#**"בלילה ההוא**= נדדה שנת המלך וגו'" (אסתר ו, א). פירוש, בשביל שנדדה שנת המלך לכך צוה שיביא לפניו ספר זכרונות כדי שיהיה ישן כאשר יהיו נקראים. וקשה, כי יותר היה לו להביא לפניו כלי זמר וכלי שיר, מפני שלא היה יכול לישן. ובגמרא (מגילה טו:), "בלילה ההוא נדדה שנת המלך", אמר רבי תנחום, נדדה\* שנת מלכו של עולם. ורבנן אמרו, נדדו עליונים ותחתונים. אמר רבה, נדדה שנת המלך אחשורוש ממש, נפלה ליה מלתיה בדעתיה; אמר, מאי דקמן דזמנתיה\* אסתר להמן בהדאי, דילמא עצה קא שקלי עליה דההוא גברא למקטליה. הדר אמר, אי הכי הוה, לא הוה אינש דרחים לי והוה מודע לי. הדר אמר דלמא איכא אינש דעביד לי טיבותא ולא פרעתיה, מיד "ויאמר להביא את ספר הזכרונות ויהיו נקראים", מלמד שנקראים מאליהם. "וימצא כתוב" (פסוק ב), "כתב" מבעי ליה. אמר רבי יצחק נפחא, מלמד ששמשי מוחק וגבריאל כותב. אמר רבי אסי אמר רבי חנינא בר פפא, דריש רבי שילא איש כפר תמרתא, ומה כתב\* של מטה, שהוא לזכותן של ישראל, אינו נמחק, כתב של מעלה על אחת כמה וכמה, עד כאן.

#**ואין להקשות**=, איך אמר אחשורוש "ליכא אינש דרחים לי ומודע לי\*", דמאי שאלה היא זאת, שודאי לא היו מגלים דבר זה. ואין זה קשיא, כמו שאמרנו למעלה אצל בגתן ותרש, כי להם היה אפשר לתת לו סם המות, מפני שהם ממונים לשומרו. אבל כאשר אין לו זה שהוא שומר אליו, אי אפשר שיעשו לו דבר רק אם יבא עליו בכח גדול, ולא יוכל אחד לבא בכח גדול על אחד, רק אם יש הרבה אנשים עמו. ושייך בזה וכי אין (-יש-) אחד מהם שהיה מגלה לי זה. ועוד שאין זה קשיא, כי אין זה רק שכך היה נושא ונותן בזה במחשבתו, שאם היה עושה עם הרבה\*, היה אחד מגלה לי. וכך הוא ענין המחשבה שהוא נושא ונותן בענין; אם הוא כך, אם כן ראוי שיהיה כך.

#**ומפני כי**= המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו "בנים" למקום (דברים יד, א), כי הם העלולים מאתו יתברך בעצם ובראשונה. ואם אין ישראל אם כן אין על השם יתברך שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה, וכמו שאמר יהושע (יהושע ז, ט) "והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", וכבר פרשנו זה למעלה. ולכך כתיב "בלילה ההוא נדדה שנת המלך", מלך מלכי המלכים. ואף על גב דכתיב (תהלים קכא, ד) "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל", אבל הוא ישן מן העבירות שביד ישראל. מכל מקום כאשר הגיע הדבר הזה שהוא אבוד ישראל חס ושלום, ודבר זה נוגע אל השם יתברך, לכך נדדה שנת המלך, כי על השם יתברך שם "עילה" מצד ישראל שהם העלול.

#**ורבנן אמרי**= נדדו עליונים ותחתונים (מגילה טו:). וביאור זה, כי עליונים ותחתונים תלוים בישראל, ודבר זה נתבאר למעלה גם כן, ובכמה מקומות, וכמו שדרשו רז"ל (ב"ר א, ד) "בראשית ברא אלקים" (בראשית א, א), בשביל ישראל נברא העולם. וכאשר היה המן רוצה לכלות ישראל, נדדו עליונים ותחתונים.

#**ונראה**= מה שדרשו כך, מפני שהוקשה להם כיון שהכתוב מדבר משינה שהיא שייך לאדם במה שהוא אדם, לא מצד שהוא מלך, אם כן הוי לכתוב "נדדה שנת המלך אחשורוש", ולא "שנת המלך" סתם. ולעיל אמרנו מן המדרש (אסת"ר ג, י) כי כל מקום שנאמר "המלך" משמעו בין מלך המלכים בין מלך אחשורוש. לכך דרשו כי הכתוב בא לומר נדדה שנת מלך מלכי המלכים, או נדדה שנת עליונים ותחתונים, לכך כתב "מלך" סתם, כי לא היה שינה זאת שינה של בשר ודם.

#**ולמאן דאמר**= נדדה שנת אחשורוש (מגילה טו:), ומה שלא כתיב "נדדה שנת מלך אחשורוש", מפני כי היה מתבונן בדבר שראוי למלך להתבונן, [ו]כאשר ראה סעודת המן חשב כי אסתר והמן יועצים על אחשורוש למקטליה, כי המן רוצה למלוך, והמלך יש להזהר שלא יהיו יועצים עליו לרע. לכך אמר "נדדה שנת המלך וגו'", כלומר מצד שהוא מלך יש לחוש לדבר זה.

#**ומה שאמר**= "ספר זכרונות ספר דברי הימים", מפני כי יש שני ספר דברי הימים; כי יש ספר דברי הימים שכתוב בו מה שנעשה, ואין צריך לזוכרם, רק שנכתבו לדעת הנעשה. ויש ספר דברי הימים שנכתבו שיהיה נזכר, כמו שהוא דבר זה, שנכתב שיהיה נזכר מה שעשה מרדכי למלך, לכך כתב "ספר זכרונות ודברי הימים". ולא כתב "ספר זכרונות" בלבד, שהיה משמע דבר שנכתב שיהיה נזכר שיהיה נעשה, ולא שהיה דברי הימים (-בלבד אבל מה שאמר "ספר זכרונות דברי הימים" משמע שיהיה נזכר לעשות איזה דבר-), זה נקרא "ספר זכרונות". ולכך כתב "ספר זכרונות דברי הימים", שפירושו דברי הימים שהיו, ויהיו זכרון לעשות איזה דבר.

#**ומה שאמר**= "ויהיו נקראים לפניו", פירשו רז"ל (מגילה טו:) שהיו נקראים מעצמם. פירוש, זה שיצאו מפי הקורא בקלות מאוד, כאילו היה נקראים מעצמם. כי היה זה מן השם יתברך, ועל ידי נס היה זה. ומעתה לא יקשה למה לא הביא כלי זמר לפניו, כי היה זה מן השם יתברך, כמו עיקר הקריאה שהיו נקראים. מכל מקום יש לפרש שהיה זה מן השם יתברך, שלא היה כוונת אחשורוש להביא ספר זכרונות שיהיו נקראים שיביא לו דבר זה שינה, רק מאחר שלא היה מתעסק בדברים אחרים, לכך אמר להביא ספר זכרונות.

#**ואמר**= ששמשי מוחק וגבריאל כותב (מגילה טז.). פירוש זה כי שמשי היה פועל לגרום מחיקה אל הכתב עד שלא היה נמצא, אבל גבריאל, שהוא ממונה על הכתב, היה פועל לשמור אותו מן המחיקה. וזה שאמר כי שמשי היה מוחק וגבריאל כותב. ודייק זה דלא הוי ליה למכתב (פסוק ב) "[וימצא] כָתוּב" מלשון פעול, שהלשון הזה בא על קבלת הפעולה מן הכותב, והרי כתיב "וימצא", משמע שהיה נמצא לפניו, ודבר זה לא נמצא לפניו שהיה מקבל הפעולה. אבל בודאי יש לפרש שהכתב מורה שהוא כתוב מן הכותב, מכל מקום יותר יש לכתוב "וימצא כתב", דזה יותר שייך אצל "וימצא". ועוד, דלא הוי ליה למכתב רק "וימצא אשר הגיד מרדכי וגו'". אלא לכך כתב כך, שהיה נכתב על כרחו של שמשי, ובזה שייך "כתוב". ולכך אמר "וגבריאל כותב", כי גבריאל ממונה על זה, לפי ששמשי מוחק, וגבריאל היה גובר על זה וכותב, לכך כתיב "כתוב".

#**ואמר**= (מגילה טז.) "אם כתב של מטה אינו נמחק אצל ישראל, כתב של מעלה על אחת כמה וכמה". ופירוש זה, כי ישראל מעשיהם נמצאים ומבוררים, אף כתב של מטה שהוא בעולם הגשמי, וכמו זה, [ד]דרכו להיות נמחק ונתבטל, כי הם מעשים חמרים, כמו מה שעשה מרדכי לאחשורוש שהגיד על בגתן ותרש. כל שכן כתב של מעלה, פירוש ענין אלקי, שזה יש לו ציור אלקי למעלה, [כמו] המצוה שעושה, שדבר זה אינו נמחק. ומה שאינו נמחק כתב של מטה, מפני כי ישראל הם עצם המציאות, ולכך כל מעשיהם יש להם המציאות גם כן, ואינו נמחק ואינו בטל עוד. כי ישראל בעצמם הם נבדלים מן הגשמי, רק הם בלתי גשמיים, ולכך מעשיהם מסולקים מן החמרי הגשמי אשר יש לו ההפסד, ודבר זה מבואר.

#**ומה שכתיב**= כאן (פסוק ב) "בגתנא", ולמעלה כתיב (ב, כא) "בגתן", כי למעלה מפני שמספר גוף המעשה רמז הכתוב כי היה חסר אל"ף, היינו למוד החכמה, וכדכתיב (איוב לג, לג) "ואאלפך חכמה". כי סכלות היה זה, כי שנים היו עושין זה, וצריכים לדבר ביחד, ואמרו (ויק"ר לב, ב) כי אזנים יש לכותל, והדברים הם נשמעים, לכך היה חסר למוד החכמה. ועוד כתיב (קהלת י, כ) "גם במדעך מלך אל תקלל [וגו'] כי עוף השמים יוליך את הקול", לכך היה חסר למוד החכמה. ויש לפרש גם כן, מפני המעשה הרע הזה שרצו לשלוח יד במלך, לכך חסר אות אחת משמו מפני המעשה הרע. ולכך אצל גוף המעשה, שמספר מה שעשו, חסר אות אחת משמו. (-והמן-) [וכאן] שלא זכר רק מה שנכתב בספר דברי הימים, שם כתוב "בגתנא". שאם לא כן, לא נדע מי היה, כי שמא "בגתן" היה שמו, לכך הוצרך להזכיר אותו בשמו "בגתנא".

#**"יקר וגדולה"**= (פסוק ג). פירוש "יקר" הוא הכבוד, והוא לפי שעה, ויכול לעשות לפי שעה יקר גדול מאוד, ו"גדולה" הוא גדולה שהיא תמידית נשארת. וכדי שיחשוב המן כי המלך רוצה לעשות לו יקר זה, שאם ידע שאין הדבר מגיע לו יהיה ממעט מן הכבוד, ולכך לא שאל רק (להלן פסוק ו) "מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו", אבל "גדולה" לא שאל, כי אז יהיה יודע המן כי לא אליו מגיעים\* הדברים, כי המן כבר גדלו המלך מכל השרים (למעלה ג, א), ומה יעשה לו יותר. לכך אמר המלך "מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו", כי גדולה תמידית אי אפשר לעשות להמן יותר.

#**"לא נעשה עמו דבר"**=. ויש לשאול, למה לא עשה לו בתחלה. ויש לומר, כי מן השם יתברך היה דבר זה, שיהיה שמור למרדכי באחרונה. ועוד יש לפרש, כי מתחלה חשב אחשורוש כי אין צריך לעשות יקר וגדולה [ל]מי שמציל את המלך מן המיתה, כי חייב לעשות דבר זה אפילו להדיוט שבהדיוטים, ולכך למה נעשה לו יקר וגדולה. ואחר שחשב כי אולי אסתר והמן יועצים עלי רעה, מאחר כי אסתר זמנתה את המן, ואין אדם רוצה לגלות (מגילה טו:), כאשר לא יהיה לו דבר טובה מזה, כי ירא מן אסתר והמן. וכמו שלא עשה אחשורוש דבר טוב אל מרדכי שגלה על בגתן ותרש, כך לא יעשה טובה למי שהוא מגלה על אסתר והמן. ועל זה אמר "מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה", כי יש לעשות טובה [ל]מי שמגלה דבר כמו זה.

#**"ויאמר המלך**= מי בחצר (פסוק ד). מה שהיה שואל המלך "מי בחצר", ואולי אין אחד בחצר. ויש לתרץ, כי אין חצר המלך ריק בלא אדם, שבאים תמיד בני אדם לשם, ושאל המלך מי בחצר. ונראה כי אחשורוש חשב, שאם יאמר שאחד\* מן החשובים יעשה היקר והכבוד זה למרדכי, יהיה זהו גנאי לו\* כי למה הוא יעשה למרדכי כך, ולא אחר. ויחשוב כי המלך עשה לו בשביל שנאה, ויהיה גורם זה שנאה במלכות. ולכך חשב כי אשר יבא אחד לחצר, אותו כאשר יבא לפני ואשאל אותו (פסוק ו) "מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו", ושוב לא יאמר כי המלך עשה לו בשביל שנאה. ואם לא היה אדם חשוב בחצר, לא יאמר המלך "יבא". ובמדרש דרש (ילקו"ש אסתר תתרנז), כי אחשורוש ראה בחלום כי המן בא עליו להורגו, והיה מסופק אם דבר זה הוא חלום שאינו אמת, או חלום אמת הוא. ולכך היה שואל "מי בחצר", באולי החלום הוא אמת. ואמרו לו המן הוא בחצר, ואמר חלום אמת הוא.

#**"לתלות**= את מרדכי על העץ אשר הכין לו". במדרש (אסת"ר י, ב) אשר הכין לעצמו. יראה כי דקדקו דהוי ליה לכתוב "אשר עשה", אלא לשון הכנה שייך אף שלא היה מכוין לזה, סוף סוף הוא מוכן לו, ועל ידו הוא מוכן. אבל לשון "עשה" לא שייך רק כאשר מכוין לעשות, שזה הלשון נאמר על פעל העשיה עצמו. אבל ההכנה שייך לומר אף שלא עשה להמן, סוף סוף על ידי מעשיו הוא מוכן. ועוד יש לפרש, שדקדקו\* מדכתיב "לו", ולא הוי למכתב רק "על העץ אשר הכין". אלא לכך כתיב "לו", לומר שהכין אותו לעצמו.

#**ובא לומר**=, כי כך ענין המן, כי כל מה שחשב לעשות למרדכי, נהפך על עצמו, ולא תאמר כי לא נהפך על המן רק אחר שבקשו לתלות את המן ומצאו העץ (להלן ז, י), וזה אינו, רק מתחלה היה מוכן להיות נהפך עליו. 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 (למעלה ה, ט), שהיה זה אליו "לפני שבר גאון" (משלי טז, יח), ומיד אחר כך עשה העץ (למעלה ה, יד) שבו נתלה, ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן לפני שבר.

#**"ויאמר המן בלבו וגו'"**= (פסוק ו), במדרש (אסת"ר י, ג) "ויאמר המן בלבו"; הרשעים ברשות לבם, "ויאמר עשיו בלבו" (בראשית כז, מא), "אמר נבל בלבו" (תהלים יד, א), "ויאמר ירבעם בלבו" (מ"א יב, כו), "ויאמר המן בלבו". אבל הצדיקים לבם ברשותם, הדה הוא דכתיב "וחנה היא מדברת על לבה" (ש"א א, יג), "וישם דניאל על לבו" (דניאל א, ח), "ויאמר דוד אל לבו" (ש"א כז, א), ודומין לבוראן "ויאמר ה' בלבו" (בראשית ח, כא).

#**פירוש המדרש**=, כי הלב הוא התחלת המחשבה והדעת, אשר יחשוב בלבו. והרשע אין לו מעלה עליונה, ואדרבא, עצם הרשע הוא ההעדר הגמור, כאשר הוא "רשע למות" (במדבר לה, לא), ואיך לא יהיה הרשע שבו ההעדר, ברשות הלב, שהלב הוא התחלה. אבל הצדיק, עצם מעלתו הוא עליון מאוד, ואיך לא יהיה ברשותו הלב, שהוא התחלה. לכך הרשע הוא [ברשות] לבו, אבל הצדיק יש לו מדריגה אלקית עליונה מאוד, לכך הלב שהוא התחלת מחשבה בלבד, הוא ברשות הצדיק, שיש לו מדריגה עליונה מאוד. וכן אצל השם יתברך, אשר מעלתו בלתי תכלית, ולכך הלב שהוא בא על התחלת המחשבה, הוא ברשותו. כלל הדבר, כי המחשבה והדעת, והוא כח\* של הרשע, שהוא בא ומגיע אל אמיתת עצמו, הוא ברשות לבו. שכל אשר מגיע אל אמיתת הרשע מה שהוא בעל ההעדר לגמרי, ולכך הרשע הוא ברשות לבו. אבל הצדיק, אמיתת עצמו הוא מעלה עליונה מאוד, ולכך הלב שהוא נאמר על ההתחלה, הוא ברשותו, והבן הדברים האלה.

#**"ואשר נתן**= כתר מלכות בראשו" (פסוק ח). פירוש "ואשר נתן להיות כתר מלכות בראשו", כי בודאי דרך בני אדם להיות להם גם כן דבר תכשיט בראשם, כמו "עטרת חתנים", ודבר זה נזכר בכמה מקומות (סוטה מט., גיטין ז.). ולכך בא לפרש "ואשר נתן להיות כתר מלכות", כלומר שנתנו אותו בראשו של מלך להיות כתר על ראשו. ומכל מקום אפשר שיהיה כתר זאת גם כן לאחר, אבל לא יהיה לו כתר מלכות, רק תכשיט. ואם אין נותנין רק לענין המלכות, היה זה נחשב כאילו נותנין לו המלכות. ולכך לא כתב "והַכתר אשר נתנו בראש המלך", שאם כן היה כאילו נותנין לו המלכות כאשר יתנו בראשו כתר מלכות. לכך אמר כי אותו תכשיט שנתן בראש המלך להמליכו, יהיה נתון בראש של זה אשר המלך חפץ ביקרו, אבל לא יהיה כתר מלכות. כי אף אם נתן לכתר מלכות בראש המלך, מכל מקום יכול להשתמש בו אף שלא להיות כתר מלכות אל אשר יהיה נותן אותו בראשו, כמו שאמרנו, כי דרך להיות עטרה אף לשאר אדם. ולכך אמר המן הדבר שנתן להיות כתר מלכות בראשו של מלך ינתן אל איש זה גם כן בראשו, רק אצלו לא יהיה כתר מלכות.

#**ואמר**= "איש אשר המלך חפץ ביקרו" (פסוק ז), ודי שיאמר "יביאו לבוש וגו'". שלא יהיה משמע שכך רצה לומר, "איש אשר המלך חפץ ביקרו" מפני שהוא אדם חשוב, לכך רוצה המלך לעשות לו יקר, ואם כן כאשר עושים לו יקר זה אליו הרי הוא חשוב כמו המלך. ולכך אמר כי לא יהיה לו דבר זה אליו מפני חשיבותו, רק מפני שהמלך חפץ ביקרו, לכך היקר שנעשה לו כאילו נעשה למלך עצמו. ואף על גב שאמרו (סנהדרין כב.) אין רוכבין על סוסו ואין משתמשין בשרביטו, דבר זה כאשר אין המלך חפץ ביקרו, אבל כאשר המלך חפץ ביקרו יש לעשות לו, דזה הוי כאילו עושים למלך עצמו, כיון שהוא חפצו\*. לכך אמר זה הלשון וכו'.

#**ומה שאמר**= ליקח לבוש אשר לבש המלך, והסוס אשר רכב עליו, והכתר שהוא על\* ראשו של מלך. מפני שהמלך הוא נבדל מן הכלל לגמרי, עד שהוא נבדל מצד התחלתו, והוא נבדל [מצד] סופו, ומצד עצמו. ולכך הכתר שהוא על ראשו מורה שהוא נבדל מצד התחלתו, כי הכתר שהוא מורה הוא נבדל מצד התחלתו. והסוס אשר רכב עליו, כי הסוס הוא למטה מן הרוכב עליו. ואמרו רבנן (שבת קנב.) "דעל סוס מלך", מפני כי הליכת הסוס דרך התרוממות, ומגביה עצמו מן הארץ. ולפיכך "דעל סוס מלך", שהוא מתרומם למעלה. ומפני שהסוס למטה מן הרוכב, וזה מורה כי מצד\* הסוף והמטה המלך נבדל מן הכלל, לכך צריך שיהיה לו סוס מיוחד. והמלבוש שהוא על גופו ועצמו, בזה נבדל מצד עצמו. ולכך אמר שיביאו לבוש אשר לבש המלך, עד שיהיה על עצמו כבוד המלכות.

#**ואלו שלשה דברים**= גם כן מורים על שלשה [דברים] שיש למלך; האחד, שהוא נישא\* למעלה מכל העם, שהוא יותר גדול ויותר עליון מהם. וזה מורה הכתר שהוא על הראש למעלה, מורה שהוא נישא למעלה. ועוד הוא רודה ומושל בכח שלו על העם, עד שנחשבים העם למטה ממנו. וזה יורה הסוס, שהוא רוכב עליו ורודה עליו. כי הסוס הוא מגביה עצמו בהליכתו, והוא רוכב ומושל עליו, וכך המלך מושל ורודה בעם אשר מגביהים עצמם. והמלבוש הוא מורה על כבוד עצמו, שהוא נבדל בכבוד מן שאר הבריות. וכל אשר יש בו כבוד שלו, זהו כבוד עצמו. ולכך אמר שיש לו ליקח אלו שלשה דברים, אשר הם מורים כי יש לאדם זה שעשה טובה זאת למלך להחיותו, והיה מקיים המלכות, ולכך ראוי שיהיה לו אלו דברים גם כן, שהם שייכים למלך.

#**ונתון הלבוש וגו"**= (פסוק ט), אבל הכתר לא הזכיר, כי כך אמר; כי יביאו הלבוש והסוס, וילבש אותו אחד משרי המלך, אבל הכתר לא יתן בראשו אחד מן השרים, וכאשר הוא עצמו נותן הכתר. בודאי כאשר המלך נותן לו בעצמו הכתר, דבר זה אין לומר דהוי כאילו המליכו אותו במקום המלך, שהרי המלך בעצמו נתן לו הכתר. אבל אם אחר היה שנותן כתר מלכות בראשו, הרי זה כאילו אותו אחר המליך\* אותו. לכך אצל "ונתון הלבוש והסוס" דבר זה אפשר שיהיה על ידי איש אחד משרי המלך, כי אין זה מלכות. אבל הכתר שהוא המלכות, אין ראוי שיהיו על יד אחר, רק המלך בעצמו יניח את הכתר בראשו, ודבר זה לא נראה כאילו המליכו אותו. וכן לעיל פירשנו אצל (ב, יז) "וישם כתר מלכות בראשה", בעצמו נתן על ראשה כתר מלכות, שאילו אחרים שמו הכתר בראשה כאילו המליכו את אסתר. ולכך היה דעתו של המן כי יתן (-מן-) המלך הכתר בראשו.

#**אבל דברי**= רז"ל בגמרא שכאשר הזכיר הכתר נתכרכמו פניו של אחשורוש, ואחר כך לא הזכיר הכתר, רק אמר "ונתון הלבוש והסוס וגו'", לא הזכיר הכתר. ונראה מפני כי קשה להם, כי למה לא לקח אחשורוש הכתר ונתן אותו בראשו של מרדכי. ועל כל פנים צריך לומר כי אחשורוש לא רצה בזה שיתנו הכתר בראשו, ולכך אמרו כי גם המן לא הזכיר הכתר מטעם זה, כי נתכרכמו פניו של אחשורוש. ואף על גב כי יש לתרץ כי המן חשב שרוצה לעשות לעצמו, והוא היה אצל אחשורוש, ויכול לתת הכתר בעצמו בראשו. אבל הדברים כאשר היו על מרדכי, ומרדכי לא היה אצלו, כמו שאמר לו (פסוק י) "לך ועשה כן למרדכי היהודי היושב בשער המלך", אם כן לא שייך שיעשה המלך בעצמו למרדכי. ומה שלא קרא המלך את מרדכי אליו, כי בלא זה היה ראוי שיעשה כך, שיאמר לו המלך כי הדבר הזה עשית לי, לכך ראוי למלך לכבד אותך. וזה מפני כי מרדכי היה יושב בשער המלך, ואם קרא אותו אליו כאילו לקחו ממה שהיה שמושו בשער המלך, ויהיה אצלו להיות אל המלך כמו השרים שהם רואי פני המלך (למעלה א, יד), ודבר זה לא רצה המלך, רק יהיה מיושבי שער המלך כמו שהיה, ובזה הוא ממונה על שמירת המלך כאשר עשה. לכך אמר "ועשה כן למרדכי היהודי היושב בשער המלך". ועוד, כאשר ילך המן אל מרדכי דבר זה כבודו יותר, משאילו קרא את מרדכי שיבא אליו.

#**"ככה יעשה לָאיש וגו'"**= (פסוק ט), אבל למעלה כתיב (פסוק ו) "מה לעשות בָּאיש". וזה כי אחשורוש אמר "מה לעשות בָּאיש", והדבר הזה אשר יעשה הוא גם כן בשביל המלך, שהרי המלך חפץ ביקרו בשביל שהציל אותו מן המות, וזה גם כן תועלת למלך. לכך לא אמר רק "מה יעשה בָּאיש", כלומר מה יעשה באיש, והוא משמע שהוא לכבוד ולתועלת המלך. אבל "מה יעשה לָאיש" משמע שיהיה נעשה לאיש בלבד, ולא בשביל המלך כלל. ולכך לא היה כוונת אחשורוש שיהיה נעשה דבר שאינו כבוד המלך, כגון לתת כתר מלכות בראשו. אבל המן חשב כי עליו אמר כך, ולכך אמר אפילו כתר יתנו על ראשו, ולכך אמר "ככה יעשה לאיש".

#**ויאמר המלך וגו'"**= (פסוק י). ויש לשאול, למה היה מבזה המלך את המן שיאמר לו שהוא יעשה כך, והרי המן אמר על ידי שר אחד מן הפרתמים (פסוק ט), ולמה צוה שהוא עצמו יעשה. ונראה, מפני כי אחשורוש אמר שמפני כך נדדה שנתו (פסוק א), שיש אחד שעשה לו טובה, ואחשורוש הוא כפוי טובה ולא שלם לו מה שעשה לו, ולכך נדדה שנתו. וכאשר אמר לו המן שכך וכך יעשה, אמר "מהר קח הלבוש וגו'", לפי שעשיתי דבר כזה אני כפוי טובה, לכך מהר ותעשה כן בעצמך, שלא נמצא אחד לפנינו מוכן. ועוד, כי מפני שהמן בא אל החצר באותה שעה שהיה מדבר המלך מה נעשה יקר וגדולה (פסוק ד), חשב כי לכך אירע זה להראות למלך שעל ידו יהיה נעשה הכל, כי לא בחנם היה זה. ומכל מקום לפי דברי רז"ל (אסת"ר י, א) שאמרו כי נדמה למלך כי המן בא להרגו, וכך ראה בחלומו, יש לומר דמשום כך אמר שהוא יעשה דבר זה, לבטל גאותו וגדולתו. ועוד נראה לומר, כי לאחֵר היה זה גנאי, כי אין צריך לעשות יקר כמו זה. אבל המן שהוא עצמו גזר שכך יעשה, אם כן כך ראוי לעשות, ואין כאן גנאי, ולכך אמר "מהר קח הלבוש וגו'".

#**ובגמרא**= (מגילה טז.), "ויאמר המלך מה נעשה יקר וגדולה וגו'" (פסוק ג), לא מפני שאוהבין את מרדכי אלא מפני ששונאים את המן. הוקשה להם, כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו "לא נעשה עמו דבר" שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל. והרי אף אותם שגזרו להמית את ושתי (למעלה א, טז), אף על גב שלא היה זה גאולה כלל, אמרו כי ממוכן לא אמר דבר זה רק בשביל אחד מן הטעמים שאמרו. "וגם חרבונה זכור לטוב" שצריך לומר, היינו משום הטעם אשר יתבאר. אבל אלו, כיון שהמלך היה מסופק והיה שואל (פסוק ג) "מה נעשה וכו'", והוא לא היה יודע, גם הם היה להם לומר אין אנו יודעים אם נעשה עמו דבר, ולמה אמרו "לא נעשה עמו דבר", אלא\* שמשום שנאתו של המן עשו זה.

#**"ויקח המן**= את הלבוש ואת הסוס" (פסוק יא). בגמרא (מגילה טז.), אזל ואשכח רבנן דיתבי קמיה מרדכי, וקא מחוי להו הלכות קמיצא [לרבנן]. אמר להו, במאי עסיקתו. אמרו ליה, דכי הוה בית מקדשא קיים, רחמנא אמר, מאן דמנדב מנחה לייתי מליא קומציה ממנה וליקטר על גבי מדבחא, וליכפר ליה. אמר להו, אתי מלא קומצא דקמחא דידכו, ודחי עשרת אלפא ככרי כספא דההוא גברא. אמרו ליה, עבדא דקנה נכסים, עבדא דמאן, נכסים דמאן.

#**ויש לשאול**=, כי מניין שעשה זה מצות העומר דווקא, ולא מצוה אחרת מה שהוא. וכך אמרו במדרש (ויק"ר כח, ו) גם כן; אמר רבי יוחנן, לעולם אל תהי מצות העומר קלה בעיניך, שעל ידי העומר זכה אברהם לירש ארץ כנען, הדה הוא דכתיב "ונתתי לך ולזרעך אחריך" (בראשית יז, ח) על מנת "ואתה את בריתי תשמור" (שם פסוק ט), ואי זה, זהו מצות\* העומר. ריש לקיש אמר, לעולם אל תהי מצות העומר קלה בעיניך, שעל ידי מצות העומר עשה הקב"ה שלום בין איש לאשתו, הוי אומר בזכות מנחת קמח שעורים. רבי לוי אמר, היא שעמדה להם בימי המן. דאמר רבי לוי, כיון שראה מרדכי את המן בא נגדו להמיתו, אמר דומה אני שאין רשע זה בא אלא להרגני. והוו תלמידיו יתבין קמי, אמר להם עמדו וברחו שמא תכוו בגחלתי. אמרו ליה, בין לקטול בין לחיי אנן עמך, ולא נשבקינך. מה עשה, נתעטף בטליתו ועמד בתפילה לפני הקב"ה, ותלמידיו יתבן ועסקין באורייתא. אמר להם, במה אתם עוסקין. אמרו לו, במצות עומר שהיו ישראל מקריבין במקדש ביום הזה. [אמר להון], הדין עומרא במאי הוי, או דדהב או דכסף. אמרו לו, דשעורין. אמר להון, וכמה היא טימיה דידיה, בעשרים קנטרין או בעשרה קנטרין. אמרו, סגי בעשרה מנויהי. אמר להון [קומו], דנצחי עשרתי מנכון לעשרת אלפים קנטריא דכספא.

#**ופירוש דבר זה**= הוא דבר מופלג ועמוק, וזה כמו שבארנו כי הדבר הזה והנס הזה היה בזמן שלא היו ניסים ונפלאות בעולם, אלא עולם היה נהוג כמנהגו (ע"ז נד:), כי בזמן בית ראשון היו ניסים ונפלאות בעולם. ולפיכך אמר גם כן שמצות העומר עמדה להם בימי גדעון, כי בזמנו גם כן לא היה נסים נעשה להם, כמו שאמר גדעון אל המלאך (שופטים ו, יג) "ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו וגו'", שתראה מזה כי לא היו ניסים בימים ההם. ולפיכך עמדה להם מצות העומר, כי העומר מביאין אל הקב"ה בשביל שהוא מנה[י]ג הטבע, ואין הטבע מעצמו, אבל הוא יתברך מנהיג הטבע.

#**וכך אמרו**= במדרש (ויק"ר כח, א-ב), אמר רבי [ינאי], בנוהג שבעולם אדם לוקח ליטרא של בשר מן השוק, כמה יגיעות כמה צער הוא מצער עד שיבשלה. והבריות ישינים על מטותיהם, והקב"ה משיב ומעלה עננים, ומגדל צמחים, ומדשן את הפירות, ואין נותנין לו רק שכר העומר, הדה הוא דכתיב (ויקרא כג, י) "והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן". אמר רבי פנחס, בנוהג שבעולם אדם מכבס כסותו בימות גשמים, כמה יגיעות יגע עד שלא נגבה. והבריות ישנים על מטותיהן, והקב"ה מוציא מעט רוח ומנגב את הארץ. הנה תראה כי מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע; משיב הרוח ומגדל צמחים. ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא (מנחות פד.), כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר.

#**וכאשר רצה**= המן לעקור את ישראל, לא היה יכול מפני שאנו מביאין העומר, שאנו מקבלין השם יתברך לאלוה, שהוא מנהיג את העולם הטבעי, כי הוא אדון הטבע, ולפיכך אנו מביאין אליו את העומר. מצד זה ראוי שיהיה הקב"ה מנהיג עולמו שלא ימסר ישראל להריגה, ויהיה נשאר קיים מנהגו של עולם. אף כי אין כאן נס נגלה כמו שהיה בקריעת ים סוף ושאר הניסים. ולפיכך במגילה הזאת לא תמצא שם קדוש שאינו נמחק, כי לא נראה בהנהגה הזאת הטבעית שמו הגדול שמחדש ניסים, רק ברמז בלבד נזכר. וכל זה בודאי כי הוא יתברך מנהיג את הטבע, אף כי האדם חושב כי הטבע מעשה ה' הוא, והטבע הוא שליח הקב"ה. ומפני כך נס הגאולה הזאת היה הכל\* בטבע\*, מצד שהוא יתברך מנהיג הטבע, ועל ידי זה גאלם.

#**וזה היה**= ביום (-ט"ו-) [ט"ז] לניסן, והתענית היה ביום י"ג וביום י"ד וביום ט"ו, וביום ט"ז, שהוא יום הבאת העומר (מנחות סו.), נתלה המן. ולכך אמרה\* ש"יבא היום אל המשתה" (למעלה ה, ד), שלא יהיה משמעו בלילה, כיון ש[אם] לא בקשה רק שיבא אל הסעודה, היה משמע שיבא אל הסעודה בלילה, ולכך הוצרכה לומר "היום" קודם הלילה. ואף על גב דמסתמא אסתר גם כן היתה במשתה עם אחשורוש, ועדיין היתה היא בתענית, אין זה קשיא אם התחילו מבעוד יום, והיא אכלה בלילה. או שנאמר כי אסתר קבלה התענית רק עד פלג המנחה של יום השלישי, ולא עד צאת הכוכבים. וכבר אמרנו למעלה כי יש רמז לזה, כי אסתר אמרה (למעלה ד, טז) "גם אני ונערותי אצום כן", למה אמרה "אצום" ולא אמרה "נצום". אלא אמרה כי אני אצום "כן", דהיינו מספר ע' שעות, כי שלשה ימים ושלשה לילות הם שבעים ושנים שעות, והיא הקדימה בשביל הסעודה הזאת של אחשורוש שתי שעות. ואין ראוי לומר שלא השלימה התענית, רק אם אמרה "אצום כן", דהיינו ע' שעות, שכך קבלה התענית מתחלה. ואמרה (למעלה ד, טז) "ובכן אבא אל המלך", רצה לומר בשתי שעות אחרונות שהוא מן פלג המנחה, שהיא בשעה י"א מן היום, אז היא הלכה אל המלך, שאז היתה בטוחה שהיא נענה אז, דהוא סוף היום.

#**ורש"י ז"ל**= פירש כי ימי התענית יום י"ד, ט"ו, וט"ז. ונדחק רש"י לפרש כך שהיה התענית יום י"ד ט"ו י"ו, שהרי בי"ג נכתבו האגרות (למעלה ג, יב), ואם כן לא היה התענית בי"ג, ועל כרחך היה התענית יום י"ד, ט"ו, ט"ז. ופירש רש"י (מגילה טז.) כי מה שאמר (למעלה ה, א) "ויהי ביום השלישי", אינו יום ג' לתענית, רק יום ג' לשלוח הספרים. ומה שתלה הכתוב ביום ג' לשלוח הספרים, מפני שהיו כבר ג' ימים בצרה, אף על גב שהתענית התחיל ביום של אחריו, מכל מקום ביום י"ג נודע להם הצרה, והיו ג' ימים בצרה. ומכל מקום אין זה ראיה, כי שפיר נוכל לומר כי התענית היה (-יום י"ג ויום י"ד ו-)כמו שפירשנו; י"ג, י"ד, ויום ט"ו.

#**ונוכל לומר**= לפירוש רש"י ז"ל, כי אף אם נתלה המן יום אחד אחר הבאת העומר, אין בזה קפידה, 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 (למעלה ה, פסוקים ג, ו) "מה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך", וזה היה התחלת הגאולה. ולפיכך אמר דנצחי עשרתי מנכון עשרת אלפים קנטרי דכספא. רק לישנא דקאמר "דקריבין ביום הזה" משמע שהיה זה ביום שקריבין העומר, וביום ט"ז עדיין לא ידע המן מן מפלתו כלל, שהיה יום ג' לתענית לפירושו. ולכך צריך לומר כי היה התענית יום י"ג, ויום י"ד, ויום ט"ו, ובט"ז היה קורא לפני מרדכי "ככה יעשה לאיש וגו'", ובאותו יום אמר "נצחי עשרתי מנכון י' אלפי קנטרי כספא דידי", ובאותו יום נתלה.

#**ועוד יש לומר**= כי לעולם התענית היה בי"ג ויום י"ד ויום ט"ו, ואין קשיא הרי לא נודע להם הדבר עד אחר י"ג, כי יש לומר כי בודאי היה נודע להם קודם י"ג, כי הדת נתנה קודם י"ג, רק כי בי"ג נשלחו הספרים, אבל המעשה עצמו שנתן אחשורוש להשמיד ולהרוג היה לפני י"ג. ומה שאמר כי מרדכי הראה פתשגן כתב הדת אשר נתן בשושן (למעלה ד, ח), בודאי בשושן היה לפני י"ג, רק שלוח\* הספרים לכל מדינות המלך היה בי"ג. וזה שאמר (למעלה ד, א) "ומרדכי ידע אשר נעשה", היינו מה שנתן אחשורוש היהודים להמן, כך יש לפרש.

#**אמנם אשר**= הוא יותר עיקר הוא המדרש (ילקו"ש אסתר תתרנו) כי לכך כתיב (למעלה ד, טז) "שלשת ימים" מפני שהפסיקו מבעוד יום. ולפי זה הכל כפשוטו, כי היה התענית ביום [י"ג], י"ד, ובט"ו באתה לפני המלך, ונקרא "יום שלישי" (למעלה ה, א), לפי שהפסיקו ביום י"ג. וביום ט"ו היה הסעודה הראשונה, וביום י"ו הסעודה השניה, ובו ביום נתלה המן.

#**ולדעת הכל**= היה המן נתלה ביום ט"ז, שהוא יום הבאת העומר (מנחות סו.), מטעם אשר אמרנו למעלה כי יום זה שמביאים העומר שהשם יתברך מנהיג את עולמו בטבע וכמנהגו של עולם כראוי להיות, ולכך היה שומר את ישראל. אף כי באותו זמן לא היו ניסים ונפלאות, שיהיה השם יתברך מחדש להם ניסים ונפלאות שלא בטבע שלא כמנהגו של עולם. ולפיכך השם מיוחד בד' אותיות ונקרא בשם אדנות, כי שם הכתיבה ממנו הם ניסים ונפלאות בעולם, ושם א"ד בו מנהיג עולם הטבע, כמו האדון שהוא מושל ומנהג כסדר שלו. ולכך אצל שם א"ד כתיב תמיד "אדון כל ארץ", שכך כתיב (תהלים קיד, ז) "מלפני אדון חולי ארץ", (שם ח, י) "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ", כי השם הזה, הוא שם א"ד, בו מנהיג הטבע. ומפני כי לא נעשה כאן נס נגלה, רק הכל היה בהנהגת העולם, לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת. [ו]אפילו שם א"ד לא נזכר, כי מאחר שהיה הכל בטבע, ולא נראה פעל השם יתברך בנגלה, ולכך לא נכתב השם בנגלה במגילה. אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר מה שלא נזכר השם במגילה הזאת, ושניהם נכונים והם ענין אחד למבין, ואין להאריך.

#**ולפיכך אמרו ז"ל**= במדרש הנזכר (ויק"ר כח, ו) אל תהא מצות העומר קלה בעיניך, שהרי בזכות העומר ירש אברהם את הארץ, שנאמר (בראשית יז, ט) "ואתה את בריתי תשמור", זהו ברית העומר. ומאי ענין זה אל נתינת הארץ. אבל הפירוש כמו שאמרנו למעלה, כי העומר מביאין אל השם יתברך מפני כי השם יתברך מנהיג העולם כסדר שבראו. ואברהם הוא שהיה מקבל אדנותו וקרא אותו "אדון", כדאיתא בפרק קמא דברכות (ז:) עד שבא אברהם לא היה אדם שקראו "אדון", עד שבא אברהם וקראו "אדון", שנאמר (בראשית טו, ב) "אדני אלקים מה תתן לי". והאדון הוא "אדון הארץ", ולפיכך נתן הארץ לאברהם בשביל זה שהיה מקבל אדנותו יתברך.

#**ומפני כי**= הנהגת העולם בשם "אדון", וישראל מקבלין אדנות שלו במה שהם מביאים את העומר אל השם יתברך כמו שאמרנו, כי זה עניין הבאת העומר. ואין האדון מניח את עבדו להיות כלה, ולכך הציל אותם, לפי שהם עבדים לו, כי כך ראוי לאדון שיהיה שומר את עבדיו ומציל אותם מן ההפסד. ולפיכך אמר כי מצות העומר הוא שהצילם. והבן מה שאמר (ויק"ר כח, ו) "'ואתה את ברית תשמור' (בראשית יז, ח), זה מצות העומר", כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו, והעבד הוא עבד לו. לכך ראוי שיהיה חס עליו והוא תחת צלו.

#**ועוד יש לך**= להבין דברים עמוקים, כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת (ויקרא כג, טו-טז), ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ', כמו שהתבאר למעלה. וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים, כמו שבארנו זה במקומות הרבה. ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר, הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן. וכאשר תבין דברים אלו, אז תבין דברים הרבה שנאמרו במגילה הזאת, מה שהיתה הגאולה זאת בפרט על ידי אשה, ועוד כמה וכמה דברים.

#**"וישב מרדכי**= אל שער המלך וגו'" (פסוק יב). פירוש, ששב אל שער המלך, ולא בא לפני המלך. כי לפי הסברא היה ראוי לקרבו ולגדלו, והיה ראוי אל המלך לשלוח אחר מרדכי ולומר לו כי מפני שעשית הדבר הזה, והגדת על בגתן ותרש, לכך עשיתי לך הגדולה הזאת. רק מפני שאם כן, יאמר מרדכי כי לקח אותו משער המלך ולהיות אצל המלך. לכך אמר להמן שיקח מרדכי משער המלך (למעלה פסוק י), וממילא יחזור לשער המלך. ומזה ידע מרדכי כי המלך אינו רוצה שיהיה אצלו, רק בשער המלך, כי שם יהיה יושב ומשמר שלא יבא שם אדם להזיק את המלך, כמו שעשה בגתן ותרש, ולכך חזר מרדכי לשער המלך.

#**ואפשר כי**= אחשורוש היה מכוין שישב מרדכי בשער המלך, מפני כי אף על גב שעשה לו מרדכי כל הטובה הזאת, מכל מקום כיון שמכר להמן כל היהודים, היה מרדכי גם כן בכלל זה, ועדיין לא בטל גזירותו ממנו. וכל מה שעשה אחשורוש למרדכי, לא שהיה מבטל גזירותו, רק שאמר באולי יתחבר מרדכי עם אחשורוש להיות אומה אחת, ולכך קרבו להגדיל אותו. ואפשר גם כן שעשה זה, בשביל שלא יחשוב המן כי הוא יהיה נדחה מבית אחשורוש על ידי מרדכי, ויחשוב המן למרוד במלך. ולכך הניח את מרדכי שיהיה כמו שהיה לפני זה, שישב בשער המלך. ובגמרא (מגילה טז.) מפרש מה שאמר "וישב מרדכי אל שער מלך" כמו שיתבאר בסמוך.

#**ובגמרא**= (מגילה טז.), אמר המן, קום לבוש הני מאני ורכב האי סוסיא דקא בעי לך מלכא. אמר ליה, לא [יכילנא] עד דאזלינא לבי בני ואשקול למזיאי, דלאו אורח ארעא לאשתמושי במאני דמלכות הכי. אדהכי והכי שדרה אסתר ואסרתינהו לכולהי בי בני ולכולהו אומני. עייליה איהו לבי בני, ואסחיה ואזיל ואייתי זוגא מביתא, וקא שקול במזיא. בתר דקא שקול ליה, אינגיד ואתנח. אמר ליה, אמאי קא מתנחת. אמר ליה, גברא דחשיב ליה מלכא מכולהי רברבנוהי השתא שויה בני וספר. אמר ליה, רשע, לאו ספר דכפר קרצום היית. תנא, המן ספר של כפר קרצום היה עשרים ושתים שנין. בתר דשקול ליה למזיא, אלבשוה. אמר ליה, סליק רכיב. אמר ליה, לא יכילנא, דכחיש חילאי מתעניתא. גחין ליה, ורכיב. כי הוה סליק, בטיש ביה. אמר ליה, ולא כתיב (משלי כד, יז) "בנפול אויביך אל תשמח". אמר ליה, הני מילי בישראל, אבל אומות העולם [כתיב] (דברים לג, כט) "על במותימו תדרוך". "ויקרא לפניו ככה יעשה לאיש" (למעלה פסוק יא), כי נקיט ואזיל בשבילא דמתא, חזיתיה ברתיה דהוה קיימא באיגרה. סברא האי דרכב אבוה הוא, והאי דמסגיה קמיה מרדכי. שקלה עציצא דבית הכסא ושדיא ליה ארישא דאבוה\*. דליה עינא וחזיא, כיון דחזאי דאבוה הוא נפל מאיגרא ומתה. והיינו דכתיב "וישב מרדכי אל שער המלך", אמר רב ששת, ששב לשקו ולתעניתו. "והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש", "אבל" על בתו, "וחפוי ראש" מדבר שאירעהו לו, עד כאן.

#**ופירוש דבר זה**=, כי הכתוב שאמר (פסוק י) "קח את הלבוש ואת הסוס", והיה לו להקדים את הסוס, כי אין ההדיוט משתמש לרכוב על סוס של מלך (סנהדרין כב.), מה יש בענין זה שאמר "קח את הלבוש" שהוא לבוש מלכות, ואפילו הלבישה אינה כלום, מאחר שהוא לבוש מלכות. וכיון שכתיב "קח את הסוס", ודבר זה יותר מן "קח הלבוש", למה צריך לכתוב זה. רק כי "קח את הלבוש" הוא עוד יותר, מפני שאין לובשין בגדי מלכות רק אם רחץ אותו תחלה, ואם אין כאן אומנין צריך שהוא עצמו יעשה זה.

#**ועוד מפני**= [ש]כאשר הגיע אל המן הנפילה, בודאי הגיע אליו מה שהיה מוכן אליו ביותר. והמן מוכן היה לזה, שהרי היה ספר דכפר קרצום. וכן מה שאמר "קח את הסוס" היה בא אליו השפלות, שהיה גחין ורכיב עליו. וזה מפני שהוא מוכן להיות עבד, שהרי נמכר לעבד בטולמא דלחמא (מגילה טו:). ואל תאמר מה שהיה המן ספר דכפר קרצום היה זה במקרה קרה, שזה אינו, רק כי היה המן מוכן לזה לגמרי. ודבר זה תדע ממה שאמרו במדרש (ב"ר סג, ח) "ויצא הראשון אדמוני" (בראשית כה, כה), למה יצא עשו תחילה, כדי שיצא הוא וסריותו עמו. אמר רבי אבוה\*, כהדין פרביטא שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך יצא עשיו [תחילה], כדי שיצא הוא וסריותו עמו. ופירוש זה, כי עשיו הוא דבק בסריותו ובגנות\*, ובשביל זה הוא נוטל\* כל הפחיתות והגנות, עד שהיה יעקב איש חלק, ועשיו היה איש שעיר (בראשית כז, יא), ודבר זה יורה על הגנות והפחיתות. וכך היה עמלק וזרעו נבדלים ומרוחקים מן הנבראים כולם, ולכך היה ספר של כפר קרצום. וכל דבר שהוא מגונה, הוא נבדל מן הכל. ולכך בארנו למעלה אצל (למעלה ג, ו) "ויבז בעיניו לשלוח יד וגו'", כי עשיו בזוי והוא מרוחק, וכמו שאמר הכתוב עליו (עובדיה א, ב) "בזוי אתה מאוד". כשם שיש\* לעשיו בחינה אל החשיבות היותר גדול מאד, כך יש לו בחינה אל הבזיון ואל המיאוס, וכבר פרשנו זה למעלה, עיין שם. לכך כאשר נגזר עליו הנפילה מן השם יתברך, נגזר עליו הבזיון הגדול יותר על הכל. וזה שאמר (מגילה טז.) דאסרתינהו לבי בני, עד שבא המן להיות בלן וספר. וכן דבר זה שהיה משמש למרדכי כמו עבד, עד דהוי גחין ורכיב עליה. ויותר מזה דבק בו הפחיתות, עד שהיה דבק בו הצואה, ודבר זה מבואר.

#**ומה שאמר**= 'ההוא בישראל כתיב וכו''. פירוש, כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם. וכאשר אויביך נופלים אל ישמח, שאין זה שלימות לו, כי אדרבא, כאשר ישראל הם אחים, שלימות האחד ומעלתו הוא גם כן שלימות מה לאחר, וכן נפילת האחד הוא גם כן חסרון לשני. כמו שני אחים, כאשר יגיע אחד למעלה וגדולה, דבר זה הוא שלימות מה לאחר. ונפילה שמגיעה לאחד, אף כי הוא אויב לו, מכל מקום אין דבר זה שלימות אליו, דסוף סוף אחים הם. אבל באומות עולם ישמח, שאינם אחים, והנפילה להם הוא שלימות לישראל, ולפיכך יש לשמוח.

#**ומה שאמר**= שקלה עציצא (מגילה טז.), (-כי-) יש להקשות, אף על גב דהוי סברה דההוא דרכיב הוה אבוה, והאי דמסגא קמיה הוה\* מרדכי, מכל מקום שמא גם כן יגיע לאבוה, שאי אפשר לצמצם כל כך (גיטין עח.). ויש לומר, דהוי אזיל המן רחוק קמיה, והוי מכריז קמיה (פסוק יא) "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו". ובלא זה אין קשיא, כיון דנגזר הנפילה הזאת מן השם יתברך על המן, היה זה גורם השם יתברך, כי בתו לא חשבה על זה, אף שלא היה לה לעשות. וכל אשר היה אפשר בשום צד היה נעשה, כאשר השם יתברך גזר הנפילה על המן, וכמו שאמרו חכמיו (פסוק יג) "כאשר החלות לנפול". ואם אצל ישראל כתיב (דברים כח, נט) "והפלא ה' את מכותך", ואיך הוא אצל הרשע מכות שלו הם נפלאות.

#**ויש לך**= לדעת, כי המכה הזה דשקלה ברתיה עציצא ושדיה ארישיה דאבוה, לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי. וזה כי כך הדברים אשר היה נעשים להמן, היה התחלה של פורעניות שלו בדבר מה, והיה מוסיף והולך עד שהגיע אל תכלית הנפילה. וכך ראוי שיהיה, כי הדבר שהוא בתכלית הנפילה אי אפשר להגיע אליו בראשונה מיד\*, רק אם הוא מגיע בענין זה שהוא מוסיף והולך. והמן הגיע אל זה שהיה נתלה על עץ חמשים (להלן ז, י), שהוא הבזיון הגמור, כמו שהתבאר למעלה, ועוד יתבאר. לכך לא הגיע אל זה רק אם היה לו תחלה בזיון במקצת.

#**לכך היה**= לו המעשה הזה, דשקלה ברתיה עציצא ושדיה ארישא דהמן, ובזה הגיע לו ה"אבל וחפוי ראש"; "האבל" כאילו נטל נפשו, כי ברתיה הוא כרעא דנפשיה, וכאשר מתה בתו שהיה כרעא דאבוה, דבר זה נחשב בטול נפשו בדבר מה. ו"חפוי ראש", דבר זה הוא בטול צלם פנים, והוא מעלת האדם, כמו שנתבאר למעלה שלכך היו יועצין חכמיו לתלותו, ולבטל צלם אלקי שיש לאדם. ולכך היה דבר זה דשקלה עציצא ושדיה ארישיה התחלה, ואחר כך הגיע עד התכלית, כאשר נתלה על העץ חמישים (להלן ז, י), ובדבר זה היה בטול הצלם לגמרי, כמו שאמרנו שלכך אמרה תורה (דברים כא, כג) "לא תלין נבלתו על העץ". ונטילת הנפש גם כן התחיל כאשר מתה בתו, ובסוף היה בטול גמור אל אלו שנים, דהיינו נטילת נפשו, ובטול צלמו לגמרי. 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, ודבר זה הוא תכלית הבזיון.

#**ויותר מזה**=, לפי הפירוש אשר אמרנו, כי לכך נתלה על עץ חמישים להורות על האבוד הגמור והאסיפה המוחלטת שהיה לו, כדי לקיים (דברים כה, יט) "תמחה את זכר עמלק". ולא בחנם כתב לשון "תמחה", רק שהוא מורה על האפיסה המוחלטת והאבוד הגמור, ולמחות את הצלם שלו, כי בצלם שייך לשון מחוי, ודי בזה. ולכך אין תמיה על כל הנעשה, שאף אם נראה שהם דברים רחוקים מאד, מאחר שכך היה ראוי לפי הגזירה שגזר השם יתברך, היה הכל נעשה. ויש עוד בענין זה חכמה, ואין להאריך כאן יותר, והוא מבואר במקום אחר.

#**"והמן נדחף**= אל ביתו". 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.

#**"ויספר המן**= לזרש אשתו [ולכל אוהביו] וגו'" (פסוק יג). כאן מקדים "זרש" לפני "אוהביו", לומר "לזרש אשתו ולכל אוהביו". ולמעלה מקדים "אוהביו" אל "זרש", דכתיב (ה, י) "וישלח ויבא את אוהביו ואת זרש אשתו". וזה מפני כי למעלה "אוהביו" שהם חוץ לביתו צריכים הבאה אל ביתו, אבל אשתו היא בביתו. רק שלא היתה אשתו בחדרו אצל המן, והיא באה מחדר לחדר, ובשביל זה לא הוי צריך לכתוב "ויבא". רק מפני שאוהביו שהיו חוץ לביתו צריכים הבאה לביתו, ובשביל זה סמך "אוהביו" אל "ויבא". וכיון שכתב "ויבא" בשביל אוהביו, קאי נמי על זרש, שהובאה מחדר לחדר. אבל בשביל זרש לא כתב "ויבא", לכך הקדים "אוהביו" אל "זרש".

#**"ויספר המן**= לזרש אשתו ולכל אוהביו" מה שקרה לו, והם השיבו לו "אם מזרע היהודים וגו'". וכל זה לומר על מהירות הגאולה הזאת, וכדכתיב גם כן (פסוק יד) "עודם מדברים עמו ויבהילו להביא את המן", כי זה שהיתה הגאולה במהירות היותר הוא דבר גדול, כמו שנתבאר לפני זה אצל (למעלה ה, יד) "ובבוקר אמור למלך".

#**"ויאמרו לו**= חכמיו וזרש אשתו וגו'". כאן מקדים חכמים לזרש אשתו, ולמעלה (ה, יד) מקדים זרש לאוהביו. כי לעיל העצה שיעצו הוא דבר שכלי בלבד, ולא היה אותו דבר שכלי אלקי. ואל דבר זה הנשים קודמת, כדאמרינן בפרק הזהב (ב"מ נט.) "אשתך גוצא, גחין ולחיש לה", ומוקי ליה בלישנא בתרא דוקא במילי דעלמא, אבל במילי דשמיא לא. ופירוש זה, כי הדבר שהוא שכלי יש לנשים שכל טוב, אבל לא במילי דשמיא, כי למילי דשמיא להם\* צריך שכל אלקי, ואין זה שייך כל כך לנשים, כי האשה היא נוטה אל החמרי. ולכך אצל זה שנתנו לו עצה מה לעשות במרדכי, האשה קודמת, כי דבר זה אינו שכל אלקי, שהם רואים את הקרוב יותר. אבל דבר זה שאמרו "כאשר החילות לנפול וגו'", ודבר זה שכל אלקי לגמרי לדעת כח ישראל, ושם מקדים "חכמיו" ואחר כך האשה. כלל הדבר; כל\* שהוא שכל אלקי, קודם האיש לאשה בחכמה. אבל דבר שאינו רק עצה בלבד מה יעשה באויב, דבר זה האשה בשכל שלה קודם, כמו שאמרו (ב"מ נט.) אשתך גוצא גחין ולחיש לה. ועוד, כי הדבר שהוא טובת האיש היתה היא מקדמת לדבֵּר, כי האשה היא כגופו לגמרי (ברכות כד.). אבל דבר שהוא כנגד האיש, כמו זה שאמרו "כאשר החילות לנפול וגו'", לא היתה מקדמת לדבֵּר.

#**"אם מזרע היהודים**= וגו'". אף על גב דודאי היה יודע שהוא יהודי, שהרי אמר\* (למעלה ה, יג) "בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי וגו'". ויש לפרש, כי חשבו באולי אינו מזרעם רק נקרא "יהודי", שכל אשר הגלה עם יכניה נקרא בשם "יהודי", ובאולי גר הוא ואינו מזרעם. ולכך אמר "אם מזרע היהודים". ולא אמר גם כן "אם מן היהודים", כי אף גר נקרא מן היהודים.

#**ובגמרא**= (מגילה טז.), "אם מזרע היהודים מרדכי", אמרו ליה אם משאר\* שבטי ישראל קא אתי, יכלת ליה. ואם משבט יהודה מנשה ואפרים ובנימין קא אתי, לא יכלת ליה. יהודה דכתיב (בראשית מט, ח) "ידך בעורף אויביך". שבט אפרים ובנימין ומנשה דכתיב (תהלים פ, ג) "לפני אפרים ובנימין ומנשה עוררת את גבורתך ולכה לישועתה לנו". "כי נפול תפול לפניו", דרש רבי יהודא בר אילעי, שתי נפילות למה. מלמד שאמרו לו, אומה זו משולה לעפר ומשולה\* ככוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לרקיע.

#**ולפי פירוש זה**= "אם מזרע היהודים" הוא פירושו אם הוא מעיקר היהודים, ואלו ג' שבטים, יהודה יוסף ובנימין, הם עיקר. וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה; בחלק יהודה היה (-ב-)ירושלים (יומא יב.), בחלק יוסף משכן שילה (מגילה טז:), ובחלק בנימין היה מזבח. וכבר פירשנו זה למעלה גם כן. ומפני כי השכינה מתחבר להם ביותר, ולכך השם יתברך יש לאלו דביקות, והשם יתברך אתם לנצח את אויב, ובפרט למשול על המן, כי אלו שבטים על ידם ישראל הם אחד. כי על ידי בית המקדש ישראל אחד, ונאסרו\* הבמות, והיה להם מזבח אחד. וכך תמצא שאמר משה לעדת\* קרח "קחו לכם מחתות וגו'" (במדבר טז, ו), ורצה לומר כי יש לנו אל אחד וגו' ולכן יש לנו מזבח אחד וכהן אחד וכו' כמו שמפורש במקומו. וכן בשילה נאסרו הבמות (זבחים קיב:). ולא כן כאשר היה המשכן בגלגל בנוב ובגבעון, שלא נאסרו הבמות (שם), והיו ישראל כאילו הם מחולקים כאשר הותרו הבמות. ובמקדש ובשילה, שהיו בחלק ג' שבטים אלו\*, נאסרו הבמות (שם), וישראל על ידי זה היו\* אחד. ולכן אלו ג' שבטים הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק (רש"י שמות יז, טז), שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך. ואלו ג' שבטים על ידם הם ישראל עם אחד, ומורה זה כי יש להם אל אחד. ובכח השם יתברך שהוא אחד, מבטל כח עמלק שהוא כנגד זה. והדברים האלו ברורים ועמוקים. ודבר זה רמז בלשון "יהודי", שהוא מלשון "יחידי", וכן אמרו במדרש (אסת"ר ו, ב) ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא "יהודי", רצה לומר יחידי, עד כאן. ולכך אמר "אם מזרע היהודים", כלומר שהוא מזרע יהודים שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה.

#**ומה שאמרו**= בגמרא (מגילה טז.) כי אומה זה משולה לעפר ולכוכבים. ופירוש זה כי "נפול תפול" משמע נפילה גמורה, עד שאין אחריה נפילה. ודבר זה מפני כי אין אומה כמו זאת ישראל, כי השם יתברך צורה אחרונה להם, כמו שהתבאר למעלה. ואם אין ישראל עושין רצונו של מקום, השם יתברך מסתלק מאתם, אשר הוא צורה נבדלת\* להם, ואז\* הם נופלים לגמרי. וכבר אמרנו כי מורה על זה שם "ישראל", כי "אל" הוא אמתת צורתם. וכאשר השם יתברך מסלק כבודו מהם, כאילו יש בטול לשמם, ובטל עצם צורתם\*, ואז הם נופלים לגמרי. וכאשר הם עולים, עולים עד לרקיע, כי הם דביקים בו יתברך, כאשר מורה שם "אל" שהוא בשמם.

#**וכך אמרו ז"ל**= (ב"ר ח, יב) אצל האדם "וירדו בדגת הים ובעוף השמים" (בראשית א, כו), זכה כתיב "וירדו בדגת הים", לא זכה הוא ירד בפניהם. וכך משפט ישראל, כי הם נקראים "אדם", ואין האומות נקראים "אדם" (יבמות סא.). כל זה כי הצורה השלימה אם אינה היא בשלימותה כאשר ראוי לה, אז כאלו בטילה היא לגמרי, והכל מושלים בה, אף בהמה חיה ועוף. אבל כאשר היא בשלימותה כאשר ראוי, בודאי מושלת\* על הכל. רק כאשר לא נמצאת בשלימותה, אז היא כאילו אין לה מציאות כלל, ואז יורדים עד עפר, כמו דבר שאין נחשב מציאות כלל. וגם דבר זה מבואר בכמה מקומות.

#**ומה שאמר**= כי שתי נפילות אלו מפני כי האומה הזאת נמשלת לכוכבים וכעפר\* הארץ. פירוש זה, כי הנפילה האחת הוא יתור לשון. ואמר כי מפני שהאומה הזאת נמשלת לכוכבים וכעפר הארץ, לכך הם שתי נפילות אלו. כי אם לא היה רק נפילה אחת, לא היה משמע רק כי האומה\* הזאת היא כמו שאר אומות. וכאשר אינן\* עושין רצון השם יתברך, אז נופל עד תחתית הארץ. או שהם\* ככוכבים, וכאשר אינם עושים רצון השם יתברך נופלים עד שהם שוים לשאר אומות, ואין להם יתור מעלה כלל. ולכך יש כאן שתי נפילות; הנפילה האחת, שהם נופלים מן מעלה העליונה עד שהם כמו שאר האומות. ונפילה שניה, עד תחתית העפר. ומפני זה אמרו להמן שתהיה נופל לגמרי, [ו]יהיו ישראל נחשבים ככוכבי שמים. אבל אם אין נופל לגמרי, ויהיו ישראל נחשבים ככוכבי שמים ואתה נחשב כשאר אומות, וזהו נפילה אחת. אבל כאשר יש לישראל שתי מדרגות, אם כן צריך שיהיו הם למעלה ככוכבי שמים, ואתה תהיה בשפל הארץ.

#**"עודם מדברים וגו'"**= (פסוק יד). 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 היותר\*. 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. ובמדרש (ילקו"ש אסתר תתרנח) אמר, כי אסתר בקשה להבהיל את המן ולהביא אותו, כי בניו של המן היו בכל המדינה, שמא יכתוב המן להם וימרדו על המלך, ולכך עשתה אסתר במהירות, כך אמר במדרש.

<> רש"י כאן "להביא את ספר הזכרונות - דרך המלכים כששנתן נודדת אומרים לפניהם משלים ושיחות עד ששנתם חוזרת עליהם".

<> כן הקשה היוסף לקח כאן, וז"ל: "יש לדקדק, כי אשר יבוא לו נדנוד השינה והפלגת התעוררות, יביאו לו מיני זמר וכלי שיר, ומסלקים הקולות וממעטים הספור כדי להמשיך המנוחה אל החושים, כי אז ישן וינוח. אמנם לאשר יקרה התרדמה והפלגת השינה, יביאו לפניו דברי הימים והספורים הממשיכים אוזן האדם ולבו לשמעם, כדי למנוע שינה והתרדמה ממנו. ומה היה הענין ששנת המלך הזה נדדה, וצוה להביא הספורים דברי הימים, כי הם יעירו ויעוררו יתר שאת, וימנעו השינה יותר". הרי הניגון בכלי זמר מועיל יותר לנדודי שינה מקריאת סיפורים, משום שקריאה בספר זכרונות משיגה את ההיפך, שמעוררת ענין ובכך מונעת שינה. וכן אמרו חכמים [ברכות סג.] "הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל" כדי להפיג שינת כהן גדול בליל יוהכ"פ. וראה להלן [לאחר ציון 42] שיישב שאלה זו.

<> "שנת מלכו של עולם - דוגמא [תהלים עח, סה] 'ויקץ כישן ה'', לנקום נקמתו" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו איתא "נדדו עליונים נדדו תחתונים", אך בעין יעקב איתא "נדדו עליונים ותחתונים". וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה פ"א הערה 1, פ"ה הערה 95, ולהלן הערות 190, 199, 323, 427. ופירש רש"י שם "נדדו עליונים - שהיו מלאכים מבהילים אותו כל הלילה, ואמרו לו כפוי טובה, שלם טובה למי שעשאה, לשון מורי. ויש אומרים, נדדו עליונים כדי שירבו בתחנונים לבקש על הדבר". אמנם המהר"ל יבאר כפשוטו [להלן לאחר ציון 26], שאיירי בכל הבריאה, שהיא מורכבת מעליונים ותחתונים.

<> "מאי דקמן דזמינתיה - כלומר מה זאת הבאה לפני עכשיו דבר חדש כזה" [רש"י שם].

<> תרגום: שמא עצה נטלו על אותו האיש [עצמו] להרגו.

<> תרגום: אחר כך אמר, אם כך הוא [האם] לא היה איש שאוהב אותי והיה מודיע לי [על מזימה זו].

<> "משום הכי מימנעי אינשי ולא מגלו לי" [המשך המאמר שם]. תרגום: אחר כך אמר, שמא יש אדם שעשה לי טובה ולא פרעתיו, ומשום כך נמנעים אנשים ולא מגלים לי. וראה להלן ציון 182.

<> "'כתוב' משמע שהיה כתוב מחדש, 'כתב' משמע מעיקרא, וימצא כתוב בספר זכרון לפניו אשר הגיד מרדכי" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר באופן אחר קושית הגמרא, וראה להלן הערה 50.

<> "שמשי - סופר המלך, שונא ישראל היה, ומימות כורש היה" [רש"י שם].

<> שהרי שמשי ניסה למחוק מספר הזכרונות את טובתו של מרדכי, ולא אהני ליה, כי גבריאל חזר וכתבו.

<> פירוש - ודאי אם המן ואסתר זממו להרוג את אחשורוש [כפי חששו של אחשורוש], הם ישמרו את מזימתם בסוד, ולא יגלו זאת לאיש, ומה הפלא ששאר ידידיו לא גילו הדבר לאחשורוש, כי מן הסתם אינם יודעים כלום. ומעשה בגתן ותרש יוכיח, שאף אחד לא ידע ממזימתם, ורק מרדכי שמע אותם משוחחים זה עם זה [למעלה ב, כא-כג]. ומיד בסמוך יבאר מדוע מעשה בגתן ותרש שונה מחששו של אחשורוש כלפי המן ואסתר.

<> למעלה פ"ב [לאחר ציון 580], שהביא את דברי הגמרא [מגילה יג:] "בגתן ותרש שני טרסיים הוו, והיו מספרין בלשון טורסי ["שם מקום" (רש"י שם)], ואומרים מיום שבאת זו [אסתר] לא ראינו שינה בעינינו ["מתוך שהיתה חביבה עליו היה מרבה בתשמיש, וצמא לשתות" (רש"י שם)]. בוא ונטיל ארס בספל כדי שימות".

<> כמו שאמרו בהמשך דברי הגמרא [מגילה יג:] שם "אמר לו, והלא אין משמרתי ומשמרתך שוה. אמר לו, אני אשמור משמרתי ומשמרתך. והיינו דכתיב [למעלה ב, כג] 'ויבוקש הדבר וימצא', שלא נמצאו במשמרתן".

<> כמו שעשו בא עם ארבע מאות איש להלחם ביעקב [בראשית לב, ז]. וכן אברהם לקח עמו שלש מאות ושמונה עשר חניכיו ילידי ביתו למלחמתו עם ארבעת המלכים [בראשית יד, יד], אע"פ שאליעזר לבדו היה מספיק, כי בדרך הטבע יש צורך בהרבה אנשים כדי להתגבר על האויב, וכמבואר בגו"א שם אות כו.

<> אך לא שברור לאחשורוש שיהיו הרבה שישתתפו בהריגתו, כי יתכן שאסתר והמן לבדם זוממים להורגו, אך אם תמצא לומר שהיו הרבה, אזי אחשורוש מתפלא מדוע אחד מהמשתתפים הרבים לא גילה לו את הדבר.

<> דוגמה לדבר; למעלה פ"ג [לאחר ציון 54] הביא את המדרש [ילקו"ש אסתר תתרנג] שהיו להמן הרהורי דברים בינו לבין עצמו, שאמר על אסתר "הדא אסתר אי יהודית היא, קרובתי היא, שנאמר [מלאכי א, ב] 'הלא אח עשו ליעקב'. אם משאר עממים היא, כל עממיא קריבין דין לדין". הרי שהפך במחשבתו את האפשריות השונות אודות זהות אסתר.

<> בא לבאר דברי רבי תנחום [מגילה טו:], שאמר "נדדה שנת מלכו של עולם", והובא למעלה לפני ציון 3.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 487]: "כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה... כי ישראל שהם העלול הראשון מן השם יתברך, אינם כמו המלאכים, שנקראו 'מלאכים' מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם. אבל ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך, ולכך השבח שהוא מן ישראל שהם עלולים ראשונים קודמים למלאכים, כי הם יותר קודמים, ומורים על העילה". @**ובביאור הטעם**^ שישראל נקראו "בנים" מצאנו בספריו שני טעמים; (א) משום שישראל נבראו לעצמם ולא לשמש זולתם [כן ביאר בביאור משנת "כל ישראל" (בהקדמה לדר"ח, ע:), דר"ח פ"ג מי"ד (סז:), באר הגולה באר השלישי (רסה:), שם באר הרביעי (תטז.), גבורות ה' פמ"ז (קפו.), שם פ"ס (רעא:), שם פס"ד (רצד.), ובנתיב אהבת השם פ"א (ב, לט:)]. וננקוט כאן באחד ממקומות אלו, והוא בדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:], וז"ל: "ואמר [שם] 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א] בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון. אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם". (ב) בנצח ישראל ר"פ יא כתב עוד הסבר, וז"ל: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל בנים לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:]. וכטעם זה כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 487], וכאן. ולכאורה זהו טעם אחר מהטעם שישראל הם "בנים" משום שנבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. אמנם בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [שהוא הטעם שהם עלולים מאמתת עצמו יתברך] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא הסימן לשם בנים, ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם בנים, ודו"ק. וראה להלן ציון 61 שכתב ש"ישראל הם עצם המציאות". @**ודע**^, שרש"י [דברים ו, ז] מבאר שישראל נקראו "בנים" לה' משום שהם תלמידיו של ה', שכתב שם: "לבניך - אלו התלמידים, מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים 'בנים', שנאמר [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלהיכם'". וכן חכמים אמרו [שבת פט:] "בשעה שהקדימו לפניך 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז] קראת להם [שמות ד, כב] 'בני בכורי'". וכן המשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חבה יתרה נודעת להם שנקראו 'בנים' למקום, שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם', חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". הרי שתואר "בנים" קשור ואדוק לתורה. וראה על כך בפחד יצחק שבועות מאמר ז אות ג [הובא למעלה בהקדמה הערה 496].

<> כי אין עלה בלא עלול. וכן כתב במקומות מספר. וכגון, בנצח ישראל פי"א [רחצ:] כתב: "כי מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול... והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע, כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים, מצד כי אין עלה בלא עלול, לכך הש"י חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול". וכן הוא שם בהמשך [תקנה.]. ובגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "הוא יתברך נקרא 'עלה' בפרט לישראל... כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים... שאין עלה בלא עלול... שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול". ושם פס"ח [שיד.] כתב: "ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה". ואמרו חכמים [יבמות סד.] "מפני מה היו אבותינו עקורים, מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים", ובח"א שם [א, קמא:] כתב: "כי השם יתברך עלת הכל, ומפני כי האבות הם התחלה וסבה אל האומה [ראה להלן פ"ט הערה 330], ולכך צריך לעשות האבות שהם עלולים ונבראים מן העלה... לכך היו האבות עקורים שיהיה נמצא בהם שהם עלולים. ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל, ולכך מתאוה לתפילת צדיקים". ועוד אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח... כאילו כופר בעיקר", וכתב שם בח"א [ב, לא:] בזה"ל: "כי כאשר אין האדם עלול, אין כאן עלה, ולפיכך הוי כאילו כופר בעיקר, וכל גבה לב אינו מחשיב עצמו עלול אל השם יתברך, וכאשר אין עלול אין כאן עלה" [הובא למעלה בהקדמה הערות 489, 490]. ובח"א לע"ז יא. [ד, לו:] כתב: "השם יתברך השגחתו על ישראל, שהם בניו, כמו שהם עובדים לו, כך השם יתברך השגחתו עליהם תדיר. ודבר זה נרמז בכרובים אשר היו במקדש, כשהיו עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת ואמר ראו חבתכם לפני המקום כמו חבת זכר לנקיבה [יומא נד.]... שהוא צריך אל ישראל, ואי אפשר שיהיה זולת ישראל. וכל אשר צריך לאחר, נתלה בו [ו]משמש אליו, שהרי צריך אליו. ולפיכך השם יתברך היה משמש אל ישראל... שהשם יתברך היה משמש לפני ישראל, והיה 'הולך לפניהם בעמוד ענן להאיר להם' [שמות יג, כא], שמורה זה על מעלת ישראל, שהם עלולים מן השם יתברך" [ראה למעלה בפתיחה הערה 168].

<> ראיה זו מיהושע הביא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות ה כתב בביאור דברי רש"י שם [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וז"ל: "היינו מפני שכתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ה, דר"ח פ"ו מ"י [שמח.], ודרשת שבת הגדול [ריא:]. ובנצח ישראל פ"י [רס:] כתב: "לכך שתף שמו בהם [שם "אל" בשם "ישראל"], כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם... ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". וכן הוא בנצח ישראל פס"ב [תתקלו:]. וראה רמב"ן דברים לב, כו, שהאריך לבאר יסוד זה. וכן כתב הרמב"ן [שמות כט, מו], וז"ל: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן" [ראה למעלה בהקדמה הערה 103, ופתיחה הערות 168, 276].

<> בהקדמה [לאחר ציון 487], בביאור המדרש [ילקו"ש תהלים תרפה] ש"כל קלוס שישראל מקלסין להקב"ה, כבודו יושב ביניהם, שנאמר [תהלים כב, ד] 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל'". וראה למעלה פ"ד הערה 205.

<> בגמרא [מגילה טו:] אמרו "נדדה שנת מלכו של עולם". ונראה שלא בחינם כתב "מלך מלכי המלכים", כי בא להורות באצבע שמה שאין עילה בלא עלול הוא מחמת ש"אין מלך בלא עם". ובבאר הגולה בסוף הבאר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". [הובא למעלה בפתיחה הערה 262]. לכך הדגיש שאיירי כאן בגינוני מלכות, וזהו ביחס ל"מלך מלכי המלכים".

<> לכך יקשה, מה שייך לומר "נדדה שנת מלכו של עולם" [מגילה טו:], הרי אין שינה אצלו.

<> ילקו"ש [תהלים תשמו] "בכל יום ויום היו הלוים עומדים על הדוכן ואומרים [תהלים מד, כד] 'עורה למה תישן'. אמר להם, וכי יש שינה לפני המקום, והכתיב [תהלים קכא, ד] 'הנה לא ינום ולא יישן'. אלא כשישראל אין עושין רצונו של מקום, שרויין בצער, ועובדי אלילים בשלוה, לכך נאמר 'עורה למה תישן וגו''". ומעין זה גם בגמרא [סוטה מח.]. וכן הביא את הילקו"ש הנ"ל בתפארת ישראל פל"ג [תצג:]. וכן הוא בילקו"ש אסתר תתרנז, שאמרו שם "זה מלכו של עולם. וכי שינה יש לפניו. אלא כשישראל חוטאים עושה עצמו כישן, שנאמר 'למה תישן ה''. וכשעושין רצונו 'הנה לא ינום ולא יישן'". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד:] כתב: "וכן יאמר גם כן בשינה 'עורה למה תישן', כי כאשר לא ימשך ממנו העזר לישראל, הרי השינה. נמצא כי השינה כאשר אין פעולה נמשכת מן בעל הדבר, וכך נאמר על השם יתברך כאשר לא ימשכו הפעולות להגביר את ישראל על אויביהם, והרי השינה. נמצא, לא שהשינה באה ממנו יתברך חס ושלום, אלא באה השינה הזאת מן ישראל כאשר אינם עושים הטוב. ומכל מקום פעולת השינה נמצא, והוא בטול הפעולה, כי אין השינה זולת זה, לא שיהיה שינה בעצמו חס ושלום".

<> צרף לכאן דברי רש"י [שמות טו, ז] "תמיד אתה הורס קמיך הקמים נגדך, ומי הם הקמים כנגדו, אלו הקמים על ישראל". וכן כתב רש"י עוד [במדבר י, לה] "משנאיך - אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם". ושוב כתב רש"י [במדבר לא, ג] "נקמת ה' - שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה". ולפי דבריו כאן זה מאוד מחוור, כי הואיל ומלכות ה' תלויה בישראל, לכך אי אפשר להפריד בין הדבקים, והעומד כנגד ישראל עומד כנגד הקב"ה. ודע שיש הבדל בין שני הדפוסים של דפוס ראשון [פראג, תש"ס] בכתיבת משפט האחרון. שבדפוס אחד נכתב "כי הדבר הזה מגיע אל השם יתברך, לכך נדדה שנת המלך", ואילו בדפוס האחר של דפוס ראשון נכתב משפט זה כפי שהוא לפנינו ["כי על השם יתברך שם עילה מצד ישראל שהם עלול"]. וכן במשפט שלאחר ציון 19 נמצאים הבדלים מסויימים בין שני דפוסי הראשון שבידינו. וראה למעלה פ"ב הערה 62.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 259]: "כי אין ראוי שיהיה שום יום משבוע שיפול בו הגורל לכלות ולאבד את ישראל, כי כל ז' ימי בראשית הכל בשביל ישראל נברא, כמו שרמז הכתוב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', בשביל ישראל נברא העולם, [ו]אין 'ראשית' אלא ישראל, שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו' [רש"י בראשית א, א]". ובהמשך שם [לאחר ציון 669] כתב: "כי נגזרה גזירה זאת לכלות את ישראל, ודבר זה היה מביא חורבן לעולם, כי אם אין ישראל אין העולם נחשב דבר, שכל העולם נברא בשביל ישראל... כי כליון ישראל חס ושלום הוא בטול כל העולם כולו כמו שפרשנו". וראה הערה 29.

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ נו: "ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל, ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ובהמשך הפרק מביא את מאמרם [ע"ז י:] "כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי אפשר לעולם בלא ישראל". וקודם לכן בספר, בפ"י [רנט:] כתב: "אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל". ובדר"ח פ"ה מ"א [לט] כתב: "תרי"ג מצות הם השלמת ישראל, אשר בהם תלוי העולם, ואם אין המצוה, העולם בטל". ובתפארת ישראל פי"ב [קצד:] "ובלא ישראל אין העולם נחשב כלל". ובנר מצוה [פ:] כתב: "בודאי בטול התורה הוא בטול ישראל, וכל העולם היה בטל". ובדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [פח:] כתב: "כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל". ובבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "והקב"ה השיב לישראל, כי דבר זה אי אפשר שישכח אותם, שלא שייך שכחה בדבר שהוא הכל. כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו. אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות. ולפיכך אין שייך שכחה בזה, כי אם אותם ישכח, אם כן מה יזכור, מאחר שישראל הם הכל, שכל המציאות נבראו בשביל ישראל". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שצ:], ושם הערה 464, שם באר הששי [רנ.], ושם הערה 655, נר מצוה [יד:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], ושם הערה 2. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי מקומם [של ישראל] כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם" [ראה למעלה בפתיחה הערה 222, ופ"ג הערות 396, 489]. ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שממנם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד". וראה למעלה פ"ג הערה 670, ופ"ד הערה 185. וראה הערה הבאה.

<> כמלוקט בהערה 27. וכן הוא בנתיב הדין פ"א [א, קפה:], ח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:], והובא למעלה פ"ג הערה 507.

<> כי קיומם מחמת ישראל, וכאשר ישראל היו בסכנה, אזי כל הבריאה [עליונים ותחתונים] מתערערת. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת פח.] "מאי דכתיב [תהלים עו, ט] 'משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה', אם יראה למה שקטה, ואם שקטה למה יראה. אלא בתחילה יראה, ולבסוף שקטה. ולמה יראה, כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי. מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם; אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימין. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ובנצח ישראל פי"א [רצ.] כתב: "שהיתה נתינת התורה לישראל השלמה לבריאת עולם, ואם אין קבלת התורה, הבריאה בטילה, והיא תוהו ובוהו". הרי כאשר בסיסו של דבר ניטל ממנו, אזי כל קיומו הוא מתערער.

<> אודות ששינה שייכת לאדם, הנה אמרו במדרש [ב"ר ח, י] "בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו 'קדוש'. מה עשה הקב"ה, הפיל עליו תרדמה, וידעו הכל שהוא אדם. הדא הוא דכתיב [ישעיה ב, כב] 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא'". הרי השינה שייכת להיותו אדם. ובדר"ח פ"ג מ"י [רמב.] הביא מדרש זה, וכתב: "כי מתחלה רצו לומר שהאדם קדוש, רצה לומר שיש בו נשמה נבדלת. ואף שהאדם בעל גוף, אמרו כי הגוף בטל אצל הנשמה, ובקשו לומר 'קדוש', לומר שהוא נבדל. עד שהפיל עליו תרדימה, והוא השינה, ואז ראו הכל כי הנשמה בטילה אצל הגוף, שהרי כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף, והכל בטל. ולפיכך השינה נוטה בה האדם אחר הגוף".

<> בהקדמה [לאחר ציון 600].

<> לשון המדרש שם: "כל מקום שנאמר במגלה זו 'למלך אחשורוש', במלך אחשורוש הכתוב מדבר. וכל מקום שנאמר 'למלך' סתם, משמש קודש וחול". וראה למעלה פ"א לפני ציון 1164 שהביא את המדרש באופן אחר, וכלשונו שם: "שאמרו במדרש כל מקום שנאמר במגילה 'המלך', במלך מלכי מלכים מדבר [ולא גם באחשורוש]. וכל מקום שכתיב 'המלך אחשורוש', באחשורוש מדבר". וראה שם הערה 1164 בישוב הדבר. וכן ראה למעלה פ"ב הערה 6.

<> מעין מה שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צד.], וז"ל: "כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה... כי המלך, אע"ג שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 562]. ואודות שאחשורוש חשש ממרידות נגדו, ראה למעלה פ"א הערות 562, 1217, ובסמוך הערה 88.

<> אודות דבריו כאן [שנדוד השינה של אחשורוש צריך להיות מפאת היותו "מלך"], כן כתב בגו"א, בביאור מה שנאמר [ויקרא כו, לז] "וכשלו איש באחיו כמפני חרב וגו'", ופירש רש"י שם "'וכשלו איש באחיו' ומדרשו, זה נכשל בעונו של זה, שכל ישראל ערבין זה לזה". ובגו"א שם אות מד כתב: "דרשו כך, מדכתיב 'וכשלו איש באחיו', ולא כתב 'וכשלו איש באיש', דלענין נפילה שהוא נופל באחר מתוך מהירותו לברוח לא שייך לומר 'באחיו', רק 'איש באיש', או 'איש באחר'. אבל לענין החטא שייך שפיר 'אחיו', דבשביל זה נכשל אחד באחד בשביל שכל ישראל אחים הם, וזה נכון למדקדק".

<> ומהי הכפילות "ספר הזכרונות ספר דברי הימים". וכן הקשה המנות הלוי [קסד:]. והיוסף לקח כאן כתב: "תחלה יש לדקדק אומרו 'להביא ספר הזכרנות דברי הימים', ובענין בגתא ותרש לא נאמר שנכתב המעשה ההוא כי אם 'בספר דברי הימים' [למעלה ב, כג], ולא אמר 'זכרונות'. וכן 'מעשה תקפו ופרשת גדולת מרדכי' [להלן י, ב], לא נאמר שנכתב רק 'בספרי דברי הימים' [שם], ולא אמר 'זכרונות' כמו שנאמר כאן".

<> דברים אלו מבוארים יותר בספר מנות הלוי [קסד:], וז"ל: "וענין 'ספר הזכרונות דברי הימים'... אחרי שלא מצינו בכל מקום רק 'ספר דברי הימים', ופה כתב 'ספר הזכרונות דברי הימים'. שהכוונה היות ב' מיני ספרים; האחד נקרא 'ספר דברי הימים', ששם מספרים דבר יום ביומו באורך, כאילו תאמר ששם כתוב כי בשנת כך וכך לאחשורוש המלך קצפו שני סריסי המלך על המלך, ומגיד יחסם ואשר גדלם המלך, ומדרגתם במלכותם ויחסם... וכי שמע מרדכי לשונם והגיד למלכה וכי המלכה הגידה למלך... וכל אלה הדברים בהרחבה רבה, כי כה משפטם להאריך בספורים, ומה גם בדבר הנוגע לכתרה של מלכות. וזה הספר הארוך נקרא 'ספר דברי הימים'. ויש ספר שני קטן, כמו מפתח לראשון, שאין שם רק ראשי פרקים, כאילו תאמר שכותב שם בסימן פלוני מהספר דבר בגתנא ותרש אשר בקשו לשלוח יד במלך, וכי נודע הדבר ע"י מרדכי, ויבוקש הדבר וימצא, ויתלו שניהם על עץ. ומהמפתח הזה יבקשו בספר הארוך, וידעו כל הדברים על מתכונתם. ולהיות כוונת אחשורוש לדעת אם פעל ועשה לו אדם טוב ולא גמלו טובה... גזר להביא ספר זה הקטן מזכרת הדברים אשר בספר הארוך. כי בעמוד אחד מזה הספר ידעו ג' או ד' דברים מתולדות הימים. וכאשר נקרא לפניו הגיע פרק מזכרת עון שני הסריסים, וזכרון טוב מרדכי אשר הציל המלך ממות, ואז הובא הספר הגדול ויקראו הדברים באורך. ומעתה ביאור הכתוב לפי דבריו אמר להביא ספר המפתחות, הנקרא 'ספר הזכרונות של דברי הימים', ששם מודיע דבר פלוני שהיה ביום פלוני מחודש פלוני משנת פלונית למלכות המלך כתוב בסימן פלוני מהספר הארוך הנקרא 'ספר דברי הימים', ויהיו נקראים הדברים אשר בספר דברי הימים לפני המלך, וימצא כתוב וגו', והוא נכון עד מאד על דרך הפשט".

<> ומתבאר מדבריו שאיירי רק בספר אחד, שהוא "ספר הזכרונות של דברי הימים" [ראה הערה קודמת]. וכן כתב כאן הר"מ חלאיו, וז"ל: "ספר דברי הימים והוא הוא ספר הזכרונות. הלא תראה בענין בגתן ותרש 'ויכתב בספר דברי הימים לפני המלך' [למעלה ב, כג], והפסוק הבא אחר זה לעד". וכוונתו, שבפסוק הבא [פסוק ב] מוכח שהספר שנזכר כאן הוא הספר שהוזכר למעלה [ב, כג], כי בשניהם נמצא ענין בגתן ותרש.

<> פירוש - ב"ספר זכרונות" נכתבים דברים שהם על שם העתיד, שדברים אלו יהיו נזכרים לעתיד, אך אין הדברים שבספר באים לשם כתיבת דברי הימים מה שהתרחש בעבר.

<> פירוש - "דברי הימים" מוסב על העבר, ו"ספר זכרונות" מוסב על העתיד [שיעשה דבר בעתיד].

<> פירוש - הקורא שהיה מקריא לפני אחשורוש מספר דברי הימים, עשה כן בקלות, וכאילו המלים יצאו מפיו מעצמן.

<> ואם תאמר, מהו הצורך בנס זה, והרי אין הקב"ה עושה נס בחינם, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"א סוף אות כד. ושם פ"ח אות ג הקשה "ואם תאמר, למה היה זה הנס בחנם להם... ולא מצאנו נס בחנם" [הובא למעלה פ"ב הערה 320, ופ"ה הערה 106]. ואולי יש לומר שזה נאמר רק על נס גלוי הנוגד את הטבע, וכפי שכתב בח"א לגיטין נו. [ב, קג.], וז"ל: "לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הניסים, כי אין הקב"ה &**משנה הטבע**^ שלא לצורך, רק שהוא לצורך". אך בנס שהוא במסגרת הטבע, ומכלל "ועל נסיך שבכל יום עמנו" [מתפילת העמידה], לא מצינו הגבלה זו.

<> כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 1] "וקשה, וכי יותר היה לו להביא לפניו כלי זמר וכלי שיר מפני שלא היה יכול לישן".

<> פירוש - כמו שהקריאה עצמה ["עיקר הקריאה"] נעשתה בדרך נס מן ה', כך הצורך בקריאה מעיקרא [להעיר את אחשורוש] נעשה על ידי ה', ולכך לא נעשה הדבר על ידי כלי זמר.

<> פירוש - מה שנאמר "בלילה ההוא נדדה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך", אין הכוונה שהמלך ביקש להביא לפניו את ספר הזכרונות כדי שיצליח לישון [וכמו שפירש רש"י], אלא הכוונה היא שהואיל והמלך היה ער וללא מעש, לכך הוא ביקש להביא לפניו את ספר הזכרונות, בכדי שיהיה לו במה להתעסק, ולא בכדי שיוכל לישון. לכך לא קשה כלל מדוע לא הביא לפניו כלי זמר.

<> בח"א לסוטה לג. [ב, סז.] ביאר שגבריאל ממונה על ענין הלשון, וכנראה נכלל בזה גם ענין הכתיבה. ואמרו חכמים [שבת נה.] "אמר לו הקב"ה לגבריאל, לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו... ועל מצחם של רשעים תיו של דם". ונראה להטעים זאת, כי בדר"ח פ"ג מ"ו [קע:] כתב: "הכתיבה מורה על שני דברים; כי הוא מורה על הבירור, כי הכתב הוא שמברר הדבר, עד שנמצא מבורר ומפורש. וכן הכתיבה מקויימת ונתנה להתקיים". ושני דברים אלו [הבירור והקיום] הם סימנים מובהקים לדין. והואיל וגבריאל הוא ממונה על דין [גבורות ה' פכ"ג (צח.)], לכך מחוור הוא שגבריאל ממונה על הכתב.

<> אין כוונתו ששמשי ניסה למחוק את הכתב, אך זה לא עלה בידו משום שגבריאל מנע זאת ממנו [ולפי זה גבריאל לא כתב כלום, אלא שמר על הכתב ממחיקה], כי בסמוך כתב "שהיה נכתב על כרחו של שמשי... גבריאל היה גובר על זה וכותב". אלא כוונתו לבאר מדוע גבריאל חוזר וכותב את מה ששמשי מוחק, וכיצד כתיבה מחודשת זו שייכת לגבריאל. ועל כך מבאר שהואיל וגבריאל ממונה על הכתב, לכך מכלל זה מוטל עליו לשמור את הכתב ממחיקה, לכך אם הכתב אכן נמחק, אזי מוטל עליו לשוב ולכותבו, לא מצד כתיבה חדשה, אלא מצד שמירת הכתב הקודם.

<> כי "פעול" פירושו קבלת הפעולה, והנייר הוא מקבל את פעולת הכתיבה, ולכך האדם כותב, ועל הנייר כתוב. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית כד, ז] כתב: "אין נופל אצל דבור 'לי' ו'לו' ו'להם'". ובגו"א שם אות ד כתב: "היינו טעמא, מפני שדבור הוא נאמר על הדבור בלבד, לא על הענין הנאמר בדבור. והפעול מן המדבר הוא הדבור, כדכתיב [בראשית כ, ח] 'וידבר את כל הדברים', ומאחר שהפעול מן המדבר הוא הדבור, הנה אין לו מקבל כי אם הדבור בעצמו, שהוא המקבל הפעולה מן המדבר. ולפיכך לא יתכן לומר 'לי', שלפי שמלת 'לי' נאמר על המקבל, ואין מקבל, רק הדבור שהוא הפעול מן המדבר. אבל 'ויאמר' שייך אצלו 'לי', מפני כי לשון אמירה הוא על עניין הנאמר בדבור, ויש לו מקבל מי שנאמר לו העניין ההוא". וראה למעלה פ"א הערה 1344, ופ"ב הערה 614.

<> פירוש - אין קבלת הפעולה דבר שנמצא ועומד לפני האדם, אלא נמצא לפניו השלב המאוחר יותר [הכתב שהיה כתוב על הנייר], אך לא הקבלה עצמה.

<> כגון, נאמר [מ"ב כג, כד] "למען הקים את דברי התורה הכתובים על הספר אשר מצא חלקיהו הכהן בית ה'". הרי "מצא" מוסב על הספר, ולא על דברי התורה הכתובים על הספר. וכן נאמר [נחמיה ח, יד] "וימצאו כתוב בתורה וגו'", ולא נאמר "וימצאו כתוב" גרידא, אלא "וימצאו כתוב בתורה". אך כאן נאמר "וימצא כתוב", ולא נאמר "וימצא כתוב בספר" [ואכן התרגום כתב "ואשתכח כתוב בספרא"]. ולכך הגמרא [מגילה טו:] תמהה "'וימצא כתוב', 'כתב' מבעי ליה". ורש"י [שם] לא פירש כן, וכמובא למעלה בהערה 9.

<> בלי לומר כלל תיבת "כתוב". וכן נאמר למעלה [ב, כג] "ויבוקש הדבר וימצא ויתלו שניהם על עץ וגו'". וכן ביאר המנות הלוי [קסה:].

<> פירוש - הואיל ונעשה כאן מעשה כתיבה בעל כרחו של שמשי, לכך יש במעשה הכתיבה של גבריאל התגברות על העומד כנגדו, והתגברות זו מתבטאת בתיבת "כתוב", המורה "על קבלת הפעולה מן הכותב" [לשונו למעלה].

<> מקשה, שאם בפסוק לא נאמר פועל אלא פעול ["וימצא כתוב"], מדוע חז"ל אמרו "גבריאל כותב", ויחסו את הכתיבה לפועל ולא לפעול.

<> פירוש - יש כאן מעשה כתיבה שנעשה באופן של התגברות על מתנגד ["גבריאל כותב"], והתוצאה מהתגברות זו היא שהכתב היה כתוב על הנייר. נמצא שחז"ל עוסקים בפעולה, ואילו הפסוק עוסק בתוצאה מהפעולה.

<> "כי ישראל הם עצם המציאות, ולכך כל מעשיהם יש להם המציאות גם כן, ואינו נמחק ואינו בטל עוד" [לשונו להלן].

<> אודות שהעולם הזה הוא עולם הגשמי, כן כתב למעלה [פ"א לאחר ציון 606], וז"ל: "כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי". וכן מבואר בדר"ח פ"א מ"ה [רס.], שם משנה י [שיב:], שם פ"ב מ"י [תשפה:]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל". ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וראה למעלה בהקדמה הערה 246, פתיחה הערה 156, פ"א הערה 617, ופ"ג הערה 293.

<> אודות שלחומרי אין מציאות איתנה, אלא מציאות חלשה, כן כתב בגבורות ה' פ"ז [מג.], וז"ל: "כי האמונה שיש לו בזה חוזק המציאות הוא מעלה אלקית, כי דברים החמרים חלושי המציאות מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו.] כתב: "כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק" [הובא למעלה פ"ג הערות 202, 694]. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה" [ראה להלן פ"ט הערה 379]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 702] כתב: "כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים, שהם חמריים והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם. ואם החטא הוא מצד בני אדם שהם בעלי נפש, והם תלמידי חכמים, ואין מתיחס להם השנוי שהוא חמריי, שהוא מתייחס לו השנוי, לכך אין הגזירה משתנה". וראה להלן הערה 242.

<> חוזר בזה לתחילת משפטו "כי ישראל מעשיהם נמצאים ומבוררים, אף כתב של מטה שהוא בעולם הגשמי... כמו מה שעשה מרדכי וכו'".

<> "ציור אלקי" פירושו המימד הרוחני העולה ממעשה האדם, וה"כתב של מעלה" הוא הציור האלקי העולה ממעשים אלקיים שעושה האדם. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 61] כתב: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמו מה שהיא אומה זאת. וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא, ועל דבר זה מורה הכתב, כי כל כתב הוא ציור הדבר". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקב:] כתב: "זה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים... כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם; כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל, שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פט:] כתב: "הכתב, שהוא צורת וציור הכתיבה... כי הכתב יש לו צורה, וזה ענין הכתב, אף על גב שהוא צורה גשמית, מכל מקום שֵׁם צורה יש עליו... ומפני שדברי תורה מופשטים מסולקין מן החמרי לגמרי, ולכך רמז לך הכתוב בצורת אותיות הלוחות, אשר הם מורים על ציור השכלי שבתורה, המופשט לגמרי, והוא שכל בלא שום צירוף חמרי... ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם [שמות לב, טו], שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר. אבל צורת כתב הלוחות, שמורה צורת הכתיבה על ציור השכלי של תורה, והוא ציור גמור שלא בנושא כלל, וכך היה כתב הלוחות חקוק משני עבריהם, עד שהיתה צורת האותיות צורה גמורה". וראה למעלה בפתיחה הערות 64, 298, ופ"ג הערה 637.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהמצוה היא "ענין אלקי", כן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות כד, וז"ל: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובדר"ח פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 33] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ושם ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ושם בפ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתן העליונה של המצות, ובתוך דבריו שם [קמו.] כתב: "ובזה הוסרה שאלתם לגמרי, איך אפשר שיקנה האדם המדרגה הרוחנית על ידי המעשים הגשמיים... כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת, וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית, הן גופו הן נפשו. כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו... שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית". ובגבורות ה' פמ"א [קנה:] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר". והרי כבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. וכן כתב האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 429]. @**ובמדרש תנחומא**^ ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכתו של האדון המצוה למצוה [הובא למעלה פ"ג הערה 468].

<> כמו שנתבאר למעלה [הערה 19] שישראל הם בניו של מקום, והם עיקר מציאות העולם. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 187] כתב: "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". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד.] כתב: ואחר כך אמר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואוררך ארור'. ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו. וכן היפך, המברך את ישראל, שהם עצם המציאות, והוא מוסיף מציאות וקיום עליהם בברכתו, הרי זה נמשך ונכנס תחת המציאות, ובזה מקבל ברכה ותוספת מציאות. כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספות מציאות. לכך כאשר מקלל ישראל, מתנגד אל עצם המציאות, לכך הוא בעצמו בעל ההעדר. ואשר מברך ישראל, ומוסיף מציאות, הרי זה נכנס תחת המציאות, הפך אשר מתנגד לו, לכך ראוי לו הברכה, והוא תוספות מציאות" [הובא למעלה פ"ד הערה 188].

<> אודות הזיקה הקיימת בין העושה לבין מעשיו, כן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 116], וז"ל: "אמר שהוא אדם רע בעצמו, ומאחר שהוא רע, עושה רעה לאחרים מחמת רעתו". ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". וקודם לכן בנצח ישראל ר"פ יב כתב: "כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובגו"א בראשית פי"ח אות מח כתב: "לא ימשך דבר מדבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם". ובגו"א דברים פ"א אות כט כתב: "אדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי" [ראה למעלה בהקדמה הערות 244, 449, פ"א הערה 305, ופ"ג הערות 189, 643]. וכן אמרו חכמים [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה". והרמב"ן [בראשית ד, יז] כתב: "בעבור כי הוא ארור ומעשיו לא יצליחו". ובפירוש חכמוני בסוף הקדמתו לספר היצירה כתב: "הוא [הקב"ה] גדול ומעשיו גדולים, ככתוב [תהלים קיא, ב] 'גדולים מעשי ה''. הוא נורא ומעשיו נוראים, ככתוב [תהלים סו, ג] 'אמרו לאלקים מה נורא מעשיך'. הוא נפלא ומעשיו נפלאים, ככתוב [תהלים קלט, יד] 'אודך על כי נוראות נפליתי נפלאים מעשיך וגו''. הוא אמת ומעשיו אמת, דכתיב [תהלים קיא, ז] 'מעשי ידיו אמת ומשפט'. הוא נאמן ומעשיו נאמנים, דכתיב [שם] 'נאמנים כל פקודיו'". הרי שישנה זיקה בין מעלת העושה למעלת המעשה. והואיל וישראל הם עצם המציאות, לכך לכל מעשיהם יש מציאות גם כן. וראה להלן הערה 71, ופ"ז הערה 118.

<> פירוש - אצל ישראל החלק הרוחני שבהם הוא עיקרם ומהותם, לעומת שאר הנמצאים, שאין חלק זה עיקרם ומהותם, אלא הוא טפל אצל עיקרם ומהותם. וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ.], וז"ל: "אמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי, כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש... הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ג הערה 293]. ובנצח ישראל ר"פ טו [שנו:] כתב: "מאחר שבארנו בראיות ברורות כי ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם, והרי ראינו כי רוב ימי עולם ישראל הם בצרה ובגלות בעולם הזה, ואיך הם עיקר בעולם. והתשובה על זה, כי חכמינו ז"ל בדבריהם הנאמנים הגידו לנו תעלומות חכמה, כי העולם הזה אינו מיוחד לישראל. ואם היו ישראל מוכנים לעולם הזה, והיה חלקם בעולם הזה, היה זה שאלה גדולה, כאשר החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות. אבל ישראל אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 167].

<> דוגמה מובהקת ליסוד זה; הנה בניו של אדם נקראים "מעשה ידיו", וכמו שאמרו חכמים [שבת לב:] "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם". וידוע מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מקיש הוא לזרעו; מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים". הרי אדם נצחי עושה מעשים נצחיים.

<> כן העיר המנות הלוי בשם השערי בינה [קסו.].

<> בדרוש על המצות [ס.] ביאר שאות אל"ף מורה על ישראל, ואות עי"ן מורה על שבעים האומות, וכלשונו: "אלו שתי אותיות הדומים, האל"ף והעי"ן, שהם שוים בקול ובתמונה, לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור, שלא ישתתפו ישראל ולא יתחברו באומות... ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף. ונקרא אות המורה על האומות עי"ן, כי האומות העין והגלוי בהם, בשביל שאינם דבקים בכח קדוש כח עליון נסתר... אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר. וכן הוא לשון אל"ף 'ואאלפך חכמה', כדכתיב [דברים ד, ו] 'רק עם חכם ונבון וגו'', וכל זה בשביל החכמה העליונה, היא התורה שיש בישראל" [ראה למעלה פ"א הערה 342, ופ"ג הערה 434].

<> אודות ששנים חייבים לדבר זה עם זה, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עג.] בביאור מעלת לימוד תורה בשנים [לעומת לימוד תורה ביחיד], וז"ל: "כי שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל. ופעמים הרבה אינו מוציא מן הפה, רק בעיון בלבד בלא דבור, ולפיכך אין הדבור עיקר, רק המחשבה. רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל, זה נקרא 'דברי תורה'".

<> כוונתו בעיקר לסיפא דקרא ["כי עוף השמים יוליך את הקול"], כי רישא דקרא ["גם במדעך מלך וגו'"] איירי במחשבה בלבד, וכמו שפירש רש"י שם "גם במדעך מלך - אפילו במחשבותיך בלא דבור". אך סיפא דקרא ["כי עוף השמים וגו'"] איירי בדיבור, וכמו שפירש רש"י "יש לך לדאוג מכל בריה שמא יש שומעין ויגיד לאחרים". וכן המדרש הנ"ל [ויק"ר לב, ב שאמר "אזנים יש לכותל"] אמר את דבריו על הפסוק "גם במדעך מלך אל תקלל וגו'".

<> ומה שנכתב כאן "בגתנא" עם אות אל"ף [לעומת "בגתן" שהוזכר בגוף המעשה] יבואר בהמשך.

<> אודות שזה מעשה רע לשלוח יד במלך, כן ביאר למעלה פ"ב [לאחר ציון 591], וז"ל: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש ממזימת בגתן ותרש (למעלה ב, כב)], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו", וראה שם הערה 595.

<> ו"המעשה הרע" הוא מעשה חסר, כי "רע" פירושו "חסר", וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ב [תצד.]: "דבר זה נקרא חסרון מי שעשה דבר רע, כי כל רע הוא חסרון והעדר" [ראה להלן פ"ט הערה 259]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 62] שישנה זיקה בין האדם העושה לבין המעשה שעושה, ואם המעשה הוא רע, זה מורה על חסרון הנמצא אצל העושה. ולכך נחסרה אות אחת משמו של העושה, כי השם מורה על מהות האדם [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 276], ושם חסר מורה על מהות חסרה ורעה. ולפי הסבר זה חסרון האות אינו מיוחד לאות אל"ף דוקא, אלא הוא הדין לכל אות שהיתה חסרה משמו. ואודות שיש חסרון אות אחת מהשם אצל מעשה רע, כן פירש רש"י [שמות לה, כז], וז"ל: "והנשאם הביאו - אמר רבי נתן, מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה [במדבר ז, ב], ובמלאכת המשכן [שמות שם] לא התנדבו בתחלה. אלא כך אמרו נשיאים, יתנדבו צבור מה שמתנדבין, ומה שמחסרין אנו משלימין אותו. כיון שהשלימו צבור את הכל, שנאמר [שמות לו, ז] 'והמלאכה היתה דים', אמרו נשיאים מה עלינו לעשות, הביאו את אבני השהם וגו', לכך התנדבו בחנוכת המזבח תחלה. ולפי שנתעצלו מתחלה נחסרה אות משמם, 'והנשאם' כתיב". וכן פירש רש"י [בראשית כג, טז] "וישקל אברהם לעפרן - חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה". וכן מצינו לאידך גיסא; העושה מעשה טוב מתווספת אות אחת על שמו, וכמו שכתב רש"י [שמות יח, א], וז"ל: "'יתרו' לכשנתגייר וקיים המצות הוסיפו לו אות אחת על שמו".

<> אם לא היה נכתב כאן "בגתנא", אלא רק "בגתן" [כפי שנזכר למעלה].

<> פירוש - אם בספר הזכרונות היה נכתב גם כן "בגתן" [כפי שנכתב למעלה], לא היו קוראי ספר הזכרונות יודעים שהכוונה היא לבגתנא [ורק נחסרה אות אחת משמו מחמת שנהג בכסלות או שעשה פעולה רעה], אלא היו חושבים שבאמת איירי באדם אחר ששמו "בגתן".

<> פירוש - כל הנכתב בספר הזכרונות הוא כדי ליידע את אלו שפעלו למען המלך, ואם יכתב שם האדם באופן השונה משמו האמיתי, אזי הבריות לא ידעו למי כוונת הדברים, וזה יסתור את מטרת כתיבת השם מעיקרא. מה שאין כן למעלה, שאיירי בפסוק שנכתב במגילה, שם אין כוונת הפסוק ליידע ולפרסם את בגתנא, ולכך שם ניתן לכתוב את שמו "בגתן", וללמדנו שנהג בכסלות או פעל פעולה רעה, וכמו שנתבאר.

<> בדפוסי אור חדש קטע זה נדפס לפני פסוק ח [ד"ה ואשר נתן], והשבנו אותו למקומו. ובא לבאר מדוע כאן נאמר "יקר וגדולה", ואילו כאשר המלך שאל את המן [להלן פסוק ו] נאמר "ויבוא המן ויאמר לו המלך מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו", הזכיר רק "ביקרו" ולא הזכיר גם "בגדולתו". וכן העירו המנות הלוי והיוסף לקח והגר"א [להלן פסוק ו]. וליישב זאת יבאר תחילה את ההבדל בין "יקר" ל"גדולה", ומתוך כך יתבאר מדוע להלן הזכיר רק "ביקרו".

<> כפי שאונקלוס תרגם בכל מקום תיבת "כבוד" ל"יקר" [שמות טז, פסוקים ז, י, שם כד, טז, במדבר יד, כא, ועוד]. וכן הגר"א כתב כאן "יקר - בכבוד".

<> כן כתב כאן המנות הלוי [קסו.], וז"ל: "שאל מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה, כי ראוי הוא ליקר נעשה לשעתו, ולגדולה עומדת לעד".

<> פירוש - אחשורוש רוצה שהמן יחשוב שכוונתו [של אחשורוש] היא אל המן עצמו, שאם המן לא יחשוב כן, אלא יחשוב שכוונת אחשורוש היא לאדם אחר, אזי המן ימעט מהכבוד המגיע לזולתו, ולא ירעיף עליו כ"כ הרבה כבוד כפי שירעיף על עצמו. והאופן היחיד שהמן יחשוב שכוונת המלך היא אליו, הוא רק אם המלך יאמר לו "ביקרו" ולא גם "בגדולתו", וכמו שמבאר והולך. וככל דברי המהר"ל כאן כתב הגר"א בביאורו לפסוק ו.

<> כן הקשה החסיד יעבץ לאבות פ"ב מ"ד [יובא בהערה הבאה]. וכן המנות הלוי [קסו.] נתחבט בזה. ובמיוחד יש להעיר כן, כי כאן אחשורוש מיהר לשלם למרדכי באופן מיידי, ומה ראה שהמתין עד כה מלשלם לו.

<> פירוש - שמירת התשלום למרדכי לסוף נעשתה מה', כי כך מרדכי קיבל שכר מרובה ביותר [לפי השגותיו של המן], מאשר אילו היה משתלם מיד. וכן כאן החלה נפילת המן, וכמו שזרש ויועציו אמרו לו [להלן פסוק יג] "ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו". וכן כתב החסיד יעבץ לאבות פ"ב מ"ד, וז"ל: "ונראה לי לפרש עוד, ידוע כי האנשים קצרי יד להשיג ולידע איזה דרך ישכון אור לתועלתם, כי לפעמים יחשבו בדבר אחד שהוא טוב והוא להפך, או בהפך. צאו וראו על ענין מרדכי שהגיד על ענין בגתנא ותרש, ולא נעשה עמו דבר אז בהשגחת השם יתברך עליו, ושמר אותו לזמן שהיה סבה להציל כל ישראל. וזהו טעם [למעלה ג, א] 'אחר הדברים האלה גדל' [פירוש לאחר מעשה בגתן ותרש ומרדכי (למעלה סוף פ"ב), אז נאמר שאחשורוש גידל את המן], כלומר הבט כמה עמקו מחשבותיו יתברך, כי הקדים רפואה למכה" [הראני לזה הרב הגאון רבי שמעון בא גד שליט"א].

<> מה שכתב "כי חייב לעשות דבר זה אפילו להדיוט שבהדיוטים" מורה שדעתו היא שבן נח חייב להציל את חבירו מהרודף אחריו, ואף להרוג את הרודף [כמו כאן שבגתן ותרש נתלו על העץ (למעלה ב, כג)]. והנה המנחת חינוך מצוה רצו [אותיות ד, ה] דן בזה אם גוי מצווה ב"לא תעמוד על דם רעך" [ויקרא יט, טז], ואם הוא חייב להציל את הנרדף בנפשו של רודף, וז"ל: "הנה נראה לי בישראל דמצוה לעזור ולרפא לחבירו, ואם לאו עובר על לאו ד'לא תעמוד על דם רעך', כמבואר בר"מ פ"א מרוצח הי"ד, אבל בן נח אינו מצווה על זה, א"כ אין מצוה עליו לעזור ולרפאות לחבירו... א"כ שפיר גם בבן נח מותר להצילו בנפשו, וכל זה בנרדף עצמו, דמותר להרוג הרודף כי איסור רציחה נדחה מפני פקוח נפשו. אבל בן נח אחר אסור להרוג הרודף אחר חבירו, דכבר כתבתי דמחמת פקוח נפש של אחר אין עבירה נדחית. א"כ מפני פקוח נפש של הנרדף אסור להרוג הרודף, כן נראה לי לכאורה. אחר זמן האיר השם יתברך את עיני, דגם גבי בן נח מקרא מפורש בתורה דניתן להציל הנרדף בנפשו של רודף אפילו לבן נח אחר [והוכיח כן מסנהדרין עב:]... הרי דגבי רודף התירה התורה לו ואף לאחר דכך גזירת הכתוב, כמו בישראל אף דרציחה אינה נדחית מפני פקוח נפש, מכל מקום ברודף נדחית מפני פקוח נפש, א"כ גבי בני נח נמי. אך זה ברור דמצוה ליכא גבי בני נח להרוג הרודף, דגבי ישראל מהיקישא ילפינן... אבל בבני נח שלא נאמרו הפסוקים הללו, רק היתירא הוא, אבל לא מצוה". ולפי זה אין בן נח "&**חייב**^ לעשות דבר זה אפילו להדיוט שבהדיוטים". וכן תוספות סנהדרין נט. ד"ה ליכא שהסיקו שעובר המסכן את אמו הגויה, שמותר להרוג את העובר כדי להציל את אמו, אך לא שיש חיוב בדבר. וכן הערוך לנר [סנהדרין עב:] נקט כדבר פשוט שאין דין רודף בגוי. ואולי יש לומר שעל כל פנים כך חשב אחשורוש לעצמו, ולא שכך הוי אליבא דהלכתא. וראה בשו"ת בני בנים, ח"ג, סימן מד, שהאריך הרבה בדינים אלו.

<> פירוש - הבריות יאמרו לעצמן שלא כדאי להן לגלות למלך על מזימת המן ואסתר, כי המלך בלא"ה לא יכיר להן שום טובה על כך [כפי שלא הכיר טובה עד כה למרדכי שהצילו ממזימת בגתנא ותרש], וכן עלול להיות שהמן ואסתר יצליחו במזימתם, ואז הבריות שרצו לעצור מזימה זו ייענשו על ידי המן ואסתר. כל זה חשב אחשורוש לעצמו. וראה להלן פ"ז [לפני ציון 157] ופ"ט [לפני ציון 205] כתב שאנשים היו יראים מן אסתר.

<> ומה שהשתנה אצל אחשורוש הוא שעכשיו נוכח לדעת שאם לא יעשה טובה למרדכי [על הצלתו ממזימת בגתן ותרש] אזי הבריות לא יצילוהו משאר מזימות שיהיו כנגדו, כי יפחדו מהצד הזומם, ולא יהיה להם שום תמריץ מצדו של אחשורוש להצילו מכך.

<> כי לא שאל האם יש אדם בחצר [כמו "עוד מי לך פה" (בראשית יט, יב), וכן "מה יש לך בבית" (מ"ב ד, ב)], אלא "מי בחצר", וזה מורה שידע שיש מישהו בחצר, אך לא ידע מיהו.

<> כן ביאר כאן הר"מ חלאיו, וז"ל: "ויאמר המלך מי בחצר - אם יש אחד מן הפרתמים ומן השרים החשובים", והמגיה שם [מספר 23] כתב: "כלומר, לא שידע או הרגיש שמישהו בא לחצר, אלא רק שאל מי שם, כי בדרך כלל יש שם מאנשיו". וראה למעלה פ"א הערה 345 שאין המלך נמצא לבדו, אלא הוא תמיד מוקף באנשים.

<> בא לבאר מדוע אחשורוש מחפש שר חשוב בחצר לשאול אותו מה לעשות לאיש שהמלך חפץ ביקרו, ורק לאחר מכן יאמר למשיב שהוא עצמו יקח את הסוס ויעשה כן למרדכי, ולא שיקרא מעצמו לאחד משריו החשובים ויאמר לו שיקח את הסוס ויעשה כבוד למרדכי, ומה הצורך למצוא מישהו בחצר ואז לשאולו מה לעשות במי שהמלך חפץ ביקרו.

<> פירוש - אם המלך יאמר מיוזמתו לאחד מן החשובים שילך לעשות בעצמו הכבוד למרדכי, יתמרמר אותו חשוב מדוע הוא נבחר לעשות כן לעומת שאר החשובים.

<> והמלך אינו מעוניין לעורר שנאה ותסיסה במלכותו, כי שמא ימרדו בו [ראה למעלה הערה 34].

<> משום שתי סבות; (א) המלך לא שלח לקרוא לו, אלא הוא כבר היה בחצר, והוא נבחר בצורה מקרית. (ב) המלך בחר בו לכבד את מרדכי משום שהוא היה בעל הרעיון כיצד לכבד את האיש שהמלך חפץ ביקרו, בבחינת [ב"מ פג:] "קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא" [קורא האיגרת הוא יהיה השליח]. וראה להלן הערות 181, 189.

<> בילקו"ש שם יחס את אימת החלום לשאלה "מי בחצר", וכלשון הילקוט: "כל אותה הלילה היה אחשורוש רואה המן על גביו, וחרבו שלופה בידו... ומבקש להרגו. הוה מתער ואמר דין בחלמא או חזווא הוא, עד היכן, עד 'ויאמר המלך מי בחצר'. וכי בכל יום היה שואל כך, אלא אמרו לו המן בחצר, אמר אין פה חלום בלא אמת". והמנות הלוי [קסו:] הזכיר מדרש זה, וכתב עליו: "באופן שהשאלה היתה מחמת אימת החלום, ולא מנדנוד השינה וזכירת מעשה מרדכי". ולהלן [לפני ציון 187] חזר והזכיר מדרש זה.

<> בדפוסי אור חדש קטע זה מופיע לאחר פסוק ו [ד"ה ויאמר המן], אך מקומו כאן, כי הוא עדיין עוסק בפסוק ד.

<> לשון המדרש: "'לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו'. תנא לו הכין, ועליו נאמר [תהלים ז, פסוקים יד, טז] 'ולו הכין כלי מות חציו לדולקים יפעל, בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל'". ובגמרא [מגילה טז.] אמרו בקיצור "הכין לו - לו הכין", ופירש רש"י שם "לו הכין - לצורך עצמו". וראה להלן פ"ז הערה 192.

<> פירוש היה צריך להאמר "לאמר למלך לתלות את מרדכי על העץ אשר &**עשה**^ לו", כמו שנאמר [בראשית ט, כד] "וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן". וכן נאמר [ש"א יט, יח] "ודוד ברח וימלט ויבא אל שמואל הרמתה ויגד לו את כל אשר עשה לו שאול וגו'".

<> פירוש - לבסוף התברר שהמן הכין את העץ לתלית עצמו, אע"פ שהמן בודאי לא התכוון לעצמו, אך סוף סוף התוצאה היא שהוא נתלה על העץ שהוא סידר ונטע. וכן נאמר בפסוק שהובא במדרש הנ"ל [הובא בהערה 92] "ולו &**הכין**^ כלי מות חציו לדולקים יפעל" [תהלים ז, יד], ופירש הרד"ק שם "ויש מפרשים 'ולו' כמו בעבורו, כלומר בעבור נפשו, כלומר החיצים שהכין, לו לנפשו הם, כי הוא ימות בהם". הרי כאשר הוברר למפרע שמה שעשה לאחרים חוזר אל עצמו, נקראת עשיה זו בלשון הכנה.

<> וכל עשיה היא בשביל תכלית, וכמו שכתב בגבורות ה' ר"פ סו, וז"ל: "כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית" [ראה למעלה בהקדמה הערה 204, פ"א הערה 1300, ופ"ב הערה 644]. ובגו"א שמות פ"ז אות י כתב: "כל תכלית הוא מכוין את המעשה, באיזה ענין יהיה עד שיבא אל התכלית". הרי שהעשיה והתכלית הן צמודות זו לזו, כאשר העשיה נעשית בכוונה להגיע לתכלית היעודה. לכך אם היה נאמר כאן "על העץ אשר עשה לו", היתה תיבת "לו" מתפרשת למרדכי, כי לכך היתה כוונת המן. אך הואיל ולא נאמר כן, אלא נאמר "על העץ אשר הכין לו", לכך תיבת "לו" מתפרשת למי שלא היתה כוונת המן, והוא עצמו.

<> כן כתב המהרש"א [מגילה טז.], וז"ל: "אשר הכין לו כו'. דלא איצטריך למכתב 'לו', אלא שהכתוב מבשרו לו לעצמו הכין, ולא למרדכי". וכן הוא בטורי אבן שם.

<> בא לבאר מהי ההדגשה של הפסוק שהמן הכין את העץ לעצמו. וכן הטורי אבן [מגילה טז.] העיר: "וקשה, אכתי מאי קמ"ל בהאי 'לו'. אי משום הא דלבסוף נתגלגל הדבר שנתלה המן עצמו על אותו העץ שהכין למרדכי, הא לא צריך 'לו' יתירא, דהא בהדיא כתיב [להלן ז, י]".

<> 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". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 276] כתב: "קשיא, למה לא כתב בפירוש כי נפל הגורל בחודש י"ב, הוא חודש אדר, ולא היה לו לומר כי הפיל הגורל מחודש אל חודש, רק היה לו לומר כי נפל הגורל בחודש אדר. ויראה, כיון שלא היה הגורל אמת, שהרי לא היה כלום בגורל לפי מחשבת המן, ואדרבא, הגורל נהפך על המן, לכך לא כתיב בפירוש שנפל הגורל בחודש י"ב... ולא כתיב שנפל הגורל בחודש י"ב, אלא שבא לומר כי הוא הפיל הגורל, אבל הנפילה עצמה עליו היה". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 247] כתב: "כי הגורל שהפיל המן צריך שיהיה נהפך עליו לגמרי, כי זהו הצלת ישראל, ומרדכי ידע זה. ומפני כי הגזירה הזאת יצאה בניסן [למעלה ג, ז], ולכך צריך שתצא הגזירה עצמה ותהיה נהפכת על זרע עמלק להיות נהרגין... וכמו שהיום שהגביל המן היה בי"ג באדר [למעלה ג, יג], כך יום המעשה להרוג את בני המן וזרע עמלק הכל היה בי"ג אדר. וכך זמן נפילת הגורל שיהיה נהפך עליו צריך שיהיה הכל זמן אחד... וכמו שנפרש עוד דבר זה כי זה היה ההצלחה לגמרי כאשר נהפך עליו לגמרי. ולכך התלייה אשר חשב המן על מרדכי [למעלה ה, יד], גם כן נהפך עליו באותו זמן לגמרי, והיה המן נתלה, כדכתיב בקרא, שמזה תראה כי כל ענין הזה היה כך". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 357]: "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". ולהלן פ"ז [לאחר ציון 189] כתב: "מה שהוצרך לומר [להלן ז, י] 'אשר הכין למרדכי', כבר אמרנו כי הדבר הזה שהכין המן למרדכי היה גורם לו התליה להמן, בעבור שהכין העץ למרדכי, שכיון שהוא הכין אותו למרדכי היה נהפך עליו, כי כל אשר חשב המן לעשות למרדכי נהפך עליו. וכמו שתקנו גם כן בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו'. והדבר הזה הוא ידוע לאנשי חכמה". 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". וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פ"ה הערות 358, 366, 536, להלן פ"ז הערה 195, פ"ח הערות 53, 55, 213, 217, ופ"ט הערות 7, 8.

<> פירוש - כבר משעה שהמן הכין את העץ נהפכה עליו מחשבתו, והוא הכין את העץ לעצמו, וכמו שמבאר. נמצא ש"אשר הכין לו" הוא באמת רק לעצמו, שמשעה ראשונה היה מוכן העץ רק להמן, ולא למרדכי כלל, משום שלתלות את המרדכי ולאבד את ישראל הוא דבר המופקע מהמציאות. וכעין זה כתב הגר"א כאן "מתחילה היתה [הגזירה] גם כן מן השמים על המן לבדו, ולא על מרדכי". וכן כתב הטורי אבן [מגילה טז.], וז"ל: "ויש לומר, דקמ"ל דבשעת הכנת העץ באותו שעה כבר נגזר מן השמים שיתלה המן עליו, ולא תימא דאח"כ נגזור גזירה זו עליו כדכתיב 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך', ואמר ר' תנחום לעיל נדדה שנת מלכו של עולם. והכי נמי אמרינן במדרש [אסת"ר ט, ב], כיון שהביאו העץ לפני המן הכינה על פתח ביתו ומדד עצמו עליו להראות עבדיו איך יתלה מרדכי עליו. השיבתו בת קול, נאה לך העץ ומתוקן לך העץ מששת ימי בראשית".

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 548]: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'. ובשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 266] כתב: "כך הוא באמת כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית מצד עצמם, רק מצד השם יתברך יש להם קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם יתברך, מורה זה כי שם 'אל' בסוף השם של 'ישראל', כי בסוף שלהם שיש להם מצד עצמם, נותן השם יתברך להם קיום, אבל מצד עצמם של ישראל יש להם סוף. ולכך נפל הגורל בחודש י"ב, שהוא סוף החדשים, כי יש לישראל סוף מצד עצמם. והמן הרשע, כאשר נפל הגורל בחודש י"ב, שמח, כי סבור היה כי מאחר שנפל בחודש י"ב, מורה זה על הסוף. ולא ידע כי יש להם סוף מצד עצמם, רק כי קיום שלהם הוא מצד השם יתברך. וכל האומות קיומם שלהם מצד עצמם יותר מן ישראל, ואין להם הקיום מצד השם יתברך, ולפיכך סוף שלהם שיהיו בטלים, רק ישראל יהיו קיימים". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 330] כתב: "כך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי". ובנצח ישראל פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 276]. ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "אין להם [לישראל] מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551, ופ"ג הערה 269]. וראה להלן הערה 452. @**ודברים אלו**^ מבוארים היטב בנצח ישראל פ"י [רנט.], וז"ל: "ובירושלמי דתענית [פ"ב ה"ו], ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, 'וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול' [יהושע ז, ט], שהוא משותף בנו... אמר שאם יהיה מניח ישראל כמו שהם, יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם. לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'אתם הדבקים בה' אלקיכם וגו' [חיים כלכם היום]'. ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551].

<> כמבואר בהערה הקודמת. וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא" [הובא למעלה פ"ג הערות 332, 650, ופ"ח הערה 130]. וביאור המדרש הוא שקיום ישראל הוא מה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע. וראה להלן פ"ח הערה 130.

<> משל זה עם האבן הביא בגו"א דברים פי"ט אות יא, באר הגולה באר השני [קכח:], ח"א לשבת צז. [א, מו:], וח"א לסנהדרין מט. [ג, קסא.], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

<> מה שמזכיר את "מרדכי ועמו" בחדא מחתא, כי כך נאמר [למעלה ג, ו] "ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי", הרי ש"כל היהודים" הם המשכה ממרדכי, וחוזק העם היהודי חל על מרדכי. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 205] כתב לבאר זאת בזה"ל: "המן הוא יחיד, ואין כח ביחיד להתנגד לרבים, כי מחולקים הם הרבים מן היחיד. ואינו דומה למלך, שהוא נחשב כמו הכלל, אבל המן הוא יחיד בלבד, ואין כחו כל כך להתנגד אל הכלל. לכך אמרו כי עיקר התנגדות המן היה למרדכי, וכאשר התחיל במרדכי היה נמשך התנגדותו אל החכמים, ואחר כך אל כלל ישראל. כי התלמידי חכמים יש להם שייכות אל מרדכי, שהוא העיקר, ואחר כך כל ישראל אל החכמים שבהם".

<> לשונו בבאר הגולה באר השני [קכח.]: "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת מה שאמרו 'כאשר זמם' [דברים יט, יט], 'ולא כאשר עשה' [מכות ה:], כי זהו מסגולת המחשבה. וזה כי אין ראוי לפי הסברה שיהיה דין עד זומם למיתה, שהרי אין כאן רק מחשבה בלבד. ומה שהתורה חייבה את עד זומם מיתה, הוא בשביל שראוי שתהיה המחשבה שהיה רוצה לעשות לאחיו, נהפך אותה המחשבה עליו בעצמו. והוא היה חושב להרגו, יהיה נהפך עליו, ויהיה דינו להיות נהרג. וכמו שאמר הכתוב [דברים יט, יט] 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'. ולמה הוצרכה התורה לתלות הטעם בזה. אבל התורה אמרה שישוב המחשבה בראשו אשר חשב לעשות, תהיה אותה המחשבה נהפך עליו. ומצינו בכל מקום כי ראוי לפי השכל כי אשר חשב מחשבת און, נהפך אותה המחשבה עצמה על החושב. כמו שאמר [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבת המן על ראשו אשר חשב לאבד היהודים', וכן בכל מקום. וזה כי המחשבה קלה היא להיות נהפך על החושב, כאשר המחשבה אינה יוצא לפעל, והיא נהפכת על החושב. משל זה מי שזורק אבן על דבר אחד, שאם אין אותו דבר מקבל האבן, אזי האבן נהפך על הזורק, כי יתהפך האבן עליו. ולפיכך אמרו ז"ל [שבת צז.] 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. כי כאשר חושד חבירו במחשבתו, והרי חבירו אינו מקבל אותה מחשבה, שהרי היא שקר, ולכך המשפט שתהיה אותה מחשבה נהפכת על החושב עצמו. כי המחשבה אינה רק כמו זורק אבן בדבר אחד, אם אותו דבר מקבל האבן, אין האבן חוזר עליו. ואם אין מקבל האבן, אותה המחשבה פועל בו, כי נהפך עליו... וכמו שאמר אחשורוש כאשר אמרו [להלן ז, ט] 'גם הנה העץ אשר עשה המן וגו' ואמר המלך תלוהו עליו', כי מחשבתו יהיה נהפך עליו... ולפיכך אמרו החושד בכשרים לוקה בגופו, כי החשד עצמו שחושד את אחד ובמחשבתו שכך עשה אדם אחד והוא לא עשה, אותה מחשבה נהפך עליו ונלקה בגופו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ט אות יא [שיא.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 545, הערה הבאה, ולהלן פ"ז הערה 195.

<> ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסא.] כתב בביאור הגמרא שם "תהא לוטא ולא תהא לאטה" ["נוח לך להיות מן המקוללים, ולא מן המקללים, לפי שסוף קללת חנם לשוב אל המקלל" (רש"י שם)], וז"ל: "כי קללת חנם בא על עצמו, מפני שהוא מקלל אחד, ואותו אחד אין ראוי לקבל קללת חנם, ולכך הקללה חוזרת עליו. למה הדבר דומה, הזורק אבן בכותל של אבנים, שאין הכותל מקבל האבן, וחוזר האבן על הזורק. וכן המקלל, בשביל שאין מקבל אותו... חוזרת הקללה עליו. וכהאי גוונא אמרו [שבת צז.] החושד בכשרים לוקה בגופו. כי מפני שהוא חושד אחר, אם היה אמת בעבירה, והעבירה בודאי היה גורם לו הקללה ופורענות. והרי הוא חשד חנם, ולכך העונש שהיה ראוי לבא על אותו אחר אם היה אמת, החושד דבר זה חוזר עליו ולוקה בגופו... ולכך נקט הך לישנא, ולא אמר 'תהא מן שנתקללו ולא מן מקללים', כי שם 'לוט' הוא לאחריו 'טול'. וכן מה שמליט את אחר, הקללה חוזרת עליו, והוא לוקח קללה לעצמו, כי הקללה חוזרת לאחוריו ונעשה מזה 'טול'".

<> בא לבאר הסבר שני מדוע חשוב לציין שהכנת העץ מתחילתו היא להמן. ועד כה ביאר משום שמחשבת המן מתחילתה צריכה להתהפך עליו. ומעתה יבאר שמפלת המן צריכה להתחיל מיד לאחר שיצא מבית המלך בשמחה וטוב לב [למעלה ה, ט].

<> למעלה פ"ה [לאחר ציון 154] הביא את דברי הגמרא [מגילה טו:] שאמרו "מה ראתה אסתר שזימנה את המן... רבה אמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'". ובהמשך שם [לאחר ציון 212] כתב: "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". ובהמשך שם [לאחר ציון 308] כתב: "'ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב וגו'" [למעלה ה, ט]. כתב 'ביום ההוא', ולא הוצרך לכתוב. רק מפני שבא לומר כי '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". וראה להלן ז, א, ופ"ט הערה 603.

<> פירוש - עשית העץ מצדו של המן צריכה להיות שייכת ל"שבר" של המן, כי היא הדבר הראשון שהיה לאחר ה"גאון" של המן [שיצא מבית המלך שמח וטוב לב]. לכך חשוב לציין שאכן מפלת המן החלה מיד עם עשית העץ, שהכין את העץ לתלית עצמו.

<> רש"י [שמות טו, א] כתב: "אז ישיר משה - אז כשראה הנס עלה בלבו שישיר שירה... אמר לו לבו שישיר, וכן עשה". וראה בגו"א שם אות א שביאר שההתחלה של אמירת שירה היא בלב. וכן רש"י [בראשית ל, כב] כתב: "ויזכר אלהים את רחל - שהיתה מצירה שלא תעלה בגורלו של עשו, שמא יגרשנה יעקב לפי שאין לה בנים. ואף עשו הרשע כך עלה בלבו כששמע שאין לה בנים". הרי "עלה בלבו" נאמר על תחילת המחשבה "כששמע שאין לה בנים". ובשמו"ר יט, א אמרו "כשאדם שמח, הלב שמח תחלה... ולעתיד לבא מביא הקב"ה כל האיברים, ואינו מנחם תחלה אלא הלב". והחיד"א בפירושו לאבות פ"ג מ"א כתב: "'חוקר לב' [ירמיה יז, י], ששם התחלת הווית המחשבה". ואודות שהלב הוא ההתחלה לכל כחות האדם, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:], וז"ל: "'רבי אלעזר בן ערך אמר, לב טוב' [שם]. פירוש, שירגיל האדם עצמו שיהיה בעל לב טוב, לפי שהוא שורש האדם, כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות, הן כחות הנפש הן כחות הגוף. שהלב על ידו התבונה, ועל ידו החיים בא לכלל האברים, כי הלב שורש לכחות הנפשיות, הן אל כחות הגוף, לכלם הלב הוא התחלה ושורש... והכל מתפשט ממנו... מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל, דהיינו אל כל כחות האדם".

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 161]: "אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא 'רשע למות' [במדבר לה, לא], כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו, ויקבל העדר". והפסוק "רשע למות" נאמר ברוצח, אך בגמרא דרשו את הפסוק לכל חייבי מיתות [רש"י כתובות לה:]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 641] כתב: "כי כל ענין הרשע שאין בו ממש... הרשע הוא דבר בטל, ואין קיום לו". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] כתב: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". וכן הזכיר בדר"ח פ"ד מ"ד [עז:] ובדרוש על המצות [סג.]. ובנתיב התורה פי"ג [תקי:] כתב: "כי כל רשע גמור הוא רחוק מן המציאות". ואמרו חכמים [מדרש תהילים לז] "'כי כחציר מהרה ימלו' [תהלים לז, ב]. אמר הקב"ה, אין הרשעים כלום, חציר הם תוחלתם. וכן הוא אומר [תהלים צב, ח] 'בפרוח רשעים כמו עשב', מפריחין כזה העשב ומתייבשין... עד שלא תקופת תמוז מתייבשין, ואחר כך נעשין קוצין" [ראה למעלה בהקדמה הערה 455, ופ"ג הערות 162, 643].

<> פירוש - ההתחלה היא להיפך מההעדר, כי ההתחלה היא הפקעה מההעדר. ולכך הרשע [שהוא ההעדר הגמור] נמצא ברשות הלב, כי הלב הוא התחלה, וכל התחלה היא מתעלה מעל להעדר. ואודות שההתחלה היא הפקעה מהעדר, כן כתב בגבורות פ"ה [לג.]: "ומה שנולד אברהם באור כשדים [פסחים פז:] הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם היה התחלת העולם [ב"ר יב, ט], ולפניו היה הכל תהו ואין בהם בריאה כלל [ע"ז ט.]. לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש [שהקב"ה התחרט שבראם (סוכה נב:)], כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה. ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה, שקודם התחלה הוא ההעדר". הרי יחס ההתחלה אל ההעדר הוא יחס אברהם אבינו לכשדים. ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, וכמו שאמרו [ע"ז ט.] ב' אלפים תוהו".

<> אודות מעלתו הנבדלת של הצדיק, הנה כל נתיב הצדק הוקדש ליסוד זה. ושם בפ"ב [ב, קלט:] כתב: "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, שנאמר [ש"א ב, ט] 'רגלי חסידיו ישמור' [יומא לח:]... כי הצדיק מצד מדריגה זאת הנבדלת, שהיא אחת... לכך אם יצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, מפני כי ראוי להיות שנותיו אחד, ולא יהיו מחולקים עד שהיו מקצת שנותיו בחטא, ומקצת שנותיו בלא חטא, רק יהיו הכל אחד... ולפיכך כאשר עברו רוב שנותיו בלא חטא, במה שהצדיק יש לו מדריגה נבדלת אשר אין חלוק לזאת המדריגה, כמו שהתבאר, כי אין חלוק בענין הצדיק, שהוא מדריגה נבדלת, ולכך אם יצאו רוב שנותיו שוב אינו חוטא". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הנסים הם גם כן לצדיקים פרטים, ואינו דבר לכל העולם... ודבר זה מדריגה נבדלת בלתי טבעית, וכל צדיק וצדיק יש לו מדריגה זאת בפני עצמו, ומזה ראיה שהשם יתברך עושה נסים לצדיקים פרטיים". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכד:] כתב: "דבר זה הוא כל הכוונה של פילוסופים, להשפיל את האדם עד תחתית האדמה. הפך דעת חכמי ישראל, שנתנו לאדם הצדיק מדריגה עליונה יותר מן המלאכים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 239].

<> כי אי אפשר להגיע כבר בהתחלה אל המעלה העליונה. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 323], וז"ל: "אין הגאולה בפעם אחת, אלא זה אחר זה, שאין באים אל המדריגה העליונה הזאת בפעם אחד". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, נאמר בתורה [שמות יב, ג] שלקיחת קרבן פסח היה בעשור לחודש ניסן [שמות יב, ג], ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב לבאר בזה"ל: "כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד, אחר שהיו שטופים בעבודה זרה. ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש, כי הלקיחה היא פרישה קצת מעבודה זרה לקרב אל הקב"ה, ואחר כך לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מעבודה זרה לגמרי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון". ובנצח ישראל פכ"ח [תקסו:] ביאר שהצורך בימי המשיח הוא להיות מעבר מהעוה"ז לעוה"ב, וכלשונו: "אנו אומרים כי המשיח יבוא כדי להשלים ולהיישיר העולם, לקנות תחיית המתים ועולם הבא... וימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא, כמו שאמרנו למעלה. ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה, לא זולת זה". וכן הוא בגבורות ה' פי"א [סג:], דר"ח פ"א מ"ד [רלז:], שם פ"ב מ"ח [תרמ:], ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 324, פ"ב הערה 480, ולהלן הערה 384.

<> נמצא שאצל הרשע ההתחלה היא עליונה יותר ממנו, כי ההתחלה היא הפקעה מההעדר, ועצם הרשע הוא העדר גמור. מה שאין כן אצל הצדיק, ההתחלה היא נמוכה יותר ממנו, כי ההתחלה אינה מגיעה למעלה עליונה, ומעלת הצדיק היא מדריגה עליונה מאוד.

<> כמו שאומרים בפיוט "אדון עולם": "והוא היה והוא הוה והוא יהיה בתפארה... בלי ראשית בלי תכלית". ובנתיב העבודה פ"ח [א, ק:] כתב: "יש להאריך בתיבת 'אחד' [ברכות יג.], כי זהו ענין האריכות, שהוא יתברך מצד שהוא אחד הוא הכל, לכך הוא בלתי תכלית. ואינו כמו שאר דברים שהם אחד ואינם הכל, רק הם חלקים, והחלק הוא קצת בעל תכלית ואין לו האריכות. אבל השם יתברך שהוא הכל ואין זולתו, הוא נצחי בלתי בעל תכלית, לכך צריך שיהיה מאריך ב'אחד', כי 'אחד' זהו ארוך בלתי קץ וסוף אליו". ושם פי"ח [א, קלח.] כתב: "כמו שהוא יתברך מצד עצמו בלתי תכלית, וכך החסד שהוא עושה הוא לעולם בלתי קץ ובלתי תכלית".

<> פירוש - תחילת המחשבה והדעת היא נקודת הגובה של הרשע, כי יש בה הפקעה מההעדר שבו נמצא הרשע, וכמו שביאר עד כה.

<> "שהוא" - בעוד הרשע עצמו.

<> פירוש - בעוד הרשע עצמו חי חיים של העדר גמור.

<> פירוש - כל אשר מגיע לעמוד על אמיתת הרשע, נוכח לדעת שהוא בעל ההעדר לגמרי.

<> אולי על פי דברים אלו ניתן ליישב קושיא אלימתא על המדרש הזה. שהנה המדרש מבאר שאצל צדיקים המקרא אומר "ויאמר אל לבו" [כי לבם ברשותם], ואילו אצל רשעים המקרא אומר "ויאמר בלבו" [כי הם ברשות לבם]. ומה נעשה עם מקרא מפורש [בראשית יז, יז] "ויפול אברהם על פניו ויצחק &**ויאמר בלבו**^ הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד". הרי על אברהם אבינו נאמר "ויאמר בלבו", כפי שנאמר אצל הרשעים. אך לפי דבריו כאן יש פתח ליישב זאת. כי הנה ביאר כאן ש"הלב הוא התחלת המחשבה והדעת, אשר יחשוב בלבו", והואיל ו"הצדיק עצם מעלתו הוא עליון מאוד, ואיך לא יהיה ברשות הלב, שהוא התחלה". לאמור, מעלת הצדיק העליונה חורגת מעבר ללב, כי הלב הוא רק התחלה, ומעלת הצדיק היא מעבר להתחלה. אך מצינו אצל אברהם אבינו, שכל מעלתו היא מחמת היותו התחלה [יבואר בהמשך], לכך אין מעלת אברהם חורגת מעבר ללב, כי שאני אברהם שכל מעלתו היא מחמת היותו התחלה. והלב שמורה על התחלה הוא משכנו של מעלת אברהם, ולכך נאמר אצל אברהם בפרט "ויאמר בלבו". @**ואודות**^ שמעלת אברהם היא היותו התחלה, כן כתב בהרבה מקומות, וננקוט כאן באחד מהם, והוא בדר"ח פ"ה מ"ב [נו:], וז"ל: "ומה שאמר [שם] שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה 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. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם. ומפני זה קבל שכר כולם, כי ההפך של דבר מקבל מה שכנגדו... ולפיכך כיון שהיה אברהם ודורות אלו הפכים, והיה להם ביחד עשרה דורות, שהם כלל אחד, והדורות האלו היו מכעיסין לפניו, לכך נטל אברהם שכר של כל עשרה דורות, ושאר הדורות כולם היו תוהו. אבל אצל נח, לא היה לו לנח מעלה זאת, שיהיה התחלת המציאות כמו שהיה אברהם, ולא שייך לומר עליו שהוא היה נוטל שכר כולם". וכאמור זהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערה 241.

<> בא לבאר כיצד אפשר לבקש שינתן כתר המלכות למי שאינו מלך, ומדוע אין זה נקרא מורד במלכות. וכן בנצח ישראל פ"מ [תשט:] הביא את המשנה [סנהדרין כב.] "אין רוכבין על סוסו [של מלך], ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו", והעיר על כך מדוע לא זכרו גם שאין לובשין עטרתו [כפי שהזכירו זאת במדרש שמו"ר א, ח]. וכתב ליישב: "אמנם העטרה הוא ענין המלכות בעצמו, וזה אין צריך לומר שלא ילבש דבר שהוא מורה על המלכות בעצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1075, ולהלן הערה 161].

<> לכך הנחת הכתר בראש האדם אינה בהכרח מורה על המלכות, וכמו שיבאר. ואודות שהראש הוא המיוחד להנחת תכשיט עליו, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:], וז"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראוי אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 227]. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 89] כתב: "הראש הוא עליון". ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש 'פארי מגבעות' [שמות לט, כח]", ושם ביאר שלכך מניחים תפילין על הראש. ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו". וראה להלן פ"ח הערה 315.

<> דע שבגיטין ז. נחלקו רש"י ותוספות בביאור "עטרת חתנים", שרש"י פירש דאיירי בעטרת לראש. אך תוספות שם כתבו "עטרות חתנים - פירש בקונטרס עטרה ממש. ואין נראה, דאמר עלה בפרק בתרא דסוטה [מט:] לא שנו אלא של ורד ושל הדס, אבל של קנים ושל חילת מותר, ואין דרך לעשות עטרה משל קנים. אלא עטרות שעושים כעין כיפה, 'ובראש כל אדם' דקאמר לאו דווקא בראש ממש, אלא למעלה מראש". והמהר"ל כאן מבאר כרש"י. וכן בנצח ישראל פכ"ג [תצט:] הביא את מחלוקתם של רש"י ותוספות, והכריע כרש"י.

<> אודות שכתר מלכות מונח על הראש, כן כתב בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג.], וז"ל: "ואמר [ברכות יז.] 'עטרותיהם בראשיהם'. כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו" [הובא למעלה פ"א הערה 1079]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1078] כתב: "כי כאשר יש עליה כתר, בודאי מלכה היא".

<> "יכול להשתמש בו אף שלא להיות כתר מלכות אל אשר יהיה נותן אותו בראשו, כמו שאמרנו כי דרך להיות עטרה אף לשאר אדם" [לשונו בסמוך].

<> פירוש - אם השמוש הבלעדי של הכתר היה למלכות בלבד, אזי היתה הנחת הכתר על אדם אחר כנתינת המלכות לאותו אדם.

<> פירוש - אם היה שמוש אחד בלבד לכתר [למלכות], אזי היתה נאמרת כאן ה"א הידיעה ["ואשר נתן הַכתר מלכות"], כי אם אין כתר אלא אחד, ראוי על כך לומר "הַכתר".

<> פירוש - אף שהכתר הנתון על ראש המלך הוא לשם מלכות.

<> וכמו ששני הדברים הראשונים שהוזכרו בפסוקנו [הלבוש והסוס] אינם יחודיים למלך, כי גם לשאר אדם יש לבוש וסוס, כך הדבר השלישי שהוזכר בפסוקנו [הכתר] אינו יחודי למלך, כי גם לשאר אדם יש תכשיט בראשם, וכמו שנתבאר.

<> מקשה דמהו הצורך לפסוק ז, כי הרי בסוף פסוק ו נאמר "ויאמר לו המלך מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו", והיה ישר ניתן להשיב את הנאמר בפסוק ח ["יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר ניתן כתר מלכות בראשו"], ומהו הצורך שיהיה ביניהם פסוק ז ["ויאמר המן אל המלך איש אשר המלך חפץ ביקרו"], שאינו חוזר אלא הנאמר לפניו "ויאמר לו המלך מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו". וכן הקשו המנות הלוי [קסח.], היוסף לקח והמלבי"ם.

<> פירוש - היה ניתן להבין שהאיש [שהמלך חפץ ביקרו] יש לו מכבר חשיבות רבה מצד עצמו, ולכך ישנה סכנה שכאשר ינתן לאיש חשוב זה היקר [שהמלך חפץ להעניק לו], ישתוה האיש הזה בחשיבותו למעמדו של המלך, ויסכן בכך את מלכות המלך.

<> פירוש - לכך המן הדגיש שאיירי באיש שכל חשיבותו באה אליו רק מחמת שהמלך חפץ ביקרו, כדי להורות שלולא כן לא היתה לאיש הזה שום חשיבות מצד עצמו. לכך אין לחשוש שעל ידי הענקת יקר זה לאותו האיש ישתוה האיש הזה בחשיבותו למלך ויסכן את מעמד המלך, דאדרבה, החשיבות שתינתן לאותו האיש תיוחס למלך עצמו, וכאילו הדבר נעשה למלך עצמו. ואע"פ שהמן רק חזר על דברי המלך, ולא הוסיף דבר, מ"מ בחזרה זו מונחת ההדגשה שכל חשיבותו של האיש הזה היא באה מחמת המלך, ואין לאיש הזה מגרמיה כלום. וצרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"א "המלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך" [הובא למעלה פ"ה הערה 334]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנו.] כתב: "המלך יש לו הכבוד מצד שיש לו שרים גדולים וחשובים קרובים אליו, והם שלו, והם כבודו". וראה להלן הערות 154, 180.

<> לשון המשנה שם "אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואין אותו כשהוא מסתפר, ולא כשהוא ערום, ולא כשהוא בבית המרחץ, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך". וכיצד המן מציע שהאיש שהמלך חפץ ביקרו ירכב על סוס המלך, והרי זה פוגע במעמדו של המלך. ובסמוך יבאר מדוע רכיבה על סוסו של המלך פוגעת במעמדו של המלך. ומקשה זאת כעת, שלאחר שביאר שהמן טרח להראות למלך שהענקת יקר לאיש שהמלך חפץ ביקרו לא תסכן את מעמד המלך, א"כ מדוע רכיבה על סוס המלך היא חלק מיקר זה, הרי רכיבה זו היא פגיעה במעמדו של המלך.

<> אין כוונתו שיש להתיר את הרכיבה על סוס המלך משום שהמלך מחל על כבודו, כי קיימא לן [קידושין לב:] "מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול". אלא כוונתו היא שאין כאן כלל מחילת כבוד מצד המלך, כי הכבוד הזה חוזר אל המלך, ונחשב שהכבוד נעשה למלך עצמו.

<> "ויאמר המן אל המלך איש אשר המלך חפץ ביקרו" [פסוק ז].

<> בא לבאר מדוע שלשה דברים אלו מורים על עניינו של המלך, "ולכך אמר [המן] שיש לו ליקח אלו שלשה דברים, אשר הם מורים כי יש לאדם זה שעשה טובה זאת למלך להחיותו, והיה מקיים המלכות, ולכך ראוי שיהיה לו אלו דברים גם כן, שהם שייכים למלך" [לשונו בהמשך].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון בדר"ח פ"א מ"א [קלה:] כתב: "המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו". ושם משנה יג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא:] כתב: "כי אין המלך בכלל שאר בני אדם". ושם פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב ביאר שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב לסוסו. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה.] כתב: "כי המלך דומה לגמרי אל המצורע, כי המצורע נבדל מן העם, דכתיב אצלו [יקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', והוא מסולק מן הכלל, ואינו נכלל בכלל. וכך המלך גם כן הוא מסולק מן הכלל, ואינו בכלל, כמו שבארנו בכמה מקומות כי המלך הוא נבדל מן הכלל. ולפיכך יש לו דמיון אל המצורע, שהוא נבדל מן הכלל. רק שהמלך הוא נבדל מן הכלל למעלה, ואילו המצורע מורה לפחיתות ולגריעותא, סוף סוף שניהם דומים שנבדלים מן הכלל". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לזבחים קיח: [ד, עב:] ביאר שהנבדל זוכה למלכות. וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], למעלה בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, פ"א הערות 359, 364, 855, פ"ב הערה 438, ולהלן פ"ח הערה 312.

<> אודות החלוקה של התחלה סוף ועצם, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"א [לג.], וז"ל: "כי האדם אינו נחשב מצד כל שלשה בחינות; אם מצד התחלתו, שעל זה אמר [שם] 'מאין באת'. ואם מצד סופו, שעל זה אמר [שם] 'ולאן אתה הולך'. וגם מצד עצמו כאשר הוא נמצא אינו נחשב לכלום, ועל זה אמר [שם] 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', כלומר שכל המעשים אשר האדם עושה כל זמן שהוא נמצא יש לו לתת עליהם דין וחשבון, ומוטב לו שלא נברא. ומפני זה האדם אינו נחשב לכלום מכל צד, וזה נכון". וראה גו"א ויקרא פי"א סוף אות ג. ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צז.], תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח, ובעונותינו שרבו יצאו מה שיצאו, עד כאן. ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים, ובאיזה צד מתיחס כל אחד ואחד מאלו דברים לחלק ממנו. וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "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". וראה גבורות 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". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], ח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.], ושם צז: [ג, רח:]. וראה למעלה פ"ה הערה 109.

<> כי הראש מורה על ההתחלה, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 382], וז"ל: "כי לנבוכדנצר היה ראוי שיהיה העושר, שנקרא [דניאל ב, לח] 'אנתה הוא ראשה די דהבא'... והוא הראשון מד' מלכיות, שנאמר עליו 'אנתה הוא ראשה די דהבא'". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 327] כתב: "ואמר [שם] 'ישוב מחשבתו על ראשו'. ודבר זה רמז מה שאמרנו למעלה כי ישראל ועמלק הם מחולקים מצד התחלתן לגמרי, ולכך אמר 'ישוב מחשבתו על ראשו'. כלומר שהוא היה מבקש לעקור התחלת ישראל עד שלא יהיו נמצאים, לכך ישוב מחשבתו על ראשו לעקור התחלתו. כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ובבאר הגולה באר הרביעי [תג:] כתב: "כי הראש, מפני שהוא ראש, הוא התחלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה". ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, ונתיב התשובה פ"ד הערה 101 [ראה למעלה פ"א הערה 386]. ולמעלה בהקדמה [הערה 135] נתבאר שראש האדם דומה לעיקר האילן. וראה להלן פ"ט הערה 332.

<> אודות שהכתר מורה על בעליו שהוא נבדל, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא על ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 285]. ובדר"ח פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך" [הובא למעלה פ"ב הערה 438]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.] כתב: "זה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, ועם שהכתר מצטרף אל בעל הכתר, הנה הכתר נבדל ממנו". וראה בסמוך ציון 149.

<> פירוש - מי שרוכב על סוס הוא דומה למלך.

<> בעוד שכאן מבאר שהליכת הסוס [אף ללא הרוכב עליו] היא דרך התרוממות, הרי בשאר מקומות ביאר שזו רוממות של הרוכב, ולא של הסוס. וכגון, בדרשת שבת תשובה [פב.] כתב: "וזה אמרם ז"ל [שבת קנב.] דעל סוס מלך... כי מי שהוא מנושא מן הארץ עד שרוכב על סוס, זהו מלך לפי שהוא מנושא לגמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם... כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם. ואם היו רוכבין על סוסו, היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזה, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו [סנהדרין כב.]. כמו שאמרו 'דעל סוס מלך'" [הובא למעלה פ"א הערה 359, וראה להלן הערה 149]. ובגבורות ה' פמ"ז [קפח.] כתב: "וזהו 'כי גאה גאה' [שמות טו, א], ורצה בזה שאין דבר יוצא מן השם יתברך עד שלא יהיה תחת רשותו. ואם שיש נבראים שיש להם הגאוה בדבר מה, הרי הכל תחת הקב"ה, כי הוא מתגאה על הכל. ולפיכך [שם] 'סוס ורוכבו רמה בים'. אמר 'סוס ורוכבו', רצה לומר אף אשר יש לו ההתנשאות, וזה סוס ורוכבו, כי הרוכב על הסוס מתגאה ומתנשא על הסוס, כמו שאמרו חכמים 'דעל סוס מלך'. והוא יתברך היה מתנשא עליהם ורמה בים. והרמז בזה על שר של מצרים נקרא 'רוכבו', ומצרים הם הסוס אליו נחשבים, והוא יתברך היה מתנשא על השר". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ט תחילת אות יב, ויובא להלן הערה 151. ולהלן פ"ח [לפני ציון 170] כתב הסבר אחר, וכלשונו: "כי הרץ בסוסים הוא בשמחה, כמו שאמרו 'דעל סוס מלך'... כי על הסוס הוא שמחה".

<> אודות שהמטה מורה על הסוף, הנה אם הראש מורה על ההתחלה, ממילא המטה מורה על הסוף. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צא.] כתב: "הרגלים הם סוף האדם", הרי שהחלק המטה של האדם נחשב לסוף האדם.

<> הנה בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי" [הובא בהערה 140]. הרי ביאר שהמלבוש מצורף לגמרי ללובש, ואילו כאן כתב ש"המלבוש שהוא על גופו ועצמו, בזה נבדל מצד עצמו". אך זה לא קשה כלל, שלא כתב כאן שהמלך נבדל ממלבושו, אלא שמלבוש המלך מורה על היות המלך נבדל מצד עצמו.

<> הזכיר "כבוד המלכות" דוקא ביחס למלבוש המלך, כי המלבוש מורה על הכבוד, וכמו שאמרו [שבת קיג.] "רבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי", וכפי שהביא למעלה פ"א [לאחר ציון 464]. וראיה זו [שהכבוד הוא על ידי מלבושים] הביא כמה פעמים, וכגון, בדר"ח פ"ד מ"א [ל.] כתב: "אמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה. ועוד אמר שם [שבת קיג:] 'ותחת כבודו' [ישעיה י, טז], ולא כבודו ממש, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותיה, הרי לך כי המלבושים הם כבודו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה אין צריך לפרש". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [ש:], באר הגולה באר הרביעי [שפח.], נר מצוה [קיט.], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 465].

<> המלבוש הסוס והכתר.

<> כהקדמה לדבריו כאן, הנה אמרו במדרש [שמו"ר ח, א] "מלך בשר ודם אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו... [ו]אין משתמשין בשרביטו". ובנצח ישראל פ"מ [תשח.] הביא את המדרש הזה, וכתב בזה"ל: "ביאור זה, כי אלו שלשה דברים, כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם. השני, שהוא מושל עליהם, ופועל בהם כרצונו בענין הממשלה. הג', שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט, ובזולת זה אי אפשר שיהיה קיום לעם. ואלו ג' דברים הם מיוחדים למלך [הובא למעלה פ"א הערה 359]. וכאן יזכיר ג"כ שלשה דברים המיוחדים למלך, כאשר שני הדברים הראשונים מקבילים לשני הדברים הראשונים שכתב בנצח ישראל.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 358]: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך. ולכך אמר שהיה כל העם יושבים לפניו, והמלך היה עוד מתנשא עליהם, וזהו חשיבות מלכותו כאשר מתנשא עליהם". ואמרו [אבות פ"ו מ"ז] שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, ובדר"ח שם [קמד.] כתב: "כי מעלות המלך שלשים, כמו שתראה כי הלמ"ד גבוה מכל האותיות באלפ"א בית"א, כי שלשים הוא ראוי לגבהות והתנשאות שיש למלכות. והטעם הזה, כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי, ושלשים נחשבים עליון לגמרי. ולפיכך האות שבמספרו שלשים, הוא מתנשא על כל", ושם מאריך בזה עוד. וראה למעלה פ"א הערה 359, ופ"ב הערה 438.

<> כמבואר למעלה הערה 140. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רסט.] כתב: "הכתר הוא תכלית המדריגה והמעלה של בעל הכתר". ובעוד שכאן מבאר שהכתר מורה על התרוממות המלך, הרי בנצח ישראל פ"מ [תשח:] ייחס התרוממות זו לכך שאין רוכבין על סוסו [הובא למעלה הערה 142]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים. וראה להלן פ"ח [לאחר ציון 313] שביאר שהעטרה מורה על יראת המלך, ואילו כאן מבאר שהכתר מורה על רוממות המלך. וראה שם הערה 322 בישוב הדבר.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 360]: "חשיבות מלכותו... שיהיה יראת המלך עליהם, עד שיהיו שטוחים על פניהם... מחמת יראה... חשיבות מלכותו במה שהם תחתיו לגמרי, משפילים לפניו מיראת פניו". ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ודע, כי שלשה דברים הם ענין המלך... השלישי, שהוא מושל בעם".

<> לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:]: "כי ישראל נקראו 'עַיִר' כמשמעו [כמו "עיר בן אתונות" (זכריה ט, ט)], כי העיר מיוחד לתשמיש ולכל צרכי אדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [ראה למעלה הערה 142]. הרי בגו"א לא חילק בין סוס לחמור, דהכוונה היא לרכוב על בהמה. אך כאן מבאר שהרכיבה על סוס דייקא מורה על מלכות, וכמו שמבאר.

<> כי מושל הוא כנגד רצון הנשלטים [כמבואר למעלה פ"א הערה 236, ולהלן הערה 292], לכך ממשלת המלך מתבטאת כנגד אלו אשר מגביהים את עצמם, ואינם נוטים לקבל את מלכות המלך עליהם.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1075]: "כי הבגדים הם כבוד המלכות", ושם בהערה 1076 נתבאר שהכתר מורה על מעלת המלכות, אך בגדי מלכות מורים על כבוד המלכות, וכדבריו כאן. וראה להלן פ"ח הערה 314. ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "כי המלך הוא שראוי אל הכבוד, ויש לו בגדי מלכות... דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותי [שבת קיג.]". ואודות שעניינו של מלך הוא כבוד, הנה מברכים על מלך של אומות העולם "שנתן מכבודו לבריותיו" [ברכות נח.], ואמרינן "ברוך שם כבוד מלכותו" [פסחים נו.]. ורש"י [בראשית מח, ב] כתב: "ויתחזק ישראל - אמר אף על פי שהוא בני, מלך הוא, אחלק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות. וכן משה חלק כבוד למלכות, 'וירדו כל עבדיך אלה אלי' [שמות יא, ח]. וכן אליהו [מ"א יח, מו] 'וישנס מתניו וגו''". וראה למעלה בפתיחה הערה 166, פ"א הערות 49, 408, ופ"ה הערה 4.

<> חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 130] שהמן הדגיש למלך שכל יקר וכבוד שיוענק לאיש שהמלך חפץ ביקרו, יחשב כאילו עשו זאת למלך עצמו, וראה למעלה הערה 132. וזהו שכתב כאן שכל מי שיהיה לו את כבוד המלך, יחשב שזהו כבוד המלך עצמו.

<> יש להקשות, הרי המן לא ידע שהדברים מכוונים כלפי מרדכי שהציל את חיי המלך מבגתן ותירש, ואדרבה, המן חשב שכוונת המלך היא לעצמו [פסוק ו]. והמן ידע בנפשו שהוא מעולם לא החיה את המלך ובזה קיים מלכותו, ומהיכי תיתי שיחשוב שהאיש שהמלך חפץ ביקרו "עשה טובה זאת למלך להחיותו, והיה מקיים המלכות". ויל"ע בזה.

<> אודות שהמציל בריה נעשה לסבת הבריה, כן ביאר הרמב"ן [בראשית א, כט] מדוע הותר לנח לאכול בשר בהמה, בעוד שלאדה"ר נאסר הדבר [רש"י שם], וז"ל: "וכאשר חטאו, והשחית כל בשר את דרכו על הארץ, ונגזר שימותו במבול, ובעבור נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבורו". הרי שהבהמות חבות את חייהן לנח, כי הוא סבת קיומן [הובא למעלה פ"ב הערה 102].

<> רש"י כאן עמד על כך, וכתב: "ונתן הלבוש והסוס על יד איש - ואת הכתר לא הזכיר, שראה עינו של מלך רעה על שאמר שיתנו הכתר בראש כל אדם", ומקורו מפרקי דר"א פ"נ, וילקו"ש אסתר תתרנח [יובא בסמוך]. וראה ראב"ע [פסוק ח] שביאר מהלך אחר.

<> כפי שנאמר להדיא בקרא דידן "ונתון הלבוש והסוס על יד איש משרי המלך הפרתמים".

<> הלשון קצת לא מובן, אך מהמשך דבריו מתבאר שכוונתו היא שהמלך בעצמו יתן הכתר בראשו של האיש שחפץ ביקרו.

<> והמלך לא ימנה מלך אחר, כי דבר זה הוא כנגד עצמו. ובנר מצוה [ו:] כתב: "כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו, ודבר זה אינו כלל". ובגו"א ויקרא פ"כ אות יח כתב: "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 413].

<> בנצח ישראל פ"מ [תשט:] הביא את המשנה [סנהדרין כב.] "אין רוכבין על סוסו [של מלך], ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו", והעיר על כך מדוע לא זכרו גם שאין לובשין עטרתו [כפי שהזכירו זאת במדרש שמו"ר א, ח]. וכתב ליישב: "אמנם העטרה הוא ענין המלכות בעצמו, וזה אין צריך לומר שלא ילבש דבר שהוא מורה על המלכות בעצמו" [ראה למעלה הערה 121]. וכן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1078] "כי כאשר יש עליה כתר, בודאי מלכה היא" [הובא למעלה פ"א הערה 1075].

<> לא מצאתי שפירש זאת שם. ואולי צריך לגרוס "וכן לעיל פירשו אצל וכו'", ואכן האלשיך בפירושו למגילה [משאת משה] למעלה [ב, טז] עמד על כך, וז"ל: "'וישם כתר מלכות בראשה', שלא צוה אל אחד מסריסיה ישים הכתר על ראשה, רק הוא בעצמו 'וישם כתר וכו'', כי אהבה מקלקלת השורה". אמנם המהר"ל אינו מבאר שזה משום "אהבה מקלקלת השורה", אלא שרק המלך יכול להניח הכתר בראש אדם אחר.

<> לפנינו אינו נמצא בגמרא, אלא בפרקי דרבי אליעזר פ"נ, שאמרו שם: "כעס המלך על הכתר הרבה מאד, אמר המלך, הרשע הזה לא דיו שאמר אלי על המלבוש ועל הסוס, אלא אף על הכתר שבראשי, אם כן מה הניח לי. כיון שראה המן שכעס המלך על הכתר, חזר ואמר 'ונתון הלבוש והסוס על יד איש משרי המלך הפרתמים'". ובילקו"ש אסתר תתרנח אמרו "כיון שהזכיר הכתר נשתנו פניו של מלך, אמר זהו שראיתי בחלום שהיה מבקש להרגני. כשראה המן כך לא הזכיר הכתר, וחזר ואמר 'ונתון הלבוש והסוס'".

<> לכאורה ברור מאוד מה שהוקשה לחז"ל, והוא שבפסוקנו הושמט הכתר [לעומת הפסוק הקודם שהוזכר בו]. אך כוונתו היא מדוע חז"ל מיאנו במה שביאר כאן, שהכתר הושמט מחמת שהנחת הכתר חייבת להעשות על ידי המלך עצמו.

<> פירוש - לכך חז"ל מיאנו במה שביאר למעלה [שהנחת הכתר צריכה להעשות על ידי המלך בעצמו], כי בסופו של דבר אחשורוש לא הניח את הכתר על ראשו של מרדכי, ומוכח מכך שאין דעתו של אחשורוש נוחה בזה, וכמו שמבאר.

<> מה שהמלך לא הניח לבסוף הכתר על ראשו של מרדכי [ולא משום שלא ניחא לו בזה, אלא משום טעם אחר].

<> פירוש - עדיין אפשר לבאר שהמן השמיט את הכתר משום שחשב שרק המלך בעצמו יכול להניח הכתר בראש זולתו [וכפי שביאר למעלה], והואיל והמן חושב שהדברים מכוונים אליו [פסוק ו], והמן עומד מול המלך, לכך ביד המלך להניח הכתר על המן. מה שאין כן מרדכי, שאינו עומד מול המלך, אלא נמצא מרוחק מן המלך, ואין ביד המלך להניח הכתר בראשו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - זה מן הנמנע שאחשורוש יקום מכסא מלכותו וילך עד שער המלך בכדי להניח הכתר בראשו של מרדכי.

<> פירוש - גם בלא הנחת הכתר בראשו של מרדכי יש לתמוה מדוע אחשורוש לא קרא עכשיו למרדכי, ויודה לו על מה שעשה.

<> כפי שלמעלה פ"ב [לפני ציון 584] הביא את המדרש [אסת"ר ו, יג] שמרדכי נתמנה במקום בגתן ותרש, ומעתה מרדכי הוא הממונה על שמירת המלך. וראה להלן הערה 317.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 85]: "'וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך' [למעלה ג, ב]. יראה לומר כי מה שעשה אחשורוש וצוה להשתחוות להמן, עשה זה בשביל מרדכי, שהיה רוצה שישתחוה מרדכי גם כן לעבודה זרה, ובזה יהיה לגמרי מרדכי עם אחשורוש כאשר הוא עובד עבודה זרה. כי עתה שהיה מרדכי יהודי, והיה מואס בעבודה זרה, לא היה לגמרי עם אחשורוש, רק שהיה יושב בשער המלך [למעלה פרק ג, פסוקים ב, יט, כא]. אבל כאשר יעשה מרדכי כמעשיו להשתחוות לעבודה זרה, יהיה מרדכי לגמרי יועץ אל המלך, ויהיה מן רואי פני המלך. ולפיכך בסוף כאשר אמר [פסוק ח] 'יביאו הלבוש והסוס אשר רכב וגו'', כתיב [להלן פסוק יב] 'וישב מרדכי אל שער המלך', כלומר אחר כל הכבוד הזה היה שב אל השער המלך, אל מקומו הראשון אשר היה מתחלה. אבל שיהיה מן אותם שהיו רואים פני המלך, לא היה זה. והכל בשביל שהיה מכיר שהוא יהודי, והוא שונא עבודה זרה". ולהלן פסוק יב [לאחר ציון 310] יבאר בשלשה טעמים מדוע רצונו של המלך הוא שמרדכי ישאר בשער המלך [(א) מרדכי הבין שרצון המלך הוא שישאר בשער המלך כדי שלא יבוא שם אדם להזיק למלך כבגתן ותרש. (ב) אחשורוש כבר מכר את היהודים להמן, והגזירה עדיין לא נתבטלה. (ג) כדי שהמן לא יחשוב שהוא נדחה מבית אחשורוש ע"י מרדכי, ויבוא למרוד במלך]. ודבריו כאן נוטים להסברו הראשון, שהמלך רוצה שמרדכי ישאר בשער המלך כדי לשומרו מבני אדם שירצו להזיק למלך, וכפי שניסו בגתן ותרש. וראה להלן הערות 311, 318.

<> פירוש - מה שהמלך מציין להמן שמרדכי יושב בשער המלך [להלן פסוק י], אינו סתם בתור "מראה מקום אני לך", אלא זה בא להסביר מדוע המלך אינו קורא למרדכי שיבוא אצלו, וזאת משום שמרדכי ניצב על שמירתו בשער המלך, ואי אפשר לקחת אותו ממשמרתו.

<> טעם שני מדוע אין המלך קורא למרדכי שיבוא אליו [והטעם הראשון הוא שהמלך אינו רוצה להסיר את מרדכי ממשמרתו].

<> כי יש יותר נתינת כבוד למרדכי כאשר מרדכי נשאר במקומו ונשלח אליו שליח מהמלך, מאשר אם מרדכי יצטרך לבוא אל המלך. ואודות שיש יותר כבוד לאדם כשבאים אליו, כן מבואר בגמרא [ברכות י.], שאמרו שם "אמר רב המנונא מאי דכתיב [קהלת ח, א] 'מי כהחכם ומי יודע פשר דבר', מי כהקב"ה שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים, בין חזקיהו לישעיהו. חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי, דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב. ישעיהו אמר, ליתי חזקיהו גבאי, דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע. מה עשה הקב"ה, הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה". וכאמור, כל זה היה ניתן לומר מדוע המלך לא קרא למרדכי לבא אליו, ולכך זהו מן הנמנע שהמלך ישים כתר מלכות בראש מרדכי, אע"פ שיש בידו להניח כתר מלכות בראש המן הנמצא אצלו. אך חז"ל לא ניחא להו בכל זה, אלא אמרו שהשמטת הכתר מפסוקנו היא מחמת שלא היה ניחא ליה לאחשורוש להניח הכתר בראש זולתו, ולכך המן ויתר על בקשה זו.

<> עומד על ההבדל בין "ככה יעשה לָאיש" לבין "מה לעשות בָּאיש", שמדוע כאן נאמר עם אות למ"ד, ולמעלה באות בי"ת. וכן העיר המנות הלוי [קסט:].

<> כי "באיש" מורה שאין התועלת מהכבוד לאיש עצמו, אלא שהכבוד נעשה בו ועובר דרכו, אך התועלת היא למלך. מה שאין כן "לאיש", שזה מורה שהתועלת מהכבוד היא לאיש עצמו. וראה הערה הבאה.

<> כי אות למ"ד היא כמו "בשביל", וכמו שכתב רש"י [במדבר כה, יג] "לאלקיו - בשביל אלקיו, כמו 'המקנא אתה לי' [במדבר יא, כט], 'קנאתי לציון' [זכריה ח, ב], בשביל ציון". וכן "לאיש" יתפרש "בשביל האיש".

<> מלשונו משמע שנתינת כתר מלכות בראשו של איש אחר היא פעולה שאין בה שום כבוד למלך, ואף יש בה מיעוט כבוד למלך.

<> בדפוס ראשון נוספו כאן המלים הבאות: "כדכתיב לה (?) 'ככה יעשה לאיש', כי בשביל האיש נעשה לו".

<> קצת קשה, שלמעלה [לאחר ציון 129] ביאר שהמן טרח לציין לאחשורוש שכל הכבוד והיקר שינתנו לאיש זהו בשביל המלך, וכלשונו [שם לאחר ציון 131] "לכך אמר כי לא יהיה לו דבר זה אליו מפני חשיבותו, רק מפני שהמלך חפץ ביקרו, לכך היקר שנעשה לו כאילו נעשה למלך עצמו". ואילו כאן מבאר שהמן אומר "יעשה לָאיש" משום שכוונתו "שיהיה נעשה לאיש בלבד, ולא בשביל המלך כלל". ולכאורה הדברים סותרים זה לזה. ואולי יש לומר, שהמן אכן מדגיש למעלה שכל הכבוד של אותו האיש בא לו מהמלך, ואינו איש חשוב מצד עצמו. אך לאחר שכל כבודו של האיש בא לו מן המלך, עדיין יש מקום לומר שהכבוד שינתן לו נעשה בשביל עצמו, ולא שהוא רק צנור להעברת הכבוד למלך. @**דוגמה לדבר;**^ בגו"א שמות פי"ב אות נ [רכג:] כתב: "כאשר שר או חשוב של המלך פועל דבר מה, לא יתיחס הפעל אל המלך עצמו, ויאמר ששר הזה פעל דבר זה. אבל אם עבד אחד שהוא אצל המלך פעל על ידי צואת המלך, יאמר כי המלך בעצמו עשה הדבר". הרי שחשיבותו של השר היא הנותנת שהשר חולק מקום לעצמו, ואין לו התבטלות למלך, לעומת העבד, שדוקא מפאת שפלותו אזי אין הוא חולק מקום לעצמו, אלא בטל לגמרי למלך. וראיה לדבר, שאומרים "עבד מלך - מלך" [שבועות מז:], ולא אומרים "שר מלך - מלך". לכך המן נתן לעצמו כבוד של שר, בעוד שאחשורוש מעונין לתת לו חשיבות של עבד.

<> לשון היוסף לקח כאן: "תחלה יש להתעורר מה הענין הזה, שנראה שהמלך הזה בשגעון ינהג, למה זה עשה להמן זה, אשר לא ראינו שהקדים בעשיית שום פשע וחטאת נגדו, ובהיותו בתוקף אהבתו אליו יבזהו כאחד הרקים. ועוד, שעה שהוא עתיד לאכול ולשתות עם המלכה ועמו, וקודם זה יצוה עליו להכריז לפני יהודי". אך יש להעיר, כי למעלה [לאחר ציון 83] לכאורה כבר יישב שאלה זו, שנאמר למעלה [פסוק ד] שאחשורוש שאל "מי בחצר", והמהר"ל כתב על כך בזה"ל: "מה שהיה שואל המלך 'מי בחצר', ואולי אין אחד בחצר... ונראה כי אחשורוש חשב, שאם יאמר שאחד מן החשובים יעשה היקר והכבוד זה למרדכי, יהיה זהו גנאי לו, כי למה הוא יעשה למרדכי כך, ולא אחר. ויחשוב כי המלך עשה לו בשביל שנאה, ויהיה גורם זה שנאה במלכות. ולכך חשב כי אשר יבא אחד לחצר, אותו כאשר יבא לפני ואשאל אותו [פסוק ו] 'מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו', ושוב לא יאמר כי המלך עשה לו בשביל שנאה". ולפי זה כבר הכל תוכנן מראש שמי שיבוא אז לחצר מלך הוא יהיה זה שיתבקש לעשות למרדכי היקר והכבוד, ומדוע יש מקום לתמוה כאן "למה היה מבזה המלך את המן". ויש לומר, שזהו הטעם שהוסיף כאן "והרי המן אמר על ידי שר אחד מן הפרתמים, ולמה צוה שהוא עצמו יעשה". דבשלמא אם המן לא היה אומר שהדבר יעשה על ידי הפרתמים, היה ניחא שהמן נבחר לעשות היקר למרדכי, אך לאחר שהמן הציע מפורשות שהדבר יעשה על ידי הפרתמים, אין לך בזיון גדול מזה שאחשורוש יתעלם מהצעה זו, ויטיל על המן עצמו משימה זו. וראה בסמוך הערה 189 שאעפ"כ ביאר שהואיל והמן היה בעל העצה לתת יקר זה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו, אין זה גנאי אם יוטל עליו לבצע את רעיונו, אע"פ שהמן עצמו הציע שאחד מן הפרתמים יעשה כן.

<> כמו שאמרו בגמרא [מגילה טו:], והובא למעלה [לאחר ציון 7]. ומעין זה הוא בספרי דאגדתא על אסתר [מדרש אבא גוריון (בובר) פרשה ו], שאמרו שם: "'בלילה ההוא נדדה שנת המלך'. באותה שעה ירד גבריאל אצל אחשורוש והיה מנדד שנתו מעיניו, וחובטו בקרקע שס"ו פעמים, ואמר לו כפוי טובה שלם טובה לבעליו".

<> פירוש - הואיל והתמהמהתי מלשלם למרדכי, לכך אני כפוי טובה, ויש לתקן זאת במהירות.

<> גם היוסף לקח מבאר שאחשורוש זירז את המן לא כדי לבזותו, אלא שימהר לשלם למרדכי את המגיע לו [אם כי שם ביאר שעשה כן לא משום חששו שיהיה כפוי טובה, אלא שיש לשלם למרדכי לפני הסעודה השניה עם אסתר].

<> אחשורוש לעצמו.

<> קצת קשה, האם אחשורוש היה מאמין בהשגחה פרטית וביד מכוונת, שמייחס את הגעתו של המן בעיתוי המתאים כאות מן השמים שעל ידי המן יתגלגל האופן לתת יקר וגדולה למרדכי.

<> כפי שהביא מדרש זה למעלה [לאחר ציון 89].

<> וכאשר תבוטל גאותו וגדולתו של המן, הוא לא יעיז לנסות להרוג את המלך, כי אין קטן מתנגד לגדול, וכפי שכתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 37], וז"ל: "המתנגדים זה לזה יש להם השווי בגדולה, כי אין הקטן נחשב מתנגד לגדול, כי אינם בערך אחד וביחוס אחד. 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", וראה שם הערה 38.

<> פירוש - המלך בחר בהמן לכבד את מרדכי משום שהוא היה בעל הרעיון כיצד לכבד את האיש שהמלך חפץ ביקרו, בבחינת [ב"מ פג:] "קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא" [קורא האיגרת הוא יהיה השליח]. ומעין כך ביאר למעלה [לאחר ציון 85]. וראה למעלה הערות 89, 181.

<> דרשת הגמרא היא על המשך הפסוק "ויאמרו נערי המלך משרתיו לא נעשה עמו דבר", ובגמרא שלפנינו לא הביאו כלל רישא דקרא ["ויאמר המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה"], אלא רק סיפא דקרא ["לא נעשה עמו דבר"]. אך בעין יעקב הביאו גם רישא דקרא, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 4].

<> מה שמכנה את "נערי המלך משרתיו" [פסוק ג] "רשעים", נראה שכוונתו היא שביחס לגאולת ישראל נחשבות כל האומות למתנגדות לישראל, וכפי שיבואר בהערה הבאה, והמתנגד לישראל הוא רשע. וכן למעלה פ"א [לפני ציון 1175] כתב: "ומעתה אין קשיא איך יבא הצלה על ידי שהם רשעים", וכוונתו היא לבני אומות העולם שהוזכרו שם.

<> 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". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 57] כתב: "אין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך". וראה למעלה פ"א הערה 1159 שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה הערה הבאה.

<> לכאורה למעלה פ"א [לאחר ציון 1185] כתב לא כן, וכלשונו: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל... שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה". ובהמשך שם [לפני ציון 1314] כתב על הריגת ושתי "כבר בארנו כי דבר זה היה התחלת הצלת ישראל". וראה למעלה פ"א הערה 1157 שנקבצו שם המקומות הרבים שבהם ביאר שהריגת ושתי היא חלק מהגאולה. ואילו כאן כתב על הריגת ושתי "שלא היה זה גאולה כלל". ויש לומר, כי מעשה של הריגת ושתי לכשעצמו אין בו שום גאולה וטובה לישראל, ורק בעקיפין יצא מזה שסילוקה של ושתי איפשר את כניסת אסתר לבית המלך. וראה למעלה פ"א הערה 1390 שדעת רבי לוי היא שהריגת ושתי היא עונש לישראל [אסת"ר ד, י]. מה שאין כן בנידון דידן, הרי איירי בעשית מעשה טוב למרדכי [שהוא נתינת יקר וגדולה], ולכך לכו"ע דבר זה הוא גאולת ישראל. והרי אף זרש אשתו וחכמיו אמרו [להלן פסוק יג] "אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו". וראה להלן פ"ט הערה 372.

<> פירוש - ממוכן לא אמר מעצמו ומרצונו שיש לתלות את ושתי, אלא אמר כן מחמת אחד מן הטעמים שהוזכרו למעלה. וכוונתו היא, שהנה אמרו בגמרא [מגילה יב:] "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש מרס מרסנא ממוכן' [למעלה א, יד], אמר רבי לוי, פסוק זה כולו על שם קרבנות נאמר", ופירש רש"י שם "פסוק זה על קרבנות נאמר - 'והקרוב אליו' לשון הקרבת קרבן, מלאכי השרת הזכירו לפני הקב"ה את הקרבנות שהקריבו ישראל לפניו לעשות להם נקמה בושתי, ותבא אסתר ותמלוך תחתיה". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1174] כתב על מאמר זה: "ומעתה אין קשיא איך יבוא הצלה על ידי שהם רשעים, כי עיקר הסבה שהיה מציל את ישראל היה על ידי קרבנות כמו שיתבאר, ודבר זה היה גורם שאלו היו מלמדים חובה על ושתי, ולפיכך בשמם נרמזו הקרבנות. כי מלאכי שרת למעלה היו מלמדים זכות בשביל הקרבנות, ודבר זה היה פועל למטה שהמשרתים היה מלמדים חובה" [וראה שם בהערה 1162 בהסבר נוסף, שהגאולה נתלית בחכמי ישראל]. ומה שציין כאן במיוחד את ממוכן, כי בגמרא שם [מגילה יב:] אמרו שממוכן הוא המן, ולכך רשעותו בולטת שבעתיים.

<> כוונתו היא לירושלמי מגילה פ"ג ה"ז, שאמרו שם "אמר רב פנחס, צריך לומר 'חרבונה זכור לטוב'", ויובא להלן פ"ז ציון 145 [וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סימן תרצ סט"ז]. ומעיר ממה שנאמר [להלן ז, ט] "ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דיבר טוב על המלך עומד בבית המן גבוה חמשים אמה ויאמר המלך תלוהו עליו", ואנו להדיא תולים את הדבר בחרבונה ["צריך לומר 'חרבונה זכור לטוב'"], ויקשה כיצד אנו תולים את הגאולה באחד מבני האומות.

<> להלן ז, ט, שהאריך לבאר בכמה טעמים כיצד הגאולה נתגלגלה על ידי חרבונה. וראה להלן פ"ז הערה 143.

<> כוונתו מתבארת לפי דבריו למעלה פ"א [לאחר ציון 1260], שכתב שם: "כי אלו השרים כאשר ראו שבני יששכר סלקו עצמם מן הדין מפני שהיו יראים, כי אם יאמרו להמית את ושתי, באולי יתחרט אחר כך, ויתחדש להם דבר רע מזה [מגילה יב:]. ולאלו השרים אי אפשר לסלק עצמם מזה, שלכך אמר [למעלה א, יג] 'כי כן דבר המלך לפני יודעי דת ודין'". הרי למעלה לא היתה לשרים אפשרות להתחמק מההכרעה. אך כאן שהיו יכולים להתחמק מההכרעה, ואין הגאולה באה דרך הרשעים, יקשה מדוע החליטו לעזור ליהודי.

<> יש להבין, כיצד יישב את שאלתו "כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו 'לא נעשה עמו דבר' שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל" [לשונו למעלה]. ויש לומר, שהואיל ורשעים אלו לא פעלו מחמת אהבת מרדכי, אלא מחמת שנאת המן, לכך אין פעולתם נחשבת כסיוע למרדכי, כי כוונתם לא היתה לטובת ישראל, ולכך אין זה נחשב שעל ידם באה הגאולה לישראל.

<> מביא כדרכו כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 4].

<> תרגום: הלך [המן] ומצא את תלמידיו של מרדכי שישבו לפניו, ומרדכי הראה להם הלכות קמיצה. ורש"י שם כתב "הלכות קמיצה - דורש בענינו של יום, וששה עשר בניסן היה, הוא יום תנופת העומר", וראה להלן ציון 233.

<> תרגום: אמר להם [המן], במה אתם עוסקים. ואמרו לו, שבזמן בית המקדש התורה אמרה שמי שינדב מנחה יביא מלוא קומצו ממנה ויקטירה על גבי המזבח, ויתכפר לו.

<> תרגום: אמר להם [המן], יבוא מלא קמיצה של קמח שלכם, וידחה עשרת אלפים ככר כסף של אותו האיש [כוונתו לעצמו].

<> לכך עשרת אלפים ככר כסף לא יועילו לך, כי אתה עבד [כמו שאמרו במגילה טו:], ואתה ונכסיך אינם של עצמך [מבואר במהרש"א שם].

<> רש"י במגילה שם ביאר ש"הלכות קמיצה" היו הלכות תנופת העומר [הובא בהערה 200]. וכן בילקו"ש אסתר תתרנח אמרו "אתא האי רשיעא יתיב ליה גביהון, אמר להון במה אתון עסיקין. אמרו ליה, במצות העומר שהיו ישראל מקריבים בבית המקדש. אמר להון, ומה הוא ההוא עומרא, דכסף או דדהב, דחטין או דשעורין. אמרו ליה, דשעורין". וכן הוא במדרש שיביא בסמוך. והמהרש"א במגילה שם כתב, וז"ל: "אזל כו' הלכות קמיצה לרבנן כו'. כל האי עובדא לא ידענא לו רמז בקרא, ובקבלה היה בידם כל זה. ופירש רש"י 'הלכות קמיצה' דריש מענינו של יום כו' יום תנופת עומר, עד כאן לשונו. וכן הוא במדרש ילקוט במאי עסקיתו, אמרו ליה במצות עומר כו', אמר ליה דשעורין כו', עיין שם. אבל ממה שאמר בסמוך שאמרו לו מאן דמנדב מנחה מייתי מלא קומציה דסולתא כו', לאו אעומר נתכוונו, שהרי לא בא בנדבה. גם לא היה העומר סולת, שהרי מן שעורים בא", ועיי"ש בדבריו. אמנם מלשון הגמרא מוכח שאיירי בעומר, שהרי רבנן אמרו להמן "מאן דמנדב מנחה מייתי מלי קומציה דסולתא ומתכפר ליה", ואילו המן אמר להם "אתא מלי קומצי קימחא דידכו ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי". הנה המן שינה מדברי רבנן, כי רבנן הזכירו "סולת", ואילו המן אמר "קימחא". ומשינוי זה משמע כרש"י שעסקו בקרבן העומר, ולא בקמיצת נדבה שהיא מן הסולת.

<> "דוגמת העומר בקרבן סוטה" [ידי משה שם].

<> כי העומר ומנחת סוטה הן שתי המנחות היחידות שבאות מן השעורים [רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ב ה"ב].

<> לפנינו במדרש שם "כיון שראה מרדכי את המן בא כנגדו והסוס בידו".

<> "תלמידיו של מרדכי היו יושבין ושונין לפניו" [מתנו"כ שם].

<> "כלומר תהיו נהרגין בשבילי" [מתנו"כ שם].

<> "בין למיתה בין לחיים אנו עמך ודבוקים בך, ולא נעזבך" [מתנו"כ שם].

<> המן לתלמידי מרדכי.

<> "כמה היה ערכו ואוצר דמי שוויו, שמא עשרה קנטרין, משקלות גדולים" [מתנו"כ שם].

<> "עשר מנה שלכם" [מתנו"כ שם]. ולהלן [לאחר ציון 257] חזר והביא מלים אלו של המדרש.

<> שלא היה בפורים נס נגלה. וכן ביאר למעלה בכמה מקומות, וכגון: בהקדמה הערות 304, 590, 607, 614, פ"ב הערה 635, ועוד. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 605]: "כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורוש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 633] כתב: "לכך נקראת 'אסתר' על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי. ומפני כך לא תמצא בגאולה הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות... כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו... ומזה הטעם לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותם, היו בהסתרת פנים, ולכך לא נזכר השם במגילה". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן ציון 284. @**ונמצא שמבאר**^ שלשה טעמים לכך שבפורים הנס היה נסתר ולא גלוי; (א) הנס הגיע ממקום עליון נסתר [למעלה בהקדמה לאחר ציון 588]. (ב) הנס היה בתקופה של הסתר פנים, שהיו ונשארו בגלות [למעלה בהקדמה לאחר ציון 605, פ"ב לאחר ציון 633, כאן, דר"ח פ"ו מ"ז (ריט:), וח"א לחולין קלט: (ד, קטז:)]. (ג) הנס נעשה בטבע ובהנהגת העולם [ראה להלן הערה 232].

<> יש להבין, הרי נס חנוכה היה בימי בית שני [רמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"א] ומחמת בית שני, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 610], וז"ל: "כי לכך היה בא הנס הזה [של פורים] לישראל ממדריגה עליונה מאוד, מפני כי היו ישראל באותו זמן בגלות... לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 633] כתב: "כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו. לאפוקי חנוכה, היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "בגאולה הזאת [של פורים] לא היו אותות ומופתים כלל... ואף בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות... ובכאן אצל אחשורוש לא היה שום נס נגלה. ודבר זה מפני כי היו בגלות והיו בהסתרת פנים, ולא שייך שיהיה בהם נס נגלה כמו בימי יונים, שהיה בימי בית שני" [הובא למעלה בהקדמה הערה 304]. ולפי זה מה שכתב כאן "כי בזמן בית ראשון היו נסים ונפלאות בעולם" לכאורה אינו מובן, שהרי אין הנסים תולים רק בבית ראשון [כי גם בבית שני היה נס חנוכה], אלא היה לו לומר שנס פורים התרחש בזמן שלא היה שום בית [לא ראשון ולא שני], ומדוע ייחד את הדיבור על בית ראשון דוקא. ויש לומר, שכאן בא להורות על הנהגה נסית בעולם, ועל כך קבע ש"בזמן בית ראשון היו נסים ונפלאות &**בעולם**^", מה שאין כן בבית שני, אז לא היתה הנהגה נסית בעולם, דנהי שנס חנוכה היה בזמן בית שני ומחמתו, מ"מ בתקופת בית שני היתה בעולם הנהגה טבעית, ולא הנהגה נסית. ואדרבה, לשונו לגבי נס חנוכה מורה על יסוד זה, שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 595] "&**אפילו**^ חנוכה היה נס נגלה". וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 634] כתב: "כי &**אף**^ נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריט:] כתב: "&**ואף**^ בימי חשמונאים, שגאלם מידי יון, היה נס נראה, דהיינו בנרות". ומדוע נקט בלשונות של "אפילו" "אף" "ואף". אלא כוונתו להורות שאף שההנהגה הכללית בתקופת בית שני היתה הנהגה טבעית, עם כל זה נס חנוכה התרחש בתקופה זו, וכחריגה מההנהגה הכללית. וידוע מתורת הרמח"ל [גנזי רמח"ל, משכני עליון, עמוד קנז] כי אע"פ שמקדש של מטה מכוון כנגד מקדש של מעלה [רש"י שמות טו, יז], מ"מ כנגד בית שני לא נמצא מקדש של מעלה, אלא המקדש של מעלה המכוון כמנגד ביהמ"ק השני הוא אותו מקדש שיהיה מכוון כנגד ביהמ"ק השלישי. והביאור הוא כי אין "טבע" למעלה, וכמבואר כאן. ומה שנקט כאן בהנהגה של "נסים ונפלאות &**בעולם**^" [ומתוך כך מייחד את הדיבור על תקופת בית ראשון], זהו משום שבא לבאר את עניינו של העומר, שהוא בא על הנהגה טבעית בעולם [משיב הרוח ומגדל צמחים, וכמו שיבאר בסמוך], ולכך העמיד כאן את הענין ממבט הנהגת העולם, לעומת דבריו בשני המקומות למעלה, שלא נכנס לענין של הנהגת העולם [ולכך לא ייחד את הדיבור על תקופת בית ראשון]. @**ואודות שבזמן**^ בית ראשון היו נסים ונפלאות בעולם, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קלא:], וז"ל: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש [שם משנה ה]... אלו עשרה נסים דוקא במקדש הראשון, ולא במקדש שני... כל הנך עשרה נסים הם במקדש ראשון, כך יראה". ומקורו מהירושלמי יומא פ"א ה"ד, שאמרו שם "תני, לא היו מניחין אותו [לכה"ג בערב יוה"כ] לוכל לא חלב ולא בצים... ולא כל דבר שהוא מרגיל לזיבה... ולא מן הניסים שהיו נעשין בבית המקדש הן... אמר רבי יוסי בי רבי בון, כאן בראשון וכאן בשני". הרי שלמשך כל ימי בית ראשון היתה הנהגה נסית בכל יום ויום, לעומת ימי בית שני. וזה מורה באצבע שהנהגה נסית שייכת לימי בית ראשון, ולא לימי בית שני. והפחד יצחק יוה"כ, מאמר טו, ד, כתב: "השריש המהר"ל [נצח ישראל פ"ד (נט:)], דקדושת המקדש של מקדש ראשון היה הצד הקרוב יותר אל הנותן, וקדושת המקדש של הבית השני היה הצד הקרוב אל מקבל קדושה זו... כמו כן מתגלה הוא ההבדל זה בתקופתם של שני הבתים. דהנהגה של כנס"י בתקופת הבית הראשון היתה על ידי נביאים, ואילו ההנהגה בתקופת בית שני היתה ע"י אנשי כנסת הגדולה ותלמידיהם, כדאיתא במתניתין ריש אבות [א, א] 'ונביאים מסרוה לאנכה"ג'... וכל זה מורה באצבע, כי גם מצד תקופתם של שני הבתים, היתה תקופת הבית הראשון קרובה יותר לצד הנותן, ואילו תקופת הבית השני היתה קרובה יותר לצד המקבל". ונבואה ונסים שייכי אהדדי, וכמבואר למעלה בהקדמה הערות 415, 596. וראה בביאור הגר"א בליקוטים בסוף ספרא דצניעותא [ד"ה ענין לאה ורחל], ובביאור דבריו בשפתי חיים מועדים כרך שני, עמוד קכה, אשר מאוד שייכים לדברי המהר"ל כאן.

<> כן הוא במדרש הנ"ל [ויק"ר כח, ו], ולא הובא למעלה בדבריו. וזה לשון המדרש שם "אל תהי מצות העומר קלה בעיניך שעל ידי מצות העומר זכה אברהם לירש את ארץ כנען... שעל ידי מצות העומר עשה הקב"ה שלום בין איש לאשתו... היא שעמדה להם בימי גדעון, שנאמר [שופטים ז, יג] 'ויבא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום ויאמר הנה חלום חלמתי והנה צליל לחם שעורים', מהו 'צליל לחם שעורים'. רבנן אמרי, על שצלל עליהם אותו הדור מן הצדיקים. ובזכות מה ניצולו, בזכות 'לחם שעורים', ואיזו, זו מצות העומר".

<> אמנם נאמר [בראשית מח, יט] "וימאן אביו ויאמר ידעתי בני ידעתי גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל וגו'", ופירש רש"י שם "גם הוא יהיה לעם וגו' - שעתיד גדעון לצאת ממנו שהקב"ה עושה נס על ידו". הרי שמעלת גדעון היא "שהקב"ה עושה נס על ידו".

<> כמו שיבאר בסמוך שהטבע הוא שליח של הקב"ה. וב"אני מאמין" הראשון אמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים". והחפץ חיים בשם עולם [ח"ב קונטרס נפוצות ישראל פ"ח], כתב: "הנהגות שהקב"ה מנהיג בהן עולמו; אחת, הנהגה טבעית, שהקב"ה מנהיג בה תמיד כל העולם. דהיינו שנותן מטר על פני האדמה, ומוציא לחם מן הארץ, ומצמיח חציר לבהמה, וכל הענינים כהאי גוונא. והשנית, הנהגה נסית". וראה להלן ציון 277.

<> בגו"א שמות פ"כ אות כח ביאר שהקרבת העומר אינה רק הכרה שהקב"ה מנהיג הטבע, אלא הודאה אליו, ויובא בהערה 224.

<> כן כתב כמה פעמים. וכגון, בתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". וראה להלן הערה 282.

<> כי שעורין הם מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפב.], וז"ל: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין, שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה". וכבר נתבאר בתפארת ישראל פכ"ד [הערה 47] שהמאכל תואם את מדרגת האוכלו. והואיל ו"ענין הבהמה היא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג], לכך מאכלי בהמה הם גופניים. וכן ביאר בנתיב התורה פ"י [תלא:], ודרוש על התורה [יא.].

<> כי כך אמרו במדרש הנ"ל [ויק"ר כח, ו] "רבי לוי אמר, היא [מצות העומר] שעמדה להם בימי המן".

<> הנה עד כה ביאר שהעומר מורה על שהקב"ה מנהיג הטבע, אך עתה מוסיף שהעומר מורה שאנו מקבלים את הקב"ה לאלוק. וביאור הדבר, שהנה נאמר [שמות כ, כב] "ואם מזבח אבנים תעשה לי וגו'", ופירש רש"י שם "ואם מזבח אבנים - רבי ישמעאל אומר כל 'אם' ו'אם' שבתורה רשות, חוץ מג'; 'ואם מזבח אבנים תעשה לי', הרי 'אם' זה משמש בלשון 'כאשר'... וכן [שמות כב, כד] 'אם כסף תלוה', חובה הוא... וכן [ויקרא ב, יד] 'ואם תקריב מנחת בכורים', זו מנחת העומר שהיא חובה". ובגו"א שם אות כח כתב: "יש לפרש מה שכתב לשון 'אם' אף על גב דחובה הם, מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך, אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה... ואם עושה אלו שלשה דברים כאילו מקיים גזירת המלך, אין זה דבר... הקרבת העומר, שציוותה התורה [ויקרא כג, יד] שלא לאכול חדש עד הקרבת העומר, ופירשו רז"ל [ויק"ר כח, א] כי הוא יתברך מעלה עננים ומוריד גשמים ומפריח טללים ומצמיח האדמה ומדשן הפירות, ואנו נותנים לו שכרו עומר הקרבן. וכל זה להודיע שהוא יתברך אשר הצמיח לנו הפירות ונתן לנו הכל, וזה צריך הודאה בלב, לא כמלך בשר ודם המכריח את האדם שיודה במלכותו, אבל צריך שיודה בלבו שמאתו ומידו נתן לנו. ואם הוא מקיים את המצוה כאילו הוא מוכרח מגזירת המלך, אין זה הודאה שהוא יתברך עשה את הכל, ולפיכך צריך לקיים כאילו הוא רשות". הרי העומר מורה ש"צריך שיודה בלבו שמאתו ומידו נתן לנו". @**וצרף לכאן**^ יסודו שכל הודאה שאדם מודה לה', בזה הוא מוסר עצמו לרשות ה'. וכגון, בנתיב העבודה פ"י [א, קז.] כתב: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמנו שום דבר, רק הכל להשם יתברך. ולפיכך אומר 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך', וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה, הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה איתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך שעשה אתו הטובה הזאת... ולא יצא דבר מרשותו יתברך". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "'ובכל מאודך' [דברים ו, ה] הוה מודה לו, כיעקב שאמר [בראשית לב, יא] 'קטנתי מכל החסדים' [ספרי שם]... מדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה השם יתברך... וכל מי שמודה על הטוב שעשה השם יתברך אליו, הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השם יתברך. וכך הוא כל הודאה, שהוא מודה אל השם יתברך על הטוב שנעשה לו, הוא מוסר נפשו אל השם יתברך". ופירושו, שבכל הודאה גנוזה היא ההכרה שאין לו מעצמו כלום, וכל מה שיש לו, בא מהשם יתברך [ראה פחד יצחק חנוכה מאמר ב, פרק ב, בביאור ש"הודאה" כוללת בתוכה הבעת תודה, וכן הודאת בעל דין שלית ליה מגרמיה כלום]. וזהו שאנו אומרים בברכת ההודאה בשמונה עשרה "מודים אנחנו לך... על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך". וכן הוא בגבורות ה' פס"ד [רצו:], נצח ישראל פי"ט [תכו.], נתיב התשובה פ"ה הערה 29, וח"א לב"ק טז. [ג, ב:]. לכך ככל שיכיר בחסדי ה', יוכל להודות לה' ולמסור עצמו אל ה'. וכן מבואר בדבריו הקצרים של רש"י [דברים כט, ג], שכתב: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה, ולידבק בו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 115, ופ"ב הערה 51]. לכך ברי הוא שהבאת העומר מורה "שאנו מקבלין השם יתברך לאלוה שהוא מנהיג את העולם הטבעי, כי הוא אדון הטבע". כי הואיל ונתבאר בגו"א שמות פ"כ אות כח שהקרבת העומר מורה ש"צריך שיודה בלבו שמאתו ומידו נתן לנו", ובכל הודאה זו אנו מוסרים עצמנו לידי הקב"ה, לכך הקרבת העומר מורה שהקב"ה הוא האלוק המנהיג העולם הטבעי מחמת היותו אדון הטבע. ומה שכתב "כי הוא אדון הטבע" כוונתו ששם אדנות מנהיג את הטבע, וכמו שיבאר בהמשך.

<> אודות שמסירת ישראל להריגה היתה חריגה ויציאה ממנהגו של עולם, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 49], וז"ל: "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל". ושם [לפני ציון 99] כתב: "פורעניות כמו זה שהוא שנוי סדר העולם, לכלות ולאבד אומה שלימה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 585] כתב: "מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה". ושם [לאחר ציון 665] כתב: "אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם". וראה למעלה פ"ג הערות 492, 586, 656, 667, ופ"ד הערה 19. וראה להלן הערות 276, 297.

<> פירוש - למרות שאין בפורים נס נגלה כמו בקריעת ים סוף, מ"מ הבאת העומר פעלה את הצלת ישראל באופן טבעי, כי הנהגה נסית לחוד והנהגה טבעית לחוד, וכמו שמבאר.

<> כן כתב כמה פעמים [ששמו של הקב"ה אינו במפורש במגילה]. וכגון, למעלה בהקדמה [לאחר ציון 592] כתב: "לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 637] כתב: "לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ז [רכא.], וח"א לחולין קלט: [ד, קטז:]. והראב"ע [למעלה א, א (נוסח א)] כתב: "והנה אין במגילה הזאת זכר השם, והיא מספרי הקדש". וראה למעלה בהקדמה הערות 389, 613, 614, פ"ב הערה 638, ולהלן הערה 285. ומה שכתב "שם קדוש שאינו נמחק", כוונתו לומר שלא רק השם המיוחד אינו נזכר במגילה, אלא גם שם אדנות [שהוא כנוי השם (ראה למעלה פ"ב הערה 639)] אינו נזכר, וכמו שיבאר בסמוך. ושם אדנות הוא אחד משבעה השמות שאינם נמחקים [שבועות לה., רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ב, ושו"ע יו"ד סימן רעו סעיף ט].

<> לשונו בגו"א במדבר פי"א אות ו: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול". ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם... שהרי עשה עמהם נפלאות". ושם פס"ד [רצו.] כתב "כי הנסים עושה בשמו הגדול, כאשר ידוע". ובסמוך כתב: "כי שם הכתיבה [שם הויה שנכתב] ממנו הם נסים ונפלאות בעולם". ובסנהדרין פב: אמרו שנעשו לפנחס ששה נסים, ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הנסים" [הובא למעלה בפתיחה הערה 225]. והרמב"ן [שמות ו, ב] כתב: "הנה אמר האלקים למשה, נראתי לאבות בכח ידי אשר אני שודד בו המזלות ועוזר לבחירי, אבל בשמי של יו"ד ה"א אשר בו נהיה כל הווה, 'לא נודעתי להם' [שמות ו, ג] לברוא להם חדשות בשנוי התולדות. 'ולכן אמור לבני ישראל אני ה'' [שם פסוק ו], ותודיע להם פעם אחרת השם הגדול כי בו אני עושה עמהם להפליא, וידעו כי אני ה' עושה כל". וראה להלן ציון 279.

<> כפי שכתב למעלה [ה, ד] שהמלים "יבוא המלך והמן היום" [שם] הן ראשי תיבות שם הויה [ראה שם הערה 233, ולהלן הערה 257]. וראה פרי עץ חיים שער ר"ח חנוכה ופורים פ"ו, שם מפורטים השמות הקדושים היוצאים מראשי תיבות וסופי תיבות במגילה. וראה למעלה פ"ה הערה 236 בדברי היוסף לקח שהצביע על מקום נוסף שמרמז לשם הויה.

<> פירוש - אף על פי שהאדם יודע שהטבע הוא מעשה ה', מ"מ "לא נראה בהנהגה הזאת הטבעית שמו הגדול שמחדש נסים" [לשונו למעלה]. אמנם בדרך כלל כשהמהר"ל כותב "האדם חושב" כוונתו לטעות שנשתרשה אצל בני אדם [דרך חיים פ"ה מ"ו (רא:), נצח ישראל פי"ח (תו.), באר הגולה באר השני (קסב:), שם באר השלישי (שד.), נתיב הזריזות פ"א (ב, קפד.), ח"א לגיטין סח. (ב, קכו:), ועוד].

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ה [רמה.]: "הטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". ועל פי זה ביאר ש"'אני' ולא שליח" [הנאמר בהגדה של פסח] פירושו שיציאת מצרים לא נעשתה על ידי הטבע. ובבאר הגולה באר הרביעי [תיד.] כתב: "השם יתברך פעל הכל, ומצד כוחו מוציא בטבע אל הפועל, והטבע הוא שלוחו יתברך". ושם בהמשך [תקמג.] כתב: "דע כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע". ושם בבאר הראשון [נב:] כתב: "סדר השם יתברך הטבע, שהטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ושם בבאר השני [רלה.] כתב: "כח הטבע פועל בגזירת השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"ב [נ:] כתב: "כי כח הטבע פועל בכח שהוא מן השם יתברך" [ראה למעלה בהקדמה הערה 307].

<> לכך לא נזכר שם ה' במגילה להדיא, כי הואיל והיתה כאן הנהגה טבעית מוסתרת לכך שמו המיוחד מוסתר אף הוא, "כי לא נראה בהנהגה הזאת הטבעית שמו הגדול שמחדש ניסים" [לשונו למעלה]. @**נמצא שמבאר**^ שלשה טעמים לכך שבפורים שם ה' אינו נזכר במגילה; (א) הנס הגיע ממקום עליון נסתר, כי הנס בא להציל מהמן הרשע, שהיה כחו גדול [טעמו הראשון בהקדמה (לאחר ציון 591)]. (ב) הנס היה בתקופה של הסתר פנים, שהיו ונשארו בגלות [טעמו השני בהקדמה (לאחר ציון 605), למעלה פ"ב (לאחר ציון 637), דר"ח פ"ו מ"ז (ריט:), וח"א לחולין קלט: (ד, קטז:), והובא למעלה פ"ב הערה 640]. (ג) הנס נעשה בטבע ובהנהגת העולם [טעמו כאן]. וראה למעלה הערה 215.

<> פירוש - המעשה של מרדכי ותלמידיו והמן פגש בהם בעודם לומדים הלכות קמיצה [מגילה טז.] היה ביום טז ניסן, וכמו שפירש רש"י [שם], והובא למעלה בהערה 200.

<> כן הוא בפרקי דרבי אליעזר פ"נ, ובאסת"ר ח, ז. אך רש"י [למעלה ד, יז, ומגילה טו.] פירש שימי התענית היו יד, טו, וטז בניסן, וכפי שיביא את דברי רש"י בסמוך. והמנות הלוי [קמב:] כתב: "והנה במספר הימים האלה בלבול רב לדעת התחלתם. כי בפרקי דרבי אליעזר [פ"נ] כתוב כי הם יג, יד, וטו... אמנם בשערי בינה אל הה"ר אליעזר מגרמישא ז"ל כתוב... ויעבור מרדכי להתענות יום יד וטו וטז בניסן... וכמו כן מהמדרשות האחרים מבוכה רבה", ומאריך בזה טובא. ובילקו"ש אסתר תתרנז מבואר כרש"י, שאמרו שם "ואת אומרת גזור תענית ביד בטו ובטז". וראה במאסף תורני ישורון, כרך י, עמודים תרחץ-תשח, שנלקטו שם כל השיטות בדבר.

<> כן יבאר למסקנה בסמוך שלכו"ע המן נתלה ביום טז ניסן, שהוא יום הבאת העומר. וכן כתב רש"י [מגילה טו. ד"ה יו"ט] 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 למעלה פ"ה הערה 276, ולהלן הערה 273].

<> פסוק זה נאמר לפני הסעודה הראשונה שעשתה אסתר לאחשורוש והמן. וראה למעלה פ"ה [לאחר ציון 272], שנתבאר שם שאסתר באה ביום השלישי לתענית להזמין את אחשורוש לסעודה שהכינה לבו ביום, וכמו שנאמר [למעלה ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות ותעמוד 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. ומה שכתב "&**ולכך**^ אמרה שיבא היום וכו'", כוונתו היא שהואיל והמן צריך להתלות ביום טז ניסן, ויש צורך שיערכו שתי הסעודות בשני ימים לפני כן [ראה הערה הבאה], לכך בהכרח שהסעודה הראשונה צריכה להערך בסוף יום טו, לפני שעבר יום, ו"ביום טז הסעודה השניה, ובו ביום נתלה המן" [לשונו להלן].

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 237]: "לפי 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... ולכך אמרה 'היום אל המשתה', כאשר עדיין הוא יום, ואז יבא".

<> שדוחק לומר שאסתר היתה שם ולא אכלה כלום.

<> פירוש - הסעודה עם אחשורוש והמן התחילה מבעוד יום טו, אך אסתר אכלה בפועל בסעודה רק לאחר שעבר יום והיה לילה.

<> פ"ד [לאחר ציון 440].

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 434]: "יש להקשות, שאמרה 'ואני ונערותי', אם כן שתפה עמה נערותיה, ואחר כך אמרה 'אצום' לשון מדבר בעדו".

<> פירוש - אין ראוי לומר שאסתר קבלה על עצמה תענית של שבעים ושתים שעות, אך לא עמדה בזה, וצמה רק שבעים שעות. ומה שזה "אין ראוי", כי יש בכך ענין של חרטה, והחרטה היא שייכת לחומרי ולא לשכלי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:], וז"ל: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. וראה למעלה פ"ג הערה 703, ופרק זה הערה 57.

<> נמצא שמבאר שאסתר קיבלה מראש להתענות רק שבעים שעות כי "היא הקדימה בשביל הסעודה הזאת של אחשורוש שתי שעות" [לשונו כאן]. אמנם למעלה פ"ד [לאחר ציון 440] ביאר טעם אחר להקדמה זו, וכלשונו: "ויש מפרשים צומו עלי שלשת ימים ושלשת לילות, והם ע"ב שעות, במספר ו'בכן' [גימטריה שבעים ושתים]. אבל אני שיש לי לילך לפני המלך ביום הג', ואין ראוי שאלך כאשר יש לי תענית ג' ימים וג' לילות, כי היושב בתענית לא נראה יפה, לכך 'אצום כן', והוא מספר ע' שעות, כי צריך אני לאכול שתי שעות קודם". הרי תלה זאת ש"היושב בתענית לא נראה יפה", לעומת דבריו כאן שתלה זאת בסעודת אחשורוש. וראה הערה הבאה.

<> ו"בכן" הוא גימטריה שבעים ושתים. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 440] ביאר ש"ובכן" מורה על שבעים ושתים שעות שישראל יצומו על אסתר [ומובא בהערה הקודמת], אך כאן מבאר ש"בכן" מתפרש שבשעתיים האחרונות של הצום אסתר תבוא אל המלך [כאשר אסתר עצמה כבר אינה שרויה בתענית].

<> אמרו חכמים [ברכות פ"ד מ"א (ברכות כו.)] "תפלת המנחה עד הערב. רבי יהודה אומר, עד פלג המנחה". והרע"ב שם כתב: "עד פלג המנחה - זמן מנחה קטנה הוא מתשע שעות ומחצה עד הלילה, שהם שתי שעות ומחצה. נמצא פלג המנחה, שהוא חצי שיעור זה, שעה ורביע". נמצא ש"פלג המנחה" הוא שעה ורביע לפני צאת הכוכבים [משעה יא ושלשת רבע שעה]. ואם כן מה שכתב כאן "בשתי שעות אחרונות שהוא מן פלג המנחה, שהוא בשעה י"א מן היום", אין כוונתו לשתי שעות שלימות, אלא לשעה ורביע.

<> וזה נחשב לשלשה ימים. ונקודה זו מבוארת למעלה פ"ה [לאחר ציון 276], וז"ל: "לא רצתה אסתר לבקש רק אחר שעברו שלשה ימים, מטעם אשר התבאר למעלה אצל שאין הקב"ה מניח הצדיק בצער יותר משלשה ימים". וכוונתו שם לדבריו למעלה פ"ד [לאחר ציון 471], וז"ל: "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 בסמוך הערה 250.

<> למעלה ד, יז, ובגמרא מגילה טו. ד"ה יו"ט ראשון, ושם טז. ד"ה ולתעניתו.

<> מכנה זאת דוחק, כי לפי זה מה שנאמר למעלה [ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות וגו'", אינו יום ג' לתענית, אלא יום ג' לשליחת הספרים, כי מדובר שם שאסתר באה להזמין את אחשורוש והמן לסעודה הראשונה, וזה היה ביום טו לחודש ניסן [כמבואר למעלה הערה 239], ולרש"י זהו יום ב' לתענית, ועל כרחך "שלישי" הוא לשליחת האגרות ולא לתענית [מבואר בסמוך בדבריו]. ופשטות המקרא משמע יום שלישי לתענית.

<> כי איך ישראל ידעו לקבוע את יום יג ניסן לתענית מתחילת ליל יג, כאשר הספרים נכתבו רק ביום יג ניסן. והיום הראשון האפשרי לתענית הוא יד ניסן, למחרת כתיבת האגרות. וכן מבואר בדברי רש"י עצמו [שההכרח שלו הוא שביום יג בניסן נשלחו האגרות, ולא היה יום תענית], וכלשונו למעלה ד, יז: "ויעבר מרדכי - על דת להתענות ביו"ט ראשון של פסח, שהתענה י"ד בניסן, וט"ו, וט"ז, שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים [למעלה ג, יב]". וכן בגמרא [מגילה טו.] כתב רש"י "שהרי בי"ג בניסן נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן [למעלה ג, טו], וי"ד וחמשה עשר וששה עשר התענו". ובמנות הלוי [קמג:] הקשה על השיטה שהתענית התחילה ביום יג מהגמרא בתענית [יב.] שכל תענית שלא קבלו מאתמול אינו תענית, ואיך אמרו שהתענו ביום יג.

<> לשון רש"י שם: "ולתעניתו - יום שלישי לתענית היה, שהתחילו להתענות בארבעה עשר בניסן. ומה שאמר המקרא... 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות' [למעלה ה, א], יום שלישי לשילוח הרצים היה". וכן כתב המנות הלוי [קמג.] בשם הרוקח.

<> דבשלמא אי איירי ביום השלישי לתענית, ניחא, שאסתר ידעה שאין הקב"ה מניח את הצדיק בצרה יותר מג' ימים, ונכנסה לאחשורוש ביום השלישי לתעניתם [וכמבואר למעלה הערה 246]. אך אי איירי ביום שלישי לשליחת הספרים, מדוע שהכתוב יתלה את כניסת אסתר בדבר זה. וכבר השריש הרמב"ם שהכתוב יתלה את הדבר בסבתו האמיתית, וכלשונו בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "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". וראה למעלה פ"ב הערות 487, 613, ופ"ה הערה 467.

<> מה שהספרים נכתבו ביום יג ניסן [למעלה ג, יב], וזה מחייב שהתענית החלה רק ביום יד, ולא לפני כן.

<> "ואין קשיא הרי לא נודע להם הדבר עד אחר י"ג, כי יש לומר כי בודאי היה נודע להם קודם י"ג, כי הדת נתנה קודם י"ג, רק כי בי"ג נשלחו הספרים. אבל המעשה עצמו שנתן אחשורוש להשמיד ולהרוג היה לפני י"ג" [לשונו בסמוך].

<> בא לבאר לדרכו של רש"י [שהתענית היתה בימי יד, טו, טז ניסן], ש"ביום השלישי" [למעלה ה, א] אינו צריך להתפרש בדוחק "שלישי לשילוח הרצים" [וכמו שרש"י עצמו פירש (מגילה טז.)], אלא נבאר שהכוונה היא "שלישי לתענית", שהוא יום טז ניסן, ונדחה את תלית המן ליום המחרת [יז ניסן], ונבאר שהסעודה הראשונה היתה ביום טז ניסן, והשניה היתה ביום יז ניסן, ובו ביום נתלה המן, וכמו שמבאר.

<> אע"פ שהגמרא [מגילה טז.] והמדרש [ויק"ר כח, ו (הובאו למעלה לאחר ציון 199)] תלו את הצלת ישראל בפורים בהבאת העומר, וכמו שמבאר.

<> שהוא טז ניסן [רש"י ויקרא כג, יא], וביום זה נערכה הסעודה הראשונה של אסתר עם אחשורוש והמן. וראה למעלה פ"ה הערה 276 שמוכרח שלפי אחד ממהלכי המהר"ל שם יצא שהמן נתלה ביום יז ניסן, עיי"ש.

<> כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 232], וז"ל: "'יבוא המלך והמן היום' [למעלה ה, ד], ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא. והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן" [ראה למעלה הערה 229]. הרי שהדיבורים לקראת הסעודה הראשונה נקראים "התחלת הגאולה להפיל אותו". וכאן תולה זאת ביחוד באמירת המלך "עד חצי המלכות וינתן לך". אמנם למעלה פ"ב [לאחר ציון 469] כתב: "משעה שנלקחה אסתר לבית המלכות, דבר זה היה התחלת האור של הגאולה". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 56] ביאר שהושטת שרביט הזהב [למעלה ה, ב] היא התחלת הגאולה, שכתב: "מכל מקום כאן שיהיה התחלת הגאולה, שמשעה זאת היתה הגאולה תמיד מוספת עד שהיתה גאולה לגמרי". 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. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות [ראה למעלה פ"ב הערה 470, ופ"ה הערה 61].

<> כך אמר המן לתלמידי מרדכי [ויק"ר כח, ו], והובא למעלה לאחר ציון 212. והכוונה היא שיום הקרבת העומר הוא תחילת הגאולה, וכמו שביאר.

<> שהוזכר במדרש [ויק"ר כח, ו], שאמרו שם "אמר להם [המן], במה אתם עוסקים. אמרו לו, במצות העומר שהיו ישראל מקריבין במקדש ביום הזה... אמר להון, קומו, דנצחו עשרת מנכון לעשרת אלפים קנטריא דכספא", והובא למעלה לאחר ציון 211.

<> פירוש - מהמדרש הנ"ל משמע שהמן כבר ידע על מפלתו ביום טז ניסן [יום הקרבת העומר], שהרי הדו שיח בין המן ותלמידי מרדכי נערך ביום הקרבת העומר, ובאותו דו שיח המן הכיר במפלתו, שאמר שהעומר ניצח את אלפי כסף שנתן להרוג את היהודים [הובא בהערה הקודמת].

<> פירוש - לרש"י ביום טז ניסן המן נמצא לפני הסעודה הראשונה [שתיערך בסופו של יום (ראה הערה 254)], ואז המן לא ידע כלום ממה שמחכה לו.

<> ודלא כרש"י שביאר שימי התענית היו יד, טו, וטז.

<> לכאורה כבר הכריע כך מקודם, ומהו הלשון "ועוד יש לומר &**כי לעולם**^ התענית היה בי"ג וכו'", שמכך משמע שחוזר בזה לדעה שנדחתה למעלה. ואולי כוונתו כי למעלה הביא את הכרחו של רש"י לבאר שהתענית החלה רק ביום יד ניסן, שכתב [לאחר ציון 246] בזה"ל: "ורש"י ז"ל פירש כי ימי התענית יום י"ד, ט"ו, וט"ז. ונדחק רש"י לפרש כך שהיה התענית יום י"ד ט"ו י"ו, שהרי בי"ג נכתבו האגרות [למעלה ג, יב], ואם כן לא היה התענית בי"ג, ועל כרחך היה התענית יום י"ד, ט"ו, ט"ז". ומעתה שדחה את פירוש רש"י, בא ליישב את הכרחו של רש"י. ורמז לדברים אלו למעלה לאחר ציון 252.

<> כי הספרים רק נכתבו ביום יג, ואיך קבעו תענית לפני שידעו על הגזירה [ראה הערה קודמת].

<> פירוש - מה שנאמר למעלה ג, ח-יא ["ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים וגו' אם על המלך טוב יכתב לאבדם וגו' ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן וגו' ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך"] היה לפני יג ניסן, ורק הפסוק שלאחר מכן ["ויקראו סופרי המלך בחודש הראשון בשלושה עשר יום בו ויכתב ככל אשר צוה המן וגו'"] היה ביום יג ניסן. וכן פירש רבי אלישע גאליקו, שמתחילה הקשה [עמוד קג] בזה"ל: "ועוד קשה מה שנמצא כתוב במדרש רבתי [אסת"ר ח, ז] שימי הצומות היו י"ג וי"ד וט"ו, ואין מציאות לומר כן. שביום י"ג היה כתיבת האגרות, ועד אשר נכתבו ונשלחו הרצים והלכו השלוחים בין מרדכי ואסתר כבר עבר יותר מרובו של יום, ואיך יחשב בכלל השלשה צומות לילה ויום". ובהמשך שם [עמוד קו] כתב ליישב: "יש לומר, כי עם היות כתיבת הספרים בי"ג לניסן, אפשר שדברי קטרוגו למלך על ישראל 'ישנו עם אחד וגו'' לא היה ביום הכתיבה, דמי יימר שהיה הכל ביום אחד. נמצא היות הלשון הרע למלך והמוסכם ביום י"ב, והכתיבה ביום י"ג".

<> שנאמר שם "ואת פתשגן כתב הדת אשר ניתן בשושן להשמידם נתן לו להראות את אסתר", הרי שמרדכי עורר את אסתר כאשר כבר יצא פתשגן הכתב לאור, וזה היה רק ביום יג ניסן [למעלה ג, יב], וכיצד ניתן לומר "כי בודאי היה נודע להם קודם יג, כי הדת ניתנה קודם יג", והרי חזינן שהדבר נודע לאסתר רק לאחר שנכתבו הספרים, וזה היה ביום יג ניסן.

<> פירוש - מה שנאמר [למעלה ג, יב] "ויקראו סופרי המלך בחודש הראשון בשלושה עשר יום בו ויכתב ככל אשר צוה המן אל אחשדרפני המלך ואל הפחות אשר על מדינה ומדינה ואל שרי עם ועם מדינה ומדינה ככתבה וגו'" היה בשביל האגרות שנשלחו לכל מדינות המלך המרוחקות, אך בשושן היה כתב אחר שנכתב לפני יג ניסן.

<> רומז לשאלתו ששאל למעלה בתחילת פ"ד, וז"ל: "'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה' [למעלה ד, א]. ויש לשאול, וכי מרדכי בלבד ידע, והרי כתיב [למעלה ג, טו] 'והעיר שושן נבוכה', אם כן הכל ידעו". ויישב את שאלתו באופן אחר ממה שיישב למעלה [שמרדכי ידע שהמן הוא זה שעומד מאחורי המזימה הזאת].

<> פירוש - מיישב שהגזירה על כל היהודים נודעה למרדכי לפני יג ניסן, כאשר כתיבת הספרים למדינות המלך הרחוקות היתה ביום יג ניסן [למעלה ג, יב], ורק בשושן כבר יצא כתב מוקדם יותר על יהודי שושן. ומרדכי ידע שהמלך נתן את כל היהודים שבכל מדינות המלך לידי המן לפני יג ניסן, וזה דבר שאחרים לא ידעו [ראה למעלה פ"ד הערה 16].

<> רומז לדבריו למעלה ס"פ ד [לאחר ציון 508]: "זה אמרם במדרש [ילקו"ש אסתר סימן תתרנו] 'וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו' [למעלה ד, טז]... והיאך היו צמים שלשה ימים לילה ויום, ולא היו מתים, אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום... וכן מוכח הכתוב, שאמר 'ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום', והיה לו לכתוב 'שלשה ימים ושלשה לילות'. אלא שלא היה זה שלשה ימים, רק כי מקצת היום נחשב ככולו, ולכך אמר 'לילה ויום', שכל התענית לא הוה רק 'לילה ויום', רק שהיו מפסיקין מבעוד יום, וכן מקצת לילה". הרי ש"שלשת ימים" אינו ע"ב שעות, אלא נגיעה בשלשה ימים.

<> בא לבאר שאין צורך לומר ש"בודאי היה נודע להם קודם יג, כי הדת ניתנה קודם יג", אלא אפשר לומר שלא ידעו כלום לפני כתיבת האגרות ביום יג ניסן, ומ"מ התחילו לצום באמצע יום יג, כי הואיל ובלאו הכי לא היו כאן שלשה ימים שלמים, לכך גם אפשר לומר שהתחילו לצום באמצע יום יג, משעה שידעו אודות האגרות.

<> פירוש - הפסיקו לאכול בשלהי יום יג ניסן, כשנודע להם על האגרות שנשלחו באותו יום.

<> ראה למעלה פ"ה הערה 275 במה שנתקשה שם על דבריו שם שכתב שימי התענית היו יא, יב, יג בניסן.

<> פירוש - בין אם נבאר שימי התענית היו יג-טו בניסן, או נבאר כרש"י שימי התענית היו יד-טז בניסן, מ"מ לכו"ע המן נתלה בטז ניסן. וראה למעלה הערה 235.

<> בין ציונים 218-232.

<> לשונו למעלה לאחר ציון 222: "וכאשר המן רצה לעקור את ישראל, לא היה יכול מפני שאנו מביאין העומר, שאנו מקבלין השם יתברך לאלוק, שהוא מנהיג את העולם הטבעי, כי הוא אדון הטבע, ולפיכך אנו מביאין אליו את העומר. מצד זה ראוי שיהיה הקב"ה מנהיג עולמו שלא ימסר ישראל להריגה, ויהיה נשאר קיים מנהגו של עולם". וראה להלן ציון 295.

<> לשונו למעלה לאחר ציון 214: "כי הדבר הזה והנס הזה היה בזמן שלא היו ניסים ונפלאות בעולם, אלא עולם היה נהוג כמנהגו, כי בזמן בית ראשון היו ניסים ונפלאות בעולם. ולפיכך אמר גם כן שמצות העומר עמדה להם בימי גדעון, כי בזמנו גם כן לא היה נסים נעשה להם, כמו שאמר גדעון אל המלאך [שופטים ו, יג] 'ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו וגו'', שתראה מזה כי לא היו ניסים בימים ההם. ולפיכך עמדה להם מצות העומר, כי העומר מביאין אל הקב"ה בשביל שהוא מנה[י]ג הטבע, ואין הטבע מעצמו, אבל הוא יתברך מנהיג הטבע".

<> פירוש - השם המיוחד נכתב בארבע אותיות הויה ונקרא בשם אדנות, וכמו שנפסק בשו"ע או"ח סימן ה. ובא לומר ששתי ההנהגות שהזכיר כאן [ההנהגה הנסית וההנהגה הטבעית], מתבטאות בכתיבת שם הויה ובקריאת שם אדנות, וכמו שיבאר. ואודות ששם הויה נקרא "השם המיוחד", כן מבואר 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, ופ"ה הערה 233].

<> כמבואר למעלה הערה 228.

<> פירוש - הנהגת העולם על פי הטבע היא הנהגה על פי הסדר, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צו:], וז"ל: "ודע עוד כי אלו ג' ברכות, דהיינו ברכת 'יוצר אור' 'אהבה רבה' 'אמת ויציב' הם באים על ג' הנהגות; ההנהגה הראשונה היא הנהגת סדר עולם. השנית היא הנהגת שכלית... הנהגה הג' הוא הנהגה שלא בטבע, מה שמחדש נסים ונפלאות, וזהו הנהגה שלישית... כנגד זה ג' ברכות; 'יוצר המאורות' הנהגה של המאורות בסדר הטבע. ואחר כך על התורה, היא הנהגה שכלית. הנהגה ג' היא הנהגה שלא בטבע, כמו שהיה יציאת מצרים". הרי ש"הנהגת סדר עולם" היא הנהגה טבעית. וסדר זה הוא מוכתב מלמעלה על פי המסדר, והנבראים מקבלים על עצמם עול המסדר, ופועלים על פי הסדר שנקבע להם. וכן אמרינן [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ובנצח ישראל פי"א [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול... וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי" [הובא למעלה פ"א הערה 54]. הרי הנהגת הטבע היא הנהגה של מלכות וממשלה. ובגו"א בראשית פ"ח אות יט כתב: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] כתב: "הסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועל בסדר הראוי". וראה בפחד יצחק חנוכה מאמר ד, אות ו, שחכמת הטבע היא חכמה של הכרח. וראה להלן ציון 291.

<> יש להבין, כיצד היות שם הויה מורה על הנהגה נסית ושם אדנות מורה על הנהגה טבעית, מחייבת שהכתיבה היא הויה והקריאה היא אדנות. ויש ליישב על פי דבריו בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], שכתב: "כי הוא נכתב בשם הויה, [אך] לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 712]. ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב: "דע כי הכתיבה הוא מורה על עצמו יתברך כמו שהוא. אבל הקריאה הוא על מה שהוא אצל הנמצא, לכך השם נכתב בשם בן ד' אותיות ונקרא בשם א"ד... הקריאה מורה על הנגלה כאשר הוא אל הנמצא. אבל שם בן ד' שהוא העצם הוא נבדל מן האדם הגשמי, לכן שם הקריאה הוא שם אדנות, המצטרף אל הבריות והוא אדון להם" [ראה להלן הערה 299]. לכך האדם שנמצא בעולם הטבע, הוא מכיר את בוראו דרך הטבע, ולכך הקריאה [הקרובה לאדם] היא בשם אדנות, המורה על התגלות ה' בתוך הטבע. אך נסים גלוים הם רחוקים מהאדם הטבעי, ולכך אופן זה נכתב אך לא נקרא.

<> ו"ארץ" מורה על הטבע, כי כבר נתבאר למעלה [הערה 221] שהטבע הוא חומרי, והארץ היא חומרית, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הששי [רלד.], וז"ל: "שאין לדבר שהוא חמרי לגמרי כמו הארץ". ובגו"א דברים פ"ג אות יח כתב: "הארץ היא חומרי ביותר". וראה להלן ציון 293.

<> אודות ששם אדנות מורה על הנהגת הקב"ה בתוך הטבע, כן כתב בשל"ה מסכת פסחים, מצה עשירה, אותיות ז, י, וז"ל: "שם הוי"ה היה הוה ויהיה המהווה הכל, על כן בידו לשדד ולשנות... ואלו השמות אלקים וא"ד הם על פי טבע הבריאה, ולא על ידי מופתים נגליים שידוד המערכה לגמרי. על כן שם הוי"ה לא נתגלה להאבות בפועל שידוד כל המערכת, כי כל ניסיהם כענין טבע הענין". ובספר אמונה והשגחה [הגר"א] נכתב: "כי עיקר התגלות שם הוי"ה ב"ה היא בעיר אלקינו... אבל בלא מתא, מתלבש בלבוש הטבע, שעל זה מורה שם אדנות". וראה בספר ימי הפורים, מאמר ה, עמוד מ.

<> כמו שכתב כמה פעמים בספר זה, ומלוקט למעלה בהערה 215.

<> כי מה שנסתר במציאות נסתר במקרא, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1204] שלא נזכרה במגילה טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". הרי שדבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וראה למעלה הקדמה הערות 381, 593, פ"א הערות 183, 1205, פ"ב הערה 640, פ"ג הערה 282, פ"ו הערה 285, ופ"ט הערה 320. ואודות ששמו של הקב"ה אינו מופיע במגילה, כן ציין למעלה כמה פעמים, וכמלוקט למעלה הערה 227.

<> הנה למעלה בסוף ההקדמה ביאר שני טעמים לכך שלא נכתב השם בנגלה במגילה, וששני הטעמים האלו הם טעם אחד. הטעם הראשון [לאחר ציון 591] הוא: "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... והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר... וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס גם כן נסתר ונעלם. וזה שאמרו במדרש [אסת"ר ג, י] כל מקום שנאמר במגילה 'מלך' סתם, פירוש הן מלך הקב"ה, הן מלך אחשורוש... פירוש זה, כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר". והטעם השני [לאחר ציון 605] הוא: "כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 632] הרחיב בטעם זה יותר, וז"ל: "לכך נקראת 'אסתר' על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי. ומפני כך לא תמצא בגאולה הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות, כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו, לאפוקי חנוכה היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה. ומזה הטעם לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותם, היו בהסתרת פנים, ולכך לא נזכר השם במגילה". ולמעלה בהקדמה שם [לאחר ציון 609] כתב: "וטעם זה ענין אחד עם הטעם הראשון, כי הא בהא תליא; כי לכך היה בא הנס הזה לישראל ממדריגה עליונה מאוד, מפני כי היו ישראל באותו זמן בגלות, והצרה הזאת היתה צרה תוך צרה. לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי. ומפני כך היה צריך להיות גאולה באה ממדריגה עליונה נסתרת, ולכך לא היה כאן נס נגלה".

<> כי כאן מבאר שהואיל והכל היה בטבע ופעל ה' לא היה נראה בנגלה, לכך לא נכתב השם בנגלה במגילה. והשויון לטעמים שהוזכרו בהקדמה הוא כשויון שבין שני הטעמים של ההקדמה [ראה הערה קודמת]; הואיל והקב"ה כאן פעל באופן נסתר [או מחמת שישראל היו בגלות ובהסתר פנים, או מחמת הנהגת הטבע המסתירה את יוצרה], לכך בהכרח בא הנס הזה לישראל ממדריגה עליונה נסתרת מאוד, ומכך נגזר שלא יוזכר שמו יתברך בנגלה, וכמו שנתבאר. וראה למעלה הערות 215, 232.

<> דרכו של המהר"ל להורות שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב להלן [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. וראה למעלה בהקדמה הערה 610, פ"ג הערות 18, 350, ופ"ה הערה 617.

<> הובא למעלה לאחר ציון 204.

<> בין ציונים 218-232, ומציון 275 ואילך.

<> "מפני שאנו מביאין העומר, שאנו מקבלין השם יתברך לאלוק, שהוא מנהיג את העולם הטבעי, כי הוא אדון הטבע, ולפיכך אנו מביאין אליו את העומר" [לשונו למעלה לאחר ציון 223]. וכן "כי יום זה שמביאים העומר שהשם יתברך מנהיג את עולמו בטבע וכמנהגו של עולם כראוי להיות" [לשונו למעלה לאחר ציון 276]. הרי על ידי סדר הטבע מתגלה הקב"ה כאדון לעולם. וראה למעלה הערה 280.

<> בתפארת ישראל פי"ט [רפט.] הביא מאמר זה, וכתב: "בארו ז"ל בחכמה כי לא היה אל הקב"ה צירוף וחבור אל העולם, עד שבא אברהם. כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם, עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו... לכך עד אברהם לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם. וזהו הסרת הערלה שנצטוה לאברהם [בראשית טו, יח], שהוא ההבדל והכסוי בין השם יתברך שהוא העלה, ובין האדם. והדבר הזה ברור מאד, שלכך נתנה המילה לאברהם". הרי מבואר שהכרת אברהם אבינו בה' לא היתה למרות הטבע, אלא אדרבה, הכרה זו באה לו דוקא מחמת הטבע. ולא עוד, אלא שהכיר בו כאדון הטבע. באופן, שעד ימי אברהם שימש הטבע כאטימה וכחציצה בין ה' לאדם. ואילו מאברהם אבינו ואילך משמש הטבע גופא כאמצעי להמלכת הקב"ה. והביאור בזה, שהנה קבלת מלכות ה' יכולה להעשות רק ברצונו של הנמלך, ולא בעל כרחו [כי זהו ההבדל בין "מלך" ל"מושל", וכמבואר למעלה פ"א הערה 236, ופרק זה הערה 152]. רצון זה של הנמלך יכול להתאפשר רק אם יהיה האדם נתון במצב שאינו מחייב קבלת מלכותו. אך אם קבלת המלכות תהיה מחוייבת מחמת שהיא תהיה ברורה מאליה, תחסר כאן במהות קבלת המלכות, שכל כולה ניזונת דוקא מרצונו של הנמלך. לכך הטבע המטשטש את שייכותו של העולם לבוראו נידון בשני הבטים; מחד גיסא יש בו משום מיעוט כבוד שמים, כי הוא מסתיר את הקשר בין העולם לבוראו. אך מאידך גיסא, דוקא טישטוש זה מאפשר שהקב"ה יוכר בעולם כמלך, ולא כמושל. כי אלמלא טישטוש זה, היתה מציאותו יתברך בעולם ברורה כל כך, עד שלא היה ניתן לשום כופר להתכחש לה. וזהו שביאר המהר"ל שעד אברהם אבינו תורגם טישטוש הטבע כדבר המפריד וחוצץ בין ה' לבין העולם. אמנם מאברהם אבינו ואילך מתורגם טישטוש זה כאמצעי להמלכת ה' על העולם, ומתוך כך לכנותו "אדון".

<> כמבואר למעלה הערה 282. ובמשך חכמה [ויקרא כו, ד] כתב: "אדם הראשון קרא שמו ה' [שם הויה (ב"ר יז, ה)], שהוא ראה הפעולות איך שנעשו, והיסודות איך נבראו, שזה מה שמורה איך השם הוא נותן הצורות והבריאה ביסודות... אבל אברהם הכיר הטבע והתבונן בו, ומדרכי הטבע והליכותיו הבין מפעלות צור תמים, והכיר היוצר מתוך הצורה ויש מנהיג לבירה זו. ועל זה מורה שם אדנות, ולא היה אדם שקרא לקב"ה אדון עד שבא אברהם כי... אברהם השיג מן המסובב ומן המאוחר למוקדם, עד כי השיג היוצר השם האמיתי שהוא בראן וחדשן מן האפס, ועל זה יורה שם אדנות".

<> מבאר בזה ששם "אדון" שייך לארץ [כמבואר למעלה הערה 282], ולכך ניתנה לאברהם אבינו ארץ ישראל. ויש בזה הטעמה מיוחדת; בח"א לסוטה לד: [ב, סח:] ביאר מדוע דור יוצאי מצרים לא נכנסו לארץ, וז"ל: "ויש לך להבין כי ראוי שלא יבואו לארץ יוצאי מצרים שהיו יותר מבני עשרים [במדבר יד, כט]. ודבר זה מפני כי היו רחוקים מן הארץ והיה הארץ נגדם, מפני כי הארץ יש לה ברכה טבעית, ויוצאי מצרים הכל היה שלא בטבע כי אם על ידי נסים. ומי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע. ולכך היו יוצאי מצרים מוציאים דבה על הארץ [במדבר יג, לב], שאין הנהגת יוצאי מצרים כמו הנהגת באי הארץ מטעם אשר אמרנו... ולכך היו מוציאים המרגלים דבה על הארץ, שהיו מוכנים להתנגד לארץ לגמרי, כי ההנהגה שהיו מתנהגים דור המדבר אינו כמו הנהגה שהיו מתנהגים באי הארץ". הרי שארץ ישראל היא ארץ שבה הקב"ה נוהג עם ישראל בהנהגה טבעית ולא נסית, ולכך דין הוא שבזכות הקרבת העומר [המורה על שהקב"ה אדון הטבע], יזכה אברהם בארץ ישראל, כי אברהם הוא הראשון שהכיר בהקב"ה כאדון הטבע.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 223, ולאחר ציון 275.

<> לשונו בנתיב התורה פט"ז [תרנה:]: "אין לאדם שמירה רק אם האדם מכניס עצמו לרשות הקב"ה. שהוא יתברך אדון לו, על ידי שהוא עובד אליו, ואז האדם נקרא עבד אל השם יתברך. וכאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו, והאדון מגין עליו שלא ישלטו אחרים בו. שאם היו שולטים אחרים עליו, היו נכנסים אחרים בכח ממשלתו של השם יתברך, שהוא יתברך אדון לאדם נחשב. ולכך כאשר האדם שומר מצותיו, והוא עבד אל השם יתברך, אין אחרים [יכולים] למשול על האדם, שאם כן היה אחר נכנס בממשלתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 518]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה.] כתב: "כי מי שהוא מלך, שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם, ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך, שהוא שומר עמו" [הובא למעלה בפתיחה הערה 169, פ"ב הערה 593, ופ"ג הערה 530].

<> בעוד שכאן מבאר שמצות העומר הצילה את ישראל [בימי המן] מפאת שהאדון שומר ומציל את עבדיו מן ההפסד, הרי למעלה [לאחר ציון 224] ביאר זאת ש"ראוי שיהיה הקב"ה מנהיג עולמו שלא ימסר ישראל להריגה, ויהיה נשאר קיים מנהגו של עולם". הרי שכאן ביאר זאת מצד שהאדון שומר עבדיו, ואילו למעלה ביאר זאת מצד שמנהג העולם שומר את בני האדם.

<> בא לבאר את הברית הנוצרת על ידי מצות העומר, ו"ברית" פירושה צירוף וחבור בין שני צדדים. והגר"א בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח כתב: "אומר לך מהו ענין ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים ע"י הדבר ההוא... ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יתפרד ממנו".

<> לשונו בנתיב התורה פט"ז [תרנו:]: "השם יתברך אמר לאדם שיהיה עובד אל השם יתברך, והעבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב לבאר את הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל האדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזרותיו ומצותיו עליו" [הובא למעלה פ"א הערה 348]. ובגבורות ה' פל"ו [קלה.] כתב: "המשועבד יש בו צירוף שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו משעבד בו". ושם פס"ז [שי.] כתב: "כי לשון 'אלהי אלהים' משמע צירוף, אחר שהוא אדון לנמצא ההוא. ואלו שני דברים, האדון ומי שהוא אדון לו, הוא ענין צרופי". ובתפארת ישראל פי"ט [רפט:] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו". ובגו"א שמות פט"ו אות כב כתב: "מקדש של מטה בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם. לכך אמר 'מקדש א"ד כוננו ידיך' [שמות טו, יז], שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד... ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:], בביאור הגמרא שם "אמר הקב"ה, לא כשאני נכתב אני נקרא; נכתב אני ביו"ד ה"י, ונקרא באל"ף דל"ת", כתב לבאר: "דע, כי הכתיבה היא מורה על עצמו יתברך כמו שהוא. אבל הקריאה היא על מה שהוא אצל הנמצא... שם בן ד', שהוא העצם, הוא נבדל מן האדם הגשמי. לכן שם הקריאה הוא שם אדנות המצטרף אל הבריות, והוא אדון להם" [הובא למעלה הערה 281]. @**ואם תאמר**^, שכאן מבאר שהעבד מצטרף ומתחבר לאדונו, ואילו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 496] כתב: "כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו". ואמרו חכמים [שבת פט.] "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו", ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו". וראה למעלה בהקדמה הערה 498, פ"ד הערה 224, ופ"ה הערה 499. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. @**אמנם**^ בהרבה מקומות ביאר ששני הדברים אמת. וכגון, בנצח ישראל פכ"ג [תפג.] כתב: "כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה יש לו ב' בחינות; הבחינה האחת, כי במה שהוא עלול, הנה הוא נבדל מן העלה, וראוי שיקבל יראתו ופחדו עליו. והבחינה השניה, כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו". ושם פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי כבר התבאר כי יש שתי בחינות שיש לעלול עם העלה; הבחינה האחת, כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור. הבחינה השניה, כי במה שזה עלה וזה עלול, העלול הוא נבדל מן העלה, כמו העבד שהוא נבדל מן האדון". הנך רואה שכאשר עסק בשתי בחינות אלו שבין העלול והעלה, פעם אחת [נצח ישראל פכ"ג] נקט בעבד כדוגמה לצירוף שביניהם, ופעם אחרת [שם פמ"ב] נקט בעבד כדוגמה להבדל שביניהם. ובח"א לכתובות צו. [א, קס.] כתב: "כי שתי בחינות יש לתלמיד אל הרב. הבחינה האחת שהתלמיד יש לו צירוף אל הרב, כמו האב והבן שגם להם יש צירוף ביחד. ובחינה שנית, וזה שזה הרב וזה תלמיד, לכך הוא נבדל ממנו". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב.] כתב: "העלה עם העלול יש בזה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד הצרוף, כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד. ובצד מה הם מחולקים, כי העלה מחולק מן העלול". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.]: "כי העולם הזה שהוא עלול מן העילה הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך הש"י שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית, מצד שהש"י עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות הם בעולם בכלל, והשמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל הש"י, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול" [ראה למעלה בהקדמה הערה 500, ופ"ג הערה 189]. הרי ששתי הבחינות אמת. וראה עוד גו"א דברים פ"י הערה 34, נצח ישראל פי"ט הערה 64, שם פל"ח הערה 46, שם פנ"ו הערה 77, תפארת ישראל פל"ה הערה 30, באר הגולה באר הרביעי הערות 1378, 1393, 1421. אך עדיין צריך לבאר מדוע לפעמים מדגיש את הצירוף וחבור שיש בין העבד לאדונו, ולפעמים מדגיש את ההבדל והריחוק שיש ביניהם.

<> אודות שיש רחמים על דבר השייך למרחם, כן מבואר היטב בגבורות ה' ר"פ ס, וז"ל: "יש לשאול... למה לא היתה המכה בבכורי ישראל. ולא היה זה כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכה... ומפני קנין המעלה הזאת, שהוא דבר חדוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח [שמות יב, ו]. כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן. כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה פסח כתרגומו 'חייס' [אונקלוס שמות יב, כז], שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין... כי לכך יש לכם לאכול הקרבן הזה, שהוא פסח לה', שיהא מרחם עליכם בקרבן זה שאתם עובדים לפניו בקרבן הזה, ובזה אתם שלו, וראוי לרחם על שלו". הרי הקרבן מכניס את האדם לרשות הקב"ה, ובכך האדם ניצול מכל מריעין בישין שהיו עלולים ליפול עליו אם לא היה נמצא ברשות הקב"ה [הובא למעלה פ"ג הערה 517].

<> בא לבאר טעם נוסף מדוע מצות העומר הצילה את ישראל מהמן. ועד כה ביאר שהעומר מורה שהקב"ה אדון הטבע, וישראל הם עבדיו, והאדון חס ושומר על עבדיו. ומעתה יבאר שיש בעומר הבכח של מתן תורה, ומחמת התורה ישראל גוברים על המן.

<> אמנם המנין הוא רק מ"ט ימים, ולא סופרים את יום החמשים [רש"י ויקרא כג, טז], אך מ"מ נאמר בתורה [שם] "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'". ובביאור מרגניתא זו, ראה בבאר הגולה באר הראשון [קה:], שכתב: "זהו סוד הכתוב גם כן שאמר 'תספרו חמשים', ולא היתה הספירה רק מ"ט [רש"י שם]. כי החמישים הוא המשלים, והמשלים אינו פרטי, ואין בו ספירה. ולפיכך אי אפשר לפרש רק הסוכם ומשלים מספר החמשים. ומכל מקום כאשר יזכיר הכלל אמר 'תספרו חמשים יום'". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ויובא בהערה 305. ובגו"א ויקרא פכ"ג אות טז הזכיר ענין זה ברמז.

<> 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, ופ"ה הערות 320, 527.

<> לשונו למעלה פ"ה [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. 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 [למעלה ה, יד] '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'". ובהמשך שם [לאחר ציון 574] כתב: "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". וראה להלן הערה 399, ופ"ח הערה 156.

<> שהתורה ניתנה משער החמשים. וכגון, בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.] כתב: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל" [ראה למעלה פ"ה הערות 531, 548, להלן פ"ח ציון 21, ופ"ט הערה 128]. ובנתיב התורה פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אודות שהתורה היא משער החמישים, ראה רמב"ן בהקדמתו לחומש, ח"א ליבמות סב: [א, קלג:], ח"א לעדיות ה: [ד, סב:], דרשת שבת הגדול [רכג:], ודרוש על התורה [טו:].

<> אודות שישראל גוברים על עמלק מכח התורה, כן ביאר למעלה בפתיחה [לאחר ציון 248], וז"ל: "כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר [מגילה יא.]. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 487] כתב שלחד מאן דאמר "הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו [בימי המן] בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". ובמדרש [תנחומא בשלח אות כז] אמרו "רבי אלעזר אומר, מה תלמוד לומר [שמות יז, יא] 'וגבר ישראל' 'וגבר עמלק'. אלא כל זמן שהיה משה מגביה ידיו מעלה, עתידין ישראל להגביר בדברי תורה, שעתידין להנתן על ידיו של משה. וכשהוא ממיך, עתידין להמיך בדברי תורה שעתידין להנתן על ידיו של משה" [הובא למעלה בפתיחה הערה 253]. וצרף לכאן דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 260, פ"ד הערה 490, ולהלן פ"ח הערה 259].

<> אודות שבכח ההתחלה נמצא הכל, כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנט:], וז"ל: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל, רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה". ושם בפמ"ז [תשלח:] כתב: "כי אדה"ר היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל". ובגו"א בראשית פ"ד אות יז כתב: "דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". ובדר"ח פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון של עשרה מאמרות] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ' [בראשית א, א], שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון... בתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ושם פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן, שהשורש יש לו מקום בארץ". ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". @**דוגמה לדבר;**^ הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". וראה למעלה פתיחה הערה 226, פ"א הערה 58, ופ"ד הערה 154.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ג [תתלג.]: "כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו [בפורים], הוא מדרגה עליונה מעולם העליון" [הובא למעלה בהקדמה הערות 209, 280]. וראה בסמוך הערה 310, ולהלן פ"ח הערות 259, 339.

<> דברים אלו מבוארים על פי דבריו בנתיב התורה פ"י [תכט.], וז"ל: "אמרו במקום אחר בפרק חלק [סנהדרין צו.], דשלח רבי יהודה, הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר 'שמהם תצא תורה לישראל', וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה. כי השכל יוצא ונולד מן האדם, שהוא בעל גוף. כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל... כי לגודל השכל, שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו [תפארת ישראל פכ"ה (שפב.)] כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים [מנחות פד.]. אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפב.] כתב: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין. שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה מקבל גשמי. ומעלת השכל א"א שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי. ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה". הרי שמעלת התורה העליונה מזקיקה מקבל חומרי, ולכך "היתה גאולה זאת בפרט על ידי אשה". וצרף לכאן מאמרם [שבת פח:] "ואמר רבי יהושע בן לוי, בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא" [ראה בתפארת ישראל פכ"ד (שנא.) בביאור המאמר]. אמנם למעלה פ"ב [לאחר ציון 229] ביאר בפנים אחרות מדוע גאולת פורים היתה על ידי אסתר, וז"ל: "כי בודאי אילו היתה הגאולה גמורה, שיצאו מתחת אחשורוש, אז היה ראוי שתהיה הגאולה על ידי מרדכי בלבד. אבל עתה שלא היה כאן גאולה גמורה [שישראל נשארו בגלותם], היה הגאולה על ידי אסתר, שהיא אשה, ועל ידי אשה אין כאן גאולה גמורה, כי כל אשה היא משועבדת לבעלה".

<> שמעתי לבאר שכוונתו היא לומר שהמעלה העליונה ביותר זקוקה למקבל הנמוך ביותר, וזהו חבור ספירת כתר עם ספירת מלכות. לכך דוקא מפאת רוממות נס פורים, היא היתה צריכה להתקבל בכלים חומריים. ולכך נס פורים נעשה על ידי אשה, וכמו שביאר. וכן נס פורים נעשה בדרך הטבע, כי הטבע הוא חומרי [כמבואר למעלה הערה 221]. וכן נס פורים נעשה בזמן הסתר פנים [כמבואר למעלה הערה 232]. וראה במכתבו של מו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לחומש גור אריה, שמבאר שם שככל שהדבר נעלה יותר, הוא זקוק למקבל נמוך יותר, וזהו "המהוה את סוד יצירת אדם, שנברא דוקא עפר מן האדמה [בראשית ב, ז], גוף פשוט ודומם, מחובר ומשולב ב'ויפח באפיו נשמת חיים' [שם], עליון שבעליון, והיו לאחדים" [לשונו שם]. וראה להלן פ"ח הערה 156.

<> בא ליישב מדוע אחר כל הכבוד שהיה למרדכי, מרדכי שב אל שער המלך כבראשונה. וכן העיר המנות הלוי [קעד.]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 85] כתב: "'וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך' [למעלה ג, ב]. יראה לומר כי מה שעשה אחשורוש וצוה להשתחוות להמן, עשה זה בשביל מרדכי, שהיה רוצה שישתחוה מרדכי גם כן לעבודה זרה, ובזה יהיה לגמרי מרדכי עם אחשורוש כאשר הוא עובד עבודה זרה. כי עתה שהיה מרדכי יהודי, והיה מואס בעבודה זרה, לא היה לגמרי עם אחשורוש, רק שהיה יושב בשער המלך [למעלה פרק ג, פסוקים ב, יט, כא]. אבל כאשר יעשה מרדכי כמעשיו להשתחוות לעבודה זרה, יהיה מרדכי לגמרי יועץ אל המלך, ויהיה מן רואי פני המלך. ולפיכך בסוף כאשר אמר [פסוק ח] 'יביאו הלבוש והסוס אשר רכב וגו'', כתיב [להלן פסוק יב] 'וישב מרדכי אל שער המלך', כלומר אחר כל הכבוד הזה היה שב אל השער המלך, אל מקומו הראשון אשר היה מתחלה. אבל שיהיה מן אותם שהיו רואים פני המלך, לא היה זה. והכל בשביל שהיה מכיר שהוא יהודי, והוא שונא עבודה זרה". אמנם כאן יבאר בשלשה טעמים אחרים מדוע רצונו של המלך הוא שמרדכי ישאר בשער המלך [(א) מרדכי הבין שרצון המלך הוא שישאר בשער המלך כדי שלא יבוא שם אדם להזיק למלך כבגתן ותרש. (ב) אחשורוש כבר מכר את היהודים להמן, והגזירה עדיין לא נתבטלה. (ג) כדי שהמן לא יחשוב שהוא נדחה מבית אחשורוש ע"י מרדכי, ויבוא למרוד במלך].

<> שהמלך עצמו היה לוקח את מרדכי משער המלך, ולא שהמן עשה כן.

<> כי רק המלך עצמו יכול להעתיק את מקומו של מרדכי משער המלך, אך לא מי שאינו מלך. ולכך כאשר המן לוקח את מרדכי משער המלך, בהכרח שמרדכי יחזור לשער המלך.

<> כן כתב למעלה [לאחר ציון 168], וז"ל: "ומה שלא קרא המלך את מרדכי אליו, כי בלא זה היה ראוי שיעשה כך, שיאמר לו המלך כי הדבר הזה עשית לי, לכך ראוי למלך לכבד אותך. וזה מפני כי מרדכי היה יושב בשער המלך, ואם קרא אותו אליו כאילו לקחו ממה שהיה שמושו בשער המלך, ויהיה אצלו להיות אל המלך כמו השרים שהם רואי פני המלך [למעלה א, יד], ודבר זה לא רצה המלך, רק יהיה מיושבי שער המלך כמו שהיה, ובזה הוא ממונה על שמירת המלך כאשר עשה. לכך אמר 'ועשה כן למרדכי היהודי היושב בשער המלך'". וראה בסמוך הערה 316.

<> כפי שאמרה אסתר [להלן ז, ד] "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד". וכתב שם: "מה שאמרה 'כי נמכרנו [אני ועמי]', אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר [למעלה ג, יא] 'הכסף נתון לך'". וראה למעלה בפתיחה הערה 350, פ"א הערה 35, פ"ג הערות 520, 666, ופ"ד הערה 191.

<> לכך אין אחשורוש יכול לקדם את מרדכי "ויהיה אצלו להיות אל המלך כמו השרים שהם רואי פני המלך" [לשונו למעלה לאחר ציון 168, והובא למעלה הערה 314], כי בכך הוא מפקיע את מרדכי מרשות המן, כי מעלהו לדרגה גבוהה שלא היה בה קודם. וראה להלן פ"ח הערה 366.

<> שמינה אותו להיות בשער המלך, וכפי שלמעלה פ"ב [לפני ציון 584] הביא את המדרש [אסת"ר ו, יג] שמרדכי נתמנה במקום בגתן ותרש, ומעתה מרדכי הוא הממונה על שמירת המלך.

<> נראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"ג [לאחר ציון 85], וז"ל: "'וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך' [למעלה ג, ב]. יראה לומר כי מה שעשה אחשורוש וצוה להשתחוות להמן, עשה זה בשביל מרדכי, שהיה רוצה שישתחוה מרדכי גם כן לעבודה זרה, ובזה יהיה לגמרי מרדכי עם אחשורוש כאשר הוא עובד עבודה זרה. כי עתה שהיה מרדכי יהודי, והיה מואס בעבודה זרה, לא היה לגמרי עם אחשורוש, רק שהיה יושב בשער המלך [למעלה פרק ג, פסוקים ב, יט, כא]. אבל כאשר יעשה מרדכי כמעשיו להשתחוות לעבודה זרה, יהיה מרדכי לגמרי יועץ אל המלך, ויהיה מן רואי פני המלך. ולפיכך בסוף כאשר אמר [פסוק ח] 'יביאו הלבוש והסוס אשר רכב וגו'', כתיב [להלן פסוק יב] 'וישב מרדכי אל שער המלך', כלומר אחר כל הכבוד הזה היה שב אל השער המלך, אל מקומו הראשון אשר היה מתחלה. אבל שיהיה מן אותם שהיו רואים פני המלך, לא היה זה. והכל בשביל שהיה מכיר שהוא יהודי, והוא שונא עבודה זרה" [הובא למעלה הערה 171]. נמצא שמה שאחשורוש מינה את מרדכי להיות בשער המלך אינו מבטל את גזירת המן, כי המנוי הזה היה רק היכי תמצא שמרדכי ישתחוה גם כן לע"ז, ואז מרדכי יתחבר עם אחשורוש להיות אומה אחת, וממילא לא יכלל במכירת היהודים, כי הוא הצטרף לאומה של אחשורוש. ולמעלה פ"ג הערה 88 נתבאר שרק מחמת שישראל עובדים את ה' לכך הם מחולקים מעובדי ע"ז, אך אם חלילה הם יעבדו ע"ז, לא יחשבו כמחולקים מהאומות.

<> הנה כמה פעמים מצינו שנעשו דברים מחמת שלא יבואו למרוד במלך, וכמו שביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 189] שאסתר הזמינה את המן לסעודה משום ש"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". וכן כתב להלן ח, יג. וראה למעלה פ"ג הערה 104, ולהלן פ"ח הערה 220.

<> בדפוסי אור חדש מופיע כאן הקטע עם הד"ה "ויספר המן לזרש אשתו וגו'", שהוא שייך לפסוק יג. לכך העמדנו קטע זה להלן, עם פירושו לפסוק יג.

<> תרגום: אמר המן [למרדכי], קום לבש בגדים אלו ורכב על סוסים אלו, שהמלך רוצה בך.

<> תרגום: אמר לו מרדכי להמן, אינני יכול לעשות כך עד שאכנס לבית המרחץ ואטול את שערותי [אסתפר], שאין זו דרך ארץ להשתמש בלבושיו של המלך כך [לא רחוץ ולא מסופר].

<> תיבות "אדהכי והכי" אינן מופיעות בגמרא שם, אך מופיעות בעין יעקב שם, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב, וכן הוא המשך המאמר. וראה למעלה הערה 4.

<> תרגום: בינתיים שלחה אסתר וציותה להחביא את כל הבלנים ואת כל הספרים [כדי שהמן בעצמו יצטרך לשמש את מרדכי]. וראה להלן ציון 361.

<> תרגום: הכניסו המן עצמו למרדכי לבית המרחץ, ורחץ אותו, והלך להביא זוג מספריים מביתו.

<> תרגום: לאחר שנטל את שערותיו של מרדכי, נאנק המן ונאנח.

<> תרגום: אמר לו [מרדכי להמן], מדוע אתה נאנח.

<> תרגום: אמר לו המן למרדכי, אדם שהיה חשוב למלך מכל שריו, כעת ייעשה בלן וספר.

<> תרגום: אמר לו מרדכי להמן, רשע, וכי לא היית לשעבר הספר של כפר קרצום.

<> תרגום: לאחר שסיפר המן את שערותיו של מרדכי, הלבישו בגדי המלכות.

<> תרגום: אמר המן למרדכי, עלה על הסוס [של המלך] ורכב.

<> תרגום: אמר לו מרדכי להמן, איני יכול לעלות על הסוס, לפי שנחלש כוחי מחמת הצום.

<> תרגום: התכופף המן, ומרדכי עלה על גבו אל הסוס.

<> תרגום: כאשר עלה מרדכי [על הסוס], בעט מרדכי בהמן.

<> תרגום: אמר לו המן למרדכי, וכי לא כתוב 'בנפול אויבך אל תשמח' [ומפני מה אתה שמח לאידי ובועט בי בשעת מפלתי].

<> תרגום: אמר לו מרדכי להמן, דברים אלו אמורים רק בישראל [שמי שיש לו אויב מישראל אל לו לשמוח במפלתו], אבל באומות העולם נאמר "ואתה על במותינו תדרוך".

<> תרגום: כאשר הוליך המן את מרדכי על גבי הסוס ברחוב העיר [שבו היה ביתו של המן], ראתה אותו בתו של המן, שעמדה על הגג.

<> תרגום: חשבה לעצמה שזה שרוכב על הסוס הוא אביה [המן], ואילו זה שהולך לפניו הוא מרדכי.

<> תרגום: נטלה כלי חרס שמשתמשים בו בבית הכסא, ושפכה מה שבתוכו על ראשו של אביה [שסברה שהוא מרדכי].

<> תרגום: הגביה המן את עיניו לראות מי שפך עליו, וראתה בתו שאביה הוא, ונפלה מהגג לארץ ומתה.

<> "ולתעניתו - יום שלישי לתענית היה, שהתחילו להתענות בארבעה עשר בניסן, ומה שאמר המקרא ליום אתמול שלישי 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות' [למעלה ה, א], יום שלישי לשילוח הרצים היה" [רש"י שם]. וראה למעלה [לאחר ציון 247] בביאור שיטת רש"י.

<> בא לבאר מנין חז"ל ידעו לומר שמרדכי אמר שיש עליו להתרחץ ולהסתפר לפני שילבש בגדי מלכות.

<> נראה שכוונתו היא שלא מצינו קפידא מיוחדת בלבישת מלבוש המלך על ידי אדם זר, שבמשנה [סנהדרין כב.] אמרו "אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו". ובשמו"ר ח, א אמרו "מלך בשר ודם אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו... אין משתמשין בשרביטו... אין לובשין עטרה שלו" [הובא בנצח ישראל פ"מ (תשח.)], ולא הזכירו את בגדי המלך. אמנם באסת"ר ג, יג אמרו "אין הדיוט משתמש בבגדי מלכות", והובא למעלה פ"א [לאחר ציון 1070]. ובבמדב"ר יד, ג אמרו "אין רוכבין על סוסו... ואין לובשין לבושו". וצריך לומר, שמ"מ אין בזה קפידא כל כך גדולה, והראיה שזה לא הוזכר במשנה בסנהדרין. אמנם הרמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"א כתב: "אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא באחד מכל כלי תשמישיו" [מקורו בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו ותוספתא סנהדרין פ"ד מ"ב], ויש לדון האם הכוונה גם לבגדי המלכות. ונאמר [ש"א יז, לח] "וילבש שאול את דוד מדיו ונתן קובע נחשת על ראשו וילבש אתו שריון", ומכך משמע שאין איסור זה נוהג בבגדי המלך [ראה בחיים שאל ח"א סימן פח אות א].

<> הלשון אינו מובן. ואולי כוונתו היא שאף הלבשת מרדכי על ידי המן ["ויקח המן את הלבוש ואת הסוס וילבש את מרדכי"] אינה נחשבת לגנאי להמן, כי המן מלבישו בגדי מלכות, שהם בגדים חשובים, ואין גנאי באדם שמלביש את חבירו בגדי מלכות חשובים. והרי על פרעה מלך מצרים נאמר [בראשית מא, מב] "ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף וילבש אותו בגדי שש וישם רביד הזהב על צוארו", ופירש רש"י שם "בגדי שש - דבר חשיבות הוא במצרים".

<> "קח את הלבוש".

<> פירוש - "קח את הלבוש" הוזכר כאן לא מחמת החידוש שיש בדבר [כי "קח את הסוס" הוא חידוש יותר גדול], אלא "קח את הלבוש" הוזכר כאן מחמת הבזיון הגדול שיש להמן בזה, כי מכלל "קח את הלבוש" הוא גם שהמן עצמו יצטרך לרחוץ את מרדכי [אם לא יהיה אחר שיעשה זאת].

<> "לכך כאשר נגזר עליו הנפילה מן השם יתברך, נגזר עליו הבזיון הגדול יותר על הכל" [לשונו להלן], וראה הערה 360.

<> וספר נחשב לאומנות בזויה במיוחד, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ו, וז"ל: "אין מעמידין מלך ולא כהן גדול, לא קצב, ולא ספר, ולא בלן... לא מפני שהן פסולין, אלא הואיל ואומנותן נקלה, העם מזלזלין בהן לעולם, ומשיעשה במלאכה מאלו יום אחד, נפסל", ומקורו בקידושין פב., וכמצויין בכסף משנה שם. וכן מבואר ברמב"ם הלכות עבדים פ"א ה"ז שאין לעשות עבד עברי לבלן לרבים או ספר לרבים מחמת הבזיון. וראה להלן ציון 362.

<> "וכן דבר זה שהיה משמש למרדכי כמו עבד, עד דהוי גחין ורכיב עליה" [לשונו להלן]. הרי שמה שהמן התכופף ומרדכי עלה על גבו אל הסוס, הוא שימוש שעבד עושה לאדונו. ורש"י [ויקרא כה, לט] כתב: "עבודת עבד - עבודה של גנאי, שיהא ניכר בה כעבד, שלא יוליך כליו אחריו לבית המרחץ, ולא ינעול לו מנעליו". הרי כל עבודה של גנאי היא עבודת עבד.

<> "וקרו ליה [להמן] עבדא דמזבן בטולמי דנהמא" [מגילה טו:], ופירש רש"י שם "בטולמי - נהמא, בככרות לחם, 'עשרים לחם שעורים' [מ"ב ד, מב], מתרגמינן [שם] 'עשרין טולמין דלחמא'". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 468] כתב: "בשביל 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".

<> "הסרחון ודם של לידה" [מתנו"כ שם].

<> "בעל המרחץ" [מתנו"כ שם]. ורש"י [במדרש שם] כתב: "פרביטא - בלן".

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רל:]: "כי כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל הוא כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת. ואמרו במדרש [ב"ר סג, יא] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא ותצא סריותו עמו. אמר רבי אבהו, כהדין פרביטא, שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך, למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא וסריותו. הרי כי עשו הוא שאור מבאיש, וראשון של פסח מעלת יום זה לבטל השאור. והיה דבר זה סבה שיקח יעקב הברכות ביום ראשון של פסח ולהתגבר על כח עשו, כמו שמפורש במדרש [רש"י בראשית כז, ט] כי יעקב נטל הברכות ביום ראשון של פסח. ולפיכך בזכות [שמות יב, טו] 'אך ביום הראשון תשביתו' יזכו לבטל כח עשו [פסחים ה.], שהוא נקרא 'ראשון' על שם הכח הגדול שלו, הוא כח גדול של טומאה. אך ישראל כחם גדול בכח טהרה, כמו שמורה זה שהם המצה שהוא סולת נקיה, ובזה יתגברו על ראשון של עשו, שהוא ראשון לטומאה" [הובא למעלה פ"ג הערה 325]. ובגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו כתב: "כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה" [ראה למעלה פ"ב הערה 192, ולהלן הערה 422].

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 183]: "ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשו 'כאדרת שער' [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונה ומאוס. ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה". ואודות ששיער מורה על הגנות והפחיתות, כן אמרו חכמים [במדב"ר י, יא]: "והלא גדול שער ניוול הוא לאדם". ובגמרא אמרו [תענית יז.] "מלך מסתפר בכל יום, מאי טעמא, אמר רבי אבא בר זבדא, אמר קרא [ישעיה לג, יז] 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'". ואודות הגנאי שיש ב"כאדרת שער", ראה אוצרות יוסף [לגר"י אנגל] דרוש ד' עמוד כב. ובתנחומא ויצא אות ד הוזכרה "אדרת שער" להורות על רשעותו של עשו, שאמרו שם: "ושואלת [לאה] על עשו, מה מעשיו. והיו אומרים לה איש רע שופך דמים מקפח עוברים ושבים, אדמוני כולו כאדרת שער רשע, כל תועבות ה' עשה" [הובא למעלה פ"ג הערה 185]. @**ועוד אודות**^ הגנאי של עשו המתבטא בשערותיו, כן כתב בדרשה לשבת תשובה [פג:], וז"ל: "אמרו במדרש [ב"ר סה, טו] 'ואנכי איש חלק' [בראשית כז, יא], רבי לוי אמר, משל לקווץ [פירוש מי שיש לו קצוות והוא בעל שער] וקרח שהיו על שפת הגורן, עלה המוץ ונסתבך בשערו, עלה המוץ בקרח ונתן ידו על ראשו והעבירו. כך עשו כל השנה כולה הוא מתלכלך, ואין לו במה יתכפר. אבל יעקב אבינו אינו כך, בא יום הכפורים ומתכפר, כדאמר [ויקרא טז, ל] 'כי ביום הזה יכפר עליכם', עד כאן. ומה ענין זה שהיה יעקב איש חלק ולא היה בו שער יאמר בשביל כך שיום הכפורים מכפר, ובשביל שעשו הוא בעל שער לא יהיה לו כפרה. אבל במדרש זה בא לבאר לך הדברים אשר אמרנו, כי יעקב נקי וטהור נפשו מן החטא, כי נפשו טהורה וקדושה מצד עצמה, רק מה שיש חטא בהם הוא מן החוץ מצד יצה"ר. ולכך באמת היה יעקב איש חלק, ועשו בעל שער. כי החלק אין בו תוספת על עצם נפשו כלל, אבל הוא עומד בעצמו בלי תוספת ובלי חסרון... אבל עשו היה בעל שער מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה כמו שהוא שייך אל הגוף החלק, שהוא שלם בלי תוספת וחסרון. ואין ספק שהחטא הוא תוספת על האדם ושנוי באדם, שיצא האדם ממה שראוי להיות. ולכך בני יעקב יש להם נפש שלימה מבלי תוספת ומבלי חסרון בעצמם, אם מתחבר בנפש חטא וזוהמא, במה שעצם נפשם יש להם השלימות, במהרה יוסר. ולכך מדמה חטא זה לאיש חלק, שאם עלה עליו המוץ מבחוץ, מאחר שהוא בעצמו חלק ושלם, אינו מקבל דבר עליו, ובקל הוא מעבירו... והיה עשו איש שעיר, כי השער אין בו שלימות בעצמו, ולכך החטא שהוא תוספת עליהם מבחוץ, מתחבר עמו לגמרי, ולא יובדל מאתו. ולכך מדמה אותו לקווץ שהוא בעל שער, שעלה בו המוץ בשערו, שלא יוכל להבדל ממנו, שיש חבור למוץ בשערותיו לגמרי". והיינו ששערו של עשו מורה על פחיתותו, כי במהותו לא שייכת בשיער שלימות, שהרי הוא תמיד גדל, ונקלטים אצלו לכלכוך ופחיתות ["עלה המוץ ונסתבך בשערו"] המתחברים למהותו. ולכך עשו נולד ראשון, כי הולד הראשון מוציא עמו את הלכלוך שברחם, ובהתאמה מלאה לגנאי ופחיתות הדבקים בעשו.

<> כפי שכתב למעלה פ"ה [לפני ציון 286], וז"ל: "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".

<> לשונו בח"א לגיטין נז. [ב, קיא.]: "כי אין דבר פחות ורחוק מן האדם רק הצואה... עד שלגודל פחיתות הצואה היא נבדלת מן האדם ואינה עומדת באדם... כי אין לך דבר מאוס יותר מן הצואה". והחידוש הוא שאין פחיתות הצואה מחמת שהיא יוצאת מן האדם, אלא להיפך; היא יוצאת מן האדם מחמת פחיתותה, כי אם לא היתה מאוסה כ"כ, לא היתה יוצאת מן האדם. א"כ היציאה מן האדם אינה סבה לפחיתותה, אלא סימן לפחיתותה [ראה להלן ציון 364]. ובח"א לב"ב קסה. [ג, קל:] כתב: "רובן בגזל ומיעוטן בעריות... פירוש, כי העריות הוא מעשה גנאי וחרפה לאדם, ולפיכך המעט נכשלים בעריות, שכל כך הוא מעשה מגונה, עד שנבדלים ממנו. ורובן בגזל, שאין מגונה כל כך כמו הערוה". דוגמה לדבר הוא הכלב, שהוא מרוחק מן הבריות, ומאוס אליהם. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [פב.], וז"ל: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם... והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך [שבת קנה:], דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', [איוב ל, א] 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני'. והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". ובנתיב התורה פי"ג [תקו:] כתב: "הכלבים, לפחיתות שלהם הם מחולקים מן שאר הנמצאים, ואין להם חבור אל שאר נמצאים". ובח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 444, ופ"ג הערה 183]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 182] כתב כן לאידך גיסא, וכלשונו: "כל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם". וראה למעלה פ"ג הערה 394 שגם שם נתבאר שהנבדל מן הכל הוא שפל בעיני הכל. ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.] כתב: "כי העכבר דרה בחורין ובסדקין נבדל מן הבריות, ולכך העכבר מאוס יותר מהכל. כי אשר אינו נבדל מן הבריות אינו מאוס" [הובא למעלה פ"א הערה 373, ופ"ג הערה 394].

<> רש"י [בראשית כה, כג] כתב: "שני גוים בבטנך - 'גיים' כתיב, אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת", ובגו"א שם [אות לא] כתב: "מרמז על כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד, שהם גיים, ורוצה לומר כי נפש חשוב יש להם, ונוהגים במאכל שלהם בחשיבות, וזהו שאמרו כי 'לא פסקו מעל שלחנם לא צנון ולא חזרת'. ורוצה בזה כי יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו, אבל ישראל ועשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו... וכן אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים, לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם. וכן היו ישראל נמשכים אחר זה מפני מעלתם וחשיבותם בעצמם. לכך אמר 'שני גאים בבטנך', ורוצה בזה כי אומות חשובות שיש להם חשיבות נפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 187]. ובגו"א בראשית פל"ו אות יב ביאר ששמות "מגדיאל" [בראשית לו, מג], ו"רומי" מורים על גדולה ורוממות, וכלשונו: "'רומי' מלשון התרוממות, כמו 'מגדיאל' שהוא לשון גדולה, כי זאת העיר הוא יתברך מגדיל אותה". ועוד אודות חשיבות רומי, ראה נצח ישראל פ"ה [קב.], שם פ"ז [קצג.], ח"א לגיטין נח. [ב, קכ:], וח"א לע"ז יא. [ד, לז.].

<> יש להבין מה ביאור התיבות "כשם" ו"כך" שכתב כאן ["&**כשם**^ שיש לעשיו בחינה אל החשיבות היותר גדול מאד, &**כך**^ יש לו בחינה אל הבזיון ואל המיאוס"]. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגבורות ה' פ"ח [מח:], וז"ל: "אמנם 'הצפור לא בתר' [בראשית טו, י], ויש לזה טעם נפלא, כי לקטנות [המלכות] הרביעית אין לה כריתה והעברה בתוך הגזרים... ועם שהיא מלכות גדולה מאוד מאוד, וטבעה יוצא בכל העולם, אבל בעצמה קטנה. וזהו שדרשו [ב"ר מד, טו] 'תור הוא, אלא שהוא גזלן'. וזה סוד גדול בענין אדום, שהוא אומה פחותה בעצמה, אלא שהיא גוזלת. וכמו הגזלן אשר יש לו ממון רב בשקר, ואין זה בעצמו מצד שנתן השם יתברך אליו, רק גוזל אחרים. כך חשיבות אדום אינו מפני עילוי מציאותם בעצמם, עד שיהיו חשובים בעצמם, רק הם מציאות שקר, ולוקח דבר שאינו ראוי. וכל הדברים האלו ידועים בענין אדום, שהוא קטן ובזוי לפני הקב"ה, ובעולם הזה הוא גדול. ובמדרש רבה בפרשת תולדות [סה, יא], 'ויקרא את עשו בנו הגדול' [בראשית כז, א], אביו קראו 'גדול', שנאמר 'ויקרא את עשו בנו הגדול'. אמו קראו גדול, דכתיב [שם פסוק טו] 'את בגדי עשו בנה הגדול'. אמר להם הקב"ה, אם בעיניכם הוא גדול, בעיני הוא קטן, שנאמר [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי'. בארו בזה כי בעולם הזה נראה עשו גדול, אבל לפי האמת אמר הקב"ה בעיני הוא קטן מאוד, ודבר זה ידוע למבינים, ומפני כך היה דומה לתור שהוא קטן" [הובא למעלה פ"ג הערה 188]. הרי מבואר שחשיבות אדום בעוה"ז ושפלות אדום בעצם הן שני צדדים של מטבע אחת. כי החשוב בעוה"ז בהכרח שהוא קטן בעצם, שעל כך אמרו חכמים [ב"ב י:] "עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה". ובח"א שם [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] 'לא אברא עלמא אלא לאחאב וחביריו', כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב, [כי] ראוי לו עוה"ז לגמרי, שהם הפכים. 'ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו' [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 165]. ובנצח ישראל הקדיש המהר"ל את כל פרק טו לבאר כיצד החשוב בעוה"ז מופקע מכל מעלה בעצם. וכן בלעם אמר להקב"ה "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים" [רש"י במדבר כב, י].

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 173]: "'ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי וגו'' [למעלה ג, ו]. במדרש [אסת"ר ז, י], בזוי בן בזוי, להלן כתיב [בראשית כה, לד] 'ויבז עשו את הבכורה', וכאן כתיב 'ויבז בעיניו', עד כאן. נראה כי הוקשה אל המדרש שלא שייך לשון 'ויבז', רק הוה ליה למימר 'ולא שלח יד במרדכי כי קטן הוא בעיניו'. אלא מפני שכך הוא רשעתו, שהוא מבזה את הכל, ולכך אמר 'ויבז'. [ו]למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר 'בזוי בן בזוי', כלומר שהוא מבוזה ומרוחק מהכל, 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 '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. ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשו 'כאדרת שער' [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונה ומאוס. 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. ולכך כתיב לשון 'ויבז' [בראשית כה, לד], שמורה על הריחוק הגדול, וזה בעצמו מורה שהוא מרוחק. ובמדרש [ב"ר סה, יא], 'ויקרא את עשו בנו הגדול' [בראשית כז, א], אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא גדול, בעיני הוא קטון, דכתיב [עובדיה א, ב] 'קטן נתתיך בגוים בזוי אתה וגו''. ומדרש הזה רצה לומר כי עשו וזרעו נמצא בהם הגאוה ביותר מכל, ואינם שפל רוח. ולפיכך אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא גדול, כאשר תראה בו גודל הממשלה, בעיני הוא ביזוי, כאשר אין ראוי לו המציאות כלל. כי השם יתברך אשר מאתו נמצא בעולם, שהוא המציאם, אמר ליצחק אף אם בעיניך [הוא] גדול, בעיני הוא קטון. כי השם יתברך מאתו מציאות עולם הזה, ואין ראוי לעשו המציאות כלל, ולכך הוא קטן בעיני השם יתברך. ומטעם הזה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם עיקר במציאות העולם".

<> כי המן מוכן לבזיון בעצם, והכנתו לכך עושה שהבזיון יחול עליו לגמרי. ובדרוש על התורה [כח.] כתב: "כל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו". ובנצח ישראל פי"ד [שמ:] ביאר שהואיל וישראל מוכנים למצות, ל"כך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד. ודבר זה אינו נוהג אצל האומות". וראה להלן הערה 403.

<> פירוש - אסתר ציותה להחביא את כל הבלנים ואת כל הספרים [כדי שהמן בעצמו יצטרך לשמש את מרדכי], וכמצויין למעלה ציון 324.

<> שהן אומניות של גנאי, וכמבואר ברמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ו, והובא למעלה הערה 348.

<> וזו מלאכה שעבד עושה לרבו, וכמצויין למעלה הערה 349.

<> שבתו של המן זרקה עליו עציץ של בית הכסא [ראה למעלה ציון 339]. ואודות פחיתות הצואה, ראה למעלה תחילת הערה 356.

<> מגילה טז. "אמר ליה [המן למרדכי], לא כתיב לכו [משלי כד, יז] 'בנפל אויבך אל תשמח'. אמר ליה, הני מילי בישראל אבל באומות העולם כתיב [דברים לג, כט] 'ואתה על במותימו תדרוך'", והובא למעלה לאחר ציון 333.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86]: "מה שנקראת המילה 'ששון' [להלן ח, טז] ביותר משאר מצות [מגילה טז:], וזה כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור, ועל ידי המילה האדם שלם". ולהלן ט, יז כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער שהוא בחסרון". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תי:] כתב: "כי השלימות הוא השמחה והחדוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "כי השמחה מצד השלימות... וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה". ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". ושם פי"ח [תרצו:] כתב: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח. והפך זה כאשר מת לו אחד מן הקרובים אשר שייכים אליו, ובזה מגיע אליו העדר וחסרון, אז הוא באבילות. ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה... וראוי להיות בשביל השלימות הגמור, כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה, שהוא שלימות גמור... ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "ואחר כך אמר שעוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ט]. פירוש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:], נתיב יראת השם פ"ד, ח"א לשבת ל: [א, יד:], שם קנב: [א, פו.], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה בהקדמה הערות 88, 142, 422, פתיחה הערות 49, 55, 119, פ"א הערות 476, 784, פ"ג הערה 653, ופ"ה הערות 175, 283.

<> כפי שהתורה מכנה אחד מישראל בשם "אחיך" [ויקרא יט, יז, שם כה, כה, שם פסוק לה, דברים טו, ז, שם יז, טו, ועוד]. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.], הרחיב בזה, וז"ל: "'פן יהיה דבר עם לבבך בליעל ורעה עינך באחיך האביון' [דברים טו, ט], שכוונת הכתוב שכיון שהוא אחיך והוא אביון, יש לך לרחם עליו... ולפיכך במלת 'צדקה' האותיות שלו אחים, והיינו הצד"י והקו"ף אחים, והדלי"ת והה"א גם כן אחים. כי ישראל הם אחים בתולדה, שהם אומה אחת, יש להם אב אחד. ועוד, קבלו תורה אחת בהר סיני... כלומר שאין ישראל כמו שאר אומות שהם אומה אחת ויש להם אב אחד, אבל ישראל יותר; שיש להם אב אחד, ועוד הם אחים בתורה ובמצות. ולפיכך יש אותיות במלת 'צדקה' שמורה על זה, כלומר כי ראוי לתת צדקה אל מי שהוא אחיו שהוא מן זרע האבות, ואם כן יש להם אב אחד, וגם אחיך בתורה. הד' והה"א במלת 'צדקה' שהם אחים כנגד מה שישראל אחים בתולדה, ואין מעלה זאת כל כך, ולכך הד' והה"א במספר פרטים. רק שיש עוד מעלה, שהם אחים בתורה, ולכך במלת 'צדקה' הצדי"ק והקו"ף שהם אחים במספר עשרות, והם אחרונים במספר עשרות, לכך יש לך לתת צדקה לאחיך" [ראה להלן פ"ט הערה 280, ופ"י הערה 64]. ובתניא ח"א פל"ב כתב: "נקראו כל ישראל 'אחים' ממש, מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחולקים".

<> כי "אח" הוא גם מלשון "אחד", וכמבואר למעלה פ"א הערה 7, ופ"ב הערה 228.

<> דוגמה לדבר הם דברי רש"י [דברים כא, כג], שכתב: "משל לשני אחים תאומים שהיו דומין זה לזה, אחד נעשה שר, ואחד נתפס ללסטיות ונתלה, כל הרואה אותו אומר השר תלוי". הרי נפילתו של אח אחד מגיעה לאח שהוא שר.

<> ומקרא מפורש הוא, שנאמר [שמות ד, יד] "ויחר אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו", ונתבאר כאן ששמחה מורה על שלימות [כמבואר בהערה 366]. הרי שלאהרן הכהן תהיה שלימות ["ושמח בלבו"] כתוצאה מכך שאחיו עלה לגדולה. ורש"י פירש שם "וראך ושמח בלבו - לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה. ומשם זכה אהרן לעדי החושן הנתון על הלב". הרי אהרן נתעלה כשאחיו משה נתעלה.

<> פירוש - כאשר אומות העולם נופלות, יכול הישראל לשמוח על נפילה זו.

<> רש"י דברים כ, ג "על אויביכם - אין אלו אחיכם, שאם תפלו בידם אינם מרחמים עליכם, אין זו כמלחמת יהודה עם ישראל".

<> כי מדובר באויבי ישראל, לכך נפילתם היא שלימות לישראל, בבחינת [סנהדרין עא:] "מיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם ["ששקטה כל הארץ" (רש"י שם)].

<> ראה בדר"ח פ"ד מ"כ [תג:-תו:] שהאריך לבאר האם שרי לשמוח במפלתן של רשעי ישראל.

<> "כי הוה נקיט ואזיל בשבילא דמתא, חזיתיה ברתיה דקיימא אאיגרא, סברה האי דרכיב אבוה, והאי דמסגי קמיה מרדכי. שקלה עציצא דבית הכסא ושדיתיה ארישא דאבוה" [לשון הגמרא שם, והובא למעלה לאחר ציון 336].

<> כפי שכתב בגו"א שמות פ"ל אות ח [שצז.] "שאין לצמצם במעשה האדם". וכן אמרו בגיטין עח., ובכורות יח., וכן פסק הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ט ה"ח.

<> שמא תפגע גם באביה.

<> פירוש - כל נפילה אפשרית ששייכת להתרחש אכן נעשתה להמן, כי הואיל והקב"ה גזר הנפילה הזאת על המן, לכך אף דברים פלאים ורחוקים נעשו להמן.

<> פירוש - חכמיו של המן אמרו לו שכאשר החלה נפילתו לפני מרדכי, מכך תמשך נפילתו עד דיוטא תחתונה, וכמו שיבאר בהמשך. הרי שאף חכמי המן הבינו שנפילת המן תיעשה באופן שהיא תכלול את כל סוגי הנפילה האפשריים.

<> פירוש - אצל ישראל נאמר שכאשר נגזרה עליהן שיענשו, הרי העונש יחול עליהם באופן פלאי, ויכלול אף דברים שהם רחוקים. והראב"ע שם כתב "טעם 'והפלא' להיות דבר מופלא, שלא נראה ולא נשמע כמוהו". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנה:] כתב: "כי לשון 'והפלא' בא על מכה תמוהה, שהיא פלא". ובהמשך הפרק שם [תתעז:] כתב: "על זה אמר 'והפלא ה' את מכותך הפלא ופלא', עד שראוי שיהיה האדם משתומם על זה".

<> פירוש - אם המכות שחלות על ישראל נעשות באופן פלאי ורחוק, ק"ו למכות שחלות על המן הרשע שיעשו באופן פלאי ורחוק. ויש לשאול, שלכאורה יש פירכא על הק"ו, שהרי ישראל מסוגלים להענש על חטאתם יותר מן האומות, וכפי שכתב בנצח ישראל פי"ד [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'... אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה... ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" [הובא למעלה פ"ג הערה 704]. וא"כ יש מקום לומר שרק אצל ישראל תהיה הנהגה של "והפלא ה' את מכותך", ולא אצל המן הרשע. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 927]: "נראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות". ושם [לאחר ציון 1392] כתב: "בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 318] כתב: "כל מעשה המגילה הזאת היו מן השם יתברך". ולהלן [ח, ט] כתב: "שלא תאמר כי היה דבר זה שהיה בכ"ג בסיון דרך מקרה, והיה אפשר שיהיה קודם... לכך אמר בעת ההיא בכ"ג בסיון, כי דוקא אחרה הדבר עד כ"ג בסיון". וראה למעלה פ"א הערות 927, 1393, 1423, פ"ב הערה 319, ולהלן פ"ח הערה 151.

<> והוא מה שבתו זרקה עליו מראש הגג עציצא.

<> כן ביאר בגו"א בראשית פל"ז אות לו [רכה.] את אופן ירידת יוסף מצרימה, וז"ל: "ובב"ר [פד, כב] קאמר 'כמה אוניות נמכר, רבי יודן אמר ארבע; אחיו מכרו אותו לישמעאלים, וישמעאלים לסוחרים, וסוחרים למדינים, ומדינים מכרו אותו אל מצרים... זהו דעת רז"ל בענין זה, והוא הנכון, כי דבריהם הם דברי חכמה מאוד, כי ידעו בענין המכירה למצרים, שהוא היציאה מן הרשות שהיה בו לרשות אחר לגמרי. והיה מצרים רשות אחר לארץ כנען, כי במצרים נשתעבדו, וארץ כנען היה לישראל אחוזת עולם [בראשית יז, ח], ואין דבר היוצא מרשות לרשות אחר לגמרי אלא על ידי רבוי וחלוף רשויות. ולפיכך פירשו הכתוב על אמיתתו כי היו הרשויות ארבע. ויש לך להבין כי לא היה נמכר יוסף אלא על ידי אחיו, שהם קרובים אליו. ואחר כך לישמעאל, שהיו בני אברהם, יותר רחוקים... ויש לך להבין את הדבר כי נפלא מאד במכירתו של יוסף, כי מכירתו של יוסף היתה על ידי בני יעקב שהם אחיו, ומן אחיו בא לישמעאלים שהם בני אברהם, וישמעאל קרוב למצרים מפני אמו הגר המצרית [בראשית טז, א]. ואף מדינים הם בני קטורה [בראשית כה, א-ב], שהיא הגר [רש"י שם], רק שישמעאל יותר קרוב אל בני אברהם, כי נולד על ידי שנתנה שרה את הגר לאברהם [בראשית טז, ב-ג], לכך כתיב [בראשית כה, ט] 'ויקברו אותו יצחק וישמעאל', ולא כתיב בניו האחרים. והסוחרים אף על גב שהם גם כן מדינים, מפני שאין דעתם רק לסחור ולא לשם עבדות, אין זה יציאה מרשות שהיה בן חורין והבאה אל העבדות, כמו שהיה אחר כך, שקנו אותו המדינים, ואין דעתם לסחור בו... ואשר גזר מעולם על הירידה למצרים [בראשית טו, יג], סיבב סיבות ראויות כי מן בני יעקב אחיו לישמעאלים, ובתוכם מדנים סוחרים, ומהם למצרים, והיה יוצא יציאה אחר יציאה, תמיד היה מתקרב למצרים, כי זהו גזירת השם יתברך". ועוד אודות הצורך בהדרגתיות, ושאין לעבור מקצה לקצה בפעם אחת, כן נתבאר למעלה בהקדמה הערה 324, פ"א הערה 216, פ"ב הערה 480, ופרק זה הערה 113.

<> פ"ה [לאחר ציון 605], וז"ל: "לפיכך 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". וראה למעלה פ"ה הערה 429, להלן הערה 391, פ"ז הערה 133, ופ"ח הערה 6.

<> להלן ז, ח, ושם ח, א.

<> לשונו להלן ז, ח [לאחר ציון 131]: "'ופני המן חפו' [שם]. קשיא, מה הוצרך לומר 'ופני המן חפו'. ונראה לומר, כי עתה התחיל להיות פניו חפו, ולבסוף נתלה, והוא הבזיון הגדול... כי כן ענין הנס, כי מתחיל קצת בתחלה, ולבסוף נעשה לגמרי. לכך התחלת דבר זה כי 'פני המן חפו', והוא הבושה... לכך 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".

<> בא לבאר כיצד שני הדברים שהיו להמן ממעשה זה ["אבל וחפוי ראש"] הם התחלה לביטול הנפש וביטול הצלם של המן, כאשר לבסוף [כשהמן יתלה על העץ] יהיה לו ביטול גמור של הנפש והצלם.

<> עירובין ע: "יורש כרעא לאבוה". וכמה פעמים כתב המהר"ל על הבן שהוא "כרעיה דאבוה", וכגון בגו"א בראשית פל"ז ריש אות ז, שם שמות פ"כ אות יא [ק:], תפארת ישראל פל"ח [תקפז:], נתיב היסורין פ"ב [ב, קעז:], ח"א לסוטה כב. [ב, סד.], ח"א לב"מ קיד. [ג, נה:], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.], ועוד. ואודות הקשר והיחס של אדם אל בתו, כן כתב בנצח ישראל פ"ז [קסד:], וז"ל: "כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך ''בתּו" [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], וז"ל: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו [נידה לא.] איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א בראשית פמ"ו אות ו, ושם במדבר פכ"ז הערה 27 [הובא למעלה פ"א הערה 893].

<> "צלם פנים" כי הצלם חל על פניו של אדם, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 1099] "אדם יש לו צלם אדם בפניו". ובדר"ח פ"ג מי"א [רנט:] כתב: "הצלם הוא בפנים". ושם במשנה יד [שלב:] כתב: "כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים". ובהמשך המשנה שם [שמא.] כתב: "עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי שם צלם נאמר על הזיו של בעל הצלם, כדכתיב [דניאל ג, יט] 'וצלם אנפוהי אשתנו'. ואין השנוי לדבר הגשמי שבאדם, רק לזיו שהוא האור של הפנים, שהיה משתנה זיו ואור שלו, והזיו והאור מורה על דבר נבדל מן הגשמי". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ סז, נצח ישראל פט"ז [שעב:], נתיב הענוה פ"ג [ב, ט.], ח"א לשבת קנא: [א, פ:], ח"א לב"ב נח. [ג, פד:], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.], שם ק. [ג, רל:], ח"א לע"ז כ: [ד, נא:], ועוד. וכאן כוונתו לומר שהבושה שהגיעה להמן מבטלת מעלת הצלם שלו, וכמבואר להלן פ"ז הערה 136. וראה למעלה פ"א הערות 966, 1100, ופ"ה הערה 613.

<> כמו שאמרו [אבות פ"ג מי"ד] "הוא היה אומר, חביב אדם שנברא בצלם. חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". ושם בדר"ח מאריך בזה טובא. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "הדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות, וכמו שאמרו ז"ל במסכת אבות 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 679]. ומוסיף זאת כאן, כי בא להורות כיצד התליה מבטלת מעלת הצלם, כי הואיל והצלם מורה על מעלת האדם וכבודו, והתליה פוגמת בכבודו [כמבואר בהערה 385, והערה הבאה], לכך התליה מבטלת את הצלם. ואודות שהכבוד מתייחס בפרט לצלם, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 961], וכלשונו: "האדם יש לו צלם אלקים [בראשית א, כו], ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים". וראה להלן פ"ח הערה 7, שגם שם מתבאר שבזיון הצלם הוא ביטול הצלם.

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 580]: "כי הצליבה מיוחד מן שאר מיתות, כי הצליבה הוא מגיע כביכול אל השם יתברך בעצמו ובכבודו, שנאמר [דברים כא, כג] 'קללת אלקים תלוי'. ופרשנו 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". ובהמשך שם [לאחר ציון 610] כתב: "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" [ראה שם הערה 617].

<> כמבואר למעלה פ"ה [לאחר ציון 580], והובא בהערה הקודמת.

<> מבאר כאן שבמעשה של בתו של המן היתה התחלתם של שני בטולים להמן; בטול חיותו ונפשו, ובטול כבודו. מיתת בתו היא תחילת בטול חיותו ונפשו, וחפוי הראש הוא תחילת בטול צלמו. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 960] ביאר את שני הענינים האלו, וכלשונו: "ומה שאמרו [מגילה יב:] כי ושתי הרשעה היתה מפשטת בנות ישראל ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה בשבת, לפיכך נגזר עליה שתשחט בשבת ערומה. כי השבת ראוי לכבוד, כמו שכתיב [ישעיה נח, יג] 'וכבדתו מעשות דרכיך', ולכך חייב האדם ללבוש בשבת בגדים לכבוד השבת. כי האדם יש לו צלם אלקים [בראשית א, כו], ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים. וכאשר היתה מפשטת בנות ישראל ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה, כוונתה לבזות את ישראל וליטול הכבוד מהם, כאשר אף בשבת אשר הוא ראוי לכבוד היתה מפשטת אותן ערומות, ודבר זה בטול הכבוד לגמרי. וגם היתה עושה בהם מלאכה, שזהו בטול הנפש, כי יש חיוב מיתה על מלאכת שבת. עד שאלו שני דברים, דהיינו הבזיון שהוא לצלם האדם, ובטול הנפש, הוא בטול מן העולם הבא ובטול מן העולם הזה; כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עולם הבא... ולכך כאשר היא עשתה מלאכה בבנות ישראל בשבת ערומה, כלומר כי אין להם כבוד שהוא שייך אל צלם האלקים... והמלאכה בשבת היה בטול לנפש, שיש חיוב מיתה על המלאכה. ולכך היה הגזירה עליה שתשחט ערומה ביום השבת, שהשחיטה מורה על לקיחת הנפש. ומה שהיתה נדונית ערומה, דבר זה בזיון הצלם".

<> כמו שכתב למעלה [פ"ה לאחר ציון 592] "לכך אמר 'יעשו עץ גבוה חמשים אמה' [למעלה ה, יד], כי בזה הוא נגלה ביותר, כך חשבו חכמים". וכן ביאר הראב"ע [נוסח ב] למעלה ה, יד "גבוה חמשים אמה שיהיה נראה לחוץ מחצר המן". וכן הר"מ חלאיו [שם] כתב "יעשו עץ גבוה חמשים אמה - למען ייראה לחוץ לעיני הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 593]. ולהלן [ח, ד] כתב: "לכך נתלה המן, כי התליה של עץ דבר נגלה אל הכל". וראה להלן פ"ז הערה 184.

<> "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם שמתנוול במקום שאינו ניכר" [רש"י במדבר ה, כז], וראה למעלה פ"ה הערה 592, ולהלן פ"ז הערה 186, ופ"ח הערה 86.

<> בא לבאר הסבר נוסף כיצד התליה על עץ חמשים אמה היא בטול הצלם. ועד כה ביאר שהבזיון הניכר שיש בתליה כזו הוא בטול הצלם. ומעתה יבאר שתליה זו מורה על קיום מחיית עמלק, כי מחוי שייך לצלם. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 4] צירף את שני הטעמים הללו להדדי, שכתב: "כי עיקר הכתוב בא לומר כי המן נמחה זכרו מן העולם. לכך נתלה דוקא, ולא שאר מיתה, כי התליה הוא בזיון אל צלמו, עד שנמחה ובטל צלמו אשר הוא הכרתו".

<> נראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"ה [לאחר ציון 533], וז"ל: "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".

<> זו נקודה חדשה שלא הזכיר עד עתה בספר זה, והיא שהטעם שהקב"ה סיבב שהמן יתלה על עץ גבוה חמשים אמה הוא כדי לקיים מחיית עמלק. כי הואיל ואין לאדם שום מציאות בשער החמישים [ראה הערה קודמת], לכך תלייתו של המן על עץ גבוה חמשים אמה היא "להורות על האבוד הגמור והאסיפה המוחלטת שהיה לו" [לשונו כאן]. ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 574] כתב: "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**^". וראה למעלה הערה 304.

<> רש"י דברים כה, יט "תמחה את זכר עמלק - 'מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה' [ש"א טו, ג], שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר 'בהמה זו משל עמלק היתה'", וראה גו"א שם אות כח. וראה להלן פ"ח הערה 12.

<> לשונו בגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמה.]: "מחוי שייך בצורה". ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "המים מוחים הצורה, ולכך נאמר אצל המים [בראשית ז, כג] 'וימח', וכן [שם ו, ז] 'אמחה', שהקב"ה ברא ויצר את האדם, וכתיב אצלו [שם ב, ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם', שנתן לו צורה, והקב"ה על ידי מים מיחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם. ולא כן האש, אע"ג שהאש שורף והצורה בטלה, מכל מקום זהו במקרה, כי על ידי האש שורף הדבר שהוא הנושא את הצורה, ועל ידי זה בטלה הצורה מעצמה. ומ"מ אין האש מבטל עצם הצורה. אבל המים הם מבטלים וממחים הצורה. ואל יקשה לך, שדבר זה שייך בצורה המצויירת בכותל, דשייך מחוי בצורה על ידי המים, ולא כן צורת האדם. דאין זה קשיא למבין, דמכל מקום אבוד המים 'מחוי' נקרא, ובצורה שייך מחוי". והצלם הוא הצורה של אדם, וכמו שכתב למעלה פ"א [לפני ציון 1102]: "כי הצורה, שהוא צלם אלקים", וראה שם הערה 1102. ולהלן פ"ט [לפני ציון 176] כתב: "לכך בקשה לתלות אותם, ובזה יהיו נמחו לגמרי כאשר מקבל הצלם הזה מחוי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות מענין מחוי הצלם הזה, שזהו אבדון גמור".

<> שלהמן יהיו בזיונות כל כך רחוקים [שרחץ וסיפר את מרדכי, ומרדכי טיפס עליו להגיע לסוס, ובעט בו, ובתו זרקה עליו עציץ של בית הכסא, ומתה].

<> "לכך כאשר נגזר עליו [על המן] הנפילה מן השם יתברך, נגזר עליו הבזיון הגדול יותר על הכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 359].

<> לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו [ואלי כוונתו לח"א למגילה (מקום המאמר), ולא זכינו לאורו].

<> מבאר "נדחף אל ביתו" שמיהר אל ביתו. וכן ביאר היוסף לקח כאן. וכן כתב כאן הגר"א, ויובא בהערה 407.

<> פירוש - ברחובות העיר היו הרבה אנשים שראו מה שאירע להמן.

<> לשון הגר"א כאן: "נדחף פירוש רץ מהרה, כי היה בוש לעמוד, והיה רץ".

<> כפי שביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 618], ויובא בהערה 412. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 309] כתב: "כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [למעלה ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [פסוק י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [פסוק יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". וראה להלן לאחר ציון 468.

<> כן הקשו המנות הלוי [קעד:] ויוסף לקח כאן.

<> אודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 78], וז"ל: "'המן הרע הזה', סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמר 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני [כי] שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של אדם". וכן כתב להלן כמה פעמים [פ"ט (לאחר ציון 241), ושם י, א]. וראה למעלה פ"א הערה 1033, פ"ז הערה 83, ולהלן פ"ט הערה 242.

<> ומה שאצלנו הקדים "זרש" ל"אוהביו", זה לא קשה כלל, שאשתו קרובה אליו יותר מאשר אוהביו.

<> לשונו שם [לאחר ציון 618]: "מה שאמר 'ובבוקר אמור אל המלך ויתלו אותו', דבר זה מפני כי כל הענינים שנעשו במגילה הזאת לא היה המשך [זמן] להם... 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' [פסוק י]. ועוד כתיב [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... וכאן אמרו 'יעשו עץ גבוה וגו' ובבוקר', בלא המשך זמן יבא אל המלך ויתלו את מרדכי".

<> שנאמר [למעלה ה, יד] "ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו יעשו עץ גבוה חמשים אמה". וכן העיר המנות הלוי [קעד:].

<> פירוש - העצה לעשות עץ גבוה חמשים אמה אינה דבר "שכלי אלקי", אלא "שכלי בלבד". ודבריו כאן הם לפי המהלך הראשון שלו למעלה [פ"ה לאחר ציון 517] שהעצה לעשית העץ אינה דבר עמוק כל כך, וכלשונו שם: "'ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו וגו''. 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... 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". אך בתחילת הסברו השני שם [לאחר ציון 526] כתב: "אמנם יש לך לדעת בענין זה, כי דבר עמוק הוא זה" [ומבאר שם הענין של שער החמשים]. ולפי זה יקשה לומר שעצה זו היא רק "דבר שכלי בלבד", ולא "שכלי אלקי".

<> "אתתך גוצא - אשתך קטנה, כפוף עצמך ושמע דבריה" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא שם [ב"מ נט.] "ואמר רב, כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנם... אמר ליה רב פפא לאביי, והא אמרי אינשי איתתך גוצא גחין ותלחוש לה. לא קשיא, הא במילי דעלמא, והא במילי דביתא. לישנא אחרינא, הא במילי דשמיא, והא במילי דעלמא".

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ה [רס.]: "וללישנא אחרינא, במילי דעלמא, ואין הדברים רק מענין העולם הזה, יש לו למשוך אחר עצת אשתו, כי לא יאמר בזה שהוא נמשך אחר ההעדר, כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר, ולפיכך מצד הזה אין לו נפילה בגיהנם. ואדרבה, יש לו ללכת אחר עצת אשתו בעסקי עולם הזה, שהם עסקים גשמיים, והאשה עיקר בזה. רק במילי דשמיא, שודאי אצל מילי דשמיא האיש צורה, והאשה בעלת חומר, דבק בה ההעדר, ובזה שייך שהוא נמשך אחר ההעדר, ואם ילך אחר עצתה נופל בגיהנם, שיבא לידי העדר וחסרון". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "וללישנא אחרינא גם מילי דעלמא גחין ולחיש לה, מפני שהצורה עומדת בחומר, וגם מילי דעלמא שייכים אל זה. רק אם הוא מילי דשמיא, ובזה נחשב האיש צורה נבדלת, לא צורה שהיא בחומר, אם האיש שהוא הצורה נמשך אחר החומר, דבר זה הוא העדר אליו, כמו אם הצורה שהיא הצורה הנבדלת, אם היתה מוטבעת בחומר, דבר זה העדר אל הצורה לגמרי. והבן הדברים מאוד, כי הם דברים ברורים". ואודות שהאיש הוא צורה והאשה היא חומר, ראה למעלה בהקדמה הערות 237, 424, ופ"א הערות 1324, 1410, 1436, ועוד.

<> "קרוב יותר" פירושו מסתבר יותר, לעומת "דברים רחוקים מאד" [לשונו למעלה לפני ציון 402], שהם דברים הנראים לא מסתברים. ונשים רואות את הדבר המסתבר יותר לשכל, כל עוד שלא איירי בשכל אלקי. וראה הערה קודמת.

<> שהוא דבר אלקי, וכמו שמבאר בהמשך פסוקנו.

<> לפי דבריו יוסבר היטב מדוע למעלה [ה, יד] יועצי המן נקראים "אוהביו", ואילו כאן נאמר "ויאמרו לו חכמיו". כי למעלה איירי בעצה במילי דעלמא, ולזה לא בעי שהיועצים האלו יהיו חכמים. אך כאן איירי במילי דשמיא [כח ישראל], ולזה בעי חכמים דייקא. וכך ניתן לבאר אף בפסוקנו כאן, שנאמר ברישא דקרא "ויספר המן לזרש אשתו ולכל אוהביו", ובסיפא דקרא נאמר "ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו" [ובגמרא (מגילה טז.) שאלו כן], כי רק בסיפא איירי בעצה המזקיקה התבוננות והעמקה, ולכך רק שם נאמר "חכמיו". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פ"י [קסא:], שכתב: "כי אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה".

<> וכמו ש"אדם קרוב אצל עצמו" [יבמות כה:], כך האשה קרובה לבעלה, ומעונינת בטובתו כמו שהיא מעונינת בטובת עצמה. לכך היא ראשונה לדבֵּר על טובת בעלה, כי היא מוכנה לכך יותר משאר בני אדם, והמוכן לענין הוא ראשון לענין, והוא ראש המדברים בכל מקום. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין נד.] "חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי א, ט] 'כי לוית חן הם לראשך'. חש בגרונו יעסוק בתורה, שנאמר [שם] 'וענקים לגרגרתיך'. חש במעיו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי ג, ח] 'רפאות תהי לשרך'. חש בעצמותיו יעסוק בתורה, שנאמר [שם] 'ושקוי לעצמותיך'. חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מג.] כתב: "מה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון 'חש בראשו יעסוק בתורה'". הרי המוכן לדבר הוא ראשון לקבלת הדבר. וכן נאמר [דברים ל, ג] "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים וגו'", וביאר המשך חכמה את כפילות הפועל "ושב" בזה"ל: "כי ישראל אשר המה בשבי שמשתוקקים אל ארץ ישראל, ורוצים לברוח מחוצה לארץ כמבור השבי, המה ישיב &**קודם**^. 'ורחמך ושב וקבצך מכל העמים כו'' המה הישראלים אשר מצאו קורת רוח בארץ נכריה, ובטל מהם התשוקה לארץ הצבי, גם הם יקבצם השם וישיבם &**אחרי זה**^".

<> דוגמה לדבר; עשו יצא ראשון מרחם אמו לעולם הזה, כי הוא מוכן לעוה"ז. ואילו יעקב יצא אחרונה, כי הוא מתנגד לעוה"ז, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו, וז"ל: "כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה" [הובא למעלה הערה 353]. וכן כתב הראב"ע [נוסח ב], וז"ל: "וחכמיו אמרו קודם האשה, כי האשה מתפחדת, ולא תרצה לומר דבר רע".

<> כן הקשו כאן הראב"ע [נוסח ב], רבי אביגדור כהן צדק. והיוסף לקח כאן כתב: "אמרם 'אם מזרע היהודים מרדכי', והיאך נסתפקו אם מרדכי מזרע היהודים, הלא הוא אמר להם באותו לילה [למעלה ה, יג] 'וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי', הרי ידעו שהוא יהודי".

<> כמו שנאמר למעלה [ב, ה-ו] "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני, אשר הגלה מירושלים עם הגולה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה אשר הגלה נבוכדנאצר מלך בבל". וניתן לומר שהואיל ויכניה היה מלך יהודה, לכך כל הגולים עמו נקראו "יהודים". וכן כתב שם הראב"ע [נוסח ב], וז"ל: "לא יקרא 'יהודי' רק מי שהוא ממשפחת יהודה. ונקרא מרדכי ככה, בעבור היות שבט בנימין עם יהודה, והמלכות היה לשבט יהודה".

<> לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ב הי"ז: "כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה... הרי הן כישראל לכל דבר". אמנם אין הוא נקרא "מזרע היהודים", וכמו שאמרו חכמים שאין מעמידים מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות, שנאמר [דברים יז, טו] "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא" [ספרי שם]. ולא למלכות בלבד, אלא לכל שררות שבישראל, שנאמר [דברים שם] "מקרב אחיך תשים עליך מלך", כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך [יבמות מה:]. הרי הגר אינו נקרא "אחיך". @**ובפירוש המיוחס לרמב"ם**^ כתב כאן בזה"ל: "כלום אין אתה אומר ששמו 'מרדכי היהודי'. ואם 'יהודי' שמו משום שנכנס לדת היהודית, ואין הוא משבט הישראלים בגזע, כי אז אין שום ספק שיש לו מזל טוב ומזל רע, ואל יבהיל אותך זה ש[י]נצח אותך. [אך] אם היה יהודי בגזע במצרים, הרי אם התחיל מזלו לעלות - התחיל, וכל מה שיעבור הזמן יוסיף להתגלות". וכן כתב הראב"ע כאן [נוסח ב], וז"ל: "השאלה היא, הלא כתוב 'מרדכי היהודי', ויש אומרים כי המתייהד ייקרא 'יהודי'".

<> "אם מזרע היהודים - יש זרע ביהודים שאם הוא בא מהם לא תוכל לו" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא אמרו "אמרו ליה, אי משאר שבטים קאתי", ולא "שבטי ישראל קא אתי". אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "שבטי ישראל קא אתי". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 4.

<> כי אפרים ומנשה [שהוזכרו כאן במאמר] הם בני יוסף [בראשית מא, נא-נב], וכל השייך ליוסף שייך לאפרים ומנשה. אמנם בנצח ישראל פל"ד [תרנג:] כתב: "יהודה ובנימין עיקר, ועשרת השבטים הם תוספות". ויוסף הוא שייך לעשרת השבטים, כי ירבעם בן נבט היה ראש לעשרת השבטים [מ"א יא, לא], והוא היה משבט אפרים [סנהדרין קד:]. ולפי חלוקה זו אין יוסף משתייך ל"עיקר" ישראל. וראה שם הערה 109 ששאלה זו נשארה בצ"ע.

<> לשונו בנצח ישראל פ"מ [תשטו.]: "והנה ירושלים בתחתונים, מורה על השם יתברך, שהוא שוכן בה". וכן נאמר [מ"א יד, כא] "העיר אשר בחרתי לי לשום את שמי שם מכל שבטי ישראל". ושם [מ"א כא, ד] נאמר "אשר אמר ה' בירושלם אשים את שמי". ואמרו חכמים [מכילתא בא בפתיחה פ"א] "עד שלא נבחרה ירושלים, היתה כל ארץ ישראל ראויה לשכינה, משנבחרה ירושלים יצאה ארץ ישראל, שנאמר [תהלים קלב, יג] 'כי בחר ה' בציון'". ומהמשך דבריו מוכח שכוונתו לבית המקדש [ראה הערה 435], כי העיר ירושלים נבחרה כמקום שבו נבנה בית המקדש, וכמו שנאמר [דברים יב, ה] "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם". ואמרו [ויק"ר יג, ב] "מדד הקב"ה את כל העיירות, ולא מצא עיר שיבנה בה בית המקדש אלא ירושלים". וכן אמרו [יומא יב.] "תניא, מה היה בחלקו של יהודה; הר הבית, הלשכות והעזרות".

<> רש"י זבחים קיח: "שילה בחלקו של יוסף היתה, כדכתיב [תהלים עח, סז] 'וימאס באהל יוסף וגו'' אחר [שם פסוק ס] 'ויטוש משכן שילה' כתיב" [הובא למעלה פ"ג הערה 136].

<> קצת קשה, שלכאורה היה עדיף לומר שבחלק בנימין היה הארון, והוא מורה ביותר שהשכינה בחלקו, וכמו שאמרו [יומא יב.] "תניא, מה היה בחלקו של יהודה; הר הבית, הלשכות, והעזרות. ומה היה בחלקו של בנימין; אולם, והיכל, ובית קדשי הקדשים. ורצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין, ובה היה מזבח בנוי. ובנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום, שנאמר [דברים לג, יב] 'חופף עליו כל היום'. לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה שנאמר [שם] 'ובין כתפיו שכן'". ופירש רש"י שם "אושפיזכן - שהיה הארון נתון בחלקו". וכן בסוטה לז. רש"י כתב "אושפיזכן לגבורה - שבית קדשי הקדשים בנוי בחלקו". הרי שהמזבח אינו נמצא לגמרי בחלקו של בנימין, וההוכחה להשראת השכינה בחלקו היא מהארון שבקודש הקדשים. זאת ועוד, הרי המזבח עמד בחלקם של יהודה ובנימין יחד [ראה ציור ברש"י זבחים נג: כיצד יהודה ובנימין משתתפים יחד במקום המזבח], ואילו הארון עמד רק בחלקו של בנימין. לכך יקשה, שאם ההוכחה להשראת שכינה היא מהמזבח, הרי שזו תהיה הוכחה גם על יהודה, ומדוע מוכיח מהמזבח רק על בנימין ולא גם על יהודה. וכן למעלה פ"ג [לאחר ציון 132] הביא את הפסוק "ובין כתפיו שכן" להוכיח שהשכינה היתה בחלקו של בנימין [יובא בהערה הבאה], ואילו כאן לא כתב כן, אלא הוכיח זאת מהמזבח. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 362] כתב: "כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין, ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט". הרי הזכיר את בית המקדש והמזבח. ויל"ע בזה [ראה להלן פ"ז הערה 169, ופ"ח הערות 363, 364].

<> פ"ג [לאחר ציון 129] כתב: "כי יוסף ובנימין הם שוים בזה שהם חזקים באמונה, והם קשים ועומדים, אין אדם יכול לפתות אותם אל הרע, רק הם עומדים באמונתם. וכל זה מפני כי הם נטועים עם השכינה, כי בנימין הלא השכינה היתה בחלקו, וכדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן'. ועוד, כי הוא נולד בארץ ישראל, שמזה תראה כי הוא שכן אל השם יתברך, וקשה להוציא אותו משם, באשר הוא עם השכינה. ויוסף גם כן היתה השכינה בחלקו, הלא משכן שילה הוא בחלקו, לכך נחשבים שהם דבקים עם השכינה".

<> כמו שנאמר [דברים כג, טו] "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך". וכן נאמר [ישעיה ח, ט-י] "רועו עמים וחותו והאזינו כל מרחקי ארץ התאזרו וחותו התאזרו וחותו, עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו קל". וראה להלן פ"ח הערה 278.

<> כפי שהולך ומבאר, ואילו עמלק מבטל אחדות ה' בעולם, לכך על ידי ג' שבטים אלו תהיה התגברות על עמלק [יתבאר בסמוך].

<> משנה [מגילה י.] "קדושת ירושלים אין אחריה היתר [במות]". ועוד אמרו במשנה [זבחים קיב:] "באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן עוד היתר". והכוונה היא משנבנה בית המקדש, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ג "כיון שנבנה המקדש בירושלים, נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן". ובדר"ח פ"ו מ"י [שסא.] כתב: "מקדש אחד יש לישראל, כי נאסרו הבמות מיד כשנבנה בית המקדש, ולפיכך המקדש הוא אחד".

<> לכך ג' שבטים אלו מורים על אחדות ישראל, כי בחלק יהודה היה בית המקדש [ראה למעלה הערה 429], ובחלק יוסף היה משכן שילה, ובחלק בנימין היה המזבח. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלג:] כתב: "יהיו ישראל עם אחד, וזה כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד".

<> לכאורה כוונתו לדברי רש"י שם, שכתב: "זאת עשו קחו לכם מחתות - מה ראה לומר להם כך. אמר להם בדרכי הגוים יש נימוסים הרבה וכומרים הרבה, וכולם מתקבצים בבית אחד. אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת, ומזבח אחד, וכהן גדול אחד, ואתם חמשים ומאתים איש מבקשים כהונה גדולה", ומקורו בבמדב"ר יח, ח. אך זהו דוחק לומר שכוונתו לדברי רש"י, שאם כן היה כותב שכך פירשו חכמים, ולא סותם "כמו שמפורש במקומו". וכן בדר"ח פ"א מי"ב [שלג:] הביא את המדרש ורש"י בשמם. ומתוך כך נראה לומר שכוונתו לדברי עצמו, ו"במקומו" יהיה מכוון למה שכתב בגו"א שם, אך בגו"א שלפנינו לא עמד על נקודה זו, ולכך לא נתבררה לי כוונתו. והנה כתב כאן "כי יש לנו אל אחד וגו', &**ולכן**^ יש לנו מזבח אחד וכהן אחד וכו'", הרי שתלה אחדות המזבח והכהן באחדות ה'. וכן בדר"ח פ"ג מ"ג [קה.] כתב: "כי ראוי להיות שלחן גבוה אחד, כשם שהמזבח היה אחד, ולא היה כאן ב' מזבחות, רק מזבח אחד לאל אחד". וכן בנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.] כתב: "בעבודה במשכן ובמזבח, שהוא אחד, אל השם יתברך שהוא אחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד".

<> אודות שהקרבה בבמה מורה שאין ישראל אחד, הנה אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח... כאילו בנה במה". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] כתב: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, שאינו מתחבר אל כלל הבריות, ומחשב עצמו בגדולה יותר משאר בני אדם, עד שאין לו שיתוף עם כלל בני אדם, ובזה בונה במה לעצמו. שאין ענין בונה במה לעצמו רק שהוא אינו משתתף עם הכלל להיות לו עמהם מזבח אחד, רק עושה לו מזבח לעצמו, ובזה אינו משותף עם כלל בני אדם". ועוד אמרו חכמים [נדרים כב.] "הנודר כאילו בנה במה, והמקיימו כאילו מקריב עליו קרבן", ובנתיב השלום פ"ב [א, רכ.] כתב: "כי מי שבונה במה הוא עושה מזבח לעצמו, ופורש עצמו מן הצבור שיש להם מזבח ביחד, וזה בונה במה לעצמו. וכך הנודר בדבר שהוא מותר מן התורה, הנה יש לו תורה בפני עצמו, מה שאין אל הכלל, ובזה נחשב כאילו בנה במה לעצמו, ופירש עצמו מן הצבור. ואמר שאם קיימו כאילו הקריב על הבמה, וזה שהמקריב על הבמה עושה מעשה להקריב קרבן. וכן קיום הנדר עושה ההפרשה על ידי מעשה. אבל הנודר, שעדיין לא עשה דבר, לא נקרא כאילו הקריב על הבמה". ובח"א לנדרים כב. [ב, ד.] כתב: "כי הבונה במה הוא פורש עצמו מן הכלל לעשות אליו במה מיוחדת, וכך הנודר על דבר הוא פורש עצמו מן הכלל. שאם אוסר עליו היין, הרי לכל העולם היין מותר, ואליו היין אסור, והרי הוא פורש עצמו מן הכלל, ולכך נחשב כאילו בונה במה. והמקיימו כאילו הקריב עליו קרבן כי הנדר הוא התחלת הפרישה מן הכלל, וכאשר מקיים הנדר הרי כאילו הקריב עליו קרבן בשעת איסור הבמות, שזה לגמרי פרישה מן הכלל. וכך זה המקיים הנדר נקרא פרישה לגמרי מן הכלל".

<> אודות שאיסור במות מאחד את ישראל, כן כתב בנצח ישראל פ"ד [נט:], וז"ל: "כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש, שהיה להם כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו הבמות, שלא היה פירוד וחלוק בישראל... לכך בית המקדש על ידו הם אומה אחת שלימה". ושם פ"ה [פא.] כתב: "כי על ידי בית המקדש וירושלים נעשה כל ישראל כאיש אחד, לפי שהיה להם מזבח אחד, ולא היו רשאים לבנות כל אחד ואחד במה לעצמו, עד שעל ידי בית המקדש היו ישראל עם אחד".

<> כן כתב כמה פעמים בספר זה [שעמלק מתנגד לאחדות ה']. וכגון, למעלה פ"ה [לאחר ציון 231] כתב: "'יבא המלך והמן היום' וגו' [שם]. ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא, והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק [רש"י שמות יז, טז]. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן". ושם פסוק ח [לאחר ציון 290] כתב: "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". ולהלן ח, יז כתב: "'ובכל מדינה ומדינה וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים וגו'' [שם]. דבר זה לא נמצא בשאר גאולות, רק בכאן, שהוא נצוח עמלק. לפי שגורם עמלק לבטל אחדות השם יתברך, וכדכתיב 'ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה וגו''. ולכך בכאן שהפילו עמלק, היו רבים מעמי הארץ מתיהדים, כאשר היה בטל כח המן". ולהלן ט, י, כתב: "כי זרע עמלק... מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד, כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק. שכל זמן שזרע עמלק בעולם, אין נראה אחדותו בעולם... שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד המורה שהוא יתברך אחד... כי הוא יתברך אחד ואין עוד, וממנו בא המפלה לזרע עמלק, שהם נגד אחדותו יתברך". @**ובגו"א שמות**^ פי"ז 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 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, פ"ה הערות 235, 291, 294, 474, פ"ח הערה 283, ופ"ט הערה 44.

<> אודות שאחדות ישראל נובעת מאחדות ה', כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בנצח ישראל פ"י [רמט.] כתב: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ושם פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא המאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". ובנר מצוה [יא.] כתב: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] כתב: "מאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד... כמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ולפיכך בעוה"ז אחדותו יתברך מצד ישראל שהם אומה אחת בתחתונים מעידים על הש"י שהוא אחד, מפני כי אחדותו יתברך בעוה"ז אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות". וראה עוד בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ונתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:-קפב.]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [הובא למעלה פ"ג הערה 395, ולהלן פ"ט הערה 275].

<> בעוד שכאן מבאר שאחדות ה' מבטלת את כח עמלק, הרי בגו"א דברים פ"כ אות ו ביאר שאחדות ה' גוברת על כל האומות [ולא רק על עמלק], שבא לבאר שם את דברי רש"י [דברים כ, ג] שכתב "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע, כדאי שיושיע אתכם", וז"ל: "טעם הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו, בזה ישראל מנצחים את כח האומות. לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל ומנצח הכל בכח אחדות, וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'". ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ח הערה 285, ופ"ט הערה 291.

<> כן הביא מדרש זה למעלה פ"ב [לאחר ציון 45], וז"ל: "ובמדרש 'איש יהודי' [למעלה ב, ה], למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [למעלה ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו'. ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר 'יחידי'. פירוש, כי הה"א בשם 'יהודי' במקום ח', ונעשה 'יחידי', זה שמייחד שמו יתברך וכופר בעבודה זרה, הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם. וכן הוא בגמרא [מגילה יג.] שנקרא 'יהודי' על שם שכפר בעבודה זרה", וראה שם הערה 51, להלן פ"ח לאחר ציון 300, ופ"י לאחר ציון 52.

<> וזה כאמור מתבטא בעיקר בג' שבטים [יהודה, יוסף (אפרים ומנשה), ובנימין]. והנה כאן מבאר ששלשת השבטים האלו מורים בפרט על אחדות ה'. אמנם בנר מצוה [יא:] ביאר שכל השבטים מורים זאת, וכלשונו: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם. וכמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים. שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו". וראה להלן פ"ח הערה 285.

<> "כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לרקיע" [המשך המאמר, והובא למעלה לפני ציון 428].

<> כמו שכתב הרד"ק בספר השרשים [שורש אמר], וז"ל: "'אמש אמר אלי לאמר' [בראשית לא, כט], הוא כפל המקור על הפועל לחזק הדבר". והמלבי"ם [שמות יב, ט] כתב "הנה כפל המקור על הפעל או כפל הפעל... במה שכתב [שם] 'ובשל מבושל'... יש לפרש שמורה על השנות הבשול, דהיינו המבושל ביותר". ובתורה תמימה איכה א, ח [אות קא] כתב: "ידוע בלשון הקודש דכל פעל הבא כפול במקור ובפעל, מורה על תוקף הפעולה וחזקתה... ומדכתיב כאן 'חטא חטאה', דריש שהיה חטאה כל כך חזק עד שנחשב בערך כפלים מסתם חטא".

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 367]: "כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן. לכך צוה [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותם קיום נצחי". ובבאר הגולה באר החמישי [עג:] כתב: "ותדע, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל. ולכך השם יתברך נקרא 'איש' לישראל בכל כ"ד ספרים, שנקרא השם יתברך 'איש' לישראל. ועל זה אין צריך להביא ראיה כלל, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. וכמו שמורה שם 'אל' אשר חתם השם יתברך בשם 'ישראל', מורה כי הוא יתברך צורה אחרונה להם". וראה בסמוך הערה 449.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמו:]: "בפרק מציאת האשה [כתובות סו:], תנו רבנן, מעשה ברבי יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מן ירושלים, והיו תלמידיו מהלכים אחריו. ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתם של ערביים. כיון שראתה אותו, נתעטפה בשערה ועמדה לפניו, אמרה לו, רבי - פרנסני. אמר לה, בתי, בת מי את. אמרה לו, בת נקדימון בן גוריון אני. אמר רבי יוחנן בן זכאי, אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולט בכם. ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום, אז נמסרים ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, רק ביד בהמתן של אומה שפלה. ויש לתמוה, מאי לשון 'אשרי' דקאמר, 'אשריכם ישראל שמסרם ביד אומה שפלה, ולא עוד אלא ביד בהמתן של אומה שפלה', וכי בזה שייך לשון 'אשרי'. אבל הדבר הזה כמו שבארנו לך, כי בודאי בזה יש לראות ולהתבונן מעלת ישראל העליונה, שיש להם משפט הצורה השלימה, אשר מצד עצמה ראוי לה השלימות לגמרי, ואין ראוי לה חסרון כלל. והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי. ומזה הצד היא יותר פחותה מכל אשר הם במדריגה החומרית, אשר יש להם מציאות מה, וזו נחשבת כאילו אין לה מציאות כלל, רק נעדרת. וזה שאמר 'אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של הקב"ה', שדבר זה ראוי אל הצורה להיות עליונה על כל, לכך אמר שאם עושים רצונו של מקום אין אומה ולשון שולטת בהם, כאשר ראוי אל הצורה השלימה שהיא מושלת תמיד על החומר, ולא החומר מושל בה. 'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה'. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל. 'ולא עוד, אלא ביד בהמתם של אומה שפלה'. שאין ספק כי הבהמה של אומה שפילה עוד יותר חומרית... כי הצורה מצד עצמה ראוי לה השלימות, כי זהו עצם הצורה שהיא שלימה, וכאשר אין לה השלימות שראוי לה, כאילו היא נעדרת לגמרי. והשפל, אם הוא פחות ושפל, אינו נחשב נעדר, ויש לו מציאות מה, הן רב הן מעט. אבל זה נחשב נעדר לגמרי. ובודאי יפה אמר על זה 'אשריכם ישראל וכו''. וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה, כי דברים הרבה תלוים בזה במה שאין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם". וכן הוא בגבורות ה' פ"ד [ל.].

<> כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 367], ומובא בהערה 447. ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "הוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם, עד שהם דביקים לגמרי בו יתברך, כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". ושם פ"ל [תקפז:] כתב: "כאשר לא היה לישראל שום מציאות קודם זה [יציאת מצרים] כלל, ובמה שהוציאם לו לעבודתו נעשו לאומה, בשביל זה השם יתברך צורה האחרונה להם. והמעלה הזאת הוא על כל המעלות, כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כלל הדבר הזה, כי ההוצאה מן האומות מורה שישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות, רק היו ברשות האומות" [הובא למעלה פ"ג הערה 372].

<> מכנה סילוק השראת שכינתו יתברך מישראל "מסלק &**כבודו**^ מהם", כי השראת שכינה היא גלוי כבוד ה'. וכן נאמר [שמות מ, לד] "ויכס הענן את אוהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן", וראה רמב"ן שם. וכן מבואר ברש"י ויקרא ט, כג. ובנצח ישראל ס"פ סא [תתקלג:] כתב: "כנגד שני דברים אשר היו בחורבן בית קדשינו ותפארתינו; האחד, החורבן בעצמו. והשני, סלוק השכינה משם. וכנגד הראשון אמר שהוא יתברך יבנה אותו בחוזק, ויהיה לה חומה סביב [זכריה ב, ט]. וכנגד שנסתלק שכינה משם אמר [שם] 'ולכבוד אהיה בתוכה'". וצירוף המלים "כבוד השכינה" הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל [נר מצוה (צח:), נתיב התורה ס"פ ו, נתיב העבודה פ"ג, נתיב החסד פ"ד, ועוד]. והביאור הוא, כי "שכינה" מורה על החבור לנבראים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרלט.]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ואמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו''. אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". והנה לשון הפסוק הוא "וה' עמו". ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו". אמנם לפי דבריו בביאור גמרא זו בבאר הגולה באר החמישי [קח:], מיושבת שאלה זו. שכך כתב שם: "כי הש"י היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב [ש"א יח, יד] 'וה' עמו'. ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבוא לידי חטא... כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו איך יבוא לידי חטא. כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאיתו, כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא" [הובא למעלה פ"ב הערה 128]. הרי שדביקות ה' בנבראים נקראת בשם "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט, עיי"ש. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". והרי "אין הכבוד רק אצל אחרים, ולא אצל עצמו" [לשונו למעלה פ"א לאחר ציון 374. וראה שם הערה 375]. לכך גלוי הקב"ה בתחתונים הוא גלוי כבודו. וממילא סילוקו של גלוי זה הוא סילוק כבודו.

<> כי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 276], ובטול השם הוא בטול המהות.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ל [תקפח.]: "ישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם, לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 551, ופ"ג הערה 269]. וראה למעלה הערה 100. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 552] כתב: "בשם העצם שלהם, שהוא שם 'ישראל', מורה שהם אל השם יתברך. וכאשר הם חס ושלום עובדים עבודה זרה, והם לאלהים אחרים, ראוים לעונש להמחה שמם מן העולם לגמרי". הרי שמבאר כאן שהשם "אל" הנעוץ בסוף שם "ישראל" מורה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם, אלא מצד השם יתברך. אך בנצח ישראל ר"פ יג ביאר לא כן, וז"ל: "המעלה שהיא עוד יותר מעלה מן הקודם, כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע &**כי לא דבר זה בלבד**^ מה שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל' שחתם השם בשמם, &**כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך**^. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך". הרי שביאר ששם "ישראל" מורה רק על המעלה הראשונה [שישראל הם לחלק השם יתברך, אך עדיין הם בריאה לעצמם], ואילו המעלה העליונה ש"אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך" אינה נכללת בשם "ישראל". ואילו כאן מבאר ששם "ישראל" כולל גם את המעלה העליונה שאין לישראל שום קיום מצד עצמם. ויל"ע בזה [הובא למעלה פ"ג הערה 270].

<> לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמט.]: "ועוד במדרש [ילקו"ש ח"א תשסח] 'אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו' [במדבר כג, כב], כך הוא מדתו; חטאו קמעא - מורידן כעוף, שנאמר [הושע ט, יא] 'אפרים כעוף יתעופף'. זכו - מרומם אותם למעלה כעוף, שנאמר [ישעיה ס, ח] 'מי אלה כעב תעופנה', עד כאן. ועתה ראה והבן כי המשיל ישראל לעוף, כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומר. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ובשביל זה בעצמו יש לישראל שתי בחינות; שאם הם עושים רצונו של מקום, מצד שיש לישראל מדריגה נבדלת עליונה, שאינם חומריים, ראוים לרוממות. ואם חטאו קמעא, הרי כבר אמרנו כי הצורה כאשר אין בה השלימות אשר ראוי אל הצורה כאילו היא בטילה, כי לא שייך חסרון מה בצורה. הרי על ידי זה נחשב הצורה כאילו אין לה מציאות כלל, ואז מורידן כעוף, כי העוף שייך בו ירידה, מה שלא שייך בשאר בעלי חיים, והבן הדברים האלו מאוד". וראה שם בנצח ישראל עוד, כי כל הפרק שם הוקדש לנושא זה.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמח.]: "וכבר רמזה זה התורה גם כן באדם, אשר כבר אמרנו כי ישראל והאדם שוים הם. שכמו שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים, כך לישראל משפט הצורה נגד האומות. ואצל האדם כתיב גם כן [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים וגו'', ודרשו ז"ל [ב"ר ח, יב] 'זכה - רודה בדגת הים וכו', לא זכה - נעשה ירוד בפניהם'. ולא נמצא שיהיה לאדם מדריגה בינונית, שלא יהיו שאר בעל חיים מושלים בו, והוא לא ימשול בהם גם כן. כי דבר זה לא יתכן לפי הדברים אשר אמרנו, שכאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, אז נחשבת נעדרת לגמרי, ואז שאר בעלי חיים, שיש להם מציאות מה, מושלין עליו. ודבר זה ענין ברור מאד". ובגבורות ה' פ"ד [ל.] כתב: "וענין זה רמזה התורה באדם, דכתיב 'וירדו בדגת הים'. רמז לך הכתוב בלשון 'וירדו', ולא כתב בלשון 'וימשלו בדגת הים', אלא אם הוא זוכה והאדם הוא בצורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם. ואם אינו זוכה, שאין הצורה בשלימות, הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף שהם חמריים. כי הצורה השלימה אם אינה בשלימותה הגמור, היא בטילה לגמרי. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד בענין הצורה בשלימות כאשר תצא ממדריגתה".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"א [מב:]: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקדש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם - שיש בו נפש נבדלת - אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 941]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "'אתם קרוים אדם וכו''. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מ"מ יש חילוק, כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בע"ח הם בלתי שכלי. כך יש בין האומות ג"כ הבדל; שיש אומה נוטה אל החומר יותר... [ואילו ישראל] הם נבדלים מן החומר... וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בע"ח, כמו הקוף שהוא אמצעי... בין האדם ובין שאר בע"ח... כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. ולכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובנר מצוה [כד.] כתב: "ואין האומות קרויים אדם... כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם". וראה עוד נצח ישראל פי"א [דש:], ובבאר הגולה באר השני [רכ:]. @**ודע**^, שענין זה מבואר בהרבה מקומות בספרי המהר"ל. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים 'אדם', ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [כמלוקט בהערה זו]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [תפארת ישראל ס"פ יב, שם ר"פ יז, גבורות ה' פל"ט (קמז.), ובגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:)].

<> לכך היחס הקיים בין האדם והבהמות ["רודה - ירוד"] קיים בין ישראל לאומות העולם ["עד לרקיע" - "עד עפר"]. ובגבורות ה' פ"ד [ל:] כתב: "ומפני כי ישראל הם האדם באמת כאשר אמרו ז"ל 'אתם קרוים אדם'... ולפיכך יכנסו בגדר האדם אשר אמרנו למעלה. כמו שהאדם הוא צורת בעלי חיים שאינם מדברים, וכאשר אין האדם על השלימות הוא ירוד לפני בעלי חיים שאינם מדברים, ודבר זה ראוי לצורה מצד עצמה. לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר, כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם', כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת".

<> 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, פ"ג הערה 316, ופ"ה הערה 504.

<> אודות שהעפר הוא נחשב תכלית השפלות, כן נאמר [ישעיה כה, יב] "ומבצר משגב חומתיך השח השפיל הגיע לארץ עד עפר". וכן נאמר [שם כו, ה] "כי השח יושבי מרום קריה נשגבה ישפילנה ישפילה עד ארץ יגיענה עד עפר". ובנצח ישראל ר"פ י כתב: "כאשר האדם שומע הדברים אשר הגיעו לעם ה' אשר לא הגיע לשום אומה בעולם, ורוב הצרות אשר באו עליהם, והשפלות היתרה אשר הם ירודים עד עפר". ובגו"א במדבר פכ"ג אות י כתב: "עפר הוא דבר שפל". ואמרו חכמים [נדה לא:] "מפני מה האיש מקבל פיוס ["נוח לרצות" (רש"י שם)], ואין אשה מקבלת פיוס. זה ממקום שנברא ["אדמה עפר תיחוח נוח ליבטל" (רש"י שם)] וזו ממקום שנבראת ["בשר ועצמות קשין" (רש"י שם)]".

<> גבורות ה' פ"ד [כט:], נצח ישראל פי"ד [כל הפרק], והובאו בהערות למעלה. ומה שכתב "&**וגם**^ דבר זה מבואר בכמה מקומות", כי כמה פעמים כתב בפסוק זה שהדבר נתבאר במקום אחר [ציונים 432, 437, 447], לכך כותב כאן ש"גם דבר זה מבואר בכמה מקומות".

<> פירוש - אמרו בגמרא [מגילה טז.] "'כי נפול תפול לפניו', דרש רבי יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה. אמרו לו, אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים. כשהן יורדין יורדין עד עפר, וכשהן עולין עולין עד לכוכבים". ובא לבאר מדוע את השייכות בין "שתי נפילות" לכך שישראל יורדין עד עפר ועולין עד לכוכבים.

<> פירוש - במלים "נפול תפול" ישנה נפילה אחת מיותרת, כי היה מספיק לומר רק "תפול", ומיתור זה למדנו שיש כאן שתי נפילות.

<> אך לא שהיו מעיקרא ככוכבי השמים, אלא שהיו כשאר אומות, ויפלו משם לתחתית הארץ.

<> פירוש - היה ניתן לבאר שהעונש של ישראל יהיה שתתבטל מעלתם היתירה, והם יהיו מעתה כשאר אומות הנטולות מעלה, אך גם אינן יורדות עד עפר.

<> פירוש - חכמי המן אמרו לו שהואיל והוא החל ליפול לפני ישראל ["אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפול לפניו"], בהכרח שזה מורה שישראל עתה אינם כעפר [כי אי אפשר ליפול לפני עפר] אלא שישראל עתה הם ככוכבים [כי אין אצל ישראל מצב ביניים (כמבואר בהערה 448)]. והואיל והיחס בין ישראל לעמלק [עשו] הוא "כשזה קם זה נופל" [רש"י בראשית כה, כג], לכך כאשר ישראל מגיעים לשיא מעלתם [ככוכבים], המן מגיע לתכלית שפלותו [כעפר], והפער ביניהם הוא שתי נפילות, וכמו שמבאר.

<> פירוש - כאשר העליה לישראל היא לא כשאר אומות בלבד, אלא שהם מתעלים עד הכוכבים.

<> לשון הר"י נחמיאש כאן: "כיון שהתחיל [מרדכי] לעלות, עולה מעלה מעלה, והמן יורד מטה מטה".

<> לשון היוסף לקח כאן: "אין זה מן הענין, כי מה לנו אם עודם היו מדברים או השלימו כבר הדבור, כיון שלא נתחדש מזה לענין הנס דבר".

<> לשון המנות הלוי כאן [קעו.]: "מה בא ללמדנו 'ויבהילו', וכבר קדם בפסוק [למעלה ה, ה] 'מהרו את המן' שלא תתקלקל הסעודה. ואחר שהמלך על השלחן, שורת הדין שימהרו להביא את המן, שלא יהיו המלך והמלכה ממתינים אותו, אם כן 'ויבהילו' למה לי".

<> 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... כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [למעלה ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [פסוק י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [פסוק יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן".

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 617]: "'ובבוקר אמור למלך ויתלו וגו'' [למעלה ה, יד]. 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 ה, ה] 'מהרו את המן לעשות את דבר אסתר', 'מהר קח את הלבוש ואת הסוס' [למעלה פסוק י]. ועוד כתיב '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". ולמעלה [לאחר ציון 404] כתב: "'והמן נדחף אל ביתו' [פסוק 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]. @**ומה שכתב**^ "אבל דבר שהוא מן השם יתברך &**כאשר התחיל לצאת אל הפעל**^ יוצא במהירות היותר", כי כל עוד שלא התחיל לצאת אל הפעל, יש מעכבים המונעים את היציאה לפעל. וכגון החטא יכול לבלום מהבטחה שתתממש [ברכות ד.]. אך לאחר שההבטחה החלה להתממש שוב אין מעכבים ומונעים, ומעתה המשך ההוצאה לפועל יעשה במהירות. ואודות תוקפה של גזירה שהחלה לצאת אל הפעל, הנה בברית בין הבתרים אברהם אבינו שאל על הבטחת הארץ "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח]. והגו"א שם אות ז [ד"ה אך] ביאר שאלה זו בזה"ל: "הנראה שהאות הוא שעל כל פנים תתקיים ההבטחה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות שכך יהיה בודאי... כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות... ולפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי' [לשון עבר], דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ, ודברים ברורים הם אלו למבין". ומבואר מדבריו שהחשש של "יגרום החטא" כוחו יפה כל עוד ההבטחה לא החלה להתממש, אך לאחר שההבטחה כבר החלה להתממש, שוב אין לחשוש שהחטא יגרום לבטול ההבטחה. וכן משמע מדבריו בגבורות ה' פ"ז [מא.], שכתב: "ולכך אע"ג שהובטח אברהם, כאשר לא היה לו זרע היה תולה לומר שמא נתלכלך בחטא". ומשמע שאם כבר היה לו זרע, לא היה אברהם חושש מהחטא שיבטל את ההבטחה [וראה עוד בגו"א בראשית פי"ג אות ו, שיסוד זה מבואר גם שם, והערה 13 שם]. ובבחינת מה שאמרו [חולין ס.] "אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך... היא גזירה שאפשר לבטל אותו... [אך כאשר] הגזירה נחשבת בפועל, אין ביטול לה". וכן הוא בגו"א במדבר פ"י אות כד [קנ:], והובא למעלה בהקדמה הערה 561.

<> פירוש למרות שלא היה כאן נס נגלה, מ"מ יש כאן באיתכסיא הנהגה שאינה טבעית, ולכך הדברים נעשו במהירות, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 310. ושם [לאחר ציון 373] כתב: "הנס של אסתר נס נסתר, ולא היה נס נגלה כלל, אינו דומה אל הלילה, ששייכים לו הניסים. ומפני שהיה נס על כל פנים, אינו מדמה אותו גם כן ליום, שבו הנהגת הטבע".

<> לשון הילקו"ש כאן סימן תתרנח: "עודם מדברים עמו. אמרה אסתר, יודעת אני שהוא דוכס ובניו איסטרטיגין בכל העולם, אלא עד שלא יכתוב להם אגרות, וימרדו על המלך עד שלבו מטורף. 'ויבהילו להביא את המן', מלמד שהביאוהו בבהלה". והמדרש מיישב את שתי השאלות מ"עודם מדברים", וכן מ"ויבהילו".

אסתר פ"ו עמוד PAGE נה

PAGE קצט

PAGE נה OH09