תנ״ך · אחרונים

אור חדש

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אור חדש

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/אור-חדש/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 6
פתיחה 29
פרק א 45
פסוק א 45
פסוק ב 56
פסוק ד 63
פסוק ה 68
פסוק ו 70
פסוק ז 72
פסוק ח 73
פסוק ט 78
פסוק י 80
פסוק יא 84
פסוק יב 85
פסוק יג 89
פסוק טז 94
פסוק יח 99
פסוק יט 100
פסוק כ 101
פסוק כא 103
פסוק כב 103
פרק ב 104
פסוק א 104
פסוק ד 106
פסוק ה 106
פסוק ו 110
פסוק ז 110
פסוק י 118
פסוק יא 119
פסוק יב 120
פסוק טו 121
פסוק טז 122
פסוק יז 124
פסוק יח 125
פסוק יט 126
פסוק כ 127
פסוק כא 127
פסוק כב 129
פסוק כג 132
פרק ג 132
פסוק א 132
פסוק ב 136
פסוק ד 138
פסוק ו 141
פסוק ז 142
פסוק ח 150
פסוק ט 154
פסוק י 157
פסוק יג 157
פסוק יד 159
פסוק טו 160
פרק ד 162
פסוק א 162
פסוק ג 165
פסוק ד 165
פסוק ה 167
פסוק ו 170
פסוק ז 170
פסוק י 172
פסוק יא 172
פסוק יב 174
פסוק יג 175

פסוק יד 179
פסוק טז 180
פסוק יז 182
פרק ה 185
פסוק א 185
פסוק ב 186
פסוק ג 191
פסוק ד 192
פסוק ה 196
פסוק ו 196
פסוק ט 199
פסוק יא 203
פסוק יב 204
פסוק יג 206
פסוק יד 208
פרק ו 214
פסוק א 214
פסוק ב 216
פסוק ג 217
פסוק ד 217
פסוק ו 218
פסוק ח 219
פסוק ט 221
פסוק י 221
פסוק יא 222
פסוק יב 227
פסוק יג 230
פסוק יד 233
פרק ז 233
פסוק א 233
פסוק ג 234
פסוק ד 234
פסוק ה 235
פסוק ו 236
פסוק ז 238
פסוק ח 239
פסוק ט 240
פסוק י 242
פרק ח 243
פסוק א 243
פסוק ב 244
פסוק ג 245
פסוק ה 248
פסוק ו 249
פסוק ז 249
פסוק ט 250
פסוק י 251
פסוק יא 252
פסוק יב 253
פסוק יג 253
פסוק יד 254
פסוק טו 254
פסוק יז 256
פרק ט 260
פסוק א 260
פסוק ה 261
פסוק י 262
פסוק יא 264
פסוק יב 268
פסוק טו 268
פסוק טז 269
פסוק יח 270
פסוק כב 271
פסוק כג 273

פסוק כד 273
פסוק כה 274
פסוק כו 275
פסוק כז 276
פסוק כח 278
פסוק כט 279
פסוק ל 280
פסוק לא 284
פסוק לב 284
פרק י 286
פסוק א 286
פסוק ב 286
פסוק ג 287

הקדמה

"**אור חדש**" פירוש על מגילת אסתר. ונקרא בשם הזה, כדאמרינן בפרק קמא דמגילה (טז:) "ליהודים היתה אורה" (אסתר ח, טז), אמר רבי אלעזר אמר רב יהודא, "אורה" זו תורה, שנאמר (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". ויש לשאול, הרי כבר היה להם התורה מסיני. בשלמא מה שאמר (מגילה טז:) "וששון" (אסתר ח, טז) זו המילה, וכן "ויקר" (שם) זה התפילין (מגילה שם), דבר זה יתבאר בסמוך כי בשביל זכות* מצות המילה ובשביל מצות התפילין היו גוברים על המן. אבל "ליהודים היתה אורה" זו תורה נראה שאין לפרש בשביל התורה היו גוברין על המן, כי זה אין צריך לומר, כי כל זכות מה שיש לישראל, הכל הוא התורה, לכך לא היה צריך לכתוב זה.

אבל מה שאמר "אורה" זו התורה, כדאמרינן במסכת שבת בפרק רבי עקיבא (פח.), "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז), מלמד שכפה עליהם הר כגיגית, ואמר להם; אם אתם מקבלים התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא, אף על פי כן הדר קבלוה בימי אחשורוש, שנאמר (אסתר ט, כז) "קיימו וקבלו", קיימו מה שקבלו כבר, עד כאן. והרי חזרו ישראל וקבלו התורה, ואם לאו, הרי יש מודעה רבה לאורייתא, והוצרכו לחזור ולקבלה.

והתוספות הקשו שם (שבת פח. ד"ה כפה), והלא כבר הקדימו "נעשה" ל"נשמע" (שמות כד, ז). ותרצו התוספות, ושמא היו חוזרין בהם כשראו האש הגדולה. והא דאמר בפרק קמא דע"ז (ב:) 'כלום כפית עלינו הר כגיגית', משמע אם היה כופה עליהם הר כגיגית לא היה להם תשובה, והכא אמר ד'מודעא רבה לאורייתא' שהיו חוזרים בהם, היינו על שלא קבלוה, אבל מה שלא קיימוה* איכא תשובה, עד כאן דברי התוספות.

ובאמת התירוץ הוא קשה מאוד, כי מה שהקדימו ישראל "נעשה" ל"נשמע" הוא זכות הגדול של ישראל, ואיך נאמר שהיו חוזרים ממה שאמרו "נעשה ונשמע". ושם אמר (שבת פח.) נמשלו ישראל לתפוח, מה תפוח פריו קודם לעליו, אף ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע". ולפירוש התוספות הרי היו חוזרין בהם כשראו האש הגדולה. ועוד אמרו שם (שם), בשעה שהקדימו ישראל "נעשה" ל"נשמע" באו ק"ך רבוא של מלאכי שרת וקשרו לכל אחד שני כתרים, אחד כנגד "נעשה" ואחד כנגד "נשמע". ולפירוש התוספות הרי היו חוזרים בהם. ועוד, כי לפירוש התוספות משמע כי מה שכפה עליהם הר כגיגית הוא מודעא רבה מה שלא קיימו ישראל התורה. אם כן יש לשאול, כי אף על גב שחזרו וקבלו עליהם בימי מרדכי את התורה, מכל מקום הדורות שהיו קודם שחזרו

וקבלו בימי מרדכי איך נענשו על שלא קיימו את התורה, והרי יש מודעא רבה, ועדיין לא חזרו וקבלו את התורה.

וצריך לומר לפירוש התוספות, כי הוא יתברך יודע הוא שלא היו חוזרין רק בשביל שראו את האש הגדול, ודבר זה אינו חזרה. כי ישראל היו סבורין כי תמיד ידבר השם יתברך עמהם כך, ויהיה להם החרדה*. אבל השם יתברך ידע כי לא יהיה זה רק בפעם הזה, וכמו שאמרו אחר כך (שמות כ, טז) "דבר אתה עמנו ונשמעה", לכך אין זה חזרה. ומכל מקום יש כאן מודעא, דסוף סוף היו חוזרין. רק בשביל דהדר וקבלו עליהם, אגלאי מלתא למפרע שלא היו חוזרין רק בשביל שהיו סבורין כי ידבר השם יתברך עמהם תמיד, ולא יוכלו להתקיים, כמו שאמרו (דברים ה, כב) "אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלקינו עוד ומתנו". ומה שחזרו וקבלו עליהם התורה, אין זה רק גלוי מלתא שלא תוהו.

והנראה כי לא היו חוזרים בהם כלל. ומה שהקשו בתוספות (שבת פח.) למה כפה עליהם הר כגיגית, הרי כבר קדמו* "נעשה" ל"נשמע", דבר זה מפני כי התורה שהיא לישראל בה קיום העולם, וכמו שאמר (שבת פח.) אם מקיימין את התורה מוטב, ואם לאו, אחזיר את העולם לתוהו ובהו. ואם כן התורה הוא מחויב והכרחי. ומה בכך שהם קבלו התורה והקדימו "נעשה" ל"נשמע", מכל מקום נתנה לישראל התורה כמו שהיא בעצמה, וכיון שהתורה בעצמה הכרחי, כך נתנה* תורה לישראל בהכרח הגמור, שאם אין התורה, העולם חרב. ומה שאמר (שם) דאיכא מודעא רבה לאורייתא, דסוף סוף כיון שהיתה התורה בהכרח, דבר זה הוא מודעא רבה לאורייתא. ואיך לא יהיה כפה עליהם הר כגיגית, כי יאמרו כי התורה אינה מוכרחת ומחויבת בעולם, רק שבאה התורה לעולם בשביל שרצו בה ישראל, שהיו מקבלים אותה מדעתם, ואינו דבר מוכרח. ואין הדבר כך, כי התורה היא מחויבת בהכרח. ואם לא היה התורה, היה חוזר העולם לתוהו ובוהו. וכפי מה שהיא* התורה בעצמה, כך היה קבלתה, שהכריח אותם על זה.

ועוד בשביל כך היה כופה עליהם הר כגיגית, כדי שיהיו אנוסים, שהיה מאנס אותם על קבלת התורה. וכיון שהיו ישראל אנוסים, ובמאנס כתיב (דברים כב, כט) "לא יוכל לשלחה כל ימיו", וכן לא יפרד ישראל מן השם יתברך לעולם. וכך אמרו במדרש על* הפסוק (שם) "ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו", כשבא הקב"ה לתת תורה לישראל, כפה עליהם הר כגיגית שיקבלו תורתו, וכיון שכך הרי ישראל אנוסתו של הקב"ה, ובאנוסה כתיב "לא יוכל לשלחה כל ימיו". ואילו המפתה אין בה שלא יוכל

לשלחה. והטעם הוא כיון שהיה מאנס אותה, אם כן הוא היה מכריח אותה אל החבור הזה, והחבור שהוא הכרחי אין לזה סילוק כלל, כיון שהיה החבור הכרחי.

והפירוש אשר פרשנו הוא פירוש זה בעצמו. ולא אמר במדרש הזה* בשביל שיהיה* אנוסים כפה עליהם, רק מה שהוא מתחייב מזה שהכריח אותם על התורה, שמתחייב מזה שאין השם יתברך מפריד מאתו ישראל. אבל עיקר הסבה שהיה מכריח אותם הוא הטעם אשר אמרנו, כי התורה בעולם היא הכרחית.

ובמדרש תנחומא בפרשת נח (אות ג) מקשה קושיא זאת, למה הוצרך השם יתברך לכפות עליהם הר כגיגית, והלא כבר אמרו (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע". ופירש שם כי לא קבלו רק תורה שבכתב, ולא תורה שבעל פה, כי תורה שבעל פה יש בה דקדוקי מצות שהם עזים וקשים, ולכך כפה עליהם הר כגיגית. וגם לפירוש זה קשה, דסוף סוף לא היו רוצים בתורה שבעל פה*, ואין הדעת נוחה בזה למעט זכות ישראל בתורה, הן התורה שבעל פה, הן התורה שבכתב.

ונראה כי אין הפירוש שלא היה רוצים לקבל עליהם תורה שבעל פה עד שכפה עליהם הר כגיגית, רק כי רצה לומר כי מה שכפה עליהם הר כגיגית הוא בשביל כי כך ראוי. כי התורה שבכתב היא ראשונה לקבלה, לכך קבלתה היא בלא כפיה. כי ישראל מצד עצמם הם ראוים ומוכנים לתורה על כל פנים, ואין שייך לכפות עליהם ההר כאשר הם מוכנים מצד עצמם אל התורה. אבל התורה שבעל פה אין קרובה כל כך קבלתה כמו התורה שבכתב, כי תורה שבכתב קודם לקבל, ואחר כך תורה שבעל פה. וישראל מצד עצמם מוכנים לתורה, ובתורה שבכתב הרי יש להם תורה. לכך קבלתה של תורה שבעל פה, שכפה עליהם ההר כגיגית.

אבל שלא יהיה ישראל רוצים בתורה שבעל פה, והיה צריך לכפות עליהם ההר ולמעט זכותם של ישראל, דבר זה אינו. רק שפירוש המדרש כי הכל היה כפי הראוי להיות, כל אחד ואחד. ומפני שקשה דכיון שאמרו (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע", הרי אמרו זה על תורה שבכתב ועל התורה שבעל פה ביחד. ועל זה אמר כי זה אינו, כי התורה שבעל פה יש בה דקדוקים קשים מאוד, ולכך קבלת תורה שבכתב בפני עצמו, וקבלת תורה שבעל פה בפני עצמו, וכל אחד היה קבלתה כפי מה שהוא, כמו שאמרנו. וכאשר תבין דברי חכמים על אמתתם, תדע להבין כי הפירוש אשר אמרנו הוא עיקר, והוא ברור.

ואמר (שבת פח.) כי אף על פי כן "הדר קבלוהו בימי אחשורוש". כי כאשר הוסיפו במצות מקרא מגילה, ודבר זה כמו הוספה, וכמו שאמרו בפרק קמא דמגילה (יד.), ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו לישראל, וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על

התורה אפילו אות אחת, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה אם מעבדות לחירות אומרים שירה, ממיתה לחיים* על אחת כמה וכמה, עד כאן. וכאשר יש כאן הוספה, אם כן העיקר קודם, ולפיכך כאשר קיבלו מעצמם ההוספה הזאת, שהוא מקרא מגילה, בזה קבלו כל התורה שהיא ראשונה, ובתוספת נמצא העיקר מקל וחומר. ואם כן מעתה אין כאן מודעא כלל. ולפיכך אמרו (מגילה טז:) "ליהודים היתה אורה" (אסתר ח, ט) זו תורה. אף על גב שכבר היה להם התורה מסיני, מכל מקום צריך שלא [י]היה כאן מודעא רבה לאורייתא. ומה שאין כאן מודעא זה היה על ידי מקרא מגילה, כאשר קבלו מדעתם מקרא מגילה.

ואמר (מגילה טז:) "ושמחה"* (אסתר ח, ט) זו יום טוב, דכתיב (אסתר ט, יט) "על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה ויום טוב". אף על גב שלא קבלו עליהם לעשות יום טוב, מכל מקום שמחה של יום טוב איכא.

"**וששון**" (אסתר ח, טז) הוא המילה, שנאמר (תהלים קיט, קסב) "שש אנכי על אמרתיך" על המילה (מגילה טז:). ומה שנקראת המילה "ששון" ביותר משאר מצות, וזה כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור. ועל ידי המילה האדם שלם, כמו שאמרו במסכת נדרים (לא:) גדולה מילה שלא נקרא אברהם "תמים" עד שנמול, שנאמר (בראשית יז, א) "התהלך לפני והיה תמים".

ומפני כי עמלק הוא ראשית גוים, דכתיב (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק", לכך היה שונא עמלק המילה, שהוא שייך לישראל דוקא, ולא לגוים. לכך כתיב אצל עמלק (דברים כה, יח) "אשר קרך בדרך ויזנב את הנחשלים אחריך". ואמרו במדרש (תנחומא תצא, ט) מה של בית עמלק עושים, היו מחתכין מילותיהן של ישראל וזורקין אותם כלפי מעלה, ואומרים בזה בחרת, הא לך מה שבחרת, עד כאן. וכל זה מפני כי עמלק הוא עיקר וראשית הגוים, לכך מאסו במילה, שהיא מיוחד לישראל. וכאשר* היו גוברים על המן, שהוא מזרע עמלק, היה זה בזכות המילה, שהיא רחוקה מן עמלק, שהוא "ראשית הגוים", ולכך אמר (מגילה טז:) "וששון" זו המילה.

ואמר (אסתר ח, טז) "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. ודבר זה היה כאשר נצחו את המן. כי הוא יתברך, אשר שמו נקרא עליהם, פעל כל זה. וכתיב (אסתר ט, ב) "נקהלו היהודים בעריהם בכל

מדינות המלך אחשורוש לשלוח יד במבקשי רעתם ואיש לא עמד בפניהם כי נפל פחדם על כל העמים". ולכך אמר (מגילה טז:) "ויקר" (אסתר ח, טז) זה תפילין, כי מפני כי שם ה' נקרא עליהם, יראו ויפחדו מהם.

והתבאר כי מה שאמר (אסתר ח, טז) "ליהודים היתה אורה", זו תורה (מגילה טז:). ואף על גב שכבר קבלו התורה, היו צריכין לקבלה חדשה לתורה, מפני שיש מודעא רבה לקבלת התורה (שבת פח.), לכך היו צריכים לקבלה חדשה. לכך שם החבור הזה ["אור חדש"], שהוא פירוש על המגילה. גם כי המן הרשע הוא שבקש להחשיך העולם כלו על ידי שבקש להשמיד ולהרוג את כל היהודים (אסתר ג, ו), ורצה לאבד* ישראל, שהם אורו של עולם. והפך הקב"ה מחשבתו להאיר אור עולם, וכדכתיב (אסתר ח, טז) "ליהודים היתה אורה וגו'".

לכך החבור הזה "אור חדש", ובאור הזה יהיו הבריות נהנין, והודאה אל השם יתברך יהיו נותנין, כעל כל גמלנו (עפ"י ישעיה סג, ז), ומיד אויבי ה' הצלנו. וכן בכל דור ודור יעשה לנו, עד כי ישלח משיח צדקינו, ואור חדש יזריח השם יתברך עלינו, במהרה בימינו אמן.

בספר משלי (ט, א) "חכמת נשים בנתה ביתה וגו'", במדרש "חכמת נשים בנתה ביתה טבחה טבחה [מסכה יינה] אף ערכה שלחנה" (שם פסוק ב), זו אסתר המלכה, בשעה שהגיע צער לישראל התקינה סעודה לאחשורוש ולהמן הרשע, ושכרתו ביין ביותר. וסבר היה המן בעצמו שחלקה לו כבוד, והוא לא ידע שפרשה לו מצודה, שמתוך ששכרה אותו יין, קנתה [לה] אומתה לעולם. "אף ערכה שלחנה" בעולם הזה ובעולם הבא, איזה, [זה] שם טוב שקנתה. שכל המועדים עתידים להבטל, וימי הפורים לא בטלים לעולם, שנאמר (אסתר ט, כז) "ולא יעבור וגו'". רבי אלעזר אומר, אף יום הכפורים לא יבטל לעולם, שנאמר (ויקרא טז, לד) "והיתה זאת לכם לחקת עולם", עד כאן.

ויש מפרשים מה שאמר 'כל המועדים עתידים להיות בטלים', היינו על ידי גזירת שמד יהיו בטלים המועדים, אבל פורים ויום הכפורים לא נתבטלו על ידי שמד, וזה הבטחה בלבד לישראל. ואין לזה טעם כלל, למה כל המועדים בטלים על ידי שמד, ואין אלו שנים בטלים.

אבל המדרש הזה בא לפרש מדריגת פורים. ואמר כי אסתר שהיתה נביאה, כמו שאמרו במסכת מגילה (יד.), בחכמתה בנתה בית ישראל על ידי שזמנה את המן, ובזה בנתה בית ישראל. וזה כמו שאמרו* ז"ל במסכת מגילה (טו:) שלכך זימנה אסתר את המן, שנאמר (משלי כה, כא-כב) "אם רעב שונאך האכילהו לחם כי גחלים אתה חותה על

ראשו וגו'". ופירוש זה, שכאשר שונא שלך הוא מקבל ממך, וזה כאשר אתה נותן לו לחם, והוא חפץ לקבל ממך, ובדבר זה הוא נמסר לידך, שהוא מקבל. שכל אשר מקבל מאחר, בזה הוא נמסר בידו, והוא תחת רשותו. ובזה השפילה את המן, ועלו ישראל על השונא שלהם, הוא הרשע המן. ובזה "גחלים אתה חותה על ראשו", כי היה נותן עצמו אל ההעדר מעיקר שלו, וזה נקרא "ראשו", ובזה קנתה אסתר את ישראל, ודבר זה עוד יתבאר.

ויש לפרש גם כן, כי מה שאמר כאן 'התקינה סעודה להמן ושכרתו ביין', כאשר האדם הוא* בטוב לבב כאילו אינו חסר כלל, דבר זה הוא לתקלה ולמכשול אליו. כי האדם צריך שיהיה תמיד בדעתו שאינו בשלימות, וצריך השלמה, ואז האדם מקבל השלמה מן השם יתברך. אבל כאשר האדם הוא בטוב ובשלימות, ואינו חסר דבר, זה הוא לתקלה אליו. כי כאשר נשלם דבר אחד, דבק בו ההעדר, ודבר זה בארנו במקום אחר.

וראיה לזה, כי היצר הרע, אשר הוא חסרון לאדם, אינו נמצא אצל האדם רק כאשר הושלם ויצא לאויר העולם. וכל זמן שהוא בבטן אמו, ולא הושלם יצירתו, אין דבק בו ההעדר (סנהדרין צא:). ולכך כאשר המן היה בטוב לב במשתה היין, וכאילו אינו חסר דבר, ואסתר בקשה להפילו, היה שלחנה אליו לפח, שיפול ברשת אסתר ומרדכי.

ועוד כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו שיש לו מלמעלה, בשביל שהאדם הוא שכלי, ויש לו כח מלמעלה. ולכך אמר שעשתה לו סעודה, שיהיה בטוב לב, ושכרתו, ובזה הוסר שכלו. וכאשר היה עם זה שיקבל האכילה מן אסתר, שהיתה שונאה* להמן, והיא רוצה לאבדו, ולא היה לו כחו, כי נסתלק כחו ממנו כאשר שכרתו, ואז נפל ביד אסתר, ובזה קנתה אומתה. ולכך אמר (משלי ט, א) "חכמת נשים בנתה ביתה".

ומה שאמר (משלי ט, א) "חצבה עמודיה שבעה", פירוש, המעשה הזה של אסתר יש לו קיום, כי הדבר שהוא עומד על ז' עמודים יש לו קיום שלא יתבטל. וזה שאמר שכל המועדים יהיו בטלים, ואילו פורים לא יהיה בטל לעולם, ויש לו יסוד קיים לנצח. אף על גב דבפרק קמא דברכות (יב:) סבירא להו לרבנן שאף יציאת מצרים לא יהיה בטל. אין צריך לומר בשביל זה כי המדרש הזה סובר כבן זומא, דאמר (שם) יציאת מצרים יהיה בטל. אלא אף כרבנן אתיא, דאף רבנן אומרים (שם) כי לעתיד יהיה שעבוד מלכות עיקר, ויציאת מצרים טפל. ולפיכך כל המועדים אשר הם זכר ליציאת מצרים בלבד, והם טפלים לשעבוד מלכיות, שייך לומר שיהיה בטול למועדים, כאשר אינם עיקר. אבל פורים אינו זכר ליציאת מצרים, דבר זה לא יהיה בטל.

ויש לפרש, כי פורים שבא בשביל שהמן היה עומד לכלותינו מן העולם, שלא יהיו נמצאים כלל. ואם היה חס ושלום המן מכלה ישראל, לא הגיעו ישראל לימי המשיח כלל. ולכך ימי הפורים לא יהיו נבטלים, מאחר שימי הפורים באים על זה שלא היה המן מכלה ישראל מן המציאות לגמרי, עד כי לא יהיו נמצאים כלל, והשם יתברך נתן להם המציאות. ולכך יקיימו המועד הזה אף לעתיד לימות המשיח, שאם לא היה פורים, לא הגיעו לימי המשיח. אבל יציאת מצרים, אף אם לא יצאו ממצרים, אפשר שיהיה להם משיח, ועל ידי המשיח היו נגאלים. ולכך כל המועדים שהם זכר ליציאת מצרים יהיו בטלים. מה שאין כך בעניין* פורים, שאם לא היה ביטול למחשבת המן חס ושלום, היו ישראל כלים, ולא הגיעו אל הגאולה של המשיח.

אמנם מי שסבר כי גם יום הכפורים לא יהיה בטל, דעתו כי אלו שני ימים, דהיינו ימי הפורים ויום הכפורים, דומים בענין זה; כי ימי הפורים, מפני שהמן היה רוצה לכלות אותם מן העולם, ודבר זה הוא ביטול* גופם. ומפני כך ימי הפורים הם ימי המשתה ושמחה (אסתר ט, כב), וזהו הנאות הגוף. וצריך שיהיה השכרות כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו (מגילה ז:) צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו (שם) שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי. ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יודע, כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר. אמנם עוד יתבאר דבר זה. ומפני כך קבעו ימי משתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף.

וזהו הפך יום הכפורים, כי יום הכפורים מסולק מן הנאת הגוף, שכל דבר שהוא הנאת הגוף הוא אסור ביום הכפורים; הן אכילה ושתיה, הן רחיצה וסיכה, הן נעילת הסנדל, תשמיש המיטה, הכל אסור (יומא עג:). ודבר זה, כי יום הכפורים כפרת* החטא והעון, אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם. וכמו שבאו ימי הפורים על שהיה המן מבקש לכלותם, והציל השם יתברך אותם (-מהם-) [ממנו]. כך סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה, והשם יתברך מציל אותנו ממנו. ומזה הטעם אף יום הכפורים לא יהיה בטל, כי אם לא היה יום הכפורים, היה בטול לנפש לגמרי מפני החטא שהוא לנפש, והיה מגיע להם* אבוד מן סמאל הצורר, שהוא

עומד לכלות נפש האדם, כמו שהיה עומד עלינו המן לכלות ישראל מצד הגוף, והקב"ה מציל אותנו מידו.

ולכך שני הימים האלו, אשר הם באים על שהשם יתברך מציל אותנו מן הכליון לגמרי, הן מצד הגוף הן מצד הנשמה, לא יהיו בטלים. כי שאר המועדים אפשר הבטול להם, מפני שהם זכר ליציאת מצרים, ואף אם היו עוד משועבדים במצרים, היו באחרונה נגאלים, לכך אפשר להם הבטול. אבל אלו שני המועדים, שהם באים על שהשם יתברך הציל אותנו, ונתן לנו השארית והמציאות, לא יהיה דבר זה בטל לעתיד. כי אם לא היו אלו שתי גאולות, הן גאולה מצד הגוף והן גאולה מצד הנפש, היה כאן אבוד לגמרי, ולא היה כאן גאולה אחרונה שתהיה לימות המשיח. ולכך אלו שני ימים לא יהיו בטלים.

אבל מי שלא אמר רק ימי הפורים לא יהיו בטלים, אבל יום הכפורים אפשר להתבטל, מפני כי יש הרבה צדיקים שאין השטן יכול להם מפני שהם צדיקים, ולכך אף אם לא היה יום הכפורים, לא היה מציאות האדם בטל לגמרי. אבל ימי הפורים, מפני שהיה חפץ המן לכלות הכל, הן צדיק הן רשע, ודבר זה היה אבוד לגמרי. ומי שאמר יום הכפורים לא יהיה בטל, סבר כי הצדיקים הם מועטים, ואף הצדיק "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), וכמה דורות שרובם חייבים, ובזה פליגי.

ואף על גב שאנו אומרים גם ביום הכיפורים (תפילות היום) "זכר ליציאת מצרים", וכל אשר הוא זכר ליציאת מצרים יהיה בטל. פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו. אבל סוף סוף יום הכפורים עצמו הוא הצלת ישראל מן אבוד הנפש. כך היה נראה פירוש זה, אבל עוד יתבאר. והרי מזה נראה מעלת הגאולה הזאת שיש לה מעלה זאת שאין לה ביטול, וגודל הנס.

ובפרק שלוח הקן (חולין קלט:), אמרו ליה פפונאי לרב מתנא, מצא קן בראשו של אדם, מהו. אמר להו (ש"ב טו, לב) "ואדמה על ראשו". משה מן התורה מניין, (בראשית ו, ג) "בשגם הוא בשר". המן מן התורה מניין, (בראשית ג, יא) "המן העץ". אסתר מן התורה מניין, (דברים לא, יח) "ואנכי הסתר אסתיר". מרדכי מן התורה מניין, דכתיב (שמות ל, כג) "מר דרור", ומתרגמינן (שם) "מירא דכיא".

ויש לתמוה מה ששאלו דוקא על אלו דברים מניין הם מן התורה. ומה ענין זה לזה לומר 'מצא קן בראשו' ואחר כך 'משה מן התורה מניין'. ויראה כי כל ענין השאלה על ענין האדם ומהו מעלתו; ולכך שאלו 'מצא קן על ראשו של אדם', אם נאמר כי האדם אף שהוא בעל אדמה, מכל מקום יש לו השכל. ולכך נחשב האדם כאילו הוא למעלה מצד

השכל אשר יש לו. ולכך אמר 'מצא קן בראשו', כי אצל קן צפור כתיב (דברים כב, ו) "כי יקרא קן צפור בדרך או על הארץ", ואמרינן (חולין קלט:) מצא קן בשמים אינו חייב בשלוח, כי דווקא קן בארץ חייב לשלוח. ולכך אמר 'מצא קן בראשו של אדם', כי ראשו של אדם שם השכל, לכך שאל אם נחשב האדם שהוא בארץ, וחייב בשלוח. או נאמר, כי מצד השכל נחשב שאינו בארץ, ואינו חייב בשלוח. והשיב לו "ואדמה על ראשו", כי אף על ראשו נקרא "אדמה". ובודאי האדמה הוא בתחתונים לגמרי, ועם שהוא על ראשו של אדם, אשר שם השכל, אף שהשכל מקומו למעלה, עם כל זה לא בטל ממנה שם "אדמה".

ולכך שאל אחר כך אם כן 'משה מן התורה מניין'. כלומר מאחר שאמרנו כי האדם אינו נחשב שכלי בעצמו, ולכך אפילו אדמה על ראש האדם נקרא "אדמה", כי שכל האדם הוא עומד בגוף, וכאילו הוא בטל אצלו, כמו שאמרנו. אם כן האדם שהוא אדם פרטי, מנין שיש לו רמז בתורה השכלית. וכך יש לחשוב כי כך הוא האדם הפרטי, שאין לפרטי חשיבות כמו זה, וקודם שימצא האדם הגשמי אין לו רמז בתורה השכלית. ואף על משה יש לשאול מנין שנרמז בתורה. ועל זה אמר כי יש רמז בתורה למשה, ולכך אין לומר כי האדם הוא שוה אל שאר מיני בעלי חיים, שהרי יש לאדם פרטי קודם היותו רמז בתורה.

ומפני כי דבר זה שייך אל הצדיק, מפני מעלתו אשר יש לו. לכך שאל "[המן] מן התורה מניין" שיש לו לרשע רמז בתורה. שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות, עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כחו ברשעות, וכחו הרע כח* בלתי גשמי.

ומפני שאמר "המן מן התורה מניין", אמר "מרדכי מן התורה מניין", וכן "אסתר מניין". כי אין סברה שיהיה המן נרמז בתורה, ולא יהיה מרדכי ואסתר נרמז* בתורה. כי מרדכי ואסתר הם הפכים להמן, ואין זה בלא זה, וידוע כי ידיעת ההפכים אחד. ולכך אחר ששאל "משה מן התורה מניין", שיש לו רמז בתורה קודם היותו נמצא, שאל אחר כך "המן מן התורה מניין". כלומר, כי יש לומר דוקא מי שיש לו מעלה אלקית, כמו משה רבינו עליו השלום, יש לומר כי מפני מעלתו האלקית אינו נחשב גשמי. אבל המן, שהוא הפך זה שהיה רע, מניין שהוא נרמז בתורה השכלית קודם היותו*, עד שיש ללמוד מזה כי נחשב כח המן, אף שהוא רע מאוד, אין כחו כמו שאר אדם אשר הוא טבעי גשמי, אבל כחו הרע בלתי גשמי. ועל זה אמר כי בודאי נרמז בתורה השכלית, שנאמר (בראשית ג, יא) "המן העץ הזה וגו'". כלומר, כמו שיש לאדם בעל מעלה כמו משה, שאינו נחשב גשמי. וכך גם כן בהפך, שיש אדם שהוא רע מאוד, ובשביל גודל כח הרע שיש לו אין כחו גשמי. ולפיכך נרמז בתורה קודם היותו נמצא במציאות הגשמי. ואמר אם נרמז המן

מן התורה, אי אפשר שלא יהיה נרמז גם כן מרדכי ואסתר, כי ידיעת ההפכים אחד, ואין זה בלא זה. ועל זה אמר כי בודאי מרדכי ואסתר נרמזו בתורה גם כן. ומורה זה על האדם, שאין להיות נחשב מציאותו רק גשמי, הן לטוב הן לרע, רק כי כח האדם גדול מאוד, הן לטוב הן לרע, אף אם מקומו בין התחתונים עם הנמצאים הגשמיים.

ומה שרמז משה בלשון "בשגם" (בראשית ו, ג), פרשנו בחבור גבורות השם (פרק יח), עיין שם ותמצא מבואר.

ומה שנזכר מרדכי בלשון (שמות ל, כג) "ואתה קח לך בשמים ראש", יש לך להבין בחכמה, כי מרדכי הפך המן; כי המן כחו מאדים, שהיה רוצה להשמיד ולהרוג הכל. ומספר "המן" "מאדים", כמו שיתבאר. ומרדכי כל עניינו הפך זה, להציל מן המות, כאשר עשה בענין זה. לכך נרמז מרדכי בזה שאמר "קח לך בשמים ראש", לפי שהקטורת מציל מן המיתה ומן המגיפה ומן מלאך המות, אשר הוא ממונה על המיתה. ולכך נרמז מרדכי בקטורת, שהוא עוצר המיתה. וכך היה גם כן מרדכי מכלה האבדון והמיתה מן העולם, ולכך נרמז בו מרדכי.

והמן הפך זה, שנרמז במה* שכתוב (בראשית ג, יא) "המן העץ וגו'", כי אכילה הזאת* הביא המיתה לעולם. ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא, וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא. והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון (ישעיה כז, א), וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג, נרמז בתורה בלשון זה שאמר הכתוב "המן העץ וגו'", כי עץ הדעת היה מביא המיתה לעולם. והמן היה רוצה לאבד את ישראל, שהם עיקר העולם, וכאילו היה רוצה לאבד כל העולם. ולכך ראוי שיהיה נרמז המן בלשון "המן העץ וגו'", ויש לך להבין דבר זה מאוד.

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. 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, ודבר זה יתבאר עוד. 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, 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.

ומזה תבין כמה גדול הנס שהיה להם, כי המן שהיה מזרע עמלק, כחו היה להביא המיתה. והשם יתברך הציל אותנו על ידי מרדכי מהמן הרע. ולכך אמרו במדרש (שמו"ר ב, ד) כל מי שנאמר בו "היה" מתוקן היה לגאולה; "ומשה היה רועה צאן יתרו" (שמות ג, א), מתוקן היה לגאולה. "איש יהודי היה ושמו מרדכי" (אסתר ב, ה), מתוקן היה לגאולה. ועוד יתבאר דבר זה מה שאמרו שימי הפורים לא יהיו נבטלים.

ומפני גודל* הנס יסד דוד המלך עליו השלום מזמור "למנצח על אילת השחר" (תהילים כ"ב:א') על גאולה זאת. ופירוש "על אילת השחר" (תהלים כב, א), רצה לומר מי שהוא יושב בחשך בצרה, ומצפה שיצא מן החשך הצרות אל אור הגאולה. וקאמר "אילת", שכל דבר אשר יש אליו תשוקה נקרא "אילת", כי הזכר של האילה* משתוקק(-ת-) מאוד אל האילת. וכך אמרו במסכתא יומא (כט.) "מה אילה חביבה על הזכר כל שעה כמו שעה ראשונה". ולכך נקרא גאולת אסתר "שחר", כי הלילה הוא חושך, וקודם עלות השחר הוא חושך נוסף על חושך הלילה. וכן היה בימי מרדכי ואסתר, שהיה חושך תוך חושך, כמו שאמר הכתוב (דברים לא, יח) "ואנכי הסתר אסתיר", כי היו תוך הגלות שהיו תחת יד אחשורוש, ועתה נוסף על זה חושך וצרות המן. וזה לגמרי דומה אל קודם עלות השחר, שהוא חושך על חושך, והאדם משתוקק אל האור, והיו הם מתענים וצועקים אל השם יתברך שתבא להם אור התשועה.

ובמדרש (ילקוט שמעוני תהלים, רמז תרפה), "למנצח" (תהלים כב, א), למי* שהוא קופץ כאיל ומאיר לעולם בשעת חשיכה. ואימת הוא מאיר, בלילה. אף על פי שהוא לילה, יש בו אורה; אור הלבנה, והככבים והמזלות. אימתי הוא חושך, בעלות השחר,

והלבנה שוקעת, והכוכבים נכנסין, והמזלות הולכים להם, אותה שעה אין חשך גדול הימנו. ואותה שעה הקב"ה (-עולה את העולם ו-)מעלה את השחר מתוך החשך, ומאיר לעולם. וכן הוא אומר (בראשית טו, יב) "והנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו", "חשיכה" זו מדי בימי אסתר. דבר אחר, "על אילת השחר", למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך מה השחר עולה והכוכבים שוקעים, אף אסתר בבית אחשורוש היא היתה מאירה, והמן ובניו שוקעים, עד כאן.

הנה המדרש פירש "אילת השחר" על מי שיושב בגלות בחשך, ומצפה אל הגאולה. ולשון "אילת", שהשם יתברך קופץ כאילה ומאיר לעולם. והקפיצה הזאת רצה לומר, שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך, רק שהשם יתברך היה קופץ כאילה. וזה מפני שהשם יתברך פעל דבר זה, והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב (אסתר ה, ה) "ויאמר המלך מהרו את המן וגו'", (אסתר ו, י) "ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס", (אסתר ו, יד) "ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו'". הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן, לכך נקרא 'אילת שקופצת'.

ועוד נראה כי בעל המדרש מפרש כי נקרא השחר "אילת", כי השחר הוא יוצא מן החשך אל האור, כמו אילה שקופץ ממקום זה למקום אחר. וכן השחר, כאשר הוא עולה מן החשך הגדול שהיה לפני זה אל האור, דבר זה נקרא קפיצה ממקום למקום אחר. 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. ולכך נקראת גאולה זאת "אילת", ופירוש זה נכון.

ובירושלמי (ברכות פ"א ה"ג, יומא פ"ג ה"ב), רבי חייא בר אבא ורבי שמעון בן חלפתא היו מהלכין בהדה בקעתא דארבל, וראו אילת השחר. אמר לו רבי חייא, כך היא גאולתן של ישראל. אמר לו, היינו דכתיב (מיכה ז, ח) "כי אשב בחשך ה' אור לי", בתחלה היא באור קימעא, ואחר כך (אסתר ו, יא) "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס", ואחר כך (שם ח, ח) "ואתם כתבו על היהודים", ואחר כך (שם ח, טז) "ומרדכי יצא מלפני המלך",

ואחר כך (שם שם) "ליהודים היתה אורה ושמחה וכו'". אמר רב יהודה בר רבי סימן, בית שיש בו נחשים, מביאין קרן של אילת, ומעשנין בתוכו, ומיד הנחשין בורחים. כך כשבאת אסתר, ברח המן.

והירושלמי מפרש "אילת השחר", כי האילה היא קופצת ממקום למקום עד שהיא מתרחקת מאוד. כך גאולתן של ישראל, לפי מדריגות הגאולה שהיא מן השם יתברך, אין הגאולה בפעם אחת, אלא זה אחר זה, שאין באים אל המדריגה העליונה הזאת בפעם אחד. ולפיכך מדמה אותה* אל האילה, שהיא קופצת במהירות זה אחר זה, עד שהוא מתרחק מאוד. וכך גאולתן אינו בפעם אחת, כי אי אפשר דבר זה שיהיה בפעם אחת, כי הגאולה היא נקראת "אור", וכתיב (מיכה ז, ח) "כי ה' אור לי", כלומר כאשר ישראל הם בחושך הגלות, "ה' אור לי", כלומר השם יתברך בעצמו גואל אותם. ודבר זה אי אפשר שיהיה בפעם אחת, לגודל השפלות שיש לישראל בגלותן, ומעלתן העליונה אשר יש להם בגאולתן, ולכך אינו בפעם אחת. ומכל מקום הוא במהירות היותר כמו שהתבאר למעלה, ולפיכך הגאולה כמו אילה, שהיא קופצת ממקום למקום במהירות, עד שהיא מתרחקת ביותר*. ודבר זה מבואר למי שיבין את זה.

ומה שאמר (ילקו"ש ח"ב רמז תרפה) בית שיש בו נחשים מביאין קרן של איל, והנחשין בורחים. בא לומר כי לכך נקראת אסתר "איילת" גם כן, כי קרן אילת מבריח הנחשים, וכך אסתר היתה מברחת מבית אחשורוש המן, שהוא בודאי נחש הממית, שהוא מזרע עמלק, שהוא "נחש עקלתון" (ישעיה כז, א), שכך הוא שם "עמלק", שהוא מעוקל. וענין אחד הוא המן עם הנחש.

וביומא פרק ג' (כט.) אמרינן*, מה אילה זו קרניה מפוצלות לכאן ולכאן, אף השחר מפצל לכאן ולכאן. אמר רבי אידא, ולמה נמשלה אסתר לאילה, מה אילה זו רחמה צר וחביבה על בעלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף אסתר היתה חביבה על אחשורוש כל שעה ושעה כמו בראשונה. אמר רבי יוסי, למה נמשלה אסתר לשחר, מה שחר זה סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הניסים. והא איכא חנוכה, ניתן לכתוב קאמרינן. והא ניחא למאן דאמר ניתן לכתוב, אלא למאן דאמר לא ניתן לכתוב, מאי איכא למימר. מוקים לה כדרבי בנימין בר יפת אמר רבי יוחנן, למה נמשלו צדיקים כאילת*, לומר לך מה אילה זו כל זמן שמגדלת קרניה מפוצלות, אף צדיקים כל זמן שמרבין בתפילה תפילתן נשמעת, עד כאן.

והם מפרשים "אילת השחר" מפני כי השחר מתפצל האור לכאן ולכאן, שיוצא העולם מן החשיכה אל פעל האורה. וכל דבר שיוצא אל הפעל, מתפצל לכאן ולכאן, כי הדבר

שהוא גולם בלא פצול, אין זה נקרא שיצא אל הפעל, כי עדיין הוא גולם. וכאשר מתפצל לכאן ולכאן, ואין עוד גולם, בזה הוא יוצא אל הפעל. ולכך נקרא השחר, שיוצא היום אל הפעל מן החשך, שיש לו פצולים, כמו כל דבר שהוא יוצא אל הפעל, ונקרא "אילת", שקרן אילת יש לו פצולים. ונקראת הגאולה גם כן "אילת", כי הגאולה היא אורה כמו אור השחר, שהוא יציאה אל* הפעל.

ומפני כי לא הוי ליה למכתב רק "למנצח על השחר", שהרי מזמור זה נאמר על הגאולה, שהגאולה הוא כמו השחר, ולא הוי צריך למכתב "אילת". ולכך קאמר כי גאולת אסתר ראוי שיהיה נקראת "אילה"* על שם אסתר, (-ו-)[ד]היתה חביבה על בעלה. וזה כיון שלא ידע משפחתה ומולדתה כלל, נחשבת כל שעה כמו שעה ראשונה, כי כך הוא כל דבר שאינו מכיר בו, אין לו חבור אליו, והיתה נחשבת כמו בתולה כל שעה. ועוד, כי מפני צניעות של אסתר, שנקראת "אסתר" על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה. לכך נתן לה השם יתברך שתהיה חביבה על בעלה כמו שעה ראשונה, כי דבר שהוא צנוע ואינו רגיל עם אחר*, הוא חביב עליו כמו שעה ראשונה, שחביב עליו בודאי. ודבר זה ידוע בחכמה מאוד. ולכך לשון "אילת" מורה על עיקר מעלת אסתר.

ורבי יוסי שאמר (יומא כט.) "למה נמשלה אסתר לשחר כו'", ופירוש זה כי הניסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והניסים הם בלילה. וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה (שמות יב, כט), אבל היציאה ממצרים ביום (במדבר לג, ג). כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם. ולכך פירש "על אילת השחר", היינו סוף הלילה (יומא כט.), אשר הלילה מיוחד לניסים, בסוף הלילה הוא קרוב אל היום, כאשר מתחיל להאיר, ואינו נחשב לא מן היום, ולא נחשב מן הלילה. וגם כן הנס של אסתר נס נסתר, ולא היה נס נגלה כלל, אינו דומה אל הלילה, ששייכים לו הניסים. ומפני שהיה נס על כל פנים, אינו מדמה אותו גם כן ליום, שבו הנהגת הטבע. ולכך אמר "על אילת השחר", כמו השחר שהוא קרוב ליום וקרוב אל הלילה, שהרי אמרינן בברכות (ח:) שאם קרא אחר עלות השחר קריאת שמע של לילה, יצא. וכן אם קרא בו קריאת שמע של יום, גם כן יצא. ולכך גאולת אסתר הוא דומה לגמרי אל השחר. ומה שנס הזה הוא יותר נס נסתר מכל ניסים, דבר זה יתבאר בסמוך.

ומה שאמר (יומא כט.) כי גאולת אסתר סוף כל הניסים שנתנו להכתב, ואילו חנוכה, אף על גב שהיה נס נגלה, אפילו הכי לא נתן להכתב. דבר זה ענין אחר, כי המן שהוא צורר לישראל מזרע עמלק, ורמז עליו בתורה גודל כחו, בודאי דבר זה הוא יותר רושם כאשר

היו ישראל גוברים עליו, לכך נכתב מפורש ברשימה ובכתיבה. וכמו שאמר הכתוב (דברים כה, יט) "לא תשכח".

ולמאן דאמר (מגילה ז.) כי גם מגילת אסתר לא נתן לכתוב, מפני כי לא היה נס נגלה, לכך לא נתן להכתב נגלה. ומפרש "על אילת השחר" (תהלים כב, א) שהצדיקים כל זמן שמרבין בתפילות, תפילתן נשמעת. פירוש, כי הנס בימי המן היה בשביל שהשם יתברך שמע תפילתן, ועל זה סובב כל המזמור של "אילת השחר" שיסד אותו דוד על גאולה זאת. ולא היה גאולה שהגיעו ישראל לצרה וזעקו אל השם יתברך ושמע השם יתברך תפילתם, כמו זאת. לכך הגאולה הזאת נקראת "אילת", כי קרן האילת יש לו פצולים מכאן ומכאן, והקרן אשר אין לו פיצול הוא גולם סתום. וכאשר יש לו פצולים, אז הקרן יצא אל הפעל, ואינו סתום. וכך כאשר הצדיקים מרבים בתפילה, ותפילתן יוצאת לפעל, ולא יאמר "סָתַם תפילתי" (איכה ג, ח), רק יוצא לפעל ונגלה לפני השם יתברך, כמו הקרן הזה שהוא יוצא לפעל, ואינו גולם סתום. וכמו זה היתה גאולת אסתר, שהיתה על ידי תפילה, שבאותו זמן היו יושבים בחשך, והיה להם כמו השחר, שהוא חשך ולא אור, ועל ידי שלא היה סתימה לתפילתם*, רק היה תפילתם יוצאת לכל, כקרן אילה שיוצא ומתפצל, והשחר עצמו גם כן מתפצל, כמו שאמר בירושלמי לעיל כי אור השחר מנפצת והולך תמיד. ומפני כי אין גאולה שנעשית על ידי תפילה כמו זאת, כמו שאמר (אסתר ט, לא) "דברי הצומות וזעקתם", לכך נקראת הגאולה הזאת על שם התפילה. ונקראת "אילת השחר", כי היו מתחזקין בתפילה, והיה תפילתן יוצאת לפעל, ולא היה להם כיסוי וסתימה, רק התפילה היתה לפני השם יתברך בפעל. והבן הפרושים שפרשו חכמים בלשון "אילת", והם פרושים ברורים מאוד. ולכך אמרה אחר כך (תהלים כב, ב) "אלי למה עזבתני", וזה קודם שנשמע תפילתה אמרה בתפילתה "אלי למה עזבתני".

ובמדרש (ילקו"ש תהלים רמז תרפה) יום ראשון אמרה "אלי", יום שני אמרה "אלי", יום שלישי צעקה בקול גדול (תהלים כב, ב) "אלי אלי למה עזבתני". דבר אחר, "אלי" בים, "אלי" בסיני, ועזבתני. וביאור זה, כי יום ראשון כאשר לא היתה* נענה בתפילה, אין ראיה שהשם יתברך עזב אותה, ולכך לא אמרה "למה עזבתני" בתפילתה. וכן ביום השני גם כן עדיין לא אמרה "אלי למה עזבתני". אבל ביום השלישי, שכבר שלשה ימים עברו, ואין השם יתברך עוזב את הצדיקים בצרה יותר מג' ימים (ב"ר נו, א), וכמו שנתבאר אצל (אסתר ד, טז) "וצומו עלי שלשת ימים". ולכך ביום הג' אמרה "למה עזבתני", אבל שני ימים ראשונים לא אמרה "אלי אלי למה עזבתני".

ועוד במדרש (ילקו"ש תהלים רמז תרפה) "למה עזבתני", נשתנו עלי סדרו של עולם, נשתנה עלי(-ו-) סידרן של אמהות. שרה אמנו, על ידי שעכבה פרעה לילה אחד, לקה הוא וכל בני ביתו בנגעים (בראשית יב, יז). אני שאני נתונה בחיקו של רשע כל השנים הללו, ואין אתה עושה לי* ניסים. פירוש זה, כי כאשר אסתר היה עליה רוח הקודש גם כן, לכך אמרה שנשתנו עליה סדרי בראשית, שהיה גם כן ראוי לעשות לה השם יתברך נס להפיל את הרשע, כמו שעשה לשרה שהיתה נביאה, ועשה הקב"ה נקמה בפרעה שלקח אותה לאשה. וכך היה ראוי לאחשורוש, להפיל אותו, מאחר שלקחה באונס, והרי היא נביאה*, ולנביא ראוי שיהיו ניסים, וזה ידוע.

ועוד במדרש (ילקו"ש תהלים רמז תרפה), שלש* פעמים כתוב "אלי אלי". אמרה אסתר לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שלש מצות הזהרתה לאשה; נדה, וחלה, והדלקת הנר, כלום עברתי על אחת מהן, "למה עזבתני". ויש לשאול במדרש זה, וכי אין כאן שאר עבירות לתלות בו. ויש לפרש, כי אלו ג' מצות שכיחים ביותר, ואם לא עברה אותם שהם שכיחים ורגילים, כל שכן שלא עברה על מצוה אחרת.

ועוד, מפני כי ראתה אסתר שהיה עליה רוח הקודש, ונסתלק ממנה רוח הקודש. והיתה אומרת, בודאי לכך נסתלק ממני רוח הקודש, בשביל שאין האשה מוכנת לרוח הקודש, בעבור שאינה בשלימות. ולא מצינו רק שבע נביאות עמדו לישראל. ולכך חשבה כי אינה ראויה לרוח הקודש, בעבור שאין האשה בשלימות כמו הזכר. ולכך אף על גב שהיה עליה הנבואה, נסתלקה ממנו הנבואה. ועל זה אמרה וכי עברתי על שלשה מצות אלו, כי אלו מצות נתן השם יתברך לאשה, להשלים חסרון שלה מה שאינה בשלימות כמו הזכר. וזה כי האדם יש בו ג' דברים, והם חלקי האדם, השכל והנפש והגוף. ואצל האשה, כל אלו ג' חלקים אינם לאשה בשלימות בערך הזכר. ולכן נתן השם יתברך אלו מצות לאשה, להשלים חסרון האשה; כי הדלקת הנר, מצוה הזאת שהיא הדלקת הנר תקון השכל שבאדם, כי ידוע כי השכל דומה לנר המאיר לאדם. וכאשר האשה מקיימת מצות הדלקת הנרות לשבת (שבת כה:), שהוא מצוה אלקית, דבר זה תקון השכל, ופרשנו זה במקומו*. וטהרת האשה מדם נדתה, דבר זה גם כן טהרת הנפש, "כי הדם הוא הנפש" (דברים יב, כג), וכאשר האשה מטהרת עצמה מן הדם הזה, שהוא דם טמא מתועב, והוא מצוה אלקית, אז נפשה טהורה. וחלה הוא דומה לגוף האדם, כי גוף האדם הוא כמו עיסה מעורבת. וכן אמרו במדרש על אדם הראשון 'בשעה ארבעה מן היום גבלו הקב"ה'. הרי כי בריאת גופו של אדם כאילו מגביל את העיסה. והרי בודאי גוף האדם הוא דומה אל העיסה. וכאשר האדם מפריש חלה, והחלה היא מצוה אלקית

קדושה (במדבר טו, יט), אז החלה הוא תקון האשה בגופה, עד שיש קדושה עליה גם כן. ובכל הג' לא עברה, אם כן יש בה הכנה אל רוח הקדש כמו הזכר, ו"למה עזבתני".

ובגמרא (מגילה טו:) "אלי אלי למה עזבתני" (תהלים כב, ב), אמר רבי לוי, כיון שהגיעה אסתר לבית הצלמים, נסתלקה ממנה שכינה, ואמרה "אלי אלי למה עזבתני", שמא אתה דן על השוגג כמזיד, ועל אונס כרצון. או שמא [על] שקראתיו* כלב, שנאמר (שם פסוק כא) "הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי". חזרה וקראתו* "אריה", דכתיב (שם פסוק כב) "הושיעני מפי אריה".

ופירוש זה, כי היתה חושבת בשביל שקראה אחשורוש "כלב", כי הכלב הוא הפחות שבנמצאים, עד שאינו נחשב בריאה. והרי מלכות פרס אחת מארבע מלכיות (דניאל ז, ה) שהיה ממליך הקב"ה בעולם תחת מלכות ישראל. ואני קראתי את אחשורוש, שהוא מן ארבע מלכיות שהם מולכים בעולם, וקראתי אותו "כלב", שהכלב כאילו אינו מציאות נחשב, ויהיה לפי זה העולם כאילו אינו נחשב מציאות כלל, שהרי העולם נוהג על ידי ארבעה מלכיות. לכך היתה אסתר חושבת שחטאה בזה מה שקראה אותו "כלב", כאילו העולם אינו נחשב דבר, וזה אינו כבוד שמים. ולכך אמרה שמא בשביל כך נסתלק מעלי רוח הקודש, כי מי שיש עליו רוח הקודש אין מחשיב העולם כל כך בשפלות. אף אם הוא רשע מצד עצמו, מכל מקום מצד המלכות יש בו חשיבות. לכך קראה אותו אחר כך (תהלים כב, כב) "ארי", כי מצד שנתן השם יתברך לאריה* המלכות (חגיגה יג:), הוא אריה, אבל מצד עצמו נחשב כמו כלב, כאשר הוא רשע, והוא נבדל מכל הנמצאים כמו הכלב.

ואמרה (תהלים כב, ג) "אקרא יומם ולילה ולא דומיה לי". פירוש, כי האדם כאשר קורא מתוך צרה, אז הקריאה הוא משני פנים; האחד, שיעזור אותו מן הרשע, אשר ידו גברה עליו בכח זרועו שלו, וילחם השם יתברך נגדו, וישבר השם יתברך זרועות* רשע (עפ"י תהלים י, טו) אשר יושב בשלוה ובהשקט ובאורה, ואין ראוי ליתן מאוי רשע (עפ"י תהלים קמ, ט). ועל התפילה זאת אמרה* "אקרא יומם", זהו עניין אחד. העניין השני, שירחם עליהם*, ולא יתן אותם לכלותם, כי הם יושבים בצרה ובחשיכה, וכנגד זה אמרה "ולילה ולא דומיה לי".

ובגמרא מוכח כי פסוק זה (תהלים כב, ג) "אקרא יומם ולילה ולא דומיה" פירושו בעניין אחד. וכך יש לשם (מגילה ד.), אמר רבי יהושע בן לוי, חייב אדם* לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר "אקרא יומם ולילה ולא דומיה לי". אתמר נמי, אמר רבי אמי,

חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר (תהלים ל, יג) "למען* יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלקי לעולם אודך".

ופירוש זה, כי מצד שתי בחינות היה כאן צרה גדולה; הבחינה האחת, מצד גודל כח המן, שעמד עליהם לכלותם. והשני, מצד שפלות ישראל בעצמם. ודי היה באחד, כי היו ישראל באותה שעה שפלים, והיו בגלות בין האומות. וכנגד זה יש לקרות המגילה בלילה, כאשר ישראל היו יושבים בחשך הגלות, והשם יתברך עזרם. ועוד יותר מזה גודל כח ישראל, שהיו גוברים על המן. ולכך חייב לקרות ביום גם כן, וכמו שאמרנו כי אילו השם יתברך היה עוזר ישראל, והציל אותם מן הצרה הגדולה הזאת, היה די. ויותר מזה, שהגדיל השם יתברך את ישראל, עד שהיו מושלים על שונאיהם, והיה להם ששון ושמחה ויקר (אסתר ח, טז). והנה הוציאם מן הצרה הגדולה אל ההפך, אל השמחה הגדולה. וכנגד זה חייב לקרות המגילה שני פעמים; האחד בלילה, מפני שהיו יושבים ישראל בחשך הצרות, והוציא השם יתברך אותם מן החשך. ומפני שהגיעו ישראל אל ההפך, הוא השמחה הגדול, עד שהיה להם אורה ששון ושמחה ויקר, חייב לקרות המגילה גם כן ביום, שהוא כולו אורה.

ומה שאמר (תהלים כב, ג) "אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה", ומקדים היום לפני הלילה, והיה לו לומר "אקרא לילה ולא תענה ויום לא דומיה לי". ונראה לפרש מפני כי תפילת היום הוא עיקר, כדאיתא בפרק קמא דברכות (ו:), אמר רבי חלבו אמר רב הונא, לעולם יזהר אדם בתפילת מנחה, שהרי אליהו לא נענה רק בתפילת מנחה, שנאמר (מ"א יח, לו) "ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו", עד כאן. לכך אמרה "אקרא יומם וגומר". אבל בודאי תפלת הלילה הוא קודם, מפני שאין תפילת הלילה רק להוציא אותם מתוך הצרה והחושך, אבל תפילת היום היה שיתן להם השם יתברך אורה להתגבר על שונאיהם, כמו שאמרנו.

אמנם לפי פשט הכתוב "אקרא יומם ולילה ולא דומיה" נראה פירוש זה לפי פשוטו, כי מפני שכבר נמסרו להשמיד ולהרוג, כמו שאמר (אסתר ז, ד) "ואילו לעבדים ולשפחות נמכרנו וגו'", שדבר זה אם נמכרו לעבדים היתה צרה בודאי, אבל צרה זאת הוא לאבדם לגמרי. ולפיכך על זה ראוי להתפלל אל ה' יומם ולילה, כמו שהיתה צרה זאת צרה גמורה, ולא היה לצרה זאת ההפסק*, כאשר היה לאבדם. ולכך היו צועקים יום ולילה להושיע אותם מן הצרה הזה. ולכך כאשר הושיעם השם יתברך, יהיו צריכים לתת הודאה ושבח להקב"ה על אשר עשה עמהם והציל אותם, צריכים גם כן לתת אל השם יתברך שבח לילה ויום, כפי הצרה שהיה להם. וכאשר נותן שבח אל השם יתברך בלילה

וגם ביום, נקרא השבח הזה שבח לעולם, ולכך מביא קרא (תהלים ל, יג) "למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלקי לעולם אודך" (מגילה ד.). כי השם יתברך אשר עשה לנו תשועה כמו זאת, שהושיע אותם* מתוך הצרה שכבר נמסרו למות, לדבר הזה אין לו קץ וסוף, ולכך "לעולם אודך".

ועוד יש לך להבין, כי היה צרתם ממדרגה עליונה אשר היא כוללת לילה ויום, וכן תשועתם ממדריגה עליונה כוללת יום ולילה. ולכך "חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום" (מגילה ד.), והבן זה מאוד.

ואמר (תהלים כב, ד) "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל". ובמדרש (ילקו"ש תהלים רמז תרפה), רבי שמואל בר חנינא אומר, כל קלוס שישראל מקלסין להקב"ה, כבודו יושב ביניהם, שנאמר "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל". וביאור זה כמו שפרשנו בחבור גבורות השם כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות עילה, ועל מהות העילה, וזהו שבחו, וכמו שפרשנו זה באריכות במקום אחר. ולכך ראוי אל ישראל בפרט השבח והתהלה מטעם אשר אמרנו. וזה שכתיב (דברים ד, ז) "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו". ומפני כך אמר שהשם יתברך יושב ביניהם כאשר הם משבחים אותו, כי אין קרוב אל השם יתברך בשבחים ובתהלות כמו ישראל, ומטעם אשר אמרנו.

ולכך אמרו ז"ל (חולין צא:) חביבין ישראל מן המלאכים, כי המלאכים מזכירים שמו אחר שלשה תיבות "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" (ישעיה ו, ג), וישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות "שמע ישראל ה' אלקינו" (דברים ו, ד). וזה גם כן כמו שאמרנו, כי ישראל שהם העלול הראשון מן השם יתברך, אינם כמו המלאכים, שנקראו "מלאכים" מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם. אבל ישראל נקראים "בנים" אל השם יתברך (דברים יד, א), ולכך השבח שהוא מן ישראל שהם עלולים ראשונים קודמים למלאכים, כי הם יותר קודמים, ומורים על העילה. ומפני כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו, ולכך מזכירין שמו אחר שלשה תיבות, כי שלשה (-קדושות-) [תיבות] מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור, סימן לדבר פחות משלשה הוי כלבוד (ברכות כה:), ובשלשה לא הוי לבוד. אבל ישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות, והוא פחות משלשה, להורות כי יש להם חיבור וצירוף אל השם יתברך, כמו שיש לבן חיבור וצרוף אל האב, ולכך מזכירין שמו אחר שני תיבות. ולכך אמר (תהלים כב, ד) "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", כי כבודו יושב ביניהם. ומה שאמר "יושב

תהלות ישראל" לשון "יושב", דבר זה מופלג מה שנקרא השם יתברך "יושב תהלות ישראל", מפני כי ישראל בשבחים* שלהם ממליכים הקב"ה, והמלך מצד מלכותו נקרא שהוא "יושב על כסא* מלכותו" (אסתר ה, א).

ובפרק גיד הנשה (חולין צא:), חביבין ישראל לפני הקב"ה, שהמלאכים אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי ליה פעם אחת ביובל, ואמרי ליה פעם אחת לעולם, וישראל אומרים שירה בכל עת ובכל שעה שירצו. וישראל מזכירין השם לאחר שני תיבות "שמע ישראל* ה'" (דברים ו, ד), ומלאכי שרת אחר שלשה תיבות "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" (ישעיה ו, ג). ואין מלאכי שרת אומרים שירה למעלה, עד שישראל אומרים שירה למטה, שנאמר (איוב לח, ז) "ברן יחד כוכבי בוקר", ואחר כך (שם) "ויריעו כל בני אלקים".

והנה אמרו כי אין המלאכים אומרים שירה עד שאמרו ישראל שירה. כי ישראל הם קודמים מפני כי הם נקראו "בנים" (דברים יד, א), והתולדה מורה על העילה הראשונה, ולכך שירתם קודמת למלאכים. וזה שאמר (תהלים כב, ד) "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", כי השם יתברך יושב ושומע לתהלתם* קודם לכל הנבראים, מפני שהם בנים אל השם יתברך, ואין ראשון אל האב רק הבן.

ואמר (תהלים כב, ה) "בך בטחו אבותינו בטחו ותפלטימו". מפני הבטחון שהיה להם בו יתברך, ותפלטימו מן צרות, שלא התחילו הצרות לבא, והיה מפלטם מן הצרות. ואמר (שם פסוק ו) "אליך זעקו ונמלטו", כלומר יותר [מ]זה, כאשר בא להם צרה פתאום, זעקו אל השם יתברך להושיעם, ונמלטו. ואמר (שם פסוק ו) "בך בטחו ולא בושו", כי עוד יותר מזה, אף כאשר לא היו בצרה, רק היו בבושה ובכלימה, "בך בטחו ולא בושו", כי (תהלים כה, ג) "כל קויך לא יבושו". "ואנכי תולעת ולא איש" (תהלים כב, ז), ולכך אין בטחוני רק בו יתברך. "חרפת אדם" (שם), כלומר כי ישראל בין האומות הם לחרפה, עד שאינו נחשבים אדם. ולא עוד, כי כל העם בזוי בעיניהם בכלל, לא האדם היחידי בלבד, ולכך אין בטחוני רק בו יתברך.

ובמדרש (ילקוט שמעוני תהלים רמז תרפו) "ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם", מה התולעת היא בזויה, אף ישראל בזויים בעיניהם, שוחקים עליהם. ולכך אמר (תהלים כב, ח) "כל רואי ילעיגו לי". ובא להגיד גודל הצרה שהיה להם, ועם כל זה על ידי תפילתם הציל אותם השם יתברך מן האויב. וכל המזמור הזה עד הסוף מפרש כמה גדול תוקף הנס, שעשה השם יתברך להם. ואין להאריך בפירוש המזמור עוד. וסוף המזמור (תהלים כב, לב) "יבאו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה", פירוש, יגידו צדקתו

של השם יתברך, אשר עשה "לעם נולד", שנחשב כאילו נולדו, שהרי היו נוטים למות, לכך נחשב כאילו נולדו מחדש.

ויש לתמוה, שכיון שכל כך היה הצרה, איזה חטא היה גורם הצרות הזאת, כי אי אפשר שיהיה זה בלא חטא. ובגמרא (מגילה יב.), שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו ישראל באותו דור כליה. אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אמר להם, אם כן אותם שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו. אמרו לו, אמור אתה. אמר* להם, מפני שהשתחוו לצלם נבוכדנצר. אמרו לו, וכי משא פנים יש בדבר. אמר להם הם לא עשו אלא לפנים, אף הקב"ה לא עשה עמהם רק לפנים, עד כאן.

ומה שאמר להם "אמרו אתם", מקשים וכי דרך הרב כאשר שואלין אותו תלמידיו, הרב יאמר להם "אמרו אתם", כי לכך שאלו, כי לא ידעו. ויראה, מפני שאמרו "למה נתחייבו שונאים של ישראל כליה", ולא שאלו רק למה נתחייבו* כליה ואבוד, דאם לא כן, לא היה להם לומר "מה חטאו ישראל שבאותו דור שנתחייבו כליה", ולא שאלו רק על הכליה. ועוד, מה שאלו, שמא לא נתחייבו דבר כלל, רק כי המן היה מבקש להרוג אותם, כמו שדרך הרשע לעמוד על הצדיק, והשם יתברך שמע תפלתם, והציל אותם מן המן הרשע. אלא בודאי הם היו יודעים שנתחייבו עונש, כי ידעו שהיה בהם חטא, רק שנראה דבר זה דוחק שבשביל חטא זה יהיו חייבים כליה. ולכך היו רוצים לעמוד על הבירור, להיות עונש גדול כזה לכלות ולאבד את שם ישראל, "ולא יזכר שם ישראל עוד" (תהלים פג, ה), כמו שהיה רוצה המן לאבד את* ישראל. ועל זה אמר "אמרו אתם" מה חטא היה בישראל, שאפילו שאין זה קשיא מה שאין החטא כל כך שיהיה חייבין עליה כליה כמו שאתם שואלים "למה נתחייבו כליה", אבל משמע מדבריכם כי על כל פנים ראוים הם לעונש, מה עונש יש להם. ועל זה אמרו "מפני שנהנו וכו'". אבל אין לומר מאחר שאין ראוי שיהיו חייבים כליה, אם כן מנין להם, שמא לא היה כאן חטא כלל, רק כי היה זה המעשה המן הרשע שחשב על היהודים, והשם יתברך היה מהפך מחשבת רשע, ואין כאן עונש ישראל. כי זה אינו, שאם לא היה כאן עונש, כאשר הפך מחשבתו, כמו שראוי שיהיה נהפך מחשבת רשע, לא היה ראוי שיקבעו בשביל זה ימי פורים, כיון שאין חטא בישראל שיהיה עליהם בא עונש, כי אין הקב"ה נותן את ישראל ביד רשעים, רק כי היה כאן חטא. ולפיכך אמר להם "אמרו אתם", ועל זה השיבו בשביל שנהנו מסעודתו של אותו הרשע, ובשביל (-עונש-) [חטא] זה ראוים עונש, אבל אנו שואלין מפני מה

נתחייבו כליה, ולא יהיו נשאר מהם כלל. ואז אמר להם כי לפי דבריכם (-ש-)אפילו עונש אין לחייב אותם רק אותם שבשושן, אבל בשאר עולם מה* עשו כלל.

ואמר להם מפני שהשתחוו לעבודה זרה, ובשביל זה נתחייבו כליה מן העולם. כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם "ישראל", אשר חתם בשמם שם "אל", ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם "אל". ובשם העצם שלהם, שהוא שם "ישראל", מורה שהם אל השם יתברך. וכאשר הם חס ושלום עובדים עבודה זרה, והם לאלהים אחרים, ראוים לעונש להמחה שמם מן העולם לגמרי.

ואז אמרו אם כן משא פנים יש בדבר זה וכו' (מגילה יב.). ואין להקשות, הרי בפרק מי שמתו (ברכות כ:) אמרינן, אמרו מלאכי שרת לפני הקב"ה, כתיב בתורה (דברים י, יז) "אשר לא ישא פנים", והלא אתה נושא פנים לישראל, דכתיב (במדבר ו, כו) "ישא ה' פניו אליך". ומשני הא בישראל, הא באומות העולם. כי אין זה קשיא, דבמסכת נדה (ע:) אמרינן הא קודם גזר דין, הא לאחר גזר דין. ומשמע דאף בישראל אין נושא פנים לאחר גזר דין. ובודאי זה היה אחר גזר [דין], כיון שניתנו ביד המן, אם כן כבר נגזר דין מלמעלה עליהם, והתחילה הגזירה לצאת אל הפעל.

ונראה כי אף לדברי רבי שמעון בן יוחאי* דלעיל, מה שיצאת הגזירה עתה, היה זה מפני שנהנו מסעודתו של אחשורוש. כי אותו מעשה שהשתחוו לצלם נבוכדנצר היה גורם אותו חטא שהיו נהנים עתה מסעודתו של אחשורוש. ואף כי לא נהנו מן הסעודה רק אותם אשר בשושן, מכל מקום [מה ש]היה גורם להיות נזכר להם עון הצלם (-בזמן החטא-) שהשתחוו לצלם, היה זה שנהנו מסעודת אחשורוש. ולכך הכתוב מספר ענין הסעודה (אסתר א, ה-ח), שהוא הדבר שהיה גורם שיהיה נזכר חטא הצלם. כי חטא זה שנהנו מסעודה של אחשורוש הוא גם כן קרוב לעבודה זרה לגמרי, כאשר סעודתו היה לשבח מלכותו. שהיה אחשורוש מארבעה מלכיות שהם בעולם, אשר הם מתנגדים לישראל, שהם דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה. וכאשר היו נהנים מן הסעודה שעשה לשם ולתפארת מלכות האומות, בזה היו נותנים שֵם לעבודה זרה. רק שאין זה עבודה זרה גמורה, ומפני זה לא היה ראוי שיתחייבו כליון לגמרי, כאשר אין זה עבודה זרה גמורה. ולכך היה עון זה גורם לזכור עון הצלם*. גם לא עשו החטא רק אותם שהיו בשושן.

ומה שלא יצאת הגזרה לפעל כאשר השתחוו לצלם, מפני שלא היה מוכן להיות נפרעים על חטאם כי אם על ידי המן, שהיה מזרע עמלק, והוא צר הצורר. ואין המן ראוי לגדולה

כי אם על ידי אחשורוש, שהיה* מנשאו. גם מפני כי אלו ד' מלכיות, כל אחת ואחת עמדה על ישראל בענין אחד; כי מלכות בבל החריבה בית המקדש (מ"ב כה, ט), והגלה ישראל לבין האומות (שם פסוקים יא, כא), ולא תקום* על ידי מלכות אחת צרה פעמיים. לכך מאחר כי מלכות בבל החריבה בית המקדש, לא היה במלכות זה צרת המן. לכך היה צרה זאת במלכות מדי, שניה למלכיות בבל. ולא היה ראוי שיצא עוד צרה לפעל מן מלכיות בבל, רק כאשר נהנו מסעודת אחשורוש, היה נזכר להם אותו חטא.

ועל מה שהשיב בשביל שהשתחוו לצלם נבוכדנצר (מגילה יב.), אין להקשות אם כן אותם בלבד יהיו נענשים. דודאי נבוכדנצר היה מעמיד הצלם בכל מקום, דכתיב (דניאל ג, ה) והיה כאשר ישמעו התוקעים יפלו על פניהם, כמו שמבואר בכתוב.

ויש שואלין, כי אם היה הנס גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה, כמו שיתבאר דבר זה באריכות. וכן מרדכי גם כן ראוי שיהיה על ידו נס זה, וכמו שנתבאר. ואפילו חנוכה היה נס נגלה, ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה. והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר. ולא היה כאן נס נגלה גם כן, רק כפי מה שבא משם הגאולה היה הנס, וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס גם כן נסתר ונעלם.

וזה שאמרו* במדרש (אסת"ר ג, י) כל מקום שנאמר במגילה "מלך" סתם, פירוש הן מלך הקב"ה, הן מלך אחשורוש. ובמקום שכתיב "המלך אחשורש", במלך אחשורש, עד כאן. ופירוש זה, כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר, וכל הדברים היו נעשים למטה ולמעלה. ולפיכך בכל מקום שכתיב "המלך", הוא המלך אחשורש שהיה פועל כמו שנגזר עליו מן השם יתברך, שהוא מלך עולם, ודברים אלו ברורים.

אמנם לקמן עוד פרשנו כי נס הזה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכות הגלות כמו שהיו בימי אחשורש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף

כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחשך הגלות.

וטעם זה ענין אחד עם הטעם הראשון, כי הא בהא תליא; כי לכך היה בא הנס הזה לישראל ממדריגה עליונה מאוד, מפני כי היו ישראל באותו זמן בגלות, והצרה הזאת היתה צרה תוך צרה. לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי. ומפני כך היה צריך להיות גאולה באה ממדריגה עליונה נסתרת, ולכך לא היה כאן נס נגלה, ועוד יתבאר.

ומפני* גודל הנס דקדקו רז"ל* ביותר במגילה הזאת לפרש כל דבר ודבר, כמו שנמצא במסכת מגילה פירוש כל המגילה, עם הפתיחות לזאת המגילה, והכל הוא בשביל הנס הגדול. ולכך מהם יש ללמוד לעשות גם כן לפרש איזה דברים במגילה הזאת, לדעת תוקף הנס הזה.

פתיחה

"**ויהי בימי אחשורש**". אמר רבי לוי ואיתימא רבי יוחנן (מגילה י:), דבר זה מסורת הוא בידינו מאבותינו מאנשי כנסת הגדולה, שכל מקום שנאמר "ויהי" אינו אלא* לשון צער; (אסתר א, א) "ויהי בימי אחשורש", היה המן. (רות א, א) "ויהי בימי שפוט השופטים", היה* רעב. (בראשית ו, א-ב) "ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ויראו בני אלהים את בנות האדם", היה המבול. (בראשית יד, א-ב) "ויהי בימי אמפרל מלך שנער עשו מלחמה". (יהושע ה, יג) "ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו וחרבו שלופה בידו". (יהושע ו, כז) "ויהי ה' את יהושע", (יהושע ז, א) "וימעלו בני ישראל מעל". (ש"א א, א) "ויהי איש אחד מן הרמתים", (שם פסוק ה) "כי את חנה אהב וה' סגר את רחמה". (ש"א ח, פסוקים א, ג) "ויהי כי* זקן שמואל ולא הלכו בניו בדרכיו". (ש"א יח, יד) "ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו", (שם פסוק ט) "ויהי שאול עויין את דוד". (ש"ב, ז, א) "ויהי כי ישב המלך בביתו רק אתה לא תבנה הבית". והכתיב (ויקרא ט, א) "ויהי ביום השמיני", ותנא אותה היום שמחה גדולה היתה לפני הקב"ה כיום שנבראו בו שמים וארץ; כתיב הכא "ויהי ביום השמיני", וכתיב התם (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד". הא שכיב נדב ואביהו (ויקרא ט, כד). והכתיב (מ"א, ו, א) "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל", והכתיב (בראשית כט, י) "ויהי כאשר ראה יעקב את רחל בת לבן אחי אמו". והכתיב (בראשית א, ה) "ויהי ערב

ויהי בקר יום אחד", והאיכא שני (שם פסוק ח), והאיכא שלישי (שם פסוק יג) "ויהי", והא איכא "ויהי" טובא. אלא אמר רב אשי, "ויהי" איכא הכי ואיכא הכי, כל "ויהי בימי" ודאי לשון צער הוא. וחמשה הוי; "ויהי בימי אחשורוש", (רות א, א) "ויהי בימי שפוט השופטים", (בראשית יד, א) "ויהי בימי אמרפל", (ישעיה ז, א) ויהי בימי אחז, (ירמיה א, ג) "ויהי בימי יהויקים".

ויש לשאול, למה היה סבור מתחילה כי "ויהי" הוא לשון צער יותר מן "היה". דע, כי "ויהי" לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב "יהי זה", הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה* זמן. אבל "ויהי" יש בה עתיד ויש בה עבר; כי "יהי" הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן, כאשר ידוע מענין הזמן למביני מדע, ואין כאן מקום זה. מכל מקום "ויהי" היא* מורה על הויה בלתי נשלמת, והיא המשך זמן. והויה שהיא בזמן היא השתנות, מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין, וכל שינוי רע. ולכך היה סובר כל מקום שנאמר "ויהי" אינו אלא צער.

ומקשה על זה, ומתרץ דגם "ויהי" אפשר שאינו של צער, לפי שאפשר שהוא מורה על הויה פתאומית, כי כאשר חלה הצורה בחומר, והיא הויה, ואין הויה הזאת בהמשך זמן כלל, ואין שייך בזה שיש בו השתנות שהוא רע. ולכך מלשון "ויהי" אין ראיה על הויה של צער. וקאמר כל מקום שנאמר "ויהי בימי", שזה בודאי הויה בזמן, שכך מוכח לשון "ויהי בימי", שהימים הם הזמן. וכבר בארנו שכל הויה שהיא* בזמן הוא של צער, שההויה שהיא בזמן הוא שנוי, אשר כל שנוי הוא רע. וגם כי כל זמן הוא צער, כי כל מצטער הזמן לו ארוך, דכל אשר שרוי בטובה אין לו אריכות זמן, והוא לו "כימים אחדים" (בראשית כט, כ). ולכך "ויהי בימי", שהלשון הזה משמע הויה* בזמן, הוא צער.

ויש מפרשים כי לכך "ויהי בימי" הוא לשון צער, מפני שהלשון הזה רצה לומר כי היה דבר זה בימיהם, לא יהיה זה עלינו בזמנינו. ואין הפירוש כך, שהרי המקשה היה סובר כי הלשון "ויהי" הוא משמע על הויה שהיא בזמן, וההויה שהיא בזמן יש בה השתנות, וכל שינוי הוא צער. ולמסקנא דמלתא הוא כך כאשר כתיב "ויהי בימי", דזה הוי זמן בודאי, כיון דכתיב "בימי" הוא זמן. וההויה שהיא בזמן הוא שנוי, וכל שנוי הוא רע והוא צער. ופירוש זה ברור למשכיל.

ואמר כי חמשה "ויהי בימי" הוי (מגילה י:). ודבר זה בא לומר כי ראוי שיהיו חמשה, מפני כי בה"א ברא השם יתברך עולמו, כדכתיב (ישעיה כו, ד) "כי ביה ה' צור עולמים". ולכך הויות העולם הזה מוכן לחמשה דברים, שיש בהם הויה אשר יש בהם השנוי, והם צער. ולא כמו עולם הבא שנברא בי' (מנחות כט:), שהיא אות קטנה כמו נקודה*, ולא יחלק. אבל אות הה"א, שאינו נקודה קטנה, רק שייך בה חילוק. ולפיכך נברא מזה הזמן, שהוא מתחלק, ומזה הוא מתחדש ההוויה אשר בזה שנוי, ומגיע מזה הצרה. כלל הדבר; "ויהי בימי" מורה על הויה שהיא* בזמן, ויש בה השנוי, אשר כל שנוי הוא רע. ומפני כי העולם הזה ההויה שבו הוא בזמן, והויות העולם נבראו בה"א, כנגד זה יש בו חמשה הויות שיש בהם השנוי והצער.

ולכך אמר (מגילה י:) "וחמשה הן", מפני שהוקשה לו למה הוצרך למכתב "בימי" לומר דהוי של צער, הרי הצער הוא מפורש בפירוש בכתוב. ולכך קאמר כי חמשה היו, כנגד הה"א שבו נברא העולם. וזה מורה על גודל השנוי, והוא שנוי של כל העולם. אמנם בלא זה גם כן לא קושיא* למה הוצרך לכתוב "ויהי [בימי]" שהיה של צער, הרי הצער מפורש בכתוב, דודאי בא לומר שהצער הזה והפורעניות היה בשביל כי אחשורוש שהיה רשע, לכך היה מוכן לזה. וכן (רות א, א) "בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ", שהיה דור ששפטו את שופטיהם (ב"ב טו:), ולכך "ויהי רעב בארץ". ומזה הטעם אתי שפיר מה שמקדים לכתוב "ויהי בימי" בתחלת המגילה, אף על גב שעדיין לא היה הפורעניות, לומר כי כד[א]י הוא אחשורוש, שהיה רשע לדבר זה, שיהיה הפורעניות בימיו, כי היה עצתו כעצת* המן לכלות ולאבד את הכל.

ובאגדה, שמעון בן זומא בשם רבי יונתן, כל מקום שנאמר "ויהי" משמש צרה ושמחה; אם צרה, אין כמותה. אם שמחה, אין כמותה. אמר רבי שמואל בר נחמן, כל מקום שנאמר "ויהי" אינו משמש אלא צרה, "היה" משמע שמחה. ושם מקשה כל הקושיות אשר הקשה בתלמוד (מגילה י:), ומתרץ כל אחד ואחד. ומה שאמר כל מקום שנאמר "ויהי" מורה על שמחה שאין כמותו, או על צער שאין כמותו, מפני כי לשון "ויהי" מורה על הויה, וכל הויה או שהוא מורה על עצם הויה, שהיה שנוי בעצמו, וכל שנוי הוא רע, ולכך הוא משמע לרע. או שהוא משמע על גמר ההויה והשלמה, וכל השלמה הוא טוב, לכך היא שמחה שאין כמותה, לפי שיש כאן השלמה, וזהו שמחה שאין כמותה. או על צער שאין כמותו, שזהו עצם ההויה, כי עצם ההויה יש בה שינוי. אבל לשון "היה", שהוא לשון עבר, לא בא להורות על שום חדוש הויה, ולכך אינו מורה על דבר. אבל רבי שמואל בר נחמן סבר כי בודאי לשון "ויהי" משמש צרה, מפני שהוא הויה עצמה שהיא

בזמן, והויה שהיא בזמן יש בה שנוי, וכל שנוי הוא רע, ולכך "ויהי" משמע צרה. אבל כאשר כתיב לשון "היה" שהוא לשון עבר, אין מורה זה על הויה שהיא בזמן, לכך מורה זה על השלמת הויה, וכל הויה שלימה היא שמחה, וההפסד הוא אבל וצער. כל אלו הדברים ברורים למשכילים, ואין להאריך יותר.

רבי יהונתן פתח לה פתחה מהכא (מגילה י:), "וקמתי עליהם נאם ה' צבאות והכרתי לבבל* שם ושאר ונין* ונכד נאם ה'" (ישעיה יד, כב). "שם" זה הכתב, "ושאר" זה הלשון, "נין" זה מלכות, "ונכד" זה ושתי. פירוש, רבי יהונתן פתח לה פתחא מהכא, כלומר יש ללמוד מן המגילה הזאת דרכי השם יתברך, איך משלם לרשעים ולהאבידם לגמרי, כמו שנעשה לנבוכדנצר שהוא מלך בבל (מ"ב כד, א), שהשם יתברך גזר על בבל ועל מלכות בבל כליון על מה שעשו שהחריבו בית המקדש. ובמגילה הזאת נזכר הכליון שנעשה בהם, שהיה השם יתברך מאבד את ושתי (רש"י אסתר א, יט), שהיא בת נבוכדנצר.

ומה שאמר "שם" זה הכתב, פירוש, כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמו מה שהיא אומה זאת. וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא, ועל דבר זה מורה הכתב, כי כל כתב הוא ציור הדבר. ומפני כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמה, והמהות הוא ציור מה שהוא הדבר, ולכך יש לכל אומה ואומה כתב בפני עצמו. ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם, ודבר זה נקרא "שֵׁם". כי כבר התבאר בכמה מקומות כי השם מורה על המהות של הדבר, כאשר ידוע מעניין* השם. ואמר הכתוב כי דבר זה היה מאביד מהם, המהות שהיה להם קודם, עד שלא יהיה להם המהות הראשון. ולכך מה שהקשו בתוספות (מגילה י:) הרי עדיין יש להם כתב לבבל. ודבר זה אינו קשיא, כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר. ומכל מקום אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר* שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר. רק משום שהיה כבר בידם כתב זה, ונשאר הכתב אצלם. ודבר זה ידוע לכל משכיל עניין זה.

ומה שאמר (מגילה י:) "ושאר" זה הלשון, ידוע כשם* שיש לכל אומה מהות שכלי, כך יש לכל אומה ואומה צורה מיוחדת. שכל אומה ואומה יש לה צורה מיוחדת במה שהיא אומה מיוחדת בפני עצמו, וכל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת. וההפרש שיש בין המהות ובין הצורה, כי המהות הוא שכלי בלבד, אבל הצורה אינו שכלית, רק שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל. ולפיכך פרשו כי "שאר" זה הלשון, כי הלשון הוא מוצ[י]א הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה שעל ידה נמצא בפעל "לשון", כי הלשון יוצא אל הנגלה, ונמצא בפעל. ועוד, כי כמו שהדבור הוא צורת האדם, שהרי

נקרא האדם "חי מדבר", כך הלשון נחשב צורת כל אומה. ודבר זה יהיה מאבד מן בבל, ולא יהיה להם צורת האומה שהיה להם קודם.

ומה שאמר (מגילה י:) "נין" זה מלכות, פירוש*, המלכות נקרא "נין" של אומה, מלשון בן, כי המלכות יוצא מן האומה כמו הבן שהוא יוצא מן האב, ואין האומה יוצא מן המלך. וכמו שאמר הכתוב (דברים יז, טו) "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך", שיהיה המלך שלך יוצא מקרב העם כמו שיוצא הבן מקרב האב. וגם הדברים האלו יש להבין מאוד.

ומה שאמר (מגילה י:) "ונכד" זה ושתי, פירוש לא זה בלבד שיהיה מאבד מהם המלכות, אלא אף זה שלא יהיה להם צירוף אל המלכות כלל. כי ושתי שהיא מלכה, אין לה מלכות בעצמה, רק היא אשת המלך, ויש לה צירוף אל המלך, וזה נקרא "נכד". שכבר אמרנו כי המלכות נקרא "נין ונכד", מפני שהמלכות יוצא מקרב העם.

ועוד, כי כאשר יש לו לאדם בן, אין נמחה שמו, וכאשר אין לו בן כאילו נמחה שמו. ולכך המלכות, שהוא גם כן חשיבות, נקרא "נין", שעל ידי זה יש לו שם אשר לא נמחה. ואם אין לו מלכות גמור, רק דבר מה אשר שייך למלכות, כמו שהיה לושתי חבור אל המלכות, נקרא זה "נכד", שאינו כל כך כמו שם "נין", שהוא בא על המלכות בעצמו.

רבי שמואל בר נחמני פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה י:), "תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת וגו'" (ישעיה נה, יג), "תחת הנעצוץ" זה המן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה, דכתיב (ישעיה ז, יט) "ובכל הנעצוצים ובכל הנהלולים". "יעלה ברוש" זה מרדכי הצדיק שנקרא ראש לבשמים, שנאמר (שמות ל, כג) "ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור", ומתרגימנן "מירא דכיא". "ותחת הסרפד" (ישעיה נה, יג) זו ושתי הרשעה, בת בנו של נבוכדנצר הרשע ששרף [רפידת] בית ה', דכתיב* (שיה"ש ג, י) "רפידתו זהב". "יעלה הדס" (ישעיה נה, יג) זו אסתר הצדקת שנקראה הדסה, שנאמר (אסתר ב, ז) "ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו", וכתיב (זכריה א, ח) "והוא עומד בין ההדסים". "והיה לה' לשם" (ישעיה נה, יג) אלו ימי הפורים, "לאות עולם לא יכרת" (שם) זה מקרא מגילה.

פירוש דבר זה, ממעלת המגילה הזאת כי מן המגילה הזאת יש ללמוד דרכי השם יתברך דבר שהוא גדול מאוד, שהוא יתברך מכרית הרשעים ומעמיד במקומם הצדיקים, ודבר זה הוא אל השם יתברך לשם ולתהלה. וזה שאמר בכתוב* (ישעיה נה, יג) "תחת הנעצוץ וגו'". וביאור זה, כי כאשר השם יתברך עושה נקמה באויביו, כמו שעשה השם יתברך בפרעה ובסנחריב, וכן כל אויבי השם יתברך, דבר זה הוא קידוש שמו יתברך, כדכתיב (יחזקאל לח, כג) "ונתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים*" על נקמת השם יתברך באויביו.

ואם דבר זה קדוש שמו כאשר הוא עושה נקמה באויבי השם יתברך, ומכל שכן יהיה מתקדש שמו כאשר עושה נקמה באויביו ויתן אוהבי שמו במקומם, ודבר זה מעלה יותר. ולכך כתיב* (ישעיה נה, יג) "תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדס והיה לה' לשם לאות עולם לא יכרת".

ועוד, כי כאשר השם יתברך עושה נקמה באויביו, ויש להרהר ולומר כי במקרה בא המכה על האויב. אבל כאשר בא הצדיק במקומו, כמו שהיה כאן, כי במקום ושתי באה אסתר, ובמקום המן בא מרדכי, אין לתלות בדבר מקרה.

לכך (ישעיה נה, יג) "והיה לה' לשם" זו קריאת מגילה, שדבר זה לשם תפארת אל השם יתברך, שמזה נודע כי השם יתברך אינו עוזב את העובדים לו, ואינו מוותר לעוברי רצונו. "לאות עולם לא יכרת" (שם), זהו ימי הפורים. כי הפורים אינו שֵׁם, רק השם הוא בקריאת המגילה, כי שם כתובים כל המעשים, וזהו שם תפארת. אבל פורים עצמו, שהוא ימי שמחה, אינו רק אות בלבד, ובימי הפורים אינו נראה דבר בפירוש, רק שהוא סימן בלבד, האות הזה לא יכרת. ויש לך להבין את זה מאוד.

רבי יהושע בר חנינא פתח להאי פרשתא [מהכא] (מגילה י:), "והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם* כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם" (דברים כח, סג). וכי חדי* הקב"ה במפלתן של רשעים, והכתיב (דהי"ב כ, כא) "בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו". ומתרץ הוא אינו שש, אבל אחרים משיש.

פירוש, כי יש ללמוד מן המגילה דבר גדול מאוד, כי מה שכתוב (דברים כח, סג) "כן ישיש ה' וגו'" אין לפרש על הקב"ה שהוא שש וגו', דזה אי אפשר שהשם יתברך שש במפלתן של רשעים. אלא שהוא משיש אחרים, שמגדיל את הרשע, והרשע בודאי רוצה להאביד חס ושלום את ישראל. כמו שעשה להמן, שהגדיל אותו (אסתר ג, א), עד שבא להאביד את ישראל. ובא לתרץ בזה קושיא גדולה; כי השם יתברך נתן ישראל בידו לעשות בהם רצונו, ולמה הגדיל הרשע, אחר שישראל ביד השם יתברך, ויכול לעשות בהם כרצונו, ומה* הוצרך להעמיד את המן. רק שאין השם יתברך רוצה לשלוח יד בעצמו בישראל, מפני האהבה. כמו האב שאינו רוצה לייסר את בנו, ומניח לאחר* לעשות זה, וכל זה מפני אהבתו לבנו.

ועוד בא לתרץ מה שכתיב (דברים כח, סג) "כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם", וזה בודאי חס ושלום שיהיה מאביד את ישראל, שאמר "להאביד אתכם". ולכך פרשו שהשם יתברך מעמיד את הרשע, שהוא מאביד את ישראל, ולבסוף מציל את ישראל מידו. וסוף סוף העמדת הרשע דבר זה נקרא אבוד לישראל. ומזה יש ללמוד גודל הנס, שכבר נמסרו

להאביד אותם. לא כמו שאר ניסים, שלא נמסרו ביד האויב אשר הוא מאביד אותם. ועם כל זה הציל השם יתברך אותם, ואין דבר יותר מזה.

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 (אסתר ח, 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.

ולכך אמר (קהלת ב, כו) "כי טוב לפניו נתן חכמה ודעת", מפני שהטוב שהוא אצל הצדיק, שהוא מבקש החכמה והדעת, והוא מוכן לזה ביותר. ואלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים "קנין", והאדם קונה אותם. כמו שאמרו (קידושין לב.) "אין 'זקן' אלא שקנה חכמה", ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קניין האדם, כמו העושר. ולכך אמר שאותו שהוא טוב לפניו נותן לו חכמה ודעת, מפני שהדבר הזה חפץ לקנות, וזהו קנינו. ולחוטא נותן לו העושר, וזהו קנינו, כי העושר צריך שיקנה על ידי שהוא רודף אחר העושר, ו"עינו לא תשבע" (קהלת ד, ח), וזה אינו טוב.

"**ולחוטא** נתן לו לאסוף ולכנוס" (קהלת ב, כו), פירוש כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו (מ"א, א, כא) "והיה אני ובני שלמה חטאים". 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.

רבי אבא בר עפרון פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה י:), "ושמתי כסאי בעילם והאבדתי משם מלך ושרים נאום ה'" (ירמיה מט, לח). "מלך" זו ושתי, "ושרים" זו המן ועשרת בניו. פירוש, כי גם דבר זה היה סבה למעשה המגילה. כי כאשר גלו ישראל והיו ישראל תחת מלכות מדי, גם השם יתברך היה עמהם, עד שנאמר כי כסא מלכותו היה בעילם, כמו שקודם שגלו ישראל היה כסא מלכות בירושלים, עכשיו נאמר כי כסא מלכותו בעילם, אשר שם ישראל. והכל הוא שלא יניח את ישראל, שאם כך היו כלים בגלותם תחת האומות, רק כי השם יתברך עמהם, והשגחתו עליהם. ולכך פסוק הזה הבטחה לישראל "ושמתי כסאי בעילם והאבדתי ממנו מלך ושרים", בשביל כי השם יתברך השגחתו על ישראל שלא יניח אותם, עד שמאביד מלך ושרים מפניהם, אשר הם מצירים אותם.

רב דימי בר יצחק פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה י:), "כי עבדים אנחנו ובעבודתינו לא עזבנו אלהינו ויט עלינו חסד לפני מלכי פרס" (עזרא ט, י), אימתי "ויט עלינו חסד", בימי מרדכי. ופירוש זה, כי במגילה הזאת נראה גודל החסד והטוב שעשה השם יתברך עם ישראל, כי עם שהיו תחת האומות, והיו שפלים וירודים, עשה השם יתברך עמהם חסד להגביה את מרדכי ואסתר מעלה מעלה על המן הרשע, שגדלו המלך מכל השרים (אסתר ג, א), ולא מצינו דבר כמו זה. ויש לך להבין מאוד דבר זה, כי אסתר ראויה אל החסד, כדכתיב (אסתר ב, יז) "ותשא חן וחסד לפניו". ואמרו (מגילה יג.) אסתר ירקרקת היתה, אלא כי חוט של חסד משוך עליה. ומזה תבין ותדע כי אסתר מוכן היה לקבל החסד. ועוד יש לך להבין, כי המן היה חפץ לאבד את ישראל לגמרי, והמן היה מוכן לדבר זה, וההצלה מן דבר זה הוא חסד גמור.

רבי חנינא בר פפא פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.), "הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה" (תהלים סו, יב). "באנו באש" בימי נבוכדנצר, "ובמים" בימי פרעה, "ותוציאנו לרויה" בימי המן. ופירוש זה, כי יש לך ללמוד מן המגילה שהיתה הצרה הזאת שהגיע להם בימי המן יותר מכל הצרות. כי כל הצרות שהיה להם לא היה אחד מבקש לכלותם, רק שהיו רוצים להיות מציר להם.

וזה שהכתוב אומר "הרכבת אנוש לראשינו באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה"; 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.

מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד, כמו שנתבאר בחבור גבורות השם. 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 (אסתר ג, י) "צורר היהודים", ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן "צורר", כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה* לשני. ולכך אמר (תהלים סו, יב) "ותוציאנו לרויה", כלומר שרוה נפשינו, ואין צר לנו.

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. ומפני כי המן הוא צורר ישראל, ולכך אמר "ותוציאנו לרויה", שלא היה להם עוד צרות בימי המן. וכל אלו דברים דברי חכמה מאוד. ומזה תבין גם כן גודל הנס, שהוא יותר גדול מכל אשר עמד על ישראל. ובאלו שלשה שהזכיר; אש, ומים, "תוציאנו לרויה", שהוציא אותם מן המציר והמציק, זכר כל המתנגדים שנכללו באלו שלשה חלקים, כאשר תבין מאוד דבר זה, ואי אפשר לפרש יותר.

רבי יוחנן פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.), "זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל ראו* כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו" (תהלים צח, ג), אימתי "ראו כל אפסי ארץ וגו'" בימי מרדכי ואסתר. ופירוש דבר זה, כי המגילה הזאת מורה על הישועה המפורסמת שעשה השם יתברך. ולא כמו שאר ניסים שעשה להם, וישראל היו בארצם, ולא היו תחת יד האומות, ולא היה גלוי לנס לאומות. אבל בימי אחשורוש, שהיה מולך על כל העולם (מגילה יא.), ונעשה תשועה בין האומות, אז כל אפסי ארץ ראו ישועת אלקינו. והרי כאשר גזר להשמיד ולהרוג את ישראל היו כותבים זה בכל הארץ, וכאשר השם יתברך עשה להם הצלה, אז נודע דבר זה לכל העולם, כאשר כתב כתבים לכל אפסי ארץ להמית כל שונאיהם ולכלותם. ולפיכך בזה מיוחד המגילה הזאת, כי ראו אפסי ארץ ישועת אלקינו.

ועוד ידוע דבר זה בחכמה, כי (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק". וכאשר הושיעם השם יתברך מהמן, שהוא מזרע עמלק, כאילו הושיע אותם מכל האומות. ולכך "ראו כל אפסי ארץ את ישועת ה' אלהינו", כי היה דבר זה חידוש גדול בעיניהם.

ריש לקיש פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.); "ארי נוהם ודוב שוקק מושל רשע על עם דל" (משלי כח טו). "ארי נוהם" זה נבוכדנצר הרשע, דכתיב ביה (ירמיה ד, ז) "עלה אריה מסובכו". "ודוב שוקק" זה אחשורוש, דכתיב ביה במלכות פרס ומדי (דניאל ז, ה) "וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב". ותני רב יוסף, אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין בשר כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. "מושל רשע" זה המן. "על עם דל" אלו ישראל, שהם דלים מן המצות.

ופירוש הכתוב לפי פשוטו; "ארי נוהם", הארי נוהם לטרוף טרף, מחמת כעסו הוא נוהם לטרוף טרף. "ודוב שוקק" למלאות תאותו באכילה. וכן הוא "מושל רשע על עם* דל", כי הרשע אשר הוא רע בעצמו, הוא נוהם וכועס לעשות רע. ועוד הוא משתוקק לרע כאשר יש לו בזה הנאה. ולפיכך אמר "ארי נוהם" נבוכדנצר, שהיה פועל הרע בשביל רשעתו וכעסו. "ודוב שוקק" זה אחשורוש, שבשביל חפצו לעשות רצונו של המן, לדבר* זה היה משתוקק. והמן שהוא צורר ישראל (אסתר ג, י), יש בו שניהם; שהיה פועל בגודל רשעתו שהיה לו. וגם גודל תשוקתו אל הרע בשביל להנקם מן מרדכי, לכך היה בו מעניין שניהם. וכאשר ישראל הם דלים מן המצות, אז מושל בהם זה שיש בו שניהם לרע. ולכך היה רוצה לאבד את הכל, והבן זה.

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. ואין "מך" אלא עני, שנאמר (ויקרא כז, ח) "ואם מך הוא מערכך", ואין "מקרה" אלא הקב"ה, שנאמר (תהלים קד, ג) "המקרה במים עליותיו".

רצה לומר כי מזה יש לך ללמוד כמה גדול כח התורה. ולא אמר 'שלא עסקו במצות', אף כי לשון "בעצלתים" משמע יותר שהם עצלים ממעשה המצות. אבל רצה לומר 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 (קהלת י, יח) "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.

רב נחמן בר יצחק פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.), "שיר המעלות לדוד לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם" (תהלים קכד, א-ב), ולא מלך. פירוש זה, שבא 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. אבל המן שלא היה מלך, ולא היה מחשבתו למלוך, רק להשמיד ולהרוג. וזה שאמר הכתוב (תהלים קכד, ב) "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם", כי כאשר היה אדם מתקומם עלינו, אז ראינו כי השם יתברך הוא שעומד לנו, אשר אינו מניח לאבד ישראל, כי כן הבטיחנו, אשר הוא בטחונינו ומשענתינו. אבל מלך שהוא עומד על ישראל, אינו מבקש לעקור את הכל.

וגם כי כל מלך הוא מלך מאת ה' הממליך מלכים, כמו שאמר (דניאל ב, כא) "ומהעדא מלכין", ומאתו המלוכה. והוא יתברך אינו מכלה ומאבד ישראל, לכך לא היתה צרה להם שהיה אחד רוצה לאבד את הכל. אבל "בקום עלינו אדם", שאין זה מלך מן השם

יתברך. ועל זה אמר "לולי ה' וגו'", שהוא יתברך עוזר ישראל, שישראל דביקים בה', ונשבע להם בשמו הגדול שלא יכלה אותם, ובשמו הוא מקיים ישראל. ולולי כן אבדנו "בקום עלינו אדם" ולא מלך.

ועוד יש לך להבין דבר זה, 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:).

ואם מתרבה האדם, והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים ורוצה ברבוי, כי מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים, אין ראוי שיהיה האדם מלך. וסוף סוף בטבע ראוי שיהיה האדם יחיד מצד שהוא מלך בתחתונים, וזהו מצד עצמו, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. וכאשר האדם מקבל מלכותו יתברך, אז ראוי שיהיה הרבוי, מצד שהשם יתברך חפץ ברבוי. אבל המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם", כמו שבארנו.

רבא פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.), "ברבות הצדיקים ישמח העם ובמשול רשע יאנח עם" (משלי כט, ב). "ברבות צדיקים" זה מרדכי ואסתר, "ישמח העם", כדכתיב (אסתר ח, טו) "ומרדכי יצא מלפני המלך", וכתיב (שם פסוק טז) "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר". "ובמשול רשע יאנח עם" זה המן, וכן הוא אומר (אסתר ג, טו) "והמלך והמן ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה".

וביאור זה, כאשר המושל בעם הוא צדיק, אז גם כן בעולם הצדק והטוב, כמו שהוא אשר הוא מושל בעם, שהוא צדיק. וכאשר הרשע מושל בעם, והוא רע, מורה גם כן כי מושל בעם הרע הגמור, ולפיכך "יאנח עם". כי המן היה גורם כי אחשורוש היה נוטה אל הרע לגמרי. וכאשר אחר כך היה מרדכי ואסתר מושלים, היה בעולם הטוב, עד שהיה

אחשורוש עצמו נוטה אל הטוב גם כן, אף שלא היה אחשורוש מוכן אל הטוב. רק כי דבר זה היה גורם, כאשר היה בעולם הצדק על ידי מרדכי ואסתר כאשר היו הם מושלים. **ובא ליישב** מה שנראה כי אחשורוש היה מוכן לאבד את ישראל (אסתר ג, י), ואחר כך* היה מוכן להיות על ידו הטוב ליהודים (אסתר ח, יא). ואין זה רק כאשר מושל המן הרשע, היה נמשך אחשורוש אחר הרע. וכאשר היה מושל מרדכי ואסתר, היה נמשך אחשורוש אחר הטוב. ודבר זה יסוד ועיקר למגילה הזאת.

רב מתנא אמר מהכא (מגילה יא.), "מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו" (דברים ד, ז). רצה לומר, כי הצלת ישראל בגאולה זה היה מכח התפילה, שהיו גוברים בזה על עמלק בתפילה, כדכתיב (בראשית כז, כב) "הקול קול יעקב והידים ידי עשו", כי אם אין קול קול יעקב, הידים ידי עשו, אבל אם קול קול יעקב, אין שולטין ידי עשו (ב"ר סה, כ). ודברים אלו ידועים בחכמה איך קול יעקב מנצח את עמלק, וכדכתיב (שמות יז, יא) "וכאשר גברו ידי משה" בתפילתו, היו גוברים ישראל, "וכאשר יניח", ולא היה* קול קול יעקב, וגבר עמלק. וכך בתרגומו (יונתן וירושלמי שם) "כאשר ירים ידו בצלו וגברו ישראל, וכאשר ינוח וגו'". והרי לך כי התפילה הוא נצחן של עמלק, וזהו עניין המגילה כאשר תבין הדברים עמוקים מאוד.

רב אשי אמר מהכא (מגילה יא.), "או הנסה אלקים לבא [וגו']" (דברים ד, לד). רצה לומר כי הצלת ישראל במה שהשם יתברך לקח ישראל אליו, וכדכתיב (שם) "לבא לקחת לו גוי מקרב גוי". ומפני כך היה נצולים, שישראל הם אל השם יתברך, והם עם שלו. ולכך כאשר ניתנו להשמיד ולהרוג, ונמסרו לגמרי ביד שונאיהם, דבר זה אי אפשר, כי ישראל הם אל השם יתברך, ולכך הוציא השם יתברך אותם מידו. וכן דרשו (מדרש שוחר טוב, תהלים קיד) הפסוק הזה על יציאת מצרים, כזה שהוא שומט את העובר ממעי אמו*, וזהו "הניסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי", מלשון (שמות כט, יז) "קרבו וכרעיו". וכך היה כאן, שהיה שומט אותם מיד זה שנמסרו בידו לגמרי. כי דבר [זה] אי אפשר שיהיו ישראל מסולקים מן השם יתברך. ואילו היה המלך עושה בהם רצונו, לא היה כל כך, כאשר לא נמסרו ביד אחר. רק כאשר נמסרו ליד אחר, דבר זה אי אפשר, כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיו נמסרים ליד אחר. ופסוק זה דרשו גם כן על יציאת מצרים, כי כאשר היו במצרים היו תחת ידם לגמרי, ואז נאמר (דברים ד, לד) "הניסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי". וכן כאשר נמסרו ליד המן לעשות בהם כרצונו, ואז השם יתברך לקח את ישראל מידו.

ודבר זה מורה על גודל הגאולה, כי כאשר לקח אותם מיד אחֵר אליו, מורה זה על* הדבוק הגמור שיש להם אל השם יתברך. ולא כן כאשר היו תחת מצרים, שלא נמסרו לגמרי לכלותם תחת רשותם. אבל כאשר נמסרו ליד המן לכלותם (אסתר ג, יג), והשם יתברך לקח אותם אליו, זהו החבור והדבוק הגמור. ולכך אף אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא נבטלים (ילקו"ש משלי רמז תתקמד), כי המועדים כולם מורים החבור והדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, ולכך נקרא "מועד", כמו (שמות כה, כב) "ונועדתי לך מעל הכפורת", שהוא לשון ויעוד וחבור. ולעתיד, כאשר יהיה לישראל החבור והדבוק אל השם יתברך יותר, לכך יהיה חבור זה, שהוא על ידי המועדים, בטל. אבל פורים שהוא מורה על חבור ודביקות הגמור, כאשר לקחם מיד המן, דבר זה לא יהיה בטל. וסבר רבי אלעזר דגם יום הכפורים לא בטל, כי גם יום הכפורים שהוא סלוק החטא, ואז הדביקות הגמור בו יתברך, גם כן לא יהיה בטל. והבן הדברים האלו מאוד מאוד.

"**ויהי בימי אחשורש**" (אסתר א, א). אמר רב, "ווי והי", נתקיים מה שכתוב בתורה (דברים כח, סח) "והתמכרתם שם לאויביך". ושמואל אמר (ויקרא כו, מד) "לא מאסתים ולא געלתים" בימי אספיונס הקיסר, "לכלותם" בימי המן, "להפר בריתי אתם" בימי רומיים, "כי אני ה' אלהיהם" לימות גוג ומגוג. במתניתא תנא, "לא מאסתים" בימי כשדים, שהעמדתי להם דניאל חנניא מישאל ועזריה. "ולא געלתים" בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר. "לכלותם" בימי יונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק ומתתיה בן יוחנן כהן גדול וחשמונאי ובניו. "להפר בריתי אתם" בימי רומיים, שהעמדתי להם בית רבי וחכמי דורות. "כי אני ה' אלהיהם" לעתיד לבא, שאין כל אומה ואומה שולטת בהם.

פירוש, צרה תוך צרה היה בימי המן; כי לא די היה במה שהיו עבדים תחת ידיהם, אבל בזה לא די, רק שנתנו אותם להרוג ולאבד בימי המן, וזהו 'ווי ונהי', שזהו צרה תוך צרה. שכך יש לדרוש לשון "ויהי", לשון 'ווי והי*'. ודבר זה כתוב בתורה באחרון של כל הקללות, כאשר נגמרו הקללות, ובאחרונה היה הדבר שהוא יותר קשה, ואז היה מתהפך השם יתברך מדתו עליהם לרחמים, כאשר כבר כלו כל הקללות. ולכך אחשורוש, שמכרם להמן, הוא עצמו נהפך עליהם לטוב.

ואמר (מגילה יא.) "לא מאסתים וכו'" (ויקרא כו, מד). ופירוש זה, כי נרמז בכתוב ענין המגילה הזאת, כמו שנאמר "לא מאסתים ולא געלתים", שדבר הכתוב [ב]ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה

כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר. ואמר הכתוב שבכל התנגדות אשר הוא בארבע, אין השם יתברך עוזב את ישראל.

אבל במתניתא תנא (מגילה יא.) אלו ד' שנזכרו בכתוב הם כנגד ד' מלכיות. ואמר "לא מאסתים" (ויקרא כו, מד), שהעמדתי חנניה מישאל ועזריה. ואומר "שהעמדתי להם וכו'", שנתתי להם חשיבות גם כן, שעל ידי זה יהיו נצולים. ולכך בכל ד' מלכיות אמר "שהעמדתי להם" אנשים שהיו מצילים אותם, ובזה נראה כי לא עזב השם יתברך אותם, שהרי עדיין ימצא בהם גדולה, ובזה נראה כי לא נעזבו. לכך בכל מלכיות היו נמצאים מישראל קרובים אל המלכות שהצילו אותם מן הרע, ודבר זה יש להבין מאוד.

ויש לתמוה, מה שאמר אצל מלכות רביעית "שהעמדתי להם בית רבי וחכמי דורות", וכי לא היו חכמי דורות גם כן בשאר מלכיות. ולמה בכל מלכות לא היו אנשים מיוחדים, רק במלכות רביעית אמר "שהעמדתי להם חכמי דורות". ויש לפרש דבר זה, כי אמר במסכתא יומא בפרק קמא (ט:) כי בית ראשון היה חרב בשביל ג' חטאים, והם; עבודה זרה, שפיכות דמים, גלוי עריות. וקאמר (שם) כי בית שני חרב בשביל שנאת חנם, ללמדך כי שנאת חנם שקול נגד ג' עבירות; עבודה זרה, שפיכות דמים, גילוי עריות.

ומפני שחטאו באלו ג', הביא השם יתברך עונש על אלו ג' חטאים, לכפר עליהם. וזה כי במלכות ראשון היה גוזר נבוכדנצר עליהם שיהיו עובדים עבודה זרה, ויהיו משתחוים לצלם שהקים נבוכדנצר. ומפני כי חנניה מישאל ועזריה היו מקדשים את שמו ונתנו עצמם לשריפה בשביל עבודה זרה, דבר זה היה כפרה להם מה שחטאו בעבודה זרה.

ומלכות שניה היה מדי, והיה אחשורוש, שהוא מלכות פרס, נתן ישראל ביד המן (אסתר ג, יא) לשפוך דמם ולהרוג אותם, כי "שופך דם האדם באדם* דמו ישפך" (בראשית ט, ו), ומפני שחטאו בשפיכות דם, בא עליהם העונש. ונצולו על ידי מרדכי, שהוא הפך שפיכות דמים, שהיה (ר' אסתר י, ג) "רצוי לרוב אחיו דובר טוב ודורש שלום לעמו", ועל ידי זה נצולו. וגם זה נתבאר למעלה בהקדמה שנקרא מרדכי "מרי דכיא", שהיה בקטורת אשר הוא מסלק המיתה (שבת פט.). ולכך הוא הפך שפיכות דמים, וזה כפרה על ישראל שחטאו בשפיכות דם.

ועוד בימי יונים, שנגזר עליהם שמד, ובפרט שגזרו היונים שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת לו*. וכל זה לקבל עונשם* מה שחטאו בערוה בימי בית ראשון, ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים, קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה, כמו שהוא מפורש בתורת כהנים באריכות.

ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה. והתחלת זה היה על ידי יהודית, שרצה לזנות עמה, והרגתו.

ומלכות רביעית החריב בית שני, ומפני כי חורבן של בית שני היה בשביל חטא שנאת חנם, לכן* העמיד השם יתברך לישראל להציל אותם מן המלכות הזה חכמי הדורות, שעליהם אמרו (ברכות סד.) "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם". וכמו שמיוחדים כל אחד ואחד להיות עזר לישראל ולהגן עליהם מן החטא, כך העמיד חכמי הדורות להגן על ישראל מן חטא בית שני, שהיה שנאת חנם ומחלוקת.

אמנם נראה מפני כי חכמי דורות היו קרובים אל המלכות, כמו רבי שהיה קרוב אל המלכות, כי אנטינינוס היה אוהב את התורה.

רבי לוי פתח (מגילה יא.), פירוש, כי במגילה הזאת מבואר ומפורש גודל הצרה שהגיע לישראל על ידי המן, מה שלא נהיה כזאת. ולכך פתח להאי פרשתא פתחא מהכא; (במדבר לג, נה) "ואם לא תורישו וגו'". כי סבת דבר זה מפני כי כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר. ולפיכך כאשר נותנים יד וכח לאומות, שהם שונאיה*, בזה הם מריעים לעצמם, נותנים יד וכח לאומות, כדכתיב (שם) "ואם לא תורישו וגו'", ואז הפורענות הבא הוא בא מן ישראל עצמם, והוא גדול מאוד, כאשר ישראל בעצמם* יתנו כח לאומות. ומפני 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.

רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, מהכא (במדבר לג, נו) "והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם". וביאור זה, כי ישראל, (-כ-)אשר הם רחוקים מן האומות, כאשר יש לישראל קרוב להם, שלא יורישו אותם, דבר זה נחשב קירוב אל עיקר כח האומות. כי הדבר שבא מרחוק להתקרב לדבר אחד, בזה נראה שהוא אוהב אליו, שהרי מרחוק בא להתקרב אליו. וכאשר ישראל, שהם רחוקים מן האומות, והם אוהבים האומות, ואם כן אותם הדברים שהם באומות, שבשביל אותם דברים השם יתברך מאבדם, אם כן גם כן הם בישראל, ועוד יותר. ולכך אמר "כאשר דמיתי לעשות" לאומות, יבא עליהם חס ושלום. והבן זה מאוד.

פרק א

פסוק א

"**ויהי בימי אחשורוש**" (אסתר א, א). אמר רבי לוי (מגילה יא.), אחיו של ראש, ובן גילו של ראש. [אחיו של ראש], אחיו של נבוכדנצר הרשע, שנקרא "ראש", שנאמר (דניאל ב, לח) "אנתה הוא ראשה די דהבא". ובן גילו של ראש; נבוכדנצר הרג, והוא בקש להרוג. נבוכדנצר החריב, והוא בקש להחריב. וכן הוא אומר (עזרא ד, ו) "ובמלכות אחשורש בתחלת מלכותו כתבו שטנה". ושמואל אמר, שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדירה. ורבי חנינא אמר, שכל אשר מזכירו אומר אח לראשו. רבי יוחנן אמר, שהכל נעשו בימיו רשים, שנאמר (אסתר י, א) "וישם המלך אחשורוש מס על הארץ".

פירוש זה מה שאמר "אחיו של ראש", רצה לומר כי נבוכדנצר ואחשורש הם שוים ודומים בכח ממשלתן. ואומר אני שיש ראיה לזה מספר דניאל, אצל חיה שניה אמר (דניאל ז, ה) "וארו חויא אחרי תנינא", ובשלישי לא אמר "תלתאי", שמורה כי השניה היא דומה לראשונה, ולפיכך אמר "תנינא". ומפרש רבי לוי כי שם "אחשורש" מורה על עיקר מלכותו של אחשורש, שהיה מלכותו במאזנים שקול נגד מלכות נבוכדנצר הרשע, ולפיכך קרא אותם "אחים". ועל נבוכדנצר אמר (דניאל ב, לח) "אנתה הוא ראשה די דהבא", וכך מלכות פרס נדמה לכסף, וכסף וזהב הם אחים יחד בכל מקום. וזה ראיה כי המלך אחשורש, שהיה ממלכי פרס (עזרא ד, ו), דומה לנבוכדנצר, ולפיכך אמרו עליו (מגילה יא.) שהוא "אחיו של ראש". והם מתנגדים אל ישראל, ודבר זה ידוע כי נבוכדנצר ואחשורוש מתנגדים לקדושת ישראל, לכך "זה החריב וזה היה מבקש להחריב".

ויש כאן ד' חכמים, שכל אחד דרש שמו של "אחשורש". והכל מסכימים כי שמו מורה שהוא היה יוצא מן הסדר הראוי למלך, כמו השם שהוא לצדיקים אשר מורה השם על הפלגתם* במעלה, ואצל הרשע יורה השם על שהוא יוצא מן הסדר הראוי. והשם בא על המהות, ופליגי מה הוא המהות של אחשורש.

לדעת רב, השם מורה על גודל מלכותו, ולכך דרש "אחשורש" 'אחיו של ראש'. ושמואל סבר כי עיקר השם של "אחשורש" הוא מורה על מה שכתוב במגילה הזאת, כי אין ספק כי מה שכתוב במגילה הזאת הוא דבר גדול מאוד, וראוי לבא השם על זה. ולכך אמר שהושחר פניהם של ישראל בצום ובתענית, וזהו עיקר המגילה שהוזכר בה גודל הצרה שהיה* לישראל. ורבי חנינא סבר, כי השם ראוי שיהיה מורה אם הוא צדיק אם הוא רשע, ועל דבר זה ראוי שיבא השם. ולכך דרש שנקרא "אחשורש" שהכל אומרים 'אח לראשו', שהיה רשע גמור. ורבי יוחנן סבר, כי עיקר השם הוא בא על הנהגת מלכותו,

שהיה נוהג עם בני אדם. ועל זה אמר כי הנהגת מלכותו שהכל היו נעשים רשים בימיו, לפי שהיה מטיל מסים עליהם, כדכתיב (אסתר י, א) "וישם מס על הארץ", ולכך הכל נעשו רשים בימיו. וכמו שכתב רב סעדיה גאון בספר דניאל על החיה שראה דניאל שאמר לה (דניאל ז, ה) "אכולי בשר סגיא". ואם כן זה השם שנעשו הכל רשים הוא מהות מלכותו של אחשורש.

ועוד תבין, כי לדעת רב היה אחיו של הראש, הוא נבוכדנצר. ושמואל אמר שהשחיר פניהם של ישראל בצום ובתענית*, וזה הוא העדר האדם, ובזה היה מקולקל, ולכך נקרא "אחשורש". ורבי חנינא אמר כי לא היה ראוי לו המציאות כלל, ולכך אמרו "אח לראשו", כי הראש הוא עיקר המציאות, והכל אומרים "אח לראשו", שאין ראוי לו המציאות כלל. ורבי יוחנן אמר שהכל נעשו רשים בימיו, וזהו עניין רביעי, שהיה מביא העניות לבריות. ומעתה היה מקולקל בכל צד, כאשר* תבין. בארנו לך דברי חכמים האלו, שזכרו עניין מופלג בשם "אחשורש", מה שהיה פגום בכל צד.

ועוד הדברים הם עמוקים מאוד מה שבאו לפרש שם "אחשורש", כי השם מורה על ד' דברים, שהם כל הבחינות שהיו באחשורש, ואין לפרש יותר.

ויראה לומר כי אלו חכמים הוכרחו לפרש שם "אחשורש", מפני שקשה שהיה לו לכתוב 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם "מלך". ולכך דרשו (מגילה יא.) כי שם "אחשורש" מורה על מהותו, שהוא יוצא מן הסדר הראוי, כי כל הדברים אשר נרמזו בשם "אחשורש" מורים על שנוי. ואם כן השם הזה הוא גנותו, ולכך אין להזכיר אצל זה שם "מלך", שהוא שם הכבוד.

ועוד, כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל, וכמו שאמרה אסתר (להלן ז, ד) "ואילו לעבדים וגו'". על זה אמר "ויהי בימי אחשורש", כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל "אחשורש", שהוא בעצמו היה יוצא מן הסדר הראוי, כמו שמורה עליו השם. ולא שייך להזכיר "מלך", אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל.

"**הוא אחשורש**" (אסתר א, א). לפי פשוטו רצה לומר "הוא אחשורש", מפני שהיה עוד במלכי פרס ומדי מלך שנקרא "אחשורש", ולכך כתיב (שם) "הוא אחשורש המולך מהודו ועד כוש". אבל רז"ל (מגילה יא.) דרשו "הוא אחשורש", הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו. ורצה לומר שכל מה שעשה אחשורוש טוב לאסתר (להלן ה, ב) ולמרדכי (להלן ו, י) ולישראל (להלן ח, ח), הכל מן השם יתברך, שהיה גורם זה, כי הוא בעצמו

היה רשע מתחלה ועד סוף. ודבר זה בא להזכיר בתחלת המגילה, להודיע כי כל הנעשה במגילה היה מן השם יתברך, כי הוא עצמו רשע מתחלתו עד סופו.

ובמדרש (אסת"ר א, ב), "הוא אחשורש" (אסתר א, א), חמשה לרעה וחמשה לטובה. חמשה לרעה; "הוא היה גבור ציד" (בראשית י, ט), "הוא עשו אבי אדום" (בראשית לו, מג), "הוא דתן ואבירם" (במדבר כו, ט), "הוא המלך אחז" (דהי"ב כח, כב), "הוא אחשורש". חמשה לטובה; "אברם הוא אברהם" (דהי"א, א, כז), "הוא משה ואהרן" (שמות ו, כז), "הוא אהרן ומשה" (שם פסוק כו), "ודוד הוא הקטן" (ש"א יז, יד), "הוא יחזקיה" (דהי"ב לב, יב), "הוא עזרא עלה מבבל" (עזרא ז, ו). רבי ברכיה בשם רבנן, אית לן חד דטב מכולהון, "הוא ה' אלקינו בכל הארץ משפטיו" (תהלים קה, ז), שמדת רחמיו בעולם .

ופירוש זה, כי אלו היה מיוחדים בעולם, הן בצדקות, הן ברשעות. ולכך היו חמשה, כי הה"א הוא מורה על הידיעה, שכן נקרא 'ה"א הידיעה'. ולכך אותם שהם מיוחדים וידועים, הן ברשעות הן בצדקות, היו חמשה. ונראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א, ובה"א היה הכל נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א. ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה.

ולכך גם כן ראוי להיות אותם שהיו ידועים וניכרים ונודעים (-ברשעות-) [בצדקות] חמשה; כי אברהם היה מיוחד בצדקות, כי הוא ראשון להכיר את בוראו, וקודם זה לא הכירו הבריות את בוראם. וכן "הוא משה ואהרן" (שמות ו, כז), משה היה מיוחד כאשר ידוע, כי (דברים לד, י) "לא קם נביא כמשה עוד". ודוד הוא היה מיוחד, שראוי אליו המלכות. "הוא יחזקיה" (דהי"ב לב, יב), מפני שהוא דרש את ה', כי הראשונים לא החזיקו בתורת השם, והוא היה מחזיק התורה אחר שהיו מבטלים התורה והמצות, ולכך נקרא "יחזקיה", שהיה מחזיק בתורת השם. "הוא עזרא שעלה מבבל" (עזרא ז, ו), אף על גב כי יחזקיה המלך היה מחזיק בתורת השם אחר שסרו מן השם יתברך, מכל מקום לא הוסרו לגמרי. אבל כאשר גלו* בין האומות, והיה בטול לכמה מצות, ועזרא העלה אותם לארץ ישראל (עזרא ז, ז), עד שחזרו למקומם להיות כמו בראשונה בארץ ישראל. ולכך אמרו ז"ל (סנהדרין כא:) ראוי היה עזרא שתנתן התורה על ידו, אלא שהקדימו משה רבינו עליו השלום. וכדכתיב (עזרא ז, ו) "הוא עזרא עלה מבבל", וכתיב (שמות יט, ג) "ומשה עלה אל האלקים". וכתיב (עזרא ז, ו) "והוא סופר מהיר בתורת משה אשר נתן ה' אלקי ישראל". ולפיכך אלו היו מיוחדים.

והיו חמשה והפך להם, שהם לרעה, כי ידיעת ההפכים אחד. וכמו חמשה הם מיוחדים בעולם לטוב, כך חמשה הפך להם, שהם לרעה. ואף על גב שיש יותר מן אלו חמשה שכתוב אצלם לשון "הוא", מכל מקום חמשה נזכרו לרעה; כי "הוא החל להיות גבור ציד לפני ה'" (בראשית י, ח), הרי הוא נזכר לרעה, וכתיב אצלו "הוא", מורה שהוא מיוחד לרעה. וכן "הוא עשו אבי אדום" (בראשית לו, מג), נזכר לרעה בכמה מקומות, וכתיב אצלו "הוא", מורה שהוא מיוחד ברשעות. וכן דתן ואבירם, וכן מלך אחז, וכן אחשורש, בכלם נזכר בכתוב מעשיהם, וכתיב "הוא", לכן דרשינן שהם מיוחדים ברשעות. אבל בשאר מקומות דכתיב גם כן אצלם "הוא", לא נזכר בהם שום רעה בכתוב בפירוש, לכן לא משמע לשון "הוא" שום דבר. וכן באותם דכתיב "הוא" לטובה, נזכר אצלם טובה, וכתיב אצלם "הוא", בזה דרשינן לטובה, שהוא מורה על הטובה שהיו מיוחדים בו ומפורש בהם.

"**המולך מהודו** ועד כוש" (אסתר א, א). לפי הפשט היה לו לומר 'אשר מָלַך מהודו ועד כוש', ולא לשון הוה, דמשמע שמולך עתה. לכך פירשו בגמרא (מגילה יא.) 'המולך מעצמו'. ובא הכתוב לומר כי כאשר הוא מלך בן מלך, אז אין כאן שנוי. וכאשר לא היה שנוי סדר, לא היה בא גם כן שנוי אחר, לבא על ידו פורעניות כמו זה, שהוא שנוי סדר העולם לכלות ולאבד אומה שלימה. אבל כאשר היה כאן שנוי, שהיה מולך מעצמו, וזהו שנוי בודאי, וכל השתנות מביא שנוי אחר גם כן, ולכך בימיו נתחדש מעשה המן, שהיה דבר שנוי לגמרי. ועוד מעשה ושתי, שהָרַגָה המלך (רש"י להלן פסוק יט), וכן תליית המן (להלן ז, י), הכל היה שנוי. ונמשך הכל ממה שהיה עצם מלכותו גם כן בדרך שנוי, שהיה מלך חדש שלא היה מזרע המלוכה, ודבר זה מורה על שנוי.

ומזה הטעם עצמו גם כן דרשו שֵם "אחשורש", שהיה שם העצם שלו מורה שנוי, כמו שהתבאר. וכן מה שאמרו במדרש (אסת"ר א, א) "הוא אחשורש", רבי יהודא ורבי נחמיה; חד אמר, הוא אחשורש שהרג אשתו מפני אוהבו, והרג אוהבו מפני אשתו. וחד אמר, הוא אחשורש שבטל מלאכת בית המקדש, הוא אחשורש שגזר לבנות בית המקדש. וכל זה מורה שכל עניין שלו בהשתנות משאר בני אדם. ובא ללמוד על שנזכר במגילה הזאת, שהיה גזירה כמו זאת על ישראל, ודבר זה דבר זר מאוד, כי ישראל הם אומה הקדושה, שיהיה דבר זה גזירה מן המלך עליהם, אף שלא יצאת לפעל. ולכך אמר שאין מביאין ראיה מזה, שהיה הכל אצל המלך הזה בהשתנות.

ובגמרא (מגילה יא.) שמעצמו מלך, אמרי לה לשבח, ואמרי לה לגנאי; אמרי לה לשבח, דלא הוי אינש דהוי חשיב למלכותא כותיה. ולמאן דאמר לגנאי, דיהיב ממונא יתירה.

ולמאן דאמר לשבח, אין הכתוב בא לדבר במעלת הרשע, רק מפני שאמר שמלך על מאה ועשרים [ושבע] מדינה, מפרש הכתוב מפני שהיה חשוב מאוד, שהרי היה מולך מעצמו, ולכך היה מולך מהודו ועד כוש. כי התיבה של "המולך" דבוקה אל "מהודו ועד כוש", שהוא מדבר מתוקף וגודל מלכותו. ומאן דאמר לגנאי, התיבה דבוקה אל "הוא אחשורש", שמדבר בגנותו.

כלל הדבר; כאשר אחשורש יצא ממנו דבר זה, לאבד את ישראל מן העולם, אף כי לא נתקיימה הגזירה, אי אפשר לומר רק כי היה המלך הזה אדם זר לגמרי, ומפני כך אין מביאין ראיה ממנו כלל. ולכך דרשו כל ענינו* שמורה על זרות. גם שלא היה קיום ויסוד למעשיו, וכל מעשיו שלא כסדר, שהרי הרג אשתו מפני אוהבו. ואין לומר כי יותר היה נמשך אחר אוהבו, הרי גם כן הרג אוהבו מפני אשתו, ואם כן מלך הפכפך היה, ולא היה יסוד קיים בכל ענייניו ובכל מעשיו. ולפיכך היה גם כן ממנו הגזירה להרוג ולכלות ישראל, דבר שאין לו קיום ויסוד. והכל נרמז במלת "הוא אחשורש", שמורה כי היה יוצא מן הסדר של שאר מלכים, וגם משאר בני אדם.

"**מהודו** ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה" (אסתר א, א). לא הוי צריך לומר רק "מהודו ועד כוש", ולמה הוצרך לכתוב "מאה ועשרים ושבע מדינה". אבל בא לומר כי על כל המלכיות היה מולך בשוה, על הרחוקים כמו על הקרובים, ולכך כתב "שבע ועשרים ומאה מדינה", שהם מלכיות פרטים, וכלל אותם בכלל אחד. ואילו כתב "מהודו ועד כוש" בלבד, אין זה חשיבות מלכותו, אף שהיה מלכותו על כל העולם, אין זה חשיבות מלכות. אבל בזה שאמר "שבע ועשרים ומאה מדינה", ורצה לומר שכל מדינה ומדינה היה בה מלכות מיוחד, עד שכל מדינה מלכות בפני עצמה, ועל אלו היה מולך. ועוד אם כתיב "שבע ועשרים ומאה מדינה" בלבד, היה משמע שכל מדינה ומדינה היתה מיוחד בפני עצמה, ולא היה להם חבור ביחד, ואין זה חשיבות מלכות כאשר הוא מולך על שבע ועשרים ומאה מדינה שמחולקת כל מדינה בפני עצמה, ואין לאחת חבור אל אחרת. אבל אלו קכ"ז מדינות, בכל מדינה ומדינה בפני עצמה היה בה חשיבות מלכות, וגם היו מתחברים ביחד שהיו כמו מלכות אחת. ודבר זה חשיבות גדול להיות מולך על קכ"ז מדינות, שכל אחת היה לה שֵׁם מלכות בפני עצמה, ועם כל זה יש להם חבור ביחד, ומלך עליהם.

"**שבע** ועשרים ומאה מדינה". היה לו לכתוב 'מאה ועשרים ושבע מדינה', להזכיר מנין הרב קודם. וכן כתב אצל שני חיי שרה (בראשית כג, א) "מאה ועשרים ושבע שנים". ופירוש זה, כי מספר השנים אינם מחולקים, והכל למספר אחד עולה, ולכך מצרף

המספר תחלה למאה מה שאפשר. אבל המדינות הם מחולקים בעצמם, אין צריך לחבר אותם למספר גדול, ולכך אמר "שבע" קודם. ועוד, כי אף אם אינו מלך רק על ז' מדינות גם כן הוא מלך, ולכך מזכיר תחילה ז' מדינות, אחר כך מספר יותר גדול. אבל חיי האדם, אין מספר חיי* האדם הוא ז' שנה, ולכך הוצרך לומר "מאה שנה ועשרים וגו'". ועוד, כי כאן בא לומר שכבש המדינות, ולענין כבוש המדינות מתחיל במעט ואחר כך היה מוסיף והולך. אבל חיי שרה הוא הפך, שהיותר רב קודם, ואחר כך מוסיף עוד, ואין התוספת כמו העיקר.

ובמדרש (אסת"ר א, ז), "שבע עשרים ומאה מדינה", רבי יודא ורבי נחמיה; רבי יודא אמר, כיבש שבע שהם קשות כעשרים, כבש עשרים שהם קשות כמאה. רבי נחמיה אומר, נטל אוכלוסין משבע וכבש עשרים, נטל אוכלוסין מעשרים וכבש מאה. כי הוקשה להם כמו שאמרנו, שהיה לו להקדים מספר הרב, ולמה הקדים מספר המועט. אלא בא ללמוד דבר גדול; כי אחשורש היה מולך בכל עולם הזה התחתון, והעולם הזה התחתון מקבל מן האמצעי, ומן עולם העליון. כי הם שלשה, תחתון ואמצעי ועליון, והתחתון יש בו מכל השלשה. ולכך הישוב, והם המקומות שבו, יש בו מאה ועשרים ושבע.

וזה כי מספר מאה מתייחס אל עולם העליון, שהוא עולם ג'. וזה כי מספר מאה היא מדריגה השלישית, כי מספר אחדים* הוא מדריגה ראשונה, ומספר עשרה מדריגה שניה, ומספר המאה הוא מדריגה שלישית, ומפני כך המאה הוא כנגד עולם ג', הוא עולם העליון. ומפני כי עולם העליון אין בו פירוד וחלוק, ולכך כנגד זה מספר מאה, כי מספר מאה הוא כמו אחד נחשב, כי המאה הוא כלל אחד.

וכנגד עולם האמצעי הוא מספר עשרים, כי מספר עשרים מדריגה שניה כמו שאמרנו, כי הוא ממספר העשרות*, שהוא מדריגה השניה. ומספר עשרים הם שני פעמים עשרה, וזה ראוי לעולם האמצעי שיש לו מדריגה שניה, לא כמו עולם העליון שהוא אחד. ועוד, כי אינו נחשב העולם האמצעי אחד, כאשר יש בו חומר וצורה. ודבר זה הוא שנים, והם כמו דבר אחד. ולכך כנגד זה מספר עשרים, שהוא שני פעמים עשרה, ומכל מקום הוא מספר אחד, שהם כלל אחד.

ואחר כך מספר שבע, ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון. ומפני כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי, וכמו שיורה עליו מספר מאה, שהמאה הם כלל אחד. וכך הוא עולם העליון, הוא עולם אין בו פירוד כלל, רק הוא כלל אחד לגמרי, ולכך כנגד זה מספר מאה. והעולם האמצעי שיש בו רבוי מה כמו שפרשנו,

לכך כנגד זה מספר עשרים, שהוא שני פעמים עשרה. אבל עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו (דברים כח, ז) "בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו", כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן (משלי כד, טז) "שבע יפול צדיק וקם", כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן (ישעיה יא, טו) "הכה אותו והיה לשבעה נחלים", וכן הרבה מאוד.

ולכך תמצא כל מספר ומספר מן אלו ג' מספרים מורה על עולם מיוחד כמו שבארנו, ותדקדק בזה מאוד. כלל הדבר; כי העולם העליון אין בו חלוק כלל. והעולם הב' התחלת (-ו-)החלוק, כי הוא מחומר ומצורה, וזה נחשב הרכבה. ועולם התחתון יש בו פירוד לגמרי. וכנגד אלו ג' הם* מאה ועשרים ושבע, כאשר העולם הזה מקבל מן שלשה עולמות, ולכך יש בו מדינות מאה ועשרים ושבע.

וזה שאמר רבי יהודה (אסת"ר א, ז) כבש שבעה שהיו קשים כמו עשרים, וכבש עשרים שהיו קשים כמו מאה. ודבר זה כי לענין הקושי, הוא החוזק והקיום, הם שוים, כמו שזה קיים עומד, כך השני קיים עומד. ולכך אמר כי כבש שבעה שהם קשים כמו עשרים, וכבש עשרים שהם קשים כמו מאה, ואתה הבן הדברים שרמזנו דברים גדולים. ומפני כך מקדים תחלה לומר "שבע ועשרים ומאה", כי מתחיל בעולם התחתון. אבל רבי נחמיה אמר (שם) שנטל אוכלסין משבע וכבש עשרים, נטל אוכלסין מעשרים וכבש מאה. ורצה לומר גם כן כמו שאמרנו, כי כאשר עלה [ל]מדריגה* זאת לכבוש את שבע מדינות, אשר הם* כוחם מצד עולם הזה התחתון, אז עלה למעלה יותר לכבוש עשרים, אשר כח שלהם מצד עולם האמצעי. וכאשר עלה למדריגה זאת, והיה לו כח הזה, אז עלה יותר אל המדריגה העליונה, והבן הדברים האלו.

ובמדרש (אסתר רבה א, ח), היה יושב רבי עקיבא ודורש, ונתנמנמו התלמידים. בעא לערערה יתהון, אמר, מפני מה זכתה אסתר למלוך על שבע ועשרים* ומאה מדינה. אלא כך אמר הקב"ה, תבא אסתר בתה של שרה שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה (בראשית כג, א), ותמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה. וביאור דבר זה, כי ראוי אל שרה שתהיה לה העולם הזה ואף עולם הבא, אף כי רוב הצדיקים אין להם עולם הזה, מכל מקום שרה היתה מוכנת אף אל עולם הזה, כי נקראת "שרה" שהיא שרה לכל העולם, כמו שנקרא "אברהם" על שם "אב המון" (בראשית יז, ה), כך נקראת "שרה" שהיא שרה לכל העולם. ולכך היה חיי שרה כפי מה שראוי אל העולם, מספר קכ"ז. ותמצא בשרה מה שלא תמצא באמהות, שאין הכתוב מזכיר שני חיי האמהות, רק שני חיי שרה (בראשית

כג, א). וזה מפני שראוי היה לה עולם הזה בעבור כי שמה נקרא "שרה", שהיא שרה אל כל העולם, ומפני כך מזכיר שני חיות שלה בעולם הזה, שהיה לפי מה שראוי אל העולם הזה. וזה כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם האמצעי ומן עולם העליון, לכך העולם הזה בשלימות הוא קכ"ז; הקו"ף מה שמקבל עולם הזה מן עולם העליון, ומקבל גם כן מן עולם האמצעי, ואל אלו שייך מספר קכ"ז. לכך שרה, שהיא שרה על עולם הזה, נתן לה השם יתברך חיים בעולם כפי מה שראוי אל העולם.

ואל תטעה לומר כי היה לרשע, כמו שהיה אחשורש רשע גמור, שיהיה לו חלק בעולם העליון. רק שאלו מדינות, שהם בעולם התחתון, מקבלים מן העולם העליון, כמו שאמרנו. והשם יתברך נתן לאחשורש שיהיה מלך בעולם הזה, ולכך הגיע לו המדינות בענין זה.

ויש לך להבין מה שאמר (אסת"ר א, ח) "תבא אסתר שהיתה בתה של שרה ותמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה"; כמו ששרה שנתן השם יתברך לה העולם הזה, זכתה להיות קיימת בעולם הזה כפי מה שראוי אל עולם הזה כמו שאמרנו, כך זכתה אסתר להיות מולכת כפי מה שראוי אל העולם הזה. גם פירוש "בתה של שרה" רצה לומר שאסתר יש לה יחוס אל שרה כאשר חוט של חסד משוך עליה; שרה היתה נביאה ויפת תואר, וכן אסתר. ויש לך להבין דבר זה מאוד.

ובגמרא (מגילה יא.) אמרו, "שבע ועשרים ומאה מדינה", אמר רב חסדא, בתחלה מלך על שבע, ואחר כך על עשרים, ואחר כך על מאה. גם דבר זה שדקדקו מה שנזכר המספר קטון תחלה, לא כמו שהוא אצל שרה שנזכר הרב תחלה, ולכך אמר שמתחלה מלך* על שבע כו'. וזה גם כן כמו שאמרנו להודיע כי המלכות שלו היה מתעלה עד מה שאפשר. כי העולם הזה יש בו מעולם התחתון, ויש בו מענין עולם האמצע, ואף מן עולם העליון. ומן עולם הזה התחתון ראוי שיהיה לו מספר שבעה, ומן עולם האמצעי ראוי מספר עשרים, ומהעולם העליון ראוי מספר מאה, כמו שאמרנו. לכך אמר שהיה מתחיל לכבוש מה ששייך לעולם התחתון, שהוא קודם. ואחר כך מה שראוי מצד עולם האמצעי, ואחר כך מה שראוי מצד עולם העליון. והנה לפי זה הגמרא והמדרש הכל ענין אחד ושורש אחד למבין. והכלל בזה, כי אחשורש היה מולך על כל העולם, ולכך היה מלכות שלו כפי מה שהוא עולם הזה התחתון, שיש בו מעולם העליון, ומעולם האמצעי, ומעולם הזה התחתון בעצמו. והרי המדרש והגמרא מוכיח כך בפירוש.

ועוד אמר במדרש (אסת"ר א, ז), "שבע ועשרים ומאה מדינה" (אסתר א, א), כיצד כבשן, רבי יודא ורבי נחמיה; רבי יודא אומר, כחצי עטרה, שאת מכבש את החיצונות, הפנימות

מאליהן נכבשות*. אמר רבי פנחס, העולם הוא עשוי כעטרה. ורבי אבין אמר, כאפי קבאי. ורבי נחמיה אמר, כאמת המים, אתה מכבש את החיצונים, והפנימים נכבשין מאליהם.

גם אלו החכמים באו לתרץ מה שכתוב (שם) "שבע ועשרים ומאה מדינה", והיה לו לומר 'מאה ועשרים ושבע מדינה', המנין המרובה קודם. ולכך אמר כי העולם עשוי כחצי עטרה, שהוא כמו חצי עיגול, וכך הוא העולם. שאין העולם מיושב בצד דרום אחר קו השוה, והעולם שהוא כמו כדור, אינו מיושב רק החצי, כי אחר הקו השוה אין העולם מיושב, לכך נשאר החצי, ונמצא הישוב הוא כמו חצי עטרה. וחצי עטרה הוא קצר במקום החיצון, והולך ומתרחב. ולכך קאמר "שבע ועשרים ומאה מדינה", מתחיל בקצר יותר. וכן למאן דאמר "כאפי קבאי", פירוש "קבא" הוא אהל, כדכתיב (במדבר כה, ח) "אל הקֻבה", ו"אפי קבה" לפניו הוא קצר, והולך ומתרחב. וכן למאן דאמר "כאמת המים", בתחלתו האמה קצר, והולך ומתפשט יותר. וכן העולם תחלתו קצר, והולך ומתפשט. וכאשר כובש החצון, הפנימיות נכבשין.

ואין חלוק בין ג' דעות אלו, רק כי כל אחד נותן טעם למה קצר העולם מלפניו, ואחר כך הולך ורחב. וקאמר מפני שהוא עשוי כעטרה שהוא עגול, והישוב הוא כמו חצי עטרה, כי חצי כדור אין בו ישוב כלל, כאשר ידוע. וחצי עגול מלפניו הוא קצר, והולך ומרחיב. למאן דאמר שהוא כמו קובא, שהוא אוהל, שהוא קצר מלפניו. וטעם זה מפני כי העולם הזה דומה לאוהל, וכל אוהל הוא הולך ומרחיב, מפני שאין הרוחב אצל הפתח כל כך, ולפיכך כל שהוא מתרחק מן הפתח, הולך ומתרחב. ולכך א[צ]ל העולם, כל שהוא נקרא לפנים, הולך ומתרחב, וכל שהוא לחוץ, הוא קצר. ומאן דאמר שהוא [כ]אמת המים, אשר רוצה לומר כי אמת המים הוא הולך ומתפשט על הארץ, תחלה הוא קצר, והולך ומתפשט. וכך העולם שהושפע מן השם יתברך, התחלתו הוא קצר, והולך ומתפשט.

וכל אלו באו לתרץ מה שאמר "שבע ועשרים ומאה מדינה". ולדברי כולם מפני שזכר כאן שהיה מולך בכל העולם, והעולם הוא אחד, ויש לו התחלה אחת. וכאשר כובש ההתחלה, בזה כובש הכל. ולא פליגי רק למה הוא דומה; כי למר הוא דומה לעטרה, שיש לה חצון, ויש לה פנימי. ועל ידי שכבש החצון, נכבש הפנימי. למר הוא דומה לאוהל, שהוא קצר בפניו, והולך ומתרחב, וכאשר כובש הקצר, שהוא במקום הפתח, נכבש הרחב*. ולמר הוא דומה לאמת המים, שהוא הולך ומתפשט תמיד, כי העולם הזה יש לו התחלה אחת, מפני שהוא נברא מן השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), ואחר כך הולך ומתפשט יותר, ובכלל דבר שהוא התחלה הוא הכל. רק שכל אחד בא לפרש

באיזה ענין נברא מן השם יתברך; למר כמו חצי עטרה, שיש לה התחלה, והשטח הולך ומתפשט. ולמר כמו האוהל, שהוא בנין, והוא קצר במקום שהוא פני האוהל. ולמר העולם נברא מן השם יתברך כמו אמת המים, שהולך ומתפשט מן השם יתברך. ואלו שלשה דברים הם דברי חכמה מאוד. ויש לפרש כי אין כאן מחלוקת, רק שכל אחד בא להוסיף, ואין בזה מחלוקת.

"**מהודו ועד כוש**" (אסתר א, א). בגמרא (מגילה יא.), רב ושמואל, חד אמר הודו בהתחלת העולם, וכוש בסוף העולם. וחד אמר, הודו וכוש גבי הדדי קיימי, כשם שמלך* על הודו וכוש, כך מלך בכל העולם כולו. כיוצא בדבר אתה אומר (מ"א ה, ד) "כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה", רב ושמואל, חד אמר תפסח בסוף העולם, ועזה בסוף העולם. וחד אמר, תפסח ועזה בהדי הדדי קיימי, אלא כשם שמלך על תפסח ועזה, כך מלך בכל העולם כולו.

וקשיא, ואיך יאמר הכתוב "כשם", דלא נזכר זה בכתוב, והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו. ויש לומר, דעל כרחך צריך לומר כך, דכיון דגבי הדדי יתבי, אין נקרא זה "מלך" מי שמולך על ב' מקומות סמוכות* זה לזה. ועוד, הרי כתיב (אסתר א, א) שמלך על קכ"ז מדינות. אלא על כרחך פירושו "כשם שהוא מולך וכו'". ובסמוך יתבאר איך לדברי שניהם משמע בלשון "מהודו ועד כוש" שמלך מסוף העולם עד סופו. וכן בלשון (מ"א ה, ד) "מתפסח ועד עזה".

ואם תאמר, דסוף סוף קשה, לכתוב שמלך מסוף העולם עד סופו, ולמה מדבר בלשון זה. ויש לומר, דיש מלך שקרוב למקום מלכותו - הוא מולך, ורחוק ממלכותו - אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו. ולפיכך אמר כשם שהיה מולך מהודו ועד כוש, על שני מקומות סמוכים, (-ו-)כך היה מולך מסוף העולם עד סופו.

ועוד יש לומר, דאילו הוה כתב "שבע ועשרים ומאה מדינה", הוה אמינא דכך קרה, שהיה מולך על קכ"ז מדינה. לכך כתב 'כשם שמלך וכו', כלומר שאין חלוק בין מרובה ובין מועט, לפי שהיה מלך כולל [כל] המלכות שהוא בעולם. ואם היו יותר מדינות בעולם, גם כן היה מולך עליכם, לפי שהשם יתברך נתן לו מלכות בעולם. ואם כתב שהיה מולך מסוף העולם עד סופו, אין משמע מזה שנתן לו השם יתברך שיהיה מולך בכל העולם, רק שכך קרה שהיה כובש כל העולם. אבל מלשון זה שאמר "כשם וכו'", ומזה ידעינן שהשם יתברך נתן לו מלכות העולם, לכך אין חלוק בין מעט ובין הרבה.

וכן בשלמה אמר (מגילה יא.) כשם שמלך מתפסח וכו', כלומר שאין חלוק בין קרוב ובין רחוק.

ומי שסובר 'אחד בסוף העולם והשני בסופו', סבירא ליה דאף אם מלכותו שהיה מולך בכל* העולם, מה בכך, הכתוב מזכיר המקומות הרחוקות שהיה מלך. ואם תאמר, לחזי היכי יתבי המקומות, ולמה פליגי בהכי. ויש לפרש, ד"גבי הדדי יתבי" ומה שאמר "אחד בסוף העולם כו'", היינו שכל הארץ* כדורית, ו"מסוף העולם עד סופו" אי אפשר לומר, רק בשני מקומות סמוכים מאוד, שהאחד הוא התחלה והשני הוא בסוף. כגון הודו וכוש, שהם סמוכים יחד. ואם תסובב* את הכדור מן הודו ולדרום, ותסבב* כל הכדור עד כוש, שהוא אצל הודו בסוף העולם, והשני בסופו. ואם תסבב מהודו ולצפון ודרך כוש, הם זה אצל זה.

ויש לך לדעת, כי הארץ שהוא כמו כדור שלם, אין לומר בו שהאחד בסופו והשני בסופו, דלא שייך כזה בכדור שהוא שלם, והוא כדור אחד. ולכך סבר חד כי כך ראוי לומר, כמו שהיה מלך על מקצת, כך היה מולך על כולו. כי אל מקצת הכדור נמשך תשלום הכדור, כמו שהוא ידוע. ולכך פירשו כשם שהיה מולך על אלו שני מקומות הסמוכים כאשר הם על עיגול אחד, כך היה מולך על כל העולם, שהוא תשלום הכדור, ואין השאר רק השלמה, וצריך להשלים את הכדור כאשר מתחיל לסבב מקצת ממנו. ומי שאמר "האחד בסוף העולם והשני בסופו", סובר כי אף שהכדור הוא כדורי, ולא שייך בדבר שהוא כדורי לא התחלה ולא סוף, מכל מקום שייך התחלה וסוף כאשר מניח מקום אחד בכדור, ומשם מתחיל הסיבוב. ודבר זה הוא הקצה האחד, וגמר הסבוב הוא הקצה השני. וזה שאמר שהאחד הוא קצה האחד, והשני קצה השני. אבל בעצמו אינו שייך בכדור לא תחלה וסוף.

ואל יקשה לך, במאי פליגי, דמאי נפקא מיניה, דבין למאן דאמר "האחד בסוף העולם והשני בסוף העולם", ובין למאן דאמר "גבי הדדי הוי יתבי", הרי לפי דברי שניהם אלו ב' מקומות הם ביחד, ובמאי פליגי. דאין זה קשיא, דבפירוש הכתוב פליגי; דמי שסובר "האחד בסוף העולם והשני בסוף העולם" לא בעי למימר "כשם שמלך וכו'", דאטו "כשם" כתיב בקרא, לכך לא בעי למימר כך. ומאן דאמר ד"גבי הדדי הוי יתבי", לא בעי למימר "האחד בסוף העולם והשני בסוף", וכמו שאמרנו, כי "מן הודו [ועד כוש]" משמע כי הודו הוא התחלה וכוש הוא סוף, ובכדור אין כאן התחלה וסוף, כאשר הוא עיגול שלם אין כאן התחלה וסוף. ולכך יש לפרש "כשם שמלך מהודו עד כוש, כך מלך מסוף העולם עד סופו". והבן הדברים האלו מאוד.

פסוק ב

"**בימים ההם**" (אסתר א, ב). וקשה, אחר שכתיב (פסוק א) "ויהי בימי אחשורש" בתחילת המגילה, אם כן למה הוצרך לחזור ולכתוב "בימים ההם וגו'". ופירוש זה, כי "ויהי בימי אחשורש" קאי על כל המגילה, שרצה לומר כי מה שמדבר ממנו המגילה היה בזמן אחשורש, דהיינו מעשה המן ומרדכי. והוצרך למכתב עוד "בימים ההם" על המעשה הזה בפרט, ש[מ]עשה הסעודה היה כשבת המלך על כסא מלכותו בשנת ג' למלכותו. ואף שכבר כתיב (פסוק ג) "בשנת שלש למלכו", הוצרך לכתוב גם כן (פסוק ב) "בימים ההם", שאם כן היה פירושו "ויהי בימי אחשורש הוא אחשורש המולך מהודו ועד כוש בשנת שלש למלכותו עשה משתה", ולא היה קאי "ויהי בימי אחשורש" רק על מה שכתיב "בשנת שלש למלכותו עשה משתה". והיה פירושו "ויהי בימי אחשורש", ובאיזה זמן, "בשנת שלש למלכותו". ואין הפירוש כך, רק "ויהי" קאי על כל הענין שנזכר במגילה הזאת היה "בימי אחשורש". והוא בפרט ראוי אל כל מה שנזכר במגילה הזאת, כי שמו "אחשורש" מפני שהושחרו פניהם של ישראל בצום ובתענית, וכן כמה דברים שעליהם נאמר "ויהי בימי אחשורש".

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

ואפילו אם תאמר כי הרשע הזה בודאי לא היה מאמין בנבואת הנביא שהיה מתנבא על גאולת ישראל. מכל מקום דעתו היה מיושב עתה, ולא היה דעתו מיושב קודם זה, כאשר עדיין לפי החשבון אפשר שיהיו נגאלים, כך פירשו ז"ל. ואם לא כן, למה המתין מלעשות הסעודה עד שנת ג'. ואף כי פשוטו כי עד ג' היו לו מלחמות, והיה כובש תמיד,

ולא ישב על כסא מלכותו במנוחה עד שנת ג'. מכל מקום קשה, למה הוצרך למכתב "כשבת המלך", שהרי כתיב (פסוק ג) "בשנת שלש למלכו", אם כן "כשבת המלך וגו'" לא הוי צריך למכתב מיותר, ומאי בא ללמדנו. אלא כי עד שנת ג' היה צד בחינה שיהיו ישראל נגאלים, ועד שעבר הזמן הזה דעתו לא היה מיושב עליו. ואפילו אם תאמר דלא היה מאמין בגאולת ישראל, מכל מקום דעתו לא היה מיושב עליו כל כך.

ומפני כך כתיב (פסוק ג) "בשנת שלש למלכו", ולא כתיב "בשנת שלש למלכותו" כמו שנאמר באסתר (להלן ב, טז) "בשנת שבע למלכותו". כי פירוש "בשנת שלש למלכו" שהיה חושב כי עתה יש בו היכולת והכח למלוך, וזה שאמר "למלכו". אבל באסתר שהיה* כבר מוחזק(-ת-) במלכות, כתיב "למלכותו". ומלמד אותנו כי כל הסעודה הזאת בשביל שחשב כי ישראל לא היו נגאלים, ולכך כל סעודתו להכעיס השם יתברך, כמו שהתבאר. ולכך אירע מעשה ושתי בסעודה זאת, כאשר עיקר סעודתו היה להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל העובדים את* השם יתברך.

ובמדרש (ילקו"ש אסתר תתרמו) מפרש כשעלה נבוכדנצר הרשע, החריב בית המקדש, והגלה את צדקיה, והוציא את הכסא שעשה שלמה. וכשמלך דריוש והחריב את בבל, נטל הכסא והביאו למדי, ולא ישב עליו. וכשמלך אחשורש, שלח והביא חכמים ממצרים לעשות כדמות הכסא, ולא יכולו, ועשה כסא אחר לשמו. לכך נאמר "כשבת המלך אחשורש על כסא מלכותו".

פירוש זה, כי שלמה היה מולך על כל העולם, ויותר מזה שמלך אף על העליונים, כדכתיב (דהי"א, כט, כג) "וישב שלמה על כסא ה'". ולכך היה צריך למלכותו כסא מיוחד. ולכך מפרש הכתוב עניין הכסא של שלמה (שם), כי מלכותו היה גדול. ולא היה ראוי כסא מלכות[ו] לשאר מלכיות. אף אם אחשורש גם כן היה מולך מסוף העולם עד סופו (מגילה יא.), מכל מקום מלכות שלמה מלכות אחר, שהיה לו מלכות ישראל, שהוא מלכות של קדושה, ואליו ראוי לשבת על כסא קדוש כמו זה. לכך אחשורוש לא היה יכול לשבת עליו, ולכך הוצרך לעשות כסא אחר. וזה היה נמשך עד שנת ג' למלכותו, שתמיד היה חושב שימצא חכמים שיוכלו לעשות כדמות כסא שלמה, ולא יכלו. ועשה כסא אחר לשמו, והיה זה נמשך עד שנת ג' למלכו. ולכך כתיב "כשבת המלך אחשורש בשנת שלש למלכו", כי עד שנת ג' היה עוסק בהכנת הכסא, ולא היה לאחשורש מנוחה ושלוה עד שנה ג'. מפני שהיה מולך מסוף העולם [עד סופו], והיה מבקש להיות מושל כמו שהיה הממשלה לשלמה. ולא היה עולה לו דבר זה, כי אין ראוי לו הממשלה הזאת, כי מלכות שלמה היה מלכות קדושה אלקית. ומה שאמרו ש"הביא

חכמים ממצרים", רצה לומר כי מצרים שם החרטומים, שהיה חושב כי על ידי אלו יוכל לישב על כסא שהוא כמו כסא שלמה, ולא היה עולה לו. כי כסא כמו זה שייך דוקא למלכות שלמה, שהיה בקדושה. והנה המדרש* הזה קרוב לפשוטו, רק שבא לתת טעם למה לא היה יושב על כסא* מלכותו מיד. ומפרש מפני שהיה מבקש לשבת על כסא שלמה, כמו שהתבאר.

ובמדרש (אסת"ר א, י-יא), "בימים ההם", זה אחד מן המקומות שהיו מלאכי השרת מדדין פתקין לפני הקב"ה. שהיו אומרים, רבונו של עולם, בית המקדש חרב, ורשע זה עשה מרזיחין. אמר להם, תנו "ימים" כנגד "ימים", הדא הוא דכתיב (נחמיה יג, טו) "בימים ההם ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת". רבי חלבו אמר, הלואי לא היה אותן הימים ההם. אמר רב ביבי, הה לאותן הימים. אמר רבי יצחק, נהי לאותם הימים. "כשבת המלך", אמר רבי יצחק, 'בשבת המלך' אין כתיב כאן, אלא "כשבת", אומות העולם אין להם ישיבה, שאין ישיבתן ישיבה.

פירוש המדרש, כי לכך כתיב (אסתר א, ב) "בימים ההם", אחר שכתיב כבר (פסוק א) "ויהי בימי אחשורש", שבא הכתוב לומר כי מפני שעשה אחשורוש סעודה זאת הגדולה ושמחה גדולה, ואיך היה השם יתברך מניח לעשות זה לרשע, כאילו היה הזמן ראוי לזה, והרי לא היה הזמן ראוי לזה מצד עצמו, כי היה בית המקדש חרב, ואין ראוי הזמן לשמחה הגדולה הזאת, ולא היה השם יתברך מניח לרשע הזה לעשות דבר שהוא חלול כבודו. רק שהיה גורם דבר זה החטא, מה שכתיב (נחמיה יג, טו) "בימים ההם ראיתי דורכים גתות בשבת", לכך היה מפני שלא היה להם שביתה ומנוחה לישראל כאשר לא היו שומרים השבת, ומאחר שלא היו שומרים השבת, היה השביתה והמנוחה לאומות לעשות סעודה ומשתה. ויש ללמוד שדבר זה היה הסבה שעשה הסעודה, דכתיב כאן "בימים", וכתיב התם "בימים ההם ראיתי דורכים גתות בשבת". רצה לומר שהשבת הוא שביתה לישראל, וכאשר יש לישראל השביתה, אם כן אין שביתה לאומות. וכאשר אין שביתה לישראל, יש שביתה לאומות.

ולרבי חלבו כתיב "בימים ההם", מפני שהכתוב רצה לומר שאין ראוי שיהיה נמצאים ימים ההם, וטוב היה אל העולם שאין נמצאים. שהיו האומות מתנשאין ומתגדלין בשביל שבית המקדש חרב, והם עושים סעודות. ולכך "הלואי שלא יהיו אותם הימים". ורב ביבי אמר "הה לאותן הימים", כי ימי שמחה של רשעים הה בעולם, כי אין ספק כאשר הזמן הוא שהרשעים מצליחים בעולם הזה, שאותו זמן אינו מוכן לטובה, כאשר הזמן

מוכן להצלחת [ו]לטובת הרשעים. ורבי יצחק דרש "נהי" לעולם, כאשר הרשעים יושבים בשלוה חושבים הרשעים מחשבות רעות על הבריות.

ואמר רבי יצחק כי לכך כתיב "כשבת" ולא כתיב 'בשבת', מפני שאין ישיבה לאומות עולם בעולם הזה. ודבר זה מפני שהאומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם. לכך אין להם ישיבה, כי הישיבה משמע דבר שהוא עיקר ואינו תלוי בזולתו, ובזה שייך ישיבה. אבל דבר שאינו עיקר, והוא תלוי בזולתו, לא נאמר אצלו ישיבה. ולכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל, (-ו-)נחשבים ישראל יושבים, והאומות תלוים בישראל. שכל דבר שהוא עיקר הוא נטוע במקומו, ונקרא "יושב", והוא נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו. לכך כתיב "כשבת" ולא 'בשבת', שאין כאן ישיבה גמורה. ואם כתב "בשבת" אם כן יש לעלות על הדעת כי יש ישיבה לאומות, שהם גם כן עיקר בעולם. ולכך לא כתב 'בשבת', רק (-גשמית-) ["כשבת"], כי אין כאן ישיבה גמורה, רק כמו ישיבה, ואינו ישיבה. וכלם באו ליישב לשון "כשבת" דכתיב, ותדקדק בזה.

"**בשנת שלש** למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי ושרי המדינות [לפניו]" (אסתר א, ג). ופירוש הכתוב שעשה משתה לשרים אשר הם עמו תמיד, שאין המלך ראוי שיהיה בלבד. "ועבדיו" פירוש אותם שהם עובדים אליו, והם בעלי מלחמתו. וזה שאמר "חיל פרס ומדי", כלומר שהם אנשי חיל בעלי מלחמה של פרס ומדי, ואלו אשר נקראו "עבדיו" משרתים לו כאשר גוזר עליהם המלך למלחמתו. ואחר כך אמר "שרי המדינות", שהם שרים במדינה, ואלו הם יושבים במדינה, ועתה באו להיות בסעודתו, ו"לפניו" לא קאי רק על "שרי המדינות" שבאו עתה לפניו.

ובמדרש (אסת"ר א, כ), רבי אליעזר ורבי שמואל בר נחמן; רבי אליעזר אומר, להדא ארכיא דגדד, שהמלך יושב לדין למעלה, וכל העם לפניו על הארץ. ורבי שמואל בר נחמן, לבסלקי גדולה שהמלך יושב במסיבה, וכל העם שטוחים על פניהם, עד כאן. הוקשה למדרש הזה מה שכתב "ושרי המדינות לפניו", למה לי "לפניו". ולכך דרש שהמלך מתנשא על העם, והוא יושב על כסא מלכותו, וכל העם לפניו על הארץ. ורבי שמואל בר נחמן מפרש שהוא דומה למלך שהוא יושב במסיבה, וכל העם שטוחים על פניהם מחמת יראת המלך.

וההפרש אשר ביניהם; 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.

ויש לפרש גם כן כי גם לפי המדרש הזה "לפניו" קאי על "ושרי המדינות לפניו", אבל "שריו ועבדיו" לא הוצרך לומר "לפניו". לפי שאותם השרים שהם יועצים שלו, הם עמו תמיד. וכן עבדיו, מפני שהם עבדיו, ומלכותו עליהם. רק אצל שרי המדינות כתב "לפניו", כי אליהם צריך להראות כי מלכותו עליהם, לכך אמר אצלם* "לפניו".

"**בהראותו** את עושר כבוד מלכותו" (פסוק ד). ופירוש זה כי בסעודה הזאת היה* מראה כבוד עשרו כאשר היה מראה ההוצאה שהיה לו במשתה הזה. ולכך אמר "כבוד עושרו", כי העושר אשר מונח באוצרו, אין העושר כבוד לו. ולכך קראו אותו (סנהדרין כט:) "עכבר דשכיב אדינרי" מי שמניח עושרו באוצרו. וקראו "עכברא דשכיב אדינרי", כי אין לך דבר מיאוס רק העכבר, וכן הוא מאוס המאסף את העושר ואין משתמש בו להוצאה. ומה שהוא מאוס המאסף העושר באוצרו, כי עיקר העושר הוא הכבוד שיש בעושר, ואין הכבוד רק אצל אחרים, ולא אצל עצמו, ולפיכך אין כבוד כאשר העושר הוא באוצרו. ואדרבה, מאוס הוא, כי הוא הפך הכבוד כאשר אין מוציא העושר לאחרים, ואשר הוא הפך הכבוד הוא מאוס בודאי.

ובמדרש (ילקו"ש ח"ב תתרמו), מהיכן היה לו זה, נבוכדנצר צר עין (-רע-) היה, וכיון שנטה למות אמר את כל ממוני איני מניח אחרי, שלא יתכבד אחר בממוני. עשה ספינה של נחושת, והטמין אותו בארץ, והפך עליו מי פרת*. וכשבקש כורש לבנות בית המקדש נגלה לו, שנאמר (ישעיה מה, ג) "ונתתי לך אוצרות חושך", עד כאן.

ופירוש מדרש זה, כי לנבוכדנצר היה ראוי שיהיה העושר, שנקרא (דניאל ב, לח) "אנתה הוא ראשה די דהבא", וראוי לו העושר מצד עצם מלכותו, שהוא אחד מד' מלכיות (דניאל ז, ד), והוא הראשון מד' מלכיות, שנאמר עליו "אנתה הוא ראשה די דהבא". ולכך מלכות זה היה ראוי שיהיה מביא העושר בעולם. רק כי כשם שהמלכות מסוגל אל העושר, כך הוא מוכן אל עין הרע. ולכך לא נשאר העושר שלו בעולם מפני עין הרע שהיה דבק במלכות זה, והיה נאבד מן העולם. ואמר כי הטמין אותו בארץ, והפך עליהם* מי פרת, כלומר שיהיה נעלם ונסתר לגמרי מן העולם.

וכשבנה כורש בית המקדש מצא העושר. כלומר שמפני שהיה כורש בונה בית המקדש (עזרא פרק א), שהוא דבר נעלם ונסתר, ולכך גלה לו השם יתברך הדברים הנעלמים גם כן, שהם אוצרות עושר, שהיו נעלמים בשביל עין הרע, ומצא העושר על ידי בית המקדש*, [ולכך] היה הברכה העליונה הזאת לכורש. כלל הדבר; לא היה העושר, שהוא דבר טוב וברכה, ראוי שיהיה לאחשורש, אם לא שהיה מוכן לזה הרשע נבוכדנצר, שהוא היה מוכן לעושר כמו שאמרנו. ואחר מותו נגנז העושר, ולא היה נמצא העושר במלכות. רק כי כורש שהיה מוכן גם כן לגילוי הנעלם, חזר העושר למקומו בשביל בית המקדש, וממנו בא העושר לאחשורש, והבן זה מאוד.

ובגמרא (מגילה יב.), "בהראותו את עושר כבוד מלכותו וגומר", אמר רבי יוסי בר חנינא, מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא (אסתר א, ד) "[יקר] תפארת גדולתו", וכתיב התם (שמות כח, ב) "ועשית בגדי קודש לאהרן לכבוד ולתפארת", מה התם בגדי* כהונה, אף הכא בגדי כהונה.

ופירוש זה, כי כל כך היה מראה אחשורש תפארת גדולתו, עד שהגיע בזה אל יקר כבוד הכהן גדול, שלבש בגדי כהונה, והוא יקר תפארת כהן גדול, 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. ואחשורש היה מוכן למדה זאת ביותר, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות (ח:), אמר רבי שמעון בן גמליאל, בג' דברים אני אוהב את הפרסיים; צנועין באכילתן, וצנועין בבית הכסא, וצנועין בדבר אחר, עד כאן. ואחשורש שהיה מלך פרס ומדי (אסתר א, ג), ראוי לו בשביל זה מלבושי כבוד, שהם הצניעות ביותר, והמלך ראוי לו הכבוד מצד שהוא מלך. לכך אמרו על "בהראותו עושר כבוד מלכותו" שלבש בגדי כהונה, כי בגדי כהונה הם תפארת אלקי, לכך אחשורש גם כן כאשר לבש בגדי תפארת, אשר הם ראויים ומוכנים לו מצד הצניעות, שהוא מדה אלקית. וכך תמצא באחשורש, כמו שאמרו בגמרא (מגילה יג.) שהיה צנוע בתשמיש, שהרי אומר הכתוב (להלן ב, יד) "בערב היא באה ובבקר היא שבה", ולא היה משמש מטתו ביום. שהיה לאחשורש הרשע המדה הזאת, הוא הצניעות, שהוא הכבוד. ומה שמשמע מתוך המגילה הזאת גודל פריצותיה דאחשורש, עוד יתבאר. ולפיכך כאשר בא להראות תפארת גדולת מלכותו, וזהו כבודו, אמרו (מגילה יב.) "שלבש בגדי כהונה", כלומר שהגיע כבודו עד שלבש כבוד אלקי, כי בגדי כהונה כבוד אלקי הם.

ובזה יתורץ מה ששאלו למה לא נענש אחשורש כאשר לבש בגדי כהן. אבל פירושו, כאשר עשה כל הדברים שמבוארים במגילה, היה לו יקר ותפארת כהן גדול, שהיה לו תפארת אלקי. וכן הוא בב"ר, "אמר רבי לוי, בגדי כהונה הראה להם". ולא קאמר "שלבש בגדי כהונה". אבל בגמרא (מגילה יב.) קאמר "שלבש בגדי כהונה", כי היקר והתפארת שהיה לו נקרא שלבש, וכן הוא בכמה מקומות.

אמנם מזה אין כל כך ראיה, שלא היה נענש בשביל שהיה לובש בגדי כהונה משום דיש לומר שלא היה נענש בלשצר רק שהיה משתמש בכלי שהם לה', ובשביל זה נענש. וכן מה שאמרו* שנענש פרעה שישב על כסא שלמה, זה מפני כי בשלמה נאמר (דהי"א כט, כג) "וישב שלמה על כסא ה'", ומזה למדו רז"ל בפרק קמא דמגילה (יא:) שמלך שלמה אף על העליונים. ולכך לא נענש אחשורש שלבש בגדי כהונה, שהם בגדי כהן גדול, שהוא אדם. ועוד נפרש בסמוך.

ובמדרש (אסת"ר ב, א), "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", דבי רבי ינאי ורבי חזקיה תרווייהון אמרין, ששה ניסין היה פותח ומראה להן בכל יום. ורבי חייא בר אבא אמר, מיני יציאות הראה להן. רבי יודא ברבי סימון אמר, סעודת ארץ ישראל הראה להן. רבי לוי אמר, בגדי כהונה גדולה הראה להם, נאמר כאן (פסוק ד) "תפארת גדולתו", ונאמר להלן (שמות כח, ב) "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת", מה "תפארת" האמור להלן בגדי כהונה [גדולה], אף "תפארת" האמור כאן בגדי כהונה גדולה.

ופירוש המדרש [ה]זה, כי דרש שש תיבות "עושר כבוד מלכותו יקר תפארת גדולתו", ומזה למד שפתח להם כל יום שש נסין*, רצה לומר שש אוצרות. ויש לפרש מפני כי אל השם יתברך הארץ ומלואו (תהלים כד, א), שנברא בששת ימים. ויש אל השם יתברך שש ניסין, דהיינו שש אוצרות מלאים כל טוב, ומהן ברא העולם בששה ימים. ולכך פתח להם שש נסין, רצה לומר שש אוצרות, כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע (ברכות נח.), כמו שיתבאר. ועוד, כי העולם הזה יש לו שש אוצרות, דהיינו למעלה ולמטה ולארבע רוחות, ומשם מקבל העולם הברכה מן השם יתברך, ולכך* פתח שש אוצרות כל יום.

ורבי חמא סבר כי הראה להם מיני יציאות. ההפרש בין רבי חזקיה ובין רבי חמא, כי לדעת רבי חזקיה עיקר העושר שיש לו עושר באוצרו, ודרש "בהראות עושר" שהראה להם אוצרות רוב עושרו. ורבי חמא* סבירא ליה כי עיקר העושר אינו כאשר מאסף עושר באוצרו, כי מה מעלה יש בעושר כאשר יש לו כסף וזהב לרוב, והם מונחים לפניו כאבן דומם. לכך אמר כי עיקר מעלת העושר כאשר הוא מוציא הוצאות, לא כאשר יש לו

עושר מונח באוצר, רק כאשר מוציא אותו בהוצאה*, וזהו עיקר העושר. ודרש "את עושר כבוד מלכותו", הכבוד שיש לו בהוצאת* העושר, וזהו הכבוד מן העושר, כמו שאמרנו. ובודאי מי שאמר שהראה להם שש ניסין בכל יום גם כן סובר שאין העושר הוא האוצר, רק שסובר כי אם לא היה מראה להן שש ניסין, רק שהראה להם היציאות, דבר זה אינו רק לשעה, ואין בזה כבוד התמידי. ולכך אמר שהראה להם אוצרות מלכים, ומזה יכול האדם לעשות הוצאה תמידית. ועוד, מה שהראה להם שש אוצרות, רצה לומר כי "ברכת ה' היא תעשיר" (משלי י, כב), כמו שתמצא אצל הרבה צדיקים שנתברכו בעושר. והעושר כמו זה אין לומר כי מה הוא נחשב, כאשר השם יתברך נתן לו העושר. וכך נראה שהוא דעת רבי ינאי ורבי חזקיה, והוא נכון.

ולדעת רבי יהודה בר סימון, סעודת ארץ ישראל הראה להם (אסת"ר ב, א). ירצה לומר, כי גם מיני יציאותיהם אין ראוי שיהיה נקרא "כבוד עושרו", כי אין בזה הכבוד מה שהראה לו מיני יציאות. רק זהו "כבוד עושרו" מה שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו "עושר כבוד מלכותו" כאשר לו שלחן מלכים, מפרנס הכל. כמו שהכתוב מספר כבוד מלכותו של שלמה, ומספר ענין שלחנו. ולכך אמר "סעודת ארץ ישראל הראה להם*", כי דווקא בארץ ישראל כתיב (דברים ח, ט) "לא תחסר כל בה". והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל. וזהו "כבוד עשרו", כאשר יש לו שלחן מלכים.

והוסיף רבי לוי כי הראה בגדי כהונה להם. כי עיקר מעלת העושר הוא הכבוד, כמו שאמרנו למעלה. וכמו שאמרו ז"ל במסכתא קידושין (מט:), "איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו", הרי כי עיקר העושר הוא הכבוד. והכבוד הוא על ידי מלבושי כבוד, כמו שאמר רבי יוחנן "מימי לא קריתי לבגדי רק מכבדותי". ולכך אמר "שהראה להם בגדי כהונה", שכל כך היה מגיע כבודו, עד שלבש בגדי כהונה, שהוא כבוד אלקי, וכך היה לאחשורש כבוד אלקי. וזהו "בהראותו עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו", והוא הכבוד האלקי. וזה שאמרו (מגילה יב.) שלבש בגדי כהונה. והבן דברי כל אחד ואחד, ואין להאריך.

פסוק ד

"**ימים רבים** שמונים ומאת יום" (פסוק ד). לא הוי צריך למכתב "ימים רבים", כיון שכבר הזכיר מספר הימים. אלא שלא תאמר כי לא היו רצופים, אלא שמונים ומאת יום מפוזרים, ולכך אמר "ימים רבים", שהיו רצופים, ואם לא היו רצופים לא נקראו "ימים רבים", כך יש לפרש לפי הפשט. ועוד יש לפרש, מפני שהכתוב בא לספר סעודה

של אחשורוש ושמחתו, ודבר זה נחשב לעולם "ימים רבים", שכך "ימים רבים" הם ימי הצער, שהשלוה והשמחה לרשעים הם ימי צער אל העולם, וכמו שמבואר למעלה כי שלותן של רשעים הוא רע לעולם, שמתוך כך הם חושבים מחשבות רעות על אחרים, כמו שבארנו למעלה בפתיחה. ולכך כתיב "ימים רבים שמונים ומאת יום".

"**שמונים ומאת יום**" (פסוק ד). נראה כי אלו "שמונים ומאת יום", כי השנה שס"ה יום (מכות כג:), וחצי שס"ה - קפ"ב יום. כי היה עושה הסעודה "בחצר גינת הביתן", וראוי לזה הקיץ ולא ימי הגשמים, ולכך היה המשך סעודת אחשורש ק"ף יום. כי לעשות קפ"ב יום אין זה שייך, כי ראוי לעשות הסעודה מניין שלם, כי כל דבר שהיה בסעודה זאת היה בלא חסרון, לכך עשה הסעודה ק"ף יום.

"**ובמלואות הימים** האלה עשה שבעת ימים בשושן הבירה" (פסוק ה). ובמדרש (אסת"ר ב, ה), רב ושמואל; חד אמר, ז' ימים חוץ מן ק"ף ימים. וחד אמר, אלו ז' ימים בכלל מאה ושמונים יום. פירוש זה, שסבר שימי הקיץ הם קפ"ב יום, ואם אלו ז' ימים הם בכלל ק"פ יום, אם כן היה סעודתו חסרים ב' ימים של ימי הקיץ. ולכך היה סעודותיו ק"פ יום, ועוד ז' ימים בשושן. אף על גב דהשתא היו נכנסין ה' ימים בחורף, מכל מקום יותר דבר זה ראוי משיהיו ב' ימים חסרים מן ימי הקיץ, שראוי שתהיה הסעודה כל ימי הקיץ. ומי שאמר כי אלו ז' ימים היו בכלל מאה ושמונים יום, סבר כי יותר ראוי שיהיו חסרים ב' ימים משנעשה הסעודה ה' ימים בתוך ימי החורף. למר עדיף שהיה חסר סעודה שני ימים, משתהיה כאן סעודה בחורף, שאין זה סעודה, והוא צער. ולמר עדיף שלא תחסר אחת מן הסעודות*, אף אם אינה בשלימות.

ועוד תדע, כי מחלקותם בזה כי הסעודה שעשה לרחוקים היה ק"ף ימים, והיא כמו שנה שלימה, כיון שאין לעשות סעודה בחורף. ולקרובים עשה סעודה ז' ימים. הרי כי סעודתו שעשה לכל מלכותו שהוא רבה, היא שנה רבה. והסעודה שעשה לאותם שהם בשושן, שאינה רבה, הוא שבוע אחד, שאינו* רבה. וסבירא למר, כי אלו שני דברים מחולקים; מה שהוא מלך על קרובים דבר בפני עצמו, ומה שהוא מלך על רחוקים הוא דבר בפני עצמו, שזהו גודל מלכותו. ולמר הכל עניין אחד הוא, רק שזה התחלה מה שהוא מולך על הקרובים, ומה שמולך על הרחוקים הוא שלימות מלכותו, ולכך הכל נכלל בכלל ק"ף יום.

אמנם אשר נראה ברור, כי אחשורש מפני שהיה מולך בכל העולם, ולכך מלכותו, שהוא מלכות דארעא, הוא כעין מלכותא דרקיע (ברכות נח.). ולכך כל עניין הסעודה הזאת לעשות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע, כמו שיתבאר דבר זה. ומפני שבא

להראות תפארת מלכותו, אמר כי יש לעשות כעין מלכותו דרקיע, כי הוא יתברך אשר הוא מלך העולם, מפרנס הנבראים, כמו שנראה בימי הקיץ, שאז הארץ מוציא פירות, והאילנות מוציאים פריים. והרי אמרו (ברכות מג:) היוצא בימי ניסן ורואה האילנות מלבלבין, אומר ברוך "שככה יש* לו בעולמו". ודבר זה ברור, כי בימי הקיץ, שכל הדברים מתחדשים, זהו תפארת מלך העולם. ומפני כי ימי הקיץ הם ק"ף ימים, חוץ משנים היתירים, שאין לחשוב כדלעיל. ועוד עשה ז' ימים בשושן הבירה, אשר שם כסא מלכותו (פסוק ב), וזה כנגד העולם שנברא בשבעה ימי בראשית, וברא להם פרנסה באלו ז' ימים, כדכתיב (בראשית א, כט) "הנה נתתי לכם את כל עשב".

והנה יש כאן ב' דברים; האחד, הוא פרנסה לתולדות העולם, שמפרנסם בימי הקיץ בדרך הטבע. ואחד, בז' ימי בראשית, אשר פרנסתם הוא אשר ברא להם השם יתברך, ולא כסדר הטבע, רק השם יתברך ברא להם פרנס[ה], כדכתיב (בראשית א, יא) "(-ותוצא-) [תדשא] הארץ דשא וגו'". ואלו שניהם, הן מה שסדר השם יתברך להם לתולדת העולם כסדר הטבעי, וכן מה שנתן להם השם יתברך בעצמו ולא כסדר הטבעי, רק השם יתברך גזר להם, הכל הוא כבודו יתברך. וכנגד זה עשה המלך אחשורוש ק"ף ימים סעודות, ועוד ז' ימים אל אשר הם קרובים אליו.

ועתה מחלוקתם, כי למר אף הפרנסה שנברא בז' ימי בראשית הם בכלל ק"ף ימי הקיץ, כי גם הז' ימי בראשית ברא להם השם יתברך פרנסתם, ולכך ז' ימים שעשה בשושן הם בכלל ק"ף יום. ולאידך, אלו ז' ימים הם ימי בראשית, ואינם כמנהגו של עולם, ואלו ק"ף יום הם כמנהגו של עולם. ולפיכך ז' ימי בראשית בפני עצמם, וק"ף [יום], שהם כדרך מנהגו של עולם, בפני עצמם, ואין שייכים זה לזה, וכל אחד הוא בפני עצמו. דהיינו בימי בראשית במאמר של הקב"ה נברא, והם הפרנסה. ואחר כך נבדלו להם הפרנסה לתולדות בטבע וכמנהגו של עולם, וכל אחד בפני עצמו. ולפיכך אין ז' ימים אלו בכלל הק"ף יום. ומפני כי מה שנברא בימי בראשית נברא מן השם יתברך עצמו, לכך אלו ז' ימים קרובים אל השם יתברך, ולכך ז' ימים עשה משתה בשושן, אשר הוא קרוב אל כסא המלך, ושם כסא מלכותו.

ואין להקשות, למה אלו ימים ז' היו באחרונה, והיה ראוי להיות בראשונה. כי למאן דאמר (מגילה יב.) פקח היה, לא קשיא מידי, שהוצרך לעשות כן. ועוד, כי דבר שהוא קרוב לאדם ראוי להיות ראשונה. ומפני כי אלו ק"ף יום הם כנגד הטבע, כי פעולת העולם באלו ק"ף יום הוא כהנהגת של עולם ובטבע, והטבע קרוב אל האדם, ולפיכך אלו ק"ף יום קודמין. ואחר כך ז' ימים כנגד ימי בראשית, שנברא בהם הפרנסה מן השם

יתברך עצמו במאמרו, והוא מדריגה עליונה, קרוב אל השם יתברך. ולכך אלו ז' ימים הם באחרונה, ובשושן היה, ששם המלך. והשתא הוי שפיר דכתיב (פסוק י) "ביום השביעי כטוב לב המלך", ואמרו (מגילה יב:) כי שבת היה. וראוי שיהיה יום הז' שבת, כפי מה שאמרנו שהם כנגד ז' ימי בראשית.

ועוד יש לדעת, כי זה מה שהיה אחשורוש עושה סעודה ק"ף יום, וגם ז' ימים בשושן, הכל היה כעין מלכותא דרקיע. כי השם יתברך מפרנס הנמצאים התחתונים, ומה שהוא מפרנס וזן את כל העולם הוא בקיץ, אשר בזמן הקיץ מוציא צמחים האדמה, שהם פרנסת העולם, כמו שהתבאר. לכך עשה סעודה להם ק"ף ימים, כי שנים העודפים אין להיות במנין, כי שנים אינו מספר שלם. ולעשות סעודות שנים הוא דבר חסר, ואין ראוי לזה הענין, אשר הוא מורה על השלימות הגמור מן המלכות. ועוד ז' ימים עשה בשושן, כי הוא זמן כל העולם אשר נברא בשבעת ימי בראשית, והם כלל העולם אשר נברא בשבעת ימי בראשית, הקב"ה זן אותם. כי אף אחר שנבראו מן השם יתברך, צריכים הם לקיום שלהם מן השם יתברך, והקיום הוא ההזנה בעצמו, כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו. ובפרק קמא דברכות (י.) 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה כל הגוף'. ובודאי מה שהנשמה היא זנה את הגוף, לפי שהנשמה נותן קיום לגוף. וכן מה שהשם יתברך זן את כל העולם, היינו שנותן אל כלל העולם הקיום. ולכך כנגד התחתונים שהוא יתברך נותן להם פרנסה, ופרנסתם שנותן הוא בימי הקיץ, והוא קיום שלהם, וזהו בק"ף יום. ואשר הוא נותן קיום לכלל העולם אשר נברא בשבעת ימי בראשית, והשם יתברך נותן הקיום אל הכל, ולכך כנגד זה עשה אחשורוש סעודה ק"ף יום, ושבעה ימים.

ומה שעשה הסעודה של שבעה ימים בסוף, מפני כי העולם התחתון, שפרנסתם בימי הקיץ, הוא יותר קרוב לאדם, שהוא מן התחתונים. אבל הקיום שהוא מן השם יתברך אינו קרוב כל כך אל האדם. ולכך של ק"ף הם קודמים, כי אי אפשר שיהיה קודמין של שבעה ימים, שהם על שהוא יתברך נותן קיום אל העולם בכלל, וממנו מקבלין הקיום. ואין זה קרוב אל האדם רק מה שהוא יתברך פרנסת התחתונים, דבר זה הוא קרוב אל האדם, ולכך הם קודמים. והז' ימים הם לאותן שהם בשושן, כי שושן הוא עיר מלכותו, והמקום הזה קרוב אליו, והוא כנגד העולם שהוא עם השם יתברך קרוב לו, ובו כסא מלכותו, כמו שכסא מלכותו בשושן.

ופליגי (אסת"ר ב, ה), למר אלו ז' הם בכלל ק"ף יום, כי הפרנסה שהוא מקיים הכל, הוא גם כן נקרא פרנסה. רק שהתחתונים הם צריכים פרנסה מן הדברים הגדילים והצומחים, כמו שהתבאר. ולכך כשם שהתחתונים פרנסתם ק"ף, והעולם כולו אף

העליונים פרנסתם במה שהוא יתברך מקיים אשר ברא בז' ימי בראשית. למאן דאמר שאין אלו בכלל ק"ף יום, כאשר פרנסתם מחולק לעצמו, כמו שהתבאר. ואם לא שהיה כוונת אחשורוש לעשות סעודות כמו שעושה מלך העולם, לא היה מחלוקת החכמים האלו אם אלו ז' ימים הם בכלל הק"ף, או שהיו בפני עצמם.

ולפי הפשט נראה מה שהקדים לעשות סעודה לרחוקים, ואחר כך לאותן שהיו בשושן, מפני שאם לא יעשה כך, יהיה נראה חסרון כאשר התחיל להראות מלכותו אשר היה בשושן בלבד, וזה נראה חסרון מלכותו. אבל כאשר מתחיל ברחוקים, זהו גודל מלכותו. ואף אם יעשה אחר כך לאותם שהם בשושן בלבד, אין זה נראה חסרון מלכות, אחר שכבר היה נראה מלכותו שהוא בכל העולם.

ובגמרא (מגילה יב.), "ובמלאות הימים האלה*" (פסוק ה), רב ושמואל; חד אמר, מלך פקח היה. וחד אמר, מלך טפש היה. למאן דאמר פקח היה, שפיר עביד דקריב רחיקא ברישא, כי בני מאתיה מכף כייפיה ליה, וכל אימת דבעי מקרב להו. ומאן דאמר טפש היה, בני מאתיה אבעיה ליה לקרב ברישא, דאי מרדיה ביה הנך, קיימא הנך.

פירוש, מר סבר שיותר טוב שלא יבא לידי מרידה, ולכך כאשר קרב רחיקא, לא יבא לידי זה שיהיו מורדים במלכותו, כאשר היה מקרב אותם. ולמר עדיף לקרב בני מאתיה, שאם היה בא לידי מרידה, שיהיה לו כח לנצח המורדים. כי רחוק הוא לומר שיהיה מקרב אותן עד שלא יהיו מורדים בו כלל, כי עדיין יש לחוש שמא יבא לידי מרידה. ולכך יותר ראוי לקרב הקרובים, ודבר זה בעצמו הוא הסבה שלא יבוא לידי מרידה גם כן, כאשר יראו הרחוקים שיש לו עוזרים. וכמו שהיה כשנצח המלכות, שודאי היה מנצח הקרובים, [ו]אחר כך הרחוקים, כך יהיה קיום המלכות על ידי הקרובים, ואחר כך הרחוקים.

אבל נראה שאין הפירוש שהיה ירא אחשורוש שיהיו מורדים בו, כי זה היה גנאי למלך. רק כי בגמרא (מגילה יב.) אמר מלך פקח היה, כי לפי גודל מלכותו הרחוקים קודמים, כי הם מורים על אמתת מלכותו, שהוא גדול מאוד, ולכך הרחוקים קודמים. וזה עצמו מה שאמר כי מלך פקח היה שהיה מקרב רחוקים תחלה, כי כאשר הרחוקים הם תחת מלכותו, גם כן מלך הוא על הקרובים. ולמאן דאמר מלך טפש היה, סבר דאף על גב דהרחוקים הם קודמים לענין זה, כי הם שלימות ומעלת מלכותו, מכל מקום הקרובים קודמים לענין זה, כי על ידי הקרובים אף הרחוקים תחת מלכותו, ואם לא* כן אין הרחוקים תחת רשותו, [ד]רק על ידי הקרובים אז מתפשט מלכותו בכל. ולפיכך יש לקרב הקרובים בתחלה, ועל ידי זה מתפשט מלכותו בכל. וזה שאמר (שם) "דאי

מרדו הנך, קיימי הנך", רצה לומר כי קירב הנך דקיימו עמו לשלוט גם כן על הרחוקים, ולא ימרדו.

ולפי מה שאמרנו כי אחשורש עשה סעודתו שיהיה דומה למלכותא דרקיע, אין להקשות וכי דבר זה ימצא כי מלכותא דרקיע הוא מקרב רחיקא ברישא שלא יהיו מורדים בו. כי אין זה קשיא, כי בדבר זה לא היה עושה סעודה שלו כעין מלכותא דרקיע, רק לפי שאחשורוש צריך לזה, לכך* עשה סעודתו כפי מה שהוא היה צריך. ועוד, כי אף מלכותא דרקיע כך, שהוא מקרב את הרחוקים. ובגמרא בפרק אין דורשין (חגיגה יב:) "מכדי שמים מתחיל ברישיה, מאי שנא דקא חשיב מעשה ארץ. תניא, משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו השכימו לפתחי, למחר השכים ומצא אנשים ונשים. למי משבח, למי שאין דרכו להשכים, והשכים", עד כאן. הרי לך כי משובח הרחוק כאשר הוא מקבל מלכות המלך. ולכך גם כן אחשורוש היה מקרב הרחוקים, שלא יהיו מורדים בו. וכן הוא במדרש (ראה ילקו"ש תהלים רמז תת"ס) "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח" (תהילים קג, כ), אלו הצדיקים שהם כובשים את יצרם, לכך הם "גבורי כח". ואחר כך כתיב "ברכו ה' כל צבאיו" (שם פסוק כא), אלו הם המלאכים. וכתיב "ברכו ה' מלאכיו" ברישא, והדר כתיב "ברכו ה' כל צבאיו". הנה תמצא כי השם יתברך מקרב הרחוקים בשביל שהם מקבלים גזירתו יתברך.

ובמדרש (אסת"ר א, ה), "ובמלואת" (פסוק ה) מלא כתיב. לומר שהיה יום אחרון כמו יום הראשון. ולא היה יום אחרון גרוע בדבר מה מיום הראשון, כדרך בני אדם שפוחתים יום יום, הכא יום אחרון כיום הראשון, ולכך "במלואת" מלא כתיב.

פסוק ה

"**בחצר גינת ביתן המלך**" (פסוק ה). רב ושמואל (מגילה יב.), חד אמר הראוי לחצר - לחצר, והראוי לגינה - לגינה, והראוי לביתן - לביתן. וחד אמר, הושיבן בחצר, ולא החזיקתן. בגינה, ולא החזיקתן. עד שהכניסן לביתן, והחזיקתן. במתניתא תנא, הושיב אותם בחצר ופתח להם* שני פתחים, אחד לגינה ואחד לביתן.

גם על זה יש תמיה, דמאי נפקא מיניה בזה, ובמאי הם חולקים. אבל נראה לומר, כי מחלוקת אלו חכמים הם דברים מופלאים מאוד, לומר שכל סעודתו של אותו רשע שיהיה מלכות דארעא כמלכות דרקיע לגמרי, כמו שכתבנו. וידוע כי השם יתברך אשר מולך על בריותיו, הכניס אותם לעולם הזה. ויש אשר אינו ראוי למדריגה התחתונה, ומתעלה יותר עוד. ויש אשר עוד מתעלה, לעמוד בעולם העליון. וזה שאמר "הראוי לחצר, לחצר. והראוי לגינה, לגינה. והראוי לביתן, לביתן". ולא שייך בזה שהוא מטיל

קנאה בסעודה, כי דבר זה צריך להיות, כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו. ואי אפשר שיהיה מקום כל בני אדם שוים במדריגותם, לכך לא שייך בזה קנאה. רק אם ישב אחד במטה של עץ, ואחד על מטה של כסף, זהו קנאה (מגילה יב.), אבל שיהיה מקום הכל שוים, זה אי אפשר, כי יש ג' מעלות, וכל אחד זוכה במעלתו, ויש לו מקום הראוי לו, ולא שייך בדבר זה לא קנאה ולא שנאה. וכבר אמרנו זה למעלה. וכמו שתמצא החצר לפני המשכן (שמות כז, ט), ואוהל מועד (שמות כו, לג), וקדשי קדשים (שם), שבזה תראה כי המחנה שכינה ג' מדריגות זו לפנים מזו. כי אין הכל זוכים אל המדריגה העליונה הפנימית, רק כל אחד לפי מדריגתו ומעלתו.

ולמאן דאמר שהושיב אותם בחצר ולא החזיקתן כו', סבר כי האדם עצמו הפרטי נחשב עומד במדריגה התחתונה, הוא העולם הזה השפל. אבל מצד הכלל יש להם מעלה עליונה, עד שמעלת הכלל מגיע עד עולם העליון, כי הכלל יש לו מעלה נבדלת אלקית. ולפיכך אמר "הכניסן בחצר, ולא החזיקתן", במה שאין מדריגה זאת ראויה לכללי, במה שהוא כללי. ו"הכניס אותם לגינה ולא החזיקתן", וזה כנגד עולם האמצעי, כי אין לעולם אמצעי מדריגה נבדלת לגמרי. עד שהכניס אותם לביתן, והוא החזיק אותם, כי המדריגה השלישית הפנימית הוא עולם הנבדל, והוא מחזיק הכל.

ועוד יש לך לדעת, 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, ואין להאריך בזה. ולפיכך אמר שהושיבן בחצר [ו]לא החזיקן, כי יש לאדם יותר מעלה, שהוא קרוב אל המעלה הנבדלת. לכך הושיבן אותן בגינה, שהיא נגד עולם אמצעי. ואמר כי עדיין לא החזיקתן (-הביתן-) [הגינה], מצד שהאדם הוא שכליי, ולכך אף עולם האמצעי אינו מחזיק אותו. וכאשר הכניסן לביתן, שהוא עולם העליון, היה מחזיקתן, שהוא עולם הנבדל מהגשמי לגמרי, והוא בודאי החזיקתן. ויש לך להבין דברים אלו מאוד. כלל הדבר; כי עשה אחשורש סעודה שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע. ולכך אמר (מגילה יב.) ש"הושיבן בחצר ולא החזיקתן, עד שהושיב אותן בביתן", כי כך האדם עולה מן העולם הזה, הוא העולם הגופניי, עד שהוא עולה עד עולם העליון הנבדל, והבן זה מאוד.

וקאמר בגמרא (מגילה יב.), "ובמתניתא תנא, הושיב אותם בחצר, ופתח שני פתחים, אחד לגינה ואחד לביתן", עד כאן. גם הברייתא אומרת שכל כוונת אחשורוש להיות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע. וכמו שברא השם יתברך את האדם בעולם התחתון, ויש לאדם פתח פתוח לעלות עד עולם העליון על ידי שהוא צדיק. ולכך הושיבם

בחצר, ופתח להם פתח אחד לגינה, ואחד לביתן. אשר החצר הוא כנגד עולם התחתון, והגינה הוא עולם האמצע, והביתן כנגד עולם העליון. ורמז כי האדם פתח פתוח לפניו, עד שיכול להגיע עד עולם העליון. וכך פירוש הברייתא, כי הושיבם בחצר ופתח להם שני פתחים. כי האדם הוא עומד בעולם התחתון, שבו יושב, ויש לו קישור וחבור עד עולם העליון. וזה מורה שהיה פתוח מזה לזה. והדברים* האלו ברורים, ועוד יתבאר.

ויש שהיו אומרים כי לא היה לאחשורש סעודה רק ז' ימים, ולא ק"ף ימים. ופירשו כי מה שכתוב במגילה (אסתר א, ד) "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת תפארת גדולתו שמונים ומאת יום", היינו כי באלו ק"ף ימים היו עוסקים בצרכי סעודתו ובבנין בית המשתה, ואז היו רואים את עשרו. אבל הסעודה לאכילה ושתייה שוים לגמרי. ודברים אלו אינם, כדמוכח בגמרא (מגילה יב.). ואין לומר בזה כי קנאה היה עושה ביניהם כאשר עשה לאלו ז' ולאלו ק"ף ימים, כי אין שייך קנאה רק לשוים לגמרי, אבל אם אינם שוים לא שייך זה, כי מה שייך קנאה כאשר הם מחולקים בעצמם, והכל עושים חלוק בין רחוקים [ו]בין קרובים. ומה שאמר (פסוק י) "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין", וקשה, למה בפעם הזה היה לב המלך טוב ביין. ורז"ל (מגילה יב:) הוצרכו לומר כי שבת היה, ומקשינן וכי בכלל הק"ף ימים לא היה שבת. ואין זה קשיא, אף כי לא היו באותן ימים השרים של המדינות גם כן בסעודה, רק שעשה אלו ז' ימים בפני עצמם בשביל אותם שהם בשושן, מכל מקום היו ימים אחרונים, והיה השמחה יותר באלו שבעה ימים האחרונים, והיה גם כן שבת, ואין להאריך בזה.

פסוק ו

"**חור כרפס ותכלת**" (אסתר א,ו). פירוש הכתוב לפי פשוטו שעשה עמודים של כסף ושל שש*, והיה תולה עליהם קלעים העשוים מן חור כרפס ותכלת, והם מיני צבעים, כמו שיש בתרגום. "אחוז בחבלי בוץ וארגמן" (שם), שהיו נתלים בחבלי בוץ וארגמן, ועל מה היו נתלים, "על גלילי כסף ועמודי שש" (שם). והיה שם "מטות זהב וכסף" (שם) שהיו עומדים "על רצפת בהט ושש ודר וסוחרת" (שם), כך פשוטו של מקרא.

ובגמרא (מגילה יב.), "חור כרפס", מאי "חור", רב אמר, חרי חרי. ושמואל אמר, מילת לבנה הציע להם. "כרפס", אמר רבי יוסי בר חנינא, כרים של פסים. "על גלילי זהב ועמודי שש מטות זהב וכסף", תניא, רבי יהודה אומר, הראוי לכסף, לכסף. הראוי לזהב, לזהב. רבי נחמיה אמר, אם כן קנאה אתה מטיל בסעודה. אלא הן של כסף, ורגליהם של זהב. "רצפת בהט ושש", מאי "בהט", אמר רבי יוסי בר חנינא, אבנים טובות שמתחוטטות על בעליהן. וכן הוא אומר (זכריה ט, טז) "אבני נזר מתנוססות על אדמתו".

"ודר וסוחרת", רב אמר, דארי דארי. ושמואל אמר, אבן טוב יש בכרכי ים ודרה שמה, והניחה להם בסעודה והאירה לכל בעלי סעודה. דבי רבי ישמעאל תנא, שקרא דרור לכל בעלי סחורה.

פירוש זה, רב סבר כי חשיבות הקלעים שהיו חורי חורי, שהמלאכה היא חשובה, שבא על ידי טורח גדול מאוד. ושמואל אמר "מלת לבנה הציע להם כו'", ודבר זה חשיבות עצמה. ומה שאמר "קנאה אתה מטיל בסעודה", ולעיל (מגילה יב.) אמרינן "הראוי לגינה, לגינה", ולא אמרינן שיהא זה קנאה בסעודה (קושית תוספות שם), התם שאני, כמו שפרשנו למעלה.

ומה שאמר "הן של כסף ורגליהם של זהב", ולפי הסברא היה ראוי שיהיה ההפוך*; הרגלים יהיו מן הפחות, והמטה עצמה מן החשוב. אבל דבר זה, כי הרגלים הם נושאים אל המטה, והם קיום של מטה, וראוי שיהיה הנושא יותר חזק, שאז הוא קיים יותר. ולכך עשה אותם של זהב*, כי הזהב הוא היותר חזק מן הכסף. ועוד, כי הרגלים, אף כי הם פחותים מן הכל, היינו הרגלים שבהם הולך ממקום למקום, ויש מקום מגונה מטונף שהולך לשם. אבל הרגלים שעומדים במקום אחד, כמו רגלי המטה, והם יסוד קיים, הוא יותר חשוב. ולכך עשה הרגלים, שהם נושאים למטה, של זהב. והמטה עצמה של כסף, כאשר הנושא יותר חשוב.

ומה שאמר רב דרי דרי (מגילה יב.), ושמואל אמר אבן טבא יש בכרכי ים. יראה שדרשו כך, (-ו-)מפני שהוקשה להם מה שהכתוב מקדים "שש", כי בודאי "דר וסוחרת" חשובים יותר, וכתובים אחר "שש". אלא אתא ללמוד על איכות ציור הבנין, שנעשו שורות שורות ביפיו מאוד. ולשמואל בא ללמוד מלתא אחריתי בפני עצמו, שהיה מייפין את הסעודה באבנים טובות המאירים להם. ולברייתא רמז הכתוב כי מאחר שעשה להם כל כך סעודה חשובה כאשר עושין לבני חורין, עשה אותם כלם בני חורין מן הסחורה. וזה עשה לחשיבות, שהאנשים* אשר בסעודה בני חורין הם. וכל זה רמז המקרא מה שנאמר "ודר וסוחרת" אחר "שש".

ומה שאמר רב (-אשי-) [יוסי בר חנינא] "'בהט', שמתחוטטת על בעליהן", משום דהוה ליה למימר 'אבן בהט אבני (-שוהם-) [שש]', ולכך דרשו שמתחוטטת, פירש שהאבן חטוטה חקוקה בלבו של אדם מרוב חשיבות האבן, וכך מוכח באגדה.

ויש לך לדעת כי מה שאמרנו לך כי סעודת זה הרשע כעין דוגמה של מעלה. ומפני זה דרשו "אבן טבא יש בכרכי הים, הושיב אותו באמצע הסעודה ומאירה לכל בני הסעודה". וזהו כעין מלכותא דרקיע, כי השמש מאיר לכל הבריות שיש אל השם יתברך

בעולמו. ואז תדע כי כל כוונתו היה לעשות כעין ציור העולם. וכן מי שסבר כי "קרא דרור לכל בעלי סחורה*" שלא יתנו מכס, כי אם יתנו מכס אל המלך, אם כן יהיו כאילו הם עושים הסעודה, כי משכר* מכס שלהם עושה הסעודה. לכך נתן אותם בני חורין, לומר כי הוא היה עושה להם הסעודה. וזה גם כן כעין דוגמא של מעלה, שהוא יתברך מפרנס הכל ואינו מקבל מן בריותיו, ולכך עשה זה, והבן זה.

וכמו שהיה למשכן, שהוא דירתו יתברך, אדנים (שמות כו, יט) ועמודים (שמות כז, ט) וקלעים (שמות לח, ט), כך עשה אחשורש. והכל שיהיה מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע (ברכות נח.). ותמצא כי עשה הכל בענין המשכן, ששם השכינה. וזה כי עשה חצר וגם גינה וגם ביתן, כמו שהיה [ל]משכן חצר, אוהל מועד, קודש קדשים. וכמו שהיה שם אדנים ועמודים ופרוסים עליהם קלעים, כך היה הוא תולה קלעים על גלילי כסף עומדים על עמודי שש, והם כמו האדנים לעמודים, והכל הוא מבואר.

פסוק ז

"**וכלים מכלים שונים**" (אסתר א, ז). יראה לפי פשוטו הא דלא כתיב 'משונים', שהיה משמע שהם משונים מן שאר כלים שיש אל שאר הבריות, ולכך כתיב "שונים". ועוד, שלכך לא אמר 'וכלים מכלים משונים', שהיה משמע שהיו ביחד, עד שבכלם יחד היה די לו לספק בהם אותם שהיו בסעודה. אבל "שונים" משמע שהעבירו את אלו ונתנו להם אחרים לשתות בהם, ובאותם לבד שהיו מין אחד היה די לשתות להם. ומזה יש ללמוד גם כן שהיו הכלים משונים אלו מאלו, דאם לא כן, למה העבירו ונתנו אלו במקום אחרים, אלא שהיה משונים אלו מאלו.

ובמדרש (ילקו"ש אסתר תתרמח), מי שהיה שותה בכוס זה, לא היה שונה בו, אלא מכניסו והוא שלו, עד כאן. והנה פירש במדרש הזה "כלים מכלים" שהיו הכלים מין אחד, רק מפני שלקחו הראשונים ושמו אותם בכיסים, היה צריך לתת אחרים. ודבר זה מפני שכל סעודה של אותו רשע שיהא סעודתו כעין מלכותא דרקיע, והרי השם יתברך אחר שנתן דבר מה לאדם, אינו חוזר ונוטל ממנו, [ו]השם יתברך אשר הוא מפרנס הכל, ונותן לו צורכיו.

ובגמרא (מגילה יב.), "כלים מכלים שונים", 'משונים' מבעיא ליה. אמר רבא, יצאתה בת קול, ראשונים כלו מכלי, ואתם שונים בהם, עד כאן. ויש להקשות לפי זה, אם כן אמאי לא נענש אחשורוש, מאחר שהשתמש בכלי קודש לפי דעת הגמרא. ונראה לומר, כי דעת הגמרא כיון שכבר השתמש בהם בלשצר (נדרים סב.) ונעשו חולין, ולכך לא

היה העונש כל כך. ומכל מקום הם לא היה להם לעשות, ולא עשו רק להתפאר, ולכך אמר "ואתם שונים בהם כו'".

"**ויין מלכות רב**" (שם), לפי פשוטו יש לפרש היין הזה היה של מלכות, שהיה חשוב ורב, וזהו נקרא "ויין מלכות רב". ויש לפרש גם כן "ויין מלכות" שהוא יין חשוב, והיה היין הרבה, וזהו "רב" (-והיה-) [שהיה] הרבה. ולא כתב שהיה 'יין מלכות הרבה', כי לשון 'הרבה' יש לפרש שהיו נותנים וחוזרים ונותנים, עד שהיה יין הרבה, ודבר זה צמצם במה. אבל כאן נאמר* "ויין מלכות רב", משמע שהיו נותנים הרבה בפעם אחד, כי לשון "רב" לשון גודל, ולא נקרא 'גדול' רק שהיה ביחד עד שהוא גדול. ומפני שלא פירש עד כמה נקרא "רב", אמר "כיד המלך", כפי אשר נקרא "רב" אצל המלך.

ובגמרא (מגילה יב.), "ויין מלכות רב", מלמד שכל אחד ואחד השקהו יין גדול ממנו בשנים, עד כאן. ויש שאלה, למה עשה דבר זה. ופירוש זה, כי היין מתיחס לאדם, וכמו שהוא עניין היין כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא ישן יותר, דעתו צלול. והיין גם כן, כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול. ואמרו רז"ל* (אבות פ"ד מכ"א) "הלומד מן הזקנים כאילו שותה יין ישן", ופרשנו זה כי דעת הזקנים צלולה, והשכל שלהם כמו היין ישן, שהוא זך וצלול. ואם נתן לזקן יין שאינו כמותו, היה זה גנאי לו, כלומר שאין דעתו צלולה עליו. ולכך נתן לכל אחד יין שהוא ישן יותר ממנו.

ועוד, כי "יין" מספר שבעים (עירובין סה.), והוא כנגד חיי האדם, שהם שבעים. כי היין נותן חיים לאדם, כי הוא משמח לבב אנוש (עפ"י תהלים קד, טו), אשר בו החיים. וזה שאומרים בשתיית היין על כל כוס וכוס "חיי וחמרא לפום רבנן". ולכך כתיב (קהלת י, יט) "ויין ישמח חיים". הלכך כפי דחיים של כל אדם היה נותן לו יין, כי היין הוא החיים. ולכך לא שייך לומר כי קנאה אתה מטיל בסעודה, כי אדרבא, לפירוש הראשון ראוי להדר ולפאר את הזקנים, ולכך ראוי שיתן לזקן אשר דעתו צלולה וזכה יין ישן, כל אחד לפי מה שהוא, נתן לו יין. ולפירוש הב' גם כן כפי חייו נתן לו יין.

ועוד יש לפרש, כי יין* ישן דעת זקנים נוחה המנו. לכך נתן [ל]כל אחד יין שהוא יותר ישן, ובזה יהיה דעתו נחה.

פסוק ח

"**והשתיה כדת אין אונס**" (אסתר א, ח). לפי פשוטו פירוש "השתיה כדת" הטבעי, כפי מה שהוא ראוי לגופו וטבעו, שלא היה השתיה נגד הטבע. "אין אונס", שלא היו מכריחין אותו לשתות יותר מן הראוי. אלו שני דברים; האחד, שלא יהיה המשקה בעצמו מתנגד

לאדם. ולא יהיה גם כן המשקה מתנגד לאדם לשתות יותר מדאי, ולכך אמר "השתייה כדת אין אונס".

ובגמרא (מגילה יב.), מאי "כדת", אמר רבי חנן משום רבי מאיר, כדת של תורה; מה דת של תורה אכילה מרובה משתיה, אף סעודתו של אותו רשע אכילתו מרובה משתיה. ["אין אונס"], אמר רבא, מלמד שהשקה את כל אחד מיין מדינתו, עד כאן. ורצו בזה, כי אכילת הסעודה היה יותר משתיה. אף כי האדם יותר חפץ ומתאוה לשתיה מן אכילה, אבל סעודתו של אותו רשע לפי הראוי, ולא להיות נמשך אחר התאוה, להיות השתייה מרובה מן האכילה, ואז היה בו שכרות, והשכרות הוא בזוי גמור לאדם. וכל כוונתו בסעודה הזאת שיהיה הכל דרך כבוד, ולא דרך בזוי. ומפני כך אכילה של תורה אכילה מרובה משתייה, ללמד את האדם שתהיה סעודתו מרובה* מן האכילה ולא השתייה*, שהוא השכרות, שהוא בזוי וגנאי.

ואף כי עיקר הסעודה נקרא על שם השתייה, דבר זה עניין אחר, מפני כי האכילה עצמה אינו כמו השתייה, כי השתייה כאשר הוא ראוי על זה אמרו רז"ל (יומא עו:) "חמרא וריחנא פקחין". וזה כאשר אין שותה היין הרבה עד שהוא משתכר, וכמו שאמרו (שם) "למה נקרא שמו 'תירש' (הושע ד, יא); זכה נעשה ראש, לא זכה נעשה רש", ולפיכך אין ראוי שתהיה מרובה. מכל מקום נקראת הסעודה על שם המשתה. וכאשר שתה אחד כפי הראוי לו, לא היו אומרים "שתה", כדרך בני אדם לומר לאורחים "אכלו רעים ושתו דודים" (ר' שיה"ש ה, א). ויותר ממה שהיה ראוי לשתות, לא היו אומרים "שתו דודים".

וקשה מאד, אחר שאכילה שלהם היה מרובה משתייה, איך לא זכר הכתוב כאן האכילה, וזכר השתייה. ויש לפרש, כי לכך לא זכר הכתוב כאן האכילה, כי לא בא רק לספר הפורעניות של ושתי, והפורעניות היה בא מתוך השתיה, וכדכתיב (פסוק י) "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר למהומן וגו'". ולכך לא זכר כאן רק מה שהיה גורם הפורענות שבא על ושתי. ועוד יראה לומר, כי הסעודה עצמה לא כתב, כי אין חדוש אם עשה סעודה גדולה, ואין לשבח אותו בדבר שהכל עושין אותו. אבל בשאר דברים שהיו שם משבח אותו, וכן משבח אותו ביין, כי באולי לא היה לו יין ישן שהיה יותר ממנו בשנים. וכן כל מה שספר הכתוב הוא דבר חדוש גדול.

ובזה יתורץ גם כן מה שמקשין, כי למה לא זכר שהיה לו כלי זמר במשתה היין, שהוא עיקר השמחה, שנאמר (ישעיה כד, ט) "בשיר לא ישתה יין", ושמע מינה שדרך להיות שיר במשתה היין, ואם כן למה לא זכר הכתוב שהיה לו משוררים וכלי זמר. שאין בזה קשיא, לפי שאין בזה טורח, וגם אין בו הוצאה מרובה, כי עשרה הם משוררים לאלפים.

ולכך לא מנה הכתוב רק דבר שהיה בו טורח למצוא, והוצאה מרובה. ויותר היה לשאול למה לא מספר האכילה והכנתה, שהיה מרובה מן השתייה כמו [ש]אמרו רז"ל (מגילה יב.). רק בשביל כי הסעודה עצמה אין חדוש, אף שהיה מוציא ממון הרבה בסעודה. רק שמדבר הכתוב בדבר שהיה ההוצאה והטורח על זה הרבה. וזה כי הכנת (פסוק ו) "חור כרפס ותכלת", וכל עניין הזה, צריך הכנה וטורח גדול. וכן הכנת* הכלים (פסוק ז). וכן "יין מלכות רב" (שם), שהיה יין ישן, ודבר זה לא נמצא, והיה צריך טורח והכנה מרובה. אבל האכילה אין זה צריך הכנה כל כך.

ומה שמספר הכתוב גם כן (פסוק ח) "והשתייה כדת אין אונס", ומה בא לומר בזה. בודאי דבר זה גדול, כי יש שאין מקפידין על זה, והם חפצים שישתו יותר מן צרכם בשביל שישתכרו, ולא יהיו יכולים לשתות יותר. ואחשורש בשביל שהיה סעודתו ימים הרבה, אם ישתכרו ביותר, או אם תהיה השתייה מה שהוא כנגד האדם, יכאב ולא יבא למחר, כמו שנמצא בשיכורים, שלא יוכלו לעשות כן למחר. ולכך אחשורוש, שלא יחסרו האנשים שבאים לסעודה, לא היה עושה זה. ולכך אמר גם כן (פסוק ח) "לעשות כרצון איש ואיש", והכל שיחזרו לסעודה למחר.

ונראה גם כן כי לכן לא זכר האכילה, כי הכתוב בא לספר כבוד המלך, כדכתיב (פסוק ד) "בהראותו עושר כבוד מלכותו". ובני אדם המסובין לשתות זהו גם כן כבודו. ולכך אמרו (מגילה יב.) שהשקה את כל אחד יין אשר הוא יותר [ממנו] בשנים, וכל זה כבוד מלכותו. אבל האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה. ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך שהיא לכבוד מלכות. אבל דבר היין, בודאי היין יש בו כבוד, באשר היין משמח לב האדם, ובני אדם הם בשמחה מן היין. גם כי חמרא וריחא פקחין (יומא עו:), שנותנין לאדם חכמה ודעת, וכמו שאמרו רז"ל (שם) "זכה נעשה ראש, לא זכה נעשה רש". ומפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה שהוא שבע, אז היין משמח אותו. ולכך עיקר הסעודה נקרא על שם היין. ואף על גב כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה, מכל מקום הסעודה הזאת שהיתה לכבוד המלך, עיקר הכבוד הוא השתייה, ולא האכילה. ולכך הזכיר השתייה, ולא הזכיר הכתוב האכילה, כי אדרבא, האכילה מטמטמים לב האדם. כי קודם שיאכל וישתה יש לו שני לבבות, ואחר שאכל ושתה יש לו לב אחד, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא (יב:), כמו שפרשנו שם. ולכך אין ראוי שיהיה מזכיר רוב האכילה. ואין בכל אשר מספר רק גדול כבודו, כמו שכתבנו.

אבל קשה, אם היה סעודתו של אותו הרשע האכילה מרובה, ואם כן לא היתה השתייה רק לפי צורך, אם כן איך סלקא דעתך שתהיה אונס בשתייה, הרי אין השתייה מרובה. וזה* שהוקשה להם, ולכך אמר רבי אליעזר* מלמד שכל אחד השקוהו מיין מדינתו. ורצה לומר לא היה שום דבר נגד האדם בסעודה, אף בדבר זה, כי יין מדינתו יותר טבעי אליו ממה שהוא יין אחר, כי כל שינוי רע, ואשר רגיל בו יותר הוא טבעי לו. גם זה היה בסעודתו, שהיה סעודתו טבעית, וזה קרוב לפשוטו כמו שאמרנו.

"**לעשות כרצון איש ואיש**" (פסוק ח), לפי פשוטו בא הכתוב לומר אף על גב שכבר כתיב (כאן) "והשתייה כדת אין אונס", היינו שלא יתן לו דבר שהוא כנגדו. אבל לעשות רצונו מה שיבקש, דבר זה לא נזכר כלל. לכך כתיב לעשות רצונו, לתת לו לכל אחד אשר יבקש. ומפני שכאשר יעשה רצונו של כל אחד ואחד, דבר זה קשה, כאילו היה אותו שבסעודה אדון אל ביתו, שהרי צריך לעשות רצונו, ולכך אמר "כי כן יסד המלך" וגזר על כל רב ביתו.

ובגמרא (מגילה יב.) אמר "לעשות כרצון איש ואיש", כרצון* מרדכי והמן; מרדכי*, דכתיב (-"איש" וכתיב-) (להלן ב, ה) "איש יהודי". המן, דכתיב (להלן ז, ו) "איש צר ואויב", עד כאן. דקדקו דלא הוי צריך למכתב רק "כרצון כל איש", ולפיכך פירשו ז"ל שהכתוב בא לומר כי היתה הסעודה הזאת יפה לשני אנשים שהם מחולקים לגמרי. ואינם רק שנים, כי הצדיק והרשע הם שנים בלבד, ובכלל אלו שנים הם הכל, כי כל הצדיקים בכלל אחד כאילו היה איש אחד, וכן כל הרשעים בכלל אחד, כאילו היה אחד.

ומה שאמר "כרצון מרדכי והמן", מפני כי עיקר שהוא צדיק הוא מרדכי, ועיקר הרשעים הוא המן. ובא הכתוב לומר אף 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. ובודאי מה שחביב על זה, אינו חביב לאחר*, וזה נקרא "איש ואיש", באשר הם מחולקים; כי הרשע חפץ לשתות יין שיהיה בשמחה, ולאכול כל אשר תאב, אף מאכל אסור. והצדיק אינו רוצה בשמחה, כי "שמחה מה זאת עושה" (קהלת ב, ב), ולכך אינו רוצה ברבוי יין.

ולא תאמר גם כן דוקא על הצדיק אמר אחשורש לעשות רצונו, מפני שהוא צדיק. אף כי אחשורש רשע היה בעצמו, מכל מקום נגד הבריות לא היה מראה עצמו רשע. לכך כתב כי גם על הרשע [ציוה] לעשות רצונו. ואי כתב לעשות כרצון הרשע, הוה אמינא דוקא לעשות רצון הרשע, כמו שהוא היה רשע. לכך אמר הן צדיק הן רשע יהיה נעשה רצונו. אף כי האדם שהוא אוהב את הצדיק, הוא שונא את הרשע, ואם אוהב את הרשע,

שונא את הצדיק, עם כל זה אמר לעשות רצונו. שכל עניין אחשורוש לעשות רצונם [של] אותם שהם במשתה.

ויש לפרש גם כן "לעשות כרצון" כלומר כל אחד אשר הוא מבקש לעשות, אין מעכב עליו, וזהו "כרצון איש ואיש". כלומר, שכל איש ואיש יעשה כרצונו, הן לטוב הן לרע. וכבר בארנו כי אחשורוש עשה סעודה שתהיה דומה לסעודה שהשם יתברך עושה לבני אדם בעולמו. כי השם יתברך מניח אל כל אחד לעשות רצונו, ובידו הבחירה לעשות כפי מה שירצה, הן הצדיק הן הרשע, נותן לו לעשות רצונו, כמו שאמרו (שבת קד.) הבא לטהר מסייעין לו, הבא לטמא פותחין לו. וכן מה שאמר (כאן) "והשתייה כדת אין אונס" הכל נאמר על עניין זה. וזה כי הוא יתברך ברא הכל בעולמו דברים אשר הם טובים וראוים לאדם, ואינם מתנגדים לאדם, וכל אחד ימצא את אשר ראוי לו ואשר חפץ בו.

ובמדרש (אסת"ר ב, יד), "לעשות כרצון איש ואיש", אמר הקב"ה, אני איני יוצא מידי בריותי, ואתה מבקש לעשות כרצון איש ואיש. בנוהג שבעולם שני בני אדם מבקשים לישא אשה אחת, יכולה היא להנשא לשניהם, אלא לזה או לזה. וכן* שתי ספינות שהיו עולות בלומן, אחת מבקשת רוח צפונית, אחת מבקשת רוח דרומית, יכולה היא* רוח אחד להנהיג את שתיהן כאחת, אלא לזו או לזו. וביאור זה, אף כי עשה אחשורוש סעודתו כעין מלכותא דרקיע, לכך עשה סעודתו "כרצון איש ואיש", אין רצון האדם נעשה בכל אשר ירצה, כמו שמפרש. ומזה מוכח שהיה אחשורוש מבקש סעודתו כעין סעודתו דרקיע, דאם לא כן, מה בכך שהשם יתברך אינו עושה כרצון איש ואיש, הרי הוא היה חפץ "לעשות כרצון איש ואיש" בכל מה שאפשר לו, ומה שאפשר לו לעשות, יעשה. לכך צריך לומר שהיה* חפץ לעשות כעין מלכותא דרקיע, ועל זה אמר כי השם יתברך אינו עושה רצון איש ואיש.

ונראה כי בגמרא מקשה קושיא זאת שאמר במדרש שאין אדם יכול לעשות כרצון איש ואיש, שאי אפשר אם יעשה רצון אחד בדבר זה, שיהיה רצון אחר בזה. שאם יביא לאחד דבר שיש לו ריח אשר חביב עליו, ואותו ריח לא יוכל להריח אחר, הרי הוא כנגדו. ולכך פירשו (מגילה יב.) "כרצון איש ואיש" זה מרדכי והמן. ואם כן אין הכתוב מדבר רק לעניין צדיק ורשע, כמו מרדכי והמן, שהשם יתברך נותן לו הבחירה לעשות, ואין מונע לו מן השמים מלעשות רצונו, רק הבחירה בידו לעשות כמו שיבחר.

פסוק ט

"**גם ושתי** המלכה עשתה משתה נשים וגו'" (פסוק ט). לא הוה ליה למימר רק 'והמלכה ושתי עשתה משתה נשים', אבל בא לומר כי המלכה ושתי עשתה משתה כמו המלך אחשורוש, ולא תאמר כי לקחה ושתי מן מה שנעשה לסעודת המלך, אלא גם היא עשתה משתה בפני עצמה כמו אחשורוש, גם זו*, שלא היה בסעודה (-שלו-) [שלה] שום חסרון כלל. ואמר "משתה נשים", כלומר משתה שראוי לנשים, שאין ראוי לנשים רבוי יין, שהרי ודאי אין זה ראוי לנשים, רק דברים שראוים לנשים, שהנשים אוהבים אותו ביותר עשתה להם. ואמר "בית המלכות אשר למלך", ולא תאמר כי אין הדיוט ראוי לכנוס לבית אשר למלך. ועוד, כי אין לנשים שייכות למלכות. עם כל זה עשה שם המשתה, שכיון שכל הסעודה הוא להראות את גדולות של מלך, לכך אין זה גנאי למלך, כיון שכל הסעודה משום כבוד המלך.

ובגמרא (מגילה יב.) "גם ושתי המלכה [וגו'] בבית המלכות", 'בית הנשים' מבעיא ליה. אמר רבי אבהו, מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכונו. היינו דאמרי אינשי איהי בקרא, ואיהו בבוצינא, עד כאן. ורצה לומר, כי לכך עשתה [ב]בית המלך אחשורוש ולא בבית הנשים, שתהיה קרובה אליו, ויכולים להתיחד כל שעה ושעה ביחד האנשים והנשים. ודבר זה נקרא "עבירה", כאשר היה זה לעיני הכל, כי זהו פריצות ביותר.

ובמדרש (אסת"ר ג, ט), "גם ושתי", גם משתותא של ושתי, והגיע זמנה של ושתי לגמם, הגיע זמנה של ושתי להבצר*, הגיע זמנה של ושתי להדרך. רבי חנינא אומר, הגיע זמנה של ושתי ליממת, היך מה דאת אמר (בראשית ג, ו) "ותיתן גם לאישה ותאכל", עד כאן. אל המדרש הזה הוקשה דלא הוה ליה למימר "גם ושתי המלכה", רק 'והמלכה ושתי גם היא עשתה משתה'. ולפיכך דרשו שכתב הך לישנא של "גם" שהוא לשון נטילה* ועקירה, מלשון 'גומם'. ושם "ושתי" הוא מלשון יסוד בכל מקום, כמו (תהלים יא, ג) "כי השתות יהרסון". ומפני כי לא נשתייר מן מלכות בבל רק ושתי, ועתה נאבדה, ועל זה אמרו הגיע זמן לגמם היסוד שלה, שלא יהא נשאר דבר מן מלכות בבל כאשר נהרגה ושתי.

ומה שאמרו (אסת"ר ג, ט) כי הגיע זמנה להבצר ולידרך. כמו שבעל הכרם ממתין עד שמגיע זמן הבצירה, ואז הוא בוצר ודורך. כך השם יתברך היה ממתין למלכות בבל, עד כי הגיע הזמן לעקור אותם, לכך אמר כי הגיע זמנה לדרוך ולהבצר. כי מלכות מדי מיוחד לבטל מלכות נבוכדנצר לגמרי, שהוא מלכות בבל, כמו שהיה דריוש הורג בלשצר. לכך בזאת הסעודה [ש]היה גודל ותוקף מלכות אחשורוש ביותר, ולכך הגיע הזמן להיות

עוקר מלכות בבל הרשעה* לגמרי, עד שלא יהיה נשאר שריד ופליט מהם, ולהיות עוקר* משתותא, שהוא יסוד שלה של מלכות בבל, וזה "גם ושתי".

ורבי חנינא סבר דלכך כתיב "גם", כי לשון זה מורה על המיתה, שהוא ההעדר. וזה כי ההעדר מתחיל לשלוט בקצת, ונמשך אל אחר* גם כן כאשר התחיל באחד, אף כי לא היה מתחיל בזה, מכל מקום כיון שהתחיל, כבר נמשך אל אחר גם כן. ולפיכך בחוה אשת אדם שלט בה ההעדר, הוא המיתה, כאשר אכלה מעץ הדעת (בראשית ג, ו), וממנה נמשך המיתה אל אישה גם כן, לכך כתיב "ותתן גם לאישה". ובשביל כך רמז כאן הלשון הזה לשון "גם", כמו שנגזר המיתה על אביה, היה נמשך אחר זה ההעדר הגמור, דהיינו גם על בתו ושתי, דהיינו העדר לגמרי.

ובמדרש עוד (אסתר רבה, ג, ט), "גם ושתי וגו'*", אין "גם" אלא ריבוי, מה הוא בששה ניסין*, אף היא בששה ניסין, דהיינו שהיתה מראה להם כל יום אוצר אחד, וכמו* שעשה אחשורוש שהראה אוצרות, כל יום אוצר אחד, כמו שהתבאר למעלה, והיא גם כן עשתה כך. ואין דבר הזה ראוי לאשה, כי כל אשה ראוי שתהיה נגררת אחר המלך בעלה, והמלך אחשורש עשה סעודה זאת בשביל להראות תפארתו (למעלה פסוק ד), לא היה למלכה זאת להראות חשיבות מיוחד בפני עצמה, רק ראוי שתהיה טפל אצל חשיבות המלך, ואליו בלבד ראוי החשיבות. [ו]דבר זה היה גורם שתמרוד במלך, ודבר זה התחלה אל הריגתה, בשביל שלא היתה נגררת אחר המלך. ולא תאמר כי המרידה של ושתי היה בשביל שהיתה גם כן בטוב לב בסעודה, ודרך להיות לאדם כאשר הוא בטוב לב גבהות הלב, ולכך מרדה בבעלה. כי זה אינו, כי בעיקר הסעודה היתה חלוקה מן בעלה, כי לא היתה נמשכת אחר בעלה, הוא אחשורוש, בענין הסעודה כלל, לכך הגיע לזה שמרדה* בו לגמרי.

ונראה לומר כי לכך היתה נקראת "ושתי" מלשון "שתים", כי לא אחת היתה, רק שתים. כי המלך בעלה היה מדי, ומצד המלך שהיה מדי נחשבת ושתי מן אומה מדי. ומפני שלא היתה האשה הזאת כמו אשה אחרת, כי אשה אחרת נמשכת לגמרי אחר בעלה, עד שראוי היה לה להיות מן אומת מדי לגמרי, רק היתה נחשבת מן כשדיים גם כן, עד שהיו בה שתים; נחשבה מן אומה של מדי, והיא בתו של נבוכדנצר, מן אומה של כשדיים, והיה בה שתים. וצריך וי"ו לחבר אותה לבעלה, לכך יש בשם הזה וי"ו החבור בראש השם. אבל שאר אשה, היא מעצמה מתחברת בבעלה, רק זאת צריך היה לה* חבור. ומפני כך כאשר בא התקלה הזאת על ושתי, שלח (להלן פסוק כב) "להיות כל איש

שורר בביתו ומדבר כלשון עמו", שלא יהיה עוד כמו שעשתה ושתי, שנחלקת מבעלה ולא היתה נחשבת מן מדי, ובשביל כך מרדה בבעלה, כך יראה.

ולפי זה גם כן הוא נכון שאמר "גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות אשר למלך אחשורוש", שבא לומר לכך "עשתה משתה בית המלכות אשר למלך אחשורש", שבדעתה שהיא שקולה כמלך אחשורוש בחשיבות, במה שהיא בת מלכים, ואחשורוש לא היה מזרע המלוכה. ואמרה, כי המלך הוא מלך, ואינו מזרע מלכים. והיא אינה מלך, אבל היא מזרע מלכים, לכך היא שקולה כמוהו.

ובמדרש (אסת"ר ג, י), "בית המלכות אשר למלך אחשורוש", נתנה אותם בבית איספלודה שלה, שאם ימרוד בעלה של אחת מהן, תהא אשתו מפנים, ולא תמרוד, עד כאן. ופירוש זה, כי לכך עשתה בית המלכות, כי בית המלכות בפנים, שאם ימרוד אחד מן השרים, תהיה אשתו בידו. ועוד מפרשים במדרש (שם), כי לכך כתיב "בית המלכות אשר למלך אחשורוש", (-נתנם-) [נתנה] אותם בבתים מרווחים, מפני שדרכה של אשה להיות מצוייה בקלקול. פירוש, כי לכך כתיב "בית המלכות", שהוא מרווח, מפני כי דרך הנשים לקלקל, ולא יהיו ביחד, כי דבר זה גנאי ובזיון. ועוד אמרו במדרש (שם), "בית המלכות", אמר רבי אבא, רוצה אשה בסדינים מצויירים מלאכול עגלים מפוטמים. ורצה לומר, הנאה להם דברי ציור ביותר. לכך לא שבח הכתוב סעודת ושתי ברבוי אכילה ושתייה, רק באשר* הם יושבים במקום נאה מצויר, ודבר זה הנאה להם יותר. כי האשה גובר בה כח המדמה, והדברים המצויירים הם לכח המדמה, לכך האשה נהנית מזה ביותר.

פסוק י

"**ביום השביעי** כטוב לב המלך ביין" (פסוק י). וקשה, למה הוצרך לכתוב "ביום השביעי", יהיה איזה יום שירצה. ונראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות. כי השביעי ראוי שיהיה "טוב לב המלך", כי ראוי היום הזה בעצמו (-על-) [אל] השביעי ביין. וזה כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה, ואין בו חסרון. וזה בארנו בכמה מקומות כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות. ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי בניהם, ואין עוד חסרון. ולכך השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון. ולמעלה פרשנו כי ראוי היה השלמת הסעודה ביום השביעי, שהוא שבת, כדלעיל.

אבל רז"ל בפרק קמא דמגילה (יב:) דרשו "ביום השביעי כטוב לב המלך", אטו עד יום השביעי לא טוב לב המלך*. אמר רבא, יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין, מתחילין בדברי תורה ובדברי שירות ותשבחות. אבל אומות העולם שאוכלין ושותין, אין מתחילין אלא בדברי טפלות. וכן בסעודתו של אותו רשע, הללו אומרים מדיות נאות, והללו אומרים פרסיות נאות. אמר להם אחשורוש, כלי שאני משתמש בו אינו לא מדי ולא פרסי, אלא כשדי, רצונכם לראותה. אמרו לו הן, ובלבד שתהא ערומה. שבמדה שאדם מודד בה, מודדין לו. מלמד שהיתה ושתי הרשעה מביאה את בנות ישראל ומפשיטין אותם ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה בשבת. ולפיכך נגזר עליה שתשחט* ערומה בשבת, והיינו דכתיב (להלן ב, א) "זכר את ושתי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה".

והנה גם רז"ל מפרשים כי יום השביעי ראוי להשלמה, דאם כן יקשה לך למה היה זה ביום השבת. אי משום כי דבר זה מלמד זכות על ישראל, וכי לא היה גם כן זכות זה אף שלא היה זה בשבת, כיון שהם אוכלים ושותים ומתחילים לדבר טפלות, וישראל אין עושין כך. רק רז"ל באו לומר כי יום השביעי הוא מיוחד להשלמה, לכך בו נאמר "כטוב* לב המלך", כיון שכל סעודת המלך אחשורוש בשביל שיהיה האדם מושלם, ויום השביעי שהוא שבת, הוא מיוחד להשלמה.

ונעשה ביום הזה מעשה של ושתי, שאמרו להביא לפניהם ושתי (פסוק יא). כי תכלית השלמת האומות דברים גופנים, כי האומות הם גופניים בעצמם, ולכך כאשר הם מגיעים להשלמתם הם דביקים בגופניים לגמרי, עד ש"אלו אומרים פרסיים וכו'". אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתו לפי מה שהוא. ומפני כך בא הריגת ושתי, כי השלמת גופנית כמו זאת דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי. ואל ישראל הגיע הצלה על ידה*, כי זה שלימות של ישראל, ותכלית של ישראל הוא השם יתברך, לכך יש להם קיום מצד השם יתברך. אבל האומות, שלימות שלהם גופני כמו שאמרנו, ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן, כמו שהיה כאן, כי יום השביעי הזה שהיה בו תכלית שלימות שלהם, כאשר הושלם אחשורוש המלך במלכותו, ועשה סעודה. ובשלימות הסעודה שלט השטן והגיע מעשה ושתי, והבן הדברים אלו מאוד.

כלל הדבר, כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי. אבל האומות, שכל ענייניהם גשמי, כאשר הם בשלימות גופם אז מתחילים לדבר דברים

השייך לזה, ובדבר זה דבק ההעדר, הוא השטן. ודבר זה ראוי להיות גורם שיהיה קיום לישראל כאשר הם דבקים לגמרי במעלה הנבדלת אלקי, שיש לה קיום. וראוי שיהיה מביא העדר לאומות העולם מה שתכלית שלהם הגשמי, והוא בהפך.

ומה שאמרו (מגילה יב:) כי ושתי הרשעה היתה מפשטת בנות ישראל ערומות, והיתה עושה בהן מלאכה בשבת, לפיכך נגזר עליה שתשחט בשבת ערומה. כי השבת ראוי לכבוד, כמו שכתיב (ישעיה נח, יג) "וכבדתו מעשות דרכיך", ולכך חייב האדם ללבוש בשבת בגדים לכבוד השבת. כי האדם יש לו צלם אלקים (בראשית א, כו), ואליו ראוי הכבוד והחשיבות בשביל אשר יש לו צלם אלקים, ודבר זה בארנו במקום אחר כי הכבוד הוא לצלם אלקים.

וכאשר היתה מפשטת בנות ישראל ערומות, והי[ת]ה עושה בהן מלאכה, כוונתה לבזות את ישראל וליטול הכבוד מהם, כאשר אף בשבת אשר הוא ראוי לכבוד היתה מפשטת אותן ערומות, ודבר זה בטול הכבוד לגמרי. וגם היתה עושה בהם מלאכה, שזהו בטול הנפש, כי יש חיוב מיתה על מלאכת שבת. עד שאלו שני דברים, דהיינו הבזיון שהוא לצלם האדם, ובטול הנפש, הוא בטול מן העולם הבא ובטול מן העולם הזה; כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עולם הבא, ובארנו דבר זה אצל "המלבין פני חבירו אין לו חלק עולם הבא" (ב"מ נט.), עיין בחבור דרך חיים (פ"ב מ"י), ושם הוא מבואר. ולכך כאשר היא עשתה מלאכה בבנות ישראל בשבת ערומה, כלומר כי אין להם כבוד שהוא שייך אל צלם האלקים, ובפרט בשבת אשר הוא רמז על עולם הבא. והמלאכה בשבת היה* בטול לנפש, שיש חיוב מיתה על המלאכה.

ולכך היה הגזירה עליה שתשחט ערומה ביום השבת, שהשחיטה מורה על לקיחת הנפש. ומה שהיתה נדונית ערומה, דבר זה בזיון הצלם, שהוא המעלה של עולם הבא. אף כי חסידי אומות העולם יש להם חלק העולם הבא, נגזרה גזירה זאת עליה שאין לה עולם הזה, וגם אין לה חלק עולם הבא. ולכך חנניה מישאל ועזריה, כאשר היה דן אותם להשליך אותם לכבשן האש, נדונו עם סרביהון. לומר כי אף שהיה רוצה ליטול מהם עולם הזה, מכל מקום עולם הבא, שיש להם הכבוד שהוא שייך לצלם אלקים, אשר יש לאדם עולם הבא, כמו שבארנו במקום אחר.

"**כטוב לב** המלך ביין" (פסוק י). ובמדרש (אסת"ר ג, יא), אמר רבי לוי, אומות העולם אין להם טובה. איתבין ליה, והא כתיב "כטוב לב המלך". "כטוב" כתיב, טובה ואינה טובה, אבל טובה של ישראל טובה שלימה, שנאמר (מ"א ח, סו) "וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב", עד כאן. ויש שואלים, איך אין להם טובה, והרי יש להם טובה. אבל פירוש זה

כי הטובה הגמורה אינה טובה גשמיות, שאין טוב גשמי טובה גמורה, ודבק בה ההעדר, שהוא רע. אבל עיקר הטובה הוא טובה אלקית. וכך הוא טובתן של ישראל, כאשר הם שמחים וטוב לבב, אז השכינה שורה עליהם, כי אין השכינה שורה רק מתוך שמחה, ודבר זה אינו באומות. ולפיכך טובתם של אומות אינה טובה אמיתית, רק גשמיות. אבל הטובה האמיתית היא בלתי גשמית, כמו הטובה* שתהיה לעתיד שאינה טובה גשמית רק רוחנית, שנאמר (תהלים לא, כ) "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך*", וזה מבואר.

"**אמר למהומן בזתא חרבונא**" (פסוק י). הנה תמצא כי כל כוונת אחשורוש שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, ולכך היה לו שבעה משרתים, כמו מלמעלה שהם; שבתי, צדק, מאדים, חמה, נוגה, כוכב, לבנה, ז' משרתים. ואלו ז' משרתים כל אחד מושל ביומו, כמו שהוא ידוע. וכן כאן כל אחד היה משרת ביומו, וכמו שהוא בתרגום (כאן) כי אלו ז' משרתים היה כל אחד משמש ביומו. ואלו משרתים העליונים, יש בהם צד מה שהם משמשים לרעה. וכאשר יוצא מן המלך העליון הגזירה לרעה, אז כל שבעה משרתים העליונים משמשים שתבא הגזירה להיות הרע. ולכך אצל אחשורוש, אשר כל הזוכרו אומר אח לראשו (מגילה יא.), היה משמשים כלם לרעה, כמו אחשורוש שהוא רע. ולכך כל שבעה השמות מורים לרעה, כמו שמורה שמות שלהם. כי "מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים" (משלי כט, יב). אבל שבעת רואי פני המלך (להלן פסוק יד) אין הדבר כך, רק הם כמו היועצים שהם יועצים את המלך כאשר יש כאן צד לטובה או צד לרעה. ולפיכך גם הם היו שבעה, והיו מלמדים זכות על ישראל וחובה על אומות העולם, כמו שפרשו חז"ל (מגילה יב:). ומה שאמרו (שם) "ממוכן" (פסוק יד) זה המן, יתבאר במקומו. ולפיכך שבעה משרתים "המשרתים פני המלך" (פסוק י), דהיינו כנגד המעשה שליחות, שהם עושים שליחותו של מלך. ושבעה "רואי פני מלך" (פסוק יד), והם יושבים עמו בעצה מה לעשות. וכאשר יוצאת הגזירה לרעה, כל השבעה פועלים לרע. לכך כתיב "המשרתים את פני המלך אחשורוש", הוא אחשורוש שהוא רע, ופועליו המשרתיו לרע, כמו שהיו פועלים כאן. ולקמן כתיב (פסוק יד) "רואי פני המלך", ולא כתיב "אחשורוש", כי המלך אשר הוא מלך ומבקש עצה, ולא יצאה הגזירה לרעה, משמשים לטובה ולרעה, כל אחד כפי מה שראוי. אבל כאשר המלך הוא לרעה, אז כל השבעה הם לרעה. וכך מורה שמם "מהומן" מלשון מהומא, "בזתא" מלשון בזה, וכן* כולם, כמו שתמצא בתרגום יהונתן בן עוזיאל (כאן), ועוד יתבאר דבר זה בסמוך.

"**בגתא ואבגתא זתר וכרכס**" (פסוק י). אצל החמישי כתיב וי"ו, ואצל השביעי כתיב וי"ו, מפני שדרך לכתוב וי"ו באותו שהוא אחרון, ואותו וי"ו קאי על כל אשר לפניו, כאילו כתיב אצל כל אחד וי"ו. ולפעמים החמישי הוא אחרון, כי לפעמים אין לפני המלך רק חמשה, ואם כן החמישי הוא אחרון. ולפעמים השביעי הוא אחרון, כאשר יש לפניו שבעה. כי כך הדרך להיות לפעמים חמשה ולפעמים שבעה. ובא הכתוב לומר כי כאשר המלך הוא "המושל מקשיב על דבר שקר כולם רשעים" (ר' משלי כט, יב), היינו דוקא כשהם שבעה, ואז אין המשרתים חשובים כל כך, לכך הם נמשכים לעשות רצונו כמו שירצה המלך אשר הוא רשע. אבל כשהם חמשה הם חשובים יותר, כיון שאינם רק חמשה, ואינם נמשכים אל דעת המלך שהוא רשע, לכך וי"ו על החמישי לומר שכולם הם כאחד. ואם כתב וי"ו על החמישי בלבד, הוה אמינא דוקא כאשר הם* אינם הרבה רק הם חמשה, אז צריכים להיות נמשכים אחר דעת המלך, והם כמוהו. אבל שבעה אינם נמשכים אחר המלך כיון שהם הרבה כל כך, לכך כתיב על השביעי גם כן וי"ו, והוא מחבר אותם יחד, כי גם בזה כולם שוים, ודעת אחת לרעה כאשר המושל הוא רע. אבל לפי פשוטו נראה כי לכך הוי"ו על החמישי ועל השביעי, לומר כי אלו החמשה עד "ואבגתא" שכתב בוי"ו היו משרתים פני המלך ברוב הדברים. וכאשר רצה המלך להוסיף באיזה ענין שהיה רוצה, כמו שהדרך הוא, כי לפעמים הוא רוצה להוסיף במשרתיו, היו אלו שבעה משרתים פני המלך.

פסוק יא

"**להביא את ושתי המלכה וגו'**" (פסוק יא). ואחר כך כתיב (פסוק יב) "ותמאן המלכה ושתי", וזה מפני כי המלך נתן לה כבוד המלכות, ומתחלה לא היתה מלכה, כי מלכות בלטשצר נסתלק לגמרי כשנהרג, ובטל השם יתברך מלכותו, ולפיכך לא היתה מלכה. ואחר כך על ידי המלך אחשורוש שנשאת לו נעשתה מלכה. ולפיכך כתיב "ושתי המלכה", ושם "מלכה" בסוף, לומר כי כשנשאה אחשורוש נעשת מלכה. ואחר כך כתיב "ותמאן המלכה ושתי", כלומר שהיא אמרה שהיתה כל ימיה מלכה, ולא קבלה מאחשורוש המלכות. ולכך כתיב "המלכה ושתי", כי אמרה שהיא חשובה כמו המלך, ולכך אין לה לבא אליו כמו שאמר המלך. ועוד, כי אצל "להביא ושתי" סמך תיבת "המלכה" אל תיבת "המלך", דכתיב "להביא את ושתי המלכה לפני המלך", כלומר שהיתה מלכה לפני המלך. [ו]אצל "ותמאן" סמך "ושתי" אל מלת "מלך", דכתיב "ותמאן המלכה ושתי לבא לפני המלך", שאמרה כי היא מלכה בלא אחשורוש, והיה אדרבה, מצד המלך היא כמו הדיוט. כי אמרה כי אחשורוש אף על גב שעתה מלך, מכל מקום

הדיוט הוא, ומלך מעצמו. אבל ושתי בת מלכים היא בעצמה, ולפיכך מלכה היא בעצמה, ומצד אחשורוש יש כמו צד שהוא הדיוטות.

"**להביא את וגו'**" (פסוק יא). אמר "להביא את ושתי", ולא אמר שיאמרו לושתי המלכה שתבוא לפני המלך, אבל אמר שנותן להם כח להביא אותה בעל כרחה. כי אמרו פן תאמר היא שום התנצלות מה שאינה רוצה לבא לפני המלך, ועל זה אמר שיביאו המלכה לפני המלך, ויש להם כח במקום המלך כאילו המלך שם. ולפיכך כתיב "ותמאן המלכה לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים" (פסוק יב), ורצה לומר כי בודאי היא אמרה טעם לדבריה שאינה רוצה לבוא, והסריסים אמרו כי המלך נתן ביד הסריסים (-כל-) [כח] זה. וכן אמר אחר כך (פסוק טו) "אשר לא עשתה מאמר המלך אחשורוש אשר ביד הסריסים". ואילו אמר שיאמרו לושתי שתבוא, היה משמע שאינם רק שלוחים שיאמרו לה דבר המלך, ואם כן אם אמרה שום טעם לדבריה שלא תבוא, לא היה להם יכולת יותר. ואמר "להביא את ושתי לפני המלך", והוה ליה למימר 'להביא את ושתי להראות לעמים את יופיה'. אבל פירושו שתבוא לפני המלך להיות נהנה ממנה דרך זנות ותאוה. ולפיכך לא כתיב 'להביא את ושתי בכתר מלכות לפני המלך', רק שהוא חפץ בה בשביל תאותו.

ואמר "להראות את העמים ואת השרים יפיה", כי העמים, כל אשה יפה בעיניהם, שלא הורגלו כל כך ביופי. ולכך אמר גם כן "והשרים", אף על פי שהורגלו בנשים יפות. ולא אמר להראות השרים בלבד, מפני כי השרים אינם הרבה, ואפשר אצל הרוב אינם יפה. ולכך אמר "להראות העמים", שאצל הרוב היא יפה, כי העמים הם הרבה מאוד, ואצל כולם היא יפה. ואמר "להראות את יפיה", ולמה לו זה. רק בא לומר כי ראויה היא למלכה, כי היופי בפרט ראוי למלכה, כדכתיב (ישעיה לג, יז) "מלך ביופיו תחזינה עיניך". ורצה אחשורוש לומר כי כל אשר שייך לו, הכל ראוי למלכות, וזה חשיבות מלכותו, ודבר זה רצה להראות. ומפני כי באולי יש לומר אף כי היתה יפה מאוד, שמא אין תואר שלה טוב, ולכך אמר "כי טובת מראה היא". ולכך היה מראה שלה יפה, אשר היופי ראוי למלכות כמו שאמרנו, דכתיב "מלך ביופיו תחזינה עיניך".

פסוק יב

"**ותמאן המלכה ושתי**" (פסוק יב). במדרש (אסת"ר ג, יד) "ותמאן המלכה ושתי", שלחה ואמרה לו דברים שהם נוגעים בלבו. אמרה לו, אם רואין אותי נאה, הן נותנים עיניהם להשתמש בי, והורגין אותך. ואם רואין בי ערוה, אם כן [את] מתגנת בי. רמזתו ולא נרמז, עקצתו ולא נעקץ. שלחה ואמרה לו, אתה קומיס איסטבלטי של בית אבא [היית], והיית

למוד להיות מכניס לפניך נשים זונות ערומות, ועכשיו שנכנסת למלכות לא החזרתה מקלקולך. רמזתו ולא נרמז, עקצתו ולא נעקץ, עד כאן.

ולמדרש הזה משמע כי מתחלה שלחה לו ברמז לרצותו שלא תבוא, והוא לא היה מקבל הדברים ששלחה אליו. ודרשו חכמים כך, כי לשון "ותמאן" משמע שלא היתה שולחת לו דברי בזוי, רק שלא רצתה לבוא. ומדכתיב "וחמתו בערה בו", אי אפשר לומר רק ששלחה לו דברי בזוי, כי מאחר שאין דרכה של מלכה לבא כך לפני המלך, ואפילו אם היה כנגד המלך, מכל מקום להיות "חמתו בערה בו" אין זה ראוי. לכך צריך לומר כי מתחלה לא שלחה לו כלל דברי בזוי, רק דברים שהם נוגעים בלבו של אדם. ואחר שלא נתרצה המלך בזה, שלחה לו דברי בזוי.

ובמדרש (אסת"ר ג, יד), "ותמאן המלכה", רבי שמעון בר אבא אמר רבי יוחנן, כשהקב"ה דן את הרשעים בגיהנם, אין דן אותם רק ערומים. כלומר, הפסד גמור, אף לעולם הבא. כי ערומים הוא בטול כבוד הצלם אשר הוא מוכן לעולם הבא, כמו שכתבנו למעלה אצל ושתי, שהיתה מפשטת בנות ישראל ערומות, ועושה בהן מלאכה בשבת (מגילה יב:), לומר שאין להם לא עולם הזה, ולא עולם הבא, כדלעיל. וכך נעשה לה, שנגזר לה שתשחט ערומה בשבת, ודבר זה הפסד לה לגמרי, עד שנאבדה מן העולם הזה ומן העולם הבא. וזה מורה שחיטתה ערומה, כמו שבארנו למעלה.

וקשה, אף כי אחשורוש רשע היה, מכל מקום היה מלך שמלך מסוף העולם ועד סופו (מגילה יא.), ואיך אדם עושה מעשה מגונה כמו זה להביא אשתו ערומה, וכי זה מעשה אדם בעולם, והלא גנאי הוא למלכותו. ומכל שכן כאשר היה עושה סעודה כמו זאת לכבודו ולתפארתו, יעשה בסעודתו אשר היא להראות כבודו, ויעשה מעשה מגונה כמו זה. ועוד קשה, הרי אמרינן שהיה אחשורוש צנוע, כדכתיב (להלן ב, יד) "בערב היא באה וגו'". לכך נראה לפרש ערומה מן בגדי מלכות, וזה מפני שאין ראוי שתבוא מלכה לפני הדיוטים בבגדי מלכות, כי זהו גנאי למלכות.

ובמדרש (אסת"ר ג, יג), רבי פנחס ורבי חמא בר גוריא בשם רב אמר, בקשה לכנוס אפילו בצלצול כזונה, ולא הניחו אותה*, אמר לון וערומה. אמר, אכניס בלא כתר. הן אומרים, שפחה היא זו. תלבש בגדי מלכות ותכנס, אמר רב הונא, אין הדיוט משתמש בבגדי מלכות. ויש להקשות, כי איך אמרו 'תלבש בגדי מלכות ותכנס', הרי לא היה כוונת אחשורוש רק שתהא ערומה. לכך מזה המדרש יש להוכיח שלא היה כוונתו של אחשורוש להביאה ערומה בשביל זנות להסתכל בה, רק היו רוצים שלא יהיו מלבושי מלכות עליה, כי אם יש עליה בגדי מלכות מחלישין מלכות המלך, אבל כאשר אין עליה

בגדי מלכות אינם מחלישין כבוד מלכותו, ומצד הזה יכולה לבא לפניהם. שאין ראוי שתבא מלכה לפני הדיוט והיא במלכותה, והיינו כאשר יש עליה בגדי מלכות. ולכך אמרו שלא יהיה בגדי מלכות עליה, כי באותה שעה שאינה לובשת בגדי מלכות כאילו אינה מלכה, ולכך אין זה גנאי למלכות. אבל אם היה עליה בגדי מלכות, היה גנאי אף למלך אחשורוש שתהיה המלכה באה לפני הדיוטות, ולכל המלכות הוא גנאי כאשר היו נוהגים במלכות מנהג הדיוט. אבל כאשר היא ערומה מבגדי מלכות, אם כן אין המלכות עתה עמה, ולכך תבוא לפניהם. אף על גב שיש עליה כתר מלכות, אין הכתר מורה רק סימן שהיא מלכה, אבל אינה בכבוד מלכות, כי הבגדים הם כבוד המלכות, כדלעיל. כך יראה פירוש זה.

וכך מוכח דלא קאמר ערומה רק מבגדים שלה, שהם בגדי מלכות, דאי רצה לומר ערומה ממש, מאי מהני צלצול קטן מבגדי מלכות, וכי דבר זה הוא כיסוי (-הוא-). אלא רצה לומר ערומה מבגדי מלכות, ובקשה* שיהיה עליה צלצול קטן מבגדי מלכות, שיהא נראה עליה קצת בגדי מלכות. ולא הניחו אותה, כי לכך אמר* שתבוא ערומה, כי באותה שעה כאילו אינה מלכה, וראוי שתבוא לפני הדיוטים. ולכך אמרו שבקשה בצלצול קטן של מלכות, ולא הניחו אותה, רק שתהא ערומה ממלבושי כבוד לגמרי. גם כן בקש* (-שלא-) [ש]תכנס בלא כתר, שאז נראה גם כן כאילו היא אינה מלכה כלל. ואמרו אם כן יאמרו "שפחה היא זאת", ודבר זה בודאי הוא בזיון כאשר אין בה סימן שהיא מלכה, רק הדיוטת גמורה. אז אמרו "תלבש בגדי מלכות" בלא כתר, וזהו גם כן כאילו אינה מלכה. ועל זה אמרו "אין הדיוט משתמש בבגדי מלכות", וכאשר אין הכתר עליה כאילו היא הדיוטת, ואין ראוי לה בגדי מלכות, לכך אין לכנוס לה בלא כתר, רק שתכנס ערומה מבגדי מלכות, אבל יש כתר עליה, והוא סימן שהיא מלכה. ואין להקשות כאשר יהיה עליה כתר ולא יהיה עליה בגדי מלכות גם כן יאמרו "אין הדיוט משתמש בבגדי מלכות". שזה אינו קשיא, כי כאשר יש עליה כתר בודאי מלכה היא, רק שהיא אינה בכבודה כאשר אין עליה בגדי מלכות. ולכך אין להקפיד גם כן אף אם תבא לפני השרים. והתבאר כי מה שאמרו "תכנס ערומה", לא היה כוונתם רק שלא יהיה עליה בגדי מלכות כמו שראוי למלכה, ודבר זה נקרא 'ערומה' כאשר היא ערומה מן בגדי מלכות.

ובגמרא (מגילה יב:), "ותמאן המלכה ושתי", מכדי פריצותא הוא דהוי, דאמר מר שניהם לדבר עבירה נתכוונו, אמאי לא אתאי. אמר רבי יוסי בר חנינא, מלמד שפרחה בה צרעת. במתניתא תנא, בא גבריאל ועשה לה זנב. "ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו", מאי שלחה ליה דדלקה ביה חמתא ואזלה. אמר רבא, שלחה ליה, בר אהוריירה דאבא,

[אבא] לקבל אלפי חמרא שתי ולא רוי, וההוא גברא אשתטי ליה מחמרא. מיד "וחמתו בערה בו".

הוקשה להם למה לא באה, שאם היה הדבר הזה בלבד מפני שהיתה מדקדקת על חשיבותה ועל מעלתה, מכל מקום מאחר כי גם היא היה כונתה לפריצות ולזנות, למה לא באה. ובשביל שהיה זה למעט מחשיבותה לא היתה מונעת מלבא, שגם היא בודאי חפיצה בזנות, ובפריצות ניחא להן. על זה אמרו שפרחה בה צרעת. ודוקא צרעת, שהוא בא כהרף עין, כמו שמצינו בעזיהו שבהרף עין זרח הצרעת במצחו. ובירושלמי למד בגזירה שוה; דכאן כתיב (להלן ב, א) "אשר נגזר עליה", ושם כתיב (דהי"ב כו, כא) "[וישב בית החפשית מצורע כי] נגזר* מבית ה'", ולכך אמרו צרעת דוקא.

ובברייתא תנא (מגילה יב:), שבא גבריאל ועשה לה זנב. פירוש "זנב" הנאמר בכאן שעשה לה מלאך כבידות הטבע, כי הזנב הוא כבידות הבעל חי, והוא תוספות הנגרר אחר הבעל חי. ולפיכך לא רצתה לבא משום הזנב הזה, כלומר כבידות הטבע שהיה לה באותה שעה. שכמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו.

ודע כי מי שאמר שפרחה בה צרעת, היא קלקול בצלם האדם, שזרחה הצרעת בפניה, שאדם יש לו צלם אדם בפניו. ומאן דאמר שעשה לה זנב, הוא כבידות הטבע, שהוא קלקול בגוף החמריי, וזה נקרא ש"עשה לה זנב". ומחלוקת שני החכמים האלו איזה הוא ראשון ויותר קרוב לקבל קלקול; למאן דאמר שפרחה בה צרעת, כי הצורה שהוא צלם אלקים, מוכן יותר לקבל קלקול. ולמאן דאמר שעשה זנב, סבר כי הגוף מוכן וראשון לקבל קלקול.

ויש לכל אחד ואחד סברא שכלית; שהדבר שהוא פחות ושפל בעצמו, כמו הגוף, ולכך הוא מוכן לקבל יותר. ולכך אמר ש"בא גבריאל ועשה לה זנב", רצה לומר שעשה לה כבידות הטבע, כי הזנב הוא כבידת הבעל חי, וצריך הבעל חי לגרור הזנב אחריו, שאין שום חיות, ולכך הוא כבידות הבעל חי. לכך גבריאל עשה לה כבידות, כמו שיש לפעמים לאדם שאינו רוצה לקום מפני הכבידות שיש לו. ואין להקשות, וכי בשביל כבידות הטבע היתה מונעה מלבא מלפני המלך. אין זה קשיא, כי בלאו הכי בודאי לא היתה נמשכת אחר המלך כמו שראוי לאשה. אלא דהוי קשיא "מכדי פריצותא כו'", וכאשר יש לו כבידות הטבע אז האדם מתאוה ומבקש מנוח, ודבר זה מבטל פריצותא, ומפני כך מאנה לבא.

ולמאן דאמר שפרחה בה צרעת, רצה לומר כי קלקול הגוף אינו ממהר כל כך לבוא כמו הקלקול של פנים שיש בו צלם אלקים, ודבר כמו זה ממהר לקבל קלקול, כי השיראין ממהר יותר לקבל קלקול מבגדי קנבוס. שכל דבר שהוא דק וזך, כאשר בא עליו שינוי מה, מתקלקל מיד. ולכך הצרעת ממהר לפרוח בפני האדם, שהוא צלם אלקים דק וזך. וזהו מחלוקתם, והבן הדברים האלו מאוד, והם דברים ברורים.

כלל הדבר, הזנב הוא בסוף הבעל חי, והפנים הוא התחלה. יותר מקבל קלקול ההתחלה מפני הדקות והחשיבות בו, שדבר הדק מקבל קלקול יותר. ומאן דאמר שעשה לה כבידות הגוף, כי הגוף מן בעל חי שהוא פחות יותר, מוכן לקבל קלקול מצד עצמו, שהוא פחת ושפל. ולכך אמר שבא המלאך ועשה לה זנב, כי חידש במזגה כבידות גדול יתירה חוץ מן השיעור.

אבל לפי הפשט נראה מה שלא רצתה לבא הוא כמו שפרשנו למעלה כי ושתי שהיתה בת נבוכדנצר הרשע, לא היתה רוצה להיות נגררת אחר המלך. ואילו היה המלך בלבד גם כן אפשר שלא היתה רצתה לבוא, אף גם זאת לבא אל השרים והעמים אשר יושבים עמו בסעודה, דבר זה הוא שפלות לה. וכן משמע הלשון "ותמאן המלכה ושתי לבא בדבר המלך אשר ביד הסריסים", [שאילו] שלח אחריה אחד משרי המלך משרתיו, לא היה זה רק (-הודאה-) [הודעה] בלבד שתבא אליו, ואינו רוצה בכח שתבוא לפני המלך. אבל כאשר שלח ז' סריסי(-ם-) המלך*, דבר זה היה כח המלך, שהוא רוצה בכח שתבא, ולכך הזכיר הכתוב אלו ז' משרתים, שהם כח המלך, ועם כל זה לא באה.

פסוק יג

"**ויאמר המלך** לחכמים יודעי העיתים" (פסוק יג). על דרך הפשט שהכל לפי הזמן, כי לפעמים אף שאין הדין נותן, הזמן גורם. ולכך הביא לפני אותם שידעו אם היא חייבת מיתה, וזהו "יודעי העיתים", אם לפי הזמן הוא כן שצריך לגזור. והם השיבו שהזמן בודאי גורם שצריך לעשתו גדר, כי "תאמרנה נשים שרי פרס ומדי וכו'" (פסוק יח). ועוד נראה לומר, כי פירוש "יודעי העיתים" היינו שהם יודעים מה שנעשה בכל זמן וזמן כמו זה, שהוא חכם וגם יודע מה שנעשה כבר בכל עת ועת, ראוי שיהיה דן על זה. כי מאחר שיודעים כל הדברים אשר היו בכל הזמנים, בודאי הם יודעים מה לעשות עתה גם כן במעשה הזה, כך יראה פירושו.

"**כי כן דבר המלך**" (פסוק יג). רצה לומר שאל תתמה שהרי זה גנאי למלך שיביא המשפט בפני אחרים, ודבר זה נראה שפלות למלך. ועל זה אמר "כי כן דבר המלך", כלומר דבר שהוא מגיע למלך הוא מציע לפני יודעי דת ודין, שלא יאמרו כי המלך עושה

עיות הדין. ומה שאמר "דת ודין", פירוש "דת" הוא דת נמוסי הנעשה ונקבע לפי הנימוס שנעשה (-במדריגה-) [במדינה]. "ודין" הוא דבר שהשכל נותן. ועוד נראה, כי "דת" הוא מה שעשה לאדם ולא לחבירו, אבל "דין" הוא מה שעשה לחבירו.

ובגמרא (מגילה יב:), "ויאמר המלך לחכמים יודעי העיתים". מאן "חכמים", רבנן. "יודעי העיתים", שיודעים למעבר* שנים ולקבוע חדשים. "כדת מה לעשות" (להלן פסוק טו), אמר להו, דייניה נהליה. אמרי היכי נעביד; נימא דליקטליה, למחר מפכח ליה חמרא ודכיר ליה, ובעי לה מינן. נימא ליה לשבקא, השתא לימא לא אכפית להו בזילות דילי ומלכותיה*. אלא מוטב ניסלק נפשן. אמרו לו, מיום שחרב בית המקדש וגלינו מארצינו, ניטלה עצה ממנו, ואין אנו ידעין לדון דיני נפשות. אלא זיל לגבי עמון ומואב דיתבי אדוכתייהו כחמרא דיתיב על דורדיה ולא פג טעמיה, דכתיב (ירמיה מח, יא) "שאנן מואב מנעוריו ושוקט הוא על שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך וגו'". מיד "והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש מרס מרסנא ממוכן" (להלן פסוק יד). אמר רבי לוי, פסוק זה כולו על שם קרבנות נאמר. ["כרשנא"], אמרו מלאכי שרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך פרים* בני שנה כמו שהקריבו ישראל. "שתר", כלום הקריבו לפניך אומות העולם [שתי] תורים ובני יונים כדרך שהקריבו ישראל. "אדמתא", כלום בנו אומות העולם לפניך מזבח של אדמה, כדכתיב (שמות כ, כא) "מזבח אדמה תעשה לי". "תרשיש", כלום שמשו לפניך בבגדי כהונה, דכתיב (שמות לט, יג) "תרשיש שוהם וישפה". "מרס", כלום מרסו לפניך בדם. "מרסנא", כלום מרסו לפניך במנחות. "ממוכן", כלום הכינו לפניך שלחן של לחם הפנים. מיד "ויאמר ממוכן" (להלן פסוק טז), תנא, "ממוכן" זה המן, ולמה נקרא שמו "ממוכן", שמוכן לפורענות. אמר רבי אבא בר כהנא, מכאן שהדיוט קופץ בראש, עד כאן.

ומה שאמר במדרש הזה שכל הפסוק נאמר על שם הקרבנות, כי הוקשה להם למה נזכר שמותם, והרי לא הוזכרו בשום מקום שאפשר לך לומר כי לכך הזכיר את שמם להודיע כי אלו הם שנזכרו במקום אחר. וכיון שלא נזכר שמם במקום אחר, אם כן מה בא ללמדינו, אלא שבא לרמוז על הקרבנות. ועוד, "והקרוב" חסר כתיב, אלא בא ללמד שהם חסירים קרבנות הנרמזים כאן.

ומה שאמר במדרש הזה "מאן 'חכמים' רבנן", מפני כי הוקשה להם איך באה הצלה לישראל על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל. ולכך אמרו כי הצלה הזאת באה על ידי אנשים אלו, ועל זה אמר כי בודאי מתחלה הובא המשפט לפני חכמי ישראל, רק כי הם לא רצו לדון על

זה, ואמרו להביא המשפט לפני עמון ומואב. ומכל מקום כיון שהם נתנו העצה להביא המשפט לפני אלו, והם דנו להמית את ושתי, הרי באה ההצלה על ידי חכמי ישראל.

ועוד יש לפרש מה שאמר כי כל הפסוק נאמר על הקרבנות, כי הוקשה לרבותינו זכר לברכה, לפי שאמרו במדרש (אסת"ר ג, י) "כל מקום שנאמר במגילה 'המלך', במלך מלכי מלכים מדבר. וכל מקום שכתיב 'המלך אחשורוש', באחשורוש מדבר". וכאן כתיב (פסוקים יג-יד) "ויאמר המלך והקרב אליו", וכי אלו הרשעים יש להם קורבה אל השם יתברך. ולכך דרש המקרא זה על הקרבנות, שהם בודאי קרובים אליו, וזהו נכון גם כן.

וקרא חכמי ישראל "יודעי העתים", כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות וכל אשר שייך לזה, והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב (דברים ד, ו) "כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים", וזה נאמר על סוד העיבור. ולכך "יודעי העיתים" השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש. והם לא רצו לדון על זה, והביא המלך הדין לפני עמון ומואב. והמלאכים היו מזכירין לפני השם יתברך זכות ישראל, ודבר זה היה גורם שהמשרתים האלו היו מלמדים חובה על ושתי.

ומעתה אין קשיא איך יבא הצלה על ידי שהם רשעים, כי עיקר הסבה שהיה מציל את ישראל היה על ידי קרבנות כמו שיתבאר, ודבר זה היה גורם שאלו היו מלמדים חובה על ושתי, ולפיכך בשמם נרמזו הקרבנות. כי מלאכי שרת למעלה היו מלמדים זכות בשביל הקרבנות, ודבר זה היה פועל למטה שהמשרתים היה מלמדים חובה.

ועוד נראה פירוש "יודעי העיתים", פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר "יודעי העתים", כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב (קהלת ג, א) "לכל זמן ועת לכל חפץ". וזהו "יודעי העיתים", כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם. וכך נראה שמפרשים רז"ל, כי הם פירשו (מגילה יב:) "יודעי העיתים",

שיודעים לעבר שנה ולקבוע חדשים. וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם, כך פירוש זה.

ובא לומר שהיה מביא המשפט לפני בני יששכר, כמו שאמרנו כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל, כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי האומות, אשר הם מתנגדים על ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם. ולכך הוא דין זה לפני חכמי ישראל. ואף כי מלאכי השרת היו גורמים, כמו שהתבאר למעלה, אבל מקום התחלה ראוי שתהיה על ידי ישראל, כי כל מה שאפשר שיהיה על ידי ישראל, יהיה זה. ומפני הסכנה פרשו מזה, ואמרו כי עמון ומואב ידונו דין הזה.

ואמר "והקרוב אליו [כרשנא וגו']", ופירשו (מגילה יב:) "כרשנא" לשון צאן הוא, כמו "כרים" בכל המקרא, והכבשים הם בני שנה (פרה פ"א מ"ג), וזהו "כרשנא". מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב (ויקרא ב, א) "ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'", כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו (מנחות קד:). ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר. וזה מבואר שכך פירושו.

ועוד, כי הקרבנות שישראל מקריבים דבר זה הוא קיום כל עולם, שהרי אמרו (אבות פ"א מ"ב) "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים", ופרשנו דבר זה באריכות בחבור דרך חיים. ואיך יהיה מכלה ומאבד דבר שהוא קיום העולם. לכך אי אפשר זולת ישראל שהם עובדים אל השם יתברך [על ידי] הקרבנות, ועל דבר זה העולם עומד, וזהו זכות ישראל אשר נרמז כאן. ומפני כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך אין זה בנגלה לאדם רק בנסתר, לכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה.

ואמר (מגילה יב:) "ממוכן" זה המן, ולמה נקרא שמו "ממוכן", שהיה מוכן לפורעניות. וקשיא, מנא להו שהוא המן, שאמרו זה המן. ונראה כי דעת רז"ל כי אלו שבעה משרתים, כי למה בחר דוקא בשבעה משרתים. אבל בשביל כי אחשורוש היה רוצה

שיהיה מלכותא דארעא כמלכותא* דרקיע, ולכך היו לו שבעה משרתים נגד ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל. ואלו שבעה משרתים שמוש שלהם כצנ"ש חל"ם; כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה. ולפיכך השביעי הזה שהוא ממוכן, הוא נגד כח מאדים. והמן הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו "מאדים", ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים שהוא לרעה. ולכך אמרו בגמרא (מגילה יב:) "ממוכן", שהוא השביעי מן המשרתים, "הוא המן", שהרי שניהם שוים בכח שלהם. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (מגילה יב:) "ויהי ביום השביעי" (למעלה פסוק י), שבת היה, כי מאדים הוא מושל בשבת, שהוא יום האחרון, והוא כח המן.

וכך מוכח בתרגום שלנו, שאמר (להלן פסוק טז) "ויאמר ממוכן", "הוא המן". ותרגם אחר כך (להלן ב, א) "כשוך חמת המלך", שאל המלך אחר ושתי, ואמרו כי נתלת בעצת ז' הסריסים האלו, וכעס המלך ונתלו אלו השרים השבעה. ואם כן איך נזכר אחר כך המן, שהיה משבעה שרי מדי ופרס. אלא הפירוש כמו שאמרנו, כי מה שאמר "ממוכן הוא המן", כלומר שהם שוים בכח אחד, אבל אינו המן ממש. ויש לפרש דברי התרגום בדרך רחוק, כי מה שאמר כי מיד (להלן ב, א) "תקיף רוגזיה וגזר למהוי צליבו אלו רברבו", היינו שכך גזר להיות צליבין. ובשביל שהיה ירא אחשורוש שיהיו מורדין בו הסריסים, כי אלו השבעה לא עשו דבר רק כי דעתם כך הוא שתהיה נהרגת ושתי, לכך בטל הגזירה. ולכך לא אמר רק "וגזר למהוי צליבין", אבל לא נצלבו. אבל עיקר הפירוש כמו שאמר[נו], שגם להמן היה כח מאדים, כמו ממוכן שהוא שביעי למשרתים הכתובים כאן, שהשביעי יש לו כח מאדים.

ונראה כי בשביל כך הוי"ו הוא אחר המ"ם הראשונה, שבא לדרוש שהוא מוכן לפורעניות, לכך בא הוי"ו אחר המ"ם הראשונה. ויש לך לדעת כי שני הכנות יש לרע; כי יש אדם כאשר יביאו לפניו דבר שהוא רע באמת, כמו שהיה מעשה ושתי, שודאי היה דבר זה רע, והוא דן מיד לרע. ואינו מהפך ומחפש באולי ימצא זכות, כמו שהוא המצוה לבית דין צדק שיהיו פותחין בזכות, וזה אינו עושה כך, לכך נקרא שהוא מוכן לרע. ויש שהוא יותר מוכן לרע, והוא מחפש החיוב, ורוצה תמיד לחייב, וזהו שהוא מוכן לרע לגמרי. ולפיכך מתחילה הכתוב מספר על אלו שהיו רואים פני המלך כתיב (פסוק יד) "ממוכן", שהיה מוכן לרע להיות מחפש חובה, ולא זכות, וזהו שהוא (-מ-)מוכן לרע לגמרי. אבל "ויאמר מומכן", שהיה לפניו דין ושתי שעשתה הרע, ואין זה הכנה לרע לגמרי, רק שהיה קופץ בראש ולומר מיד שהיא חייבת מיתה, ואין זה רק הכנה קצת

לרעה, ולכן הוי"ו אצל המ"ם הראשונה, והוא קצת מן מוכן. וזה מורה על* קצת הכנה כאשר הוא קופץ בראש ומלמד חובה, ואינו מלמד זכות בתחלה כמו שראוי לבית דין צדק. ונמצא כי בשם "ממוכן" נרמז כי מ"ם והוי"ו הוא קצת מן "מוכן", ויורה זה שהוא מוכן לרע. ונשאר עוד "מוכן", והוא מורה על שהוא לרע לגמרי, וזה כאשר הוא מחפש יותר חובת הנדון.

פסוק טז

"**ויאמר ממוכן**" (פסוק טז), אמר רבי אבא בר כהנא, מלמד שהדיוט קופץ בראש. הוקשה להך ברייתא, הרי ממוכן הוא נמנה שביעי (פסוק יד), למה התחיל הוא לדבר לפני כל השרים. ולכך אמרו מפני כי ההדיוט קופץ בראש. וזה מפני כי ההדיוט אין לו מעלה עליונה, רק הוא שפל וקטון, לכך הוא ממהר לצאת לפעל הדבור שיש בו. לא כמו אדם גדול, שיש לו שלימות גדול, ולכך אין ממהר לצאת אל הפעל. כי הדבור באדם הוא יציאה אל הפעל, ואצל ההדיוט ממהר לצאת אל הפעל. אבל הגדול דבור שלו שכלי, והשכלי אינו ממהר לצאת אל הפעל. ולכך אמר "הדיוט קופץ בראש", כלומר מי שאינו שכלי הוא קופץ לדבר בראשונה מטעם אשר אמרנו, כך הוא פירוש זה. אבל אין הפירוש מפני כי ההדיוט רוצה להראות חכמתו ומעלתו.

ובמדרש (אסת"ר ד, ו), "ויאמר ממוכן" (פסוק טז), רבי יוחנן אמר, תלתא אמוראין; חד אמר, על ידי שהיתה מסטרתו בקורדקין שלה על פניו לכאן ולכאן. וחרינא אמר, על ידי שלא הזמינה את אשתו לסעודת נשים. וחרינא אמר, על ידי שהיתה לו בת, והיה מבקש להשיאה למלכות. מאן דאמר על ידי שהיתה מסטרתו בקורדקין שלה על פניו לכאן ולכאן, שאמר "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה", ומשמע שגם אל אחר עושה ושתי עיות, וזה שהיא סוטרתו על פניו. ומאן דאמר על ידי שלא הזמינה את אשתו לסעודת נשים, מפני שנאמר (פסוק יז) "כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהון", הדא היא דלא הות תמן. פירוש, שאמר "כי יצא דבר המלכה", משמע שיבא דבר המלכה לשמוע זה, ואם כן לא היתה על המשתה, שאם היתה במשתה כבר שמעה זה. אלא שהיתה אחת שלא היתה שם, ותשמע זה, וזהו "כי יצא דבר המלכה", ואשר לא היתה במשתה היא אשתו. ומאן דאמר על ידי שהיתה לו בת והיה מבקש להשיאה למלכות, שאמר (פסוק יט) "ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה".

וביאור זה, כי גם כן הוקשו לאלו אמוראים למה היה הוא מדבר קודם. ולכך אמרו כי הדבר שהוא מגיע לאדם עצמו הוא מקדים לְדַבֵּר, והדבר הזה היה מגיע אל ממוכן. וזה* ששייכים לאדם הם אלו; האחד, הוא דבר שמגיע לאדם עצמו. ועוד, אשתו הוא כגופו

(ברכות כד.). ובניו גם כן כגופו. ומאן דאמר דהוי מסטרתו על פניו, סבר לכך נכנס ממוכן לדבר תחלה, ליקח נקמה ממנה שהיתה ושתי מסטרת על פניו לכאן [ולכאן], ולכך בא ממוכן ליקח נקמה ממנה, ולכך נכנס ממוכן לְדַבֵּר בתחלה.

ומאן דאמר שלא הזמינה את אשתו לסעודת נשים, סבר כי הבושה שנעשה לאשתו יותר נחשב צער. כי על צערו ובושתו האדם מוחל, אבל על הבושה שנעשה לאשתו אין אדם מוחל, ואין יכול לוותר על זה. ומי שאמר שלא זימנתה אותה לסעודה, דבר זה הוא בושה כנגד הבריות, ובושה זאת הוא יותר נחשב מן צער ההכאה. וגדול הוא כבוד אשתו, כדאיתא בגמרא בפרק הזהב (ב"מ נט.), ובכמה מקומות. ולפיכך דבר זה יותר ראוי שיהיה ממוכן מקנא לכבוד אשתו.

ומאן דאמר משום שהיה לו בת, סבר שיותר האדם עושה בשביל תועלת בניו. ולפיכך אמר בשביל שהיתה לו בת, והיה רוצה להשיאה אל אחשורוש. ודבר זה תועלת לעצמו, לכך נכנס לְדַבֵּר תחלה. אבל מפני הנקמה, שאין בזה תועלת, בשביל כך אין האדם נכנס לדבר תחלה, שאין ראוי לו כמו זה להיות קופץ בראש. וגם לפי המדרש הזה נקרא שמו "ממוכן" מפני שמוכן לפורענות ושתי מטעם שנזכר.

"**ויאמר ממוכן וגומר**" (פסוק טז). לפי הסברא קשה מה שאמר "לא על המלך לבדו וגומר", וכי דבר שעושה אל השרים יותר נחשב ממה שהוא עושה למלך, וזהו כמו (קידושין ו.) "יהודא ועוד לקרא". ועוד קשה, כי המלך לא שאל רק (פסוק טו) "כדת מה לעשות" במה שמאנה ושתי לבא בדבר המלך, ועשתה גנאי ובזוי למלך. והוא השיב עניין אחר "לא על המלך לבדו עותה כו'", ואין זה דרך חכמים להשיב על מה שלא שאלו, ובפרט כאשר היה השואל המלך. ויש לומר, כי אלו השרים כאשר ראו שבני יששכר סלקו עצמם מן הדין מפני שהיו יראים, כי אם יאמרו להמית את ושתי, באולי* יתחרט אחר כך, ויתחדש להם דבר רע מזה (מגילה יב:). ולאלו השרים אי אפשר לסלק עצמם מזה, שלכך אמר (למעלה פסוק יג) "כי כן דבר המלך לפני יודעי דת ודין". ולכך אמרו "לא על המלך לבדו עותה ושתי וגומר", כלומר שאין המשפט מגיע אל המלך, רק אל כל שרי המדינות גם כן. ולפיכך אם יתחרט המלך אחר כך ויאמר אם לא היו דנין אותה כבר למיתה לא הייתי דן אותה עתה, כי מתחרט אני על זה. לכך אמרו אילו לא היה שייך דבר זה רק למלך* בלבד, ואליו בלבד עותה ושתי, יכול המלך להתחרט על זה, כיון שאין הדבר מגיע רק למלך. אבל על השרים עותה ושתי, ובזה לא שייך לומר שיהיה המלך חוזר מזה, מאחר שהמשפט הזה אינו מגיע אל המלך בלבד, רק אל השרים גם כן, ולכך לא שייך בזה חרטה.

ועוד יש לתרץ זה, דכך אמר ממוכן; מה שאין אנו אומרים הרי המלכה בידיך, עשה בה כרצונך ואתה יכול למחול לה, ועל זה אמר כי אין ביד המלך למחול על מה שעשתה לכל שרי פרס ומדי. אבל נראה כי לפי זה הקושיא הראשונה קשה יותר, הרי לא שאל המלך אחשורוש כדת מה לעשות רק במה שבזתה המלך, לא מה שבזתה השרים.

לכך נראה לפרש שהיה כוונת ממוכן, שאם יאמר כי חטאה המלכה על המלך, ויש עליה דין מיתה, יהיה נראה כאילו פוגם כבוד המלך. כי מלך גדול כמו אחשורוש, אין נחשב שעשה לו אחד בזיון. כי אם אחד רקק לפני המלך, אין משגיח המלך על זה. אף על גב שהאמת כי חמתו בערה בו (למעלה פסוק יב), ובודאי היה מקפיד על זה דבר זה, לא היה בשביל הגנאי, רק בשביל שהיה מצער שלא עשתה רצונו, והיתה מבטלת שמחתו ותאותו. אבל לומר כי עשתה דבר גדול מאוד על שבזתה מלך גדול כמוהו, אין זה בזיון למלך נחשב. ועוד, כי בשתיית הסעודה, שהיה שכור, חמתו בערה בו. אבל כאשר יהיה דעתו עליו, לא יהיה דבר זה נחשב אליו בזיון מה שעשתה למלך גדול בזיון, ויהיה מעשה זה שהמיתו את ושתי נחשב אליו לבזוי יותר. ועל זה אמר "לא על המלך לבדו וגומר", כלומר כי אם לא עשתה רק למלך, בזה יש לומר מלך גדול כמו אחשורוש, מהו הבזיון שאפשר לעשות לו, רק אם היה מלך שפל. ולא הקפיד המלך על בזיון שלו, רק בשביל השרים, ובזה יכול לתלות הדין והמשפט שנעשה.

ואין להקשות, אם כן קטון ושפל שביזה את החשוב, לא יהיה דין על זה, מפני שאין מקבל הגדול בזיון מן השפל. כי אין זה קושיא, דודאי אף על גב שהגדול אין מקבל הבושת* מן הקטון, סוף סוף חֵטְא המבייש הוא גדול, שבייש אותו. ובודאי כל מי שכופר בעיקר, מה עשה להקב"ה, ואפילו הכי עונו גדול מנשוא, דאיהו לא היה לו לעשות, ומקבל עונשו על זה, ויש לסלק הדבר שהוא רע מן העולם, ולכך ראוי לו שיקבל עונש. אבל כאן אין לומר כך, דודאי גם לאחשורוש היתה ושתי אהובה בעיניו, שהרי בא להראות את יפיה (למעלה פסוק יא), והיה משתבח בה. ואם לא היה בזיון אל המלך, כאשר המלך אין מקבל בזיון מן השפל, אין להרוג אותה, כי גם למלך יגיע היזק. ולכך אמר ממוכן "לא על המלך לבדו עותה ושתי כי אם על כל השרים", ולשון "על המלך לבדו עותה ושתי" דמשמע על כל פנים עותה על המלך, כי אף על גב שאין המלך מקבל בושת מן ההדיוט, כי מה תעשה לו אשה, מכל מקום העושה הוא עשה עיוות, ומפני כך הוצרך לומר "לא על המלך לבדו עותה".

ומעתה יתורץ מה שאמר (להלן פסוק יח) "וכדי בזיון וקצף", למה הוצרך לומר שיש כאן בזיון, דודאי היה זה בזיון. רק כך אמר; אם על המלך לבדו עותה, יש לומר כי אין

כאן בזיון. אבל "לא על המלך לבדו", כי אם "על כל השרים", כאילו אמרה ושתי שאין אשה תחת בעלה כלל, ודבר זה אין נוגע למלך, רק אל כל השרים, לכך הוא "כדי בזיון וקצף", שראוי לקצף. ואין לומר שקצף על זה הוא גנאי למלך, שלא היה לו [בושת] על זה כאשר מלך גדול הוא, ואינו מקבל בושת מאדם פחות (-הוא-), רק "על כל השרים עותה ושתי", ולכך "וכדי בזיון וקצף".

ולפי פשוטו נראה כי "וכדי בזיון" שיהיו מבזות בעליהן, ויהיה כאן "קצף", ומשום זה בלבד יש לתקן שלא יהיה נעשה יותר. ואם לא היה לנו לתקן דבר כמו זה בשביל הבזיון שתעשה לבעלה, מכל מקום יהיה קצף כל אחד על אשתו, ולא יהיה שום שלום כלל בין איש לאשתו. ודבר זה חורבן העולם כאשר אין שלום בין איש ובין אשתו. כן יראה לפי פשוטו.

ובמדרש (אסת"ר ד, ח), "וכדי בזיון וקצף", רב אמר, כדי בזיון לקצפה. ושמואל אמר, כדי הקצפון הזה לבזיון. אמר רבי חנינא, כדי הבזיון שבזה אביה לכלי מקדש לקצפון הזה, שקצף עליה להרגה, עד כאן.

ופירוש זה, כי הוקשה להם דכתיב "וכדי בזיון וקצף", כי למה צריך לומר זה, דודאי יש כאן בזיון, ופירשו כמו שאמרו. ומחלוקת שלהם, כי למאן דאמר הקצף הוא כדי לפי הבזיון, מפני שהקצף נמשך אחר הבזיון, שבשביל שביז[ת]ה אותו היה הקצף. ואמר שהקצף כדאי וראוי לאותו בזיון שעש[ת]ה, וראוי לזה הקצף, שהוא גדול מאוד. ולמאן דאמר שהבזיון הוא כדי להקצף, סבר כי אדרבה, השם יתברך רוצה להביא הקצף על ושתי, כדי שתבא הגאולה. ובשביל להביא הקצף היה הקב"ה פועל שתבזה ושתי את המלך. ועל זה אמר שהבזיון היה כדי אל הקצף. כלל הדבר; כי לעולם המסובב מן הדבר שייך לומר עליו שהוא כדי וראוי אל הדבר שהיה סבה לו. למר היה הסבה הבזיון, והקצף מתחייב מן בזיון. ולמר היה הסבה הקצף, שהיה השם יתברך רוצה הקצף, ואל הקצף צריך סבה עד שיצא הקצף אל הפעל, והוא הבזיון. ונמצא בזיון נמשך ומסובב מן הקצף, שרצה השם יתברך כו', ולכך דרש כי "הבזיון כדי אל הקצף", וזה מבואר.

ורבי חנינא סבר כי כך פירוש הכתוב; כי אין הדעת נותן שתעשה בזיון כמו זה למלך אחשורוש, אם לא בשביל זה שעשתה המלכה ושתי בזיון למלך עליון, ודבר זה היה סבה שגם כן תבזה מלך בשר ודם. ולכך אמר כי כדי הבזיון שעשה למלך עליון, שיבא עליה קציפה* של מלך בשר ודם.

"**ויקצף המלך מאד וחמתו בערה בו**" (למעלה פסוק יב). לפי הלשון לא הוה ליה למימר "מאוד", שהרי אחר כך אמר "וחמתו בערה בו". או הוה ליה למימר "ויקצף המלך מאוד",

ולא הוה ליה למימר "וחמתו בערה בו" כלל. אבל בא לומר כי המלך קצף מאוד, ואחר כך אמר "וחמתו בערה בו", כלומר כי מן השמים בא להבעיר חמתו. ודומה כמו גחלים שמונחים לפניו ואין מעלין להב, עד שיבא רוח ממקום אחר ונופח עד שמעלה להב. וכן אחשורוש קצף מאוד, וגזירת השם יתברך היה מוציא הלהב אל הפעל, והיה זה כמו רוח שבא ממקום אחר, ומוציא הלהב אל הפעל. והיה כאן שני דברים; "ויקצוף המלך מאוד" מעצמו, "וחמתו בערה בו" מן השמים. וכן אמרו במדרש (אסת"ר ג, טו), "ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו", אמר רבי יוחנן, באותה שעה אמר הקב"ה למלאך אשר הוא ממונה על החימה, פח* זיקה ונפח בקוטמא וזרק גופריתא, עד כאן.

גם כן דקדק מדכתיב "ויקצוף [המלך] מאוד וחמתו בערה בו", דלא הוה ליה למימר רק "ויקצוף המלך וחמתו בערה בו". אלא שבא לומר כי המלך קצף מאוד, ויצא חמתו אל הפעל על ידי המלאך. שכבר בארנו כי דבר זה היה התחלת הצלת ישראל, ולכך דבר זה בא מלמעלה מן השם יתברך.

כי יצא דבר המלכה וגו' (פסוק יז). כאן זכר "המלכה" בלבד, ולא אמר 'כי יצא דבר ושתי המלכה'. וזה מפני שכאן אינו מדבר רק על הקול הנשמע בכל המדינה, שהקול הנשמע אין נשמע רק שכך עשתה המלכה, ואין מ[ז]כירין שמה, רק שכך אומרים שכך עשתה המלכה, כי לא הכל מכירין שמה. [וקשה, וכי] בשביל אשה יחידה, היא ושתי, עשתה כך, יעשו האחרים גם כן כך, וכי הכל ילמדו מאחת. וכי לא מצינו כמה שעושים המעשים אשר לא יעשו, וכי מהם כל העולם לומדים. ויראה לומר, כי מפני שושתי אמרה דברי טעם, ולכך יש לחוש כי ממנה ילמדו הכל, כאשר דבריה דברי טעם וסברא.

וזה כי אחשורוש אמר להביא ושתי המלכה אליו, ולא באה. והיא אמרה כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה, וכך אמרו חכמים. וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו (בראשית ב, כא), ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה. וכל מי שחסר דבר, הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו. אבל אין האשה היא חסירה. אף כי יותר מה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא (גיטין מט:), דבר זה מפני שהאיש חשוב יותר, ורוצה האשה להדבק באיש שהוא חשוב. אבל לענין חזרה, האיש נקרא חסר כאשר אין לו אשה. וכך אמרו רבותינו זכר לברכה (קידושין ב:) בעל אבידה מחזיר אחר אבידתו, אשר הוא חסר כאשר אין לו אשה, ולכך צריך שיהיה מחזיר אחריה. ואף כי כבר נשאה, מכל מקום כאשר אין האשה אצלו, הבעל הוא גם כן חסר, וצריך לחזור אחריה.

אף כי לפי האמת בודאי כי כאשר אין לו אשה האיש צריך לחזור אחר האשה, כי בעל אבידה מחזיר אחר אבידתו, מכל מקום כאשר כבר נשאה, אשה היא תחת רשות

בעלה, וצריכה* האשה לקבל גזירת בעלה אף מה שאין ראוי. מכל מקום בני אדם אינם מחלקים* בזה. וכיון שיש כאן טעם של מה*, יהיו בני אדם נמשכין אחר זה, ויהיה זה בזיון לכל האנשים. ואם סתם אדם שאינם חשובים אין האשה מקפדת על זה, והאשה נגררת אחר הבעל. אבל נשי השרים הם חשובות, ומקפידות על דבר זה, ויאמרו שאינו* מן הראוי כי האשה תהיה נגררת אחר האיש, אדרבה, כי האשה היא השלמת האיש, וצריך האיש שיהיה נגרר אחר השלמתו. ולפיכך אמר "כי יצא דבר המלכה וגומר".

ואפשר כי גם אחשורוש בשביל שלא תאמר כך, לכך אמר "להביא את ושתי" (למעלה פסוק יא, ופסוק יז), ולא כתיב שתבוא מעצמה ושתי לפניו. וזה כי כאשר יביאו אותה הסריסים, דבר זה שהוא מחזיר אחריה, כאשר הם מביאים השלוחים אותה אל המלך. ועל זה אמרה ושתי דסוף סוף צריכה היא לבא, ואין האשה מחזרת אחר האיש. כי אי אפשר שיהיו מביאין אותה לגמרי, רק שהיא באה גם כן. ועל זה אמר (פסוק יז) "ולא באה", שיהיה לה ביאה בעצמה, מאחר שאין האשה חוזרת אחר אישה.

פסוק יח

"**והיום הזה תאמרנה וגו**'" (פסוק יח). ופירוש, כי הנשים של שרי פרס ומדי אשר היו שומעים שדיברה כך ושתי למלך אחשורוש, גם כן הם יאמרו לבעליהם אותם הדברים, "וכדי בזיון וקצף". וקשה, דלשון אמירה אינו בא* רק כאשר אחד אומר לחבירו עניין אחד, אבל לא על דבר כמו זה, שמדבר דברי ביזוי לאחר, ועל זה לא בא לשון אמירה. בשביל כך נדחק הרב רבי (-אליעזר בר עובדיה-) [אברהם בן עזרא] זכר לברכה בפירוש זה "היום הזה" יהיה אמור. ודעתו כי לשון "אמור" שייך אף בדבר כמו זה, רק לשון "ויאמר" הוא בא על ספור דברים, שהאחד יאמר לחבירו, אבל לשון "אמור" לשון פעול בא על דבר כמו זה, שרצה לומר שיהיה אמור דבר שאינו ראוי לומר, והם דברים כמו אלו יהיו אמורים*.

ויראה לפרש "והיום [הזה] תאמרנה", כלומר שיהיו מדברים דברי ביזוי לבעליהן כמו מי שמספר דברים בעלמא אל חבירו, כך יהיה זה קל ב[ע]יניהם, מאחר שישמעו דברי המלכה. ובשביל כך אמר "והיום הזה", כלומר שיהיה שכיח שלא יהיה נחשב רק כמו ספור דברים בעלמא שהאדם מספר כל שעה, "והיום הזה" יאמרו כך, כמו שהיום מספרים דברים בעלמא, כך יהיה רגיל דברי ביזוי. ולכך אמר "שרות פרס ומדי", לפי שאותן השרות היו שם, כי קרובים הם לשושן הבירה. אבל שאר הנשים בכל מדינות מלכותו לא יאמרו היום, אלא אחר זמן, כאשר יגיע אליהם השמועה הזאת.

ועוד נראה פירושו, כי "היום הזה תאמרנה שרות פרס ומדי וגו'", כלומר שהם יהיו אומרים להתפאר שיש להם ממשלה על בעליהם, שהרי כך שלחה ושתי למלך. ולפי זה הוי שפיר "והיום תאמרנה שרות פרס ומדי", ולא אמרו 'ידברו לבעליהן', כי אין הפירוש שידברו דברי ביזוי, רק שיאמרו הדברים האלו שלחה ושתי למלך, ויאמרו לבעליהן דבר זה, כדי להתפאר עצמן. ולכך אמר "וכדי בזיון וקצף", שיהיה מעשה ושתי להביא ראיה והוכחה* מזה כי ממשלת האשה על בעלה, ובזה יהיה נמשך בזיון וקצף, כי נשים אחרים יבוזו בעליהם כאשר ישמעו האמירה של נשי פרס ומדי שאמרו כך. ואין רצה לומר ש"היום [הזה] תאמרנה וגו'" כי יבאו במחלוקת עם בעליהן*, רק שתאמר דברים אלו להתפאר, לכך היום יאמרו מיד הדבר הזה כדי להתפאר נגד בעליהן, ודבר זה שישמעו מה שאמרו עוד יהיה גורם כי נשים אחרים יבוזו בעליהן, "וכדי בזיון וקצף".

ומעתה יתורץ גם כן הקושיא, וכי בשביל שאשה אחת עותה יהיו הכל נמשכין אחריה. שאין הפירוש שתעשה האשה מעשה כנגד בעלה, רק תאמר לבעלה מה שעשתה ושתי, ורוצה להתפאר בדבר. ודבר זה יהיו מחדש זה בזיון וקצף לאחרים* כאשר ישמעו שיהיו מתפארים בזה, ולכן אמר "והיום [הזה] תאמרנה וגו'".

פסוק יט

"**אם על** המלך טוב ויכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור" (פסוק יט). רצה לומר שיכתוב בדתי פרס ומדי שכך נפסק לושתי המלכה, וכיון שנכתב פסק זה בדתי פרס, ולא בדברי הימים שלהם, לא יעבור הפסק הזה, כמו שלא יעברו שאר הדתות שנכתבו בדתות פרס ומדי. "אשר לא תבא ושתי גו'" על זה נפסק לה הדין, כך פירושו. ואף על גב שאין דרך לכתוב בדתי פרס ומדי רק דבר שהוא דין ודת, ודבר זה שאינו רק מעשה שהיה, אין עוד לכתוב זה רק בדברי הימים. כי דבר זה גם כן פסק דין, שפסקו דין ועשו מעשה אף למלכה, אם כן הוא דת ודין לגמרי.

ומה שלא אמר "המלכה ושתי", כמו שאמר לפני זה (פסוק יב) "ותמאן המלכה ושתי", וכאן אמר "אשר לא תבוא ושתי". פירוש זה כמו שאמרנו, כי היא היתה הדיוטית, ואחר כך נעשה מלכה על ידי שנשאת למלך. כי המלכות של בלשצר נתבטל, לכך היתה הדיוטית. לכך אין לומר עליה שהיתה מלכה קודם שנשאה המלך. אבל היא אמרה שהיא בת מלכים, ולכך מיאנה לבא לפני המלך, כאילו ראוי לה יותר המלכות באשר* היא בת מלכים. ולכך כתיב "ותמאן המלכה ושתי". ואחר כך אמר (כאן) "ויכתב בדתי פרס ומדי וגו'", וזה מדבר שיהיה נכתב עליה שדנו אותה למיתה. ולא נכתב שם "מלכה", כי זה גנאי למלכות. ולכך אמר "אשר לא תבא ושתי", ולא הזכיר שם מלכות כלל.

ומפני שהיה ירא כי באולי יחזיר אחשורוש מזה אחר שנפסק על ושתי המיתה, ותהיה ושתי נשארת במלכותה, ואם כן בודאי תהיה הורגת מי שפסק לה דין מיתה. ולכך אמר "יצא דבר מלכות מלפניו", כלומר שיהיה זה דבר המלכות, ודבר זה שהוא דבר מלכות אין המלך חוזר, שזה גנאי גדול למלך. ולכך אמר "יצא דבר מלכות מלפניו ויכתב בספר דתי פרס ומדי", ולכך "לא יעבור".

ואין להקשות, כי דבר זה אין ראוי ליועץ שיאמר למלך שלא יהיה חוזר מן הדברים, כי למה לא יהיה בכח המלך לעשות כמו שירצה, ואם ירצה לחזור, יחזור. ואין זה קשיא, שכיון שאי אפשר לעבור, יהיה מסיח דעתו מזה לגמרי, ותהיה דעתו נחה. ודבר זה עצה טובה למלך, שיהיה נכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור, ואז תנוח דעתו. ולכך אמר "אם על המלך טוב יצא דבר מלכות מלפניו ויכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור", וכאשר הדבר נעשה כך, ואי אפשר לשנות, שוב יהיה לו הנחה, ולא יהיה לו צער.

ואמר "ומלכותה יתן לרעותה הטובה ממנה". כל אלו הדברים שלא יהיה לו עוד ושתי בלבו, לכן אמר שיתן מלכותה מיד לטובה ממנה, ולא יהיה המלך בלא אשה. כי אם כן, יהיה לו ושתי בלבו, ויצטער שאין לו אשה, ולכך אמר "ומלכותה יתן לרעותה". ואם לא כן, מה לו לעצה הזאת, בודאי אם ירצה ישא אשה מי שירצה, אלא שכל עצה הזאת שלא יצטער על ושתי שהרג. ובודאי היה זאת* שלא יכעס אחשורוש על בעל העצה, ויהרוג אותו, כך היה כוונתו. אבל אמר למלך שעצתו הוא בשביל שיסלק את ושתי מלבו, ולא יצטער. ולכך אמר "לרעותה", ומה צריך לומר "לרעותה". רק בא לומר שהיא דומה לושתי, ולכך נקרא "רעותה", רק שהיא טובה יותר. ואם לא תהיה דומה ושוה לה ביופי, אז יזכור יופי של ושתי, ויצטער. אבל כאשר היא "רעותה", לא יהיה הבדל וחלוק אל המלך, ולא יבא לזכור את ושתי, רק יהא מסולק ממנה.

פסוק כ

"**ונשמע פתגם המלך וגו'**" (פסוק כ). פירוש, גזירת המלך להמית ושתי המלכה יהיה נשמע בכל מדינות מלכותו, "כי רבה היא" הגזירה הזאת להמית מלכה, ולכך יהיה נשמע הגזירה בכל מלכותו, מאחר שהגזירה הוא רבה.

ובמדרש (אסת"ר ד, י), רבי לוי ורבי יצחק; רבי לוי אמר, פתגם גדול אנו עתידים לשמוע מזו שנכנס[ה] למלכות, ומהו, (להלן ד, ג) "אבל גדול ליהודים". רבי יצחק אמר, פתגם גדול אנו עתידין לשמוע מזו שנכנס[ה] למלכות, ומהו, (להלן ח, טז) "ליהודים היתה אורה ששון ושמחה ויקר". ונראה כי הוקשה למדרש הזה דהוה ליה למימר "אשר נעשה", לא "אשר יעשה", כי בשעת שמיעה כבר נעשה, ולכך הוה ליה למימר "אשר

נעשה". ולכך דריש* "ונשמע פתגם המלך" שיהיה נשמע מן מעשה הזה, הוא הריגת ושתי, יהיה נשמע מעשה אחר, ומהו, "אבל גדול ליהודים כו'". וזה כי כאשר השם יתברך הקדים רפואה קודם למכה, שתכנס אסתר לבית אחשורוש, אז הביא השם יתברך עליהם צרת המן בשביל שחטאו אותו דור. ולפיכך "ונשמע פתגם המלך", שהוא הריגת ושתי, יהיה נשמע הצרה שגזר השם יתברך בשביל חטא ישראל. ואידך סבר, כי לא היה הריגת ושתי כדי להביא עונש על ישראל, רק כדי שיתן להן הצלחה עליונה, כדכתיב (להלן ח, טז) "ליהודים היתה אורה ששון ושמחה ויקר", ודבר זה היה על ידי גרמת* אסתר, ולתכלית זה נגזר מיתה על ושתי.

ואמר עוד במדרש (אסת"ר ד, י), אמר רבי יהודה, "ונשמע פתגם המלך", מלך מלכי המלכים הקב"ה, [הוא שאמר בחכמתו ובתבונתו] (שמות יז, יד) "מחה אמחה את זכר עמלק וגו'". והוא סבר כי הריגת ושתי היה כדי להרוג את המן, כאשר גזר עליו השם יתברך "מחה אמחה זכר עמלק". לכך נגזר על ושתי הריגה, ותכנוס אסתר במקומה, והיא הרגה את המן הצורר. ולדעת כולם בא הכתוב לומר כי לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה; למאן דאמר, כדי להביא אבל גדול ליהודים, מפני כי לשון "כי רבה" משמע על דבר גדול, ואבל גדול היא גזירה רבה. ולמאן דאמר, "ליהודים היתה אורה", דבר זה הוא דבר גדול מאוד, ושייך לומר "כי רבה היא". ולמאן דאמר, הריגת המן למחות זכר עמלק, דבר זה הוא גדול ורב מאוד.

ובמדרש עוד (אסת"ר ד, י), "כי רבה היא", רב ושמואל; חד אמר, הדא מלכותא רבתא להדא חטיתא רבתא. וחד אמר, חטיתא רבתא להדא מלכותא רבתי, עד כאן. ופירוש זה, כי למאן דאמר "הדא מלכותא רבתא להדא חטיתא רבתי", סבר "כי רבה היא" רצה לומר כי המלכות הוא גדול, והחטא שעשתה ושתי על כל מלכות הוא גדול מאוד גם כן. ואל תאמר אף שהחטא הוא גדול, אין המלכות גדול, ואם כן אין זה נחשב תקון גדול כאשר אין המלכות גדול. לכך אמר המלכות היא גדול לחטא הזה שהוא גדול, ובודאי זה הוא תקון גדול כאשר מתקנין דבר זה. ואידך סבר, החטא גדול להדא מלכותא שהוא רבתי, סבר כי החטא הוא עיקר, רק כי אל תאמר אף שהמלכות היא רבתי, אין החטא כל כך גדול, ואם כן אין זה תקון גדול כל כך, על זה אמר כי החטא הוא גדול להדא מלכותא שהיא רבתא, ואם כן דבר זה הוא תקון גדול. למר החטא הוא עיקר, וכאשר החטא הוא גדול יש לתקן הדבר שלא יהיה עוד החטא, רק כאשר המלכות הוא רבתי גם כן, אז הריגת ושתי נחשב יותר תקון. ולמאן דאמר איפכא, כי דבר שהוא במלכות

שהוא גדול צריך תקון, וזה הוא עיקר, רק כאשר החטא הוא כל כך גדול, דבר זה יותר צריך תקון.

פסוק כא

"**ויטב הדבר** בעיני המלך והשרים ויעש המלך כדבר ממוכן" (פסוק כא). הוה ליה למימר "ויעש כן", כמו שאמר אחר כך (להלן ב, ד) "ויטב הדבר בעיני המלך ויעש כן". רק מפני כי דבר חדוש יעץ, ועם כל זה נעשה, לכך כתב "ויעש כדבר ממוכן", שהוא היה אדם יחיד, ולא היתה זאת העצה לאחרים, שכל חכמי העולם לא היו יועצים כך. רק שהיה זה מן השם יתברך, כמו שאמר כדי שתכנוס אסתר במקומה.

פסוק כב

"**וישלח ספרים וגו**'" (פסוק כב). נראה פירושו, אחר שראה אחשורוש המעשה הזה של ושתי, שלא היה כסדר העולם, שבסדר העולם האשה היא תחת בעלה, אבל ושתי היתה ממאנת לשמוע בדבר שהוא סדר העולם ומנהגו, והמלך מוכן ועומד שיהיה שומר הסדר. וכאשר ראה אחשורוש שנוי הסדר בושתי, חשב כי דבר זה גנאי למלך, אשר הועמד לשמור הסדר והנהגה. לכך כתב שיהיו כל המדינות נוהגים כסדר, בין הנהגת הבית שיהיה כסדר, ובין הנהגת כלל המדינות. לכך אמר שיהיה "כל איש שורר בביתו", והכל יהיה על פיו, והוא צווי אל בעל הבית שיהיה משגיח על ביתו, ויהיה משתורר עליהם, ויהיה הנהגת ביתו כסדר עולם. והבעל בית עצמו גם כן יהיה נוהג כסדר, ויהיה "מדבר בלשון עמו", ולא יצא מן הסדר לדבר בלשון שאינו לשון עמו. ובזה יהיה מסודר הכל; כאשר יהיה הנהגת ביתו כסדר, וסדר הכלל יהיו* נוהגים בסדר, שיהיה כל אחד מדבר כלשונו, ולא יהיה כאן עירוב לשון. וכאשר הוא כך, יהיה הכל עומד כסדר, ולא יהיה יוצא גם כן בשאר דברים חוץ מן הסדר. וזהו כבוד המלך, אשר הוא לשמירת הסדר.

ובגמרא (מגילה יב:), "להיות כל איש שורר בביתו", אמר רבא, אלמלא אגרות ראשונות לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד. [אמרי, מאי האי דשדיר לן, "להיות כל איש שורר] בביתו", פשיטא, דאפילו קרחא בביתו פרדשתא, עד כאן. ולפי זה נראה כי לא היו הדברים האלו רק נתינת כח שיהיה "כל איש שורר בביתו ומדבר בלשון עמו". ואם יש לו לשון מיוחד, מכריחין (-אותו-) [אותה] לדבר בלשון עמו*. ומפני שלא היה צריך לכתוב דבר זה בפסוק, אם לא שגם זה מעניין הגאולה, כמו הריגת ושתי, "ואלמלא כתבים הראשונים כו'".

ואין להקשות, כאשר שלח להם שהיהודים יהיו עושים נקמה באויביהם (להלן ח, יג), למה עשו זה (להלן ט, פסוקים ב, ה), ולא היו מועילים הכתבים הראשונים שאין

ממש בדברי אחשורוש*. שאין זה קשיא, כי אין הפירוש שלא היו עושים דברי המלך אחשורוש, רק כי אלמלא היו הכתבים הראשונים, היו מקדימים להרוג אותם מיד. ואף שהכתבים היו כי בי"ג* לחדש אדר יהיו הורגין אותם (להלן ג, יג), מפני כי היו אומרים כי לכך קבע הזמן בחדש אדר, כי יש דרך רחוק אל קכ"ז מדינות, ולכך קבע הזמן בי"ג לחודש אדר. ומכל מקום זריזין מקדימים מה שאפשר (פסחים ד:). רק כי אחשורוש אין הנהגתו בעצה ובחכמה, והיום אמר כך, ואחר כך לא יאמר כך. לכך אף על גב שצוה על היהודים שיהיו הורגין אותם, אפשר כי לא בעצה וחכמה עשה זה, ולמחר יחזור מזה, לכך לא הקדימו לעשות. אבל שיהיו עוברים צואת המלך מפני כתבים ראשונים, ולומר כי מלך טפש היה מחמת כתבים הראשונים, דבר זה אין שייך לומר כלל. ולכך לא עברו מצות המלך אשר אמר להנקם מאויביהם.

ואין להקשות, הרי יועציו היו חכמים גדולים, ולמה כתבו זה "להיות כל איש שורר בביתו". ואין זה קשיא, כמו שאמרנו שהיה הסבה מן השם יתברך, כדי שיהיה דבר זה גאולה לישראל כמו שאמרנו, והשם יתברך היה גורם זה. ועוד, כי כוונתם היה להיות האיש מושל על אשתו, רק שלא רצו לכתוב בפירוש, שלא יהיה זה כמו בזיון לנשים, ויהיה מביא זה מחלוקת. וכתב "להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו", ולא היה כוונתו שיהיה מושל בביתו, רק הכונה על אשתו, ולא יתן לה הממשלה עליו בדבר מה. ואם יש לו לשון מיוחד, כופה אותה* לדבר כלשונו. רק שלא הבינו כוונתו, ודבר זה היה מביא גאולה לישראל. גם אפשר לומר כי הם כוונו כמו שפרשנו, שסידר שתי הנהגות; האחת, היא הנהגת הבית. והשנית, הנהגת הכלל, כמו שאמרנו למעלה שיהיו ביד האיש, והם לא הבינו, וזה היה מן השם יתברך, כמו שאמרנו.

פרק ב

פסוק א

"**אחר הדברים** האלה זכר המלך אחשורוש וגו'" (אסתר ב, א). רצה לומר כי תיכף אחר המעשה זכר את ושתי, כלומר שזכר אותה. וכל זכירה הוא לרחמניות על הנזכר, שכן אמר (ירמיה לא, יט) "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים וגו' זכר אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאום ה'". על כן כתיב "אחר הדברים האלה זכר את ושתי", ובא הכתוב לומר כי תכף מיד שעשה המעשה והרג את ושתי, היה מרחם עליה שנהרגה. ולפי הסברא לא היה ראוי שיזכור אותה מיד, כיון דמתחלה כתיב (למעלה א, יב) "ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו". אלא בודאי היה זה מן השם יתברך, שכך גזר

שתהרג, ולכך מיד שנעשה גזירת המלך השם יתברך, מיד שך חמתו, כי לא היה החימה רק מן השם יתברך, כמו שהתבאר למעלה. ולכך כתיב "אחר הדברים", ולא כתיב "כשך חמת המלך" בלבד, אלא בא לומר כי מיד אחר ההריגה שך חמת המלך, כי כל לשון "אחר" סמוך הוא, וזה ראיה שגזירת השם היה. ולכך אמר "ואת אשר נגזר עליה", רצה לומר שכך נגזר מן השם יתברך עליה.

ומפני ששמעו נעריו שזכר את ושתי, ולכך אמרו בודאי מפני תשוקתו אל אשה - זכרה, ומתחרט עליה. לכך אמרו נעריו (פסוק ב) "יבקשו למלך נערות בתולות* וגו'". ואמרו "יבקשו נערות בתולות" עתה מיד, כיון שהמלך מצטער על חסרון האשה. ואין לסמוך על "ויפקד המלך פקידים" (פסוק ג), כי דבר זה צריך אריכות זמן להפקיד פקידים בכל מדינות מלכותו, ולפיכך אמר "יבקשו למלך" מיד. ומכל מקום אין לסמוך על זה, שמא לא תהיה מרוצה אחת אל המלך, ולכך אמרו אחר כך "ויפקד המלך וגו'". ולכך כתיב "יבקשו" בראשונה, כי מפני שאינם הרבה, כאשר אינם הולכים לקבוץ בכל מדינות המלך, לכך צריך לבקש, כי הם מעטים. אבל "בכל מדינות מלכותו" נמצאו הרבה.

ועוד, כי מתחלה היו הם מבקשים נערות בתולות, והיו אומרים כי המלך רוצה לראותה ולהמליך אותה תחת ושתי, ולא היו מגלין להם שהוא מקבץ הרבה בתולות לבעול אותם. אבל "בכל מדינת מלכותו" אי אפשר לעשות כך, כי כבר נגלה דבר זה שהיה בועל אותם, וכל אחד היה מונע מלתת בתו. ולכך אמר (פסוק ג) "ויקבצו את כל נערה*", שהיה מקבץ אותם בעל כרחם. ומתחלה לא נעשה כך, והיה כל אחד נותן בתו ברצון, ולא היה מסתיר אותה ממנו, מפני שאמרו שדעתו להמליך אותה.

וגם כן, מתחלה לא אמרו רק "יבקשו למלך נערות בתולות טובות מראה", ויבואו למלך מיד, ואין צריך להם תמרוקי נשים, כי הם יפות מאוד. ואחר כך כתיב "ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה", כתב "כל נערה בתולה טובת מראה", ו"כל נערה" משמע אפילו אינה טובת מראה מאוד*, רק טובת מראה קצת. ולכך כתיב "ונתון תמרוקיהן", שצריכין י"ב חדש תמרוקי נשים (להלן פסוק יב). ומפני כי צריך למלך אחשורוש נשים מיד, אמר מתחלה "יבקשו נערות בתולות טובות מראה", שיהיו טובות מאוד, ואין צריכין תמרוקי נשים כלל, ובשביל זה כתיב "טובות" מלא, שהם טובות לגמרי. אבל אצל "ויפקד" כתיב "טובת" חסר, אף על גב שאינם טובת מאוד, הרי על ידי תמרוקי נשים יהיו טובות ויפות.

ובגמרא (מגילה יב:), "ויפקד המלך פקידים", אמר רב נחמן אמר רבא, מאי דכתיב (משלי יג, טז) "כל ערום יעשה בדעת וכסיל יפרוש אולת", "כל ערום יעשה בדעת" זה דוד

המלך עליו השלום, דכתיב ביה (מ"א א, ב) "ויאמרו לו עבדיו יבקשו לאדני המלך נערה בתולה", וכל מאן דהוה ליה ברתיה אייתי ניהליה. "וכסיל יפרוש אולת", זה אחשורוש, דכתיב ביה "ויפקד המלך פקידים", דמאן דהוה ליה ברתיה אטמרא מניה. וגם זה אמרו בשביל תוקף הנס, כי מנע השם יתברך ממנו החכמה, עד שיהיה אויל בדבר זה. שאם עשה כמו שעשה דוד, אפשר שהיה מוצא אחרות שנראה נאות מן אסתר. אבל כאשר עשה כך, היו מסתירין הבנות הנאות.

ויש להקשות, למה לא הסתיר מרדכי גם כן את אסתר. ואין זה קשיא, דודאי היתה נסתרת, ועם כל זה עשה השם יתברך ופעל שהיתה נמצאת. ומה שלא כתוב דבר זה בפסוק, שאם כן יש לחשוב כי בלא זה היתה יצאנית, רק עתה שלא תהיה נלקחת לבית אחשורוש לא היתה נגלית, והשם יתברך גרם שהיתה נגלית. וזה אינו, כי בלא זה "כל כבודה של בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד), והיתה נסתרת. ובפרט זאת ששמה "אסתר", שכל עניינה היה הצניעות והסתירה, כמו שכתבנו שכל עניין אסתר היה דבר זה. ולכך לא פירש הכתוב שהיתה נסתרת ועל ידי סבה היתה נגלית.

פסוק ד

"**תמלוך תחת ושתי**" (פסוק ד). לכך אמרו "תחת ושתי", ולא הוה ליה למימר רק 'והנערה אשר תטב תמלוך'. רק מפני שרצה לומר שאין זה גנאי למלך אם תמלוך מלכה שאינה מזרע מלכים. כי אילו לא היתה באה במקום ושתי, רק היה זה תחלת מלכותה, בזה יש לומר זה גנאי למלך. אבל מפני כי ושתי שהיתה מזרע מלכות היתה מלכה מתחלה, רק שעשתה מעשה רע [ו]נהרגה*, ואחרת היא במקומה, אין זה גנאי למלך.

פסוק ה

"**איש יהודי**" (פסוק ה). במדרש (אסת"ר ו, ב) "איש יהודי היה בשושן הבירה", "איש" מלמד שהיה מרדכי שקול בדורו כמשה בדורו, דכתיב (במדבר יב, ג) "והאיש משה עניו מאוד". מה משה עמד 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. 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".

ובמדרש (אסת"ר ו, ב) "איש יהודי", למה נקרא שמו "יהודי", והלא ימיני הוא. אלא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם, הדא הוא דכתיב (להלן 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.

ויש אומרים שהיה שקול כאברהם בדורו; מה אברהם אבינו מסר את עצמו לתוך כבשן אש והכיר לבריות גדולתו של הקב"ה, הדא הוא דכתיב (בראשית יב, ה) "ואת הנפש אשר עשו בחרן", אף מרדכי בימיו הכירו הבריות גדולתו של הקב"ה, הדא הוא דכתיב (להלן ח, יז) "ורבים מעמי הארץ מתיהדים". ונראה כי יש אומרים גם כן באו לפרש מלת "יהודי", דאם לא כן [מהו] "ויש אומרים" שאמר. 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. היינו דאמרי כדלעיל לפי שכפר בעבודה זרה*.

ובמדרש (אסת"ר ו, ב) "ושמו מרדכי", הרשעים קדמה לשמם; "נבל שמו" (ש"א, כה, כה), "שבע בן בכרי שמו" (ש"ב, כ, כא). אבל הצדיקים שמן קודם להן; "ושמו מנוח" (שופטים יג, ב), "ושמו שאול" (ש"א, ט, ב), "ושמו אלקנה" (ש"א, א, א), "ושמו בועז" (רות ב, א), "ושמו מרדכי", לפי שדומין לבוראן, דכתיב (שמות ו, ג) "ושמי ה'", עד כאן.

וביאור זה, השם מורה בכל מקום על המהות; נקרא "אדם", וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה. וכן כל שם ושם מורה על המהות. והצדיק שייך אצלו השם קודם, כי הצדיק מציאותו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם. ולפיכך אצל הצדיק כתיב "ושמו מרדכי", כי המהות שלו הוא כסדר הבריאה שברא השם יתברך, לכך השם הוא קודם. אבל הרשע, אין לו המציאות בסדר העולם שתאמר המהות הוא קודם, כי אדרבה, הרשע יוצא מן סדר הבריאה. ולכך הרשע הוא קודם לשמו, כי אין מהותו נמצא בסדר העולם, עד שנמצא הרשע, אז יש לו מהות, הוא הרשעות*. אבל קודם שנמצא, לא ימצא לו מהות. רק הצדיק שאינו יוצא מסדר העולם, לכך מהותו שהוא כסדר העולם, נמצא קודם. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם דברים ברורים.

ובגמרא (מגילה יב:), "איש יהודי וגו'", ממה נפשך, אי ליחוסיה* קא אתי, ליחסיה וליזל עד בנימין בר יעקב, מאי שנא הני תלתא ותו לא. תנא, כולן על שמו נקראו; "בן יאיר", בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו. "בן שמעי", בן ששמע אל תפילתו. "בן

קיש", בן שהקיש על דלתי רחמים ופתחו לו. קרי ליה "יהודי" וקרי ליה "ימיני", קרי ליה "יהודי", אלמא מיהודה קא אתי, וקרי ליה "ימיני", אלמא מבנימין קא אתי. אמר רב נחמן, מרדכי מוכתר בנימוסו היה. רבא בר כהנא ורבה בר בר* חנא משמיה דרבי יהושע בן לוי אמרו, אביו מבנימין ואמו מיהודה. ורבנן אמרי, משפחות מתגרות זו בזו; משפחת יהודה אומרת, אנא גרמתינן דאתילד מרדכי, דלא קטליה דוד לשמעי בן גרה. ומשפחת בנימין אומרת, מיני קאתי. רבא אמר, כנסת ישראל היא דאמרה להך גיסא ולהך גיסא; ראו מה עשה לי יהודה, ומה שלם לי ימיני. מה עשה לי יהודה, דלא קטליה דוד לשמעי בן גרה (ש"ב יט, כד), שאלמלא לא היה שמעי בן גרה וקטליה דוד, לא היה מתילד מרדכי, דמקני ביה המן, וגרם צערא לישראל. ומה שלם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג, שאלמלא לא היה אגג וקטליה שאול, לא היה מתילד המן, דמקני ביה וגרם ליה צערא לישראל. ורבי יוחנן אמר, לעולם מבנימין קא אתי, ואמאי קרי ליה "יהודי", על שם שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא "יהודי", שנאמר (דניאל ג, יב) "איתי גברין יהודאין די מנית יתהון וגומר".

ופירוש זה, כי הגאולה הזאת מן המן הרע, היו בישראל שני דברים; האחד, שלא היה השונא שולט בהם. השני, שישלטו הם בשונא שלהם. והשבטים יש שהוא מיוחד ומוכן לדבר אחד, ויש שהוא מוכן לדבר אחר. ויהודה מוכן הוא להיות גובר על האויב, כדכתיב (בראשית מט, ח) "ידך בעורף אויביך". וכתיב (ר' שופטים א, ב) "יהודה יעלה בראש". אם כן יהודה מוכן בזה יותר להתגבר על השונא. והשבט הזה בין שאר השבטים דומה כמו הראש בשאר האיברים, והראש הוא עליון. ולדבר זה יהודה מוכן להתעלות* ולהתגבר על השונא. ושבט בנימין מוכן הוא אל הקיום, שלא ישלטו שונאיו בו. ודבר זה כי בנימין הוא הקטון שבשבטים, הקטון יש לו קיום ביותר. ודבר זה תדע להבין כי אין לך קטון ביסודות העולם כמו הארץ, שהוא יסוד הקטון, ונאמר (קהלת א, ד) "והארץ לעולם עומדת", ודבר זה נתבאר בכמה מקומות. וכמו שהראש מוכן להתגדל על הכל, כן הלב, בו החיות, שהוא קיום האדם. ולפיכך אלו ב' שבטים היו דומים לראש ולב האדם.

וסבירי ליה כי זה שאמר "איש יהודי", ובסוף המקרא כתיב "איש ימיני", אלו ב' שמות באים להורות על הצלת ישראל; דבמה שהיה מרדכי "איש יהודי", היה לו הכנה שיהיה מושל על האויב. כי המלך דוד, שהיה מלך יהודה (ש"ב ב, ד), נתן חיים אל שמעי בן גירא (ש"ב יט, כד), אף על גב שלא היה ראוי מצד עצמו. והכל כי דוד המלך היה מוכן לשלוט באויב ובשונא, לכך היה דוד סבה אל זה שלא להמית את שמעי, שיצא ממנו

מרדכי, אשר היה שולט על האויב. ואמר "איש ימיני", מפני שבנימין מוכן שיצא ממנו מי שיש לו הכנה שלא ישלוט האויב בו. כך רבנן סבירי להו.

אבל רבא סבירא ליה שלא היתה הגאולה רק מצד כל ישראל, שהם ראוים לגאולה הזאת, ולא מצד השבטים, כי מצד השבטים יש בהם הכנה אל הצרה. וזה מצד יהודה, שהוא השבט שאליו ראוי הממשלה, והוא רוצה למשול. וכאשר אחד רוצה למשול עליו, דבר זה אינו רוצה. כמו שהיה במעשה הזה, כי בשביל שלא היה רוצה מרדכי להיות נכנע להמן, כמו שאמרו רז"ל (מגילה טו:) שקראו מרדכי "עבדא דמזדבן בטולמא דלחמא", לכך היה מתקנא בו המן, והיה רוצה למשול עליו. ודבר זה מצד שהוא "איש יהודי", אשר ליהודי הוא הממשלה על אחר. ומזה מתחייב שכנגדו גם כן רוצה למשול בו.

וכן מצד שהוא "איש ימיני", שהוא הקטון שבשבטים, ואין הקטון אליו כל כך ממשלה. ולפיכך אף על גב שהיה "איש יהודי", ומצד שבט הזה יש כאן הכנה לממשלה, ומכל מקום מצד שהוא "איש ימיני", שהוא הקטון שבשבטים, אין כאן כל כך הממשלה. לכך שאול שהוא "איש ימיני", לא היה מושל על אגג להמית אותו, רק נתן לו חיים, ולא היה גובר עליו לגמרי ולהמיתו. וכל זה מפני שהיה מן הקטון שבשבטים, ולא היה מוכן אל הממשלה לגמרי, ולכך היה שאול מוחל על כבודו. ואם לא היה מרדכי "איש ימיני", לא היה גובר המן כלל. ולפיכך כתיב "איש יהודי" וכתיב "איש ימיני", להגיד סבת הצרה שהגיע מן השבטים. כי מצד מרדכי שהוא "איש יהודי", לא היה רוצה להיות נכנע מן השונא. ומצד בנימין, שהוא הקטון שבשבטים, לא היה מתגבר על השונא אגג, ונתן לו חיים. ולכך מצד השבטים, אדרבה, על ידם היה התנגדות המן, והגאולה היא מצד השם יתברך, אשר גאלם מידו. כך הוא דעת רבא. ומה שאמר רבי יוחנן שנקרא "יהודי" על שם שכפר בעבודה זרה, כבר נתבאר למעלה.

"**היה בשושן הבירה**" (פסוק ה). מה שהוצרך לומר שהיה "בשושן הבירה", רצה לומר שהיה מרדכי איש מסויים וניכר בכל הכרך. אף שהיה בין האומות, ושושן כרך גדול היה, ושם היו חשובים וגדולי המלכות מאוד, מכל מקום היה ניכר ונודע מרדכי. וכל זה מפני כי היה מוכן מרדכי* לגאולה, כמו שרמז במלת "היה", כמו שאמרנו למעלה, לכך היה מצליח אף קודם לכן. וכמו שתמצא במשה, שגם הוא היה מוכן לגאולה, ונראה בו סימן זה שהיה מוכן לגאולה. ובשביל זה נקרא "איש", על שם חשיבות, שכן לשון "איש" בכל מקום, וזה מבואר. ולעיל פירשנו כי נקרא מרדכי "איש", כמו שנקרא משה "איש" (במדבר יב, ג), כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל, כמו שבארנו למעלה.

"**איש ימיני**", רש"י (כאן) פירש אף שקרא אותו למעלה "איש יהודי", זהו מפני שהוא בתוך הגולה אשר הגלת[ה] יהודה, לכך נקראו כולם בשם 'יהודה', כי שבט יהודה הוגלה. אבל רז"ל (מגילה יג., אסת"ר ו, ב) הוקשה להם דלא הוה ליה למימר "יהודי" כלל, רק הוה ליה למימר "איש היה בשושן כו'", וכי בשביל שהוגלה בתוך גלות יהודה יקרא אותו "יהודי", שהרי קרא אותו בשם "ימיני" כאן, ולמה קרא אותו על שם שבט אחר לחנם. ולכך דרשו כמו שהתבאר למעלה.

פסוק ו

"**אשר הגלה וגו'**" (פסוק ו). כתב זה שלא תאמר שיצא חוץ לארץ ישראל מדעתו, ודבר זה אינו ראוי לצדיק. ועל זה אמר "אשר הגלה", ולא יצא חוץ לארץ מדעתו. ושלא יקשה כיון שהיה מרדכי מוכן לגאולה באחרונה, אם כן היה ראוי שלא ילך בגולה הוא בעצמו. ועל זה אמר "שהוגלה עם יכניה מלך כו'", ועם יכניה הוגלה החרש והמסגר (מ"ב כד, יד), שכיון שפותחין פיהם הכל נעשו כחרשין, ובשעה שהן סוגרין, שוב אין פותח (גיטין פח.). ולכך הוגלה להיות עם אנשי התורה, ולא היה רוצה לפרוש מן התורה. ומפני שלא תטעה לומר כי גלות זה לשושן היה, כי מרדכי בשושן היה, ואם כן לשושן הוגלה. ולכך אמר שנבוכדנאצר הגלה אותם לבבל, ומבבל בא לשושן. וכל זה בא לומר כי מרדכי היה קרוב למלכות אצל נבוכדנאצר, וכאשר בטל מלכותו על ידי מלך פרס ומדי, לקחום יועציו וחכמיו של (-נבוכדנאצר-) [כורש] עמו לשושן.

פסוק ז

"**ויהי אומן** את הדסה היא אסתר" (פסוק ז). (מגילה יג.) קרי לה "אסתר", וקרי לה "הדסה". תניא, רבי* מאיר אומר, "אסתר" שמה, ולמה נקרא שמה "הדסה", על שם הצדיקים שנקראו הדסים. וכן הוא אומר (זכריה א, ח) "והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה". רבי יהודה אומר, "הדסה" שמה, ולמה נקרא שמה "אסתר", מפני שהיתה מסתרת את דבריה. וכן הוא אומר (להלן פסוק כ) "אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה". רבי נחמיה אומר, "הדסה שמה", ולמה נקרא שמה "אסתר", שאומות העולם היו קורין אותה על שם אסתהר. בן עזאי אומר, "אסתר" שמה, ולמה נקרא שמה "הדסה", מפני שהיתה בינונית, לא ארוכה ולא קצרה, אלא בינונית כהדס. רבי יהושע בן קרחה אומר, [אסתר] ירקרקות* היתה, וחוט של חסד מושך עליה. "כי אין לה אב ואם", וכתיב "במות אביה ואמה" למה לי. אמר רב חסדא, עוברתה אמה, מת אביה. ילדתה אמה, מתה אמה. **ונראה שדרשו כך**, מפני כי "ובמות אביה ואמה" הוא יתור, ולא הוי צריך לכתוב, לכך דרש "במות אביה" היינו בשעה שנעשה לה אב, והיינו "עברתה מת אביה", שבאותו

שעה נעשה אביה. ובשעה שנעשית לה אמה, וזה בשעה שנולדה. דבשעת העיבור, כיון שלא פירש הולד (-ממנו-) [ממנה] לא נקרא עדיין "אמה". מה שאין כן אצל האב, שמיד שנתעברה ממנו נקרא "אביה". ואצל האם קיימא לן "עובר ירך אמו" (גיטין כג:), וכשילדתה מתה אמה.

"**לקחה מרדכי לבת**", (מגילה יג.) תניא דבי רבי מאיר, אל תקרי "לבת", אלא "לבית". וכן הוא אומר (ש"ב יב, ג) "ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה ויחיה ותגדל עמו ועם בניו מפתו תאכל ומכוסו תשתה ובחיקו תשכב ותהי לו כבת", אלא "כבית", הכי נמי "לבית".

פירוש זה, מה שאמר שנקראת "הדסה" על שם הצדיקים, כי אסתר צדקת היתה בעצמה. ודבר זה נראה שאסתר היתה עומדת בבית אחשורוש, שהוא רשע גמור, ולא היתה נמשכת אחריו, וזה מורה על שצדקת היתה באמת. וזה שמביא הכתוב (זכריה א, ח) "בין הדסים אשר במצולה", כלומר כי הצדיקים עומדים בין הרשעים שהם בעלי גיהנם, שנקרא "עמק" ו"מצולה", ונשאר עם כל זה בצדקתו. וכן היתה אסתר עומדת בבית הרשע, אשר מקומו בגיהנם, ועם זה היתה עומדת בצדקות שלה*.

ומפני כי אסתר צנועה היתה, וכמו שהתבאר, וההדס אשר עליו שלו חופין את עצו, ובזה הוא צנוע, ולכך השם הראוי לה "הדסה". וזה פירוש "היא אסתר", כלומר שיש לה מדריגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה, ובשביל כך זכתה לגאולת ישראל. ומה שאמר (מגילה יג.) "שהיתה מסתרת דבריה", פירוש שהיה לה מידת הצניעות, ולפיכך זכתה לאבד את המן. ודבר זה ידוע כי מה שנקראת "אסתר" הוא יורה על מדריגת נסתרת עליונה ופנימית שהיה לה, וכמו שיתבאר בסמוך, כי הצניעות דוקא מאבד (-זרע-) [את] המן.

ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר על עשיו (ירמיה מט, כ) "יסחבום צעירי הצאן", ותרגום יהונתן "זוטרי דאחוי". שאין עשו נופל רק ביד שבט בנימין, שהוא הצעיר. כי הצעיר יש לו הצניעות יותר, שהרי לא יצא אל הנגלה רק באחרונה, ולכך יש לו הצניעות וההסתר, וכמו שיתבאר בסמוך. ולכך נפל המן ביד מרדכי ואסתר, שהם משבט בנימין, ובפרט ביד אסתר שנקראת על שם הצניעות. וגם מרדכי היה לו מדה עליונה הנסתרת, כמו שיתבאר עוד. כי כל שהוא צנוע אינו מוכן לצאת אל הנגלה, שהרי לשון "צנוע" משמע שהוא צנוע ואינו ממהר לצאת אל הנגלה. ולפיכך הצעיר שבא לעולם ויצא מן ההסתר אל הנגלה באחרונה, מורה כי מדריגת[ו] הוא ההסתר והצניעות, לכך יצא באחרונה אל הגלוי.

ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה. ועל דבר זה שולט* דבר שיש לו כח פנימי נסתר. לכך כתיב (בראשית כז, כב) "הקול קול יעקב והידים ידי עשו", כלומר יעקב יש לו כח הקול, שהוא יוצא מפנימית האדם. ועשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ. והקול הפנימי גובר על הידים שהם בחוץ, ואלו דברים הם דברי חכמה מאוד. ולכך שם "אסתר" ראוי לה לגמרי, כי מכח השם של אסתר היתה גוברת על המן, שהוא מזרע עמלק, שהוא מזרע עשו (בראשית לו, יב).

וכן הא דקאמר רבי נחמיה האומות היו קורין לה "אסתהרא", מלשון סיהרא. ויש מפרשים כי הוא נוגה, מפני שהיא היתה יפה בעיני כל רואיה (להלן פסוק טו), כי הכוכב הזה נקרא "נוגה" מלשון יופי. אבל נראה שהוא מלשון סיהרא, כי הסיהרא מושלת גם כן על כל העולם, כמו שהיתה אסתר מושלת. והאשה דומה לירח, לא לשמש, כי האשה היא מקבלת מן הזכר, כמו שמקבל הירח האור מן השמש.

ומי שאמר שהיתה אסתר בינונית, כמו ההדס הזה שהוא בינוני, לא גדול ולא קטן. ודבר זה כי השם יתברך נתן החן אל אסתר, לכך היתה בינוני. כי הדבר שהוא במצוע הוא יפה אל הכל, לכך אמר שהיתה בינונית. אבל אשר הוא גדול לגמרי, הוא זר. וכן הקטון לגמרי אינו ממוצע אל הכל, רק דבר שהוא בינוני נושא חן אל הכל, לפי שהוא שוה אל הכל. ולפיכך אמר בסמוך (מגילה יג.) שכל אחת נדמית לו כאומתו, שהיא שייכת לו. וכל אחד אומתו יפה בעיניו מפני שהיא שייכת אליו ורגיל בה. וכן אסתר שהיתה ממוצעת, היא שייכת אל הכל, לכך אסתר היתה נושאת חן בעיני הכל, וכל אחד נדמה שהוא אומתו.

וכן מה שאמר ירקרקות היתה (מגילה יג.), בא לומר כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות, עד שיהא שייכת אל הכל, וראויה היא למלכות הזה, שהוא מסוף העולם עד סופו. ולכך אמר כי היתה בינונית, וכן ירקרקות, שהוא גם כן בינונית בין השחור ובין הלבן, כי הבינוני שייך אל הכל. ויש להבין אלו דברים נאמרים בחכמה מאוד.

ומה שאמר "אל תקרי 'לבת', אלא 'לבית'" (מגילה יג.), נראה כי בא לומר כי היתה אסתר בת זוג למרדכי, וזה שאמר "לבית", כי אשתו תקרא "בית", כמו שאמרו (שבת קיח:) מימי לא קריתי לאשתי "אשתי", רק "ביתי". ומפני כך באה הגאולה על ידי מרדכי ואסתר, כי אם לא כן, לא היה ראויה אסתר לגאול את ישראל, כי אין ראוי שתבוא הגאולה על ידי אשה, כי עצם האשה שהיא תחת בעלה משועבדת, ואין האשה מוכנת לגאול את אחר. ולפיכך צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי מרדכי ואסתר, מפני שהיתה אשתו, נחשבו

כמו אדם אחד, (-להם-) [לכך] באה הגאולה על ידם. ואם היו מרדכי ואסתר מחולקים, אין גאולה אחת ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים, כי מה להם שייכות זה לזה. אבל כאשר היה אסתר זוג למרדכי, אם כן הם כמו דבר אחד, ועל ידי שניהם ראוי שתבא הגאולה. ולא באה הגאולה על ידי אחד, כי בודאי אילו היתה הגאולה גמורה, שיצאו מתחת אחשורוש, אז היה ראוי שתהיה הגאולה על ידי מרדכי בלבד. אבל עתה שלא היה כאן גאולה גמורה, היה הגאולה על ידי אסתר, שהיא אשה, ועל ידי אשה אין כאן גאולה גמורה, כי כל אשה היא משועבדת לבעלה.

ועוד, כי כבר אמרנו כי יותר מוכן לגאולה מן המן הקטון והזוטר, כמן שכתבנו למעלה, ויתבאר עוד בסמוך. ולפיכך לא היה מרדכי מוכן לגאולה זאת בלבד רק על ידי אסתר, והיא יתומה מאב ואם, כמו שיתבאר, והיא ראויה לגאולת המן. ואי אפשר שתהיה הגאולה הזאת על ידי אסתר בלבד, כי אין אשה ראויה לגאול. וגם [לא] על ידי מרדכי בלבד, כמו שאמרנו. וגם לא על ידי שנים מחולקים, רק בשביל שהיתה אסתר נחשבת זוג למרדכי.

ובמדרש (אסת"ר ו, ז), אמר רבי ברכיה אמר רבי לוי, אתם בכיתם ואמרתם (איכה ה, ג) "יתומים היינו ואין אב", חייכם הגואל שאני מעמיד לכם במדי אין לו אב ואם. ופירוש זה, כאשר גלו ישראל ואביהם שבשמים עזב אותם, נאמר על ישראל "יתומים היינו ואין אב". ומפני שהיה גובר עליהם כח עמלק, שהוא גדול מאוד, ולבטל זה הכח של עמלק צריך התעלות אל המעלה העליונה מאוד, כאשר יתבאר עוד. ולא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק על ידי יתומה, כי כתיב (ישעיה נז, טו) "אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח", והשם יתברך מגביה שפלים. ומפני כך הגביה את אסתר, שהיתה יתומה מבלי אב ואם, והיה מגביה אותה על מדריגת המן. ולפיכך כאשר אמרו "יתומים היינו ואין אב", אמר להם הקב"ה אף אם אתם יתומים, אין הקב"ה עוזב השפלים המדוכאים, ולכך חייכם הגואל אשר מעמיד (-אתכם-) לכם במדי, והיה צריך שיהיה מעלתו עליונה מאוד לנצח את המן, אשר כוחו גדול מאוד, הגואל הזה יהיה יתום. ומפני כי הוא יתום, השם יתברך מגביה אותו מעלה מעלה, להיות גובר על המן. ומפני כך היה צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי אסתר, כי אסתר היתה יתומה מאב ומאם, וכמו שפירשנו למעלה, ואין לפרש יותר.

"**אל תקרי*** 'לבת' אלא 'לבית'" (מגילה יג.). קשה, אם כן למה כתב "לבת", ולא כתב "לאשה". ויש לך לדעת, כאשר ישא אשה לשם שמים, שאז האשה נחשבת לו כאילו ילדה. ומפני שהיתה אסתר זוג אל מרדכי מאת השם יתברך, ולפיכך כתיב לשון "בת",

משום דהוי כאילו ילדה. וכך דרשו ז"ל בסוטה (יב.) כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה. ופירוש זה, כי השם יתברך (-נ-)לקח האשה מן האיש (בראשית ב, כא), ואין לך תולדה למעלה מזה, אם תבין. וביאור "לשם שמים" דקאמר, היינו לאפוקי אם נושא אשה לתאותו, שאז לא נחשב כאלו הולידה. אבל כאשר ישא אותה לשם שמים, אשר השם יתברך לקח האשה מן האיש, ובזה הוליד הזכר את הנקיבה, שהיא אשתו. לכך נחשב הזיווג הזה כאשר ברא השם יתברך האדם, שלקח האשה מן האיש, וזהו כאילו ילדה.

ועוד יש לך לדעת, כי הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה, שאמרו במסכת סנהדרין (כב:) האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי. והוא ידוע, כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל. ודוקא לשם שמים, אבל לתאותו, הרי האיש כאשר הולך אחר תאותו הוא חמרי בעצמו, ואיך* יהיה נחשב צורה לאשה כאשר הוא בעצמו חמרי.

"**ויהי אומן** את הדסה". במדרש רבה (ב"ר א, א) רבי יהושע פתח, "ואהיה אצלו אמון" (משלי ח, ל), אמון מוצנע, כמו דאת אמר "ויהי אומן את הדסה", עד כאן. פירוש, כל אומן, הילד שהוא מגדל אותו, הילד הוא תחת כנפיו, ולפיכך "אומן" הוא לשון מוצנע. כי כאשר אסתר היתה יתומה מאב ואם, לא היה לה מי שמגין עליה, כמו שהם כל היתומים. ומרדכי לקחה לו, היה לה מי שהיתה תחת כנפיו. ואין זה דומה לאב ואם שמגדלים בניהם, מפני שהם אב ואם להם. אבל זה שמגדל אותו בביתו, ואינו אב ואם, הוא מוצנע תחת כנפיו.

וראוי לה זה השם "אסתר" ביותר, כי אסתר נקראת מפני שהיה לה מדת הצניעות וההסתר, ודבר זה היה גורם שהיא היתה הגואל, כמו שפרשנו למעלה, ולכך היתה מוצנע ונסתר אצל מרדכי. וכמו שם "אסתר" היה לה בשביל הצניעות וההסתר שנמצא בה, כך שם "הדסה" גם כן נקרא על ענין זה, כי ההדס עליו מחפין את עצו (סוכה לב:), עד שהעץ, שהוא העיקר, הוא מכוסה מן העלין. לכך אמר "ויהי אומן את הדסה היא אסתר", ושתי השלימות [היו לה]; "הדסה" על שם שלא היתה מגולה, רק מחופה. ושם

"אסתר" על ההסתר הגמור. כי יש נשים שהם בגלוי ובפריצות, ועל זה נקראת "הדסה", שעליו מחפין עצו, ואינו מגולה. ויותר מזה, שהיא נסתרת, לכך נקראת "אסתר" על שם הצניעות.

ובמדרש (ב"ר ל, ח), רבנן אמרין, כל מי שנאמר בו "היה" זן ופירנס; נח, שנאמר בו (בראשית ו, ט) "איש צדיק היה", זן ופירנס כל י"ב חודש, שנאמר (שם פסוק כא) "ואתה קח לך וגו'". יוסף, "ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו" (בראשית מז, יב). משה זן ופירנס את ישראל ארבעים שנה במדבר. איוב, "ואוכל פתי לבדי [ולא אכל יתום ממנה]" (איוב לא, יז), שמא לא אכל יתום ממנו, אתמה. מרדכי, זן ופירנס. רבי יודן אמר, פעם אחת היה חוזר על כל המניקות ולא מצא לאסתר לאלתר מניקה, והיה מניקה הוא. רבי ברכיה ורבי אבהו בשם רבי אלעזר, בא לו חלב והיה מניקה. דרשה רבי אבא בציבורא, גחוך ציבורא לקליה. אמר להון, ולא מתניתא היא (מכשירין פ"ו מ"ז), רבי שמעון בן אליעזר אומר, חלב זכר טהור.

וביאור זה, כי מי שזן ופירנס, מפני שהוא נותן קיום לאותו שמפרנס, ולכך כתיב אצל המפרנס לשון "היה", כי "היה" הוא הויה שעבר, וכל עבר הוא קודֶם, וזה שזן ופרנס את אחר גם כן הוא קודם לאחר. ולכך כל שנאמר בו לשון "היה" זן ופרנס את אחר, שהיה קודם לו, והיה הויה לאחר. ומפני כי אסתר היתה מוכנה לקבל פרנסת* מרדכי, ולא מן אחר כלל, שהרי כתיב אצל אסתר "ותהי לו לבת", ומאחר שהיתה לו לבת, היתה לגמרי לו לבת, ומניק אותה לגמרי. ולכך אמרו שהיה מרדכי מניק את אסתר, ובא לו חלב.

ויש לפרש כי כאשר היה מפרנס אותה מרדכי, ולא היה לו מינקת, הושפע הברכה במזון, והיה זה על ידי מרדכי, ונעשה המזון חלב במעיה, והיה זן את אסתר כאילו היה חלב לגמרי, וכך היה במעיה, כאשר היא לבת למרדכי. ומפני כי הוקשה להם כי חלב אין שייך לזכר, ועל ידי מרדכי אין* שייך שתבוא ברכה זאת להיות חלב, שהוא לגמרי חוץ לסדר העולם. ועל זה אמר שהרי שנינו (מכשירין פ"ו מ"ז) "חלב זכר טהור", ואם כן שייך חלב אצל הזכר. ולפיכך הושפע מן מרדכי ברכה זאת, להיות פרנסה מה שהיה מפרנסה, ונעשה חלב במעיה. וכל זה מפני כי מרדכי נתן השם יתברך אליו אסתר לבת.

ויש לדעת כי הזכר גם כן יש לו בחינה מה אל החלב, כאשר יש לו גם כן סימן של דדים בזכר, וכמו שאמר "חלב זכר טהור". רק בשביל שהזכר יותר רחוק מטבע החלב, ולכן שפע החלב אינו יוצא לפעל אצל הזכר. רק אם יש בו הכנה, וזה יותר כאשר ראוי לזה, ודבר זה גורם שיוצא אל הפעל. אבל האשה, אצלה נמצא החלב בפעל. ומרדכי, שנתן השם יתברך לו אסתר* לבת, ודבר זה מן השם יתברך*, גם כן היה מן השם יתברך שיהיה

הפרנסה נעשה חלב. ואם לא היה זה ממש, מכל מקום היה הפרנסה שלו טוב כמו חלב, כמו שאמרנו, כי מן השם יתברך הוה*.

וכל זה מורה על הגאולה הזאת, כי אסתר היתה מקבלת על ידי מרדכי שפע עליון מאוד, שבזה היתה גוברת על המן. וזה היה גורם גם כן שהיתה אסתר מקבלת שפע חלב על ידי מרדכי, כי החלב הוא בא ממקום עליון נסתר, וכדאמרינן בפרק קמא דברכות (י.), ינק משדי אמו ואמר שירה, שנאמר (תהלים קג, ב) "ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו", וכמו שפרשנו שם. והבן זה מאוד, והכל הוא דברי חכמה.

ומכל מקום גם יש לפרש הכל כפשוטו, כי ראוים מרדכי ואסתר לניסים כמו אלו, וכאשר ראוי מרדכי שיהיה הוא אומן הדסה, נעשה דבר זה גם כן ממש על דרך נס, וכך יש לפרש. וכך משמע במסכת שבת בפרק במה בהמה (נג:), ויש לפרש שם שהדברים הם כמשמעות שלהם, שהניק אותו ממש. ומכל שכן כאן שכתיב "ותהי לו לבת", ודבר זה היה מן השם יתברך. שכל* מעשה המגילה הזאת היו מן השם יתברך, וכיון כי מן השם יתברך היה שהיתה לו לבת, ומן השם יתברך הכל בשלימות הגמור, לכך היה גם כן החלב מן השם יתברך, עד שהיא לו לבת לגמרי, כאשר ראוי להיות.

"**ויהי אומן** את הדסה", במדרש (ילקו"ש ח"ב רמז תתרנג), רב אמר, בת ארבעים היתה. ושמואל אמר, בת שמונים היתה. רבנין אמרין, בת שבעים וארבעה, מניין "הדסה". רבי ברכיה בשם רבי נחמיה אמר, אמר הקב"ה לאברהם אבינו, אתה יצאת מבית אביך מחרן בן ע"ה שנה (בראשית יב, ד), אף אני מעמיד גואל ממך בן ע"ה, כמניין "הדסה".

ויש להקשות, הרי לא נמצא בכתוב רק "נערה", ובכל מקום "נערה" ולא "בוגרת" (כתובות לח., מח:), ואיך אפשר לומר כי היתה בת ע"ה. ועוד, שהרי אף על שרה לא אמרו רק כי "בת ז' כבת עשרים ליופי" (ב"ר נח, א), ואיך תהיה זו בת ע"ה, ויהיה נאמר עליה (כאן) שהיא טובת מראה. ולכך יש לפרש כי הדבר שאמרו כאן שהיא בת ע"ה הוא על דרך זה; כי אסתר אינה כמו שאר נשים, שעל אסתר היה רוח הקודש, ובודאי מזה תדע כי חכמה היתה גם כן בדברים האלקיים, ולכך אמרו כי בת ע"ה היתה. וזה כי מי שיש בו חכמת האלקים בפרט נקרא "זקן", כמו שאמרו (קידושין לב:) אין "זקן" אלא שקנה חכמה. ואפילו יניק וחכים גם כן נקרא "זקן" (שם). ולכך אמר כי אסתר היתה בת ע"ה שנה, כי היתה חכמה עד שהיה לה חכמה שיש לאדם שהוא בן ע"ה שנים. כי ע' הם ימי חיי האדם, וחכמים כל זמן שמזקינים דעתן נוספת עליהן (שבת קנב.), ולפיכך כאשר הוא בן ע"ה שנה ראוי לו החכמה יותר. וכבר בארנו הטעם כי האדם הוא בעל גשם עד שהוא זקן בימים, ואז הכחות הגשמיים מסתלקים ממנו, כאשר הוא

נראה לעינים. וכאשר כחות הגשמיים מסתלקים, אז השכל הנבדל גובר יותר. ולפיכך כל זמן שיש כאן זקנה, גובר כח השכלי יותר. ומכל מקום כאשר הוא זקן לגמרי, והוא חלש, אין לאדם השכל כל כך, שהחולשה של הגוף מבלבל* את שכלו, עד שאין לו השכל בשלימות.

וסבירא ליה להך מאן דאמר כי בת (-ע"ה-) [ע"ד] שנה היתה, כי עד ע"ד שנים שהוא עדיין מעוט השנים של עשרה, שלא בא לכלל גבורות, לא יצא מכלל גדר שיבה, ואין לו תשות של שמונים, ושכלו עדיין בתוקף שלו כמו שהיה קודם, ולכך היותר חכם הוא בן ע"ד שנה. אבל בן ע"ה, שכבר עבר חציין מן עשרה, כי מחצה על מחצה הוא כמו רוב (פסחים עט.), ויש לו חולשת הגוף לגמרי, ודבר זה מבלבל שכלו. ולמאן דאמר בת ע"ה שנה היתה, דעתו כי לא נקרא רוב רק כאשר עבר רוב השנים של עשרה, דהיינו שש שנים. אבל בן ע"ה, שהוא מחצה עשרה, עדיין לא יצא מעניין הראשון של ע' שנה, ויש לאדם עוד החכמה.

ולמאן דאמר בת שמונים, סבר כל זמן שלא בא האדם לכלל גבורות, דהיינו עד שמונים, עדיין הוא בכחו של ע' שנים*. פירוש, כי הוא סבר שעד שמונים אין מתחילין ימי גבורות, ולכך אמר בת שמונים היתה.

ולמאן דאמר בת ארבעים היתה, כי "בן ארבעים לבינה" (אבות פ"ה מכ"א), ולמה בן ארבעים לבינה, כי עד ארבעים לא עברו רוב שנותיו של אדם, ועדיין הגוף חמרי גובר עד ארבעים שנה, שאז התחיל החמריי להתמעט, והשכליי להתגבר, לכך בן מ' שנה לבינה. וסבר כי אסתר, כאשר לקחה אחשורוש, היה לה הבינה שיש לאדם כאשר הוא בן מ' שנה, עד שהיה רוח הקודש עליה. והבינה הוא כאשר האדם הוא בן ארבעים. ואף על גב שלא תמצא זה בשאר אדם, שיהיה נקרא אחד* שהוא רך בשנים (-שנחשב-) "זקן" בשביל חכמתו. כי דבר זה לא שייך בכל אדם, כי אף שהאדם הוא חכם, מכל מקום מצד ילדותו האדם נוטה אל הגוף, ולא נקרא "זקן". אבל אסתר זכתה לזה, שכל עניין שלה היה במצוע, ולא היתה נוטה אל הגופני יותר. לכך אמר שהיא בת ע' או בת ע"ה או בת מ'.

אמנם כאשר עוד תבין דברי חכמה מאוד, בא לומר כי אסתר היתה דביקות ברוח הקודש, ואותה מדריגה ראוי לה מספר ע"ה, שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד, ולכך אמר כי בת ע"ה היתה. וכן למאן דאמר שהיתה בת ארבעים, סבר כי המדה העליונה הזאת שהיתה אסתר זוכה לה ראוי אל אשר הוא בן ארבעים. וכן למאן דאמר בת שמונים היתה, סבר כי המדה שהיתה אסתר זוכה להיות

דביקה הוא מספר שמונים, ודבר זה תבין. ולפי פירוש זה, מאן דאמר בת ע"ד שנה היתה, היינו שעברה ע"ד, והיא בת ע"ה. ולא פליגי, רק כי מאן דאמר בת ע"ד, מפני כי מניין "הדסה" הוא ע"ד, הוצרך לומר שכבר עברו ע"ד, והיא בת ע"ה. והבן זה מאוד. ואין להאריך בדברים כמו אלו, שהם דברי חכמה, והם דברים עמוקים, כי חולקים הם במדריגת אסתר.

פסוק י

"**לא הגידה אסתר וגו'**" (פסוק י). פירוש זה, כי אם היתה מגדת עמה ומולדתה, היה מרדכי חושש, כי שיהיו יראים האומות שהמלכה תגדל מולדתה על כל השרים, ותשפיל אחרים. או באולי יהיו יראים כיון שהמלכה מן היהודים, תהיה המלכה שונאה את אשר אינה מן אומתה, ותהיה מסיתה את המלך עליהם. ובודאי הם חפצים יותר לעשות מלכה מן אומה שלהם, ובשביל כך יהיו חושבים להפיל את אסתר בכמה דברים של לשון הרע, עד שיהיה נעשה לה כמו שנעשה לושתי, ולכך צוה עליה כי לא תגיד את עמה ואת מולדתה.

והוה ליה למימר 'לא הגידה את עמה בלבד', וכיון שלא ידעו עמה, אם כן גם כן לא ידעו משפחתה. אבל לא היתה אסתר מעלמת עמה בשביל שהיתה יראה באולי יחשבו האומות שתגדיל אסתר כל עמה, כי אין לחוש לדבר זה. רק בשביל שעל כל פנים היתה צריכה להעלים משפחתה, כי זה בודאי יחשבו כל השרים עליה שתגביה אסתר את מרדכי, כמו שעשתה באמת* (להלן ח, א-ב). וכיון שעל כל פנים הוצרכה להעלים מולדתה, העלימה גם כן אומתה, מטעם אשר אמרנו שלא יחשבו עליה שתגדיל את אומתה ותגביה אותם. ובלאו הכי גם כן לא קשיא, כי פירוש "מולדתה" שהיא ממשפחת מלכים, כי כן באמת אסתר היתה מזרע שאול המלך (רש"י כאן). ואם אמר "לא הגידה אסתר את עמה", אפשר לומר כי מכל מקום הגידה משפחתה, שהיא בת מלכים, ולכך אמר "ואת מולדתה". גם נראה לומר כל שהם בדת אחת נקראו "עמה". ולפיכך אף אם לא הגידה עמה, אפשר כי הגידה מולדתה. כי כאשר יגיד איש מולדתו, עדיין אין ידוע עמו אשר הוא מצורף אליו. ולכך אמר שלא הגידה אסתר מולדתה.

וכך אמרו במדרש (ילקו"ש אסתר תתרנג), "כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד", שהיה בורח מן הגדולה. שהיה המלך אומר לאסתר בת מי את, אצל מי גדלת, ואעשה אותם גדולים מלכים ושלטונים. אמר לו הקב"ה, אתה בורח [מן] הגדולה*, חייך שאני מגדלך. דבר אחר, חשב מרדכי בלבו, מיום שגלו ישראל אינם מכובדים על העמים, שלא אעשה דבר ויעמדו על עמו של הקב"ה, ויודעים שאסתר קרובתי היא, ויאמרו למלך אשתך

יהודית היא, ויכריתו עמה ובית אביה. אף על פי כן, לא זז, הולך ומביט עליה כל הימים שלא יהרגוה, כשם שהרג לושתי.

ופירוש זה המדרש, שהיה מרדכי מוכן לדבר זה להתרחק מן המלכות, כמו שעשה שאול המלך, שהוא היה ראש יחוסו, שהיה בורח מן המלכות, לכך צוה עליה שלא תגיד. וזה גרם שזכה לנצח את המן, כמו שהתבאר למעלה, כי בשביל שהיתה אסתר יתומה ולכך זכתה אסתר להיות גואל.

ופירוש דבר אחר כמו שאמרנו, שהיה ירא מרדכי שלא יבוא קלקול לאסתר לסכן אותה ואת עמה ואת מולדתה. ואם תגיד עמה, אף על גב שלא תגיד מולדתה, היה ירא שמא יהרגוה כמו שהרגו לושתי. ולכך כתיב (פסוק יא) "בכל יום מרדכי מתהלך לפני חצר המלך לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה". כי מפני שהיה מרדכי ירא באולי אף כי אסתר לא תגיד את עמה ואת מולדתה, באולי נודע להם ממקום אחר על ידי אחרים, ובאולי יסכנו אותה מפני שאינם* רוצים שתהיה מלכה מאומה אשר הם מתנגדים להם, כי תגביה את עמה ואת משפחתה כמו שאמרנו, שיחשבו כי יהיו עמה ומולדתה קרובים אל המלכות, כאשר היה זה בסוף. או אסתר עצמה (-תנשא-) [תשנא] את שאין אומתה, ותעמוד עליהם להסית את המלך עליהם. ובפרט מפני כי כל האומות שונאים* את ישראל, ולכך לא ירצו כלל שתהיה המלכה יהודית, לכך היה ירא באולי יסכנו אותה.

אבל לפי הפשט יש לפרש "ובכל יום מרדכי מתהלך לפני חצר המלך" וזה בשביל אהבת אסתר היה מתהלך לפני חצר המלך לדעת שלום אסתר, שלא קרה לה דבר מה, ועל זה שייך "שלום אסתר". "ומה יעשה בה"; אם מרחיקין אותה מבית המלך, או מקריבין אותה. רק מפני [ש]הפסוק נכתב אחר שאמר "אין אסתר מגדת את עמה ואת מולדתה", לכך דרשו כמו שנזכר למעלה.

ומה שפירשו (אסת"ר ו, ח) לשאול על דותה ועל נדתה. ונראה, כי לאו דוקא אמר דותה ונדתה, רק הוא הדין שאר מצות שבתורה, שהיה מתהלך לפני חצר המלך באולי יש לה ספק בדבר מה שיש לה להרחיק. ונראה שדקדקו זה מדלא כתיב 'הולך מרדכי לפני חצר בית הנשים לדעת שלום אסתר', רק אמר "מתהלך", ופירושו שהוא היה מתהלך כמו האדם שהוא הולך דרך טיול, לא לעשות דבר, רק שהוא הולך דרך טיול, אם אחר צריך לו, ימצא אותו.

פסוק יא

"**ולדעת שלום אסתר**" מלתא בפני עצמו היא. ואמרו (אסת"ר ו, ח) שלא יעשו לה כשפים. ולמה יעשו לה כשפים. אלא כמו שאמרנו, שחשב באולי נודע להם כי היא יהודית מן

אומה אחרת, ולפיכך יעשו לה כשפים. ועוד, שאין אשה מתקנא אלא בירך חברתה (מגילה יג.), וכאשר יראו הנשים כי אסתר יותר חביבה על הגיא שומר הנשים, יעשו לה כשפים. ואמר דוקא כשפים, כי אומנות זה לנשים. ונראה כי מה שלא הגידה את עמה ואת מולדתה, זה היה לה פיקוח נפש לגמרי, כי יראה היתה שיעמדו עליה להרוג אותה בכל צד שאפשר.

ובמדרש (אסת"ר ו, ו), ד' צדיקים נרמזו, [שנים] מהם חשו, [שנים] מהם לא חשו. למשה נאמר (שמות יז, יד) "ושים באזני יהושע", לומר שאתה מת, והוא מכניס, ולא חש, דכתיב (דברים ג, כג) "ואתחנן אל ה'". וליעקב נאמר (בראשית כח, טו) "ושמרתיך", והוא מפחד מאוד ומתירא. אלא אמר שמא נטמאתי בביתו של טמא. אבל דוד נרמז וחש, "גם את הארי גם הדוב [הכה עבדך] וכו'" (ש"א יז, לו), אמר דוד, וכי מה אני ספין שהכתי חיות רעות אלו, אלא אמר שמא דבר עתיד ליארע את ישראל, והן עתידים לינצל על ידי*. מרדכי, "ובכל יום ויום מתהלך", אמר, אפשר שצדקת זו תנשא לערל הזה, אלא לדבר גדול הוא שעל ידה ינצלו את ישראל, עד כאן.

ונראה שבא לומר דהיכא שיש כאן דבר לתלות, לא יחוש. והיכי שאין יכול לתלות, יחוש. לכך דוד ומרדכי, לא היה להם בדבר לתלות, ולכך חשו. אבל יעקב, היה אפשר לו לתלות, כמו שאמר שמא נתלכלך בחטא (רש"י בראשית לב, יא), ולכך לא חש אל מה שנאמר לו (בראשית כח, טו) "ושמרתיך בכל אשר תלך כו'". ומשה גם כן היה תולה מה שנאמר (שמות יז, יד) "ושים באזני יהושע", מפני כי היה יהושע מתעסק במלחמות עמלק, ולכך אמר לו למשה "ושים באזני יהושע", ולא משום שיהיה יהושע מכניס אותם לארץ.

פסוק יב

"**ובהגיע תור** נערה ונערה" וגו' (פסוק יב). יראה לומר כי הפסוק הזה בא לומר שלא היה המעשה של אחשורוש דרך זנות, כאשר היתה צריכה הנערה הכנה י"ב חודש לבוא אל אחשורוש, וכדכתיב (פסוק יג) "ובזה הנערה באה אל המלך", ודבר זה אינו דרך זנות. וכן הכתוב שאחריו גם כן שאמר (פסוק יד) "בערב היא באה ובבוקר היא שבה וגו'", ובגמרא (מגילה יג.), אמר רבי יוחנן, מגנותו של אותו הרשע למדנו צניעותו, שלא היה משמש מטתו ביום. ודבר זה כתב, שעל היותר שאפשר להיות דרך צניעות ולא דרך זנות - היה זה. וכל זה כתב משום כבוד אסתר, שלא תאמר שהיה זה דרך זנות, וזהו גנאי לאסתר שתבעל לגוי דרך זנות. לכך כתב שלא היה דרך זנות וגנאי מה שאפשר. וכן מה שאמר (פסוק יג) "ובזה הנערה באה אל המלך כל אשר תאמר לבא עמה וגו'",

גם זה בשביל כך, שהיה הכל דרך כבוד. דכשהיו מוליכין אותה לבית המלך היה דרך כבוד, וכמו שמכניסין הכלה דרך כבוד, גם זה היה דרך כבוד, שהיו מוליכין אותה שרים וחשובים, או בכלי זמר, או שתבקש מלבושי מלכות מאוד, הכל ינתן לה שתבא בהם מבית הנשים אל בית המלך, והכל שלא יהיה כל כך גנאי לאסתר. ועוד, כי היה תמיה שתבוא הגאולה על ידי דבר שהוא זנות, שהוא מגונה והוא חרפה. ולפיכך מספר הכתוב שהמעשה היה דרך כבוד, ולא היה דרך זנות.

וגם אפשר לומר כי הכתוב מדבר בצניעות הרשע, כמו שאמר (מגילה יג.) מתוך גנותו למדנו צניעתו של אותו הרשע. ונכתבו הפסוקים האלו, ולא היה ראוי לדבר בשבחו של רשע, רק לומר מאיזה צד נפל אסתר בגורלו של אחשורוש, שהיה רשע. ועל זה מפרש משום שהיה בו צניעות, וזהו עצם אסתר, כמו שמפרש בגמרא (מגילה יג:) צניעות אסתר. ועיקר שם "אסתר" מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה מכל, שכל כך* היתה צנועה, ולכך נפלה בגורלו. ולכך אמר "בערב היא באה ובבוקר היא שבה", שזה נאמר על צניעות הרשע.

פסוק טו

"**ובהגיע תור** אסתר בת אביחיל וגו'" (פסוק טו). יחסה כאן אחר אביה, כי עתה נסתלק ממנה מרדכי, אשר היתה נחשב למרדכי לאשה. והיתה נקראת על שם מרדכי, "כי על כן יעזב איש אביו ואמו ודבק באשתו" (בראשית ב, כד), לכך יותר מייחס האשה אחר בעלה ממה שהוא מיחס אותה אחר אביה. ולפיכך למעלה (פסוק ז) לא מיחסה כלל אחר אביה, כי אם אחר מרדכי. אבל כאן שנלקחה לאחשורוש, מייחס אותה אחר אביה. ומכל מקום אמר "דוד מרדכי אשר לקח לו לבת", כי גם יש ליחסה אחר מרדכי, כמו שאמרו בגמרא (מגילה יג:) שהיתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי, ולכך מיחסה אחר אביה ואחר מרדכי.

ויש לפרש לפי פשוטו, כי בא לומר כי אסתר חשובה היתה, כי היתה בת אביחיל, שהיה איש חשוב ובעל שם, והיה דוד מרדכי, ועם כל זה לא בקשה דבר כאשר באה אל המלך. כי אם בקשה דבר, זה כאילו חפיצה ורוצה לבא אל המלך, וזה בודאי היה איסור. כי אם עשה אחד, אין עליה למחות. כי דבר זה בזיון אל המלך לבטל דבר שהוא כבוד אל המלך, להכנוס לו הנערה דרך כבוד, ובודאי דבר זה אין עליה למחות כלל. אבל היא לא בקשה מעצמה.

"**ותהי אסתר** נושאת חן". אף על גב שכבר כתוב זה למעלה (פסוק ז) "והנערה יפת תואר וטובת מראה", זה הכתוב בא לומר כי כאשר נלקחה לאחשורוש אז היו הכל מדקדקין*

אחריה, כי מה יופי יש בה שנלקחה למלך. ולכך אמר כי כל אשר היו יותר מסתכלין בה, היתה נושאת חן, ולכך כתב המקרא הזה כאן. אבל לפי מה שדרשו במגילה (יג.) "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה", אמר רבי אליעזר, מלמד ש[ל]כל אחד נדמ[ת]ה לו כאומתו, כתב זה כאן, כי כאשר נלקחה אסתר לבית המלך ומעתה היתה מלכה. ומפרש הכתוב כי ראויה היתה אסתר לכך להיות אסתר מולכת על כל המדינות, שכל אחד נדמה לו כאומתה, ומעתה מלכותה בשלימות הגמור. שכל אומה מבקש מלכה מן אומתה, שהמלכה ראוייה שתהיה לה צירוף ויחוס [ל]אשר היא מולכת עליהם. ולכך אמר "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה".

ובמדרש (אסת"ר ו, ט), "ותשא אסתר חן בעיני כל רואיה", רבנן אמרין, בעיני עליונים ובעיני תחתונים. ודבר זה גם כן, כמו שהיתה אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה, וכמו שאמר למעלה (מגילה יג.) אסתר בינונית היתה כמו הדס, אשר הבנוני שוה אל הכל, וכמו שאמר[נו] למעלה. ולכך גם כן נדמית לכל אחד שהיא אומתה, עד שהיתה שוה לכל. וכן גם כן נשאה חן בעיני עליונים, כי אסתר היא היתה שוה לכל, ולא היתה אסתר יוצאת מן השוי והראוי אל הכל, ולפיכך נשאה חן בעיני הכל, למעלה ולמטה. ובודאי זה לעמוד על מדריגת אסתר, שהיה לה הצניעות, שהוא פנימי הנסתר שוה אל הכל.

פסוק טז

"**ותלקח אסתר**" (פסוק טז). במדרש (אסת"ר ו, י), "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש", מתעלה בקולות, דין אמר אנה יהיב מאה דינרין ועליל עמה. ודין אמר אנא יהיב תרתין מאווין ועליל עמה. בא לתרץ למה כתיב "ותלקח אסתר", אם בא לומר שלקחה אותה בעל כרחה, הרי דבר זה כתיב למעלה (פסוק ח) "ותלקח אסתר". ולפי הפשט יש לתרץ שבא לומר כי הכל היה באונס; דהיינו תחלת לקיחתה דיד הגי (שם), וכן לקיחתה אל יד אחשורוש לביתו, הכל היה באונס. אבל בעל המדרש מפרש כי כל כך היתה אסתר אהובה בעיני הכל, וכל אחד אמר שהוא חפץ שילך עמה, כאשר ראו שהיו מוליכין אותה אל המלך. ולכך כתיב "ותלקח" לשון נפעל, שכל לשון נפעל מאחר. אם כן יש פרסום לזה, וכך היה פרסום וקול לזה, שכל אחד אמר שהוא היה נותן כך וכך שילך עמה.

"**בשנת שבע למלכותו**" (פסוק טז). כבר פרשנו למה כתיב למעלה (א, ג) "בשנת שלש למלכו", וכאן כתיב "בשנת שבע למלכותו". כי למעלה שלא היה לו הנחה, כי היה כובש תמיד עד שנת ג', ולכך אמר "למלכו", כלומר שהיה כובשם ומולך עליהם, וזה נקרא "למלכו" כאשר מושל ומולך עליהם. אבל כאן שכבר נח, והיה לו מלכותו בשלוה, כתב "למלכותו". ואף על גב שלא היה שבעה שנים למלכותו, רק ד' שישב בשלוה, כי ג' שנים

במלחמה*, מכל מקום כיון שעתה יושב בשלוה, נעשה כאילו היה מלכותו בשלימות מתחילתו, כי הסוף מוכח על התחלה שהיה לו המלכות בשלימות משעה הראשונה, לכך כתב "בשנת שבע למלכותו". וכתב זה להגיד הסבה שנשאת אסתר אל אחשורוש, ואמר כי אחשורוש היה לו הכנה שלימה שתהא הצדקת אסתר נשאת לו לאשה, כי דבר זה היה בשביל הצניעות שהיה בו. וזה, שהמתין ארבעה שנים עד שמצא אשה הגונה אליו, כמו שיתבאר בסמוך. לכך היתה מוכנת לו אסתר, שהיה צנוע.

ומה שהוסיף לומר "בחודש טבת", דכיון דכתיב "בחדש העשירי" בודאי הוא "חדש טבת". ואפשר לומר שאם לא כתיב "בחדש טבת" הוה אמינא כי "חדש העשירי" לא בא להגיד רק באיזה חודש, ולא שבא ללמד כי לכך נלקחה מפני שהגוף נהנה מן הגוף, כדאמרינן בגמרא (מגילה יג.) "בחדש טבת*", אמר רב חסדא, (-ר"ח-) [ירח] שהגוף נהנה מן הגוף. אבל השתא דכתיב כבר "בחדש טבת", אם כן "בחדש העשירי" למה לי. רק שבא לומר כי חדש העשירי הוא זמן יותר קר מכל החדשים, והיה זה מן השמים.

ויש לומר עוד כי "חודש טבת" בא לומר הוא שמתחיל העולם לצאת מהחשיכה, ומתחיל השמש להתקרב אל הישוב מזמן תקופת טבת, והאור מתחיל להתגבר. ומשעה שנלקחה אסתר לבית המלכות, דבר זה היה התחלת האור של הגאולה, ולפיכך כתיב "בחדש טבת".

ובמדרש (אסת"ר א, טו) "בשנת שלש למלכו עשה משתה לכל וגו'" (למעלה א, ג), רבי יהודה ורבי נחמיה; רבי יהודה אומר, בשנת שלש למלאכת הכסא, כיון שגמר מלאכת הכסא "עשה משתה לכל שריו ועבדיו". ורבי נחמיה אמר, בשנת שלש לביטול מלאכת בית המקדש, כיון שגמר לביטול בית המקדש שלש שנים "עשה משתה לכל שריו ועבדיו". אמר רבי שמואל בר אמי, ארבעה דברים טובים היה באותו האיש; עשה שלש שנים בלא כתר ובלא כסא, והמתין ארבע שנים עד שמצא אשה ההוגנת לו, ולא היה עושה דבר עד שנמלך. ואמר רבי פנחס, וכל מי שהיה עושה לו טובה היה כותבה, הדה הוא דכתיב (להלן ו, ב) "וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי וגומר".

וביאור זה, כי שלש שנים כאשר לא היה מוחזק המלכות בידו לגמרי, אף על גב שכבר המליכו אותו, מכל מקום לא היה הנחה לו, כמו שאמר למעלה. והמתין ד' שנים עד שמצא אשה הגונה למלכות. ואלו שני דברים שוים הם; כי כשם שכל זמן אשר לא היה המלכות תחת ידו לא רצה להניח כתר מלכות בראשו, עד שהיה הכל תחת ידו ונתיישב דעתו. (-ואחר-) כך המתין עוד ד' שנים עד שמצא אשה הגונה למלכות, ונחה דעתו ממנה מפני שהיא הגונה למלכות. ואז היה הנחה לו, בין הנחה מצד המלכות, ובין מצד

אשתו. כי היה לו אשה ראויה למלכות, בפרט למלכות שלו, שהיה מלך בכל העולם. ומפני כי אחשורוש הדיוט היה ומָלַך, אין סברא שיעלה בפעם אחד למלכות של השקט ושלוה, כי לא ירש המלכות, ולא היה כתר המלכות בראשו. לכך המתין עד שנת הג'. ומכל מקום לא עלה אל ההשקט לגמרי להיות לו אשה ראוייה לו למלכות, בפרט מלכות שלו שהיה בכל העולם, עד שנת שבע. כי אחר שהיה שבע השנים שפירש מן מה שהיה הדיוט, (-ו-)בא לכלל מלכות. כי בכל מקום ההפסק הוא בשבעה, כמו שנתבאר דבר זה במקום אחר, כי שבעה מפסיקים הם. ואין זה נקרא שעלה מן מה שהיה הדיוט אל מה שהיה מלך בפעם אחד, כי שבעה שנים הם הפסק בין מה שהיה הדיוט ובין מה שנעשה מלך. ואחר שבע, היתה לו מלכה ראויה שתהיה מולכת בעולם.

פסוק יז

"**ויאהב המלך** את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות וגומר" (פסוק יז). ונראה פירושו, "ויאהב את אסתר מכל הנשים" כאשר היה יודע שהיא הגונה, ובזה לא שייך לומר בתולה, דלא תליא בהא, רק שמבקש אשה הגונה, והיה* אוהב את אסתר מכל הנשים. ואמר עוד "ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות", ודבר זה בודאי לעניין היופי, ובזה שייך לומר "בתולות", כי הבתולות נושאות חן יותר, כך נראה לפרש פשוטו. **ועוד נראה** לפרש "ויאהב את אסתר מכל הנשים" שהם אצלו וכבר נבעלו, "ותשא חן וחסד מכל הבתולות" הם אותם שלא נבעלו, ועומדים לבעילה. ואצל נשים יאמר "ויאהב", כי האהבה היא החיבור לגמרי, שנתחבר אליה בבעילה, שייך לומר "ויאהב אסתר מכל הנשים". והבתולות שלא נבעלו, ולא היה לו חיבור אליה, אמר "ותשא חן וחסד".

וכך פירשו בגמרא (מגילה יג.), "ויאהב המלך את אסתר וגו'", קרי לה "אשה" וקרי לה "בתולה". אמר רב חסדא, בקש לטעום טעם בתולה, טעם. לטעום טעם בעולה, טעם, עד כאן. ופירוש זה גם כן שהיה אוהב אותה "מכל הנשים", הם הבתולות שנבעלו כבר מן אחשורוש, "ותשא חן מכל הבתולות" שלא נבעלו. והוצרך לכתוב שניהם, כי לפעמים היה רוצה בבעולה. ולכך אמר כי אצל אסתר היה הכל; שאם רצה בבעולה*, היה טועם. ואם רצה בבתולה, היה טועם. ודבר זה היה לאסתר, כי אסתר לא היתה נחשבת בעולה לאחשורוש מפני שהיתה ראויה למרדכי, ונחשבת אסתר למרדכי אשה, ואם כן לא היה לה חיבור לאחשורוש. ולכך כאשר היה רוצה לטעום טעם בתולה, היה לו אסתר כאילו לא בא עליה אחשורוש, כי לא היה לאחשורש חבור עמה. וכאשר היה רוצה לטעום טעם בעולה, היה טועם, דסוף סוף היא אשתו של אחשורוש. ומאחר שהיה שתי בחינות

באסתר המלכה; מצד אחד נחשבת בעולה, ומצד אחר נחשבת בתולה, ולכך היה טועם איזה שירצה, כאשר אסתר מוכנת לשתיהם.

ובמדרש, אמר רבי חלבו, אף בעולות קבץ. ורצה לומר, אף על גב דלא כתיב רק בתולות, היינו שהבתולות הביא על יד הגי, אבל הבעולות הביא לפניו, אם הם טובים בעיניו לקח אותם, ולא הביאם אל יד הגי. ודרש זה מדכתיב "מכל הנשים", ו"כל" הוא בא לרבות בעולות.

"**וימליכה תחת ושתי**". מה שהוצרך לומר "תחת ושתי", ולא הוי צריך לומר רק "וימליכה", אבל הכתוב רצה לומר אף כי היה קצת גנאי שלקח אשה שאינה בת מלכים, ולכך אמר "וימליכה תחת ושתי", שאסתר היתה במקום ושתי, שהיתה בת מלכים. וכאשר היא במקומה, אף שאינה בת מלכים, היה נחשב לאחשורוש כאילו היתה בת מלכים, כאשר היה לו בראשונה בת מלכים, ושָׁם אסתר במקומה.

ובמדרש (ילקו"ש ח"ב תתרנג), "וימליכה תחת ושתי", אמר רבי לוי, איקונין דושתי היה מעל מיטתו, וכשנכנסה אסתר טרד איקונין דושתי, והעמיד איקונין דאסתר, היינו דכתיב "וימליכה תחת ושתי", עד כאן. ופירוש המדרש, שרצה לומר מה שכתיב "תחת ושתי", כי אקונין של ושתי ודמותה היה לפניו תמיד אחר הריגתה, וכאשר נשא את אסתר לא היה בדעתו ובמחשבתו עוד ושתי, וזה דכתיב "וימליכה תחת ושתי". ומה שאמר "שהיתה איקונין דושתי מעל מיטתו", היינו כאשר היה שוכב על מטתו היה כנגדו דיוקן ושתי. אבל אין נראה לפרש שהיה אקונין של ושתי על מטתו, כי אחר שנהרגה ושתי למה היה לו אקונין של ושתי על מטתו, רק שלא סר אקונין שלה מן מחשבתו.

פסוק יח

"**ויעש המלך** משתה גדול" (פסוק יח). אבל למעלה (א, ג) לא כתיב "משתה גדול", כי לא הוצרך למכתב כיון שכתוב מהות ואיכות הסעודה. אבל כאן שלא פירש, הוצרך לומר שהיה משתה גדול. ומה שבסעודה הזאת עשה "הנחה למדינות ויתן משאת כיד המלך", כי דבר* זה ראוי שיהיה דוקא בסעודה זאת, לפי שנשא אשה, ואדם בלא אשה הוא חסר, ואשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר. ועל ידי האשה הוא שלם, ומי שהוא שלם בעצמו אז הוא משפיע לאחרים. אבל* אותו שהוא חסר בעצמו, איך ישפיע לאחר. ולכך כאן שנשא אשה כתיב "ויתן משאת כיד המלך". וכבר בארנו כי לא היה נחשב אחשורוש שלם אף בשנת הג' למלכו, עד שנשא אסתר, ואז היה שלם לגמרי כאשר יש לו אשה, ולפיכך אז היה ראוי להשפיע לאחרים. ובפרק במה מדליקין (שבת כה:), אמר

רבי עקיבא, איזהו עשיר, מי שיש לו אשה נאה במעשים. ופירשנו שם כי העושר הוא קניין לאדם, ואין לך קניין חשוב יותר כמו האשה, וזה נקרא עושר האדם. ומפני שהיה לו לאחשורוש עושר גדול כבר, ועוד קנה אסתר, וזהו עוד עושר יותר גדול. ומי שיש לו עושר גדול, משפיע לאחרים. ולפיכך כתיב שעשה הנחה ויתן משאת כיד המלך.

ועוד נראה לי, כי כאשר ראה מה שנעשה בסעודה הראשונה, שהיה השטן מרקד וגרם הריגת ושתי, ואמר כי אין זה רק ריבוי האכילה והשתיה, שהיה ק"ף יום (למעלה א, ד), היה גורם זה, כי אין זה רק כלוי ממון והמשך אחר התאות. לכן עתה לא יעשה זה עוד, רק כי יותר טוב שלא לעשות רבוי סעודות, ויהיה הממון לעשות הנחה למדינות, ולתת להם משאת כיד המלך. לכך כתיב "ויעש המלך משתה גדול", כלומר שהיה גדול ברבוי עם, ולכן כתיב "את משתה אסתר", כלומר משתה שהיה ראוי לאסתר, לא ההמשך אחר האכילה והשתיה. כי (-ש-)לא היה זה רק משתה אחד, כדכתיב "משתה גדול", ועוד יתבאר דבר זה.

פסוק יט

"**ובהקבץ בתולות שנית**" (פסוק יט). נראה הפירוש, כי לא היו מתקבצין כלם בפעם אחד, אלא נתקבצו קצת פעם אחת, והובאו אל המלך, ועתה נתקבצו שנית יותר, והובאו גם כן אל המלך. ואף על גב שהמליכו כבר אסתר, מכל מקום נתקבצו עתה עוד, ואם לא היה חפץ בהם למלוכה, מכל מקום היה לו תמיד נערות, והם פילגשיו. ומה שאמר (כאן) "ומרדכי יושב בשער המלך", פירושו כאשר היו מתקבצין בתולות שנית, והיה ירא מרדכי שמא אסתר תגיד עמה ומולדתה, בשביל שאין אשה מתקנא רק בירך חבירתה, ולפיכך "ומרדכי יושב בשער המלך", ואז תראה אסתר לפניה את מרדכי שציוה עליה שלא תגיד (למעלה פסוק י), ובודאי לא תעבור.

אבל בגמרא (מגילה יג.) "ובהקבץ בתולות שנית", אזל שקל עצה ממרדכי. אמר ליה, אין אשה מתקנא אלא בירך חבירתה, ועם כל זה אין אסתר מגדת כו'. ולפי זה יהיה פירושו "ובהקבץ בתולות שנית וגו'", ומי נתן העצה להקבץ בתולות שנית, על זה אמר "ומרדכי יושב בשער המלך", והוא* נתן עצה זאת, ועם כל זה (פסוק כ) "אין אסתר מגדת כו'". ונראה לומר כי לכך נתן מרדכי עצה זאת אל אחשורוש, שהיה ירא מרדכי פן יהיה קצף עליה כאשר אינה רוצה להגיד מולדתה. ועתה שנתן לו עצה זאת, יחשוב אחשורוש כי יֻוַדע לו מולדתה בענין זה, אף שאינו כל כך מיד, ובין כך ובין כך יהיה נפשו קשורה באסתר יותר, כאשר תהיה אצלו זמן מה, ושוב בשביל האהבה לא יעשה לה דבר.

ולפי פשוטו נראה לפרש מה שאמר "אין אסתר מגדת כו'", אף על גב שכתב זה למעלה (פסוק י), שלא תאמר דוקא קודם שהגיע אסתר למלכות לא הגידה עמה ומולדתה, שלא יאמרו עליה לשון הרע להפיל אותה. אבל אחר שהגיע למלכות*, לא היתה יראה שיחשבו עליה להפיל אותה. לכך כתב זה שנית, כי אף אחר שנכנסה למלכות לא הגידה.

פסוק כ

"**כאשר היתה באמנה אתו**" (פסוק כ), בגמרא (מגילה יג:), אמר רבי אבא בר לימא, מלמד שהיתה עומדת מחיקו של אחשורוש וטובלת, ויושבת בחיקו של מרדכי. והקשו בתוספות (שם ד"ה וטובלת) והלא צריך ג' חדשים להבחנה (יבמות מב.). ותרצו, דאסתר במוך שמשה. ונראה שאין צריך לזה, כי נראה "יושבת בחיקו" היינו יחוד בעלמא. ולא תאמר שנאסרה על בעלה, רק אנוסה היתה, ואין האשה נאסרת כאשר היא אנוסה (כתובות נא:), לכך היתה מתיחדת עמו. כי אין הדעת נותן שיהיה מרדכי מסכן נפשו, שאם יהיה נודע למלך היתה הוא והיא נהרגין, רק פירושו יחוד.

ועוד נראה לי כי חכמים באו להגיד שלא היתה אסתר בת זיווג של אחשורוש, רק במקרה. ולפיכך "היתה עומדת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיקו של מרדכי". כלומר כי היה מרדכי בן זוג הראוי לה לאסתר, ולפיכך הטבילה היא רמז לסילוק הטומאה שזרק בה, וישבה בחיקו של מרדכי, כלומר שהיה לה חבור למרדכי שהוא בן זוגה. ומזה תבין כי היתה לאסתר שתי בחינות; האחת, לאחשורוש, שהיתה אסתר זיווג שלו. אמנם עיקר בן זוג בעצם היה מרדכי, ורמזו בזה שלא פירשה אסתר ממרדכי. ואם לא היה לאסתר חבור למרדכי, לא היה ראוי שתבוא הגאולה על ידה, כי כבר התבאר למעלה שאין אסתר ראוייה כי אם כאשר מרדכי בן זוג לאסתר, ועל ידי שניהם היתה גאולה זאת, והבן הדברים האלו מאוד.

פסוק כא

"**קצף בגתן ותרש וגומר**" (פסוק כא). בגמרא מגילה (יג:), אמר רבי יוחנן, הקציף הקב"ה אדונים על עבדים לעשות רצון צדיק, ועבדים על אדוניהם לעשות רצון צדיק. אדונים על עבדים, דכתיב (בראשית מ, ב) "ויקצוף פרעה על שני סריסיו", לעשות רצון צדיק, ומנו יוסף, דכתיב (שם מא, יב) "ושם אתנו נער עבד עברי". עבדים על אדוניהם, דכתיב "קצף בגתן ותרש שני סריסים משומרי הסף", לעשות רצון צדיק, ומנו מרדכי, דכתיב (להלן פסוק כב) "ויודע הדבר למרדכי", עד כאן.

פירוש, אף שהקצף הוא הפך הרצון, מכל מקום כמה גדול הצדיק, אשר השם יתברך הוציא מן הקצף שהקציף עבדים על האדונים ואדונים על העבדים לעשות רצון הצדיק, והנה יוצא מן הקצף הרצון, שהוא הפך* הקצף. ודבר זה מורה כמה גדול כח הצדיק. ועוד פירוש זה, כי הקצף הוא השחתה כאשר האדם בקצף, ואמרו חכמים (נדרים כב.) גיהנם שולט באדם כאשר הוא בקצף. וכמה דברים שאמרו על הקצף, כמו שמבואר במקומו. והנה השם יתברך הקציף עבדים על אדוניהם, ואף כי זה השחתה גמורה, ועם* כל זה פעל השם יתברך דבר זה, שהיה פועל הקצף שהוא השחתה ושממה גמורה, בשביל לעשות רצון הצדיק. ופירוש זה מוכח במדרש (אסת"ר ו, יג), דאמר במדרש "לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ" (תהלים מו, ט), הקציף עבדים על אדוניהם כו'. הרי לך שרצה לומר כי אף שהקצף הוא שממה והשחתה, ומכל שכן להקציף האדון על עבדו, כי העבד הוא שלו, וכן העבד על אשר הוא אדון לו.

"**קצף בגתן ותרש וגו**'", בגמרא (מגילה יג:) מפרש מה* הקצף הזה. אמר רבי חייא בר אבא, בגתן ותרש טרסוים היו, והיו מספרים [ב]לשון טרסי; מיום שבאת זאת לא ראינו שינה בעינינו, באו ונטיל* ארס של סם בספל של מים שימות. והם לא ידעו כי מרדכי מיושבי לשכת הגזית, והיה יודע שבעים לשונות וכו'. דקדקו לפרש מה שכתוב "בימים ההם", ולא הוי ליה לכתוב רק "ויקצפו בגתן ותרש וכו'". רק שהכתוב בא לומר כי הקצף באותן הימים שנשאת אסתר לאחשורוש, כמו שאמרו "מיום שבאת זאת לא ראינו שינה בעינינו". ובמדרש (אסת"ר ו, יג), אחר שהעביר אל[ו] שנים, והעמיד את מרדכי. וגם למדרש הזה אמר "בימים ההם" כאשר מרדכי ישב בשער המלך, שהושיבו המלך במקום בגתן ותרש, לכך קצף בגתן ותרש וגו'.

ויש לשאול, למה עשה מרדכי זה, שהיה מציל הרשע, הרי אם נותנים לו סם המות, היה מציל את אסתר. ובמדרש (ב"ר לט, יב, וילקו"ש כאן תתרנג), "ויודע הדבר למרדכי" זה מהול וזה ערל וחס עליו, [אתמהא]. רבי יהודה ורבי נחמיה; רבי יהודה אומר, "מזקנים אתבונן" (תהלים קיט, ק), יעקב בירך את פרעה (בראשית מז, ז), יוסף לא גילה לו את חלומו, דניאל לא גילה לנבוכדנאצר. אף אני אגיד לאסתר המלכה. דבר אחר, למה אמר מרדכי לומר למלך, וכי אין כתיב בתורה (דברים ז, ב) "לא תכרות להם ברית". אלא אמר מרדכי, מוטב שיחיה זה מי שנתן לי רשות לבנות בית המקדש. דבר אחר, מוטב זה שאני מכירו, שאם בא דבר לישראל, אני אומר לו והוא עושה. דבר אחר, שלא [י]אמרו כל ימים שהוא* נשוי גויה היה שמור, ועכשיו שנשא בת ישראל, מת. דבר אחר, שלא יאמרו כל ימים שהיו גוים משמרים אותו, היה שמור, ועכשיו ששמרו* מרדכי, נהרג. לכך נאמר

"ויגד לאסתר המלכה". ולמה אמרה למלך בשם מרדכי, אמרה יודעת אני שהוא צדיק, ואף על פי שלא היה מבקש הדבר מן הקב"ה, והוא עושה, לכך נאמר (להלן פסוק כג) "ויבוקש הדבר וימצא". ויש אומרים, שמעו בגתן ותרש שנאמר למלך, והעבירו הנחש מן הקיתון, וברא הקב"ה נחש בתוך הקיתון בשביל מרדכי. לכך נאמר "ויבוקש הדבר וימצא", אין אומרים "וימצא" אלא לדבר האבוד ונמצא, כעניין שנאמר (ויקרא ה, כב) "או מצא אבידה".

ופירוש המדרש זה, כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו, אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו (אבות פ"ג מ"ב) "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו". ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו.

אבל לפירוש דבר אחר הוקשה לו, שאין דבר זה דומה ליעקב וליוסף ולדניאל. כי יעקב היה לפני פרעה (בראשית מז, ז), וראוי לעשות זה למלך לברך אותו כאשר הוא עמו. וכן פרעה שאל [ל]יוסף על חלומו (בראשית מא, טו), וכן נבוכדנצר שאל לדניאל (דניאל ב, כו). אבל זה, שלא שאל אחשורוש על זה דבר, זה הוא כריתת ברית. לכך אמר (ילקו"ש כאן תתרנג) הטעם משום שנתן לו רשות לבנות בית המקדש. ועוד מפרש (שם) מפני שהוא מכירו, וזה טוב לישראל. ועוד מפרש (שם) שלא יאמרו שכל זמן שהיה נשוי גויה היה שמור כו'. ואף על גב שלא היו יודעים כי אסתר בת ישראל היא, היה ירא שמא יִוָּדע להם שהיא בת ישראל' ויאמרו כך.

ויש לשאול, למה לא אמר מרדכי בעצמו. ויש לומר, זה כי דבר זה יותר טוב, כי עתה היה אחשורוש מחזיק טובה למרדכי וגם לאסתר, שהיא היתה אומרת הדברים לאחשורוש. ועוד חשב מרדכי כי באולי המלך לא יאמין לו, ויחשוב שאני עושה משום טובתי. אבל כאשר לא אמר הדברים רק לאסתר, לא יאמר אחשורוש כי מרדכי עושה בשביל שיחזיק לו המלך טובה על זה, ויעשה לו בשביל זה איזה טובה, כי יאמר אחשורוש כי לא ידע מרדכי כי אסתר תאמר בשם מרדכי, כי אחשורוש לא אמר [ש]צריך לומר בשם אמרו.

פסוק כב

"**ויגד לאסתר**" ואחר כך "ותאמר אסתר וכו'", ולא כתיב שניהם לשון "ויגד" או לשון "ויאמר". כי המגיד אינו עושה דבר, רק שמגיד מה שראה, ועל זה שייך לומר "ויגד לאסתר". אבל אצל אסתר כתיב "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", ועל דבר זה לא יבא

עליו הגדה, כי ההגדה שמספר לו* המעשה שהיה, אבל "ויאמר" שאמר* לתקן דבר, כי אסתר בא להזהיר אחשורוש שישמור עצמו, ולכך כתיב "ותאמר".

ויש לומר גם כן, דבשביל זה דרשו ז"ל (מגילה טו.) "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", דאם לא כן, למה שינה הלשון לכתוב "ותאמר", ולא כתיב "ותגד". אלא ללמוד דמשום שאמרה דבר זה בשם מרדכי הביאה אסתר גאולה לעולם, ודבר זה אינו תולה בהגדה, כי כל הגדה יש לו מקבל, אותו שהגיד לו, ובודאי לעניין "אומר דבר בשם אומרו" אין תולה בזה מה שהגיד לאחר, רק שהוא תולה בזה כאשר אומר דבר בשם אמרו, ולא תלה מידי במקבל. ולכך כתיב "ותאמר למלך בשם מרדכי".

אבל נראה שדרשו "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", דכתיב (להלן ג, א) "אחר הדברים האלה גדל המלך את המן וגו'", שפירושו בכל מקום "אחר הדברים" סמוך הוא למעלה, ולמה הוא סמוך, אלא בשביל שהוא יתברך קודם ששולח מכה על ישראל, שולח רפואה להם. וכאן אחר שהעמיד הגואל להם, היא אסתר, בא המכה לישראל. כי כבר היתה אסתר מוכנת לגאולה בשביל שאמרה דבר בשם אומרו, (-והוא-) [ו]עיקר [ה]הכנה שהיתה אסתר זוכה לגאולה הוא בשביל זה.

ואל יהא קל עליך דבר זה שבשביל כך תזכה לגאולה, בפרט לגאולה זאת. וזה כי ראוי לדבר זה "האומר דבר בשם אומרו", 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.

ולא יקשה, הרי כמה דברים, כמו דורו של שמד, גם כן היה בגלותם, ולמה שייך יותר במעשה המן "ואנכי הסתיר אסתיר". דבר זה אין קשיא כלל, כי דורו של שמד היה גוף הגלות עצמו שבאה ממלכות הרביעית, וכמו שהגלות באה ממלכות רביעית, גם כן בא ממנו פורעניות* של שמד, ולא שייך צרה תוך צרה, רק הכל צרה אחת היא. אבל המעשה [של המן], שהיו בגלות פרס ומדי, היא המלכות שהיו ישראל משועבדים תחתיו כבר, ובא עליהם פורענות מהמן, שהוא מאחר, כמו שפרשנו למעלה, 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.

ומפני כך לא תמצא בגאולה* הזאת מה שתמצא בשאר הגאולות, כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו. לאפוקי חנוכה, היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה.

ומזה הטעם לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת, ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותם*, היו בהסתרת פנים, ולכך לא נזכר השם במגילה. ואל תאמר כי בשביל זה הגאולה הזאת היא יותר קטנה, כי אדרבה, כי דבר זה מורה שהוא יותר גדולה מאוד לגאול אותם אף כאשר היה בהסתרת פנים.

וכל הגאולה שהביא השם יתברך על ישראל, שיהיו יודעים הטובה שהשם יתברך עושה עם ישראל. ולפיכך גאולת מצרים תמיד מזכיר הכתוב דבר זה (שמות י, ב) "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים", וכן בכל מקום. וכל זה מפני שהיו ניסים גלויים ומפורסמים, וידעו הכל כי מן השם יתברך היתה זאת. אבל הגאולה הזאת מי מוכיח שיהיה הכל מן השם יתברך. ואם היתה אסתר אומרת 'ראו הטובה שעשיתי עמכם כי הצלתי אתכם מן הפורענות', אם כן לא היה נודע חסדי ה', ואם כן בחנם הביא הגאולה, ולא היה השם יתברך מביא הגאולה, כי כל גאולה בשביל שידעו כי הוא יתברך גאל אותם, וגאולה זאת מי מודיע.

אבל כאשר היה אסתר מוכנת לתלות הדבר במי שעשה, שהרי אמרה הדבר למלך בשם מרדכי, אף מה שעשה אדם, ולא אמרה לאחשורוש כי 'אני עשיתי הטובה הזאת לך' כדי שיחזיק המלך טובה אליה, אלא תלה במרדכי, אם כן כל שכן שתהיה תולה הגאולה ממי שבא הגאולה ממנו באמת. שהיא ידעה והכירה בדבר זה, כי היה חכמה גדולה, מכרת הניסים שנעשו לה. ולכך אמרו* "כל האומר דבר בשם אמרו מביא גאולה לעולם", כלומר האומר דבר בשם אמרו ראוי שתבא על ידו הגאולה, כי אם אומר דבר בשם אומרו לתלות הדבר במי שבא ממנו, כל שכן שיתלה הגאולה במי שבא [ממנו], ולא יתלה בו* לומר כי עשיתי זאת, וכוחי ועוצם ידי עשה.

ועוד פירשנו במקום אחר והוא עיקר, וזה כאשר יש דבר אחד שהוא אל ראובן, והוא ביד שמעון, הרי הדבר הזה הוא דומה אל מי שהוא תחת יד אחר. וכאשר* אמר דבר

בשם אמרו, הרי אדם זה מוציא הדבר שהוא תחת ידו, ומחזירו אל אשר ראוי לו ובא ממנו, וזה נחשב כמו גאולה לדבור* כאשר מוציא הענין שהוא בידו, ומחזיר אותו אל מי שבא ממנו. לכך מביא גם כן גאולה לעולם, להוציא את אחד מתחת יד אחר, ויהיה תחת השם יתברך, אשר ממנו הכל, וממנו נמצא. לכך האומר דבר בשם אמרו, שמוציא דבור שהיה תחת ידו לתלותו במי שאמר אותו ובא ממנו, וזהו גאולה אל הדבור, ולכך זוכה להיות על ידו הגאולה. ופירוש זה ברור למבין. ובמקום אחר הארכנו עוד, ופירשנו אותו במקומו. ולכן אחר שכתוב דבר זה שאסתר ראוי לגאולה, שהרי אמרה דבר בשם אמרו, כתיב אחר כך (להלן ג, א) "אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן".

פסוק כג

"**ויתלו שניהם על עץ**" (פסוק כג). כתב "על עץ", ולא הוי צריך. כי גם זה רפואה קודם המכה, כשם שאלו שנים שהיו חשובים אצל המלך אחשורוש, ונתלו על העץ, כן המן נתלה על העץ (להלן ז, י). ולהמן היה מוכן דוקא לתלות על עץ, כמו שיתבאר, ולכך* כתיב "ויתלו על העץ". וכן הוא במדרש (אסת"ר ז, ג) מי שהראנו בצלובו של אלו, כן יראינו בצלובו של המן. "**ויכתב בספר** דברי הימים לפני המלך". מפני שידע המלך שהיו שונאיהם של מרדכי, ובאולי לא יכתבו כאשר ראוי. לכך נכתב "לפני המלך", שאז לא ישנה מן מה שאמר לו לכתוב.

פרק ג

פסוק א

"**אחר הדברים כו**'" (אסתר ג, א). במדרש (אסת"ר ז, א-ב) זהו שאמר הכתוב (תהלים לז, כ) "כי רשעים יאבדו ואויבי ה' כיקר כרים", שאין מפטמין אותן לטובתן, אלא לטבחה. כך המן הרשע, לא נתגדל אלא למפלתו. משל לאדם שהיתה לו סייחה וחמורה וחזירה, ו]היה נותן [ל]חזירה בלא מדה, ולחמורה ולסייחה במדה. אמר סייחה לחמורה, מה שוטה זה עושה, אנו שאנו עושין מלאכתו של בעל הבית, נותן לנו במידה, ולחזירה שהיא בטילה*, בלא מידה. אמר לה, תבוא השעה ואת רואה במפלתה, שאין מאכילין אותה יותר לכבודה, אלא לרעתה. כיון שבא קלנדס מיד נטלו לחזירה ונחרוה. התחילו נותנין שעורים לפני בתה של חמורה, והיתה מנשכת בהן ולא אכלה. אמרה לה אמה, בתי, לא המאכל גורם, אלא הבטלה גורמת. כך לפי שכתוב (כאן) "וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו", ולפיכך (להלן ז, י) "ויתלו את המן". דבר אחר, "אחר הדברים האלה", אמר רבי לוי, זהו שאמר הכתוב (תהלים צב, ח) "בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו

כל פועלי און", מה כתיב בסוף קרא, "להשמדם עדי עד", לא נתגדל המן אלא לרעתו. ולמה גידלו, משל לגלייר שקלל לבנו של מלך. אמר המלך, אם אני הורגו, הכל יאמרו גולייר הרג. עשה אותו הגמון, ואחר כך הרגו. כך אמר הקב"ה, אילו נהרג המן כשיעץ לאחשורוש לבטל בנין* בית המקדש, לא היה מי שידעו. אלא יתגדל, ואחר כך יתלה, לפיכך "וישם את כסאו מעל כל השרים", ואחר כך "ויתלו את המן". הרי אויבי הקב"ה למפלתן הן מתגדלים, וכתיב (איוב יב, כג) "משגיא לגוים ויאבדם".

ופירוש המדרש הזה, כי לפי הראוי והסדר אשר השם יתברך רוצה, שיהיה הצדיק בולע את הרשע, ומסלק אותו לגמרי. ודבר זה כאשר הרשע הוא בתכלית שלימותו, והגיע הרשע אל תכלית שלימותו בעושר וגדולה, ודבר זה הוא ראוי שיהיה נבלע מן הצדיק. ולפיכך נותן הקב"ה עושר וגם גדולה לרשע, שזהו תכליתו ושלימותו של רשע, וכאשר נתן אל הרשע כך, והגיע אל תכליתו ושלימותו, אז הוא נבלע מן הצדיק, כי הצדיק הוא סלוק רשע בתכלית שלימותו בגדולה ועושר. אבל כל שלא בא אל תכליתו, שהוא סופו, לא נתן* שיהיה נבלע מן הצדיק. ומכל מקום אף אם הגיע הרשע אל דבר שהוא תכלית שלימות, היינו הגדולה והעושר וכיוצא בו הדברים שהם תכלית הצלחתו, היה* לו קיום רק בשביל כי השם יתברך נתן אל הצדיק שיהיה בולע הרשע ולסלקו, לכך הרשע נבלע מן הצדיק. ודברים אלו הם דברי חכמה מאוד, כאשר תבין דברים אל[ו]* על אמתתן. ואם כי פרשנו גם כן דברים אלו למעלה קצת בדרך אחר, נראה לי אמת ונכון דבר זה כאשר תבין.

ומה שאמר רבי לוי כו', ויש להקשות, אם כן היה לו להגדיל המן ולהביא עליו המיתה קודם שחשב על ישראל להאביד אותם, כי לפי המדרש עיקר החטא שלו שבטל בניין* הבית. וביאור המדרש, כי מצד הזה גידל השם יתברך את המן ואחר כך היה מאבדו, כי המן הרשע בודאי היה ראוי לאבד אותו, כי מפני [ש]הרשע הזה היה נותן עצה לבטל את בניין בית המקדש. והעצה הזאת לא היה רק שבית המקדש לא יהיה נמצא, וקודם זה גם כן לא היה נמצא, ואם עתה לא נבנה יהיה נבנה אחר כך, לכך לא שייך לעשות מעשה כל כך בו. ולכך אמר השם יתברך, הנה הרשע הזה, שהיה מבקש יותר ויותר על ישראל לכלותם לגמרי, ולכך גדל המן, עד שכך חפץ לאבד את כל ישראל. וכאשר היה גדול, ולפי גדלו היה רוצה לכלות את ישראל בכחו הגדול, לכך בא עליו העונש בכח, עד שנתלה עם עשרה בניו בפעם אחד.

ועוד יש לומר, מה שאמר ש"יתגדל ואחר כך יהיה נתלה", רצה לומר שאם לא יתגדל קודם לא יהיה נתלה שהשם יתברך הביא עליו מפני חטאו, רק שהוא מוכן מעצמו אל

פורענות זה. אבל כאשר יהיה נראה לעולם גודל הצלחתו וממשלתו בעולם, לא יאמרו שהוא מוכן מצד עצמו לדבר, רק כי יד ה' עשתה זאת, ולכך הגדילו אותו תחלה. וגם קושיא הראשונה יש לתרץ כך, שלא הגדילו מיד שבטל בנין בית המקדש, כי מפני מה שבטל בנין בית המקדש לא נודע אל הכל, ולכן לא יהיו תולין. ודבר* זה שרצה לאבד את ישראל נודע רעתו בעולם אל הכל, וכאשר יהיה נפרע על רעתו, יהיה נודע אל הכל כי ה' פעל כל זה.

"**אחר הדברים האלה**". נראה פירושו לפי פשוטו, אחר שהיה מגדל אחשורוש את אסתר למלכה (למעלה ב, יז), וכן מרדכי גם כן (-ה-)יושב בשער המלך (למעלה ב, פסוקים יט, כא), ומרדכי ואסתר מתנגדים להמן. והמתנגדים זה לזה יש להם השווי בגדול[ה], כי אין הקטן נחשב מתנגד לגדול, כי אינם בערך אחד וביחוס אחד. ולכך הגדיל המן גם כן, כמו שאסתר המלכה, שהיא הפך המן, היתה על כל השרים. ולכן מיד התחילו לגרות זה בזה, ורצה המן לשלוט על מרדכי ואסתר ועל כל היהודים, כי אחשורוש הוא שייך לשניהם, ואי אפשר שיעמדו ההפכים יחד. ותכף ומיד התחיל המן ורצה לאבד את מרדכי, כי זה ענין ההפכים, כך יראה לפרש פשט הכתוב. ומה שנאמר "וישם את כסאו מעל כל השרים", דבר זה יתבאר עוד.

ובגמרא (מגילה יג:), מאי "אחר הדברים", אמר רבא, אחר שברא הקב"ה רפואה למכה, כי אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה בתחלה, שנאמר (הושע ז, א) "כרפאי את ישראל ונגלה עון אפרים". אבל לאומות העולם אינו כך, מכה אותם ואחר כך בורא רפואה להם, שנאמר (ישעיה יט, כב) "ונגף ה' את מצרים נגף ורפוא", עד כאן.

וביאור זה, כי אצל ישראל אם אין רפואה לא היה השם יתברך מכה אותם, כי אין מכלה ישראל, ואי אפשר שתהיה המכה בהם לעולם, רק שיש רפואה להם. לפיכך הרפואה היא סבה אל המכה, ואם אין רפואה לא היתה המכה. ומפני כי הדבר שהוא סבה לדבר הוא קודם לדבר שהוא סבה לו, ולכך הרפואה קודמת. אבל אצל האומות אין הרפואה סבה למכה, ואדרבה, המכה סבה לרפואה, ונמשך הרפואה אל המכה, ולכך המכה קודמת.

ובמדרש (ילקו"ש אסתר תתרנג), "אחר הדברים האלה גדל", הרהורי דברים היו שם, [ומי מהרהר]; רבי יהודה אומר, המן הרהר. אמר, הדא אסתר אי* יהודית היא, קרובתי היא, שנאמר (מלאכי א, ב) "הלא אח עשו ליעקב". אם משאר עממים היא, כל* עממיא קריבין דין לדין, ראוי לי ליטול פרקופי תחת ידה. רבי יהודה אמר, אחשורוש הרהר.

אמר, מרדכי מבקש לבנות בית המקדש. לבנות אי אפשר, ולהחזירו אי אפשר, אלא הריני מגרה בו את המן, ויהא זה בונה וזה סותר. וחכמים אומרים, הקב"ה הרהר, יבוא המן ויכנוס, ו"יכין רשע וצדיק ילבש" (ר' איוב כז, יז), ואחר כך יבוא מרדכי ויטול ממנו, ויבנה בו בית המקדש.

וביאור זה, כי לכך כתיב "אחר הדברים", שגדולת המן תלוי במה שנאמר לפני זה, שכתיב כי אסתר ומרדכי גדלם המלך, וידוע כי מרדכי והמן משורש* אחד יצאו, ולפיכך נחשב כי הגדולה שבא לאחד ראוי גם כן לשני. ודבר זה בוודאי כך הוא, כי אם באה הגדולה לאחד, ראוי גם כן לשני, שהרי משורש אחד יצאו. אבל בסוף האחד הוא נוטל מן השני, כמו שהיה כאן, שהיה המן רוצה לבטל גדולת מרדכי, ולבסוף היו מרדכי ואסתר מכלין אותו. רק כי בתחלה כאשר האחד גדול, גם כן השני גדול, אבל בסוף אי אפשר שיעמדו יחד.

וזה כי מתחלה קודם שיגיעו אל תכלית גדולתם, יש לתלות גדולתם במה שהם משותפים. והרי המן שהוא מזרע עשו, יש לו שיתוף אל מרדכי ואסתר*, כי שניהם מזרע יעקב, ויעקב ועשיו הם אחים (בראשית כה, כו). אבל בסוף כאשר הגיעו אל תכלית גדולתם, שהיה גדולתם בשלימות, אז האחד הוא בטול השני. כי כאשר הגדולה לשניהם, אז יש לכל אחד חלק גדולה בלבד, וזה אינו גדולה בשלימות. וכאשר מגיע אל תכלית גדולתם, אז הוא רוצה בהכל. ולפיכך מתחילה, כאשר גדל את אסתר ומרדכי, גדל גם כן את המן, ולכך כתיב "אחר הדברים האלה גדל המלך וגו'". אבל בסוף גדולתם, האחד הוא בטול השני, כי הגדולה בשלימות אינה חלק, רק הכל. ולפיכך כאשר היה גדולת מרדכי ואסתר אצל אחשורוש, גדל את המן גם כן. ואחר כך אין להמן רק חלק, ולכך המן היה רוצה בהכל, ולבטל את מרדכי, ולבסוף אסתר ומרדכי בטלו את המן. ודבר זה עניין מופלג בחכמה, כי מתחלה כאשר היו מרדכי ואסתר מקבלים גדולה מן אחשורוש, דבר זו היה גם כן סבה להמן, שגם הוא מזרעו של עשו, אחיו של יעקב, מקבל גדולה. וכאשר הגיעו אל תכלית שלימות הגדולה שלהם, היה האחד בטול לשני, כי הגדולה כאשר היא בשלימות הוא בטול לשני, כי הגדולה שהיא בשלימות הוא הכל, ואינו חלק. וכאשר הוא לשנים, יש לכל אחד חלק ולא הכל, לכך כל אחד רוצה לבטל השני.

ואידך סבר כי אחשורוש הרהר. כי מאחר שאחשורוש גדל את מרדכי, ודבר זה סבה שיהיה נבנה בית המקדש. ואחשורוש הוא רשע, ואין לו דבר הזה, ולכך גדל גם כן המן, שהוא כנגדו, שיהיה האחד ביטול השני. וחכמים אומרים, כי פירושו 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. ולפיכך כתיב "אחר הדברים האלה גו'", והבן הדברים האלה מאד.

ונראה שאין צריך לפרש כי מרדכי אסף עושר ממש, ומזה נבנה בית המקדש. רק כאשר ראוי למרדכי העושר, ומכח הכנה הזאת שראוי מרדכי לעושר, נבנה בית המקדש, כי על כל* פנים בנין בית המקדש צריך לעושר. ועל ידי מרדכי היה העושר מגיע אל ישראל, כאשר מרדכי היה מכלה את המן וזרעו, אשר הם מוכנים לאסוף העושר. כי העושר שהביאו* לבית המקדש כאילו היה של מרדכי, מפני שהוא בפרט מוכן לעושר, כאשר לקח עושרו של המן.

"**וינשאהו וישם** את כסאו מעל כל השרים אשר אתו". לא הוי צריך קרא לכתוב רק "וישם כסאו מעל השרים אשר אתו", אבל "וינשאהו" שהוא עצמו היה נוהג כבוד בו [למה לי]. וזה שאמרו במדרש (ילקו"ש כאן תתרנג) "וינשאהו", שעשה לו בימה למעלה מבימתו של אחשורוש. והנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו* כבוד משום שעשה אותו עבודה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו והיה נוהג בו כבוד. ומה שאמר במדרש (שם) ועד היכן היה מנשא אותו, עד "יעשו עץ גבוה חמשים אמה" (להלן ה, יד). ופירוש זה, במה שהיה מנשא אותו מכל השרים, דבר זה היה גורם לו שיהיה נתלה, כמו שמפורש.

פסוק ב

"**וכל עבדי** המלך כורעים ומשתחוים כי כן צוה לו המלך" (פסוק ב). 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 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 (להלן 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 שער 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.

ובזה יש ליישב הלשון מה שאמר "כי כן צוה לו המלך", ולא הוה ליה למימר רק "כי כן צוה המלך". רק שאם כתב "כי כן צוה המלך", היה משמע שזה עשה בשביל המן, ואם המן רוצה למחול על זה, יכול למחול. לכך כתוב "כי כן צוה לו", דהיינו להמן. ואם רצה המן למחול, אין יכול למחול. וכל זה בשביל שרצה להטריח את מרדכי שיעבוד עבודה זרה. [אבל בסמוך יתבאר שאין זה קשיא מה שאמר "כי כן צוה לו המלך"].

"**כורעים ומשתחוים וגו**'". מה שאמר "כורעים ומשתחוים" כפל לשון. ועוד, דלא הוי ליה לכתוב רק "משתחוים", דהשתחויה הוא פשוט ידים ורגלים, ואילו כריעה אינה רק על ברכיים. ויש לפרש כי כריעה הוא תחלה ואחר כך מוסיף השתחויה על הכריעה, וזה מורה על הכנעה יתירה כאשר מוסיף הכנעה על הכנעה, ומשתחוה עד הארץ, ולכך כתיב "כורעים ומשתחוים". ועוד, אם היה נופל על פניו מבלתי שהיה כורע תחלה, לא היה נראה שהשתחויה, שהוא פשוט ידים ורגלים, כנגד מי, שהרי הוא שטוח על פניו. אבל הכריעה הוא נגד מי שכורע אליו, וזה כי הכריעה נגד מי שהוא כורע לו*. וכאשר אחר כך נופל ומשתחוה, שהוא פשוט ידים ורגלים, הוא נראה שהוא גם כן נגדו, אבל ההשתחויה בלבד אינו נראה כלל. ולכך צריך כריעה קודם, ואחר כך נופל על פניו. לכך אין לכתוב השתחויה בלבד, כי כן עושה הכריעה תחלה ואחר כך משתחוה.

"**כי כן צוה לו**". פירוש, בשבילו. ולא כתב "כי כן צוה המלך", כי היה משמע כי כן צוה המלך שיכרעו לפניו, ועשה זה להשפיל את עמו שיכרעו לפני המן כדי שלא ימרדו במלך* אחשורוש, וכאשר ישפיל אותם לכרוע לפני המן, יהיו שפלים, ולא יבקשו למרוד במלך. ולכן אמר "כי כן צוה לו", היינו בשביל המן לכבודו, ולא להשפיל עמו. ובזה יתורץ הקושיא במה שאמר הכתוב (להלן פסוק ו) "ויבז המן לשלוח יד במרדכי". ומה שייך לומר "ויבז בעיני המן לשלוח יד במרדכי", כי מאחר שהיה עובר מצות המלך שצוה כך, הרי הוא חייב מיתה. אבל מפני שאמר "כן צוה [לו] המלך", דהיינו בשביל המן, ואם המן אין מבקש עלבונו, יש לו כח על זה, ולכך לא היה מרדכי חייב מיתה בשביל שעבר מצות המלך. ועל זה אמר "ויבז בעיני המן לשלוח יד [במרדכי]".

"**ומרדכי לא** יכרע ולא ישתחוה". כתב "יכרע" ו"ישתחוה" לשון עתיד, מפני שלא נעשה זה בפעם אחת בלבד, רק הרבה פעמים עשה זה, ולכך כתיב לשון עתיד, כי כך משמע לשון עתיד על דבר שהוא תמיד, כמו (איוב א, ד) "ככה יעשה איוב". ועוד יש לפרש "לא יכרע", היינו אף שהיה יכול מרדכי ללילך דרך אחר שלא היה פוגע בו, ולא יכעוס המן, היה מרדכי הולך נגד המן על דעת זה שלא יכרע ולא ישתחוה, וכך משמע "לא

יכרע" שהוא לשון עתיד, והכל כדי לקדש שמו יתברך. (-אבל בסמוך יתבאר שאין זה קשיא מה שאמר "כי כן צוה לו המלך"-).

ויש מקשין, כי למה עשה זה מרדכי, היה לו לסלק עצמו מן שער המלך, ולא היה לו לסכן עצמו ואת כל ישראל להתגרות ברשע. ואין זה קשיא, כדאמרינן בפרק קמא דברכות (ז:) "עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם" (משלי כח, ד). ומכל שכן רשע שהוא המן, שהוכן* למכשול ולתקלה את כל ישראל, ולכך היה מתגרה ברשע הזה. ומכל שכן כי היה מרדכי מקדש את השם על ידי זה שלא יכרע ולא ישתחוה להמן, ויש לו לקדש את השם, ומצוה היא, אף שיכול למלט את נפשו. ובלא זה גם כן לא קשיא, כי מרדכי שהיה יושב בשער המלך, היה זה מן אחשורוש שמינה אותו, ואין מסלק עצמו מן המינוי הזה, ולא צוה אותו אחשורוש, לכן אין זה קשיא כלל.

פסוק ד

"**ויהי באמרם** אליו יום ויום וגו'" (פסוק ד). במדרש (אסת"ר ז, ז-ח), רבי יוחנן בשם רבי בנימין ברבי לוי, בניה של רחל ניסן שוה וגדולתן* שוה; הדה הוא דכתיב (בראשית לט, י) "ויהי כדברה אל יוסף יום יום", וכאן כתיב "ויהי באמרם אליו יום יום". "ולא שמע אליהם", ולהלן כתיב (שם) "ולא שמע אליה לשכב אצלה". וגדולתן שוה, הדה הוא דכתיב (בראשית מא, מב) "ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף וילבש אותו בגדי שש", וכאן כתיב (להלן ח, ב) "ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי". להלן כתיב (בראשית מא, מג) "וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך", וכאן כתיב (להלן ו, ט) "ונתון הלבוש והסוס וקראו לפניו ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו". מה אמר מרדכי למי שאמר לו (פסוק ג) "מדוע אתה עובר את מצות המלך". רבי לוי אמר, אמר להם מרדכי, משה רבינו עליו השלום הזהיר לנו בתורה (דברים כז, טו) "ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה", וזה רשע עושה עצמו עבודה זרה. וישעיה הנביא הזהירנו (ישעיה ב, כב) "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא". ולא עוד אלא, שאנו איסגנסירין של הקב"ה, שכל השבטים נולדו בחוצה לארץ, וזקני נולד בארץ ישראל. אמרין* ליה ונימר ליה, מיד "ויגידו להמן וגו'". אמר להון המן, אמרינן ליה זקנו הלא הוא השתחוה לזקני, הדה הוא דכתיב (בראשית לג, ו-ז) "ותגשן השפחות וגו' ואחר נגש יוסף ורחל וישתחוו". היתיב*, ועדיין לא נולד בנימין. אמרין ליה הדה הוא דכתיב "ויגידו להמן".

המדרש הזה בא לומר כי יוסף ובנימין הם שוים בזה שהם חזקים באמונה, והם קשים ועומדים, אין אדם יכול לפתות אותם אל הרע, רק הם עומדים באמונתם. וכל זה מפני

כי הם נטועים עם השכינה, כי בנימין הלא השכינה היתה בחלקו, וכדכתיב (דברים לג, יב) "ובין כתפיו שכן". ועוד, כי הוא נולד בארץ ישראל, שמזה תראה כי הוא שכן אל השם יתברך, וקשה להוציא אותו משם, באשר הוא עם השכינה. ויוסף גם כן היתה השכינה בחלקו, הלא משכן שילה הוא בחלקו (מגילה טז:), לכך נחשבים שהם דבקים עם השכינה. ושני דברים שהם ביחד, אין לפרוש אותם זה מזה כלל. ולכך אמר כי אצל יוסף כתיב (בראשית לט, י) "ויהי כדברה אל יוסף יום יום"*, ופירוש "ניסן" היינו שהיו מנוסים בזה בנסיון, שהיתה כל יום ויום מדברת אליו, והיתה רוצה לפתות אותו, והיה מנוסה בזה. וכן אצל מרדכי כתיב "ויהי באמרם אליו יום יום", היה מנוסה גם כן בזה. ולפיכך גם כן גדולתן שוה כאשר היו שוים בצדקתם, שהיו מנוסים ועומדים ולא סרו מן השם יתברך, כך גדולתן שנתן להם השם יתברך היו שוים בו, וגדולתן שהיו קרובים אל המלכות, ולפיכך נתן המלך טבעתו* על ידם. וזה היה להם מפני שהם קרובים אל המלך מלכי מלכים, ולא סרו מאתו, לכך היה המלך, הוא השם יתברך, קרוב להם. ומפני זה זכו שהמלך נתן טבעתו על ידם, הוא מלך בשר ודם למטה, וזה מורה כי המלך בשר ודם קרוב להם. ואלו שני דברים, דהיינו ניסן וגדולתן, שייכים זה לזה; כי ניסן שהם דביקים בו יתברך, ואינם סרים מאתו, וגדולתן מה שהשם יתברך אתם בכל דבר. וכמו שהם עם השם יתברך, כך השם יתברך אתם.

ועוד אמר מרדכי, כי זקני נולד בארץ, ואלו שאר שבטים נולדו בחוצה לארץ (אסת"ר ז, ח). ומזה תלמוד כי בנימין הוא לחלק השם יתברך, כי כל הארצות הם לאומות* אשר הם אינם לחלק השם יתברך, רק ארץ ישראל הוא לחלק השם יתברך. ולכך אמרו (כתובות קי:) "הדר בחוצה* לארץ כמי שאין לו אלוק", לפי כי ארץ ישראל היא אל השם יתברך, ושאר ארצות מפני שהם לאומות, ושרים העליונים מושלים עליהם, ולפיכך נחשב כאילו אין לו אלוק. ואם כן אין לך בשבטים* שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין.

וכאשר אמרו דברים אלו להמן, אמר, וכי עדיף מן יעקב שהיה משתחוה לעשיו (בראשית לג, ג), מפני שעשיו חשוב יותר. ואם כן אפילו אתה אומר שאין ראוי לך להשתחוות לעבודה זרה, כיון דמחוייב מפני חשיבותו להשתחוות לו, יש לו לעשות. על זה השיב מרדכי "ועדיין לא נולד בנימין", שאז היה עשיו חשוב יותר, והיה ידו על יעקב. אבל כשנולד בנימין, שהוא אחרון בבניו, והוא אבן נגף וצור מכשול לעשיו (עפ"י ישעיה ח, יד), כמו שאמרו (ב"ר עג, ז) אין עשיו נופל אלא ביד בניה של רחל, שנאמר (ירמיה מט, כ) "אם לא יסחבום צעירי הצאן". ומפני כך אין לעשיו יד העליונה, אם כן אין הדעת נותן שישתחוה לו מצד חשיבותו, רק שעשה עצמו עבודה זרה. ומה שאין

מתנגד אליו רק "צעירי הצאן", דבר זה נתבאר למעלה אצל (ב, ז) "ויהי אומן את הדסה", שהיא חכמה* עליונה.

"**ויגידו להמן** לראות היעמדו דברי מרדכי וגו'". וקשה, למה לא הקפיד המן כאשר אמרו להמן כי מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, ואחר כך (להלן פסוק ה) כאשר ראה את מרדכי שלא יכרע ולא ישתחוה הקפיד המן. ויש לומר, כי כל אדם מתפעל יותר כאשר רואה בעצמו בעיניו הדבר בפועל.

ובמדרש (אסת"ר ז, ט), "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה", אמר רבי איבו, תחשכנה עיניהם של רשעים מראות (עפ"י תהלים סט, כד), לפי שמראות עיניהם של רשעים מורידות אותו לגיהנם. הדה הוא דכתיב (בראשית ו, ב) "ויראו בני האלקים את בנות האדם", (שם ט, כב) "וירא חם אבי כנען", "וירא עשיו כי רעות בנות כנען" (שם כח, ח), "וירא בלק בן צפור" (במדבר כב, ב), "וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל" (שם כד, א), "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו". אבל מראות עיניהם של צדיקים אינו כן, שמעלה אותם למעלה העליונה, דכתיב (בראשית יח, ב) "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים", "וירא והנה איל" (שם כב, יג), "וירא והנה באר בשדה" (שם כט, ב), "וירא והנה הסנה בוער" (שמות ג, ב), "וירא פנחס" (במדבר כה, ז). לפיכך הם שמחים בראות עיניהם, שנאמר (איוב כב, יט) "יראו צדיקים* וישמחו", עד כאן.

במדרש* הזה גם כן הוקשה לו כי למה זה כי כאשר הגידו להמן דברי מרדכי לא היה המן מלא חימה, וכאשר ראה כי מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה אז היה מלא חימה. ועל זה רמז דבר עמוק, כי על ידי ראית האדם, הוא יוצא אל הפעל, כי העין מוציא אל הפעל הראייה. וכאשר כתיב "וירא", והוא ירצה לצאת לפעל הגמור, אז דבק בו ההעדר והגיהנם. כי הרשע כל זמן שאינו יוצא אל הפעל הגמור, ונחשב מציאותו בכח, אינו דבק בו ההעדר, והוא קיים, כאשר אינו בפעל. אבל כאשר מציאותו בפעל, וזה כאשר העין יוצא אל הפעל על דבר אחד, אז דבק בו ההעדר. כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא "רשע למות" (במדבר לה, לא), כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו, ויקבל העדר. לכך ראייתו מוריד אותו לגיהנם, שהוא ההעדר. אבל הצדיק הוא הפך זה, כי כאשר יוצא מציאותו לגמרי אל הפעל, הוא יוצא אל השלימות [ה]גמור. ובעולם הזה שאין הצדיק הוא בפעל הגמור, לכך הוא בצרה. אבל לעולם הבא, שדבק הוא בשלימות לגמרי, אז הוא בטובה. ולכך כאשר ראה כי מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, והיה בפעל רשעתו, אז "וימלא המן חימה", זהו הגיהנם, ודבר זה היה מביא לו אבדון. כי הרשעים

כאשר הם רוצים להיות בפעל, דבר זה הוא ההעדר להם, ודבר זה בארנו במקום אחר גם כן.

פסוק ו

"**ויבז בעיניו** לשלוח יד במרדכי וגו'" (פסוק ו). במדרש (אסת"ר ז, י), בזוי בן בזוי, להלן כתיב (בראשית כה, לד) "ויבז עשו את הבכורה", וכאן כתיב "ויבז בעיניו", עד כאן. נראה כי הוקשה אל המדרש שלא* שייך לשון "ויבז", רק הוה ליה למימר "ולא שלח יד במרדכי כי קטן הוא בעיניו". אלא מפני שכך הוא רשעתו, שהוא מבזה את הכל, ולכך אמר "ויבז". [ו]למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר "בזוי בן בזוי", כלומר שהוא מבוזה ומרוחק* מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו (עובדיה א, ב) "הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד", כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם. ומפני כך היה הוא מבזה את אחר, כאשר הוא בזוי בעצמו. ולכך כתיב כאן "ויבז", כי לשון "ויבז" משמע שהוא לשון מרוחק ומבוזה לגמרי בעיניו, ומאחר שהוא מבוזה, אין דבר זה רק מפני שהוא מרוחק ונבדל מן הבריות, וכאשר הוא נבדל מן הבריות, אם כן בודאי הוא בזוי, שכל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם.

ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשו "כאדרת שער" (בראשית כה, כה), ובודאי דבר זה מגונה ומאוס. ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך גם כן הוא מבזה את אחר. ולכך כתיב לשון "ויבז" (בראשית כה, לד), שמורה על הריחוק הגדול, וזה בעצמו מורה שהוא מרוחק.

ובמדרש (ב"ר סה, יא), "ויקרא את עשו בנו הגדול" (בראשית כז, א), אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא גדול, בעיני הוא קטון, דכתיב (עובדיה א, ב) "קטן נתתיך בגוים בזוי אתה וגו'". ומדרש הזה רצה לומר כי עשו וזרעו נמצא בהם הגאוה ביותר מכל, ואינם שפל רוח. ולפיכך אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא* גדול, כאשר תראה בו גודל הממשלה, בעיני הוא ביזוי, כאשר אין ראוי* לו המציאות כלל. כי השם יתברך אשר מאתו נמצא בעולם, שהוא המציאם, אמר ליצחק אף אם בעיניך [הוא] גדול, בעיני הוא קטון. כי השם יתברך מאתו מציאות עולם הזה, ואין ראוי לעשו המציאות כלל, ולכך הוא קטן בעיני השם יתברך. ומטעם הזה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם* עיקר במציאות העולם.

"**ויבקש המן** להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי", ולמה הוצרך למכתב "עם מרדכי". ובגמרא (מגילה יג:), "ויבז לשלוח יד במרדכי לבדו", אמר

רבא, בתחלה "במרדכי", ואחר כך ב"עם מרדכי", מאן נינהו רבנן, ולבסוף (להלן פסוק יג) "להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים". וביאור זה, כי מה לו להמן עם ישראל, שהיה רוצה לאבד כלל ישראל. רק כי התחלת* המן במרדכי, כי המן בפרט הוא מתנגד למרדכי, ומרדכי להמן. וכאשר התחיל במרדכי, מפני כי כל התלמידי חכמים יש להם קשור ביחד, ולכך מצד הזה כאילו כל החכמים הם מתנגדים לו, ורצה לשלוט עליהם. וכאשר ביקש לאבד כל החכמים, היה מבקש גם כן לאבד כל ישראל, כי התלמידי חכמים יש להם קישור עם ישראל, באשר אי אפשר לישראל בלא תלמידי חכמים, ולכך היה רוצה להרוג את הכל. ואם לא היה זה שיש קשור* וחיבור ישראל עם מרדכי, אף על גב שהיה להמן כח גדול ביותר, מכל מקום כיון שאין ישראל מתנגדים אליו, לא היה שולט בהם המן.

ועוד כי המן הוא יחיד, ואין* כח ביחיד להתנגד לרבים, כי מחולקים הם הרבים מן היחיד. ואינו דומה למלך, שהוא נחשב כמו הכלל, אבל המן הוא יחיד בלבד, ואין כחו כל כך להתנגד אל הכלל. לכך אמרו כי עיקר התנגדות המן היה למרדכי, וכאשר התחיל במרדכי היה נמשך התנגדותו אל החכמים, ואחר כך אל כלל ישראל. כי התלמידי חכמים יש להם שייכות אל מרדכי, שהוא העיקר, ואחר כך כל ישראל אל החכמים שבהם. ולכך היה המן מתנגד אל מרדכי בלבד.

פסוק ז

"**בחודש הראשון** הוא חודש ניסן וגו'" (פסוק ז). לכך כתב שהיה הזמן הזה "בחדש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש", שלא תאמר כי הגורל הזה היה כשאר גורלות, כי כל אחד יכול לעשות גורל כמו שירצה. ולכך אמר שהיה הגורל הזה בשנת כך וכך למלך, בחדש הראשון, לומר שהיה הגורל הזה דבר גדול מאוד, וכל שהוא דבר גדול כתב שהיה המעשה בשנת כך וכך. ומה שאמר "מיום ליום ומחודש לחודש", רצה לומר יום א' יום ב', והם ימי השבוע, ועל זה היה הגורל, לא ימי החודש. וכך נראה במדרש (אסת"ר ז, יא), שאין מפרש שם רק ימי השבוע והחדשים, אבל ימי החדש לא. כי אי אפשר להפיל גורל על ימי השבוע וגם על ימי החדש, כי לפעמים אינם מתחברים; כי אם היה נופל הגורל על יום ד', ונופל הגורל בעשור יום בחודש, לפעמים אין יום רביעי בעשירי לחדש. ולכך אין להפיל גורל רק על איזה יום בשבוע, ובאיזה חדש. וכך משמע הכתוב דכתיב "מיום ליום ומחדש לחדש", והוה ליה למימר "מחדש לחדש מיום ליום" אם היה פירושו מיום ליום על כמה בחדש. אלא "מיום ליום" פירושו באיזה יום בשבוע.

ויש להקשות, כיון שלא היה הגורל על כמה בחודש, אם כן למה כתב בכתבים שתהיה הגזירה בי"ג לחודש דוקא, ומאי שנא בי"ג בחדש, ולא יום אחר בחדש. אלא אם נאמר כי בזה היה נראה כי יש ממש בגורל, כאשר נפל הגורל בי"ג, והפיל הגורל באיזה יום בשבוע, ונפל הגורל ביום א'*, ויום זה שנפל הגורל היה ביום י"ג, בזה נראה שהגורל הוא אמת, כאשר שני הגורלות היו ביחד. אבל במדרש (אסת"ר ז, יא) משמע ש[לא] הפיל הגורל בכמה בחודש, כמו שאמרנו, שלא זכר במדרש רק באיזה יום בשבוע.

ויראה, כיון שהגורל נפל על חודש י"ב, ראוי שיהיה זה בעיקר החודש י"ב, וכאשר הוא מיעוט החודש אין זה עיקר החודש. ולכך כל שאפשר שיהיה בעיקר החודש, יותר נכון. ולכך עשרה בחודש וי"א וי"ב בחודש, אין זה עיקר החודש. ומה שלא בחר ביום י"ד, שהוא יותר עיקר, מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון* נחשב חשיכה, ולא אור. וט"ו בחדש כבר עבר רובו, ואין זה עיקר החודש. ומכל שכן יותר מן ט"ו כבר עבר עיקר החודש. אף על גב דיום י"ד אינו מלא אורה, שהרי ביום ט"ו הוא מלא אורה, כיון שיום ט"ו מתחיל האור גם כן להיות חסר, אין נחשב ט"ו מלא אורה, רק יום י"ד שהוא נקרא מלא אורה, מפני שכל י"ד הוא מלא ואינו חסר. ולכך יום המוכן לאבוד לא היה רק יום י"ג, ולכך בחר המן יום זה.

ועוד יש לומר, והוא עיקר, כי המן חשב כי יום י"ג ראוי לזה, כי אחר שנפל הגורל בחודש י"ב, הוא החודש האחרון, כי בו יהיה חס ושלום סוף ואחרית ישראל. ואמר כל שלשים שלפני הפסח הם שייכים לפסח, שהרי שואלין ודורשין בהלכות פסח שלשים יום. וכל שלשים יום שייכים לפסח, וכמו שיתבאר עוד זה. ולפיכך יום י"ג דוקא לא שייך לפסח, כי הוא יותר משלשים. כי נשאר ט"ז יום, כי אדר הוא חסר, ועוד י"ד יום, הם שלשים. ולפיכך יום י"ג אין לו שייכות כלל לפסח, שאינו בכלל שלשים יום קודם הפסח. אבל מן יום י"ד לא נשאר עוד שלשים עד הפסח. וקודם י"ג כבר בארנו כי המן חשב כי לכך נפל הגורל על חודש י"ב שהוא סוף חדשים, ראוי שיהיה סוף ישראל. ולכך כל מה שאפשר להיות בסוף יש לומר כי זה סימן חס ושלום שיהיה סוף לישראל. רק שלא היה ראוי לזה יותר מי"ג יום, לפי שכל שהוא יותר מן י"ג הוא תוך שלשים של פסח, שהוא גאולת ישראל והצלת ישראל. לכך אין לקרב אותו אל תוך שלשים, שהוא שייך* לפסח. לכך אמר שאין יום מוכן לזה יותר כי אם יום י"ג בחודש. מכל מקום אם נפל על יום ג', ויום ג' בשבוע היה בעשרה לחדש, אף אם לא היה בסוף לגמרי, דוחה הגורל את זה מה שיש לעשות בסוף מה שאפשר. כי היום באיזה יום בשבוע היה על ידי גורל, ואין לבטל הגורל, רק שאותו יום שנפל הגורל הוא בסוף מה שאפשר להיות.

ומכל מקום יש לפרש גם כן כי הגורל היה גם כן על כמה ימים בחודש, ומה שהוא קשה כי למה לא כתוב "מחודש לחודש מיום ליום", מפני שבא לומר כי הגורל היה על איזה יום בשבוע גם כן, ולכך כתיב "מיום ליום ומחודש לחודש".

וענין הגורל הזה היה לפי פשוטו על דרך זה; שכתב על* שנים עשר קלפים שמות י"ב החדשים. ועוד לקח שנים עשר קלפים, י"א מהם חלקים, ועל אחד כתיב "גורל". והיה לוקח אחד מן הקלפים אשר עליהם כתובים שמות החדשים, אחר כך לקח אחד מן החלקים, ועם איזה חודש שהיה עולה כתוב ה"גורל", הנה באותו חודש נפל הגורל. ומה שאמר "הפיל פור הוא הגורל לפני המן", שהיה אחד לפניו שיודע ענין הגורל, והיה יודע בחכמה איך עושין הגורל. ולא היה מפיל הגורל המן עצמו, לפי שנעשה על ידי מומחה, ולכך כתיב "לפני המן". ומה שהפיל הגורל בחודש הראשון דוקא, מפני כי דבר זה מה שהפיל הגורל הוא התחלה* אל האבוד, כאשר היה רוצה לדעת איזה זמן מוכן ביותר לאבדם. וכיון שהוא התחלה אל האבוד, לכך ראוי שיהיה בחודש הראשון, שהוא התחלה גם כן.

ובמדרש (אסת"ר ז, יא) משמע שכאשר הפיל גורל באיזה יום בשבוע, לא נפל על אחד, רק כאשר הפיל גורל על החדשים, נפל על חודש אחד. וטעם דבר זה, כי אין ראוי שיהיה שום יום משבוע שיפול בו הגורל לכלות ולאבד את ישראל, כי כל ז' ימי* בראשית הכל בשביל ישראל נברא, כמו שרמז הכתוב (בראשית א, א) "בראשית ברא", בשביל ישראל נברא העולם, [ו]אין "ראשית" אלא ישראל, שנאמר (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו" (רש"י בראשית א, א). אבל נפל הפור בחדש י"ב, כי חדש אדר יש בו צד בחינה של מה שאין מציאות ישראל, כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה על הסוף ועל התכלית.

ולפי זה בודאי צריך לומר שהיו קלפים החלקים יותר מן אשר כתובים עליהם שמות הימים, דאם לא כן איך אפשר שלא יפול הגורל על אחד מן הימים, רק שהיה החלקים יותר מן הכתובים. ובזה היה בוחן, שאף על גב שאפשר שלא יפול הגורל על אחד מן הימים, אם נפל הגורל באחד מן הימים, היה זה בחינה גמורה שהגורל הוא אמת. והמן חשב אדרבא, לכך נפל הגורל בחדשים ולא נפל הגורל בימים, מפני כי חודש אדר הוא סוף החדשים, ומורה כי בחודש הזה יהיה סוף להם, ולכך נפל הגורל בחדשים, שהם מורים על הסוף (-בימים-). אבל הימים אין מורים על הסוף, רק החדשים.

ומה שנפל הגורל על חודש אדר, אל תאמר שלא היה בגורל הזה ממש, כאשר לא היה מקוים מחשבת המן. כי זה אינו, וכך הוא באמת כי בודאי יש לישראל סוף ותכלית

מצד עצמם, רק מצד השם יתברך יש להם קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם* יתברך, מורה זה כי שם "אל" בסוף השם של "ישראל", כי בסוף שלהם שיש להם מצד עצמם, נותן השם יתברך להם קיום, אבל מצד עצמם של ישראל יש להם סוף. ולכך נפל הגורל בחודש י"ב, שהוא סוף החדשים, כי יש לישראל סוף מצד עצמם. והמן הרשע, כאשר נפל הגורל בחודש י"ב, שמח, כי סבור היה כי מאחר שנפל בחודש י"ב, מורה זה על הסוף. ולא ידע כי יש להם סוף מצד עצמם, רק כי קיום שלהם הוא מצד השם יתברך. וכל האומות קיומם שלהם מצד עצמם יותר מן ישראל, ואין להם הקיום מצד השם יתברך, ולפיכך סוף שלהם שיהיו בטלים, רק ישראל [יהיו קיימים]. ולפיכך כתיב "הפיל פור וגו' מיום ליום ומחודש לחודש שנים עשר הוא חודש אדר", כיון שהפיל הגורל עד י"ב חודש, ולא נפל הגורל על חדשים הראשונים, רק נפל הגורל בחודש אדר.

ומכל מקום 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, כי האמת כי לא היה הגורל הוכחה בפירוש לגמרי, רק שהיה מורה הגורל לכאן ולכאן, ואין דבר בפירוש. וכן דרשו בפירוש במדרש (אסת"ר ז, יא) "הפיל פור הוא הגורל", עליו נפל הגורל. יראה שדרשו כך, מדכתיב "הפיל פור הוא הגורל", ולא כתיב שנפל הגורל בחודש י"ב, אלא שבא לומר כי הוא הפיל הגורל, אבל הנפילה עצמה עליו היה.

ומכל מקום צריך לומר כמו שאמרנו, כי לכך היה הגורל בחודש אדר, שהוא סוף לחדשים, כי זה [מורה] על סוף ישראל. ולא ידע המן כי לכך יש לישראל סוף, כי מצד הסוף הוא קיום ישראל מצד השם יתברך. ואם לא כן, לא היה בגורל ממש כלל, רק בודאי יש בו ממש. ולכך הסוף שלהם בחודש אדר, וחודש אדר מחובר לחודש ניסן, כי כאשר הסוף שלהם בחודש אדר, שהוא מחובר לחודש ניסן, ובזה נראה שאין כאן סוף גמור, רק שהוא שב אל השם יתברך. [ו]כמו שההתחלה, שהוא חודש ניסן, היא מן השם יתברך, כך הסוף הוא שב אל השם יתברך, וזהו קיום (-דהוי-) שלהם.

ובודאי המן היה רוצה לדעת על ידי הגורל איזה חודש הוא מוכן אל הסוף של ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא סוף שלהם. וכן הוא האמת שיש לישראל סוף מצד עצמם, והסוף שלהם מצד עצמם הוא עצם קיום שלהם מצד השם יתברך, וזהו* קיומם לנצח נצחים. ולכך אמר במדרש (אסת"ר ז, יא) כי הגורל הוא

עליו. ולא פירש הכתוב בפירוש שנפל הגורל בחודש י"ב בו, כיון שהגורל נהפך, אם כן אין הוכחה בגורל הזה, הלכך לא אמר שנפל הגורל בחודש שנים עשר.

"**הפיל פור הוא הגורל**". תנא (מגילה יג:), כיון שנפל פור בירח שמת משה רבן, שמח. והוא לא ידע שבשבעה באדר מת משה רבינו עליו השלום, ובשבעה באדר נולד משה רבינו עליו השלום, עד כאן. פירוש, כי לכל דבר יש זמן מוגבל. וכאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל.

ולא ידע כי בז' באדר נולד גם כן (מגילה יג:). ופירוש זה, כי הדבר שהוא שלם, התחלתו וסופו מתחברים באחד. כמו שתראה בכדור שהוא עגול*, שמתחבר סופו אל תחלתו, והוא השלמה לגמרי. ולכך אמר משה "מלאו ימי" (ר"ה יא.), כי היה שנותיו שלמים מלאים, והיו ימיו מאה ועשרים, והם י"ב במספר קטן, כמו מספר 'משה' במספר קטן. ודבר זה מורה כי היו ימיו מלאים לגמרי ושלמים, כאשר היו שנותיו במספר שמו. כי אין לומר כי הסוף שלו הוא מורה על ההעדר וחסרון, מפני שהוא סוף, כי אדרבא, הרי הוא מורה השלמה, כאשר הושלמו הימים מיום ליום. וזה לא הוי רק השלמה, ולא שייך בזה סוף, לכך מורה כי הושלם. וכל אשר הושלם הוא אל השם יתברך אשר מאתו נברא.

ואל יקשה למה לא היה זה בשאר צדיקים. כי כבר אמרנו כי משה היה צורת ישראל כמו שאמרתי, והצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון, ודבר זה ידוע. ולכך היו ימיו שלימים, בלא תוספת וחסרון, כיון שמתחבר תכליתן אל התחלתן, והתחלתו בא מן השם יתברך אשר ברא אותו, וכך תכליתו אשר מתחבר אל התחלתו הוא אל השם יתברך. וזהו כאשר היו ימים שלמים בלא תוספת ובלא חסרון, כמו שהיה אצל משה שהיו ימיו שלמים, ובזה מתחבר התכלית אל התחלה, ובשביל כך הוא שלם, ומצד ההשלמה הוא אל השם יתברך לגמרי.

ויראה לומר כי בשביל כך היו חיי משה ק"ך שנים, כי מספר ק"ך במספר קטן י"ב, והכדור שהוא שלם נחלק לי"ב, והם י"ב מזלות ברקיע השמים. והכדור הוא שלם לגמרי, ומתחבר הסוף אל ההתחלה, לומר שאין כאן סוף. וכל זה מורה על שלימות ימיו, ומפני השלימות הוא אל השם יתברך. אבל אם היה מיתתו בחדש אחר, לא היה מיתתו רק

העדר, ולא שלימות כלל. ולכך כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון, היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון. אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן. ודבר זה דומה לגמרי למשה; כי אף שהיה מיתת משה מצד עצמו בחדש אדר, שהוא סוף החדשים, מכל מקום כיון שנולד בו, היה ימיו בהשלמה, ואין כאן סוף, כאשר* דבק סוף אל ההתחלה, ומצד הזה יש כאן השבה אל השם יתברך, והוא קיום הנצחי. וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי. וכל עניין זה רמזו בזה שאמרו (מגילה יג:) לא ידע המן כי באדר מת משה ובז' באדר נולד.

וכאשר תבין אלו דברים אז תדע להבין מה שאמרו ז"ל אם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטלים. וזה כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל. אף שההתחלה הוא מן השם יתברך, מכל מקום דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה (-היה-) מצד עצמם, כי אם מהשם* יתברך, מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השם יתברך. ודבר שהוא מצד השם יתברך, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל. ולכך ימי הפורים בחדש האחרון.

ומפני כי ימי פורים הוא מצד שהשם יתברך הוא צורת ישראל, ואין זה מצד עצמם*, לא היה להם תשועה כלל רק מן השם יתברך. ולפיכך אמרו (מגילה ז:) שחייב אדם לבסומי ביומא דפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כלומר כי כאשר אדם מגיע למדה זאת, אין לו שום עזר כלל, כי לא ידע דבר, ואין לו יכולת. וכך ישראל באותו שעה, לא היה העזר והתשועה דבר מה מצד עצמם, רק מן השם יתברך היתה הישועה הזאת לגמרי, והיה כאיש אשר לא ידע דבר, שאין לו תשועה מצד עצמו כלל. כך הוא

פירוש זה. ועם כי כבר נתבאר למעלה עניין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון. ועוד יתבאר בסוף המגילה בפסוק (להלן ט, ל) "דברי שלום ואמת".

וכן למאן דאמר אף יום כפורים, כי גם יום הכפורים הוא מצד השם יתברך. והוא שרמזו רז"ל בגמרא (יומא פה:) אשריכם ישראל שאתם מטהרין, ולפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם, הקב"ה מטהר אתכם, שנאמר (ירמיה יז, יג) "מקוה ישראל ה'". ולכך יום הכפורים גם כן אינו בטל, וכבר התבאר זה למעלה.

וכל הדברים אשר אמרנו רמזו חכמים בבראשית* רבה בפרשת אמור (ויק"ר כט, ב); רבי ברכיה בשם רבי מאיר, מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שרה של בבל עולה ויורד, ושל יון עולה ויורד, ושל מדי עולה ויורד. אמר ליה הקב"ה ליעקב, יעקב אף אתה עלה*. באותה שעה נתיירא יעקב אבינו ואמר, תאמר כשם שיש לאלו ירידה. אמר ליה הקב"ה, אל תירא ישראל, אם אתה עולה אין לך ירידה. ולא האמין, ולא עלה. "בכל זאת חטאו לו* ולא האמין בכל נפלאותיו" (ר' תהלים עח, לב), זה יעקב אבינו, שלא האמין ולא עלה. אמר ליה הקב"ה, אילו האמנת ועלית, לא היה לך ירידה עולמית. עכשיו שלא האמנת ולא עלית, יהיו בניך משועבדים בד' מלכיות בעולם הזה במסים ובארנוניות בזימיות בגלגולת. יכול* לעולם, תלמוד לומר (ירמיה ל, י) "אל תחת ישראל כי אני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים", מגליא ומאספמיא ומחברותיה. "ושב יעקב" (שם) מבבל, "ושקט" (שם) ממדי, "ושאנן" (שם) מיון, "ואין מחריד" (שם) מאדום. "כי בכל הגוים אעשה כלה אשר הדחתיך שמה ואותך לא אעשה כלה" (שם פסוק יא), אומות העולם שהם מכלין שדותיהן, אעשה אותם כלה. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כמו דאת אמר (ויקרא כג, כב) "לא תכלה פאת שדך", "ויסרתיך למשפט" (ירמיה ל, יא) ביסורין בעולם הזה כדי לנקותך לעולם הבא, עד כאן.

והדברים האלו מאוד גדולים כאשר תבין הדברים אשר בארנו לך למעלה. כי ישראל תכליתן וסופן אל השם יתברך, ולפיכך צוה השם יתברך ישראל מצוה זאת (ויקרא כג, כב) "לא תכלה פאת שדך", וצוה לתת הפיאה לעניים (שם). ובמדרש (תורת כהנים שם), כל הנותן מתנות לעניים כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. ודבר זה בארנו בפרשת אמור בחבור גור אריה (ויקרא פכ"ג אות כד), כי הנותן מתנות עניים דוקא* כאילו נתנו אל השם יתברך. וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכליתן. לכך צוה "לא תכלה פאת שדך", ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל השם יתברך, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל השם יתברך, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל.

וזה שאמר כי האומות מכלים שדותיהם, מורה כי התכלית שלהם הוא אצל עצמם*, ולכך יש להם קץ וסוף. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, מורה כי התכלית שלהם אינו אצל עצמם, רק אצל השם יתברך. ולכך האומות יש להם קץ וסוף, אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כי הם נותנים הפאה אל השם יתברך, דהיינו לעניים, שנחשב כאילו נתנו אותו אל השם יתברך, והפאה הוא סוף והתכלית השדה, ובשביל כך תכלית שלהם אל השם יתברך. ואל תאמר כי אלו דברים נאמרו בהרחבת הלשון בלבד, רק נאמרו בחכמה מופלגה מאוד, כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם "ישראל", שחתם השם "אל" באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותם* קיום נצחי. ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר "לא תכלה פאת שדך וגו'", כמו שנתבאר.
ויעקב כאשר ראה עליות המלכיות, והעליה הזאת היא התחלת עליה, ולכל* התחלה יש לו סוף. ולכך לא רצה יעקב לעלות, שגם כן אם יהיה לו התחלת עליה, יהיה לו גם כן סוף לדבר הזה. אבל השם יתברך אמר שיעלה, כי עליותו הוא אל השם יתברך, שכל זמן אשר יעקב מתעלה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, והוא יתברך נותן לו קיום.
וזה ההפרש שיש בין ישראל לאומות; כי האומות כאשר יש להם עליה, אז הם מתגאים ופורקים עול שמים, ואין עליותם [אל] השם* יתברך, רק שהם פורשים מן השם יתברך, ולפיכך עליותם הוא ירידתם. אבל ישראל כל זמן שהם מתעלים הם אל השם יתברך, כי נותנים הם הגדולה אל השם יתברך. וכך אמרו במדרש. ולכך אמר ליעקב "אף אתה עלה*". ויעקב מפני שלא האמין כי זרעו יהיה כך, שכל אשר יהיו מתעלים יתנו הכל אל השם יתברך, ולכך לא עלה. וכך אמרו בפרק כיסוי [ה]דם (חולין פט.) על פסוק (דברים ז, ז) "לא מרובכם חשק ה' בכם כי אתם המעט". ולכך אמר "אילו האמנת ועלית לא היתה יורד וכו'".
ולכך אין הגורל של המן הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף עצמן* הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחדש ניסן, כך בחדש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל השם יתברך, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל. ועוד יתבאר דבר זה באריכות.
"**הפיל פור** הוא הגורל וגו'". לא הפיל המן עצמו הגורל, כי אפשר שלא ידע מעשה הגורל איך עושים אותו, כי צריך הבנה איך עושין דבר הזה, והמן לא ידע איך עושין, לכך לא עשה אותו המן בעצמו. ועוד, כי כיון שהוא בעל הדבר, יהיה מראה לו* הגורל אליו מה

שהוא רוצה. כי כן עניין הנחוש, שמראה אשר הוא רוצה בעל הדבר. ולכך נעשה הגורל על ידי אחר, שאינו נוגע בזה, לעמוד על* האמת הברור.

פסוק ח

"**ישנו עם** אחד מפוזר ומפורד כו'" (פסוק ח). אמר "עם אחד", ולא הוצרך לומר רק "ישנו עם מפוזר ומפורד", מפני שבא לומר המן לאחשורוש כי בשביל ישראל שהם עם אחד, והם מפוזרים בכל העמים, ומחולקים מכל העמים, ואם לא* כן לא היו "אחד". ומאחר שהם נבדלים מכל העמים, למה יהיה מניחם, מאחר שהם נבדל מהכל. ועוד רמז במה שאמר "עם אחד", כי מצד שהם "עם אחד" ראוי להם החבור ביותר, יותר משאר עמים, והם פזורים בין העמים, ודבר זה הפסד וקלקול להם, ולכך יש להפס[י]ד* לגמרי. והקלקול שלהם הוא מצד שני דברים; "ישנו עָם", ומפני שהם עָם ראוי שיהיה גם כן זה עָם זה, כמו כל עָם שהם ביחד, אבל אלו הם מפוזרים. וכנגד שהם "אחד" אמר "ומפורד בין העמים", ואינם אחד. "ודתיהם שונות מכל עם", זהו השלישי שהוא קלקול להם; שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה. ואינם כמו דת נימוסית אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה, ותקון זה אינם עושים. ולכך אמר "ולמלך אין שוה להניחם", כי המלך הוא תקון העם, והם אינם נמשכים אחר התקון הזה, הוא דת המלך בנימוסין שסדר המלך, והוא תקון המדינה. אבל אלו אין להם תקון, רק מקולקלים מצד שלשה דברים; האחד, שהם "עם", והם מפורדים ואינם ביחד. והשני, שהם "אחד", והם מפורדים ומחולקים. והג', כי "דתיהם שונות מכל עם", ואין להם* דת נמוסית שהוא תקון המדינה, לכך הם מקולקלים, והמקולקל יש להפסיד לגמרי קודם שהוא מפסיד אחר.

ומה שאמר "ישנו", ולא "יש עם", נראה שבא למעט שלא תמצא אומה אחרת כמו זאת שיוצא מסדר שאר העמים. שאם יש אחרת, יש להניח אף עם* זאת, שהרי יש אחרת כיוצא בה. ולכלות כל האומות, דבר זה אין לעשות. ויש לפרש לכך אמר "ישנו עם", כי כך אמר המן; האומה הזאת היא אומה יחידה, וכל זמן שהיא יחידה אין אדם יכול לה, כאשר היא עומדת בעצמה כחה גדול.

ובלעם אמר (במדבר כג, ט) "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". ובמדרש (ילקו"ש ח"א רמז תשסח) כי ישראל הם כמו תיבת "הן", כי אלו שתי אותיות הה"א והנו"ן, כל אחד לבדה, ואין לה חיבור אל שאר אותיות. כי אות הא' יש לה חיבור אל הט', שהם עשרה, כי עשרה הוא כלל מספר, מתחבר יחד. וכך הב' והח', והג' והז', והד' והו', כולם מתחברים לעשרה, שהם מספר שהוא אחד, חוץ מן הה"א*. וכן במספר העשרות

מתחברים למאה; היו"ד למספר צדיק, והם מאה. והכ"ף מתחבר למספר פ"א, והם מאה. וכן הלמ"ד אל העי"ן, והם מאה. וכן הסמ"ך אל המ"ם, והם מאה ביחד. אבל הנו"ן אין לה צירוף וחיבור. ולכך אמר "הן עם לבדד ישכון", ורצה לומר כי ישראל הם כמו מלת "הן" שהוא לבדד, כי אלו שתי אותיות הה"א והנו"ן, אין להם חבור. וכאשר ישראל הם כך, שאין להם חבור אל אומה אחרת*, אז כחם חזק מאוד. ולכך אמר אחר כך (במדבר כג, כד) "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה".

ואמר המן אבל עתה ישראל יצאו מזה, שהרי הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, והנה יש להם חבור אל האומות כאשר הם ביניהם. ובודאי אם לא היו מפוזרים ביניהם, היו נשארים מה שהם אומה יחידה, ואין חבור להם אל האומות. אבל כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, יש להם חבור אל האומות במה. ולכך אינם עוד כמו "הן", שהוא לבדד, רק הם אחד יותר, והם "נו"* שיצא מן שם "הן" שמורה על כי הם אומה יחידה בפני עצמם, ועתה "ישנו", כלומר שהם "נו", כי "נו" הוא אחד יותר, ובזה יצאו מן "הן". וכאשר ישראל יוצאים אף בדבר מה קטון, ויש להם חבור אל האומות, אז אין להם כח, ואין נחשבים כלל. לכך מה שאלהיהם היה מפזר אותם* יצאו מן מה שהיה חוזק וקיום להם, וכאילו חס ושלום אלוה שלהם רוצה שיהיו כלים, ולכך אין [ל]המלך להניחם, שזהו כאילו רוצה לעשות כנגד אלוה שלהם עצמו.

ובודאי המן טעה, כי הפך הוא מה שחשב; כי אדרבה, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ועם כל זה אין להם חבור אל האומות במאכל ובמשתה שלהם, וגם במלבושיהם, בזה נראה שהם אומה יחידה נבדלת מן האומות, ויש להם קיום. לכך מה שנהנו מסעודת אחשורוש, היה סבה גדולה לפורעניות כאשר נהנו מסעודתו* והתחברו לאומות.

לכן אשרינו חלקינו ומה נעים גורלינו אם היו אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות בכל אשר ראוי לנו הפרישה בשתיית יין נסך, ושאר התחברות, בגלוי סוד של ישראל לאומות, ומכל שכן לדבר לשון הרע על ישראל נגד האומות.

ומשה רבינו עליו השלום כאשר ראה שיש דלטורין בישראל נגד האומות על אחיהם ישראל, ואמר משה (שמות ב, יד) "אכן נודע הדבר", ופירשו במדרש (שמו"ר א, ל) מלמד שהיה משה מהרהר מה [ראה] הקב"ה לשעבד* את ישראל מכל האומות, עד שראה בהם דלטורין, וזה שאמר "אכן נודע הדבר", שהיה מתמיה עליו ואמר "אכן". כי האל"ף הוא אחד נגד אומת ישראל, שהם אחד, ו"כן" הוא האומות*. והנה האל"ף מתחבר אל "כן", שהם שבעים אומות, לכך נודע הדבר מה שהם בשעבוד הגדול הזה. ואל* יקשה, וכי בשביל שהיה נמצא רשע אחד שהיה דלטור, דבר זה השחתה וקלקול אל כל ישראל.

כי אין זה קשיא, כי כל דבר שצריך שיהיה לו פירוד צריך שיהיה מופרד ומובדל לגמרי, ואם מתחבר במקום אחד לגמרי, הרי הוא מתחבר לו ונעשה אחד. וכאשר הם לפניך שתי אילנות נבדלים זה מזה, אם נוגעים הם בענף קטון אחד, הרי נעשו שתי האילנות כמו אחד על ידי חבור ענף קטון אחד. ולכך החבור לאומות בענף קטון אחד, שהוא איש אחד, נחשב זה חבור ישראל לאומות, כמו שרמז משה שעשה תיבה אחת שהיא נגד ישראל (-ומן-) [וכן] שבעים אומות שהם "כן", ואמר "אכן נודע הדבר".

ובגמרא (מגילה יג:), "ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד", אמר רבא, ליכא דידע לישנא בישא כהמן. אמר ליה, תא ואגרו בהו. אמר ליה, מתירא אני, שכל המתגרה בהון אלהיהם עושה עמו דין. אמר ליה, ישנו מן המצות. אמר ליה, אית רבנן בגוויהו דמבעי עלייהו רחמים. אמר ליה, "עם אחד" הן. ושמא תאמר מעשה קרחה* במלכות, "מפוזר ומפורד", [מפוזרים] הם בין העמים. ושמא תאמר איכא חדא מדינתא מנייהו, "בין העמים". או שמא תאמר חוץ למלכות הם, ואי אתה יכול להם, תלמוד לומר "בכל מדינות מלכותך". "ודתיהם שונות מכל עם", דלא אכלין בהדן, ולא שתו בהדן, ולא מנסבי לן מינייהו. "ואת דתי המלך אינם עושים", דמפקא לה לשתא בשה"י ופה"י, ולא יהבי כרגא למלכא. "ולמלך אין שוה להניחם", דאכלי ושתי ורוו ונפקו ויתבי בשוקא ומבזי ליה למלכא. דבר אחר, "ולמלך אין שוה להניחם", שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם, זורקו ושותה אותו. ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהם, חובטו בקרקע ואינו שותהו, עד כאן.

הזכיר עשרה דברים שאמר עליהם המן לשון הרע, כי בעשרה דברים הם משתנים מכל עם, וכאשר הם משתנים מכל עם בעשרה דברים, יש בהם השינוי בכל, כי עשרה הם מספר כללי, והרי יש בהם שנוי בכל. "ישנו" אחד, "עם אחד" ב'*, "מפוזר" ג', "ומפורד" ד', "בין העמים" ה', "בכל מדינות מלכותך" ו', "ודתיהם שונות מכל עם" ז', "ואת דתי המלך אינם עושים" ח', "ולמלך אינו שוה להניחם" ט'. ואף כי לא נזכר דבר במה שאמר "ואין למלך שוה להניחם", מכל מקום מדקאמר "ואין על המלך שוה להניחם" שמע מינה כי הוא דבר בפני עצמו, שאין ראוי למלך להניחם.

ואמר "דאכלי ושתו ורוו ונפקא ויתבי בשוקא ומבזי למלכא" (מגילה יג:). שאם היה מבזים המלך כאשר היו בצער, האדם עושה כמה דברים מחמת צער. אבל הם אוכלים ושותים ונפקי ומבזה למלכא. וזה נחשב לשנים, כי כאשר הם עושים למלך, בודאי דבר זה בזיון לכל האומות, וזהו שנים; למלך, ולכל אומות. ועוד אמר "דבר אחר כו'", אף אם אין אלו שנים רק דבר אחד, הרי יש עוד דבר שהם עושים שבשביל כך אין למלך

שוה להניחם, והרי הם עשרה דברים, ו"אם נופל זבוב כו'". ואף על גב דפתן ושמנן הוא מגזירת י"ח דבר (שבת יג:), ואמרינן בע"ז (לו.) דדניאל גזר ולא קבלו מנייהו. סוף סוף הרבה היו נמנעין מפתן ויינן, אלא שלא נתפשטה הגזירה בכל ישראל.

ומה שדרשו "ישנו" שהם ישנים מן המצות (מגילה יג:), לפי הנראה שאין עיקר סמך הדרש על מלת "ישנו" שיהיה לשון ישֵן, רק לישנא ד"ישנו עם" משמע כך, כלומר שאין בהם רק שהם עם, ואין המצות מצד שהם "עם", רק המצות הם מצד שם "ישראל". שהרי כל שאר אומות שהם עם אין להם מצות. ולכך אמר שגם אלו "ישנו עם" בלבד, כמו שאר עם, שאינם נקראים רק "עם", לפי שאינם עושים המצות [ה]אלקי[ו]ת.

ובמדרש (אסת"ר ז, יב) דרשו* "ישנו" על הקב"ה, שהוא ישן לו מעמו ואין עוזרם, הפך מה שנאמר (תהלים קכא, ד) "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל". והשיב לו הקב"ה, אתה אומר לפני שינה, אני מעורר עליך כישן, שנאמר (תהלים עח, סה) "ויקץ כישן ה'". פירוש, שכאשר מתעורר מתוך שינה מתעורר בכח גדול, וכך יהיה* השם יתברך מתעורר עליהם בכח גדול לאבדם.

ולפי מה שפירשו (מגילה יג:) "ואת דתי המלך אינם עושים" דמפקי לכולה שתא בשה"י ופה"י, אכן קשיא, איך לא יהיו מקיימים מצות המלך. דאין זה קשיא, כי אין הגזירה רק לעשות מלאכה לצורך המלך, וכיון שיש להם שבת או פסח, אין להכריחם למלאכה, ומפקי כולי שתא כך.

ותדע כסדר* הדברים האלה, שכל אחד הוא יותר ממה שלפניו, עד האחרון "דמבזי למלכא". ועוד "שאם נפל זבוב בכוסו של אחד מהם זרקו ושתאו, ואם נוגע המלך בכוסו של אחד מהם חובטו לכוס בקרקע", וכל אחד עושה כך, ולכך הוא יותר ממה שאמר "ונפקי לשוק ומבזי למלכא", שדבר זה אין הכל עושים, אבל דבר זה כלם עושים. ורש"י פירש דמה שאמרו "ומבזי למלכא" שאומרים (תהלים י, טז) "ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו", ואפילו 'מלך' לא קרי לך, רק "גוים". ולא נראה פירוש זה, דמאי עניין זה למה שאמרו "דשתו ורוו כו'". אלא פירושו דשתו, ומתוך כך כאשר נכנס יין יצא סוד (עירובין סה.) מה שיש בלבם עליך, מפני שאינם בני דתך. ולכך כאשר שתו ומרוו יצאו לשוק ומספרים זה עם זה דברים, ומבזים אותך לומר כי אין זה מלכות הגון. אף על גב דבמדרש (אסת"ר ז, יג) אמר שמבזים מלכא ואומרים "ה' מלך אבדו גוים מארצו", בגמרא (מגילה יג:) שאמר שמבזים למלכא פירושו כך; מתוך שרוו, מוציאים מה שבלבם ואומרים כי בסוף יאבדו גוים מארצו, כי ה' ימלוך על עמו.

"**ישנו עם מפוזר**". ויש לשאול מה שאמר "ישנו עם אחד", ולמה לא הזכיר שמם לומר "ישנו עם יהודים". ואין זה קשיא, כי אמר כי בשביל שהם מפוזרים ומפורדים אין ראוי להם שם מיוחד. כי כל אומה מפני שהם ביחד, יש לה השם. אבל אומה הזאת שהם* מפורדים ומפוזרים, אין ראוי להם השם, שיש לכל אומה שם מיוחד.

פסוק ט

"**אם על** המלך טוב כו'" (פסוק ט). היה לו לומר "ינתן לאבדם", ולמה אמר "יכתב לאבדם". אבל פירוש זה, כי המן חשב כי המלך לא ישמע לו שיהיה מאבד אומה שלימה, כמו שהיו בית דין של ישראל יראים שלא רצו לתת עצה להרוג את ושתי, באולי יחזור (מגילה יב:). ולכך אמר כי על כל* פנים יכתב לאבדם, ויעכב הכתב הזה אצלו זמן מה, שאם יתחרט לא ישלח אותו, רק יכתב אותו, ויהיה מוכן לו כשירצה לשלוח. אבל אחשורוש כאשר ראה את רצון המן, אמר (להלן פסוק יג) "ונשלוח ספרים ביד הרצים", שיהיו נשלחים מיד. וכך משמע "ונשלוח" לשון נפעל מן המשלח, ויהיה רץ למהר, ולא יהיה מעכב, רק רץ.

"**ועשרת אלפים** ככר כסף כו'". פירושו לפי פשוטו, כיון שהיה מבקש לאבד את כל ישראל אומה שלימה, נתן בעדם מספר כסף כללי שלם. כי י' מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר י' חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם י' נשלם המספר. ואין לומר עשרה ככר בלבד, כי ישראל הם אומה שלימה, ולכך ראוי שיהיה י' אלפים ככרי כסף. ואלף הוא בא במקום א', כי הוא אלף. ולכך נחשב עשרת אלפים כמו י', כי אין לתת י' ככר כסף בעד אומה שלימה.

ובמדרש (אסת"ר ז, יט) אמר כי לכך נתן לו עשרת אלפים ככר כסף, מפני כשיצאו ישראל ממצרים היו ששים רבוא (שמות יב, לז). ואמר שעל כל אחד ואחד יתן מאה זוז, שהם נ' שקלים (שם במדרש). ודבר זה כי ישראל מצד שהם עם אחד ראוי להם ששים רבוא, וכמו שבארנו זה במקום אחר. וראייה* לזה, שכך היו ישראל במספר ראשון כשיצאו ממצרים (שמות יב, לז), וכך היו בפרשת פנחס (במדבר כו, נא) אחר מ' שנה (רש"י שם פסוק א), מעט היה שנתוסף עליהן, כמו שבארנו במקומו דבר זה באריכות. ולכך נתן לו כסף עד שיגיע בעד כל אחד נ' שקלים, דהיינו ששים רבוא. ואם יש בהם יותר, דבר זה תוספת בלבד, ואין לחשוב יותר, רק ששים רבוא, שהוא מספר ישראל. כי ו' מאות אלף חצי שקלים עולה מאה ככר, כמו שמפורש בפרשת פקודי (שמות לח, כה-כז), ומאה חצי שקל הם נ' שקל שלמים. כי נ' שקלים הוא ערך היותר גדול כמו שנאמר בפרשת בחקותי (ויקרא כז, ג), וזהו ערך איש אחד מישראל, נמצא י' אלפים ככר כסף ערך שש

מאות אלף מספר כל ישראל. ואם יש יותר מספר ישראל, הוא* רק תוספת. והמן היה רוצה לאבד עיקר ישראל, ומעצמו התוספת בטל.

ובגמרא (מגילה יג:) "אם על המלך טוב יכתב לאבדם", אמר ריש לקיש, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן הרשע לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהם לשקלי המן, והיינו דתנן (שקלים פ"א מ"א) באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים. פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאלו הקריב את עצמו אל השם יתברך, וכך נתבאר בכמה מקומות. ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים. ובשביל 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.

אמר רבי אבא בר כהנא (מגילה יד.), משל דהמן ואחשורוש למה הוא דומה, לשני בני אדם, אחד יש לו תל בשדהו, ולאחד יש לו חריץ בשדהו. אמר בעל התל לבעל החריץ, מי יתן לי חריץ זה בתוך שדי. לימים נזדווגו ביחד, אמר ליה בעל החריץ, מכור לי התל. אמר ליה בעל התל, הלואי טול אותו בחנם, עד כאן.

פירוש, אחשורוש היה מתנגד לישראל כמו שהם שאר ד' מלכיות שהם מתנגדים לישראל. ובשביל כך דומים ישראל לאחשורוש כמו תל שיש לאדם בתוך שדהו, שהתל הוא דבר תוספת שאינו שייך לו, שאין ישראל שייכים למלכות האומות, לכך ישראל הם דומים לאחשורוש כמו תל שהוא בתוך השדה. 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. כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון. מה שאין כן* באדם, כי האדם אדרבה, רוצה לכלות האחר, כמו שכתבנו למעלה. ואצל אחשורוש קרא ישראל "תל", שהתל אינו מזיק לבעל השדה, רק שהוא תוספת, והוא כנגד בעל השדה. אבל החריץ הוא הבור* שנחשב העדר, שהרי הבור הוא דבר חסר.

ולפיכך אצל המן נחשבו ישראל בור, שהבור יש בו חסרון והעדר. אבל אצל אחשורוש לא היו נחשבים בור, שיש חסרון בבור והעדר, ואין נחשבים ישראל רק תל, שהוא דבר תוספת.

ולפיכך שקלי המן הם לקנות ישראל לרשותו מן אחשורוש, להוציאם* מתחת רשותו שלא יהיו בעולם. ואם לא היו שקלי ישראל, שבהם נכנסים ישראל אל השם יתברך לגמרי כאשר הם נותנים שקלים אליו כמו שאמרנו, חס ושלום היה המן יכול לישראל. ועל ידי השקלים ישראל הם אל השם יתברך, וכמו שכתבנו למעלה אצל (למעלה א, יד) "והקרוב אליו וגו'".

לכך אחר שנתנו ישראל שקליהם להשם יתברך, אז הם ראויים לכרות עמלק, אשר מתנגד לה'. ולכך פרשת שקלים (שמות ל, יא-טז) ואחריו פרשת זכור (דברים כה, יז-יט), כי על ידי פרשת שקלים שנותנים ישראל למזבח הם אל השם יתברך, ועל ידי זה יש להם כח על אשר הוא מתנגד להם לאבדם, הוא עמלק. ואחר כך פרשת פרה (במדבר יט, א-כב), כי ב' מצות; האחד היא "תמחה זכר עמלק" (דברים כה, יט), ופרשת פרה, להסיר שני המתנגדים לישראל; האחד מצד הגוף, הב' המתנגד מצד הנפש. כי עמלק מתנגד לישראל לכלותם ולאבדם מן העולם הזה בגופם, כמו שכתבנו בפרשת בשלח. 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. ופרשת פרה הוא טהרת הנפש, כי כאשר הטומאה עליו אז יש חציצה בין השם יתברך ובין האדם, כי אשר הוא טמא לא יקרב למחנה שכינה.

וכמו שיסיר 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. וכך כל זמן שרוח הטומאה בעולם יש כאן חציצה בין ישראל ובין אביהם שבשמים, עד שהשם יתברך יהיה מעביר רוח הטומאה מן העולם, וכדכתיב (יחזקאל לו, כה) "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתי אתכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם". וכתיב (זכריה יג, ב) "ואת רוח הטומאה אעביר".

ולכך אחר פרשת שקלים, שישראל נתונים אל השם יתברך לגמרי, והם ראויים לסלק כח עמלק שהוא רוצה לכלותם בגופם, ועל ידי שהוא יתברך מסלק גם כן רוח הטומאה אשר

הוא חוצץ בין ישראל ובין אביהם שבשמים מצד הנפש, וכאשר אלו שניהם מסולקים מן העולם אז יתן השם יתברך אל ישראל לב חדש ורוח חדש, וכדכתיב בקרא (יחזקאל לו, כה) "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתי אתכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם", וכתיב אחריו (שם פסוק כו) "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם". ומפני כך אחר כך הוא פרשת החודש, להביא קרבנות מן תרומה חדשה, וזהו הקרוב והחבור אל השם יתברך מחדש. ואף כי כבר נתנו השקלים אל השם יתברך, ומצד אשר הם אל השם יתברך בזה מסלקים את כח עמלק, מכל מקום כאשר מתחילין להקריב משקלים חדשים דבר זה מורה על כי ישראל הם אל השם יתברך מחדש, כאשר מסולק כח עמלק וכח הטומאה, ויתן להם לב חדש ורוח חדש, וזה פרשת החודש. כך הוא העניין אלו ד' פרשיות, והם דברים עמוקים מאוד.

פסוק י

"**ויסר המלך** את טבעתו וגו'" (פסוק י). לא היה צריך לומר רק (פסוק יא) "ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך". רק בא לומר כי נתן לו הטבעת, וזה מורה כי דבר זה בפרט הוא מסלק מאתו, ונותן בידו כאילו המן בדבר הזה מלך, ולא אחשורוש, עד שאין בידו לחזור בו, וזה מורה הטבעת שמסלק מידו ונותן אותו על ענין זה להמן.

ובגמרא (מגילה יד.), אמר רבי אבא בר כהנא, גדול הסרת הטבעת יותר ממ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו לישראל, וכולם לא החזירו אותם למוטב. ואילו הסרת הטבעת החזיר אותם למוטב, עד כאן. יש לשאול, טעם מה יש בזה. אבל הפירוש הוא מפני 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.

פסוק יג

"**ונשלוח ספרים** ביד הרצים" (פסוק יג), 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 (להלן ח, י) "וישלח ספרים וגו'". וכן (למעלה פסוק יב) "וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן", מפני שהוכרחו לזה שלא כרצונם.

"**ונשלוח ספרים כו**'". מה שאמר "ונשלוח ספרים להשמיד ולהרוג", יש לשאול [למה] אמר כאן "להשמיד ולהרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים", ובפסוק שלפני זה [ד]כתיב "ויכתב ככל אשר צוה המן וגו'" [שם] הוי ליה למכתב זה "להשמיד ולהרוג ולאבד וגו'", ולמה הזכיר זה אצל "ונשלוח ספרים ביד הרצים". אבל לפי הפירוש אשר פרשנו למעלה כי המן לא אמר רק (למעלה פסוק ט) "יכתב לאבדם", מפני שאמר אולי יחשוב אחשורוש כי אין זה כבוד למלך שיהרוג אומה שלימה, ולכך אמר כי "יכתב לאבדם", ולא יעשה מעשה מיד, ואם ירצה לחזור - יחזור, כמו שאמרנו למעלה. ומכל שכן אם יכתוב שנתנו "להרוג להשמיד ולאבד כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים" אין זה כבוד המלך כך. ולכך לא כתיב* אצל "ויכתב ככל אשר צוה המן" דבר זה כלל "להשמיד ולהרוג וגו'", אבל דבר זה כתב* אצל "ונשלוח ספרים" שהיה מן אחשורוש, כאשר ידע רצון המן אז היה מוסיף יותר ממה שאמר המן בעצמו. ולכך כתיב "ונשלוח ביד הרצים", שהוא צוה למהר ולשלוח את הכתבים.

ואמר כאן "להשמיד ולהרוג ולאבד", מפני כי האדם יש בו ג' חלקים; גוף ונפש כמו שיש לשאר בעל חי, ויש לו עוד חלק ג' הוא השכל. ויש אדם שיש לו שבח מצד הגוף, שהוא בעל קומה והוא בעל צורה. ויש אדם שיש לו שבח מצד הנפש, כאשר הוא גבור חיל, כי הגבורה היא מצד הנפש. ויש אדם שיש לו שבח השכל, שהוא חכם. כנגד האחד אמר "להשמיד", וכנגד השני אמר "להרוג", כי הריגה היא מצד הנפש, ולכך לא נאמר רק על בעל חי, אבל השמדה נאמר אף על שאינו בעל חי, דכתיב (ויקרא כו, ל) "והשמדתי את במותיכם", "ואשמיד פריו" (עמוס ב, ט), ולכך הריגה בפרט באה על הנפש. ואבוד זה נאמר על החכמים, מפני כי השכל יש לו המציאות ביותר, ולכך אמר שיש לאבדם, ולא יהיה להם המציאות כלל.

ואמר "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.

"**בשלשה עשר** לחודש שנים עשר הוא חודש אדר", ולא כתב "בחודש אדר" בלבד, מפני שבא לומר שהיה מקפיד על חודש שנים עשר מצד שהוא סוף החדשים, ובזה היה רוצה להביא סוף לישראל. וכן למעלה כתיב (פסוק ז) "בחודש שנים עשר הוא חודש אדר", מטעם שנחשב כי לכך נפל לו הגורל בחודש שנים עשר הוא חודש האחרון, כי שם יהיה חס ושלום אחרית שלהם, כמו שכתבנו למעלה. ולכך לא כתיב כאן "ושללם לבוז",

ולקמן כתיב (ח, יא-יב) "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 (להלן ח, יא) "להשמיד ולהרוג ולאבד ושללם לבוז" הכל ביחד.

פסוק יד

"**פתשגן הכתב**" (פסוק יד). פירוש, הכתוב בא להודיע כי כְּתַב המן שהמלך צוה שהם חייבים לעשות דבר זה. ולכך אמר "פתשגן הכתב להנתן דת", ולשון "דת" רצה לומר שכך גזר ותקן, כמו שתרגם המתרגם, וכמו שכתב רש"י ז"ל.

ובמדרש (ילקו"ש כאן רמז תתרנו), אמר רבי לוי, אומות העולם נבואתן סתומה, ואינם יודעים אם ליהרג אם להרוג, כי כך הוא נבואתן של אומות העולם "להיות עתידין ליום הזה", אם ליהרג או להרוג. אבל ישראל נבואתן מפורסמים (להלן ח, יג) "להיות היהודים עתידים ליום הזה וגו'". המדרש בא לומר כי לא כתב בפירוש, כי כתיבה זאת היתה על דרך "ניבא ולא ידע מאי ניבא", כי נבואת האומות סתומה, שלא יצא לפעל הנגלה. וטעם זה כמו שהאומות עצמם אין להם התורה, שהוא השכל הברור.

ובמדרש (אסת"ר ז, יג), בשעה שנחתמו אותן האגרות ונתנם ביד המן, ויבוא שמח* הוא וכל בני חבורתו, ופגע במרדכי שהוא הולך לפניהם. וראה מרדכי שלשה תינוקות מבית הספר, ורץ מרדכי אחריהם. וכשראה המן וכל חבורתו שהיה רץ מרדכי אחר התינוקות, הלכו אחרי מרדכי לדעת מה ישאל מרדכי מהם. כיון שהגיע מרדכי אצל התינוקות, שאל לאחד מהם פסוק לי פסוקך. אמר ליה, "אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבא" (משלי ג, כה). פתח השני ואמר, אני קריתי היום ובזה הפסוק עמדתי מבית הספר, (ישעיה ח, י) "עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו אל". פתח השלישי ואמר, (ישעיה מו, ד) "ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול אני עשיתי ואני אשא ואני אסבול ואמלט".

וביאור זה אלו ג' תנוקות, הראשון אמר פסוק כנגד ישראל, שאל יהיו יראים כאשר בא עליהם בהלה כמו זה, שהיא לפי רגע, כי הצדיק יש לו קיום, ואל יפחד מזה. והשני אמר כנגד הרשעים, כי כל ענין הרשע שאין בו ממש, אף כי הרשע יועץ לרע, מצד שהרשע הוא דבר בטל ואין קיום לו, וכך עצתו בטילה. והג' אמר כנגד השם יתברך, אף כי השם יתברך רואה את הרשע שחושב על הצדיק ומבקש להפילו, על זה אמר הכתוב (ישעיה

מו, ד) "כי עד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול" כאשר הרשע מבקש לאבד הצדיק, מכל מקום בסוף השם יתברך ממלט הצדיק מן הרשע. ואף כי השם יתברך רואה הרשע שמבקש להרע, השם יתברך סובל זה ממנו. ולכך הראשון אמר (משלי ג, כה) "אל תירא מפחד וגו'", שזה נאמר על הצדיק. והשני אמר (ישעיה ח, י) "עוצו עצה וגו'", וזה אמר על הרשעים. והג' אמר (ישעיה מו, ד) "ועד זקנה אני הוא", שזה נאמר כי השם יתברך סובל מה, עד כי משלם לרשע רשעתו. וכאן אצל המן מכל אלו ג' דברים, הן מצד השם יתברך, הן מצד הצדיקים שהם ישראל, והן מצד רשעות המן, אין לפחד.

פסוק טו

"**והמלך והמן** ישבו לשתות" (פסוק טו). 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. ולכך כתיב גם כן "והעיר שושן נבוכה". כי יש לשאול, למה כל העיר שושן נבוכה, הרי עיקר בשושן היו האומות, לא ישראל. רק כי לא ידעו למה יעשה כך וכך לאומה שלימה, והיה פליאה בעיניהם, ולכך כתיב "נבוכה", שהיו נבוכים בזה. ואמרו היום מסר המן אומה זאת להריגה, ולמחר ימסור המן אומה אחרת אם כך הוא שיגמור כל מחשבותיו. ולכך כתיב "והמלך והמן ישבו לשתות" להוציא זה מדעתם, אבל "העיר שושן נבוכה".

ובמדרש (ילקו"ש כאן רמז תתרנו) "והמלך והמן ישבו לשתות כו'", אמר רבי חנינא, מאן דאמר הקב"ה וותרן הוא, יוותרו מעוהי, אלא מאריך אפיה וגביה דיליה. אמר הקב"ה לשבטים, אתם מכרתם אחיכם מתוך מאכל ומשתה, שנאמר (בראשית לז, כה) "וישבו לאכול לחם", הרי המן לוקח אתכם מתוך מאכל ומשתה. הדא הוא דכתיב "והמלך והמן ישבו לשתות והעיר שושן נבוכה". הפיל הקב"ה בכיה וערבוביה בתוך שושן, אשה הולכת לשטוח פירות, נופלת מן הגג ומתה. האדם הולך לשאוב מים מן הבור, נופל בו ומת, שנאמר "והעיר שושן נבוכה".

ונראה כי המדרש הזה פירושו כמו שבארנו, כי לכך ישבו המלך והמן לשתות, כי כל העיר שושן נבוכה כמו שנתבאר, ומפני כך המלך והמן ישבו לשתות להוציא זה מדעתם. ולכך אמרו כי בשביל שהיה מכירת יוסף על ידי אכילה ושתיה למכור אחיהם, דבר אשר אין הדעת סובל. ואילו לא היה אכילה ושתיה, אשר בשביל אכילה ושתייה האדם דעתו קלה עליו, לא היה נעשה המעשה הזה, לפי שיוסף אחיהם. ולכך גם אחשורוש שמכר את ישראל להמן לכלות אומה שלימה, ואין זה כסדר העולם, ישבו לשתות להוציא מדעתם המעשה הזה.

ומה שאמרו שהפיל הקב"ה בכייה כו', כי נגזרה גזירה זאת לכלות את ישראל, ודבר זה היה מביא חורבן לעולם, כי אם אין ישראל אין העולם נחשב דבר, שכל העולם נברא בשביל ישראל. ולכך העיר שושן נבוכה, ואשה הולכת לשטוח פירות על הגג ונפלה. כי כליון ישראל חס ושלום הוא בטול כל העולם כולו כמו שפירשנו, ולכך "והעיר שושן נבוכה" כמו שמפרש.

ובמדרש (אסת"ר ז, יג) מפרש כי כאשר נגזרה הגזירה, יצאה התורה בבכיה לפני הקב"ה, גם המלאכים זעקו לקולה, שאם אין ישראל למה אנו צריכים בעולם. ואמר שם כי אליהו* ז"ל רץ לאבות ולמשה רבינו עליו השלום, למה (-אינם-) [אין] אתם עומדים בפרץ. ואמר משה רבינו עליו השלום, אם הגזירה בטיט היא חתומה, תפילתינו נשמעת. ואם בדם היא חתומה, אין תפילתינו נשמעת. ואמר אליהו ז"ל, בטיט היא חתומה. אמר לו משה רבינו עליו השלום, לך והודיע למרדכי שיתפלל וכו', והאריך שם.

וביאור מדרש זה, כי התורה היא לישראל דוקא, ואם ישראל בטלים אם כן התורה בטילה, וכדאיתא בגמרא בפרק רבי עקיבא (שבת פח:) שלא רצה השם יתברך לתת התורה למלאכים. ולכך התורה הרבה בכייה, כי הבכייה מורה על הפסד בכל מקום, כי כאשר מת לו מת, שהוא הפסד, יש כאן בכייה. והדמע אפיסת כח העין, לכך הבכייה מתייחס להפסד, וזה ידוע בכל מקום.

וכן המלאכים צעקו לקולה*, כי המלאכים משמשים לתחתונים, בפרט כאשר האדם שומר התורה, דכתיב (תהלים צא, יא) "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך", ולמה יהיו העליונים משמשים לתחתונים. אין זה כי אם שיש מעלה בתחתונים שאין למלאכים, והוא התורה. וכאשר אין ישראל שיש להם התורה, אם כן למי הם משמשים, לכך צעקו גם כן.

ואמר כי חמה ולבנה אספו נגהם. ופירוש זה, כי על ידי חמה והלבנה העולם הוא בשלימות בפעל, וזה על ידי אור חמה ולבנה. כי כמו העין שמוציא האדם אל הפעל בראייה, כך חמה ולבנה מוציאין את העולם אל הפעל השלימות.

ואמר (אסת"ר ז, כה) כי משה אמר אם הגזירה חתומה בטיט, יש לגזירה זאת בטול. פירוש, כי החטא הזה שנעשה מה שהלכו לסעודת אחשורוש (מגילה יב.), אם נעשה זה על ידי אנשים שהם בעלי חומר, והם עמי הארץ שהם חמריים, כי הטיט הוא חומר בלבד, ונחשב המעשה הזה כאילו היה שגגה בלבד, וכדאמרינן בפרק ב' במסכת בבא מציעא (לג:) "והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם" (ישעיה נח, א), "לעמי פשעם" אלו תלמידי חכמים, ששגגות נעשה להם כזדונות. "ולבית יעקב חטאתם", אלו

עמי הארץ, שזדונות שלהם נעשו כשגגות. ולפיכך אם בטיט, שהוא חומר, נחתם, יש לגזירה זאת ביטול, כי כפי מה שהוא החוטא כך החתימה. ואם בדם היא, "כי הדם הוא הנפש" (דברים יב, כג), ורצה לומר אם החטא הוא מן אותם שהם בעלי נפש, כמו התלמידי חכמים שאינם חמריים, ואף השגגות נעשו להם כזדונות, לכך אין לגזירה זאת בטול. והכל הוא כפי מה שראוי; כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים, שהם חמריים והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם. ואם החטא הוא מצד בני אדם שהם בעלי נפש, והם תלמידי חכמים, ואין מתיחס להם השנוי שהוא חמריי, שהוא מתייחס לו השנוי, לכך אין הגזירה משתנה.

ועוד יש לפרש כי אמר כך; אם החותם הוא בטיט, היינו שהלכו אחר יצרם ותאוותם החמרית, וכאשר החטא היה מצד החמרי, ודבר כמו זה יש לו השתנות, ולכך הגזירה אפשר להתבטל. אבל כאשר היא חתומה בדם, כלומר שהחטא הוא מצד הנפש, שהנפש הוא הדם, ואינו מצד תאותו החמרית, דבר זה אין השתנות לו, כאשר עושה במרד ובמעל. והוא ענין הראשון גם כן.

ויש לפרש גם כן והוא עיקר, כלומר אם החתימה היא מצד מדת אמתת השם יתברך, אז מפני שהיא מצד מדת אמתת שלו היא קיימת, ואין לה שנוי. וזה נקרא "דם", "כי הדם הוא הנפש" (דברים יב, כג), והוא אמתת האדם. ולכך אמר "אם בדם היא חתומה", כלומר כי הגזירה נגזרה מן מדה אמתת שלו, היא קיימת, כי האמת קיים. ויש רמז לפירוש זה, כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך, ומספרו מ"ה, והוא אחד יותר מן "דם". וזה מפני כל חותם יש בו הצורה ודבר המקבל הצורה, והצורה הזאת היא זולת המקבל הצורה, שהדם והצורה מ"ה, כמספר השם המיוחד. ואמר (אסת"ר ז, יג) "ואם בטיט היא חתומה", כלומר שלא באה הגזירה רק משם "אל", שם כנוי, שזה אינו שם המיוחד, ודבר זה אפשר שעל ידי תפלה ישתנה. ו"בטיט" [יש] ל' עם הב', אחד יותר (-אבל-) הוא "אל", שהוא נגד צורת החותם. ואף על גב כי אצל "בדם היא חתומה" אין הב' שהיא ב' השמוש בכלל המספר, בודאי היכי שאין צריך אין לחשוב במספר. אבל היכי שצריך, יש לצרף* הב' אל זה, אף על גב שהיא ב' השמוש.

פרק ד

פסוק א

"**ומרדכי ידע** את כל אשר נעשה" (אסתר 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 [ו]להשמיד 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 מכיר במשפחתו ובאבותיו שהם קוץ מכאיב וסילון ממאיר מעולם אל ישראל.

ובגמרא אמרו (מגילה טו.) "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה", [מאי נעשה], אמר רב שגבה לבו של המן יותר מן אחשורוש. איכא דאמרי על אחשורוש. רב שימי בר חייא אמר, גבה מלכא עילאה ממלכא תתאה, דלא עביד דינא*.

פירוש, דלא הוה ליה למימר "ומרדכי ידע אשר נעשה", שאם בא לומר שידע מה שניתנו כל ישראל להשמיד ולהרוג אותם, אין לפרש כך, וכי מרדכי בלבד ידע זה, הרי הכל ידעו, והוי ליה למכתב [רק] "ויזעק מרדכי זעקה גדולה ומרה". ולכך פירשו כי מרדכי כאשר שמע ענין זה ידע כי גבה לבו של המן יותר מאחשורוש, כי אחשורוש לא היה עושה דבר זה לאבד אומה שלימה. והמן גבה לבו יותר מאחשורוש.

ולאיכא דאמרי "גבה לבו של המן על אחשורוש", כי מאחר שבקש ממנו דבר כזה שאין ראוי לאחשורוש לעשות, כמו שאמרנו, שאין ראוי למלך לעשות דבר כמו זה, ובזה גבה לבו על אחשורוש להיות יותר גדול ממנו, שיעשה דבר שאינו ראוי. ומפני שראה מרדכי דבר חדוש כמו זה שהוא יוצא ממנהגו של עולם, היה ירא שמא יוציא המן מחשבת לבו* אל הפעל לאבד אומה שלימה, אף כי הוא דבר זר מאוד.

ורב שימי סבר כי "גבה מלכא עילאי וכו'". פירוש, כי דבר זה היה חדוש גדול בעיני מרדכי כאשר ראה כי המן כתב ספרים להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים, ואין הקב"ה עושה דין בו, כאילו גבה חס ושלום מלכא תתאי. ולכך היה ירא מרדכי מאחר שאין הקב"ה עושה דין בו, אם כן החטא גדול כל כך, ויהיה גומר מחשבתו מה שירצה, ולכך "ויקרע מרדכי את בגדיו".

"**ויקרע מרדכי** את בגדיו". במדרש (ילקו"ש כאן תתרנו), בנימין גרם לשבטים ליקרע*, הדה הוא דכתיב (בראשית מד, יג) "ויקרעו שמלותם", והיכן גרמה לו קריעה, בשושן הבירה, הדה הוא דכתיב "ויקרע מרדכי את בגדיו", והוא איש ימיני (לעיל ב, ה). "וילבש

שק ואפר וגו'", רבי איבו אמר, משתפס יעקב אבינו את השק, דכתיב (בראשית לז, לד) "וישם שק במתניו", שוב לא זז מבניו*. אחאב כתיב ביה (מ"א, כא, כז) "וישם שק על בשרו". יורם בנו (מ"ב, ו, ל) "וירא העם והנה השק על בשרו". מרדכי "וילבש שק ואפר". "ויזעק זעקה גדולה ומרה", אמר רבי חנא, מאן דאמר קודשא ב"ה ותרין, הוא יתותרון* בני מעיו, אלא מאריך רוחיה וגביא דילה. תדע שהרי זעקה אחת הזעיק יעקב לעשיו, דכתיב (בראשית כז, לד) "ויזעק זעקה גדולה", ואימת נפרע ממנו, בימי מרדכי, דכתיב "ויזעק זעקה גדולה ומרה".

פירוש, הקריעה הוא דין גמור לקרוע את בגדיו, ואין דבר יותר מזה כמו שהוא הקריעה. ולכך אינו בא רק על מעשה של הפסד גמור שנעשה. וכאן עדיין לא נעשה דבר שהיה קורע מרדכי עליו, ואם כן איך נעשה דבר זה מן הצדיק מרדכי. ולכך דרשו בנימין גורם זה, שהוא גרם לשבטים שהיו קורעין. ואף כי בנימין לא עשה דבר, מכל מקום על ידו היה זה, ואין מגלגלין חובה כי אם על ידי חייב (שבת לב.). ולכך "ויקרע מרדכי את בגדיו", ורצה לומר אף כי הקריעה הזאת לא היה ראוי כל כך, כי עדיין לא היה כאן הפסד, ואין קריעה רק על הפסד, רק בשביל שהיה גורם בנימין אביו קריעה לשבטים, לכך* נעשה קריעה זאת.

אמר רבי אבא, משתפס יעקב אבינו השק, לא זז מבניו (אסת"ר ח, א). בא לתרץ גם כן הא דכתיב (בראשית לז, לד) "וישם שק במתניו", כי עדיין לא נעשה דבר גדול מאוד ללבוש שק כאילו נעשה דבר הפסד, ועל זה אמר "משתפס יעקב ללבוש השק". ודבר זה, כי הצרות קרובות ליעקב כמו השק שהוא קרוב לאדם והוא דבק באדם, כך הצרות קרובות ליעקב. וכמו שאמר (בראשית מג, יד) "אל שדי", שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די (רש"י שם). ולכך אמר גם כן (תהלים כ, ב) "יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב", ואמרו במדרש (ילקו"ש תהלים סי' תרפ) לא אמר "אלקי אברהם", כי יעקב היה מיוחד לצרה. ולכך הלביש יעקב שק* על בשרו, לומר כי הצרות קרובות [ו]דביקות אליו ביותר. ומאחר שהצרות קרובות אליו, לא היה זז שק מעל בניו לעולם, כי הצרות קרובות בבניו, כי הדבר אשר דבק בהן האב לגמרי, לא סר מזרעו, והבן יורש אותו. ומפני כי בנימין נקרא "בן אוני" (בראשית לה, יח), והוא נולד בצרת אמו, ולכך הוא מוכן לו יותר שירש דבר זה מאבותיו. ולכך מרדכי שהוא "איש ימיני" (למעלה ב, ה), לבש שק. ואלו דברים יש לך להבין מאוד.

ומכל שכן כי הגורם היה מפני שיעקב הזעיק לעשיו, דכתיב (כאן) "ויזעק זעקה גדולה ומרה". ופירוש זה גם כן, כי מה שזעק "זעקה גדולה ומרה" הוא דבר שהוא מופלג בשנוי

גדול, ואין ראוי שיגיע דבר כמו זה* לצדיק, דבר שהוא כל כך מופלג, שהוא דבר זר מאוד. רק מפני שיעקב גרם לעשו לזעוק "זעקה גדולה ומרה", ולכך המן, שהוא מזרע עשיו, היה גורם ליעקב גם כן שיזעק "זעקה גדולה ומרה". וכל דבר שמגיע לצדיק שהוא יוצא מן הסדר, והוא שנוי גדול כמו זה, צריך לזה סבה, ואם לא כן, לא הגיע דבר כמו זה לצדיק, דבר שהוא יוצא מסדר העולם. ומכל שכן מאחר כי מצינו שגרם בנימין הקריעה לשבטים, ועתה הקריעה היה לבנימין, שיש לתלות זה בזה, וכן כיון שמצאנו כי יעקב גרם זעקה גדולה ומרה לעשיו, וכאן היה גורם עשיו הזעקה ליעקב, דהיינו לזרעו, שיש לתלות זה בזה.

פסוק ג

"**ובכל מדינה ומדינה וגו**'" (פסוק ג). ונסמך מקרא זה לכאן, אף על גב דלפי הסברא היה לו לסמוך הפסוקים (פסוק ב) "ויבוא עד לפני שער המלך" (פסוק ד) "ותבואנה נערות אסתר ויגידו לה", כי "ויבא עד שער המלך" עשה זה שישמעו נערות אסתר ויגידו לאסתר, לכך הוי ליה לסמוך פסוק "ותבאנה נערות אסתר" אחריו. אבל מפני שהכתוב שאמר "ויבוא עד שער המלך" היה כדי שיגידו נערות אסתר לאסתר המלכה, והוה אמינא כי גם מה שאמר הכתוב (פסוק א) "וילבש שק ואפר" הוא גם כן בשביל שיאמרו לאסתר שהלביש מרדכי שק ואפר. ואין זה כן, כי גם בכל מדינה כך עשו. רק מה שבא עד שער המלך (פסוק ב) היה זה בשביל שיאמרו זה לאסתר, אבל עיקר מה שלבש שק ואפר היה הכל משום אבילות וצער, ולא בשביל שיאמרו זה לאסתר.

"**ובכל מדינה וגו**'". כאן לא הזכיר קריעה, כי קריעה לא שייך רק כאשר שמע* שמועה רעה, ועל דבר זה הוא הקריעה. וכך מרדכי כששמע השמועה, קרע את בגדיו (למעלה פסוק א). אבל כאן אינו מדבר מה שעשו בשעה ששמעו השמועה, רק מדבר שהיו נוהגים בצום ומספד, ולזה לא שייך קריעה.

פסוק ד

"**ותבואנה נערות וגו**'" (פסוק ד). מה שכתב "ותבואנה נערות אסתר וסריסה", להודיע גדול הבהלה שהיה לה* כאשר באו אלו בפעם אחת כל כך, [ו]הוא דבר חדוש, ומפני כך "ותתחלחל". ואין להקשות כי למה לא ידעה אסתר קודם, כי "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד), ומכל שכן המלכה אסתר, שכל עניניה בצניעות, ולא ידעה המלכה מן אלו דברים כלום, ולכך "ותתחלחל המלכה מאוד". ומה* שלא כתיב "ותבהל המלכה מאוד", דבר זה מורה על גודל הבהלה, לכך "ותתחלחל" כפל לשון, שכל כפל הוא לגודל הענין. גם היה זה מן השם יתברך סבה, כי כאשר נודע הדבר על ידי מרדכי

שזעק זעקה גדולה ומרה, ועל שלבש שק, תהיה אסתר מתחלחל, כמו שהיה זה, ולכך תעשה אסתר כמו שאפשר לעשות, וכמו שעשתה. ולא* היה כך אילו* נודע לאסתר מעצמה.

ובגמרא (מגילה טו.) "ותבואנה נערות אסתר וגו'", מאי "ותתחלחל". אמר רב, שפרסה נדה. שמואל אמר, שהוצרכה* לנקביה. ויש לתמוה, דמאי נפקא מיניה בזה אם פרסה [נדה] או שהוצרכה לנקביה. וביאור דבר זה, שרצה לומר כאשר שמעה אסתר דבר זה, היו מושלים בה כחות זרות. כי כאשר שמעה כי המן רוצה להיות גובר ושולט, היה גורם כשנודע לאסתר שפרסה נדה, שהיה שולט עליה כחות הטומאה, כמו שהם באים לשלוט על ישראל, ובזה ידעה כי כחות הטומאה גוברים בעולם, וכל זה שתהיה זריזה אסתר לעשות מה שאפשר לעשות. ומאן דאמר שנצרכה לנקביה, גם כן סבר שגברו כחות הטומאה, רק שאמר כי מצד אחר היה זה, מה שהיתה נצרכה לצרכיה, הוא המאוס. ודבר זה מתיחס יותר לכוחות החצונים המאוס והשקוץ, כדכתיב "ותעב תתעבנו" (דברים ז, כו). ואלו שני דברים בפרט מתיחסים לעבודה זרה; הטומאה הוא דבר אחד, והמאוס גם כן מתיחס לכוחות הטומאה, ואין צריך לדבר זה ראיה. ומאן דאמר שנצרכה לצרכיה מייחס השקוץ והמאוס אל העבודה זרה יותר, ולכך אמר כאשר גברו הכוחות האלו נצרכה לצרכיה, שהיה הטינוף והמיאוס גובר עליה. ולמאן דאמר שפרסה נדה, כי כאשר גברו הכוחות היה הטומאה גוברת, ופרסה נדה. ואלו שני דברים הם מחולקים, והוא ידוע לנבונים.

ועוד פירוש זה, כי כאשר שמעה אסתר השמועה הזאת נבהלה, והיה דבר זה פועל שנוי באסתר. למאן דאמר כי פרסה נדה, כבר אמרנו למעלה כי הדם הוא מן הנפש, ורצה לומר דבהלה היה שנוי בכוחות נפשה. ומאן דאמר שנצרכה לצרכיה, סבר כי היה הבהלה פועל שנוי בגוף שלה, וצרכיה שייכים לגוף יותר. ומחלוקתם איזה יותר קודם לקבל שנוי, אם הנפש, או הגוף, ולכל אחד יש טעם וסברא. ודבר זה בארנו למעלה גם כן אצל מה שפרחה בה צרעת, והוא דומה לזה.

ובמדרש (אסת"ר ח, ג) אמר "ותתחלחל המלכה", מעוברת היתה והפילה, ושוב לא ילדה. ודעת המדרש הזה כיון דכתיב "ותתחלחל" סתם, וסתם חלחלה מביא הפלת הולד. ודבר זה הגיע לה, שכיון שאחשורוש עשה דבר זה להשמיד ולהרוג את ישראל, לא היה ראוי שיהיה לו שם בישראל, ויהיה לו תולדה בהם*. ולפיכך הולד שהיתה מעוברת - הפילה, ושוב לא ילדה, מטעם זה שאין ראוי שיהיה זרעו בישראל. כי גוי ועבד הבא על ישראל הולד כשר (יבמות מה.). ואף שחזר בו והפך אותו על המן, דבר זה לא היה

מן אחשורוש עצמו, רק מצד כי יד השם יתברך עשתה זאת, אבל הוא ברשעו מתחלה ועד סוף. אבל קודם שעשה אחשורוש רצון* המן, נתן השם יתברך לה ולד מן אחשורוש, וכאשר עשה זה הפילה ושוב לא נתעברה.

אבל כאשר תבין אמיתת הדברים, כי רב ושמואל פליגי שכאשר שמעה אסתר כי גברו כוחות הטומאה והכוחות המתועבים, היה גוברת עליה לכל אחד כדאית ליה. ויש אומרים אשר זכר במדרש שאמר כי הפילה, דעת היש* אומרים כי ההעדר היה גובר על ידי זה, ולכך הפילה, ונעדר הולד לגמרי. ובודאי כוחות אלו דבק בהם ההעדר, וגורמים ההעדר, והם סבה לו. והבן הדברים.

"**ותשלח בגדים** להלביש את מרדכי ולהסיר את שקו". בודאי ידעה אסתר כי לא היה חסר בגדים, ולמה שלחה לו להלביש אותו. רק אמרה שיסיר את שקו וילבש בגדים ויבא אל שער המלך להגיד לה על מה הם הדברים האלו. ולא אמרה שילך הוא לביתו וילבש בגדים אחרים, כי לא רצתה אסתר להמתין כל כך לגודל הבהלה. ומרדכי לא קבל, שאם כן יהיה נראה שלא לבש השק מתחלה רק כדי להודיע לאסתר את הצרה, ולא בשביל אבל וצער. [אך] עתה יהיה נראה כי לבישת השק הוא בשביל התשובה.

ועוד, לכך לא קבל, שלא רצה לחזור מן התשובה הזאת אף שעה אחת. כי השק הזה הוא הדבק על בשרו, וכאשר קבל עליו ללבוש השק, ראוי שיהיה בו דבק לגמרי. כמו שאמר במדרש (אסת"ר ח, א) ולפי שתפס יעקב את השק, שנאמר (בראשית לז, לד) "וישם שק במתניו", ולפיכך לא זז השק מזרעו. וכל זה מפני כי השק דבק על בשרו של אדם ביותר, ומורה זה כי הצרות לישראל הם תמיד, כי הם רודפים אחריהם ודביקים כמו השק הזה, שהוא דבק על בשרו. ולכך גם כן כאשר לבש מרדכי שק בשביל גזירת המלך אחשורוש על עמו, לא היה מסלק השק ממנו עד שהשם יתברך היה מסלק הגזירה. וכן אמרו במדרש (ילקו"ש כאן רמז תתרנו) "ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו ולא קבל", אמר אין אני מזיז את השק עד שיעשה הקב"ה ניסים כמו שעשה לראשונים. ביעקב כתיב (בראשית לז, לד) "וישם שק במתניו". ובאחאב לא תלה לו ג' שנים. וכן ביורם לא* כלה שקו הרעב משומרון. וכל זה כמו שאמרנו, לפי שהוא דבק על בשרו, ומורה זה על צרה הדבוקה בו. ואם היה מסיר השק אשר היה ראוי להיות דבק בבשרו, היה נראה כי הוא סר מן התשובה לגמרי. לכך לא היה רוצה להסיר השק*.

פסוק ה

"**ותקרא אסתר להתך**" (פסוק ה), בגמרא (מגילה טו.), רב אמר, "התך" זה דניאל, ולמה נקרא "התך", שחתכוהו מגדולתו. ושמואל אמר, שכל דברי מלכות נחתכין על

פיו, עד כאן. פירוש, לרב נקרא "התך" שחתכו והסירו אותו מגדולתו. ומה שלא אמר בפירוש "דניאל", לומר על רשעת אחשורוש, שהיה מגדל את המן הרשע (למעלה ג, א), ואת דניאל הצדיק הסיר מגדולתו, וכן ענין הרשע שמגדיל הרשעים ומשפיל הצדיקים. ולשמואל אין סברה שיהיה יורד הצדיק מגדולתו, רק שכל דברי המלכות נחתכין על פיו. ומדקדק בגמרא כך שהיה דניאל, דאם לא כן לא הוה ליה למימר "ותקרא להתך", דלא ידעינן מי התך זה, שהרי לא נזכר בשום מקום. אלא בודאי יש פירוש למלת "התך", כמו שאמר. ואפשר* לומר כי מי שאמר שכל גזירת המלכות נחתכין על פיו לדעתו לא היה דניאל כלל, רק "התך" שנזכר כאן הוא אדם אחד* חשוב, שכל גזירות המלכות נחתכין על פיו. ולא בא שמואל לפרש רק לשון "ותקרא אסתר להתך", והלא לא ידעינן מי הוא, ולכך מפרש שהיה אחד שכל גזירות מלכות נחתכין על פיו. ובחרה אסתר בזה להודיע בזה את מרדכי כי דבר גדול נחשב אליה דבר זה, "לדעת על מה זה ועל מה זה". ואילו שלחה לו אחר, היה נראה שאין נחשב כל כך לאסתר דבר זה, רק כמו אדם שהוא רוצה לדעת כל הדברים. ולכך שלחה התך, שכל גזירות המלכות נחתכין על פיו, לומר שנחשב לה דבר זה מאוד, ובשביל זה גם כן ידעו כי הצרה היא גדולה מאוד, ויעשו תשובה גדולה.

"**לדעת על מה זה ועל מה זה**". כפל הלשון רצה לומר על מה זה שלבש שק, ועל מה זה שזעק זעקה גדולה ומרה. ועוד נראה כפל לשון הוא לחוזק, כלומר כי דבר זה הפלא ופלא (עפ"י ישעיה יד, יד) להלביש את השק, וזה לשון הכפל שהוא לחזק הענין בכל מקום. והמתרגם תרגם "על מה זה" שלבש שק, "ועל מה זה" לא קבל הבגדים.

ובגמרא (מגילה טו.) אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב [ביה] (שמות לב, טו) "מזה ומזה הם כתובים". ופירוש דבר זה, כי כאשר ראתה הגזירה הקשה והחמורה שקמה על ישראל, אשר לא היתה מעולם כמוהו לכלות ולאבד ישראל, אמרה כי באולי הגזירה הזאת כי ישראל עברו התורה, כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה "כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים".

והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה (-חסר-) [חבור] אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם*, והיה הכתב (-תקון-) [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. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי. ודבר זה מבואר במקומו.

ומפני כי ראתה אסתר כי נגזרה הגזירה כליון על ישראל לגמרי, והוא גזירה גמורה "להשמיד ולהרוג וגו'" (למעלה ג, יג), ולא כמו שאר פורענות כשבא עליהם הפורענות היה קצת פורענות במה, ואינו כליון גמור כמו שהיה כאן. לכך אמרה שמא בשביל זה שעברו על דברי תורה שכתיב עליהם "מזה ומזה כתובים", כלומר שהם כתובים משני עבריהם, ואין כאן דבר שהוא מקצת, רק לגמרי, ולכך* העובר על דברי תורה חייב כליה לגמרי. כי כמו שהם כתובים משני עבריהם, שהם מבוררים לגמרי, כי בשביל השכל הנבדל שהוא ברור לגמרי, ולכך הדין עליהם גם כן דין גמור, שהוא הכליון הגמור, כאשר עברו על כל התורה, שהוא גזירה גמורה, לכך בא עליהם גזירה גמורה, כליון גמור.

ובמדרש (אסת"ר ח, ד) אמרו בלשון* זה; "ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה", אמר[ה], מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת, שמא כפרו ישראל ב"זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב) ושמא כפרו בלוחות דכתיב [בהן] (שמות לב, טו) "מזה ומזה הם כתובים", עד כאן. ופירוש המדרש הזה כך, שאמרה אסתר כי מה שנגזר עליהם הכליון הגמור, דבר זה מפני שכפרו בעיקר הכל, וכאשר כופר בעיקר, הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור. ומה שאמרו "שמא כפרו בלוחות שנאמר עליהם 'מזה ומזה הם כתובים'", פירושו כמו שאמרנו, וכאשר הם כופרין בלוחות, והלוחות הם מחויבים* מוכרחים כי הם שכל לגמרי, ובפרט הלוחות שהם ראשונים לכל התורה, והם שכל עליון לגמרי, לכך כתיב בהם (שמות לב, טו) "מזה ומזה הם כתובים", וכאשר כפרו בהם חייבים כליה.

ודע עוד כי לשניהם, הן מה שאמרו שכפרו ב"זה אלי", הן מה שכפרו בלוחות שכתיב בהם "מזה ומזה כתובים", הכל טעם אחד. כי מלת "זה אלי" מורה על שהוא יתברך נמצא, כי כך משמע מלת "זה", כי זהו שנמצא לפניך. ונקרא בשם "זה" כי הוא מחויב המציאות לגמרי. ומפני שהוא כופר בדבר שהוא מחויב, ראוי לו הכליון, כאשר כופר בדבר המחויב. וכן הלוחות שנאמר בהם "מזה ומזה הם כתובים", מורה כי יש להם המציאות עד שאי אפשר זולת זה, ולכך אם כפרו בהם בלוחות, מפני שהם מחוייבים

מוכרחים להיות נמצא, והם כפרו בהם, נגזר* עליהם כליון לגמרי שלא יהיה חס ושלום במציאות כלל, כאשר כפרו בדבר שהוא מחויב שיהיה נמצא. ואין דבר יותר מחויב שיהיה נמצא כמו השם יתברך, שהוא מחויב המציאות, ועשרת הדברות, אשר הם מחויבים מן השם יתברך. ולכך היו הלוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה כמו שהתבאר, ואי אפשר שיהיה דבר אחד בהם בענין* אחר. והכופר בהם הוא אינו נמצא כלל.

פסוק ו

"**ויצא התך וגו**'" (פסוק ו). כלומר אל תוך העיר הלך, כי מרדכי אי אפשר שיבא אל שער המלך בלבוש שק (למעלה פסוק ב). ושילך התך למקום רחוק מן שער המלך, אין לאדם חשוב כמו התך שילך לבדו למקום רחוק, והיה צריך שיקח עמו משרתיו. ולא רצה שישמע האדם הדברים שיאמר לו מרדכי, ולפיכך אמר שהלך אל רחוב אל שער המלך, והוא קרוב, לכך יכול ללכת לבדו בלא אחר עמו, כי לא נקרא זה הליכה.

פסוק ז

"**ויגד לו מרדכי** את כל אשר קרהו" (פסוק ז), ולא כתיב "אשר נעשה", שבא לומר כי קרה לו דברים שהם מקריים. כי מפני שלא השתחוה להמן (למעלה ג, ב), עשה המן כל הדברים האלו. וזה נקרא "אשר קרהו", כי מרדכי לא היה מכוין לבזות את המן שלא השתחוה אליו, רק שלא לעבור על מצות השם יתברך, וקרה לו דבר כמו זה, ודבר שאין מכוין לו הוא מקרה בלבד.

ובמדרש (אסת"ר ח, ה) "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו", אמר להתך לך אמר לה בן בנו* של קרהו בא עלינו, דכתיב ביה (דברים כה, יח) "אשר קרך בדרך". וגם במדרש הזה פירושו כך, 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 מ[י]צר*. לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב (ר' 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, ולכך נאמר "אשר קרך בדרך".

ועוד פירושו (אסת"ר ח, ה) "בן בנו של קרהו בא עלינו", 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. וזהו שרמז מרדכי "את כל אשר קרהו".

ואמר "ואת פרשת הכסף". ופירוש זה, כי מרדכי בא לומר לאסתר כמה גדול הוא הצרה, כי אילו אחשורוש עשה זה מעצמו ככה*, כבר אמרנו כי אין גזירת המלך קשה, מפני שאפשר לבטל (-ו-)דבר זה, כמו שהתבאר למעלה. אבל כבר יצאו ישראל מיד אחשורוש על ידי הכסף שנתן לאחשורוש, ואינם ביד המלך, רק ביד המן, ובשביל זה הצרה גדולה היא מאוד. ומכל מקום לא אמר רק "לשקול ביהודים", ולא אמר "אשר שקל", כי אם שקל כבר היו נמכרים לו, ומה לעשות עוד.

"**אשר*** אמר לשקול על גנזי המלך ביהודיים", כתב כאן "ביהודיים" 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" (מגילה יג.). 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. ובשביל כך ראוי לאסתר שתעשה בשביל כבוד שמו להציל אותם, וגם השם יתברך יהיה בעזרה, מאחר שהוא בשביל קדוש שמו. וזה הפירוש נראה נכון וברור, וכן בכל מקום שכתוב כך יש לפרש כן, ועיין.

פסוק י

"**ותצוהו אל מרדכי**" (פסוק י). כאן כתיב "אל מרדכי", ולמעלה (פסוק ה) כתיב "על מרדכי". וזה מפני כי למעלה לא ידעה על מה שהוא לובש השק וזעק זעקה גדולה ומרה (למעלה פסוק א), כי היא סברה שחסר* דבר למרדכי, ולכך אמרה "ותצוהו על מרדכי", כלומר שהיתה רוצה לדעת מה שהוא חסר. וכאן לא באה לומר זה, רק לגלות אל מרדכי* דבר* זה, [ו]לא שייך לומר רק "אל מרדכי". ומכל מקום קשיא הלשון "ותצוהו אל מרדכי", מה צותה לו. כי למעלה הוי שפיר, שרצה לומר "ותצוהו" להתך על מרדכי, כי חשבה אסתר כי אפשר שמרדכי חסר דבר, על זה קרע וזעק, והתך יכול לתקן למרדכי, לכן הוי שפיר "ותצוהו על מרדכי", אבל כאן קשה מאי "ותצוהו אל מרדכי". והתרגום הוקשה לו זה, לכך תרגם כי צותה למרדכי שלא יתגרה מרדכי בהמן. כי לעיל בארנו אצל (למעלה ג, ב) "לא יכרע ולא ישתחוה" כי אף אם אפשר ללכת בדרך שלא יפגע מרדכי בהמן הרשע, עם* כל זה לא היה עושה [כן], רק שהלך כנגדו על מנת שלא יכרע ולא ישתחוה. ועל זה אמרה אסתר שלא יעשה מרדכי זה עוד. ואף על גב [ד]בפרק קמא דברכות (ז:) משמע שיש להתגרות ברשע, הכא שאני כי אם מתגרה מרדכי בהמן, כאילו הכל היו מגרין בו, כדכתיב (למעלה ג, ו) "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי [לבדו]", ולכן הוי זה כאילו מגרין הכל בו, ואין הכל צדיקים. והיכי שאינו צדיק גמור, אסור להתגרות ברשע, על זה צותה שלא להתגרות בהמן.

פסוק יא

"**כל עבדי המלך וגו'**" (פסוק יא). פירוש, מה שהוצרך לומר "כל עבדי המלך", וכי לא היה מרדכי גם כן יודע. או אפילו לא היה יודע, וכי לא היה מרדכי מאמין לה שצריכה ראיה לומר "כל עבדי המלך". ופירוש זה, שאמר מרדכי כי יש ללכת לפני המלך, ואין לאחשורוש* דבר עליך מה שנכנסת שלא ברשות, שתוכל לומר לא ידעתי גזירת המלך, ולא עברתי חוק ומשפט המלך. ועל זה אמרה כי אין זה תירוץ, כי "כל עבדי המלך כו'", ואם כן לא יאמר המלך שגגה היא לאסתר שלא ידעה החוק.

ומה שאמרה "עבדי המלך וכל מדינות המלך"; שאם אמרה "עבדי המלך" בלבד, יש לומר דוקא הקרובים, כמו עבדי המלך הוי זאת*, מפני כי עבדי המלך הם בחצר המלך, ואם יבואו אל חצר המלך, יהיו רגילים אצלו כאילו הם חבריו לגמרי, ואין זה ראוי אל המלך. אבל אשתו אין לומר שתהיה רגילה אצלו לגמרי, כי מה לה אצלו כשאין צריך לה. ולכן אמרה "וכל מדינות המלך", שאינם שכיחים ורגילים אצל המלך, ועם כל זה הדת עליהם. ואם אמרה "כל מדינות המלך" בלבד, יש לומר כי דוקא מדינות

המלך שאינם שייכים למלך, אבל אשתו יש לה שייכות למלך, ואין עליה דת הזה. ולכך אמרה אסתר כי הדת הוא על הקרובים, כמו עבדיו, וגם על הרחוקים, שלא לבא אל חצר המלך. והתרגום (כאן) מפרש כי המן הרשע תקן דת זה "כל איש ואשה אשר יבא לחצר הפנימית דתו להמית". מפני שהוקשה* לו דאין זה שייך למלך לעשות דבר כמו זה, שלפעמים יש לאדם צרה גדולה וצריך לו התשועה מן המלך, ולמה גזר זה. ועל זה אמר כי המן הרשע, שהוא מוכן לרע, עשה דת זה, אבל באמת הוא דבר רע. ודבר זה היה מציל עתה את אסתר, כי אין ראוי שיהיה דעת המן מועיל לו.

ואמרה "ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלשים יום". וקשה, מה בכך שלא נקראה אל המלך זה שלושים יום, ואפילו נקראת תוך שלשים יום, מה בכך. ויש לומר, כי הרואה את חבירו אחר שלשים יום מברך "שהחיינו" (ברכות נח:). נמצא כל אשר לא היה תוך שלשים, נחשב כאילו נסתלק ממנו, שהרי חייב לברך "שהחיינו". ולכך אמרה שאל תאמר כיון שאני אהובה אצלו בודאי יושיט לי שרביט הזהב, כי הוא חפץ בי כשאבוא לפניו, ועל זה אמרה כיון שלא נקראתי זה שלשים יום, עד שנחשב שנסתלקתי מעליו, ואם כן אין לסמוך על זה לומר אהובה אני אצלו, אחר שלא נקראתי שלשים יום. ואם היה כל כך חפץ בי, אם כן למה לא קרא לי זה שלשים יום, עד שאני נחשב פנים חדשות אצלו. והיא לא ידעה אדרבא, כי השם יתברך עשה זה שלא היתה נקראת בשביל כי פנים חדשות חביבות ביותר ממה שהוא חביב את אשר תמיד עמו, לכך לא היתה נקראת.

ויש לומר עוד רמזה דבר גדול, כי "לא נקראתי אל המלך זה שלשים יום" דהיינו מן י"ג אדר עד (-ט"ו-) [י"ג] ניסן הם שלשים יום, כי אדר הוא חסר. ורמזה לו כי היא רואה שהפור שהפיל המן יש בו ממש, כי* יום זה שהפיל המן עליו פור הוא יום מוכן לצרה, שהרי מן יום זה, שהוא י"ג אדר (למעלה ג, יג), לא נקראתי לבוא אל המלך, והיום הוא גורם. ומפני כך אמרה שיותר טוב בקשת אחֵר על דבר זה, מאחַר שהיא רואה ריע מזלה כנגד אחשורוש בעניין זה, כאשר היה רואה סימן לזה כי מן י"ג אדר, שעל אותו יום הפיל פור המן, לא נקראת לבוא אל המלך. וכבר אמרנו כי הוא להפך, כי לכך לא נקראת שלשים יום, שכל שלא ראה את אחד שלשים יום הוא אהוב עליו ביותר, ומפני כך בודאי יושיט לה שרביט הזהב כאשר לא [נ]ראתה תוך שלשים יום.

ויש מקשין, וכי אסתר לא היתה רוצה למסור נפשה על עמה, שהיתה מתירא שתתחייב מיתה למלך. ואין זה שאלה, שאמרה שיש להמתין עוד זמן מה, עד שתראה השעה שתהיה נקראת* לבוא אל המלך, ואז תדבר שאלתה. כי אדרבא, עתה יעלה חמת המלך

יותר, ולא יהא אלא ספק, אין לעשות זה, כיון שיכול להמתין. ואדרבא, יש לשאול מה ראה מרדכי שנכנס בספק לבא אל המלך שלא כדת, ולמה לא היה ממתין איזה ימים עד שתהיה נקראת למלך.

ונראה לומר 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), ו[ל]כך צריך שתצא הגזירה עצמה ותהיה נהפכת על זרע עמלק להיות נהרגין. כי אף שלא נהפך הגורל באותו יום עצמו שהפיל הגורל, אין זה קשיא, כי היה מתעסקין בדבר זה ב' או ג' ימים, וכל זמן שהיו מתעסקין בזה נחשב כאילו היה הכל בזמן אחד ובשעה אחת. אבל סוף סוף היה נפילת הגורל על המן הכל בזמן אחד, וכך הוא ראוי. 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. ולכך אמר מרדכי (להלן פסוק יד) "אם החרש תחרישי בעת הזאת וגו'", כי "עת זאת" צריך שיהיה ריוח והצלה ליהודים, להפוך הדבר על המן, וכמו שנפרש עוד דבר זה כי זה היה ההצלחה לגמרי כאשר נהפך עליו לגמרי. ולכך התלייה אשר חשב המן על מרדכי (להלן ה, יד), גם כן נהפך עליו באותו זמן לגמרי, והיה המן נתלה, כדכתיב בקרא, שמזה תראה כי כל ענין הזה היה כך. ולכך לא רצה גם להסיר השק מעליו, שלא לעבור הזמן אשר הפיל המן פור, שמוכן להיות נהפך עליו.

ועדיין קשה, כי למה לא שלחה אסתר אל המלך שרצונה לבוא אל המלך, ולמה תסכן עצמה. ואין זה שאלה, כי יראה היתה שלא יתן לה רשות, ואחר כך לא תוכל לבוא כלל לפני המלך, כי היה זה נחשב מרידה כאשר לא נתן לה רשות. ועוד, כי אמרה אסתר ממה נפשך; אם השם יתברך ירצה להציל את ישראל מהמן, בודאי יהיה מציל גם כן אותה שהלכה להציל את ישראל. ואם אין השם יתברך רוצה להציל את ישראל, אינה מבקשת גם כן היא הצלה, כי ידעה כי לא תוכל להמלט בית המלך (פסוקים יג-יד).

פסוק יב

"**ויגידו למרדכי** את דברי אסתר" (פסוק יב), ולא כתיב "ויגד", כי לא היה התך. ויראה לומר כי דבר זה פעם שלישי היה שהלך התך בשליחות אסתר, ולא רצה לילך בפעם שלישי, שלא יהיו רואים כי הוא הולך תמיד ובא מן אסתר למרדכי, [ו]יחשוב המן כי יש להתך* דברים עם אסתר על המן, לעשות לו דבר נגד המלך. ומי יודע מה יעשה המן כדי להפיל אותו. ולכך בפעם שלישי, שעל ידי שלשה יהיה כאן רבוי בשליחות מרדכי לאסתר, לכך לא הלך התך, ויגידו לו אחרים, אבל לא התך. וכתיב "ויגידו למרדכי", כי

לא סמכה אסתר להגיד לאחד, כי באולי לא ילך להגיד למרדכי, ואם כן לא יוודע. אבל כשהם יותר מאחד*, אם לא ילך זה להגיד, ילך אחר להגיד לו. ולפיכך כתיב "ויגידו" לשון רבים, כיון שלא היה כאן שליח מיוחד כתב "ויגידו" לשון רבים, כלומר ויגידו בני אדם, והיינו אחד מן המגידים, כי כאשר אין כאן* מיוחד אמר "ויגידו".

ובגמרא אמר (מגילה טו.) "ויגידו לו דברי אסתר", ואילו התך איהו לא אזל לגביה, אמר רבי אבא בר כהנא, מכאן שאין משיבין על הקלקלה*, עד כאן. ולפי הנראה קשה, דכיון שמצינו שאסתר לא היה רוצה לגלות הדברים כי אם להתך, איך היה רשאי התך לגלות לאחר, כי האומר דבר לחבירו אסור לגלות לאחר (יומא ד:), ואם כן איך היה רשאי לעשות זה. וצריך לומר כי מרדכי נתן לו רשות להגיד לאחר, כי לא רצה להשיב על דברי קלקלה. ואפשר לפרש לפי דעת הגמרא בודאי התך היה, ופירוש* "ויגידו" אחד מן המגידים. ודבר זה מצאנו בכמה מקומות שאומר לשון רבים, ורצה לומר אחד מהם, רק שהוקשה בגמרא דלמה לא תליא ביה כמו לפני זה. וקאמר משום ד"אין משיבין על הקלקלה", ולכך הכתוב לא תליא ביה, מפני שגנאי הוא לו, והאמת שהתך הגיד זה, ופירושו אחד מן המגידים.

ובמדרש (ילקו"ש אסתר תתרנו) "ויגידו למרדכי את דבר אסתר", ואילו איהו לא אזיל. אמר רבי אבא בר כהנא, מכאן שאין משיבין על הקלקלה. ויש אומרים, כשראה המן להתך נכנס ויוצא, הרגו, שאינו נזכר עוד. אמר הקב"ה, הואיל והרגו, תהא משמשת ברוח הקודש. והפירוש השני הוא קרוב אל מה שאמרנו, שעשה זה התך [לפי] שלא רצה ללכת מיראת המן. אלא שהוקשה לבעל המדרש, הרי אמרינן (מגילה טו.) "התך" זה דניאל*, ואם כן בודאי לא היה דניאל ירא מן המן, כאשר הוא אדם, ולכך אמר שהרגו לגמרי.

ומכל מקום לא קשיא לפירוש אשר אמרנו, דודאי גם לנערותיה אסתר היתה גם כן מגלה כמו שהיתה מגלה להתך, ואם לא כן, לא היתה משלחת בגדים להלביש את מרדכי על ידי נערותיה. [ורק] כי אינם חכמים לשאול ולהשיב כמו התך, ולכך שלחה את התך. ולכך בפעם השלישי, שלא היתה שולחת אותו רק לומר לו (למעלה פסוק יא) "כל עבדי המלך וגו'", אפשר לשלוח על ידי נערותיה.

פסוק יג

"**ויאמר מרדכי** להשיב וגו'" (פסוק יג). ויש שואלין, וכי מרדכי היה חושד אסתר שלא תהיה מוסר נפשה על עמה, כאשר תראה הצרה כל כך. ונראה, כי כאשר ראה מרדכי כאשר אסתר לא קבלה מיד עליה לבא לפני המלך, והוצרך מרדכי לחזור ולהשיב לה,

אמר בודאי אסתר סומכת על זה כיון שיש זמן הרבה מן י"ג ניסן עד אדר, בתוך זה הזמן תבא לפני המלך כדת, ואינה צריכה לעבור דת המלך שכל אשר לא נקרא אל המלך דתו להמית, ובשביל זה השיבה אסתר כי כך דת המלך, ולמה אלך לפני המלך שלא כדת. ועל זה אמר "להשיב לאסתר", ולא הוה ליה למימר רק "לאמר לאסתר", ולמה אמר "להשיב לאסתר", כי הוא תשובה ניצחת. ולא שאני אומר לה רק שיש לחוש לזה ובאולי שלא תוכל להמלט בית המלך, כי דבר זה אין לדעת בבירור שלא תמלט בית המלך, רק כי דברים אלו תשובה ניצחת, ובודאי הוא כך. כי מאחר שהגזירה הוא על כלל ישראל, אם כן הגזירה עליה גם כן, איך תמלט היא מן הגזירה הזאת שהיא עליה גם כן. ובודאי כח הכלל יותר מן היחיד, ואם הכלל אינו ניצול, איך תוכל היא להמלט בשביל שהיא בבית המלך, הרי עליה גזירה גם כן, ואין בית המלך מצילה מן זה. כי אדרבא, כאשר היא בבית המלך היא יחידה, ואין כח היחיד כמו כח הכלל, ודבר זה תשובה ניצחת.

ומה שהיא אומרת כי עדיין יש זמן לבוא לפני המלך, על זה אמר "אל תדמי בנפשך וגו'". כלומר בשביל שאת מדמה כך, לכך את מלמד זכות זה שיש זמן עדיין לבוא אל המלך, וזה בשביל שמחשבתך כי אין הדברים מגיעים לך. אבל אם את אינה תדמה כך, ותדע כי גם את בסכנה כמו שהוא האמת, אז לא תלמוד זכות הזה לסמוך על דבר זה. כי באולי לא תוכל לבא באותה שעה לפני המלך, לכך אין לסמוך על זה כלל, וכל שעה יש לך לראות אם אפשר לך לעשות הצלה.

ומה שאמר "בית המלך", רצה לומר כי קל וחומר הוא; כי אם אחשורוש רוצה לכלות הרחוקים ממנו מפני שנאתו אל ישראל, הקרובים אשר הם בביתו כל שכן שלא יהיה רוצה בהם אחשורוש. ולכן לא תוכל להמלט בית המלך, שאין אדם דר עם נחש בכפיפה (יבמות קיב:). ודבר זה הוא דומה אל אחד שהוא רודף אחר אחד להמיתו, ונמלט הנרדף אל בית הרודף. וכן את, וכי בזה את מציל עצמך כאשר את בבית הרודף. גם כאשר את בבית המלך את יחיד, ואין היחיד כוחו כמו הכלל, כמו שאמרנו.

ולפי אשר פירשנו כי ההצלחה יותר קרובה כאשר אפשר שתהיה נהפך עליו מיד, כי לכך לא רצה מרדכי שיהיה זמן לדבר זה, גם כן הוא נכון. וזה שאמר "אם החרש תחרישי בעת הזאת", ולא הוה ליה למימר רק "אם החרש תחרישי", ולמה אמר "בעת הזאת". אלא לכך תלה הדבר "בעת הזאת", דכיון שעשה המן בעת הזאת צרה לכל ישראל, וגזר עליהם להשמיד ולהרוג את הכל, צריך שיהיה זה הזמן נהפך עליו. כי הגזירה יצאה בניסן (למעלה ג, ז) להשמיד ולהרוג את* כל היהודים, ויש להיות נהפך זה הזמן על המן, כי כך עניין הגורל שמתהפך עליו. ולכך אמר "אם החרש תחרישי בעת הזאת".

ועוד יש לפרש שכך אמר כי "עת הזאת" מוכן דוקא לישראל לבטל כח המן, ולא עת אחר מהחודש הזה, כי הוא חדש ראשון (למעלה ג, ז), ועשיו גם כן, שהוא בית אב של עמלק, שבא ממנו המן, הוא גם כן ראשון, והגורל היה בי"ג לחודש, כי בי"ד מבערין השאור והחמץ מן הבתים (פסחים ה.). וזה הדבר הוא רמז על השבתת עשיו, שהוא השאור מן העולם. ולכך אמרו "בזכות ג' ראשון זכו לשלש ראשון", כדאיתא בפרק קמא דפסחים (ה.). ואמר שם בזכות "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" (שמות יב, טו) זכו להכרית זרעו של עשיו, שנקרא "ראשון", שנאמר (בראשית כה, כה) "ויצא הראשון אדמוני". ולכך אמר "אם החרש תחרישי בעת הזאת", שהוא מיוחד להשבתת שאור, "ריוח והצלה וגו'", ועוד יתבאר זה.

ומה שאמר "רוח והצלה", והוי ליה לומר "הצלה יעמוד לנו ממקום אחר". רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו, כי נקרא "צורר היהודים" (למעלה ג, י), כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד (בראשית כה, כב), שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן, שהוא מזרע עשיו, מציר אותם, וזה שקראו הכתוב "צורר היהודים", מלשון "צר", שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו (מגילה ו.) שאם זה קם זה נופל.

ועל זה אמר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", כי ישראל מקום שלהם הוא אביהם יעקב, שהוא שורש ועיקר שלהם, שהוא האב להם, ולכך נקרא יעקב "מקום" לישראל. ומספרו של יעקב עם האותיות כמספרו של "מקום". וזה מפני שיעקב הוא שורש לעץ הנטוע, שיש לו י"ב ענפים. ומפני כי ברכת יעקב בלי מצרים, כדכתיב (בראשית כח, יד) "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", ולגבול שהוא בלי מצרים אין צרה כלל. ולפיכך אמר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", כי גם בית יעקב אש לבית עשיו (עובדיה א, יח). ואף על גב שאמרו (ב"ר עג, ז) שאין עשיו נופל רק ביד בניה* של רחל, ביד בנימין וביד יוסף שהם הצעירים, כדכתיב (ירמיה מט, כ) "אם לא יסחבום צעירי הצאן". היינו כשיש כאן מן הצעירים אנשים מוכנים לזה, אבל אם אין אנשים מוכנים לזה, היה (עובדיה א, יח) "בית יעקב אש ועשיו לקש". ולכך "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", ו"יעקב" עם האותיות המספר של "מקום", וליעקב אין צורר מן עשיו כאשר ברכת יעקב "ופרצתה ימה וקדמה וגו'".

ולכך הוא נכון מה שאמר "ואת ובית אביך תאבדו", וקשיא, כי אם אסתר חטאה, בית אביה מה חטא. אבל הפירוש הזה משום שהשבט הזה הוא מוכן להיות נגד המן, כמו

שנאמר (ירמיה מט, כ) "אם לא יסחבום צעירי הצאן", והם בניה של רחל, שהיא הצעירה. וכיון שהשבט הזה מוכן [להתנגד] לעשיו, כי עשיו הוא הפך להם לפי הטעם אשר אמרנו למעלה. ואמר מרדכי כאשר אין את מתנגד להם, את נותן להם יד למשול, אם כן "את ובית אביך", שהוא משבט בנימין, "תאבדו". שאת נותן כח אל המן שהוא מזרע עשיו, אשר מתנגד בפרט לשבט הזה. ומי שהוא מתנגד לאחד, אותו אחד ראוי שיהיה מתנגד ולעקור אותו. ואם אין עושה זה, נהפך עליו. כמו שאמר הכתוב כאשר ישראל אין מכלין שבע אומות (במדבר לג, נו) "והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם". וכל זה מפני שהם עצמם מוכנים להתנגד להם ולעקור אותם, וכאשר אין עושים זה ולעקור אותם, נהפך עליהם*. וזה מפני כיון שהיא מוכן לעקור אותו ואין עושה, אם כן הקירוב הוא אליו מאוד, כאילו היה הוא בעצמו, ולכך נהפך עליו. ולפיכך יש פתחא להאי פרשתא מהכא (מגילה יא.). וזה מפני כי שאול חמל על אגג, ונתן לו חיים, לפיכך נהפך עליו שבא המן מזרע אגג לכלות את ישראל. ולפיכך אמר "ובית אביך תאבדו", שכיון שאת מוכן לעקור את המן, ואין את עושה, אם כן הקירוב לך אל המן הוא כל כך כאילו את הוא עצמו, ובשביל כך תאבדו.

ויש לפרש עוד מה שאמר "ממקום אחר", רצה לומר כי הקב"ה נקרא "מקום", מפני שהוא יתברך מקיים הכל. ומפני כך נקרא גם כן המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם "מקום", כי הוא מקיים את העומד בו, וכמו שכתבנו והארכנו בזה בסוף גיטין (פח.) אצל "טובה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה שתי שנים קודם (דברים ד, כה) 'ונושנתם'". ולכך אמר כי יבא ריוח והצלה ליהודים "ממקום אחר", ובזה המקום לא יהיה כח אל הצר הצורר, הוא המן הרשע, כי הוא יתברך נותן קיום אל הכל, ולא אל הרשע, וממקום זה יבוא הצלה לנו. ומה שאמר "ממקום אחר", כלומר כי הוא יתברך שנקרא "מקום", אינו מקום לזרע עמלק. ולכך כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה הוא זרע עמלק, מצר לנו, שכך עשיו ויעקב אינם יכולים לעמוד ביחד. אבל "ריוח והצלה", שיהיה לנו ריוח ממנו כאשר אין לנו שיתוף עמו, וזהו "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר".

ועוד יש* לומר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", כי הוא יתברך נקרא "מקום" (ב"ר סח, ט) בשביל שהוא יתברך מקיים הכל, ונותן מקום אל הכל*. כך המלך גם כן יש לקרוא "מקום" בשביל שהוא מקיים (-על-) [ה]אומה שהוא מלך [עליה]. וכאשר את מלכה גם כן עליך יש לקיים את אומתך, ואם אין אתה עושה* זה, "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", הוא השם יתברך, אשר הוא מקום אל הכל בשביל שהוא

מקיים הכל. כי עתה ראוי לך שתהיה את מקום לישראל, באשר* את מלכה, ולתת להם קיום מפני האויב. והבן הדברים האלו מאוד, כי הוא יתברך מעמיד ומקיים הכל, לכך מקום הוא אל הכל.

ובמדרש (ילקו"ש ח"ב תתרנו), "כי אם החרש תחרישי", אם את שותקת עכשיו, סופך שהקב"ה שותק לך. ואל תהי סוברת שהקב"ה מניחן, שמא את ובית אביך הייתם לישראל במצרים כששמט נפשות בכוריהן*, וטבע שונאיהם בים, וכשבא עמלק "ויחלוש יהושע וגו'" (שמות יז, יג), וכן לכל דבר ודבר, ואף עכשיו "ריוח והצלה יעמוד ליהודים". ופירוש זה, כי אם אין את משגיחה בצערן של ישראל, ואת יכולה לעזור אותם, סוף תהיה בצרה ותצעקי אל השם יתברך, והוא שותק לך ומניח אותך בצרה גם כן. ואמר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", שאין את רוצה להיות בעזר וסעד שלהם, צריך שיהיה בא הצלה "ממקום אחר", כלומר שהוא אחר לך, שהרי אין את מבקשת הצלתם, וממקום אחר יבא* הצלתם. ולכך אי אפשר לומר רק כי ממקום שבא משם הצלה להם, הוא הפך לך. ולכך יהיה מקום הצלתם הפך לך; וכמו שיהיה לישראל הצלתם משם, כך יהא לך ולבית אביך אבדון משם, כאשר המקום שבא משם הצלתם הוא הפך לך. ולכך אמר "ואת ובית אביך", כי כל אשר הוא שייך לך ומתייחס לך הוא הפך המקום שבא משם הצלתם.

ובמדרש אחר (אסת"ר ח, ו) "אם החרש תחרישי" עתה ותשתוק* מללמד סניגוריא על אומתך, תשתוק לעתיד לבא, ואין לך פתחון פה, למה, שאת יכולה לעשות טובה בימיך ולא עשית. ומה את סבורה שהקב"ה מניח את ישראל, מכל מקום מעמיד להם גואל, שנאמר "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", עד כאן. ופירוש זה, כי האדם נברא על עניין זה כי כאשר בא לידו דבר כזה שיכול לעשות טובה לאחד, אל ישתוק מזה שלא להוציא אל הפעל דבר זה. כי האדם נברא על זה שיוציא אל הפעל מה שאפשר לו להוציא אל הפעל, ויהיה הוא בפועל הגמור. ואם תשתוק עתה, תשתוק גם לעתיד, שתהיה בכח ולא בפעל. ואין זה ראוי לאדם שלא יהיה בפעל הגמור. לכך אם תשתוק עתה ולהיות בכח ולא בפעל, גם כן לעתיד תהיה בכח ולא בפעל, ואין זה שלימות האדם, ודבר זה יש להבין.

פסוק יד

"**ומי יודע** אם לעת כזאת הגעת למלכות". פירוש, כי מה שאמר "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך", דהיינו שיהיה לך הצלה, והוסיף, לא זה בלבד, כי גם "מי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות". כי מאחר שיצא הגזירה מלפני המלך לאבד אותנו לזמן ההוא, והגזירה

היתה עתה, באולי גם אותך יעבור מן המלכות כמו שגזר עתה לאבד אותנו, ויהיה זה סבה להעביר אותך מן המלכות. ואם השם יתברך יתן לישראל ריוח והצלה להציל אותנו לעת ההוא, דבר זה לא יהיה לך. ולכן מי יודע אם לעת ההיא הגעת למלכות, ותהיה נשאר במלכות שלך.

פסוק טז

"**לך כנוס את כל היהודים**" (פסוק טז). דבר זה רמזה לו על התפילה, שיתפללו, ובדבר זה שייך "לך כנוס", כאשר ילכו לבית הכנסת להתפלל, ולא יתפלל כל אחד בביתו, רק תהיה תפילת צבור. וכן פירשו התוספות על מה שאמרו (מגילה ב.) "יום שלשה עשר זמן קהלה לכל היא", שהיו נקהלים להתפלל. ובלשון זה שאמרה "לך כנוס את כל היהודים" משמע שיכנס אותם יחד.

וזה רמז מה שאמרו בפרק קמא דברכות (ח.), רבי נתן אומר, מניין שאין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים, שנאמר (איוב לו, ה) "הן אל כביר ולא ימאס", וכתיב (תהלים נה, יט) "פדה בשלום נפשי מקרב לי כו'". אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם, עד כאן. ורצה גם בזה כי השכינה הוא עם ישראל בגלותם* כמו שאמרנו. ואף על פי שאצלו אין שייך שעבוד חס ושלום, מאחר שהוא יתברך עם ישראל, וישראל הם בגלותם, הרי נאמר עליו גלות מצד הזה כי שכינתו יתברך עם ישראל. וכאשר יתקבץ העם אל השם יתברך, כמו בתפילת הצבור, דבר זה נחשב כמו יציאה מן הפיזור, אשר ישראל פזורים מבין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות. ודע, כי ישראל בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראים פזורים בין האומות. אמנם כאשר היו מתפללים נקראו "צבור", כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל השם יתברך, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם.

ועוד יש להם התרוממות והתעלות מן האומות על ידי גמילות חסדים, כי על ידי גמילות חסדים* האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם. ודבר זה מבואר במסכת בבא בתרא (י:), שאלו לשלמה*, עד היכן כחה של צדקה, אמר להם כו' עד (תהלים קיב, ט) "פיזר נתן לאביונים וגו' קרנו תרום בכבוד". וכל הדברים האלו כי גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא "אב המון גוים נתתיך" (בראשית יז, ה), והיה אב ורם בשביל מדה זאת.

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".

ולכך אמרו (ברכות ח.) כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, כאילו פדה לי ולבני מבין האומות. כי על ידי ג' דברים אלו יש כאן התעלות מתוכם, עד העולם העליון. כי על יד קבוץ שמתפלל עם הצבור הוא קבוץ אל הפיזור שהוא בעולם התחתון. ועל ידי גמילות חסדים, ועל ידי התורה מתעלה למעלה לגמרי, כי התורה היא מעולם השכליי. ולכך על ידי שלשה דברים הם מתעלים*.

ולכך אמרה "לך כנוס את כל היהודים". כי דבר זה שמתפללים יחד הוא כנוס גליות, כאשר מתכנסים יחד להתפלל אל השם יתברך, ולא ישלוט בהם האויב. ואין צריך שיהו כלם ביחד, רק שיהיו אל השם יתברך, כמו שהוא כנוס גלויות, שמתכנסים אל השם יתברך.

ויש לפרש גם כן שהוא רמז על שנהנו מסעודת אחשורוש, ולכך אמרה "לך כנוס", כלומר כמו שנתכנסו לסעודתו, עתה יכנסו ויצומו ג' יום ולילה. ולכך קאמרה גם כן "וצומו עלי [ואל תאכלו ואל תשתו] שלשת ימים לילה ויום", ולא הוי צריך לכתוב רק "וצומו עלי שלשת ימים וגו'". אלא כנגד אותם שאכלו ושתו בסעודת אחשורוש, כנגד זה לא יאכלו ולא ישתו שלשת ימים גם כן. וכך הוא במדרש (ילקו"ש ח"ב תתרנו), כמו שיתבאר.

"**וצומו עלי**". וקשה, דמאי "עלי" שייך כאן, כיון שרצתה לומר שיצומו על הגזירה הזאת. ויראה לומר שכך אמרה, שיצומו עלי שאצליח כאשר אכנוס לפני המלך לבקש על עמי. ולא אמרה 'וצומו ג' ימים בשביל גזירת אחשורוש', מפני שאמרו חכמים ז"ל (ב"ק צב.) המתפלל על אחר והוא עצמו צריך לאותו דבר, הוא נענה תחלה. ולכן אמרה "וצומו עלי", ואתם תהיו נענים תחלה, שהרי גם אתם צריכים לזה. ואם מתפללים עלי שאצליח במה שאני נכנס לפני המלך, תהיו אתם נענים.

"**ואני ונערותי אצום כו**"". יש להקשות, שאמרה "ואני ונערותי", אם כן שתפה עמה נערותיה, ואחר כך אמרה "אצום" לשון מדבר בעדו. ונראה שבא לומר, שלא היה כוונת אסתר בצום של נערות שלה, כי בודאי אותם הנערות לא היו יהודים, כי אם מאומה אחרת, כי לא לקחה אסתר נערות יהודים, כדי שלא ידעו* כי היא יהודית. ולכן לא היה כוונתה של אסתר שיצומו, רק אמרה "אצום". ומה שאמרה "אני ונערותי", דבר זה עשתה אסתר שאם יכעס המלך עליה לומר לה למה נכנסת בלא רשות, אלא שאין עליך מורא מלכות. יכולה על זה לומר איך אין עלי מורא מלכות, שאם אין עלי מורא מלכות

למה הייתי מתענה ג' ימים וג' לילות, רק בשביל שאני יראה ממך, ובשביל כך היה לנו התענית. ואם לא יאמין אחשורוש, הרי הנערות יכולין לומר לו שכן הוא, שהתענו ג' ימים וג' לילות על זה.

ויש לומר גם כן מפני כי האנשים יש להם קבוץ ביחד בתענית, כמן שאמרה "לך כנוס את כל היהודים", ובזה שייך לומר "צומו" שהם רבים. אבל נשים שאין להם חבור ביחד, אין שייך לומר "נצום" כאילו יש להם אסיפה ביחד לתענית צבור, אבל נשים אין להם קבוץ יחד*. לכך לא אמרה "נצום", דהוי משמע נצום ביחד, ואין זה שייך בנשים, לכך אמרה "אצום", דהיינו כל אחד ואחד.

ויש מפרשים צומו עלי שלשת ימים ושלשת לילות, והם ע"ב שעות, במספר ו"בכן". אבל אני שיש לי לילך לפני המלך ביום הג', ואין ראוי שאלך כאשר יש לי תענית ג' ימים וג' לילות, כי היושב בתענית לא נראה יפה, לכך "אצום כן", והוא מספר ע' שעות, כי צריך אני לאכול שתי שעות קודם.

"**ובכן אבוא** אל המלך אשר לא כדת". ובגמרא (מגילה טו.), אמר רבי ירמיה בר אבא, "אשר לא כדת", שכל יום ויום באונס, ועכשיו ברצון. מפני כי הוקשה* לו, שאם [לא] כן, איך אמרה אחר זה "כאשר אבדתי אבדתי", כי זה חסרי אמונה, אחר שאמרה "צומו עלי" היה לה לבטוח בו יתברך שלא יהיה נעשה לה דבר. לכך פירש כי כך רצתה לומר "ובכן אבא אל המלך שלא כדת", שיהיה ברצון. ואף על גב שאין צריך בשביל כך שתהיה נבעלת ברצון, מכל מקום אני מתיחד עמו ברצון, ואפשר ש[י]בעל, וכאילו הכל גם כן ברצון. "וכאשר אבדתי אבדתי". כאשר אבדתי מבית אבא, אבדתי ממרדכי. כי מבית אבא אבדתי, כי כל אשה היא רגילה בבית אבא, שהרי אם הדירה בעלה שלא תלך לבית אביה יוציא ויתן כתובה (כתובות עא:), וכאשר אני בבית המלך אין היכולת בידי לילך לבית אבי. ולכך "כאשר אבדתי אבדתי". ויש לפרש גם כן כי הוקשה לו מה שאמרה "אשר לא כדת", והוי ליה לכתוב "אשר לא כדת המלך", וכך משמע שם.

פסוק יז

"**ויעבור מרדכי וגו'**" (פסוק יז). לפי פשוטו נראה כי פירשו "ויעבור מרדכי" מן אסתר, ותכף כאשר עבר ממנה "ויעש וגו'", ולא המתין אף שעה אחת, רק שעבר מפניה "ויעש". ובגמרא (מגילה טו.), אמר רב, עבר יום טוב ראשון של פסח בתענית. ושמואל אמר, שעבר ערקומיא דמיא. דקדקו גם כן מה שכתיב "ויעבור", ולכך פירשו ז"ל "ויעבור" שהפליג בתענית עד שהיה דוחה יום ראשון מפסח, ואמר שאם אין ישראל אין התורה, ולכך היה מתענה ביום ראשון של פסח. ושמואל סבר שהפליג מאוד בפעל התענית,

שהיה מונע אליו שלא היה יכול להביאם אל התענית, והוא היה עובר ערקומא דמיא להביאם אל התענית. כי כבר אמרנו כי הצום צריך שיהיה לו אסיפה והוא היה מטריח עצמו ועבר ערקומא דמיא לאסוף אותם ולכך כתיב "ויעבור".

ויש לך לדעת כי מה שאמר ש"עבר ערקומא דמיא" יש רמז מופלג, שרצה לומר שהיה דוחה ועובר על המקטרג של ישראל, והוא השטן שבא להשטיף הכל, והוא עבר כח האומות, שנקראים "מים רבים", כדכתיב (שיר השירים ח, ז) "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה", ונקראו כך לפי שהם באים לשטף את ישראל, והוא היה עובר המונעים אשר הם חוצצים בין ישראל ובין אביהם שבשמים, וכדכתיב (איכה ג, מד) "סכותה בענן לך מעבור תפילה". וזה שאמר שעבר ערקומא דמיא, הם המקטרגים המסטינים השוטפים. וכהאי גוונא היה לאברהם ערקומא דמיא כשהלך לשחוט את יצחק בנו, כדאיתא במסכת סנהדרין. וכאן היה עובר ערקומא דמיא, הם המקטרגים והמסטינים המונעים האלו, נקראים "ערקומא דמיא". ולכך כתיב "ויעבור מרדכי", כאשר עבר ערקומא דמיא בתענית שלו, והבן זה.

"**וצומו עלי שלשת ימים וגו**'" (פסוק טז). מה שאמרה אסתר "צומו עלי שלשת ימים", מפני כי הם רבוי ימים, וכמו שאמרו ז"ל (תו"כ ויקרא טו, כה) "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ואין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים, מטעם זה כי מאחר ששלשה הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד. ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין [זה] קשיא, כי [אי] אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק. אבל שיהיה שלש ימים, שנקראים "רבים", וכאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו.

וכך אמרו במדרש (ב"ר נו, א) "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק" (בראשית כב, ד), "יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו" (הושע ו, ב), ביום השלישי של שבטים, שנאמר (בראשית מב, יח) "ויאמר אליהם יוסף ביום השלישי". ביום השלישי של מתן תורה, שנאמר (שמות יט, טז) "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר". ביום השלישי של מרגלים, [שנאמר] (יהושע ב, טז) "ונחבאתם שמה שלשת ימים". ביום השלישי של יונה, שנאמר (יונה ב, א) "ויהי יונה במעי הדג שלשה ימים". ביום השלישי של עולי גולה* [דכתיב (עזרא ח, לב) "ונשב שם ימים שלשה". ביום השלישי של תחיית המתים, שנאמר] (הושע ו, ב) "יחיינו מיומים [ביום השלישי יקימנו]". ביום שלישי של אסתר, שנאמר (להלן ה, א) "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות". באיזה זכות, רבנין אמרין, בזכות "ביום השלישי" של מתן תורה (שמות יט,

טז). ורבי לוי אמר, בזכות "יום השלישי" של אברהם (בראשית כב, ד), עד כאן. הרי לך כי אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים, מטעם אשר אמרנו.

ומה שהם חולקים על (להלן ה, א) "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות" באיזה זכות, למר בזכות שלישי דמתן תורה, ומר אמר בזכות "ויהי ביום השלישי" דאברהם, דבר זה הוא עמוק ומופלג. ומזה תבין גם כן מה שאמרו (ב"ר צא, ז) שאין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר מג' ימים. וזה שיש לישראל דביקות אל השם יתברך מצד היושר והצדק שנמצא בהם, ולפיכך דביקים בו יתברך, כי כל אשר עמו הכל יושר. ובשלשה יש בו היושר, כי כל שלשה יש בו אמצע, שהאמצע הוא היושר, והשנים הם הקצוות. ולכך אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים, מאחר כי בשלשה יש בו מדת הצדק*, שהוא מדת היושר, ומצד זה יש דביקות לצדיק עם השם יתברך.

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.

ומה שאמרה "וצומו עלי שלשת ימים לילה ויום ואל תאכלו ואל תשתו", וקשה, פשיטא שאם יצומו, לא יאכלו ולא ישתו, ולמה היה צריך לכתוב. ועל פי הפשט יש לפרש שכך אמרה; שאם יהיה נודע להם התענית קודם שהתחיל, אז יצומו עלי, שיהיה זה תענית. ואם לא נודע ולא קבלו הצום, ואף אם לא קבלו הצום, אל יאכלו ואל ישתו, ואפילו אם הרוב לא קבלו התענית, לא יאכלו ולא ישתו. ומפני כך אמרה "וצומו עלי", שיהיו נגררים אחרי, וכיון שאני קבלתי הצום וגזרתי התענית על כל הצבור, כאילו קבלו עליהם, ולא יאכלו ולא ישתו.

אבל במדרש מפרש כי רמזה להם שיהיה התענית תשובה על מה שאכלו ושתו מסעודת אחשורוש, וכנגד זה לא יאכלו ולא ישתו, ויהיה להם צום כדי לכפר על חטאם, וכך יהיה כוונתם. וזה אמרם במדרש (ילקו"ש אסתר סימן תתרנו) "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו", וכי יש לאדם צום ואוכל, אלא אתם צמתם על שאכלתם ושתיתם מסעודתו של

אחשורוש. והיאך היו צמים שלשה ימים לילה ויום, ולא היו מתים, אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום. ולמה ג' ימים, שאין הקב"ה מניח הצדיקים בצרה יותר משלשה ימים. וכן הוא אומר (יהושע ב, טז) "ונחבתם שמה שלשת ימים". וכן אתה מוצא בנינוה. ופירוש המדרש הזה כמו שאמרנו, שרמזה להם אסתר מה תהיה הכוונה בצום הזה. ואמרה שכך תהיה הכוונה שלא יאכלו וישתו, ובזה עושים תשובה שאכלו ושתו בסעודת אחשורוש. **ואמר שאין** צריך רק שלשה ימים בצרה, והרי יש כאן מקצת יום ראשון וכל השני ומקצת השלישי. וזה גם כן נחשב שהיו שלש ימים בצרה, ולכך נאמר בזה שהיו שלשה ימים בצרה, והשם יתברך שמע תפילתם. וכן מוכח הכתוב, שאמר "ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום", והיה לו לכתוב "שלשה ימים ושלשה לילות". אלא שלא היה זה שלשה ימים, רק כי מקצת היום נחשב ככולו, ולכך אמר "לילה ויום", שכל התענית לא הוה רק "לילה ויום", רק שהיו מפסיקין מבעוד יום, וכן מקצת לילה. וכמה ימים בחודש שהיה הצום יתבאר לקמן בפסוק "ויאמר המלך", עיין שם.

פרק ה

פסוק א

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

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

"**ותעמוד בחצר בית המלך**" . ובמדרש (מדרש תהלים מזמור כב), "אל תרחק ממני כי צרה קרובה" (תהלים כב, יב), אימתי אמרה אסתר "אל תרחק ממני". בשעה שגזר

אחשורוש להשמיד להרוג ולאבד, נכנסה אסתר בלא רשות, שנאמר "ותעמוד בחצר בית המלך". שבעה קנקלין יש למלך, נכנסה בלא רשות לקנקל אחד ולב' ולג'. כיון שנכנסה לחצי קנקל הד', התחיל מחרק את שיניו ומכסכס. אמר, חבל על דמובדין ולא משתכחין; ושתי כמה חפצתי ובקשתי שתכנס לפני, ולא רצתה. וזו נכנסה כזונה בלא רשות. עמדה לה באמצע הקנקל, הראשונים לא היו יכולים לסכנה*, שכבר עברה על רשותן. האמצעיים לא היו יכולים לעכבה, שעדיין לא עברה על רשותן, והיו מהרהרים עליה.

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

פסוק ב

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

ואמר "נשאה חן בעיניו", ולא אמר כמו שאמר למעלה (ב, יז) "ותשא חן וחסד לפניו". כי כאן רצה לומר כי נשאה חן מיוחד שלא היה לפני זה, ולא היה רק באותה שעה. ולכך אמר "נשאה", שהוא לשון עבר, ולא היה אחר כך, ולא לפני זה. כי אף על גב דכתיב כבר

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ומאן דאמר כ"ח, סבר גם כן שצריך כ"ד נגד ששה צדדין שיש לגשם, שהם ארבעה לכל צד, שהם ד' צדדין והמעלה והמטה, וכל אחד מאלו משוער בד', כמו שהתבאר. ועוד

ארבעה כנגד האמצעי, שהוא תוך השש, שהוא בפני עצמו, עד שבין הכל הוא כ"ח. ודבר זה ידוע כי הגשם יש לו התפשטות הרחוקים, שהם ששה, והאמצעי שהוא תוך (-השבעה-) [הששה], עד שיש לכל גשם שבעה גבולים. כנגד זה אמר כאשר מתח את השרביט ומתח אותו לגמרי מתח השרביט על כ"ח, שהם שבעה פעמים ד', כנגד ז' גבולים שיש לכל גשם שיש לו רוחק.

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

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

פסוק ג

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

ובגמרא קאמר (מגילה טו:), "עד חצי המלכות", דבר החוצץ במלכות, ומה ניהו, זה בית המקדש. גם כן הם מפרשים כי אין הנתינה רק דבר שאין מגיע אל עיקר המלכות, ובית המקדש הוא עיקר המלכות, וכאשר נתן* בית המקדש, דבר זה הוא בטול מלכות אחשורוש. שהרי כל הסעודה שעשה אחשורוש לא עשה רק כאשר אמר כי לא יהיו נגאלים ישראל עוד, כי מלכותם מבטל מלכות אחשורוש. ולכך אמר כאן "עד חצי

המלכות", ולא דבר שהוא כל המלכות, והוא בית המקדש, כי אם יבנה בית המקדש אם כן ישראל הם במלכותם, ומלכות ישראל מבטל מלכות אחשורוש, שהוא מד' מלכיות שנתן השם יתברך בעולמו.

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

פסוק ד

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

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

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

אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו, אמר ליה, כמאן חזייה אסתר ועבדה. הכי אמר ליה, ככולהי תנאי וככולהי אמוראי, עד כאן.

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

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

ומי שאמר "אם רעב שונאך וגו'" (משלי כה, כא-כב), דבר זה חכמה גדולה כאשר היה מקבל המן אכילה מאסתר, מאחר שהוא מקבל מן אסתר הנותנת להמן, והנותן הוא יותר עליון מן אשר מקבל, עד שנחשב המקבל שהוא תחתיו ברשותו, ובזה היתה מנצחת את המן לעלות עליו. וזה שאמר הכתוב (משלי כה, כא-כב) "אם רעב שונאך האכילהו לחם

[וגו'] וה' ישלם לך", "אל תקרי 'ישלם לך', רק והוא ישלמנו לך". ודבר זה כמו שאמרנו, כיון שהוא מקבל ממך, ובזה הוא נמסר בידך לגמרי, כאשר התחיל לקבל ממך.

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

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

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

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

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

ומאן דאמר מלך הפכפך היה. פירוש שאם לא הזמינה אותו, רק היתה מבקשת מאתו הצלה על עמה, אף אם הבטיח אותה, שמא יהיה חוזר בו, באשר* הוא מלך הפכפך. ועוד, דודאי כיון שנתן הטבעת להמן (לעיל ג, י), אי אפשר לעשות דבר אחר שנתן הטבעת להמן, רק אם חזר ולקח הטבעת מן המן. ודבר זה היה צריך עכוב והמתנה,

והוא היה מלך הפכפך, ויהיה חוזר בו. לכך הזמינה אותו, שיהיה המן בסעודה, ויעש המלך מיד מעשה בו. והנה הם עשרה טעמים שאמרו התנאים.

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

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

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

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

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

פסוק ה

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

פסוק ו

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

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

ולא היה צריך לכתוב (פסוק ז) "ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי", שהרי כתיב אחר זה (פסוק ח) "אם מצאתי חן בעיני המלך לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי וגו'". רק

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

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

ויש שאלה, למה לא בקשה אסתר בסעודה הראשונה מה שיש לה לבקש, ולמה איחרה* עד סעודה שניה. ועוד, כי באולי לא יאמר המלך לה בסעודה הראשונה "מה שאלתך וגו'", והיא תאמר* שיבא עוד אל המשתה, ושמא לא יאמר כך. ומכל מקום אין זה קשיא כל כך, שאמרה אם לא יאמר לה במשתה היין "מה שאלתך ומה בקשתך", אז תבקש היא

מעצמה "יבא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם עוד". אבל מכל מקום קושיא הראשונה במקומה עומדת.

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

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

ובמדרש (ילקו"ש אסתר תתרנו), "ומחר אעשה כדבר המלך" (פסוק ח), מה ראתה אסתר לומר "ומחר אעשה כדבר המלך". אלא שכל זרעו של עמלק רגיל ליפול למחר, שנאמר (שמות יז, ט) "מחר אנכי נצב על ראש הגבעה", עד כאן. והמדרש הזה בא לפרש הקושיא שאמרנו, מפני מה לא בקשה אסתר מן אחשורוש בסעודה הראשונה. ופירוש זה, כי עמלק וזרעו אינו כמו שאר עמים, כי עמלק מחולק מן הכל, ובפרט שהוא מחולק מן ישראל, כמו שתראה מן הכתובים המעידים על זה. כלל הדבר; עמלק מחולק מן המציאות, עד שהוא נחשב בפני עצמו. ולכך כל זמן שעמלק בעולם לא נאמר שהוא יתברך אחד ושמו אחד, עד שיכלה זרעו של עמלק, כדכתיב (עובדיה א, כא) "ועלו מושיעים וגו'". מפני כך ראוי להם הכליון לעתיד, כאשר יהיה השם יתברך אחד, כאשר עמלק וזרעו יוצא מן האחדות של השם יתברך, ודבר זה הוא הפלת עמלק. ולכך כתיב בהפלתו יום "מחר", כי הוא דומה ליום מחר, שיום הראשון הוא יום אחד, ויום שאחריו

הוא השני, והוא השניות. וכן עמלק הוא השניות אשר הוא בעולם*, והשניות הזה הוא מפלתו. ולכך רצתה אסתר להפילו ביום מחר* דוקא, כי זה הוא הפלת המן. ולכך אמר משה (שמות יז, ט) "מחר אנכי נצב על ראש הגבעה". [ו]אסתר אמרה גם כן "ומחר אעשה כדבר המלך" לשאול על עמה ועל מולדתה מן הצר הצורר, הוא המן, להפילו למחר בפרט, שהוא יום שני. ודברים אלו ברורים.

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

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

פסוק ט

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

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

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

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

ומפני כך כתיב (למעלה ג, ד) "בְּאומרם אל מרדכי יום ויום", וקרינן "כְּאמרם אל מרדכי יום יום". כי אף שאמרו אל מרדכי יום יום, (-הוא-) עם כל זה לא שמע מרדכי. והוא כמו "ויהי כדברה אל יוסף יום יום" (בראשית לט, י), שגם כן פירושו כאשר דברה אל יוסף יום יום, עם כל זה לא שמע יוסף אליה. אבל "בְּאמרם אל מרדכי יום יום" פירושו כיון שאמרו אל מרדכי יום יום, לכך לא שמע מרדכי אליהם. מפני שבזה שאמרו אליו יום יום שיכרע וישתחוה, אם כן בודאי בשביל שעשאו עבודה זרה, ואם לא כן מה בכך, כיון

ששניהם היו אצל המלך אחשורוש, והיו משרתיו, מה בכך אם לא יכרע ולא ישתחוה אחד לשני. אלא שעשאו עבודה זרה, ועל זה היו מקפידין מאוד, לכך אמרו יום יום.

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

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

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

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

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

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

פסוק יא

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

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

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

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

"**ואשר גדלו** המלך ואשר נשאו", ורצה לומר כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא "אב המון גוים נתתיך" (בראשית יז, ה), וכמו שאמרו "נשיא אלקים אתה בתוכינו" (שם כג, ו). ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא (יהושע יד, טו) "אדם הגדול בענקים" (שמו"ר

כח, א). ולכך אמר "ואשר נשאו המלך על השרים". ולכך זכר אלו שלשה דברים, דהיינו עושרו, ורוב בניו, וגדולתו, והם משלש מעלות עליונים כוללים, ובהם היה מתפאר.

פסוק יב

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

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

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

ופירוש זה, כי מה שנאמר כאן "ורוב בניו" שהיה לו הרבוי בבנים, הרבוי הזה היו שלשים, כי מספר שלשים הוא הרבוי הגמור. כי כך אמרו (כתובות עה.) "ימים" שנים, "רבים" שלשה, אם כן רבוי הוא בשלשה. רק שאין זה נקרא "רוב", כי כל אדם יש לו גם כן שלשה בנים, והמן שהיה מתגאה ברבוי בנים, אי אפשר שיהיו שלשה. ולכך אמר שהיו שלשים, כי שלשים כמו שלשה, כי עשרה במספר קטן הוא אחד. והיו מתחלקים אלו שלשים לשלשה חלקים, כי כמו שהיה לו מתחילה הרבוי, היה מגיע לו אחר כך

ההפך, הוא ההעדר הגמור. וההעדר הזה נחלק לשלשה חלקים; יש העדר שהוא טבעי, כמו המיתה שהוא בטבע. ויש העדר שהוא בלתי טבעי לגמרי, כמו התליה, שהוא על ידי אדם, והעדר הזה הוא בלתי טבעי. ומה שהיו חוזרים על הפתחים, אינו טבעי ואינו בלתי טבעי; כי בשביל שהיה להם העדר הממון היו חוזרים על הפתחים, שאין דבר זה טבעי לגמרי, כי דרך העולם שיש להם פרנסה. ואינו בלתי טבעי לגמרי, כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא דרך חדוש במעשה, אבל העדר זה נעשה גם כן כאשר אינו עושה דבר, ואינו מרויח. ולכך דבר זה אינו בלתי טבעי לגמרי, ואינו טבעי גם כן, רק* הוא כמו ממוצע בין שניהם. ורצה לומר כי כל מיני העדר היו שולטין בהמן.

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

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

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

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

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

פסוק יג

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

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

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

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

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

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

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

פסוק יד

"**ותאמר לו** זרש אשתו וכל אוהביו וגו'" (פסוק יד). יש להקשות, מה היה העצה הזאת שאמרה זרש אשתו "יעשו עץ גבוה", ועצה זאת הכל יודעין, ומן הכתוב משמע כי דבר זה היה עצה גדולה ביותר. ועוד, שלא היה להם לומר רק "אמור למלך להמית את מרדכי", [ו]בזה שאמרו "יעשו עץ גבוה", מאי נפקא במיתה זאת או במיתה אחרת. ועוד קשה,

למה אמרה "יעשו עץ גבוה חמישים אמה" דוקא מספר הזה. ויש לפרש כי ודאי המן גם כן ידע דבר זה שיכול להמית את מרדכי, רק מפני שאמר למעלה (ג, ו) "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי* לבדו", אם כן שאלה זאת מן המלך הוא בזיון לו להמן לשלוח יד במרדכי לבדו. וזהו העצה שאמרו זרש ואוהביו; "יעשו עץ גבוה חמשים אמה וגו'", ומעתה אם יהיו שואלים למה נתלה על עץ שהוא גבוה על חמישים אמה, וישיבו כי האיש הזה ראוי שיהיה לו עץ גבוה חמישים אמה, כי מעלתו היה שהוא שר חמישים, ולפי מעלתו וחשיבותו כך יש לו עץ לתלות בו. ולהגיד לבריות כמה חשוב היה זה, ועם כל זה נתלה, אדרבא יהיה חשיבות המן, שהוא מושל לעשות כמו דבר זה להמית אדם כמו זה. כך יש לפרש כי זה היה החכמה והעצה מזרש אשתו ואוהביו.

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

ובמדרש (ילקו"ש אסתר תתרנג) "אחר הדברים האלה גדל המלך את המן" (למעלה ג, א), אמר רבי עקיבא, עד היכן גדלו, עד עץ של חמישים אמה, שנאמר (כאן) "יעשו עץ גבוה חמישים אמה". "מעל כל", עד דתחמניה תלוי על חמשים אמה; כ"ף עשרין, ל' תלתין, הרי חמשין. ופירוש זה, כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלקות, וזהו דכתיב "מעל כל השרים". ודבר זה היה בעצמו גורם לו המיתה והתליה על עץ

חמשים אמה. וזה שאמר "עד היכן גדלו המלך*, עד שיעשו עץ גבוה חמשים אמה", כלומר כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים. וזה שאמר שהגדילו עד יעשה עץ גבוה חמשים אמה. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים.

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

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

ואמר מפני שהשם יתברך עשה זכר לנפלאותיו וכו'. פירוש, כי השם יתברך כאשר עושה נס ושנוי בריאה בעולם, אף אחר שעבר הנס, סוף סוף מאחר שהיה הנס בעולם, אי אפשר שלא יהיה נשאר רושם בעולם, מאחר שמשם היה הצלת נח. ורצה לומר אף כי אין הנהגת העולם אחר המבול כמו שהיה במבול, שהיה הצלתו של נח משער החמשים, מכל מקום השם יתברך עשה זכר לנפלאותיו, ויש כאן דבר מה מאותו כח עוד בעולם. ולפיכך אמר המן שהוא אדם יחידי פרטי, והוא מקבל כחו ממנו. ובפרט בהרי אררט, ששם היה התיבה של נח (בראשית ח, ד), שהוא הצלתו, והרי אררט הוא

קרדניא, שכן תרגם אונקלוס (שם) "הרי אררט" "טוריא קרדניא". ואמר שמצא נסר אחד שהיה מתיבתו של נח, רצה לומר כח מה שהיה בהצלתו של נח. כי האדם שהוא פרטי, כמו המן, מקבל כח זה, והוא דבר מה בלבד. ואמר המן כי הוא מוכן ביותר לקבל כח זה, מפני כי בנו של המן היה הגמון בהרי אררט, שהיה התיבה נחה עליו, ולכך הוא מוכן לקבל זה הכח ביותר. ואמר שבשביל זה יש בו כח אלקות(-ו-), ובו יהיה גובר על מרדכי. **וכן בפרק חלק** אמרו שם (סנהדרין צו.) דסנחריב מצא דפא ממתיבתה דנח, ואמר היינו אלקא דשזבא מטופנא דנח, אמר, אי אזיל האי גברא ומצלח מקריב להו לתרין* בנוהי קמך, עד כאן. ודבר זה גם כן פירושו שהיה יודע סנחריב כי אינו מצליח רק אם יגיע הצלחתו אל כח עליון לגמרי, וכי אפשר לבטל בענין זה, וזולת זה לא יוכל. ומפני כי המבול והצלת[ו] של נח משער החמשים, ולכך רצה לעבוד לאותו דף, שזה היה הצלתו של נח, כלומר לאותו כח מה שהיה בו הצלתו של נח. ואמר "היינו אלהא רבא דשזבא לנח". והיה העץ נשאר מן התיבה, רצה לומר כי נשאר דבר מה בעולם מן הצלתו של נח. וראיה לזה, כי אחר המבול נשבע שלא להביא עוד מבול (בראשית ח, כא-כב), ודבר זה אינו מצד עולם הזה, שהרי בא מבול לעולם מצד עולם הזה. רק כי נשאר דבר זה משער הנ', ואם היה משם הצלתו של נח, כל שכן שלא יבא* עוד המבול על העולם.

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

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

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

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

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

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

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

ומה שאמר כי העץ מוכן לך משׁשׁת ימי בראשית. דבר זה ידוע למה העץ מוכן לו משׁשׁת ימי בראשית, וזה כי התליה על העץ שהוא בזוי לצלם האדם*, כדכתיב (דברים כא, כג) "לא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלקים תלוי", ופרשו ז"ל (סנהדרין מו:) משל לשני

אחים תאומים שהם בעיר אחת, אחד מנהו למלך, ואחד נתפס ללסטים, ותלה אותו. כל הרואה אותו אמר המלך נתלה, עד כאן. לפיכך המן שעשה עצמו אלקות, ובשביל זה צלם האדם שהוא* צלם אלקים ראוי שיהיה נתלה, שהרי עושה עצמו עבודה זרה שהוא אלקות. ולפיכך ראוי לו התליה משמת ימי בראשית, כי המן יש לו רמז בששת ימי בראשית (בראשית ג, יא) "המן העץ וגו'", כמו שנתבאר למעלה בהקדמה. ולפיכך ראוי להמן התליה משמת 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 משמת ימי בראשית, שהיה מוכן לעשות עצמו עבודה זרה, ראוי לו התליה. וכן כל עובדי עבודה זרה הם בסקילה (סנהדרין נג.), וכל הנסקלין נתלין (סנהדרין מה:), וזה מפני שיש לבזות צלם אלקים כאשר עובד אלקות זר. רק כי להמן יותר מוכן התליה, מפני שעשה עצמו עבודה זרה.

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

"**ובבוקר אמור** למלך ויתלו וגו'". מה שאמר "[ובבוקר] אמור אל המלך ויתלו אותו", דבר זה מפני כי כל הענינים שנעשו במגילה הזאת לא היה המשך [זמן] להם. כי כאשר פרשנו גם כן למעלה מה* שקרא גאולה זאת "אילת השחר" (תהלים כב, א), כמו האילה שהיא קופצת במהירות מכאן לכאן, וכמו השחר שממהר לצאת מן האפילה אל האורה, ולכך קרא הגאולה זאת "אילת השחר". וכמו שהיא הגאולה כך היה הצרה, כי* בי"ג נכתבו הכתבים (למעלה ג, יב), והיו הרצים יצאו דחופים הן בצרה שתבא על שונאי ישראל (שם פסוק טו), הן בגאולה, שאמר* (למעלה פסוק ה) "מהרו את המן לעשות את דבר אסתר", "מהר קח את הלבוש ואת הסוס" (להלן ו, י). ועוד כתיב (שם פסוק יד) "ויבהילו להביא את המן", וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה ענין זה. והטעם הוא ענין מופלג, כי דבר זה מורה על ענין שאינו תחת המשך הזמן כלל, רק ממעלה* שהוא על הזמן, ולכך הוא במהירות היותר. וזאת העצה היא חכמת חכמים. ובזה יתורץ גם כן מה

הוא עצה של חכמה שנתנו לו אוהביו. אבל העצה הזאת שיהיה ממהר בזה, לא כמו שאר דברים שהאדם רוצה להשיג מן המלך, ממתין עד שיגיע השעה שהוא ראוי לזה. וכאן אמרו "יעשו עץ גבוה וגו' ובבוקר", בלא המשך זמן יבא אל המלך ויתלו את מרדכי. ואמרו ש"יבא עם המלך אל המשתה", כלומר שיסיר אותו מדעתו לגמרי, כאילו לא היה בעולם. ודבר זה נכון למעשה הזה בפרט.

פרק ו

פסוק א

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

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

ומפני כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו "בנים" למקום (דברים יד, א), כי הם העלולים מאתו יתברך בעצם

ובראשונה. ואם אין ישראל אם כן אין על השם יתברך שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה, וכמו שאמר יהושע (יהושע ז, ט) "והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", וכבר פרשנו זה למעלה. ולכך כתיב "בלילה ההוא נדדה שנת המלך", מלך מלכי המלכים. ואף על גב דכתיב (תהלים קכא, ד) "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל", אבל הוא ישן מן העבירות שביד ישראל. מכל מקום כאשר הגיע הדבר הזה שהוא אבוד ישראל חס ושלום, ודבר זה נוגע אל השם יתברך, לכך נדדה שנת המלך, כי על השם יתברך שם "עילה" מצד ישראל שהם העלול.

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

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

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

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

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

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

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

פסוק ב

ומה שכתיב כאן (פסוק ב) "בגתנא", ולמעלה כתיב (ב, כא) "בגתן", כי למעלה מפני שמספר גוף המעשה רמז הכתוב כי היה חסר אל"ף, היינו למוד החכמה, וכדכתיב (איוב לג, לג) "ואלפך חכמה". כי סכלות היה זה, כי שנים היו עושין זה, וצריכים לדבר

ביחד, ואמרו (ויק"ר לב, ב) כי אזנים יש לכותל, והדברים הם נשמעים, לכך היה חסר למוד החכמה. ועוד כתיב (קהלת י, כ) "גם במדעך מלך אל תקלל [וגו'] כי עוף השמים יוליך את הקול", לכך היה חסר למוד החכמה. ויש לפרש גם כן, מפני המעשה הרע הזה שרצו לשלוח יד במלך, לכך חסר אות אחת משמו מפני המעשה הרע. ולכך אצל גוף המעשה, שמספר מה שעשו, חסר אות אחת משמו. (-והמן-) [וכאן] שלא זכר רק מה שנכתב בספר דברי הימים, שם כתוב "בגתנא". שאם לא כן, לא נדע מי היה, כי שמא "בגתן" היה שמו, לכך הוצרך להזכיר אותו בשמו "בגתנא".

פסוק ג

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

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

פסוק ד

"**ויאמר המלך** מי בחצר (פסוק ד). מה שהיה שואל המלך "מי בחצר", ואולי אין אחד בחצר. ויש לתרץ, כי אין חצר המלך ריק בלא אדם, שבאים תמיד בני אדם לשם, ושאל המלך מי בחצר. ונראה כי אחשורוש חשב, שאם יאמר שאחד* מן החשובים יעשה היקר והכבוד זה למרדכי, יהיה זהו גנאי לו* כי למה הוא יעשה למרדכי כך, ולא אחר. ויחשוב כי המלך עשה לו בשביל שנאה, ויהיה גורם זה שנאה במלכות. ולכך חשב כי אשר יבא

אחד לחצר, אותו כאשר יבא לפני ואשאל אותו (פסוק ו) "מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו", ושוב לא יאמר כי המלך עשה לו בשביל שנאה. ואם לא היה אדם חשוב בחצר, לא יאמר המלך "יבא". ובמדרש דרש (ילקו"ש אסתר תתרנז), כי אחשורוש ראה בחלום כי המן בא עליו להורגו, והיה מסופק אם דבר זה הוא חלום שאינו אמת, או חלום אמת הוא. ולכך היה שואל "מי בחצר", באולי החלום הוא אמת. ואמרו לו המן הוא בחצר, ואמר חלום אמת הוא.

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

ובא לומר, כי כך ענין המן, כי כל מה שחשב לעשות למרדכי, נהפך על עצמו, ולא תאמר כי לא נהפך על המן רק אחר שבקשו לתלות את המן ומצאו העץ (להלן ז, י), וזה אינו, רק מתחלה היה מוכן להיות נהפך עליו. ודבר זה מגלה על ענין הנס שנעשה, כי הכל היה נהפך עליו. כי כאשר חשב לאבד את ישראל, אשר קיום שלהם הוא בו יתברך בעצמו, ואי אפשר לאבד אותם, לכך היה נהפך על עצמו. ודומה למי שהוא זורק בכוח גדול אבן אל קיר ברזל להפיל את הקיר, אז האבן נהפך על הזורק. וכן כאשר המן היה רוצה לאבד ולכלות את מרדכי ועמו, אשר ישראל יש להם החוזק הגדול מן השם יתברך, ולכך נהפך הכל עליו.

גם כי כבר אמרנו כי מה שיצא המן מבית אחשורוש בשמחה וטוב לב (למעלה ה, ט), שהיה זה אליו "לפני שבר גאון" (משלי טז, יח), ומיד אחר כך עשה העץ (למעלה ה, יד) שבו נתלה, ומעתה היה לגמרי שמחתו וטוב לבו אשר היה להמן לפני שבר.

פסוק ו

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

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

פסוק ח

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

ואמר "איש אשר המלך חפץ ביקרו" (פסוק ז), ודי שיאמר "יביאו לבוש וגו'". שלא יהיה משמע שכך רצה לומר, "איש אשר המלך חפץ ביקרו" מפני שהוא אדם חשוב, לכך רוצה המלך לעשות לו יקר, ואם כן כאשר עושים לו יקר זה אליו הרי הוא חשוב כמו המלך. ולכך אמר כי לא יהיה לו דבר זה אליו מפני חשיבותו, רק מפני שהמלך חפץ

ביקרו, לכך היקר שנעשה לו כאילו נעשה למלך עצמו. ואף על גב שאמרו (סנהדרין כב.) אין רוכבין על סוסו ואין משתמשין בשרביטו, דבר זה כאשר אין המלך חפץ ביקרו, אבל כאשר המלך חפץ ביקרו יש לעשות לו, דזה הוי כאילו עושים למלך עצמו, כיון שהוא חפצו*. לכך אמר זה הלשון וכו'.

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

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

ונתון הלבוש וגו' (פסוק ט), אבל הכתר לא הזכיר, כי כך אמר; כי יביאו הלבוש והסוס, וילבש אותו אחד משרי המלך, אבל הכתר לא יתן בראשו אחד מן השרים, וכאשר הוא עצמו נותן הכתר. בודאי כאשר המלך נותן לו בעצמו הכתר, דבר זה אין לומר דהוי כאילו המליכו אותו במקום המלך, שהרי המלך בעצמו נתן לו הכתר. אבל אם אחר היה שנותן כתר מלכות בראשו, הרי זה כאילו אותו אחר המליך* אותו. לכך אצל "ונתון הלבוש והסוס" דבר זה אפשר שיהיה על ידי איש אחד משרי המלך, כי אין זה מלכות. אבל הכתר שהוא המלכות, אין ראוי שיהיו על יד אחר, רק המלך בעצמו יניח את הכתר

בראשו, ודבר זה לא נראה כאילו המליכו אותו. וכן לעיל פירשנו אצל (ב, יז) "וישם כתר מלכות בראשה", בעצמו נתן על ראשה כתר מלכות, שאילו אחרים שמו הכתר בראשה כאילו המליכו את אסתר. ולכך היה דעתו של המן כי יתן (-מן-) המלך הכתר בראשו.

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

פסוק ט

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

פסוק י

"**ויאמר המלך וגו'**" (פסוק י). ויש לשאול, למה היה מבזה המלך את המן שיאמר לו שהוא יעשה כך, והרי המן אמר על ידי שר אחד מן הפרתמים (פסוק ט), ולמה צוה

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

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

פסוק יא

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

ויש לשאול, כי מניין שעשה זה מצות העומר דווקא, ולא מצוה אחרת מה שהוא. וכך אמרו במדרש (ויק"ר כח, ו) גם כן; אמר רבי יוחנן, לעולם אל תהי מצות העומר קלה בעיניך, שעל ידי העומר זכה אברהם לירש ארץ כנען, הדה הוא דכתיב "ונתתי לך ולזרעך

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

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

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

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

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

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

בצרה. ומכל מקום אין זה ראיה, כי שפיר נוכל לומר כי התענית היה (-יום י"ג ויום י"ד ו-)כמו שפירשנו; י"ג, י"ד, ויום ט"ו.

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

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

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

ולדעת הכל היה המן נתלה ביום ט"ז, שהוא יום הבאת העומר (מנחות סו.), מטעם אשר אמרנו למעלה כי יום זה שמביאים העומר שהשם יתברך מנהיג את עולמו בטבע וכמנהגו של עולם כראוי להיות, ולכך היה שומר את ישראל. אף כי באותו זמן לא היו ניסים ונפלאות, שיהיה השם יתברך מחדש להם ניסים ונפלאות שלא בטבע שלא כמנהגו של עולם. ולפיכך השם מיוחד בד' אותיות ונקרא בשם אדנות, כי שם הכתיבה ממנו הם ניסים ונפלאות בעולם, ושם א"ד בו מנהיג עולם הטבע, כמו האדון שהוא מושל

ומנהג כסדר שלו. ולכך אצל שם א"ד כתיב תמיד "אדון כל ארץ", שכך כתיב (תהלים קיד, ז) "מלפני אדון חולי ארץ", (שם ח, י) "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ", כי השם הזה, הוא שם א"ד, בו מנהיג הטבע. ומפני כי לא נעשה כאן נס נגלה, רק הכל היה בהנהגת העולם, לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת. [ו]אפילו שם א"ד לא נזכר, כי מאחר שהיה הכל בטבע, ולא נראה פעל השם יתברך בנגלה, ולכך לא נכתב השם בנגלה במגילה. אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר מה שלא נזכר השם במגילה הזאת, ושניהם נכונים והם ענין אחד למבין, ואין להאריך.

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

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

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

על כח המן. וכאשר תבין דברים אלו, אז תבין דברים הרבה שנאמרו במגילה הזאת, מה שהיתה הגאולה זאת בפרט על ידי אשה, ועוד כמה וכמה דברים.

פסוק יב

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

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

ובגמרא (מגילה טז.), אמר המן, קום לבוש הני מאני ורכב האי סוסיא דקא בעי לך מלכא. אמר ליה, לא [יכילנא] עד דאזלינא לבי בני ואשקול למזיאי, דלאו אורח ארעא לאשתמושי במאני דמלכות הכי. אדהכי והכי שדרה אסתר ואסרתינהו לכולהי בי בני ולכולהו אומני. עייליה איהו לבי בני, ואסחיה ואזיל ואייתי זוגא מביתא, וקא שקול במזיא. בתר דקא שקול ליה, אינגיד ואתנח. אמר ליה, אמאי קא מתנחת. אמר ליה, גברא דחשיב ליה מלכא מכולהי רברבנוהי השתא שויה בני וספר. אמר ליה, רשע, לאו ספר דכפר קרצום היית. תנא, המן ספר של כפר קרצום היה עשרים ושתים שנין. בתר דשקול ליה למזיא, אלבשוה. אמר ליה, סליק רכיב. אמר ליה, לא יכילנא, דכחיש חילאי מתעניתא. גחין ליה, ורכיב. כי הוה סליק, בטיש ביה. אמר ליה, ולא כתיב (משלי כד, יז) "בנפול אויביך אל תשמח". אמר ליה, הני מילי בישראל, אבל אומות העולם [כתיב] (דברים לג, כט) "על במותימו תדרוך". "ויקרא לפניו ככה יעשה לאיש" (למעלה פסוק

יא), כי נקיט ואזיל בשבילא דמתא, חזיתיה ברתיה דהוה קיימא באיגרה. סברא האי דרכב אבוה הוא, והאי דמסגיה קמיה מרדכי. שקלה עציצא דבית הכסא ושדיא ליה אריש דאבוה*. דליה עינא וחזיא, כיון דחזאי דאבוה הוא נפל מאיגרא ומתה. והיינו דכתיב "וישב מרדכי אל שער המלך", אמר רב ששת, ששב לשקו ולתעניתו. "והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש", "אבל" על בתו, "וחפוי ראש" מדבר שאירעהו לו, עד כאן.

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

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

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

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

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

לכך היה לו המעשה הזה, דשקלה ברתיה עציצא ושדיה ארישא דהמן, ובזה הגיע לו ה"אבל וחפוי ראש"; "האבל" כאילו נטל נפשו, כי ברתיה הוא כרעא דנפשיה, וכאשר מתה בתו שהיה כרעא דאבוה, דבר זה נחשב בטול נפשו בדבר מה. ו"חפוי ראש", דבר זה הוא בטול צלם פנים, והוא מעלת האדם, כמו שנתבאר למעלה שלכך היו יועצין חכמיו לתלותו, ולבטל צלם אלקי שיש לאדם. ולכך היה דבר זה דשקלה עציצא ושדיה ארישיה התחלה, ואחר כך הגיע עד התכלית, כאשר נתלה על העץ חמישים (להלן ז, י), ובדבר זה היה בטול הצלם לגמרי, כמו שאמרנו שלכך אמרה תורה (דברים כא, כג)

"לא תלין נבלתו על העץ". ונטילת הנפש גם כן התחיל כאשר מתה בתו, ובסוף היה בטול גמור אל אלו שנים, דהיינו נטילת נפשו, ובטול צלמו לגמרי. ולא היה דומה זה לשאר הנתלין, כי שאר נתלין אף שהוא נתלה, אין נראה בזיונו כל כך כמו שנתלה על עץ חמישים, שיהיה בזיונו נראה לכל, ודבר זה הוא תכלית הבזיון.

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

"**והמן נדחף** אל ביתו". פירוש, שהיו הרבה בני אדם שם, שהיה לו דבר זה לחרפה ולבזוי, ולכך נדחף המן לביתו במהירות היותר. ובא להגיד גם כן שהיה כל זה נעשה במהירות, שהיה נדחף לביתו.

פסוק יג

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

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

"**ויאמרו לו** חכמיו וזרש אשתו וגו'". כאן מקדים חכמים לזרש אשתו, ולמעלה (ה, יד) מקדים זרש לאוהביו. כי לעיל העצה שיעצו הוא דבר שכלי בלבד, ולא היה אותו דבר שכלי אלקי. ואל דבר זה הנשים קודמת, כדאמרינן בפרק הזהב (ב"מ נט.) "אשתך גוצא,

גחין ולחיש לה", ומוקי ליה בלישנא בתרא דוקא במילי דעלמא, אבל במילי דשמיא לא. ופירוש זה, כי הדבר שהוא שכלי יש לנשים שכל טוב, אבל לא במילי דשמיא, כי למילי דשמיא להם* צריך שכל אלקי, ואין זה שייך כל כך לנשים, כי האשה היא נוטה אל החמרי. ולכך אצל זה שנתנו לו עצה מה לעשות במרדכי, האשה קודמת, כי דבר זה אינו שכל אלקי, שהם רואים את הקרוב יותר. אבל דבר זה שאמרו "כאשר החילות לנפול וגו'", ודבר זה שכל אלקי לגמרי לדעת כח ישראל, ושם מקדים "חכמיו" ואחר כך האשה. כלל הדבר; כל* שהוא שכל אלקי, קודם האיש לאשה בחכמה. אבל דבר שאינו רק עצה בלבד מה יעשה באויב, דבר זה האשה בשכל שלה קודם, כמו שאמרו (ב"מ נט.) אשתך גוצא גחין ולחיש לה. ועוד, כי הדבר שהוא טובת האיש היתה היא מקדמת לדבֵּר, כי האשה היא כגופו לגמרי (ברכות כד.). אבל דבר שהוא כנגד האיש, כמו זה שאמרו "כאשר החילות לנפול וגו'", לא היתה מקדמת לדבֵּר.

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

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

ולפי פירוש זה "אם מזרע היהודים" הוא פירושו אם הוא מעיקר היהודים, ואלו ג' שבטים, יהודה יוסף ובנימין, הם עיקר. וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה; בחלק יהודה היה (-ב-)ירושלים (יומא יב.), בחלק יוסף משכן שילה (מגילה טז:), ובחלק בנימין היה מזבח. וכבר פירשנו זה למעלה גם כן. ומפני כי השכינה מתחבר להם ביותר, ולכך השם יתברך יש לאלו דביקות, והשם יתברך אתם לנצח את אויב, ובפרט למשול על המן, כי אלו שבטים על ידם ישראל הם אחד. כי על ידי בית המקדש ישראל אחד, ונאסרו* הבמות, והיה להם מזבח אחד. וכך תמצא שאמר משה לעדת*

קרח "קחו לכם מחתות וגו'" (במדבר טז, ו), ורצה לומר כי יש לנו אל אחד וגו' ולכן יש לנו מזבח אחד וכהן אחד וכו' כמו שמפורש במקומו. וכן בשילה נאסרו הבמות (זבחים קיב:). ולא כן כאשר היה המשכן בגלגל בנוב ובגבעון, שלא נאסרו הבמות (שם), והיו ישראל כאילו הם מחולקים כאשר הותרו הבמות. ובמקדש ובשילה, שהיו בחלק ג' שבטים אלו*, נאסרו הבמות (שם), וישראל על ידי זה היו* אחד. ולכן אלו ג' שבטים הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק (רש"י שמות יז, טז), שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך. ואלו ג' שבטים על ידם הם ישראל עם אחד, ומורה זה כי יש להם אל אחד. ובכח השם יתברך שהוא אחד, מבטל כח עמלק שהוא כנגד זה. והדברים האלו ברורים ועמוקים. ודבר זה רמז בלשון "יהודי", שהוא מלשון "יחידי", וכן אמרו במדרש (אסת"ר ו, ב) ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא "יהודי", רצה לומר יחידי, עד כאן. ולכך אמר "אם מזרע היהודים", כלומר שהוא מזרע יהודים שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה.

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

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

ומה שאמר כי שתי נפילות אלו מפני כי האומה הזאת נמשלת לכוכבים וכעפר* הארץ. פירוש זה, כי הנפילה האחת הוא יתור לשון. ואמר כי מפני שהאומה הזאת נמשלת לכוכבים וכעפר הארץ, לכך הם שתי נפילות אלו. כי אם לא היה רק נפילה אחת,

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

פסוק יד

"**עודם מדברים וגו**'" (פסוק יד). מה שהוצרך לומר "עודם מדברים", וגם "ויבהילו וגו'", ולא הוי ליה למכתב רק "ויביאו את המן אל המשתה". אבל מפני כי כל דבר שהוא מן השם יתברך, ואינו מן הנהגת העולם, אינו נמשך, שכל הנהגת העולם הוא בזמן, אבל דבר שהוא מן השם יתברך, כאשר התחיל לצאת אל הפעל, יוצא במהירות היותר*. כי ההויה כמו זאת שהוא מן* השם יתברך, אינו תחת הזמן. וכתב דבר זה, כי בזה נגלה שהוא פעל השם יתברך, רק כי לא היה נס נגלה. ובמדרש (ילקו"ש אסתר תתרנח) אמר, כי אסתר בקשה להבהיל את המן ולהביא אותו, כי בניו של המן היו בכל המדינה, שמא יכתוב המן להם וימרדו על המלך, ולכך עשתה אסתר במהירות, כך אמר במדרש.

פרק ז

פסוק א

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

אסתר", ולא "אל המשתה אשר עשתה אסתר", דכיון שעשתה זה ברצון המלך, כאילו המלך היה העושה*, שהרי הסכים לעשות כך.

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

פסוק ג

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

פסוק ד

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

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

פסוק ה

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

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

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

ורז"ל פרשו במדרש כי לכך כתיב "ויאמר" שני פעמים, כי מתחלה לא היה מדבר רק על ידי מתורגמן, וכיון שאמרה אליו אסתר משאול קא אתינא, אשתעי מיד בהדה, וזהו "ויאמר" "ויאמר". וכך פירושו; שאילו כתיב "ויאמר המלך לאסתר המלכה" בלבד, הייתי אומר לאו דוקא שאמר לאסתר המלכה הוא עצמו, כי לא היה מדבר עם אסתר המלכה* בעצמו, רק שהיה על ידי שליח. ולכך קאמר אחר כך עוד "ויאמר המלך לאסתר" פעם שנית, שדיבר המלך לאסתר המלכה, ולא על ידי השליח. וממילא כי לפני זה היה מדבר על ידי השליח. וגם לפירוש זה צריך לומר מה שאמר "מי זה ואיזהו וגו'" כמו שאמרנו.
ונראה כי לדברי רז"ל בא לאשמעינן מה שאמר "ויאמר" "ויאמר" שני פעמים שעתה היה מדבר בעצמו עמה, היינו שלא היתה ראויה שתבוא הגאולה כי אם על ידי שהיה לאסתר חבור גמור אל המלך אחשורוש. וזהו כאשר היה מדבר עמה פה אל פה, לא על ידי מתורגמן, אבל על ידי מתורגמן אין זה חבור גמור. כי אחשורוש כל כך רשע היה, והיה נוטה להמן הרשע לגמרי, כמו שהתבאר גודל רשעתו. ועל ידי אסתר שהיא צדקת, הגיע לו הסלוק מן הרשעות בדבר מה. ולכך צריך שיהיה לאחשורוש חבור הגמור אל אסתר, והיה נפרד מהמן הרשע. ולכך כאשר כתיב "ויאמר" "ויאמר" להורות על חבור הזה לאסתר, תיכף אמר "מי זה ואיזהו" גם כן, כי מכאן ואילך היה נפרד החבור מהמן, והיה מתחבר לאסתר, שעל ידה היה הגאולה.

פסוק ו

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

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

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

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

"דובר שקרים לא יכון", כי סוף סוף היא אמרה האמת, רק שהמלאך סטר את ידה. אבל פירוש ראשון עיקר ונכון.

"**המן הרע הזה**". סמך אל "המן" "הרע", ולא אמרה "המן הצר והאויב והרע הזה", מפני [כי] שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר. לכך "הרע" סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של אדם, ודבר זה יתבאר בסמוך.

פסוק ז

"**והמלך קם** בחמתו ממשתה היין וגו'" (פסוק ז). לא היה צריך לומר רק "והמלך קם בחמתו אל גינת הביתן", אלא לומר הטעם למה קם, ואמר מפני שהיה יושב במשתה דרך שמחה ואהבה וריעות. ואף אם היה בכעס זמן מועט, אחר כך היה מתפייס כאשר היו יושבים במשתה היין. ולכך אמר שלא רצה להתפייס, וקם ממשתה היין. ואחר כך כתיב (פסוק ח) "והמלך שב מגנת הביתן אל בית משתה", ולא אל "משתה היין", שכיון שיצא ממשתה היין כבר בטל משתה היין. אף על גב שחוזר אחר כך, לא חזר רק אל "בית משתה", לא אל "משתה היין" עצמו, כי הבית ששם היה המשתה נקרא "בית המשתה", ולא נקרא על שם היין לומר (-בית-) "משתה היין". וכאשר המשתה היה בטל כאשר קם לגינת הביתן, נקרא הבית ששם היה המשתה "בית המשתה", לא משתה היין. ולכך כתיב גם כן "והמלך שב מגינת הביתן וגו'", ולא היה צריך לומר רק "והמלך שב אל בית המשתה", רק שלא תאמר כי כוונת המלך שרצה לבא אל בית המשתה להיות בבית המשתה, אף על גב שלא היה חוזר לגמרי אל משתה היין, סוף סוף היה רוצה להיות בבית ששם המשתה, ובסוף יבא אל המשתה, ויבא לידי קירוב. ועל זה אמר שאינו כך, כי "שב מגינת הביתן", שלא היה רוצה להיות עוד בגינת הביתן, ולא היה רוצה לשוב אל בית המשתה, רק שלא היה רוצה להיות עוד בגינה, ולא שהיה חפץ בבית המשתה כלל. **ובגמרא** (מגילה טז.), "והמלך שב מגינת הביתן" (פסוק ח), מקיש שיבה לקימה; מה קימה בחימה, אף שיבה בחימה. דאזיל ואשכח מלאכי שרת דאידמו ליה לגברי דקיימה ועקרי אילני דבוסתנא ושדו. אמר להו, מאי עבידתיכו. אמרו ליה, דפקדינן המן. אתא לביתיה, "והמן נופל על המטה". "נפל" מבעי ליה, אמר רבי אלעזר, שבא מלאך והפילו עליה. ופירשו כך, מפני שהוקשה להם כי בודאי מה שהיה קם ממשתה היין אל גינת הביתן היה לשכך חמתו שהיה לו, ויותר היה ראוי שלא ילך לשכך חמתו, ואין זה צורך אל הגאולה, כי אדרבא, שכוך חמתו הוא הצלה להמן. לכך אמרו אדרבא, הוסיף חימה, כי היו נראים לו המלאכים כבני אדם, וקוצצין אילנות. ועוד, כי מקיש שיבה לקימה

מדכתיב "והמלך שב מגינת הביתן", דלא הוי צריך לכתוב כמו שהתבאר למעלה, רק שהוא בא להקיש שיבה לקימה.

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

פסוק ח

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

ובגמרא (מגילה טז.), אמר "נופל על המטה, 'נפל' מבעיא ליה, אלא שבא מלאך והפילו". ונראה לומר כי גם רז"ל פירשו "נופל" כאשר בא אחשורוש היה נופל המן על המטה, ולכך כתיב "נופל". רק שהוקשה להם, איך קרה דבר זה שדוקא היה נופל בשעה שאחשורוש שב מגינת הביתן, וכי במקרה היה זה. ולכך אמרו כי המלאך היה מפילו כאשר בא אחשורוש דוקא, ולא קודם לכן, שלא יחשוב אחשורוש כי המן בא עליה, כמו

שאמרנו. ויש לפרש גם כן, כי דקדקו רז"ל ד"נופל" משמע שהנפילה בעצמו הוא חדוש, כי "נפל" משמע שכבר נפל, ואין בנפילה חדוש, רק לפי שרצה לבקש ולחנן על עצמו על מה שעשה. אבל "נופל" משמע שהנפילה בעצמו הוא חדוש, ולכך דרשו כי המלאך הפילו, אבל "נפל" לא משמע חדוש, וזה ידוע.

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

פסוק ט

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

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

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

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

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

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

פסוק י

"**ויתלו את המן** על העץ וגו'" (פסוק י). מה שהוצרך לומר (שם) "אשר הכין למרדכי", כבר אמרנו כי הדבר הזה שהכין המן למרדכי היה גורם לו התליה להמן, בעבור שהכין העץ למרדכי, שכיון שהוא הכין אותו למרדכי היה נהפך עליו, כי כל אשר חשב המן לעשות למרדכי נהפך עליו. וכמו שתקנו גם כן בברכה "כי פור המן נהפך לפורינו". והדבר הזה הוא ידוע לאנשי חכמה, ועוד יתבאר זה.

"**וחמת המלך שככה**". מה שהוצרך לומר "חמת המלך שככה", ומה בכך אם לא היה שככה, הרי (-בחימה-) [החימה] היה על המן בלבד, ויותר היה טוב שלא היה חמת המלך שככה על המן. ולכך דרשו במדרש "וחמת המלך שככה", שתי שככות; האחד מלך מלכי המלכים, והשני מלך בשר ודם. ורצה לומר שהכתוב בא לומר כי חמת המלך עליון שככה. ואל תאמר כי עדיין חמת מלך עליון אינה שככה, כי ישראל היו חוטאים, ונגזר עליהם כליון, ונהפך הגזירה על המן אשר היה מבקש רעתם. ואותם שחטאו ונגזר

הגזירה עליהם, יהיו (-מ-)קיימים. ואם כן עדיין חס ושלום יש לחוש לגזירה אחרת מן השם יתברך. ועל זה אמר שאינו כך, כי שככה חמת מלך עליון, ובשביל זה שככה חמת המלך בשר ודם גם כן. ולא תאמר כי אותם דברים שזכר המן על ישראל, כמו שנזכר בדברי המן, עדיין היו בלב המלך. ומה שדרשו (מגילה טז.) "שתי שככות", מדלא כתיב "וחמת המלך שך", אלא שתי שכיכות; האחד למלך עליון, והשני על מלך בשר ודם, כמו שאמרנו. ומעתה יבא הכתוב על נכון; "ויאמר המלך תלהו עליו וחמת המלך שככה" (פסוקים ט, י), דהיינו חמת מלך עליון וגם חמת מלך בשר ודם גם כן שככה, ולכך (להלן ח, א) "ביום ההוא וגו'".

פרק ח

פסוק א

"**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 [להן], 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".

פסוק ב

"**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.

פסוק ג

"**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".

פסוק ה

"**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.

פסוק ו

"**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.

פסוק ז

"**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.

פסוק ט

"**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.

פסוק י

"**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.

פסוק יא

"**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.

פסוק יב

"**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.

פסוק יג

"**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.

פסוק יד

"**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.

פסוק טו

"**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.

פסוק יז

"**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 ליי", 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.

פרק ט

פסוק א

ובשנים עשר חודש וגו'" (ט, א). כבר פירשנו למעלה מדברי חכמים מה שנפל הפור בחודש האחרון, כי חודש זה יש לו בחינה שיהיה לישראל תכלית וסוף חס ושלום להם. וזה כמו שהחודש הזה הוא סוף החדשים, וכך יהיה חס ושלום סוף להם. אבל יש כאן גם כן צד בחינה שיש להם הקיום הנצחי, כי מצד הסוף שלהם הם אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי מצד הסוף. וכאשר דבר אחד כמו זה, שהוא סוף בחדשים, יש לו שתי בחינות מחולקות, כמו שיש לחודש אדר; שיש לו בחינה כי יש חס ושלום סוף לישראל, וזה מצד עצמם. אבל מצד השם יתברך, אדרבא, מצד הסוף יש להם קיום, כמו שנתבאר למעלה. לכך כאשר היה המן בא מצד הבחינה הראשונה שיש לישראל, מצד הסוף, ונהפך הדבר, כי מצד הסוף יש להם הקיום, הרי הסוף עצמו מהפך הדבר. ולכך כל אשר היה מחשבת המן על ישראל מצד הסוף, נהפך בעצמו עליו. ולכך אמר "יום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם נהפך עליהם", והבן זה ותבין סוד ענין המגילה הזאת.

ויש לך לדעת כי ישראל נקראו "ראשית", דכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה". ועמלק גם כן נקרא "ראשית", שנאמר (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק". והמן כי אמר ראשית שלו הוא יותר מה שנקרא "ראשית גוים", אבל ישראל נקראו "ראשית תבואה", והתבואה היא נאכלת מידי שנה בשנה. ולכך אמר כי ישראל שנקראים "ראשית תבואתו", יהיו נאכלים משונאיהם, שיהיו אוכלים אותם. ולכך אמר כי ישראל יצאו ממצרים בחודש הראשון (במדבר לג, ג), הוא חודש ניסן (רש"י שמות יב, ב), ודבר זה היה התחלת ישראל כאשר יצאו ממצרים. וזה מפני כי נקראו "ראשית תבואתו", וראשית התבואה הוא בחודש ניסן, ונקרא "חודש האביב". אבל עמלק נקראו "ראשית גוים", שאין שייך בהם דבר זה, ואינם לאכילה, לכן נקראו "ראשית". וכאשר

נפל הגורל שמח המן (מגילה יג:), ואמר כי כשם שהיה ראשית התחלתם בניסן, כך סופם יהיה באדר, שהוא אחרון בחדשים. וגם התבואה אחרית שלה באדר, שהרי בניסן תבואה חדשה. וסוף ותכלית אכילתה הוא באדר, שהרי בניסן תבואה אחרת.

וכל זה היה טעות המן, כי* ישראל נקראו "ראשית" מפני שהם ראשית המחשבה, כמו מי שזרע תבואה, ראשית מחשבתו הוא בשביל התבואה, לא בשביל הקש. ולכך אמרו במדרש (ילקו"ש במדבר תשסו) מחשבתן של ישראל קדמה לכל העולם, שנאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא ישראל, שנאמר (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה". כלומר האדם שהוא זורע, מחשבתו על התבואה, לא על הקש. כי הקש אחר שהוציא את התבואה, זורק את הקש, ונותן את התבואה באוצר. וכך השם יתברך שברא את העולם, בראו בשביל ישראל, ובשבילם העולם קיים. וכיון שבשבילם קיים, גם כן הם קיימים כל ימי העולם. אבל עמלק הוא קש, כדכתיב (עובדיה א, יח) "ובית עשו לקש", בשביל שהוא ראשית הוא נאבד, כדכתיב (במדבר כד, כ) "ואחריתו עדי אבד". וזה כי הקש הוא גדל תחלה קודם התבואה, אבל לענין האבדון הוא* תחלה, כי אחר שהוציא התבואה, משליך הקש לאבדון. ולכך היה נאבד עמלק באחרית*, כי באדר אין נמצא הקש, כי מכאן ואילך התבואה נתנה באוצר. והבן הדברים, כי הם עמוקים.

פסוק ה

"**ויכו היהודים**" (פסוק ה). פירוש מה שכתוב "מכת חרב והרג ואבדן", פירוש שהכו אותם בחרב מכה שאפשר שימות, או שבאו בסוף לידי מיתה בודאי, וזה נקרא "מכת חרב", רק שלא היה מיתה מיד, "והרג" הוא הריגה ממש. מכל מקום אפשר לומר כי נשאר הגוף, ובא הגוף אל הקבר, "ואבדן" פירוש עד שיהיה נאבד לגמרי, ולא בא אל הקבר, כי לא נשאר דבר מן הגוף. ואחר כך מוסיף "ויעשו בהם כרצונם", והיינו כל מיתה שרצו, ואפילו היא מיתה מגונה גם כן עשו בהם, וזה "ויעשו בשונאיהם כרצונם", שכל כך היו שולטין היהודים בשונאיהם שעשו בהם כרצונם, ובזה היו היהודים שולטים לגמרי על שונאיהם. ולפיכך אמר אחר כך (פסוק ו) "ובשושן הבירה הרגו ואבד חמש מאות איש", ולא זכר "מכת חרב", כי מכת חרב* אינו מיתה מיד, וכאן בא להזכיר כמה נהרגו ונאבדו, לכך לא זכר "מכת חרב", שאין מכת חרב משמע מיתה גמורה מיד, רק מכה בלבד.

פסוק י

"**עשרת בני המן** וגו'" (פסוק י). מה שהזכיר "עשרת בני המן" באחרונה, וכך היה לו לומר "ואת עשרת בני המן פרשנדתא וגו'". וזה מפני שאם כן היה "עשרת בני" מחובר אל מה שכתיב לפני זה (פסוק ו) "ובשושן הבירה הרגו ואבד חמש מאות איש" "ועשרת בני המן", ולא בא לומר רק המנין, וכמו "חמש מאות איש" דשושן. וכאן לא בא הכתוב על זה, רק שאמר כי הם כלל אחד ביחד, וכולם יצאו נשמתן בפעם אחד, וכמו שיתבאר, ולכך כתיב "עשרת בני המן" באחרונה. ובשביל כך הוצרך למכתב כך, שהיה לו לומר "הרגו חמש מאות איש ו[עשרת] בני המן את וגו'", אלא שבא לומר שכל העשרה כולם כאחד נתלו, ויצאו נשמתן כאחד. וכן אמרו בגמרא (מגילה טז:), "ואת פרשנדתא ואת דלפון עשרת בני המן", אמר רבי חייא דמן יפו, עשרת בני המן ו"עשרת" בעי לממרינו בנשימה אחת. מאי טעמא, דכולהו בהדי הדדי נפקא נשמתינהו. אמר רבי יונה אמר רבי זירא, וי"ו ד"ויזתא" (פסוק ט) צריך לממתחה בזקיפא, מאי טעמא, דכולהו בחדא זקיפא אזדקיפו.

ופירוש זה כי הפסוק הזה בא לומר כי זרע עמלק, והם אלו עשרת בני המן, היו מתנגדים אל השם יתברך מצד שהוא אחד (דברים ו, ד), כמו שהתבאר במגילה הזאת הרבה פעמים. ומצד שהוא יתברך שמו אחד בא האבוד לזרע עמלק, שכל זמן שזרע עמלק בעולם אין נראה אחדותו בעולם (רש"י שמות יז, טז). ומפני כי בטול שלהם מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך יצאה נשמתם באחד, ונתלו בזקיפה אחת, הכל מצד הזה שהיה זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד. ויש באדם שני דברים; הגוף והנשמה. ולכך הנשמה יצאה לכל עשרה כאחד, כמו שראוי. ואל גופם היה התליה גם כן כאחד. וכל אלו הדברים הכל להודיע כי הוא יתברך אחד ואין עוד, וממנו בא המפלה לזרע עמלק שהם נגד אחדותו יתברך. ואם לא כן, למה יצאת נשמתם כאחד. אלא מפני כי המכה באה להם מן השם יתברך שהוא אחד בלבד, לכך היתה המכה גם כן בפעם אחד, ולא מחולק, רק אחד. וגם בשביל שעשה עצמו עבודה זרה (מגילה י:), והיה פוגע במה שהוא יתברך אחד, לכך נתלו בניו כאחד, ויצא נשמתם כאחד. ומפני כי המן יצא מכלל העולם שמאמינים באחדותו יתברך, ועשה עצמו כלל בפני עצמו, לכך עשרה מבניו, אשר עשרה הם כלל אחד, נתלו, ויצא נשמתם כאחד.

ובגמרא (מגילה טז:), אמר רבי חנינא בר פפא דרש רבי שילא איש כפר תמרתא, כל השירות כולן אריח על גבי לבינה, ולבינה על גבי אריח. חוץ משירה זו ושירת כנען,

שהיא אריח על גבי אריח, ולבינה על גבי לבינה. מאי טעמא, אמר רבי אבהו, שלא תהיה תקומה למפלתן של רשעים.

פירוש זה כי כל שאר השירות שהרויח השם יתברך לישראל מצרתן, והוציא אותם מיד האומות, ודבר זה הרוחה כאשר הוציא אותם מצרתן, ולכך השירה אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח. כי כאשר הוא בציור הזה יש לו רוחב, וכך ראוי הרוחב אל כל השירות כאשר השם יתברך הרחיב להם וגאלם מיד האויב. ומכל מקום אף שגאל השם יתברך את ישראל ממצרים, מכל מקום לא היה מאבד מצרים כולם, רק שהוציא את ישראל מתוכם, והרויח לישראל מגלותם. ולכך השירה הזאת ושאר השירות לא באו רק על הרווחת ישראל, ולכך השירה הזאת, ושאר שירות שהם על הרווחת ישראל, הם אריח על גבי לבינה, שהוא מורה על הרוחה שיש לו קיום, וכך הוא הרווחת ישראל.

אבל כאן לא היה השירה על הרווחת ישראל, רק שהפיל אויביהם עד שהגיע להם כליון ואבוד גמור, ועל זה באה השירה הזאת של עשרת בני המן, ולא בא העיקר על ההרווחה של ישראל. כי אף שיצאו מהמן, לא היו נגאלים לגמרי. רק שבא מן השם יתברך* הכליון והאבדון שהגיע לשונאי ישראל, שהוא אבוד גמור. ולכך בענין זה גם כן השירה אריח על גבי אריח, שאין לה קיום, רק נפילה גמורה. וכן במלכי כנען שציוה השם יתברך "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז), ועל זה באה השירה שהיה להם נפילה גמורה, לכך השירה היא אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה. ודוקא אלו שתי שירות באו על נפילת הרשעים, ולא על ההרוחה שהגיע לישראל. כי בכנען כבר היה להם הרווחה, שיצאו ממצרים ולא היו תחת ידיהם. וכן גבי המן, לא הגיע[ו] אף במפלת המן אל ההרוחה הגמורה, כאשר היו בגלות מן מלכות מדי ופרס.

ועוד יש לך להבין מאוד כי כל השירות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח (מגילה טז:), וזה כמו שאמרנו כי גברו ישראל והתפשט כח שלהם ביותר. ולכך השירה הזאת היא אריח על גבי לבינה, כי זה מורה התפשטות, לפי שהם מונחים בענין שיש להרחיב תמיד. וכך כאשר ישראל מקבלים שלימות, אין זה הוא התכלית שאי אפשר שיהיה עוד, רק הם מוכנים להיות להם יותר שלימות. אבל השירה הזאת היא אריח על גבי אריח, כי השירה הזאת בשביל שהפיל שונאיהן עד* שלא היה לו תקומה כלל, וזהו נפילה גמורה שהגיע למפלתן של רשעים.

ובירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז) יש שצריך לכתוב בני המן "את פרשנדתא וגו'" כמו שניץ ונחיץ כהדין קינטריא. ויש לפרש גם כן זה כמו שאמרנו, כי שירה זאת צריך שיכתוב אותה זה למעלה מזה, עד שיהיה כל אחד למעלה מזה בשוה. וזה שאמר "כהדין

קונטריא", שהוא הקו שיורד מן אמת הבנין, שתולה בקו הזה משקל שמותח הקו בשוה, ואין אחד יוצא חוצה. שאם אחד יוצא חוצה, לא היה זה על זה לגמרי, רק היה קצת כמו אריח על גבי לבינה. לכך צריך* למתוח עד שהם בשוה לגמרי, כמי שמכוין לעשות הבנין בשוה.

"**ובבזה לא** שלחו את ידם". אף על גב דנכתב בשם המלך (למעלה ח, יא) "ושללם לבוז", מכל מקום לא לקחו שללם מפני שלא יאמר המלך כי לא היה כוונתם להציל עצמם מן שונאיהם, רק ליטול שללם, ולכך "בביזה לא שלחו ידם" לדעת שהם נקיות מזה.

ועוד יש לך לדעת כי היו נוהגים כמו שראוי אל נס הזה. כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות, כי שאר הגאולות היה הרווחה להם. כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש, ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה. אף כי נפל פחד יהודים עליהם (למעלה ח, יז, וכאן פסוקים ב, ג), היה זה לסלק האויב ולא ישלוט בהם, וכמו שיתבאר בסמוך. ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת, ובודאי אין כאן הרווחה כאשר עדיין היו בגלות.

פסוק יא

"**ביום ההוא וגו**'" (פסוק יא). הוצרך לכתוב "ביום ההוא", מפני שבא לומר אף שאין הדעת נותן לבא באותו יום מספר הרוגים לפני המלך, שיהיו נמנים ההרוגים מיד באותו יום של הריגה ולבא לפני המלך, עם כל זה בא מספר ההרוגים לפניו באותו יום. ובודאי היה זה מפני שהוא חדוש להרוג חמש מאות איש בעיר אחת. ועם כל זה אמר המלך (פסוק יב) "מה שאלתך ומה בקשתך עוד ותעש". ולא אמר "עד חצי המלכות ותעש", מפני שבא לומר אף בענין הריגה יהיה נעשה עוד, וזהו בודאי יותר כאשר הרגו חמש מאות ונתן לה עוד יותר. ולכך בקשה מן המלך שינתן להם עוד יום י"ד.

ויש לשאול, למה לא הספיקה אסתר במה שהיה לה יום י"ג בשושן. ואין סברא לומר כי האויבים עדיין רבים, ורצו לעמוד על נפשם, אם כן בשאר מדינות המלך שלא נעשה ביום י"ד, אם כן לא סלקו עדיין האויבים, שהם אויבי ישראל. ועוד, הרי קורין המגילה בכרכים ביום ט"ו (מגילה ב.), וכי בשביל שהרגו בשושן עוד יום אחד, מאי ענין שאר כרכים לזה. והר"ן ז"ל האריך לתת טעם בדבר זה, שהביא הירושלמי (מגילה פ"א ה"א), כמו שמבואר בדבריו.

אבל לי יראה לומר על פי הפשט, כי אסתר ידעה כי נשארו שונאים ואויבים ליהודים בשושן, אשר לא היו יכולין לכלות כל האויבים ביום אחד. וטעם דבר זה, מפני כי בשושן היו הרבה צוררים מן משפחות המן, ואצלו היו דרים בשושן. וזה תדע כי בשושן הרגו ביום י"ד חמש מאות (למעלה פסוק ו), ואילו בכל מדינות המלך הרגו ע"ה אלפים (להלן פסוק טז), ובודאי לפי הסברא היה ראוי שיהיו יותר בשושן לפי ערך זה. רק כי בשושן היו אוהבי* המן ובני משפחתו, ולכך היו שם הרבה. וכאשר אסתר ראתה כי לא היו מכלין כל צוררי היהודים, בקשה מן המלך לתת להם עוד יום אחד. ולקמן נפרש כי רמז דבר זה הכתוב במה שאמר (להלן פסוק טז) "ושאר היהודים אשר במדינות המלך", כי למה אמר "ושאר היהודים". אלא לומר כי שאר המדינות הם טפלים לשושן, כי עיקר השונאים הם בשושן, ולכך היה המספר הרבה. אבל בשאר המדינות לפי ערך שושן היו מעט, ולכך בקשה אסתר עוד יום אחד בשושן.

ומה שכל הכרכים אשר להם חומה עושים גם כן ביום ט"ו, אף שזה לא היה רק בשושן, הכל הוא זכר לנס. כי אם היה רק בשושן, אפשר שתהיה שושן חרב מאין יושב, כמו שמצאנו כמה כרכים שנחרבו. ואם כן יהיה בטל דבר אחד מן המגילה וכתיב (להלן פסוק כח) ש"לא יסוף מזרעם". ולפיכך* הוצרכו לעשות שכל כרך שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון יהיה גם כן כמו שושן, שהיא כרך מוקפת (מגילה ב:), כך יראה לומר על פי הפשט.

ועוד יש לפרש והוא עיקר, כי בא לומר כי נס שעשה השם יתברך לישראל במגילה הזאת, היה נס בשלימות הגמור, ולא תאמר כי היה כאן נס, אבל לא היה בשלימות הגמור. ולכך יש לקבוע יום שבו ההנחה ליהודים ועשיית משתה ויום טוב כאשר הירח מלא אורה והוא בשלימותו*, וכדכתיב (למעלה ח, טז) "ליהודים היתה אורה וגו'", על הטוב הגמור שעשה השם יתברך עמהם. והרי פסח וסוכות שהם ימים טובים לישראל, והם זמני שמחה, הם בט"ו, חוץ מן השבועות, מפני שהוא תלה בספירה של חמשים יום ממחרת השבת (ויקרא כג, טז). אבל זמני שמחה הם בט"ו לחודש, שאז הירח מלא אורה. ומפני כי יותר ראוי שהימים שהם הנחה [יהיו] ביום ט"ו, לכך קבעו בכרכים, שהם דומים לשושן, מוקפת חומה מיהושע בן נון, שיהיה להם יום י"ד ויום ט"ו, שזה מורה על הנחה גמורה. ולא היה די שיהיה זה בשושן לבד, כי מה נחשב עיר אחד בכל העולם, ולכך קבעו שכל הכרכים שהם דומים לשושן יהיו כמו שושן. ואפשר לומר כי בשביל כך בקשה אסתר מן המלך שיתן לה עוד יום* י"ד, כדי שתהיה ההנחה ביום ט"ו, שהוא ראוי לזה מצד עצמו.

ועוד יש לך לדעת כי מן הראוי גם כן שתהיה ההנחה ויום טוב ליהודים ביום ט"ו, שאז הירח מלא אורה. רק שאין כרכים שיש להם חומה וכפרים שאין להם חומה שוים; כי הכפרים הם דומים לירח כאשר הוא ביום י"ד, כי יום י"ד עדיין אין גבול לירח, שהרי עדיין מוסיף והולך עד ט"ו. רק הכפרים שאין להם גדר וגבול, והם דומים לירח כאשר הוא ביום י"ד שאין לו גדר עדיין וגבול, ולכך הנחת הכפרים ביום י"ד. אבל יושבי כרכים שיש להם גדר וגבול, הוא החומה שהוא גדר וגבול לכרך, כי עד כאן הוא הכרך, ולכך הם דומים ליום ט"ו, שביום ט"ו יש גדר וגבול לאור הירח. ולכך יושבי כרכים, הנחה ושמחה שלהם ביום ט"ו, שבו יש גבול וגדר לאורה, כי עד כאן הוא בא, ולא יותר. ועל כל פנים ראוי שיהיה השמחה ויום טוב כאשר הירח הוא מלא אור, וראוי היה שיהיה בט"ו אל הכל, שבו הוא מלא אור. רק שאין דומה יום ט"ו שבו יש לאור הירח גבול וגדר, וזה דומה ליושבי כרכים שיש להם גדר, עד כאן הוא העיר. ולפיכך בקשה אסתר לתת לה בשושן, שהוא כרך שיש לו חומה, יום י"ד גם כן, ויהיה הנחה להם ביום ט"ו כראוי*.

ויש לך לדעת כי בשביל זה היה בוחר המן הרשע יום י"ג בחודש אדר, מפני שאמר כי ישראל, אשר הם אויבים וצוררים, ממעטים את אורה של המן, כמו שהוא יום י"ג בחודש שאין האור במלואו ובשלימותו, וכך ישראל ממעטין את אור של המן, שאין אור שלו בשלימות. ולכך נפל הגורל בי"ג, כי ביום י"ג יהרגו אותם שהם ממעטים אור של המן, ואז יהיה לו האור בשלימות מיד ביום י"ד, כי יום י"ד מלא אורה. ואף כי לפני יום (-י"ד-) [י"ג] האור יותר מעט, אמר עמלק* כי אין דומה לזה, כי על כל פנים אין יכולים למעט אורה שלו לגמרי, רק הם ממעטים מן אורו, והוא כמו יום י"ג שהירח ממועט מן אורו בשלימות, ומכל מקום אור (-י"ד-) [י"ג] גדול. וכך אמר המן, אף* כי ישראל ממעטין את אורו עד שאינו בשלימות אורו, מכל מקום עם זה אורו גדול.

ונהפך הדבר, כי המן הוא ממעט את אור ישראל, שאין אור שלהם במלואו. וכאשר היו מאבדין אויביהם ביום י"ג, שהם ממעטים את אורם, אז היה האור בשלימות, כמו שהוא הירח ביום י"ד, שאז מלא אורה. אף כי בט"ו יותר אורה, הרי ביום ט"ו כבר התחיל האור להתמעט, שאין עומד כל יום ט"ו מלא אורה, רק מתחיל להתמעט מיום ט"ו. ויום י"ד הוא מלא אורה, ואין בו מעוט אורה כלל. ומכל מקום יושבי כרכים שיש להם חומה גדר וגבול, יום הנחה שלהם הוא יום ט"ו, מפני כי ביום ט"ו יש גבול לאורה, ויש ללכת אחר הגבול והגדר שהוא ביום ט"ו, וזה ליושבי כרכים. אבל כפרים שהם פרוצים, ואין גדר וגבול לעיר, אין ללכת רק אחר היום, והיום שהוא מלא אורה הוא בי"ד, כי יום ט"ו אין כולו מלא אורה, שכבר התחיל האור להתמעט, ולכך יום ההנחה שלהם היה ביום

י"ד, והכל הוא כסדר* נכון. ומפני כך בקשה אסתר בשושן, שהוא כרך מוקף (מגילה ב:), עוד יום אחד, שהוא י"ד, ותהיה הנחה שלהם כמו שראוי להם.

ועוד יש לפרש מה שעשה הכתוב חילוק בין יושבי כרכים ויושבי כפרים. כי דבר זה שהיה ליהודים באותו* זמן שכבשו את האויב, ובפרט אויבים כמו אלו שהם זרע עמלק, מתנגדים וצוררים להם במה שאפשר להם, והשם יתברך עזרם שכבשו האויב לגמרי. וידוע כי ישוב הארץ נקרא כבישה, שכובש את הארץ ומתיישב בה, וכדכתיב (בראשית א, כח) "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה", שנאמר זה על שיהיו מיישבין את הארץ שכבשו. וכאשר יש דרך שהולכים בה רבים נקרא זה 'דרך כבושה'. וכל זה כי כאשר יש ישוב גמור מן בני אדם על הארץ, נקרא זה כבישת הארץ, כי הארץ נתן השם יתברך לאדם (עפ"י תהלים קטו, טז), וכאשר יושבים עליה נקרא זה כבוש הארץ. ולכך יושבי כרכים, שהם יושבים בחוזק, שיש להם חומה, ונקרא זה כבישה גמורה ביותר. לכך ראוי להם כבישת האויב שיהיו כובשין את האויב כבישה גמורה, וצריכים לכבוש את האויב בכבישה גמורה, ולתת להם עוד יום אחד יותר על יושבי כפרים, שאין כבישה גמורה הם* כל כך, מפני שהם יושבי כפרים, ואין להם כבישה גמור, ודי להם ביום אחד.

ובשביל כך הדבר תלוי בכרך שהיא מוקפת מימות יהושע (מגילה ב:), שכבש את ארץ ישראל (דברים ג, כח). ולכך הכרך שהיתה בכבישה של יהושע, והיתה עיר מוקפת, וזה היה כבישה גמורה, אף כי אינו כרך, כי בטלו חומתיה, מכל מקום כבר היתה בכלל כבוש הארץ, ושם כרך עליה (מגילה ג:). והפך זה גם כן, כי כאשר לא היה כרך בעת שכבש יהושע בן נון את הארץ, שלא היה לו חומה, אין זה כלום, כי לא היה בכלל כבישת הארץ.

ומפני כך יום ט"ו הוא ראוי ליושבי כרכים. רק מפני כי לא היה אפשר שיהיה נודע שנתן המלך יום ט"ו גם כן רק בשושן, ששם היה המלך, לכך לא היה יום ט"ו רק בשושן בלבד. מכל מקום כיון שהיה בשושן שהוא כרך, כן ראוי שיהיה בכל שהם מוקפין חומה. ופירוש זה כאשר תבין אותו הוא נכון מאוד.

ומה שבקשה "ואת עשרת בני המן יתלו על העץ", ודבר זה למה הוא לה אחר שנהרגו כבר. אבל דבר זה כי אסתר בקשה שיהיה נעשה לכל אחד כפי מה שראוי. וכבר בארנו למעלה כי ראוי להמן דוקא התליה, ולא מיתה אחרת. וכך לבניו ראוי התליה דוקא, כמו שהתבאר למעלה באריכות. ולפי פשוטו, בקשה אסתר שיהיה הדבר נראה ונגלה, וכל שאר אומות ישמעו ויראו, ולכך בקשה לתלות אותם. ובזה יהיו נמחו לגמרי כאשר מקבל הצלם הזה מחוי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות מענין מחוי הצלם הזה, שזהו

אבדון גמור, כמו שהתבאר למעלה. רק מפני כי אסתר אמרה באולי אחשורוש אינו רוצה שיהיה גלוי כל כך לכל, לכך היתה מבקשת זה מן המלך.

פסוק יב

"**ויאמר המלך** לאסתר המלכה בשושן הבירה הרגו ואבד חמש מאות איש" (פסוק יב). בגמרא (מגילה טז:), אמר רבי אלעזר, מלמד שבא המלאך וסטרו על פיו. פירוש, כי הוקשה לו מה שאמר "הרגו ואבד", ודי היה לו במה שאמר "הרגו" בלבד, כי לשון "אבוד" משמע אבוד דהוא הפסד, כמו כל אבידה שהוא הפסד והוא כליון בעולם, וכאילו הביא הפסד לעולם. ולא היה לו לאחשורוש לומר כך לאסתר, כאילו היה כועס מה שעשה הפסד ואבוד בעולם, וכאילו מתחרט אחשורוש. ולכך פירשו בודאי שהיה כועס, ואמר איך שהרגו ואבד. ומה שכתיב אחריו "ומה שאלתך וגו'", כי בא מלאך וסטרו על פיו, עד שאמר אחר כך "ומה שאלתך עוד וגו'". ובזה יתורץ גם כן כי לפי הדעת אין זה סברא מאחר שלא בקשה אסתר דבר יותר, למה יאמר אחשורוש "ומה שאלתך עוד", כי אין למלך ראוי שיאמר שישאל עוד. ועל זה אמרו כי בודאי הוא היה אומר בכעס "הרגו ואבד", רק כי המלאך סטרו על פיו עד שאמר "מה שאלתך".

פסוק טו

"**ויקהלו היהודים** אשר בשושן" (פסוק טו). אבל למעלה ביום י"ג (פסוקים ה, ו) שהרגו גם כן היהודים, לא כתיב "נקהלו". שאם כתב "נקהלו" למעלה, היה משמע שאם לא נקהלו ביחד לא היו יכולים לגמור המעשה להרוג בהם, וזה אינו, כי כבר נפל פחד היהודים עליהם, שאף אם לא היו נקהלים היו יכולים להרוג בהם ולאבד אותם, שכל כך פחד היהודים, וזה מן השם יתברך, ולכך לא כתיב "נקהלו". ומכל מקום מפני שאין סומכין על הנס (פסחים סד:), היו נקהלים ביחד. וכיון שכבר כתוב שהיו יכולים לגמור המעשה אף אם לא היו נקהלים, כתב אחר כן המעשה כאשר היה המעשה, שהיו נקהלים, ועשו מה שראוי להם לעשות.

ויש לשאול, כיון שכתיב (כאן פסוק טז) המספר שהרגו בשאר כל המדינות, אם כן למה כתיב קרא דלעיל (פסוק ה) "ויכו היהודים בכל אויביהם", ולמה צריך לכתוב. ויש לפרש כי קרא דלעיל כתיב, שלא תאמר כי לא היו יכולים להכות היהודים רק מספר הזה ולא יותר, כי המלך אין רוצה להחריב את ארצו. ולכך כתיב קרא דלעיל שהכו בהם כרצונם, אם כן לא היה מספר זה ולא יותר, רק שיהרגו בהם כרצונם. ועוד פירושו, כי הוצרך למכתב קרא דלעיל גם כן, כי בודאי אצל שושן הוצרך למכתב המספר למעלה (פסוק ו), כי על זה קאי מה שאמר אחשורוש לאסתר (למעלה פסוק יב) "בשושן הרגו

חמש מאות איש". ולא כתב הריגת שושן בלבד, וכן לא כתב הריגת שאר ארצות בלבד, שלא תאמר כי הנעשה בשושן הוא נס בפני עצמו, והריגת שאר ארצות גם כן נס בפני עצמו, רק היה הכל נס אחד. ולפיכך למעלה (פסוק ו) שהוצרך לכתוב המספר שהרגו בשושן, כתב* עמו גם כן שאר ארצות מה שעשו בהם (למעלה פסוק ה). וכאן הוצרך לכתוב המספר שהרגו בשושן ביום י"ד (למעלה פסוק טו), שזה לא נכתב עדיין כמה הרגו, לכך כתב כאן גם כן [כמה] הרגו בשאר ארצות, שעדיין לא נכתב.

ואצל שאר ארצות כתיב "ועמוד על נפשם", כי בשאר המקומות היו יראים יותר מן שושן, כי שם המלך, והיה ידוע להם כי חזר המלך מן הגזירה הראשונה. וגם כי שם המלכה אסתר ומרדכי היהודי, אשר נפל פחדו* על הכל, ולא שייך "לעמוד על נפשם", שזה היה משמע שהיו יראים שיהרגו אותם, וזה אינו, כי לא היה להם יראה כלל. אבל בשאר מדינות המלך היה להם יראה, והיו צריכים לעמוד על נפשם, באולי לא ישגיחו רק באגרות הראשונות, ו[י]אמרו כי אגרות השניות נכתבו בתחבולות אסתר. ולפיכך לא היו צריכים לעמוד על נפשם בשושן הבירה, אשר שם מרדכי ואסתר.

ומפני כי הריגת יום י"ד בשושן לא היה רק תוספת, לא בשביל לעמוד על נפשם, כי "לעמוד על נפשם" משמע שהיו יראים היהודים שיהרגום*, והיו צריכים להצלת נפשם, וזה אינו, שלא היה זה הצלת נפשם, רק להנקם מאויביהם. ולכך נראה כי בשביל כך כתיב (פסוקים טו, יח) "יהודיים" בשני יודין בכתוב. כי היוד האחת היא יוד היחוס, כמו "עברי" "מצרי" "אדומי". היוד השני הוא יוד הרבים, לכך צריך שני יודין. ובשאר מקום שכתיב יוד אחת, היוד האחת היא במקום שתים, וכאילו הוא חסר יוד. אבל כאן "יהודיים" מלא, לומר אותם שהם יהודים מלאים ושלימים הרגו, ולכך כתיב יהודיים בשני יודין. אבל מי שלא היה יהודי שלם ומלא, כיון שלא היה צריך* להצלת נפשם, לא היו נקהלים, ולכך כתיב "יהודיים". ולמעלה שכתיב (פסוק ו) שהרגו בי"ג בשושן חמש מאות איש, לא כתיב "נקהלו היהודים", שלא בא הכתוב לומר רק המספר כמה הרגו, ועל זה אמר אחשורוש (למעלה פסוק יב) "בשושן הרגו חמש מאות איש ובשאר מדינות המלך מה עשו", ובו לא כתיב "ונקהלו".

פסוק טז

"**ונח מאויביהם**" (פסוק טז), פירוש "ונח מאויביהם" שלא היו צריכים לדאוג מהם כלל. ומתחלה כתיב (כאן) "ועמוד על נפשם" להציל אותם מן המות, ואחר כך אמר "ונח מאויביהם" שהיו נחים מן המצירים להם, ולא היו דואגים עוד שיהיו מצירים להם. אבל שיהיו נחים ועושים יום טוב, זה לא היה ביום י"ג, רק ביום י"ד. ועל זה כתיב (להלן פסוק

יח) "והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר ונוח בחמשה עשר". ואצל שאר מדינות כתב "ונוח מאויביהם", ולא אצל שושן, וזה כמו שבארנו למעלה כי עיר שושן לא היה להם היראה שם כל כך, ולא נשארו צוררים להם כלל, ולפיכך לא הוצרך לכתוב "ונוח מאויביהם". אבל בשאר מדינות המלך, יש לחשוב כי נשארו צוררים אל היהודים, לכך כתיב "ונוח מאויביהם", כי לגמרי נחו. ושלא תאמר שלא הרגו ממש, רק שנקהלו לעמוד על נפשם להרוג אותם, והיו האויבים מכניעים עצמם לפניהם, ולא עשה בהם היהודים מעשה הריגה, כי זה לא נזכר, כי לא כתיב רק "נקהלו ועמוד על נפשם", לכך כתיב "והרוג בשונאיהם", שהרגו אותם. ולא כתיב "הרוג בשונאיהם" ואחר כך "ונוח מאויביהם", כי אם כן הייתי מפרש כי נחו מאויביהם שהיה להם משתה ושמחה אחר כך, וכדכתיב (פסוק יח) "ונוח בחמשה עשר ועשו משתה ושמחה"*. ולכך מקדים לומר "ונוח מאויביהם והרוג בשונאיהם", ומוכח מזה כי "ונחו מאויביהם" לא איירי שנחו ועשו בו יום טוב, רק הנחתם מצוררים שלהם.

פסוק יח

"**ונוח בחמשה עשר בו**" (פסוק יח). לפי הסברא היה לו לכתוב זה למעלה אצל (פסוק טו) "ויקהלו היהודים וגו'", ושם הוי למכתב "ונוח בחמשה עשר בו ועשו אותו משתה (-ויום טוב-)". אבל מפני כי הכתוב הזה לא נכתב רק בשביל הפרזים, כדכתיב אחר כך (פסוק יט) "על כן היהודים הפרזים וגו'". וכך פירושו; אשר בשושן נקהלו ביום י"ג וביום י"ד ונחו בחמשה עשר. ושאר היהודים כמו שכתיב לפני זה (פסוק יז) שלא נקהלו רק בי"ג, ונחו בי"ד. "ועל כן" יושבי הפרזים דוקא עושים בי"ד יום טוב, אבל יושבי כרכים, כיון ששושן נחו דווקא בט"ו ולא בי"ד, ולכך יושבי כרכים עושים כמו שושן, שנחו בט"ו. והכתוב שאמר "על כן היהודים היושבים בערי הפרזות" לא מצי למכתב אחר (פסוקים טז-יז) "ושאר היהודים אשר במדינות המלך וגו'", שאם כן משמע כי אף יושבי כרכים הרגו בי"ג ונחו בי"ד*, ואם כן למה היהודים היושבים בערי הפרזות דוקא. ולפיכך כתיב (כאן בפסוק יח) כי בשושן הרגו בי"ד ונחו בט"ו, ולכך דוקא ערי הפרזות עושים יום טוב בי"ד, אבל יושבי כרכים עושים כמו שושן. ומה שלא כתב "על כן* יושבי כרכים עושים ביום חמשה עשר משתה ושמחה", כי לא כל הכרכים עשו יום טוב ביום ט"ו, כי צריך שתהיה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון (מגילה ב:).

"**ועשו אותו** יום משתה ושמחה" (פסוק יח), ובפסוק שאחריו כתיב (פסוק יט) "שמחה ומשתה", ובפסוק שאחריו (פסוק כב) "ימי משתה ושמחה". ופירוש זה, כי המשתה הוא יותר מן השמחה, ולכך שייך לומר "ימי משתה ושמחה", כי היום נקרא על שם

שבו משתה ושמחה, אבל אין נקרא על שם השמחה, שאינו כל כך גדול כמו המשתה, ולכך נקרא היום על שם המשתה. ולכך כתיב (פסוקים יז, יח) "ועשו אותו יום משתה ושמחה", סמך "משתה" אל "יום". וכן (פסוק כב) "ימי משתה ושמחה", נקראו הימים על שם המשתה, ולא נקראו על שם השמחה*. אבל (פסוק יט) "עושים את יום ארבעה עשר שמחה ומשתה", רצה לומר שעושים בו שמחה ומשתה. ואין הפירוש שהיום הוא משתה ושמחה, רק אמר ש"עושים בו שמחה ומשתה", כי המשתה יש בו השתיה וגם השמחה, ולכך יש להקדים השמחה, כי השמחה הוא קודמת, שאין לזה שום הכנה, ומיד יכול להיות לו שמחה. אבל המשתה צריך אליה הכנה גם כן לתקן הסעודה, וגם יש בו השמחה, לכך השמחה היא קודמת. ולכך כתיב "עושים את יום ארבעה עשר שמחה ומשתה", לומר כי הם עושים שמחה ומשתה. כי אין לפרש יום של משתה רק כאשר דבק "משתה" אל "יום" לגמרי, כמו "ועשו אותו יום משתה ושמחה", זה יש לפרש יום של משתה.

ועוד נראה, כי מפני שדיבר* אחריו (בפסוק יט) "ויום טוב", לכך אמר "ימי שמחה ומשתה ויום טוב", כי כל אחד הוא יותר; כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון. וכאשר יש לו משתה הוא יותר בשלימות, כי במשתה הוא טוב לב לגמרי. וכאשר יש לו יום טוב הוא יותר בשלימות. ולכך הוסיף לומר (פסוק יט) "ומשלוח מנות איש לרעהו", כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו, כמו שהתבאר למעלה אצל (למעלה ב, יח) "ויתן משאות כיד המלך". וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים. ולכך כל אלו דברים שזכר רצה לומר שיהיה האדם בשלימות, ויוסיף עוד שלימות על שלימותו עד שהוא משפיע לאחר. אבל בשאר מקום בודאי ראוי להקדים משתה לשמחה, כי מתוך המשתה בא לידי שמחה. רק במקום שבא לומר שהיה מוסיף שלימות על שלימות, בזה מקדים שמחה למשתה, מפני כי המשתה יש בו השמחה והשתיה, ולכך זכר אלו דברים זה אחר זה כסדר.

פסוק כב

"**והחודש אשר** נהפך להם וגו'" (פסוק כב). מה שתולה זה בחודש, כי המן היה אומר כי אדר שהוא סוף החדשים מורה על שישראל יש סוף להם. ונהפך חודש זה לשמחה, כי אדרבא בו קיום ישראל מצד השם יתברך, אשר הוא מקיים את ישראל, כי הוא יתברך הצורה האחרונה לישראל, כמו שהתבאר למעלה. ולכך אמר "והחודש הזה נהפך".

"**מיגון לשמחה** מאבל ליום טוב". זכר שני דברים; כי מה שנהפך מיגון לשמחה, דהיינו שהיו יראים מן המן, והגיעו אל השמחה, שהיא שלימות האדם. ויותר מזה "מאבל"*, שהוא ההעדר, אשר ההעדר הוא רע, ונהפך "ליום טוב", שהוא טוב. ולא אמר "מאבל ליום טוב" בלבד, כי אף על גב דכתיב (למעלה ד, ג) "אבל גדול ליהודים", וזה בשביל שנגזר עליהם המיתה, ואצל המיתה שייך אבל, מכל מקום לא נעשה אף באחד מהם המיתה, רק שהיו יראים מזה. אבל "יגון", בודאי היה להם צער ויגון.

ועוד פירוש, "מיגון לשמחה" זה נאמר על כח הגופני שהוא בצער, ונהפך אל השמחה. "אבל" נאמר* על כח בלתי גופני, [ד]שייך לומר בו שהוא כאבל. ואמר "מאבל ליום טוב" 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, וזה מבואר.

"**ומשלוח מנות** איש לרעהו וגו'". המצוה היא בפורים יותר מן יום טוב, ולמה המצוה הזאת יותר ביום זה מן יום טוב. אבל הדבר הזה ידוע ממה שהתבאר למעלה כי פורים הוא לישראל מפני שנצח[ו] את זרע עמלק, אשר הם אויבים וצוררים ביותר. וזה כי ישראל הם הפך זרע של עמלק, כי כל זמן שזרע עמלק* בעולם, אין שמו אחד (רש"י שמות יז, טו). וישראל הם מיחדים שמו ערב ובוקר, ובשביל זה הם עם אחד, ודביקים בו יתברך שהוא אחד. ומפני שישראל עם אחד, ראוי שיהיה בהם עם אחד, ויהיה להם חבור וריעות גמורה. לכן יש להם להחיות אביונים, מצד שהוא אחיו והם עם אחד, כדכתיב בכל* [מקום] אצל מצות הצדקה "אחיך", כי מפני שהם אחינו, יש לתת צדקה. ולכך המצוה ביותר ביום זה בלבד, הן משלוח מנות, הן מתנות לאביונים.

ולעיל (פסוק יט) לא זכרו משלוח מתנות לאביונים. וזה סיוע לפירוש אשר אמרנו, כי למעלה בא לומר כי מאחר שהוציאם השם יתברך מן המן שבא לכלותם, והיו ישראל עתה בשלימות, הפך מה שהיו קודם זה, שניתנו ישראל למיתה ולהעדר לגמרי. ולכך ראוי שיהיו בשלימות לגמרי לעשות ימי משתה ושמחה ויום טוב, וגם להשפיע על אחרים. ולכך אמר (פסוק יט) "ומשלוח מנות איש לרעהו". אבל מתנות לאביונים, דבר זה הוא ענין אחר, שנותן ומשפיע לעני בשביל שהעני צריך לו. ואם יש שלימות לנותן ומשפיע, הלא יש חסרון למקבל שהוא העני. ולכך אין מזכיר רק "ומשלוח מנות איש לרעהו", אבל "מתנות לאביונים" אין זה מצד שלימותו בלבד, רק מצד חסרון המקבל, שהוא עני. אבל כאן (פסוק כב) בא להזכיר כל הדברים שיש עליהם לעשות, ולכך זכר את שניהם, כי סוף סוף מצד שהוא בשלימות יש לו להשפיע לעני גם כן מפני שהוא

אחיו. לכך תמצא בכל המגילה כאשר באו לנצח כתיב (למעלה ד, טז) "לך כנוס את כל היהודים", "נקהלו היהודים" (למעלה פסוק ב), וכל זה כי במה שישראל הם עם אחד, לכן עמהם השם יתברך שהוא* אחד, ובזה הם גוברים על המן וזרעו, שהם הפך אחדות השם יתברך. ובשביל כך בפורים בפרט זאת המצוה; משלוח מנות איש לרעהו, ומתנות לאביונים, בשביל כי אלו המצות הם תלוים בזה במה שישראל הם עם אחד ביותר מכל האומות.

פסוק כג

"**וקבל היהודים וגו**'" (פסוק כג). אמר "וקבל היהודים" לשון יחיד, כי קבלו כלם בשמחה וברצון, ובקול אחד אמרו "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), וזהו "וקבל", ולא היו דעות מחולקות. ועוד, כי רצה לומר כי קבלה הזאת מצד שאמרנו כי ישראל היו מנצחים את המן מצד שהם עם אחד, כמו שאמרנו לפני זה, ולכך מצד הזה ראוי לקבל עליהם הימים האלו.

["**כי המן** בן המדתא האגגי צורר כל היהודים וגו'" (פסוק כד)] (-וקבל היהודים את אשר החלו וגו'-). פירוש, מה שאמר "צורר כל היהודים", לא בשביל שהיה מקנא בהן או שלא היה מעשיהן של ישראל ישרים בעיניו, רק כי עצם היהודים היה המן שונא אותם. לכך אמר "צורר כל היהודים", מאחר שהוא צורר כל היהודים, אם כן השנאה הזאת לא בשביל שום קנאה, רק כי כל אשר נקרא בשם "יהודי" היה שונא אותו. ולכך "הפיל פור עליהם להומם ולאבדם", אמר "להומם", דבר זה שייך לנפש, שהוא מקבל מהומה וחרדה. "לאבדם" הוא בגופם.

פסוק כד

"**והפיל פור** הוא הגורל" (פסוק כד). מה שאמר כפל לשון "הפיל פור הוא הגורל", ולא אמר "הפיל גורל". וכן למעלה כתיב (ג, ז) "הפיל פור הוא הגורל". כי אף על גב שהיה זה גורל, לא היה זה כמו שאר גורל, שאם כן כל אחד יכול להטיל גורל, ולעיל כתיב (שם) "הפיל פור הוא הגורל לפני המן", וכיון שכתיב "לפני המן" משמע שהיה אחד (-נופל-) [מפיל] גורל, שהיה מומחה וחכם בזה. ולכך הפור הוא חכמה, רק שעל כל פנים הוא גורל, לכך אמר "הפיל פור הוא הגורל". ופירוש "פור" הוא פרורים, כי מפיל גורל על איזה יום מימי השנה יעשה כמעשה אשר רוצה לעשות. וימי השנה הם כמו פרורים קטנים שנחלק אליהם השנה, והגורל מברר איזה יום מימי השנה יעשה מה שיעשה. ובזה יתורץ מה שאמר (פסוק כו) "על כן קראו לימים האלה פורים" בלשון רבים, והלא אין כאן רק גורל אחד. רק כי נקרא הגורל האחד "פורים" בלשון רבים רק בשביל שהגורל

הוא על איזה מן הימים, שנחלקו ימי השנה לימים הרבה, כמו הפרורים, והגורל על איזה יום, ולכך נקראים "פורים"*.

פסוק כה

"**ובבואה לפני** המלך וגו'" (פסוק כה). כל זה כתב מרדכי לעיל (פסוק כ) "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וגו' ובבואה לפני המלך". והיה לו להזכיר שְׁמָהּ לומר "ובבואה אסתר המלכה וגו'", רק שלא רצה להזכיר את שמה בפירוש, כי אם כתב "אסתר" ולא כתב "המלכה אסתר", הרי זה בזיון לה נגד האומות שלא זכר שמה שהיא מלכה. ואם יאמר "אסתר המלכה", והרי אמרו (מגילה יג.) אין "לבת" (למעלה ב, ז) אלא "לבית", והיתה לו לאשה, ואם כן איך יקרא מרדכי* עצמו שמה "מלכה", ובודאי אסתר מקפדת על זה, כי היה זה כאילו מרדכי עצמו מודה שהיא אשת אחשורוש, מאחר שהיא* מלכה. אבל בשאר מקום שקורא אותה "מלכה", מפני שכך נראה, שהרי היא עם אחשורוש. אבל מרדכי עצמו שהוא יודע שהיא אשתו, אם יאמר "אסתר המלכה" הרי הוא עצמו מודה שהיא לאחשורוש. ולכך לא זכר שמה כלל, רק אמר "ובבואה". ואין להקשות, אם כן שאר הבריות יהיה קשה להם זה מה שלא הזכיר שְׁמָהּ, ויהיה זה כאילו כתב בפירוש שהיא אשתו. אין זה קשיא, כיון שלא ידעו שהיא אשתו, לא יתלו בזה, רק יאמרו שהוא קצור לשון. או שהכל יודעים כי אסתר המלכה באה לפני המלך.

וכתב כי "אמר עם הספר", כלומר כי אמר הדברים האלו לסופר שיכתוב זה בספר. ולא תאמר כי הסופרים כתבו מעצמם, רק אחר הכתיבה הובא הספר לפני המלך והסכים המלך על זה. ועל זה אמר כי "אמר עם הספר", כי הוא אמר כך מעצמו.

ואמר "ישוב מחשבתו על ראשו". ודבר זה רמז מה שאמרנו למעלה כי ישראל ועמלק הם מחולקים מצד התחלתן לגמרי. ולכך אמר "ישוב מחשבתו על ראשו", כלומר שהוא היה מבקש לעקור התחלת ישראל עד שלא יהיו נמצאים, לכך ישוב מחשבתו על ראשו לעקור התחלתו. כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון. והמן וגם* זרעו יהיו נעקרים מהתחלתן, כמו שהוא היה רוצה לעקור התחלת ישראל.

ובגמרא (מגילה טז:) "אמר עם הספר", "אמרה" מיבעי ליה. אמר רב נחמן, יאמר בפה מה שכתוב בספר. ופירש רש"י ז"ל (שם) דפירושו כי מה שבאת אסתר להתחנן לו, כל זה יאמר כל שנה ושנה. עם הספר - שתהא המגילה כתובה לפניהם. והפירוש דחוק מאוד, כי המשך הפסוקים קשה לפירושו. גם מה שאמר "יאמר בפה" לא היה צריך לומר, רק "יאמר בספר", ובודאי פירושו שתהיה המגילה נקראת.

ולפי הנראה פירושו כמו שאמרנו וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש המגילה, וכך הפירוש "בבואה לפני המלך" בקשה אסתר שיאמר המלך מה שכתב בספר, הוא האגרת, יאמר בפה. כי למעלה כתיב שהאגרת כתב מרדכי בשביל שנתן לו רשות שיכתוב כטוב בעיניו, וכדכתיב (למעלה ח, י) "ויכתוב בשם המלך אחשורוש ויחתם בטבעת המלך". לכך בקשה שיאמר בפה מה שכתוב בספר, וישמעו דבר זה מפיו, ובשביל כך הדבר יותר יש לו קיום. וכל זה כתב מרדכי אל כל היהודים. ולפי זה שפיר גרסינן "אמרה לו יאמר בפה מה שכתוב בספר". וכן עשה אחשורוש, אמר בפה מה שכתוב בספר. כי ראוי שיאמר בפירוש ההצלה, ולא שיאמר "ואתם כתבו כטוב בעיניכם", שלא יאמרו הבריות כי לא היה דעתו של אחשורוש שכל כך יעשו.

ולפי דעתי הגרסא כך (מגילה טז:); "'אמרה' מבעי ליה. אלא אמר בפה מה שכתוב בספר". כלומר שאמר אחשורוש בפה כל הדברים מה שכתוב בספר, ובזה יהיה הכל כמשמעו. ואם נפרש כמו שפירש רש"י דברי הגמרא, צריך לומר כי בקשה אסתר שיקראו ישראל בפה המגילה הזאת, כי אולי אחשורוש יהיה מקפיד על איזה דברים הכתובים במגילה שאינם לכבוד אליו. ועל כן בקשה על זה, והשיב על זה שיאמר בפה מה שכתוב בספר. ופירוש שאמרנו הוא נכון.

פסוק כו

"**על כן** קראו לימים האלה פורים וגו'" (פסוק כו). ואין להקשות, למה קראו להם "פורים" בלשון רבים. כי כבר התבאר זה למעלה אצל (פסוק כד) "להפיל פור הוא הגורל", עיין שם. ויש לומר גם כן מה שאמר "על כן קרא לימים האלה פורים", היינו יום י"ד ויום ט"ו בשושן, מפני שהם מחולקים; בי"ד הרגו בשונאיהם, ויום ט"ו יום הנחה משתה שמחה (למעלה פסוק יח). אף על גב שאלו שני ימים הוקבעו על ידי גורל אחד, מכל מקום כיון שאין יום זה כיום זה, והם מחולקים, נקראו "פורים" בלשון רבים.

"**על כן** על כל דברי האגרת הזאת וגו'". פירוש, "על כן" פירוש אל מה שאמר "על כן קראו לימים האלה פורים", על כן שיהיו הימים נכרים וידועים משאר ימי השנה, ויהיו מקיימין אותם מידי שנה בשנה, ובזה שיהיה נזכר כל אשר כתוב באגרת הזאת, ובשביל זה ידעו הניסים אשר ראו בעיניהם והגאולה שהיה להם בשביל זה. וכך פירש בתרגום יהונתן.

אבל בגמרא (מגילה יט.) אמרו, מהיכן קורא את המגילה ויוצא בה כדי חובתו; רבי מאיר אומר, כולה. רבי יהודא אומר מ"איש יהודי" (למעלה ב, ה). רבי יוסי אומר, מ"אחר הדברים האלה" (למעלה ג, א). רבי שמעון אומר, מ"בלילה ההוא" (למעלה ו,

א). רב הונא אמר, מהכא "ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם". מאן דאמר כולה, "מה ראה" אחשורוש להשתמש בכלי בית המקדש, "על ככה" שמלאו שבעים שנה למאי דחשיב ולא אפריקו*. "ומה הגיע אליהם" בא השטן ורקד ביניהם והרג את ושתי. מאן דאמר מ"איש יהודי", "מה ראה" מרדכי שנתקנא בהמן, "על ככה" דשוייה נפשיה עבודת אלילים. "ומה הגיע אליהם" דמתרחיש להו ניסא. מאן דאמר מ"אחר הדברים האלה", "מה ראה" המן שנתקנא בכל היהודים, "על ככה" משום ד"מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (למעלה ג, ב), "ומה הגיע אליהם" שתלו אותו ואת בניו על העץ. ומאן דאמר מ"בלילה ההוא", "מה ראה" אחשורוש להביא ספר הזכרונות, "על ככה" דזמינתיה אסתר להמן ואסקיה אדעתיה למיעץ עצה עילויה דההוא גברא למקטליה. "ומה הגיע עליהם" דאתרחיש להו ניסא.

הנה נראה כן גם הם מפרשים הכתוב "על כן על כל דברי האגרת הזאת" כמו שפירשנו, רק שפירשו "מה ראו על ככה" על התחלת הדבר שהיה סבה והתחלה אל עיקר הגאולה, "ומה הגיע אליהם" הוא תכלית הגאולה. וסבר רבי מאיר כולה צריך לקרות, כי הריגת ושתי הוא תועלת אל הגאולה כדי שתבא אסתר תחתיה. ורבי יהודא סבר מ"איש יהודי" (למעלה ב, ה), מפני שכאן מזכיר את מרדכי שהוא "איש יהודי", על שם שמסר נפשו על עבודה זרה, כמו שעשה להמן, ולפיכך (למעלה ג, ב) "ולא ישתחוה", וממנו באה הגאולה עצמה. ומאן דאמר מן "אחר הדברים" (למעלה ג, א), סבר כי השם יתברך גאלם מן הצרה שהגיע להם, וזהו התחלה לגאולה. והתחלת הצרה היה מה שגדל המלך את המן (שם). ומאן דאמר מן (למעלה ו, א) "בלילה ההוא", סבר התחלת הגאולה עצמה מן "בלילה ההוא נדדה".

פסוק כז

"**קיימו וקבלו** היהודים עליהם וגו'" (פסוק כז). מה שכתוב קודם "קיימו" ואחר כך "קבלו", ולפי הסברא היה לכתוב קודם "קבלו" ואחר כך "קיימו". רק מפני כי בראשונה החלו לעשות, כאשר הרגו בשונאיהם (למעלה פסוק טז), ועשו משתה ושמחה בי"ד וט"ו (למעלה פסוקים יז, יח). ועתה בשנה שניה כאשר חזרו* ועשו יום טוב, בזה קיימו את אשר עשו בתחילה, ולכך כתיב "קיימו". ואחר כך כתב "וקבלו", היינו שהיו מקבלים גם כן לעתיד, וזהו "וקבלו".

ומה שכתיב "קבל" וקרי "קבלו", כמו שהתבאר למעלה כי הקבלה הזאת שבית דין של ישראל היו מקבלין עליהם, וזהו "קבל" לשון יחיד, שהוא נאמר על הבית דין. אבל הקרי הוא "קבלו", כי כל אדם ואדם בישראל קבלו עליהם כאשר הבית דין היו מקבלים.

אבל "קיימו" לשון רבים, כי כל אחד הוא מקיים המצוה בפני עצמו, רק הקבלה הוא לבית דין. ולפיכך כתיב "וקבל", ומכל מקום נחשב זה כאילו כל ישראל מקבלים, לכך "וקבלו" קרינן.

ובגמרא אמרינן (מגילה ז.) אסתר ברוח הקודש נאמר, דכתיב (למעלה ו, ו) "ויאמר המן בלבו". ומייתי שם הרבה תנאי. ואמר שם, אמר רב יהודה אמר שמואל, אילו הואי התם הוי אמרי להו מלתא דעדיפא מכולהי, שנאמר "קימו וקבלו היהודים", קיימו למעלה מה שקבלו למטה, עד כאן.

בא לפרש מה שכתיב "קיימו וקבלו", ולא סגי בחדא לומר "קיימו" או "קבלו". ואמר כי לכך כתיב "קיימו וקבלו", כי מלמד לך כי מצוה זאת של קריאת מגילה נחשב כאילו השם יתברך צוה עליה, כיון שהסכים על המצוה הזאת מלמעלה, נחשב כי השם יתברך צוה עליה. ואינה כמו שאר מצות שהם מדרבנן, שבית דין התחתון גזרו בלבד. אבל מצוה זאת נחשבת שהיא מצוה מן השם יתברך. וגם אינה כמו שאר מצות מלמעלה בלבד, ולא מבית דין של מטה ומלמעלה. וזה בודאי נחשב חזוק גדול מאוד כאשר המצוה היא מלמטה ומלמעלה.

ובגמרא* בפרק רבי עקיבא (שבת פח.), "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז), אמר רב אבדימי בר חמא, מלמד שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית, ואמר להם; אם אתם מקבלים את התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא, אף על פי כן* הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב "קיימו וקבלו היהודים", קיימו מה שקבלו כבר.

גם כן בא לתרץ מה שכתיב קודם "קיימו" ואחר כך "קבלו". ופירוש על ידי זה שקיימו מגילת אסתר, קבלו עליהם מה שהיה ראוי להם לקבל עליהם בהר סיני. כי בימי מרדכי ואסתר שקבלו עליהם מקרא מגילה, והוא מצוה אחת, וכאילו היא כתובה בתורה, שכך אמרו במסכת מגילה (יד.) מ"ח נביאים וז' נביאות עמדו לישראל, וכולם לא פחתו ולא הוסיפו על תורת משה כי אם מקרא מגילה. מאי דריש וכו'. ולכך כאשר קיימו מצוה זאת, ודבר זה היה מעצמם ולא שגזר עליהם, ובזה קבלו עליהם כל המצות בקל וחומר; כי מצוה זאת שלא שמעו מן השם יתברך שהוא רוצה שיקבלו מצוה זאת, אפילו הכי קבלו עליהם. שאר מצות ששמעו כי הקב"ה רוצה שיהיו מקבלים (שמות יט, ה), כל שכן שהיו מקבלים עליהם, אפילו לא כפה עליהם הר כגיגית. ולכך כאשר קבלו עליהם מצוה זאת, בזה היו מקבלים כל המצות. ולכך כתיב "קיימו וקבלו", "קיימו" המצות שנתנו בסיני, "וקבלו" עליהם עתה מקרא מגילה. וכבר פירשנו כל זה בהקדמה, עיין שם.

ויש לשאול, דכאן אמרינן דקרא דכתיב "קיימו וקבלו" בא ללמוד שקיימו עתה מה שקבלו, והרי לעיל אמרנו כי קרא אתא ללמוד ש"קיימו למעלה מה שקבלו למטה". ונראה כי אין זה קשיא, כי בודאי שניהם ילפינן; דאין לומר דקרא אתא ללמוד ש"קיימו למעלה מה שקבלו למטה", דאם כן לכתוב "קבלו וקיימו", כי בודאי הם צריכים לקבל התחלה, ואחר כך היו מקיימים אותה מלמעלה. אבל כי דרשינן כי "קיימו עתה מה שקבלו כבר", אין קשיא מה שאמר "קיימו וקבלו" ולא אמר "קבלו וקיימו", כי הכתוב מדבר מה שהיה עתה, ולא מה שהיה כבר. ולהא לחודא לא אתי, שקיימו עתה מה שקבלו כבר, דאם כן לכתוב "קיימו קבלו", ולא "קיימו וְקבלו", דמשמע ב' דברים. לכך צריך לומר שקיימו למעלה וקבלו* למטה.

ועוד, כי אף אם נאמר ש"קיימו עתה מה שקבלו כבר", צריך לומר גם כן שקיימו מגילה למעלה. דאם לא כן, מה שקיימו מקרא מגילה עתה, אין הקיום הזה הוא [ראיה] לקבלה שקבלו כבר, כי מקרא מגילה אינו רק דרבנן. בשלמא אי מקרא מגילה יש לו קיום למעלה, וכאילו נתנה מצוה זאת מסיני, הוי שפיר כיון שקיימו עתה מצוה זאת, שהיא גם כן מן השם יתברך, דבר זה קבלה לכל המצות שנאמרו ברוח הקודש, כמו שנתבאר למעלה בהקדמה, עיין שם. אבל אם מצות מקרא מגילה אינו רק מדברי סופרים, אין כאן קיום למה שקבלו כבר, כי מצות [מגילה] מדברי סופרים, ואיך דברי סופרים קיום אל התורה, דבר זה אין לומר.

"**ככתבם וכזמנם**". פירוש "ככתבם" דהיינו יום י"ד ויום ט"ו, זה נקרא "ככתבם". "וכזמנם" דבר זה מה שמקדימין אנשי כפרים ליום הכניסה, וזה נקרא "כזמנם". וכן דרשו רז"ל (מגילה ב.) "בזמניהם" (להלן פסוק לא), זמנים הרבה תקנו* להם. ולפי פשוטו היה נראה פירוש "וכזמנם" שאם הוא שנה מעוברת, יש לעשות פורים באדר השני. וכך משמע "בזמנם", כמו הזמן שהוא ראוי אל פורים, כי פורים ראוי שיהיה בסוף החדשים, והוא זמן של פורים, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך אדר השני, שהוא סוף החדשים, ראוי לפורים, ולא אדר* הראשון. אבל רז"ל למדו זה ממקום אחר, לכך דרשו "כזמנם" למה שאמרנו.

פסוק כח

"**והימים האלה** נזכרים ונעשים בכל דור ודור וגו'" (פסוק כח). נראה פשט הכתוב "בכל דור ודור", דהוי אמינא אותו דור שהיה בימי המן חייבים לעשות, אבל דור שאחריו, לא. אף על גב דכתיב (פסוק כז) "ועל זרעם", הוי אמינא* גם כן "על זרעם" שנולדו בימי המן, רק שהיה קטנים, ואף על גב דלאו בני קבלה הם. אבל דור שלא היה בימי המן כלל,

לא, לכך צריך לכתוב "בכל דור ודור". וכתיב "כל משפחה ומשפחה", לומר אף אם היה משפחה חשובה ביותר, עד שאפשר לומר כי מתוך חשיבותם לא נעשה בהם דבר. "וכל מדינה ומדינה", שאפשר לומר כי כאשר הכרך הוא חזק אפשר לה להציל עצמה, ואם כן לא היתה צריכה להצלה, לכך אין צריכה לקיים ימי הפורים. ועוד, שהיא רחוקה מן הישוב, שאין דרך לבא לשם בני אדם, עם כל זה יהיו הימים נזכרים ונעשים, כך נראה לפרש לפי הפשט.

אבל בגמרא (מגילה ב:-ג.) דרשו בענין אחר; "משפחה ומשפחה" אפילו משפחות לוים והם בעבודתם, ומכל מקום חייבים להניח ולבטל העבודה ולשמוע המגילה. "ובכל מדינה ומדינה", שאין לחלק בין שושן לשאר עיירות. "וכל עיר ועיר" (-שאין-) [שיש] לחלק בין עיר הסמוכה לכרך בשעור מיל, שדין שלה כמו כרך. ושאר עיירות אין דינם כמו כרך.

"**נזכרים ונעשים**" (פסוק כח). "נזכרים" היינו קריאת מגילה, "ונעשים" עשיית משתה ושמחה ומשלוח מנות. ומה שאמר "נזכרים ונעשים" ולא אמר "והימים האלו יזכרו ויעשו", מלמד שיהיו נזכרים ונעשים מן השם יתברך, כי כך נגזר מן השם יתברך שיהיו הימים האלו לעולם, וכמו שאמר אחר כך "לא יסוף מזרעם".

פסוק כט

"**ותכתוב אסתר וגו**'" (פסוק כט). התיו גדולה, לומר כי מלמעלה הכתיבה, שהיה עליה רוח הקודש מלמעלה. והעולם התחתון הוא קטון, והעולם של מעלה הוא גדול, ולכך התיו גדולה, כי היה הכתיבה הזאת מלמעלה.

"**לקיים את** אגרת הפורים הזאת השנית". לפי הפשט נראה שלכך כתב פעם שנית, אף על גב שכבר כתב להם (למעלה פסוקים כ, כא) לקיים את הפורים, מכל מקום כתב שנית, שיהיו מוחזקים בפורים; כי בפעם הראשון שהרגו ביום י"ג בכפרים ונחו ביום י"ד, ובשושן* הרגו אף בי"ד ונחו ביום ט"ו, זה היה פעם ראשון (למעלה פסוקים יז, יח). ולא כתב מרדכי עדיין כלל באותו פעם. ואחר שנת המעשה, כתב אליהם מרדכי כמו שאמר למעלה (למעלה פסוקים כ, כא). ובשנת שנית כתב עוד (פסוק כט), ועם פעם ראשון היו שלשה פעמים, כך יש לפרש פשוטו.

אבל רז"ל מפרשים (מגילה ו:) "פורים השנית" אדר השני. וקשה, דזה אינו משמעות הכתוב כלל. ונראה שכך רצה לומר, שכבר עשו פורים באדר הראשון מפני שלא ידעו כי השנה ההיא מעוברת. וכאשר נתעברה השנה, כתב להם שיעשו פורים שני באדר השני, והנה הלשון כמשמעו.

ועוד בגמרא (מגילה ז.), "לקיים את פורים השנית", אמר רב יהודא אמר שמואל, מתחלה לא קבעוה רק בשושן בלבד, ואחר כך תקנו בכל העולם. ולכך כתב "לקיים את הפורים השנית", לקיים אותו בכל העולם, לא בשושן בלבד. אבל קשה, דכתיב לפני זה (פסוק כז) "קיימו וקבלו היהודים ועל זרעם להיות עושים את שני הימים וגו'", ו"את שני הימים" לא שייך לומר שהם בשושן בלבד, כי יום י"ד הוא בשאר מקום, ויום ט"ו הוא בשושן. ונראה לומר, כי מה שכתיב "הפורים השנית" היה אחר שקבעו ימי הפורים בכל העולם, וכתבו לקיים ימי הפורים השנית. כלומר, כמו פורים השני שהיה בכל העולם, כך יקיימו* אותו בכל העולם. ומפני כי בפורים השני קבעו אותו בכל העולם, ופורים הראשון לא היה בכל העולם, לכך כתבו שיהיו מקיימין פורים השנית. ואף על גב שכבר קבלו הפורים, כתב עוד פעם אחר לעשות הפורים, מפני שלא יאמרו כי לא היה הקבלה לדורות רק שיעשו הפורים פעם אחד בשביל הנס שנעשה להם, אבל לעשות הפורים מידי שנה בשנה - לא. לכך כתבו כתבים לקיים את פורים השנית שהוקבע בכל העולם, ויהיה נעשה לדורות.

ויש לפרש גם כן, כי מה שאמר לפני זה (פסוק כז) "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם להיות עושים שני הימים וגו'", היה זה בשנה השנית שקבלו עליהם כל העולם לעשות ימי הפורים. ומה שכתיב "ותכתוב אסתר וגו' לקיים הפורים השנית", מפני שצריך אזהרה בשעת מעשה. ולכך כאשר הגיע הזמן של פורים השנית, כתבו לקיים פורים השנית, והוא אזהרה בשעת מעשה, כך יראה לפרש.

ויש לתרץ כי לכך למעלה כתיב (פסוק כ) "ויכתוב מרדכי", וכאן כתיב "ותכתוב אסתר ומרדכי", ולמה לא כתיב למעלה "ותכתוב אסתר". אבל דבר זה מפני למעלה פירושו כי מרדכי היה בסנהדרין, והסנהדרין הם קובעים, שהם בית דין. ולכך כתיב מרדכי בלבד, שהוא ראש בסנהדרין, ואין אשה בבית דין, אף על גב שעליה רוח הקודש, אין אשה בבית דין. אבל כאן שלא היה רק להחזיק בשעת מעשה שיקיימו את אשר קבעו סנהדרין, לדבר זה אסתר יותר, שיראים מן המלכה ביותר, כך נראה נכון.

פסוק ל

"**דברי שלום ואמת**" (פסוק ל). פירושו "דברי שלום" שהיו מבקש[ים] מהם דרך בקשה שיעשו זה, וכל בקשה הוא דרך שלום, שהרי אין גוזר בכח עליהם, שאפשר שיבא מזה מחלוקת, אלא היה דרך בקשה. "ואמת", כלומר שכך ראוי לפי האמת שיהיו מקיימים ימי הפורים, "כאשר קיים עליהם מרדכי ואסתר" (להלן פסוק לא). אף על גב כי מרדכי ואסתר היו יכולים לגזור עליהם בכח לעשות, מכל מקום לא עשו זה, רק שכתבו עליהם

דרך בקשה שכך יעשו. "ואמת", כי כך הוא האמת. וכך כתבו להם כי אנו מבקשין מכם לקיים את דברי הפורים. ואם לא תקיימו דברינו, כאילו* אין אתם רוצים לשמוע אלינו, ואין זה "שלום ואמת", כי לפי האמת יש לקבל ימי הפורים, שכך ראוי, מאחר שנעשה הנס לישראל.

ורז"ל (מגילה טז:) נראה שהם מפרשים דקאי על המגילה עצמו, שהיא שלום ואמת. וכך פירושו; שכתב[ו] עליהם לקבל עליהם מה שכתוב במגילה, והוא מעשה המן, שעשה להם השם יתברך שלום מן הצורר. והשלום הזה הוא שלום של אמת, שכך ראוי, שאם לא עשה להם השלום היו חס ושלום ישראל כלים, וזה יוצא מן האמת לגמרי, ולכך נקרא "שלום ואמת". וכך אמרו במדרש גם כן (אסת"ר ו, ב), משה לימד תורה לישראל, שנאמר (דברים ד, ה) "ראה למדתי אתכם וגו'". אף מרדכי לימד תורה לישראל, דכתיב "דברי שלום ואמת", וכתיב (משלי כג, כג) "ואמת קנה ואל תמכור", עד כאן.

ומכאן דרשו (מגילה טז:) שצריכה המגילה שרטוט כמו אמתה של תורה. ומשמע מזה כי התורה בלבד צריכה שרטוט, ולא נביאים וכתובים. ואף על גב דאמרינן במסכת גיטין (ו:) שנים כותבין בלא שרטוט, ג' אין כותבין, פירשו בתוספות (שם) היינו שצריך לשרטט שורה אחת בראש, ולא כל שורה ושורה. ולפי זה קשה, למה יהיה החומר הזה למגילה שצריכה שרטוט, ונביאים וכתובים אין צריכים שרטוט.

ונראה כי יש טעם לדבר שצריכה המגילה שרטוט, וזה כי השרטוט מורה על היושר הגמור שיש בספר שכותב, כיון שכותב אותה בשרטוט, זהו היושר. וזה ראוי דוקא לתורה, כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר. לכך נביאים אשר בהם נזכר כי השם יתברך עושה טוב וחסד לישראל לפנים משורת הדין, ואם כן דבר זה שהוא חסד אינו מצד היושר, כיון שהוא חסד בלבד. לכן הנביאים מפני שיש בהם מעשה השם יתברך אשר הוא עושה חסד עם החוטאים, שמאריך להם להחזיר* אותם בתשובה, וכן שאר דברים שהשם יתברך נוהג עם ברואיו, שנכנס השם יתברך עם הבריות לפנים משורת הדין, ולכך אין צריכים שרטוט.

אבל המגילה שהיה המן רוצה לכלות את ישראל לגמרי, ובודאי חס ושלום שיהיה השם יתברך מניח לכלותם, שיש להם התורה שהעולם עומד עליה, לכך מפלת המן הוא היושר הגמור. ולכך צריכה המגילה הזאת שרטוט יותר מן התפילין. ובשביל כך אמרו כי עשרת בני המן יש למתוח אותם כמו קו שהוא שוה, כמו שאמרו בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז) שיש לכתוב אותם שניץ ונחיץ כהדין קונטרין. וכל זה כי תליותם היה במדה השוה, הוא היושר הגמור.

ומי שאומר שהמזוזה צריכה שרטוט (מנחות לב:), לפי שהמזוזה גם כן לשמירה שלא יוזק, וכמו שאמרו ז"ל בפירוש (מנחות לג:) מלך בשר ודם הוא בפנים, ועבדיו מבחוץ משמרים אותו. והקב"ה, עבדיו בפנים, ומלך מלכי המלכים משמר אותם בחוץ וכו'. הרי לך כי המזוזה הוא השמירה, וכל שמירה שלא יוזק דבר זה בודאי הוא מצד היושר. ודבר זה כמו מעשה המן, שלא היו מבקשים שום טובה כלל, רק שלא יהיו כלים מן האויב. ולכך צריכה המזוזה שרטוט יותר.

ויש לומר גם כן כי המזוזה אינה רק תורה, שהרי כתוב בה פרשות בתורה*, ולכך מזוזה צריכה שרטוט, אבל התפילין, אף על גב שבתפילין יש בהם גם כן פרשיות התורה, אינו דומה, כי התפילין צריכין תקון ד' בתים, והם נקראים "טוטפות", וצריכים רצועות (מנחות לה.), ויוד של תפילין הלכה למשה מסיני (שבת סב.), לכך לא נקרא על התפילין שם תורה. רק המזוזה, שאין בה רק שתי פרשיות שבתורה, לכך דין תורה עליהם, וצריכה שרטוט כמו התורה.

ולכך נקרא המגילה "שלום ואמת", כי המגילה הזאת שעשה השם יתברך להם שלום מן הצר הצורר להם, והוא שלום שיש בו אמת, כמו שאמרנו. ולכך דרשו ז"ל (מגילה טז:) גם כן שצריכה שרטוט כאמתתה של תורה. כי התורה היא היושר הגמור, וזה שאמר "כאמיתתה של תורה". כי אין* אמיתות יותר מן התורה, כי כל דבריה אמת ויושר. ולכך התורה היא צריכה שרטוט, מפני שהיא אמת גמור, וכל ענין התורה שיש בה היושר.

לכך אמרו ז"ל (ברכות לג:) האומר על קן ציפור יגיע רחמיך, משתקין אותו, מפני שעושה מדות של הקב"ה רחמים, ואינם רק מדת הדין. ורצה לומר כמו שאמרנו, כי אין המצות שבתורה רחמים וחסד. ולפיכך מי שאמר שהשם יתברך היה מרחם על קן צפור, ולכך צוה בתורה על הקן לשלוח, משתקין אותו. כי התורה היא במדת היושר, ומורה על זה השרטוט שהוא הולך ביושר, ולכך המגילה הזאת צריכה שרטוט.

ועוד יש לך לדעת, כי השרטוט הוא קו ישר, והקו הישר הולך עד בלתי סוף. כי כן הוא היושר, שאין ליושר שום קצה כלל. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הישר אין לה קץ וסוף. ומפני כי הוא יתברך הוא היושר עצמו, ולפיכך היושר אין לה קץ ותכלית. ולכך התורה שאין לה סוף, צריכה שרטוט, שהוא קו ישר, ודבר זה מבואר. ומפני כי הנס שעשה השם יתברך בזאת המגילה היא נצוח המן כמו שאמרנו, ולדבר הזה אין לו קץ וסוף. כמו שבארנו גם כן למעלה שעל זה אמר (ילקו"ש משלי רמז תתקמד) שאם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטילים. ולכך המגילה הזאת גם כן צריכה שרטוט כאמתתה של תורה. ואלו שני דברים אשר אמרנו כי המגילה צריכה שרטוט כאמתתה

של תורה, ופירשנו בזה מפני שיש במגילה הזאת היושר הגמור, כמו שהתבאר, ולא היה ההנהגה הזאת מצד החסד והרחמים, רק מצד היושר הגמור. ועוד פירשנו כי טעם זה שצריכה שרטוט מפני שאין לה קץ וסוף*, כמו שאמרנו למעלה. ואלו שני הטעמים הם ענין אחד, וזה תולה בזה, כי הדבר שהוא היושר אין לו סוף, כמו שאמרנו שהוא יתברך הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ולכך יש לו קיום עד עולם. ומפני כך מורה השרטוט שהולך ביושר, כי התורה היא נצחית. ומטעם זה אמרו ז"ל (תענית ה:) יעקב אבינו לא מת, כי היה בו מדת היושר, שמפני כך נקרא יעקב "ישורון" (ישעיה מד, ב), ומפני כך אין מיתה שהוא הפסק והפסד אליו, כמו שבארנו זה במקומו.

כלל הדבר, היושר אין לו הפסק. ומפני כך אמרו כי המגילה הזאת צריכה שרטוט כאמתתה של תורה. ומורה זה על מעשה המן שהפילו, והוא היושר הגמור להציל ישראל מן המן מזרע עמלק, שהוא הפך היושר, שהוא המעוקל. ומפני כך הוא ביותר מוכן שיהיה לו אבוד והפסד, שהוא יוצא מן היושר לגמרי, ולכך ראוי אליו ההפסד הגמור. ולכך אמרו (ילקו"ש משלי רמז תתקמד) שאם כל מועדים בטלים, ימי פורים לא יהיו בטלים. ואם שפירשנו פירוש אחר לזה בהקדמה, מכל מקום דבר זה גם כן אמת ברור, כי הדבר שהוא יושר אין לו בטול והפסק, ומעשה המגילה ראוי* בה היושר הגמור לבטל זרע עמלק המעוקל. והמשכיל והמבין יבין כי כל הפרושים אשר אמרנו ברורים ואמתיים, ועוד נפרש בסמוך.

ובירושלמי (מגילה פ"א ה"ה), רבי יוחנן וריש לקיש; (-חד-) רבי יוחנן אמר, נביאים וכתובים עתידין להבטל, וחמשה חומשי תורה אין עתידים להבטל. מאי טעמא, (דברים ה, יט) "קול גדול ולא יסף". וריש לקיש אמר, אף מגילת אסתר והלכות אין עתידים להבטל, שנאמר (פסוק כח) "וזכרם לא יסוף מזרעם". והלכות, דכתיב (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", עד כאן.

הנה מבואר לפניך הדברים שאמרנו, כי נביאים וכתובים, אף על גב שכל הדברים שבהם אמת גמור, מכל מקום עיקר הנביאים וכתובים שהשם יתברך מנהיג את עולמו מצד החסד, ומצד החסד יש קץ וסוף. רק היושר אין לו הפסק, כמו חמשה חומשי תורה, אשר כל המצות יש בהם היושר, כמו שאמרנו למעלה. כלל הדבר, כי התורה היא מצד העילה, הוא השם יתברך, שסדר כך התורה, ולדבר זה אין לו בטול כלל. אבל נביאים, אף כי הם מן השם יתברך, מכל מקום אינו מן השם יתברך רק כפי מה שהוא ראוי מצד העלול, הוא האדם, וכפי מעשיו של אדם על זה באו הנביאים להוכיח אותם. רק

התורה היא הסדר מן השם יתברך, ולפיכך חמשה חומשי תורה אין עתידים להבטל. ואל תטעה לומר כי מה שאמרו כי נביאים וכתובים עתידים להיות בטל, שרצה לומר כי לא ילמדו בהם, ויהיו כשאר דברים חס ושלום. כי בודאי קדושים הם, רק כי אותה הנהגה יהיה בטל.

וריש לקיש הוסיף אף מגילת אסתר והלכות אין עתידים להבטל. ודבר זה יעיד על הפירוש הזה, כי הדבר שהוא הלכה אינו נוטה מן מדת היושר כלל, רק היא היושר הגמור, לא כמו דבר שאינו הלכה, אין זה היושר הגמור, לכך אינו הלכה. וזה אמרם (נדה עג.) איזה בן עולם הבא, מי ששונה הלכות, שנאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", אל תקרא "הליכות עולם לו", אלא "הלכות עולם לו". ודבר זה הוא הטעם אשר אמרנו, כי מפני שההלכה הוא היושר שאינו נוטה מן נקודת האמת, רק הוא היושר הגמור, לכך אין לדבר זה הפסק. וזה רמז במלת "הלכה", כי ההולך הוא הולך ביושר למקום אשר ירצה ללכת. ודבר זה נתבאר בכמה מקומות כי היושר, הוא השוה, אין לו הפסק. ולכך גם הלכות אין עתידים להבטל.

וגם זה שאמרו במדרש (ילקו"ש משלי רמז תתקמד) יום הכפורים אין עתיד להבטל, דבר זה גם כן טעם זה. כי החוטא הוא שיוצא מן היושר לגמרי, שזה ענין החטא שיוצא מן היושר. ויום זה, יום הכיפורים, הוא היושר בעצמו, ולכך יש בו כפרת חטא לאשר יצא מן היושר. והדבר הזה ידוע לנבונים.

אבל אם נפרש כי גם נביאים צריכים שרטוט, מפני שיש בהם האמת, רק שבא לומר (מגילה טז:) דאפילו מגילה, שאינה מן הנביאים, צריכה שרטוט. ולכך אמרו במסכת גיטין (ו:) שלש אין כותבין, שצריך שרטוט הכל, ואין חלוק בין בראש ובין באמצע, רק שצריך שרטוט, לפי זה אין כאן קושיא כלל.

פסוק לא

"**וכאשר קיימו** על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם" (פסוק לא). ודבר כמו זה הוא מצוה בודאי לפרסם שהשם יתברך שמע צעקתם. ואין קיום לדבר זה שיהיו נזכרים דברי הצומות וזעקתם רק על ידי ימי הפורים. ולכך כמו שקיימו "דברי הצומות וזעקתם" על ידי ימי פורים, כך קיימו על נפשם שאר הדברים המשתה והשמחה וההנחה, אף שהיו בגלות, עם כל זה קיימו על נפשם ימי הפורים.

פסוק לב

"**ומאמר אסתר** קיים וגו'" (פסוק לב). מה שאמר "מאמר אסתר", ולא "מאמר מרדכי". כי אסתר היתה מלכה, וכיון שהיא מלכה היו שומעים לה ומקבלים דבריה. אף על גב שגזרו

חכמי הדור, ומחוייבים לקבל גזירתם, עם כל זה אפשר כי לא היו שומעים. ולכך אמר "מאמר אסתר קיים". אבל מרדכי כתב לקיים (למעלה פסוקים כ-כא), שיהיו מקבלים הגזירה הזאת. וכך אמרו בגמרא (מגילה טז:) "ומאמר אסתר קיים דברי הפורים", "מאמר אסתר" אין, "דברי הצומות וזעקתם" לא. אמר רבי יצחק בר אמי, "דברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים דברי הפורים", עד כאן. ופירוש זה, כי "ומאמר אסתר" משמע דבריה בלבד שאמרה שיקיימו דברי הפורים מפני [ש]השם יתברך הציל אותם מן המן, והם קיימו דברי הפורים. ודבר זה בודאי אינו כלל. ולכך פירושו "דברי הצומות וזעקתם קיים דברי הפורים". ומכל מקום אם לא היה מאמר אסתר, לא היו שומעים. ולכך לא הזכיר כאן מרדכי, כי מה שאמר "דברי הצומות וזעקתם קיים" הם דברי מרדכי, שהיו משבעים סנהדרין, והיו גוזרין לקיים דברי צומות וזעקתם על ידי ימי הפורים, כמו שהתבאר. "ומאמר אסתר" שכתבה להם שיקיימו ימי הפורים (למעלה פסוק כט), אלו שנים ביחד קיימו ימי הפורים.

ואל יקשה לך, מאחר שכתיב כאן (פסוק לא) "דברי הצומות וזעקתם", ואם כן דברי הצומות וזעקתם הם עיקר במעשה הזה, והיה ראוי שיהיה עיקר הצום. אמנם יש לך לדעת כי הפורים הוא בחודש אדר, שהוא חודש האחרון. והמן חשב כי חודש האחרון מורה על אחרית ישראל, כאשר נפל הגורל בחודש האחרון, הוא אדר. ודבר זה היה בא אל ההפך, כי אחרית ישראל שהם מגיעים אל השם יתברך, שהוא יתברך תכליתם האחרון, כמו שנתבאר* באריכות למעלה בפסוק (ג, ז) "הפיל פור הוא הגורל", עיין שם. ולכך בפורים, אדרבא, צריך לבסומי עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי (מגילה ז:). וכאשר האדם הוא כך, הוא עצמו בשלימות שאינו חסר, וכאשר הוא כך זה עצמו הוא הסוף, כאשר כבר הוא בשלימות, ואז נמסר תכליתו וסופו אל השם יתברך. ומצד הזה היה נצוח המן כמו שהתבאר בפסוק (למעלה ג, ז) "הפיל פור הוא הגורל". ודבר זה עיקר הטעם מה שאמר (מגילה ז:) שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

ולפיכך יום הזה אינו כמו יום הכפורים, שהוא יום צום ותענית. כי יום הכפורים ראוי שיהיה יום צום, לפי שכאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך. ולכך הצום, שהוא סלוק הגוף, ראוי בפרט ביום הכפורים. אבל ימי הפורים הוא ענין אחר, כי השם יתברך הציל אותם מהמן בשביל שאין אדם נחשב לדבר מה, ואין לו עוזר* מצד עצמו, וכיון שאין האדם נחשב לדבר מה, קיום שלו הוא מן השם יתברך. ומה שאין האדם נחשב לדבר מה, דבר זה הוא מצד

הגוף. ולפיכך צריך לבסומי בפורים, וכאשר הוא מבוסם ואין יודע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי, אז מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל. וכיון שאין נחשב לכלום, לכך מצד הזה השם יתברך מקיים ומעמיד אותו. ולכך בימי המן, שהיה רוצה לכלות את ישראל ולאבד את גופם, ולא היה להם עזר רק מן השם יתברך, אשר הוא מקיים האדם מצד שאינו נחשב לכלום מצד עצמו, רק כי קיומו הוא מצד השם יתברך. ולכך "חייב לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ואז אין דבר באדם, וכאשר אין האדם נחשב לכלום, קיומו הוא מן השם יתברך. ומעתה התבאר כי ימי הפורים יש בהם משתה ושמחה, שכל אשר יש לו משתה ושמחה יותר אינו נחשב לכלום. ואינו דומה ליום טוב שהם זמני שמחה, כי אין השמחה רק שיהיה כח לנפש, לא לבטל השכל ממנו. אבל בפורים כל אכילה ושתיה הוא הסרת השכלי*, וזהו בטול האדם עד שאינו נחשב דבר מה. ודי בזה למבינים דברים שהם עמוקים מאוד מאוד.

פרק י

פסוק א

"**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.

פסוק ב

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.

פסוק ג

"**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"ז), 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.