



מעיינותיך

למחשבת הב"ד / פורים



שמחה שקורעת מסכות

התוועדות פורים עם הרב שניאור זלמן גופיץ



זכור! הסתלק מן הספק

הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל



לגימות מן המגילה

מסרים בעבודת ה' מעובדים מדברי הרבי מלובניץ זי"ע | הרב משה שילת



תוכנית זדונית

בת 50 אמה

מה באמת המן חשב לעצמו, והיכן נכשר? העמקה אל יסודות הנס ומהות הבחירה בישראל הרב יואל כהן זצ"ל



ראשית גויים עמלק

עמלק עומד כנגד עם ישראל, מפני שהוא מתנגד לייצוגו של ה' בעולם. היות עמלק שורש הכפירה והשנאה שאין להם יסוד רציונאלי, מחייבת להשמיד אותו בלא להיכנס לשיח עמו. גם אל עמלק שבפנימיות - המנתק בין השכל והרגש, ובכך יוצר ספיקות רגשיים בנוגע למושכלות, יש להתייחס באותה הדרך

הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל

בידוע שעשו שונא ליעקב², יש בו שנאה המובילה לתקיפה פעילה.

השנאה הזו ששונא עמלק את ישראל נובעת מהתנגשות בין שני כוחות העומדים תמיד זה בניגוד לזה: ישראל, בכל דרגה ודרגה שלהם, הנם בעלי הכרה ואמונה פנימית. גם כאשר נראה שאין עוד תקווה, שהעולם כולו מתנהל בשרירותיות - בני ישראל עדיין מאמינים. אמונה בלי טעם ודעת, בלי נימוקים, אמונה שאין היהודי עצמו יודע משום מה הוא מאמין, ואף על־פי־כן - מאמין הוא. זו העיקשות של האמונה, המגיעה עד לעומק שרשו ויסודו של אדם מישראל, שהוא אכן "עם קשה עורף" במובן החיובי³, ובתוכו גנוזה ההחלטה לא להיכנע לעולם

במשך כל הדורות סבל עם ישראל מנחת זרועם של שונאים רבים, אשר הציקו לו ופגעו בו. אף על פי כן, נקמה והחרמה מוחלטת נצטוונו לעשות אך ורק לעמלק, ציווי שכמוהו לא הופנה אף כלפי שבעת עמי כנען. 'זכאותו' של עמלק להתייחסות ייחודית שכזו, נובעת ממדרגתו הגבוהה בשנאת ישראל: לשנאת ישראל של עמלק אין טעם ואין סיבה.

במתקפת עמלק על מחנה ישראל במדבר אי אפשר למצוא הגיון. ישראל הנודדים במדבר היו מחנה ענק, ונדרש דחף בלתי רציונאלי של שנאה כדי לתקוף מחנה שכזה, דחף שאינו תלוי בסיבה; הכוח שמונע מהשונא את היכולת לחשוב - הוא השנאה בהתגלמותה. נבואת בלעם "ראשית גויים עמלק"¹, רומזת לכך שיש בעמלק דבר שהוא מעבר לשנאה המרחקת הרגילה, מעבר ל"הלכה

1. במדבר כד, כ.

2. ספרי בהעלותך ט, י.

3. שמות לב, ט. וראה מדרש רבה שמות סוף פרשה מב.

תורה־אור קכג טור ב.

לכוחות הרע, להחזיק תמיד בה' ובתורתו. ולעומתו - עמלק.

עמלק הוא הנקודה הנמוכה ביותר, השפלה ביותר שיש בכוחות הרע. בכל מקום שיש חולשת הדעת, בכל רגע שאדם מישראל אינו רואה לפניו את דרך ה' - שם מופיע עמלק. במיוחד רבה סכנתו של עמלק כאשר אדם הולך ומתקדם רק בכוחה של האמונה לבדה, בלי להבין, ובלי להרגיש בהרגשה אמיתית וחיה את אמונתו.

"מלחמה לה' בעמלק מדר דר"⁴ - היא מלחמתה הנצחית של האמונה בכפירה, המלחמה של הכוחות האלוקיים נושאי האור בעולם, באלה שבאים בשם הספק וחלישות הדעת. מלחמה זו נמשכת כל עוד קיים עמלק בעולם בכל צורה שהיא, כל זמן שזרעו של עמלק - גרעיני הספק וקרירות הלב שזרע עמלק בעולם, עדיין נשארים בלב ישראל.

שנאתו של המן באה מאותו שורש עמלקי. אמנם המגילה מספרת כיצד הרגיז מרדכי את המן באופן פרטי, אלא שההכללה שעושה המן לכל "עם מרדכי"⁵, מצביעה על דעה קדומה - שנאה בסיסית כלפי ישראל. טיעוניו של המן (כמו הטיעונים האנטישמיים שבכל הדורות) - "עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים", "ודתיהם שונות מכל עם, ואת דתי המלך אינם עושים"⁶ - הם אולי נכונים מבחינה עובדתית, אך המאבק שיש להמן בישראל לא נובע מטעמים אלו, אלא מהשנאה העקרונית למי ששייך לקוטב אחר של המציאות; כולם עומדים בצד אחד, והיהודים בצד האחר, צד האמונה.

שורשו של הרוע

שנאתו של עמלק לישראל אינה שנאה על עוול שנעשה לו, אלא התנגדות למהותו של היהודי, המסמל את הקב"ה - "עם ה' אלה"⁷ - היא שמוציאה את עמלק מן הכלים. עמלק הרי היה רוצה לעקור את הקב"ה מן העולם, ומפני שאין הוא מסוגל לכך,

הוא פונה אל נציגי הקב"ה עלי אדמות - עם ישראל. את ישמעאל מרגיז האיסור "לא תגנוב" ועשו מוטרד בגלל "לא תרצח"; עמלק, לעומתם, מתנגד לעיקרון - ל"אנכי ה'". כל אומה מסמלת מידה פגומה אחרת, ואילו "ראשית גויים עמלק" מיצג את הפגם השורשי, את ההפך הגמור מהקדושה. שנאה זו באה, "שלא עלפי טעם ודעת". שנאתו של עמלק היא שנאה "שאינה תלויה בדבר", ולכן אינה בטלה⁸. למה אדם עושה עבירה? בדרך כלל, משום ששיבוש הדעת ורוח שטות גורמת לה להראות טובה בעיניו, אך לא בגלל רצון של רע במהות. רצון שכזה הוא פולחן של שורש הרע, שאותו צריך למחות מן העולם. עמלק השונא לשם השנאה מוגדר כרע עצמו, ומכיוון שכך - הרי הוא שייך לפן של קיומו הלא מושלם של העולם.

כתגובה לשנאה טוטאלית זו של עמלק, נולדה מלחמתם הטוטאלית של ישראל בעמלק, באופן של "זה לעומת זה עשה אלוקים"⁹. לכל המלחמות שנצטוו ישראל יש סיבה, ומלחמתם בעמלק - מלחמה של השמדה מוחלטת - היא למעלה מהסיבות.

כל עוד יש רע עצמותי בעולם, העולם עוד לא שלם. רק כשמוחים את הרע, את זרע עמלק, הכיסא שלם והשם שלם, ונוצר עולם אחר, עולם בו "ה' אחד ושמו אחד"¹⁰.

המלחמה שבתוכנו

בספרי חב"ד מרבים לבאר¹¹, שגם בפנימיות הנפש, מחיית עמלק שייכת בכל זמן, בכל דור ובכל אדם, ואין היא שונה בעצם ממחיית עמלק בחיצוניות.

הגימטריא של עמלק, שרומזת על פנימיותו, היא כידוע, 'ספק'.

8. במהופך לנאמר במשנה אבות ה, טז "כל אהבה שאינה תלויה בדבר - אינה בטלה לעולם".
9. קהלת ז, יד.
10. זכריה יד, ט.
11. במאמרי פרשת 'זכור' ופורים.

4. שמות יז, טז.
5. אסתר ג, ו.
6. אסתר ג, ח.
7. יחזקאל לו, כ.

בספק ישנם שני מינים:

הסוג הראשון הוא ספק לגיטימי. זהו מצב, שישנו עניין שהאדם אינו יודע אותו בוודאות. ספק זה יתבטל אם יהפוך העניין להיות ברור ובהיר. ספיקות מסוג זה אפשר לפתור על ידי התמודדות אתם ועם הבעיות שהם מעלים. נקודה זו של התמודדות ופתרון היא התחנה הראשונה של עמלק, הבא לעודד את הספק ולהשאירו קיים.

ספק זה שיוצר עמלק נובע מניתוק בין המחשבה לרגש. אילו הלב היה מרגיש את כל מה שהשכל מבין - לא היה מקום לספקות לחול. אולם בפועל, גם תובנות שנמצאות במוח בבחירות, נעשות מעומעמות כאשר הן יורדות למטה - לעולמות הרגש, שם נוצרת נקודת אחיזה לספק. חייו של האדם מלאים במחשבות עליונות, אלא שהמעבר בין המחשבה להרגשה החמה, ולעיתים - אף בין ההרגשה למעשה, כרוך בקשיים עצומים - במלחמה הפנימית נגד עמלק.

הניתוק בין השכל לרגש אינו שייך לעמלק בלבד, אלא הוא בעיה אנושית כללית, המכונה בספרי הקבלה והחסידות - 'מיצר הגרון'. שני המרכזים

הנתק הקיים בין ההבנה להרגשה הוא המקור לכל הדברים הרעים שעושים בני האדם. פעמים שאדם יודע בוודאות שיש דבר שאינו טוב, ובכל זאת הוא עושה אותו; וכן להפך - ישנם דברים שאנו יודעים שראוי לעשותם, אך הלב אינו פועל, ואינו ממריץ לעשותם. זוהי בעיה בסיסית ומהותית, שבאופן עקרוני אין לה פתרון. [לפעמים הנתק הזה גם מגן עלינו: אם כל דבר שהיה עולה על הדעת היה מוביל לפעולה מיידית - היינו מגיעים לכל שגיגות שבעולם. מחיצה זו יוצרת מצד אחד בעיה, ומהצד השני איזון והגנה]. את הניתוק הזה מנסה עמלק למסד, וכך ליצור ספקנות קבועה.

דווקא לא!

הספק מהסוג השני הוא ספק ששייך לעמלק לבדו, הוא המדרגה של 'שורש עמלק'.

שורש עמלק הוא הספק שאינו זקוק לנימוקים, העומד על האמירה "דווקא לא!". בדוגמת "יודע את ריבונו ומתכוון למרוד בו"¹³. העיקשות המהותית שגורמת לאדם לשאול תמיד ובכל מצב: "אז מה?", "אז למה?"

לדוגמה, קורה לנו לפעמים שאנו שוכחים האם עשינו כך או כך. אנו מתאמצים להיזכר, ובודקים את כל האפשרויות, אך לא נזכרים. במצב כזה, גם אם ינסו לעזור לנו להגיע לבהירות ויאמרו לי בבירור מה היה, לא נהיה בטוחים, משום שהספק כבר מושרש בנו ומקיף אותנו. אנו מתמלאים חששות ולא

יכולים לצאת מהסבך - חשש מוליד חשש, עד לכדי טירוף, ללא שום הסבר הגיוני.

המנגנון של הספק העמלקי בנוי באותה צורה. הוא אינו זקוק להגיון. עלה על דעתי רעיון שטות

חג הפורים, חגה של המלחמה בעמלק,
איננו עומד על הרציונאלי, ואף מהותה
של אחת ממצוות היום היא "עד
דלא ידע" - למעלה מהדעת.
את עמלק לא ניתן לנצח
בעזרת השכל, או על ידי
טענות ושכנועים

שלנו - המוח והלב, אינם צמודים. יש ביניהם מחסומים¹², המונעים קשר חי, ומפרידים בין המוח והלב, בין ההבנה להתפעלות ולהרגשה.

12. המכונים בחסידות "שרי פרעה" - שר המשקים ושר האופים. ראה תורה אור נז, טור ג.

13. תו"כ בחוקתי כו, יד (מובא גם בפירושו רש"י שם).

גמור, אבל אני לא יכול לצאת ממנו.

הישראליות, האמונה היהודית, משמעה שיש כוח אלוקי שמנהיג את העולם; שכוח ה' מלא את העולם; שיש השגחה פרטית על כל אדם בכל עת. עמלק מכניס בלב את הקרירות, את ההרגשה שאין צורך להתלהב כל כך, שאפשר להתייחס אל העולם בפחות רצינות. אחר־כך, באים מצדו של עמלק אשר בתוכנו, הספקות, החששות, ההשערות - "אולי...", "שמא". אפילו בשיאים הגבוהים ביותר, כאשר אדם מישראל מגיע להכרה מלאה, להשגה, לאור אלוקי השופע עליו, גם אז מתייצב עמלק בדרך - בעקשנות, בקשיות העורף אשר כל כוחות הרע כולם כנוסים בתוכה, הוא עדיין לוחש "שמא כל זה טבע, שהרי הכל הוא טבע, אין אלוקות בעולם".

לילדים רבים עולה ספק, האם הוריהם הם הוריהם האמיתיים. מחשבה כזו נובעת לרוב מכך שהילד מרגיש קצת זר, ובונה על כך תיאוריות ומגדלים. באופן דומה פועל עמלק - מתוך רעיונות־רוח קלושים ובלתי מבוססים הוא מצליח ליצור ספקות באמונה. הספק אינו נולד מבסיס או טענה מסוימים, אלא מעצם קיומו של עולם התווה, מהבל וריק, ואם רק נותנים לו מקום - הוא יגדל.

להסתלק מן הספק

כעת אנו מגיעים להתמודדות עם ספקותיו של עמלק.

לא לחינם מכונה המאבק עם עמלק - 'מחיית עמלק'. למחות את זכר עמלק פירושו למחוק אותו לגמרי. ההתמודדות אתו היא בעזרת התעלמות ממנו ומקושיותיו. עמלק, במהותו, אינו ניתן לשכנוע, מכיוון שטיעונו אינם נובעים מתוך עולם של סיבה. אילו היו הם נובעים מתוך סיבה והגיון, ברגע שהייתי מתמודד עם הסיבה ודוחה אותה, היה נמחק גם המסובב. המחיה הגמורה של עמלק היא רק כאשר "עין בעין יראו"¹⁴, כאשר תהיה ודאות גמורה מתוך ראייה פנימית.

בוורה¹⁵ כתוב שגם קושיא ופירכא שמתעוררת אצל האדם במהלך הלימוד, באים מאותו שורש

ממנו באה הטומאה. ההבדל בין שני סוגי הקושיות הוא, שקושיא במהלך לימוד היא סתירה לשם בניין - מפרקים ופורכים עניין על מנת לבנותו מחדש בצורה מתוקנת ויציבה יותר. שאלות מסוג זה, בנויות על היחסים שיש בין חלקים שונים של המציאות, ובאות על מנת להתאים אותם אחד לשני. אצל עמלק סוג השאלות הוא אחר: אין מטרת השאלה לברר כיצד לפעול בעולם. השאלה היא טפלה, כל מטרתה היא להיכנס עם האדם בדברים כדי לערער את דעותיו ואמונותיו.

בהירות שלעתיד לבוא

במקומות רבים מבואר כי הפסוק "לכתך אחרי במדבר, בארץ לא זרועה"¹⁶ מתאר את המצב של חוסר הבהירות הבסיסי, שבו יכול עמלק להיאחז. עמלק יכול לפגוע רק ב"נחשלים אחר־ך"¹⁷, אותם אנשים שיש לו בהם נקודת אחיזה. הספק לא חל כאשר ישנה אמת ברורה, כאשר רואים "עין בעין". בהירות גמורה שכזו הייתה במעמד הר סיני, בו היה מגע ישיר עם הקב"ה. בתורת משה לא היו שאלות מפני שהיא הייתה מושלמת. משה לא היה דן בספקות, אלא פונה ישירות אל ה' - "עמדו ואשמעה"¹⁸, ורק לאחר מותו התחילו הלכות להשתכח¹⁹.

כך גם לעתיד לבוא, כאשר יתקיים "וראו כל בשר כי פי ה' דיבר"²⁰, יתקיים גם "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"²¹.

עד שיבוא זמנה של אותה ראייה בהירה, חג הפורים, חגה של המלחמה בעמלק, איננו עומד על הרציונאלי, ואף מהותה של אחת ממצוות היום היא "עד דלא ידע" - למעלה מהדעת. את עמלק לא ניתן לנצח בעזרת השכל, או על ידי טענות ושכנועים. מוכרחים לגשת אליו במישור שאיננו מתייחס לשכל, אלא דוחה ומאבד אותו מכל וכל - להסתלק מן הספק.

16. ירמיהו ב, ב.

17. דברים כה, יח.

18. במדבר ט, ח.

19. עיין תמורה טז, א.

20. ישעיהו מ, ה.

21. זכריה יג, ב.

14. ישעיהו נב, ח.

15. רעיא מהימנא נשא, קכד, ב, ע"ש.



להתעלות

ע"י דע"

ל"לא ידע"

מהו המאפיין הפנימי של חג פורים? כיצד ניתן לחבר את הסיפור ההיסטורי ההוא לעבודת ה' שלנו כיום? ומדוע השמחה קשורה דווקא לחג זה? • התוועדות מרחיבת דעת עם **המשפיע הרב שניאור זלמן גופין** על עבודת השמחה, על עניינו של חג הפורים ועל הדרך להביא את הדברים לחיי היומיום

באופן עכשווי, ולחיות אותה לפי עומקה הפנימי כאן ועכשיו.

ואכן, תוכנו הפנימי של חג הפורים והיותו עכשווי עבורנו נידון בהרחבה ובעמקות רבים מדרושי החסידות, ובראש ובראשונה בסדרת המאמרים של אדמו"ר הזקן על מגילת אסתר בספרו 'תורה אור'.

תחילה נקדים ונאמר כי אחד המאפיינים הייחודיים של חג הפורים על פני כלל החגים המוזכרים

בתנ"ך, הוא העובדה שפורים הוא החג היחיד שארע בזמן הגלות. כל מאורעות דברי ימי הפורים אירעו בפרס ובמדינות האחרות שתחת מלכות אחשוורוש, אליהן הגיעו

סיפור הנס הגדול המסופר לנו במגילת אסתר - המהפך העצום מסף־כלייה לתקומה ומאבל ליום טוב - מסביר לנו היטב מדוע קבעו לדורות את חג הפורים לזכר ולציון מאורע עצום זה, "לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם כאשר קיים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה".

ברם, על דברי חז"ל "הקורא את המגילה למפרע לא יצא" (שאם קרא את המגילה שלא כסדרה, שהקדים את המאוחר ואיחר את

המוקדם, לא יצא ידי חובת קריאת המגילה) אמר הבעל שם טוב: הקורא את המגילה למפרע - כאילו היא דבר ששייך לעבר, סיפור היסטורי - לא יצא, הוא איבד את כל העניין. את המגילה צריך לקרוא





**לצורך זה בא חג הפורים –
היום טוב היחיד שהתחולל
בזמן גלות, כאמור – ומחולל
מהפכה בתפיסה שלנו
את מצב הגלות. אכן, בזמן
הגלות הקשר בין הקב"ה
לישראל שרוי בהעלם, אבל
גם גלות קשה ביותר לא
יכולה לפגוע בקשר העמוק
והעצמי שלנו עמו יתברך**

ליפול לייאוש: כיצד ניתן להתמודד במצב כזה בו הקשר שלנו עם הקב"ה מוסתר ונעלם? איך באמת שורדים בחושך כזה?

לצורך זה בא חג הפורים - היום טוב היחיד שהתחולל בזמן גלות, כאמור - ומחולל מהפכה בתפיסה שלנו את מצב הגלות. אכן, בזמן הגלות הקשר בין הקב"ה לישראל שרוי בהעלם, אבל גם גלות קשה ביותר לא יכולה לפגוע בקשר העמוק והעצמי שלנו עמו

יתברך. נכון, בגלות שוררים כפור איום וחושך נורא ברוחניות, אבל עליידי העבודה שמצד עצם הנשמה מתגלה הקשר העצמי של הקב"ה עם ישראל שהוא מעל כל הדברים הללו ואינו מושפע מהם כלל. זהו קשר שקיים בכל תוקפו גם בזמן הגלות.

לקרוע את המסכות

אלא שעתה עלינו להסביר מה הכוונה "עבודה שמצד עצם הנשמה", וכיצד הדברים קשורים דווקא לפורים, וכדלהלן.

אם נתח את המסופר בסיפור המגילה, נגלה כי בליבו של נס חג פורים עומדים שני יסודות מרכזיים:

א) בזמן ההתרחשות של מאורעות נס פורים, המצב הרוחני הגלוי של עם ישראל היה ירוד. הייתה התבוללות וטמיעה בתרבות נכר, זלזול בקיום תורה ומצוות ושקיעה בענייני חומריות עד צוואר. כאשר המן החל לעלות לגדולה ותבע את תביעותיו, ראה את מרדכי שלא קם ולא זע ממנו. המן הבין שהמוכנות הזאת של מרדכי להיכנס לסיכון כה גבוה בעיניים פקוחות מעידה על עוצמת נפש ועל דבקות עוצמתית באמונתו בה'.

הדבר כמובן העלה את חמתו של המן, אך מלכתחילה סבר שתכונה כזאת לבטח מצויה רק אצל יחידי סגולה בעלי שיעור קומה. אולם עד מהרה התברר לו שטעות היא בידו: "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו וימלא המן חמה. ויבז

היהודים שהוגלו מארץ הקודש לאחר חורבן הבית הראשון.

זאת, אפוא, הנקודה המרכזית העוברת כחוט השני בין דרושי החסידות על אודות החג: פורים מלמד אותנו מהי עבודת ה' בזמן הגלות, היכן אנו עומדים וכיצד אנו מתמודדים עם חשכתה.

כשהאור האלוקי אינו גלוי

מהי בעצם גלות? הגלות

אין מובנה רק כמובן גיאוגרפי, אלא עיקר עניין הגלות הוא במובנה הרוחני. הגלות האמיתית באה לידי ביטוי בגלות היחיד. החוטא, כל חוטא, הוא בגלות. הוא נידח בקצה השמים. גלות היא חוסר בית והחוטא הוא בן בלי בית. יתכן שיהיו לו לחוטא ארמונות הדורים - אבל בית אין לו.

בתמצית העניין, הגלות היא כיסוי המכסה על הקשר הגלוי בין יהודי לקב"ה, ויש לכך שני היבטים - מלמטה למעלה ומלמעלה למטה:

מצד אחד, על הקשר שמצד היהודי לקב"ה מעיב העלם והסתר. אם חלילה יהודי לא מצליח להתגבר על יצרו ונכשל בחטא כלפי הקב"ה - הוא נמצא בגלות.

כך גם מלמעלה למטה - בזמן הגלות אור ה' לא מאיר בגלוי בנפשו של היהודי. הקשר מצד הקב"ה לישראל כביכול יורד מדרגתו הגלויה והוא לא מאיר לנו את הגילויים הרוחניים שהיו קודם לכן, ולכן מתאפשר מצב של "דוויים וסחופים בין העמים", של אויבים הקמים עלינו לכלותינו - כבשה אחת בין שבעים זאבים, ושל בעיות בגשמיות וברוחניות.

שני הדברים קשורים זה בזה: ההעלם וההסתר של הגלות מקשים על היהודי לעבוד את עבודתו כדבעי ולעמוד בכל הניסיונות הקשים; ומאידך גיסא, החטאים גורמים ומוסיפים בגלות השכינה ולאיי-הרגשת אלוקות בנפש האדם.

כשמתבוננים קצת בעניין זה אפשר חלילה

שניערו אותם הם חזרו לצור מחצבתם ועד כדי נכונות למסירות נפש.

זהו אם כן היבט אחד בחג הפורים, בו התגלה מצד היהודי הקשר העצמותי שיש לו עם הקב"ה, עד כדי שהיו מוכנים למסור את נפשם והעיקר שלא להתבלבל.

ב) היסוד השני הוא - עצם הנס המהווה את הביטוי הגדול ביותר לגילוי הקשר העצמותי שמצד הקב"ה כלפי בני ישראל. מבלי הבט על כך שנהגו מסעודתו של אותו רשע והיו שקועים לגמרי בתרבות נכר עד שנשמת עם ישראל "נרדמה" לגמרי, מכל מקום "בלילה הוא נדדה שנת המלך". גם "בלילה ההוא", בחשכה הרוחנית הגדולה ביותר, "נדדה שנת" מלכו של עולם. הקב"ה סיבב את המאורעות לנס הגדול ביותר, "ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם", שלא מצד החשבון והסדר הרגיל לפי מה שהיה ראוי להיות על פי השיקולים הרגילים.

זו הכוונה עבודה "שמצד עצם הנשמה" - גילוי התנועה הפנימית והעצמית של מסירות נפש לקב"ה שלמעלה מטעם ודעת; זוהי נקודת התמצית של פורים - גילוי הקשר הפנימי העצמותי בין היהודי לקב"ה.

אם כן, גילוי זה של הקשר העצמי התגלה בפורים משני הצדדים: הן מצד בני ישראל שלמרות שבמצבם הגלוי והחיצוני היו רחוקים מה', בכל זאת מסרו את נפשם ולא היו מוכנים להמיר את דתם; והן מצד הקב"ה שהציל אותם בתשועה גדולה ורווח והצלה, וליהודים היתה אורה ושמחה, אף שמצד שיקול וחשבון רגיל לא היו זכאים לכך. וזאת, כי הקשר

בעיניו שלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי". להמן התברר כי אותה תכונה נעלית של דבקות בלתי מתפשרת עד כדי כניסה לסיכון מוחשי ומהותי איננה מאפייין של יחיד סגולה, איש נעלה, אלא של כל העם. "עם מרדכי" - כל העם הוא בבחינת מרדכי.

למרות שבני ישראל לא היו באותה תקופה בשיאם מבחינה רוחנית, בלשון המעטה, אבל כאשר כלתה אליהם הרעה, נתגלתה בהם דבקות והתעוררות לקב"ה עד כדי מסירות נפש בפועל ממש. דבר זה ארע כי במצב זה האירה בהם עצמיות הנשמה.

במצב רגיל יכול להיות שאבק ולכלוך רוחניים נערמים על הנשמה וגורמים לאורה שלא להיות גלוי, אם במעט ואם בהרבה, וכך קורה שלפעמים יהודי נראה בחיצוניות מנותק כביכול מה'. אבל כאשר מאורע כלשהו גורם לניעור האבק, אז מתגלה הנשמה האלוקית, "חלק אלוקה ממעל ממש", במלוא עוזה ועוצמתה, ועד כדי כך שאדם

שאתמול היה "משוקץ מרוחק ותועבה" מוכן היום למסור את נפשו למען ה' והריהו בבחינת "אהוב ונחמד קרוב וידיד", כלשונו הידועה של הרמב"ם בהלכות תשובה. לאמיתתם של דברים לא התחולל כאן חידוש, משום שבעצם יהודי הוא בן של הקב"ה הקשור עמו בקשר עצמותי ובלתי ניתן לניתוק, וכאשר נקרעו הכיסויים שהסתירו על כך בא הדבר לידי גילוי.

גזירת המן הייתה אפוא אותה קריעת מסכות וניעור האבק מעל נשמת עם ישראל שבאותו הדור. פתאום התגלה שלמרות שבגלוי הם עשו כך וכך דברים שנראים כסותרים את הקשר שבין יהודי לקב"ה, היה זה רק מצד הכוחות הגלויים שלהם. בעצמותם ובפנימיות נפשם הם לא היו שם מעולם; ברגע



**גזירת המן הייתה אפוא
אותה קריעת מסכות וניעור
האבק מעל נשמת עם
ישראל שבאותו הדור.
פתאום התגלה שלמרות
שבגלוי הם עשו כך וכך
דברים שנראים כסותרים
את הקשר שבין יהודי
לקב"ה, היה זה רק מצד
הכוחות הגלויים שלהם.
בעצמותם ובפנימיות נפשם
הם לא היו שם מעולם**



השמחה – תנועה של התגלות

אם תשאלו: לכאורה, רואים במציאות שגם כשאדם שרוי בכעס, הדבר מניע אותו לפעולה ומתגלים בו כוחות ותכונות שכלל לא היה ידוע שקיימים בו: הוא נוקם ונוטר, ועושה פעולות שפעמים רבות כרוכות בתחכום וביצירתיות. כיצד הדברים מסתדרים עם האמור לעיל שהשמחה היא תנועת התגלות של כוחות האדם, הלא גם באדם כעוס אנו מוצאים התגלות של כוחות נפשו (אמנם לא בהקשר חיובי, אבל אחרי ככלות הכול זו התגלות כוחותיו)?

התשובה היא שאדרבה, דווקא הכעס הוא דוגמה מצוינת המדגימה היטב מה עניינה של ה'התגלות' בעת השמחה שהוסברה למעלה.

נכון, כאשר אדם כועס ייתכן ומתגלים בו כוחות גדולים. אדם שעד עתה היה מוכר כשתקן ושקט לפתע מדבר בקול להט וסער, ומייצר המולה סביב נושא הכעס. אבל אם נעמיק את מבטנו, נראה שאדם זה אינו במצב שמתגלים בו כוחות נפשו והוא שרוי בהתרחבות נפשית-פנימית, אלא לחלוטין להפך - כשאדם שרוי בכעס כזה, הכעס כובש את כל כולו. כל אישיותו מכווצת לעניין אחד ולמעשה אחד - לאותו עניין שעליו הוא כועס ואינו מצליח להרפות ממנו. הוא לא מסוגל לחשוב על שום דבר מלבד נושא הכעס. לא רק שאין בכך התגלות של הנפש וכוחותיה למרחבים נוספים, אלא להפך: הכעס משתלט עליו לגמרי, הוא כולו סגור בעניין אחד, עד כדי כך שלפעמים במצבים כאלה "זה לא אותו האדם" שאנו מכירים.

(נקודת מבט זו מאירה, אגב, עוד יותר את מאמר חז"ל "כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה" - הכעס שואב את כל האדם לעניין הגורם את הכעס, עד שהוא מרוכז לגמרי בדבר שמכעיס אותו, והיכן הקב"ה?! אם רק הייתה מציאות ה' מונחת בדעתו כראוי, הוא היה לוקח את העניין בפרופורציות ולא היה נשאב כולו לעניינים השוליים עד כדי גיחוך. הישות העצמית שלו, שהיא המקור להרבה מאוד מן הכעסים שלתוכם נקלע האדם - הייתה פחות תופסת מקום בעיניו).

לעומת זאת, כשאדם שמח הוא פתוח יותר. לא סתם אנו יודעים שכדאי לגשת לבקש משהו מאדם שמח ולא מאדם עצוב, מפני שאדם שמח נמצא

העצמי בין יהודי לה' הוא מעל לכל שיקול ומעל לכל חשבון או מעשה כזה או אחר.

בין השמחה לחג הפורים

לאור הסבר זה על מהותו של חג הפורים, השאלה המתבקשת היא: מה הקשר בין הנקודה הפנימית הזאת של חג הפורים לבין השמחה הפורצת-גבולות שהיא אולי המאפיין הבולט ביותר של חג הפורים? להבנת עניין זה - הקשר בין שמחה לבין פורים - צריך קודם כל להגדיר מהי שמחה.

בתהילים נאמר: "ויין ישמח לבב אנוש", ובהלכה נקבע כי "אין שמחה אלא בבשר ויין". ההסבר לכך הוא שעל פי מהותה, עניינה של השמחה הוא ההתגלות וההתרחבות של האדם; כוחות הנפש של האדם באים לידי גילוי. לכן יין נזכר בנשימה אחת עם השמחה, משום שכידוע "נכנס יין יצא סוד" - היין מסייע לאדם להסיר חסמים חיצוניים ולגלות צדדים פנימיים יותר של אישיותו, ומפני סיבה זו היין אכן מביא לידי שמחה, שהיא התגלות הפנימיות של האדם.

נקודה זו ניתן לראותה בחיי היום-יום. כאשר אדם שמח הוא הרבה יותר פתוח ורחב-לב, הוא מצוי ב'תנועה' של גילוי. התבוננו למשל באדם שמארח את אורחי חתונת בנו. הוא מאיר פנים לכולם, הוא משקיע מאמץ והון כדי שהאנשים ישתתפו בשמחה וישמחו גם הם. בשעת מעשה הוא לא עושה זאת רק מפני שיקולים, למרות שכמובן גם הם קיימים ברקע. בשעת מעשה הוא נוהג כך מתוך הלב, הוא שמח! ומתוך השמחה שהוא שרוי בה הריהו נמצא בתנועה של התרחבות ושל התגלות. לכן הוא רוצה שהשמחה תהיה משותפת לכולם.

הדוגמאות הן רבות, ויש גם דוגמאות קטנות מחיי היום-יום. בשעה שאדם שרוי בשמחה הדברים הולכים יותר בקלות, המוח יותר צלול, הידיים יותר זריזות, יש רצון ו'אנרגיה טובה'.

לעומתה, העצבות היא הקוטב ההופכי במאה ושמונים מעלות. העצבות יוצרת כיווץ, עננה מתיישבת על האדם וחוסמת את כל מרחביו. אם חלילה אדם שרוי בעצבות, נופלת עליו כבדות, הוא פחות מרוכז ויותר מרוגז, כוח היצירה שלו נמצא בשפל, ידיו אינן נשמעות לו. הוא אינו רוצה לעשות דבר.

שלוש דרגות של שמחה של קדושה

ועתה - אל חג הפורים:

כפי שהוזכר, שמחה היא גילוי הפנימיות. ועניינה של שמחה דקדושה הוא שאצל יהודי מתגלה מהותו הפנימית, שהוא מרגיש את הקשר שלו עם הקב"ה, ולכן הוא שמח. אלא שבשמחה של קדושה עצמה ישנן שלוש דרגות כלליות:

(א) הדרגה הראשונה

היא שמחה של מצווה: יהודי המניח תפילין מתוך שמחה על כך שזכה לקיים מצווה, להתחבר ולהתקשר עם הקב"ה, כידוע ש"מצווה" מלשון "צוותא וחיבור". אם אדם מקיים מצווה בלי שמחה, הוא אמנם מתחבר עם הקב"ה גם במקרה כזה, אבל היות שהדבר נעשה בלי כל רגש, החיבור אינו מורגש בו כלל. לעומת זאת, כשאדם מקיים מצווה בשמחה, כשהוא שמח מכך שהוא מקיים את רצון ה', השמחה מגלה את התקשרותו עם ה'. הפנימיות שלו נעשית יותר גלויה.

השמחה, אפוא, גורמת לכך שהאדם ירגיש את הקשר עם הקב"ה.

אפילו אם השמחה היא במידת־מה מעושה, כלומר שאדם פועל על עצמו להיות שמח כשהוא ניגש לקיים מצווה: הוא לא חושב: 'איזה עול כבד הטיל עלי הבורא', אלא להפך: 'אשריי שזכיתי להיות מקיים מצוות ואת רצון ה' ויש לחיי ולעשיותיי תכלית ומשמעות של אמת' - פעולה זו עצמה גורמת לכך שהקשר עם הקב"ה נהיה יותר גלוי.

אמנם, בדרגה זו השמחה אינה אלא הרגשה המלווה את מעשה הקיום של המצווה, היא מגלה את מה שהמצווה יוצרת; ועיקר העניין, עיקר החיבור עם ה' - הוא גוף הקיום עצמו.

(ב) הדרגה השנייה של שמחה דקדושה היא

תוך כדי היותו עסוק וטרוד
כולו במחשבה באותו עניין
שנתקשה בו, הגיע לאוזניו
מן החלון קול המולה
גדולה. אדמו"ר הזקן ניגש
אל החלון כדי לראות במה
המדובר, והנה הוא רואה
שר' שמעון אליהו הגיע
ואותו מלווה המולה וצהלה
של שמחה וריקוד, וכולם
שמחים

בתנועה של פתיחות, כוחותיו נעים בהתפשטות ובהתגלות.

לאדמו"ר הזקן היה חסיד, ר' שמעון אליהו מחסלוביץ', שהיה ידוע בין החסידים על שום אופיו החם והשמח. באידיש מכנים זאת "א לעבעדיקער מענטש", "איש חיי", שאוהב את הבריות. כשהיה מגיע לאדמו"ר הזקן היה מביא עמו שובל של שמחה... הוא היה פוגש כל אחד מידידיו בשמחה, אומר חידוד נאה שמעלה נהרה על הפנים, ותמיד היה עומד במרכזה של קבוצת אנשים והמולה של שמחה מסביבו. הוא לא היה יכול לשמוע

כשמדברים לשון הרע על מישהו, והיה אומר בכאב למי שהיה עושה זאת: מדוע אתה מתחיל מהצד השמאלי? תתחיל מהצד הימני - מה הוא אשם שמראים לך את הרע שלך?

באחת ההזדמנויות ישב אדמו"ר הזקן בביתו, בחדר לימודו שבקומה השנייה, והתייגע בהבנת סוגיה כלשהי בתורה. ככל שניסה להתעמק ולפתור את הסוגיה - הדברים עדיין לא ישרו בעיניו ולא הגיע לבוריו של העניין. תוך כדי היותו עסוק וטרוד כולו במחשבה באותו עניין שנתקשה בו, הגיע לאוזניו מן החלון קול המולה גדולה. אדמו"ר הזקן ניגש אל החלון כדי לראות במה המדובר, והנה הוא רואה שר' שמעון אליהו הגיע ואותו מלווה המולה וצהלה של שמחה וריקוד, וכולם שמחים.

אדמו"ר הזקן בראותו זאת שמח שמחה גדולה. אהבת האחים הגלויה והשמחה בין החסידים הסבו לו קורת רוח מרובה. אמר אדמו"ר הזקן: "הרבה קיבלתי מרבתי, מחברי יותר מהם ומתלמידי יותר מכולם".

כלומר, השמחה ואהבת הרעים שנגלתה לפניו הסבו לו שמחה גדולה. בזכות זה, כשחזר ללימודו, לפתע האיר לו כל העניין והסוגיה התבררה במלא עומקה.



**ציווי – מלשון "צוותא
 וחיבור" – ייתכן בין שני
 דברים נפרדים שיש
 לחבר ביניהם; בפורים,
 לעומת זאת, השמחה
 מגיעה ממקום נעלה ביותר,
 שמתגלה הבחינה הזאת בה
 יהודי והקב"ה הם אחד, ואז
 ממילא מתגלה השמחה הכי
 גדולה**

ברצונו: חרון האף של הקב"ה - "באפו" - הוא עניין של "רגע", עניין רגעי וצדדי; אבל "חיים - ברצונו", הרצון שלו הוא חיים. הקב"ה הוא מלך חפץ בחיים, באור פני מלך חיים. מהותו היא הטוב העליון, העונג העליון, וההתאחדות המוחלטת עמו היא מקור השמחה השלמה והמושלמת.

בפורים השמחה היא לא מצד הציווי, כי כאמור ציווי - מלשון "צוותא וחיבור" - ייתכן בין שני דברים נפרדים שיש לחבר ביניהם; בפורים, לעומת זאת, השמחה מגיעה ממקום נעלה ביותר, שמתגלה הבחינה הזאת בה יהודי והקב"ה הם אחד, ואז ממילא מתגלה השמחה הכי גדולה, "שמחה פורצת גדר" בלשון החסידות, כי זוהי המהות הפנימית והאמיתית.

זהו אפוא הקשר שבין מהותו של יום פורים - התגלות הקשר העצמי של הקב"ה ויהודי - לבין השמחה.

ידיעה ולמעלה מהידיעה

על פי האמור מתבארת יפה משמעותו של מאמר חז"ל "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" - דבר שאולי מהווה הנקודה המרכזית של פורים.

כדי להבין מדוע צריכים להגיע למצב "דלא ידע", יש להבין תחילה מהו "ידע" - מה זו ידיעה? מה משמעות האמירה שאדם "יודע" משהו?

ובכן, ידיעה היא דבר חיצוני שמתווסף לאדם על-ידי חושי ההכרה ובצירוף יכולות הפרשנות והעיבוד של המחשבה. כל ידיעה על דבר שאיננו מצוי בתוך תוכו, על האדם לרכוש באחת מן הדרכים הפרושות בפניו (ראיה, שמיעה, הבנת דבר מתוך דבר, וכיוצא בזה).

אולם יש דברים שהאדם לא צריך "לדעת". האדם אינו צריך ללמוד שהוא נמצא ואין הוא נדרש

כאשר נצטוונו לשמח, כמו שכתוב "ושמחת בחגך... והיית אך שמח". כאן השמחה היא עצמה המצווה. כלומר, השמחה היא לא רק גילוי של הקשר שנוצר על-ידי המצווה, אלא היא עצמה התכלית, כי המצווה היא לשמח.

במצב זה השמחה הרבה יותר חזקה, כי יש בה שני העניינים: היא לא רק דבר טפל לעצם העניין - הרגשה שנלווית לקיום המצווה, אלא השמחה היא גם העניין עצמו. כשאדם

מודע לכך שהשמחה הזאת לא רק מגלה את הקשר עם הקב"ה אלא גם יוצרת אותו, בוודאי הוא מגיע לשמחה הרבה יותר גדולה מאשר סתם שמחה של מצווה. וכאשר השמחה דקדושה גדולה וחזקה יותר - גם ההתקשרות באלוקות גדולה וחזקה יותר.

ג) הדרגה השלישית בשמחה דקדושה היא שמחת הפורים, זוהי רמה אחרת לגמרי של שמחה.

בשמחה של מצווה - הן אם השמחה היא רק טפלה למצווה והן אם היא עצמה המצווה - היהודי והקב"ה הם כביכול שני דברים נפרדים. ישנו הקב"ה שהוא מצווה המצוות, וישנו היהודי שהוא מקיים את המצוות, ועל-ידי שיהודי מקיים את המצוות נוצרת התחברות והתקשרות בינו לבין ה'.

אולם בפורים מתגלה רובד עמוק ונעלה יותר של הקשר שבין יהודי לה' - "הקשר העצמי" הנזכר בראשית דברינו, שיהודי והקב"ה הם דבר אחד ממש. בבחינה זו אין צורך ליצור פעולה של חיבור והתקשרות, כי יהודי וה' הם בעצם דבר אחד, "ישראל וקודשא בריך הוא כולא חד".

השמחה של פורים נובעת מההתגלות העצמית הזאת, מהיותו של היהודי עצם אחד עם הקב"ה.

יש החושבים שהקב"ה הוא "מפחיד", איל קנא ונוקם, המצפה לבוא חשבון עם עוברי רצונו וכו'. אבל האמת שאצל חסידים אומרים על-דרך הצחות שהקב"ה "איז א פריילעכער", הוא שמת, הוא שיא השמחה. וכך דרשו את הפסוק "כי רגע באפו חיים

הקשר העצמי בין הקב"ה לבין היהודי, שמחמתו הוא דבוק בקדושת מרדכי ומואס בקליפת המן.

שמחת בן המלך הגולה

ואם תאמרו: טוב ויפה, אבל לשם צריך לשתות יין לשם כך?

ובכן, מי ש"נמצא" נפשית במהותו של חג הפורים אכן לא צריך יין. את היין לוגמים כדי "להיכנס לפורים", כלומר כדי לאפשר לפנימיות הזו לצאת אל הגילוי, והמשל הבא ימחיש את העניין:

למלך גדול ורם היה בן יחיד. הבן היה יקר מאוד לאביו המלך והוא הפקיד את חינוכו בידי טובי המחנכים והמורים. הבן מצידו היה תלמיד חרוץ וצייתן שלמד בשקידה, וכשהתבגר היה לאחד מחכמי חצר המלכות. לצד זאת, הוא גם הצטיין במידותיו הטובות. בקיצור, היה זה בן לתפארת שהמלך התגאה בו והכול היללוהו.

אולם המלך תהה האם התנהגותו ודרכו של בנו אכן משקפות את מהותו הפנימית האמיתית, או שהוא נוהג כך רק מפני שהוא שווה תחת המסגרת של חצר המלכות. החליט המלך להעמיד את בנו בניסיון.

הוא קרא לו אפוא וסיפר לו כי בקצה תחום מלכותו יש חבל ארץ אשר האנשים שם פשוטים מאוד. הם אנשים גסים וחומריים, ועד כה כל נסיון להסביר להם את עניין המלכות ואת העובדה שעליהם להיות

כפופים למלך נידון לכישלון. "אתה, בני, הלוא הנך חכם מופלג", אמר המלך, "ואם כן, ברצוני לשלוח אותך לאותה מדינה, כדי שתקרב את אנשיה אליי ותשפיע עליהם לקבל את עול מלכותי".

בצער ובדמעות נפרד בן המלך מאביו ויצא לאותה שליחות קשה וארוכה. הוא הגיע

להוכחות כדי לוודא שאכן הוא קיים. זה הוא עצמו. בדרך זו מסביר הרבי זי"ע מהי המהות של אמונה. יש החושבים שאמונה משמעותה קבלה שלא על-פי שכל של יסודות שלא ניתן להשיגם באופן תבוני, ולכן מקבלים אותם בכחינת "שתוק כך עלה במחשבה". אסור לדבר על זה ואסור להרהר על זה, ככה זה וזהו. לפי תפיסה זו, אכן האמונה נחותה מן הידיעה; אדם שהבין איזוהו רעיון או ראה איזוהו מראה, משוכנע בצורה הרבה יותר עמוקה מן המאמין בדרך הזאת.

ברם, האמת היא שאמונה הרבה יותר נעלית מידיעה. כאמור, ידיעה תיתכן בדבר שהוא מחוץ לאדם, ועל האדם להכירו באמצעות כוחות ההכרה המתווכים לאדם את העולם החיצוני לו. אבל אמונה משמעותה היא שהאדם מגיע לשלב בו המצב הטבעי האמיתי שלו מתגלה; הנשמה הקדושה, שהיא היא "חלק אלוהי ממעל ממש", נמצאת ומאירה בו בגלוי. כאשר הנשמה מתגלה, איזה עוד צורך יש לאדם ללכת ו'להכיר' את ה' כדבר החיצוני לו ח"ו? הלוא הוא עצמו יש לו נשמה קדושה שהיא חלק מה'! וכאשר זה הוא בעצמו, האם הוא צריך לידיעה כדי להיות משוכנע בכך?!

זאת אפוא המשמעות העמוקה הגלומה בציווי חז"ל שבפורים עלינו לעמוד בבחינת "לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי":

אל ההכרה שהמן וכל צד הקליפה הוא "ארור" ולהבדיל מרדכי וכל צד הקדושה הוא "ברוך" להגיע בשתי דרכים. אחת היא על-ידי הכרה וידיעה ("ידע"), כשהאדם משכיל ומבין ויודע את גריעותו של המן ויתרונו של מרדכי; אך ישנה דרך שנייה, דרכו של חג הפורים - וזו הוודאות הפנימית שמעל הידיעה ("לא ידע"), התגלות

יום אחד הגיע לפתע איש זר למקום וחיפש אחר בן המלך. כשמצאו, מסר לו מכתב חתום בטבעת המלך. בבת אחת הלמה בבן מחשבה איומה. הוא נזכר בעובדת היותו בנו של המלך ובשליחות שהוטלה עליו. צער עמוק מילא את ליבו לנוכח הידרדרותו ולנוכח המצב שאליו נקלע. הוא פתח את המכתב ומצא בו דברי עידוד מאביו. המלך כתב לו, כי בוודאי הוא מתקדם בשליחותו וכי הוא כבר מצפה ליום שבו יבשר לו על הצלחתו, שאז יוכל להשיבו אל חצר המלוכה.

בדמעות שליש בכה בן המלך על מצבו האומלל. הוא החליט כי מאכן ואילך שוב לא יאפשר לעצמו לשכוח את תפקידו. החלטה זו ודברי העידוד של אביו במכתבו מילאו את ליבו בשמחה. הוא חש את אושרו על כי אחרי ככלות הכול אין הוא חלק מאותם אנשים חומריים ומגושמים; הרי הוא בנו של המלך! הוא חש צורך עז לצאת במחול מרוב שמחה, אולם הוא חשש כי יחשבוהו למשוגע כשיראוהו רוקד לבדו באמצע היום.

מה עשה? הלך וקנה חבית יי"ש וזימן את כל מכריו וידידיו למסיבה. במסיבה השקה את כולם במשקה, וכשהכול היו מבוששים ועלזים, החלו לרקוד מרוב שמחה. גם בן המלך רקד ושמח כאחד מהם. הוא שמח על היותו בן המלך, והם שמחו על היי"ש שבמעייהם. כך היה יכול לרקוד ולשמוח באין מפריע... והנה הנמשל:

הנשמה האלוקית היא "בן מלך". היא ירדה מרום מעלתה אל תוך גוף גשמי וחומרי, ומטרת ירידתה היא להעלות את הגוף הגשמי ואת העולם סביבה לקדושה. אך קורה שהגסות

לאותו חבל ארץ בהחלטה נחושה להתחיל מיד לפעול כדי למלא את שליחותו. חדור בעוז זה החל לדבר עם האנשים, אולם מה עמוקה הייתה אכזבתו. הוא נוכח כי אין כל אפשרות לדבר עמם. אוזניהם היו אטומות ועיניהם טחו מראות. כל מאמציו להסביר להם כי יש מלך וארמון מלכות ושרי מלכות האחראים על ניהול הממלכה וכו' וכו' עלו בתוהו. גסותם וחומריותם הייתה עצומה והם הביטו עליו כעל אדם שלקה בנפשו.

הבין בן המלך כי כדי להשפיע עליהם יהיה עליו להתאזר בסבלנות גדולה, להתחבר עמהם, לשבת במסיבותיהם, להאזין להבליהם, וכך אט אט לנסות לדבר עמם במושגיהם וללמדם על-דבר קיומו של המלך.

הוא אכן החל לנהוג כך - התערב ביניהם והיה כאחד מהם, כשמפעם לפעם ניסה להשחיל איזו מילה על המלך ועל מלכותו, אולם אז החלו האנשים לפעור עליו עיניים תמהות, עד שעם עבור הזמן התייאש בן המלך מהסיכוי למלא את המשימה שהוטלה עליו.

בתוך כך, לא חש בן המלך איך במשך הזמן החל להיות מושפע יותר ויותר ממנהגי אנשי המקום ומדרך מחשבתם. גם התנהגותו שלו החלה להיות גסה יותר ויותר. הוא התלהב כמותם מהבליהם, צחק מבדיחותיהם והתענג ממשחקיהם הילדותיים. הוא הפך להיות כאחד מהם. את עובדת היותו בן מלך החל לשכוח בהדרגה. שליחותו פרחה מראשו וחיינו נעשו פשוטים וגסים.

חלפו השנים, והנה



**דרך אחת היא על-ידי
הכרה וידיעה ("ידע"),
בשהאדם משכיל ומבין
ויודע את גרועותו של המן
ויתרונו של מרדכי; אך
ישנה דרך שניה, דרכו של
חג הפורים – וזו הוודאות
הפנימית שמעל הידיעה
("לא ידע")**



והחומריות של הגוף והעולם משקיעות אותה בהבלים ומשכיחות ממנה מי היא ומה שליחותה.

כשיושבים בהתוועדות ונזכרים מהי האמת, מה תפקידה האמיתי של הנשמה בעולם - מצד אחד מתעוררים ברגשי חרטה, ומצד שני בשמחה גדולה של "אשרינו מה טוב חלקנו". אולם יש כאן בסופו של דבר גוף גשמי העסוק בהבלים והוא מפריע לנשמה האלוקית לשמוח בשמחתה. מה עושים? משקים אותו ב'משקה'. ארזא הגוף שמח בגלל ה'משקה', ואנו יכולים לשמוח על שאנו יהודים, בני של מלך.

אכן, המשל הוא כללי ומסביר מהו עניינה של התוועדות בכלל - אבל המשל מסביר בצורה מאוד טובה גם את עניין "לבסומי עד דלא ידע". בפורים מתגלה בחינה נעלית ביותר של הקשר בין היהודי לקב"ה, קשר עצמי שמעל לכל עניין של טעם ודעת ושל חשבון. אלא שסוף־סוף קשה להיכנס באמת לפורים... אבל כששותים קצת יין, המכסה והמעטה שהגוף מכסה בהם את הנשמה מתמוססים.

היין גם "מגלה סוד", וכאשר הנפש הבהמית אינה מפריעה מתגלה ה"סוד" האמיתי, האמת הפנימית הגדולה, שגם במצב הכי שפל, גם בחושך של גלות רוחנית גדולה ומרה - אנו והקב"ה קשורים בקשר עצמוני. בעזרת מעט יין, "לבסומי", מגלים את הקשר שבין יהודי לה' שלמעלה מטעם ודעת, "דלא ידע", ואיזו שמחה גדולה יותר יש מזה?

יודים לשטח

ההסבר של תורת החסידות על מהות השמחה ביום פורים הוא מאיר עיניים, אבל בוודאי אפשר לשאול ברמה הפרקטית: איך אני מכניס את עצמי למצב של שמחה בגלל הקשר העצמי שלי עם הקב"ה? האם זה לא משהו מופלג מדי?

שאלה זאת נוגעת בעצם ביסוד גדול מאוד בעולמה של חסידות חב"ד:

בתורת חב"ד אנו מוצאים התעסקות חוזרת ונשנית, בעומק וברוחב, בביאור עניין הבריאה ואחדות ה', ביטול העולמות וגדולת ה' וכו' וכו'. ולכאורה, אפשר לשאול אותה שאלה: האם אין זה משהו מופלג מדי, מהי תכלית הלימוד באריכות ובמפורט כליכך בנושאים נעלים אלה?

אפשר להאריך בעניין זה רבות, אך לא זהו עיקר

הדיון כרגע, ונקודת ההסבר היא שעלידי לימוד סוגיות אלו ברצינות איש איש אליבא דנפשיה, ועל־ידי הבנתם היטב בשכל וההתבוננות בהם - מעוררים את הדברים בקרבנו ומקרבים את הדברים אל המוח והלב, אל עצמנו.

החסידות אינה רעיון שכלי אקדמי, קר ומנותק. עיקר תכליתה הוא שהלומדים ייקחו את הדברים שהם לומדים אליהם, שהרעיונות העמוקים יגעו בהם וישפיעו עליהם. את החסידות יש לספוג בתוכנו, לקחת את הרעיונות העמוקים ולהפוך אותם לאבני דרך ממשיות בחיי היום־יום. זאת כמובן דרך ארוכה, אבל אם מתמידים בכך האישיות אכן מתרוממת.

כשלומדים מהי הנשמה ומה משמעותה של ההתקשרות לקב"ה ובאופן שבעת הלימוד אנו חושבים על עצמנו: מי היא הנשמה שלי, המהות שלי, ומה המשמעות של ההתקשרות שלי לה' - על־ידי זה גופא מעוררים את הנקודה ומתקרבים אליה, וזה הופך להיות יותר ויותר משהו השייך אלינו.

ככל שאנו מעוררים יותר למטה - כלומר מתבוננים בדבר זה, משיגים אותו שכלית ומזדהים עמו רעיונית - כך הדבר נעשה מוחשי יותר ומעשי יותר. לאחר מכן, כאשר יושבים בצוותא בהתוועדות זה עם זה, ו"גדולה לגימה שמקרבת", התוצאה היא שדברים פנימיים באים לידי התגלות. כאמור לעיל, היין יש בו תכונה המסייעת להוריד את ההגבלות, להסיר את המסכות ולגלות את הפנימיות. ולכן, כאשר יושבים יחדיו ואומרים קצת 'לחיים' ומטכסים עצה כיצד מקרבים ללב את העניינים הפנימיים אודותיהם לומדים, הרי שבאמצעות כל זה אנו נוקטים במעשים שבהחלט מסייעים לפעול את העניין בעצמנו בפועל.

זהו כמובן גם המענה לשאלה כיצד גורמים להסבר הנעלה על השמחה של פורים להפוך להיות משהו מעשי ששוכן בנו, שנשמח מכך שאנו קשורים בקשר בל יינתק עם הקב"ה - יהיה מצבנו אשר יהיה: כשעסוקים בכך ולומדים את העניין היטב, ולאחר מכן מתבוננים קצת אליבא דנפשיה ומתוועדים יחד בנושאים אלה - אין שום ספק שנכנסים לגמרי אחרת לפורים, ואז החג מאיר לנו באור שונה ומתעוררת שמחה שונה, עמוקה ופנימית - שמחת פורים אמיתית.

כּוּרִים

על שם הכּוּר

מדוע נקרא חג הפורים על שם הגזירה ולא על שם הישועה? • מדוע בחר המן לקבוע את יום הגזירה באמצעות הפלת גורל, ומה הייתה הטעות בחישוביו? • המן ידע שהקב"ה אוהב את עם ישראל, כיצד עלה בדעתו לפגוע בהם? • האם קיום המצוות הוא "צורך גבוה", או לתועלת המקיימים בלבד? • מהו המיוחד בעניין בחירת הקב"ה בישראל בשעת מתן־תורה? • המן שואף להגיע לדרגת האלוקות שבה הנבראים אינם תופסים מקום, אך דווקא בנקודה זו הייתה מפלתו

הרב יואל כהן זצ"ל

בנוגע לפורים אנו מוצאים דבר פלא הן בשמו של החג והן במצוותיו:

אחת המצוות שתיקנו חכמים לזכר הנס היא מצוות המשתה. מצווה זו, מבחינה מסויימת, קשורה למהותו של החג יותר משאר מצוות היום, כי היא חלה על היום כולו. מצוות קריאת המגילה, למשל, אינה קשורה ליום כולו; החיוב הוא לקרוא את המגילה פעם אחת בלילה ופעם אחת ביום. אפילו מצוות מתנות לאביונים, שכתב הרמב"ם² שצריך

מהותו של חג

א. כשאנו מבקשים להבין את עניינו המיוחד של חג, אפשר לעשות זאת על־ידי התבוננות במצוותיו המיוחדות של החג, שבהן בא לידי ביטוי תוכנו המיוחד, ובשמו של החג. כשם שהמצוות המיוחדות לחג מבטאות את תוכנו, כך גם שם החג משקף את מהותו, שכן כידוע¹, שמו של כל דבר מורה על מהותו הפנימית.

2. ראה הלכות מגילה פרק ב הלכה יז.

1. ראה תניא, שער היחוד והאמונה פרק א.

אם האדם שותה עד שאינו מבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, הרי אז אין זו שתייה המאכיינת את כורים (שכן הוא אינו מבחין בעניינו של הכורים), אלא שתייה סתמית!

עד שאינו מבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, הרי אז אין זו שתייה המאכיינת את פורים (שכן הוא אינו מבחין בעניינו של הפורים), אלא שתייה סתמית?

בפרטיות יותר: עניינן של המצוות שתיקנו חכמים בחגים הוא לתת שבח והודיה לקב"ה על הניסים שעשה עימנו. בכל חג הדבר נעשה בדרכו המיוחדת - בחנוכה תיקנו להדליק נרות ולומר הלל; ובפורים - לקרוא את המגילה, לשלוח מנות איש לרעהו, לתת מתנות לאביונים ולערוך משתה.

לאור זאת, עניינה של השתייה הוא (ככל שאר מצוות היום), להודות לקב"ה על הנס הגדול, שהמן נחל מפלה ומרדכי זכה בישועה - ארור המן וברוך מרדכי. אבל אם השתייה היא באופן שהאדם אינו מבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, הרי אין זו 'שתייה פורימית', המבטאת הודיה לקב"ה, אלא שכרות גרידא!

וגם על שמו של החג מתעוררת תמיהה גדולה:

הטעם לשם 'פורים' הוא, ככתוב במגילה⁶, "על-כן קראו לימים האלה פורים, על שם הפור" שהפיל המן. הדבר דורש ביאור: שמו של החג אמור לבטא, לכאורה, את הישועה שאירעה בו, ולא את הגזירה שקדמה לישועה.

כך אנו מוצאים בשאר החגים: פסח נקרא על "אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים וגו"; סוכות נקרא על שם⁷ "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים וגו"; חנוכה (חג דרבנן) הוא על שם שחנו בכ"ה⁸.

למה נשתנה אפוא פורים, שהוא נקרא על שם הפור שהפיל המן, לדעת באיזה חודש להפיק את זממו להשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים⁹?

להרבות בה, גם היא אינה קשורה לתוכנו של כל המעט-לעת. אולם חיוב המשתה הוא לא רק שבמשך היום ייערך משתה, אלא היום כולו נקרא 'יום משתה' ('ימי משתה'¹⁰).

מזה מובן, שאף שבפועל מקיימים את המשתה רק במשך כמה שעות מהיום, קיום מצווה זו אינו קיום חד-פעמי, למשך זמן זה בלבד, אלא היום כולו נהפך ליום משתה.

ליתר פירוט: א) גדרה של מצווה זו הוא, שהיא חלה על כל רגע ורגע מהיום; ב) ייחודה של מצווה המשתה אינו בכמות בלבד (שחיובה אינו על חלק מהיום בלבד, כשאר המצוות, אלא על היום כולו), אלא גם ובעיקר, שמצווה זו אינה מצטמצמת למעשה שיש לקיימו בתוך משך היום, אלא זו מהותו של היום כולו, יום משתה.

נמצא אפוא, שבאם רצוננו לדעת את תוכנו של החג, הרי מבחינה מסויימת אפשר לדעת זאת במיוחד ממצווה זו, שהיא הקובעת את גדרו של יום.

מהו סדר קיום מצוות המשתה? ידוע מאמר הגמרא⁴ "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". חיוב זה אינו חיוב צדדי במצוות המשתה, אלא הוא גדר המצווה. וכלשון הרמב"ם⁵ "כיצד חובת סעודה זו?" (מצוות המשתה של פורים) - "שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה... ושותה יין עד שישתכר". מזה מובן, שהחיוב להשתכר הוא דין במשתה.

מכיוון שהמשתה צריך להיות באופן שישתה יין "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", מכאן שעניין זה קשור למהותו של החג, שהרי גדרו של החג הוא 'יום משתה' כנ"ל.

וכאן מתעוררת תמיהה גדולה: אם האדם שותה

6. ט, כו.

7. שמות יב, כז.

8. ויקרא כג, מג.

9. אבודרהם סדר תפילות חנוכה

10. ובלשון המגילה (ט, כד): "הפיל פור הוא הגורל להומם

3. כלשון המגילה ט, כב. וראה לקוטי שיחות חלק ז עמ' 20.

4. מגילה ז, ב. וראה שו"ע או"ח סימן תרצ"ה ס"ב.

5. הלכות מגילה פרק ב הלכה טו.



במה הוא חפץ. רק כאשר יהיו לפניו שני מאכלים שטעמם שווה, שאין לאחד מהם עדיפות על רעהו, אז מתאים להפיל גורל ועל-פיו לקבוע איזה מהם לקחת.

דוגמה שנייה: אדם נעלה, מופשט ומרומם מעניינים גשמיים כאכילה ושתייה, וכל מעייניו בעניינים רוחניים בלבד. אצל אדם זה טעמו של מאכל ערב אינו תופס מקום כלל¹⁴. אמנם המאכלים עצמם אינם שווים בטעמם, ואחד מהם ערב ומשובח מחברו, אולם לגבי האדם, מצד רוממותו, הם שווים ממש. הוא עומד למעלה מההבדלים בטעמם של המאכלים, עד שלגביו אין כל הבדל ביניהם.

כלומר, שוויון בין שני דברים יכול להיות בשני אופנים: או מפני שבאמת הדברים שווים; או שאמנם הדברים עצמם אינם שווים, אלא שלגבי האדם, מצד רוממותו, הם שווים.

כשם שהדברים אמורים בטעמם של שני מאכלים בעיני האדם, המרומם ומופשט מדברים אלו, כמו כן אפשר לתאר זאת גם כלפי מעלות וחסרונות רוחניים, כחכמה ושטות. אמנם בעולם שבו השכל תופס מקום חכמה ושטות הם שני הפכים, אולם לגבי דרגה שלמעלה מעולם השכל והחכמה, ייתכן שהחכמה והשטות גם יחד יהיו שוות ממש.

כאשר אנו מעמידים את כל המושגים שלנו לנוכח הקב"ה, שהוא אינסוף ומרומם לגמרי מכל ענייני העולם, הרי גם הדברים הנחשבים בעינינו כטוב וכרע, לגביו אין הם תופסים מקום כלל, עד שהטוב והרע שווים ממש. לגבי הקב"ה אין שום יתרון לחכמה על השטות, שכן שניהם בטלים לגמרי לעומתו.

נקודה זו מסמל הגורל: כשם שאצלנו יש מקום להטיל גורל רק כאשר העצמים חסרי-ערך לגבי האדם וממילא שווים לגביו (שלכן יש צורך בגורל כדי להכריע), כך מצד רוממותו של הקב"ה, העולמות כולם, על כל פרטיהם ומעלותיהם, הם חסרי ערך לגביו, וממילא - שווים ממש, עד שיש

מוטב היה לקשר את השם עם הישועה ולהדגיש את הנס שעשה עימנו הקב"ה, ובכך להללו ולהודות לו על חסדיו, מאשר לקשר זאת עם הפור, הוא הגורל הקשור לכאורה לגזירה.

שוויון מוחלט

ב. בתיקוני זוהר¹¹ כתוב, ש"פורים אתקריאת על שם יום-הכיפורים", דהיינו שיום-הכיפורים ופורים שייכים זה לזה. אדמו"ר הזקן, בתורה-אור¹², מבאר שהקשר ביניהם מתבטא בכך, שבשניהם ישנו עניין הגורל: ביום-הכיפורים יש גורל על שני השעירים; ופורים הוא על שם הפור, הוא הגורל.

יום-הכיפורים הוא היום הנעלה והקדוש בשנה, ולכן מתכפרים בו העוונות. מכאן שעניין הגורל (הקשור עם עניינו המיוחד של יום-הכיפורים) מבטא דרגה נעלית באלוקות, שממנה באה הכפרה. מזה מובן, שגם הגורל של פורים מורה על דרגה נעלית ביותר, הקשורה ביום זה, בדוגמת יום-הכיפורים.

מתי יש מקום לערוך גורל? כאשר לפני האדם מונחים שני דברים שווים, והאדם אינו יכול להחליט איזה מהם לקחת, הוא מטיל ביניהם גורל. אם הדברים שונים זה מזה, ובאחד יש מעלה על זולתו, אין מקום להפיל גורל, מכיוון שהאדם יקח את הטוב שביניהם.

זו הסיבה לכך שההלכה קובעת¹³, כי שני השעירים של יום-הכיפורים צריכים להיות שווים במראם, בקומה ובדמים.

כאשר מדברים על שוויון בין שני דברים, אפשר לתאר זאת בשני אופנים:

דוגמה ראשונה: אדם רגיל, שענייני אכילה ושתייה תופסים אצלו מקום, אם יהיו לפניו שני מאכלים, שאחד מהם ערב לחיכו יותר מהשני, הרי המאכל הערב יש בו מעלה לעומת השני. מובן שבמצב כזה אין מקום להפיל גורל, מכיוון שהאדם יודע מעצמו

¹¹ ולאבדם.

¹¹ תיקון כא (דף נו, ב).

¹² ראה דרושים למגילת אסתר צב, ב. ובהוספות קכא, א.

¹³ רמב"ם הלכות עבודת יוה"כ פ' פרק ה הלכה יד, מהמשנה

וימא סב, א.

¹⁴ אגב, אדם זה משקף את מעלתו האמיתית של מין האדם על החי - "רוח בני האדם היא העולה למעלה" (קהלת ג, כא); ההתעסקות והלהט בענייני אכילה ושתייה הם מעניינים של בעלי חיים, ולא של אדם שמעלתו כאדם היא מהות חייו.

צורך להטיל 'גורל' כדי להכריע ביניהם. שכן מצד עצמם, אין מעלותיהם וחסרונותיהם תופסים מקום כלל.

מהי מטרת המצוות?

ג. זה גם הקשר בין עניין הגורל שביסוס הכיפורים לעניין הכפרה שבו.

ובהקדם: ידועה השאלה מה עניינן ומטרתן של המצוות - 'לצורך גבוה', לשם תכלית אלוקית כלשהי, או לתועלת הנבראים המקיימים אותן? בסוגיה יסודית זו מצאנו כמה מאמרי חז"ל, שנראים סותרים זה את זה.

מצד אחד יש כמה מאמרי חז"ל שמהם עולה כי עבודת האדם (בלימוד התורה וקיום המצוות) היא 'צורך גבוה'. כדברי חז"ל¹⁵ על הפסוק 'ועתה יגדל נא כח אדני'¹⁶, שעלידי העבודה בקיום התורה והמצוות מוסיפים כוח בגבורה של מעלה. כך גם להיפך, החטאים פוגמים, כביכול, למעלה. על הפסוק 'צור ילדך תשי'¹⁷ אומרים חז"ל¹⁸, שעלידי החטאים ישראל מתישין כביכול כוח של מעלה. בתורת הקבלה אנו אף מוצאים ביאורים שונים, כיצד עלידי עבירה פלונית פוגמים בספירה אחת, ועלידי עבירה אחרת בספירה שנייה.

מצד שני, המדרש אומר¹⁹ "וכי מה איכפת לו להקב"ה למי ששוחט מן הצוואר או מי ששוחט מן העורף? . . לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות". מדברי חז"ל אלו עולה בבירור, כי כל עניינן המצוות הוא אך ורק לתועלת האדם, "לצרף בהן את הבריות", ואילו לקב"ה מצד עצמו "מה איכפת לו". יש להוסיף, שדברי המדרש הללו לכאורה גם

לגבי הקב"ה שהוא אינסוף ומרומם לגמרי מכל ענייני העולם, הרי גם הדברים הנחשבים בעינינו כטוב וכרע אינם תופסים מקום כלל, עד שהטוב והרע שווים ממש

מובנים ומסתברים יותר. מובן מאליו שיש הבדל גדול בין עבודת עבד לאדונו לעבודת יהודי לקונו. האדון, למרות מעלתו הגדולה כאדון, סוף־סוף יש דברים החסרים לו מצד עצמו, ואם כן העבד, בעבודתו, ביכולתו להוסיף שלמות לאדונו. מה שאיך כן כאשר מדובר על הקב"ה, הרי פשוט וברור שבהיותו 'שלימותא דכולא'²⁰ לא ייתכן בו כל חיסרון ח"ו, ואם כן מה צורך יש לו בעבודת האדם?

בתורת החסידות מבארים זאת²¹, (על יסוד דברי בעל עבודת־הקודש²²), שבאלוקות יש כביכול שתי דרגות:

(א) דרגה בה הקב"ה צמצם את עצמו להיות בערך מציאות הבריאה. בדרגה זו יש לבריאה ערך - הדברים הטובים שבבריאה נחשבים טובים, והדברים הרעים נחשבים רעים. מכיוון שהנבראים תופסים מקום בדרגה זו, לכן גם מעשיהם תופסים מקום. כאשר אדם עושה מצווה, הוא עושה 'דבר טוב', ומגיע לו על־כך שכר מלמעלה; ואם עבר עבירה, עשה 'דבר רע', ומגיע לו עונש מלמעלה.

יתירה מזו, מכיוון שבדרגה זו עבודת הנבראים תופסת מקום, לכן ביכולתה אף להוסיף או לפגום ח"ו באלוקות, על־פי מעשי האדם. על דרגה זו אמרו חז"ל, שישאל, עלידי קיום המצוות, מוסיפים כוח בגבורה של מעלה²³;

(ב) דרגה שבה הקב"ה הוא למעלה מכפי שצמצם את עצמו כלפי הבריאה. בדרגה זו הבריאה כולה

20. לשון התקוני־זוהר בהקדמה.

21. ראה מאמר ד"ה 'צאינה וראינה' תרע"ז; ד"ה 'לא תהיה משכלה' תשי"ב.

22. ראה עבודת הקודש בהקדמה. שם חלק ב פרק ג. יש לציין שבשאלה זו דנו כו"כ מגדולי ישראל, ובביאור שבפנים התמקדנו בגישתה של החסידות לסוגיה זו.

23. בסגנון הקבלה והחסידות - עלידי העבודה בתורה ומצוות ממשכיים תוספת אור רב בעולם האצילות; ולהיפך, עלידי עבירה נעשה פגם וחסרון באור שבעולם האצילות.

15. איכה רבה פרשה א, לג.

16. במדבר יד, יז.

17. דברים לב, יח.

18. איכה רבה שם.

19. בראשית רבה פרשה מד בתחילתו.

יודעים באיזה מהם חפץ?!

אחד הביאורים בזה הוא²⁹, שלגבי דרגת הרוממות של הקב"ה, כפי שהוא למעלה מהבריאה, "צדקת" ו"פשעיך" הם היינרהך. בבחינה זו אין שום מעלה במצוות לגבי עבירות. כל ההבדלים ביניהם ייתכנו רק לאחרי שהקב"ה צמצם את עצמו לדרגה שהעולם יתפוס מקום לגביו, ואז ייתכן לומר שמצוות הן דבר 'טוב' ועבירות דבר 'רע', אולם לפני ולמעלה מכפי שצמצם את עצמו - הכל בשווה ממש.

[יש להבהיר, שאין הכוונה לומר שבדרגת הרוממות של הקב"ה כל עניין המצוות אינו נוגע כלל ח"ו. אדרבה, בעומק יותר המדרש הנ"ל מלמדנו את גודל ערכן של המצוות. ממדרש זה אנו למדים, שעניינן של המצוות הוא לא רק על-פי ה'טוב' וה'מעלה' שיש בהן לפי ערך הבריאה, אלא אמיתת מעלתן היא - שזה רצונו העצמי של הקב"ה, כפי שהוא למעלה לגמרי מגדרי הבריאה. וכפי שיתבאר לקמן (סעיף יא), שעומק כוונת המדרש היא, שגם בדרגת הרוממות של הקב"ה, חפץ הקב"ה במצוות ואינו חפץ בעבירות. והכוונה באמרנו שהמצוות והעבירות שוות לגביו היא, שהמצוות והעבירות מצד עצמן (ללא בחירתו של הקב"ה בהן) שוות הן. ראה לקמן באריכות].

זהו עניין ה'גורל' של יום הכיפורים: הטלת הגורל (המראה על שוויון) מסמלת, שביום זה מאירה דרגת הרוממות של הקב"ה, שלגביו שום דבר אינו תופס מקום והכל בשווה. לכן, למרות שהאדם חטא ועשה דבר רע, בכל-זאת, מכיוון שלגבי דרגה זו העבירות אינן בבחינת 'חיסרון' כביכול, מתכפר החטא והאדם נעשה חביב ומרוצה כקודם החטא³⁰.

29. לקוטי-תורה ויקרא ז, ד.

30. בספר ה"מועדים בחסידות" עמ' 55 נתבאר, שהכפרה של יום הכיפורים עניינה הוא ש'עיצומו של יום מכפר'. ובפרטיות, זהו עניין שונה מהמבואר כאן: בנידון דידן הביאור הוא, שמצד רוממותו של הקב"ה המצוות והעבירות (מצד עצמן) אינן תופסות מקום ולכן העבירה אינה פוגמת. וכאשר מתגלית דרגה זו, נפעלת הכפרה; מה-שאין-כן הכפרה שמצד 'עיצומו של יום' עניינה הוא, שביום הכיפורים מתגלה ההתקשרות העצמית בין בני ישראל והקב"ה, התקשרות שאינה נגרעת ונחלשת על-ידי שום דבר. מצד קשר זה, גם יהודי שחטא ועשה הפך הרצון - הוא קשור, ולכן מתכפר לו החטא.

במילים אחרות: בכפרה שמצד בחינת הרוממות מודגש, שבדרגה זו העבירה (מצד עצמה) אינה פגם כביכול,

אינה תופסת מקום אצלו, ולא ייתכן לומר שדבר פלוני בבריאה הוא 'דבר טוב', ודבר אחר הוא 'דבר רע'. לגבי דרגה זו כל מציאותה של הבריאה היא אין ואפס ממש, וכאילו אינה קיימת כלל²⁴.

כך מבואר בתורת החסידות באריכות, שכל מציאות הנבראים תיתכן רק לאחר שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול ונתן מקום להתהוות העולמות, אך לפני הצמצום אין שום נתינת מקום להתהוות הבריאה²⁵.

מכיוון שבדרגה זו כל מציאותה של הבריאה אינה תופסת מקום, הרי א-אפשר לומר שיש הבדל לגביה בין הדברים ה'טובים' שבבריאה לדברים ה'רעים' שבה, אלא הכל שווה ממש.

מכאן שבדרגה נעלית זו גם מעשיהם של הנבראים אינם תופסים מקום כלל, המצווה היא כביכול חסרת ערך, וגם העבירה נטולת משמעות. וכלשון הכתוב²⁶: "אם חטאת מה תפעל בו, ורבו פשעיך מה תעשה לו, אם צדקת מה תתן לו, או מה מידך יקח". ונמצא, שבבחינה זו העבירות והמצוות שוות ו"כחשיכה כאורה"²⁷ - האור והחושך שווים.

לגבי דרגה זו אמרו, שכל עניין המצוות הוא "לצרף בהן את הבריות" בלבד. הקב"ה אינו 'זקוק' למצוות ואינו 'נפגע' מהחטאים, אך הוא נתן לנו מצוות והזהיר מלעבור עבירות כדי לזכך אותנו.

זהו גם הביאור בדברי המדרש²⁸, "איני יודע באיזה מהן חפץ" - א-אפשר לדעת במה חפץ הקב"ה, במעשיהן של צדיקים או במעשיהן של רשעים - רק "כיוון דכתיב 'ירא אלוקים את האור כי טוב' הוי (אומר) במעשיהן של צדיקים חפץ ואינו חפץ במעשיהן של רשעים". ולכאורה, מה פירוש הדבר "איני יודע באיזה מהן חפץ"? הלא מובן בפשטות שמעשיהם של צדיקים הם תכלית הטוב ומעשיהם של רשעים הם תכלית הרע. איך אפשר לומר שאיננו

24. בסגנון הקבלה והחסידות - בחינת 'עתיק' מלשון שנעתק ומובדל מסדר ההשתלשלות שלאחרי הצמצום.

25. זהו הפירוש בדברי ה'עץ-חיים' (שער א ענף ב) שלפני הצמצום היה אור-אין-סוף ממלא את מקום החלל ולא היה מקום לעמידת העולמות, ורק על-ידי הצמצום נעשה חלל ומקום פנוי לעמידת העולמות.

26. איוב לה, רז.

27. תהלים קלט, יב.

28. בראשית רבה סוף פרשה ב.

עולם מושגים עליון

ד. כדי לקבל קצת הכרה והמחשה כיצד ייתכן שדברים המקובלים אצלנו כטוב וכרע מוחלטים יהיו שווים ממש לגבי יתברך, יש להתבונן בדברים הנמוכים מאיתנו.

לדוגמה: בעולמו של ילד קטן, צעצוע הוא הדבר הטוב ביותר. הוא אינו מסוגל להבין איך אדם מבוגר יכול לומר שצעצוע אחד וצעצוע שני שווים, "הרי זה צעצוע מרתק ביותר וזה צעצוע משעמם בתכלית!" טוען הוא.

כמו־כן בדוגמה שהובאה לעיל: אדם שאין לו חוש בדברים רוחניים וכל עניינו בדברים גשמיים, אינו מבין כיצד משווים בין שני המאכלים, הרי יש הבדל גדול בטעמים!

הסיבה לכך היא, מפני שהאדם אינו מסוגל לתאר לעצמו עולם מושגים שלמעלה מעולם המושגים שבו הוא חי. הוא חי בעולם מושגים שבו למאכלים ולטעמים השונה יש חשיבות רבה, ועליכן אינו יכול לתפוס שיש דרגה שלעומתה כל ההבדלים הללו מתבטלים לגמרי, עד שכל המאכלים שווים ממש.

אולם אצל אדם נעלה יותר, מי שהוא אדם במהותו, השקוע בעניינים רוחניים נעלים יותר, לגביו אכן שני סוגי הצעצועים שווים, והוא גם אינו מוצא הבדל בין שני המאכלים, מכיוון שהוא מרומם מכל עולם המושגים הזה.

עם זה, גם האדם המרומם, שכל מעייניו בעניינים רוחניים, אמנם עומד למעלה מההבדלים בין מאכלים גשמיים, אך מעלות וחסרונות רוחניים תופסים מקום חשוב ביותר אצלו. הוא לא יסכים שהם שווים. הוא לא מוכן לקבל בשום אופן שהחכמה והשטות שוות לגמרי. אמנם הוא מרומם מעולמם

ואילו בכפרה שמצד 'עיצומו של יום' מודגש, שהקשר של יהודי עם הקב"ה הוא חזק כלי־כ - שאי־אפשר לפגום בו.

המן רצה שהטלת הגורל תפעל את תוכן עניין הגורל גם למעלה. כלומר, שההנהגה מן השמים תהיה מבחינת הרוממות, שלגביה מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים שווים

של מאכלים גשמיים, אבל אין ביכולתו להתרומם מעל עולם המושגים של חכמה ורוחניות.

כך יש להבין את עניינם של מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים. מבחינתנו אי־אפשר להבין בשום אופן מצב בו אפשר להשוות ביניהם (בדיוק כשם שהילד אינו יכול להבין שמישהו יכול להתייחס בשווה לשני הצעצועים); אבל בדרגת האלוקות כפי שהיא למעלה מגדרי העולם, שם "כולא קמיה כלא חשיב"³¹, ושום דבר ששייך לבריאה אינו בעל ערך, ולכן מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים שווים ממש.

רק לאחר שהקב"ה צמצם את עצמו להיות בערך לגדרי העולם, שם הוא חפץ במעשיהם של צדיקים, ועלידי כך הם נקבעו לדבר טוב, ואילו מעשיהם של רשעים נעשו לדבר רע. אבל לגבי הקב"ה מצד עצמו - הכל בשווה לפניו.

שורשו הרוחני של המן

ה. על־פי כל זה נבין מהו העניין שהמן הפיל פור, הוא הגורל.

ובהקדמה: כוונתנו בביאור העניין אינה להמן הרשע, פה למטה, בעולם הזה הגשמי, אלא לשורשו של המן למעלה, בעולם רוחני יותר. אמנם גם שם זה עניין של רוע ורשעות, אבל 'המן' שבדרגה זו יש לו התמצאות מסויימת בעניינים רוחניים.

אם כן, כאשר המן חיפש דרכים להצלחת מזימתו, הרי גם שורשו הרוחני, שרו של המן למעלה, חיפש את כל התחבולות כיצד לפעול בשמים שהוא יצליח. הוא עשה חשבון כזה: לאחר כל הקטרוגים שקטרג על עם ישראל - עם אחד ש"מפוזר ומפורד"; ואף חיפש ומצא פה ושם ש"את דתי המלך אינם עושים" - אבל סוף־כל־סוף גם הוא ידע, שכאשר המן הרשע

31. לשון שגור בחסידות עפ"י לשון הכתוב דניאל ד, לב.



אם ההנהגה תהיה מבחינת שער הנו"ן. לכן שאף המן לעשות עץ גבוה חמישים אמה דווקא.

בעומק יותר יש לבאר, שאין משמעות הדברים רק לכך שבדרגה זו יש אפשרות שהמן יצליח במזימתו, אלא שבדרגה זו יש גם יותר הסתברות שהמן יצליח שהגורל ייפול לטובתו. ההסבר לכך טמון במה שכתוב בעץ־חיים³⁶, שאחד הטעמים לבריאת העולם הוא, שהקב"ה רצה "שיתגלו שלמות כוחותיו ופעולותיו". כלומר, אחת מכוונות הבריאה היא, שכל כוחותיו של הקב"ה יבואו לידי התבטאות בפועל.

מהדגשת העץ־חיים "שיתגלו שלמות כוחותיו" מובן, שלא די שתתגלה הדרגה המצומצמת שבאלוקות, שלגביה הבריאה תופסת מקום, אלא יש צורך שתתגלה גם הדרגה העליונה יותר, דרגת הרוממות, שלגביה "כולא קמיה כלא חשיב" והכל בשווה; גם היא צריכה לבוא לידי גילוי והתבטאות. מתי מתגלה דרגה עליונה זו, בחינת הרוממות של האלוקות, שהכל בשווה לגבי יתברך?

כאשר נמשך שפע טוב לצדיקים, אמנם ייתכן שהוא מגיע גם מבחינת הרוממות, שהשפעה ממנה נמשכת בלי להתחשב במצב האדם, אבל בפשטות מסתבר לומר, שסיבת השפע היא מפני שהאדם נמצא ראוי לכך, והשפע נמשך מהבחינה המצומצמת, שלגביה מעשיו הטובים של הצדיק תופסים מקום. אם כן, בחינת הרוממות, דרגת האלוקות שנעלית לגמרי מהבריאה ולגביה "כולא קמיה כלא חשיב", לא באה לידי ביטוי.

מתי היא באה לידי ביטוי - כאשר נותנים שפע לרשע. מצד דרגתו לא ראוי כלל שיומשך לו השפע, אך מכיוון שבדרגה זו אין שום תפיסת מקום לעולם ולמעשי האדם, עד שמעשיהם של צדיקים ושל רשעים שווים, יכול גם הרשע לקבל שפע.

נמצא, שמבחינת הרוממות ישנה (לא רק אפשרות, אלא גם) עדיפות כביכול, שהשפעה תומשך לצידו של המן ח'ו, מפני שרק כך באה לידי ביטוי בחינה נעלית זו³⁷.

36. בתחילתו.

37. כלומר: ההסתברות שהשפע יושפע להמן אינה מפני שבדרגה זו יש מעלה לאחד הצדדים על משנהו. שהרי בדרגה זו הכל בשווה ומעשי הנבראים אינם תופסים

עומד מול היהודים, אין סיכוי שייסיעו לו מן השמים במזימתו נגד עמו של הקב"ה. זאת, אפילו אם הוא היה חסיד אומות העולם והיה מנסה לפגוע ביהודי הרשע ביותר.

על־אחת־כמה־זוכמה כאשר מדובר בהמן הרשע והמרושע, שאין להשוותו כלל וכלל לבני־ישראל. ואם כן, מאחר שרצונו היה שמן השמים יסייעוהו, הבין שהדרך הראויה לפעול זאת היא על־ידי הטלת הגורל.

הצלחת הרשע ניכר השוויון

1. ההסבר בזה³²: כפי שנתבאר בסעיף ב, הגורל מסמל את הרוממות של הקב"ה, שלגביו הכל בשווה. רצונו של המן היה³³, שהטלת הגורל על־ידו תפעל את תוכן עניין הגורל גם למעלה. משמעות הדבר היא, שההנהגה מן השמים תהיה מבחינת הרוממות, שלגביה מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים שווים, ואין כל הבדל בין המן הרשע לבני־ישראל. מצד דרגה זו, חשב המן, יש אפשרות שהוא ינצח.

זה גם ההסבר לכך שהעץ שהמן הכין למרדכי היה "גבוה חמישים אמה"³⁴, חמישים דווקא. הגמרא אומרת³⁵ ש"חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה, חסר אחת". זאת אומרת, שהשייכות של הנבראים היא רק למ"ט שערים, ואילו שער הנו"ן הוא נעלה מהנבראים לגמרי, עד שאפילו משה רבנו לא היה יכול להשיגו.

ולכן, מצד מ"ט שערי בינה, הבחינה בה הקב"ה צמצם את עצמו כלפי הנבראים, ושם מעשה התחתונים תופס מקום, ודאי שמרדכי ינצח. האפשרות היחידה בה אולי יצליח המן לנצח היא,

32. ביאר זה מבוסס על מאמרי הרבי - ד"ה 'על כן קראו לימים האלה פורים' משנת תשי"ג (נדפס בספר המאמרים מלוקט אדרסיון עמ' סה ואילך), וד"ה 'חייב איניש לבסומי בפוריא' משנת תשי"ז (נדפס בתורת מנחם כרך יט עמ' 139).

33. כוונתו של המן בעולם התחתון בהטלת הגורל הייתה אמנם אך ורק לדעת באיזה חודש להפיק את זממו; אבל שרו של המן בעולם הרוחני הבין, שהטלת הגורל, במשמעותו הפנימית, היא הדרך הטובה ביותר עבורו להצלחת הגזירה (ח'ו) כדלקמן.

34. ראה במגילה פרק ה פסוק יד.

35. ראש־השנה כא, ב.

אלו הם בעצם דברי הגמרא³⁸ (בקשר למעשיו של טיטוס הרשע) "מי כמוכה חסין ייה' - מי כמוכה חסין וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע - ושותק": כאשר אותו רשע מנאץ ומגדף ואף על־פי־כן הקב"ה "שותק", בכך באה לידי גילוי בחינת "חסין וקשה" - הבחינה באלוקות שלמעלה מכל גדר, שרק מצידה ייתכן מצב נורא כזה ואף על־פי־כן הקב"ה "שותק".

בחירה אמיתית

ז. עד כאן עסקנו בכוונתו של המן בהפילו את הגורל. לכאורה, החישוב שלו היה נכון, ומדוע בפועל התבטלה מזימתו לקבל מבחינת הרוממות?

כישלוננו יכול לנבוע מאחת משתי הסיבות: או שאכן לא הצליח לפעול שהנהגה תהיה מבחינת הרוממות; או שגם מבחינת הרוממות עצמה נמשך שפע לטובתם של ישראל.

זהו מה שהיה בפורים: למרות שהיה עניין של גורל ונמשכה ההנהגה מבחינת הרוממות של הקב"ה, אף על־פי־כן, גם מבחינה זו עצמה נמשכה ההשפעה לצידם של בני־ישראל. כביכול הגורל עצמו נפל לטובת היהודים.

הביאור בזה יובן על־פי הידוע, שפורים קשור עם מתן־תורה, וכדברי הגמרא³⁹ על הפסוק "קיימו וקבלו היהודים"⁴⁰ - קיימו מה שקיבלו במתן־תורה. אחד העניינים העיקריים שנפעלו בזמן מתן־תורה הוא, שאז בחר הקב"ה בבחירתו החופשית בעם ישראל. וכפי שכתבו הפוסקים⁴¹, שכאשר אומרים בברכות קריאת שמע "ובנו בחרת מכל עם ולשון", יש לכוון למעמד הר סיני, שאז היה עניין הבחירה.

מזה מובן, שגם חג הפורים שייך לעניין הבחירה

מקום באופן שיוכלו להיות סיבה לקבלת השפע.

המבואר בפנים שבכל־זאת יש עדיפות בדרגה זו שהשפע יושפע להמן, אין זה בגלל עניינו של המן (שמפני שתופס מקום לכן יושפע השפע אליו), אלא בגלל שבכוונה האלוקית יש מטרה לגלות את זה גופא, ששום דבר אינו תופס מקום.

38. גיטין נו, ב.

39. שבת פח, א.

40. מגילת אסתר פרק ט פסוק כז.

41. ראה מ"א או"ח סי' ס סק"ב. ש"ע הרב שם סעיף ד.

בעם ישראל, שהרי אם במתן־תורה היה עניין הבחירה, הרי גם בפורים, שאז קיימו מה שקיבלו במתן־תורה, ישנו עניין הבחירה, ואף ביתר שאת⁴².

המשמעות האמיתית של בחירה היא, שהיא חופשית לגמרי ובאה מהאדם עצמו, בלא שיש הכרח כלשהו לבחור באופן מסויים. על־פי זה, בחירה אמיתית תיתכן רק כאשר לפני האדם מוצבים שני עצמים שווים (או שווים לגביו), שאז בחירתו באחד מהם תהיה חופשית. אם העצמים שונים זה מזה, ולאחד מהם יתרון ומעלה על זולתו, אין זו בחירה חופשית, מכיוון שמעלתו של החפץ, 'מכריחה'⁴³ כביכול את האדם לבחור בו, ואין כאן חופש בחירה. במצב כזה הבחירה אינה נובעת מהאדם עצמו, מצד חופשיותו לבחור כרצונו, אלא מצד עניינו ומעלתו של החפץ.

נמצא שהמושג 'בחירה' מתאפשר, רק כאשר לפני האדם הבחור מוצבים שני דברים שווים ממש, ואז בחירתו בדבר היא בחירה חופשית, הנובעת מעצמו, בלא כל הכרח מצד הדבר הנבחר.

לפי זה מובן, שבחירה וגורל יש בהם צד שווה: כדי שהבחירה תהיה אמיתית יש צורך שהעצמים שבהם האדם בוחר יהיו שווים לגביו; וגם כדי להפיל גורל יש צורך שהעצמים ישוו בעיני מפיל הגורל.

אבל דמיון זה בין הגורל לבחירה הוא רק בנוגע למצבם של הדברים כפי שהם לפני הגורל והבחירה. הן לפני שבחרים והן לפני שמפילים גורל, צריך שיהיה שוויון בין העצמים. אבל בעניינם של הגורל והבחירה עצמם קיים הבדל גדול ביניהם - אחרי הטלת הגורל השוויון בין הדברים נשאר; מה־שאיך כן הבחירה פועלת שהדבר הנבחר יהיה רצוי לאדם. הבחירה פועלת שהאדם יתקשר לעצם הנבחר ויתענג בו, ומעתה הוא שווה ערך ויקר בעיניו.

במילים אחרות: הגורל מסמל את עניין הרוממות שבאדם, שמצד רוממותו אין העצמים תופסים מקום אצלו ולא אכפת לו כלל מי מהם יעלה בגורל.

42. אין כאן המקום לבאר בפרטיות מהו החידוש בעניין הבחירה שהייתה בפורים, אבל בכל אופן בבחירה גופא ישנן כמה וכמה דרגות זו למעלה מזו.

43. הרבי אף התבטא פעם (ראה לקוטי־שיחות חלק ד הוספות לחג השבועות), שאצל אדם שבמהותו הוא שְׂכָלִי, חישוב והכרח שְׂכָלו לבחור בדבר מסויים, הוא הכרח חזק עוד יותר מכפייה פיזית.

אהבה בלי 'סיבות'

ח. מכל האמור עולה, שבהתקשרות של הקב"ה עם בני ישראל יש שתי דרגות כלליות:

א) דרגת הקשר הנובעת מצד הבחינה שבה הקב"ה צמצם את עצמו כביכול לגבי העולמות. בבחינה זו הקב"ה אוהב וחפץ בדברים הטובים שבבריאה ושונא את הדברים הרעים שבה. ומכיוון שאפילו הטובים שבחסידי אומות העולם אינם שווים כלל אפילו לפושעי ישראל (כנ"ל בסעיף ה), לכן אהבתו של הקב"ה היא דווקא לבני ישראל.

אלא שבדרגה זו האהבה נובעת מכך שבני ישראל הם הטובים ביותר, הם הסוג הנעלה והמובחר. ואפילו פושעי ישראל, שבהשקפה

חינוכית לא רואים בהם מעלות, נראים כך רק בעיני הבשר המגושמות שלנו, הרואות את חינוכיותם של הדברים; אבל הקב"ה, הרואה בכל דבר את העומק והפנימיות שבו, רואה גם בסוג הנמוך ביותר של בני ישראל טוב נפלא, שאינו קיים אפילו אצל הטובים שבחסידי אומות העולם.

כל זה עדיין בדרגת ההתקשרות כפי שהיא מצד הבחינה המצומצמת שבאלוקות, שלגביה גדרי העולם תופסים מקום.

ב) החידוש של מתן-תורה הוא, שגם בדרגת האלוקות שלמעלה מכפי שהקב"ה צמצם את עצמו, ששם כל המעלות אינן תופסות מקום, לא המעלות הגלויות ואף לא המעלות החבויות, אף-על-פי כן הקב"ה בחר בבני ישראל בבחירתו החופשית והתקשר עמם באהבה עצמית.

זה הפירוש בדברי הנביא⁴⁴ "הלוא אח עשו ליעקב, ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי": גם בדרגה זו ש"אח עשו ליעקב", הבחינה שהכל בשווה לגביה ושם עשו ויעקב מצד עצמם שווים, אף-על-פי

גם בדרגה בה "אח עשו ליעקב", שהכל בהשוואה לגביה ועשיו ויעקב מצד עצמם שווים, אף-על-פי-כן באותה דרגה גופא "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" – מצד הבחירה העצמית

הגורל הוא רק אמצעי שעלי-ידו מחליט האדם איזה דבר לקחת, אבל בנוגע לערכם, גם לאחר הגורל הם נשארים שווים לגבי האדם. לעומת זאת בבחירה חל שינוי מהותי: אמנם העצמים מצד עצמם שווים לגבי רוממותו של האדם, אבל כל זה הוא לפני הבחירה ובלעדיה, ואילו לאחר שהאדם בחר באחד מהם, החפץ מקבל ערך מצד הבחירה. בחירתו של האדם בחפץ יוצרת מצב חדש - אותו החפץ שמצד עצמו לא תפס מקום בעיני האדם, עכשיו לאחר הבחירה הוא נעשה רצוי אצלו ומקבל חשיבות וערך לגביו (ואדרבה, כיוון שהקשר של האדם עם הדבר הנבחר הוא מצד בחירתו החופשית הנובעת מעצמיותו של האדם, לכן החפץ והתענוג בדבר, הם הרבה יותר מאשר התענוג ה'כפוי' הנובע משכלו של האדם, כדלקמן בסעיף ט).

בדומה לזה הוא בנמשל למעלה, בבחירתו של הקב"ה בישראל, שיש בה שני צדדים:

מצד אחד, כאשר אנו אומרים שהקב"ה בחר בישראל (שמשמעותה האמיתית של בחירה היא בחירה חופשית, ללא כל הכרח או נטייה מצד מעלתו של הדבר הנבחר), צריך לומר שעניין הבחירה קיים דווקא בדרגת הרוממות; דווקא בדרגה זו, שלגביה כל גדרי ומעשי הנבראים אין להם כל ערך, עד ישראל והאומות שווים, תיתכן הבחירה, מכיוון שרק בדרגה זו אפשר לומר שאין כל נטייה והכרח (כביכול) לבחור בישראל. ואילו בדרגה המצומצמת שבאלוקות, שבה מעלתם של ישראל תופסת מקום, הרי מעלה זו גורמת כביכול הכרח לבחור בישראל ואין זו בחירה חופשית.

מצד שני, כל זה הוא מצד עניין הרוממות שבאלוקות כשהוא לעצמו לפני ובלעדי הבחירה. אבל לאחר הבחירה, אף שישראל מצד עצמם אינם תופסים מקום בדרגה זו, הרי מצד בחירתו של הקב"ה בהם, הם נעשים עם קרובו.

44. מלאכי א, ב.ג.

כן, באותה דרגה גופא, "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" - מצד הבחירה העצמית⁴⁵.

שורש האהבה לישראל

ט. אם נתעמק בעניין נבין, שאהבה זו, שמצד בחירתו של הקב"ה בישראל, נעלית ועמוקה לאין ערוך מהאהבה שמצד מעלותיהם של ישראל שבבחינה הנמוכה יותר.

הביאור בזה:

כאשר אוהבים דבר בגלל מעלותיו והטוב שבו, האהבה תלויה בסיבה שבגללה אוהבים, ולפי גודל הסיבה (הטוב של הדבר) גודל המסובב - האהבה. ומכיוון שסוף-סוף, לאחר כל העילויים והטוב של הדבר, זהו טוב מוגבל, אם כן גם האהבה שבאה בסיבת מעלותיו של הדבר, תהיה מוגבלת.

כמו־כן בנמשל: אהבתו של הקב"ה לעם־ישראל, הנובעת מהמעלות ומהטוב שקיימים בכל אחד ואחת מישראל, סוף־כל־סוף היא מוגבלת. אמנם אין זה כפי שנראה בעיני הבשר שלנו, שיש יהודים שכלל לא רואים אצלם טוב; ואף המעלות שאנו רואים - הרי ראייתנו מוגבלת ואיננו מצליחים לתאר את מעלותיהם של בני־ישראל לאמיתתן; ורק הקב"ה, שרואה את הפנימיות, רואה את מלוא הטוב שבכל יהודי. אבל סוף־סוף, גם מצד ראייתו של הקב"ה, הרי כאשר מדובר על אהבה שמצד מעלותיהם של ישראל, בהכרח שלאהבה עדיין יש איזו הגבלה. היא תלויה ונמדדת לפי ערך הטוב והעילוי של הדבר הנאהב.

מה־שאי־כן האהבה שבאה מהקב"ה מצד עצמו, מצד בחירתו בישראל, זו אהבה בלתי־מוגבלת לגמרי.

ליתר ביאור:

המעלה שבאהבה זו אינה רק מעלה כמותית, שכאשר האהבה היא מצד הטוב שבישראל, זו אהבה לפי המדידה של הטוב, ואילו אהבה שמצד הבחירה היא אהבה בלתי־מוגבלת - אלא האהבה שמצד הבחירה היא סוג שונה לחלוטין של אהבה.

הסבר העניין: אצל האדם, להבדיל, יש שני עניינים כלליים - המהות שלו לעצמו, עצמיותו כפי שהיא; והיחס שלו לזולת. ככל שעצמיותו שלו מורגשת

יותר, מורגשת פחות מציאותו של הזולת; ומאידך גיסא, כאשר עצמיותו מורגשת פחות, מורגשת יותר מציאותו של הזולת. לכן, בדרגות הנפש שבהן כבר יש יחס לזולת, עצמיותו שלו אינה מורגשת, מכיוון שכאשר עצמיותו מורגשת, לא ייתכן לומר שדבר זולתו יתפוס מקום.

מהנחת־יסוד זו מובן, שאמת־המידה שעלי־דה קובעים אנו את סדר עליונותם ופחיתותם של כוחות הנפש היא - עד כמה מורגשת הנפש ועד כמה מורגש הזולת. ככל שהנפש מורגשת יותר, זה כוח עליון יותר; וככל שהזולת מורגש יותר (וממילא הנפש מורגשת פחות) זה נחשב כוח תחתון יותר.

לדוגמה: כוח המחשבה נעלה מכוח הדיבור. הדיבור הוא שלב שני ומאוחר יותר בהתגלות הנפש, שכן עניינו של הדיבור הוא לצאת מהאדם אל הזולת. ההדגשה היא פחות על מציאותו של האדם המדבר, ויותר על מציאותו של הזולת. זאת אומרת, שבשלב הדיבור הנפש מתגלה פחות. לכן הוא כוח נמוך יותר.

לעומת זאת המחשבה, עניינה הוא לצורך האדם עצמו. ההדגשה בכוח המחשבה היא על האדם החושב ולא על הזולת. בשלב המחשבה הנפש מורגשת יותר, עד שכל התגלותה הוא רק באדם החושב בלבד ולא בזולת. לכן כוח המחשבה נחשב כוח נעלה יותר מהדיבור וקודם לו.

[בדוגמת זה הוא החילוק בין שכל למידות: המידות זו דרגת הנפש כפי שהיא כבר בשייכות לזולת; מה־שאי־כן המוחין זו דרגת הנפש כפי שהיא בעצמותה, בלי שייכות לזולת. ועל־פי זה מבארים בחסידות⁴⁶ את תכונת בעלי המוחין להתבודד. ואין כאן המקום להאריך בזה].

וכמו־כן בנדון דידן: כאשר האהבה היא בגלל שהדבר תופס מקום ומורגש הטוב שבו, זה כבר לא העצמיות של האלוקות כפי שהיא, אלא זו כבר דרגה שבה הדבר תופס מקום.

מה־שאי־כן בחירה משמעותה, שכדרגה של עצמיות האלוקות, באותה דרגה שלגביה אין שום תפיסת מקום לשום דבר ורק עצמיותו קיימת, באותה דרגה גופא, הוא מצד עצמו בחר בבני־ישראל והתקשר עמם.

46. ספר המאמרים קונטרסים חלק ב עמ' רצט ואילך, ועוד.

45. ראה ב"סוגיות בחסידות" סוף עמ' 297 ואילך.

שלוש דרגות

י. לסיכום הדברים, נחלק את כל מה שנתבאר לעיל לשלוש דרגות:

א) הבחינה המצומצמת שבאלוקות, שלגביה מעשה התחוננים תופס מקום. בהנהגה שמצד בחינה זו משפיעים לצדיקים שפע טוב, מה שאינן לרשעים;

ב) בחינת הרוממות. לגבי בחינה זו הכל בשווה ו"אח עשו ליעקב". בהנהגה שמצד בחינה זו אפשר להשפיע לרשע בדיוק כשם שאפשר להשפיע לצדיק; ג) עניין הבחירה. מצד הבחירה בישראל, הרי למרות ש"אח עשו ליעקב" ולא קיימת הבחנה בין צדיקים לרשעים, בכל זאת "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי".

על-פי כל זה נבין היטב מדוע פורים נקרא על שם הפור הוא הגורל. בהטלת הגורל רצה ואף פעל המן, שהנהגה מלמעלה תהיה מבחינת הרוממות, ששם "אח עשו ליעקב", שמצד דרגה זו יש אפשרות, ואף הסתברות, שהוא ינצח את ישראל ח"ו (כנ"ל סעיף ו).

איך קרה אפוא שגם כאשר ההנהגה מלמעלה הייתה מבחינה נעלית זו נמשכה הישועה לבני ישראל?

אלא זהו עניינו של חג הפורים. בפורים התגלה שגם בדרגה נעלית זו, שבה "אח עשו ליעקב", ולכאורה יש שוויון בין המן לישראל, בדרגה זו עצמה בחר הקב"ה בבחירתו החופשית בישראל - "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי", וההשפעה האלוקית נמשכת לישראל דווקא.

לכן נקרא החג על-שם הפור הוא הגורל, מכיוון שעל-ידי נס פורים התגלתה מהותו של הגורל שלמעלה - דרגת הרוממות של הקב"ה. על-ידי זה שגם מההנהגה שמבחינת הרוממות נמשכה הישועה לישראל, התגלה, שגם דרגה זו, שלגביה "כולא קמיה כלא חשיב", ומאומה אינו תופס מקום, עד שישראל והאומות הם בשווה לגביה, הרי כל זה הוא לפני ובלעדי עניין הבחירה, ואילו מצד בחירתו החופשית של הקב"ה בישראל, גם בדרגת הרוממות, דרגת הגורל - "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי". על-ידי נס פורים מתגלה, שעניינו של הגורל (דרגת הרוממות) אינו כפי שנראה בפשטות שהכל בשווה

אם כן, על-ידי בחירה זו נעשה על-ידי באהבתו לישראל (לעומת האהבה שמצד הבחינה המצומצמת שבה ישראל תופסים מקום) בשתיים: א) זו אהבה בלתי-מוגבלת לגמרי, שאינה תלויה ומדודה לפי ערך הטוב של הדבר (כבאהבה שבבחינה המצומצמת); ב) היתרון אינו כמותי בלבד (שאו יכולנו לומר שזו אהבה בהגבלה וזו בלתי-מוגבלת לחלוטין), אלא זו גם אהבה עמוקה הרבה יותר⁴⁷.

וכאילו נאמר, שלפני מתן-תורה הקשר של הקב"ה עם בני-ישראל היה מצד העניין שבהם; ולאחרי מתן תורה, על-ידי הבחירה, הקשר הוא מצד העניין שלו, כפי שהוא בעצמותו⁴⁸.

[מאידך גיסא, בחירה עצמית זו משפיעה גם על מעלותיהם וסגולותיהם של ישראל. על-ידי הבחירה נעשה הטוב והעילוי של ישראל ברמה אינסופית].

47. מצד אהבה זו הקב"ה עצמו מתענג בכל יהודי. בני ישראל הם "נצר מטעי מעשי ידי להתפאר" (ישעיה ס, כא), והקב"ה בעצמותו מתפאר ומתענג בכל יהודי. ומאידך, כאשר בני-ישראל שרויים בצער, הקב"ה עצמו מצטער עימם כביכול. זה נוגע לו עצמו, כמו שכתוב (ישעיה סג, טו) "בכל צרתם לו צר". ו"הנוגע בכם נוגע בבבתי עיני" (זכריה ב, יב).

48. יש להוסיף בזה, שיתרונה של אהבה שמצד בחירתו של הקב"ה בישראל, היא גם ביחס לאהבתו לישראל מצד שהם בניו ("בנים אתם לה' אלוהיכם"). כיוון שגם אהבת האב לבנו, היא מצד עניינו של הבן; ורק הבחירה נובעת מעצמותו של האדם ממש. ואף שאהבת האב אל הבן היא אהבה מצד זה שהבן הוא כחלק ממנו, (שלכן זו אהבה עצמית ששום דבר אינו יכול לפגום בה. שלא כאהבה לאיש זר הבאה מחמת מעלותיו של הנאהב, אהבה התלויה בדבר, שכאשר בטל דבר - בטלה אהבה), מכל מקום, מכיוון שהבן הוא רק חלק מהאב ולא האב עצמו, הרי גם אהבת האב לבנו באה כביכול מחמת סיבה 'חיצונית' ולא מעצמותו ממש. מה שאינן כן הבחירה נובעת מעצמותו של האדם ממש.

במילים אחרות, בנפש האדם יש כמה וכמה דרגות: א) יש דרגה שבה תופסת מקום גם מציאות של זולת ממש שלגמרי חוץ הימנו; ב) למעלה ממנה היא הדרגה שבה אין לאדם זר ממש שום תפיסת מקום. ורק מי שהוא חלק ממנו, כבנו, תופס שם מקום; ג) למעלה גם מזה היא דרגת עצמיות הנפש ממש שממנה דווקא באה הבחירה. ואם כן ההתקשרות של ישראל עם עצמותו של הקב"ה ממש נתחדשה דווקא על-ידי הבחירה במתן-תורה. רק אז נפעל שהקשר הוא מצד עניינו של הקב"ה עצמו.



הכל לכאורה בשווה לגביו, בדרגה זו הרצון במצוות (ושנאת העבירות) הוא לא מפני שהמצוות מצד עצמן הן דבר טוב והעבירות מצד עצמן דבר רע, אלא מפני שהוא עצמו בחר לרצות במצוות ולשנא את העבירות (כשם ש"ואוהב את יעקב ואת עשו שנאת").

זה פירוש לשון המדרש "איני יודע באיזה מהן חפץ" - הרצון במצוות והשנאה לעבירות בדרגה זו אינו בגדר ידיעה, אלא מצד הבחירה.

להמחשת העניין נשתמש בדוגמה מהאדם, להבדיל. אנו יכולים לשער מראש שאדם פלוני יאהב דברים מסויימים וישנא דברים אחרים. אפשר לשער על-פי תכונותיו של האדם, שדבר פלוני יש לו תפיסת מקום בעיניו כדבר טוב והוא נמשך לזה, ולהיפך.

אבל בדבר שכל הרצון בו נובע מצד בחירתו של האדם, בזה אי אפשר לדעת את רצונו עד שהאדם בעצמו יפרש במה בחר. הלוא זה כל עניינה של בחירה, שאין היא נובעת מסיבות ומטעמים שכביכול מכריחים אותה, אלא היא באה מרצונו העצמי של האדם. זאת אי אפשר כמובן לדעת מראש.

כמובן בנמשל: אילו הקב"ה לא היה מגלה לנו במה חפץ ובמה אינו חפץ, לא היינו יכולים לדעת מה הוא אכן רוצה. כל עוד מדובר בבחינה המצומצמת באלוקות, שלגביה מעשה התחטונים תופס מקום, בזה אנחנו יכולים לדעת בעצמנו במה חפץ ה' ובמה אינו חפץ. שם אכן בגדר ידיעה שמעשיהם של צדיקים הוא דבר טוב ומעשיהם של רשעים דבר רע, מכיוון שלמעשים יש תפיסת מקום לגביה.

אבל בבחינת הרוממות, שם מצד ידיעתנו איננו יכולים לדעת במה חפץ ("איני יודע באיזה מהן חפץ"), מכיוון שבדרגה זו המצוות והעבירות הן בשווה. העובדה שאנו יודעים מהו רצונו יתברך נובעת רק מכך שהקב"ה עצמו גילה לנו זאת ("כיוון דכתיב 'וירא אלוקים את האור כי טוב' הוי (אומר) במעשיהן של צדיקים חפץ").

לאור הנ"ל, מתקבלת משמעות עמוקה לאין-ערוך לערכן של המצוות: עניינן של המצוות והעבירות אינו רק מפני שמצוות זה דבר טוב, שעל-ידן נעשה 'צירוף' וזיכוך לנברא, ולעומתן העבירות מורידות ומגשמות אותן, אלא אמיתת מעלתן היא - שהמצוות הן רצונו העצמי של הקב"ה, והעבירות הן הפך רצונו העצמי. הקב"ה, כפי שהוא בעצמותו

לגביו, אלא שגם שם בוחר הקב"ה דווקא בישראל, ואת עשו הוא שונא.

ארור המן - גם בדרגת 'לא ידע'

יא. על-פי זה נבין גם-כן מדוע כזכר והודיה נס זה תיקנו את המשתה באופן של "עד דלא ידע". כאשר נתגלתה בימי הפורים התקשרות עצמית זו, שמצד הבחירה של הקב"ה בבני ישראל, התעוררה "כמים הפנים לפנים" גם אצל בני ישראל התקשרות ואהבה עצמית כזאת אליו יתברך.

כשם שישנו הקשר העצמי בין הקב"ה לבני ישראל על-ידי שהקב"ה בחר בהם מצד עצמו, כך גם יהודי בוחר ומתקשר עם הקב"ה בבחירתו החופשית, הבאה מצד עצמיותו. כלשון המדרש⁴⁹ "ישראל . . . בחרו בהקב"ה להיות להם לאלוקים; והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה". וגילוי התקשרות נעלית זו מתבטא באופן העבודה של "עד דלא ידע".

הביאור בזה יובן בהקדמה, שהעניין הנ"ל, בנוגע למעלתם העצמית של בני ישראל, שהיא בגלל בחירתו של הקב"ה בהם, נכון גם לגבי המצוות והעבירות (שגם הן בבחינת 'יעקב ו'עשו').

זאת אומרת:

הובא לעיל (סעיף ג), ביאורו של אדמו"ר הזקן במאמר המדרש "איני יודע באיזה מהן חפץ", במעשיהם של צדיקים או רשעים, שזה אמור על דרגת האלוקות שלמעלה מגדר העולמות, שלגביה הכל בשווה ו"כחשכה כאורה".

בהשקפה ראשונה נראה מביאורו, שבדרגה נעלית זו אכן יש השוואה בין מצוות לעבירות. אבל לאמיתו של דבר לא זה הפירוש בדבריו⁵⁰. פשוט וברור בוודאות הכי גמורה, שבכל הדרגות כולן, גם העליונות ביותר, הקב"ה חפץ במעשיהם של צדיקים ושונא את מעשיהם של רשעים, וכפי שהמדרש מוכיח זאת מהפסוק.

הכוונה היא לומר, שבאותה דרגה שמצד הרוממות

49. במדבר רבה פרשה יד, י.

50. ראה לקוטי שיחות חלק ז שיחה ג לפרשת ויקרא הערה 28, עיי"ש היטב.



זו עבודת כורים: גם כאשר יהודי עומד בדרגת הנפש שאינה קשורה לידיעה והשגה, הוא מעורר ומגלה את ההתקשרות העצמית שלו עם הקב"ה שלמעלה מידיעה

יהיה אצלו מופרך בתכלית ("ארור המן"); וכל העניינים של מצוות ("מרדכי") יהיו אהובים בתכלית ("ברוך מרדכי").

החלטה זו אינה רק מצד ידיעת והשגת השכל, שהיהודי מבין בשכלו שמצוות זה דבר טוב ועבירות דבר רע, אלא מצד עצמיות נפשו (כשם שאהבתו של הקב"ה לישראל אינה מצד מעלותיהם בלבד, אלא מצד בחירתו העצמית; וכמוֹכֵן חפצו במעשיהם של צדיקים אין זה בגדר 'ידיעה' בלבד, אלא מצד עצמותו ממש).

זאת אומרת, שגם בבחינות ה"עד דלא ידע" שבנפש, הבחינות שלמעלה מהדעת, הוא מכיר בהבדל התהומי שבין "ארור המן" ל"ברוך מרדכי".

זהו הפירוש החסידי בדברי חז"ל שצריך לבסומי "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"⁵¹:

לפי פשוטו, מאמר חז"ל זה דורש ביאור: איך ניתן לדרוש מיהודי שלא יבדיל בין "ברוך מרדכי" ל"ארור המן"? וכפי שהקשו בסגנון זה כמה וכמה מהמפרשים. אלא הכוונה היא (לא שיהודי אכן לא יבדיל ביניהם, אלא אדרבה, ההבדלה היא בתוקף כל-יך) שגם בדרגת ה'לא ידע' שבנפש האדם, בדרגה שלמעלה מחישובי השכל שלו, גם שם יהיה 'מונח' אצלו שהמן ארור ומרדכי ברוך. זה הפירוש בדברי חז"ל: 'חייב איניש לבסומי, עד' שגם בדרגה "דלא ידע", תהיה אצלו החלוקה "בין ארור המן לברוך מרדכי". ההכרזה "ברוך מרדכי" ו"ארור המן" היא לא רק מצד העילוי בקדושה שהאדם מבין בשכלו ומרגיש בליבו (והפחיתות שהוא מבין ומרגיש בהפכה), אלא גם מצד בחינת ה"לא ידע" שבנפש, ההתקשרות העצמית שלו בקב"ה.

אז מתגלה, שהקביעה "ארור המן וברוך מרדכי" אינה מצד הידיעה בלבד, אלא היא חדורה אצלו בעומק כל עצמיות נפשו. זו העבודה המיוחדת של פורים.

(לפני ולמעלה מכפי שצמצם את עצמו להיות בערך הנבראים), בחר בבחירתו החופשית לרצות במצוות ולשנוא את העבירות.

מצד עניין זה שבמצוות, העילוי והטוב שלהן הוא לא 'טוב' שלפי ערך הנבראים, אלא טוב שמצד עצמיותו של הקב"ה (וכמוֹכֵן העבירות: הרוע והשלילה שבהן הוא לא רק לפי ערך הנבראים, אלא לפי ערכו של הקב"ה עצמו). ומאידך גיסא, לאחר שהקב"ה בחר בבחירתו העצמית במצוות, הרי מצד זה גופא נעשו המצוות, מצד עניינן הן, דבר טוב המביא זיכור ועילוי אינסופי למקיימן; ולעומתן העבירות נעשו דבר רע ומושלל מצד עניינן הן, ומביאות ירידה והגשמה לעובר עליהן רח"ל.

עניין נעלה זה שבמצוות (שהן למעלה מבחינה של 'ידיעה'), מתבטא גם באופן עבודתו של יהודי. משמעות הדברים היא, שאהבת המצוות ושנאת העבירות אצלו הן באופן שלמעלה מהידיעה.

זהו תוכן העניין של "עד דלא ידע": עבודת ה' של היהודי נחלקת לשני תחומים - 'סור מרע' ו'עשה טוב'. העבירות הן דבר שנוא אצל יהודי והמצוות דבר אהוב - "ארור המן וברוך מרדכי". אבל אפשרי שכל זה יהיה מצד בחינת הדעת של האדם בלבד; מכיוון שהוא מבין את הטוב והעילוי שבמצוות, ואת הרוע והפחיתות שבעבירות. באופן זה ה"ארור המן וברוך מרדכי", הוא בבחינת ידיעה בלבד.

זהו אופן העבודה במשך השנה כולה. החידוש באופן העבודה של פורים הוא, שגם כאשר האדם אינו יודע ומבחין בין "ארור המן לברוך מרדכי", כלומר, גם כאשר הוא עומד בדרגת הנפש שאינה קשורה לידיעה והשגה, הוא מעורר ומגלה את ההתקשרות העצמית שלו עם הקב"ה שלמעלה מידיעה.

ולכן תיקנו חז"ל, שהאופן שעליִדו עושים זאת, הוא על-ידי משתה. יהודי לוקח בפורים כוסית 'משקה' ואומר 'לחיים', ולוקח כוסית נוספת ואומר עוד הפעם 'לחיים', ובכך מעורר הוא את דרגת הנפש שלמעלה מידיעה. אורזו מחליט הוא בכל התוקף, שכל עניין שיש בו איזה נדנדוד קל של איסור ("המן")

51. ראה ד"ה 'חייב איניש' הנסמן לעיל הערה 37.

"גם אני וְעַרְתִּי אֶצוּם כֵּן וּבְכֵן
אָבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ... אִם עַל הַמֶּלֶךְ
טוֹב יִבֹּא הַמֶּלֶךְ וְהֵמֵן הַיּוֹם
אֶל הַמִּשְׁתָּה... תַּעֲתֵן לִי נִפְשִׁי
בִּשְׂאֵלְתִי וְעַמִּי בְּבִקְשָׁתִי"



השתדלות היא הטפל

אסתר רוצה למצוא חן בעיני אחשוורוש ולבקשו לבטל את הגזירה. היא מתכננת לסכן את חייה ולהיכנס לחצר הפנימית ללא הזמנה, ואיך היא מתכננת? בצום של שלושה ימים. איך היא תיראה אחרי צום ארוך שכזה, איך היא תמצא חן בעיני אחשוורוש?! ואם אין עניין לפעול לפי דרך הטבע, אז למה בכלל לגשת אליו?

האמת היא שאסתר הבינה שהגזירה לא קשורה כלל לאחשוורוש והמן! הם לא הנושא. כשיש גזירה על עם ישראל, צריך לחזור בתשובה בצום ובתחנונים. אפילו אסתר, הנמצאת במוקד ההתרחשות, איננה עסוקה בדיפלומטיה אלא בתפילות. רק לאחר ההשתדלות הרוחנית מגיע תורה של מעט השתדלות אצל המלך, אבל גם אז אין לסמוך עליה או להפוך אותה לעיקר.

כמו ארנק, המסוגל להכיל כסף אך אין לו חשיבות משל עצמו, כך גם ההשתדלות היא כלי לישועת ה', כלי ותו לא. מסיבה זו ההשתדלות יכולה להיות גם חלקית.



לעורר את מידת הניצחון של המלך

למה אסתר לא זועקת ישירות אל המלך? בשביל מה היא מזמינה אותו למשתה ושוב שותקת? ומדוע המן מוזמן?

הארות מהרבי למגילת אסתר הרב משה שולת

ידועים דברי הבעל שם טוב על מאמר חז"ל "הקורא את המגילה למפרע לא יצא", שיש לקרוא את המגילה כדבר שקורה היום ולא כאירוע מן העבר - "למפרע". הרבי מליובאוויטש הרבה לעסוק ברלוונטיות של המגילה. מכל פסוק בה ניתן ללמוד תילי תילים של הוראות בעבודת ה', ובמאמר זה נטעם נקודות 'בוערות' בעבודת ה' מתוך מגילת אסתר.

**"וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶחָשׁוּרוּשׁ
 וַיֵּשֶׁן עִם אֶחָד מִפְּזָר וּמִפְּרָד בֵּין
 הָעַמִּים בְּכָל מַדְיֹנוֹת מְלֻכּוֹתָךְ
 וְדַתְיָהֶם שֵׁנוֹת מִכָּל עַם וְאֵת דַּתִּי
 הַמֶּלֶךְ אֵינֶם עוֹשִׂים וְלִמְלַךְ אֵין
 שָׂוָה לְהַעֲבֹס"**



סכנה: עם מפורד!

היתה זו תקופה טובה ליהודים. הם הוזמנו לחגיגות של אחשוורוש, אסתר היתה המלכה ומרדכי היה חשוב בחצר המלך. מאיפה לקח המן תעוזה לגזור גזירה מטורפת על כל היהודים?

המן הבין שעם ישראל הוא "עם אחד", העם שמגלה את ה' אחד, ויש להם דת שונה שמגינה עליהם גם כשהם מפוזרים בין כולם. אבל, כשהמן מגיע לסעודות אצל אחשוורוש ורואה יהודים שאוכלים לא כשר ומתביישים ביהדותם, הוא מבין שכעת העם הזה לא רק מפוזר אלא גם "מפורד"! יש בהם פירוד מה' יתברך. אז הוא מרהיב עוז לצאת בגזירה של השמדת עם שלם ביום אחד.

הדבר הזה גרם ליהודים להפסיק להתפזר, ולהתאחד בחזרה עם ה' אחד. מרדכי ואסתר מנהיגים אותם לחזור בתשובה שלמה במסירות נפש וכך הם מבטלים את הפירוד ואת גזירתו המסוכנת וחסרת התקדים של המן הרשע.



יש לו שינויים גדולים

על דברי המן "דַּתְיָהֶם שֵׁנוֹת" אומר המדרש ש'שונות' מלשון שינויים, "שיניהם גדולות - שאוכלין ושותין ואמרים: עונג שבת ועונג יום טוב". המן התלונן על כך שעם ישראל עושים הרבה סעודות מצווה, כל סעודה אצלם קשורה ליום קדוש, שבת וחג וסעודת מצווה.

אסתר רוצה להבעיר את אחשוורוש. היא רוצה להראות לו לאיזה מעמד מאיים טיפס המן, עד שהמלכה מזמינה אותו למשתה עם המלך, ולעורר באחשוורוש סימני שאלה. כשהיא רואה שהמסר לא נקלט, היא מזמינה את שניהם למשתה נוסף. היא תדבר רק לאחר שאחשוורוש ישים לב בעצמו שמושהו עם השר הזה השתבש. במשתה השני אסתר תוקפת את המן רק לאחר שאחשוורוש רותח.

טמונה כאן הוראה מפתיעה בעבודת ה': כשהמצב מול היצר הרע (המן) קשה, יהודי פונה במר נפשו לקדוש ברוך הוא (אחשוורוש שלמעלה) ואומר לו: "ראה! הוא נהיה כמוך (ח"ו), היצר הרע הזה שולט ללא מעצורים! אני מזמין את שניכם למשתה, חסר אונים, בשביל להמחיש את האבסורד!". ואז הקדוש ברוך הוא מתמלא בכעס על כוחות הרוע ומוריד אותם מממשלתם.



עם עמלק לא מתוכחים

כשאסתר סוף סוף מדברת, היא לא טורחת להתמודד עם טענותיו של המן! הוא קטרג: "ישנו עם מפוזר ומפורד... ואת דתי המלך אינם עושים" ועוד טענות משונות שחז"ל מספרים לנו עליהן; מדוע אסתר לא מפריכה את הטענות ומשכנעת את אחשוורוש בצדקת עם ישראל? למה היא בוחרת רק לומר שהיא חלק מעם ישראל אבל לא מסבירה את הייחודיות של העם הזה?

מכאן למדים שכשמתמודדים עם טענות מופרכות והזויות מוטב שלא להתעסק איתן בכלל. אסתר אומרת לאחשוורוש בעצם כך: "שמעת את טענות המן על עם ישראל? השתכנעת מהן? אז רק תדע שאני חלק מהעם הזה. אותי אתה מכיר ואתה יודע כמה אני מיוחדת, אותי בחרת מכל הנערות שהגיעו אליך ממאה עשרים ושבע מדינות, וזהו". כל הסבר נוסף מיותר. טענות המן לא ראויות ליחס, הכל אצלו מתחיל משנאה תהומית ולא הגיונית של זרע עמלק, שאותו ואת טענותיו צריך רק למחות.

גם כשיהודי נתקף בטענות פנימיות של היצר שמקורן מעמלק הפנימי כמו קרירות, ספקות באמונה וכדומה, עליו לנהוג בצורה דומה.

על דרך זה אומרים לכל יהודי: עליך להציל יהודים! להחזיר יהודים בתשובה! יהודי עלול לחשוב לעצמו: בדרך הטבע, מה כבר אני יכול לפעול? אני אדם יחיד ואין בכוחי לשנות את העולם, עדיף שאשב בפינה שלי ואלמד ואתפלל.

על זה אומרים לו: "מי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות", כל יהודי הוא מלך על חלקו בעולם, הוא שליחו של מלך מלכי המלכים ו"עבד מלך - מלך", וכשבאה לידו הזדמנות מסויימת להשפיע על יהודי ולהצילו, אומרים לו: לעת כזאת הגעת למלכות! ייתכן שפעולה זו היא הפעולה העיקרית שבשבילה ירדה נשמתך לעולם הזה!



אשר לא כדת

אסתר התעלטה מעל לשיקולים שכליים. בדרך הטבע לא היה מקום לבוא אל המלך, כי כל איש ואישה שיבוא אל המלך בלי להיקרא, אחת דתו להמית, ואסתר כבר שלושים יום לא נקראה וסר חנה אצל המלך.

זהו פורים: כל השנה יש סדר. אין לבוא אל החצר הפנימית. אבל בימי הפורים ניתן הכוח לכל אחד ואחת מבני ובנות ישראל, ללכת בתוקף ולא להתחשב בכך שהכניסה אל החצר הפנימית היא "לא כדת".

כשיהודי עומד בתנועת נפש של "עד דלא ידע", הוא אינו מתחשב בשום דבר. הוא יודע שבחצר הפנימית נמצא המלך "אחשורוש" - זה הקדוש ברוך הוא שאחרית וראשית שלו, והוא דוחק את עצמו לבוא אל המלך ולא אכפת לו מה תהיינה התוצאות מהכניסה שלא כדת! הוא יפגוש עוד מעט את הקדוש ברוך הוא שאחרית וראשית שלו!

או אז ינהג איתו גם הקדוש ברוך הוא "לא כדת". בשמיים לא יעשו חשבון אם הוא ראוי לבוא אל המלך אל החצר הפנימית או לא, ויקבלו את זה שהוא "דחק ונכנס" ויושיטו לעברו את שרביט הזהב!

"אמר לו הקב"ה: רשע! אתה מפיל עין הרע במועדים שלהם, הרי אני מפילך לפניהם ומוסיפים להם מועד אחד על מפלתך. זה ימי הפורים".

זאת אומרת שקביעותו של פורים קשורה לזמן עצמו, לא כמו בימים טובים ושבת קודש שזמנם נקבע בגלל עניין מסויים שקרה בהם. פורים חוגגים על זה שיש לנו חגים!

ולכן "מחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע" - לכל חג יש מאורע מסויים שגרם לו ובהתאם אליו הוא מוגבל ומוגדר וכך גם שמחתו. אבל פורים, בו היה קטרוג על עצם מושג החג ומועד, כשהוא עצמו הפך לחג אין בו הגבלות על השמחה, עד דלא ידע.

כִּי אִם הַחֲרִישׁ תַּחֲרִישׁוּ בַעַת
הַזֹּאת רוּחַ וְהַצֵּלָה וְעִמּוּד
לְיְהוּדִים מִמְּקוֹם אַחֵר וְאֵת וּבֵית
אֲבוֹתָם תִּאֲבָדוּ וְיָמֵי יוֹדֵעַ אִם לַעַת
כִּזֹּאת הִגַּעַת לְמַלְכוּת



ומי יודע?

אסתר חששה להיכנס אל המלך, כי לא היה בכך טעם. היא לא תוכל להציל בדרך הזו את עם ישראל. אז שכנע אותה מרדכי להיכנס אל המלך. מרדכי דרש מאסתר הנהגה ש"למעלה מטעם ודעת". הוא חיבר אותה לדרגות שלמעלה מהטבע, אל הבלתי נודע! זו המשמעות של: "ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות". מי יודע? אף אחד לא יודע! זהו ה"עד דלא ידע", למעלה מהיגיון. עכשיו זה הזמן לנצל את הקרבה למלכות וללכת מעל ההיגיון על מנת להציל את עם ישראל!

אורה ושמחה וששון ויקר

כשהמגילה רוצה לתאר את שיא שמחת ההצלה היא עושה זאת במילים העוצמתיות: "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר". חז"ל מקשרים את המילים האלו לארבע מצוות עיקריות - "אורה זו תורה, שמחה זה יום טוב, ששון זו ברית מילה, ויקר אלו תפילין" (מגילה טז). המהרש"א מסביר שארבע המצוות האלה הן אותות של עם ישראל, המבדילות אותם מהאומות, ומהן המן סלד במיוחד.

הרבי מלובקיץ שואל על כך שאלה מעניינת: מטרתן של האותות היא לבדל ולייחד את ישראל, אבל אנו רואים שכל ארבעת הדברים קיימים, לכאורה, גם אצל הגויים! את התורה הגויים מכירים וחלקם אף לומדים אותה, "היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" - זאת אומרת שיש להם גישה אליה. יום טוב ודאי שיש אצל הגויים, במועדים שלהם. גויים רבים עושים ברית מילה מטעמי בריאות; ואפילו לגבי התפילין, שאין כיוצא בהן אצל הגויים, מתעוררת תמיהה: במה הן שונות במהותן מכל מיני סמלים ואותות שהגויים עונדים?

הרבי מסביר שהנשמה שלנו לא זקוקה לאותות ומבחינתה ההבדל בינינו לבין הגויים ברור וחד. האותות נועדו לציין את הייחודיות היהודית באותם תחומים שבהם יש לנו דמיון מסויים לכאורה לגויים, ודווקא בהם להבליט את השוני. צורת הביטוי של הרוחניות שלנו לעומת זאת של הגויים, היא האות שלנו.

תורה

התורה אצל הגוי היא שכל, שכל מיוחד אמנם, אבל לא יותר מזה. התורה אצל עם ישראל איננה שכל אלא "אורה". התורה היא גילוי אלוקי שמתלבש בהגיון ובשכל, במיוחד התורה שבעל פה, ומשום כך צריך שכל בשביל להבין את התורה. אלא שלפני השכל יש לנו אמונה בתורה וכל יהודי יודע שרק מי "שירת חטאו קודמת לחכמתו" אז "חכמתו מתקיימת". אצל הגויים אין דברים כאלו.

יום טוב

הימים טובים של הגויים מאופיינים בגשמיות גסה, בהוללות, באכילה ושתיה ופורקן. אצל עם ישראל הימים הטובים הם ימי שמחה לנפש וממנה גם לגוף, ענייני הנפש חודרים לתוך העולם ומשום כך גם אוכלים בשר ושותים יין. הימים הקדושים האלה משאירים טעם רוחני חזק ומשפיעים על כל ימי החול.

ברית מילה

יש גויים שמלים מטעמי בריאות, אבל אצלם המילה קשורה עם צער. הצער הוא בגלל הכאב המידי, אך יותר מכך - בגלל שהמילה מחלישה את התאווה, כדברי הרמב"ם במורה נבוכים. גוי אולי מסכים להחליש את התאווה בשביל בריאות, אבל בטח שלא בשמחה...

אצל עם ישראל השמחה של ברית המילה היא אדירה ("ששון"), מכיוון שהקדוש ברוך הוא מתאחד עמנו בתוך הגוף שלנו. הברית נכרתת בכשרנו, בתוך הגשמיות. גם החלשת התאווה הנגרמת מכך, היא עצמה תוספת גדולה לשמחה. חז"ל מפרשים את דברי דוד המלך "שש אנוכי על אמרתך כמוצא שלל רב" על ברית המילה, והרבי מסביר - השלל הוא החלשת התאווה של העולם הזה "עולם הקליפות", זהו השלל הנלקח מהיצר כתוצאה מכריתת ברית המילה עם הקדוש ברוך הוא.

תפילין

אות וסמל אצל הגויים הוא יפה, מרשים ומעורר כבוד. אצל עם ישראל, על פניו, האות איננו מרשים: גוש עור של בהמה צבוע בשחור וקשור ברצועות שחורות... האמת היא שהתפילין הן דבר אלוקי, יש בהן את פרשיית "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד" ומניחים אותן בשני המרכזים של האישיות - על הראש כנגד המוח החושב ועל היד כנגד הלב הרגשי - על מנת לשעבד לה' את כל חלקי האישיות. בסופו של דבר, התפילין מרשימות יותר מכל האותות ופועלת יראה ופחד אפילו על הגויים "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך".



על שזרזוטה ונעיסים

הגמרא (מגילה ז) מספרת שרבה ורב זירא השתכרו יחד בפורים. "קם רבה שחטיה לרב זירא" - רבה שחט את רב זירא. למחרת ביקש רבה עליו רחמים והחיה אותו. בשנה הבאה שוב הזמין רבה את רב זירא לסעודת הפורים אך רב זירא סירב ואמר: "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא" (לא בכל שעה ושעה מתרחש נס)... הרבי אומר שהסיפור הזה זועק:

א. וכי בגלל שרבה השתכר יתכן ויעשה מעשה חמור שכזה, לשחוט את רב זירא?! האומנם זה מה שעלול לצאת ח"ו מן השכרות של פורים?

ב. כשראה רבה מה עולל לרב זירא, הייתה אמורה לפוג שכרותו מרוב זעזוע, ותיכף ומיד לעשות כל שביכולתו להחיות את רב זירא, ומדוע חיכה עד למחרת?

ג. איך רבה מעז בשנה הבאה להזמין שוב את רב זירא? שיהיה להם "פורים שמח" כמו בשנה שעברה?! ורב זירא עונה לו שחושש לבוא כי מי יודע אם יתרחש הנס... זאת אומרת שאם בטוח יהיה נס, אז לא איכפת לו להישחט?

להיכנס בשלום ולצאת בשלום

יש ריבוי אור שהכלים האנושיים לא מסוגלים להכילו. לפי העיקרון הזה מסביר האור החיים' הקדוש את מעשה נדב ואביהוא ש"נכנסו שתויי יין למקדש". הם היו ב'אורות' גבוהים מאוד מחנוכת המשכן, שתו מתוך התרוממות, ופרצו פנימה למקדש. מרוב אור שהתגלה להם שם נשמתם יצאה מגופם, הייתה להם 'כלות הנפש' פשוטו כמשמעו והם מתו מרוב קירבה, "בקרבתם לפני ה'".

מסביר הרבי שזה גם מה שקרה בסעודת פורים של רבה ורב זירא. 'רבה' היה עם כלים נפשיים מאוד רחבים (רבה מלשון גדלות), ואילו כליו של ר' זירא (מלשון זעירא - קטן) היו קטנים יותר.

בשתייתם יין ביום הפורים כשהמצווה היא "עד דלא ידע" התגלתה נשמתם, נכנס יין יצא סוד והם התעלו בלי גבול באהבת ה' והשתוקקות אליו. רבה משך והעלה את ר' זירא לדרגא נעלית ביותר, שלא לפי ערכו, על ידי שגילה לו סודות ורזי תורה עמוקים ביותר. בעוד שרבה יכול היה לסבול את האור והמשיך לעלות ולגלות עוד ועוד סודות, ר' זירא לא עמד בזה; נשמתו יצאה מגופו מרוב השתוקקות והוא מת ממש.

[על שחיטת הבהמה אומרת הגמרא (חולין דף ל): "אין ושחט אלא ומשך", השחיטה היא העלאת הבהמה לדרגת האדם על ידי אכילתו אותה].

פעם אחת הנשמה הסכימה

תוך כדי פורים צריך להיות "עד דלא ידע" - יציאה מכל הכלים, ורבה לא ראה בעיה במצבו של ר' זירא. רק לאחר פורים עשה רבה את כל המאמצים להחיות את ר' זירא, והצליל. עיקר הנס היה הסכמת הנשמה לחזור לתוך הגוף ולהיפרד מהדביקות העצומה שהיתה לפני כן.

בשנה הבאה שוב הזמין רבה את החברותא האהוב שלו ר' זירא, כי הוא האמין שכליו של ר' זירא התרחבו והוא יוכל להכיל את עוצמת הסודות שיתגלו בעת משתה היין. ר' זירא חשש מפני שהוא לא היה בטוח שהוא אכן 'כלי' לזה, וייתכן ששוב תהיה לו כלות הנפש. אם אכן כך יקרה, ספק אם יתרחש שוב הנס, ושבפעם השניה נשמתו תסכים לחזור אל גופו.

לנו, רובם ככולם של בני ישראל, אין חשש 'כלות הנפש'. איננו בעלי דרגה להימשך כל כך אחרי הדביקות ולפיכך אין עלינו הגבלות של משתה ושמחה בימי הפורים וחייב איניש לבסומי.