

קונטרס שערי דעה תורה נ"ו

מתוך השיעורים של
הרה"ח ר' שלום מייקוף שליט"א

יו"ל לרגל ההליכה
עם התורה הזמנית
סיוון תשפ"ד





יו"ל ע"י מכון
"שעדים"
להוצאת שיעורי
הרה"ה ד'ר' שלום מייקוף שליט"א

הארות והערות יתקבלו בברכה

0548-593-792

0533-10-7641

לקבלת החוברת השבועית

N3107641@gmail.com

מתוך סדרת הספרים 'שערי דעה' על ליקוטי מוהר"ן שעתיד לצאת לאור בס"ד,

כל הזכויות שמורות למכון 'שערים'

תורה נ"ז שיעור א סעיף א-ב

אשריך ארץ שמלכך בן חורין

המלכות של כל אחד מישראל, היא ענף ממלכות שמים שהיא השכינה השוכנת בתוך כל אחד, אבל כאשר האדם מתגאה, מכניס את השכינה לגלות בתוך הקליפה שעליה נאמר עבד כי ימלוך

פתחי שערים

[א] למה דווקא לכל אחד מישראל יש בחינת מלכות, ולא לאומות העולם, ובפרט שלשון הכתוב 'שורר בביתו' מדבר באומות העולם.

[ב] ומ"ש שכל אחד לפי בחינתו יש לו בחינת מלכות, לא ביאר במה הדבר תלוי, ולמה יהיה לאחד יותר מלחבירו.

[ג] מ"ש שלא תהיה המלכות אצלו כעבד למלאות תאוותו, דהיינו שלא ישתמש בכח השליטה שלו על אחרים, כדי למלאות תאוותו, אלא לשם שמים, וצריך לבאר למה נקט לשון עבד, והרי לא הוא נעשה לעבד אלא מידת המלכות שלו שמשרתת אותו, וא"כ למה נקט לשון עבדות והרי 'מלכות' היא מידה ולא אדם, ומה שייך בה לשון עבדות וחירות שהם מושגים ששייכים רק בבני אדם.

[ד] ועוד שהרי היה נכון יותר לומר שאם משתמש בה להנאתו, מתקלקלת המלכות שלו, ומזה שאמר שנעשית כעבד, משמע שבא לומר שבמקום שם מלכות מקבלת שם עבדות, כי עבד ומלך הם שני הפכים, וזה לא מובן, כי גם כשמשתמש במלכותו לתאוותו, זה עדיין נקרא בשם מלכות, כי הרי זו מלכות על אחרים, אלא שהיא גם כמו עבד לצרכי זה שמולך.

[ה] עוד צ"ב כי גם אם משתמש בה לשם שמים היא כעבד, שהרי משתמש בה לעבודת ה'.

[ו] עוד צ"ב למה הביא את הפסוק 'והיתה לה' המלוכה', ומה היה חסר אם לא היה מביא זאת, הרי אין הפסוק מוסיף כלום להבנת העניין, שהלא דבר פשוט שצריך להחזיר המלכות לה', ובפרט שהפסוק מדבר על מלכות שמים בעצמה, ועל מה שיהיה לעתיד, ואילו רביז"ל מדבר על מלכות בני אדם שישתמשו בה לשם שמים.

דעה והשכל

למשמעתו, בזה שמקרבם לעבודת ה', וכמבואר בסעיף ב שדווקא בזה מתקיים עניין מלכות, והיינו שמולך עליהם בזה שמכניס בהם את ההארה של השכינה והמלכות השוכנת אצלו.

ולכאורה מוכח כן ממה שרביז"ל מביא בס"ב את הפסוק והיתה לה' המלוכה, ומה היה חסר אם לא היה מביא זאת, הרי אין הפסוק מוסיף כלום להבנת העניין, וזה הלא דבר פשוט שא"צ ראיה שצריך להחזיר המלכות לה', ועוד שהפסוק שם מדובר לעתיד לבוא, כמ"ש 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה', ועוד יש לתמוה, שהרי הפסוק מדבר על מלכות שמים בעצמה, ורביז"ל מדבר על מלכות בני אדם שישתמשו בה לשם שמים.

אלא שבזה רמז לנו רביז"ל, שכל עניין המלכות שדיבר עליה בסעיף א-ב, שהיא מלכות בני אדם למטה, היא עצמה מלכות שמים שמתלבשת בהם ושורה בתוכם, בדרך השראת השכינה כמו שנתבאר.

מלכות שמים

הנה רביז"ל פתח, שיש בכל אחד מישראל בחינת מלכות, וצ"ב למה אין זאת כי אם בישראל, ובפרט שהביא על זה את הלשון 'שורר בביתו', שהוא לשון הכתוב באסתר (סוף פ"א) מה שגזר אחשוורוש על כל אנשי מלכותו, והם אינם בני ישראל, [ובוודאי שרביז"ל רמז ללשון הכתוב הזה, כי בהמשך המאמר מבאר כמה פסוקים במגילת אסתר, ונתבאר בס"ד כל העניין בשיעור ב], אכן נראה דאף שרביז"ל מדבר כאן במלכות בני אדם, אולם שורש הדבר הוא במלכות שמים, ומשום שנשמותיהם של בני ישראל יוצאות ממידת המלכות של הקב"ה, שנקראת גם היא בשם 'כנסת ישראל' (כמ"ש בשערי אורה סוף שער א) וכמבואר בתורה עח שנשמות ישראל שרשם אצל השכינה, שהיא מכונה בשם ספירת המלכות כידוע, ע"כ יש בכל אחד מהם קצת מבחינת מלכות, וביאור הדבר בפשטות, כי השי"ת משרה שכינתו בכל אחד מישראל, ולהשראה זו קוראים בשם מלכות, ועל האדם מוטל לפשט השראת השכינה הזו אצל כל הסרים

בקרבו, ע"כ כל זמן שמשמש בה בקדושה, הרי זה לפי טבעה של המלכות, שהיא מלכות שמים ומשמש בה לשם שמים כלשון רביז"ל [וסוד 'שם שמים' הוא עצמו הבחינה של מלכות שבספירות כידוע, ועיקר כוונת רביז"ל לרמוז כאן למ"ש בסעיף ט, שצריך לטהר את השמים כדי לזכות לגלות את מה שמסתתר בתוך הירידות והנפילות], ומחמת כן היא נקראת בת חורין, ואילו כשמשמש בה שלא כפי טבעה אלא להנאתו שלו, אז היא נחשבת כעבד היפך בחינת מלכות.

ויסוד הדבר הוא מ"ש (משלי ל כב) 'תחת שלש רגזה ארץ, תחת עבד כי ימלוך', ואמרו בזה"ק (בראשית כח, פנחס רכו: 'זו"ח איכה) שהכוונה היא שהקליפה שולטת על השכינה הקדושה שהיא המטרוניתא והמלכה, וזו כוונת רביז"ל, שאם אדם משמש בכח מלכותו למילוי תאוותו, אז המלכות הזו מתלבש בקליפה, שהיא נקראת עבד, בבחינת גלות השכינה, 'כשושנה בין החוחים' (שיה"ש ב ב), ומלכותו נעשית כעבד.

ודבר זה רמז רביז"ל בהמשך המאמר, כי כאן קרא למלכות דקדושה בשם 'מרדכי', ובסעיף ה הביא את מי שעומד לעומתו בקליפה שהוא 'המן', וידועים דברי חז"ל (מגילה טו:): שהמן היה עבד למרדכי, וכמו כן נרמז בסוף המאמר במ"ש 'שמלאכת עבודה' היא הבחינה של הנחש והסט"א, הרי שהסט"א נקראת בשם עבד.

והסיבה הפנימית למה הסט"א נקראת עבד, הוא משום מה שמבואר בהמשך המאמר, שכל מה שנעשה על ידי הסט"א משמש את הקדושה, שהרי המן אוסף מומן והכל בא לידי מרדכי, 'ולחוטא נתן עניין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלוהים', כמבואר בסעיף ה, ממילא נמצא שהסט"א משמשת את הקדושה.

וממילא מובן דכשהאדם משמש במלכותו למילוי תאוותו, הרי המלכות מתלבשת בלבוש הקליפה, ועל שם זה נקראת המלכות בשם עבד, ולא משום שעתה המלכות משמשת ועובדת אותו, כי שימוש זה יש גם כשמשמש בה לשם שמים, אלא כי עבד ומלך הם שני הפכים, כמו שהקליפה והקדושה הן שני הפכים, והקליפה נקראת תמיד בשם עבד, כי כן ראוי שהקליפה תהיה עבד לשמש את הקדושה, ואם משמש במלכותו להנאתו, אז גם המלכות דקדושה נופלת לקליפה הנקראת 'עבד'.

והכוונה למעשה היא, דכיוון שמידת המלכות של האדם היא חלק רוחני, וניצוץ מכבוד שמים, כמו שנתבאר, ע"כ אם משמש בה להנאתו, אינו זוכה כלל למלכות זו, אלא מקבל מלכות שנדמית לה כקוף בפני אדם, אבל היא עניין אחר לגמרי, ואיננה אלא קליפה, והיא מכונה עבדות במקום מלכות, כי הכינוי עבדות היא ממש ההיפך מהכינוי מלכות, שהרי 'עבד' הוא ממש היפך 'מלך', שזה נכנע וזה מכניע, וזה מלמדינו רביז"ל, שהמלכות משמשת לגאווה, אין לה כלום ממידת המלכות דקדושה, אלא נהפכת למידת העבדות.

ובזה יובן מה שכל אחד לפי בחינתו יש לו בחינת מלכות פחות או יותר כמבואר בפנים, ולא ביאר במה הדבר תלוי, ולמה יש מי שזוכה יותר, אכן שכל אחד יש לו בחינת מלכות, דהיינו מלכות שמים כמו שנתבאר, וממילא מובן שכל אחד לפי שורש נשמתו בין חלקי השכינה, דהיינו לפי מדריגת גילוי שכינה בתוך נשמתו, כך יש לו כח לפשט את מידת מלכות שמים והשראת השכינה בין אנשים רבים יותר.

מלכות ועבדות

ובזה נבוא לבאר מה שכתב בסעיף ב, שיש להיזהר שלא תהיה המלכות אצלו כעבד למלאות תאוותו, והנה הביא ע"ז את הפסוק 'אשריך ארץ שמלךך בן חורין', ושם נאמר 'אי לך ארץ ש'מלךך נער ו'ש'ר'ך ב'פ'ק'ר י'א'כ'לו: א'ש'ר'ך א'ר'ץ ש'מ'ל'ךך ב'ן ח'ו'ר'ים ו'ש'ר'ך ב'ע'ת י'א'כ'לו ב'ג'בו'רה ו'ל'א ב'ש'ת'י', וכנראה שהבחינה של 'אי לך ארץ שמלךך נער' היינו עבד, כי פירוש 'נער' הוא עבד ומשרת כמ"ש רש"י (שמות לג יא) על פסוק 'ויהושע בן נון נער', דהיינו 'אי לך ארץ' כשהמלך הוא משרת ועבד, ומה שנאמר בפסוק שהמבחן לזה הוא עניין האכילה רומז על מילוי התאוה, שאז המלך הוא עבד, כדברי רביז"ל, [אולם מה שנקט הכתוב עניין האכילה, שייך למה שמבואר בהמשך המאמר שהמלכות מלקטת את הדעת הנסתרת במסתרים, ודעת זו היא בחינת המן ובחינת לחם עוני].

ואמנם צריך לבאר מ"ש שלא תהיה המלכות אצלו כעבד למלאות תאוותו, דאיך שייך בכלל שהמלכות תהיה בת חורין, והרי גם אם משמש בה לשם שמים היא כעבד, שהרי משמש בה לעבודת ה', וגם אז היא כעבד, ועוד צריך לבאר למה נקט לשון עבד, והרי לא הוא נעשה לעבד אלא מידת המלכות שלו שמשרתת אותו, וא"כ למה נקט לשון עבדות, והרי 'מלכות' היא מידה ולא אדם, ומה שייך בה לשון עבדות וחירות שהם מושגים ששייכים רק בבני אדם, ועוד שהרי היה נכון יותר לומר שאם משמש בה להנאתו, מתקלקלת המלכות שלו, ומזה שאמר שנעשית כעבד, משמע שבא לומר שבמקום שם מלכות נקראת שם עבדות, כי עבד ומלך הם שני הפכים, אולם זה לא מובן, כי גם כשמשמש במלכותו לתאוותו, זה עדיין מלכות, כי הרי זו מלכות על אחרים, אלא שהיא כמו עבד לזה שמולך לתאוותו.

ואמנם זה נכון, שהאדם המתגאה הוא עצמו עבד, כי נעשה כעבד לבני אדם שמבקש מהם כבוד (עי' תורה סו סעיף ג), משא"כ המשמש במלכותו לשם שמים, לא מקוה לאיש ולא מייחל לבני אדם שיכבדוהו, והוא מלך באמת, אבל רביז"ל הרי אמר שהמלכות עצמה נהפכת לעבדות, לשמשו בתאוות לבו, ולא שהוא נעשה לעבד.

עבד כי ימלוך

אכן אחרי שהקדמנו שהמלכות של כל אחד מישראל היא החלק של מלכות שמים והשראת השכינה אשר

להמשיך אריכות ימים לתוך המלכות על ידי המשכה מחי החיים שהוא בחינת דעת ואין סוף, שזה בחינת מ"ש בסעיף ז שהדעת היא משער החמישים שמאיר בשבועות, וזה עניין מ"ן, מקוה של שער החמישים, וממילא מובן ששער החמישים הוא שורש החירות, כמו ביובל, ומלכך בן חורין היינו כשממשיך למלכות מדעת הנסתרת של שער החמישים שהוא האריכות ימים שלה.

וע"כ רביז"ל מעתיק את הכתוב 'שמלכך בן חורין', ובפסוק נאמר 'שמלכך בן חורים', ואמנם יש גם בזה"ק (לך לך צה:), אחרי מות עט.) שהעתיקו כן, וכנראה הבינו שבן חורים היינו מלשון חירות כמו הביטוי 'בן חורין' שבדברי חז"ל [ולא כהמפרשים 'בן חורים, בן פחות וסגנים מזרע המלוכה חורי הארץ]. אבל ההבדל בן מ"ם לנו"ן הוא מה שמבואר בסעיף ז בענין מ"ן, שהוא שער חמישים של הבינה, כי בן ארבעים לבינה ויש בה חמישים שערים, וממילא מובן שיש במידת החירות הרבה דרגות, משער א' של הבינה עד שער הנ' שבו, וע"כ אפשר לכתוב כך או כך.

וזה ביאור מ"ש בגמ' (עירובין יג:): שהבורח מן הגדולה, הגדולה מתזרת אחריו, והמתחזר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו, וכהלשון הידוע 'כל הבורח מן הכבוד הכבוד רודף אחריו וכל הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו', ולכאורה למה יגיע עונש כזה להבורח מהכבוד, לקבל כבוד שאינו רוצה בו, אלא וודאי שהם שני סוגי כבוד ושררה, ששניהם נקראים בשם כבוד וגדולה, אבל זה כבוד של אמת וזה כבוד של שקר, וזה שורש לזה, זה מלכות דקדושה וזה מלכות דסט"א, ועל כן אמרו, שהבורח מכבוד ושררה של גאווה, זוכה לקבל כבוד רוחני, ומדריגת מלכות, שהוא חלק ממלכות שמים והשראת השכינה בקרבו כמו שנתבאר, אבל המתגאה ורודף אחר הכבוד הגשמי, הכבוד הרוחני בורח ממנו, ונשאר עם גאוה סרוחה ומלכות ושלטון ותו לא.

ועומק העניין, דמי שמשתמש במלכותו להנאתו, אין לו מלכות, יתבאר בע"ה בשיעור ג.

שמלכך בן חורים

ואמנם, שורש עניין האזהרה שהזהיר כאן, שתהיה המלכות בת חורין, היינו מה שהזהיר להלן שצריך

שיעור ב סעיף א-ב

מלכות דאיתגליא ודאיתכסיא [ועניין פורים]

מלכות דאיתכסיא של השי"ת הופכת את כל ההסתרות לסתרי תורה, ובתנאי שלא ישתמש האדם בהשגה זו לצורך עצמו וללכת אחר תאוותו, אבל קודם לה מלכות דאיתגליא לעורר את האדם לשוב ולהאנח על ההסתרה באנחה המטהרת את השמים, ולהיות רצונו שלם עם ה', כי רק כך אפשר לדעת את שלום אסתר

פתחי שערים

[א] יש להתפלא מאוד, אחרי שעיקר המאמר הוא, איך לגלות את ההסתרות לכל סוגיהם ולהפכם אל הדעת, אם כן למה התחיל בסעיף א בעניין אחר, שיש שני סוגי מלכות לכל אדם, באיתגליא ובאיתכסיא, והרי לעצם המאמר די במ"ש שיש לכל אדם מלכות, ושצריך להמשיך לה אריכות ימים, ואכן רביז"ל לא חזר לדבר בהמשך המאמר על המלכות דאיתכסיא, וגם לא נרמזה מלכות זו בפסוק 'וביום הביכורים' שבסוף המאמר, והלא דבר הוא.

[ב] בסעיף א מבואר שיש לכל אחד בחינת מלכות באיתכסיא, ויש מי שבאיתכסיא הוא מושל על כל הדור, שכולם כפופים אליו בהעלם, והביא רביז"ל דוגמא לזה מהשי"ת, שנאמר 'בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי', ומפרש רביז"ל 'שאף שהם עובדים עבודת אלילים, על כל זה בהעלם גדול הם כולם נכנעים אליו יתברך, ועובדים אותו יתברך' עכ"ל, וצ"ב מה הראיה שמביא רביז"ל ממלכות השי"ת למלכות בני אדם, ומהיכתי תיתי שיש גם אצל בני אדם בחינה כזו, וכי אפשר לדמות נברא לבורא.

[ג] ועוד צ"ב עצם הדבר שכתב, שהעובדי ע"ז עובדים את השי"ת בהעלם, ולא מובן לכאורה איך שייך דבר זה, ומסתמא כוונת רביז"ל לרמוז לדברי הגמ' (מנחות קי.) שהפסוק מדבר גם על עובדי ע"ז, וביארו שהכוונה היא שהם קורים להשי"ת אלהא דאלהיא, דהיינו אלוהי האלילים שלהם, אבל לכאורה זה עניין אחר ממ"ש רביז"ל, כי בגמ' רק אמרו שהם גם מאמינים בהשי"ת כעילת העילות, אבל מלשון רביז"ל הרי משמע שגם כל עבודתם מתפרשת בצורה נעלמת כעבודת ה'.

[ד] למה אמר בסעיף ב, שצריך אדם לקיים במלכות שלו 'והיתה לה' המלוכה', ולהשתמש בה לשם שמים, וזה פלא, כי הפסוק לא מדבר במלכות בני אדם ששולט לשם שמים, אלא במלכות השי"ת עצמו.

[ה] במאמר זה מובאים פסוקי מגילת אסתר, בין בסעיף א שביאר עניין המלכות ושלמותה בפסוק 'מר דרור' ו'מרדכי', ובין בסעיף ג שביאר כל העניין של גילוי ההסתרות והפיכתם בפסוק 'ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים לדעת

את שלום אסתר ומה יעשה בה', ועוד מביא בסעיף ה את עניין מסירת בית המן לאחשוורוש, שכל כח הסטרא אחרא נהפך לטובה, וצ"ב מה שייך פירושו של רביז"ל לפשוטו של מקרא, שהוא מעשה מרדכי ואסתר המן ופורים.

[ו] עוד צריך לבאר מה שהביא בסעיף א דוגמא לשררה מועטת וקורא לה בשם 'שורר בביתו', ויל"ע למה נקט לשון זו שהיא לשון הכתוב באגרות הראשונות ששלח אחשוורוש 'להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו' (אסתר א כב), וצריך לבאר מה עניין פסוק זה לכאן, וא"א לומר שלא בדווקא נקט לשון הפסוק, שהרי כל המאמר דילן מדבר על פסוקי מרדכי ואסתר כמו שנתבאר לעיל, וא"כ בוודאי שבדווקא נקט כן.

[ז] עוד צריך לבאר איך מתקשר עניין 'מר דרור' לפי פירוש רביז"ל בסעיף ב שהוא המלכות, עם פשוטו של מקרא שמדבר על הבשמים 'מר דרור' שהיה בשמן המשחה וגם בבשמי הקטורת.

[ח] בסעיף ו מבואר שהדעת הגבוהה שמתגלה בתוך ההסתרה הנהפכת לדעת, היא הבחינה של מקוה של שבועות, בחינת 'מקוה ישראל מושיעו בעת צרה', וצ"ב, שהרי פשוט הפסוק לא מדבר על מקוה מים אלא על התקוה שישראל מקוים אל ה'.

[ט] מ"ש רביז"ל בסעיף ט בסוד צדיק וטוב לו צדיק ורע לו, שזה הלכה כמותו וזה אין הלכה כמותו, ומסיים שרשע וטוב לו הוא הרשע המקורב לצדיק שהלכה כמותו, ורשע ורע לו, הוא מי שמקורב לצדיק שאין הלכה כמותו עיי"ש, וצ"ב למה נכנס לכל עניין זה של מחלוקת לשם שמים ושל צדיק שהלכה כמותו ושאין הלכה כמותו, ובפרט צ"ב, למה סיים בעניין הרשע שמקורב ושאינו מקורב, ומה זה שייך למאמר, והרי אין דרכו להכניס דברים חדשים בסוף.

[י] בחי"מ (סי' כד) כתב שקצת זמן לפני שגילה רביז"ל מאמר זה, סיפר שחלם לו שהיה שבועות והיינו כולנו כדרכנו בכל שנה להתקבץ אליו על חג השבועות, ולא היה יכול לומר תורה כלל, והיה מבזה ומייסר אותנו מאד, ואמר כי הכל בשבילנו שמחמת עביתנו וכו' אינו יכול לומר תורה (כמבואר אצלנו שהתורה של הצדיק נעשית מהאנשים הבאים ומתקבצים אליו) עכ"ד, ובוודאי שאין זה במקרה, שדווקא במאמר זה קרה כן, וכבר כתב ראבר"נ בכלליו, שכל מאמר נמשך לפי התיקונים המבוארים בו, ולמה מאמר זה נמשך באופן כזה, שהיה רביז"ל מייסר ומוכיח על העביות והגשמיות שמונעת מגילוי התורה.

דעה והשכל

הסתרה של רוחניות, וכלפי חושך של חטאים ופשעים, שגם שם נמצא השי"ת, וגם שם מסתתרים סתרי תורה, וגם שם אפשר להפוך את הרע לטוב גדול, כאשר השי"ת מגלה ומשתמש בכל החטאים להוסיף ולהגדיל כבוד שמים, וממילא צ"ב מה זה שייך לפשוט העניין של פסוקי מרדכי ואסתר ופורים, והלא אדרבא, הגזירה שבאה עליהם מוכיחה את ההיפך, שאין הקב"ה וותרן, ורק כאשר שבו בתשובה וצמו שלושה ימים, ומרדכי זעק זעקה גדולה ומרה, אז נתבטלה הגזירה.

ביאוד עניין מלכות דאיתכסיא

אמנם נקדים לבאר בע"ה עניין עיקרי במאמר, דהנה יש להתפלא מאוד, אחרי ששיקר המאמר הוא, איך לגלות את ההסתרות לכל סוגיהם ולהפכם אל הדעת, אם כן למה התחיל בסעיף א בעניין אחר, שיש שני סוגי מלכות לכל אדם, באיתגליא ובאיתכסיא, והרי לעצם המאמר די במ"ש שיש לכל אדם מלכות, ושצריך להמשיך לה אריכות ימים, ואכן רביז"ל לא חזר לדבר בהמשך המאמר על המלכות דאיתכסיא, וגם לא נרמזה מלכות זו בפסוק 'וביום הביכורים' שבסוף המאמר, והלא דבר הוא.

ונראה ברור, ששני סוגי המלכות שיש בבני אדם, דאיתגליא ודאיתכסיא, הם מכוונים כנגד שתי הבחינות שיש בתורה, שמתבאר באריכות בסעיף ג-ד, וכיוון שיש בתורה שתי בחינות, הנגלה שבה והנסתר שבה, דהיינו מה שהתורה מוכיחה וצועקת באזני הרחוקים

מעשה פורים

הנה רביז"ל מרמז את כל המאמר בפסוקי מגילת אסתר, בין בסעיף א שביאר עניין המלכות ושלמותה בפסוק 'מר דרור' ו'מרדכי', ובין בסעיף ג שביאר כל העניין של גילוי ההסתרות והפיכתם בפסוק 'ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה', ועוד מביא בסעיף ה את עניין מסירת בית המן לאחשוורוש, שכל כח הסטרא אחרא נהפך לטובה, וצ"ב מה שייך פירושו של רביז"ל לפשוטו של מקרא, שהוא מעשה מרדכי ואסתר המן ופורים.

ואף שלכאורה הדבר פשוט, כי כל הנס של פורים היה בדרך זה כאשר פור המן נהפך לפורינו, שההסתרה נהפך לגילוי, והצרה לישועה, כי את הגזירה להשמיד אויבי היהודים גזר המן בעצמו, וגם את העץ לתלות את המן הכין הוא עצמו, ואת אסתר המליך ממוכן שהוא המן (מגילה יב:), ועוד עניינים כיוצא באלה, וכמפורש בפסוק (אסתר ט ב) 'ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם'.

אבל הרי רביז"ל בא לחדש עניין אחר לגמרי, כי לא די שהקב"ה מסתתר בתוך ההסתרה הגדולה, אלא שדווקא שם נמצאים סתרי התורה והדעת הגדול והמקווה המושיע, אשר לולא ההסתרה הגדולה, לא היו נמצאים סתרי תורה כאלה, ועיקר החידוש שרביז"ל מבאר הוא, שחידוש גדול זה נכון גם כלפי

דאיתכסיא מתעוררת אצלו, על ידי המלכות דאיתכסיא שבה הצדיק שולט על המקורבים אליו, שנשמותיהם כפופים אליו, להשליט עליהם את התורה המכוסה והנסתרת, כמו שנתבאר לעיל.

וזה מה שבא לחדש בסעיף ט, להודיענו, שמי שחושב שיוכל לעשות מה שלבו חפץ, והשי"ת יגלה את הסתרי תורה שבתוך ההסתרה שלו, ואת התורה המסתרת במחשבה דיבור מעשה של העבירות שלו, כמבואר בסעיף ג-ד, על זה בא רביז"ל בסעיף ט, וגילה שיש הקדמה מוכרחת לזה, כי זה נאמר רק במי שהוא עצמו נקרא בשם צדיק שהלכה כמותו, או בשם רשע שמקורב לצדיק שהלכה כמותו, ולא עוד אלא שיש עוד הקדמה מוכרחת, כדלהלן.

ביאור עניין האנחה המטהרת את השמים

כי הנה עוד דבר עיקרי בא לחדש בסעיף ט, וזה עניין האנחה, וכמבואר שם שרק זה מה שמעורר את הגילוי של אלו ואלו דברי אלוהים חיים, גם מהמעשים של הרחוקים, ועניין האנחה, הוא הגילוי של הרצון העמוק, וגם מי שהוא רחוק מהשי"ת ונמצא בהסתרה שבתוך הסתרה, כל עוד הוא נאנח על מכשולותיו, וצועק על נפילתו, וזועק על ירידתו, ולא נוח לו בהסתרה הגדולה שבה הוא נמצא, נאמר עליו כל מה שמבואר בסעיף ג, שהשי"ת נמצא גם בהסתרה העמוקה, ובחצר בית הנשים, וכמ"ש (תהלים כב) 'כי לא בזה ולא שיקץ ענות עני'.

וההוכחה לזה הוא ממעשה מרדכי ואסתר, כי כבר הערנו לעיל, שלכאורה לא מובן למה זעק מרדכי זעקה גדולה ומרה, אחרי שמרדכי הוא הבחינה שמגלה את הדעת וסתרי התורה שבכל ההסתרות של כל הנופלים בחצר בית הנשים, וא"כ אין כאן מקום לזעקה, אלא שבזה מתבאר שאם אין אנחה אין השמים מיטהר, ואז אין דרך לגלות את החיות והתורה המסתתרים בתוך הירידות ומעשי העבירות, ואמנם אחרי זעקה זו, ואחרי תשובתם של ישראל נתעורר הכח לגלות את הטוב שבהסתרה, וגם זה רק בכח מרדכי עצמו, שאליו היו מקורבים כל ישראל, והיו בבחינת רשע המקורב לצדיק שהלכה כמותו, שהרי הוא היה זה ששולט על נשמתם בבחינת מלכות, כי הוא מרדכי הנקרא על שם המלכות כמבואר בס"ב.

מקוה ישראל

ובזה יובן מה שכתב בסעיף ו, שהדעת הגבוהה שמתגלה בתוך ההסתרה הנהפכת לדעת, היא הבחינה של מקוה של שבועות, בחינת מקוה ישראל מושיעו בעת צרה, וצ"ב, שהרי פשטות הפסוק לא מדבר על מקוה מים אלא על התקוה שישאל מקוהים אל ה', ושאלה זו יש לשאול על דברי המשנה (סוף פ"ח דיומא) שאמר רבי עקיבא על הפסוק מקוה ישראל ה', מה המקוה מטהר אף הקב"ה, הרי שדרש את הכתוב מקוה ישראל מלשון מקוה מים, ומה השייכות בין מקוה מים לתקוה ישראל.

עד מתי פתיים', שזה החלק הגלוי, ומה שהתורה ואותיותיה נמצאים בסתר גם בתוך העבירות ומחיים את כל הנופלים בכל מצב שהוא, שזה החלק של סתרי תורה, וכיוון שהתורה היא הממשכת חיות אל המלכות כמב"פ, על כן יש גם במלכות שתי בחינות כאלה, הנגלה והנסתר, המלכות דאיתגליא היא זו שעל ידה האדם מוכיח את כל התלויים בו ליישר דרכם אל השי"ת, והמלכות דאיתכסיא היא המשלטת את אור וחיות השי"ת בכל המעשים של אלו התלויים בו, גם אם הם עצמם לא יודעים מזה.

ובזה יבואר למה אמר בסעיף ב, שצריך אדם לקיים במלכות שלו 'והיתה לה' המלוכה', ולהשתמש בה לשם שמים, וזה פלא, כי הפסוק לא מדבר במלכות בני אדם ששולט לשם שמים, אלא במלכות השי"ת עצמו, אלא בוודאי שבזה רימז רביז"ל, שכל אדם במלכותו משליט את מלכות שמים ששורה בו, לפעמים משליט את מלכות שמים באיתגליא, ולפעמים משליט באיתכסיא.

וממילא נמצא שהמקורבים אל הצדיק והתלויים בו, יש להם את הכח שביאר בסעיף ג, שהתורה מחיה את כל המעשים שלהם, וגם של אלו שהם רחוקים מהשי"ת, ומהפכת אותם לזכות ולדעת, כי זה מה שפועל הצדיק באיתכסיא, חוץ ממה שפועל עליהם באיתגליא לקרבם בפועל אל השי"ת, ולהשמיע להם את מה שהתורה מוכיחה.

ביאור עניין רשע וטוב לו

ובזה יתבאר מ"ש רביז"ל בסעיף ד-ח שהדעת שמתגלה מתוך ההסתרה דווקא, הוא בחינת שלום, ועיקר בחינת שלום הוא הבחינה של מחלוקת לשם שמים, ובסעיף ט מבאר שזה סוד צדיק וטוב לו צדיק ורע לו, שזה הלכה כמותו וזה אין הלכה כמותו, ומסיים שרשע וטוב לו הוא הרשע המקורב לצדיק שהלכה כמותו, ורשע ורע לו, הוא מי שמקורב לצדיק שאין הלכה כמותו עיי"ש, וצ"ב למה נכנס לכל עניין זה של מחלוקת לשם שמים ושל צדיק שהלכה כמותו ושאיין הלכה כמותו, ובפרט צ"ב, למה סיים בעניין הרשע שמקורב ושאינו מקורב, ומה זה שייך למאמר, והרי אין דרכו להכניס דברים חדשים בסוף.

אבל ברור מאוד, שהבחינה של צדיק שאין הלכה כמותו, הוא זה שעובד את השי"ת ורוצה לעשות רצון קונו, ואינו מצליח להוציא רצונו לפועל, עד שאין מעשיו עולים כהוגן, ואין מעשיו נכונים על פי התורה שבאיתגליא, ואף על פי כן יש לו מקום אצל השי"ת מצד הסתרי תורה שבתוך ההסתרה, כל עוד שיש לו שם צדיק, כי בלבו הוא קרוב אל השי"ת, ורוצה רק אותו, וזה ככל מה שנתבאר בסעיף ג-ד, ואין זה עניין חדש, כי זה מה שבא לבאר בסעיף ט שאין הקב"ה מגנהו, כי אין לגנות איש אשר כזה.

וממילא מובן גם עניין הרשע וטוב לו, שהוא המקורב לצדיק, וגם הוא יש לו תקווה, כי הבחינה של תורה

שנתגלה לו בחלום גם התורה שאמר אז, אחר כך היינו אצלו בחג השבועות ואמר אז תורה נפלאה על פסוק 'וביום הבכורים' בסימן נ"ו עכ"ד.

ובוודאי שאין זה במקרה, שדווקא במאמר זה קרה כן, וכבר כתב ראב"ן בכלליו, שכל מאמר נמשך לפי התיקונים המבוארים בו, ולמה מאמר זה נמשך באופן כזה, שהיה רביז"ל מייסר ומוכיח על העביות והגשמיות שמונעת מגילוי התורה, אכן לפי מה שנתבאר מבואר קצת, ללמדינו שגילוי סתרי התורה, שהם הטוב שמסתתר בהסתרה, וגם בירידות ונפילות, כמבואר בפנים, זה תלוי בעשיית תשובה בפשטות, ואין הקב"ה דן לטובה מי שאינו חפץ ומתאוה לשוב ולהיטיב מעשיו, וכמו שנתבאר.

לדעת את שלום אסתר

ואז כשנתגלים ההסתרות, אזי נהפכים גם החטאים לדעת כמבואר בפנים, והנה הקשינו לעיל, היכן רואים דבר זה במעשה מרדכי ואסתר, אכן באמת שגם דבר זה נתגלה בפרשה היא, כי גם שם היתה ירידה ברוחניות לצורך עליה, שהרי נגזר על אסתר להכנס לבית אחשוורוש כדי להציל את ישראל, ואף שהיתה מחוייבת בזה להציל את ישראל מ"מ בוודאי היה לבה שבור מגודל ההסתרה, על מה עשה ה' ככה שתצטרך להכנס שם, כמו שאמרה 'ובזה אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי' (אסתר ד טז), אבל בסוף נתגלה דווקא מזה האור הגדול של פורים, כי הנס נעשה דווקא באופן זה, ועוד יותר, כי מבואר בכתבים (ע"ח שער מט פ"ו) שדרידוש הפרסי, שנתן רשות לחדש שוב את בניין בית המקדש השני, היה בנה של אסתר ואחשוורוש (כמ"ש תוס' ר"ה ג:), ודווקא לכן נתן רשות משום שהיה בו טוב ע"כ, והרי לנו דוגמא שמלכותו של השי"ת בכל משלה, אשר שם נתגלה שמכל רע, אפילו רע רוחני ומכשול עוון, השי"ת מוציא טוב.

ואת זה רמז רביז"ל במה שביאר את הכתוב 'לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה' על גילוי התורה שבתוך ההסתרה, כי כבר אמרו חז"ל (עי' רש"י אסתר ב יא) על פסוק זה, שהיה מרדכי מצפה לראות מה יעשה בה, כי הבין והאמין שלא לחינם בא דבר זה שאסתר תלקח אל הערל והטמא, וזה משום שמרדכי ידע את כל אשר נעשה, והבין את הסוד של מלכות ההסתרה, שבכל דבר מסתתר כבוד שמים, גם ממה שנראה להיפך גמור, ורביז"ל מבאר שכדבר הזה ממש נעשה גם אצל כל אחד, ואכן בזה"ק (כי תצא רעו.) מבואר שכניסת אסתר לבית אחשוורוש וכל מה שכלול בזה, רומז לכניסת כנסת ישראל אל הס"א, שבסוף יצמח גם מזה קרן ישועה וצמח גאולה.

לתת לטוב לפני האלהים

ועוד, כי במה שהביא רביז"ל בסעיף ה את הפסוק 'ולחוטא נתן עניין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלהים', נתן לנו דוגמא נוספת לזה, להבין איך שייך שגם בדבר עבירה מלובש שם השי"ת ותורת ה'

אלא מזה יש ללמוד, שבכדי לזכות שהשי"ת ידון אותנו לפי גילוי של הדעת העליונה, אשר בה מתברר ומתבאר שכל הסתרה היא לטובה, ושגם בעת נפילה קרוב האדם להשי"ת, [שזה עניין הטבילה במי המקווה ובמים הטהורים כדברי רביז"ל], זה רק אם יהיה האדם מקווה לה' בתקוה וציפיה, שזה כעניין האנחה והתפילה והתשווקה, והמקיים את פשטות הכתוב 'מקוה ישראל ה'' בתקווה, מקיים בו השי"ת את הדרש של 'מקוה ישראל ה'' שהשי"ת מטהר אותו.

וממילא יש להוסיף רמז, בעניין מקוה המים, שלא נתבאר בדברי רביז"ל כאן מה עניין המים, אלא דאחרי שמבואר בסעיף ט שהאנחה היא בחינת רעמים המטהרת את השמים, נראה מזה שהעננים הם ההסתרה, כי הם מחשיכים את השמים, וא"כ מה שהענן נהפך לטובה למים היורדים בגשמים, זה רומז על מה שההסתרה נהפכת להיות דעת וסתרי תורה, שהם המים של המקוה.

ובאופן פשוט יותר נראה, שהמים רומזים לדעת, כי כן כתיב בסיפא דקרא שהביא בסעיף ה, על העניין שהדעת מביאה את השלום ככתוב 'וגר זאב עם כבש', ושם נאמר 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'.

הנגלה שכתורה מביא את הנסתר

ובזה יתבאר מה שהאריך רביז"ל בסעיף ג, שלימוד התורה מעורר את הבחינה של אריכות ימים שהיא הבחינה של הדעת, ועי"ז ידע שנמצאים האותיות של התורה גם במעשי העבירות, כמ"ש 'לדעת את שלום אסתר', ולכאורה הרי האותיות של התורה כבר נמצאים שם, והם בעצמם בחינת התורה שהיא האריכות ימים שהיא הדעת, ואם מי שנפל אין לו דעת לדעת שהם נמצאים שם, מה מוסיף לימוד התורה לעניין זה, אלא שזה מוכיח, שכדי לגלות את סתרי התורה הנמצאים בהסתרה, צריכים להקדים את הנגלה של התורה, שזה עסק התורה ממש, והכוונה בפשטות היא, שעל ידי שיהיה לכל הפחות חפץ בעבודת ה' ובצד הנגלה של התורה, אזי גם כל הנפילות שלו יהיה להם תיקון מצד הנסתר שכתורה שנמצא בסתר בכל מעשי האדם.

וע"כ נאמר 'ובכל יום ויום' שהיא התורה, 'מרדכי מתהלך', לדעת את שלום אסתר מכל חצר בית הנשים, ולהפוך את הירידות לעליות.

ובזה יש להבין קצת מ"ש מוהרנ"ת בחיי"מ (סי' כד) שקצת זמן לפני שגילה רביז"ל מאמר זה, סיפר שחלם לו שהיה שבועות והיינו כולנו כדרכנו בכל שנה להתקבץ אליו על חג השבועות, ולא היה יכול לומר תורה כלל, והיה מבזה ומייסר אותנו מאד, ואמר כי הכל בשבילנו שמחמת עביותנו וכו' אינו יכול לומר תורה (כמבואר אצלנו שהתורה של הצדיק נעשית מהאנשים הבאים ומתקבצים אליו), והוכיח אותנו מאד, ועל ידי זה נתעוררנו כלנו בתשובה גדולה, ואחר כך אמר תורה נפלאה ונוראה מאד, והמוכן מדבריו היה

(ברכות ט:) ונתרוקנו מהני"ק שמהם ינקו עד כה, ואז נתקיים 'ביבוש קצירה תשברנה' (ישעיה כז יא), שפירשו חז"ל (ב"ב י:) שכאשר נגמרת זכות אומות העולם, הם נשברים וכלים עדי עד.

ונמצא שכל דבר שבעולם משמש רק את המטרה של המחשבה העליונה, כי הכל ברא לכבודו, וגם הדברים שנראים לפי הגלוי שהם היפך מכבוד שמים, כמו חטאים ופשעים, בכל זאת, הקב"ה מביא על ידם את מה שהקב"ה חפץ להוציא מהם, ואף שאין אנו יכולים להשיג איך יתכן הדבר, מ"מ נתן לנו הקב"ה דוגמא להבין זאת מעניין פרעה כמו שהבאנו, שע"י ענשו וע"י המכות נתרבה כבוד שמים, וזו היתה המטרה, ככתוב (שמות י א-ב) 'כי אני הכבדתי את לבו, למען שיתי אותותי אלה בקרבו, וידעתם כי אני ה', ונמצא שדווקא ע"י שהתריס והרבה לחטוא, עוד גרם שיתרבה יותר הכבוד העליון על אפו ועל חמתו.

ואמנם זו היא רק דוגמא קטנה, ואולי הקטנה ביותר, שהרי אנו יכולים להבין זאת גם בעולם הזה, ומזה יש להבין שיש להשי"ת עוד הרבה דרכים נעלמים כהנה, אלא שאין לנו שום מושג בדרכי השי"ת הגבוהים יותר, שבהם הקב"ה פועל להוציא את רצונו לפועל, וכל זה הוא עניין מלכות שמים באיתכסיא.

ביאור עניין מדרכי - מר דרור

ובזה נבוא לבאר איך מתקשר עניין 'מר דרור' לפי פירוש רביז"ל בסעיף ב שהוא המלכות, עם פשוטו של מקרא שמדבר על הבשמים של שמן המשחה, וכן היה 'מר דרור' זה בבשמי הקטורת.

אכן הנה מבואר מחז"ל בכמה מקומות שהבשמים מרמזים על המעשים הטובים והרעים, ושהקטורת מקשרת אותם לעורר גם את הטוב הנעלם בתוך מעשי הרשעים, וכמבואר בגמ' (כריתות ו:) שזה הטעם שאמרה תורה להביא חלבנה, והרי ריח רע, אלא לרמז לנו לצרף עמנו באגודה אחת בתפילתנו את פושעי ישראל, ועוד אמרו בגמ' סנהדרין (לז.) ובמדרש (ב"ר פס"ה כב) על פסוק "וירח את ריח בגדיו ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה", אל תקרי בגדיו אלא בוגדיו, לרמז על הריח, שיש גם לבוגדים ריח טוב.

ונמצא שהמר דרור שהוא ראש לכל הבשמים, וניתן בסממני הקטורת, הוא הנותן ריח טוב גם בחלבנה, וזה כמו שביאר רביז"ל שב'מר דרור' רמוז שכאשר ממשיכים אריכות ימים למלכות, זה מעורר את הגילוי שבהסתרה, לגלות את הטוב שיש גם במצבי ההסתרה של הרשעים.

ובאמת שמבואר בכמה ראשונים שבשמי המור הם סוג ליחה שלוקטים מתוך גרון בהמה טמאה הגדלה בירכתי ארץ (רמב"ם פ"א מכלי המקדש ה"ב, ועיין רמב"ן שמות ל כג), ויש פוסקים שהביאו עניין זה לדוגמא שמדבר טמא יכול לצאת דבר טהור (עיין בטור או"ח סי' רטז), לקיים מ"ש 'מי יתן טהור מטמא' (איוב

כמבואר בסעיף ג, כי הרשע אוסף ממון, ומסתמא חושב שע"יז יוכל לשלוט ולהשליט את רשתתו, כמו המן שעליו נדרש הפסוק, כי נתגאה בעשרו כמ"ש (אסתר ה יא) 'ויספר להם המן את כבוד עשרו וגו', ומזה באה גאוותו להשמיד את כל עם מרדכי על כי מרדכי אינו משתחוה לו, וכמ"ש 'וכל זה איננו שווה לי' (שם שם יג), וביארו חז"ל (מגילה טו:) ש'כל זה היינו אוצרות עשירות שחוקקים על לוח לבו, ועוד שבממונו קנה מאחשורוש את כל ישראל להשמידם, אבל הוא לא ידע שהקב"ה הוא זה ש'לחוטא נתן עניין', והכל הוא כדי 'לתת לטוב לפני אלוקים' זה מרדכי, נמצא שהחוטא בחטאו ובעונו, משמש את הצדיק נגד רצונו של הרשע.

ועוד דברים בגו, כי המן ובניו ביטלו בניין ביהמ"ק, כמ"ש בגמ' (שם), והכח שהיה לו להשליט רצונו בא רק מרוב עשרו, אבל בסוף כאשר נתנה אסתר את מרדכי על בית המן, שלח חלק נכבד מהממון הזה אל ירושלים כדי לבנות את ביהמ"ק כמ"ש במדרש (שוח"ט תהלים סוף מזמור כב), הרי לנו שעשרו גרם לו לחטוא, וזה גופא נהפך וביטל את החטא.

ועוד כי מבואר בגמ' (מגילה טו: , ובגירסת הע"י) שהיה המן עבדו של מרדכי, והמן אסף ממון, ובסוף בא מרדכי ואמר לו, עבדא למאן ונכסי למאן, כלומר דכיוון שהיה המן עבד למרדכי, הרי כל עשירותו ומעשה ידיו של עבד שנוקב מרגליות שייך אל אדונו.

וכן הוא גם ברוחניות, כי אכן בתחילה רואים שהיצה"ר והסט"א מתגדלים מתוך מעשה הרשעים, אבל בסוף יבוא השי"ת ויאמר לסט"א 'עבדא למאן ונכסי למאן', שהיצה"ר הוא שלוחו ועבדו של השי"ת, כי באיתכסיא, הרי הקב"ה שולט גם שם, וממילא כל נכסיו של השי"ת, ומוכרח שמכל המעשים כולם יבנה ויתגדל קומת הקדושה.

בכל מקום מוקטר לשמי

ועוד דוגמא לעניין מלכות דאיתכסיא, רמז רביז"ל בסעיף ד, כשהביא עניין ההסתרה של גלות מצרים, כדוגמא לזה שהשי"ת מסתיר סתרי תורה בתוך ההסתרה שהוא מסתתר, וכבר נתבאר לעיל שזה גופא הבחינה של מלכות דאיתכסיא של השי"ת, וממילא משם מתבאר העניין, כי הרי זה מה שנאמר אצל פרעה (שמות י ב) 'למען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים', ופרש"י מלשון שיחקתי, כלומר שהקב"ה משחק על המצרים ועל פרעה ועל הסט"א, שהיה נדמה להם שהם עושים כרצונם, ומצליחים להפיק זממם, ובאותו זמן ממש הקב"ה עשה את שלו לטובת ישראל, כי כל הגלות והשיעבוד היה לזכך את ישראל ולהעלות את הניצוצות הקדושים של נשמת אדם הראשון שנפלו למצרים, וממילא נמצא שכפי קושי השיעבוד ששיעבדו את ישראל יותר ויותר, כן זכו ישראל יותר ויותר, עד שהיתה עליה גדולה יותר של הני"ק, שזה היה לטובת ישראל שנזדככו שם (תורה עג תנינא), ולרעת מצרים, שנעשו כמצולה בלי דגים

בוודאי שכל איש שורר בכיתו גם בלי אגרת המלך, וכנראה שרביז"ל רמז ליישב תמיהות אלו ע"פ מאמר זה.

והנה התוס' (מגילה שם) בשם המדרש, שממוכן זה דניאל, ולפי שהיה נשוי לשרית שהיתה גדולה ממנו ולא היה יכול לכופה לדבר בלשונו ע"כ יעץ לעשות כן ע"כ, וזה דבר מפליא מאוד, וכי דניאל איש חמודות שהיה גדול בבחינה מסויימת מן הנביאים (שם ג.), והוא זה שנבחר לגלות את הקץ, והוא המחבר של ספר דניאל שהוא אחד מכ"ד ספרים שנאמרו ברוח הקודש, והוא שמסר נפשו על התפילה להיכנס לגוב אריות, וכי אלו היו דאגותיו, ומה ממנו יהלוך אם ידבר כלשון אשתו, וכי זה סותר אחת ממצוות ה', וכי עבור זה ישלח אגרות בשם המלך לכל הממלכות להיות כל איש שורר בכיתו ומדבר כלשון עמו, והרי אם היה מעשה כזה אצל אחד מגדולי ישראל, בוודאי שהיה משתמש במידת הוותרנות ומדבר כלשון אשתו.

בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי

אכן נראה שהכל מתבאר ע"פ מ"ש בסעיף א שיש לכל אחד בחינת מלכות באיתכסיא, ויש מי שבאיתכסיא הוא מושל על כל הדור, שכולם כפופים אליו בהעלם, והביא רביז"ל דוגמא לזה מהשי"ת, שנאמר 'בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי', ומפרש רביז"ל שאף שהם עובדים עבודת אלילים, על כל זה בהעלם גדול הם כולם נכנעים אליו יתברך, ועובדים אותו יתברך עכ"ל, וצ"ב מה הראיה שמביא רביז"ל ממלכות השי"ת למלכות בני אדם, ומהיכתי תיתי שיש גם אצל בני אדם בחינה כזו, וכי אפשר לדמות נברא לבורא.

ועוד צ"ב עצם הדבר שכתב, שהעובדי ע"ז עובדים את השי"ת בהעלם, ולא מובן לכאורה איך שייך דבר זה, ומסתמא כוונת רביז"ל לרמז לדברי הגמ' (מנחות קי.) שהפסוק מדבר גם על עובדי ע"ז, וביארו שהכוונה היא שהם קורים להשי"ת 'אלהא דאלהיא', דהיינו אלוהי האלילים שלהם, אבל לכאורה זה עניין אחר ממ"ש רביז"ל, כי בגמ' רק אמרו שהם גם מאמינים בהשי"ת כעילת העילות, אבל מלשון רביז"ל הרי משמע שגם כל עבודתם מתפרשת בצורה נעלמת כעבודת ה'.

אלא בוודאי שרביז"ל רומז בזה, שיש צדיק אחד שמושל באיתכסיא ובהעלם גם על עובדי ע"ז עצמם, וממילא כיוון שהוא עובד את ה', על כן גם מעשיהם וגם מה שהם משתחוים לצלם, נחשב שעובדים בהעלם את השי"ת, אחרי שהם כפופים אל זה הצדיק שהוא עובד ה', ובזה גופא מתקיים הפסוק 'בכל מקום מוקטר לשמי', כי כל מה שעושים, באמת אינו אלא על דעתו, וזה דומה למ"ש בגמ' 'דקרו ליה אלהא דאלהיא', דהיינו שעובדים ע"ז בתורת ענף ואמצעי, אבל מודים הם שהשורש לכל הענפים והאמצעים הוא השי"ת, וכמו כן הוא גם בעניין המלכות דאיתכסיא, שאלו שעובדים איזה דבר, שהדבר הזה כפוף בהעלם אל צדיק המושל באיתכסיא, נמצא שהם לא עובדים ע"ז גרידא, כי זה רק האמצעי, אבל השורש הוא עבודת

יד ד), וא"כ מבואר היטב שייכות הדברים לפשוטו של מקרא, שהרי זה כל דברי רביז"ל כאן כמו שנתבאר, שיש כח להפוך רע לטוב, על ידי המלכות דקדושה.

והנה אמרו בגמ' (שבת פח:) שעל חטא העגל נאמר הפסוק (שה"ש א יב) 'עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו', פירוש שבעוד היותנו תחת חופת הר סיני, הלך לו הריח הטוב שלנו, ואמרו שם שבכל זאת עדיין חביבותא גבן, שהרי נאמר 'נרדי נתן ריחו' ולא נאמר 'עזב ריחו', ואח"כ אמרו שם על הפסוק הבא אחריו 'צרו המור דודי לי בין שדי ילין', שאע"פ שמיצר ומימר לי דודי בעונש חטא העגל, בכל זאת 'בין שדי ילין', הרי משמע מזה שהריח הטוב הוא של צרו המור, כי דווקא המור הוא הנותן ריח טוב גם אחרי חטא העגל, ולא די שלא נגרע הריח הטוב, אלא שעוד מוסיף ריח טוב, ככתוב 'נרדי נתן ריחו', וכדברי רביז"ל כאן, שמתוך ההסתרה הגדולה מתגלים סתרי התורה.

ועל הקטורת הזו רמז רביז"ל במה שהביא בתחילת המאמר את הכתוב 'בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי', כי החלבנה שבקטורת פועלת דבר זה.

ויש להוסיף רמז בעניין זה, כי חלבנ"ה כמניין המ"ן, וצרו"ר כמניין מלכות, והמור זה מרדכי, א"כ צרו המור, הוא מלכות דקדושה של מרדכי שמוסיפה ריח טוב גם בחלבנה, ומגלה את האור בהסתר פנים שבא מהמן, ואכן כבר אמרו חז"ל (סנהדרין צו:): 'מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק', ואמרו (מגילה ו.) שההתבסמות של פורים היא עד שיאמר 'ברוך המן', ומבואר בכתבים (פע"ח לפורים) שאמירת ברוך המן הוא לתת כח לניצוץ הטוב שבקליפה, וכל הלומד המשך מאמר זה, תורה נו סעיף ה-ח, יבין ויראה אותיות בולטות ומצטרפות, שכוונת רביז"ל לרמז שהמ"ן הרשע נקרא על שם המ"ן אשר ירד במדבר, שהוא הדעת המגלה את הטוב שבהסתר פנים גופא שבא על ידי המן, והיינו שהמן הרשע נקרא על שם הטוב הגנוז גם בו.

ביאור עניין שורר בכיתו

ובזה נבוא לבאר בע"ה עניין נוסף, דהנה בסעיף א מביא דוגמא לשררה מועטת וקורא לה 'שורר בכיתו', ויל"ע למה נקט לשון זה שהיא לשון הכתוב באגרות הראשונות ששלח אחשוורוש 'להיות כל איש שורר בכיתו ומדבר כלשון עמו' (אסתר א כב), וצריך לבאר מה עניין פסוק זה לכאן, וא"א לומר שלא בדווקא נקט לשון הפסוק, שהרי כל המאמר דילן מדבר על פסוקי מרדכי ואסתר כמו שנתבאר לעיל, וא"כ בוודאי שבדווקא נקט כן.

ואמנם באמת שאת המעשה עצמו צריך לבאר, למה שלח אחשוורוש כן, ולמה גזר על כל הממלכה גזירה זו רק משום שאשתו מרדה בו, ובכלל צ"ב למה מסופר זאת במגילה ומה שייך דבר זה אל הנס, וכבר אמרו חז"ל ע"ז (מגילה יג:) שבשלחו איגרות אלו נעשה שחוק בעולם, כי היה נראה כחוכא וטלולא, שהרי

נבוכדנצר, אבל בבחינת מלכות באיתכסיא היה בזה עבודת ה'.

נמצא שכל הישועה שבאותו דור היתה מכח שנתגלה הטוב שגנוז גם בתוך העבירות, וסתרי התורה שבתוך ההסתרות, כי נתגלה מה שנעשה בדרך נסתרת ובאיתכסיא, על ידי צדיק המושל על כל הדור באיתכסיא, ועל כן דניאל כמניין המ"ן, כי הוא העומד לנגדו זה לעומת זה, וכדברי רביז"ל בסעיף ה, שמלכות המן עומד כנגד מלכות דקדושה, וע"כ מניין שניהם כמניין המל"ך, כי אכן דניאל היה עמוד מלכות ישראל בדורו, כי היה מזרע המלוכה ומבית דוד, כמ"ש בתחילת ספר דניאל (א ג).

וזה מה שפעל מרדכי בזה שהיה מתהלך לדעת את שלום אסתר ולגלות את מה שמוסתר בהסתרה, ולהפוך את ההסתרה לדעת, ועל כן כל המשא ומתן בין מרדכי לאסתר על דבר הגזירה נעשה על ידי התך, ואמרו ז"ל 'התך זה דניאל' (מגילה טו.), וזה רמז נפלא, שכל הכח של מרדכי לגלות את ההסתרות, היה על ידי שעורר את הבחינה של דניאל.

מגילת אסתר

ובזה יתבאר העניין שביקש דניאל להיות שורר בביתו, ובעבורו נגזר כן על כל המדינות, וכבר תמהנו מאוד על זה, אכן אחרי שנתבאר שהוא היה עמוד בחינת מלכות דאיתכסיא בדורו, ותפקידו היה לעורר את הבחינה של סתרי התורה שבתוך ההסתרות כולם, ואחרי שנתבאר לעיל, שמלכות דאתגליא של כל צדיק הוא הבחינה שבה הוא מוכיח ומזהיר ומעורר את הבחינה הפשוטה של הנגלה של התורה, שמוכיחה ומזהרת 'עד מתי פתיים תאהבו פתי', ואחרי שנתבאר לעיל באריכות, שאין אפשרות לזכות לגילוי הטוב שבתוך ההסתרה, אלא אם כן תהיה לו גם בחינה של התעוררות לעבודת ה' בפשטות, שזה עניין האנחה שביאר רביז"ל בסעיף ט, ונתבאר שזה עניין עסק התורה שמעורר את סתרי ההסתרות, ממילא מובן שהיה דניאל מוכרח שתהיה לו לכל הפחות בחינה של 'שורר בביתו', דהיינו לכל הפחות את הבחינה ראשונה של מלכות דאיתגליא, כדי שיוכל לעורר גם את הבחינה של מלכות דאיתכסיא.

ועל כן הפרשה הראשונה של מגילת אסתר, שהיא הקדמה לכל עניין המגילה, היא זו שנאמר בה מה שרצה דניאל, 'להיות כל איש שורר בביתו', לגלות מלכות דאיתגליא, ועי"ז יכול היה לגלות גם מלכות דאיתכסיא.

אין יאוש בעולם

ומכל אריכות הדברים למדנו את דרך ההתחזקות, לדעת שמלכותו בכל משלה, ומלכות שמים נמצאת בכל מקום, וע"כ מכל מקום אפשר לשוב אליו ית', וזה כמו מה שמבואר בשיחות הר"ן (סי' ג) שאין יאוש בעולם כלל כי תשובה גבוהה מהתורה, ואם יזכה יהיה נעשה מעוונותיו עניין אחר לגמרי עיי"ש, והיינו בחינת

ה', כי העי"ז שהם עובדים, כפוף גם הוא אל הצדיק, וממילא גם הם כפופים בהעלם אל הצדיק שהוא עובד את השי"ת.

דניאל איש חמודות

ובזה נשוב לבאר עניין 'שורר בביתו', דהנה מבואר בסעיף א שיש לכל אחד בחינת מלכות, יש 'שורר בביתו', ויש 'שרי אלפים', וכל זה יש באיתגליא, וכמו כן יש מלכות באיתכסיא, עד שיש מי שאין לו שום ממשלה, ומשמע שהוא אפילו לא שורר בביתו, אבל באיתכסיא הוא מושל על כל הדור, שכולם כפופים אליו בהעלם, וכאשר נחקר מי הוא זה הצדיק שאפילו לא היה שורר בביתו, ובכל זאת משל גם על עובדי ע"ז, עד שההשתחוויה שלהם לע"ז נחשבת על ידי זה כעבודת ה', נראה שהוא זה דניאל איש חמודות, וכמו שהבאנו מדברי התוס' שבאיתגליא לא היה דניאל שורר בביתו ומדבר כלשון עמו אלא כלשון עמה, ובכל זאת הרי היה באיתכסיא מושל על כל עובדי הע"ז שבאותו דור, כי הרי נבוכדנצר מלך אז בכיפה (מגילה יא.), ודניאל עלה לגדולה בביתו, עד שנבוכדנצר השתחווה לו ורצה להקריב לו קרבנות, ככתוב במפורש בפסוקי ספר דניאל (ב מו), ובגמ' (סנהדרין צג.) אמרו שע"כ ברח דניאל מבבל בזמן הגזירה של ההשתחוויה לצלם, כדי שלא יתקיים בו הפסוק 'פסילי אלהיהם תשרפון באש' (דברים ז כה), שהרי נבוכדנצר עשה ממנו כמו אלהות, ונמצא א"כ שכל העולם השתחווה לנבוכדנצר, ונבוכדנצר השתחווה לדניאל, אשר הוא היה משתחווה להקב"ה שלש פעמים ביום, ככתוב (דניאל ו יא) 'זימנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלהיה', נמצא שדניאל מהפך הכל לטובה, בזה שיש לו מלכות באיתכסיא על כולם.

וכאשר נתבונן עוד, הרי נמצא דבר נורא ונפלא, שהרי כל הגזירה וההסתרה שבתוך הסתרה שהיה בדורו של המן, היה משום שהשתחוו לצלם של נבוכדנצר (מגילה יב.), והיה זה נחשב להם לחטא של ע"ז, אבל זה היה רק באיתגליא, כי באיתכסיא הרי כל מה שהשתחוו לצלם של נבוכדנצר, היתה השתחוויה לשורש הדבר, אלהא דאלהיא, שהוא השי"ת אשר אליו משתחווה דניאל, אשר אליו משתחווה נבוכדנצר, אשר אל צלמו השתחוו בני ישראל.

לא עשו אלא לפנים

וזה סוד דברי הגמ' (שם) שהסיבה שהשי"ת נשא להם פנים לבסוף, היה משום שהם לא עשו אלא לפנים, ובפשטות הכוונה היא שלא כיוונו לעבוד את הצלם, אלא מיראה עשו, אכן יש להקשות, שהרי אסור לעבוד עבודה זרה גם מיראה, ומחוייבים למסור נפש ע"ז, ולדעת אב"י (סנהדרין סא:) מי שעבד עבודה זרה מיראה חייב מיתה, וא"כ מה מועיל תירוצו זה שהם עשו רק לפנים, אלא שכוונת הגמ' לתרץ, שרק לפנים ובבחינת מלכות באיתגליא עבדו את צלמו של

מעומק לב בזעקה גדולה ומרה על ההסתרה הגדולה שבה הוא נמצא, ויחד עם זה להיות מקורב לצדיק שהלכה כמותו.

מלכות דאיתכסיא שביארנו לעיל, שזה כאשר זוכים לגלות את ה'כבוד שמים' העולה מכל מקום, אמנם התנאי לזה הוא, אם יהיה האדם מקושר אל הנגלה של התורה, לרצות את השי"ת, ולחפוץ בטוב, ולהאנח

שיעור ג סעיף א-ב

מר דרור

המשתמש בסוד המלכות דאיתכסיא להנאתו, לעשות ככל העולה על דוחו ולסמוך שכל הסתרה תיהפך לתורה ודעת וסתרי תורה, לא יזכה לה, כי אז אין לו מלכות אלא עבדות

פתחי שערים

א] צ"ב דאחרי שבסעיף א אמר רביז"ל שיש שתי בחינות מלכות, באיתגליא ובאיתכסיא, ממילא משמע דמה שמתחיל בסעיף ב, שיתכן שישתמש האדם במלכותו למלאות תאוותו, גם זה שייך בשתי הבחינות, וזה לא מובן, כי בשלמא מלכות באיתגליא שייך שישתמש האדם בה כדי לשלוט לתאוותו, אבל מלכות באיתכסיא הרי היא בהעלם, ואין מי שיודע שהוא שולט, ומה שייך להשתמש בזה לתאוותו.

ב] כל העניין זה שלא ישתמש במלכותו לתאוותו, הוא עניין שלא היה צריך להזהיר עליו, שזה נכון בכל דבר בעולם שצריך לראות לעשות לשם שמים, ובפרט שרביז"ל לא חוזר אח"כ לעניין זה לכאורה.

ג] עוד צ"ב למה הביא אצל מר דרור את עניין מרדכי, והרי זה לא נוגע כאן אלא להלן בסעיף ג בעניין מרדכי ואסתר, ואילו הכא בסעיף א סגי בהבאת הפסוק 'מר דרור'.

ד] ועוד שאמנם שם 'מרדכי' לקוח מהתרגום של מר דרור, מירא דכיא, דהיינו מר טהור וזך, אבל באמת 'דכיא' איננו תרגום מדויק של דרור, אלא שהתרגום לפי העניין, כי לא שייך דרור וחירות בבשמים, אבל לפי דברי רביז"ל שבא לדרוש את עניין דרור כפשוטו מעניין החירות ממש, א"כ לא שייך לכאן עניין התרגום ועניין מרדכי, שהם תרגמו 'דרור' מלשון 'דך'.

דעה והשכל

ונראה ברור, ששני סוגי המלכות שיש בבני אדם, דאיתגליא ודאיתכסיא, הם מכוונים כנגד שתי הבחינות שיש בתורה, שמבאר באריכות בסעיף ג-ד, וכיוון שיש בתורה שתי בחינות, הנגלה שבה והנסתר שבה, דהיינו מה שהתורה מוכיחה וצועקת באזני הרחוקים 'עד מתי פתיים', שזה החלק הגלוי, ומה שהתורה ואותיותיה נמצאים בסתר גם בתוך העבירות ומחיים את כל הנפלים בכל מצב שהוא, שזה הסתרי תורה, וכיוון שהתורה היא הממשכת חיות אל המלכות כמבואר בס"ב, על כן יש גם במלכות שתי בחינות כאלה, הנגלה והנסתר, המלכות דאיתגליא היא זו שהאדם מוכיח את כל התלויים בו ליישר דרכם אל השי"ת, והמלכות דאיתכסיא היא המשלטת את אור וחיות השי"ת בכל המעשים של אלו התלויים בו, גם אם הם עצמם לא יודעים מזה, ומתקן אותם לטובה.

וממילא עיקר עניין מלכות דאיתכסיא, הוא מה שהשי"ת שולט בהסתר בכל מקום, ואכן עניין זה מתפרש בהמשך המאמר (סעיף ג) בעניין ההסתרה שבתוך הסתרה, שהמלכות שהיא 'מרדכי' נכנסת לדרוש את שלום אסתר, לגלות שאפילו במקום העבירות בוודאי גם שם נמצא השי"ת, כי אין מקום מבלעדי חיותו, אלא שזה חיות נעלם עיי"ש, וזה הרי עניין מלכות דאיתכסיא, שבגלוי לא רואים שום מלכות

מלכות דאיתכסיא

אכן כדי להעמיק בדברי רביז"ל כאן, נקדים מה שנתבאר בשיעור ב בביאור עניין מלכות דאיתכסיא, ובשיעור א בעניין מלכות שמשמש בה להנאתו.

כי לכאורה צ"ב במה שהביא את העניין של 'בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי', כמשל לעניין זה ששייכת מידה זו של מלכות באיתכסיא, ולכאורה מה ראייה היא ממידת מלכותו יתברך שהוא כל יכול, אל מלכות האדם שהוא רק בשר ודם, ומהיכתי תיתי שיש אצל בנ"א בחינה זו שיהיה שייך אחד שאין נראית מלכותו בגלוי ובכל זאת היא קיימת בסתר.

ועוד יש להתפלא, אחרי שעיקר המאמר הוא, איך לגלות את ההסתרות לכל סוגיהם ולהפכם אל הדעת, אם כן למה התחיל בסעיף א בעניין אחר, שיש שני סוגי מלכות לכל אדם, באיתגליא ובאיתכסיא, והרי לעצם המאמר די במ"ש שיש לכל אדם מלכות, ושצריך להמשיך לה אריכות ימים, ואכן רביז"ל לא חזר לדבר בהמשך המאמר על המלכות דאיתכסיא, וגם לא נרמז בפסוק 'וביום הביכורים' שבסוף המאמר, והלא דבר הוא.

ושנשמתו כפופה אליהם, וזה עיקר כוונת רביז"ל, שלא ישתמש במלכות דאיתכסיא למלאות תאוותו, וממילא אין זה עניין צדדי, אלא זה כל יסוד ושורש המאמר.

וכבר נתבאר בשיעור ב מתוך דברי רביז"ל בהמשך המאמר, שאין הקב"ה הופך את ההסתרות לסתרי תורה כי אם למי שמתאנח על רוע מעשיו ומקוה אל ה' וחפץ בטוב.

ואמנם לאמיתו של דבר, לעולם ידו של הקב"ה על העליונה, וגם את החטא הזה יהפוך לטוב, ולעולם יצא מכל דבר, כבוד מלכות שמים, אלא שאם האדם הופך אותה לעבדות כנ"ל, א"כ המלכות שלו הפרטית, שעליה מדבר רביז"ל בסעיף א-ב, מתקלקלת ונהפכת לעבדות, וע"כ הוא לא יזכה ליהנות מהתיקון הזה שעושה המלכות דאיתכסיא, ואף שה' יגמור את שלו כי מלכותו העליונה בכל משלה, אבל האדם יצטרך להזדכך ביסורים חלילה לתקן מעשיו, אחרי שאיננו חלק ממלכות שמים.

ביאור עניין מרדכי

ובזה נבוא לבאר בע"ה למה הביא בסעיף ב אצל מר דרור את עניין מרדכי, והרי זה לא נוגע כאן אלא להלן בסעיף ג בעניין מרדכי ואסתר, והכא סגי לכאורה בהבאת הפסוק 'מר דרור'.

ועוד צ"ב שהרי החיבור בין שם 'מרדכי' למר דרור, הוא מהתרגום של מר דרור 'מירא דכיא', שפירושו מר טהור וזך, ואין 'דכיא' תרגום מדויק של דרור, אלא שהתרגום תירגם לפי העניין, כי לא שייך דרור וחירות בבשמים, אבל לפי דברי רביז"ל שבא לדרוש את עניין החירות ממש, א"כ לא שייך לכאן עניין התרגום ועניין מרדכי.

אמנם אחרי שנתבאר, שזה בא כדי לבאר את העניין של 'מלכות דאיתכסיא' שפועל שכל רע נהפך לכבוד שמים בכוחו הגדול של השי"ת, ושלא יחשוב האדם לחטוא לכתחילה ולהצדיק את מעשיו באמרו מה ההבדל בין טוב לרע, ע"כ הזהיר בסעיף ב שלא תהיה המלכות דאיתכסיא אצלו כעבד למלאות תאוותו, וצריך שתהיה המלכות מר דרור, בחירות, ממילא מובן למה הביא ע"ז את העניין של מרדכי, שהוא 'מירא דכיא' לשון טהרה, כי אף ש'דכיא' הוא 'טהור וזך' ואיננו עניין של 'דרור וחירות', אבל בא לרמז, שהמלכות נכנסת בתוך החטאים והעבירות, ושם משלטת וממלכת באיתכסיא את מלכות שמים, אם כן השמירה שהיא צריכה, היא שמירה לשמרה בטהרה, שלא תיטמא מהחטאים, וזה גופא הבחינה של דרור שלא ישתמש בה להנאתו, כמו שנתבאר, ובא ללמדנו שצריך לשמור את המלכות בטהרה שלא תטמא בין החוחים ובין כוחות היצה"ר אם ח"ו ישתמש בה להנאתו.

והיות שמבואר בהמשך המאמר ס"ג, שאסתר מרמזת על עניין ההסתרה, ולפי מה שנתבאר לעיל נמצא שבחיבור מרדכי שהוא המלכות, ואסתר שהיא

ובהעלם מלכותו לעד קיימת, וכמ"ש כאן שבכל מקום מוקטר לשמי.

ואם כן המשל שהביא מעניין 'בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי', שנאמר כלפי מלכות השי"ת, אין זה משל ודוגמא בעלמא, אלא הוא עיקר עניין 'מלכות דאיתכסיא', כי אף שדברי רביז"ל הם כפשוטם, שיש צדיק שמושל על אחרים בהעלם, אבל זה נובע ממה שיש במלכות שמים בחינה של 'מלכות דאיתכסיא', שהיא הבחינה של 'בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי', ולא ידך גיסא, הבחינה של מלכות דאיתגליא, אף שזה כפשוטו, שיש לכל אדם מלכות גלויה על אחרים, אבל זה נובע ממה שיש אצל השי"ת מלכות דאיתגליא, כאשר מלכותו גלויה, ובני אדם מכירים במלכותו ומקבלים עול מלכותו עליהם בפועל ממש, ואכן מלכות דאיתגליא של השי"ת וגילוי כבוד שמים, בא בדרך כלל על ידי מלכות דאיתגליא של האדם, כי זה בא על ידי תוכחה מפורשת שהמושל מוכיח את אלו שתחת ממשלתו כמבואר בהמשך ס"ב וס"ג.

שלא להשתמש במלכות להנאתו

ואחרי שנתבאר כל זה, נשוב ליישב מה שהקשינו בעניין האזהרה שבסעיף ב שלא ישתמש במלכותו לתאוותו, שהוא עניין שלא היה צריך להזהיר עליו, כי זה נכון בכל דבר בעולם שצריך לראות לעשות לשם שמים, ובפרט שרביז"ל לא חוזר אח"כ לעניין זה לכאורה, ועוד יש לשאול עוד, דאחרי שיש שתי בחינות מלכות, באיתגליא ובאיתכסיא, ממילא משמע שהאזהרה שלא ישתמש האדם במלכותו למלאות תאוותו, גם זה שייך בשתי הבחינות, וזה לא מובן, כי מלכות באיתכסיא הרי היא בהעלם, ואין מי שיודע שהוא שולט, ומה שייך להשתמש בזה לתאוותו.

אכן אחרי שנתבאר שעניין מלכות דאיתכסיא, הוא הכח להעלות את הירידות ולגלות שהשי"ת נמצא גם במקום ההסתרות, ממילא מובן שזה דבר מסוכן, פן יחשוב האדם שהותרה הרצועה, ועל זה אמר והזהיר, שאין למלכות שם מלכות, אלא כאשר משתמשים בה לשם שמים, כי אם משתמש האדם בהשגה זו למלאות תאוותו, וחושב שכיוון שהשי"ת ואותיות התורה נמצאים בכל מצב ובכל מקום וגם במחשבה דיבור מעשה של עבירה, ממילא יכול למלאות תאוותו, ידע שבזה הופך את המלכות לעבדות.

והנה כבר נתבאר בשיעור א שעיקר הכוונה היא שבזה מכניס את המלכות דקדושה תחת שליטת הס"ט א רח"ל, ובאמת שאחרי שמאבדת שם 'מלכות' ומקבלת שם 'עבדות' כמו שנתבאר, ממילא אין היא יכולה לפעול את הפעולה זו להפוך את הירידות לעליות, ודו"ק.

וממילא נמצא שהכל תלוי בלבו של אדם, אם רוצה את השי"ת ובמצוותיו חפץ מאוד, אלא שאדהכי והכי נופל ויורד, אז מובטח לו שהשי"ת יהפוך ירידתו לעליה וההסתרה לגילוי, בכח הצדיקים שאליהם הוא מקורב,

ובזה יש לפרש המשך הכתוב מ"ש 'בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי', כי שם בפסוק (מלאכי א יא) נאמר 'בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי ומנחה טהורה', וא"כ מדובר על מנחה טהורה דווקא.

שער החמישים

ויש עוד עומק בעניין זה, כי כשאדם שומר על המלכות שתהיה בחירות ודרור, בחינת מר דרור, אזי היא מקבלת הארה משער החמישים של יובל שהוא שנת הדרור (יחזקאל מו ז), שזה העניין המבואר בסעיף ז, שתכלית העניין להפוך את ההסתרות לבחינת דעת מבחינת שער החמישים.

ההסתרה, נתגלה עניין מלכות דאיתכסיא, א"כ נמצא שמרדכי הוא השומר על אסתר שלא תטמא, שתהיה דכיא, ונראה שזהו המבואר בגמ' (מגילה יג): שהיתה אסתר מראה לו סימני טהרה וטומאה, וגם מבואר בזוה"ק (כי תצא רעו.) ותיקו"ז (תיקון כא) שאסתר עצמה נשארה טהורה ולא נטמאה מאחשוורוש.

מנחה טהורה

ונמצא אם כן, שאם האדם משתמש במלכות דאיתכסיא של השי"ת להנאתו, כלומר שמשתקע בחטא והולך אחר יצרו, אף שאכן המלכות דאיתכסיא קיימת, ומסובבת ומחזירה את הכל לכבוד שמים, אבל כבר איננה 'דכיא' ואיננה 'דרור', אבל אם האדם לא מתכוון להנאתו ולמלאות תאוותו, ממילא היא גם טהורה.

תורה נו - שיעור ד

סעיף ג

מה העדות והחוקים

החכמים בעיניהם שואלים על מה ניתנו בתורה דקדוקי מצוות עד קוצו של יו"ד, והרי התורה היא אור אין סוף, ולמה יש לעסוק בדקדוקים, אבל באמת יש בתורה שני כוחות מנוגדים, כח הגילוי וכח הצמצום, ובה היא מחיה את כל המקומות החשוכים שהאוד מצומצם שם, כי אותיות התורה נמצאים בכל מקום

פתחי שערים

א] יש לעיין למה חילק לשניים את עניין התורה והדעת, הרי התורה היא הדעת ולמה מקשר אותם רק בעקיפין, שע"י התורה מקבל אריכות ימים שהיא בחי' דעת ומביא ראיות ע"ז, ומשמע א"כ שיש תורה ויש דעת.

ב] ולמה מדבר בכל הסעיף מדעת, ובסוף הדברים מכניס עניין השכל והחכמה שהם החיות כי החכמה תחיה את בעליה, והרי הדעת והחכמה הם שתי ספירות שונות.

ג] ולמה נכנס לכל העניין שהתורה מלאה בגבולות וצמצומים להגביל את אור ה', ועניין ריבוי אור שאינו טוב, ועניין ריבוי השמן שגורם כיבוי הנר, ומבאר בזה את עניין השם של הקב"ה, ואת עניין מידת ימי, ומה כל זה מוסיף על עצם עניין המאמר, והרי כל זה עניין צדדי לעיקר הדבר שבא לומר, שהתורה נותנת חיים.

ד] ועוד צ"ב למה נקראת התורה בשם 'מה', עד שמפרש בזה את הפסוק 'ומידת ימי מה היא', והרי לא זה הוא פשט הפסוק 'מה העדות' שהשם 'מה' הוא שם של התורה.

ה] ועוד צ"ב מה השייכות בין פשוט שני פסוקים אלה לביאורו של רביז"ל בהם.

ו] ועוד צ"ב מ"ש שצריך ללמוד דווקא בפה משום שקריאה היא בפה ולא במחשבה, וזה עניין תמוה מאד, כי אכן אי אפשר לקרוא לחבירו שאינו יודע מחשבות אם לא יקרא לו בפה, אבל אצל השי"ת המחשבות גלויות לו כמו הדיבורים, ולמה א"א לקרוא לו במחשבה.

ז] עוד צ"ב מהו העניין שקרא לו רביז"ל בשם 'להמשיך אריכות ימים אל המלכות', והרי הכוונה היא שהמלך יאריך ימים על ממלכתו, ולא המלכות, וכמו שנאמר בפסוק המובא בפנים 'למען יאריך ימים על ממלכתו', ולמה רביז"ל מתחילה ועד סוף משתמש בסגנון שאינו מצוי שהמלכות תאריך ימים.

ח] עוד צ"ב, הרי עיקר דבריו מתחילת המאמר הוא לבאר את עניין המלכות של כל אחד, ועתה בא לבאר איך להשתמש בה ולהוכיח אחרים, וא"כ היה יכול מיד לבאר שזה ע"י התורה שנותנת דעת, ויכנס מיד לבאר עניין שני ההסתרות שמאריך בהם להלן לבאר שע"י הדעת שב הכל למקומו, וא"כ למה נכנס בכלל לכל עניין המיתה שהרבנות מקברת, ושהתורה מארכת

ימים, ומזה נכנס לבאר שהחיים בא על ידי התורה וע"י שקורא את מקור החיים, וכל עניין זה מיותר לכאורה כלפי עיקר הדברים.

ט] ולמה קורא לזה בשם אריכות ימים ולא סתם בשם חיים, ומובן בפנים שהוא בדווקא, שהרי מפרש את עניין הימים.

י] ולמה לא מביא ראיות פשוטות וידועות לעניין זה שתורה גורמת אריכות ימים, כמ"ש בתפילת ערבית 'כי הם חיינו ואורך ימינו', וכמ"ש בגמ' (שבת ל:): שדוד המלך עסק בתורה כדי שלא ישלוט בו מלאך המות, והצליח בזה עד שהפסיק ללמוד משום הרעש, אלא מביא לזה ראיה עקיפה, במה שמבאר שהשי"ת הוא חי החיים.

יא] ועוד תמוה מאד, למה כשרוצה להוכיח את השייכות בין דעה לחיים, מוכיח זאת בתחילת הדברים ממאמר העולם, ורק בסוף הדברים מביא לזה את הפסוק 'החכמה תחיה את בעליה', והרי זה כיהודה ועוד לקרא, ובפרט שמקדים את מאמר העולם לפני הפסוק.

יב] והנה עצם הדבר שרביז"ל בונה יסוד על מאמר העולם, אכן מצינו בחז"ל (ב"ק צב.) שביארו הרבה עניינים דאמרי אינשי, וכן בהרבה מקומות בש"ס, אבל צ"ב כי באמת אין הוכחה ממאמר העולם שכל ידיעה היא חיים, אלא רק על זה שהידיעה המועטת ביותר שכל אחד יודע, היא החיים בעצמם, שאדם יודע מחייו, וע"כ מי שלא יודע כלל, אומרים שאינו יודע מחייו, אבל מהיכי תיתי שכל ידיעה היא בחינה של חיים.

יג] והנה רמז בפסוק 'חצר בית הנשים' שהם הדיבורים והמחשבות של עבירה, ולא מובן מה העניין לחלק אותם לשניים, ולמה לא רמז גם המעשה של העבירות.

יד] ובסעיף ז רמז עניין הסתרת הדעת במצרים, בזה שמשה היה כבד פה, וראוי לבאר מה זה שייך אל פשטות העניין שהיה משה כבד פה.

טו] ובסעיף ח מבואר שהמן שירד מהשמים, הוא הדעת, ועל כן דתן ואבירם שחלקו על משה שהוא הדעת, פגמו גם כן בהמן, והותירו ממנו, כי הזמן הוא בחינת הדעת, בחינת משה עכ"ד, וצ"ב למה הביא רביז"ל כל עניין זה שדתן ואבירם פגמו במן, רק כדי להוכיח את הקשר בין הזמן למשה, והרי הקשר פשוט הוא, כי הזמן היה בזכות משה (תענית ט.), ועוד צ"ב מה שהביא שדתן ואבירם פגמו בהמן והותירו ממנה, וזה כמו שחלקו על כבודו של משה, ולכאורה זה שהותירו מהמן, הוא פגם באמונה ולא פגם במן, כי אדרבא יש בזה כבוד המן, שנתייראו שמא לא יהיה להם.

דעה והשכל

וכך הם סדר דבריו, שמהתורה באה אריכות ימים, ובפרט למלכות, ככתוב אצל מלך וכתב לו את ספר התורה, 'למען יאריך ימים על ממלכתו', ועוד כי התורה היא שמו של הקב"ה, והשם משמש לקריאה, כקורא לחברו, שמזה מוכח שע"י התורה קוראים להשי"ת שיבוא, והרי השי"ת הוא חי החיים, וא"כ מקבל ע"י התורה אריכות ימים.

ועוד מבאר יותר שהצורך להשתמש בשמו של השי"ת כדי לקרותו, אין זה במליצה בעלמא, אלא כי אור ה' גדול ועצום ומי יכילנו, וע"כ צריך את הכלי ששמו תורה, וזהו מהות ענין 'שם', בין באדם ובין בכל דבר שבעולם, שכל האדם או הדבר מוגבל בשמו, עד שגם אם הוא במקום אחר אפשר לדבר עליו כאילו הוא כאן ע"י הזכרת שמו, וזאת אומרת שהדבר מצומצם ומוגבל בשמו, וכן הוא גם עניין התורה, שמצמצם את אור ה' והחיות שבאה ממנו, כי כל התורה היא גבולות ושיעורים של פסוקים ותיבות ואותיות, שהם היפך גמור מהתפשטות אור אין סוף, אבל דווקא זו היא מעלת התורה שנותנת את האפשרות להעביר את אור ה' אלינו, כפי אשר נוכל שאת לפי הכלים שלנו, שלא נכווה בריבוי אור, ושלא יכבה הנר בריבוי השמן, וזה נקרא בשם אריכות ימים דווקא, שנמשך החיות אל

תמצית העניין המבואר בפנים

תחילה נסדר בע"ה את תמצית העניינים המבוארים בפנים, ונבאר הדברים בס"ד, כי כל מלך וכן כל אחד לפי בחינת מלכות שלו, מסוכן למות בעוון אלו שתחת ממשלתו, כי רבנות מקברת, ורק אם יוכיחם מציל את נפשו, ואמנם אין אפשר להוכיחם כשאינו יודע מה הם צריכים, ובפרט במלכות דאיתכסיא שאינו מכיר את הנפשות שתחתיו, [ואכן בהגהות מכת"י גורס כן בפנים, דמ"ש רביז"ל שאינם אצלו הוא כלפי מלכות דאיתכסיא], ע"כ העצה היא ע"י לימוד תורה שלו, וזה משתי סיבות, בעיקר, כי התורה עצמה תוכיח אותם ותתן בהם דעת, אבל עניין זה מבואר רק בהמשך הסעיף, אבל בתחילה ביאר רק זה שהתורה תתן לו דעת שידע כיצד ובמה להוכיחם.

ועוד מאריך להוכיח את העניין הזה שהתורה מסייעת להצילו ממוות לחיים, משום שהרי הסכנה שלו היא במיתה שימות בעוונם, וא"כ העצה היא ע"י אריכות ימים שימשיך אל המלכות, וזה ע"י התורה שנותנת חיים ואריכות ימים, אמנם רביז"ל מבאר עוד חיבור בין שני הדברים, עניין הדעת עם עניין האריכות ימים, מצד שהדעת היא עצמה בחי' אריכות ימים, ועל ידה באה התוכחה שמביאה אריכות ימים.

אם מסתירים יותר מדי, אז הכל סתום, וחושב האדם שאין ה' עמו, ואם מגלים יותר מדי אז מרגיש האדם שאין רע, ואפשר ללכת אחר תאוות לבו, וע"כ באמת ניתן בתורה כח מיוחד להיות כלי לצמצום את האור ולגלותו במידה וגבול הראויים, כדי שגם אצל האדם עצמו יהיה כן, דהיינו שלא ילמד האדם חובה על עצמו יותר מדי, וגם לא ילמד זכות על עצמו יותר מדי, ואילו לא היה לתורה את הכלים שהם הגבולות, והיה רק אור רב, היה זה גילוי בלי צמצום, והיה חושב האדם שכל מה שיעשה, טוב בעיני ה', מבלי להזהר מליפול ומבלי להגביל עצמו.

ואמנם לפני שנמשיך בביאור העניין נקדים, שיש לפרש את דברי רביז"ל בזה בשני מהלכים ואופנים.

אופן אחד הוא, שהצד של בחינת 'מה' וחיות חי החיים בלי מדה, זה הכח לגלות את אור ה' בכל מקום, וגם בחושך ההסתרה, כי זה בלי גבול, וע"כ זה לא מוגבל למקום מסויים, ודווקא מחמת זה, ריבוי אור הוא דבר מסוכן וצריך כלי כמבואר בפנים, כי הגבולות שבתורה ואותיותיה זה הכלי ששומר על האדם מליפול לכתחילה לתוך ההסתרה, וממילא מובן, שאכן אותיות התורה הם הרי תורת הנגלה, והחיות שבתורה ובחינת אין סוף השופע באותיות, היא בחינת הנסתר שבתורה, והם הם אכן שני הכוחות שבתורה, וכמבואר בסעיף ד שהנסתר שבתורה הוא המחיה את האדם ומגלה שה' עמו בכל מצב, ומאידך ברור שהנגלה שבתורה עושה את הפעולה ההפוכה, להוכיח את האדם על ריחוקו, וכמו שנחבאר בתחילת שיעור ב ותחילת שיעור ג.

ואופן שני הוא להיפך, שהחלק הגלוי באור התורה, שנקרא 'מה', בלי הצמצומים שבתורה, זה כנגד הנגלה של התורה, ואילו הכח להחיות את כל הנפילות ולגלות את התורה שנסתרת בהסתרות, זה מצד הגבולות שבתורה והימים והמידות, שהתורה יורדת לתוך הצמצומים ומקום החושך.

והנה מפורש בסעיף ג, שמרדכי יורד בכל יום ויום שהם כח המידה והגבול שבתורה, לדעת את שלום אסתר ולהפוך את הירידה לעליה, אבל דבר זה יש לפרש בשני האופנים.

ועתה נשוב לבאר דברי רביז"ל, ונפרש את הדברים לפי שני האופנים.

חכמה שבתורה

וזהו מה שמאריך להקדים ולבאר, שהתורה יש לה כח מיוחד לצמצום את האור והחיות של חי החיים שהוא השי"ת בגבול ומידה, ומזה מובן ממילא שהיא זו שננסת אל כל מקומות החושך והצמצומים הרעים ג"כ, שהם עיקר הגבול והצמצום של האור, ומאירה גם שם את אור ה', בגבול הנכון, כי זה כל חידושה של התורה יותר ממה שיש באור הגבוה יותר שמעל התורה, כי האור בעצמו הוא רב וגדול, אלא שאם אין צמצום אין אפשרות לקבל, וע"כ נקראת התורה 'שמו'

המידות המכונים ימים, וממילא נמצא שע"י התורה באה אריכות ימים.

ועוד כי האריכות ימים היא הדעת כי כן כתוב: 'החכמה תחייה', וגם כי כך מאמר העולם לומר על מי שלא יודע, שאינו יודע מחייו, שמזה מובן שהידיעה העיקרית היא החיים, וע"כ כשיש לו דעת יכול להוכיח, וממילא יכול להמשיך אריכות ימים למלכותו.

עיקר המאמר, איך להחיות את ההסתרה

ועתה נבוא בע"ה לבאר עומק הדברים, ויסוד הדבר הוא, שרביז"ל לא בא לבאר דברים פשוטים, שהרבנות מקברת את בעליה והתורה נותנת חיים ללומדיה, כי היא מלמדת דעת איך להוכיח, אלא יסוד ועיקר המאמר וחיודושו של רביז"ל הוא, לבאר את עניין ההסתרות, ושהשי"ת נמצא בכל מקום אף כשאדם חוטא ח"ו, שהרי לא יתקיים דבר בלעדי חיות השי"ת, וכמבואר להלן בהמשך הסעיף באריכות, וכבר נתבאר בשיעורים הקודמים בס"ד שזה עניין המלכות שיש לכל אדם, כי מלכות דאיתגליא היא הכח להשליט מלכות שמים בגלוי, ולעורר את לבבם לעבודתו, לעלות מעלה מעלה, ואילו עניין מלכות דאיתכסיא, ועניין בכל מקום מוקטר לשמי, הוא בחינה של חיזוק, לחזק לבבות נשברים להודיעם כי השי"ת עמם בכל עת ובכל מצב.

וכבר עמדנו שם בדבר הסכנה שבידיעה זו, פן יאמר אדם שלום עליך נפשי, כי בשרירות לבי אלך, ולא יתחזק להתגבר על יצרו, באמרו שבין כך ובין כך יתקלם עילאה, ותשלוט המלכות, או באיתגליא או באיתכסיא, וביארנו שזהו מ"ש בסעיף ב שיזהר האדם שלא תהיה המלכות אצלו כעבד למלאות תאוותו, כי אז איננה מלכות אלא עבדות, ואיננה עושה את הפעולה הזאת להפוך את כל העבירות להיחשב שבכל מקום מוקטר ומוגש לשמי, וזה ההכרח לחבר יחד עם המלכות דאיתכסיא את המלכות דאיתגליא.

כח התורה לגלות ולצמצום

ונראה שזהו גם יסוד הביאור בסעיף זה, כי מ"ש שהתורה נותנת דעת להוכיח, הרי מבואר להלן שזה על ידי שאותיות התורה נמצאים בכל מקום, גם במקום עבירה, אלא שהם בסתר, לפעמים בהיפוך הצירופים ולפעמים בהיפוך חכמה לפתיות, ורק ע"י לימוד התורה הם מתעוררים, ועי"ז מתגלה כל ההסתרה, ויוכל לחזק עצמו שם לדעת כי ה' עמו כמבואר בהמשך הסעיף.

אולם מאידך גיסא, יש בתורה כח מיוחד שיוכל אדם לעורר עצמו משנתו שלא ישאר במקום ההסתרה, ויוכל לשמוע את התוכחה של התורה הצועקת ומוכיחה כמבואר גם זה בהמשך הסעיף.

וממילא כדי שהתורה תוכל לעשות את שתי הפעולות ההפוכות זו לזו, מצד אחד להחיות במקום העבירה, ומצד שני לקרב משם את האדם אל השי"ת, צריך שיהיו בה שני כוחות מנוגדים, של גילוי ושל הסתר, כי

וממילא מובן שיש גם אצל הסט"א שני עניינים אלה, הדעת והדיבור, ואכן רביז"ל רמז בפסוק 'חצר בית הנשים' שהם המחשבות והדיבורים של עבירה, אשר שם מתגלה שלום אסתר.

חכמה ודעת

ונראה שע"כ יש בתורה את שני העניינים של חכמה ודעת כמבואר בפנים, ששניהם הם בחינת חיים, אמנם הבדל יש ביניהם, ש'חכמה' היא כח-מה, שאינה בגבול, כמי שאומר מה זה, שאינו יודע להגדיר את הדבר כשאין לו גבול, וע"כ נקראת התורה 'מה' ע"ש אור זה שאין בה תפיסה, וכל אחד שואל מה הוא, אבל ה'דעת', הוא הכח שנוטל את החכמה ומבליעו באברים, וכידוע בעניין הספירות, שספירת הדעת היא שורש הששה ספירות מחסד עד יסוד שמרומזים באברים, וגם בגוף האדם הוא כן, שחכמה היא שכל ערטילאי, ודעת היא מלשון חיבור, והוא המכונה במקום אחר (תורה כה ס"א) בשם שכל הנקנה, שהוא סוג של שכל שנבלע באברים עד שנעשה לו לטבע, ולדוגמא מה שאדם בורח מאש בלי לחשוב בכח השכל שזה מסוכן, וזהו הנקרא 'דעת' כי זה סוג של שכל שלא נמצא במח אלא באברים, וע"כ מי שנוגע באצבעו בטעות באש, מיד מרחיק את ידו עוד לפני שהספיק לחשוב, וצריך לזכות שכל התורה תהיה מובלעת באיבריו כל כך עד שהם מעצמם ירוצו לעשות רצון קונם, ואייתא בספרים שע"כ נאמר בעקידה, וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת, דמשום שלא היה זה רצון ה' באמת, ע"כ לא הלכה ידו מעצמה].

וזה מה שרמז בהביאו את מאמר העולם, שאומרים שאינו יודע מחייו, כי עניין החיים הוא הידיעה הבסיסית ביותר שיש לכל אחד, וזה מובלע באבריו בלי שיצטרך לחשוב, ועל האדם מוטל לראות שגם כל התורה תהיה אצלו בבחינה זו.

מקרא קודש

ועל פי עניין זה שנתבאר, שהדעת מובלעת באברים, נפתח פתח להבין מה שרמז בסעיף ט, שמבאר שרוח הדופק שבלב, מחיה את כל האברים, ורוח הדופק הזה, נקרא שם בשם 'מקרא קודש', וזה כמו התורה שנאמר בה 'וקרא בה', שקורא בה את חי החיים, והיינו שאותיות התורה וגבולותיה הם הכלים והאברים הקוראים את המקרא קודש שהוא הרוח הדופק שהוא חי החיים, כי כן הוא פשוט עניין רוח הדופק, שזה מה שנותן חיות באדם, ואכן להלן בשיעור ח יתבאר שהדעת שמתגלה כשעושה חלל בידים, היא התורה הנסתרת בהסתרות, שנתבאר כאן שזהו החלק של התורה שהיא בבחינת 'מה' ובלי גבול, שבתוך הכלים שהם גבולות ההסתרה.

חיות אלהות שככל העולם

ובזה יובן למה אמר שיש בתורה חכמה ויש בה דעת, ולכאורה הן שתי מידות שונות, אכן זה גופא בא

של הקב"ה, על שם הכח המצמצם כמבואר בפנים, כי יש בה כח של אור וחיות ה' שמחיה את הכל גם את מקום העבירה, אבל החידוש שיש בתורה הוא, שאור זה נמצא באופן מוגבל בגבול הראוי, וזה מה שצריך, כי כמו שריבוי חושך מחשיך, כן ריבוי אור מחשיך וגורם כיבוי הנר, ורק בנר יש אור בצמצום הראוי.

וזה עיקר העניין של המשכת אריכות ימים לתוך המלכות, כלומר לתוך מידת מלכות ולא למלך המולך, דהיינו להמשיך את הבחינה של הגילוי אל הבחינה של ההסתרה והצמצום, כי המלכות היא הבחינה של הצמצום, כמו שרמז רביז"ל בסוף המאמר שמלכות היא בחינת 'זה יעצור בעמי', היינו הבחינה של העצירה והצמצום, כי היא הכלי לכל הספירות, בהיותה סוף דבר כמו שרמז רביז"ל בסעיף ה, אבל אריכות ימים היא הבחינה של אין סוף, כי היא המשכה של חיות חי החיים, וא"כ המשכת אריכות ימים לתוך המלכות הוא המשכת הגילוי לתוך ההסתרה, וזה כולל שני עניינים, ראשית דבר שעל ידי זה, יש אפשרות שהחיות והגילוי יכנסו גם למקומות של ההסתרה, ושנית, השילוב של הגילוי בתוך הצמצום, מצמצם את הגילוי, שלא יצא לחוץ, ולא יקלו ראש בעבירה מכח גילוי זה, אלא יוכלו לשלב את שני הכוחות גם יחד, כי כל אחד מהם אין בו די להחיות נפש כל חי, כי בשעת ההסתרה צריכים גילוי, ובשעת הגילוי צריכים צמצום כמו שנתבאר, וכל זה נעשה על ידי לימוד התורה, שבוזה גופא יש הכנסת אור העליון אל תוך הכלי שהם האותיות כמבואר בפנים.

כבד פה

וע"כ צריך ללמוד תורה בפה דווקא, כי מלכות רמוזה בפה, כמ"ש בפתח אליהו (תיקו"ז יז), ורק דרכה אפשר לנו לקבל אור וחיות בגבול הנכון, שלא יהיה ריבוי אור ולא ריבוי חושך, וכ"כ בפרפראות לחכמה שהפה יש בו כח המצמצם, וגם ביאר שהמשכת החיות למלכות, הוא הכח להאיר בתוך ההסתרה, אמנם לדברינו יש בזה עוד מטרה, לבל יהיה גילוי יותר מדאי, כי צריך לצמצם ולהכניס לכלי המלכות את הגילוי של האריכות ימים.

והנה בסעיף ז מבואר שמתעם זה היה משה כבד פה בגלות מצרים, כי אז היתה גם הדעת בגלות, ומפיו דעת ותבונה, וזה רומז אל מה שכתב בסעיף ג שיש בתורה דעת ואותיות שהם דעת ופה, ובזה יש לפרש את הטעם הפשוט מה שהיה משה כבד פה, וכדאייתא בחז"ל שמשה רבינו רצה לקחת את כתרו של פרעה בהיותו קטן, ורצה פרעה לבחננו אם הוא בן חכם ויודע מה שעושה, והניח לפניו גחלי אש, והמלאך הסיט ידו אל הגחלים וכך נכוה בפיו, ומעשה זה רומז, שמשה עתיד להוציא את הדעת של הכתר עליון המבואר בסעיף ז, הטמון בהסתרה בתוך כתרו של פרעה כמבואר בסעיף ד, וע"כ נעשה כבד פה, כי כדי להסתיר מפרעה שעתיד לקחת את הכתר שלו, ניטל משה כח הפה, שהוא הכלי להשגת הכתר, כי מפיו דעת ותבונה.

הבחירה ולצורך העבודה, והרי השי"ת כולו טוב וכולו אור, וע"כ עשה את העניין של השבירה כדי לברוא את הרע, דווקא באופן כזה על ידי זה שנפלו אותיות התורה למטה, כי באמת אין השי"ת צריך תחבולות כדי להוציא רצונו אל הפועל, ולא היה צריך לעשות שבירה ונפילת האותיות, כדי לברוא דברים רעים, אלא בוודאי שכל עניין השבירה היה מקרה שקרה בשבילנו, שרצה השי"ת ללמדנו בזה ידיעה נכבדה לצורך העבודה, לדעת שכל חושך לא יחשיך ממך, כי גם בהסתרה שבתוך הסתרה נמצא השי"ת, וע"כ נברא הרע באופן כזה, שנפלו אותיות הקודש בתוך עולמות הרע, וזה גופא חלק מהבחירה, להאמין בזה ולא להתייאש.

ועניין זה הוא מסתרי התורה, וכדברי רביז"ל בסעיף ד, שכח התורה להחיות את הנופלים, הוא בסתרי התורה אשר בה, ואין הכוונה למה שנכתב בספרי הקבלה, כי זה כבר נחשב לנגלה, כי הכל מודפס והכל ידוע, אלא הכוונה היא אל הסוד שמסתתר בדברי הקבלה, וכגון בעניין זה של השבירה והתיקון, שבפשטות מתבאר, שאין תכלית בזה שהאותיות נפלו, רק כדי לתת לנו מקום עבודה, וצריך לחזור ולהעלותם, אבל סוד הדבר הוא, שיש מטרה גם בעצם הדבר אשר האותיות למטה, כדי להחיות בהם נפש כל חי, אלא שמכל מקום צריך דווקא להעלותם משם, שזה כנגד הבחינה של נגלה שבתורה, ומלכות דאיתגליא, כי רק מתוך שניהם יתקיים העולם, דהיינו כאשר בני אדם תפצים לעשות טוב גלוי, ותוך כדי כך יש גם נפילות והסתרות, ומחיים גם אותם באור ה'.

התורה נקראת 'מה'

וידוע מ"ש בזה"ק (נשא קכת). ובכתבים (ע"ח שער ח, ושער יא), שעניין השבירה רמוז בפרשת שבעת מלכי אדום שמתו (בראשית לו לא), והתיקון רמוז במלך השמיני שלא מת, כי העולמות שנשברו ונפלו ומתו הם בחינת 'המלכויות' של כל עולם וע"כ הם רמוזים במלכי אדום, וזהו הסוד שרמוז כאן בעניין המשכת אריכות ימים אל המלכות על ידי התורה שהיא בחינת 'מה', דהיינו להחיות את העולמות של 'מלכות' שנפלו, על ידי שאותיות התורה מקבלים אור מהתורה, וקרא לתורה בשם 'מה', כי כן מבואר בכתבים (ע"ח שער י פ"ב) ששם הוי"ה במילוי אלפי"ן שעולה כמניין מ"ה, הוא האור חדש היורד כדי להעלות את הניצוצות הקדושים, ואת האותיות, וז"ש כאן שהתורה נקראת 'מה', והיא ממשכת חיים להחיות מתים, והיא מגלה כל ההסתרות.

ואכן מפורש בכתבים (ע"ח שער ח), שבעת קריאת התורה בספר תורה, מתקנים את השבירה, וממשיכים אור 'מה' אל האותיות שנפלו, על ידי חיבור הטעמים אל האותיות, וזה כהעניין שמבואר כאן במאמר, שהעסק והקריאה בתורה מחברת את ה'מה' אל האותיות, אלא דאם נדייק, הרי שם בכתבים מבואר שעל ידי זה יוצאים האותיות והניצוצות מתוך נפילתן, וזה מובן לפי הדרך שכתבנו לעיל, שבחינת 'מה' היינו

רביז"ל לבאר, שמהתורה שהיא החכמה, יוצאת הדעת שהיא האריכות ימים אל המלכות, כי כח החיים עצמו הוא מעבר לצמצומים, אבל עניין האריכות ימים הוא מה שהחיים נכנסים אל גבולות ימים ושנים, שהם בחינת מידת ימי, וזה פירוש הפסוק שהביא 'ומידת ימי מה היא', 'מה' הוא הכח שבלי גבול כנ"ל, וזה נכנס לגבול הימים, וברמז רומז רביז"ל גם על עניין הספירות שהם הימים כימי שבעת ימי בראשית (כמ"ש בזה"ק בראשית מז. וברמב"ן תחילת בראשית), ובהם נמשך ושופע אור הכתר העליון שנקרא אריך, וזהו אריכות ימים, כי בהם נמשך אור האלהות אל תוך הבריאה.

כי כל מה שנתבאר בדבר התורה המתפשטת אצל האדם, הוא רמז ומשל על עניין חכמת הקב"ה, שהיא מצד עצמה בכח מה, ובלי גבול, אבל מכח ספירת הדעת היא מתפשטת באיברי העולם וחלקיו השונים, והוא עניין הכתוב 'בכל מקום מוקטר לשמי', וגם במקום העבירה, כי האברים כוללים את כל הקצוות ואפשרויות הפירוד, לפעמים זה דוגמת יד ימין ולפעמים יד שמאל, שהם כלל חלקי העולם כולם על כל פרטי פרטיו, אבל כולם חיים ע"י הדעת, וכשיתגלה זה הדעת, יבינו שהשי"ת בכל מקום.

ובאמת דעצם הדבר שיש דברי תורה בתוך מאמר העולם, זה גופא בחינה של התפשטות התורה גם בשיחת חולין ובדברי העולם, שעל ידי זה היא מחיה את כל המקומות, וע"כ השתמש רביז"ל כאן בראיה ממאמר העולם.

ריבוי אור והאותיות שנפלו

ומזה נבוא לבאר למה נכנס רביז"ל לבאר כל העניין של ריבוי אור, שלכאורה איננו נצרך כלל למאמר זה, אכן הנה העניין המבואר בפנים, שריבוי אור גורם חושך ולא אור, הוא העניין הידוע בשם 'שבירת הכלים', שיצאו עולמות בתחילת הבריאה שלא היו כליהם שלמים, והיה האור רב, ונשברו הכלים ונפלו ניצוצות מהאור (כמבואר בע"ח שער ח-יא), ומבואר בכתבים שהכלים שנשברו שהם העולמות שנפלו הם בחינת אותיות התורה, ונראה שזה שורש הדבר המבואר בהמשך הסעיף שיש אותיות התורה בכל מקום, שמהם אפשר להחיות את הנופלים כמו שהבאנו שהוא יסוד המאמר, ומהיכן באו אותיות אלו אל מקום החושך, רק על ידי השבירה הזו, אבל רביז"ל מבאר שכדי לעורר את אותיות התורה הללו, שיתנו כח לאלה הנמצאים בהסתרה ולהוכיחם ולקרנם אל השי"ת, צריך לעסוק בתורה.

ואמנם לכאורה, אם כל הקלקול נעשה בנפילת וירידת האותיות, איך אמר רביז"ל שדווקא אותיות אלה שנמצאים למטה הם מחיים את כל הנמצאים שם, אכן באמת שכל עניין זה של שבירה ונפילה עקב ריבוי האור, לא היתה תקלה שנעשתה בשגגה חלילה, אלא כמו שמובן בכתבים (ע"ח שער ח פ"ו) שהשי"ת רצה שיבראו בעולם חלקי רע, גשמיים ורוחניים, למען

וע"כ בכל יו"ט שבועות, שמקבלים תורה חדשה, כמבואר בסוף המאמר, נעשה גם כלי חדש לקבל אור יותר, שהוא התורה שקיבלנו בשבועות.

ובעצרת נסתלק דוד המלך (תוס' חגיגה יז.) כידוע, כי אז עלה דוד מהחיים הגשמיים אל חיים עליונים יותר, ונתקיים העניין של להמשיך אריכות ימים אל המלכות, בחיים רוחניים.

ביאור פרשת 'מה העדות'

ובזה יש לפרש את הפסוק (דברים ז כ) 'מה העדות והחוקים', שמזה הוכיח רביז"ל שהתורה נקראת מה, וצ"ב היכן מוכח כן בפסוק זה, והרי אין זה אלא לשון שאלה ששואל הבן 'מה העדות', וגם יש להבין למה נרמז הדבר דווקא בפסוק זה, אכן הנה אמרו חז"ל בהגדה של פסח, שפרשה זו היא שאלת הבן חכם, ושואל מה העדות, והנה בפסוק כך נאמר: 'פִּי יִשְׁאַלְךָ בֶּןְךָ מָתַי לֵאמֹר מָה הָעֲדוֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם: וְאָמַרְתָּ לְבֶןְךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרָיִם וַיֹּצִיאֵנוּ יְהוָה מִמִּצְרָיִם בְּיַד חֲזָקָה: וַיִּתֵּן יְהוָה אוֹתוֹת וּמִפְתֵּיִם גְּדֹלִים וְנִעֲמִים בְּמִצְרָיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בְּיַתּוֹ לְעֵינֵינוּ: וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֶתְנוּ לְאֶתְ לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם וַיֹּצִיאוּנוּ יְהוָה לְעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְיִרְאָה אֶת יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ פְּהִיּוֹם הַזֶּה, ואולם בהגדה של פסח אמרו תשובה אחרת לענות לו, 'ואף אתה אמר לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', וכבר עמדו ע"ז המפרשים למה נקטו דווקא הלכה הזו, ולמה שינו את התשובה ממה שנאמר בפסוק.

ונראה לבאר בע"ה לפי מה שנתבאר מדברי רביז"ל בפנים, שיש בתורה אור א"ס אלא שהוא מתצמצם לתוך גבולות, וביארנו דבר זה בשני אופנים, אופן אחד, שזה כדי להאיר את הגילוי בתוך ההסתר, ואופן שני, שזה כדי לצמצם את הגילוי, שלא יתגלה יותר מדי מההסתר, ולא יכנסו בה לכתחילה, והנה הבן חכם, כשמו כן הוא, שזוכה להארה של החכמה שהוא למעלה מהדעת, והיא האור שעדיין לא נכנס לכלים, אלא הוא בבחינת כח-מה, וע"כ שואל 'מה העדות והחוקים', כלומר שקשה עליו הדבר שיש בתורה ריבוי גבולות וצמצומים של מצוות מעשיות, עד שהכל צריך להיות מדויק כקוצו של יוד וריבועו של תפילין, ולפי דעתו לא כך צריכה התורה להיראות, כי חושב הבן החכם שהתורה ראויה להיות אור בלי צמצום, אש להבת שלהבת של דביקות הבורא, בלי להחיות את מקומות ההסתר, ולאידך גיסא, לפי האופן השני שביארנו, חושב החכם שאין נכון לדבר בשפת התורה שבנגלה לדקדק בהלכה בעדות וחוקים, ובמוסר ותוכחה של מלכות דאיתגליא, שמצמצמת את הגילוי, בעוד שיש בתורה את החלק הנסתר, שמצידה הרי גם בהסתר נמצא השי"ת.

וע"כ נאמר בפסוק שעונים לו 'עבדים היינו לפרעה וגו' ויוציאנו ה' משם, ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה לחיותנו כהיום הזה', כלומר, שהרי מבואר

הבחינה של נגלות התורה, שמוכיחה את האדם לשוב לדרך הישר, ולא מה שמחיה אותו בעת נפילתו, שגם שם יש אותיות התורה, שזה שייך לבחינת האותיות והגבולים עצמן, ולא לבחינת 'מה'.

אריכות ימים לתוך המלכות

והנה הפסוק 'ומידת ימי מה היא', שביאר רביז"ל שהתורה בבחינת 'מה' ממשכת חיות אל מידות הימים, דוד המלך אמרו, וכך אמר שם (תהלים לט ה) 'הודיעני ה' קיצו ומידת ימי מה היא', ואמרו חז"ל (שבת ל.) על פסוק זה שביקש לדעת ימי חייו, ובאמת לא היה לו חיים מעצמו, כי היה נפל, כי דוד המלך הוא מרכבה למידת המלכות והיא היורדת אל כ"ל מו"ת (מלכו"ת), להחיות שם את הנפלים בהסתר שבתוך הסתרה, שזהו עניין מלכות באיתכסיא כמו שנתבאר בשיעור ב-ג, וע"כ אמרו בגמ' (שם) שדוד היה עוסק בתורה כדי שלא ימות, וזה רמז שמידת המלכות עצמה מסוכנת להיותה במקום סטרא דמותא, ורק בכח התורה יש בה אור וחיות, להחיות את התלויים בה, וממילא מובן לשון רביז"ל שאמר שצריך להמשיך אריכות ימים אל המלכות, ולא אמר אל המלך, כמו שהערנו, כי אכן הדבר כפשוטו, כי מצד אחד מידת המלכות עצמה צריכה הארה מלמעלה, כדי להאירה ולהחיותה במקום החושך שירדה שם, ומצד שני ההארה צריכה אל המלכות, לצמצם את ההארה.

מידת ימי מה היא

ומבואר בכתבים (ליקו"ת תהלים לט) בביאור פסוק זה 'ומידת ימי מה היא', ש'היא' מרמז על עלמא דאיתכסיא מידת הבינה, וזה רמז נכון גם לענייננו, כי כבר נתבאר בשיעור ב, שיש במלכות שמים מלכות דאיתגליא ומלכות דאיתכסיא, באיתגליא, כאשר עובדים את ה' בגלוי ויכירו וידעו כל יושבי תבל כי לה' המלוכה, ובאיתכסיא, כאשר המלכות הולכת בסתר להוציא כבוד שמים מכל מקום וכל אדם וכל מצב, ולעיל נתבאר שיש בתורה כח של 'מה' וכח של 'מידת ימי', הכח של אין סוף והכח של הצמצום, הכח להאיר שהקב"ה בכל מקום, והכח לצמצם ידיעה זו שלא ישתמשו בה יותר מדי, וא"כ מתוך מה שנתבאר נמצא, שמחייבו שתי הבחינות של 'מידת ימי' ו'מה העדות', יש את המלכות דאיתכסיא שמודיעה לאדם שהשי"ת עמו תמיד, על ידי גילוי האור אין סוף שבלי גבול בתוך הגבול, וע"כ נאמר 'מידת ימי מה היא', שהארת בחינת 'מה' לבחינת 'מידות', זה 'היא' דהיינו מלכות דאיתכסיא כמו שהבאנו.

בעצרת נסתלק דוד

והנה להלן סעיף ז, מבואר שבשבועות מאיר אור גדול של דעת, לגלות סתרי התורה, וצ"ב מה שייך זה לעצם היו"ט, שהוא זמן מתן תורתנו, אכן עתה הדבר מבואר, שהרי התורה היא הכלי לאור אין סוף כמבואר כאן, ובלעדיה האור הוא ריבוי אור בלי כלי, וממילא מובן, שכאשר מתגלה אור גדול של אין סוף, צריך כלי נוסף,

רביז"ל כל עניין זה שדתן ואבירם פגמו במן, רק כדי להוכיח את הקשר בין המן למשה, והרי הקשר פשוט הוא, כי המן היה בזכות משה (תענית ט.), ועוד צ"ב מה שהביא שדתן ואבירם פגמו בהמן והותירו ממנה, וזה כמו שחלקו על כבודו של משה, ולכאורה זה שהותירו מהמן, הוא פגם באמונה ולא פגם במן, כי אדרבא יש בזה כבוד המן, שנתייראו שמה לא יהיה להם.

אכן נראה שזה מה שירד המן בכל יום ויום, והיה אסור להותיר מיום לחבירו, הוא משום שהמן הוא הדעת, והרי מבואר בסעיף ג על פסוק 'ובכל יום ויום מרדכי מתהלך', שיום ויום היינו המידות של התורה שבהם שופע הדעת והחיות וסתרי התורה כמו שנתבאר, והנה פשוטו של מקרא 'ובכל יום ויום' היינו שהיה דבר זה בכל יום, והיינו משום שבאמת כל יום הוא צמצום אחר וגבול מסויים, ובכל יום יש הסתרה השייכת לו, והצמצום וההסתרה המסויימים של כל יום, נעשה כלי אל הדעת השופע בו, וע"כ היה אסור להשאיר מן המן מיום אל יום, כי לא דומה המן של אתמול להמן של היום, והמן של אתמול מתמלא תולעים היום, כי גם הדעת הוא כן, שכל יום הוא כלי וגבול וצמצום מסויים, ולפי זה באה בו הדעת, ומי שמשמש בהדעת שמתאים לצמצום מסויים כאשר הוא נמצא בצמצום אחר, הרי זה פוגם בכבוד הדעת, שאינו מאמין שהדעת משתנה ומתחדשת בכל עת לפי הצמצום וההסתרה, וכמו שקרא לזה רביז"ל בסוף המאמר בשם 'תורה חדשה', וזה מה שרצה רביז"ל לרמז לנו בהזכירו עניין הותרת המן של דתן ואבירם, שזה נחשב להם לפגם.

בפנים להלן סעיף ד שבמצרים היו ישראל בתכלית ההסתרה ודווקא שם נתגלו סתרי התורה, ואם כן לבעבור זה בא עניין הצמצומים שבתורה, כדי שתוכל התורה להתצמצם גם במקום החושך כמו שנתבאר, והמשך הפסוק הוא 'ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה לחיותינו כהיום הזה', דהיינו שבתוך החוקים האלה יושפע שפע חי החיים, וגם מאידך גיסא יש לבאר, שאומרים לבן חכם, שאף שיש דרך של גילוי ההסתרות שע"ז הוציאנו ממצרים, אבל ציונו השי"ת את החוקים האלה, ליראה את ה' אלוהינו, לחיותינו כיום הזה, כלומר שלולא הצמצום של החוקים, לא היתה יראה, מרוב הגילוי, אבל הכח של התורה הוא לשלב בין היראה לבין החיות, וע"ז אמר 'ליראה את ה' אלוהינו לחיותינו כיום הזה'.

וזה גם מה שנאמר בהגדש"פ שעונים לו את ההלכה של 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', שפירוש 'אפיקומן' הוציאו מן, כי מבואר להלן בסעיף ז-ח, שמצה יש בה טעם מן, ושסוד מ"ן הוא ההארה של סתרי התורה שמאירה בכל מקום חושך עי"ש, וע"כ אין מוציאים אחריה מ"ן, כי היא עצמה המ"ן, נמצא שהיסוד בהלכה זו הוא אותו היסוד שנאמר בפסוק, שהצמצומים מוכרחים, כדי להאיר לאלו שנמצאים בהסתרה, מסוד הגילוי של המ"ן.

דתן ואבירם שהותירו מהמן

והנה בסעיף ח מבואר שהמן שירד מהשמים, הוא הדעת, ועל כן דתן ואבירם שחלקו על משה שהוא הדעת, פגמו גם כן בהמן, והותירו ממנו, כי המן הוא בחינת הדעת, בחינת משה עכ"ד, וצ"ב למה הביא

שיעור המשך סעיף ג

הסתרה והסתרה שבתוך הסתרה

שלוש מדדיגות יש בדע, בתחילה יודע האדם שאיננו נוהג כראוי, ויודע שיוכל לשוב, אבל אין לו כח וגבורה נגד יצרו, ואחרי כן כבר שוכח מה תפקידו בעולם, ובטוח הוא שנוהג כראוי, ולבסוף מתייאש וחושב שכבר אין לו תקווה לשוב ונזופל לגמרי, אבל יש כח בלימוד התורה להשיב את האדם משלושת הנפילות האלו

פתחי שערים

[א] מבואר בפנים שיש שתי בחינות ההסתרה, ורגילים לפרש, שהסתרה אחת היא כשעדיין מרגיש שאינו מתנהג כראוי, וקשה לו להתגבר, אבל הסתרה שבתוך הסתרה היא כשחושב שמתנהג כראוי, ונסתר ממנו שהקב"ה מסתתר ממנו, כי חושב שהקב"ה איתו, ואכן כדרך זו כמעט מפורש בפנים שכתב שההסתרה השנייה היא ש'הכל דומה עליו למישור, ואינו יודע משום נדנד איסור'.

אמנם צ"ב, שאם 'הסתרה' פירושו שידע שאיננו מתנהג כראוי, אלא שקשה לו להתגבר, אין זה נקרא בשם הסתרה, כי לא נסתר ממנו כלום, וכשיוצא מההסתרה אין זה נקרא שמוצא את השי"ת, וא"א לומר ע"ז את הלשון המבואר בפנים 'הסתרה אחת שהקב"ה נסתר ממנו וקשה למצאו, אבל אפשר להתייגע ולחזור ולמצאו'.

בן ועוד צ"ב שהרי מפורש בפנים, שבהסתרה הראשונה, האותיות של התורה הם על דרך שאמרו 'עבר ושנה נעשה לו כהיתר', וע"ז נאמר 'הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע', ולכאורה הרי כלל לא נעשה לו כהיתר, אדרבא הוא יודע ומרגיש שאין זה היתר.

ג] וכמו כן צ"ב בעניין 'הסתרה שבתוך הסתרה', שאם פירושו שאינו יודע כלל מאיסור וחושב בטעות שהוא אצל השי"ת, איך שייך לומר כמ"ש בפנים 'קשה מאד למצאו מאחר שאינו יודע כלל מהשי"ת', והרי הוא יודע מאד מהשי"ת, רק שאינו יודע מההסתרה שלו.

ד] ועוד, דלא שייך לומר שההסתרה נסתרת ממנו, אלא אדרבא יותר נכון לומר שהגילוי של השי"ת נסתר ממנו.

ה] ועוד למה נקרא זה בשם 'הסתרה שבתוך הסתרה', הרי זה אותו עניין כמו ההסתרה הראשונה רק באיכות יותר, וסוף סוף היינו הך, שבשתי הבחינות של ההסתרה, אינו שב משום חסרון ידיעה בחטאו.

ו] ועוד, כי בהמשך הסעיף מבאר ששורש כל ההסתרות הוא זה שאותיות התורה נהפכים אצלו, ומבאר שבהסתרה הראשונה זה נהפך להיתר, ובהסתרה שבתוך הסתרה זה נהפך לפתיות, ולכאורה אין זה פתיות, אלא שנעשה לו כהיתר עוד יותר מבתחילה.

ז] עוד יש להעיר, שרביז"ל מביא על עניין ההסתרה השניה את הפסוק 'אנכי הסתר אסתיר', והנה את הפסוק הזה דרשו בגמ' (חולין ק"ט). על אסתר המלכה, וגם רביז"ל להלן מפרש את הפסוק 'לדעת את שלום אסתר' על ההסתרה הזו, והנה ההסתרה הגדולה שהיתה באותו דור, היא מה שחשבו שהקב"ה עזבם ונטשם ושכחם, אחרי שראו שהמין מצליח בגזירתו, וכמו כן אסתר עצמה היתה בהסתרה, שחשבה שהשי"ת עזבה ואינו איתה, וכמ"ש בגמ' (מגילה טו.) שכשנכנסה לבית הצלמים אמרה את הפסוק בתהלים (כב ב) 'אלי אלי למה עזבתני, רחוק מישועתי דברי שאגתי, אלוהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי', והרי זה היפך מדברי רביז"ל, שהיה אצלה העניין של הסתרה שבתוך הסתרה, שהאדם טועה לחשוב שהשי"ת עמו בזמן שאין השי"ת עמו.

ח] וכמו כן יש להעיר מפשט הכתוב, 'ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה', ופרש"י שהיה לו רמז לישועה ולא ידע מה, והיה חפץ להבין את הנהגת ה' ולראות מה יהא בסוף העניין, הרי ש'לדעת את שלום אסתר' הכוונה היא, להבין ולגלות את השי"ת מתוך המצב של ההסתרה, וזה היפך ממה שמובן בפנים, ש'לדעת את שלום אסתר', היינו להבין כמה אנו רחוקים מהשי"ת.

ט] ובהמשך דברי רביז"ל שכתב בעניין 'חצר בית הנשים', שיש שלש בחינות של נופלים בעבירות, ושלשתם מרומזים בתיבת נשים, הראשונה מלשון שנשו וקפצו ממקומו של עולם, דהיינו שנתרחקו מהשי"ת, והשניה מלשון שכחה שכבר היה אצל השי"ת אבל שכח, כמו 'כי נשני אלוהים', והשלישית שגם עתה זוכר אבל נשתה גבורתו מלהתגבר על יצרו.

וצ"ב למה ביאר בפסוק זה שלש בחינות, ואין זה דרכו של רביז"ל להוסיף עניינים חדשים כדי להשלים לבאר את כל תיבות הפסוק (כמ"ש בכללי ראב"ן), ועוד צ"ב מה הם שלוש הבחינות הללו, כי לכאורה הבחינה הראשונה שנתרחק מהשי"ת הוא שם כללי לכל סוגי ההתרחקות ואין זה סוג ריחוק בפני עצמה כמו שתי הבחינות האחרונות, ומה היחס של ג' בחינות אלו, אל שתי הבחינות שדיבר בהם זה עתה שהם 'הסתרה' ו'הסתרה שבתוך הסתרה' [וכבר עמד בזה בפל"ח].

י] למה אמר שגם כשיש הסתרה שבתוך הסתרה, ע"י לימוד התורה, זה נהפך לדעת, ואז יודע שיש אותיות התורה גם במקומו, ואז התורה עצמה מוכיחה אותו, ואח"כ בסעיף ה' מבאר שהדעת היא סתרי תורה שנהפכים ויוצאים ממקום ההסתרה, ולכאורה מה צריך עוד דעת והשגת סתרי תורה, הרי העניין נגמר בזה שהתורה מוכיחה 'עד מתי', וכבר הכל מתוקן, כי כבר יודע שחטא, וכבר לא נעשה אצלו כהיתר, אלא מוכח שיש הסתרה נוספת מסוג אחר שלא די לה בזה שהתורה תעורר אותו מהשינה.

יא] מה הרווח מכל הפסוק הזה שהביא לאסמכתא 'פיה פתחה בחכמה', ואין בזה שום תוספת על עיקר הדברים, ולא ראייה.

יב] בסעיף ט, שהאריך רביז"ל בעניין השמים וידיים, שצריך להכניס את רוח הדופק בידיים שהם בחינת שמים, והביא לזה את הפסוק 'נשא לבבינו אל כפים אלא אל שמים', שהרוח הדופק שבלב מאיר בכפיים שהם הידיים, ומיד מביא עוד פסוק 'כי אשא אל שמים ידי' שזה בחינת מה שצריך להרים את הידיים שיהיה נעשה מהם בחינת שמים ע"כ, ולא מובן למה לא הוכיח מהפסוק הראשון גופא גם דבר זה, שהרי נאמר גם שם 'אל כפים אל אל בשמים'.

דעה והשכל

הנשמות שתחת ממשלתו, [ומסתמא זה כולל גם את עצמו], שהרי אין יודע מה הם צריכים וגם אינם אצלו, והעצה היא ע"י לימוד התורה, וביאור העצה בפשטות, משום על ידי התורה נכנסת בו דעת, לדעת איך להוכיח, אמנם עומק הדברים הוא, משום שכל ריחוקם

תמצית דברי רביז"ל

נקדים תחילה לסדר ולבאר בע"ה את תמצית דברי רביז"ל בתוספת נופך, שעיקר העניין שמאריך רביז"ל בו, הוא לבאר מהו הדרך שיוכל אדם להוכיח את

ונטשם ושכחם, אחרי שראו שהמן מצליח בגזירתו, וכמו כן כלפי אסתר עצמה שהיתה בהסתרה, היינו שחשבה שהשי"ת עזבה ואינו איתה, וכמ"ש בגמ' (מגילה טו.) שכשנכנסה לבית הצלמים אמרה את הפסוק בתהלים (כב ב) 'אלי אלי למה עזבתני, רחוק מישועתי דברי שאגתי, אלוהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי', והרי זה היפך מדברי רביז"ל, שהיה אצלה העניין של הסתרה שבתוך הסתרה, דהיינו שהאדם טועה לחשוב שהשי"ת עמו בזמן שאין השי"ת עמו.

ביאור מחודש בדברי רביז"ל

וע"כ נראה לפרש כוונת רביז"ל להיפך, כי המצב שאדם יודע שאינו כראוי ואין לו כח להתגבר, זה עוד לפני ההסתרה, כי אין זה מצד הסתרה אלא חולשת הנפש, וההסתרה הראשונה היא, כשחושב האדם שאכן כן מתנהג כראוי, כי נעשה לו כהיתר, ונסתר ממנו האמת שאינו הולך בדרך הראויה, ואילו ההסתרה שבתוך הסתרה היא, כאשר חושב שהוא רחוק לגמרי מהשי"ת, ושהקב"ה עזבו, ונדמה לו שאין לו תקוה לשוב ולהיות כבראשונה, וכיוון שהשי"ת באמת נמצא אצלו בסתר, ורק נסתר ממנו שהשי"ת נמצא אצלו בסתר, ע"כ נקרא זה בשם הסתרה שבתוך הסתרה, דהיינו שנסתר ממנו שהשי"ת נמצא אצלו בהסתרה.

ויסוד הדבר הוא העניין שרביז"ל מאריך מאוד בתוך הסעיף הזה, לבאר שגם בהסתרה ואפילו בהסתרה שבתוך הסתרה, השי"ת מלוּבש שם ומסתתר בתוך ההסתרה, [ואין זה דרך אגב, אלא בזה מלמד אותנו מה פשר הסתרה שבתוך הסתרה], נמצא שבאמת אין מקום להתיימש, ואיך שייך לחשוב שהשי"ת עזב ונטש את האדם החוטא גם אם הרבה לפשוע, [ולהלן נאריך עוד בנקודה זו, שאריכות דברי רביז"ל בסעיף זה לבאר שהשי"ת נמצא בכל מצב, בא בעיקר כנגד ההסתרה שבתוך הסתרה], אבל מי שטועה בזה, הרי זה משום שנפל לתוך ההסתרה שבתוך הסתרה, ומבואר בדברי רביז"ל שגם מצב זה הוא מהשי"ת, ואותיות התורה עדיין מחיים גם את זה המתמייאש.

ובזה מיושב מה שהערנו ותמהנו, כי ההסתרה הראשונה היא אכן כשנעשית לו כהיתר כמפורש בפנים, אבל ההסתרה השניה היא, כשנעשית לו כאיסור כזה שאין לקוות לצאת משם, וכך היה בימי אסתר, כי אז אכן היתה ההסתרה בבחינה השניה, שטעו לחשוב שהשי"ת אינו עמם, אבל באמת שהשי"ת לא עשה עמהם אלא לפנים (מגילה יב.), דהיינו שגם אז היה עמהם אלא שזה היה בהסתרה.

ועל זה נאמר: 'ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה', ופרש"י שהיה לו רמז לישועה ולא ידע מה, והיה חפץ להבין את הנהגת ה' ולראות מה יהא בסוף העניין, הרי ש'לדעת את שלום אסתר' הכוונה היא, להבין ולגלות את השי"ת מתוך המצב של ההסתרה.

של אלו שתחת ממשלתו, הוא ע"י שנסתתרו מהם האותיות של התורה הנמצאים במדרגתם של אלו שנפלו לחטא.

וע"ז מבאר רביז"ל באריכות שיש שני סוגי הסתרות, הסתרה אחת גם היא גרועה, אבל עדיין אפשר למצוא את מה שנסתתר ממנו, אבל עוד יש הסתרה שבתוך הסתרה שגרועה ממנה, שאין אפשרות למצוא מה שנסתתר ממנו, אולם העצה לכל המצבים האלה, ע"י לימוד התורה, בין של האדם עצמו, ובין הלימוד תורה של מי שמולך עליו, באיתגליא או באיתכסיא.

כי אותיות התורה נמצאים בכל מקום, רק שהם בהסתרה, לפעמים יש רק הסתרה אחת, שהאותיות רק שינו את מקומם ונשתנו הצירופים, וכלשון הכתוב, 'הוי האומרים לטוב רע ולרע טוב' [שמזה נשמע שכל האותיות נמצאים אלא ששינו מקומם], ולפעמים יש הסתרה גדולה יותר שהאותיות עצמן נהפכו לגמרי לפתיות כנ"ל, וכשלומד תורה, מעורר את האותיות שבכל מקום, ובולטים ומצטרפים, וממילא כבר אין הסתרה, ואז התורה מוכיחה את הנפשות להחזירם למוטב, כי התורה צועקת ומוכיחה תמיד אלא שאין שומעים את קולה עקב ההסתרה, וממילא כשסרה ההסתרה ממילא שומעים את התוכחה.

ביאור עניין הסתרה שבתוך הסתרה

ועתה נבוא לבאר מה הן שתי בחינות ההסתרה, דהנה רגילים לפרש, שההסתרה הראשונה היא כשעדיין מרגיש שאינו מתנהג כראוי, וקשה לו להתגבר, אבל הסתרה שבתוך הסתרה היא כשחושב שמתנהג כראוי, ונסתר ממנו שהקב"ה מסתתר ממנו, כי חושב שהקב"ה איתו, ואכן כדרך זו משמע בפנים שכתב שההסתרה השניה היא ש'הכל דומה עליו למישור, ואינו יודע משום נדנוד איסור', וכן נראה שהבין בפל"ח, שכתב בתוך דבריו, שההסתרה הראשונה היא שנעשה לו כהיתר אבל עדיין מבלבל אותו שיש בזה חשש איסור, וההסתרה השניה היא, שאינו יודע משום חשש איסור.

אמנם אם כן צ"ב כל ההערות והתמיהות שהערנו ותמהנו לעיל, ונביא כעת רק שתיים מהן, שהרי מפורש בפנים, שבהסתרה הראשונה, האותיות של התורה הם על דרך שאמרו 'עבר ושנה נעשה לו כהיתר', וע"ז נאמר 'הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע', ולכאורה הרי כלל לא נעשה לו כהיתר, אדרבא הוא יודע ומרגיש שאין זה היתר, ומ"ש הפל"ח שאף שנעשה לו כהיתר מ"מ עדיין מרגיש קצת חשש איסור, זה דוחק, שא"כ דברי רביז"ל הם לאו דווקא, ולמה בכלל נכנס רביז"ל לדוחק הזה.

ועוד יש להעיר, שהרי רביז"ל מביא על עניין ההסתרה השניה את הפסוק 'אנכי הסתר אסתיר', והנה את הפסוק הזה דרשו בגמ' (חולין קלט.) על אסתר המלכה, וגם רביז"ל להלן מפרש את הפסוק 'לדעת את שלום אסתר' על ההסתרה הזו, והנה ההסתרה הגדולה שהיתה באותו דור, היא מה שחשבו שהקב"ה עזבם

על גב דאינון בגלותא, קודשא בריך הוא אתי בכל ריש ירחי ושבתי וזמני, לאשגחא עליהו, ולאסתפלא בההוא משכונא דאית ליה גבייהו, דאיהו פסופא דיליה. למלכא דסרחה מטרוניתא, אפקה מהיכליה. מה עבדת. נטלת ברה דיליה פסופא דמלכא, רחימא דיליה. ובגין דדעתא דמלכא עלה, שבקיה בידהא. בשעתא דסליק רעותא דמלכא, על מטרוניתא, ועל ברה, הנה סליק אגרין, ונחית דרגין, וסליק כותלין, לאסתפלא ולאשגחא בין נוקבי כותלא עליהו, בין דחמי לון, שארי כפי מאחורי קוסטי כותלא, ולכתר אזיל ליה. כף ישאל, אף על גב דאינון נפקו מהיכליה דמלכא, ההוא משכונא לא שבקו, ובגין דרעותא דמלכא עליהו, שבקיה עמהון. בשעתא דסליק רעותא דמלכא קדישא, על מטרוניתא ועל ישראל. סליק אגרין נחית דרגין, וסליק כותלין, לאסתפלא ולאשגחא בין קוסטי כותלא עליהו. בין דחמי לון, שארי וכבי, הךא הוא דכתיב דומה דודי לצבי או לעופר האילים לדלגא מכותלא לאיגרא, ומאיגרא לכותלא. הנה זה עומד אחר כותלנו, בכתי פנסיות ובכתי מדרשות משגיח מן החלונות, מציץ מן התרפים, לאסתפלא ולאשגחא עליהו.

נפתח רבי יצחק ואמר, דומה דודי לצבי או לעופר האילים הנה זה וגו'. אשריהם ישראל שזכו שמשפון זה יהיה אצלם מהמלך העליון. שאף על גב שהם בגלות, הקדוש ברוך הוא בא בכל ראש חודש ושבתות וזמנים להשגיח עליהם, ולהסתפל באותו משפון שיש לו אצלם, שהוא חמדתו. למלך שפחה הגבירה, והוציאה מהיכלו. מה עשתה, לקחה את הפן שלו, חמדת המלך, אהובו. ומשום שדעת המלך עליה, השאירו בדיה. בשעה שעולה רצון המלך על הגבירה ועל בנו, הנה עולה לעליות ויורד מדרגות, ועולה על הפתלים, להסתפל ולהשגיח בין נקבי הפתל עליהם. בין שרואה אותם, הוא מתחיל לבכות מאחורי תרפי הפתל, ואחר כך הולך לו. כף ישראל, אף על גב שיצאו מהיכל המלך, אותו המשפון הם לא עזבו, ומשום שרצון המלך עליהם, השאיר אותו עמהם. בשעה שעולה רצון המלך הקדוש על הגבירה ועל ישראל, הוא עולה עליות, יורד מדרגות, ועולה על הפתלים, להסתפל ולהשגיח בין תרפי הפתל עליהם. בין שרואה אותם, מתחיל לבכות. זהו שכתוב דומה דודי לצבי או לעופר האילים, לדלג מכותל לעליה, ומעליה לכותל. הנה זה עומד אחר כותלנו, בכתי פנסיות ובכתי מדרשות. משגיח מן החלונות, מציץ מן התרפים, להסתפל ולהשגיח עליהם. ולכן ישראל צריכים לשמח באותו יום].

ואמנם על אף שהשי"ת באמת עומד אחר כתלינו, ומשגיח עלינו בסתר עליון, אבל לפעמים גם זה נסתר מהאדם, ואינו יודע כלל שהשי"ת נסתר ממנו.

וזה ביאור דברי רבינו ל' שהסתרה שבתוך הסתרה, היינו שאינו יודע כלל דבר זה שהשי"ת נסתר ממנו, לומר שחושב שאין הקב"ה מסתתר ממנו, אלא עזב ונטש ושכח מאיתו חלילה, וזה קשה מן הכל.

ואמנם לא באנו לשלול את הביאור הפשוט בענין ההסתרה שבתוך הסתרה, כי פשוט לשון רבינו ל' שהסתרה שבתוך הסתרה היא 'שהכל אצלו כמישור, בלי נדנדוד איסור', מורה על זה, אלא נראה ששתי הדרכים אמת, אלא שהביאור הראשון שהבאנו, זה הפשוט, והדרך המחודשת שביארנו זה הסוד שגנו רבינו ל' בתוך דבריו, נאמנם להלן נבאר בע"ה איך שייך לפרש גם לפי הדרך המחודשת את דברי רבינו ל' האלה שכתב שהסתרה השניה היא 'שהכל אצלו כמישור, בלי נדנדוד איסור', וגם יתבאר להלן שרבינו ל' עצמו מרמז בהמשך הדברים שישנן שלוש בחינות בהסתרה, ויתבאר ששלוש הבחינות ההם כוללים את שני הביאורים יחד, כי כאשר נחבר יחד את כל סוגי ההסתרות לפי שני הביאורים, יוצא שיש שלש בחינות של הסתרה].

דברי הבעש"ט בענין זה

ויש לייסד יותר את הדברים, דהנה מ"ש רבינו ל' ע"פ 'ואנכי הסתר אסתיר פני' שיש הסתרה שבתוך הסתרה, הוא פירוש ידוע של הבעש"ט, והנה זה פלא, שהשמועה הזו בשם הבעש"ט, נמסרה מפי תלמידיו בשני אופנים, כי יש שמביאים את פירושו של הבעש"ט, שההסתרה שבתוך הסתרה היא, שחושב האדם שהוא קרוב, ואינו יודע שהוא רחוק (בעש"ט עה"ת פרשת וילך סי' ד, בשם דגל מחנה אפרים ויחי, לדודו של רבינו ל', ובפרשת בראשית סי' עא וסי' עב בשם התולדות), וזה כמו הביאור הפשוט והידוע בדברי רבינו ל'.

אכן יש שמביאים בשם הבעש"ט את פירוש הפסוק 'ואנכי אסתיר אסתיר' שתהיה הסתרה בתוך הסתרה, שהקב"ה יסתיר את הדבר הזה שהוא נמצא אצלנו בכל זמן ומקום, ושנמצא גם במקום חושך רוחני, כי אילו ידע אדם את זאת שהקב"ה איתו, ואף בתוך המחשבות זרות, מיד יתפרדו כל פועלי און (בעש"ט שם סי' ז בשם התולדות, ובסי' יא בשם תשואות חן להרה"ק מליניץ שרבינו ל' רמז עליו הספד (בתורה יד) ודיבר בשבחו, ושם בהערה ד באריכות).

וכנראה שהיו שתי שמועות, וזה או משום שהבעש"ט אמר את שניהם או משום שנחלקו התלמידים בביאור השמועה, אבל מזה שבעל התולדות עצמו מביא את שתי הביאורים, הרי ששניהם אמת.

וממילא נראה שגם רבינו ל' כיוון כאן לשני הביאורים בענין זה.

השי"ת נמצא תמיד אלא שהוא אל מסתתר

ונבאר יותר את הדרך המחודשת שביארנו, כי הלא נאמר (שיה"ש ב) הנה זה עומד אחר כותלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים, ואמרו על זה בזוה"ק (בחוקותי קיד:) 'פתח רבי יצחק ואמר דומה דודי לצבי או לעופר האילים הנה זה וגו'. זכאין אינון ישראל, דזכו דמשכונא דא למיהו גבייהו, מן מלכא עלאה. דאף

הוכחות לדרך המחודשת

ועתה נביא את שאר ההערות והתמיהות שתמהנו לעיל בדברי רביז"ל, ונוכיח מתוך זה כהדרך המחודשת שביארנו בס"ד.

א] שאם פירוש 'הסתרה' הוא, שהאדם יודע שאינו מתנהג כראוי אלא שקשה לו להתגבר, אין זה נקרא בשם הסתרה, כי לא נסתר ממנו כלום, וכן כשיוצא מההסתרה אין זה נקרא בשם מציאה שמוצא, וא"א לומר ע"ז את הלשון המבואר בפנים 'הסתרה' אחת שהקב"ה נסתר ממנו וקשה למצאו, אבל אפשר להתייגע ולחזור ולמצוא, ומה שכתב הפל"ח על זה, שההסתרה היא 'שהאדם יודע ולא יודע', דהיינו שלא ברור לו שאינו מתנהג כראוי, זה דוחק גדול, שא"כ ההבדל בין שתי בחינות ההסתרה הוא רק בתוקף ההסתרה, ואין ההסתרה השניה בחינה שונה ואחרת מהראשונה, ולמה חילקם לשניים, אבל לפי הדרך שכתבנו מובן הדבר, שגם ההסתרה הראשונה היא רק הסתרה ולא רק קושי להתגבר, ואילו ההסתרה השניה היא בחינה אחרת לגמרי.

ב] אם 'הסתרה' שבתוך הסתרה פירושה שאינו יודע כלל מאיסור וחושב בטעות שהוא אצל השי"ת, למה אמר בפנים, שאז 'קשה מאד למצאו מאחר שאינו יודע כלל מהשי"ת', והרי דווקא הוא יודע מאד מאד מהשי"ת, שהרי חושב שהוא קרוב אליו, רק שאינו יודע מההסתרה שלו, ועוד, דלא שייך לומר שההסתרה נסתרת ממנו, אלא אדרבא יותר נכון לומר שהגילוי של השי"ת נסתר ממנו, אבל לפי הדרך המחודשת, הכל כפשוטו, שאכן נסתר ממנו זה שהשי"ת מסתתר אחר כתליו, ואינו יודע כלל שהשי"ת אתו, וממילא לא שייך שיחפש וימצא.

ג] ועוד יש להעיר על הביאור הפשוט, למה נקרא זה בשם הסתרה שבתוך הסתרה, הרי זה אותו עניין כמו ההסתרה הראשונה, רק שזה באיכות אחרת, שאינו רואה לפני עיניו את מה שמוטל עליו לעשות, וסוף סוף היינו הך, שבשתי הבחינות של ההסתרה מתעצל מלשוב, אבל לפי הביאור המחודש, הרי זה באמת שני סוגי הסתרות הפוכות לגמרי, שהראשונה היא הסתרה שהתורה מסתרת ממנו, עד שאינו יודע מה עליו לעשות, והשניה היא שהשי"ת מסתתר ממנו כל כך עד שאינו יודע שעדיין השי"ת מלובש אצלו ומשגיח עליו ומבקש שיתקרב אליו גם עתה, עד שמתיימש.

ד] ועוד, כי בהמשך הסעיף מבאר ששורש כל ההסתרות הוא זה שאותיות התורה נהפכים אצלו, ומבאר שבהסתרה הראשונה זה נהפך להיתר, ובהסתרה שבתוך הסתרה זה נהפך לפתיות, ולכאורה אין זה פתיות, אלא שנעשה לו כהיתר עוד יותר מבתחילה, ומעין זה יש להעיר למה קרא לזה 'פתיות', והרי אם הטעות השניה היא שחושב שכל הרעות הם מישור, הרי זו רשעות ולא פתיות, אבל לפי מה שנתבאר שההסתרה שבתוך הסתרה היא, שמתיימש מלשוב, כי אינו רואה שיש לו תקווה, ממילא מובן

היטב למה קרא לזה בשם חדש 'פתיות', כי החיסרון שלו הוא עניין אחר לגמרי, שאינו מבין את היחס האמיתי בינו לבין השי"ת, וחושב שהשי"ת הוא כמו אדם שאם מכעיסים אותו הוא מתקצף ומשליך את האדם מעל פניו, ואינו מבין שאינו כך, ולא שייך שיתנתק האדם מהשי"ת באמת.

ה] ועוד יש להוכיח פירוש זה ממ"ש רביז"ל בסוף הדבר לבאר את הכתוב 'פיה פתחה בחכמה', שעל ידי החכמה והדעת שחזרו כשיודע שאותיות של התורה נמצאים אצלו גם עתה, אז התורה פותחת את פיה להוכיח, והנה מפורש שהידיעה שסותרת את ההסתרה שבתוך הסתרה, נקראת בשם 'חכמה', והרי 'חכמה' היא היפך ה'פתיות'.

ובזה מובן מה הרווח מכל הפסוק הזה שהביא לאסמכתא 'פיה פתחה בחכמה', ואין בזה שום תוספת על עיקר הדברים, ולא ראייה, אכן עתה נתבאר שזה המפתח להבין מה עניין הפתיות שהיא השורש להסתרה שבתוך הסתרה.

ונראה שזה גם ביאור המשך הכתוב 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה', דהיינו שהתורה מסירה מהאדם את הפתיות שחושב שהיא רחוק, והיא מודיעה לו שידע שהשי"ת עמו אתו ואצלו, ואין לו מה להתיימש, וזו היא תורת חסד ואהבה וקירוב.

ו] ועוד יש לשאול, למה אמר שגם כשיש הסתרה שבתוך הסתרה, זה נהפך לדעת ע"י לימוד התורה, ואז יודע שיש אותיות התורה גם במקומו, ואז התורה עצמה מוכיחה אותו, ואח"כ בסעיף ה' מבאר שהדעת שמתגלה היא סתרי התורה שנהפכים ויוצאים ממקום ההסתרה, ולכאורה מה צריך עוד דעת והשגת סתרי תורה, הרי העניין נגמר בזה שהתורה מוכיחה עד מתי, וכבר הכל מתוקן, כי כבר יודע שחטא, וכבר לא נעשה אצלו כהיתר, אלא מוכח שיש הסתרה נוספת מסוג אחר שלא די לה בזה שהתורה תעורר אותו מהשינה, והיינו מה שנתבאר, שיש הסתרה שבתוך הסתרה שחושב שאין לו מקום אצל השי"ת ומתיימש, וע"כ צריך שיתגלה לו, שגם בכל מעשיו הרעים השי"ת מסתתר, וההסתרות הם סתרי תורה.

ובסמוך נביא עוד הוכחות לפירוש שפירשנו.

ביאור מה שנעשה הרע למישור גמור ואינו יודע מנדנדוד
איסוד

והנה כבר הערנו לעיל, שעל אף כל ההוכחות שהוכחנו לפירוש המחודש, שההסתרה שבתוך הסתרה, היינו מה שאינו יודע שיכול לשוב ומתיימש, כי מסתתר ממנו שהשי"ת נמצא אצלו בסתר אחר כתליו, בכל זאת יש שתי לשונות בסעיף זה, שמוכיחות על הפירוש המקובל יותר, שההסתרה בתוך הסתרה היינו מה שחושב שדרכו נכונה, ואינו יודע שיש לו על מה לשוב, והוא מ"ש רביז"ל בפנים, שההסתרה שבתוך הסתרה היא, ש'הכל דומה עליו למישור' ואינו יודע

עימו, וממילא כאשר כבר נודעה לו האמת בעצם התעוררות האותיות, למה חסר עדיין שישמע את תוכחת התורה והכרזתה כמבו"פ, והרי כבר נתתקן הכל.

ונראה שאכן הדעת והחכמה שיודע שהשי"ת והתורה מלובשים גם אצלו, זה מתקן את ההסתרה השניה שהיא ההסתרה שבתוך הסתרה, שכל מהותה היא מה שחושב שאין ה' עמו ועתה נודעה לו האמת שה' עמו, ואילו התוכחה של התורה באה כדי לתקן את הבחינה של ההסתרה הראשונה, שחושב שה' אתו, ובטוח בעצמו שדרכו נכונה, ולאיש כזה לא יועיל מה שמגלים לו שהשי"ת עמו, כי אדרבא, הדעת והחכמה שנודע לו שה' נמצא בכל מקום, הרי דווקא ידיעה זו מסוכנת לו, לבל יחשוב, שאינו צריך לתקן דרכיו, לחקור מעשיו ולשוב, כי הרי השי"ת עמו, וע"ז באה התורה לזעוק באזניו לבל יהיה טיפש ופתי, כי עד מתי פתיים תאהבו פתי, וישו אל ה', [ובאמת שאם יחשוב שה' עמו יתיר לעצמו לחטוא, וכבר נתבאר בשיעור השלישי בעניין מלכות דאיתכסיא עניין זה, שאם המלכות איננה בן חורין אלא משתמש בה לתאוותו, באותו רגע כבר איננה מלכות שתתקן את הכל באיתכסיא, להיות בכל מקום מוקטר לשמי עיי"ש, כי צריך להיות בקי ברצוא ובקי בשוב].

וכמו כן נצרכת תוכחת התורה כנגד הבחינה השלישית של בית הנשים, כשיודע שאינו טוב, וגם יודע שיכול לשוב, אבל נשתה גבורתו, והתורה מוכיחתו שלא יהיה פתי, וישוב.

ובאמת המעיין בלשון רביז"ל יראה, שכאשר מתחיל לדבר על העניין שאותיות התורה נמצאים בכל מקום, ושהדרך להחזיר את ההסתרה היא לדעת שהשי"ת נסתר שם, הנה בתחילה כותב דבר זה על שתי הבחינות, גם על 'הסתרה' וגם על 'הסתרה שבתוך הסתרה', אולם בהמשך הסעיף עובר לדבר רק על הבחינה של הסתרה שבתוך הסתרה, ומשמע מאוד, דמה שהאדם יודע ומבין שהשי"ת והתורה מלובשים גם אצלו, זה פותר רק את הצרה של 'הסתרה שבתוך הסתרה' ולא את הצרה של ההסתרה הפשוטה, ומובן ביותר מה שכתבנו, שאח"כ התורה מוכיחה את האדם כדי לפתור את צרת ההסתרה הראשונה.

הוכחה מדברי הליקוה"ל

והנה בליקוה"ל (ראש חודש ה"ג יא) כתב שהנגלה שבתורה היא כנגד ההסתרה הראשונה, וסתרי התורה הם כנגד ההסתרה שבתוך הסתרה עיי"ש מה שביאר, וזה מוכיח את מה שנתבאר, שהגילוי שנהפכים ההסתרות שהשי"ת מסתתר מאיתנו לסתרי התורה, שזה מגלה לאדם שהוא קרוב אצל השי"ת תמיד, זה מבטל את ההסתרה שבתוך הסתרה, כי זה מהותה, שחושב שאין השי"ת עמו, אבל כנגד ההסתרה, שחושב שהשי"ת עמו ואינו יודע את ריחוקו, צריך את הנגלה שבתורה, שהיא התוכחה של התורה שמזהרת

משום נדנוד איסור, שזה מוכח לכאורה כמו הפירוש הפשוט.

והנה יתכן ואפשר שאין הכי נמי, כי רביז"ל מכוון לשני הפירושים, ושני הפירושים אמת, וכמו שכתבנו לעיל, והבאנו יסוד הדברים מהבעש"ט, כי כבר כתבנו שנראה שהביאור הפשוט הוא פשט דברי רביז"ל, והביאור המחודש הוא סוד דברי רביז"ל, ואעפ"כ נראה לבאר את לשונות רביז"ל האלה גם לפי הדרך המחודש שכתבנו, כי נראה שזה העיקר.

ונראה דמ"ש 'הכל דומה עליו למישור' הביאור הוא כך, כי הנה שם 'מישור' הוא מקום שאין שם שום דבר המסתתר, והכל גלוי ע"פ השטח, וזה אכן הטעות של ההסתרה השניה הזו, שחושב שמקום הרע הוא מישור, ונדמה לו שמה שרואה זה מה שיש באמת, ובאמת אינו כן, שהוא לא מישור אלא יש שם מחתרת, כי השי"ת נמצא שם, ואפשר לחתור ולמצוא שם את האותיות המסתרות שם, וזה מדויק בדברי רביז"ל שחזר ואמר כמה פעמים בסעיף זה את הלשון שאפשר לחתור ולמצוא את מה שנסתתר, וממילא מובן שמקום שחושבים שאין שם שום דבר במחתרת הרי הוא דומה למישור.

ומ"ש 'שאינו יודע משום נדנוד איסור' כך פירושו, דהנה הלשון היתר ואיסור, הוא מלשון פתוח וסגור, וכמו בברכת מתיר אסורים, והכוונה מבוארת בספרים, שהניצוצות הקדושים נמצאים בכל דבר וגם בדבר עבירה כדברי רביז"ל כאן, אלא שיש מקומות שהם פתוחים ללקט משם את הני"ק, וזהו הנקרא דברי היתר, ש'מותר' לעשותם משום שיש פתח ואפשר ללקט משם את הני"ק, ואילו דברי איסור הם דברים שא"א להעלות משם עדיין את הני"ק, כי הם במאסר, וע"כ נקראים בשם 'אסור' לעשותם, וממילא נראה שהם הם דברי רביז"ל כאן, שהרי חידש שיש בכל דבר אותיות התורה, ואין מקום שאינם נמצאים, אלא שהם נסתרים, אבל זה שטועה וחושב שהשי"ת עזבו ונדמה לו שאין לו חלק בקדושה, הרי הוא 'אינו יודע משום נדנוד איסור', דהיינו שלא יודע שיש אותיות התורה שאסורים וכלואים אצלו, ואינו מאמין שיש אופן להוציאם מהמאסר, כי חושב שהם אינם נמצאים כלל, ואתי שפיר.

תוכחת התורה

והנה מבואר בפנים שאחרי עסק התורה שנתוודע שיש אותיות התורה בכל מקום, ומתעוררים האותיות, אז התורה מוכיחה אותו 'עד מתי פתיים תאהבו פתי' ושומע קול הכרוז של התורה, ויש להעיר דבשלמא לפי הביאור הפשוט שהבאנו בשני אופני ההסתרה, מה שתש כוחו מלהתגבר, ומה ששכח שצריך לשוב כי נדמה לו שאין לו שום עבירה, ממילא מובן שגם אחרי שיודע שיש תורה בכל מצב, מכל מקום עדיין לא סרו שני חלקי ההסתרה, עד שישמע את התוכחה, אבל לפי הביאור המחודש שנתבאר בדברינו, הרי ההסתרה שבתוך הסתרה היתה זה גופא מה שחשב שאין ה'

ועוד נמצא שהכתוב עצמו אומר, שהעצה לכל ההסתרות היא, עסק התורה, 'כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל', שלפי דברי חז"ל (סנהדרין כא: ועוד) פסוק זה הולך על כל התורה ולא רק על שירת האזינו, והיינו כדברי רביז"ל כאן.

והנה נאמר בישעיה (ח יז) 'וחכיתי לה' המסתיר פניו מבית יעקב וקיויתי לו', ופרש"י שם אין לך נבואה קשה כזו כמו כשאמר השי"ת לישראל 'ואנכי הסתר אסתיר פני', ואעפ"כ בו ביום הבטיחם 'כי לא תשכח מפי זרעו' ע"כ, הרי מבואר בדבריו שהבטחת 'כי לא תשכח' היא כנגד 'ואנכי הסתר אסתיר פני', וזה כמו שנתבאר שההסתרה המרומזת בפסוק היא זו שחושבים בטעות שהקב"ה עזבנו ח"ו, והאמת היא שלא תשכח.

כי אשא אל שמים ידי

ויש להוסיף עוד בזה, וליישב מה שצ"ב בסעיף ט, שהאר"ך רביז"ל בעניין השמים וידיים, שצריך להכניס את רוח הדופק בידיים שהם בחינת שמים, והביא לזה את הפסוק 'נשא לבנינו אל כפים אלא אל שמים', שהרוח הדופק שבלב מאיר בכפיים שהם הידיים, ומיד מביא עוד פסוק 'כי אשא אל שמים ידי' שזה בחינת מה שצריך להרים את הידיים שיהיה נעשה מהם בחינת שמים ע"כ, ולא מובן למה לא הוכיח מהפסוק הראשון גופא גם דבר זה, שהרי נאמר גם שם 'אל כפים אל אל שמים'.

אכן נראה דאחרי שכל המאמר מדבר איך להסיר את הסתרה, ורביז"ל מסמין את העניין על הכתוב של 'הסתר אסתיר פני', שזה מוכיח ששירת האזינו היא הפרשה שבה רמוזים העצות איך לתקן את כל ההסתרות, וכמו שנתבאר, ממילא מובן מה שכתב בסעיף ט, שהפסוק 'כי אשא אל שמים ידי', רומז על הרמת הידיים לשמים, שע"ז זוכים שכל הדיבורים הם בחינת דברי אלוהים חיים, ומבואר בפל"ח (ויתבאר באריכות בשיעורים הבאים) שזה גופא הבחינה של הגילוי מה שהשי"ת מסתתר בכל ההסתרות, וגם מה שהפך דברי אלוהים חיים לצירופים רעים ולפתיות כמבואר בסעיף ג, מתגלה בסעיף ט שאלו ואלו דברי אלוהים חיים, וממילא מובן שעניין זה רמוז בפרשת האזינו, כי אותו פסוק 'כי אשא אל שמים ידי' הוא משירת האזינו, ולא עוד אלא שזה הפסוק שבו מתחלפת השירה מתוכחה לנחמה, ומדברים הקשים כגידיים לדברי חיזוק, כמו שנראה לכל מעיין שם שלפני כן אמר 'אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם' ואחרי כן אמר 'הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום'.

חצר בית הנשים

ועתה נבוא לבאר בע"ה עפ"י את המשך דברי רביז"ל שכתב בעניין חצר בית הנשים, שיש שלוש כיתות שנופלים בעבירות, ושלתם מרומזים בחיבת נשים, הראשונה מלשון שנסו וקפצו ממקומו של עולם, דהיינו שנתרחקו מהשי"ת, והשנית מלשון שכחה שכבר היה אצל השי"ת אבל שכח, כמו כי נשני

את האדם להתנהג כרצון ה', בפשטות, ולדעת שכל חטא מרחיק את האדם מקונו.

ביאור פסוקי 'הסתר אסתיר פני'

ונוסיף בזה עוד ראייה, לדרך המחוודשת.

כי הנה קשה להבין פשוטו של מקרא, בביאור הפסוק שהביא רביז"ל על עניין ההסתרה 'ואנכי הסתר אסתיר פני', אם לא לפי דברי רביז"ל ע"פ ביאורו, דהנה זה לשון הכתוב שם (דברים לא יז-כא) 'וְחָרָה אַפִּי בּוֹ בַיּוֹם הַהוּא וְעִנְיָתִים וְהִסְתַּרְתִּי פְּנֵי מַהֵם וְהָיָה לְאֶלֶל וּמְצָאָהוּ רַעוּת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל פִּי אֵין אֱלֹהִי בְּקִרְבִּי מִצְאוֹנֵי הָרְעוּת הָאֵלֶּה: וְאֲנֹכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פְּנֵי בַיּוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרְעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים: וְעָתָה פָּתְבוּ לְכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעִנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעַד כִּי לֹא תִשְׁכַּח מִפִּי זִרְעוֹ וְגו', וצ"ב אם כבר התוודו ואמרו 'הלא על כי אין אלוהי בקרבי מצאוני הרעות', א"כ למה עדיין לא נגאלים, ואדרבא נאמר מיד 'ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל אשר עשה', והרי שבו בתשובה, ועי"ש ברמב"ן שעמד בקושי זה.

אבל לפי מה שנתבאר בדברי רביז"ל א"ש, כי ביאור הפסוק כך הוא, שכאשר יחטאו, ויסתיר ה' פניו, יאמרו ישראל בטעות, 'הלא על כי אין אלוהי בקרבי מצאוני הרעות האלה', וממילא יתיאשו מתשובה, שהרי יש להם הוכחה שהשי"ת עזבם לגמרי, כי הסתיר פניו מהם והיה לאכול ומצאוהו רעות רבות.

וע"ז ממשיך הכתוב לומר, שלפי אמת, זו היא טעות, כי באמת הקב"ה עדיין בקרבם ולא עזבם אלא רק הסתיר פניו מהם, ומה שהם חושבים 'כי אין אלוהי בקרבי', זה רק מכח עונש שהקב"ה מסתיר את האמת שהוא מסתתר מהם, וזה פירוש הפסוק הבא אחריו, שהקב"ה אומר, 'ואנכי [לא עזבתם, אלא רק] הסתר אסתיר פני, כי פנה אל אלוהים אחרים', ואכן זו הסיבה שנוצטוו משה רבינו לכתוב וללמד את השירה הזאת, היא שירת האזינו, כדי שכאשר יקרה כן, ותהיה הסתרה שבתוך הסתרה, דהיינו שיחשבו שאין ה' עמם, אז יביטו באותה שירה ויראו מ"ש שם (דברים לב לט) 'רְאוּ עֵתָה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אֲמִית וְאֲחִיָּה מְחַצְתִּי וְאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מְיָדִי מְצִיל', כלומר שתמיד היה זה השי"ת, אני אני הוא בשווה, בין בזמן המחיצה והמכה ובין בזמן הרפואה, אלא שזה היה גילוי זה הסתר, אבל הכל זה השי"ת.

ואז יתקיים 'וענתה השירה הזאת לפניו לעד שלא תשכח מפי זרעו', דהיינו שזוהי גופא העדות שהשירה מעידה לפנייהם, שהקב"ה לא ישכחם וההוכחה לזה היא, כי גם התורה לא תשכח מהם ולא תעזבם לעולם, וזה כמו שמבאר רביז"ל כאן, שאותיות התורה שנמצאים מלובשים בכל דבר, הם הם הבחינה שהשי"ת נמצא בכל מצב, ורק הסתיר פניו מהם ותו לא.

וגם צ"ב מה שפירש שהבחינה של שכחה היא מה שנעשה לו כהיתר אבל לא לגמרי, כי עדיין מבלבל אותו חשש איסור, כי איך שייך לקרוא לזה בשם שכחה, כשזוכר ומתחבט.

ועוד צ"ב בבחינה הראשונה, שפירש מ"ש שנתרחק מהשי"ת בחינת שניו וקפצו ממקומו של עולם, זה מי שהכל ישר בעיניו, וצ"ב שהעיקר חסר, ואיך בחינה זו רמוזה בשם 'ריחוק' יותר משאר הבחינות, וגם מהי ההדגשה על בחינת מקומו של עולם.

ביאור שלושת הבחינות

וע"כ נראה לפרש לפי דברינו לעיל, כעין דברי הפל"ח ובשינוי מועט, דאלו הם שלושת העניינים של חצר בית הנשים:

א] הבחינה הראשונה שנתרחק ממקומו של עולם, הוא זה שיודע שאינו ראוי, אבל טועה וחושב שאין לו מקום אצל השי"ת, ובדווקא מכונה בחינה זו בשם מקום, כי האמת הזו שהקב"ה נמצא בכל מצב שהוא, יסודו מזה שהשי"ת מקומו של עולם ואין העולם מקומו (רש"י שמות לג כא), ופירוש הדבר הוא, שיש אצל השי"ת מקום לכל הבריאה וכל אשר עליה, ואין שום דבר או מצב בעולם שאינם עומדים עליו יתברך, וכל מי שנופל לתהום, הרי לתוך ידיו של השי"ת הוא נופל, אחרי שהוא מקומו של עולם, ועוד יתבאר בסמוך.

והבחינה השנייה היא, שהיה אצל השי"ת ושכח, וזו היא ההסתרה הראשונה שחושב שהוא מתנהג כראוי, ושכח איך צריך להתנהג.

והבחינה השלישית, היא לפני ההסתרה, כאשר חטא ועבר ושנה, שזה בא מכל הבחינה השלישית, שאף שעדיין יודע שאינו כראוי, וגם עדיין מאמין שיש לו מקום אצל השי"ת, אבל אין לו כח להתגבר על יצרו ונשתה גבורתו, וכמו שביאר בפל"ח.

ומנה רביז"ל מהקשה אל הקל, כי הכתוב מדבר על סדר התיקון שמתקן מרדכי את חצר בית הנשים, ואכן כך צריך לתקן, בתחילה את הקשה ביותר ואח"כ את הקל יותר.

ביאור נוסף בחצר בית הנשים

ועוד יתכן לפרש דברי רביז"ל באופן אחר, שכאן כשמונה שלש בחינות של הסתרה, ולעיל מנה רק שתי בחינות, בזה רמז לנו רביז"ל ששני הפירושים דלעיל אמת, דהיינו גם ההסבר הידוע שהסתרה היא כשיודע שהשי"ת איננו עמו, והסתרה שבתוך הסתרה היא כשחושב שה' עמו, וגם הפירוש המחודש שפירשנו, שהסתרה היא שחושב שהשי"ת עמו, והסתרה שבתוך הסתרה היא שחושב שהשי"ת איננו עמו, כי הרי אם שני הפירושים אמת, נמצא עתה שיש שלוש בחינות של הסתרה, א] כשיודע שאין ה' עמו אבל נעשה לו כהיתר, אלא שהפל"ח ביאר שעדיין מבלבל אותו

אלוהים, והשלישית שגם עתה זוכר אבל נשתה גבורתו מלהתגבר על יצרו.

וצ"ב למה ביאר בפסוק זה שלש בחינות, ואין זה דרכו להוסיף עניינים חדשים בביאור הפסוק (כמ"ש ראבר"ג בכלליו), ועוד צ"ב מה הם שלוש הבחינות הללו, כי לכאורה הבחינה הראשונה 'שנתרחקו מהשי"ת' הוא שם כללי לכל סוגי ההתרחקות ואין זה סוג ריחוק מסויים כמו שתי הבחינות האחרונות, ומה היחס של ג' בחינות אלו, אל שתי הבחינות שדיבר בהם זה עתה שהם 'הסתרה' ו'הסתרה שבתוך הסתרה'.

דברי הפרפראות לחכמה

והנה בפל"ח עמד בזה, ונביא דבריו בתוספת נופך וביאור, ששלושת בחינות הם מהקשה אל הקל, כי הבחינה הראשונה, שנתרחקו וקפצו, היא ההסתרה השנייה, הסתרה שבתוך הסתרה, שהכל ישר בעיניו, והבחינה השנייה, ששכחו מהשי"ת, היא הבחינה של ההסתרה הראשונה, שעדיין מרגיש שיש חשש איסור, והבחינה השלישית, שנשתה גבורתו מלהתגבר על יצרו, היא עוד לפני ההסתרה הראשונה, כי הרי כל ההסתרה שה' מסתיר עצמו ממנו עד שנעשה לו קצת כהיתר, הוא עונש מלמעלה שהשי"ת מסתיר עצמו כעונש על זה שעבר ושנה, וכמו שביאר רביז"ל את דברי חז"ל, וממילא עדיין יש לשאול מהיכן בא האדם לחטוא בהחטא הראשון, כאשר עדיין לא היתה הסתרה, ובע"כ שאז היה זה מהאדם בעצמו שנדמה לו שקשה לו להתגבר ובאמת לא קשה לו, כי השי"ת לא מסתיר עדיין ממנו, ואז חוטא ושונה בחטא, וכעונש על זה באה עליו ההסתרה הראשונה.

ואין לשאול, דאם ההסתרה באה רק משום שעבר ושנה, למה באה לו בתחילה טעות זו שנדמה לו שאין לו כח להתגבר, עד שבא לידי חטא, בין מה שעבר ובין מה ששנה, כי הפל"ח מסיים בסוף לעיין במ"ש מהאריז"ל בספר זוהר הרקיע (פרשת משפטים) שדיבר בעניין זה מהיכן בא על האדם החטא הראשון, כאשר היצר עדיין מחוצה לו, והמעיינין שם (בעמוד יח ע"א וע"ב) יראה שמתרץ שהשי"ת מכניס לו את היצר כדי שתהיה לו בחירה גם ברע עכ"ד.

ואמנם גם כאן צ"ב כעין מה שהקשינו לעיל, כי הבחינה האמצעית, שהאדם יודע קצת שאינו כראוי, אבל לא יודע זאת בבירור, איננה בחינה שלישית, כי אין כאן יותר משתי סיבות למה אין האדם מתגבר, אלא או משום שלא יודע או משום שנשתה גבורתו, וכבר הקשינו שאין הבדל אם לא יודע בכלל או לא יודע קצת, וכאן קשה יותר, דלעיל היה אפשר לבאר שהבחינה של ההסתרה הראשונה היינו שיש לו ידיעה מועטת שגורמת לו שאין לו כח להתגבר על יצרו, אבל אחרי שרביז"ל מנה בפני עצמו בחינה זו שאין לו כח להתגבר על יצרו, אם כן לא מובן מהי הבחינה האמצעית.

ואולי לכן יש בשנה מעוברת 'פורים קטן' ו'פורים גדול', ויש לתמוה מה הם שתי בחינות אלה, ואיה מצינו שחג אחד בא מלכתחילה בצורה כפולה בשנה אחת, ואין זה דומה לפסח שני שניתן רק למי שלא קיים את הפסח הראשון.

אכן אחרי שמבואר מדברי רביז"ל שפורים שבו נתגלה שלום אסתר, הוא הזמן של גילוי ההסתרות, ממילא יתכן לומר שבפורים קטן נתגלה ההסתרה הראשונה, שלא יחשוב אדם שאין לו מה לתקן, אלא יבין את ריחוקו, ובפורים גדול נתגלה ההסתרה שבתוך הסתרה, ונתגלה שהשי"ת נמצא עם האדם תמיד, וגם אם נראה לו שהוא רחוק, אבל יש עניין שנתהפך הכל לטובה' (עי' שיהר"ן ג) כמו ש'נהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם' (אסתר ט ב).

מקומו של עולם

וע"כ מקומו ש"ל עולם (עם ג' התיבות), בגימטריא אסתי"ר, ששם מתגלה שיש אצל השי"ת מקום לכולם, וזה לעומת ההסתרה שבתוך הסתרה, שרמוזה בתיבת 'אסתי"ר', שמסרת את הבחינה הזו.

והנה מבואר בכתבים (עי' שער מרז"ל דף ב) ששם 'מקום' שנאמר אצל הקב"ה, הוא משום שהוא בגימטריא שם הוי"ה בהכאה, כלומר י' פעם י', ה' פעמים ה', ו' פעמים ו', ה' פעמים ה', שכל זה יחד בגימטריא מקו"ם, וסוג צירוף כזה נקרא שם הוי"ה בהכאה, והנה בוודאי שלא בכדי הוא, ולא היו המקובלים דורשים את הגימטריאות כפי המזדמן להם ח"ו, לפעמים במילוי ולפעמים באחוריים ולפעמים בהכאה, אלא ברור שכל סוג צירוף יש לה משמעות, ונראה לבאר, שבזה מרומז מה שנתבאר, שהבחינה של מקום, שבה הקב"ה נותן מקום לכולם, כוללת גם את הגילוי שיש כבוד שמים בכל מצב וכנ"ל, ועל זה רומז שם הוי"ה בהכאה, שהרי כביכול יש בהנהגה זו מעין הכאה וחולשה וחסרון לשם הוי"ה, שהרי יש בזה נתינת חיות למקומות ודברים שהם ההיפך מכבוד שמים, ואעפ"כ מתגלה שהמכה והמסתיר, זה הוא השי"ת בעצמו, אלא שזה באיתכסיא, וע"כ כששם הוי"ה מכה וסותר את שם הוי"ה הוא בגימטריא מקו"ם, כי אחרי גילוי זה יש לכולם מקום אצלו ית'.

סיכום הדברים

והנה נתבאר דברי רביז"ל בעניין ההסתרות, בשני אופנים, ועיקר הנ"מ בין דרך הפשוטה לדרך המחודשת שביארנו בס"ד הוא, שלפי דרכנו מבואר שההסתרה הגדולה ביותר והדבר המרחיק ביותר מהשי"ת, הוא כאשר נדמה לאדם בטעות שה' עזבו, ואין לו מקום אצל השי"ת, וזה גרוע יותר ממי שחושב בטעות שהוא נוהג כראוי ואינו כן, כי זה השני יש לו תקוה לשוב יותר מאשר הראשון, אבל האמת היא שגם הוא יתעורר בסוף, בהבטחת 'כי לא תשכח מפי זרעו' כמו שיתבאר להלן, וזה כדברי רביז"ל שעי' לימוד התורה מעורר ומתעורר.

האיסור, ולעיל הקשינו אם כן למה אינו מתגבר, אבל יתכן עתה לפרש שבמצב כזה אינו מתגבר מצד שאין לו כח להתגבר ונשתה גבורתו, ב] כשאין לו שום נדנוד איסור וחושב שאינו רע כל עיקר ונדמה לו שה' עמו, ולכן אינו שב, ג] כשנופל יותר ומתיאש מלשוב אף שידוע שאין מעשיו כהוגן.

וממילא מתפרשים שלושת הבחינות של בית הנשים, כעין מה שכתבנו לעיל, מן הקשה אל הקל, כי הבחינה הראשונה היא מה שמתרחק מבחינת מקומו של עולם בזה שחושב שאין ה' עמו ומתיאש, והבחינה השנייה היא מה ששכח לגמרי את דרכי השי"ת, וחושב שמעשיו עולים כהוגן, ונעשה לו כהיתר, והבחינה השלישית היא, כאשר יודע שיש לו על מה לשוב וגם מאמין שיכול לשוב, אבל נשתה גבורתו, וזה כעין הבחינה של ההסתרה הראשונה לפי הפל"ח, וכמו שנתבאר לעיל, שאם מרגיש שיש בזה נדנוד איסור שאינו כראוי, כל נפילתו היא מצד שתש כחו להלחם.

הערה בפשט הדברים

ויש להעיר ולהאיר, שביאור זה שביארנו בס"ד בעניין ג' הבחינות של בית הנשים, נכון הוא גם בלי כל מה שהארכנו, כי גם אם נפרש את העניין של 'הסתרה' ו'הסתרה שבתוך הסתרה' כמו שרגילים לפרש, שהסתרה היא מה שאין לו כח להתגבר, והסתרה שבתוך הסתרה היא, מה שחושב שהוא צדיק ואין לו מה לתקן, בכל זאת, הרי רביז"ל מבאר כאן בתוך כדי סעיף זה, ששורש כל ההסתרות כולם, הוא מזה שאין יודעים שהשי"ת מלוכש בכל ההסתרות, וע"כ העצה היא על ידי עסק התורה שמחזירה את הדעת, [ולדברינו, זה גופא מהות ההסתרה שבתוך הסתרה, ואילו לדברי הפל"ח זה עניין בפני עצמו, שבא רביז"ל לפרש את שורש ההסתרות], וממילא נמצא שיש כבר שלוש בחינות של ריחוק, הראשונה היא השורש של כל הריחוקים, מה שקפץ ממקומו של עולם ואינו מאמין שהשי"ת מלוכש גם בתוך המקום שלו והמצב החשוך שלו, ואחרי כן באים שתי הבחינות של הסתרה, א] הסתרה שבתוך הסתרה כאשר שוכח מהשי"ת, ב] הסתרה כאשר נשתה גבורתו, וכעין מה שנתבאר.

עמלק והמן ושני בחינות פורים

ועתה נבאר יותר את הבחינה הראשונה, שיש שנשו וקפצו ממקומו של עולם, ובארנו שזה המתיאש לומר שאין לו מקום בעולם, והנה בזה דורש נשים מלשון שנשה וקפץ ממקומו, וזה כמו הביאור הפשוט בגיד הנשה, שקפץ הגיד ממקומו, ונראה שאכן זה גופא היתה הנגיעה שנגע שר של עשיו בירך יעקב, שהצליח להכניס יאוש בלבבות, וע"כ בן בנו עמלק שהיה תמצית זוהמת עשיו, זינב את כל הנחשלים דווקא כידוע, וזה מה שמבואר בהמשך המאמר סעיף ה בעניין עמלק, ומזה בא המן שגזר מה שגזר, עד שעל גזירה זו של המן אמרו חז"ל שנתקיים אז הפסוק אנכי אסתר אסתי"ר פני, והיתה הסתרה שבתוך הסתרה.

שיעור וסעיף ג-ד

התורה המלובשת בחושך ההסתרה

חלק הנגלה שבתורה, נותן חיות רק למי שמקיים את התורה בגלוי ובפועל, אבל חלק הנסתר שבתורה, נותן חיות גם למי שמקיים את התורה בדרך נעלמת שאיננה נראית כלפי חוץ, כי אכן יש בתורה דרך נסתרת שהיא התורה חדשה שתתגלה לעתיד, כאשר הידוש תורה תצא מאתו, אבל אין דרך לקבל ממנה בעולם הזה, כי אם למי שמקיים 'מבטן שאול שיועתי'.

פתחי שערים

[א] בתחילת סעיף ג מבאר את הצורך ללימוד התורה, בזה הלשון: 'אך איך אפשר לו להזהיר ולהוכיח אותם, כי אינו יודע מה שצריך להם, וגם אינם אצלו להוכיח אותם, ועל כן צריכין לזה דעת, כדי לידע איך להוכיחם' ע"כ, וצ"ב למה הם שני טעמים וכי למה לא יודע מה הם צריכים, אם לא משום שאינם אצלו.

[ב] ועוד התיינה בבחינת מלכות דאיתכסיא שמולך על אלו שאינם אצלו, אבל במלכות דאיתגליא הרי הם אצלו ומה שייך לומר שאינם אצלו [ועי' בנוסח הכת"י, שאכן זה שאינם אצלו, מדבר על מלכות דאיתכסיא].

[ג] עוד צ"ב מה שמאריך רביז"ל לבאר בסעיף ג, שאין מקום אשר אין שם חיות ה', ואפילו במחשבה דיבור ומעשה של עבירה, כי אם לא היה כן לא היה להם קיום, וע"ז מאריך לבאר שיש כמה סוגי הסתרה, עד שנסתר מהאדם ידיעה זו שהשי"ת נמצא בכל מקום, ולכאורה קשה, וכי יש מי שחושב שבית עבודה זרה עומד מעצמו, והרי פשוט לכל שהקב"ה מחיה גם אותם למען הבחירה, ולמה אמר שידיעה זו נסתרת.

[ד] ועוד ראוי להתבונן למה מי שנמצא בהסתרה שבתוך הסתרה, נקרא דווקא בשם 'פתי' משום כך, כמו שאמר שנהפכת התורה לפתיות, וגם צריך לבאר את כל הפסוק שהביא רביז"ל חלק ממנו, שהתורה מכרזת ואומרת, 'עד מתי פתיים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת'.

[ה] עוד צ"ב מה פשר הדבר שהתורה מלובשת גם בדבר עבירה, ובשלמא כשאומרים שהשי"ת מחיה את כולם, ניחא, אבל איך שייך לומר כן על התורה, והרי הם שני הפכים.

[ו] עוד צ"ב במה שמבאר שכדי להחיות כל מצב, יש אותיות התורה בכל מקום, וכאשר יגלו את האותיות היא תוכיח את הנמצאים שם ותחזירם בתשובה, ומבואר בסעיף ד שהתורה המלובשת בחושך היא דווקא סתרי תורה, כדי שלא יינקו ממנה הרבה ע"כ, וצ"ב למה אמר שהפחד הוא שלא יינקו ממנה הרבה, וכי מעט מותר.

[ז] ומה ההבדל בין תורה הנגלית שיש סכנה שייינקו ממנה, לבין סתרי תורה שאין פחד שייינקו ממנה, וכי התורה הנגלית היא כ"כ נמוכה עד שאפשר להם לינוק ממנה כרצונם, ומה שהביא רביז"ל כותב שכאילו היתה אפשרות לתת לקליפות חיות מהנגלה של התורה, אבל מפני הסכנה נותנים להם חיות מסתרי התורה, וזה צריך ביאור, כי נתינת חיות לקליפות, איננה כמו מזון שמוסיף חיות לאדם שכבר קיים, אלא החיות והיניקה זה השורשמהיכן הקליפות משתלשלים, ואם כן ממה נפשך אחרי שהם משתלשלים מהנסתר שבתורה, מה שייך לדון למה הם לא משתלשלים מהנגלה.

[ח] עוד יש להתבונן בכל עניין היניקה, שרביז"ל כותב שכאילו היתה אפשרות לתת לקליפות חיות מהנגלה של התורה, אבל מפני הסכנה נותנים להם חיות מסתרי התורה, וזה צריך ביאור, כי נתינת חיות לקליפות, איננה כמו מזון שמוסיף חיות לאדם שכבר קיים, אלא החיות והיניקה זה השורשמהיכן הקליפות משתלשלים, ואם כן ממה נפשך אחרי שהם משתלשלים מהנסתר שבתורה, מה שייך לדון למה הם לא משתלשלים מהנגלה.

דעה והשכל

כיוון שכדי להגדיל את הקדושה ולהאדירה צריך שתהיה אפשרות לעשיית רע, כדי לחזק את כח הבחירה ואת הנסיונות, כדי שיתגדל ויתקדש שמייה רבא כאשר בני ישראל ממליכים את השי"ת, וע"כ בוודאי שכל הדברים הרעים מקבלים את כחם מהמקום והמקור שממנו נבראו, והם יונקים מהבחיינה המסויימת המחייבת את קיומם, אולם אם כן מתחזקת השאלה, איך שייך שאותיות התורה בעצמה נותנת להם

אותיות התורה שבכל מקום

תחילה צריך לבאר את עצם הדבר שהסט"א מקבלת חיות ויונקת מהקדושה, כי אין זה כמו שנותנים חיות ויניקה ממקום אחד למקום אחר, כי זה שייך רק בדבר גשמי שהמזון והיניקה הוא מבחוץ, אבל ברוחניות אין הדבר כן, אלא החיות והיניקה של כל דבר הוא מהשורש שלו, ומה שמצינו שהסט"א יונקת מהקדושה, זה משום שהקדושה היא שורש הסט"א, כי כל בריאת הסט"א לא היתה אלא לצורך בניין הקדושה,

שהיא, ובשיהר"ן (סי' ג) וחי"מ (סי' תקסה) וליקוה"ל (תפילת המנחה ז אחרי סעיף צו, נדרים ד סעיף כז) מבואר תורף הדברים, שרביז"ל דיבר בעניין גדלות הקב"ה שאין לנו השגה בו, כי נעשים בעולם דברים נעלמים שאין לנו השגה כלל, ומתוך זה נכנס לדבר בעניין חיזוק, ושהתשובה מועלת תמיד ואין יאוש בעולם כלל, כי תשובה גבוהה מתורה, ואם יזכה יהיו נעשים מעוונותיו עניין אחר לגמרי, ויש בעניין זה סתרי נסתרות, והכלל הוא לידע שבקל אפשר לשוב לה' מכל מקום, והעיקר תלוי בצעקה ותחינה תמיד עכ"ד, כלומר שעיקר החיזוק שרביז"ל מחזק את הנפלים הוא, שמה שנראה שעשו רע, זה נכון רק למראית עינינו, אבל ע"י התשובה והצעקה, יתגלה פירוש חדש על כל החטאים שלהם, ויתגלה בזה עניין אחר לגמרי ממה שעניינו רואות בהם, ורק דכל זמן שניחא ליה לאדם בחטאיו, אז החטאים נידונים באמת כדבר רע, אבל לפי מה שליבו כואב ודואב על זאת וזועק להשי"ת שרוצה לצאת משם, ומקיים 'מבטן שאל שיועתי', הרי באותו רגע השי"ת מפרש אחרת את כל מעשיו, כי הכל נידון לפי רצונותיו, וכלל הדבר הוא, שכפי מה שצר לו לאדם על מצבו השפל, כן יכול להיות בשמחה, ומאידך כפי מה שבהפקירא ניחא ליה, כך באמת יש לו מה להיות שבור משפלותו.

ועניין זה מיוסד על דברי רביז"ל הכא, שמפרש בדברים ברורים למעיין בדבריו, שגם התורה וגם המלכות יש להם פירוש נוסף על מה שגלוי, כי יש מלכות באיתגליא, ותורה גלויה, שזה נמצא במקום שממליכים את השי"ת באופן גלוי, וככתוב בצד הגלוי של התורה, אבל יש גם מלכות באיתכסיא, ויש סתרי תורה, שמכח זה נמצא שגם מהחטאים שהוא המקום הנסתר מגילוי כבוד ה', עולה כבוד מלכות שמים וקיום התורה, אלא שהרע של החטאים נמצא בשני אופנים, או בהסתרה או בהסתרה שבתוך הסתרה, ונתבאר בס"ד בשיעור הקודם, שההסתרה היא מה שחושב שאין רע ושהוא מתנהג כראוי, וההסתרה שבתוך הסתרה היא כשחושב להיפך, שהקב"ה עזבו ואיננו עמו ואתו ואצלו.

למה אין שייך שתהיה יניקה מהנגלה שבתורה

ומזה נשוב לביאור המאמר, וליישב מה שהקשינו, שממילא מובן שאין שייך כלל שתהיה לחטאים יניקה מנגלות התורה, כי זה דבר והיפוכו, כי כבר הקשינו וביארנו שאין כאן מושג גשמי גרידא של נתינת יניקה וכניסת אותיות של התורה אל הסט"א, אלא כל הכוונה היא שהתורה עצמה מקיימת ונעשית שורש אל המקום הרע הזה, משום עצם מהות התורה והמלכות, וזה פירוש נתינת יניקה ונתינת חיות במושגים רוחניים, שהתורה והמלכות הם בעצמם מוציאים לעולם את הרע, וממילא מובן שזה לא שייך במלכות דאיתגליא ולא בתורת הנגלה, כי זה דבר והיפוכו, שהרי כל מקומות אלו הם היפך ממש מרצון ה' הגלוי הנאמר בתורה והם מתנגדים גמורים לממלכת ה' באיתגליא, אבל עניין סתרי תורה ועניין מלכות דאיתכסיא, הם סוג

חיות, והרי הם שני הפכים, כי התורה שוללת עשיית רע, ואיך היא נעשית שורש לרע.

מכל המעשים עולה כבוד השי"ת

ונראה שאכן זה עיקר חידושו של רביז"ל כאן, וזה מה שבא ללמדנו, שלא די שהקב"ה מחיה את הכל, שזה אכן דבר פשוט שאין מי שטועה בו, אלא שיש גם אותיות התורה בכל מקום כמבואר בפנים, ואפילו במקומות של עבירה, ואף שזה נראה כשני הפכים, כמו שהערנו, זה רק לעינינו, אבל מצד האמת, יש דרך להפוך את כל המעשים הרעים ולגלות שדווקא על ידם יוצא קיום לתורה בדרך נעלמת, ובזה מסיים רביז"ל את החידוש הגדול והנורא שהתחיל לרמז מתחילת המאמר, ולתת חיזוק עצום לעיפי מלחמת היצר, שנפלו ונכשלו ובאים לשוב, לחזק רוחם ולגלות להם שכל מה שעשו לא היה נגד רצון ה', כי בכל מקום מוקטר לשמי, והמלכות שמים שולטת גם באיתכסיא, כמו שנתבאר בשיעור ב, ופני ה' לפעמים הם מוסתרים אבל תמיד הם נמצאים כמו שנתבאר בשיעור ה, והם אמנם מלובשים בלבושים שונים, אבל אין מקום שאינם נמצאים שם, ורביז"ל מוכיח זאת כאן, שהרי כיון שחיות הבריאה באה בכלי של אותיות התורה דווקא, א"כ מוכרח להיות שגם התורה בעצמה נמצאת בכל מקום, והרי מהות התורה היא לגלות מה רוצה הקב"ה מברואיו, ובתורה נאמר מה לעשות ומה לא לעשות, ואם התורה נמצאת בכל מקום, זאת אומרת, שגם כשעבר אדם על מצוות התורה, בוודאי יש במעשיו קיום התורה בצורה נעלמת, ויוצא ממעשיו כבוד שמים מיוחד באופן נעלם, וגם שם מוקטר לשמו, ויש גם אצלו המלכת מלכות שמים באיתכסיא.

ביאור עניין תורה חדשה

ודוגמא לדבר יש להביא ממ"ש בסוף המאמר, שמבאר את ענייני המאמר בפסוק שוביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה'ש, ומבאר שמנחה חדשה הוא רמז לתורה חדשה, שהם סתרי התורה המתגלים אחרי גילוי ההסתרה, והנה הלשון הזה 'תורה חדשה', הוא לשון המדרש (ויק"ר יג ג) שאמרו שלעת"ל 'תורה מאיתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא', שעתידיים לאכול בסעודת לוי'תן בשר בהמה שאיננה שחוטה, ואמנם יש בחז"ל פלוגתא אם מצוות בטילות לעת"ל (נדה סא.), אבל כנראה שיש דרגות בזמני הגאולה, וגם אם בתחילה עדיין תהיינה המצוות נוהגות, אבל בהמשך יתבטלו, כי 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם' (רש"י סוף פרשת ואתחנן), ומ"מ כאן במדרש אמרו, שדבר זה שיאכלו נבילות, נחשב חידוש בתורה, ולא נחשב ביטול לתורה, והיינו כי אז יתגלו סתרי התורה שהם הטוב הגנוז באיסורים עצמם, כדברי רביז"ל.

השיחה הנוראה

ויסוד החיזוק הזה, הוא מה שמבואר ברמז וגם בגלוי בשיחתו הנוראה של רביז"ל, שמוהרנ"ת פיזר אותה בכמה מקומות ולא רצה לכתבה ולהדפיסה כמות

בתורה שהקב"ה שונא את מי שנכשל, זה כפשוטו, ומאמין שהקב"ה מרחיקו, ולא מבין את הערמה שהקב"ה מערים על הסט"א שנותן להם להתגדל, וכמ"ש בתהלים (צב ח) 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד', וכמ"ש (קהלת ח ט) 'אשר שלט האדם באדם לרע לו', כלומר שהיציצה"ר שולט על האדם לרעת הסט"א, כי אח"כ כשיצא האדם משם, יצא בשלל רב, וכמו שביארו האריז"ל (שער הגלגולים הקדמה כז) ורביז"ל (תורה סב), וזה עניין הפתי שאינו מבין ערמה, וכמ"ש 'לתת לפתאים ערמה' (משלי א ד), ונאמר 'לץ תכה ופתי יערים' (שם יט כה), אבל יש עוד את הלץ, והוא זה ששומע את דברי החיזוק, ואומר, א"כ שלום עליך נפשי, ומה לי להתייגע בעבודת ה', אם בין כך בכל מקום השי"ת נמצא, ומכל מצב יוצא כבוד שמים, וזה לץ גמור המדבר דברי לצון ממש, כי משתמש בדברי ההתחזקות שלא במקום הנכון.

פתי ולצון

וע"כ פתי ולצון, הם בגימטריא הסת"ר (עם הכולל), כלומר דממה שכתוב 'ואנכי הסת"ר אסתיר פני', יוצאים שתי מכשולות, אלו שמחמירים יותר מדי ואלו שמקילים יותר מדי, וכבר נתבאר בשיעור ה שהם עצמם שתי ההסתרות, ההסתרה וההסתרה שבתוך הסתרה, ההסתרה הראשונה היא לאלו שחושבים שהשי"ת אתם, ומקילים על עצמם יותר מדי בהשתמשות בדברי ההתחזקות שלא כראוי, וההסתרה שבתוך הסתרה היא לאלו שמחמירים על עצמם יותר מדי ואינם מאמינים לדברי ההתחזקות, והם בטוחים שהשי"ת לא נמצא איתם ועימם.

והנה מבואר במדרש (שמו"ר פכ"ז ו) על פסוק זה, 'לץ תכה ופתי יערים', לץ זה פרעה ועמלק, ופתי זה יתרו, שכאשר הכה ה' את מצרים ועמלק, שמע יתרו ונתקרב, וזה יתפרש היטב לפי מה שנתבאר, שהרי מבואר בפנים סעיף ד-ה שמצרים ועמלק הם אלו שמתנגדים אל הקדושה, ומגבירים את ההסתרה עי"ש, ולפי מה שנתבאר לעיל, הרי עיקר שם 'לץ' הוא זה שמכשיר את הרע משום שיש שם סתרי תורה, ומאידך יתרו הוא הגר צדק ששב מכל הע"ז שבעולם, ואמנם לא שייך לגלות את דברי החיזוק לפני שיש את הכלי של דברי ההתעוררות, לבל יקלו בקלות ראש, כמו שנתבאר, וע"כ היה יתרו בתחילה רחוק, כי לא האמין ששייך לבוא טוב מתוך הרע, ובזה היה 'פתי' יאמין לכל דבר, וכאשר הוכה הלץ זה פרעה ועמלק, אז הערים ונתחכם הפתי, ושב בתשובה ונתגייר, ואולי לכן יתרו הוא זה שזכה לתת את העצה של מינוי שרי האלפים ושרי מאות שמבואר בסעיף א שהם כל הבחינות של המלכות, וזה משום שהרגיש שהוא עצמו שב בתשובה על ידי בחינות אלו.

מלכות דאיתגליא ודאיתכסיא

ומתוך דברינו נמצא, שכנגד שתי בחינות אלה, יש את שתי בחינות המלכות, כי המלכות דאיתגלייא מוכיחה

של כבוד שמים שיכול לצאת גם בצורה נסתרת, וגם מתוך המקום שהוא ההיפך הגמור מהנגלה שבתורה.

יניקה יותר מדי

ומה שאמר רביז"ל שהקב"ה לא נותן להם יניקה מהנגלה, כדי שלא יינקו יותר מדי, הכוונה היא כך, שאם היה הקב"ה מראה בגלוי איך שהם משמשים את התורה והעבודה הגלויה, היה הרשע מתחזק בדרכו הרעה, והיה חושב שזה רצון ה', והיה הרע דומה עליו כמישור מרוב הגילוי, והרי זה נגד רצון ה', שאדברא הוא חפץ שיהיה לב האדם שבור מהמעשים הרעים שעשה, כמו שיתבאר.

דהנה כבר נתבאר לעיל ובכל השיעורים הקודמים והבאים להלן, מתוך דברי רביז"ל במאמר זה גופא, שאף שהשי"ת נמצא בכל מצב ומקום ואפשר לשוב אליו, הנה כל זאת נאמר במי שחפץ להיות טוב בסוג הטוב הגלוי שבתורה הנגלית, וכואב לו על ההסתרה וחפץ לשוב בתשובה, ולא נאמרו דברי החיזוק למי שבהפקירא נחא ליה ומשלים עם הרע, וקל וחומר שזה לא נאמר למי שעוד מחזק עצמו בדרכו הרעה מכח דברי ההתחזקות הנאמרים כאן שהשי"ת נמצא גם במקום של עבירה ח"ו, וזה באמת לא נכון, וכמו שכבר ביארנו בשיעור ג על מה שביאר בתחילת המאמר שצריך להזהר שתהיה המלכות בת חורין, ושם ביארנו הדבר על מלכות דאיתכסיא, וכמו כן הוא הדבר כאן כלפי התורה הנסתרת, שכל עוד שאדם יודע שמצד הנגלה הוא מרוחק ושהוא נמצא במקום רע שזה לא טוב גלוי, ולבבו נשבר על זה ולא נח לו בזה, ומתאנח על מעשיו, אז באמת מאירה התורה את מדרגתו, כי הוא יודע שאין לו מקום בצד הגלוי של התורה, ורק שמאמין שיש שם סתרי תורה, וזה נכון שהשי"ת עמו אתו ואצלו בכל מצב, אבל מי שחושב שהוא טוב, הרי חפץ לקבל דווקא מהתורה שבנגלה, כי לשיטתו מעשיו עולים בקנה עם המלכת ה' הגלויה ועם קיום הנגלה של התורה ומשם הוא חושב לקבל חיות, והרי באמת אין זה כך, וממילא אין לו יניקה מהתורה, ואז הוא מרוחק באמת, והבן.

שלש כיתות פתיים לצים וכסילים

ובזה יש לבאר את המשך הפסוק (משלי א כב) שרביז"ל מביא מהזוה"ק, שהתורה מכרזת ואמרת, 'עד מתי פתיים תאהבו פתי, ולצים לצון חמדו להם, וכסילים ישנאו דעת', ונראה שביאורו כך, שהכסיל הוא זה שאינו חפץ כלל לשמוע את האמת המבוארת בפנים שהקב"ה נמצא בכל מקום ובכל מצב, וסוד זה הרי נקרא דעת כמו שמפורש בפנים, וממילא מי שכופר בזה נקרא כסיל, כי כסילים ישנאו דעת ככתוב כאן, 'והכסיל בחושך הולך' (קהלת ב יד), אבל מתוך אלו שכן שומעים את המבואר בפנים, יש ג"כ שתי כיתות של טעות, והם טועים בשתי טעויות הפוכות, כי יש את הפתי ויש את הלץ, הפתי הוא כמ"ש (משלי יד טו) 'פתי יאמין לכל דבר', והוא מאמין שכל מה שנאמר

צריכין לזה דעת, כדי לידע איך להוכיחם' ע"כ, וצ"ב למה הם שני טעמים, והרי כל מה שלא יודע מה הם צריכים, זה לכאורה רק משום שאינם אצלו, ועוד התינה בבחינת מלכות דאיתכסיא שמולך על אלו שאינם אצלו, אבל במלכות דאיתגליא הרי הם אצלו ומה שיך לומר שאינם אצלו [ועי' בהגהות מנוסח הכת"י], אלא שבזה מרמז לנו רביז"ל את שתי הטעויות שיש בעניין התוכחה, אם מקרב יותר מדי ואם מרחק יותר מדי, והעצה היא רק ע"י לימוד התורה שהיא הדעת כמבואר בפנים, ודעת הוא אחדות חסד וגבורה (עי' תורה ד ס"ב), דהיינו שיש בה חיבור של שמאל דוחה וימין מקרבת, התעוררות והתחזקות, וע"כ מבאר שיש כאלה שחסר להם 'מה', דהיינו הבחינה של 'מה' העדות' המבואר בפנים סעיף ג שהוא מה שמעבר להגבלות וצמצומים ולמעלה מבחינת 'מידת ימי' עיי"ש, וכבר נתבאר ש'מה' הוא מה שהוא בלי גבול, ומה שאינו בצמצום וחושך הכלים, וזה רמז במ"ש 'שאינו יודע 'מה' שצריך להם', והוא החלק של ההתעוררות, ומאידך יש את אלה שאינם אצלין להוכיחם, כלומר שחסר להם את הבחינה של מלא כל הארץ כבודו (ישעיה ו ג) סופי תיבות אצלין, לדעת שהקב"ה עמך אתך ואצלק בכל מצב.

ומעוררת את האדם לעבודת ה', והמלכות דאיתכסיא מודיעה לאדם שהשי"ת עמו תמיד, כי כבר נתבאר בשיעור ב, שיש במלכות שמים מלכות דאיתגליא ומלכות דאיתכסיא, באיתגליא, כאשר עובדים את ה' בגלוי ויכירו וידעו כל יושבי תבל כי לה' המלוכה, ובאיתכסיא, כאשר המלכות הולכת בסתר להוציא כבוד שמים מכל מקום וכל אדם וכל מצב.

והנה נתבאר בשיעור ד שיש בתורה כח של 'מה' העדות' וכח של 'מידת ימי', 'מה' הוא הבחינה של אין סוף ו'מידת ימי' הוא הכח של הצמצום, וביארנו שם, וגם הבאנו כן מהפל"ח, שבחינת אין סוף לחוד לא היתה מאירה בתוך ההסתרות, ורק מכח שממשיכים את החיות של אין סוף לתוך המלכות, עיי"ז היא מאירה את כל ההסתרות, [ושם ביארנו גם ביאור נוסף בשתי בחינות אלה, להיפך מזה, כי הכח של 'מה' הוא כח הגילוי, והכח של 'מידת ימי' ומלכות, מצמצם את הגילוי שלא ישאר בהסתרה אלא יבקש את העבודה הפשוטה והגלויה].

אינם אצלו ואינו יודע מה הם צריכים

ובזה יש לבאר רמז נאה בדברי רביז"ל בתחילת סעיף ג שמבאר את הצורך ללימוד התורה, בזה הלשון: 'אך איך אפשר לו להזהיר ולהוכיח אותם, כי אינו יודע מה שצריך להם, וגם אינם אצלו להוכיח אותם. ועל כן

שיעור ז סעיף ה

מלכות עמלק שבנגד מלכות דקדושה

שני שבטים נתברכו במלכות, יהודה ודן, אולם בעוד שמלכותו של יהודה היא, להשליט עול מלכות שמים בקרב כל ישראל, הרי מלכות דן היא, להיות מכלל הנחשלים, ומשם להתחזק ולתת חיזוק וחיות לאלו שנפלו ונמצאים במצבי הסתרה, ולאספס אל תוך המחנה

פתחי שערים

- א] צ"ב למה הוסיף בסעיף זה עוד עניינים ששייכים למידת המלכות, שלא ביארם למעלה בעיקר המאמר, והם ענייני 'מאסף לכל המחנות' 'מוראה של מלכות', 'מחנה דן', 'דינא דמלכותא'.
- ב] ומה שיך כלל לומר שמחנה דן הוא בחינת המלכות, והרי המלכות שייכת לשבט יהודה כידוע.
- ג] ומה שיך פשוטו של מקרא 'סוף דבר הכל נשמע' שמדבר על סוף ספר קהלת, אל פירושו של רביז"ל, כלומר למה בחינת המלכות היא הבחינה של סוף דבר, שמדבר על סוף דבר של ספר קהלת.
- ד] והנה מבואר בחז"ל שהסיבה שעמלק רדף אחרי מחנה דן ויכל להם, היה משום שהיו הנחשלים אחריו והיו מחוץ לענן, בהיותם בעלי חטא ע"ז (כמבואר בתנחומא פרשת כי תצא ובתרגומים שם, וברש"י יחזקאל טז טו), ואילו לדברי רביז"ל נמצא שאדרבא, היה זה למעלתם של בני דן, שהיו בעלי מידת מלכות.
- ה] עוד צ"ב שבתחילת סעיף ה מבואר שהמלכות היא הראשית, וכן בסוף המאמר אמר שמלכות נקראת בכור, אולם כאן בסעיף ה מבאר שהיא הסוף דבר והמאסף, והרי זה תרתי דסתרי.
- ו] וכן צ"ב בעניין חג שבועות, שבסעיף ז אמר שמאיר אז הכתר, ובסוף המאמר אמר שזה בחינת מלכות.

ז] עוד צ"ב, לבאר קצת מהו השייכות הפנימית של העשירות והמלכות, ומה עניין הממון אל הניצוצות הקדושים, וגם בסעיף ו מבואר שעניין הפרנסה תלוי בתיקון המלכות, ולכאורה הם עניין אחד, הממון והפרנסה, אבל למה הם שייכים אל המלכות.

[ח] ומ"ש בפנים שהתורה נקראת טוב, והביא זה מהמשנה באבות (פ"ו מ"ג), והנה שם מבואר דבר זה על הפסוק 'ותמימים ינחלו טוב', ומה שייכת לכאן התמימות.

דעה והשכל

אליו (תורה נד ס"ב), והם ממונו של אדם שבהם נמצאים הניצוצות הקדושים (כמבואר כאן).

לתת לטוב לפני האלוהים

אבל החידוש שמבואר בסעיף זה הוא עוד יותר, כי לא די שעמלק אינו מנצח, אלא אדרבא אסיפת הני"ק שלו משמשת את המלכות דקדושה, כי לחוטא נתן עניין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני אלוקים, ומחיל שבלע נעשית אשת חיל, ויש להוסיף שאשת חיל היא זו שעליה נאמר במשלי, 'פיה פתחה בחכמה' כמבואר בסעיף ג, וכמו וכן נמצא הכח של התורה והדעת שנקראת אשת חיל, אצל ה'שרי אלפים' שהביא בתחילת המאמר, כי עליהם נאמר בפסוק שהם צריכים להיות אנשי חיל וגם שונאי בצע דהיינו בחינת קדושת הממון ותיקון האשת חיל על ידי זה], והנה בסעיף ג ביאר את עניין בית הנשים, שזה רומז לכל שלושת אופני החטא, שהם שלש סיבות שגורמות לבני האדם לסור מאחרי ה', ולפי זה מובן יותר, מה שעתה כשנחפכה ההסתרה לטובה, היא נקראת אשת חיל, כי היא מחצר בית הנשים, ועוד כי באמת מידת המלכות רמוזה באשה כידוע, ודווקא לכן נרמזו כל הנפילות בשם בית הנשים, כי רק מידת המלכות היא זו שמהפכת כל רע לטוב, ומגלה שבכל מקום מוקטר ומוגש לשמי, ורק לצורך גילוי שם כבוד מלכותו נברא העולם עם נסיונות ולצורך זה נברא כל הסט"א, דהיינו לצורך מידת המלכות, וזהו הטעם שכולם יונקים ממידת המלכות, כי עליה כל המלחמה.

ותמימים ינחלו טוב

ועתה נבוא להעמיק יותר, וליישב כל מה שהערנו, כי יסוד כל המאמר הוא כמו שנתבאר לעיל בשיעורים, שצריך לשלב את החיזוק לנופלים עם התוכחה, וכנגד אלה יש את שתי בחינות המלכות, מלכות באיתגליא כדי להוכיח, ומלכות באיתכסיא כדי לגלות שהשי"ת נמצא בכל מקום, ומי שחסר לו אחת משתי בחינות אלה, הרי אם חסרה לו ההתעוררות, הרי הוא נמצא ב'הסתרה', ואם חסר לו החיזוק, הרי הוא נמצא ב'הסתרה' שבתוך הסתרה, וכבר נתבאר גם שמי שלוקח את דברי החיזוק במטרה להישאר ולהתחזק בחטאיו, הרי אצלו אין חיזוק זה נכון, כי רק מי שיוצא מההסתרה, הוא יכול לצאת גם מההסתרה שבתוך הסתרה, וכבר נתבאר בשיעור ב, ג, ה.

ובזה יובן מ"ש בפנים שהתורה נקראת טוב, והביא זה מהמשנה באבות (פ"ו מ"ג), והנה שם מבואר דבר זה על הפסוק 'ותמימים ינחלו טוב' (משלי כח י), וביאור הפסוק, כי זה שהתורה נקראת 'טוב', הוא משום שממנה יש כח לגלות את הגילוי של הטוב שבכל

תמצית דברי רביז"ל

נבאר תחילה את תמצית הדברים בסעיף ה בתוספת נופך בסעיף ד, שמבאר רביז"ל שכנגד מידת המלכות שהיא המעוררת את האדם בתשובה ע"י התורה, והיא גם מגלה את ההסתרות, והופכת לסתרי תורה, לעומת כן עומד עמלק, ומביא כמה ראיות להקבלה זו, כי 'ראשית גוים עמלק', [וכנראה שכוונתו היא שראשית היא המלכות ראש האומה, וכמו שמביא בסוף המאמר את הפסוק 'אף אני בכור אתנהו'], ועוד ראייה כי עמלק נלחם בדם, שהוא 'דינא דמלכותא', וכל זמן שיש מוראה של מלכות אין לעמלק שליטה, אבל בא עליהם כאשר 'לא ירא אלוקים' [וכנראה שמפרש רביז"ל דהפסוק 'ואתה עיף ויגע ולא ירא אלוקים' קאי כולו על ישראל, ולא כרש"י שם שפירש שעמלק הוא לא ירא אלוקים], ועוד הקבלה יש, כי המלכות אוספת, כמו מחנה דן, מאסף לכל המחנות, וכמו מ"ש 'סוף דבר את האלוקים ירא', שהיא מוראה של מלכות, והרי שהיראה קשורה לסוף ולאסיפה, [שסוף ואסיפה הם עניין אחד, כי בסוף נאסף כל מה שקדמוהו, וע"כ 'סוף' ו'אסיפה' הם קרובים גם בלשון], ומסתמא דבר זה שייך אל המלכות כי היא המידה האחרונה בספירות והיא סוף דבר, ובה יש דינא דמלכותא ומידת היראה כידוע, ולעומת זאת עמלק מאסף את הניצוצות הקדושים לשבי, וע"כ אוסף ממון כי בממון נמצאים הניצוצות הקדושים.

אסיפת הניצוצות

ומובן בדבריו שעיקר המלחמה היא על הניצוצות הקדושים, שעמלק רוצה לבלעם, ע"י אסיפת ממון, ולעומת זאת המלכות גם היא עושה כן, שמגלה את ההסתרות של הנופלים ע"י שמאספת את האותיות של התורה שהם בעצמם הניצוצות הקדושים שנמצאים בכל מקום, וכמבואר בכתבים (ע"ח שער ח פ"ו) שהאותיות הם אלו הכלים שנפלו בשבירת הכלים, וא"כ האותיות שהמלכות אוספת, הם עצמם הניצוצות שעמלק רוצה לאסוף, וכבר נתבאר בשיעור ד שכל עניין החיים ואריכות ימים שיש בתורה כמו שמאריך בסעיף ב, הוא תיקון המיתה של מיתת המלכים [שהוא שבירת הכלים], ומזה נמצא ממילא, שאסיפת הני"ק שנפלו בשבירת הכלים, הוא תפקידה של המלכות שגורמת אריכות ימים, והיא אוספת אל הקדושה, וזה היה עניין מחנה דן שמאסף לכל המחנות (במדבר י כה), שפירשו חז"ל (רש"י שם מדברי הירושלמי) שהם אספו את האבידות של כל ישראל, והאבידות שאדם מאבד מנכסיו, הם גם כן הניצוצות שאדם מאבד בעוונותיו, כי בנכסיו של אדם יש ניצוצות השייכים

כראוי, בכל זאת סיים את ספרו בשיטה האחרונה שבה נאמרת המסקנא 'סוף דבר הכל נשמע', שיש לזכור לירא מהשי"ת ולפחד מחטא, והיינו ממש כמו שביארנו בדברי רביז"ל, שמידת היראה היא האזהרה לבלי לסמוך יותר מדי על דבר החיזוק, וזה גופא כוונת הפסוק הזה.

שני בחינות מלכות בישראל

ואחרי הקדמה זו יתכן ליישב מה שהערנו, איך כתב רביז"ל שהמלכות שייכת לזן, והרי היא שייכת לשבט יהודה, אכן באמת שיהודה וזן הם שניהם מלכים, כי על שניהם נאמר 'גור אריה', שיעקב בירך את יהודה בברכת 'גור אריה יהודה' (בראשית מט ט), ומשה בירך את דן בברכת 'דן גור אריה' (דברים לג כב), והרי האריה הוא מלך שבחיות (חגיגה יב:), וכנראה ששתי בחינות מלכות האלה, הם שתי הבחינות של מלכות דאיתגליא ודאיתכסיא שביאר רביז"ל, כלומר שיהודה היה לו תפקיד לגלות בעולם את מלכות ה' הגלויה, ולהשליט על בני ישראל עול מלכות שמים לקיים את התורה והמצוות, וכמו שאמר יעקב בברכתו ליהודה 'לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו', שפירושו שמיהודה יצאו מלמדי תורה בישראל (רש"י שם, ובגמ' סנהדרין ה. ועוד), אבל לשבט דן יש תפקיד אחר, להיות מאלו שהם מרכבה למלכות שמים באיתכסיא, כלומר ליפול לנסיונות קשים ומכשולות ולחיות בהסתרת פנים, ולהאמין שגם שם נמצא השי"ת, כמבואר בסעיף ג, וזה תפקידו של שבט דן, ומכוחם מתפשטת ומתעוררת בחינה זו לכל ישראל, להודיע לכל אחד מישראל שנפל למקום שנפל, שעדיין השי"ת עמו, ושם יזכה יהפכו ירידותיו לעליות, ותיהפך ההסתרה לסתרי תורה.

נחש עלי דרך

וע"כ יעקב אבינו בברכתו קרא ליהודה בשם 'אריה' כמו שהבאנו, ולדן קרא בשם 'נחש', כמ"ש 'יהי דן נחש עלי דרך, הנושך עקבי סוס ויפול רוכבו אחור' (בראשית מט יז), כי האריה נלחם בגלוי עם אויביו, פנים בפנים, ואילו הנחש בא באיתכסיא, ונושך באין רואים, כמו המלכות דאיתכסיא, שמנצחת את מתנגדיה בהסתרה ובאיתכסיא, [ועוד יתבאר בשיעור הבא עניין הנחש דסט"א שהביא רביז"ל בסעיף ט, שעומד לעומת הנחש דקדושה].

ואכן מבואר בדברי חז"ל (רש"י בראשית שם) שהברכה של 'יהי דן נחש', נתקיים אצל שמשון השופט שהיה האחד והמיוחד של שבט דן, שלפי מה שנכתב עליו בנביאים (שופטים יד-טז) נשא נשים נכריות, אבל מקרא מפורש הוא, ש'אביו ואמו לא ידעו כי מה' היא, כי תואנה הוא מבקש מפלישתים' (שופטים יד ד), כלומר שהשי"ת השתמש במעשה זה כדי לקחת נקמה מפלישתים, ובכל זאת אמרו בגמ' (סוטה ט:): שמשון מרד בעיניו שנאמר (שופטים שם) 'ויאמר שמשון לאביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני' וע"כ ניקרו פלישתים את עיניו, והקשו והא כתיב 'כי

מקום, אולם אף שזה אמת שהטוב נמצא בכל מקום, אבל רק תמימים ינחלו טוב, זה התמים ההולך אחרי השי"ת ומבקש לדעת את רצונו ולקיים, ואינו מתנהג לפי החשבונות של סתרי התורה המתגלים בהסתרה, ולא אומר שלום עליך נפשי כי הכל יתוקן, וקל וחומר שאיננו עושה עבירות לכתחילה כדי לגלות סתרי תורה, כי לאיש אשר כזה, לעולם לא תתגלה ההסתרה ולא תיהפכה ההסתרות לסתרי תורה, כי זה ניתן רק למי שהוא תמים, ולא ינחא ליה בזה שנפל למטה.

מוראה של מלכות

וזה עניין 'מוראה של מלכות', ועניין מה שהביא בפנים דברי חז"ל 'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו' (אבות פ"ג מ"ב), כי המלכות צריכה להיות מצומדת ומחוברת למידת היראה שהיא המידה של יראת חטא, כלומר שגם אחרי כל מ"ש רביז"ל במאמר זה, שגם בדברי עבירה נמצאת התורה בלבוש נסתר, יהיה מתיירא מכשולון, ובורח מחשש מכשול, ויש להוסיף יותר, כי מבואר בהמשך הסעיף שעניין הסתרי תורה שבתוך ההסתרה נקרא בשם 'חיל בלע ויקיאנו' (איוב כ טו), שפסוק זה נאמר על הרשע ועל הסט"א, והנה מאידך גיסא, הרי בסוף המאמר מבואר עניין צדיק ורע לו, וגם על זה נאמר 'בלע רשע צדיק ממנו' (חבקוק א יג), אבל את הצדיק וטוב לו אינו יכול לבלוע (עי' ברכות ז.), הרי שיש הנהגה של בליעה שהטוב נבלע אצל הרע, אבל כאשר האדם משתדל להתנהג לפי גבולות התורה, הרי זה כמו בליעת אוכל, שאז נתקיים 'חיל בלע ויקיאנו', אבל אם לא כן, הרי זה כמו 'חיים בלעו', ועלול להיות משתקע שם, וע"ז אמרו אלמלא 'מוראה של מלכות' שהיא היראה מהחטא, 'איש את רעהו חיים בלעו'.

סוף דבר

וזהו עניין הפסוק שהביא, 'סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם' (קהלת יב יג), כי הנה בספר קהלת נאמרו כמה פסוקים שעלול אדם להוציא מהם מסקנא לא נכונה, כאילו שקהלת אומר שיכול אדם לעשות מה שלבו חפץ, וכמ"ש 'אל תהי צדיק הרבה למה תשומם' (שם ז טז), ונאמר 'שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך, ודע כי על כל אלה יביאך האלוקים במשפט' (שם יא ט), ואכן במדרש (קה"ר פי"א ט) אמרו שרצו לגנוז קהלת כי יש בו דברים נוטים לצד מינות וכמ"ש 'שמח בחור בילדותך', ובגמ' (שבת ל:): אמרו מעין זה שרצו לגנוז ספר קהלת על שדבריו סותרים זה את זה, אבל לא גנוזוהו כי ראו שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה, שנאמר בתחילתו 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ונאמר בסופו 'סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא', והרי לנו שהפסוק זה 'את האלהים ירא' שהביא רביז"ל, בא ללמד, דאף שקהלת גילה דברי חכמה, שהם באמת דברי חיזוק, להודיע לאדם שלא ליפול ליראות נפולות, ואפילו לא ליראת חטא שאיננה

והחיסרון החיזוק, כמו שנתבאר, והחיסרון של יראת אלוהים, הוא דווקא להיפך, כאשר יש ריבוי חיזוק שמביא לידי קלות ראש, וחיסרון יראת ה' ופחד החטא, ועל שניהם בא עמלק, ועניין זה רמוז בתורה לפני פרשת עמלק (שמות יז ז), שאמרו ישראל 'היש ה' בקרבנו אם אין, ויבוא עמלק', ופירשו חז"ל (הובא ברש"י שם) שע"כ בא עמלק על אמרם 'היש ה' בקרבנו אם אין', ולדברי רבינו ז"ל הכוונה היא שהם לא באו לידי הכרעה ללכת בחיבור ההתעוררות וההתחזקות במידה הנכונה, לדעת שהשי"ת עמם בכל מצב ואף אם חטאו, ואעפ"כ באותו זמן לדעת שאינו עמם, כי החטא מרחיק, וככל מה שנתבאר, וכשאין הכרעה נכונה בעניין זה, בא עמלק ח"ו, [ועוד יתבאר בשיעור הבא, בעניין ידי משה כבדים המבואר בסעיף ט].

כתר מלכות

ושתי בחינות אלו שיש במידת המלכות, הם הם שתי הבחינות של 'סוף דבר', ו'ראשית' שנאמרו במידת המלכות, ואף שלנו נראה הדבר כסתירה כמו שהקשינו, אבל שתיהן אמת, כי היראה מחטא, שהיא המידה של מלכות דאיתגליא, היא האחרונה שבספירות, וע"כ נקראת בשם 'סוף דבר', ועליה מדובר בסעיף ה' שסוף דבר היא היראה והמלכות, והיא מלכות שמים הגלויה ששייכת אל יהודה, וע"כ דוד מלך ישראל משבט יהודה היה מרכבה למידה זו, אבל מלכות דאיתכסיא היא הבחינה שמגלה את סתרי התורה והבריאה כמבואר בסעיף ג-ד, ועל שם זה נקראת המלכות בשם 'ראשית' כמבואר בתחילת סעיף ה, וכנגד 'ראשית גוים', כי היא גילוי שער החמישים והכתר המתגלה בשבועות, וכמו שמתבאר מדברי רבינו ז"ל בסעיף ז, וכתר הוא הרי הראשית של הספירות, ואמנם בסוף המאמר מבואר שחג שבועות יום הביכורים הוא בחינת 'אף אני בכור אתנהו עליון למלכי ארץ' שהוא המלכות, ולכאורה הדברים סותרים, האם בחג שבועות, מאירה בחינת כתר או מלכות, אכן הכתוב הזה עצמו מוכיח, שזה מדבר כאשר המלכות נקראת בכור, שגם הוא מלשון ראשית, וביאור הדבר הוא, כי יש דרגא שהמלכות שהיא האחרונה עולה לראש בסוד כתר מלכות, וע"ז נאמר 'אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה' (תהלים קיח כב) וכמבואר בזה"ק (תרומה קנח), ובתיקוני זו"ח תיקון א) עניין זה של עליית המלכות לראש פינה, והם הם הדברים שביארנו בס"ד, שיש שתי בחינות במלכות, באיתגליא כשהיא למטה במקומה, ובאיתכסיא כשהיא עצמה עולה אל הכתר.

שלוש בחינות מלכות

והנה איתא בספר יצירה (פ"ו מ"ב) שיש שלוש בחינות של מלכות, מלך על כסאו, מלך במדינה, דהיינו כאשר יושב במשפט, וגם כשמקבל מס ומפרנס את יושבי המדינה, ומלך במלחמה, דהיינו כאשר כובש את אלו שכנגדו עיי"ש, ונראה ש'מלך במלחמה' היינו הבחינה של מלכות דאיתגליא, כמו מלך שמכלה והורג את אלו שכנגדו, ואילו 'מלך על כסאו' היא הבחינה של מלכות

מה' היא', ותירצו 'איהו מיהו בתר ישרותיה אזיל' ע"כ, דהיינו שבאמת המכשלה והעבירה היתה מסובבת מאת ה' להביא תשועה לישראל עיי"ז, אבל החטא היה שמשוון לקחה בלי להתייחס לזה כעבירה, ולא היה איכפת לו, אלא היה בעיניו כדבר ישר, והרי לנו שזה התפקיד המיוחד של שבט דן, שהקב"ה מביא אותם במצב של הסתרה, והנסיון שלהם הוא לדעת שמאת ה' היא, דהיינו להאמין שגם שם נמצא השי"ת, ולהשתדל לצאת משם בלי להתייאש, והמבחן לזה הוא, כאשר לא יהיה הדבר ישר בעיניו אלא יהיה לבו שבור מזה, ולפי מה שנתבאר בשיעור ה' בביאור דברי רבינו ז"ל נמצא, שהנסיון של שבט יהודה הוא, לבלי ליפול להסתרה, אלא להחזיק את המלכות דאיתגליא, ואילו הנסיון של שבט דן הוא, הוא לבלי ליפול להסתרה שבתוך הסתרה, ומכח שניהם יש כח לכל ישראל לא להתייאש וגם לא להכשיר את הירידה לכתחילה.

הגדול והירוד שווים לפני המקום

וזה ביאור מ"ש במדרש (שמו"ר פ"מ ד) שבבניין המשכן וכן בבניין בית המקדש, זיווג השי"ת אחד משבט יהודה ואחד משבט דן, שהם בצלאל ואהליאב במשכן, ושלמה וחירם במקדש, כי אין לך גדול שבשבטים מיהודה, ואין לך ירוד שבשבטים יותר משבט דן, ללמדך שהקטן והגדול שווים לפני המקום, שלא יהיו מבזים אותו [את הירוד שבישראל], ושלא תהיה רוחו גסה עליו [זה הגדול שבישראל] עכ"ד, והיינו משום שרצה הקב"ה ללמד לישראל בבניין המקדש והמשכן יסוד גדול זה, שהגדול צריך להרגיש עצמו כקטן ולא לחיות בהסתרה ולשכוח מהשי"ת, אלא לדעת שעדיין הוא רחוק ועליו לעלות עוד, ומאידך, הקטן צריך להרגיש את מעלתו, ולא לחיות בהסתרה שבתוך הסתרה לשכוח מהשי"ת עמו אתו ואצלו, ורק כשיש שתי יסודות אלה נבנה המקדש, וכן מצינו לעת"ל שהמשיח יהיה מבית דוד משבט יהודה, אבל עתיד להצטרף עמו שריה משבט דן לעשות נקמות בגוים כמ"ש בזה"ק (בלק קצד:), וזה אולי ג"כ מהטעם הזה, כדי להביא את הגאולה בשני עמודים אלה, החיזוק וההתעוררות, ועוד מפורש בדברי המדרש הללו שדווקא דן הוא זה שנקרא בשם הירוד שבישראל, ולא נתבאר שם הסיבה לזה רק זה שהיה מבני השפחות ושהיה לו בן אחד, וצ"ב שהרי יש עוד כמה בני שפחות, אלא הביאור הוא שנקרא בשם זה מצד התפקיד של שבט דן להיות הירוד שבשבטים ולעבוד את השי"ת שם כמו שנתבאר בס"ד, וכמו שמצינו בשיעור.

ולא ירא אלהים - ויזנב כך כל הנחשלים

והנה עמלק רודף אחרי מחנה דן כמבואר בפנים, ומבואר בחז"ל שזה משום שהם היו הנחשלים וחלושי הכח שהענין פלטים, אבל הפסוק מפרש שעמלק בא על שישראל לא יראו אלוהים כמבואר בפנים, ולכאורה הם שני עניינים נפרדים, ונראה שאכן הם הם שתי הבחינות של מלכות, כי המכשול של שבט דן הוא הייאוש,

ובזה יש לבאר מ"ש רביז"ל כאן שעניין הפרנסה והממון והעשירות שייכים לבחינת המלכות, ולכאורה לא מובנת השייכות, [ובפשטות יתכן שהכוונה היא שהתאווה להעשיר היא תאווה לשלוט, כי בעל המאה הוא בעל הדעה, וזה פגם המלכות, וזה בחינת מלכות למילוי תאוות], אבל נראה לבאר, כי כל ענייני הממון שייכים לבחינת מלך במדינה, שעליו לפרנס את העם, שהוא בחינת הפרנסה, וע"כ גם הוסיף רביז"ל לזה כאן את העניין של 'דינא דמלכותא דינא' שהוא עניין המשפט של המלך במדינה, ועי"ז מתגלה הבחינה השלישית של המלכות, כי כאשר המלכות על תיקונה שהוא בזמן שיש חיבור אמיתי ונכון בין בחינות מלכות דאיתגליא ודאיתכסיא, אז יש גם בחינת מלכות של פרנסה דקדושה, ודינא דמלכותא, ואם לא, מתגברת תאוות ממון ונעשה עיוות המשפט, [ובשיעור הבא יתבאר בע"ה עניין הממון והפרנסה בעמקות יותר].

דאיתכסיא, כי זו היא הבחינה שכבוד שמים יעלה תמיד בכל אופן, ואף אם לא יכבוש את אויביו ולא ישנה את מעשיהם, בכל זאת יהיה הקב"ה למלך, כי הוא כובשם באיתכסיא, וזהו מלך על כסאו, כי כסא רומז על בחינת ההסתרה שיש באיתכסיא [ועיין בתורה ו אות ה, שייכות עניין כסא לעניין הכיסוי], והעניין השלישי של המלכות שהוא עניין 'מלך במדינה', הוא חיבור שתי בחינות המלכות, כי מתוך שתי הבחינות הנ"ל נמצא, שהיחס של הקב"ה עם הנבראים והיחס של כל מלך עם יושבי ארצו, הוא יחס כפול, שמצד אחד הרי יש רק הוא ואין בלתו, שזה מחייב לכלות את כל אלו שכנגדו, ומצד שני יש אצלו מקום לכל הברואים, ואינו רואה בהם סתירה ליחידותו, לפי מה שמתגלה בסתרי תורה המתגלים בהסתרה, ובתורה ה נתבאר שזה עניין הכינוי מקומו של עולם, וממילא השילוב בין שתי בחינות אלה, היא המדרגה הרצויה, וזה כמו מלך העוסק עם נתיניו לשפוט אותם או שעוסק לקחת מס כדי לפרנסם, שיש בזה חיבור של שליטה עם הדאגה לצורכם ולהנאתם, ובזה מראה להם המלך שהוא המולך אבל לא כנגדם, והבן.

שיעור ה סעיף ט

מחלוקת לשם שמים

יש צדיק ורע לו בדוחניות, שאינו מצליח לעבוד את השי"ת כאשר עם לבבו, וכל עוד שהוא מתאנה וגם שמה, ומשלב את הימין מקדבת' עם ה'שמאל דוחה', אין לגנותו, כי יש לכל מעשיו שודש בשמים

פתחי שערים

א] בסעיף ח צ"ב, מה שמבאר רביז"ל כי המצה שהיא העוגה שהוציאו ממצרים, רומזת לדעת, כי טעמו בה טעם מן, ומצד שני היא בחינת מחלוקת לשם שמים שגדול מן השלום שהוא בחינת הדעת, כי מצה ולחם רומזים למחלוקת, אבל צריך לבאר מה השייכות הפשוטה בין מחלוקת לשם שמים, לבין הדעת שדיבר בה לעיל במאמר זה.

ב] ובסעיף ט צ"ב, להבין כל העניין שהאריך, מהי האנחה שמסלקת את העצבות שיש בעסק ל"ט מלאכות, ומה זה שייך אל טהרת השמים, כלומר מה ביאור הקדרות שעל השמים, ומה השייכות הפשוטה בין הידיים לשמים, ובעיקר צריך להבין, מה נוגע אלינו הדעת המופלגת שיש בסוד מחלוקת לשם שמים, ונפלאות דרכי ה' שיש בבחינת אלו ואלו דברי אלוהים חיים, ובעניין צדיק ורע לו, ועוד, שבסעיף ח, מדבר רביז"ל על מחלוקת לשם שמים, כבחינה של דעת וסתרי תורה שהם בחינה של השגה במוח, ואילו בסעיף ט, מדובר על זה שהאדם עצמו יהיה בחינת מחלוקת לשם שמים, על ידי שדיבוריו יבואו מן השמים, ולא שיזכה להבין, כי אי אפשר להשיג קצות דרכיו ואי אפשר להתבונן רעם גבורותיו, ואי אפשר להשיג דרכי ה', ואם כן אין זה בחינת דעת.

ג] והנה כל סעיף ט מדבר כמו משל, שמדבר על עניין רוח הדופק ועניין הדמים המיצות והליחות שבידיים עסקניות, וכל זה רומז בוודאי אל עניין רוחני, ויש גם חלק שאין לזה הסבר פשוט, שהרי מ"ש שעיקר הרוח הדופק נצרך לידיים משום שהם עסקניות, הוא לא הסבר גשמי, ואכן בכללי ראבר"נ שבתחילת ספר ביאור הליקוטים כלל א מבואר שיש בליקו"מ מאמרים שהם כמו משלי הסיפ"מ שהלביש השגתו בחידה, ויש לחתור ולהבין אל מה רומזת כל בחינה של הדמים והליחות והמיצות.

דעה והשכל

אנחה באמת, כי יש נחש שמכניס עצבות רוח, בחינת ל"ט מלאכות, וזה מחליש את הרוח הדופק, הדופק ומהפך את הדמים שבידיים, וזה מביא עיצבון ידיים בידיים העסקניות, ואז נעשים הידיים כבדים ומכבידים

דברי רביז"ל בסעיף ט

ונראה בע"ה, שיסוד הדבר נמצא במ"ש בסעיף ט, שכדי לזכות למחלוקת לשם שמים [שהוא בחינת הדעת כמבואר לעיל], צריך לטהר את הידיים ע"י

עליו עיצבון וכבידות ידיים, ואז נחלש יותר רוח הדופק ושמחת הלב, וחוזר חלילה כמבואר בסעיף ט, אבל ככל שהאדם מניח את המעשה של עצמו מעצמו, ומחזירו אל השי"ת, מניח ממנו את עיצבון הידיים, ככתוב 'זה ינחמינו ממעשינו ומעצבון ידנו', ופירש"י, ינחמינו, יניח ממנו, דהיינו שאם מפריש מעצמו את מעשיו, ניצול מעיצבון הידיים.

וזה מה שרמז בדבר הפסוק 'כי אשא אל שמים ידי', שיש להשיב את הידיים אל השמים, ואף שכוונתו הפשוטה היא לומר ששניהם בחינה אחת, אבל בזה רמז לנו מהות העבודה של עשיית חלל בידיים, להשיב את הכח שלנו אל השי"ת ולדעת שהכל מאתו.

מים טהורים משער החמישי

וידיעה זו היא הבחינה של הדעת השלימה והמופלגת של שער החמישי שמבואר בפנים בס"ז, להבין שמה שעושה האדם הוא מאת ה', ולדעת שרוח השי"ת דופק בתוך ידי האדם העסקניות, ואף מה שנראה שהוא עושה, מעשי ה' המה, וע"כ מבואר בסעיף ז שיש טהרה ממים טהורים הנובעים משער החמישי, כי טהרה זו היא ההיפך מבחינת ידיים עסקניות שהביא רביז"ל בסעיף ט, שכינוי זה משמש בדברי חז"ל (שבת יד. ועוד) לסיבת טומאת הידיים, וידיעה זו, להבין את השייכות והדביקות והחיבור בין אדם לקונו, זה בחינת הדעת של מחלוקת לשם שמים, כי יש פירוד ומחלוקת בין שמים לארץ, ובין האדם לקונו, והחיבור בין שני צדדי המחלוקת, להבין את האחדות והשלום המופלג, שגם הפירוד והמחלוקת לא מפריד באמת, ואת זה בסופה, וזהו הדעת המופלגת.

עיקר הכוונה לענייני רוחניות

והנה עד כה ביארנו כל עניין זה בגשמיות, שהרגשת 'כוחי ועוצם ידי' מביאה עצבות, ועי"ז ממילא כבר אין לו כח לעשות ובאים עליו עיצבון וכבידות ידיים, ואז נחלש יותר רוח הדופק ושמחת הלב, וחוזר חלילה כמבואר בסעיף ט, אבל עיקר כוונת רביז"ל בכל דבריו בסעיף ה-ז ובסעיף ט, הוא ברוחניות, וזה בא להעמיק ולבאר את יסוד כל המאמר, וללמדנו שכל ההסתרה שבתוך הסתרה שהאדם נתון בה, עד ששוכח מה', וקופץ ממקומו של עולם כמבואר בסעיף ג-ד, הוא רק משום שמתגאה בעשרו והצלחתו, ומכח אחיזת הנחש בל"ט מלאכות שלו ובידיים עסקניות, שהאדם חושב שהוא זה שעושה, וחושב שהפעולות שלו הם באמת שלו, וע"כ כשמצליח הוא חושב שהוא זה שמצליח, ומתגאה כהמן בעשרו, ומאידך גיסא כאשר איננו מצליח, מתעצב אל לבו, למה איננו מצליח לעשות, ואז אין לו רוח הדופק ושמחת לב, ועצבות זו מרפה את ידיו מלעשות, ונעשים ידיו כבדים משום העצבות רוח, וזה נקרא עיצבון ידיים, ואז חוזר חלילה, כי כאשר איננו עושה ולא פועל, שוב נשבר לבו יותר מהמכשולות שלו, עד שמתייאש לגמרי ונפשו יוצאת.

על הלב יותר, ועל זה אמר איוב: שהקב"ה 'חוללה ידו נחש בריח', שעושה חלל בידיים שסתומים על ידי הנחש, ועל זה נאמר וביום הביכורים, שאז זוכים למקוה של שער החמישי, כל מלאכת עבודה לא תעשו, לבטל זוהמת הנחש ול"ט מלאכות, כמ"ש זה ינחמינו ממעשינו ומעיצבון ידנו.

ומסיים שכיוון שהידיים מכוונים כנגד השמים, כי בשניהם יש בחינת ימין ושמאל, אש ומים, ע"כ כשמטהר את הידיים מהעיצבון ע"י האנחה, מזכך את השמים מהקדרות ומתגלה נפלאות, ואז זוכה שכל מה שמדבר בא מבחינת שמים, וממילא גם אם אין הלכה כמותו, שאז נקרא צדיק ורע לו, אבל אין לגנותו, כי הוא נעשה לבחינת מחלוקת לשם שמים ע"כ.

והנה כל העניין צ"ב, מהי האנחה שמסלקת את העצבות שיש בעסק ל"ט מלאכות, ומה זה שייך אל טהרת השמים, כלומר מה ביאור הקדרות שעל השמים, ומה השייכות הפשוטה בין הידיים לשמים, ובעיקר צריך להבין, מה נוגע אלינו הדעת המופלגת שיש בסוד מחלוקת לשם שמים, ונפלאות דרכי ה' שיש בבחינת אלו ואלו דברי אלוהים חיים, ובעניין צדיק ורע לו, ועוד, שבתחילת המאמר ובסעיף ח, מדבר רביז"ל על מחלוקת לשם שמים, כבחינה של דעת וסתרי תורה שהם בחינה של השגה במוח, ואילו בסעיף ט, מדובר על זה שהאדם עצמו יהיה בחינת מחלוקת לשם שמים, על ידי שדיבוריו יבואו מן השמים, ולא שיזכה להבין, כי אי אפשר להשיג קצות דרכיו ואי אפשר להתבונן רעם גבורותיו, ואי אפשר להשיג דרכי ה', ואם כן אין זה בחינת דעת.

ידיים עסקניות

אמנם אף שהדברים סתומים, פתח נשאר לנו, אם נתבונן בעניין העצבות רוח ועצבון ידיים ול"ט מלאכות שהביא הנחש בעולם, כי הפגם של ל"ט מלאכות, הוא מה שהאדם מרגיש 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה', כי בתחילה היה אדם הראשון אוכל ושותה מן המוכן, כמ"ש בגמ' (סנהדרין נט:): שהיו מלאכי השרת צולים לו בשר ומסננים לו יין, אבל בחטא עץ הדעת, שפגם בבחינת הדעת הקדושה, והכניס אותה אל ההסתרה, על כן מאז נענש, שיקויים בו 'בזיעת אפיך תאכל לחם', ועיקר העונש איננו הקושי והזיעה, אלא זה שמעתה יחשוב האדם וידמה לעצמו שהוא אכן עשה ועושה ויעשה לכל המעשים, בידיים עסקניות אשר לו, ואינו מבין לחולל ידו ולעשות חלל בידיים הסתומות, להבין העדר כוחם, ולדעת כי כל מעשיו, מעשי ה' המה.

כי אשא אל שמים ידי

וככל שהאדם חושב שהוא זה שעושה, ממילא באה עליו עצבות רוח על מה שלא הצליח לעשות, וע"כ נקראת העצבות על שם הידיים, 'עיצבון ידיים', כי האדם נופל לעצבות על מה שלא מצליח להוציא לפועל, ועי"ז ממילא כבר אין לו כח לעשות ובאים

בחינת מחלוקת לשם שמים, אין הכוונה שיבוא אדם להבין את הסוד של אלו ואלו דברי אלוהים חיים, שזה אי אפשר, וכמ"ש 'ורעם גבורותיו מי יתבונן', אלא הכוונה היא שיזכה האדם לתיקון מעשיו, וזה נחשב שנתעורר הדעת, שהיא התורה הנסתרת בתוך כל ההסתרות, ולגלות שהאדם קרוב אצל השי"ת שמלוכב גם במקום ריחוקו, ויהיה שלום בינו לקונו גם במקום המחלוקת בינו לקונו.

אבל דבר זה, דהיינו בחינת מחלוקת לשם שמים, לא יתגלה עליו, כל עוד שהשמיים לובשים קדרות, שהוא הבחינה של ההסתרה והקדרות עצמה כל עוד שלא נתגלה ההסתרה ונהפך לדעת, וזה תלוי בעבודת האדם, אם האדם יש לו עצבות רוח ועיצבון ידיים, והרגשת 'כוחי ועוצם ידי', שזה מקדיר את השמים, או שהוא בשמחה שזה מטהר את השמים, ולשמחה זו זוכים על ידי אנחה, שמניח את שברון רוחו.

מי שהוא בעצבות, יש לו מה להיות בעצבות

והכוונה למעשה היא בפשטות, שאם האדם בשמחה, אז השי"ת מתקן את כל מעשיו ולא מגנהו, ומגלה את הדעת הגנוזה בתוך כל מעשיו, וממילא יכול לשמוח, אבל לא כן אם לבו סגור ומסוגר מרוב שברונו על קלקוליו, כי אז באמת יש לו מה להתעצב, כי אז מעשיו אינם מהשמים, ויש מה לגנותו, ואז נעשה עוד יותר בעצבות, וחוזר חלילה, וגם זה בכלל מה שרמז רביז"ל, שעצבות רוח וכבידות הידיים שהם קדרות השמים, פועלים בגלגל החוזר, כי ככל שהוא עצב, כן הידיים כבדים והשמיים קודרים ואיננו זוכה לאותה בחינה שבה לא מגנים את מי שאין הלכה כמותו, וממילא נעשה עוד יותר בעצבות.

עבודת האנחה באמת

אמנם מזה שנקט רביז"ל את עניין האנחה, כדרך לצאת מעצבות, ולא אמר בסתם שיהיה בשמחה על ידי ריקודים שמסלקים את העצבות, לימד אותנו שיש עוד בחינה בתיקון של האנחה, שמטהר את השמים ומתקן את כל מעשי האדם שלא יגנו אותו מן השמים, כי האנחה היא אנחה על רוע מצבו ועל מכשולותיו, ודווקא על ידי שברון הלב על ריחוקו, יעלה חינו לפני ה', אבל אם לא יאנח האדם באמת, ולא יהיה איכפת לו מהחסרונות שלו, אלא רק ישמח ויגיל וישיש, אין בכלל מקום לרוח הדופק להחיות את הידיים ואת המעשים, כי רק האנחה עושה חלל בידים הסתומות ומטהרת את השמים מהקדרות.

ועניין יסודי זה, מוכח גם ממה שרביז"ל קורא בסעיף ט לזה שאין הלכה כמותו, ובכל זאת אין לגנותו משום שגם דבריו דברי אלוהים חיים, ונקרא בשם צדיק ורע לו, ולכאורה איך יש לו שם צדיק, אם מעשיו כמו רשע, אלא בוודאי שמדובר במי שלבו שלם עם אל, ועם קדושים נאמן, אלא שאינו מצליח לעבוד את ה' כאשר עם לבבו, ולבו מלא אנחה וזעקה על כך, ואכן מבואר בספרים (ע"י בספר הדע"ה ח"א דרוש ה ס"ה סק"ה)

ומה שגרם לכל זה הוא, מה שנכנסה בו עצבות רוח מכח אחיזת הנחש שמכניס בו את כל העניין של מלאכת עבודה ול"ט מלאכות, וחושב שכל היכולת שלו, ועל זה הוזהרנו 'כל מלאכת עבודה לא תעשו', כי צריך לדעת שהכל נעשה בכח הרוח הדופק בנו שהוא 'מקרא קודש יהיה לכם' כמב"פ, ועי"ז נרים את ידינו אל השי"ת כמשה רבינו במלחמה, ונקיים את מה שכתוב 'נישא לבבינו אל כפים אל אל בשמים' (כמוב"פ), שעומק הכוונה היא שנשיב לו את כח מעשה ידינו, ונייחס אליו את כל מעשינו, ונבין שהכל מאתו, [והנה עניין זה הוא דבר עמוק, ואם טועים בזה עלולים לחשוב שא"צ לבחור בטוב מתוך יגיעתנו, אבל להלן יתבאר בע"ה כל העניין מתוך דברי רביז"ל, ואין להסיק מסקנה באמצע הדברים].

השי"ת מלוכב בכל מעשה

כי זה גופא יסוד המאמר, לדעת שגם המכשולות וההסתרה שבתוך הסתרה, מכוונים מאת ה', ולא בכל דבר צריך אדם לחשוב שכוחו ועוצם ידו עשו זאת, כי הרי בפירוש אמר רביז"ל שגם במכשולות יש תורה וסוד תורה (כמבואר בסעיף ג-ד), וגם בהסתרה שבתוך הסתרה מלוכב שם השי"ת (שם), ואם השי"ת מלוכב שם, אם כן מאתו יצאו הדברים כבושים (ע"י סוטה י: ב"ב צא:, ברכות לב. סוכה נב:), ואמנם יש להשי"ת מטרה בכל עניין ההסתרה, למען יאנח האדם באנחה באמת, ויעמוד בנסיון העצבות רוח, ובנסיון הל"ט מלאכות גם ברוחניות, וע"כ כשנאנח האדם באמת, הרי הוא מתקן את המכשול ומהפך את ההסתרה שלו לדעת, וחוזר אל השמחה, ויוצא מה'חזרה חלילה' של העצבות רוח ועצבון ידיים, ומצליח לעשות ולפעול בעבודת ה'.

צדיק ורע לו

ואז, אף אם אין מעשיו של האדם עולים יפה, ויש לו הרבה על מה להיעצב בעצבות רוח ועיצבון ידיים, אבל אם יזכה לעשות את המוטל עליו באותה שעה כנ"ל, יהיו כל מעשיו מבחינת אלו ואלו דברי אלוהים חיים, שאף שאין הלכה כמותו, כי הוא עושה רע, אבל אין לגנותו, כי כל דיבוריו מהשמים, כלומר שיש שורש לכל מעשיו בשמים ובשמי השמים, דהיינו שגם כל המחשבה דיבור ומעשה של עבירה שלו, יש בהם כוונה מכוונת מאת ה', כי אם האדם רוצה באמת לעבוד את ה' ואינו מצליח, הרי הוא נחשב לצדיק ורע לו המבואר בסעיף ט, שלא מגנים אותו אף אם אין הלכה כמותו.

ואז נעשה האדם עצמו לבחינת מחלוקת לשם שמים, שעל זה נאמר, אלו ואלו דברי אלוהים חיים, ואף שזה דבר שאי אפשר להבין קצות דרכיו, איך אפשר להיות שאף שלא הצליח בעבודת ה' בכל זאת אין לגנותו, מכל מקום אמת הוא וזה תיקונו, וזה ביאור עניין מחלוקת לשם שמים שהוא הדעת והשלום המופלג, לחבר בין הרחוקים, ולהודיע שגם בריחוק מקום נמצא השי"ת, כי זה שאמר רביז"ל בתחילה שהדעת הוא

מאת ה', ולא תולה את יכלתו בידיים עסקניות של ובל"ט מלאכותיו.

ועוד יתבארו עניינים אלו בשיעור הבא, ושם נמצא תשלום העניין.

הליחות הדמים המיצות

והנה כל סעיף ט מדבר כמו משל, שמדבר על עניין רוח הדופק ועניין הדמים המיצות והליחות שבידיים עסקניות, וכל זה רומז בוודאי אל עניין רוחני, ויש גם חלק שאין לזה הסבר פשוט, שהרי מ"ש שציקר הרוח הדופק נצרך לידיים משום שהם עסקניות, הוא לא הסבר גשמי, ואכן בכללי ראבר"נ מבואר שיש בליקור"מ מאמרים שהם כמו משלי הסיפ"מ, וא"כ יש לנו לחתור ולהבין אל מה רומזת כל בחינה של הליחות והדמים והמיצות.

אבל יתכן שהליחות רומז לבחינת המים שרמז בסעיף ה-ז, שהדעת היא 'כמים לים מכסים', והיא המקוה של שבועות, ומים טהורים שיזרוק השי"ת עלינו, והדמים הם הגבורות, וכמו אש אדומה שרמז לעיל בהביאו עניין השמים שהם אש ומים, גבורה וחסד, שמאל וימין, והמיצות רומז לבחינת המצה והמחלוקת, כמו 'אנשי מצותך' שהביא לעיל, וכמ"ש (משל ל לג) 'מיץ אפים יוציא ריב', וא"כ שלושת אלה, ליחות דמים ומיצות, הם באמת לפי הסדר ממש, כמו שתי הידיים והכח המחבר, דהיינו חסד גבורה ותפארת, הלל ושמאי ומשה, כלומר יד ימין ושמאל שיש ביניהם חלוקה ומחלוקת, כי זה ימין וזה שמאל, זה מי החסד וזה אש הגבורה, עם הבחינה של מצה שמגלה את השלום המופלג שבין שניהם.

ואת כל אלה נושא רוח הדופק עליו, כי רוח הדופק הוא הבחינה של הדעת שבאותיות התורה, והגילוי שבצמצומים, וכמו שנתבאר כבר שדעת הוא מה שמובלע באברים, כמו שהביא רביז"ל בס"ג מה שאומרים שאינו יודע מחייו, ונתבאר בשיעור ד, וע"כ נקרא רוח זה בשם 'מקרא קודש', שזה כמו עניין התורה שנאמר בה 'וקרא בו', על שהיא קוראת את חי החיים כמבואר בסעיף ג.

אלא שרביז"ל מבאר כאן שלפעמים נסתם הכל, ומשמע שזה מכח הדמים והליחות והמיצות, כמו במי הים, שנעשה עיפוש, וע"כ צריך את הדפיקה של הרוח הדופק, ונראה שהכוונה היא, שצריך את הרוח הדופק שיוכל לעשות חלל בידיים, וזה רומז שיתכן שהיצה"ר יקבל ניקה מהשלום המופלג, לומר שאם גם צדיק ורע לו שאין הלכה כמותו, אין לגנותו, א"כ אפשר לעשות רע, וע"כ צריך את האנחה, שנתבאר דהיינו ההתעוררות, ובחינת התוכחה של התורה שבנגלה, שזה עניין רוח הדופק, להוציא את האדם מהסתרה, כמו שכתוב (שיה"ש ה ב) 'אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק פתחי לי', והשינה היא הסתרה, כמ"ש בגמ' (סוטה מח). על פסוק 'עורה למה תישן ה', וע"כ על ההסתרה שהיתה בזמן אסתר, שמביא רביז"ל בסעיף ג,

בשם הרמ"ק שעניין צדיק ורע לו שייך גם ברוחניות, אצל מי שחפץ לעבוד את ה' ונופל ויורד ואינו מצליח, שאי אפשר להבין טעם וסיבת הדבר, למה זה מצליח וזה לא, כי גם זה מהסוד של צדיק ורע לו.

נמצא שהאנחה שמסלקת את העצבות רוח, ומביאה את השמחה, יש בה עבודה בפני עצמה, ורק מכח שתי הבחינות יחד, של השברון לב והשמחה, יזכה שגם על כל מחשבותיו דיבוריו ומעשיו יאמר שהם דברי אלוהים חיים, וכבר ביאר בפל"ח שבחינת 'דברי אלוהים חיים' שמבואר בסעיף ט, היא הבחינה של דברי אלוהים חיים המבואר בס"ג, שהאדם בחטאיו מהפך דברי אלוהים חיים לפתיות עיי"ש, וממילא מובן שכאשר זוכה לגלות את הדעת, על ידי עסק התורה, ומוסיף לזה את האנחה והשמחה והביטול של בחינת כוחי ועוצם ידי, אז מתגלה שגם החטאים והפתיות, הולכים בסדר מכוון של אלו ואלו דברי אלוהים חיים, ויהיו מעשיו מתוקנים.

עבודת השמחה וההתבודדות

ונראה ששתי בחינות אלו שהם השמחה והאנחה, הם בחינת שתי הידיים, ימין ושמאל, שמבואר בסעיף ט שהם בחינת השמים והידיים, כי ימין ושמאל הם בחינת שמאל דוחה וימין מקרבת (סוטה מז). ורק כשיש לאדם את החיבור בין שתי הבחינות הללו, אז יש לו בחינת טהרת השמים מהקדרות, ויכול לזכות שלא יגנו אותו על מעשיו שאינם נכונים.

וזה יסוד דברי רביז"ל בשיחותיו, שמצד אחד צריך האדם להיות בשמחה תמיד על אף כל מה שנתרחק, והשמחה עצמה מתקנת ומהפכת לטובה (ליקור"מ ח"ב סוף תורה יב, ותורה כד, ותורה מח), אבל יחד עם זה צריך להתבודד לפני השי"ת ולשפוך לב לפניו בכל יום על עומק ריחוקו (שם תורה כה), ואם יעשה כן, השי"ת יסייע בעדו ויתקננו (עי' תורה טו ס"ב, ותורה רנט), ואולי גם יזכה שיתהפכו לו הירידות לעליות, וכמבואר בכמה מקומות (שיה"רן סי' ג וחיי"מ סי' תקסה וליקור"ה נדרים ד כז ותפילת המנחה ה צג) שהשי"ת גדול מאוד, ואם יזכה האדם יהיו נעשים מעוונותיו עניין אחר לגמרי, ובלבד שלא יתייבש מן הרחמים, ואף אם הוא שקוע ומונח בתוך בוך, יצעק וישווע, ויקיים 'מבטן שאול שיוועתי'.

וביאור לשון רביז"ל שם, שאם יזכה האדם יהיו נעשים מעוונותיו עניין אחר לגמרי, היינו שיתגלה מה שמוסתר בהם, שהוא הדעת והאותיות והשי"ת, והרי זה כלשון הכתוב, 'לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה', לעשות מההסתרות בחינת 'מה העדות והחוקים' כמבואר כל זה בסעיף ג, והיינו התורה שהיא העדות והחוקים.

ונמצא, שכל הבחינות שבסעיף ט, מבארים את עומק הבחינות שבסעיף ג-ד, איך להפוך את ההסתרה לגילוי, ואיך השי"ת נמצא עמו תמיד, שזה תלוי באנחת האדם ובשמחתו, והשמחה תלויה עד כמה שמאמין שהכל

נאמר 'אלהיהם ישן הוא' (עי' אסת"ר ז יב), עד שבסוף נאמר 'נדדה שנת המלך' מלכו של עולם (מגילה טו.).

שיעור ט סעיף ה-ט

פרנסה בנקל

גם ברוחניות יש בחינה של 'פרנסה בנקל', שיהיה האדם משתדל בעבודת ה', ויאנה באמת על הסדונותיו, אולם יחד עם זה יכניע לבבו וידע בדעת של שער החמישים שההצלחה ביד ה', ואז לא יכניס ללבו עצבות רוח שמביאה ליציאת הנפש

פתחי שערים

[א] בסעיף ה צ"ב, מה העניין של אסיפת הממון, וכי לא די לסט"א לאסוף את הניצוצות עצמן, ומה שכתב רביז"ל שהם מפחדים שיוציאו מהם את הניצוצות ע"כ הם מאספים ממון שבהם יש את הניצוצות, לא מוכן לכאורה, כי כמו כן עליהם לפחד שיוציאו מהם את הממון, כמו שבאמת כן היה.

[ב] ומה כל כך חשוב ועיקרי בעניין הממון, עד שהפסוק שמדבר על הבליעה וההקאה, לא מדבר על הנשמות אלא על החיל והממון, כאילו שזה העיקר, וגם התורה שאליה חוזרים כל הניצוצות של הדעת, נקראת 'אשת חיל', בעוד שהממון הוא לכאורה רק דבר טפל לגמרי אל הגוונים והניצוצות אשר בו.

[ג] גם צריך לבאר את הקשר בין הניצוצות, לבין הפסוק שהביא 'ולחוטא נתן עניין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלוהים', שמדבר על ממון שלאדם 'טוב' אין דרך לקבל את אותו הממון, והשי"ת מסבב סיבובים שהחוטא יאסוף וכנוס, כדי שה'טוב' ירוויח את אותו הממון, אבל כאן הרי מדובר בניצוצות ששייכים אל צד הקדושה ונאכדו ממנה, ואין זה רווח חדש, אלא השבת אבידה, ואיך שייך לומר שהשי"ת נתן עניין לסט"א לאסוף את הניצוצות כדי להחזירם אל הקדושה, הרי לפני שהם אספו ניצוצות אלו, כבר היו הניצוצות אצל הקדושה.

[ד] עוד צ"ב במ"ש בסעיף ה שהממון כולל את הגוונים העליונים ואת הניצוצות שהם בחינת זהב וכסף ונחושת, והכוונה היא למידות חסד גבורה ותפארת, אשר נמשלים בכסף זהב ונחושת (עי' ליקו"ת תהלים פד), אמנם היה די שיביא את הבחינה של כסף וזהב, שהם עיקר העשירות שבה הוא מדבר, מבלי להביא את הנחושת, כי מסתמא לא אסף המן פרוטות נחושת, ולמה מנה רביז"ל גם את הנחושת.

[ה] ובסעיף ו צ"ב, מה שמבאר רביז"ל שלפי הגדלת הדעת, בהפיכת ההסתרה, כן זוכים לפרנסה בנקל, ומבאר זאת ברמזים שונים, שפרנסה תלויה בדעת שהיא השלום, ואמנם צ"ב מה השייכות הפשוטה בין עניין הפרנסה בנקל, לבין הדעת, שהיא הידיעה שיודע את ה', ומבין את התורה שנמצאת בכל מקום, ומתעורר ממה שנפל לכל בחינות ההסתרה והשכחה.

[ו] ואח"כ בסעיף ז יש אריכות בעניין ה'מן' שאכלו במדבר שגם הוא רומז אל הדעת והמקוה של שער החמישים, ולא ביאר רביז"ל את השייכות הפשוטה בין 'מן' ל'דעת', רק ברמזי המ"ם והנו"ן, אבל גם כאן צ"ב, מה השייכות הפשוטה בין עניין הדעת והתורה, אל ה'מן' שהיה לחם לאכול ולשבו, ואין זה שייך אל הבחינה של דעת שמדובר בה בסעיף ג-ד, שהיא מה שיודע את ה' כדי להתעורר ולצאת מההסתרה, שלא יהיה האדם שוכח מהשי"ת ולא יהיה תש כח מלהתגבר על יצרו.

[ז] ועוד יש לשאול, למה לא נרמזו כל ענייני ממון, ופרנסה בנקל, ומן, בפסוק שבו הכניס רביז"ל את כל ענייני המאמר, דהיינו הפסוק 'וביום הביכורים', ששם מוזכרים רק ענייני המלכות והתורה והדעת של שער החמישים, [וביטול עיצובן הידיים, דלהלן].

[ח] והנה בסוף ס"ז מבואר שאת המן אכלו ארבעים שנה כי בן ארבעים לבינה, וצ"ב הרי בן ארבעים לבינה הכוונה היא שאחרי ארבעים שנה באה הבינה ונשארת מאז ולעולם, ולא שכל ארבעים שנה יש לו הבינה ואח"כ לא, וא"כ מה שייך עניין זה אל אכילת המן שאכלו מ' שנה ואח"כ נפסק ולא היה עוד, ובע"כ שגם בעניין הדעת שהשיגו במדבר וגם בעניין המן היתה איזה בחינה מיוחדת שזכו אליה רק בגמר שנת הארבעים, וצ"ב מה היא ואיך היא שייכת אל המאמר הזה ואל עניין הבינה, ואל הדעת שמבואר בפנים שהוא בחינת המן.

דעה והשכל

כל התלויים בו, ומחזרת את כל הנשמות אל השי"ת מכל בחינות ההסתרות בהן הם מצויים, בין בכח התוכחה שלו, ובעיקר בכח התוכחה של התורה

תמצית המאמר

יסוד המאמר הוא, שהמלכות של כל אדם עם התורה שמארכת את ימיה, אוספת את כל המחנות שלו ושלו

שהשי"ת נתן עניין לסט"א לאסוף את הניצוצות כדי להחזירם אל הקדושה, הרי לפני שהם אספו ניצוצות אלו, כבר היו הניצוצות אצל הקדושה, והרי זה כמו אילו היה השי"ת עושה שיגנוב המן ממון ממרדכי, כדי להחזירם אליו לבסוף, ומה בצע בזה.

השייכות בין פרנסה בנקל, ומן, ומחלוקת לשם שמים -
אל הדעת

והנה מיד אחרי כן בסעיף ו מבאר רביז"ל שלפי הגדלת הדעת, בהפיכת ההסתרה, כן זוכים לפרנסה בנקל, ומבאר זאת ברמזים שונים, שפרנסה תלויה בדעת שהיא השלום, ואמנם צ"ב מה השייכות הפשוטה בין עניין הפרנסה בנקל, לבין הדעת, שהיא הידיעה שיודע את ה', ומבין את התורה שנמצאת בכל מקום, ומתעורר ממה שנפל לכל בחינות ההסתרה והשכחה.

ואח"כ בסעיף ז יש אריכות בעניין ה'מן' שאכלו במדבר שגם הוא רומז אל הדעת והמקוה של שער החמישים, ואף שלא ביאר רביז"ל את השייכות הפשוטה בין 'מן' ל'דעת', רק ברמזי המ"ם והנו"ן, אבל גם כאן צ"ב, מה השייכות הפשוטה בין עניין הדעת והתורה, אל ה'מן' שהיה לחם לאכול ולשבו, ואמנם ה'מן' היה מזון רוחני שנתגשם ונעשה גשמי, כי היה מאכל שמלאכי השרת אוכלים (עי' יומא עה:), שהוא זיו השכינה ונתגשם אצלם למאכל (רמב"ן שמות טז ו), אבל עדיין אין זה שייך אל הבחינה של דעת שמדובר בה בסעיף ג-ד, שהיא מה שיודע את ה' כדי להתעורר ולצאת מההסתרה, שלא יהיה האדם שוכח מהשי"ת ולא יהיה תש כח מלהתגבר על יצרו.

ואח"כ בסעיף ח, מבאר רביז"ל שגם המצה, שהיא העוגה שהוציאו ממצרים, רומזת לדעת גבוהה זו, כי טעמו בה טעם מן, והיא בחינת מחלוקת לשם שמים שגדול מן השלום שהוא בחינת הדעת, הנה גם כאן ביאר רביז"ל את הדבר ברמזים, כי מצה ולחם ורמזים למחלוקת, אבל צריך לבאר מה השייכות הפשוטה בין מחלוקת לשם שמים, לבין הדעת שדובר בה לעיל במאמר זה.

מן ופרנסה בנקל

ואמנם תחילה יש לבאר, את הקשר בין סעיף ו לסעיף ז, שאף שאין הדבר מפורש, אבל מסתמא כוונת רביז"ל, שה'מן' הוא הפרנסה בנקל, כי שם 'מן' הוא מזון מוכן (שם טו), וגם הפסוק שהביא בסעיף ו, שהפרנסה בנקל תלויה בדעת שנאמר "שטו העם ולקטו" בשטותא' במן הוא נאמר, שכל אחד טרח בו לפי השגתו ודעתו, ועוד שה'מן' הוא הרי הדוגמא הברורה והנצחית לפרנסה בנקל, שזכו לה במדבר, ושעדיין אפשר לזכות לה, כמ"ש חז"ל (הובא ברש"י שמות טז לב) שמי שעוסק בתורה יזכה לפרנסה מצננת המן, ואגב יש בזה גם רמז לדברי רביז"ל שעסק התורה מגדלת את הדעת שהיא בחינת ה'מן' והפרנסה בנקל.

בעצמה אשר 'בראש הומיות תקרא עד מתי פתיים תאהבו פתי', והיא, התורה, באמת נמצאת בכל מקום, גם במחשבה דיבור מעשה של עבירה, אלא שהיא נעלמת ומסתתרת שם בהסתרה שבתוך הסתרה, עד שמעוררים אותה על ידי עסק התורה שמביאה את הדעת, לדעת שיש תורה בכל מקום, ואז ההסתרה נהפכת לדעת ולגילוי סתרי התורה שהיו נעלמים שם, וקול תוכחת התורה נשמע לכל מי שצריך לשמוע.

אמנם כשבאר רביז"ל בסעיף ה, לבאר עניין עמלק והמן שעומדים לעומת זה, ומתגברים לחזק את ההסתרה, ולבלי לתת לנשמות ישראל לצאת ממנה, מכניס רביז"ל עניין חדש שהוא עניין ה'ממון' וה'חיל', ומבאר, שבממון נמצאים הניצוצות [שהם הנשמות והאותיות של התורה וחלקי הדעת], ואסיפת הממון של הצד הרע נעשית כדי לתפוס אצלם את הניצוצות לנצח, אמנם אין זה מועיל להם, כי כאשר גובר צד הקדושה, הסט"א מקיאה את הממון, וכל הממון עובר אל הקדושה, ויוצאת הדעת מהסתרה, כאשר היה אצל המן ומרדכי, וכאשר כתוב בקהלת: 'ולחוטא נתן עניין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלוהים', עד שהניצוצות שחוזרים אל התורה נותנים לה שם 'אשת חיל' על שם הממון [כלומר ע"ד שכתוב 'אנשי חיל' (שמות יח כא) ופרש"י עשירים], ועל זה נאמר 'חיל בלע ויקיאנו'.

מה עניין הממון

וצ"ב מה העניין של אסיפת הממון, וכי לא די לסט"א לאסוף את הניצוצות עצמן, ומה שכתב רביז"ל שהם מפחדים שיוציאו מהם את הניצוצות ע"כ הם מאספים ממון שבהם יש את הניצוצות, לא מובן לכאורה, כי כמו כן עליהם לפחד שיוציאו מהם את הממון, כמו שבאמת כן היה.

ומה כל כך חשוב ועיקרי בעניין הממון, עד שהפסוק שמדבר על הבליעה וההקאה, לא מדבר על הנשמות אלא על החיל והממון, כאילו שזה העיקר, וגם התורה שאליה חוזרים כל הניצוצות של הדעת, נקראת 'אשת חיל', בעוד שהממון הוא לכאורה רק דבר טפל לגמרי אל הגוונים והניצוצות אשר בו.

גם צ"ב הקשר בין הניצוצות, לבין הפסוק שהביא 'ולחוטא נתן עניין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלוהים', שמדבר על ממון שלאדם 'טוב' אין דרך לקבל את אותו הממון, והשי"ת מסבב סיבובים שהחוטא יאסוף ויכנוס, כדי שה'טוב' ירוויח את אותו הממון, אבל כאן הרי מדובר בניצוצות ששייכים אל צד הקדושה ונאבדו ממנה, ואם כי יש בחירה, וניתנת ממשלה גם לסט"א, וכח להסתיר את הדעת והתורה בחצר בית הנשים, אבל כאשר חוזרים הניצוצות אל הקדושה, אין זה רווח חדש, אלא השבת אבידה, ועל דרך שרמז בס"ה שהמלכות היא בחינת דן שהיה מאסף לכל המחנות, וידועים דברי חז"ל (הובא ברש"י במדבר י כה) שהכוונה היא שהיו אוספים את האבידות של כל ישראל להשיבם לבעליהם, ואיך שייך לומר

ההסתרה, וע"כ פרש"י (בראשית ה כט) על פסוק 'זה ינחמינו ממעשינו', שנח תיקן להם כלי מחרישה שלא יצטרכו לעבוד בקושי כל כך, ויהיה להם מעט הנחה ופרנסה בנקל יותר ממה שהיה לפני כן, וזה מכח זה שנח מנחמינו מעצבון ידינו שבא ממעשינו, ובזכות זה מקבלים פרנסה בנקל.

אנשי חיל

ונבאר את העניין בעומק יותר, כי כל עניין תאוות ממון שרביז"ל מדבר עליה בסעיף ה, הוא עניין הגאווה והרגשת כח ועוצם יד, וע"כ קרא רביז"ל שם לממון בשם 'חיל', וביאר בזה את הפסוקים 'חיל בלע' ו'אשת חיל', ואמנם הבאנו לעיל שיש בתורה תיבת 'חיל' שמשמעותה עשירות, כמו שכתוב 'אנשי חיל' (שמות יח כא) ופרש"י עשירים, אבל נראה שבאמת ש'חיל' פירושו כח, כמו 'ושמתם אנשי חיל' (בראשית מז ו), 'ותזוני חיל למלחמה' (תהלים יח מ), אלא שהממון נקרא 'חיל' על שם שהאוסף ממון, מרגיש בעל כח בעל מאה ובעל דעה, וכמ"ש 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה' (דברים ח יז).

כסף זהב ונחשת

ואולי לכן פירש רביז"ל בסעיף ה שהממון כולל את הגוונים העליונים ואת הניצוצות שהם בחינת זהב וכסף ונחשת, והכוונה היא למידות חסד גבורה ותפארת, אשר נמשלים בכסף זהב ונחשת (ע' ליקו"ת תהלים פד), אמנם היה די שיביא את הבחינה של כסף וזהב, שהם עיקר העשירות שבה הוא מדבר, מבלי להביא את הנחשת, כי מסתמא לא אסף המן פרוטות נחשת, ולמה מנה רביז"ל גם את הנחשת, [ואכן בתורה כה ס"ד שהזכיר ג"כ עניין זה, לא הזכיר אלא כסף וזהב], אלא שזה כדי לרמז לנו את בחינת מידת התפארת שיש בממון, וגם בכסף וזהב כשנכללים יחד נעשה מהם בחינת התפארת (ועי' זוה"ק שמות צ:), שהיא מידת הגאווה וההתפארות, וכשנפלת מידה זו אל הסט"א כשהחוטא אוסף חיל וממון, מתגאה בעשרו ומתפאר בחילו.

וע"כ בתוך דבריו על תאוות ממון, כתב רביז"ל שמלכות הוא בחינת תאוות עשירות, ולא ביאר את הדבר, אבל הכוונה בפשטות היא, שטבעו של עשיר הוא, שמרגיש שליטה וכח ומלוכה וממשלה, כי עשיר יענה עזות (משלי יח כג), וזה יסוד מה שנתבאר שעניין הממון הוא מה שחושב כי כוחו ועוצם ידו עשה לו את החיל, וממשיך עליו את העצבות רוח.

ידי משה כבדים

ורביז"ל רמז עניין זה, שאסיפת הממון הוא הפגם של 'כוחי ועוצם ידי', גם בהביאו בס"ט את הפסוק 'ידי משה כבדים', כי עניין הרמת והורדת ידי משה, מבואר ע"פ מה שאמרו במשנה (ר"ה כט). וכי ידיו של משה עושות או שוברות מלחמה, והשיבו, שהרמת הידיים היתה לשעבד לב ישראל לאבינו שבשמים, ולכאורה

ועוד יש להוסיף לזה, מה שמבואר בסוף סעיף ח שהמצה שיש בה טעם מן, היא לחם עוני ורפואה אל העניות, אלא ששם מבאר שעניות היינו עניות הדעת, אבל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שזה מאכל שמרפא את העניות ומביאה פרנסה, וע"כ זה כמו המן שמביאה פרנסה בנקל.

ועוד מובן למעיין, שגם העניין שדיבר בסעיף ה, שה'טוב לפני האלוהים' זוכה לאכול מן המוכן, ממה שאסף החוטא חיל וממון, גם זה הוא בחינה של פרנסה בנקל, שה'טוב' יש לו בלי טירחא את כל מה שטרח בעבורו החוטא, ומקבל ממון מן המוכן ונהנה מהטירחא של החוטא לאסוף את הממון, שזה עניין פרנסה בנקל.

ואמנם לא נתבאר עדיין, למה עניין הדעת והניצוצות, מכונים ומלוכשים כאן בשם ממון ופרנסה בנקל ומן, כמו שהערנו, ועוד יש לשאול, למה לא נרמזו כל ענייני ממון, ופרנסה בנקל, ומן, בפסוק שבו הכניס רביז"ל את כל ענייני המאמר, דהיינו הפסוק 'וביום הביכורים', ששם מוזכרים רק ענייני המלכות והתורה והדעת של שער החמישים, [וביטול עיצבון הידיים, דלהלן].

האנחה והשמחה

אכן יסוד הדבר הוא, על פי מה שנתבאר בשיעור הקודם, שרביז"ל בסעיף ט מרמז, שכל יסוד הירידה הוא, כל עוד האדם מייחס הכל אליו, כי מרגיש שכוחו ועוצם ידו נתנו לו הצלחה, ואז בא לידי עצבות רוח ועצבון ידיים, כי הוא עצב על מה שלא הצליח לאסוף חיל, וממילא כבר אין לו כח לעסוק ולעשות מה שצריך, [ולהלן יתבאר, שכמו שעניין זה נכון בגשמיות, הוא גם אמת ברוחניות, שעיקר הפגם של העבירות והנפילות הוא, כשמרגיש שהוא עשה ועושה ויעשה, וע"כ כשמצליח מתגאה, וכשנכשל הרי הוא עצב ושבור], ובאמת יש לישא את הידים אל השמים, ולדעת שהכל מאתו, ואז ניצול מעצבות רוח ועצבון ידיים, ועל זה הזהיר הכתוב, 'כל מלאכת עבודה לא תעשו', כלומר אל תחשבו שאתם העושים, אלא דעו וראו כי 'מקרא קודש יהיה לכם', דהיינו שרוח הדופק הוא זה שמעסיק את הידיים העסקניות.

פרנסה בנקל

וזה עניין פרנסה בנקל, ולחם מן השמים, ומנוחת ה'טוב לפני האלוהים' מתאוות הממון, ומהבהלה 'לאסוף ולכנוס' שבה שקוע החוטא, כי מי שיש לו דעת שבאה על ידי התורה והטוב, כמבואר בסעיף ה, יודע שהכל מאת השי"ת, ומשיג שגם מה שבא בזיעת אפיו, הוא רק מאת ה', וממילא מה לו לטרוח לאסוף ולכנוס, וגם מה שמשתדל קצת בפרנסה, עושה במנוחה ושלווה, ועל ידי זה אכן השי"ת מביא להם מן המוכן לחם מן השמים, ממה שטרח בעבורם החוטא, ולזכות לדעת זו, תלוי לפי מה שניצול מאחיזת הנחש בל"ט מלאכות וקללת 'בזיעת אפך תאכל לחם', על ידי שמתקן חטא עץ הדעת, על ידי שזוכה לדעת בעסק התורה וגילוי

מתקן את מעשיו, וגם אם נכשל עד שאין הלכה כמותו, אין הקב"ה מגנהו, כי יש יסוד ושוורש למעשיו, בשמים ממעל, אשר אל שם השיב את כח ידיו.

וממילא יש לבאר כיצא בזה גם בנידון הפרנסה, כי גם ברוחניות יש בחינה של פרנסה בנקל ומן ולחם מן השמים והשתדלות מועטת, כאשר יזכה האדם להבין ולחיות בהרגשה, שכל מעשיו מעשי ה' המה, 'כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל', וגם המעשים הרוחניים מאתו יתברך, כי 'מי הקדימני ואשלם לו' (ויק"ר כז), וכמבואר בסוף תורה ב שבאמת אין ראוי לחשוב לקבל שכר על מעשיו, כי כל המעשים טובים שלנו הם מאתו ע"כ, וממילא לא יתגאה במה שמצליח, וכמבואר בספר המידות (גאווה סי טו) שאין להתגאות בשום השגה ומעשה טוב, כי הוא רק כעט אצל הסופר, ומאידך, כשידע דבר זה, גם לא יפול לעצבות מכל מה שנתרחק כל כך מהשי"ת, ולא יתייאש מלהצלח, אלא ידע דכיוון שהכל מאת ה', ממילא גם עתה קרוב הוא אל השי"ת, כי גם בהסתרה שבתוך הסתרה נמצא השי"ת.

מצה ומחלוקת לשם שמים

ובאמת שהבחינה של האלהות שנמצאת שם, היא היא הדעת של המחלוקת לשם שמים גופא, כמו שמבואר בפנים סעיף ג, ח, וכבר נתבאר דהיינו להשיג איך שגם בריחוק מקום שמחולק מהשי"ת, גם שם השי"ת נמצא, ואיך לא להיות בעצבות רוח אלא בשמחה, וע"כ מצה, שיש בה טעם מן, היא הבחינה של מחלוקת לשם שמים כמבואר בסעיף ח, כי אכן זה הסוד והדעת של החיבור הגמור בלי מחלוקת, לדעת שהכל מאתו.

אולם יחד עם זה, נצרכת האנחה בשברון לב על ריחוק מהשי"ת, וזה גופא העבודה המיוחדת למי שנמצא במצב של הסתרה, להיות בשמחה ולהרחיק עצבות רוח, ויחד עם זה לעסוק בעשיה והשתדלות, בעיקר ברוחניות, ולהינח על מה שנכשל.

הזהירות מטעות ברוב אמונה

כי אמנם אוי לו לאדם שיאמר, שאין צריך לעשות ולבחור בטוב, וילמד זכות על עצמו ועל חטאותיו לאמור כי הכל מאתו, כדברי רביז"ל שהבאנו, כי למעשה הרי נצטוונו לעשות ולפעול, כי הקב"ה מסתיר את מעשיו בתוך מעשי האדם, וכמו שידוע בעניין הפרנסה הגשמית, שאף שיש להאמין שהכל מאתו יתברך, אבל האדם מצווה לעשות, והקב"ה מברך את מעשיו, אלא שהאדם מצווה לבל יטעה לחשוב שמעשיו שלו המה, וכבר נתבאר שזה גופא העונש על אכילת עץ הדעת, שיצטרך האדם להיכנס לתוך הנסיון של עשיה ופעולה, ויחד עם זה לדעת את האמת שכל מאתו יתברך.

והם הם שתי העבודות שרמז עליהם רביז"ל כמו שנתבאר, עבודת האנחה ועבודת השמחה, כי האנחה היא הבחינה של ההשתדלות, כשהאדם מבין שהכל תלוי בו, ואם נתרחק, הרי הוא שבור מזה ונאנח באמת

לא מובן למה התאמץ מזה להרים ידו, עד שהיה צריך לשבת תחתיו עקב הקושי, ולפעמים היה מוריד ידיו לאנסו והיו מתגברים עמלק, הרי טוב יותר היה אם היה מעביר כרוז בכל המחנה לשוב בתשובה ולשעבד לב לאביהם שבשמים, אלא כנראה שמשו רבינו רצה להראות להם את הבחינה של הרמת הידיים גופא, כי המלחמה הנעשית בידיים, עלולה להביא לידי הרגשה של 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה', וע"כ לימד אותם להרים את הידיים ואת הכח אל אביהם שבשמים, לומר לו שלך אנחנו והכל ממך, כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל, והניצחון מאתו גרידא, ועי"ז היו נוצחים, וממילא מובן דמה שהיו ידי משה כבדים, ולא יכלו לגרום לישראל להבין דבר זה, היה מכח התגברות עמלק העומד כנגדו, כי המן ועמלק, הוא זה שאוסף ממון ושקוע בתאוות העשירות כמבואר בסעיף ה.

ואכן המן מזרע עמלק האוסף ממון, הוא בחינת הנחש שהכשיל בעץ הדעת והביא את הקללה של ל"ט מלאכות, כמבואר בסעיף ט, שהרי אמרו בגמ' (חולין קל"ט:) 'המן מן התורה מנין, שנאמר 'המן העץ אשר צויתך לבלתי אכול ממנו אכלת', וזה מה שמביא את העצבות רוח, כלשון רביז"ל בסעיף ט, ובאמת שלשון רביז"ל 'עצבות רוח' איננו לשון הכתוב, אלא זה רמז לפסוק (משלי טו יג) 'עצבת לב רוח נכאה' (כמצויין במ"מ שבליקו"מ בפנים), וממילא יש לרמז כי עצבת סופי תיבות עץ הדעת טוב ורע.

מי הקדימני ואשלם לו

ובזה נבוא לבאר בעומק יותר, למה עניין הדעת והניצוצות שלו, מכונים ומלוכשים במאמר זה בשם ממון ופרנסה ומן, כמו שהערנו, וגם למה לא נרמזו כל ענייני ממון, ופרנסה בנקל, ומן, בפסוק שבו הכניס רביז"ל את כל ענייני המאמר 'וביום הביכורים' וגו', ששם מוזכרים רק ענייני המלכות והתורה והדעת של שער החמישים, וביטול עיצבון הידיים.

אכן לפי מה שנתבאר, הרי ברור דמ"ש שם בפסוק 'כל מלאכת עבודה לא תעשו', זה גופא עניין תיקון תאוות ממון, שלא יהיה האדם מאמין בכוחו לאסוף חיל, ולא יחשוב שמעשיו שלו המה, אלא ירים ידיו ולבו לאל אמונה, לדעת שכל כח הידיים הוא מהרוח הדופק שמניעה אותם, ואז לא תהיה לו הבחינה של מלכות של עשירות, אולם עתה נבוא למה שנראה עיקר כוונת רביז"ל בזה, שזה גם נכון ברוחניות, כמו שנתבאר קצת לעיל, ובעיקר בשיעור הקודם בביאור סעיף ט, כי גם מעשינו בעבודת ה', אינם שלנו כי הכל מאתו, ואין להרגיש שכוחו ועוצם ידו נתנו לו את ההצלחה, אלא יש להרים את הידיים אל השי"ת כמו שעשה משה, אמנם מאידך גיסא מבואר שם בסעיף ט, שהדרך לבוא לזה היא רק דרך האנחה ונתבאר שם שהיינו מה שמרגיש האדם שהוא אשם ומתאנח על זה, והכוונה למעשה היא, שיש לעסוק באנחה וזעקה והתבודדות, יחד עם השמחה והרחקת העצבות, כי רק אז השי"ת

את הכפיות טובה שקצו במן, ולמה הזכיר להם כאן עוונות ראשונים של אדם וחווה ועץ הדעת.

אכן לפי דברי רביז"ל, וכפי מה שנתבאר כאן ובכל השיעורים הקודמים, מבואר הדבר, כי הרי אכילת המן הוא שנתן להם את הכח לדעת ולהבין את ההסתרות ואת סתרי התורה שגנוזים בה, וזה שייך רק כאשר מבין שהשי"ת הוא לבדו העושה לכל המעשים, ורק מכח זה שייך לומר שבאיתכסיה הוא המולך על הכל ומנהיג הכל לכבודו, ומידיעה הזו יש נ"מ למעשה, שאפשר להתפלל גם על רוחניות, ועיקר הבחירה בטוב הוא לבקש מהשי"ת, 'תן לנו אתה', שהרי לא מובן כל עניין התפילה על עניינים רוחניים שיש לנו בהם בחירה, אם לא נאמר שלאמיתו של דבר הכל בידי שמים וגם יראת שמים, אלא שהכל בידי שמים תחת מלכות דאיתגליא, חוץ מיראת שמים שהיא בידי מלכות דאיתכסיה וממנה צריך לבקש, כי השי"ת יש לו הנהגות של סתר עליון, שהם המביאות את הטוב אל כל מקום, וע"כ שייך שיגלה אדם רצונו ויבקש מהשי"ת 'רצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב שאור שבעיסה, יהי רצון שתצילנו מהם' (ברכות יז.), שהרי אתה הוא זה שמביא את האדם אל כל מה שהוא עושה כדי להוציא לפועל את רצונך, ע"כ עשה למען שמך והבא אותי אל עשיית רצונך, והבן היטב.

וזה עניין האנחה שמבאר רביז"ל כאן בסעיף ט, שהיא התפילה והצעקה אל ה' על ההסתרות והריחוק, ומכח האנחה הזו נהפכים ההסתרות לסתרי תורה כמו שנתבאר.

וממילא מובן שידיעה זו שא"ל משה שהיה להם לומר להשי"ת 'תן לנו אתה', זו היא הידיעה שמלמדת להתפלל על רוחניות, והיא ידיעה עמוקה שסותרת את הבחירה הפשוטה, והיא נובעת מהדעת של המן שאכלו מ' שנה, כי גם בחינת מ' שנה וגם בחינת המן, שניהם מעוררים את הבינה והדעת, ואילו לא היו כפויי טובה והיו מחשיבים את המן יותר, היה המן משפיע בהם דעת זו אפילו לפני מ' שנה, לא כן עתה שקצו במן, אבל אחרי מ' שנה בא משה להוכיחם, שלכל הפחות עתה יבינו זאת, כי בן ארבעים לבינה, והוכיחם על שגם עתה לא נתן לכם לב לדעת, וע"כ הזכיר להם את כפיות הטוב שכפו בטובת המן, וגם את הכפיות טובה של עץ הדעת, כי משם באה לעולם הקללה של 'בעיצובן תאכלנה' ודאגת הפרנסה המבואר בסעיף ו, ותאוות העשירות המבואר בסעיף ה, והיא גם שורש זוהמת המן ועמלק, כמ"ש בגמ' (חולין קלט:) 'המן מן התורה מניין שנאמר 'המן העץ אשר צויתך' וגו'.

ביאור עניין 'לחוטא נתן עניין לאסוף'

ואחרי שנתבאר כל זה, יש ליישב מה שתמהנו בתחילת הדברים, מה מרויח צד הקדושה מזה שהסט"א אוספת את הניצוצות, הרי הם גונבים את הניצוצות האלו מצד הקדושה, והיה עדיף שישאירו את הממון ואת הניצוצות אצל הקדושה, ואין זה דומה כלל למה שאסף

מעומק לב ונפש, ואילו עבודת השמחה, היא הבחינה שהאדם מבין שהכל מאתו, וממילא הוא בשמחה תמיד, ומאמין כי הכל יתקן בדרכים נפלאות, כי הקב"ה רב להשי"ע, ר"ת 'יש עניין שנתהפך הכל לטובה'.

פרנסה בנקל ברוחניות

וזה עניין עסק 'פרנסה בנקל' הרוחני, כי פרנסה היינו עסק הממון שהוא החיל והכח והמלכות והגאוה דקדושה, לעשות ולפעול ולטרוח, ולדעת שהכל תלוי באדם, אמנם מי ששקוע בתאוות ממון, כמו המן ועמלק, ומאמין בכוחו ועוזו ידו, הוא זה שנופל לעצבות ולשברון לב יותר מדי על מכשולותיו, וזה בא לו על כי הוא מאמין בכוח של עצמו, אבל באמת צריך לדעת שכל הלחם מן השמים, ולהאמין שהכל מאתו יתברך.

וע"כ כאשר אוכל אדם מצה או מן ולחם מן השמים, זוכה לפרנסה בנקל גם ברוחניות, דהיינו שזוכה להשגה זו, להבין איך שמצד אחד הכל תלוי בנו שזה עניין ה'פרנסה', ויחד עם זה לדעת שהכל מאתו, שזה עניין הפרנסה ב'נקל', דהיינו להקל עול הפרנסה שלוקח על עצמו את כל מעשיו, ואז גם מה שעושה לא נעשה בעצבון רוח וידיים, ולא שטו העם בשטותא, אלא בשמחת לבב, וזה גופא מתקן את מעשיו, שיהיו כולם נחשבים כדברי אלוהים חיים.

בן ארבעים לבינה

והנה בסוף סעיף ז מבואר שאת המן אכלו ארבעים שנה כי 'בן ארבעים לבינה', וצ"ב הרי בן ארבעים לבינה הכוונה היא שאחרי ארבעים שנה באה הבינה ונשארת מאז ולעולם, ולא שכל ארבעים שנה יש לו הבינה ואח"כ לא, וא"כ מה שייך עניין זה אל אכילת המן שאכלו ארבעים שנה ואח"כ נפסק ולא היה עוד, ובע"כ שגם בעניין הדעת שהשיגו במדבר וגם בעניין המן היתה איזה בחינה מיוחדת שזכו אליה רק בגמר שנת הארבעים, וצ"ב מה היא ואיך היא שייכת אל המאמר הזה, ואל עניין הבינה, ואל הדעת שמבואר בפנים שהוא בחינת המן.

אכן הנה אמרו בגמ' (ע"ז ה.) על הפסוק 'ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועיניים לראות ואזניים לשמוע עד היום הזה', 'א"ל משה לישראל, כפויי טובה בני כפויי טובה, כפויי טובה שאמרתם ונפשנו קצה בלחם הקלוקל, בני כפויי טובה שאמר אדם הראשון 'האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל', בשעה שאמר הקב"ה 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים', היה לכם לומר תן לנו אתה' ע"כ, ומבואר שם בתוס' שתוכחה זו, למה לא אמרו 'תן לנו אתה' זה הוא דבר של דעת עמוקה שאין עומדים עליה עד ארבעים שנה, וע"כ רק בסוף שנת הארבעים אמר זאת משה לישראל, וצ"ב מה מיוחד בתוכחה זו שאמרה רק בסוף ארבעים שנה, וגם צ"ב מה שייך אל התוכחה הזו מה שאמר להם שהם כפויי טובה, ולמה הזכיר כאן דווקא

מעלות שרי האלפים והמאות

וע"כ מצינו ששרי האלפים ושרי המאות שהזכיר רביז"ל בתחילת המאמר שהיתה להם מלכות דקדושה, היו צריכים להיות 'אנשי חיל ושונאי בצע' (שמות יח כא) והנה 'אנשי חיל' פרש"י: עשירים, ואילו 'שונאי בצע' פירושו ששונאים ממון (עי' רמב"ן שם ובתורה ל ס"ד), נמצא שהיו צריכים שילוב של שתי הבחינות, הבחינה של אנשי חיל וממון שזה כנגד הבחינה שמאמין בכח עצמו ויודע שתלוי בו, וזה גם בחינת האנחה כנ"ל, (ע"כ ממו"ן כמניין קו"ל, וזה כמניין מצ"ה עם הכולל, שהוא בחינת המחלוקת והפירוד), והבחינה של שנאת בצע וממון, לדעת שהכל מאתו יתברך בחינת השמחה (וע"כ בצ"ע אותיות עצ"ב, ושנאת עצב היא השמחה, ועי' תורה כג ס"א).

מר דכי ומר דרור

והנה הכתוב שמביא רביז"ל בסעיף ה, 'ותשם אסתר את מרדכי על בית המן', שקיבל מרדכי את עשירותו של המן, כולל גם את הבחינה של הגאווה של המן, כי המן נתגאה בעשרו כמ"ש (אסתר ה יא) 'ויספר להם המן את כבוד עשרו וגו', ומזה באה גאוותו להשמיד את כל עם מרדכי על כי מרדכי אינו משתחוה לו, וכמ"ש 'וכל זה איננו שווה לי' (שם שם יג), וביאר חז"ל (מגילה טו:) 'ש"כ זה' היינו אוצרות עשירותו שחוקקים על לוח לבו, וכח גאוה זה עבר אל מרדכי, להשלים את בחינת המלכות והמרות שבמרדכי כמבואר בסעיף ג, אבל אצלו היה זה שילוב של שתי הבחינות בקדושה, גאוה עם ענוה, התנשאות וביטול, אנחה עם שמחה.

וע"כ נקרא 'מר דכי' ו'מר דרור', 'מר' היינו מלכות כמבואר שם בסעיף ג, ואילו 'דכי' ו'דרור' היינו הבחינה שמבואר בסעיף ז שיש בחג שבועות מקוה של מים טהורים משער החמישים, דהיינו טהרה ודרור [כי שנת הדרור היא שנת החמישים, כמ"ש (ויקרא כה) 'וקראתם דרור בארץ'], וחג שבועות הוא הזמן שמתקיים בו 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' כמבואר בסוף המאמר, שזה גם פשטות הסיבה למה יו"ט של שבועות נקרא 'עצרת' [בנוסף לטעם שביאר רביז"ל] על שם שעצור ממלאכה.

המן ממון מכל העולם לתת למרדכי, שזה היה רווח חדש.

אכן נראה שהרווח שמרוויח צד הקדושה, הוא עניין הממון והחיל והאנוכיות, כי אכן הניצוצות של הדעת היו בצד הקדושה טרם נאבדו, אבל הם היו בבחינת ביטול גמור, ובלי בחינת החיל והממון, הכח והגאווה, והיות שאין שלימות הדעת מבחינת הביטול גרידא, אלא כשמתחברת לבחינת החיל והכח, וכמו שנתבאר שזה בחינת שמים, אש ומים, ממילא צריך לחבר גם את בחינת הממון, שבחינה זו של גאווה, ניתוסף לצד הקדושה מכח הסט"א, שאספה וכנסה את הניצוצות בבחינת ממון וכח וגאווה.

הביטול והגאווה

והכוונה למעשה היא, שלולא התגברות הסט"א וההסתרה הגדולה אשר מתגברת להסתיר את הקדושה והדעת והניצוצות, לא היתה הרגשת בחירה, ולא היה צד של הרגשת בחינת גאוה וכח וחיל, והיינו לגמרי מבוטלים אל השי"ת, ואז אם היה האדם נכשל בדבר, לא היה נאנח באמת, ולא היה נשבר לבו בקרבו, אלא היה שמח ושליו, בידעו שהכל מאתו יתברך, ושגם בהסתרה נמצא השי"ת, וזו איננה דרך אמת כלל וכלל, כי השי"ת חפץ שנשלב בעבודתו את הבחינה של 'אנחה', להבין ולהשכיל שהכל תלוי גם בנו ובעבודתנו, וע"כ עלינו לקבל מהסט"א ומהחוטא שאוסף חיל וכונס ממון, את בחינת הכח והגאווה ועוצם היד, ולהשתמש בה לקדושה, ככל מה שנתבאר.

ובאמת שכבר בתחילת המאמר התחיל רביז"ל בזה, שיש לכל אחד בחינת מלכות ורבנות, וצריך שלא ישתמש בה להנאתו, ומבאר שעלולה להיות בחינה של 'הרבנות מקברת את בעליה' (פסחים פז:), ואף שרביז"ל ביאר שמקברת מפני שאינו מוכיח, אבל רש"י פירש את פשטות הדבר, שהרבנות מקברת על ידי התנשאות והגאווה, נמצא, שגם בהתחלת המאמר מתחיל רביז"ל בזה שיש להשתמש עם כח ההתנשאות אבל רק לשם שמים, והוא מה שסיים את המאמר, שצריך שמחה עם אנחה גם יחד, שהם בחינת הביטול דקדושה עם הגאווה דקדושה, כמו שנתבאר.

שיעור י סעיף ז-ט

שלום ומחלוקת לשם שמים

גם בזמן שהשי"ת כביכול מחולק עם עמו ישראל בגלות, יש בנייהם שלום מופלג, וכאשר יבוא היום שתתגלה הדעת, יתגלה כי אין עוד מלבדו, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם

פתחי שערים

[א] צ"ב במה שמבואר בפנים שהמקוה של שבועות היא בחינת הדעת העליונה והשלום המופלג, והיא הבחינה של יום החמישים, והרי מבואר בפנים שכבר בפסח זוכים לזה, כי זו היא המצה שהוציאו ממצרים.

עוד יש להעיר מה החילוק בין פסח שאוכלים רק מצה שהוא מלשון מחלוקת לשם שמים כמב"פ, לבין שבועות שהוא הזמן שדווקא בו מקריבים בביהמ"ק חמץ בשתי הלחם, מה שאסור בכל השנה, ובפרט ששתי הלחם הוא עצמו ה'מנחה חדשה' שהביא רביז"ל בסוף המאמר, וביאר שם שזה בחינת סתרי התורה שמתגלים בהסתרה.

[ב] בסעיף ח הביא שני מאמרים שמדברים על השלום שבתוך המחלוקת לשם שמים, [א] 'לא זזו משם עד שנעשים אוהבים', [ב] מחלוקת לשם שמים שסופה להתקיים, ולכאורה היה די להביא אחד מהם.

[ג] גם ראוי לבאר מה הם שתי בחינות ה'שלום' שכתובים בהפסוק שהביא בדרך אגב בפנים בסוף סעיף ח 'שלום שלום לרחוק ולקרוב'.

[ד] קשה לכאורה שרביז"ל סותר עצמו מסעיף ח לסעיף ט, כי בסעיף ט אמר שגם משה בחייו לא השיג סוד מחלוקת לשם שמים, שאלו ואלו דברי אלוהים חיים, שהוא עניין צדיק וטוב לו וצדיק ורע לו, ואילו בסעיף ח מבואר שמה הוא עצמו בחינת מן, ודעת, ומחלוקת שמאי והלל.

[ה] והנה בסעיף ח מבואר, שמצה נקראת לחם עוני, כי היא רפואה להעניות של הדעת, וצ"ב שהרי שם המצה היא 'לחם עוני' ממש, כלומר שהיא עצמה נאכלת בעניות, וכדברי הגמ' (פסחים קטז), וא"כ דברי רביז"ל הם היפך הפשט של 'לחם עוני', עוד צ"ב למה התורה קוראת למה שאוכלים בפסח בשם 'מצה', והרי המצה עצמה רומזת על המחלוקת, ורק 'מצה' (עוגה) שהוציאו ממצרים רומזת על הבחינה של המחלוקת שיצאה משם, ונעשית לבחינת מחלוקת לשם שמים, ושני שאלות אלו הם אחד, שהמצה רומזת על המחלוקת ולא על השלום.

[ו] צריך לפרש מה שהכניס בפנים בסעיף ט, בתוך העניין של טהרת הידיים כדי לבוא לבחינת אלו ואלו דברי אלוהים חיים, את המשל של הים והרוח המנשב בו, וצ"ב למה חסר משל זה, והרי העניין של הידיים ורוח הדופק שבו, וטהרת השמים, ועניין המחלוקת לשם שמים, אינו כפשוטו אלא זה כמו משל, וכיוון שהוא משל, מה שייך להשוותו למה שנעשה בים.

דעה והשכל

מפסח לשבועות, א"כ בע"כ שגם בשבועות שמתגלה השלום והדעת, היינו הדעת של השלום שנמצא במחלוקת לש"ש, וכן מוכח מעניין המ"ן שהוא המתגלה במקוה של שבועות, והרי המן והמצה שיש בה טעם מן, הוא המחלוקת לש"ש.

וא"כ מעתה צ"ב מהי מעלת שבועות על פני פסח, והרי בשניהם נמצא אותו טעם מן.

ועוד מבואר בסעיף ד, שביציאת מצרים נתגלו סתרי התורה במ"ש 'ועברתי בארץ מצרים', וזה נאמר על מכת בכורות, ומסתמא זה שייך למה שמבואר בסוף המאמר על פסוק 'אף אני בכור אתנהר' שזה תיקון המלכות שמתגלה ביום הביכורים, ושוב צ"ב שהרי זה כבר נתגלה בפסח.

ויתכן שבאמת אין הבדל ביניהם, אלא שבפסח זה היה בכח עליון ובשבועות היה זה באיתערוותא דלתתא ובכוחינו, וכידוע חילוק זה בכתבים ובכל הספרים לעניין ההארה של פסח ושבועות שבא אחרי ספירת העומר, וכ"כ בקצרה בפל"ח בתוך דבריו במאמר זה.

יום הביכורים

אולם הדבר צ"ב עדיין, שלכאורה אי אפשר לומר כן, כי הרי כל המאמר מדבר בדבר עסק התורה, שדווקא

פסח ושבועות

הנה מבואר בסעיף ו שהדעת הוא השלום והרחמים, ואח"כ בסעיף ח מבואר שיש דעת למעלה מהדעת של השלום והוא הדעת של מחלוקת לש"ש, ובסעיף ז מבואר שבשבועות מאיר הדעת העליון והשכל הגבוה והרחמים, ושזה עניין אנכי דמתן תורה, ושזה עניין מקוה של שבועות שרמוז בהמ"ן, ושזה בחינת הדעת של המן שירד להם, כי מ"ן הוא מקוה של שער הנ' עכ"ד.

אמנם הנה מבואר בסעיף ד שבתוך ההסתרות נמצאים סתרי תורה להחיות את הנמצאים שם, ואי אפשר שהנגלה של התורה תחיה אותם, כמו שמצינו ביציאת מצרים שנתגלה השי"ת עצמו דווקא, כמ"ש 'אני ולא מלאך אני ולא שרף', ולכאורה לא היה צריך להביא דוגמא, אלא ללמדינו שאכן גם המעשה של מצרים וההתגלות אשר היה שם, הוא העניין שנתגלה ביציאת מצרים הדעת שבהסתרות, והיינו כמו שמבאר אח"כ בסעיף ז בעניין המצה שהוציאו ממצרים, שזהו הדעת של המחלוקת לשם שמים, וע"כ טעם בה טעם מן, שהוא הדעת שמרומזת במן כנ"ל.

וכיוון שזה ברור שבשבועות זכו יותר ממה שזכו ביציאת מצרים, שהרי כל ימי העומר הוא כדי לעלות

כי יש את האופן של 'לא זזו משם עד שנעשים אוהבים', והכוונה היא שבסוף הם נעשים אוהבים ממש, ולכאורה אם כן אין זה דוגמא למחלוקת שגדולה מהשלום, כי זה שלום ממש, וככל שלום בין הפכים שמבואר בסעיף ה, אלא כי אז כשמסיימים את המריבה ונעשה שלום ביניהם, מתברר שהמחלוקת הביאה להגדלת השלום, וע"י הויכוח שנתעצמו כ"כ עד שנראו כשונאים, באו בסוף לידי אהבה יתירה, וליותר שלום מסתם שלום, אבל יש עוד בחינה עמוקה יותר של השלום שבתוך המחלוקת, שהוא המבואר בהמאמר השני 'מחלוקת לש"ש סופה להתקיים', והרי מאמר זה מדבר על הזמן שעוד המחלוקת בתוקפה, כי בפשטות הכוונה היא שהמחלוקת עצמה נשאת, ולא רק שסוף בעלי המחלוקת להתקיים, וא"כ יש בזה חידוש יותר ממה שדיבר בתחילה, שבעוד המחלוקת בתוקפה, כבר מתגלה שהם רק שני פנים של דבר אחד, שהוא עליון יותר מניהם, כי אלו ואלו דברי אלוהים חיים, דהיינו שניהם לדבר אחד נתכוונו, ואכן דברי אלוהים חיים ר"ת אה"ד (כמ"ש רביז"ל במק"א), וזה חידוש גדול יותר.

ושמאי והלל שמעולם לא השלימו להשוות דעתם אלא נשארו מחולקים, אף שהם עצמם אהבו זה את זה, כמ"ש בגמ' (יבמות יד): ללמדך שחיבה וריעות נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר (זכריה ח ט) 'האמת והשלום אהבו' ע"כ, אבל לעניין שיטתם הרי נשארו מחולקים, ובכל זאת מביא רביז"ל את מחלוקתם לדוגמא לדבריו בדבר השלום שבמחלוקת, כי מתגלה שהם רק שני פנים של מש"ה שעומד מעליהם, וזוהי דעת גדולה ועמוקה שא"א להבין בעוה"ז רק מי שבמדרגת משה הוא הדעת, כי זהו העניין שמבואר בסוף המאמר בעניין דרכי ה' שא"א להבינם ובעניין צדיק ורע לו שאין הלכה כמותו.

ההבדל בין יציאת מצרים ומתן תורה

נמצא שיש שלום בין הפכים, ויש גילוי שמתגלה למפרע בשעת השלום שהמחלוקת הביאה את השלום, ויש גילוי גדול יותר שגם בעוד המחלוקת בעינה עומדת וסופה להתקיים לעולם, ובכל זאת אין זה אלא שלום נעלם ונסתר בסתרי התורה, ויתכן שזה ההבדל בין פסח לשבועות, שביציאת מצרים בפסח מתגלה קצת מהבחינה של נעשים כאוהבים, ובשבועות מתגלה קצת מהבחינה של אלו ואלו דברי אלוהים חיים, כי אז במתן תורה נאמר (דברים ג ז) 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוהים אין עוד מלבדו', ממש, ואף שאמר רביז"ל שאת הבחינה הגבוהה הזה אי אפשר להשיג, הרי על זה נאמר 'הן אלה קצות דרכיו, ורעם גבורותיו מי יתבונן', וקצות דרכיו זה, מתגלה בשבועות.

וכשרמז רביז"ל בסעיף ד, שביציאת מצרים נתגלו סתרי התורה שהיו נסתרים באותה הסתרה של גלות מצרים, היינו שנתגלה שהשי"ת מלובש גם בהסתרה שבתוך הסתרה כמבואר בסעיף ג, דהיינו בזמן שהיתה הדעת נסתרת שם במצרים כמפורש בסעיף ח, ועל זה נתבאר

הוא זה שמביא לגילוי ההסתרות, והרי התורה ירדה לישראל רק בשבועות, וכל המאמר מיוסד על הפסוק 'וביום הביכורים', וכמו שפירש בסוף המאמר, ושם נאמר בפירוש ששמות החג, יום הביכורים ושבועות ועצרת, רומזים על הבחינות שבמאמר זה, ואולי על זה רומזים גם עניין טהרת השמים והרעמים שהביא בסעיף ט, שהם הקולות של מתן תורה, ומה שפתח להם את הרקיעים וראו שהוא יחידי (רש"י דברים ג ז).

ועוד שמבואר בכתבים שגילוי הכתר הוא רק בשבועות ולא בפסח, שזה לא מתגלה בפסח אפילו לא באיתערותא דלעילא, כי בפסח מתגלה רק עד חכמה ובינה, והרי כתר זה הוא הנרמז בסעיף ז בעניין הגילוי של 'זקן מלא רחמים' שכידוע הוא בחינת הכתר כמ"ש בכתבים (שעה"כ לשבועות), ועליו אמר רביז"ל שהוא חסד עליון ורחמים גדולים, דהיינו שמתגלה שלום ורחמים מופלגים מתוך המחלוקת עצמה [ואגב נראה לפרש בזה, למה הביא בסעיף ח, שמצה בחינת מחלוקת, כמ"ש 'אנשי מצותך יהיו כאין', ולא הביא פסוק מפורש יותר מ"ש (משלי יג ג) 'רק בזדון יתן מצה', שהכוונה היא למריבה, אלא כי רצה להביא את הכתוב 'אנשי מצותך יהיו כאין', שרומז שמהמצה ומחלוקת יזכה לבחינת 'אין' שזה בחינת הכתר כנודע].

וזה מוכח גם בתיבת מ"ן עצמו שביאר רביז"ל שהוא ר"ת מקוה של שער נ', [וכוונתו גם לרמז שמ"ן הוא שער הנ' משערי בינה, וע"כ הוא ר"ת מ' ונ', כי בינה עצמה מכונה מ' על שם 'בן ארבעים לבינה' כמו שהביא להלן סעיף ח], והרי השער הנ' שבשבועות הוא משום היותו יום החמישים מיציאת מצרים, וע"כ בו מתגלה שער החמישים מהנ' שערי בינה, נמצא שביום יציאת מצרים הוא התחלת גילוי שערי בינה, ובינה עצמה הרי נקרא בשם מ', כי בן מ' לבינה כמו שהביא בפנים, נמצא שמ"ן שייך רק לשבועות, ולא לפסח, דהיינו שהמ"ם שהוא בחינת בינה שייך גם לפסח, אבל הנ"ן שהוא הכתר, שער החמישים של הבינה, שייך רק לשבועות, ואם כן בוודאי שיש הבדל בין פסח לשבועות בעניין הדעת של השלום והמחלוקת, ואולי חז"ל רמזו דבר זה בלשונם שאמרו שבמצה היה טעם מן, ומשמע רק טעם, ולא שמאיר אז בחינת מ"ן עצמו כמו בשבועות, אולם צ"ב מה ההבדל, ומה הם שתי הבחינות של הדעת והשלום ומחלוקת לשם שמים, אחד של פסח ואחד של שבועות, והרי לכאורה הכל עניין אחד.

ב' דרגות במחלוקת לשם שמים

ונראה לבאר קצת בע"ה את שתי הבחינות, כי יתכן שיש שני אופנים של גילוי השלום שבתוך המחלוקת לשם שמים, כי הנה בסעיף ח הביא שני מאמרים שמדברים על השלום שבתוך המחלוקת לשם שמים, א[לא זזו משם עד שנעשים אוהבים, ב] מחלוקת לש"ש סופה להתקיים, ולכאורה היה די להביא אחד מהם, וכנראה מזה שהם שתי בחינות זו למעלה מזו.

כי אי אפשר שהנגלה של התורה תחיה את הנמצאים שם, כמו שמצינו ביציאת מצרים שנתגלה השי"ת עצמו דווקא, והביא על זה מאמר חז"ל 'ועברתי בארץ מצרים, אני ולא מלאך, אני ולא השליח, אני ה' ולא' וכו' ונתבאר לעיל, שהמשל הוא הנמשל, ושם במצרים היה גילוי הדעת שבתוך ההסתרות, אמנם לכאורה לא היה צריך להאריך כל כך שם להביא את כל המאמר, של 'ועברתי בארץ מצרים, אני ולא מלאך, אני ולא השליח, אני ה' ולא וכו'', ונראה שהאריך להביא זה שם, כדי לבאר שביציאת מצרים נתגלה השי"ת במדרגת 'אני', ובזה מרמז לנו את ההבדל בין מדרגת יציאת מצרים שנתגלה בפסח, שהיה בגילוי שם 'אני' ובין יציאת מצרים שנתגלה בשבועות שהיה בגילוי שם 'אנכי'.

וההבדל הוא לפי הר"ת הנ"ל, שהכ"ף של אנכי הוא ע"ש הכתיבה של התורה, והוא מה שמבואר בסעיף ג, שיש בתורה כח לצמצם את האור והחיות של חי החיים שהוא בלי גבול אל תוך הגבולות והצמצומים של האותיות ותיבות ופסוקים ופרשיות, והרי עניין זה הוא הנמצא דווקא בכתיבה, שבה יש את עניין הגבול הזה בין כל האותיות, וא"כ זהו החידוש של שבועות שנתגלה הדעת של השלום בתוך המחלוקת, מה שלא מתגלה כל כך בפסח, דהיינו שבשבועות מתגלה חיבור של האור והצמצום באופן נפלא יותר מאשר מה שמתגלה בפסח.

ועיקר הדבר הוא, כי הכ"ף של אנכי, מרמז על כתר עליון, וכמפורש בתורה ו' ס"ב, ועי' גם בתורה קעג, והכתר הוא הבחינה שמתגלה בשבועות יותר מפסח, כמבואר בכתבים (שעה"כ בכוונת שבועות) כמו שהבאנו.

ועוד יש להוסיף בעניין הכ"ף הכפופה של אנכי, שהיא הרי היפך מההתפשטות של הנו"ן פשוטה של מן, כי זה כפוף וזה פשוט, ועניין הנו"ן פשוטה ביאר רביז"ל בסעיף ז שזה רומז על התפשטות הנאמנות וגילוי החסד, וזה הרי נעשה כבר ביציאת מצרים כמו שהביא רביז"ל דברי רש"י בתחילת פרשת וארא, וממילא יתכן שהכ"ף הכפופה של שבועות רומזת על מדרגה גדולה יותר, על התפשטות הנאמנות בתוך הכפיפות של הכ"ף כפופה של אנכי, שהוא כמו שני הפכים בנושא אחד, שיהיה פשיטות בתוך הכפיפות, אבל זה גופא עומק הגילוי של השלום שבתוך המחלוקת, כי אף שכל שלום הוא בין הפכים, כמו השלום בין הזאב עם הכבש, שגם הם שני הפכים כמבואר להדיא בסעיף ה, אבל השלום בין הזאב עם הכבש, זה כאשר יש מצב שלישי של שלום, שמעתה אין מחלוקת, אבל בשבועות מתגלה דרגת השלום אשר מתגלה גם בעוד המחלוקת קיימת, שזה כמו גילוי התפשטות בתוך הכפיפות, שזה שני הפכים בנושא אחד, וזה גילוי הדעת העליונה ביותר והרחמים והשלום הגבוה ביותר.

וכמובן שכל עניינים אלה, הכפיפות, והמחלוקת, והגבולות והצמצומים, רומזים אל מצרים עצמה, שהיא

כאן בסעיף ט, שגילוי ההבנה במהות ההסתרה של מצרים, יש בה שתי בחינות, מה שנתגלה בפסח דהיינו ביציאה עצמה, ומה שנתגלה אחרי כן במתן תורה בשבועות, כי הם שתי הבחינות בגילוי השלום שבתוך המחלוקת לשם שמים, כי המחלוקת היא מידת הדין, כמו שמאי והלל, שהם פירוד הדין והחסד (זוה"ק בראשית יז), וכשנתגלה השלום שביניהם מתגלה הטוב והחסד והרחמים שבתוך ההסתרה, ועל זה ביאר שבפסח מתגלה השלום והאהבה, מצד שהגלות הביאה לידי שלום בסוף, ובשבועות מתגלה השלום שיש בתוך המחלוקת עצמה.

חמץ ומצה

והנה בסעיף ח מבואר, שמצה נקראת לחם עוני, כי היא רפואה להעניות של הדעת, וצ"ב שהרי שם המצה היא 'לחם עני' ממש, כלומר שהיא עצמה נאכלת בעניות, וכדברי הגמ' (פסחים קטז). וא"כ דברי רביז"ל הם היפך הפשט של 'לחם עני', עוד צ"ב למה התורה קוראת למה שאוכלים בפסח בשם 'מצה', והרי המצה עצמה רומזת על המחלוקת, ורק 'עוגה ומצה שהוציאו ממצרים' רומזת על הבחינה של המחלוקת שיצאה משם, ונעשית לבחינת מחלוקת לשם שמים, ושני שאלות אלו הם אחד, שהמצה רומזת על המחלוקת ולא על השלום.

אלא שכיוון שרביז"ל מפרש שתכלית הדעת נמצאת במחלוקת ולא בשלום, ממילא מובן שהמצה עצמה שהיא שם הדעת, היא לחם שנמצאת בעניות ההדעת ובמצה ומריבה, אלא שיכולה היא להפוך ולעשות את המחלוקת, לשם שמים.

ואמנם עוד יש להעיר בדבר החילוק בין פסח שאוכלים רק מצה שהוא מלשון מחלוקת לשם שמים כמבואר פ, לבין שבועות שהוא הזמן שדווקא בו מקריבים בביהמ"ק חמץ בשתי הלחם, מה שאסור בכל השנה, וצ"ב שהרי א"כ נמצא שפסח ושבועות הם שתי קצוות, מצה וחמץ, ואם מצה הוא השלום שבמחלוקת לש"ש, א"כ חמץ הוא ההיפך מזה, אבל זה תמוה שהרי חמץ זה שמקריבים בשבועות, הוא עצמו ה'מנחה חדשה' שהביא רביז"ל בסוף המאמר, וביאר שם שזה בחינת סתרי התורה שמתגלים בהסתרה, וכבר נתבאר שסוד הדעת וסתרי התורה שבתוך ההסתרה, הוא עצמו הבחינה של סוד מחלוקת לשם שמים, וצ"ע.

אני ואנכי

ונראה עוד שההבדל בין פסח לשבועות, רמוז במה שביאר רביז"ל את עניין הדעת של שבועות שהוא רמוז בהר"ת של אנכי שאמרו בגמ', יהיבא כתיבא נאמנים אמריה, אמנם הפסוק 'אנכי' מדבר על יציאת מצרים, שכך אמר השי"ת במתן תורה בשבועות 'אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', וא"כ פירושו של דבר שהיציאה ממצרים היתה על ידי 'אנכי', והנה מבואר בסעיף ד שבתוך ההסתרות נמצאים דווקא סתרי תורה להחיות את הנמצאים שם,

חיבור, כל עוד שזה נחשב כמחלוקת לשם שמים ולמען כבודו.

וכבר נתבאר בשיעורים הקודמים בביאור דברי רביז"ל בסעיף ט, שאין הקב"ה מגלה את השלום שבמחלוקת, ואין הקב"ה מקרב את הצדיק שאין הלכה כמותו, שהוא זה שנפל בחצר בית הנשים ובכל אופני הריחוק, אלא כאשר מתאנח על ריחוקו, יחד עם השמחה והאמונה והרחקת עצבון הרוח, וגם נתבאר בשיעורים הקודמים, שאין הקב"ה משתמש בסוד מלכות דאיתכסיא, לגלות שבכל מקום מוקטר לשמו, אלא על ידי מלכות דאיתגליא, שמוכיח ומזהיר את הרחוקים 'עד מתי פתיים תאבהו פתי'.

והשיב לב אבות

ואולי ע"כ נאמר בתחילת פרשת פינחס, 'הנני נותן לו את בריתי שלום', והוא"ו קטיעא, שכתוב שלים שזה תרגום של שלם, וא"כ זה כאילו נאמר שם 'שלם' במקום 'שלום', וכן דרשו תיבה זו בגמ' (קידושין סו:): שהוא"ו קטיעא רומז בעודו שלם, ואם כן זה כמו קרי וכתוב, קרי שלום וכתוב שלם, בסתר זה שלם ובגלוי זה שלום, והעניין בזה הוא, ללמד על מעלת פינחס שהרג את זמרי שעבר עבירה, ובאמת היה יכול לדון אותו לכף זכות שיש סתרי תורה בתוך ההסתרה שלו, וזה היה אמת, וכמפורש בדברי האריז"ל שכתב (שער מארז"ל ב"ר פמ"ג במאמר הפסיעות) שזמרי לא היתה כוונתו לעבירה סתם כדעת הסכלים בני הפתיים, אלא כיוון לתקן תיקונים גדולים, ואעפ"כ קינא פנחס את קנאת ה' להתנהג בפשיטות ולהלחם בו, ועשה את עצמו כאילו לא מבין את הסוד העמוק של אלו ואלו דברי אלוהים חיים, נמצא שנהג בהנהגת בחינת 'שלום', ולא בהנהגת בחינת שלים שהוא מחלוקת לשם שמים, וע"כ נאמר בפסוק שהקב"ה נותן לו ברית שלום, וכאילו יש כתיב של שלם וקרי של שלום, שפינחס השאיר את הנהגת שלים בסתר, ונהג בגלוי בהנהגת שלום, כי הכתיב הוא בסתר והקרי הוא בגלוי, וכן הוא באמת רצון ה' שנהג בגלוי לחפש ולבקש רצון ה' הגלוי, ואז, מה שנעשה ממילא, שהאדם נופל ונכשל, השי"ת מתקנו בהנהגת 'סוד מחלוקת לשם שמים', וכמו שהבאנו דברי רביז"ל שיש מלכות באיתגליא ויש מלכות באיתכסיא, וביארנו שהם שני הדרכים, וא"כ באיתגליא שלנו יש לנו לנהוג כמו מלכות דאיתגליא של השי"ת, ולראות שיתגלה כבוד מלכותו בגלוי.

וע"כ זכה פנחס להיות אליהו המבשר את הגאולה, ככתוב (מלאכי ג) 'הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם', דהיינו ששיב לב ישראל אל ה', לעבדו במלכות דאיתגליא, ושיב לב השי"ת על ישראל, לתקן אותם במלכות דאיתכסיא.

כי אכן זה כל עניין בשורת הגאולה, לגלות את סוד המחלוקת לשם שמים, שגם בזמן שהשי"ת כביכול מחולק עם עמו ישראל בגלות, יש ביניהם שלום

מקום ה'מצרים' והגבולות, והשיעבוד הוא מקום הכפיפות, כי מתגלה מה היה טמון בגלות מצרים עצמה ובמקום ההסתרה גופא.

שלום ושלם

והנה מבואר בדברי רביז"ל שיש שתי בחינות שלום, בחינת שלום פשוט, ומחלוקת לשם שמים שהוא השלום המופלג, והנה מחלוקת לשם שמים הוא ר"ת של"ם, ואם כן הרי לנו שתי בחינות, שלום ושלם, והביאור הוא כי 'שלום' הוא בין שני דברים נפרדים שמשלימים, כמו הזאב עם הכבש, ואילו דבר 'שלם' הוא כאשר יש דבר אחד שנשבר וחוזר להיות שלם ע"י החיבור והשלום, ואכן שתי בחינות אלה הם שתי הבחינות הנ"ל, שהשלום הוא בין ההפכים שעושים שלום ביניהם, אבל 'שלם' הוא כאשר מתגלה הדעת העליונה להבין שהכל אחד, ואז גם בלי להתחבר ובעוד המחלוקת בתוקפה הם אחד.

ובזה יובן שתי בחינות ה'שלום' שכתובים בהפסוק שהביא בדרך אגב בפנים בסוף סעיף ח 'שלום שלום לרחוק ולקרוב', כי ידוע מ"ש בגמ' (ברכות לג:): שפסוק זה הוא המקור למעלת בעלי התשובה על פני צדיק גמור, לרחוק ברישא והדר לקרוב, ולפי מה שנתבאר הם באמת שתי בחינות שלום, 'שלם' ו'שלום', והמעלה של הרחוק על פני הקרוב, הוא מסוד השלום שבמחלוקת לשם שמים, להבין שהפירוד הוא גם כן באחדות, וע"כ יש שלום לרחוק ברישא, כי אצלו מתגלה שלום מעולה יותר, דהיינו בחינת 'שלם', כמו שבהגיע יתרו ונתגייר, נתעלה שמו של הקב"ה יותר (כמובא בתחילת תורה י, ותורה יד), כי נתגלה שגם ברחוק ובפירוד ובמקום שנראה מחולק בינם לבין השי"ת, גם שם מודים להשי"ת, שזה מוכיח שבוודאי גם המחלוקת היא לא כמו שהיא נראית בפירוד, אלא זה שלום מופלג, כי הכל אחד, ואלו ואלו דברי אלוהים חיים.

ואכן כבר נתבאר קצת בשיעור ח, ושיעור ט, שהסוד של מחלוקת לשם שמים ושל אלו ואלו דברי אלוהים חיים, הוא אותו סוד של הסתרי תורה שישנם בהסתרה ובתוך העבירה, כי אם שייך שרצון ה' יתבטא ע"י שמאי והלל בשני אופנים הפוכים, עד שאלו מחייבים ואלו פוטרים, ומה שעשו בית שמאי הוא חיוב כרת לדעת בית הלל, ובכל זאת הם שניהם דברי אלוהים חיים, אף שלא מובן לדעתינו איך יתכן ששניהם הם ביטוי של כבוד שמים ורצון ה', ממילא גם שייך שיהיה כבוד שמים וסתרי תורה גם למי שנכשל ונפל בדבר עבירה ונמצא בהסתרה שבתוך הסתרה, כי יש שלום מופלג וחיבור שלם בין שתי הבחינות, ועוד שהשלום הוא השלום בינינו לבין אלוקינו, והמחלוקת הוא המצב של הפירוד שמתפרדים אלו שנופלים בהסתרה, והגילוי של סוד המחלוקת לשם שמים הוא, שגם אם אנו חלילה מחולקים ומופרדים מאתו יתברך חלילה, בכל זאת אנו מחוברים בסתר, וגם פירוד זה הוא

שמים, אינו כפשוטו אלא זה כמו משל, ונתבאר בס"ד בשיעור ח שהוא הגילוי של הדעת להבין שהשי"ת נמצא בכל מקום גם בהסתרה, וכיוון שהוא משל, מה שייך להשוותו למה שנעשה בים, ואולי רמז בזה על ים סוף וקריעתו ע"י הרוח שנשב בו כל הלילה ככתוב (שמות יד כא) 'וַיִּלְךָ יְהוָה אֶת הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים עֲזָה פֶלֶא הַלַּיְלָה וַיִּשֶׁם אֶת הַיָּם לַחֲרָבָה וַיִּפְקְעוּ הַמַּיִם', כי אכן על ים סוף נתגלה הדעת של ההסתרות, ואכן חז"ל אמרו (פסחים קיח.) שענין פרנסה דומה לקריעת ים סוף, והרי בסעיף ה' ואילך מתבאר שהפרנסה היא בחינת הדעת של השלום, וכנראה שי"ם רומז על שער החמישים של הבינה כמניין ים, וגם מרומז בסעיף ו' בפסוק 'וגר זאב עם כבש וגו' כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים', דהיינו שי"ם רומז על שלימות הדעת, וגם שם שייך עיפוש, ורוח הדופק מתקן זאת.

וזה גם הפשטות של הפסוק 'את והב בסופה' (במדבר כא יד עיי"ש ברש"י) שהביא בסעיף ח', שסופה הוא ים סוף, ורביז"ל פירשו על ההשגה של הדעת העליונה, של מחלוקת לשם שמים וחיבור ההפכים, ואולי זה העניין של ההשגה שהשיגו על ים סוף, ואמרו 'זה אלי ואנוהו', ויתכן שע"כ נוהגים לומר אחרי שירת הים את הפסוק 'והיה ה' למלך וגו' יהיה ה' אחד ושמו אחד', שמרומז בו ענין המלכות והשם שמבואר בסעיף ג, והם הכלי לגילוי האחדות והדעת שמבואר בסעיף ו, ועוד יש לרמז במה שכתב כמה פעמים את הלשון נישב ומנשב שהוא ר"ת נ' ש'ערי בינה, והוא שער החמישים המבואר בסעיף ז.

וכל זה בא לרמז ולבאר על זמן קריעת ים סוף, שהוא המוליך והמביא את הכח של פסח ומצה ויציאת מצרים המבו"פ, אל הבחינה של שבועות והמקווה שלו המבו"פ, כי שביעי של פסח וקריעת ים סוף, עומדים בין פסח לשבועות.

פסח שני ולג בעומר

ויש להוסיף, שיש עוד מועדים בין פסח לשבועות, וגם הם מצטרפים לעניין זה, להעלות אותנו מבחינת פסח לשבועות בגילוי הדעת, כי הכנעת המן הרשע היה ביום הנפת העומר, וירידת המן החל ביום טו באייר (עי' שבת פז:), והוא גם יום אכילת מצה בלילה שאחרי פסח שני, שאלו הם כל הבחינות המבוארות במאמר, מן ומצה והכנעת המן, ועוד, שכל עניין פסח שני שנתגלה בו תורה חדשה למבקשי ה', הוא העניין של המאמר, שיש מנחה חדשה ותורה חדשה מתוך ההסתרה, למי שנאנח באנחה (כמבואר בסעיף ט), שזה עניין הזעקה 'למה נגרע'.

ויום לג בעומר הוא יום גילוי סתרי תורה המבואר בסעיף ד, וי"א שגם ירידת המן היתה בלג בעומר (עי' שו"ת ח"ס יו"ד סי' רלג בשם מדרש), ובזוה"ק (אחרי מות עט:): אמרו על רשב"י את הפסוק 'אשריך ארץ שמלכך בן חורין', שמגלה סתרי תורה, וכל בחינות אלו הם הם הבחינות המבוארות במאמר זה, [ובסוף שיעור הבא הוספנו עוד דברים בעניין רשב"י], ללמדנו

מופלא, וכאשר יבוא היום שתתגלה הדעת, יתגלה כי אין עוד מלבדו, 'והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם'.

האם משה השיג את הדעת

והנה נתבאר שיש כמה בחינות בעניין 'מחלוקת לשם שמים', שהוא עניין אלו ואלו דברי אלוהים חיים, ובוה יש ליישב קצת, מה שקשה לכאורה שרביז"ל סותר עצמו מסעיף ח לסעיף ט, כי בסעיף ט אמר שגם משה בחייו לא השיג סוד מחלוקת לשם שמים, שאלו ואלו דברי אלוהים חיים, שהוא עניין צדיק וטוב לו וצדיק ורע לו, ואילו בסעיף ח מבואר שמה הוא עצמו בחינת מן, ודעת, ומחלוקת שמאי והלל, ובע"כ לחלק כמו שחילקנו, שיש שתי בחינות של הדעת של מחלוקת לשם שמים, ולא השיג משה בשלימות את הבחינה העליונה, שמתגלה קצת בבחינת שבועות, [ובשיעור הבא יתבאר עוד בזה, בחילוק שבין משה בחייו למשה בהסתלקותו].

ואף שכבר כתבנו שהשלום בין שמאי והלל, שלא השוו דעתם ובכל זאת נאמר עליהם אלו ואלו דברי אלוהים חיים, זה השלום בבחינה הגבוהה יותר, ואיך אמר רביז"ל שמחלוקת שמאי הלל, זה ר"ת משי"ה, והרי אם כן נמצא שהשיג הכל, אולם נראה שבעניין אלו ואלו דברי אלוהים חיים גופא יש כמה בחינות, כי העניין של אלו ואלו דא"ח (עירובין יג:), אינו מובן לפי פשוטו, וכבר כתב הריטב"א שם שיש סוד בדבר, אמנם מהו הסוד לא נדע, ובחיי"מ (סי' כד) מבואר שאחרי שאמר רביז"ל מאמר זה, תורה נו, דיבר בעניין זה, ולא הסכים למה שביארו המקובלים שבית הלל מחסד ובית שמאי מגבורה (עי' בפרדס שער המכריעין פ"ב), וע"כ אלו ואלו דברי אלוהים חיים, ורביז"ל לא הסכים לתירוץ זה, ואמר שאין מי שביין זאת, כי סוף סוף, מה רצון ה', חייב או פטור, וביאר מוהר"ת שם שהיתה כוונת רביז"ל להעמיד הדבר על אמונה, [אמנם יחד עם זה יש לדעת, שמדברי רביז"ל נראה שמי שיתייגע בהבנת המאמר ויזכה שיפתחו לו שערי ההבנה של מאמר זה, הוא יבין את הסוד, כי לא לחינם האריך רביז"ל כ"כ במאמר זה בדבר הסוד הזה, וה' יאיר עינינו], והרי לנו עכ"פ שגם בעניין זה יש כמה בחינות, וממילא יתכן שמה שרבינו השיג בחינה אחת מזה, שגם שמאי וגם הלל, נתכוונו שניהם לדבר אחד, ונעשים אוהבים לבסוף, והאמת והשלום אהבו, אבל גם משה לא השיג אז עדיין את הבחינה האחרונה, להבין איך גם השיטות שלהם הם דבר אחד, שזה כמו שני הפכים בנושא אחד.

קריעת ים סוף

והנה נתבאר קצת, עניין העליה מפסח לשבועות, במדרגות גילוי הדעת של השלום המופלא, ובוה יש לפרש מה שהכניס בפנים בסעיף ט, בתוך העניין של טהרת הידיים כדי לבוא לבחינת אלו ואלו דברי אלוהים חיים, את המשל של הים והרוח המנשב בו, וצ"ב למה חסר משל זה, והרי העניין של הידיים ורוח הדופק שבו, וטהרת השמים, ועניין המחלוקת לשם

שיעור יא סוף המאמר

זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו

שער החמישים היא ההבנה שכל אחד מישראל הוא בן בכור להשי"ת, יהיה מה שיהיה, ואת עומק הסוד הזה השיג משה רבינו בהסתלקותו, ומשם זכו גם מובהרי צדיקי הדורות כרשב"י בשעתו, המנחמים אותנו בזה ממעשינו ומעצבון ידינו

פתחי שערים

א] בסוף המאמר מבאר את הפסוק 'וביום הביכורים', ביכורים בחינת מלכות כמ"ש 'אף אני בכור אתנהו עליון למלכי ארץ', וצריך לבאר את השייכות לפשוטו של מקרא שמדבר על הבאת ביכורים.

ב] ובעיקר צ"ב למה המלכות רמוזה בפסוק זה דרך בחינת הבכור, שהוא עניין בפני עצמו, ואף שלפעמים נקרא המלך בשם בכור, מה זה שייך לכאן.

ג] עוד צ"ב למה רק בסוף המאמר, בביאור פסוק 'כל מלאכת עבודה לא תעשו', הביא את הפסוק 'זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו', והיה ראוי שיביאנו כבר בתחילת סעיף ט, ובאמת לא מובן כלל מה פסוק זה מוסיף לביאור העניין.

ד] עוד צריך לבאר בסעיף ד, שמביא דוגמא לעניין הסתרי תורה שבהסתר, שהוא כמו מה שנאמר במכת בכורות, שעבר ה' לנגוף את מצרים, 'אני ולא מלאך', והנה מביא זה רק כדוגמא שממקום גבוה אין להם כ"כ יניקה כמו ממקום נמוך, אבל הרי ברור שאין בדברי רביז"ל דוגמאות גרידא.

ה] ועוד קשה לכאורה שרביז"ל סותר עצמו מסעיף ח לסעיף ט, כי בסעיף ט אמר שגם משה בחייו לא השיג סוד מחלוקת לשם שמים, ש'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', שהוא עניין 'צדיק וטוב לו וצדיק ורע לו', ואילו בסעיף ח מבואר שמשה הוא עצמו בחינת מן, ודעת, ומחלוקת שמאי והלל.

דעה והשכל

גם מביאים בחג שבועות ביכורי התבואה והפירות, שהם הראשית, וע"כ 'יום הביכורים' שייך לבחינת 'בכור אתנהו', ולפסוק זה דווקא שבו מכונה המלך בבחינת בכור.

והכוונה בעניין הזה, להשלים מה שמבאר רביז"ל מתחילת המאמר, את עניין המלכות דאיתגליא שיש לכל אחד, להחיות ולהוכיח את עצמו ואת אחרים בעבודת ה', ובא להודיענו שתכלית עלייתה היא, כשמתגלה שגם בהסתרה שבתוך הסתרה נמצא השי"ת, שהוא הסוד של סתרי התורה מבחינת שער החמישים, כי כך יכול להיות מחובר להשי"ת בכל מצב שהוא, והיא בחינת מלכות דאיתכסיא, כמו שנתבאר בשיעורים הקודמים, כשמתגלה שמלכות השי"ת נמצאת בכל מקום, אולם עתה נתבאר עוד סיבה וטעם בזה, כי כשעולה המלכות אל כתר עליון, היא מתכסה בנסתר.

וכיוון שכל אחד מישראל יש בו בחינת מלכות (כמ"ש בסעיף א), ע"כ נקראים בשם בכור, כמ"ש (שמות ד כב) 'בני בכורי ישראל', על שם שבאו בראשית המחשבה, שכן אמרו ז"ל ש'ישראל עלו במחשבה תחילה' (עי' כעין זה בב"ר פ"א, ולשון זה הוא בליקו"מ תורה יד ותורה יז).

ביאור עניין יום הביכורים

בסוף המאמר מבאר את הפסוק 'וביום הביכורים', ביכורים בחינת מלכות כמ"ש (תהלים פט כח) 'אף אני בכור אתנהו עליון למלכי ארץ', וצריך לבאר את השייכות לפשוטו של מקרא שמדבר על הבאת ביכורים, ובעיקר צ"ב למה המלכות רמוזה בפסוק זה דרך בחינת הבכור, שהוא עניין בפני עצמו, ואף שלפעמים נקרא המלך בשם בכור, מה זה שייך לכאן.

אכן הביאור הוא, כי יום שבועות יום הביכורים, הוא יום עליית המלכות אל שורשה, כמו שמובן מדברי רביז"ל בסוף המאמר בביאור שם 'עצרת', וכידוע בעניין קישוטי הכלה שאנו עוסקים לקשטה בליל שבועות, וע"כ הוא יום הסתלקות דוד (תוס' חגיגה יז.), שהוא עליית דוד אל מקור נשמתו, כי דוד הוא מרכבה למדת המלכות, ועליו נאמר פסוק זה אף אני בכור אתנהו עליון למלכי ארץ, וזה משום שתכלית עליית המלכות היא, כאשר היא עולה אל כתר עליון, שהיא שער החמישים המבואר בסעיף ז, ואז היא נקראת בחינת בכור, שהוא הראשית, בבחינת כתר עליון המתגלה בשבועות יום החמישים כמבואר שם, ומהאי טעמא

מיסורי כפרה ונגעי עוון, כמו שאמר השי"ת לדוד עליו ועל זרעו, נושאי מרכבת המלוכה, שאם יחטאו יענשו בשבט ובנגעים, ובכל זאת מלכות ה' לעולם תעמוד, כי השי"ת נמצא בכל מקום.

ביום ראותך פני תמות

וע"פ דברי רביז"ל, יש לבאר מ"ש לפני מכת בכורות (שמות י כח), שאמר פרעה למשה 'השמר לך אל תוסף ראות פני, כי ביום ראותך פני תמות', והשיב לו משה 'כן דברת, לא אוסיף עוד ראות פניך', והנה לכאורה לא נתקיים פסוק זה, כי אחרי מכת בכורות ירד פרעה למשה ודיבר עמו ולא מת משה, וחז"ל כבר עמדו ע"ז (עי' שמו"ר יח א, ובתרגום יונתן וירושלמי), ובאמת שלא רק דברי משה צריכים להתקיים שאמר שלא יוסיף ראות פניו, אלא גם דברי פרעה, מאחר שהם נאמרים בתורה צריך להיות בזה איזה בחינה של אמת [וכמבואר יסוד זה בזוה"ק המובא בתורה מז, על מ"ש המרגלים 'ארץ אוכלת יושביה' שיש בזה בחינה אמיתית], וכנראה דמה שראה משה את פרעה בראיה גשמית, אין בזה כלום, כי עיקר הכוונה במה שדיברו פרעה ומשה על ראיית הפנים של פרעה ומיתת משה, הוא על עניין פנימי הרמוז בזה, וצ"ב.

ולפי דברי רביז"ל כאן מתבאר הדבר, כי ראות פני פרעה, הוא השגת הסתרי תורה שבתוך ההסתרה של פרעה ומצרים, והנה בכל מכה ומכה נתגלה יותר, וכמ"ש בזוה"ק (וארא לו). על פסוק 'והכה ה' את מצרים נגוף ורפוא', נגוף למצרים ורפוא לישראל, והכוונה היא שבכל מכה ומכה נתגלה לישראל אור חדש, ומבואר בזוה"ק שם (כט.) שעשר הספירות נתגלו בעשר המכות, ובמכת חושך נתגלה מידת החכמה, ובמכת בכורות נתגלה מידת הכתר עליון, שהוא מ"ש רביז"ל אח"כ בסעיף ז שהדעת הוא מה שמתגלה בשבועות שער החמישים שהוא בחינת כתר, וממילא מתפרש מ"ש בסעיף ד שבמכת בכורות נתגלה הדעת וסתרי התורה, שכנראה גם זה הוא משום שאז התעורר הכתר, והתעורר תחילת הגילוי של שער החמישים שממנו החירות של יובל ועי"ז יצאו מצרים.

וע"כ אחרי מכת חושך שאז נתגלה לישראל מדת החכמה אמר פרעה למשה 'לא תוסף עוד ראות פני', כלומר שלא תוכל להשיג עוד יותר את הפנימיות של הרע, ולהשיג יותר מזה את הארת הכתר וסתרי התורה שבתוך הקליפה, כי אם תשיג זאת תמות, כלומר כי בעולם הזה אי אפשר להשיג יותר, וכיוצא בזה אמר הקב"ה למשה: 'לא תוכל לראות פני, כי לא יראני האדם וחי' (שמות לג כ), ובאמת היה כן, כי אף שזכו ישראל למכת בכורות ולגילוי ההארה של הכתר עליון, וגם זכו למתן תורה ולשער החמישים, מ"מ זהו רק ההתחלה, אבל לזכות בשלימות לשער החמישים לא זכה אפילו משה, עד יום מותו שאז זכה לזה, וכידוע הרמז בזה שמשו נסתלק בהר נבו, נ-בו (עי' בספר הליקוטים ואתחנן), ואז נתקיים מה שאמר לו פרעה 'ביום ראותך פני תמות', ונתקיים מ"ש 'כי לא יראני האדם וחי', וכמו שאמרנו בזוה"ק (ויחי רכו). 'פי לא יראני האדם וחי. בְּחַיִּיהוֹן לָא חָמָאן, אָבָל בְּמִיתָהוֹן חָמָאן, [פי לא יראני האדם וחי - בְּחַיִּיהוֹן לָא רואים, אָבָל בְּמִיתָהוֹן רואים].'

ואכן סוד שער החמישים הוא המהפך את ההסתרה ומגלה את מה שנסתר שם, כמ"ש (משלי טז ד) פֶּלַעַל הַהָהָה לְמַעַנְהוּ וְגַם רָשָׁע לְיוֹם רָעָה, דהיינו (כמו שפירש הגר"א שם במשלי) שיש וג"ם שהוא כמניין מ"ט, ויש כ"ל שהוא כמניין נ', ולפי דרכינו הכוונה היא, כי במ"ט שערים יש עדיין 'רשע ליום רעה', אבל בשער החמישים, שם מתגלה כי 'כל פעל ה' למענהו' ומתגלה שהכל מאת ה', כדברי רביז"ל במאמר זה.

ביאור עניין מכות מצרים

ובזה יש לבאר בסעיף ד, שמביא דוגמא לעניין הסתרי תורה שבהסתרה, שהוא כמו מה שנאמר במכת בכורות, שעבר ה' לנגוף את מצרים, כמ"ש 'אני ולא מלאך', ור"ל דאיתא שאם היה מלאך נכנס שם היה נטמא ונופל, ורק הקב"ה היה יכול להיכנס ולהכניעם, והנה מביא זה רק כדוגמא לעניין המדובר, שממקום גבוה אין להם כ"כ יניקה כמו ממקום נמוך, אבל הרי ברור שאין בדברי רביז"ל דוגמאות גרידא, והמשל הוא הנמשל, כלומר שעניין מצרים הוא הרע והחושך, ונשמות ישראל אשר נשתעבדו שם, הם אלו שנפלו אל ההסתרה, שהרי גלות ישראל במצרים היתה גם גלות רוחנית, ונתרחקו מאוד מהשי"ת, וכמ"ש בילקר"ש ואתחנן (סי' תתכח) שהיו ישראל במצרים גוי מקרב גוי ממש, כעובר במעי בהמה, ובמדרש (שיהש"ר פ"ב פסוק ב ופסוק ח) מבואר שהיו בני"י שם עובדי עבירה כמותם בכמה עבירות, וממילא כשעבר ה' לנגוף את מצרים במכת בכורות, היה צריך לגלות את הטוב שבישראל על אף כל חטאיהם, ולגלות את האור שבחושך ההסתרה, ע"י שנתגלה התורה הנסתרת שם, ואכן כן נאמר בתורה כהקדמה למכות, שאמר משה לפרעה בשם ה', 'בני בכורי ישראל, ותמאן לשלחו, ע"כ הנני הורג את בנך בכורך' (שמות ד כב-כג), וזה גילוי גדול שנפש מישראל הוא 'בן בכור' יהיה מה שיהיה וגם כשהוא שקוע בטומאת מצרים, ו'בני בכורי' זה בחינת המלכות של כל אחד מישראל, שעליה נאמר 'אף אני בכור אתנהו' כמו שנתבאר, וזה נתגלה בזמן שהרג ה' את בכוריהם, ככתוב בפסוק שהבאנו, ועומק הדבר הוא, כי זה מה שמבואר בסעיף ג-ד, שהדעת מלוכש בתוך ההסתרה, וע"כ בתוך בכורי מצרים היתה גנוזה קדושת הבכורה של ישראל, וכאשר הכה ה' את בכוריהם, יצאה קדושה זו לגילוי.

אלא שכל גילוי זה נכון הוא רק למי שמרגיש שהרע הגשמי והרוחני הוא קושי השיעבוד ועבודת פרך, ולא למי שסובל את מצרים וטוב לו ולא חפץ לצאת, שאלו היו הרשעים שמתו באפילת מכת חושך, ועליו לא נאמר המקרא הזה 'בכור אתנהו'.

ואכן נראה כי דבר זה רמז לנו רביז"ל בהביאו פסוק זה, כי שם בתהלים (פט כח-לח) נאמר על דוד, שהקב"ה משבחו, 'בכור אתנהו, ולעולם אשמר לו חסדי, ושמתו לעד זרעו', אמנם הכתוב ממשיך ואומר 'אם יעזבו בני תורתו ומצוותי לא ישמרו, ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם, אבל חסדי לא אפיר מעמו וזרעו לעולם יהיה, ולא אשקר באמונתו' ומוצא שפתי לא אשנה' ע"כ, וזה מלמד אותנו, שאמת נכון הדבר, שמלכות ה' מולכת תמיד גם כאשר זה באיתכסיא, וכבהטחת ה' לדוד המלך, שהיה מרכבה למידת המלכות, שיהיה כסאו כשמש נגדי, אבל אין זה פוטר את החוטא

משה בהסתלקותו

ואכן מבואר בסעיף ט, שאפילו משה רבינו לא השיג סוד צדיק ורע לו וסוד מחלוקת לשם שמים, ומבואר בשיעורים הקודמים, שזה בחינת ההארה של השלום המופלג לחבר את ההפכים ולגלות את הסתרי תורה שבהסתרות, ולכאורה יש לתמוה, שהרי מבואר בסעיף ח שמשה רבינו עצמו הוא בחינת הדעת, והמן, שהוא בחינת מצה ומחלוקת לשם שמים, ובשיעור הקודם עמדנו בזה וכתבנו שכנראה שיש בזה דרגות, אמנם כעת נראה לבאר, דאכן משה בחייו לא השיג סוד מחלוקת לשם שמים, אבל בהסתלקותו השיג, כי הרי הדעת של המחלוקת היא בחינת נשמתו שלו עצמה, כמבואר בסעיף ח, ובוודאי השיג אותה, אלא שלא השיג את סוד נשמתו עד הסתלקותו, שצדיקים במיתתן קרויים חיים (ברכות יח:), ואז הם חיים באמת, ומתגלה להם שורש נשמת עצמן, ודבר זה מוכח מזה שרביז"ל קורא בסעיף ז לדעת עליונה זו, בשם שער החמישים של הבינה, והרי שער החמישים לא זכה בו עד שנסתלק כמו שנתבאר.

ויש להוסיף שעל כן רמוז כל העניין בפסוק של הבאת הביכורים, וזה ע"פ מ"ש בביאור הליקוטים (תורה קנה) שבעת פטירת רביז"ל היה בדעתו של מוהרנ"ת הפסוק 'ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלוהיך', ואח"כ נזכר שאיתא בכתבים שהפסוק הזה מרמז על גדולי מובחרי הצדיקים, ראשית ביכורי אדמתך, שנשמותיהם נאספות בית ה' אלוהיך עכ"ד, וא"כ כל העניין של הפסוק 'וביום הביכורים', מרמז על מה שמשיגים הצדיקים בהסתלקותם, ואכן ביום שבועות הוא זמן הסתלקות דוד המלך (כמ"ש תוסי' חגיגה יז. בשם הירושלמי).

ועומק הדבר הוא, כי הרי מבואר בסעיף ח שמשה עצמו הוא בחינת הדעת, ואם מבואר בסעיף ג שהדעת נסתרת בעת ההסתרה, אם כן גם משה רבינו מסתתר ומסתלק, אבל מאידך גם הסתרה זו, היא כמו ההסתרה שמבוארת בתורה זו, שההסתרה נהפכת לטובה, ומתגלים סתרי התורה שנסתרים בתוך ההסתרה, וכן נעשה גם אצל נשמת משה, כי גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, שאז בהסתלקותו השיג משה את בחינת שער החמישים כנ"ל, וממילא מאז הוא משפיע זאת לישראל, בכח עסק התורה, שהיא העצה שכתב בסעיף ג, כי כל מדריגה שבה נמצא צדיק, אותה הוא מאיר לישראל, וכמבואר בסעיף ט שיש רשע שמקורב לצדיק שהלכה כמותו, ואז הוא רשע וטוב לו [ואולי זה רמז על בחינת התורה שנקרא בסעיף ד בשם טוב, 'כי לאדם שטוב לפניו, לתת לטוב לפני אלוהים'].

הנך שוכב עם אבותיך וקם

ובזה יובן מה שסמך רביז"ל בסעיף ג את עניין ההסתרות על פסוק 'ואנכי אסתר אסתיר פני', והרי שם בפסוק נאמר בתחילת העניין, שרק אחרי מיתת משה יש מקום אל הירידה וההסתרה, ככתוב 'הנך שוכב עם אבותיך, וקם העם הזה וזנה וגו' והסתרת פני מהם וגו' ואנכי הסתר אסתיר פני', כי כל עוד שמשה חי הוא מאיר את בחינת הדעת שלו, ורק אחרי מיתת משה התחילה ההסתרה, אבל בכל זאת מרומז שם בפסוק, שגם אחרי מיתת משה עדיין הוא קיים, כי מבואר בגמ' (יומא נב:) על פסוק זה, שתיבת 'וקם' שבפסוק זה אין

לו הכרע, כי אפשר לקרוא 'הנך שוכב עם אבותיך, וקם העם הזה וזנה', ואפשר לקרוא, 'הנך שוכב עם אבותיך, וקם', שזה רומז לתחיית המתים כמ"ש בגמ' (סנהדרין צ:), ותחיית המתים של משה רבינו היא בכל אבר מ'אשר' (עי' ליקו"מ תניינא תורה כו ותורה עב), וא"כ זה מרמז שמשה עצמו יקום מיד עם מיתתו.

וזה בחינת האריכות ימים שמבואר בסעיף ג שהוא גילוי הדעת, כי זה נקרא אריכות ימים באמת כשמתגלה שהוא חי גם אחרי מיתתו, כי גדולים צדיקים במיתתן מבחייהן (חולין ז.) וצדיקים במיתתם קרויים חיים (ברכות יח:), ומבואר בזהו"ק (אחרי ע.) צדיקא אישתכחו בהאי עלמא בתר דאיתפטר יתיר מבחיהי, וביותר מפורש דבר זה לעניין נשמת משה רבינו עצמו, כמ"ש בתיקו"ז (תיקון סט קיב). ואתפשטותיה דמשה פכל דרא ודרא וכל צדיק וצדיק.

משה מת משה נולד

ועניין זה של מדריגת משה במיתתו מבואר גם בסעיף ה, דמבואר שם שהדעת מגלה את הטוב בהסתרה, ולעומת זאת עומדים המן ועמלק להגביר את ההסתרה, וכמבואר מדברי הגמ' (מגילה יג:) ששמח המן כשנפל הפור על חודש אדר משום שבו מת משה, ונמצא שכל כוחו היה מהסתלקות משה, ואמרו בגמ' שטעה ולא הצליח, כי הוא לא ידע שבז' אדר נולד משה ובז' באדר מת משה, כלומר שאדרבא זה שמשה רבינו נולד באדר זה מה שהביא את הנצחון, והקשו רבים הרי משה מת אחר שנולד, וא"כ הלך לו במיתתו אותו מזל טוב שהיה בלידתו, אמנם מבואר בליקו"ה (הלכות תענית ה"ב) שהביאור בדברי הגמ' הוא לא כפשוטו, אלא שהמן לא ידע שבאותו יום שמת משה, באותו יום עצמו נולד מיד בתוך נשמות ישראל, כי צדיקים במיתתן קרויים חיים, וכמבואר בח"ב תורה ז ותורה סח שעיקר מעלת הצדיק הוא שכאשר עולה למעלה נשאר גם למטה, ודווקא התפשטות נשמת משה אחרי הסתלקותו, זהו הכח הנלחם עם המן ועמלק, ובזה נצחו את המן ונתבטלה גזירתו.

וזה עניין מרדכי, כי מבואר בכתבים (ע"ח שער לב ושעה"כ לפורים) שמרדכי הוא אותה בחינה של משה (הארת יסוד אבא), אלא דמשה שייך אל אותה בחינה כאשר היא למעלה, ומרדכי שייך אל בחינה זו כאשר היא יורדת למטה, למקום ההסתר והחושך, ולתוך מידת המלכות.

את המן אכלו ארבעים שנה

והנה מבואר בגמ' (קידושין לח.) שהמן היה יורד במדבר בזכות משה, וביאורו הוא כמבואר במאמר זה סעיף ח שמשה הוא הדעת וגם המן הוא הדעת, וא"כ צ"ב מהיכן אכלו מן בסוף הארבעים שנה אחרי שמת משה, והרי נאמר (שמות טז) את המן אכלו ארבעים שנה, ולדברי רביז"ל זה עצם בחינת המן שהיא בחינת בן ארבעים לבינה, וקושיא זו הקשו בגמ' שם, שהיא הגמ' שהביא רביז"ל בפנים, רק שבפנים מובאת הקושיא מצד שלושים יום הראשונים מט"ו בניסן עד ט"ו באייר, ובגמ' הקשו גם על הימים האחרונים של שנת הארבעים מז' באדר ועד כניסתם לארץ, ותירצו שהפסיק המן לרדת בז' אדר והיו מסתפקים מהמן שבכליהם ע"כ, ונראה שמן זה שבכליהם, הוא רמז אל הבחינה של

ומבואר בתיקו"ז (כד.) על גילוי הזוה"ק 'יְכַמֶּה בְּנֵי נֶשֶׁא לְתַתָּא יְתַפְרִינְסוֹן מֵהַאי חֲבוּרָא דִּילָךְ, כְּד יתְגַלִּי לְתַתָּא בְּדָרָא בְּתַרְאָה בְּסוּף יוֹמָיָא, וּבְגִינְיָה וּקְרַתָּם דְּרוּר בְּאַרְץ' (ויקרא כה י) ע"כ, כלומר שהזוה"ק מגלה את הבחינה של 'וקראתם דרוור בארץ לכל יושביה', שזה בחינת החירות של המלכות, על ידי גילוי התורה שבנסתר.

ומבואר בתורה זו דשער החמישים, הוא עניין הפיכת ההסתרה לסתרי תורה, שזה היה הגילוי של רשב"י, וגם מבואר שם עניין מקוה ישראל הוי"ה מושיעו בעת צרה מושיעו וודאי, וזה שייך לרשב"י, וכמ"ש בתיקו"ז (קמג.) קם רבי שמעון וכו' אנא מפייסנא ליה וכו' מקוה ישראל, מושיעו ודאי עיי"ש, היינו שרשב"י פתח את המקוה העליון הזה, גם כל עניין ההסתרה רמוזה בפסוק 'ואנכי הסתר אסתיר פני' כמבואר בסעיף ג, והרי שם מסיים הפסוק שהתיקון לזה הוא 'כי לא תשכח מפי זרעו', שזה כוחו של רשב"י כמבואר במאמר לכו חזו, גם מבואר בפנים שזה הדעת הוא השלום והמון, וע"כ שמעו"ן כמניין שלו"ם מ"ן.

זה ינחמנו

וכמו רשב"י, כן גם רביז"ל רמז על עצמו בשיטה אחרונה של המאמר, בהביאו את הפסוק 'זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו', לרמז שגם הוא שייך אל אותה בחינה של הדעת והשלום המופלג של שער החמישים, שהוא הדעת ורוח הדופק בתוך עצבון הידיים, ובזה מובן למה רק בסוף המאמר, בביאור פסוק כל מלאכת עבודה לא תעשו, הביא את הפסוק זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו, והיה ראוי שיביאנו כבר בתחילת סעיף ט, ובאמת לא מובן כלל מה פסוק זה מוסיף לביאור העניין, אלא שכל הפסוק הזה לא בא אלא כדי לחתום שמו על המאמר, לומר שזה ינחמנו, וכמבואר בפנים שגם רשע המקורב לצדיק טוב לו.

נשמת משה שנשארה אצל ישראל גם אחרי הסתלקותו, וממילא יש להוסיף, שהמן הזה, מעלה יתירה היתה בו, שבו נתגלה הכח של גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, כי בחיי משה היה המן מבאיש מיום אל יום, ואחרי מיתתו נשאר המן ולא הבאיש, והשארת המן הוא ממש כמו השארת משה עצמו, כי משה הוא עצמו המן, כמובן בסעיף ח, וכמ"ש רביז"ל (בתורה נח ס"ב) שזה פירוש הפסוק (שם) 'ויאמר להם משה הוא הלחם', שזה קאי על משה בעצמו שהוא הלחם, וזה רמז, שגם משה עצמו לא הבאיש ורימה לא היתה בו, כי הוא נצחי.

נשמת רשב"י

וממילא יתכן גם לומר, שהצדיקים הגדולים שהיתה בהם נשמת משה אחרי הסתלקותו, זכו אל הבחינה של הדעת העליונה של שער החמישים, וכמבואר ענין זה בכתבים, שגדולי הצדיקים שהיו מנשמת משה, זכו למה שלא זכה משה בחייו כי זה הוא בעצמו וכבר עלה יותר בהסתלקותו (עי' בהקדמת מהרח"ו לע"ח ד"ה וזכר נא מאמר, וקצת כעין זה עי' בקול ברמה באד"ר נשא קלב, ומפורש הדבר בכוכבי אור שיחות וסיפורים אות לה, ועי' עוד שם בתחילת קונטרס חכמה ובינה) וע"כ מצינו שנשמת רשב"י היא מהבחינה הזו של הדעת של שער החמישים והיובל המוציא לחירות, שעליה רמז רביז"ל בסעיף ב את הכתוב אשריך ארץ שמלכך בן חורין, והיינו כמ"ש בזוה"ק (אחרי מות עט:) 'זַכָּא דְרָא, דְּרַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאי שְׁאֲרֵי בְּגוּיָה. זַכָּא עַדְבִּיָּה בֵּין עֲלָאִין וְתַתָּאִין. עֲלִיָּה כְּתִיב (קהלת י) אֲשֶׁרִיךְ אֶרֶץ שְׁמֶלְכֶךָ בֶּן חוֹרִין. מֵהוּ בֶּן חוֹרִין. דְּזַקִּיף רִישָׁא לְגַלְגָּא, וּלְפָרְשָׁא מְלִין וְלֹא דְחִיל. כְּהָאִי דְאִיהוּ בֶּן חוֹרִין, וְיִימָא מְאִי דְבַעֲיָא וְלֹא דְחִיל. מֵהוּ מְלַכְךָ. דָּא הוּא רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאי, מְאֲרִיָּה דְאֹרִייתָא, מְאֲרִיָּה דְחֻקְמָתָא, [אֲשֶׁרִי הַדּוּר שְׁרַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאי שְׁרוּי בְּתוֹכוֹ. אֲשֶׁרִי גוֹרְלוֹ בֵּין עֲלִיוֹנִים וְתַתְּוֹנִים. עֲלִיוֹ כְּתוּב אֲשֶׁרִיךְ אֶרֶץ שְׁמֶלְכֶךָ בֶּן חוֹרִים. מֵהוּ בֶּן חוֹרִים? שְׁזַקִּיף רִישָׁא לְגַלְגָּא וּלְפָרְשָׁא דְבָרִים וְאִינוּ פּוֹחַד. כְּנָה שְׁהוּא בֶּן חוֹרִין, וְיִאמַר מֵהוּ שְׁהוּא רוּצָה וְלֹא פּוֹחַד. מִי זֶה מְלַכְךָ? זֶה הוּא רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאי, בְּעַל הַתּוֹרָה, בְּעַל הַחֻקְמָה] ע"כ.

ספר שערי דעה תורות א-ט
התקבל בהתלהבות מרובה
בקרב כל השכבות דחסידי
ברסלב זקנים עם נעדים
פשטנים ומעמיקים כאחד

שמחים אנו לבשר שבתקופה הקרובה מתעתדים אנו
להוציא את הכרך הבא, ספר

|| 'שערי דעה' תורות י-כ ||

תקוותינו איתנה שירבו המבקשים לשוטט דעה וידו
צמאונם בדעת דקדושה ממימי הנחל נובע



ובקדיאה של חיבה!

פונים אנו לנדיבי לב שמעוניינים ליטול חלק
בהוצאות המדובות לזכות את הרבים, לע"נ
יקדיהם או להצלחתם, שיצרו קשר עם המכון
בדקדם.