

שבעים אותיות

יצחק לאווי

ערב פורים תשע"ו

לעולם אין המלאכה נגמרת, ובחרו בני חורין להוציא דבר שאינו שלם, בחרתי להדפיס
אשר נמצא מוכן בידי כאשר קול דודי דופק, אין הדברים סגורים וחתומים וברבות הימים
יתוספו להם עוד יתבררו ויתלבנו והמשכילי יבינו, אין זה כי אם מצווה הבאה מזמן לזמן
ותהי זאת מהדורה זמנית כאומר הנמצא בידכם תעשׂו.

היות ודברים אלו נכתבו במשך כמה שנים יש מקומות אשר ניכר היותם כתובים
בסגנונות שונים ובדרכים שונות, התחלתי לערוך ולסדר כמקשה אחת ולא נגמרה
המלאכה, ויש מקומות אשר נעתקו כמות שהם משנים עברו ונרשם בסופם או בראשם
(מ"ק).

לכן יש לדעת שכל מאמר הנרשם באות נקרא כיחידה בפני עצמו ואינם תלויים זה בזה,
ואפשר לקרוא אותם כל אחד בפני עצמו.

התודה והברכה ליושבים בגנים חברים מקשיבים, הפזורים בארצות תבל ובדרכי חיים,
אשר בלעדיהם היינו ככלי ריק וכשה אובד, ולא ידענא דבר. ובפרט אזכיר לדיתוב בתוונא
דליבאי מבין ומאזין מביט ומקשיב, אשר איתו נדברו ונתגלו כמה וכמה רזין דחכמתא
הסדורים בכרך זה, ה"ה רב חביבי רבי יוסף נתן מילר שיחי' מירושלים עיר הקודש.
ושמיה חתום במאמר לישנא דזוהרא אשר נדבר איתו וכתב.

לכל הערות והארות, מחלוקות והסכמות, ניתן לפנות באימייל:
yitzchoklowy@gmail.com

תוכן עניינים

5	א. מקורות וכללים
8	ב. הלכה: עיון בדברי התלמוד והפוסקים
21	ג. פני ההלכה
23	ד. לפני ראשית: פליאה
39	ה. תיקונו של עמלק
41	ו. נכנס יין יצא סוד
45	ז. לישנא דזוהרא
55	ח. עבודה: הכנה לפורים
59	ט. השגה : עד דלא ידע
67	י. בדיחה: כד בדחי רבנן
70	יא. מוסר: עד דלא ידע – יזכיר לו יום המיתה
71	יב. אסתטיקה : תקוות התפארת
75	יג. שירה: שורה בשורה ישרה
77	יד. רוח שטות
78	טו. הקדמה: קן תפילותי הנידחות

א. מקורות וכללים

אמר רבא: מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה: נייתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי! - אמר ליה: לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא.

(תלמוד בבלי מסכת מגילה דף ז עמוד ב)

יהודה וחזקיה בני רבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמי רבי ולא הוו קא אמרי ולא מידי. אמר להו אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא.

כיון דאיבסום פתחו ואמרו, אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל, ואלו הן ראש גולה שבבבל ונשיא שבארץ ישראל, שנאמר (ישעיהו ח, יד) והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול לשני בתי ישראל.

אמר להם בני קוצים אתם מטילין לי בעיני.

א"ל רבי חייא רבי אל ירע בעיניך, יין ניתן בשבעים אותיות וסוד ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד.

(תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף לח עמוד א)

ואיהי יום הכפורים, וכד אתקשטת קדמיה בלבושין שפירין דאינון לבושי כפרה, אתקרי ציץ דיליה, מצנפת דיליה, אבנט דיליה, איהי כלילא מארבע בגדי לבן מסטרא דימינא, ומארבע בגדי זהב מסטרא דשמאלא, בההוא זמנא דאתקשטת באלין לבושי דכפרה אתמר בה ותלבש אסתר מלכות, ובהון עאלת לפני ולפנים, הדא הוא דכתיב ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית, ובהון נשאה חן בעיניו, ורזא דמלה וראיתיה לזכור ברית עולם, ומיד ה' שמעה ה' סלחה ה' הקשיבה ועשה אל תאחר:

פורים אתקריאת על שם יום הכפורים, דעתידין לאתענגא ביה, ולשנויי ליה מענוי לענג, ומה דאיהי שכינתא אסור ביה נעילת הסנדל, בההוא זמנא אתמר בה מה יפו פעמך בנעלים בת נדיב, וענוגא וחדוה וכמה טבין מזומנין לגבה, ודא יהא בזמנא דפורקנא בעגלא:

ומאן גרם ענוי לשכינתא בגלותא, אלא רזא דמלה ובכנ אבא אל המלך אשר לא כדת, בגין דעאלת בלא בעלה, דאתמר ביה מימינו אש דת למו, דבטילו בה אורייתא, ודא גרם אבודא דבית ראשון ושני, הדא הוא דכתיב וכאשר אבדתי אבדתי, ועם כל דא אף על גב דעאלת בלא בעלה דאיהו ד"ת, עם כל דא עאלת באבהן, דאינון שלשת ימים לילה ויום דאתענת בהון, ואינון סהדין דעולימתא עאלת ביה למלכא, הדא הוא דכתיב ובזה הנערה באה אל המלך, נערה ודאי באה אל המלך דאיש לא ידעה אלא בעלה, וכמה דבערב היא באה נערה בתולה ודאי, הכי נמי בבקר היא שבה נערה בתולה ודאי, ובה ערב ובקר פעמים קורין לישראל בעלה, וסהדין עלה דלא חליפת ליה היא ובנהא באחרא, ובגין דא ישראל אמרין בכל יומא שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, שמ"ע אח"ד, ש"ם א"ח ע"ד, א"ח נטיר לה, בגין דאח לצרה יולד, ועליה אתמר אתה סתר לי, ברוך אתה בבואך, יהודה אתה יודוך אחיך, בגין דביה יקו"ק וביה ד', ביה איהי נטירא:

ועליה אתמר ויהי אמן את הדסה, הוא אומן דילה ואיהי אמונה דיליה, ודא איהו דאתמר כאשר היתה באמנה אתו, ולא נגע בה נוכראה דאיהו אחשורו"ש, בגין דאח עמה ודאי, ואיהו סתיר לה מניה, במאי סתיר לה מניה בנקודה דאיהי קוצא דאת ד' מן אחד, א"ח נטיר ד', דלא יתקריב לגבה אחר, הדא הוא דכתיב (ישעיה מ"ב) אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן, והאי נקודה איהי אות ברית, דבה אשתלים א"ח לעשר, ובה אתעביד י', ומאן דמשקר בברית מילה גרים לאסתלקא מיניה.

(תיקוני זוהר דף נז עמוד ב)

ומ"ש רז"ל חייב אינש לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כו' הכוונה הוא כי לעולם תוך הקליפה יש ניצוץ של קדושה המאיר בתוכה ומחיה אותה ולכן צריך לומר ברוך המן להמשיך אל הניצוץ ההוא אור ולכן צריך לומר בלא כונה אחר שהוא שיכור ויצא מדעתו שאם יהי' ח"ו בכוונה יאיר גם אל הקליפה ח"ו.

(שער הכוונות דרושי חג הפורים דרוש א)

אחר פורים קורין פֶּרֶשֶׁת פֶּרָה, שְׁהִיא הֶכְנָה לַפֶּסַח. כִּי פֶּרֶשֶׁת פֶּרָה קוֹרִין, כְּדִי שְׂיִהְיוּ נִזְהָרִין לְטָהָר מִטְּמֵאֵת מֵת, כְּדִי שְׂיִהְיוּ טְהוֹרִין לְעִשׂוֹת הַפֶּסַח. וּבִתְחִלָּה הוּא בְּחִינַת פּוֹר, כִּי פּוֹרִים עַל שֵׁם הַפֶּר (אֶסְתֵּר ט וְעֵין בְּכוֹנּוֹת הָאֲרִיז"ל בְּסוּד הַפִּיל פּוֹר וּבְסוּד פֶּרָה אֲדָמָה), וְאַחַר כֵּן נִעְשֶׂה פֶּר"ה, כִּי גַם פּוֹרִים הוּא בְּוִדְאֵי הַלּוּף וְדַרְךָ לַפֶּסַח.

וְזֶהוּ בְּחִינַת (שִׁיר הַשִּׁירִים ה'): "שִׁפְתוֹתַי שׁוֹשְׁנִים נְטֹפֹת מֹר עֹבֵר". שִׁפְתוֹתַי זֶה בְּחִינַת פֶּסַח פֶּה סָח (כְּמוֹבָא). שׁוֹשְׁנָה הִיא אֶסְתֵּר, (כְּמוֹבָא בְּזֶהר הַקְּדוּשׁ וּבְכַתְּבֵי הָאֲרִיז"ל, וְשׁוֹשְׁנָה גִימְטְרִיא אֶסְתֵּר). נְטֹפֹת מֹר עֹבֵר זֶה בְּחִינַת מְרַדְּכֵי מֶר דְּרוּר (חֲלִין קִלְט:), לְשׁוֹן חֲרוּת, בְּחִינַת חֲרוּת שֶׁל פֶּסַח. וְעַל כֵּן צָרוּף שֶׁל פּוּרִים מְרַמֵּז בְּפֶסַח, בְּפֶסַח (שְׁמוֹת כ"ג): "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כְּאֲשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב, כִּי בּוֹ יֵצְאֵת מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם". מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם רִאשִׁי תְבוּת פּוּרִים, כִּי פּוּרִים הוּא דֶּרֶךְ לְפֶסַח, שִׁיְהִיו יְכוּלִים לְהִיּוֹת נִזְהָרִין מִחֲמַץ: (וּפְסַק בְּאִמְצַע הָעֲנִין וְלֹא גְלַה יוֹתֵר):

כִּי בְּתַחֲלָה הָיוּ כָּל הַהִתְחַלּוֹת מִפֶּסַח, וְעַל כֵּן כָּל הַמִּצְוּוֹת הֵם זָכָר לִיצִיאַת מִצְרַיִם. וְעַכְשָׁיו, (וְלֹא סִיּוּם):

(לִיקוּטֵי מוה"ר"ן מֵהַדוּרָה בְּתֵרָא סִימֵן ע"ד)

ב. הלכה: עיון בדברי התלמוד והפוסקים

אין יין של אגדה וסוד ללא לחם ובשר של שמעתתא והלכה, ותהי ראשית מלאכתנו לברר דברי ההלכה. וחיבה יתירה נוספה כאן להראות שאין פליאות האגדה מנותקים מעיקרה של תלמוד, ואיך בכל הבחנה הלכתית יש סוד עמוק ונפלא. נתבסס מיינה של תורה עד דלא ידע את ההלכה כפשוטה וישתה עד שיצאו כל הספקו"ת מליבו.

ענף א: מקור מאמר רבא. **ענף ב:** אם הלכה כרבא. **ענף ג:** דעת חז"ל על היין והשכרות. **ענף ד:** פירושי עד דלא ידע.

מקור מאמרו של רבא

[א] בכדי להבין על נכון גדר הלכה זו, יש לנו לשאול שאלה אחת שלרוב כאשר לומדים דרך הסוגיה אין שמים לב אליו, אבל כאשר נבין אותה יישפך לנו אור גדול להבין את כל הנושא ולהינצל מכמה מבוכות העולות בה. שאלה אחת היא ונחלקת לשני טעמים, הראשונה מנלן, מאיפה לקח רבא דין מחודש כזה שיש לבסומי עד דלא ידע, והשניה טעמא מאי, מה טעם יהיה דין מחודש כזה ומה נשתנה פורים משאר זמני שמחה שלא שמענו בהם ענין כזה.

מקור כלל שמחת הפורים במגילת אסתר : (ט, כב) לעשות אותם ימי משתה ושמחה וגו'. אשר משם למדו רז"ל כלל גדר יום טוב של פורים. במגילה ה, ב: שמחה מלמד שאסור בהספד, משתה מלמד שאסור בתענית. הרי סעודת פורים שהיא הפכו של התענית שנאסר נלמד ממה שנאמר לעשות בה משתה. וכאן מגילה ז, ב אמר רבא סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב. וכן נזכר מאמר רבא ברמב"ם ושולחן ערוך בתוך הלכות סעודת פורים.

הנה נתכנה הסעודה הזו בשם משתה, מה שלא מצינו כלשון הזה בשאר מצוות המועדים במקרא, הרי מפורש שיש בפורים מצווה שמתייחדת בשתיה יתר על שאר ימים טובים שאין ענינם אלא בשמחה וסעודה בלבד, ונאמר בלשון שמחה, הרי הפורים נצטווה בלשון משתה¹.

¹ וכן יוצא מדברי הר"ן להלן בסוגיא דאין בין אדר ראשון וכו' שיש להרבות בסעודה גם באדר ראשון וז"ל דהיינו טעמא דלא אמר נמי סעודת פורים משום דמסקינן בגמ' דלענין הספד ותענית זה וזה שווין כלומר שאסורים בזה ובזה, ואיסור הספד ותענית ממשתה ושמחה נפיק כדאמרינן בגמרא שמחה מלמד שאסור בהספד משתה מלמד שאסור בתענית והיינו עיקר חיוביה דסעודה יתירה כדאמרינן חייב איניש לבסומי בפוריא. עכ"ל. אמנם יש גורסים דמאי דאמרינן חייב לבסומי מדרבנן בעלמא הוא ולא מעיקר חיוביה. עכ"פ מבואר בכאן שבסומי נלמד ממשתה ושמחה.

ובספר נימוקי מהרא"י המובא בספר הליקוטים על הרמב"ם מהדורת שבתי פרנקל כתב שנלמד מכפל לשון משתה ושמחה, דלכאורה מאחר ויין ישמח לבב אנוש הרי בכלל שמחה משתה, ולמה צריך לכפול משתה, אלא על כרחך שיש לשתות כ"כ הרבה עד שיהיה שמח מחמת השתייה ולא מחמת המשתה, והיינו שישכח ארור המן וברוך מרדכי ויהיה שמח מצד המשתה ולא מצד השמחה בלבד.

[ב] הבדל גדר זה מגדר שמחת יום טוב, שגם בו נאמר ענין שתיית יין, הוא לכאורה בכך שהיום טוב עניינו שמחה, ואם נאמר בו ענין שתייה הרי זה כמכשיר להיטיב ליבו בשמחה. אבל בפורים נאמר ענין השתייה בפני עצמו, לאו דווקא בדרך לשמחה אלא כמטרה בפני עצמו.²

ולפי זה יש לכאורה נפקא מינה, שביום טוב מי שאינו נהנה ואינו שמח משתיית יין אין עליו מצווה לשתות יין כלל. אבל בפורים יהיה מחוייב לשתות יין גם הוא לקיים מצוות משתה. ואמנם כך ראינו כמה חכמים נוהגים כן שאף שאין רגילים לשתות בשאר ימות השנה מחמת שמחה כלל מ"מ שתו בפורים לקיים מצוות בסומי.

אבל אין נראה שיהיה הדין כן, שגם אם יש בפורים יש דגש על המשתה לעומת השמחה בסתם יום טוב, אין הדבר חתוך עד כדי שלילת השמחה, אלא מודגש ענין המשתה על פני ענין השמחה, אבל לא עד כדי שלילת השמחה, ובוודאי מי שמצטער משתיית היין אין לו ענין לשתות באופן זה בפורים. וכן הוכיח הרי"עב"ץ מהא דר' שהיה חולה משתיית ד' כוסות ולא היה חולה משתיית פורים שאין חיוב משתה פורים באופן זה.³

[ג] אמנם יש מקום לעורר קצת על המקור הזה, כי אינו ברור שמילת משתה במקרא כוונתו דווקא לשתיית יין מרובה, שכתב רש"י בשיר השירים על פסוק כי טובים דודיך מיין⁴ "ולשון עברי הוא להיות כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין כענין שנאמר (אסתר ז) אל בית משתה היין (ישעיה כד) בשיר לא ישתו יין (ישעיהו כ"ד) והיה כנור ונבל וחליל ותוף ויין משתייהם". הרי נקט דוגמא ממגילת אסתר שבמה שנאמר משתה אין הכוונה לשתייה דווקא אלא סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין.

ועדיין רואים אנחנו שיש הבדל בין פורים לשאר ימים טובים שלא נאמר בהם הלשון לעשות משתה, אם כי אין זה הוכחה גמורה. יש להבין כי גם לדברי רש"י יש משמעות לכינוי משתה, שיש סעודה של עונג ושמחה ויש סעודה סתם, וזו שעניינה עונג ושמחה נקראת כולה על שם היין שמבטאת את ענין העונג, לעומת הלחם שמבטאת את השביעה ואת האכילה לצורך זה. וממילא ידענו שבפורים יש לעשות סעודה מצד עונג ושמחה כאופי הזה. ומתאים זה למה

² וכך כתב בספר עמק ברכה עמ' קכו בשם הגר"ז מבריסק, ויש שם תוספת שבי"ט המכוון הוא לשמוח בה' כמ"ש נגילה ושמחה בו, אבל בפורים המכוון הוא לשתות סתם בלי שום מכוון של שמחה, ולכן תיקנו לבסומי.

³ אמנם בשו"ת מהר"ל סימן נו, כתב לבאר דברי ראב"ה שדברי רבא אינם אלא למצווה ולא חיובא ממש לעכב וז"ל: [וטעמא] דימי משתה כתיב, ואיכא משתה בלא שכרות. תדע דרב יוסף יליף מיניה שאסור בתענית, מכלל דנפיק בלא שכרות ובסומי כולי האי. עכ"פ גם לדבריו מקור השכרות מדכתיב משתה אלא שביאר דדברי רבא הם הידור בלבד בזה ואינם מעכבים.

⁴ כוונת רש"י לתרץ את הקושי, שאמר שטובים דודיך מיין, תאמר טובים הם מיין ולא מדבר אחר, לכן נזקק לפרש שיין הוא שם ומשל לכל עונג ושמחה ואינו מדבר על היין דווקא.

שביארו (ראה בהערה להלן בדברי הקרבן נתנאל) שענין מילת בסומי מתיקות ותענוג ולא שכרות דווקא, אלא שהשכרות חלק מן העונג הזה.

ועוד, כי זהו דבר הלמד מעניינו, שכן המשתה הזה נאמר במגילת אסתר, ומתחבר הוא אל סיפורי המשתה המסופרים שם, כאשר תראה להלן, ובאותם משתאות ברור שהיו שותים לשכרה, ככתוב כטוב לב המלך ביין, ולא היו שותים לצאת ידי חובת שמחה בלבד.

הא מיהת יש להרוויח בוודאי מן הדיון הזה לעניין החקירה שבאות הקודם, שאין ענין שכרות אלא מתוך עונג ושמחה ולא כאונס והכרח לקיים ידי חובת בסומי, שאין כאן חובה כמרור אלא מתיקות, ככתוב במגילה והשתיה כדת אין אונס.

[ד] ועדיין אין אנחנו יודעים אלא מקור מצוות המשתה, ולא מקור שיעורו של רבא שהוא עד דלא ידע, או טעמו של המצווה הזו. ועל אף שיש לומר שהוא יוצא מתוך הגדרת החיוב כמשתה ולא כשמחה בלבד, מנא לן שיהיה עניין שכרות ממש, ומנא לן שיהיה כשיעור הזה של עד דלא ידע.

כתב בביאור הלכה סימן תרצ"ה ד"ה חייב⁵: ו"א"ת האיך יחייבו חז"ל מה שנזכר בתורה ובנביאים בכמה מקומות השיכרות למכשול גדול⁶. ו"ל מפני שכל הניסים שנעשו לישראל בימי אחשוורוש היו ע"י משתה כי בתחלה נטרדה ושתי ע"י משתה ובאה אסתר וכן ענין המן ומפלתו היה ע"י משתה ולכן חייבו חכמים להשתכר עד כדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין. עכ"ל.

נראה להטעים ביאור הדבר בג' נקודות. ראשית, מאחר ונזכר בכל המגילה סיפורי משתה, שהיו ענייני משתה ושכרות ממש (ככתוב כטוב לב המלך ביין, וכן נראה בשאר המשתאות שהיה בהם ריבוי שמחה ויצא המן שמח וטוב לב), ושוב נזכר לעשות אותם ימי משתה ושמחה, שמשתה

⁵ ומקורו באבודרהם הלכות פורים וז"ל: ואם תאמר האיך חייבו חכמים להשתכר בפורים והלא בכמה מקומות בתורה מזכיר שהוא מכשול גדול השכרות כמו נח ולוט. ויש לומר מפני שכל הניסים שנעשו לישראל בימי אחשוורוש היו על ידי משתה כי בתחלה נטרדה ושתי מן המלכות על ידי משתה היין שנאמר (אסתר א, י) ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר להביא את ושתי וגו'. ובאה אסתר תחתיה על ידי משתה שנאמר (שם ב, יח) ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו את משתה אסתר וגו'. וכן ענין המן ומפלתו על ידי משתה היין היה. ולכן חייבו להשתכר בפורים מפני שבא הנס בעבור משתה היין שעשתה אסתר ועתה יהיה נזכר הנס הגדול בשתיית היין. עכ"ל. וכן הובא בחיי אדם.

ובסדר היום כתב בדרך אחר העולה לאותו ענין וז"ל: ומפני מה חייבו בזה אמר שהוא ענין כבד וקשה שמעתי פעם שאחר שהמן הרשע בקש להשמיד להרוג ולאבד ולשפוך דם היהודים נעשה ענין קרוב לזה מתוך שמחה עד שנשאר כמתים מושכבים ארצה ומצד אחר הוא חשב לשפוך דם ואנו נוסיף דם על דמינו ע"כ. הרי גם הוא מפרש טעמו שהוא לעשות מעין הנס אלא שאינו מפרשו על בלבול המן ומרדכי אלא על היותנו נשארים בארץ שוכבים כמתים.

⁶ יש להבין שאין תירוץ מתרץ את השאלה כי אם השכרות בכל מקום מכשול וגנאי איך זה שהנס היה על ידי השכרות מתרץ קושיא זו, ונראה שאין עיקר הקושיא על המשכול כי בוודאי גם כאן אין הכוונה לשכרות של מכשול, וכפי שמעתיק בביאור הלכה ד"ה עד דלא ידע מדברי המאירי והחיי אדם, אלא עיקר קושייתו שאם ראינו בכל מקום שאין השכרות נזכרת לחיוב איך נלמד מקור הדברים שיהיה חיוב שכרות, ולהכי מתרץ שכאן מאחר וכל הסיפור היה על ידי שכרות דווקא לכן נלמד מזה חיוב השכרות. ואמנם לגופה של קושיא שבכל מקום נזכרת השכרות לגנאי וכאן לשבח ראה להלן מה שנבאר בזה.

זה דומה למשתה הנזכר למעלה מן הענין (כעין ילמד תחתון מעליון), שהוא של ריבוי שתיה ושכרות.

שנית, ענין המשתה בפורים הוא זכר לנס, כפרסומי ניסא (כעין שמצינו בפסח ארבע כוסות של יין משום פרסומי ניסא), ויש לנו לעשות מעין הנס כדי להזכיר אותה (כעין שעושים בחנוכה הדלקת נרות לפרסם הנס שהיה בנרות המנורה), ועל ידי שעושים במשתה הפורים ממש כעין שהיה בזמן הנס שתייה מרובה, מפרסמים את הנס שהיה על ידי משתה כימים אשר נחו בהם היהודים וגו'.

שלישית, ראו דבר מתוק, שכן גופו של נס הפורים היה בכך שעל ידי המשתה נהפכה דעת המלך מהמן למרדכי, ולכן יש לנו לשתות דייקא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, לעשות ממש דוגמת הנס שהפכה את הדעות מושתי לאסתר ומהמן למרדכי, הרי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי הוא ממש קיום משתה האמור במגילה ופרסום הסיפור שהיה בו להפוך המן למרדכי.

[ה] ויש להעמיק בזה יותר, דהנה גם מצוות קריאת המגילה לא נזכרה בפירוש במגילת אסתר, אבל למדוהו חז"ל (מגילה ב, ב) מדכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, פירשו זכירה על קריאת המגילה. ויש בכאן הרגשת קושי, איך מבואר בזה חובת מקרא מגילה (ומפורש מבואר בגמרא שעיקר קריאת המגילה תיקנו כותבי המגילה מקושייתם ב, א איך עקרו רבנן תקנת אנשי כנסת הגדולה). משמעות הדבר כי יש סיפור של פורים, והיא נכתבה בכדי לקיים את ימי הפורים האלה (אסתר י, לב) ופשוט כי בעצם כתיבת המגילה כבר מונחת חובת קריאה, כי לא נכתבה בכדי לשים בארון ולהישכח אלא להיזכר, וחלק מעצם חגיגת הפורים הוא סיפור הנס, וזהו שלמדו דנזכרים ונעשים היינו קריאת המגילה ועשיית המצוות. לשון הרמב"ם מגילה א, א "והדברים ידועים שהיא מתקנת נביאים".

(ויש לבאר דבר זה בסוגיית אסתר מטמאה את הידיים (מגילה ז, א) שביארה הגמרא לשמואל נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב, מבואר יסוד זה שבעצם כתיבת המגילה מוטלת חובת קריאתה, שאין המגילה שם כדי להיותה כתובה אלא כדי להיותה נקראת, וכל הלכות הכתיבה שבה הם טפלים אגב מצוות הקריאה שצריכה כתב כשר, וממילא פשוט שזה שצריך לקרוא אותה מונח בעצם עובדת כתיבתה ואין צריך לה עוד פסוק מיוחד שיהיה מצוות קריאה, אלא להיפך נכתבת כדי להיקרא).

נמצא אתה למד כי סיפור נס המגילה קשורה ומאוחדת בקיום מצוות הפורים שהיא קריאת הסיפור ועשיית משתה ושמחה, ומשהם מאוחדים יש לנו ללמוד שקריאת המגילה כרוכה במשתה ושמחה, ומשתה ושמחה כרוכה בסיפור הנס. סיפור המגילה אחודה במשתה ושמחה שכן גוף הסיפור משמח ומבדח, ונכתב ומסופר בצורה משמחת ומבדחת, עד שאתה רואה ממנהג ישראל לקרוא את המגילה במצב מבודח ולהרעיש בהמן ולנגן במקום הראוי וכו', (עד שנהגו לצעוק ארור המן באמצעותה כאשר נראה להלן מדברי הירושלמי) מה שאינו דומה לקריאה הרצינית של שאר קריאות השנה, שכן מעצם קריאת המגילה להיותה במשתה ושמחה. וכן משתה ושמחה אחודה בסיפור המגילה, שכאשר שותים עד דלא ידע בזה עושים בעובדה את הסיפור שנחלפו המן ומרדכי על ידי השתיה.

הרי חייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי הוא בדיוק סיפור המגילה, הנזכרת בקריאת המגילה בפה, ונעשית כהצגה המחקה את הסיפור בשתייה לבסומי עד דלא ידע.

ותבין עוד, שמסתבר שלא חידש רבא בעצמו את ההלכה הזאת, אלא כך היה נהוג בישראל גם לפני שאמר הלכה זו, כאשר הדבר מתחייב מאופי היום, ומקורו במגילה ומקורו בסיפור המגילה חלק ממנו.

[ו] אם כנים אנחנו בכל האמור מתורצת השאלה על הפוסקים ההולכים בעקבות רבינו אפרים ודעימיה (כאשר נראה להלן) שסוברים שמימרא דרבא נדחה ממעשה דרבי זירא, ואפילו הכי כתבו שיש להרבות בשתייה מעט, ולכאורה אם אין הלכה כרבא מנא להו שיש חיוב שתיה בכלל יותר מכל יום טוב, אלא שעיקר ריבוי השתיה מהמפורש במגילה משתה ושמחה, ואם נדחה מאמרו של רבא לא נדחה אלא הפלגת השיעור שיכול לצאת ממנו מכשול כהא דרבה ור' זירא, אבל עיקר חיוב ריבוי השתייה לא נדחה ויש לקיימו כפי השיעור המועט⁷.

אם הלכה כרבא

[א] יש לידע אם הלכה כדברי רבא, והנה (רש"י ותוס') הרא"ש והר"ף והטור והשולחן ערוך העתיקו דברי רבא בפשוטם. ואילו רבינו אפרים (המובא בדברי הר"ן ובעל המאור, ומאירי בשם קצת גאונים, וכדעתו פסקו להלכה הב"ח, והרמ"א כפי דעת הט"ז) סובר שאין הלכה כדברי רבא. ובדעת הרמב"ם יש ספק אבל פשטות הדברים שפוסק כרבא אף שאינו מביא הלשון עד דלא ידע אלא מפרש שהיינו שישתה עד שיירדם.

[ב] טעם הפוסקים דברי רבא להלכה פשוט שכן מובא הדבר בתלמוד מבלי חולק. אבל טעם הסוברים שאין דברי רבא אמורים להלכה נסמכים על דברי רבינו אפרים, וז"ל (מבעל המאור ור"ן): מההוא עובדא דקם רבה ושחטיה לר' זירא כדאיתא בגמ' אידחי ליה מימרא דרבא ולא שפיר דמי למעבד הכי. עכ"ל. והוסיף לבאר הב"ח וז"ל: ונראה דמהך טעמא סידר בעל התלמוד להך עובדא דרבה ור' זירא בתר מימרא דרבא למימרא דהכי הוי הלכתא ולדחויי לדרבא. עכ"ל.

ויש לתמוה על דחיה זו כמה תמיהות, ראשית שלא מצינו כמותה בשאר מקומות, שיש ללמוד מסיפור המובא בגמרא בסתם לדחות דברי אמורא מהלכה, ואילו רצתה הגמרא לדחות דברי רבא היה לה לומר תיובתא דרבא מההוא, וכדרכה בשאר מקומות.

שנית, שמסיפור רבא ור' זירא יש ללמוד בדיוק ההיפך, שכן לשנה הבאה רצו לעשות שוב סעודים פורים בהדדי, ולא אמרו שמסיפור שנה הקודמת מוכח שאין לעשות כן. ולא נדחו אלא שלא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, ולא אמרו שכל עיקר חיוב הבסומי נדחה להלכה ממה שקרה בשנה הקודמת, ואילו היה הדבר כרבינו אפרים היו יכולים לעשות שוב סעודתם בהדי

⁷ וז"ל הב"ח אחר שהביא לדברי רבינו אפרים: ומיהו דוקא לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי הוא דדחינן לה אבל מיהו צריך לשתות הרבה מלימודו שייטב לבו במשתה ויהא שתוי או אפילו שיכור שאינו יכול לדבר לפני המלך רק שתהא דעתו עליו.

ביחד שכן שוב לא היו שותים כשיעור שהיה מביא לידי מכשול. וכן מצאתי בפרי חדש שכתב דאדרבה הגמרא מביאה סיפור רבה ור' זירא להורות שהלכה כדברי רבא כפשוטם ואפילו שייתכן לצאת מזה מכשול⁸.

שלישית, הלא רבה ור' זירא קדמו לרבא, שהרי אביי ורבא קיבלו מרבה ורב יוסף, ובוודאי ידע רבא מההוא עובדא ואפילו הכי אמר את הלכתו שיש לבסומי עד דלא ידע, ומוכרח שלא סבר כרבינו אפרים שמההוא עובדא נדחה לחיוב הבסומי⁹.

ונראה מוכרח מכל זה שלא היה כוונת רבינו אפרים לומר שמאמר רבא נדחה להלכה מסיפור רבה ור' זירא, אלא לומר שמאחר וראינו אנחנו מסיפור ההוא שייתכן לצאת מכך מכשול שפיכת דמים, וכך ראה רבינו אפרים שמן השתיה אפשר לצאת מכשול, לכן יש לנו ליזהר שלא לשתות יותר מדי מאחר ולא כל שעתא מתרחיש ניסא להישמר מכל מיני מכשולות העלולים לצאת מן השתיה.

[ג] ומכך יש לנו עוד מהלך להבין איך גם לרבינו אפרים ודעימיה לא נדחה לחיוב שתיה יתירה בכלל אלא נדחה מן המידה שיכול לצאת מכך מכשול, שלעולם לא נדחו דברי רבא לגמרי אלא הובא סיפור רבה ור' זירא ללמוד את הזהירות המתבקשת לצד שני.

[ג] יש להעיר, שדברי רבינו אפרים תלויים ועומדים בשני הנחות: הראשונה שדברי רבא הם כפשוטם שיש לבסומי עד לאופן שיכול לצאת מכך מעשה רבה ור' זירא, והשנייה שסיפור רבה ור' זירא היה כפשוטו ששחטיה. ואילו רוב המפרשים שפסקו כרבא פירשו את דבריו שאין כוונתו על שתיה מרובה במידה כזו (כאשר נראה להלן), וכן פירשו מפרשים רבים שלא שחטיה רבה לר' זירא כפשוטו אלא חלה מריבוי השתיה (מהרש"א) או פירשוהו בדרך משל, וממילא אין סתירה בין שני המאמרים. ונמצא מובן שאין באמת כ"כ הבדל בין שיטת רבינו אפרים לשיטת שאר הפוסקים, ששניהם מודים שיש לעשות משתה, ושניהם מודים שאין לשתות באופן שיכול להביא לידי סכנה או מכשול. והנפקא מינה ביניהם כמעט בצורת ההלכה בלבד, שרבינו אפרים התבטא באופן שאין הלכה כרבא ממעשה רבי זירא, והפוסקים האחרים התבטאו שאין כוונת רבא כפשוטו.

שכרות ויין

[א] יש שהקשו איך חייבו חז"ל את השכרות והלא גינוהו במקומות רבים (ראה בדברי ביאור הלכה, ובדברי המאירי שלא נצטוינו להשתכר, ודברי אורחות חיים, וכן דברי רבינו אפרים נראים מבוססים על זה), ומסיבה זו ביקשו לדחות דברי רבא או להמעיט בעניינו למעשה.

⁸ וז"ל: ואין זה נכון דא"כ אמאי אישתמיט ר' זירא מלמעבד סעודה אהדי ואצטריך לו' ליה לאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא כיון שראו שיצא קלקול עון שפיכת דמים מסיבת שיכרותם ראוי היה להם למנוע עצמם לבסומי כולי האי ומלשתות אלא יותר מעט מכדי הרגילם אלא משמע דאפ"ה היו משתכרים יותר מדאי ולהכי מייתי תלמודא ההוא עובדא לאשמועינן דמימרת רבא כפשוטא דמחויב אינש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

⁹ ואמנם י"ל שאין הוכחתו מדברי האמוראים בעצמם אלא מדברי מסדר התלמוד כלשון הב"ח שהביא לסיפור רבה ור' זירא אחרי דברי רבא לומר שלא סבירא ליה כרבא מאחר ויצא מכשול אבל אה"נ רבא עצמו לא ס"ל כן.

יש לדעת שאין הדבר פשוט שאמרו לגנאי על היין והשכרות. וכמו שמצינו אזהרות רבות על הדברים המגונים שמביאה השכרות כן מצינו דברים רבים במקרא ובדברי חז"ל בשבח היין והשמחה שהוא מביא עמו כשתכלתו טוב לקדושה, ואין דעת התורה לשלול את כל שמחת היין באופן החלטי, שאילו היה כן לא היו חז"ל מתקנים לומר כל דבר שבקדושה על היין. ואין המקום כאן להעתיק כל מה שנמצא בדבריהם, אבל מצאתי לנכון להעתיק את דברי השל"ה (שער האותיות אות הק"ף - קדושת האכילה) אשר כמה כללים חשובים יש ללמוד ממנו לענין הזה, וז"ל:

רא. ואני מלמד זכות לקדושים אשר בארץ המה, הגבורים אשר מעולם אנשי השם ומשרתיו, ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי בסעודות גדולות, בפרט בסעודות מצוה, בודאי היתה כוונתם בזה לשם שמים, כי מתוך משתה היין הוו מבדחי טובא, ומתוך כך אומרים דברי תורה על השלחן הרבה מאד וכפלים לתושיה. וכההיא דאמרין בפרק המוציא (שבת עז ב) רבי זירא אשכח לרבי יהודה דהוה קאי אפיתחא דבי חמוה, (וחזייתה) [וחזייה] דהוה בדיחא דעתיה ואי בעי מיניה כל חללי עלמא הוה אמר ליה כו'. שמע מינה דמתוך שמחה מגלה החכם רזי התורה. והטעם הוא, כי ברבות השמחה יתחזק הכח השכלי שיש בנפש, ואז הוא יותר מוכן לגלות תעלומות חכמה. וכההיא דאמרין (בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח א)) אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא וכו', עד... יין ניתן בשבעים אותיות וסוד ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד, עד כאן. רצו בזה, שעל ידי משתה היין יצאו דברי תורה הנקראת סוד, שנאמר (תהלים כה, יד) 'סוד ה' ליראיו'. ועל כן אמרו ניתן בשבעים אותיות, ולא אמרו בגימטריא ע' (כי [כן] פירש רש"י (עירובין סה א ד"ה ניתן) על מלת ניתן: כך חשבנו בגימטריא), רמזו בזה על נתינת התורה שהיא נתנה במספר זה, כי שבעים פנים לתורה (במדבר רבה פ"ג סט"ו).

רב. ונראה לע"ד, דלזה כיוון גם כן רבי עקיבא במשתה בנו, כמו שאמרו בפרק במה אשה (שבת סז ב), מעשה ברבי עקיבא שעשה משתה לבנו, ועל כל כוס וכוס שהביא, אמר: חמרא וחיי לפום רבנן, חיי וחמרא לפום רבנן ולפום תלמידיהון, עד כאן. קשה לי, למה אמר זה על הכוס ולא על המאכל. עוד קשה, למה אמר 'לפום רבנן', והלא כל ישראל צריכין חיים. אלא כוונת רבי עקיבא היה במה שאמר 'חיי וחמרא' וכו', כדי להתעורר לבות רבנן ותלמידיהון במשתה היין, שלא יכוונו בשתייתן להנאת השכרות למלוי בטן, רק עיקר כוונתם תהיה אל התכלית הטובה (הנמשך מזה, והוא שיפתח לבם מחמת שמחת משתה היין, כי היכי דלימרו מילתא דברי תורה מכח הביסוס כנזכר. ועל כן אמר 'לפום רבנן' וכו', להורות להם כי אין זה ראוי לעשות כי אם כשיהיו רבנן ותלמידיהון במסיבה יחדיו, ולא כשמעורב ביניהם גם כן ההמוניים שאינם בני תורה, כי שמא ילמדו לשכר הבעלי בתים היושבים המסובים עמהם בסעודה, כי גם עליהם יעבור כוס השתיה, ישתו כוסם בבת אחת הרי אלו גרגרנין, שכורים ולא מיין תורה, כמו שישתנו ושכרו דודים התלמידי חכמים, רק כל עיקר כוונתם בשתיה אל מלוי הגרון, ואז 'אלם' בשיר, שיר של פגעים ירון. חרש אינו שומע ואינו מדבר דברי תורה, 'שק"ל' ישק"ל או ירה ירה'. וזה שאמרו רבותינו ז"ל (בפרק זה בורר (סנהדרין כג א) (נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אם כן היו יודעים מי מיסב עמהן, וזה מבואר.

רג. ולכוונה זו, יעשו גם כן מקצת חכמי זמנינו ישמרם צורם, כי לפעמים אירע ששותים ושכרו דודים הרבה יותר מדאי, כוונה אחת להם כדי שתחול השמחה בנפשם, ומתוך שמחת הנפש תחול רוח הקודש, כאמרם ז"ל (בפרק ערבי פסחים (פסחים ק"ז א), אין השכינה שורה לא מתוך עצלות וכו' אלא מתוך שמחה. נמצא כוונת הגדולים, אפילו כששותים דרך שכרות, היא רצויה, כי אין כוונתם בזה אל מלוי הבטן ולמשוך בין את בשרם, רק אל הדבר הטוב הנמשך מזה, כמו שכתבתי למעלה, שעיקר כוונתם בזה לדרוש ולתור בחכמה. כי בהתחזק הכחות הגופניות, יתחזקו הכחות הנפשיות, ויהי נא פי שנים ברוחניותם אליהם מבפעם אחר, כמו שכתב הבחיי בפרשת תולדות (בראשית כז, ד) גבי מטעמים של יצחק, עיין שם. (עיין לקמן סימן ע' (בעמק ברכה) ענין כוונת המועדים במה שנאמרו [בהם] (דברים טז, יד) 'ושמחת בחגך'. ועל זה וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל בפרק הרואה (ברכות סג א) איזהו פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה, 'בכל דרכיך דעה והוא יישר ארחתך' (משלי ג, ו), ואמר רבא אפילו לדבר עבירה. ופירש רש"י, בכל דרכיך, אפילו לעבור עבירה, [דעהו], תן לב אם צורך מצוה הוא, עד כאן. ואמרו עוד בפרק (קמא) [רביעין] דנזיר (כג ב), גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. ובכל זאת אני אומר, 'שתו', לימא, 'שתו' לא לימא (כתובות ח ב). שלא יאכל אדם לחם עצבים, ישמח בהשם יתברך המשביע רעבים.

[ב] ויש לומר, דבכלל הדבר מצינו ברז"ל שיש ביין שתי דרכים, כאמרם (יומא עו, ב) זכה משמחו, לא זכה משממו¹⁰. ואם כן גם אם בשאר ימות השנה יש חשש שמשממו, הרי בפורים נמצאים במקום ובמצב של זכה וממילא היין משמחו גם אם שותהו בריבוי, ואם שזה נוטה לדרוש אינו רחוק מן האמת.

[ג] כתב בחיי אדם (כלל קנה סעיף ל, והובאו דבריו בביאור הלכה): אמנם היודע בעצמו שיזלזל אז במצוה מן המצוות בנטילת ידיים וברכה וברכת המזון או שלא יתפלל מנחה או מעריב או שינהג קלות ראש, מוטב שלא ישתכר. עכ"ל. ונראה דאין הדברים אמורים אלא למי שיזלזל במצווה מן המצוות וימעט מיראת שמים שלו, אבל מי שיהיה שיכור ומתוך שיכרותו לא יוכל להתפלל וכו', אינו בכלל זה, שלא מצינו שיהא אסור לאדם להשתכר ולא יוכל להתפלל אלא בזמן התפלה, אבל כל שהתחיל בהיתר מותר לו לשמוח ולהשתכר, כל שכן כאן שהתחיל במצווה. ואם לא יוכל להתפלל הרי על זה נאמר שנקרא אנוס ומשלים תפילתו. ואין איסור להכניס עצמו לאונס כזה.

פירוש עד דלא ידע

פירושי עד דלא ידע רבו עד דלא ידע, אמנם נעשה סדר מעט בפירושים שנזכרו להלכה, להבין עיקר העניין על בוריו.

[א] ותחילה נאמר פשט הגדרת העניין, כאשר כבר כתבנו למעלה, ונוסיף בה הבהרה. כי השמחה שאנו שמחים בפורים טעמו מפני הנס שנעשה ארור המן וברוך מרדכי, ולכן יש לשתות יין עד דלא ידע דבר זה. ובביאור זה יש שני דרכים הפוכים, הראשון כפי שהסברנו בענף א' שהוא

¹⁰ ויש לציין מאמר רבא שם חמרי וריחני פיקחין והוא בעל מאמר לבסומי.

סימן והמחשה לנס שנתהפך המן ומרדכי, ואם כי אין זה ממש כדרך הנס כי כאן מתערב לו מרדכי להמן, עדיין זה ממחיש את עיקר ענין ההיפוך. (וזה תלוי בפירוש עד דלא ידע אם הוא שיהפוך ויאמר ארור על מרדכי או שיתבלבל בסתם, כאשר נראה להלן).

דרך שניה בזה שאכן יש לשתות עד שישכח עיקר הנס, וגדר הדבר כפי שהזכרנו שיש בפורים גדר מיוחד של משתה שבא בנפרד מן השמחה, כי השמחה הוא על הנס ועל ההודאה לה', אבל המשתה הוא שישמח בשתיית היין בלי טעם ודעת, ולכן גדרו הוא בדיוק עד דלא ידע בין ארור המן וכו' היינו שישכח מטעם קביעת נס פורים ויהיה שמח במשתה היין בלבד. אמנם יש לדעת שאין כוונת דבר זה שיהיה שתוי כגוי שאין לו קשר לפורים אלא שזה גופא עומק נס הפורים שהיה אורה ושמחה למעלה מטעם ודעת. ובזה ששותים באופן זה מראים את הנס הזה בידיים שהוא יותר ברור מסיפורו בפה. והוא כענין שהוגדר פורים ממות לחיים, כי מעבודות לחירות יש לומר שירה ולספר שיצאנו מעבודות, אבל ממות לחיים אין צריך לשום מילים כי עצם זה שהוא חי ושמח מראה את זה ולכן יש לשתות עד שיתגלה לשמוח בעצם נקודת החיים.

רבא מתייחס לנוסח ארור המן וכו'

[א] בין ארור המן לברוך מרדכי. הפשט שרבא מתייחס לאיזה נוסח שהיה ארור המן ברוך מרדכי, ועל זה אמר שיש להתבלבל עד שלא ידע זאת. שאילולי היה נוסח כזה אין לדבריו פשר היה לו לומר עד שלא ידע בין המן למרדכי. ובביאור מקור הנוסח הזה מצינו שני דרכים עיקריים, הראשון שהוא מתייחס ללשון שהיו אומרים אחרי (או באמצע) המגילה ארור המן, והשני שהוא מתייחס לשיר שהיה להם שהיה מסתיים ארור המן.

ובפשט עד דלא ידע לפי עדיין יש לפרש בשני האופנים, הראשון כפשוטו שיתבלבל בין המן למרדכי, אלא שנקט בלשון הנוסח הזה שהיה מורגל בפי הכל. והשני לפי הפירוש שאי אפשר שיתבלבל ממש בין המן למרדכי אבל יהיה שיכור עד שיתבלבל באמירת הנוסח ויאמר על המן של מרדכי ועל מרדכי של המן¹¹. ונביא מקור הדברים:

[ב] כתבו התוס' (בד"ה דלא ידע) [בירושלמי] ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל היהודים. עכ"ל. וכוונתם שבאו לציין מקור לשון ארור המן ברוך מרדכי, וביארו שהוא חלק מנוסח שיש לומר בקריאת המגילה ברוך על הצדיקים וארור על הרשעים¹². וז"ל

¹¹ מדברי התוס' אין הכרח לכאן ולכאן, ובר"ן ד"ה מיחייב אינש כו' כתב: דאמרינן בגמ' [ירושלמי] דמחייב למימר ברוך מרדכי ארור המן ברוכה אסתר ארורה זרש וגם חרבונה זכור לטוב, ומיחייב לבסומי עד דלא ידע מאי קאמר. עכ"ל. הרי פירש שדברי רבא מתייחסים לנוסח המובא בירושלמי, ויש לבסומי עד דלא ידע מאי קאמר. משמע שידע עיקר הבדל ארור והמן אבל לא ידע מה אומר.

¹² ובתוס' הרא"ש הלשון מבואר יותר וז"ל: בירושלמי מפרש שצריך לומר אחר קריאת המגילה ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הערלים [נ"א: הרשעים] ברוכים כל ישראל, ויאמר נמי וגם חרבונה זכור לטוב.

הירושלמי (פרק בני העיר הלכה ז', דף כ"ו ע"א בדפוס): רב אמר צריך לומר ארור המן ארורים בניו, א"ר פנחס צריך לומר חרבונה זכור לטוב. ובמס' סופרים (פרק י"ד הלכה ו): ואחר כך מקלס לצדיקים ברוך מרדכי ברוכה אסתר ברוכים כל ישראל ורב אמר צריך לומר ארור המן ארורים בניו. אמר רבי פנחס צ"ל חרבונה זכור לטוב. ובמדרש רבה (וירא פרשה מ"ט): רב כי הוה מטי להמן בפורים אמר ארור המן וארורים בניו לקיים מה שנאמר ושם רשעים ירקב. אמר רבי פנחס חרבונה זכור לטוב¹³.

(והנה מלשון מסכת סופרים מבואר שהיו אומרים זאת אחרי קריאת המגילה, וכן אנו נוהגים לאומרו אחרי הברכה שלאחריו. אמנם בירושלמי וכן במדרש רבה נראה שהיו אומרים זאת תוך כדי קריאת המגילה, לקיים מה שנאמר ושם רשעים ירקב שבשעה שמזכירים את שם הרשע יש לקלל אותו, והיינו בשעת קריאת המגילה, ואנו עושים מעין זה בהרעשה בשם המן, ואין אומרים באמצע המגילה מחשש הפסק. והנה אם מאמר רבא קאי בפשטות על זה נמצא שהוא מדבר על לבסומי בשעת קריאת המגילה, וזה דבר פלא¹⁴.)

[ג] מלשון התוספות שהביאו לשאר הארורים נראה שהבינו שאין דברי רבא בדווקא על המן ומרדכי אלא יש לבסומי עד דלא ידע גם בין אסתר לזרש וכו'. ולא נקט רבא אלא תחילתו של הנוסח¹⁵. ויותר נראה שמאחר והנוסח ארוך מצוי שהשיכור יטעה בו ואילו היה קצר לא מובן איך יטעה בארור המן ברוך מרדכי בלבד.

ובב"ח הביא מצידה לדרך שלפעמים יטעה בלשונו לאמר ארור מרדכי ברוך המן.

[ד] בדרכי משה בשם המנהגים: דפיוט אחד היה שהיו עונין על בית אחד ארור המן ועל בית אחד ברוך מרדכי וצריך צילותא שלא יטעה לפעמים. עכ"ל. ודומה לו כתב הרש"ש מדיליה: נ"ל שהיה בימיהם פיוט לפורים ע"פ א"ב מא' ועד ת' וראשיתו היה ארור כו' ור"ל עד דלא יוכל לומר כל הפיוט הזה בלי טעות. ע"כ. לפירוש זה אינו טועה כמעט אלא שצריך צילותא לא לטעות בפיוט הארוך ועל זה כוונת רבא.

מדרגות השכרות

[א] מצינו בתלמוד ופוסקים שיש שלשה מדרגות בשכרות להלכה, שתוי, שיכור, ושיכור כשכרותו של לוט. השתוי הוא ששתה רביעית יין, אבל יכול לדבר לפני המלך. הלכתו שאסור להורות, ואין לו להתפלל לכתחילה אבל אם התפלל תפילתו תפילה. שיכור הוא שאינו יכול

¹³ הלשון המדויק שהביאו התוס' אינו בירושלמי וכבר העיר מהר"ץ חיות שנראה שהיה להם נוסח אחר.

¹⁴ ובספר אמרי פנחס פירש שלכן לא נאמר שם השם במגילה שהרי מגילה מצוותה כל היום וייתכן שיהיה כבר אחד שיכור ויקרא את המגילה ואין ראוי לשיכור להזכיר השם. וכאן מקור לדבריו.

¹⁵ וכ"כ הב"ח שרבא קיצר בלשונו.

לדבר לפני המלך, פטור מן התפלה ואם התפלל תפילתו תועבה. אלה ואלה מקחם מקח וממכרם ממכר וחייבים על כל התורה כפיקח חוץ מן התפילה. הגיע לשכרותו של לוט פטור מכולם. (כ"ז מבואר בעירובין סד – סה).

והנה זה פשוט שיש להיות יותר משתוי, אבל בכך נחלקו המפרשים אם כוונת רבא לשכרותו של לוט ממש או שיהיה שיכור סתם. דאם כוונת עד דלא ידע כפשוטו זה צריך להיות שיכור כשכרותו של לוט, שכל הפחות מזה ממכרו ממכר ובוודאי יודע להבחין בין המן למרדכי. וכך כתב הב"ח שכוונת רבא כפשוטו שיהיה שיכור קרוב לשכרותו של לוט ולא ידע¹⁶.

אמנם גם אם יהיה שיכור כלוט יש להבין איך יקיים עד דלא ידע כפשוטו. יש לפרש בשני אופנים, א שלא ידע כלל, או שידע ויחליף. אם שידע ויחליף צריך שיהיה משמעות לשניהם. וזה אינו בשיכור כלוט, על כרחך שמי שמפרש שיכור כלוט כוונתו שלא ידע כלל, וביאור הדבר כפש"נ שלא ידע על מה הוא שמח ומשתכר כלל.

[ב] כתב הרמב"ם (הלכות מגילה רמב"ם הלכות מגילה ב, טו): כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד ב שישתכר וירדם בשכרות. וציון עליו במגיד משנה שמקורו במאמר רבא. הנה החליף הרמב"ם השיעור של עד דלא ידע בשיעור חדש משלו עד שישתכר וירדם בשכרותו, ולא ברור מה כוונתו בזה. יש שפירש (מעשה רוקח) שישתכר ואחרי זה יישן שלא יארע תקלה בשכרותו, ויש שפירש (דרכי משה שכן משמע) שבשינתו לא ידע בין ארור המן וגו'.

ויש להעיר שרבים טועים להבין מדברי הרמב"ם שאין חיוב שכרות אלא אפשר לצאת ידי עד דלא ידע בשינה. ואין זה אלא טעות שמפורש כותב הרמב"ם ששותה יין עד שישתכר. והגם שיש להסתפק אם "וירדם בשכרות" הוא שיעור בשכרות כדי לקיים בזה עד דלא ידע, או שאינו אלא חידוש של הרמב"ם שיירדם אחר כך, לכל הדעות לא ביטל הרמב"ם את הכתוב לעשות משתה ואת הבנת חכמים שיש להשתכר והחליפו במצוות השינה.

[ג] כתוב בארחות חיים (הל' פורים אות לח, הובא בבית יוסף) חייב אינו לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשיכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן אך שישתה יותר מלימודו מעט. עכ"ל. נראה שנוקט את דברי רבא להלכה אבל מפרש שאין כוונתו להשתכר אלא לשתות מעט יותר מלימודו וצ"ע איך מפרש עד דלא ידע. ואפשר שמפרש שבסומי אין פירושו להשתכר וכדברי קרבן נתנאל.

¹⁶ ומטעם זה הכריע דלא כרבא, ובספר מהרי"ל: ושאלתי את פי מהרי"ל סג"ל אם כן צריך להשתכר ביותר, והשיב שפירושו על החשבון. והוא סברא זו שאין מסתבר שישתכר ביותר ולכן הוכרח לפרש שאין כוונתו להשתכר עד דלא ידע כפשוטו.

וצ"ע עוד למה הולך מן הקצה אל הקצה משכרות שהוא גורם לגילוי עריות לשתייה יותר מלימודו, ולמה לא די לו באזהרה שלא ישתכר כלוט. ולהכי נראה שאין פירושו כפי שמפרשים העולם שאם היה רגיל לשתות כוס אחד ישנה שתי כוסות, אלא השתייה יותר מלימודו הכוונה שישתה עד שישתכר מן היין יותר מלימודו ויתקרב לעד דלא ידע, אלא שלא ישתכר ממש באופן המביא לידי עבירה.

[ד] רבינו ירוחם, ובאגודה (הובאו בדרכי משה, מהר"ל, ב"ח, מג"א, באר הגולה) פירשו דחשבון ארוך המן וברוך מדרכי שוה וצריך להשתכר עד שלא ידע החשבון. ופירושו זה צריך ביאור ביותר אבל אין מקומו בחלק ההלכה.

עד ולא עד בכלל

רוב הפוסקים הבינו שעד דלא ידע הוא שיעור חיובי, שחייב לבסומי עד דלא ידע, ותכלית השתייה הוא שיגיע עד דלא ידע. אבל מצינו מפרשים עד כשיעור סופי בזמן, שחייב אדם לבסומי עד שלא ידע, אבל לא חייב להגיע לעד דלא ידע, ואין זה מטרת השתייה. לכאורה הרי זה פירוש רחוק מפשט המילים. אבל מתאים הוא למה שביארנו דעיקר חיוב לבסומי שרשו ממשתה ושמחה.

כתב בשפת אמת וז"ל: נראה לפרש דאין הכוונה שמחויב להשתכר כל כך עד שלא ידע אלא דכל היום מחויב לעסוק במשתה ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו לאפוקי כשהגיע לשיעור זה אבל אפי' קודם השיעור יוצא כל שעוסק במשתה כנ"ל. הגהות יד אפרים.

וכעין זה מטי בשם ר' ישראל סאלאנטער,

והנה יוצא מהגדרה זו קולא וחומרא: קולא קצת שאין חייב להגיע עד דלא ידע ממש, כלומר שיוצא חובת המצווה גם כאשר אינו מגיע לעד דלא ידע, שעיקר החיוב לבסומי. וחומרא שגם אם כבר הגיע לעד דלא ידע אינו נפטר בכך אם חזר לדעתו יש לעסוק במשתה שוב כל היום.

סיכום

לסיכום הדברים, יש שלשה דיונים עיקריים. א: חייב, האם זה חיוב (לרוב הפוסקים הוא חיוב¹⁷, לרבינו אפרים אינו חיוב, לראב"ה הוא למצווה בעלמא). ב. לבסומי, מהו הביסום. (לרוב

¹⁷ רש"י, תוספות, ר"ף, רא"ש, טור, שו"ע, ספר האורה, ראב"ן, וז"ל סדר היום: והדברים לרוב הפוסקים כפשטן ויש מגמגמים בדבר ואומר דזו לאו שמחה איקרי אלא האמת הוא כפשוטו שצריך ששכלו יתבלבל כ"כ עד דלא ידע לכיין אם יאמרו ברוך לארור שיאמר אינו ברוך אלא ארוך וכן בהפך בשכנגדו. עכ"ל.

הפוסקים שישתכר¹⁸, י"א כשכרותו של לוט, ויש אומרים כשיכור סתם, ויש אומרים עד שיירדם, ויש אומרים שישתה יותר מלימודו מעט). ג. עד דלא ידע, מהו. (יש אומרים שלא ידע כפשוטו¹⁹, ויש אומרים שיאמר על המן ברוך ועל מרדכי ארור, ויש אומרים שיתבלבל באמירת ארור המן, או בפיוט המיועד לכך, ויש אומרים שבשינתו לא ידע, ויש אומרים שלא ידע לחשב הגימטריא. אלה הפירושים העיקריים המובאים בפוסקים, ועוד פירושים מרובים בשבעים פנים לתורה.) ויש אומרים עד ולא עד בכלל.

¹⁸ חוץ מקרבן נתנאל שמפרש שלבסומי אין פירושו שכרות אלא שייטיב ליבו ביין, ובסומי לשון מתיקות לא לשון שכרות. ואם שצודק ששורש בסומי שכרות, ברור שפירושו כאן ובמקומות דומים להשתכר, ואיני יודע מה הבדל למעשה בין להיטיב ליבו ביין הרבה ובין להשתכר, אם לא שכוונתו שלא ישתכר כלוט והרי זה כהסכמת רוב המפרשים.

¹⁹ מצאתי בפסקי ריא"ז שמפורש ביותר שמפרשו כפשוטו ממש וז"ל: לבסומי, פי' להשתכר ביין עד שלא ירגיש וידע בין ברוך מרדכי לארור המן.

לחבר בין הנגלה ובין הנעלם, שאין ביניהם אלא מראית עין בלבד, הא לענין משתה ושמחה זה וזה שווים. מ"ק.

אינו יכול לדבר לפני המלך

גדר השיכור מבואר בהלכה שאינו יכול לדבר לפני המלך, והענין נודע שיש שני מיני הכרות, א' נקרא אתה הכרת הנוכח, והב' נקרא הוא הכרת הנסתר, היינו הנוכח הוא שמכיר האדם שיש כאן זולת ומתייחס אליו בדיבור או במחשבה, וזהו דרך התפילה הרגילה שנקרא עומד לפני המלך כי מלכות הוא המידה שבו שייכים להיות נבראים נפרדים, והם מתייחסים למלכם כזולת ומדברים אליו בנוכח, אמנם לעולם הנסתר הוא יותר גבוה מהנוכח, כמו שרואים בסדר מטבע ברכה שמתחילים בלשון נוכח וסוף הברכה, שהוא המשכת השראת השכינה עלינו נאמר בלשון נסתר, וכידוע בפירוש אתה והוא דאתה מלכות והוא עתיקא, והיינו כי לשון נסתר מבטא שאין כאן שני נפרדים אלא אחד, ובסוד מרכבה שלימה שמכוון ימין השכינה שורה על ימין האדם ושמאל השכינה על שמאל האדם, משא"כ בתפלה פשוטה שמכוון שמאל השכינה נגד ימין האדם כבסדר כריעות בעושה שלום, שהוא הכרת הנוכח, והנה השיכור מתעלה מהכרת הנוכח שאינו יכול לדבר לפני המלך, כי השתייה מאחד הכל באופן שאינו יכול לחשוב כלל ממצאות של נפרדים, אלא הוא מתאחד עם המלך בעצמו ואינו יכול לדבר לפני המלך, כי הוא יכול לדבר רק עם המלך, והבן מאד.

ודע כי כל התחדשות אינו אלא בבחינת הנוכח והנפרד, היינו בנפש, כי לחדש דבר בנפשו לעלות ממדרגה שהוא בו למדרגה גבוהה יותר אי אפשר אלא כשהאדם נמצא במצב הנוכח, שאז יכול לחדש דבר בנפשו לשוב בתשובה ולעלות ממדרגה למדרגה, וכמו"כ למעלה המלכות היא מחדשת חדשים ונקראת חדש, אבל כשאדם במצב של התאחדות ונסתר, אז אין שום תשובה בבחינת התחדשות והזזה ותנועה שהוא כך ומשתנה, אלא שאז מתגלה העצם מה שהוא האדם, ואם הוא נמוך אינו מתעלה על ידי זה אלא מתגלה נמיכותו, וכן למעלה הוא נקרא עתיקא שפירשו ישן, שהוא קדמות הבורא עתיקא דעתיקין שלא נשתנה מעולם אני ה' לא שנית.

בלי גבול בגבול

הנה בפשטות עד דלא ידע הוא שיעור השתייה, ששיעור מצוות השתייה בפורים הוא עד דלא ידע. אמנם בשפת אמת, וכן מוסרים בשם ר' ישראל סלנטר, שביארו שעד דלא ידע אינו שיעור השתייה, אלא שחייבים לשתות כל היום בלי שיעור, וכשמגיע לעד דלא ידע נפטר מחיוב זה, כי כבר אין בו דעת שיתחייב.

נמצא שמה שנדמה כשיעור וגבול, מתגלה בעומק שאינו שיעור אלא הוא ביטוי לבלי גבול. שהרי בפשטות חשבנו שרובא מבטא בדבריו שיעור השתייה, ובעומק נתבאר שאינו מבטא חיוב

שיש לו שיעור מוגבל, אלא אדרבה בא לבטא חיוב בלתי מוגבל, שזה דבר שאי אפשר לדבר בו ולדעת אותו. הרי שיש לנו שיעור של בלתי שיעור, וגבול של בלתי גבול. ומה שיש לו גבול לכאורה אינו אלא גבול האפשרות לדבר בו ולחייב אותו, אבל לא גבול בעצם.

ד. לפני ראשית: פליאה

טרם כל ביאור כתשובה לפליאת עד דלא ידע נעצור להתבונן על השאלה עצמה, שאלת חכם חצי תשובה שאלת שיכור תשובה שלימה. נערך ממ"ק ולא נגמר השלמתו.

עמדה הדסה לעורר ישנים

רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם, בקש לעוררן, אמר מה ראתה אסתר שתמלך על שבע ועשרים ומאה מדינה? אלא תבוא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחיתה ק' וכ' וז' ותמלך על ק' וכ' וז' מדינות²⁰.

[א] שקוע הציבור בנמנום, בתרדמה דוגמטית²¹. שקוע העולם בנמנום, בעולם כמנהגו נוהג, שקוע המנהג וההלכה בתרדמה, "ישנו מן המצוות²² שקוע התקשרות העולם באלהות בשינה, "ישן ההוא האלוה שלהם²³", הכל ישן ואינו מעורר התחדשות. צריכים אנחנו למשהו חזק שיעורר את העולם ואת האדם מתרדמתו.

דרכים מספר יש לעורר ישנים, יש התעוררות מרה, בעת צרה ויש התעוררות מתוקה, בעת שמחה. התעוררות של צרה, כאשר בא אירוע מטלטל כל כך שאיננו יכולים להישאר במחשבות הישנות: "גדולה הסרת הטבעת יותר ממ"ח נביאים שהתנבאו להם לישראל, שמ"ח נביאים לא החזירן למוטב ואילו הסרת הטבעת החזירם למוטב²⁴". ויש התעוררות מתוקה של שמחה: "ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה²⁵". תפקיד הנביא כמו תפקיד החכם הדורש לעורר את העם. לרוב אין בדבריו תועלת כלל, הציבור מתנמנם גם בשעת הדרשה, מ"ח נביאים ולא החזירו אחד בתשובה, לא חידשו דבר אחד על מה שכתוב בתורה. נתייחד סיפור המגילה, ומקרא מגילה עצמה, שיש בה לעורר מה שאין בכח כולם לעורר.

יש דרשן מעורר את הציבור על ידי דברי מוסר חריפים, באותו מידה יש מעורר את הציבור על ידי דברי חידוד וחיידוש תמוהים. ר' עקיבא הצוחק²⁶ עורר את הציבור בדרכה של הפורים: לא על ידי חורבן ואזהרה, אלא על ידי תמיהה. אמר דבר תמוה, הזכיר מגילת אסתר בתחילת החורף בפרשת חיי שרה קישר בין מספר קכ"ז של שנות שרה לקכ"ז מדינות אסתר, קשר שאין בה משמעות לפי הנראה לעין²⁷, וכך בפרובוקציה זו עורר את הציבור. על גוף דרשתו נאמרו

²⁰ בראשית רבה נח ג

²¹ אמר עמנואל קאנט אשר העיון בשאלות יום העירו אותו מן התרדמה הדוגמטית של הפילוסופיה שקדמה לו.

²² מגילה יג, ב

²³ אסתר רבה ז, יב

²⁴ מגילה יד, א

²⁵ מגילה יד, א – אותו משקל ואותו

²⁶ במכות כד, א, ו

²⁷ אין ביניהם קשר בתוכן אלא במספר – וזה עצמו עד דלא ידע כפי שנבאר להלן בקשר הגימטריא בערך מתמטיקה שאין ביניהם קשר אלא במידת המלכות ולכך מלכה אסתר על קכ"ז.

פירושים רבים להבין הקשר, אך חשוב יותר סיפור המעשה. איך ר' עקיבא עורר ישנים בסיפור אסתר המלכה וקישורה בדרך רחוקה.

לא קלה היא המלאכה לעורר את הציבור מתרדמתו על ידי פרובוקציה שכזו, תלויה היא ותועלתו בהפתעה הנלווית אליו. כאשר הציבור רגיל לדרשות רציניות של ר' עקיבא, ורגיל שאינו דורש דברים של מה בכך, והנה הוא אומר דבר מבודח ופלא, הרי זה מעורר אותו לחשוב, לתמוה על דבריו, ולהפסיק לחשוב באותו צורה רגילה וישנה שהיו רדומים בו.

כך הוא המידה באשר למאמרו של רבא, ובאשר לקיומו, שאין עיקר כוחו מתחיל אלא בפרובוקציה שהיא מעוררת בכל המדרגות שבה, שנפסיק לחשוב כפי שאנחנו רגילים להבין בפשטות ורגילות שתמיד ארוך המן וברוך מרדכי, שתמיד עדיף הפיכחון על השכרות, וכאשר נשמע דבר פלא כזה מפיו של האמורא, נעצור מכל תרדמות הדוגמה שאנחנו רדומים בהם, ונתחיל לשאול ולראות את העולם ממקום חדש, ער.

[ב] עד דלא ידע, שכן כאשר אני אומר שאין לדעת מה בין ארוך המן לברוך מרדכי, נו אז אמר. אבל כאשר הנביאים שכל השנה דורשים לנו על דעת טוב ורע, כאשר רבא שכל השנה אומר דברים מבוססים ומוצקים, מבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין האסור ובין המותר, אומר עד דלא ידע, זה מביא אותנו לעד דלא ידע באמת.

ולמבין יסוד החינוך, מגיע דבר זה אל הסתירה העומד ביסוד כל חינוך והנמצא בתכליתו. שכן, הרב עומד תמיד כיודע מול התלמיד שאינו יודע, מנסה ללמד את התלמיד את אשר אינו יודע. ובכך להעביר את התלמיד אל מקום הידיעה. אבל אם עוסק הרב אך בהנחלת הידע לתלמיד, עלול הוא לחסרו מן עיקר ושורש הדבר המביא לרצון לדעת, והוא חוסר הידיעה, השאלה והפליאה. לא פעם אנו מוצאים תלמידים, או כלל ציבור המקבלים הנמצאים בכל אמונה ובכל בית מדרש, אשר ריבוי ההדגשה על קבלת הידיעה מן הרב עקר מהם את היכולת ללמוד בכלל, כי שכחו איך לשאול את השאלה איך להפליא את הפליאה שהיא תנאי לכל לימוד.

חייב הרב לפעמים לשבור את עצם רבנותו, להגיד דבר כה רחוק עד שיחייב את התלמיד להתרחק מקבלתו את דברי הרב ולחזור אל עצמו לשאול הכנים הדברים, להביא את עצמו למחשבה חדשה. עד כדי כך שמצינו בתלמוד²⁸ "ורבה לחדודי לאביי הוא דבעי", שהיה רבה אומר בכוונה הלכות לא נכונות בכדי לחדד את תלמידו אביי לחשוב מעצמו ולקלוע אל ההלכה. כך אמר רבי עקיבא דבר כה רחוק, שחייב את הציבור להתעורר ולא לנמנם ולקבל את דברי הרב בפשיטות ורגילות, אלא לחשוב הייתכן, אין זה כי אם פלא, ולהעמיק אל סוד הדבר.

הוי, חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע שחייב איניש לבסומי בפוריא, ישתה מעצמו ומעצמו לא ידע בין ארוך המן לברוך מרדכי. וכאשר הרב מרדכי בעצמו סותר את סמכות דברי הרב כדרך המן, הרי לא נדע בין ארוך המן לברוך מרדכי.

פלא אחד במקורו

²⁸ ברכות לג, ב, ועוד מקומות רבים.

[ג] מאמר רבא, הוא מפלאי הפלאות של פורים, החג המתמיה והמפליא מכל החגים. המאמר הזה

תמוה ומופלא כל כך, עד שהוא צופן בעצמו את כל הפלאות ענינו של חג הפורים.

התמיהה הראשונה היא התמיהה הבסיסית, המזדעקת מתוך מילותיו של רבא, על החובה ההלכתית שהוא הציג, ועל ההגדרה שהוא הגדיר אותה בה²⁹.

אלו הן השאלות שכל קורא שואל כאשר נפגש עם השורה הזו, והשאלות שקשה להאמין שהלכה זו לא נכתבה בכדי לעורר אצלנו את התמיהות האלו. במילים אחרות, השאלות האלו אינם רק תגובה שלנו הקוראים לנוכח הטקסט, הם שאלות כה גלויות וזועקות, עד שהם נמצאים בתוך הטקסט עצמו. לא שבעל המאמר אמר משהו, שמצדו הוא מובן לכאורה, ואנחנו הקוראים תמהים עליו, אלא האמירה עצמה תמוהה, רבא אמר כאן משהו תמוה ומפליא, וכל הבנה של המשפט הזה חייב לקחת בחשבון את מה שרצה רבא לרמוז אלינו באמירת מאמר כה פרובוקטיבי, ומהו ההבנה שרצה להובילנו אליו דרך זה.

הרי לך אחדות ראשונה, ייחוד קורא וכותב שומע ומשמיע, אשר זכינו להבנה שאין אנחנו לומדים את מאמר רבא ושואלים על הבנתו כנפרדים ממנו, אלא מגיעים אל אותו הפליאה שבתחילת כוונתו בעצמו. והנמשל כאשר נרחיב להחיל הבנה זו על כלל הקושיות והפליאות אשר ביצירה. כאשר תחילת כל דעה וכל אמונה וכל הבנה הפליאה. שאין פליאה זו תחילת הפירוד כאשר עומד אדם נבדל בשכלו מן היצירה ושואל למה, אלא פליאה זו מהות הקיום עצמו, השואל שאלה זו ועונה את התשובה.

פלא אחד בקיומו

[ד] אבל יש כאן גם תמיהה עמוקה יותר, והתמיהה העמוקה הזאת, אינה רק התמיהה על המילים,

אז על הציור, של רבא, אלא הוא התמיהה הקיימת בתוך המציאות שרבא מדרך אותנו להיכנס אליו. התמיהה שמתקיימת לא בהלכה, במילים, בלימוד, אלא בקיום. כאשר הננו מקיימים את הדרכתו של רבא ומתבסמים עד דלא ידע, הננו נכנסים למציאות שהיא עצמה התמיהה היותר שורשית היותר עמוקה והיותר יסודית, התמיהה שהיא אם כל התמיהות האחרות, אלו שנמנו למעלה ושאר כל התמיהות שבעולם. שהרי המציאות הזאת של העדר הדעת, המצב הזה שבו לא יודעים, היא עצמה התמיהה היותר עצמית ובסיסית שקיימת בעולם.

במבט יותר עמוק ורחב, ישנם תמיהות הקיימות במילים, אם מישהו אמר משפט שסותר את עצמו, הרי המשפט הזה תמוה. ולעתים אף אין התמיהה קיימת אלא במילים, כאשר התמיהה

²⁹ מן התמיהות יש לפרט: (1) וכי היאך תיתכן חובה להתבסס במידה מוגזמת כזו, והרי חכמים גינו רבות את השכרות והשלכותיה, בהיותה גורמת לאדם לאבד את גבולות האנושיות שהוא מוגדר בהם בדרך כלל. (2) ואם לא די בכך, היאך הגדיר את שיעורו ומטרתו של השכרות הזו כ"עד דלא ידע", ומה מעלה או מדרגה ניתן למצוא בחוסר ידיעה, עד שהוצב כמטרה או כשיעור של הביסוס הזה. (3) ועוד מתגברת הפליאה, בהיותו עוסק בשמחת פורים, שמחה שהיא כולה על "ארור המן וברוך מרדכי", הייתכן שהגדיר את שיעורו של השמחה הזו עצמה כהגעה למצב שבו לא ידע דבר זה.

אינה אלא על הדקדוק בלבד, ותיקון של המילים, או ניסוח יותר ברור של הנקודה, כבר מבהיר את ערפל השאלות. אף שאלות קונספטואליות רבות, אינם שאלות אלא במילים, וניתן להבין אותם ללא כל תפיסה של הנושא עצמו, אלא דרך המתמטיקה, הסינטקס, של המילים. גם מחשב מבין שאלות כאלה ויכול לחפש להם תשובות. אבל כאשר יש שאלה טובה, שאלה אמתית, שאלה מן הסוג שמי שרגיש אליה איננו יכול לישון עד שיפתור אותה, שאלה שהיא שאלה באמת, ברור שאין המילים אלא כלי דל לביטוי השאלה בעצמה. אבל השאלה הוא דבר בפני עצמו, ופעמים רבות תשובה שמנוסחת במילים יפות, ואולי מבחינת המילים אף תקפה, מי שהשאלה בעצמה נוגעת אליו מבין שלא ניתנה כאן תשובה.

בבחינה זו תלויה כל ההבדל בין תורה תיאורטית לבין תורה קיומית, אשר אמרו שעד לעד דלא ידע היתה מודעה רבה לאורייתא, והיינו התורה מצווה עלינו דברים, והנה המצוות האלה כתובות בתורה. אבל מכאן ועד לקיום יש מעכבים רבים ותירוצים רבים למה אין מה שאמור בתורה מחייב עד כדי מעשה. אבל מקבלה ועד קיום דרך ארוכה. בפליאה שאינה פליאה מילולית אלא קיומית, הושלם הגשר אשר בין התורה לבין המצווה, ואשר בין הציווי לבין הקיום. היינו דכתיב קיימו וקבלו. מתחילה קיימו ואחר כך קבלו. בכך שקיימו תורה כזו שבעצם קיומה היא חידוש תורה חדשה על ידי החתירה למקור הקיום, ממילא התאחדה הציווי עם הקיום, וממילא בטלו המחיצות אשר בין הנותן לבין המקבל, ואשר בין הנתינה שבו נאמרה התורה לבין הקבלה.

גופא דפליאה

[ה] ובנוסח אחר: השאלות שמתומצתות במילים, הם השאלות הפרטיות, למה זה כך וזה כך. וכאשר אנחנו בוחנים אותם, מהפכים בהם, ומתרצים אותם, אין אנו נוגעים בעצם המהות הזו של שאלה ותשובה, אלא אנחנו מתעסקים בנושא שאליו נשאלה השאלה, ומגלים את הנושא שבו מתקיים התשובה. אבל חייב להיות כאן משהו יותר יסודי, המרכיב שהופך כל שאלה פרטית לשאלה בכלל. בנוסח אפלטוני, אפשר לדבר על החומר של השאלות, על שאלות פרטיות, אבל אפשר לדבר על הצורה של שאלה, על האידיאה של שאלה, להתבונן על המושג הזה של שאלה, הקטגוריה הזו של שאלות ותשובות, העומד ביסוד כל תהליך הלימוד והחכמה האנושית (לאו דווקא ביסוד הידע, אלא ביסוד הדיאלוג, או הלימוד, הקיום המודע), ולנסות לעמוד על הדבר הזה בעצמו. מהו הצורה הזאת שנקראת שאלה, ומה יש בה שהיא זו שהופכת את כל שאלה אחרת לשאלה, לדבר הזה שאנו רגילים לקרוא לה שאלה, ושתובעת תשובה.

המצב של עד דלא ידע, יותר משהיא מעוררת אותנו לשאול על עצם ההלכה הזאת או על טעמה,

שאלו הם שאלות מילוליות, שאלות שאילו לא ביטא רבא בשפתיו את המילים האלו ואת הנוסח הזה, לא היו קיימים. אבל כאשר אנחנו מקיימים את ההלכה הזאת, אנחנו נדרשים לעמוד על היסוד העמוק של השאלה, מי שנמצא במצב של עד דלא ידע, אין הוא נמצא במצב של קושיא אחת, של חסרון ידע פרטי, הוא נמצא במצב שבו אין דעת בכלל, במקום שבו ישנה רק את הצורה של השאלה ללא החומר שלה. שכן: צורת השאלה הוא התביעה שמתוך חוסר הידע. אבל לא חוסר ידע פרטי יש כאן, אלא רק

המושג של השאלה בעצמה, עד דלא ידע. התביעה הזאת, ההלכה הזאת, המורה אותנו ללכת בשביל הדעת, עד דלא ידע, מורה לנו לא להסתפק בתשובה, תשובה שהוא סוג של בריחה למקום אחר (רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר), מציאת ידע במקום אחר שתענה על חוסר הידע הזה, אלא להתעכב בתוך המציאות של השאלה בעצמה, לחכות אל האוצר הגנוז שמאחורי שאלת השאלה עצמה.

יתירה על זו, שהשאלה מתגברת עד כדי כך עד שכבר אין שואלים אותה. במילים אחרות, שאלה פרטית, בעצם צופנת בתוכה ידיעה חלקית כלשהו, שהרי במצב של חוסר ידיעה מוחלטת אין גם שאלה, שהרי כדי ששאלה פרטית כלשהו תוכל להתנסח במילים, להיות שאלה הראויה לשמה, שאלת חכם, היא צריכה רקע וידיעה בנושא שעליה היא שואלת. אבל מצב העד דלא ידע, הוא מצב שבו אין ידע כלל, מצב בו גם לא יכולים לשאול שום שאלות, בכך היא מבטאת את מושג השאלה כשלעצמה, בהיותה עירומה מכל הלבושים הפרטיים שניתנים לה שהם כל השאלות הספציפיות שבעולם, ונשאר לנו רק את מושג התמיהה, באופן שאין בה גם מילים של שאלה, אלא השאלה לבדה עומדת בעינה.

תמיהה אנושית

[ו] מפן אחר, שונה אך משלים, ניתן להביט אל הנקודה הזו, בכך ששאלה פרטית הרי היא שקיימת בתוך עולם אובייקטיבי מנותק של רעיונות, היא שאלה שקיימת לא אישיות שתישא אותה, האדם המתבונן הוא אך ככלי ביד עולם המחשבות ואין הוא אלא מביט בה דרך סדק צר שהוא התודעה שלו, הפותחת בפניו פעם את השאלה בלבד, ופעם מתרחבת להראות לו גם תשובה, או הרחבה של השאלה. (אפשר לומר גם שבעולם הרעיונות לכשעצמו הרי לא קיימים כל שאלות, הרי באותו מקום תיאורטי שבו כל ידע כל העולמות, אין כל חור בידע כפי שהוא לעצמו, השאלה קיימת רק בגלל שהידע שלו מוגבל, השאלה קיימת שם רק במובן שהוא כלי כלשהו לתפוס את התשובה, אבל זו תהיה רק שאלה פרטית ואין כל שאלה אונטולוגית מהותית) לעומת זאת, ההוויה של השאלה העצמית, היות האדם נמצא במצב של לא ידע, היא מהות שקיימת רק כאשר יש אישיות שתישא אותה, היא דבר אנושי לגמרי, ובעולם האנושי, מודבר כאן במציאות שיש לה קיום אמתי, השאלה המוחלטת אינה רק מצב זמני כלשהו של חוסר ידע, הוא מצב של שאלה שחייבת מישהו שישאל אותה, ובמצב ההוא, היא קיימת אונטולוגית יותר מכל דבר אחר. במילה אחת: שאלה.

מצד שני, אם יתבטל האדם הזה, אם רק יפסיק לשאול, הרי שתבטל לה כל השאלה הזאת. וכאן היא השאלה הזו עצמה: כי הרי היות אדם שישאל אותה, הוא כבר נתינת צורה ולבוש כלשהו לשאלה, נתינת מילים, אבל כאשר אין אדם שישאל אותה בכלל, רק אז השאלה קיימת במלוא עוצמתה: שאלה שאיננה. שהרי שאלה שישנה- אינה שאלה

מוחלטת, ואילו שאלה שאינה- הלא אינה. זהו השאלה וזהו התמוססותה בעצמה, לא בתשובה שאינה אלא מענה חלקי לדבר פרטי שנקרא שאלה, אלא בהתעקשותנו על השארת השאלה בעצמה ללא כל תוספת, הרי איננה.

(והיינו ביטול הדינים בשרשם בבינה שמשם מקום השאלה)

וזהו החירות הפרדוקסלית כאן, הפרדוקס של ההתאיינות, הפרדוקס שהאדם לא בא על סיפוקו

עד שלא יהיה, ושכל מענה לחסרון באופן אחר אינה אלא הוספת פרט נפרד ונוסף למציאות, שלא תוכל לעולם לכסות את החור שהיא המציאות בעצמה, "אין הבור מתמלא מחולייתו", ורק כאשר המציאות מאבדת את מציאותה, היא נהיית אותה.

30

שאלות פורים מול שאלות פסח

[ז] נוכל להסביר את שני סוגי השאלות האלו דרך הקבלה וניגוד שנעשה בין השאלה של פורים, שהוא השאלה המהותית, שבה אנו מבקשים לעסוק, לבין חג אחר שגם הוא מבוסס על שאלה ותשובה, והוא חג הפסח. סדרה של חג הפסח היא סדר של שאלות ותשובות, "כי ישאלך בנך וגו', ואמרת לו וגו'", וגם השאלות האלו נשאלות על כוס של יין - "מוזגין לו כוס שני, וכאן הבן שואל", אבל נעמוד נא על ההבדלים שביניהם.

השאלות של פסח נשאלים תמיד על ידי הזולת, הבן שואל מאביו (וגם "אם אין לו בן שואל את עצמו- אבל זה עצמו שבא במקום הזולת, לא עצמו מעצמו), והשאלות והתשובות מתקיימים רק בין שני אישיות נפרדים, אחד של שאלה ואחד, נפרד, של תשובה. גם השאלה עצמה נפרדת בקיומה מן התשובה, קטע אחד הוא השאלה, וקטע שני הוא התשובה. אין כאן קטע אחד, הווייה אחת, שהיא עצמה השאלה והיא עצמה התשובה. ובכך השאלה לעולם אינה נגמרת בעצמה גם אחרי התשובה, ו"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", החכם יודע שאין סוף לסדרת השאלות התשובות האלה, ועד שתחטפנו שינה יצטרך לעסוק בה, שוב ושוב, עוד שאלה ועוד תשובה. (השינה הזאת -

³⁰ עיי' שיחות הר"ן אות לב : ויש בני אדם שהולכים עם איזה קושיא זמן רב, ובאמת הקושיא שלו הוא תרוץ, רק מחמת שאין לו דעת נדמה לו לקושיא. כמו למשל ששואלין את התינוק, שנשבר הזכוכית של החלון ולקחו הזכוכית השני שאצלו וקבעוה כאן ואם כן יפרח הצפור דרך החלל הזה של זכוכית השני?! וכששואלין את התינוק כך, דהינו שכוללין לו התרוץ עם הקושיא ביחד אזי נדמה לו לקושיא גדולה, ואינו יודע מה להשיב כלל כי נדמה לו לקושיא גדולה, ובאמת הכל שטות, כי אדרבא, הקושיא שיפרח הצפור הוא תרוץ על קושיא הראשונה של שטות. כי באמת אין לוקחין בשביל זה הזכוכית השני לסתם, כי יפרח דרך שם. רק התינוק מחמת חסרון הבנתו אינו מבין שכוללין לו הקושיא עם התרוץ ביחד ונדמה לו לקושיא גדולה.

ר"נ מדבר כאן על כך שיש שאלות, שרק החלוקה הבלתי נכונה בין שאלה לתשובה יצר את השאלה, שהיא מדומה, ובאמת השאלה היא התשובה.

של שינת עדל"י של הרמ"א). (מה שהסברנו למעלה, שהאמירה בעצמה יש בה שאלה, לא שזה כך)

השאלות של פסח מחולקים לארבעה שאלות נפרדות (באופן כללי, המספר ארבע מורה על חלוקה שכלית, מול אחד שהוא הסתכלות אחדותית הוליסטית- ארבע מוחין, ארבע בתיים בתיפלין של ראש- המורים על התעמקות ופירוט שכלי, מול תש"י שכנגד הלב- ראייה כוללת, ולכן ארבע כוסות, ארבע שאלות, ארבע בנים, וכו'). היא גם מתחלקת לפי השואל אותה- "כנגד ארבעה בנים דברה תורה", החכם שואל כפי שכלו, התם כפי שכלו, והרשע לפי דרכו, ושאינו יודע לשאול גם האי נעשה לשואל לפי דרכו (בעצם- שא"י לשאול- שהוא מלכות]- הוא פורים, אבל בפסח עוד אין עומדים על הסוד הזה). והתשובות מתחלקות בהתאם.

השאלה של פורים, היא שאלה אחת, הנשאלת על כוס אחד, או מספר כוחות בלי מספר, כלומר אין בה מספר קבוע או חלוקה מסודרת, אין בה הבדלי כוחות בין שואל לנשאל, בין שאלה לתשובה, יש רק שאלה יסודית אחת, והיא שאלת השאלה בעצמה. והתשובה אינה תשובה שמשארת שני דברים, שאלה ותשובה, היא תשובה מן הסוג שאינה משארת שאלה כלל, לא נשאר פלפול, נשאר כלום³¹. אין כאן סדר שלם, מהסוג שניתן לזכור ולהשאיר לשנה אחרת כך (או בהתקדמות מסויימת), יש כאן דבר שהוא בלתי צפוי בלתי מסודר ובלתי ניתנת לשיחזור,

היות, לא לימוד

[ח] לאור האמור , שיש כאן תמיהה עצמית, ולא מילולית, יש להבין, שאל סודו של הפורים, סוד הגאולה, לא נגיע לעולם דרך לימוד, דרך שיח של מילים ושל מושגים. נגיע אליה רק כאשר נקיים אותה, כאשר ניכנס בפועל אל המקום הזה של בסומי, ונרגיש בלבנו את התמיהה חסרת צורה הזאת, נרגיש את ההרעשה וההפלאה שהיא מעוררת בנו, אז תגלה לנו התמיהה וההרעשה הזו עצמה דרכים חדשות בקיום, הסתכלות חדשה ומתן משמעות חדשה אל העניינים האלו, ואל המציאות בכללה.

בעצם, מגוחך הוא לנסות לכתוב עליה, בצורה של לימוד וחידוש, כי אין הדבר הזה מתקיים אלא בקיומו, ואיך נוכל להעריך מערכות ולחשוב מחשבות אודות דבר שאינו של מחשבות כלל. מגוחך הוא לעשת הכנה אל מה שכל קיומו הוא בחיות שבו, בספונטאניות שבו, בהיותו בלתי כתוב מראש בתסריט. מכל מקום "תורה הוא וללמוד אנו צריכים", ואין לנו אלא לסמוך שהכתיבה הזו תתקשר אל מצבי המודעות של הדבר

³¹ מסופר שר' חיים מבריסק הגדיר את ההבדל בינו לבין אביו, שכשלמדן שואל שאלה מאביו, והוא עונה לו תשובה, שניהם יוצאים מרוצים, לשואל היה שאלה טובה, ולרב היה תשובה טובה. משא"כ בדרך שלו, אחרי התשובה, השואל יוצא בהרגשה שלא היתה לו שאלה כלל. זהו ביטוי מסוים לנקודה זו, תשובה אנליטית נכונה, שתחת לחפש תשובה במקום אחר, מחפשת את הטעות בהנחות השאלה עצמה, היא הרבה יותר חזקה ועוצמתית מאשר תשובה שמחפשת להביא תשובה ממקום אחר. (עי' מה שדובר אודות הת"ש בענין תשובה של עצמיות מול תשובה המביאה ממקום אחר- שלח ידיו בשלומי חלל בריתו).

בעצמו, וישמשו לפחות כרושם וכצל נכון של הדברים בעצמם. שכן זו דרכם של בני אדם, לנסח בכל פעם מילים אל החוויה הישירה הבלתי מתקיימת במילים. או אולי, נזכה למשהו עוד יותר טוב, למצב שבו ההויה תתמזג אל תוך הכתיבה הזאת, שבו ילבישו המילים את הדבר וישמשו לו כשופר וכמבטאים צודקים³².

והרי זה טעם אחר במה שאמרנו על קיימו וקבלו, שדווקא מתוך הקיום מקבלים את טעם הקבלה ואת טעם התורה, כאשר המצוות נותנות טעם התורה יותר משכל תורה יכולה לעשות. כענין נעשה ונשמע. שעל ידי הקיום האחד בתורה נשמע את סודה ורזיה.

שאלות הצמצום הראשון ושאלות הרפ"ח

[א] נשתמש במהלך מתוך דברי ר' נחמן בליקוטי מוהר"ן תורה ס"ד³³, שבו מדבר על שני מיני אפיקורסות, או בלשונינו, שני מיני שאלות, יש שאלות שיש עליהם תשובות, מאחר

³² וראה להלן במאמר העבודה: הכנה לפורים.

³³ ספר ליקוטי מוהר"ן מהדורא קמא סימן סד אות ב:

ודע, שיש שני מיני אפיקורסית. יש אפיקורסית, שבא מחכמות חיצוניות, ועליו נאמר (אבות פרק ב) 'ודע מה שתשיב לאפיקורוס'. כי האפיקורסית הזאת יש עליה תשובה, כי זאת האפיקורסית בא מחכמות חיצוניות, שהם באים ממותרות, מבחינות שבירת כלים. כי מחמת רבוי האור נשתברו הכלים, ומשם נתהוו הקלפות כידוע. וחכמות חיצוניות באים משם, הינו משבירת כלים, ממותרות פסלת הקדשה. כמו אצל האדם, יש כמה מיני מותרות ופסלת, כגון צפרנים ושער וזעה, ושאר פסלת ומותרות, כן כל חכמה חיצונה בא ממותרות ופסלת ידועה של הקדשה, וכן כשוף בא ממותרות ופסלת ידוע. ועל כן מי שנופל לאפיקורסית הזאת, אף שבודאי צריך לברח ולהמלט משם. אך אף על פי כן מי שנופל לשם, אפשר לו למצא הצלה לצאת משם. כי יוכל למצא שם את השם יתברך, אם יבקשהו וידרשהו שם. כי מאחר שהם באים משבירת כלים, יש שם כמה ניצוצות הקדשה, וכמה אותיות שנשברו ונפלו לשם כידוע. ועל כן יוכל למצא שם אלקות ושכל, לישיב הקשיות של האפיקורסית הזאת הבא מחכמות חיצוניות, שהם באים ממותרות משבירת כלים, כי יש שם חיות אלקות, הינו שכל ואותיות שנשברו ונפלו לשם. ועל כן האפיקורסית הזאת יש עליה תשובה, ועליו נאמר ודע מה שתשיב לאפיקורוס.

אבל יש עוד מין אפיקורסית, והם החכמות שאינם חכמות. אלא מחמת שהם עמקים ואינם משיגים אותם, ומחמת זה נראים כחכמות. כמו למשל כשאחד אומר סברא שקר בגמפ"ת [גמרא, פרוש רש"י, תוספות], ומחמת שאין למדן לישיב הקשיא שבא על ידי סברא זו, על ידי זה נדמה שאמר סברא וחכמה גדולה, אף שבאמת אינו סברא כלל. כן יש כמה מבוכות וקשיות אצל המחקרים, שבאמת אינם שום חכמה, והקשיות בטלים מעקרא. אך מחמת שאין בהשכל אנושי לישיבם, על ידי זה נדמים לחכמות וקשיות. ובאמת אי אפשר לישיב אלו הקשיות, כי אלו הקשיות של אפיקורסית הזאת, באים מחלל הפנוי, אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלקות כביכול. ועל כן אלו הקשיות הבאים משם, מבחינת חלל הפנוי, אי אפשר בשום אופן למצא להם תשובה, הינו למצא שם את השם יתברך. כי אלו היה מוצא שם גם כן את השם יתברך, אם כן לא היה פנוי, והיה הכל אין סוף כנ"ל. ועל כן על האפיקורסית הזאת, נאמר (משלי ב):

ושרש שאלות אלו בשבירת הכלים, ולכן גם בתוך השאלות ישנם ניצוצי קדושה ואפשר למצוא בהם אלוהות ולמצוא שם תשובות. הסוג השני הם השאלות שאין עליהם תשובה, ולא שאין עליהם תשובה, אלא שבאמת אינם שאלות כלל, אלא שמאחר ואין בכח השכל האנושי להשיב עליהם הם נדמים לשאלות, ושרש שאלות אלו בחלל הפנוי שנוצר על ידי הצמצום הראשון, ומכיון שבחלל הפנוי הזה כביכול אין אלוקות, אי אפשר למצוא תשובה לשאלות אלו.

נבאר דיבורים אלו בהקשר שאנחנו בו. העולם שלפנינו נמצא בבעיה כפולה, הבעיה הראשונה הוא חוסר היכולת היסודית לתקשר עם מה שמעבר לה, האלוהים הטרנסנדנטי, או מושג האמת הטרנסנדנטית, אינם נמצאים בתוך טווח החשיבה וההשגה של העולם הזה בכלל. הבעיה השנייה היא החלקיות של הידע האנושי, גם בתוך העולם הזה, הנמצא בתוך החלל הפנוי הזה, העולם לא מושלם, ועוד מחכה להשלמה. ההבדל בין שני שאלות אלה, הוא שהשנייה, שהוא הראשונה מלמטה למעלה, יש עליה תשובה.

מושג השרש שר' נחמן מדבר עליו, כאשר הוא מתחמק מלדבר על השאלות בעצמן ולנסות להציע להם תשובות, אלא מדבר על השרש שלהם ומנסה להסביר לפי זה איך זה שלשאלות מסוימות יש תשובה ולאחרות אין. יכול להיות מה שדברנו עליה בשפתנו כמושג השאלה לכשעצמה. בתוך העולם הזה של חסרון והשלמה, אחרי שחסרון והשלמה מוגדרים בתוך מסגרת כלשהו, יש מובן לשאלה ויש מובן לתשובה. כך, בתוך לימוד של גמרא למשל, אחרי שיש לנו את הגמרא, ואנחנו מניחים שהיא אמתית צודקת וקוהרנטית, ומתעורר לנו שאלה עליה, השאלה הזו היא שאלה של רפ"ח ניצוצין,

במילים אחרות, ר' נחמן אומר כך: יש שאלות שיש עליהם תשובה, הסיבה לכך הוא לפי שהם שאלות. ויש שאלות שאין עליהם תשובות, הסיבה לכך כי אלו אינם באמת שאלות בכלל, ועל מה שאינו שאלה, היאך תבקש לו תשובה? זה נשמע אולי כמו תירוץ בדיעבד, שבגלל שאין לך תשובה אתה שולל את הלגיטימיות של השאלה. ולכן יש להסביר מה הם סוגי השאלות האלה ולמה הם באמת לא יכולות להיות שאלות³⁴. שאלה שיש עליה תשובה, זו שבעיקרון יכול להיות לה תשובה, הוא סוג השאלה שניתנת לשאול בתוך העולם ששאלה אותה. זו שאלה שהוא בעיקרה רק חוסר של ידע, אבל חוסר מדויק

³⁴ "כל באיה לא ישובו". כי אין שום תשובה על האפיקורסית הזאת, מאחר שבא מחלל הפנוי, שמשם צמצם אלקותו כביכול.

34 (יש להדגיש, שאין זה מיתרגם בצורה קלה לנושא האמונה כפשוטה, לא כל שאלה שאין עליה תשובה היא באמת שאלה כזאת לפי הפרשנות שלנו, וייתכן לפעמים שדווקא שאלות מסוימות יש להם תשובה, רק שזו לא התשובה המסורתית המורגלת, אבל זה לא שאלה שאין עליה תשובה, אדרבה, זה שאלה צודקת, או במילים אחרות יש עליה תשובה, רק שהתשובה אינה כפי ההוה אמינא שמקשים אותה עליה. השאלות מן הסוג שאין להם תשובה הם אלו שמנסות לשאול במקום שאין לנו אפשרות גם לתפוס את השאלה בצורה נכונה. בקיצור, זה לא אומר שצריך לישן בדוגמה כאשר אין תשובה בתוך איזה גבול קטן מסוים. זה רק אומר שיש שאלות שאין עליהם תשובה.)

ומוגדר, במילים אחרות, אנחנו יודעים בעצם את הידע שחסר לנו, החור שנמצא בתוך הידע שלנו) ואנחנו יודעים איך לשאול אותו.

בשפת האריז"ל, כאשר הכלי הזה (השאלה) נתרוקן מאור (התשובה), לא נתרוקן לגמרי, אלא שארו בו ניצוצין של אור, שאלמלא כן לא היה מתקיים הכלי בכלל. ואלו הניצוצים הם בעצם השאלה שיש לנו, אותה צריך לתקן ולהעלות, כלומר להשיג את התשובה שעליה. כאלו הם התמיהות המילוליות, הפרטיות, המתקיימות בתוך גבולותיה המוגדרים של כל עולם ודיסציפלינה הגיונית.

אבל יש חסרון הרבה יותר גדול ושורשי, וזהו הצמצום הראשון, זהו ההסתלקות של כל אור לגמרי, לבלתי השאיר לו שריד. זהו החלל הפנוי, החלל שאלמלא היה לא היה מקום לשום נמצא, ולכן ההסתלקות של האור ממנו חייבת להיות מוחלטת, שאילו נשאר אפילו ניצוץ של אור שוב לא היתה כל מציאות קיימת. במילים אחרות, זה מתאים בדיוק למה שאמרנו למעלה, המהות שהופכת כל שאלה לשאלה, כל כלי לכלי. כלומר המושג הזה של תהייה, של שאלה, של חסרון. של מציאות של ידע אנושי (שהרי, שער בעצמך- אילו היינו יודעים כבר את הכל, לא היה לידע הזה שם של ידע כלל, כי ידע מתקיים אצלנו רק בתהליך של לימוד, ולימוד סופוז שיש חוסר ידע. מי שכל ידע אצלו, אותו גוף אובייקטיבי כביכול שיודע את הכל כלומר הידע הכללית עצמה, שקיימת כפי שהיא, אין ראוי לומר עליה שהיא חכמה, שהרי היא המציאות בעצמה).

ולכן, כשאנו בעצם חוזרים אל כל שאלה פרטית, אנחנו רואים שבעצם מה שהיה קשה לנו לא היה הרפ"ח, אלא הצמצום, וממילא באמת לכל שאלה לא היתה תשובה.

שימני כחותם הרשימו

[ב] תחלת הכל דע שאין התמיהה הזאת מתחלת באמת מפרט זה בהלכות הפורים, אדרבה הפרט הזה מבטא באופן היותר ברור את ההעלמה שישנו בכל הנושא של החג הזה, וביתר הרחבה על כל השנה וכל הבריאה, ומבטא אותו בצורה נחרצת כל כך שאינו משאיר מקום לספק ולישובים דחוקים שאינם מיישבים את השאלה.

והסיפור הזה שהוא מספר הוא כי תחלת הכל היה כל המציאות אור אין סוף ברוך הוא, וכאשר עלה ברצונו לברוא את העולם צמצם את האור ההוא לצדדין. ונשאר חלל ואויר פנוי מסולק מכל אור. והנה בזה המקום לא ניכר אלקותו ית' כלל וכלל, והתמיהה שבו גדלה עד לב השמים אלי אלי למה עזבתני, ואיך יתכן כדבר הזה להיות מקום פנוי בלי הבורא ית' ויתע'. וזה ההפלאה נקרא מ"ן שמעורר את הא"ס לחזור ולהתגלות בתוך המקום הזה עד שנגלה שאין כאן חלל ומקום פנוי כלל. ואדרבה הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו, ולית אתר פנוי מיניה, אלא שמכיון שאין העולם מקומו לכן נראה

כאן צמצום והסתלקות, ואין זה הקטנה ומיעוט אדרבה הוא מרוב גדלו ורוממותו, ומתוך זה השאלה והדרישה חוזר הא"ס להתגלות בתוך הבריאה להכיר שהוא מקומו של עולם.

והנה זה הפליאה שנשאר על הסתלקות האור א"ס הוא הרשימו שנשאר בחלל אחרי הצמצום, שהוא חלק מהאור שלפני הצמצום, והוא המעורר הקו להתגלות שוב בתוכו ומסדר כל המדרגות באורות וכלים. שהוא תכלית הכוונה שיכירו הברואים גדולתו של הבורא בהכרה שלימה אורות בכליהם. ונמצא שזה ההעלמה וההסתלקות, שהוא בחי' ארור המן, נעשה שרש להתגלות שהוא בחי' ברוך מרדכי, עד שמעלתו גדולה על מעלת ההתגלות, שזה רשימו מהאור שלפני הצמצום וזה אור מחודש לאחר הצמצום.

ישראל לי ראש

[ג] המקום המדויק שבו נעשה הצמצום, שקראו הרב האר"י ז"ל נקודה האמצעית, הוא נקודת ציון, ישראל עלו במחשבה תחילה, נקודת עצם היהדות שבראשית הבריאה, שעל מקום הזה נעשה כל הצמצום וההעלמה, והם סיבת הצמצום. הרי שהמהות המהותי והראשוני ביותר של נשמות ישראל הוא זאת השאלה, שהוא תמיהה קיימת, האם אפשר להיות צמצום וסילוק באור א"ס, והרי הוא אלקינו הוא אבינו אחד ושמו אחד בלי שינוי ובלי תמורה, יחוד תמורתו אחד, והשאלה הזאת אין מי שמרגיש בה אלא נשמות ישראל, לפי שבהם היתה התחלת פעולת הצמצום, וזהו ההתעוררות התמידית שלהם לילך אחרי ה' כאריה ישאג ולרדוף את האור הנפלא הזה שנדמה שהסתלק מאתם שהוא כל סיפור היהדות. ולכן כתיב אשרי העם ש'ככה ל'ז ר"ת שאל"ה, וכן ש'יר ה'שירים אשר ל'שלמה, שבו השאלה ההופך בעצמו להיות התשובה, ושרים השירים שהוא קדש קדשים, ואין בו מילות קדושה וטהרה כלל [כמ"ש בליקו"מ] כי הכל אור א"ס ממלא כל המציאות. וממילא אשרי העם שככה"ה- כ'תר כ'ל ה'כתרים לו, שככה"ה כ'לה כ'מות ש'ה'יא.

הרי לך שזה הארור המן לא זו בלבד שהוא הגורם להיות ברוך מרדכי, אלא שנגרם על ידי הברוך מרדכי, כי כל סיבת הצמצום היתה נשמות ישראל, שהחסרון שנקרא ארור המן הוא השרש לכל המציאות שלהם, והם יודעים שלא לדעת בין ארור המן לברוך מרדכי, כי מכל צד שתסתכל כאן לא תוכל לחלק ביניהם, כי ההתגלות סיבתו הצמצום, והצמצום סיבתו ההתגלות, וסוף דבר אין כאן לא צמצום וממילא לא התגלות וכולא חד ה' אחד ושמו אחד.

מקום שבעלי תשובה עומדים

[ד] והנה כל זה נובע מבאר היין של פורים, ונודע כי יין סודו בינה יין המשומר בענביו, עולם השמחה עולם החירות עולם התשובה, ונקרא בזה"ק מי דקיימא לשאלה, והענין לפי דברינו עתה, כי שם הוא מקום שאלה הקיימת, "קיימא לשאלה", וכמו שדרש בזה"ק

עה"פ גדול כים שברך ומי ירפא לך, שמפרש השאלה הקיימת הזאת מי ירפא לך שמי ודאי ירפא לך, ר"ל המדרגה שנקראת מי, והיינו שעוצם השאלה והתמיהה מי ירפא לך הוא גופא התשובה –מי, ירפא לך.

וזהו מקום שבעלי תשובה עומדים, כי הם עומדים במקום הזה, המקום הפנוי הנ"ל, וצועקים אל התשובה לשאלה הזאת, ובמקום הזה אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, כי אדרבה הצדיקים גמורים הם האור שנסתלק אל הצדדים, וכל מציאותם עכשיו אינו אלא בהאור המחודש שנתגלה בקו וכו', ואין להם יכולת לעמוד כלל במקום הרם הזה, כי הצדיק דבוק באור שכבר נתגלה בעולמות, כי הוא נמצא במציאות של גילוי ולא במציאות של הסתר, וכל אור ששייך להתגלות כבר אין הוא האור הראשון אור הא"ס דלא קיימא לאודעא לשום נברא, ואדרבה הוא מוכרח להתצמצם ולהסתלק בכדי שיהיה הבריאה, אבל הבעל תשובה שנמצא במציאות של הסתרה וחסרון אור, הוא דבוק באור הראשון שנסתלק, כי החשך והחסרון המורגש בבריאה, חסר לו האור הראשון כמו שחסר לו שאר האורות, ונמצא עומד במקום שאין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. שהם בבחי' הרשימו שנשאר מהאור הראשון והוא שרש הכלים, דהיינו כל חסרון שבבריאה העומד להתמלא מהאור, יש בו מעלה על האור עצמו, לפי שהחסרון מתייחס אל האור הראשון והאור המתגלה אינו אלא ענף ממנו.

כתבוני לדורות

[ה] ובזה נשכיל מ"ש האריז"ל שנס פורים הוא שההארה שהאיר בזמן הגלות מאיר גם בזמן הגאולה. כי בזמן הגלות שהא זמן הסתר ההשגחה שנקרא דורמיטא דז"א מאיר בנוק' שהיא השכינה נקודה העצמית דנשמות ישראל מקומו של עולם אור עליון דאו"א, שלעומת מה שנחסר ממנה אור הז"א שהוא התגלות הבורא המצומצם באופן שאפשר להשיגו ולקבלו, ושמו מורה עליו זע"ר אנפין, כן במדה זו מרגשת חסרון עצם הבורא, וזהו האור העליון הנמשך בה בעת הזאת [והבן שגם הרגשת החסרון הוא ספירה והתגלות, אלא שהוא קרוב אל המאציל יותר מהרגשת האור, כי החסרון יכול להתייחס לעצמות משא"כ המילוי, וזהו הסדר שאו"א נקראים עליונים על הז"א וקרובים יותר למאציל] והבן בכאן הסוד המופלא שיסוד דנוק' קצר ואינו יכול להלביש בתוכה היסוד דאבא ולכן הוא יוצא לחוץ, כי כל יסוד דנוק' הוא הרגשת החסרון והחלל, ושמה מורה עליה נקבה, וזה החלל הוא כלי לקבל בתוכו אור הזכר המשפיע אבל יש בחי' חסרון עמוקה יותר שאין שם אפילו בחי' כלי ראוי לקבל אור המשפיע, והיינו כשהחסרון הוא מאור עליון כזה שאין יכולת לתחתון יכולת בשום אופן לקבלו כראוי בכלים שלו, ומכל מקום הוא משתוקק אחריו, אז מתגלה האור העליון בכל תוקפו בלי לבוש כלי המקבל, ומאיר בכל העולמות.

והנה ע"פ הסדר הטבעי בשעה שחוזר ההשגחה להתעורר ורואים בחוש השגחת המאציל, הרי נפסק אז הרגשת החסרון וכמעט שנחסר האור העליון, ולכן שלחה להם אסתר לחכמים (בחי' אור אבא) כתבוני לדורות, שהתאמצה מאד שתישאר לכנסת ישראל

ידיעת חסרונם מעצם הבורא גם בשעת גילוי אורו, והשארה זו הוא הנס של פורים שבכל שנה.

ובעינא למיכס צעי אבתרה

[ו] ובזה יש לבאר דבר פלא הנמצא בגמרא מגילה ז' ע"ב דאיתא שם שרבה שלח למרי בר מר ביד אביי משלוח מנות, אמר אביי כי נפקי מבי מר הוה שבענא כי מטאי להתם קריבו לי שיתין צעי דשיתין מיני קדירה ואכלי בהו שיתין פלוגי ובישולא בתרייתא הוו קרו ליה צלי קדר ובעאי למיכס צעא אבתרה אמר אביי היינו דאמרי אינשי כפין עניא ולא ידע אי נמי רווחא לבסימא שכיח: וכנשעיין נמצא שהוא מדבר ממש מענין שאנו עוסקים בו, שאמר כשיצאתי מבית רבה הייתי שבע, דהיינו הרגיש את האור של פורים בבית רבה, ואעפ"כ כשהגיע לשם היה יכול לאכול ששים מיני מאכל בששים כלים, כי האכילה הוא לנוק', וכמ"ש בכוונת סעודת פורים שאכילה בגי' אדני שכוונת הסעודה הוא להמשיך לנוק' אלו האורות בסוד מוחין, ובשעת סעודת פורים היה אביי מרכבה לבחי' זו שגם כשהוא כביכול שבע עדיין היה יכול לאכול ששים מאכלים, ונתן לזה שני הסברים, א' דרווחא לבסימא שכיחא, והיינו מצד האור המשפיע, שלערך אור העליון המתוק כל כך גם אחרי שקבלה כל אורותיה עדיין יש רווח לאור הזה, והב' כפין עניא ולא ידע, שהעני הוא תמיד רעב ואע"פ שאינו יודע מזה, שלפי שאינו מורגל להיות שבע כראוי אינו יודע כלל שהוא רעב, והיינו מצד המקבל, שהמלכות היא ענייה תמיד, וגם כשנדמה לה ששבעה באמת, בבחי' ה"לא ידע", שמתגלה בעד דלא ידע דפורים, היא רעבה, כי צמאונה האמיתי אינו אלא לאור העצמות, מאחר ששרשה הא מנקודת הצמצום שנתעלם ממנה האור העליון ביותר, ועד שלא יושלם לה חסרונה זה לא תישבע באמת, אבל בכל השנה אינה יודעת מזה כלל, כיון שמקבלת איזה אורות, ונס פורים הוא שמגלה לה איך היא רעבה וממילא מקבלת האור.

ואכל ששים מאכלים בששים כלים, דמספר ששים הוא קבלת הו"ק שכ"א נכלל מעשר ונבנים ע"י המוחין [וי"ל דהמוחין שלה הם ב"פ י"ה, וכ"א נכלל משניהם הבן בחכמה וחכם בבינה נמצא ד"פ י"ה בגי' ס'] ואמר שבאור האחרון שהוא אור היסוד רצה לאכול הקערה אחריה, כי היסוד דנוק' קצרה ואינה מקבלת האור בתוכה אלא האור מתגלה בלי הכלי

כלי הכלול באור

[ז] והנה ענין הכלי שנאכל עם האור שלו מראה על בחי' שרש הכלי הכלול באור, שזהו גופא סוד המלכות דאבא שהוא עטרת יסוד אבא שמתגלה בפורים כי הכלי ענינו הרצון לקבל, ותחילה משעלה במחשבה שהוא בחי' חכמה להנות לברואים בהכרח שבזה נכלל גם הכלי לקבל זה הטוב שהוא הרצון לקבל שבלי רצון ותאוה אין שום הנאה לנברא, וברוב השתלשלות המדרגות נפרד הכלי מהאור שלו ונעשה רוצה לעצמו, שהוא בחי'

ארור המן, ותיקונו הוא כשחוזר להיכלל במחשבת הבורא ותופס שכל מה שמקבל אינו אלא לפי שכך הוא במחשבת הבורא, וזהו שתופס מעלת הכלי שהוא החסרון שגורם הרצון לקבל ולהשתלם, שדוקא הכלי הוא מפלא כל יכלתו של הבורא שיכול לעשות דבר מלא דבר ממש, דהיינו שיברא בחי' מחודשת של קבלה שאינו נמצא בו בהכרח, ושלמות המקבל הוא במדת המלכות, ולכן שם מתגלה בגילוי גמור המלכות דאבא שהוא הכלי הנכון, ודוקא במקום שאין כלי נכון במלכות, דהיינו שאינה רוצה באור זה לעצמה אלא מרוב חשקה אחר האור, אע"פ שיודעת שלא תוכל לקבל מזה כלום, כאסתר שאמרה וכאשר אבדתי אבדתי, ולא נתייחדה עם המלך אלא מרוב חשקה אל האור, וממילא נזונים כל העולמות מזה האור, כי כשיש דבר שאדם לוקח בשלימות הרצון אבל לא בשביל עצמו, הוא מאיר בזה לכל העולם כולו.

היה בעיניך כרשע

[ח] והנה לזה אמרו רז"ל משביעין אותו תהי צדיק, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע, וצריך להבין לאיזה צורך יהיה בעיניו כרשע, כאילו יש איזה מעלה ברשע שכל צדיק מחוייב לחשוב שהוא רשע להשיג המעלה הזאת, והענין כי באמת יש לרשע -היודע רשעתו וריחוקו מאו"ס- מה שאין לצדיק -המרגיש מציאות הבורא בסוד ז"א-, וכן אמרו צדיקים שיותר אוהבים הרשע שיודע שהוא רשע מהצדיק שיודע שהוא צדיק, ובדרך כלל כשהרשע מתעורר מתוך זה החסרון ושב בתשובה ונעשה צדיק, נאבד ממנו היתרון הזה, והנס של פורים הוא שאע"פ שנעשה צדיק הוא בעיניו כרשע, שיודע עדיין ריחוקו הנורא מהא"ס האמיתי, ממש באותו הרגשה שהיתה לו בעודו ברשעותו, וזהו עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ומובן בזה שלא אמר עד דלא ידע בין המן למרדכי, אלא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, דהיינו שישתווה אצלו הגילוי של הריחוק ואירור הרשע שנפסק מהאוא"ס, לקירוב קדושת הצדיק, אבל לא שאין חילוק בין צדיק לרשע, אלא ששני המדרגות של ארור המן וברוך מרדכי צריכים שיהיו באותו אדם באותו שעה, ולתכלית זה ההשתוות הוא שאנו חותרים בשמחת שכרות פורים.

ימי הפורים לא יהיו נבטלים

[ט] והנה האור הזה של יסוד אבא, כשמאיר בשעת הגילוי הוא נפלא לאין ערוך מכשמאיר בשעת הסתר. ר"ל שבעת הדורמיטא שמאירים או"א בנוק' בודאי הוא דבר גדול, אבל האור הזה גופא כשמאיר בשעת ההסתר הוא גדול לאין ערוך, ולא בלבד שאינו במקומו וזמנו אלא עצם ההארה מעולה היא, והיינו כשהצדיק מרגיש חסרון העצמות בודאי הוא מרגישו הרבה יותר משהרשע מרגישו, כי הרשע מרגיש החסרון בפשיטות, שרואה שנמצא בחלל פנוי הנחסר מאור, אבל החסרון שהאורות דאצילות ממש מרגישים שאינם כלום וברוב תשוקתם נכללים ונבטלים וחוזרים ממש לאור א"ס המופשט בתכלית ההפשט כנר בפני האבוקה, זהו בוודאי תשוקה שא"א לסובלו כלל, כי דוקא השגת היש

והגילוי השלם בתכלית השלימות שיכול להיות, וביטולו הגמור באין ואפס במקורו הא"ס המוחלט, הוא ההשגה השלימה. ולכן כשהארות או"א מאירים בנוק' בשעה שעומדת פב"פ עם הז"א ומקבלת ממנו כל מה שיכולה לקבל, ואעפ"כ רוצה באור העליון, הוא הארה נעלה הפלא ופלא שאין הפה יכול לדבר.

במילים אחרות, כשהרשע משתוקק לאור, עדיין אין אנו יודעים באמת אם חסר לו האור או העצמות [אלא שאמרנו שכל הרגשת חסרון יש לו מעלה על הרגשת השלמות] שהרי אפשר שכשניתן לו אר כבר יתפייס בזה ולא ירצה עוד, אבל כשהצדיק הגמור שיש לו כל האורות בשלימות ועדיין משתוקק, אז אנחנו יודעים שחסרונו וצמאונו הוא להעצם אדון יחיד. ולכן אחרי הגאולה אז דוקא נתחיל להגיע למעלת התשוקה שבגלות, וכן בנס פורים אחרי שהיתה הישועה, ועדיין אנחנו צועקים לה' כמו בעת הצרה, כמ"ש בגמ' חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, הרי שהקריאה והשבח על הגאולה משתווה להצעקה בעת הצרה, וזהו הנס של פורים.

ולכן ימי הפורים לא יהיו נבטלים, כי כל המועדים באים על חסרון אור שנתמלא, אבל פורים מלמד אותנו להשתוקק אחר העצמות, שלעולם לא יתגלה ולא יתמלא לנצח תשוקה זו.

יותר יפעל הבעל תשובה

[י] אתאן להכי שאין פירוש עד דלא ידע שהרשע ישתווה למעלת הצדיק שהיא עבודת התשובה הפשוטה מלמטה למעלה] אלא שהצדיק ישתווה למעלת הרשע [והבן שאינו נקרא רשע באמת אלא בעל תשובה, ומ"מ הוא כרשע ממש וכנ"ל], ושבשעת הגילוי ישארו המעלות שבשעת ההסתר. וזו פירוש רבינו החוזה מלובלין במשנה ששינוי קראו את המגילה באדר ראשון קוראים אותה באדר שני, אדר ראשון מרמז על הצדיק דמעיקרא, ונתעברה השנה פי' שעדיין יש עברה ודינים, קוראים אותה באדר שני הוא הבעל תשובה, שיותר יפעל הבעל תשובה נסים ונפלאות מן הצדיק גמור.

ה. תיקונו של עמלק

לבאר דרך ויסוד תיקון עמלק תחת אשר רגילים אנחנו לדעת שהיא יסוד הקליפה שאין לה תקנה, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, על יסוד דברי רמ"ע מפאנו. מ"ק.

פשוטו של דבר עד דלא ידע בין ארור המן משמעותו שיגיע למקום כזה שבו המן ומרדכי שווים לגמרי, כלומר שנתקן כל קליפת המן ונתהפך לטוב. ובאם תתמה ייתכן שקליפת המן ועמלק שהוא הגדולה והעמוקה ביותר תהיה לה תיקון והתהפכות לטוב. לך נא ראה במאמר חקור דין לרמ"ע מפאנו חלק ה' פרק ח' וט' שמדובר שם בענין זה באריכות. ונבאר על דרך דבריו כמה נקודות לפי דרכנו.

מבואר שם שני פסוקים בפרשת עמלק שמבואר בהם מקום מציאות תיקונו של עמלק. הראשונה הוא מ"ש תמחה את זכר עמלק מתחת השמים. וכדרך שדרשו רז"ל בכמה מקומות יש לדייק דהא למעלה מן השמים אין למחות את זרעו של עמלק. והשני הוא מ"ש ושים באזני יהושע, וקשה להלום בפשוטן של דברים מהו ענין השימה באזני יהושע אחרי שכבר כתב זאת זכרון בספר, ואיך ישים אותו באזני יהושע ממש. והענין כי ג' מדרגות הם אזן חוטם פה, שרשי בינה ת"ת מל'. ואמר כי מחיית עמלק תהיה בפה, ואף בחוטם, שבזה נתרבה על יתר ז' עממין וכללות הקליפות יעו"ש שאין להם בטול בחוטם, משא"כ עמלק שנאמר בו ר'אשית ג'וים ע'מלק ר"ת רג"ע בסוד כי רגע באפו, אחריתו עדי אובד גם בבחי' החוטם, וזו הבחי' נקראת שמים כנודע. אבל באזני יהושע שהוא מדרגת האוזן בינה עליאה שם תהא כפרתו ותיקונו המוחלט. ויש להבין גם בפשט, כי השימה באזני יהושע משמעותו שיש כאן נוסף על הציווי הנגלה עוד סוד שאין לכתבו בספר אבל נמסר הוא מפה לאזן ממש ליהושע, והיינו כי בעומק הסוד יש גם לעמלק תיקון. ובזה תראה הפלאות התאמת הפשט עם הסוד כי מקום הסוד הזה הוא באזן ממש. [ולגבי ענין זה הביא שם ממוהרמ"ק שהסוד הוא דייקא מתאים עם הפשט ממש, וצרף עם מש"ל בתחלת המאמר] [וכן בכללות הסודות הנה נאמר עליהם שהם "לשבר את האזן מה שהיא יכולה לשמוע". וכפי שפירש מאמר זה רבינו האריז"ל בעץ חיים המתוק, וד"ל].

והנה מקום האזן הוא מקום היין, שהם בסוד הבינה, וממילא מובן אשר התגלות הענין הזה שבו יתוקן עמלק הוא דווקא ע"י שתיית יין הרבה שהוא התגברות מוח הבינה עד למאד.

והנה גם באזן יש פנימיות וחיצוניות. [ע"ד המבואר בכוונות המרכבה] כי בחיצוניות האזן עדיין אין עמלק מגיע לתיקונו המלא, כי זה מן הדברים שאין הפה יכול לדבר והאזן לשמוע, כי אמיתת התיקון הוא במקום רדל"א שהוא למעלה מעלה ממקום הבינה. ולכן חייב לבסומי עד דלא ידע, ולא די בבסומי לבד, כי צריך להתעלות מתוך האזן אל פנימיות פנימיות בינה פנימיות ע"י, והנה לכן באופן הרגיל איתא לגבי שני דברים בנושא אחד הלשון שאין האזן יכולה לשמוע. וכן נקטינן להלכה תרי קלי לא משתמעי. כי חיצוניות האזן אינו תופס שמצד אחד נאמר תמחה ומצד שני נאמר שלא תמחה. אבל בפורים מחביבות נס המגילה פסקינן קראוה אחד קראוה שנים יצא, כי כאן מתגלה העומק שאפשר לאזן לשמוע שני דברים בבת אחת, גם אם הם נראים סותרים בהשקפה ראשונה.

והנה כן יש להתבונן במלחמת עמלק דשאל, שבפשט הדברים לא גמר מלאכתו ומצוות המיחוי כראוי, וכנסת ישראל מתאוננת מה עשה לי ימיני. אבל עמקן של דברים כי ראה שאל שיש לעמלק אחרית ושארית, כי גם לו מקום תיקון. וזה התיקון הוא גופא האור המופלא של פורים שנתגלה דווקא ע"י החטא של שאל לכאורה, שאו"ל בגי' פורי"ם עה"כ. ולכן כ' וישמ"ע שאל את העם. אבל שמואל הנביא התאונן עליו ואמר "מה קול הצאן הזה באזני", רמז תחת לשונו כי באזנו אכן שומע את קול הצאן הזה כי יש להם תקווה באזנו, והוכיחו "הנה שמוע מזבח טוב" כי השמיעה הוא עיקר כוונת מחיית עמלק, להביא אותו אל מדרגת השמיעה.

וסלקי דברים אלו אליבא דהלכתא, לדעת רבינו הרמב"ם בהל' שופטים פרק ו', שגם אמלחמת עמלק נאמר דיני הקריאה לשלום, ואם קבלו עליהם את השלום אין עושים עמהם מלחמה ומחייה כלל.

והסברתן של דברים, [ראה בדרך מצוותיך מצוות מחיית עמלק]. כי הז' עממין הכוללים כללות ז' הקליפות שהם המידות הרעות אין התנגדותם לקדושה בעצם מהותם אלא בהיותם שלא במקום הראוי, לדוגמא מידת האהבה אין בה רע בעצם, אלא בהיותה מופנית כלפי ארעא ולא כלפי שמיא. ותיקונו הוא הפוכו להיות אהבת ה'. אבל קליפת עמלק אין ענינו מידה מוגדרת, אלא ענינו הוא עצם ההתנגדות למלכות שמים, וניתן לומר כי הוא מה שעושה את כל הקליפות לקליפות, היינו כי הנקודה שעושה כל הקליפות לקליפות הוא עמלק. וממילא ביטולו של עמלק שונה מכל מכל הקלפות האחרות. כי בכדי להפוך את הז' עממין אין צריך אלא להסיר מהם הנקודה של עמלק. ונשאר עצמותם בטוב, אבל עמלק אין לו עצה אלא לבטלו לגמרי. כי למידה הזאת של התנגדות לקדושה לא יכול להיות מקום בקדושה כמובן. אבל מצד אחר, נמצא שבטולו אין כאן ביטול כלל, דרך משל אם כנען רוצה להשלים עם ישראל הרי צריך עבודה גדולה להפוך מידתו לקדושה. אבל לגבי עמלק, אם לא ישלים הרי צריך לעקרו לגמרי, ואם ישלים הרי כבר נעקר ועומד, ואין עוד שום עבודה. נמצא שמצד אחד אפשר להסתכל על תיקונו כמחייה הגמורה, ומצד שני אפשר להסתכל עליו כתיקון גמור, דהיינו הך.

וכך הסביר בכסף משנה את דעת הרמב"ם, שהסביר כי אם עמלק משלים ומקבל עליו ז' מצוות בני נח [גי' אז"ן] הרי שוב אינו עמלק ולא נשאר מי למחות. לשון אחר: כבר נמחה עמלק לגמרי. ואותו דבר בלשון אחר: כבר נתקן עמלק לגמרי.

ופשטות הענין, מדרגת האזן הוא הבינה שהוא ההבנה, ששם מבינים שגם לעמלק יש מקום ותיקון.

1. נכנס יין יצא סוד

לבאר דבר הסודות וגילויים איך ובאיזה מידה ניתנה רשות לדבר ולהרהר במה שלא הורשה.
מ"ק.

יהודה וחזקיה בני רבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמי רבי ולא הוו קא אמרי ולא מידי.
אמר להו אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא. כיון דאיבסום פתחו ואמרו,
אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל, ואלו הן ראש גולה שבבבל ונשיא
שבארץ ישראל, שנאמר (ישעיהו ח, יד) והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול לשני
בתי ישראל. אמר להם בניי קוצים אתם מטילין לי בעיניי. א"ל רבי חייא רבי אל ירע
בעיניך, יין ניתן בשבעים אותיות וסוד ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד.

(תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף לח עמוד א)

טרם כל שיח עלינו לבסס את ההיתר של נכנס יין יצא סוד, שהרי אסור לגלות מה שאינו ראוי
לגלות, ואיך מתיר היין את האיסור הזה, וכי זה שהאדם שיכור קצת כבר מתיר לו לעבור על
דברי תורה שאסרה לגלות הסודות?.

והנה, אם נתבונן בסיפור שבמהלכו נמסרה המימרא הזאת בגמרא, ובכללות המצב שהוא
מתאר, נבין שהיין מסיר שני קושיים העומדים בדרכה של חשיפת הסוד. הקושי האנושי והקושי
המושגי.

בכדי שמשוה יוגדר כסוד צריך הוא למלא שני תנאים. הראשון שיהיה אמת, והשני שיהא נסתר.
הרי אם הדבר אינו אמת, בוודאי גם אינו סוד. ואם הוא אמת, על מה הוא סוד? וכי האמת
חייבת להסתתר? וכי מה מונע מאתנו לגלות את האמת. ייתכנו בזה שני מונעים שמקשים על
גילוי הסודות. האחד הוא הקושי המושגי, שהאמת הוא עמוק מדי והשומעים לא יכולים להבין
אותו כראוי מפני עומק המושג וקוצר המשיג.

המונע השני הוא הקושי האנושי, היינו ייתכן שיש סוד שאסור לגלות אותו מפני שגילוי יוכל
לפגוע בבן אדם באופן לא מוצדק, כמו שאסור לפרסם לה"ר באופן האסור אע"פ שהוא אמת,
כן יש סודות שאסור לגלות מפני שזה פוגע.

בדוגמת הסוד שגילו בני ר' חייא, קשה מאד להבין למה אין בן דוד בא עד שיכלו משפחות
המנהיגות מישראל, והרי זה דבר תמוה עד למאד שעיקוב הגאולה תלוי דווקא בבני אדם
הגדולים ביותר. זהו הקושי המושגי, ושנית, אפילו אם נבין את הענין, בוודאי אינו מהראוי
לומר את זה לפני רבי שהוא מבית המלכות שהרי זה פוגע בו.

מעשה בראשית ומעשה מרכבה

שרש שני דינים אלו מצינו בשרש סוגיית הסוד, בפרק אין דורשין, [חגיגה ט"ז ע"ב] תנן אין דורשין במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד. וגם כאן מצינו את שני הסיבות האלו, הסיבה הראשונה הוא פשוט לפי שאין דעת בני אדם מכוונים להבין את עמקי העיונים האלו ולכן יש להסתירם. וזהו מצד האדם המקבל הסוד.

ועוד סיבה להסתיר עיונים אלו מפני כבוד אלקים, ובלשון רש"י דלכן אומר רק ראשי פרקים לחכם ומבין מדעתו. "דלאו אורח ארעא לפרושי בהדיא". היינו שאין זה כבוד כלפי ה' לפרש סודותיו בשוק. וזה מצד הבורא נותן הסוד.

ויש לראות בזה ההבדל שבין מעשה בראשית למעשה מרכבה. כי במעשה בראשית עיקר הקושי הוא המושגי, כמשרז"ל להגיד כחו של מעש"ב לבשר ודם אי אפשר. ולכן עיקר השמירה בסוד הזה הוא שנדע במקבל אותו שהוא ראוי ומוכן להבין העמקים האלו, שלכן ליחיד מותר לפרש אותו. אבל לגבי מעשה מרכבה לא מועיל אפילו שיהיה השומע ראוי ומבין, שחוץ מהקושי המושגי יש גם ענין של כבוד אלקים שאינו כבודו לדרוש דברים אלו כלל, ומלא כל הארץ כבודו גם בחדרי חדרים, ולא יועיל שיהיה הלימוד ליחיד וצריך לומר רק ראשי פרקים.

[והבן בעומק כי כל מעשה מרכבה הוא כביכול לשון הרע כלפי מעלה, כי עיקר הסודות שבו הם בבחינת החסרון שנאמר כלפי מעלה כאילו הוא צריך לעבודת בני אדם ואיך צמצם א"ע וכו', ולכן מי שאינו יודע ליזהר בסודות אלו הוא מגיע לזלזל בכבוד ה' ח"ו. ולית דינע לישנא בישא כהמן שאמר ישן הוא אלהיהם ח"ו, אע"פ שזה סוד אמיתי כמ"ש האריה"ק, בפי המן הוא לשה"ר ממש.

ויל"ע בכ"ז עוד הרבה ולא באנו כאן אלא להעיר בקצרה על שני סיבות אלו.]

"היתר היין"

והנה "נכנס יין יצא סוד" מסיר את שני המניעים האלו.

פותח את הנפש בפני הבנת העמוק, הנשגב והנעלם. ומשחרר את הנפש מכדי להרגיש בפגיעה הנפשית העומד בדרכו של האדם השואף לקנות ידיעת אמת. שני אלו נפעלים מפני שסגולתו של היין להביא את האדם לידי מצב של "עד דלא ידע".

וממילא שתיתת יין מתיר לנו לגלות סודות עמוקים בתורה, שבמצב הרגיל אסור לגלות אותם.

ועדיין צריך לבאר איך ובאיזה דרך נתהווה ההיתר הזה.

בין פשט לסוד

לצורך זה נחזור ונחדד את ההבדל בין פשט לסוד. למעלה עמדנו על שני התנאים הנחוצים להגדרת משהו כסוד. אמנם צריכים להוסיף כאן תנאי שלישי, שהוא עיקר ההבחן שבין פשט לדרש. והוא פירוט התנאי השני- שיהיה נסתר.

הרי מובן שגם אם נתקיימו כל התנאים שנמנו למעלה, שיהי ענין עמוק ויהיה בחי' לה"ר וכו', עדיין א"א שתהיה עליו איסור גילוי אם הדבר מגולה בעצמו. ובכדי שיוכלל הדבר בכלל הסודות האסורים לגלות, בהכרח שלא יהיה הדבר הגלוי ומפורש בפשט הדברים. שאילו יהיה דבר מגולה מה בצע בהסתרתו, הרי בין כך הוא גלוי וידוע.

אמנם ההבחנה בין פשט לדרש וסוד אינו פשוט כ"כ כלל. ופירושים רבים ניתן להתווכח עליהם אם הם פשט או סוד. שדבר זה אינו תלוי במה שכתוב בפנים בלבד, אלא גם במעמד ומצב האדם הקורא ומפרש אותו. הן במצב נפשו, והן במצב לימודו וההקדמות שהוא יודע כבר.

[וכבר אמר חכם אחד "מה בין פשט לדרש? פשט הוא הפשט שלי, דרש הוא הפשט שלך" והבן.]

פעמים רבות יש אשר פירוש ומהלך שבהשקפה ראשונה נדמה לנו כדרשנות רחוקה, אחרי קניית הידיעה בכללות הנושא, מתברר שזהו הפשט הפשוט והקריאה הישירה ביותר.

אם כן, מצאנו כאן את מקום פתיחת היתר היין. סגולת היין הוא שהוא מביא את מה שבמעמקי הכרתו ותודעתו של האדם אל פני השטח, ואת הגנוז בעמקי הוויתו לכדי גילוי במקום הגלוי והמפורש ביותר, עד שמתברר לאדם שמה שחשב לסוד עמוק ונעלם הרי הוא מפורש ממש, ואם הוא גלוי ומפורש, בוודאי לא שייך לאסור על גילוי כסוד, שהרי הוא גלוי וידוע.

וכבר אמר רבינו מוהר"ן [חיי מוהר"ן אות תי"ט] "יש כמה דברים שהם בתחלה סוד, ואחר כך שוב אינו סוד וכו'"

לבסומי עד דלא ידע

וזה כל פרי התקדמות האדם בלימודים, שיותר ויותר דברים נעשים לפשוטים אצלו. ומה שהיה מקודם סוד ונרמז בתורה רק ברמז רחוק, נראה לו עתה ככתוב מפורש. [וראה בתשע"א אות ט"ז שבארנו בזה]

התקדמות זו, גם הוא בשני האופנים המבוארים. הראשון הוא ההעמקה השכלית, שהוא מבין יותר בדברים העמוקים, ומתרגל בעמקי העיונים האלו, עד שמתקרב אצלו אל השכל יותר ויותר כו'. והשני הוא הקירבה הנפשית, שמתלה במדרגתו הנפשית עד שאין דברים נעלים רחוקים אצלו כבר ונהיים פשוטים וכחלק מפשיטות החיים שלו.

ולקראת העמקה כזו הוא שאנחנו חותרים בכל ביאורנו את דברי התורה ורז"ל, שלא יהיה באופן שישאר חידוש פלפול ופלא, אלא באופן שאחרי הלימוד וההעמקה בענין יתראה לפנינו איך זהו המהלך הפשוט ביותר בענין. נקווה שדברינו להלן יתקרבו לגדר זה.

[ובזה אפשר להבין את דברי הגר"א שאמר שסדר השגת התורה הוא מתחלת מסוד עד שמגיע לפשט]

וזהו "חייב אינש לבסומי עד דלא ידע". "בסומי" מרמז לפלפול בינה של תורה, אבל תדע, מטרתו הסופית של הפלפול איננו "עד דידע", עד שתדע שחידשת פלפול, דרש או סוד, יפה ונפלא ומחודש, אלא עד שתחזור אל הנושא שחידשת בו ותתפלא מה חידשתי בכלל? ועל מה היתה העמקתי ויגיעתי כאן? הלא הכל כתוב ברור ומפורש.

קרבה אל נפשי גאלה

הוא הדין והוא המידה בגאולה השלימה הכללית שאנו מקווים לה. "גאולה שלימה" פירושה גאולה שתפתור לגמרי את מצוקת הגלות, לא באופן חלקי, שיישאר מציאות הגלות שעבר, כאילו הגלות הוא שאלה, ותשובה לה בגאולה, והרי לו פלפול יפה שלם. אלא גאולה כזו שישאיר אותנו מתפלאים על מה דמייננו שהיינו בגלות בכלל? זהו תקוות הגאולה נוסח פורים.

אשר שנו חכמים בלשון הזוהר, ברוך שבחר בהם ובמשנתם. ורשותא אתייהב לחברייא דבגן
עדן ברוחו של רשב"י ונפשו של הכותב למיפתח נשמתין ורוחין חדתין בלישנא קדישא.

מאמר דודי שלח ידו מן החור

רבי יוסי ורבי יצחק הוו מדברין באצילו דחכמתא, פתח חד ואמר האי יומא תליסר דאדר קמא
הוא, ורבנן אמרי (מגילה ב) "י"ג זמן קהילה לכל הוא" בגין דא אית לן לאתכנשא בצוותא
ולמפתח במילי דאורייתא. בכה אידך ואמר "הן בגערתי אחריב ים אשים נהרות מדבר" (ישעיהו
נב), אבל אנן רחיקי אנן בגין דכמה ימין ונהרות אפרידו בינן ולא חמינא לך מן יומי דחנוכה ועד
כען.

עמד רבי יוסי על רגלוהי ואמר "רוח ה' דיבר בי ומילתו על לשוני" (שמואל ב כג,ב) אמאי אקרי
דבר הוי"ה רוח, וכבר אמינא³⁵ בהא דרוחא ממליא כל עלמא נגעא בכל עלמא ולית בה אחיזו.

³⁵ וכך נמצא הדבר מבואר בכתבים אחרים, וז"ל: אמר רבי יוסי: הראיתם פעם במעוף הרוח, מלפני
יעטוף, באה בכל חור ובכל סדק, ממלאת כל עלמין וסובבת כל עלמין. וככל שהיא נוגעת בך יותר ואתה
מבקש לאחוז בה היא חומקת ממך, מתנשאת, תמורתיה כעשן הכבשן, נוסקת למרחבי רישא דלא
אתיידע.

באישון לילה אחד הייתי מפסיע על המיתרים שמתחתי על תהומות נפשי פתאום באה הרוח והחלו
המיתרים רוטטים, ומפיקים צלילים ערבים. ואני נמלאתי חיל ורעדה שהייתי תלוי על המיתרים הללו
בין שמים לארץ. באותה שעה הבטתי בפניה של הרוח, סבור הייתי שהרוח נעדרת צורה נעדרת גוונים,
אותה שעה שנתתי עיני ברוח ראיתי ש"כיהתה כל רוח" (יחזקאל כא, יב)

בצוקות העיתים רפו המיתרים שהיו מתוחים מעל תהומות הנפש, כל זמן שהיו המיתרים מתוחים אפילו
נשבה בי רוח קטנה, היו המיתרים משמיעים צלילים מדברים אלי. כיון שרפו המיתרים אפילו הייתה
באה רוח סועה וסער לא היו המיתרים מפעמים. ואני נותרתי מלא כמיהה לקול שידבר בי.

לא נותרה בי כל בררה, הלכתי אל כנפי הרוח, עליתי על הכרוב ודאיתי "אָנִי אֶלֶךְ מֵאֶתֶר וְרוּחַ ה' יִשְׁאָךְ
עַל אֲשֶׁר לֹא אֲדַע" (מלכים א יח, יב)

שאלו בי מדרשא: וכיצד מותחים את המיתרים?

נענה רבי יצחק: כך קבלנו. כל מיתר ומיתר יש לו מתח מיוחד. יש שאינו מנגן אלא בהיותו רפה ויש
שמנגן דווקא בהיותו מתוח כל צרכו. אין המתחיה תלוי אלא בקול שעתיד לצאת מן החוט. יש יוצא
בקול אדיר וחזק ויש בקול דממה דקה. יש שיר שאינו מנגן אלא בהיות החוט מתוח עד כמעט שהוא
נקרע, ויש שיר שמנגן כשהוא רפב עד כמעט שהוא נופל. וכפי הצליל כך הרוח וכפי הרוח כך הקול וכפי
הקול כך המתח.

תנא, כשמתח יצחק צווארו על גבי המזבח, באותו שעה נמתחה החוט עד כדי גבול סבל העולמות. יצאה
רוח מלפניו וקרעה בקולה את כל גזירות עולם, ועל אותו קול מברכים לשמוע קול שופר.

דכל מאן דאחיז ברוחא לא אחיז אלא בחלל הפנוי דהא רוחא אסק אל שמיא סלקא לעילא לעילא ולא יכיל איניש לאחזא ביה. בגין דא כל דבר הוי"ה רוחא איקרי דאע"ג דיתבינן וילפינן לה לית לן בה אחיזה כלל. והאי רוחא היא שמנשבת ונכנסת בכינור דהוי תליא לעילא מפוריא דדוד, ומנגנת בכלי עלמין כל חד כפום שיעורא דילילה וכפי חוט של חסד שלו מנגן בניגונא דיליה. אבל אכתי אית לן למינדע רזא דא.

פתח רבי יצחק בקראי דבראשית, אמר הוי"ה "לא ידון רוחי באדם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה" (בראשית ו,ג). האי קרא אית לאסתכלא ביה טובא. וכי מה אכפת לן דבר נש מבשר איתעביד, אמאי לא ידון בו רוח הויה, אלא בגין דבשרא כבידו אית בה, וכד עאל רוחא לוותיה בעא בשרא דתפעם בגוויה ולא תיפק לעלמין. אבל שלמה חכמא רבה אמר "אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח" (קהלת ח,ח) בגין דא רוחא נפקא מן בשרא יומא חד ואהא אמר ר' יוחנן (ברכות יז,א) "סוף אדם למות" ורחמנא משער דבשרא אחיז ברוחא מאה ועשרים שנה, כל מאה ועשרים שנין רוחא דמפעמא באיניש אחלשא לבשרא, לבתר הני ק"כ שנים רוחא אתפרצא מגו בשרא סלקא לחירות עולם מגו בשרא אל מקומו שב הרוח לאתר דלית מחשבה תפיסא בה כלל.

פתחו ואמרו "דודי שלח ידו מן החור ומעי המו עליו" (שה"ש ה,ד) הא כבר אוקמוה חבריא דחור"ר אתון ר"ח בהיפוכא³⁶. והאי רזא עילאה אית בה הנה חור לעלמא בגו אמצעיתא דגופא איתא שכל רוחות הן מן הצדדים ואילו החור לעולם עומד בתווך.

אמר רבי יצחק האי חור הוא גופא דנוקבא ואהא אמר דודי שלח ידו מן החור, אל החור מיבעי ליה אמר רבי יוסי בגין דזיווגא שלימא לא אתהויה בשעתא דזיווגא אלא לבתר דאתפרדו דא מן דא ואתפרשו דא מן דא בהאי שעתא איכא זיווגא לעילא. דהא אע"ג שאיכא בישרא וכמה דאמרין למעלה רוח הויה דבר בי ומלתו ע"י מילה איכא רוח הויה דאדבר בי אבל אי איכא נוקבא מקבת בור נוקרתם אז איכא חורא לרוח ואזלא רוחא ולא סלקא אלא אתאחזא בעלמא לעלמין דלית לה מאן דבעי למיכלא לרוחא ואז איכא שלימו רבה וחדוותא ודא הוא רזא דמשכנא.

אמר רבי יצחק דא הוא דאמר ישעיהו (יא,ח) וְשַׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חַר פֶּתֶן וְעַל מְאוֹרֵת צַפְעוֹנִי גָמוֹל יְדוּ הֶדָּה: דהא נחש- פיתון יושב לפתחא דנוקבא ובעא לאטולי זוהמה בנוקבא למיסתם ית חורא ואז לא יפוק רוחא מן בר נש וימות, כד רוחא "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה" (בראשית כח) ויתפזר רוחא בגו חללא ולא יתעבד מינה דבר.

בכה רבי יוסי ואמר "וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד" (שמות יז,יב) כמה אית לן למיבכא על קרא דא, דאי הוה משה אחיז בידא דחור לא הוה חורבא לעלמא דהכי אית לן לאיעבד דנר"ה משה ואהרן יחזיקו ביסוד דהא

וכאשר הושיט המלך לאסתר את שרביט הזהב, נמתחה שרביט כמין מתיחה רפה, ונשמע קול דודי דופק קול חלול מלא ושבוע, אמרו חז"ל שלש מאות אמה נמתח השרביט. והוא אמתו של בת פרעה והוא מטה משה המכה על הסלע ומדבר אליו.

³⁶ דזימנא חדא אזלו רבי יוסי ורבי יצחק בי מטרונותא דבירושלים, פתחה ואמרה וכי שמתם אל לב כמה היפוכין אית לה לרוח, רוח מנשבת, מצב רוח, רוח טובה, רוח רעה, רוח כיוון, רוח צד, רוח הקודש. בההוא שעתא אציתו לרוחות מכולהו רוחות.

חור הוא הוה סוד יסוד דאבא המתגלה דהוה ברא דמרים, מרים בוכרא דעמרם בות ולגו עליותא דילה הוות נוקבא ונפיק ממנה ברא קדישא דאיקרי חור ולהכי חור הוה בין ממידת מלכות דיהודה דאיתא ליה מן אבוה כלב בן יפונה, הוה ביה ממושה ואהרן חביבי דיליה אינהו נו"ה ברכי דרבנן, מימין ומשמאל יניקת הנביאים. והוה ביה מרזא דבוכרי רזא דיסודא בגין דא הוה חור אמצעיתא דכולי רוחי ואי הוה תמכין ביה לא הוה עמלק שליט בן לעלמין. אבל משה רעיא מהימנא טעה בהאי ואמר לחור לאחזיק ביה ובגין דא לעלמין אתגזר דכל מאן דהוה מרזא דחו ראית ליה למתמך במשה בעיקרא דתורה ואי משה לא אתחזק ע"י מיד אזלין ואמרין לחור דאיהו גופיה פתן דכפירה וכמו דהרגו בחרב בבני מדין את "אוי ואת רקם את צור ואת חור ואת רבע" בדין דכמה דאית חור דילן איתא נמי חור לדידהו.

תא חזי כד סליק משה לגו טורא דסיני מה אמר "והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם" ואמרו חכימי (ויק"ר צו יג), "בשעה שעשו ישראל אותו מעשה בתחלה הלכו אצל חור אמרו לו קום עשה לנו אלהים כיון שלא שמע להם עמדו עליו והרגוהו הה"ד גם בכנפיך נמצאו דם נפשות אביונים נקים וגו' זה דמו של חור" כן הוה חור איהו לא אסכים למפלח פולחנא נוכראה אבל ישראל הרגו ליה אמאי הרגו ליה לפי דאמרו לו כופר אתה בעינן למעבד עגל מסכה למפלח פולחנא להו"ה וכמו דאמרו "חג להו"ה מחר" (שמות לב,ה) אבל חור אמר לית אנן פלחין לגו מסכה אלא לנעלם ואין לפרש עילום שמך. ישראל מה עבדו "וימירו את כבודם בתבנית שור" (תהילים קו, כ) הרגו לחור ועבדו שור. והוה בעין דהאי עגל שור - יקום ויחזיק בידיה דמשה במקום חור, אהא טעמא אמרו חכימין (ילקו"ש כי תשא שצ"א) "וירא אהרן ויבן מזבח לפניו מה ראה ראה חור זבוח לפניו אמר אי לא שמענא להו עבדין לי כחור ומקוים בהו אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא ולא הויה להו תקנתא לעולם מוטב ליעבדו עגל אפשר דהו להו תקנתא בתשובה" דהא כבר הרגו לחור ובעו למעבד ליה תמורה שור ואי הוה הרגין לאהרן הוה עבדין תמורה אף ליה ולא הוה אישתייר מאן דיתמוך במשה.

זקיף רבי יצחק ידוי לעילא ואמר אהרן כהנא רבה מסר נפשיה על ישראל דהא רחמנא בעא לכלויי ליה וכמו דאמרין "וּבְאַהֲרֹן הִתְאַנֵּף ה' מְאֹד לְהַשְׁמִידוֹ וְאֶתְפַּלֵּל גַּם בְּעַד אַהֲרֹן בְּעַת הַהוּא" (דברים ט,כ) ואהרן הוה ידע דיסבול על דא ואע"ג מסר נפשיה שלא ישתירו ישראל בלי כהן שיעמוד ויכפר על המזבח".

אבל חור אתמר ביה זבוח, אמאי אתמר ביה זבוח, הא נהרג במקדש הו"ה נביא אבל למאי אזדבח, אמר רבי יוסי בגין דכולהו משכילי שידעין קול הו"ה בקשוט קיימין מתוקפיה דחור דבגין דאיהו פשיט צוואריה לזביחה זכינן ואתקיימין לעלמין רחמנא אידכר לן קיימיה דחור.

אמר רבי יצחק כד אתי הו"ה לאגלאה לות תליסר מכילן דרחמי לאן אתר אזיל משה רעיא מהימנא לא אזיל אלא לגו החור הנקרא נקרת הצור, בוא וראה "הנה מ'קום א'יתי ו'שמתך ב'נקרת" נוטריקון מואב. דהא מואב נפיק מן לוט דאיהו הוי הכיסוי דאכסי לאברהם המסכה שהייתה דמות דיוקנו דומה לפניו של אברהם. אבל כד אשתכר לוט נפיק מיניה מואב מגו פנימו דיליה ועל דא אמרין (מגילה ז) דחייב איניש לאיסומי בפוריא עד דלא ידע" כשכרותו של לוט דיפוק מיניה דוד.

דוד איהו בגימטריא י"ד איהו ידיו של משה דאיהו יד ה' הויה בכל ההו"ה כולה, תרין שושלתי נפקו מן יהודה ותררויהו אתאחזו בזרעיה דעמרם. אהרן נסיב לאלישבע בת עמינדב אחות נחשון

ודוד כי נפק מנחשון נפק. מרים אתנסבת לכלב בן יפונה אבי חור ומנייהו יצא בצלאל שהיה יודע לחבר שמים וארץ.

והא אוקמוה רבנן, אמאי אקרי שכרותו של לוט ולא שכרותו של נח, דמשכרותו של נח נפיק חורבא לעלמא, ואתגזר על כנען דיהוי עבד עבדים, דא שרשא לכל עבדות דקיימא בעלמא. אבל בשכרותו של לוט הוי רזא דדודי שלח ידו, כדאמרי רבנן באצבע מיעכו. האי אצבעיתא דדוד, דביה נפיק מלכא משיחא. והא נפקותא דביני אברהם ונח, דנח עביד תיבה ולא אשתאר אתר דיעול ביה רוחא. אבל אברהם עשה סוכה, ומאותו סוכה עביד לוט בסדום, אמרי רבנן צאן דזכי ייתיב בסוכה של סדום. דנשבי ביה כמה רוחות, ופתח אהלו לכל הרוח, אתאן רוחות ריחני דגנתא דעדן, בגין כך ורוח אלהים מרחפת דא רוחא דמלכא משיחא.

קמו רבי יוסי ורבי יצחק על רגלייהו אמרין אף אחשוורוש מעיקרא במשתא דיליה עבד חור כרפס ותכלת כיון שבא מרדכי יצא הוא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדולה. עטרת זהב גדולה כנגד רישא דלא אייתדע אריך אנפין. חור כנגד או"א התם יסוד אבא המתגלה בפוריא, תכלת כנגד ז"א ומלכות דא נוקבא קדישא.

זכאה מאן דזכי להאי חור, ביה אשתבח הוי"ה ואמר "הרימותי בחור מעם". בילא"ו.

מאמר מתוקה שנת העובד

ר' יצחק פתח לה פיתחא להאי מגילתא מהכא. (קהלת ה, יא) מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל, והשובע לעשיר איננו מניח לו לישון. מתוקה שנת העובד זה עובד השם, ומאן עבד השם משה עבד השם וודאי, מ'תוקה ש'נת ה'עובד ראשי תיבות מש"ה. והא כל עבד השם על שמא דמשה אתקרי. ואזיל בדרכי תרי משה רבי משה בן מיימון וכוותיה רבי משה איסרליש, דאמרו חייב איניש לבסומי בפוריא עד שיישן מתוך שכרותו, מתוקה שנתם בבסומי דחכמתא. אם מעט ואם הרבה, כדאמר רמ"א (או"ח תרצ"ה, ב) אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון ליבו.

והשובע לעשיר איננו מניח לו לישון, זה כבוד עשרו ורוב בניו של המן, שאינו מניח לו לישון, וכל זה איננו שוה לי, אל תקרי שוה אלא שובע, אל תקרי שוה אלא שינה, שהשובע איננו מניח לו לישון. נדדה שנת המלך והמן בחצר לומר למלך.

תא חזי, אית רעב ואית רעב, אית שובע ואית שובע. יש שותה יין ומשביע אותו, ויש שותה יין וגריר ליה להיות יותר רעב, כרבא שהיה שותה יין כל ערב פסח כדי שיאכל מצה לתיאבון. אמרו (ברכות לה, ב) פורתא מסעידי סעידי, טובא מגרר גריר. הרי היין גורם היפוך הסדר השכלי. שותה מעט ומשביע אותו, מתוקה שינתו, שותה הרבה ומרעיב אותו, איננו מניח לו לישון, גורר את תיאבוננו לעוד.

ובינה של תורה, נקרא היין חמרא בארמית, מלשון קושי, היינו קושיא, יש קושיא שאיננו מניח לעשיר בתורה לישון, הלומד בתלמוד עם חבריו וקושייתיהם אינם נותנים לו לישון, מתהפך הוא על יצועו חושב בתלמודו איך יענה לקושיא זו ואם קושיא זו מתורצת הרי נסתרה מקושיא אחרת. ויש לומד מעט אבל בסוד היין, מתוקה שינתו כי הגיע עדי דלא ידע. יודע הוא שבתוך הקושיא גנוז חמר מרת דמבראשית גניז, ישן וטוב לו.

ורזא הכא, יין בינה דקיימא לשאלה, מתוקה שנת העובד זה שנאמר בו ישן הוא אלוה שלהם, מתוקה שינתו שבה גנוז סוד בסומי, כדבש הנאכל לפני השופר בראש השנה, דהא שופר לעורר ישנים הוא בא, מתוקה שנת העובד מבוסס בדבש, והיא שעליה נאמר המפיל חבלי שינה על עיני ומאיר לאישון בת עין, דא בת עין שמאיר לה בשינתה יין בראשית, מאתר דלא שלטא ביה עינא. והשובע לעשיר זה חיילות דב"ע, שבו הרבה צבא הלבנה להפיס דעתה, ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה, ושם נדדה שנת המלך ויאמר לתלות את מרדכי.

ורזא דרזין, דהאי עשיר עני הוא והאי עני עשיר הוא. הא כתוב אחר (משלי טו, טו) הוא אומר כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד. שלא נתפייסה הלבנה במילוי צבאה אלא בריצוי עוונה, שהיא יפה כלבנה, והא איתמר דאין אשה אלא ליופי, והיופי הזה מעלה חן בעיני התפארת, ובה מכפר על כל פשעים (וכדכתיבנא כאן פרשת תצוה). והא תואר כלה נתעלה ביופיה, כדאמרין יפיה נרדמת. וזה סוד כ'ל י'מי ע'ני ר'עים ר"ת כיע"ר, שהוא היפוכא דיופי, ואינו רואה נחת כלל, וטוב לב דא יפה כלבנה, כדאמרין כטוב לב המלך בין אמר להביא את ושתי להראות את

יפיה, כ'טוב ל'ב ה'מלך ר"ת כל"ה, משתה תמיד לבסומי עד דלא ידע. וקיימנא ליהודים ל'עשות כ'דת ה'יום.

ר' יוסי פתח, ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים (אסתר ג,ח) ואמרו רז"ל: "ליכא דידע לישנא בישא דהמן" (מגילה יג,א) "אלוקיהם של אלו ישן הוא" (אסתר ר ז, יב) והוא סוד הדורמיטא שיש בהעדו ההתגלות, שהרי מאז מתן תורה אלוקיהם של אלו ישן הוא, וכמ"ש בעבודת ישראל (לר"ה ד"ה איתא בירושלמי) "הבחינה הזאת שהיא אלוקי ישראל היא בבחינת שינה אשר על זה ערוך כל הריבות והמשפטים במרום" רזא דנא כבר גלי לן ר' יצחק במאי דביאר סוד השינה גוונא דשינה הוא המצב הקיים אבל הרעב הכוסף הוא יצירת האוטונומיה של האדם שעל זה באמת אלוקים ישן והאדם בורא עולמות ומחריבן. אבל השבע כאשר יש מילוי אז איננו מניח לאלוקים לישון והאדם אינו כוסף אל מה שנעדר ממנו.

והנה המן הוא התחיל סוד לישנא בישא דהיינו הרמנויטיקה שאינה אמיתית על הענין ודימה שאלוקים ישן היינו שנסתלק מן העולם ולא ידע שאין קיום כמו השינה שזה מתמזג בעולם.

רזא דשופרא

בשעתא דאתיא אסתר לאתכנשא לגו בי מלכותיה דאחשורוש, מה כתיב בה: "יחלקו בגדי להם ועל לבושי יפילו גורל, ואתה הוי"ה אל תרחק אילותי לעזרתי חושה" (תהילים כב יט-כ). האי קרא אית לן לעיינא ביה מכמה דוכתי, דהא גורל לית ביה תוקפא לאקנווי קניינא וכולהו גורלות לא איתנהו אלא לברר חלקיא, וכמו דאמר (במדבר כו, נה): "אך בגורל יחלק את הארץ" והמן נמי לא קני להו לעמא קדישא בגורל אלא בעשרת אלפים ככר כסף, וגורל לא אטיל אלא לבררא יומא דאית ליה ביה חולקא וכמו דאמרו רבנן קדמאי (מגילה יג, ב): "תנא כיון שנפל פור בחדש אדר שמח שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד". אבל אסתר דהוות אזלא מאי גורל שייכא בה ואמאי אפילו גורל על לבושין דילה דייקא.

ותו אסתר דהוות קריא לעילאה קדישא אמאי קריא ליה אילותי, ובהאי הא אתגלי לן בחיזו דליליא ד"אילותי" גימטריא "דרך עץ החיים" אבל אכתי לא ידעינן מה גניז בהאי אשוותא דמילתי.

ובוודאי דרזא איכא בלבושה דאסתר, וטעמא איגא דכולי עלמא חשבי דלבושי דילה דילהו אינון, ובגין דא אפילו גורל על לבושה כד חמו לה אזלת גו בי מלכותא.

ביעקב אבינו אמר (בראשית לג, כ): "ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלוהי ישראל" פרשניא קדמאי אמרי בהאי קרא לכמה גוונים, אית דאמרי ויקרא לו לעילאה, אית דאמרי ויקרא

לו למזבח ואית דאמרי ויקרא לו דעילאה קרי הכי ליעקב, אבל אנן אמרין כבר מיומין קדמאין כולהו רבנן חדא מילתא אמרי דכד אקריב יעקב קרבנא על מדבחא אגליא ליה רזא חדתא בגוונא דאלהא סתימא ובגין כך קרא לעילאה אל אלהי ישראל. ואית לן למינדע מאי אתצגלי ליה ליעקב במדבחא דייקא.

תא חזי, כולהו בני אינשי אית להו רעותא, אית להו בקשה, אית להו ציפיה, אית להו תקוה, עיניהם נשואות כל ימיהם למקרא מגילה לקריאה דתגלי בהון עמיקתא ומסתתרא. כולהו תקוות דבני נשא לאן אזלו להיכא תעלינן להו לקורבנא, תועי בינה מאי חשבי דקורבנא לישנא דמסכנותא אית ביה דאיניש אקריב ליה לדבר חד ולא לדידיה, אבל אנן אמרין דקרבנא מלשון אתקרבותא הוא דכל אינש תעיל לכל מה דאית ליה בליביה לגו קורבנא ומעלי ליה לגבי מזבח, בגין כך תנן (זבחים פד, א): "אם עלו לא ירדו" דכל מאן דעאל לגבי מדבחא איקרב לות עילאה קדישא אתברר דהויא מחלקא דעילאה מיומי קדמאי אם עלו לא ירדו.

אאלהא קדישא סתימא מכל סתימין עילאה דכל עילאין, עלים דכל עילומין לית מחשבה תפיסא ביה כלל. מיומין קדמאין ועד יומין אחרין בעו בני נשא לאחזאה ליה למינדע יתיה לאוקירי יתיה ולא הוו חמו ליה לא הוו ידעי ליה הוו מקוים לאל ואין, לא הוו ידעין ליה בגין כך מתכנשו בר"ה ויה"כ ואמרין "אין לפרש עילום שמך". וכד אקריב יעקב קורבנא על מדבחא נפל בדעתיה דבמדבחא אחיד רזא דאלהא, שם אגלי קיומא.

במזבח אתקבצו כולהו רעותי דאינשי כל חד נטיל לליביה ושלח למדבחא את החטאת ואת האשם, את העולה ואת השלמים כולהו שמהתא אינון שמהתא דחוייתא דבני אינשי נינהו דבני אינשי סבבי בעלמא ואית בהו חטא, אית להו אשמה אית בהו אתמסרותא לאידיאלה דאיקרי עולה ואין בהו חדותא דאיקרי שלמים, אית בהו עולה ויורד דא תנועתא דנפשא. כולהו גוונין דקרבני אית בהו באינשי וכולהו חווייתא דנפשיהו שלחין להו למזבח.

מזבח מאי הוי אוצר המנוצר אינהו אוצר לכל גוונין אינון, כולהו מתכנשין ביה ואשתארין עליה, לריח ניחוח אשה להו"ה, כד הכל אתכניש במדבחא אתגלי לן אלהא בעלמא ריאל, בגוונא חדתא אכתי אלהא איעלם מינן אבל אית ליה גילויא כד הכל איתכניש על מדבחא, אהא אמר (תהילים נ, ב): "מציון מכלל יופי אלוהים הופיע" ציון מאי היא נקודת ציון, הושענא ציון המצוינת, מקום שיש נגיעה בבשר החי נקודת אחיזה דממשותא, נקודה המחברת ומאחדת בין רוחא לבשרא. בדבר הזה התגשם הרוח בבשר מזה אתיליד היופי - אתיליד שופרא. ציון דא מזבח מכלל יופי כוללת הכל ועושה שופרא, ואז אלוהים הופיע איתגלי לן אלהותא. להכי כל מאן דבעי לאלהא ייזיל לדוכתא דשופרא היכא דאיכא שופרא איכא אלהא. ארורין אינשי דבזו לשופרא ארורין תועי בינ ה דפחדין מיופי אינון ברחין מפני אלוהים אנן יודעי בינה בעינן לשופרא התם איכא אלהא-אלוהים הופיע.

שופרא מאי הוי אתכנשותא דכל גוונין דכל רעותא דכל כיסופיא דאינשי דכל תשוקות דילהון לכנישתא חדא, להכי כד אקריב קורבני אמר יעקב אל אלוהי ישראל דבלא מדבחא לית לן אל אבל על ידי מדבחא אית לן אלהא בעלמא דא, דאנן אקריבנן קדמוהי

קרבני ובהא אנן קריבנן לוותיה. שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם קדמאה (ב"מ פד, א) דמותו חקוקה בכורסא דיקרא.

במתניתין תנא (סוכה מה, א) "בשעת פטירתן מה הם אומרים יופי לך מזבח יופי לך מזבח" השתא ידעינן אמאי תלי לשופרא במדבחה כד הוו אתפרשין מניסוך המים משפיכת יסודא דמיא לגו שיתין לעמקי מזבח הוה מתגלי שלמותא דשופרא דאז הוה אציר מזבח גם למיא והוה אמרין יופי לך מזבח יופי לך מזבח ליה ולך מזבח ליה ולך מזבח איחודא דאלהא ודאינשי איחודא דרוחא בבשרא – ואעל דא אמר (תהילים קמה, טז): פותח את ידך ומשביע לכל חי. כל חי מפציחת ידיים אתי מידא דמשה שארימו ליה אהרן וחור .

כל זמן דהוי בי מקדשא הוה כל שופרא גלים במדבחה התם הוה אתכנשותא דכל אינשי דכל תקוות דידהו, אבל בתר דאתחריב בי מקדשא שופרא לאן אזל, היכא איטמר רזא דשופרא דהא אין לנו מזבח. רזא דא דכל שופרא לנשי אזיל בנשי אתגלם רעותא דאינשי, שמה איתגלם רוחא בבשרא. בגין כך מיגלת אסתר גילויא דמסתתרא גילויא דמאי דטמיר דמאי דנעלם דמאי דאיכסי מינן, דאיעלם מינן דווקא בנוקבא אשתכח באסתר גניז. להכי אסתר בחורבנא אתאמר, כל מאן דבעי למנדע לאלהא בעי למנדע אתתא, לית ידיעה בלא ידיעה, היינו דכד אמר רבי יוחנן לריש לקיש "חילך לאורייתא" אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן "שופרך לנשי" (ב"מ פד, א) היינו דלית חילא לאורייתא בלא שופרא דנשי לית ליה קיומא לריש לקיש רבא דליסטאה ללא שופרא דרבי יוחנן וכד שכיב ריש לקיש לית ליה קיומא לשופרא דרבי יוחנן דיתבי אשערי טבילה ללא חילא דאורייתא דריש לקיש.

אחוורוש הוה ליה חריץ הוה ליה בור הוה מחפש וחוקר ותר בתר שופרא להכי כל מילתיה דאחוורוש בשופרא הוי רישא דכל מילי דאחשוורוש מאי הוה, הוה משתה, משתה דאחוורוש בתוקפא דשופרא אתעבד "בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו ... חור כרפס ותכלת אחוז בחבלי בוץ וארגמן על גלילי כסף ועמודי שש מיטות זהב וכסף על רצפת בהט ושש ודר וסוחרת" תא חזי כמה שופרא איכא הכי, לא אשכחינן שופרא כגון דא במקרא קדישא אלא במשכן אלא בבית המקדש, התם איכא קראי טובי על תוקפא דיקרא, ואחשוורוש אשתמש בכלי בית מקדשא כל רעותיה לא הוי אלא לאעברא לשופרא דהוה במקדשא לבית מלכותיה, בגוונא דא לא הוה אינשי אזיל לבית מלכותיה בלא רשותא כמו דלא עאל אינשי לגו קודש הקרדשים אלא "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" ביומא דכיפורי אף משתה דאחשוורוש לא הוי אלא ביומא דכיפורי אז הוא עידן דלית ביה הזר הקרב יומת.

להכי בתוקפא דמשתה קרא לושתי: "להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא" כל רעותיה דאחשוורוש לא הוי אלא לאגלאה לשופרא להכי הוי בעי לאתייאה לושתי לגלות שופרא לגלאה רזא דסתימא רזא דאלהא דתאגניז ואיטמר ואצור בנשי.

אבל ושתי, רשיעתא לית לה מגרמה כלום כל שופרא דילה לא הוה לה אלא מבנות ישראל דהוות משעבדא להון, וכמה דאת אמר (נדרים סן, א): "בכה רבי ישמעאל ואמר בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן,, ניוולא בתר ניוולא דבעניותין נטלין מינן הבוזזים והשובים שופרא דאיכא גבן, אינון גזלנין וחמסין.

להכי לא אתיא ושתי לבית משתיא בגין דאז הוה מתיידע לכולי עלמא דלית לה כלום דכל שופרא דילה אינו אלא בגזלנותא לא מגרמה הוא אתי לא מינה הוא נפיק, להכי ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך אשר ביד הסריסים. סריסים מאן אינון אינון דנטלו מינן יכולתא למינדע שופרא אסתרוסו ליה מאדבאקה בעילאה מינייהו, לעלמין לא יצאו מחוץ לעצמם.

לבתר דאסתלקת ושתי מאי כתיבא: "יבקשו למלך נערות...טובות מראה...ויקבצו את כל נערה.. טובת מראה.. ונתון תמרוקיהן... כי כן ימלאו ימי מרוקיהן ששה חדשים השמן המור וששה חדשים בבשמים ובתמרוקי הנשים..". מהכא שמעינן דשופרא לא איתא כדאיתא, אלא תליא בהזמנה והכנה וכל כמה דמשהין ליה טפי שופרא איכא, שופרא תליא בזמן. ואמאי בגין דשופרא ליכא אלא כד אתכנש לגו מילתא כל מיני תמרוקין כל מיני רעותי כל מיני גוונין ואתאחיד דא בדא אז הוי שופרא.

אבל אסתר, לא בעיא לכל אילן שופרא דילה מעמא קדישא נטלה, מחולקא דבנימין, בין כתפיו שכן, "רצועה הייתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח בנו" (יומא יב, א) מאתר דא נטלה אסתר תוקפא דילה שופרא דילה ממזבח אתיא ממרדכי איש יהודי מר דרור מרזא דשופרא דמדבחה. בגין כך "ובהגיע תור אסתר בת אביחיל לבוא אל המלך לא בקשה דבר כי אם את אשר יאמר הגי סריס המלך" לא אזדקא למידי שופרא דילה לא בתרומקי תליא, בה הוה גניז ממזבח יניק מניסוך המים.

אסתר ירקרוקת הייתה אית שופרא ואית שופרא אית שופרא דיעקב שופרא דדוכרא בסוד אבא, אבל אסתר מרזא דאימא קדישא שחופפת עלינו בגלותינו כל היום, ועלה איתמר שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים וכו' קו ירוק מחדש חדשים כל זימנא מינה נפקר, שופרא דילה באמא תליא.

לבתר גלי לה אחוורוש והוה בעי לאתדבקה בשופרא דילה אבל אחשוורוש בגין דלא הוה מעמא קדישא וכל ערל לא יאכל בו, לא הוה מצי למינדע בקושטא בשופרא דאסתר, אסתר לא אתפחדא לאחזאה לשופרא "וישם כתר מלכות בראשה וימליכה תחת ושתי" ולבית מיד "ויעש המלך משתה גדול את משתה אסתר" ובוודאי דדרשינן כתר מלכות כתר מלכות גזירה שוה, מה הכא להראות את יפיה אף הכא להראות את יפיה.

אבל אסתר מאי אכפת לה לית בה נגיעו כלל, בגין דלא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה מולדתה דא מקום המזבח יסודא דשופרא בין כתפיו שכן כאשר ציווה עליה מרדכי. כולי עלמא חזו לשופרא דאסתר אבל בגין דשופרא דילה הוה טבוע בגופה אחיד בה לא מצו לבזוז אותו לא מצו לשלול אותה לשלל, בגין כך אמרי רבנן קשישאי ידעי דרזין דאסתר לא הייתה נבעלת אלא שידה הייתה נבעלת גופא דאסתר לאחוורוש רוחא דילה לא אתפגים כלל, רוחא דילה עם מרדכי הוה, רוחא דילה כמעין הנובע לגופא שופרא לא אסתלק מינה כלל, אחשוורוש לאו בקושטא ידע לה לית ליה חולקא לערל בעמא קדישא לית ליה חולקא לערל ברזא דשופרא בגילויא דאלהא בבשרא.

אבל כד רגיז אחשוורוש על עמא קדישא בגין דאיתקני בשופרא דילהו, "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים ודתייהם שונות ואת דתי המלך אינם עושים" כולהו אומיא לא

שמרין על גרמייהו כד אגלין יתייהו אבל עמא קדישא אשתארו עם אחד אע"פ דמפוזר ומפורד בין העמים, להכי איקני בהון עמלק חיויא תחת חוויה להכי איקני בהו אחשוורוש שבהו גניז רזא דשופרא והוה עיקר מלאכתו ושללם לבוז לקחת את שופרייהו.

בגין כך הוה לה לאסתר לאתכנש לגו בי מלכותיה דאחשוורוש למינדע ליה בקשוט, לגלאה לה שופרא קדישא ואע"פ דאחשוורוש הו החשיב דבית מלכותו כקודש הקדשים הוא, הו חשבין כולהו דאסתר תימות וכמו דמיתו נדב ואביהווא בקרבנתם לפני ה' וימותו קריבו דילהו לות שופרא עילאה.

להכי הו חשבין דסוף סוף יחלקו ית שופרא דילה כל חד ינטול לחולקיה משופרא דמזבח, משולחן גבוה קזכו להכי אטילו גורל על לבושה. כמה טיפשאי אומות העולם לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו הו חשבין דשופרא דילה בלבושה תלי כמו ושתי אבל אסתר באה אל המלך אשר לא כדת ולא איתעביד לה ולא מידי בגין דשופרא דילה בה אחיז מיד ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אקריב לה לגבי מזבח כיון דנגע בה ע"י השרביט נגע ברזא דילה נגע בשופרא דילה מיד אחשוורוש נעשה מעמי הארץ המתיהדים כיון דאיטעם משופרא דגניז וחתיים וטמיר באסתר מיד ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאים מאי בעי לחויה בישא, מאי בעי לזיפא, אית ליה חולקא בשופרא עילאה אתגלי ליה רזא דמדבחא כל כיסופיה דאחשוורוש לעילאה הוה השתה אית ליה לאחשוורוש חולקא בשופרא משולחן גבוה משופרא דמזבח.

אסתר אמרה אילותי לעזרתי חושה אילותי דא דרך עץ החיים בגימטריא וכמה דאמרין בגין דאלאה גניז בתהליכא בדרכא דאוצר של כל מיני גוונים, וכד קריבה לגבי אחשוורוש להפך מן קריבו דקרובן למזבח הכא הוה מזבח קרב לות מקריב הוה איתערא ברזא דשופרא אילת השחר שופרא דכל שופרי עילאה דכל עילאין נעלם מכל עלמין.

בגין כך, ברישא דאתידע אמרינן אין לפרש עילום שמך, אבל בפוריא רישא דלא אתידע רישא דכולהו בשופרא גניז שופרא דא יסוד אבא חיבור בין האין שבאידיאה ליש שבחכמה נפרש עילום שמך, להודיע שכל קוויך לא יבושו לוא יכלמו לנצח כמה דכסיפנן למחמי ית עילאה בפוריא אתגלי לן, כל קוויך לא יבושו ודאי.

עמלק הוה ידע דרישא דכולה באי אתר תלי להכי "חותכין מילותיהן של ישראל וזורקין כלפי מעלה ואומרינן בזה בחרת הוי לך מה שבחרת" (תנחומא כי תצא י) בגין דהוה בעי לסלקא לרישא דכולה לעלמא יתפרש רוחא מן בשרא ייזיל עילאה מעלמין, לאבעינן לשופרא לא צריכנן לשופרא הא לך מה שבחרת. אבל עילאה אמר ומלתם אותו בן שמונת ימים גלי לה לרישא דלא אתיידע בגין כך אמר וששון זה מילה.

במגילה תנן (יט,א) "מהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו רבי מאיר אומר כולה" והילכתא גוותיה בגין דכולה מגילתא ברזא דגילויא דשופרא אזלא, כמה אלפי מינין דאינטראקציה איכא, כל יומין דבני נשא אין מייחלין אלא למינדע פנים אלא פנים למינדע כל טוחח רצוץ של קשת הגוונים למינדע כל מאי דאציר וגניז וחתיים במדבחא, שופרא לאגלאה עבידא לא יאות לשופרא לאיטמרא בגו כיפין.

ח. עבודה: הכנה לפורים

ידוע לכל מבקש מתחיל אשר אין דרך להגיע אל השפעת קדושת שום חג או מועד זולת דרך הכנה. ומי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת, עד אשר הגדילו לעשות ואמרו דרך מליצה ההכנה גדולה מהמצווה עצמה, כי יותר תלוי ההתעלות וקבלת השפע בהכנה משהוא תלוי בעשיית הדבר עצמו שהכל שווים בה.

אמנם אין כל הכנה אפשרית אל חג הפורים. והרי עיקר עניינו של הפורים הוא לקיים עד דלא ידע וכיצד אפשר להתכונן עד דלא ידע. נחמד יותר, מהותו של הפורים הוא להגיע אל ההבנה שכל מה שחשבנו וידענו ולמדנו עד כה אינו כלום, אין הדברים כלל כפי שנדמו לנו, ונהפוך הוא, הרי גופה של הפורים מבטל כל הכנה אפשרית אליו. ומי אשר יכין עצמו אל פורים הרי מקיים בנפשו היפך הכוונה, אשר הסכימו הפוסקים שגם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה היפך הכוונה מבטל את המצווה. ואין לך הכנה אל הפורים אלא אם יקיים עד דלא ידע כהכנה פשוטה, אין זה אלא שיכור פשוט.

שמה תאמר הרי אתה עומד ומבטל את כל החידושים שפה שבועדי לא נכתבו בעיצומו של השיכרות עצמה, אכן כך הוא, כי כך דרכו של הפורים לבטל את דברי עצמו. וגם את ההשגות אשר השיג בפורים שעבר אינם כלום לעומת זה הפליאה של שנה הזאת בעת הזאת. אמנם התנצלות מעט יש לי כי רוב ככל דברים אלה נאמרו ונכתבו בחודש אשר נהפך מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב, והרי הארתו של עד דלא ידע מתפשט עליהם.

במילים אחרות יש לומר, כשם שלכל חג יש את המסר שהוא מלמד אותנו, דרך סגולת הזמן, והחוייה שהוא מזמין לנו במצוות ומנהגי הזמן. כך יש לכל חג את חשבון הנפש שהוא מעורר בנו לעשות כלפי הערך והמסר שהחג הזה מסמל לנו. מי שחי מעט בעבודה פנימית עצמאית, מעריך בנפשו אל מול כל חג איפה אני עומד מול היסודות המוצגים בשבילי בחג הזה, ומנסה לכוון את כחות נפשו להיות יותר קרוב אל האידיאל המתגלה בו, ויותר מוכשר לחיות את החג הזה בשלימות, ולקבל את השפע הנובע בו בשלימות ובהתאמה נפשית.

דרך משל, בר"ה הוא חושב איפה הוא עומק מול הדרישה לחיות בדין וחשבון, בפסח כמה הוא חי כיהודי, בשבועות כמה הוא מחובר אל התורה, כמה הוא יודע את התורה, בסוכות כמה הוא חי באמונה, בצל כנפיו, בחנוכה היכן הוא עומד במאבקה של תורת ישראל מול תורת האומות, וכו' וכו'. [כל אחד כפי שהוא מעריך את תכני החגים וכפי מקומו בעבודה הפרטית]

מהו החשבון שאנחנו חושבים מול הפורים? כמה הנני בלתי יודע. הדרישה הזאת בלתי אפשרית לכאורה, ולא זו בלבד אלא שהיא עומדת בסתירה למרבית החשבונות האחרים

שאנחנו מעריכים עצמנו באמצעותם. רוב החשבונות שלנו [גם הנמנים לעיל] הם בנוסח, כמה אני עושה? כמה אני מרוויח? כמה אני לומד? כמה אני יודע? כמה אני משיג? כמה אני מצליח? החשבון המוצע והמתחייב מתוך ערך הפורים הוא הפוך לגמרי. כמה אני לא מגיע? לא משיג? לא יודע? לא מתקדם? לא מצליח?

בפועל, מי שידע לחשוב חשבונות של עולם זה, בוודאי ישמח, כי כמה שיוכל אדם לענות בחיוב לחשבון הרגיל, כמה למדת כמה התפללת כמה העלית, בוודאי יותר מכך ושלא בערך כלל יוכל לענות בחיוב לשאלות כמה לא עשית, כמה נכשלת, כמה לא ידעת, כמה אינך, ישמח.

ועוד יש להעמיק בזה, במה נשתנה ונתעלה פורים על שאר הזמנים והמועדים, אשר ראשם בפסח, וידוע לכל איך עיקרו של פסח ההכנה אליו, והנה הפורים היפך זה ממש, כי כל המועדים יהיו בטלים חוץ מפורים, והיינו לפמ"ש כי כל הארה הבאה בכל זמן ומועד כשבא הארה גדולה ממנו הרי הוא מתבטל כי כל השגה ברגע שנעשה לאדם דבר פשוט, שהוא באמת שלימות קנין ההשגה, כנודע לכל מי שעוסק באמת בהשגות אלקות, אשר החיות והשמחה של כל השגה הוא רק כשהוא חדש לאדם, והוא נפגש עם היפכו שהוא מה שחשב מקודם, אבל בגמר קנין ההשגה נעשה זה ההשגה עצם מעצמיו ובשר מברשו שנהפך לדרך מחשבתו הרגילה ואז כבר אין לו שום חיות והתרגשות מזה ההשגה, וכמ"ש היטב בלקו"מ תורה כ"א, וזהו שכל המועדים יהיו נבטלים, כי זהו גופא שלימות המועדים שיהיו נבטלים, כי כל זמן שההשגה אינו נקלט לאדם בפשטות לא נחשב שקנה אותו לגמרי, אבל ימי הפורים לא יהיו נבטלים, כי הפורים הוא הארה זו גופא, אשר כל מה שנחשוב שהוא ההשגה של פורים עדיין אין זה ההשגה של פורים, כי פורים מגלה בכל עת ורגע שכל מה שידענו אינו כלום, ועכשיו מתחילים מחדש לדעת משהו בהתחלה חדשה לגמרי, וממילא לא יהיו נבטלים לעולם זה הידיעה, אלא שהנושא של פורים משתנה בכל פעם, כי אין ענינו שום נושא מוגדר אבל ענינו הוא השגה זו גופא.

תכלית הידיעה

וזהו תכלית הידיעה שלא נדע, וביאר מוהר"ן מברסלב בשבחי הר"ן, כי בכל ידיעה יש זו התכלית שאחר שנודע לו צריך שלא ידע אותו, והיינו לפי דברינו שיתהפך אצלו הידיעה לתכלית הפשטות כמו עצם פשיטות חיו, והפשטות ממש הוא הבלתי נודע, כי אינו צריך פירוש וידיעה, וכמו כשנשיג איזה סוד בפירוש איזה פרשה בתורה, הנה כל זמן שאין האדם חי ממש במקום של זה הסוד וההשגה, למשל שמפרש כינויי הפרשה בתורה כפי מה שהם בעולם האצילות, כל זמן שנמצאים בעולם התחתון הרי הפירוש הזה פלא וחדוש וגילוי ומאיר לו מאד, אבל ברגע שמתחילים לחיות בעולם האצילות, ושם אין פירוש אחר למילות וכינויים אלו אלא השמות והספירות דאצילות, שוב הפירוש הזה לא נודע כלל, והיינו כמו שהפשט הפשוט פירוש המילות ממש לא נוכל לקרוא לזה

ידיעה, שמי שידע שפירוש ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה הוא שיעקב יצא מבאר שבע והלך אל חרן לא נחשב שידע כלום בפשט הפסוק ומה בא הפסוק הזה ללמדנו, כן מי שידוע הסוד של זה הפסוק במקום שזהו הפירוש הפשוט, גם אינו יודע כלום בפירוש הפסוק, וזהו תכלית ידיעת הסוד שלא ידע אותה.

וזהו ענין המגילה שנכתבה בשפת העולם הזה לגמרי, ולא נזכר בה שום דברי תורה ושמות, ר"ל כי רוב דברי תורה נכתבים בשפה של עולם הזה ועולם העליון מעורבם ביחד, כמו כשמפרש הפסוק שהיתה נבואה שה' דיבר לאדם בעוה"ז, הרי מדבר ממציאאות שבעולם הזה ומגלה בו חידוש שהפשט של זה המציאות הוא עולם עליון יותר של השגחה וכו', וכשהכתוב יספר שהיה צרה והתפללו ונענו וניצלו מהצרה היינו שמספר סיפור שהיה בעוה"ז, שהיה צרה וניצלו, ומפרש הפשט האמיתי בזה שע'י שהתפללו ושבו לה' ניצלו, אבל במגילה לא הזכיר התערבת השי'ת במעשה עוה"ז כלל, וגם כשמספר על הצומות והתפללות אינו מפרש כלל שזה מה שהועיל להם, אלא כמספר מה שקרה בעוה"ז לבד, וכמו שיוכל גם הכופר לספר שצמו והתפללו שהרי זה מציאות בעוה"ז, כי כל המגילה נוסדה על היסוד הזה של לא נדע, כי רוצה שנתחיל לתפוס את האמת של השגחה האלקית על עמו המיוחדת בצורה שלא יהיה לנו בה שום חידוש והתפעלות, אלא כמציאות פשוט בתכלית הפשיטות שכל העולמות מתנהגים לפי מדרגת הקשר שלנו עם השי'ת, אבל אין צורך להזכיר שמו עליו כלל, מרוב הפשיטות, שאילו נזכיר החידוש שהשי'ת עשה לנו נס יהיה גריעותא בענין, וכאילו הוא חידוש לנו, וע"ד שארז"ל האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, כי אין צורך להזכיר כ"כ שם ה', ואמרו במגילה קרייתא זו הלולה, כי סיפור המעשה של המגילה בלי פירושים הוא ממש כמו אמירת ההלל שהוא התגלות שם ה' בהדיא בפרהסיא, ומי שאינו תופס דבר זה אין לו חלק בקדושת הפורים.

ולכן תיקנו לנו רז"ל לשתות בפורים ולשמוח ע"י זה, כי בשאר המועדים אנחנו יודעים במה לשמוח, היינו בהניסים והתגלות הבורא שהיה בהם, וממילא שותים יין בשביל זה השמחה, ולא שהשמחה בא מהיין אלא שכדרך אנשים שמחים שותים יין ושמחים, כי יודעים על מה לשמוח, אבל בפורים אנחנו צריכים להשתמש בשמחת השכרות בשביל לשמוח, כי בפשטות אנחנו לא יודעים כלל על מה כל הרעש והשמחה ביום זה, וכי על זה שהציל השי"ת אותנו מיד המן וכו', הרי הוא מציאות הפשוטה של הבריאה שנברא בשבילנו שיתנהג כפי התקשרותינו במקורינו אל חי חלקנו צורנו, ומה יש לעשות חג ושמחה ע"ז, וכמו שלא יעשה האדם שמחה גדולה ועצומה בכל יום אשר הוא חי, כי אין בו שום חידוש, ואמרו חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היינו ישתה וישכח כל סיפור הנס, כי באמת בזה אין מה להתפעל, ואז מגיע לשמחה של פורים באמת.

עץ החיים

ומהו השמחה הזאת, לא נוכל לדעת, כי הוא למעלה מכל דעת, אך נאמר בכאן שתחילתה הוא זה השמחה גופא על שנהפך כל החידוש לפשיטות החיים, אשר זה הדבר גופא הוא תכלית הנצחון של הקדושה, כי כל מקור הרע בעולם מחטא עץ הדעת הוא שנפרד הדעת של האדם מעצם החיים שלו, וזה מקור כל היצרין בישין וכו', כמובן בפשטות, כי אילו היה כל מה שאנו יודעים נחשב אצלינו למציאות החיים הרי לא היה לנו שום נסיון ושום יצה"ר, וכל היצה"ר הוא שהדעת הוא דבר בפני עצמו והאדם והחיים דבר בפני עצמו, וזהו עץ הדעת שהוא היפך מעץ החיים, כי בודאי שקר דיבר הנחש והייתם כאלקים יודעי טוב ורע, כי אין זה הידיעה נחשב לכלום לעומת הידיעה שבעץ החיים, ועיקר ההבדל, עי' קול שמחה, כי בעץ החיים ידע אדם הכל, אבל אינו יודע שהוא יודע, כי אין בינו להדעת שום פירוד אפילו רגע וממילא הוא עצם מציאות החיים שלו, והעץ הדעת הוא שיודע, אבל יודע שיודע, ולפי הרגשת עצמות מציאותו חושב שעכשיו יודע יותר, וזה פיתוי הנחש להחשיב הדעת על החיים, אבל בשתיית היין המשכר בשמחה של פורים, ויש בטבע היין להסיר המחיצות שבין האדם לדעתו, אנחנו מגיעים לחיים שלמעלה מדעת ושמחים שמחה שאין לה פירוש והסבר, שהוא עצמות מציאותנו.

ט. השגה : עד דלא ידע

נדבר על סוד הסודות, בדרך עדינות העבודה שבנפש, שאין לו מילה או כלי שיבטאו כראוי, עד דלא ידע. רמזים גלויים ליודעי דרך הנשמה, ולמי שלא היה בו סתום הדברים וחתום, והמשכילים יבינו.

אפיסת המחשבה : מן הריבוי אל האחד, ומן האחד אל האפס

[א] נבאר פשטות תחילת יסוד עד דלא ידע, בדרך שלילת הטעות.

אשר חושבים העולם, שבכדי לבוא אל דבר חידוש, לפתור איזה בעיה מסובכת, או להמציא דבר חדש, או להגיע אל כוונה נכונה בדביקות, יש לדעת ריבוי של דברים, ולהקדים ריבוי של מחשבות וללמוד ריבוי של ספרים ולהסתובב במילים רבים ומחשבות רבות עד שמתוך כך תיוולד החידוש והדביקות. בעוד האמת הוא היפך הדבר לגמרי: לא מן ריבוי המחשבות והעצות והספרים מגיעים אל החידוש ואל הכוונה, אלא ממיעוטם והשקטתם.

סיבה ראשונה להכרח ההשקטה פשוטה, הוא המובן לכל שיש למנוע את ההטרדות ואת המניעות השונות הטרודות את מנוחת המחשבה מלעסוק בעניין שהיא רוצה להתכוון בה. ברור שאי אפשר להגיע אל החידוש ואל הכוונה כראוי כאשר המחשבה טרודה לחשוב בדברים אחרים. ולשם כך יש לדעת את דרך המעטת המחשבות הרבות הרצות במוח האדם מעצמם כאילו מאליהם. אך יותר מכך, לא את המחשבות בדברים אחרים בלבד יש להשקיט, אלא אף את המחשבות אשר בנושא זה עצמו. סיבת דבר זה פשוטה כמותה, גם אם המחשבה עוסקת באותו נושא, עדיין היא מפריעה מן הכוונה השלימה, שהרי אין אנו מבקשים את הנודע מכבר מסביב לנושא זה אלא את החידוש, הרי כל מחשבה שאינה החידוש מפריעה את הנפש מלהתרכז בחידוש.

הרי מיעוטנו את המחשבה מריבוי השיטוט בעולמות שונים, אל הריכוז בעולם אחד בלבד, ואנו מבקשים להמעיט אותה אף משיטוט באותו עולם. כאן מגיעים אנחנו אל הפלא, כי להתרכז בחידוש משמעותו להתרכז בכלום. הרי אילו החידוש נודע מכבר אינו חידוש, ואם את החידוש אנחנו מבקשים איה היא. אין זה אלא שבסדר השקטת המחשבה יש ללכת מן הריבוי אל האחד ומן האחד אל האפס, עד שנישאר לא חושבים כלל אלא מסתכלים באותו אין שממנו נובעים המחשבות והחידושים.

[ב] נרחיב בנקודה עמוקה זו, הכוללת את סוד הכוונה ותבין שזהו גוף הדבר אשר סביבו אנחנו מדברים בשפות שונות בכל החיבור הזה, כאשר דיברנו על להתעורר מן ההרגל אל הפליאה, ואל ראיית דבר חדש. פרדוקס הכוונה הוא שאנחנו מחפשים לרוקן את המחשבה מכל מחשבה אחרת אל אותו כוונה, בעת שאותו כוונה שאנחנו מחפשים, הוא גופו מעורב בכמה מחשבות אחרות. הרי הזכרון באותו המחשבה שהיה אתמול איננו מילה זו שאנו מבקשים לכוון בה היום, שאנו רוצים לכוון במה שאנו אומרים עכשיו, וכמעט בעל כרחך אנו מתערבים בכוונות רבות אחרות שכן כל מחשבה קשורה ומותנית בחברתה וכו'. אבל כמה שאפשר להתקרב אל הכוונה הנכונה מתקרבים גם אל החידוש שהוא לראות דבר חדש לגמרי, הרי הכוונה והחידוש אחד הוא והבן.

וממילא תבין סוד כוונת התפילה, שכתוב בשולחן ערוך בהלכות כוונת התפילה³⁷ שחסידים הראשונים היו מתבודדים עד שהגיעו קרוב למעלת הנבואה, ולכאורה מה להתבודדות ונבואה ולכוונת התפילה. אלא כי היודע סוד הכוונה יודע שהיא איננו לכוון בפירוש מילות התפילה שלמד אתמול, או לזכור את רשימת צרכיו שהוצרך אליו אתמול, אלא עיקרו להפנות את המחשבה מכל מחשבה אחרת זולת כוונה זו, ואז מתחבר נפשו ומחשבתו אל השורש הנקי, וחושב כוונות ומדבר דיבורים חדשים לגמרי, שאינם אלא נבואה ממש, ולא ממה שלמד או שזכר או שחשב במוח הפעיל שלו, אלא דברים חדשים לגמרי. זהו סוד שגדר שיעור כוונת התפילה ניתן בגמרא³⁸ אם יכול לחדש בה דבר, שכן עיקר כוונת התפילה לבוא אל החידוש הזה.

כללא דמילתא, רוב ועיקר הכוונה והחידוש אינו בחיובי אלא בשלילי, אינו בהפעלת מחשבה חדשה אלא בהפניית המח ממחשבה אחרת, בביטול כל כוונה אחרת³⁹, והחדש ממילא מאיר במלוא הדרו. הרי עד דלא ידע.

סוד אמונת החידוש

[ג] יש לגעת מעט בתיאוריה המבארת את זה, המועילה הן לענין תורה והן לענין מעשה. שזה באמת פלא מאין נובעים המחשבות, ואם בדרך פשוט נראה שכל מחשבה נובעת ממחשבה אחרת וכך בנויים כל החידושים שבעולם זה על גבי זה, הרי למעמיק אין זה מספיק, כי מאיפה הגיעה מחשבה ראשונה, ולא ראשונה בלבד, אלא במידה ויש חידוש כלשהו בשום מחשבה בכל מקום הרי בהכרח אין חידוש זה נובע מן המחשבה שקדמה לה, אלא מאין הוא נובע, חייב להיות איזה מין כוח העומד מאחורי המחשבות שהוא המוליד את המחשבות, ושמות רבים ניתנו לכוח זה, בספרי המגיד ממעזריטש קרא לזה קדם ואין, ובספרי חב"ד נקרא ספירת החכמה הקדמה לבניה, או המשכיל שקודם לשכל. ואחרים קראו לו מלאך או אל, וכך שמות רבות קראו בני אדם לפליאה שמביאה אליהם את מחשבותיהם⁴⁰.

וכאשר נרחיב השגה זו ממקומה, נדע כי זהו כל סוד האמונה כולה, דהיינו האמונה במציאות האל, והאמונה בחידוש העולם, והאמונה בהשגחה, כי מי שאינו מורגל להסתכל על האין איך יכול לומר שיש לו אמונה במה שקדם למציאות, ואיך מתפלל אליו ואיך עובד לו, ומוזהר הוא בכמה אזהרות שלא יסתכל מה למעלה ומה למטה ומה לפניו ומה לאחור, אפילו לחשוב עליו אינו יכול כי איך יחשוב על מה שמפעיל את המחשבה, וזה כל הפרדוקסים שנתקלים בהם כאשר מתחילים לחשוב על הכרח ומקור הידיעה, כאשר ראינו בחלק הפילוסופיה, אבל עיקר יסוד האמונה הוא דווקא הצפייה במופלא, והיינו אותו מקום נבואי פלאי שבו יודעת הנשמה

³⁷ אר"ח סי' צ"ח

³⁸ ברכות כט, ב

³⁹ וכך בלבד מובנת ההדרכה המוזכרת בטוש"ע שם "ואם תבא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה ישתוק עד שתתבטל המחשבה". ולפי מהלך הכוונה הרגיל הוא כמעט עצה הפכית, שאם ישתוק יתגברו המחשבות המפריעות עוד יותר. אבל כאשר נבין שעיקר הכוונה הוא ההשקטה, ונדע להשקיט את המוח, מובנת עצה זו. וזהו גם ההלכה הפסוקה שהמתפלל ישהה מעט לפניו, וכך הלשון חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת, ולא כתוב שהיו עושים שום דבר, כי אין לעשות שום דבר אלא לשהות ולבטל מחשבות אחרות עד שמגיעים לכוונה.

⁴⁰ ויש מקום ללקט כמה מקורות עיקריים בענין זה א"ה.

את עד דלא ידע, וממילא עיקר הגדרתה בחידוש, שהיא קשורה אל מקור האין, וממילא נובעים ממנה כל העת התחדשות הבריאה.

וכמו שלמדנו בכל דבר, אין התורה מתעניינת בהיסטוריה, ולמי יעניין מעשה בראשית אם היה לפני ששת אלפים שנה או ששים מיליארד שנה, הכל היסטוריה רחוקה. אבל יסוד חידוש העולם הוא השבת ההווה בכל עת, אשר ההולך בדרך רזא דמהימנותא יודע לראות את חידוש העולם בכל יום, ובפרטות בכל שבת, ובכל עת ששובת מכל מלאכה ומכל מחשבה, הוא שובר את המחיצה הבלתי נמנעת אשר בין היש ובין האין, ורואה איך העולם נובע ממקורו ואיך הריבוי נובע מן האחד ואיך האחד נובע מן האפס, וליועד דבר זה בלבד ייקרא מאמין בחידוש היצירה על האמת.

הרי חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כאשר ידע כל מתחיל בחכמה, אשר המן הקליפה דבוק ביש, והוא עיקר ראשית ושורש היש ראשית גוים עמלק, ומרדכי הצדיק דבוק באין. אמנם חייב לבסומי עד דלא ידע בין זה לזה, יסיר את מלוא הנימא החוצץ בין מים עליונים למים תחתונים, כסוד היין המסיר מניעה זו כנאמר בחג הסוכות⁴¹, ויראה ישירות איך המן נובע מן המרדכי, איך עץ הדעת נובע מן עץ החיים, איך המציאות נובעת מן האפס, איך הכל אחד בא"ס.

[ד] ואגב כך נבין דבר פלא הידוע לכל העוסק בחידושים, הן בדברי תורה והן בכל החכמות וענייני דעלמא, אשר עיקר החידושים הגדולים אינם מתגלים בהכנה הראויה, כאשר מתיישב האדם ומפנה מזמנו ודעתו לחשוב על הנושא ולפתור או להגיע אל החידוש, אבל עיקרי החידושים קופצים להם אל המוח כבדרך אגב, בשעה שאינו עסוק בדבר זה, או בהיותו טרוד באיזה דבר אחר או אפילו משחק במשחק או עוסק באיזה סידור דבר מדבריו האחרים. ולמה יהיה כן הלא זה היפך המצופה אשר יגעת ומצאת תאמין. אבל עם האמור מובן לגמרי, כי עצם ההתעסקות במציאות באותו מחשבה היא מפריעה אל מעיין החידוש החייב לנבוע מן המקור, כי המקור מבקש כלי פנוי לגמרי ומקום פנוי לגמרי לחול עליו. והוא מוצא את זה דווקא בשעות הפנאי והמנוחה⁴².

מי מדבר מי יודע

[א] נלך אל המעיין הזה מעוד כיוון דומה קצת אך שונה. שכן קשים נקודות אלה להסברה למי שלא ידעם מעצמו, כפי שהם עומדים על סוד עד דלא ידע כך הגדתם בעצמם נכללת בבחינת עד דלא ידע, ועד שלא ידע האדם אותם מנפשו כמעט אין תועלת בהסברה ודיבור, אבל עתים

⁴¹ ובוא וראה שבשני מקומות בש"ס מוזכר התנאי אם יכול לחדש בה דבר האחד בברכות לגבי הנכנס ומצא ציבור מתפללים והשני בסוכה גבי מי שהיתה סוכתו עשויה ועומדת אם מברך עליה, שזו הסוכה וזו התפילה להגיע אל רוח הקודש שואבה שמשם שואבים רוח הקודש המאחדת בין מים למים.

⁴² גם בענין זה יש ללקט כמה מקורות. וייתכן שזה סוד המבואר שדווקא במקום השינה מאירה הארה עליונה יותר מחכמה עליונה מה שאינו מאיר בשעת הערות.

בחזרה אל הענין מצד זה ומצד זה, באמצע מגיעה מילה אחת או שפה אחת המדברת אל נפש השומע ופותחת בפניו את השער.

שכן, כשם שהמעייין אחת והמקום הוא א"ס. כך הדרכים המביאות אליו הם אין סוף בפועל, ואי אפשר לדעת איזה מילה תתפוס את האדם להביא אותו אל השער, כי לא נצרך אלא פתיחת השער, ומשנפתחה השער ממילא נפתח ההיכל, אבל מפתח הלב של כל אחד נעלם ויש לדבר בריבוי שפות וריבוי מילים וריבוי דברים עד שבמקרה מבלי לדעת איך ואיזה ולמה ובאיזה זמן, נפתח השער כפתחו של היכל ויבואו בו. זהו פשר ריבוי הפתיחות שכל אחד פותח אל סיפור המגילה מכאן ומכאן, כי העולם מלא אבל עיקר המאמץ הוא פתיחת ההיכל, ומשנפתח הרי הבחנות רבות וחדושים רבים מובנים ופתוחים לכל אחד.

[ב] זה הבחנה ברורה ופשוטה לכל, שיש הבדל בין דיבור ובין ההבנה וידיעה. שלא כל מי שיודע להגיד את המילים של שכל יודע גם את השכל עצמו, וייתכן מי שמפטפט וחוזר על מילים ששמע, או מצרפם מעצמו, אבל אינו יודע כלל מה משמעות אותם המילים, ולא נוכל להגיד עליו חכם או מבין או יודע. אבל מהבחנה פשוטה זו מגיעים אנחנו אל סיבוכך בכלל לא פשוט, כי איפה באמת הגבול בין היכולת לדבר ובין ההבנה, או מהו ההבנה עצמו. כמעט אין דרך להיחלץ מן הסבך הזה, שכן כל אשר נדע לפלפל ולהסביר מצד לצד ולהקשות ולתרץ, עדיין אין הוכחה שידענו את העניין עצמו, וייתכן מחשב שידע את כל המילים אבל לא ידע שום דבר כלל.

ואם נרצה בכל זאת להגיד מילה מהו ההבנה עצמו, נגיד כי הוא הכרת הדבר בעצמו ישירות, מבלי דפוס וציור ותבנית הנודע לנו מכבר. שכן לפי מה שהבנו מן ההבחנה הראשונה, הרי כל המילים וההסברים אינם אלא עוזרים לסדר את הדבר, לכללו בכלל דברים אחרים, ולסדרו לפי סדרים שכליים שונים, כל זה משחק במילים, אבל ההשגה עצמו אינו אלא ראיית הדבר כמות שהוא. ואין אנחנו מנסים לדבר כאן מפילוסופיה אלא מן המציאות, שהאדם מטבעו רוצה לדעת ולהבין דבר, והוא יודע שיש ידיעה, אבל מבין לעצמו איך כל המילים לא יעזרו לו לצאת מכלל דיבור ופטפוט אל ההבנה.

וזהו סוד מיעוט הירח, כי המלכות הוא הדיבור, ומאחר שנמצא העולם בעץ הדעת, אין המלכות שהיא הדיבור מבטאת תמיד כראוי את הדעת, ניתקה הדעת מן החיים וממילא ניתקה הדיבור מן הדעת, וייתכן טיפש גמור שיש לו מלכות גדול ופה גדול מאחר ויודע להשתמש במילים ומושגים על אף שאינו מבין אותם כלל. זהו פגם המלכות וריחוקה מבעלה. והנה סוד הפורים שיש במילים סוג של נחמה דווקא כאשר נרחיק את הניתוק הזה לגמרי, ונהרוג את הדעת לגמרי, נראה את המילים בעצמם, והנה המילים בעצמם גם הם דבר, והיודע אותם גם הוא יודע דבר בעצמו, וזהו שקוראים את המגילה והעיקר להגיד את המילים כי אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים ידעינן פירושו ומשמעותו, אלא מצוות קריאה ופרסומי ניסא. וזהו כי כן דבר המלך לפני כל יודעי.

זכור עד דלא ידע

[ג] ואם כן, הנה כל התבניות האלה בנויים על מוח הזכרון, שככל שהמוח מסדר לו כל דבר בכלל שלו ובסדר שלו, הוא אוצר את הכלל הזה בזכרונו, וכך כאשר נתקל בעוד פרט השייך לסדר הזה הוא זוכר לסווג אותו בכלל הזה, וכן כל הסדרים שהמוח מסדר לו את העולם בסדר

הגיוני תלויים בזכרון שיזכור את הכלל ויזכור את הקשרים שבו נותן לכל דבר שם ומילה, אבל אם לא יפעל הזכרון לא יהיה שם הדיבור ויהיה מוכרח לדעת דבר עצמו. הרי אם ירצה האדם להבחין את ידיעתו מבלי ההקשרים התלויים אך בזכרון, עצה יש לו לשכוח. ישיכח מדעתו את כל המילים וכל הפלפולים וכל ההבחנות שלמד, וכך ידע את הדבר שלפניו כמות שהוא.

עיקר ידיעת ארור המן וברוך מרדכי תלוי בזכרון, אשר נצטוונו זכור את אשר עשה לך עמלק, והימי האלה נזכרים ונעשים. ועל ידי שאנו זוכרים את סיפור מרדכי והמן ועמלק, וזוכרים את הכלל שיש ארור ויש ברוך, וזוכרים את הקשר שיש בין ארור להמן וברוך למרדכי, ומבינים לפי הכלל שהמן שייך לעמלק וממילא שייך לכלל ארור ומרדכי שייך לנו וממילא נמצא בכלל ברוך. אין כל זה ידיעה מעולם אלא זכרון המילים. אבל כאשר מקיים לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שוכח את כל הסיפור, שוכח את כל הכללים של ארור וברוך, שוכח הכל, אז יאמר מה שרואה לפניו. רואה את מרדכי ורואה ארור יאמר ארור מרדכי, רואה אותו ברוך יאמר ברוך מרדכי, הכל בראייה נכוחה מבלי שקרי הזכרון והכללים.

התפעלות תלויה בשכחה

[ד] אם נעמיק בדבר עוד, נראה כי השכחה הזו הנתבעת כאן, אינו איזה דבר פלא וחיידוש, אבל הוא יסוד כל התפעלות והתרגשות. שהרי אילו היינו זוכרים תמיד, לא היינו מתרשמים מדבר לעולם, וגם הזכרון שאנו זוכרים את עמלק לארור, וזוכרים את הסיפור לשבח אותו, לא היה מניב את אותם פירות של פרסומי ניסא וחגיגה של סיפור הנס. שהרי מה חיידוש יש בכך שהיה סיפור יפה, ומה יש להתפעל ממנו, בסך הכל יש לשייך את הדבר הזה לכלל של דברים יפים או מעניינים. והרי גם המחשב אם ידע להבחין בין דבר יפה לשאינו יוכל

אבל כל התפעלות שאנו מתפעלים מן הסיפור היפה, או מיופי כל יצירה, תלויה בכך שאין אנחנו זוכרים את הכלל, ואנחנו שמים לב לדבר זה כאילו היה ראשון וחד פעמי, כאילו הפרט הזה עומד לבדו מבלי כל כלל שיכיל אותו, מתפעלים ממנה. יתר על כן, אין בהתפעלות שום תוספת חיידוש ואינפורמציה יתרה על עצם הדבר, ומהו אם לא רק חיידוש ראיית הדבר כמות שהוא, לומר ראה זה יפה! או ראה זה ברוך! ראה זה ארור! ומה אמרת, גם חרבונה זכור לטוב, ואף אחד לא מתפעל ממנו, אבל לומר ארור המן ברוך מרדכי בהתפעלות זה דווקא כי איננו זוכרים אותם כמו חרבונה, אלא מקבלים את הסיפור כהופעה חד פעמית שלו, לאמר ראו את הדבר עצמו. הרי עד דלא ידע בין ארור המן! לברוך מרדכי!⁴³

[ה] והנה לזה תמצא בבני אדם המדברים מתוך השגה אמיתית, שכמעט לא יאמרו שני פעמים אותו דבר באותם מילות, כמו שנראה ברבינו האר"י, שכמעט כל דרוש שאומר, לא זו בלבד שסותר את הדרושים הקודמים בפרטים, אף הוא משתמש במערכת מושגים חדשה לגמרי. ואע"פ שבעומק אולי מדברים ואומרים אותו דבר. כי מתוך שבדבריו לא בשכל וזכרון אלא בהשגה אמיתית, מה מקום יש להשתמש במערכת שכבר דיבר בה, אלא בכל פעם דיבר את הענין בהתחדשות גמורה כמו שראה אותה במהותה, אלא מאחר ונפתח לו כאן הפתח מדבר בשפה זו, ורואה את הדבר כמות שהוא מחדש.

⁴³ והבן כי הברכה והקללה שנאמר זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב גם בו אין שום חיידוש ותועלת לקלל או לברך, אין הברכה והקללה אלא ביטוי אותו שכחת הכלל והתפעלות מן הדבר כמות שהוא חי.

וזוהו בחינת נבואה, אמרו אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. כי אילו היה מדובר בחכמה, בוודאי יכולים שני חכמים לדבר בסגנון אחד, כי שניהם משתמשים באותו מערכת מושגים ומסווגים תחתיו את חידושיהם. אבל הנביא הוא מי שמדבר מראיית הדבר בעצמו, והתנאי לזה הוא שכחת כל המערכות והקטגוריות הקודמות, ממילא אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ואף באותו נביא כמעט שלא יתנבא פעמיים בסגנון אחד⁴⁴.

וזוהו חידושו של פורים בעד דלא ידע, בניגוד לפסח שהוא ראש כל מועדים, כי כל המועדים בנויים על הזכרון זכר ליציאת מצריים. וממילא אינם חדשים ממש בכל שנה ושנה, ואף על פי שמן הסתם יש בהם איזה התחדשות, זו התחדשות בפרטים אבל לא עולם חדש לגמרי. אבל הפורים הולך בדרך הפוכה לגמרי, ובונה את ועצמו על השכחה, אומר חייב לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ולכן הימים האלה נזכרים ונעשים בכל שנה ושנה מחדש, כל אחד כפי מה שהוא משפחה ומשפחה ומדינה ומדינה ועיר ועיר, ואי אפשר לזכור מאחד על חבירו או ללמוד מאחד על חבירו כלל.

וייקץ כישן

[א] עד דלא ידע, פירש הרמב"ם בשינה, יש לדעת סוד השינה הלכה למעשה, וסוד החלום אשר בו, כי הוא באמת הביטוי הכי עיקרי בחיים של הכרח עד דלא ידע. שהאדם ההולך בדרכו וחושב שיודע ומנהל את עולמו בעצמו בישותו, חושב השינה עליו למשא, ומבקש דרכים להיפטר ממנה, אבל האדם המחובר אל שורשו ויודע סוד התנהלות נפשו משם יודע לייקר את שינתו ולהתנהג בה כפי שהיא אמורה להיות. אמר הגר"א יותר ממה שלומד האדם כשהוא ער, לומד בשינתו. ולא ניתנה שינה אלא שנוכל להשיג ולהבין דברים בקלות ובמהירות ובהרחבה שאינה אפשרות בערות.

[ב] יתר על כן, לא שינה שינה ממשית דווקא, אלא כל הימים והזמנים העוברים על האדם בכמו שינה, באותה תרדמה שדיברנו עליה, כאשר נדמה לו שאינו פועל ואינו מחדש ואינו מוסיף, בכל אלה אין האמת כן שאין רגע אחד נאבד, למי שיודע דרכי נפשו, אלא בכל העת גם כאשר אינו פועל במוחו ובמעשיו במודע, ובמיוחד בנפשו, עדיין פועלים כל הכוחות הנעלמים והנסתרים ומקדמים את הבנתו ואת ידיעתו ואת תודעתו, ואחרי זמן כאשר חוזר לזה רואה את הפירות. כך הולך האדם לישון לפעמים עם קושיא או חוסר הבנה וקם עם תשובה ובהירות, וכי מלאך החלום גילה את אזנו או חשב על צדדי הבעיה בשינתו, אלא כך סוד הדבר.

[ג] קרוב הדבר אשר שאלות החלום וכל השבעות השינה וכל דבר הנבואה בשינה אינו אלא ביטויים חזקים ומודגשים של הנושא הזה, אשר לעתים הוא מתגלה בפירוש כדרך הנביא שרואה הדבר במילים, ויש בהסתרה יותר אשר יודע האדם שהלא ידע מנהל אותו ונותן לו בירור מה

⁴⁴ ועיין לשון התניא באגה"ק על רשב"י בזהר "שבוודאי לא אמר אותו דבר פעמיים".

יעשה בחייו ופותר לו את שאלותיו⁴⁵. ולפעמים בהשתכרות ובשינה מגיע אל בהירות כזו שאי אפשר להשיג אותה בדרך אחרת, כאשר בשכרותו מוחק את כל צדדי הספק והחוויה אשר בתודעה, כעין נהר דינור המוחק את חיזו דהאי עלמא, וכאשר נופלת עליו שינה מגיעה נשמתו אל ההיכל הוודאי ורואה את הכל בעין אחרת, הרי ממש לבסומי עד דלא ידע כפירוש הרמב"ם ז"ל.

לא יוכל לספר

עד דלא ידע. שפעמים מאיר לאדם הארה גדולה נפלאה ועצומה, הוא רואה מילה ומבין בה את כל העולמות⁴⁶. הוא מבין את הכל פתאום. קוראים לזה לעתים רגע של הארה. חושב הוא לפי עוצם השגתו יש להרעיש בה את כל העולמות, יש לצאת ברחובות ובשווקים לצעוק לכל העולם חזו חזו מה הולך בעולם איך אתם קיימים בעולמות של דמיון ושקר ואינם יודעים כלום, הנה זה הא עומד וצועק כאן בכזה ברירות בכזה אמת בזכה פלא⁴⁷. ובאמת כך הוא לפי מה שמבין ראוי לו לפרסם דבר זה ולהיות מפורסם עבורו בכל העולם. כה עצומה ההשגה, מסתכל הוא בדמיונו אל גדולים ועצומים שהבענו דברים דומים וגאלו עולמות שלמים, כפי דמיון סיפורי הגאולה וההארה במסורות.

שוב מתיישב, מבין ויודע, שלא. נכון ואמת הדבר, אך לא יוכל להעביר דבר זה לאף אחד. ספק אם אליו בעצמו יוכל לספרו אחרי רגע. ואולי ברגעי חסד והארה לחבירו הקרוב אליו דלת אמות⁴⁸, ולרוב גם זה לא, יישאר הדבר כך בשקט הנעלם, לא ידע ולא אתיידע מה אית בהאי רישא.

⁴⁵ וכל זה מקושר לסוד הדורמיטא שיש דורמיטא של נבואה ותרדמה נפלה על אברהם. אשר בעת הדורמיטא למעלה ולמטה מאיר לאישון בת עין ורואה דבר בבירור שאינו אפשרי בהיות הדעת ער.

⁴⁶ לשון שאמר הר' פנחס מקוריץ "פעם ראיתי את כל העץ חיים על דף אחד בספר הישר, וכעת נעלם ממנו".

⁴⁷ סיפר מוהרנ"ת מברסלב פעם בישובו אצל רבו ר' נחמן התלהב מחידושיו ואמר הנה אני יוצא לרחוב לצעוק אל האנשים מה יש כאן, מנעו מוהר"ן ואמר לא תפעל.

⁴⁸ כלשון ההבחנה ממתי לקרות את שמע סוד היחוד משיכיר את חבירו הקרוב אליו ד' אמות.

מדיטציית עד דלא ידע

עד דלא ידע: נשימת השקטה. עצימת עיניים (בפועל או במחשבה). כל העולם כולו בחכמה קיים, כולם בחכמה עשית. שים לא על חכמה זו, אין דבר. נקשיב.

עד דלא ידע: כלך לדרך הפוכה: זרימת המחשבה בלי הפסק, מעיין מתגבר ומתפצל לכל צד, הנח לה להשתגע, תן לה ביטוי בדיבור ובכתב, עד שתכלה כל המחשבה, ושם תנוח. לא מצאת, תדליק שוב את המעיין, תפיץ ניצוצין לכל עיבר, עד שתחפץ.

עד דלא ידע:

י. בדיחה: כד בדחי רבנן

בדרך פשט נאמר, אפשר לקרוא את דברי רבא, וכן את קיומם על ידי רבא וסיפורי רבי זירא, כדברי בדיחה וצחוק. הלא מסתבר אשר המאמר הזה עצמו נאמר בשעתו ומקומו הראוי לו, דהיינו בשעת סעודת פורים של רבא, וייתכן אף שהיה רבא מבוסס בין עת אמר את מאמרו, והוא גם נרשם בתלמוד במקומו הראוי לו, במסכת מגילה בסמוך לכמה מאמרי וסיפורי הפלגה שנאמרו באופי המתאים ליום הפורים. [ובזה אפשר להבין דעת כמה פוסקים שאף שלמדו ממאמר זה ענין המשתה בפורים מ"מ לא נקטו שיעור עד דלא ידע כפשוטו כי הבינו שאינו אלא הפלגה בעלמא, ועיין לעיל בחלק ההלכה]

הרי כל כך פשוט ומתאים הוא, אשר המאמר שעליו נבנים רובי רבבות פורים תורות, יהיה בעצמו פורים – תורה. הרי לך צחוק כפול. מצחוקו של האב נולד הבן יצחק. צחקה שרה וגם כיחשה, לאמר לא צחקת, הרי צחקה עוד פעם, ומזה נולד בנה יצחק ונולד צחוק בפי כל שנאמר כל השומע יצחק לי, אמרו כמה עקרות נפקדו איתה, שנפתחו פתחי הצחוק על כל הדברים.

ואל תתמה לאמר זו דרך רחוקה לפרש מאמר חז"ל שעיקרו נאמר דרך שחוק, אף אתה אל תתמה על המראה שכבר אמרו חז"ל (הביאו הרמב"ם וכמה ספרים) כד חלשי רבנן מגירסא הוי אמרו מילתא דבדיחותא. וכן אמרו על רבה שהיה פותח בבדיחותא לפני שהתחיל בשמעתתא, ומסתבר הוא לומר שגם על דברי בדיחותא אלו נאמר ועליהו לא יבול שאפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד, ונרשמו מהם בתלמוד עם דבריהם בשמעתתא. (וכך כבר פירשו כמה ראשונים ואחרונים על מאמרי אגדה תמוהים שנאמרו בדרך זהו, ראה אוסף מקורות בספר אלפא ביתא דשמואל זעירא חלק ב)

אמנם יש לנו לדעת ענין זה גופא, שכאשר החכמים נחלשו מן הלימוד היו מתחזקים בדבר בדיחותא. בוודאי יש לו משמעות פורימית מיוחדת, אשר יש זמן שהתורה נחלשת, כמרדכי שביטל מתורתו להצלת נפשות, ובזה הזמן מתגלה עומק מיוחד, שמתבטא במילתא דבדיחותא בלבד. כאשר השכל החיצוני נחלש ביחד עם הגוף מריבוי הלימוד, מתגלה ברק השכל העליון שלמעלה מן השכליות הרגילה, והוא אינו יכול להתגלות כאשר האגו גלוי בדרך לימוד מודע, ויכול להיאמר במילתא דבדיחותא בלבד.

בכך שאמרנו שדברי רבא גופא נאמרו בשעת סעודת פורים, יישבנו את מאמרו עם הכלל שנאמר למעלה שאין סודות הפורים יכולים להתגלות מחוץ לזמן שלו, כי הם תלויים ועומדים בהקשרם, ובקיומם. שכן אין אלו סודות שכליות לימודיות בלבד אלא סודות שצריך להם תחושה וצריך לחיות אותם כדי לדעת אותם, כשם שאין אדם יכול לשער

מהות מציאות מלאך או בריה אחרת, כך אינו יכול לדעת את עומק סודות אלה בשכלו אלא בחייו, וכדי לדעת עד דלא ידע צריך להיות עד דלא ידע, כי אין זה דעת. הרי חייב איניש לבסומי עד שיאמר חייב איניש לבסומי עד דלא ידע.

הרי רבה היה עושה את הבדיחותא הכנה לכל לימוד, כך הפורים שכולו הכנה (כמבואר שם כולו בדיחה).

הרי החיינו את אמר רבא מסיפור מעשה שהיה למציאות חייה וקיימת היום, נאמר לחיים ונשתה ונשמע את רבא אומר. ובכך נשמע גם את סיפור רבה ור' זירא, קם רבה ושחטיה לרבי זירא, היינו רבה אחרי שפתח בשמעתתא ישב באימתא, ושחטו לרבי זירא שרצה להמשיך את סוד הבדיחותא, התחיל לדבר איתנו דרך לימוד הנגלה, למחרת בעי רחמי ואחייה, לשנה הבאה לא רצה, אבל אצלנו בשנה הבאה קיים זה, כי בכל שנה אנחנו מחיים מחדש את מאמרם נזכרים ונעשים.

הצחוק הזו גופא מעוררת צחוק או פליאה, מה לצחוק בבית המדרש, ודרך כלל אנחנו מחברים את הצחוק עם הליצנות, שהיא היפך בית המדרש ממש, ואיך אנחנו אומרים כאן כי בדרכה ממש מכינים את בית המדרש לשמעתתא.

ומה לצחוק כזה המהפך את העליונים למעלה ואת התחתונים למטה. וכך בוודאי קיום הבדיחה הזו שהריה כמשחק חי של הבדיחה הזו, הצגה חיה של היפוך היוצרות, מעוררת שוב גיחוך וצחוק מה מקום דבר כזה ומה רעיון נמצא בו.

שני מזמורים ראשונים שבספר תהלים, (אשר אמרו חז"ל שנחשבים פרק אחד המחולק לשנים), הראשון מתחיל אשרי האיש וגו' ובמושב לצים לא ישב. השני אומר יושב בשמים ישחק הוי"ה ילעג למו. הרי שני צורות של לעג, הראשון גרוע כל כך עד שהוא שיא נפילת האיש הרשע, השני נעלה כל כך שהוא מתייחס לאל. מה עשה צחוק שנרשם על שני צדדים קיצוניות אלה?

יש צחוק ויש צחוק. אמר אריסטו אין בין החיות מי שצוחק אלא האדם. הצחוק מגלה את שאינו צפוי להיגלות בדרך בלתי צפויה, ויש מה שאין לה להיגלות, היושב במושב לצים ועושה ללעג את העוברים ושבים. אבל יש צחוק שלמעלה, שהקב"ה יושב בשמים ולועג לבני עולם הזה, מגלה הוא את ביטולם, ואין זה ביטול גרוע כאחד המבטל את חבירו אלא ביטול הנעלה ככל היצירה המבוטלת בפני האלהות.

ויש אומר דבר בצחוק אבל הוא רציני, אין הצחוק אלא כיסוי לאמת, ולא שאינו צוחק, באמת צוחק הוא, ובעצמו יודע שיש צד של צחוק, אבל בעולם שבו אי אפשר לומר

דיבור של אמת, כי על כל אמת יש הרבה מקטרגים והרבה ספיקות והרבה צדדים אחרים, אפשר להשתמש בצחוק היושב בשמים, לומר דבר בצחוק ובלעג, והוא אמת שאין לה כלי אחר לדבר בה בעולם, ובנפש האומר אותה, כך הרבה דברי אמת נאמרים בצחוק, בצחוק ממש ובאמת ממש.

יא. מוסר: עד דלא ידע – יזכיר לו יום המיתה

יום המיתה מרחפת על כל החיים, יותר מכך יום חוסר הידיעה. הרבה לפני המוות, או לפחות איתו, מאבד האדם את דעתו ואת יכולתו להבחין בין ארור לברוך. לחיים בדעת איבוד דעתם מפחיד יותר מאיבוד חיותם. הלומד למות כל יום אין לו פחד מיום המיתה. כך הלומד לא ידע כל יום אין לו פחד מיום איבוד הדעת. הוי חייב לבסומי עד דלא ידע. כשם שר' זירא נשחט ממש, כך נשחט את הדעת, נמצא את מה שגנוז בהיות שאין בו דעת, נשלים את החיים אל החיים.

י.ב. אסתטיקה : תקוות התפארת

לבסומי עד דלא ידע. דרכים רבות נמצאות להעלות את האדם ואת העולם מאפרוריות בלבול הדברים הרעים שבו וחוסר הסדר שבו, מן ברוך מרדכי ועד ארור המן. הרבה מילים נתייחדו בחלקי החיבור אודות התקווה שימי הפורים סיפורם והארתם מעורר בנו, להודיע שכל קוויץ לא יבושו ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך. ובהרבה דרכים ניסו חכמים צדיקים ובעלי סוד בשפות רבות ודרכים רבות להסביר את דרכי התיקון, את מציאות התקווה והתכלית לכל היצורים, אשר מתחייב מעצם יצירתם אשר סוף סוף

לידיעת סוד התיקון השלכות רבות וחשובות, מעצם הבנת סדר המציאות אל עומקו, ועד השלכת חבל הצלה לבני אדם הטובעים בים הבלבולים והנפילות שבעולם הזה, אשר אין דרך נחמה ותקווה בלעדי הכרת הסוד הזה. וכמה יש לבני אדם להרגיל עצמם בדרכים רבות למצוא את קו התקווה ולהרגיל נפשם בדרכי הפתרון לארור המן וברוך מרדכי.

הלימוד הזה, הידוע בכתבי האריז"ל בשם תיקון העולם ובירור הניצוצין להביאם לכלל ייחוד, נתפרש בכתבי הבעש"ט בשם אלופו של עולם בכל תנועה, ובכתבי המגיד ממעזריטש בשם העלאת המידות, ובכתבי בעל התניא בשם ספרן של בינונים ולימודי יחודא עילאה ויחודא תתאה, ובכתבי רבי נחמן מברסלב בשם אין יאוש בעולם כלל, ובכתבי מי השילוח בשם מציאות דברי תורה בכל מקום, ונפרש אותו אנחנו כעת באספקלריית היופי והתפארת.

מכלל יופי אלהים הופיע

נלך אל ההתחלה, בשמות רבות נבדל הטוב מן הרע, האור מן החושך, הקודש מן החול. למדנו במורה נבוכים (ונתבאר למעלה) שעד דלא חטא האדם היה אמת מול שקר, ומשחטא היו טוב ורע. אבל יש דרך שלישית, שהיתה קודם החטא ובתוך החטא ואחרי החטא, והוא היופי מול הכיעור. כתיב וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ויהי ערב ויהי בוקר, טוב זה הטוב הרגיל, אמרה חנה אין צור כאלהינו, אין צייר כאלהינו⁴⁹. צייר בשר ודם מחפש את היופי בכל מקום ומצייר אותו, אין צייר כאלהינו שברא את כל העולם להיותו יפה, יודע הוא את היופי אשר בכל פינה גם בכל הרע ובכל הקלקול.

א"ר יצחק בר מריון כתיב (בראשית א) ויצר ה' אלהים את האדם מה ת"ל אשר יצר אלא הצור הוא צייר נאה כביכול מתגאה בעולמו ואומר ראו בריה שבראתי וצורה שציירתי⁵⁰. הרי ראשית היצירה בכך שהיה הבורא מתפאר בעולמו ואומר ראו יצירה יפה שציירתי, ראשית סיבת היצירה לשם התפארת, שיהיה עולם נאה ויפה. (ועולים הדברים בעומק הסוד כי מלכות דא"ס היא התחלת היצירה והיא עולה להעלות חן לנעלם ממנה היא תפארת הנעלם שקודם לכל רעיון ודיבור, היינו טרם עשרה מאמרות שבמלכות סיבתם התפארת, וזו לא ניתן לאמירה כלל כמי שאומר יופי שאין לדבר אותו)

⁴⁹ ברכות י, ב

⁵⁰ קהלת רבה פרשה ב

בוא וראה, שגם בתוככי החטא הראשון נאמר ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה היא לעיניים, כי נאמר ויצמח הוי"ה אלהים כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים ועץ הדעת טוב ורע, היינו הוצא עת הדעת מכלל טוב למאכל שבו טוב ורע, וכאשר חטאה חוה אמרה כי טוב גם העץ הזה למאכל, עברה בכך על הציווי מעץ הדעת טוב ורע לא תאכל, אבל את היות העץ נחמד למראה ותאוה לעיניים בתוך כל עצי הגן אין דבר זה נשלל מהיותו טוב ורע, וזה שגרם לחוה לחטוא כי נחמד העץ להשכיל רצתה להשכיל את יופי העץ, אף כי אמר אלהים לא תאכלו. למדנו מכאן שגם בתוך החטא השורשי היה היופי עומד ונשאר בעינו, כאשר עשהו אלהים בכוונה ראשונה, ומתוך זו היופי צומח התיקון כאשר נבאר.

יעקב שלימתא

סדרן של מידות עליונות הגדולה והגבורה והתפארת, כסא חסד כסא דין וכסא רחמים מכריע ביניהם. משמעותו של אותה מידה שלישית נעלמת שהיא המפתח הפותרת את סוד הקיום, כאשר נקראה בספר הזוהר מפתחא דכליל שית, המפתח הכולל ששת המידות, אינה מתעלמת מן הגבורה מן החסרון ומן הדין המתחייב לכך, ואין כולה חסד אבל יש בה הארה עליונה על כולם מן הבינה ומן הכתר המתחלת את הקן האמצעי, אשר על ידי ההשגה העוברת על שני הצדדים יודעת להכריע ביניהם.

לא כאברהם חסד שיצא ממנו ישמעאל התפשטות אהבה בלי די ולא כיצחק גבורה שיצא ממנו עשו התגברות הגבורה והסדר המשפטי עד בלי די, אלא כיעקב שהיתה מיטתו שלימה. וכיצד היתה מיטתו של יעקב שלימה, יצא ממנו ראובן ששכב את בלהה אשת יעקב, ושמעון ולוי שבאפם הרגו איש, ועשר אחים שמכרו את יוסף מצרימה, וכן שאר הקלקולים שבבני יעקב עד סוף כל הדורות, אבל יעקב מידה אחרת היתה לו והיא מידת התפארת. ידע הוא להראות את היופי אשר בכל דבר, והתפארת הזו משאירה את כל הקלקולים בתוך גבול העולם ואין דבר יוצא מן התמונה הכוללת. הרי מן סיפורי בני יעקב נולדו דברי תורה סיפורים יפים ונפלאים אשר אינם מכסים על כל פשעים כאהבה עצמה אלא מראים את יופיים כתפארת.

ויופי מידת התפארת שהיא סובלת את ההפכים, מי שיש בו עין יעקב, יודע הוא לראות את היפה בכל המקומות, מסתובב הוא גם במקום הנראה מכוער ושפל בעיני העולם ובעיניו יודע להידמות לאלהינו ולצייר מהם ציורים נאים. מלקט פרח נאה מפנה ובית נאה משם עד שרואה את כל היצירה ציור נאה אחד. נקראה מידת התפארת מידת האמת, שזו האמת.

בוא וראה מה סיפרו בגמרא⁵¹: אמר רב יהודה אמר שמואל שתה רביעית יין אל יורה. אמר רב נחמן לא מעליא הא שמעתא, דהא אנא כל כמה דלא שתינא רביעתא דחמרא לא צילא דעתאי. אמר ליה רבא מאי טעמא אמר מר הכי, האמר רבי אחא בר חנינא מאי דכתיב ורועה זונות יאבד הון כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה. אמר ליה הדרי בי. התלונן רב נחמן על שאין איסור ההוראה לשתוי יפה, שכן כל שלא שתה רביעית יין אין דעתו צלולה. השיב לו רבא אכן מראה היין את הנסתר ומעלה את הדעת לצילותא, אבל מתוך זה גופא היה לך לדעת שאין בעולם שמועה שאינו נאה, שאם הבנת עומק היין עצמו היה לך לדעת שאין דבר

⁵¹ עירובין סד, א, וראה למעלה בחלק ההלכה

שאינו נאה. ובשלמא בעולם הנגלה של טוב ורע חסד וגבורה יש טוב ויש שאינו, אבל אם יש לך צילותא של רביעית יין, בוודאי יש לך לדעת מאמר רבי אחא בר חנינא שהאומר זו נאה וזו אינו נאה מאבד הונה של תורה, גם מאמר זה האומר שתה אל יורה בוודאי נאה, גם אם אינך מורה כן, כי בשתיית היין יראה הדרה של תורה.

הרי יינו של פורים מסוגל לבסומי עד דלא ידע, עד אשר לא יוכל להורות בין הטמא והטהור, כי הגיע לעץ החיים אשר שם אין שמועה שאינו נאה, ועד אשר גם כשלא יהיה מבוסס ידע הונה של תורה, וידע שבכל שמועה נמצאת תפארת התורה.

והבן אמרו שמועה, שיש אוזן תחתונה שבז"א ויש אוזן עליונה שבבינה המגיעה לאוזן עתיקא. אוזן התחתונה היא שומעת לפי משקל טוב ורע, זמנין שמע וזמנין דלא שמע, אוזן עליונה נאמר עליה כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך, אין דומה לשמיעה והקשבה זו, שאינו שומע את הטוב אלא את היופי, שופר מלשון שופרא, ועל ידי זה מעורר השופר את היופי שלמעלה שופרא דאדם הראשון. ובאותו אוזן יש לשמוע מקרא מגילה, באזני המן, המן העץ אשר ציוותיך⁵², שאינו נותן לבו לשפוט את המן כרשעו ואת מרדכי כצדקותו, לא ידע אם צריך לצעוק ארור המן או ברוך מרדכי, ואינו יודע להבחין אם חרבונו לטוב נתכוון או לרע, אלא שומע את יופי הסיפור. היה הסיפור יפה ואין סיפור יפה כמוהו, יתבסס מזה הסיפור עד דלא ידע.

ועשית בגדי קודש לכבוד ולתפארת

ותהי ראשית תיקון החטא שהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו, ויעש לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם. היו בגדים הראשונים לכסות העירום בלבד, אין זה אלא כיסוי החטא שגרם להם לדעת היותם ערומים. שוב לבשו בגדי שבת, להאיר באור את כתנות עור. אלה הבגדים אשר אינם כיסוי החטא בלבד אלא תכונתם להיות לכבוד ולתפארת. על ידי כך חוזר האדם אל ייעודו הראשון שהיה בריה יפה שברא, ואם אין הדבר מגולה בהיותו ערום ומתבייש בחטאו התלבש בבגדים המגלים את אותו יופי הראשוני של מעשה בראשית וירא והנה טוב מאד.

וזה עומק ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת, אמרו חז"ל⁵³ כשם שקרבנות מכפרים כך בגדי כהונה מכפרים. היה בבגדי כהונה את הכבוד (מלכות) ואת התפארת (תפארת), העלו את המלכות, שהיא כיסוי העירום, לחברה אל התפארת, שהיא הכוונה הראשונה. על ידי חכמי לב שעשו בגדי כהונה וידעו לכוון אל אותו יופי הנעלם מידת האמת מידת התפארת, כיפרו על כל החטאים שהפשיטו את האדם מיופיו הראשון והלבישו כבוד ותפארת על היצירה. יש ציור יפה שמכפר על כמה חטאים.

ועתה בוא וראה את תפארת סיפור הראשון שבמגילה שבו נכלל כל שכתבנו, ואת יקר תפארת גדולתו אמר רבי יוסי בר חנינא מכאן שלבש אחשוורש בגדי כהונה שנאמר בהם לכבוד ולתפארת⁵⁴. ביקש אחשוורש להידמות לאותו מכלל יופי של שורש היצירה, וכטוב ליבו בין כאשר הגיע אל תכלית ראיית הטוב והיופי, אמר להביא את ושתי בכתר מלכות, ובלבד שתהא

⁵² וכמה מתוק מאמר זה לשומע, שלא שמע הדורש את משמעות שיפוט החמור אשר במילים אלה המן העץ אשר ציוותיך לבלתי אכול אכלת, אלא

⁵³ זבחים פח, ב

⁵⁴ מגילה יב, א

ערומה⁵⁵. ביקשו אחשורש וושתי להראות את יופי הבריאה גם כאשר היא ערומה, בכוח הכתר בלבד. שכן בכתר כל הכתרים שורש היופי אשר בכל היצירה, וגם אחרי החטא שהיו שני ערומים לא זזה הכתר מהיות הכתר. ותמאן המלכה ושתי, שאלו למה מאחר ושתיים באותו עצה, אלא בא פרח בה צרעת, או נעשה לה זנב. שמעו סוד הדבר. נאמר יקר, היינו מלכות יקר תרגום כבוד, תפארת, גדולתו, היינו חסד. ומידת הגבורה להיכן אזלה, שלא ידע אחשורש לכלול את הגבורה בתוך התפארת, והיינו שביזתה ושתי את אחשורש שלא יכול להחזיק את יינו היינו הגבורות, לא ידע לכלול את קו הגבורה ביופי שראה, מיד בא גבריאל היינו מלאך הגבורה ועשה לה זנב היינו ניסה אותה אם תוכל לראות את יופי הדברים גם בזנב, שהיא הנוקבא בהיותה נקודה בלבד בהיות אב"א, במדרגה הכי קטנה שלה, ובצרעת שהיא התגבורות הגבורות בעור הערום, ותמאן המלכה ושתי לבוא, ולכן נהרגה מאותם הגבורות.

הלך אחשורש והתייעץ עם חכמים יודעי העתים אמרו לו אין אנו יודעים לפסוק דיני נפשות זיל לגבי עמון ומואב היושבים שקטים במקומם כיון השוקט על שמריו, רמזו בזה כל הענין הזה. כי השמרים הם תגבורת גבורות היין, וכאן התגברו השמרים וביקשו להרוג את ושתי, תלכו לעמון ומואב שאין שמרים שלהם מעורב בינם ומיושבים בדעתם, והם אמרו להרוג את ושתי מכוח אותם השמרים. ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה. היא אסתר ירקרוקת היתה, היינו מושלמת במידת התפארת בקו ירוק שמכרעת בין הלובן והאודם, ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה, עוררה הדסה את עיני יעקב אשר בכל הרואים. וישם כתר מלכות בראשה וימליכה תחת ושתי. לה ראוי כתר מלכות.

יג. שירה: שורה בשורה ישרה

אמר רבי חנינא בר פפא דרש רבי שילא איש כפר תמרתא כל השירות כולן נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח חוץ משירה זו ומלכי כנען שאריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה מאי טעמא שלא תהא תקומה למפלתן. (מגילה טז, א)

בשעת יישוב הדעת כתבתי פרוזה. שורות מסודרים. משפטים שלמים. מבנים מסודרים. סיפורים כוללים. עת נקרעה נפשי עברתי לפואטיקה. מילים מנותקות. שורות ריקות. אסוציאציות פורחות. בשעת מיתה לא עשיתי אלא רשימות סדורות. צריך את זה ואת זה ואת זה ואת זה. כעשרת בני המן שנרשמו במיתתם.

כל השירות כולם נכתבים אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח. כי יש הרבה שירות. הרבה ביטויים מילוליים לחיים, לדעת, לשמחה. וכולם נכתבים לסירוגין. מילים וריקנות מילים וריקנות. ידיעה ושעמום ידיעה ושעמום. הבנה ופליאה הבנה ופליאה. כולם בנוים באותו מבנה של מקום ומילוי. אלמלא הריק אין מילוי ואלמלא הפליאה אין תשובה. ניזונים הם זה מזה, פועלים בשיתופם את יופי השיר. האין מפרה את היש והיש מפרה את האין, והם משלבים שילוב אחד.

שירות המיתה נכתבים אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה. התגברה השטח הריק על המילה הכתובה. פה נטמן המשורר, מחכה לו על גבול השורה הריקה הבאה. והתארך אותו שורה ריקה לנצח. כאשר מת משה משורר וכותב התורה כתב את שירת האזינו, וגם היא רשומה בשורות מסודרות. כי אמנם מילות משה פסקו, אבל מן הריווח הלבן אשר בסוף ספר תורתו אנחנו ניזונים עד היום. חוסר הידיעה היא לנצח והידיעה בגבול.

ועוד, לתוכן יש מובן רק בתוך המקום שהוא ממלא. את חלל הפנוי של היקום מעצב התכנים שאנחנו יוצרים בתוכו. מסגרת הדף נותן קיום אל המילים הכתובות בו, פיזית ומטאפורית. בשריפת התורה נאמר גווילין נשרפים ואותיות פורחות, אבל זוהי מחיקה גמורה. שכן מבלי גווילים אין אותיות כלל. אותם גווילים, אותם גופות, עליהם חוגגים את חג הפורים. הגוף קודם לנשמה. הקיום קודם למהות.

הדא הוא דכתיב עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כי בין המילה ארור לבין המילה ברוך ישנה מקום ריק. והוא הנותן קיום לארור של המן ולברוך של מרדכי, מנגיד אותם ומשלב אותם למבנה עולם אחד. וכאשר יתבסס עד למחיקת כל גוף ממנו ויראה את הרוח בלבד, לא יהיה שם מקום בין ארור לברוך, ובעולם המופשט, הכל בהשוואה אחת.

ואז תראה את שריפת התורה שריפת המקדש כיצירת אמנות כשם שבנייתו יצירה. כי בנייה מסתירה את הלבן את אור האינסוף את רקע הקיום של החיים את חומר הגלם הוא ממלא אותו בתכנים. אבל למחיקה יש יופי כשם שיש לכתובה. כשם שקיבלתי שכר על הדרישה כך אקבל שכר על הפרישה. שכר הדרישה כפי התוכן. שכר הפרישה כפי אינסופיות האור הלבן.

למפלה זו לא תהיה תקומה. כנאמר נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל. נפלה מתוך נר"ן שערים עץ גבוה חמשים אמה ולא תוסיף לנפול עוד כי אין נפילה אחריה. היא אינסופית. אין שום

אריח שיסתיר את הלבינה או יקלוט את הנופל בדרכו למטה אל אינסוף. כי אינסוף נמצא
בנפילה למטה עד אינסוף כשם שהוא בעלייה למעלה עד אין תכלית. אך המדרגות באמצע
מסתירים אותו. כבני קרח שנתבצר להם מקום בגיהנום ולא הצליחו לזוז משם עד היום. נשארו
תקועים באותו מדרגה אמצעית. הגיע הפורים ונשברה הדרגה מתחתיהם, נפלו עד אינסוף ולא
יפלו עוד כי היינו קימה.



י. ד. רוח שטות

עד דלא ידע, יגיע אל השטות. שאין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות⁵⁶, ומהו השטות, "נדמה לו שבעבירה זו עודנו ביהדותו ואין נשמתו מובדלת מאלהי ישראל⁵⁷". שהלא אין מי שרוצה להינתק ממקור החיים, אלא שטות הוא שחושב שבחטאו זה אינו ננתק. אומר לך סוד עד דלא ידע, שבעומק אין זה שטות כלל. כי אין אפשרות בעולם להיות נשמה נבדלת מאלוהיה. "ומעין מבית הוי"ה יצא והשקה את נחל השטים⁵⁸" יכפר על עון פעור שברוח שטות⁵⁹, ישקה את השטות עצמו ויראה את עומק צדקו, שבעומק עמקי המעיין נובע הוא מבית הוי"ה, ממקום הכפרה העובר על כל פשע. אהני ליה שטותיה לסבא⁶⁰.

וכבר היה מעשה שפגשתי באפיקורס אחד שחזר בתשובה, שאלתיו וכי לית מר מאמין בדברי חז"ל⁶¹ שכל באי דרך הכפירה לא ישובון בתשובה? השיבני, אכן צדקו דבריהם, כי בזו המאמר נשארתי כופר.

והיינו דרב המנונא סבא, כד הוה ילפין מניה חברייה רזי דחכמתא, הוה מסדר קמייהו פרקא דמלי דשטותא, בגין דייתי תועלתא לחכמתא בגיניה⁶².

⁵⁶ סוטה ג, א

⁵⁷ ספר התניא פרק יד

⁵⁸ יואל ד, יח

⁵⁹ רש"י שם.

⁶⁰ כתובות יז, א. אמרו ר' זירא לאחר שהתלונן על רב שמואל בר יצחק שמבזה את החכמים בשמחתו בהדסים לפני חתן וכלה, וכאשר מת הפסיק עמודא דנהורא בינו לבין העולם. היינו רב שמואל היה אחוד בהדסה היא אסתר ושמח בדרך שטות, ור' זירא שהתלונן נגדו הוא שנשחט ביום הפורים על ידי רבה בקיים בנפשו עד דלא ידע, והביא את ר' זירא אל מקום המיתה שבו התגלה עמוד אור זה.

⁶¹ עבודה זרה יז, א

⁶² זוהר חלק ג מז, ב

טו. הקדמה: קן תפילותי הנידחות

מנהג ספרי כל ימות השנה להיות ההקדמה שלהם נכתבת בראש הספר, ונהפוך הוא הושמה הקדמה זאת סוף הספר. דרכו של עולם אדם כותב ספר, ובהקדמתו נותן את ההקשר ואת הרקע האישי לספרו, איך הגיע אל נושא הספר ומה לו ולחיבור. ויש מי שכותב ספר שאינו אלא מסכת פורים, מסתיר הוא את חייו וחייו דעתו במילים וחייושים. ובסוף אחרי המסכות בא כמבויש לגלות מעט הפנים שמאחוריהם, מה ראה על ככה ומה הגיע אליו. הקורא יטעם עד דלא ידע.

מיום עמדי על דעתי, ומעת גיל התבגרותי את עצמי, היה הפורים קן תפילותי הנדחות.

ראיתי את מציאות האדם והנה תהו, ואת מחשבת מוחו והנה בהו. חוט דקיק בלבד מבדיל בין השפיות לשיגעון, אין איש שיוכל לדעת את הדבר שמעמיד את מוחו על תילו, מהו החוט המקשר אשר סביבו נארגים ונשזרים המחשבות, רסיסי דעת תחושה ורגש, הווים וקיימים חיים ומתים מבלי סדר ומבלי הסבר.

הבטתי וחקרתי את הדעת, את יצירתו ואת תגובתו אל החוץ, עד קצה גבול יכולתו הצצתי. ראיתי כמה קרוב הכל לפירוק, איך נס ופלא הוא שמעמיד את השכל על תכונתו ועל שפיותו. חשתי את ההתפרקות, איך קושיא בונה על קושיא וחוסר הבנה מולידה חוסר הבנה, עד שעות מן הלילה שבו פתאום שום דבר לא עושה סנס, החיים לא מסתדרים, האברים לא נשמעים, המחשבות השונות שבמוח אינם מדברים האחד עם חברו.

תמהתי על ילדי ההבל, על אלה הרואים בהקדמות מוחם עמוד לסמוך עליו, הבטוחים בהבלי הרגליהם ובשגירות רעיונות רוחם, אומרים לעץ אבי אתה ולאבן אתה ילידתנו, וכי מעולם לא הביטו בעצמם, וכי לא הגיעו מעולם אל הדבק החלש המחבר את כל פיסות פירווי העולם לכדי תמונה אחת במוחנו, וכי מעולם לא ניסו את הדבק הזה וראו חולשתו, מעולם לא ערערו על דעתם.

הייתי שם, הרהרתי הרהורים שאינם מסודרים, היו רעיוני מסתובבים, רסיסי חיים, פניות הגות נידחות, מתעוררים להם בזמנים מוזרים, בלתי קרואים ובלתי מסודרים. אין אחד מהם שנעמד בתור ישר להמתין לתור המתאים לו.

בהגיע תור נערה ונערה לבוא אל המלך, לכל נערה יש תור מסוים, אחרי מי היא מגיעה ולפני מי היא מגיעה. ולנערת אין זמן ואין מקום. בערב היא באה ובבוקר היא שבה. בן לילה היה ובן לילה אבד.

חיפשה ערפל נפשי עמוד לרקוד סביבו את הגותה האנרכיסטית, להתפשט מכל גבול רציני מעושה ולסובב על חוט עמוד הריקוד, אותה הגות האנרכיסטית במהותו כמו שהוא אנרכיסטי בסידורו, הדיבור החי, הרוקד, שאינו שואל לשמך ואינו מבקש לשים לך מקום מסודר בשולחן יפה.

למה זה תשאל לשמי והוא פלאי, על פי מעשי אני נקרא, בבוקר אני מאמין ובערב אני כופר, בבוקר אני חושב ובערב אני תוהה, שלחני כי עלה השחר כבר אינני זה שפגשת בערב, מה תרצה ממני, היום פורים מחר אין מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה. על כן קראו לימים האלה פורים, ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם. איש אינו יודע איש אינו שואל.

מצאה לה את הפורים. את היום האקראי, המפוזר ומפורד בין העמים, שאין לו סדר והגיון, סיפור שאין לו התחלה ואין לו סוף, שרגלו באוויר וראשו באדמה, רוקד לו ושר. סביבו היא כרכה את הגותה, ועל מגדלי שכרות מעוגנת בחוק, אנרכיה קבועה בהלכה, הלכה תלתה את שלטי גיבוריה, את פרקי הגותה ודרכיה.

לנפש תוהה, לא נמצא מנוח יותר מאשר בחג שחוגג את הפיזור, את ערפול החושים. את חוסר הידיעה, ואת השיגעון הפושה בכל.

היה הפורים לכאוס כשם שהיה הפסח לסדר. אותו סדר שיש לה התחלה, אמצע וסוף. שיש אליה הכנות ארוכות, לסדר את הבית, לנקות את הכל. כל היום שבת היום פסח היום. צריכים להיות מסודרים וערוכים. ובשולחן מסודר, יושבים להם על פי דרכם ומקומם, ראשי משפחה, הורים, כל אחד על פי מקומו ותפקידו. הבן שואל האב משיב. כל בן על מקומו ודרכו. לא נשאה נפשי את סדר הפסח, נעמדה היא על שולחן הכאוס של פורים ורקדה לה את ריקוד המרד שלה בהורים, בסדר, במשפחה, בשורשים, בכל מה שהסדר מסמל. גמרה היא את סדר כוסות היין, הסדור כל אחד על מקומו, ומזגה לעצמה את כוס החירות, מזמן חדל לספור כי אין מספר, אינו יודע אם אווז הוא בהלל או בקידוש, בגילוי המצה או בהרמת הלב.

במאמרי הפורים מצאתי רשות להתפרע, להגיד מקצת מן האמת, בסגנון מתפרע, פורים תורה. בסגנון שאינו חייב קשר הגיוני, שאינו חייב התחלה וסוף, ועם זאת היא מסודרת, היא הגיונית, היא טיפשית אבל לא מטופשת, היא נותנת לרוח האדם את מלוא החופש שלה, היא נותנת לה לרקוד ולא רק לשבת.

אמרו תן לי מוט קבוע ואסוב את כדור הארץ מצירה. אני איני מבקש אלא חוט של ניגון. תקוות חוט השני, אמשוך ממנה את כל קווי החיים, אסובב את הארץ ומלואה אלף פעמים ככה. נתתי עיני בכוס התיישר לי העולם.

כאן הערפל רוקדת ולא מערפלת. החושך מרוממת ולא מדכאת. דוחפת לא עוצרת. אנחנו לא יכולים לעצור מפני השיגעון הזה ולא יכולים לעצור מפני הטירוף הזה. בנפשנו הדבר ואין דרך להוציא את זה אלא בערפול ושטויות.

מעולם תמהתי באנשים אלו הנראים כמפחדים מהשיגעון של עצמם, המסתתרים להם בימים של כאוס בביתם, שומרים נגיעה מכל דבר המריח אלכוהול, מפחדים פחד מוות שמא יגלו שאינם כאלה נורמליים.

ובוא נשים את זה על השולחן, אם נשאר עליו מקום פנוי מרוקדים שיכורים. כולנו משוגעים. תמצאו לי נורמלי אחד ואראה לכם כמה מטורף הוא. ההבדל בינינו הוא רק שיש משוגעים עצובים ויש משוגעים שמחים. אני בחרתי לי להיות מהמשוגעים השמחים. למה להיות עצוב לקחת ברצינות את שבריריות הקיום. לדאוג על הכל. נעשה ממנו צחוק.

אבסורדי הוא הקיום, חומר טוב לבדיחה. חסר לכם לעשות ממנו טרגדיה. בין כך הוא יצא טרגדיה קומית. קצת מודעות עצמית והכל מתפוגג.

בחרתי להיות מן המשתגעים ולא מהחוקרים אם וכמה ואיך והאסור או מותר. ולא ראיתי את כל היצור אלא כחבורת ננחים רוקדים על גג הטנדר בעצירת רמזור. תולה ארץ על בלימה. מסתובב לו פלטפורמה בתוך כאוס של כלום, ואתם על הגג מסדרים את ענייניכם. לפחות תנו חיוך. הכל ככה.

משוגעים מה אתם רוקדים, השיבו וחייכו בניצוץ של תקווה שובבות, משוגעים לאן אתם רצים. על מה אתם נלחצים על מה ולמה. אפשר לדמיין שלכם יש כיוון ויש תכלית, שאתם יודעים לאן אתם נוהגים באיזה כביש ובאיזה מחיר. בעיני הננח ראיתי את שביב התקווה של המין האנושי.

לא ביקשתי אלא מסגרת מטורפת לנשמה מטורפת הזויה תלויה בין שמים לארץ בין מזרח למערב בין שמאל לימין ובאמצע. ואם מצאתי גמרא מפורשת חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכי מה נפשי תבקש יתר על זה.

בשבעה דרכים יצאו לפניך ובשבעים דרכים יצאתי אליה. חישבתי לפרש שבעים אותיות שבעים ידיעות לא לדעת ותליתי את עצמי באילן המאמר הזה. אילן גדול ולו שבעים ענפים מגלים סוד. סביב אילנא דחיי נטעתי נטיעה של שמחה,

וכאשר אמרו לי שאי אפשר להצליח בעולם הזה בלי לדעת השבתי וכי אתה יודע משהו. אלא שלא לדעת שלך אינו מתקרב כלל ללא לדעת שלי. כי מה אתה כבר לא יודע. אני לא יודע.