

שבעים אותיות

חלק שני

יצחק לאווי
ערב פורים תשע"ב
פעיה"ק ירושלים

תוכן ענינים

5.....	שבעים אותיות.....	
6.....	א.שני דינים בסוד	
7.....	ב.מעשה בראשית ומעשה מרכבה	
8	ג."היתר היין"	
8.....	ד.בין פשט לסוד	
10	ה.לבסומי עד דלא ידע	
11.....	ו.קרבה אל נפשי גאלה	
11.....	ז.הכנה לפורים	
13.....	ח.דרך השכל.....	
13.....	ט.מקור הידיעה	
14.....	י.עץ הדעת ועץ החיים	
16.....	יא.שבעים אותיות	
16	יב.לדעת שאינו יודע?	
17.....	יג.דרך הקבלה.....	
17.....	יד.כתר ודעת	
19.....	יז.דעת דנוק'	
20.....	יח.אחד עשר	
21.....	יט.דרך ההשגה.....	
21.....	כ.דיבור והבנה	
22.....	כא.זכרון ושכחה	
23.....	כב.בכל שנה ושנה	
25	כג.מה שהרב אינו יודע והתלמיד אינו יודע	

27.....	יט.בלי גבול בגבול
28.....	כ.תיקונו של עמלק
32.....	פנינים.....
36.....	סוגיא דעד דלא ידע.....
36.....	<u>קיצור השיטות.....</u>
38.....	<u>בירור הסוגיא.....</u>
38	א.מקור הדין וגדרו
41.....	ב.פירוש מילת בסומי
43.....	ג.דעת התוס'
46.....	ד.דעת הרמב"ם
47.....	ה.דעת רבינו אפרים
48.....	ו.דעת האורחות חיים
49.....	ז.דעת הרמ"א
49.....	ח.האם אפשר לפרש עדל"י כפשוטו
50.....	ט.בהנהגה למעשה
52.....	שער הכונות.....

שבעים אותיות

חייב איניש לבסומי בפריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

מגילה ז' ע"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 : 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.

סנהדרין ל"ח ע"א

שני מאמרים אלו יספיקו לנו לכלול בהם כל מה שיש לנו לדבר אודות הפורים, היין, השתייה, הסוד, הנודע והבלתי נודע. וכל מה שיש לנו לדבר על העולם כולו מנקודת מבטו של יין הפורים. וכבר אמרו רז"ל [יומא ע"ה] כל הנותן עינו בכוס כל העולם כולו דומה עליו כמישור. כי

יש בסגולת יין מצוות היום ליישר כל ההדורים ולהראות את העולם כולו בצורה של מישרים, בלי עקוב ומכשול, מישרים אהבוך.

א. שני דינים בסוד

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.

ככדי שמשהו 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 שגילוייו יכול 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

שעיכוב 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.

ב. 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 דידע 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.]

ג. "היתר היון"

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

ועדיין צריך לבאר איך ובאיזה דרך נתהווה ההיתר הזה.

ד. 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 נתקימו 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" והבין.]

פעמים רבות יש אשר פירוש ומהלך שבהשקפה ראשונה נדמה לנו כדרשנות רחוקה, אחרי קניית הידיעה בכללות הנושא, מתברר שזוהי 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 הווייתו 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'"

ה. 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 שיישאר חידוש פלפול ופלא, אלא באופן שאחרי הלימוד וההעמקה בענין יתראה לפנינו איך זהו המהלך הפשוט ביותר בענין. נקווה שדברינו להלן יתקברו 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.

1. 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.

2. הכנה לפורים

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 הוא פרדוקסואלית מאד לכאורה, ועומד אפילו 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?

>נדמה כי לעשות חשבון הזה הוא סגולה בדוקה לשמחה, ואולי לכך הצענו אותה כמתאימה לפורים, הרי לגבי החשבון הזה נוכל בקלות לענות על רוב שאלותיה בחיוב... <

אשליית הרצון להגיע, להתקדם, להיות, הוא מה שעומד מאחורי כל הטעות שלנו. הבשורה של פורים הוא שיש להפוך לגמרי את היוצרות. אבל קצת נתאכזב לגלות, שאין הפיכת היוצרות הזה קלה כמו שהוא נדמה, וקשה לנו מאד לוותר על הרצון שלנו להשיג, ולהחליפו ברצון הפוך. [או, באי רצון]

ננסה להציע כמה זוויות להאיר את הנושא, איך נבין את הדרישה הזאת, וכמה התבוננויות לעזור לנו להגיע לכך.

נלכה נא בכמה נתיבות שבילים ומסלולים שונים, סיום ומטרת כולם במקום אחד, עד דלא ידע. נחלק אותם אל דרך השכל, דרך הקבלה, דרך ההשגה, ודרך הדרוש.

דרך השכל

ח. מקור הידיעה

דורות של חכמים, פילוסופים וחוקרים בקשו לדעת את דבר הידיעה, לבקש מעמד שיעמיד את כלל הידיעה האנושית על מכוננו. למרבה הפלא, עד כה לא נמצא מהלך מתיישב על הדעת, שיענה על השאלה הבסיסית שמונחת מלפני כל הידע האנושי, מהיכן הננו יודעים את שהננו יודעים, ומהיכן אנו יודעים שראוי את שהננו יודעים להיכלל בכלל ידיעה.

קצר המצע כאן מלפרוט את השאלה עד סופה, ומלסקור את הדרכים השונים שהוצעו במשך הדורות לענות על השאלה הזאת, לראות היעמדו דבריהם אם לאו. נקצר אמנם בתכלית הקיצור את יסודי הבעייה, ונצביע על הנקודות בהם הוא מתקשר לעניינו.

אם נחלק את כלל הידע שיש לנו על העולם, נמצא שיש לה שני מקורות עקריים. א' הוא המידע הנמסר לנו ע"י חמשת החושים, והשני הוא מה שנודע לנו משכלנו בעצמו. המצרף את רשמי החושים השונים לכלל הכרה אחת שלמה. אך אם נעיין היטב, נמצא חלוקה זו בטעות יסודה, וכל מה שאנו קוראים ידע, שאינו אלא משילוב וצירוף שני המקורות הללו, עומד על משענת קנה רצוף. שהרי זה ברור לכאורה, שאין להשכל דרך לדעת את שקורה מחוצה לו, בעולם, שהרי אינו חוש המקבל ידע מבחוץ אלא דרך לעבד את הידע הזאת. אם כן נשארנו רק עם החושים כדרך היחידה לדעת את העולם. אבל בכדי שהחושים יוכלו למסור לנו מידע נכון על העולם, צריכים אנו להנחה נוספת, שאכן החושים הם עדים נאמנים על העולם, ומנין לנו הנחה זאת, וודאי לא מן החושים, אלא מן השכל, והרי השכל כבר אמרנו שאינו דרך לדעת את העולם.

וכאן הננו עומדים בפני הבעייה היסודית שמערערת על כל ההכרה והידע האנושי, כל מה שאנו יודעים על העולם אינו אלא משכלנו. ואין לנו שום ערב לכך שאכן השכל מייצג נאמנה את העולם. נמצא כל הידע השכלי עומד על בלימה.

וכאן הגענו, במהלך שכלי פשוט, עד דלא ידע. שהרי הוכחנו בהוכחה פשוטה להפליא, שאנחנו לא יודעים כלום. ואף אחד לא יודע כלום. או, במילים מדוייקות יותר, אנחנו יודעים הרבה, אבל אין שום ערב לכך שהידיעה הזאת אמתית, ומתאמת לעולם אותה הינה מבקשת לתאר, ואם נותר על הטעות שמונה גם ידיעה שקרית כידיעה, ונמנה רק ידיעה אמתית כידיעה, נשארנו בלי שום ידיעה בעולם.

ט. עץ הדעת ועץ החיים

בין ארור המן לברוך מרדכי, יש לשים לב איזה סוג ידיעה הוא ידיעת החילוק בין ארור המן לברוך מרדכי, ואיזה הוא הידיעה אותה מבקשים למחוק בבסומי שלנו.

דעת לנכון נקל, שהידיעה הזאת איננה מסוג החלוקה שבין אמת לשקר, שהרי לא נאמר עד דלא ידע בין המן למרדכי, כלומר לא נאמר שיטעה ויחשוב על המן שהוא מרדכי ועל מרדכי שהוא המן, שזה היה החלפת האמת בשקר, שהרי המן אינו מרדכי ומרדכי אינו המן. אבל אמרו עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כלומר שיתחלף בדעתו מיהו ארור ומיהו ברוך. אם כן הידיעה הזאת הוא מסוג הידיעה שבין טוב ורע.

והנה כלל ההבחנה שבין טוב ורע ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פ"ב, בתשובתו על קושייא גדולה, והוא כי מפשט הפסוקים נראה כי האדם לפני החטא לא היה בו דעת להבחין בין טוב ורע, ומאחר שחטא השיג

הדעת הזאת, ונמצא מצינו חוטא נשכר, ולא סתם שכר אלא שכר שהוא הדבר המבדיל בין אדם ובהמה, הוא הדעת, והשיב הרמב"ם, כי יש הבדל בין דעת טוב ורע, ובין דעת אמת ושקר. הדעת המבחיין את האמתיות, הוא שהיתה בו קודם החטא, והוא שנאמר עליו בצלם אלקים עשה את האדם, ומרוב דבקותו במושכלות, לא היה לו כלל הדעת להבחין במפורסמות, שהן הטוב והרע, ולא ידע כלל כי גילוי הערווה מגונה. [עיי"ש] ונמצא כי כל הבחנה שבין טוב ורע, אינו שווה להבחנה שבין אמת ושקר, ובצורה המוחלטת אין הבחנה בין טוב ורע או מגונה ויפה, אלא בין אמת ושקר לבד.

ותמצא, שאילו יחזור האדם לחיות בעץ החיים, ולא ימשך אחרי עץ הדעת טוב ורע, יפסוק מלהבחין בין טוב ורע, ולא ידע אלא בין האמת והשקר. ועל דא אמרו, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כלומר שתחזור לחיות בעץ החיים, מקום אשר אין עוסקים שם בהבחנה שבין טוב ורע, בין ארור לברך, אלא בין אמת לשקר. בין קיים בהחלט ללא קיים בהחלט.

ואמנם חייבים אנו לבאר, וכי למה אין הטוב ורע ידיעה אמתית, ולמה לא תשתוה בערכה לידעת האמת ושקר. כי הטוב ורע אינם הבדלים מוחלטים באמת, אלא הסכמיים מפורסמים ביו בני האדם, וכאשר נלאו כל חכמי לב לוודא את הידע האנושי בנושאי הדעת אמת ושקר, ביותר ויותר נלאו לוודא את ההבחן שבין טוב ורע, והרי ביארנו עד דלא ידע מדרך השכל בשני שלבים, אחד בכלל הידיעה, והשני בהבחנה שבין טוב ורע.

י. שבעים אותיות

והנה כבר הבאנו את פירוש הפוסקים שארור המן וברוך מרדכי יש להם אותו ערך בגימטריא, וזה הוא חייב לבסומי עד דלא ידע לחשב החשבון הזה.

ונבאר הדברים בדרך השכל שאנחנו בו, והוא כי כאשר נבקש את הידיעה היותר וודאית שבכלל הידיעות, נמצא שהוא הידיעה אשר איננה אומרת לנו כלום על העולם. והידיעה הזאת הוא המתמטיקה. מן הידיעות היותר וודאיות הוא כוודאות שא' ועוד א' הוא שנים, וכלל הידיעות המתמטיקות. אבל הידיעות האלו, כפי מדת וודאותם, כן מידת חסרונם, שהרי אכן נדע כוודאות שא' וא' הוא ב'. אבל אין הידיעה הזאת אומרת לנו כלום לגבי השאלה האם א' אכן קיים בעולם.

וזהו בחינת הגימטריא, שהוא במידה זו הדרך הוודאית והבטוחה ביותר לפרש את התורה [גימטריא הוא לשון גיומטריא-מתמטיקה בלשון יוונית] אבל באותו מידה אינה אומרת כלום, שהרי אי אפשר להוכיח את מהות הענין מגימטריא [כמו שהאריכו הראשונים עי' רמב"ן וכו'] אבל אי אפשר להפריכה בשום אופן שהרי בהכרח שהוא גימטריא כך וכך.

והנה לזה נתלה הבסומי בחשבון, כי הוא הידיעה היותר וודאית, וצריך שלא ידע לחשב, זה, שענינו במושכל, שידע שאי אפשר באמת לידע כלום מזה, ודווקא החכמה היותר בטוחה, היא החלשה ביותר, הרי שהאדם אינו יודע כלום.

יא. לדעת שאינו יודע?

החכם הנודע סוקרטס טען שהוא החכם מכל האדם, ובמה, מכיון שהוא יודע שאינו יודע. ושאר בני אדם חושבים שיודעים, וטועים בזה, שהרי

אינם יודעים כלום. ואילו הוא אינו טועה בטעות זו, הרי הוא החכם מכל אדם.

ועל דרך זה כתב רבינו הרמב"ם, על השגת משה רבינו שהיתה השגתו באלהות גדולה מכל אדם, "וידע שלא השיג". וכן איתא בגמרא, [יבמות מ"ט ע"ב] שמושה שראה באספקלריא המאירה, אמר כי לא יראנו האדם וחי, אבל ישעיה שראה באספקלריא שאינה מאירה, אמר ואראה את ה'. כי הידיעה האמיתית אינו הידיעה אלא אי הידיעה.

ושלמה המלך החכם מכל אדם אמר "אמרתי אחכמה והיא רחוקה". התפאר בזה שחשב להחכים, ולא עלה בידו.

ואמנם יש לדעת, שהאמירה הזו גופא, גם אי אפשר לדעת, שהרי "אני יודע שאיני יודע כלום" הוא משפט שסותר את עצמו מסופו לראשו, כי אם אינו יודע כלום, מנא ליה שאינו יודע כלום, אולי כן יודע. נמצא שגם את זה אי אפשר לדעת, ואין לאדם להתפאר במה שאינו יודע, מכיוון שגם ידעה זו אי אפשר לו לדעת בוודאות.

דרך הקבלה

יב. כתר ודעת

הנה נודע שיש פלוגתא גדולה בקבלה אודות הדעת אם ראוי הוא להיחשב ספירה אם לאו, ותלוי הוא בעוד פלוגתא רבוותא אודות הכתר אם הוא הא"ס או אם ראוי להיחשב בכלל הספירות. והנה מחלוקת זו אינו דבר שבמנין לבד, כאילו לפי שקבלו הכלל עשר ולא תשע אחד ולא אחד עשר הוצרכו להשלים המנין כל חד כדאית ליה, אלא יש בזה ויכוח שכלי עמוק, כי מהות הכתר הוא שפע הבא אל העולמות בדרך

מקיף, וכתר מלשון כותרת, מכתיר את דוד. כלומר שהארה הגדולה של הא"ס [כ"ש הסוכ"ע שלפנה"צ] אי אפשר לה בהכרח שתתקבל בתוך הנאצלים כאור פנימי המתקבל בדעתם ומובן אצלם בהיותם. אבל בהכרח שיהיה כבחי" כתר ויהווה הנמצאים בבחי" ריחוק הערך. והדעת תכונתו היפכית ממש, כי מהות הדעת הוא השפע הבא אל הנאצלים בהתקבלות פנימית שלימה, עד כדי כך שאין הדעת נחשב כמ"פ ככלי וספירה בפני עצמה כי הוא מפתחא דכליל שית החיות הבא אל כל הספירות ובאמצעותו מתקבל האור בכל הספירות בדרך ידיעה פנימית שיודעים מי הוא מאצילים ומלכם.

ונמצא הוויכוח לגבי הדעת הוא אם אפשר להפריד הדעת ולמנותו כמציאות ספירה בפנ"ע, או שאינו אלא הנשמה שבתוך הספירות,

ולגבי הכתר הוויכוח אם ראוי לחשוב השפע הנבדל בערך כחלק ממציאות הספירות או ששייך למציאות הא"ס שאינו בכלל הספירות.

וממילא מי שסובר שאין הכתר ראוי להימנות, מובן שימנה הדעת במקומה, שכן לדעתו אין למנות את הנבדל בערך אבל המתקבל בפנימיות הוא שראוי למנות

ולמ"ד שאין הדעת נמנה משום שאינו אלא נשמת הספירות, לעוצם היותו מתקבל בתוכיות מציאותם, מובן הוא שיחשוב הכתר במקומו שהרי הכתר אין לו חסרון זה שכן הארתו במקיף ואינו נספג לתוך הספירות.

ורבינו האריז"ל הכיר בשני המהלכים כאחד ומנה את הראשון בפנימיות, שכן מצד הפנימיות ראוי הדעת להיות ספירה ולא הכתר, שאינ מתקבל בפנימיות. ובחיצוניות מנה הכתר ולא הדעת [ונתן לזה טעמים אחרים אכ"מ]

[ואמנם עדיין אי"ז מסביר את הוויכוח עד הסוף כי יש בזה עוד ענינים
ואכמ"ל]

ובזה נבין כי בדרך כלל המציאות הפנימית הוא העדיפה שכן העיקר
הוא הדעת בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי אבל עד דלא ידע
היינו שצריך להגיע למציאות שנראה החיצונית שהוא למנות הכתר
ולידע להעדיף שפע המקיף שכן האור יותר עליון ונעלה. והיינו כי מצד
המקבל אמנם יש להעדיף הדעת אבל אם אינו מסתכל על עצמו אלא על
האור הנשפע בוודאי יש להעדיף הכתר שכן האור שיכול להימשך
במקיף גדול הרבה יותר ומופלא יותר. וכן החיצונית הזה הוא רק מצד
התחתון אבל באמת הוא חיצוני לעולם עליון יותר ולכן אינו יורד כאן
אלא בחיצוניתו. [וזהו כלל האור דפורים בהיות המקבל ממשך אור
שאינו לפי ערכו וכליו ובה נמשך לכל העולמות. וזה בחי' מסי"ג
דאסתר.]

יג. דעת דנוק'

עוד יש בנושא הדעת סוגיות רבות ורחבות בקבלה ובקבלת רבינו
האר"י, נתעכב רק על נקודות אחדות כפי האפשרות כאן.

ארז"ל נשים דעתן קלות. ופירש הענין בפרצופים כי הנוק' רק נהירו
דתרין מוחין גליפין בה, אבל אין בה מח הדעת, לבד כאשר היא מקבלת
את המח הזה בזווג מבעלה.

והענין הוא כי קלות דעת הנוק' הוא תנאי מוכרח שתסכים להיות
מקבלת מבעלה, כי אילו היה לה דעת היתה עומדת על דעתה ולא נכנעת
לבעלה, היינו שמהות הנוק' הוא שאין בה דעת, וכל דעת שיש בה היא
אך ורק מה שנשפע לה מבעלה בייחוד.

וזהו עד דלא ידע, כי כל ישראל בני מלכים הם וכל שפע שמקבלים אינו אל דרך הנוק' המלכות, ואין אפשרות לקבל השפע הנפלא אלא כשנהיה בבחי' שאין בנו דעת, ולא נקבל את הדעת אלא בייחוד. וכן מבואר בכוונות שעיקר כוונת השתייה להמשיך המוחין בנוק'.

יד. אחד עשר

שנינו בספר יצירה, עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר. היינו ששלמות הקדושה בחי' עשר, והקלי' סביב רשעים יתהלכון בבחי' תשע, ובבחי' אחד עשר. וכל המוסיף גורע.

ושרש הענין תלוי במה שנת' לעיל בענין הכתר והדעת, כי אם נמנה הספי' בלתי הכתר יהיה לנו תשע, ואם נמנה הן הכתר והן הדעת יהיה לנו אחד עשר.

והבנת הענין ע"פ הנ"ל, כי הכתר הוא בחי' החיות המקיפה המחיה מרחוק, ודעת הוא בחי' ההארה המחיייה בהשגה גמורה בפנים. והנה בקדושה תמיד מונים אנו רק עשר. כי כל ספירה הנמנית, אפילו כשנמנה ספירת הכתר, אינו נמנה אלא ע"ש בחינתו הנבלעת בפנימיות העולם, כי זה כלל הקדושה שהשי"ת מחיה אותו בקרוב, ישראל עם קרובו, ואיזה בחי' שתהיה ההארה מ"מ תמיד הוא בפנים, אני ה' השוכן אתם ובתוכם.

אבל כלל הס"א הוא דקרא ליה אלהא דאלהיא. היינו כי תמיד ההארה האלקית המחיה אותם רחוקה מהן, ותמיד הוא בבחי' כתר ומקיף, וזהו ביאור הלשון שמצינו עשר כתרין דמסאבותא, ולמה נקראו כולם כתרים, כי כולם בבחי' כתר שאין ה' שוכן אתם ובתוכם אלא מרחוק בבחי' הכתר.

והנה מצינו מקום א' בכוונות שמכוונים אנו לכל הי"א בחינות כסדרן, והוא בכוונת הנסירה, שמכוונים גם כתר וגם דעת. שהוא סוד י"א סממני הקטורת שענינם לברר כל הקלי' שגם בהם מלכותו בכל משלה ואינם יוצאים מרצון וממשלת ה'. וסוד הבירור הזה שיש בבחי' הרחוק מעלה שאין בבחי' הקרוב, כנ"ל שאינו מחפש להיות הכל נתפס בהשגה ומאמין בהשי"ת המחיה הכל גם כשהוא רחוק ממנו. וזו מצב הפורים, שמתגלה ששבשעת הנסירה והדורמיטא שהכל בבחי' הרחוק יש השגחה עליונה מאד על ישראל שהוא בבחי' עד דלא ידע.

דרך ההשגה

טו. דיבור והבנה

נתבונן נא בדבר הנוגע לנקודת הוייתנו. ננסה להסביר נקודה עמוקה מאד, אשר מי שלא ידע אותו מעצמו, כמעט אין תקווה שיבין על מה אנו מדברים, ננסה לתת לה מילים כפי שהוא מצטייר בדעתי, וישמשו המילים הללו כסימנים אל הדבר בעצמו, לתועלת מי שיודע את הענין לסדרו במילים מתאימות לה, ואולי לשמש למי שעומד על גבול השגה זו דרך ליכנס אליה.

ובכן, אחרי הקדמה זו [שכולל כמעט כל מה שנרצה לבאר כאן בתוך סוגיית עד דלא ידע, שרוצים אנו לבאר איך הדעת היחידה האמתית היא זו הבלתי נודעת, והסברת ענין זה גופא בכלל זה.], נבא אל הענין.

ברור לכל בר דעת, שלא כל מי שיודע להגיד ולחשוב דבר כלשהו, ראוי להיכלל באמת בכלל יודע הדבר ההוא. מקרה הקיצוני להדגמת עובדא זו הוא שאפשר לאדם ללמוד ספר עמוק בעל פה, ולידע לחזור על כל

מילה שלו, בעוד שלא הבין אפילו מילה ממנו. יתר על כן, ייתכן גם שיפלפל ויקשה ממקום זה על מקום שני ויתרץ, וייתכן אפילו שהפלפולים שלו יהיו נכונים, ועדיין לא נאמר שהבין מילה אחת מכל מה שהוא מדבר. התופעה הזו ידוע ומוכר לכל מי שלמד פעם אחת בימי חייו סוגיא כלשהו בעומק עד שקנה בה ידיעה מסויימת.

כאשר נתבונן בנקודת העומק שעובדא זו פותחת לפנינו, ונרחיב אותה עד תכליתה לבחון דרכה כל מה שאנחנו כוללים ומסווגים תחת השם ידע, ולא נתפשר ונעשה הנחות, ניווכח שכמעט כל מה שאנו רגילים לקרוא ידע וחכמה, נופל תחת הכשל הזה של דיבור על דבר שאינו מובן לנו בדעתנו באמת. וכמעט כל הכלים השכליים והדרכים שאנו קונים לעבד איתם את כלל המידע המובא אלינו, אינם עוזרים לנו במאומה להתקדם את הדעת וההבנה כמו שהוא. שכן כמעט את כולם ניתן הפעיל על המילים גם ללא הכרת והבנת התוכן כלל.

טז. זכרון ושכחה

נתבונן לפי זה, אשר הדרך היחידה בו נוכל להגיד על משהו שאנחנו יודעים ומכירים אותו באמת, הוא רק אם נכיר את הדבר ישירות, ללא שום דפוס וציור המוכר לנו מכבר ממקום אחר.

כלומר, כי כל מה שמכונה בדרך כלל הבנה נכונה של סוגיא אינו אלא סידור אותו סוגיא בדפוסים וציורים מוכרים כבר ממקום אחר, וזה אינו אלא סידור חיצוני לנושא עליו מוסב הסוגיא, ואינו באמת התקדמות בהבנת עצם הדבר כלל.

ההשגה האמתית הישירה אינו אלא אם נוכל לראות את הדבר כמו שהוא בלא להכניסו לשום דפוס ומבנה שבנוי וקיים בלי ידיעת המהות.

והנה כל הדפוסים ההלו קיימים רק בזכרון, שהמוח מסדר ומסווג כלל הנודעים לו תחת סוגים כוללים ופרטיים, ומתוך שהוא זוכר את הסוגים והכללים הללו הוא יודע לסווג כל דבר חדש הנודע לו תחת אחת הכללים האצורים במחשבתו ולפי זה מעבד ומפרט הדבר החדש. וזה אנחנו קוראים הבנה טובה בדרך כלל.

אבל אם נרצה לדעת ולהבין משהו באמת, אין עצה אלא לשכוח כל הנודע לנו מכבר בכללים ופרטים, ולנסות לראות את הדבר בלי שום הקדמות וסיווגים מוקדמים לו. ואז יתגלה לו הדבר כמו שהוא במלא תפארתו ועוזו.

והנה הידיעה אודות ארור המן וברוך מרדכי אינו קיים אלא בזכרון, זכור את אשר עשה לך עמלק, נזכרים ונעשים, כלומר שאנחנו זוכרים סיפורי מרדכי והמן ועמלק, וזוכרים את הכללים של ארור וברוך, ומציירים לפי זה שמרדכי שייך לברוך והמן לארור. אבל זה לא יוכל להיקרא ידיעה נכונה שארור המן וברוך מרדכי, שהרי אינו אלא צירופי זכרון אודות דברים שאינם קשורים במהותם. אבל כשמקיים עד דלא ידע, ואז מסתכל על מרדכי כמו שהוא, ועל המן כמו שהוא, אז אם יאמר ארור המן וברוך מרדכי תהיה זאת אמירה אמתית. [ולפי המהלך הזה הכוונה שיאמר ארור המן וברוך מרדכי, אלא שתהיה זאת אמירה שונה לגמרי מזו שאומר במצב של ידע וזכרון]

יז. בכל שנה ושנה

נוסיף עוד תוספת ביאור ביסוד הנזכר, שבו יובן יותר עצם הענין, ונרוויח עוד הבנה בסוגיית פורים ובסוגיות הכלליות.

אם נחפש היטב בתוכינו נראה, כי העומק הנ"ל של עד דלא ידע, כבר מצוי הוא בתוכינו ולא רחוקה הוא. ומתבטא הוא בכל התפעלות והתחדשות שאנו מרגישים ומתרשמים ממהו. שהרי אם נחשב את הדברים בהמהלך מחושב ושכלי, נראה כי להתפעלות אין מקום כלל. הרי אינה אחת מן הקטוגריות שנוכל לומר על העולם. דרך משל אנחנו מתפעלים ומתרשמים מהיופי של ציור מסויים, הרי אם נחשב היטב, נראה שאין כאן אלא פעולה של שיוך הציור המסויים הזה אל הסוג הכללי של יופי הנודע לנו מכבר. ואם כן מה מקום יש להתפעלות, הרי לא נתחדש כאן שום דבר, ואין כאן אלא פעולה מתמטית פשוטה של שיוך הפרט אל הכלל הנכון לו.

כל התפעלות משמעותו נגיעה בראיית הדבר כמו שהוא, האדם המתפעל מיופי הבריאה, או המתפעל מצדקת מרדכי ומרשעות המן, היינו שלרגע ההתפעלות שכח שיש כאן קטוגוריה נודעת של רשעות או יופי ששייך את הפרטים האלו אליהם, אבל צפה וראה בדבר עצמו, וראה הרי זה יפה כ"כ! או, הרי זה רשעות כ"כ!

ונמצא, שכל התפעלות והתחדשות, מותנה בשכחה. והנה לזה תמצא בבני אדם המדברים מתוך השגה אמתית, 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 אמתית, מה מקום יש להתשמש במערכת שכבר דיבר בה, אלא בכל פעם דיבר את הענין בהתחדשות גמורה כמו שראה אותה במהותה.

וזהו בחי' נבואה, שארז"ל אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. כי אילו היה מדובר בחכמה, בוודאי יכולים שני חכמים לדבר בסגנון אחד, כי שניהם מתשמישים 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 אחד.

[ועי' לשון התניא באגה"ק על רשב"י בזהר "שבוודאי לא אמר אותו דבר פעמיים"]

וזהו חידושו של פורים בעד דלא ידע, כי כל המועדים נבנים על הזכרון, זכר ליציאת מצרים וכו', וממילא אינם חדשים ממש בכל שנה ושנה, אע"פ שבוודאי יש בהם התחדשות, זו התחדשות בפרטים אבל לא עולם חדש לגמרי. אבל הפורים בנוי על השכחה, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ווממילא כל פורים הוא עולם חדש ממש, לקיים את ימי הפורים כו' בכל שנה ושנה. כל שנה בפני עצמו. וכל אדם בפני עצמו, שנתחלק לבני הפרזים ומוקפים ובני כפרים וכו'. כי אי אפשר ללמוד מזה על חברו, אלא כל אחד כפי שרואה את הדבר בעצמו, משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר.

[מכאן הם ענינים שונים בעדל"י שאינם קשורים ממש למהלכים הנ"ל.]

יח. מה שהרב אינו יודע והתלמיד אינו יודע

מסופר שהחסיד ר' שמואל מונק'ס אמר לרבו אדמו"ר הזקן בעל התניא כי מה ההבדל בינו ובינו. הרי במה ששניהם יודעים, הרי הם שווים, ובמה ששניהם אינם יודעים, שוב הם שווים, אלא כל ההבדל ביניהם הוא במה שהרב יודע והוא אינו יודע, אבל הרי הרבה יותר דברים יש ששניהם אינם יודעים מכאלו שהרבי יודע והוא לא יודע, ולא עוד אלא

שהסוג של הדברים ששניהם אינם יודעים הוא אין סוף ושלא בערך כלל לגבי המוספר המוגבל של דברים שהרב יודע והוא אינו יודע, אם כן במה מעלת הרבי עלי?.

כי יש שני דרכים של קשר רב ותלמיד, יש קשר שהוא במה שהרב כן יודע, וממילא התלמיד שאינו יודע מתבטל לרב שיודע יותר ממנו, וזה האופן הרגיל בו נתפס קשר רב ותלמיד, אמנם הדרך הזו במהותו מקרי הוא, שהרי סוף סוף יגיע זמן כי כולם ידעו אותי, וגם לפני זה, ברגע שהתלמיד עומד על דעת רבו הרי נתגלה לו כל מה שהיה נעלם ממנו בתחילה וכבר אינו צריך לרבו כלל. והרי שגם מתחלה לא היה תלמיד אלא בבחינה מקרית שבאותו זמן ומקום היה צריך לקבל משהו מרבו. וזהו בחינת מת משה, כי המיתה של האדם הוא בהגיעו לשלימות תכליתו, ושלימות הרב הוא כשכל חכמתו עובר לתלמידו, ונמצא שבעצם השלמת עבודת הרב בעולם הוא מיתתו וביטול היותו רב, ולזה חשב המן שבמיתת משה, כלומר ברגע שכלל ישראל קבלו את התורה בשלימות וידעו בה כמו משה רבם, כבר אין משה רבם וכבר אין להם זכותו והגנתו, וחשב שהוטבה לו ירח שמת בו רבם משה.

אבל יש בחי' יותר עמוקה של קשר רב ותלמיד, וזה הבחינה מתחיל להתגלות דווקא כאשר התלמיד עומד אדעתא דרביה, שאז הקשר ביניהם אינו בבחינת מה שהרב יודע והתלמיד אינו יודע, אלא דווקא בבחינת מה ששניהם אינם יודעים. וזהו הייחוד השלם שבין תלמיד לרב, כי נודע שכל ייחוד ענינו השתוות הצורה, ואין השתוות שלימה בשעה שהתלמיד עדיין מקבל משהו מרבו, אבל שלימות ההשתוות כששניהם באותו בחי' ומעמד ממש, ואז שניהם עמדים מול הבלתי נודע, וזהו ההצלחה האחרונה, כי הבלתי נודע יותר גדול מכל מה שניתן לדעת, ושניהם נהיים תלמידים מהבלתי נודע. וזה הקשר הוא בבחי' באותו יום שמת בו נולד, כי ברגע שחושב שנגמר שלימות לימודו

בעולם, שהוא בחינת הידע, מתחיל לימודו הנעלה והנעלם שהוא לימוד הבלתי נודע, ולימוד זה הוא בחי' מת משה. עד לא ידע.

והמשכיל על דבר, אינו מחכה עד למיתת רבו [כלומר עד לגמר לימודו בבחינת ידע] אלא כבר בעת שהוא לומד מרבו, משכיל על דבר להיות עיקר קשרו לרבו במה ששניהם אינם יודעים, ושניהם לומדים תורה מפי הגבורה, [וזה בחי' מפה אל פה כמ"ש הרב בעל הסולם, לא מפה אל און אלא השתוות גמורה]. וזהו בחי' שתלמידי רשב"י בזוהר דברו כמ"פ ממה שיהיה בעת הסתלקותו, וכו' ולכאו' אינו מדרך ארץ לדבר כן לפני הרב [ועי' לקו"מ סי קכ"ו] אבל זה לפי שהשכילו להיות עיקר קבלתם מרבם בבחי' ביום שמת בו נולד, לא במה שהוא יודע אלא במה שאינו יודע.

ואם תאמר, אם גם הרב אינו יודע, לשם מה צריך התלמיד לרבו, תשובה על זה, איני יודע, אבל ברור שדווקא זה הוא הקבלה האמיתית מרב, ויש להסביר הדבר בכמה אנפי, כפי כלל המהלכים שנפרסם פה בס"ד בענין עדל"י, אבל תכלית כולם כן הוא.

יט. 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.

כ. תיקונו של עמלק

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 און חוטם פה, שרשי בינה ת"ת מל'. ואמר כי מחיית עמלק תהיה בפה, ואף בחוטם, שבזה נתרכה על יתר ד' 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 האוון 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 הפלאת 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 יתקן עמלק הוא דווקא ע"י שתיית יין הרבה שהוא התגברות מוח הבינה עד למאד.

והנה גם באזן יש פנימיות וחיזוניות. [ע"ד המבואר בכוונות המרכבה] כי בחיזוניות האזן עדיין אין עמלק מגיע לתיקונו המלא, כי זה מן הדברים שאין הפה יכול לדבר והאזן לשמוע, כי אמיתת התיקון הוא במקום רד"א שהוא למעלה מעלה ממקום הבינה. ולכן חייב לבסומי עד דלא ידע, ולא די בבסומי לבד, כי צריך להתעלות מתוך האזן אל פנימיות פנימיותו 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 משתמע. כי חיזוניות 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 מיני. 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 שאול לכאורה, שאו"ל בגי' פורי"ם עה"כ. ולכן כ' וישמ"ע שאול 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 שבבטולו 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 כמחיייה 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.

פנינים

ניצוצים מאירים. בענינא דפורים. בקיצור נאמרים. ישמעום חכמים. ויפתחו בם שערים. גם השכורים. יצאו נשכרים.

■ רוח שטות

אמרו רז"ל [סוטה ג' ע"א] אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות. ופירש בתניא [פרק י"ד] כי השטות הוא מה שחושב כי בחטא זה אינו נכרת משרשו ומקורו בה' ב"ה. והנה יש בפורים העלאה ותיקון של כל השטות שבעולם, "ומעין יצא מבית ה' והשקה את נחל השטים". כי מתגלה שבאמת לאמיתו נכון הוא רוח שטות הזו, כי אין שום חטא עון ופשע שיכול להרחיק את הנשמה ממקורה ושרשה, וכל ישראל יש להם חלק באלקי ישראל.

■ דת של תורה

דת של תורה אכילה מרובה משתייה. [מגילה י"ב ע"א] נודע כי אכילה מרמז על נגלות התורה, לחמו בלחמי. ושתייה מרמז לנסתרות התורה יין יצא סוד. והנה דת של תורה שחייב לעסוק בנגלות יותר מבנסתרות, כנפסק שצריך שימלא כריסו וכו', אבל בפורים נאמר ובכך אבא אל המלך אשר לא כדת, לשתות יתר מלימודו, ומתבסס מסודות יינה של תורה גם ללא ההכנה הראוייה בנגלות.

■ אחת דתו

אשר יבא אל המלך אשר לא כדת אחת דתו להמית. נודע שיש שני בחינות בתורה, האחת בהיותה גלות מפוזר ומפורד ודתייהם שונות וכו' בחי' לוחות שניות שיש ריבוי מצוות וכו'. והבחינה השניה המעולה

בחינת לוחות הראשונות כל התורה ענין אחד הוא. והנה המוסר נפשו ליכנס אל המלך הוא זוכה להתעלות מבחינות דתיהם שונות ומגיע אל בחינת אחת דתו. הדת שהוא אחת, בא חבקר והעמידן על אחת, אחת שאלתי מאת ה', נקודת הייחוד ליחחד הכל כאחד.

■ ינתן גם מחר

בסעודה הראשונה בקשה אסתר שאלתי ובקשתי שיבא המלך גם מחר אל המשתה. דוגמתו, כשיהודי זוכה ליכנס אל המלך מלכו ש"ע. בקשתו הראשונה שיזכה לבא עוד אל המלך. וזהו בחי' שני ימי הפורים, כי כל בקשת כנס"י ביום י"ד היין ינתן גם מחר. [וידוע בכתבים שכל ייחוד ובירור אינו נגמר אלא בשני פעמים וד"ל].

■ ומה ראו על ככה

ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם. ומ"ה-שם מ"ה החדש. רא"ו- יצא ותיקן את בחי' הראייה שם ב"ן שיצא מן העיניים. על ככ"ה- ע"ל [בגין מאה ספירות] שהעלו מ"ן לכ"תר כ"ל ה'כתרים. ומ"ה הגיע אליהם. הגי"ע בגי' מגל"ה סוד ג' הויות. אליהם אתוון אלהים, תיקן ובירר כל הגבורות. [ובפסוק זה מבואר כל ענין המגלה כמבואר בגמ' שדרשו מזה מהיכן קורא אדם את המגלה]

■ אחשתרנים בני הרמכים

איתא בגמ' דגם מי שאינו מבין לה"ק יצא דהרי אטו אחשתרנים בני הרמכים אנן ידעינן? והדבר פלא איך למדו מחסרון הבנת מילה אחת לגבי מי שאינו מבין שום מילה. ושמעתי ממו"ר רחאס"י ארלנגר שליט"א, דבהכרח שבמילה זו טמון כל סוד המגלה. וי"ל כי כלל נס המגלה הוא במהירות, שכל דבר נעשה בו בחפזון, מהרו את המן, וכן כל סיפור המגלה הכל היה בחפזון ובלי יישוב הדעת כראוי. כי שרש כל

חטא הוא המהירות כבחעה"ד שהיה ראוי להם אלא שאכלוהו קודם הזמן, וכן כל שר החטאים הם בחי' אכלה פגה. ובפורים נתקן כל זה מיניה וביה. [ואכמ"ל בזה] והנה אחשתרנים בני הרמכים הם סוג בהמות שרצים במהירות גדולה ולכן השתמשו בהם. וממילא הם כל סוד המגלה, ואם לא ידעינן סוד דבר זה היינו שלא ידעינן סוד כל המגלה, וממילא אין הפורים אלא בבחי' לא ידע.

■ לא על המלך לבדו

החידוש הראשון של המן במגלה היה כי יצא דבר המלכה על כל הנשים וכו'. היינו כי חידש לנו שגם הדבר הנדמה לכאורה כמקרה פרטי בין איש לאשתו, לאמיתו של דבר הוא דבר כללי הנוגע לכל המדינה. וזה שרש חשיבות כל מעשה קטן של כל אחד שכל דבר נוגע למקום שנוגע וכל ישראל ערבים זה לזה. ולכן בפורים מתרבה האחדות במשלוח מנות איש לרעהו וכו'.

■ צדיק כתמר יפרי

איתא בחיי מוהר"ן שעבודתו בפורים לתקן פגם קרח. וי"ל בזה, [ועי' בהערות לשעה"כ] כי קרח עינו הטעתו מרוב השגתו ביקש מה שלא היה ראוי עדיין ודרש במופלא ממנו. וז"ע קרח ביטול השערות שהם הלבושים המצממים את ההשגה שלא יגע במה שאינו ראוי עדיין. ובפורים מגיעים אנו גם למקום שאין בו שום חק"ר [אותיות קר"ח]. גם מתקנים בחי' המהירות ואכילת פגה שהוא פגם קרח כנ"ל.

■ ולא יתבוששו

נוהגים בפורים לשנות הלבושים, היינו שמבזים את ענין הלבושים ואין חושבים אם הוא ראוי לו או לא וכו'. ושרש זה שאנו חותרים לבטל חטא עץ הדעת ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו, ולכן מפחיתים את ענין

הלבושים להתקרב למציאות עץ החיים שבו אין לבושים בכלל. וכן מצינו בנבואת שאול [שמואל א' י"ט כ"ד] ויפשט גם הוא בגדיו ויתנבא וגו'. כי הנבואה הוא דבקות בבחי' עץ החיים. ושרש זה ביטול עמלק הכנף המסתיר את הפנים והיו עיניך רואות את מוריך ולא יכנף עוד מוריך.

■ ראשי תיבות

עמל"ק ר"ת ק'ליפת ע'ין מ'ח ל'ב

המ"ן ר"ת מ'אנה ה'נחם נ'פשי. ולאידך, ה'וציאה מ'מסגר נ'פשי, ה'צילה מ'חרב נ'פשי.

במדרש ובהו זה מלכות מדי שנאמר ויבהילו את המן. בה"ו ר"ת ויאמר ה'מן ב'לבו.

■ דת

יש להתבונן בענין ה"דת" התופס במגלת אסתר מקום חשוב, איך הוא מרמז לגבי התורה "אש דת". כי מחד מבואר כי כתב אשר נכתב בשם המלך אין להשיב, ומאידך מצאו דרך להתגבר על זה ולשלוח אגרות שמבטלות את הדת הראשון. ומתאים זה לשני הצדדים שנתבארו במאמר הדר קבלוה בשנה שעברה. כי מחד זאת התורה נצחית עתיקה מימות משה, ומצד שני צריך לקבלה מחדש ולחדשה בכל דור ודור לפי כלי המקבלים. וכן יש בחי' תשובה שהוא גבוה מהתורה ואפשר להשיב בה גם מאמר וגזרת המלך וד"ל.

סוגיא פירוש על פירוש

בירור מעט אליבא דהלכתא בשרשי הסוגיא בגמרא ופוסקים.

קיצור השיטות

א' אם ההלכה כרבא

ב' -פירוש לבסומי

ג' - פירוש עד דלא ידע

ד' -בהנהגה למעשה

א' - הלכה כרבא-רי"ף, רא"ש, רמב"ם, טור, שו"ע

אין הלכה כרבא- רבינו אפרים, ומובא בר"ן ובעל המאור, ומאירי, וב"ח. וכן דעת הרמ"א לפי הט"ז והר"מ לפי ערוה"ש.

ב' -להשתכר ביין עדל"י-רש"י, תוס', [רי"ף רא"ש טור שו"ע] ב"ח.

-לשתות עד שירדם ויישן- רמב"ם, מהרי"ב, הגה"מ, ומובא בדרכי משה, רמ"א

-שיהיה מבוסס אך לא יהיה שיכור-קרובן נתנאל, של"ה, [עי' באות ב'

-שישתה יותר מלימודו מעט-אורחות חיים, כל בו, רמ"א

ג' - [נסדרו כל הפי' מן החמור אל הקל]

בלבול אמיתי

1. שישתכר כשכרותו של לוט עד שלא ידע כלל חילוק ארור המן לברוך מרדכי. –ב"ח מהרש"א מהר"ל אריז"ל.

[והאר"י הגדיל שיאמר ממש ברוך המן, וזה מדרגה יותר חמורה לכאור']

בלבל בלשון

2. שיתבלבל בלשונו ויטעה להחליף ארור המן לברוך מרדכי- [אולי זה כוונת האר"י]
3. שיתבלבל בלשונו ולא ידע מאי קאמר. –תוס', ר"ן,
4. שיתבלבל באמירת הפיוט הארוך שמזכיר ארור המן וכו'. – הגהות מנהגים, מובא בדרכי משה.

פחות מזה

5. שלא ידע לחשב הגימטריא-אגודה, ומובא בב"ח ומג"א. רבינו ירוחם, ומובא בדרכי משה, באר הגולה.
 6. עד ולא עד בכלל –ספר המאורות, יד אפרים [שלה"ק], קרבן נתנאל.
 7. שלא יבחיץ בין נקמת המן לגדולת מרדכי- ט"ז, גר"א.
 8. שבשינתו לא ידע-מהרי"ב, הגה"מ, מובא בדרכי משה וברמ"א [רמב"ם?]
- ד'- כל זה למצוה ואינו מעכב-הגה"מ ומהרי"ל מובא בב"ח ודרכ"מ, ומי שמזיק לו א"צ-יעב"ץ
- ראוי לעשות כרמ"א-פר"ח, פרמ"ג, משנ"ב, ערוה"ש.

להשתכר כפשוטו-יעב"ץ בשם אביו.

בירור חסוגיא

א. מקור הדין וגדרו

צריך לדעת מה מקור דינו של רבא, שזה שרש גדול להבנת כל הסוגיא.

והנה מקור כל ענין האכילה ושתייה וסעודת פורים, שדינו של רבא הוא דין מסוים מהם, [שבענין זה מדבר הגמרא כאן, וכן בר"מ וש"ע סידרו דינא דבסומי בתוך דין סעודת פורים] הוא בוודאי ממה שכתוב במגילה [ט' כ"ב] לעשות אותם ימי משתה ושמחה. [ומפסוק זה דרש רבא כאן דסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו, וכן=] אמנם צריך להבין במה מבואר כאן שיש חיוב שתייה יתירה [שזה מוסכם אכו"ע שבא רבא לרבות ענין משתה יתירה על שאר הזמנים, אלא שנחלקו בשיעורו המדוייק]. יתר על כל שמחת יום טוב וכדו'.

ולכאורה הוא ממה שמפורש במגילה הלשון משתה. דאילו היה כאן מצוות שמחה וסעודת יום טוב ככל שאר יו"ט היה מספיק שיאמר ימי שמחה, [ולכאו' היה די שיאמר יום טוב, שבכלל זה שמחת יום טוב, אלא שיל"ע דבגמ' דרשו שיו"ט מלמד שאסור במלאכה ויל"ע] ובכלל חיוב השמחה אכילת הבשר ויין המשמחים. ולמה פירש כאן משתה, אלא ע"כ שיש בפורים חיובא יתירה של שתייה יתר על המתחייב מענין שמחת יו"ט לבד.

כלומר, כי בכל החגים יש חיוב שמחה, ואחד הדרכים לשמוח הוא בשתיית יין, אבל אין השתייה המכוון השמחה, אלא עיקר המכוון הוא השמחה, ואחד המכשירים והאמצעים לשמוח הוא בדרך שתיית יין.

אבל בפורים יש ענין של משתה, לא כמכשיר ואמצעי לקיים ענין השמחה, אלא דין שתייה בפני עצמו, ובהכרח יש בזה נפקותא למעשה, שיש לשנות יותר על המתחייב מהיותו מכשיר לשמחה בלבד, אלא יש לשנות באופן של שתייה לבד, והיינו שתייה יתירה עד כדי שכרות.

[והנה לפי גדר זה יוצא שגם מי שאינו שמח כלל בשתיית יין גם הוא עליו לשנות יין ולהשתכר בפורים, והנה זה בוודאי נכון, כי כשישתכר מעט בהכרח ישמח יותר אפילו אם טבעו ששתייה רגילה אינו משמחו, אבל אין זה נכון עד הסוף, שהרי לא מצינו שגם נשים וקטנים יתחייבו בבסומי אע"פ שגבי יו"ט נאמר שאין להם שמחה ביין, וכן מי שהיין והשכרות מזיק לו אין עליו חיוב לשנות וכדלקמן=, אם כן בהכרח שעדיין יש כאן ענין של שמחה, אלא שר"ל שמחה באופן של משתה ושכרות ולא שמחה פשוטה לבד, אבל מי שאינו שייך כלל לשמחת היין והשכרות, אין עליו חיוב שתייה. וכן מוכרח מסברא, דמה ענין בשתייה לשם שתייה לבד, ובהכרח שהכוונה לשמחה מופלגת ויתירה הבאה ע"י השכרות].

[וכעין זה מצאתי בס' נמוקי מהרא"י המובא בספר הליקוטים ברמב"ם שכ' דמקור דין זה הוא מכפל הלשון משתה ושמחה, דלכאו' במשתה נכלל השמחה דהרי כ' יין ישמח, אלא ע"כ שישתה כ"כ עד שלא יהיה לו שמחה מחמת השתייה, וזה ע"י השכרות. ולפמ"ש אי"ז מסתבר שענין השתייה הוא אף באופן ששולל השמחה- אם כי בעומק אפשר לקיים דבריו- אבל נכון הוא שנלמד מכפל משתה ושמחה.]

וכן מבואר בר"ן בסוגיא דאין בין אדר ראשון וכו' דף ו' ע"ב שריבוי השתייה נלמד ממשתה ושמחה וז"ל "כדאמרינן בגמ' שמחה מלמד שאסורה בהספד משתה מלמד שאסורה בתענית והיינו עיקר חיוביה דשמחה [ומאי-גירסת שיטמ"ק] דאמרינן מיחייב אינש לבסומי

בפוריא"] לפי גירסת פ"ש צריך לגרוס כאן דמאי דאמרינן כו' מדרבנן
בעלמא הוא, וצ"ע]

אמנם יש לעיין בזה כי רש"י בשיר השירים פסוק ב' בד"ה כי טובים
כתב "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 (שם) והיה כנור ונבל וחליל ותוף ויין משתיהם זהו". וכן
במגלת אסתר פרק ה' פסוק ד' כתב "אל המשתה. כל סעודה נקראת על
שם היין שהוא עיקר" אם כן אין לכאורה ראייה מלשון משתה שהכוונה
לריבוי שתיית יין ואינו אלא לשון של סעודת עונג ושמחה.

וי"ל דעדיין כפל הלשון משתה ושמחה מוכיח שמה שנאמר משתה הוא
להורות שצריך להיות שתייה יתירה. ועוד דהרי רואים במגילה שבכל
המשתות המתוארות שם היו שותים ומשתכרים, וזה אחד מן הטעמים
שנתנו לחיוב הבסומי בפורים משא"כ בכל יו"ט לפי שע"ד זה נעשה
הנס [עי' ביאור הלכה]. ועוד דזה שלשון עברי הוא לכנות הסעודה ע"ש
המשתה הוא לפי שהיין הוא עיקר השמחה והתענוג שבסעודות אלו,
א"כ ממה שנקט הפסוק לשון משתה דווקא מבואר שצריך להיות עיקר
העסק בשתייה יתירה. ואכתי צע"ק.

והנה אם כנים אנחנו שמפסוקי המגילה הוא שיוצא חיובא דשתייה
יתירה מובן אשר אפילו אילו לא היה לנו מימרא דרבא היינו יודעים
לחיוב זה. ובזה מובן דגם לדעת רבינו אפרים ודעימיה דס"ל שמימרא
דרבא נדחתה גם הם סוברים שיש להרבות בשתייה מעט, ולכאור' אם
רבא נדחה מנ"ל שיש חיוב להרבות אפילו מעט, ולדברנו ניחא, כי זה
יודעים כבר מהפסוק, אלא שאין פוסקים כהפלגת שיעורו של רבא
בביאור פסוק זה אלא כשעור יותר קטן.

ב. פירוש מילת בסומי

לבסומי פירש"י "להשתכר ביינ". וכן ברבינו חננאל "בסימא פי' שכור". וברבינו ירוחם "וחייב להשתכר בפורים". ובפסקי ריא"ז "פי' להשתכר ביינ". ובקרבן נתנאל אות י' העיר דלהשתכר בלשון ארמית הוא למרווי, כדמתרגמינן על פסוק וישכר בתוך אהלו [בנח], וכן מצינו בגמ' "לא תרווי ולא תחטא", וכן במס' נדרים [מ"ט ע"ב] "מורה ורוי". וכו'. ולשון בסומי בארמית הוא לשון מתיקות, כדלעיל בדף זה "רווחא לבסימא שכיח", ולהלן בדף ל"ב ע"א "וכי משום דלא ידע לבסומי קלא". ובסוכה [נ' ע"ב] "בסומי קלא בעלמא". ולפ"ז מפרש הקרבן נתנאל דאין פירושו שיתשכר, אלא שישתה ויטיב לבו ע"י שתיית יין הרבה. והא דרבה ור' זירא דמשמע שנשתכרו מאד מפרש שזה מפני עניותו של רבה שלא היה רגיל לשתות יין. אבל צ"ע דאי נכון הוא שיש חילוק בין ל' בסומי לל' שכרות איך כתוב לגבי רבה ור' זירא הל' אבסום והיה לו לכתוב נשתכרו.

וא"כ צ"ל מנ"ל לרש"י שפירושו להשתכר. וי"ל שזה מבואר מעובדא דרבה ור' זירא, ופי' הק"נ דחוק כמובן. ועוד בלשון בסומי גופא, הנה מעצם הלשון אין הכרח שמייירי בשתייה כלל, והרי לזה גם הק"נ מודה, וא"כ מנ"ל שיש במשמעות הלשון מיעוט משכרות ממש, הרי ייתכן שמכיון שהלשון משמש בלשון שתייה שמשמש כלשון שכרות ממש, ולא נקט לשון למרווי מאיזה טעם.

וציין דמצינו המילה בסומי בשימוש זה בבבא בתרא דף ע"ד ו'ודמו כמאן דאיבסמי וגנו אפרקיד" ופירש"י שהיו שוככים בפנים צהובות כשותי יין. הרי שבסומי משמש בלשון השתכרות. ואיני יודע במה ראה בזה הק"נ שאין זה שכרות גמור.

ולכאור' מילת רוי הוא על השתייה והשכרות עצמו, ומילת בסומי הוא על הפעולה שזה פועל לאדם שמכונה כלשון מתיקות. [ואולי לכן פירש"י ביין כי בשאר דברים אין ענין מתיקות כ"כ]

וחילוק זה בין בסומי לשכרות ממש כמו כן כתב בשלה"ק שובבי"ם ת"ת תצווה אות ה'. אמנם כ' שם שהוא מפרש ע"ד הלצה, ויל"ע אם גם חילוק זה הוא רק הלצה. ובמסכת מגלה שלו כ' דגם המשתכרים יהיה כוונתם לש"ש בדבקות וע"ש. וכן בסידור ר' שבתי כ' שיכוון וכו' ועי"כ לא ישתכר אלא יהיה מבוסם. משמע נמי דס"ל שיש חילוק בין שכור לבסומי.

וראיתי למי שכתב דגם ממה שפירש רש"י להשתכר אין הכרח דכוונתו לשכרות ממש יותר מבסומי כי בלשוה"ק אין דרך להבדיל בין שכרות גדולה שנקראת רוי בארמית לבין קטנה שנקראת ביסום בארמי, וכשרוצים לחלק מחלקים רק בין שכרות של לוט לשכרות סתם. [כבעירובין ס"ה] ורצה לפרש דגם השו"ע שהביא הלשון בסומי כן ס"ל. אמנם להנ"ל כ"ז אינו כי גם בארמית אין במשמעות לשון בסומי שכרות אלא ע"ד השאלה ועיקר הוראתו ענין מתיקות א"כ מנא לן שהוא מתכוון דווקא לשכרות קטנה ולא לגדולה, וכן מהל' אבסום שכתוב גבי רבה ור' זירא שבוודאי היה שכרות גדולה מופרך פי' זה. ולא מצינו בשום מקום שמשמשים בשינוי הלשון שכרות וביסום לציין הפרש זה. וכן מ"ש שבלשוה"ק אין הבחנה אינו כי מצינו שחילקו בין שתוי לשיכור [בברכות ל"א ובעירובין ס"ד]. ואם כדבריו היה להם לחלק בין מבוסם לשיכור. ומה שרצה לפרש שהשו"ע פוסק כאורחות חיים שהביא בבית יוסף ונקט ל' בסומי לפי שסובר שאין במשמעות לשון זה שכרות הנה רבינו הרמ"א מכחישו שהגיה עליו וי"א דא"צ להשתכר כ"כ הרי שהבין דדעת השו"ע שצריכין להשתכר כ"כ.

ג. דעת התוס'

דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כתבו התוס' "בירושלמי] ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל היהודים" ויש להבין כוונתם בזה.

והנה ז"ל 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 לטוב". והלשון המדוייק שהביאו התוס' אינו בירושלמי, וכן לא בשאר המקורות, וכבר העיר מהר"ץ חיות בהגהותיו כאן שכנראה היה להם גירסא כזו בירושלמי.

[והנה במס' סופרים מבואר שאומרים זאת אחרי קריאת המגלה, שכן מובא שם אחרי הברכה שאחריה, וכן פי' קרבן העדה בירושלמי שמבואר שם שעל נבוכדנצר אמרו שחיק טמיא דווקא במגלת אסתר שכבר מת אז משא"כ כשמוזכר שמו בעודו חי מבואר שה"ה לגבי המן אין לקללו עד אחרי המגלה שכבר מת, אבל אינו מוכרח דהרי א"כ גם במגלה גופא יש לקללו אחרי שמת. ועוד שיש לחלק בין נבוכדנצר שהיה מלך להמן. אבל במדרש רבה מבואר שאמרו זאת בשעת קריאת המגלה. ואין בזה משום הפסק שכן וסק בענין המגלה כמבואר. ול' תוס' הרא"ש כאן "בירושלמי מפרש שצ"ל אחר קריאת המגילה כו']

והנה ממה שהביאו התוס' ענין הירושלמי לכאן מוכח שהבינו שהלשון שנקט רבא "ארור המן ברוך מרדכי", לא רבא הוא שחידש לשון כזה

של ארור המן ואמר שיש לבסומי עדל"י זאת, אלא לשונו של רבא קאי על נוסח ארור המן כו' המובא כבר בירושלמי, ועל זה הנוסח אמר את הדין שלו שחייב לבסומי עדל"י.

אמנם עדיין לא מבואר לאיזה ענין הביאו תוס' את ענין הירושלמי הזה, דאפ"ל שלענין זה עצמו הוא שהביאו זאת, שלא נחשוב שזה ענין שחידש רבא עצמו, אלא שדיבר על הנוסח שנהג מכבר. ולפי שבירושלמי כתוב עוד הנוסח ארורה זרש וכו' ציינו זאת שבירושלמי מבואר עוד השלמת הנוסח הזה שרבא דיבר עליו.

ואפ"ל עוד שהביאו זאת התוס' כדי שנדע לקיים את הדין הזה בשלימות ולומר ארור ארורה וכו'. ולכן חשוב להם להביא כל הנוסח לאשמענין ב' דברים, א' שרבא דיבר מזה הנוסח, ונדע לומר זאת הנוסח אחרי המגילה, ב' שצריך לומר כל הנוסח בשלימות. וברא"ש הביא את דין הירושלמי אחרי דינו של רבא ללא קשר ביניהם, ומשמע שהוא לסיבה זו שנדע הדין שצ"ל כן אחרי המגילה.

[ובספר המנהיג כ' דהמנהג לומר אחרי המגלה ארור כו', ומקורו בירושלמי, ויש לו סמך גם בבלי במימרא דרבא דמשמע שהיו אומרים נוסח כזה]

והנה כ"ז אינו ענין לדינו של רבא עצמו, אלא שייך לדין שעליו מבוסס הנוסח שנקט רבא. ויש לעיין עוד אם אפשר להבין מכאן איך הבינו התוס' את דינו של רבא גופא. כי ממה שהבינו שדינו של רבא מבוסס על הנוסח של הירושלמי [שזה ברור וודאי] קרוב שנבין עוד שכשאר רבא עד דלא ידע היינו עד שלא ידע האמירה הזאת, ולא עד שלא ידע ענין ארור המן גופא.

אלא שיש להקשות ע"ז דהרי אמירה זו הוא בשעת קריאת המגלה או אחריה, ומה שייך זה לבסומי שהוא בשעת הסעודה. ומזה משמע קצת

שאינן זו כוונת התוס'. וי"ל שמכיוון שראינו שיש נוסח כזה מסתמא הורגלו לדבר מזה גם בשעת הסעודה שדברו אודות הנס וקיימו זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב וע"ז אמר רבא עדל"י. [וי"ל דעצם הדין דארור המן הרי אינו מיוחד לשעת קריאת המגלה שהרי הוא דין כללי שבכל פעם שמזכירים את הרשע צריך לקללו, וממילא בכל פעם שמדברים מהמן וכו' צ"ל ארור המן]

אבל אין זה מוכח בכוונת התוס', שכן אפשר שביארו רק מקור הנוסח, ואעפ"כ יתבלבל בענין.

ובר"ן בד"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" הרי שהבין דמהיות דינו של רבא קאי אאמירה של הירושלמי, מבואר עוד כוונתו שיתבלבל באמירה, שיתבסם עד שלא ידע מאי קאמר, אבל לא שישכח הענין [וגם לא שיבלבל ויאמר ברוך מרדכי וכו'] אלא שיתבסם עד שלא ידע מאי קאמר. [והיינו שמזה שזה קאי אנוסח הירושלמי מבואר שדינו של רבא מדבר על נוסח אמירה, ולא על ענין כללי].

ובבית יוסף סי' תרצ"ה הביא ללשון התוס' וכתב "כלומר דאי בין ארור המן לברוך מרדכי לחוד אפילו שתא טובא לא טעי ביה " משמע שהבין שלזה הביאו התוס' כל נוסח הירושלמי כדי לפרש איך ייתכן שלא ידע בין ארור המן כו', ולזה הביאו שיש נוסח ארוך ושייך שיתבלבל בלשונו. שבנוסח קצר כמו ארור המן ברוך מרדכי לא שכח שיתבלבל אבל בנוסח ארוך קצת שייך יותר שיתבלבל.

ובב"ח שם הקשה קושיא זו דאפי' שתא טובא וכו' והביא תי' התוס' כפי שהבין בב"י וכתב אבל בצדה לדרך פי' עד שיטעה לומר ההיפך. וצע"ק דמשמע שמחלק בין פשט התוס' לפשט הצידה לדרך, שצידה לדרך

מפרש שיטעה בלשונו, והתוס מפרשים שיטעה ממש אלא שבין ארור
המן לברוך מרדכי לחוד לא יטעה ורק בין ארורה כו'. וצ"ע מה יש לו
לטעות בארורה זרש יותר מבארור המן הא זה וזה פשוטים וברורים.
[אמנם אולי הכוונה להיפך, שמצדה לדרך משמע שיטעה ממש, עיי"ש
בפנים, וצל"ע]

ויש לפרש דהנה יש שני סוגים של עדל"י [גבי טעות ממש ולא לגבי
טעות בלשון] א' הוא שכחה שהרי כבר ידע כל אחד שארור המן כו'
אלא שבשכרותו ישכח. והב' הוא טעות. שאם נשאל אותו עכשיו מה
דעתו אם המן ארור לא יוכל לשפוט כראוי ליטעה שהוא ברוך. והנה
יותר מסתבר הוא שיטעה בשיפוטו מאשר שישכח. והנה בדבר הרגיל
ומפורסם בפי הכל הרי אין צורך לדון עליו מחדש אלא זוכר, וממילא
לגבי זה לא שייך אלא שכחה. ולא שכיח שישכח בארור המן. אבל
בזרש וושתי שאינם מפורסמים כ"כ בפי הכל הרי אין כאן נידון של
זכרון ושכחה אלא של שיפוט מחדש, ובזה אפשר שיטעה. ומדוייק זה
בלשונו של רבא שהרי לא אמר עד שלא יזכור אלא עד דלא ידע.

ד. דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם הלכות מגלה פרק ב' הלכה ט"ו "כיצד חובת סעודה זו
שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו. ושותה יין עד
שישתכר וירדם בשכרותו" וציין עליו במגיד משנה שזה ממימרא דרבא.

וצ"ל מה ענין עדל"י ל"ישתכר וירדם בשכרותו". וי"ל שהוקשה להר"מ
איך ייתכן שלא ידע [ולתוס' לפי מה שהבינו בו הדבר מובן, אך הר"מ
לא ניחא ליה לפרש דברי הגמ' בדרך זה, והבין שהוא כפשוטו] ולכן
פירש ששותה עד שנרדם, ובשעה שנרדם הרי אינו יודע בין ארור המן
וכו'.

ואמנם דרך זה יש בה דוחק דמה ראה רבא לפרש לנו הדין בנוסח מוזר כזה, והיה לו לומר פשוט שישתה עד שיירדם. [עי' ערוה"ש שהק' זה] ולכאור' להר"מ אה"נ אלא שהשמיענו רבא הדין במליצה השייך לפורים אבל אה"נ מעולם לא היתה כוונתו לענין עדל"י כפשטות הלשון. ומצינו עוד בגמ' כגון זה שמשמיענו הדין במליצה ואין הכוונה לעצם המשמע במליצה. ולפ"ז גם אצ"ל שהכוונה שבשעת השינה אינו יודע, שזה פי' דחוק, ר"ל דלא זהו המכוון, אלא העיקר הוא שישתה עד שיירדם, ונקט לה במליצה כזאת.

ובערוה"ש פי' שהר"מ ס"ל כרבינו אפרים שנדחה מימרא דרבא מהלכה. וזה דחוק.

ברור לכאור' שלפי פי' הר"מ הרי עד שיירדם הוא שיעור בשתייה, ולא שהוא דרך מחודשת לקיים עדל"י לא ע"י שתייה אלא ע"י שינה, שהרי ברור שעיקר הדין כאן הוא משתה היין וכנ"ל. וא"כ מי שהולך לישן לחוד אין לזה ענין עם קיום דינא דרבא. [ואפילו אם מתעייף קצת מחמת השתייה ולכן הולך לישן עדיין אין זה קיום הדין שהרי הוא שיעור בשתייה שהוא גדר הדין ואין הגדר להגיע לעדל"י]

ה. דעת רבינו אפרים

מ"ש רבינו אפרים שמעובדא דרבה ור' זירא חזינן דלאו שפיר למעבד כרבא, ובב"ח הוסיף דמשום הכי הביאו בגמ' עובדא זו אחרי מימרא דרבא ללמוד שאין הלכה כמותו, לכאור' צע"ג, דאין זה דרך הגמ' לדחות הלכה בדרך כזה, והיה להם לומר תיובתא דרבא מההיא וכו', וגם מדברי רבה שרצה בשנה האחרת לעשות כן מבואר דלא ס"ל שמכיון שאירע

דבר כזה יש להפסיק לעשות כן, ולא דחאו ר' זירא אלא משום דלאו בכל שעתא אתרחיש ניסא ולא אמר שההלכה נדחתה, שאילו היה הסיפור הזה סיבה להפסיק להשתכר היו יכולים גם בשנה השניה לעשות סעודה ביחד ולא להשתכר [ואמנם יל"ע דהרי כמו ששחט לר' זירא כמו"כ יוכל לשחוט לאחר אלא א"כ היתה סיבה מיוחדת למה שחטי' לר' זירא דוקא,] ומצאתי להפרי חדש שעמד בזה וכתב שאדרבה הוא ראה שמימרת רבא כפשוטו. [וכן הקשה כבר בספר האשכול] ונראה שאין כוונת רבינו אפרים כפשוטו לומר שנדחה, אלא לומר שהגמרא הביאה עובדא זאת לומר שאע"פ שמשתכר יש לו ליזהר שלא להשתכר יותר מדי באופן שיכל לבא לידי סכנה, ולכן אין להשתכר כ"כ כמו רבה ור' זירא. ועוד הנה כל זה הוא רק אם שחטיה הוא כפשוטו אבל במהרש"א פירש שאינו כפשוטו אלא שחלה ונטה למות מרוב השתייה וא"כ אינו דחיה כ"כ כלל.

ועוד צ"ע דהא רבה ור' זירא קודם לרבא היו, שהרי רבא ואביי קיבלו מרבה ורב יוסף, וא"כ מסתמא ידע רבא מההוא עובדא, ואעפ"כ לא ביטל שמועתו, ולהעמיס כ"ז בסוגיית הגמרא שבאמת גם רבא עצמו חזר בו מההיא עובדא הוא דחוק מאד כמובן [וכבר ראינו שרבינו אפרים לא אמר שלכן הביאו הגמ' אלא שמההוא עובדא מוכח דאין ראוי לעשות כן והב"ח הוא שהוסיף דבר זה, ויל"ע, ומכ"ז משמע שמוכרח לפרש כוונת רבינו אפרים כדכתבנו]

1. דעת האורחות חיים

כב"י הביא האורחות חיים שלא שישתכר שגורם לג"ע וכו' אלא ישתה יותר מלימודו מעט. וצ"ב דלמה הולך מקצה אל הקצה, דהרי שכרות שמביא לעברות היא שכרות גדולה, ומשום זה לא ישתכר כלל אלא ישתה מעט יותר מלימודו? ונראה דיותר מלימודו אין הכוונה כמו

שסוברים שאם שותה בכל שבת כוס לקידוש ישתה בפורים ב' כוסות, אך הכוונה מעט יותר ממה שרגיל לשתות בכדי לשמוח, שהוא שיעור מסויים שהיין משפיע עליו וגורם לו שמחה, ויותר מזה מעט ישתה בפורים. [ואמנם מי שכל שכרות ושמחה מעט מביאו לעבירות ופריקת עול לא דברה תורה במתים ובודאי אסור לו לשתות עד שישוב בתשובה]

ז. דעת הרמ"א

בטורי זהב מפרש דעת הרמ"א שאין צריך להשתכר שהוא כדעת רבינו אפרים דמימרא דרבא נדחתה, אבל א"כ צ"ע בשביל מה צריך לישן, ובשלמא מה שצריך לשתות יישבתי למע' באות א', אבל הרי הרמ"א מפרש שישתה ומתוך השינה אינו יודע, הרי מפורש שפוסק כרבא, ויותר מזה שסובר דעד דלא ידע הוא כפשוטו ממש עד שאין עצה לזה אלא ע"י השינה, שזהו דעת הרמב"ם, [וא"א לפרש בשיטתו כהב"ח דדוקא מעדל"י נדחה] ואם יהיה כוונת רבינו אפרים כמו שפירשנו למעלה א"ש. ודברי הרמ"א מטים שאין השינה הדרך היחיד, אלא שאין צריך להשתכר ממש אבל לא שאסור להשתכר דהיינו שהביא עצה ודרך קלה יותר לקיים ההלכה וכדסיים ואחד המרבה וכו' דמשמע שהמקיים בשינה הוא ממעיט אלא שהעיקר שיכוין לבו לשמים.

ח. האם אפשר לפרש עדל"י כפשוטו

אחד השרשים שלפיהם נתחלקו הדעות בסוגיא זו הוא עד כמה ניתן לפרש עד דלא ידע כפשוטו,

והנה להגיע שלא לידע בפשוטו בין ארור המן לברוך מרדכי צריך לזה לפחות שכרות כשכרותו של לוט כ"ש בב"ח, [ולכאור' גם אז ידע דהיינו שלא ידע כלום לא המן ולא מרדכי אבל כל זמן שיודע מהמן ומרדכי צ"ע אם יכול להשוות ביניהם בפשוטו. לבד כאשר נבין העמקים בזה שיש באמת מקום השוואה כמ"ש במ"א וכמו"כ כשישן לכאור' אינו יודע לא ארור המן ולא ברוך מרדכי ולא שאינו יודע מה ביניהם, וא"כ צ"ע דעת הרמב"ם שזהו הכונה, אי לאו דנימא שבאמת כוננת רבא לזה דהיינו שישתה עד שירדם אלא שהלבישו במליצה השייך לפורים כנוסח הזה]. ולכן מי שמפרש עדל"י כפשוטו ואינו רוצה לחייב השכרות כשכרותו של לוט שהוא כדרגת רבה ור' זירא מוכרח הוא לדחות דברי רבא מהלכה. ה, דבלא זה אולי בשכרותו של לוט ג"כ ידע, אבל למי שיפרש עד דלא ידע שלא כפשוטו, שפיר שייך לפרש לבסומי שיתבסם ביין עד לאותו מדה שיתקיים הפשט ההוא כמו שלא יוכל לחשב וכדו'.

ט. בהנהגה למעשה

בביאור הלכה הביא מהח"א שמי שיודע שיזלזל בתפלות או מצוות לא ישתה, ויל"ע דאולי זה רק אם יזלזל בהם, אבל אין לאסור לו להשתכר אע"פ שאפשר שירדם ולא יוכל לקום להתפלל ערבית דהרי לא מצינו שאסרו להתחיל בסעודה אלא סמוך למנחה אבל כל שהתחיל בהיתר ואירע לו אונס שכרות ושינה הרי הוא כשאר אנוס ומשלים.

מה שהעירו רבים איך ייתכן שרז"ל יחייבו השכרות כאשר במקומות רבים גינו את השכרות וכו'. י"ל בפשיטות, כי עיקר גנות השכרות אינו במי שישתכר פעם א' בשנה בפורים, אבל עיקר גנות השכרות שצריכים להרחיק ממנו מאד הוא על מי שהרגל נעשה טבע אצלו להשתכר, ואז זה מר מאד כנודע, וכלפי זה מכוונים עיקרי האזהרות החמורות בנושא

זה, אבל מי שישתכר פעםנא' בשמחה של מצווה בפורים וכדו' לא על
זה הדברים אמורים ובנקל יוכל להיזהר ממה שצריך ליזהר וכו'.

שַׁעַר הַכּוֹנוֹת

איזה הערות. סביב דרושי הכוונות. אינם מוגהות. והיו למאורות.

דרושי פורים דרוש א'

בענין הפורים הנה נוסח ברכה אחרונה של המגילה היא חמשה מטבעות ואלו הם הרב את ריבנו והדן את דינינו כו' והם כנגד ה' גבו' הנודעות אשר על ידיהם יריב את ריבנו וידין את דינינו כי בהם תלוי הדין והנקמה*.

* הענין מבואר בספרי חסידות כמ"פ כי ענין המתקת הדינים כלומר שיתבטלו הדינים מעל ישראל ויחולו על ראש שונאי ישראל, ולזה צורך הדינים בעולם [כמ"ש הרב בדרושי ראש השנה] ואין מבטלים אותם לגמרי, ור"ל שזה עצמו הוא בחינת דינים ממותקים בהיותם חלים על ראש השונאים ולא על ראש ישראל.

ובשרש יותר הוא כי מצד רוממות המאציל מן הראוי שיחולו חסדיו ואלהותו על הכל בשווה ללא הפרש בין המוכן לכך לאינו מוכן לכך, ובעבודת בני ישראל מצמצמים אותו שלא תחול הארתו אלא על המוכן לכך מצד עבודתו.

וזהו דיוק מטבע הברכה הרב את ריבנו, והנוקם את נקמתנו, כלומר שאנחנו משבחים אותו ית' על שהוא רב את ריבנו, שמצדו ית' בעצמו אין זה ריב שלו כלל כי מה איכפת ליה כו', אבל אנחנו מצמצמים אותו בעבודתנו שיריב את ריבנו, כלומר שיתלבש בגבורותיו לחוס על כבודו כפי שאנחנו רוצים לגלות ולנקום את נקמתינו.

וזהו ה"פ נו שהם בגי' פ"ר הדינים מנצפ"ך, כלומר שהברה זו המשייכת את הריב אלינו הוא בחי' הגבורות שמצמצם אלהותו ליטול חלק בריבנו וכו'.

וענין הכוונה שבאמירתנו שבח זה אנחנו ממשיכים את בחי' הארת הגבורות האלו החוזרים וניעורים בכל שנה ושנה שיתגלו בעולם

ועתה נבוא אל ביאור ענין ימי^ב פורים והמגילה^ג והמרדכי^ד ומעות מגבת פורים^ה והמשתה והשמחה^ו.

הנה נתבאר אצלנו בדרושי נוקבא דז"א ובענין מיעוט הירח כי בכל זמן של הגלות עומדים זו"ן אב"א כל ימי החול לולי בשעות התפלה ובשבתות וכיוצא בזה כמו שנתבאר שם^א.

ויחולו על מי שהם ראויים לחול עליו, כי השבח אינו סיפור דברים בעלמא אלא פעולת אותו פעולה גופא בעולמות כפי האופן שראוי להתגלות בשנה זו.

ובעומק יותר לפי המשך הדרושים הנה הגבורות הם בחי' מה שמקבלת הנוק' בשעת הדורמיטא [וגם בחי' היסוד אבא הוא בחי' ב"ן דמ"ה גבורות דאבא] והיא שפועלת את ניסי הימים האלו בכח בינות וגבורות אלו שניתנו בה. [ועי' בסדור הרש"ש שמובא דאלו הה"ג הם דה וכולם נפעלים ע" המל']

^ב [מנה כאן ו' דברים שמבאר בהמשך, ונקצר התשובה] א-קדושת הימים בעצמם-ולא ביאר כאן בדרוש זה אלא שיש בהם הארת יסו"א שאין בכל המועדים ושבתות. אמנם בעצם מעמד עליית הימים לכאו' הוא מה שביאר בדרוש חנוכה שיעקו"ר עומדים שניהם בנצח [ונת' שם דהיינו שהכל הוא בא"ק ואבי"ע דנצח].

^ג ב-מצווה דרבנן של מקרא מגילה. לקיים ולגלות הארת היסוד דאבא שהוא ג' היות ג' מגלה חוץ לנוק'.

^ד ג-מיהו מרדכי היהודי האיש – שרש נשמתו מיסוד דאבא שמתגלה מחוץ לנוק'.

^ה ד- מצוות מתנות לאביונים-הוא בחי' תיקון פרוץ רחל ע"י הארה זו. וענין מגבת פורים הנלווה לכך-שבו דין כל הפושט יד כו' כי הגבאי הוא יסוד אבא.

^ו ה ו -מצוות המשתה -בנין המוחין דנוק', אכילה מוחין דאבא, שתייה מוחין דאמא.

^ז כלומר כי הזו"ן הכלליים שבהם הנהגת כלל ישראל בכלל הזמן מצבם הרגיל הוא אב"א, ואין לב כנס"י פונה למעלה כמצב המוחזק,

אלא ע"י רוב יגיעות התפלה וסגולת הזמנים המקודשים ממשיכים המוחין בזו"נ ומייחדים אותם בבחי' פב"פ. וגם זה אינו עומד לזמן אלא מתבטל בסיום התפלה והזמן נמצא הזו"ן הכללי העצמי לעולם הוא בבחי' אב"א, ומה שנתקן בתפלות ומצוות אינו אלא כערך זו"ן פרטי שנתקן הזו"ן דאותו זמן ומיד שעובר הזמן מגיעים לזו"ן פרטי חדש שאינו מתוקן. [והבן כאן מהו פרט ומהו כלל, דזה עצמו שאין התיקון עומד לנצח הוא שנבחן בבחי' זו"ן פרטי בלבד]

והנה מצב האב"א אינו שלימות כמו פב"פ, אבל מאידך גם אינו מסוכן כמו מצב הדורמיטא, כי האב"א גם היא דבקות מסויימת שבו מנהיג הבור"ת את כלל"י בהנהגה טבעית נסתרת קבועה, ויש בו גם עדיפות על מצב הפב"פ בקביעתו והיותו בלתי משתנה לפי מעשי בני". אבל מצב המעבר שבין אב"א לפב"פ הוא המצב המסוכן ביותר, דמחד אין בו הקביעות של אב"א, וגם לא הגיעו לשלימות של פב"פ, ובזה המצב היה צרת פורים. וכדלהלן.

והנה מבואר בשער מיעוט הירח שכל ימי משה ודור המדבר היו ג"כ זו"ן אב"א, ומה שכאן נחשב זה גלות הוא לגבי האור הגדול שהיה בזמן בית ראשון. ובזה מובן ענין קבלת התורה שהיתה ע"י מרדכי בדוגמת קבלת התורה שע"י משה שכן הזו"ן היו קיימים באותו מצב. ויתרון קבה"ת דמרדכי על של משה הוא בבחי' גילוי עטה"י דאבא כמ"ש להלן. [והבן כי כל קבלת התורה שייך רק במצב של גלות, כמו שסדרו חז"ל שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח, כי כל התורה היינו הוראה ודרך להביא לימות המשיח אבל התכלית עצמו הוא גבוה ונשא מהתורה והוא בחי' עבודת שלמה המלך ומשיח להביא הזו"ן בייחוד פב"פ בשלימות. ואמנם גם בזה יתרון קבה"ת דמרדכי על של משה כי קבה"ת דפורים כבר שייך יתר לגאולה משל משה שהרי קבלו מאהבת הנס והגאולה, שהוא תורה המתקרבת לתורתו של מלך המשיח שתורת העוה"ז הבל כלפיו, שז"ס מודעה רבה לאורייתא, וזהו התורה של פורים].

והנה כאשר רוצים לחזור פב"פ צריך שתקדים בחי' הפלת הדורמיטא על ז"א כדי שתיעשה הנסירה ותוכל לחזור עמו אפין באפין כנזכר בדרושי ר"ה.^ח

^ח הנה סיבת עמידת זו"ן אב"א מבואר בדרושי ר"ה=, ובשער הנקודים/דרושי הנקודות פרק ו' שהוא לסיבת התאחזות החיצונים באחורי זו"ן שלכן הוצרכו להיות דבוקים אב"א שלא יהיה מקום לקלי' לינוק משם. וממילא מובן אשר א' ההקדמות המוכרחות שיוכלו לחזור פב"פ הוא שהאדם במעשיו יבטל הקוצים מן הכרם. וז"ע מחיית עמלק שהוא תנאי לבנין בית המקדש דהיינו ייחוד זו"ן וכמשרז"ל שלש מצוות נצטוו וכו' וכן כאן היה סילוק המן ובניו ההכנה הזאת לכשיוכלו לחזור פב"פ. וכמו"כ אפשר להבין בזה סיבת התגברות המן דווקא בזמן הדורמיטא והנסירה שאז מתתחילים זו"ן לחזור פב"פ ויש אפשרות לינוק מהאחוריים עד שעשו ישראל תשובה וסילקו החיצונים שהם המן ובניו.

יש להבין עומק סיבת הכרח הדורמיטא בכאן, כי בדוגמא דלמטה הרי הדורמיטא מוכרח כי בשעה שהוא ער אין יכולים ליקח ממנו הצלע, ואמרו שלא תהיה מבוזה בעיניו. והנה כן למעלה הפרדת הנוק' מז"א, דהיינו שתהיה לכנס"י עמידה בפני עצמה בתקוף הימנותא, הוא כביכול השפלה למלך הז"א, שהרי הכל צ"ל נתון בידו, ומסירת הכל ביד מטרוניתא הוא לכאוף השפלה גדולה בשבילו, וזה גופא כל סוד הבריאה, אבל רצה הקב"ה לזכות את ישראל שיהיה להם קיום בפני עצמן כאילו אינם תלויים בו, וכדי להיות זאת צ"ל הסתרת תוקף אורו ושליטתו, כשם שההעלם וההסתר הוא המאפשר בחירת האדם בין טוב לרע, ודווקא זה מזכה אותו. וזהו הענין שהקב"ה הסתיר עצמו ביותר בסוף הגלות, אז והיום, בכדי שכנס"י יתעוררו בכחם לדרוש אותו, ויפה כחם מכוח כביכול, ובזה יחזרו להיות עמו פנים בפנים ישקני מנשיקות פיהו, ויתגלה הבורא בכל מעשיהם.

והנה מובן שזהו דבר שקשה מאד לאמרו, איך יהיה יפה כח הנברא מכח הבורא, וכמו שבכדי שיהיה זה הוצרך להיות הפלת הדורמיטא,

ול להיות כי ענין מרדכי ואסתר היה בסוף השבעים שנה של גלות בבל כנודע לכן אז כבר בימיהם התחיל ענין תיקון ז'ו"ן כדי לחזור אפין באפין ויגאלו ישראל.

וענין התחלה זו היא ענין הדורמיטא שנעשה אז בימיהם.^ט

וז"ס הצרה העצומה שהיתה אז לישראל אשר עליו נאמר והנה אימה חשיכה גדולה כו' וארז"ל חשכה זו גלות מדי שהחשיך עיניהם של ישראל. וענינו הוא לפי שאז היה ז"א בסוד הדורמיטא.

כן בשביל שהאדם יוכל לדבר מהכרה זאת צ"ל בחי' דורמיטא, וזהו מ"ש והנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו, שהוא בפשוטו תיאור המצב של קבלת הנבואה ע"י אברהם אבינו, ואמרו שם במדרש שהוא בחי' תרדמה ודורמיטא של הנבואה, שבכדי שהאדם יבין כראוי את כוונת הבריא צריך ליכנס לתרדמה הנבואית, שהוא ביטול ועזיבת החושים והשכל שלו, ואז יוכל להבין ולדבר זה. ורז"ל דרשו הפסוק והנה אימה כו' על הגלויות, וכמובא להלן, ומובן בזה איך הוא אחד עם הפשט. וז"ס חייב אינש לבסומי, ויש מן הפוסקים שפירשו שיישן ויירדם, כי הוא מגיע אל הענין הזה שיוכל לדבר כביכול נצח עבדא למאריה, נדדה שנת המלך, גבר מלכא עילאה וכו' וזה יכול להתגלות רק בדורמיטא ושכרות.

^ט הנה ביאר לנו כאן הסתכלות מחודשת מאד, כי התחלת הגאולה הוא התגברות תוקף הגלות אימה חשיכה, כי אין דרך אחרת להגיע אל הפ"פ אלא בעבור דרך הנסירה והדורמיטא. ולסוד הזה רמזו חז"ל [מגילה פ"ב] ואמרו מלחמה נמי אתחלתא דגאולה הוא, כלומר שהתחלת הגאולה הוא התגברות הצרה וזה נחשב ובהתחלת

ומובא שבבחי' זו הוא מה שקראו חז"ל חבלי משיח ואמרו ייתי ולא נחמיני', [והבן תלייתם בראיית העין בסוד חשיך גדולה המפיל חבלי שינה על עיני] ותקוותנו שזה שעברנו [וידוע כי מה שעבר על עמינו בשנות ת"ש-ש"ה], שרש שכל הקליפה ההוא במי שאמר אלקים מת עפ"ל, והבן הדבר מאד מאד.

ונודע כי המן הרשע היה אוסטורלוגוס גדול כנודע בענין ויפל פור הוא הגורל מיום ליום כו^א

ובפרט במ"ש בס"ה כי הוא ועשרת בניו כוללים כל עשרה קליפין החיצונים^ב.

^א כי הדורמיטא נקראת בסוד סגירת עינים כמבואר בכוונת המפיל חבלי שינה על עיני שנחסר בחי' הסתכלות ע"ב בס"ג במ"ה בב"ן.

^א ענין האסטורולוגיה הוא ידיעת סדרי הזמנים והעתים איך הם מתנהגים בכל סדר המערכה הטבעית המסודרת וכל ענין המזלות וכו', וכמ"ש חכמים יודעי העתים. וזה מבואר בזה שהפיל פור מיום ליום כו', היינו שהיה הגורל שלו מבורר על פי סדרי הכחות השולטים בכל יום וחדש וכו', ועז"נ לא תעוננו אלו מחשבי עתים כו', והיה המן הרשע בקי מאד בחכמה הזאת.

ועומק הדברים, במה שביאר המגיד מקאזנין, שיש שני בחי' בכל מהלך הבריאה, שיש מהלך הפועל לפי שכר ועונש והתנהגות הברואים וכו', ויש עוד בחי' הנהגה מסודרת מששת ימי בראשית שכבר מסודר הכל כמשרז"ל קץ שם לחושך זמן היה וכו', היינו כי אע"פ שהכל לפי רוב מעשה, אעפ"כ יש בחי' שהכל מסודר ועומד מששת ימי בראשית. והנה האסטורולוגיה מתייחסת לבחי' זו. ובזה התחכם המן לבטל את הנהגת הז"א שהוא לפי מעשי התחתונים ושהיה הכל רק לפי הסדר המסודר, וחשב שלפי הסדר הזה אפשר לבטל את ישראל מהיותם מה שהם, ואמנם עינו הטעתו כי דרבה מהמקום הזה מתגלה אהבת השי"ת לישראל בלי טו"ד, הלא אח עשו ליעקב וכו' ואת עשו שנאתי, והושב לו גמולו בראשו ממש. [וזה שבפורים מתקנים פגם קרח כמ"ש בחיי מהור"ן כי קרח טעה בזה בראייתו מה שייצא ממנו לפי הנהגה המסודרת וחשב להתנהג עפ"ז והבן]

^ב היינו לא זו בלבד שהיה חכם גדול וידע סדרי הנהגה וכו', אף גם זאת היה הוא בעצמו מרכבה לכלל כחות הס"א, שהן הן החי' הנאחזים וכו', ובראותו מצב נפשו וגדלותו עצמו יכול היה להבין את הענין. ולא היה המחלוקת עמו רק עם כמשל על מה שלמעלה

וידע בחכמתו ענין מיעוט השגחתו ית' על ישראל בימים ההם להיותו בבחי' השינה ולכן חשב ועלה בלבו כי הזמן מוכן לאבד שונאיהם של ישראל, וז"ס ענין ויכוח המן עם אחשורוש אם יעלה בידם עצה זו והשיב לו המן ישנו עם כו' ודרשו רז"ל ישן הוא האלוה שלהם והבן זה.³⁰

ולהיות כי הדורמיטא ההיא היא לטובתן של ישראל כדי שתנסר הנקבה מאחורוי ויחזרו פב"פ ויגאלו ישראל ויבנה בית המקדש לכן התייעצו שניהם כי בזמן ההוא שהאלוה שלהם הוא ישן יקדימו הם לאבד ולהשמיד שונאיהם של ישראל כדי שלא ישארו אפילו מתי מעט שיהיו ראויים לגאולה ועי"כ לא יבנה בהמ"ק. ונודע' עצת המן מן שמשי ספרא בנו וכתביהם אל אחשורוש הנק' ארתחששתא בספר עזרא עד שביטלו בנין ב"ה בראותם כי הגיע זמנו להבנות ודי בזה.³¹

אלא הוא בעצמו מרכבה בנפשו לבחינות אלו וכל מה שפעל ועשה הכל בכח ומציאות אלו הדברים.

³⁰ היינו כי אחשורוש היה מפחד שלא יעלה בידם עצה זו והשי"ת ינקום בהם, אע"פ שגם הוא רצה לאבדם כמשרז"ל, והוא לא ידע הסודות כהמן, והמן השיב לו כי הז"א הוא בסוד הדורמיטא ישנו כו'. ועוד ארז"ל ישנו מן המצוות, והבן כי היינו הך, שכל מהלכי הזו"ן תלויים בעבודת ישראל, וכנודע מדרשת הרש"ש לתקיעות שעיקר חזרת המוחין תלוי בתשובה ומצוות ישראל. [וכן מבואר בע"ח שאין חזרה פב"פ אלא ע"י מצוות מעשיות]

³¹ היינו כי מבואר ברז"ל שעיקר כוונת המן ואחשורוש הכל היה בעיקר נגד בנין בית המקדש, ואפילו מה שרצה לאבד את ישראל לא היה אלא כהיכי תימצי שבוודאי לא ייבנה בית המקדש. כי בניית בית המקדש היינו ייחוד זו"ן פב"פ, ונגד זה כל מגמץ המן ועמלק, ולא היו שונאים את ישראל אלא לפי שישראל במעשיהם גורמים הייחוד הזה.

והנה אף בזמן הדורמיטא אין הנקבה ישנה כי אז מסתלקין המוחין מן ז"א ונכנסין בנקבה כדי להבנות ולתקן פרוצופ' כדי שתוכל לחזור אפין באפין כנודע בענין דרוש השופר של ר"ה ובהכרח יש הארה והשגחה זו על ישראל מצידה וענין אותה הארה היתה ענין מרדכי הצדיק כמו שנבאר בע"ה^{טו}.

וכראות המן את מרדכי שע"י היתה הארה והשגחה על ישראל בזמן ההוא נתיעץ עם זרש אשתו ושס"ה יועציו כו' וארז"ל כי זרש אשתו הית' מכשפ' גדולה ועצתה שקולה מכל שס"ה יועציו ועלתה עצתם להרוג את מרדכי ולתלותו על העץ הוא זנבה של נחש המשך רגל הקוף כמבואר אצלנו וכנז' בס"ה שיר השירים ודי בזה^{טז}.

^{טו} היינו כי בזה טעה המן דאמנם הז"א ישן הוא אבל הנוק' אינה ישנה בשעת הדורמיטא, ולא עוד אלא שיש בה עוד בחי' גבוהה יותר שאין בשעת העמידה פב"פ כשאין שינה. ויש לבאר טעותו של המן, כי מבואר בדרושי העמידה במילת באהבה כי יש מציאות שגם הנוק' ישנה ועולה למ"ן, וזה בשעה שצריכים להביא מוחין גם לז"א, ודווקא כאשר עיקר הכוונה הוא לצורך הנוק' בלבד אז הז"א לבדו עולה. וזה לא הבין המן שכל תכלית הדורמיטא כאן הוא לצורך הנוק' דהיינו בנין בית המקדש שהוא פרוצופ הנוק' וממילאין הוא ישנה וחשב שהוא דורמיטא סתם כמו בבריאת העולם וממילא חשב שבשעה זו יוכל לעכב הכל וממילא לא יבנה ביהמ"ק. ולא השיג למטרת המחשבה שהכל הוא לטובה לצורך בנין ביהמ"ק.

והנה משמע כאן קצת שהארה זו שהנוק' אינה ישנה הוא בנוסף על החידוש שיש בענין יסוד דאבא שמבאר לקמן, ויל"ע דמבואר בדרושים המאיר לאישון בת עין שבשעת השינה יש הארה לנוק מא"א עצמו בלתי מעבר הז"א ואולי גם הארה זו סייעה כאן וצל"ע.
^{טז} מז שיש כאן סוד גדול, ואנחנו לא נדע מהו זנבו של נחש רגל הקוף, ואיך היתה עצה זו עוזרת להמן לבטל את מרדכי, אבל המכוון הפנימי בזה, כי דווקא מצד הבחי' הגבוהה של יסוד אבא מרדכי

ואם ח"ו ככה יעלה¹⁷ יוכל אח"כ לאבד את שונאיהם של ישראל ואז השי"ת ברחמיו האיר הארת נוק' העליונ' והיא גדולת מרדכי ואסתר ועל ידם נושעו ישראל מן הצרה הגדולה ההיא כמו שנבאר וזה ענין מרדכי והארתו¹⁸:

הצדיק, עץ גבוה חמשים אמה, שער החמשים, יש בחי' שחשב בה המן לאבד את מרדכי, כי מבחי' זו אם צדקת מה תתן לו והיה כצדיק כרשע כו', בחי' הידיעה, וממילא חשב המן לבטל את מרדכי מיניה וביה מזה גופא. והשי"ת ברחמיו האיר הארת הנוק', סוכ"ד שהיא תכלית מדרגת הבחירה, שאין לקבל גם האור הנורא של מרדכי הצדיק אלא דרך אסתר המלכה, במלכות שמים. וממילא נהרג מרדכי והמן נתלה על העץ אשר הכין לו.

¹⁷ מבואר כאן דבר נפלא, כי הארת אבא עילאה תלוייה לגמרי בקיום מרדכי האיש בעולם הזה, ואין זה בעולמות עליונים לבד, אלא הכל תלוי רק כפי מעשי הצדיקים בעולם הזה, שהוא היה ממש בחינה זו, ואם יעלה ביד המן להרוג את מרדכי יתבטל כל המערכה העליונה.

¹⁸ סדר מהלך הסיפור לפי המבואר כאן לכאור'.

כי המן ראה שיש דורמיטא, וכבר מכין הז'ין לבנין ביהמ"ק, וחשב לנצל זמן זה לאבד שונאיהם של ישראל. [וצע"ק מה שגם זה היה כבר כי מרדכי התגרה בו, ולכאו' לפי המבואר בעצם רצה המן לאבד ישראל ושלא יבנה בהמ"ק בכלל, ומה שמרדכי התגרה בו כי ידע שמבחינתו אין להמן כל שליטה ותוקף, אבל לא זהו הסיבה האמיתית לגזרה.]. ואח"כ אחרי המשתה הראשון ראה המן כי עדיין אין מרדכי כורע ומשתחוה לו, ואז הבין כי מצד מרדכי יש הארה על ישראל ולא יוכל להם, לכן חשב לאבד את מרדכי ועי"ז יוכל לאבד את כל ישראל. וזה ע"י עצה עמוקה של זרש כמבואר כאן. והקב"ה מנע בעדו והאיר עוד יותר את הארת מרדכי ונהפוך הוא וכו'.

ואולי י"ל דכ' בלילה ההוא נדדה, כי ע"י התשובה כבר חזרו המוחין בז"א, וא"כ כבר היה די בזה בעצם לבטל הגזרה, אבל השי"ת ברחמיו האיר גם אז הארת מרדכי וגידל אותו ככה יעשה לאיש כו'. ונמצא שהחידוש שהארה זו האירה גם בפנים היה כבר בנס המגילה

דע כי הנה בזמן הדורמיטיא דז"א לא בלבד יוצאין המוחין דז"א מצד נה"י דאימא ונכנסין בנוק' רחל בהיותה אב"א אלא (אף) גם המוחין דבנה"י דאבא בסוד ויבן ה' אלקים את הצלע דא אבא ואימא ונמצא כי כמו בהיות המוחין ההם תוך ז"א היו יוצאים מהם ב' הארות לחו' ומבחי' הארת המוחין דאבא יוצא יעקב מצד פנים דז"א ומבחי' הארת מוחין דאימא יוצאת רחל מצד אחוריו גם עתה יוצאות מרחל נוק' דז"א ב' הארות אלו ג"כ בלי ספק^ט.

ולא עוד אלא שבהיות מוחין הנז' תוך הנקבה נתוספה בחי' הארה שלישית משא"כ בהיותם תוך ז"א והוא כי הנה בהיותם תוך ז"א היה היסוד דאימא נשלם בחזה דז"א והיסו' דאבא שהוא יותר ארוך כנודע היה נשלם בסיום היסוד דז"א ממש ולא היה יוצא מחו' ליסוד כלל אבל עתה בהיותם המוחין תוך הנקבה אשר היסוד שלה נוקביי קצר מוכרח הוא שהיסוד דאבא יתפשט ויצא מחוץ ליסוד נוקבא ולחוץ ותתגלה הארתו בגילוי גמור לגמרי ונודע כי מה שהיה מתלבש ביסוד דז"א הוא בחי' העטרה של היסוד דאבא שהוא בחי' המלכות דאבא ואין ספק כי הארה זו הנגלית ממלכות דאבא היא הארה גדולה עד מאד.

והנה שורש נשמת מרדכי היתה מן ההארה ההיא^ב ולכן על ידו היתה תשועת ישראל בזמן ההוא.

בענין גדולת מרדכי וזהו פסוק ומרדכי יצא כו' שמפרש להלן. וכן מיושב בזה מה הארה יתירה היה כאן והרי לכאן כבר היה מרדכי גם קודם לכן.

^ט היינו שיצאו מפני רחל עוד בחי' יעקב ומאחוריה עוד בחי' רחל. ואלו הם ב' הארות שמאירין ממוחי או"א גם בהיותם בז"א.

^ב עי' לעיל ותבין כי אין הכוונה שנולד עם נשמה כזו כי אין דבר כזה מועיל אלא כי עבודת מרדכי בעבודת נשמתו היתה בבחי' זו, כי מרדכי ידע את כל אשר נעשה עבד את בוראו בדיוק כפי ההארה

וזה נרמז בשם מרדכי ממש שארז"ל שהוא לשון מורא דכיא מ"ר דכ"י והוא תרגום מר דרור, גם נק' מור עובר, והענין הוא כי ההארה הגדול' ההיא היא מר דרור^{כז} זך ונקי בתכלית העוברת מפי יסוד דנוק' ולחוץ. וז"ס פ' וידי נטפו מר כו' עובר ובוזה תבין מעלת מרדכי שעלה לבחי' מלכות ומשנה למלך^{כח}. וז"ס הפסוק ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחרור ועטרת זהב גדולה והמשכיל יבין כל פרטי הפסוק זה. ענין יציאה זו מלפני המלך היא רחל, ועטרת זהב גדולה מצד עטרה יסוד דאבא, ולכן נקרא גדולה כי החסד והחכמה נקרא גדולה בסוד הגדול הגבור והנורא. גם המעמיק ישכיל היותו משבט בנימין ודי בזה^{כט}.

שנגלתה באותו זמן עד שנהיה עבודתו ממש בחינה זו. ובוזה ל"ק כל הקושיות שהרי היו מרדכי ואסתר בעולם לפני הנס וכו', כי הכל תלוי בעבודת הנשמה

^{כא} דרור ל' חירות כי מוחי או"א הם מוחין דחירות. ותרגמינן דכיא כי הוא הארה זכה, וזהו החירות ליות זך ונקי מכל ערבוב וסיג. ובמכתב העט"צ כי התרגום מוסיף י"א על מרדכי מרי דכיא כי התרגום בחי' אחוריים ושם בחי' הקלי' בחי' י"א ונכנס לברר גם בחי' זו.

^{כב} לכן זכה מרדכי למלכות אע"פ שלכו' אין זו בחינתו כי המוח הזה יוצא מלפני המלכות, וזה חידוש. והיה נכד שאול שגם הוא זכה למל' אע"פ שאין זו בחינתו עי' שער השבירה, ושאול מצד יסוד אימא שאול מרחובות הנהר, ומרדכי יותר מתוקן מיסוד אבא סוד משה.

^{כג} כתב כאן הר"ש ויטאל אמר שמואל הטעם הוא גלוי להיות בנימין יסוד דנוק'. והנה עדיין יש כאן הערה אל המשכילים כי הלא מרדכי מתייחס דווקא לבחי' שאין ביסוד דנוק' ואור אבא זורח דרכה בלי לבוש וכיסוי. ועיקרו ביסוד דאבא ולא ביסוד דנוק'. ותבין העומק כי ייחוד החג הזה הוא דווקא בבחינה שאין לה בחינת החסרון שבה שורה האור העליון יותר וככל שהארכנו במאמר שבעים אותיות תשע"א.

וז"ס קריאת המגילה וגם התפשוטותה בעת קריאתה לטעם פירסום הנס והוא ענין הארת עטרת מלכות דאבא המתגלית ויוצאה לחוץ ולכן נקרא מגילה לשון גילוי וצריך לגלותה ולפרסמה^כ.

גם מגלה בלא יוד היא עולה בגי' ע"ח כמנין ג' הויו"ת כ"ו כ"ו כ"ו שהם ענין ג' מוחין דחב"ד דנה"י דאבא המתגלים שם במלכות ההוא^כ.

וזהו ענין היות המגילה נקר' אגר"ת ונקרא ספ"ר ויש לה דינין כתורה שבכתב כי ספר התור' הוא יסוד דאבא הנקרא תורה שבכתב צורת ספר כעין ו' ארוכה והמגילה היא ההארה היוצאה מחוץ ליסוד כנז' וגם הוא ארוכה בצורת ו' ובצורת מגילה ארוכה ודי בהערות אלו אל המשכילים^כ:

^כ היינו שביאר כאן טעם לב' דברים, א' עצם סוד המגלה בטעם קריאתה בשם הזה. ב' ענין התפשוטותה כדנהיגין שפושטה כאגרת. ונראה שהם כנגד שני הבחי' שיש בהארת מרדכי הצדיק, הא' הוא הבחי' העצמית שהוא עצם נשמת מרדכי רבינו, והב' הוא בחי' ההארה הנוספת שהאירה בנשמתו בעת הנס, וכמבואר בנהר שלום דף דף מ"א ע"א ועי' לעיל [=] וכנגד זה יש את עצם המגלה וענין המעשה שמוסיפין לפושטה כאגרת להראות בחי' הארה היתירה שמאיר מחוץ ליסוד דנוק' שעש"ז נקרא אגרת.

^כ בפשוטות מבואר בפע"ח כי היסוד כולל נו"ה וממילא יש כאן ג' הויות. ובעומק הסוד מבואר עוד כי שרש אלו השמות בחוורת' דא"א שהם נק' ג' הויות וסוד המזלזל וכו'. והיינו כי החידוש הזה שמאיר יסוד אבא במקום זה נובע בשרשו ממדרגות א"א. כלומר דעם ההארה הוא דאבא, אבל החידוש והפלא שבו הוא גופא בחי' אריך. [ועד"ז ביארנו בליל פסח דהחידוש שהמוחין באין שלא כסדרן זה עצמו בחי' כתר] וזה נרמז כאן בל' השי"ת "ברחמיו" ונודע שרחמים הוא כינוי לא"א.

^כ היינו דספר תורת משה נקרא היסוד דאבא בהיותו מלובש גו ז"א, ומגלת אסתר אגרת הפורים דמרדכי נק' היסוד הנז' בהיותו מתגלה

ואמנם היות ימי הפורים האלו נעשים בכל שנה ושנה ולא הספיק לעשות בזמן ההוא לברו¹², הטעם הוא כי השי"ת ברחמיו רצה שאותה ההארה המתחדשת בהיות המוחין דאו"א תוך הנקבה בזמן דורמיטת ז"א לא תתבטל לעולם בכל שנה ושנה בימים ההם עצמם כי הנה אחר דורמיט' חוזרים פב"פ והמוחין הם בז"א ואין בחי' ההארה זו יוצאת אז כלל כנ"ל והארת מרדכי מתבטלת לגמרי ונעלמת בפנים ורצה השי"ת שבכל שנה בימי הפורים כיוצא בהם אף אם יהיו זו"ן פב"פ תתגל' ההארה הנז' בימים ההם ולא תתבטל¹³.

מחוץ ליסוד דנוק'. וע"ז נקרא דברי שלום [היסוד] ואמת שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה.

ויל"פ בזה מאמרז"ל במגלה ט"ו ע"ב גדולה ת"ת יותר מהצלת נפשות היינו דאע"פ שבוודאי הצלת נפשות דוחה תורה, מ"מ יש בחי' שהתורה גדולה יותר שכן הוא בהיות היסוד הזה בתיקונו בתוך ז"א, משא"כ הצלת נפשות שהוא רק במצב הנסירה בהיות היסוד הזה בחוץ. ולכן אמרו מבטלין ת"ת למקרא מגלה כי מקרא מגלה הוא ביטול התורה ממש שמוציא הארת האבא שהוא התורה ומכניסה במקום אחר שבו נקרא אגרת ולא נקרא ספר תורה.

¹² שהיה ע"ז דיון שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות וכתבוני לדורות, כי לכאורה אין ענין זה שייך רק בשעת הצרה, ואינו ענין לזמן אחר כלל. ונתחדשו כאן עיקרי הרחמים דפורים שזכרם לא יסיף מזרעם. היינו שעיקר החידוש דפורים לא היה בזמנו של מרדכי ואסתר אבל עיקר החידוש והנס של פורים הוא בהיות החידוש הזה נקבע להאיר בכל שנה ושנה.

¹³ מבואר עיקר החידוש הוא שגם בהיות הזו"ן פב"פ יישאר הארה זו של האח'. ולפ"ז לכאו' בזה"ז שאין הזו"ן עומדים פב"פ בעוה"ר אין כאן עיקר החידוש הזה. ואמנם הרב הכחיד תחת לשונו ולא גילה לנו למה צורך משמש החידוש הזה, ולמה צריכים להארה זו שתאיר תמיד. אבל הסוד הוא כי הארה זו הוא שתביא אותנו אל הגאולה השלימה היחידה, ולצורך זה נתקן פורים לדורות, כי הארה זאת היא

והענין הוא כי בכל שנה בימים ההם כאשר יכנסו המוחין ברחל בסוד דורמיטא דז"א אעפ"י שאח"כ יחזרו פב"פ לא תתבטל ההארה הנז' ותשאר שם קיימת ונרשמת^כ אף גם אחר הסתלקות המוחין האלו ממנה ויחזרו בז"א.

וז"ס מ"ש הכתוב וזכרם לא יסוף מזרעם כי אותה ההארה היא עטר' היסוד הזכר דאבא הנקרא זכר כנודע וזכרם זה לא יסוף מזרעם^ל בימי הפורים שבכל שנה ושנה כנז'.

לכן לעת"ל כל הספרים יתבטלו חוץ ממגילת אסתר^ל והטעם הוא כי לעולם לא היה נס גדול כזה לא בשבתות ולא ביו"ט להתקיים ההארה זו

שמביאה אותנו לגאולה בפלא נורא ומפליא לעשות בכח החידוש של מרדכי הצדיק.

^כ מבואר היות ההארה הזו בסוד רושם, והנה זה יסוד מוסר סכל כתבי הרב שכל דבר שבקדושה אינה מסתלקת לגמרי לעולם ותמיד נשאר רושם האור במקום שהיה שם בתחילה, אבל חידוש ימי הפורים האלה היות הרושם הזה נחשב כמו הדבר בעצמו, וזה עצמו הוא סוד שהמלכות מגלה האורות מל' דאבא יותר ממה שהם בז'א כי המל' הוא סוד הרושם בכל מקום וזה הרושם יש לו כח לגלות האור ביתר תוקף וזכות מאשר בהיות האור במקומו להיותו חסר הכלים המגבילים אותו.

והבן למע' למע' בצמצום הראשון שהקו הוא בחי' ז'א והרשימו הוא בחי' ה' נוק' והרשימו יש בו כח האוא"ס שלפנה"צ יותר ממה שהקו מגלה.

^ל היינו מזז"ן שנק' זרע או"א. ומישראל שנק' בני מלכים.

^ל מבואר דענין שיתבטלו הוא ע"ד ביטול ברוב כי בעוצם האור דלעתיד יתבטלו כל האורות של התורה וכו' שלא יעלו בשם כלל לגבי האור הנפלא ההוא. ולזה חידש דמגלת אסתר לא תתבטל גם בזה, כי יש בה אור שאינו מאיר בשעת הייחוד פב"פ כלל. והבנה בזה נת' תשע"א.

אף אחר הסתלקות המוחין מן הנקבה אלא בימי הפורים בלבד ובבחי' זו יש יתרון גדול אל פורים על כל שאר הימים אפילו בשבתות ויו"ט.

והנה בכל שנה בימי הפורים כדי לקיים ההאר' הנז' ^לב' אנו צריכין לעשות ג' מצות והם קריאת המגילה כדי להמשיך ולגלו' ההארה הנז' היוצאת לחוץ בגילוי. והנה צריכות ב' בחי' אחרות והם אלו הא' בחי' ההארת היסוד ההוא דאבא ברחל לצורך תיקון בנין פרצופה כי לכן נכנסים המוחין הנז' בה כדי להגדילה ולעשותה פרצוף כנז' וזה נעשה בסוד מתנות לאביונים, כי רחל נק' עני ואביון, והיסוד דאבא הנקרא צדיק נותן לה צדקה ומתנות והארות הזה מתקיים ע"י שאנו נותנים למטה מתנות לאביונים, וע"י מצוה זו נעשה דוגמת' למעל'.

ובחי' הב' היא כי אחר שנתקן פרצוף רחל עצמו ע"י הצדקה ומתנות לאביונים עוד צריך הארה שתתקיים בה בסוד המוחין עצמן שלו המתלבשין תוך פרצוף י"ס שלה בעת הדורמיטא כנודע. וצריך שתתקיי' האר' הנז' במוחין שלה כל הימים ההם הנקרא פורים וישאר קיימת שם אף גם אם יסתלקו המוחין דאו"א אחר הדורמי' ותחזור פב"פ ועכ"ז

^ל פשטות הכוונה לפי מה שביאר כי בעצם היתה הארה זו צריכה להיעלם בשעת הגאולה ולא לישאר ולחזור בכל שנה ושנה וגם במצב הפב"פ, ובכח המצוות האלו אנחנו גורמים לזה החידוש שיאיר גם בזמן הזה הארה זו.

והעומק בזה הוא בכלל היחס שבין מעשי בשר ודם למעשי ה'. כי כל הארה שבעולם אינו אלא מלמעלה, אבל מסר ה' הכח לישראל שיקדשו זמנים ומועדים ומשיכו הם כל האורות ויתנהג הכל על ידם. [כמש"ל]

אמנם הרש"ש הבין בזה כי עצם האור מאיר בשעת התפלה בתיבת באהבה, וכל המצוות אינם אלא לקיים האור הנפלא המאיר בשעת התפלה. וצל"ע בשיטתו איך הוא מתאים לפשט הדברים.

תשאר האר' המוחין ההם קיימים במוחין שלה ולא יסתלקו לגמרי כבשאר הזמנים כנ"ל.²⁷

וענין זה תלוי בקיום מצוה אחרת והיא לעשות סעודת פורים משתה ושמחה וזו ענין אכילה ושתייה כמבואר אצלנו שהמוחין של הנקבה נקרא י"ה ונעשים מבחי' י"ה והם נמשכין בה ע"י אכילה ושתייה וזהו פי' אכילה אכ"ל י"ה שתייה ש"ת י"ה כי ע"י המאכל והמשתה נמשכין לה מוחין הנקרא י"ה.

גם נרמזה היא עצמה במלת אכילה שהיא בגי' אדנ"י ע"ה לרמוז כי אלו המוחין של י"ה הנמשכין ע"י האכילה הם בנקבה הנק' אדנ"י.

גם אסת"ר היא בגי' תרס"א והנה שם אדנ"י במילואו הוא תרע"א והנה שם אסת"ר חסרה י' ובתוכה מסתתרת הנקודה הפנימית עצמה הנק' י' של אדנ"י הנק' אסת"ר על שם שמסתתרת:

עד כאן הגיעו דרושי הרב זלה"ה וענין משלוח מנות איש לרעהו לא נתבאר מפי הרב ז"ל ושם רמז לענין האר' יסוד דדכורא הניתן ליסוד דנוק' והם נקראים איש לרעהו יסוד ליסוד כנלע"ד. א"ש עד כאן הגיעו כל ספר הדרושים של הרב זלה"ה ולא הפלתי דבר א' מדבריו ארצה תל"י:

מנות ומתנות ארז"ל ב' מנות לאיש א' וב' מתנות לב' אביוני' והנה יש לראו' למה ברעהו אמר מנות באות תיו א' ובאביונים ב' אותיות תיו

²⁷ כאן מפורש כמעט הכוונה כנ"ל. ובהגוב"י ביאר שכוונתו שלא יסתלק אחרי זמן התפלה וכו', וזה ע"ד פי' הרש"ש, אמנם לכאור' לא זהו הכוונה. אם כי לכאור' בשרש שניהם חד כי אם לא יסתלק הרושם ותיחשב הדבר בעצמו כנ"ל הנה תתקיים הארת האח' כמו הפנים והבן.

האמנם כבר ידעת כי היסוד נקרא איש ועיקר האר' יום זה הוא גילוי יסוד אבא והוא זכר ובהיותו מלובש בתוך יסוד דאי' לכן אמר מנות בתיו א' כי אות תיו מצד הנוק' באופן כי ב' מנות הם א' מצד אבא שהוא מ"נ דמנות כאשר ידעת ואחד מצד היסוד דאי' כנ"ל והם איש שהוא יסוד דאבא לרעהו שהוא היסוד דז"א כי אם היות אבא גדול הנה בהיותו יורד למקום יסוד ז"א נקר' רעהו ע"ד הז"א כשירוד ביצירה שנאמר עליו שלף איש נעלו ונתן לרעהו. ומתנות לאביונים הם מצד אימא ולכן הם ב' תוי"ן כי הם מצד הנוק' והם ב' מתנות לב' אביונים שהם נ"ה שהם אביונים כאשר ידעת בסוד הערכה לא ריח ולא טעם ונקראו אביונים כי אימא עד הוד אתפשט'.

וגם מ"ש רז"ל כי בימי הפורי' נותנים לכל מי שפושט ידו הענין הוא כי הגבאי של צדקה הוא היסוד ובימי החול אשר הוא יסוד דז"א צריך לראות למי נותן הצדקה אבל עתה שהוא יסוד דאבא הארה גדולה אין להקפיד אלא כל מי שפושט ידו נותנים.

ומ"ש רז"ל חייב אינש לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כו' הכונה 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 ככוונה יאיר גם אל הקליפה ח"ו^ל.

^ל היינו ועכשיו שאומרו בלא כוונה מאיר רק לניצוץ הק' שבתוך הקלי' אבל לא לקלי' עצמה.

ומובן עומק הדבר כי בכל מעשי האדם יש שני בחי' חי' ופני' מעשה או דבור וכוונה. והנה הבחי' החיצונית שהוא המעשה יש בה מעלה שאינה תלויה בזכות האדם, כי כל ישראל שווים במעשי המצוות, ועיקר קדושת החפצא של המצוות הוא במעשה. ולכן המעשה הוא ביד ה', ולעום לא יוכל להיות פגם במעשה. כי אינו פועל מצד כוונת

ונלע"ד כי כשאנו ממשיכין אור מוח הבינה ברחל ע"י שתיית יין בריבוי גדול יש הארה גדול' שיש בה כח להאיר גם אל הניצוץ שהוא אשר בתוך הקליפה לה.

האדם אלא מעצם שהוא חפצא דקדושה ומעשה מצווה. משא"כ הכוונה הוא תלוייה בזכות מדרגת האדם, ואינו בפועל באופן נקי ומדוייק כ"כ כמו המעשה. ולכן מכיוון שאנו צריכים שהמשכת השפע יהיה רק לניצוץ ולא לקלי' עצמו, לא נמסרה המשכה זאת ביד הכוונה כי כוונת האדם מעורב בכל מידותיו ועצמיותו ויוכל לגרום כח לקלי' ממש. אבל המעשה כמו שהוא בלי דעת זה נמשך באופן מדוייק כפי מעשה המצווה בתיקון חכמים ומחייה את הניצוץ ואינו נוגע ופוגע בקלי' עצמה כלל.

ופשוטו של דבר שלאדם אסור לתת חיות לקלי', דהרי זה עבודה זרה ממש, וזה עצמו הוא הקלי' שהאדם יעשה דבר בשביל הקלי' לתועלתם וישעבד עצמו אליהם. אבל הקב"ה מה שירצה יעשה. [היינו כי עצם קיום הקלי' אינו נחשב קלי' כלל שהרי מעשי ה' המה, ורק אם האדם עובדם שזה המנוגד לרצון ה' זהו מהות הקלי']. וממילא צריך המשכה זו להיות ביד ה', והאלקים אינה לידו, בלא רצון וכוונת האדם, ואז אינו קלי' כלל אלא ניצוץ קדוש רצון ה' והבן.

לה משמע שהביאור הקודם הוא לשון האריז"ל, שענין ברוך המן הוא חיות הקלי'. והתלמיד [מהרח"ו?] מוסיף לקשרו עם כוונת השתייה המבוארת לקמן. כי עצם זה שממשיכים מוח הבינה לנוק' בריבוי גדול הוא שנותן לה כח להאיר גם לניצוץ שבתוך הקלי'. כי המלכות היא המושלת בסוד ומלכותו בכל משלה אפילו בקלי'. ונראה פשוט, כי מוח בינה הזה הגובר בה הוא הוא בינות וגבורות הנתנות בה בעת הנסירה, ואע"פ שמקבלת גם מבחי' חסדים דידה עיקרה בבחי' השמאל, וההארה עד למקום הקלי' הוא הוא היסוד דאבא העודף מיסודה בלא לבוש וגבול, ומכיוון שמגולה הוא שם ללא לבוש ממילא מאיר לכל עולמות ב"ע שהם מקום הקלי'. [ויש להבין עוד,

וצריך לכוין באכילה בב' אותיות י"ה דיודין ולכוין שהם של ע"ב ובשתי' לב' י"ה של ס"ג שעולים כמנין יין כזה יו"ד ה"י יו"ד ה"י ולכוין להמשיך אליה מוחין דחכמה ע"י אכילה ומוחין דבינה ע"י שתיה ולהיות כי הנוק' גוברת מוח בינה גובר ולכן צריך השתיה מרובה מן האכילה וזהו אכילה אכ"ל י"ה שתיה שת י"ה ר"ל שימשכו אליה המוחין אשר כולם בסוד י"ה כמבואר אצלנו במקום אחר שהם בסוד חו"ב הנקרא י"ה י"ה כי הדעת שלה היא ק"ל ולית בה אלא נהירו דתרין מוחין גליפין בה כמבואר אצלנו במקום אחר:

אסתר בגי' שושנה גם אסתר בגי' תרע"א כמנין אדני במילואו הכונה הוא כי כשישראל עונים קדיש ואומרים אמן מקבלים אז הארה מב' אל. א' של ז"א שהוא אל רחום וחנון. וא' מא"א שהוא מי אל כמוך ופירושו אל של אריך מאיר באל של ז"א ואז ז"א מאיר בנוק' פב"פ לפי כי אל הוא בפנים והארה הוא בפנים ואלו הב' אל במילואם עולים ש"ע נהורין והארה הנז' הוא בעני' אמן ולכך אמר דוד ע"ה מלא פניהם קלון זו אמן כי מאחר שהם לא האירו באמן ב' אל א' של אריך וא' של ז"א מלא פניהם קלון שלא רצו לקבל מאל העולה קפ"ה יהיו לו קלון שעולה ג"כ קפ"ה עם הכולל. ויבקשו שמך ה' פירוש כי שמך הוא המלכות שנקרא שם והוא אדני והויה שעולים אמן. והנה אסתר המלכה כאשר לבשה בגדי מלכות ובאה לדבר אל המלך וכשנכנסה לבית ע"ז מקום הקליפות

כי בד"כ הנוק' כולה גבורות, כיון שתפקידה להחיות שפלים א"א להמשיך בה חכמות וחסדים שהרי תכונת הימין להפשיע גם למי שאינו ראוי ואינו כדאי ואין אנו רוצים שיהיה בבחי' זו תוך רחל המשפעת גם לקלי'. אבל בפורים קוראים בפירוש לבחינות ממנה בשם חכמה ואבא קו ימין, כי אז מתגברים החסדים עד למאד שיש זכות גם לניצוצות הנידחים מאד]

ועי' במאמר שבעים אותיות בחלק הקבלה אות י"ד, שנתבאר שם דענין שיש י"א ספירות בשעת הנסירה הוא שענין הנסירה להחיות גם הנפרדים ביותר בחי' אחד עשר שהם בחי' הקלי'.

הוסר הארת אריך ולא נשאר בה רק הארת ז"א שאם לא היתה לה הארה
אפילו מז"א היתה שחורה ולא ירקרקת ולכן היא אמרה אלי אלי למה
עזבתני שא' מאלו האלי שהוא של אריך למה עזבתני ולא האירו לה
שניהם יחד :

