#**"ויבא המלך והמן וגו'"**= (אסתר ז, א). נראה כי לכך כתיב כאן "לשתות עם אסתר", ולא כתיב "אל המשתה אשר עשתה אסתר" כמו שכתוב למעלה (ה, ה), כי למעלה\* רצה לומר אל המשתה אשר הזמינה אסתר שלא מדעת המלך, לכך אמרה (שם) "יבא המלך והמן אל המשתה", שכבר הזמינה בלא דעת אחשורוש. ובפעם שניה לא עשתה המשתה, רק שהזמינה אסתר אותם קודם אל המשתה, ובקשה מן המלך שיבא אל המשתה. ודבר זה מפני שכבר עשה המלך רצונה פעם אחת, ובא אל המשתה. לכך אמרה באולי יהיה זה דבר רע בעיני אחשורוש, שאיך\* סמכה דעתה שיבא עם המן למשתה פעם שנית, מאחר שעשה המלך רצונה פעם אחד, אבל שתי פעמים אין זה ראוי, ויאמר\* המלך שהיא\* סומכת על דבר זה כי המלך עושה רצונה בכל. ולכך לא עשתה הסעודה, שהוא המשתה, עד שאמר המלך שיבא אל המשתה. ולכך לא כתיב (כאן) רק "לשתות עם אסתר", ולא "אל המשתה אשר עשתה אסתר", דכיון שעשתה זה ברצון המלך, כאילו המלך היה העושה\*, שהרי הסכים לעשות כך.

#**ועוד**= מפני כי הסעודה הראשונה הוא כמו שדרך להתחבר האוהבים ביחד בסעודה, רק שכל סעודה נקרא על שם המשתה. והסעודה השניה לא היה בשביל להתחבר ביחד, שדבר זה היה בסעודה הראשונה. ולכך היה הסעודה השנית כדרך האוהבים ששמחים יחד, וזהו יותר מן אכילתם ביחד בסעודה, כי זה כמו ריעות לגמרי. ולכך אצל הסעודה הראשונה כתיב (למעלה ה, ה) "אל המשתה", ואצל הסעודה שניה כתיב "לשתות עם אסתר", שהוא בודאי יותר מן הסעודה הראשונה, שעיקר הוא האכילה. ובזה יתורץ מה שהזמינה המן פעם שנית גם כן, כי לפירוש אשר אמרנו כי הזמינה אותו אסתר מפני כי (משלי טז, יח) "לפני שבר גאון", ולכך הזמינה אותו שנית, עד כי המן יחשוב בדעתו כאילו המלך יש לו\* ריעות עמו, שכך מוכח הסעודה השניה. כי הסעודה הראשונה היא רק כדרך מי שמזמין את אוהבו לסעודה, אבל הסעודה השניה הוא כמו רעים וחברים שמתחברים לשתות. ולכך כתיב "לשתות עם אסתר", וכך [יראה] נכון.

#**"תנתן לי**= נפשי בשאלתי וגו'" (פסוק ג). אף על גב דהמן לא היה כוונתו על אסתר, עם כל זה אמרה "תנתן לי נפשי בשאלתי", כי דבר זה בודאי כאילו היתה חייבת מיתה, מאחר שנגזר על עמה, הרי הגזירה גם כן עליה, שהרי היא מן האומה הזאת גם כן. והמן אמר על כלל האומה ש"אין שוה להניחם" (למעלה ג, ח), וזה גנאי לה ביותר, כי סוף סוף דין הריגה עליה. ולכך אמרה ש"תנתן לי נפשי בשאלתי". וכבר אמרנו כי הבקשה היא יותר מן השאלה. ולכך אצל "נפשי" שייך לומר "נפשי בשאלתי", ואצל "עמי" שהוא כל האומה, יותר שייך בקשה, שהוא יותר משאלה.

#**"כי נמכרנו**= אני ועמי וגו'" (פסוק ד). פירוש, מה שאמרה "כי נמכרנו", ולמה הוצרכה לומר דבר זה, רק היה לה לומר כי רוצה להרוג אותנו. רק כי כך אמרה; כל מה שעשה, לא עשה זה רק בשביל שהוא צורר היהודים. וראיה לזה כי נתן הכסף למסור את ישראל בידיו, ואם עשה זה לטובת המלך, מה לו לזה, אם לא ירצה המלך לאבדם, מה לו בכך. רק שעשה זה משום צורר היהודים. ומה שאמר "כי נמכרנו", אף כי לא מכר אותם. בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף, כמו שאמר (למעלה ג, יא) "הכסף נתון לך".

#**ואמרה**= "ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו וגו'". ובגמרא (מגילה טז.) "כי אין הצר שוה בנזק המלך", איקני בְּוַשְׁתִּי וקטלה, ואיקני בדידי ובעי למקטלי. הוקשה, דלא הוי צריך לכתוב כלל "כי אין הצר שוה בנזק המלך", שכבר אמרה "כי נמכרנו להשמיד ולהרוג ואילו נמכרנו לעבדים ולשפחות וכו'", ובזה די. ולכך דרשו כי דבר זה נאמר על דבר אחר, "כי אין הצר שוה בנזק המלך" גם כן בשאר דברים, שהרי איקני בְּוַשְׁתִּי, ואיקני בדידי, ואם כן "אין הצר שוה בנזק המלך".

#**"ויאמר המלך**= ויאמר לאסתר המלכה" (פסוק ה). לפי פשוטו היה נראה לפרש כי לכך כתיב שני פעמים "ויאמר", ללמד כי תכף ומיד התחיל לומר. כמו מי שהוא נבהל על הדבר שהוא שומע, ומתחיל מיד לשאול על הדבר ששמע. לכך "ויאמר" האחד לא בא רק שהתחיל מיד להשיב על הדברים, "ויאמר" השני בא לומר מה הם הדברים שאמר לאסתר המלכה.

#**ומה שאמר**= "מי הוא זה ואי זה הוא וגו'", וכי לא ידע אחשורוש בעצמו כי המן עשה, והלא אחשורוש נתן לו רשות שיעשה המן זה (למעלה ג, יא). ויראה כי כך אמר אחשורוש, כי אף אם נתתי לו רשות, מכל מקום היה לו לחזור ולשאול בשעת מעשה כאשר שלח\*, ולא לכתוב הספרים ולשלוח אותם מעצמו. לכך אמר "מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן".

#**ועוד**=, כי בשביל שאמרה אסתר (פסוק ד) "[כי נמכרנו] אני ועמי", כלומר כי היה כונת המן עלי, לכך אמרה אסתר "אני ועמי". ואם לא כן, שהיה שונא את יהודים בלבד, היה לו למכור אותם לעבדים, ודבר זה היה טובה למלך. רק כי כוונתו להרוג אותי כמו שעשה לושתי, ודבר זה לא היה יכול אם מכרם לעבדים. ומה שלא אמר אחשורוש למכור אותם לעבדים, בשביל שהמן היה חפץ לאבדם, לכך אמר (למעלה ג, יא) "והעם לעשות בו כטוב בעיניך", כלומר מאחר שכן הוא טוב בעיניך לאבדם. ואמרה אסתר בודאי אמר לאבדם, בשביל שכוונתו היה עלי. ועל זה אמר "מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות". ואחשורוש חשב מתחלה (-כך-) שאמרה אסתר "כי נמכרנו אני ועמי" כונתה כי בפירוש אמר המן להרוג את אסתר ועמה, ולכך אמר "מי הוא זה ואי זה הוא וגו'". וכאשר אמרה אסתר (פסוק ו) "איש צר ואויב המן הרע הזה", הבין וידע כי מפני כך אמרה אסתר "כי נמכרנו אני ועמי" כמו שאמרנו למעלה, כי מאחר שלא מכר אותם לעבדים ולשפחות, בודאי היה כוונתו על אסתר.

#**ורז"ל פרשו**= במדרש כי לכך כתיב "ויאמר" שני פעמים, כי מתחלה לא היה מדבר רק על ידי מתורגמן, וכיון שאמרה אליו אסתר משאול קא אתינא, אשתעי מיד בהדה, וזהו "ויאמר" "ויאמר". וכך פירושו; שאילו כתיב "ויאמר המלך לאסתר המלכה" בלבד, הייתי אומר לאו דוקא שאמר לאסתר המלכה הוא עצמו, כי לא היה מדבר עם אסתר המלכה\* בעצמו, רק שהיה על ידי שליח. ולכך קאמר אחר כך עוד "ויאמר המלך לאסתר" פעם שנית, שדיבר המלך לאסתר המלכה, ולא על ידי השליח. וממילא כי לפני זה היה מדבר על ידי השליח. וגם לפירוש זה צריך לומר מה שאמר "מי זה ואיזהו וגו'" כמו שאמרנו.

#**ונראה כי**= לדברי רז"ל בא לאשמעינן מה שאמר "ויאמר" "ויאמר" שני פעמים שעתה היה מדבר בעצמו עמה, היינו שלא היתה ראויה שתבוא הגאולה כי אם על ידי שהיה לאסתר חבור גמור אל המלך אחשורוש. וזהו כאשר היה מדבר עמה פה אל פה, לא על ידי מתורגמן, אבל על ידי מתורגמן אין זה חבור גמור. כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו. ועל ידי אסתר שהיא צדקת, הגיע לו הסלוק מן הרשעות בדבר מה. ולכך צריך שיהיה לאחשורוש חבור הגמור אל אסתר, והיה נפרד מהמן הרשע. ולכך כאשר כתיב "ויאמר" "ויאמר" להורות על חבור הזה לאסתר, תיכף אמר "מי זה ואיזהו" גם כן, כי מכאן ואילך היה נפרד החבור מהמן, והיה מתחבר לאסתר, שעל ידה היה הגאולה.

#**"איש צר ואויב וגו'"**= (פסוק ו). אף על גב כי אחשורוש הוא שעשה שמכרם לו, ואם כן כאשר אמרה "איש צר ואויב" הרי גם כן בכלל הזה אחשורוש שמכר. כי כבר אמרנו למעלה כי יש להוכיח כי המן מחשבתו היה על אסתר האחת, כאשר גם כן עשה לושתי, כמו שהתבאר. ואין להקשות כי המן לא ידע כי אסתר היא יהודית, כמו שלא ידע אחשורוש. כי בשביל זה אמרה (פסוק ד) "ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו", כלומר וכי לא די שמכר אותם לעבדים ולשפחות, רק כי כונתו היה על אסתר להרוג אותה, ואף כי אחשורוש לא ידע, המן\* [ידע] זה שהיא יהודית. ולכך אמרה אסתר "אני ועמי", הקדימה לומר "אני" קודם "עמי", שהוא רוצה להרוג אותי, רק שבקש על כלל האומה, ואני בכלל. רק כי לא יוכל לומר על המלכה שום דבר רע, לכך הוא עומד על כל עמה לאבד אותם, ובכלל הזה הוא אסתר. וזה היה חמת המלך (פסוק ז) כאשר חשב עליו שעשה הכל בשביל אסתר, כמו שאמרנו.

#**"איש צר ואויב המן הרע הזה"**=. לא הוי ליה לומר רק "איש צר ואויב המן הרע", או הוי למכתב "איש הרע הזה", ולמה אמרה "המן הרע", זכרה אותו בשמו, ואמרה "הזה", דבר זה הוא\* כפל. ולפי פשוטו נראה שלכך אמרה "הזה", שהיה אומר אחשורוש אל אסתר כי הזמינה לסעודה לכבודו, ועתה אומרת עליו כך. ועל זה אמרה "המן הרע הזה", כלומר כי רציתי שיהיה לפני, וישיב על דברי. ואם אמרתי שלא בפניו, היה בא אל המלך בהתנצלות שוא ושקר. ועתה יאמר לפני המלך כי למה עשה דבר כמו זה. ודבר זה אחד מן הדיעות שנזכרו למעלה שלכך הזמינה אסתר אותו לסעודה. ועוד יש לפרש כי "הזה" בא למעט כי זהו רשע ואויב, ואין אחר כמוהו.

#**אבל בגמרא**= (מגילה טז.) אמרו כך; "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן", מלמד שהיתה אסתר מחוי ידה כלפי אחשורוש, ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן, עד כאן. וקשה, מה צריך למלאך לסטור את ידה כלפי המן, הרי אמרה "המן הרע". ונראה כי כך פירושו, כי המלך אמר (פסוק ה) "מי הוא זה ואיזה הוא", ואם אסתר אמרה "המן הרע" בלבד, ולא היה מחוי בידה כלפי אחשורוש, היה אסתר דוברת שקרים, וכתיב (תהלים קא, ז) "דובר שקרים לא יכון". כי מה היה אפשר להמן לעשות אם לא אחשורוש שמכרם לו ונתן אותם ביד המן (למעלה ג, יא). ומדברי שקר לא תבא הגאולה, כיון דכתיב "דובר שקרים לא יכון". לכך אמרה אסתר "איש צר" והיה מחוי כלפי אחשורוש, כי הצר אשר הוא מחוי בידה עליו הוא הַמּוֹכֵר. ואמרה "ואויב המן הרע", כלומר כי אלו שניהם עשו; אחשורוש, והמן הרע, על ידי אלו שניהם היה זה. וכדי שלא תבא אסתר לידי סכנה מה שאמרה על אחשורוש "איש צר", ולכך בא מלאך וסטרה כלפי המן. ואין הפירוש מה שכתיב "הזה" שהוציאה אסתר מלת "הזה" מפיה, רק מה שמחוי ידה כלפי המן הוא כמו מלת "זה". כי חרש שאינו יכול לדבר והוא מרמז, דבר זה נחשב דבור לכל דבר. לכך כתיב "המן הרע הזה", כך יראה לפרש.

#**ועוד יש לומר**=, מפני שכתיב "דובר שקרים לא יכון", ומפני שהוא אמר "מי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו לעשות כן", ובודאי העיקר אשר יש לתלות בו הוא אחשורוש שמכרם, ובלא אחשורוש לא היה אפשר לו להמן לעשות דבר. ואם אסתר היתה אומרת "המן הרע" בלבד, דברים אלו הם שקר, כי העיקר הוא אחשורוש, וכתיב "דובר שקרים לא יכון". ומכל שכן איך אפשר שתבא גאולה על ידי שקר, שאין המן בלבד היה\* פועל זה, כי אם על ידי אחשורוש גם כן. לכך היה מחוי בידה כלפי אחשורוש, כלומר כי זה אחשורוש וגם המן הם בעלי מעשים. ואם היתה אומרת "המן הרע" בלבד, שייך לומר "דובר שקרים לא יכון", ולכך בא מלאך וסטר את ידה כלפי המן. ולכך גמרה הדבור לומר "הזה", כאילו אמרה 'כלפי המן אני מחוי, ולא כלפי אחשורוש', כי לא היה כוונתה עליו, וידעה\* אסתר כי המלאך\* סטר ידה, לכך גמרה הדבור. ומעתה לא יקשה הרי "דובר שקרים לא יכון", כי סוף סוף היא אמרה האמת, רק שהמלאך סטר את ידה. אבל פירוש ראשון עיקר ונכון.

#**"המן הרע הזה"**=. סמך אל "המן" "הרע", ולא אמרה "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, ודבר זה יתבאר בסמוך.

#**"והמלך קם**= בחמתו ממשתה היין וגו'" (פסוק ז). לא היה צריך לומר רק "והמלך קם בחמתו אל גינת הביתן", אלא לומר הטעם למה קם, ואמר מפני שהיה יושב במשתה דרך שמחה ואהבה וריעות. ואף אם היה בכעס זמן מועט, אחר כך היה מתפייס כאשר היו יושבים במשתה היין. ולכך אמר שלא רצה להתפייס, וקם ממשתה היין. ואחר כך כתיב (פסוק ח) "והמלך שב מגנת הביתן אל בית משתה", ולא אל "משתה היין", שכיון שיצא ממשתה היין כבר בטל משתה היין. אף על גב שחוזר אחר כך, לא חזר רק אל "בית משתה", לא אל "משתה היין" עצמו, כי הבית ששם היה המשתה נקרא "בית המשתה", ולא נקרא על שם היין לומר (-בית-) "משתה היין". וכאשר המשתה היה בטל כאשר קם לגינת הביתן, נקרא הבית ששם היה המשתה "בית המשתה", לא משתה היין. ולכך כתיב גם כן "והמלך שב מגינת הביתן וגו'", ולא היה צריך לומר רק "והמלך שב אל בית המשתה", רק שלא תאמר כי כוונת המלך שרצה לבא אל בית המשתה להיות בבית המשתה, אף על גב שלא היה חוזר לגמרי אל משתה היין, סוף סוף היה רוצה להיות בבית ששם המשתה, ובסוף יבא אל המשתה, ויבא לידי קירוב. ועל זה אמר שאינו כך, כי "שב מגינת הביתן", שלא היה רוצה להיות עוד בגינת הביתן, ולא היה רוצה לשוב אל בית המשתה, רק שלא היה רוצה להיות עוד בגינה, ולא שהיה חפץ בבית המשתה כלל.

#**ובגמרא**= (מגילה טז.), "והמלך שב מגינת הביתן" (פסוק ח), מקיש שיבה לקימה; מה קימה בחימה, אף שיבה בחימה. דאזיל ואשכח מלאכי שרת דאידמו ליה לגברי דקיימה ועקרי אילני דבוסתנא ושדו. אמר להו, מאי עבידתיכו. אמרו ליה, דפקדינן המן. אתא לביתיה, "והמן נופל על המטה". "נפל" מבעי ליה, אמר רבי אלעזר, שבא מלאך והפילו עליה. ופירשו כך, מפני שהוקשה להם כי בודאי מה שהיה קם ממשתה היין אל גינת הביתן היה לשכך חמתו שהיה לו, ויותר היה ראוי שלא ילך לשכך חמתו, ואין זה צורך אל הגאולה, כי אדרבא, שכוך חמתו הוא הצלה להמן. לכך אמרו אדרבא, הוסיף חימה, כי היו נראים לו המלאכים כבני אדם, וקוצצין אילנות. ועוד, כי מקיש שיבה לקימה מדכתיב "והמלך שב מגינת הביתן", דלא הוי צריך לכתוב כמו שהתבאר למעלה, רק שהוא בא להקיש שיבה לקימה.

#**וכל זה**= מפני כי יש לחשוב כי המן מה שעשה בשביל שהיה שונא ליהודים, ואם כן מאיזה טעם חייב מיתה, שכל אחד מבקש לאבד שונא שלו. ובודאי אילו היהודים היו אומתו של אחשורוש, אז הסברא נותן שינקום נקמתם ממנו. אבל כיון שאינם אומתו, אדרבא, אחשורוש היה שונא היהודים, ואם כן למה היה רוצה ליקח נקמתו מן המן. ואף על גב כי נראה שאסתר אמרה בשביל זה כאשר אמר המלך (פסוק ה) "מי זה ואיזה אשר מלאו לבו לעשות כן", ואמרה (פסוק ו) "איש צר אויב המן הרע הזה". אמרה "איש צר", כלומר כי המן הוא לישראל כמו שני בני אדם אשר שניהם עומדים במקום צר, וכל אחד רוצה להפיל השני שיהיה לו הרוחה. וכך המן שהוא מזרע עשיו, כשזה נופל זה קם (מגילה ו.), ולפיכך המן מבקש וחפץ להפיל את ישראל, ועל זה קרא את המן "איש צר" לישראל, שהוא עם ישראל כאילו במקום אחד הם צר, שאין מחזיק שניהם יחד. ואמר "ואויב", כי הוא שונא להם מחמת דתם, לכך אמר "אויב". ויותר מזה אמרה שהוא אדם רע בעצמו, ומאחר שהוא רע עושה רעה לאחרים מחמת רעתו, ועל אדם רע אין שאלה למה עשה זה, כי האדם הרע עושה רע אף בלא טעם כלל. ומפני כי אין דבר זה נכנס בלב האדם שיהיה אדם כמו זה, ולא יאמין, ולכך אדמי ליה כי בני המן עקרי אילנא, ואמרו שהוא ציווי המן (מגילה טז.). ואין יותר רע ומשחית כמו מי שקוצץ אילנות טובות, וכדכתיב אצל זה (דברים כ, יט) "לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן". ומכל שכן לאחשורוש שגדלו להמן (למעלה ג, א), ואין זה רק בשביל שהוא אדם רע, והרע חפץ ברע, וכל זה לברר דברי אסתר שאמרה כי המן רע\* היה.

#**"והמן נופל**= על המטה וגו'" (פסוק ח). לפי פשוטו כתב "נופל" ולא כתיב "נפל על המטה", שאם לא ראה אותו נופל, היה חושב אחשורוש כי באולי בא עליה, ואפילו היה באונס, סוף סוף גנאי לה. ומכל שכן באולי יחשוב כי נתרצ[ת]ה לו. ולכך כתיב "נופל", כי ראה אותו נופל, ואמר "הגם לכבוש וגו'".

#**ובגמרא**= (מגילה טז.), אמר "נופל על המטה, 'נפל' מבעיא ליה, אלא שבא מלאך והפילו". ונראה לומר כי גם רז"ל פירשו "נופל" כאשר בא אחשורוש היה נופל המן על המטה, ולכך כתיב "נופל". רק שהוקשה להם, איך קרה דבר זה שדוקא היה נופל בשעה שאחשורוש שב מגינת הביתן, וכי במקרה היה זה. ולכך אמרו כי המלאך היה מפילו כאשר בא אחשורוש דוקא, ולא קודם לכן, שלא יחשוב אחשורוש כי המן בא עליה, כמו שאמרנו. ויש לפרש גם כן, כי דקדקו רז"ל ד"נופל" משמע שהנפילה בעצמו הוא חדוש, כי "נפל" משמע שכבר נפל, ואין בנפילה חדוש, רק לפי שרצה לבקש ולחנן על עצמו על מה שעשה. אבל "נופל" משמע שהנפילה בעצמו הוא חדוש, ולכך דרשו כי המלאך הפילו, אבל "נפל" לא משמע חדוש, וזה ידוע.

#**"ופני המן חפו"**=. קשיא, מה הוצרך לומר "ופני המן חפו". ונראה לומר כי עתה התחיל להיות פניו חפו, ולבסוף נתלה (להלן פסוק י), והוא הבזיון הגדול, שהוא על הראשון. כי כן ענין הנס, כי מתחיל קצת בתחלה, ולבסוף נעשה לגמרי. לכך התחלת דבר זה כי "פני המן חפו", והוא הבושה, כי הבושה, שהוא השתנות הפנים, עליון על הכל, כי הבושה מגיע אל זיו וקלסטר הפנים, שהוא לאדם מעולם העליון. ולכך אמרו (ב"מ נט.) "המלבין פני חבירו", ומבטל זיו וקלסטר הפנים, "אין לו חלק לעולם הבא". ולכך כאשר באה הפורעניות על המן, התחיל בזה מה שאמר "ופני המן חפו", ואחר כך הגיע לו שנתלה, ודבר זה בזוי אל צלם האדם, שהוא צלם אלקים, וכמו שיתבאר. וגם נטל נפשו ממנו, וגם בשרו נתן לעוף השמים.

#**"ויאמר חרבונה**= אחד מן הסריסים" (פסוק ט). מה שהוצרך לומר הכתוב שהיה "אחד מן הסריסים", מפני שאם היה זה על ידי אחד (-שאינו המלך ויועציו-) [מיועצי המלך], היה הנס על ידי אותו איש אשר יעץ למלך לעשות זה, וכאילו לא היה הגאולה על ידי אסתר המלכה. ודבר זה אינו ראוי להיות, דבר שהוא שייך אל הגאולה, שלא היה על ידי אסתר. ולכך לא היה על ידי אחד מן היועצים אשר המלך שואל לעצתו, רק היה זה על ידי אחד מן הסריסים שהיה אצל המלך, וספר לו המעשה בלבד, כמו שדרך הסריסים לספר הדבר אשר היה, ולא היה זה עצה כלל. ולכך אמרו בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז) שגם כן צריך לומר "וגם חרבונה זכור לטוב". ונראה כי דעת הירושלמי כי חרבונה זה היה אליהו זכור לטוב, מפני שקשה דאיך אפשר לומר שתבא הגאולה זאת על ידי חרבונה. אפילו אם תאמר שלא היה הדבר שסיפר חרבונה רק ספור דברים בלבד, ולא היה זה העצה, מכל מקום אין ראוי שתבא הגאולה כי אם על ידי אסתר ומרדכי. ולכך אמרו כי גם זה על ידי אליהו זכור לטוב, והיה זה גם כן מן השמים, כך דעת הירושלמי. ואפילו אם תאמר דלאו אליהו היה, סבר הירושלמי כי אליהו היה עושה שליחתו על ידי חרבונה. כי גם אליהו שליח הוא אל מה שהשם יתברך רוצה לעשות. וכיון שלא היה עושה רק שליחות השם יתברך, אין לומר בזה שהיה על ידו גם כן הגאולה. ולכך צריך לומר "וגם חרבונה זכור לטוב", כי היה שליח אליהו.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש אסתר תתרנט), "ויאמר חרבונה", אמר רבי חמא בר חנינא, אף חרבונה הרשע באותה עצה היה, כיון שראה שלא נתקיימה עצתו, מיד ברח. היינו דכתיב (איוב כז, כב) "וישלך עליו ולא יחמול מידו ברוח יברח". רב אמר, חרבונה זכור לטוב. ויש אומרים, באותו שעה בא אליהו זכרונו לברכה ונדמה לחרבונה. אמר, אדוני המלך יש עץ אחד בביתו מבית קדשי הקדשים גבוה חמשים אמה. וצוה המלך לתלות המן, לקיים מה שנאמר (עזרא ו, יא) "יתנסח אע מן ביתה וזקיף יתמחא עלוהי". ולקח המלך כל אשר המן ונתן לאסתר, לקיים מה שנאמר (שם) "וביתיה נוולא יתעביד על דנא". "ויאמר חרבונה", אף חרבונה שונאו של מרדכי היה, על זה נאמר "נפל שור הבא שוחטיו\*". אמר חרבונה, וכי הרעה הזאת בלבד עשה לך, הוא היה עם בגתן ותרש באותה עצה. תדע לך שכן היה, שמיד כשהודיעך מרדכי\* הדבר, מיד שוטמו והכין לו צלוב, והנה הוא בביתו של המן. מיד אמר המלך "תלוהו עליו".

#**וגם אל**= המדרש הזה הוקשה לו איך היה הגאולה על ידי חרבונה, ומה ענין לו אל הגאולה. לכך אמרו שהיה חרבונה עם המן באותה עצה, וכאשר לא נתקימה עצתו ברח, והיה ירא שיהיה נודע לאסתר כי חרבונה היה באותה העצה, ולכך אמר אלו דברים. וסוף סוף בשביל שהיה ירא מן אסתר דיבר הדברים האלו, והיה הכל מצד אסתר, אבל מצד עצמו לא היה זה. וכן למאן דאמר שהיה חרבונה שונא את מרדכי, רק בשביל שראה פורעניות של המן היה גומר הפורעניות של המן, כמו דאמרי אנשי (שבת לב.) "נפל תורא חדד סכינא". ולכך היה דבר זה בשביל המפלה שבא על המן תחלה, ולכך לא שייך דבר זה אל חרבונה, רק שהיה נמשך דבר זה אל עיקר הגאולה שבא על המן תחלה מן השם יתברך, ולא היה מן חרבונה.

#**ורב שאמר**= כי יש לומר "ואף חרבונה זכור לטוב", סבר כי השם יתברך היה עושה דברים\* אלו על ידי אליהו, ולכך צריך לומר "ואף חרבונה זכור לטוב". אף שמעשה עץ שימש\*, דהיינו כי השם יתברך היה עושה על ידי חרבונה, ושָׂם דבר זה בפיו עד שאמר כך, סוף סוף היה על ידו דבר טוב, ולכך צריך לומר "וגם חרבונה זכור לטוב". וכדי שלא תאמר כי היה דבר זה בא על ידי חרבונה, שהוא אחד מן הסריסים, ואם כן איך דבר זה שהוא עיקר הגאולה, דהיינו תליית המן, בא על ידי אחד מן האומות. לכך בא ה' בשם "חרבונה" במקום א', כי למעלה (א, י) כתיב "חרבונא" באל"ף, וכאן\* בה"א, שהוא אות אחד מן השם, לומר כי השם יתברך היה פועל שאמר חרבונה דבר זה. ולכך אין לאות חבור הה"א אל חרבונה כלל, כי אין הה"א רק תוספת, ואין כאן רק חילוף\* ה"א באל"ף, להורות על הכונה שאמרנו.

#**ומה שאמר**= כי העץ היה מבית קדשי הקדשים, דבר זה התבאר למעלה כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין, שהיה מרדכי מן בנימין (למעלה ב, ה), ועולה בית המקדש עד שער החמשים מצד מעלתו ומדריגתו, והוא שהיה גורם שנתלה המן. כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך, ולכך בית המקדש הפך המן, שעשה עצמו עבודה זרה (מגילה י:). לכך העץ הזה הוא כחו של מרדכי, כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין. וגם כן היה נקרא מרדכי על שם "מרי דכיא" שהיה בקטורת, שהיו מכניסין לפני ולפנים אל בית קדשי הקדשים. והוא היה גם כן הפך המן, כי בית המקדש הוא לעבודת השם יתברך, והמן עושה עצמו עבודה זרה. ודברים אלו עוד יהיו מבוארים. ולכך אמר שהיה העץ הזה נשאר מן בית המקדש, שלא היו שולטים בו האויבים, כי אין מגיעים אל המעלה הזאת החמשים כלל, לכך היה נשאר העץ. ומכח העץ הנשאר, שלא היו שולטים בו האויבים, היה תלייתו של המן. וזה שאמר שהיה העץ מבית המקדש, והבן זה.

#**"ויאמר חרבונה**= הנה העץ אשר עשה המן גבוה חמשים אמה וגו'". מה שהוצרך לומר חרבונה "הנה העץ חמשים אמה", מה בכך, יהיה חמשים או ארבעים אמה. רק אמר אל המלך; ראה כמה מחשבותיו של המן, כי כבר עשה העץ חמשים אמה, כדי שיהיה נגלה לעין כל שעושה עץ זה למרדכי לתלותו עליו, ואף כי לא נתן עדיין המלך רשות. ואילו עשה עץ קטן, לא היה זה נחשב דבר, כאשר לא היה נגלה דבר זה. אבל שהיה העץ הזה נגלה לכל, ועשה זה בלא רשות המלך. ולכל הפחות היה לו לשאול את המלך קודם, וליטול רשות מן מלך, ואחר כך לעשות העץ, רק כי עשה גנאי למלך.

#**"ויתלו את המן**= על העץ וגו'" (פסוק י). מה שהוצרך לומר (שם) "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, ועוד יתבאר זה.

#**"וחמת המלך שככה"**=. מה שהוצרך לומר "חמת המלך שככה", ומה בכך אם לא היה שככה, הרי (-בחימה-) [החימה] היה על המן בלבד, ויותר היה טוב שלא היה חמת המלך שככה על המן. ולכך דרשו במדרש "וחמת המלך שככה", שתי שככות; האחד מלך מלכי המלכים, והשני מלך בשר ודם. ורצה לומר שהכתוב בא לומר כי חמת המלך עליון שככה. ואל תאמר כי עדיין חמת מלך עליון אינה שככה, כי ישראל היו חוטאים, ונגזר עליהם כליון, ונהפך הגזירה על המן אשר היה מבקש רעתם. ואותם שחטאו ונגזר הגזירה עליהם, יהיו (-מ-)קיימים. ואם כן עדיין חס ושלום יש לחוש לגזירה אחרת מן השם יתברך. ועל זה אמר שאינו כך, כי שככה חמת מלך עליון, ובשביל זה שככה חמת המלך בשר ודם גם כן. ולא תאמר כי אותם דברים שזכר המן על ישראל, כמו שנזכר בדברי המן, עדיין היו בלב המלך. ומה שדרשו (מגילה טז.) "שתי שככות", מדלא כתיב "וחמת המלך שך", אלא שתי שכיכות; האחד למלך עליון, והשני על מלך בשר ודם, כמו שאמרנו. ומעתה יבא הכתוב על נכון; "ויאמר המלך תלהו עליו וחמת המלך שככה" (פסוקים ט, י), דהיינו חמת מלך עליון וגם חמת מלך בשר ודם גם כן שככה, ולכך (להלן ח, א) "ביום ההוא וגו'".

<> כן העירו מנות הלוי [קעו.], ויוסף לקח כאן.

<> פירוש - אסתר כבר הכינה צרכי הסעודה הראשונה לפני שדיברה עם אחשורוש וללא ידיעתו. נמצא שבפעם הראשונה אחשורוש הוזמן לסעודה שסודרה ללא הסכמתו, ולכך אין סעודה זו מתייחסת אליו, אלא רק לאסתר [יבואר בהמשך]. וכן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 302], בביאור ההבדל בין לשון ההזמנה לסעודה הראשונה לזו של הסעודה השניה, שבפעם הראשונה נאמר [למעלה ה, ד] "יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי &**לו**^", ובפעם השניה נאמר [שם פסוק ח] "יבוא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה &**להם**^", וז"ל: "זה מפני כי למעלה כבר עשתה הסעודה, לכך אמרה 'אשר עשיתי לו', כי מתחלה עשיתי סעודה בשבילך, ועתה אני מבקשת 'יבוא המלך והמן אל המשתה שעשיתי' בשביל המלך כבר, באולי לא ירצה המלך שיהיה עם המן בסעודה. אבל כאן שאמרה 'אל המשתה אשר אעשה', והזמינה את המן קודם שעשתה הסעודה, אם כן הסעודה גם כן בשביל המן, שהרי כבר הזמינה אותו, לכך אמרה 'אשר אעשה להם'". ועל כל פנים מבואר שצרכי הסעודה הראשונה הוכנו ללא ידיעת אחשורוש, ואילו צרכי הסעודה השניה הוכנו בידיעת אחשורוש.

<> "הזמינה" - הכינה.

<> בא לבאר מדוע אסתר לא הכינה את צרכי הסעודה השניה ללא ידיעת אחשורוש כפי שעשתה בסעודה הראשונה.

<> כי פעם אחת נחשב ל"מקרה", אך שתי פעמים אינו מקרה, וכמו שרבי סובר שבשתי פעמים הוי חזקה [יבמות סד:]. ובגבורות ה' ר"פ יט כתב: "מעשה שלא נעשה רק פעם אחת - מקרה הוא, שאמר הכתוב [איוב לג, כט] 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר'. כלומר דבר שהוא בפעם אחת הוא במקרה, ואין בחינה בדבר שהוא במקרה".

<> פירוש - לכך יהיה הדבר רע בעיני המלך [אם אסתר תכין גם את הסעודה השניה ללא הסכמת אחשורוש], כי זה היה עלול להורות שאסתר מניחה כדבר פשוט ש"המלך עושה רצונה בכל", ויש בזה זלזול כלפי המלך. והרי ושתי נהרגה מחמת שזלזלה במלך אחשורוש, ולא נהגה לפי הכלל ש"כל הנשים יתנו יקר לבעליהן למגדול ועד קטן... להיות כל איש שורר בביתו" [למעלה א, פסוקים כ, כב]. וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 91] כתב: "כי מפני שהמלך כבר עשה בקשתה, וחזרה עוד לבקש בקשה אחר בקשה, ודבר זה אין כבוד למלך, כאשר המלך קל להתפתות".

<> נמצא מה שלא נאמר כאן "ויבוא המלך והמן אל המשתה אשר עשתה אסתר" היא משום העדיפות שיש במשתה השני על פני הראשון, שבמשתה השני אסתר פעלה כשליחה של המלך, כי המלך נתן את הסכמתו מראש לעשית המשתה, ואין המשתה מיוחס לשליח, כי השליח אינו מוסיף ואינו גורע כלום מעצמו [ראה בברכת שמואל קידושין סימן ג, ולמעלה פ"א הערה 513].

<> בא לבאר טעם שני מדוע נאמר כאן "לשתות עם אסתר", ולא "אל המשתה אשר עשתה אסתר". הטעם הראשון חילק בין הכנת הסעודה שנעשתה ללא ידיעת אחשורוש, לזו שנעשתה בידיעת אחשורוש. אך הטעם השני יבאר שעיקר הסעודה הראשונה הוא לשם האכילה, אך עיקר הסעודה השניה הוא לשם הריעות עם עושה הסעודה.

<> אודות שהאכילה מחברת בין בני אדם, כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 418], וז"ל: "כאשר הם [ישראל] מפוזרים ומפורדים בין העמים, ועם כל זה אין להם חבור אל האומות במאכל ובמשתה שלהם... בזה נראה שהם אומה יחידה נבדלת מן האומות, ויש להם קיום. לכך מה שנהנו מסעודת אחשורוש [מגילה יב.], היה סבה גדולה לפורעניות כאשר נהנו מסעודתו, והתחברו לאומות. לכן אשרינו חלקינו ומה נעים גורלינו אם היו אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות בכל אשר ראוי לנו הפרישה בשתיית יין נסך", וראה שם הערה 421. ואמרו חכמים [סנהדרין קג:] "גדולה לגימה... מקרבת את הרחוקים", ופירש רש"י שם "לגימה - אכילה שמאכילין אורחים", ולמדו כן ממה שיתרו אמר [שמות ב, כ] "קראן לו ויאכל לחם". והרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פי"ז ה"ט כתב: "ויש דברים אחרים אסרו אותן חכמים, ואע"פ שאין לאיסורן עיקר מן התורה, גזרו עליהן כדי להתרחק מן העכו"ם, עד שלא יתערבו בהן ישראל ויבאו לידי חתנות, ואלו הן; אסרו... לאכול פיתן או בישוליהן, ואפילו במקום שאין לחוש לגיעוליהן". ובסעודה המפסקת של ערב תשעה באב אין לאכול ביחד סעודת חברים, אלא כל אחד יאכל לעצמו [משנה ברורה סימן תקנב ס"ק כג].

<> "אל המשתה - כל סעודה נקראת על שם היין, שהוא עיקר" [רש"י למעלה ה, ד]. ומיישב בזה קושי סמוי, שהיה צריך לומר "אל הסעודה אשר עשתה אסתר" [ולא "אל המשתה"], שהחיבור בין אנשים אינו על ידי שתיה, אלא על ידי האכילה, ואילו השתיה באה לשמח רעים אחר שהם כבר מאוחדים על ידי האכילה [ראה להלן הערה 17]. ועל כך מיישב שכל סעודה אינה נקראת אלא על שם המשתה, אך הכוונה כאן היא לאכילה, ולא לשתיה. ורש"י [שיה"ש א, ב] כתב: "כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין, כענין שנאמר [להלן פסוק ח] 'אל בית משתה היין'". וראה למעלה פ"א הערות 753, 788.

<> פירוש - מטרת הסעודה השניה אינה האכילה, אלא לשמוח יחד, וליהנות אחד מחברתו של השני. ולהלן פסוק ז [לפני ציון 85] כתב: "היה יושב במשתה דרך שמחה ואהבה וריעות".

<> הרי ההבדל בין שתי הסעודות הוא שהסעודה הראשונה היא בבחינת "אהבה התלויה בדבר" [אבות פ"ה מט"ז], כי היא תלויה באכילה. אך הסעודה השניה היא בבחינת "אהבה שאינה תלויה בדבר" [שם], כי היא ריעות לשם ריעות. ובדר"ח פ"ו מ"ב [כא:] כתב: "שם 'ריע' נופל על שנים שיש להם שתוף וחבור, כי כאשר יאמר ראובן הוא ריע שמעון, וממילא הוא גם כן שגם שמעון ריע ראובן, כי השם הזה בא על שני רעים ביחד... לשון 'רעים' נאמר על שני דברים שיש להם חבור ביחד; זה לזה, וזה לזה. אבל אפשר כי ראובן אוהב את שמעון, ושמעון אינו אוהב את ראובן... כי אין לשון 'ריע' רק בשביל שיש להם שתוף וריעות ביחד".

<> הרי תכלית הסעודה השניה היא להיות עם אסתר, לעומת הסעודה הראשונה, שתכליתה היא האכילה המחברת אותם להדדי.

<> הסעודה הראשונה.

<> ולא ביקשה מאחשורוש כבר בסעודה הראשונה את מה שביקשה בסעודה השניה. וכן למעלה פ"ה [לאחר ציון 268] כתב: "ויש שאלה, למה לא בקשה אסתר בסעודה הראשונה מה שיש לה לבקש, ולמה איחרה עד סעודה שניה".

<> פירוש - למעלה פ"ה [לאחר ציון 154] הביא את דברי הגמרא [מגילה טו:] שדנה בשאלה "מה ראתה אסתר שזימנה את המן". ובגמרא אמרו שם שנים עשר טעמים. והטעם האחד עשר הוא דברי רבה ש"לפני שבר גאון". ושם [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". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 105] כתב: "כי כבר אמרנו כי מה שיצא המן מבית אחשורוש בשמחה וטוב לב [למעלה ה, ט], שהיה זה אליו 'לפני שבר גאון', ומיד אחר כך עשה העץ [שם פסוק יד] שבו נתלה [להלן פסוק י]. ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן 'לפני שבר'". וראה להלן פ"ט הערה 603. ומעתה יבאר מהי הרבותא ב"גאון" שיש בסעודה השניה לעומת הסעודה הראשונה. ולמעלה פ"ה [לפני ציון 271] כתב: "ויש לפרש כי לכל הפירושים שנתנו טעם מה שהזמינה אסתר את המן, 'טוב השנים' כאשר עשתה אסתר שתי סעודות 'מן האחד', וכמו שאמר המן [למעלה ה, יב] 'וגם למחר אני קרוא לה עם המלך'. אם כן שתי סעודות יותר מן אחד, ולכך רצתה להוסיף עוד סעודה". אך כאן יוסיף שיש לסעודה השניה עדיפות בעצם על פני הסעודה הראשונה, ולא רק בבחינת "טובים השנים מן האחד" [קהלת ד, ט].

<> מתבאר מדבריו כי יש סעודה לשם אכילה, ויש סעודה לשם שתיה; הסעודה לשם אכילה היא לאלו שרוצים להתחבר ביחד. אך הסעודה לשם שתיה היא לאלו שכבר התחברו ביחד, ומעתה הם רוצים לשמוח ביחד [ראה למעלה הערה 10]. ונראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה פ"א [לאחר ציון 781], וז"ל: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה... אבל... היין משמח לב האדם, ובני אדם הם בשמחה מן היין... כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה שהוא שבע, אז היין משמח אותו". הרי אכילה מסלקת החסרון מבני אדם, אך היין משמח בני אדם. וזהו בדיוק בהקבלה לדבריו כאן; אנשים מתחברים יחד על ידי אכילה, כי סילוק החסרון מאפשר להם לראות זה את זה בעין טובה, וכפי שכתב רש"י [בראשית מא, ב] "יפות מראה - סימן הוא לימי השובע שהבריות נראות יפות זו לזו, שאין עין בריה צרה בחברתה". אך היין משמח בני אדם, וזהו כנגד "דרך האוהבים ששמחים יחד" [לשונו למעלה לפני ציון 11]. וראה למעלה פ"א הערה 789, שנקודה זו מתבארת גם שם.

<> פירוש - אף על גב שאסתר לא נכללה בגזירת הכליה של המן, כי היא צפונה ושמורה בבית המלך, ומדוע היא אומרת על עצמה "תנתן לי נפשי בשאלתי וגו'", שפירושו "שלא אהרג בשלשה עשר באדר, שגזרת גזירת הריגה על עמי ומולדתי" [רש"י כאן].

<> פירוש - אסתר בעצם גם כן חייבת מיתה מחמת גזירת המן, ורק שבמקרה היא תינצל מהגזירה מפאת היותה בבית המלך, אך לא שאינה נכללת בגזירת המן.

<> למעלה פ"ה [לאחר ציון 254], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 254]: "כאן אמר 'מה שאלתך' [למעלה ה, ו], כי בודאי אינה חסרה דבר... ולכך אמר 'מה שאלתך', כי דרך האדם לשאול על דבר אחד. 'ומה בקשתך', דבר שהוא עניין גדול יותר, כאשר האדם מבקש וחפץ". וכן כתב האלשיך [למעלה ה, ג], וז"ל: "על כן אמר אם שאלתך היא קלה, המתייחסת לשאלה, 'מה שאלתך וינתן לך'. ואם גדולה, היא המתיחסת לבקשה ותחנה, 'מה בקשתך עד חצי המלכות'. על כן לא אמר 'עד חצי המלכות' כי אם בבקשה... 'שאלה' קלה, ו'בקשה' כבדה". וכן כתב האלשיך [כאן פסוק ב], וז"ל: "ואמר 'מה שאלתך' [שם], לומר או הוא דבר בלתי גדול שיתייחס לשאלה. או דבר גדול שיתייחס לבקשה". וביוסף לקח [למעלה ה, ו] כתב: "להיות השאלה איננה מלה מורה על גודל ענין כמו הבקשה, כי תורה על גודל ענין המבוקש והיותו יקר וחשוב" [הובא למעלה פ"ה הערה 257].

<> ולא משום טובת המלך, וכמו שמבאר. וכן הוא ברש"י כאן, ויובא בהערה 36.

<> פירוש - המן הציע כי יתן כסף למלך בעבור גזירה זו ["אם על המלך טוב יכתב לאבדם ועשרת אלפים ככר כסף אשקול על ידי עושי המלאכה להביא אל גנזי המלך" (למעלה ג, ט)]. ואם כוונת המן היא לטובת המלך, מהו הצורך בנתינת הכסף, הרי אם המלך יחליט שטובתו אינה מחייבת לאבד את היהודים, מה לו להמן לנסות להשפיע על המלך [על ידי נתינת הכסף] שיחליט באופן אחר.

<> פירוש - הטעם שאסתר אמרה "כי נמכרנו אני ועמי" הוא כדי להורות בבירור שהמניעים של המן אינם משום טובת המלך, אלא משום שנאת היהודים היוקדת בו.

<> כי הרי אחשורוש סירב לקבל את הכסף, שאמר [למעלה ג, יא] "ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך".

<> לשון היוסף לקח כאן: "אבל לא אמרה פה 'נמכרנו' שנמכרנו בכסף, שהרי לא נתקיים להיותו מכר, אבל ניתנו בלא כסף. ואפשר שאחר שהמלך אמר 'הכסף נתון לך' הרי הוא כאילו אמר נתקבלתי והכסף מתנה, והעם מכר". וכן כתב המנות הלוי למעלה [קכד.]: "הכסף הרי כאילו התקבלתי, ובא אל גנזי, ואני נותנו לך". וכן הגר"א כתב כאן: "אמרה 'כי נמכרנו' כי אחשורוש נתן את ישראל ביד המן בתורת מכירה, כמו שנאמר לעיל 'הכסף נתון לך', פירוש במתנה, ולא אמר 'מחול לך', כי אמר אני נותן לך הכסף כאילו התקבלתי, ואחר כך נתן לו". וכאמור לשון המקרא מסייעו, שאמר "הכסף נתון לך", ואילו לא היה כאן מכר כלל היה לו לומר "הכסף יהיה לך", שהרי הכסף עדיין היה בידיו של המן. וכן נאמר [בראשית לג, ט] "ויאמר עשו יש לי רב אחי יהי לך אשר לך".

<> בא לבאר את המשך הפסוק "כי אין הצר שוה בנזק המלך". ופותח במלים "ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו", כי כן הוא במאמר שיביא בסמוך [ראה הערה הבאה].

<> לשון הגמרא הוא "'כי נמכרנו אני ועמי וגו' כי אין הצר שוה בנזק המלך', אמרה לו, צר זה אינו שוה בנזק של מלך; איקני בה בְּוַשְׁתִּי וקטלה, השתא איקני בדידי ומבעי למקטלי". ופירושו שלשעבר הוא [המן] קינא בושתי והרגה, ועתה הוא מקנא בי ורוצה להרגני. וראה הערה 30.

<> "שוה - חושש" [רש"י מגילה טז.].

<> לשון המהרש"א [שם]: "דכבר קטל את ושתי, דהוא ממוכן [למעלה א, טז] הוא המן כדאמרינן לעיל [מגילה יב:], השתא בעי נמי למקטלי. ואין לך נזק גדול מזה, דבר התלוי בגופו של מלך, דאשתו כגופו [ברכות כד.]".

<> מדגיש "לפי פשוטו" לעומת מה שיביא להלן בשם המדרש. וכן רש"י כתב כאן "ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה - כל מקום שנאמר 'ויאמר' 'ויאמר' ב' פעמים אינו אלא למדרש". וכן כתב רש"י במ"א כ, כח, ויחזקאל י, ב.

<> מעין זה כתב כאן הראב"ע [נוסח א], וז"ל: "ויאמר המלך אחשורוש ויאמר - פעמיים, להורות שהמלך כעס מיד, ומרוב כעסו אמר במהירות 'מי הוא זה' פעמיים כאומר בכעסו 'מי זה, מי זה, אמור מהרה'". ובכתב וקבלה [שמות ג, יד] כתב: "כל 'ויאמר' 'ויאמר' במדבר אחד, רובן האחד פירוש לחברו. כגון, [בראשית טו, ב-ג] 'ויאמר מה תתן לי ויאמר הן לי לא נתת זרע'. [שמות טז, פסוקים ו, ח] 'ויאמר משה ערב וידעתם ויאמר משה בתת ה' לכם'".

<> כן שאלו המנות הלוי למעלה [קיב.], רבי אלישע גאליקו כאן, ומלבי"ם כאן.

<> לשונו להלן [ח, י (לאחר ציון 180)]: "בא לומר למעלה שנכתב ונחתם, אבל המלך לא ידע מזה. כי צריך היה ליטול רשות גם כן בשעת מעשה, וזה לא עשה, כמו שאמרנו למעלה [ככונתו לדבריו כאן]". ומעין כן מצינו בהלכה, שאמרו חכמים [ב"ב קל:] "אמר ליה רבי אסי לרבי יוחנן, כי אמר לן מר הלכה, הכי נעביד מעשה ["אי אמר מר הלכה הכי בשעה שאנו למדין לפניו, מי עבדינן עובדא על פי אותה הוראה" (רשב"ם שם)]. אמר, לא תעבידו עד דאמינא הלכה למעשה". ופירש הרשב"ם שם "עד דאמינא לכו הלכה למעשה - שאומר לכם הלכה בשעה שתשאלו לי על ידי מעשה, דבשעת מעשה אדם ירא לידון, ומכוין לבו יותר". וכן הוא בתוספות הרא"ש הוריות ב., וז"ל: "כלומר אפילו אם ישאלו לו אם הלכה כך, ויאמר הלכה כן, לא יסמכו על זה לעשות מעשה עד שישאלו ממנו פעם שנית בשעת מעשה. לפי שכשהאיסור מזומן ליעשות מיד, אז מדקדק המורה בדבריו שלא תארע תקלה על ידו". וכך היה להמן לשוב וליטול רשות מאחשורוש בשעת מעשה.

<> שלא היתה איבה מיוחדת של המן כלפי אסתר, אלא אסתר נכללת באיבת המן כלפי כל היהודים, ואינה חולקת מקום לעצמה.

<> לשון רש"י [פסוק ד]: "כי אין הצר שוה בנזק המלך - איננו חושש בנזק המלך, שאילו רדף אחר הנאתך היה לו לומר מכור אותם לעבדים ולשפחות וקבל הממון, או החיה אותם להיות לך לעבדים הם וזרעם".

<> כי מהיכי תיתי שאסתר תיהרג בעודה נמכרת לעבד. והאופן היחידי שאסתר תיהרג הוא רק אם יגזר על כל היהודים לאבדם. וראה להלן ציון 58.

<> פירוש - אם טובת אחשורוש מחייבת שישראל לא יאבדו, אלא ימכרו לעבדים, מדוע אחשורוש נתן רשות להמן להרוג את היהודים, שנאמר [למעלה ג, יא] "ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך".

<> מבאר שהמלים [למעלה ג, יא] "כטוב בעיניך" הן לא רק נתינת רשות בעלמא [וכמו (במדבר לו, ו) "זה הדבר אשר צוה ה' לבנות צלפחד לאמר לטוב בעיניהם תהיינה לנשים וגו'"], אלא שהמלים האלו הן נתינת טעם להסכמת אחשורוש. שהואיל וכך הוא רצונו של המן, לכך אחשורוש נתן את רשותו לכך, אע"פ שטובת אחשורוש היתה למכרם לעבדים. ומעין זה נאמר [בראשית טז, ו] "ויאמר אברם אל שרי הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך, ותענה שרי ותברח מפניה", דבפשטות אברהם אמר כן רק מחמת שכך היה רצונה של שרה, ולא שהוא היה חפץ בכך. וכן נאמר [שופטים י, טו] "ויאמרו בני ישראל אל ה' חטאנו עשה אתה לנו ככל הטוב בעיניך וגו'", שפירושו שהואיל וכך הוא טוב בעיני ה' לכך ישראל מקבלים זאת עליהם, אע"פ שהם היו מעדיפים לא להענש כך.

<> בא לבאר מדוע בתחילה אחשורוש שלל את האפשרות שכוונת אסתר היא להמן, אך לאחר שאסתר נקבה בשמו של המן להדיא, קיבל את דבריה שאיירי בהמן.

<> כי מי היה מעיז לומר בפה מלא שרצונו להרוג את אשת המלך. והנה מה שכתב "כי בפירוש אמר &**המן**^ להרוג את אסתר ועמה" הוא לאו דוקא, אלא הכוונה היא לאיש אחר החפץ לאבד את היהודים [כי בשלב זה אחשורוש שלל את האפשרות שאיירי בהמן, ולכך ישאל "מי הוא זה ואי זה הוא"]. וראה להלן לאחר ציון 54, ופ"ח הערה 85.

<> מאמר זה מופיע בגמרא [מגילה טז.], ומכנה את הגמרא בשם "מדרש". וכן כתב כמה פעמים בספריו [תפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, וגבורות ה' פמ"ז (קפז:), ועוד], וראה למעלה פ"א הערה 1153, פ"ה הערה 62, ולהלן הערה 198. ומביא את המאמר כגירסת העין יעקב, וכדרכו. וראה למעלה פ"א הערה 1, ולהלן הערה 97.

<> כמו שמצאנו [בראשית כה, כג] "ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך וגו'", ופירש רש"י שם "ויאמר ה' לה - על ידי שליח, לשֵׁם נאמר ברוח הקודש, והוא אמר לה". וכן נאמר [שמות יח, ו] "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך וגו'", ופירש רש"י שם "ויאמר אל משה - על ידי שליח".

<> כי בפעם הראשונה לא נאמר "ויאמר לאסתר המלכה", אלא נאמר סתם "ויאמר המלך אחשורוש", בלי לומר "לאסתר המלכה".

<> למעלה [לאחר ציון 32] בשני טעמים; (א) אחשורוש ציפה שהמן שוב יבקש ממנו רשות בשעת המעשה, ולא ידע ששלח הספרים מעצמו, ולכך תמה "מי הוא זה וגו'". (ב) אחשורוש חשב שאסתר אמרה שיש מי שאמר בפירוש שרצונו להרוג את אסתר, ולכך תמה "מי הוא זה וגו'".

<> בסמוך יבאר שכוונתו היא שתהיה לאחשורוש חבור גמור אל אסתר, ש"צריך שיהיה לאחשורוש חבור גמור אל אסתר... להורות על החבור הזה לאסתר... והיה מתחבר לאסתר שעל ידה היה הגאולה" [לשונו בסמוך]. וכך נעשה כאן, שאחשורוש החל לדבר ישירות עם אסתר, ודיבור הוא חבור, וכמו שאמרו חכמים [כתובות יג.] "ראוה מדברת עם אחד", ובגמרא שם אמרו "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לבין השומע, ולכך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אל ה'. ולכך כאשר ה' מדבר עם האדם, נאמר [במדבר ז, פט] "וישמע את הקול &**מידבר**^ אליו", ופירש רש"י שם "כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן, מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו". ובדר"ח פ"א מ"א [קכב.] כתב: "וזהו דרך כבוד למעלה כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט... כאילו היה מדבר עם עצמו וההדיוט שומע". ואם הדיבור לא היה מורה על חיבור מסויים בין המדבר לשומע, מדוע לא היה זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם משה. אלא על כרחך שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לשומע, ולכך אין זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם ההדיוט. וכן נאמר [בראשית לז, ד] "ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום". וראה למעלה פ"א הערה 261.

<> לכאורה אין זה "פה אל פה", אלא "פנים אל פנים" [שמות לג, יא], או "פנים בפנים" [דברים ה, ד]. ורש"י [שם] כתב: "פנים בפנים - אמר רבי ברכיה, כך אמר משה, אל תאמרו אני מטעה אתכם על לא דבר, כדרך שהסרסור עושה בין המוכר ללוקח. הרי המוכר עצמו מדבר עמכם". אמנם המנות הלוי [קעז:] כתב גם כן שכאשר אחשורוש דיבר עם אסתר ללא מתורגמן, זה נקרא "פה אל פה", והביא בשם הה"ר אליעזר מגרמייזא ש"ויאמר" הוא גימטריה של "הן פה אל פה".

<> רש"י שמות יט, ט "את דברי העם וגו' - תשובה על דבר זה שמעתי מהם, שרצונם לשמוע ממך. אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך". דוגמה לדבר; רש"י [דברים ב, יז] כתב: "וידבר ה' אלי וגו' - אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפרשה 'וידבר', אלא 'ויאמר', ללמדך שכל שלשים ושמונה שנה שהיו ישראל נזופים, לא נתיחד עמו הדבור בלשון חבה פנים אל פנים וישוב הדעת". ובגו"א שם אות יב כתב: "וקשה, דהרי בפרשת בהעלותך [במדבר יב, א] אצל 'ותדבר מרים' פירש [רש"י שם] שאין לשון 'דבור' אלא קשה, שנאמר [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. ואין זה קשיא, דהא והא איתא, ושניהם אמת; כי הדבור הוא קשה בשביל שהוא נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח, לפיכך הוא קשה. לאפוקי אמירה, הוא רך, לפי שאינו אלא אמירת ענין, לא שייך בו קשה על ענין, לכך הוא רך. אבל מכל מקום מצד הדיבור בעצמו הוא פנים אל פנים, כי הדבור הוא קרוב אל המדבר יותר ממה שקרוב אליו האמירה, כי הדבור הוא חתוך האותיות, ומן האותיות מתחברת האמירה, והוא רחוק יותר מן המדבר. וכאשר כתיב 'וידבר', רוצה לומר שהדבור שהוא יוצא מן פה המדבר היה אליו, וזה פנים אל פנים. אבל כאשר כתיב 'ויאמר אליו', אינו פנים אל פנים, שהאמירה שנעשה מן הדבור היוצא ממנו היה אליו, ואין זה פנים אל פנים. נמצא הדבור קשה, שהוא גוזר ומחתך הדבור, וכל חתוך וגזירה הוא בכח, ולפיכך הוא קשה. אבל הדבור הוא פנים אל פנים כדלעיל". הרי יחס דיבור לאמירה הוא בדיוק כיחס דיבור שלא על ידי מתורגמן לדיבור שעל ידי מתורגמן; דיבור מורה על קשר בין המדבר לשומע ["פנים אל פנים"], ואילו אמירה מורה על העברת תוכן מסוים בין האומר לשומע. וכן דיבור שלא על ידי מתורגמן הוא פנים אל פנים, כי איירי בדיבור העובר ישירות מהמדבר לשומע. אך דיבור שעל ידי מתורגמן הוא כמו אמירה, שאין דיבור כזה פנים אל פנים, אלא עיקרו העברת תוכן מסויים אל השומע, ולא שיש קשר ישיר בין המדבר לשומע.

<> כמו שאמרו חכמים [אסת"ר ז, כ] "'ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [למעלה ג, י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'" [הובא למעלה בפתיחה הערות 43, 291, 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, פ"ד הערה 309, להלן הערה 109, ופ"ח הערה 184].

<> כן כתב בכמה מקומות עד כה. וכגון, למעלה פ"ד [לאחר ציון 116] כתב: "בגמרא [מגילה טו.], רב אמר, 'התך' [למעלה ד, ה] זה דניאל, ולמה נקרא 'התך', שחתכוהו מגדולתו... פירוש, לרב נקרא 'התך' שחתכו והסירו אותו מגדולתו. ומה שלא אמר בפירוש 'דניאל', לומר על רשעת אחשורוש, שהיה מגדל את המן הרשע [למעלה ג, א], ואת דניאל הצדיק הסיר מגדולתו, וכן ענין הרשע שמגדיל הרשעים ומשפיל הצדיקים". וכן נקרא "רשע" סתם, וכמו שאמרו "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" [מגילה יב.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 451, פתיחה הערה 38, פ"א הערות 19, 31, 113, 188, 1061, פ"ב הערה 170, פ"ג הערה 70, פ"ד הערה 118, ופ"ה הערה 58, שבכל המקומות האלו נזכרה רשעותו של אחשורוש.

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 168]: "כי אסתר צדקת היתה בעצמה. ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו, וזה מורה על שצדקת היתה באמת... היתה אסתר עומדת בבית הרשע, אשר מקומו בגיהנם, ועם זה היתה עומדת בצדקות שלה". הרי שאסתר לא נמשכה כלל אחר רשעותו של אחשורוש, ועמדה בצדקותה, אך אחשורוש נמשך אחר אסתר עד ש"הגיע לו הסלוק מן הרשעות בדבר מה".

<> כמשפט ההפכים, שכאשר מתחבר אל הפך אחד, בזה הוא נפרד מההפך השני [כמבואר למעלה פ"א הערה 377, פ"ג הערות 420, 694, ופ"ד הערות 115, 355]. והואיל והצדיק והרשע הם הפכים [כמבואר למעלה בפתיחה הערה 295, פ"א הערות 82, 814, ופ"ג הערה 37], לכך כאשר יש לאחשורוש חבור גמור אל אסתר הצדקת, בזה הוא נפרד מהמן הרשע. ובספר ראשית חכמה שער הענוה פרק רביעי, כתב: "רשע המתחבר לצדיקים סופו להיות כהם, שנאמר [משלי יג, כ] 'הולך את חכמים יחכם'".

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 71]: "כי עתה בא לחבר ולדבק את אסתר באחשורוש, [ו]מזה תצא הגאולה".

<> אחרי ציון 34.

<> פירוש - על אסתר לבדה.

<> לכך "איש צר ואויב" מכוון רק להמן ולא לאחשורוש, כי אחשורוש לא חשב כלל להרוג את אסתר.

<> הולך לבאר שאסתר הוכיחה לאחשורוש שהמן רצה להורגה לא מחמת שנאת היהודים, אלא מחמת שנאה אליה, וכפי שהמן הביא להריגת ושתי, כך הוא רוצה להביא להריגת אסתר.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 35]: "ואם... שהיה שונא את יהודים בלבד, היה לו למכור אותם לעבדים, ודבר זה היה טובה למלך. רק כי כוונתו להרוג אותי כמו שעשה לושתי, ודבר זה לא היה יכול אם מכרם לעבדים".

<> כן כתב כאן היוסף לקח, וז"ל: "'כי נמכרנו אני ועמי' הקדימה עצמה, כלומר כל כוונתו היתה עלי". וראה להלן פ"ח הערה 85.

<> פירוש - כוונת אסתר להוכיח לאחשורוש שהמן ידע שהיא יהודית, ורצה להרוג את כל היהודים רק כדי להגיע אליה. נמצא שלא רצה להרוג את אסתר מחמת שהיא יהודיה, אלא להיפך, הוא רצה להרוג את היהודים מחמת שאסתר נמנית עמהם. וראה להלן פ"ח הערה 68, שביאר שם שהמן נתלה מחמת מה שביקש לעשות ליהודים.

<> מבלי לומר "הזה".

<> כי גם "המן" וגם "הזה" הם אמצעי זיהוי להורות על מי מדובר, ותרתי למה לי. ובכל המקרא כאשר נאמר "האיש הזה" [בראשית כד, נח, שופטים יט, כג, ש"א יז, כה, מ"א כ, לט, ירמיה כב, ל, יונה א, יד, ועוד] לא הוזכר שמו של האיש, ואילו כאן נאמר "הזה" וגם השם "המן".

<> פירוש - אחשורוש היה מתמיה שמתחילה אסתר הזמינה את המן לסעודה לכבודו של המן [או לכבודו של המלך], ועתה היא אומרת את גנותו של המן.

<> פירוש - תיבת "הזה" לא באה לזהות את האיש שעליו דיברה [כי בלא"ה כבר אמרה "המן"], אלא תיבת "הזה" בא לבאר מדוע אסתר רצתה שהמן יהיה נוכח לפניה בסעודה, ועל כך אמרה אסתר ש"רציתי שיהיה לפני וישיב על דברי" [לשונו כאן], וכמו שביאר.

<> פירוש - למעלה פ"ה [לאחר ציון 154] הביא את דברי הגמרא [מגילה טו:] שדנה בשאלה "מה ראתה אסתר שזימנה את המן". ובגמרא אמרו שם שנים עשר טעמים. והטעם הששי הוא "כדי שיהא מצוי לה בכל עת". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 200] כתב: "ומי שאמר שיהא מצוי לה בכל עת. פירוש... שיהיה המן אצל אחשורוש כאשר אסתר תהיה מבקשת מן המלך על המן להרוג את המן, יהיה זה נעשה מיד כאשר היה שם המן. אבל אם לא יהיה שם, באולי יהיה נודע להמן וישתדל בתחבולה להציל עצמו זמן מה, ובתוך זמן הזה יציל עצמו לגמרי".

<> כמו שאמרו [ברכות ט.] "האי 'הזה' מאי עביד ליה, למעוטי לילה אחר הוא דאתא". וכן אמרו [פסחים צו.] "ההוא 'הזה' למעוטי פסח שני דכוותיה". וכך "המן הרע הזה" בא למעט שאין אחר כמוהו לרוע. וראה להלן הערה 76.

<> מעין דבריו בדר"ח פ"ו מ"ז [רמו.], שכתב בזה"ל: "כי כאשר אדם מרגיל עצמו בשקר... כל מעשיו נמשכים אחר השקר... ואיך יוליד השקר דבר אמת". והגאולה היא אמת, וכמו שכתב בגבורות ה' ר"פ סב, וז"ל: "מצד שהוא עושה עמהם נסים והושיעם מצרה לרוחה, שדבר זה מצד אמתת שמו, כי כל גאולה מצרה לרוחה הוא מצד שמו של השם יתברך בלבד". ושם הויה היא מדת האמיתות של הקב"ה [רש"י שמות ו, ג]. ולכך מן הנמנע שהגאולה תבוא על ידי שקר. וראה להלן הערה 75.

<> משמע מלשונו כי "צר" מתאים לאחשורוש [המוכר] ו"אויב" מתאים להמן. ואולי פירושו כי "צר" הוא מי שעושה מעשה שמיצר לשני, ומעשה המכירה הביא צרה לישראל. אך "אויב" מתפרש על מי שהאיבה יוקדת בלבו, וזהו המן, שהוא מזרע עמלק, "ואויב שמו מחית" [מפזמון "מעוז צור"]. וכן אומרים [בברכת "אשר הניא"] "המן הודיע איבת אבותיו... צדיק נחלץ מיד רשע, אויב ניתן תחת נפשו".

<> משמע שמדבר בחרש ששומע ואינו יכול לדבר. ואמרו חכמים [חגיגה ב:] "חוץ מחרש המדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר". הרי ש"חרש" הוא גם מי ששומע ואינו מדבר. וראה בשנות אליהו תרומות פ"א מ"ב.

<> "מרמז" - מורה באצבע, כמו [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע", ותרגם אונקלוס שם "מרמז באצבע". ובגו"א שמות פי"ב אות א כתב: "מילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז". ובגו"א במדבר פ"ל אות ו כתב: "כי 'זה הדבר' משמע על דבר הרמוז לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 156].

<> גיטין עא. "מדבר ואינו שומע זהו חרש, שומע ואינו מדבר זהו אלם, וזה וזה הרי הם כפיקחין לכל דבריהם". והרמב"ם בהלכות אישות פ"ב הכ"ו כתב: "חרש וחרשת האמורים בכל מקום הן האילמים שאין שומעין ואין מדברים, אבל מי שמדבר ואינו שומע, או שומע ואינו מדבר, הרי הוא ככל אדם". ובעדות אשה [להעיד שמת בעלה], אף האלם כשר [גיטין עא.], בין כשכתב בכתב ידו את העדות, ובין כשהרכין בראשו [ב"ש סימן יז ס"ק לב]. אמנם מה שכתב "דבר זה נחשב דבור לכל דבר" צריך ביאור, שבהרבה דברים אלם נפסל משום שאינו יכול לדבר. וכגון, אלם ואלמת שחלצו חליצתם פסולה, שהיבם צריך לקרות "לא חפצתי לקחתה" [דברים כה, ח], והיבמה "מאן יבמי" [שם פסוק ז], ואינם יכולים לעשות כן [יבמות קד:]. וכן האלם פטור ממצות הקהל, לפי שנאמר שם [דברים לא, יב] "ולמען ילמדו", ודרשו פרט לשומע ואינו מדבר [חגיגה ג.]. ואף ממצות ראיה הוא פטור, שלמדו בגזרה שוה ראיה מהקהל [חגיגה שם]. וכן אם אביו או אמו של בן סורר ומורה היו אלמים, אין הבן נעשה על ידם סורר ומורה, שנאמר [דברים כא, כ] "ואמרו אל זקני עירו", ולא אלמים [סנהדרין עא.]. ולא מצאנו במקומות האלו שאם האלם ירמוז זה יועיל כדיבור. ויל"ע בזה.

<> פירוש - לפי דברי הגמרא יתיישב מה שהקשה למעלה אודות הכפילות של "המן" "הזה", כי מעתה מתבאר שאסתר מעולם לא אמרה תיבת "הזה", אלא מה שהצביעה על המן הוא כמו שאמרה "הזה", אך בפועל תיבת "הזה" מעולם לא יצאה מפיה.

<> יחזור בעיקר על דבריו עד כה, אך בעוד שלפירושו הראשון ביאר שתיבת "הזה" לא נאמרה על ידי אסתר בפיה, אלא היא רק הצביעה כלפי המן, הרי לפירושו השני יבאר שאסתר אכן אמרה תיבת "הזה" בפיה, ובאה בזה למעט את אחשורוש, כי לאחר שנוכחה שהמלאך סטר את ידה לכיון המן, קיבלה בדעתה שעליה להתמקד רק בהמן.

<> דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר הששי [שי.] הביא שהגמרא [גיטין נז:] ביארה שאנדרינוס החריב את אלכסנדריא, ואילו בירושלמי סוכה פ"ה ה"א אמרו שטרכינוס החריב את אותה. ובביאור שיטת הבבלי כתב [שיא.] בזה"ל: "יש לומר כי אנדרינוס הוא המלך ששלח עליהם את טרכינוס למלחמה, ואליו נחשב הכל". הרי שהבבלי סובר שיש לתלות את הדבר במלך, ולא בשליחיו.

<> פירוש - אם השקר אינו מחזיק את עצמו ["שיקרא לא קאי" (שבת קד.)], כל שכן שלא יוכל להביא את הגאולה. וראה למעלה הערה 67.

<> כי תיבת "הזה" היא למעוטי, שרק הוא ולא אחר [כמבואר למעלה הערה 66].

<> על אחשורוש.

<> שלפי הפירוש הראשון אסתר מעולם לא אמרה תיבת "הזה", וכן מעולם לא הסירה את הטענה מאחשורוש גם כן, אלא דבריה היו מכוונים עד הסוף לאחשורוש ולהמן. והנה חזר וכתב כאן שאי אפשר שהגאולה תבוא על ידי שקר. וכן למעלה פ"ב [לפני ציון 413] כתב: "כי היה תמיה שתבוא הגאולה על ידי דבר שהוא זנות, שהוא מגונה והוא חרפה". ויש להבין, שידועים דברי הרמב"ם בהלכות מלכים סוף פי"א [שנשמטו מחמת הצנזורה], וז"ל: "אף ישוע הנוצרי שדמה שיהיה משיח ונהרג בבית דין, כבר נתנבא בו דניאל, שנאמר [דניאל יא, יד] 'ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו'. וכי יש מכשול גדול מזה, שכל הנביאים דברו שהמשיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצותם, וזה גרם לאבד ישראל בחרב, ולפזר שאריתן ולהשפילן, ולהחליף התורה ולהטעות רוב העולם לעבוד אלוה מבלעדי ה'. אבל מחשבות בורא עולם אין כח באדם להשיגם, כי לא דרכינו דרכיו, ולא מחשבותינו מחשבותיו. וכל הדברים האלו שלישוע הנוצרי ושלזה הישמעאלי שעמד אחריו, &**אינם אלא לישר דרך למלך המשיח, ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד**^, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד'. כיצד, כבר נתמלא העולם מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות, ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב, והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה. אלו אומרין, מצוות אמת היו, וכבר בטלו בזמן הזה, ולא היו נוהגות לדורות. ואלו אומרין, דברים נסתרות יש בהן, ואינן כפשוטן. וכבר בא משיח וגלה נסתריהן. וכשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולם חוזרין ויודעין &**ששקר נחלו אבותיהם**, **ושנביאיהם ואבותיהם הטעום**^". הרי כתב שהנוצרי והישמעאלי באים "לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו וכו'" אע"פ שמה שהנחילו לעולם הוא שקר וטעות [וכן הוא בכוזרי ד, כג]. הרי שהגאולה יכולה לבוא על ידי אמצעים של שקר וטעות, ואילו כאן המהר"ל שלל זאת בתוקף, כי "מדברי שקר לא תבא הגאולה... איך אפשר שתבוא גאולה על ידי שקר". ואולי יש לחלק, כי הרמב"ם לא ביאר שהנוצרי והישמעאלי מביאים את מלך המשיח, אלא שכאשר בלא"ה יבוא המלך המשיח, הוא ייעזר על ידם בכך שהם יישרו לפניו את הדרך, ויעזרו לו בתיקון העולם. אך עצם הבאת המשיח אינו הודות לנוצרי ולישמעאלי, כי עצם הגאולה אינו בא על ידי שקר. וזהו לשון הרמב"ם "וכשיעמוד המלך המשיח באמת... מיד הם כולם חוזרין ויודעין ששקר נחלו אבותיהם", הרי המשיח יעמוד ויבוא ללא הסיוע הכופרים, ורק לאחר מכן הוא יסתייע על ידם כשישובו לדת האמת.

<> כי היה ראוי לומר תחילה את שם העצם שלו ["המן"], ולאחר מכן להזכיר את שלשת שמות התואר ביחד ["הצר והאויב והרע הזה"], ולא להתחיל בשני שמות תואר ["איש צר ואויב"] ולומר שם העצם ["המן"], ולאחר מכן להזכיר שם תואר שלישי ["הרע"], ובכך לפצל את שמות התואר. ומעין זה העיר המנות הלוי כאן [קעח.].

<> "שם רע" - כאשר תואר "רע" בא על השם של האדם [כמו כאן "המן הרע"].

<> "בעצמו" - בעצם.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תרל.]: "ואמר [שם] 'קנה שם טוב לעצמו'. רוצה לומר שקנה דבר שהוא שייך לעצמו, שבו נודע האדם עצמו. ודבר זה נקרא שקנה לעצמו, והיא מעלה יתירה, כי שאר המעלות אינן לעצמו כמו שם טוב, לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר. ולפיכך כאשר יש לו שם טוב, קנה מעלה לעצמו של אדם. ונקרא שם טוב מעלה לעצמו יותר מכל המעלות". ונאמר [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "וכתיב 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר, ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי. ולא לקללה בלבד, אבל ירקב, עד שהוא נפסד בשמו". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד.] פתח את הפרק בפסוק [קהלת ז, א] "טוב שם משמן טוב", והאריך בזה, ובתוך דבריו כתב: "כי השם טוב הוא המעלה אל האדם עצמו, וזה כי השם מורה על עצמו של דבר. שכל אשר יש לו שם טוב, המעלה הזאת הוא עצמי אל האדם. לא כמו העושר, שזה קבל העושר. ואף החכמה, אם שנראה כי הדבר הזה הוא אל עצמו, אין החכמה דבר עצמי אל האדם. וכן שאר המעלות אינם אל האדם עצמו. אבל השם טוב שבא על האדם... תהיה המעלה מה שהיא, סוף סוף השם הוא בא על האדם עצמו. ודבר זה יותר נחשב משמן טוב. ואין רוצה לומר שמן טוב ממש, אבל נקרא 'שמן טוב' כל מעלה שמקבל האדם מה שהיא. כי אף אם הוא כהן, הכהונה אינה דבר עצמי לאדם כמו שיתבאר. וקרא שלמה המעלה שיש לאדם מצד עצמו 'שם טוב', כי השם בא על המהות שהוא מופשט מן הגשמי, סוף סוף השם בא על עצמו. וקרא המעלה שמקבל ואינו דבר עצמי אל המקבל 'שמן טוב', כי המעלה שמקבל אחר דומה לשמן טוב שמושחין הכלי בו, והכלי קבל את השמן, וכך הוא המעלה שקבל, נמשח ונתרבה ממנו מי שמקבל אותו... כי השם מורה על המהות העצמי המופשט, ושאר המעלות הם תארים למקבל. ולכך נקרא התואר המקבל 'שמן טוב', כי השמן טוב הוא מושח את המקבל, ומקדש אותו. וכן כל התארים הם מושחין את המקבל, ונותנים לו תואר. אבל שם טוב הוא מורה על המהות, לכך הוא דבר עצמי. ובודאי דבר זה הוא יותר מעלה מן התואר שהוא מקבל". וכמה פעמים נתבאר למעלה שהשם מורה על מהות [הקדמה הערות 276, 550, 551, 553, פתיחה הערות 66, 212, פ"א הערות 11, 22, פ"ב הערה 66, ופ"ו הערה 71].

<> בפסוק הבא, שכתב [לאחר ציון 116]: "ויותר מזה אמר שהוא אדם רע בעצמו, ומאחר שהוא רע עושה רעה לאחרים מחמת רעתו. ועל אדם רע אין שאלה למה עשה זה, כי האדם הרע עושה רע אף בלא טעם כלל". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 105] כתב: "כי כל אשר עשה המן ליהודים, לא עשה רק בשביל שנאת אגגי, להנקם מה שעשה שאול לאגג, ולא בשביל האמת. ודבר שאינו אמת, רק בשביל שנאה, יש להעביר שלא יהיה נמצא". ואודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב בספר זה כמה פעמים [למעלה פ"א (לאחר ציון 1031), פ"ו (לאחר ציון 409), להלן פ"ט (לאחר ציון 241), ופ"י (לאחר ציון 9)].

<> ולא "ממשתה היין". והיוסף לקח כתב כאן: "לא היה צריך לומר שקם ממשתה היין, שכיון שנאמר שקם, כבר ידענו שקם ממשתה היין, והיה מספיק אומרו 'והמלך קם מחמתו אל גינת הביתן', שכבר נאמר שהמעשה היה במשתה היין".

<> כמבואר למעלה ציון 11.

<> פירוש - אם המלך היה נשאר במשתה היין, היה מתפייס בתוך זמן מועט, ומבטל את כעסו. אמנם רבינו יונה [משלי כג, כט] כתב: "גם יוליד היין כעס ומריבה". והעין אליהו [שבת קמ.] כתב: "הנה בטבע של יין להבעיר הכעס". ובספר צוף דבש על המגילה כתב כאן: "כי בעבור היותו במשתה היין חרה אפו יותר, כי ידוע איך היין יחזק הכעס". אמנם המהר"ל לא כתב כאן שהיין יבטל הכעס, אלא שהשמחה ואהבה וריעות יבטלו את הכעס. ובגו"א במדבר פ"כ ביאר שהשמחה היא הפך הכעס.

<> להלן [לפני ציון 101] כתב להיפך, וכלשונו: "בודאי מה שהיה קם ממשתה היין אל גינת הביתן היה לשכך חמתו שהיה לו". וראה להלן הערה 102.

<> שהרי כשקם ויצא היה זה "ממשתה היין" [פסוק ז], אך כאשר חזר היה זה "אל &**בית**^ משתה היין", נמצא שיצא דבר אחד, וחזר לדבר אחר.

<> כמו שמצינו בהלכה "בעומד בסעודת פירות או משקין, דתיכף ביציאתו חוץ לפתח ביתו נפסקה סעודתו" [לשון המשנה ברורה סימן קעח ס"ק כו]. ואע"פ שאם הניח שם מקצת חברים לא נחשב היסח הדעת [שם], מ"מ כאן שהמלך יצא משום שכעס על החבר, מסתבר שלא מהני מה שהחבר נשאר במקומו, דאדרבה, הרי יצא ממקומו מחמת שכעס על חבירו, וכיצד חבירו יועיל לו שלא יחשב היסח הדעת.

<> כמו שנאמר [ירמיה טז, ח] "ובית משתה לא תבוא לשבת אותם לאכל ולשתות".

<> תיבת "בית" לכאורה צריכה להנתן בסוגריים, כי בפסוקנו אכן נאמר "והמלך שב מגנת הביתן אל בית משתה היין", וכיצד יאמר "ולא נקרא על שם היין לומר 'בית משתה היין'". אלא כוונתו שנקרא "בית משתה היין", ולא רק "משתה היין". וכן מוכח מהמשך דבריו.

<> יש להעיר מדברי רש"י [שיה"ש א, ב], שכתב: "לשון עברי הוא להיות כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין, כענין שנאמר [אסתר ז, ח] 'אל בית משתה היין', [ישעיה כד, ט] 'בשיר לא ישתו יין', [ישעיה ה, יב] 'והיה כנור ונבל וחליל ותוף ויין משתיהם זה'" [הובא למעלה פ"א הערה 753]. הרי רש"י מביא את פסוקנו כראיה שהסעודה נקראת על שם היין, והשוה זאת לפסוקים אחרים שלא נזכר בהם כלל תיבת "בית". ויל"ע בזה.

<> מבלי לומר שבא "מגינת הביתן", כי ברור שבא משם, כי הרי לשם יצא. וראה להלן ציון 104.

<> כי לכך נאמר "&**בית**^ משתה היין".

<> כל זה היה ניתן לומר, והמלים "שב מגינת הביתן" באות לאפוקי מכך, וכמו שמבאר.

<> כי עדיין עומד בכעסו. הרי שהמלך חזר לבית המשתה לא מחמת אהבת בית משתה, אלא מחמת שנאת הגינה.

<> מביא כגירסת העין יעקב, וכדרכו [ראה למעלה הערה 42].

<> תרגום: שהלך ומצא מלאכי השרת שנדמו לו כאנשים שעמדו ועקרו אילנות הגינה, וזרקו אותם.

<> תרגום: אמר להם [אחשורוש] מה מעשיכם. אמרו לו, שהמן פקד אותנו [לעשות כן].

<> "נופל - לשון עושה והולך, נופל ורוצה לזקוף, והמלאך מפילו" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 128.

<> שהמלך ראה מלאכים מקצצים אילנות.

<> למעלה [לאחר ציון 84] ביאר להיפך, וז"ל: "הטעם למה קם, ואמר מפני שהיה יושב במשתה דרך שמחה ואהבה וריעות. ואף אם היה בכעס זמן מועט, אחר כך היה מתפייס כאשר היו יושבים במשתה היין. ולכך אמר שלא רצה להתפייס, וקם ממשתה היין". ואילו כאן מבאר להיפך, שקם ממשתה היין אל גינת הביתן לשכך חמתו, ועוד כותב שזהו "בודאי". וכן הר"מ חלאיו [פסוק ז] ביאר כדבריו כאן, וז"ל: "אל גינת ביתן - כדי שיעבור לו כעסו וירווח לו". ויל"ע בזה. ואולי למעלה ביאר לפי פשוטו, וכאן מבאר לפי דברי הגמרא.

<> והואיל ומפלת המן כבר החלה, מדוע שיעשה כאן דבר שלכאורה נוגד לכך. ובמיוחד שבפסוק הקודם יש רמז לשם הויה ["כ&**י**^ כלת&**ה**^ אלי&**ו**^ הרע&**ה**^"], וכמבואר ביוסף לקח [למעלה ה, ה], וז"ל: "הנה רמזו שמו יתברך פעמיים; ראשונה, בהיות המן בתכלית גובה המצב ברוממות ומעלה, והוא בראות עצמו נקרא מאת המלכה עם המלך אל המשתה, כי אין גדולה ומעלה נוספת על זו, כאשר נראה שהוא בעצמו היה מתפלא על דבר זה עד שאמר לאוהביו ולאשתו [למעלה ה, יב] 'אף לא הביאה אסתר'... באופן שבאותו יום זכה למעלה שאין מעלה גדולה הימנה. ושם נרמז שמו יתברך בראשי תיבות [למעלה ה, ה] '&**י**^בוא &**ה**^מלך &**ו**^המן &**ה**^יום'... וכן בתכלית השפלתו ומפלתו, שהוא באומרו [פסוק ז] 'כ&**י**^ כלת&**ה**^ אלי&**ו**^ הרע&**ה**^' נרמז שמו יתברך ויתעלה. ולהיות הוא יתברך סבת תחלת גדולתו, נרמז בראשי התיבות ביום גדולתו. ולהיותו גם כן סיבה לסוף מפלתו, נרמז כן בסוף התיבות ביום רעתו" [הובא למעלה פ"ה הערה 236]. נמצא שאיירי כאן ב"סוף מפלתו", ומדוע שיהיה כאן דבר שאינו תואם למפלתו. וכן להלן [לאחר ציון 196] כתב: "מה שהוצרך לומר 'חמת המלך שככה' [להלן פסוק י], ומה בכך אם לא היה שככה, הרי החימה היה על המן בלבד, ויותר היה טוב שלא היה חמת המלך שככה על המן".

<> לפני ציון 93.

<> כמו שהקימה בחימה אף השיבה בחימה, ומהי החימה שיכולה להיות בגינת הביתן. ובעל כרחך שראה מלאכים מקצצים אילנות, וכמו שיבאר בהמשך.

<> בא לבאר מהו הצורך לקציצת האילנות, ומה היה חסר בלי מאורע זה.

<> ולא מחמת היותו אדם רע בעצם.

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 154], וז"ל: "אסתר, שהיתה שונאה להמן, והיא רוצה לאבדו". וזהו כמשפט המתנגדים זה לזה, שאין מציאות לאחד אצל השני, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תרב:], וז"ל: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה במי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 156, וראה להלן פ"ח הערה 23, ופ"ט הערה 147].

<> כמו שאמרו חכמים [אסת"ר ז, כ] "'ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [למעלה ג, י], רבנן אמרין, אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם דרכו של לוקח ליתן ערבון למוכר, ברם הכא המוכר נותן ערבון, הדה הוא דכתיב 'ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן'" [ראה למעלה הערה 49].

<> לכך היה צורך שאחשורוש יראה במו עיניו כיצד המלאכים מקצצים אילנות בהוראת המן, ואז יווכח במו עיניו שהמן הוא אדם רע בעצם, ויצוה להורגו [מתבאר בהמשך דבריו].

<> "בשביל זה" - בשביל שיהיה לאחשורוש סבה שירצה להרוג את המן.

<> מקשה, הרי אסתר אמרה בפירוש שהמן הוא רע, וא"כ מהו הצורך שאחשורוש יראה במו עיניו את רשעת המן [שמקצצים אילנות בהוראתו], הרי אסתר בלא"ה כבר אמרה לו כן בפירוש [ויישב בסמוך שמ"מ אחשורוש לא היה מאמין לאסתר בפרט זה, ולכך היה צורך שאחשורוש יראה במו עיניו את רשעת המן]. ובטרם שיענה על שאלתו, יבאר תחילה את חלקי הפסוק שאמרה אסתר.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 206]: "אבל המן נקרא [למעלה ג, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני. ולכך אמר [תהלים סו, יב] 'ותוציאנו לרויה', כלומר שרוה נפשינו, ואין צר לנו".

<> מסכת סופרים פי"ג מ"ו "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו" [ראה למעלה פ"ד הערה 330].

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 326]: "ומה שאמר [למעלה ד, יד] 'רוח והצלה', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר', רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו. כי נקרא 'צורר היהודים', כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד, שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן שהוא מזרע עשו מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון צר, שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל, ועל זה אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". וראה למעלה בהקדמה הערה 137, פתיחה הערה 209, פ"ב הערה 199, פ"ג הערה 376, פ"ד הערות 331, 367, ופ"ה הערה 295.

<> דברים אלו מבוארים היטב בבאר הגולה באר השביעי [תיג.], וז"ל: "קנאת הדת, במה שהדת עושה חלוק בין האומות, עד שבשביל זה יתחדש קנאה ושנאה לאותה אומה בכללה מצד חילוק הדת. כי כל אומה ואומה נתיחדה בדת שלה, ובדת היא אומה זאת. ולפיכך מה שאמר [בברכת שמו"ע] 'וכל אויבי עמך', כאילו אמר וכל אויבי הדת של ישראל, כי הם עם ישראל מפני הדת, ואם אין הדת אינם ישראל... תקנו 'וכל אויבי עמך מהרה יכרתו', אותם שהם שונאים עם ישראל מצד הדת, ואם כן הוא שונא הדת... מי שהוא אויב אל האומה מצד שהוא שונא הדת, כי בדת הם עם ישראל, לא זולת זה, כי אם אין הדת שלהם, אינם ישראל. ואין חילוק בין אומה לאומה רק מצד הדת, וכאשר שונא הדת, אין ספק שכל מחשבתו לבטל הדת של ישראל... והוא שונא את ישראל מצד שיש להם דת".

<> "המן הרע הזה", וראה למעלה ציון 83.

<> כי ישנה זיקה בין העושה לבין מעשיו, וכמו שכתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 60], וז"ל: "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", וראה שם הערה 62, שהובאו מקבילות ליסוד זה.

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 175]: "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם... רק כי הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם, כי דבר זה אינו נחשב מ[י]צר. לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב [דברים כה, יז-יח] 'אשר קרך בדרך בצאתך ממצרים'. כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש את ארצם וליקח מידם ארצם... אבל אלו בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]. ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון [שמות יב, לו], ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה, רק להיות צורר לישראל". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "כי הדבר שהוא רע בעצמו אין לשאול עליו למה הוא עושה דבר רע, כי לכך הוא רע, ומפני שהוא רע הוא פועל רע אף שהוא לעצמו". ובהקדמה לדר"ח [לו.] כתב: "ואם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב [משלי כא, י] 'נפש רשע אוותה רע. ורוצה לומר, כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע". ובנתיב הלשון ס"פ ג [ב, ע:] כתב: "הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר... ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע, כמו שנקרא 'לשון הרע', שהוא יפעול רע כפי מה שהוא בעצמו רע, כי 'נפש רשע אותה רע'. וכן הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע, יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה. וכן בעל לשון, מפני כי הלשון הוא רע בעצמו, יפעול הרע, אף כי אין לו הנאה". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 23] כתב: "'וכסלים ישנאו דעת' [משלי א, כב], וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע, מפני שהוא רע". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רא.], ונצח ישראל פכ"ה [תקל:], והובא למעלה בפתיחה הערה 236.

<> מה שכתב "בני המן", כי כך מפורש בתרגום כאן, וז"ל: "ומלכא זקף ית עינוי וחזא והא עסרתי מלאכין דמין לעסרתי בנוי דהמן קטיעין אלניא די בגנתא גואה". וכן בפרקי דר"א פ"נ אמרו "מה עשה מיכאל, התחיל מקצץ את הנטיעות. ראה המלך, אמר לו, מה הוא זה. אמר לו, אני בן המן, שכך צונו אבא שאבוא".

<> והכוונה שאין להשחית את העץ ללא צורך [רמב"ן וספורנו שם]. וכאן כוונתו להוכיח מהמקרא שמעשה השחתה מורה על רוע, כי הוא נעשה ללא תכלית. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות כב, וז"ל: "כי דבר שהוא רע הוא נשחת, לכך נאמר [דברים ד, טז] 'פן תשחיתון' על עבודה זרה, ועל עריות [בראשית ו, יב] 'כי השחית כל בשר', ורוצה לומר שהלך אחר יצר הרע ונעשה רע, וזהו השחתה".

<> ובודאי שאין להמן סבה לגרום נזק למי שהטיב עמו וגידלו מעל כל השרים.

<> בזה מבאר מדוע המן חייב מיתה, כי הוא רע בעצם, והרע הוא חסר מציאות. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא:] כתב: "הדבר שהוא רע בעצמו אין לו המציאות כלל... כי לכך נאמר בכל הנמצאים 'וירא אותו כי טוב' [בראשית פרק א]... הנה כאשר הוא רע אין מציאות לאדם זה".

<> אלא אחשורוש היה רואה שהמן כבר נפל על אסתר, ונמצא מעליה.

<> מצדה של אסתר, שהמן בא עליה בעל כרחה.

<> כמו שהמאנס משלם פגם [כתובות לט.], ואמרו בגמרא [כתובות מא.] "לא מבעיא 'אנסתי' דלא קא פגים לה", ופירש רש"י שם "דלא פגים לה - אין לעז של אנוסה גדול כלעז של מפותה", אך לעז מיהת איכא. ותוספות כתובות ט. סד"ה ואי כתב: "דאם איתא דמוכת עץ היא הויא טוענת, דאין גנאי בכך כמו בביאת אונס". והמאירי [שם] כתב: "גנאי הוא לה להודות שזינתה, אף על ידי אונס". וצרף לכאן דבריו בגו"א במדבר פ"ט אות א, שהפטור מהמצוה מחמת אונס, עדיין גנאי הוא לו, דסוף סוף לא עשה המצוה. וראה הערה הבאה.

<> לשון עקידת יצחק שער מו: "שאם שתתפתה ותתרצה הנערה בתחלה, לסוף תשיג נזק גדול וגנאי מפורסם יותר מהאנוסה, אם מפאת המפתה, ואם מפאת עצמה; אם מצדו, שהרי האונס לא אנס רק הגוף לבד, והמפתה גם הרצון והדעת. ולזה הוא נזק יותר גדול בעיני מנזק האונס, שפגם החלק היותר משובח שבה. ואם מצדה, שהיא קבלה בפתוי דופי עצום [יותר גדול] מהאונס". וראה הערה קודמת.

<> כבר הביא דברי הגמרא האלו למעלה [לאחר ציון 99], ועתה חוזר ומביאם כדי לבארם. [וק"ק מדוע הביא דברי הגמרא למעלה, אם בלא"ה חוזר ומביאם ומבארם כאן].

<> כי כבר השריש שדברים גדולים אינם במקרה [נצח ישראל פ"ה (צג.), שם פ"ו (קמט:)], וכאן שאיירי בנקודת הגאולה של ישראל, לא יתכן שהתרחשו אז דברים מקריים.

<> פירוש - כאשר נאמר "נפל", אזי מעשה הנפילה כבר היה ונגמר, ואין לו חשיבות, כי לא האריכו בו בשעה שנעשה. אך כאשר נאמר "נופל", יש כאן התייחסות למעשה הנפילה בשעת המעשה, וזה נותן חשיבות למעשה. וראה הערה הבאה.

<> דוגמה לדבר; כאשר נאמר "יושב" בלשון הוה, רש"י פירש שישיבה זו הינה בעלת חשיבות מיוחדת, וכגון [בראשית יט, א] "ויבואו שני המלאכים סדומה בערב ולוט יושב בשער סדום וגו'", ופירש רש"י שם "אותו היום מינוהו שופט עליהם". אך אם היה נאמר "ישב" בלשון עבר, לא היו דורשים כך. וכן הוא ברש"י בראשית יח, א, ושם כג, י.

<> לשון היוסף לקח כאן: "ויש לדקדק באומרו 'הדבר יצא מפי המלך ופני המן חפו', שמה לנו אם חפו פניו אם לא חפו, אחרי שכבר נתלה".

<> פירוש - הבזיון הגדול שהיה להמן בתלייתו, התחיל כבר מעתה בחפיית פניו. ואודות הבזיון שיש בתליה, כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 428], וז"ל: "כי עשרה מהם נתלו, ואין לך בזיון יותר מזה, [דברים כא, כג] 'כי קללת אלקים תלוי'". ושם [לאחר ציון 605] כתב: "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". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 392] כתב: "כאשר נתלה על העץ חמישים, ובדבר זה היה בטול הצלם לגמרי, כמו שאמרנו שלכך אמרה תורה 'לא תלין נבלתו על העץ'... 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". וראה למעלה פ"ה הערה 429, ופ"ו הערות 385, 391, ובסמוך הערה 139.

<> לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 381]: "ויש לך לדעת כי המכה הזה דשקלה ברתיה עציצא ושדיה ארישיה דאבוה [מגילה טז.], לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי. 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, שהוא הבזיון הגמור, כמו שהתבאר למעלה, ועוד יתבאר".

<> "חפו - בושה וכלימה" [חכמי צרפת כאן]. וכן הרי"ד כאן פירש, וז"ל: "חפו - נתכסו מבושת, שנתבייש ממה שאמר לו המלך".

<> אודות שהבושה מגיעה לצלם, כן כתב בנתיב הענוה פ"ג [ב, ט.], וז"ל: "כי חלק ראשון ועליון הוא צלמו, כי האדם נברא בצלם אלקים, וזהו מעלתו העליונה... כי מקבל הצלם בושה מפני פחיתתו, כי הבושה מכסה הפנים אשר בו הצלם... כי הבושה נאמר על ביטול הצלם, שהוא מקבל הבושה". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:] כתב: "ובפרק ה' דגיטין [נז:], תניא, אמר רבי אליעזר, בא וראה כמה גדולה כחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא והחריב את ביתו, ושרף את היכלו. פירוש, בדבר זה רמזו כי אין דבר שהוא גורם לפעול בעולם כמו הבושה. כי עם גודל מעלת בית המקדש, שהוא בית קדוש אלקי על הכל, גרמה חטא של הבושה, שהבושה הוא בטול צלם האלקי, עד שהחטא בזה גרם לבטל בהמ"ק האלקי... ולכך הבושה שהוא לאדם שנברא בצלם אלקים היה גורם לבטל בהמ"ק, כי שניהם ענין אחד למי שמבין דבר חכמה עליונה". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 389] כתב: "'וחפוי ראש' [למעלה ו, יב], דבר זה הוא בטול צלם פנים, והוא מעלת האדם". וראה למעלה פ"א הערה 1100, ופ"ו הערות 390, 612.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלב.]: "כל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם. וכמו שאמר הכתוב [דניאל ג, יט] 'וצלם אנפוהי אשתני', ואין ספק כי לא היה משתנה התמונה הגשמית. רק 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. ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל, אבל הוא אור וזיו נבדל אלקי שדבק באדם, ועליו נאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'. כי השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו. וכמו שמקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם, כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה. ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי", ושם מאריך בזה עוד. @**ואודות**^ שאור הצלם בא מעולם העליון, הנה "עולם העליון הוא עולם הבא" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שיב:), ושם הערה 1644], והצלם שייך לעולם הבא, וכמו שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 964], וז"ל: "הבזיון שהוא לצלם האדם... הוא בטול מן העולם הבא... כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עולם הבא, ובארנו דבר זה אצל 'המלבין פני חבירו אין לו חלק עולם הבא' [ב"מ נט.], עיין בחבור דרך חיים [פ"ב מ"י], ושם הוא מבואר". ושם בדר"ח [תשפג.] כתב: "ויש לך כי מה שאמר רבי אליעזר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא. ובפרק תפלת השחר [ברכות כח:], כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו אצלו, אמרו לו, רבי, למדינו ארחות חיים ונזכה לעולם הבא. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם וכו'. הרי כי רבי אליעזר שאמר כאן 'יהיה כבוד חבירך חביב עליך כשלך', רוצה לומר כי דבר זה מביא האדם לחיי עולם הבא. ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים, כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים, וכדכתיב בכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'. ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא. ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמח:], ח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ח"א לסוטה י: [ב, מג.], וח"א לגיטין נז. [ב, קיא:], והובא למעלה פ"א הערה 966. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג.] כתב: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' [ברכות כח:]... כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלקים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלקים... כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלקים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלקים" [הובא למעלה פ"א הערה 965].

<> לשונו בח"א לב"מ נח: [ג, כג:]: "המלבין את פני חבירו ברבים, ידוע כי הצלם אלקים שנברא בו האדם הוא מן מדריגת עולם הבא, ולפיכך המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא כלל... כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם... ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 966]. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג.] כתב: "כבר בארנו אצל [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו [ב"מ נט.] 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן" [הובא למעלה פ"א הערה 965].

<> להלן ח, א. וראה למעלה הערה 133, שיסוד זה הוזכר עד כה כמה פעמים בספר זה. והנה מבאר כאן שזיו קלסתר הפנים מגיע לאדם מעולם העליון, והוא מעלת צלם אלקים. ועל פי זה יתבארו דברי רש"י [בראשית מא, ב], שנאמר שם "והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר ותרעינה באחו", ופירש רש"י שם "יפות מראה - סימן הוא לימי השובע שהבריות נראות יפות זו לזו, שאין עין בריה צרה בחברתה". ותמהו הרא"ם והגו"א שם [אות ג] מדוע רש"י בא לפתור את החלום, הרי יוסף יעשה כן בהמשך הפרשה. אך נראה לישב, שקודם לכן נאמר [בראשית כט, יז] "ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה", ופירש רש"י שם "תואר - הוא צורת הפרצוף... מראה - הוא זיו קלסתר". ומעתה מובן היטב שרש"י לא בא לפתור את החלום אלא לישב קושי מתבקש; כיצד ניתן לומר על פרות "יפות מראה", שזהו "זיו קלסתר", והרי לא שייך שיהיה לבהמות זיו קלסתר, כי הוא אור המגיע מעולם העליון רק לבני אדם המחוננים בצלם אלקים, ולא לפרות. ועל כך תירץ רש"י שפרות אלו מורות על בני אדם, ושפיר ניתן לומר עליהם "יפות מראה", שהוא "זיו קלסתר" שיש לבני אדם. ודייק לה, שכאשר פרעה חזר על חלומו באזני יוסף, הוא שינה פרט זה, שנאמר [בראשית מא, יח] "והנה מן היאור עולות שבע פרות בריאות בשר &**ויפות תואר**^ ותרעינה באחו", הרי בשעת החלום נאמר "יפות מראה", אך בשעת הסיפור נאמר "יפות תואר", והלא דבר הוא. אלא הם הם הדברים; אי אפשר שיהיה לפרות זיו קלסתר, ואף פרעה יודע זאת. אך פרעה לא ידע את פתרון החלום [שהפרות מורות על בני אדם], לכך הוכרח לומר שהפרות היו יפות תואר, ולא יפות מראה. אך לקושטא דמילתא הפרות האלו היו מורות על בני אדם, ושפיר ניתן לומר עליהם "יפות מראה", וכפי שפתר יוסף.

<> פירוש - וגם המן הומת [וזה היה קורה בכל מיתה, ולאו דוקא בתליה], ובזה יש נטילת נשמה. ואודות שיש בהריגת המן ביטול הצלם וביטול הנפש, כן כתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 387]: "לכך היה לו המעשה הזה, דשקלה ברתיה עציצא ושדיה ארישא דהמן [ובתו מתה, וכמבואר במגילה טז.], ובזה הגיע לו ה'אבל וחפוי ראש' [למעלה ו, יב]; '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... ולכך היה דבר זה דשקלה עציצא ושדיה ארישיה התחלה, ואחר כך הגיע עד התכלית, כאשר נתלה על העץ חמישים, ובדבר זה היה בטול הצלם לגמרי... ונטילת הנפש גם כן התחיל כאשר מתה בתו, ובסוף היה בטול גמור אל אלו שנים, דהיינו נטילת נפשו, ובטול צלמו לגמרי".

<> לא מצאתי שכך אמרו על המן הרשע, אך מצינו שכך נאמר על מי שנתלה, וכמו שיוסף אמר לשר האופים [בראשית מ, יט] "בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך מעליך ותלה אותך על עץ ואכל העוף את בשרך מעליך", והרד"ק שם כתב "לפיכך אמר לו 'ישא פרעה' כלומר יסיר ראשך בסייף, ואחר כן יתלה אותו. ובתליה הבין ממה שאמר [שם פסוק יז] 'והעוף אוכל אותם מן הסל', והעוף יאכל בשר הנתלה, שאינו נקבר". ומבאר בזה ששלשת חלקי המן [גוף, נפש, וצלם] נתבטלו בתלייתו. ואודות שאלו הם שלשת חלקי האדם, כן כתב בנר מצוה [קלג:], וז"ל: "ואלו שלשה דברים, שהם הגוף, והנפש, וצלם האדם, הם שלשה חלקים שהם באדם". אמנם בילקו"ש ח"ב סימן תתרנט אמרו להדיא שעוף השמים לא אכל בשר המן, וז"ל: "בחרו לי עץ גבוה חמשים אמה כדי שיראה בכל המדינה [ראה להלן הערה 184]... ומפני מה חמשים אמה, כדי שיתלה הוא ועשרה בניו עליו. בוא וראה היכן היו צלובים בו, תן לכל אחד ואחד שלשה אמות וזרח, הרי לי' בניו ל"ה אמות, ושלשה אמות וזרת להמן עצמו... ושתי אמות וזרת שהניחו מן הארץ בעד הנבלה שלא יבא הכלב או חיה ויאכל מהם, הרי מ"ט אמות. ואמה אחת הניחו על ראשו של המן הרשע, שלא יבא העוף ויאכל ממנו, הרי חמשים אמה". @**ודע**^, שבדפוס ראשון הקטע הבא הוא תחילת פרק ח [ד"ה "ביום ההוא וגו'" (להלן ח, א)], ולאחר מכן המשך פרק ז ["ויאמר חרבונה" (פסוק ט)]. לכך בדפוס זה הקטע הבא הועבר לתחילת פרק ח.

<> לשון היוסף לקח כאן: "מה ענין אומרו 'אחד מן הסריסים', ומה לנו לענין הספור אם הוא אחד מן העבדים או מן הסריסים או מן השרים והפרתמים".

<> הנה כמה פעמים כתב למעלה שאין זה מן הראוי שהגאולה תבוא על ידי מי שאינו יהודי [ראה להלן הערה 164]. וכן בסמוך [לאחר ציון 162] כתב: "איך דבר זה, שהוא עיקר הגאולה, דהיינו תליית המן, בא על ידי אחד מן האומות". אך כאן מדגיש נקודה חדשה, והיא שהגאולה צריכה להעשות על ידי אסתר, ואין זה ראוי שיהיה דבר השייך לגאולה שלא יעשה על ידי אסתר. ובסמוך כתב "אין ראוי שתבא הגאולה כי אם על ידי אסתר ומרדכי". ואולי יש לבאר כי הואיל ותליית המן היא "עיקר הגאולה", ואינה רק שלב משלבי הגאולה, לכך מן הנמנע שעיקר הגאולה יעשה על ידי מישהו מלבד אסתר ומרדכי. כי רק לאסתר ומרדכי יש את ההכנה המתאימה להיות גואלים, וכפי שביאר למעלה כמה פעמים [ראה פ"ב הערות 102, 128, 145, 180, 257, 617]. וכמו שאי אפשר שגאולת מצרים תיעשה שלא על ידי משה ואהרן, כך אי אפשר שגאולת פורים תיעשה שלא על ידי אסתר ומרדכי.

<> "שלא היה הדבר שסיפר חרבונה רק ספור דברים בלבד, ולא היה זה העצה" [לשונו בסמוך]. ומה שכתב "כמו שדרך הסריסים לספר הדבר אשר היה", כוונתו היא שהואיל וסריס המלך אינו יועץ למלך, לכך כל דבריו הם בגדר "ספור דברים בלבד", ולא עצה. וכן נאמר למעלה [ד, ד] "תבואנה נערות אסתר וסריסיה ויגידו לה ותתחלחל המלכה מאד וגו'".

<> והפני משה שם כתב: "צריך לומר... לאחר שקראו המגילה". וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סימן תרצ סט"ז, וז"ל: "צריך שיאמר 'ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר'... וצריך שיאמר 'וגם חרבונה זכור לטוב'".

<> כי גם על שמו של אליהו מוסיפים את התיבות "זכור לטוב", וכמו [ברכות ג.] "בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח". וראה להלן ציון 160.

<> שאליהו נשלח מהקב"ה לומר דברים אלו. וכן מפורש במדרש [אסת"ר י, ט], שאמרו שם "'ויאמר המלך הגם לכבוש את המלכה עמי בבית' [פסוק ח], ושמע המן הדבר הזה ונפלו פניו. מה עשה אליהו זכור לטוב, נדמה לחרבונה, ואמר לו אדוני המלך 'גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי וגו'', דאמר רבי פנחס, צריך לומר 'חרבונה זכור לטוב'". וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פ"נ. והראב"ע כאן [נוסח א] כתב "חרבונה - יש אומרים כי אליהו ז"ל נדמה למלך כדמות הסריס".

<> אלא חרבונה עצמו היה המדבר, ולא שאליהו נדמה כדמות חרבונה. וכן ביאר הראב"ע כאן בנוסח ב. וראה בהגהות מיימוניות בהלכות מגילה פ"א אות ז, ובביאור הרד"ל לפרקי דר"א פ"נ [אות קלא]. ובספר חסידים סימן תשמו מביא מכאן ראיה שגם גוי שעשה הנאה לישראל יש לזוכרו לטובה.

<> פירוש - אליהו הגיד דברים אלו לחרבונה, וחרבונה אמר דברים אלו, ולא ידע שאליהו הניח דברים אלו בפיו. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסח.], וז"ל: "כי פעמים הרבה היה אליהו מגיד דברים לאחד, ולא ידע האדם מאין באו לו הדברים, והיה נדמה לו כאילו הדברים היה לו מעצמו, ואינם אלא דברי אליהו שהגיד לו הדברים. וכן מוכח קצת במסכת ערובין [מג.] גבי הני שמעתתא שנאמרו בבי מדרשא, וקאמר מאי לאו דאמרינהו אליהו. והרי לא ידעו אותם אשר הם בבית המדרש מי אמרם, כי באו בדעתם הדברים ההם, ולא ידעו מי אמרם". ובח"א לב"מ קיד. [ג, נד.] כתב: "יש שלא היה [אליהו] נגלה עליו, רק כאשר נעשה עניין מה שהוא חדוש, אמרו כי זה היה על ידי אליהו, אע"ג שלא ראו ולא שמעו דבר, יחסו הפעל ההוא לאליהו ז"ל... בוודאי אליהו היה עמהם, ועל ידו נאמרו, כי שָׂם אותם בין החכמים ולמדם, כך יראה לפרש. וכן בכמה מקומות היה כך, שהיה אליהו אצלם ואמר להם דבר, או עשה עמהם מה שעשה, ולא ראו ולא שמעו, רק ידעו שאליהו ז"ל היה עמהם". וכן הוא בח"א לב"מ פה: [ג, מא:]. ובח"א לשבת לג: [א, כח.] רמז שוב ליסוד זה, שכתב: "ודבר זה הגיד לו אליהו, ונתן לו ידיעה זאת".

<> אודות שאליהו הוא שליח ה', כן נאמר להדיא בקרא [מלאכי ג, כג] "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח:] כתב: "ראוי שיהיה אליהו, שהוא שליח לעולם". ואודות יחוד אליהו כשליח ה' בעולם הזה, כן כתב בח"א לב"מ קיד. [ג, נד.], וז"ל: "דע, כי כמו שנגלה המלאך בדמות אדם לנבראים, כך אליהו ז"ל נגלה בדמות אדם לחסידים. כי אליהו ז"ל שנסתלק מן העולם הזה בלא מיתה [מו"ק כו.], לכך נגלה גם כן בעולם הזה. ולא כך המתים אשר נסתלקו, אין חוזרין אל העולם הזה".

<> חרבונה.

<> ואליהו שליח ה'. ואודות שעדיף שהנס יעשה על ידי שליח ה' מאשר גוי, כן מבואר במעילה יז:, שנעשה נס על ידי שד ששמו בן תמליון, ועל כך "בכה רבי שמעון ואמר, מה שפחה של בית אבא נזדמן לה מלאך שלש פעמים, ואני לא פעם אחת, יבא הנס מכל מקום", וכתבו תוספות שם "'בכה רבי שמעון ואמר, שפחה של בית אבא נזדמן לה מלאך שלש פעמים', על הגר אמר כן, כדכתיב [בראשית טז, ט-יא] שם 'מלאך' שלש פעמים, מלמד שראתה שלשה מלאכים. 'אני לא פעם אחת', כלומר ואני איני ראוי שיזדמן לי פעם אחת. 'יבא הנס מכל מקום', כלומר יבא הנס מכל מקום על ידי הדיוט זה".

<> "וישלך עליו - הקב"ה משליך פורענות על הרשע בלי חמלה. מידו ברוח יברח - בני סייעתו וחבריו בורחים מידו" [רש"י מגילה טז.].

<> "יעקרו עץ מביתו, וממנו יעשה עץ לתלותו" [מלבי"ם עזרא שם]. ומדובר שם שכורש ציוה שכל שישנה מדבריו בבנית בית המקדש, וכל שכן אם יחבול ויזיק במלאכת המקדש, יתלוהו על העץ שיעקרו מביתו. וראה למעלה פ"ה הערה 572.

<> "וביתו יושם למקום נוול ואשפה [על כך]" [מצודות דוד שם].

<> הוא פתגם, ובמדרש [איכ"ר א, לו] אמרו "נפל תורא סגין טבחוהי". ובגמרא [שבת לב.] אמרו "נפל תורא חדד לסכינא", ובסמוך יביא מאמר זה. וכן כאן, הואיל וחרבונה ראה את מפלת המן, לכך הוא הצטרף למתנגדי המן.

<> אם כן אין לומר שהגאולה נעשתה על ידי חרבונה, כי חרבונה פעל בהכרח מחמת אימת אסתר, ולכך כל מה שעשה מיוחס לאסתר, ולא לעצמו. ואודות שפעולה שאדם עושה בהכרח אינה מיוחסת אליו, אלא לאחרים, כן נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך &**ונמכר**^ לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 61 שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי הגו"א הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים ח"א תחילת מסכת כתובות בשם חמדת שלמה [הובא למעלה פ"ג הערה 587, ולהלן פ"ח הערה 179].

<> "נפל תורא - לארץ, שהוא עומד לשחיטה, הכל אומרים חדדו לסכינא עד שלא יקום, ויהא טורח להשליכו. כך הואיל ואיתרע מזלה, מזומנת פורענותה לבא" [רש"י שם].

<> כי חרבונה היה נפעל ולא פועל, ולכך אין כאן מעשה מצד חרבונה, כי "כל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל" [לשונו בגו"א שמות פכ"א אות יג], וראה למעלה פ"ג הערה 587, ולהלן פ"ח הערה 179.

<> שאף אליהו נקרא "זכור לטוב", וכמבואר למעלה הערה 146.

<> הבטוי "מעשה עץ שימש" הוא בגמרא [חולין קכט.] "כששימש מעשה עץ שימש", ושם איירי ביחס להלכות טומאה, וכמו שפירשו תוספות שם "כששימש מעשה עץ שימש - פירוש מאותו שם שהיה מטמא טומאה חמורה, דהיינו משום אבר מן החי, עתה אין אבר מן החי, שאין בו אלא בשר, ואין קרוי אבר... והכי פירושו 'כששימש מעשה עץ שימש', לא מתורת אוכל כמו שהוא עתה, אלא מתורת עץ בעלמא". ופירושו שהדבר הוא משמש לזולתו כעץ דעלמא [שנושאים עליו דברים], ואינו עומד לעצמו. וכך חרבונה לא פעל כאן מצד עצמו, אלא נשא על גביו את דברי אליהו [כמו שמבאר והולך], ומבחינה זו אינו ראוי להיות זכור לטוב.

<> כפי שמצינו שיש חיוב הכרת הטוב אף לדומם, וכגון משה רבינו לא הכה את היאור במכת דם, "לפי שהגין היאור על משה כשנשלך לתוכו [שמות ב, ג], לפיכך לא לקה על ידו בדם... ולקה על ידי אהרן" [רש"י שמות ז, יט]. והרי אין לך "כששימש מעשה עץ שימש" גדול מזה, ועם כל זה יש כלפי היאור הכרת טובה. ואמרו חכמים [ב"ר פד, יג] "'לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן' [בראשית לז, יד]. 'את שלום אחיך' ניחא, אלא מאי 'ואת שלום הצאן'. הדא אמר שאדם צריך לשאול בשלום דבר שיש בו הנייה ממנו".

<> כפי שביאר למעלה בהקדמה [לאחר ציון 607], וז"ל: "אף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות". הרי ישראל לא נגאלו לגמרי בפורים [כי עדיין נשארו בגלותם], אלא גאולת פורים היא סילוק "הצר הצורר הוא המן", וזה נעשה בתלייתו של המן. וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 68] כתב: "אבל כאן לא היה השירה על הרווחת ישראל, רק שהפיל אויביהם עד שהגיע להם כליון ואבוד גמור, ועל זה באה השירה הזאת של עשרת בני המן, ולא בא העיקר על ההרווחה של ישראל. כי אף שיצאו מהמן, לא היו נגאלים לגמרי".

<> כפי שהעיר למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"א [לאחר ציון 1156] כתב: "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". ושם בהמשך הפרק [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". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 190] כתב: "הוקשה להם, כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו 'לא נעשה עמו דבר' [למעלה ו, ג], 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", וראה שם הערות 195, 196. וכן מצינו שאמרו במדרש [שיהש"ר ה, ג] "כך אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם כל ניסים שעשית לי על ידי כורש, לא היה מוטב לעשותן על ידי דניאל ועל ידי אדם צדיק".

<> כן העיר מנות הלוי [קפ.].

<> פירוש - אות ה"א היא אחת מאותיות שם הויה [ראה למעלה פ"א הערה 66].

<> הלשון קצת מגומגם, אך כוונתו היא שהאות ה"א שבשם "חרבונ&**ה**^" אינה מתחברת לתיבת "חרבונה", כי היא נתווספה בסוף התיבה, ולא בתוכה. לעומת מה הוספת אות ה"א לשם "יוסף", שאמרו חכמים [סוטה י:] "יוסף שקידש שם שמים בסתר, זכה והוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה, דכתיב [תהלים פא, ו] 'עדות ביהוסף שמו'". הרי בשם "יהוסף" האות ה"א ננעצה בתוך התיבה, ולא בסופה. וכן רש"י נחמיה יא, יז כתב: "'יהודה' כמו 'יודה' והה"א נכנסת בתיבה... כמו 'יוסף' 'יהוסף'".

<> פירוש - הואיל וחרבונה היה כאן ביד ה' כגרזן ביד החוצב [שה' שם בפיו הדברים שאמר], לכך האות ה"א נתווספה בסוף שמו, ולא בתוכו, כדי להורות שחרבונה עצמו אינו שייך לנעשה כאן, אלא כביכול הדבר נעשה מחוץ למהותו. לכך הנס יכול לעבור דרכו, כי אין זה נחשב שיד גוי באמצע.

<> כן נתבאר כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 132] כתב: "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". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 344] כתב: "מה שלא השתחוה מרדכי להמן, ואמר משום שעשה עצמו עבודה זרה [מגילה י:]. ומפני כי עדיין קשה שהיה למרדכי לסלק עצמו משער המלך. ועל זה אמר אם הייתי מתירא מן הרשע הזה, ומאחר שהשכינה לחלקו, כדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן', אם כן היה זה חלול השם, שאינו בוטח בו יתברך, והוא ירא מן הרשע. ולכך מרדכי, שהוא מזרע של בנימין, אשר עליו נאמר 'ובין כתפיו שכן', היה מקדש את שמו יתברך, אשר הוא עובד לו, שהוא יהיה מציל אותו מן המן הרע זה... כי בנימין היה השכינה בחלקו, ומאחר שהשכינה בחלקו לכך הוא מיוחד לזה שיהיה מקדש השם במה שאפשר". ולמעלה פ"ו [לפני ציון 428] כתב: "אלו ג' שבטים, יהודה יוסף ובנימין, הם עיקר. וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה; בחלק יהודה היה ירושלים [יומא יב.], בחלק יוסף משכן שילה [מגילה טז:], ובחלק בנימין היה מזבח". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 362] כתב: "כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין, ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט".

<> שמעתי רמז לכך שגימטריה "בנין בית המקדש" היא 973, וזו גם הגימטריה של "שער החמשים". וראה בביאור הגר"א לתיקוני זוהר תיקון כא [דף נב טור ד] שביאר שחורבן בית המקדש מפני שער הנון שחסר. ובח"א לר"ה כא: [א, קכב.] ביאר כמה פעמים ששער החמשים מתייחס לקודש קדשים [ראה למעלה פ"ה הערה 531]. וראה להלן פ"ח הערות 21, 312.

<> כפי שביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 534], וז"ל: "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", 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 שם הערות 535, 578, להלן הערה 182, ופ"ח הערה 22.

<> כי בית המקדש הוא מקום עבודה, וכמו שמתפללים "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו... ושם נעבדך ביראה". ואמרו חכמים [ילקו"ש דברים תתפו] "עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו". ורש"י [דברים יג, ה] כתב: "ואותו תעבודו - במקדשו". והגו"א שם אות ה כתב: "איירי בעבודת בית המקדש, שהיא עבודה להקב"ה ביותר". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 361] כתב: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה, כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט" [ראה למעלה פ"א הערה 817, פ"ג הערה 148, ופ"ה הערה 347]. וראה ציון 179.

<> לשונו להלן פ"ח [לאחר ציון 361]: "מרדכי ראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה, כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט". וראה בסמוך ציון 179.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 813]: "שהם שני הפכים צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור וזה רשע גמור, זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה למקדש השם על עבודה זרה, והם הפכים גמורים".

<> אודות שעבודת ה' היא הפך ע"ז, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קפ.], וז"ל: "כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך", ושם הערה 407. ובכמה מקומות העמיד את יצחק אבינו כההפך לע"ז. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ט [רחצ.] כתב: "ואם חס ושלום הם עובדים עבודה זרה, אין ראוי שיהיו נחשבים בני יצחק... שהרי יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה, וזה מקריב לאל אחר, ודבר זה הפך לגמרי אל מדת יצחק". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "יצחק היה בתכלית ההרחקה מעבודה זרה, כי עבודה זרה הוא שעובד לאלוה אחר, ואילו יצחק הקריב עצמו להקב"ה, הפך בעל עבודה זרה שהוא מקריב לאלהים אחרים". ובנצח ישראל פ"ד [סט:] כתב: "יצחק זכותו ההרחקה מעבודה זרה, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך". ונאמר [בראשית כז, א] "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות וגו'", ופירש רש"י שם "ותכהינה - בעשנן של אלו [נשי עשו]". וביאר שם הגו"א אות א בזה"ל: "בעשנן של אלו. פירוש שהיו מקטירין לעבודה זרה, כי מפני שהיה ליצחק קדושה, לא קדושה כמו שאר קדושה, רק קדושה יתירה, שהיה קרבן קדוש לה' שנקרב על המזבח, ומפני גודל הקדושה שהוא קרבן לה', לכך כהו עיניו... לכך לא היה אפשר להתחבר ראות יצחק הקדוש עם טנופת עבודה זרה".

<> "מרדכי מן התורה מנין, דכתיב [שמות ל, כג] 'מר דרור', ומתרגמינן מירא דכיא" [חולין קלט:]. וראה למעלה בהקדמה [לאחר ציון 249], ופתיחה [לאחר ציון 377]. ויש להעיר, כי הפסוק "מר דרור" המתורגם ל"מירא דכיא", לא נאמר על סממני הקטורת, אלא על סממני שמן המשחה, שנאמר [שמות ל, כג-כה] "ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור וקנמון בושם וגו' וקידה חמש מאות בשקל הקודש ושמן זית הין ועשית אותו שמן משחת קודש רוקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קדש יהיה". ואילו סממני הקטורת נזכרו מאוחר יותר [שמות ל, לד-לו], שנאמר "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבנה זכה בד בבד יהיה, ועשית אתה קטורת רוקח מעשה רוקח ממולח טהור קודש, ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדות באוהל מועד אשר אועד לך שמה קדש קדשים תהיה לכם". וכיצד המהר"ל מבאר ש"מר דרור" מוסב על קטורת. אך דבריו מתבארים על פי הרמב"ן [שמות ל, לד], שכתב: "כי הסמים הנזכרים למעלה בשמן, מר דרור וקנמון וקידה, נכנסין בקטורת". וכן כתב הרמב"ן קודם לכן [שמות כה, ו], והובא למעלה בהקדמה הערה 258. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - מרדכי מתייחס אל קדש הקדשים, שהוא שער החמישים, שהרי שמו מורה על הקטורת שהיו מכנסין לפני ולפנים. וזו הקטורת שביום הכפורים [יומא נב:], אך הקטורת שבכל יום ויום היא מעל מזבח הפנימי שהוא באהל מועד [רש"י שמות ל, לו]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכג:] כתב: "ולמדריגה הזאת הגיע כאשר נכנס להקטיר קטורת לפני ולפנים. כי הקטורת לפני ולפנים לכהן גדול ביום הכפורים, הוא הכנה שיש לאדם על הדבוק היותר פנימי ועליון". ובדרוש לשבת תשובה [פא.] האריך בזה טובא. ויש להעיר, הרי הקטורת שהוזכרה בפרשת כי תשא [שמות ל, לד-לו (ראה הערה קודמת)] אינה עוסקת בקטורת יום הכפורים, אלא בקטורת שבכל יום ויום [רש"י שמות ל, לו], ומהיכי תיתי לומר ש"מירא דכיא" [שנזכר בפרשת כי תשא, ולא בפרשת אחרי מות] עוסק בהקטרת קטורת של יוה"כ "שהיו מכניסין לפני ולפנים אל בית קדשי הקדשים" [לשונו כאן]. אמנם על כך אפשר להשיב שהקטורת שהקריבו ביום הכפורים הוא מאותו מלאי של קטורת שהיה לכל השנה, שהרי הכינו שס"ח מנה, וכמו שאמרו חכמים [כריתות ו.] "תנו רבנן, קטורת היתה נעשית שס"ח מנה, שס"ה כנגד ימות החמה, שלשה מנין יתירין שמהן מכניס כהן גדול מלא חפניו ביום הכפורים". ולכך מה שמרדכי נרמז בפרשת כי תשא שייך גם ליום הכפורים, כי בפרשת כי תשא רק כתבו ממה מורכב הקטורת. אמנם עדיין יש להעיר, שהרי הקטורת מובאת בכל יום ויום מעל מזבח הפנימי שעומד בהיכל, ואחת בשנה [יוה"כ] הקטורת מובאת לפני ולפנים. ומה הסברא לומר שההקטרה של "אחת בשנה" תכריע את ההקטרה של כל יום, ונייחס את הקטורת [של מירא דכיא] לקודש הקדשים, ולא להיכל. ויל"ע בזה.

<> הקטרת הקטורת בבית המקדש.

<> כמבואר בהערות 172, 173.

<> להלן פ"ח [לאחר ציון לאחר ציון 361] וז"ל: "היו נמכרים כל ישראל להמן, ואחיו של ישראל הוא מרדכי, וראוי שהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה. כי מרדכי הוא משבט בנימין, שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך, ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין. ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט. וכל ישראל הם אחיו... מרדכי שהוא משבט בנימין, והוא ראוי אל השם יתברך, ולא יהיה נמכר, על ידו ראוי שתהיה הגאולה לישראל גם כן... ומסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, שלא רצה להשתחות להמן".

<> לשונו למעלה פ"ה [לפני ציון 528]: "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". ובח"א לשבת כא: [א, ה.] כתב: "אלו ח' ימים שנעשה נס באור, היו באים מן קודש הקדשים, ששם לא שלטו היונים, והוא הצנע של כהן גדול. שהרי אין אדם בא שם רק כהן גדול בלבד. כי לא שלטו היונים רק בנגלה של היכל בלבד, אבל בנסתר של היכל, שהוא קודש קדשים, לא שלטו כלל היונים, שהיה מוצנע בחותם של כהן גדול, כמו שאמרנו ענין החותם הזה". ואודות שאומות העולם שולטות רק בנגלה ולא בנסתר, כן מבואר ברש"י [ויקרא כו, יז] בפירושו השני שם, וז"ל: "ורדו בכם שונאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם, שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי... אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם".

<> כי מפלת המן היא משער החמשים, וכמבואר למעלה הערה 171.

<> כן העירו רבי יהונתן אייבשיץ, המלבי"ם, ועוד.

<> לשון היוסף לקח כאן: "ואמר 'גבוה חמשים אמה', כאן גילה הנס לענין עצת אשתו ויועציו בעשיית העץ גבוה חמשים אמה [למעלה ה, יד], כדי שיראה המן את מרדכי תלוי מבית המלך. והיא היתה הסבה שחרבונה הורה אותו באצבע מבית המלך עד שנתלה עליו". והגר"א [למעלה ה, יד] כתב: "לכך אמר שיתלו אותו על עץ גבוה, כי בשאר מיתות לא יראה אותו תמיד אחר כך. אבל אם יתלו אותו, יראה אותו תמיד. ואמרו שיעשו 'גבוה חמישים אמה', כי הראיה היא גדולה מן השמיעה... לכך המן כשיהיה בבית המלך, לא יראה כשיתלו את מרדכי. לכך עשה גבוה חמשים אמה כדי שיוכל לראות מרחוק מחצר המלך. והיתה זאת סיבה מאת הקב"ה כדי שיוכל אחשורוש לראות בעצמו... וכמו שנאמר 'גם הנה העץ וגו'". וכן הביא למעלה [פ"ה לאחר ציון 542] את הילקו"ש אסתר סימן תתרנו, שהעץ נעשה בגובה של חמשים אמה, שכך המן יוכל לראות מרחוק ש"שונאך צלוב כנגדך, ולבך שמח" [לשונו שם]. ובילקו"ש אסתר סימן תתרנט אמרו: "בחרו לי עץ גבוה חמשים אמה כדי שיראה בכל המדינה" [הובא למעלה הערה 141]. וכן נתבאר למעלה פ"ו הערה 395.

<> כן כתב רבי אלישע גאליקו כאן, וז"ל: "אמר... לחייבו מיתה... שעשה עץ למרדכי מאליו בלי רשיון כלל. כי אף על פי שיטול רשות על התליה, לא היה ראוי לעשות העץ כלל קודם הרשיון. ומה גם בהיות לאחד מן השרים היושבים בשער המלך". וראה הערה הבאה.

<> "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם שמתנוול במקום שאינו ניכר" [רש"י במדבר ה, כז]. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 394] כתב: "לא 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". וראה למעלה פ"ה הערה 592, פ"ו הערה 396, ולהלן פ"ח הערה 86.

<> המשך לשון רבי אלישע גאליקו כאן: "בעשיית העץ, שעשאו גבוה נראית לעין כל בפרהסיא, ולא חשש לעשותו בצנעא".

<> פירוש - מן הראוי שהמן לא ירצה כלל לתלות אוהבו של מלך [כמבואר ברש"י כאן]. ואם בכל זאת המן חפץ לתלות את מרדכי, לכל הפחות היה לו לבקש מתחילה רשות מהמלך, ורק אחר כך לעשות העץ.

<> פירוש - מה שלא הקדים ליטול רשות מן המלך, הוא גנאי למלך. וצריך לומר שהכל ידעו שהמן עשה העץ ללא נטילת רשות, כי אל"כ, אף שהעץ גבוה חמשים אמה, עדיין היה אפשר לומר שהמן הקדים וביקש רשות מהמלך על כך. וראה להלן פ"ט הערה 181 שאסתר נזהרה מזה, וביקשה רשות מן המלך לתלות עשרת בני המן.

<> בספר תורת משה לחת"ם סופר, בסוף חומש שמות, מודפסים חידושי תורה מרבי שמעון סופר זצוק"ל, הנקרא בשם "שיר מעון", ובעמוד פב נכתב: "יש לדקדק, מה שכתוב 'אשר הכין למרדכי' הוא מיותר, הלא מיניה קמיירי, שאמר חרבונה [פסוק ט] 'הנה העץ אשר עשה המן למרדכי ויאמר המלך תלוהו עליו', ודי אם יוכתב 'ויתלו את המן עליו'".

<> למעלה ו, ד [לאחר ציון 90].

<> כמו שאמרו במדרש [אסת"ר י, ב] "'לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו' [למעלה ו, ד]. 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", והובא למעלה פ"ו הערה 92.

<> לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 96]: "בא 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, 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". וראה להלן פ"ח הערה 53.

<> זו הברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה, ומתחילה במלים "אשר הניא".

<> דע, שבכל ספריו זו הפעם היחידה שנקט בלשון "והדבר הזה הוא ידוע &**לאנשי חכמה**^", כי בדרך כלל הלשון הוא "ודבר זה ידוע לנבונים" [כגון למעלה פ"ד ציון 82, ופ"ה ציון 601, ועוד ועוד], או "ידוע לחכמים" [גו"א בראשית פכ"ח אות יז, שם שמות פי"ח אות לב, ועוד ועוד]. וברי הוא שכוונתו לחכמה פנימית. וכן להלן פ"ח [לאחר ציון 212] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 6] כתב: "לכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו. ולכך אמר 'יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם', והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת". ובתפארת ישראל פנ"ג [תתלב:] כתב: "וכן היא מדרגת פורים, מה שהיה רוצה המן, שהוא מזרע עשו, לעשות למרדכי, שהוא מזרע יעקב, שהיה חפץ לאבדו, נטל הקב"ה ונתן על זרע עשו, הוא המן, ונאבד. ודברים אלו הם דברים גדולים ומופלגים". ונראה שכוונתו לדברים שכתב בבאר הגולה באר השני [קכח.], וז"ל: "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 [פסוק 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, ופ"ו הערה 104. הרי גם בבאר הגולה, כאשר עסק בענין זה, הקדים וכתב "ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת". הרי שהיפוך מחשבת המן על עצמו הוא מהדברים העמוקים והאמיתים. @**וננקוט כאן**^ במקומות שהזכיר עד כה ענין זה; למעלה 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] כתב: "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". נמצא שכל ענין המגילה הזאת הוא בסימן של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א], ולכך מה 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". וראה למעלה בהקדמה הערה 545, פ"ג הערות 420, 471, 490, פ"ד הערות 230, 250, 257, פ"ה הערות 358, 366, 536, פ"ו הערה 98, להלן פ"ח הערות 53, 55, 213, 217, ופ"ט הערה 8.

<> להלן [ח, ב], וז"ל: "כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו. ודבר זה יסוד המגילה". וכן הוא להלן [ח, יב], והובא בהערה הקודמת. וכן להלן [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".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 101]: "ויותר היה ראוי שלא ילך [לגינת הביתן (למעלה פסוק ז)] לשכך חמתו, ואין זה צורך אל הגאולה, כי אדרבא, שכוך חמתו הוא הצלה להמן". ואע"פ שכאן אין לחשוש להצלת המן [שכבר נתלה והומת], מ"מ עדיין יש צורך "להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים" [להלן ח, ג], ועוד כמה דברים. ולשם כך היה לכאורה עדיף שחמת המלך על המן תשאר על כנה, וכך הוא יאות יותר להענות לבקשות העתידיות של אסתר.

<> כן הוא בגמרא [מגילה טז.], וכידוע שמכנה את הגמרא בשם "מדרש" [ראה למעלה הערה 42].

<> דרשו כן מכפילות אות כ"ף ["שככה"], וכמבואר בהמשך דבריו.

<> מגילה יב. "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו. אמרו לו, אמור אתה. אמר להם, מפני שהשתחוו לצלם", והובא למעלה בהקדמה [לאחר ציון 525].

<> פירוש - היהודים בינתיים ניצלו, כי הגזירה שנגזרה עליהם נהפכה על המן, ולכך בשלב זה ישראל ניצלו, אך לא שניצלו בעצם [כך היה אפשר לומר לולא פסוקנו].

<> לכך שככת חמת אחשורוש היא לטובה, כי היא מורה על שככת חמת מלך עליון. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 600] כתב: "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, וכל הדברים היו נעשים למטה ולמעלה. ולפיכך בכל מקום שכתיב 'המלך', הוא המלך אחשורש שהיה פועל כמו שנגזר עליו מן השם יתברך, שהוא מלך עולם". הרי שאחשורוש הוא בבואה להנהגתו של הקב"ה, ולכך כאשר חמת הקב"ה שככה, ממילא שככה חמת אחשורוש. וראה הערה 204.

<> למעלה [ג, ח] "ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שוה להניחם", ושם [לאחר ציון 391] הרחיב טובא בביאור דברי המן.

<> בא ליישב בזה שאלה מתבקשת; כיצד ניתן לומר ששככת חימת אחשורוש מורה על שככת חימת ה', הרי חימת ה' היתה כלפי ישראל, ואילו חימת אחשורוש היתה כלפי המן, ולא כלפי ישראל. וכיצד שככת חימת אחשורוש מורה על שככת חימת ה', כאשר שתי החימות שהיו כאן מעיקרא מכוונות כנגד אנשים שונים. ועל כך מבאר שאף שככת חימת אחשורוש אינה כלפי המן, אלא כלפי ישראל ג"כ, שהלישנא בישא שאמר המן על ישראל נמחק לגמרי מלבו של אחשורוש, ואין הוא שומר בלבו שום טינה כלפי ישראל.

<> כמו שנאמר למעלה [ב, א] "כשוך חמת המלך". וראה בראב"ע כאן.

<> פירוש - הואיל ואיירי כאן בשככת חימת אחשורוש כלפי ישראל [שהלישנא בישא של המן לא נשארה בלב אחשורוש], לכך הפסוק הבא הוא המשך לנאמר כאן. שנאמר בפסוק הבא "ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן צורר היהודים ומרדכי בא לפני המלך כי הגידה אסתר מה הוא לה", וזה מורה שאין לאחשורוש טינה כלפי ישראל. וכן הרלב"ג [להלן ח, א] כתב: "את בית המן צורר היהודים ידמה שנתנו לה מפני היותו צורר היהודים", והמהדיר שם כתב: "כדי להראות לכל את אהבתו ליהודים, ושנאתו לשונאיהם". אך אם היה מדובר כאן בשככת חימת אחשורוש כלפי המן לאחר שנתלה, לא יובן קישור הפסוק הבא לתליית המן ושככת החימה כלפיו שנזכרו כאן.

אסתר פ"ז עמוד PAGE ח

PAGE קצט

PAGE ח OH10