#**"ביום ההוא וגו'"**= (ח, א). מה שהוצרך לכתוב זה, וכי דבר זה חדוש כל כך, הרי היה נתלה על העץ בשביל אסתר, כל שכן שיתן לה ביתו. ודבר זה גם כן כמו שאמרנו, כי עיקר הכתוב בא לומר כי המן נמחה זכרו מן העולם. לכך נתלה דוקא, ולא שאר מיתה, כי התליה הוא בזיון אל צלמו, עד שנמחה ובטל צלמו, אשר הוא הכרתו. וכאשר נמחה צורתו, הוסיף עליו שלא יהיה לו שום דבר כלל בעולם, רק כי יהיה נמחה שמו מן העולם. שאם היה נשאר הבית לקרוביו, או מי שיהיה, היה שם וזכרון עוד להמן, כי היה נזכר שמו על ביתו. וכדכתיב (דברים כה, ט) "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו", "ולא ימחה שמו מישראל" (שם פסוק ו). אף על גב כי זה רצה לומר שיהיה נושא אשתו, ודבר זה נקרא "בית אחיו", מכל מקום שייך לומר בקיום הבית שלא נמחה שמו, והיה הבית אליו זכר של מה. והשם יתברך גזר עליו שיהיה נמחה שמו לגמרי, וכל בניו גם כן נמחו מן העולם. ואפילו למאן דאמר (מגילה טו:) כי מבניו היו חוזרים על הפתחים, אדרבא, דבר זה גם כן שנמחה זכרו כאשר היו חוזרים על הפתחים, והיה זכרו לרעה, כי היו חוזרים על הפתחים, ויותר גרע זה ממיתה, וזהו זכר אל הרע.

#**ובמדרש**=, לג' חלקים נחלק עושרו של המן; שליש לבנין בית המקדש, ושליש לעמלי תורה, ושליש למרדכי ואסתר. ופירוש זה, כי מצד אלו שלשה הם בטול לכח המן, דהיינו התורה, ובית המקדש, ומרדכי ואסתר. כי התורה היא לישראל, והיא על הכל, ובכח זה היו גוברין על המן בתורה, שהיא על הכל. וגם בית המקדש הוא גובר על כח המן, כמו שיתבאר. ואלו שני דברים, דהיינו בית המקדש והתורה, שניהם מגיע מעלתם עד שער החמשים, אשר משם בא מפלת המן הרשע, כמו שנתבאר למעלה באריכות. ומרדכי ואסתר גם כן היה גוברין על המן. ומפני כי אלו ג' היו מבטלים כח המן, ולכך לאלו שלשה חלקים נחלק עושר של המן. כי לפי גודל כחו של המן, לא היה לו מבטל רק אלו שלשה, והבן זה מאוד.

#**ולפיכך מספר**= הכתוב רק שנתן אחשורוש לאסתר רק בית המן, ולא מספר גם כן שנתן לאסתר כל עושרו. אלא שלא הגיע לאסתר רק שליש, אבל שני שלישים היו לעמלי תורה ולבנין בית המקדש, והשליש בטל אצל שני השלישים. וכבר התבאר למעלה כי מה שאמר שליש למרדכי ואסתר, רצה לומר כי היה להם ברכה של עושר. וכן שליש\* לעמלי תורה, היינו כי לעמלי התורה היה ברכת העושר. וכן לבנין בית המקדש נתן השם יתברך לישראל עושרו, שיבנה בית המקדש בברכת\* עושר. כי המן היה מוכן לרבוי עושר, כי על כן נקרא "המן\*", שיש לו המון. ומאחר שהוא מוכן אל המון, היינו לקבל, אבל הצדיק בולע אותו ולוקח ממנו, כמו שהתבאר למעלה כל זה.

#**"ביום ההוא וגו'"**=. כבר אמרנו כי לכך כתיב "ביום ההוא", ומאי בא ללמדנו בזה, רק שבא לומר כי המן היה נמחה זכרו מן העולם לגמרי, ולפיכך אז הבית ששמו של אדם נקרא עליו, נתן אחשורוש לאסתר, והיה נמחה זכרו\* מן העולם. ובאותו יום שהיה המן נתלה ובטל מן העולם, גם ביתו היה בטל, ולא היה שמו עליו. גם פירשנו כי בשביל הצדיק בולע הרשע, לכך השם יתברך נותן לרשע עושר, כי הרשע הוא מוכן לאסוף ביותר, לכך הרשע מאסף, ואחר כך בא הצדיק ובולע את הכל. לכך סמך תליית המן על העץ (למעלה ז, י) ואחר כך כתיב "ביום ההוא וגו'", כי היה אבוד המן, והגיע ביתו של המן לאסתר, ביום אחד.

#**"ומרדכי בא**= לפני המלך וגו'". פירוש, כי אסתר הגידה מה הוא [לה], ולכך בא לפני המלך לעשות אהבה ורעות עמו בשביל זה. ולא תאמר\* אסתר כי המלך מחשיב לו דבר זה לבזיון, כי יהיה מחותן אליו מרדכי. ולפיכך כתיב "ומרדכי בא לפני המלך".

#**"ותשם אסתר**= את מרדכי על בית המן" (פסוק ב). דבר זה הוי ליה למכתב למעלה, אצל (פסוק א) "ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר וגו'". כי מפני שדבר זה נראה בזיון למלך שנתנה אסתר תכף ומיד למרדכי את המתנה שנתן לה המלך, כאילו אסתר היה מבזה את המלך ולא רצתה במתנה שלו. ולכך אמר כי נתנה המתנה למרדכי כאשר עשה המלך דבר זה שנתן למרדכי טבעתו. ואמרה אסתר, אם כל כך חביב אל המלך מרדכי\*, וטוב בעיני המלך לתת לו הטבעת שהעביר מהמן, אם כן גם זה יהיה טוב\* בעיניו לתת לו הבית של המן.

#**וכבר אמרנו**= כי לכך כתיב "ותשם אסתר את מרדכי על בית המן", שיהיה דבר זה שבח להקב"ה, ודבר זה עיקר המגילה הזאת, כמו שנתבאר למעלה, שמקויים בזה (מגילה י:) "כי לטוב לפני האלקים" (קהלת ב, כו) זה מרדכי, שנאמר "ותשם אסתר את מרדכי על בית המן". "ולחוטא נתן לכנוס" (שם) זה המן, וכמו שנתבאר למעלה בפתיחה. ולכך לא יקשה מה צריך לומר "ותשם אסתר את מרדכי על בית המן", [ד]מאי נפקא מיניה בזה שנתנה אסתר את מרדכי על בית המן. וכן מה שכתיב "ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי", דמאי נפקא אם העבירו מהמן, או היה טבעת המלך. רק שכל ענין המגילה שבא לומר כי בא מרדכי תחת המן, ואשר חשב המן על מרדכי לעשות, נהפך עליו. כי אחשורוש נתן להמן הטבעת שלו\* (למעלה ג, י), ובזה הטבעת היה המן כותב לאבד כל היהודים, דכתיב (שם פסוק יב) "ונחתם בטבעת המלך", ונהפך הדבר הזה שהיה למרדכי הטבעת\* של המן, ובו כתב וחתם בטבעת המלך על שונאיהם לאבד אותם (להלן פסוק י). וגם בזה היה המן הכנה למרדכי, כי אם לא נתן המלך הטבעת אל המן, לא נתן עתה הטבעת למרדכי. אבל מפני שכבר נתן הטבעת להמן, עתה שרצה להגדיל את מרדכי, נתן הטבעת הזה אליו, כי לא גרע מרדכי מהמן, שנתן המלך אליו את טבעת. כלל הדבר במגילה הזאת; כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו, ודבר זה יסוד המגילה.

#**"ותוסף אסתר וגו'"**= (פסוק ג). מה שהוצרך לומר "ותוסף אסתר", ולא הוי ליה לכתוב רק "ותדבר אסתר לפני המלך". שרצה לומר שדבר זה תוספת על מה שאמרה בראשונה "כי איככה אוכל לראות באבדן מולדתי", עתה בקשה דבר תוספת, דהיינו להעביר את רעת המן. וכוונתה היה כי הספרים שכתב המן להעביר את היהודים מן העולם שלא יהיו נמצאים. ואף כי "כתב אשר נכתב בשם המלך אין להשיב" (להלן פסוק ח), עם כל זה בקשה להשיב הכתבים, כי אם לא כן, אף אם יכתוב שלא להרוג את היהודים, שמא לבסוף יהיה הכתב נאבד, והראשונים יהיו קיימים, ויעשו מעשים על ידי הכתבים הראשונים. ואפילו הכתבים השניים לפנינו, כיון ש"כתב המלך אין להשיב", יכול אחד לומר כי על כתב הראשון הוא סומך. ולכך אמרה "להעביר רעת המן" מן העולם. ונקרא זה דבר תוספת, לפי שאינו ראוי לפי הנימוס, ועם כל זה המלך יעשה דבר זה להציל את היהודים. ולכך אמרה "להעביר את רעת המן", דהיינו לעבור מן העולם הכתבים הרעים, עד שלא יהיה נמצאים בעולם הרע אשר כתב על היהודים. ומפני שהיה נראה שהוא שאלה שלא כהוגן, לכך כתיב "ותפול לפניו וגו'", ומה שלא עשתה קודם שנתבטלה הגזירה שנגזר להרוג ולאבד את כל היהודים. כי דבר זה אין צריך כל כך בקשה לבטל הגזירה, שאין זה נגד כבוד המלך. אבל דבר זה קשה מאד להשיב את הספרים, כי הוא נגד כבוד המלך, כמו שיתבאר. וסבורה היתה כאשר תתחנן בבקשה\* יתירה, יעשה המלך דבר זה.

#**ולא אמרה אסתר**= רק "להעביר את רעת המן", ולא רצתה לדבר בפירוש להשיב הספרים, כי זה היה גנאי ובזוי למלך כמו שנפרש, ולכך רמזה לו הדבר הזה ואמרה לו "להעביר רעת המן". ולא אמרה שלא יעשה זה להרוג את היהודים, רק אמרה להעביר את הספרים מן העולם, וזה מפני כי כבר היה נתלה המן מפני שהיה מבקש לעשות רעה ליהודים, ואם כן לדבר זה [לא] צריך בקשה. רק שאמרה להעביר את הכתבים מן העולם, אשר בהם רעת המן. והמלך לא הבין דעתה, ולכך כאשר נפלה על פניה, ולכך הושיט לה השרביט הזהב (פסוק ד). כי המלך לא ידע למה נפלה על פניה, כיון שהמית כבר את המן על שרצה לשלוח יד ביהודים, ואם כן אין צריך בקשה על זה. ולכך הושיט לה המלך השרביט, שתקום ותפרש שאלתה\*, ולמה היא מתירא כל כך. ואז (שם) "ותקם אסתר וגו'", והיתה מפרשת שאלתה בפירוש (פסוק ה) "להשיב את הספרים" כמו שפרשנו למעלה. ואז אמר המלך (פסוק ז) "הנה בית המן נתתי לאסתר ואותו תלו על אשר שלח ידו ביהודים", ואם כן מי יעלה על דעתו לעשות להם דבר רע אחר כל זה\*. ולא יאמר אחד כי הוא סומך על הכתב שכתב המלך בראשון, דכיון שהוא רואה דעת המלך כאשר נתלה המן בשביל ששלח ידו ביהודים, ובודאי לא יעשה דבר רע ליהודים, כך היה דעת אחשורוש.

#**ואמר**=, שאם אין די לך בכל זה, ועדיין את יראה מן הכתבים הראשונים. כי שונאי ישראל שהם אוהבי המן, לא יאמרו כי נתלה המן בשביל ששלח ידו ביהודים, כי יאמרו כיון שכבר נתן המלך כתב לאבד היהודים, אין המלך חוזר מזה. ועל זה אמר (פסוק ח) "כתבו על היהודים כטוב בעיניכם" מה שאפשר לעשות, אבל להשיב הספרים דבר זה הוא גנאי. ולכך כָּתַב כי נתן המלך ליהודים להקהל ולעמוד על נפשם, ולאבד את כל הצרים אותם (פסוק יא). ומעתה שוב לא יהיו חוששין לדבר הזה כלל, שהרי המן שבקש לשלוח יד ביהודים כבר נהרג בשביל שכתב הספרים ההם, כי שקר דיבר על היהודים. וגרם שנכתבו הכתבין (-הראשונים-) [השניים], ולכך נהרגו שונאיהם, שעל ידם [י]היה זה, כך ראוי לפרש.

#**ובזה יתורץ**= שאלה גדולה; כי למה ציוה\* המלך לעשות דבר זה להרוג שונאי היהודים. אף כי בודאי שלא רצה להרוג את היהודים, מכל מקום בשביל זה אין ליתן ליהודים להרוג הם שונאיהם, כי הם לא עשו דבר, ולמה יהרגו אותם. רק הדבר הוא כמו שאמרנו, כיון שהיה אסתר יראה מן הכתבים הראשונים, ואחשורוש אמר (פסוק ח) "כתבו על היהודים כטוב בעיניכם", ואין להסיר חשש הזה אם לא על ידי זה שיהרגו הם שונאיהם. לכך כתבו הדבר הזה להרוג שונאיהם.

#**ויש לפרש**= גם כן הפסוקים כפשוטן; כי אסתר בקשה להעביר את רעת המן ואת מחשבתו. אמרה "רעת המן" שלא יהרגו אותם, "ואת מחשבתו" אף שאין כאן מעשה, מכל מקום הם חושבים עליהם שהם ראוים (-להרוג-) [ליהרג], כמו שחשב המן הרשע על היהודים. ואם כן יהיו היהודים כמו הפקר, שיעשה כל אחד בהם כרצונו. כל זה יש להעביר על ידי שיהרגו שונאיהם. ומה שהיתה אסתר צריכה עתה ליפול לפני רגליו, כי עתה בקשה דבר יותר; מפני כי אסתר היתה חושבת כי מה שעשה אחשורוש היה זה בשבילה, שהיא מלכה שלו, והיא אמרה כי היתה נמכרת עם עמה להרוג אותם. אבל בכאן בקשה להעביר רעת המן שחשב על כל היהודים, ובודאי זה צריך בקשה יתירה. ולכך אמר המלך (פסוק ז) כי הנה נתתי את בית המן, דבר זה בשביל אסתר, שהיה רוצה לשלוח בה יד, שהיה סבור אחשורוש שמחשבתו של המן היה על אסתר, כמו שאמרנו למעלה. לכך אמר "הנה נתתי בית המן לאסתר" בשביל זה, ובשביל אשר שלח ידו ביהודים לכך נתלה המן, כי התליה על עץ דבר נגלה אל הכל, כדי שישמעו ויראו ולא יזידון עוד (עפ"י דברים יז, יג). ואם כן אין הדבר כמו שאת חושבת כי הכל עשיתי בשבילך, שאין זה כן. כי מה שנתתי לך בית המן, היה בשבילך. אבל התליה על העץ הוא בשביל היהודים, שהם צריכים חזוק יותר ושמירה, ולכך בשבילם נתלה על העץ, כדי שיהיה נודע אל הכל, ולא יוסיפו לעשות כמו זה.

#**ומפני שאמרה**= אסתר להשיב הספרים (פסוק ה), על זה אמר (פסוק ח) "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב" ולהחזיר הכתב שנשלח, כי דבר זה כאילו טעה המלך בכתב הראשון, ונכתב שלא כדין. ואם כן, אף כתבים אחרים יהיו לכלום נחשבים, שיאמרו כשם שטעה בכתב הראשון, שהרי החזירו, כך הוא טועה בכתבים אחרים. ולכך אמר "כתבו על היהודים כטוב בעיניכם", אבל לא להחזיר הספרים עצמם, שזה מורה כי הספרים היו בטעות נכתבים. לכך יכתבו כתבים חדשים, ואין זה בזיון המלך, שיש לתלות כי נתחדש דבר מה אחר כתיבת הכתבים הראשונים. אבל [אין] להשיב את הספרים, כי דבר זה הוא בשביל כי הספרים נכתבו בטעות. ולפיכך אמר "כתבו על היהודים כטוב בעיניכם". אף על גב שמן הכתבים האחרונים מגיע בטול לראשונים, אין בכך כלום, כי על זה יאמר כי מתחלה היה כך, ועתה היה ענין אחר שנתחדש אחר כך, ושניהם אמת, כל אחד בשעתו. רק להשיב הספרים עצמם, דבר זה הוא בזיון.

#**אמנם הקושיא**= מה שנפלה לפני אחשורוש, ודבר זה למה היה, ועל זה מפרש "ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך". כי מפני שהמלך כבר עשה בקשתה, וחזרה עוד לבקש בקשה אחר בקשה, ודבר זה אין כבוד למלך, כאשר המלך קל להתפתות. וכן "ותפול לפני רגליו", והיתה מתחנן לו שיעשה בקשתה.

#**ומה שאמרה**= כאן יותר "להעביר רעת המן האגגי", ולא אמרה זה למעלה, שלא זכרה שם "אגגי". רק כי אמרה אין השנאה הזאת מחמת המן בלבד, רק הוא שנאה ישנה, כי אגג שהיה מזרע עמלק (ש"א טו, ח), שהיו ישראל מאבדים עמלק בשביל שכך צוה השם יתברך לאבד עמלק (דברים כה, יט). ולכך שמואל, נביא השם יתברך, הורגו לפני ה'. ויש לעמלק בנים, והם צוררים לישראל. ומה מועיל כי נהרג המן, והוא אחד מן הצוררים, בשביל זה לא נתבטלו השאר, שהם זרע עמלק, והם שונאי ישראל. ואין חילוק בין המן ובין אחר, רק כי המן שליחות של כולם עשה. לכך אמרה אסתר "להעביר את רעת המן האגגי", כלומר להעביר רעה לגמרי, שלא תהיה נמצא אף אצל שאר שהם צוררי היהודים. וכן אחר כך אמרה (פסוק ה) "להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגגי אשר כתב לאבד את היהודים". וכן בכל מקום אשר זכרה "אגגי" כוונתה על אותם שהם שונאים, והם מזרע אגג. כי השנאה הזאת מן אגגי אינה שנאה ליחיד בלבד, רק לכל אשר "אגגי" נקרא. ולכך כאשר אמר המלך כי מה שאמרת להשיב הספרים, דבר זה אי אפשר. רק "כתבו על היהודים כטוב בעיניכם", שיהרגו הם בשונאיהם, עד שלא יהיו נמצאים.

#**ויש לפרש**= גם כן 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.

#**ולא אמרה**= כאן "רעת המן", כמו שאמרה למעלה. כי כאן אמרה אסתר "להשיב את הספרים", והספרים הם אשר כָּתַב המלך, ואין לקרוא כְּתַב המלך "רעת המן". אבל למעלה לא אמרה רק להשיב את מחשבתו אשר חשב, וזהו בודאי "רעת המן".

#**"אם על**= המלך טוב וגו'". פירוש הכתוב, כי הדבר שהוא ראוי לעשות לגמרי, שאין לו שום צד שלא יהיה נעשה, וזה כאשר המעשה הוא טוב לעושה, גם הוא ראוי אל המקבל, וגם המעשה מצד עצמו הוא ראוי. ולכך אמרה "אם על המלך טוב", וזהו מצד העושה, שהוא טוב לו. וכנגד שהוא ראוי מצד המקבל אמרה "ואם מצאתי חן בעיניו", שהוא מקבל אשר נעשה לו, כיון שהוא מוצא חן בעיניו, אם כן הוא ראוי מצד המקבל. ואמרה עוד "וכשר הדבר" רצה לומר שכך נותן מדת היושר, והוא כשר בצד עצמו. ולפעמים אף שמצא המקבל חן בעיניו, וראוי לעשות מצד העושה, וכן הוא ראוי לעשות מצד המקבל, מכל מקום אין ראוי לעשות מצד עצמו, שהוא כנגד היושר. על זה אמרה ג' דברים; "אם על המלך טוב", שהוא העושה. "ואם מצאתי חן בעיניו", ובשביל זה ראוי לעשות, וזהו\* מצד המקבל. "וכשר הדבר" מצד עצמו. ואמרה "וטובה אני בעיניו", והטוב הוא חפץ, ורוצה בטוב. ולפיכך "יכתב להשיב הספרים", ואף כי אין ראוי כל כך להשיב הספרים אשר נכתבו בשם המלך, מכל מקום יש לעשות לפנים משורת הדין, כאשר המבקש הוא טוב, והוא עושה כל ענין שלו לפנים משורת הדין, לכך יעשה עמו גם כן לפנים משורת הדין, ויכתוב להשיב הספרים.

#**"כי איככה וגו'"**= (פסוק ו). מה שהוצרך לומר "איככה" שני פעמים, שאם כתב "כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ובאבדן מולדתי", היה נראה שלא היה בקשתה רק אם ישאר לה עמה, אף על גב דמשפחתה יהיו נאבדין. ואם ישמור\* לה מולדתה, אף על גב שימצא רע את עמה, אינה מקפדת. ולכך אמרה שכל אחד לא אוכל לראות. ואצל עמה לא אמרה "באבדן עמי", כי בודאי דבר זה אי אפשר שיהרוג את כולם ולא יהיו בורחים איזה אנשים, ולא יהיו נמסרים הכל בידיהם. גם כי דבר זה היא\* בטוחה מן השם יתברך שלא יאבדו ישראל כולם, אבל אצל מולדתה שייך לומר שיהיו נאבדים לגמרי.

#**"ויאמר המלך**= אחשורוש וגו'" (פסוק ז). כבר פירשנו זה כי אסתר בשביל שבקשה להשיב הספרים באולי לא ימצאו הספרים השניים, ויהיו נמצאים הראשונים, ויבאו לידי היזק. ולכך השיב לה "הנה בית המן נתתי לאסתר ואותו תלו על העץ", וכל זה בשביל שהיה רוצה לשלוח יד ביהודים. ואם כן לפי הסברא דבר זה ידוע ומפורסם, ואין לחוש לזה עוד. ואם אין מספיקים בכל זה, שלא יהיה הדבר מפורסם וידוע, "כתבו כטוב בעיניכם", עד שאין לחוש לספרים הראשונים שיצאו. ולפיכך כלל אחשורוש את מרדכי עם זה, שאמר "ואתם כתבו וגו'", ומרדכי חכם גדול היה מיושבי לשכת הגזית. וכלל גם כן עם זה אסתר המלכה, כי היא עיקר במעשה ההוא, שבקשה מלפני המלך על זה, רק להשיב הספרים אי אפשר.

#**"ויקראו סופרי המלך וגו'"**= (פסוק ט). הוצרך לכתוב "בעת ההיא", אף כי מפרש אחריו הזמן בפירוש בחודש סיון. ואם הכתוב רצה לומר כי המעשה שנזכר לפני זה היה בעת ההיא שזכר (-בי"ג בניסן-) [בכ"ג בסיון], וכשם שמעשה שזכר אחר כך היה (-בי"ג-) [בכ"ג] בסיון, כך המעשה שנזכר לפני זה היה (-בי"ג-) [בכ"ג] בסיון, דהיינו מה שאמר (פסוק ח) "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם", ולא היה הפסק בין הצווי שאמר "ואתם כתבו על היהודים" ומה שקראו את סופרי המלך לכתוב, כי לא היו ממתינין בזה. אם כן היה ראוי שיכתוב הזמן למעלה במעשה שלפני זה בפירוש, ויכתוב אחר כך "ויקראו סופרי המלך בעת ההיא", ולא לכתוב הזמן במעשה הזה. ואף כי יש לתרץ קושיא זאת כי דבר זה מפני כי עיקר הזמן הזה הוא בכ"ג בסיון, והוא שייך אל הכתיבה. ועוד\* קשה, למה המתינה אסתר שלא תפול לפני רגליו מן י"ז של חודש ניסן עד כ"ג סיון.

#**ונראה מפני**= כי שלח אחשורוש לפני זה כמו ג' ימים להרוג ולאבד את כל היהודים, ואם יכתוב לאחר ג' ימים שהיהודים יעמדו על נפשם ויהרגו בשונאיהם, דבר זה נראה כמו סכלות, ויחשבו כי מעשיו של מלך בשגעון הוא ינהג (עפ"י מ"ב ט, כ). וכמו שאמרו (מגילה יב:) אם לא היו האגרות הראשונות שכתב המלך (למעלה א, כב) "להיות כל איש שורר בביתו", שנראה דבר זה סכלות, לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט. שכאשר הגיעו להם הכתבים להרוג ולאבד את כל היהודים, לא היו ממתינין עד י"ג אדר, רק מיד היו הורגים בהם. ובשביל שראו כי כתביו אין בהם ממש, רק דברי שבוש, כאשר כתב להם "להיות כל איש שורר בביתו", ולכך לא היו משגיחים על הכתבים לעשות מעשה מיד. וכך אם כתב להם מיד שהיהודים יהרגו בשונאיהם, לא היו סומכים כלל על זה, כי נראה כי בשגעון ינהג. ולכך המתינו עד הזמן הזה מי"ו\* בניסן עד כ"ג, ומעתה אין זה גנאי, כי אפשר ויכול להיות שנתחדש בזמן הזה דברים, עד שאפשר שיהיה נהפך הדבר, ולא יתלו בהנהגת המלך לומר כי הנהגתו שלא כסדר.

#**ולכך**= אף על גב שכתוב הזמן בפירוש, מכל מקום שלא תאמר כי היה דבר זה, שהיה בכ"ג בסיון, דרך מקרה, והיה אפשר שיהיה קודם, והיה זה תמיה שעכבה כל כך. ולכך אמר "בעת ההיא" בכ"ג בסיון, כי דוקא איחרה הדבר עד כ"ג בסיון מטעם אשר התבאר למעלה, שלא יהיה נראה הנהגתו שלא כסדר הראוי, כאשר יכתוב דבר אחד, ובתוך ג' או ד' ימים יכתוב ההפך, לכך המתינה הזמן הזה.

#**ועוד נראה**= כי לכך המתינה אסתר עד כ"ג בסיון, כי הלך אחשורוש מהפך אל הפך; כי מתחלה היה הגזירה שזרע המן יאבדו את היהודים, ועתה נהפך זה, שהיהודים יהיו מאבדים זרע עמלק ואוהביו. ולכך היה בין זה לזה שבעים יום; כי מן יום י"ג בניסן ועד סוף ניסן י"ח ימים, ואייר הוא כ"ט, וכ"ג סיון, הכל ביחד שבעים. כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק", ושבעים אומות בודאי הם הפך לישראל. ולפיכך מן יום שנכתב כי זרע עמלק ישלטו ביהודים עד יום שכתב כי היהודים יהיו מאבדים את עמלק - היה שבעים יום, כנגד שבעים אומות, שכל כך הם רחוקים זרע עמלק, שהם ראשית הגוים, מן ישראל. ואף על גב כי עצם האבוד היה בי"ג באדר, והוא היום שהיה נגזר על היהודים (למעלה ג, יג). דבר זה ענין אחר, כי זה היה מפני שהגורל שהפיל המן על היהודים לאבדם נהפך עליו, לכך היו ביום אחד. אבל היום שנכתבו הכתבים, על זה לא בא הגורל, שלא היה הגורל רק על האבוד, ודבר זה נהפך עליו. ולפיכך יום כתיבת הכתבים היו רחוקים זה מזה כמו שהם רחוקים היהודים מזרע עמלק.

#**ועוד יש לומר**=, כי כאשר גאלם השם יתברך, כאילו יצאו ישראל מן שבעים אומות. ולפיכך היו ישראל בצרה כאשר בא המן עליהם שבעים יום, כנגד שבעים אומות. ולא יצאו מצרת המן עד כ"ג בסיון, שאז נשלחו הכתבים לכל הארצות, ויצאו מן הצרה, ונחשב להם כאילו יצאו מצרת כל שבעים אומות. אבל כל זמן שלא יצאו הכתבים, עדיין היו בצרה. ולכך נאמר "בעת ההיא", כי דוקא באותה שעה היה ראוי לשלוח הספרים, ולא קודם לכן כלל, כך ראוי לומר. אבל הפירוש הראשון הוא עיקר.

#**ומה שאמר**= "ביד הרצים בסוסים" (פסוק י), ולמעלה כתיב (ג, טו) "הרצים יצאו דחופים בדבר המלך". מפני כי למעלה ששלח לאבד היהודים, ודבר זה היה קללה, לכך לא נכתב אצל זה "הרצים בסוסים", כי הרץ בסוסים הוא בשמחה, כמו שאמרו (שבת קנב.) "דעל סוס מלך". ולכך לא כתיב שהיה זה על סוסים. וכאן\* שהיה הדבר הזה שמחה להצילם מן המיתה, לכך היה על סוסים, כי על הסוס הוא שמחה, שלא היה צער כלל. ואף על גב שהיה זה לאבד את האויב, דבר זה בודאי הוא שמחה לאבד את האויב שהוא צורר וצר\*, וכתיב (משלי יא, י) "ובאבוד רשעים רינה". "רוכבי הרכש וגו'", כלומר כי הרוכבים בסוסים הם "רוכבי הרכש", כי אלו הם אומנים גדולים, ויכולים לרוץ במהירות.

#**"ויכתוב בשם**= המלך אחשורוש ויחתום בטבעת המלך". ולא נאמר כאן כמו שכתיב למעלה (ג, יב) "נכתב ונחתם בטבעת המלך". כי למעלה מפני שלא עשו זה מרצונם, רק מפני שכך נגזר עליהם מן המלך, לכך כתיב "נכתב ונחתם", כלומר בעל כרחם שלא ברצונם. אבל כאן עשו מדעתם ומרצונם להציל עם אחד, וכמו שהתבאר לפני זה. ולכך כתיב "ויכתוב בשם המלך ויחתום בטבעת המלך", ולא כתיב לשון נפעל, אשר משמע בעל כרחם.

#**וגם נראה**= שבא לומר למעלה ש"נכתב ונחתם", אבל המלך לא ידע מזה, כי צריך היה ליטול רשות גם כן בשעת מעשה, וזה לא עשה, כמו שאמרנו למעלה. ולכך כתיב שהיה "נכתב ונחתם בטבעת המלך" (למעלה ג, יב), אבל המלך לא ידע, אבל אין ראוי שיהיה כך נעשה. ואילו כאן כתיב "ויכתוב ויחתום", כי בודאי מדעת המלך היה הכל, אף מעשה הכתיבה. רק שאין סברא לומר כלל [ש]אם ידע אחשורוש מזה [היה] מוחה בזה (-היה-), כמו שאמרנו למעלה כי אחשורוש היה יותר שונא ישראל מהמן, כמו שהתבאר למעלה.

#**"טף ונשים**= ושללם לבוז ביום אחד בכל מדינות המלך" (פסוקים יא, יב). ואצל אגרת המן כתיב (למעלה ג, יג) "טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז". כי למעלה רצה לומר כי כוונת המן עליהם לעשות בהם אבדון גמור, שהיה המן רוצה להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים. וכאשר היה הכל "ביום אחד" זהו אבדון גמור, כי כליה במקצת אין זה אבוד גמור. ולא תליה האבוד הגמור מה שהיה שללם לבוז, כי לא היה כוונתו על זה. ולכך כתיב "טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז", כי טף ונשים כליון גמור. אבל כאן עיקר הכונה היה לעשות פרסום מה שעשו באויביהם, והכל בשביל לבטל הספרים הראשונים. ולכך כתיב "טף ונשים ושללם לבוז", כי שללם לבוז הוא פרסום גדול יותר. ולעיל פרשנו גם כן.

#**ועוד כי**= אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם הם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים. ולכך עשה חילוק והפרש בינם ובין ממון שלהם, לכך אמר "ושללם לבוז" באחרונה בפני עצמו. אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל. ולכך זכר את הממון עמהם, ואמר "טף ונשים ושללם לבוז", וזה נכון.

#**"להקהל ולעמוד**= על נפשם וגו'" (פסוק יא). מפני כי היהודים הם פזורים ונפרדים בין האומות, לכך צריכים להקהל אם רוצים לעשות מעשה. אבל למעלה (ג, יג) שכתב שכל עם ומדינה יהרגו היהודים, אין צריכים להקהל ביחד, כי הם ביחד בקבוץ. ואמר "להקהל ולעמוד על נפשם", לומר כי זה שהם יהרגו את אויביהם נקרא זה "לעמוד על נפשם". ולא תאמר לא היה צריך להם רק להשיב את הספרים, ולא יהרגו שונאיהם בהם, אבל מה שיהרגו הם שונאיהם למה להם זה. ועל זה אמר "לעמוד על נפשם", כי ההריגה בשונאיהם זה רק שעומדים על נפשם, כי ישראל כאשר הם בגלות בין העמים, אם יש שונא להם כמו שהם אלו שהם מזרע עמלק האגגי, כאשר הוא צורר ישראל, ותמיד הם עומדים לכלות ישראל, לכך אם ישארו כמו שהיה עתה, היה המן רוצה לכלותם. כל שכן כי אחר כך יחשבו כי היהודים עמדו עליהם להנקם מהם, שרצו לכלותם, ותמיד יחשבו להפילם, ולכך אמר "ולעמוד על נפשם".

#**ויש שהאריכו**= בקושיא זאת מאוד, מה ראתה אסתר שבקשה על זה שהיהודים יהרגו בהם, ולא היה די לה לבטל הכתבים ויהיו היהודים כמו שהיו בראשונה, קודם שבא המן לאבדם. וקושיא זאת אין בה ממש, כי לכך אמרה אסתר "ולעמוד על נפשם" כמו שאמרנו. ובלא זה, היה עמלק\*, [ו]נצטוו ישראל עליהם\* למחות שמו מן העולם (דברים כה, יט), ושאול המלך נאבד ממלכותו בשביל שנתן לעמלק פליטה (ש"א טו, כח), ועתה יהיו נותנים לעמלק פליטה כאשר נפל בידם. והתורה אמרה (שמות יז, יד) "כתוב זאת זכרון בספר וגו'", הכתוב רמז גם כן מעשה המגילה הזאת, שהוא למחות שמו מן העולם.

#**"בשלושה עשר**= לחודש שנים עשר הוא חודש אדר" (פסוק יב). מה שהמתין עד י"ג לחודש אדר, מפני שכבר אמרנו עניין המגילה הזאת שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר. לכך כאשר חשב לאבד היהודים בי"ג לחודש אדר (למעלה ג, יג), נהפך עליו שנהרגו הם בי"ג באדר. וכמו שתקנו בברכה (אשר הניא) "כי פור המן נהפך לפורינו", שתראה מזה כי הפור נהפך עליו. ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד, ועוד נבאר.

#**"ולהיות היהודים**= עתידים ליום הזה" (פסוק יג). מה שהוצרך לומר "ולהיות עתידים ליום הזה", ומה הוסיף בזה. אלא שרצה לומר כי דבר זה צווי הוא, שיהיו מזומנים ליום זה. ולא יאמרו היהודים אם אין אנו רוצים לעמוד על נפשינו, נוכל לעשות זה. לכך אמר "ולהיות עתידים", שיהיו מוכנים על זה להרוג אותם. כי\* אם יניחו אותם היהודים, יאמרו\* כי המלך נתן להרוג אותם, ובשביל זה יבאו למרוד במלך. ולכך יהיו מצווים להרוג אויביהם, ולא ישארו מהם, ולא יהיו שונאים למלך במלכותו, ויעשו (-המלך-) [במלך] נקמה. [ו]מפני כך אמר "להיות עתידים ליום הזה", כלומר שיהרגו אותם דוקא ביום הזה, ולא לפני יום זה, ולא אחר יום זה. (-וכך-) [וכן] משמע "עתידים ליום זה" שיהיו מוכנים ליום המוגבל, דהוא י"ג באדר, ולא שיהיו הורגין אותם בכמה ימים, ולא יהיה לדבר זה פרסום כלל בכל מדינות המלך. והיה רוצה שיהיה לדבר זה פרסום מן הטעם אשר פירשנו.

#**כתיב "עתודים"**= וקרי "עתידים". כי רצה לומר שיהיו מכינים עצמם קודם מי שילך לפניהם ובראשם, כמו עתודים שהולכים בראש הצאן. ונקראו האצילים "עתודים", כדכתיב בישעיה (יד, ט) "כל עתודי ארץ". וכתב (-הרוק'-) [הרד"ק] שנקראו האצילים\* "עתודים" מפני שהם הולכים לפני העם כעתודים לפני הצאן, לכך כתיב "עתודים". וקרי "עתידים", שיהיו מוכנים להם אותם שילכו לפניהם כעתודים. ודבר זה הוא עיקר במה שיכינו עצמם מי שילך לפניהם, ובשביל זה יהיו יחד כאשר יבאו הם על שונאיהם, ולא יהיה כל אחד בפני עצמו ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד. ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז השכינה עמהם. ולכך כתיב (להלן ט, טו) "ויקהלו היהודים", שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד, ואז השכינה עמהם.

#**"הרצים רוכבי**= הרכש האחשתרנים וגו'" (פסוק יד). ולא כתיב "הרצים בסוסים וגו'", מפני שבא לומר הרצים הם אותם שהם "רוכבי רכש האחשתרנים", שהם ממהרים לרוץ ואומנים בכך. ולא בא לומר רק שהם אומנים לרכוב הרכש, ואותם יודעים לרוץ יותר. ולא שהיו רוכבים עתה על רכש, רק בסוסים, רק שבא לומר כי (-ש-)הם רוכבי רכש האחשתרנים, היו הרצים רוכבי הרכש. אף על גב דכבר כתיב זה למעלה (פסוק י), כאן\* לא היה צריך לכתוב רק "הרצים יצאו דחופים", וממילא הרצים הם הרצים של מעלה. שלא תטעה לומר כי דוקא אותם שהיו רצים ברגליהם היו צריכים לצאת דחופים בדבר המלך, אבל בסוסים אין צריכין להיות יוצאים דחופים בדבר המלך, שהרי הרוכבים על סוסים יכולים להיות הולכים הרבה מאוד. ולכך כתב "הרצים רוכבי הרכש", שגם אלו יצאו מבוהלים ודחופים בדבר המלך.

#**"ומרדכי יצא וגו'"**= (פסוק טו). הכתוב מספר חמשה בגדים בלבוש מלכות; "תכלת" אחד, "וחור" שנים, "עטרת זהב" שלשה, "ותכריך בוץ" ארבעה, "וארגמן" חמשה. שראוי אל מלבוש כבוד חמשה, כי המלבוש הוא כסוי לכל ארבע צדדין של אדם, ועטרה על ראשו. לכן היו חמשה מיני בגדים, וכל צד הוא מיוחד שאין זה כמו זה, ולכך יש כאן חמשה בגדים מחולקים, שאין זה כזה. ומפני שהשכינה חופף על בנימין, וכדכתיב (דברים לג, יב) "חופף עליו כל היום", והשכינה הוא לבוש כבוד אליו, וכדכתיב (דהי"א יב, יח) "ורוח לבשה את עמשי", (אסתר ה, א) "ותלבש אסתר מלכות", וזהו לבשה רוח הקודש. ואין כבוד יותר מזה, ולכך נתן לבנימין "חמש חליפות שמלות" (בראשית מה, כב), כמו שעתיד מרדכי לצאת בחמשה מלבושי כבוד.

#**ובגמרא**= (מגילה טז:), "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", אמר רבי אליעזר אמר רבי יהודא, "אורה" זו תורה, וכן הוא אומר (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". "שמחה" זו יום טוב, וכן הוא אומר (דברים טז, יד) "ושמחת בחגיך". "וששון", אמר רבי אלעזר זו מילה, וכן הוא אומר (תהלים קיט, קסב) "שש אנכי על אמרתיך". "ויקר" אלו תפילין, וכן הוא אומר (דברים כח, י) "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך". ותניא רבי אליעזר אומר, אלו תפילין שבראש.

#**ופירוש דבר זה**=, כאשר היו גוברים על המן, זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה. אף כי כבר היה להם התורה, זכו להיות דביקים במעלות התורה השכלית. וקודם זה, אף שהיה התורה להם, היה להם מונע, הוא עמלק, המבטל את דביקות ישראל בתורה. ולכך זכו ישראל באותו זמן אל הדביקות במעלת התורה לגמרי.

#**וכן כל אלו**= שנזכר[ו], כי כאשר גברו על כח\* המן היה דביקים לגמרי במעלת יום טוב, ובמעלת המילה, ובמעלת התפילין. והתורה היא ראשונה להיות האדם דבק במעלה הזאת, ואף כי התורה מדריגתה ומעלה על כל, מכל מקום מפני שהיא שייך אל השכל, והשכל הוא עליון, לכך הוא קודם לקבל אותה מדריגה, שהיא התורה. ואחר כך מדריגת היום טוב, שהוא לנפש האדם, כי השמחה הוא לנפש, והוא מדריגה עוד יותר אשר זכו אליה, ויום טוב הוא יום קדוש. ואחר כך המילה, שהיא בגוף האדם, והיא מצוה\* קדושה, שהרי כתיב (ירמיה יא, טו) "ובשר קודש יעברו מעליך", זהו המילה (מנחות נג:). וכך תקנו בברכה "וצאצאיו חתם באות ברית קודש". הרי אלו ג' מצות אשר זכו ישראל אליהם, כלם מדרגות קדושות, כל אחת ואחת מעלה יותר עליונה מן ראשונה; שזכו לתורה, שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל. ויום טוב הוא לנפש, כי השמחה של יום טוב הוא לנפש, והוא עוד יותר מעלה. והמילה היא לגוף, וכאשר יש קדושה לגוף, הוא עוד יותר מעלה.

#**והתפילין אשר**= זכו אליהם עוד יותר קדושה, כי בתפילין שם ה' לגמרי הוא על האדם, והם הפאר שהוא על הכל, ולפיכך התפילין הוא על הכל. ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי, ובזה היו מנצחין את עמלק, כמו שהתבאר למעלה באריכות. כלל הדבר; בפסוק הזה נרמזו המעלות הקדושות שזכו ישראל כאשר היו מנצחין את המן, שהוא מזרע עמלק, עד המדריגה האחרונה, שהיה שם ה' נקרא עליהם. והבן הדברים האלו אשר נתבארו כאן, ולעיל בפתיחה גם כן נתבאר, עיין שם.

#**"ובכל מדינה**= ומדינה וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים וגו'" (פסוק יז). דבר זה לא נמצא בשאר גאולות, רק בכאן, שהוא נצוח עמלק. לפי שגורם עמלק לבטל אחדות השם יתברך, וכדכתיב (עובדיה א, כא) "ועלו מושיעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה וגו'". ולכך בכאן שהפילו עמלק, היו רבים מעמי הארץ מתיהדים, כאשר היה בטל כח המן.

#**"ורבים מעמי הארץ**= מתיהדים וגו' כי נפל פחד היהודים עליהם", ובפסוק "נקהלו" (להלן ט, ב) כתיב "ואיש לא עמד בפניהם כי נפל פחדם על כל העמים". ובפסוק (שם פסוק ג) "וכל שרי המדינות מנשאים את היהודים כי נפל פחד מרדכי עליהם". בא הכתוב לומר כי כאשר נתלה המן (למעלה ז, י), ונתן להם המלך הכח לעשות נקמה באויביהם, נפל פחד היהודים עליהם. והדבר הזה ראוי כאשר נצחו [את] המן, כי הוא האויב הגמור, שכל אחד היה מפחד לעשות דבר כנגד ישראל, שלא יהיה נעשה לו כמו שנעשה להמן. ועמי הארץ, אשר אין בהם כח כל כך, היה גורם פחד היהודים עד שהיו מתיהדים לגמרי. כי כל שתי אומות מחולקות, ואף שאינם שונאים, מכל מקום הם מחולקים, וכל אחת זה נגד זה. וכאשר נפל פחד יהודים עליהם היו מתיהדים, עד שלא היה כנגדם כלל. וזה אמר כנגד עמי הארץ, שהם מקבלים היראה ביותר. ואחר כך אמר כנגד אותם שאין להם יראה מהם, שהם אנשי חיל, כנגדם אמר (להלן ט, ב) כי אין איש עומד בפניהם, אותו שנקרא "איש" מפני שהוא גבור חיל, לא עמד בפניהם מפני הפחד. ושרי המדינות, שהם גדולים וחשובים, שאין לומר בהם שיש להם יראה, אדרבא, הכל יראים מהם, וכנגד זה אמר (להלן ט, ג) דמכל מקום היו מנשאים הם היהודים, כי נפל פחד מרדכי עליהם. וכיון שנפל פחד מרדכי עליהם, אף על שרי המדינות, היו גורם שכל שרי המדינות היו מנשאים אותם.

#**וכל עם**= יש בהם שלשה חלקים; החלק האחד הם סתם בני אדם, ואינם חשובים ואינם גבורים, רק סתם בני אדם. וכנגד אלו אמר "ורבים מעמי הארץ מתיהדים", שהיו מתחברים עליהם. ועוד יש חלק\* שהם גבורים ואנשי חיל, ואינם נכנעים שיהיו תחת אחר עד שיהיה אחר מושל עליו, וכנגד זה אמר (להלן ט, ב) "ואיש לא עמד בפניהם כי נפל פחדם על כל העמים", כי "איש" הוא גבור חיל, לכך אמר כי "איש לא עמד בפניהם". ויש שהם חשובים בעצמם, והם השרים בעם, ובאלו לא שייך שיהיו הם גוברים עליהם, כאשר הם השרים במדינה, ולהם המדינה. וכנגד אלו אמר (להלן ט, ג) שהיו השרים האלה מנשאים את היהודים, עד שהיה ניכר מעלת ישראל אצל הכל; או שהיו מתיהדים ומתחברים אליהם, או\* שהיו הם גוברים ומושלים עליהם והם תחתיהם, או שהיו מנשאים את היהודים למעלה, עד שהיו עליהם. ויש לך להבין אלו דברים.

#**ודע כי**= היו זוכים לאלו ג' דברים בזכות האבות; כי בזכות יעקב היו מתיהדים, כי מתיהדים שקבלו אחדות השם יתברך, וזה היה בזכות יעקב בפרט, כדאיתא בפסחים (נו.) כי על ידי יעקב קבלו ישראל אחדותו ואמרו (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", וזהו "מתיהדים", אל תקרי "יהודי" אלא יחודי (אסת"ר ו, ב), כמו שהתבאר למעלה. וכנגד יצחק נפל פחדם על כל העמים, כמו שנאמר (בראשית לא, מב) "ופחד יצחק היה לי", ולכך זכו לזה, ולכך נאמר כאן "נפל פחדם על כל העמים", מה שלא נאמר במקום אחר. וכנגד אברהם אמר (להלן ט, ג) "ושרי המדינות מנשאים אותם", כי אברהם נקרא (בראשית כג, ו) "נשיא אלקים אתה בתוכינו". לכך בשביל זה זכו שהיו מנשאים את היהודים, "כי נפל פחד מרדכי עליהם". כי אף על גב כי אלו השרים לא היה עליהם פחד ישראל, מכל מקום פחד מרדכי היה עליהם, ובשביל כך היו מנשאים את היהודים. כלל הדבר; כי מעשה המן היה גורם היראה מפני ישראל, וזה היה מן השם יתברך.

#**וזה שאמרו במדרש**= (אסת"ר י, יב) "ומרדכי יצא בלבוש מלכות וגו" (למעלה פסוק טו), רבי פנחס אומר, מלך מרדכי על היהודים. מה המלך לובש פורפירן, כך מרדכי. מה המלך יש לו עטרה כלילא בראשו, כך מרדכי "ועטרת זהב גדולה" (שם). מה המלך אימתו על כל הארץ, כך מרדכי אימתו עליהם, שנאמר (להלן ט, ג) "כי נפל פחד מרדכי עליהם".

#**בזה בא**= לומר כי הגדולה שהיה למרדכי לא היה מצד שהמלך היה מגדל אותו, שאם כך לא נפל פחדו על כל העמים, כי הפחד הזה אינו מן המלך. רק גדולתו היה שנתן לו השם יתברך מלכות, ולכך נפל פחדו על כל העמים. וכל זה כאשר הגיע למדריגה זאת להפיל את המן, ומפני שקנו מעלה העליונה כאשר הפיל מרדכי את המן, זכה מרדכי להיות מלך, אשר המלך מצד המלכות יש לו מדריגה חשובה עליונה. וזה שאמרו כי היה למרדכי לבוש מלכות, וזה מורה על כבוד אלקי. והיה לו עטרה של מלכות, וזהו מעלה לגמרי. כי הלבוש, כיון שהוא לבוש אל הגוף, אינו כל כך מעלה אלקית כמו שהוא העטרה, שהוא על הראש, שהוא נבדל אלקי לגמרי, עד שהיתה אימתו מוטלת על הבריות. כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה, וזה נקרא 'מורא מלכות'. כי שנים שהם שותפים, אין יראה זה מזה. אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו, כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו. ועל זה מורה העטרה, שהיא על הראש, עד שמקבלים הכל היראה מפניו. וכל זה כאשר היה מנצח המן, קנה אלו מעלות. והבן הדברים האלו מה שהיה למרדכי. ולפיכך אלו שני דברים; "מה מלך לובש פורפירן" (אסת"ר י, יב), הוא הכבוד והגדולה. ומה שאמר "מה המלך יש לו עטרה" (שם) זהו היראה מפניו שהיה למרדכי.

#**ואמרו בגמרא במנחות**= (סה.), פתחיה על הקינין, פתחיה זה מרדכי, למה נקרא שמו "פתחיה", שפותח דברים ודורשן, ויודע בשבעים לשון. סנהדרין נמי הוי ידעי שבעים לשון, דאמר רבי יוחנן, אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי חכמה, בעלי מראה, בעלי קומה, בעלי זקנה, בעלי כשפים, ויודעים שבעים לשונות, שלא תהא סנהדרין שומעין מפי המתורגמן. אלא דהוה בייל לישנא ודריש. פירוש, מלה אחת דרש אותה בכמה לשונות, וזה שאמר "דבייל לישנא ודריש להו", כלומר מערב ומחבר לשונות ביחד, ודרש אותם. והיינו דכתיב (נחמיה ז, ז) "נחמיה וגו' מרדכי בלשן".

#**ודבר זה**= גם כן רצה לומר דהיה מרדכי על כל האומות, שהם שבעים לשון, לכך היה יודע שבעים לשון. ואף על גב דכל אשר בסנהדרין גם כן יודע שבעים לשון, קאמר שם דהוה מרדכי בייל לישנא ודורשן\*. כי כשם שהיה כולל כל שבעים אומות, שהרי נפל פחדו על כל האומות, לכך כלל גם כן כל שבעים לשון ביחד ומערב אותם, כדאיתא התם. לכך נקרא (נחמיה ז, ז) "מרדכי בלשן". וכל זה כאשר היה מרדכי מנצח את המן בשביל זה היה עולה על שבעים לשון, כי (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק", וכאשר היה עולה על ראשית שלהם, היה עולה על שבעים לשון, ונפל פחדו עליהם.

#**ועוד אמר במדרש**= (אסת"ר ו, ב) "איש יהודי היה בשושן הבירה" (למעלה ב, ה), "איש" מלמד שהיה מרדכי שקול בדורו כמשה בדורו, דכתיב (במדבר יב, ג) "והאיש משה עניו מאד". מה משה היה עומד בפרץ, דכתיב (תהלים קו, כג) "ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ וגו'", אף מרדכי כן, דכתיב (להלן י, ג) "דורש טוב לעמו", עד כאן.

#**רצה לומר**= כי מפני שהיה משה מיוחד שהוא (דברים לג, א) "איש אלקים", מה שלא תמצא באחר. וגם מרדכי כאשר היה גובר על המן והיה מאבדו מן העולם, הגיע מרדכי אל מעלה העליונה שהיה מיוחד שלא היה אל אחר, וכמו שהתבאר למעלה. ולכך היה דומה למשה, כי המן המלך גדלו על הכל, וכמו שכתיב (למעלה ג, א) "וישם את כסאו מעל כל השרים", ועל זה היה גובר מרדכי במעלתו הקדושה העליונה שניתן אליו. ולכך היה מרדכי דומה למשה, שיש לו מעלה אלקית מיוחדת על כל. וכשם שקרא הכתוב משה "איש" (במדבר יב, ג), מפני שהיה איש פרטי שאין כמותו, וכך היה מרדכי מיוחד במעלתו. וכמו שמשה היה עומד בפרץ, כלומר שהיה משלים את ישראל, אף מרדכי היה השלמת ישראל.

#**ובמדרש**= (אסת"ר י, יג), אמר רבי ברכיה, הקב"ה כתב גאולת ישראל בתורה, דכתיב (ויקרא כה, מז) "וכי תשיג יד גר ותושב עמך וגו'", "יד גר ותושב" זה המן, שנתגדל ונתעשר והשיגה ידו לשקול עשרת אלפים ככר כסף (למעלה ג, ט). ונקרא "גר ותושב" שהוא מזרעו של עמלק, והיה תושב במדי ופרס. "ומך אחיך עמך" (ויקרא כה, מז), אלו ישראל שהיו דלים ומכים מן המצות. "ונמכר לגר תושב" (שם), שמכרם אחשורוש להמן להשמיד להרוג ולאבד. "או לעקר משפחת גר" (שם), שעשה עצמו עבודה זרה, הדא דכתיב (למעלה ג, ב) "כורעים ומשתחוים להמן". "אחרי נמכר גאולה תהיה לו" (ויקרא כה, מח), שגאלם הקב"ה מידו והצילם מגזירתו ופאדם. "אחד מאחיו יגאלנו" (שם), זה מרדכי דכתיב ביה (להלן י, ג) "רצוי לרוב אחיו". "או דודו או בן דודו יגאלנו" (ויקרא כה, מט), זו אסתר שהיה בת דודו (למעלה ב, ז), ונגאלו ישראל על ידיה, עד כאן.

#**בא לבאר**= כמה גדולה הגאולה הזאת עד שהיא רמוזה בתורה, מה שלא תמצא כך בשאר הגאולות. ודבר זה מפני כי ישראל היו תחת המלך אחשורוש, ודי היה בצרה הזאת, ולא זה בלבד אלא אף בגלותם היו נמכרים להמן, וזהו צרה תוך צרה. לכך לא היו נגאלין רק מצד המדריגה העליונה שהגיעו על ידי מרדכי ואסתר, ומצד הזה היו הם נגאלין. ולכך קאמר גם כן בגמרא (חולין קלט:) מנין למרדכי מן התורה, אסתר מנין מן התורה, כמו שנתבאר למעלה.

#**ודומה גאולה**= זאת אל מה שכתוב בתורה (ויקרא כה, מז) "וכי תשיג יד גר ותושב וגו'", כי כאשר נמכר לגוי אין זה רק מפני החטא, ואם לא כן, לא היה ישראל נמכרים לגוי. ואף כי ישראל הם בגלות בין האומות, והם תחת המלכות, אין נחשבים נמכרים\* רק בימי המן, שהוא הדיוט, ולא מלך, נחשב דבר זה כי היו נמכרים. ואמרה תורה (ויקרא כה, מט) כי הקרוב לו יגאלנו, כי מצד שהוא קרוב לו, ראוי שיהיה בן חורין כמותו, ולא יהיה לו עבדות. לכך צריך לגאול אותו הקרוב אליו, כי איך יהיה זה עבד לגוי, והרי הוא קרוב אל אחיו שהוא ישראל, שהוא בן חורין, ולכך על קרובו שיגאלנו.

#**וכמו שהוא**= באדם פרטי, כך היה בכלל ישראל. שהיו נמכרים כל ישראל להמן, ואחיו של ישראל הוא מרדכי, וראוי שיהיה\* הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה (מגילה י:). כי מרדכי הוא משבט בנימין (למעלה ב, ה), שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך ולא לעבודה זרה, כאשר בית המקדש והמזבח הוא בחלקו של בנימין (יומא יב.). ולכך מוכן שיהיה בנימין אל השם יתברך בפרט. וכל ישראל הם אחיו, ראוי שיהיה להם ענין אחד. וכמו שתמצא אצל הגאולה הפרטית כי אותו שנמכר לגוי נגאל על ידי אחיו, וכך מרדכי שהוא משבט בנימין, והוא ראוי אל השם יתברך, ולא יהיה נמכר על ידו, ראוי שתהיה הגאולה לישראל גם כן. ולכך היה גואל את אחיו, ומסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, שלא רצה להשתחות להמן (למעלה ג, ב). כלל הדבר, כי הגאולה הזאת היתה נמשכת אחר הגאולה שהיא בתורה, והוציא אותם מרשות המן להיותם אל ה' יתברך.

<> קטע זה מופיע בדפוס ראשון למעלה בפרק ז [לאחר ציון 141]. ובדפוס זה הקטע מובא כאן. וראה להלן הערה 20.

<> "ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן וגו'".

<> ראה להלן [לאחר ציון 34] שחזר על דבריו כאן, ושם הדגיש ששאלתו היא מהי ההדגשה של "ביום ההוא". אך כאן שואל על עצם הדבר, דמהו החידוש שאחשורוש נתן לאסתר את בית המן. וכן להלכה קיימא לן [רמב"ם הלכות מלכים פ"ד ה"ט] "כל הרוגי המלך ממונן למלך" [מקורו מסנהדרין מח:]. הרי שמלך שממית זוכה בממונו של המומת. ומהרמב"ם הנ"ל משמע שאיירי אף במלך גוי [ראה בספר שערי טהר סוף סימן פד]. ונראה שהסברה היא, דכיון שחיוב מיתה הוא מטעם שהשיעבוד למלך, כל שכן ממונו משועבד למלך [ראה בשבילין, שנה ג, י-יא, עמוד כב]. לכך אם אחשורוש המית המן מחמת אסתר, בודאי הוא יכול לתת ממונו מחמת אסתר, כי ממונו נכלל במיתתו. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; רבינו בחיי בפרשת בשלח [שמות יז, טז] כתב שמה שנאמר להלן [ט, טז] "ובביזה לא שלחו את ידם" הוא משום שיש איסור ליהנות מממון עמלק. והקשו לפי זה האחרונים [עונג יו"ט בהקדמה, הגרי"פ פרלא בביאורו לרס"ג ח"א עשה ס] מפסוקנו, שנאמר שאחשורוש נתן לאסתר את בית המן, ואיך אסתר לקחה ממון עמלק, שהרי המן מזרע אגג העמלקי היה. וכתבו האחרונים לתרץ [הגרי"פ פרלא שם, שם משמואל שמות ח"ב פורים עמוד קפג, הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספר טעמא דקרא, וכן מפורסם בשם הגרי"ז (מובא בספר ביד נביאך עמוד קכד)] שכיון שכבר זכה אחשוורוש בבית המן מחמת הדין שהרוגי מלכות נכסיהם למלכות, לכך אין זה נחשב שאסתר נהנתה מנכסי עמלק, משום שנכסים אלו לא הגיעו לידיה מהמן, אלא מנכסי המלך, שכבר זכה בהם, ורק לאחר מכן נתן את הבית לאסתר.

<> למעלה פ"ו [לאחר ציון 397], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 397]: "כי לכך נתלה על עץ חמישים להורות על האבוד הגמור והאסיפה המוחלטת שהיה לו, כדי לקיים [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק'. ולא בחנם כתב לשון 'תמחה', רק שהוא מורה על האפיסה המוחלטת והאבוד הגמור, ולמחות את הצלם שלו, כי בצלם שייך לשון מחוי". וראה ציון 13.

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 605]: "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 384] כתב: "המן הגיע אל זה שהיה נתלה על עץ חמשים, שהוא הבזיון הגמור". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 131] כתב: "'ופני המן חפו' [למעלה ז, ח]. קשיא, מה הוצרך לומר 'ופני המן חפו'. ונראה לומר, כי עתה התחיל להיות פניו חפו, ולבסוף נתלה, והוא הבזיון הגדול... כי כן ענין הנס, כי מתחיל קצת בתחלה, ולבסוף נעשה לגמרי. לכך התחלת דבר זה כי 'פני המן חפו', והוא הבושה... לכך כאשר באה הפורעניות על המן התחיל בזה מה שאמר 'ופני המן חפו', ואחר כך הגיע לו שנתלה, ודבר זה בזוי אל צלם האדם, שהוא צלם אלקים". וראה למעלה פ"ה הערה 429, פ"ו הערות 385, 391, פ"ז הערה 133, ולהלן פ"ט הערה 179.

<> כי בזיון הצלם הוא ביטול הצלם, וכמו שכתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 389], וז"ל: "'וחפוי ראש' [למעלה ו, יב], דבר זה הוא בטול צלם פנים, והוא מעלת האדם, כמו שנתבאר למעלה שלכך היו יועצין חכמיו לתלותו, ולבטל צלם אלקי שיש לאדם". הרי התליה מבטלת מעלת הצלם, שהואיל והצלם מורה על מעלת האדם וכבודו, והתליה פוגמת בכבודו, לכך התליה מבטלת את הצלם [ראה למעלה פ"ו הערה 391]. ואודות שהכבוד מתייחס בפרט לצלם, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 961], וכלשונו: "האדם יש לו צלם אלקים [בראשית א, כו], ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים", ושם הערה 962.

<> פירוש - הצלם הוא הכרת האדם. ומשפט זה יובן על פי שני יסודות; (א) הצלם חל בפניו של אדם. (ב) פני האדם הם מקום הכרתו. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנא.] כתב: "לפיכך מלת 'צלם' בא על הפנים בפרט. וזה מפני כי הפנים בו ניכר ונמצא הדבר שיש לו פנים. הרי לך כי מלת 'הצלם' משמש על הכרת מציאות הדבר... הנה האדם בצלם אלקים, דהיינו הכרתו הוא הכרת אלקים". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל:] כתב: "יש לך לדעת כי הפנים של אדם על ידו נמצא האדם, כי עיקר האדם הוא הפנים, שבו נמצא האדם בפעל... כי מאחר שהכרת האדם הוא בפנים שלו, ודבר זה מציאתו בפעל. ועוד, בפנים של אדם צלמו, ובו האדם מה שהוא". ועוד אודות שהצלם חל בפנים, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"א [רנט:], וז"ל: "הצלם הוא בפנים". ושם במשנה יד [שמא.] כתב: "עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ סז, נצח ישראל פט"ז [שעב:], נתיב הענוה פ"ג [ב, ט.], ח"א לשבת קנא: [א, פ:], ח"א לב"ב נח. [ג, פד:], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.], שם ק. [ג, רל:], ח"א לע"ז כ: [ד, נא:], ועוד. וראה למעלה פ"א הערה 1100, פ"ה הערה 613, פ"ו הערה 390, ופ"ז הערה 136. ואודות שפני אדם הם הכרתו, כן כתב בגבורות ה' ס"פ סז [שיג.], וז"ל: "הפנים שם הצורה, שהוא צלם אלקים עיקר... כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא. וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "לפיכך אמר [ב"מ נט.] המלבין פני חבירו כאילו שופך דמים. כי המלבין מבטל צורת האדם, כי הפנים של אדם הוא הכרתו, שהוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". וכאן בא להדגיש, שהואיל ועל ידי תליה יש ביטול הצלם, והצלם הוא הכרת האדם, ממילא ביטול הצלם הוא ביטול האדם לגמרי. וראה להלן פ"ט הערה 178.

<> דוגמה לדבר; תוספות [גיטין כא:] כתבו: "כל יוצאי חלציו קרוים 'בית אביו' ואפילו שמת, כדכתיב [בראשית לח, יא] 'שבי אלמנה בית אביך' גבי תמר, וכבר מת אביה, כדמוכחי קראי" [וכן כתבו תוספות בעירובין טו:, סוכה כד:, וקידושין ה.]. הרי ששם האב ממשיך להקרא על ביתו אף לאחר מותו. וכן נאמר [למעלה ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו וגו'", הרי ש"בית אביך" קיים אף אחר מות האב, כי מפורש בקרא שאביה של אסתר כבר מת [למעלה ב, ז]. וראה למעלה פ"ד הערות 379, 451, ולהלן ציון 36.

<> הרי שכאשר נבנה בית אחיו [שמייבם את אשת אחיו], בזה אין שם אחיו נמחה.

<> לשון הספורנו דברים כה, ט: "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו - ראוי הוא לזה הבזיון מאחר שלא חפץ להשלים בנין הבית שהתחיל לבנות אחיו בקדושיו, כאמרם ז"ל [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי אלא 'ביתי'". וראה למעלה פ"א הערות 1320, 1436, ופ"ב הערות 207, 221, 520.

<> הרי ה"בית" הוא המונע את מחיית שמו מישראל. ואף על פי שמניעת המיחוי שבפרשת יבום היא בדרך אישות, מכל מקום כיון דאפקיה רחמנא בלשון "בית", שמע מינה שגם בית כפשוטו מונע מחיית השם. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים כה, יט], שכתב "תמחה את זכר עמלק - 'מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה' [ש"א טו, ג], שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר 'בהמה זו משל עמלק היתה'", וראה גו"א שם אות כח [הובא למעלה פ"ו הערה 400].

<> כמבואר בהערה 5, שזהו קיום לנאמר [דברים כה, יט] "תמחה את זכר עמלק".

<> שאמרו שם בגמרא "'ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו' [למעלה ה, יא], וכמה 'רוב בניו'. אמר רב, שלשים; עשרה מתו, ועשרה נתלו, ועשרה מחזרין על הפתחים. ורבנן אמרי, אותן שמחזרין על הפתחים שבעים הויא... ורמי בר אבא אמר, כולן מאתים ושמונה הוו, שנאמר 'ורוב בניו'. 'ורוב' בגימטריא מאתן וארביסר הוו, אמר רב נחמן בר יצחק 'ורב' כתיב", והובא למעלה פ"ה לאחר ציון 408. ומקשה, הרי לחד מאן דאמר יש מבניו של המן שלא נימוחו מן העולם, וכיצד לדעתו מתקיים בזה מחיית שמו של המן. ויש להעיר, כי לכאורה משמע מהגמרא שכולי עלמא מודו שהיו מבניו מחזרים על הפתחים [ורק נחלקו במספרם], ומדוע כתב כאן "ואפילו &**למאן דאמר**^ כי מבניו היו חוזרים על הפתחים", כאילו יש חולק בדבר. ויל"ע בזה.

<> פירוש - במיתה אין זכר כלל ["נשכחתי כמת מלב" (תהלים לא, יג)], אך כאשר מחזרים על הפתחים יש זכר שהוא לרע, וזה גרע טפי מהעדר זכר. ואף על פי שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 431] "כי אין שקול העוני כמו המיתה, רק כי העוני נחשב כמו שביעית מן המיתה", מ"מ לגבי זכרון, גרע טפי זכר לרע מהעדר זכר. וראה למעלה פ"ה הערה 432.

<> מדרש תהלים מזמור כב, וילקו"ש תהלים רמז תרפח. וראה להלן הערה 321.

<> פירוש - התורה שייכת לישראל, ולכך התורה וישראל "חד הוא", ולכך מעלותיה של התורה חלות על ישראל, וכמו שיבאר. ואודות שישראל והתורה הם חד, כן האריך טובא בתפארת ישראל פנ"ו, ובתוך דבריו ביאר [תתסא.] שישראל ואורייתא הם בעלי גורל דומה, "וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תימצא הלכה ברורה במקום אחד [שבת קלח:], כמו שהם ישראל" [לשונו שם]. ובסוף הפרק שם [תתפד.] כתב: "התורה היא צורת ישראל לגמרי, לכך תקן משה שלא יהיו ישראל שלשת ימים בלא תורה, כמו שאמרו בפרק מרובה [ב"ק פב.] 'וילכו שלשה ימים ולא מצאו מים' [שמות טו, כב], דורשי רשומות אמרו, אין מים אלא תורה, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'. כיון שהלכו שלשה ימים בלא תורה, נלאו. עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם... שלא ילינו בלא תורה שלשה ימים, עד כאן. הרי כי מיד שלא היה להם התורה שלשה ימים, שהיא הצורה לישראל, וכאשר הם בלא צורה הם נוטים אל החומר, והיו מתפעלים, כמו כל דבר שהוא חמרי הוא מתפעל ונלאה. ולכך תקנו שלא יפרשו מן התורה שלשה ימים, ואז לא ילאו לצד החמרי". וכן כאשר התורה היא מאוחדת, אף ישראל מאוחדים. לכך "כאשר באו לקבל התורה [בהר סיני], שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות ["כאיש אחד בלב אחד" (רש"י שמות יט, ב)]" [לשונו בדרוש על התורה (כו.)]. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו'', אם כן אית בהו". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חכמי ישראל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום... למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם". ושייכות התורה לישראל היא מהנושאים העתיקים בספרי המהר"ל.

<> אודות שהתורה היא מעל לשאר חכמות, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנר מצוה [כט:] כתב: "לא היו רוצים [מלכות יון] שתהי החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה, שהיא החכמה על הכל". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט.] כתב: "ההפרש שיש בין התורה ובין שאר חכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדביקות הזה... עם השם יתברך... אבל מה שמביא האדם אל הדביקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שט:] כתב: "התורה היא יותר מן החכמה... שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו... תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "'שאין לך מדה טובה הימנה' [שם], פירוש התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביא אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". וראה בנצח ישראל פל"א הערה 59. וכ"ה בח"א לשבת לב. [א, כא.], ח"א לקדושין לא. [ב, קלח.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג.], נתיב התשובה פ"א הערה 4, ועוד. @**ואודות**^ שהתורה היא מעל כל דבר בעולם, כן כתב בנתיב התורה פ"א [עט.], וז"ל: "ובירושלמי [פאה פ"א ה"א], רבי ברכיה ורבי חיא דכפר תחומין; חד אומר, כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה. וחד אומר, אפילו כל מצותיו אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה, עד כאן. וביאור ענין זה כמו שהתבאר, כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'... ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצות נעשות על ידי גוף האדם, ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה" [ראה למעלה בפתיחה הערה 248]. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסד:] כתב: "כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית". ובדר"ח פ"ו מ"ב [טו:] כתב: "כל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 413] כתב: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין האומות לגמרי, וזהו על ידי תורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא דשנו [אבות פרק ו, ב] 'כל העוסק בתורה מתעלה'". ובנתיב התורה פ"ב [קטז:] כתב: "כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך. לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל'. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". ושם פי"ב [תצח:] כתב: "שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", ובדר"ח שם [קמה:] כתב: "ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... וכמו שאמרו... ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו'. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 250, פ"ד הערה 416, ולהלן הערה 262].

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 245]: "רבי אלעזר פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [מגילה יא.]; 'בעצלתים ימך המקרה כו'' [קהלת י, יח], בשביל עצלות שהיה בהם בישראל שלא עסקו בתורה בימי המן, נעשה שונאו של מקום מך... רצה לומר כי מזה יש לך ללמוד כמה גדול כח התורה... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] 'כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות. וזה שאמר 'בעצלתים ימך המקרה'. פירוש, כאשר ישראל אינם עוסקים בתורה, שעל ידי התורה ישראל מתעלים, והשם יתברך, שהוא מלך ישראל, על ידי זה מתעלה, על ידי ישראל. ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל. אבל כאשר אין עוסקים בתורה, והקורה נמוכה ושפילה, והשם יתברך שהוא אלקיהם מלך עליהם, אין מתעלה עליהם, ונעשה שונאו של מקום מך, ואין מתעלה. ויש לך להבין דבר זה מאוד. וזהו בודאי פתיחה אל המגילה מה היתה סיבה שגבר המן, והוא דבר מופלא". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 487] כתב שלחד מאן דאמר "הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו [בימי המן] בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 300] כתב: "ועוד יש לך להבין דברים עמוקים, כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת, ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ'... וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן". @**וצרף לכאן**^ דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [ראה למעלה בפתיחה הערה 260, פ"ד הערה 490, ופ"ו הערה 306]

<> למעלה פ"ז [לאחר ציון 169, ומה שכתב "כמו שיתבאר" (לשון עתיד), כי כאמור למעלה הערה 1 בדפוס ראשון קטע זה מופיע בתוך פרק ז, לפני הקטע שלאחר ציון 169]. וז"ל שם: "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... הפך המן, כי בית המקדש הוא לעבודת השם יתברך, והמן עושה עצמו עבודה זרה... ולכך אמר [ילקו"ש אסתר תתרנט] 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". וראה להלן הערה 312.

<> אודות שמעלת התורה מגיעה עד שער החמשים, כן כתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 304], וז"ל: "כאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים, כמו שבארנו זה במקומות הרבה". בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.] כתב: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל" [ראה למעלה פ"ה הערות 531, 548]. ובנתיב התורה פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". ועוד אודות שהתורה היא משער החמישים, ראה רמב"ן בהקדמתו לחומש, ח"א ליבמות סב: [א, קלג:], ח"א לעדיות ה: [ד, סב:], דרשת שבת הגדול [רכג:], ודרוש על התורה [טו:]. ואודות שמעלת בית המקדש מגיעה עד שער החמשים, כן מבואר בהערה הקודמת, למעלה פ"ז הערה 170, ולהלן הערות 26, 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, פ"ו הערות 304, 399, פ"ז הערות 171, 182, ולהלן הערה 256.

<> כמסופר במעשה המגילה. והתגברות זו נעשתה מחמת שמרדכי ואסתר הם הפכים להמן, ולכך הם מבטלים את כח המן. ואודות ההפכיות שבין מרדכי ואסתר להמן, כן כתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 241], וז"ל: "כי מרדכי ואסתר הם הפכים להמן... כי מרדכי הפך המן, כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל... ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות". ולמעלה פ"א [לאחר ציון 812] כתב: "מפני כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי, ועיקר הרשעים הוא המן... שהם שני הפכים, צדיק ורשע כמו מרדכי והמן, שזה צדיק גמור, וזה רשע גמור. זה היה עושה עצמו עבודה זרה, וזה היה מקדש השם... והם הפכים גמורים". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 35] ביאר שלאחר שאחשורוש היה מגדל את אסתר ומרדכי, היה מגדל את המן גם כן, מפאת היותם הפוכים ושוים. ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 467] כתב: "שאמר [המן] בשביל שהיה [מרדכי] יושב בשער המלך יהיה זה מפלתו של המן, כי ידע כי מרדכי הוא מפלתו של המן... כי מרדכי היה יושב בשער המלך, והיה לו חשיבות אצל המלכות. וכן המן ג"כ היה לו חשיבות אצל המלך. ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן, שהם הפכים, ביחד. וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר, ולכך היה מחייב מן גדולת מרדכי אצל המלך שיהיה המן עבד לו". @**ואודות**^ שההפכים מתגברים זה על זה, כן כתב למעלה פ"ז [לאחר ציון 107], וז"ל: "כל אחד מבקש לאבד שונא שלו". 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 מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם במי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד". וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקפח:]. וראה למעלה בהקדמה הערות 156, 178, 241, 273, 536, פתיחה הערות 120, 108, פ"ג הערות 37, 199, פ"ז הערה 108, ולהלן פ"ט הערה 147.

<> כי שלשה אלו [תורה, ביהמ"ק, ומרדכי ואסתר] הם בבחינת "צדיק בולע רשע", ומתוך כך זוכים לממונו של הרשע, וכפי שהולך ומבאר.

<> אודות כחו הגדול של המן, כן כתב בהקדמה למעלה [לאחר ציון 239], וז"ל: "לכך שאל '[המן] מן התורה מניין' [חולין קלט:], שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח בלתי גשמי". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 382] כתב: "כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 405] כתב: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג". ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 242] ביאר שמפאת כחו הרב של המן, היה צורך שיתומה מאב ואם תהיה הגואל. ולמעלה פ"ג [לפני ציון 26] כתב: "לפי גדלו היה [המן] רוצה לכלות את ישראל בכחו הגדול". וראה בהקדמה הערות 240, 280, 290, 384, 393, 468, 597, פתיחה הערות 242, 407, פ"ב הערות 183, 244, פ"ג הערות 26, 203, ופ"ה הערות 196, 222, שבכל המקומות האלו הזכיר את גודל כחו של המן.

<> נראה שכוונתו היא לומר שביטול כח המן בא מהשער החמשים, ושלשת הדברים האלו [תורה, ביהמ"ק, ומרדכי ואסתר] מגיעים עד השער החמשים. והנה מעלת התורה וביהמ"ק מגיעה עד שער החמשים, וכמו שכתב כאן [הערה 21]. ואודות כחם של אסתר ומרדכי, כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 275], וז"ל: "וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן... וכך מרדכי, שנרמז בלשון [שמות ל, כג] 'בשמים ראש' הכתוב אצל הקטורת, מורה על ההסתר. כי הקטורת הוא נסתר כאשר ידוע, שהרי היו מקטירים אותו לפני ולפנים ביום הכפורים [יומא נב:], ובשאר ימות השנה לא היו מקטירין אותו כי אם על המזבח בפנים [שמות ל, פסוקים ז, ח]. וכאשר היו מקטירין על המזבח, היו פורשין מן העזרה, שיהיה הקטורת בחשאי. וכן אמרו על הקטורת [יומא מד.] יבא דבר שבחשאי, שהוא הקטורת, ויכפר על דבר שבחשאי, הוא לשון הרע. ומזה תבין כי אסתר בת זוג למרדכי, שנקרא על שם 'מרי דכיא', והדברים האלו עמוקים מאוד, ואי אפשר לפרש יותר. וכאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר". ובספר באתי לגני פ"ח [עמוד לה] כתב על דברים אלו בזה"ל: "שמהכתר תהיה שבירת המלכויות, כדאיתא בדברי המקובלים" [ראה למעלה בהקדמה הערות 280, 288, פ"ה הערה 198, ולהלן הערות 256, 311, 321, 337, ופ"ט הערה 270].

<> כי כל עושרו של המן ניתן בתחילה לאסתר, כי לא מסתבר לומר שאחשורוש נתן ישירות שליש לעמלי התורה ושליש לבנין בית המקדש. אלא אסתר היא זו שחילקה את שני השלישים האלו למקבליהם המתאימים, ואם כן היה מקום למקרא לומר שאחשורוש נתן לאסתר את כל עושרו של המן. וכן בתרגום כאן איתא "ביומא ההוא מסר מלכא אחשורוש לאסתר מלכתא ית ביתא דהמן מעיק יהודאי וית אנשי ביתיה וית כל עתריה". ומהמשך דבריו מבואר שמקשה אף מהשליש של אסתר, שגם חלק זה לא הוזכר כאן, כי רק הוזכר ביתו של המן.

<> כי "חד בתרי בטל" [גיטין נד:]. ובדרוש על התורה [כה.] ביאר שבחירה מחייבת אחד משלשה, וכלשונו: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא בחירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות" [הובא למעלה פ"ב הערה 338].

<> למעלה לא הזכיר את הענין שהיה שליש למרדכי ואסתר. אך כוונתו היא לדבריו בפתיחה [לאחר ציון 130], שביאר את המהלך שהצדיק בולע את הרשע, וז"ל: "רבי אבא בר כהנא פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [מגילה י:], 'כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת וגו'' [קהלת ב, כו]. 'כי לאדם שטוב לפניו' זה מרדכי. 'ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס' [שם], זה המן. 'לתת לטוב לפני האלוקים' [שם], זה מרדכי, דכתיב ביה [להלן פסוק ב] 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן'. פירוש דבר זה, כי יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו. והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת... ועוד, מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר. לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן". וכן למעלה בתחילת פ"ג ביאר את בליעת הרשע על ידי הצדיק [ראה שם הערה 17], וכן חזר וביאר בשלהי הפרק שם [לאחר ציון 624], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן ציונים 39, 50.

<> פירוש - מה שנחלק עושרו של המן לשלשה מקבלים [מרדכי ואסתר, עמלי התורה, ובנין בית המקדש] הוא משום שיש כאן שלש בליעות שונות של "צדיק בולע הרשע". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 624] כתב: "אבל כאשר השם יתברך נותן הרשע לפני הצדיק, נותן השם יתברך הרשע ואת שללו ביחד לצדיק, והצדיק בולע את הרשע ואת השלל. והשלל שרוצה השם יתברך לתת לצדיק הוא סבה אל אבוד הרשע, שהשם יתברך רוצה שיבא השלל ממנו אל הצדיק" [ראה שם הערה 626]. לכך נכסי המן נתגלגלו לשלשת הכחות שהביאו לאיבודו; התורה המקדש ומרדכי ואסתר. ובאספקלריה זו נבחנת ברכת העושר של המן, שהואיל והמן היה מוכן לברכת העושר, והצדיק בולע רשע, לכך זכו שלשת הכחות האלו בעושר.

<> למעלה ג, א נאמר "אחר הדברים האלו גידל המלך אחשורוש את המן", ובילקו"ש אסתר תתרנג אמרו "חכמים אומרים, הקב"ה הרהר, יבא המן ויכנוס ויכין רשע וצדיק ילבש, ואחר כך יבא מרדכי ויטלה הימנו, ויבנה בו בית המקדש". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 72] כתב על כך בזה"ל: "כאשר היה מרדכי יושב בשער המלך, וראוי לבנות בית המקדש בשביל זה, וכדי שיצא לפעל דבר זה גדל המלך את המן, ויהיה מאסף עושר גדול, ויקח מרדכי את הכל, ויהיה נבנה בית המקדש. ודוקא עושר המן היה ראוי לזה, מטעם אשר אמרנו למעלה כי הרשעים יותר מוכנים לעושר, והצדיק בולע את הרשע ואת עושרו". וראה בסמוך ציון 39.

<> לשונו למעלה פ"ה [לפני ציון 434]: "ודע עוד כי שם 'המן' מורה על כל אשר היה להמן היה לו בהמון ברבוי, דהיינו שהיה לו המון עושר ורוב גדולתו ורוב בניו". ונראה שזהו חידושו של המהר"ל לבאר כך את שם "המן", כי לא מצאתי מקור אחר שיבאר כן. ובספר השרשים לרד"ק, שורש המן כתב ששורש תיבת "המון" הוא "המן".

<> בפתיחה [לאחר ציון 130], תחילת פ"ג, שם [לאחר ציון 72], ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 624], והובאו בהערות הקודמות.

<> בתחילת הפרק.

<> מלשונו משמע שעומד על המלים "ביום ההוא", שפירושן "ביום ההוא שנתלה המן" [לשון ר"מ חלאיו כאן], שהוא היום הנזכר בסוף הפרק הקודם. ובא לבאר מדוע יום תליית המן הוא היום של נתינת בית המן לאסתר. וכן מורה המשך לשונו כאן. אך למעלה בתחילת הפרק ביאר את הקושי שבפסוקנו ללא הדגשת המלים "ביום ההוא", וכלשונו: "מה שהוצרך לכתוב זה, וכי דבר זה חדוש כל כך, הרי היה נתלה על העץ בשביל אסתר, כל שכן שיתן לה ביתו", ושם הערה 3.

<> כמבואר למעלה הערות 9, 12.

<> לכך תליית המן ונתינת ביתו לאסתר הן שני צדדים של מטבע אחת, כי שתיהן הן מחיית המן מן העולם, ולכך שתיהן היו באותו יום.

<> למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130], תחילת פ"ג, שם [לאחר ציון 72], ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 624], ובפרק זה לאחר ציון 28.

<> אודות שהרשע מוכן לאסוף, והצדיק בולע ממנו, כן ביאר למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130] והובא למעלה בהערה 29, ולהלן הערה 50. וכן ביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 72], והובא למעלה בהערה 31. וראה למעלה בפתיחה הערות 137, 157, ופ"א הערות 396, 455.

<> יש לשאול, אם נתינת הבית לאסתר היא קיום של מחיית המן, מדוע היה צורך שהבית ינתן לאסתר, ולא שיחרב או ישרף. ובשלמא לפי המהלך של "צדיק בולע רשע", ניחא, שהבליעה נעשתה באופן שהבית ינתן לאסתר הצדיקה, ולא יחרב וישרף. אך לפי המהלך הראשון של מחיית שם המן מהעולם, מהו הצורך לנתינת הבית לאסתר. והרי כשם שהמן ובניו נתלו ומתו, כך רכושו של המן היה יכול להחרב ולהשרף, ולא שינתן לאסתר. ויל"ע בזה.

<> בא לבאר סיפא דקרא, שנאמר כאן "ומרדכי בא לפני המלך &**כי**^ הגידה אסתר מה הוא לה", הרי שביאת מרדכי למלך היא מחמת שאסתר אמרה למלך שמרדכי הוא קרובה ["מה הוא לה - איך הוא קרוב לה" (רש"י כאן)]. ובא לבאר כיצד היות מרדכי קרוב לאסתר הביאה לכך שמרדכי בא למלך.

<> "בשביל זה" - בשביל שהוא [מרדכי] קרוב לאסתר.

<> כי מרדכי היה דוד אסתר ["מה הוא לה - שהוא דודה" (ראב"ע נוסח א כאן)]. ולמעלה [ב, טו] נאמר שהיה אביחיל אבי אסתר דוד מרדכי. ולפי זה מרדכי הוא בן דודה של אסתר, ולא דודה. וראה במהדיר על הראב"ע שעמד על זה.

<> לכאורה משמע מדבריו שהמלך יזם וקרא למרדכי לבוא לפניו כדי להוציא ממחשבה שהיתה עלולה להיות לאסתר שהמלך מתבזה מהיותו מחותן עם מרדכי היהודי. לכך המלך קרא למרדכי שיבוא לפניו, ומורה בזה לאסתר שאין הוא מתבזה מקירבתו למרדכי. אמנם הר"מ מחלאיו כתב שמרדכי בא לפני המלך "על יד אסתר". וכן המנות הלוי [קפא.] ביאר כאן שמרדכי בא לפני המלך ללא רשות המלך. ולפי זה לא יובן כיצד ביאת מרדכי לפני המלך מורה שהמלך אינו מתבזה מקירבתו למרדכי, הרי מרדכי בא מעצמו, ולא שהמלך קרא לו.

<> לשון היוסף לקח כאן: "הספיקות שיש להתעורר... אומרו 'ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן' [פסוק א], והפסיק באומרו ש'מרדכי בא לפני המלך ואשר הגידה מה הוא לה' [שם], ואחר כך חזר לומר לענין בית המן שֶשַׂמָה את מרדכי".

<> לשון היוסף לקח [קפב.]: "כי אין ראוי לבזות מתנה שנתן לה המלך בתת אותה למרדכי".

<> למעלה בפתיחה [לאחר ציון 130].

<> "כל ענין המגילה שבא לומר כי בא מרדכי תחת המן, ואשר חשב המן על מרדכי לעשות - נהפך עליו... כלל הדבר במגילה הזאת, כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות - נהפך עליו, ודבר זה יסוד המגילה" [לשונו בסמוך]. וזהו שבח להקב"ה, כי אחדות ה' המתגלה על ידי מחיית עמלק [כמבואר למעלה פ"ג הערה 559] אינה רק שהטוב מתגבר על הרע, אלא שהרע עצמו מורה על כליונו מצד עצמו, ולא רק שנכנע לטוב. לכך האופן שעמלק מצטרף לאחדות ה' הוא כאשר מעשיו של עצמו חוזרים אליו ומכלים אותו, בבחינת מה שנאמר [להלן ט, כה] "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר &**ישוב**^ מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ", הרי הרע חוזר לשרשו ומכלהו. וכך כתב הרמח"ל בדעת תבונות סימן לח [עמוד כ (הוצאת הרב פרידלנדר זצ"ל)], וז"ל: "כי ודאי לפי שלימותו יתברך לא היה לו לעשות אלא טובות לבד. אמנם עתה אבינך הכל על בוריו בסייעתא דשמיא. הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין לו מונע... נמצא שלא די לקיים בו יתברך הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו, אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש דרך משל... בדרך החסידות אין שייך הרע, כי גדרו הוא לעשות טוב עם הכל. אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא יחוד שאין אחר עמו, הרי שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו. וגדר היחוד הוא שלילת הרע... עתה הנך רואה, שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב, אין בגדרם אלא קיום הטוב, ולא היה שייך בגילוים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשלול אותו מן המציאות... כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב... ושלילת ההיפך של המעלות ההם אינם בכלל גדר המעלות ההם הטובות, אלא כולם כאחד נכנסים תחת גדר היחוד, שהוא שלילת כל מה שהוא זולתו... סוף דבר מכח שלמותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו". ושם מאריך בזה טובא. לכך יש צורך שהרשע יגיע לתכלית שלימותו בעושר וגדולה, כדי שכל חלקי הרע ימצאו אצלו בשלימותם, ואז הצדיק יבלע אותו, ויעדיר את הרע על כל סעיפיו וסניפיו, ויתגלה יחוד ה' והואיל וכבוד ה' העליון ביותר הוא כאשר נראה בבירור יחוד ה' ["כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" (לשונו בנר מצוה (יא.)], לכך "דבר זה שבח להקב"ה" [לשונו כאן]. וראה למעלה פ"ג הערה 16, ופ"ד הערה 250.

<> לשון הגמרא [מגילה י:] "רבי אבא בר כהנא פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא; 'לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה' [קהלת ב, כו] זה מרדכי הצדיק. 'ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס' [שם] זה המן. 'לתת לטוב לפני האלקים' זה מרדכי ואסתר, דכתיב 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן'".

<> לאחר ציון 130, וז"ל שם: " פירוש דבר זה, כי יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי ה' אשר נוהג עם הצדיקים ועם הרשעים. כי השם יתברך נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבא הצדיק ויטול מן הרשע. ומה שאינו נותן לצדיק רק על ידי רשע, בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר ומאסף אותו, אשר דבר זה מדה מגונה להיות עינו חסר לאסוף עושר. ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר כמו שמבקש הרשע. ומפני כך אין הצדיק מוכן לעושר כל כך, כאשר אינו מבקש ורודף אחר העושר, רק הרשע מוכן לזה... ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו. והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעתו, ובזה בולע גם כן עושרו. ולכך יותר צדיק מוכן לקבל עושר על ידי הרשע, שהיה הרשע מאסף את העושר והצדיק מקבל עושרו מן הרשע, ממה שהצדיק מוכן בעצמו לקבל עושר, כי הצדיק אינו מוכן לזה, רק הצדיק מוכן לחכמה ודעת... ועוד, מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר. לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע, בולע ממונו של רשע גם כן, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה. רק כאשר היה מגיע העושר להמן, אשר היה מוכן לקבל העושר, ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע מפני רשעתו, ומפני כך הגיע לו שנטל את עושרו של המן, ואת גדולתו גם כן" [הובא למעלה הערה 29].

<> לשון היוסף לקח כאן: "כל הספור שקרה למרדכי ואסתר עם המלך והמלך עמהם, וכל מה שחשב המן לעשות להם ונעשה לו, ראוי היה ליכתב. אבל מה שעשו מרדכי ואסתר זה לזה, מה צורך בסיפורו. וכיון שאסתר שמה את מרדכי על בית המן, לא אחשורוש, אם כן מה לנו שנשאר הבית בידי אסתר, או ששמה את מרדכי עליו".

<> לשון היוסף לקח כאן: "ועוד, מה הוצרך לומר 'אשר העביר מהמן', אחר שהוא טבעת המלך אשר בו יחתום, מה לנו אם העבירה, או עשה אחרת".

<> כן כתב הרבה פעמים בספר 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". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 96] כתב: "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". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 189] כתב: "'ויתלו את המן על העץ וגו'' [למעלה ז, 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". ולהלן [פסוק יב] כתב: "כבר אמרנו ענין המגילה הזאת, שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר... וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו, ודבר זה דבר מופלג ועמוק בחכמה מאוד". 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". @**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 להלן הערות 162, 213, ופ"ט הערות 284, 334.

<> ואין לומר כשם שהטבעת ניתנה להמן מבלי שתוקדם לה נתינה קודמת לזולתו, כך הטבעת היתה יכולה להנתן למרדכי ללא שתוקדם לה נתינה קודמת להמן, זה אינו, כי כל הסבה שניתנה הטבעת עכשיו למרדכי היא כדי לבטל את גזירת המן עד כמה שאפשר [וכמבואר בקרא], ותוקף גזירת המן הוא שנחתם בטבעת המלך. אך אם מעיקרא טבעת המלך לא היתה ניתנת להמן, לא היה צורך בנתינת טבעת למרדכי להתגבר על גזירת המן [מבואר בהמשך דבריו].

<> כאמור, כן כתב הרבה פעמים בספר זה, וכמלוקט בהערה 53. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 109] כתב: "כי המן הרשע הוא שבקש להחשיך העולם כלו על ידי שבקש להשמיד ולהרוג את כל היהודים [למעלה ג, ו], ורצה לאבד ישראל, שהם אורו של עולם. והפך הקב"ה מחשבתו להאיר אור עולם, וכדכתיב [להלן פסוק טז] 'ליהודים היתה אורה וגו''". 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, פ"ז הערה 195, להלן הערה 213, ופ"ט הערות 284, 334.

<> לשון היוסף לקח כאן: "יש לדקדק, שהיה מספיק אומרו 'ותדבר אסתר לפני המלך', ומה הוצרך לומר 'ותוסף'".

<> מלים אלו נאמרו להלן [פסוק ו] "כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי", ואי אפשר שיאמר על כך "מה שאמרה בראשונה", שהרי עדיין לא אמרה מלים אלו עד כה. אלא כוונתו לדברי אסתר למעלה [ז, ג-ד] "ותען אסתר המלכה ותאמר אם מצאתי חן בעיניך המלך ואם על המלך טוב תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנזק המלך".

<> לשון הר"מ חלאיו כאן: "שהוסיפה לדבר ולבקש על הדיבור ועל הבקשה שביקשה במשתה היין, כי במיתת המן לא בטלה הגזירה על היהודים שבכל מלכות אחשורוש, ועתה ביקשה להעביר את רעת המן". וכן הוא במנות הלוי להלן פסוק יד [קצ.], וביאור הגר"א כאן.

<> ולא יספיק לכתוב עתה שלא להרוג את היהודים, אלא יש צורך לבטל את הספרים שכתב המן, וכמו שמבאר. וראה להלן פ"ט ציון 207 שגם שם כתב אנשים יאמרו "כי אגרות השניות נכתבו בתחבולות אסתר".

<> לשון הראב"ע [נוסח ב] להלן פסוק ז: "יש לשאול, איך יוכל המלך להשיב את הספרים, ואין ככה דת מדי ופרס". וכן נאמר [דניאל ו, טז] "די דת למדי ופרס די כל אסר וקים די מלכא יהקים לא להשניה", וכתב המצודות דוד שם "דע אתה המלך אשר יש מנהג קבוע למדי ופרס אשר כל קשר ודבר קיום אשר יקיים המלך לרשום שמו עליו, שוב אין לשנותם".

<> להעביר הכתבים הראשונים. וכן כתב רש"י להלן [פסוק ח]: "אין להשיב - אין נאה להשיבו ולעשות כתב המלך בזיוף". והמנות הלוי להלן פסוק יד [קצ.] כתב: "כי דבר ברור הוא כי טעם דתם ומנהגם מפני שחוששין לזלזול בית דין הראשון. כי ידוע לכל כי הדת היוצא בראשונה הוא בתכלית העיון, עד שאי אפשר להרהר אחר אשר כבר עשוהו". ולהלן [לאחר ציון 122] כתב: "כי אין ראוי כל כך להשיב הספרים אשר נכתבו בשם המלך".

<> מבאר "להעביר את רעת המן" שהוא להעבירו מן העולם, שלא יהיה נמצא בעולם. וכן אמרו במשנה [פסחים מב.] "ואלו עוברין בפסח, כותח הבבלי וכו'", ופירש הריב"א שם [תוספות פסחים מב.] "דמשמע עוברין מן העולם". ובתוספתא נזיר פ"ד מ"ו אמרו "ופחז יצרי עלי ובקש להעבירני מן העולם". אמנם רש"י כאן פירש "להעביר את רעת המן - שלא תתקיים עצתו הרעה". והמהדיר ברש"י כתב "'להעביר' במובן לבטל".

<> כן העיר היוסף לקח כאן, וז"ל: "יש לדקדק, שבהיותה עדיין בתוקף הצרה ולא היתה יודעת מה בלב המלך, ולא ראתה עדיין רמז או סימן התחלת תשועה, והמן היה גדול עודנו באבו בתקפו משנה למלך, ועם כל זה לא בכתה ולא נפלה על רגליו, ולא הרבתה כל כך בקשות ותחנונים כמו שבקשה עתה, ובכתה ונפלה על רגליה, אחר שתלו את המן, וביתו ניתן לה, ומרדכי נעשה משנה המלך".

<> לבטל גזירה ולא להשיב הספרים. ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 261] כתב: "כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל אינו מבקש לעקור את הכל". לכך ברי הוא שלבטל גזירה זו אינה "נגד כבוד המלך", כי הגזירה מעיקרה לא היתה כבוד המלך, כי כבוד המלך מחייב עם, ו"ברוב עם הדרת מלך" [משלי יד, כח].

<> להלן בפסוק זה [לאחר ציון 88], וז"ל: "כי דבר זה כאילו טעה המלך בכתב הראשון, ונכתב שלא כדין. ואם כן אף כתבים אחרים יהיו לכלום נחשבים, שיאמרו כשם שטעה בכתב הראשון, שהרי החזירו, כך הוא טועה בכתבים אחרים".

<> ומצינו שרמז לדבר אינו נחשב כ"כ גנאי כמו אמירת הדבר בפירוש, וכמו שכתב רש"י תחילת ספר דברים [א, א] "אלה הדברים - לפי שהן דברי תוכחות, ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירן ברמז, מפני כבודן של ישראל". ומה שנאמר להלן [פסוק ה] שאסתר אמרה במפורשות "להשיב את הספרים", יתבאר בסמוך.

<> מקשה, מדוע אסתר מתמקדת על העברת הספרים מן העולם, ולא על מניעת הריגת היהודים, שהיה לה לומר למלך שימנע את הריגת היהודים באיזה דרך שיחפוץ.

<> כמו שנאמר להלן פסוק ז "ויאמר המלך אחשורוש לאסתר המלכה ולמרדכי היהודי הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים". ויש להעיר, כי למעלה פ"ז [לאחר ציון 35, ולאחר ציון 57] ביאר שהמן נתלה משום שחמת המלך היתה כלפיו משום שהמן רצה בפרט להרוג את אסתר [ולא מחמת שביקש להרוג את כל היהודים], וכמו שכתב למעלה "כאשר חשב עליו שעשה הכל בשביל אסתר" [לשונו שם לאחר ציון 60], ומדוע כאן הכל מבינים שהמן נתלה מחמת "שהיה מבקש לעשות רעה ליהודים". ואולי יש לומר, שבעיני הבריות תליית המן היתה מחמת שביקש להרוג את כל היהודים, ולא מחמת שרצה בפרט להרוג את אסתר המלכה. כי הבריות לא ידעו על המשא ומתן שהתרחש בין אסתר לאחשורוש במשתה השני, ולכך בעיניהם תלייתו נזקפת "על אשר שלח ידו ביהודים".

<> שהסכנה על היהודים עדיין קיימת כל עוד שהספרים לא הושבו, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 58].

<> כפי שאסתר חששה, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 60]. וראה להלן ציון 134 שחזר שם על דבריו כאן.

<> בא לבאר את המשך דברי אחשורוש [פסוק ח] "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך". כי לאחר שאחשורוש כבר אמר [פסוק ז] "הנה בית המן נתתי לאסתר ואותו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים", ובזה השקיט את החשש שאחד יאמר שהוא סומך על הכתב הראשון של המלך, מהו החשש הנוסף שעדיין קיים, שכדי להשקיטו הוצרך המלך להוסיף "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך".

<> מה שכתב "כי שונאי ישראל שהם אוהבי המן", נראה שכתב כן שאם הם היו רק שונאי ישראל [ולא אוהבי המן], אזי הם לא יסרבו לקבל שהמן נתלה מחמת ששלח ידו ביהודים [למרות שנאתם ליהודים]. כי הואיל ואין להם אהבה מיוחדת להמן, לכך יוכלו לקבל את מפלת המן באופן זה. אך אם הם גם אוהבי המן, הם ימאנו לקבל שהמן אהובם נתלה מחמת ישראל שנואי נפשם, כי מפלה כזו היא נצחונם של ישראל על המן, וזה דבר שימאנו לקבל. לכך ידחקו לומר שהמן נתלה מחמת סבות צדדיות.

<> ומה שבכל זאת המן נתלה, הם יאמרו שזה נעשה משום סבות צדדיות, אך לא משום ששלח ידו ביהודים.

<> פירוש - מעתה אין לומר שיהיה אדם שיתן שום חשיבות לספרים הראשונים.

<> כן נראה לגרוס, כי מקודם כתב שהמן "נהרג בשביל &**שכתב**^ הספרים ההם", ואיך יכתוב בתוך כדי דיבור שהמן רק "&**גרם**^ שנכתבו הכתבין הראשונים". אלא שאיירי כאן בכתבים השניים, שהמן הוא זה שגרם לכתיבתם [לאחר תלייתו], וכמו שיבאר.

<> פירוש - שונאי ישראל נהרגו כי רק על ידי הריגתם אפשר להראות שהספרים הראשונים היו שקר גמור. כי כל עוד ששונאי ישראל לא נהרגו, ורק המן הוא זה שנתלה, עדיין אפשר לומר שהמלך לא חזר בו מהספרים הראשונים, ואיבתו כלפי היהודים עומדת בעינה ובתוקפה, ורק המן נתלה מחמת סבות צדדיות. אך כאשר המלך נתן ליהודים רשות לאבד את שונאיהם, אז מוכח בעליל שאין למלך איבה כלפי היהודים, והספרים הראשונים היו שקר, ושקר זה הוא שהביא לתליית המן.

<> כן הקשה הראב"ע [נוסח ב] להלן פסוק ח, וז"ל: "והנה די למרדכי ולישראל שיינצלו, ולמה יהרגו עוד שונאיהם". וראה במנות הלוי [קפו:] שהאריך בזה. ולהלן [לאחר ציון 204] חזר על שאלה זו וכתב "ויש שהאריכו בקושיא זאת מאוד".

<> יפרש שכאשר נאמר [פסוק ג] "ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותפול לפני רגליו ותבך ותתחנן לו להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים", אין כוונתה לרמוז שיש להעביר הספרים הראשונים מן העולם [כפי שביאר עד כה], אלא כוונתה לבטל את יחס המן ליהודים, וכמו שמבאר. ורק בהמשך [פסוק ה] אסתר תבקש גם להעביר את הספרים, אך לא ביקשה כן בפסוק ג.

<> עומד על הכפל "להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו", כי מהי "רעת המן" ומהי "מחשבתו". וכן המנות הלוי [קפב:] כתב: "והנה אומרו 'להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו' יראה כפל ללא צורך". וכן הראב"ע [נוסח ב] עמד על כפילות זו.

<> וזה יעשה על ידי שינתן ליהודים רשות להרוג בשונאיהם, וכמו שמבאר.

<> "כל זה" - שני החששות הנ"ל; "רעת המן האגגי" [שלא יהרגו אותם], "ואת מחשבתו" [שלא יהיו כהפקר]. החשש הראשון הוא במעשה, והחשש השני הוא מחשבה. וראה להלן הערה 111 שגם שם נתבאר ש"רעת המן" מתייחסת למעשה, ו"מחשבת המן" מתייחסת למחשבה.

<> כי לפי פירושו השני אסתר בשלב זה לא ביקשה להשיב את הספרים הראשונים, אלא ביקשה שינתן ליהודים להרוג בשונאיהם, ומדוע היא צריכה כל כך להתחנן על כך. אך למעלה לפי פירושו הראשון [שאסתר ביקשה כבר עתה ברמז להשיב את הספרים], היה מובן היטב מדוע אסתר היתה צריכה כל כך להתחנן, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 62]: "מפני שהיה נראה שהוא שאלה שלא כהוגן, לכך כתיב 'ותפול לפניו וגו'', ומה שלא עשתה קודם שנתבטלה הגזירה שנגזר להרוג ולאבד את כל היהודים. כי דבר זה אין צריך כל כך בקשה לבטל הגזירה, שאין זה נגד כבוד המלך. אבל דבר זה קשה מאד להשיב את הספרים, כי הוא נגד כבוד המלך, כמו שיתבאר. וסבורה היתה כאשר תתחנן בבקשה יתירה, יעשה המלך דבר זה".

<> כן ביאר למעלה פ"ז [לאחר ציון 34, ולאחר ציון 54], ויובא בהערה 85.

<> כי לאחר תליית המן אסתר עצמה אינה יותר בסכנה, ועתה אחשורוש מתבקש לפעול למען היהודים, בעוד שאסתר עצמה אינה זקוקה לזה.

<> פ"ז [לאחר ציון 34], וז"ל שם: "כי בשביל שאמרה אסתר [למעלה ז, 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... וכאשר אמרה אסתר [שם 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". וכן חזר וכתב שם לאחר ציון 54, וכלשונו: "יש להוכיח כי המן מחשבתו היה על אסתר האחת, כאשר גם כן עשה לושתי, כמו שהתבאר... כי כונתו היה על אסתר להרוג אותה... 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 כאשר חשב עליו שעשה הכל בשביל אסתר, כמו שאמרנו".

<> כן כתב למעלה פ"ה [לפני ציון 584], וז"ל: "כי לכך נתלה, שיהיו רואין אותו הבריות". וכן כתב למעלה פ"ו [לאחר ציון 394], וז"ל: "ולא היה דומה זה לשאר הנתלין, כי שאר נתלין אף שהוא נתלה, אין נראה בזיונו כל כך כמו שנתלה על עץ חמישים, שיהיה בזיונו נראה לכל". וכן ביאר הראב"ע [למעלה ה, יד, נוסח ב] "גבוה חמשים אמה שיהיה נראה לחוץ מחצר המן". וכן הר"מ חלאיו [שם] כתב "יעשו עץ גבוה חמשים אמה - למען ייראה לחוץ לעיני הכל". וראה למעלה פ"ה הערות 584, 592, 593, פ"ו הערה 396, פ"ז הערות 186, 187, ופ"ט הערה 181.

<> נמצא שבפסוק ג אסתר לא ביקשה עדיין להשיב את הספרים, אלא ביקשה שתי בקשות אחרות; (א) להעביר את רעת המן ששונאי ישראל לא יהרגו את היהודים. (ב) להעביר את מחשבת המן שמעמד היהודים לא יהיה הפקר בעיני שונאי ישראל. ושתי בקשות אלו יתמלאו באם תנתן רשות ליהודים להרוג בשונאיהם. ועל כך השיב אחשורוש שאין צורך לתת רשות זו, כי תליית המן מועילה לשתי הבקשות הללו, כי הואיל והתליה נעשתה בפרהסיא לעיני הכל, ממילא הכל ידעו לא להרוג ביהודים, וכן לא להתייחס אליהם כאל הפקר. ואם אסתר לא היתה מבקשת עוד, אזי לא היה צורך לתת רשות ליהודים להרוג בשונאיהם. אך בפסוק ה אסתר הוסיפה בקשה שלישית; להשיב את הספרים של המן. ועל בקשה שלישית זו יענה המלך "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם", וכמו שמבאר.

<> בא ליישב שאלה חדשה שלא דן בה עד כה; אם אין להשיב את הספרים, מה מועיל "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך", הרי סוף סוף בזה יתבטלו הספרים הראשונים, ומה הועילה תקנה זו. וכן כתב המלבי"ם כאן [פסוק ח], וז"ל: "בעצה הזאת נבוכו כל המפרשים ולא מצאו אנשי חיל ידיהם, אחר שכתב 'אשר נכתב בשם המלך אין להשיב', איך אמר 'כתבו כטוב בעיניכם', איך ישיבו הספרים הראשונים, הלא אין להשיב".

<> ואז הספרים הראשונים לא נכתבו בטעות, אלא שנתחדש דבר מה אחר כתיבתם, אך לא שהמלך טעה בכתיבת הספרים הראשונים. וכן הזכיר סברא זו להלן [ציון 149].

<> פירוש - אין בכך כל בזיון למלך.

<> בא לבאר הסבר שלישי לשאלות אלו. ולמעלה ביאר שני הסברים; (א) הואיל ואסתר מבקשת ברמז להשיב את הספרים, וזהו נגד כבוד המלך, ולכך הוצרכה ליפול לפניו ולהוסיף בבקשה. (ב) הואיל ואסתר מבקשת בעד עמה להעביר את רעת המן ומחשבתו, ולא בעד עצמה, בודאי שדבר זה צריך בקשה יתירה. אך עתה יבאר הסבר שלישי, כי הואיל וכבר המלך עשתה את בקשה הראשונה [סילוקו של המן], אין זה כבוד לחזור ולבקש שוב.

<> הראשונה, והיא לסלק את המן הרשע [למעלה ז, י].

<> להעביר רעת המן האגגי ומחשבתו.

<> מעין דבריו למעלה תחילת פ"ז, שכתב שם: "נראה כי לכך כתיב כאן [למעלה ז, א] '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". ועוד אודות שהסכמת אחשורוש לכל בקשותיה של אסתר מורה על מיעוט כבוד המלכות, כן כתב ר"א מגריימזא על הנאמר [פסוק ז] "ויאמר המלך אחשורש לאסתר המלכה וגו''", וז"ל: "'אחשורש' חסר ו', כי ניהג עצמו כאין וענווה כנגד אסתר ומרדכי, ולא בכבוד מלכות ובגאות, כי אמר תעשו כל מה שתרצו".

<> פירוש - כשם שמבאר את הצורך ב"ותוסף אסתר", כן מבאר את המשך הפסוק "ותפול לפני רגליו ותבך ותתחנן לו", שהכל נעשה מחמת שזו בקשה אחר בקשה.

<> שאמרה [למעלה ז, ו] "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה וגו'", ולא אמרה "המן האגגי".

<> ש"א טו, לג "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל" [ראה בסמוך הערה 106]. ויש להבין, מה בא לומר בזה שה' צוה לאבד את עמלק, ושמואל שהיה נביא ה' הרג את אגג לפני ה'. אמנם כוונתו מתבארת לפי דבריו למעלה פ"ד [לאחר ציון 183], שכתב: "כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות". וכאן שבא לבאר את ה"שנאה ישנה" שיש לעמלק כלפי ישראל, הוצרך להורות על שרשה של שנאה זו, והיא מה שהקב"ה גזר עליהם כליון, וכן נביא ה' הורגו לפני ה'.

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 175]: "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם, שזהו דבר שאינו מקרי, רק דבר שבעצם. רק כי הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם, כי דבר זה אינו נחשב מיצר. 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, אין זה נקרא 'קרהו'. אבל אלו בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]. ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון [שמות יב, לו], ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה. רק להיות צורר לישראל". @**ולמעלה בפתיחה**^ [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש... הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו''. ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היו מאבד את הכל. כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא 'צורר היהודים' [למעלה ג, י], ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל, ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי", ושם הערה 217. וראה למעלה פ"ד הערה 187, ופ"ה הערות 288, 290.

<> כי המן הוא מזרע עמלק, וכמו שאמרו במסכת סופרים פי"ג מ"ו "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וביונתן בן עוזיאל [אסתר ג, א] איתא "המן בר המדתא די מזרעית אגג בר עמלק רשיעא" [ראה למעלה בהקדמה הערה 97, ולהלן הערות 104, 279].

<> אודות התנגדות עמלק וזרעו לישראל, כן כתב למעלה פ"ג [אחר ציון 551], וז"ל: "כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם, כמו שכתבנו בפרשת בשלח. וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן", וראה שם הערה 549, פ"ד הערות 9, 187, ולהלן הערות 104, 201.

<> בבחינת "זכין לאדם שלא בפניו" [עירובין פא:], שכל דבר שזכות הוא לאדם, נעשה חברו שליח עבורו שלא מדעתו, שזכייה היא מטעם שליחות, שכיון שהדבר זכות הוא לו אנו עדים ("אנן סהדי") שנוח לו שיהיה חברו שלוחו, ונחשב כאילו עשהו שליח לזכות עבורו [רש"י גיטין ט: ד"ה יחזור, וב"מ יב. ד"ה גבי מתנה]. ואף שאין שליחות לגוי [ב"מ עב.], היינו שיהיה שליח לישראל, אך גוי לגוי יש אחרונים הסוברים שיש שליחות [שו"ת משאת בנימין סימן צו, ש"ך חו"מ סימן רמג ס"ק ה, ושו"ת חות יאיר סימן מט, ומחנה אפרים שלוחין סימן יד].

<> קצת תמוה, שאין עוד פסוק שאסתר זכרה את תיבת "האגגי" מלבד שני הפסוקים שנאמרו כאן [פסוקים ג, ה]. אמנם להלן [ט, כד] נאמר "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפיל פור הוא הגורל להמם ולאבדם", אך אין אלו דברי אסתר. ועל כל פנים מבואר שבקשת אסתר שיותן לישראל להרוג בשונאיהם היא כנגד זרע עמלק בפרט. וכן כשהרגו היהודים בשונאיהם מבואר בתרגום [להלן ט, טז] שהיו השונאים האלו מזרע עמלק, וז"ל: "ושאר יהודאין די בפלכי דמלכא אתכנשו וקימו ית נפשיהון ואשכחו ניחא מבעלי דבביהון וקטלו בסנאיהון שבעין וחמשא אלפין מדבית עמלק וכו'". וראה להלן הערות 153, 197, ופ"ט הערה 155.

<> "ליחיד בלבד" - של יחיד בלבד.

<> לשונו למעלה בתחילת פ"ד: "'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" [למעלה ד, א]. ויש לשאול, וכי מרדכי בלבד ידע, והרי כתיב [למעלה ג, טו] 'והעיר שושן נבוכה', אם כן הכל ידעו. ויראה לומר כי כך פירושו, כי הכתבים לא היו מפרשים בהם כי המן שאל דבר זה מן המלך, ואין שייך לכתוב זה בכתבים, רק כתבו שהדת נתנה להרוג אותם ולהשמיד אותם [למעלה ג, יג-טו]. 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה', ואיך הגיעו הדברים על ידי המן, ולכך 'ויזעק זעקה גדולה ומרה' כאשר ידע כי על ידי המן היה זה. כי פירשנו למעלה כי אילו היה הגזירה מן המלך אחשורוש, לא היה יראה כל כך, כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם. אבל כאשר ידע כי המן הוא שעשה הכל, והוא אדם ולא מלך, ובשביל כך אדם הזה הוא מבקש לבלוע הכל. ומכל שכן שהוא 'המן בן המדתא האגגי צורר היהודים' [למעלה ג, י], אשר היה [מרדכי] מכיר במשפחתו ובאבותיו [של המן], שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל". והמלבי"ם [להלן ט, כד] כתב: "כי המן מצד שהוא אגגי מזרע עמלק נטר איבת אבותיו, ומצד זה היה צורר כל היהודים, ורצה להכריתם בכלל", וראה להלן הערה 201. אך יש להבין, מדוע אסתר תולה את שנאת המן במה שהוא "אגגי", ולא במה שהוא "עמלקי". הרי אגג גופא נהרג מחמת היותו עמלקי [כמבואר כאן לפני ציון 97]. ויל"ע בזה.

<> הסבר שני מדוע נקרא כאן המן בשם "אגגי". ועד כה ביאר שאסתר מורה ששנאת המן לישראל אינה מחמת המן לבדו, אלא היא שנאה ישנה של עמלק, ולכך לא יספיק להעביר רק את המן. ואילו מעתה יבאר ש"אגגי" שהמן פעל כדי לנקום את הריגת אגג.

<> לכאורה צריך לומר "מה שעשה &**שמואל**^ לאגג", כי שמואל הרג את אגג, שנאמר [ש"א טו, לג] "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל" [ראה למעלה הערה 97]. ואדרבה, שאול חמל על אגג, כמו שנאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן וגו' ולא אבו החרימם וגו'". ואמרו חכמים [מגילה יב:] "ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני ["איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה" (רש"י שם)]. מה עשה לי יהודי, דלא קטליה דוד לשמעי ["שהיה חייב מיתה" (רש"י שם)], דאתיליד מיניה מרדכי, דמיקני ביה המן. ומה שילם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, דאתיליד מיניה המן, דמצער לישראל". ובברכת "אשר הניא" אומרים "המן הודיע איבת אבותיו ועורר שנאת אחים לבנים ולא זכר רחמי שאול כי בחמלתו על אגג נולד אויב". וכן למעלה בפתיחה [לאחר ציון 405] כתב: "מפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג" [ראה למעלה בפתיחה הערה 406, פ"ב ציונים 82, 115, 118, ופ"ד הערה 357]. אך יש לקיים את הגירסא שלפנינו, שנאמר [במדבר כד, ז] "וירום מאגג מלכו", ופירש רש"י שם "וירם מאגג מלכו - מלך ראשון שלהם יכבוש את אגג מלך עמלק", וכוונתו היא לשאול, וכמו שביאר שם הראב"ע, וז"ל: "וירום מאגג מלכו - נבואה על שאול, שהוא המלך הראשון, כי קודם שאול היו שופטים, ולא מלכים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיב:] כתב: "'וירום מאגג מלכו', ודבר זה נאמר על שאול המלך". והר"מ חלאיו [למעלה ג, ט] כתב: "ויש לשאול, מה ראה המן לבקש מן אחשורוש לאבד את כל היהודים, כי חמתו ואפו לא היה רק על מרדכי לבדו בעבור שלא רצה להשתחוות לו [למעלה ג, ה], היה לו לבקש להינקם ממנו, ודי לו. התשובה, כי הגידו לו את עם מרדכי [שם פסוק ו], שהיה מזרע שאול, ורצה לבקש דם אגג אבי אביו. ואם תאמר, לא היה לו להינקם רק ממשפחת שאול, שתפס את אגג מלך עמלק חי... התשובה, הנה כתוב בתורה [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', וכל ישראל נצטוו על זה. על כן ביקש לאבד את כל היהודים".

<> פירוש - אין שנאת המן לישראל בנויה על עובדות אמת, אלא זו שנאת חנם. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רח.] כתב: "ודע כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא שונא הבריות". וראה הערה הבאה.

<> נראה ביאורו, שאמרו חכמים [אבות פ"ה מט"ז] "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר, בטלה אהבה. ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם". ואם כך היא ההנהגה באהבה, קל וחומר לשנאה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [עו:], וז"ל: "יותר ניכר הרושם של שנאה מה שהוא שונא של האחד, ממה שניכר האהבה והרצון שהוא עם אוהבו. כי השנאה עושה היכר ורושם, ולא כן האהבה, שלא נמצא מזה רושם". ותוספות יבמות צד. [ד"ה כי] כתבו: "גדולה שנאת השונאות מאהבת האוהבות". לכך שנאה שהיא בעצם אינה בת ביטול, אלא רק תתבטל בסילוקו של השונא מן העולם. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 78] כתב: "'המן הרע הזה' [למעלה ז, ו]. 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". ושם בסמוך [לאחר ציון 116] כתב: "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". ומה שכתב למעלה שהמן אינו פועל "בשביל שנאה או בשביל שום דבר", ואילו כאן כתב שהמן פעל בשביל שנאה, בעל כרחך שכוונתו למעלה היא שהמן לא פעל מחמת שנאה שיש לה טעם וסבה, אלא מצד שנאה נטולת סבה.

<> פירוש - למעלה בפסוק ג נאמר "ותבך ותתחנן לו להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו וגו'", הרי שהזכירה שני דברים; (א) "רעת המן האגגי" (ב) "ואת מחשבתו". ואילו כאן בפסוק ה נאמר "יכתב להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגגי". הרי שנזכרה רק "מחשבת המן", ללא "רעת המן".

<> והם סופרי המלך [למעלה ג, יב].

<> אך ניתן לקרוא לכתב המלך "מחשבת המן", כי בספרים אלו נכתבה מחשבת המן. אך "רעת המן" מתייחסת למעשה, וכפי שכתב למעלה [הערה 81].

<> ולא התייחסה ישירות להשבת הספרים, אע"פ שלפי הסברו הראשון היא רמזה לכך [ראה למעלה הערות 66, 78].

<> בדפוסי אור חדש קטע זה מופיע לאחר הקטע של "כי איככה וגו'". אך הואיל וקטע זה מוסב על פסוק ה, ואילו "כי איככה וגו'" מוסב על פסוק, לכך הקדמנו קטע זה לכאן.

<> בא לבאר את חלקי הפסוק; "אם על המלך טוב", "ואם מצאתי חן לפניו", "וכשר הדבר לפני המלך", "וטובה אני בעיניו".

<> כפי ראות עיני הנותן, שהנותן מחשב בדעתו שדבר זה ראוי למקבל [כן מבואר בהמשך דבריו]. וראה בסמוך הערה 117.

<> מעין חלוקה זו [של עושה, מקבל, ועצם הדבר] כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קסט.], וז"ל: "מה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב... ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, צריך שיהיה האדם טוב. ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה" [הובא למעלה פ"א הערה 1140]. וכן כתב שם פ"ב מ"י [תשלב:]. ובדרוש על התורה [כג.] כתב: "כאשר האדם הבא ללמוד תורה, צריך להיות מוכן בהכנה ג' בחינות. כי בהכרח יקבלנה מזולתו, מרבו, כאמרם ז"ל [אבות פ"ב מי"ב] 'אינה ירושה לך', וצריך שיהיה לו הכנה מצד בחינת רבו מיוחדת. ועוד בחינה מיוחדת מצד התורה עצמה שהוא מקבל. והכנה מיוחדת מצד בחינת עצמו, הוא המקבל. ובהמצאו בשלשה הכנות בחינות האלה, שהיא מצד המקבל, ומצד הנותן, ומצד הדבר שהוא מקבל, אזי היא... נמצאת לו באין ספק". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 71] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד. וכבר בארנו זה בכמה מקומות", וראה שם הערה 73, שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

<> פירוש - כאשר הנותן הוא אדם, בודאי גם בחינת המקבל היא כפי הבנת הנותן במקבל, ולא כפי שהמקבל הוא מצד עצמו. כי אין בידי האדם העושה למדוד את הדברים אלא לפי ראות עיניו של עצמו. לכך גם בחינת המקבל נסקרת היא מצד מבטו של הנותן.

<> מעין כן כתב הגר"א כאן, וז"ל: "כי בכל דבר צריך שלושה דברים; א, רצון המתבקש. ב, ושיהיה להמבקש חן בעיניו. ג, וגם הדבר צריך שיהיה ראוי לעשות. ולכן אמרה השלשה דברים". ומעין זה כתב המנות הלוי [קפג.].

<> בא לבאר הצורך בדבר השלישי ["כשר בצד עצמו"], ומדוע לא סגי בשני הדברים הראשונים.

<> חוזר בזה לצד המקבל. נמצא שפתח משפט זה מצד המקבל ["אף שמצא המקבל חן בעיניו"], והמשיך לצד הנותן ["וראוי לעשות מצד העושה"], וחזר שוב לצד המקבל ["וכן הוא ראוי לעשות מצד המקבל"].

<> זהו חלק רביעי, שלא הזכיר בדבריו עד כה.

<> שזו הנהגה לפנים משורת הדין, וכמו שמבאר והולך. והנה מפרשי המגילה [מנות הלוי, יוסף לקח, הגר"א, ומלבי"ם] נתקשו מה הוסיפה אסתר במה שאמרה "וטובה אני בעיניו" יתר על דבריה הקודמים "ואם מצאתי חן בעיניך". והמהר"ל מבאר שהכונה היא שראויה לנהוג עמה לפנים משורת הדין. ואודות שהנהגה לפנים משורת הדין נקראת "טוב", הנה נאמר [דברים ו, יח] "ועשית הישר והטוב בעיני ה' וגו'", ופירש רש"י שם "הישר והטוב - זו פשרה לפנים משורת הדין". ובדר"ח פ"ו מ"ב [מד.] כתב: "כי יש דבר שראוי לעשות מצד החסד ולפנים משורת הדין, מצד שראוי שיהיה האדם טוב וחסיד". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שלט:], וז"ל: "איך אפשר שנאמר שהוא יתברך יעשה דבר לפנים משורת הדין, כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות, ואיך יעשה דבר שאינו מצד המשפט... ולמה יחפוץ בדבר שאינו ראוי מצד המשפט. זה אין קשיא, כי הוא יתברך מבקש וחפץ שיפעל הטוב... כי אשר הוא הטוב בעצמו, מבקש לפעול הטוב. ומפני כך מבקש הוא יתברך שיפעול הטוב, ויכנוס לפנים משורת הדין, וזהו הטוב הגמור שאין בו דין. ומפני שהוא יתברך הטוב, נמצא ממנו הטוב, אף שאינו לפי הדין, וזהו מצד טובו".

<> "לפי שאינו ראוי לפי הנימוס" [לשונו למעלה לפני ציון 61], וראה הערה 61.

<> בבחינת [ר"ה יז.] "כל המעביר על מדותיו, מעבירין לו על כל פשעיו", ופירש רש"י שם "המעביר על מדותיו - שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו... מעבירין לו על כל פשעיו - אין מדת הדין מדקדקת אחריהן, אלא מנחתן והולכת". ובח"א לר"ה שם [א, קטו.] כתב שהוא משום "מדה כנגד מדה". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרכו:] כתב: "ואמר [שם] 'מרבה צדקה, מרבה שלום'... כי הצדקה אינו אלא השלום. כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום, וכמו שאמר הכתוב [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'".

<> שנאמר כאן "כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי". וכן העירו המנות הלוי [קפג:] והיוסף לקח כאן.

<> מבאר "מולדתי" שהכוונה למשפחתי. וכן פירש רש"י בראשית מג, ז. וכן כתב הרמב"ן [בראשית יב, א, שם כד, ז], והגו"א בראשית פכ"ד אות ג [שצב:].

<> "רק" כאן אינו כמו "אלא", אלא כאן "רק" הוא כפשוטו, שרק עמה תשאר, ולא משפחתה.

<> כי אם נאמר "איככה" רק פעם אחת, אזי אסתר רק הקפידה על אבדן עמה ומולדתה ביחד, אך לא על עמה לחוד, או מולדתה לחוד.

<> אלא אמרה "ברעה אשר ימצא את עמי" [ולא "באבדן עמי"], לעומת הנאמר בהמשך הפסוק "באבדן מולדתי".

<> כי זהו מן הנמנע לכלות את ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ו [תתסו.], וז"ל: "ובפרק קמא דעבודה זרה [י:], קטיעה בר שלום, ההוא קיסר דהוי סנאי ליהודאי. אמר לחשיבי מלכותיה, מי שעלתה נימא ברגלים, יקטענה ויחיה, או יניחנה ויצטער. אמרו ליה, יקטענה. אמר ליה איהו; חדא, דלא מצית מכלית להו, דכתיב [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם'. מאי קאמר, אלימא דבדרינהו בארבע רוחות, לימא 'בארבע רוחות'. אלא כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אין לעולם בלא ישראל... הנה באר קטיעה בר שלום כל הדברים אשר אמרנו, והוכיח אותם מן המקרא. כי מה שאמר 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם', ולא כתיב 'בארבע רוחות', כי זה לא היה משמע רק שישראל הם פזורים בארבע רוחות. אבל הכתוב אמר 'כארבע רוחות', לומר כי מפני שישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות. ומזה עצמו נראה כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם" [הובא למעלה פ"א הערה 125]. וראה נפש החיים שער ב פרק ו. @**אמנם לשונו**^ כאן מורה שיש הבטחה של הקב"ה שלא יאבדו ישראל. וכן נאמר [ויקרא כו, מד] "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם", ודרשו על כך חכמים [מגילה יא.] "'לא מאסתים' בימי יוונים, 'ולא געלתים' בימי נבוכדנצר, 'לכלותם' בימי המן, 'להפר בריתי אתם' בימי פרסיים, 'כי אני ה' אלקיהם' בימי גוג ומגוג", והובא למעלה בפתיחה [לאחר ציון 351]. והרמב"ן [בראשית כב, טז] כתב: "יען אשר עשית את הדבר הזה - גם מתחילה הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ, אבל עתה הוסיף לו יען אשר עשית המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו [שם פסוק יז]. והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום. והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 551]. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 99] כתב: "כי כאשר [המן] חשב לאבד את ישראל, אשר קיום שלהם הוא בו יתברך בעצמו, ואי אפשר לאבד אותם, לכך היה נהפך על עצמו". וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא" [הובא למעלה פ"ג הערות 332, 650, ופ"ו הערה 101]. וביאור המדרש הוא שקיום ישראל הוא מה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע.

<> כפי שמרדכי אמר לאסתר [למעלה ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו וגו'".

<> למעלה [לאחר ציון 60].

<> "אף אם יכתוב שלא להרוג את היהודים, שמא לבסוף יהיה הכתב נאבד, והראשונים יהיו קיימים, ויעשו מעשים על ידי הכתבים הראשונים" [לשונו למעלה לאחר ציון 60].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 69]: "ואז אמר המלך 'הנה בית המן נתתי לאסתר ואותו תלו על אשר שלח ידו ביהודים', ואם כן מי יעלה על דעתו לעשות להם דבר רע אחר כל זה. ולא יאמר אחד כי הוא סומך על הכתב שכתב המלך בראשון, דכיון שהוא רואה דעת המלך כאשר נתלה המן בשביל ששלח ידו ביהודים, ובודאי לא יעשה דבר רע ליהודים, כך היה דעת אחשורוש". כעין זה כתב רש"י [פסוק ז]: "הנה בית המן - ומעתה הכל רואים שאני חפץ בכם, וכל מה שתאמרו יאמינו הכל שמאתי הוא. לפיכך אין צריכים אתם להשיבם, אלא כתבו אחרים כטוב בעיניכם".

<> כן כתב למעלה [לפני ציון 71], וז"ל: "ואמר שאם אין די לך בכל זה, ועדיין את יראה מן הכתבים הראשונים. כי שונאי ישראל שהם אוהבי המן, לא יאמרו כי נתלה המן בשביל ששלח ידו ביהודים, כי יאמרו כיון שכבר נתן המלך כתב לאבד היהודים, אין המלך חוזר מזה. ועל זה אמר 'כתבו על היהודים כטוב בעיניכם' מה שאפשר לעשות... ומעתה שוב לא יהיו חוששין לדבר הזה כלל, שהרי המן שבקש לשלוח יד ביהודים כבר נהרג בשביל שכתב הספרים ההם, כי שקר דיבר על היהודים".

<> כמו שאמרו חכמים [מגילה יג:] "מרדכי מיושבי לשכת הגזית היה, והיה יודע בשבעים לשון", ובלשכת הגזית יושבים הסנהדרין [רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ז ה"ו], "אין מעמידין בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים מופלגין בחכמת התורה, בעלי דיעה מרובה" [לשון הרמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב ה"א]. וזהו שכתב כאן ש"מרדכי חכם גדול היה מיושבי לשכת הגזית". ונראה כי מה שהוצרך להדגיש את חכמתו של מרדכי יוסבר על פי דברי הראב"ע [נוסח א], פסוק ח, וז"ל: "יש לשאול, למה כתב מרדכי להרוג שונאי היהודים, ורב לו ולהם שימלטו. דע כי חכם גדול היה, והנה אחשורוש אמר לו עשה כל מה שתוכל כדי למלט עמך, כי הספרים הראשונים שכתב המן נכתבו בשמי ונחתמו בטבעתי לא אוכל להשיבם, כי כן דת מדי ופרס... והנה הוצרך מרדכי לכתוב כן; דעו שהמלך צוה להמן, שהיה משנה למלך, שיכתוב כתב בשם המלך, ונתן לו המלך טבעתו לחתום בה שיהרגו היהודים את אויביהם בשלשה עשר לחדש אדר. והנה המן הפך הדבר שיהרגו היהודים ביום הנזכר. וכאשר ידע המלך מחשבתו הרעה, תלהו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים, הפך רצון המלך... והנה העד הנאמן שנתלה המן, וצוה המלך להכתב ספרים אחריה, ונחתמו בטבעתו כרצונו הראשון".

<> ולא שייך להתעלם מאסתר ולבקש רק ממרדכי שיכתוב את הספרים השניים, כי אסתר עד כה נכנסה בעובי הקורה ו"היא עיקר במעשה, שבקשה מלפני המלך על זה" [לשונו כאן]. וכן רש"י [בראשית יד, ה] כתב: "ובארבע עשרה שנה - למרדן בא כדרלעומר, לפי שהוא היה בעל המעשה, נכנס בעובי הקורה".

<> כן הקשה היוסף לקח כאן בשאלתו הראשונה, וז"ל: "אומרו 'ויקראו סופרי המלך בעת ההיא', כי לא יפול על הלשון לומר 'בעת ההיא' רק כאשר סיפר דבר קודם, ורצה לספר דבר אחר אחריו, הנה לקצר הלשון בסיפור הזמן יאמר שהיה זה הענין, רצה לומר האחרון, בעת שהיה הענין הראשון... אבל באומרו הזמן בפרסום ובפרטות בענין האחרון ההוא, לא יצדק אומרו 'בעת ההיא'. וכיון שלענין ספור הכתיבה שכתב מרדכי ונקראו הסופרים כבר נאמר בו הזמן בפרטות, שהיה בשלשה ועשרים לחודש סיון, אם כן מה ענין אומרו 'בעת ההיא'".

<> שאחשורוש אמר לאסתר [פסוק ח] "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך וגו'".

<> שסופרי המלך נקראו לכתוב הספרים השניים.

<> פירוש - היה למקרא לנקוב את הזמן במעשה הראשון [שאחשורוש אמר "ואתם כתבו כטוב בעיניכם"], ולא לנקוב את הזמן במעשה השני.

<> פירוש - דרך המקרא לכתוב את זמנו של המעשה הראשון במפורש, ולכתוב אחר כך במעשה השני "בעת ההיא", ולא לכתוב את הזמן במעשה השני, ולומר שהתיבות "בעת ההיא" באות ללמד על זמנו של המעשה הראשון. והיוסף לקח [שהובא בהערה 138] כתב גם כן כך, והביא לדוגמה את הנאמר ביהושע [ה, ב] "בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל שנית", שנאמר לאחר שהוזכר קודם לכן [שם ד, יט] הזמן של "בעשור לחודש הראשון".

<> נראה שכוונתו היא שניישב שהטעם שלא נכתב הזמן במעשה הראשון ["ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם", ויכתב "בעת ההיא" במעשה השני ("ויקראו סופרי המלך")], הוא משום שהזמן היותר עיקרי הוא זמן הכתיבה ולא זמן ציווי הכתיבה, לכך עדיף לכתוב הזמן אצל הכתיבה, ולומר "בעת ההיא" על הזמן הציווי, מאשר להיפך.

<> אמרו חכמים [מדרש סדר עולם פכ"ט] "בי"ג בניסן כתב המן את הספרים 'להשמיד להרוג וגו'' [למעלה ג, יג]. בט"ו בניסן נכנסה אסתר לפני המלך. בי"ו בניסן תלו את המן. בכ"ג בסיון כתב מרדכי ספרים להשיב ספריו של המן". ומן הסתם כבר למחרת תליית המן [י"ז ניסן] היתה אסתר צריכה להכנס למלך וליפול לפניו, ולא להמתין עד כ"ג סיון. וזהו שכתב כאן "למה המתינה אסתר של תפול לפני רגליו מן י"ז של חודש ניסן עד כ"ג סיון".

<> פירוש - בי"ג ניסן נכתבו הספרים הראשונים [למעלה ג, יב], ובהם נאמר [שם פסוק יג] "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים".

<> שבתוך שלשה ימים המלך שינה דעתו מן הקצה אל הקצה; בי"ג בניסן כתב להרוג את היהודים, ובי"ז בניסן כתב שהיהודים יהרגו בשונאיהם.

<> לשון הגמרא שם "'להיות כל איש שורר בביתו', אמר רבא, אלמלא אגרות הראשונות ["שהוחזק בהן שוטה בעיני האומות" (רש"י שם)] לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט ["שהיו ממהרין להורגן במצות המלך באגרות האמצעיות, ולא היו ממתינים ליום המועד" (רש"י שם)]. אמרי, מאי האי דשדיר לן 'להיות כל איש שורר בביתו', פשיטא, אפילו קרחה בביתיה פרדשכא ליהוי ["אומרים האומות מה זה ששלח לומר לנו 'להיות כל איש שורר בביתו', שאף הגרדן שורר בביתו" (רש"י שם)]". וכן הולך ומבאר כאן. וכן למעלה פ"א [לאחר ציון 1417] הביא מאמר זה, והאריך לבארו.

<> פירוש - כשם שהאגרות הראשונות [שנאמר בהן "להיות כל איש שורר בביתו"] ביטלו מהחשיבות של האגרות האמצעיות [שנאמר בהן להרוג את היהודים], כך האגרות האמצעיות יבטלו לגמרי את החשיבות של האגרות האחרונות [שנאמר בהן שיהודים יהרגו בשונאיהם], וממילא האגרות האחרונות לא יתקבלו כללן. וראה להלן פ"ט הערה 350.

<> כן כתב למעלה [לפני ציון 89], וז"ל: "ולכך אמר [פסוק ח] 'כתבו על היהודים כטוב בעיניכם', אבל לא להחזיר הספרים עצמם, שזה מורה כי הספרים היו בטעות נכתבים. לכך יכתבו כתבים חדשים, ואין זה בזיון המלך, שיש לתלות כי נתחדש דבר מה אחר כתיבת הכתבים הראשונים. אבל [אין] להשיב את הספרים, כי דבר זה הוא בשביל כי הספרים נכתבו בטעות. ולפיכך אמר 'כתבו על היהודים כטוב בעיניכם'. אף על גב שמן הכתבים האחרונים מגיע בטול לראשונים, אין בכך כלום, כי על זה יאמר כי מתחלה היה כך, ועתה היה ענין אחר שנתחדש אחר כך, ושניהם אמת, כל אחד בשעתו".

<> בא ליישב קושיתו הראשונה למעלה [מדוע נאמר "בעת ההיא" אם בלאו הכי הפסוק מפרש את הזמן].

<> אמנם לא התבאר לפי הסבר זה מדוע אסתר המתינה דוקא עד כ"ג בסיון, ולא לפני או אחרי זמן זה. אך לפי הסברו הבא גם נקודה זו תתבאר היטב. ואודות שאין דבר של מקרה במגילה, כן כתב למעלה פ"א [לפני ציון 927], וז"ל: "ונראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות". ושם בהמשך [לאחר ציון 1392] כתב: "בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 381] כתב: "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". וראה למעלה פ"א הערות 927, 1393, 1423, פ"ב הערה 319, ופ"ו הערה 382.

<> לא מצאתי מקורו לומר שהגזירה הראשונה היתה שזרע המן יאבדו את היהודים. ועוד, מהי כוונתו ב"זרע המן", דבשלמא "זרע עמלק" ניחא, אך מה שייך לומר שזרע המן יאבדו את היהודים. וכן בסמוך כתב "זרע עמלק", ולא "זרע המן". ואולי צריך לומר "זרע עמלק", והכוונה היא להמן עצמו, שהוא מזרע עמלק, שהוא בא לאבד את ישראל. וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 356] כתב: "בא המן מזרע אגג לכלות את ישראל". וכל מה שנעשה על ידי המן, נחשב שנעשה על ידי זרע עמלק.

<> אודות שהיהודים היו הורגים בזרע עמלק, כן מבואר בתרגום [להלן ט, טז], וז"ל: "ושאר יהודאין די בפלכי דמלכא אתכנשו וקימו ית נפשיהון ואשכחו ניחא מבעלי דבביהון וקטלו בסנאיהון שבעין וחמשא אלפין מדבית עמלק וכו'" [הובא למעלה הערה 102]. וכן מבואר בתרגום ירושלמי [שמות יז, טז]. וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פמ"ח איתא "כתפילת אסתר ונערותיה נהרגו כל בני עמלק, וישבו נשיהם שכולות ואלמנות" [ראה להלן הערות 197, 208, 211, ופ"ט הערה 155]. אמנם לא הבנתי מהי כוונתו במה שכתב "זרע עמלק &**ואוהביו**^".

<> פירוש - בין יום י"ג ניסן [יום כתיבת הספרים הראשונים (למעלה ג, יב)] ליום כ"ג סיון [היום שאסתר נכנסה לאחשורוש] יש שבעים יום, וכמו שמבאר. ובמדרש [ב"ר ק, ו] אמרו: "אמר רבי אבהו, אותן שבעים יום שבין אגרת לאגרת כנגד שבעים יום שעשו מצרים חסד עם אבינו יעקב". ובמתנות כהונה ובמהרז"ו שם פירשו שאיירי בשבעים יום שבין אגרת המן לאגרת מרדכי. וכן הוא בירושלמי סוטה פ"א ה"ט, וכמבואר בפני משה וקרבן העדה שם.

<> לשון הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ח ה"ה "סדר החדשים המלאים והחסרים לפי חשבון זה כך הוא; תשרי לעולם מלא, וחדש טבת לעולם חסר, ומטבת ואילך אחד מלא ואחד חסר על הסדר. כיצד, טבת חסר, שבט מלא, אדר חסר, ניסן מלא, אייר חסר".

<> גם הגר"א כאן [פסוק ט] ביאר שיש שבעים יום בין כתיבת הספרים הראשונה לכתיבת הספרים השניה, והוא "כדי שיחזרו בתשובה אותן שבעים יום, כנגד השבעים שנה שהיו בגלות יום לשנה, וזה היה סוף הגלות".

<> ופירש רש"י שם "הוא קדם את כולם להלחם בישראל". וביאר הגו"א שם [אות טו] בזה"ל: "לא שהוא ראשית לכל האומות, שהרי עמלק נולד מעשו [בראשית לו, יב], וכמה אומות היו לפניו". לכך עמלק מורה על ההפכיות בעצם לישראל, מחמת שהוא ראשית גוים שבאו להלחם בישראל. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רמז:], וז"ל: "מה שכתיב [במדבר כד, ב] 'ראשית גוים עמלק'... רוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע" [הובא למעלה בהקדמה הערה 91, פתיחה הערה 229, פ"א הערה 1158, ולהלן פ"ט הערה 10].

<> אודות התנגדות והפכיות האומות לישראל, הנה זה יסוד נפוץ ביותר בספריו, ורבים הם ואי אפשר למנותם. ומכל מקום יובאו כאן מעט מזעיר מהם. וכגון, בנצח ישראל ר"פ נה כתב: "מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל, מצד אשר העולם הוא חלק האומות". ושם פ"ס [תתקכד.], וז"ל: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 185] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאים אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה". @**ובגבורות ה'**^ פס"ד [רחצ.] כתב: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'" [ראה למעלה בהקדמה הערות 91, 273, פתיחה הערות 186, 229, פ"א הערה 1158, פ"ב הערה 364].

<> פירוש - הפער שבין עמלק לישראל הוא פער של שבעים יום, כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות המתנגדות לישראל. לכך ההיפוך משליטת עמלק על ישראל לשליטת ישראל על עמלק הוא שבעים יום. וצרף לכאן דבריו למעלה פ"ב [לאחר ציון 482], שכתב: "בכל מקום ההפסק הוא בשבעה, כמו שנתבאר דבר זה במקום אחר, כי שבעה מפסיקים הם". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "הדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לז' חלקים. כי זה תמצא תמיד ובכל מקום, כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לז' מחיצות. ומפני כי הגוף והשכל נבדלים זה מזה, לכך יש להם שבעה הבדלים, כלומר ז' מדריגות... כאשר החומר והשכל נבדלים זה מזה, ויש להם ז' הבדלים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "יש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובנתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 104] כתב: "בכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות" [הובא למעלה פ"ב הערה 483]. לכך הפער והמרחק בין עמלק לישראל הוא שבעים יום, שהוא מספר שבע, "כי כל עשרה נחשב כמו אחד" [לשונו למעלה פ"ב לאחר ציון 354]. ובנתיב העבודה ס"פ יא כתב: "כי ע' נכלל בשבעה". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:] כתב: "בלעם אמר כי הוא ראש לע' אומות, ומספר השבעים הם כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי" [ראה למעלה פ"ב הערה 355, ופ"ה הערה 446]. @**ובדרוש על המצות**^ [ס.] ביאר שאות אל"ף מורה על ישראל ואות עי"ן מורה על האומות, והוסיף בזה"ל: "אלו שתי אותיות הדומים, האל"ף והעי"ן, שהם שוים בקול ובתמונה, לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור, שלא ישתתפו ישראל ולא יתחברו באומות, רק כאל"ף שהיא משמש לעי"ן, כמו 'אעבוד', ואין כאן חיבור להיותם מתחברים בשורש אחד, כי אם באל"ף שהיא שמושית... ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף" [הובא למעלה פ"א הערה 342]. הרי שוב חזינן כיצד המושג של "שבעים אומות" מובדל ומרוחק לגמרי מישראל.

<> פירוש - זהו פן נוסף של "ונהפוך הוא" [להלן ט, א]; ביום יג ניסן נכתב שעמלק ישלוט בישראל, וביום כג סיון נהפך הדבר ונכתב שישראל ישלוט בעמלק, כי ההיפוך מעמלק לישראל הוא בשבעים יום.

<> מקשה, הרי נתקיים ה"ונהפוך הוא" בענין זה, כי מעיקרא הפור נפל על יג אדר [ראה למעלה ג, ז], ויום זה עצמו נהפך ליום שבו ישלטו היהודים בשונאיהם. וכן נאמר [להלן ט, א] "ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם". ומדוע יש צורך בהיפוך נוסף בין יום יג ניסן ליום כג סיון.

<> לשונו להלן [פסוק יב]: "מה שהמתין עד י"ג לחודש אדר, מפני שכבר אמרנו עניין המגילה הזאת שהיה בענין זה שהיה נהפך על הצורר. לכך כאשר חשב לאבד היהודים בי"ג לחודש אדר, נהפך עליו שנהרגו הם בי"ג באדר. וכמו שתקנו בברכה 'כי פור המן נהפך לפורינו', שתראה מזה כי הפור נהפך עליו". וראה למעלה הערה 53.

<> פירוש - על מחשבה ומחשבה של המן חלה ההנהגה של "ונהפוך הוא", באופן שאי אפשר שתשאר אף מחשבת המן אחת ללא חלות של "ונהפוך הוא" [ראה למעלה הערה 53]. לכך אע"פ שיום הפור נהפך לפורינו, אך כל עוד שלא יהיה היפוך על יום הכתיבה של יג ניסן, יהיה חסר ב"ונהפוך הוא" בכתיבת הספרים. לכך אסתר המתינה עד יום כג סיון, כדי שיום הכתיבה כנגד ישראל יהפך אף הוא ליום כתיבה לטובת ישראל.

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 226]: "כי 'ראשית גוים עמלק', וכאשר הושיעם השם יתברך מהמן, שהוא מזרע עמלק, כאילו הושיע אותם מכל האומות. ולכך [תהלים צח, ג] 'ראו כל אפסי ארץ את ישועת ה' אלקינו'". וראה להלן הערה 334.

<> כי כשם שהגאולה מהמן היא גאולה משבעים האומות, כך צרת המן היא צרת שבעים האומות.

<> יש להעיר, כי כאן מבאר שבכ"ג בסיון כשנשלחו הספרים השניים אז "יצאו מן הצרה". אך למעלה בהקדמה [לאחר ציון 313] כתב: "וזה נאמר על הגאולה, כאשר השם יתברך מעלה את ישראל מן חשך הגלות אל אור הגאולה, נקרא זה שקופץ כאילה, ומוציא ישראל מן חשך הגלות אל הגאולה. כי מתחלה היו בצרה, ודי היה שיוציא אותם מן הצרה, אבל יצאו מן הצרה שהיו רוצים שונאיהם למשול בהם, והם משלו בשונאיהם" [ראה להלן הערה 206]. הרי כאשר ישראל משלו בשונאיהם אין זה רק יציאה מן הצרה, אלא יותר מזה, שהוי גאולה.

<> כי כל עוד שלא עברו שבעים ימי צרה אי אפשר לשלוח את הספרים השניים, כי צרת המן צריכה להמשך שבעים יום.

<> הנה ביאר כאן שלשה פירושים להמתנת אסתר עד יום כג סיון; (א) כדי שהנהגת אחשורוש לא תיראה כשגעון. (ב) כדי שיעברו שבעים ימים להיפוך מכתיבה ראשונה לכתיבה שניה. (ג) כדי שיעברו שבעים ימים של צרה. וכאשר כתב כאן "אבל פירוש הראשון הוא עיקר" לכאורה כוונתו לפירושו הראשון [שהנהגת אחשורוש תראה כסבירה]. אך רהיטות לשונו משמע שכוונתו לפירושו השני, שהוא הפירוש הראשון למשמעות של שבעים יום.

<> אך לא הוזכרו שם סוסים. וכן הקשו חכמי צרפת כאן. והמלבי"ם כאן הקשה: "למה שלח רצים בסוסים, והמן שלח רגלים".

<> פירוש - מי שרוכב על סוס הוא דומה למלך. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 140] כתב: "אמרו רבנן 'דעל סוס מלך', מפני כי הליכת הסוס דרך התרוממות, ומגביה עצמו מן הארץ. ולפיכך 'דעל סוס מלך', שהוא מתרומם למעלה", וראה שם הערה 142 שהובאו מקבילות נוספות שבהן ביאר שרכיבה על הסוס מורה התרוממות. וצריך ביאור, כיצד "דעל סוס מלך" מורה על שמחה. ואולי כי כל התרוממות מורה על שלימות, כי החסר הוא שפל [גבורות ה' פ"כ (צא:)]. ושלימות מורה על שמחה, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 88.

<> מלשונו משמע שהיו סוסים אצל הרצים הראשונים, ורק הכתוב אינו מציין זאת. ולמעלה ג, טו [לאחר ציון 650] כתב: "'והמלך והמן ישבו לשתות' [שם]. נראה כי המעשה כמו זה, להמית אומה שלימה, אין זה שמחה לאדם לפי הטבע ולפי הסדר של עולם, רק אבל וצער. ובשביל להוציא זה מדעתם ישבו לשתות". ולמעלה ג, יג [לאחר ציון 584] כתב: "'ונשלוח ספרים ביד הרצים' [שם]. לשון נפעל, ולא אמר 'וישלח ספרים ביד הרצים', מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב 'ונשלוח', שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים. אבל כאשר הכתב היה הפך זה, להציל אומה שלימה מן הצוררים ולעמוד על נפשם נגד שונאיהם, דבר זה אדרבא, עשו ברצון, לכך כתיב [כאן] 'וישלח ספרים וגו''. וכן [למעלה ג, יב] 'וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן', מפני שהוכרחו לזה שלא כרצונם".

<> בספר צרור המור [בראשית ב, כ] כתב: "'סוס' על שם שהוא שמח מכל הבעלי חיים, כי הוא שמח בטבעו. עד שאומרים שאם יהיה אחד עצב ודואג על בנו או על אבידתו, שאם ירכב על סוס אחד, מיד ישמח ויגל. וזהו 'סס' כמו 'שש', כי הם אותיות מתחלפות".

<> פירוש - שאיירי בהריגת האויב, ולא רק בהצלת ישראל, ומדוע הוזכרו הסוסים בשליחות זו.

<> כמו שכתב למעלה בפתיחה [לאחר ציון 207], וז"ל: "ולכך נקרא המן 'צורר' [אסתר ג, י], כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי... ולכך אמר [תהלים סו, יב] 'ותוציאנו לרויה', כלומר שרוה נפשינו, ואין צר לנו". וכן תרגם יונתן [שם] את המלים "ותוציאנו לרויה - ואפקתנא לרוחתא". הרי השתחררות מליפתתו של הצורר היא הרווחה ושמחה. וראה להלן פ"ט הערה 480.

<> ראה למעלה בפתיחה הערה 119 אודות השמחה שיש באבוד רשעים. ובדר"ח פ"ד מ"כ [תג:] כתב: "והא דכתיב 'באבוד רשעים רינה', היינו כשנאבד הרשע יש לו לשמוח מפני כבוד המקום". אמנם מדבריו כאן משמע שהשמחה היא לאדם שהשתחרר מהצר הצורר אותו.

<> פירוש - מה שנאמר כאן "הרצים בסוסים רוכבי הרכש האחשתרנים" אין כאן שני דברים, אלא דבר אחד; הרצים בסוסים הם רוכבי הרכש, ולפי זה "רוכבי הרכש" מוסב על הגברא, שהם רוכבים אומנים, שיודעים לעשות שהסוסים ירוצו במהירות מירבית. וכן להלן [פסוק יד] כתב: "הרצים הם אותם שהם רוכבי רכש האחשתרנים, שהם ממהרים לרוץ, ואומנים בכך. ולא בא לומר רק שהם אומנים לרכוב הרכש, ואותם יודעים לרוץ יותר". אמנם שאר מפרשים ביארו שהכוונה היא לסוג הבהמה [רש"י, ראב"ע, ר"מ חלאיו, מנות הלוי, ועוד]. והיוסף לקח כתב כאן: "כי רוכבי הרכש שב אל הסוסים... ואם רוכבי הרכש שב אל הרצים, ופירושו שאותם הרצים היו רוכבי הרכש, אם כן היה לו לומר 'הרצים רוכבי הרכש בסוסים'". וראה להלן הערה 239.

<> פירוש - כאן נאמר "&**ויכתוב**^ בשם המלך אחשורוש &**ויחתום**^ בטבעת המלך" בבנין פעל, ואילו למעלה [ג, יב] נאמר "ויקראו ספרי המלך בחודש הראשון בשלושה עשר יום בו וגו' &**נכתב ונחתם**^ בטבעת המלך", בבנין נפעל. וכן העיר המנות הלוי [קפח:].

<> למעלה ג, יג [לאחר ציון 584], וז"ל: "'ונשלוח ספרים ביד הרצים', לשון נפעל, ולא אמר 'וישלח ספרים ביד הרצים', מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב 'ונשלוח', שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים. אבל כאשר הכתב היה הפך זה, להציל אומה שלימה מן הצוררים ולעמוד על נפשם נגד שונאיהם, דבר זה אדרבא, עשו ברצון, לכך כתיב [כאן] 'וישלח ספרים וגו''. וכן [למעלה ג, יב] 'וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן', מפני שהוכרחו לזה שלא כרצונם". וראה בסמוך הערה 180.

<> פירוש - לשון נפעל מורה על ההכרח, "דכל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל" [לשונו בגו"א שמות פכ"א אות יג]. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפג.] כתב: "כנגד הידיעה שהיא ידיעה מוכרחת... על זה אמר [שם] 'להוודע', כי הלשון של 'להוודע' משמע בעל כרחו, עד שהוא דבר הכרחי, עד שאי אפשר שיהיה באופן אחר". וכן 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. וראה למעלה פ"ג הערה 587, ופ"ז הערות 157, 159.

<> יש להעיר, שגם כאן נאמר [למעלה פסוק ט] "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי אל היהודים וגו'" לשון נפעל, והרי כאן איירי בהצלת ישראל ועם כל זה נאמר לשון נפעל. ובאמת שקושי זה קיים מיניה וביה בין שני הפסוקים שנאמרו כאן [פסוקים ט, י], שבראשון נכתב לשון נפעל, ובשני נכתב לשון פעל, שנאמר [פסוק ט] "ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחודש השלישי הוא חדש סיון בשלושה ועשרים בו וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי וגו'", וכאן נאמר [פסוק י] "וַיִּכְתּוֹב בשם המלך אחשורוש וַיַּחְתּוֹם בטבעת המלך וַיִּשְׁלַח ספרים ביד הרצים בסוסים רוכבי הרכש וגו'". אמנם סתירה זו בין פסוקים אלו ניתן ליישב על ידי שנחלק בין סופרי המלך [פסוק ט] למרדכי עצמו [פסוק י], ונבאר שסופרי המלך לא רצו להציל את ישראל, ומרדכי רצה להצילם. אך עדיין קשה, שלמעלה [ג, יג] ביאר שלא רק "ונשלוח" הוא לשון נפעל, אלא גם "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן" הוא לשון נפעל המורה "שהוכרחו לזה שלא ברצונם" [הובא בהערה 178]. ועל כך יקשה, שגם כאן אצל מרדכי נאמר "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה מרדכי", ומהו ההכרח ואי רצון שיש כאן. וצ"ע.

<> פ"ז [לאחר ציון 32], וז"ל: "ומה שאמר [למעלה ז, ה] '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'".

<> כמבואר בהערה הקודמת. ולא ברור מדוע מוסיף נקודה זאת, דנהי שאין ראוי לעשות כן, אך אין זה נוגע לעיקר דבריו כאן שנאמר למעלה לשון נפעל ["נכתב ונחתם"] משום שהמלך לא ידע מהכתיבה והחתימה, ומה שאין זה ראוי לעשות אינו נוגע לענייננו. וגם לשונו כאן ["אבל המלך לא ידע, אבל אין ראוי שיהיה כך נעשה"] אינו ברור, שמדוע נקט פעמיים בתיבת "אבל". ויל"ע בזה.

<> פירוש - לפי הסבר זה המלים "נכתב ונחתם" מורות שאחשורוש לא ידע ממעשה הכתיבה. ובפשטות משתמע מכך שאם אחשורוש היה יודע ממעשה הכתיבה אזי הוא היה מונע את הדבר. שאם לא כן [אלא אף אם ידע ממעשה הכתיבה היה מאפשר את הדבר], תיקשי לך מאי נפקא מינה בזה שאחשרורש לא ידע ממעשה הכתיבה, ומדוע המקרא מיידע אותנו בזאת.

<> כוונתו לדברי חכמים שאמרו [אסת"ר ז, כ] "'ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן' [אסתר 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'".

<> כמבואר למעלה בפתיחה הערות 43, 291, 300, פ"א הערה 16, פ"ג הערה 599, פ"ד הערה 309, ופ"ז הערות 49, 109.

<> עומד על שנוי סדר הדברים, שבעוד שכאן נאמר [פסוק יא] "טף ונשים ושללם לבוז" ביחד, ולאחר מכן נאמר [פסוק יב] "ביום אחד", הרי באגרת המן נאמר [למעלה ג, יג] "טף ונשים ביום אחד" ביחד, ולאחר מכן נאמר "ושללם לבוז". וכן העירו היוסף לקח והמלבי"ם כאן. וכן הקשה למעלה פ"ג [לאחר ציון 621].

<> כמו שנאמר [למעלה ג, יג] "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג ולאבד את &**כל**^ היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד וגו'". וראה בסמוך הערה 190.

<> סברה זו צריכה ביאור, דמאי נפקא מינה אם גזירת המן תיעשה ביום אחד או שתשתרע על פני זמן מה, ומדוע רק אם הכל יעשה ביום אחד זהו "אבדון גמור". ונראה לבאר, שכאשר הכל נעשה בבת אחת זהו עקירה מהשורש, כי כאשר העץ נעקר משרשו, אז כל ענפיו מתים ברגע אחד. וכן עשרת בני המן שנתלו פרחה נשמתן בבת אחת [מגילה טז:], וזה מורה שהם נעקרו מהשורש. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו:] כתב: "לא היה אדם כמוהו [כעוג מלך הבשן] מתנגד לישראל, שהיה רוצה לאבד את ישראל בפעם אחד בזריקה אחת", ושם הערה 158. וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ד [קט.], ושם הערה 408. וראה למעלה פ"ג הערה 27, הערה הבאה, ופ"ט הערות 330, 333. ובמנות הלוי [קכו.] כתב: "גם היות הדבר הזה ביום אחד מיוחד בכל הממלכות מגדיל האכזריות, ומה לו שיהיה ביום אחד, או בימים רבים. אלא שזה מורה על חרון אף ופתאומיות גדול בלי מתון ועצה". וראה להלן הערה 225.

<> פירוש - אם הכליה היתה נעשית בשלבים ובהדרגתיות, היה בכל יום "כליה במקצת", וכליה חלקית אפילו שנעשית יום אחר יום, אינה מצטרפת לאבדון גמור. וראה הערה קודמת.

<> לשונו למעלה פ"ג [לאחר ציון 611]: "ואמר [למעלה ג, יג] 'מנער ועד זקן', אף כי הנער עדיין לא עשה דבר כלל. והזקן כמה ימי חייו עוד, ועם כל זה יהיו נהרגים. 'מטף ונשים', אף כי הטף אינו בכלל העם, מכל מקום הטף יבא בסוף להיות בכלל האנשים. והנשים אף בסוף אין באים לכלל העם, עם כל זה כולם יהרוגו, ולא ישאר אחד".

<> לא נראה שכוונתו לומר ש"שללם לבוז" הוא יותר פרסום מ"לאבד טף ונשים", דמהיכי תיתי לומר כן. אלא שכוונתו היא ש"שללם לבוז" עושה פרסום גדול יותר מאם לא היה נאמר כלל "שללם לבוז", אלא היה נאמר רק "טף ונשים". באופן שהפרסום העולה מ"טף ונשים ושללם לבוז" הוא יותר גדול מהפרסום העולה מ"טף ונשים" גרידא. לכך "שללם לבוז" קשור לעיקר כוונת מרדכי [לפרסם נקמת היהודים בשונאיהם, ובכך יתבטלו הספרים הראשונים], ולכך התיבות "שללם לבוז" מצטרפות לתיבות "נשים וטף", כי יש להן מכנה משותף. מה שאין כן אצל האגרות של המן, שעיקר כוונת המן היא אבדון הגמור של ישראל, ולמגמה זו "שללם לבוז" אינו שייך כלל, ולכך התיבות "שללם לבוז" אינן מצטרפות לתיבות "נשים וטף", אלא מובדלות אלו מאלו על ידי חציצת התיבות "ביום אחד". וראה להלן ציון 226 שחזר והזכיר דברים אלו שם.

<> למעלה פ"ג [לאחר ציון 621], וז"ל: "ולכך לא כתיב כאן 'ושללם לבוז', ולקמן כתיב 'ושללם לבוז בשלשה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר', זכר ההריגה ושללם ביחד. כי כאן הרשע היה רוצה לכלות את ישראל. אבל כאשר השם יתברך נותן הרשע לפני הצדיק, נותן השם יתברך הרשע ואת שללו ביחד לצדיק, והצדיק בולע את הרשע ואת השלל. והשלל שרוצה השם יתברך לתת לצדיק הוא סבה אל אבוד הרשע, שהשם יתברך רוצה שיבא השלל ממנו אל הצדיק, ולפיכך כתיב שם 'להשמיד ולהרוג ולאבד ושללם לבוז' הכל ביחד".

<> בבאר הגולה באר השני [קפד:] ביאר כיצד מהני יאוש באבידה [ב"מ כא.], וז"ל: "מפני שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו, שאין הממון ברשותו, כי כל אבידה הממון יוצא מתחת רשותו, הרי הממון עצמו אינו ברשותו, וגם דעתו אין עליו, שנתייאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממונו כלל, שאינו ברשותו, וגם אינו בדעתו, והוא הפקר גמור. ולכך כאשר מתייאש מן הדבר, ומוציא הממון מדעתיה, אינו עוד ממון שלו... ולפיכך מה שאמרו המוצא מציאה, וכבר נתייאשו בעלים, שהוא שלו, הוא לפי השכל, כאשר ידעו ענין הממון, שהוא קנין לבד. לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו, ובזה הוא קנינו; או שהוא בדעתו, או שהוא ברשותו, ולא כאשר יצא מרשותו וגם מדעתו... ואם לא יצא מרשותו ביאוש, אם כן מתי יצא מרשותו... ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא, ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים".

<> ואם תאמר, וכי המן הרשע [שכתב את האגרות הראשונות] ידע להכיר במעלת ישראל ולחלק בין עצמם לבין ממונם. וצריך לומר, שזהו בבחינת [מגילה ג.] "איהו לא חזי, מזליה חזי". ועל כל פנים מתבאר שלפי פירושו הראשון המן לא היה המכוון לבוז את ממונם של ישראל דוקא באותו היום. אבל לפי פירושו השני "ביום אחד" קאי גם על "שללם לבוז", ורק הפסיק ביניהם כי הם שתי מהויות נפרדות.

<> לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 337]: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... והאומות תלוים בישראל". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל... נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ושם דברים פכ"ה אות כה כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד". וראה למעלה פ"א הערות 338, 342, גו"א שמות פ"ד הערה 167, שם פל"ג הערה 102, שם ויקרא פ"ב הערה 122, שם דברים פי"א הערה 20, ושם פי"ד הערה 26. @**ובכמה מקומות**^ ביאר לפי זה מדוע רק ישראל נקראים "בנים" למקום [דברים יד, א], לעומת אומות העולם. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן השם יתברך נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, ואם כן הם [ישראל] בריאה שברא מן השם יתברך". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א, גבורות ה' פכ"ט [קיג.], שם פל"ט [קמה:], שם פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 338].

<> כי הם וממונם דבר אחד, דממונם משמש אותם, והם עצמם משמשים את ישראל. לכך אין שום חילוק בינם לבין ממונם, כי שניהם אינם קיימים לעצמם, אלא לשמש זולתם.

<> ואם תאמר, הרי שונאי ישראל שנהרגו מחמת האגרות השניות היו זרע עמלק [כמבואר למעלה הערות 102, 153], ועמלק אינו משמש את ישראל, וכפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות כה, וז"ל: "דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו'. חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל" [הובא למעלה בפתיחה הערה 211, ופ"ד הערה 186]. וכיצד ביאר כאן שאין אצל האומות חילוק בין עצמם לממונם, כי גם הם עצמם נבראו לשמש את ישראל, בעוד שאיירי כאן בזרע עמלק, שאינו משמש את ישראל. ויש לומר, שאף עמלק נברא לשמש את ישראל, ורק שעמלק מתכחש לכך וכופר בדבר. לכך אין חילוק בין הגוי לבין ממונו, כי שניהם אינם קיימים לעצמם, והכחשת עמלק ליעוד האומות אינה מעלה או מורידה כלום.

<> בא לבאר מדוע כאן באגרות השניות נאמר שהיהודים ההורגים בשונאיהם צריכים "להקהל", בעוד שבאגרות הראשונות לא נזכר שהגוים צריכים להקהל, אלא נאמר [למעלה ג, יג] "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים וגו'". וראה להלן פ"ט הערה 189.

<> כי אין הגוים מפוזרים ונפרדים בין שאר האומות, אלא נמצאים במקומותיהם, ואינם צריכים להקהל. ואודות שישראל מפוזרים ומפורדים בין הגוים, כן כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא.], וז"ל: "כי מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל [למעלה ג, ח] 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם'. וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, אם כן יש לאבד אותם לגמרי. ואדרבה, כי אילו היו לישראל ארץ מיוחדת, אם כן מאחר שיצאו מארצם ומקומם אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". וכן חזר וכתב שם פנ"ו [תתסד:]. וראה למעלה בפתיחה הערה 222, פ"ג הערות 396, 490, פ"ו הערה 27, ולהלן הערה 236.

<> פירוש - כאשר הספרים הראשונים יתבטלו, שוב לא יהיו שונאי ישראל הורגים בישראל.

<> רש"י במדבר כא, א "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל, מזומן בכל עת לפורענות". וראה למעלה בהקדמה הערה 576, פ"ד הערה 9, פ"ה הערה 598, פרק זה הערות 100, 104, ולהלן פ"ט הערה 156.

<> לכשיתבטלו הספרים הראשונים.

<> פירוש - כשיתבטלו הספרים הראשונים, יחשבו זרע עמלק שמעתה היהודים ירצו לכלותם כנקמה על שזרע עמלק מתחילה רצו לכלות את היהודים.

<> התיבות "ותמיד יחשבו להפילם" יכולות להתפרש כהמשך למחשבת זרע עמלק על היהודים, שיחשבו שהיהודים עומדים להנקם מהם על הספרים הראשונים, ושהיהודים תמיד חושבים להפילם. וכן תיבות אלו יכולות להתפרש על מחשבת עמלק מעתה ואילך, שהואיל ועמלק חושש מנקמת היהודים שתבוא על הספרים הראשונים, לכך עמלק תמיד יחשוב כיצד להפיל את ישראל.

<> הראב"ע [נוסח ב] למעלה בפסוק ח, ומנות הלוי [קפו:], וראה למעלה הערה 77 והערה הבאה.

<> לשון הראב"ע [נוסח ב] למעלה פסוק ח: "והנה די למרדכי ולישראל שיינצלו, ולמה יהרגו עוד שונאיהם". והמנות הלוי [קפו:] כתב: "למה הפריז מרדכי על מדותיו לשלוח באחרונות שהיהודים יהרגו את הגוים, ולא די לו להזהיר שלא יזיקו היהודים". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 313] כתב: "כי מתחלה היו בצרה, ודי היה שיוציא אותם מן הצרה, אבל יצאו מן הצרה שהיו רוצים שונאיהם למשול בהם, והם משלו בשונאיהם". וראה למעלה הערה 166. ובמיוחד יש להעיר כן לפי מה שביאר להלן פ"ט [לאחר ציון 86] שנס פורים נעשה רק כדי לסלק את האויב, אך "לא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם", ולכך "ובביזה לא שלחו את ידם" [להלן ט, י], כדי שלא להרויח מהגאולה יותר ממה שהיה להם קודם.

<> פירוש - האופן היחידי להגן על היהודים שעמלק לא יבוא להורגם הוא רק על ידי שהיהודים יהרגו בעמלק, וכמו שביאר. לכך הריגת עמלק נקראת "לעמוד על נפשם".

<> פירוש - השונאים שישראל הרגו בהם היו זרע עמלק, וכמבואר למעלה הערות 102, 153.

<> בתמיה.

<> כוונתו לדברי הגמרא [מגילה ז.] "שלחה להם אסתר לחכמים, כתבוני לדורות. שלחו לה [משלי כב, כ] 'הלא כתבתי לך שלישים', שלישים ולא רבעים ["בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק; בספר ואלה שמות (פרק יז), ובמשנה תורה (פרק כה), ובספר שמואל (א, פרק טו), וזהו שאמר שלמה בדבר ששילשתו אי אתה רשאי לרבעו" (רש"י שם)], עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה; 'כתוב זאת זכרון בספר' [שמות יז, יד] 'כתוב זאת' מה שכתוב כאן ובמשנה תורה ["דכל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד" (רש"י שם)], 'זכרון' מה שכתוב בנביאים, 'בספר' מה שכתוב במגילה".

<> בספר דברי יוסף [שבלי הלקט, עמוד קל] כתב: "אציע בזה מה שאמרתי בעזרת החונן לאדם דעת לבאר את דברי רש"י ז"ל [כאן פסוק יא ד"ה ושללם לבוז], וז"ל 'ובבזה לא שלחו את ידם - שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון', עד כאן לשונו. ואמרתי דחוץ מפשטותו אפשר לבאר את כוונת רש"י ז"ל בזה גם על פי הלכה, והיינו על פי מה דמבואר בתרגום אסתר [להלן ט, פסוקים ו, טו, טז] שהצרים שנהרגו בימי המן הרשע כולם היו מזרע עמלק... וכן יש להוכיח ממאמרם ז"ל בפ"ק דמגילה [ז.], דשלחו לה דהלא כתבתי לך שלישים, עיין שם. דמשמע שם דהכוונה על כל המלחמה שכתוב במגילה, שהיה ענין מחיית עמלק... ולא על הריגת המן הרשע ובניו בלבד. וכן יש להוסיף עוד בזה דלפום רהיטא יש ג"כ לדייק את זאת ממה דצוה מרדכי הצדיק לכתוב [פסוק יא] 'להשמיד חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים וגו'', והלא אם גדולים חטאו, קטנים ונשים מה חטאו [יומא כב:]... ועל כרחך מאחר דהיו מדבית עמלק, להכי צוה להרגם. וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע קפח דהמצוה של מחיית עמלק להכרית זרע עמלק זכרים ונקבות, בין גדולים ובין קטנים, עיין שם. ועל פי זה אולי אפשר דזה הוא גם כוונת רש"י ז"ל הנ"ל, שרצו להראות לכל דלא הרגם לשם ממונם, אלא לשם מצות מחיית עמלק וזרעו".

<> כי הספרים השניים נשלחו בכ"ג סיון [פסוק ט], הרי שעד י"ג לחודש אדר יש כתשעה חודשים, ומדוע המתינו כל כך הרבה זמן.

<> "כלל הדבר במגילה הזאת; כי היה המן הכנה למרדכי, שכל דבר שרצה המן לעשות, נהפך עליו, ודבר זה יסוד המגילה" [לשונו למעלה לפני ציון 55]. וראה למעלה הערות 53, 55, שנקלטו שם מקבילות רבות ליסוד זה.

<> פלא שאינו מביא מקרא מפורש האומר כן, והוא להלן [ט, א] "ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם".

<> לשונו למעלה פ"ז [לאחר ציון 189]: "'ויתלו את המן על העץ וגו'' [למעלה ז, 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".

<> ראה למעלה פ"ז הערה 195 בביאור כוונתו בהדגשה זו.

<> לשונו להלן ט, א "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".

<> יש להעיר, כי גם באגרת המן נאמר [למעלה ג, יד] "פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים להיות עתידים ליום הזה", והוא פסוק כמעט זהה לגמרי לפסוקנו, ושם לא העיר על כך דבר. וצ"ע.

<> בני האומות.

<> הנה כמה פעמים מצינו שנעשו דברים מחמת שלא יבואו למרוד במלך, וכמו שביאר למעלה פ"ה [לאחר ציון 189] שאסתר הזמינה את המן לסעודה משום שאם לא היה המן עמו, כאשר יהיה נודע להמן שאסתר מבקשת להרגו, יתחבר המן אחרים אליו, וימרדו במלך. ולכך הזמינו אותו, והיה עם המלך, ואז יוכל אחשורוש לעשות בו כרצונו". וכן למעלה פ"ו [לאחר ציון 318] כתב: "אפשר גם כן שעשה זה [שאחשורוש הושיב את מרדכי בחזרה אל שער המלך (למעלה ו, יב)], בשביל שלא יחשוב המן כי הוא יהיה נדחה מבית אחשורוש על ידי מרדכי, ויחשוב המן למרוד במלך", ושם הערה 319. וראה למעלה פ"ג הערה 104.

<> מעין מה שנצטוו ישראל אודות יושבי הארץ [במדבר לג, נה] "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם ישבים בה". וכן נאמר [דברים ז, טז] "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלקיך נותן לך לא תחוס עינך עליהם ולא תעבוד את אלהיהם כי מוקש הוא לך".

<> עומד על התיבות "להיות עתידים &**ליום הזה**^".

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 211] שבדוקא נבחר היום שהמן חשב בו להרוג ביהודים, כי "פור המן נהפך לפורינו".

<> פירוש - ההדגשה של "להיות עתידים ליום הזה" באה לאפוקי משתי אפשריות אחרות; (א) שלא יבחרו ביום אחר [לפני או אחרי], אלא רק ביום י"ג באדר. (ב) שלא יבחרו בכמה ימים אחרים, אלא רק ביום אחד בלבד.

<> נראה שכוונתו היא שאם הריגת היהודים בשונאיהם תתפרס על פני כמה ימים, לא יהיה לכך פרסום כפי שיהיה אם זה יעשה ביום אחד. ולמעלה [לאחר ציון 187] כתב: "כאשר היה הכל ביום אחד, זהו אבדון גמור, כי כליה במקצת אין זה אבוד גמור". וראה למעלה הערות 188, 189.

<> למעלה [לאחר ציון 190], שכתב: "כאן עיקר הכונה היה לעשות פרסום מה שעשו באויביהם, והכל בשביל לבטל הספרים הראשונים".

<> בא לבאר את השילוב שבין הכתיב והקרי. ובגו"א בראשית פי"ב אות יז כתב "הכתיב קודם לקרי". וכן בתפארת ישראל פס"ד [תתקצט.] כתב "כי קודם הוא הכתב ללשון, שמתחלה האות, ואחר כך מתחבר ממנו הלשון". לכך כאן יש קודם לפרש "עתודים" ולאחר מכן "עתידים".

<> כרומז לפסוק [ירמיה נ, ח] "והיו כעתודים לפני צאן", ופירש רש"י שם "דרך העתודים ללכת לפני העדר בראש העזים". והמצודות ציון כתב שם "כעתודים - הם הזכרים מן העזים".

<> המנהיגים באומה. וכן נאמר [שמות כד, יא] "ואל אצילי בני ישראל וגו'", ופירש רש"י שם "'אצילי' לשון גדולים". והרמב"ן שם כתב "הגדולים שנאצל עליהם כבוד מן המלכות".

<> "כל עתודי ארץ - כל מלכי העכו"ם השרים והשרות, הכתוב מושלם לפרים ולפרות ולעתודים" [רש"י שם].

<> אינו נמצא ברוקח שלפנינו [בספרו שערי בינה למגילת אסתר], אלא נמצא ברד"ק בספר השרשים, שורש עתד, ובפירושו לישעיה שם, ויובאו בהערה הבאה.

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש עתד: "'כל עתודי ארץ', לפי שהם הולכים לפני העם ומנהיגים אותם כעתודים לפני הצאן". וכן הרד"ק בישעיה שם כתב "עתודי ארץ - המלכים נקראים 'עתודים' דרך משל, כמו שהעתודים מנהיגים הצאן והולכים לפניהם, כמו שאמר 'כעתודים לפני צאן', כן המלכים מנהיגים העם".

<> כי "עתידים" פירושו "מוכנים ומזומנים" [לשון הרס"ג כאן].

<> כי המלך מאחד את העם שתחתיו, וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג "צונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד... שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד". ובדר"ח פ"ג מ"ב [סא.] כתב: "כי המלך הוא מאחד ומקשר הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל". ובגבורות ה' ס"פ יד [עא:] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך" [הובא למעלה בפתיחה הערות 282, 285, פ"א הערה 133, פ"ג הערה 559, פ"ה 291, וראה בסמוך להלן הערה 284]. ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [גיטין נה:], שהוא מחולק. ועל זה אמר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך, שהוא אחד".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ב [רלד.]: "במדרש [ספרי דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך' [שם], כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' [שם]. ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן. והנה ביאורו כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'. והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה". וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". ובנתיב התשובה ס"פ ז כתב: "כאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר". וכן הוא בדרוש על התורה [כז.]. וראה למעלה פ"א הערה 133, ופ"ד הערה 463. וצרף לכאן דבריו בנתיב האמת פ"א [א, קצט:], שכתב: "אמר [סוטה מב.] כת חנפים אינו רואה פני שכינה. כי המחניף מדבר אחד בפה ואחד בלב, והרי המחניף הוא מחולק לשנים, ואין רואה פני שכינה, אשר היו"ד בשמו מורה על שהוא יתברך אחד בכל צד מבלי שום חילוק בעולם. והמחניף הוא מחולק, שהוא אחד בפה ואחד בלב". והרמח"ל בתחילת מאמר החכמה כתב: "וצריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים נקראים 'גוי אחד' [ש"ב ז, כג], והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך". ובספר שיח יצחק להגריא"ח בדרוש לשבת פרשת שקלים כתב: "כי באמת אין שייך השראת שכינתו יתברך באדם פרטי שאינו דבר שלם, כמו שאמרנו שכל ישראל הם כגוף אחד. וכמו שאין שייך השראת הנשמה על אבר אחד, רק בהתחבר כולם ביחד, כן הוא יתברך לא נקרא 'אלוקי ישראל' כי אם בהתחברות כל האומה ביחד".

<> ראה למעלה הערה 199 בביאור [פסוק יא] "להקהל ולעמוד על נפשם".

<> צרף לכאן מאמרם [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה הקב"ה שומע לקולן... ואם אין עושין כן גורמין לשכינה שמסתלקת מישראל", ובח"א שם [א, לט.] כתב: "דבר זה מפני כי על ידי חבורם, השכינה מתחבר עמהם. וכאשר אינם מתחברים ביחד, גורמים לשכינה שתסתלק מישראל. כי השכינה היא על ידי חבור ישראל, וכאשר החבור הוא בתורה, אז השכינה בודאי מתחבר להם. ואם אינם מקשיבים זה לזה, ונפרד החבור, גורם זה סלוק שכינה מישראל". וראה להלן פ"ט הערה 193 שביאר שם שישראל נקהלו ביחד כדי שלא לסמוך על הנס.

<> כפי שנאמר למעלה [פסוק י] "וישלח ספרים ביד הרצים בסוסים רוכבי הרכש האחשתרנים וגו'". וכן העיר היוסף לקח.

<> פירוש - תיבת "סוסים" הושמטה מפסוקנו כי כאן ההדגשה היא שהרצים האלו הם הם רוכבי הרכש האחשתרנים, שהם יודעים להריץ את הבהמות באופן המהיר. ובודאי שהרכיבה כאן היתה על סוסים, אך אין זו ההדגשה שבפסוקנו. וראה למעלה הערה 176.

<> שהם "מין גמלים הממהרים לרוץ" [רש"י פסוק י], או פרדים [ראב"ע שם].

<> פירוש - פסוקנו אינו נצרך לומר שהרצים הם הם רוכבי הרכש, כי זה כבר ידענו מפסוק י, אלא פסוקנו בא לחדד שגם הרצים האלו יצאו מבוהלים ודחופים, וזו נקודה שלא הודגשה למעלה.

<> כפי שפירש כאן ר"מ חלאיו "הרצים - הנזכרים למעלה". והיוסף לקח כתב כאן: "אחר שכבר אמר 'הרצים בסוסים' קיצר הכתוב וקראם 'רצים רוכבי הרכש'".

<> כמו שנאמר אצל האגרות של המן [למעלה ג, טו] "הרצים יצאו דחופים בדבר המלך", ושם לא היו סוסים, אלא רצים ברגליהם. ובחכמי צרפת כתבו [פסוק י]: "רצים ששלח המן לא נאמר בהם 'בסוסים רוכבי הרכש', ורצים ששלח מרדכי נאמר בהם". וכן פירש ר"מ חלאיו ששלוחי המן היו ללא סוסים.

<> פירוש - היה מקום לחשוב שרוכבי הסוסים היו יכולים להתעכב זמן רב, ולא לצאת מבוהלים ודחופים, כי הואיל והם רוכבים על סוסים מהירים, הרי עיתותם בידם, ויספיקו להגיע למחוז חפצם אף שיתעכבו ביציאתם.

<> הטעם לכך יכול להיות "שלא יהיו ישראל בדאגה יותר מדאי" [לשון הגר"א למעלה פסוק י]. או הטעם הוא מה שכתבו חכמי צרפת [פסוק י]: "כדי לקדם שלוחים הראשונים".

<> אחור וקדם, וימין ושמאל. ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "האדם בתחתונים הוא הכל... ולכך האדם יש בו כל ששה קצוות; שהרי ראשו הוא לשמים, וכאילו דבק ראשו בשמים. ורגליו לארץ, גופו לארבע רוחות. ובזה נראה כי האדם הוא הכל". ומה שלא החשיב כאן צד מטה, כי איירי בבגדים שהם לכבוד, ואין הנעלים נחשבים מלבוש של כבוד, וכמבואר בגו"א דברים פ"ח אות ד, וז"ל: "יש חלוק בין 'שמלתך' ובין 'נעלך', כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' [שבת קיג.], ובשביל זה הם צריכים לאדם, כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם... ומנעלים אינם מלבושי כבוד, אבל הם מלבוש גנאי לאדם, שהרי בכל מקום קדושה אסור לילך במנעלים, כדכתיב [שמות ג, ה] 'של נעלך'. נמצא, כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד" [הובא למעלה פ"א הערה 788]. וכן הציצית, שהם מלבוש כבוד לאדם [גו"א בראשית פ"ט אותיות טז-יז, וח"א למנחות מג: (ד, עח:)], הוא בעל ארבע כנפות [דברים כב, יב]. ותוספות ערכין ב: [ד"ה היודע] כתבו "ומצאתי בסילוק אחד שעשה הרב יוסף טוב עלם שנותן ציצית אחד מלפניו, ואחד מלאחריו, מימין וכן לשמאל".

<> ו"עטרת זהב גדולה" היא עטרה על ראשו [ר"מ חלאיו כאן]. ויש לשאול, הרי גם בגדי כהונה של כהנים הדיוטים הם "לכבוד ולתפארת" [שמות כח, מ], ומ"מ היו להם רק ארבעה בגדים, וכמו שאמרו במשנה [יומא עא:] "כהן גדול משמש בשמונה בגדים, וההדיוט בארבעה; בכתונת, ומכנסים, ומצנפת ואבנט ["אהדיוט קאי" (רש"י שם)]". וצ"ע.

<> אודות המשמעות של אחור וקדם של אדם, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עו:], וז"ל: "כי נברא האדם בעולם הזה ולעולם הבא... ואלו שני עולמות נרמזים שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות... ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים... האחור בעולם הזה והפנים לעולם הבא, כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעולם הבא, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעולם הבא, ונקרא אז שהולך לפנים ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור" [הובא למעלה פ"ג הערה 99]. ובתחילת הקדמה שלישית לגבורות ה' [יח] ביאר כיצד כל צד מארבע הרוחות מורה על ענין המיוחד לו.

<> ראה בפרי צדיק פרשת ויגש אות ז, וישראל קדושים אות ט, שהרחיב לבאר כיצד חמשה בגדי מרדכי מורים על חמשה דברים נסתרים.

<> זבחים קיח: "בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל; בשילה, ונוב וגבעון, ובית עולמים. ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין, שנאמר 'חופף עליו כל היום', כל חפיפות לא יהו אלא בחלקו של בנימין". ומרדכי הוא משבט בנימין [למעלה ב, ה], וכמו שיבאר.

<> מגילה יד: "'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות' [למעלה ה, א], 'בגדי מלכות' מיבעי ליה, אלא שלבשתה רוח הקדש. כתיב הכא 'ותלבש', וכתיב התם [דהי"א יב, יח] 'ורוח לבשה את עמשי וגו''". ולמעלה ר"פ ה הביא מאמר זה, וכתב: "וביאור זה, כי אסתר כאשר לבשה בגדי מלכות כמו שאמרנו, בזה גם כן לבשה רוח הקודש, כי הרוח הקודש היה מלביש אותה, שהיה שורה עליה רוח הקודש. ולכך כתיב גם כן 'ורוח לבשה את עמשי', כי הרוח היה מלביש את עמשי, שהיה שורה עליו הרוח. וכן 'ותלבש אסתר מלכות', רצה לומר כאשר לבשה מלכות אז היה שורה עליה רוח הקודש", וראה שם הערות 6, 7.

<> כוונתו היא לספירת המלכות, שנקראת רוח הקודש. ובזוה"ק ח"ג [קסט:] איתא "כתיב [למעלה ה, א] 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות', אתלבשת בההוא דיוקנא דההוא עלמא, מלכות, דא רוחא דקודשא, דהא מלכות שמיא נשיב רוחא מההוא רוחא דאוירא דההוא עלמא, ואתלבשת ביה אסתר". והגר"י אנגל באוצרות יוסף דרושים, מאמר הלבנה [אות ה], כתב: "ובמגילה [יד:] 'ותלבש אסתר מלכות', 'בגדי מלכות' מיבעי ליה. אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא מלמד שלבשתה רוח הקודש... והענין כי ספירת מלכות שלמעלה נקראת רוח הקודש כנודע בחכמה. ועל כן לא נאמר 'בגדי מלכות', כי אם מלכות לבד. וזה עבור היות הכוונה על המלכות באמת, היא מדת המלכות שלמעלה". והמהרש"א [מגילה יד:] כתב "'ותלבש אסתר מלכות', בגדי כו', שלבשתה רוח הקדש כו'. מלכות היא האחרונה מעשר ספירות, ממנה רוח הקודש משפיע על האדם הזוכה לכך". ובמגלה עמוקות, ואתחנן, אופן קפו, כתב: "ידוע שאסתר היא סוד השכינה, בסוד 'ותלבש אסתר מלכות', שעל זה אמרו רז"ל מלמד שלבשה רוח הקודש". ושם באופן קצה כתב: "כי סוד אסתר היא מלכות שהיא השכינה, בסוד 'ותלבש אסתר מלכות'". ובתקנת השבין אות י כתב: "וכמו שאמרו על פסוק 'ותלבש אסתר מלכות', שלבשתה רוח הקודש, היינו מדת מלכות הידוע, שהיא רזא דאשת חיל". ובפרי צדיק לר"ח שבט, אות ו, כתב: "מלכות הוא רוח הקודש, כמו שאמרו בגמרא על פסוק 'ותלבש אסתר מלכות'. ובזוהר הקדוש [ח"ג קסט:]... ו'רוח הקודש', כלומר רוח מההוא קודש דלעילא [זוה"ק ח"ג סא.]". וכן כתב בפרי צדיק לחג הפסח, אות מג [הובא למעלה פ"ה הערה 6].

<> מגילה טז. "'לכלם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימן נתן חמש חליפות' [בראשית מה, כב], אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק ["לעבד נמכר יוסף על ידי קנאת אחיו" (רש"י שם)] יכשל בו... רמז רמז לו, שעתיד בן לצאת ממנו שיצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות, שנאמר 'ומרדכי יצא בלבוש מלכות תכלת וגו''". ואודות שהשכינה היא לבוש של כבוד, כן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז, וז"ל: "שֵׁם זכה להיות עליו מלבוש מן המצות [של טלית (רש"י בראשית ט, כג)], שהיא כבוד ה', ובזה יהיה כבוד ה' חופף עליו כל היום".

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רב יהודה", ולא "אמר רבי אלעזר אמר רב יהודא". אך דרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, ושם אכן איתא "אמר רבי אלעזר אמר רב יהודה". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב שם. וראה למעלה בהקדמה הערה 2, פתיחה הערה 1, ופ"א הערה 1.

<> מאמר זו הובא למעלה בתחילת ההקדמה, ויובא בהערות הבאות.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 20]: "ואלו שני דברים, דהיינו בית המקדש והתורה, שניהם מגיע מעלתם עד שער החמשים, אשר משם בא מפלת המן הרשע, כמו שנתבאר למעלה באריכות", וראה הערה 26. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 300] כתב: "כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת [ויקרא כג, טו-טז], ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ', כמו שהתבאר למעלה. וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים, כמו שבארנו זה במקומות הרבה. ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר הוא יום נ' של מתן תורה שמשם גוברים על כח המן". וראה למעלה בהקדמה הערות 280, 288, להלן הערה 311, ופ"ט הערה 270.

<> אודות שהתורה היא שכלית, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 133], וז"ל: "כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים [הלוחות] משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר... אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובדר"ח פ"א מ"א [קמה:] כתב: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 637, ופ"ד הערות 134, 488].

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, בהתבסס על שלשת היסודות הבאים; (א) כחו של עמלק הוא כאשר קיימת חציצה והפרדה בין הקב"ה וישראל, כי בחציצה זו מוצא עמלק את מקור חיותו. (ב) על ידי התורה יש לישראל הדביקות העליונה ביותר בהקב"ה (ג) ממילא מתחייב מכך שעמלק מבטל דביקות ישראל בתורה. ואודות היסוד הראשון, כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 551], וז"ל: "כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם... וכן זרעו, שהוא המן, היה רוצה לכלותם מצד גופן. וכאשר כבר הקדימו השקלים, [ב]מה שישראל הם אל השם יתברך היו מושלים על מתנגד להם מצד הגוף, למחות שמו ולבער אותם מן העולם... יסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'', ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן. כי כל זמן שזרע עשיו קיים, יש חציצה בין השם יתברך ובין ישראל. וכך אמרו במדרש [תנחומא תצא סוף אות יא] 'ולא יכנף עוד מוריך' [ישעיה ל, כ], כל זמן שזרע עשיו בעולם יש חציצה בין ישראל לאביהם שבשמים. וכשיבטל זרע עשיו מן העולם, נאמר 'ולא יכנף עוד מוריך', שלא יהיה כנף על פני השם יתברך, ואין להאריך כאן". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 365] כתב: "כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה, הוא זרע עמלק, מצר לנו". וצרף לכאן שעמלק היה יכול לאחוז רק באלו שענן הכבוד פלטם, אך לא באלו שענן הכבוד סכך עליהם [רש"י דברים כה, יח]. ובגו"א שם אות כו כתב: "וכן בספרי [שם] 'הנחשלים אחריך' 'מלמד שלא היה הורג אלא בני אדם שסרו מאחרי המקום, ונחשלו מתחת כנפי המקום'. משמע שמשמעותו שהוסרו מתחת כנפי המקום". וכן הוא במחשבת חרוץ אות ה ורסיסי לילה אות נח ששורש עמלק הוא כח הפירוד. @**ואודות היסוד השני**^ [שדביקות ישראל בה' מגיעה לפיסגתה על ידי התורה], כן כתב הרבה פעמים שאין דבר קרוב אל ה' כמו התורה. וכגון, בהקדמה לתפארת ישראל [טז.] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך, ואינו קונה רק הדבקות בצד מה, כפי המדה הדבק בה. אבל על ידי התורה דבק בו יתברך לגמרי בכל צד". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "אין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בורא". ובנתיב התורה פ"ז [דש:] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך היא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה". ובנתיב התורה פ"ט [שפב:] כתב: "לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר, ולפיכך נחשב האדם כמו שכור שהוא גשמי לגמרי, שאין עמו השכל, כך האדם הוא גשמי בעל חומר. וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך... האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם, כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה שאין המלאכים מגיעים שם... ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי שרת". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "וידוע כי תלמוד תורה הוא הדביקות שיש לאדם אל בוראו, ודבר זה אין צריך לבאר, שהתבאר במקומות הרבה מאוד" [וכן הוא בנתיב התורה פ"א הערות 61, 310, פ"ד הערות 33, 71, 305, פ"ט הערות 60, 74, ועוד. וראה למעלה פ"ד הערות 489, 497]. @**ומתחייב מכך**^ שעמלק מבטל את דביקות ישראל בתורה, כי דביקות זו סותרת לעצם קיומו. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכג:] כתב: "ובמדרש [תנחומא תצא, יא], כל זמן שזרע עמלק קיים, כביכול כנף מכסה הפנים. אבד זרעו של עמלק, נטלה הכנף, שנאמר [ישעיה ל, כ] 'לא יכנף עוד מוריך'... כי עמלק הוא החוצץ בפני השכינה, שאין השכינה נגלית בעולם הזה. וזה ידוע כי אומה זאת אינה מתחברת עם ישראל כלל, ולכך נחשב אומה זאת תוספת בפני עצמה, וכל תוספת מכסה גוף הדבר, כמו הקליפה אשר הוא מכסה הפרי. ולכך כאשר עמלק בעולם, הרי בעולם הכנף המכסה. ודבר זה יסולק כאשר אין זרע עמלק" [הובא למעלה פ"ג הערה 562]. והרי הפסוק "ולא יכנף עוד מוריך" עוסק בכך שהקב"ה מלמד תורה לעמו ישראל, שלשון הפסוק במילואו הוא "ונתן לכם ה' לחם צר ומים לחץ ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך ראות את מוריך", ופירש רש"י שם "ולא יכנף - לא יתכסה ממך בכנף בגדיו, כלומר לא יסתיר ממך פניו. מוריך - הקב"ה המלמדך להועיל", וכן בדברי חכמים [סוטה מט.], ובתפארת ישראל ס"פ נג, ונתיב התורה פ"ד [קסח:]. הרי להדיא עולה מכך שכל עוד שעמלק בעולם אין לישראל הדביקות במעלת התורה. ובירושלמי יבמות פ"ב ה"ו וילקו"ש ח"ב רמז תתרנט ובפיוט לשבת זכור [בקטע המתחיל במלים "אץ קוצץ"] מכונה המן "קוצץ בן קוצץ" [הובא למעלה בפתיחה הערה 313]. וראה להלן הערה 279.

<> הנה בעוד שכאן מבאר שמחמת שהתגברו על עמלק לכך זכו למעלת התורה, הרי בשאר מקומות ביאר שמחמת מעלת התורה לכך התגברו על עמלק. וכגון, למעלה בפתיחה [לאחר ציון 248] כתב: "כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר [מגילה יא.]. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 487] כתב שלחד מאן דאמר "הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו [בימי המן] בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 307] כתב: "לכך בכח יום ראשון של עומר, הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן". וצרף לכאן דברי רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה יש בו קיום מצות מחיית עמלק, וז"ל: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא שם אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [הובא למעלה בפתיחה הערה 260, פ"ד הערה 490, ופ"ו הערה 306]. הרי שמדברים אלו עולה שהסבה לפורים היא מעלת התורה, ואילו מדבריו כאן עולה שהסבה למעלת התורה היא פורים. ויל"ע בזה [ראה למעלה בפתיחה הערה 253].

<> דברים אלו יתבארו בהמשך דבריו.

<> לכך התורה הוזכרה ראשונה במקרא ["ליהודים היתה אורה", "אורה זו תורה"].

<> על כל שאר מצות האחרות שנדרשו מהמשך הפסוק. והטעם הוא שהתורה היא כולה שכלית, ואילו המצות נעשות על ידי הגוף, ולכך מדרגת התורה היא מעבר למדרגת המצות. וכן כתב בנתיב התורה פ"א [עג.], וז"ל: "כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם, ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים. ואפילו חפצי שמים, שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי, אף כי לא ידע טעם המצוה, וכמו שבארנו בהקדמת [מסכת] אבות, ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה". ובהמשך שם [עט.] כתב: "ובירושלמי [פאה פ"א ה"א], רבי ברכיה ורבי חיא דכפר תחומין; חד אומר, כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה. וחד אומר, אפילו כל מצותיו אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה, עד כאן. וביאור ענין זה כמו שהתבאר, כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'... ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצות נעשות על ידי גוף האדם, ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה. אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה [ירושלמי פאה פ"א ה"א], במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך [שבת קכז.] 'תלמוד תורה נגד הכל'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כ.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד [ראה למעלה בפתיחה הערה 250, פ"ד הערה 416, ופרק זה הערה 18].

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 953]: "כלל הדבר, כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות טז כתב: "תורה הוא שלימות השכל, וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות... השכל יותר מן האומות... יש להם שלימות השכל". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפב.] כתב: "ויש לשאול, מנינא למה [לי], שאמר [שם] 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל, וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ושם פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [ראה למעלה פ"א הערה 956].

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 606]: "כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי. ויש בו הנשמה שנתנה לו מן השמים, והאדם מקבל אותו. ויש בו השכל הנבדל, והוא מצד עולם העליון השכלי". ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם... כח שכלי. ומלרע ממנו, כח נפשי. ומלרע ממנו, כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". ובנתיב התורה פ"ט [שצה.] כתב: "תמצא כי השכל באדם, אשר הוא התלמיד חכם, והוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא משכיל. ואלו דברים מתחברים אליו; שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל, שהוא תלמיד חכם. ועוד מתחבר הנפש אל השכל... וכלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו". וראה להלן הערה 272.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, כי הואיל ושכלו של האדם הוא החלק המרומם והעליון באדם, לכך שכל האדם מוכן מעצמו לקבל את התורה, ואין חלק זה של האדם זקוק לחינוך והכוונה לתורה, כי הוא עומד לכך מעצמו. @**ונקודה זו**^ עולה מדבריו בדר"ח סוף פ"ו [תלח:], בביאור דברי רבי חנינא בן עקשיא [מכות כג:] "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, שנאמר [ישעיה מב, כא] 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'", וכתב שם בזה"ל: "ומה שאמר 'תורה ומצות', מפני שכתוב 'יגדיל תורה ויאדיר', נגד שהרבה להם תורה אמר 'יגדיל תורה', וכנגד רבוי המצות אמר 'ויאדיר'". סתם ולא פירש מדוע תיבת "יאדיר" מוסבת על רבוי מצות, בעוד שתיבת "יגדיל" מוסבת על רבוי תורה. והנראה, ש"אדיר" פירושו מלשון חוזק וכח [ח"א למנחות נג: (ד, פא:)], והוא "לשון גדולה ועוצם גבורה" [רד"ק ספר השרשים, שורש אדר]. ושמעתי ממו"ר שליט"א להוסיף, ש"אדיר" מוסב במיוחד על התגברות על אויב הבא כנגד, וביאר לפי זה את שם החודש "אדר", שהיתה בו התגברות על המן הרשע [צרף לכאן מאמר חכמים (ביצה טו:) "הרוצה שיתקיימו נכסיו, יטע בהן אדר, שנאמר (תהלים צג, ד) 'אדיר במרום ה''", ופירש רש"י שם "שנאמר אדיר במרום - כלומר ש'אדר' לשון קיום וחוזק, ולכך נקרא 'אדר'"]. לכך דוקא רבוי מצות נקרא "יאדיר", כי הואיל ועבודת המצות נעשית על ידי הגוף [כמבואר בהערה 262], לכך יש בזה צורך מיוחד להתגבר על המעכב של הגוף, שהוא כפיית היצר. מה שאין כן בתורה, שלימוד תורה מכוון לשכל האדם, ולא לגוף האדם, והרי יש לשכל מעיקרא את ההכנה המתאימה ללימוד תורה, נמצא שאין בלימוד תורה כ"כ התגברות על המונע, לכך יאמר בזה "יגדיל", ולא "יאדיר". באופן, שכח הכיבוש של תורה נראה יותר בעבודת המצות, כי בזה התורה מגיעה לדיוטא היותר רחוקה ממנה [הגוף], לעומת לימוד תורה המכוון לשכל האדם, אשר השכל מעולם הוא עומד סמוך ונראה לתורה ["כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" (לשונו בגבורות ה' ספ"ט)]. לכך תיבת "יאדיר" מתאימה לבטא את רבוי המצות [שיש בזה חוזק וכיבוש היצר המתנגד], ואילו תיבת "יגדיל" מתאימה לבטא את רבוי התורה. @**ודברים אלו**^ מבוארים בפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ג, שכתב: "רבים הם החילוקים בין תורה לשאר מצות. אחד החילוקים הוא בענין החינוך. יש חינוך למצוות, אבל אין חינוך לתורה. אב המכניס את בנו הקטן לסוכה, אין כאן קיום מצות סוכה, אלא קיום מצות חינוך. אבל אב המכניס את בנו הקטן לתלמוד תורה, הרי זה קיום מצות תלמוד תורה. הלולב בידו של קטן אינו אלא חפצא דחינוך; אבל 'תורה צוה לנו משה' [דברים לג, ד] של קטן היודע לדבר, הרי זה חפצא דתורה ממש. באופן, שלא מצינו לענין החינוך שום מקום בתלמודה של תורה... חינוך קטנים הוא ענין של יחוד, על ידי החינוך מתיחד הוא הקטן לעבודת המצוות. אבל אין אנו זקוקים לפעולה של יחוד אלא במקומה של הסתמיות. ועל כן, מכיון שהמצוות מתקיימות בשאר כוחות החיים, אשר על הכוחות הללו נאמר כי הם תושבים בעולם הזה, ועל כן יש כאן ענין של חנוך ושל יחוד למצוות. אבל תלמוד תורה מתקיים הוא בשכל, והשכל הוא גר בעולם הזה, ושכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד. ועל כן יש חינוך במצוות, ואין חינוך בתורה, והבן היטב". @**ונראה להביא**^ ראיה מוכחת ליסוד הפחד יצחק, שהנה הט"ז [יורה דעה סימן שמ ס"ק טו] כתב: "כתב הרי"ץ גיאות, קטן שהגיע לחינוך, קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצות. כתב בדרישה, מכאן ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך, צריך לנהוג כל דיני אבילות". אך הדגול מרבבה שם [לבעל הנודע ביהודה] כתב על זה: "ונראה לעניות דעתי דלא שייך כאן חינוך, שמתוך זה אתה מבטלו מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן ביטול תלמוד תורה". ולכאורה דברי הדגול מרבבה תמוהים, שהרי כשהקטן יגדיל יהיה מחוייב באבילות ולהבטל מתלמודו. והרי כל ענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר בריטב"א סוכה ב:, שכתב "קטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול"], וא"כ, מדוע בקטן אין אבילות דוחה תלמוד תורה, ואילו בגדול אבילות דוחה תלמוד תורה. אלא הם הם הדברים; כשקטן נוהג אבילות, אין זה אבילות, אלא חינוך לאבילות. אך כשקטן לומד תורה, יש בזה קיום מצות תלמוד תורה לגמרי, ולא חינוך לתורה. לכך אי אפשר שחינוך של קטן ידחה תלמוד תורה של קטן, כי לימוד התורה שלו נמצא בדרגה גבוהה יותר, וכדברי הפחד יצחק. מה שאין כן בגדול, שמוטל עליו חיוב אבילות ממש, ולא חנוך לאבילות, בזה אמרינן שאבילותו דוחה מצות תלמוד תורה. ומתוך כך מוסברים דברי המהר"ל כאן; למרות שמעלת התורה היא על הכל, אך הואיל והתורה שייכת לשכל האדם, ושכל זה עומד מוכן ומזומן לקליטתם של דברי תורה, לכך קליטה זו נעשית קודם לקליטתן של שאר מעלות, המזקיקות יתר הכנה והכוונה.

<> כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:] כתב: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובדר"ח פ"ג מ"י [רמד.] כתב: "כי היין משמח לבב אנוש, שהוא הנפש שבאדם". ושם פ"ו מ"ז [קסא:] כתב: "שמחה היא שלימות נפשי, כאשר האדם נפשו בשמחה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפד:] כתב: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה [ברכות לא.], כי על ידי השמחה שהיא שלימות הנפש, ועל ידי זה השכינה שורה עליו, והוא עם השם יתברך". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "כאשר האדם בשמחה, אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה. ודבר זה ידוע, כי השמחה היא כח הנפש, ובארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "השמחה הוא שלימות הנפש, כמו שהעצבון הוא חסרון הנפש. ודבר זה מבואר שהשמחה הוא שלימות הנפש" [ראה למעלה בהקדמה הערה 176, פ"ג הערה 85, ולהלן פ"ט הערה 620].

<> כי לאחר שזכו במדריגת התורה שהיא לשכל, זכו למדריגת יום טוב שהיא לנפש, מפאת השמחה שיש ביום טוב, וכמו שנאמר [דברים טז, יד] "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך וגו'". וראה להלן ט, פסוקים טו, יט. ושם בפסוק לב כתב: "ימים טובים, שהם זמני שמחה, כי אין השמחה רק שיהיה כח לנפש". והרמב"ם בהלכות יום טוב פ"ו הי"ז כתב: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר 'ושמחת בחגך וגו''... יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו". @**וחידוש גדול**^ יש בדבריו, והוא שאע"פ שידעינן שיש מצוה של שמחה ביום טוב, ומכלל מצוות החג היא, אך עדיין היה אפשר לומר שיו"ט לחוד, ושמחה לחוד, ולא שהשמחה מגדירה את ענינו של היום. אך מדבריו כאן עולה שמהות היום טוב היא היותה זמן שמחה. באופן שמהות חג הפסח אינה יציאת מצרים, אלא השמחה על יציאת מצרים, ולכך אמרינן שכשם שהתורה ניתנה לשכל האדם, כך היו"ט ניתן לנפש האדם. וקצת ראיה לדבר, שהנה מלאכת אוכל נפש שהותרה ביום טוב, הוי משום שמחת יום טוב, וכמבואר בתוספות פסחים פד. [ד"ה ולא] בשם ר"ח, ראב"ן [ביצה טו:], שאגת אריה סימן קב, אור שמח הלכות יום טוב פ"ו הי"ז, ולקח טוב כלל יז אות יא. והרמב"ן [ויקרא כג, ב] כתב שהכתוב שם רמז שאין השבת נדחית לעשות בה מלאכת אוכל נפש, גם כשיו"ט חל להיות בשבת. ונראה שנקט שצורך אוכל נפש של יו"ט מתיר מלאכה ביו"ט, ולכן היינו אומרים שאף מלאכה בשבת מותרת כשחל בו יו"ט. ואם שמחת יו"ט היתה דבר שהיא בנוסף ליו"ט עצמו, איך היה ניתן לומר שהותרה מלאכת יו"ט משום שמחת יו"ט. אלא על כרחך מוכח מזה ששמחת יו"ט היא עצם היו"ט, ולכך היתר מלאכה של אוכל נפש הוא משום שמחת היו"ט.

<> פירוש - הואיל ויום טוב הוא יום קדוש, לכך יום טוב הוא אחד מן הפירות שזכינו להם "כאשר היו גוברים על המן", כי אז "זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד" [לשונו למעלה לאחר ציון 255]. ואודות שיום טוב הוא יום קדוש, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"א [רנו.], בביאור המשנה [שם] שהמבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא, וז"ל: "המבזה את המועדים שהם קדושים, כדכתיב [ויקרא כג, ד] 'אלה מועדי ה' מקראי קודש'. ומפני שהוא מבזה דברים שהם קדושים, ראוי שלא יהיה [לו] חלק בעולם שהוא קדוש". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך... וכאשר יש קירוב והשבה אל השם יתברך, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך... ואל תשאל מן השבת שהוא יום קדוש ואין בו חטאת. כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת" [ראה למעלה פ"א הערה 931, ולהלן פ"ט הערה 266].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ב [סח:]: "ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי". ואודות שהמילה היא בגופו של אדם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"א [רנט.] כתב: "המילה שהיא בגוף האדם... והמילה נתן השם יתברך בבשרו, ונקראת [סנהדרין צט.] 'ברית בשר', כמו שאנו אומרים [בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו'". ובדרוש על התורה [כח:] כתב: "המילה היא בגוף האדם, הרגיל ביותר לפרוק עול ולילך אחר תאוותיו... לכך צריך בריתו וחבורו... שיתחבר עם השם יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמא.], נתיב האמונה פ"ב [א, רי.], ח"א לנדרים לא: [ב, ז.], ח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.], ועוד. @**ונמצא שדבריו**^ כאן מכוונים לחילוק של שכל, נפש, וגוף. וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 425] כתב: "כי האדם יש בו ג' דברים, והם חלקי האדם; השכל, והנפש, והגוף". וראה שם הערה 426, ולמעלה פ"ג הערה 602, שזו חלוקה מצויה בספריו.

<> כן פירש רש"י בירמיה שם "ובשר קודש יעברוך מעליך - אף המילה בטלו מבשרם, שעל ידה היו מקודשים לי".

<> שבת קלז: "המברך אומר 'אשר קידש ידיד מבטן חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צוה להציל ידידות שארינו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית'". ובדר"ח פ"ג מי"א [רנו:] כתב: "המפיר את בריתו של אברהם אבינו, הברית הזה הוא ברית קודש, כמו שתקנו בברכה 'אשר שם בבשרינו אות ברית קודש'. וכן הכתוב אומר [ירמיה יא, טו] 'ובשר קודש יעברו מעליך', כדאיתא במנחות בפרק כל המנחות [נג:], שאמר אברהם להקב"ה היה לך לזכור להם ברית מילה, השיב הקב"ה אליו 'ובשר קודש יעברו מעליך'". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.] כתב: "והמפיר בריתו של אברהם הוא גוף הקדושה שנתן השם יתברך באדם, וכמו שאמרו בברכה 'אשר קדש ידיד מבטן', ואין לך מצוה שהוא קדושת האדם מבטן כמו המילה".

<> לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 264]: "כי יום טוב שייך לומר על כח בלתי גופני, כאשר האדם הוא בשלימות אלקי. וידוע כי היום טוב, שהוא יום קדוש, שייך אל כח בלתי גופני, ויש לאדם שלימות אלקי". וזהו שכתב כאן ששמחת יום טוב מכוונת אל הנפש. והנה אין כוונתו לומר שהנפש במעלה יותר מהשכל, שהרי למעלה [לאחר ציון 263] כתב "השכל הוא עליון", נמצא שהשכל נעלה יותר מהנפש והגוף, וכמבואר בהערה 264. אלא כוונתו היא שכאשר הקדושה מגיעה לדיוטא נמוכה יותר, אז זו היא מעלה עליונה יותר מקדושה הנמצאת רק במקום עליון יותר. וראה הערה הבאה.

<> דבריו כאן יקבלו תוספת ביאור לפי מה שכתב בדר"ח פ"ה מ"ב [ס:] בביאור מעלותיהם של אדה"ר, נח, ואברהם, וז"ל: "ויש לשאול, למה היו הדורות שמתחילת הבריאה דוקא כל כך חוטאים, כי אלו עשרה דורות מאדם עד נח היו מתחילת הבריאה דוקא. ויש לך לדעת מן הדברים אשר בארנו למעלה אצל [למעלה פ"ג מי"ז] 'כל מי שמעשיו מרובים מחכמתו', שהכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך הוא מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהיה מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי, כמו שהתבאר למעלה [שם] שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה האילן. ואדרבה, הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש, כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן. ומפני זה תבין הדברים האלו, כי אדם הראשון אשר היה נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], והיה מקבל המדריגה העליונה... ולגודל המדריגה שהיתה בהם, ולא היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת. ולפיכך היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון... ולפיכך היה מצורף לאדם הראשון ולדורות שלו חסרון. ואחר כך היה לנח מדריגת הצורה... וגם לא היה לו יסוד ושורש לפי מדריגה הזאת בשלימות... וימשך פחיתות וחסרון אחר זה. ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות... ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים... ומפני כך יש להבין מפני מה היו כל עשרה דורות מאדם עד נח מכעיסין לפני השם יתברך, וכן עשרה דורות מנח עד אברהם. כי עשרה דורות מאדם עד נח, שהיה מדריגתם צלם אלקים, ולא היה יסוד למעלה הזאת, כמו שהתבאר למעלה, ונמשך אחר זה חסרון. וכן עשרה דורות מנח עד אברהם, אותם י' דורות מצד שהיו במדריגת הצורה, ולא היה להם יסוד הראוי למעלה זאת. ולכך מה שהם קרובים אל הבריאה, הוא עצמו שגרם להם החסרון" [ראה למעלה פ"א הערה 1102]. דוק ותראה שג' המצות שהוזכרו כאן [תורה, יום טוב, ומילה] מקבילות בדיוק למדריגת אדה"ר, נח, ואברהם. וכשם שמעלת אברהם עולה על מעלותיהם של אדה"ר ונח, כך מעלת המילה היא יותר ממעלותיהם של תורה ויום טוב.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 100]: "ואמר 'ויקר' זה תפילין [מגילה טז:]. כי בתפילין שם ה' נקרא על האדם, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמרו [ברכות ו.] זו היא תפילין של ראש". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קג:] כתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך', ואמר רבי אליעזר אלו תפילין של ראש. ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קיימא לן [גיטין מ.] אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות. כי כאשר התפילין עליו, הנה שם ה' נקרא עליו, והשם יתברך הוא מלכו ואדונו, ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 101]. @**ומדבריו משמע**^ שמצות התפילין היא הסבה, והמסובב מכך הוא ששם ה' נקרא על ישראל, ובזכות מצות תפילין חל שמו יתברך על ישראל. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפז.], וז"ל: "על ידי התפילין נקרא שם ה' עליו, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'". וכן משמע מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]. וכן הוא בנתיב העבודה פ"ט [א, קג:], שכתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'". אמנם מצינו שביאר גם להיפך; הואיל ושם ה' נקרא על ישראל, לכך ניתנה לישראל מצות תפילין. וכגון, בגבורות ה' ר"פ לט כתב: "מפני שהשם הקדוש נקרא עליהם... לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסח:]. ולפי זה קריאת שם ה' על ישראל היא הסבה, ומסובב ממנה מצות תפילין. וצריך ליישב, דתרוייהו איתנהו; בודאי קריאת שם ה' על ישראל היא מהות ישראל, וקיימת גם בישראל שאינו מעוטר בתפילין. אך מצות תפילין היא ביטוי לכך, ובכך היא מוציאה מעלה זו אל הפועל, לכך בזה גופא יש תוספת עוז לקריאת שם זו, כי התפילין מוצאים קריאת שם זו אל הפועל. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפו.], וז"ל: "וזהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך". הרי שהתפילין מוציאים לפעל את הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה [הובא למעלה בהקדמה הערה 106].

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]: "רב ירמיה הוי יתיב קמיה דרבי זירא [ברכות ל:], חזי דהוה בדח טובא. אמר ליה לא סביר מר 'בכל עצב יהא מותר' [משלי יד, כג, "כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר" (רש"י ברכות ל:)]. אמר ליה, תפילין קא מנחנא... ביאור זה מה שאמר תפילין מנחנא, מפני שכבר אמרנו למעלה כי אין ראוי שיהיה האדם, אשר הוא עלול, בשמחה כלל, רק יהיה עליו יראת העלה, לכך אמר ליה 'תפילין מנחנא'. פירוש, כי התפילין, שם ה' נקרא על האדם, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמרו [ברכות ו.] אלו תפילין של ראש, והם כתר על האדם ופאר עליו. ואמר, הנה אף שראוי מחמת שהאדם עלול לכך צריך שיהיה עליו יראת העלה, מכל מקום אני שמח בעלה עצמה, מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי, ומזה הצד ראוי אל האדם השמחה. שאין לומר שאין ראוי אל האדם השמחה במה שהוא עלול, כי השמחה הזאת היא מצד העלה, בשביל כי השם יתברך, שהוא העלה, הוא תפארתו, והוא כתר על ראשו, והם התפילין, וראוי שישמח בכתר ובפאר הזה. ולכך אמרו 'תפילין מנחנא'... כי מצד שיש לאדם צירוף אל העלה, ראוי אליו השמחה. והצירוף האמיתי הם התפילין, אשר שם ה' נקרא עליו, ומפני כך ראוי אל האדם השמחה בתפילין בפרט מה שהמצוה הזאת היא עצם הצירוף שיש לו אל השם יתברך". וכן כתב בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז:]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "התפילין מקושרין במניח אינם דבר עצמו, וכמו שהתפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין... וזהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השם יתברך נקרא עליו. ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח, דבוקים בו. ומעלה יתירה זאת נקרא 'פאר' [ברכות יא.], כי הוא פאר בודאי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל, הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם... ושלימות מעלת הקב"ה היא תפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם', שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו 'פאר', כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות השם יתברך... התפילין אשר הם מורים כי שם ה' נקרא עליו, ודבר זה הוא פאר נוסף על האדם... מצות תפילין של ישראל במה שהבנים מתפארים שאביהם שבשמים מתיחס להם, ונקרא שמו עליהם, והוא תפארתם והוא תהלתם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 101].

<> ובהתאם לדבריו עד כה ששלש המצות הראשונות [תורה, יו"ט, ומילה] מקבילות לשלשת חלקי האדם [שכל, נפש, וגוף], נמצא שתפילין הוא הדבר הרביעי הכולל את הכל, וזה מקביל לאדם בכללותו, וכפי שכתב בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 100], וז"ל: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסז.], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], ודרשת שבת הגדול [רכד:]. וראה למעלה בהקדמה הערה 579, ופ"ה הערה 401.

<> בגבורות ה' פל"ט [קמד.] ביאר שתפילין של יד מורים על הדביקות, ותפילין של ראש מורים שה' נקרא עליהם, וכלשונו: "תפילין על הזרוע, שישראל דבקים בהקב"ה, ולפיכך כתיב בהם [דברים ו, ח] 'וקשרתם'. וזה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש, ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא 'אלהי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלהי ישראל אשר לו הגבורה, והבן זה" [ראה להלן הערה 317]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "השכל הוא במוח שבראש, והשכל יוצא לפעל עד שיש לו דביקות בו יתברך. ולכך על הראש קשורים הם התפילין. והתפילין הם נקראים שם ה', וכדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'. כי יש על האדם להוציא שכלו אל פעל השלימות, ובשביל זה האדם דבק בו יתברך לגמרי... שאין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה. ולכך מצות תפילין הוא שיוציא שכלו בתורה אל השלימות, עד שהוא דבק בו. וזה אמרם במכילתא [שמות יג, ט] המניח תפילין כקורא בתורה... התפילין שהם על ראשו שיהיה האדם מוציא אל הפעל כח השכלי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 106]. ובח"א לשבת קנג. [א, פח.] כתב: "כי התפילין הם הדבוק שהאדם מתדבק בו יתברך, שהרי תפילין קשורין עליו תמיד". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "כי המצוה של תפילין היא חובת הגוף כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'... כי גוף ישראל יש לו המדריגה הקדושה, ויש לו להניח תפילין לדבק הגוף שיקבל השלימות". ובח"א לגיטין נח. [ב, קיט.] כתב: "ענין התפילין לנטוע את האדם עם השם יתברך, ולדבק אותו אליו. ולפיכך התפילין הם על המוח, ששם השכל, וכנגד הלב, שגם שם השכל, עד שיש להם הנטיעה העליונה הזאת".

<> נראה שכוונתו לומר שלמעלה נתבאר באריכות כיצד הדביקות בה' ניצחה את עמלק. ואם כן, מסתבר לומר שכוונתו לדבריו למעלה פ"ד [לאחר ציון 478], שהביא את המדרש [ב"ר נו, א] שנחלקו באיזו זכות אסתר נכנסה לפני אחשורוש, האם בזכות התורה, או בזכות העקידה והתפילה. ובהמשך שם [לאחר ציון 486] כתב: "וחולקים מצד מה הדביקות בו יתברך יותר; כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו בעלי תורה והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת. ולמר הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד; כי למר, בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראוי שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך. ומחלוקת שלהם עניין מופלא מאוד מאוד". וכן למעלה פ"ו [לפני ציון 428] ביאר שלשבטים יהודה, יוסף, ובנימין היתה דביקות מיוחדת בה', ולכך הם התגברו על המן. @**אך יש להעיר**^, כי עד כה ביאר שבעקבות ההתגברות על המן זכו ישראל למצות אלו ["כאשר היו גוברים על המן זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד" (לשונו לפני ציון 256). "כי כאשר גברו על כח המן היה דביקים לגמרי במעלת יום טוב ובמעלת המילה ובמעלת התפילין" (לשונו לפני ציון 260), וראה להלן הערה 281]. אך כאן כתב "ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי, &**ובזה**^ היו מנצחין את עמלק". ומשמע מכך שהתפילין הם סבה לנצחון על עמלק, ולא מסובבים מנצחון זה. ויל"ע בזה.

<> כמבואר למעלה הערה 99. ובזה הוסרה החציצה והמניעה בין ישראל לה', וישראל אז דביקים לגמרי בה', וכמבואר למעלה הערה 258.

<> שמעתי לבאר שרומז שהתורה היא חכמה, ויום טוב היא בינה ["יום טוב הוא בחינת בינה כמו שכתב הרב ז"ל (פרי עץ חיים שער חג המצות פרק א) 'יום טוב' גימטריא סג" (לשון קהלת יעקב ערך יום טוב)], מילה היא יסוד ["ששון" לשון שש, והספירה הששית היא יסוד], ותפילין הם מלכות [ראה זוה"ק ח"א יד., וח"ג רפג. ובגו"א שמות פל"ג אות יט כתב "כי שם התפילין הם פאר וכבוד ויקר, שכך נקרא בפסוק (יחזקאל כד, יז) 'פארך חבוש עליך', וכן נקראו 'יקר', כמו שדרשו ז"ל במסכת מגילה (טז:) 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר', זה תפילין. ואין חילוק בין כבוד ויקר, שהכל אחד, ואין חילוק ביניהם". ובפרדס רימונים שער כג ערכי הכינויים, ערך "כבוד", כתב: "כי הכבוד נקרא השכינה... ונקרא המלכות 'כבוד'"]. ועוד שמעתי לבאר, שהתורה היא כנגד השכל, ויום טוב הוא כנגד הנפש, מילה היא כנגד הגוף, ותפילין הם כנגד הצלם [רמ"ע מפאנו יונת אלם, פרק צו]. וכן בנר מצוה [כד.] כתב כי יש לאדם ד' חלקים; שכל, נפש, גוף, ועצם האדם שנברא בצלם אלקים, וכלשונו: "אבל כל אלו כוחות אין בהם מעלת עצם האדם במה שהוא אדם, שנברא בצלם אלקים. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 402].

<> צריך לומר בהקדמה, שבתחילת ההקדמה הביא מאמר זה. ומשמע מלשונו כאן שההסבר שכתב כאן אינו כהסבר שכתב שם. וכוונתו היא שכאן ביאר ש"ליהודים היתה אורה - זו תורה" פירושו שישראל זכו למדריגת תורה חדשה שלא היתה להם קודם לכן. וכן הוא בשאר המצות שנמנו במאמר, שישראל הגיעו לדרגת דביקות חדשה שבאה אליהם בעקבות מפלת המן. אך למעלה ביאר שבפורים הוסרה המודעא רבה שהיתה קיימת מאז מתן תורה [אך לא שהגיעו למדריגת תורה חדשה]. וכן שאר המצות שנמנו במאמר התפרשו שם שבזכותן זכו להתגבר על עמלק, ולא שהגיעו לדביקות חדשה שלא היתה להם קודם לכן. ובקיצור, כאן מבאר שהמאמר עוסק במה שישראל זכו בעקבות מפלת המן, ואילו למעלה בהקדמה ביאר שהמאמר עוסק בזכיות ישראל שהביאו למפלת המן. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 1388] כתב: "לא היה הריגת ושתי כדי להביא עונש על ישראל, רק כדי שיתן להן הצלחה עליונה, כדכתיב 'ליהודים היתה אורה ששון ושמחה ויקר', ודבר זה היה על ידי גרמת אסתר, ולתכלית זה נגזר מיתה על ושתי". ומכך משמע כדבריו כאן, שבעקבות מפלת המן ישראל זכו ל"הצלחה עליונה", וראה שם הערה 1389. וראה להלן פ"ט הערה 89 מה שהוקשה שם מדבריו כאן.

<> כי לא מצינו שהמצריים או הבבלים היו מתיהדים, כפי שנמצא בגאולת פורים.

<> לשונו למעלה פ"ו [לאחר ציון 439]: "עמלק מבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טו], שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך". וכן כתב כמה פעמים בספר זה [שעמלק מתנגד לאחדות ה']. וכגון, למעלה פ"ה [לאחר ציון 231] כתב: "'יבא המלך והמן היום' וגו' [שם]. ולכך קאמר 'היום', כי ראש התיבות הוא השם המיוחד, ורמז בו כי השם המיוחד גם כן יבא, והשם המיוחד הוא ילחם כנגד המן, שהוא זרע עמלק. ואין השם שלם עד שימחה זכר עמלק [רש"י שמות יז, טז]. ומפני כי עתה הוא התחלת הגאולה להפיל אותו, ולכך הזכירה את שם המיוחד, שהוא יפיל המן". ושם פסוק ח [לאחר ציון 290] כתב: "כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו''. מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק". ולהלן ט, י, כתב: "כי זרע עמלק... מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד, כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד, בא האבוד לזרע עמלק. שכל זמן שזרע עמלק בעולם, אין נראה אחדותו בעולם... שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד המורה שהוא יתברך אחד... כי הוא יתברך אחד ואין עוד, וממנו בא המפלה לזרע עמלק, שהם נגד אחדותו יתברך". @**ובגו"א שמות**^ פי"ז אות יג כתב: "שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו [תנחומא תצא, יא] כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגו''. וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם". וראה למעלה בפתיחה הערה 211, פ"ג הערות 546, 552, פ"ה הערות 235, 291, 294, 474, ופ"ו הערה 440.

<> ופסוק זה מורה על מפלת עמלק, וכמו שפירש רש"י בעובדיה שם "והיתה לה' המלוכה - לימדך שאין מלכותו שלימה עד שיפרע מעמלק", וכמבואר למעלה פ"ג הערה 559, ופ"ה הערה 291. ומלכות ה' מורה על אחדות ה', וכמבואר למעלה הערה 234. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני" [הובא למעלה בפתיחה הערה 285, ופ"ה הערה 291].

<> צרף לכאן דבריו למעלה [פ"ב לאחר ציון 47, פ"ו לאחר ציון 442, ולהלן לאחר ציון 300, ופ"י לאחר ציון 52] ש"יהודי" הוא לשון "יחידי", "כלומר שהוא מזרע יהודים, שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה" [לשונו בפ"ו שם]. לכך כאשר אחדות הקב"ה מבהיקה [בעקבות מפלת עמלק], אזי "רבים מעמי הארץ מתייהדים", "מתייהדים" דוקא, ולא "מתגיירים". וכן כתב להלן [ראה ציון 301]. ואם תאמר, הרי לפי דבריו כאן מתבאר ש"רבים מעמי הארץ מתייהדים" מחמת שנתגלתה אחדות ה', אך בפסוק לכאורה נאמר טעם אחר, והוא "כי נפל פחד היהודים עליהם", ולא "כי ראו כי ה' אחד". והיה אפשר לומר שהפסוק נוקט בטעם הנגלה, ואילו המהר"ל מבאר את הטעם הפנימי, וכמבואר להלן הערה 290. אך אפשר לומר עוד, שהפחד מהיהודים אינו אלא ביטוי לאחדות ה' [יבואר בסמוך], וכשם שעמלק מבטל גלוי אחדות ה' בעולם, כך עמלק מבטל הפחד מישראל בעולם. ומקרא מלא הוא [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך וגו'", ופירש רש"י שם "אשר קרך בדרך - לשון קור וחום, צננך והפשירך מרתיחתך. שהיו האומות יראים להלחם בכם, ובא זה והתחיל, והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכוה, הקרה אותה בפני אחרים". אך לפני שבא עמלק נאמר [שמות טו, יד-טז] "שמעו עמים ירגזון חיל אחז ישבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל ישבי כנען תפל עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית". @**ואודות שאחדות ה'**^ מביאה לפחד מהיהודים, כן ביאר בגו"א דברים פ"כ אות ו בביאור דברי רש"י [דברים כ, ג] שכתב "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע, כדאי שיושיע אתכם", וז"ל: "טעם הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו, בזה ישראל מנצחים את כח האומות. לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל ומנצח הכל בכח אחדות, וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'" [הובא למעלה פ"ו הערה 442, ולהלן פ"ט הערה 291]. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 104] כתב: "כי מפני כי שם ה' נקרא עליהם, יראו ויפחדו מהם". וצרף לכאן דבריו בנר מצוה [יא:], שכתב "רמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'" [הובא למעלה פ"ו הערה 444]. והרי גם בשירת הים נאמר [שמות טו, טז] "עד יעבור עם &**זו**^ קנית", וזה מורה באצבע שהפחד מישראל [שהוזכר בשירה שם] נובע מאחדות ה'. אמור מעתה, מה שנאמר לפני בא עמלק "שמעו עמים ירגזון חיל אחז ישבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל ישבי כנען", ומה שנאמר כאן לאחר מפלת עמלק "כי נפל פחד היהודים עליהם", הינם בטויים זהים כשהעולם נקי מהשפעת עמלק. זאת ועוד, כי רק פעמיים נאמר במקרא "נפל פחדם"; כאן [להלן ט, ב], ובתהלים [קה, לח] "שמח מצרים בצאתם כי נפל פחדם עליהם" [ראה להלן הערה 303]. והם הם הדברים. וראה למעלה בהקדמה הערה 104, שנקודה זו ממש נתבארה גם שם. וראה להלן פ"ט הערה 191, ופ"י הערה 3.

<> בדפוסי אור חדש דיבור זה מופיע לאחר מה שכתב על תחילת פרק ט [פסוק א], וכאן צירפנו אותו למקומו, בסוף פרק ח [פסוק יז].

<> בא לבאר את הצורך בשלשת הפסוקים האלו, ואת ההבדלים ביניהם.

<> "ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך וגו'" [למעלה פסוק ח].

<> פירוש - הוא האויב המובהק של ישראל, והכל מבינים שמה שנתלה היה מחמת שהוא אויב היהודים, ולא משום סבה אחרת. לכך ממנו ניתן ללמוד מה יעלה בסופם של שאר שונאי ישראל.

<> אע"פ שלמעלה [לאחר ציון 281] ביאר שגלוי אחדות ה' בעולם [לאחר מפלת המן] היא זו שהביאה לכך שעמי הארץ היו מתייהדים, ואילו כאן מבאר טעם אחר, אין זה קשיא, כי למעלה בא לבאר את הסבה הפנימית מדוע עמי הארץ היו מתייהדים כי "דבר זה לא נמצא בשאר גאולות" [לשונו למעלה לפני ציון 282]. אך כאן בא לבאר את הסבה הגלויה. והסבה הגלויה אינה מספיקה לענות על השאלה מדוע לא מצינו מתייהדים בגאולות האחרות. ואודות שיש לחתור למצוא במאורעות דברי הימים את הסבה הפנימית, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [שיב:], וז"ל: "אני אומר כי אין דברי חכמים ספר דברי הימים, שכותבים הסופרים המעשים שהיו... אבל לא באו חכמים לספר מזה, רק מה שהגיע לישראל ולארץ הקדושה". ושם בבאר הרביעי [תיא:] כתב: "חכמים לא יביטו אל הטבע... מכל מקום אין ראוי שיהיה נתלה הדבר בטבע בלבד, כי אם בהשם יתברך".

<> בא לבאר את שלשת סוגי האנשים שנפל פחד היהודים עליהם; (א) עמי הארץ [שהוזכרו בפסוקנו]. (ב) אנשי החיל [הוזכרו להלן ט, ב]. (ג) השרים והחשובים [הוזכרו להלן ט, ג].

<> לשונו בגבורות ה' פס"ד [רחצ.]: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון [התנגדות האומות להדדי מצד החילוק] נאמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני [התנגדות האומות לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יא] 'סבוני גם סבבוני'. בג' [התנגדות אדום לישראל] הוסיף לומר [שם פסוק יב] 'סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 273, פתיחה הערה 186, פ"א הערה 1158, ופ"ב הערה 364]. ודבריו כאן מוסבים על שתי ההתנגדיות הראשונות שהזכיר בגבורות ה'.

<> "ועוד יש חלק שהם גבורים ואנשי חיל, ואינם נכנעים שיהיו תחת אחר עד שיהיה אחר מושל עליו, וכנגד זה אמר 'ואיש לא עמד בפניהם כי נפל פחדם על כל העמים'" [לשונו בסמוך].

<> לשונו למעלה פ"ב [לפני ציון 43]: "כי שם 'איש' נאמר על מי שהוא זריז מאוד מאוד, וכאשר בא פרצה אחת, והוא עומד כנגד זה בכח שלו, זה נקרא 'איש'". ואודות ש"איש" מורה על הכח והגבורה, כן כתב בכמה מקומות, וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [סח.] כתב: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כי תמצא שם 'איש' בכל מקום נופל על זה; כמו 'איש מלחמה' [שמות טו, ג], 'והלא איש אתה' [ש"א כו, טו]". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון בבראשית פל"ז אות כח כתב: "גבריאל נקרא 'איש', שנאמר [דניאל ט, כא] 'והאיש גבריאל', כי נקרא גבריאל 'איש' שהרי נקרא 'גבריאל' מלשון 'גבר', וגבר הוא איש". ושם שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו". ושם דברים פ"א אות כט [יז:] כתב: "לשון 'אנשים' משמש על גבורים ויראי חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים' [שמות ב, יג], שרצו להתגבר על משה במחלוקתם... וכן מה ש'אנשים' סתם בכל מקום כשרים [רש"י במדבר יג, ג], והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם. היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:], ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא [שמות יז, ט] אין 'אנשים' אלא גבורים ויראי אלקים, רצה לומר גבורת הגוף והנפש. ודברים אלו ברורים". וראה למעלה פ"ב הערות 44, 132.

<> פירוש - אצל שרי המדינות הפחד מהיהודים התבטא בזה שהיו מנשאים אותם [ולא בזה שהיו מתייהדים], וכמו שמבאר בהמשך דבריו. ויש בזה הטעמה נפלאה; דוקא על החשובים נאמר "כי נפל פחד מרדכי עליהם", בעוד בשתי הפעמים הקודמות לא נתפרש מרדכי, אלא נאמר "כי נפל פחד היהודים עליהם", וכן "כי נפל פחדם על כל העמים" [עיין ראב"ע נוסח ב שעמד על כך (להלן ט, ג), וכן הוא בדבריו להלן (מציון 305 ואילך)]. אך לפי דבריו הענין מיושב היטב, שנאמר בשירת הים [שמות טו, טו] "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען", ופירש רש"י שם "אלופי אדום אילי מואב - והלא לא היה להם לירא כלום, שהרי לא עליהם הולכים. אלא מפני אנינות, שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". ובגו"א שם [אות יז] כתב: "ויש ראיה גדולה לדברי רז"ל [מכילתא שם], דגבי אלו נאמר 'אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב', כתב לך האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'. ואין להקשות דעדיין יקשה למה היו אלו שני אומות מתקנאים בחשיבותן של ישראל יותר משאר אומות, דאין זה קשיא, דאדום הם מזרע אברהם, וכן מואב מבן אחיו של אברהם, והיו סבורים שהם ראוים לגדולה גם כן, ולפיכך היו מתקנאים בהם ונבהלו על חשיבותן". הרי ש"נבהלו על חשיבותן" הוא רק בין אלו השוים בחשיבות, כי "כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור ועשיר בעשיר" [ע"ז נה.]. לכך על החשובים נפל פחד מרדכי עליהם דוקא, כי זהו מחשוב לחשוב. וראה להלן הערה 306.

<> חשובים בעצם. ולעומת הגבורים שאינם חשובים מצד עצמם, אלא מצד גבורתם. ובח"א לסוטה מט. [ב, פו:] כתב: "גברו בעל זרוע, שהם חשובים מצד כח הזרוע שלהם, לא מצד עצמם".

<> נראה שכל אחד ואחד מראה את נשיאת עיניו כלפי המרומם ממנו באופן התואם למהותו; העם הפשוט מראה זאת בכך שהוא מתחבר אליו, כי "עָם" מלשון "עִם" ["שבו לכם פה עִם החמור" (בראשית כב, ה), "עָם הדומה לחמור" (יבמות סב.)], שזהו התחברות. והרד"ק בספר השרשים, שורש עִם, כתב: "המלה הזאת ענין חבור ודבוק... ויהיה ממנו עָם... לפי שאסיפת האנשים וחבורם זה עִם זה יקרא 'עָם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 398]. והגבורים מורים זאת בכך שנותנים למרומם למשול ולגבור עליהם. והחשובים מראים זאת בכך שנותנים למרומם חשיבות והתנשאות, כי כל אחד משבח לפי השגותיו של עצמו. ונאמר [משלי כז, כא] "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו", ופירש רבינו יונה שם "'ואיש לפי מהללו'. פירושו, מעלות האדם לפי מה שיהלל; אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושורש הצדק נמצא בו. כי לא ימצא את לבו לשבח את הטוב והטובים תמיד בכל דבריו, ולגנות העבירות ולהבזות בעליהן, מבלי מאוס ברע ובחור בטוב... והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור... שכל מי שמדבר טוב על הטובים ועל החכמים, שמוחזקים בו שהוא צדיק. וכל הדן אותם לכף חובה, וחולק במעשיהם לומר שאינם מכוונין, ואינו רואה להיות להם זכות, וכשמדברין לפניו מן הרשעים מצדיק את מעשיהם, בידוע שיש בו שמץ רשעות. ובזה אל תסתפק, כי בזה הדבר תוכל להבחין לבות האדם... 'ואיש לפי מהללו', כלומר לפי מה שהוא מהלל". וראה פחד יצחק, פורים, ענין א.

<> מתיהדים, מפחדים, ומנשאים.

<> כי "יהודי" הוא מלשון "יחודי", וכמו שיבאר בסמוך.

<> לשון הגמרא [פסחים נו.] "אמר רבי שמעון בן לקיש, 'ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם' [בראשית מט, א]. ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו, 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנ:] הביא מאמר זה, ובהמשך דבריו [תשנב:] כתב: "וביאור ענין זה, שלכך תלו עצמם ביעקב, כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי. ולפיכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', 'כשם שאין בלבבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. שאין ספק שיעקב הוא דבק לגמרי בו יתברך במה שהוא אחד, כמו שאמרנו, ולפיכך אין בלבו אלא אחד. וכך 'אין בלבנו אלא אחד', שגם השבטים דבקים באחדות השם יתברך על ידי יעקב". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צט.] כתב: "כשהיו בני יעקב מקבלים מלכות שמים, לא היו רק באמצעות יעקב, כמו שאמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. לפי שיעקב אחד לגמרי, וראוי יעקב לקבל מלכות שמים, שהוא אחד. ועל ידו גם כן השבטים הם אחד, מקבלים מלכות שמים שהוא יתברך אחד... כי יעקב הוא אחד בעצמו, כך אין בלבנו אלא אחד. כי אלו י"ב שבטים הם כמו יעקב שאין בלבו אלא אחד, כי על ידי יעקב נעשו השבטים ג"כ אחד לגמרי. והוא דבר מופלג, כי מספר שלהם כמו מספר אחד, כי היה יעקב נגד האל"ף של 'אחד', וח' בני אמהות וד' בני השפחות, הרי מספר שלהם הם 'אחד'... ולכך אמרו כשם שבלבך אינו רק אחד, כי יעקב יחיד היה, ובודאי אין בלבו אלא אחד. כך אף אם אנו הם יותר, מכל מקום אנו מצטרפין לאחד, כי כך מספר שלנו עם יעקב, שאנו מתחברים אליו במספר 'אחד', ולכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם. ולפיכך נאמר אצלו [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב. ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד'". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "יעקב הוא מאחד את כל ישראל, ועל ידו הם גוי אחד בארץ, שעל ידו נקראו 'ישראל' והם עם אחד, וזה מורה כי יעקב ראוי לאחדות. ודבר זה מצד מעלת יעקב, אשר היה נבדל מן הגשמי, וכל דבר שהוא נבדל הוא אחד. ולפיכך ישראל שהם עם אחד בלתי מחולקים, אינם אחודים רק מצד שיצאו מן יעקב, ולפיכך נקראו על שמו שהוא אחד. ועוד, מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל. כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם ומאחד את המחולקים. לכך יעקב בפרט הוא מאחד ישראל לעם אחד, לכך נקראו על שמו 'ישראל'". וראה גבורות ה' ס"פ יג.

<> פ"ב לאחר ציון 47, ופ"ו לאחר ציון 442, "כלומר שהוא מזרע יהודים, שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה" [לשונו בפ"ו שם]. וראה למעלה הערה 285, להלן הערה 367, פ"ט הערה 52, ופ"י הערה 53. ויש בזה הטעמה מיוחדת; בגו"א במדבר פכ"ב אות מ פירש את דברי רש"י שם [במדבר כב, כו] שהמלאך הראה לבלעם סימני האבות, וז"ל: "פירוש, שמתחלה היה עומד המלאך בדרך שאין שם שום גדר [שם פסוק כב], אלא הכל יכול לעמוד שם, וזהו אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה [בראשית כה, א-ד], שהיו אומות הרבה, וישראל. ולבסוף היה יצחק, שלא היו בו רק שני אומות, ישראל ואדום. ולפיכך עמד המלאך במקום [במדבר כב, כד] 'גדר מזה וגדר מזה'. ושני הגדרים היו יעקב ועשו. ואחר כך [שם פסוק כו] 'ויעמוד במקום צר שאין לנטות', זה יעקב ובניו, שהיו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר, רק ישראל בלבד, וזה 'במקום צר' שאין לנטות ימין ושמאל... שבא אצל יעקב, שיצא ממנו ישראל בלבד, ובמקום הזה לא היה אפשר לבלעם לעבור". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.] כתב: "אברהם ויצחק, היו לאומות חיבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות". לכך פשיטא ש"מתיהדים" יכול להיות רק בזכות יעקב, כי אברהם ויצחק לא יחייבו זאת, כי אף לגוי יש שייכות אליהם.

<> לשונו בנצח ישראל פס"ב [תתקמא:]: "וזכר [דברים לג, כט] 'ואשר חרב גאותיך' נגד זכות יצחק, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', ומשם יבוא הפחד על אויבי ישראל כאשר יוצאים למלחמה, עד שפורחים מן החרב". ומעין זה כתב בגבורות ה' פנ"ו [רנ.], וז"ל: "'בזרוע נטויה' [דברים כו, ח], זו החרב [הגדה של פסח]. זו זכות יצחק וממדתו, שנטה צוארו להיות נשחט מן החרב, בזכותו הביא הקב"ה על מצרים חרב". אמנם במקרא מצינו מדה זו גם אצל יעקב, שנאמר [בראשית לה, ה] "ויסעו ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב". ואולי לפי דבריו כאן, חתת אלקים זו באה ליעקב מיצחק אביו.

<> קצת תמוה, כי נאמר במקרא "נפל פחדם" בעוד מקום; [תהלים קה, לח] "שמח מצרים בצאתם כי נפל פחדם עליהם".

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 393]: "כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], וכמו שאמרו 'נשיא אלקים אתה בתוכינו' [שם כג, ו]... ולכך אמר [למעלה ה, יא] 'ואשר נשאו המלך על השרים'". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי" [הובא למעלה פ"א הערה 182, ופ"ה הערה 396]. וראה נצח ישראל ר"פ מא.

<> כי לא נאמר אצל החשובים "כי נפל פחד היהודים עליהם", או "כי נפל פחדם על כל העמים" כפי שנאמר בשתי הפעמים הקודמות, אלא נאמר "כי נפל פחד מרדכי עליהם".

<> והטעם שהיה להם פחד ממרדכי הוא מפאת חשיבותו, שחשיבותו מפילה פחד על חשובים אחרים, וכמבואר למעלה הערה 295, קחנו משם.

<> פירוש - מפלתו ותלייתו.

<> כפי שהולך ומבאר. ומדגיש זאת כדי שנדע שהפחד שנפל על האומות היה מהקב"ה, ולכך ניתן לבאר שזה נובע משלשת האבות.

<> "לבוש מלכות" [מתנו"כ קה"ר ה, א]. וכן יבאר המהר"ל בסמוך.

<> נראה שכוונתו היא שאצל המלך עצמו הפחד ממנו אינו נופל אלא רק על בני עמו הקרובים אליו, ולא על אלו המרוחקים ממנו. ואם הגדולה שהיתה למרדכי באה מן המלך, הרי [ב"ק כד:] "דיו לבא מן הדין להיות כנדון", וכיצד יפחדו ממרדכי במרחקים גדולים יותר מהמלך עצמו. ואודות שיראת המלך נופלת רק על הקרובים אליו, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.], וז"ל: "דבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל". ושם פ"ב מ"ט [תרצז.] כתב: "כי מי שהוא רחוק מן המלך, בודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו". ושם פ"ג מי"ז [תלב:] כתב: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך, אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך" [הובא למעלה פ"א הערה 241, וראה להלן הערה 319, ופ"ט הערה 191].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 20]: "ואלו שני דברים, דהיינו בית המקדש והתורה, שניהם מגיע מעלתם עד שער החמשים, אשר משם בא מפלת המן הרשע". ו"כאשר היו גוברים על המן, זכו ישראל למדריגה עליונה מאוד, וזכו לתורה... כי כאשר גברו על כח המן, היו דביקים לגמרי במעלת יום טוב ובמעלת המילה ובמעלת התפילין" [לשונו למעלה לאחר ציון 255]. וראה למעלה הערות 26, 256, ולהלן ציון 337, ופ"ט הערה 270.

<> אודות מעמדו הנבדל של המלך, ראה בסמוך הערה 316. ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ב"ב ד.] "שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני". ובח"א שם [ג, נח.] כתב: "דבר זה מבואר ממה שאמרו ז"ל סנהדרין [כ:] ג' מצות נצטוו לישראל בכניסתן לארץ; למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה... כי נתלה בנין בית המקדש במלכות דוקא. ועוד מבואר ממה שאמרו במסכת גיטין בפרק הניזקין [נו:] אברא מלכא אתה, דאי לאו מלכא אתה לא אמסר בית המקדש בידך... מזה תראה כי לא נמסר בית המקדש רק ביד מלך, כי בית המקדש נבדל מכל העולם, וזהו ענין מלכות... כי המלך יש לו מעלה נבדלת. ולפיכך אין ראוי לבנין בית המקדש, וכן לענין נפילתו, רק המלך. כי איך ישלוט הדיוט בבית המקדש שהוא נבדל מכל העולם, ואין ההדיוט מגיע עד שם. אבל המלך שהוא נבדל, מגיע עד שם. וכן לענין בנין, אין ראוי לבנות אותו רק המלך, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ה הערה 142]. והרי למעלה פ"ז [לפני ציון 170] ובפרק זה [לפני ציון 21] ביאר שמעלת בית המקדש באה משער החמשים [ראה למעלה הערות 21, 26]. והעולה מכך הוא שמעלת המלך העליונה גם כן באה משער החמשים. וראה בסמוך הערה 321.

<> כפי שכתב למעלה פ"א [לאחר ציון 401] לגבי בגדי כהונה, וז"ל: "כי כהן שלבש בגדי כהונה הוא תפארת אלקי. וכך היה אחשרוש שלבש יקר תפארת, עד שהיה לו תפארת אלקי. כי היה מוכן אחשורש בפרט לכבוד הבגדים, שהבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם... כי בגדי כהונה כבוד אלקי הם". ובהמשך שם [לאחר ציון 464] כתב: "הכבוד הוא על ידי מלבושי כבוד, כמו שאמר רבי יוחנן 'מימי לא קריתי לבגדי רק מכבדותי' [שבת קיג.]. ולכך אמר שהראה להם בגדי כהונה, שכל כך היה מגיע כבודו, עד שלבש בגדי כהונה, שהוא כבוד אלקי. וכך היה לאחשורש כבוד אלקי... שלבש בגדי כהונה". ובנר מצוה [קכ:] כתב כן לגבי ציצית, וכלשונו: "ציצית מלבוש שהוא כבודו, יש בו מצוה אלקית [במדבר טו, לז-מא], ובשביל כך כבוד הזה הוא כבוד אלקי. והחוטין הם ל"ב, כמספר 'כבוד'".

<> לכאורה למעלה פ"א [לאחר ציון 1073] כתב להיפך, וכלשונו: "באותה שעה שאינה לובשת בגדי מלכות כאילו אינה מלכה... אף על גב שיש עליה כתר מלכות, אין הכתר מורה רק סימן שהיא מלכה, אבל אינה בכבוד מלכות, כי הבגדים הם כבוד המלכות". הרי ששם ביאר שבגדי המלכות הם יותר כבוד המלכות מאשר הכתר, שהוא רק סימן למלכות, ואילו כאן מבאר להיפך. ויש לומר, שהכתר מורה על מעלת המלכות, אך בגדי מלכות מורים על כבוד המלכות. וכן ביאר למעלה פ"ו הערה 153. וראה למעלה פ"א הערה 1075.

<> אודות ההבדל בין הראש לבין הגוף, הנה אמרו חכמים [עירובין נד.] "חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי א, ט] 'כי לוית חן הם לראשך'. חש בגרונו יעסוק בתורה, שנאמר [שם] 'וענקים לגרגרתיך'. חש במעיו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי ג, ח] 'רפאות תהי לשרך'. חש בעצמותיו יעסוק בתורה, שנאמר [שם] 'ושקוי לעצמותיך'. חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מג.] כתב: "מה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון 'חש בראשו יעסוק בתורה'. ואמר אחר כך 'חש בגרונו יעסוק בתורה', הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני... ואמר אחר כך 'חש בכל גופו', אף על גב שהוא רחוק יותר... והנה התחיל בראש, שהוא יותר ראשון ויותר קודם לקבל הויה ורפואה מן השם יתברך, ואחר כך הזכיר הגרון, שהוא למטה הימנו, ואחר כך בני מעיים, ואחר כך העצמות, ואחר כך כל גופו" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 421]. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.], ויובא בהערה 320. ולמעלה פ"ב [לאחר ציון 88] כתב: "השבט הזה [יהודה] בין שאר השבטים דומה כמו הראש בשאר האיברים, והראש הוא עליון". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה:] כתב: "יש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'. ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב. שכן תמצא בנשיאים, נשיא אפרים באמצע [הקריב קרבן ביום השביעי (במדבר ז, מח)], דומה ללב שהוא באמצע האדם. וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא יותר אלקית מן הלב". ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש 'פארי מגבעות' [שמות לט, כח]", ושם ביאר שלכך מניחים תפילין על הראש. ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". וראה למעלה בהקדמה הערה 227, פ"ב הערות 89, 90, 99, פ"ו הערה 122, ובסמוך הערה 320.

<> אודות מעמדו הנבדל של המלך, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא.], וז"ל: "המלך נבדל מן הכלל... ולכך יש בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל. כי הגשמי הוא פרטי, ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש". וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], למעלה בהקדמה הערה 234, פתיחה הערה 285, פ"א הערות 359, 364, 855, פ"ב הערה 438, ופ"ו הערה 137.

<> בגבורות ה' פל"ט [קמד.] ביאר שתפילין של יד מורים על הדביקות, ותפילין של ראש מורים שה' נקרא עליהם, וכלשונו: "תפילין על הזרוע, שישראל דבקים בהקב"ה, ולפיכך כתיב בהם [דברים ו, ח] 'וקשרתם'. וזה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש, ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא 'אלהי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלהי ישראל אשר לו הגבורה, והבן זה" [הובא למעלה הערה 277]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ט [שסז:]: "כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים, ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה. ולכך אמר [אבות פ"א מ"ג] 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם'. ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נח.] כתב: "וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא". ובנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ובזה מכיר עלתו שהוא נבדל ממנו, והוא בשמים והאדם על הארץ [קהלת ה, א], ובזה יש יראה".

<> יש להעיר, כי כאן מבאר שיראת המלך נופלת רק על מי שנבדל מן המלך. וכן בגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך". אך בנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו". הרי שכתב בגו"א שהתנאי ליראה הוא התרחקות מן המתיירא, ואף הביא המשל ממלך להוכיח זאת. ואילו בנתיב התורה הביא המשל ממלך להוכיח את ההפך, שיראה זקוקה להתקרבות למתיירא. וכיצד יתכן להוכיח דבר והפוכו מאותו משל. @**וממו"ר שליט"א**^ שמעתי לבאר, כי ישנם שני סוגי התקרבות אל המלך; יש התקרבות למלך שהיא כדי להתחבר ולהשתוות אליו, וכגון שבא לשוחח ולאכול עמו, ומתנהג עמו כשוה לשוה, והתקרבות מעין זו מבטלת את היראה. אך ישנה התקרבות למלך שכל כולה היא קבלת עולו של המלך, וזאת כאשר המתקרב יודע שאין הוא שוה למלך, אלא הוא נתינו, והיחס כלפיו הוא של נשלט לשולט. התקרבות מעין זו היא הכרחית להרגשת יראת הרוממות מהמלך, שהרי אז, אדרבה, מלכות המלך תחול עליו יותר מכאשר הוא מנותק לגמרי מן המלך, שאז אין המלכות חלה עליו כלל. ודוק ותראה, שבגו"א כתב "יש לו קירוב &**ושייכות**^ אליו", ואילו בנתיב התורה כתב רק קירוב, מבלי לומר "שייכות". ודפח"ח. @**אזן מלים תבחן;**^ בתפילת שלש רגלים אמרינן "אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו, ורוממתנו מכל הלשונות, וקדשתנו במצותיך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך, ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת". הנה הוזכרו כאן שבעה אופני חיבה שהראה הקב"ה לישראל. ובאף אחד מהם לא ניתווסף כנוי אל ה', מלבד האופן הששי שנאמר בו "וקרבתנו &**מלכנו**^ לעבודתך", ולא "וקרבתנו לעבודתך" גרידא, כפי שנאמר בשאר אופני החיבה ["אהבת אותנו" ולא "אהבת אבינו אותנו", וכיו"ב]. והלא דבר הוא. אך הואיל ונתבאר כאן שיש שני סוגי התקרבות למלך; התקרבות שהיא חלק מגינוני מלכות, והתקרבות שמבטלת מורא מלכות, לכך ההדגשה היא שאיירי בהתקרבות הראויה למלכות, ולא בהתקרבות הסותרת למלכות, וזהו "וקרבתנו מלכנו לעבודתך", "מלכנו" דוקא. וראה בסמוך הערה 322.

<> והראש מורה על נבדלות ונכבדות, כי בראש נמצאת הנשמה הנבדלת, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.], וז"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה [ש"א י, א]". וראה למעלה הערה 315.

<> למעלה [לאחר ציון 15] הביא את המדרש [מדרש תהלים מזמור כב] שעושרו של עמלק נחלק לג' חלקים; שליש לבנין בית המקדש, ושליש לעמלי התורה, ושליש למרדכי ואסתר. וכתב לבאר שם בזה"ל: "ופירוש זה, כי מצד אלו שלשה הם בטול לכח המן, דהיינו התורה, ובית המקדש, ומרדכי ואסתר... אלו שני דברים, דהיינו בית המקדש והתורה, שניהם מגיע מעלתם עד שער החמשים, אשר משם בא מפלת המן הרשע, כמו שנתבאר למעלה באריכות. ומרדכי ואסתר גם כן היה גוברין על המן. ומפני כי אלו ג' היו מבטלים כח המן, ולכך לאלו שלשה חלקים נחלק עושר של המן. כי לפי גודל כחו של המן, לא היה לו מבטל רק אלו שלשה, והבן זה מאוד". ורהיטת לשונו מורה שאף מעלת מרדכי ואסתר מגיעה עד שער החמשים. לכך מעלות מרדכי שהוזכרו כאן [בגדי מלכות ועטרה] בעל כרחך שאף הן מיישך שייכי לשער החמשים. וראה למעלה הערות 26, 312, ולהלן הערה 337.

<> מציין כאן שני דברים שיש למלכות; (א) כבוד וגדולה. (ב) יראה. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 350] הביא מחלוקת במדרש [אסת"ר א, כ], וביאר שנחלקו איזה דבר משני דברים אלו מאפיין יותר את המלכות, וכלשונו: "לרבי אליעזר, חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך. ולכך אמר שהיה כל העם יושבים לפניו, והמלך היה עוד מתנשא עליהם, וזהו חשיבות מלכותו כאשר מתנשא עליהם. ולרבי שמואל דבר זה הוא חשיבות על העם, שיהיה יראת המלך עליהם, עד שיהיו שטוחים על פניהם. ולא יהיה המלך בעצמו מראה חשיבות וגדולה בעצמו, רק שיהיה במסיבה, ויהיו שאר העם שטוחים על פניהם מחמת יראה. כלל הדבר; למר, חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם. ולמר, חשיבות מלכותו במה שהם תחתיו לגמרי, משפילים לפניו מיראת פניו, וזהו עיקר מלכותו, ודבר זה ענין נפלא". וראה שם הערה 364. וכן למעלה פ"ו [לאחר ציון 145] כתב: "ואלו שלשה דברים [המלבוש הסוס והכתר] גם כן מורים על שלשה [דברים] שיש למלך; האחד, שהוא נישא למעלה מכל העם, שהוא יותר גדול ויותר עליון מהם. וזה מורה הכתר שהוא על הראש למעלה, מורה שהוא נישא למעלה. ועוד הוא רודה ומושל בכח שלו על העם, עד שנחשבים העם למטה ממנו. וזה יורה הסוס, שהוא רוכב עליו ורודה עליו. כי הסוס הוא מגביה עצמו בהליכתו, והוא רוכב ומושל עליו, וכך המלך מושל ורודה בעם אשר מגביהים עצמם. והמלבוש הוא מורה על כבוד עצמו, שהוא נבדל בכבוד מן שאר הבריות". ומה שמבאר שם שהכתר מורה על עליונות המלכות, ואילו כאן מבאר שהעטרה מורה על מורא מלכות, הוי שני צדדים של מטבע אחת; הואיל ויראת המלך היא יראת הרוממות [וכמבואר בהערה 319], לכך בהכרח איירי ביראה ממי שהוא מרומם.

<> פירוש - קינין הם הקרבנות של שתי תורים או שני בני יונה, כגון הזב והזבה והיולדת שמביאים קיני חובה, היו נותנים מעותיהם לשופרות [תיבות] שבמקדש, והממונים על השופרות לוקחים המעות ומביאים בהן את הקינים, היינו שתי תורים או שני בני יונה. והיה צורך בממונה על הקינין שיהא חכם גדול ובקי בדיניהם, כמו שאמרו [אבות ג, יח] "קינין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות". והאיש הממונה על כך היה נקרא פתחיה.

<> בגמרא [מנחות סד:] מסופר שם כיצד אנשים אמרו דברים סתומים ומוזרים, ומרדכי הצליח לפענח את דבריהם.

<> "שירתתו מהן בעלי דינים, ולא ישקרו" [רש"י שם].

<> "שאם יהא הנדון מכשף והאור לא ישלוט בו, יעשו הן מכשפות וימיתוהו בכל מיתה שיוכלו" [רש"י שם].

<> "שלא יחליף טענותיו, ויחייבוהו" [רש"י שם].

<> "והיינו דכתיב במרדכי [נחמיה ז, ז] 'בלשן'" [המשך לשון הגמרא]. ופירש רש"י שם "דהוה בייל לישני בולל ומערבב הלשונות. ודורשן כגון 'עין סוכר' ו'גגות צריפין', והיינו דקרו ליה 'מרדכי בלשן'". והגמרא קודם לכן [מנחות סד:] הביאה מעשים שבני אדם אמרו את המלים "עין סוכר" ו"גגות צריפין", ומרדכי הצליח לפענח את כוונתם. והמלים הללו הן עירבוב של שתי שפות [לשון הקודש וארמית], ומרדכי ידע להבינן. אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שידע לפרש מילה אחת בכמה לשונות.

<> במה שהתגבר על עמלק, ובזה עולה על כל שבעים האומות [מתבאר להלן].

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ לא [תסב.]: "כי הדבור שהיה יוצא מן השם יתברך היה מתחלק לשבעים, כי כן הדבר שהוא יוצא מן השם יתברך בעולם הזה, הוא מתחלק לשבעים. כמו שהם שבעים אומות, והלשונות הם שבעים לשון". ובפרקי דר"א פכ"ד אמרו "קרא הקב"ה לשבעים המלאכים הסובבים כסא כבודו, ואמר בואו ונבלבל את לשונם... וירד הקב"ה ושבעים המלאכים הסובבים כסא כבודו, ובלבל את לשונם לשבעים גוים לשבעים לשון". ורש"י דברים לב, ח כתב: "למספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים הציב גבולות עמים, שבעים לשון". והרמב"ן במדבר יא, טז כתב: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל - כבר הזכירו רבותינו כי שבעים אומות הן בשבעים לשון... ולכן היה המספר ביורדי מצרים שבעים. וצוה המספר הזה בשופטי ישראל, כי המספר הזה יכלול כל הדעות בהיותו כולל כל הכחות, ולא יפלא מהם כל דבר. וכן במתן תורה 'ושבעים מזקני ישראל' [שמות כד א]".

<> אודות שהכולל בתוכו שבעים אומות יודע לדבר שבעים לשונות, הנה אמרו בגמרא [סוטה לו:] "בא גבריאל ולימדו [את יוסף] שבעים לשון... ולמחר כל לישנא דאישתעי פרעה בהדיה, אהדר ליה. אישתעי איהו בלשון הקדש, לא הוה קא ידע מאי הוה אמר... אמר ליה אישתבע לי דלא מגלית, אישתבע לו". ובח"א שם [ב, עד:] כתב: "ואם תאמר, וכי היה יותר מקפיד על ידיעת הלשון משהיה מקפיד על חכמת יוסף, שלא היה חכם כמוהו. ויראה דודאי היה ירא יותר מן הלשון, כי ראוי שיהיה מלך על כל אומה ולשון יודע לשון כל אומה ואומה... ולפיכך אל תתמה למה לא היה פרעה יודע בלשון הקודש, ובשבעים לשונות היה יודע. מפני שפרעה היה באותו זמן כולל כל הלשונות ומושל על כולם, ולכך ידע בע' לשונות. אבל לשון הקודש אין מתיחס לו כלל, ולפיכך לא למד פרעה לשון הקודש מיוסף או ממי שהוא, כי אין הלשון ראוי לו. ואם היה יוסף מדבר בלשון הקודש, היו יודעים ביוסף שהוא ראוי יותר למלוכה מפרעה, והיה זה פחיתות לו... ולפיכך השביעו שלא יגלה את הדבר. ובודאי אין הפירוש הלשון בלבד, רק הכוונה שהיא מגלה אל מצריים כי הוא ראוי מצד עצמו יותר מפרעה, ויהיו מורדים בפרעה וימליכו עליהם מי שהוא יותר ראוי למלוכה, וזהו יוסף. לכך היה משביעו שלא יגלה להם שהוא יותר ראוי למלוכה, במה שיוסף כולל כל הלשונות במעלה".

<> כיון שהוא מעל לשבעים אומות [במה שהוא מעל לעמלק], והעליון כולל בתוכו את מה שתחתיו. ואודות שהעליון כולל את מה שתחתיו, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:], וז"ל: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהוא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל, אם עוסק בתורה לשמה... נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובגבורות ה' פ"ס [ער.] כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו [הובא למעלה פ"א הערה 615].

<> ונפילת הפחד הזו מורה שמרדכי נמצא מעל לשבעים אומות, ולכך הן יראות ממנו, כמו שהתחתון ירא מן העליון, והקטן ירא מהגדול. ורש"י [דברים לב, מג] כתב: "אפילו חלש למעלה וגבור למטה אימת העליון על התחתון, וכל שכן שגבור מלמעלה וחלש מלמטה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 469, ופ"ב הערה 90]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.] כתב: "כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך אי אפשר שלא יירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'".

<> "מרדכי בלשן שעלה מן הגולה, ונקרא כן שהיה בולל לשונות הרבה" [רע"ב שקלים פ"ה מ"א]. והר"ח מגילה טז: כתב "מרדכי בלשן, למה נקרא שמו 'בלשן', שיודע ע' לשונות".

<> לשונו למעלה בפתיחה [לאחר ציון 226]: "כי 'ראשית גוים עמלק', וכאשר הושיעם השם יתברך מהמן, שהוא מזרע עמלק, כאילו הושיע אותם מכל האומות". ובפרק זה [לאחר ציון 163] כתב: "כי כאשר גאלם השם יתברך [מהמן], כאילו יצאו ישראל מן שבעים אומות" [ראה למעלה בהקדמה הערה 91, פ"א הערה 1158, ופרק זה הערות 157, 164]. והטעם הוא שהראשית כוללת את הכל. וכן כתב בקהלת יעקב, ערך עמלק [א], וז"ל: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין" [הובא למעלה בפתיחה הערה 226].

<> לשונו בח"א לסוטה יג: [ב, נו:]: "יש לך לדעת כי משה רבינו עליו השלום היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:] יבא משה שנקרא 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א] ויקבל זאת וכו'. ופירשנו לשם כי לכך נקא בשם 'זה' כי לשון זה מורה על מעלת הצורה השלימה הנבדלת שהיה מיוחד בו משה. ומפני כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר עד שיאמר עליו כי הוא זה, לכך נקרא משה בשם זה. וכן נקרא בשם 'איש' בשביל זה, 'והאיש משה עניו מאוד' [במדבר יב, ג], כי הצורה נקראת בשם 'איש' כמו שידוע. והיה פורש מן האשה [שבת פז.], ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "משה... הוא 'איש האלקים', והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם". ובגבורות ה' פט"ז [עו.] כתב: "מעלת משה רבינו ע"ה, כי נשמתו היה קודש קדשים, נאצל מן המעלה הרמה והנשאה העליונה... שזה מורה על מעלת משה שהוא נבדל במעלתו מכל אדם על פני האדמה... עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 237].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 310]: "רק גדולתו [של מרדכי] היה שנתן לו השם יתברך מלכות, ולכך נפל פחדו על כל העמים. וכל זה כאשר הגיע למדריגה זאת להפיל את המן, ומפני שקנו מעלה העליונה כאשר הפיל מרדכי את המן, זכה מרדכי להיות מלך, אשר המלך מצד המלכות יש לו מדריגה חשובה עליונה". וראה למעלה הערות 26, 321, שמעלת מרדכי באה משער החמשים.

<> וזה מורה שהמן נעשה ע"ז, וכמו שביאר למעלה פ"ג [לאחר ציון 82], וז"ל: "וזה שאמרו במדרש [ילקו"ש אסתר תתרנג] 'וינשאהו', שעשה לו בימה למעלה מבימתו של אחשורוש. והנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו כבוד משום שעשה אותו עבדה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו והיה נוהג בו כבוד. ומה שאמר במדרש [שם] ועד היכן היה מנשא אותו, עד 'יעשו עץ גבוה חמשים אמה' [למעלה ה, יד]. ופירוש זה, במה שהיה מנשא אותו מכל השרים, דבר זה היה גורם לו שיהיה נתלה". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 539] כתב: "פירוש זה, כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלקות, וזהו דכתיב 'מעל כל השרים'... כלומר כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים".

<> כי מפלת המן באה אליו מהשער החמשים, ולכך זה מורה שמעלת מרדכי מגיעה עד לשם. ואודות שמפלת המן באה משער החמשים, כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 574], וז"ל: "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". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 302] כתב: "ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ', כמו שהתבאר למעלה. וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה". וראה למעלה הערה 259.

<> למרדכי.

<> למעלה פ"ב [לאחר ציון 42] הביא מדרש זה, וכתב: "פירוש, משה נחשב 'איש', כי שם 'איש' נאמר על מי שהוא זריז מאוד מאוד, וכאשר בא פרצה אחת, והוא עומד כנגד זה בכח שלו, זה נקרא 'איש', כמו שעשה מרדכי שעמד בפרץ, לכך נקרא 'איש יהודי'". ושם בהמשך הפרק [לאחר ציון 134] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש', כמו שנקרא משה 'איש', כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 514] כתב: "מרדכי היה לו משפט הצורה, לכך קרא מרדכי 'איש', כמו משה שנקרא 'איש', וידוע כי הצורה נקרא בשם הזה". אמנם כאן יבאר שם "איש" בפנים נוספות.

<> כי תיבת "איש" אינה יכולה להאמר בלשון רבים, אלא רק בלשון יחיד, וכפי שהשריש בנתיב התורה פי"ג [תקח:], וז"ל: "שם 'איש' מורה על איש פרטי שהוא מיוחד בעצמו, ואין ללשון 'איש' ריבוי, רק יאמר 'אנשים' ולא 'אישים'. ומה שאמר [משלי ח, ד] 'אליכם אישים אקרא', היינו שכל אחד מיוחד בחשיבות ובמעלה, ולכך כתיב 'אישים'". ובגו"א שמות פי"ח אות יח כתב: "ומה שנקרא משה 'איש', מפני כי מלת 'איש' בא על המיוחד, שהוא איש פרטי בדבר. ולפיכך 'איש' לא יתרבה, ויאמר 'אנשים' לשון רבוי, ולא 'אישים'. ומפני שמשה היה מיוחד פרטי, שנאמר [דברים לד, י] 'ולא קם נביא כמשה עוד', נקרא משה 'איש'". והעדר לשון רבוי לתיבת "איש" מורה שתיבה זו מופקעת מהרבוי, כי היא מורה על יחודיות מובהקת, ומן הנמנע לאומרה בלשון רבים.

<> שהרי נקרא גם כן "איש", וא"א לומר תיבה זו אלא בלשון יחיד, ולא בלשון רבים. והנה מצינו בלשון הקודש תיבה שאי אפשר לאומרה אלא בלשון רבים, ולא בלשון יחיד, והיא "מים". נמצא שתיבת "איש" היא להיפך מתיבת "מים"; הראשונה אינה יכולה להאמר אלא בלשון יחיד, והשניה אינה יכולה להאמר אלא בלשון רבים. נמצא שמשה רבינו ומרדכי, הנקראים "איש", הם הפכים ל"מים". ונקודה זו ממש מתבארת בגבורות ה' פי"ח [פב:], שעמד שם על השם "משה", שנקרא כך כפי שנאמר [שמות ב, י] "מן המים משיתהו", וז"ל: "יש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... ולכך היה משה רבינו ע"ה ענין צורה בלבד, מבלי חומר. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא משה שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו ע"ה, שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו ע"ה מעלתו הצורה המקויימת". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסג:]. ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל, ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים".

<> אודות שמשה רבינו הוא משלים את ישראל, כן כתב בכמה מקומות, ואבוהון לכולהון הם דברי רש"י [שמות יח, א] "למשה ולישראל - שקול משה כנגד כל ישראל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] כתב: "והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל, הן בתורה, הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם ונמצאים עמו... ולפיכך שקול נגד כל ישראל". ובגבורות ה' פי"ט [פז.] כתב: "וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל. ולפיכך אמר הכתוב [שמות יח, א] 'וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל', שקול משה כנגד כל ישראל. וזהו שדרש הדורש [שיהש"ר א, פסוק טו, אות ג] אשה אחת היתה במצרים וילדה ששים רבוא בכרס אחד. והוו מחכו עליו צבורא, ואמר להם זו יוכבד, שילדה את משה, ששקלו הכתוב נגד ששים רבוא". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "לא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ב [קצג:], שם ס"פ כט, באר הגולה באר החמישי [סו:], ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 302, ופ"ה הערה 515.

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 134]: "כי נקרא מרדכי 'איש' כמו שנקרא משה 'איש', כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". וראה למעלה פ"ב הערה 45.

<> מביא מדרש זה להורות על תפקידו של מרדכי בגאולת פורים. וזהו המשך לדבריו עד כה, שעסק במעלת מרדכי העליונה, ובדמיונו למשה.

<> לפנינו במדרש איתא "והיה גר במדי ופרס". והרד"ל שם [אות ה] כתב "זה שאמר [ויקרא כה, מז] 'גר ותושב עמך', שגם ישראל היו גרים ותושבים עמו שם".

<> לפנינו במדרש אין את התיבות "מן המצות", ורק אמרו "שהיו דלים ומכים".

<> לשון המתנו"כ שם: "ו'עקר' זה כומר לעבודת כוכבים, כמו שפירש רש"י בפרשת בהר [ויקרא כה, מז]".

<> לשון הרד"ל שם [אות ו]: "והוא שראוי לקרותו 'אחד' המיוחד שבאחיו, שהיה אח לצרה יולד לכל אחד ואחד מישראל".

<> אף על פי שגאולת מצרים מוזכרת להדיא בתורה [שמות יב, כט-מב], וכן נאמרה מראש לאברהם אבינו בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד], אך כוונתו היא שגאולת פורים רמוזה באחת ממצוותיה של תורה, וזה מורה "כמה גדולה הגאולה הזאת" שהיא מגיעה עד למעלת התורה ומצוותיה, וזה לא מצינו בשאר גאולות.

<> לשונו בהקדמה [לאחר ציון 270]: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו'' [חולין קלט:], ולמה כתיב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן. ולכך אחר שכתיב [דברים לא, יז] 'והסתרתי פני מהם', חזר לכתוב כי עוד יבא על ישראל שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו'', לרמוז על שני הסתרים שאמרנו". ושם [לאחר ציון 610] כתב: "כי לכך היה בא הנס הזה לישראל ממדריגה עליונה מאוד, מפני כי היו ישראל באותו זמן בגלות, והצרה הזאת היתה צרה תוך צרה. לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי. ומפני כך היה צריך להיות גאולה באה ממדריגה עליונה נסתרת, ולכך לא היה כאן נס נגלה".

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 275]: "וכיון שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... לכך הגיע תפילתה גם כן אל מקום עליון הנסתר, ושם יש בטול לכח המן. ולכך מה שכתיב [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר', שמורה זה על הסתר פנים, דבר זה עצמו מורה כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר. וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרות פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות. וכך מרדכי, שנרמז בלשון [שמות ל, כג] 'בשמים ראש' הכתוב אצל הקטורת [חולין קלט:], מורה על ההסתר. כי הקטורת הוא נסתר כאשר ידוע, שהרי היו מקטירים אותו לפני ולפנים ביום הכפורים [יומא נב:], ובשאר ימות השנה לא היו מקטירין אותו כי אם על המזבח בפנים [שמות ל, פסוקים ז, ח]. וכאשר היו מקטירין על המזבח, היו פורשין מן העזרה, שיהיה הקטורת בחשאי. וכן אמרו על הקטורת [יומא מד.] יבא דבר שבחשאי, שהוא הקטורת, ויכפר על דבר שבחשאי, הוא לשון הרע. ומזה תבין כי אסתר בת זוג למרדכי, שנקרא על שם 'מרי דכיא', והדברים האלו עמוקים מאוד, ואי אפשר לפרש יותר. וכאשר היו ישראל בהסתר פנים מן השם יתברך, ראוי שיהיה הגואל מרדכי ואסתר, שהם מגיעים בתפילתם אל הנסתר". וראה הערה הבאה.

<> בהקדמה [לאחר ציון 210]. ושם לאחר ציון 270 כתב: "ואסתר נרמז בלשון [דברים לא, יח] 'אנכי הסתר אסתיר וגו'' [חולין קלט:], ולמה כתיב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו, ויותר מזה תחת המן. ולכך אחר שכתיב [דברים לא, יז] 'והסתרתי פני מהם', חזר לכתוב כי עוד יבא על ישראל שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו'', לרמוז על שני הסתרים שאמרנו...שבימי המן היה כאן הסתר תוך הסתר". ובהמשך ההקדמה [לאחר ציון 605] כתב: "כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות". וכן למעלה פ"ב [לאחר ציון 620] כתב: "וזה כי גאולה זאת בפרט היתה משונה מכל הגאולות, כי היתה גאולה זאת כאשר היו ישראל בהסתרת פנים בגלות, לא כמו שאר גאולה, שבא השם יתברך לגאול אותם מתוך צרה. וכאן אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם. כי פורעניות המן יותר קשה כאשר היה צרה תוך צרות הגלות כמו שאמרנו למעלה, שלכך אמרו בסוף מסכת חולין [קלט:] אסתר מן התורה מניין, שנאמר [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר וגו''. ומה ענין אסתר לזה יותר משאר גליות. אבל רצה לומר כי דבר זה הוא הסתרת פנים לגמרי, אשר היה מעשה המן בגלותם... אבל המעשה [של המן], שהיו בגלות פרס ומדי, היא המלכות שהיו ישראל משועבדים תחתיו כבר, ובא עליהם פורענות מהמן, שהוא מאחר... ודבר זה בודאי הסתרת פנים כאשר הם תחת המן תוך הסתרת פנים שהם תחת אחשורוש, ונחשב זה סתירה תוך סתירה. ולכך נקראת 'אסתר', על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי".

<> פירוש - אין זה אלא מפני החטא ["רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא"].

<> שהרי נאמר [דברים כח, א] "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים 'ונתנך ה' על כל גוים' [דברים כח, א]. ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול, והכל מושלים עליה" [הובא למעלה פ"ה הערה 504]. ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] כתב: "או ישראל הם מתחתיהם [של האומות] כאשר אינם עושים רצון של מקום, או שהם עליהם, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. אבל שיהיו שוים עמהם אי אפשר, כי ישראל והאומות הם הפכים, לא יתחברו בענין אחד". ובח"א לסוטה י. [ב, מא.] כתב: "אין ראוי להם [לישראל] השעבוד, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון'". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם, בעשותם רצון בוראם" [הובא למעלה פ"א הערה 282]. ובדרשת שבת הגדול [רג:] כתב: "השם יתברך מגביה ישראל, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון'. וזה מצד השם יתברך... ואם לא כן מצד השם יתברך מגביה אותם, הם שפלים בתכלית השפלות. וזה נראה בישראל, כי תיכף ומיד שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם שפלים בתכלית השפלות". ובגבורות ה' פמ"ד [קע.] כתב: "אמר [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם" [הובא למעלה בפתיחה הערה 257, ולהלן פ"ט הערה 34].

<> בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות [ראה למעלה בהקדמה הערה 552, ולהלן פ"ט הערה 72]. וכאן נקט בשני המאפיינים האחרונים; הפיזור והשעבוד.

<> מגילה יא. "רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא; 'שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם' [תהלים קכד, א-ב], אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "אדם ולא מלך - זה המן". ולמעלה בפתיחה [לאחר ציון 260] הביא מאמר זה וביארו. וכן הזכיר מאמר זה למעלה פ"ג [לאחר ציונים 534, 581], פ"ד [לאחר ציון 4], ופ"ה [לאחר ציונים 194, 575].

<> כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה בפתיחה [לאחר ציון 261] כתב: "בא לומר כי ענין המן היה הפורעניות שלא היה בכל הצרות שעברו על ישראל, כי נמכרו להשמיד ולהרוג ולאבד את כלם. וזה מפני כי המן אדם ולא מלך, כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי... מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל". ושם בהמשך הפתיחה [לאחר ציון 277] כתב: "כי כאשר המתנגד הוא האדם ולא מלך, אז הוא מבקש לאבד את הכל, כמו שעשה המן. כי אמרו זכרונם לברכה [אבות פ"ג מ"ב] ש'אם אין מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ודבר זה בארנו במקומו בחבור דרך חיים [שם] כי האדם מצד שהוא אדם אשר נברא שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חבירו, שלא יהיה נמצא אחר זולתו. לכך המן, אילו היה מלך, לא היה מבקש לאבד את הכל. אבל זה היה אדם, לכך היה רוצה לבלעות את ישראל. ודבר זה נרמז בכתוב [תהלים קכד, ב-ג] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו', כמו שאמר גם כן 'איש את רעהו חיים בלעו'. כמו שאמרנו כי האדם נברא יחידי, שתראה מזה כי כן בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]... המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', כמו שבארנו". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 529] כתב: "ומצד כי הוא מלך אשר הכל הוא תחתיו, ובפרט מלכות כמו אחשורוש שהוא היה מולך בכיפה [מגילה יא.], אשר מן השם יתברך [באה] אליו המלכות, שאין השכל נותן שיהיה בא ממנו האבוד אל האומה של ישראל, כי המלך הוא להעמיד הכל, לכך אין למלך לכלותם. והמן הוא היה מוציא אותם מרשותו של אחשורוש, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכד, ב] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם', ולא מלך [מגילה יא.]. כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון. מה שאין כן באדם, כי האדם אדרבה, רוצה לכלות האחר, כמו שכתבנו למעלה". ובהמשך שם [לאחר ציון 578] כתב: "כי הנביאים מתנבאים על התוכחה מן השם יתברך שלא יבא עליהם. ומפני כי הוא יתברך חס על ברואיו, אינם יראים כל כך. אבל הסרת הטבעת מורה כי המלך מסלק מאתו דבר זה, ונותן אותו ביד האדם. וכל זמן שהוא ביד המלך, כבר התבאר כי הוא מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, והם כמו שלוחים מן השם יתברך, גם כן אין רצונם לכלות הכל. אבל כאשר נמסר לאדם הדיוט, מפניו הם יראים, כמו שהתבאר למעלה". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 4] כתב: "כי אילו היה הגזירה מן המלך אחשורוש, לא היה יראה כל כך, כי עיקר המלך להחיות את העם, ולא להמית אותם. אבל כאשר ידע כי המן הוא שעשה הכל, והוא אדם ולא מלך, ובשביל כך אדם הזה הוא מבקש לבלוע הכל. ומכל שכן שהוא 'המן בן המדתא האגגי צורר היהודים' [למעלה ג, י], אשר היה מכיר במשפחתו ובאבותיו שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל".ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 189] כתב: "כי מרדכי בא לומר לאסתר כמה גדול הוא הצרה, כי אילו אחשורוש עשה זה מעצמו ככה, כבר אמרנו כי אין גזירת המלך קשה... אבל כבר יצאו ישראל מיד אחשורוש על ידי הכסף שנתן לאחשורוש, ואינם ביד המלך, רק ביד המן, ובשביל זה הצרה גדולה היא מאוד" [ראה למעלה פ"ד הערה 6].

<> סברה זו מקבלת תוספת ביאור על פי מה שהשריש שהקרוב של אדם הוא נחשב כמו האדם עצמו, ולכך חסרון המיתה אינו רק חל על המת עצמו, אלא גם על המתאבלים עליו. וכן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 86]: "יש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "אבל, שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". וכן כתב בביאור מאמרם [שבת קנב:] "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה... הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 87]. וראה למעלה פ"א הערה 1235, ופ"ג הערה 680. @**דוגמה נוספת;**^ בנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] ביאר לפי זה איסור ערוה, וז"ל: "זה שאמר [סוטה ד:] כל מי שיש בו גסות רוח כאילו בא על כל העריות. כלומר גס רוח שמתחבר לעצמו, ואין לו חבור עם אחרים, רק עם עצמו, ובזה דומה כאילו בא על העריות. כי כאשר בא על העריות אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם. ולפיכך כתיב אצל העריות [ויקרא יח, ו] 'שאר בשרו', ורצה לומר שהקרוב לאדם נחשב הנשאר מבשרו. וכל ערוה היא בשר מבשרו, והיא קורבה של מה. כי בודאי קורבה של אחותו אינו דומה לקורבה של אמו. וכן כל העריות היא קורבה מיוחדת בפני עצמה, כי אין זה כזה. ומי שהוא גס רוח הוא מחבר אל עצמו לגמרי, ולפיכך הוי כאילו בא על כל העריות. כי העריות כל אחד מקצת קירוב, עד שביחד הם כל הקירוב. וזה שהוא גס רוח מתחבר לעצמו בלבד, ובזה נחשב שבא על כל העריות". לכך כאשר קרובו עבד והוא בן חורין, אין הוא בן חורין גמור לכשעצמו, אלא הוא כמו "חצי עבד וחצי בן חורין", ומוטל עליו להוציא את קרובו ממצב זה.

<> כי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:], ולכך יש יחסי גומלין בין הפרט ובין הכלל, ודיני הפרט חלים על הכלל, ודיני הכלל חלים על הפרט. ומעין זה כתב בגבורות ה' פי"ב [סו:] בביאור שנשות ישראל במצרים היו יולדות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז], וזה לשונו: "כמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף [שמות יב, לז], כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 557].

<> מוסיף נקודה זו ["שעשה עצמו עבודה זרה"] כדי ליישב שאלה מתבקשת; הרי אף מרדכי הוא בכלל הנמכרים להמן, ומדוע הוא יחשב כקרוב בן חורין יותר משאר ישראל. וכדי ליישב זאת מבאר כאן שביחס להיות נמכר לעובד ע"ז כהמן, אין מכירה זו חלה לגמרי על מרדכי [שהוא משבט בנימין] כפי שהיא חלה על שאר ישראל, וכמו שמבאר והולך. וראה בסמוך הערה 366.

<> מה שכתב כאן "כאשר בית המקדש &**והמזבח**^ הוא בחלקו של בנימין", הוא קצת קשה, שלכאורה היה עדיף לומר שבחלק בנימין היה הארון, והוא מורה ביותר שהשכינה בחלקו, וכמו שאמרו [יומא יב.] "תניא, מה היה בחלקו של יהודה; הר הבית, הלשכות, והעזרות. ומה היה בחלקו של בנימין; אולם, והיכל, ובית קדשי הקדשים. ורצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין, ובה היה מזבח בנוי. ובנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום, שנאמר [דברים לג, יב] 'חופף עליו כל היום'. לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה שנאמר [שם] 'ובין כתפיו שכן'". ופירש רש"י שם "אושפיזכן - שהיה הארון נתון בחלקו". וכן בסוטה לז. רש"י כתב "אושפיזכן לגבורה - שבית קדשי הקדשים בנוי בחלקו". הרי שהמזבח אינו נמצא לגמרי בחלקו של בנימין, וההוכחה להשראת השכינה בחלקו היא מהארון שבקודש הקדשים. זאת ועוד, הרי המזבח עמד בחלקם של יהודה ובנימין יחד [ראה ציור ברש"י זבחים נג: כיצד יהודה ובנימין משתתפים יחד במקום המזבח], ואילו הארון עמד רק בחלקו של בנימין. לכך יקשה, שאם ההוכחה להשראת שכינה היא מהמזבח, הרי שזו תהיה הוכחה גם על יהודה, ומדוע מוכיח מהמזבח רק על בנימין ולא גם על יהודה. וראה למעלה פ"ו הערה 431 שקושיא זה נשארה בצ"ע. אך נראה שכאן מיהא לא קשיא, כי בעוד שלמעלה [שם] דובר על השראת שכינה, הרי שכאן מדובר על עבודת ה', וכלשונו "שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך", והמזבח הוא מקום עבודה, לעומת הארון הנמצא בקודש הקדשים. ולכך כאן מובן היטב מדוע נקט במזבח, ולא בארון. ואודות שהמזבח הוא מורה על העבודה, כן מבואר למעלה פ"ה הערה 348.

<> 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 345] כתב: "השכינה לחלקו [של בנימין], כדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן'... 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". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 168] כתב: "כי בית המקדש היה בחלקו של בנימין, שהיה מרדכי מן בנימין, 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".

<> כמו שכתב למעלה שהבן חורין צריך לוודא שקרובו גם כן יהיה בן חורין כמוהו. וכך גם כאן ראוי שמרדכי, שהוא משבט בנימין שעובד את ה' בפרט, שיוציא את ישראל מידי המן שעשה עצמו ע"ז. ואודות שמרדכי הוא הפך הע"ז של המן, כן כתב למעלה פ"א [לאחר ציון 813], וז"ל: "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". וראה למעלה פ"א הערה 817, פ"ג הערה 148, פ"ה הערות 347, 474, ופ"ז הערה 172. ואודות ששבט בנימין הוא המנחיל את הגאולה לשאר ישראל, ראה למעלה פ"ב הערה 107 שנחלקו בזה האמוראים האם גאולת ישראל בפורים באה מצד שבט בנימין, או מצד כל ישראל, עיי"ש.

<> מכך משמע שהמכירה של ישראל להמן לא חלה על מרדכי. אך קשה, שלמעלה פ"ו [לאחר ציון 314] ביאר לא כן, שעמד שם על שאף לאחר כל הכבוד שנעשה למרדכי, מ"מ מרדכי שב לשער המלך כבראשונה [למעלה ו, יב], וז"ל: "ואפשר כי אחשורוש היה מכוין שישב מרדכי בשער המלך, מפני כי אף על גב שעשה לו מרדכי כל הטובה הזאת, מכל מקום כיון שמכר להמן כל היהודים, היה מרדכי גם כן בכלל זה, ועדיין לא בטל גזירותו ממנו. וכל מה שעשה אחשורוש למרדכי, לא שהיה מבטל גזירותו". ויש ליישב, שמ"מ הואיל ומרדכי הוא עבד ה' לגמרי, לכך אין המכירה להמן חלה עליו לגמרי, כי על כך נאמר [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אקיכם", ופירש רש"י שם "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". ואמרו חכמים [קידושין כב:] "'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים". לכך אע"פ שפסוק זה נאמר על כל ישראל, אך בפרט זה יאמר על שבט בנימין, ולכך אין המכירה להמן חלה על מרדכי באותו תוקף שהיא חלה על ישראל. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 518] כתב: "בשביל שישראל היו תחת אחשורוש, והמן קנה אותם מן אחשורוש, והיה קניין זה חס ושלום לכלותם לגמרי, ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם".

<> מה שמזכיר "קדוש שמו &**המיוחד**^" יוסבר על פי דבריו למעלה פ"ב [לאחר ציון 45] שהביא שם את המדרש [אסת"ר ו, ב] שמרדכי נקרא "יהודי" [למעלה ב, ה] "לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם", וביאר זאת שם [לאחר ציון 54] בזה"ל: "ואמר מפני שהיה מקדש שם שמים נקרא בשם 'יהודי'. ופירוש זה, לפי שבשם 'יהודה' שם של ד' אותיות משמו הגדול. ומי שמקדש שמו ברבים, ראוי שיהיה בשמו השם המיוחד. וכך אמרינן בסוטה [לו:] יהודה שקידש שמו ברבים, נקרא כולו על שמו. ולכך נקרא מרדכי 'יהודי' על שם שקידש שמו יתברך". וכן להלן פ"י [לאחר ציון 51] כתב: "כי מרדכי היהודי שנקרא 'יהודי' בשביל שמסר נפשו על קדוש שמו המיוחד".

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 344]: "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". וראה להלן פ"ט הערה 373.

<> פירוש - כשם שהגאולה שהוזכרה בתורה היא להוציא את העבד עברי מידיו של העובד ע"ז כדי להשיבו אל אביו שבשמים ["גאולה תהיה לו - מיד אל תניחהו שיטמע עד שנת היובל" (רש"י ויקרא כה, מח)], כך גאולת פורים נעשתה כדי שישראל יצאו מרשות המן ולהשיבם אל אביהם שבשמים.

אסתר פ"ח עמוד PAGE א

PAGE קצט

PAGE א OH11