**הידיעה שאינה יודעת**

מקרה, גורל, השגחה, מקרה

**ארבעה רבדים יש לקריאת המגילה, שהינם למעשה ארבעה אופנים שונים לקריאת המציאות. סופם נעוץ בתחילתם – מקרה, גורל, השגחה, ושוב מקרה.**

**רובד המקריות הינו הרובד הגלוי של המגילה, והבולט בעיקר לאורך החצי הראשון שלה: "'ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו' (אסתר ד, ז) – אמר להתך: לך אמור לה, בן בנה של קרהו בא עלינו, דכתיב 'אשר קרך בדרך'"... אך בהמשך הופך המקרה לגורל, גורלו של המן:** **"הפיל פור הוא הגורל לפני המן"... הקישור הבלתי-נמנע של סיפור המגילה למלחמת עמלק שבתורה מגלה ש'גורל' זה איננו אלא ידיעה והשגחה:**  **"כי יד על כס י-ה מלחמה לד' בעמלק מדור דור". הכסא, כך פירש הרמב"ם במורה-נבוכים, הנו ההשגחה של הבורא ית' על העולם, העולם הוא כסא ד'. המלחמה בין ישראל לעמלק, שהתגלגלה בימי מרדכי ואסתר למלחמה בהמן ועושי דברו, מתגלה ברובד העמוק כמלחמה מהותית.**

**זהו אמנם תוכנה של המגילה – צירופי מקרים המתגלים כהשגחה... פה מתגלה מחשבתו של השי"ת, שגלגלה את העלילות שהעלילו המן ושונאי ישראל להשמדתו של הצאצא העמלקי, בן בנו של אגג, לקיים מה שנאמר: "מלחמה לד' בעמלק מדור דור". חז"ל הביעו את הרעיון הזה בדרכם התמציתית: "'נדדה שנת המלך' – שנת מלכו של עולם". המלך האמיתי של המגילה הינו הקב"ה, ואחשוורוש הוא כלי משחק בידו.**

**מהו ההבדל בין מקרה, גורל והשגחה? המקרה אומר: יכול להיות כך, יכול להיות אחרת. מהותו של המקרה היא האפשרות. הגורל אומר: כך הוא – לא יכול להיות אחרת. אבל גם הגורל שרירותי, ובכך הוא דומה למקרה: למה דוקא כך? זוהי הסיבה שהמילה "גורל" משמשת בשני מובנים שונים באופן קיצוני: להפלת הפור, המקרית, הקלילה, כמו הטלת מטבע, ולגורליות המוחצת, הכבדה כל כך. לשניהם משותפת המועקה שבשרירותיות. ההשגחה אומרת: כך הוא וכך הוא צריך להיות. העולם מונהג על פי כללי הצדק האלוקי. "צדיק הוא ד'".**

**המקרה הוא המציאות החיצונית כפי שהיא מופיעה לעינינו. רצף אירועים, ללא קשר, וללא רצף. הגורל שורשו ברצון האלוקי: כך אלוקים רצה. אין אנו מבינים את רצונו ית', לבד מכך שהרצון הינו הביטוי של המוחלט, העצמי. שורשה של ההשגחה – מסביר הרמב"ם ב'מורה-נבוכים' – בחכמה האלוקית. קשורה היא בידיעת ד' המקפת את כל הנבראים ויודעת אותם בידיעת עצמו.**

**המגילה כגילוי של ההשגחה האלוקית היא כאמור המלחמה הנצחית בעמלק, "כי יד על כס י-ה, מלחמה לד' בעמלק מדור דור". עמלק מנסה לפגוע במלכות ד' בעולם, בכך שהוא קורא תיגר על ישראל, סתם כך, בלי הצדקה. מלחמתו בישראל נובעת מהיות ישראל עצמם כסא ד' בעולם, כפי שמובא בדברי הימים (א', כט, כג) "וישב שלמה על כסא ד'". זוהי מלחמה מטאפיזית: רוצה הוא להוכיח כי אין משמעות לקיום, הכל מקרי ושרירותי.**

**…ומד' כל משפטו, דהמקרה גם כן מהשם יתברך, על ידי זה הוא עיקר ניצוח עמלק שנאמר בו "אשר קרך", וכן בהמן "אשר קרהו", שנתלים במקרה. כי כפי שרשם כך הם כל ענינם… וכן כל ענין עמלק מקרה בעולם, כי השם יתברך ברא גם כן ענין מקרה, דאין דבר חוץ מהשם יתברך, ודבר זה גם כן מהשם יתברך שיהיה מקרה מה שאינו מסודר כפי הסדר שיסד. וזהו עמלק. ולפי שהוא מקרה, כמו שכתוב "אשר קרך", הוא תולה הכל במקרה.**

**עצם קיומם של ישראל סותר לפיכך באופן קיצוני את "אמונתו" של עמלק במקריות. שואף הוא להכחידם, על מנת להכחיד את האמונה מן העולם... מחית עמלק היא לפי זה מחית המקריות, הגילוי העמוק ביותר שאין מקריות כלל. ומחיה זו מתממשת ע"י כך שמתברר שהמקרה עצמו הוא חלק מהידיעה וההשגחה האלוקית.**

אחדות החכמה והרצון באינסוף האלוקי

**בתפיסה הרגילה, שונה הוא המישור של החכמה והידיעה מהמישור של הרצון המוחלט, חסר המובן והגורלי. אלו הן קריאות שונות לחלוטין של המציאות. אך באופן עמוק יותר, הגורל שהוא הרצון האלוקי, וההשגחה שהיא הידיעה והחכמה האלוקית הם אחד. כפי שכותב הרמב"ם, הרצון והחכמה אצל הקב"ה חד הם, שהרי הוא אינו משכיל בשכל שהוא מחוץ לעצמותו ואינו רוצה ברצון שהוא מחוצה לו, אלא דעתו ורצונו אחד הם עם עצמותו שהיא פשוטה בתכלית הפשיטות ואין בה חילוק לכוחות שונים.**

**וכאן אנו מגיעים אל המקרה שמעל ההשגחה, או בלשון אחרת –** אי הידיעה **שמעל החכמה והרצון. העצמות האלוקית עצמה נסתרת היא ואין בכוחנו להבין את מהותה ואחדותה, כיון ששכלנו, רצוננו, חיינו וכו' הם כולם מקריים לנו, ואין שום יחס בין מציאותנו למציאותו. וכלשונו של הרמב"ם: "ולא ישיג מה הוא כי אם הוא". ועל כן, "תכלית הידיעה היא שלא נדע". כלומר, כל מה שאנו משיגים יותר בבהירות את אי יכולתנו לדעתו ולהגות בו כך אנו מתקרבים יותר להשגתו האמיתית. אי-ידיעה זו איננה אי-ידיעה שלילית. היא יודעת את זה שאיננה יודעת, והיא גם יודעת מדוע איננה יודעת, ובכך היא יודעת.**

**וכאן שבים אנו דווקא אל המקרה. המקרה הוא שרירותי, הוא חסר משמעות ומובן. חיים על פי המקרה דומים הם לחייו של השיכור, שאינו יודע מה הוא עושה ופעולותיו מנוהלות ע"י המקרה. "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע". באופן פרדוקסלי, המקרה מיצג את האלוקי ברובדו הגבוה ביותר, האין סופי. המקרה נעוץ בשרשו בעצמותו ית' ממש הנודעת ע"י אי-הידיעה, שם שָבה החכמה להיות סכלות, ו"תשוב כל בהירות ליאות וגמגום". שם, באור אינסוף עצמו, גם האפשרי עצמו הופך להיות עצמותי. המקרה הוא אפשרות, אבל כשאפשרות זו נתפסת כממשות היחידה הופך המקרה להיות עצמותי ומסוגל הוא לאחד את הרצון עם החכמה.**

**לשון אחר: שואל אדם את עצמו, למה אני כך ולא אחרת? תשובה אחת: כך קרה, כך נתגלגלו חייך. זוהי תשובה עמלקית: אין מהות מוקדמת, הקיום השרירותי קודם למהות והוא שקובע אותה. אין שום משמעות טרנסצנדנטלית להוויתו ולחייו. תשובה שניה: מציאותך היא שיקוף מדוייק של מהותך העצמית הפנימית. שום דבר ממה שהינך כעת איננו מקרי. תשובה שלישית: זהו גורל. כך גזר הרצון האלוקי. אבל גם שתי התשובות האחרונות מותירות את האדם בסופו של דבר כפוי ומנוכר, השרירותיות מחלחלת גם להסברי החכמה (המהות) והרצון (הגורל), והם אינם מספקים.**

**התשובה הרביעית חוזרת לתשובה הראשונה: אכן, מקרה הוא. אבל** אין משמעות לשאלה עצמה – **"מדוע חיי הם דוקא כך?"**. **התשובה הרביעית משחררת את האדם מן השאלה, הגורמת לספק ולניכור מעצמו. הדברים אינם צריכים לקבל הסבר, לא של חכמה ולא של רצון. בחופש האינסופי האלוקי, אין לשום דבר הכרח חיצוני, ומשום כך כל דבר הופך להיות כפי שהוא עצמו, קיים בשביל עצמו. ההסברים והמשמעות יבואו אחר כך.**

**אל השחרור הזה מהשאלה יכול האדם להגיע רק ע"י איבוד דעתו, ע"י השכרות שמוחקת את ההבדלים ומביאה את האדם למידת ההשתוות: "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". בעולם שבו אין טוב ורע, אין חשוב ולא חשוב, אין מקרי ומשמעותי, כל דבר כפי שהוא עשוי ליצג את האלוקי במידה שוה. בעולם כזה נעלמת המצוקה של המקריות וחוסר המשמעות, והחיים חוזרים אל טעמם ושמחתם המקוריים. קבלת המקריות מחזירה אותה לשורשה באינסוף האלוקי, שהינו אי-ידיעה שאיננה העדר. אינני יודע, אך גם אין לי צורך לדעת. הדבר הינו כפי שהוא ואיננו צריך לקבל את צידוקו מחוצה לו. וכך כותב המהר"ל:**

 **ולפיכך אמרו ש"חייב אדם לבסומי ביומא דפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (מגילה ז, ב), כלומר כי כאשר אדם מגיע למדה זאת אין לו שום עזר כלל, כי לא ידע דבר, ואין לו יכולת, וכך ישראל באותו שעה לא היה העזר והתשועה דבר מה מצד עצמם רק מן הש"י היתה הישועה הזאת לגמרי, והיה כאיש אשר לא ידע דבר, שאין לו תשועה מצד עצמו כלל.**

**בשכרות שהיא הביטול של העמדה האנושית, מתגלה שרשו של האדם באלוקים עצמו. ע"י ביטול ידיעתו זוכה האדם להתגברות על השניות ולידיעת ד'.**

**הדור קבלוה בימי אחשוורוש**

**שמחת פורים – לפי המבואר בספרי חסידות – הינה שמחת קבלת תורה, זאת על פי מאמר חז"ל בגמרא "הדור קיבלוה בימי אחשוורוש". מאידך – שמחה זו הינה שמחת השכרות, "חייב אינש לבסומי עד דלא ידע". מדוע צריכים אנו להשתכר כדי לקבל מחדש את התורה ולשמוח בה?**

...

**לדברי ריש לקיש האיום איננו איום פשוט: יקבלו את התורה – מוטב, לא יקבלו – יפול עליהם ההר. נפילת ההר – מקום ההתגלות האלוקית, פירושה החזרת העולם לתוהו ובוהו. כאן טמון האיום הממשי.**

**בספרי ח"ן מבואר, שהתורה הינה עולם התיקון. אם ישראל לא יקבלו את התורה יחזור העולם לתוהו שקדם לתיקון, שלפי תורת הנסתר הינו עולמם של מלכי אדום שהתלהטו ורצו למלוך, ונשברו כתוצאה מכך. עולם התוהו הוא עולם קדם-תרבותי, עולם יצרי של חיוניות עזה, חסרת ריסון ושליטה. כל אחד בתורו מתנשא להנהיג את המציאות כולה. עולם בעל עצמה רבה, אך חסר סדר, ריסון ואיפוק, עצמתו ההרסנית מכלה את עצמה. בהגדרות הקבליות הוא עולם של אורות מרובים וכלים מועטים, ריבוי אור המביא לשבירת הכלים. בעוד שעולם התיקון המובנה, הינו עולם של אורות מועטים וכלים מרובים. התוהו מאיים לחזור ולפלוש לעולם התיקון, אך למרבה הפלא הוא גם מפרה אותו. על פי כמה תפיסות חסידיות, העבודה של היהודי הינה להרחיב את כליו ותפיסותיו באופן שיוכלו להכיל בתוכם את האורות הגבוהים של התוהו מבלי להשבר. כאן האיום של התורה ומקור הכפיה שלה: בלעדיה ישלוט בעולם הכאוס.**

**עמוק יותר: בכמה מקומות מביא המהר"ל מדרש העונה על השאלה המפורסמת: "מדוע הוצרך הקב"ה לכפות על ישראל הר כגיגית, הרי הם הסכימו לקבלת התורה באמרם נעשה ונשמע?". המדרש משוה כפיה זו לחובתו של האנס לשאת לאשה את אנוסתו בלי אפשרות לגרשה. לפי מהר"ל הקב"ה כפה את ישראל לקבלת התורה, משום שרק כפיה זו הופכת את הקבלה להכרחיות שלא ניתנת לסילוק. זאת ועוד, כפיה זו איננה כפיה ואיום חיצוניים, אלא כפייתיות נפשית קיומית במובן הפסיכולוגי של המונח. היהודי כפוי ליהדותו כפייתיות שאיננו יכול להשתחרר ממנה... החרדה מפני התפוררות, איבוד הבית, המשמעות והאינטימיות מכוננת עצבנות כפייתית הגובלת לעיתים בנוירוטיות, המאלצת את היהודי לקיים את התורה. התורה הופכת במצב כזה לעול כבד שהיהודי נושא על כתפיו.**

**הענין סבוך עוד יותר, משום שכפייתיות זו עצמה איננה רק תוצאה של הפחד, אלא אף מקורו. הא-ל השתיל בברואיו מכניזם כפיה מתוחכם.**

**כשבא הקדוש ברוך הוא לתת תורה על הר סיני כפה עליהם ההר כגיגית שיקבלו תורתו, וכיון שכך הרי ישראל אנוסתו של הקדוש ברוך הוא, ואצל אנוסתו כתיב "ולו תהיה לאשה, לא יוכל שלחה כל ימיו", ולא כן אצל מפתה. מפני שמשפט האונס כפי מה שהיה המעשה, כי המאנס היה מכריח בתולה על האישות, וכל דבר שהוא מוכרח הוא מחויב, ולכך לא יוכל שלחה, כפי אשר הוא עושה בעצמו האישות ההכרחי, לכך לא יסור כלל. ולכך כפה השם יתברך עליהם ההר כגיגית, להיות החבור הזה הכרחי, וכל זיווג וחבור הכרחי אין [לו] סלוק והסרה, כמו שהוא אצל המאנס אשה.**

**עונשו של האנס לא מובן: להתחתן עם האשה שחשק בה כל כך עד כדי שהיה מוכן לאונסה, נראה כפרס ולא כעונש! אך למעשה דין התורה נותן ביטוי לדינמיקה הנפשית של האנס עצמו... רגש האשמה המלווה בבחילה עצמית גורם לכך שלא יוכל לאהוב אותה, אך הוא גם הקושר אותו אליה לכל ימי חייו, משום שככל ששנאתו כלפיה תתגבר, יתגבר בד בבד גם רגש האשמה ומחויבותו לכפר על חטאו כלפיה. החטא יוצר מלכוד פנימי הקושר אותו אליה, קשר שהוא עונשו. העונש שנותנת התורה איננו אם כן ענישה חיצונית, אלא ביטוי להענשה הפנימית שהיא התסביך שאותו יצר האנס ע"י פשעו.**

**לפי מהר"ל הכפיה הינה אונס שרק באמצעותו נוצר קשר הכרחי שלא ניתן להתרה. במונחים פסיכולוגיים ניתן לתאר כפייתיות זו – הנמצאת בתשתית קבלת התורה – כתסביך אדיפלי וכקונפליקט שאי אפשר להשתחרר ממנו. לא מדובר כאן בכפיה חיצונית, אלא בכפייתיות פנימית. אני אינני יכול לקבל את הדבר, אני שונא אותו, אך אינני יכול להשתחרר ממנו. הפרדוכס הוא, שאני לא יכול להשתחרר ממנו דוקא משום שאני שונא אותו. רגשי אשמה קושרים אותי אליו, רגשי אשמה שהינם תוצאה של נקיפות המצפון ביחס אליו, אך אני שונא אותו דוקא משום שאינני יכול להשתחרר ממנו ודוקא משום שיש לי נקיפות מצפון כלפיו. לו הייתי חופשי לגביו, לו יכול הייתי להשתחרר ממנו, הייתי מפסיק לשנוא אותו, ואז יתכן שכלל לא הייתי רוצה לברוח ממנו, להיפך – הייתי יכול לאהוב אותו. תסביך האב נובע מדמותו הסמכותית של האב, ומכך שהוא שופך עלי את מרותו, כאן המקור לרצון לברוח ממנו, אך רצון זה עצמו יוצר את תלותי בו.**

 **כך קובע מהר"ל שעל אף שהתורה הינה הטוב ומימוש העצמיות הגבוהה, הרי ניתנת היא לאדם כעול וגזירה, בגלל היותו "נתון בחומר". הכפייתיות של מתן תורה, הינה הכפייתיות שמתוכה האדם בכלל אנוס לקבל את ציוויי המוסר והתרבות. התורה, בהיותה הכרחית לקיומו של העולם, לא יכולה להנתן באופן וולונטרי. לכן על מנת לשמר את מוחלטותה של התורה חייב מתן תורה להעשות בדרך של כפיה. כפיה זו, בהיותה גורם חיצוני השולל את החירות ובמיוחד את הכאוס היצרי, מעוררת התנגדות, אבל התנגדות זו עצמה מעצימה את הפחד של האדם מפני אבדן עצמי והתפוררות, וכובלת את האדם אל אותו גורם. הכפיה הינה מכניזם בעל מבנה פנימי שאי אפשר להשתחרר ממנו, ומכאן הכרחיותו.**

**התורה כפויה על היהודי, אין לו בחירה ביחס ליהדותו. – כך בזמן מתן תורה, אבל – כאמור – "הדור קיבלוה בימי אחשוורוש". זאת היא קבלת-תורה שמתוך חירות. על מנת להבין את הדרך אל החרות יש להעמיק את ההבנה במקורו של הצורך בכפיה.**

חטא עץ הדעת – מקור התסביך

**"המן מן התורה מנין? – 'המן העץ'". שורש הכפיה בחטא אדם הראשון. אנו מוצאים בכמה מקומות בדברי חז"ל קביעה לפיה התורה באה לתקן את החטא הקדום ולהשיב את האדם להרמוניה עם הקב"ה: "בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן". ב**מורה-נבוכים **מסביר הרמב"ם, שחטא אדה"ר הוא נפילת האדם מהאמיתות למפורסמות. הירידה מבהירות שכלית ("מושכלות"), מתודעה של "אמת" ו"שקר", לסובייקטיביות ("מפורסמות") של "טוב" ו"רע". למעשה חטא זה הוא שכונן את האדם כסובייקט השופט את המציאות מפרספקטיבה של "טוב לי" או "רע לי". בספרי חסידות מבואר, שעץ הדעת הוא המודעות העצמית התופסת את עצמה כ"יש העומד בפני עצמו" וכאינטרס העליון של המציאות.**

**לפי שקודם החטא היה תמיד דבוק בהשגת האלוקות כ"כ עד שלא היה יודע ומרגיש שהוא המחשב ומשיג, והיה זה בלי הפסק כלל, וכל חיותו וחושיו היה מלובש בזה תמיד בלי הפסק, וכל עבודת הצדיקים להגיע לזה המדרגה על כל פנים איזה זמן, ונמצא זה המדרגה היה באמת מידת אַיִן, ואחר החטא נפל מזה והרגיש שהוא משיג, וזה פירוש "כאחד ממנו",** כי מקודם היה אחד ממש ועתה נעשה כשניים**.**

**"ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם"… - כי הקב"ה היה חס על האדם מאחר שכבר גרם בחטאיו להיות יש ונפרד בפני עצמו, והחכמה העליונה שוב לא היה דבוקה בו בעצם, רק "כאחד ממנו", וא"כ אין לו תקנה להגיע למקור מחצב שרשו שיוכל להתדבק בחי החיים רק ע"י פירוד נשמתו מגופו, "ועתה פן ישלח ידו כו' ואכ"ל וח"י לעולם", היינו שלעולם יהיה מעורב בו בחינת אכ"ל – היינו הגשמיות, ובחינת ח"י – היינו הרוחניות יהיו תמיד בתערובות, וע"כ הוצרך לגזור עליו פירוד נשמתו מגופו.**

**ומשיח יהיה במדריגה הנ"ל כמו קודם החטא, והנה בקהלת מהביל הכל ובשיר השירים היפוך מזה, וכל הצדיקים אינם יכולים להיות בשני המדרגות יחד, אך משיח יהיה לו שני המדרגות בלי הפסק רגע, שהוא מדת אין, ויהיה מחבר עולם התחתון לעולם העליון בלי הפסק… ולעוה"ב יהיו כל הצדיקים בבחינה זו.**

**האדם מאבד את תמימותו וקורע את עצמו מההוויה האלוקית, מקבל הוא את עצמאותו, אך מאבד את ההרמוניה עם הויה זו. כאן הפיתוי של הנחש – "והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע". הרצון לעצמאות ולשליטה, להיות כאלקים, וכפי שמפרש רש"י:** 'כי יודע**. כל אומן שונא את בני אומנותו. מן העץ אכל וברא את העולם.** והייתם כאלהים**. יוצרי עולמות'. האדם, כאבי האנושות כולה, לא עמד בפיתוי ויצא מעולם שכולו טוב וכולו ביטול, אך חסר עצמיות, לעולם שבו ישותו הנפרדת גדלה ומתעצמת; עולם שבו יהיה חופשי לעשות ככל העולה על רוחו, ולכונן ערכים חדשים של טוב ורע על פי שרירות רצונו, ממש כפי שאלוקים עצמו עשה בבוראו את העולם.**

**"מן העץ אכל וברא את העולם" – בריאת העולם הינה אקט של החצנה ויצירת מציאות חוץ אלוקית. עץ הדעת לפי הקבלה הוא מידת המלכות שבה ועל ידה נבראו כל העולמות. אדה"ר רצה לדבוק במידה זו, שיש בה מוחצנות, אפשרויות ושרירותיות, על מנת להפוך בעצמו לבורא. ואמנם, לפי הקבלה, אילו היה ממתין עד שבת ולא חוטא היה נכלל עץ הדעת בעץ החיים, הדעת היתה מתבררת לצד הטוב שבה ועץ הדעת היה מותר לו ואף מצווה היה לאכלו. חטאו היה בקנאתו באלוקים ובמחשבה שאלוקים שולל ממנו את האפשרות להיות שותף שלו.**

**אך תוצאת האכילה מעץ הדעת בטרם זמנה לא היתה כפי שהבטיח הנחש, וכאן טמון השקר שבדבריו: חיזוק הנפרדות איננו הופך את האדם לעל-אדם, לכל יכול, להפך – עושה הוא אותו חלש הרבה יותר, אנושי הרבה יותר. זוכה הוא לחירות, אך נקרע מאלוקים. דעתו מאבדת את בהירותה ונעשית עכורה ורוויה ספקות. עפ"י הקבלה זהו שרש עמלק: "המן מן התורה מנין? – המן העץ". המן, עמלק, הוא פיתוי עץ-הדעת עצמו, הרצון להיות כאלוקים שגורם לנפילה בתהומות הרוע.**

**בכך נעשית הדעת לרפלכסיה, זוהי הדעת דסטרא אחרא שאין בה ביטול והתחברות, אלא רק ההסתכלות של האדם מבחוץ, השומר על עצמו כנפרד ממושא תודעתו. זוהי ידיעה עקרה, וכפי שכותב הזוה"ק: "אל אחר אסתרס ולית ליה תיאובתא... ולא עביד פירין". ידיעה שאין בה יצירתיות. כדי שתהיה הדעת פוריה צריך להיות חיבור פנימי, וזה בלתי אפשרי בלא נכונות להזדהות ולהתמזג.**

פירוש פרוידיאני לתהליך

**השלב שקודם החטא מקביל לתמימותו של האדם בהיותו ילד. הילד אינו בוש בעצמו ובמערומיו הפיזיים והנפשיים, למעשה הוא אינו יודע כלל בושה מהי, מכיון שמושג ה'אני' שלו איננו מגובש. מעורב הוא לחלוטין עם האני של הוריו. במצב זה חי הוא, כפי שהסביר פרויד, עפ"י עקרון העונג, שבו הוא מונע עפ"י מה שמסב לו תענוג וכל פעילותו היא ספונטנית. חי הוא בעולם שכולו משחק ושעשוע, מעין גן-עדן. זהו גם מקור המשיכה העצומה של המבוגרים אל הילדים – מעוררים הם בנו כיסופים אל עולם אבוד.**

**ההתבגרות, שהיא האכילה מעץ-הדעת, הינה שלב הכרחי בבנין האני. בשלב כלשהו מתגלה לילד שלמעשה הוא איננו חי בעולם אינסופי, מוקף הוא במגבלות, אלא שהוא לא היה מודע אליהן. גבולות אלו מוטלים עליו כציווי: אל תגע בזה, אל תאכל את זה, וכו'. איסור זה עצמו מעורר את התסביך האדיפלי, שהרי ככל שהילד נעשה מודע יותר לעצמו הדברים האסורים נעשים מפתים יותר. רואה הוא את הגבולות שמציבים לו הוריו כמיותרים ומעיקים, וחש הוא דחף גדול לפרוץ אותם. נדמה לו שהוריו (-ובעיקר אביו) מקנאים למעמדם ולכן מונעים ממנו את מה שמותר להם. הוא איננו יודע שהאיסור איננו מוחלט כמו שהוא מוצג, ושמוחלטותו נובעת רק מקטנותו שלו. רוצה הוא לדעת מהו הטוב הצפון באותו האסור, ומהו הרע שמנסים למנוע ממנו. מורד הוא בהוריו, ובחטאו זה קונה הוא את התחושה המשכרת של עצמיות ועצמאות.**

**האני מתגבש אם כן כתוצאה מהחיכוך עם הגבולות שמציבים ההורים, תוך כדי היווצרותה של שניות (-פיצול) והדחקת חלקים אחדים מן האישיות לתוך הלא-מודע. שניות זו היא היא הבגרות. האדם כבר איננו חי את עצמו בפשיטות אלא יש לו אני המודע לעצמו ומבקר פנימית את עצמו. ביקורת עצמית זו היא תוצאת הפנמת הנורמות של ההורים והפיכתן לציווים פנימיים, שהם המצפון שלו – 'האני העליון'. הפנמת הנורמות של ההורים, וקבלת המגבלות כחלק ממציאות חייו, מאפשרת לו את ההתגברות על התסביך האדיפלי ומעבר ל'עקרון המציאות'. בכך רכש הוא את הכלים להתמודדות עם עולם שיש בו גבולות.**

**הורים המפנקים את ילדיהם וחוסכים מהם מגע מכאיב עם המציאות, מתוך רצון לשמר את גן-העדן הפנימי של הילד, גורמים לו נזק בטווח הארוך – ילדים אלו יוצאים פעמים רבות חסרי גיבוש עצמי, ומודעותם לאחֵר נשארת אינפנטילית. ואמנם ישנן כמה דעות (כמו זו של הר' מפשיסחא, שם, סי' כט), שחטאו של אדה"ר היה מהלך הכרחי לפיתוחו הרוחני, בבחינת עבירה צורך מצווה.**

**בקבלה מבואר, שהכלים נוצרים ע"י ביטוש (-הכאה) של האורות במסך של המלכות ועלייתם למעלה בסוד אור חוזר. אור א"ס חודר את האצילות בבחינת אור ישר, ובהגיעו למלכות נעצר במסך וחוזר למעלה. רק אחרי הופעת הכלים ע"י האור החוזר יכול אור א"ס להתפס באצילות. בירידת האור חזרה למטה הוא מתלבש בכלים ובהגיעו למלכות מתלבש הוא בה ועמה יורד ויוצר את ספירות עולם הבריאה. אותו מהלך חוזר על עצמו בשאר העולמות – בריאה, יצירה ועשיה.**

**מה משמעות הדברים? הרפלכסיה של המודעות העצמית, ה'אני' האלוקי (מידת המלכות מכונה 'אני', והיא שרש ה"אני אמלוך" של מלכין דתוהו), היא היוצרת את הכלים, כלומר את הבריאה הנפרדת והעומדת מול הבורא. התנועה הראשונית מבפנים החוצה, הספונטניות, חבויה היא כולה באחדות האלוקית ואין בה מוחצנות אמתית. לכן אין בה מקום לנברא נפרד. רק התנועה ההפוכה, מבחוץ פנימה, היא שיוצרת את הנברא כנפרד ומאפשרת לו לעמוד אל מול האלוקים. באותו אופן מוסברת גם נסירת האשה מן האדם – נפרדות לצורך זיווג.**

**עמלק שהוא שורש הסטרא-אחרא שואב את כוחו מבחינת אחוריים של המלכות, כלומר מהצד המעשי, הנמוך, של הצורך בנפרדות, והוא אכן "מפריד אלוף", מחזיק הוא את האדם כנפרד ולא מאפשר לו להתחבר ולהתבטל. לכן עמלק תקף את ישראל ברפידים, מקום ש"רפו ידיהם מן התורה".**

**התיקון השלם של ימות המשיח, כפי שמבאר הר' מפשיסחא, איננו חזרה אל השלמות הראשונית, אלא היכולת לעמוד בשני העולמות בו-זמנית. האדם הקדוש, הוא דמות של אדם חכם-תמים, שבו התמימות והעורמה הפכו לאחד. זוהי 'תמימות שניה', שהיא תמימות שמתוך בחירה, תמימות המודעת לעצמה וזאת בלי לפגום בתמימותה. במצב זה ההכרה נשארת בנפרדותה – מחד, ומאידך קונה היא מחדש את יכולת הביטול. זהו פרדוקס שלא מובן לנו לעת עתה, ובעולם-הזה מדרגה זו מושגת רק מתוך שכרות של "עד לא ידע". השכרות היא אי-הידיעה היודעת. זהו המצב של לעתיד לבוא. ועל זה נאמר: "ולא יכנף ועד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך", ואמרו חז"ל: "כל זמן שזרעו של עמלק קיים, כאלו כנף מכסה את הפנים. אבד זרעו מן העולם, 'לא יכנף עוד מוריך'". הכנף היא חוסר היכולת שלנו לעמוד אל מול הבורא ית' ולראותו פנים אל פנים.**

הביטוש של קבלת התורה

**התורה באה דוקא מתוך המקום של פנים בפנים, כמו שמובא כמה פעמים בתורה: "ודבר ד' אל משה פנים אל פנים", "פנים בפנים דבר ד' עמכם", ועוד. אולם חוץ ממשה ואהרון לא היה מוכשר כלל העם למדרגה זו בגלל מציאותה של השניות. המציאות השלמה, שהיא מציאותה של התורה, של עמידה מבוטלת מתוך נפרדות, מוטלת על ישראל ככפיה, מופיעה היא אליהם כמבחוץ, כתוצאה מהמדרגה שאחרי החטא.**

**זהו הביטוש שיוצר עמלק: כדי לקבל עלי עול מלכות שמים, כדי להחליט, אני חייב לצאת מעצמי. ההחלטה עצמה הינה החצנה, אך החצנה זו גורמת לכך שאאבד את השכנוע הפנימי של ודאותי והחלטתי, שהרי שוב אינני פועל מתוך עצמי, אלא מכח ההחלטה שהיא כבר חיצונית לי. זהו הסתר הפנים של "הסתר אסתיר", ששורשו בעמלק ה"מכסה על הפנים".**

**ישראל לא יכולים לקבל את התורה בעוה"ז מתוך אהבה והרמוניה גמורה, וכך גם האדם היחידי. השניות שבנו תגרום לנו תמיד לשאול: למה להיות דוקא דתי? מי אמר שזה באמת כדאי? הדבר נתפס כמקרי. המקריות היא תוצאה של הספק והניכור, שהוא התוצאה של ההסתכלות מבחוץ. אי היכולת הזאת להתחבר היא היוצרת את הכפיה. יודע הוא האדם שבלא תורה לא יהיה לו עולם, אבל הוא אינו מסוגל להתבטל אל התורה כי רוצה הוא לשמור על ישותו העצמאית. מאידך הוא איננו מסוגל לקבל את ישותו בגלל זה עצמו שאין לו יכולת ההתחברות. הפתרון חייב להופיע אם כן ככפיה. התורה מופיעה אליו כמנוכרת, אבל דוקא ככזו היא מקבלת ישות ואובייקטואליות, מקבלת קשיחות של כלי. מפני שאיננה משהו הנובע מפנימיותו של האדם היא איננה שייכת לאור אלא לכלים, לעולם הסופי והשרירותי. וזהו תפקידו של עמלק.**

**אדמו"ר הזקן מסביר בספרו** תורה אור**, שהמן דקדושה הוא היוצר את הלבושים לגילוי האלוקות בעולם, בסוד הפסוק: "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס" וכו'. לפיכך מלחמת עמלק מופיעה דווקא בין יציאת מצרים למתן תורה, וזוהי הסיבה לכך שדוקא אחרי המלחמה בהמן קבלו ישראל את התורה מחדש. הנפרדות עצמה היא המאפשרת את הופעתם של הלבושים הדתיים של כל הדורות, את הפרשנות היצירתית על התורה לכל ריבויה והסתעפויותיה. במצב של הביטול אין מקום לפרשנות וליצירה, הרי הכל מובן מאליו. רק במקום שישנה עמימות והדעת פגומה, יש צורך בפרשנות, הפרשנויות חולקות זו על זו, ובכך נצבעת כל פעם מחדש התורה והרצון האלוקי בריבוי גוונים.**

**שלוש פעמים בהסטוריה מופיע עמלק: לפני מתן תורה – אז יוצר הוא את הכפיה. לפני ימי בית שני – יוצר הוא את הקבלה המחודשת ואת עולם הפרשנות היצירתית – התורה שבע"פ; ובימות המשיח, "מעמיד עליהם מלך שגזירותיו קשות כהמן וישראל עושים תשובה" – כהכנה לגילוי העליון של התורה – תורת משיח. הנפרדות היוצרת את הצורך (והאפשרות) לקבלת התורה עצמה, היא – בהתעדנה – יוצרת את הלבושין דאוריתא, שהוא ענין יצירת העולמות – "והיתם כאלוקים", ולעתיד לבוא היא נמחית מתחת השמים (אך לא מעל השמים), ומביאה לאיחוד האדם עם הא-ל פנים בפנים, שהוא ענין ימות המשיח. המצב של התיקון השלם איננו חזרה אל האחדות אלא הכנסת השניות והכללתה בייחוד האלוקי. כפי שמבאר הרמח"ל בכמה מקומות, השניות עצמה היא חלק מהשגת הייחוד השלם, חלק מהזיווג עצמו.**

שמחת קבלת התורה בפורים

**כאן אנו חוזרים אל פורים: רק השמחה השכרותית של פורים היא זו שפותחת בפנינו, בעולם שלאחר החטא, את היכולת לקבל עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות. מה מיוחד בשמחת פורים?**

**"יום-טוב לא קיבלו עליהם" – אומרת הגמרא לגבי פורים. השמחה של פורים שונה מזו של יום-טוב. וכך כותב אדמו"ר האמצעי מחב"ד:**

**דהנה כל שמחת יום-טוב הוא על-פי התורה דכתיב "ושמחת בחגך"… בהיות ידוע בשרש בחינת יום-טוב שהוא בחינת מוחין דאמא דכתיב בה "אם הבנים שמחה", לפי שהשמחה הוא בחינת גילוי ההעלם כידוע, ובכל מועד ורגל יש גילוי ההעלם מאור אינסוף בבחינת בינה... וזהו עפ"י סדר השתלשלות... אבל בפורים עיקר השמחה הוא למעלה מבחינת השתלשלות דסובב וממלא, דהיינו רק מבחינת עצמותו ומהותו ית' ממש כנ"ל, שזהו ע"י בחינת מסירות נפש שלמעלה מהטעם ודעת, ועל כן אין השמחה בבחינת הטעם ודעת כמו שמחת יום-טוב... ולכן הפליגו חז"ל בשמחת פורים כי "חייב איניש לבסומי עד דלא ידע"... שתהיה השמחה למעלה מן הדעת ולא ידע בין ארור המן [לברוך מרדכי]... מצד עצמותו יתברך דוקא דקמיה כולא [כלא חשיב] כו' כחשיכה כאורה שוין ממש... ושם אין הפרש בין ארור המן וכו' וזהו עד דלא ידע ההפרש בין כו' וד"ל.**

**השמחה של יום-טוב באה מאור הבינה, שהיא התיישבות האור בכלי. הבינה היא שרש היש, שרש הנשמה, חיותה ועצמיותה. אור הבינה הוא גילוי המשמעות והטעם של הקיום. האדם מוצא תכלית לחייו וזה ממלא אותו שמחה. זוהי החכמה הנמצאת במציאות עצמה, כגון בעשיית חסד, הסיפוק שבעשיית מצוה, וכו'. זוהי שמחה שהינה הויה.**

**לא כן השמחה של פורים. "ויהי בימי אחשוורוש" – אומרת הגמרא: "כל 'ויהי' הוא לשון צער", ומסביר מהר"ל: " 'ויהי' הוא מורה על הויה בלתי נשלמת, והוא המשך זמן, והויה שהיא בזמן היא השתנות, מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין, וכל שינוי רע". המציאות של פורים היא של הויה חסרה, הויה שעודנה שרויה בתוך הזמן, בשינוי דינמי, ואין בה את הפרספקטיבה המאפשרת תחושת סיפוק ומלאות. שמחת פורים איננה לפיכך שמחה ביש המתמלא, אלא שמחת החסר, אך דוקא משום כך היא שמחה עצמית. אנו שמחים לא בגלל שיש, אלא בגלל שאין – אך אין צורך שיהיה! זו היא שמחה שיסודה במידת ההשתוות. שמחת המלך הכסיל, אחשוורוש, המבוססת על ביטול שמתוכו אדם מגיע לשמחה בעצם ההיות.**

**זוהי שמחה דיוניסית: כמאמר הפתגם החסידי – "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר, אבל בינתיים כוס משקה ביד". שמחה אכסטטית, פורצת גבולות, שלא כשמחת יום-טוב, ומצויה היא מעבר לטוב ורע.**

**החירות האמיתית המאפשרת את קבלת התורה שורשה דוקא בנקודה זו. כל זמן שה'דאגה' שולטת בנו, איך ומה יהיה, כל עוד שואלים אנו את שאלת המשמעות, לכודים אנו בהרגשה-העצמית העמלקית. רק הויתור על הדעת ועל הרצון למלאות מאפשר לאדם לבחור בעצמו, ולהתמיד בדרכו. "עד דלא ידע בין ארור לברוך" – זוהי שמחה של "כחשיכה כאורה". שמחה הנובעת לא מכך שאני שווה, אלא מכך שאינני שווה וממילא אינני מרגיש צורך להיות שווה.**

**היאוש מה'משמעות', שבא דווקא מתוך תמציתו של האני הנפרד, הוא משיכת השניות פנימה אל האחדות והפיכתה לריקוד. הזרות הופכת לשעשוע, שהוא שמחת ימות-המשיח, בהם נתקן חטא אדה"ר בשרשו ע"י המשיח המצוי בשניות ואחדות בו-זמנית, והתורה מתגלה אז כעומק הרצון והטבע האנושי.**

**"הדור קיבלוה בימי אחשוורוש"!**