"י ז"ל כך מצאתי". ומכך לכאורה משמע שאין זה במעשים, אלא כראיה של חן.

<> צרף לכאן שתיבות "חן" ו"חנם" הן מאותו שורש [חנן], וכמבואר ברד"ק ספר השרשים, שורש חנן, וז"ל: "כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו 'חן'". וכן הוא בגו"א דברים פ"ג אות ח. ושמעתי ממרן בעל הפחד יצחק זצ"ל כי הטעם הוא שכל מציאת חן אינה קשורה לסבה מסויימת, אלא היא בחנם. וזה מורה באצבע שמציאת חן היא בשעת הראיה, ואינה נובעת ממעשים טובים, שאם כן היא לא היתה בחנם.

<> כן הקשה גם היוסף לקח, וז"ל: "אומרו 'ויושט המלך שרביט הזהב אשר בידו', וזה מחלקי המותר, כיון שאמר שהושיט השרביט, אני יודע שהיה בידו".

<> פירוש - כאשר השרביט מגיע לאדם, הוא מחיה את האדם. ובא לומר שמה שנאמר "אשר בידו" אינו בא לציין עובדה גרידא שהשרביט היה מונח ביד המלך, ומעשה שהיה כך היה. אלא זה בא להורות על כח המלכות, שהואיל והשרביט הוא ביד המלך, לכך יש בו להחיות את מי שנגזרה עליו מיתה, וכמו שמבאר.

<> ופירש רש"י שם "לא יסור שבט מיהודה - מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל שרודים את העם בשבט, שממונים על פי המלכות". הרי שמדובר בשבט של מלכות, ומשוה כאן בין "שרביט" ל"שבט". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשט.], וז"ל: "המלך מיוחד בלבד בממשלה על העם, ולכך אמר [סנהדרין כב.] 'אין משתמשין בשרביטו'. כי השרביט הוא המטה, בו מושל על הכל, והוא 'שבט מושלים' [ישעיה יד, ה]. ולכך אין משתמשין בשרביטו של מלך, שאם היה אחד משתמש בשרביטו של מלך, היה משתתף עם המלך בענין הממשלה". ואודות השויון בין שבט לשרביט, ראה רש"י דברי הימים [א, יח, ה] שכתב: "ויבא ארם דרמשק - כתיב 'דמשק', ודרך הפסוק לדבר כן [להוסיף אות רי"ש], כמו מן 'שבט' 'שרביט'". ובאבן עזרא נוסח א [למעלה ד, יא] כתב: "שרביט - הטעם 'בשבט', ויש אומרים שהרי"ש נוסף כרי"ש 'שרשרת'". ואמרו חכמים [מדרש תהילים מזמור כב] על שרביטו של אחשורוש "מה אם שרביטו של בשר ודם הוי חיים לאומה שלמה, לכשיבוא שבטו של הקב"ה, דכתיב [מיכה ז, יד] 'רעה עמך בשבטך', על אחת כמה וכמה". הרי השוו שרביט לשבט.

<> בבחינת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" [כתובות טז.], והואיל וחייב מיתה מחמת שעבר חוק המלך, לכך בידי המלך להנטותו לתחיה. וכן עניינו של מלך הוא לקיים ולהחיות, וכמו שכתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 532], וז"ל: "כי המלך הוא להעמיד הכל, לכך אין למלך לכלותם... כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון. מה שאין כן באדם, כי האדם אדרבה, רוצה לכלות האחר", וראה שם הערה 537.

<> בא ליישב את שאלת המנות הלוי [קנא.], שהקשה בזה"ל: "יש לדקדק, מפני מה נגעה אסתר בראש השרביט. ולמעלה [ד, יא] לא התנה רק 'לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וחיה', ואילו 'ויגע בו' לא כתיב". וראה להלן הערה 66.

<> כפי שמצינו כלפי הקב"ה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו בביאור דברי רש"י שם [בראשית ל, ג] שאברהם אבינו התפלל בעד שרה שתלד בן, וז"ל: "אף על גב דלא מצינו בקרא שהיה אברהם מתפלל על שרה, בודאי היה מתפלל עליה, שאם לא כן למה הבטיחו על זה, בודאי תפלת אברהם גרם זה. כי מי שאינו מתפלל על טובה, אינו נותן לו, והשם יתברך אמר [בראשית יז, יט] 'אבל שרה אשתך תלד', הבטיחו שתלד, ואם לא היה מתפלל וחפץ מאוד, למה הבטיחו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה:] כתב: "אם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא [הקב"ה] יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 138]. והרמב"ן שמות ד, י, כתב אודות כבדות פיו של משה רבינו, וז"ל: "והנה משה מרוב חפצו שלא ילך [לפרעה], לא התפלל לפניו יתברך שיסיר כבדות פיו... והקב"ה, כיון שלא התפלל בכך, לא רצה לרפאותו". וכן רמז לכך בגו"א דברים פ"ג תחילת אות יב. וכן נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י שם "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו". וכתב שם בגו"א אות יג, וז"ל: "כלומר, שאם לא התפלל עליהן, מכל שכן שלא היה נותן המטר, שהרי האדם מכיר בטובתן, ואפילו הכי לא התפלל עליהן, אם כן הוא כפוי טובה, והוא יותר גרוע מן מי שלא מכיר בטובת המטר". הרי מי שאינו מתפלל על הדבר החסר לו, הרי הוא בגדר כפוי טובה, ובודאי שלא תינתן לו משאלתו. וראה להלן פ"ט הערה 188.

<> טעם שני מדוע נאמר "אשר בידו". ועד כה ביאר שזה מורה על כח המלכות להחיות הנידון למיתה, ומעתה יבאר שזה מורה על התפשטות כח המלך.

<> לשונו בדרוש על התורה [מט:]: "לשון 'שבט' הוא מה שיש ביד מי כח מוכן למשול בזולתו, שההכנה שבכח נקראת 'שבט', ולא הממשלה בפעל... ומכת השבט היא לפי כח האדם שבידו השבט; שאם הוא בעל כח, מכה ביותר ומושל על הכל. ואם הוא אדם חלוש, אין לו כח להכות כלל, ולפעמים אף להרים ידו לא יוכל. ואף על פי כן השבט בידו להכנה אל ממשלה". ויש להבין מדוע הוסיף את המלים "ובשרביט נראה כחו של המלך &**לפי שמכה בו**^" רק לפי פירושו השני, ולא גם לפי פירושו הראשון. ומאידך גיסא, למעלה הוכיח כן מהפסוק [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה", דבר שלא הזכיר כאן. ונראה, כי בפירושו הראשון כתב "כי השרביט הוא כח מלכות", ואילו כאן כתב "ובשרביט נראה כחו של מלך". הרי שלמעלה דיבר על כח המלכות, ואילו כאן מדבר על כחו של המלך בעצמו, שהרי בסמוך ישוה זאת לידו של אדם. לכך למעלה הביא את הפסוק "לא יסור שבט מיהודה", העוסק במלכות ולא במלך, ואילו כאן הוסיף את המלים "לפי שמכה בו", העוסקות במלך ולא במלכות.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:]: "כי לשון 'יד' הוא כח, וכדכתיב במצרים [שמות ז, ה] 'וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי על מצרים'". ורש"י [יחזקאל א, ג] כתב: "יד ה' - כל לשון 'יד' האמורה בספר זה [יחזקאל] ובכל לשון נבואה אינה אלא לשון תוקף, שהנבואה תוקפת על כרחו כאדם משתגע". וראה דר"ח פ"ד מט"ז [שלג:], ושם הערה 1448. וכן כתב רש"י [שמות יד, לא] "היד הגדולה - את הגבורה הגדולה שעשתה ידו של הקב"ה". ובגו"א שם אות לז כתב: "דמצינו בהרבה לשונות לשון 'יד' משמש לשון גבורה". ורש"י [נדה ב.] כתב: "על יד - על כח, מפקידה לפקידה הוא בא וממעטו... וכן הרבה". ויד שמאל נקראת "'יד כהה'... בלא כח" [רש"י מנחות לז.], וזה מורה ש"יד" סתם הוא עם כח. והשו"ע או"ח סימן כז סעיף ו כתב: "שיניח תפילין ביד שתש כח, דבעינן יד כהה".

<> כי היד עצמה מורה על התפשטות האדם מעבר לעצמו, והשרביט שביד מתפשטת אף מעבר להתפשטות היד. ואודות שהיד מורה על התפשטות האדם, כן כתב למעלה פ"ב לאחר ציון 192, וז"ל: "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". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ:] כתב: "כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ" [הובא למעלה פ"ב הערות 195, 196].

<> פירוש - כל התפשטות היא יציאה מעבר לגבול, וכאן שהתפשטות השרביט מורה על כחו הגדול של המלך להעניק חיים, איירי בהענקת חיים למי שאין לו חיים מצד עצמו, וזו היא התפשטות מעבר לגבול של חיים. ואודות שהתפשטות היא יציאה ממקום מוגבל ומותחם, כן כתב בנתיב העבודה פ"ו בביאור מאמרם [ברכות י:] "המתפלל צריך שיכוין את רגליו ["זו אצל זו" (רש"י שם)], שנאמר [יחזקאל א, ז] 'ורגליהם רגל ישרה'", וז"ל: "כבר התבאר כי העבודה הזאת שהאדם הוא העלול מקבל מן העלה, והעלול הוא נכנס לגמרי תחת רשות העלה. ועל זה אמר שצריך שיכוין האדם רגליו, כי הרגלים הם התפשטות עצמו, אשר התפשט את עצמו כאילו הוא יוצא מן העלה, כאשר יש לו התפשטות מה. כי מצד שהוא עלול, אין לו התפשטות עצמו כלל לחוץ, וחלוק הרגלים הוא התפשטות במה, וזה הסרה מן העלה... כאשר האדם עומד בתפלה דווקא ראוי לו שלא יהא התפשטות אל האדם עצמו, ובזה האדם נמשך אחר העלה לגמרי, עד שנכנס תחת רשות העלה בתפלתו". ולהלן [לאחר ציון 101] כתב: "כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר".

<> שאמרו בגמרא [מגילה טו:] "שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה, אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט", ומתיחת השרביט מורה על התפשטות כח המלך, וכמו שיבאר בסמוך [לאחר ציון 61].

<> "שלא יראה אותה" [המשך לשון הילקו"ש שם]. וראה להלן ציון 88.

<> זהו המשך המדרש שם.

<> לפי קושיתו גם לא היה צריך לומר "נשאה חן בעיניו", אלא רק לומר סיפא דקרא "ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט", ולדלג לגמרי על רישא דקרא ["ויהי כראות המלך את אסתר המלכה עומדת בחצר נשאה חן בעיניו"]. וראה להלן ציון 63.

<> כוונתו לסוף הפתיחה [לאחר ציון 339], שכתב שם: "'ויהי בימי אחשורוש' [למעלה א, א]. אמר רב, 'ווי והי', נתקיים מה שכתוב בתורה [דברים כח, סח] 'והתמכרתם שם לאויביך' [מגילה יא.]... פירוש צרה תוך צרה היה בימי המן; כי לא די היה במה שהיו עבדים תחת ידיהם, אבל בזה לא די, רק שנתנו אותם להרוג ולאבד בימי המן, וזהו 'ווי ונהי', שזהו צרה תוך צרה. שכך יש לדרוש לשון 'ויהי', לשון 'ווי והי". וכן ביאר כאן המנות הלוי [קנ:] בשם גליוני הרב רבי יוסף אשכנזי. וראה להלן הערה 220 שכינה את ההקדמה בשם "פתיחה".

<> "נגדו" - נגד רצונו, "כי אחשורוש היה רוצה לסלק פניו מן אסתר" [לשונו כאן].

<> פירוש - "סנוורים" מורים על עוורון מסוים בראיה, וכמו שנאמר [בראשית יט, יא] "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים מקטן ועד גדול וילאו למצוא הפתח", ופירש רש"י "בסנורים - מכת עורון". וכן כתב רש"י [מ"ב ו, יח] "סנורים - חולי של שממון, רואה ואינו יודע מה הוא רואה". ואין לך עוורון יותר גדול מאשר מי שאינו רוצה לראות, שכלפי אותו דבר הוא כעיור באפילה. וכן הראב"ע [בראשית יט, יא] כתב: "בסנורים - פירושו מחשך העין והלב". והמסילת ישרים פ"ב כתב: "חסרון השמירה מפני העורון הטבעי או מפני העורון הרצוני, דהיינו סתימת העינים בבחירה וחפץ, אחד הוא".

<> פירוש - כאשר אחשורוש נוכח לדעת שלמרות סירובו הראשוני לראות את אסתר בכל זאת עיניו אורו כאשר ראה אותה, הבין מכך את חשיבותה של אסתר, ובשביל כך היא נשאה חן בעיניו במיוחד. ובסמוך [לפני ציון 60] כתב "כי השם יתברך עשה זאת בעל כרחו של אחשורוש, והאיר עיניו", הרי שתלה הארת עינים זו בהקב"ה.

<> כמו שנאמר [למעלה ב, יז] "ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולת וגו'". ובגמרא [יומא כט.] אמרו "אסתר היתה חביבה על אחשורוש כל שעה ושעה כשעה ראשונה". וראה להלן הערה 247.

<> כפי שאמרו בירושלמי [ברכות פ"א ה"ג ויומא פ"ג ה"ב] "כך היא גאולתן של ישראל, בתחילה קימעא קימעא, כל שהיא הולכת, היא הולכת ומאיר", והפני משה בברכות שם כתב: "כלומר הגלות הוא החשך והגאולה אורה, וכשם שהאור בשחר בא מעט מעט והולך ומתרבה, כך גאולתן של ישראל שנדמה לאור, וכך היה בימי מרדכי ואסתר". וכן הביא למעלה בהקדמה [לאחר ציון 316].

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1156]: "מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל". ובהמשך שם [לאחר ציון 1185] כתב: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל. כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי האומות, אשר הם מתנגדים על ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם", וראה שם הערה 1159, ולהלן פ"ו הערה 192. ואודות שאחשורוש הוא נקרא "רשע", הרי כך אמרו עליו חכמים [מגילה יב.] "שנהנו מסעודתו של אותו רשע". ואודות היות אחשורוש רשע גמור, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 30], וז"ל: "לכך דרש שנקרא 'אחשורש' שהכל אומרים 'אח לראשו', שהיה רשע גמור". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 166], וז"ל: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה, ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו". וכן כתב להלן [ז, ד], וז"ל: "כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו" [ראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, פ"א הערות 19, 31, 113, 188, 994, 1061, פ"ב הערה 170, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ולהלן פ"ז הערה 50].

<> אודות חשיבות ההתחלה, כן השריש כמה פעמים ש"העיקר מתגלה בהתחלה" [כמבואר בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118, ודר"ח פ"א הערה 1150]. ודייק לה שהתחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". ולכך עיקר התנגדות האומות לישראל מתגלה בעמלק, שהוא ראשית גוים, שהרי העיקר מתגלה בהתחלה. וראה למעלה בהקדמה הערות 95, 262, 477, פתיחה הערה 227, פ"א הערות 58, 146, 387, 563, פ"ג הערה 338, ולהלן הערה 390, שבכל המקומות האלו נתבארה חשיבות ההתחלה.

<> כן כתב סברה זו למעלה פ"א [לאחר ציון 56], וז"ל: "רז"ל [מגילה יא.] דרשו 'הוא אחשורש' [למעלה א, א], הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר ולמרדכי ולישראל, 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".

<> בעוד שכאן מבאר שהושטת שרביט הזהב היא התחלת הגאולה, הרי למעלה [פ"ב לאחר ציון 469] כתב: "משעה שנלקחה אסתר לבית המלכות, דבר זה היה התחלת האור של הגאולה", ולקיחה זו נעשתה על ידי אחשורוש, ואילו כאן כתב ש"אין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש". ולהלן ט, כו הביא עוד שתי דעות בזה; שהתחלת הגאולה היא בפסוק [למעלה ג, א] "אחר הדברים האלה", או הפסוק [למעלה פסוק א] "בלילה ההוא נדדה שנת המלך". הרי שמבאר שהתחלת הגאולה היא לקיחת אסתר לבית המלכות, הושטת השרביט, האמירה "יבוא המלך והמן היום", האמירה "עד חצי המלכות וינתן לך", וכשגידל את המן, וכשנדדה שנת המלך. דברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות [ראה למעלה פ"ב הערה 470, ולהלן פ"ו הערה 257].

<> מכנה את הגמרא בשם מדרש. וכן כמה פעמים בספריו [למעלה פ"א הערה 1153, להלן פ"ז הערה 42, תפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, גבורות ה' פמ"ז (קפז:), ועוד]. אמנם כאן שכתב "&**ועוד**^ במדרש" נראה שכוונתו להמשך המדרש שהביא למעלה [ילקו"ש אסתר תתרנו], ואכן גם שם נמצא מאמרו של רבי יוחנן, אך בדילוג המלאך האמצעי [שמשך עליה חוט של חסד].

<> כפי שהעיר למעלה [לפני ציון 51].

<> כמשפט העומד לפני המלך, שפניו הם כלפי מטה. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רנ.], וז"ל: "כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם, ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב.] כתב: "המתפלל צריך שיתן עיניו למטה [יבמות קה:]... כי התפלה מה שהאדם הוא העלול וצריך אל עלתו. וידוע כי מצד שהוא עלול, יש להיות עיניו למטה, וכמו העבד שהוא עומד לפני רבו, שעיניו למטה". ובפרי עץ חיים שער העמידה פ"כ כתב: "וצריך לישב באימה וביראה וברעדה לפני המלך... להוריד פניו למטה בהכנעה גדולה". אמנם תרגום יונתן כתב כאן על אסתר שהיא היתה "מסתכלא כלפי שמיא".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 27], וז"ל: "כי נשאה חן מיוחד שלא היה לפני זה... כי אף על גב דכתיב כבר 'ותשא חן וחסד לפניו', כאן היה לה תוספת חן, ודבר זה נתחדש עתה לפי שעה". וראה למעלה הערה 31.

<> שאלת המנות הלוי [קנא.], וז"ל: "יש לדקדק, מפני מה נגעה אסתר בראש השרביט. ולמעלה [ד, יא] לא התנה רק 'לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וחיה', ואילו 'ויגע בו' לא כתיב", והובא למעלה הערה 41. אמנם לכאורה למעלה [לאחר ציון 40] יישב שאלה זו, שכתב: "וצריך שיגע בראש השרביט, ואם היה המלך נוגע בו על ידי השרביט, והוא לא היה נוגע בראש השרביט, כאילו לא היה מבקש לקבל החיים מן המלך, ואין ראוי שיקבל חיים כאשר הוא עצמו אינו מבקש. ולכך צריך שיגע בראש השרביט, כלומר שמבקש לקבל החיים". ואולי כוונתו כאן שאע"פ שיש לאסתר לגעת בראש השרביט, ומן הטעם שנתבאר, אך הפסוק לא היה צריך לציין זאת, כי עד כמה שנוגע לסדר השתלשלות המאורעות, די היה לציין שנתמלא התנאי שהמלך הושיט לאסתר את שרביט הזהב, וניתן לה רשות להכנס. אך מה שמוטל על אסתר לגעת בראש השרביט אינו מעלה ומוריד כלום כלפי סדר השתלשלות המאורעות, ולכך לא היה צריך לציין זאת. אך מתיחת השרביט שייכת לעצם הסיפור של הושטת השרביט, ולכך יש צורך לציינו.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יא: "דאין מלאך אחד כו'. פירוש טעם הדבר שענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו, לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות [הובא למעלה בהקדמה הערה 494]. ויש מפרשים מפני שאין זה כבודו של מקום שיהיה משתמש במלאך אחד שני דברים, כאילו היה חסר שלוחים, ונאמר [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו'". וכן בגבורות ה' פנ"ב [רכז:] כתב כטעמו הראשון בגו"א, וז"ל: "אין מלאך אחד עושה שתי שליחות... ביאור זה כי אם היה מלאך אחד עושה שתי שליחות מחולקים, נמצא שהיה המלאך מתיחס אל שני דברים שאין זה כזה, ואם הוא מתיחס אל דבר זה, אינו מתיחס אל דבר אחר... כלל הדבר שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה, והפעולה אליו, כמו שאמרנו, ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים". וכן הוא במו"נ ח"ב פ"ו. ובפחד יצחק שבועות, מאמר ד אות ז, כתב: "'מלאך' פירשו שליח, והאישים העליונים נקראים 'מלאכים' מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות', מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת, וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם".

<> בראשית יח, ב "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", ופירש רש"י שם "והנה שלשה אנשים - אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות". וראה להלן ציון 90.

<> גור אריה בראשית פי"ח אות יד, וראה הערה הבאה ולהלן ציון 91.

<> "בארנו שם ענין אלו ג' מלאכים, שהם כנגד מדות שבהם השם יתברך מנהיג את העולם; דין וחסד ורחמים, כמו שהתבאר שם" [לשונו להלן לאחר ציון 90]. ודבריו בגו"א שם יובאו להלן הערה 92.

<> הרי אין שליחויות שונות, אלא הכל למען הצלחת אסתר. וכשם שהמלאך שריפא את אברהם הלך להציל את לוט [רש"י בראשית יח, ב, וראה הערה קודמת], כך כאן היה ניתן לכאורה שמלאך אחד יגביה את צוארה וימשוך עליה חוט של חסד, וימתח את השרביט.

<> כי זו מעלת השלישי, שמאחד את שתי הקצוות ההפוכות. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון בדר"ח פ"א מ"א [קנג:] כתב: "כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם". וכן כתב לגבי שלשת האבות בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "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 לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "השלשה הם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". וראה למעלה בפתיחה הערות 192, 199, 205, פ"א הערה 810, פ"ב הערות 211, 220, פ"ד הערות 482, 483, ולהלן הערות 87, 400, 440.

<> אודות שבכל חבור יש שלשה מרכיבים [שני הצדדים, ועצם החבור], כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פ"ט [רלב.] כתב: "בפרק קמא דשבועות [יג.], רבי אמר, על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר, חוץ מפורק עול תורה ["כופר בעיקר" (רש"י שם)], ומגלה פנים בתורה ["בא על דברי תורה בחוצפא ובגלוי עזות פניו" (רש"י שם)], ומפר ברית בשר, עד כאן. הרי לך אלו שלשה כסדר. ורוצה לומר, כי יום הכפורים ראוי שיהיה מכפר כאשר יש לאדם חבור וברית עם הקב"ה... וכאשר פורק עול תורה, שהוא כופר בעיקר שעמו הוא הברית, אם כן אין כאן ברית כלל. וכן כאשר מגלה פנים בתורה, שהתורה עצם החבור והברית בין השם יתברך ובין האדם, ואם אין תורה - בטל עצם הברית. ומפר ברית מבשר, שאין כאן מקבל ברית, כמו שהתבאר. וכן נזכרו אלו שלשה [סנהדרין צט.] 'את דבר ה' בזה וגו'' [במדבר טו, לא], זה האומר אין תורה מן השמים. ואמר אחר כך 'את דבר ה' בזה' זה אפיקורס. דבר אחר, 'דבר ה' בזה ואת מצותיו הפר' זה המפר ברית בשר, 'הכרת' [שם] בעולם הזה. הרי זכרו בפירוש כאשר הוא כופר במי שעמו הברית, וזהו אפיקורוס. והכופר בברית עצמו, היא התורה, ואומר אין תורה מן השמים. והמפר ברית בשר, הוא כופר בקבלת הברית, כמו שאמרנו". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "ומה שזכר אלו ג' דברים דוקא, דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקתו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם, הוא המחבר הדברים, וזה ידוע. והנה פורק עול אומר שאין אלקותו על האדם. ומפר ברית, זה מפני שהוא אומר שאין לו חבור אליו מצד המקבל, והוא האדם, כי הברית הוא חותמו של האדם שהוא עבד לו, והוא מצד המקבל. והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו... כי כלל אלו ג' דברים; שהוא כופר באלוקים, שהוא עילה, וזה פורק עול מן העילה. ומכחיש בעלול, שהוא האדם, אשר הוא עלול, ואומר שאין כאן עלול שיהיה לו עילה, הוא השם יתברך. וכופר גם כן בחבור אשר הוא בין העילה ובין העלול, והוא התורה, שהיא בעצמה חבור בין העילה ובין העלול". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי. וכן זה בעצמו, כאשר מפר בריתו של אברהם אבינו, הרי נבדל האדם, שהוא המקבל, מן השם יתברך. וכאשר מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, הרי אין לו אמצעי שעל ידו החבור בו יתברך. וכאשר הוא פורק עול, אין לו מי שהחבור בו". וכן כתב דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.], וח"א לשבועות יג. [ד, יג:]. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה], שדבריו שם מאוד נוגעים ליסודו כאן. ובגבורות ה' פמ"ז [קצא:] כתב: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם". וראה להלן פ"ח הערה 116.

<> כמו שנאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". ואמרו חכמים [קידושין ב:] "תניא, רבי שמעון אומר, מפני מה אמרה תורה [דברים כב, יג] 'כי יקח איש אשה', ולא כתב 'כי תלקח אשה לאיש'. מפני שדרכו של איש לחזר על אשה, ואין דרכה של אשה לחזר על איש. משל לאדם שאבדה לו אבידה ["אחת מצלעותיו" (רש"י שם)], מי חוזר על מי, בעל אבידה מחזר על אבידתו". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1319] כתב: "וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו [בראשית ב, כא], ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה. וכל מי שחסר דבר, הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו... האיש נקרא חסר כאשר אין לו אשה".

<> כי קידושי כסף פועלים מצד שהאשה נהנית מקבלת הכסף, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות אישות פ"ה הכ"ד: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי, אינה מקודשת... הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום". והמחנה אפרים בהלכות זכיה מהפקר סוף סימן ד כתב: "מבואר מדברי הרמב"ם שאע"פ שהנותן דינר לחבירו על מנת להחזירו חשיבא נתינה, וגבי קנין שדה קנה כהאי גוונא [רמב"ם הלכות זכיה ומתנה פ"ג ה"ט], מ"מ האשה אינה מתקדשת בזה, דדינר ע"מ להחזיר לא קא מטיא לה שום הנאה. ואין האשה מתקדשת בחליפין מהאי טעמא, משום דחליפין לא קא מטיא לה שום הנאה". והאבני מילואים סימן כח ס"ק נד כתב: "הרמב"ם מפרש דהא דאמרו בש"ס [קידושין ו:] משום חליפין ["בכולהו קני (מתנה ע"מ להחזיר), לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין"], אינה משום גזירה דחליפין, אלא משום דכל דלא נהנית ה"ל דין חליפין ממש. וכשם שאינה מקודשת בחליפין משום דלא נהנית, כמו כן בכסף ע"מ להחזיר... דלהרמב"ם לא מהני כסף עד דאיכא הנאה מיניה". והאור שמח בהלכות אישות פ"ה הכ"ד כתב: "המעיין בשיטת רבינו בדין כסף קדושין יראה שסובר דעיקרו תלוי בהנאה, שתהא נהנית מפרוטה כסף שנותן לה... דרק בשביל הנאה הבאה מכסף מקנית נפשה לבעל. ולכן במקדש במלוה, אף שדעת רבינו דמלוה מועיל כמו כסף גבי מכר, בכל זאת גבי קדושין אינה מקודשת וכמו שדייק [שם] בהלכה יג ש'המלוה להוצאה ניתנה, ואין כאן שום דבר קיים להנות בו כו' ועברה הנייתו'... גבי קדושין עיקרו בהנייה תליא". ודעת המהר"ל כדעת הרמב"ם.

<> אודות שהנאה יוצרת חיבור ודביקות, כן כתב רש"י [סנהדרין נח.] "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה אינו נדבק עמו". ושם בעמוד ב כתב: "שלא כדרכה - אין כאן דבק, שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו". ובהקדמת האגלי טל כתב: "מאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה", והזכיר שם את דברי רש"י אלו [הובא למעלה בהקדמה הערה 573].

<> ופירש רש"י שם "ושוטרים - הרודין את העם אחר מצותם, שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט". וכן רש"י כתב קודם לכן [שם א, טו]. וראה הערה הבאה.

<> ופירש הראב"ע שם "משטרו - שב אל השמים, בעבור שיש להם ממשלה על הארץ, מן 'שוטרים'". והגו"א דברים פט"ז אות יז כתב: "'שוטר' מלשון 'אם תשים משטרו בארץ', שפירשו רז"ל [ב"ר י, ו] שאין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה שמכה אותו ואומר גדל. אם כן לשון 'שוטר' הוא רדיה".

<> תיבת "משטרו".

<> בספר בנין השטר מובאת הסכמתו של מו"ר שליט"א, שהביא שם את דברי המהר"ל האלו לגבי כחו של השטר, וכתב לבאר בזה"ל: "היינו דענין שטר הוא קיום המשפט שכבר נעשה ועבר לשוטרים להוציא לפועל, ומחזיק השטר מחזיק בדין מוכרע, והוא בידי שוטר, שהרי 'עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין' [כתובות יח.], ולבית שמאי חשיב כגבוי [יבמות לח:]. וגם לבית הלל לכמה דברים חשיב כגבוי, כידוע דברי הרמב"ן ובמיוחסות סימן ק'". והנה הרמב"ם בהלכות אישות פ"ג ה"כ כתב: "המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה, וכן בשטר מתקדשת בו מן התורה, כשם שגומר ומגרש שנאמר [דברים כד, א] 'וכתב לה ספר כריתות', כך גומר ומכניס. אבל הכסף מדברי סופרים". ובספר קונטרס הביאורים על קידושין [לגרמ"ש שפירא זצ"ל, עמוד שמג] עמד על דברי הרמב"ם הללו דמדוע שטר הוא מהתורה ["מקיש הויה ליציאה" (קידושין ה.)], ואילו קנין כסף הוא מדרבנן, אע"פ שהוא נלמד בגז"ש של "קיחה קיחה משדה עפרון" [קידושין ג.], וכתב לבאר בזה"ל: "ואשר נראה לומר דזה דאמרינן [קידושין ט:] 'הואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס', מפרש הר"מ שנאמר בזה דין בכח השטר, דמשום שהשטר גומר ומוציא, הוא גומר ומכניס, ואין קידושי שטר משום עוד דרך קידושין, כי אם משום כח שטר שמוציא הוא דיש לו כח לשטר גם להכניס. ומשום הכי גומר להכניס כדינו שגומר להוציא. ואילו היה כל דין קידושי שטר עוד דרך קידושין בעלמא, לא היה שאני מקידושי כסף. ואשר זהו דעת הר"מ דשטר הויא מהתורה, דכיון דמשום כח שטר שמוציא הוא שמכניס, א"כ זה דמפורש בתורה דשטר מוציא חשיב מפורש נמי לגבי שטר שמכניס. מה שאין כן קידושי כסף, דמשום גז"ש דקיחה היא [קידושין ג.], ואינו כתוב מפורש... זהו חשוב מדברי סופרים... והן הן נמי שהביא הר"מ לקרא ד'וכתב לה ספר כריתות', וכי לא ידענו עד השתא ששטר מוציא לבת ישראל. אלא שבא לומר דשטר מוציא הרי מפורש הוא בתורה במקרא הזה ד'וכתב לה ספר כריתות', שהוא ספר כורת ומוציא, וקרא זה חשיב נמי כמפורש בתורה לענין שטר מכניס". הרי ששטר קידושין מועיל כפי שגט מועיל, וכמו שהגט מועיל משום כח הבעל [ואף בעל כרחה של האשה (קידושין מא.)], כך שטר קידושין מועיל משום כח הבעל, שאין שטר קידושין אלא גט שמקדש.

<> כן כתב הרד"ק ספר השרשים, שורש שטר, וז"ל: "'אם תשים משטרו בארץ' כמו ממשלתו, ומדברי רבותינו [ברכות ז:] 'שטר חוב'". והתוספות יום טוב ב"מ פ"א מ"ו כתב: "שטרי חוב - כל לשון 'שטר' בדברי רז"ל הוא כתב שכתב בו הממשלה שנותן אדם לזולתו עליו. והוא לשון 'אם תשים משטרו בארץ'. וכן תרגום 'ואכתוב בספר' [ירמיה לב, י] 'וכתבית בשטרא'... תשבי".

<> בבאר הגולה באר השני [רכב:] כתב: "ועוד יש לך להבין ענין אלו שני חבורים, האחד הוא [ביאה] כדרכה, והאחד [ביאה] שלא כדרכה. וכבר אמרנו כי חבור איש ואשה הוא חבור חומר וצורה [ראה למעלה פ"ב הערה 263]... וחבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת. וכנגד זה הם שני חבורים; החבור האחד כדרכה, וזהו חבור גמור, עד שהצורה דבוק לגמרי בחומר. והשני, חבור הצורה הנבדלת, ואין זה כמו חבור צורה בחומר מוטבעת בו לגמרי". הרי ביאה כדרכה היא החבור הגמור, "כי הביאה לשניהם" [לשונו כאן]. @**ועל פי**^ דבריו, ניתן לבאר את שיטת רש"י. שהנה בסנהדרין נח: ביאר רש"י שתיבת "ודבק" ממעטת ביאה שלא כדרכה משום ש"אין כאן דבוק, שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו". והקשו עליו האחרונים [גליון הש"ס לרעק"א בקידושין שם, והגהות מהר"ב רנשבורג בסנהדרין נח:] הרי בקידושין כב: אמרו על ביאה שלא כדרכה "מאן לימא לן דלאו הנאה אית להו לתרוייהו". ונראה לישב על פי דבריו כאן, שאף בביאה שלא כדרכה אכן נהנית, אך אין זו הנאה המביאה לידי דביקות, כי אין שם חבור גמור בין האיש לאשה, ולכך אין היא נהנית ממה שהבעל נהנה, אלא לכל אחד מצדדים יש את ההנאה שלו, שאינה של זולתו. מה שאין כן בביאה כדרכה, שיש שם חבור גמור בין האיש לאשה, לכך האשה נהנית מאותה הנאה שהבעל נהנה, והנאה משותפת זו מולידה דביקות ביניהם. וכן מדוייק לשון רש"י שכתב "שאינה נהנית &**בדבר**^", ומדוע לא סתם ואמר "שאינה נהנית", וכפי שכתב בעמוד הקודם [סנהדרין נח.] על הדרשה "ודבק ולא בזכר" - "דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה, אינו נדבק עמו", ולא כתב "שאין הנשכב נהנה בדבר". אלא תיבת "בדבר" באה להורות באצבע על אותה ההנאה שהיתה אמורה להיות משותפת לשני הצדדים, שאינה קיימת בביאה שלא כדרכה מפאת העדר חבור גמור, כי אין זה הנאה אחת לשני הצדדים, אלא הנאות מחולקות. ודו"ק. וזהו שאמרו [ב"ק לב.] על ביאת איש באשתו "הנאה לתרוייהו אית להו, איהו מעשה הוא דקעביד". ואודות שההנאה מתייחסת לשניהם, אך המעשה מתייחס לבעל, כן מבואר בנצח ישראל פמ"ז [תשצ:], ושם הערה 41.

<> נראה שבא לבאר מדוע בקידושין סגי בקנין אחד מהשלשה [או כסף או שטר או ביאה], ואין צורך שיעשה כל שלשת הקניינים כאחד, ואילו לגבי אסתר היה צורך בשלשה מלאכים [המקבילים לשלשת קנייני האשה] שיחברו את אסתר לאחשורוש [שמעתי לבאר מרבי שלמה מלכיאל שליט"א]. ועל כך מבאר ש"כל אחד דרך בפני עצמו", כי תיבת "דרך" מורה שאיירי במהלך שיוליך את ההולך בה למחוז חפצו. ואם היה צורך בשלשת הקניינים ביחד, אז לא היה נקרא כל קנין בפני עצמו "דרך", כי אין בידו להביא את ההולך בה למחוז חפצו. ומה שבאסתר היה צורך בשלשה מלאכים, ולא סגי במלאך אחד, יבואר בסמוך [ראה הערה 89]. @**ובספר אור תורה**^ דברים, כרך ד, [עמוד א' תשעט] ביאר שקניני כסף שטר וביאה הם כנגד אברהם יצחק ויעקב, והם הם הדברים. וגם מובן לפי זה הסדר שנקטה המשנה ["כסף שטר וביאה"], כי זהו הסדר של ימין שמאל ואמצע, שהוא הסדר של אברהם יצחק ויעקב.

<> חוזר לשלשת המלאכים שנזדמנו לאסתר, שאמרו בגמרא [מגילה טו:] "שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה; אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט". ויבאר שהמלאך שהגביה את צוארה מקביל לקנין כסף, והמלאך שמתח את השרביט מקביל לקנין שטר, והמלאך שמשך חוט של חסד עליה מקביל לקנין ביאה.

<> אודות שראיה היא חבור בין הנראה לרואה, כן אמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע...עיניו כהות". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... עיניו כהות, כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו, עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר, ולכך עיניו כהות... שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". ובבאר הגולה באר החמישי [קכב:] כתב: "כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה', [ויקרא כ, יז] 'וראה את ערותה והיא תראה את ערותו', הרי כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'". ובח"א לנדרים כ. [ב, ג:] כתב: "הראיה התחלת הזנות, כי הראייה הוא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף וחבור עמו, ושולט בו ראיה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ח הערה 47, באר הגולה באר החמישי הערה 675, ונתיב התורה פ"ד הערה 246. @**ובתחילת ההקדמה**^ הראשונה לגבורות ה' [ב] ביאר לפי זה מדוע שכר העוה"ב לא נזכר בתורה, וכלשונו: "במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא... לא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם... הנביא יקרא 'חוזה' [ש"ב כד, יא] או 'רואה' [ש"א ט, יט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ. לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו... כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ. ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה... כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו".

<> מרהיטת לשונו משמע שכוונתו לראיה, שהראיה היא יוצרת חבור הדדי בין הרואה לבין הדבר הנראה, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קו.]: "ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד. ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה, כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים, כמו זה **^**, הרי אין כאן דבר אחד. אבל כאשר אתה מניח שלשה קוים, כמו זה [משולש], הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף. ועוד, 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 השלשה 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" [ראה למעלה בפתיחה הערות 192, 199, 205, פ"א הערה 810, פ"ב הערות 211, 220, פ"ד הערות 482, 483, ופרק זה הערה 72]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "כי דווקא שלשה הם מתחברים יחד והם נעשים אגודה אחת... כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה. ולכך אמרו [סוכה יג.] 'אין אגודה בפחות משלשה'".

<> כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 48] את המדרש [ילקו"ש אסתר סימן תתרנו] ש"כיון שראה אותה הפך את פניו שלא יראה אותה" [ראה למעלה הערה 49]. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 494] כתב: "וכך פירשו בגמרא [מגילה יג.], 'ויאהב המלך את אסתר וגו'' [למעלה ב, יז], קרי לה 'אשה' וקרי לה 'בתולה'. אמר רב חסדא, בקש לטעום טעם בתולה, טעם. לטעום טעם בעולה, טעם, עד כאן. ופירוש זה גם כן שהיה אוהב אותה 'מכל הנשים', הם הבתולות שנבעלו כבר מן אחשורוש, 'ותשא חן מכל הבתולות' שלא נבעלו. והוצרך לכתוב שניהם, כי לפעמים היה רוצה בבעולה. ולכך אמר כי אצל אסתר היה הכל; שאם רצה בבעולה, היה טועם. ואם רצה בבתולה, היה טועם. ודבר זה היה לאסתר, כי אסתר לא היתה נחשבת בעולה לאחשורוש מפני שהיתה ראויה למרדכי, ונחשבת אסתר למרדכי אשה, ואם כן לא היה לה חיבור לאחשורוש. ולכך כאשר היה רוצה לטעום טעם בתולה, היה לו אסתר כאילו לא בא עליה אחשורוש, כי לא היה לאחשורש חבור עמה. וכאשר היה רוצה לטעום טעם בעולה, היה טועם, דסוף סוף היא אשתו של אחשורוש. ומאחר שהיה שתי בחינות באסתר המלכה; מצד אחד נחשבת בעולה, ומצד אחר נחשבת בתולה, ולכך היה טועם איזה שירצה, כאשר אסתר מוכנת לשתיהם". הרי נקט שם שלא היתה לאסתר חבור לאחשורוש, ואילו כאן כתב "אף שהיה לאסתר חבור לאחשורוש". וצריך לומר שדבריו למעלה באים לבאר שלא היה לאסתר חבור גמור לאחשורוש, אך חבור מסויים היה לה. וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 562] כתב: "כי חכמים באו להגיד שלא היתה אסתר בת זיווג של אחשורוש רק במקרה, ולפיכך היתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי [מגילה יג:]. כלומר כי היה מרדכי בן זוג הראוי לה לאסתר... וישבה בחיקו של מרדכי, כלומר שהיה לה חבור למרדכי שהוא בן זוגה. ומזה תבין כי היתה לאסתר שתי בחינות; האחת, לאחשורוש, שהיתה אסתר זיווג שלו. אמנם עיקר בן זוג בעצם היה מרדכי, ורמזה בזה שלא פירשה אסתר ממרדכי", ושם הערה 567.

<> נראה שבא לבאר מדוע אצל אסתר היה צורך בשלשה מלאכים ביחד, בעוד שבקידושי אשה סגי בקנין אחד לקנותה [או כסף או שטר או ביאה], ואין צורך בשלשה קניינים ביחד [ראה למעלה הערה 83]. ועל כך מבאר שהואיל ויש לאסתר פירוד מאחשורוש ["שלא רצה לראותה"], לכך כדי להתגבר על פירוד זה יש צורך בחבור גמור, והוא כאשר כל ג' המלאכים נמצאים ביחד. מה שאין כן באיש המקדש אשה, שאין ביניהם פירוד זה מזו, ואדרבה הם באים מרצונם להתחבר זה לזו, בזה סגי אחד משלשת מאפייני החבור, ואין צורך בכל שלשת המאפיינים [שמעתי מידידי רבי יואל אדלר שליט"א].

<> בראשית יח, ב "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", ופירש רש"י שם "והנה שלשה אנשים - אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות" [הובא למעלה הערה 68].

<> גו"א בראשית פי"ח אות ד.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יד: "[רפאל שריפא את אברהם] הלך משם להציל את לוט. וקשה, והלא אין מלאך אחד עושה שתי שליחות... ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום, היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות, הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה. ולפיכך המלאך שריפא את אברהם הלך להציל את לוט, מפני שהצלה גם כן היא עמידת האדם בחייו, ואינו חסד ואינו גם כן אבוד וכליון". וברי שג' המלאכים האלו הם כנגד חסד דין ורחמים. והנה לשון רש"י [בראשית יח, ב] הוא "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם". ובספר באר בשדה [שם] כתב: "ואם תאמר, מאי טעמא נקט הפיכת סדום באמצע, בין בשורת שרה לרפאות אברהם, והרי הפיכת סדום היה באחרונה. וכך הול"ל; אחד לרפאות את אברהם... ואחד לבשר את שרה, ולבסוף אחד להפוך את סדום. ויש לומר, דבזוה"ק [ח"א] צח: בסתרי תורה קאמר, אלין ג' אנשים תלתא גוונין; גוון חיור, גוון סומק, גוון ירוק. גוון חיור דא מיכאל, בגין דאיהו סטרא דימינא. גוונא סומק דא גבריאל, סטרא דשמאל. גוון ירוק דא רפאל. פירוש, דאיהו עמוד דאמצעיתא. וידוע שהאבות, אברהם הוא מצד החסד, קו ימין. ויצחק גבורה, צד שמאל. ויעקב תפארת רחמים, קו אמצעי, כלול משניהם... ועל פי זה אתי שפיר מאי דכתב רבינו [רש"י] 'אחד לבשר את שרה', שהוא מיכאל, נגד אברהם. 'ואחד להפך את סדום', הוא גבריאל, נגד יצחק. 'ואחד לרפאות את אברהם', הוא רפאל נגד יעקב, והם כסדרן". וראה הערה הבאה, ופ"ט הערה 503.

<> אודות שהשם יתברך מנהיג את העולם בדין חסד ורחמים, כן כתב בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], וז"ל: "כי דרכי השם יתברך הם נכללים בג' אשר רמז הכתוב עליהן [ירמיה ט, כג] 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'... וזה כי החסד אשר השם יתברך עושה הוא חסד גמור. השני, מה שעושה השם יתברך משפט גמור. הג', מה שהשם יתברך מנהיג עולמו במדה שאינו חסד גמור, ואינו משפט גמור, רק הוא כמו בין החסד והמשפט, שאמר 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה'. ולפיכך אלו שלשה דברים כוללים הנהגת השם יתברך בעולם, כמו שבארנו... ובאלו ג' המדות, שהם משפט וחסד ומה שהוא כמו אמצעי, נכללו ביניהם כל המדות הטובות. כי יש מהם שהם חסד, ויש מהם משפט ודין, ויש מהם כמו ממוצע בין החסד והדין". וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פ"ט [קמב:]. ובנצח ישראל פמ"ז [תשפו:] כתב: "ואמר עוד [הושע ב, כא] 'וארשתיך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד". ובגבורות ה' פס"ב [רפ.] כתב: "באלו שלש מדות הקב"ה מנהיג עולמו, דכתיב [ירמיה ט, כג] 'אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'", ושם מאריך בזה טובא. ושם בפס"ט [שיח.] כתב: "המדות שהשם יתברך מנהיג בו עולמו, שהם החסד והדין והרחמים". ובדר"ח פ"ו מ"ב [מו.] כתב: "ואלו ג' מדות [צדיק חסיד וישר] נזכרים אצל השם יתברך בהנהגת עולמו; 'כי אני ד' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' [ירמיה ט, כג]. הרי לך כי הוא יתברך מנהיג עולמו בג' מדות הללו, והם הם שנזכרים כאן גם כן". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "והבן מה שתקנו חכמים בברכת הזן 'בחן בחסד וברחמים', כי אלו ג' דברים הם נגד מדת השם יתברך אשר בהם מנהיג עולמו". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה [צט:, קיב.]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "מידותיו אשר הוא יתברך מנהיג בו עולמו הם שלשה, והם; החסד והרחמים והדין. ודבר זה בארנו כמה פעמים, כי באלו שלשה מדות מנהיג עולמו".

<> הנה לא הקביל את שלשת המלאכים הללו ["אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט"] לשלש המדות [דין חסד ורחמים]. אך מצירוף שני הסבריו להדדי עולה שהמלאך שהגביה את צוארה [שהוא כנגד קנין כסף] מקביל לחסד, המלאך שמתח את השרביט [שהוא כנגד קנין שטר] מקביל לדין, והמלאך שמשך חוט של חסד עליה [שהוא כנגד קנין ביאה] מקביל לרחמים.

<> בגמרא שלפנינו איתא "רבי ירמיה", אך בעין יעקב איתא "רבי ירמיה בר אבא", וכדרכו יביא את המאמר כגירסת העין יעקב, וכן המשך המאמר יהיה כגירסת העין יעקב. ובסמוך יתייחס לגירסאות השונות שיש במאמר זה. וראה למעלה פ"א הערה 1, ולהלן הערות 155, 409, 456.

<> בגמרא שלפנינו לא הובאו כלל דעותיהם של רבי יהושע בן לוי ורב חסדא, ובמקום זאת איתא "ואמרי לה על עשרים וארבע, במתניתא תנא על ששים". אך בעין יעקב הן הובאו, ושם איתא "רבי יהושע בן לוי אמר, עשרים ושמונה. ורב חסדא אמר, ששים". נמצא שמה שכתב כאן "רבי יהושע בן לוי אמר כ"ד, ואמרי לה כ"ח" הוא שנוי מהאמור מהעין יעקב.

<> "'ותשלח את אמתה ותקחה' [שמות ב, ה]" [רש"י שם].

<> "בשיני רשעים - עוג מלך הבשן, במסכת ברכות פרק הרואה [נד:]. שעקר הר בת שלש פרסי להשליכו על ישראל ונתנו על ראשו, ושלח הקב"ה נמלים ונקבוהו, ונכנס בצוארו, בקש לשומטו, ונשתרבבו שיניו לכאן ולכאן" [רש"י שם].

<> "אל תקרי שברת אלא שרבבת - גרסינן, ומ'שיני רשעים' נפיק להאי דרשה, דליכתוב קרא 'ושן רשע', אלא יו"ד ד'שיני' ויו"ד מ"ם ד'רשעים' הרי ששים" [רש"י שם].

<> בגמרא ובעין יעקב הובאה דעת רבי אלעזר שאמר "מאתים". וכנראה כוונתו לשנויי הגירסאות שהיו עד כה. והוא, שמלבד ההבדלים בשמות התנאים, הרי בגמרא הזכירו את המספרים; שתים עשרה, שש עשרה, עשרים וארבע, ששים, ומאתים. ובעין יעקב הזכירו את המספרים; שתים עשרה, שש עשרה, עשרים וארבע, &**עשרים ושמונה**^, ששים, ומאתים. נמצא שמספר עשרים ושמונה הוזכר בעין יעקב ולא בגמרא. ועל הבדל זה כתב כאן "וכך הוא הגרסא הנכונה עד מאתים". וכן בהמשך דבריו יבאר את רשימת המספרים בעין יעקב, ומכללם עשרים ושמונה. וראה להלן הערה 134.

<> לכתחילה, לפני שנמתח ["אמר רבי ירמיה בר אבא, שתי אמות היו"].

<> "כי השרביט הוא כח מלכות, דכתיב [בראשית מט, י] 'לא יסור שבט מיהודה', וזה מורה השרביט שהוא ביד המלך... כי השרביט מורה על התפשטות מן המלך... כי היד הוא הכח מן האדם, והשרביט מתפשט עוד יותר מן היד, ומורה זה על גודל ההתפשטות" [לשונו למעלה לאחר ציון 38]. ו"התפשטות" פירושה יציאה ממקום אחד וההגעה למקום אחר [כמבואר למעלה הערה 47].

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ח [רנח.]: "כי האחד אין בו שלימות כלל, לפי שהוא חסר התפשטות לגמרי. ומספר שתים כאשר תניח אותם לא נעשה על ידם רק הקו בלבד, כאשר תניח שתי נקודות זו אצל זו... שאין לקו רק התפשטות אורך, ולא ברוחב". וכן כתב קודם לכן שם פ"ג [כו:]. הרי לאחד אין התפשטות כלל, ולשתים יש התחלת ההתפשטות. ובדר"ח פ"א מט"ו [שעו.] כתב: "כי על ידי אחד אין ראוי שתתפשט התורה בכל העולם". ושם פ"ג מי"ג [שו.] כתב: "וכבר אמרנו כי הנקודה אין לה התפשטות כלל". ובח"א סנהדרין י: [ג, קלה.]: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת, ואין בה התפשטות כלל". ובהספד [נדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר שם "אדם" על פי אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], ובנוגע לאות אל"ף כתב: "כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד... ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי... האל"ף אין לה התפשטות כלל". ובנצח ישראל פי"ז [שצג.] כתב: "כל שטח יש לו התפשטות, אבל אמה על אמה אין לו התפשטות, כי היא אמה אחת מרובעת". ובח"א לנדה ל: [ד, קנח:] כתב: "הראש הוא אחד, ואין בו התפשטות כלל". וראה להלן הערה 119.

<> הנה בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "כי הברכה היא התפשטות, ולפיכך כתיב אצל הברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', וזה מבואר. ולכך תחלת הברכה הוא ג', שהוא התחלת התפשטות". הרי שכתב שהתחלת ההתפשטות היא שלש, ואילו כאן כתב שהיא שנים. אמנם למעלה פ"ד הערה 270, ולהלן הערה 413 הובא שלפעמים כתב שמספר שתים מורה על התחלת הרבוי, ולפעמים כתב שמספר שלש מורה על התחלת הרבוי. ועיין שם מה שנתבאר בזה.

<> פירוש - השרביט תמיד מתפשט כפי הראוי לו; מתחילה היה השרביט באורך שתי אמות, וזה כפי הראוי, וכמו שנתבאר. ועתה שיש צורך שהשרביט יתפשט עוד, הרי גם ההתפשטות השניה נעשתה כפי הראוי, וכמו שמבאר והולך.

<> כן כתב המנות הלוי [קנ:], וז"ל: "ובמדרש לקח טוב, בלכת אסתר אל החצר הפנימית לקחת עמה ג' שפחות, א' בימינה, וא' בשמאלה, וא' סובלת בגדים מאחריה... כיון שבאת לפתח בית המלך, והמלך יושב על פתח מלכותו נוכח הפתח, הביטה אסתר וראתה את עיני המלך אדומים כדם שעלה חמתו עליה על שבאת בלא קריאה. כיון שראתה אסתר את המלך כועס, תש כחה ולא עצרה כח, השליכה ראשה על ראש שפחתה שבצידה ונעלפה, וכמעט שלא פרחה נשמתה". וכן הביא שם עוד מקור לומר כך. ומדגיש זאת כאן, שאם לא כן תיקשי לך מה היה הצורך בנס הזה, ומדוע אסתר לא יכלה להגיע לשרביט מבלי שהמלאך ימתח את שרביט לי"ב אמות, ו"למה היה זה הנס בחנם להם... ולא מצאנו נס בחנם" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (הובא למעלה פ"ב הערה 320, ולהלן פ"ו הערה 42)]. ועל כך מבאר שלא היה לאסתר הכח ללכת ליגע בשרביט, לכך היה צורך בנס.

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ח [רנח.]: "מספר ד' יש לו התפשטות באורך ורוחב, כי כאשר תניח ארבע נקודות נוכחים, אז יש כאן שטח מרובע. אמנם דבר זה מצד הצדדין המחולקין, והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר". וקודם לכן שם פ"ג [כו:] כתב: "השטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק" [המשך דבריו מובא בהערה 115]. ובנצח ישראל פ"ז [קעה:] כתב: "מנין ארבע הוא שטח המתפשט לד' צדדין, וכל מקום משוער בד', שכן נתנו לאדם מקום ד' אמות [גיטין עז:], כי המקום הוא מרובע... כי המקום משוער במספר ד'". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הואיל ומקום השטח הוא בארבעה צדדים, לכך זה גופא נחשב התפשטות השטח, שהשטח מתפרס לארבעה צדדים, וארבעה צדדי השטח הם התפשטות של השטח, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. וראה בגבורות ה' פ"ח [מז,], ופי"ב [סו:]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה למעלה בפתיחה הערה 13, ולהלן פ"ו הערה 138.

<> פירוש - התפשטות השטח היא לארבעה צדדים, וכל צד מתחלק לשלשה חלקים, נמצא שההתפשטות הגדולה ביותר היא י"ב. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ושם בהמשך [שז:] כתב: "הנה כל צד יש לו תחלה ואמצע וסוף כמו שאמרנו, עד שכל צד מן ארבע צדדין נחלק לשלשה חלקים, ויהיה ההיקף כולו שהם ארבע צדדים, נחלק לי"ב חלקים, ודבר זה במרובע גמור" [הובא למעלה פ"ג הערה 320].

<> פירוש - כאשר איירי בנס, שענינו של הנס שהוא משוחרר מכבלי הטבע, לכך ניתן להעמיד את הדבר בצורתו השלימה, מבלי לחשוש למגבלות הטבע. אך אם לא היה איירי בנס, אזי היה ניתן לומר שהטבע יבלום את בטויה המושלם של הצורה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת צב.] שמשה רבינו היה גבוה עשר אמות. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "משה רבינו כמה הוי, עשר אמות. ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה... כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף". הרי הגוף בולם את מה שהיה ראוי מצד הצורה. @**דוגמה נוספת;**^ אמרו בשמו"ר [א, ח] שבמצרים היו נשי ישראל מולידות ששים בכרס אחד, וכתב על כך בגבורות ה' פי"ב [סז.]: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם, ושיעור אדם שיהיה עד כאצבע או פחות או יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר... שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ט אות י [תיב.], שם שמות פ"ל אות כ [תיד.], שם דברים פ"א סוף אות סו [לח.], דר"ח פ"ה מ"ה [קסב:], באר הגולה באר החמישי [צב.], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:], ועוד. ולאפוקי מאילוצים אלו כתב כאן "כי כאשר היה כאן נס שלא בטבע, לכך נמתח השרביט להעמיד התפשטות הזה של השרביט על השלימות". וראה להלן הערות 131, 132, 133.

<> פירוש - לעומת המ"ד הראשון הסובר שלכל צד יש ג' חלקים [התחלה, אמצע, וסוף], הרי המ"ד השני סובר שלכל צד יש ארבעה חלקים, וכמו שמבאר.

<> פירוש - הואיל והשטח שייך לו ד' [מחמת ד' צדדיו], לכך אף הצד גופא נושא בחובו את הד', ובצירוף ד' צדדין להדדי יש כאן טז אמה. דוגמה לדבר; יש חמשה ספרים לתורת משה, לכך כל ספר וספר בפני עצמו נושא בתוכו את מספר חמש, ונקרא בפני עצמו בשם "חומש". ולמעלה פ"א הערות 441, 511 נתבאר שכל יום מן השבעה ימי בראשית יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא "שבעה". וכך כל צד מהשטח מתאפיין בארבע. וראה להלן הערה 530.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ז [שצב:]: "כי אין השוק רק שהוא שטח מתפשט לגמרי, ואל דבר זה ראוי מספר ט"ז. וראיה לזה כי נתנו חכמים סרטיא ופלטיא שיש לו דין רשות הרבים [שבת ו.], שהם רחבים שש עשרה אמות [שבת צט.], שתראה כי אין שטח גמור רק על ידי רוחב שש עשרה. ודבר זה ענין עמוק ומופלג, ארמוז לך דבר מה, להודיע לך כי כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד מאוד. וזה כי המקום שהוא מקום פרטי של אדם הוא ד' על ד', כמו שאמרו בכל מקום דבר זה [גיטין עז:]. וד' אמות על ד' אמות מקיפין אותו ט"ז אמות. ודבר זה ראוי אל מקום רבים, שהרבים עוברים בו. דהיינו שמתפשט זה המקום, שהוא מקום היחיד - שהוא מספר ארבע בלבד - להיות מקום הרבים, דהיינו שמתפשט בכל ארבע צדדין, שהוא שש עשרה, שהוא מקיף מקום היחיד, כן יהיה מתפשט למקום הרבים בצד אחד". הרי ההתפשטות הגמורה של השטח היא מתבטאת במספר טז.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ג [כו:]: "כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל, והקו אשר יש לו התפשטות באורך ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר, כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם". ושם פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "כבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.], והובא למעלה פ"א הערות 439, 929. וראה בסמוך הערות 119, 120.

<> לפי זה הטעם למספר כ"ד הוא כטעם של מספר ט"ז, רק למ"ד ט"ז התפשטות השטח היא בארבעה צדדים, ולמ"ד כ"ד, התפשטות השטח היא בששה צדדים.

<> למ"ד שהשרביט נמתח י"ב אמות, כי לכל צד יש שלשה חלקים, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 106].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 101].

<> נראה ביאורו, כי למעלה [הערה 115] הובאו דבריו בגבורות ה' פ"ג [כו:] שתהליך גלוי הגשם הוא בארבעה שלבים; נקודה, קו, שטח, וששה צדדים [וכן ראה למעלה פ"א הערה 1013]. ונקודה היא כנגד מספר אחד [כמבואר למעלה הערה 103]. אך הואיל ונקודת המוצא כאן היתה שאורך השרביט היה ב' אמות [כמבואר למעלה לאחר ציון 101], לכך השרביט הזה מתחיל ממקום כפול ביחס לשאר גלוי הגשם, ולכך סובר המ"ד הזה שהתפשטות השרביט היה כ"ד אמות, שהואיל ובדרך כלל התפשטות הגשם היא כנגד ד' צדדים המחולקים כל אחד מהם לשלשה חלקים, והשרביט הוא כפול משאר דברים, לכך השרביט נמתח כ"ד אמות.

<> אודות שהמאפיין את הגשם הוא התפשטות הרחקים, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.] כתב: "בשביל זה יש לך לדעת כי כח עוג, וכחו אשר דבק בו, היפך כח ישראל וכחם; כי עוג כל כחו היה גשמי, וכן כח אשר הוא דבק בו. וכח ישראל הוא נבדל מן הגשמית, כי הם דבקים בו יתברך. ולכך נתיחד עוג בסגולה שהוא לגשם, שהוא התפשטות שמסוגל בו הגשם, שיש לו רחקים, וזה לעוג. כמו שסיפר הכתוב [דברים ג, יא] על שעור גדלו. ובא לומר לך כי כח עוג כח גשמי, לכך הוא מתואר בסגולת הגשם, שהוא הרוחק והגודל. אבל ישראל הם היפך זה לגמרי, כי סגולתם בלתי גשמי. ולכך יבוא התואר על ישראל בקטנותם, דכתיב [עמוס ז, ב] 'מי יקום יעקב כי קטן הוא'... כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק גם כן, לכך הבלתי גשמי יתואר בקטנות. ולפיכך נקראו ישראל 'תולעת', 'אל תיראי תולעת יעקב' [ישעיה מא, יד], נתן להם תואר התולעת, שהוא קטן מבלי שיעור התפשטות הגשמיות". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ושם פמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "ידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מתיחסים אל ד' צדדין, וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק". וראה למעלה פ"א הערה 439, וכאן הערה 115.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, אמרו חכמים [חגיגה יב:] "הארץ על מה עומדת, על העמודים... על ז' עמודים, שנאמר [משלי ט, א] 'חצבה עמודיה שבעה'". ובבאר הגולה באר הששי [רנה.] כתב לבאר: "כי העמודים של הארץ, שהוא קיום הארץ, הם שבעה, נגד ששה צדדין שיש לגשם, והאמצע שהוא תוך הששה, אשר יש להם קשור למעלה, והוא קיום הארץ. ולכך אמר על שבעה עמודים הארץ עומדת". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "כי הדבר שהוא שלם בלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות, וביניהם האמצעי, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר היצירה פ"ד] מכוון באמצע" [הובא למעלה בהקדמה הערה 160]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 927] כתב: "וזה כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה, ואין בו חסרון. וזה בארנו בכמה מקומות כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות. ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי בניהם, ואין עוד חסרון". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם [ספר היצירה פ"ד מ"ג]. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית... ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ושם פס"ט [שיח.] כתב: "דע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי שהוא נקרא 'היכל הקודש' מכוון באמצע. ומפני שהיה לאבות שהם שלשה ביחד דבוק לגמרי בו יתברך שהוא דבוק שלם ומספר שבעה הוא השלם שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], במה שהיה להם דבוק בשלימות". וכן הוא שם פ"ע [שכא:], תפארת ישראל פ"מ [תריג.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 930].

<> יש להבין, הרי לנקודה האמצעית אין רוחק, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.], וז"ל: "מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "צדדים יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע נבדל מן הצדדים שהם רחקים. ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם עם היכל הקודש, הוא האמצעי" [ראה הערה הקודמת]. ושם פ"ע [שכא:] כתב: "והם נקראים שש קצוות עם היכל הקודש מכוון באמצע. כי האמצעי מה שהוא באמצע אין לו בחינות שום צד כלל, ודבר זה יש לו מעלה נבדלת מן הגשם. כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם התפשטות הרחקים. והאמצעי שעומד באמצע מתיחס לדבר בלתי גשמי, שאין לו רוחק, ולכך נקרא 'היכל הקודש' מקודש מן הגשמי". וכיצד כתב כאן "כנגד ז' גבולים שיש לכל גשם שיש לו רוחק". ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 496]: "כי י' מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר י' חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם י' נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:], שם פ"ה מ"ב [מח.]. ושם בהמשך המשנה [נ.] כתב: "ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות [שם משנה ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות". וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו:], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות רפ"ג, ועוד. ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד [לאחר הט'], ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". וכן הוא בנתיב הצניעות רפ"ג [הובא למעלה פ"ג הערות 409, 497] וראה הערה הבאה, ופ"ט הערה 56.

<> לשונו שם [סו:]: "למאן דאמר שהיו יולדות ששים בכרס אחד [שמו"ר א, ח] סובר, כי מספר ששים מסוגל לישראל. לכך זכרו חכמים מספר ישראל 'ששים רבוא' ביוצאי מצרים. וזה כי אף על גב שמספר ששה הוא כולל כל הצדדין, הנה השלימות הגמור על ידי ששים נעשה. וזה כי כל צד יש לו התפשטות באורך וברוחב, וכל התפשטות באורך וברוחב נעשה על ידי ששים, כי כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות שהם הראש והאמצע וסוף, כמו שהתבאר למעלה, וכאשר תעשה אורך ורוחב כגון זה [מצייר בשלש נקודות בשלש שורות] הרי הם תשעה, ועוד אחד נבדל לעצמו, שעל ידו נעשה החלקים אחד ומתחברים יחד. וכל זמן שאין העשירי, הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול. לכך כל התפשטות אורך ורוחב הוא עשרה, וכן בכל השש צדדין. הרי לך ששים... ולפיכך סובר כי היו ששים בכרס אחד". וראה למעלה פ"ג הערה 503.

<> לשונו בח"א לב"מ פד: [ג, לו.]: "בכמה מקומות תמצא חשבון זה של ששים... שאין הכונה רק על מספר שלם. כי מספר ו' הוא מספר שלם, שהוא כנגד ו' קצוות, דבר שלם. ומספר ס' שהוא ו' פעמים י' הוא שלם לגמרי, בעבור שכל צד יש לו מספר עשרה, שהוא מספר כללי. כי עד ט' מספר פרטי, ומן ט' ואילך המספר הוא כללי, ולפיכך ששים הוא מספר שלם לגמרי. ובארנו דבר זה בחבור גבורות ה' ובכמה מקומות".

<> פירוש - האמה של השרביט נמתחה למאה אמה. והואיל ולשרביט היו שתי אמות, לכך השרביט נמתח למאתים אמות, כי כל אמה בפני עצמה נמתחה למאה אמה.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 154]: "מפני כי עולם העליון אין בו פירוד וחלוק, ולכך כנגד זה מספר מאה, כי מספר מאה הוא כמו אחד נחשב, כי המאה הוא כלל אחד". ובגו"א דברים פ"א אות נו [כט:] כתב: "כל מאה פרסה הוא מספר אחד, ענין אחד להם". ושם בפ"ד אות כא [צה:] כתב: "כי מאה אמה יש לו סגולה שאין בכל המספרים, וזה כי המאה הוא סכום מספר, שהוא מאה, ולא תמצא בו חלק כלל. וזה כי כאשר תרבע את המספר הזה עד שהוא שלם, כי מספר המרובע הוא שלם, שהרי ארכו כרחבו. ואם אינו מרובע אינו שלם, שהרי חסר מן הרוחב או מן האורך. וכאשר תרבע אותו להשלימו, הרי צלעותיו עשרה שלימות, והם סכום מספר. אבל כאשר תרבע מספר עשרה, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות. וכן אלף, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות". ובנצח ישראל פנ"א [תתכא.] כתב: "מאה הוא מספר שלם, מורה על שלימות מבלי חסרון. וענין מאה שהוא מספר שלם התבאר בחבור גור אריה בפרשת ואתחנן, עיין שם". וקודם לכן בנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "המאה הוא כמו אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 156]. וכאן כוונתו לומר שההתפשטות השלימה של מספר אחד הוא מספר מאה, כי מספר מאה הוא מהדורה שלימה של מספר אחד, יותר מאשר מספר עשר, וכמו שמבאר.

<> פירוש - מספר עשרה הוא דומה לאחד, אך "אינו דומה כמו אחד לגמרי", וכמו שיבאר. ואודות שמספר עשרה מיהא דומה לאחד [אם כי לא לגמרי], כן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], וז"ל: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שז.] כתב: "כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה" [הובא למעלה פ"ג הערה 497, וראה הערה הבאה]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקד:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי ראוי שיהיו עשרת הדברות בפרט נאמרים בדבור אחד [רש"י שמות כ, א]. 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" [הובא למעלה פ"ד הערה 162]. וראה להלן הערה 415.

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ד [רמא:]: "כי המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם מאה אחת, שתי מאות, כמו שימנה א' ב' ג'. ואין חלוק בין המספרים, רק שא' ב' ג' הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי... [אך] אין נחשב עשרה כמו אחד. שאם היה עשרה כמו אחד, היה מונה האדם א' עשרה, כמו שימנה האדם א, ב, ג. אבל כשיאמר ב' עשרה יאמר 'עשרים'. ומן שלשה עשרה יאמר 'שלשים', וכן כולם, לכך אין זה דומה לאחד. אבל המאות ימנה כך; מאה אחת, שתי מאות, וכן כולם, וכמו שתאמר שנים, כך יאמר מאתים" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 156]. ויש להעיר מכך על דבריו שהובאו בהערה הקודמת מכמה מקומות שעשרה הם כמו אחד משום "שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'" [לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג (שז.)], והרי כאן מבאר שאין מנין "שלשים, ארבעים" כמו מנין "שלש ארבע". ויש לעיין בזה. וראה תפארת ישראל פל"ד הערה 39.

<> אודות שמאה הוא מספר שלם [וממילא הוא הדין לב' מאות וג' מאות], כן מבואר למעלה הערה 127. ובנתיב הלשון תחילת פ"ב כתב: "מספר מאה הוא מספר שלם" [הובא למעלה פ"א הערה 156]. וכן הוא בח"א לערכין טו. [ד, קלג.].

<> פירוש - כאשר הגשם מתפשט לשטח של ארבעה צדדים, אע"פ שיש בכך התפשטות הגשם, מ"מ אין התפשטות זו נעשית בשלימות, כי הגשם מונע זאת מחמת היות הגשם מוגבל, וכמו שהתבאר למעלה הערה 111. ובדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג.] כתב: "דוד אמר [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ וגו''. רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ... אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה". ושם פ"ד מי"ד [רפט.] כתב: "כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מכל מקום מפני שהם גשמיים, כל גשם הוא בעל גבול ותכלית". ובדרוש על התורה [יט.] כתב: "כל גשם הוא בעל גבול בודאי, ואי אפשר לדברים הגשמיים בעלי שעור ורוחק מוגבל... יחס אל התורה השכלית". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים... וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ". וראה הערה 133.

<> אודות שהנס נעשה מן העולם העליון, כן כתב בגבורות ה' פנ"ח [רנז:], וז"ל: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע. וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים, כמו שהתבאר לך בהקדמה". ושם בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז] כתב: "כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים, שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ובח"א להוריות יב. [ד, נט.] כתב: "כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] כתב: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעוה"ז [הובא למעלה בהקדמה הערה 369, וראה למעלה בהקדמה הערות 412, 415].

<> כי אין מגבלות הטבע חלות על עולם הנבדל, וכמבואר למעלה הערה 111. ואמרו חכמים [יומא כ:] "תנו רבנן, שלש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו, ואלו הן; קול גלגל חמה, וקול המונה של רומי, וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף". ובבאר הגולה באר הששי [ריא:] כתב: "וקול נשמה בשעה שיוצאת מן הגוף, כי הנשמה היא נבדלת בלתי גשמית. וכאשר הנשמה היא בגוף, יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל. אבל כאשר יוצא מן הגוף, והיא נעשה נבדלת בלתי גשמית שאינו מוגבל, נחשב זה שהוא מסוף העולם עד סופו". ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי". ובנר מצוה [סג:] כתב: "השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית... הגשמי מצד עצמו יש לו קץ וגבול". ובדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג:] כתב: "דוד אמר [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה וגו''. רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי שהוא גם כן בעל תכלית וגבול להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי". וקודם לכן, בדר"ח פ"א מי"ז [תד:], כתב: "אין גבול לשכלי". ובח"א לשבת יא. [א, ג.] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא שיוגבל, ולא דבר הנבדל, שאין לו גבול". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כנגד יעקב [ברכת] '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 הוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו ["ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה" (בראשית כח, יד)]. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול".

<> פירוש - לפי גירסת העין יעקב הובאו כאן שש דעות לשיעור של מתיחת השרביט; שתים עשרה אמה, שש עשרה אמה, עשרים וארבע אמה, עשרים ושמונה אמה, ששים אמה, ומאתים אמה [ראה למעלה הערה 100]. וכל אחד מן הדעות האלו מבאר פן אחר להתפשטות שלימה של הגשם, וכפי שביאר עד כה.

<> יש להבין, מדוע אם מבקשת "עד חצי המלכות" אז "נשאר עדיין עיקר המלכות אצל המלך כמו מתחלה", הרי למלך ישאר רק חצי המלכות כפי שלאסתר יהיה חצי המלכות, ומדוע ה"חצי" שישאר ביד המלך יחשב ל"עיקר המלכות". ואין לומר שמפרש "עד חצי המלכות וינתן לך" כמו "עד ולא עד בכלל" [ברכות כו:], ונמצא שמדובר שיתן לאסתר פחות מחצי המלכות [ואז ישאר בידו יותר מחצי], כי למעלה כתב "אי אפשר לבקש יותר מחצי, כי אם מבקש יותר מחצי וכו'", הרי שבא לאפוקי מ"יותר מחצי", אך לא מחצי ממש, ועם כל זה כתב שכאשר ינתן חצי ממש "נשאר עדיין עיקר המלכות אצל המלך כמו מתחלה". ונראה לבאר דבריו על פי מה שכתב בדרוש על התורה [כה.], וז"ל: "כי כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים, שאין זה בחירה. כי החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים". וכן בדר"ח פ"ה מי"ט [תס.] כתב שחצי ימי אדם [שלשים וחמש שנה] הוא עיקר החיים, ובלעם הרשע נהרג כשהוא בן שלשים ושלש שנה [סנהדרין קו:], לקיים [תהלים נה, כד] "לא יחצו ימיהם", שלא הגיע אל עיקר החיים [ראה שם הערה 1972]. ושם פ"ה מכ"א [תקה:] כתב: "כאשר עבר רוב עשרה, דהיינו חמשה שנים". ולכך אם ישאר ביד אחשורוש חצי המלכות, זה נחשב שיש בידו עיקר המלכות. ואע"פ שביד אסתר ימצא ג"כ חצי המלכות, מ"מ הואיל ומתחילה היה לאחשורוש את כל המלכות, ונשאר בידו חצי המלכות [וחצי הוא עיקר], לכך שם "עיקר" לא נעקר ממנו, ומוקימינן על חזקתו הקודמת. וזהו שכתב כאן "שנשאר עדיין עיקר המלכות אצל המלך &**כמו מתחלה**^".

<> כמו פרעה שמינה את יוסף למשנה למלך [בראשית מא, מ]. וראה הערה הבאה.

<> לפי זה יוטעם דברי פרעה, שכאשר מינה את יוסף למלך אמר לו [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא - שיהיו קורין לי מלך". ובהשקפה ראשונה נראה שפרעה משייר במתנתו ליוסף, וממעיט מהמתנה באומרו "רק הכסא אגדל ממך". אך לפי דבריו כאן, אדרבה, פרעה מחזק את מתנתו ליוסף, שמדגיש לו שיש בידו לתת מתנה כזו ליוסף, משום שגם לאחר שהמתנה תינתן ישאר פרעה המלך, "והמלך יש כח בידו לתת כמו שירצה". ומעין דבריו כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "ופשוטו שאין מחוק הנתינה יותר על חצי ממה שיש לאדם, כמו שאמרה תורה [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך', לא יותר ממך".

<> "ולא דבר שחוצץ במלכות - בנין הבית, שהוא באמצע של עולם, כדאמרינן בסדר יומא [נד:] 'אבן שתיה', שממנה נשתת העולם" [רש"י מגילה טו:]. אמנם המהר"ל יבאר באופן אחר מדוע בית המקדש הוא "דבר שחוצץ למלכות".

<> "כי אם יבנה בית המקדש, אם כן ישראל הם במלכותם" [לשונו בסמוך].

<> מגילה יא: "'בימים ההם כשבת המלך' [למעלה א, ב] וכתיב בתריה [שם פסוק ג] 'בשנת שלש למלכו'. אמר רבא מאי 'כשבת', לאחר שנתיישבה דעתו ["שמתחלה היה דואג שיצאו ישראל מתחת ידו כשיגמרו שבעים שנה לגלות בבל, ועכשיו נתיישבה דעתו" (רש"י שם)]. אמר, בלשצר חשב וטעה, אנא חשיבנא ולא טעינא... אמר, השתא ודאי תו לא מיפרקי, אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו".

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 277]: "אמרו בגמרא [מגילה יא:] 'כשבת המלך אחשורש', אחר שנתיישב דעתו בעצמו שהוא מלך, והוא יושב על כסא המלכות, ואין מתנגד למלכותו. וזה היה בשנת שלש למלכו, שאז חשב כי הוא מלך על כל העולם, כאשר אין לישראל המלכות. שכל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות המלכות. ועתה כאשר חשב שסר המלכות מישראל, היה מלכותו בשלימות. וכך אמרו שם [מגילה יא:], אמר רבא, מאי 'כשבת', לאחר שנתיישב דעתו. אמר, בלשצר מני וטעי, אנא מנינא ולא טעינא. ופירוש זה, כי אחשורוש שהיה מולך בכל העולם, ולפי הדעת ראוי המלכות שהוא בעולם לישראל. ולכך כל זמן שהיו מצפים לגאולת ישראל, דבר זה בטול למלכות האומות. עד שחשב כי כבר עבר הזמן שראוי היה להיות ישראל נגאלים, ולא נגאלו, ואז חשב כי לא יהיו נגאלים. ולכך כתיב 'כשבת המלך', עתה נתיישב דעתו במלכות אשר היה יושב על כסא מלכותו".

<> אודות שייכות בית המקדש למלכות ישראל, הנה אמרו חכמים [ב"ב ד.] "שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני". ובח"א שם [ג, נח.] כתב: "דבר זה מבואר ממה שאמרו ז"ל סנהדרין [כ:] ג' מצות נצטוו לישראל בכניסתן לארץ; למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה... כי נתלה בנין בית המקדש במלכות דוקא. ועוד מבואר ממה שאמרו במסכת גיטין בפרק הניזקין [נו:] אברא מלכא אתה, דאי לאו מלכא אתה לא אמסר בית המקדש בידך... מזה תראה כי לא נמסר בית המקדש רק ביד מלך, כי בית המקדש נבדל מכל העולם, וזהו ענין מלכות... כי המלך יש לו מעלה נבדלת. ולפיכך אין ראוי לבנין בית המקדש, וכן לענין נפילתו, רק המלך. כי איך ישלוט הדיוט בבית המקדש שהוא נבדל מכל העולם, ואין ההדיוט מגיע עד שם. אבל המלך שהוא נבדל, מגיע עד שם. וכן לענין בנין, אין ראוי לבנות אותו רק המלך, ודבר זה מבואר". וכן הוא בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קט.], וראה להלן פ"ח הערה 312. ובאופן נוסף ביאר בגבורות ה' פמ"ז [קצא:], וז"ל: "במכילתא [שמות טו, יג] 'נהלת בעזך אל נוה קדשך'... בזכות מלכות בית דוד [זכו לבית המקדש], שנאמר [ש"א ב, י] 'ויתן עוז למלכו'... שהמלך מנהיג את העם ג"כ להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר שהוא השלימות. ומלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל. ובזכות הנהגה זאת האלקית, המביא אל השלימות, היה השם יתברך מנהיג אותם אל השלימות ג"כ, להביאם אל בית המקדש". וכן בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים... וכאשר העם שלימים למטה, אז יושלמו מלמעלה לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 402]. ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "כמו שאין מקדש בלא כהן, כך אין בנין בית המקדש בלא מלך, כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [ד.]". ובנצח ישראל פי"ח [תו:] כתב: "תראה כאשר נבנה בית שני, וחזר להם הבית, לא חזר להם מלכות בית דוד. ודבר זה צריך טעם נפלא מאוד, כי למה לא חזר להם מלכות בית דוד גם כן. וזהו למעלת מלכות בית דוד, שלא היה כד[א]י להיות מלכות בית דוד זורח עד לעתיד", ושם הערה 70. הרי שבנין המקדש מחייב מלכות ישראל, עד שיש מקום לתמוה מדוע לא חזרה מלכות בית דוד בימי בית שני.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 444]: "מלכות פרס אחת מד' מלכיות שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל", וכמבואר בדניאל ז, ה. ודברים אלו מתבארים היטב על פי דבריו בנר מצוה [סא.], שכתב: "ויש בני אדם שואלים, והיכן רמז מלכות ישמעאל, שהיא מלכות רבתא ותקיפא [ומדוע אינה נמנית בארבע מלכיות]. ותשובת שאלה זאת מה שלא זכר מלכות ישמעאל, כי לא יחשב הכתוב רק המלכות שקבלו מלכות קדישין עליונים, שירשו מלכות ישראל וכוחם, והם אלו ד' מלכיות. ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם המלכות. אבל מלכות ישמעאל לא ירש כחו מן מלכות ישראל, כי כחו ותוקפו נתן לו השם יתברך בפני עצמו, בשביל שהיה מזרע אברהם, והשם יתברך אמר [בראשית יז, כ] 'ולישמעאל שמעתיך'. והנה נתן השם יתברך כח ותוקף לישמעאל בפני עצמו. ומזה אין מדבר כאשר מזכיר אלו ד' מלכיות, רק אשר ירשו כח ותוקפם של ישראל, ובסוף יחזרו הם המלכות לישראל". ובנצח ישראל פכ"א [תנא.] כתב: "מה שאמרו כי מלכות ישמעאל מלכות גדולה, אין זה קשיא כלל, כי הכתוב לא אמר רק כי ד' מלכיות מקבלים מלכות קדישין עליונים, וכדכתיב [דניאל ז, יז-יח] 'ארבעה מלכאן יקומון ויקבלון מלכות דקדישין עליונים ויחסנון מלכות עד עלמא ועד עלם עלמיא'. הרי לך שהכתוב מעיד כי אלו ד' מלכיות יקבלון מלכות קדישין עליונים". וכן ביאר הרס"ג שם: "ואלה המלכיות יקבלו מלכותן של ישראל, שהם קדישי עליונין, כדכתיב [דברים ז, ו] 'כי עם קדוש אתה לה'', וכתיב [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון', ועל אשר ימרדו בה', תנטל מהם מלכותם, ותנתן לאלו ארבע מלכיות, וירשו המלכות בעוה"ז, ויגלו ישראל וישתעבדו תחתם עד העוה"ב, עד שימלוך המשיח" [הובא למעלה בהקדמה הערה 445, פ"א הערה 279, ופ"י הערה 3]. וזהו שכתב כאן ש"מלכות ישראל מבטל מלכות אחשורוש, שהוא מד' מלכיות שנתן השם יתברך בעולמו", שמלכות אחשורוש ניזונת ממפלת ישראל, ולכך לכשתקום מלכות ישראל בכך תבוטל מלכות אחשורוש. ואודות שארבע מלכיות הן מה "שנתן השם יתברך בעולמו", כן כתב בנר מצוה [ב:], וז"ל: "כי אלו ד' מלכיות שהעמיד השם יתברך בעולמו", וראה שם הערה 20.

<> עומד על כפילות הלשון של "מה לך" "ומה בקשתך".

<> לשון היוסף לקח כאן: "כבר אמרנו שכאשר היתה עומדת בחצר, נשאה חן בעיניו, אבל כשנתקרבה לגעת בראש השרביט, ראה בירקון פניה, ושאל לה מה לך". וכן כתב הגר"א כאן. וכן נאמר [בראשית כא, טז-יז] "ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחוי קשת כי אמרה אל אראה במות הילד ותשב מנגד ותשא את קולה ותבך וישמע אלקים את קול הנער ויקרא מלאך אלקים אל הגר מן השמים ויאמר לה מה לך הגר אל תיראי וגו'". וכן נאמר [יהושע טו, יח] "ותצנח מעל החמור ויאמר לה כלב מה לך". וכן נאמר [שופטים יח, כג] "מה לך כי נזעקת".

<> לשונו להלן פסוק ו: "לפי שהיתה היא באה אל המלך שלא כדת, ובזה שייך לומר 'מה לך', כלומר מה חסר לך שכל כך את עושה לפני המלך, באולי חסר לך דבר, ולכך באת לפני המלך שלא כדת. ובזה שייך לומר 'מה לך', כלומר מה חסר לך שכל כך רצונך לבא לפני המלך שלא כדת. 'ומה בקשתך', אף על גב שאינו חסר לך דבר, רק דבר שהוא טוב לך אתה מבקש. ולגודל הענין שהאדם רוצה שיהיה לו הוא מבקש ומחזיר, אף אם מסכן עצמו על זה, כאשר הוא דבר גדול אינו מקפיד, ולכך באת לפני המלך שלא כדת, כך פירושו למעלה". וכן המנות הלוי [קנא.] כתב: "ערבים עלי דברי הה"ר מאיר בן עראמה ז"ל, וכה אמר; אחר אשר נודע שהשתדלות, כל משתדל הוא לאחד משני דברים; אם לברוח מן המזיק, ואם להתקרב אל המועיל, טוב או ערב. אמר על שניהם 'מה לך אסתר המלכה', ירצה מה הגיע לך מן הנזק שתצטרך עזר כנגדו, על דרך [שופטים יח, כג] 'מה לך כי נזעקת'. ונגד השני אמר 'ומה בקשתך'". וראה להלן ציון 254.

<> מדגיש שדבריו כאן הם "לפי הפשט", כי בהמשך יביא את דברי הגמרא [מגילה טו:] הסברים אחרים.

<> רומז לפסוק [משלי טו, טו] "כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד". וראה למעלה בהקדמה הערות 140, 147. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 245] כתב: "כאשר יש לו משתה הוא יותר בשלימות, כי במשתה הוא טוב לב לגמרי".

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תרסה.]: "כי כאשר האדם בעל לב טוב... גומל חסד לאחר". ושם פ"ו מ"ז [רד:] כתב: "'בלב טוב', היינו שעושה דבר טוב לחבירו ונהנה בו, מפני שהוא לב טוב". בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט:] כתב: "המדה הזאת שהוא לב טוב, הוא חפץ ורוצה בטוב חבירו, ואף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע, הוא דן אותו לכף זכות. וכל זה מפני שהוא רוצה בטוב חבירו, ולכך הוא דן אותו לכף זכות". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.] כתב: "ההפרש שיש בין לב טוב ובין עין טוב, כי לב טוב נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר... ועין טוב נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב".

<> כי שוב אינו בטוב לב. וראה להלן ציון 201, שהזכיר שם את דבריו כאן.

<> מעין מה שאמרו חכמים [ב"מ ג.] "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", ופירשו תוספות שם "דאין אדם מעיז פניו לכפור הכל הואיל וחבירו מכיר בשקרו". ואע"פ שהמן הרשע אינו בגדר זה, אך כאן אסתר היא לא סתם "חבירו", אלא היא מלכה, ו"אינו מעיז כנגד המלכה", וכמו שנאמר [קהלת ו, י] "ולא יוכל לדין עם שתקיף ממנו".

<> פירוש - אף שלפי מהלך זה המלך לא יהרוג את המן [לעומת הסברו הקודם], מ"מ התועלת היא שלכל הפחות הגזירה תבוטל.

<> פירוש - המן לא יעיז פניו כנגד המלכה גם שלא במשתה היין, וכל שכן שלא יעשה כן כאשר הוא עם המלכה במשתה היין בטוב לב ובאהבה. ומה שהוסיף כאן "באהבה", כי אמרו חכמים [סנהדרין קג:] "גדולה לגימה... מקרבת את הרחוקים".

<> "על כל פנים" - נראה שזה סיכום לשני הסבריו בפשט; ההסבר הראשון היה שהמן צריך להיות נוכח במשתה היין כדי שכך אחשורוש יוכל לחסלו. ולפי ההסבר השני המן צריך להיות נוכח במשתה היין כדי שיפייס את אסתר על מה שעשה. ועל כל פנים תהיה הגזירה מתבטלת; או על ידי הריגת המן, או על ידי שיפייס את אסתר.

<> תיבת "ללכדו" אינה מופיעה בגמרא שלפנינו, אך מופיעה בעין יעקב. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב [ראה הערה 157]. וכדרכו, מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 95.

<> "מבית אביה למדה - שמעה התינוקות אומרים כן" [רש"י שם].

<> פירוש - ה' ימסור את האויב עצמו לידך. ותיבות אלו "וה' ישלם לך... ישלמנו לך" אינן מופיעות בגמרא שלפנינו, אך נמצאות בגירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 184, 187.

<> "וימרוד - במלך, שהיתה שעתו מצלחת" [רש"י שם].

<> "שיהא מצוי לה - אולי תוכל להכשילו בשום דבר לפני המלך" [רש"י שם].

<> "ירגיש הקדוש ברוך הוא - שאף אני מקרבת שונאיהן של ישראל [והצרה קרובה ביותר (מהרש"א שם). אי נמי, ירגיש שאני צריכה להחניף רשע זה ולזלזל בכבודי" [רש"י שם]. אך המהר"ל לקמן [לאחר ציון 202] כתב: "כי אסתר היה מכבדת את המן ביותר, ואין ראוי לרשע הגדולה הזאת. ולכך יעשה השם יתברך נס, להשפיל ולאבד את הרשע".

<> "שיהרג הוא והיא - שיחשדני המלך ממנו, ויהרוג את שנינו" [רש"י שם].

<> "מלך הפכפך היה - וחוזר בדיבורו, אמרה שמא אוכל לפתותו ולהורגו, ואם לא יהא מזומן תעבור השעה ויחזור בו" [רש"י שם]. וראה למעלה פ"א הערה 123, פ"ג הערה 493, ולהלן הערה 209. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 121] כתב: "גם שלא היה קיום ויסוד למעשיו, וכל מעשיו שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו. ואין לומר כי יותר היה נמשך אחר אוהבו, הרי גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו".

<> לשון המהרש"א שם: "נראה לפרש משום דבעיקר הקושיא מה ראתה אסתר שזימנה את המן כו' יש במשמע למה זימנה אותו למשתה, ואחר כך גילתה הדבר למלך, ולמה לא גילתה למלך כן בלא משתה. ויש במשמעו נמי למה זימנה את המן לחוד, ולא זימנה גם שרים אחרים, דאין דרך לזמן רק אחד מהשרים, גם שהוא היותר חשוב. ולכולי טעמי דקאמר לא יתיישב רק מה שזימנה אותו ועל ידי המשתה גילתה למלך, אבל מה שזימנה את המן בלחוד, ולא זימנה גם שרים אחרים עמו כדרך כל הארץ, לא יתיישב שפיר. ולזה אמר רבן גמליאל ד'עדיין אנו צריכין למודעי, דקנאתו במלך כו'', דלזה זימנה את המן בלחוד, שהמלך יקנא אותו שמחשיבתו כמלך, שלא זימנה רק המלך והמן. וכן השרים יקנאו אותו בזה". וראה להלן הערה 243.

<> "בחומם אשית את משתיהם - על בלשצר וסיעתו נאמר, בשובם מן המלחמה, שדריוש וכורש היו צרין על בבל ונצחן בלשצר אותו היום, והיו עייפים וחמים, וישבו לשתות ונשתכרו, ובאותו היום נהרג. ואף אסתר אמרה, מתוך משתיהן של רשעים באה להם פורענות" [רש"י מגילה שם]. וראה להלן לאחר ציון 219.

<> זהו המשך הפסוק שמביא כאן [תהלים סט, כג] "יהי שולחנם לפניהם לפח ולשלומים למוקש". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ:], בביאור המשנה שם "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", כתב: "ועוד יש לך לדעת, מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל... וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון". וכן כתב אות באות בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.], והובא למעלה בהקדמה הערות 143, 148. וראה להלן הערה 182.

<> "בקלות" - קרוב להיות, וצפוי שיקרה.

<> שעל כך נאמר [תהלים סט, כג] "יהי &**שולחנם**^ לפניהם לפח", ו"השולחן" הוא מקום אכילה. וכן המלבי"ם שם כתב: "יאמר ששולחנם שיבואו לאכול עליו יהיה לפניהם לפח". וכאן כוונתו לומר שהאכילה והשתיה הן דברים גשמיים חומריים. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 781] כתב: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה". ואמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל... היינו דאמרי אינשי, מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)]". ורבינו בחיי בשלחן של ארבע כתב: "בא להורות וללמד דעת את האדם, שאין ראוי להם לאכול אלא לשבר רעבונם בלבד, לא למלא כרסם ולהמשך אחר הטעם הנבזה והנמאס, כי חרפה היא לנו, והבל גמור, ודבר שאין שום עיקר בו... דרך התורה ויראת השם יתברך שאין ראוי לו לאדם שיאכל וישבע וימלא כרסו, אלא לשובע נפשו" [הובא למעלה פ"א הערה 782, וראה להלן הערה 509]. ובנתיב העבודה פי"ז ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, שהאכילה מצד הגוף, והדיבור מצד הצורה, ואי אפשר ששני הפכים ימצאו יחד, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה [הובא למעלה פ"ג הערה 43]. וראה הערה הבאה.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, אמרו חכמים [אבות פ"ב מ"ז] "מרבה בשר מרבה רמה", ופירש הרע"ב שם "המרבה באכילה ושתיה עד שנעשה שמן ובעל בשר, מרבה עליו רמה בקבר". ובדר"ח שם [תרטו.] כתב: "'מרבה בשר מרבה רמה'. פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד, וגם אין הכונה על הרמה, רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מכ"ב] שתאות מוציאין את האדם מן העולם" [ראה להלן הערה 218]. ובח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "בשביל שהיו להוטין אחר אכילה ושתיה, נמשך אחר זה הגיהנם. מפני כי כל שהוא להוט אחר אכילה ושתיה הוא חסר, והוא כמו הגיהנם אשר לא שבע, שנאמר [משלי ל, טו-טז] 'שלשה אלה לא תשבענה שאול ועוצר רחם'. וכאשר האדם רודף אחר תאוות הגוף שהוא חמרי, והוא תמיד חסר, כמו שהוא ענין החומר, שהוא תמיד חסר ואינו שבע לעולם, יורש גיהנם, שהוא חסר תמיד. כי שוה לו ודומה לו ביותר, שנאמר 'שאול ורחם לא תשבענה', כי הרחם הוא האשה לא תשבע, כי החומר אינו שבע כלל. וכן השאול אינו שבע, לכך בעל חטא התאוה ראוי לו הגיהנם בפרט". ובהקדמה לנתיבות עולם [יב:] כתב: "לא היה מות בעולם רק בשביל החומר, שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [אדם הראשון] נחשב כמו צורה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 270]. ובב"ר לח, ט אמרו "בכל מקום שאתה מוצא אכילה ושתיה השטן מקטרג". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי", וראה שם הערה 377, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע, ואין ספק בדבר זה כלל". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת 'טוב', הפך החמרי שבו דבק הרע" [הובא למעלה פ"א הערה 980. וראה למעלה פ"ב הערה 533, ופ"ג הערה 161].

<> "כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה, כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו" [לשונו למעלה לפני ציון 165].

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא.]: "כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון... שכאשר האדם עמל בעצמו, וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפעל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר, והוא השטן" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 948]. ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם".

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 139]: "כאשר האדם הוא בטוב לבב כאילו אינו חסר כלל, דבר זה הוא לתקלה ולמכשול אליו. כי האדם צריך שיהיה תמיד בדעתו שאינו בשלימות, וצריך השלמה, ואז האדם מקבל השלמה מן השם יתברך. אבל כאשר האדם הוא בטוב ובשלימות, ואינו חסר דבר, זה הוא לתקלה אליו. כי כאשר נשלם דבר אחד, דבק בו ההעדר". וראה למעלה הערה 165, ולהלן הערה 182.

<> פירוש - לאחר שביאר ששלימות גופנית גוררת בעקבותיה העדר [ומכך משמע ששלימות רוחנית אינה גוררת בעקבותיה העדר], מעתה יבאר שהאדם בפרט עלול להגיע לשלימות גופנית, אך לעולם לא יגיע לשלימות רוחנית.

<> אודות שאין שביעה בתורה ובחכמה, הנה בדר"ח פ"ג מי"ז [תמב:] כתב: "כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש". הנה לגבי השלמת הגוף כתב "כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר", ואילו לגבי השלמת הנפש כתב "והתורה משלמת הנפש", אך לא הוסיף לומר "עד שאינה חסרה". והענין יוסבר היטב על פי דבריו בדר"ח פ"א מי"ב [שס.], שכתב: "ובמדרש [ויק"ר ד, ב] עוד, אמר רבי לוי, 'גם הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז]... אמר רבי לוי, משל לעירני שהיה נשוי בת מלכים, אף על פי שמאכילה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא בת מלכים. כך כל מה שיפעל האדם עם הנפש, אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא מלמעלה, עד כאן... שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים, כי האדם שאוכל ושותה הרבה, בודאי תמלא בטנו. על זה אמר 'גם הנפש לא תמלא', שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה. ומביא רבי לוי משל זה, לעירני שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים, שאי אפשר להעירני הזה שיוצא ידי חובתו עם בת מלכים. כך הנשמה שהיא מלמעלה, והיא נשאת לאדם בעל גוף, ואף אם האדם עושה כמה מצות ומעשים טובים, והם השלמה לנפש, מכל מקום לא תמלא הנפש, שתהא מושלמת בשלימות לגמרי, שהיא בעצמה מן השם יתברך, כפי מה שראוי אל הנפש. ומפני כך אינה שביעה ממה שעושה האדם בגופו תורה ומצות ומעשים טובים, לפי חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה לגמרי, כאשר ראוי לנפש, שהיא מן השמים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [סד.]. וצרף לכאן מאמרם [ברכות מ.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, כלי ריקן מחזיק, מלא אינו מחזיק. אבל הקב"ה אינו כן, מלא ["אדם חכם" (רש"י שם)] מחזיק, ריקן אינו מחזיק. שנאמר [שמות טו, כו] 'ויאמר אם שמוע תשמע' אם שמוע, תשמע. ואם לאו, לא תשמע". הרי שאין שביעה בתורה. וראה בשערי יצחק נדרים, סוף סימן כו, אודות שאין שביעה בתורה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 786] כתב: "עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה הוא שבע... כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תט:] כתב: "כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון". וראה דר"ח פ"ג הערה 1854, ושם פ"ד הערה 1526. ובח"א לב"ק צב: [ג, יד.] כתב: "האדם הוא חסר כאשר לא יאכל, וכאשר הוא אוכל הוא שלם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "זהו ענין האכילה, שכל אכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו עד שאינו חסר" [הובא למעלה פ"א הערה 791].

<> כי השמחה היא רק כשהאדם הוא בשלימות, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86], וז"ל: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". וראה שם הערה 88, שהוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 244] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער שהוא בחסרון". וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה בהקדמה הערות 142, 422, פתיחה הערות 49, 55, 119, פ"א הערות 476, 784, פ"ג הערה 653, להלן הערה 283, פ"ו הערה 366, ופ"ט הערות 130, 245.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ג [תפז.]: "'בכל עצב יהיה מותר' [משלי יד, כג], ולא ישמח כלל... כי האדם אין נחשב לכלום, והוא בעל רימה ותולעה [אבות פ"ג מ"א], בשביל זה יהיה לו מותר, שיש לו שכר על זה. וזה בשביל שהוא יודע בחסרונו, ולכך מתעצב בחסרונו, וראוי הוא להשלמה. אבל השמח, הרי בדעתו שהוא שלם, ואינו מבקש בהשלמתו, לכך אין מקבל השלמה... ודבר זה ענין נפלא מאוד מאוד". וידועה אמרתו של הרבי מקוצק "אין דבר שלם יותר מלב שבור" [הובא למעלה בהקדמה הערה 141].

<> לשונו בנתיב הליצנות פ"א: "'בכל עצב יהיה מותר' [משלי יד, כג]... שלמה המלך רצה לומר כאשר האדם הוא בהכנעה וכובד ראש, יהיה לו תחת זה מותר. כי השמחה לאדם מצד השלימות שנמצא בו, ולכך הוא שמח [ראה למעלה הערה 88]. והאדם אינו בעל שלימות בעצמו. ואם האדם מתבונן בחסרון שלו, לא יהיה לו שמחה יתירה, כי 'האדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שיהיה שלימותו תמיד יוצא אל הפעל, ואין האדם בשלימות בפעל. ולכך כאשר האדם נוהג כך, הנה יהיה לו מותר, שיקבל מה שראוי לקבל... ותמיד הוא יוצא לפעל לקבל. ואם אדם בשמחה, כאילו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, דבר זה מביא אליו החסרון, כי כאשר הוא בשלימות, דבק בזה ההעדר והחסרון. אבל כל זמן שאינו בשלימות, אינו דבק בו ההעדר... וזה שאמר כאן 'בכל עצב יהיה מותר', שאם האדם הוא בהכנעה... לכך יקבל תמיד שלימות שראוי אל האדם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 142].

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 143]: "כי היצר הרע, אשר הוא חסרון לאדם, אינו נמצא אצל האדם רק כאשר הושלם ויצא לאויר העולם. וכל זמן שהוא בבטן אמו, ולא הושלם יצירתו, אין דבק בו ההעדר". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:]: "ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו... ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם. אבל יש לדעת כי טעם זה כמו שבארנו, כי יצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא [טז.], והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד". הרי שענינו של היצר הרע הוא העדר הנמצאים, כפי שהדבר ברור לגבי השטן ומלאך המות. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפג:], ושם פמ"ח [תשנב.]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעג:] כתב: "הוא שטן הוא מלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". ובח"א לב"ב שם [ג, עא:] האריך בזה. ובנתיב הליצנות רפ"א כתב: "היצר הרע הוא ההעדר שהוא דבק באדם, שהרי נקרא 'רע', וזהו עצם ההעדר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 144, ופ"א הערה 948].

<> הנה כאן מבאר שהולד במעי אמו הוא חסר [ומתנועע אל השלמתו], אך בדרשה לשבת תשובה [עד.] כתב: "אין חסרון בבטן אמו, ולכך בבטן אמו יש עליו נר אלקים זה [נדה ל:], מפני שאינו חסר כלום... לכך אמר [שם] ואין לך ימים שהאדם שרוי בטובה כמו אלו הימים... בבטן אמו אינו חסר כלום כמו שאמרנו, וכאשר אינו חסר שרוי בטובה". ולכאורה אין הדברים האלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אמנם לא קשה, כי דבריו בדרשה איירי שאינו זקוק לשום דבר מבחוץ, אלא שהוא שמח בחלקו [כמבואר בדבריו שם להדיא]. אך דבריו כאן איירי בחסרון מצד שהולד אינו בפועל, אלא הוא בכח להיות אדם שלם, ומתנועע אל השלמתו [הובא למעלה בהקדמה הערה 145].

<> ראיה זו הביא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] כתב: "ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו, דכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', חסר כתיב, משננער לצאת מבטן אמו נתן בו יצר הרע... כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים". ובגו"א בראשית פ"ח אות כד כתב: "משננער לצאת ממעי אמו. וטעם הדבר הוא ידוע למבינים, שאין יצר אלא לדבר השלם והנגמר, אבל דבר שהוא מתנועע אל השלמה, אין לו יצר הרע. וזה כי אין יצר הרע רק לדבר חסר, ומבקש למלאות חסרון תאותו. ולא שייך 'מבקש למלאות חסרון' רק באשר הוא שלם במה, ויש באותו שלימות חסרון, אבל דבר שאין לו מציאות בשלימות, כמו כאשר הוא בבטן אמו, והיה מתנועע עתה אל שיהיה נשלם, הרי כיון שהוא מתנועע אל השלם, מאין לו יצר הרע למלאות חסרון שהוא חסר. ועוד, כיון שהוא בבטן אמו הוא חסר, וכך הוא טבעו ראוי להיות, ולא שייך חסרון בדבר שראוי שיהיה בלתי שלם. אבל כאשר יוצא מבטן אמו, והוא נשלם בדבר של מה, מבקש למלאות חסרון. והיצר הרע גם כן מתגרה בדבר שהוא שלם מה, ודבר זה ידוע, ורמזו אותו חכמים ז"ל [סוכה נב.] 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו'. וכל אלו דברים ברורים ונאמנים מדברי חכמה". ובנתיב הליצנות רפ"א כתב: "דבר זה הוא דבר מופלג בחכמה, רמזו ז"ל דבר זה, אמרו בפרק חלק [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיוצא לאויר העולם... וכל זמן שהוא בבטן אמו, שיוצא הוויתו אל השלימות ואל הפעל, אין דבק בו ההעדר. אבל כשנשלם הווייתו... אז דבק בו ההעדר. וכן בפרק חלק [סנהדרין קו.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר 'וישב' אינו אלא לשון צער... והטעם בזה כמו שאמרנו, כי האדם כאשר האדם עצמו הוא בשלימותו, ויש לו ישיבה ומנוחה, ואז השטן, הוא ההעדר שהוא השטן כאשר ידוע, כי השטן הוא ההעדר... דבק בנבראים. אבל כאשר אינו בשלימות, אין דבק בו ההעדר כל כך. ואלו דברים ברורים, וכבר הארכנו בזה בפרקים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 146].

<> כלשון שמביא כאן לא מצאתי במדרש. אך כעין זה נמצא בשמו"ר מא, ז, ובילקו"ש ח"א סימן תשעא. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא.] הביא לשון הילקו"ש במדויק.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ:]: "כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל. ודבר זה רמזו חכמים בפרק חלק [סנהדרין קו.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר בו 'וישב' אינו אלא לשון צער; 'וישב ישראל בשטים' [במדבר כה, א], מה כתיב בתריה [שם] 'ויחל העם לזנות'... ובמדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] מפרש עוד, 'וישב ישראל בשטים', אין ישיבה בכל מקום אלא קלקלה, שנאמר [שמות לב, ו] 'וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק', עד כאן. ובמדרש זה בארו ענין הישיבה שגורמת תקלה לאדם. וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון... כלל הדבר, כי היצר הרע והשטן אין להם כח על דבר שהוא עומד אל הויה. וזה אמרו [סנהדרין קו.] 'כל ישיבה אינו אלא צער', שכאשר האדם עמל בעצמו, וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפעל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר, והוא השטן. אבל כאשר ישב האדם, וישיבה לאדם כאילו היה בשלימות בפועל, שהוא נח ואינו עומד אל השלמה, אז ההעדר הדבק בנבראים נמשך אחר זה, ולפיכך כל ישיבה אינו אלא צער. וכן מה שאמר במדרש [שמו"ר מא, ז] אין ישיבה אלא תקלה. כי נמשך אחר הישיבה היצר הרע, אשר כבר בארנו שהוא יצר הרע הוא השטן שהוא נמשך אל הנבראים כאשר הם בהשלמה, וזה כאשר הוא יושב והוא נח. שהרי היצר הרע נתן באדם כאשר הוא בפועל. ולפיכך כאשר הוא בשלימות הוייתו, ונקרא אז 'יושב', ואז נאמר 'כל ישיבה אינו אלא תקלה' כמו שאמרנו". וכן הוא בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז.], וח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.], והובא למעלה בהקדמה הערה 143. וראה למעלה הערה 165.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 940]: "כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא. ומפני כך בא הריגת ושתי, כי השלמת גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי. ואל ישראל הגיע הצלה על ידה, כי זה שלימות של ישראל, ותכלית של ישראל הוא השם יתברך, לכך יש להם קיום מצד השם יתברך. אבל האומות, שלימות שלהם גופני כמו שאמרנו, ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן, כמו שהיה כאן, כי יום השביעי הזה שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו, ועשה סעודה. ובשלימות הסעודה שלט השטן והגיע מעשה ושתי, והבן הדברים אלו מאוד".

<> "רבי יהושע אומר, מבית אביה למדה, שנאמר 'אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו', וה' ישלם לך', אל תקרא 'ישלם לך', אלא 'ישלימנו לך'" [מגילה טו:, לפי גירסת העין יעקב, והובא למעלה לאחר ציון 155].

<> אודות שהמקבל נופל בידי הנותן, נראה להטעים זאת, כי כמה פעמים ביאר שעצם הקבלה יוצר חבור וצירוף בין הנותן למקבל, מחמת שמעתה יש בחינה של הנותן בתוך המקבל. וכגון, בתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד. ולכך אמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתעג] כי קודם שנתן הש"י התורה לישראל היו 'השמים שמים לה' וגו'' [תהלים קטו, טז], והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו והיה העולם אחד". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת הש"י. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". ובנתיב הצדקה פ"ו כתב: "ובגמרא [ב"מ עא.] עני ועשיר, עני קודם... ומזה משמע כי העשיר ג"כ מצוה להלוותו. ולמה דבר זה, מאחר שהוא עשיר למה צריך להלוותו, הרי בלא זה יש לו עושר. אבל דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". הרי שמהות הקבלה היא שמעתה נמצא אצל המקבל דבר שבא מהנותן, והמקבל מורכב גם מדבר השייך לנותן, ולכך המקבל כפוף לנותן, כי יש לנותן אחיזה ותפיסה במקבל, כי חלק הנותן נמצא במקבל [הובא למעלה בהקדמה הערה 136]. וראה להלן הערה 189.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 130]: "[אסתר] בחכמתה בנתה בית ישראל על ידי שזמנה את המן, ובזה בנתה בית ישראל. וזה כמו שאמרו ז"ל במסכת מגילה [טו:] שלכך זימנה אסתר את המן, שנאמר [משלי כה, כא-כב] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם כי גחלים אתה חותה על ראשו וגו''. ופירוש זה, שכאשר שונא שלך הוא מקבל ממך, וזה כאשר אתה נותן לו לחם, והוא חפץ לקבל ממך, ובדבר זה הוא נמסר לידך, שהוא מקבל. שכל אשר מקבל מאחר, בזה הוא נמסר בידו, והוא תחת רשותו. ובזה השפילה את המן, ועלו ישראל על השונא שלהם, הוא הרשע המן. ובזה 'גחלים אתה חותה על ראשו', כי היה נותן עצמו אל ההעדר מעיקר שלו, וזה נקרא 'ראשו', ובזה קנתה אסתר את ישראל". @**דוגמה לדבר;**^ בדר"ח פ"א מ"י [שג.] כתב: "הדבר שהוא כבוד התורה... כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם... ודבר זה [שת"ח מקבלים מבני אדם] גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה. גם היו מוכיחים את הצבור, כי אשמת הצבור בראשם, ולא היו נושאים פנים. אך עתה כיון שצריכים להם, כל רב קנה אדון לעצמו". הרי הנותן הוא אדון למקבל ממנו. ואמרו חכמים [ברכות ו:] "כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנים ככרום", ופירש רש"י שם "כיון שנצטרך אדם לבריות - הוא זל בעיניהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 134].

<> כך איתא בעין יעקב שם. ובגמרא שלפנינו אין את המלים "אל תקרי... ישלמנו לך". וראה למעלה הערות 157, 184.

<> פירוש - המקבל נמסר לידי הנותן כבר בהתחלת הקבלה, ולכך הלחם שאסתר האכילה להמן הוא מספיק בשביל שהמן ימסר בידה תיכף ומיד בשעת הסעודה. דוגמה לדבר; השליח מקבל כחו מהמשלח, ומעת המינוי הוא כבר מושפע מהמשלח, וכפי שהשריש בגו"א בביאור דברי רש"י, שכתב [במדבר יג, ג] אודות המרגלים ש"אותה שעה [בעת שנתמנו] כשרים היו". אך מאידך גיסא בהמשך שם רש"י כתב [פסוק כו] "מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה", ומכך משמע שלא היו כשרים בעת שנתמנו. ובישוב קושיא זו כתב הגו"א שם [במדבר פי"ג אות ו] בזה"ל: "באותה שעה כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו. ולפיכך אמר לקמן [רש"י פסוק כו] שאף הליכתן בעצה רעה, ולא קשה הא דאמר כאן שהיו כשרים באותה שעה". ובספר חידושי לב [במדבר שם] כתב על דברי הגו"א בזה"ל: "הנה כל זמן שלא נתמנו המרגלים, לא למדו ממעשיהם הרעים של ישראל, והיו צדיקים גמורים. ורק לאחר שנתמנו למדו מיד ממעשיהם הרעים, ונהפכו לרשעים. ותימה, למה למדו ממעשיהם הרעים אחר שנתמנו, ולמה לא שמרו את עצמם שלא ללמוד ממעשיהם לאחר שנתמנו, כמו ששמרו את עצמם קודם שנתמנו. וצריך לומר שלאחר שנתמנו הרגישו המרגלים &**שיעבוד למשלחיהם**^ לבצע את השליחות כראוי... ומכיון שהרגישו כן ביטלו את עצמם ואת דעתם לדעת בני ישראל כדי לקיים את רצון משלחיהם, וממילא הושפעו ממעשיהם הרעים, שכן הבחינו שכוונת בני ישראל בבקשת המרגלים היתה לרעה, ורצו בני ישראל למצוא עלילה למרוד נגד השם יתברך" [הובא למעלה בפתיחה הערה 298, פ"א הערה 1002, ופ"ג הערה 583].

<> לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא.]: "במסכת מגילה בפרק קמא [טו:] מוכח דבשונא רשע גמור מדבר. שכך אמרו שם; מה ראתה אסתר שזמנה המן לסעודה, וקאמר שם דכתיב 'אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא הוא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך', אל תקרי 'ישלם לך', אלא 'ישלימנו לך'. ולפי זה טעמו של דבר, כי כאשר האויב מקבל פרנסה ממך, אי אפשר שיהיה מתנגד לך. כי כבר התבאר כי המקבל מן אחר נכנס תחת אשר הוא מקבל ממנו. ולפיכך בזה שהוא מקבל ממך, אתה חותה גחלים על ראשו. 'וה' ישלם לך', כי הקב"ה אשר אינו רוצה בשום התנגדות, ישלים אותו בידך, ולכך הוא יעזור ויסייע על זה. ופירוש יקר הוא מאוד כאשר תבין את זה" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 134].

<> עם אחשורוש.

<> מבאר שהזמנת המן למשתה לא היתה רק עצה למנוע מהמן שימרוד במלך, אלא היתה זו עצה להביא להריגת המן. כי כאשר יוודע לאחשורוש שאסתר מבקשת להרוג את המן, אזי אחשורוש מעצמו יזדרז להרוג את המן, כי אם לא כן המן עלול להתחבר אל אחרים ולמרוד בו. וראה להלן פ"ו הערה 319.

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 396]: "נראה כי מה שלא הגידה את עמה ואת מולדתה, זה היה לה פיקוח נפש לגמרי, כי יראה היתה שיעמדו עליה להרוג אותה בכל צד שאפשר". אמנם שם לא ציין את המן בפרט, אך כאן שאיירי בנוגע להמן, לכך ציינו במיוחד. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 362]: "'לא הגידה אסתר וגו''. 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... רק בשביל שעל כל פנים היתה צריכה להעלים משפחתה, כי זה בודאי יחשבו כל השרים עליה שתגביה אסתר את מרדכי, כמו שעשתה באמת [להלן ח, א-ב]. וכיון שעל כל פנים הוצרכה להעלים מולדתה, העלימה גם כן אומתה, מטעם אשר אמרנו שלא יחשבו עליה שתגדיל את אומתה ותגביה אותם". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 551] כתב: "לא הגידה עמה ומולדתה, שלא יאמרו עליה לשון הרע להפיל אותה".

<> "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן... רבי נחמיה אומר, כדי שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך, ויסיחו דעתן מן הרחמים" [מגילה טו:].

<> מגילה יא. "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא, [תהלים קכד, א-ב] 'שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "אדם ולא מלך - זה המן", והובא למעלה בפתיחה [לאחר ציון 260. וראה למעלה פ"ג ציונים 535, 581, ופ"ד ציון 4]. ו"לולי ה'" מורה שגאולה זו היא רק על ידי ה' בעצמו, וכמו שמבאר.

<> למעלה בהקדמה [לאחר ציון 239] כתב: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". ובפתיחה [לפני ציון 407] כתב: "שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 242] ביאר שמפאת כחו הרב של המן, היה צורך שיתומה מאב ואם תהיה הגואל [ראה הערה הבאה]. וכן להלן [אסתר ו, יא] ביאר שמפלת המן באה משער החמישים, שמשם ניתנה תורה. וראה למעלה בהקדמה הערות 240, 280, 290, 384, 393, 468, 597, פתיחה הערות 242, 407, פ"ב הערות 183, 244, פ"ג הערות 26, 203, להלן ציון 222, ופ"ח הערה 25, שבכל המקומות האלו הזכיר כחו הגדול של המן.

<> פירוש - למעלה נתבאר שמפאת כחו הגדול של המן, לכך הגאולה היתה צריכה לבא מהשם יתברך בעצמו. 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... הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 591] כתב: "אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה... ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה. והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 242] כתב: "ומפני שהיה גובר עליהם כח עמלק, שהוא גדול מאוד, ולבטל זה הכח של עמלק צריך התעלות אל המעלה העליונה מאוד, כאשר יתבאר עוד. ולא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק על ידי יתומה, כי כתיב [ישעיה נז, טו] 'אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', והשם יתברך מגביה שפלים. ומפני כך הגביה את אסתר, שהיתה יתומה מבלי אב ואם, והיה מגביה אותה על מדריגת המן... והיה צריך שיהיה [הגואל] מעלתו עליונה מאוד לנצח את המן, אשר כוחו גדול מאוד, הגואל הזה יהיה יתום. ומפני כי הוא יתום, השם יתברך מגביה אותו מעלה מעלה, להיות גובר על המן".

<> פירוש - הואיל וגאולה זו היא רק "על ידי השם יתברך בעצמו", וזהו משום גודל כחו של המן [כמבואר בהערה הקודמת], לכך "אין מועיל לזה אלא התפילה", משום "כי התפילה גובר על כח המן", וכפי שיבאר מיד. ואודות שגאולת פורים באה מחמת התפילה, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 390], וז"ל: "כי הנס בימי המן היה בשביל שהשם יתברך שמע תפילתן, ועל זה סובב כל המזמור של 'אילת השחר' [תהלים פרק כב] שיסד אותו דוד על גאולה זאת. ולא היה גאולה שהגיעו ישראל לצרה וזעקו אל השם יתברך ושמע השם יתברך תפילתם, כמו זאת". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 521] כתב: "בא להגיד גודל הצרה שהיה להם, ועם כל זה על ידי תפילתם הציל אותם השם יתברך מן האויב... והשם יתברך שמע תפלתם, והציל אותם מן המן הרשע". וראה להלן פ"ט הערה 596. @**והרמב"ם**^ בהקדמתו הקצרה למנין המצות על סדר ההלכות [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו], כתב: "ציוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועתנו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'מי גוי גדול אשר לו אלקים וגו' [קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו]'". הרי שפתותיו ברור מללו שגאולת פורים מעידה על כח התפילה של ישראל [הובא למעלה בהקדמה הערה 393, ופ"ט הערות 124, 477, 581].

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 278]: "לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן". ובספר באתי לגני פ"ח [עמוד לה] כתב על דברים אלו בזה"ל: "שמהכתר תהיה שבירת המלכויות, כדאיתא בדברי המקובלים" [ראה למעלה בהקדמה הערה 280]. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 307] כתב: "כי הצלת ישראל בגאולה זה היה מכח התפילה, שהיו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו. אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו [ב"ר סה, כ]. ודברים אלו ידועים בחכמה איך קול יעקב מנצח את עמלק, וכדכתיב [שמות יז, יא] 'וכאשר גברו ידי משה' בתפילתו, היו גוברים ישראל. 'וכאשר יניח' ולא היה קול קול יעקב, וגבר עמלק... והרי לך כי התפילה הוא נצחן של עמלק, וזהו עניין המגילה כאשר תבין הדברים עמוקים מאוד". וראה למעלה בפתיחה הערה 313, ופ"ד הערה 369.

<> יש להבין, מדוע הוסיף לכאן פעמיים תיבת "תשובה", הרי במאמר עצמו [מגילה טו:] רק אמרו "שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך, ויסיחו דעתן מן הרחמים", הרי הזכירו "רחמים", אך "תשובה" מאן דכר שמיה. ועד כה הזכיר תיבת "תפילה" שלש פעמים מבלי להזכיר תיבת "תשובה" כלל, ורק כאן התעורר להזכיר שאיירי בתשובה. וכן במקבילות שהובאו בהערות 198, 199, הוזכרה תיבת "תפילה" ולא תיבת "תשובה", והלא דבר הוא. ובעל כרחך לומר שכוונתו היא שהתפילה שהתפללו כאן היתה תפילה של תשובה, ולא תפילה של צרה. ואודות שיש תפילה של תשובה, כן השריש רבינו יונה בשערי תשובה [שער ראשון אות מא] שהעיקר החמשה עשר של תשובה הוא תפילה. והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ד כתב: "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים". ועדיין עלינו להבין מנין שאיירי בתפילה של תשובה, ומדוע הזכיר זאת רק כאן, ולא במקבילות למעלה. וצריך לומר שהואיל וחזינן כאן שאסתר אינה רוצה שימעטו מן התפילה, אלא ירבו בתפילה, זה מורה שאיירי בתפילה של תשובה, ולא בתפילה של צרה. ובביאור מרגניתא זו נראה, שהנה מצינו בתפילה של צרה שאין צורך להרבות בה, וכמו שכתב רש"י [שמות יד, טו] "מה תצעק אלי - למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה לא עת עתה להאריך בתפלה, שישראל נתונין בצרה". ומדוע כאן מצינו שאסתר נוהגת במדה הפוכה, ומעמידה את ישראל דוקא באופן שירבו בתפילה. וזה מורה באצבע שלא איירי כאן בתפילה של צרה, אלא בתפילה של תשובה, שעל כך כתב הרמב"ם "מדרכי התשובה להיות השב צועק &**תמיד**^ לפני השם בבכי ובתחנונים". לכך דוקא כאן, שמצינו שאסתר חוששת ממיעוט תפילה, ביאר שאיירי בתפילה של תשובה, ולא הזכיר כן בשאר מקומות וצרף לכאן מאמרם [סנהדרין צז:] "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב".

<> לאחר ציון 146.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 146]: "לפי הפשט נראה כי לכך הזמינה אסתר את המן, כי כאשר המלך הוא במשתה, אז הוא טוב לב, ונותן שאלות ובקשות לאחרים. לכך אמרה אסתר במשתה היין [להלן ז, ג] 'תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי'. ואם לא היה המן בעצמו שם במשתה היין, הרי לא יעשה דבר להמן במשתה כאשר המן אינו שם. ואם יעבור המשתה, לא יעשה לה שאלתה. אבל כאשר הוא בטוב לב, אז יעשה שאלתה ובקשתה מיד. ולכך הזמינה אסתר להמן, כך יראה על פי הפשט". אמנם למעלה הדגיש זאת מצד אחשורוש, שבשעת המשתה הוא בטוב לב, לעומת שעה אחרת. ואילו כאן מדגיש זאת מצד המן, שהוא עלול למצוא תחבולה להציל עצמו לזמן מה, ומכך להציל עצמו לגמרי. ונראה ששינה כן משום לשון הגמרא, שאמרו [מגילה טו:] "מה ראתה אסתר שזימנה את המן... רבי יוסי אומר, כדי שיהא מצוי לה בכל עת". הרי שתלו הדבר בהמן, ולא באחשורוש. לכך כאן ביאר זאת מצד המן, מה שאין כן למעלה, שמבאר "לפי הפשט", ופשוטו נראה לו לבאר מצד אחשורוש. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 63] חזר והביא טעם זה, וז"ל: "ועל זה אמרה 'המן הרע הזה', כלומר כי רציתי שיהיה לפני, וישיב על דברי. ואם אמרתי שלא בפניו, היה בא אל המלך בהתנצלות שוא ושקר. ועתה יאמר לפני המלך כי למה עשה דבר כמו זה. ודבר זה אחד מן הדיעות שנזכרו למעלה שלכך הזמינה אסתר אותו לסעודה".

<> בכך שהזמינה רק את המן למשתה היין. ואף המן הרשע אמר [להלן פסוק יב] "אף לא הביאה אסתר המלכה עם המלך אל המשתה אשר עשתה כי אם אותי וגם למחר אני קרוא לה עם המלך".

<> לשונו בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות נג: "מהיכי תיסק אדעתין לכבד הרשע, והרי כתיב [שמות כב, כז] 'ונשיא בעמך לא תאור', בעושה מעשה עמך" [ב"מ סב.]. ומהאי טעמא אין לכבד אף אב רשע [שם]. ונאמר [משלי כו, א] "כשלג בקיץ וכמטר בקציר כן לא נאוה לכסיל כבוד". וכן נאמר [שם פסוק ח] "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד", ו"כסיל" הוא רשע [רש"י קהלת ד, ה]. והתומים סימן יז סק"ג כתב שאין לכבד מלך רשע, ויישב בזה קושית התוספות [סנהדרין יט.] שהקשו למה לא הושיבו את ינאי המלך בשעת הדין מפני כבוד המלכות, והרי מושיבין תלמיד חכם בשעת עדות [שבועות ל:]. ועל כך ביאר התומים שכיון שינאי המלך היה רשע, לכך לא נהגו בו דין כבוד מלכות. ואם תאמר, שאמרו במדרש [תנחומא בלק אות ט] "חס הקב"ה על כבוד של אותו רשע [בלעם] שלא יאמרו זו שלקה בלעם על ידיה. ואם כך חס הקב"ה על כבודן של רשעים, אין צריך לומר על כבוד הצדיקים... להודיע היאך חס הקב"ה על כבודן של בריות", והובא ברש"י [במדבר כב, לג]. הרי שיש לחוס על כבוד הרשעים. אך זה לא קשיא כלל, כי הקב"ה מנע את בזיון הרשע, משום שחס עליו, אך בודאי שאין לכבדו. @**דוגמה לדבר;**^ רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". ובדר"ח פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [ראה למעלה פ"א הערה 963, פ"ב הערה 432, ולהלן הערה 379].

<> אמרו חכמים [שבת ל:] "ההוא דאתא לקמיה דרבי, אמר ליה, אשתך אשתי, ובניך בני. אמר ליה, רצונך שתשתה כוס של יין, שתה ופקע. ההוא דאתא לקמיה דרבי חייא, אמר ליה, אמך אשתי, ואתה בני. אמר ליה, רצונך שתשתה כוס של יין, שתה ופקע". ובח"א שם [א, טו.] כתב: "רצונך שתשתה כוס של יין. רצה לומר כי הצדיק נותן כוס של תרעלה לשתות, כאשר הצדיק נכנע לפני הרשע, עד שהרשע נהנה מן הכנעתו, דבר זה נקרא 'כוס' שנותן לרשע לשתות. והוא הכנעת הצדיק לפני הרשע, כאשר צריך הצדיק לכבד הרשע על כרחו, עד שנהנה מן דבר זה הרשע. והנאה זאת כוס תרעלה לרשע". ובבן יהוידע [שם] כתב: "סוף תיבות 'כוס של יין' - לנס, שהיה דבר זה לנס לעיני הרואין". וזהו שכתב כאן שכאשר הרשע מקבל כבוד שאינו ראוי לו, אזי "יעשה השם יתברך נס להשפיל ולאבד את הרשע".

<> אודות שהקב"ה משפיל רשע המתגדל ומתגאה, הנה אמרינן על הקב"ה שהוא "משפיל גאים" [תפילת שחרית]. וכן נאמר [תהלים קמז, ו] "מעודד ענוים ה' משפיל רשעים עדי ארץ". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב: "כאשר הוא מתגאה הקב"ה משפילו, מפני כי המתגאה הוא בעל גשם, והשם יתברך בלתי גשם, משפיל אותו. כי הקב"ה משפיל גאים, כמו שביארנו במסכת עירובין, שכך מדת השם יתברך". ולא זכינו לחידושיו למסכת עירובין. אך בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] ביאר זאת, וז"ל: "ובפרק קמא דעירובין [יג:]... כל המגביה את עצמו הקב"ה משפילו... פירוש זה, כי האדם המתגאה השם יתברך משפילו, כי השם יתברך הוא עלת הכל, והאדם עלול מן השם יתברך. וכאשר מגביה האדם עצמו, עושה עצמו עלה, וראוי שהשם יתברך, שהוא עלה בלבד, משפיל אותו עד שהוא עלול".

<> את המן.

<> מאחשורוש.

<> כמו שפירש רש"י [מגילה טו:] "מלך הפכפך היה - וחוזר בדיבורו, אמרה שמא אוכל לפתותו ולהורגו, ואם לא יהא מזומן, תעבור השעה ויחזור בו" [הובא למעלה פ"א הערה 123, ולמעלה הערה 162].

<> כפי שנאמר להלן [ח, ב] "ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי וגו'". ומוסיף בזה, שלא רק שיש חשש שהמלך יתחרט מפאת משך הזמן הקצר שיש עד למילוי הבקשה, אלא שיתחרט מפאת שיש כאן משך זמן גדול, כי הואיל ויש צורך לקחת הטבעת מהמן, הרי מחמת כן יהיה כאן עכוב והמתנה מרובה, ובתוך כך המלך עלול לחזור בו.

<> פירוש - פעולה מיידית והחלטית מונעת את ההפכפכיות. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ה, כד] "ויתהלך חנוך את האלקים ואיננו כי לקח אותו אלקים", ופירש רש"י שם "ויתהלך חנוך - צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע, לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו".

<> ואלו הם [מגילה טו:]; "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן; (א) רבי אליעזר אומר, פחים טמנה לו, שנאמר [תהלים סט, כג] 'יהי שלחנם לפניהם לפח'. (ב) רבי יהושע אומר, מבית אביה למדה, שנאמר [משלי כה, כא] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו''. (ג) רבי מאיר אומר, כדי שלא יטול עצה וימרוד. (ד) רבי יהודה אומר, כדי שלא יכירו בה שהיא יהודית. (ה) רבי נחמיה אומר, כדי שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך, ויסיחו דעתן מן הרחמים. (ו) רבי יוסי אומר, כדי שיהא מצוי לה בכל עת. (ז) רבי שמעון בן מנסיא אומר, אולי ירגיש המקום ויעשה לנו נס. (ח) רבי יהושע בן קרחה אומר, אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא. (ט) רבן גמליאל אומר, מלך הפכפכן היה. (י) אמר רבן גמליאל, עדיין צריכין אנו למודעי, דתניא רבי אליעזר המודעי אומר, קנאתו במלך, קנאתו בשרים". וכאן ביאר שמונה טעמים, אך לא ביאר את הטעם השמיני ["אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא"] והטעם העשירי ["קנאתו במלך, קנאתו בשרים"].

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ כ [תלד.]: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר 'לפני שבר גאון'. שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו. ותכלית הדבר שם הוא שלימותו. כי אין ספק כי בתכלית הדבר שם הוא נשלם. ומפני ששם הוא נשלם, ראוי שיהיה שם שלימותו. ולפיכך לפני שבר, שהוא [ה"&**לפני**^ שבר"] תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו".

<> כי "גאון" היא גאוה יתירה, וכמו שביאר המלבי"ם [משלי טז, יח], וז"ל: "הגאוה היא תכונה שמתגאה ברוחו, והגאון הוא מי שהוא גדול באיזה מעלה, כמו בעושר או בגבורה שעל ידן מתגאה. עד שהגאוה תהיה גם בלא מעלה, והגאון הוא בעבור מעלה".

<> רומז לדברי חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". ובנתיב הענוה ר"פ ג כתב: "מדת הגאוה היא מדה מגונה... כי בעל הגאוה הוא תוספת דבר שאינו ראוי". ושם בפ"ז [ב, יח.] כתב: "כל דבר תוספת, בפרט הגאוה, אין ראוי למציאות, מן הטעם שכל יתר כנטול דמי, ומפני שאין התוספת ראוי אליו המציאות, ולכך אינו נמצא". ובח"א לסוטה ט: [ב, לח:] כתב: "המתגאה הוא שמתגדל יותר ממה שראוי... והוא התוספת. שכבר אמרנו פעמים הרבה כי התוספת הוא חסרון גם כן, וכמו שאמרו ז"ל 'כל יתר כנטול דמי'. והגאוה אשר לוקח לעצמו תוספות חשיבות, דבר זה הוא חסרון מצד התוספות". וכן הוא בח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. וראה בדר"ח פ"ד מכ"ב הערה 1865.

<> לשונו בח"א שם [ב, לג.]: "כבר התבאר שכל תוספת ויתור הוא חסרון, והוא כנטול דמי [חולין נח:], ולכך אמר שבסוף הוא מתמעט... וכל זה מפני שהגאוה הוא תוספת, והתוספת [מביאה] למיעוט ולחסרון לגמרי, עד שאין לו מציאות כלל... שהגאוה היא תוספת, וכל דבר תוספת הוא דבר שאינו ממש, שהרי תוספת הוא, ואין לו קיום".

<> לשונו בדר"ח פ"א מי"ג [שדמ.]: "כאשר תראה אדם ששמו נמשך ביותר, אז 'אבד שמיה' [שם], רוצה לומר תדע כי קרוב שמו להיות נאבד. ולפי זה הוא על דרך 'לפני שבר גאון', וזה [שם] 'נגד שמא אבד שמיה'". וכן יזכיר דבריו כאן להלן פסוק ט [לאחר ציון 309]. ולהלן ו, ד [לאחר ציון 105] כתב: "כי כבר אמרנו כי מה שיצא המן מבית אחשורוש בשמחה וטוב לב [להלן פסוק ט], שהיה זה אליו 'לפני שבר גאון', ומיד אחר כך עשה העץ [להלן פסוק יד] שבו נתלה [להלן ז, י]. ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן 'לפני שבר'". ולהלן ז, א, כתב: "ובזה יתורץ מה שהזמינה המן פעם שנית גם כן. כי לפירוש אשר אמרנו כי הזמינה אותו אסתר מפני 'כי לפני שבר גאון', ולכך הזמינה אותו שנית, עד כי המן יחשוב בדעתו כאילו המלך יש לו ריעות עמו, שכך מוכח הסעודה השניה. כי הסעודה הראשונה היא רק כדרך מי שמזמין את אוהבו לסעודה, אבל הסעודה השניה הוא כמו רעים וחברים, שמתחברים לשתות", ושם הערה 16.

<> אמרו חכמים [סוטה ט.] "תנו רבנן, סוטה נתנה עיניה במי שאינו ראוי לה, מה שביקשה לא ניתן לה ["שאסורה לבועל" (רש"י שם)], ומה שבידה נטלוהו ממנה ["אם שותה מים מתה, ואם הודתה נאסרה לבעלה, והפסידה כתובתה" (רש"י שם)]. שכל הנותן עיניו במה שאינו שלו, מה שמבקש אין נותנין לו, ומה שבידו נוטלין הימנו". ובח"א שם [ב, לז:] כתב: "פירוש, כאשר אחד רוצה בדבר שאינו שלו, בזה נראה שדבק בו ההעדר, כי השלם בעצמו למה לו דבר שאינו שלו, רק נראה שאינו שלם, והוא בעל העדר. ולכך אף מה שהיה לו נעדר ממנו. וכן הוא המידה, שכל מי שדבק בו ההעדר מגיע אליו העדר לגמרי". ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה בשר מרבה רמה", וכתב בדר"ח שם [תרטז.] בזה"ל: "אין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד, וגם אין הכונה על הרמה, רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה. וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם" [הובא למעלה הערה 168]. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמ:] כתב: "כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר. כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון... שכל כח מן אלו כחות כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו, מביא לו ההעדר והמיתה". וראה להלן הערה 366.

<> "בחומם אשית את משתיהם - על בלשצר וסיעתו נאמר, בשובם מן המלחמה, שדריוש וכורש היו צרין על בבל ונצחן בלשצר אותו היום, והיו עייפים וחמים, וישבו לשתות ונשתכרו, ובאותו היום נהרג. ואף אסתר אמרה, מתוך משתיהן של רשעים באה להם פורענות" [רש"י מגילה טו:].

<> לפנינו הוא בהקדמה [לאחר ציון 149], ויובא בהערה הבאה. וראה למעלה פ"א הערה 477 שגם שם הזכיר את הפתיחה, אך נמצא במקום אחר. וראה למעלה לפני ציון 52 שכתב "בתחלת המגילה" וכוונתו שם לפתיחה.

<> לשונו בהקדמה [לאחר ציון 149]: "ועוד כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו שיש לו מלמעלה, בשביל שהאדם הוא שכלי, ויש לו כח מלמעלה. ולכך אמר שעשתה לו סעודה, שיהיה בטוב לב, ושכרתו, ובזה הוסר שכלו... ולא היה לו כחו, כי נסתלק כחו ממנו כאשר שכרתו, ואז נפל ביד אסתר, ובזה קנתה אומתה". וראה בסמוך הערה 224.

<> יסוד נפוץ בספר זה, וכמלוקט למעלה הערה 196.

<> כאמור כוונתו להקדמה, וכמובא בהערה 221. ובנתיב התורה פ"ג [קמה.] כתב: "בפרק אלו עוברים [פסחים מט.], אמר רבי יצחק, כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה... באו לבאר גנות התלמיד חכם כאשר אין לו הנהגה הראויה לתלמיד חכם, שראוי שיהיה לו הרחקה מן הנאות הגוף, שזה ראוי אל האדם שהוא שכלי, כמו שהוא תלמיד חכם. וביאור זה, כי כאשר הוא נהנה מסעודות הרשות, שרודף אחר הנאת הגוף... לכך הוא ראוי לגלות. כי האדם דבק בעליונים, ובשביל שיש לו דביקות לשם, אינו זז ואינו גולה ממקומו. וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל. וכאשר התלמיד חכם מרבה סעודתו בסעודת הרשות, שדבר זה הוא נטיה אל החמרי, אז יוסר ממנו החבור והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי. ולפיכך אמר כי אדם כזה אין לו דביקות למעלה, ולכך אמר כי לבסוף גולה. ודבר זה עוד רמזו חכמים במדרש [ב"ר לו, ד], לא גלו עשרת השבטים רק בשביל היין, שנאמר [בראשית ט, כא] 'ויתגל בתוך אהלו וגו''. והוא דבר זה בעצמו, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש, ושם בארנו זה. ויתבאר בסמוך גם כן אצל [סנהדרין צב.] 'מי שאין בו דיעה לבסוף גולה', עיין שם". ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "מי שיש לו דעה יש לו מקום, ומי הוא מקומו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם [ב"ר סח, ט]... ולפיכך אדם שיש בו דעה עומד במקום שלו, הוא השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, ואינו גולה. וכאשר אין בו דעה, אז אין לו נטיעה עם השם יתברך, שהוא מקומו, והוא גולה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין, והם ב' דברים; האחד, הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות, שיתבזה. לכך נאמר 'ויתגל בתוך אהלו', שנתבזה. השני, הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא. וכאשר אין האדם דבוק בה', יבא פירוד וגלות לאדם. כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן... ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו [עפ"י אבות פ"ג מי"ז]. וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה. וזהו שרמזה התורה באמיתות לשונה 'ויתגל', כתב לשון 'ויתגל' שהוא לשון גלות... גלות ממקומו, ודבר זה נתקיים בגלות עשרת השבטים, שגלו על עסקי היין, מפני שהפרידו השכל, אשר הוא הנטע הנאמן". וראה למעלה בהקדמה הערות 135, 153, 180, פ"ג הערה 348, ולהלן פ"ט הערה 618.

<> מחדש כאן שכשם שנטיה לשכרות מסלקת את הכח העליון שיש לאדם, כך חשיבות וגאוה מסלקות כח זה. והביאור הוא, כי על ידי נטיה לשכרות האדם נעשה גופני לגמרי, ומחמת כן מסולק ממנו הכח העליון [ראה הערות 221, 223]. וכן חשיבות וגאוה אצל האומות מביאות אותן להיותן גופני לגמרי, ובכך מסולק מהן כחן העליון. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 377] כתב: "וזה ההפרש שיש בין ישראל לאומות; כי האומות כאשר יש להם עליה, אז הם מתגאים ופורקים עול שמים, ואין עליותם [אל] השם יתברך, רק שהם פורשים מן השם יתברך, ולפיכך עליותם הוא ירידתם. אבל ישראל כל זמן שהם מתעלים הם אל השם יתברך, כי נותנים הם הגדולה אל השם יתברך". ובנתיב הענוה ר"פ ב כתב: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעולם הזה הגשמי, מוסיפים הם על המדה. אבל ישראל מצד שהם קדושים נבדלים מן הגשמית, וכל מעלתם אלקית. ואין ראוי לאומות רק גדולה גשמית, ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם, שזה מדת הפשיטות, והיא מדה נבדלת מן הגשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 942, פ"ג הערה 379. ופ"ד הערה 413]. וזהו דיוק לשונו הזהב שכתב כאן "ודבר זה חשיבות וגאוה &**אצל המן**^, ודבר זה עצמו היה גורם אליו הנפילה".

<> בא לבאר את המשך דברי הגמרא [מגילה טו:] "אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו, אמר ליה, כמאן חזיא אסתר ועבדא הכי. אמר ליה, ככולהו תנאי וככולהו אמוראי", והובא למעלה [לאחר ציון 164].

<> אודות שלדבר גדול צריכים להיות טעמים רבים, ולא רק טעם אחד, כן כתב בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'... והנה על זה יש תשובה גדולה מאוד, כי לגודל הקושיא הזאת לא יספיק לה תשובה רק בהרבה פנים, עד שיסולק השאלה מכל וכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 704]. ובגבורות ה' פ"ח [מט.] כתב: "דבר זה תמצא בתורה הרבה שיש דבר שיש לו פנים הרבה... שלגודל ענינו יש לו פנים הרבה". וראה הערה 231.

<> "כי אסתר אינה כמו שאר נשים, שעל אסתר היה רוח הקודש" [לשונו למעלה פ"ב לאחר ציון 324]. ואסתר היתה נביאה, וכמו שאמרו [מגילה יד.] "שבע נביאות, מאן נינהו, שרה מרים דבורה חנה אביגיל חולדה ואסתר". וכן אמרו [מגילה טו:] "כיון שהגיעה [אסתר] לבית הצלמים, נסתלקה הימנה שכינה, ואמרה [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'", והכוונה היא שנסתלקה ממנה רוח הקודש, וכמו שביאר למעלה בהקדמה [לפני ציון 421]. וכן אמרו [מגילה ז.] "אסתר ברוח הקודש נאמרה". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 410] כתב: "כאשר אסתר היה עליה רוח הקודש גם כן... שהיה גם כן ראוי לעשות לה השם יתברך נס להפיל את הרשע, כמו שעשה לשרה שהיתה נביאה, ועשה הקב"ה נקמה בפרעה שלקח אותה לאשה. וכך היה ראוי לאחשורוש, להפיל אותו, מאחר שלקחה באונס, והרי היא נביאה, ולנביא ראוי שיהיו ניסים, וזה ידוע".

<> פירוש - כל דבר שיש בו טעם הגון ונכון הוא בא מהקב"ה, באופן שהקב"ה הוא המקור לכל הטעמים ההגונים והנכונים. ובדר"ח פ"ה מט"ז [תה:] כתב: "יש לכל אחד ואחד טעם הגון, עד שמזה הצד יאמר כי גם דבר זה מן השם יתברך, שכל טעם הגון הוא מן השם יתברך". וכן מצינו שאמרו חכמים [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי בהדי הוצא לקי כרבא, אמר ליה דכתיב [ירמיה ב, כט] 'למה תריבו אלי כלכם וגו''". הרי שחיפשו מקור בכתובים למימרא שאמרו אינשי. וכן כתב הבן יהוידע [חגיגה יג.], וז"ל: "כי באמת אין לך דבר שאינו נרמז בתורה... כהנך הנזכרים בגמרא דקמא מנא הא מילתא דאמרי אינשי, ויליף לכלהו מקרא". ובליקוטי אמרים לספר יהושע [ד"ה ואמנם עדיין] כתב: "אמרו בבבא קמא [צב.] מנא הא מילתא דאמרי אינשי וכו'. שכל מין חכמה דאמרי אינשי, רק שהוא חכמה אמיתית ושפת אמת, היא רמוזה בתורה... רק אחר כך בהמשך הדורות היא יוצאה לאור על ידי חכמי דור ודור ודורשיו".

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקעח.]: "כאשר הוא דבק בו יתברך שורה עליו רוח הקודש". ובתפארת ישראל ס"פ כ [שח.] כתב: "שלא נשא יעקב... רק אלו ב' אחיות, שהיה על ידי רוח הקודש. כי אין ספק כי זיווג של אבות היה מן השם יתברך על ידי רוח הקודש".

<> "בעצמו" - בעצם.

<> "כי טעם אחד לא היה מספיק ולא היה די שתמסור נפשה על זה" [לשונו למעלה לפני ציון 226]. ויש להבין, מדוע טעם אחד אינו מספיק שאסתר תמסור נפשה על זה, הרי מדובר בטעם שהוא אמת לאמיתה ונכון והגון בעצם, ולמה יגרע כחו מחמת שהוא רק טעם אחד, והרי על כיוצא בזה אמרינן "מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא" [ב"ק סה.]. ומהו הטעם שרק "מצד כל הטעמים ביחד מסרה נפשה על זה, לא בשביל טעם אחד בלבד". ונראה, כי אין בכחו של טעם אחד להקיף את כל הרבדים הרבים שיש לחייו של אדם, כי חיי אדם הם מכלול עצום של צדדים רבים וחלקים שונים. לכך אין בידי טעם אחד, אמיתי ככל שיהיה, לחייב מסירות נפש של חיי אדם מישראל, שאין הפרט מסוגל להכיל בתוכו את הכלל. אך טעמים רבים יכולים להיות מקבילים לחלקי האדם המרובים, וממילא יש בידם לחייב את האדם שימסור עצמו למיתה. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו בגמרא [יומא פה.] "נשאלה שאלה זו בפניהם, מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת... אמרה תורה, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". הרי שאין בידי מצוה אחת להכריע את חייו המלאים של אדם מישראל. ומאידך גיסא קיימא לן [סנהדרין עד.] ש"כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג, יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים". ויש לשאול, במה שונות שלש עבירות אלו מחילול שבת. ובדר"ח פ"א מ"ב [קפב:] עמד על קושי מעין זה, וכתב: "לפיכך באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור, כיון שקיום האדם על ידי שלשה דברים השנויים כאן [תורה עבודה וגמ"ח (אבות פ"א מ"ב)], שעל ידי שלשה דברים העולם עומד. ובהפך שלהם [הן ג' עבירות חמורות (כמבואר שם)] אין לאדם מציאות כלל. ואם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב [סנהדרין עב.], כי כאשר הוא הפך הטוב, כאילו אין לו מציאות כלל... כי באלו ג' עבירות הוא עצם המיתה וההעדר, ואין בהם המציאות שהוא החיות כלל, ודבר זה מבואר". הרי שכל העבירות האחרות בתורה נדונות כעבירות פרטיות, ואין בהן להכריע את חייו של אדם. אך ג' עבירות חמורות הן עבירות כלליות, ויש בהן להכריע את חייו של אדם. ויחס זה שבין ג' עבירות חמורות לשאר עבירות הוא היחס שבין טעמים הרבה למסירות נפש לטעם אחד למסירות נפש.

<> לשון היוסף לקח כאן: "ואומרו 'יבוא המלך והמן היום', הן ודאי שכיון שהיתה קוראה את המלך ואומרת 'אל המשתה אשר עשיתי' היה הדבר מובן כיון שהכל מתוקן לסעודה שלא קראה אותו בעד למחר, שמן הסתם האדם הקורא את חבירו למשתה שעשה לו, בעד אותה השעה קורא אותו, אם לא יפרש לו היות המשתה בעד למחר. והעד אומרה אחר כך [פסוק ח] 'אל המשתה אשר אעשה להם', שאין לומר 'אשר עשיתי' אלא אם כן הוא לאותו יום, כי ההכנה למשתה הוא ליום שלאחריו. ואם כן לא היתה צריכה לומר 'יבוא המלך והמן היום'".

<> פירוש - ראשי תיבות לארבע המלים "&**י**^בוא &**ה**^מלך &**ו**^המן &**ה**^יום" הוא שם הויה, שהוא השם המיוחד. "שם המיוחד" הוא שם הויה, וכמבואר בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], וז"ל: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי' [שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 62, פ"ג הערה 716, ולהלן פ"ו הערה 278]. ואודות שיש כאן רמז לשם הויה, כן כתבו כאן רבינו בחיי, ר"י נחמיאש, שערי בינה לרוקח, מנות הלוי [כ:, קנו. (בשם הרוקח)], ויוסף לקח. והיוסף לקח כתב: "אותו יום זכה למעלה שאין מעלה גדולה הימנה, ונרמז שמו יתברך בראשי תיבות 'יבוא המלך והמן היום', ובאו הדברים בפי אותה צדקת לאומרם למלך בלשון פרס, שכשיועתקו אל לשון הקודש ירמוז שמו יתברך". וראה להלן פ"ו הערה 229.

<> מסכת סופרים פי"ג מ"ו: "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וביונתן בן עוזיאל [אסתר ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא". וראה למעלה הקדמה ציונים 97, 264, 383, 576, פתיחה ציונים 211, 228, 408, פ"ב ציון 198, פ"ג ציונים 61, 553, ופ"ד ציון 9.

<> רש"י שמות יז, טז "כי יד על כס יה - ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא', ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו. וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם" [ראה הערה 237]. ובגו"א שם אות יג כתב: "שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו [תנחומא תצא, יא] כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגו''. וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל וגו' ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם". וראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערות 546, 552, להלן הערות 291, 294, 474, פ"ו הערה 440, ופ"ח הערה 283.

<> לשון היוסף לקח כאן: "הנה רמזו שמו יתברך פעמיים; ראשונה, בהיות המן בתכלית גובה המצב ברוממות ומעלה, והוא בראות עצמו נקרא מאת המלכה עם המלך אל המשתה, כי אין גדולה ומעלה נוספת על זו, כאשר נראה שהוא בעצמו היה מתפלא על דבר זה עד שאמר לאוהביו ולאשתו [להלן פסוק יב] 'אף לא הביאה אסתר'... באופן שבאותו יום זכה למעלה שאין מעלה גדולה הימנה. ושם נרמז שמו יתברך בראשי תיבות '&**י**^בוא &**ה**^מלך &**ו**^המן &**ה**^יום'... וכן בתכלית השפלתו ומפלתו, שהוא באומרו [להלן ז, ז] 'כ&**י**^ כלת&**ה**^ אלי&**ו**^ הרע&**ה**^' נרמז שמו יתברך ויתעלה. ולהיות הוא יתברך סבת תחלת גדולתו, נרמז בראשי התיבות ביום גדולתו. ולהיותו גם כן סיבה לסוף מפלתו, נרמז כן בסוף התיבות ביום רעתו". הרי פסגת הצלחת המן [שממנה מתחילה נפילתו] היא הנאמר בפסוקנו. ולהלן פ"ו [לאחר ציון 256] כתב גם כן שהתחלת הגאולה היתה בסעודה הראשונה, וכלשונו: "כי מכל מקום התחלת הגאולה היה ביום הבאת העומר. כי אף על גב שלא היה נודע בסעודה ראשונה מפלת המן, מכל מקום התחלת הגאולה היה בסעודה הראשונה, כי בסעודה הראשונה אמר המלך [פסוקים ג, ו] 'מה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך', וזה היה התחלת הגאולה". וראה להלן פ"ז הערה 103.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו, כי רש"י [שמות יז, טו] כתב "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו. וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם" [הובא למעלה הערה 235]. וזה מורה שכאשר ימחה שם עמלק, יהיה השם מלא. אך כאן כתב שהוא הדין גם לאידך גיסא; השם המלא ימחה את עמלק, וכלשונו: "לכך הזכירה את השם המיוחד, שהוא יפיל המן". והענין מתבאר לפי דבריו להלן פ"ט [לאחר ציון 44], וז"ל: "מצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק, שכל זמן שזרע עמלק בעולם, אין נראה אחדותו בעולם... כי בטול שלהם מן השם יתברך שהוא אחד... שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד". הרי האחדות מבטלת את השניות, ולכך שם המיוחד מוחה את עמלק מהעולם. ובדר"ח פ"ג מ"א [יז.] כתב: "מצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע, שזה נחשב שניות. ולכך לעתיד שיהיה [זכריה יד, ט] 'ה' אחד ושמו אחד' לגמרי, אז יסתלק יצר הרע לגמרי. ומכל מקום אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא השניות" [ראה להלן פ"ט הערה 276]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שעט:] כתב: "מצד הנגעים יש כאן שניות, כי העולם כולו הוא אחד, ועל ידי הנגעים נאמר עליו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', שיהיה האדם שבו הנגע נבדל ונחלק מן בני אדם, והרי כאילו יש כאן שניות לגמרי, באשר יש חלוק בנמצאים, כי מי שבו הנגע משתלח חוץ למחנה. ולפיכך השם יתברך, שהוא אחד, אין אצלו מציאות לנגעים, שעל ידי הנגעים נמצא השניות". ובנצח ישראל פ"ח [רח:] כתב: "כי בית המקדש הוא אחד לאל אחד, ולא יכול להתקיים שם השניות, והאחד דוחה השני, כי קצר מצע האחדות מלהשתרע שם השניות". ושם ר"פ לח כתב שבזמן המשיח העולם יתאחד, ואז "אי אפשר שיתקיים השניות והחילוק בעולם", ושם הערה 7. ובח"א לשבת קיט: [א, סד:], בביאור מאמרם [שם] "כל העונה אמן יהא שמיה רבה מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של ע"ז, מוחלין לו", כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי השם יתברך אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד". וצרף לכאן את דברי המחזור ויטרי, שהובאו בתוספות [ברכות ג. ד"ה ועונין], וז"ל התוספות שם: "פירש במחזור ויטרי 'יהא שמיה רבא' שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו, כדכתיב [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה', שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק. ופירושו כך 'יהא שמי"ה' שם 'יה' רבא, כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם". ובליקוטי אמרים אות יא כתב: "'אמן יהא שמיה רבא' פירושו מחיית עמלק, כמו שכתבו תוספות ריש ברכות בשם מחזור ויטרי". נמצא שכשם שאמירת "יהא שמיה רבא" מסלקת את השניות של ע"ז, כך היא מסלקת את השניות של עמלק. ואודות שהריגת המן היא קיום למחיית עמלק, כן נתבאר למעלה פ"א הערה 1391. וראה להלן הערות 292, 294, 295, ופ"ט הערה 45.

<> פירוש - אסתר כבר ידעה שהיא תעשה שתי סעודות לאחשורוש והמן, והיא רצתה ששתי הסעודות האלו יהיו בשני ימים, זה אחר זה, ולא ביום אחד, וכמו שמבאר.

<> מעין כן כתב האליהו רבה סימן רצא סק"ד, שבשבת כאשר עשה סעודה בשחרית, וקודם מנחה עשה סעודה שניה, ד"אין יכול לעשות קודם מנחה, אף שמפסיק בברכת המזון, דנחשב הכל סעודה אחת עם סעודת שחרית". וראה משנה ברורה סימן קפד ס"ק יח. אמנם לא מצאתי במקום אחר שכאשר סעודה אחת היתה בלילה, וסעודה שניה היתה למחרת ביום, שגם אז הדבר יחשב כסעודה אחת מחמת ששתי הסעודות היו באותו יום. וראה בסמוך הערה 241.

<> להלן פסוק ו. וראה להלן פ"ו הערה 236.

<> לכאורה אף אם שתי הסעודות שהיו נערכות באותו יום לא היו נחשבות לסעודה אחת, אלא היו נחשבות לשתי סעודות נפרדות, עדיין זה לא יספיק, כי אסתר רצתה ששתי הסעודות יערכו דוקא בשני ימים, ושתוכל לומר בסעודה הראשונה "מחר" [כמו שיבאר להלן פסוק ו]. לכך יקשה, מדוע הוצרך לכתוב שאם הסעודה הראשונה תהיה "כאשר עבר היום והוא לילה" אז "נראה כאילו היה הכל סעודה אחת" [והוא קצת דחוק שסעודת לילה וסעודה יום שלמחרת יראו כסעודה אחת], הרי אפילו אם זה יראה כשתי סעודות נפרדות מ"מ זה לא יועיל, כי שתי הסעודות האלו נערכו באותו יום, ואסתר רצתה ששתי הסעודות יערכו בימים שונים, כי רק אז תוכל לומר "מחר". וראה להלן הערות 276, 281.

<> והיה אפשר לומר רק "ויאמר המלך מהרו את המן". וכן העיר היוסף לקח.

<> כמו שאמרו בגמרא [מגילה טו:] שהזמנת המן למשתה "קנאתו במלך קנאתו בשרים". וביאר המהרש"א שם "דלזה זימנה את המן בלחוד, שהמלך יקנא אותו שמחשיבתו כמלך, שלא זימנה רק המלך והמן. וכן השרים יקנאו אותו בזה" [הובא למעלה הערה 163].

<> דוגמה לדבר; נאמר [בראשית טז, ב] "ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה וישמע אברם לקול שרי". וכתב הרמב"ן שם: "'וישמע אברם לקול שרי'. לא אמר הכתוב 'ויעש כן', אבל אמר כי שמע לקול שרי. ירמוז כי אף על פי שאברם מתאוה מאד לבנים, לא עשה כן בלא רשות שרי. וגם עתה לא נתכוון שיבנה הוא מהגר ויהיה זרעו ממנה, אבל כל כוונתו לעשות רצון שרה שתבנה ממנה, שיהיה לה נחת רוח בבני שפחתה, או זכות שתזכה היא לבנים בעבור כן".

<> בא לבאר מה הצורך במהירות זו.

<> לאחשורוש.

<> כן פירש כאן הגר"א, וראה עוד ביוסף לקח. ואודות שהאוהב עושה מיד רצונו של האהוב, כן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"י ה"ב, וז"ל: "בזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, &**מיד**^ יעשה כל המצות מאהבה". ואודות שאחשורוש אהב את אסתר, כן נאמר [למעלה ב, יז] "ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים". ובגמרא [יומא כט.] אמרו "אסתר היתה חביבה על אחשורוש כל שעה ושעה כשעה ראשונה". וכן למעלה [לפני ציון 56] כתב: "היה אחשורוש אוהב אסתר מאוד", ושם הערה 56.

<> בא לבאר, שנהי שאחשורוש מיהר לעשות את דבר אסתר [מפאת אהבתו אליה], אך מדוע האיץ בהמן שיבוא במהירות, כי מן הסתם מי שמוזמן לבא אל המלך לא יתאחר מלבוא, אלא יגיע מיד, וא"כ מהו הצורך לומר "מהרו את המן".

<> כי מהירות מורה שאין להתעכב כלל אף שיש סבה להתעכב, וכמו שנאמר [תהלים קיט, ס] "חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך", ותרגם יונתן שם "זרזית ולא אתעכבית למטר פקודיך". והמלבי"ם שם כתב "התמהמהתי לשמור מצותיך - שעשיתי המצוה תיכף בבואה לידי... ועשיתי בזריזות, הגם שעשיית המצות הם טורח גדול".

<> לא ברור מדוע מוסיף שגם אחשורוש פועל כנגד מעכב מצדו [שאינו חפץ בהזמנת המן], ומה היה חסר ללא משפט זה. ועוד, אחשורוש פעל כן מצד אהבת אסתר, וזה לא שייך להמן. וא"כ קשה בתרתי; מהו הצורך להשוות את המלך לנתיניו. ואף אם תרצה לומר שישנו צורך כזה, אזי אין הנידון דומה לראיה, כי המלך אוהב את אסתר, והמן לא שייך לזה. @**ועוד יש להעיר**^, כי לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 237] שאסתר רצתה שהמשתה יעשה "היום", ולא שיעבור היום ויהיה לילה, שפיר מובן לשון "מהרו", כי הכל היה צריך להעשות בעודו יום, ולא שיעבור היום. והרי אסתר באה לאחשורוש לקראת סוף היום, וכמו שביאר למעלה פ"ד [לאחר ציון 442] שהיא באה לפניו שעתיים לפני סוף היום, ובודאי שיש למהר כדי שהמלך והמן יבואו למשתה בתוך השעתיים האלו. ומעין זה ביאר הגרי"ז על התורה [בראשית כד, יז] שלכך נאמר [שם פסוקים יז-כ] "וירץ העבד לקראתה ויאמר הגמיאיני נא מעט מים מכדך, ותאמר שתה אדני ותמהר ותרד כדה על ידה ותשקהו, ותמהר ותער כדה אל השקת ותרץ עוד אל הבאר לשאב ותשאב לכל גמליו", הרי שנאמר כמה פעמים לשון ריצה ומהירות. וביאר זאת הגרי"ז שם בזה"ל: "יש לומר משום דהוא בא לשם לעת ערב כדכתיב בקרא [שם פסוק יא], והוא התפלל [שם פסוק יב] 'הקרה נא לפני היום', שהכל יהיה נעשה עוד מבעוד יום... ולכך רץ לקראתה במהירות, שבאופן אחר אי אפשר היה כלל שהענין יהיה נגמר עוד מבעוד יום. וזהו שאמר הכתוב אחר כך 'ותמהר ותרד כדה על ידה וגו'', 'ותמהר ותער כדה אל השקת וגו'', שהכל היה נעשה בזריזות יתרה, בכדי שיגמר בו ביום, כמו שהתפלל". וראה להלן הערה 273.

<> שנאמר [למעלה פסוק ג] "ויאמר לה המלך מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך". הרי נאמר "מה לך ומה בקשתך", ואילו כאן נאמר "מה שאלתך ומה בקשתך". וראה למעלה לאחר ציון 143.

<> פירוש - חייב להיות ששינוי הלשון מ"מה לך" [למעלה פסוק ג] ל"מה שאלתך" [כאן] הוא משום שאחשורוש בא כאן להוסיף על דבריו למעלה, כי אם אין בשנוי זה שום הוספה, אז מה חידש אחשורוש בדבריו כאן. הרי בסיפא של דבריו כאן חזר על אותן מלים שאמר למעלה ["ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך"]. ועל כרחך שההוספה צריכה להמצא בשנוי שבריש דבריו, מ"מה לך" ל"מה שאלתך", וכמו שמבאר.

<> פירוש - מחזר אחר הדבר כדי להשיגו.

<> לאחר ציון 143, וכלשונו: "ומה שאמר 'מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך', רצה לומר אם חסר לך דבר, ובזה שייך לומר 'מה לך', כלומר מה חסר לך. 'ומה בקשתך', שאתה מבקש, כי הבקשה הוא מפני שהדבר טובה לך", ושם הערה 146.

<> יומא עג. "'ושאל לו' [במדבר כז, כא]... אין שואלין שני דברים כאחד, ואם שאל, אין מחזירין אלא אחד".

<> אע"פ שביאר למעלה שבסיפא דקרא ["ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש"] אין הוספה על מה שכבר נאמר בפסוק ג ["ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך"], מ"מ לאחר שביאר כאן ש"מה שאלתך" אינה על חסרון, אלא על הטוב, מעתה יש צורך לבאר את המלים "מה בקשתך", כי בהשקפה ראשונה נראה שאידי ואידי הן בקשות על הטוב, ומהו ההבדל ביניהן. מה שאין כן למעלה בפסוק ג, שם ההבדל בין הרישא לסיפא הוא ברור למדי, כי "מה לך" הוא על החסר, ו"מה בקשתך" הוא על הטוב.

<> והיחס בין בקשה לשאלה הוא היחס של מאתים למנה. וכן כתב להלן [ז, ג], וז"ל: "'תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי' [שם]... כבר אמרנו כי הבקשה היא יותר מן השאלה, ולכך אצל 'נפשי' שייך לומר 'נפשי בשאלתי'. ואצל 'עמי' שהוא כל האומה, יותר שייך בקשה, שהוא יותר משאלה". וכן כתב האלשיך [למעלה פסוק ג], וז"ל: "על כן אמר אם שאלתך היא קלה, המתייחסת לשאלה, 'מה שאלתך וינתן לך'. ואם גדולה, היא המתיחסת לבקשה ותחנה, 'מה בקשתך עד חצי המלכות'. על כן לא אמר 'עד חצי המלכות' כי אם בבקשה... 'שאלה' קלה, ו'בקשה' כבדה". וכן כתב האלשיך להלן ז, ב, וז"ל: "ואמר 'מה שאלתך' [שם], לומר או הוא דבר בלתי גדול שיתייחס לשאלה. או דבר גדול שיתייחס לבקשה". וביוסף לקח כאן כתב: "להיות השאלה איננה מלה מורה על גודל ענין כמו הבקשה, כי תורה על גודל ענין המבוקש והיותו יקר וחשוב". וראה להלן פ"ז הערה 21.

<> מבאר הסבר שני בהבדל שיש בין "שאלתך" ל"בקשתך". ועד כה ביאר שהבקשה היא יותר מן השאלה, לכך השאלה מתייחסת ל"דבר אחד", והבקשה מתייחסת ל"עניין גדול יותר" [לשונו למעלה]. ומעתה יבאר גם כן שהבקשה היא יותר מהשאלה, אך לא מבחינת המקבל [אם רוצה דבר אחד או דבר גדול] אלא מבחינת הנותן, שהבקשה מתייחסת לעשית מעשה מצד הנותן, ואילו השאלה מתייחסת לנתינה מצד הנותן, אך ללא עשית מעשה מצדו.

<> כי בעשית מעשה יש טרחה, וכמו שאמרו [קידושין מא.] "מצוה בו יותר מבשלוחו ["דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי" (רש"י שם)], כי הא דרב ספרא מחריך רישא ["לכבוד שבת" (רש"י שם)], רבא מלח שיבוטא ["דג" (רש"י שם)]". ועוד אודות שהמעשה הוא יותר נחשב מהעדר מעשה, צרף לכאן את דברי הרמב"ן הידועים [שמות כ, ח], שכתב: "כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו... [ו]הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו. ולכך אמרו [שבת קלב:] דאתי עשה ודחי לא תעשה. ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול, ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה. ואין עושין בו דין במצות עשה כלל, אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות, או עד שתצא נפשו [כתובות פו.]".

<> גם היוסף לקח והגר"א כאן עמדו על כך שנאמר "וינתן לך" על השאלה, ו"ותעש" על הבקשה, אך הם יישבו זאת באופן אחר, עיי"ש.

<> כן הקשה המנות הלוי [קנז.], וז"ל: "יש להתעורר בכתוב הזה, כי די שיאמר 'ותען אסתר אם מצאתי חן בעיני המלך ואם על המלך טוב לתת את שאלתי וגו'', ולמה יתר פסוק זה 'ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי' ואחר כך 'אם מצאתי חן וגו' לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי'".

<> פירוש - אם לא היה נאמר [פסוק ז] "ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי", אלא רק היה נאמר "ותען אסתר 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", היה משמע שהגעת המלך למשתה היא רק חלק מהבקשה והשאלה שיש לאסתר, וכשיגיע המלך למשתה אז אסתר תשמיע בו את שאר חלקי הבקשה והשאלה שיש לה. אך רצונה של אסתר לומר למלך שהגעתו למשתה הוא &**כל**^ שאלתה ובקשתה, ולא רק חלק ממנה. ובכדי להדגיש זאת נאמר במיוחד "ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי", וכמו שמבאר.

<> לשון מנות הלוי [קנז.]: "יש להתעורר בכתוב הזה יתור ושינוי... והשינוי הלא הוא תיבת 'ותען', לא עשה כן למעלה בפעם הראשונה כששאלה [פסוק ג] 'מה לך אסתר המלכה', כתב [פסוק ד] 'ותאמר אסתר אם על המלך טוב וגו'', ואילו 'ותען' לא כתיב".

<> כוונתו היא שבשלב זה כל בקשת אסתר היא שהמלך יבוא למשתה היין, ולא שינתן לה דבר, וכפי שביאר למעלה. וראה להלן ציון 300.

<> כי "ותען" מורה על מענה כנגדי, וכמו שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש ענה, וז"ל: "הענין הזה הוא השבת הדיבור ברוב". ואין לך "השבת הדיבור" גדול יותר מכאשר המשיב חולק על הדיבור הראשון, ועונה לו לעומתו. לכך רק כאן נאמר "ותען" כי אסתר חולקת על דעת אחשורוש, ואומרת לו שאין הבקשה והשאלה כפי מה שהוא חושב [שיתן לאסתר משהו], אלא שיבוא למשתה היין. מה שאין כן למעלה [פסוק ד], שם אסתר אינה חולקת על אחשורוש, לכך לא נאמר שם "ותען".

<> ביתר ובהוספה.

<> כפי שהקשה למעלה [לפני ציון 261]. ולמעלה תירץ כי אסתר הדגישה לאחשורוש שבשלב זה כל שאלתה ובקשתה היא שהמלך יבוא למשתה היין, ותו לא מידי. ומעתה יתרץ שאסתר באה לציין שהיא חולקת על דעת אחשורוש בהבנת בקשתה ושאלתה, וכמו שיבאר.

<> פירוש - לכך אסתר הדגישה שוב "שאלתי ובקשתי" כדי לאפוקי מהבנת אחשורוש בטיב השאלה והבקשה; אחשורוש חשב שרצון אסתר הוא שינתן לה דבר, ואילו אסתר משיבה ועונה לו שבשלב זה אינה רוצה שינתן לה דבר, אלא רק שהמלך יבוא למשתה.

<> כן שאלו במדרש [ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו] שיביא להלן. וכן שאלו מפרשי המגילה [ראב"ע כאן בנוסח א, ולהלן ו, יד בנוסח ב, מנות הלוי (קנז:), יוסף לקח, הגר"א, ועוד]. וראה להלן פ"ז ציון 15.

<> פירוש - כיצד אסתר תיכננה מראש לבקש בסעודה הראשונה שהמלך יבוא לסעודה השניה, הרי היה עליה לחשוש שמא המלך לא ישאל אותה בסעודה הראשונה "מה שאלתך", ושוב לא תוכל לבקש ממנו "יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם". וגם שאלה זו מחדדת את הקושי שהיה לאסתר לבקש כבר בסעודה הראשונה את מבוקשה [שעל כך כבר ניתן לה רשות מהמלך לעשות (למעלה פסוק ג)], אך לא לבקש על הגעה לסעודה השניה, כי מי אמר שהמלך יתן לה הזדמנות נוספת שתוכל לבקש על הגעה לסעודה שניה.

<> שבגמרא אמרו [מגילה טו:] שנים עשר טעמים מדוע אסתר הזמינה את המן לסעודה, והובאו למעלה [לאחר ציון 154].

<> על פי הפסוק [קהלת ד, ט] "טובים השנים מן האחד". והואיל ויש טעמים רבים אודות התועלת שהיתה בהזמנת המן לסעודה אחת, לכך אסתר חיכתה לסעודה השניה, כי התועלת שתעלה משתי סעודות תהיה מרובה מהתועלת העולה מסעודה אחת. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 16] יבאר יותר את העדיפות שיש לסעודה השניה על פני הסעודה הראשונה לפי הטעם של "לפני שבר גאון".

<> פירוש - אסתר באה ביום השלישי לתענית להזמין את אחשורוש לסעודה שהכינה לבו ביום, וכמו שנאמר [למעלה פסוק א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות ותעמד בחצר בית המלך הפנימית נוכח בית המלך וגו'". ובהמשך נאמר [פסוק ד] "ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן &**היום**^ אל המשתה אשר עשיתי לו", נמצא שהסעודה הראשונה נערכה בטרם עברו שלשה ימים שלמים לתעניתם, וכמבואר למעלה לאחר ציון 237. וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 442] ביאר שאסתר באה לפני אחשורוש שעתיים לפני סוף התענית. וראה למעלה הערה 250.

<> "ולא רצתה אסתר לבקש רק לאחר שעברו שלשה ימים" [לשונו בסמוך].

<> בניסן, ומבאר ששלשת ימי התענית היו בימי יא, יב, ויג בניסן. וזו תמיה גדולה, שהרי אמרו בגמרא [מגילה טו.] "'ויעבור מרדכי' [למעלה ד, יז], אמר רב, שהעביר יום ראשון של פסח בתענית", ולמעלה [פ"ד לאחר ציון 457] הביא גמרא זו. וכן להלן [ו, יא] האריך בענין זה, והכריע כי "צריך לומר כי היה התענית יום יג ויום יד ויום טו... וביום טו היה הסעודה הראשונה וביום טז הסעודה השניה, ובו ביום נתלה המן... שהוא יום הבאת העומר" [לשונו שם (לאחר ציון 271)]. ועוד, הרי הספרים נכתבו ביום יג ניסן [למעלה ג, יב], ורק לאחר מכן אסתר גזרה תענית שלשה ימים [למעלה ד, טז], ואיך שייך לומר שהתענו קודם שנודעה הצרה הזו. ובעל כרחך שצריך להגיה את דבריו כאן באופן שיתיאמו לדבריו להלן. וראה הערה הבאה.

<> מבאר כאן שיש הבדל של יומיים בין תחילת הסעודה הראשונה לתחילת הסעודה השניה, שהסעודה הראשונה התחילה ביום יג, והסעודה השניה התחילה ביום טו. אך למעלה [לאחר ציון 237] ביאר שהסעודה השניה התחילה למחרת הסעודה הראשונה. וכן בהמשך דבריו כאן מבאר ששתי הסעודות התפרסו על פני שלשה ימים, ואילו לפי דבריו כאן הן התפרסו על פני ארבעה ימים [יג-טז]. ושוב נראה [כפי שהתבאר בהערה הקודמת] שיש להגיה את דבריו כאן, וצ"ל שהסעודה הראשונה היתה ביום טו ונכנסה לליל טז, והסעודה השניה היתה ביום טז ונכנסה לליל יז, ושתי הסעודות נתפרסו על פני שלשה ימים [טו-יז]. אמנם לפי זה יצא שהמן לא נתלה ביום טז לניסן [כי הסעודה השניה שבה השתתף נמשכה עד לליל יז ניסן], אלא רק למחרת ביום יז ניסן. אך רש"י [מגילה טו. ד"ה יו"ט] כתב ש"בששה עשר נתלה המן בערב". וכן הוא בסדר עולם רבה פכ"ט שביום טו בניסן נכנסה אסתר לאחשורוש, וביום טז ניסן נתלה המן [ראה להלן פ"ו הערה 235]. אך להלן פ"ו [לאחר ציון 253] דן בשאלה האם אפשר לומר שהמן נתלה למחרת הבאת העומר [יז ניסן], או שחייב להיות שנתלה ביום הבאת העומר [טז ניסן]. ובעל כרחך שדבריו כאן הם רק לאותו צד שנתלה ביום יז ניסן.

<> ד, טז [לאחר ציון 471], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 471]: "מה שאמרה אסתר [למעלה ד, טז] '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 [ב"ר נו, א], 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", ושם מאריך בזה עוד. וכן הזכיר כן בקצרה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 406]. וראה להלן פ"ו הערה 246.

<> בא ליישב קושי מתבקש; אם אסתר לא רצתה לבקש דבר מאחשורוש לפני שיעברו שלשה ימים תמימים, מדוע היא עשתה את הסעודה הראשונה בתוך שלשת הימים, ולא עשתה את הסעודה בתום שלשת הימים.

<> רומז לטעם הראשון שהזכירו בגמרא [מגילה טו:], שאמרו שם "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן. רבי אליעזר אומר, פחים טמנה לו, שנאמר [תהלים סט, כג] 'יהי שלחנם לפניהם לפח'", והובא למעלה לפני ציון 155, ולאחר ציון 164 כתב: "כי למאן דאמר פחים טמנה לו, פירוש זה כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו... כי האדם כמו זה, שהוא באכילה ושתיה, דבק בו ההעדר, וכאשר יבא אליו מכשול מה שהוא, מוכן הוא לנפילה... באכילה ושתיה, שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם, עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית. וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר". וכאן מבאר, שכשם ששלשה ימי צער הם חסרון גמור, כך שלשה ימי אכילה ושתיה הם שלימות גמורה, שדבק בה ההעדר של המן. וראה להלן הערות 283, 308.

<> למעלה [לאחר ציון 237], וז"ל: "ולפי הפשט אמרה 'יבא היום', ולא כאשר עבר היום, והוא לילה, רק היום יבא. וזה שלא לעשות שתי הסעודות, עם הסעודה שהיא גם כן למחר, ביום אחד, כי אז נראה כאילו היה הכל סעודה אחת. והיא היתה רוצה לעשות שתי סעודות בשני ימים, כמו שיתבאר. ולכך אמרה 'היום אל המשתה', כאשר עדיין הוא יום, ואז יבא 'אל המשתה אשר עשיתי לו'".

<> כמו שביאר למעלה [פ"ד לאחר ציון 514], וז"ל: "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 [למעלה ד, טז] '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". ופירושו, שהחלו לצום בסוף יום הראשון 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. כי הואיל ו"מקצת היום ככולו" [פסחים ד.], לכך תענית מעין זו נחשבת לשלשה ימי צרה.

<> ושמחה מורה על השלימות, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 88, ובפרק זה הערה 175. ושלימות המן הביאה למפלתו, וכמבואר למעלה הערה 280.

<> כפי שהשריש למעלה פ"א [לאחר ציון 80], וז"ל: "כי ידיעת ההפכים אחד. וכמו חמשה הם מיוחדים בעולם לטוב, כך חמשה הפך להם, שהם לרעה". ואודות שיש להפכים מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי הואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה. ושם פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". ושם פל"ה [תרסד.] כתב: "מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי". וראה למעלה פ"א הערה 82, פ"ג הערה 38, להלן הערה 524, ונתיב התורה פי"ג הערה 127.

<> כי הסעודה הראשונה נפלה לפני תום שלשת ימי התענית, וכמו שהתבאר.

<> 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" [ראה למעלה פ"ד הערה 176, ולהלן פ"ה הערה 598].

<> אודות שעמלק מחולק מן הכל [ולא רק מישראל], הנה עמלק נקרא [במדבר כד, כ] "ראשית גוים", וההתחלה היא מחולקת מההמשך, וכפי שכתב בנצח ישראל פכ"ז [תקנט:], וז"ל: "אין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:] כתב: "ההתחלה נבדל מן הדבר עצמו". וכן להלן [ו, יב (לאחר ציון 354)] כתב: "וכך היה עמלק וזרעו נבדלים ומרוחקים מן הנבראים כולם". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 176] כתב: "כמו שאמר עובדיה אל עשיו [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם. ומפני כך היה הוא מבזה את אחר, כאשר הוא בזוי בעצמו. ולכך כתיב כאן [למעלה ג, ו] 'ויבז', כי לשון 'ויבז' משמע שהוא לשון מרוחק ומבוזה לגמרי בעיניו, ומאחר שהוא מבוזה, אין דבר זה רק מפני שהוא מרוחק ונבדל מן הבריות, וכאשר הוא נבדל מן הבריות, אם כן בודאי הוא בזוי, שכל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם... ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך גם כן הוא מבזה את אחר". ובדרוש על התורה [כ.] כתב: "כי אלו השלשה הם נגד כל חלקי האומות הנמצאים בעולם, שבכללם נחלקים לג' חלקים; החלק האחד הוא ישראל. הב', הוא עשו אבי אדום, אשר אלו השנים הם חלקים נפרדים, כדכתיב [בראשית כה, כג] 'שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו'. החלק השלישי הוא כלל שאר האומות כלם, כי כמו שמחולק ומובדל אדום מישראל, ככה מחולק ומובדל גם כן מכל שאר האומות. וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א קי] 'שני גוים בבטנך', שני שנואי גוים בבטנך; כל האומות שונאין את ישראל, וכל האומות שונאין את עשו, עד כאן. ודבר זה ידוע למבינים ויודעי חן".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, 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]. 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 [הובא למעלה פ"ד הערה 187]. @**ולמעלה פ"ד**^ [לאחר ציון 184] כתב: "ומאחר ש[עמלק] אינם 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".

<> כמבואר בשתי ההערות הקודמות. וראה להלן ציון 599.

<> לכך עמלק הוא השניות בעולם, כי אין הוא חלק מן המציאות, אלא מחולק מן המציאות. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 185] כתב: "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". וראה בסמוך ציון 294.

<> ופסוק זה מורה על מפלת עמלק, וכמו שפירש רש"י בעובדיה שם "והיתה לה' המלוכה - לימדך שאין מלכותו שלימה עד שיפרע מעמלק". ומלכות ה' מורה על אחדות ה' [יבואר בהמשך ההערה], ואחדות ה' היא מפלת עמלק. ורש"י [שמות יז, טז] כתב: "כי יד על כס יה - ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא', ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו. וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם". ובגו"א שם אות יג כתב: "שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו [תנחומא תצא, יא] כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגו''. וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל וגו' ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם". וראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערות 546, 552, פרק זה הערה 235, ופ"ט הערה 281. @**ואודות**^ שמלכות ה' מורה על אחדות ה', כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי ה'אחד העם' [בראשית כו, י] הוא המלך [רש"י שם]". ובסוף ההקדמה לנצח ישראל [ו.] כתב: "יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'". וראה נר מצוה [ט:]. ולמעלה בפתיחה הערה 285, פ"ג הערה 559, ופ"ח הערה 234.

<> כן מבואר למעלה [לאחר ציון 233], וכלשונו: "השם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן". וחידוש גדול יש בדברים אלו, כי רש"י [שמות יז, טו] כתב "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו. וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם" [הובא בהערה הקודמת]. וזה מורה שכאשר ימחה שם עמלק, יהיה השם מלא. אך כאן כתב שהוא הדין גם לאידך גיסא; השם המלא ימחה את עמלק, וכלשונו: "ראוי להם הכליון לעתיד כאשר יהיה השם יתברך אחד... ודבר זה הוא הפלת עמלק". ובח"א לשבת קיט: [א, סד:], בביאור מאמרם [שם] "כל העונה אמן יהא שמיה רבה מבורך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של ע"ז, מוחלין לו", כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי השם יתברך אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד". וצרף לכאן את דברי המחזור ויטרי, שהובאו בתוספות [ברכות ג. ד"ה ועונין], וז"ל התוספות שם: "פירש במחזור ויטרי 'יהא שמיה רבא' שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו, כדכתיב [שמות יז, טז] 'כי יד על כס יה', שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק. ופירושו כך 'יהא שמי"ה', שם 'יה' רבא, כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם". ובליקוטי אמרים אות יא כתב: "'אמן יהא שמיה רבא' פירושו מחיית עמלק, כמו שכתבו תוספות ריש ברכות בשם מחזור ויטרי". נמצא שכשם שאמירת "יהא שמיה רבא" מסלקת את השניות של ע"ז, כך היא מסלקת את השניות של עמלק. ואודות שהריגת המן היא קיום למחיית עמלק, כן נתבאר למעלה פ"א הערה 1391 [ראה למעלה הערה 237].

<> כן מצינו בימי הבריאה, כי על יום הראשון נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", ופירש רש"י שם "יום אחד - לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר הימים 'שני' 'שלישי' 'רביעי', למה כתב 'אחד'. לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום ב'". ובגו"א שם אות כב כתב: "ונראה שמה שפירשו רז"ל [ב"ר ג, ח] שלכך נכתב 'יום אחד' שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד', להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ואילו ביום שני נמצאת השניות, כי ביום שני נברא הגיהנם, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.], וז"ל: "וזה תבין מה שאמרו [ב"ר ד, ו] למה לא נאמר 'כי טוב' בשני, מפני שבו נברא גיהנם. פירוש, מפני שהגיהנם יש בו התנגדות, הוא מתיחס לשניות, שכל שניות יש בו התנגדות, ונברא ביום השני המתיחס לזה". ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד".

<> אודות שעמלק מורה על השניות שבעולם, ראה למעלה הערות 235, 237.

<> אודות שהמן נקרא "צר", כן נאמר [אסתר ז, ו] "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה". ואודות שנקרא "צורר", כן נאמר [אסתר ג, י, שם ח, א] "צורר היהודים". והיות המן "הצר הצורר" היא מחמת היותו מזרע עמלק, וכמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206], וז"ל: "אבל המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 326] כתב: "ומה שאמר [למעלה ד, יד] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל... לכך הצורר הזה הוא זרע עמלק, מצר לנו, שכך עשיו ויעקב אינו יכולים לעמוד ביחד". 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".

<> וכן מצינו שהכה דוד את עמלק למחרת, שנאמר [ש"א ל, יז] "ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם ולא נמלט מהם איש וגו'".

<> דברים אלו צריכים ביאור, שלפום רהיטא נראה שהיה צריך להיות להיפך, שמפלת עמלק תהיה דוקא היום ולא מחר, כי "מחר" מורה על השניות, ועמלק הוא השניות בעולם, ולכך אין מפלתו באה אלא ביום שאין בו שניות, ולא ביום שיש בו שניות, וכפי שכתב כמה פעמים שהאחדות היא זו המבטלת את השניות. וכגון, בנצח ישראל פ"ח [רח:] כתב: "כי בית המקדש הוא אחד לאל אחד, ולא יכול להתקיים שם השניות, והאחד דוחה השני, כי קצר מצע האחדות מלהשתרע שם השניות". ושם ר"פ לח כתב שבזמן המשיח העולם יתאחד, ואז "אי אפשר שיתקיים השניות והחילוק בעולם". ובח"א לשבת קיט: [א, סד:], בביאור מאמרם [שם] "כל העונה אמן יהא שמיה רבה מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של ע"ז, מוחלין לו", כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי השם יתברך אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד" [הובא למעלה הערה 237]. ואמרו חכמים [ברכות טו:] "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, מצננין לו גיהנם", ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב לבאר: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו ואחדותו יתברך. וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, שהוא קריאה שלימה, דבר זה מבטל כח הגיהנם שנברא ביום ב'" [ראה להלן פ"ט הערה 275]. והרי אף כאן גופא כתב כן, וז"ל [לאחר ציון 291]: "מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ומדוע כאן מפלת עמלק היא דוקא ל"מחר". אמנם לא קשיא כלל, שאין כוונתו כאן שהשניות שבעולם תבטל את עמלק, שזה אינו, אלא שהשניות של עמלק היא סבת ביטולו מן העולם, שהואיל ולעת"ל יהיה ה' אחד, ולא תהיה שום שניות בעולם, לכך השניות של עמלק תעמוד לו לרועץ, ותהיה הגורם לכליונו. וכך מדויק מלשונו הזהב, שכתב כאן "וכן עמלק הוא השניות אשר הוא בעולם, &**והשניות הזה הוא מפלתו**^". נמצא שמפלת עמלק היא רק "למחר", כי בכך מודגש שהשניות שלו היא בעוכריו, ומביאה בסופו של דבר לכליונו. וראה להלן פ"ט הערה 145.

<> ורש"י נתקשה בזה, וכתב "ומחר אעשה כדבר המלך - מה שבקשת ממני כל הימים לגלות לך את עמי ואת מולדתי". והראב"ע בנוסח א בכתב: "ומחר אעשה - שאומר שאלתי". והמהר"ל יבאר כראב"ע.

<> אחרי ציון 262.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 262]: "ואמרה 'ומחר אעשה כדבר המלך', כלומר כי דבר שאמר המלך [פסוק ו] 'מה שאלתך ומה בקשתך', ובודאי היה כוונתו מה שאני רוצה שיתן לי המלך, ודבר זה אעשה למחר לפרש מה שאני רוצה ושואלת שיתן לי, וחפץ שלי. אבל עתה אין שאלתי יותר רק דבר זה שאמרתי 'יבוא המלך והמן וגו''... 'ומחר אעשה כדבר המלך', היינו כמו שהבין המלך שאני רוצה ומבקשת ממנו שיתן לי, דבר זה אעשה למחר לומר מה שאני מבקשת. כך הוא פירוש זה".

<> לאחר ציון 286, שעמלק רגיל ליפול "למחר".

<> כן העירו מפרשי המגילה כאן [מנות הלוי (קנז:), יוסף לקח, גר"א, ועוד].

<> פירוש - כאשר אסתר הזמינה את אחשורוש לסעודה הראשונה, אסתר כבר טרחה והכינה את הסעודה הזאת לפני שהזמינה את אחשורוש, שהרי אמרה [פסוק ד] "ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר &**עשיתי**^ לו".

<> פירוש - בשעת הכנת הסעודה הראשונה אסתר לא ידעה אם המלך יאות להזמין גם את המן, ולכך באותו שלב הסעודה נעשתה רק בשביל אחשורוש, ולכך נאמר לשון יחיד "אשר עשיתי לו".

<> ו"אעשה" הוא לשון עתיד, לאמור שעוד לא החלה בהכנת הסעודה ועשייתו, ומזמינה כעת את אחשורוש והמן לסעודה שתיעשה למחרת.

<> פירוש - הזמנת אחשורוש לסעודה השניה נעשתה בשעת הסעודה הראשונה, והמן היה נוכח שם. מה שאין כן הזמנת אחשורוש לסעודה הראשונה נעשתה ללא נוכחות המן, אלא אסתר היתה עם אחשורוש בלבד.

<> כן כתב היוסף לקח כאן, וז"ל: "ולפי הפשט ידמה שביום השני שאמרה הדברים לפני המן, מפני חוק המוסר אמרה 'אשר אעשה להם'. אבל [בהזמנת אחשורוש] למשתה הראשון, שלא היה שם המן, אמרה 'אשר אעשה לו', לעשות המלך עיקר".

<> זהו הטעם הראשון שאמרו בגמרא [מגילה טו:] לבאר מדוע אסתר הזמינה את המן לסעודות שעשתה, ולשון הגמרא שם הוא "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן. רבי אליעזר אומר, פחים טמנה לו, שנאמר [תהלים סט, כג] 'יהי שלחנם לפניהם לפח'", והובא למעלה לפני ציון 155. ולאחר ציון 164 כתב: "כי למאן דאמר פחים טמנה לו, פירוש זה כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו... כי האדם כמו זה, שהוא באכילה ושתיה, דבק בו ההעדר, וכאשר יבא אליו מכשול מה שהוא, מוכן הוא לנפילה... באכילה ושתיה, שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם, עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית. וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר" [ראה למעלה הערה 280]. הרי שאסתר הזמינה את המן בכדי להגביהו ולהגדילו.

<> לשון היוסף לקח כאן: "לא היה צריך לומר 'ביום ההוא', ובמרדכי שנאמר [להלן ח, טו] 'ומרדכי יצא מלפני המלך', לא אמר 'ביום ההוא', אבל כאן אמר 'ביום ההוא'".

<> זהו טעמו של רבה לכך שאסתר הזמינה את המן לסעודה [מגילה טו:], שאמרו בגמרא שם "תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן... רבה אמר, 'לפני שבר גאון'", והובא למעלה לאחר ציון 163.

<> לשון היוסף לקח כאן: "אבל כאן אמר 'ביום ההוא', כלומר ביום ההוא יצא שמח, ולא עוד, כי הוא היה היום האחרון לשמחתו". ובמנות הלוי [קנח:] כתב: "כתוב בשערי בינה להה"ר מגרמישא זללה"ה, 'ויצא המן ביום ההוא שמח', ולא יותר... והדין עמו, שתיבת 'ביום ההוא' מיעוט הוי... שלא שמח עוד". והמהר"ל מוסיף עוד, שלא רק שנאמר כאן שזהו היום האחרון לשמחתו, אלא ששמחה זו גופא מחייבת שהיא תהיה בת יום אחד בלבד, כי השמחה עצמה מביאה בעקבותיה את שברו ומפלתו של המן, ולכך בהכרח שהשמחה הזו תהיה קצרה ורק "ביום ההוא".

<> לאחר ציון 212, וז"ל: "רבה אמר, 'לפני שבר גאון'. פירוש, כאשר האדם יש לו גדולה וגאוה ביותר, דבר זה הוא לפני שבר. כי הגאוה היתירה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות נטול ממנו. וזה שאמרו במסכת סוטה [ה.], כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט. ולכך כתיב 'לפני שבר גאון', שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי, קרוב להיות ניטל מן האדם". ולהלן ו, ד [לאחר ציון 105] כתב: "כי כבר אמרנו כי מה שיצא המן מבית אחשורוש בשמחה וטוב לב, שהיה זה אליו 'לפני שבר גאון', ומיד אחר כך עשה העץ [להלן פסוק יד] שבו נתלה [להלן ז, י]. ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן 'לפני שבר'". ולהלן ז, א, כתב: "ובזה יתורץ מה שהזמינה המן פעם שנית גם כן. כי לפירוש אשר אמרנו כי הזמינה אותו אסתר מפני 'כי לפני שבר גאון', ולכך הזמינה אותו שנית, עד כי המן יחשוב בדעתו כאילו המלך יש לו ריעות עמו, שכך מוכח הסעודה השניה. כי הסעודה הראשונה היא רק כדרך מי שמזמין את אוהבו לסעודה, אבל הסעודה השניה הוא כמו רעים וחברים, שמתחברים לשתות" [הובא למעלה הערה 217].

<> קידושין לג. "רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, אמר כמה הרפתקי עדו עלייהו דהני".

<> פירוש - מרדכי הוא גם כן אדם חשוב, ואינו מחויב לעמוד לפני אדם חשוב אחר. וראיה לזה, שאמרו חכמים [ב"מ לג.] "תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה", ופירש רש"י שם "עומדין זה מפני זה - כדין תלמיד לרב, לפי שהיו יושבין תמיד בבית המדרש יחד ומקשין ומפרקין, וכולם למדים זה מזה". הרי שעמדו זה מפני זה לא משום כבוד ת"ח, אלא משום כבוד רבו. נמצא שבשוין אין חיוב קימה. וראה הערה הבאה, והערה 334.

<> לשון השו"ע יו"ד [סימן רמד סעיף ח]: "שני חכמים ושני זקנים, אין אחד צריך לקום מפני חבירו, אלא יעשה לו הידור", ומקורו בגמרא [קידושין לב:], שאמרו שם "הידור מיעבד ליה בעו", ופירש רש"י שם "הידור - לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד מפניו".

<> לפנינו בתרגום איתא "סגיד".

<> אסת"ר ו, ב "כשצוה אחשורוש להשתחוות להמן, חקק עבודת כוכבים על לבו, ונתכוון כדי שישתחוו לעבודת כוכבים. וכשהיה רואה המן שאין מרדכי משתחוה לו, נתמלא חימה. ומרדכי אומר לו, יש אדון המתגאה על כל גאים, היאך אני מניחו ואשתחוה לעבודת כוכבים". וכן אמרו במדרש [אסת"ר ז, ה] "כיון שראה המלך את עשרו... עמד וגדלו ורוממו, הדה הוא דכתיב 'אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו', וצוה המלך שיהו כורעים ומשתחוים לו. מה עשה המן, עשה לו צלם מרוקם על בגדיו ועל לבו, וכל מי שהיה משתחוה להמן היה משתחוה לעבודת כוכבים" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, ופ"ד הערה 172]. וכן תוספות סנהדרין סא: כתבו "לא השתחוה מרדכי להמן... כדאמר במדרש שהיו צלמים על לבו".

<> שבת עב: "האי שגג בלא מתכוין דעבודה זרה היכי דמי. אילימא כסבור בית הכנסת הוא והשתחוה לה, הרי לבו לשמים. ואלא דחזי אנדרטא ["צורת המלך שעושין לכבוד המלך" (רש"י שם)] וסגיד לה, היכי דמי, אי דקבלה עליה באלוה, מזיד הוא", ופירש רש"י [סנהדרין סא:] "אי דקבליה עליה באלוה - שהשתחוה לו לשם עבודה זרה, מזיד הוא".

<> סנהדרין סא: "תניא, [שמות כ, ה] 'לא תשתחוה להם', 'להם' אי אתה משתחוה, אבל אתה משתחוה לאדם כמותך". וראה הערה הבאה.

<> המשך הגמרא בסנהדרין סא: "יכול אפילו נעבד כהמן, תלמוד לומר 'ולא תעבדם'... דאיהו גופיה עבודת כוכבים", ופירש רש"י שם "נעבד כהמן - שעשה עצמו עבודה זרה כדאמר במגילה [י:], דאי לאו הכי לא הוה מרדכי מתגרה בו, והיה כורע ומשתחוה לו". ואודות שהמן עשה עצמו ע"ז, ראה להלן הערה 527. וראה בסמוך הערה 323.

<> לפנינו במדרש איתא "משה רבינו הזהיר לנו בתורה [דברים כז, טו] 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה', ורשע זה עושה עצמו עבודת כוכבים".

<> כי הדבר הראשון נעמיד לפשוט יותר, והדבר השני נעמיד למחודש יותר. לכך "לא יכרע ולא ישתחוה" יתפרש בהתאם; "לא יכרע" לצלם, ו"לא ישתחוה" לאדם.

<> על פי דבריו תתיישב ברווחא קושית הערוך לנר [סנהדרין סא:], שהקשה בזה"ל: "שם ברש"י ד"ה נעבד כהמן - דאי לאו הכי לא הוה מרדכי מתגרה בו [הובא למעלה הערה 320]. ק"ק, לפי מה שכתבו התוספות בשם המדרש [שם] שהיו צלמים על לבו, מאי ראיה היא זו דהמן גופיה ג"כ היה נעבד... דלכך לא השתחוה מרדכי להמן שהיו צלמים על לבו, א"כ מנ"ל כלל להברייתא דהמן היה נעבד". אמנם לפי דברי המהר"ל כאן ניחא, דרבויי דקרא "לא יכרע &**ולא ישתחוה**^" מלמדנו שלא היה משתחוה להמן אף שלא יהיו צלמים על לבו, וכמבואר כאן.

<> לשונו למעלה [פ"ג לאחר ציון 95]: "השתחויה הוא פשוט ידים ורגלים, ואילו כריעה אינה רק על ברכיים". ובגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה, והשתחויה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחויה היא פישוט ידים ורגלים [הובא למעלה פ"ג הערה 96].

<> רמב"ם הלכות ע"ז פ"ו ה"ח "לעבודת כוכבים, אחד השתחויה בפישוט ידים ורגלים, או בלא פישוט ידים ורגלים, משעה שיכבוש פניו בקרקע נסקל". והמנחת חינוך מצוה כח אות ב הראה מקור הרמב"ם, וכלשונו: "מנא ליה להר"מ דכאן חייב בכל ענין אפילו בלא פישוט ידים ורגלים, דאפשר לא הויא השתחויה כלל, רק הוא דרך כבוד כחיבוק ונישוק, דאינו חייב מיתה על שלא כדרכה רק בלאו... והכסף משנה לא הראה מקור דין זה. אך באמת מבואר להדיא בהוריות ד' ע"א, הורו בית דין דהשתחויה לעבודה זרה מותרת, אינם חייבין קרבן, דהוא מפורש בתורה, והצדוקין מודים בו. אבל אם הורו דהשתחויה בפישוט ידים ורגלים חייב, ובלא פישוט ידים ורגלים פטור, על זה חייבים קרבן, וכן הוא בר"מ פי"ד משגגות ה"ב. א"כ מפורש דחייבים על השתחויה אפילו בלא פישוט ידים ורגלים, והוא חיוב כרת, דבלא חיוב כרת אין הבית דין חייבים, כמבואר בהוריות ח' ע"א. א"כ הדין מפורש בש"ס, ופלא על הכסף משנה שלא הראה מקורו". וכן נאמר [מ"א יט, יח] "אשר לא כרעו לבעל".

<> פירוש - בגמרא בסנהדרין סא: [הובא למעלה הערות 319, 320] למדו איסור השתחויה לאדם נעבד מהפסוק העוסק באיסור השתחויה לצלם, ובזה נמצא היקש אדם נעבד לצלם.

<> לצלם. ופירושו, מנלן לגמרא [סנהדרין סא:] שהקרא [שמות כ, ה] "לא תשתחוה להם &**ולא תעבדם**^" מלמד אפילו נעבד כהמן [הובא למעלה הערה 320], שמא הפסוק נדרש לעבודת צלם, ובא לרבות שאפילו כריעה בלבד אסורה.

<> פירוש - אז היה לתורה לכתוב בפירוש רק איסור כריעה, ונדע בק"ו איסור השתחויה, ולא היה צורך להאריך ולומר "לא תשתחוה להם ולא תעבדם", אלא רק לומר "לא תכרע להם". ואם תאמר, הרי "אין מזהירין מן הדין" [מכות ה:], ואיך נלמד איסור השתחויה בק"ו מאיסור כריעה. ויש לומר, דמכלל השתחויה היא כריעה, כי ההשתחויה כוללת בתוכה את הכריעה [ראה למעלה פ"ג הערה 96], ויחס ההשתחויה לכריעה הוא כיחס "יש בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], ואין זה "מזהירין מן הדין". וכן כתב המהרש"א מהדורא בתרא לב"ק מט: על תוספות ד"ה על הכרייה [ביחס שבין כרייה ופתיחה בבור].

<> אך אם לא היה עושה עצמו עבודה זרה, לא היה שום איסור בדבר. וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 171] כתב: "כי מרדכי לא היה מכוין לבזות את המן שלא השתחוה אליו, רק שלא לעבור על מצות השם יתברך".

<> בא לבאר את הכתיב והקרי; הכתיב הוא "ויהי בְּאמרם [באות בי"ת] אליו יום יום", והקרי הוא "ויהי כְּאמרם [באות כ"ף] אליו יום יום". ויבאר שלפי הקרי "ויהי כְּאמרם" פירושו 'כאשר אמרו לו'. והמשך המקרא מציין מה נעשה כאשר אמרו לו, שמרדכי "לא שמע אליהם". אבל לפי הכתיב "ויהי בְּאמרם" היינו שמחמת שאמרו לו יום ויום [וזה מורה שעשאוהו ע"ז], &**לכך**^ "לא שמע אליהם", וכמו שמבאר.

<> מבאר תחילה את הקרי "ויהי כְּאמרם" [עם אות כ"ף].

<> והאות בי"ת היא בי"ת הסבה. וכמו שכתב האברבנאל [שמות לד, כט], וז"ל: "'בדברו אתו', כי בי"ת 'בדברו' בי"ת הסיבה, רוצה לומר בסבת דברו עם האל". והאור החיים [בראשית א, א] כתב: "בדרך רמז רבותינו ז"ל דרשו [ב"ר א, ד] תיבת 'בראשית' [בראשית א, א] שיכוין ברוך הוא לומר בשביל תורה שנקראת 'ראשית', ופירוש בי"ת של 'בראשית' היא בי"ת הסיבה". והכתב והקבלה [בראשית ו, ה] כתב: "רעת האדם בארץ. אם יהיה מלת 'בארץ' להורות על המקום, הוא למותר. לכן יתכן שיורה על סבת רעותיהם הרבות, ואותו בי"ת היא בי"ת הסבה, כמו [הושע יב, יג] 'ויעבוד ישראל באשה', בשביל אשה. בשביל הארץ, שהארץ היתה סבה גורמת להם ללכת אחר שרירות לבבם הרע".

<> שמרדכי לא השתחוה, ומהי הקפידא הגדולה הזו.

<> הרי בין שוים אין הלכות כיבוד, וכמבואר למעלה הערה 314. וכאן מדגיש שאם הכריעה וההשתחויה לא היתה מחמת ע"ז, בעל כרחך שהיא היתה מחמת כבוד המלך, ששאר בני אדם יכבדו את משרתי המלך ["המלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך" (רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"א), וראה להלן פ"ו הערה 132]. והואיל ומרדכי והמן שוים זה לזה ביחסם אל המלך, מה בכך שלא כרעו והשתחוו זה לזה, הרי אין בכך מיעוט כבוד המלך, כי שניהם נמצאים באותו מקום ביחס למלך.

<> 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". והראב"ע למעלה ג, ד [נוסח א] כתב: "והנה יש לשאול, למה הכניס מרדכי עצמו בסכנה, גם הכניס כל ישראל, היה ראוי שידבר לאסתר ותסירנו משער המלך, ולא יכעיס את המן, אחר שראה שהשעה משחקת לו". וכן הקשו שם היוסף לקח והמנות הלוי [צח.]. ובילקו"ש כאן [תתרנג] איתא שישראל עצמם היו אומרים לו כן, וכלשון הילקו"ש "'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה', אמרו לו, הוי יודע שאתה מפילנו בחרב". [לא ברור מדוע חוזר כאן שוב על נקודה שכבר נתבארה למעלה].

<> ראב"ע למעלה ג, ד [נוסח א].

<> פירוש - אחשורוש מינה את מרדכי לשבת בשער המלך, וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש כאן תתרנג]: "'בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש' [למעלה ב, כא]. אמר רבי לוי, למה קצף בגתן ותרש. אלא כשנכנסה אסתר למלכות אמרה לאחשורוש, אתה למה אין אתה עושה כשם שהיו המלכים הראשונים עושים, שהיו מושיבים אדם צדיק יהודי יושב בשער המלך. נבוכדנאצר הושיב דניאל על פתחו, שאם יגיע לו דבר היה אומר לו, שנאמר [דניאל ב, מט] 'דניאל בתרע מלכא'. אמר לה, מכרת את יהודי כשר. אמרה ליה, יש כאן אדם כשר וצדיק ושמו מרדכי. בגתן ותרש היו עומדים בשער, כיון שהעבירם המלך והעמיד מרדכי תחתיהם, קצפו ואמרו הואיל והעבירנו המלך נלך ונהרגהו בצינעא, ויהו הכל אומרים בגתן ותרש כששמרו את המלך היו משמרים יפה, עכשיו שהעמיד שם יהודי, נהרג" [הובא למעלה פ"ג הערות 36, 122]. וראה להלן הערה 473.

<> לשון הראב"ע שם: "והתשובה, כי לא יוכל לסור משער המלך כי אם יסור בלא מצות המלך דמו בראשו". ורבינו בחיי [שם] הביא את דברי הראב"ע בזה"ל: "אבל חוק המלכות שכל מי שנתמנה במינויו והוא זז משם, דמו בראשו". וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 121] כתב: "לא קשיא, כי מרדכי שהיה יושב בשער המלך, היה זה מן אחשורוש שמינה אותו, ואין מסלק עצמו מן המינוי הזה, ולא צוה אותו אחשורוש, לכן אין זה קשיא כלל".

<> יש להעיר, כי למעלה [פ"ג לאחר ציון 121] הביא תשובה זו, וסיים "לכך אין זה קשיא כלל" [הובא בהערה הקודמת], ואילו כאן מביא תשובה זו, ודוחה אותה. ומדוע כאן דחה פירוש זה, ואילו למעלה מקיימו. וצ"ע.

<> לשון הילקו"ש שם: "אמרין ליה, ונימר לו... אמר להון אמרו לו, ויגידו ליה".

<> ג, ד [לאחר ציון 118].

<> לשונו למעלה [ג, ד (לאחר ציון 118)]: "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". ואודות מצות קידוש ה', כן כתב הרמב"ם בספר המצות, מ"ע ט, וז"ל: "היא שצונו לקדש השם, והוא אמרו [ויקרא כב, לב] 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. וענין זאת המצוה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמתית בעולם, ושלא נפחד בהיזק שום מזיק. ואע"פ שבא עלינו מכריח גובר יבקש ממנו לכפור בו יתברך, לא נשמע ממנו, אבל נמסור עצמנו למיתה... וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו יתברך ואמונת יחודו" [הובא למעלה פ"ג הערה 120].

<> "אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן" [המשך הפסוק שם].

<> בילקו"ש שלפנינו אמרו "שאני טעון סגנון של מלך", ובשולי העמוד כתבו שם "'סגנון' אות וסימן".

<> הפירוש השני בילקו"ש ["דבר אחר, מרדכי אמר אין אני יכול להחניף לרשע, שאני סגנון של מלך"].

<> פירוש - הואיל ומרדכי הוא משבט בנימין [למעלה ב, ה], והשכינה היא לחלק בנימין ["זכה בנימין ונעשה אושפיזכן לשכינה" (מגילה כו.)], לכך היה זה חלול ה' אם אינו בוטח בה' השוכן בחלקו. דוגמה לדבר; בגו"א דברים פי"ח אות יג, בביאור הפסוק [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלקיך וגו'", כתב בזה"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, ופ"ד הערה 288]. הרי מי ש"ענין אלקי עמו" אינו ירא מבשר ודם. ואם מרדכי היה מראה שהוא ירא מהמן, היה בזה חלול ה', שהרי מפאת היותו משבט בנימין יש "ענין אלקי עמו", ומדוע יפחד מבשר ודם. ועל כך נאמר [תהלים קיח, ו] "ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם", ופירש שם הרד"ק "ה' לי לא אירא - הואיל וה' עמי לא אירא מכל אשר ירצה לעשות לי אדם, כי לא יהיה לו כח ויכולת". וכן נאמר [תהלים נו, יב] "באלקים בטחתי לא אירא מה יעשה אדם לי". הרי הבוטח בה' אינו ירא מאדם. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי המפחד הפך הבוטח בו יתברך, שהבוטח בו יתברך אינו ירא, כמו שאמר שלמה [משלי כט, כה] 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'". וראה למעלה פ"ג הערה 133.

<> כי בית המקדש ["בין כתפיו שכן" הוא המקדש (רש"י דברים לג, יב)] הוא מקום עבודה, וכמו שמתפללים "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו... ושם נעבדך ביראה". ואמרו חכמים [ילקו"ש דברים תתפו] "עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו". ורש"י [דברים יג, ה] כתב: "ואותו תעבודו - במקדשו". והגו"א שם אות ה כתב: "איירי בעבודת בית המקדש, שהיא עבודה להקב"ה ביותר". ולהלן ז, ט, כתב: "מה שאמר [ילקו"ש ח"ב תתרנט] כי העץ [שעליו נתלה המן] היה מבית קדשי הקדשים... כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך, ולכך בית המקדש הפך המן שעשה עצמו עבודה זרה. לכך העץ הזה הוא כחו של מרדכי, כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין... והוא היה הפך המן, כי בית המקדש הוא לעבודת השם יתברך, והמן עושה עצמו עבודה זרה... ולכך אמר שהיה העץ הזה נשאר מן בית המקדש". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה, כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט" [ראה למעלה פ"א הערה 817, פ"ג הערה 148, להלן פ"ז הערה 172, ופ"ח הערה 364].

<> אודות שה' מציל את עובדיו, הנה נאמר [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי 'ה'', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו". והגו"א שם אות יא בא לבאר הקשר בין המזבח לנס עד שנקרא המזבח על שם הנס, וכלשונו: "וצריך לומר כי על ידי עבודתו יתברך אומר כל אדם 'ה' נס שלי', כי האדם העובד את הקב"ה, הוא מציל אותו מן אויביו, ועושה לו נסים. לכך קרא שם המזבח, ששם עבודה של הקב"ה [ראה להלן פ"ח הערה 363], 'ה' ניסי'. דאם לא כן מאי ענין מזבח שיקרא בשם הזה 'ה' ניסי'". ובגו"א בראשית פל"ג אות טו כתב: "הקב"ה הוא אלוק שלו, שהצילו מפני שהוא עובד לו". וכן נאמר [תהלים לג, יח-יט] "הנה עין ה' אל יראיו וגו' להציל ממות נפשם". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] כתב: "כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול לגמרי ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העילה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף ימים' [משלי י, כז]... שהוא [ה'] מציל אותו מן הפגעים ומן המיתה המשונה. כי בעל יראת השם הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העילה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה שהם מוקשי מות". ויש בזה הטעמה מיוחדת; כי לשון הפסוק במילואו [דברים לג, יב] הוא "לבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן", ועל המלים "חופף עליו" פירש רש"י שם "חופף עליו - מכסה אותו ומגין עליו". הרי שהפסוק המורה על היות בנימין עובד את ה' ["ובין כתפיו שכן"] הוא הפסוק המורה על השמירה שמוענקת לו.

<> לשון הילקו"ש שם: "אמרו לו, והרי מצינו אבותיך שהשתחוו לאבותיו, שנאמר [בראשית לג, ג] 'וישתחו ארצה שבע פעמים'". ומספר שבע הוא מספר של רבוי, וכמבואר למעלה פ"א הערה 169, ולהלן הערה 447. ולכך כתב כאן "הנה אבותיך השתחוו לו רב השתחויות".

<> "ואני בן בנו, שנאמר [למעלה ב, ה] 'איש ימיני', וכשם שלא כרע אבי, כך אני איני כורע ולא משתחוה" [המשך הילקו"ש שם].

<> ומעין כמדרש זה [אסת"ר ז, ח] הביא למעלה פ"ג לאחר ציון 127.

<> של המן [עשו הרשע].

<> קשה, כי למעלה [פ"ג לאחר ציון 148] לכאורה כבר יישב שאלה זו, וכלשונו: "וכאשר אמרו דברים אלו להמן, אמר, וכי עדיף מן יעקב שהיה משתחוה לעשיו [בראשית לג, ג], מפני שעשיו חשוב יותר. ואם כן אפילו אתה אומר שאין ראוי לך להשתחוות לעבודה זרה, כיון דמחוייב מפני חשיבותו להשתחוות לו, יש לו לעשות". וראה שם הערה 151, שנתבאר שם שלאחר שהותר להשתחות לאדם חשוב שאינו נעבד [כפי שיעקב השתחוה לעשו], שוב אין איסור להשתחוות אף כלפי הנעבד אם משתחוה אליו מחמת יראה וחשיבות, ומדוע כאן אינו מביא תשובה זו. אמנם נראה שלא קשה, כי בלא"ה יש לשאול, מדוע כאן הביא את המדרש מהילקו"ש, ואילו למעלה [פ"ג לאחר ציון 124] הביא את המדרש מאסת"ר [ז, ח]. אמנם לכשנשוה בין המדרשים תיושב שאלה זו. שהנה באסת"ר שם אמרו כך: "מה אמר להם מרדכי למי שאומר לו [אסתר 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'... אמר לון המן, אמרון ליה, זקנו הלא השתחוה לזקני, הדא הוא דכתיב [בראשית לג, ו-ז] 'ותגשן השפחות וגו' ואחר נגש יוסף ורחל וישתחוו'. היתיב, ועדיין לא נולד בנימין". הרי שמרדכי מתחילה אמר שאינו משתחוה להמן מחמת שהמן הוא נעבד, ובעל כרחך שתשובת המן חייבת להתייחס לכך. ולכך ביאר שהמן אמר שאעפ"כ יש למרדכי להשתחוות אליו מחמת חשיבותו של המן, וכפי שביאר למעלה [ראה פ"ג הערה 150]. אך בילקו"ש כאן [תתרנד] אמרו "'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה' [למעלה ג, ב], אמרו לו, הוי יודע שאתה מפילנו בחרב, מה ראית לבטל קלבסים של מלך. אמר, שאני יהודי. אמרו לו, והרי מצינו אבותיך שהשתחוו לאבותיו, שנאמר [בראשית לג, ג] 'וישתחו ארצה שבע פעמים'. אמר ליה, בנימין אבי במעי אמו היה, ולא השתחוה. ואני בן בנו, שנאמר [למעלה ב, ה] 'איש ימיני', וכשם שלא כרע אבי, כך אני איני כורע ולא משתחוה". הרי שבילקו"ש מרדכי לא הזכיר כלל את היות המן נעבד, אלא טען שיהודי לא משתחוה לאדם אחר. ועל כך השיבו לו שיעקב השתחוה הרבה פעמים לעשו. וכל זה נאמר תוך כדי התעלמות מוחלטת מהעובדה שהמן הוא נעבד. ועל כך שפיר מקשה כאן המהר"ל, מדוע בילקו"ש יש התעלמות כזו, ולא שתו לבם לעובדה שהמן היה נעבד. ודו"ק.

<> אודות שבנימין ומרדכי הם מקדשי השם, הנה למעלה פ"א [לאחר ציון 813] כתב: "שהם שני הפכים צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור וזה רשע גמור, זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה למקדש השם על עבודה זרה, והם הפכים גמורים". הרי שאיירי בקידוש השם "על עבודה זרה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 147] כתב: "אין לך בשבטים שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין". ולמעלה [ב, ה (לאחר ציון 45)] כתב: "ובמדרש [אסת"ר ו, ב], 'איש יהודי', למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [למעלה ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו', ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר יחידי... שמייחד שמו יתברך, וכופר בעבודה זרה הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם... ופירוש זה לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:] יהודה שקידש שמו ברבים נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי', על שם שקידש שמו יתברך". וראה להלן פ"ז הערה 169.

<> כמו שנאמר למעלה [ג, ה] "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו וימלא המן חמה", ולא נאמר שם "על מרדכי", ומאי שנא כאן. וכן הטעים שאלה זו המנות הלוי [קנט.] והיוסף לקח כאן. וכן רמז לקושי זה הר"מ חלאיו כאן.

<> פירוש - היה מקום לחשוב שלא היה להמן רצון להרוג את מרדכי, ורק כעס עליו שלא השתחוה אליו, אך לא מעבר לכך. כך היה ניתן לחשוב, ולאפוקי מכך נאמר "על מרדכי", וכמו שמבאר והולך.

<> שעל כך השיבו זרש וכל אוהביו "יעשו עץ גבה חמשים אמה ובבוקר אמור למלך ויתלו את מרדכי עליו" [להלן פסוק יד], אך לא שהמן רצה בזה מצד עצמו.

<> 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". וב"על הנסים" של פורים אומרים "וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו בראשו". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 54] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". ושם בהמשך [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". ולהלן [ט, א] כתב: "כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף נהפך בעצמו עליו, ולכך אמר [שם] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". וכן הוא להלן ו, ד. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, ופ"ד הערות 230, 250, 257, להלן הערות 366, 536, פ"ו הערה 98, פ"ז הערה 195, ופ"ח הערות 53, 55, 213.

<> ואילו לבסוף נאמר [להלן ז, י] "ויתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי".

<> מבלי לומר "ויבוא אל ביתו", דמאי נפקא מינה בזה שבא אל ביתו.

<> ובפירוש רבי אביגדור כהן צדק כאן הביא את המדרש [פנים אחרים נוסח ב, פרק ה], שאמרו שם "'וימלא המן על מרדכי חימה', אמר יכול אני לבעטו וימות, אלא הריני צולבו". הרי שהמלים "וימלא המן על מרדכי חמה" מורות על רצונו של המן לנקום ולהרוג את מרדכי.

<> אבל אם לא היה כתוב "ויבוא אל ביתו", אלא רק "וישלח ויבא את אוהביו וגו'", לא היה משמע שקרא להם מיד, ושמא היה זה לאחר זמן. וראה עוד בתרגום יהונתן כאן "ואזדריז המן ועל לביתיה".

<> כן עולה מפירוש רש"י כאן, שכתב: "ויתאפק - נתחזק לעמוד על כעסו, כי היה ירא להנקם בלא רשות". הרי שהמן בא לביתו מלא חימה וכעס, ובולם את עצמו מלהנקם מיד במרדכי.

<> הסבר שני מדוע נאמר "וימלא המן &**על מרדכי**^ חימה". ועד כה ביאר כי מלים אלו מדגישות שהמן רצה להנקם ולהרוג את מרדכי. ומעתה יבאר שמלים אלו מורות שהכעס והחימה היו מופנות רק כלפי מרדכי, אך הן לא ביטלו את השמחה וטוב לבב שהיו לו.

<> היוסף לקח כאן כתב לא כן, וז"ל: "[המן] יצא מבית המלך בשמחה עצומה, וכשראה את מרדכי גברה עליו המרה השחורה, ונתמלא ממנה, ולא הועיל כל אותה שמחה". ולכאורה משמע כדברי היוסף לקח מהנאמר [להלן פסוקים יב-יג] "ויאמר המן אף לא הביאה אסתר המלכה עם המלך אל המשתה אשר עשתה כי אם אותי וגם למחר אני קרוא לה עם המלך &**וכל זה איננו שוה לי**^ בכל עת אשר אני ראה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך", ומשמע לכאורה שראיית מרדכי מבטלת את הרגשת השמחה שהיתה לו מחמת משתה אסתר.

<> פירוש - מפלת המן צריכה להעשות באופן של [להלן ט, א] "ונהפוך הוא" [כמבואר למעלה הערה 358], ולכך מתחייב "שמתוך השמחה נהפך עליו לרעה". אך אם נסתלקה ממנו שמחתו אף לפני מפלתו, אם כן אין מפלתו מתוך שמחתו, ויחסר בזה "ונהפוך הוא". ועוד אפשר לומר, כי למעלה נתבאר [לאחר ציון 212] שמפלת המן צריכה להיות באופן של [משלי טז, יח] "לפני שבר גאון", ודוקא מתוך גדולתו תבוא מפלתו. לכך בהכרח שמפלת המן תיעשה מתוך שמחתו. ושני הטעמים הללו כתב להלן ו, ד, וז"ל: "כך ענין המן, כי כל מה שחשב לעשות למרדכי, נהפך על עצמו... ודבר זה מגלה על ענין הנס שנעשה, כי הכל היה נהפך עליו. כי כאשר חשב לאבד את ישראל, אשר קיום שלהם הוא בו יתברך בעצמו, ואי אפשר לאבד אותם, לכך היה נהפך על עצמו. ודומה למי שהוא זורק בכוח גדול אבן אל קיר ברזל להפיל את הקיר, אז האבן נהפך על הזורק. וכן כאשר המן היה רוצה לאבד ולכלות את מרדכי ועמו, אשר ישראל יש להם החוזק הגדול מן השם יתברך, ולכך נהפך הכל עליו. &**גם כי**^ כבר אמרנו כי מה שיצא המן מבית אחשורוש בשמחה וטוב לב, שהיה זה אליו [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון', ומיד אחר כך עשה העץ שבו נתלה, ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן לפני שבר".

<> אודות שאפשר לכעוס על אדם אחד ועם כל זה להיות בשמחה בשאר ענייניו, כן אמרו חכמים [שבת קנב:] "שמח המלך לקראת פקחין, וכעס לקראת טפשין". הרי שאפשר שיהיה כעס לחד ושמחה לחד.

<> מבלי לומר "&**כבוד**^ עושרו", אלא רק "עושרו". וכן העיר המנות הלוי [קנט:].

<> פירוש - אין שום שייכות בין עושרו הממוני של המן לבין מה שמרדכי לא השתחוה אליו, עד שיאמר שהתנהגות מרדכי עושה שעושרו הממוני אינו שוה כלום.

<> דוגמה לדבר; נאמר [שמות ד, יט] "ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך", ופירש רש"י שם "כי מתו כל האנשים - מי הם, דתן ואבירם, חיים היו אלא שירדו מנכסיהם, והעני חשוב כמת". ובגו"א שם [אות יב] כתב: "אלא שירדו מנכסיהם. ואם תאמר, שמא סומין היו, או בלא בנים, או מצורעים היו, שכל אלו נחשבים כמתים, כדאיתא בפרק קמא דעבודה זרה (ה.)... ולי נראה שאם סומים היו או מצורעים או בלא בנים, לא היה זה תשובה [שמעתה יתאפשר למשה לחזור מצרימה], וכי בשביל שיש בהם אחד מכל הדברים לא יוכלו לעשות לו רעה אליו, אלא שירדו מנכסיהם, וכיון שאין השעה משחקת להם לא יוכלו להרע לו". הרי שצריכה להיות שייכות בין הסבה ["מתו כל האנשים"] לבין המסובב ["לך שוב מצרים"], ושייכות זו תוסבר רק לכשנבאר שירדו מנכסיהם, ולא שאר דברים. וכמו כן כאן צריכה להיות שייכות בין הסבה [התנהגות מרדכי כלפי המן] לבין המסובב ["כל זה אינו שוה לי"], ושייכות זו תוסבר רק לכשנבאר שאיירי ב"כבוד עושרו", ולא ב"עושרו" גרידא.

<> ולא נאמר שם "בהראותו את כבוד עושרו", אלא "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", וכתב הראב"ע שם [נוסח ב], וז"ל: "הראה להם תוקפו ושיש לו עושר רב, ולא יימצאו כמוהו רק למלכים, וזהו טעם 'כבוד מלכותו'". הרי שהעושר הרב היה כבוד למלכותו [ראה למעלה פ"א הערה 369], אך לא שכבוד עושרו היה כבוד למלכותו.

<> כי אי אפשר להראות את הכבוד העולה מהעושר, כי אין הוא דבר מוחשי הנתפס בעין, אלא אפשר להראות את העושר עצמו שממנו עולה הכבוד. וכן נאמר [שמות לג, יח] "ויאמר הראני נא את כבודך", וכתב החזקוני שם "ויאמר הראני נא את כבודך - כמשמעו ראיית שכינה ממש". הרי שאי אפשר להראות את הכבוד עצמו, אלא את הדבר שעולה ממנו הכבוד.

<> בא לבאר את הכפילות "את כל אשר גידלו המלך", וכן "ואת אשר נישאו על השרים ועבדי המלך". ומפרשי המגילה [מנות הלוי, הגר"א, ועוד] ביארו ש"גידלו" הוא בממון, ו"נישאו" הוא ברוממות וכבוד. אך המהר"ל יבאר צריכותא אחרת.

<> מעין סברה זו כתב למעלה על הפסוק [ג, ב] "וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך וגו'", וז"ל שם [פ"ג לאחר ציון 102]: "'כי כן צוה לו'. פירוש, בשבילו. ולא כתב 'כי כן צוה המלך', כי היה משמע כי כן צוה המלך שיכרעו לפניו, ועשה זה להשפיל את עמו שיכרעו לפני המן כדי שלא ימרדו במלך אחשורוש, וכאשר ישפיל אותם לכרוע לפני המן, יהיו שפלים, ולא יבקשו למרוד במלך. ולכן אמר 'כי כן צוה לו', היינו בשביל המן לכבודו, ולא להשפיל עמו".

<> בדיבור הקודם [אודות שנאמר "כבוד עושרו" ולא "עושרו" בלבד].

<> לספר לזרש אשתו ואוהביו את "את כבוד עשרו ורוב בניו ואת כל אשר גידלו המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך".

<> אמנם בדיבור הקודם פירש רק את "כבוד עושרו", ולא שאר חלקי הפסוק.

<> אודות שהעושר הוא כבוד, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 373], וז"ל: "כי עיקר העושר הוא הכבוד שיש בעושר". ושם בהמשך [לפני ציון 463] כתב: "עיקר מעלת העושר היא הכבוד... כמו שאמרו ז"ל במסכתא קידושין [מט:] 'איזה עשיר כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו', הרי כי עיקר העושר הוא הכבוד" [ראה למעלה פ"א הערות 374, 464]. ואודות שהבנים הם כבוד לאביהם, כן כתב בסמוך [לאחר ציון 424]: "כי כאשר יש לאדם בנים, יש להם הכבוד, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים'".

<> פירוש - אין כאן רק העדר כבוד, אלא בטול כבוד, כי כאשר הכבוד אמור להנתן, ואינו ניתן, יש בזה בזיון. @**דוגמה לדבר;**^ רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". ובדר"ח פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [הובא למעלה פ"א הערה 963, פ"ב הערה 432, ופרק זה הערה 204].

<> אודות שהפכו של דבר הוא ביטולו של הדבר, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 177], וז"ל: "כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם, השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל הוא נגד הנאת גופו". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 178]. ובגבורות ה' פ"מ [קנא.] כתב: "כי ירושלים שהיא קדושה, היא שקרעה ים סוף [ילקו"ש ח"א רלג], מפני כי ירושלים הוא מקום מקודש, וראוי למקום אשר הוא קדוש אלקי לבטל ולדחות המקום שהוא הפכו, כמו הים שהוא מקום בעולם". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצא.] כתב: "כל קדושה היא הפך הטומאה, וידוע כי הטומאה מבטל ומפסיד הקדושה, וכל דבר שהוא קדוש בנגעו בטומאה מיד בטל הקדושה". ובח"א לסוטה לח: [ב, עו:] כתב: "בעל עין הרע הפך הברכה, שהוא מבטל הברכה ונותן עין הרע בדבר".

<> בא לבאר ששלשת הדברים שאמר המן [עושר, בנים, וכבוד] הם כנגד ברכת האבות, והמן היה מתפאר שיש לו ברכה כנגד כל האבות.

<> ברכות טז: "אין קורין אבות אלא לשלשה". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב:] כתב: "משה רבנו עליו השלום, אף על גב דפניו כפני החמה [ב"ב עה.], אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם, האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם, שממנו נתייסדו ישראל". ובגבורות ה' פט"ז [עו:] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם". ובנצח ישראל פכ"א [תמט:] הוסיף, שלא רק שישראל הם סבה שהאבות הם "אבות העולם", אלא שישראל הם מסובבים מכך שהאבות הם "אבות העולם", וכלשונו: "ויש להבין עוד, כי מה שישראל הם זרע האבות... אשר הם אבות העולם, אין ראוי שיהא הפסק לאומה הזאת הבנויה על יסודי עולם, אשר הם האבות, ויסוד שלהם משתלשל מן האבות". וכן מצינו בחז"ל שקראו לאבות "אבות העולם" [שמו"ר כה, ח, שם לב, ב, דב"ר יא, א, ועוד]. וראה הערה הבאה.

<> כי רק האבות הם התחלה ועיקר לעולם, וכמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] כתב: "אמרינן למעלה בפרשת חיי שרה [רש"י בראשית כד, מב], אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, דאילו פרשה של אליעזר כפולה בתורה. אף על גב ד'תורת משה' אקרי [מלאכי ג, כב], דהוא 'עבד ה'' [דברים לד, ה], ולמה לא היה תורתו גם כן כמו שיחתן של עבדי אבות. אלא על כרחך לפני המקום &**חשוב ענין אבות**^ יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל". ובדר"ח פ"ה מ"ב [נו:] כתב: "היה אברהם התחלת וראש הבריאה, ואברהם בשביל זה שהיה התחלה יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם". וראה להלן פ"ו הערה 120.

<> כמו שאמרו חכמים [ב"ב יז.] "אברהם יצחק ויעקב; אברהם דכתיב ביה 'בכל', יצחק דכתיב ביה 'מכל', יעקב דכתיב ביה 'כל'", ופירש רש"י שם "בכל מכל כל - באברהם כתיב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל'. ביצחק כתיב [שם כז, לג] 'ואוכל מכל'. ביעקב כתיב [שם לג, יא] 'וכי יש לי כל', כלומר לא חסרו שום טובה". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.] כתב: "אברהם יצחק ויעקב, שנברכו בכל מכל כל. פירוש כי האבות שנברכו בכל... ברכתם בכל, אין חסרון ומעוט בם".

<> כמו שמבאר והולך. וכן מצינו בבלעם הרשע, שאמר [במדבר כג, ד] "ויקר אלקים אל בלעם ויאמר אליו את שבעת המזבחת ערכתי ואעל פר ואיל במזבח", ופירש רש"י שם "את שבעת המזבחת - 'שבעה מזבחות ערכתי' אין כתיב כאן, אלא 'את שבעת הַמזבחות', אמר לפניו, אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות, ואני ערכתי כנגד כולן", וראה גו"א שם אות ג, שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן שהאבות נתברכו בכל.

<> פירוש - המן הזכיר כאן שלשה דברים [עושר, בנים, וכבוד], כי הם כנגד ברכת האבות [עושר כנגד יצחק, בנים כנגד יעקב, וכבוד כנגד אברהם], וכמו שמבאר.

<> פירוש - הבריות היו מעדיפות שיהיה להם זבל פרדותיו של יצחק, מאשר כספו וזהבו של אבימלך, כי הברכה היתה שרויה בנכסי יצחק. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ו אות יא, וז"ל: "רוצה לומר כל כך ברכה היה בזבל פרדותיו של יצחק, עד שהוא יותר טוב מכספו וזהבו של אבימלך... שהיה כל אשר לו מוצלח. ומה שנקרא 'פרדותיו' ולא 'חמוריו', מפני שהפרדה אינה בכלל ברכה, שהרי אינה פרה ורבה כלל [קידושין יז.], ואפילו הכי זבל פרדותיו יותר טוב מכספו וזהבו כו', שזהו עיקר הברכה ועשרו". ועוד אודות השייכות בין עשירות ליצחק, הנה בגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' [ב"ב כה:], והוא ידוע למבינים". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "כי עושרו מן השם יתברך, כדכתיב אצל יצחק [בראשית כו, יב] 'וימצא יצחק מאה שערים ויברכהו ה''. ודבר זה ידוע למביני מדע. ותבין זה ממה שחייב האדם לברך בכל יום מאה ברכות [מנחות מג:]". ובח"א לכתובות קג. [א, קס.] כתב: "העושר ממדת יצחק, 'הרוצה להעשיר יצפין'". ובח"א לב"מ פה. [ג, לח.] כתב: "הרוצה להעשיר יצפין, והוא מכח מדת הדין, כאשר תבין דברי חכמה ודברי יושר ואמת. וכמו שאמרו ביצחק 'זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך'... כי אין העושר רק מכח מדת הדין". וכן כתב בח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. וראה להלן הערה 399.

<> המן.

<> **אמרו חכמים [מגילה טו:] "'וכל זה איננו שוה לי' [פסוק יג], מלמד שכל גנזיו של אותו רשע חקוקין על לבו". ולהלן [פסוק יג (לאחר ציון 462)] כתב לבאר: "כי היו כל גנזיו תמיד בלבו, והיה לבו תמיד על עושרו, ולא סר מחשבתו מן האוצרות של כסף, ומלמד לך כי אוהב כסף היה תמיד. וכן אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר תתרנד], כיון שראה אחשורוש שהיו עיניו רעות כאשר אמר [למעלה ג, ט] 'ועשרת אלפים ככר כסף אשקול על עושי המלאכה', אמר [שם פסוק יא] 'הכסף נתון לך'... כל האוצרות היה לבו עליהם תמיד, ולא סר דעתו מהם, כי כל כך חשובים היו בעיניו".**

<> מיישב מדוע המן פתח במדת יצחק, ולא במדת אברהם, כי העושר היה הדבר החשוב ביותר בעיני המן, ופותחים בעיקר תחילה. וכן אמרו [נזיר ב:] "תנא כי מתחיל, מתחיל בעיקר קרבן". וכבר נתבאר למעלה [הקדמה הערה 95, ופרק זה הערה 59] שהעיקר מתגלה בהתחלה, עד שבארמית קוראים להתחלה "מעיקרא", לשון עיקר. וצרף לכאן את דברי המאירי [קידושין ב.], שכתב שהתנא במשנה [ריש קידושין] "מתחיל להזכיר את שלשתן [כסף שטר וביאה], והקדים את הכסף מפני שהוא ראש המדברים בכל מקום".

<> כמו שהביאו בגמרא [מגילה טו:] דעות שונות כמה בנים היו לו, והממעיט ביותר אמר שהיו לו שלשים בנים. ולהלן יביא גמרא זו.

<> כמו שאומרים בתפילת מנחה של שבת "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו", הרי האב היחידי המוזכר עם בניו הוא יעקב [ראה למעלה פ"ד הערה 334]. ועוד אודות שרבוי בנים שייך ליעקב, כן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רלט:], וז"ל: "'ורב' [דברים כו, ה] בזכות יעקב, שתראה כי הוליד י"ב שבטים תכופים, שלא היה בכל האבות שנתברך ברבוי בנים כמו יעקב, וכתיב [בראשית כח, ג] 'ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך'". וכן הזכיר בקצרה בדר"ח פ"ג מ"ו [רמז.]. והרי מדת יעקב היא תפארת [זוה"ק ח"א נז:], ונאמר [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם" [ראה להלן הערה 399]. וצרף לכאן מאמרם [תענית ה:] "אמר רבי יוחנן, יעקב אבינו לא מת... מקרא אני דורש, שנאמר [ירמיה ל, י] 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים', מקיש הוא לזרעו; מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים". הרי שזרעו של יעקב מגלה על יעקב, כי מדת יעקב מתגלה באמצעות בניו. וברכה זו של יעקב אף אהני ללבן, וכמו שפירש רש"י [בראשית ל, כז] "נחשתי - מנחש הייתי, נסיתי בנחוש שלי שעל ידך באה לי ברכה. כשבאת לכאן לא היו לי בנים... ועכשיו היו לו בנים". ונאמר [בראשית כט, כא] "ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה", ופירש רש"י שם: "מלאו ימי - מלאו ימי, שהרי אני בן פ"ד שנה, ואימתי אעמיד י"ב שבטים. וזהו שנאמר [שם] 'ואבואה אליה', והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כך".

<> פירוש - להמן נתינה ברכת רוב בנים.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות ה: "כי ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם [רש"י שם], כי אליו הגדולה".

<> 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 [הובא למעלה פ"ד הערה 411]. ולשון הפסוק במילואו הוא "ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך", וכתב החזקוני שם: "והיה שמך אברהם - מנהג הוא לשנות שם לאדם כשהוא עולה לגדולה". הרי שהמלים "כי אב המון גוים נתתיך" מורות שאברהם עלה לגדולה.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.]: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי" [הובא למעלה פ"א הערה 182, ולהלן פ"ח הערה 304]. וראה נצח ישראל ר"פ מא.

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא.]: "אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם גדול בענקים', שכך דרשו רז"ל [שמו"ר כח, א] 'האדם גדול בענקים' זה אברהם... כי מדת אברהם הגדולה... ובשביל זה נקרא אברהם 'אדם הגדול בענקים'... כי הגדולה שהיה לאברהם מתדמה לגדלות השם יתברך, שנקרא [דברים י, יז] 'גדול'". ונראה לבארו, כי רש"י [דברים ג, כד] כתב ש"גדול" של הקב"ה פירושו "מידת טובך", שהיא חסד. ובנצח ישראל פנ"ב [תתכח:] כתב: "מדת אברהם היא מדת החסד [ראה למעלה פ"ד הערה 410], והחסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... וכדכתיב [תהלים לו, ז] 'צדקתך כהררי אל', כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול". הרי שהגדולה של אברהם מתדמה לגדולת ה'. וכן הזכיר בקצרה בח"א להוריות יב. [ד, ס.]. וראה למעלה פ"א הערה 23, ולהלן פ"ט הערה 494.

<> לשונו להלן [ט, ג]: "כנגד אברהם אמר [שם] 'ושרי המדינות מנשאים' אותם, כי אברהם נקרא 'נשיא אלקים אתה בתוכינו', לכך בשביל זה זכו שהיו מנשאים את היהודים". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 406] כתב: "ועוד יש להם [לישראל] 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... כי גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], והיה אב ורם בשביל מדה זאת".

<> שמעתי לבאר שכוונתו לספירות חג"ת, שחסד היא מדת אברהם, וגבורה היא מדת יצחק, ותפארת היא מדת יעקב. והגדולה היא כנגד אברהם, שבעל חסד מתרומם [כמבואר בהערה הקודמת], ומעלת העושר היא מצד מדת הדין [כמבואר למעלה הערה 387], ומעלת רבוי בנים היא מדת תפארת [כמבואר למעלה הערה 392]. ובנצח ישראל פס"ב [תתקמב.] הביא גם כן את שלש המעלות של האבות, וכתב: "אלו שלשה מעלות הם העליונות, ובהם נכלל הכל. וזהו לשון 'אשריך' [דברים לג, כט], כי לשון זה נאמר על כלל המעלות כולם".

<> נראה שלא בחנם נקט בתיבת "מתפאר" [ולהלן (לאחר ציון 414) כתב "והמן שהיה מתגאה ברבוי בנים"]. אלא שכוונתו למדת התפארת, שהיא הממוצע בין שתי המדות שמעליה, כפי שיעקב אבינו הוא הממוצע בין אברהם ליעקב, וכמבואר למעלה הערות 72, 87.

<> רומז לספירת מלכות, שלאחר שהמן התפאר במדות של חג"ת של האבות, עתה מוסיף את ספירת מלכות של דוד המלך, "והוא [דוד] שקול ג"כ עם אבות העולם... מפני כי מדת דוד בלולה משלשתן" [לשונו בדרשת שבת הגדול (רכד:)]. וראה למעלה פ"א הערה 80, להלן פ"ח הערה 276, וגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תטז.], ושם הערה 177.

<> פירוש - הואיל ואלקות היא דבר שעל הכל, היה למרדכי לכרוע ולהשתחוה להמן על כך. אך "כל הכבוד הזה אינו נחשב לי כאשר רואה את מרדכי יושב בשער המלך ולא יכרע ולא ישתחוה, ואין נוהג בו כבוד, דבר זה הוא הפך כבודו, והוא בטול אל כבודו, ולכך אמר 'וכל זה איננו שוה לי וגו''" [לשונו למעלה לאחר ציון 378]. ואודות שאלקות היא על הכל, כן כתב בנר מצוה [כד.], וז"ל: "אבל כל אלו כוחות אין בהם מעלת עצם האדם במה שהוא אדם, שנברא בצלם אלקים. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל". וראה להלן פ"ח הערה 280.

<> פ"ג לאחר ציון 80, וכלשונו: "'וינשאהו וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו'. לא הוי צריך קרא לכתוב רק 'וישם כסאו מעל השרים אשר אתו', אבל 'וינשאהו' שהוא עצמו היה נוהג כבוד בו [למה לי]. וזה שאמרו במדרש [ילקו"ש כאן תתרנג] 'וינשאהו', שעשה לו בימה למעלה מבימתו של אחשורוש. והנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו כבוד משום שעשה אותו עבודה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו והיה נוהג בו כבוד", ושם הערה 83.

<> עומד על ההבדל בין לשונות הפסוקים; כאן נאמר [פסוק יא] "ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך", ואילו למעלה [ג, א] נאמר "וינשאהו וישם את כסאו מעל &**כל**^ השרים אשר אתו", ומדוע למעלה נאמר "כל" ואילו כאן לא נאמר "כל".

<> פסוק יד, שתיבת "כל" נדרשה לגימטריה חמישים, שאחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמישים, עיי"ש.

<> העושר, רבוי הבנים, והגדולה.

<> להלן [לאחר ציון 455], שיביא את דברי הגמרא [מגילה טו.] שמרדכי הראה שטר שהמן הוא עבדו.

<> נמצא שלכך לא נאמר כאן "מעל &**כל**^ השרים", כי תיבת "כל" מורה על ע"ז, וכמו שביאר, וכאן המן בא לאפוקי מע"ז, ולומר שאמנם יש לו הרבה דברים [עושר, בנים, וכבוד], אך אין הם אלקיים, ואילו את הדבר האלהי שיש לו [שעשה עצמו ע"ז] את זה מרדכי מבטל ממנו. לכך מה שהמן הזכיר כאן את הכבוד שיש לו ["ואת כל אשר גדלו המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך"] הוא בהדגשה שאין זה דבר אלהי, ולכך מן הנמנע שהמן יזכיר כאן תיבת "כל", כי כוונתו להורות את ההיפך.

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רב", אך בעין יעקב איתא "רב חסדא אמר", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 95. ולהלן פ"ט ציון 172 ביאר שעשרת בני המן שנתלו הם העשרה שנהרגו, ולא כמאמר שלפנינו.

<> "שבעים בלחם נשכרו - יונתן תרגם [ש"א ב, ה] על בניו של המן" [רש"י שם].

<> פירוש - הגמרא מקשה כיצד רמי בר חמא אומר שהיו להמן מאתים ושמונה בנים כגימטריה של "ורוב", הרי הגימטריה של "ורוב" היא מאתים וארבע עשרה.

<> פירוש - תיבת "ורב" נכתבה בכתיב חסר [ללא אות וי"ו], לכך הגימטריה של תיבת "ורב" היא מאתים ושמונה בלבד.

<> 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". 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 [הובא למעלה פ"ד הערות 270, 474]. וראה למעלה הערה 104, ובסמוך הערה 436.

<> פירוש - מצוי הוא מאוד שיש לבני אדם שלשה בנים ויותר, ואין בזה חידוש. ואמרו חכמים [יומא עו.] "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי, מפני מה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה. אמר להם, אמשול לכם משל למה הדבר דומה; למלך בשר ודם שיש לו בן אחד, פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה. עמד ופסק מזונותיו בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום. אף ישראל, &**מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים**^, היה דואג ואומר שמא לא ירד מן למחר, ונמצאו כולן מתים ברעב, נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים". הרי ארבעה או חמשה בנים הוא הדבר שכיח ומצוי.

<> "במספר קטן" - הגמטריה של האותיות נספרות רק במספר יחידות, וכגון אותיות אל"ף יו"ד וקו"ף הן כולן גמטריה של אחת, ואותיות בי"ת כ"ף ורי"ש הן כולן גמטריה של שתים. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקה:], וז"ל: "כי עשרה נחשב כמו דבור אחד, כי עשרה הם אחד במספר קטון". ושם פנ"ו [תתנט:] כתב: "עשרת הדברות בו נכללו כל תרי"ג מצות, ועשרה הם כמו אחד במספר קטן, עד שהתורה היא אחד לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [לא.] כתב: "כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי" [ראה למעלה פ"ד הערה 162, ופרק זה הערה 128].

<> בבחינת "לפני שבר גאון", וכמצויין למעלה הערה 312. והעמיד כאן רבוי לעומת העדר, כאשר ההעדר הוא הפך לרבוי. והביאור הוא כי הרבוי מורה על הברכה ["כל ברכה שבמקרא לשון רבוי הוא" (רש"י סוטה י.), וכמבואר למעלה פ"א הערה 395], וההעדר מורה על הקללה ["כל קללה הוא העדר ובלתי מציאות" (לשונו בנתיב התוכחה פ"א)], ולכך הרבוי וההעדר הם הפכים. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד:] כתב: "כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספות מציאות". ובח"א לב"ק צג. [ג, טו:] כתב: "כי הקללה היא העדר, וכן הברכה היא תוספת דבר". וראה להלן הערות 432, 455.

<> לשונו בגבורות ה' פס"ד [רצה:]: "אמרו במדרש [שוחר טוב מזמור קטז] לא היה ראוי מיתה לצדיקים, אלא בשביל ששאלו המיתה בפיהם. אברהם אמר [בראשית טו, ב] 'אנכי הולך ערירי'. יצחק אמר [בראשית כז, ז] 'ואברכך לפני מותי'. ביעקב כתיב [בראשית מו, ל] 'אמותה הפעם'. ביאור הדבר הזה... מצד שהמיתה טבעית לבני אדם מצד החומר, והצדיקים אינם דוחים הטבע, כי הטבע ראוי להנהגת העולם, והיא הנהגה של אמת. והצדיקים במה שהם צדיקים חפיצים באמת, ואינם חפיצים שיצא העולם חוץ מסדר האמת". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמו:] כתב: "ומה שאמר [ע"ז ה.] שאין מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע, שלא יהיו מסורין תחת הטבע, שמלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע". ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעד:] כתב: "הצדקה מבטלת המיתה, שהמיתה היא מצד עולם הטבעי, והצדקה היא מעשה אלקי קודש".

<> כי הוא נעשה על ידי אדם. ואודות היחס שבין הטבע לבין האדם [שאינו טבעי], כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ה [קמג.], וז"ל: "כי ההנהגות אשר הם בעולם הם שלש [וכאן נביא את השתים הראשונות]; כי ההנהגה שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע, ושאר צרכיו אשר הם צריכים לפי הנהגת סדר העולם וטבעו, והאדם הוא משועבד להנהגת הטבע. ועוד יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדש מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהוא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס. והאדם הוא משועבד גם כן להנהגה הזאת, שהוא משועבד אל המלך, שעל ידו הנהגה הזאת... וזה אמרם גם כן בפרק קמא דע"ז [ה.], אמר רבי יוסי, לא קבלו ישראל את התורה אלא שאין מלאך המות ואומה ולשון שולטת בהן... ומה שאמר שאין מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע... ו'אומה ולשון' הוא הנהגה האנושית הבלתי טבעי". @**דוגמה נוספת;**^ ובאבות פ"ה מ"ד אמרו "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה על הים", וכתב שם לבאר [קג:]: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי... ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם, שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל". @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [יבמות סג:] שאשה רעה היא קשה ממות, וכתב על כך בח"א שם [א, קלח.], וז"ל: "כי המות אינו רק העדר בלבד, אבל האשה שהיא אדם שכלי, והיא רע, וזהו יותר ממה ששולט עליו המות. שלא יבא המות רק בטבע ובהנהגות העולם, שדבק באדם ההעדר, וזהו מצד החומרי. אבל האשה שהיא אדם שכלי, ובא ממנה הרע בדבר שהוא מצד השכלי, הוא יותר רע".

<> כי פרנסת אדם שייכת לסדר העולם, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"מ [תשז.], וז"ל: "פרנסתו ומחייתו של אדם, שהוא כסדר העולם". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו". ובח"א לסוטה ד: [ב, ל.] כתב: "כי פרנסת האדם מסודר מן השם יתברך על ידי היושר... ולכך מי שבא על הזונה, שהוא הסרה ונטיה מן היושר, לבסוף יבקש ככר לחם ולא ימצא" [הובא למעלה בפתיחה הערה 41]. ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:] כתב: "הפרנסה לאדם הוא קיומו, ואם היה אדם חסר פרנסה, שהוא קיום מציאותו, אין זה מפעולת הפועל שיפעל פעולה שאין לה קיום ועמידה. אבל מגדר הפועל השלם, שיהיה פעולתו בשלימות. ולפיכך נמצא בכל הנמצאים שיש להם פרנסה בלא טורח ובלא עמל כאשר ראוי, ומכל שכן היה ראוי דבר זה לאדם, אשר הוא מבחר מן הנמצאים. וכן היה קודם שחטא האדם, עד שהרע את מעשיו וקפח פרנסתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 291]. @**ועוד אודות**^ שפרנסת האדם מוכנה ומוסדרת בשבילו, הנה אמרו חכמים [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב.] כתב: "כי הש"י ברא את האדם, וחילק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא הש"י שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד, רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת. ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפ"ק דבבא בתרא [טז.], אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי, וכל אחד בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת... ואם השי"ת נותן לכל שיער ושיער יניקה בפני עצמה, כ"ש וק"ו שהש"י נותן לכל אדם יניקה בפני עצמו... כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר אליו הש"י. ואם הוא נוגע במוכן לחבירו הרי נחשב זה כמו גזילה". ובדרשת שבת תשובה [סט.] הביא את מאמרם [נדה לא.] שהולד במעי אמו "אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה", וכתב על כך שם [עג:]: "ביאור זה כי הולד כאשר הוא מונח בבטן אמו הרי האם הוא עולמו, ואמר שבבטן אמו אינו מקבל רק מה שמסודר לו מן עולמו, ואינו חפץ באחר. ודבר זה הוא תקון שלו שלא יבקש רק מה שיתן לו מזלו אשר הוא דרכו והוא עולם שלו, ולא יבקש מה שלא יתן לו עולמו, אשר הוא דרכו והוא מזלו. ודבר זה אמרו חכמים ז"ל במסכת יומא בפרק אמר להם הממונה [לח:] אין אדם נוגע במוכן לחברו. כלומר שאל ידאג לומר פלוני מקפח פרנסתי, שזה אינו, כי אין אדם נוגע במוכן לחברו. ולכך אמר שאוכל ממה שאמו אוכלת, ובודאי דבר זה הוא מוכן לו, ואי אפשר שיתפרנס בו אחר. לכך ידע כי כאשר הוא בעולם הזה מה שמסודר לו מן עולמו וממזלו שהוא דר בו מוכן לו, ולא לאחרים כלל, וכן מה שיש לאחרים אינו מוכן לו כלל. ובזה הוא ניצל מן הקנאה שלא יחפוץ מה שיש לאחר רק ישמח בחלקו מה שראוי לו מעולמו אשר נתן לו השם יתברך שמו". וראה דרשת שבת הגדול [רט:].

<> פירוש - העדר שהוא בלתי טבעי נעשה רק על ידי קום ועשה, ואינו נעשה מאיליו בשב ואל תעשה.

<> ילקו"ש ח"א רמז תתח "כי ה' אלהיך ברכך [דברים ב, ז]. יכול אפילו אתה יושב ובטל, תלמוד לומר 'בכל מעשה ידך'; אם עושה אדם, הרי הוא מתברך. ואם לאו, אינו מתברך".

<> לשונו בח"א לב"ב ח: [ג, נט:]: "מיתה, חרב, רעב... המיתה שהיא טבעית כהנהגת העולם מעצמו. וחרב שלא כהנהגת העולם לגמרי, על ידי האדם. ואילו הרעב קצת הוא כהנהגת העולם מעצמו, ומכל מקום אין זה מנהגו של עולם לגמרי, כי כאשר העולם נוהג כמנהגו יש בעולם פרנסה לכל בריה". @**דוגמה לדבר;**^ בגבורות ה' פנ"ז [רנג.] כתב: "שלש מכות שהיו... והם ערוב דבר שחין; ידוע כי הערוב חיות רעות הטורפות בשיניהם, והוא נקרא השחתה שמשחיתים חיות רעות, וזה אינו פועל טבעי, שאין מעשה חיה רעה פועל טבעי. ולפיכך נאמר אצל הערוב [שמות ח, כ] 'תשחת הארץ מפני הערוב', שהיו החיות הרעות משחיתים, וזה פועל אינו טבעי. אמנם מכת הדבר הפך זה, שהמיתה הוא דבר טבעי לעולם, כי המיתה טבעית לנבראים התחתונים. הרי הערוב בלתי טבעי לגמרי, והדבר הוא טבעי לגמרי. אמנם השחין הוא ממוצע, כי הוא אינו ענין טבעי לגמרי, שהרי השחין הוא יוצא מן הטבע, והוא מותר הטבע. ואינו גם כן בלתי טבעי לגמרי... וזה כמו ממוצע בין דבר שהוא בטבע ובין דבר שהוא שלא בטבע, כי השחין נעשה מן הטבע, שהרי בדרך הטבע נעשה. אמנם במה שהוא אינו ראוי שיהיה נמצא השחין אם האדם על פי הטבע הישר, יש בו דבר שאינו טבע, לכך הוא ממוצע בין שניהם".

<> כי דבר והפכו והממוצע ביניהם כוללים את כל החלקים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ה [תתנ:], וז"ל: "מפני כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו והדבר שהוא ממוצע בין שניהם. ולפיכך אלו שלשה... כוללים כל הדרכים".

<> מבאר טעם שני מדוע עשרה בני המן נתלו, עשרה מתו, ועשרה חזרו על הפתחים. ועד כה ביאר ששלשת הדברים האלו כוללים את כל מיני ההעדר [טבע, לא טבע, וממוצע ביניהם]. ומעתה יבאר שהם כנגד שלשת הדברים שיש לאדם מבניו [כבוד, ישוב העולם, ועושר].

<> פירוש - יש לאבות הכבוד מבניהם.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסו:]: "ויותר מזה המעלה השלישית, שנקראו ישראל 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], שזאת המעלה על הכל, כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל. ודבר זה בשביל כי הם בנים של הקב"ה, דכתיב 'עטרת זקנים בני בנים', ולכך סנדלפון קושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל, שהם בנים של מקום". ובבאר הגולה באר הרביעי [תד.] כתב: "תפילין דמארי עלמא 'עטרת זקנים בני בנים', שהאב מתעטר בבנים, כאשר הבנים יש להם שבח, ולפיכך הוא יתברך מתעטר בשבח בניו, והם התפילין של הקב"ה [ברכות ו.]. ואל תתמה כי איך שייך לומר דבר זה, שיהיה הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות, יהיה מתעטר ומשתבח בשבח עלוליו, אשר הם מעשי ידיו. שדבר זה אין שאלה כלל, כי הכתוב שאומר 'עטרת זקנים בני בנים', רוצה לומר כי שבח זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. כי השבח שהוא אל השם יתברך בוודאי לדבר זה אין סוף, רק כי שבח זה ופאר זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. ולכך הוא יתברך מתפאר בשבח עלוליו, שהם מעשה ידיו. ואף אם אין היצירה דומה ליוצרם, ואין העלול כמו העילה, מ"מ יש כאן תוספת שבח ופאר מצד שהשבח הוא מצד הזולת. ולפיכך דבר זה התפילין של השם יתברך כמו שאמרנו, שדבר זה הוא תוספת פאר שהוא מצד הזולת". @**אמנם**^ בח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר שאין הבן כבוד האב, שאמרו שם בגמרא "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וכתב לבאר: "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]. ומכך משמע שאין בניו כבודו של אדם כי הבן הוא "עצמו ובשרו", והכבוד הוא רק מהזולת [כמבואר למעלה פ"א הערות 375]. ויל"ע בזה.

<> לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 156]: "ידוע כי ישוב הארץ נקרא כבישה, שכובש את הארץ ומתיישב בה, וכדכתיב 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה', שנאמר זה על שיהיו מיישבין את הארץ שכבשו", וראה שם הערה 157. ובגו"א בראשית פמ"א אות טז [רפג.] כתב: "כי הבנים ישוב הארץ כמו כבוש הארץ, כדילפינן מקרא 'פרו ורבו וכבשוה', 'מי שדרכו לכבוש הארץ מצווה על פריה ורביה' [רש"י שם]". וקודם לכן שם פל"א אות ח [קיג.] כתב: "הבנים הם ישוב העולם". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב: "ועוד יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי". ובח"א לשבת לב: [א, כב.] כתב: "כי האדם קודם שהוליד הוא אדם פרטי, וכל פרטי גשמי. וכאשר יוליד האדם, ובכחו הכללי, היינו הבנים, שוב אין הוא פרטי, רק יש לו כח כללי, ולא נקרא עוד פרטי כאשר יש לו תולדת, כי אז הוא כללי".

<> אבות פ"ו מ"ט "הנוי והכח והעושר והחכמה והבנים והזקנה והכבוד נאה לצדיקים ונאה לעולם", ובדר"ח שם ביאר ששבע מעלות אלו נזכרו באופן של "מעלין בקודש", נמצא ש"בנים" הוא יותר מ"עושר". ולגבי בנים כתב שם [רפט.] בזה"ל: "ואחר כך זכר 'הבנים', שהם תולדות שלו, והם קנין בפני עצמו". ונאמר [בראשית ד, א] "ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'", ופירש רש"י שם "את ה' - כמו עם ה', כשברא אותי ואת אישי, לבדו בראנו, אבל בזה שותפים אנו עמו". ואמרו חכמים [שבת לב:] "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם" [ראה ח"א לב"ק נ. (ג, ט.), ודרשת שבת הגדול (רא.)]. ועוד אמרו חכמים [במדב"ר י, ד] "'ואת עמלינו' [דברים כו, ז], אלו הבנים". ואם בנים נקראים "מעשה ידים" ו"עמלינו", ממילא הם גם יכולים להקרא קנין לאדם. ובפזמון "מעוז צור" משוררים "רוב בניו וקניניו על העץ תלית". ונראה לבאר זאת על פי דבריו בנר מצוה [קטו:], וז"ל: "[כאשר] יש לו בנים תלמידי חכמים... אז נקרא שיש לו שלימות עולם הזה. אבל כל המעלות שיש לאדם עצמו, בשביל כי האדם בעל מיתה, אין זה נקרא שיש לו עולם הזה. רק כאשר יש לו בנים תלמידי חכמים, זה נקרא שיש לו עולם הזה, כי הבנים נשארים אחר מותו". ועיין שם הערה 315 מהו היחוד שיש לבנים תלמידי חכמים על פני סתם בנים. אך על כל פנים בנוגע לדידן אף סתם בנים עדיפים על עושר של כסף וזהב, כי "הבנים נשארים אחר מותו", לעומת על כסף וזהב נאמר להדיא [תהלים מט, יז-יח] "אל תירא כי יעשר איש כי ירבה כבוד ביתו, כי לא במותו יקח הכל לא ירד אחריו כבודו".

<> פירש רש"י שם "כי קללת אלקים תלוי - זלזולו של מלך הוא שאדם עשוי בדמות דיוקנו... כל קללה שבמקרא לשון הקל וזלזול, כמו [מ"א ב, ח] 'והוא קללני קללה נמרצת'". ולהלן פסוק יד [לאחר ציון 605] כתב: "אין דבר שהוא בזיון ובטול לצלם אלקים כמו התליה, מפני כי שאר מיתה אין הצלם בגלוי ובבזוי, אבל זה נתלה וצלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי. ולכך אמרה תורה [דברים כא, כג] 'לא תלין נבלתו על העץ', מפני שהוא קללת ובזיון אלקים". וראה להלן פ"ו הערה 385, ופ"ז הערה 133.

<> לכאורה העשרה שנתלו [שהם "כנגד זה שהם כבוד אליו"] יכולים גם להיות כנגד "שממנו ישוב העולם", כי גם הם "מתו ונאבדו מן העולם", ולשם מה צריך עוד עשרה בנים אחרים שימותו מיתה רגילה כדי להורות על כך. ובגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמג:] כתב שלש תועלתיות אחרות שיש בבנים, וכלשונו: "כי הבנים לכל אדם הם לג' דברים; האחד, שלא ימחה שמו מישראל, וכדכתיב אצל מי שאין לו בנים [דברים כה, ו] 'ולא ימחה שמו מישראל'. השני, שראוי מצד עצמו, אף על גב שיש לו בנים שיוציא ענפים, והבנים כמו ענפים, וכל שמרבה בהם יותר שלימות. הג', הוא שישמש הבן לאב, ומזה הצד ראוי שיהיה לו בנים... וידוע כי תועלת הבנים הם לג' דברים; האחד, שאם אין לו בנים כלל שמו מחוי, והבנים מקיימין שמו בישראל. והשני, כי הבנים הם לאדם כמו ענפים, וכל עוד שיש ענפים הרבה לו, אף על גב שיש לו בן שלא ימחה שמו מישראל, מכל מקום טוב כאשר יש לו יותר בנים. הג', שהוא צרכו וסעדו בעולם, כמו המקל שהוא סעד לזקנים". ויש לבדוק אם אפשר להתאים שלש תועלתיות אלו כנגד שלשת הדברים שכתב כאן [כבוד, עושר, וישוב העולם].

<> שהיו להמן שבעים בנים מחזרים על הפתחים [מגילה טו:], והובא למעלה לפני ציון 410.

<> וראוי שהעוני כאן יחשב כמו מיתה, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 415]: "היו מתחלקים אלו שלשים [בני המן] לשלשה חלקים, כי כמו שהיה לו מתחילה הרבוי, היה מגיע לו אחר כך ההפך, &**הוא ההעדר הגמור**^". והעשרה שנתלו והעשרה שמתו אכן הגיעו אל ההעדר הגמור, אך עניות אינה נחשבת העדר גמור כמו מיתה. ואע"פ שאמרו חכמים [נדרים ז:] "עניות כמיתה", ועני הוא אחד מארבעה שחשובין כמת [נדרים סד:], מ"מ אין בזה העדר גמור כמו מיתה. אמנם תוספות סוטה ד: [ד"ה נעקר] כתבו "עניות דקשה ממיתה". וראה להלן פ"ח הערה 15.

<> שמעתי לבאר שספירת מלכות היא הספירה השביעית, ומלכות היא בבחינת "לית מגרמיה כלום" [ראשי תיבות "מלך"]. ודוד המלך אומר על עצמו [תהלים פו, א] "תפלה לדוד הטה ה' אזנך ענני כי עני ואביון אני". ובקהלת יעקב [ערך לדוד] כתב: "ומלכות נקרא 'לחם עוני'" [מקורו בזוה"ק ח"א רלח.]. לכך העניות הנמצאת בספירת מלכות היא שביעית מהשפע הנמצא בכל שבע הספירות. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "מה שהעניות היא כמו מיתה, ג"כ זה ענין מופלג מאוד בחכמה, בארנו אותו הרבה, כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... וזה שאמר כי העוני, שהיא מניעת השפע, הוא כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם".

<> "כי המן היה מוכן לרבוי עושר, כי על כן נקרא 'המן' שיש לו המון" [לשונו להלן ח, סוף פסוק א]. ונראה שזהו חידושו של המהר"ל לבאר כך את שם "המן", כי לא מצאתי מקור אחר שיבאר כן. ובספר השרשים לרד"ק, שורש המן כתב ששורש תיבת "המון" הוא "המן". ובא לבאר כאן הסבר נוסף למספר שלשים ולחלוקתם לשלש קבוצות שונות; עניינו של המן הוא המון ורבוי, ומספר שלשים מורה על כך [כי הוא שלש פעמים עשר], וכן מספר שלשים מורה על שלש קבוצות שונות [כי התחלת מספר שלשים הוא שלש], וכמו שיבאר.

<> צרף לכאן שעשו, זקנו של המן, אמר [בראשית לג, ט] "יש לי רב", בעוד שיעקב אבינו אמר [שם פסוק יא] "יש לי כל". ובתנחומא וישלח אות ג אמרו "יעקב אמר להם שיאמרו לעשו [בראשית לב, ו] 'ויהי לי שור וחמור'. וכי לא היה לו אלא שור וחמור בלבד, מן דורון שלו אתה יודע מה היה אצלו [שם פסוק טו] 'עזים מאתים ותישים עשרים וגו''. אלא שהצדיקים ממעטין את עצמן, והרשעים מרוממים את עצמן. שכן עשו אומר 'יש לי רב'. עליהן נאמר [משלי יג, ז] 'יש מתעשר ואין כל מתרושש והון רב'". נמצא ש"המון" של המן בא לו מזקנו עשו שאמר "יש לו רב". וכן כתב ברסיסי לילה אות נח, וז"ל: "וכן המן שנתפאר ברוב בניו... אחז לשון אבותיו, דעשו אמר 'יש לי רב', ויעקב אמר 'יש לי כל'. וכן המן אמר 'רוב בניו' ואצל מרדכי נאמר [להלן י, ג] 'לכל זרעו'. כי מי שיש לו מדת הסתפקות, כל מה שיש לו הוא אצלו, שיש לו כל. מה שאין כן מי שהומה ומהמה בתאוות, אפילו יש לו הרבה מאד אומר שיש לו רב, אבל לא כל, כי אין אדם מת וחצי תאוה בידו [קהלת רבה א, לד]. וכן ריבוי הבנים שנתפאר שב אצלו לתאוה וחמדה, ככל חמדת העולם הזה, כי לא כיוון לשם שמים, וכל מה שהיה לו לא היה מספיק לו עדיין. ועל כן סופו עשרה נהרגו ועשרה נתלו ועשרה מחזרים על הפתחים, ולא היה לו במה להתפאר רק כמו רגע".

<> כמבואר למעלה הערה 413.

<> "כי כל אדם יש לו גם כן שלשה בנים" [לשונו למעלה לפני ציון 414].

<> למעלה [לאחר ציון 414] ביאר באופן אחר מספר שלשים, שהוא מספר שלש בהפלגה, וכלשונו: "כי שלשים כמו שלשה, כי עשרה במספר קטן הוא אחד". אמנם כאן מבאר שמספר שלשים הוא שלש פעמים מספר עשר, שכתב: "שלשים, שהוא שלשה פעמים עשרה", ולא עשר פעמים שלשה. והטעם הוא שכאן רוצה להורות שמספר שלשים הוא "המון", והואיל ומספר עשר מורה על הרבוי ["כי מספר עשרה הוא מספר של רבוי" (לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה, עמוד ח.)], וכן מספר שלש מורה על "רבים", לכך שלש פעמים עשרה הוא רבים של רבוי, ועל כך אמרינן "המון".

<> "כי שלשים כמו שלשה, כי עשרה במספר קטן הוא אחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 414].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:]: "כי לא שייך מספר באחד, אבל שנים הם התחלת המספר, ולפיכך יש בשנים מה שלא תמצא באחד. אמנם אין השנים רק מספר זוג, ואין כאן מספר נפרד כלל, אבל שלשה יש בו מספר נפרד. וכן אמרו [ראב"ע בפירושו הארוך לשמות ג, טו] כי השנים הם התחלת מספר הזוגות, ושלשה התחלת מספר הנפרדים". אמנם בכמה מקומות כתב שהשלישי מאחד את שתי הקצוות ההפוכות. וכגון, בדר"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 השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". וכן כתב לגבי שלשת האבות בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "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". 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" [ראה למעלה בפתיחה הערות 192, 199, 205, פ"א הערה 810, פ"ב הערות 211, 220, פ"ד הערות 482, 483, ופרק זה הערות 72, 87, 400]. ואילו כאן מבאר ש"השלשה הם מחולקים". ויש לומר, מה שמספר שלש מאחד החלקים אין פירושו ששלשת הדברים המתאחדים נעשים זהים זה לזה, דשלשת האבות יוכיחו, שיעקב מאחד את אברהם ויצחק, אך אברהם יצחק ויעקב נשארו שונים זה מזה. לכך הגדרת מספר שלש היא שהוא מאחד דברים מחולקים, אך מכלל "מחולקים" לא יצא. זאת ועוד, דדוקא משום שמספר שלש הוא התחלת מספר הנפרדים, לכך הוא גם מאחד הדברים להדדי. ונקודה זו מבוארת בגבורות ה' ר"פ לא, וז"ל: "השלישי... הוא מספר שלם, כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר. ומספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו רק זוג, ואין בו נפרד. אבל שלשה בעבור שיש בו זוג, ויש בו נפרד, נקרא זה מספר שלם" [הובא למעלה פ"א הערה 532]. לאמור שבמספר שלש גופא יש איחוד בין שני דברים [זוג ונפרד], ולכך יש בידי מספר שלש לאחד את שני הדברים שקדמו לו.

<> למעלה [לאחר ציון 416].

<> הם העשרה שנתלו, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 417]: "ויש העדר שהוא בלתי טבעי לגמרי, כמו התליה שהוא על ידי אדם, והעדר זה הוא בלתי טבעי".

<> "ומה שהיו חוזרים על הפתחים, אינו טבעי ואינו בלתי טבעי; כי בשביל שהיה להם העדר הממון היו חוזרים על הפתחים, שאין דבר זה טבעי לגמרי, כי דרך העולם שיש להם פרנסה. ואינו בלתי טבעי לגמרי, כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא דרך חדוש במעשה, אבל העדר זה נעשה גם כן כאשר אינו עושה דבר, ואינו מרויח. ולכך דבר זה אינו בלתי טבעי לגמרי, ואינו טבעי גם כן, רק הוא כמו ממוצע בין שניהם" [לשונו למעלה לאחר ציון 418]. @**וההבדל**^ בין דבריו כאן לדבריו למעלה הוא, שלמעלה ביאר שההעדר הוא הפך הרבוי ["כי כמו שהיה לו מתחילה הרבוי, היה מגיע לו אחר כך ההפך, הוא ההעדר הגמור" (לשונו לאחר ציון 415)], ואותו מספר שמורה על הרבוי [שלשים] הוא מורה גם על ההעדר ["כי שלשים כמו שלשה" (לשונו לפני ציון 415)], וההעדר המתחלק לשלשה סוגים הוא העדר שמקיף את כל סוגי ההעדר ["כי כל מיני העדר היו שולטין בהמן" (לשונו לאחר ציון 422)]. אך כאן מבאר שמספר שלשים מורה על המון [ולא רק על רבוי], כי הוא שלש פעמים מספר עשר. אך הואיל והתחלת מספר שלשים הוא שלש, ושלש מורה על חילוק, לכך המון בניו התחלקו לשלשה סוגי ההעדר. נמצא שלמספר שלשים יש שני פנים; מספר של עשר [כפול שלש], ומספר של שלש [כי התחלת מספר שלשים הוא שלש]. ולפי זה הרבוי וההעדר אינם שני צדדים של מטבע אחת, אלא רבוי לחוד והעדר לחוד, ורק הרבוי וההעדר נזדמנו יחד לפונדק של מספר שלשים מצד שני כיוונים שונים; הרבוי מצד מספר עשר שיש בשלשים, וההעדר מצד מספר שלש שיש בשלשים.

<> למעלה לאחר ציון 390, ולאחר ציון 413. וראה להלן הערה 453.

<> ופירש רש"י שם "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב הרא"ם שם: "ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים שבעה במקום רבוי, כמו [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם', [תהלים קיט, קסד] 'שבע ביום הללתיך', [ויקרא כו, יח] 'שבע על חטאתיכם'" [הובא למעלה פ"א הערה 168].

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:]: "מספר השבעים הוא כמו שבע, שבתוך מספר הכלל מספר הפרטי" [ראה להלן פ"ח הערה 159]. ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג:] כתב: "כי שבעים נכלל בשבעה". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 353] כתב: "אותה מדריגה ראוי לה מספר ע"ה, שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה". ושם פ"ז [קסז.] כתב: "אין חילוק בין שמונה לשמונים, רק שזה מספר כללי, וזה פרטי". ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "שמונים, ושמונה, הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ט [תרעג:, תרפז.], שם פ"ו מ"ז [קמט:], גבורות ה' פי"ב [סו:], ח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ועוד [ראה למעלה פ"ב הערה 355]. אמנם בתפארת ישראל פל"א [תסג.] חילק בין מספר שבע לשבעים, שכתב: "שבעה.. רבוי גמור... אבל מספר שבעים, שהוא מספר כללי, הוא רבוי שהוא מתאחד, כי חשבון הכללי הוא מתאחד, מה שאין כן במספר הפרטי", ושם הערה 13.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 167]: "אבל עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'הכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". וכגון [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכתב שם הראב"ע: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך", וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה", וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד", ועוד. ונאמר [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה". וכן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פ"א כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים [ינוסו]'. ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל... ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג כתב: "ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'. רצה לומר כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן 'יהיה לשבעה נחלים' [ישעיה יא, טו], וכן הרבה מאד, ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפד:], תפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד. וצרף לכאן דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'" [הובא למעלה פ"א הערה 169]. וראה למעלה פ"א הערה 1017, ופרק זה הערה 349.

<> פירוש - אין מספר שבע נקרא "המון", ולכך העמידו שהיו שבעים, וכמו שמבאר.

<> ושבעים הוא המון, וכמו שאומרים בזמירות לשלש סעודות "הנה אנכי בא לקים מצות סעודה שלישית של שבת, נגד יעקב אב של המון שבעים נפש".

<> פירוש - מעיר שהיו שבעים בנים שחוזרים על הפתחים, אך לא היו שבעים בנים שנתלו, אלא רק עשרה בנים. וכן היו רק עשרה שמתו, ולא שבעים שמתו.

<> פירוש - הכתיב חסר ["ורב בניו"] מורה שרבוי בניו של המן היו במצב של חסרון, וזהו שהיו חסרים לחם. ומה שחסרון זה נתלה בלחם דייקא, כי "המבקש לחם הוא קרוי 'נעזב', שנאמר [תהלים לז, כה] 'ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם'" [רש"י בראשית כח, כ]. ובגו"א שם אות לא כתב: "והמבקש לחם קרוי נעזב וכו'. והטעם נראה לי שנקרא 'נעזב', מפני שהוא דבר שצריך לו תמיד, ואינו כמו שאר דברים שצריך לו לפרקים. ולפיכך המבקש לחם הוא נעזב לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 408].

<> הוא רמי בר חמא [מגילה טו:], שאמר שהיו להמן מאתים ושמונה בנים, גימטריה של "ורב", והובא למעלה [לאחר ציון 410].

<> לא מצאתי שביאר עד כה ש"הבנים שייך בהם הרבוי ביותר". אמנם למעלה [לפני ציון 444] ציין שכבר הזכיר "שהיה לו הרבוי של בנים", וכוונתו למה שכתב למעלה לאחר ציון 390, ולאחר ציון 413. אך לא נתבאר שם ששייך בבנים הרבוי ביותר. וכן נאמר [במדבר ו, כד] "יברכך ה' וישמרך", ואמרו במדרש [במדב"ר יא, ה] "'יברכך' בבנים".

<> ומה שאין לו מספר בנים כתיבת "פרו", כי "פרו" אינו מורה על רבוי בנים, וכמו שפירש רש"י [בראשית א, כח] "ורבו - אם לא אמר אלא 'פרו', היה אחד מוליד אחד ולא יותר, ובא 'ורבו' שאחד מוליד הרבה". ולקח כאן תיבת "ורב" והפך אותה ל"רבו", כנגד הפסוק "פרו ורבו".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 415] "כי כמו שהיה לו מתחילה הרבוי, היה מגיע לו אחר כך ההפך, הוא ההעדר הגמור", הרי שההעדר נובע מהרבוי, בבחינת "לפני שבר גאון", וכמצויין למעלה הערה 312.

<> בגמרא שלפנינו ליתא לשאלה "וכי משום דרואה מרדכי יושב בשער המלך, אומר 'וכל זה איננו שוה לי', אין, כדאמר רב חסדא וכו'", אך כך הוא בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 95]. וראה הערה 458.

<> "וזה בא בפרוזבולי - מרדכי בא אליו בטענת עושר, המן בא בטענת עוני, שמכר המן את עצמו למרדכי קודם לכן ימים רבים בככרי לחם" [רש"י שם].

<> מלים אלו ["'בולי' אלו עשירים... 'תעביטנו'"] אינן נמצאות בגמרא שלפנינו, אך נמצאות בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב.

<> "עשירים" [רש"י גיטין לז.].

<> "העבט - ומי הן הלווים, עניים" [רש"י גיטין לז.].

<> "בטולמי - נהמא, בככרות לחם, 'עשרים לחם שעורים' [מ"ב ד, מב], מתרגמינן [שם] 'עשרין טולמין דלחמא'" [רש"י מגילה טו:]. וראה להלן פ"ו הערה 350.

<> כוונתו להמשך דברי הגמרא [מגילה טו:], שאמרו שם "'וכל זה איננו שוה לי', מלמד שכל גנזיו של אותו רשע חקוקין על לבו, ובשעה שרואה את מרדכי יושב בשער המלך אמר 'כל זה איננו שוה לי'". ומה שלא הביא המשך זה עד כה, כי בעין יעקב לא הובא המשך זה, ורק נמצא בגמרא שלפנינו.

<> בעוד שכאן מייחס הנהגה זו להמן הרשע, הרי בשני מקומות אחרים ייחס הנהגה זו לכל אדם. (א) בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] ביאר שהחלק השכלי של האדם מתחלף עם החלק הממוני שלו, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' [דברים ו, ה] דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות ספ"ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם - שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל". (ב) בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "המפזר מעותיו, דבר שהוא שייך אל השכל, כי לב האדם תלוי בכיסו". וצריך לומר שיש בזה הבדלי דרגות, ואצל המן כל מגמתו ומחשבתו היו נתונות לממונו, מעבר לשאר אדם.

<> לשונו למעלה [לאחר 387]: "אמר [המן] כי כבוד עשרו גדול מאוד, ומפני כי העושר היה נחשב להמן ביותר מהכל, לכך פתח בזה". ואודות שמחשבה תמידית על דבר מורה על האהבה לדבר, כן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"י ה"ג, וז"ל: "וכיצד היא האהבה הראויה, הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה, והוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד".

<> והיותו צר עין בממונו מורה על היותו חומד ממון. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 146] כתב על טבע הרשע [ועל המן] בזה"ל: "מפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 520] כתב: "אשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר". וראה להלן פ"ט הערה 249.

<> כי המן הוא עבד למרדכי, וכמו שמבאר.

<> פירוש - נאמר כאן "וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני ראה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך", ומה הצורך לתלות את "וכל זה איננו שוה לי" בכך שמרדכי יושב "בשער המלך". וכן עמד על כך הראב"ע כאן בנוסח א. ואודות שהכתוב תולה את הדבר בסבתו האמיתית, כן כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וכן נתבאר בדר"ח פ"א הערה 8, שם פ"ב הערה 617, שם פ"ג הערות 325, 576, שם פ"ד הערות 1009, 1771, תפארת ישראל פכ"ה הערה 109, ובאר הגולה באר השני הערה 89. וראה בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב [עמוד רמ:], שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרות פעמים [הובא למעלה פ"ב הערה 487, ולהלן פ"ו הערה 251].

<> "כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות. וכן המן גם כן היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד, וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר. ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו" [לשונו בהמשך].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ח [רנב.]: "הלחם הוא חיותו של אדם, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו''". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח.] כתב: "כי הלחם הוא חיותו של אדם, ולכך שם 'לחם' שייך על דבר שהוא נותן חיות לבריות, ולכך אמר הכתוב ג"כ [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר'". ובנתיב גמילות חסדים ס"פ א [א, קנא:] כתב: "ציוה לתת חלה מן הלחם, כי הלחם הוא חיותו של אדם, שאם לא היה הלחם לא היה יכול לעמוד כל ימיו, כי הלחם הוא סעדא דליבא, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו''... אם כן הלחם הוא חיותו של אדם". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "הלחם הוא דבר שעליו חיות האדם, ואם יש לו לחם לא נאמר בזה שיש לו דבר גדול יותר ממה שהוא צריך לחיותו. רק אם חסר לחם, אז בודאי חסר דבר גדול, שאין לו לחם שהוא חיותו". ובנצח ישראל פ"ה [צח:] כתב: "נתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם'". אך לכאורה בפסוק זה מבואר שאין חיותו של אדם על הלחם לבדו, ואיך מביא פסוק זה להוכיח שהלחם הוא חיותו של אדם. ויש לומר, שהפסוק רק שולל מאדם שיחיה על הלחם לבדו, אלא 'כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם' [שם]. ומשמע מכך שניתן לחיות על הלחם לבדו, ורק שיש לאדם להבין שחייו הרוחניים אינם מהלחם לבדו. אך אם אי אפשר היה לחיות מלחם לבדו, אזי לא היה צורך לתורה למעט זאת.

<> כגון שנמכר בכדי לשלם את גנבתו, שנאמר [שמות כב, ב] "אם אין לו ונמכר בגנבתו", ופירש הראב"ע שם "ונמכר בגנבתו - בעבור גניבתו".

<> כמבואר בהערה 469. ורש"י [שמות טז, ח] כתב: "אי אפשר לו לאדם בלא לחם".

<> כמו שמצאנו אצל המצריים, שכאשר הרעב היה כבד בארץ, אמרו ליוסף [בראשית מז, יט] "למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו קנה אתנו ואת אדמתנו בלחם ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה ותן זרע ונחיה ולא נמות והאדמה לא תשם". הרי מכירה בעבור לחם היא עבדות גמורה, שמשליך חייו לידי האדון בכדי שיוכל לחיות.

<> כפי שביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 35] שלאחר שאחשורוש היה מגדל את אסתר ומרדכי במלכות, היה מגדל את המן גם כן, מפאת היותם הפוכים ושוים. וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 121] כתב: "כי מרדכי שהיה יושב בשער המלך, היה זה מן אחשורוש, שמינה אותו". וראה למעלה הערה 337.

<> רש"י בראשית כה, כג "מלאום יאמץ - לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל. וכן הוא אומר 'אמלאה החרבה' [יחזקאל כו, ב], לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים". ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד" [ראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערה 552, ופרק זה הערה 235]. ואדות ההפכיות שבין מרדכי והמן, ראה למעלה פ"א הערות 814, 817, והערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 39]: "ולכך הגדיל המן גם כן, כמו שאסתר המלכה, שהיא הפך המן, היתה על כל השרים. ולכן מיד התחילו לגרות זה בזה, ורצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים, כי אחשורוש הוא שייך לשניהם, ואי אפשר שיעמדו ההפכים יחד. ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים". וראה להלן פ"ו הערה 350.

<> מובא במנות הלוי [קסא:] בשם תוספתא דתרגום על הפסוק [למעלה ג, ב] "וכל עבדי המלך וגו'". והוא נמצא בתרגום ראשון [שם], ומתחיל המלים "תרגום ירושלמי".

<> תרגום: בשנה שנית למלך אחשורוש מרדו עליו עיר ששמה הינדיקא, ואסף חיל רב לכבוש אותה.

<> תרגום: ושיגר אותם בחפזון עליה, ומינה עליהם את מרדכי על מחציתם.

<> תיבות אלו אינן מופיעות בתרגום שם, והן מחוסרות ביאור.

<> תרגום: ומינה את המן על מחציתם, ויתן להם צידה וכל האספניא בשוה לצורך שלש שנים.

<> תרגום: הלכו וצרו על העיר הינדיקא, מרדכי וחיילותיו ממזרח, והמן וחיילותיו ממערב.

<> תרגום: הלך המן ובזבז כל הממון וכל הצידה שנתן לו המלך לכלכל מחצית החיילות בשנה אחת, ומרדכי היה מצמצם ממונו ופירנס מן הצידה שנתן לו המלך לפרנס מחצית חיילותיו.

<> תרגום: אמר המן, אוי לי, עתה אנו מתעכבים במלחמה ולא יהיה לנו מה לאכול.

<> תרגום: הלך אצל מרדכי ואמר לו, הנה כל הצידה שנתן לי המלך לכלכל את החיילות שאני ממונה עליהם לראש כלו ואזלו, ומעתה אין לנו מה לאכול, ונמות ברעב.

<> תרגום: אמר לו מרדכי, הלא בשוה לחצאין נתן לנו המלך, ועד עתה יש בידי שני חלקים מכל מה שנתן לי המלך, ואתה בזבזת מנתך.

<> תרגום: אמר לו המן, אם ייטב בעיניך הלוה לי, ואני פורע לך בכפליים.

<> תרגום: אמר לו מרדכי, משום שתי סבות לא אלוה לך.

<> תרגום: האחת, שאם אני נותן לך מזונות, חיילותי ממה יזונו.

<> תרגום: ועוד, שאין אני מלוה לך בריבית, שאני מיעקב ואתה מעשו, ועשו ויעקב הם אחים, והתורה אמרה 'לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך בריבית' [דברים כג, כא]. ואין זה אלא להישמט מידי המן.

<> תרגום: כיון שהגיע הזמן לסעודה, באו חיילותיו של המן ואמרו לו, תן לנו ונאכל. ולא היה בידי המן מה לתת, ורצו חיילותיו להורגו.

<> תרגום: חזר המן לגבי מרדכי ואמר לו, תזון אותנו ואפרע לך על אחד - עשר פעמים. אמר לו מרדכי, אין אני מלוה כלל בריבית, אלא אם תרצה למכור לי עצמך לי לעבד, אני מכלכל חיילותי וחיילותיך.

<> תרגום: אמר לו המן, אני מסכים. ביקשו נייר למכור שטר מכר עליו ולא מצאו. הלך מרדכי וכתב שטר מכר על טס שלו על הארכובה.

<> תרגום: וכך כתוב ומפורש בשטר; אני המן בן המדתא מזרע אגג, שלחני המלך אחשורוש למלחמה על העיר של הינדיקא. והמשך הסיפור תאור שם בהרחבה.

<> כוונתו מתבארת על פי דברי הגמרא [מגילה טז.] "אמר ליה [המן למרדכי] לא כתיב לכו [משלי כד, יז] 'בנפול אויבך אל תשמח', אמר ליה הני מילי בישראל, אבל בדידכו כתיב [דברים לג, כט] 'ואתה על במותימו תדרוך'".

<> פירוש - הואיל והשטר נכתב על טס של כסף, הוא יהיה מקויים לעולם, ולא יהיה ביטול לשטר זה.

<> "נייר - סתם נייר של עשבים הוא, ולא קלף מעובד עפצים" [רש"י גיטין יט:], והוא "אין גופו ממון" [שבועות ד:], כי "הנייר אינו שוה כלום" [רש"י שם].

<> אמנם למעלה פ"א [לפני ציון 658] כתב: "כי הזהב הוא היותר חזק מן הכסף". ולפי זה היה יותר מתאים שיכתוב השטר על טס של זהב. והאברבנאל [שמות כו, לב] כתב: "ואמר 'על ארבעה אדני כסף' [שם], להגיד שהיו אדנים של כסף, לפי שהכסף יותר חזק מהזהב". ועל כל פנים לכאורה נראה שנקט בשני טעמים מדוע לא נזדמן לו נייר; (א) "מה שלא היה לו נייר, כך נזדמן כדי שיכתוב על ארכבותיו של מרדכי עצמו כי המן נמכר לו, עד שיהיה מרדכי דורך בארכבותיו על במתי המן" [לשונו למעלה לפני ציון 494]. (ב) "לכך לא היה לו נייר, שהנייר יש לו בטול, ולכך אמר שהיה נכתב על טס של כסף, והוא דבר מקוים" [לשונו כאן]. ולכאורה הם שני טעמים שונים, ויל"ע בזה.

<> פירוש - מתחייב מגדולת מרדכי שהמן ישפל ויהיה עבד, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 474].

<> לכך שטר מכירת המן היה מונח על ארכבותיו של מרדכי. ובנתיב התורה פט"ז [תרנו.] כתב: "כאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו". 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". וראה למעלה בהקדמה הערה 498, פ"ד הערה 224, ולהלן פ"ו הערה 299. ובדר"ח פ"א מ"ד [רמב:] כתב: "ואמר [שם] 'והוי מתאבק בעפר רגליהם', כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים... אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:] כתב: "דבר שהוא תחת רגלי אחר כאילו אינו נמצא, כאשר הוא תחת רגלי אחר".

<> כמו מה שנאמר [תהלים ח, ז] "תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו". וכן נאמר [תהלים מז, ד] "ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו". ובספר מעשי ה' חלק מעשי התורה, פרק י, כתב: "על הממשלה יאמר 'תחת רגליו', כמו שנאמר [תהלים קי, א] 'אשית אויביך הדום לרגליך'... וכן 'תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו', 'ולאומים תחת רגלינו'".

<> אודות זיקת העבד לאדונו, כן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:], וז"ל: "כי מדריגת אברהם נותן שיהיה לו העבד הלז [אליעזר], ואליעזר גם כן היה מורה על מציאות ומדריגת מי שהוא אדון שלו, כי העבד יורה על האדון... כי העבד הזה מורה על ענין אברהם ומדריגתו".

<> כפי שיבאר. וכן שהמן "אוהב כסף היה תמיד" [לשונו למעלה לאחר ציון 463] מורה על היותו אדם חומרי וחסר, וכמבואר בדר"ח פ"ה מי"ט [תנג.] שהיות בלעם חומד ממון מורה על חסרונו החומרי. ולמעלה בפתיחה [לפני ציון 133] כתב על המן בזה"ל: "כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו". וראה להלן הערה 510.

<> לשונו בח"א לשבת לב: [א, כד:]: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". ובנתיב התורה ס"פ ג [קנח.] כתב: "הרודף אחר תאוות מורה על חסרונו, אשר הוא חסר תמיד, ונפשו לא שבע... ודבר זה יותר פחיתות, שהוא חסר". ובגבורות ה' פמ"ד [קע:] כתב: "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ובח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "בשביל שהיו להוטין אחר אכילה ושתיה, נמשך אחר זה הגיהנם. מפני כי כל שהוא להוט אחר אכילה ושתיה הוא חסר, והוא כמו הגיהנם אשר לא שבע, שנאמר [משלי ל, טו-טז] 'שלשה אלה לא תשבענה שאול ועוצר רחם'. וכאשר האדם רודף אחר תאוות הגוף שהוא חמרי, והוא תמיד חסר, כמו שהוא ענין החומר, שהוא תמיד חסר ואינו שבע לעולם, יורש גיהנם, שהוא חסר תמיד. כי שוה לו ודומה לו ביותר, שנאמר 'שאול ורחם לא תשבענה', כי הרחם הוא האשה לא תשבע, כי החומר אינו שבע כלל. וכן השאול אינו שבע, לכך בעל חטא התאוה ראוי לו הגיהנם בפרט". ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר. וראה בנצח ישראל פמ"ב [תשלג.], ושם הערות 76, 77 [הובא למעלה בפתיחה הערות 134, 135].

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 315]: "הצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון, ודבר זה ידוע". ובגבורות ה' פ"ד [כט:] כתב: "יש לך להבין כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה, שעל ידה המציאות בפעל. כי החומר נחשב בכח, וכל כח בשביל שאינו בפעל הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימות, ואין חסרון בה כלל... כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים 'ונתנך ה' על כל גוים' [דברים כח, א]. ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול, והכל מושלים עליה". וראה למעלה פ"א הערה 941, להלן פ"ו הערה 457, ופ"ח הערה 356.

<> לא ברור מי הם "משרתיו" של מרדכי ומי הם "עבדיו", שכתב כאן "ומרדכי ומשרתיו היו לו מדת הצורה השלימה, וכן עבדיו". אמנם למעלה [א, ג, לאחר ציון 344] כתב: "'בשנת שלש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי ושרי המדינות'... 'ועבדיו' פירוש אותם שהם עובדים אליו, והם בעלי מלחמתו. וזה שנאמר 'חיל פרס ומדי', כלומר שהם אנשי חיל בעלי מלחמה של פרס ומדי, ואלו אשר נקראו 'עבדיו' משרתים לו כאשר גוזר עליהם המלך למלחמתו". הרי "עבדיו" הם אנשי חיל המשרתים את מרדכי, וכמבואר במדרש הנ"ל. אך יש להעיר כי אצל המן הזכיר רק "עבדיו", ולא "משרתיו".

<> אודות ששביעה היא שלימות, כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:], וז"ל: "כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם" [הובא למעלה פ"א הערה 487]. ולמעלה פ"א [לפני ציון 928] כתב: "כי 'שביעי' הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה ואין בו חסרון".

<> לשונו בח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]: "כמו שיוצא האילן אל הפעל ואל השלימות, כך יוצא הצדיק אל הפעל ואל השלימות על ידי המעשים שנקראו 'פירות'". ורש"י [בראשית ו, ט] כתב: "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובגו"א שם [אות טז] כתב: "ומה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם. ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם', היינו מפני... כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה" [הובא למעלה פ"ב הערה 259]. ומכל מקום נאמר רק "עיקר תולדותיהם &**של צדיקים**^ מעשים טובים", ולא של כל אדם, כי לצדיק במיוחד יש לו השלמה ויציאה אל הפעל, לעומת שאר אדם.

<> כמו שנאמר [דברים כג, כה] "כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך וגו'". וכן נאמר [תהלים קז, ט] "כי השביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב", הרי השביעה היא לנפש. והאור החיים [שמות כא, ד] כתב "אם הוא אדם אשר... אפילו מאכלו ומשקהו אינו אלא בשביל הנשמה, על דרך אומרו 'צדיק אוכל לשובע נפשו', להגדיל הרוחניות". ונאמר עוד [תהלים סג, ה-ו] "כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי כמו חלב ודשן תשבע נפשי וגו'". ובגמרא [ברכות טז:] איתא "אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב 'כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי', 'כן אברכך בחיי' זו קריאת שמע, 'בשמך אשא כפי' זו תפלה, ואם עושה כן עליו הכתוב אומר 'כמו חלב ודשן תשבע נפשי'". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קג:] כתב: "בארו בזה כי קריאת שמע ותפלה הוא חבור העלול עם העלה, במה שהוא יתברך עלה אל האדם, שזהו ענין קריאת שמע ותפלה. וכאשר יקבל עליו העלול את העלה שהוא עלתו, הנה דבר זה משביע את החסרון שלו במה שהוא יתברך עלתו, וישלם העלול מן החסרון. וזה שאמר 'כמו חלב ודשן תשבע נפשי', שהאדם הוא חסר, וחלב ודשן משביע החסרון של נפשו הרעבה לגמרי. כן קריאת שמע ותפלה משביעים את האדם לגמרי מה שחסר העלול, ו'תשבע נפשי' הוא נפש האדם כמשמעות לשון המקרא". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב.] כתב: "השלחן אשר אוכל עליו נאמר 'צדיק אוכל לשובע נפשו', והוא קיום הנפש... והמטה הוא לגוף, כי האדם כאשר ישן לא נשאר רק הגוף".

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 781]: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה, ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך, שהיא לכבוד מלכות". וכן אמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל... היינו דאמרי אינשי, מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)]". דוגמה לדבר; רש"י [בראשית לה, ח] כתב אודות מיתת רבקה "לפיכך העלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו". ובגו"א שם אות ח כתב: "אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו ולא העלימו את מיתתו [בראשית לה, כט], לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת [נידה לא.] כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות. אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם מה שנתנה לו דברים פחותים רעים". הרי שהחומריות של האם נתלתה ב"כרס", שהוא בטן. וראה למעלה הערה 167.

<> פירוש - הרשע הוא חסר בעצם. ולמעלה [לפני ציון 501] כתב: "כי היו עבדיו של המן כמו המן, שהוא אדם חסר, כך היו עבדים שלו חסרים, כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר", וראה למעלה הערה 502. ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון" [הובא למעלה פ"ב הערה 172]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטז:] כתב: "הרשע, כי חסרון שלו ימצא כאשר הוא באמתת עצמו".

<> כמו שנאמר [ישעיה נו, יא] "והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה", ופירש הרד"ק שם "הנה הם אוכלים אבל אינם שבעים, כי עזי נפש הם, נפשם המתאוה היא עזה וחזקה ולא תשבע. כן אלה הצופים כל עסקם במאכל ובמשתה, ואינם שבעים, כי הם רודפים אחר התאוה, ומי שעושה כן לא ישבע לעולם". ומקור דבריו כאן הוא מזוה"ק ח"ב קסח:, וראה בתקנת השבין אות י.

<> פירוש - הואיל ואכילת הרשע היא חסרון בשבילו ["ובטן רשעים תחסר"], לכך צרכי האכילה של המן ועבדיו מביאים את המן להיות חסר ולהמכר לעבדות. וצרף לכאן שעשו מכר את בכורתו בשביל נזיד עדשים [בראשית כה, לג-לד], ועל כך דרשו חכמים [במדב"ר כא, כ] "ובטן רשעים תחסר".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' ר"פ מד כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". ושם פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר". ובנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:], שם פ"ג מט"ז [תטו:], שם פ"ה מי"ט [תמו.], הקדמה שניה לגבורות ה' [טו], שם פ"ד [לא.], שם פ"ט [נו.], שם פט"ז [עז.], שם פי"ט [פה:], שם פמ"ד [קסו.], שם פמ"ה [קעא.], גו"א שמות פי"ח אות כו, תפארת ישראל פל"ז [תקמג.], נצח ישראל פ"ז [קצו.], ח"א לקידושין כב: [ב, קלב.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 440, ופ"ד הערה 401.

<> נראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] בביאור דברי הגמרא שם "כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה בישראל... ובמקום שיש תלמידי חכמים כאילו נטעו אצל מזבח", וז"ל: "כי האשירה הוא שמגדל דבר אחד [מ]הארץ, וכאשר הוא נוטע אשרה הוא מגביה דבר זר, שמגביה לעשות אלקות לעבדו אשר אינו אלוה. ולפיכך אותם שעבדו ע"ז היו בוחרים ביותר באשירה, כי היו מגדלים כח אשר היו עובדים אותה. והתורה אמרה [שמות כ, כא] 'מזבח אדמה תעשה לי', כי אין העבודה אל השם יתברך לגדל אותו... ולפיכך אל השם יתברך ראוי מזבח אדמה, לא זולת זה. לכך אמרה תורה [דברים טז, כא] 'לא תטע לך אשירה אצל מזבח ה' אלקיך', כי הם שני הפכים; זהו הגבהות וגדול זר, והוא יתברך ענותנותו על כל המדות. לכך אמר 'מזבח אדמה תעשה'. ולכך אמר המעמיד דיין שאינו הגון, ומגדל מי שאינו ראוי להיות דיין, וזה כאילו נוטע אשרה, שמגדל ומגביה דבר שהוא זר. ובמקום ת"ח כאילו נוטע אשרה אצל מזבח ה', כמו שפרשנו שהוא עוד יותר שמגביה את אשר אין ראוי לו. כי זה שמעמיד דיין שאינו הגון אצל ת"ח, הרי מגביה אותו על הת"ח, וכאילו נוטע אשרה אצל מזבח ה', כי הנוטע אשרה אצל מזבח ה' מגביה ג"כ האשרה על מזבח ה', שנקרא הת"ח 'מזבח ה''". וכן אמרו חכמים [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות רוח ראוי לגדעו כאשירה", ובח"א שם [ב, לג:] כתב: "כי בעל הגאוה שמתגדל עצמו דומה לאשירה שהיא נטיעה מתגדלת, והוא זר ושקר כמו כל ע"ז. וכך המתגאה המגדל עצמו, והוא גדול של שקר וזר. ולכך אמר שראוי לגדעו כמו האשירה, מפני שהוא נטיעה זרה ראוי לגדעו. וכן בעל הגאוה הוא התרוממות של שקר, ואין ראוי להיות". הרי שמהות הע"ז היא לגדל כח שאינו ראוי לעבדו. לכך המגדל דבר חומרי כמו המן הרשע, זהו ע"ז גמורה, שלוקח דבר שמצד עצמו אין בו כלום, ומגדלו להיות נעבד. ועוד אודות שמהות הע"ז היא השקר שבדבר, 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]". ובדרוש על התורה [מב:] כתב: "השקר אינו מתייחס כי אם לעבודה זרה, אשר שקר והבל המה". 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'" [הובא למעלה פ"ד הערה 100]. ובמתק לשונו רומז לפסוק [משלי ל, כב] "תחת עבד כי ימלוך", והשל"ה מסכת תענית, דרוש לפרשת מטות, אות טז, כתב: "צרת מדי 'תחת עבד כי ימלוך', דהמן נמכר למרדכי בטולמא דלחמא, ורצה למשול עלינו, [תהלים קכד, ב] 'בקום עלינו אדם' ולא מלך [מגילה יא.]".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצג:]: "כי משה הוא כמו צורה אל ישראל... נקרא 'איש' מטעם זה גם כן, כמו שהתבאר במקום אחר". ובגבורות ה' פי"ט [פז:] כתב: "כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל... שהרי משה הוא כמו צורה אל האומה הזאת, והצורה יש לה משפט הזכר, ודבר זה ידוע לכל". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "נקרא [משה] בשם 'איש' בשביל זה, 'והאיש משה עניו מאוד' [במדבר יב, ג], כי הצורה נקראת בשם 'איש' כמו שידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמה:] כתב: "כי משה נקרא 'איש' כדכתיב 'והאיש משה עניו מאוד', וכמו שבארנו במקומו למה משה נקרא 'איש' בשביל חשיבות צורתו". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 134] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש' כמו שנקרא משה 'איש', כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". וראה למעלה פ"ב הערות 43, 134, פ"ג הערה 302, ולהלן פ"ח הערות 341, 344.

<> כפי שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, תקלט.], וז"ל: "כאשר הוא מטריח בחכמה אז משיג בו יתברך מה שאפשר לאדם להשיג". לכך "כאשר תדקדק בזה" ותטריח עצמך בחכמה, אז "בזה יתגלו לך דברים פנימיים".

<> לא מצאתי שיבאר זאת בשאר ספריו, ו"סוד ה' ליראיו" [תהלים כה, יד]. וכן לא מצאתי בשאר ספריו שיכתוב משפט כפי שכתב כאן ["וכאשר תדקדק בזה יתגלו לך דברים פנימיים"].

<> ודבר שהכל יודעין אינו בגדר חכמה, כי החכמה מזקיקה עיון רב מאוד [כפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי (שיג:)], והיא רחוקה מבני אדם, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תנח:], וז"ל: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם".

<> שנאמר על כך "ויטב הדבר לפני המן ויעש העץ", ופירש הר"מ חלאיו "לפני המן - נראה בעיניו דבר טוב ועצה נכונה". וביוסף לקח כאן כתב: "הספיקות שראוי להתעורר בכתוב הזה הם, תחלה, בראותנו העצה הזאת אשר נתנו אשתו ואוהביו אלה, כולם דברים שאין להם טעם, והנה אוהביו אלה אין ספק שהיו חכמים... אחרי היותם אהובים למשנה המלך. ועוד, שאין ספק על חכמת המן והנהגתו בדעת ועצה עמוקה, ונאמר על העצה הנבערת הזאת 'וייטב הדבר לפני המן' כאילו היתה העצה עמוקה מאוד, ולא השיג אותה המן בחכמתו לולא אשתו ואוהביו. והן אוזן שומעת שאין בעצה הזאת עומק, אבל דברי תינוקות ועוללים לא ראו אור עצה ותבונה ראשונה אמרו 'יעשו עץ גבוה חמישים אמה', והלא בזרת גבוה יותר על גובה מרדכי היה מספיק לתלותו". והמנות הלוי [קסב:] כתב כאן: "'ותאמר לו זרש אשתו', איתא בילקוט דאחשורוש [ילקו"ש אסתר תתרנז] 'ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו', אמר רבי אלעזר אמר רבי יהושע בן לוי, שס"ה בעלי עצה היו לו לאותו רשע, ולא היו יודעים עצה כזרש אשתו, עד כאן. ויראה שדקדקו זה משינוי המקרא, כי בתחלה אמר [למעלה פסוק י] 'וישלח ויבא את אוהביו ואת זרש אשתו', הקדים האוהבים לזרש, ואחר כך אמר [כאן] 'ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו', הקדים זרש לאוהביו. ועל כן אמרו כי להיותה חכמה בדבר העצה לכן כאשר הגיע דבר העצה, הקדימה, כי אין כמוה בדבר ההוא".

<> ואין לומר דחד מינייהו נקט, ובאמת אין נפק"מ באיזו מיתה יומת, שאם כן אין בזה חכמה מיוחדת אם היא יכולה להיות באופן אחר. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תפב:] כתב: "ידיעה מוכרחת, ואי אפשר שיהיה רק כמו שהיה. כמו הידיעה שהאדם אינו הולך בלא רוח חיים, ודבר זה ידיעה מוכרחת. והידיעה שאפשר שיהיה בענין אחר, אין זה ידיעה גמורה". וכן שאלתו הבאה אודות מספר חמישים אמה מבוססת על הנחה זו, שאי אפשר לומר שמספר זה הוא לאו דוקא, שאם כן אין בזה חכמה מיוחדת.

<> לשון היוסף לקח כאן: "ועוד, אומרם 'ובוא עם המלך אל המשתה שמח' נראה שאם היה חסר העץ אמה אחת מן החמשים לא היה בא עם המלך שמח".

<> לכשיקבל את רשות אחשורוש להמיתו.

<> בח"א לסוטה לה: [ב, עב.] ביאר ש"שר חמשים" פירושו "שהיו שקולים כמו חמשים אלף איש, כי היה כל אחד שר חמשים... שכל אחד היה שקול כמו חמשים אלף איש". ונאמר בתורה [שמות יח, כא] "שרי חמשים", ושם הכוונה שממונה על חמשים איש [רש"י שם]. ובמנות הלוי [קסג.] ביאר שבני המן היו שרי חמשים, שנאמר [להלן ט, יב] "הרגו חמש מאות איש ואת עשרת בני המן", הרי על חמש מאות איש היו ממונים עשרת בני המן, וכל אחד היה ממונה על חמשים, "והוא אינו חושש עליך, לכך יעשו עץ של חמשים" [לשון המנות הלוי].

<> כמו שנאמר [בראשית ג, א] "והנחש היה ערום מכל חית השדה וגו'", ופירש רש"י שם "ערום מכל - לפי ערמתו וגדולתו היתה מפלתו, 'ערום מכל' 'ארור מכל' [שם פסוק יד]". ובנצח ישראל פ"ח [רטז.] כתב: "מפני שהעשירי קדוש לה', לכך העשירי מיוחד שתתבטל בו הקדושה". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 80] כתב: "כי ידיעת ההפכים אחד. וכמו חמשה הם מיוחדים בעולם לטוב, כך חמשה הפך להם, שהם לרעה". ובנצח ישראל פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". ושם פל"ה [תרסד.] כתב: "מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי". וראה למעלה פ"א הערה 82, פ"ג הערה 38, ופרק זה הערה 284.

<> כפי שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תכז.], וז"ל: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר... דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי עבד ללחום נגד אדון שלו". @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [דברים יא, כג] "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ופירש רש"י שם "ועצומים מכם - אתם גבורים, והם גבורים מכם, שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר 'ועצומים מכם', אלא אתם גבורים משאר האומות, והם גבורים מכם". הרי שגבורת האמוריים אינה מתבטאת בכך שהם יותר גבורים מישראל גרידא, אלא מכך שאף ישראל הם גבורים, ועם כל זה האמוריים גבורים יותר מהם, ויש לאמוריים גבורה על גבי גבורה. וראה גו"א דברים פ"ט אות א.

<> פירוש - זרש ואוהבי המן נתנו לו עצה כיצד לעקוף את מה שנאמר למעלה [ג, ו] "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו", והוא שעל ידי תליית מרדכי על עץ גבוה חמשים אמה, בזה יוכר לכל חשיבותו של מרדכי [שהיה נחשב לשר חמשים], ועם כל זה המן משל עליו להורגו.

<> 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, פ"ד הערה 199, ופרק זה הערה 320.

<> לשון הגמרא שם "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובדרוש על התורה [כז:] ביאר לפי זה את אותיות שמו של משה, וכלשונו: "כי המ"ם שהוא האות האמצעי שבאלפ"א בית"א, מורה כי ראוי שיהיה הוא האמצעי וסרסור בין ה' ובין ישראל, ויעלה עד סוף המדריגות כלם. ולכך אחר זה באה השי"ן, שהוא סוף האותיות חסר אחת, כמו שהוא היה עולה אל האלקים בהשיגו עד סוף שערי בינה, חוץ מאחת. כדכתיב 'ותחסרהו מעט מאלקים'. והשמיע דבר ה' לאדם, שהוא במדריגה השפלה במדריגה החמישית. כי מדריגה האחת הם הפשוטים, ב' המורכבים, ג' הצמחים, ד' הבעלי חיים, ה' הוא האדם, זהו אות הה"א שבשם משה באחרונה. הנה שכל ענין זה יורה עליו שם משה; כי מה שהוא בעצמו האמצעי בין ה' וישראל נרמז במ"ם אמצע האותיות. ואשר עלה והשיג מ"ט שערים נרמז בשי"ן, שהוא אות האחרון זולת אחת. ואשר הוריד החכמה וההשגה למטה לבני אדם שהוא בתחתונים במדריגה החמישית נרמז בה"א, שמספרה חמשה".

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 508]: "עשה ז' ימים בשושן הבירה... כנגד העולם שנברא בשבעה ימי בראשית". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "מפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] הביא את דברי הגמרא [ערכין יג:] שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], גבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. ואמרו חכמים [סנהדרין לח.] "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ותוספות [שם ד"ה חצבה] כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וראה למעלה פ"א הערה 436 אודות הנדון מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים.

<> כן משמע מדברי רש"י [ר"ה כא:], שכתב: "חמשים שערי בינה כו' - 'מזוקק שבעתים' [תהלים יב, ז], שבע שביעיות, והם חמשים חסר אחת שנמסרו למשה. למדנו שחמשים נבראו, שהרי מעט נחסר מאלקים". ומה שכתב כאן "וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה" יוסבר על פי דבריו בגו"א דברים פ"ד אות כא [צה:], שכתב שם: "כי מספר המרובע הוא שלם, שהרי ארכו כרחבו. ואם אינו מרובע אינו שלם, שהרי חסר מן הרוחב או מן האורך" [הובא למעלה פ"א הערה 156]. ובח"א לר"ה כא: [א, קכב:], וז"ל: "תדע שעולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, שמזה תבין כי העולם מדריגתו שבעה. ואלו שבעה, כל אחד כלול מן כל השבעה, עד שיש בו מ"ט, שהוא שבעה פעמים. ולכך מ"ט שערי בינה הם שייכים לאדם שהוא בעולם. אבל שער החמשים הוא אל השם יתברך בעצמו, כי השער הזה הוא ההשגה באמיתת עצמו, ואמיתת עצמו לא נודע אל זולתו, ורק לעצמו יתברך. ולכך אמר כי שער החמשים לא נמסר למשה, רק מ"ט שערים". ושם האריך בזה טובא. וכן בנתיב העבודה פי"ב [א, קיד:] כתב: "שבעה שערים משערי בינה שנבראו בעולם, שכל אחד כולל שבעה". הרי שכל אחד משבעת ימי בראשית יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא "שבעה" [ראה למעלה פ"א הערות 441, 511, ופרק זה הערה 113, שנקודה זו נתבארה שם].

<> כמבואר בהערה הקודמת. והר"ן [נדרים לח.] כתב: "חוץ מאחת - ידיעת השם יתברך על אמיתתו, כדכתיב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". והרמב"ן בהקדמתו לתורה כתב: "כבר אמרו רבותינו [ר"ה כא:] חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלן נמסרו למשה חוץ מאחד... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא... והמספר הזה רמוז בתורה בספירת העומר, ובספירת היובל, כאשר אגיד בו סוד בהגיעי שם ברצון הקב"ה". ובויקרא [כה, ב] כתב הרמב"ן: "'וקראתם דרור בארץ' [שם פסוק י]... ושמא רמזו לזה רבותינו באמרם חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה, חוץ מאחד... חוץ מן היובל קדש". ובח"א לר"ה כא: [א, קכב.] האריך טובא בענין זה, וביאר שמ"ט שערי בינה הם קודש, ואילו שער החמישים הוא קודש קדשים, בסוד יובל ובינה [ראה להלן פ"ז הערה 170]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "מדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר חמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית" [ראה להלן פ"ו הערה 305]. וכן כתב להלן ו, יא [לאחר ציון 300], ושם ח, א. וראה להלן הערה 548. @**ובדרשת שבת הגדול**^ [רכג:] כתב: "מזה הטעם עצמו היו שתי הלחם חמץ בעצרת, שהוא יום חמשים [רש"י ויקרא כג, טז], כי הקרבה זאת מגיע עד שער החמשים. ולפיכך בשאר ימים אסרה תורה חמץ, משום שאין הקרבת החמץ רק מצד שער החמשים... שהרי אמרו רז"ל חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים'. א"כ שער החמשים הוא אל השם יתברך לבדו... לכן ביום חמשים שהוא עצרת, אז יש להקריב חמץ, כי שתי הלחם היו של חמץ, כי מצד שער החמשים נמצא החמץ בעולם. כי אין העוה"ז יש לו מדריגה העליונה הזאת, והנה החסרון בעולם מצד יום החמשים, ולכך ביום החמשים דהוא עצרת קרבן שתי הלחם שהם חמץ, כי מצד מעלת יום זה נמצא החמץ בעולם, שהוא החסרון... כי השער העליון, הוא שער החכמה העליונה, אשר הוא בחסרון בעולם הזה".

<> לכאורה רק יועציו [זרש ואוהבי המן] דיברו כאן, ולא המן עצמו, ומה שייך לומר כאן "לפיכך &**אמר**^ 'יעשו עץ גבוה חמשים' להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן", כאילו המן מדבר בעד עצמו. וראה בסמוך הערה 534 בביאור הדבר.

<> כי המתנגד למעלה, נעדר מחמת אותה מעלה שמתנגד אליה. דוגמה לדבר; קרח ועדתו התנגדו לתורה, ולכך מעלת התורה היא שהביאה למיתתם. ודבר זה ביאר בתפארת ישראל פי"ח [רעג.], וז"ל: "כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח" [הובא למעלה פ"ד הערה 144, ולהלן פ"ט הערה 47].

<> יש להבין, שכתב כאן [לאחר ציון 533] "וכך אמרו לו יועציו", ומשתמע מכך שקודם לכן ביאר את דברי המן [ולא דברי יועציו], והרי המן לא דיבר כאן כלום, ורק יועציו [זרש ואוהביו] הם אלו שדיברו כאן [כפי שהוקשה בהערה 532]. ועוד יש להעיר, שביאר את דברי המן ואת דברי יועציו בהטעמה שונה; המן רצה בעץ גבוה חמשים אמה כדי "להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן". ואילו יועציו רצו בעץ כדי ש"אז תוכל להיות גובר עליו, כי גדולה שלך הוא משער חמשים". הרי המן רוצה בהודעת הדבר, ואילו יועציו רוצים בהשגת הדבר. ונראה, כי מה שכתב שהמן "אמר" כוונתו היא לסיפא דקרא, שנאמר "ויטב הדבר לפני המן ויעש העץ", הרי שהיתה להמן נייחא דנפשי בדבר. ובזה הענין מתחלק בין יועצי המן לבין המן עצמו; יועציו צריכים לתת עצה למעשה כיצד לסלק את מרדכי משער המלך, כי לאחר שהמן אמר [פסוק יג] "וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך", מוטל על יועציו להסיר מהמן דאגה זו. לכך מה שהיועצים המליצו לעשות עץ גבוה חמשים אמה בהכרח הוא משום שכך יתאפשר סילוקו של מרדכי משער המלך. לכך כתב ש"אז תוכל להיות גובר עליו, כי גדולה שלך הוא משער חמשים". אך אצל המן עשיית העץ היתה גם משום הנאה וטובה [שנאמר "ויטב הדבר לפני המן"], ולא רק היכי תמצי לסילוק מרדכי. לכך כתב שמבחינת המן עשיית העץ היא כדי "להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן", ובזה יש להמן חשיבות וכבוד.

<> אודות שאין לאדם מציאות בשער החמישים, כן כתב בנתיב העבודה תחילת פי"ב, וז"ל: "במגילה בפרק הקורא [יח.], אמר רבי אליעזר מאי דכתיב [תהלים קו, ב] 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו' [למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו]. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם... מאי דכתיב [תהלים סה, ב] 'לך דומיה תהלה'... ופירוש זה כי מי שמספר בשבחו של מקום, הוא עולה אל מדריגה שאינה בעולם, והוא ממדריגה שאינו שייך לאדם, לכך הוא נעקר מן העולם. כי יש לאדם להיות נשאר במקומו ובמדריגתו, וכאשר יוצא מן מעלתו שיש לאדם בעולם הזה, נעקר מן העולם הזה, שמקומו בעולם הזה. ודבר זה רמז בכתוב 'לך דומיה תהלה', ו'לך' במספרו חמשים. וכן 'דומיה' שהוא דום, ו'דום' הוא במספרו חמשים. ויש לו לדום מלשבח י-ה, כי השבחים היתרים שהאדם משבח להקב"ה הם משער החמשים, אשר אין השער הזה נמסר לעולם הזה, ולכך 'לך דומיה תהלה'. וכן אמר הכתוב 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', כלומר מי זה הוא שהוא יכול להתדבק במדריגת החמשים, שהוא מסולק מן העולם הזה, ו'מי' במספר חמשים. כלומר מי שעולה עד המדריגה הזאת. וזה שאמר 'ישמיע כל תהלתו', 'כל' במספרו חמשים, כי שבחו הוא משער החמשים, שאין לו תכלית וקץ. וכך 'מי' במספר חמשים, כלומר מי הוא זה אשר יש לו דביקות אל שער החמשים. ולכך המספר בשבחו של מקום יותר מדאי, נעקר מן העולם". וראה להלן הערות 569, 577, פ"ו הערה 398, ופ"ז הערה 171.

<> זו דוגמה נוספת של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א]; המן ויעציו חשבו שעשיית עץ גבוה חמשים אמה יסייע להם להתגבר על מרדכי, אך למעשה הוא סייע למרדכי להתגבר על המן. כי כל ענין המגילה הזאת הוא בסימן של "ונהפוך הוא", 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". וב"על הנסים" של פורים אומרים "וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו בראשו". ולהלן [ח, ב] כתב: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". ולהלן [ח, יב] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". ולהלן [ט, א] כתב: "כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף נהפך בעצמו עליו, ולכך אמר [שם] 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". וכן הוא להלן ו, ד. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פרק זה הערות 358, 366, ולהלן פ"ו הערה 98.

<> כוונתו לנאמר למעלה [ג, א] "אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו וישם את כסאו &**מעל כל**^ השרים אשר איתו".

<> תרגום: עד שתראנו [את המן] תלוי על חמשים אמה.

<> פירוש - תיבת "מעל &**כל**^" היא גימטריה חמשים, ובא לומר שאחשורוש גידל את המן עד שנתלה על עץ חמשים אמה. וכן כתב להלן לאחר ציון 567.

<> פירוש - אחשורוש עשה את המן לע"ז, וכמו שיבאר שוב בסמוך. וראה למעלה פ"ג הערה 83 אודות שהמן עשה עצמו ע"ז בנוסף למה שאחשורוש עשה עצמו ע"ז.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 82]: "הנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו כבוד משום שעשה אותו עבודה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו והיה נוהג בו כבוד. ומה שאמר במדרש 'ועד היכן היה מנשא אותו', עד 'יעשו עץ גבוה חמשים אמה'. ופירוש זה, במה שהיה מנשא אותו מכל השרים, דבר זה היה גורם לו שיהיה נתלה, כמו שמפורש". ולמעלה פ"ב [לפני ציון 665] כתב: "המן נתלה על העץ, ולהמן היה מוכן דוקא לתלות על עץ, כמו שיתבאר". וראה להלן ציון 570, ופ"ח הערה 338.

<> בספר אורה ושמחה [עמוד רמה] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ויש להוסיף בענין זה דברי הגר"א במשלי [טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה'. כי חמישים שערי בינה נבראו בעולם, ושער החמישים לא נתגלה בעולם עד ביאת הגואל, שהוא סוד עלמא דחירותא. והיינו דלהס"א אינו רק מ"ט, ושער החמשים אין לו. וכאשר בא לאחר מ"ט, אז יתבער כאשר יבער הגלל עד תומו, ולכן יתגלה לעתיד שער החמשים. וזהו 'כל' בגימטריה חמשים, היינו חמשים שערי בינה 'פעל ה' למענהו', 'וגם' בגימטריה מ"ט 'ליום רעה', 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד' [תהלים צב, ח]. ואפשר ד'כל' היינו השלימות, והיינו שער החמשים, לעומת 'ותחסרהו מעט מאלקים', הוא ג"כ משרש 'כלה', כי שם הוא כליון הרשעים. והיינו מה שכתב המהר"ל כי שער חמשים לא נמסר לאדם, כי העולם הזה נברא בז' ימים, וכאשר אתה משלים שבעה דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנו"ן עצמו לא שייך לעה"ז, לכך דבר זה היה מיתתו של המן, כי אין מגיע לשם האדם, ובשער הזה ההעדר אל האדם, כי אין לו מציאות שם בשער החמישים. ולכך כאשר המן היה מגביה עצמו ועשה עצמו אלקות לומר שהגיע לשם, דבר זה היה העדר שלו ומיתתו, ולפיכך נתלה על עץ גבוה חמשים. 'וג"ם רשע ליום רעה'", ושם מאריך בזה עוד בדברים נפלאים. וראה להלן ציון 577.

<> פירוש - אחד מבני המן נקרא "פרשנדתא" [להלן ט, ז], והוא היה הגמון [שליט] במקום הנקרא "קרדוניא", ותיבת נח נחתה על הרי אררט [בראשית ח, ד], והוא נקרא "קרדניא" [תרגום יונתן שם]. וכן יביא זאת בסמוך. ורש"י [פסחים ז.] כתב "אפילו בחיטי קורדנייתא - הצומחים בהרי אררט". וכן הוא בב"ר לג, ד. וראה להלן ציון 556.

<> פירוש - המן מצא קורה זו בתוך ביתו, כי דריוש קלל שכל מי שימנע את בנין בית המקדש "עונשו יהיה אשר יעקר עץ מן ביתו ולתלותו בו יושם, ויתלו עליו... שיהיה נתלה על העץ אשר יעקור מביתו" [מצודות דוד שם]. וקללה זו נתקיימה בהמן. וראה להלן ציון 572.

<> לפנינו בילקו"ש איתא "מה ראה אומר לצולבו, אלא אמר הרי השתא, שמכל דבר הקב"ה יכול להצילם וכו'". ו"הרי השתא" הוא כמו "הכי השתא" שבגמרא.

<> כמו שנאמר [בראשית ו, טו] "וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התבה חמשים אמה רחבה ושלשים אמה קומתה".

<> "כי העולם הזה נברא בז' ימים, וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע אחד שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנו"ן עצמו לא שייך לעולם הזה" [לשונו למעלה לאחר ציון 528].

<> כפי שכתב הקהלת יעקב, ערך גומא, וז"ל: "'גומא' גימטריא נ', סוד נ' שערי בינה, שהן... תיבת נח". ושם בערך תיבה כתב: "בתיקונים [תיקון כ"א] אמר כי תיבת נח היא בבינה... והבינה הוא תיבת נח, שבה נגנזים נתיבות אלו". וראה בזוה"ק ח"ג קנג: אודות תיבת נח. וצרף לכאן דברי הזוה"ק [ח"ג רטז:] שמעמד מתן תורה היה צריך להתקיים אצל דור המבול, אלא מחמת מעשיהם הרעים לא היו ראויים לכך. וכן תיבת "&**בשגם**^ הם בשר" [בראשית ו, ג] הנאמרת על דור המבול היא גימטריה של "משה" [חולין קלט:, ורש"י שם]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "מדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר חמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית". וכן כתב להלן ו, יא [לאחר ציון 300], ושם ח, א [ראה למעלה הערה 531]. כי הואיל ובדור המבול נפתח שער החמשים, וממנו באה התורה, לכך יש צד השוה מסוים בין המבול למתן תורה. ובגמרא [זבחים קטז.] אמרו "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם". הרי חשבו שמתן תורה הוא "מבול בא לעולם". נמצא שהמבול הוא מתן תורה, ומתן תורה הוא המבול. וראה רסיסי לילה אות מד.

<> פירוש - העולם נשטף לגמרי במי המבול, אך הצלת נח באה ממקום עליון שאינו חלק מהעולם שנשטף, אלא ממקום שהוא על העולם. נמצא שאין הצלת נח מחמת שהעולם נחרב עד נח, ולא עד בכלל, אלא העולם נחרב לגמרי, וחזר להיות רק מים כבתחילת הבריאה [זוה"ק ח"א סח.], ורק נח ניצל מחמת שנבדל מהעולם בתיבתו, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ו אות כז. וכן נאמר [בראשית ו, יז] "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ וגו'", ופירש רש"י שם "הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני ואמרו לפני כבר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו'". והרי טענת "מה אנוש כי תזכרנו" נאמרה כנגד יצירת האדם הראשון [סנהדרין לח:]. א"כ מוכח שבמבול היתה הסכמה לטענה השוללת יצירת אדם מעיקרא. ובבאר הגולה באר השני [ריג:] כתב: "המבול היה השחתת המציאות, שלא יהיה נמצא המציאות, והיה בטול הויה לגמרי בדור המבול, וכדכתיב בקרא [בראשית ו, ז] 'אמחה את האדם מעל פני האדמה כי נחמתי אשר עשיתיו'. כי אין ענין המבול רק בטול שורש הויה מתחלתה, עד שהיה בטל התחלת הויה". ויוצא מכך שהעולם שהיה אחר המבול אינו שייך כלל לעולם שלפניו, אלא הוא עולם חדש. ובנצח ישראל ס"פ מו [תשפד:] כתב: "לפי שנחשב עולם חדש מן המבול ועד עתה". ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ולפיכך] כתב: "אחר המבול היה עולם חדש". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ו אות ה, ובבאר הגולה באר הששי [שלא:], ושם בבאר השביעי [שעד.]. וראה בסמוך הערה 565.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [קיח:]: "שהצילו [ה' את נח] מן המבול, שהוא דבר פלא גדול ועצום", והפלא הזה בא משער החמישים, וכמבואר כאן. ויש להבין, מדוע דוקא שער החמישים קשור רק לרוחב התיבה, ולא לאורכה [שלש מאות אמה (בראשית ו, טו)] וגובהה [שלשים אמה (שם)]. והרי בודאי שגם שיעורי גובה ואורך התיבה קשורים להצלת נח, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקיב:], וז"ל: "כי התיבה שנעשה דוקא בשעור שאמר הכתוב ברחבה ובארכה ובגבהה, הוא סבה והצלה". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] כתב: "כאשר תשכיל מאוד בענין התיבה של נח, שהיתה נעשה על פי השעור האלקי בגובהה וברוחבה, עד שתהיה ראויה ההצלה על ידה". ובח"א לזבחים קיג. [ד, ע:] כתב: "התיבה שהיה לנח שהיה שלש מאות אמה [ארכה], ולא ציוה הקב"ה שיעשה תיבה כמו שירצה, רק כפי השיעור השכלי, שיש טעם למה שלש מאות דוקא". ומכל מקום ההצלה משער החמישים מתבטאת רק ברוחב התיבה. ובפירוש הרקאנאטי על התורה, פרשת נח, נמצא ישוב לזה, שכתב בזה"ל: "זה טעם 'חמשים אמה רחבה' [בראשית ו, טו] הרומזים לחמשים שערי בינה. ומלת 'רחבה' כמו דאת אמר [בראשית לו, לז] 'מרחובות הנהר'". ו"'רחובות הנהר' איהו בינה, דמינה מתפתחין חמשין תרעין דנהורין כו'" [לשון הזוה"ק ח"ג קמב.]. ודברי המהר"ל מחוורים היטב.

<> "שעשה הקב"ה זכרון בעולם שידעו דורות העולם שבא מבול לעולם, שכן כתיב [תהלים קיא, ד] 'זכר עשה לנפלאותיו'" [לשון הילקו"ש הנ"ל].

<> בדרשות הר"ן [הדרוש השמיני] כתב: "הענין כי כאשר קבל צורה אחת, גם כי תסתלק הצורה ההיא מן הענין ההוא, שיקבל הדבר הוא, הצורה ההיא שנית, יותר בקלות במעט פעולה. וזה מבואר נגלה, כי המים כשהוחמו וקבלו צורת החום, גם כי נתקררו, יקבלו החום שנית יותר בקלות, מפני שהחום הראשון חלחלו ודקדקו חלקיהם, ולכן יקבלוהו שנית בקלות יותר, וביחוד כאשר לא עמדו בקררותם זמן רב. גם העץ והפתילה כשידליקו האש או הנר בהם, הם יותר מוכנים לקבלו פעם שנית אחר הכבותם, מאשר היו קודם הפעם הראשונה. ומזאת ההקדמה הוציא רבי יהושע בפרק קמא דראש השנה [יא.] תולדה אחת, והוא שבניסן עתידין ישראל ליגאל. והוא, כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות, הדין נותן שבו יגאלנו הבנים פעם אחרת. אמרו [שם] בניסן נולדו אבות, בניסן נגאלו, ובו עתידין ליגאל". ואמרו חכמים [ר"ה יח:] שלמ"ד שבטלה מגילת תענית "תיבטיל איהי [חנוכה] ותיבטל מצותה. אלא אמר רב יוסף, שאני חנוכה דמיפרסם ניסא". והשם משמואל [פרשת מקץ, חנוכה, ליל ה' מוצש"ק] כתב על כך בזה"ל: "שאני חנוכה דמיפרסם ניסא, והיינו כמו שמיפרסם ניסא לחומר העולם בכלל, כן הוא באדם עצמו שחומר האדם מרגיש ומפרסם הנס ומתפעל, ע"כ אין טבעו משכח, ונשאר לעולם רושם באדם, על כן לא נכון לבטלו". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית יד, ג] שכתב "עמק השדים - כך שמו על שם שהיו בו שדות הרבה... הוא ים המלח - לאחר זמן נמשך הים לתוכו ונעשה ים המלח". ובהמשך שם [פסוק י] כתב רש"י "בארות בארות חמר - היה הטיט מוגבל בהם, ונעשה נס למלך סדום שיצא משם. לפי שהיו באומות מקצתן שלא היו מאמינין שניצל אברהם מאור כשדים מכבשן האש, וכיון שיצא זה מן החמר האמינו באברהם למפרע". ובספר ואתה תחזה [בראשית שם] כתב: "אפשר לומר שהנס שנעשה במקום הזה למלך סדום ועלה מן החימר, שהוא המקום שנעשה אחר כך ים המלח, הקב"ה הטביע את הנס בטבע, ונשאר רישומו עד היום, שאין נטבעים בים המלח, כדאיתא בגמרא [שבת קט:] לא טבע אינש בימא דמילחא, כדי להזכר בדרך זו לנסו של אברהם אבינו שניצל מאור כשדים, על שם [תהלים קיא, ד] 'זכר עשה לנפלאותיו וגו''". וראה בפחד יצחק יום כפור, מאמר כא אות י בביאור "זכר עשה לנפלאותיו".

<> וכל העולם בא מנח, לכך בודאי נס הצלת נח ישאיר רושם בעולם. אמנם בילקו"ש הנ"ל הזכירו גם את נס הפיכת סדום, שהזכרון ממנו הוא שאשת לוט נעשתה לנציב מלח [בראשית יט, כו], ושם אין לומר שכל העולם בא מנס זה. ואולי יש לומר שנס השייך לכל עולם, רישומו יהיה בכל העולם, וכמו נס הצלת נח [יתבאר בהמשך]. אך נס מקומי רישומו יהיה לאותו מקום בלבד, וכפי שבסדום נשאר רושם להפיכת סדום, אך אין רושם לכך בכל העולם. ומעין זה אמרו חכמים [ברכות נד.] "אניסא דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי, אניסא דיחיד איהו חייב לברוכי".

<> ודייק לה ששנת המבול לא עלתה בחשבון חיי נח, שהרי היה בן שש מאות שנה כשהתחיל המבול [בראשית ז, יא], ונח חי אחר המבול שלש מאות וחמשים שנה [שם ט, כח], והמבול היה שנה אחת [עדיות פ"ב מ"י], ועם כל זה נאמר [בראשית ט, כט] "ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימות", הרי ששנת המבול אינה עולה לחשבון חייו. וכן כתב החזקוני [שם] "ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימת - וא"ת הרי כתיב לעיל [בראשית ז, יא] 'בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו'' וכאן כתיב [שם ט, כח] 'ויחי נח אחר המבול שלש מאות וחמשים שנה', אם כן מצינו שנה יתירה. אלא י"ל שנת המבול לא עלתה מן המנין", ומקורו בב"ר לב, ו. הרי ששנת המבול נחשבת לחריגה ויציאה מסדר חיי נח, וזאת משום שהצלתו באה משער החמישים, ושער החמישים הוא "על העולם".

<> "שמצא נסר אחד שהיה מתיבתו של נח, רצה לומר כח מה שהיה בהצלתו של נח, כי האדם שהוא פרטי כמו המן מקבל כח זה, והוא דבר מה בלבד" [לשונו בסמוך].

<> לכך נקט הילקו"ש הנ"ל שבנו של המן היה הגמון בקרדוניא, וכמבואר למעלה הערה 543.

<> אודות שאדם פרטי מקבל חלק פרטי מהדבר הכללי, כן ביאר בגו"א את דברי רש"י [שמות א, ז] שבמצרים "היו מולידות ששה בכרס אחד", וז"ל [שם אות ה, (ח:)]: "אמנם עיקר הפירוש שדור הזה היו מולידים ו' בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל, וכל אחת ואחת שהיה פרט, היתה יולדת פרט זה המספר, ששה בכרס האחד. כי מספר שש הוא ראוי לישראל... והבן זה היטב מאד כי ישראל מיוחדים במספר ששה. והרי תמצא כי כל זמן שהיו ארבעים שנה במדבר היה עומד זה המספר שש מאות אלף, שתראה כי מיוחדים הם בזה המספר. ובשביל להשלים זה המספר שמיוחדים בו ישראל, כל אחת ואחת היתה יולדת ששה... וראוי שיהיה הפרט דומה לכלל, כי כלל שלהם ס' רבוא... והפרט ששה" [הובא למעלה פ"ג הערה 505]. ובגבורות ה' פי"ב [סו:] כתב: "כמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף, כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל במה שהוא פרטי ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל" [ראה להלן פ"ח הערה 361].

<> פירוש - הואיל והתיבה נחתה בהרי אררט, זה מורה שיש לתיבה שייכות למקום הזה, כי "אין לך דבר שאין לו מקום" [אבות פ"ד מ"ג]. ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "אי אפשר שיהיה מקום אחד מיוחד לשני דברים, כאשר ידוע מענין המקום שלא יכלול דבר אחר עמו. שכל דבר יש לו מקום מיוחד, כמו שאמרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כלומר שצריך שיהיה לכל דבר מקום מיוחד שהוא מקומו". ובח"א לר"ה טז: [א, קח.] כתב: "גם מקום הוא שורש, שמורה על עצם הדבר" [ראה למעלה פ"ד הערה 337]. והואיל ומקום זה נפל בחלקו של פרשנדתא [בנו של המן], ויש למקום זה זיקה למעלת התיבה, ממילא מעלת המקום הזאת חלה על בנו של המן, כי "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ומפני שהמקום יורה על מעלת העומד בו, ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו" [לשונו בגו"א במדבר פ"י אות כח]. ולכך יש לבנו של המן שייכות למעלת התיבה, ומכך עולה שיש להמן שייכות למעלת התיבה. ואע"פ שהבן יורש כחות האב, ואין האב יורש כחות הבן, מ"מ מתוך שיש לבנו של המן כחות השייכים לתיבה, אזי זה מגלה שגם לאביו יש כחות אלו, כי הבן מגלה על פנימיות האב, וכפי שכתב בגו"א ר"פ קרח [במדבר פט"ז אות ד (רמד:)].

<> פירוש - סנחריב הלך ומצא קרש מתיבת נח.

<> פירוש - סנחריב אמר שזהו הא-ל הגדול שהציל את נח מהמבול.

<> פירוש - סנחריב נדר נדר, שאם ילך ויצליח, יקריב את שני בניו לפני ה'.

<> לא ברור למה כוונתו במה שכתב "וכי אפשר לבטל בענין זה", ואולי יש להגיה "וכי אפשר לפעול בענין זה".

<> לשונו בח"א לסנהדרין צה: [ג, א.]: "ואמר אזל אשכח דפא מתיבתו של נח. כאשר בא על הרשע הזה שטיפה כזה, שנהרגו חיילותיו כלם, והוא נשאר, דומה בדבר מה אל נח, שנשטף הכל והוא נשאר... וזה שאמר מצא דפא חד מתיבותא של נח, כי היה לו יחוס מה אל הצלת נח. ולא אל אמתת הדבר ההוא, רק אל דבר מה ממנו, וזה נקרא 'דפא' מתיבתו של נח. וכמו שנח נשאר מן השטיפה, כך הוא נשאר מן השטיפה. ולכך אמר כי מצא דפא חד מתיבתו של נח". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקיב.].

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקיב:]: "ואמר דהיינו אלוה דשזביה לנח מטופנא. כי סבר היה כי התיבה שנעשה דווקא בשעור שאמר הכתוב ברחבה ובארכה ובגבהה, הוא סבה והצלה. כי התיבה נעשה לתבנית ודמות דבר מה, ועל ידי זה היה לו ההצלה. וכאשר גם כן נעשה לו הצלה, אמר כי הוא מצא דפא מתיבתו של נח, כלומר מקצת ממנו. ואמר כי זה הוא דשזביה לנח מטופנא, כי חשב כי נח היה ניצל על ידי כח אחד מן הכוחות שעובדים לו. ומפני כי היו רגילים לעובדי עבודה זרה, כאשר אירע להם הצלה גדולה, בפרט כמו זה שהיה נשאר סנחריב מכל החיל, היו מקריבים בניהם לעבודה זרה". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] הרחיב יותר, וכלשונו: "וכאשר תשכיל מאוד בענין התיבה של נח, שהיתה נעשה על פי השעור האלקי בגובהה וברוחבה, עד שתהיה ראויה ההצלה על ידה. והיא כגרזן וככלי ביד החוצב. ואמר דהיינו אלוה דשזביה לנח מטופנא, כי אמר כי הכלי - הוא החוצב, ולקח הכלי תמורת החוצב בו, ואמר דהיינו אלוה רבא דשזביה לנח מטופנא". וראה בגו"א בראשית פי"ח אות יט שטעותם של עובדי ע"ז היא שלקחו את הכלי תמורת החוצב.

<> פירוש - העולם הזה נחרב לגמרי במבול [ראה למעלה הערה 549], לכך א"א לומר שהשבועה שלא להביא יותר מבול באה מהעולם הזה, דאדרבה, העולם הזה היה סבת הבאת המבול. ואודות שהמבול בא מצד עולם הזה, כן נאמר [בראשית ו, ה-ז] "וירא ה' כי רבה רעת האדם &**בארץ**^ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום וינחם ה' כי עשה את האדם &**בארץ**^ ויתעצב אל לבו ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם". ובאור החיים [שם פסוק ה] ביאר מדוע נאמרה תיבת "בארץ" בהדגשה. וראה גו"א שם אות יא.

<> כי אם שער החמשים פועל הצלה מהמבול, כל שכן שיכול למנוע את המבול מעיקרא, כי למנוע דבר הוא יותר קל לעשות מאשר להפקיע דבר. ומעין ק"ו זה אמרו בגמרא [נדרים עו.] "ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע טהורין, זרועין ועומדים לא כל שכן... יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר" [וכן הוא בערכין כט:]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ח:] כתב: "דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו". ובנתיב התורה פ"ז [שכא:] כתב: "כי בזה שהוא יתברך נותן התורה להם, מחזיק גם כן התורה אצלם. וכל שכן הוא; אם נתן להם התורה מתחלה, כל שכן כאשר כבר היה להם התורה, שהוא יתברך מחזיק התורה אצלם שלא תוסר". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב: "כאשר היה שנאת חנם הגורם להחריב הבית, כל שכן שהוא הסבה להעמיד החורבן, כי הדבר שהיה גורם חולי לאדם, כל שכן אחר שכבר חלה שמונע ממנו רפואה, כל עוד שלא הסיר הדבר שגרם החולי אל האדם". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה:] כתב: "כי אם היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה לישראל, כשם שנתן אותה לישראל, כך היה השם יתברך מקיים אותה, ומכל שכן הוא; אם היה הוא יתברך נותן אותה, כל שכן דהיה סבה לקיים התורה. ודבר זה ידוע בחכמה, כי הסבה למציאות הדבר, כל שכן שהוא סבה לקיים הדבר". וראה בבאר הגולה באר חמישי הערה 599, למעלה פ"א הערה 561, פ"ג הערה 671, ופ"ט הערה 22.

<> מוסיף כאן נקודה חדשה; כאשר ראה המן את &**גודל הצלחתו**^ הסיק מכך שכחו מגיע עד שער החמשים. ואודות גודל הצלחת המן, כן כתב למעלה [פ"ג לאחר ציון 30]: "כאשר יהיה נראה לעולם גודל הצלחתו וממשלתו בעולם, לא יאמרו שהוא מוכן מצד עצמו לדבר, רק כי יד ה' עשתה זאת, ולכך הגדילו אותו תחלה".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 526]: "אמנם יש לך לדעת בענין זה, כי דבר עמוק הוא זה. כי המן היה חושב כי מעלתו כל כך גדולה עד שעשה עצמו עבודה זרה... והמן שעשה עצמו עבודה זרה, אמר כי יש בו ענין אלקי, ולכך יש לו שייכות לשער החמישים. ולפיכך אמר 'יעשו עץ גבוה חמישים', להודיע כי מיתתו של מי שעשה כנגדו הוא בא משער הנו"ן, שמגיע שם המן. וכך אמרו לו יועציו כי כאשר יהיה העץ גבוה חמישים, אז תוכל להיות גובר עליו, כי גדולה שלך הוא משער חמשים, כי יש בך אלקות אשר שייך לו החמשים. ומפני כי עשה עצמו שהוא שייך למספר חמשים, ומי שעשה כנגדו בא לו המיתה משער החמשים, ולכך אמרו 'יעשו עץ גבוה חמשים'".

<> כן דרשו בילקו"ש אסתר תתרנג, והובא למעלה הערה 539. וראה למעלה הערה 535 אודות ש"כל" מורה על שער החמשים.

<> למעלה פ"ג [לאחר ציון 80], והובא למעלה הערה 541.

<> לפנינו בילקו"ש אמרו [שם] "ועמד דריוש וקלל להמן" [ולא כורש], וכמו שהביא למעלה [לפני ציון 544]. לכך נראה שצ"ל כאן "דריוש" במקום "כורש".

<> פירוש - המן מצא קורה זו בתוך ביתו, כי דריוש קלל שכל מי שישנה מדבריו בבנית בית המקדש, וכל שכן שימנע את בנין בית המקדש "עונשו יהיה אשר יעקר עץ מן ביתו ולתלותו בו יושם, ויתלו עליו... שיהיה נתלה על העץ אשר יעקור מביתו" [מצודות דוד שם]. וקללה זו נתקיימה בהמן, וכמו שמבאר. וראה למעלה ציון 544, ולהלן פ"ז ציון 154.

<> אודות שהמן יעץ לאחשורוש לבטל את בנין בית המקדש, כן מבואר במדרש [אסת"ר ז, ב], והובא למעלה פ"ג [לאחר ציונים 6, 19].

<> נראה להטעים דבריו קמעא, שאמרו חכמים [ב"ר כו, ב] "כתיב 'שתולים בבית ה' וגו'' [תהלים צב, יד], זה נח ששתלו הקב"ה בתיבה". הרי שישנה זיקה בין "בית ה'" לבין תיבת נח, עד שתיבת נח נקראת "בית ה'". וראה להלן [ז, ט (לאחר ציון 152)] שהביא המדרש [ילקו"ש אסתר תתרנט] שהעץ שעליו נתלה המן היה מבית קדשי הקדשים, כי "עולה בית המקדש עד שער החמשים מצד מעלתו ומדריגתו" [לשונו שם]. הנך רואה את השייכות שבין תיבת נח לבית המקדש, עד שבמדרש שלפנינו [ילקו"ש אסתר תתרנו] אמרו שהעץ של חמשים אמה נלקח מתיבת נח, ובמדרש שהביא להלן אמרו שהעץ נלקח מבית קדשי הקדשים. והמן חשב שדוקא השויון בין התיבה לבית המקדש יעמוד לו לבטל את בנין בית המקדש ע"י כח התיבה, בבחינת [זבחים ג.] "דמינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה". אך נתהפכה מחשבתו, ואדרבה, הואיל והוא בא לבטל את בנין בית המקדש ע"י כח התיבה, אזי "דמינה מחריב בה" פועל בכיון הפוך, וכח בית המקדש יבטל את כח התיבה, עד שכח התיבה ילקח ממנו. וראה למעלה פ"ג הערה 420 אודות ה"ונהפוך הוא" שהיה בכל מחשבות המן.

<> פירוש - שתי אותיות הראשונות של שם "המן" [ה"א מ"ם] עולות בגימטריה של שם "אדם", שהוא ארבעים וחמש. ועוד אודות שמספר "אדם" הוא "מה", ראה בנתיב היראה ספ"ו [יובא בהערה 579], ובדרשת שבת הגדול [רב:], והובא למעלה פ"ב הערה 248.

<> למעלה בפתיחה [לאחר ציון 260] הביא מאמר זה וביארו. וכן הזכיר מאמר זה למעלה פ"ג [לאחר ציונים 534, 581], שם פ"ד [לאחר ציון 4], פרק זה [לאחר ציון 194], ולהלן פ"ח לאחר ציון 357.

<> פירוש - שם "המן" מורה מדוע הגיעה לו המיתה לגמרי; הואיל והוא רק "אדם" [ה"א מ"ם], ועם כל זה הוא רצה להגיע עד שער החמשים [נו"ן], לכך הוא נעקר מהעולם. ואודות שאין לאדם מציאות בשער החמישים, כן כתב למעלה [לאחר ציון 540], וז"ל: "כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים". ובנתיב העבודה תחילת פי"ב, וז"ל: "המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם... מאי דכתיב [תהלים סה, ב] 'לך דומיה תהלה' [מגילה יח.]... ופירוש זה, כי מי שמספר בשבחו של מקום, הוא עולה אל מדריגה שאינה בעולם, והוא ממדריגה שאינו שייך לאדם, לכך הוא נעקר מן העולם. כי יש לאדם להיות נשאר במקומו ובמדריגתו, וכאשר יוצא מן מעלתו שיש לאדם בעולם הזה, נעקר מן העולם הזה, שמקומו בעולם הזה... כי השבחים היתרים שהאדם משבח להקב"ה הם משער החמשים, אשר אין השער הזה נמסר לעולם הזה... לכך המספר בשבחו של מקום יותר מדאי, נעקר מן העולם" [הובא למעלה הערה 535].

<> והובא למעלה [לאחר ציון 527]. וראה להלן פ"ו הערות 304, 399, פ"ז הערה 171, ופ"ח הערה 339.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה על הפסוק שבסוף ספר קהלת [יב, יג] "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם", כתב בנתיב יראת השם ס"פ ו בזה"ל: "לכך שם 'אדם' שנקרא על שם בריאתו שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד], קודם שבא ליראת השם שמו עולה במספר מ"ה, כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא. אבל כאשר יש לאדם התכלית שבשבילו נברא האדם, והיא יראת שמים, ואז נקרא 'האדם', שפירוש 'האדם' הוא אדם הידוע. וכיון שהוא ידוע הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד, ובדבר זה הוא אדם מיוחד כאשר בו יראת שמים... וזה שחתם דבריו 'כי זה כל האדם', כלומר כי יראת שמים עושה את האדם מיוחד עד שנקרא 'האדם'. ואז האדם הוא 'כל', כי האדם במספר 'כל'. וכאשר חסר לו הה"א שמורה על שהוא מיוחד, אז מספרו מ"ה, כי מה הוא, וכאשר יש בו יראת שמים והוא האדם אז הוא כל... כי יראת שמים עושה שהאדם הוא כל, כמו שמורה מספר של 'האדם' שהוא מיוחד, וכאשר יש בו יראת שמים הוא כל". הרי שם "אדם" בתוספות ה"א הידיעה מורה על שלימות האדם, ואילו שם "אדם" בתוספת נו"ן מורה על העדר האדם. והם הם הדברים; שם "אדם" בתוספת ה"א הידיעה אינה יציאה וחריגה ממעלת "אדם", אלא אדרבה, היא פסגת שלימות האדם, ש"אז נקרא 'האדם', שפירוש 'האדם' הוא אדם הידוע. וכיון שהוא ידוע הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד, ובדבר זה הוא אדם מיוחד כאשר בו יראת שמים" [לשונו בנתיב יראת השם ספ"ו]. מה שאין כן שם "אדם" בתוספת נו"ן, שם איירי בנסיון להעלות את האדם למקום שלא שייך אל האדם, ומכך משתלשל העדר האדם.

<> "מה ראה אומר לצולבו, אלא אמר הרי השתא שמכל דבר הקב"ה יכול להצילם; הציל אברהם מן האש, הציל יצחק מן העקדה, יעקב מן המלאך, ומשה מחרב פרעה, ישראל מן הים וכן מכל דבר, ומן הצלוב אינו יכול להציל" [ילקו"ש אסתר תתרנו, והובא למעלה לאחר ציון 545].

<> ופירש רש"י שם "כי קללת אלקים תלוי - זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות דיוקנו, וישראל הם בניו. משל לשני אחים תואמים שהיו דומין זה לזה, אחד נעשה שר, ואחד נתפס ללסטיות ונתלה. כל הרואה אותו אומר השר תלוי". וראה להלן הערות 583, 602.

<> בגו"א שם אות כ.

<> לשונו בגו"א דברים פכ"א אות כ: "זלזולו של מלך. אף על גב דודאי חס ושלום לא יתכן לומר כאן המלך תלוי, שהכל יודעים שהאדם נתלה. מכל מקום הוא זלזולו של מלך, שיאמר כי הצורה המשותפת עם השם יתברך נתלה. כלומר, שיש פחיתות בצורה המשותפת. ואין הדבר כך, כי הפחיתות הוא מצד החומר, לא מצד הצורה. לכך אם האדם נתלה, שהוא בצלם אלקים, יאמרו כי הצורה המשותפת נתלה, שיש פחיתות בצורה. וזה גנאי שתהיה בצורה המשותפת חסרון, והמדרש הזה [סנהדרין מו:] נכון. ואין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'" [ראה למעלה פ"א הערה 1102, ולהלן פ"ט הערות 49, 178].

<> כמו שנאמר [במדבר כה, ד] "ויאמר ה' אל משה קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש וגו'", ופירש רש"י שם "והוקע אותם - 'והוקע' היא תלייה... נגד השמש - לעין כל". וכן אמרו [סנהדרין מה:] "האיש תולין אותו פניו כלפי העם". ורש"י [סנהדרין לה.] כתב "ותקח רצפה בת איה וגו' - אלמא מגולין היו, לפי שתלויין על העצים... שיהו הכל רואין אותן ושואלין מה טיבן של אלו, הללו בני מלכים הם ופשטו ידם בגרים גרורים". ואמרו בגמרא [סנהדרין מז.] "כי אמר רחמנא 'לא תלין נבלתו על העץ', דומיא דתלוי דאית ביה בזיון". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 85] כתב: "לכך נתלה המן, כי התליה על עץ דבר נגלה אל הכל, כדי שישמעו ויראו ולא יזידון עוד... התליה על העץ הוא בשביל היהודים שהם צריכים חזוק יותר ושמירה, ולכך בשבילם נתלה על העץ, כדי שיהיה נודע אל הכל, ולא יוסיפו לעשות כמו זה". וראה להלן פ"ח הערה 86, ופ"ט הערה 181.

<> במלים "בכבוד הצלם" רומז ליסוד שהכבוד שייך לצלם. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 961] כתב: "כי האדם יש לו צלם אלקים, ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים". ושם כוונתו לדבריו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תסג.], וז"ל: "והכבוד הוא... שייך אל האדם במה שהוא אדם, והאדם הוא מה שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו'. והכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלקים, וכמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים [ח"א פ"א] בשתוף שם צלם, וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד, ומפני כך אמרו בספרי [מכילתא שמות כ, כג], אם האבנים שאינם רואות ואינם שומעות אמרה תורה [שם] 'לא תעלה במעלות על מזבחי וגו'', חבירך, שהוא בצלם אלקים, קל וחומר שלא תנהג בו מנהג בזיון. הרי כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכד:] כתב: "ראוי האדם לכבוד מפני צלם אלקים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה כתב: "כי יש לו לנהוג כבוד באדם שהוא בצלם אלקים". ובנתיב אהבת ריע פ"ג כתב: "כי האדם זה בפרט נתן השם יתברך כבוד אליו, שנברא בצלם אלקים. והצלם הזה הוא כבוד עליון... וכך אמרו ז"ל לשון זה שאל ינהוג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים. וכך אמרו בספרי 'ואם מזבח אבנים תבנה לא תבנה אתהן גזית וגו'', והרי דברים קל וחומר; ומה אם אבנים שאין בהן לא רעה ולא טובה, אמר המקום לא תנהוג בהם בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהוג בו בזיון" [הובא למעלה פ"א הערה 962]. וראה להלן הערה 612.

<> לכך יועצי המן חשבו שה' לא יציל את מי שעומד לתליה, וכמו שיבאר בסמוך.

<> להלן לאחר ציון 610.

<> לא מובן למי כוונתו במה שכתב "ומביא משל", כי במדרש הנ"ל [ילקו"ש אסתר תתרנו] לא הובא משל זה, שהרי המדרש הובא למעלה בשלימותו [לאחר ציון 545], ואין בו משל זה. וכן בכל המדרשים שהובא ענין זה [אסת"ר ט, ב, תרגום ראשון, תרגום שני, לקח טוב, ואגדת אסתר] לא הובא משל זה. וצ"ע. ואולי יש לגרוס "ואביא משל", והוא משל של המהר"ל. וכן בח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "ואביא לך משל".

<> פירוש - ראובן רוצה לאבד את שמעון, ובא לוי [שהוא גבור] להציל את שמעון מידי ראובן.

<> האחד שרוצה לאבד את חבירו [ראובן].

<> באופן שאוכל להתגבר עליו.

<> "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם שמתנוול במקום שאינו ניכר" [רש"י במדבר ה, כז]. וראה להלן פ"ו הערה 396, פ"ז הערה 186, ופ"ח הערה 86.

<> של המן. וכן כתב להלן פ"ו [לאחר ציון 394], וכלשונו: "ולא היה דומה זה לשאר הנתלין, כי שאר נתלין אף שהוא נתלה, אין נראה בזיונו כל כך כמו שנתלה על עץ חמישים, שיהיה בזיונו נראה לכל". וכן ביאר הראב"ע [למעלה ה, יד, נוסח ב] "גבוה חמשים אמה שיהיה נראה לחוץ מחצר המן". וכן הר"מ חלאיו [שם] כתב "יעשו עץ גבוה חמשים אמה - למען ייראה לחוץ לעיני הכל".

<> פירוש - הפגיעה בכבוד ה' שתיעשה בתלית מרדכי היא לא רק היכי תמצא להצליח לפגוע במרדכי [שאז ה' לא יצילו מפאת שזו פגיעה בכבוד ה'], אלא הפגיעה בכבוד ה' היא מטרה לעצמה.

<> מביא כאן את דברי המדרש [אסת"ר ט, ב], שבתחילת המאמר שם אמרו "'ויעש העץ'. מאיזה עצים היה אותו העץ. אמרו חכמים, בשעה שבא להכינו, קרא הקב"ה לכל עצי בראשית, מי יתן עצמו ויתלה רשע זה עליו. תאנה אמרה, אני אתן את עצמי, שממני מביאין ישראל בכורים... גפן אמרה, אני אתן את עצמי, שבי נמשלו ישראל... רמון אמר, אני אתן את עצמי, שבי נמשלו ישראל... אגוז אמר, אני אתן את עצמי, שבי נדמו ישראל... אתרוג אמר, אני אתן את עצמי, שממני נוטלין ישראל למצוה... ערבה אמרה, אני אתן את עצמי, שבי נמשלו ישראל... באותה שעה אמר הקוץ לפני הקב"ה, רבש"ע, אני שאין לי במה לתלות, אתן את עצמי וכו'".

<> פירוש - כאשר הביאו את הקוץ להמן הרשע.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "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, ופ"ד הערה 9].

<> למעלה תחילת פרק ד, שכתב שם: "'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה' [למעלה ד, א], ואיך הגיעו הדברים על ידי המן, ולכך 'ויזעק זעקה גדולה ומרה' [שם] 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", ושם הערה 9. וראה להלן פ"ח הערה 201.

<> אודות ההפכיות שבין ישראל לעמלק, כן נתבאר למעלה בהקדמה הערה 91, בפתיחה מציון 211 ואילך, פ"ד הערה 187, ולמעלה בהערות 287, 288, קחנו משם. והמן הוא מזרע עמלק, 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". וביונתן בן עוזיאל [למעלה ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא", וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 97. וכן רבנו בחיי [שמות יח, א] כתב: "ידוע כי זרעו של עשו קוץ מכאיב לישראל בכל הדורות". וראה למעלה הערות 287, 288, שהובאו שם מקבילות רבות אודות ענין זה.

<> נראה שכוונתו לזרע האבות, וכמו שכתב בגבורות ה' ריש פרק יג, וז"ל: "זרע קודש עמוסי בני יעקב, ידידי ה'". ובנצח ישראל פמ"ט [תתב:] כתב: "אך אנחנו בני אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב, זרע קדושים". ורומז בזה שעמלק מתנגד לאבות, ובעיקר ליעקב. וכן מבואר בנצח ישראל פ"ס הערה 92. וראה הערה הבאה, ופ"ט הערה 330.

<> לשונו למעלה 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 היה 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" [הובא למעלה הערה 287]. וראה למעלה בפתיחה [לאחר ציון 306] אודות קול יעקב שמנצח את עמלק.

<> "אף אדם עשוי בדיוקנו של מקום" [רש"י שם]. וכן כתב רש"י בחומש [דברים כא, כג], והובא למעלה בהערה 581.

<> פירושו - כאשר המן עשה עצמו ע"ז, בזה הוא לקח את החלק האלקי שיש לאדם [הצלם] והגביהו מעבר לשיעורו האמיתי. לכך יש לבזות את הצלם שלו בכדי להסיר ממנו כל סממן אלקי שנטל לעצמו. וראה להלן הערה 609. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [מגילה כה:] "כל ליצנותא אסירא, בר מליצנותא דעבודת כוכבים דשרי". והקשה על זה הפחד יצחק פורים ענין א, וז"ל: "הלא ברור הוא דהיתר זה של ליצנות נאמר הוא בכל פרטיו של צד הרע... ואם כן למה נקטו חכמים הדוגמה להיתר זה דוקא חטא של עבודה זרה". וליישב זאת כתב שם: "עלינו לדעת שלכוח זה של הכרת החשיבות נמצאת בנפש התנגדות גדולה. יש בה בנפשו של אדם נטיה חריפה לזלזול. לעומת כוח הכרת החשיבות נמצא הוא בנפש מהלך שאינו רוצה לסבול שום חשיבות, ובזילותא ניחא ליה. שמו של הכוח הזה, המתפרץ בחזקה להפקיע את עצמו מידיה של החשיבות הוא ליצנות. מדת הליצנות העצמית כפי שהיא נמצאת בנפש בשרשה ענינה הוא למצוא את הפרצה בכל בנין של חשיבות על מנת לסתור את כל הבנין מתוכה של פרצה זו. זה לעומת זה; שאיפתו של כוח ההילול היא להרבות חשיבות בעולם. ולעומתו שאיפתו של כוח הליצנות היא להרבות זלזול בעולם... והנה אם נעמיד לפנינו את השאלה מה הוא המקום אשר בו המציא האדם את החשיבות היותר גדולה לשקר היותר גדול, בלי ספק שהתשובה על זה תהא עבודת אלילים. כי אין לך חשיבות יותר גדולה מן העבודה, ואין לך שקר יותר גדול מן האליל. באופן דאצל האדם העובד את האליל, כוח ההילול נצח אמנם את כוח הזלזול, שכל עצמה של עבודה אינה אלא מציאות של הילול. אבל כוח ההילול פועל כאן בשטח של היפך האמת. ונמצא שעבודה זרה היא פסגת כוח ההילול בצד הרע. וזה הוא פשר דבר שבהיתר הליצנות נקטו חכמים לדוגמא חטא זה של עבודה זרה דוקא. בודאי דהיתר הליצנות נוהג הוא בכל פרטיו של צד הרע. אבל הלא אותו הרע &**הניזון**^ להדיא מן הכוח ההפכי של כוח הליצנות, הוא אותו הרע אשר שמו הוא עבודה זרה. ועל כן דבר טבעי הוא לעובד השם ליחד את כוח הליצנות נגד חטא עבודה זרה דוקא". וכשם שהליצנות היא הרטיה לעבודה זרה, כך התליה היא הרטיה למי שעשה עצמו עבודה זרה, זה לעומת זה.

<> וחטא אדם הראשון אירע ביום בריאתו [סנהדרין לח:], שהוא יום הששי לבריאה.

<> לאחר ציון 210, שהביא שם את דברי הגמרא [חולין קלט:] שאמרו "המן מן התורה מנין, 'המן העץ'". ובהמשך שם [לאחר ציון 239] כתב: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין', שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי... עד שיש ללמוד מזה כי נחשב כח המן, אף שהוא רע מאוד, אין כחו כמו שאר אדם אשר הוא טבעי גשמי, אבל כחו הרע בלתי גשמי... שיש אדם שהוא רע מאוד, ובשביל גודל כח הרע שיש לו אין כחו גשמי. ולפיכך נרמז בתורה קודם היותו נמצא במציאות הגשמי". ומבאר כאן שכח הרע הבלתי גשמי של המן הוא שעשה עצמו עבודה זרה.

<> צרף לכאן שהבטוי שיש לאדם צלם אלקים היא בכך שהוא הולך בקומה זקופה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכו:], וז"ל: "כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף... ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים" [הובא למעלה פ"א הערה 962]. לכך כאשר אדם נתלה במלוא קומתו על העץ, אזי "צלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי".

<> למעלה לאחר ציון 580. וראה למעלה הערה 429, ולהלן פ"ו הערה 385.

<> שאמרו במשנה שם "כל הנסקלין נתלין, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, אינו נתלה אלא המגדף והעובד עבודה זרה". ונקט כאן כשיטת רבי אליעזר. וכן רש"י [דברים כא, כב] כתב "ותלית אותו על עץ - רבותינו אמרו כל הנסקלין נתלין". אמנם בגו"א שם אות יח טרח לבאר מדוע רש"י פירש אליבא דרבי אליעזר ולא אליבא דחכמים [כפי שהקשה הרמב"ן שם], ותירוצו שם אינו נוגע לדבריו כאן. לכך יש לתמוה כאן, מה ראה לנקוט כרבי אליעזר, הרי איירי הכא בעבודה זרה, שבה אף חכמים מודים שהוא נסקל ונתלה, ומה ראה להעמיד דבריו רק אליבא דרבי אליעזר. ויל"ע בזה.

<> נראה לבאר הנהגה זו, כי כל הבסיס של עבודת אלקות היא בהרגשת השייכות והדמיון שיש בין העובד לבין הנעבד. וכגון, אמרו חכמים [תענית ה:] "תנא כותיים עובדים לאש, וקדריים עובדין למים, ואף על פי שיודעים שהמים מכבין את האש, לא המירו אלהיהם". ובנצח ישראל פ"ב [כג:] כתב על כך: "כי האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש. ולכך כל אומה בחרה לאלהות כפי אשר במחשבתה אשר היא לחלקו". ובבאר הגולה באר הששי [קצג:] כתב: "כושיים יש להם התייחסות אל האש, שהם שחורים מכח חום השמש, שהוא אש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 191]. לכך בהכרח שגם אצל עובדי ע"ז, עבודתם בנויה על היות האדם מחונן בצלם אלקים, ובכך יש "צד השוה" מסוים עם הנעבד. לכך "יש לבזות צלם אלקים כאשר עובד אלקות זר", ובכך מבטל את הבסיס לעבודתו.

<> יש להעיר, שמצינו שגם פרעה עשה עצמו אלוה, וכמו שכתב רש"י [שמות ז, טו] "הנה יוצא המימה - לנקביו, שהיה עושה עצמו אלוה ואומר שאינו צריך לנקביו, ומשכים ויוצא לנילוס ועושה שם צרכיו". ומדוע לא מצינו שפרעה מוכן לתליה מששת ימי בראשית כפי שאמרו על המן. וראה בדובר צדק פרשת אחרי מות אות ד, לגבי אותו האיש שעשה עצמו אלוה.

<> מבאר טעם שני מדוע המן חשב שהקב"ה לא יציל את מרדכי מתליה. ולמעלה ביאר [לאחר ציון 580] שהתליה היא כביכול פגיעה בכבוד ה'. אך מעתה יבאר שהתליה היא ביטול האדם לגמרי, לכך לא ינצל. וראה בסמוך הערות 616, 617.

<> אודות מעלת הצלם העליונה, ראה למעלה פ"א הערה 962, ופרק זה הערות 585, 606. ולהלן [ז, ח] כתב: "'ופני המן חפו' [שם]. קשיא, מה הוצרך לומר 'ופני המן חפו'. ונראה לומר, כי עתה התחיל להיות פניו חפו, ולבסוף נתלה, והוא הבזיון הגדול שהוא על הראשון. כי כן ענין הנס כי מתחיל קצת בתחלה, ולבסוף נעשה לגמרי. לכך התחלת דבר זה כי 'פני המן חפו', והוא הבושה. כי הבושה שהוא השתנות הפנים עליון על הכל, כי הבושה מגיע אל זיו וקלסטר הפנים שהוא לאדם מעולם העליון. ולכך אמרו 'המלבין פני חבירו', ומבטל זיו וקלסטר הפנים, 'אין לו חלק לעולם הבא' [ב"מ נט.]. ולכך כאשר באה הפורעניות על המן התחיל בזה מה שאמר 'ופני המן חפו', ואחר כך הגיע לו שנתלה. ודבר זה בזוי אל צלם האדם, שהוא צלם אלקים". ואודות שאין הביטול ראוי לדברים אלקיים, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"י אות ג, וז"ל: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ [תיד:]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג.] כתב: "אין בצורה הפסד, רק ההפסד יגיע לחומר", ולמעלה [פ"א לפני ציון 1102] כתב: "כי הצורה שהוא צלם אלקים". ועם כל זה התליה היא "בטול &**אף**^ לצלם האדם", ולכך זהו בטול האדם לגמרי. וראה להלן פ"ט הערה 49.

<> נקודה זו ממש מבוארת בדבריו בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], שכתב שם: "[נוח לו] שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים [שם]... והטעם הוא כי כבשן האש מאבד ומפסיד את הדבר שהוא גוף וגשם בלבד, כי אין לדבר גוף גשמי קיום בכבשן האש, יהיה מה שהוא. ואילו במלבין פני חבירו ברבים, שהוא מכבה אור צלם אלקי, הוא פני האדם, אשר דבר זה אינו הפסד הגוף, רק הוא הפסד הצלם האלקי". וראה למעלה פ"א [לאחר ציון 1098] שהצרעת בפנים היא קלקול בצלם האדם.

<> כי כדי שה' יציל צריך שישאר לניצול שם "אדם", אך כאשר הוא נתלה ובטל אף צלמו, לא נשאר לו שם "אדם", ו"אין יכול להצילו". והביאור הוא, שחבור האדם אל ה' נעשה דרך צלמו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שנה:], וז"ל: "כי דבר זה שנברא האדם בצלם האלקים גרם שהשם יתברך יש לו חבור עם האדם, עד שמקבל האדם האהבה מן השם יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ:], וראה למעלה פ"א הערה 241. לכך כל עוד שיש לאדם את מעלת הצלם, הוא עדיין מחובר אל ה', ומתוך כך ה' יצילו. אך כאשר בטל מעלת צלמו, שוב אין לאדם חבור אל ה', ובהעדר חבור במה יוכל להצילו.

<> ראה למעלה פ"ג הערה 420 שנתקבצו שם המקומות שבהן מחשבות המן נהפכו עליו לרעתו.

<> פירוש - למעלה ביאר [לאחר ציון 580] שהמן חשב שה' לא יציל את מרדכי מהתליה משום שהתליה היא כביכול פגיעה בכבוד ה'. אך עתה ביאר שהתליה היא ביטול האדם לגמרי, ולכך מרדכי לא ינצל.

<> כי הצד השוה בשני הסבריו הוא שהתליה מבטלת את כבוד הצלם, ולכך ה' לא יציל את הנתלה. בהסברו הראשון ביאר שאיירי בפגיעה בכבוד ה', ובהסברו השני ביאר שאיירי בפגיעה במעלת האדם. ושני הסברים אלו הם "ענין אחד", כי כבוד האדם וכבוד ה' הם שני צדדים של מטבע אחד [כמבואר בתומר דבורה פ"ב]. ונמצא שהתליה לעולם מביאה למיעוט כבוד ה'; או באופן ישיר, או באופן עקיף דרך כבוד האדם. וראה להלן פ"ו הערה 392, שהזכיר שם את דבריו כאן. @**ודרך המהר"ל**^ להורות שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב למעלה [אסתר ג, ז (לפני ציון 348)]: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובתפארת ישראל ס"פ ד כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [ד"ה ובפרק במה בהמה], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [ראה למעלה בהקדמה הערה 610, ופ"ג הערות 18, 350].

<> עומד על הצורך שכבר למחרת בבוקר יאמר הדבר למלך, ומהי המהירות והזריזות הזו. וכן הקשה היוסף לקח, וז"ל: "עוד אומרם 'ובבוקר אמור למלך', מה היה הצורך לומר הדבר למלך כל כך בבוקר השכם, כאשר נתבאר שהשכים ללכת טרם בוא אחד מן השרים, שהרי המלך שאל [להלן ו, ד] 'מי בחצר', ולא היה רק הוא... ומה היתה ההשכמה הזאת ותועלתה".

<> פירוש - למעלה בהקדמה [לאחר ציון 300] הביא את הילקו"ש [תהלים תרפה] שגאולת פורים נקראת "אילת השחר" [תהלים כב, א], משום שבגאולת פורים הקב"ה היה כאילה וכשחר. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 303]: "לשון 'אילת', שהשם יתברך קופץ כאילה ומאיר לעולם. והקפיצה הזאת רצה לומר, שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך, רק שהשם יתברך היה קופץ כאילה. וזה מפני שהשם יתברך פעל דבר זה, והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך". אמנם שם לא נתבאר "וכמו השחר שממהר לצאת מן האפילה אל האורה", ורק בהסברו האחר שם [לאחר ציון 311] ביאר שהשחר יוצא מן החושך אל האור ללא הדרגתיות, כך בגאולת פורים ישראל יצאו מחושך הגלות אל הגאולה, ולא שיצאו רק מן הצרה.

<> הכוונה לישראל, ונקט בלשון סגי נהור "שונאי ישראל", וכנזכר הרבה פעמים בגמרא [ברכות ד:, שם ז., שם לב., יומא עב:, ועוד].

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 309]: "כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [למעלה פסוק ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [להלן ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [שם פסוק יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן, לכך נקרא 'אילת שקופצת'". ולהלן [ו, יד] כתב: "כל זה לומר על מהירות הגאולה הזאת, וכדכתיב גם כן [שם] 'עודם מדברים עמו ויבהילו להביא את המן'. כי זה שהיתה הגאולה במהירות היותר הוא דבר גדול, כמו שנתבאר לפני זה אצל 'ובבוקר אמור למלך'... 'עודם מדברים וגו'', מה שהוצרך לומר 'עודם מדברים', וגם 'ויבהילו וגו'', ולא הוי ליה למכתב רק 'ויביאו את המן אל המשתה'. אבל מפני כי כל דבר שהוא מן השם יתברך ואינו מן הנהגת העולם, אינו נמשך. שכל הנהגת העולם הוא בזמן, אבל דבר שהוא מן השם יתברך, כאשר התחיל לצאת אל הפעל יוצא במהירות. כי ההויה כמו זאת שהוא מן השם יתברך, אינו תחת הזמן. וכתב דבר זה, כי בזה נגלה שהוא פעל השם יתברך, רק כי לא היה נס נגלה". ולהלן פ"ו [לאחר ציון 404] כתב: "'והמן נדחף אל ביתו' [להלן ו, יב]. פירוש, שהיו הרבה בני אדם שם, שהיה לו דבר זה לחרפה ולבזוי, ולכך נדחף המן לביתו במהירות היותר. ובא להגיד גם כן שהיה כל זה נעשה במהירות, שהיה נדחף לביתו". ובתפילת "אשר הניא" [הנאמרת אחר קריאת המגילה] אמרינן "ביקש להשמיד ונשמד &**מהרה**^", ותיבת "מהרה" מורה על דבריו שכתב כאן [ראה למעלה בהקדמה הערה 311].

<> כמבואר למעלה בהקדמה, והובא כאן בהערות 620, 622. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "כי אסרה התורה החמץ, ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים, אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל". ובגבורות ה' פל"ו [קלד:] כתב: "ועוד דע כי אי אפשר שיצאו ישראל מן השיעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו, ולא מצד המזל... ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן... כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן". וכן כתב שם בפרק נא [רכ.], וז"ל: "וזהו פירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן". ובנתיב העבודה ספ"י ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השי"ת אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". וכן ביאר בדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וז"ל: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ב [שלח:], ושם פ"ב מט"ו [תתיד:], ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 309].

<> פירוש - לכך נתכוונו יועצי המן במה שיעצו לו שיבוא בבוקר אל המלך. ולהלן פ"ו [לאחר ציון 411] כתב: "כי זה שהיתה הגאולה במהירות היותר הוא דבר גדול, כמו שנתבאר לפני זה אצל 'ובבוקר אמור למלך'".

<> פירוש - חוץ מהשאלה מהו הטעם לבוא על הבוקר, יש לשאול מהי החכמה הנסתרת שיש בעצה זו. ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקב.] כתב: "כי יש חכמה שאינה עמוקה כל כך, על זה אמר [שם] 'בן ארבעים שנה לבינה, בן חמשים לעצה', היא העצה העמוקה. וכאילו אמר כי בן ארבעים להשגת דברים אשר האדם מוציא מכח שכלו ומתבונתו, ודבר זה נקרא 'בינה'. 'בן חמשים לעצה', פירוש עצה עמוקה שעומד על הדברים הנעלמים, וזה נקרא 'בן חמשים לעצה'. והעצה היא עמוקה, דכתיב [משלי כ, ה] 'עצה עמוקה בלב איש', וזה נאמר על הדברים הנעלמים לגמרי".

<> מעין מה שמצינו אצל הקב"ה, שמשה רבינו ביקש [שמות לג, יח] "הראני נא את כבודך", ופירש רש"י שם "ויאמר הראני נא וגו' - ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו".

<> יש להבין, דבשלמא הגאולה באה במהירות, כי הגאולה באה ממעלה עליונה שהיא למעלה מן הזמן [כמבואר למעלה הערה 623]. אך מדוע גם הצרה באה במהירות, וכי גם הצרה באה ממעלה עליונה. ולא עוד, אלא אף יועצי המן ידעו על ענין זה, ולכך יעצו לו ש"בבוקר בלא המשך זמן יבא אל המלך ויתלו את מרדכי" [לשונו כאן]. ומהי פשרה של המהירות בצדו של המן. ושמעתי מהגר"י דיוויד שליט"א לבאר שהואיל ומדובר כאן בעשית עץ של חמשים אמה, ועניינו של עץ זה שהוא מורה על הגעה לשער החמשים שהוא מעבר להשגת אדם [כמבואר למעלה לאחר ציון 539], לכך גם מצדו של המן איירי בדבר שהוא למעלה מהזמן, ואשר מתבטא בהאי עלמא "בלא המשך זמן". ואם תקשה, שכל זה נוגע לזרש ואוהבי המן, אך הרי המהר"ל צירף לכאן גם את מה שהרצים יצאו דחופים [למעלה ג, טו], ושם אי אפשר לומר שהרצים נתכוונו למעלה שהיא מעבר לזמן. והשיב הגר"י דיוויד שליט"א על כך, שבפורים הצרה היא גם כן חלק מהגאולה, שהואיל ולבסוף כשישראל עשו תשובה הוברר למפרע שהצרה היא המבוא לגאולה, וכל הגזירה היתה רק לפנים [מגילה יב. "הם לא עשו אלא לפנים, אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים"]. לכך כשם שהגאולה באה ממעלה שהיא מעבר לזמן, כך הצרה שקדמה לה באה ממעלה שהיא מעבר לזמן, כי בפורים הצרה והגאולה הן שני צדדים של מטבע אחד. ודפח"ח.

<> בא לבאר את המשך הפסוק "ובוא עם המלך אל המשתה שמח", דבפשטות מלים אלו אינן עצה, אלא הן תוצאה דממילא מהנאמר קודם לכן, דכאשר יתלו את מרדכי על העץ, ממילא יהיה המן בשמחה. אך הואיל ומלים אלו נאמרו כהמשך לעצת זרש ואוהבי המן, בעל כרחך שיש בהן הוראה מסויימת, ולא רק שכך יהיה בעתיד.

<> מעין מה שכתב למעלה [ג, טו (לאחר ציון 650)], וז"ל: "'והמלך והמן ישבו לשתות' [שם]. נראה כי המעשה כמו זה, להמית אומה שלימה, אין זה שמחה לאדם לפי הטבע ולפי הסדר של עולם, רק אבל וצער. ובשביל להוציא זה מדעתם ישבו לשתות".

<> פירוש - מה שאמרו זרש ואוהביו להמן שיסיר את מרדכי מדעתו לגמרי "כאילו לא היה בעולם" הוא נכון למעשה הזה בפרט, כי כאן המן עוסק בהכנת העץ לתלית מרדכי, לכך אליבא דאמת מרדכי הוא "כאילו לא היה בעולם", בבחינת [מנחות קב:] "כל העומד לשרוף, כשרוף דמי" [ותוספות מו"ק כא. ד"ה דאי שכתבו "ושמא הואיל והנביא אמר לו 'מות ימות' הרי הוא כמת"]. ואף אביו של המן [עשו] עשה כן לאביו של מרדכי [יעקב], שנאמר [בראשית כז, מב] "ויוגד לרבקה את דברי עשו בנה הגדול ותשלח ותקרא ליעקב בנה הקטן ותאמר אליו הנה עשו אחיך מתנחם לך להרגך", ופירש רש"י שם "מתנחם לך - כבר אתה מת בעיניו, ושתה עליך כוס של תנחומים".

אסתר פ"ה עמוד PAGE טז

PAGE קצט

PAGE טז OH08