



תורה אור • מגילת אסתר • מאמר 12

חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין...

אדם חייב להשתכר בפורים



מוקדש לכבוד

מוקדש לכבוד הגאון המקובל רבי לוי יצחק שניאורסאהן זצ"ל

אבי הרבי, רבי לוי יצחק

LikuteiTorah.com

הפרשה החסידית



[/likuteitorah.com/he/torah-ohr/megillas-esther/12](https://likuteitorah.com/he/torah-ohr/megillas-esther/12)

1 חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וצ"ל מפני מה שמחת פורים גדולה הרבה משמחת יום טוב

"אדם חייב להשתכר בפורים עד שלא ידע [את ההבדל] בין יארור המן ליברוך מרדכי". כעת יש להבין מדוע שמחת פורים גדולה כל כך משמחת יום טוב

(דחייבין) בהו בשמחה מדאורייתא ועכ"ז [ועם כל זה] ודאי אין לבסומי כ"כ [כל כך]. וכמ"ש הרמב"ם [הרבי משה בן מימון] גבי שמחת יו"ט [יום טוב] לא ימשך ביין כו' שנעשה בהם ניסים לאבותינו כמו בפסח קיי"ס [קריעת ים סוף] ובשבועות מ"ת [מתן תורה] כו'.

(שהרי חייבים לשמוח בהם מן התורה, ואף על פי כן ודאי שאין להשתכר במידה כזאת, וכפי שכותב הרמב"ם על שמחת יום טוב: "לא ימשך אחר היין" וכו'), שבהם נעשו ניסים לאבותינו, כגון קריעת ים סוף בפסח ומתן תורה בשבועות וכו'.

ובמעלה הרי היו"ט [היום טוב] קדושים יותר שאסורים בעשיית מלאכה. משא"כ בפורים דמרדכי גזר ולא קבלו עליהו.

ומבחינת המעלה, הרי המועדים קדושים יותר, שכן אסור לעשות בהם מלאכה. לא כך בפורים, שעליו נאמר: "מרדכי גזר, ולא קיבלו עליהם".

ויובן בהקדים ענין וקבל היהודים את אשר החלו לעשות. דפי' החלו היינו בשעת מתן תורה. הדבר יובן לאחר שנקדים ונבאר את עניין "וקיבל היהודים את אשר החלו לעשות". פירוש המילים "החלו לעשות" הוא במעמד מתן תורה.

וכמאמר רז"ל [רבנותינו זכרונם לברכה] ע"פ קימו וקבל היהודים קיימו מה שקבלו כבר כי בשעת מתן תורה כפה עליהם הר כגיגית כו'.

וכמאמר חז"ל על הפסוק "קיימו וקיבלו היהודים": "קיימו מה שקיבלו כבר". שכן בשעת מתן תורה "כפה עליהם הר כגיגית" וכו'.

ומכאן מודעא רבא לאורייתא אלא דהדר וקבלוה בימי אחשורוש כו'. וצ"ל מפני מה נחשב מה שכפה עליהם הר כו' יותר אונס ממעשה דאחשורוש.

"ומכאן מודעא רבא לאורייתא", אלא ש"הדור קיבלוה בימי אחשורוש" וכו'. כעת יש להבין מדוע כפיית ההר עליהם וכו' נחשבת לכפייה גדולה יותר ממעשה אחשורוש.

2 והנה מתחלה צ"ל מהו ענין מתן תורה. וגם מה שארז"ל [שאמרו רבותינו זכרונם לברכה] אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו הלא בגי"ע [בגן עדן] מתענגים מגילוי אוא"ס [אור אין סוף] ב"ה. ומה שייך בזה שיהיה דוקא תלמודו בידו שהם הלכות שנתלבשו בענינים גשמיים.

תחילה יש להבין מה ענינו של מתן תורה. וכן מה שאמרו חז"ל: "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו". הרי בגן עדן [הנשמות] מתענגות על גילוי אור אין סוף ברוך הוא. מה אפוא שייך לעניין זה שהאדם יבוא דווקא כשתלמודו בידו, כלומר עם הלכות שהתלבשו בענינים גשמיים?

3 וגם מ"ש רז"ל [רבותינו זכרונם לברכה] שכל מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עליו נאמר כי דבר ה' בזה הכרת תכרת הנפש.

וכן גם מה שאמרו חז"ל: כל מי שיכול לעסוק בתורה ואינו עוסק, עליו נאמר: "כי דבר ה' בזה... הכרת תכרת הנפש".

וזה תמוה לכאורה דמאחר שמי שא"א לו לעסוק בתורה כ"כ [כל כך] יוצא י"ח [ידי חובתו] בפרק א' שחרית ופרק א' ערבית א"כ למה יהי [יהיה] האפשר לו לעסוק ואינו עוסק גדול עונו כ"כ [כל כך] לומר עליו הכרת תכרת כו'.

אך לכאורה הדבר תמוה: מאחר שמי שאינו יכול לעסוק בתורה בהיקף כזה יוצא ידי חובתו בפרק אחד שחרית ובפרק אחד ערבית, מדוע חטאו של מי שיכול לעסוק בתורה ואינו עוסק בה גדול כל כך, עד שנאמר עליו "הכרת תכרת" וכו'?

אך הענין כי הנה התורה נקי משל הקדמוני כמ"ש כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע.

אלא העניין הוא שהתורה נקראת "משל הקדמוני", כמו שכתוב: "כאשר יאמר משל הקדמוני: מרשעים יצא רשע".

4 והוא מ"ש והאלקים אנה לידו. וכן שלמה המלך ע"ה [עליו השלום] אמר להבין משל ומליצה כו'. והענין כי פ"י הקדמוני היינו קדמונו של עולם שהוא אור א"ס ב"ה עצמו.

וזהו שנאמר: "אבל ה' זמן זאת לידו". וכך אמר גם שלמה המלך עליו השלום: "להבין משל ומליצה" וכו'. והעניין הוא שפירוש "הקדמוני" הוא קדמונו של עולם, שהוא אור אין סוף ברוך הוא עצמו.

כי בחי' סובב כל עלמין וממלא כל עלמין זהו מה שנמשך ממנו ית' הארה להיות חיות לעולמות.

כי בחינת סובב כל עלמין וממלא כל עלמין היא הארה הנמשכת ממנו יתברך כדי להיות חיות לעולמות.

5 וא"כ בחי' זו היא שייך לעולמות. כי גם בחי' סובב הוא בחי' ששייך לעלמין שהוא מה שמחיה העולמות רק שהוא בחי' אור מקיף. וממכ"ע [וממלא כל עלמין] הוא בחי' אור פנימי.

אם כן, בחינה זו קשורה לעולמות. גם בחינת סובב כל עלמין קשורה לעולמות, שכן היא זו שמחיה אותם, אלא שהיא בבחינת אור מקיף; ואילו ממלא כל עלמין הוא בבחינת אור פנימי.

אבל מהותו ועצמותו ית' אינו בגדר עלמין כלל ולא שייך לומר עליו סוכ"ע כו' ולכן נקי קדמונו של עולם.

אבל הווייתו ועצמותו יתברך אינן בגדר עולמות כלל, ואין ראוי לומר עליו שהוא סובב כל עלמין וכו'. לכן הוא נקרא קדמונו של עולם.

6 והתורה שנקי' משל הקדמוני היינו שהתורה היא משל לבחי' קדמונו של עולם שכמו שע"י המשל יושג הנמשל כך ע"י שתלמודו בידו יזכה לגלוי מבחי' זו ואור מא"ס ב"ה מה שלמעלה מבחי' סוכ"ע וממכ"ע [וממלא כל עלמין].

והתורה, שנקראת "משל הקדמוני", פירושה שהתורה היא משל לבחינת קדמונו של עולם. כשם שבאמצעות המשל אפשר להבין את הנמשל, כך מי שתלמודו בידו יזכה לגילוי מבחינת הזיו והאור של אין סוף, ברוך הוא — למעלה מבחינת סובב כל עלמין וממלא כל עלמין,

7 ואינו בגדר עלמין כלל. כי הנה בהשגת התורה יש רבוי מדרגות אין קץ בעילוי אחר עילוי כמו מהות ההשגות שבג"ע [שבגן עדן] התחתון אינן ערוך למהות ההשגה שמשיגים בג"ע [בגן עדן] העליון

ואינו בכלל הגדר של עולמות. שכן בהשגת התורה יש מדרגות רבות עד אין קץ, עלייה אחר עלייה. למשל, מהות ההשגות שבגן עדן התחתון אינה בערך למהות ההשגה שמשיגים בגן עדן העליון.

ולכן ההשגות שבג"ע [שבגן עדן] התחתון לגבי השגה שבג"ע [שבגן עדן] העליון הוא רק כמו ערך המשל לגבי הנמשל.

ולכן ההשגות שבגן עדן התחתון, ביחס להשגה שבגן עדן העליון, הן רק כיחס המשל אל הדבר שהוא ממחיש.

8 ועד"ז יש מדרגות אין קץ וגם למעלה מג"ע [מגן עדן] העליון. וכמ"ש וקדושים בכל יום יהללוך סלה. ובאותו אופן יש מדרגות בלי קץ, גם למעלה מגן עדן העליון. וכמו שנאמר: "וקדושים בכל יום יהללוך סלה".

וכמ"ש בלקוטי הש"ס [הששה סדרים] להאריז"ל [להארי"י זכרוננו לברכה] על מארז"ל [מאמר רבותינו זכרונם לברכה] צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב [בעולם הבא] שנאמר ילכו מחיל אל חיל.

וכמו שכתוב בלקוטי הש"ס של האריז"ל, עליו השלום, על מאמר חז"ל, עליהם השלום: "צדיקים אין להם מנוחה, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר: ילכו מחיל אל חיל".

9 וכל השגה לגבי מה שלמעלה ממנה נק' משל. וז"ש [וזהו שכתוב] בשלמה וידבר שלשת אלפים משל. פי' על כל דבר מד"ת [מדברי תורה].

וכל השגה ביחס למה שלמעלה ממנה נקראת משל. ועל כך נאמר על שלמה: "וידבר שלשת אלפים משל" — כלומר, על כל עניין מדברי התורה.

דהיינו שהדבר הזה מושג בג"ע [בגן עדן] התחתון כך ובג"ע [ובגן עדן] העליון דבר זה עצמו הוא בענין רוחני ונעלה יותר עד שבח"י ראשונה הוא רק

כלומר, עניין זה נתפס בגן עדן התחתון באופן אחד, ובגן עדן העליון אותו עניין עצמו מופיע בצורה רוחנית ונעלית יותר, עד שהדרגה הראשונה אינה אלא

כמו משל לבד לבח"י זו והשיג כך שלשת אלפים מדרגות על כל דבר מדברי תורה. ובאמת נאמר יהללך סלה בלי קץ כו' וזהו ולתבונתו אין מספר.

כמו משל בלבד לדרגה זו. וכך השיג שלושת אלפים מדרגות בכל עניין מדברי התורה. ואמנם נאמר: "יהללך סלה", בלי קץ וכו', וזהו "ולתבונתו אין מספר".

10 והנה אורייתא מחכמה נפקת והיא מקור ושרש לכל בח"י ההשגות הנ"ל כמ"ש ונהר יוצא מעדן כו'.

והנה, "התורה יוצאת מחכמה", והיא המקור והשרש לכל בחינות ההשגה שנזכרו לעיל, כמו שכתוב: "ונהר יוצא מעדן" וכו'.

ובח"י ח"ע [חכמה עילאה] עצמה היא בח"י קדמונו של עולם ממש כי הגם שאור א"ס ב"ה מרום ומתנשא לאין קץ מבחי' חכמה וכל הע"ס [העשר ספירות] שראשיתן היא בח"י חכמה נק' בזהר רזא דשמא קדישא

ובחינת חכמה עילאה עצמה היא משל לבחינת קדמונו של עולם ממש. אף שאור אין סוף ברוך הוא נעלה ונישא לאין קץ מעל לבחינת חכמה, וכל עשר הספירות, שראשיתן בחינת חכמה, נקראות בזהר "רזא דשמא קדישא" — סוד השם הקדוש,

כמו השם שקוראים לאדם שאינו נוגע לעצמותו ומהותו כלל (וכמש"ל [וכמה שכתוב לעיל] פ' תרומה בד"ה מי יתנך) מ"מ אור א"ס ב"ה שורה ומתלבש בחכמה עלאה.

כמו שמו של אדם שקוראים לו, שאינו נוגע כלל לעצמותו ולמהותו (כפי שנתבאר לעיל בפרשת תרומה, במאמר המתחיל "מי יתנך"); ואף על פי כן, אור אין סוף ברוך הוא שורה ומתלבש בחכמה עלאה.

כמ"ש הוי"ה בחכמה. ולכן התורה דמחכמה נפקת נקראת משל הקדמוני דכמו המשל אע"פ [אף על פי] שאינו ממהות הנמשל כלל עכ"ז [עם כל זה] הנמשל מלובש בתוך המשל ובו

כמו שכתוב: "הוי" בחכמה". לכן התורה, היוצאת מחכמה, נקראת "משל הקדמוני". כשם שמשל אינו מאותו סוג כלל כמו הנמשל, ואף על פי כן הנמשל מלובש בתוך המשל ובו

ועל ידו דוקא ישיגו הנמשל. כך החכמה והתורה היא לבוש לאו"א"ס [לאור אין סוף] ב"ה. וכמ"ש עטה אור כשלמה.

ודווקא באמצעותו אפשר להשיג את הנמשל; כך החכמה והתורה הן לבוש לאור אין סוף ברוך הוא. וכמו שכתוב: "עוטה אור כשלמה".

לכן ע"י עסק התורה יוכל ליהנות מזיו אור א"ס ב"ה ממש מבחי' קדמונו של עולם.

לכן, באמצעות העיסוק בתורה יכול האדם ליהנות ממש מזיו אור אין סוף ברוך הוא, מבחינת קדמונו של עולם.

(והענין כמ"ש באגה"ק [באגרת הקודש] ד"ה אשת חיל עט"ב [עטרת בעלה] והנה אור זה הגנוז לצדיקים לעתיד לבוא הנק' בשם נועם ה' וצחצחות להתענג כו'. שהוא הארה מבחי' עתיק שבו הוא בחי' הצחצחות כמבואר בע"ח [בעץ חיים] והוא בחי' פנימי [פנימיות / פנימית] הכתר.

(והענין הוא כפי שכתוב באגרת הקודש, במאמר המתחיל "אשת חיל עטרת בעלה": "והנה אור זה הגנוז לצדיקים לעתיד לבוא, הנקרא בשם נועם ה' וצחצחות להתענג" וכו' — שהוא הארה מבחינת עתיק, שבה נמצאת בחינת הצחצחות, כמבואר בעץ חיים; והיא בחינת פנימיות הכתר.

דהנה רצון העליון הוא נק' סוכ"ע כמבואר במ"א בענין כל אשר חפץ ה' עשה ורצון העליון נק' כתר. ולכן כתר הוא מלשון כתרו את בנימין דפי' מקיף והיינו סוכ"ע אך זהו הבחי' שבכתר שנק' שורש הנאצלים.

שהרי הרצון העליון נקרא סוכ"ע כל עלמין, כמבואר במקום אחר בענין "כל אשר חפץ ה' עשה"; והרצון העליון נקרא כתר. לכן המילה "כתר" קשורה לביטוי "כיתרו את בנימין", שפירושו הקיפו, והיינו סוכ"ע כל עלמין. אך זו הבחינה שבכתר הנקראת שורש הנאצלים.

אמנם בחיי עתיק שהוא פנימי [פנימיות / פנימית] הכתר הוא למעלה מבחי' זו כי הוא בחי' תחתונה שבא"ס לכן לא שייך לקרותו אפילו שרש לנאצלים.

אמנם בחינת עתיק, שהיא פנימיות הכתר, היא למעלה מבחינה זו, שכן היא הבחינה התחתונה שבאין סוף; לכן אין מתאים לקרוא לה אפילו שורש לנאצלים.

וזהו פי' עתיק יומין שנעתק ונבדל מבחי' ימות עולם כמ"ש המתנשא מימות עולם ובחי' זו הוא הנקי קדמונו של עולם שאינו בגדר עלמין שהוא מובדל ומרומם גם מהיות נקי סוכ"ע שזה אינו

וזהו פירוש "עתיק יומין" — שהוא נעתק ונבדל מבחינת ימות עולם, כמו שנאמר: "המתנשא מימות עולם". בחינה זו נקראת "קדמונו של עולם", שאינה בגדר עולמות, שכן היא מובדלת ונעלית אפילו מכדי להיקרא סובב כל עלמין, שהרי סובב כל עלמין הוא

רק הבחי' השנית שבכתר הנקי שרש הנאצלים דהיינו בחי' סוכ"ע וגם נקי ע"י קדמונו של עולם שהוא נמשך ממלי' דא"ק [דאדם קדמון] כו' ואיך זוכים הצדיקים לגילוי אור זה זהו ע"י הלבושים הנעשים מהתורה ומצות כמשי"ש [כמה שכתוב שם] באגה"ק [באגרת הקודש].

רק הבחינה השנייה שבכתר, הנקראת שורש הנאצלים, כלומר בחינת סובב כל עלמין. וגם עתיק יומין נקרא "קדמונו של עולם", משום שהוא נמשך ממלכות דאדם קדמון וכו'. וכיצד זוכים הצדיקים לגילוי אור זה? באמצעות הלבושים הנעשים מן התורה והמצוות, כמו שכתוב שם באגרת הקודש.

וזהו שנק' התורה משל הקדמוני. וגם עלזה נאמר ועתיק יומין יתיב לבושיה כתלג חיור. דלבושיה קאי על התורה שנמשלה לשלג שהוא עד"מ קרישת המים כך הוא ענין המשל שמעלים על הנמשל.

וזהו שהתורה נקראת "משל הקדמוני". ועל כך נאמר גם: "ועתיק יומין יתיב, לבושיה כתלג חיור". "לבושיה" מכוון לתורה, שנמשלה לשלג: כשם שהשלג הוא, בדרך משל, מים שקפאו, כך עניינו של המשל הוא שהוא מכסה על הנמשל.

וכמ"ש פי' לבושיה כתלג בפרשת אחרי ע"פ כי ביום הזה יכפר ע"ש בד"ה הנה חיי כו'. ולכן איתא בזהר ענין ת' עלמין דכסופין דירתין צדיקייא שנק' ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר.

וכמו שכתוב על פירוש "לבושיה כתלג" בפרשת אחרי, על הפסוק "כי ביום הזה יכפר"; עיין שם בדיבור המתחיל "הנה חיי" וכו'. ולכן מובא בזהר ענין ת' עלמין דכסופין, שהצדיקים יורשים, הנקראים "ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר".

כי סוחר לשון סחור דפ"י מקיף לסוכ"ע ועלמין דכסיפין ותענוג עליון דירתין צדיקייא לעתיד לבא הוא מבח"י שלמעלה מבח"י סוכ"ע כנ"ל וזהו עובר לסוחר):

כי "סוחר" הוא מלשון "סחור", שפירושו מקיף, והוא רומז לסובב כל עלמין; ואילו עולמות הכיסופים והתענוג העליון שהצדיקים יורשים לעתיד לבוא הם מבחינה שלמעלה מבחינת סובב כל עלמין, כנזכר לעיל. וזהו "עובר לסוחר".

11 וזהו שארז"ל [שאמרו רבותינו זכרונם לברכה] אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. דכמו בנמשל ומשל. א"א

לעמוד על הנמשל אם לא שיבין מתחלה את המשל אז עי"ז יעמוד על הנמשל.

וזהו שאמרו חז"ל: "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו". כמו במשל ובנמשל, אי אפשר לעמוד על הנמשל בלי להבין תחילה את המשל; ורק אז, באמצעותו, אפשר לעמוד על הנמשל.

ואם יחסר מלהשיג איזו דברים מהמשל לא יוכל להשיג את הנמשל כלל (מאחר שהנמשל אין אופן להשיגו כ"א ע"י המשל א"כ כשאנו מבין כל המשל בטוב אין דרך לעמוד על הנמשל).

ואם הוא אינו מצליח להבין פרטים מסוימים במשל, לא יוכל להבין כלל את הנמשל (מאחר שאין דרך להבין את הנמשל אלא באמצעות המשל, הרי שכאשר אינו מבין היטב את המשל כולו, אין דרך לעמוד על הנמשל).

ועד"ז כיון שהתורה היא בחי' המשל שע"י"ז יושג קדמונו של עולם ע"כ צ"ל תלמודו בידו כשבא לכאן

וכך גם כאן: מאחר שהתורה היא עצמה בחינת המשל, שבאמצעותו אפשר להשיג את קדמונו של עולם, לכן תלמודו צריך להיות בידו כשבא לכאן,

שע"י שמשג המשל היטיב אז דוקא יוכל לחזות בהנמשל שהוא נועם הוי"ה להשביע בצחצחות נפשו כו'. משא"כ כשאין בידו המשל אין לו דרך להשיג בחי' הנמשל הנ"ל.

שכן דווקא באמצעות הבנה טובה של המשל אפשר לחזות בהנמשל, שהוא "נועם ה'", "להשביע בצחצחות נפשו" וכו'. ואילו כשאין המשל בידו, אין לו דרך להשיג את בחינת הנמשל האמורה.

12 ובזה מתורץ ומובן משארז"ל [מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה] דכל מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק

עליו נאמר הכרת תכרת כו'.

בכך מתיישבת ומובנת אמרת חז"ל: כל מי שיכול לעסוק בתורה ואינו עוסק, עליו נאמר "יכרת בהחלט" וכו',

אע"ג [אף על גב] דמי שא"א לו די לו בפרק א' שחרית ופרק א' ערבית. והענין כמו ע"ד דוגמא בנמשל ומשל שלמטה שבשכל האדם.

אף על פי שמי שאינו יכול ללמוד יותר, די לו בפרק אחד בבוקר ובפרק אחד בערב. העניין דומה, בדרך משל, ליחס שבין הרעיון שאותו מבקשים להמחיש לבין המשל, כפי שהוא בשכל האדם.

הנה לא כל השכליים הנק' נמשל הם שוים לענין המשלים. שיש שכל ונמשל אשר יכולים לעמוד עליו ע"י משל אחד ופשוט וקל.

הנה, לא כל הרעיונות המכונים "נמשל" שווים מבחינת המשלים. יש רעיון שאפשר להגיע אליו באמצעות משל אחד, פשוט וקל.

ויש שכל גדול יותר שכדי להשיגו הוא ע"י משלים יותר. וגם המשל הוא נעלה ועמוק יותר

ויש רעיון גדול יותר, שכדי להבין אותו דרושים משלים רבים יותר; וגם המשל עצמו נעלה ועמוק יותר.

(וכמו שידוע מענין משלי שלמה. וכן בר' [ברבי] מאיר אמרו משמת ר"מ [רבי מאיר] בטלו מושלי משלים.

כי מי שחכמתו עמוקה יותר נצרך למשלים יותר כדי לעמוד על ידם על עומק חכמתו.

(כידוע בענין משלי שלמה. וכן אמרו על רבי מאיר: "משמת רבי מאיר בטלו מושלי משלים". שכן מי שחכמתו

עמוקה יותר זקוק למשלים רבים יותר, כדי שדרכם יוכלו להגיע לעומק חכמתו.

וכשאינן החכמה עמוקה א"צ [אין צריך / אינו צריך] למשל ויכולים להשיגה בלי משל. ולכן כל שהחכמה

עמוקה יותר נצרך יותר לרבותי משלים עד שיעמדו עליה עד שלחכמת שלמה היה צ"ל שלשת אלפים

משל. ואצל ר"מ [רבי מאיר] תילתא משלי כו':

וכשהחכמה אינה עמוקה, אין צורך במשל ואפשר להבין אותה בלעדיו. לכן ככל שהחכמה עמוקה יותר, כך דרושים

לה משלים רבים יותר, עד שיוכלו לעמוד על עומקה; עד כדי כך, שלחכמת שלמה נדרשו שלושת אלפים משלים,

ואצל רבי מאיר שליש [מתורתו היה] משלים כו')

13 וכך הנה גם למעלה הרי אין כל השגות של הנשמות שוים. ויש בהם מדרגות ומעלות אין קץ

וכך גם למעלה: ההשגות של הנשמות אינן שוות, ויש ביניהן מדרגות ורמות לאין-סוף,

וכמארז"ל [וכמאמר רבותינו זכרונם לברכה] שכל צדיק נכוה מחופתו של חבירו (ולכן מי שדי לו בפרק אי שחרית ופרק אי ערבית שדי לו במשל זה לערך ההשגה של שרש נשמתו).

כמאמר חז"ל, שכל צדיק "נכוה מחופתו של חבירו" (ולכן, למי שדי לו בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, די במשל הזה ביחס להשגה של שורש נשמתו).

והיינו דוקא כשא"א לו לעסוק כו' שזו הוראה שדי לו בזה.

והיינו דווקא כשאינו יכול לעסוק כו', שכן זה סימן שדי לו בכך.

(או דכיון שא"א לו ועוסק כל מה שאפשר לו ישלים לו הקב"ה לבוש ומשל להשיג על ידו מה שצריך להשיג. ואיתא כה"ג [כהאי גוונא] בזהר פ' אמור דק"א ע"ב קוב"ה [קודשא בריך הוא] אשלים ליה כו' ע"ש)

(או: מכיוון שאינו יכול, והוא עוסק ככל יכולתו, הקדוש ברוך הוא ישלים לו לבוש ומשל, שבאמצעותם יוכל לתפוס את מה שעליו לתפוס. וכעין זה מובא בזהר, פרשת אמור, דף ק"א ע"ב: "הקדוש ברוך הוא משלים לו" כו', עיין שם).

אבל מי שאפשר לו לעסוק בתורה זהו הוראה שנשמתו מבחי' שיוכל להשיג הרבה למעלה לכן צ"ל המשל ג"כ גדול ורב מאד כשיעור הזמן שאפשר לו לעסוק בתורה שהיא בחי' משל הקדמוני.

אבל מי שיכול לעסוק בתורה, הרי זה סימן שנשמתו היא מבחינה שיכולה להשיג הרבה למעלה; לכן גם המשל צריך להיות גדול ורב מאוד, בהתאם למשך הזמן שבו הוא יכול לעסוק בתורה, שהיא בחינת "משל הקדמוני".

וכשאנו עוסק כ"ז [כל זה] שאפשר לו לעסוק הרי הוא מחסר מן המשל הצריך. ולכן עליו נאמר הכרת תכרת כו'.

וכשאנו עוסק כל הזמן שבו הוא יכול לעסוק, הרי הוא מחסיר מן המשל הנצרך. ולכן עליו נאמר: "היכרת תיכרת" כו'.

דהיינו שמחמת חסרון שחסר בבחי' משל הקדמוני לא יוכל להשיג נועם ה' כו' שהוא הנמשל

כלומר, בגלל החיסרון שיש לו בבחינת "משל הקדמוני", הוא לא יוכל להשיג את "נועם ה'" כו', שהוא הנמשל.

(וגם הקב"ה לא ישלים לו לבוש ומשל שחסר כיון שהיה אפשר לו לעסוק ולא עסק ועל זה נאמר כי דבר ה' בזה כו'):

(וגם הקדוש ברוך הוא לא ישלים לו את הלבוש והמשל שחסרים לו, מכיוון שהיה יכול לעסוק ולא עסק; ועל כך נאמר: "כי דבר ה' בזה" כו').

והנה ישראל זכו למתן תורה על ידי יסורים דגלות מצרים בחומר ובלבנים. והקדימו נעשה לנשמע כי אי"א להיות גילוי והמשכה מאור אי"ס ב"ה

והנה, ישראל זכו למתן תורה בזכות יסורי גלות מצרים, בחומר ובלבנים. הם הקדימו "נעשה" ל"נשמע", שכן גילוי והמשכה מאור אין סוף, ברוך הוא, אינם יכולים להיות

אלא במקום שיש בחי' בטול דוקא (דלכך אור אי"ס ב"ה שורה בחכמה דוקא לפי שהיא בחי' בטול כח מ"ה [מה] כנודע).

אלא במקום שיש בו דווקא בחינת ביטול (ולכן אור אין סוף, ברוך הוא, שורה דווקא בחכמה, משום שהיא בחינת ביטול, כוח מה, כידוע).

וזהו ענין הקדמת נעשה לנשמע שהוא בחי' הבטול שמבטל רצונו מכל וכל כאלו אין לו רצון בפ"ע [בפני עצמו] רק שירצה כל מה שהוא רצון העליון ב"ה

וזהו ענין הקדמת "נעשה" ל"נשמע": זוהי בחינת הביטול, שבה האדם מבטל את רצונו לחלוטין, כאילו אין לו רצון משלו, והוא רוצה רק את כל מה שהוא רצון העליון, ברוך הוא.

וזהו בחי' עבודה ואותו תעבדו. שהעבד אין לו דעה בפ"ע [בפני עצמו] רק את אשר יאמר רבו עושה.

וזהו בחינת עבודה, "ואותו תעבדו": לעבד אין דעה משלו, והוא עושה את כל מה שאדונו אומר לו.

וע"י שהקדימו בחי' נעשה שהוא בטול זה יוכל להיות ונשמע דהיינו לקבל הגלוי והאור מאין סוף ברוך הוא.

ועל ידי שהקדימו את בחינת "נעשה", שהיא ביטול זה, היה אפשר להגיע ל"נשמע", כלומר לקבל את הגילוי והאור מאין סוף, ברוך הוא.

(וזהו שקשרו להם שני כתרים כנגד נעשה ונשמע שהן בחינת שני המדרגות הנ"ל שבכתר הבחי' העליונה נק' קדמונו של עולם כנ"ל. והבחינה השנית נקראת סובב כל עלמין וממלא כל עלמין)

(וזהו שקשרו להם שני כתרים, כנגד "נעשה" ו"נשמע": אלה הן שתי הבחינות שבכתר שהוזכרו לעיל. הבחינה העליונה נקראת קדמונו של עולם, כנוכר לעיל, והבחינה השנייה נקראת סובב כל עלמין וממלא כל עלמין.)

אך כדי שיבאו לבחי' בטול זה דהקדמת נעשה לנשמע. שהרי ביציאת מצרים היו עדיין בבחי' קטנות

אך כדי שיגיעו לבחינת ביטול זו, של הקדמת "נעשה" ל"נשמע" — הרי ביציאת מצרים הם עדיין היו בבחינת קטנות

(כמ"ש [כמה שכתוב לעיל] בד"ה זכור את אשר עשה לך עמלק כו') ואיך יבאו לבחי' בטול גדול כזה

(כפי שהוסבר לעיל במאמר המתחיל "זכור את אשר עשה לך עמלק" וכו'); וכיצד יכלו להגיע לבחינת ביטול גדולה כל כך?

הנה לזה היה ענין שכפה עליהם הר כגיגית שהוא בחי' וימינו תחבקני דהיינו התגלות אהבה העליונה מלמעלה על ישראל

לשם כך היה ענין כפיית ההר עליהם כגיגית, שהיא בחינת "וימינו תחבקני", כלומר, גילוי האהבה העליונה מלמעלה על ישראל,

כמ"ש אהבתי אתכם אמר ה' (ע' [עיינן] בד"ה ועשית בגדי קדש מ"ש [מה שכתוב שם] בפי' אהבתי אתכם כו')

כמו שכתוב: "אהבתי אתכם, אמר ה'" (ראו במאמר המתחיל "ועשית בגדי קדש" את הדברים שנכתבו שם על פירוש "אהבתי אתכם" וכו').

שאהבה זו תחבקני לכנס"י [לכנסת ישראל] ומקפת אותו מכל צד אפי' [אפילו] לבחי' אחוריים עד שאינו מניחו לפנות ממנו ומוכרח להיות [להיות] עומד עמו פב"פ [פנים בפנים].

שאהבה זו "תחבקני" — את כנסת ישראל — ומקיפה אותה מכל צד, אפילו בבחינת אחוריים, עד שאינה מניחה לה לפנות ממנו, והיא מוכרחת לעמוד עמו פנים אל פנים.

דהיינו שע"י אהבה עליונה זו נתעורר ג"כ האהבה בנשמות ישראל עד שבאו למעלה ומדרגה שהקדימו נעשה כו'

כלומר, באמצעות אהבה עליונה זו התעוררה גם האהבה בנשמות ישראל, עד שהגיעו למדרגה שבה הקדימו "נעשה" וכו'.

וכמ"ש כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם פי' לב האדם העליון הוא מ"ש ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם שהוא בחי' רמ"ח מצות עשה דאינון רמ"ח אברים דמלכא.

וכמו שכתוב: "כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם". פירוש הדבר: לב האדם העליון, שעליו נאמר "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם". זו בחינת רמ"ח מצוות עשה, שהן "רמ"ח איברים דמלכא".

15 ושס"ה לא תעשה הם שס"ה גידים. אל האדם היינו בחי' אדם שבבי"ע כמ"ש ודמות פניהם פני אדם.

ו-365 איסורי הלאו הם 365 גידים. "לאדם" פירושו בחינת האדם שב[עולמות] בריאה, יצירה ועשיה, כמו שכתוב: "ודמות פניהם פני אדם".

הנה הוא כמים הפנים לפנים דהיינו שע"י התגלות אור האהבה מלמעלה בחינת אהבתי אתכם על ידי זה מתעורר גם כן האהבה מלמטה למעלה והוא העלאת כנסת ישראל בכלות הנפש אליו ית' (וכמ"ש משכני אחריו נרוצה כו').

זהו "כמים הפנים לפנים": כלומר, גילוי אור האהבה מלמעלה, בחינת "אהבתי אתכם", מעורר גם את האהבה מלמטה למעלה; וזוהי עליית כנסת ישראל בכלות הנפש אליו ית', כמו שכתוב: "משכני אחריו נרוצה" וכו'.

ולכן נק' כנסת ישראל כלה ע"ש כלות הנפש וכמ"ש אחותי כלה מה טבו דדיך מייך כו'.

לכן כנסת ישראל נקראת "כלה", על שם כלות הנפש, כמו שכתוב: "אחותי כלה, מה טובו דודיך מייך" וכו'.

וזהו ענין על כל דבור פרח נשמתן. שע"י הדבור והגילוי מלמעלה פרח נשמתן בבחינת בטול לאור א"ס ב"ה.

וזהו ענין "על כל דיבור פרח נשמתן": בעקבות הדיבור והגילוי מלמעלה, נשמותיהם פרחו בביטול לאור אין סוף ברוך הוא.

(ועיין מ"ש כיוצא בזה בפרשת לך לך בפ"י מארז"ל [מאמר רבותינו זכרונם לברכה] בשעה שהדיבור יוצא מפי הקב"ה חשות. חשות היינו בחי' שתיקה וביטול כו').

(ראו גם את האמור בדומה לכך בפרשת לך לך, בפירוש מאמר חז"ל: "בשעה שהדיבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא, חשות". "חשות" פירושו בחינת שתיקה וביטול וכו').

וזהו ענין שכפה עליהם הר הוא בחינת אהבה עליונה שנק' הר (כמ"ש במ"א בענין אברהם שקראו הר. ובענין אהרן א' ה"ר י'). כגיגית שהוא בחי' דבר המקיף סחור כל עלמין שעייז נתעורר בהם האהבה

וזהו ענין "שכפה עליהם הר": ההר הוא בחינת האהבה העליונה, הנקראת "הר" — כפי שמוסבר במקום אחר בענין אברהם, שקרא לו הר, ובענין אהרן, שבו האותיות "הר" בין האל"ף לנ"ן. "כגיגית" — כלומר, בחינת דבר המקיף סחור-סחור את כל העולמות, ועל ידו התעוררה בהם האהבה.

(ובזה יתורץ מה שאומרים מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין. והקשו למה שינו הסדר להקדים חופה לקידושין. אלא כי החופה הוא בחינת מקיף והוא ענין שכפה עליהם הר כגיגית שזה בחינת התגלות המקיף כנ"ל.

(ובכך יתבאר נוסח הברכה: "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין". הקשו מדוע שינו את הסדר והקדימו חופה לקידושין. אלא שהחופה היא בחינת המקיף, והיא עניין "שכפה עליהם הר כגיגית" — בחינת גילוי המקיף, כנזכר לעיל.)

ולכן הוצרך להקדים החופה לקידושין שכדי שיבואו לקבלת התורה שהוא בחינת הקידושין הוא על ידי המשכת המקיף תחלה שעל ידי זה באו לבחינת הבטול להקדים נעשה כו'. ואז יוכל להיות ההמשכה והגילוי בחינת התורה כנ"ל).

לכן היה צורך להקדים את החופה לקידושין: כדי שיוכלו להגיע לקבלת התורה, שהיא בחינת הקידושין, צריך תחילה להמשיך את המקיף. באמצעותו הגיעו לבחינת הביטול והקדימו "נעשה" וכו'; ואז יכולה לבוא ההמשכה וההתגלות של בחינת התורה, כנזכר לעיל.)

וזהו פירוש מה שאמרז"ל [שאמרו רבותינו זכרונם לברכה] מכאן מודעא רבא לאורייתא. דהיינו שהתעוררות זו כלבם לקבלת התורה בבחי' מסירת נפש ובטול עד שהקדימו נעשה לנשמע לא היה זה מצדם בבחירה ורצון אשר מעצמם לבד

וזהו פירוש דברי חז"ל: "מכאן מודעה רבה לאורייתא" — מכאן נובעת טענת אונס גדולה ביחס לתורה. כלומר, ההתעוררות כלבם לקבלת התורה כמסירת נפש ובכישול, עד שהקדימו "נעשה" ל"נשמע", לא באה מצדם, מבחירה ומרצון שלהם בלבד,

אלא שעל ידי הגילוי מלמעלה דבחי' אהבתי אתכם על ידי זה דוקא נתעורר בהם הרצון והאהבה כו'.

אלא דווקא בעקבות הגילוי מלמעלה של הבחינה "אהבתי אתכם" התעוררו בהם הרצון והאהבה וכו'.

ואע"פ [ואף על פי] כן הדר וקבלוה ברצון גמור בימי אחשורוש. שהיה מסירת נפש בכל ישראל מעצמם שלא ע"י התעוררות מלמעלה בתחלה ע"י גילוי בחינת וימינו תחבקני.

ואף על פי כן, "הדר וקבלוה" — קיבלו אותה מחדש ברצון גמור בימי אחשורוש. שכן הייתה מסירת נפש אצל כל ישראל, שבאה מצדם, ולא בעקבות אתערותא דלעילא שקדמה לה, באופן של גילוי הבחינה "וימינו תחבקני".

דהא אז היה בחינת הסתר פנים (ע"ד ועת לרחק מחבק) וכמארז"ל [וכמאמר רבותינו זכרונם לברכה] אסתר מן התורה מנין דכתיב ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא. ואם כן היה בחינת אתערותא דלתתא מצד עצמם וזהו הדר וקבלוה ברצון גמור:

שהרי אז הייתה בחינת הסתר פנים — בדומה ל"ועת לרחק מחבק". וכפי שאמרו חז"ל: "אסתר מן התורה מנין? שנאמר: 'ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא'". ואם כן, הייתה זו בחינת אתערותא דלתתא מצדם, וזהו "הדר וקבלוה" — קיבלו אותה מחדש ברצון גמור.

16 וביאור הענין יובן ע"פ מ"ש איש יהודי כו' ושמו מרדכי כו' איש ימיני. וצ"ל דימיני

ביאור הענין יובן על פי הכתוב: "איש יהודי" וכו', "ושמו מרדכי" וכו', "איש ימיני". ויש להבין: מאחר שהוא נקרא "ימיני"

פ"י שהוא משבט בנימין כדפי' רש"י [רבי שלמה יצחקי] ואם כן למה קרי ליה יהודי דהוא על שם שבט יהודה.

פירוש הדבר שהוא היה משבט בנימין, כפי שמפרש רש"י, מדוע הוא נקרא "יהודי", שם הנגזר משבט יהודה?

גם צ"ל דבגזרת המן נאמר להשמיד להרג כו' היהודים והרי בשבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשורוש היה גם מכל השבטים אפרים ומנשה

עוד יש להבין: על גזירת המן נאמר "להשמיד, להרוג" וכו' את "היהודים". והרי במאה ועשרים ושבע מדינות מלכות אחשורוש היו גם [יהודים] מכל השבטים, אפרים ומנשה.

אלא שנקראו כולם יהודים מפני בחינת הביטול שיש בהם לאור א"ס ב"ה. כמו שאנו אומרים בשמונה עשרה מודים אנחנו לך.

אלא שכולם נקראו יהודים מפני בחינת הביטול שבהם לאור אין סוף ברוך הוא, כפי שאנו אומרים בתפילת שמונה עשרה: "מודים אנחנו לך".

שעל שם זה נק' יהודי כמ"ש לאה הפעם אודה את ה' ע"כ קראה שמו יהודה.

משום כך נקרא יהודי, כפי שנאמר שלאה אמרה: "הפעם אודה את ה'", ולכן קראה לו יהודה.

(ויש בכל אחד מישראל בחינת הודאה ובטול זה. וכמש"ל [וכמה שכתוב לעיל] פרשת ויחי ע"פ יהודה אתה שזהו בחי' ומדרגת שמונה עשרה שהוא בחינת כריעות והשתחוואות וכמאמר ואנחנו כורעים ומשתחויים ומודים).

(בכל אחד מישראל יש בחינה זו של הודאה וביטול, כפי שנתבאר לעיל בפרשת ויחי על הפסוק "יהודה אתה": זוהי בחינת ומדרגת תפילת שמונה עשרה, שהיא בחינת כריעות והשתחוואות, וכמאמר: "ואנחנו כורעים ומשתחויים ומודים").

ולכן נק' מרדכי איש יהודי. פי' שר ליהודים כמו איש הר הבית כי הוא היה מקור הבטול כמארו"ל [כמאמר רבותינו זכרונם לברכה] מרדכי מן התורה מנין דכתיב מר דרור ומתרגמינן מירא דכיא.

לכן נקרא מרדכי "איש יהודי". פירוש הדבר: שר היהודים, כמו "איש הר הבית", כלומר הממונה עליו, שכן הוא היה מקור הביטול. וכמאמר חז"ל: "מרדכי מן התורה מניין? שנאמר 'מר דרור', ומתרגמים 'מירא דכיא'".

ומר זה לדעת הרמב"ם [הרבי משה בן מימון] ושאר מפרשים הוא (רק הראב"ד [הראב"ד] והרמב"ן [והרבי משה בן נחמן] פי' בע"א [באופן אחר]) מושק הנזכר בגמ' [בגמרא] פי' כיצד מכרכין שהוא דם חיה ידוע שנקרש בחטוטרת שבצוארה ונעשה בושם הנק' מר.

ומר זה, לדעת הרמב"ם ומפרשים נוספים (רק הראב"ד והרמב"ן פירשו אותו אחרת), הוא המושק הנזכר בגמרא בפרק "כיצד מכרכין": דמה של חיה ידועה, שנקרש בדבשת שעל צווארה ונעשה בושם הנקרא מר.

והיינו במדות הנפש בחי' אתכפיא ואתהפכא ממרירו למיתקו כי הדם הוא הנפש החיונית נפש המתאוה וכשמהפך תאוותיו הבהמיות מתענוגי עוה"ז להיות כל חפצו ותענוגיו בה' זהו ענין שנעשה ממנו בושם.

וזוהו במדות הנפש, בחינת אתכפיא ואתהפכא — מעבר ממרירות למתיקות. שהרי הדם הוא הנפש החיונית, הנפש המתאוה; וכשאדם הופך את תאוותיו הבהמיות, מתענוגי העולם הזה, כך שכל רצונו ותענוגיו הם בה', זהו ענין של יצירת בושם ממנו.

17 ועל דרך זה יש לפרש מחלוקת הפוסקים במור הנ"ל שרבינו יונה מתירו אפילו באכילה ויש אוסרים

אותו באכילה דס"ל [דסבירא ליה / דסבירא להו] שלא נתהפך אלא ריחו

על פי זה אפשר להסביר את מחלוקת הפוסקים בעניין המור שהוזכר לעיל: רבנו יונה מתיר לאכול אותו, ואילו יש האוסרים לאכול אותו, משום שלדעתם רק ריחו השתנה.

אבל גופו אסור באכילה. והרריי [והרב רבינו יונה] ס"ל [סבירא ליה / סבירא להו] שחזר לגמרי להיות היתר. וכמ"ש בטור א"ח [אורח חיים] סימן רי"ו.

אך גופו אסור באכילה; ואילו רבנו יונה סבור שהוא נעשה מותר לחלוטין, כפי שכתוב בטור, אורח חיים, סימן רי"ו.

ומחלוקתם ע"פ חסידות תלוי בענין הנזכר בגמ' [בגמרא] ביומא (דף פו ע"ב) גבי תשובה אם זדונות נעשו כשגגות או כזכויות כי שניהם ענין א' שהוא מה שהרע נהפך לטוב.

על פי החסידות, מחלוקתם תלויה בעניין המובא בגמרא ביומא (דף פו ע"ב) בעניין תשובה: האם הזדונות נעשו כשגגות או כזכויות. שני הדברים עניינם אחד — שהרע נהפך לטוב.

שהרי חיה ידוע הנ"ל הוא ידעוני הנזכר בתורה בפרש' [בפרשת] שופטים שהוא מקליפות הטמאות כמ"ש ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים.

שהרי החיה ה"ידועה" שהוזכרה לעיל היא הידעוני הנזכר בתורה בפרשת שופטים, והוא מקליפות הטמאות, כפי שכתוב: "או שואל אוב וידעני ודורש אל המתים".

18 ולכן זה שיהיה הבושם הלז מותר אפילו באכילה הוא כמו שבתשובה מאהבה הזדונות נעשו כזכויות שהרע נהפך לגמרי להיות טוב ממש.

לכן, העובדה שהתבלין הזה מותר אפילו באכילה דומה [למקרה שבו], באמצעות תשובה מאהבה, הזדונות נעשים כזכויות, שכן הרע נהפך לגמרי לטוב ממש.

ועל זה אמרו במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. אבל בתשובה שלא מאהבה רבה הזדונות הם כשגגות

ועל כך אמרו: "במקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". אבל בתשובה שאינה מאהבה רבה, הזדונות נעשים כשגגות,

אבל לא נתהפכו לגמרי להיות טוב וזהו מ"ד [מ"ד דוכריין] שהמור הנ"ל אע"פ [אף על פי] שריחו טוב מ"מ לא חזר להיות מותר באכילה כו'.

אך הם לא נתהפכו לגמרי לטוב. וזהו [דעתו של] מי שסובר שהמור הנזכר לעיל, אף שריחו טוב, בכל זאת לא נעשה מותר באכילה כו'.

19 והנה מרדכי שנק' מירא דכיא היינו שהוא מקור הבטול שהוא בחי' יסוד אבא שחכמה היא כח מ"ה [מה] ובחכמה אתברירו. ולכן נק' איש יהודי דוקא.

והנה מרדכי, שנקרא "מירא דכיא" (מור טהור), הוא מקור הביטול, שהוא בחינת יסוד אבא, כלומר יסוד חכמה; שכן חכמה היא כוח מה, ו"בחכמה מתבררים". לכן דווקא הוא נקרא "איש יהודי".

והנה המן הי' [היה] לעומת זה של בחי' זו דוקא כמו שאמר למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני שהיה יש ודבר בעיניו ונפרד מאחדותו ית' לומר אני ואפסי עוד

והמן היה ההפך הגמור מבחינה זו, דווקא מבחינה זו, כפי שאמר: "למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני?" שהרי בעיני עצמו היה יש ודבר, ונפרד מאחדותו יתברך, עד שאמר למעשה: "אני, ואין עוד מלבדי".

כי היה מזרע עמלק וכתוב ראשית גוים עמלק כי ז' אומות הכנעני והחתי כו' שבפסוק הם ז' מדות רעות תאות ורציחה כו'.

שהרי היה מזרע עמלק, ועליו נאמר: "ראשית גוים עמלק". שבע האומות שבפסוק — "הכנעני והחתי" וכו' — מייצגות שבע מדות רעות, כגון תאוה ורצח וכו'.

ועמלק הוא גסות הרוח והוא ראשית להם. כי גסות הרוח היא שרש כל המדות רעות.

ועמלק הוא גסות הרוח, והוא הראשון שבהן, שכן גסות הרוח היא השורש של כל המדות הרעות.

20 ולכן המן שהוא בחי' גסות רצה להשמיד ולהרוג את כל היהודים שהם בבחי' בטול הפך היש והגסות.

לכן המן, שהיה בבחינת גסות, רצה להשמיד ולהרוג את כל היהודים, שהיו בבחינת ביטול — ההפך מתחושת היש ומהגסות.

ואם היו כופרים ח"ו [חס ושלום] לא היו עושיי [עושים] להם כלום שהרי לא גזר רק על היהודים.

ואילו היו כופרים [באמונתם], חלילה, לא היו עושים להם דבר, שהרי גזרתו הייתה רק על היהודים.

אך כולם כאחד לא עלה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו [חס ושלום] ומסרו נפשם על אחדותו ית'

אך אצל כולם כאחד לא עלתה על הדעת שום מחשבה [לצאת] מן האמונה, חלילה, והם מסרו את נפשם על אחדותו יתברך.

וזהו בחי' בטול הנ"ל וישנו בכח בכל אחד מישראל ואפי' [ואפילו] קל שבקלים יכול למסור נפשו בפועל ממש שלא ליפרד מאחדותו ית' בשום אופן בעולם.

וזהו בחינת הביטול האמורה לעיל, והיא קיימת בכוח אצל כל אחד מישראל; אפילו קל שבקלים יכול למסור את נפשו בפועל ממש, כדי שלא להיפרד מאחדותו יתברך בשום אופן בעולם.

ומה שעובר שאר עבירות היינו מפני הרוח שטות שמטעהו לחשוב שאינו נפרד מהקב"ה על ידי עבירה ההיא כיון שלובש ציצית ומניח תפילין.

ומה שהוא עובר על עבירות אחרות, הרי זה בגלל רוח שטות, המטעה אותו לחשוב שאינו נפרד מהקב"ה על ידי אותה עבירה, מאחר שהוא לובש ציצית ומניח תפילין.

21 והנה בחינת מסירת נפש נמשך מחמת אהבה המסותרת שהיא למעלה מן הדעת ולכן לא נזכר בתורה טעם על מסירת נפש רק על אהבה נאמר טעם כמ"ש לאהבה את הוי' אלקיך כי הוא חיך.

והנה, בחינת מסירות נפש נובעת מן האהבה המסותרת, שהיא למעלה מן הדעת. לכן התורה אינה מציינת טעם למסירות נפש, ורק לאהבה ניתן טעם, כמו שנאמר: "לאהבה את ה' אלקיך... כי הוא חיך".

22 ואין זה טעם על מסירת נפש כיון שהטעם הוא כי הוא חיך והרי מסירת נפש הוא להשליך חיוו מנגד.

וזהו אינה סיבה למסירות נפש, שהרי הסיבה היא "כי הוא חיך", ואילו מסירות נפש פירושה להשליך את החיים מנגד.

אלא הענין שאין שייך טעם ושכל על מסירת נפש כי המס"נ [המסירות נפש] נלקח מבחינ' [מבחינת / מבחינה] שלמעלה מן הדעת כי

אלא הענין הוא שאין מקום לטעם ולשכל ביחס למסירות נפש, שכן מסירות נפש נובעת מבחינה שלמעלה מדעת. כי

הנה פירוש כי הוא חיך היינו מה שהוא ית' ממכ"ע [ממלא כל עלמין] וסוכ"ע שע"ז מחיה ומהוה כ"ע [כל עלמין] וכבר נת' [נתבאר] לעיל דבחינת ממלא וסוכב הוא

פירוש "כי הוא חיך" הוא שהוא ית' ממלא כל עלמין וסוכב כל עלמין, ובאמצעותם הוא מחיה את כל העולמות ומהוה אותם. וכבר נתבאר לעיל שבחינת ממלא וסוכב היא

רק הארה לבד ממנו ית' אבל מהותו ועצמותו ית' אינו בגדר עלמין כלל אפילו להיות סובב וממלא לעלמין.

הארה בלבד ממנו ית'; אבל הווייתו ועצמותו ית' אינן בגדר עולמות כלל, אפילו [כדי] להיות סובב וממלא לעולמות.

כי לא זה היא עיקר האלקות מה שהעולמות מתהווים ממנו ומקבלים חיותם ממנו ית'. שהרי אתה הוא עד שלא נברא העולם ולאחר שנברא בשוה ממש.

שכן אין זו עיקר האלקות — שהעולמות מתהווים ממנו ומקבלים ממנו ית' את חיותם. שהרי "אתה הוא עד שלא נברא העולם", ולאחר שנברא — בדיוק אותו הדבר.

23 וגם אילו לא היה בורא העולמות היה הכל שוה לפניו ית' אלא מה שמחיה ומהוה העולמות זהו רק הארה ממנו ית' וכמ"ש במ"א דלכך נק' הבריאה יש מאין.

ואף אילו לא היה בורא את העולמות, הכול היה שווה לפניו יתברך. אלא שמה שמחיה את העולמות ומהוה אותם הוא הארה בלבד ממנו יתברך; וכפי שנכתב במקום אחר, משום כך נקראת הבריאה "יש מאין".

שבחי התהוות היש הוא רק ע"י הארה לבד שנק' אין לגבי מהותו ועצמותו יתברך (כמ"ש"ל [כמה שכתוב לעיל] פ' שלח ד"ה וירא ישראל) וכמ"ש ואתה מחיה את כלם.

התהוות היש נעשית רק באמצעות הארה בלבד, הנקראת "אין" ביחס למהותו ועצמותו יתברך (כפי שנכתב לעיל בפרשת שלח, במאמר המתחיל "וירא ישראל"), וכפי שנאמר: "ואתה מחיה את כולם".

פירוש ואתה היינו כ"ב אותיות דבר ה' מא' ועד תי"ו וה' מוצאות שעל ידי האותיות מחיה את כולם. פירוש "ואתה" הוא עשרים ושתיים אותיות הדיבור של ה', מאל"ף ועד תי"ו, וחמשת מוצאות הפה, שכן באמצעות האותיות הוא מחיה את כולם.

והאותיות הם רק הארה לבד כמו האותיות באדם הן רק לבושי הנפש כו'. וא"כ מהותו ועצמותו ית' הוא למעלה גם מבחי' ומדרגה זו הנזכר

והאותיות הן הארה בלבד, כשם שהאותיות שבאדם אינן אלא לבושים לנפש, וכו'. ואם כן, מהותו ועצמותו יתברך היא למעלה גם מבחינה ומדרגה זו הנזכרת [ב]

כי הוא חייך כי זהו רק היותו ממלא וסובב ומזה נמשך לאהבה כי הוא חייך. וכמ"ש נפשי אויתיך כמ"ש בתניא (פמ"ד).

"כי הוא חייך", שכן מדובר רק בכך שהוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ומכך נמשכת האהבה של "כי הוא חייך", כפי שנאמר: "נפשי אויתיך", כמבואר בתניא (פרק מ"ד).

אבל המס"נ [המסירות נפש] להשליך חיו מנגד נמשך שלא ליפרד ממהותו ועצמותו ית' שהוא למעלה מחיי החיים וקמיה כלא ממש חשיבי ואתה הוא קודם שנברא כו'.

אבל מסירות נפש, כלומר להשליך את חיו מנגד, נובעת מהרצון שלא להיפרד ממהותו ועצמותו יתברך, שלמעלה מחיי החיים, ושכול נחשב לפניו כלא ממש; "ואתה הוא קודם שנברא העולם", וכו'.

והנה כ"ז [כל זה] הוא שיש בכח כל אי מישראל (כי הנצוץ אלהות שבנשמה הוא ג"כ נמשך מבחי' שלמעלה מהשכל וכמו שכתוב במ"א ועיין בע"ח [בעץ חיים] שמ"א פ"ג [פרק ג'] והכוונה כי יש נצוץ כו') והנה כל זה נתון בכוחו של כל אחד מישראל (כי גם ניצוץ האלקות שבנשמה נמשך מבחינה שלמעלה מהשכל, כפי שנכתב במקום אחר; ועיין בעץ חיים, שער מ"א, פרק ג'. והכוונה היא שיש ניצוץ, וכו').

ולכן היה אז מסירת נפש בפומ"מ [בפועל ממש] אצל כל ישראל שלא ליפרד מאחדותו יתברך. וזהו ואת מאמר מרדכי

ולכן הייתה אז מסירות נפש בפועל ממש אצל כל ישראל, כדי שלא להיפרד מאחדותו יתברך. וזהו "ואת מאמר מרדכי",

כי מרדכי היה מקור הבטול איש יהודי כנ"ל. וזהו וקבל היהודים את אשר החלו לעשות.

מפני שמרדכי היה מקור הביטול, "איש יהודי", כנזכר לעיל. וזהו "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות":

שבמתן תורה שהקדימו נעשה לנשמע ועל כל דבור פרחה נשמתם שהוא בחי' בטול ומס"נ [ומסירות נפש] שלכך זכו למ"ת [למתן תורה] התגלות אלקות.

שבמתן תורה הקדימו "נעשה" ל"נשמע", ובכל דיבור ודיבור פרחה נשמתם — וזו בחינת ביטול ומסירות נפש; ומשום כך זכו למתן תורה, להתגלות אלקות.

24 וכך היה בימי אחשוורוש הבטול הזה ביתר שאת כי במ"ת [במתן תורה] היה בטול זה מחמת כח האתעדל"ע [האתערותא דלעילא] שכפה עליהם הר כו'. וכמים הפנים כו'.

וכך, בימי אחשוורוש, היה ביטול זה ברמה נעלית עוד יותר. שכן במתן תורה נבע ביטול זה מכוחה של אתערותא דלעילא, כאשר ה' כפה עליהם את ההר וכו', ו"כמים הפנים לפנים" וכו'.

אבל בימי אחשוורוש היה הבטול מצד עצמם בחינת אתעדל"ת [אתערותא דלתתא] תחלה. ולכן גם ההמשכה שנמשך עי"ז הוא ממקום עליון יותר עד שהגילוי שבמ"ת [שבמתן תורה] נק'

אבל בימי אחשוורוש נבע הכיטול מצדם שלהם: תחילה הייתה אתערותא דלתתא. לכן גם ההמשכה שנמשכה על ידי כך באה ממקום נעלה יותר, עד שהגילוי שבמתן תורה נקרא

רק החלו התחלה לגבי אור ההמשכה שנמשך להם בפורים שנק' וקבל שזהו הגמר וזהו וקבל היהודים כו'.

רק "החלו" — התחלה בלבד, ביחס לאור ההמשכה שנמשך להם בפורים, הנקראת "קיבל", שהיא הגמר. וזהו "וקיבל היהודים" וכו'.

(והענין הוא דהנה כתיב מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם. מ"ה [שם מ"ה] הוא בחינת בטול ומ"נ [ומיין נוקבין] הגיע אליהם כנודע שיש מ"ה [שם מ"ה] וב"ן [ושם ב"ן]. ב"ן [שם ב"ן] הוא בחינת ירידה והשתלשלות להיות התהוות יש ודבר.

(והעניין הוא, שהרי כתוב: "מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם". "מה" הוא בחינת ביטול, ו"מ"נ הגיע אליהם", כידוע שיש מ"ה וב"ן. ב"ן הוא בחינת ירידה והשתלשלות, המביאות להתהוות של יש ודבר.

ומ"ה [ומה] הוא בחי' בטול כח מ"ה [מה]. ומ"ה [ומה] ובטול זה הגיע אליהם דהנה אף שבימי אחשוורוש היה הבטול באתעדל"ת [באתערותא דלתתא] מצד עצמם היינו שהתחלה היה מהם.

ומ"ה הוא בחינת ביטול, כוח מ"ה. ומ"ה וביטול זה הגיעו אליהם: שהרי אף שבימי אחשוורוש היה הכיטול באתערותא דלתתא, מצדם שלהם, היינו שהתחלה הייתה מהם,

אבל ודאי שאלמלא עוזרו כו'. אי"כ נמשך ג"כ אתעדל"ע [אתערותא דלעילא] להולדת בטול זה וזהו מה ראו כו' ומה הגיע אליהם. משא"כ במ"ת [במתן תורה] היה ההתחלה באתעדל"ע [באתערותא דלעילא].

אבל ודאי ש"אלמלא הקב"ה עוזרו" וכו'. אם כן, נמשכה גם אתערותא דלעילא כדי להוליד ביטול זה. וזהו "מה ראו" וכו', "ומה הגיע אליהם". מה שאין כן במתן תורה, שהתחלה הייתה באתערותא דלעילא.

והחילוק הוא ע"ד אשה מזרעת תחלה יולדת זכר דכנסת ישראל נקראת אשה וכשהתחלת ההולדה הוא ע"י אתעדל"ת [אתערותא דלתתא] ואח"כ באתעדל"ת [באתערותא דלתתא] אתעדל"ע [אתערותא דלעילא] אזי יולדת זכר שהוא בחי' מ"ה [שם מ"ה] ובטול אמת.

וההבדל הוא על דרך "אשה מזרעת תחלה — יולדת זכר". כנסת ישראל נקראת אישה; וכשההולדה מתחילה על ידי אתערותא דלתתא, ולאחר מכן, בעקבות אתערותא דלתתא, באה אתערותא דלעילא, אזי היא יולדת זכר, שהוא בחינת מ"ה וביטול אמי.

משא"כ בשעת מ"ת [מתן תורה] שהיה ההתחלה ע"י אתעדל"ע [אתערותא דלעילא] שכפה עליהם הר כגיגית ואע"פ [ואף על פי] שע"י אתעדל"ע [אתערותא דלעילא] זו נתעוררו באתעדל"ת [באתערותא דלתתא] ובטול להקדים נעשה לנשמע מ"מ כיון שהוא על דרך איש מזריע תחלה לכן יולדת נקבה שהוא בחי' ב"ן [שם ב"ן].

מה שאין כן בזמן מתן תורה, כשהתחלה הייתה על ידי אתערותא דלעילא, כאשר כפה עליהם את ההר כגיגית. ואף שעל ידי אתערותא דלעילא זו התעוררו לאתערותא דלתתא ולביטול, להקדים "נעשה" ל"נשמע", מכל מקום, כיוון שהדבר הוא על דרך "איש מזריע תחילה", לכן היא יולדת נקבה, שהיא בחינת ב"ן.

כי גם שם ב"ן [שם ב"ן] הוא בחי' בטול היש וכנודע מענין משה ואליהו שאליהו בגימטריא ב"ן [שם ב"ן] והיה בו בטול הגוף עד שעלה בסערה כו'.

גם שם ב"ן הוא בחינת ביטול היש, כפי שידוע מהענין של משה ואליהו: שמו של אליהו עולה בגימטריא ב"ן, והיה בו ביטול של הגוף, עד שעלה בסערה וכו'.

ומ"מ בטול דבחי' משה שהוא בחי' מ"ה [שם מ"ה] ממש כמ"ש ונחנו מה היה גדול יותר מבטול דאליהו כו'. או י"ל [יש לומר] החילוק בין הבטול דשעת מ"ת [מתן תורה] לבטול דבימי אחשורוש

ובכל זאת, הביטול של בחינת משה, שהיא בחינת מ"ה ממש, ככתוב "ונחנו מה", היה גדול יותר מהביטול של אליהו וכו'. או אפשר לומר שההבדל הוא בין הביטול שבזמן מתן תורה לבין הביטול בימי אחשורוש

ע"ד שנתבאר במ"א גבי משה ואהרן שבשניהם נאמר ונחנו מה ומ"מ משה הוא מ"ה [שם מ"ה] דמ"ה [דשם מ"ה] ואהרן ב"ן [שם ב"ן] דמ"ה [דשם מ"ה] ובחי' בטול דב"ן [דשם ב"ן] דמ"ה [דשם מ"ה] זהו בחי' הנקי יולדת נקבה לגבי בטול מ"ה [שם מ"ה] דמ"ה [דשם מ"ה] שהוא בטול עליון יותר כו'.

בדומה למה שהתבאר במקום אחר בענין משה ואהרן, שעל שניהם נאמר "ונחנו מה", ובכל זאת משה הוא מ"ה דמ"ה ואהרן הוא ב"ן דמ"ה; ובחינת הביטול של ב"ן דמ"ה היא הבחינה הנקראת "יולדת נקבה" ביחס לביטול של מ"ה דמ"ה, שהוא ביטול נעלה יותר וכו'.

והנה על כל פנים מובן שהבטול ומס"נ [ומסירות נפש] דכללות ישראל בימי אחשורוש היה גדול יותר במדרגה מבחי' הבטול דשהקדימו נעשה כו' והיינו בחי' אשה מזרעת תחלה יולדת זכר.

מכל מקום מובן שהבטול ומסירות הנפש של כלל ישראל בימי אחשורוש היו במדרגה גבוהה יותר מבחינת הבטול של "הקדימו נעשה" וכו'; וזוהי בחינת "אשה מזרעת תחילה יולדת זכר".

והנה כמו שהוא בענין הבטול כך הוא ג"כ בענין עצם גלוי האור שלמעלה שהוא בחי' התורה נק' במ"ת [במתן תורה] החלו לעשות לגבי פורים שנק' וקבל כו' הדר וקבלוה כו' שהוא גלוי עליון יותר ממקור התורה שנקראת משל הקדמוני כנ"ל.

וכשם שהדבר כך בענין הבטול, כך הוא גם בענין עצם גילוי האור שלמעלה, שהוא בחינת התורה: כמתן תורה הוא נקרא "החלו לעשות", ואילו בפורים הוא נקרא "וקיבל" וכו', "הדור קיבלוה" וכו' — גילוי נעלה יותר, ממקור התורה הנקרא "משל הקדמוני", כנזכר לעיל.

כי אשה מזרעת תחלה יולדת זכר משא"כ איש מזריע תחלה יולדת נקבה. וזהו תורה צוה לנו משה מורשה מאורשה כו' ושייך בחינה זו גם באור התורה ע"פ מ"ש בע"ח [בעץ חיים] שיי"א פ"א כי עתיק יומין כו'

שהרי "אשה מזרעת תחילה יולדת זכר", ואילו כש"איש מזריע תחילה יולדת נקבה". וזהו "תורה צוה לנו משה מורשה", [כלומר] "מאורשה" וכו'. בחינה זו שייכת גם לאור התורה, על פי מה שכתוב בעץ חיים, שער י"א, פרק א', שעתיק יומין וכו'

ובחי' מ"ה [שם מ"ה] שבו כו' ע"ש [ועיין מ"ש בביאור ע"פ שימני כחותם] וזהו מה ראו כו' ומה הגיע אליהם מה ראו היינו בחי' הבטול ומה הגיע אליהם היינו בחי' התורה דמחכמה נפקת כח מ"ה [מה] שהיא בחי' משל הקדמוני כנ"ל):

ובחינת מ"ה שבו וכו'; עיין שם [ועיין מה שכתוב בביאור על הפסוק "שימני כחותם"]. וזהו "מה ראו" וכו', "ומה הגיע אליהם": "מה ראו" היא בחינת הבטול, ו"מה הגיע אליהם" היא בחינת התורה, שיוצאת מחכמה, כוח מ"ה, שהיא בחינת "משל הקדמוני", כנזכר לעיל.)

25 ועפ"ז [ועל פי זה] יובן מארז"ל [מאמר רבותינו זכרונם לברכה] חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע כו'. ששמחת פורים עצומה ויתירה מהשמחה שביו"ט [שביום טוב].

לאור זאת יובן מאמר חז"ל: "חייב אדם להתבסס בפורים עד דלא ידע" וכו': שמחת פורים גדולה ועצומה יותר משמחת יום טוב.

כי הנה על כל יו"ט [יום טוב] כתיב רננו צדיקים בהוי"ה. וכמבואר בזוהר תרומה (ד' קל"ז ע"ב) דלכך אומרים מזמור זה בשבתות וימים טובים.

על כל יום טוב נאמר: "רננו צדיקים בהוי"ה", וכפי שמבואר בזוהר, פרשת תרומה (דף קל"ז ע"ב), משום כך אומרים מזמור זה בשבתות וכימים טובים.

והנה הוי"ה הוא בחי' השתלשלות העולמות יו"ד חכמה ה' בינה כו' ורננו בהוי"ה היינו שממשיכים תוספת אור וגלוי מלמעלה מהשתלשלות בסדר ההשתלשלות.

הוי' היא בחינת השתלשלות העולמות: יו"ד היא חכמה, ה"א היא בינה וכו'. "רננו בהוי"ה" פירושו שממשיכים תוספת אור וגילוי מלמעלה מהשתלשלות אל תוך סדר ההשתלשלות.

וכמו שכתבתי במ"א על פסוק שוש אשיש בהוי"ה דהפ"י שכנ"י [שכנסת ישראל] מפעילים השמחה בשם הוי' כו'.

וכפי שכתבתי במקום אחר על הפסוק "שוש אשיש בהוי"ה", שפירושו שכנסת ישראל מחוללת את השמחה בשם הוי' וכו'.

ועד"ז הוא פירוש רננו צדיקים בהוי"ה. וצדיקים היינו צדיק עליון וצדיק תחתון. והנה תוספת אור זה הוא ג"כ בשיעור ומדה (ע"פ קו המדה כו')

וכך יש לפרש גם את "רננו צדיקים בהוי"ה". "צדיקים" פירושם צדיק עליון וצדיק תחתון. תוספת אור זו היא גם כן במידה ובשיעור, על פי קו המידה וכו',

מאחר שנמשך בהשתלשלות חו"ב [חכמה ובינה] ואינו ערוך למהותו ועצמותו ית' הפשוט בתכלי' [בתכלית] הפשיטו' [הפשיטות] וסדר ההשתלשלו' [ההשתלשלות] הוא רק כטפה מן הים כו'

מאחר שהיא נמשכת דרך השתלשלות חכמה ובינה, אין לה ערך ביחס למהותו ועצמותו ית', שהוא פשוט בתכלית הפשיטות; וסדר ההשתלשלות אינו אלא כטיפה מן הים וכו'.

ולכן מצות שמחת יו"ט [יום טוב] שנאמר ושמחת בחגך היא בגבול ומדה בשלמי שמחה אין שמחה אלא בבשר ועכשיו משחרב בהמ"ק [בית המקדש] אין שמחה

לכן מצוות שמחת יום טוב, שעליה נאמר "ושמחת בחגך", היא בגבול ובמידה: בשלמי שמחה, שכן "אין שמחה אלא בבשר"; וכעת, לאחר שחרב בית המקדש, "אין שמחה

אלא ביין וברביעית יין יוצא ידי חובת שמחת יו"ט [יום טוב] שהשמחה היא בגבול ושיעור (וכמו שלמעלה תוספת האור מתלבש בחו"ב [בחכמה ובינה] כו' כך הוא למטה שהשמחה מתלבשת בהדעת כו') אלא ביין, וברביעית יין אדם יוצא ידי חובת שמחת יום טוב, שכן השמחה היא בגבול ושיעור. וכשם שלמעלה תוספת האור מתלבשת בחכמה ובינה וכו', כך למטה השמחה מתלבשת בדעת וכו'.

משא"כ שמחת פורים שהשמחה גדולה יותר למעלה מהדעת עד דלא ידע כו' והוא מפני ענין המבואר למעלה שע"י המס"נ [המסירות נפש] שהיה בהם אז כל השנה שהוא בחי' שלמעלה מהטעם ודעת לעומת זאת, שמחת פורים היא שמחה גדולה יותר, למעלה מן הדעת, עד ש"לא ידע" וכו'. והדבר נובע מן העניין המבואר לעיל: בזכות מסירות הנפש שהייתה בהם אז במשך כל השנה, שהיא בחינה שלמעלה מן הטעם והדעת, הנה באתעדל"ת [באתערותא דלתתא] ובטול זה הגיעו למעלה מעלה בעצמות אי"ס ב"ה שלמעלה מעלה מגדר ההשתלשלות שאינו בגדר סובב וממלא כו' שמזה דוקא נמשך בחי' המס"נ [המסירות נפש] כנ"ל באריכות.

באמצעות אתערותא דלתתא וביטול אלה הם הגיעו למעלה מעלה, עד עצמות אין סוף ברוך הוא, שלמעלה לאין ערוך מגדר ההשתלשלות, ואינו בגדר סובב וממלא וכו'. דווקא מבחינה זו נמשכת בחינת מסירות הנפש, כפי שהתבאר לעיל באריכות.

26 ולכן השמחה מגלוי זה הוא למעלה מהדעת. והיינו עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי ולכן השמחה הנובעת מהתגלות זו היא למעלה מן הדעת; וזהו "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". כי בהגלות נגלות הארת עצמותו ית' כולם שוים ממש וכחשכה כאורה כמ"ש גם חשך לא יחשיך. כי כאשר זיו עצמותו יתברך מתגלה בגלוי, הכול שווים ממש, והחושך הוא כאור, כמו שנאמר: "גם חושך לא יחשיך".

27 וכמ"ש אם צדקת מה תתן לו ורבו פשעיך מה תעשה לו. אמנם לענין איסור עשיית מלאכה הוא דוקא ביו"ט [ביום טוב] ולא בפורים וכמארז"ל [וכמאמר רבותינו זכרונם לברכה] ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משה ושמחה ואילו יו"ט [יום טוב] לא כתיב.

כמו שכתוב: "אם צדקת מה תתן לו", ו"רבו פשעיך מה תעשה לו". אולם האיסור לעשות מלאכה נוהג דווקא ביום טוב ולא בפורים, כפי שאמרו חז"ל: "ולבסוף כתוב: לעשות אותם ימי משה ושמחה", ואילו "יום טוב" לא כתוב.

28 והענין כי היא הנותנת כי הנה ענין איסור דעשיית מלאכה שהוא עליות השכל והמדות לשרשן שזהו

ענין השביתה והוא ענין עליות העולמות כנודע מענין

העניין הוא שדווקא בכך טמון הטעם. שהרי איסור עשיית מלאכה עניינו עליית השכל והמדות לשרשם, וזהו עניין השביתה, וכן עניין עליית העולמות, כידוע מעניין

כי בו שבת כו' כ"ז [כל זה] אינו שייך אלא בההארה שבסדר ההשתלשלות דשייך שם מעלה ומטה במדרגה.

"כי בו שבת" וכו': כל זה שייך רק להארה שבסדר ההשתלשלות, שבה יש מדרגות גבוהות ונמוכות.

29 ולכן ששת ימים תעשה מלאכה ואח"כ ביום השביעי שהוא מדרגה יותר נעלית הרבה תשבות להיות

עליות העולמות ממדרגה שלמטה למדרגות עליונות יותר

לכן נאמר: "ששת ימים תעשה מלאכה", ואחר כך "ביום השביעי", שהוא מדרגה נעלית הרבה יותר, "תשבות", כדי שהעולמות יעלו ממדרגה נמוכה למדרגות גבוהות יותר.

וכן עדי"ז בכל היו"ט [היום טוב] שנמשך בהם תוספת אור וגלוי ועי"ז שייך איסור מלאכה ושביתון מהמלאכה שהוא בחי' עשייה למדרגה העליונה המתגלה אז וכ"ז [וכל זה] אינו אלא בסדר השתלשלות דשייך שם מדרגת מעלה ומטה רוחניים.

וכך גם בכל החגים, שבהם נמשכת תוספת אור וגלוי. משום כך חל בהם איסור מלאכה, ויש לשבות מן המלאכה, שהיא בחינת עשייה, ביחס למדרגה העליונה המתגלה אז. כל זה שייך רק בסדר ההשתלשלות, שבו יש מדרגות רוחניות גבוהות ונמוכות.

אבל בעצמותו ומהותו ית' שאינו בגדר עלמין כלל אין שייך כלל בחי' שביתה שהוא עליות המדרגות

אבל בעצמותו ומהותו יתברך, שאינו בגדר עולמות כלל, אין כלל מקום למושג השביתה, שהיא עליית המדרגות.

שהרי מעלה ומטה שוין אצלו לגמרי שהעשייה גשמיות עם ח"ע [חכמה עילאה] שניהן שוין ממש כלא חשיבי

שהרי הגבוה והנמוך שווים לפניו לגמרי: עשיה הגשמית וחכמה עילאה שוות ממש, ונחשבות כלא כלום.

ולכן גבי שבת נא' [נאמר] שבת להוי"ה. וכנ"ל בענין רננו צדיקים בהוי"ה. ולכן בפורים מותר בעשיית מלאכי' [מלאכה] כו'.

לכן נאמר על שבת: "שבת להוי"ה", וכפי שהוזכר לעיל בענין "רננו צדיקים בהוי"ה". ומשום כך מותרת עשיית מלאכה בפורים וכו'.

(ועמ"ש בד"ה למנצח על השמינית בענין ששאל מין א' לר' [לרב] יהושע כתיב כי בו שבת כו'. והלא הקב"ה מוריד גשמים ומצמיח דשאים כו' והשיב לו משל מעירוב והוצאה שברשות א' א"צ [אין צריך] / אינו צריך] עירוב והוצאה כך כל העולם שלו הוא.

(ועיין כמה שנכתב בדיבור המתחיל "למנצח על השמינית", בענין השאלה ששאל מין אחד את רבי יהושע: "הרי כתוב: 'כי בו שבת' וכו', והלא הקב"ה מוריד גשמים ומצמיח עשבים וכו'". והשיב לו במשל מעירוב והוצאה: ברשות אחת אין צורך בעירוב, ואין איסור הוצאה; וכך כל העולם שלו הוא.)

ולכאורה אינו מובן התירוץ שהרי שאר כל ל"ח אבות מלאכות זולת מלאכת ההוצאה אינן תלויות בחילוק רשויות כלל שאסור לחרוש ולזרוע ברה"י [ברשות היחיד] כמו ברה"ר [ברשות הרבים].

ולכאורה אין התשובה מובנת, שהרי כל שאר שלושים ושמנה אבות המלאכה, מלבד מלאכת הוצאה, אינם תלויים כלל בחילוק בין רשויות; אסור לחרוש ולזרוע ברשות היחיד כמו ברשות הרבים.

אלא שהתירוץ הוא כי ענין השביתה לא שייך רק בסדר ההשתלשלות שיש שם מדרגות רבות כמו חילוק רשויות

אלא שהתשובה היא שענין השביתה שייך רק בסדר ההשתלשלות, שבו יש מדרגות רבות, בדומה לחילוק בין רשויות;

אבל בבחי' המקיף את כל העולמות בשוה הרי כל העולם כולו שלו הוא והכל בבחי' השוואה אחת לפניו כחשכה כאורה הרי בבחי' זו לא שייך ענין שביתה כו' וע"ש. ומזה יובן יותר למ"ש לענין הא דפורים מותר בעשיית מלאכה.

אבל בבחינה המקיפה את כל העולמות במידה שווה, העולם כולו שלו, והכול שווה לפניו — "כחשכה כאורה". בבחינה זו אין מקום לענין השביתה וכו'; ועיינו שם. מכאן יובן ביתר שאת מה שנכתב על כך שבפורים מותר לעשות מלאכה.

אך עדיין צריך למודעי דא"כ דהא דפורים מותר בעשיית מלאכה הוא מפני שכשהגילוי הוא מבחי' עליונה יותר אין שייך איסור מלאכה א"כ איך מרדכי גזר בעשיית מלאכה ורצה שיהיה פורים יו"ט [יום טוב] לאסור במלאכה.

אך עדיין צריך בירור: אם מותר לעשות מלאכה בפורים משום שכאשר הגילוי הוא מבחינה עליונה יותר אין שייך איסור מלאכה, כיצד גזר מרדכי על עשיית מלאכה ורצה שפורים יהיה יום טוב האסור במלאכה?

ובודאי לא עלה על דעתו למעט במדרגת הגלוי שלא יהיה מבחי' עליונה כ"כ [כל כך]. ועוד דבכמה דרושים דלעיל מבואר דפורים ויוה"כ [ויום הכפורים] בחד דרגא אינון דכמו שבמקדש ביוה"כ [ביום הכפורים] היה גורלות גורל א' להוי"ה כו'

ודאי לא עלה בדעתו להנמיך את מדרגת הגלוי, שלא יהיה מבחינה עליונה כל כך. ועוד, בכמה מאמרים לעיל מבואר שפורים ויום הכיפורים הם בדרגה אחת: כשם שבמקדש ביום הכיפורים היו גורלות, "גורל אחד להי" וכו',

כן נק' פורים ע"ש [על שם] הפור הוא הגורל כו' עמשי"ל [עיי' מה שכתוב לעיל] בד"ה כי אברהם לא ידענו. וגם מהא דאיתא דכל המועדים בטלים לע"ל [לעתיד לבוא] חוץ מימי הפורים ויוה"כ [ויום הכפורים] משמע כן.

כך נקרא פורים על שם הפור, "הוא הגורל" וכו'; ראו מה שנכתב לעיל במאמר המתחיל "כי אברהם לא ידענו". גם מה שנאמר שכל המועדים יתבטלו לעתיד לבוא, חוץ מימי הפורים ויום הכיפורים, מלמד על כך.

והרי יוה"כ [יום הכפורים] אסור בעשיית מלאכה יותר משאר היו"ט [היום טוב]. והענין הוא דעם היות כי אמת נכון הדבר דהא דפורים אין בו איסור בעשיית מלאכה כביו"ט [כביום טוב] הוא מפני שהאור מבחי' עליונה הרבה יותר מביו"ט [מביום טוב].

והרי ביום הכיפורים אסור לעשות מלאכה יותר מבשאר ימים טובים. והעניין הוא: אף שאמת ונכון הדבר שהטעם לכך שאין איסור מלאכה בפורים, בניגוד ליום טוב, הוא שהאור בו הוא מבחינה עליונה הרבה יותר מביום טוב,

מ"מ מצד א' יש בקדושת יו"ט [יום טוב] מעלה יתירה משא"כ בפורים. והוא בהקדים מש"ל [מה שכתוב לעיל] (בד"ה כי אברהם לא ידענו)

מכל מקום, מצד אחד יש בקדושת יום טוב מעלה יתירה שאינה קיימת בפורים. כדי להבין זאת, נקדים את מה שנכתב לעיל (במאמר המתחיל "כי אברהם לא ידענו").

בענין הטעם שבזמן הגלות על הרוב כל הניסים והנפלאות נעשים דרך הטבע וכמו נס דפורים שלא היה דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע

בענין הטעם לכך שבזמן הגלות רוב הניסים והנפלאות נעשים בדרך הטבע, כמו נס פורים, שבו לא היה דבר שנראה לעין שהוא למעלה מהטבע,

משא"כ בזמן הבית שהיו ניסים יוצאים מהטבע שהוא מפני שנסתלקו המדות דאצי" שהיו מאירים פב"פ [פנים בפנים] בזמן הבית ונשארה ההארה ממקום עליון יותר שלמעלה מהמדות ע"כ צריך להתלבש בדברים תחתונים

ואילו בזמן הבית היו ניסים היוצאים מגדר הטבע. הסיבה היא שמדות אצילות, שהאירו פנים אל פנים בזמן הבית, הסתלקו, ונשארה ההארה ממקום עליון יותר, שלמעלה מהמדות; לכן היא צריכה להתלבש בדברים תחתונים,

שהוא ע"פ הטבע מפני שמרוב מדרגתו הגבוה אין לו כלום במה להתלבש אלא במקום היותר נמוך. שהוא לפי הטבע: מפני שמדרגתו גבוהה כל כך, אין לו במה להתלבש אלא במקום הנמוך ביותר.

30 וכנזכר המשל שם מענין פני אריה כו' ע"ש ונמצא עם היות דניסים אלו שבהתלבשות הם ממקום עליון יותר.

וכמו המשל שהוזכר שם בענין "פני אריה" וכו'; עיינו שם. נמצא שאף שהניסים האלה, המתלבשים [בטבע], נמשכים ממקום עליון יותר,

אעפ"כ [אף על פי כן] ודאי יש ג"כ מעלה יתירה כשהניסים הם בהתגלות שלא ע"י לבוש הטבע כלל שהרי זהו התגלות אלקות נראה לעין ולכן קובל הנביא אותותינו לא ראינו כו'.

בכל זאת ודאי יש גם יתרון מיוחד כאשר הניסים מתגלים שלא באמצעות לבוש הטבע כלל, שהרי זו התגלות אלקות הנראית לעין. לכן מקונן הנביא: "אותותינו לא ראינו" וכו'.

31 וע' בזהר ר"פ ויקרא ע"פ שאל לך אות כו' שכוונתו שהניסים שבהתלבשות הם ע"י אות ה' אחרונה דשם הוי"ה ונקי' העמק שאלה שמתלבשת בלבושים המסתירים.

ועיינו בזהר, בתחילת פרשת ויקרא, על הפסוק "שאל לך אות" וכו': כוונתו היא שהניסים המתלבשים [בטבע] באים באמצעות האות ה' האחרונה של שם הוי", הנקראת "העמק שאלה", משום שהיא מתלבשת בלבושים המסתירים.

והניסים נגלים הם עיי אות יי דשם הוייה ונקי הגבה למעלה אייכ הרי הניסים שבהתגלות הן בחיי הגבה למעלה

והניסים הגלויים באים באמצעות האות יויד של שם הויי, הנקראת "הגבה למעלה". אם כן, הניסים הגלויים הם בחינת "הגבה למעלה",

וכמייש גייכ לקמן בסיד [בסייעתא דשמיא] גבי פסח (בדייה להבין מפני מה) אלא שמעלה יתירה זו הוא רק ענין ההתגלות בלי לבוש

וכך נאמר גם להלן, בעזרת ה', בעניין פסח (במאמר המתחיל "להבין מפני מה"). אלא שמעלה יתירה זו היא רק בכך שהגילוי הוא ללא לבוש;

אבל בעצם האור הרי מבואר דבניסים שבהתלבשות הוא ממקום עליון יותר הרבה שזהו פיי כי אתה אבינו כי אברהם שהוא בחיי המדות עליונות לא ידענו כוי עייש.

אבל מצד האור עצמו, מבואר שבניסים המתלבשים [בטבע] מקורו ממקום נעלה הרבה יותר. וזהו פירוש הפסוק יי כי אתה אבינו, כי אברהם לא ידענו וכו'; עיינו שם.

32 וכעין זה הוא גייכ ענין הפרש שבין קדושת יוידט [יום טוב] לפורים כי הנה מה שיוידט [שיום טוב] אסור במלאכה היינו מפני השראת קדושה עליונה למטה שבששת ימי המעשה נמשך האור והחיות עיי ההתלבשות בעשייה

כדומה לכך, זהו גם ההבדל בין קדושת יום טוב לקדושת פורים. יום טוב אסור בעשיית מלאכה מפני שקדושה עליונה שורה למטה: בששת ימי החול האור והחיות נמשכים כשהם מלובשים בעשייה,

משאייכ ביוידט [ביום טוב] נמשך מעולם הבריאה כוי. וכמייש בפעייח [כפרי עץ חיים] שער מקראי קדש פייג [פרק ג'] וזהו בחיי השבתון מהמלאכה והעשייה.

ואילו ביום טוב הם נמשכים מעולם הבריאה וכו', כפי שכתוב בפרי עץ חיים, שער מקראי קודש, פרק ג. זהו עניין השביתה מן המלאכה ומן העשייה.

ואייכ בפורים שלא נאסר בעשיית מלאכה היינו מפני שאין למטה הגילוי מעולם הבריאה כמו ביוידט [ביום טוב]

אם כן, העובדה שבפורים לא נאסרה עשיית מלאכה נובעת מכך שאין למטה גילוי מעולם הבריאה, כפי שיש ביום טוב,

אלא ע"י התלבשות ומ"ש גם כן גבי ר"ח [ראש חודש] דמותר בעשיית מלאכה (ע"י [עין] בד"ה והיה מדי חדש בחדשו כו').

אלא האור נמשך רק כשהוא מלובש. וכן יש להבין את מה שכתוב גם על ראש חודש, שמותר בעשיית מלאכה (ראו את המאמר הפותח במילים "והיה מדי חודש בחדשו" וכו').

וא"כ מצד זה יש מעלה יתירה ביום טוב שבא האור בהתגלות משא"כ בפורים הוא בהתלבשות והוא דוגמת מעלת הנס שבהתגלוי [שבהתגלות] על הניסים שבהתלבשות.

אם כן, מצד זה יש יתרון ליום טוב: האור בא בו בגילוי, ואילו בפורים הוא בא כשהוא מלובש. הדבר דומה ליתרון של נס גלוי על פני ניסים המלובשים בטבע.

ולכן נק' יו"ט [יום טוב] מקרא קדש משא"כ פורים. אמנם מצד עצם האור שבהלבוש הרי מבואר שבפורים הוא המשכת אוא"ס [אור אין סוף] ב"ה ממש ע"י המס"נ [המסירות נפש] העצום שלמעלי [שלמעלה] מעלה מהאור שביו"ט [שביום טוב].

לכן יום טוב נקרא "מקרא קודש", בניגוד לפורים. אולם בנוגע לאור עצמו המלובש בלבוש, מבואר שבפורים נמשכת ממש אור אין סוף ברוך הוא, באמצעות מסירות הנפש העצומה, הנעלית הרבה מעל האור שביום טוב.

33 וגם זה ההתלבשות אינו העלם גמור רק כמו דוגמת הנס דפורים שאע"פ [שאף על פי] שלא היה דבר נראה לעין

וגם התלבשות זו אינה הסתרה מוחלטת, אלא היא דומה לנס פורים: אף שלא נראה לעין דבר

שהוא למעלה מהטבע רק ע"י אהבת אסתר מ"מ נראה בחוש שכל הסיבות היו רק למעלה מהטבע רק שנשתלשל ובא להתלבש בדרך הטבע.

שהיה למעלה מן הטבע, אלא שהדבר נעשה באמצעות אהבת אסתר; ובכל זאת ברור לעין שכל הסיבות היו למעלה מן הטבע, אלא שהן השתלשלו ובאו להתלבש בדרך הטבע.

וא"כ אין זה העלם גמור וכך ע"ד זה גם גלוי אוא"ס [אור אין סוף] ב"ה בפורים מאיר על כל אי מישראל בחי' כי אתה אבינו כו'.

אם כן, אין זו הסתרה מוחלטת. ובאותו אופן, גם בפורים מאירה על כל אחד מישראל בחינת גילוי אור אין סוף ברוך הוא, בבחינת "כי אתה אבינו" וכו'.

עוד יובן דוגמא לכ"ז [לכל זה] ממ"ש בפ' שלח (סדי"ה והיה לכם לציצית) דכ' [דכתב] האריז"ל [הארי"י זכרוננו לברכה]

שקדושת הטלית גדלה מעלתה במאד מאד על קדושת הציצית שהן

דוגמה נוספת לכל זה אפשר להבין ממה שנאמר בפרשת שלח, בסוף המאמר המתחיל "והיה לכם לציצית": האריז"ל כתב שקדושת הטלית גדולה הרבה מאוד מקדושת הציצית, שהן

רק נימין נמשכים מהטלית רק שמפני גודל מעלת קדושתה אינה יכולה להתלבש בטלית הגשמי

[הגשמיים / הגשמיות / הגשמית] ממש

רק חוטים הנמשכים מן הטלית; אלא שמפני גודל מעלת קדושתה, אין היא יכולה להתלבש בטלית הגשמית עצמה

כמו בציצית ולכן אין בטלית הגשמית שום קדושה כלל ומותר להשתמש בה דברי חול משא"כ בציצית.

כפי שהיא מתלבשת בציצית. לכן אין בטלית הגשמית שום קדושה כלל, ומותר להשתמש בה לצורכי חול, שלא כמו בציצית.

34 וכך עדי"ז האור הנמשך בפורים גדלה מעלתו במאד על האור שמאיר ביו"ט [ביום טוב] ולכן שמחת

פורי' [פורים] גדלה במאד משמחת יו"ט [יום טוב] כנ"ל

וכך גם האור שנמשך בפורים נעלה הרבה מאוד מן האור שמאיר ביום טוב, ולכן שמחת פורים גדולה הרבה משמחת יום טוב, כנזכר לעיל;

רק שמפני גודל האור בבחי' א"ס ממש אינו יכול להאיר בגלוי כמו האור המאיר ביו"ט [ביום טוב] ולפיכך

אין איסור בעשיית מלאכה בפורים משא"כ ביו"ט [ביום טוב].

אלא שמפני גודל האור, שהוא בבחינת אין סוף ממש, אין הוא יכול להאיר בגלוי כמו האור שמאיר ביום טוב; ולכן אין איסור לעשות מלאכה בפורים, שלא כמו ביום טוב.

35 ומרדכי דגזר בעשי' [בעשיה] מלאכה בפורים רצה שיהי' [שיהיה] ב' המעלות בפורים שהאור הגדול הזה

יאיר ג"כ בגילוי

ומרדכי, שגזר על עשיית מלאכה בפורים, רצה שיהיו בפורים שתי המעלות: שגם האור הגדול הזה יאיר בגלוי,

ע"ד שהאור שבי"ט [שביום טוב] מאיר בגלוי וכמו בחי' יוה"כ [יום הכפורים] שהוא בחד דרגא עם פורים שמאיר בו ג"כ בבחי' האור הגדול הזה

בדומה לאור של יום טוב שמאיר בגלוי; וכמו הבחינה של יום הכיפורים, שנמצא בדרגה אחת עם פורים, וגם בו מאירה הבחינה של האור הגדול הזה.

וזהו ענין הגורל במקדש כו' ששם אין עונות מבדילין וזדונות נעשו כזכיות ונק' שבת שבתון שהוא למעלה מבחי' שבת

וזהו ענין הגורל שבמקדש וכו': שם אין העוונות מפרידים, והזדונות נעשים כזכויות; והוא נקרא "שבת שבתון", שהיא למעלה מבחינת שבת,

כמ"ש במ"א (בד"ה האזינו השמים) והרי האור מאיר בגלוי שלכן יוהכ"פ [יום הכפורים] אסור בעשי' [בעשייה] מלאכה יותר מיו"ט [מיום טוב]

כמו שכתוב במקום אחר (במאמר המתחיל "האזינו השמים"). והרי האור מאיר בגלוי, ולכן אסור לעשות מלאכה ביום הכיפורים יותר מאשר ביום טוב.

לכן עד"ז רצה מרדכי שיהיה בפורים ג"כ מאיר בחי' זו בגלוי. ולכן רצה לגזור בעשיית מלאכה.

לכן, בהתאם לכך, רצה מרדכי שגם בפורים תאיר בחינה זו בגלוי. ומשום כך רצה לגזור על עשיית מלאכה.

ולא קבלו עליהם כי ביוה"כ [ביום הכפורים] שהוא דאורייתא מי מונע ומי מעכב וג"ז [וגם זה] הוא ע"י קדימת עשיית [עשרת ימי תשובה] וממעמקים קראתיך כו'

אבל הם לא קיבלו זאת על עצמם. שהרי ביום הכיפורים, שהוא מן התורה, מי יכול למנוע ומי יכול לעכב? וגם גילוי זה בא מכוח עשרת ימי תשובה שקדמו לו, ומכוח "ממעמקים קראתיך" וכו',

ויום אסור [אסור] באכילה ושתיה כו' אבל בפורי' [בפורים] אין לנו כח להמשיך בחי' זו בגלוי ממש.

ויום שאסור באכילה ובשתיה וכו'. אבל בפורים אין לנו כוח להמשיך בחינה זו בגילוי ממש.

36 ועוד מפני שהענין היה בימי הגלות שזה גורם בחי' ההתלבשות כו' שאותותינו לא ראינו וכמו שגם הנס נתלבש כו' כנ"ל.

ועוד, מפני שהאירוע התרחש בימי הגלות, הגורמת לבחינת התלבשות וכו', שהרי "את אותותינו לא ראינו"; וכך גם הנס התלבש וכו', כפי שהוזכר לעיל.

והגם דלעיל נתי' [נתבאר] דמצד עצם האור שבפורים אין שייך איסור' [איסור] עשיית מלאכה משום שהוא מבחי' שלמעלה מגדר התחלקות מדרגות מעלה ומטה את"ל [אם תמצא לומר] דפורים ויוה"כ [ויום הכפורים] חד דרגא אינון ויוה"כ [ויום הכפורים] אסור במלאכה עכצ"ל [על כרחך צריך לומר] דמצד האור

ואף שלעיל הוסבר שמצד האור של פורים עצמו אין שייך איסור עשיית מלאכה, משום שהוא מבחינה שלמעלה מגבולות החלוקה למדרגות של מעלה ומטה — אם נאמר שפורים ויום הכיפורים הם מדרגה אחת, וביום הכיפורים אסורה המלאכה, מוכרחים לומר שמצד האור

כמו שהוא למעלה הוא כך אבל כשנמשך להאיר בגלוי באב"ע [באצילות בריאה יצירה עשיה] ודאי לא כמו שמאיר באצ"י כך מאיר בבריאה כו'

כפי שהוא למעלה, כך הוא; אבל כשהוא נמשך להאיר בגלוי באצילות, בבריאה, ביצירה ובעשייה, ודאי שאין הארתו באצילות כהארתו בבריאה וכו'.

וא"כ מצד התגלותו בעולמות שייך ענין שבתון שהיא עליית המדרגות כו'. וזהו איסור המלאכה ביוה"כ [ביום הכפורים].

ואם כן, מצד גילוי בעולמות שייך ענין השביתה, שהוא עליית המדרגות וכו'. וזהו איסור המלאכה ביום הכיפורים.

ומרדכי גזר גם בפורים ולא קבלו עליהו משום שבפורים אין מאיר למטה כהתגלות מעולם הבריאה כמו ביו"ט [ביום טוב] כ"א ע"י התלבשות כו' כנ"ל.

ומרדכי גזר גם בפורים, אך הם לא קיבלו זאת על עצמם, משום שבפורים [האור] אינו מאיר למטה בגלוי מעולם הבריאה, כמו ביום טוב, אלא רק באמצעות התלבשות וכו', כפי שהוזכר לעיל.

37 והנה בכ"ז [בכל זה] יובן הטעם שלא נזכ' [נזכר] שם הוי"ה במגלה ולא שאר שמות של הקב"ה והענין הוא

קעת, מכל האמור יובן מדוע שם הוי"ה אינו נזכר במגילה, ואף לא שמותיו האחרים של הקדוש ברוך הוא. והענין הוא

ע"ד המשל המבוא' [המבואר] בזהר ס"פ בחקתי גבי לכלתם כתי' [כתיב] כמשל החתן שהולך ללון לבורסקי בשביל הכלה כו'

על דרך המשל המובא בזהר בסוף פרשת בחוקותי, על הפסוק "לכלותם", כפי שהוא כתוב: כמו במשל על חתן שהולך ללון בבית בורסקי למען כלתו, וכו';

ע"ש כן מלי דאצי נשפלת למטה מאד בעולמות תחתוני [תחתונים] ומתלבשת בק"נ [בקליפת נוגה] ולמטה יותר וכמארז"ל [וכמאמר רבותינו זכרונם לברכה] גלו לכבל שכינה עמהם.

ראה שם. כך מלכות דאצילות יורדת למטה מאוד, בעולמות התחתונים, ומתלבשת בקליפת נוגה ולמטה יותר. וכמאמר חז"ל: "גלו לכבל — שכינה עמהם".

38 וע"ז [ועם כל זה] החתן העליון בחי חסד שלמעלה נמשך ויורד לשם וא"כ אדרבה אז נראה ונפלאה האהבה יותר ועד"ז הוא ג"כ התלבשות הנס בלבוש הטבע כו'

ובכל זאת, החתן העליון, בחינת החסד שלמעלה, נמשך ויורד לשם. ואם כן, אדרבה: דווקא אז האהבה נראית ונפלאה יותר. וכך גם הנס מתלבש בלבוש הטבע וכו',

שהוא מעוצם האהבה הולך ג"כ להתלבש בבית הבורסקי שהוא לבוש הטבע כו' וע"כ לא נזכר שם הוי"ה במגלה מפני שאז הי' [היה] הכלה הכלולה בתכלית השפלות שמסתתרת כו'.

כי מעוצם האהבה הוא הולך ומתלבש גם בבית הבורסקי, שהוא לבוש הטבע וכו'. ולכן שם הוי"ה אינו נזכר במגילה, משום שאז הכלה הכלולה הייתה בשפלות גדולה ביותר, כשהיא מסתתרת וכו'.

ע"כ מוכרח להיות גלוי החסד שלמעלה ג"כ בבחינת התלבשות לירד לשם אל המקום אשר הם ולכן לא נז' [נזכר] השמות שהוא בחי הגלוי שבלי לבוש כו'.

לכן מוכרחים גם גילוי החסד שלמעלה לבוא בהתלבשות, כדי לרדת לשם, אל המקום שבו הם נמצאים. משום כך השמות אינם נזכרים, שכן הם בחינת הגילוי שאינו מלוכש בלבוש וכו'.

אך כמו שבהמשל הנה ירידה זו הוא מורה על עוצם האהבה כמ"ש בזהר שם. כמו"כ [כמו כן] האור המלוכש במגלה זו הוא למעלה מבחי שמות.

אולם כשם שבמשל ירידה זו מעידה על עוצמת האהבה, כפי שנכתב בזהר שם, כך גם האור המלוכש במגילה זו הוא למעלה מבחינת השמות.

39 ותדע שהרי ארז"ל [אמרו רבותינו זכרונם לברכה] שהנביאים עתידים להבטל לע"ל [לעתיד לבוא] ומגלת אסתר לא תבטל אע"פ [אף על פי] שאין בה שם ובנביאים יש שמות הרבה אלא הענין

ודע [שכך הוא]: שהרי חז"ל אמרו שהנביאים עתידים להתבטל לעתיד לבוא, ואילו מגילת אסתר לא תבטל, אף שאין בה שם, בעוד שבנביאים יש שמות רבים. אלא הענין הוא

כי השם שהוא גלוי הארה שבסדר ההשתלשלות יו"ד חכ' [חכמה] ה' בינה כו' הוא רק כטפה מהים לגבי עצמיות אוא"ס [אור אין סוף] ב"ה וכמו שם האדם שאין זה עצמיותו.

שהשם, שהוא גלוי הארה בסדר ההשתלשלות — יו"ד, חכמה; ה"א, בינה; וכו' — אינו אלא כטיפה מן הים ביחס לעצמות אור אין סוף ברוך הוא; ממש כשם ששמו של אדם אינו עצמותו.

אבל בפורים ע"י המס"נ [המסירות נפש] הגיעו לעצמות א"ס ב"ה שלמעלה מבחי' שם הוי"ה ועמש"ל [ועיין מה שכתוב לעיל] בד"ה ובבואה לפני המלך בענין א"ת [אל תקרי] שמות אלא שמות כו'

אבל בפורים, על ידי מסירות נפש, הגיעו לעצמות אין סוף, שלמעלה מבחינת שם הוי". ועיינו לעיל בדרוש המתחיל "ובבואה לפני המלך", בענין "אל תקרי שומות אלא שמות" וכו';

ע"ש א"כ האור המלוּבש במגלה זו היא למעלה מבחי' השמות אלא שמ"מ ההתלבשות בהמגלה הוא ע"י לבושי [לבושין / לבושים] שלמטי [שלמטה] מבחי' השמות בסיפור המעשה דמרדכי ואסתר ואחשוורוש והמן ושתי.

עיינו שם. אם כן, האור המלוּבש במגילה זו הוא למעלה מבחינת השמות; ואף על פי כן, הוא מתלבש במגילה באמצעות לבושים שהם למטה מבחינת השמות — בסיפור המאורעות של מרדכי ואסתר, אחשוורוש, המן ושתי.

אסתר הוא בחי' מלי' דאצי' כשמסתרת בראש הבריאה ושבע נערותיה הראויות לתת לה מבית המלך הן ז' היכלות דבריאה.

אסתר היא בחינת מלכות דאצילות כשהיא מוסתרת בראש הבריאה; ו"שבע נערותיה הראויות לתת לה מבית המלך" הן שבעת ההיכלות דבריאה.

מרדכי הוא בחי' יסוד אבא. וענין קריאת המגלה הוא כמו קורא בתורה שקורא וממשיך גלוי האור:

מרדכי הוא בחינת יסוד אבא. וענין קריאת המגילה דומה לקריאה בתורה: האדם קורא וממשיך את גילוי האור.



על המהדורה

המהדורה הזאת כוללת לשון המאמר והתרגום לעברית של ימינו.

The Hebrew text of Torah Ohr: © Kehot Publication Society, via Sefaria, CC BY-NC 4.0; formatting adapted.

התרגום שלנו לעברית של ימינו, מתוך התרגום האנגלי שלנו מלשון הקודש, בלי הערות קה"ת: CC BY 4.0.

המהדורה כולה: CC BY-NC 4.0. מותר להעתיק, להדפיס ולהפיץ בחינם, בציון Kehot Publication Society ו־likuteitorah.com; אסור למכור.
/https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

התרגום לעברית נעשה מהמהדורה האנגלית של likuteitorah.com בעזרת בינה מלאכותית (openai/gpt-6-luna-pro:batch), כשלשון המאמר לצדו לבדיקה. עדיין לא עבר עריכה אנושית. כל דבר חשוב יש לבדוק מול לשון המאמר.

הרבי ביקש ללמוד את מאמרי פרשת השבוע, «הפרשה החסידית», באותו שבוע, מחולקים לשבעת ימיו (Sichah of Shabbos Parshas Vayakhel 5725). למה ללמוד, וברכות הרבי: /likuteitorah.com/about/the-chassidishe-parsha (Toras Menachem vol. 42, pp. 306-309).

מיזם חינוכי ולא מסחרי. אין כאן מכירה. אין שיוך לקה"ת, ל־Sefaria או לספריית ליובאוויטש. © likuteitorah.com

מתוך /likuteitorah.com/he/torah-ohr/megillas-esther/12

מוקדש לכבוד

מוקדש לכבוד הגאון המקובל רבי לוי יצחק שניאורסאהן זצ"ל

אבי הרבי, רבי לוי יצחק