#**"וישם המלך**= אחשורש מס" (פסוק א). הזכיר זה כאן, שרצה לומר כי בשביל המעשה הגדול שעשה בהמן היה לאחשורוש אימת המלכות, עד שהיו שומעים לו הכל. אף על גב שהיה מטיל עליהם מס על הארץ עד שנעשו הכל רשים בימיו (מגילה יא.), אפילו הכי היו שומעין אליו וקבלו המס עליהם. וכל זה כאשר ראו אימת מלכות שעשה עם המן. ולכך כתיב גם כן אחריו (פסוק ב) "וכל מעשה תקפו וגבורתו" גם כן, שכל זה מפני אימתו, כאשר היה גובר על המן ועל בניו נפל אימתו על הכל.

#**ועוד יראה**= והוא עיקר, כי אחשורוש שהגדיל את מרדכי, דבר זה היה סבה שיהיה אחשורוש יותר גדול, עד שהיו שומעים לו וקבלו גזירותו, שהטיל מס עליהם. וכדכתיב (פסוקים א-ב) "וישם מלך אחשורוש מס על הארץ וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדולת מרדכי", ומה עניין זה לזה. אלא לומר שהגיע אחשורוש ל"מעשה תקפו וגבורתו" מה שהיו מקבלים ממנו גזירת המסים, הכל היה בשביל "גדולת מרדכי אשר גדלו המלך וגו'". ולכך הפסוקים הם כסדר מאוד.

#**ואמר**= (פסוק ב) "למלכי מדי ופרס", ולמעלה כתיב (א, יד) "שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך". ולפי פשוטו יש לפרש כי למעלה סמך "מדי" אל "המלך" מפני שהם סמוכים אל המלך יותר מן פרס, ולכך כתיב "פרס ומדי רואי פני המלך". וכאן שהזכיר "אשר גדלו המלך הלא הם כתובים על דברי הימים למלכי מדי ופרס", סמך גם כן "מדי" אל "המלך", מפני שהוא קרוב אל המלכות, ושניהם ענין אחד. ורז"ל דרשו (מגילה יב.) כתיב (כאן) "למלכי מדי ופרס", וכתיב (למעלה א, יד) "שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך", דאתנו בהדדי; אי מינן מלכי, מנייכו הפרכא. ואי מינן הפרכא, מנייכי מלכא.

#**"כי מרדכי היהודי וגו'"**= (פסוק ג). אמר "וגדול ליהודים", ולא אמר "גדול" בלבד. מפני שבא לומר שהוא גדול בתורה ובמעשים. ולכך אמר "כי גדול ליהודים", שהם נקראים "יהודים" על שם שמודים ביחודו של הקב"ה, ואליהם הוא גדול, כי מורה להם יחודו, שיהיו עובדים אליו.

#**ואמר**= "ורצוי לרוב אחיו". נראה פירושו שהיה בעל עצה\* עם רוב\* אחיו, שאם היה חסרון לאחד, היה נותן לו עצה, וזה נקרא "ורצוי לרוב אחיו". ואמר "ורצוי לרוב אחיו", שאם כל אדם יתחבר אליו, אפילו הפחותים, אף על גב כי יהיה זה מעלת ענוה יותר, אבל אם היה כן, היה\* זה אל המלך שפלות. כי מרדכי שהיה משנה למלך, אין ראוי שיהיה משותף עם הכל, שזה יהיה שפלות למלך, ובשביל כבוד המלך אין לעשות זה, ולכך אמר "ורצוי לרוב אחיו". ואמר "דורש טוב לעמו" אצל המלך, אף כי אינו מבקש, היה "דורש טוב" ומבקש להטיב להם בכל מה שאפשר להטיב. "ודובר שלום לכל זרעו", ודבר זה רצה לומר שהיה מדבר בטוב\* על זרע עמו ישראל, דהיינו על הכלל, והיה מספר שבח שלהם, וזהו "דובר שלום לכל זרעו". ואמר "לכל זרעו", וזהו הפך המן שהיה מדבר לשון הרע על ישראל לומר שהם כנגד המלכות, אבל מרדכי היה "דובר שלום".

#**ובגמרא אמר**= (מגילה טז:), תני רב יוסף, "לרוב אחיו" ולא לכל אחיו, מלמד שפרשו ממנו מקצת סנהדרין. ורצה לומר כי מקצת סנהדרין אמרו (אבות פ"ו מ"ו) "אל תתאוה לשלחן מלכים", כאילו המלכות הוא על כתר תורה, וזה אינו, כי כתר תורה על כתר מלכים (שם). אף על גב דודאי מרדכי כל מה שעשה לא עשה רק להצלת נפשות ישראל, הרי שם (מגילה טז:) אמר רב יוסף, גדול תלמוד תורה מהצלת נפשות. דמתחלה חשב מרדכי אחר ארבעה, "שבאו עם זרובבל; ישוע, נחמיה, שריה, רעליה, מרדכי בלשן" (עזרא ב, ב), ולבסוף קרא חשיב לה בתר ה', "הבאים עם זרובבל; ישוע, נחמיה, עזריה, רעמיה, נחמני, מרדכי בלשן" (נחמיה ז, ז), עד כאן.

#**ופירוש זה**=, כי הצלת נפשות, שמציל הנפש שלא ימות, ותלמוד תורה יתן קיום נצחי אף בעולם הבא. ולכך אף אם כוונת מרדכי להצלת נפשות, לא היה לו לעשות זה, כי התורה היא על כל, ולכך פרשו ממנו מקצת סנהדרין. אבל מכל מקום הרוב לא פרשו מן מרדכי, כי הצלת נפשות גם כן מביא לעולם הבא, כי "יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים מכל חיי עולם הבא" (אבות פ"ד מי"ח), ולכך גם בהצלת נפשות תלוי חיי עולם הבא.

#**ואלו דברים**= אשר אמר "רצוי לרוב אחיו דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו" זכרם\*, כי [ל]מרדכי היה שלום עם הבריות, אשר הבריות נחלקים לג' חלקים; החלק האחד מהם, האנשים יחידי הדור, והם החשובים. השני, הם כלל בני אדם, והם בינונים, שהם סתם בני אדם. החלק הג', הם הקטנים. וכנגד החשובים אמר "רצוי לרוב אחיו", שהם כמותו חשובים, והם הסנהדרין שהם החשובים והם עיני העדה. ומפני כי דרך החשובים שכל אחד רוצה להראות חשיבתו, וכאילו הוא גדול יותר, ולכך אינו רצוי להם. ועל\* זה אמר כי מרדכי היה "רצוי לרוב אחיו", וזה כנגד החשובים. וכנגד סתם בני אדם שהם כלל האומה, אמר "דורש טוב לעמו", שהיה רוצה להטיב להם בכל שאפשר, כי ראוי להטיב אל הכלל. וכנגד חלק הג' אמר "ודובר שלום לכל זרעו", הם הקטנים זרע ישראל. ומפני כי הקטנים אין להם כח, ולכך אין להם שלום מן בעלי זרוע. ועל ידי אלו דברים היה מרדכי שלום לכל זרעו. ועל זה אמר "ודובר [שלום", שהיה] טוב לבריות.

#**והיה טוב**= לשמים במצות ובמעשים, ועל זה אמר "כי מרדכי היהודי", שנקרא "יהודי" בשביל שמסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, כמו שנתבאר למעלה אל תקרא "יהודי" אלא "יחודי" (אסת"ר ו, ב). והרי אין לך יותר טוב לשמים כמו זה שמסר נפשו על קדוש שמו. ואמר כמו שהוא טוב לשמים, כך היה טוב לבריות. ועל זה אמר "ורצוי לרוב אחיו". ולא תאמר דוקא לגדולים, רק אף לסתם בני אדם. ולא לזה בלבד, רק אף קטנים. והם ג' חלקים מבני אדם, כמו שנתבאר. והנה היה מרדכי טוב לשמים לגמרי, וטוב לכל הבריות. ואמר "משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים", שהיו יראים האומות לעשות דבר רע ליהודים, מפני כי מרדכי שהוא גם כן יהודי "משנה למלך", והיה "גדול ליהודים", ולכך היה פחדו על הכל. וכמו שהיה מרדכי מציל היהודים מן הרע, כן היה מרדכי עושה הטוב לגדול ולקטון, כי היה "רצוי לרוב אחיו\* דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו".

#**ואמר**= "משנה למלך", ולא אמר "כי מרדכי היהודי גדלו המלך אחשורוש מעל כל השרים" כמו שכתיב אצל המן "וישם את כסאו מעל כל השרים" (למעלה ג, א). כי הלשון "משנה", אף אם היה מרדכי תמיד אצל המלך, לא היה קרוב אצלו להיות עמו אחד לשתות עמו מיינו, או לאכול עמו מפת בג המלך, רק היה משנה ומשונה ממנו במעשים ובתורה. ולכך אמר "כי מרדכי היהודי", בשביל שהוא יהודי, אשר שם "יהודי" בא על מי שהוא מודה ביחודו יתברך, לכך הוא "משנה למלך אחשורוש", שהיה משונה מאתו בתורה ובמעשים. ולא תאמר בשביל שעלה לגדולה היה מתקרב למלך אחשורוש, ופורש מעמו, שהם "עם עני ודל" (צפניה ג, יב). אינו כך, רק היה "רצוי לרוב אחיו דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו".

#**ומי שהושיע**= את עמו ישראל בגלותם מיד אויביהם, והיה אתם\* שלא ישלטו בהם שונאיהם, יושיע\* את עמו בגלותם הזה, ויציל אותם מן מבקשי רעתם, וברחמיו ובחסדיו הגדולים יגאל אותם אמן, וכן יהי רצון במהרה בימינו אמן. סליק.

<> כן עמדו על שאלה זו כמה ממפרשי המגילה [הראב"ע בשני נוסחיו, ר"מ חלאיו, יוסף לקח, ועוד]. והמנות הלוי [רכ.] כתב: "הכל תמהו מה ענין כתוב זה כאן, כי מה יעלה לנו ומה יוריד בזה". ובנר מצוה [כח.] כבר עמד על שאלה זו, ויישבה באופן אחר, וכלשונו: "אמרו בפרק עשרה יוחסין [קידושין עב.] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב' [דניאל ז, ה]. תני רב יוסף אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. פירוש, שהם מבקשים תמיד לבלוע, כך הוא מדתם. ולכך כתיב אצל מלכות זה במגילת אסתר 'וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים'. ומה בא הכתוב הזה לומר, מה שאמר ששם המלך מס על הארץ. רק שבא לומר, שכל זה כח אחשורוש, שהיה חסר ומבקש תמיד למלאות נפשו מן העושר, וזה היה עצם מלכות שניה" [הובא למעלה פ"א הערה 35]. ואפשר לומר שבדבריו כאן אינו מתעלם ממה שכתב בנר מצוה [שהפסוק נכתב להורות על עצם מלכות אחשורוש], אך כאן שואל מדוע ענין זה נזכר &**כאן**^, שאם בא רק להורות על עצם המלכות השניה, היה יותר מקום להזכיר זאת למעלה [פרק א], ששם דובר על המשתה שעשה אחשורוש בעבורו מלכותו, ומדוע המתין עד לסוף המגילה לומר זאת. וזה דיוק לשונו כאן "הזכיר זה כאן", בעוד שבנר מצוה שאל "ומה בא הכתוב הזה לומר".

<> למעלה פ"א [לאחר ציון 6] הביא גמרא זו, וביארה בכמה אנפי. וראה שם הערה 33.

<> הוסיף כאן "על המן &**ועל בניו**^", וזה מורה באצבע שכוונתו לזרע עמלק. ונראה לבאר זאת, כי פעמיים נאמר במקרא "נפל פחדם" של ישראל על הגוים; בימי פורים [למעלה ט, ב], ובתהלים נאמר [קה, לח] "שמח מצרים בצאתם כי נפל פחדם עליהם". והרי ביציאת מצרים מפורש הוא בקרא כי פחד זה הוא מחמת הקב"ה, וכמו שנאמר בשירת הים [שמות טו, יד-טז] "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמגו כל יושבי כנען תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן עד יעבור עמך ה' עד יעבר עם זו קנית". ממילא הוא הדין ל"נפל פחדם" דפורים, שאין זה אלא פחד מהקב"ה. ושמעתי מהגאון רבי מיכל זילבר שליט"א, שהעומק בנפילת פחד היהודים על העמים בימי פורים הוא, כי כשיצאו ישראל ממצרים היתה האמבטי רותחת [רש"י דברים כה, יח], דכל העמים נבהלו מלהלחם בישראל. אך עמלק בא ונלחם בישראל, והראה מקום לאחרים, ובכך הוא קירר את האמבטי [רש"י שם]. אך בפורים שהתגברו על המן, והוסרה קליפת עמלק, חזר וניעור הפחד שהיה בעולם בעת ביציאת מצרים. באופן ש"נפל פחדם" דפורים הוא מהדורא תנינא של "אז נבהלו אלופי אדום". ודפח"ח [ראה למעלה בהקדמה הערה 104, פתיחה הערה 229, פ"ח הערה 285, ופ"ט הערה 191]. והרי הקב"ה העמיד את אחשורוש בעולם במקום מלכות ישראל, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 444]: "מלכות פרס אחת מארבע מלכיות [דניאל ז, ה] שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל". ודברים אלו מתבארים היטב על פי דבריו בנר מצוה [סא.], שכתב: "ויש בני אדם שואלים, והיכן רמז מלכות ישמעאל, שהיא מלכות רבתא ותקיפא [ומדוע אינה נמנית בארבע מלכיות]. ותשובת שאלה זאת מה שלא זכר מלכות ישמעאל, כי לא יחשב הכתוב רק המלכות שקבלו מלכות קדישין עליונים, שירשו מלכות ישראל וכוחם, והם אלו ד' מלכיות. ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם המלכות. אבל מלכות ישמעאל לא ירש כחו מן מלכות ישראל, כי כחו ותוקפו נתן לו השם יתברך בפני עצמו, בשביל שהיה מזרע אברהם, והשם יתברך אמר [בראשית יז, כ] 'ולישמעאל שמעתיך'. והנה נתן השם יתברך כח ותוקף לישמעאל בפני עצמו. ומזה אין מדבר כאשר מזכיר אלו ד' מלכיות, רק אשר ירשו כח ותוקפם של ישראל, ובסוף יחזרו הם המלכות לישראל". ובנצח ישראל פכ"א [תנא.] כתב: "מה שאמרו כי מלכות ישמעאל מלכות גדולה, אין זה קשיא כלל, כי הכתוב לא אמר רק כי ד' מלכיות מקבלים מלכות קדישין עליונים, וכדכתיב [דניאל ז, יז-יח] 'ארבעה מלכאן יקומון ויקבלון מלכות דקדישין עליונים ויחסנון מלכות עד עלמא ועד עלם עלמיא'. הרי לך שהכתוב מעיד כי אלו ד' מלכיות יקבלון מלכות קדישין עליונים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 445, פ"א הערה 279, ופ"ה הערה 143]. לכך מלכות אחשורוש היא "מעין" מלכות ישראל, כי ירש את כח ישראל. ולכך, כשם שמפלת עמלק מביאה לפחד מהיהודים על הכל, כך היא מביאה לפחד מאחשורוש על הכל, כי מלכות אחשורוש היא מהדורא תנינא למלכות ישראל.

<> כמו שנאמר בפסוק הבא "וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדולת מרדכי אשר גדלו המלך וגו'". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 35] כתב: "אחר שהיה מגדל אחשורוש את אסתר למלכה [למעלה ב, יז], וכן מרדכי גם כן יושב בשער המלך [למעלה ב, פסוקים יט, כא]". ונאמר [למעלה ח, ב] "ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי וגו'". וכתב שם [לאחר ציון 54] בזה"ל: "רצה להגדיל את מרדכי, נתן הטבעת הזה אליו".

<> יש להבין, מדוע כחו של אחשורוש יגדל מחמת גדולת מרדכי. דבשלמא לפי הסברו הקודם [שאיירי במפלת המן], ניחא, שהיתה בזה אימת מלכות, וכמו שכתב להדיא. אך לפי הסברו השני, שלא היתה אימת מלכות [שהרי לא הזכיר בהסבר זה "אימת מלכות"], יתמה מחמת מה הבריות קבלו על עצמם את גזירות המס של אחשורוש. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגבורות ה' פ"ח [נא.], וז"ל: "'גדולה' [בראשית טו, יב] זו מדי, שנאמר [למעלה ג, א] 'אחר הדברים האלה גידל המלך' [ויק"ר יג, ה]. ענין זה של 'גידל' רמז על מלכות מדי, שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש [ילקו"ש אסתר רמז תתרנג] 'וישם את כסאו', שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו, והוא לגודל כח עמלק... וראוי שיקרא מלכות זה 'גדול', שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן. ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 578]. נמצא שמעמדו של אחשורוש נתעלה מחמת גדולת המן. והואיל וענין המגילה הוא שכל מה שהיה להמן נתהפך והגיע למרדכי [כמבואר למעלה פ"ח לפני ציון 55], לכך מעתה מעמדו של אחשורוש נתעלה מחמת גדולת מרדכי.

<> כן כתב הראב"ע כאן [נוסח א], וז"ל: "וישם המלך אחשורוש מס על הארץ - שאיננה תחת מלכותו, רק פחדו ממנו, וכן על איי הים הרחוקים ממנו. והזכיר זה הכתוב להודיע כי הצליח בכל דרכיו ונראתה גבורתו אחר היות מרדכי לו למשנה".

<> הרי שלמעלה הקדימו פרס למדי, ואילו בפסוקנו הקדימו מדי לפרס.

<> פירוש - מדי הם יותר קרובים למלכות מאשר פרס, ולכך הם יוזכרו בצמוד לתיבת "המלך". ומה שכתב שמדי יותר סמוכים למלך, לכאורה רש"י [למעלה א, א] כתב לא כן, שכתב: "ויהי בימי אחשורוש - מלך פרס היה, שמלך תחת כורש לסוף שבעים שנה של גלות בבל". וכן הר"י נחמיאש [למעלה א, ג] כתב: "והנה אחשורוש פרסי ודריוש מדיי, ולכך הקדים [שם] פרס למדי, כי המלך היה פרסי". והמהר"ל עצמו כתב בפתיחה [לאחר ציון 372] ש"מלכות שניה היה מדי, והיה אחשורוש, שהוא מלכות פרס". ויל"ע בזה.

<> פירוש - ההבדל בין הפסוקים נובע ממיקומו של תיבת "המלך"; למעלה [א, יד] תיבת "המלך" הוזכרה לאחר הזכרת פרס ומדי ["שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך"], ואילו בפסוקנו תיבת "המלך" הוזכרה לפני פרס ומדי ["דברי הימים למלכי מדי ופרס"]. וכדי שתיבת "מדי" תוזכר בסמיכות לתיבת "המלך", לפעמים יש לכותבה אחר "פרס" ולפעמים קודם ל"פרס".

<> אודות שהכתוב נכתב באופן שתיעשה סמיכות בין המלים, כן כתב למעלה פ"ז [לאחר ציון 78], וז"ל: "'המן הרע הזה' [למעלה ז, ו], סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמר 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני [כי] שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של אדם". וכן כתב כמה פעמים [למעלה פ"א (לאחר ציון 1030), פ"ו (לאחר ציון 409), ופ"ט (לאחר ציון 241)].

<> בגמרא שלפנינו לא שאלו מהפסוק "שבעת שרי פרס ומדי", אלא מפסוק הנאמר קודם לכן, שאמרו שם: "'חיל פרס ומדי הפרתמים' [למעלה א, ג], וכתיב [כאן] 'למלכי מדי ופרס'". וכן הוא גם בעין יעקב. ורש"י בגמרא [מגילה יב.] ביאר ששאלת הגמרא היא "כתיב פרס ומדי הפרתמים - סמך 'הפרתמים' אצל 'מדי', וכתיב 'למלכי מדי ופרס', סמך 'מלכי' אצל מדי". והטורי אבן שם הקשה על רש"י כמה שאלות, וחלק על הסברו, וכתב: "אבל לי נראה דרבא דייק לה מדפעם הקדים פרס למדי, ופעם מדי לפרס". והמהר"ל מבאר כטורי אבן.

<> תרגום: אם מאיתנו יהיה המלך, ממכם יהיו השרים. ואם מאיתנו יהיו השרים, ממכם יהיה המלך.

<> פירוש - בפסוק היה יכול להאמר "וגדול ורצוי לרוב אחיו", ותיבת "ליהודים" למה לי.

<> כמו שאמרו [מגילה יג.] "אמאי קרי ליה 'יהודי', על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'". ואודות ששם "יהודי" מורה על מסירות נפש על ע"ז, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 193], וז"ל: "כתב כאן 'ביהודיים' [למעלה ד, ז] בשני יודי"ן, לפי שרמז כאן שעשה המן זה מפני שיהודים אינם רוצים לעבוד עבודה זרה. יו"ד הראשונה שבו היא יו"ד היחוס, שהם נקראים 'יהודי' על שם שאינם מודים בעבודה זרה, כדלעיל [ב, ה], שכל מי שאינו מודה בעבודה זרה נקרא 'יהודי'. ויו"ד השניה לומר כי השנאה הזאת שיש על המן, עד שהוא רוצה לאבד את ישראל, בשביל שאינם רוצים להשתחוות לעבודה זרה. כי המן הרשע עשה עצמו עבודה זרה, 'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה' [למעלה ג, ב]. הנה היו"ד השנייה היא יו"ד היחוס, כי הם יהודים ואינם רוצים לעבוד עבודה זרה, אף כי המן רוצה בכחו שיעברו על זה, מוסרים נפשם על קדוש השם. וזהו יהודי תוך יהודי. לכן הם שני יודי"ן, שהם יו"ד היחוס; האחת, שהם אינם מודים בעבודה זרה. והיו"ד השניה, אף אם רוצים להרוג שיעבדו עבודה זרה, מוסרים נפשם על זה, ונותנים עצמם למיתה על קדוש שמו". וראה מעלה פ"ט הערה 373. וכמה פעמים הביא את דברי המדרש [אסת"ר ו, ב] "אל תקרי 'יהודי' אלא 'יחודי'" [למעלה פ"ב לאחר ציון 47, פ"ו לאחר ציון 442 ("כלומר שהוא מזרע יהודים, שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה"), פ"ח לאחר ציון 300, ולהלן בפסוק זה (לאחר ציון 52)]. וראה להלן הערה 54.

<> כי "גדול" פירושו משפיע, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסא.], וז"ל: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל" [הובא למעלה פ"ח הערה 443]. והפרי צדיק שמות, אות ה כתב: "ואמרו [חולין פט.] 'חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם וכו'', ו'גדולה' היינו השפעה בדברי תורה, ואברהם אבינו ע"ה שבו התחיל הב' אלפים תורה [ע"ז ט.]". ובתנחומא לך לך אות ג אמרו "אימתי עשה הקב"ה אברהם 'לגוי גדול' [בראשית יב, ב], משקבלו ישראל את התורה. שכן משה אמר להם [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול וגו''". והגר"א כאן כתב "וגדול ליהודים - פירוש שהיה גם חשוב בעיניהם, לפי שהיה גדול בתורה". וכן הוא ביוסף לקח כאן. @**והנה פתח**^ בהיות מרדכי "גדול בתורה ובמעשים", וסיים "מורה להם יחודו". והביאור הוא שעבודת ה' מורה על יחוד ה' ושזולתו אפס, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [קצא:], וז"ל: "כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 298]. @**ומה שכתב**^ "גדול בתורה ובמעשים" מורה שיש יחוד ה' בתלמוד תורה בנוסף ליחוד ה' שבשאר מצות. ונראה לבאר זאת, שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'". ובדר"ח שם [סט.] הקשה על זה, וז"ל: "מה שהביא ראיה... שנאמר 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', שלא נזכר שם שעוסק בתורה". וליישב שאלה זו כתב שם [פג.], וז"ל: "אף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים. מכל מקום הכתוב רוצה לומר שהוא מקבל עליו עול שמים, דכתיב [איכה ג, כז] 'טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו', ואמר אחר כך לפרש העול הזה [שם פסוק כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. ופירוש הכתוב כי טוב לגבר אשר מקבל עליו עול הקב"ה, והוא 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', כלומר שנוטל ומקבל עליו גזירת השם יתברך. &**ואין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה**^, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם. ובשאר מצות אין לפרש, כי מצות יש בהם קום עשה, ולא שייך בזה 'ישב בדד וידום'. רק בתורה, שאין נחשב זה עשיה, והוא יושב ועוסק בתורה". @**ויש לשאול**^ על דבריו שם, הרי ישנן מצות עשה שאינן במעשה אלא במחשבה, וכמו מצות אהבת ה' [דברים ו, ה], יראת ה' [דברים י, כ], וכיו"ב. ובביאור הלכה תחילת סימן א [ד"ה הוא כלל] העתיק מלשון החינוך בהקדמתו, שישנן שש מצות תמידיות [ומצות ת"ת אינה אחת מהן] ש"כל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה", עיי"ש, ומנין שלא מדובר באחת ממצות עשה התמידיות, שקיומן במחשבה, ואפשר לומר עליהן "ישב בדד וידום". וניתן ליישב זאת על פי דבריו בכתב יד שם [הובא שם בהערה 387], שבמקום לומר שבשאר מצות יש "קום ועשה" לעומת תלמוד תורה, כתב בלשון זו: "ובשאר מצות אין לפרש, כי אין שייך בשאר מצות 'ישב בדד וידום', רק בדברי תורה, שכאשר הוא מעיין בדברי תורה, הוא יושב דומם. ולכך לא אמר ש'מדבר דברי תורה', כמו שאמר [שם במשנה] ב'שנים שיושבים ומדברים דברי תורה', רק אמר 'שעוסק בדברי תורה', וזה משמע שאינו מדבר, רק יושב ומעיין". וממו"ר שליט"א שמעתי לבאר שכוונת הדברים היא, שהמיוחד במצות ת"ת הוא שקיומה העיקרי הוא כאשר יושב ומעיין להבין דבר ה', ואז האדם הוא שומע, והשם יתברך הוא הוא המדבר. ואין לך קבלת עול גדולה מזו כאשר אדם עמל ויגע להבין דברי בוראו, ועושה עצמו כאפרכסת לשמוע דברי ה'. והעומק בזה הוא שאין עמילות בתורה עשיה מצדו של העמל, אלא היא התבטלות מוחלטת מצדו של העמל, החותר לבטל עצמו לדעתו של נותן התורה. מה שאין כן בשאר מצות תמידיות, אף שקיומן במחשבה ולא במעשה, מ"מ האדם הוא החושב והמכוון לבו, ולא שהוא שומע ומקבל חכמה מזולתו. לכך "ישב בדד וידום" מוסב רק על מצות ת"ת, כי דממה זו היא יחודית למצות ת"ת, שבה האדם מבטל את עצמיותו כדי לשמוע כראוי דבר ה', ודפח"ח. @**ומוכח כן**^ ממה שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "כל העוסק בתורה הקב"ה עושה לו חפציו", ובח"א שם [ד, מח:] ביאר בזה"ל: "כי כאשר עוסק בתורה עושה [האדם] רצונו של הקב"ה, ומי שעושה חפצו ורצונו של הקב"ה כרצונו, הקב"ה עושה רצונו של האדם כרצונו. ולפיכך הקב"ה עושה לו חפצו". והרי בכל מצוה האדם "עושה רצונו של הקב"ה", ומדוע לא אמרו ש"כל המניח תפילין הקב"ה עושה לו חפציו". אלא הם הם הדברים; נהי שבכל מצוה האדם עושה את רצונו יתברך, מ"מ לכלל ביטול עצמו לא הגיע. ורק העוסק בתורה, ומבטל עצמיותו להבין דבר ה', הוא "עושה רצונו של הקב"ה" בתכלית.

<> כי יחוד ה' מחייב התבטלות האדם לה', וזה נעשה רק ע"י עבודת ה', וכמבואר בהערה הקודמת. וראה להלן הערה 55 במה שנתקשה משם על דבריו כאן.

<> של תיבת "רצוי".

<> אולי אפשר לבאר זאת על פי מה שאמרו [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... ונהנין ממנו עצה ותושיה", הרי אמרו לשון "נהנין" על עצה [עיין דר"ח שם (נב.)]. לכך המקבל עצה טובה מחבירו הוא נהנה מחבירו, והנאה זו היא רצוי. וכן מצינו שהנאה יוצרת דביקות, וכמו שכתב רש"י [סנהדרין נח.] "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה אינו נדבק עמו". ושם בעמוד ב כתב "שלא כדרכה - אין כאן דבק, שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו". ובהקדמת האגלי טל כתב: "מאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה", והזכיר שם את דברי רש"י אלו [הובא למעלה בהקדמה הערה 573].

<> "ולא לכל אחיו" [רש"י כאן].

<> אמרו חכמים [אבות פ"ד מט"ז] "הוי מקדים בשלום כל אדם". ובדר"ח שם [שלט:] כתב: "ודבר זה ענוה להקדים לכל אדם שלום, ולא ימתין עד שיתן לו האחר שלום ואז יחזור לו שלום, רק יש לו להקדים לכל אדם שלום. וזה הוראה שאין אדם אחר שפל בעיניו, כי מי שבעיניו בני אדם שפלים לא יתן שלום לאחרים, רק אם יקדימו שלום אליו אז הוא מחזיר שלום. ויהיו סתם בני אדם נחשבים אליו, מבלתי שירחיק אותם, רק יקרב אותם". והראב"ע כאן נוסח ב כתב: "זרעו - הם הבנים, והנה כל כך היתה ענוותנותו, כי הוא 'דובר שלום'. והטעם, נותן שלום בתחילה, ואפילו לבניו היה מקדים שלום".

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 222]: "כי עבדי המלך הם בחצר המלך, ואם יבואו אל חצר המלך, יהיו רגילים אצלו כאילו הם חבריו לגמרי, ואין זה ראוי אל המלך". ואמרו חכמים [גיטין סב.] "כופלין שלום למלך", ובח"א שם [ב, קכג:] כתב: "כופלים שלום למלך הוא בשביל מדריגת המלך, שמדריגת המלך נבדל מן העם. ואין שני דברים שהם מחולקים, האחד נותן שלום לאחר, כי השלום הוא בין השוין. וכמו שאמרו [שבת פט.] 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו'... כי השלום שייך בין השוים. ולפיכך כופלים שלום למלך לומר כי אין לו שווי עם המלך, רק נבדל ממנו. שהרי המדריגה הראשונה הוא העם, המדריגה השנית הוא המלך, וכנגד זה כופלים שלום למלך". וראה למעלה פ"ד הערה 224.

<> כן כתב כאן המנות הלוי [רכא.], וז"ל: "אף על פי שהיה [מרדכי] משנה למלך, לא גבה לבו ולא רמו עיניו, אבל היה מרוצה וחבר לרוב אחיו. ולא לכולם, כי השווי מביא לידי בזיון, אם לא עם אנשי השכל והמעלה. כמאמר שלמה המלך ע"ה [משלי ל, לב] 'אם נבלת בהתנשא'. ואמר החכם [ספר תיקון מידות הנפש לרבי שלמה אבן גבירול ח"א שער ב (עמוד ל)] 'השפל מבלי התנבל'".

<> פירוש - היה מבקש בעד עמו מן המלך. וכן כתבו כאן חכמי צרפת: "דורש טוב לעמו - לפני המלך והשרים".

<> פירוש - אף שמבקש הבקשה לא פנה עדיין למרדכי שיעתיר בעדו למלך, מ"מ מרדכי היה עושה כן מעצמו.

<> מעין זה כתב הראב"ע כאן [נוסח א], וז"ל: "דורש טוב לעמו - די לו שיעשה טוב לאשר ידרשנו מעמו, והנה הוא היה דורש לעשות טוב". והראב"ע בנוסח ב כתב כאן: "אין יהודי שידרוש ממנו שיעשה לו טוב, רק הוא מעצמו היה דורש לעשות טוב להם". אך המהר"ל מדגיש שזה אצל המלך, שמרדכי היה מבקש להטיב לעמו אצל המלך.

<> בתנא דבי אליהו רבה פי"ז אמרו "מאהבה שהקב"ה אוהב אותם את ישראל, ומשמחה שהוא שמח עמהם, הוא בעצמו משבח אותם". והקדושת לוי פרשת בא [על הפסוק (שמות יב, כז) "ואמרתם זבח פסח הוא"] כתב: "כתוב בתנא דבי אליהו דמצוה לספר שבחן של ישראל". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו וכו'". ובדר"ח פ"ו מ"א [ח:] כתב: "מדת חסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח" [ראה למעלה פ"א הערה 1280].

<> ובזה יש הדגשה לכלל ישראל, לעומת הלשונות הקודמים ["לאחיו", "לעמו"].

<> מגילה יג: "אמר רבא, ליכא דידע לישנא בישא כהמן", ושם מבאר בארוכה כיצד המן סיפר בגנותם של ישראל לאחשורוש, ושהם נגד מלכותו. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 440] הביא מאמר זה, והראה שהמן הרשע אמר על ישראל עשרה דברי גנאי.

<> מבאר ש"דובר שלום" פירושו מספר בשבח הבריות, נמצא שלספר בשבח הבריות הוא שלום. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "ואמר רבי ירמיה בן אלעזר, אומרים מקצת שבחו של אדם בפניו, וכולו שלא בפניו [עירובין יח:]... ופירוש זה, כי אם יאמר כל שבחו, היה נראה כדברי חנופה שמחניף לו. ואם לא יספר שבחו כלל, אין דבר זה גורם אהבה בין הבריות. אבל כאשר יספר לפניו מקצת שבחו, דבר זה מביא אהבה, שיאהב אותו כי בעיניו הוא בעל מעלה" [הובא למעלה פ"א הערה 1280]. הרי סיפור שבח הבריות מביא לאהבה, וזהו השלום. ולהלן [לאחר ציון 40] יבאר הסבר שני לשלשת חלקי הפסוק.

<> לפנינו בגמרא לא נמצא "תני רב יוסף", אך כן הוא בעין יעקב, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה בהקדמה הערה 1. וראה להלן הערה 40.

<> "לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה" [רש"י שם].

<> "על" - חשוב יותר, עליון יותר.

<> לשונו בדר"ח שם [קכד.]: "וזה שאמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו [יבמות כד:] 'שלחן של מלכים', וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב. ועל זה אמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר... כי ראוי שיהיה עושר של תורה יותר, כי התורה הוא דבר מקוים ונצחי, והעושר של נכסים אינו נצחי. ועל זה אמר 'כי שלחנך', דהיינו עשרך, 'גדול מעושר' מלכים, שכל עושר מלכים דבר ששייך בו ההפסד, ואילו התורה לא שייך בו הפסד... ומאחר שסופו של קנין של מלכים להבטל, לא מקרי זה 'עושר' כמו שיקרא עושר של בעל תורה" [ראה למעלה פ"א הערות 384, 459].

<> פירוש - שבתחילה מנה הכתוב את מרדכי לאחר ארבעה חכמים, וכמו שמבאר. ומנין זה היה כשעלה זרובבל מן הגולה בימי כורש, ומרדכי היה עמו [רש"י שם].

<> פירוש - לבסוף לאחר שמרדכי נעשה משנה למלך, נמנה לאחר חמישה חכמים, לפי שירד מחשיבותו אצל החכמים. ומנין זה היה בימי דריוש האחרון, עשרים וארבע שנה לאחר המנין הראשון [רש"י שם].

<> הרי שאין הצלת נפשות מוסיפה דבר לנפש הקיימת זה מכבר, אלא מונעת ממנה העדר ומיתה, וזהו בבחינת "מבריח ארי", וכמו שכתב הר"ן [נדרים לג.] "המפרנס אשת חבירו, שפורע לו חוב מזונותיו, הניח מעותיו על קרן הצבי, משום דלא חשיב מהני, אלא מבריח ארי בעלמא".

<> אבות פ"ו מ"ח "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", ומובאים שם שבעה פסוקים המורים על כך. ובדר"ח שם [עדר:] האריך לבאר את הפסוקים המורים שהתורה נותנת ללומדיה חיי עוה"ב. לכך תלמוד תורה אינו רק מבריח ארי, אלא מוסיף קיום נצחי לעולם הבא. והמגיד משנה הלכות אישות פי"ב הי"ט כתב: "לפי שיש חילוק בין סלוק נזק להבאת תועלת".

<> מה שכתב שמרדכי "לא היה לו לעשות זה, כי התורה היא על הכל" צריך ביאור, שהרי כשהגיע לפניך הצלת נפשות הסכמת הפוסקים היא שחייב לבטל לימודו ולהציל נפשות, וכמו שכתב הט"ז יו"ד סימן רנא סק"ו, וז"ל: "דודאי אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש [יומא פב.], אלא דהתם אומר דיותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידו הצלת נפשות, ממי שבא לידו הצלת נפשות, ועל ידי כך צריך לבטל תלמוד תורה, ולעסוק בהצלת נפש. ויליף לה ממרדכי בלשן, שתחילה שלא בא לידו עסק של הצלת נפשות היה חשוב בעיני חכמים, יותר ממה שאחר כך בא לידו המצוה של הצלת נפשות, והוצרך לבטל תורה, כדאיתא שם שלא מנאו אותו חכמים כמו תחלה". וכן החתם סופר פרשת ויגש [ד"ה כי למחיה] כתב: "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, והביאו ראיה ממרדכי שנמנה אח"כ לבסוף, עייין שם. והקשה בט"ז יו"ד סימן רנ"א סק"ו הלא אין לך דבר שעומד בפני הצלת נפשות. וי"ל דבודאי אם בא לאדם מצות הצלת נפשות צריך לבטל לימודו, ולעסוק בהצלת נפשות. אך אמרו חז"ל [מו"ק ט:] מצוה שאפשר לקיים ע"י אחרים, תלמוד תורה גדול. א"כ יען שבחר ה' בו, בזה שמע מינה שתורתו אינו חביב כ"כ כמו של חבריו". ואם כן יש להבין, מהי כוונתו במה שכתב כאן "לא היה לו לעשות זה". ונראה שזהו דוחק לבאר שהמהר"ל חולק על כל הני פוסקים, וסובר שלפי רב יוסף אכן יש לו להמנע מהצלת נפשות ולעסוק בתורה [אמנם כן סבר הדרישה שם אות ה]. ואולי אפשר לבאר זאת על פי מה שכתב הבן יהוידע [מגילה טז:], וז"ל: "ודע דהא דקאמר 'יותר מהצלת נפשות', לאו הצלת נפשות בודאי ממש, דהא ודאי אין דבר עומד בפני פקוח נפש. אך הכונה על ספק הצלת נפשות, דהא מרדכי היהודי ע"ה תפס המלכות אחר שכבר ניצולו ישראל ונעשה הנס, ורק אמר שמא יבוא לידו דבר הצלת נפשות מכאן ולהבא". אם כן לא איירי במה שמרדכי הציל את ישראל מגזירת המן, אלא במה שמרדכי נכנס לשררה לאחר שסכנת המן חלפה. וכן כתב החכמת שלמה בשו"ע יו"ד שם. וכן מדויק מלשונו כאן, שכתב "אף &**אם**^ כוונת מרדכי להצלת נפשות, לא היה לו לעשות זה". ומה שייך לומר לשון "אם", הרי במקרא מסופר להדיא שמרדכי פעל משום סכנת נפשות [למעלה ד, ז-ח]. אלא על כרחך איירי לאחר שסכנת המן כבר חלפה, ומרדכי המשיך להיות בשררה. היה ניתן לבאר זאת מחמת סבות אחרות [כגון, שנשאר כדי לשמור על רכוש היהודים, וכיו"ב], ולאו דוקא מחמת סכנת נפשות. ולכך כתב "אף אם כוונת מרדכי להצלת נפשות". @**ובספר ברכת אברהם**^ [מגילה טז:] כתב: "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות. הנה פשוט שפקוח נפש דוחה אפילו מלאכת שבת בקום ועשה בחייבי סקילה. אלא כאן בשעה שאינו לפנינו רק לחוש שמא יבוא מצב של פקוח נפש, ואז נוכל להציל... וקבלתי מרבותי, שבבריסק היה מי שהשאיר צוואה על סך גדול מאד לצורך העיר, והגבאים רצו לבנות בית חולים להצלת נפשות, שלא היה שם בית חולים. ומרן הגר"ח פסק שצורך הגדול של העיר הוא התורה והחזקת הישיבה, אע"פ שפקוח נפש דוחה הכל, כל זה כשיש לפנינו חולה. אבל החולים של היום לא נצולים ע"י שיתחילו לבנות בית חולים, והחולים שיהיו אחרי שנים כשיבנה בית החולים עדיין אינם לפנינו, לכן היום הצורך הגדול ביותר של העיר הוא קיום התורה שילמדו, עד כאן. והן הן הדברים שנאמרו בביאור מה שאמרו כאן 'גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות'".

<> לכך על ידי שמציל את הנפש ממיתה יוכל הניצול לחיות חיי העוה"ז, שאפילו שעה אחת מהם היא יפה מכל חיי העולם הבא. ובדר"ח שם [שעח:] כתב: "כי מצד התשובה ומעשים טובים אשר הם בעולם הזה, האדם מתעלה מן עולם הזה הגשמי להיות אל השם יתברך... ואשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר. כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה. וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה, וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך. וכך הוא הדבר הזה בעצמו גם כן. כי בעולם הזה שיש תשובה ומעשים טובים, והאדם עושה המצוה תמיד לשוב אל השם יתברך, דבר זה נחשב יותר דבק עם השם יתברך מצד זה מכל חיי עולם הבא. שהדבר הזה מה שיש לו חיי עולם הבא, כבר הגיע למדרגתו אשר ראוי לו בעולם הבא, ואינו דבר זה כמו מי שהוא בעל תשובה ומעשים טובים, שהוא שב אל השם יתברך, שמצד שהוא מתעלה אל השם יתברך, הוא עם השם יתברך לגמרי".

<> כי "מכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], והואיל ושעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז היא יותר מכל חיי עוה"ב, והמציל נפשות מעניק לחבירו שעות בעוה"ז, נכלל בהענקה זו גם חיי עולם הבא. אך יש להעיר לפי זה, שאם כן נמצאו דברי רב יוסף [שאמר "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות"] שנויים במחלוקת חכמי הסנהדרין, שהרוב של סנהדרין שלא פרשו ממרדכי חולקים על רב יוסף, וסוברים שהצלת נפשות גדול מתלמוד תורה [משום שגם הצלת נפשות מביאה לחיי העוה"ב], ונמצא שרב יוסף סובר כמיעוט סנהדרין. ועוד קשה, שאם רב יוסף סובר כמיעוט סנהדרין, הרי הוא היה יכול ללמוד את חידושו ["גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות"] ממה שנאמר "לרוב אחיו" ולא "לכל אחיו" [במיוחד ניתן לומר כן לפי גירסת העין יעקב שגם מימרא זו נאמרה על ידי רב יוסף (ראה למעלה הערה 30)], ומדוע למד כן מהשוואת הפסוקים בנחמיה ועזרא. ובשלמא אם נבאר שהמחלוקת שהיתה בין הרוב והמיעוט של סנהדרין תלויה בדבר אחר [ולא בחידושו של רב יוסף], ניחא. אך המהר"ל שמבאר שהמחלוקת שהיתה בין חכמי הסנהדרין היא אודות חידושו של רב יוסף, יקשה כנ"ל. ונראה שאף רוב הסנהדרין יכול להסכים לדברי רב יוסף [שמעלת תלמוד תורה גדולה מהצלת נפשות], ורק הם סוברים שאין לפרוש ממרדכי על שנכנס לשררה, כיון שסוף סוף גם מרדכי עוסק בדבר שמביא לחיי עולם הבא. נמצא שהמחלוקת בתוך הסנהדרין היתה רק כיצד למעשה יש לנהוג כלפי מרדכי, אך כו"ע מודו שמעלת התורה גדולה מהצלת נפשות.

<> בא לבאר את שלשת חלקי הפסוק ["רצוי לרוב אחיו", "דורש טוב לעמו", "ודובר שלום לכל זרעו"]. וזהו הסבר שני, כי למעלה [לאחר ציון 16] כבר ביאר את שלשת חלקי הפסוק; "רצוי לרוב אחיו", שהיה בעל עצה לאחיו. "דורש טוב לעמו", שמבקש להטיב עמם אצל המלך. ו"דובר שלום לכל זרעו", שהיה מספר בשבחם.

<> אודות שיש שהבריות נחלקות לשלשה חלקים אלו [אלו שהם מעליו, מתחתיו, ושוים לו], כן כתב בדר"ח פ"א מ"ו [רפ.] בביאור המשנה "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", וז"ל: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם". ושם פ"ג מי"ב [רעא.] בביאור המשנה "הוי קל לראש ונוח לתשחורת, והוי מקבל את כל האדם בשמחה", כתב: "ויש לדעת כי ההנהגה שצריך אל האדם, שיהיה הנהגתו ישרה וטובה עם הבריות, נחלקת לג' חלקים; החלק האחד, איך יהיה הנהגתו עם גדולי המעלה ממנו, וזהו הנהגה אחת. החלק השני, איך יהיה הנהגתו עם בני אדם שהם קטנים ממנו. החלק הג', איך תהיה הנהגתו עם חביריו שהם בני גילו ודוגמתו, והם כיוצא בו. ולכך אמר שצריך שיהיה 'קל לראש', להיות נשמע לכל דבריו ולכל צוויו שלו יהיה קל. וזהו ההנהגה שהיא עם בני אדם שהם גדולים וחשובים ממנו, ותיכף שיאמר ויצוה דבר, יהיה נשמע לו. וכנגד ההנהגה השנית, הם בני אדם שהם קטנים ממנו, אמר 'ונוח לתשחורת', ופירוש ה'תשחורת' הם בני אדם שחורי ראש... ואמר שיהיה נוח להם, ולא ידבר עמהם בגבהות, רק בנוח. ואם ישאל אחד משחורי ראש ממנו דבר, יהיה נוח לו, ולא יהיה קשה לו. וכנגד בני אדם שהם כיוצא בו ובני גילו, אמר 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', שינהג כבוד בכל אדם. ובזה הוא יוצא ידי כל הבריות; הן בריות שהם גדולים וחשובים הימנו, הן בריות שהם קטנים הימנו, הן בריות שהם בערכו ודוגמתו". וראה בדר"ח פ"ד מט"ז [שלט.]. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "כי עיקר הדברים אשר האדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה הם שלשה; גמילות חסדים, וכיבוד אב, והבאת שלום, השנוים במשנה במסכת פאה [פ"א מ"א]... החלק האחד החסד אשר הוא שייך לבעלי המעלה, וזה הוא הכבוד אשר שייך לנכבדים ובעלי מעלה, מצד אשר הם חשובים, כמו האב והאם, שבערך שלו הם החשובים יותר, לפי שהם סבה לו ועלה לו, ויש לכבד אותם. והחלק השני, החסד מה שהוא שייך אל האנשים החסרים, וצריכים אל החסד שיושלם מציאותם, וזהו גמילות חסד לעשות להם טוב. והוא הפך הראשון, שהראשון אל בעלי מעלה, וזהו אל החסרים. והחלק הג' הם לשאר בני אדם זה עם זה, והם השוים. כי מצד השווי שבהם יבא המחלוקת, כי אין קטן נכנס בריב עם גדול, וצריכים שלום לקיים מציאותם שיעמדו החלקים יחד. ובאלו ג' החלקים הם הטוב אשר יעשה לכל חלקי הנמצאות".

<> כי "אח" הוא מלשון דומה, וכמו שנאמר [בראשית יג, ח] "ויאמר אברם אל לוט וגו' כי אנשים אחים אנחנו", ופירש רש"י שם "דומין בקלסתר פנים". ונאמר [בראשית לא, מו] "ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים וגו'", ופירש רש"י שם "לאחיו - הם בניו, שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה". וכן נתבאר מדבריו ש"אח" הוא מלשון "אחד" [גו"א בראשית פמ"ג הערה 60, שם ויקרא פכ"ו הערה 128, ונצח ישראל פמ"ד הערה 29. וראה למעלה פ"ט הערה 278]. ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ז.] כתב: "והאח הוא חצי בשרו, שהרי הם כאילו הם דבר אחד". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלה:] כתב: "לכך נקראו החכמים 'אחים' [תהלים קכב, ח (כמבואר בנתיב הלשון ספ"ד)], מפני כי השכל הוא מאחד אותם". והמהרש"א [מגילה יא.] כתב: "קאמר 'אחיו של ראש ובן גילו כו'' [שם], דודאי לאו אחיו ממש היה, אלא פירושו 'בן גילו', כי האחים על הרוב דומים זה לזה". וראה למעלה פ"א הערה 7, פ"ב הערה 228, פ"ג הערה 200, פ"ו הערה 368, ובסמוך הערה 56.

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שפד:]: "החכמים שבהם, מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם 'עיני העדה'. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם". והמשך לשון המדרש [שם] הוא: "רמ"ח איברים יש באדם, וכולם אינן הולכים וחוזרים אלא אחר העינים. כך אין ישראל יכולין לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם". וראה זוה"ק ח"ג כ., שגם שם נתבאר ש"עיני העדה" הם הסנהדרין [וראה הוריות ה:]. ובתנחומא תצוה אות ה אמרו: "מה העינים הללו, כל הגוף מהלך אחר העינים, אף ישראל כולם מהלכין אחר סנהדרין על כל מה שאומרין להם; על הטמא טמא, ועל הטהור טהור". ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "כלל ישראל נחשבים כמו אדם אחד. ולפיכך תמצא שקרא הסנהדרין 'עיני העדה', שנחשבים בדור כמו העינים". ובגו"א דברים פי"ז סוף אות ז כתב: "בית דין הגדול שבירושלים... הם 'עיני העדה', אשר בם תולים כל העולם וכל הישוב", ושם הערה 47. ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג:] כתב: "סנהדרין הם 'עיני העדה', וכאילו [הם] כלל ישראל". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "העינים הם סנהדרין, כדכתיב [במדבר טו, כד] 'ואם מעיני העדה נעשתה לשגגה וגו'', אלו סנהדרין". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב טעם אחר לכך שסנהדרין הם "עיני העדה", וכלשונו: "כי העין הוא דין, כמו שאמרו [נדרים ז:] 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני'. ומזה תלמוד כי העין עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים 'עיני העדה'". וכן אמרו [ב"ב קלא.] "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות".

<> בנצח ישראל פכ"ה [תקכח.] הביא שאחד מבני אומות העולם שאלו מדוע המחלוקת מצויה בישראל יותר מאשר אצל האומות. והמהר"ל השיב לו בזה"ל [תקל:]: "כי עם הקדוש הזה מצד עצמם ראוים אל החשיבות והמעלה יותר מכל האומות... והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה... כאשר הם מדמים בעצמם כי הם ירשו ארץ בלבד, ואין עוד אחר. לכך אינם חפצים במעלת האדם, הן גדולה או קטנה. ואין ספק כי מדה זאת [המחלוקת] גרוע למאוד, אך הדבר הזה יוצא מתכונה טובה, הוא תכונת החשיבות".

<> פירוש - לכך היה מקום לומר שמרדכי לא יהיה רצוי לחשובים.

<> אבות פ"ב מ"ג "כל העמלים עם הצבור, יהיו עמלים עמהם לשם שמים". ובדר"ח שם [תקלא.] כתב: "אמר שיהיה כוונתו לשם שמים. שכאשר כוונתו לשם שמים, אז בודאי נאמר עליו שהוא מתעסק בדבר שהוא כללי. שאם אין כוונתו לשם שמים, הרי יוצא דבר זה מעסק הצבור, שהוא עסק רבים ששכרו גדול. כי כאשר כוונתו להתגדל ולהתפאר, אינו עושה לשם הצבור, שהם הכלל... רק אם יעשה לשם שמים, רצה לומר בשביל שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל. ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים. וזהו שאמר שיהיה כוונתו לשם שמים, בשביל טובת הצבור, שהוא מילי דשמיא". הרי שראוי להטיב עם הכלל, כי השם יתברך עם הכלל. @**ואודות**^ המעלה הנבדלת של הכלל, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [קעו.], וז"ל: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי". ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור", ושם הערה 391. ובדר"ח פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:] כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ג כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבק בצבור, וזו מעלת הצבור, דין הוא שהגימטריה של "צבור" תהיה תהיה שקולה ודומה ל"רחמים", כי זהו כל התוקף והחוזק של הצבור [הובא למעלה פ"א הערה 600].

<> אודות שהקטנים נקראים "זרע ישראל", הנה בנצח ישראל פנ"ז [תתפט:] ביאר ש"זרע ישראל" הוא נאמר על התחלת ישראל. ובבאר הגולה באר השני [ריג.] ביאר שהזרע הוא התחלת הויה. וכן ביאר בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיז:]. לכך "זרע ישראל" מוסב על הקטנים, שהם בהתחלת חייהם. ושמעתי לבאר, שקטן נקרא "ילד" על שם הלידה שלו, כי בתחילת חייו הוא סמוך ללידתו. ומהאי טעמא יקרא קטן "זרע ישראל", כי בתחילת חייו הוא סמוך לזריעתו.

<> כי ה"קטון אין לו כח כמו הגדול" [לשונו בח"א לב"ב עג: (ג, צב:)]. וכן הר"ן נדרים לח. כתב: "אריך וקטין - ארוך בקומה וקטין בכח".

<> רש"י [שמות כב, כא] כתב: "כל אלמנה ויתום לא תענון - הוא הדין לכל אדם, אלא שדבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח, ודבר מצוי לענותם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעו.] כתב: "מי שהוא מענה יתום ואלמנה ואין מענה את אדם גדול, וזה בודאי מפני שהוא ירא מזרוע בשר ודם, ובשביל שיתום ואלמנה אין להם עוזר, והם תשושי כח, מענה אותם".

<> פירוש - על ידי שמרדכי היה מחסה ומגן לקטנים, בזה הוא העניק להם את השלום שהיה חסר להם.

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 361]: "מרדכי ראוי שיהיה הוא מוציא את ישראל מן המן, שעשה עצמו עבודה זרה. כי מרדכי הוא משבט בנימין [למעלה ב, ה], שהוא בפרט מוכן שיהיה עובד השם יתברך ולא לעבודה זרה... ולכך היה גואל את אחיו, ומסר נפשו על קדוש שמו המיוחד, שלא רצה להשתחות להמן". ומה שמזכיר "על 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".

<> כמה פעמים למעלה הביא את דברי המדרש האלו "אל תקרי 'יהודי' אלא 'יחודי'". וכגון, למעלה פ"ב [לאחר ציון 45] כתב: "ובמדרש 'איש יהודי' [למעלה ב, ה], למה נקרא שמו 'יהודי', והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב [למעלה ג, ב] 'לא יכרע ולא ישתחוה לו'. ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', כלומר 'יחידי'. פירוש, כי הה"א בשם 'יהודי' במקום ח', ונעשה 'יחידי', זה שמייחד שמו יתברך וכופר בעבודה זרה, הוא יחידי, כלומר שהוא היה מייחד שמו נגד כל העולם. וכן הוא בגמרא [מגילה יג.] שנקרא 'יהודי' על שם שכפר בעבודה זרה". וכן כתב למעלה פ"ו לאחר ציון 442, ופ"ח לאחר ציון 300. וראה למעלה הערה 14. @**ונראה להטעים**^ זאת עוד כיצד "יהודי" מורה על אחדות ה', על פי מה שביאר בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 34], וז"ל: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע' [שם]. ומה שההודאה היה מורה על אחדותו, אין כאן מקומו והתבאר בנתיב התפלה עיין שם". וכוונתו לדבריו בנתיב העבודה פ"י [א, קז.], שכתב שם: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמנו שום דבר, רק הכל להשם יתברך. ולפיכך אומר 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך', וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה". ושם בפי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך שעשה אתו הטובה הזאת... ולא יצא דבר מרשותו יתברך". ולכך השם "יהודי" המורה על הודאה ["ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה" (בראשית כט, לה)], מורה על יחוד ה', ולכך תיבת "יהודי" היא היא תיבת "יחידי". וזהו שישראל קדושים אומרים בברכת שמע "להודות לך ולייחדך" [הובא למעלה פ"ב הערה 51].

<> נראה לבאר זאת על פי דבריו בנר מצוה [יא.], וז"ל: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ג הערות 14, 395]. והמוסר נפשו על קדוש שמו מורה בעליל ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע... כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד". הרי מסירות נפש על יחוד ה' היא בטוי מובהק ליחוד שמו יתברך בעולם [הובא למעלה פ"ד הערה 203]. לכך ברי הוא ש"אין לך יותר טוב לשמים כמו זה שמוסר נפשו על קדוש שמו", כי הוא מורה על עיקר כבוד ה', שהוא "אחד בעולמו ואין זולתו".

<> במה שנאמר "כי מרדכי היהודי", וכמו שביאר. אמנם למעלה [לאחר ציון 13] ביאר שידיענן שמרדכי היה גדול בתורה ובמעשים לא ממה שנאמר "מרדכי היהודי", אלא מהנאמר בהמשך הפסוק "וגדול ליהודים", וכלשונו: "הוא גדול בתורה ובמעשים, ולכך אמר כי 'גדול ליהודים', שהם נקראים 'יהודים' על שם שמודים ביחודו של הקב"ה, ואליהם הוא גדול, כי מורה להם יחודו שיהיו עובדים אליו". ויל"ע בזה.

<> כי "אחיו" מורה על גדולים השוים אליו [כמבואר למעלה הערה 43].

<> ועל כך נאמר "דורש טוב לעמו", וכמבואר למעלה [לאחר ציון 46].

<> ועל כך נאמר "ודובר שלום לכל זרעו", וכמבואר למעלה [לאחר ציון 47].

<> הבטוי "טוב לשמים ולבריות" נמצא בגמרא [קידושין מ.]. ובגבורות ה' פס"ו [שו.] כתב: "כי חפץ השם יתברך שיהיה האדם טוב לשמים וטוב לבריות, ובאלו שני דברים הוא צדיק, דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. ובפרק קמא דקדושין [מ.] אמרינן וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב, טוב לשמים ואינו טוב לבריות, צדיק שאינו טוב". ובדר"ח פ"א מ"ב [קע:] הביא מאמר זה, וכתב עליו "הרי לך שצריך שיהיה הצדיק טוב בכל צד".

<> משמע מלשונו שהאומות פחדו ממרדכי מחמת שתי סבות; (א) מרדכי היה "משנה למלך אחשורוש". (ב) מרדכי היה "גדול ליהודים". ויש להבין, כיצד גדולת מרדכי כלפי היהודים מביאה לפחד האומות ממנו. ודוחק לומר שמה שכתב "ולכך היה פחדו על הכל" כוונתו גם על היהודים, כי המשך לשונו מורה שעוסק בהצלת היהודים מן הרע, ולא במעמדו כלפי היהודים. ואולי כוונתו היא שהאומות הביטו על מרדכי כמלך היהודים, כי היה גדול ליהודים. וכמו שמלך שומר על עמו ["כי עיקר המלך להחיות את העם" (לשונו למעלה פ"ד לאחר ציון 4)], כך מרדכי ישמור על היהודים. לכך האומות היו יראות לעשות דבר רע ליהודים, משום שמרדכי שומר עליהם.

<> הוא מלשון שונה ומשונה, וכמו שמבאר.

<> רומז לפסוק [דניאל א, ח] "וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו ויבקש משר הסריסים אשר לא יתגאל", ומפסוק זה למדו בגמרא [ע"ז לו.] שדניאל גזר איסור על יין ושמן של גוים. ובנר מצוה [קכה.] כתב: "מצוה חביבה מאד מאד, הוא הפרישה מן האומות, וזהו על ידי איסור יין נסך. לכך כתיב 'וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו'. ומה הם הדברים שם על לבו. אבל כאשר ראה דניאל שבא אל היכל המלך להיות לו חבור וקירוב אל המלך, לכך שם על לבו לעשות פירוד, ולא יתגאל בפת בגו וביין משתיו. ואמר לשון 'יתגאל', כי לשון גיאול כאשר מתלכלך בדבר מגונה. ומפני כי כל שלחנם מלא קיא צואה [עפ"י ישעיה כח, ח], ולכך אכילת לחמם ושתיית יינם נקרא שהוא מתגאל בלחמם וביין משתם". ואלו הם דבריו כאן לגבי מרדכי.

<> "לפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא 'יהודי', לומר יהודי יחידי... אל תקרי 'יהודי' אלא 'יחידי'" [אסת"ר ו, ב]. וראה למעלה הערות 14, 52, 53.

<> נראה ביאורו, כי "משנה" הוא לשון שנים [מבואר בראב"ע כאן בשני נוסחיו]. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו 'שני'". ו"שנים" הוא מלשון שנוי, וכמו שכתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכו:], ח"א לשבת יא. [א, ב.], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:], והובא למעלה פ"א הערה 814. ובנצח ישראל פל"ו [תרעד.] כתב: "לכך נקרא 'שני', על שם שנוי". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "כל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו" [ראה למעלה פ"א הערה 10]. ולכך "הוא 'משנה למלך אחשורוש', שהיה משונה מאתו בתורה ובמעשים" [לשונו כאן]. @**ואודות**^ שהתורה ומעשים מפרידים את ישראל מן האומות, כך אמרינן בתפילת שחרית "ברוך הוא אלקינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת". ומאידך גיסא, נאמר על ישראל "'בצדק תשפוט עמיתך' [ויקרא יט, טו], עם שאתך בתורה ובמצות השתדל לדונו יפה". וכן אמרו בגמרא [יבמות כב:] "בעושה מעשה עמך". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "כי ישראל הם אחים בתולדה, שהם אומה אחת יש להם אב אחד. ועוד, קבלו תורה אחת בהר סיני. ולפיכך בכל מקום אמרו [ב"מ נט.] 'עם' שאחים בתורה ובמצות. כלומר שאין ישראל כמו שאר אומות שהם אומה אחת ויש להם אב אחד, אבל ישראל יותר, שיש להם אב אחד, ועוד הם אחים בתורה ובמצות" [הובא למעלה פ"ו הערה 367, ופ"ט הערה 280]. הרי השויון בין ישראל לישראל הוא בתורה ומצות, ומכך נגזר שהשוני בין ישראל לאומות הוא גם כן בתורה ומצות. וראה למעלה פ"ג הערה 88.

<> למעלה [ג, ב (לאחר ציון 85)] כתב שאף מצדו של אחשורוש היתה התרחקות ממרדכי מחמת שמרדכי התנגד לע"ז, וכלשונו: "'וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך"' [שם]. יראה לומר כי מה שעשה אחשורוש וצוה להשתחוות להמן, עשה זה בשביל מרדכי, שהיה רוצה שישתחוה מרדכי גם כן לעבודה זרה, ו[ב]זה יהיה לגמרי מרדכי עם אחשורוש כאשר הוא עובד עבודה זרה. כי עתה שהיה מרדכי יהודי, והיה מואס בעבודה זרה, לא היה לגמרי עם אחשורוש, רק שהיה יושב בשער המלך [למעלה פרק ג, פסוקים ב, יט, כא]. אבל כאשר יעשה מרדכי כמעשיו להשתחוות לעבודה זרה, יהיה מרדכי לגמרי יועץ אל המלך, ויהיה מן רואי פני המלך. ולפיכך בסוף כאשר אמר [למעלה ו, ח] 'יביאו הלבוש והסוס אשר רכב וגו'', כתיב [שם פסוק יב] 'וישב מרדכי אל שער המלך', כלומר אחר כל הכבוד הזה היה שב אל השער המלך, אל מקומו הראשון אשר היה מתחלה. אבל שיהיה מן אותם שהיו רואים פני המלך - לא היה זה. והכל בשביל שהיה מכיר שהוא יהודי, והוא שונא עבודה זרה. ולפיכך עשה את המן עבודה זרה... וכל זה בשביל שרצה להטריח את מרדכי שיעבוד עבודה זרה".

<> לעומת הנאמר על ירבעם בן נבט ש"כיון שעלה לגדולה ויאשם בעכו"ם" [רש"י הושע יג, א].

<> וכן בסיפרי [דברים לב, מד] שיבחו את יוסף יהושע ודוד, שאף על פי שעלו לגדולה, נשארו כפי שהיו.

<> היא הגלות הרביעית [גלות אדום].

<> ונראה להטעים זאת, כי כל גאולה נפעלת על ידי רחמי ה', וכפי שנאמר [ישעיה נד, ז-ח] "ברגע קטון עזבתיך וברחמים גדולים אקבצך בשצף קצף הסתרתי פני רגע ממך ובחסד עולם רחמתיך אמר גואלך ה'". וכן לגבי גאולת מצרים כתב בגבורות ה' פל"ה [קלב:] ש"לפיכך נתן להם ב' מצות אלו [מילה וקרבן פסח], כדי שירחם עליהם השם יתברך, ויגאל אותם". ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב: "השם יתברך... ירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם... שהקב"ה נוהג עם ברואיו להציל אותם מן הרע". הרי הגאולה נפעלת על ידי רחמי ה' [הובא למעלה פ"א הערה 1189].

<> בדפוס ראשון מתחיל כאן [באותו עמוד] ספר נר מצוה. ובדפוס בני ברק הוסיפו כאן "תם ספר אור חדש על מגילת אסתר".

אסתר פ"י עמוד PAGE יא

PAGE קצט

PAGE יא OH13