בלבבי משכן אבנה



שיעורים עדכניים מקול הלשון

בלבביפדיה עבודת ה' "גזר"
#42794500
בלבביפדיה מחשבה "דרדר"
#42870947
עץ חיים בעיון 624
שער תיקון נוקבא חלק האחרון
#42794503
צורת אדם בנושא "נקב החוטם"
#42791984

רכישת ספרי הרב מספרי אברמוביץ
03.578.2270
משלוח לרחבי העולם

תוכן הגיליון

נקודה מתוך הפרשה ..... א-ב'
לחיות את הפרשה ..... ב'
סוגיות במחשבה ויצא ..... ג'-ז'
שער הכוונות ביאור בלבבי משכן אבנה - 'נטילת ידיים' ..... ח'-ט'
עץ חיים עם ביאור בלבבי משכן אבנה ..... י'-יא'
עץ חיים עם פירושים על התורה - ועל העבודה ..... יב'

הספדים

הספדים הרב זצ"ל 001 מהמשפחה #42908811

אף על פי שהרב, זצ"ל עבר לעולם הבא, אנו ממשיכים בכל זאת את מורשתו התורנית ואת האור הנצחי של ה"אין סוף".

נקודה מתוך הפרשה

ויצא

שאלה: כתוב בפרשתנו (בראשית ל יב) ותלד זלפה שפחת לאה בן שני ליעקב, ותאמר לאה באשרי כי אשרוני בנות, ותקרא את שמו אשר.
למה מודגש 'בן שני **ליעקב**'? ולמה לאה היא זו שקראה את שמו, ולא אמו האמיתית - זלפה?

ביאור מורינו הרב זצ"ל

בפסוק אכן מדויק שאשר מתייחס לאביו יעקב, וללאה שקראה את שמו אשר, וזהו עיקר יחוסו.

וטעם הדבר יתבאר על פי דברי ההעמק דבר (פסוק יא) וז"ל, הנשואין של זלפה, שלא היה לטובתה (של לאה) כמו נשואי בלהה שהיה לטובתה של רחל, אלא לטובת זלפה, ולשם מצוה וכו', אשרו הבנות את לאה על מעשה זה - בנות הדור אשרוה, וכו' עכ"ל, עיי"ש כל דבריו[א], ולכן יוחס הבן ללאה יותר מאשר לזלפה, והבן.

ומעין כן כתב באברבנאל (שם כט לא) וז"ל, ולשני קראה שמו אשר ואמרה באשרי כי אשרוני בנות, רוצה לומר באשרי אני את זלפה בעבורו אשרוני בנות, לפי שעשיתי זה לשם שמים, ולא חששתי לקנאת הנשים, עכ"ל.

ויחס אשר לאמו זלפה עצמה, ביאר באופן נפלא ר' מנחם בר שלמה (השלמות לספר מנחת קנאות) בסוד כוחות נפשו של האדם, וז"ל, **לאה** הנפש המרגשת, **ובניהם** ה' חושים והכח המשותף, **ראובן** הוא חוש הריאות, **ושמעון** השמע, **ולוי** המשוש, **יאודה** הריח, **יששכר** הטעם כי יש שכר לפעולתו, **זבולון** החוש המשותף, **דינה** היא הנפעל המוחשים מן המדמה הפועל בהם, **בלהה** הוא המצוע, **ובניה דן ונפתלי**, כי כשמדמה על נכון, יקרא **דן**, ופעולתו כמה שהשיגו החושים כאמרו (להלן מו כג) ובני דן חושים, וכשמדמה הנעשית והפתולים בהרכיבו המוחשים יקרא **נפתלי** כאמרו (ל ח) נפתלי אלקים נפתלתי עם אחותי שהיא המרגשת, **זלפה** הוא הכח המתעורר, **ובניה גד ואשר**, בקשת הסדר קרא **אשר**, והשביתה ממנו יקרא **גד** לשון גודו אילנא (דניאל ד יא), **רחל** רוח אל הנפש, והיא הנפש המשכלת, ובנה **יוסף**, והוא המעשי, **ובנימין** שהוא ימני העינוי, וכו', עכ"ל עיי"ש כל דבריו. ועיין עוד ספר יצירה פ"ה ובמפרשים שם[ב]. ונתבאר א"כ בדבריו, היחס העצמי של אשר לאמו זלפה, והבן.

[א] תחילה הא לך הפסוקים עליהם קאי ההעמק דבר: ותרא לאה כי עמדה מלדת, ותקח את זלפה שפחתה ותתן אותה ליעקב לאשה: ותלד זלפה שפחת לאה ליעקב בן: ותאמר לאה בא גד, ותקרא את שמו גד: ותלד זלפה שפחת לאה בן שני ליעקב: ותאמר לאה, באשרי כי אשרוני בנות, ותקרא את שמו אשר: וז"ל ההעמק דבר: כי עמדה מלדת. הבינה כי היא חוטאת על זלפה שמקנאת בירך בלהה, עשתה גם היא כן, והכי מפורש בדבריה בלידתה, נתן אלהים שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי. זלפה שפחת לאה. כאן כתיב בשני הולדות שהיתה 'שפחת לאה', משום שנשתעבדה לה ביותר, כי הבינה שרק לטובתה השיאה ליעקב, ולא כמו רחל שהשיאה את בלהה ליעקב לטובת עצמה. בגד. היא נתפעלה בהנשואין של זלפה, שלא היה לטובתה, כמו נשואי בלהה שהיה לטובת רחל, אלא לטובת זלפה ולשם מצוה, מש"ה קראה על שם הנשואין. ובתיבת בגד כשהוא תיבה אחת הוא לשון נשואין, שמכונה בתורה בלשון בגד, כדכתיב (שמות כא ח) בבגדו בה, ופירשו במס' קידושין (יח ב) שפירש טליתו עליה, ועי' מה שכתבנו בספר דברים כ"ג א', וכשהוא שתי תיבות בא גד, היינו ברכת המזל שמברכין בעת הנשואין, וע"ז ביחוד קראה שמו גד. באשרי. זה נולד על ידי שבחי ואושר שלי. כי אשרוני בנות. בנות הדור אשרוה על זה שחששה [- שנתאמצה] להשיא את הבת זלפה, וכמו דכתיב על שאול (ש"ב א' כד) בנות ישראל על שאול בכינה המלבישכם שני וגו', היינו שחשש לטובתן לבעליהן, כך אשרו הבנות את לאה על מעשה זה.

[ב] ז"ל ספר יצירה (ריש פ"ה): שתים עשרה פשוטות, ה"ו ז"ח ט"י ל"נ ס"ע צ"ק, יסודן, ראיה, שמיעה, ריחה, שיחה, לעיטה, תשמיש, מעשה, הלוך, רוגז, שחוק, הרהור, שינה. וז"ל פי' הראב"ד שם: הראייה מיוחסת **לראובן**, שנאמר כי ראה ה' בעניי, ושמיעה **לשמעון** שנאמר כי שמע ה' כי שנואה אנכי, שיחה **ליהודה** שנאמר הפעם אודה את ה', לעיטה **לאשר** שנאמר מאשר שמנה לחמו, הלוך **לזבולון** שנאמר זבולון לחוף ימים ישכון ואמר שמח זבולן בצאתך, רוגז **לדן** שנאמר יהי דן נחש עלי דרך, שחוק **לנפתלי** שנאמר ולנפתלי אמר נפתלי שבע רצון ומלא וגו', הרהור **ליששכר** שנאמר יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתים, ומתוך הרהורו בתורה מוציא את התורה לאור, תשמיש **ללוי** שנאמר וברית יצורו, ואומר הפעם יולה אישי אלי, שינה **לבנימין** שנאמר ובין כתפיו שכן, ריחה **ליוסף** כשנמלט מאשת פוטיפר יצא ריחו מסוף העולם ועד סופו. וי"מ ריחה ללוי שנאמר ישימו קטורה באפך וגו', ותשמיש ליוסף שנאמר בן פורת יוסף מלשון פריה ורביה והמלטו מאשת פוטיפר. וי"מ שיחה לנפתלי שנאמר הנותן אמרי שפר, ומעשה ליהודה שנאמר ידיו רב לו כי לו המלכות אשר כל מעשה בידה. וי"מ ריחה ליששכר שנאמר הדודאים נתנו ריח פי' בשכר דודאי ראובן נולד יששכר. וללוי הרהור התורה שנאמר יורו משפטיך ליעקב. עכ"ל. ועי' כעי"ז שם בפירוש אוצר ה' (לבעל שושן סודות).

וכנגד זלפה בקדושה, זה לעומת זה, ישנו בקליפה, ועיין מהותם בעץ חיים, שער מח פ"ב[ג], ולפ"ז המשכיל יבין מהו זה לעומת זה שלו. וכח דקלקול זה, גרם לכך שזלפה ראויה היתה שתלד קודם בלהה, אלא שמכח רמאות של לבן איחרה, עיין עקידת יצחק, שער לג[ד]. והיה ראוי להיות ראש, ונעשה אשר, אותיות שוות, עיין עטרת ישועה, ויצא אות יז[ה].

[ג] ז"ל עץ חיים: דע כי ז"א דאצילות דקדושה יש לו ב' נשים הנקרא לאה ורחל, לאה הוא במקום הדעת דז"א, ורחל במקום הת"ת דז"א, וכן הענין בז"א דג' עולמות בי"ע. וכן ג"כ בקלי' יש בז"א דטומאה ב' נשים אלו בכל אבי"ע, וכו'. כי הנה בכל הקלי' דג' עולמות בי"ע, יש תרין נוקבין, העליונה היא בחי' הבינה שהוא בהיכל הז' העליון שלהם, ויש אחרת למטה והיא בחינת מלכות שהוא בהיכל האחרון התחתון שלה. ואמנם אלו הב' נקבות של הקלי' שהם בעשייה ויצירה, וכן הנוקבא תחתונה של הבריאה, נקרא נוקבא דתהומא סתם, אבל נקבה עליונה שבהיכל עליון הז' דקלי' דבריאה, היא לבדה נקרא נוקבא דתהומא רבא, וזו היא הנקרא לילית ונקרא חוה ראשונה. הרי בארנו ג' בחי' הנוקבא שבאצילות, עולם הא' הוא סוד זלפה שפחת לאה שהיא נגד נהי"ם דתבונה (דבינה) שהיא אצל הדעת דז"א, והעולם הב' הוא סוד בלהה שפחת רחל שהיא כנגד נהי"ם דז"א שהיא רחל, ועולם הג' הוציא מן נהי"ם דרחל עצמה את לילית חוה ראשונה, כי הנה ג' אלו הם סוד בי"ע מנהי"ם דבריאה ומנהי"ם דיצירה ומהי"ם דעשיה, וכל אלו הג' הם סוד אחורי הנוקבא, והב' ראשונים הם סוד מוחין אותן התרין צפרין, ונתחברו יחד למטה במקום הצפור הב', כי אין מקום למעלה להיות קלי' נגד בינה, והג' היא לילית חוה ראשונה שהוא בסיום מלכות רחל, והוא בנוקבא דתה"ר, עכ"ל ועעו"ש.

[ד] ז"ל עקידת יצחק בפרשת ויחי: והנה הכניס לגד זלפה שפחת לאה בין דן ונפתלי בני בלהה שפחת רחל, להורות על מה שכתבנו במקום לידתן, כי ראויה היתה זלפה ליעבר מהם קודם שתתעבר בלהה מדן ונפתלי, אלא שעכבה רמאותו של לבן. ולזה הקדימם לנפתלי. אמנם זכרם אחרי כן לתת סימן לשני מיני הקדימות והמשכיל ידרוש ויבין. וזה לשונו בפרשתן (פרק כה): נכנסה בלבה [של לאה] מחשבה טובה ונכונה, והיא בראותה כי שפחת אחותה כאשר ילדה ליעקב שני בנים כבר יצאה מכלל שפחות וזכתה לימנות מעיקר הבית הגדול והקדוש, וזכרה שזלפה שפחתה היא היתה ראוי לזה מתחלה כי היא היתה הקטנה כמו שהוכיחו חז"ל (ב"ר עא ט) מהכתיב, ומהידוע שהשפחה הקטנה תנתן לבתו הקטנה לולי הבגידה שבגד אביה ביעקב להחליף את משכרתו אשר בעבורה הוכרח ג"כ להחליף השפחות, וחשבה זה לעבירה בידה שתהא עניה זו יושבת ומתאוננת ע"ז ויש בידה לתקן, ולזה כאשר ראתה שפגעה בה מדת הדין ותעמוד מלדת - ותקח את זלפה שפחתה ותתן אותה ליעקב לאשה.

[ה] ז"ל עטרת ישועה: הנה זלפה הי' לה אלו שני בנים, גד ואשר, הרומזים על שבת קודש, כי ג"ד הוא ז' כנגד יום ז', ואש"ר אתוון רא"ש כי שבת הוא הראש מן ימי השבוע, וע"כ אותיות שאחר אש"ר הוא שב"ת.

ב"ה

לחיות את הפרשה

מקור מים חיים

וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה (בראשית כח י)

ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה. באר שבע, רומז על באר מים חיים, מקור יניקת החיות לכל שבעת ימי השבוע, זהו באר "שבע". וכאשר יוצאים ומתנתקים ממקור החיות, יוצאים למקור חרון, "חרנה", מקום כעס, והכועס נשמתו נטרפת באפו, ומאבד את מקור חיותו.

למעשה:

לעולם יש לו לאדם להיות מחובר למקור חיותו כל ימי חייו בכלל וכל ימי השבוע בפרט. עליו לחבר ולברר לעצמו כיצד והיכן הוא מקבל את חיותו, שלא יהא בבחינת אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בורות בורות נשברים אשר לא יכילו המים. ונצרך שמקור החיות יהיה מבורר, ולאחוז בו בכל כחו.

ויקרא את שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשונה (בראשית כח, יט)

בפשטות, "אולם" ענינו כתרגומו "ברם" - אבל; והיינו הגבלת מה שנאמר קודם לכן שקרא "שם המקום ההוא בית אל" - אולם - קודם לכן, היה "לוז שם העיר לראשונה". אם כן, השם "בית אל" הוא מעין 'שם על גבי שם' כדוגמת "דיו כתובה על נייר מחוק"[א] (אבות ד, כ) ואינו שם גמור.

ובעומק יותר, "אולם" זה המקום בבית המקדש שעומד לפני ההיכל ונקרא "אולם". וכתב בתורת העולה לרמ"א (ח"א, ט), וז"ל: כל הפתחים היו להם דלתות, חוץ מפתחו של אולם (מדות, פ"ב מ"ג). כבר ידעת שהדלתות של הפתחים היו מורים על ענין העלם והסגר שערי החכמה, ולכן כל הפתחים היו להם דלתות שאפשר לשכוח ולסגר חכמה ההיא מלבד פתחו של אולם כי השגת המלאכים אי אפשר לשכחם רוצה לומר השגת שכל הפועל כמו שכתב המורה (ח"א, פרק סב)[ב], עכ"ל.

והבן, "אולם" פרושו פתוח ללא גבולות, וא"כ פירוש מלת "אולם" דידן; ששמו "בית אל" בחינת אולם, כמו שאמר "שם המקום ההוא בית אל, ואולם". ואח"כ הזכיר שהיה לו שם קדום "לוז": מקום סגור ושמור שדברו בו רק אמת כמו שאמרו חז"ל[ג], והרי ש"אולם" ו"לוז" זה 'דבר והיפוכו'; "אולם" הוא מקום פתוח שאין לו דלתות, מאידך "לוז" הוא מקום סגור ומסוגר, ודו"ק.

וכבר כתבו הרבה מרבותינו[ד] ש"לוז" דידן, אינה עיר לוז הנזכרת בדברי חז"ל שדוברים בה אמת והיא מסוגרת, אבל מקרא מתפרש לשבעים לשונות[ה].

ואמרו חז"ל, שלוז הוא האיבר שממנו קם האדם לתחית המתים[ו]. והבן, שתחיית המתים, הוא "ברם" - שנוי, שהופך את כל המציאות כולה, ודו"ק.

ואמרו חז"ל (ב"ר עו, ב) "וירא יעקב, וכו', וייצר לו - שלא יהרג", והינו כנ"ל שמקום זה מעורר סילוק המות לחיים, ולכן דייקא מעורר פחד מן המות, והבן. ועיין פרדס יוסף על אתר[ז].

וכתב המלבי"ם (ישעיה מ, ז), וז"ל: יש הבדל בין: אכן, אבל, אולם, אמנם. 'אכן' ו'אבל' יורו סתירת הקודם, וההבדל ביניהם; 'אבל' סותר דברי חברו, ו'אכן' סותר דברי עצמו או ספק שנסתפק תחלה, וכו'. 'אולם' מניח דעה הקודמת ואינו סותרה רק מוסיף בה דבר חדש, וכו'. ו'אמנם' אינו מוסיף דבר ולא סותר דבר, רק מענין אמונה שאומר האמן לי, עכ"ל.

ובספר ביאור שמות נרדפים שבתנ"ך (ערך אבל, אכן, אולם) פירש באופן שונה, וז"ל: אולם הוא לא הפך הדבור הקודם ולא הפך המחשבה הקודמת, רק הפך הספק שהיה יכול לעלות במחשבת השומע מתוך דבריו, ואולם הוא בירור הספק הנופל בו, לברר ולאלם את דבריו שלא יפול בו עוד ספק ושורשו אלם, כמו ובריח אולם, עכ"ל ועי"ש כל דבריו בכל לשונות הללו[ח]. וכן אולם לשון אמת - לוז, עיין דרך מצותיך[ט].

[א] ז"ל המשנה באבות: הלומד ילד למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר מחוק.

[ב] ז"ל הרמ"א: מלבד מעלות האולם אשר בא בו הרמז לעולם השכלים הנפרדים אשר אין שם חצאים ואין שם מקבל החלוק והפירוד רק שלמות. עוד אמרו (שם) כל הפתחים שהיו שם גבהן עשרים אמה חוץ משל אולם כי ידוע (עירובין ב' ע"א) שלמעלה מעשרים אין ראייה שולטת וזה טעם פסול סוכה שהיה למעלה מעשרים. ולכן כל הפתחים שהיו מורים על דבר גשמי אשר העין היה יכול לראותו היו של עשרים אמה אבל פתחו של אולם שרומז אל דבר נבדל אין העין יכול לשלוט בו אלא בהתבוננות שכלו לכן היו פתחן גבוה הרבה וכל הפתחים היו רחבין עשרה כסתם פתח המוזכרת בדיני שבת ועירובין (שם) שפרצה עשרה דינה כפתח, חוץ משל אולם להורות כי כל הפתחים ראויים לבני אדם לכן היו כל הפתחים כסתם פתח של בני אדם לבד פתח האולם שהשגת הנבדל קשה מאוד ואינו מושג רק לבני עלייה שלבן פתוח כפתחו של אולם. עוד כ' (מידות פ"ב מ"ג) כל הפתחים היו להם דלתות חוץ מפתחו של אולם. כבר ידעת שהדלתות על הפתחים היו מורים על ענין העלם והסגר שערי חכמה. ולכן על כל הפתחים היו דלתות שאפשר לשכוח ולסגר חכמה ההיא מלבד פתחו של אולם כי השגת המלאכים אי אפשר לשכחם ר"ל השגת שכל הפועל כמו שכתב המורה ח"א פרק ס"ב.

[ג] ז"ל הגמרא (סוטה מו, ב): תניא היה ר"מ אומר כופין ללויה ששכר הלויה אין לה שיעור שנאמר (שופטים א, כד) ויראו השומרים איש יוצא מן העיר ויאמרו לו הראנו נא את מבוא העיר ועשינו עמך חסד וכתיב ויראם את מבוא העיר ומה חסד עשו עמו שכל אותה העיר הרגו לפי חרב ואותו האיש ומשפחתו שלחו (שופטים א, כו) וילך האיש ארץ החתים ויבן עיר ויקרא שמה לוז היא שמה עד היום הזה תניא היא לוז שצובעין בה תכלת היא לוז שבא סנחריב ולא בלבלה נבוכדנצר ולא החריבה ואף מלאך המות אין לו רשות לעבור בה אלא זקנים שבה בזמן שדעתן קצה עליהן יוצאין חוץ לחומה והן מתים והלא דברים ק"ו ומה כנעני זה שלא דיבר בפיו ולא הלך ברגליו גרם הצלה לו ולזרעו עד סוף כל הדורות מי שעושה לויה ברגליו על אחת כמה וכמה במה הראה להם חזקיה אמר בפיו עקם להם ר' יוחנן אמר באצבעו הראה להם תניא כוותיה דר' יוחנן בשביל שכנעני זה הראה באצבעו גרם הצלה לו ולזרעו עד סוף כל הדורות, ע"כ. ובמסכת סנהדרין (צז, ב): אמר רבא מריש הוה אמינא ליכא קושטא בעלמא אמר לי ההוא מרבנן ורב טבות שמיה ואמרי לה רב טביומי שמיה דאי הוו יהבי ליה כל חללי דעלמא לא הוה משני בדבוריה זימנא חדא איקלעי לההוא אתרא וקושטא שמיה ולא הוו משני בדבורייהו ולא הוה מיית איניש מהתם בלא זימניה נסיבי איתתא מינהון וההו לי תרתין בנין מינה יומא חד הוה יתבא דביתהו וקא חייפא רישה אתאי שיבבתה טרפא אדשא סבר לאו אורח ארעא אמר לה ליתא הכא שכיבו ליה תרתין בנין אתו אינשי דאתרא לקמיה אמרו ליה מאי האי אמר להו הכי הוה מעשה א"ל במטותא מינך פוק מאתרין ולא תגרי בהו מותנא בהנך אינשי.

[ד] ז"ל הכתב והקבלה (על אתר): לדעת ריב"ז בית אל זה הוא הסמוך לירושלים והוא הר המוריה, ולדעת ריב"ס בית אל זה הוא הסמוך לעי, עי' רמב"ן.

[ה] ז"ל הגמרא (סנהדרין לד, א): אמר אביי דאמר קרא (תהלים סב, יב) אחת דבר אלקים שתים זו שמעתי כי עז לאלקים מקרא אחד יוצא לכמה טעמים ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות דבי ר' ישמעאל תנא (ירמיהו כג, כט) וכפטיש יפוצץ סלע מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

[ו] ז"ל רבנו בחיי (על אתר): ואולם לוז שם העיר לראשונה. המקום שקראו בית אל והוא ירושלים, מה היה הצורך להודיענו שנקרא לוז מתחילה ומה תועלת המגעת אלינו מזה. ויתכן לומר כי בא הכתוב לרמוז לנו בשם הזה כי מזה התחיל העולם להשתכלל ולהתחדש, והנה הוא ראשית הבריאה והחידוש, ועל כן גילה לנו כי שם העיר לראשונה לוז מלשון לוז השדרה באדם, שממנו עתיד להתנער ולהתחדש ולהברא לתחית המתים, כי כשם שפלא החידוש הזה היה משם כך פלא של תחית המתים יתחיל משם, וכבר ביאר דוד המלך ע"ה הענין הזה ואמר כי בריאת הארץ גם בריאת הנפש והגוף הכל מהאמצעית היא ציון, וזהו שאמר אל אלהים ה' דיבר ויקרא ארץ וגו' (תהלים נ, א), מציון מכלל יופי וגו' (שם, ב), יקרא אל השמים מעל וגו' (שם, ד).

[ז] ז"ל הפרדס יוסף: ואולם לוז שם העיר לראשונה (כ"ח, י"ט). ובמדרש [ב"ר ע"ו, ב] ויירא יעקב מן המות ותמוה. ובספר מצודת דוד כתב עפ"י מה שנאמר טעם שלא ישן יעקב י"ד שנה בבית עבר, משום שלא רצה לטעום טעם מיתה שהשינה אחד מס' במיתה [ברכות נ"ז ע"ב] ויעקב לא מת [תענית ה ע"ב], וא"כ קשה מפני מה ישן כאן. ואמנם לפי מה שמסיים ואולם לוז וגו' וידוע מאמר חז"ל [ב"ר ס"ט, ח] אין מיתה בלוז, וכשרצה לישן שם לא עלה שום יראה על פניו ממיתה, אבל כשהקיץ וראה שזה בית אל ולא לוז ירא מן המיתה.

[ח] ז"ל באור שמות הנרדפים: אבל הוא הפך הדבור שדבר קודם, וכו', אכן הוא הפך המחשבה שחשב המדבר בלבו קודם, וכו', וכן ויקרא (יעקב) את שם המקום ההוא בית אל, ואל תחשוב כי לא היה להמקום הזה שם מקודם, לא כן, אולם לוז שם העיר לראשונה (והרב הגאון רי"ל דיסקין ז"ל ביאר כן, ויקרא את שם המקום ההוא בעודו רק מקום שהוא ריק מישוב בני אדם "בית אל" ואולם בימי שבת יעקב בפדן ארם נבנתה עיר במקום ההוא ויקראוה לראשונה לוז).

[ט] ז"ל הדרך מצותיך (רא, א): לענין ואולם יש להעיר ג' ענינים הא' ע"ד שהוא לוז שם העיר לראשונה, ע"ד קרתא שלא הי' אומרים שום שקר רק אמת, וא"כ י"ל ואולם ג"כ לשון אמיתית, וכ"כ בעה"כ של הסה"ד ערך אולם אמת, וא"כ ואולם חי אני ההמשכה מבחי' אמת בבחי' חי וכענין יחיד חי העולמים ויש להעיר מענין פתחו של אולם מ' אמה ומ' אמה ב' פעמים כ' שהם הב' בחי' שבכתר כמ"ש בהביאור ע"פ אני ישינה וע"ז י"ל אולם לשון חוזק כמו ובריא אולם, והנה עיקר החוזק לו ית' כמ"ש גואלם חזק ה' צבאות שמו ירמי' סי' נ' ל"ד, והנה מבחי' חי נמשך בבחי' אני שהוא מל' שיהי' בחי' אני ראשון ואני אחרון בהשוואה אחת דהיינו המל' תהי' כמו הכתר בד"ה נאוו לחייך גם בחי' מל' נעשית בבחי' חי דוגמת מ"ש בזח"א פ' ויגש דר"ז ע"א ודוד בגין דוכתי' דהוי חי לא הוי נאים אלא שיתין נשמי ובפרד"ס ערך חי כתב שהמל' נק' ג"כ חי ע"ש ואתה מחי' את כולם והרמ"ז שם פי' שזהו בחי' ציון, ובת"א פ' מקץ בד"ה ביאור ענין רני ושמחי כו', הנה ציון

ויאכל גם אכול את כספנו (בראשית לא, טו)

ופירש הרד"ק (ספר השרשים ערך גם), וז"ל: כי לא שלא נתן לנו משלו, אלא אכל מה שראוי לתת לנו, וגם אכל כספנו שהוא שכירותך, עכ"ל. ולשון 'אכילה' כאן אינו מלשון מאכל שאוכל שפיו, אלא שנוטל ולוקח, ועיין רד"ק על אתר[א].

ובאור החיים (פסוק יד), כתב: וז"ל, ב' אכילות, א' ירושת כתובת אמם, והב' מה שעבד יעקב י"ד שנה בעדם, עכ"ל ועי"ש[יא]. ועיין חתם סופר[יב], ובאור החיים כתב שאפשר שבדיני עכו"ם בת יורשת עי"ש[יג]. ובמעשי השם כתב, וז"ל: ויאכל גם אכול כספינו - שלא נתן להם נדוניא, עכ"ל. ובבאר מים חיים כתב, וז"ל: היה מגיע לנו עישור נכסים בעד נדוניא, עכ"ל, ועיין מהלך נוסף בדרשות המהרי"ט, ויצא, דרוש שני[יד].

וכתב החת"ס (פסחים מט ע"ב), וז"ל: אחז"ל מצאנו להם תרופה

לשון זכר ולשון נקבה שהוא בחי' דו"נ כו' וכמ"ש בזח"ג פ' צו דל"א סע"א כד אזדווגא כחדא בזיווגא חד כדין ציון אקרי כו' וא"כ זהו"ע חי אני דהיינו חיבור בחי' חי בבחי' אני ואז גם המל' נק' חי, וזהו היפוך טעות המרגלים, והנה אולם הוא ג"כ בחי' שער להיכל י"ל כיון ע"י ואולם חי אני כו' וימלא כבוד הוי' את כל הארץ ע"כ גם בבית שער יהי' הגילוי ולא בבחי' היכל לבד, וע"כ נר חנוכה מדליקין על פתח הבית מבחוץ כו' וזהו חכמות בחוץ תרונה עכ"ה.

[א] ז"ל הרד"ק: גם אכל את כספינו, כספינו הראוי לתת לנו להנשא לבעל, ומה שאמרו ויאכל גם אכול אכילה אחר אכילה, כי אכל מה שראוי לתת לנו ואכל משכורתך ויגיעך שהיה לנו ולבנינו.

[יא] ז"ל האור החיים: העוד לנו וגו' כפלו לומר "חלק ונחלה", לרמוז ב' דברים, הא' הוא חלק הנוגע להם בירושת אמם שכבר מתה, והב' נחלת אביהם, והחליטו שאין להם תוחלת משניהם, והראיה "הלא נכריות נחשבנו לו" כבר "שמכרנו" וזה לך האות שאין אנו אצלו במדרגת בנים, וממילא יצו עליהם לבל ירשו בו, הגם שבמשפטי הגוים אפשר שהבנות ירשו ואון יוכיח וכמעשה רבן שמעון בן גמליאל ואחותו (שבת קטז) א ואומרו "ויאכל גם אכול" ב' אכילות, א' ירושת כתובת אמם, והב' מה שעבד יעקב י"ד שנה בעדם.

[יב] ז"ל החתם סופר (פסוק יד): ותען רחל ולאה ותאמרנה לו העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו הלא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו ויאכל גם אכול את כספינו כי כל העושר אשר הציל אלקים מאבינו לנו הוא ולבנינו וגו'. רבו הדקדוקים באלו הפסוקים, א' מה לשון העוד לנו חלק ונחלה משמע שנחלתן כבר קבלו ושוב אין להם חלק אדרבה הרי אמרו שנכריות נחשבנו לו ולא קבלו מעולם שום דבר טמנו. ב' אמרו הלא נכריות נחשבנו לו אין לו שייכות כלל ופירש"י דחוק, גם תיבת כי מכרנו מיותר והכפילו הענין עוד ויאכל את כספינו. ג' היכן אכל כספם אדרבה הלא כמו זר נחשב באשר שיעקב השכיר עצמו ללבן להיות רועה צאן בעד הנולדים עקודים נקודים וברודים והי' מן הראוי שמה שילדו הצאן בטבע העולם אותן יהיו לו, אבל לא יתכן שיעשה יעקב שום פעולה שילדו כן וע"ז לא נתרצה לבן ואיך העמיד המקלות, וגם מה אחר שלבן הפריד צאנו ונתנן לבניו וזה נעשה בידיעת יעקב ורצונו בלי שום מרמה א"כ איך נעשה כזה מאת הי"ת שהמלאך הביא צאנן מעדר בני לבן לעדר יעקב שילדו בדומה להם כאשר נאמר ליעקב בחלום הלילה, וזה נראה ח"ו כעול בחיק שופט כל הארץ הלא יכול הוא ית' להעשיר ליעקב בלי עול כלל, אבל שאכל לבן כספם לא שמענו רק שהחליף משכורתו ושינה דיבורו שבתחלה התנה עקודים יהי' שכרו וכשראה אחר זמן מה שכל הצאן ילדו עקודים וא"א לעמוד בזה חזר בו והתנה תנאי אחר מכאן ואילך יהי' שכרו נקודים, אבל במה שעבר לא מצינו שעכב לעצמו העקודים, וא"כ לא אכל כספם כלל, אדרבה נהפוך הוא, ומפני זה אמרו במדרש שיעקב אבינו ע"ה קיים בעצמו עם עקש תתפתל על שרימהו לבן והכניס לו לאה במקום רחל, לא ידעתי איך הותר לו ממונו מפני זה. ד' אמרו כי כל העושר וגו' לנו הוא ולבנינו מלבד שזהו מיותר אינו מובן וכי להם ולבניהם הוא הלא הכל ליעקב אשר רכש מיגיע כפו בהיותו רועה צאן אביהם כנודע. לתרץ ע"ד דרוש נ"ל, בהקדים איזה פסוקים בתחלת ענין יעקב עם לבן שאמר הבה לי אשתי כי מלאו ימי ופירש"י מה שפיי עי' עליו, עכ"פ נראה לעין כל שהי' יעקב רוצה למהר הדבר כי הי' אז בן פ"ד שנים א"כ מדוע לא נשא אשתו תיכף בבואו לבית לבן טרם עבדו ז' שנים, ואם תאמר כי לבן לא האמין לו אולי יברח מפניו, ז"א שהרי אח"כ נתן לו לאה ורחל ועבדו ז' שנים אחר הנישואין והאמין לבן ליעקב, ותתחזק זאת הקושי' ביותר בהקדים שאלה קטנה בהתנצלות לבן לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה זה התנצלות של הבל, היה לו לומר כן בשעה שאמר לו יעקב אעבדך ז' שנים ברחל בתך הקטנה לא יעשה כן במקומנו, וע"כ הענין כך שמנהג מקומו שהאומר תנה לי בתך הקטנה נתכוון גם לגדולה שהרי יודע הוא שלא יעשה כן לתת הצעירה לפני הבכירה ע"כ גם הקטנה קאמר ושפיר קאמר לבן לפי דרך הרמאות שלו. א"כ הא דאמר יעקב ללבן אעבדך ז' שנים ברחל בתך וגו' הבין לבן לפי דרכו ז' שנים לכל בת ובת א"כ מה נשתנו ז' הראשונים שהיו דוקא קודם הנישואין וז' האחרות לאחר הנישואין. והנ"ל בזה כך, דהנה אף לפי מנהג מקום ההוא אם עבר האב והשיא הצעירה לפני הבכירה מה שעשה עשה ולא יוציאו האשה מיד בעלה בשביל מנהג הזה, שהרי ב"נ נצטוו על עריות אשת איש ולא יוציאו האשה בשביל מנהג הלז, והנה מה שכתבנו לעיל שלפי המנהג אם אמר תנה לי בתך הקטנה מפרשים שגם הקטנה קאמר היינו לפי דרך ב"נ דאין להם דין אירוסי' רק בעולת בעל והדברי' שנדברו בין שניהם אמירה בעלמא הוא, מפרשים הדיבור במשמעות הנ"ל לפי מנהג המקום, אבל לדידן דמקדשין א"א לפרש שכיון לקדש שניהם ולא נתן כסף קידושין, גם לא הזכיר בשעת נתינה רק את האחת בודאי אינה מקודשת אלא אותה שהזכיר, ולא גרע מנתן לה ולא אמר לה דקיי"ל אינה מקודשת אם אינם עסוקים באותו ענין מכ"ש הכא, ואם קדש הקטנה מה שעשה עשה כנ"ל באב שעבר על מנהג המקום - והנה כי כן יעקב הי' דעתו לקדש את רחל כפי תורתינו שקיימוה האבות קודם שנתנה ורחל גיירה את עצמה מקודם כמבואר במדרש [עי' מדרש תלפיות ענף יעקב] שכן נהגו אפי' השבטים (ומפני זה דן יהודה את תמר לשריפה). ויש לו בה קידושין, ואומר אני שהנך ז' שנים מעות קידושין היו לקדש את רחל, ואם הייתי יכול לומר שרחל קטנה היתה ויש לאבי' יד לקבל קידושין בשבילה הוה א"ש, אך זה א"א שלבן גוי ואין לו יד לענין זה ע"כ מוכרח אני לומר שקדש אותה מדין ערב דקיי"ל [קידושין י' ע"ב] תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, ולבן לא התרצה כ"א בז' שנים שנתן עינו בממון, וא"כ אף לפי מנהג מקום מה שעשה עשה ואין להרהר אח"ז כלום, ולכן אף שאפשר שלבן הי' מאמין ליעקב לתת לו הבת קודם עבודתו מ"מ יעקב לא שאל זה הדבר, כי אם ישאו קודם ז' שנים יהי' מקדש במלוה דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ולא רצה לקדש בביאה דחציף מאן דמקדש בביאה, ולבן עשה את עצמו כלא מבין דרך יעקב והכניס לו לאה, ואח"כ כאשר צעק יעקב למה רימיתני הלא ברחל בתך עבדתיך ולא הזכרתי לאה ואין מקום למנהג העולם דלא הזכרתי בשעת קידושין, ולכן דקדק ואמר עבדתיך ולא אמר סתם הלא רחל אמרתי לך אך דקדק לומר עבדתיך היינו קידושין ולא שייך טענה הנ"ל, אבל לבן כפר בכל שאין בביתו דין קידושין ולא נתגיירה ודין ב"נ להם והרי היא כמקדם ובב"נ אין זה הדין כלום. לכן אמר לא יעשה כן במקומינו דייקא כי ב"נ אנחנו ומה לנו למנהגך ולא נתכוונתי לשם קידושין כ"א לשם מכירה למכור בנותי בעד עבודת ז' שני' לכל א', ובאמת אם היית מבקש לשאת קודם עבודת ז' שנים הייתי מאמין לך ואין בלבי עליך כלום מלא שבוע זאת ואתנה לך גם את זאת בעבודה שתעבוד ז' שני' אחרות אחר הנישואין, ועכשיו נשאה יעקב שהרי ידע שנתגיירה רחל והוא קידשה באמת ומה לו לעשות.

[1] עתה יובן שלעומת הרמאות הלז שלם לו יעקב במדתו, כי רש"י פי' בפסוק ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא שאשת לבן אם רחל כבר מתה ע"ש ולכן נכסי מלוג שלה ונכסי צאן ברזל וכתובה יורשו בנותיה דקיי"ל [קידושין י"ז ע"ב] נכרי יורש אביו דבר תורה אבל לא אשתו כי אין אישות לגוי ולכן אין זכות ללבן בנכסי אשתו כ"א לבנותיה, כי לא היו לו בנים מאותה אשה כידוע [ב"ר ס"פ ע"ג], ואותה הירושה לא מצינו שנתנה לבנותיו ואפשר שעכבן לעצמו משום שנתגיירו וקיי"ל גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ולכן קיי"ל [שם] גר אינו יורש את אביו גוי מן התורה, רק מדרבנן שלא יחזור לסורו, וא"כ אין לרחל וללאה שוב תביעה בנכסי אמן, ועכבם לבן לעצמם, אך לפי זה אי מודה לבן שנתגיירו שדין ישראל להם א"כ קדש יעקב את רחל ולא כיוון לעבוד ב' פעמי' ז' שני' רק פעם א' בשביל קידושי רחל והם הז' הראשונים, אבל אחר שרמוהו ונתן לו גם את לאה די לו שלא גירשה אבל לעבוד עוד בשבילה ז' שנים אחרות זה לא עלה על לב יעקב מעולם וא"כ יתן לו לבן שכר פעולה, ואם דין ב"נ להם וכדין עבד ב' פעמי' ז' שנים א"כ יותן להבנות נכסי אמן כדין גוי היורש אביו דבר תורה, ולכן בא יעקב גם הוא במרמה בחכמה של תורה ועשה כדין והוציא שלו מתחת ידו ע"י הצגת המקלות, וה' הסכים על ידו להביא הצאן מעדר בני לבן לעדרו של יעקב להציל העשוק מידו ולא שלח הצדיק בעולתה ידיו, וכאשר ידע ה' כי כבר קבל יעקב לפי ערך א' משניהם או שכר חלוף עבודת ז' שנים האחרות או כפי המגיע לחלק נכסי אם רחל ולאה, אמר לו ה' שיחזור לבית אל ולא יתעכב עוד בבית הרשע. על כן כאשר קרא יעקב לרחל וללאה השדה אל צאנו לשאול את פיהם אם יתרצו לצאת מבית אביהם, השיבו העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו, עד עתה נתעכבנו בח"ל מפני נחלתינו הבאה לנו מירושת אמנו, אבל עתה אין לנו עוד חלק ונחלה כי הלא נכריות נחשבנו לו בשעת נישואין כי מכרנו כנכריות ממש, ולא בתורת קידושין כבת ישראל ועתה ויאכל גם אכול את כספינו הבא לנו מירושת אמנו, אתמהא. לכן כל העושר אשר הציל ה' מאבינו לנו הוא ולא לך כדין נכסים שנפלו לאשה מבית אביה שלה היא והפירות אוכל הבעל, ולבנינו שבניה יורשים את זה שאין לשאר בנים חלק בירושה זו ואתי הכל על נכון. או נאמר הפירוש בהיפוך כי נכריות נחשבנו כאילו אין אנחנו בנותיו כ"א כקטן שנולד דמי מכרנו ולא נתן לנו בשעת נישואין נדן המגיע לנו מירושת אמנו, וע"כ נכריות אנחנו ולא בנותיו כגר שנתגייר ויאכל גם אכול את כספנו שכר ז' שנים ודו"ק.

[יג] ז"ל אור החיים: העוד לנו וגו' כפלו לומר "חלק ונחלה", לרמוז ב' דברים, הא' הוא חלק הנוגע להם בירושת אמם שכבר מתה, והב' נחלת אביהם, והחליטו שאין להם תוחלת משניהם, והראיה "הלא נכריות נחשבנו לו" כבר "שמכרנו" וזה לך האות שאין אנו אצלו במדרגת בנים, וממילא יצו עליהם לבל ירשו בו, הגם שבמשפטי הגוים אפשר שהבנות ירשו ואון יוכיח וכמעשה רבן שמעון בן גמליאל ואחותו (שבת קטז) א ואומרו "ויאכל גם אכול" ב' אכילות, א' ירושת כתובת אמם, והב' מה שעבד יעקב י"ד שנה בעדם.

[יד] ז"ל המהרי"ט: אלא הטעם ממה שאמרו הלא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו, כמו שביארתי במקומה ענין הרמאות שעשה לבן ליעקב בענין לאה, וסוף ששעבדו שבע שנים אחרות בעושק ונלוז, שהרי עבד ברחל ואם הוא רצה לתת לו את לאה מפני כך היה מחוייב לעבוד עוד שבע שנים ואילו היה אותם השנים לעצמו בן חורין היה מרויח כמו שהרויח באותם השש שנים וז"א ויאכל גם אכול את כספנו אבל בשבע ראשונות לא כמשפט הבנות אין אדם מוכר את בתו כשהיא נערה ובז' אחרונה היה בעושק ונלוז וז"ש ויאכל גם אכול, אכילה ראשונה ושניה ומזה הטעם כל העושר אשר הציל אלהים מאבינו ראוי היה לנו.

במה שמשיא בתו לת"ח ומטיל מלאי לכיסם, והיינו דאמרו מה תועלת נצפה מאבינו, אם שהשיא בנותיו לת"ח, הלא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו, ולא השיאנו לך, ואם שיטיל מלאי לכיסך, הלא אכל את כספנו, ולזה אמרו חלק ונחלה בבית אבינו, כי בשתים אלו יהי' מעלת ע"ה, או ע"י הנחלה שהוא שמשיא בתו לת"ח "ויחלוק נחלה עם בניו" כמ"ש מהרש"א על פסוק חוסן ישועות, או מטיל מלאי ויחלוק חלק כחלק עם תורתו, כשמעון אחי עזריה, והם אמרו היש לנו חלק או נחלה, לא זה ולא זה, עכ"ל.

יתר על כן כתב באמרי נועם (בא, אות יח), וז"ל: ומעתה ויאכל גם אכל את כספנו, היינו שאם לא נברח מאתו, יאכל משלנו, עכ"ל. ולפ"ז נראה שלבן היה אוכל משל בנותיו, הן אכילה בפועל שלקח מאכל שלהם ואכל, והן שלקח מכספם לקנות מאכלו, והבן.

ובאלשיך כתב, וז"ל: שאלו היה כמוכר בנות גדולות, דרך מהר ומתן, היה נותן לנו דמי המכר של הארבע עשרה שנה, אך ויאכל הוא שבע שנים בראשונות, גם אכול השניות, עכ"ל. ועיין מעין זה בדרשות מהרי"ט ויצא, דרוש שני, הנ"ל[טו].

עוד כתב במצת שימורים (שער המזוזה ד"ה כשהפתח גבוה) וז"ל, ולא די שאכלו הגבורות, אלא "גם אכול את כספנו" שהם המעט חסדים שנקרא כסף, עכ"ל. והיינו שלקח מהם את כל שפעם הרוחני והגשמי, עי"ש[טז] ודו"ק.

ועין עוד היכל הברכה (ראה, ד"ה אכלה) שאכל זהו אכילה עליונה, גם אכול זהו אכילה תחתונה, עי"ש.

ויבא לבן באהל יעקב ובאהל לאה ובאהל שתי האמהות ולא מצא ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל ורחל לקחה את התרפים ותשם בכר הגמל ותשב עליהם וימשש לבן את כל האהל ולא מצא (בראשית לא, לג-לד)

וכתב רש"י (דה"י א כט, כא), וז"ל: דרך המקרא לדבר כשמדבר בשנים ובג' דברים, מניח הראשון עד לסוף ומפרש האחרון מיד, וכן ויבא לבן באהל יעקב עד ויבא באהל רחל, והלא כבר נאמר ויבא לבן באהל יעקב הוא אהל רחל, אלא לא מצא הוא מוסב על האמהות האחרונות, ושוב מפרש הראשון, עכ"ל ועי"ש[יז].

לדברי רש"י, אהל יעקב הוא אהל רחל[יח], ולא היה לרחל אהל לעצמה. אולם לדברי הרמב"ן ועוד ראשונים נתבאר לעיל שדרכם היה שלאשה היה אהל לעצמה, ולפ"ז אהל רחל אינו

[טו] עיין בהערה ה.

[טז] ז"ל המצת שימורים: וכן הגבורות ב"כתף" שמאל. והנה מאחר שהשני פרשית שבמזוזה הם החסדים וגבורות, לכן ג"כ צריך להניח המזוזה כנגד הכתפיים ששם הם ג"כ בחינת חו"ג. וזהו שווין ידייהו עליה ד"כתפי" והבן. וכן תמצא במזוזה שבע הויו"ת, והאותיות שהם אחר ז' הויו"ת שהם "אלהינו "אחד "אלהיך "אלהיכם "בכם "נתן "לאבותיכם הר"ת שלהם גי' אלהי"ם וזהו "ה' הוא האלהי"ם" והם החסדים והגבורות שבמזוזה. והנה אם תמנה שם הוי"ה עם הפנים והאחור שלו באלפ"א בית"א, וכן השם אלהי"ם עם הפנים והאחור שלו באלף ביתא, שהם טדה"ד כוז"ו, במו"כן אכדט"ם, יהו"ד אלהים גימטרי' שס"ה להורות כי ששה שמות הם שומרים ששה קצות של זעיר משס"ה שדים. והנה אמרנו לעיל שיעקב היה הולך ללבן כדי לתקן בחינת המזוזה כנזכר מפגם של אדם הראשון. ולכן אמר "אם יהיה אלהים עמדי" הכוונה הוא כי האותיות שיש אחר ז' הויו"ת שבמזוזה שהם "אלדינו "אחד "אלדיך "אלדיכם "בכם "נתן "לאבותיכם הנה הר"ת שלהם גי' אלהים. והנה לב"ן היה אחיזה שלו קצת בשם אלדים זה, ולא בכל הז' אותיות. אלא בג' אותיות אחרונות בלבד שהם "בכם "נתן "לאבותיכם שר"ת "לבן". אבל הד' אלפין שהם א' דאלדינו הוא א' דס"ג שהיא ביסוד דבינה. שעל שם אלדינו זה נכלל משה עם בני ישראל ביחד. אבל בג' אלפין של "אחד "אלדיך "אלהיכם הם ג' אלפין דמ"ה שהוא הזעיר לא נכלל משה רבנו עמהם, והוא קורא לזעיר "אלדיך" "אלדיכם" של ישראל בלבד, ולא מדתו של משה, כי משה היה מבחי' חו"ב, ע"ב וס"ג, ולא ממ"ה וב"ן. והנה באלו ד' אלפין לא היה אחיזה אל לבן כי אם באותיות "לבן" עצמו. וז"ש יעקב במראה הסולם "אם יהיה אלהים עמדי". דהיינו שיהיה כח בידי לתקן זה "אלהים" שהוא עמדי ר"ל אבל הז' הויו"ת שגי' "יעקב" וזהו עמדי דייקא "ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך" כדי שיהיה לי כח להוציא מידו של לבן אותיות "לבן", ו"נתן לי לחם לאכול" כי אלו ז' אותיות שהם אחר ז' הויות מתגלים באחורי הזעיר אל לאה ורחל, דהיינו ד' אלפין הראשונים במילוי גי' "מד"ת ימי מה היא" כנודע שהם בלאה שמקבלת ד' אלפין של ד' מילוי אהי"ה כידוע בד' דאחד ע"ש. ואותיות "לבן" אם תחבר עמהם אות ה' אחרונה של שם הוי"ה שהיא ברחל, הרי אותיות "לבנה" שהיא רחל שנקרא סיהרא קדישא כנודע. והנה סוד המזוזה שהיא יסוד דבינה הלא מתגלה בשניהם, בעקבים של לאה ובכתר דרחל. ולכן היה מוכרח יעקב ליקח השתים רחל ולאה, כדי לזכות בבחינת מזוזה עצמה. אבל יעקב לא רצה ליקח כי אם רחל כמ"ש "אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה". שהוא היה סבור מאחר שעיקר אחיזת לבן הוא באותיות "לבן" המתגלים ברחל, א"כ בזמן שיקח רחל ויתקן אותה לא יהיה עוד כח אל לבן להיות יונק באותיות "לבן". אבל באמת היה לו אז גם כן אחיזה באלו ד' אלפין שהוא בעקבים דלאה כנודע. על כן היה מוכרח ליקח השנים. והנה לבן היה סובר בדעתו ע"י שיעקב יקח השתי נשים הם יפתו אותו ויהיה לו [ללבן] כח ג"כ לאחוז בז' הויות עצמו שהם במספר "יעקב". ולכן אמר לבן "טוב תתי אותה לך מתתי אותה לאיש אחר". אבל המאציל העליון נתן בלב לבן להחליף רחל בלאה כדי שיוכל יעקב לתקן מתחלה המעט ואח"כ המרובה. "אם תפסת מועט תפסת". כי אם יקח רחל מתחלה, תתגבר עליו קליפת לבן ולא יוכל לתקן מאומה. לכן היה צריך מתחלה לתקן את לאה שהוא המועט, ואח"כ את רחל. והנה לפי סברת יעקב שהיה בדעתו ליקח את רחל בלבד, לכן אמר "ונתן לי לחם לאכול" ר"ל הג' הויות אחרונות שגי' "לחם", ששם אחיזת לבן ע"י רחל בתו. אם יהיה לי זכות שאוכל לתקן אותם על ידי שאקח את רחל לאשתי שנקרא "לחם" כמ"ש "כי אם הלחם אשר הוא אוכל" וזה סוד "לחם לאכול" לשון חיבור כמו "אכלו רעים". ואז אתקן הג' אותיות של "לבן". וגם אזכה שתתן לי כח להלביש את עצמי בכל הז' הויות של ב' פרשיות של המזוזה. וז"ש "ובג"ד ללבוש" שהוא רמז על אות ב' של בגד לשתי פרשיות שיש במזוזה, ואות ג' לפ' ראשונה שיש בה ג' הויות. ובפ' שניה ד' הויות וסי' בג"ד, פי' שיהיה לי כח להתלבש בהם שהם במספר שמי "יעקב". "ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלהים" ר"ל שע"י לקיחת רחל אתקן ג' אותיות ואם אח"כ אחזור לשלום אל בית אבי בלי שום קטרוג, ואזכה אל ז' הויות שהם במספר שמי, וזהו "ה' לי" דייקא, אזי אתקן ג"כ הד' אותיות אחרות של אחר ד' הויות כדי שיהיה אלדים גם כן בשלימות בסוד "ה' הוא אלדים". אבל המאציל העליון עשה שהחליף לו את רחל ונתן לו את לאה בראשונה, כדי שיתקן יעקב כל שם אלדים בבית לבן. וז"ש אח"כ יעקב "ואביכן התל בי והחליף את משכורתי עשרת מונים" כמ"ש הזהר, שבא עליו עם עשרה מיני כישופי נחש וקסם וכו' ע"ש כדי שע"י אחיזתו שיש לו באלדים, שיהיה לו ג"כ אחיזה בז' הויות. אבל ע"י שאני כבר תיקנתי אותיות "אלהים" והכנסתי אותם פעם אחרת בתוך הקדושה, לכן "ולא נתנו אלהים להרע עמדי" דייקא להיות ללבן אחיזה באלו הז' הויות של המזוזה. "ותען רחל ולאה ותאמרנה לו העוד לנ"ו, ושגימטריא אלהים, חלק ונחלה בבית אבינו". ר"ל וכי עדין יש לנו איזה חלק בקליפות, כלומר שקליפת אבינו הוא שולט ויש לו אחיזה באלהים שלנו, והלא כבר תקנת כל הז' אותיות שמספרם אלהים, "הלא נכריות נחשבנו לו", כמו אלהים אחרים, "כי מכרנו ויאכל" שכל זיווג של הקליפות הוא על ידי השפע שיקבל מאלהים שלנו, שהם הגבורות שהיו מתפשטות בשני פרצופים שלנו של מעלה, שהם לאה ורחל עליונים. ולא די שאכלו הגבורות אלא "גם אכול את כספנו" שהם המעט החסדים שנק' כסף שהיו מתפשטים דרך יסוד דבינה בפרצופים שלנו. "כי כל העושר אשר הציל אלהים מאבינו" ר"ל עתה שיתקן אלהים ונכנס בקדושה הוציאו עמו כל הבירורים של עולם עקודים נקודים וברודים כנודע ב"דרוש א"ק" ממה שהיה בתוך הקליפות. וכל השפע הזה הוא לנו ר"ל ממה שהיה מגיע לחלקנו לתיקון פרצופים שלנו ולבנינו, שהם הנשמות שיצאו, משלנו הוא. "עתה, כל אשר אמר אלדים אליך עשה" ר"ל שהחזיר אותנו לקדושה כמו קודם חטא אדם הראשון שהיה כל זה השפע בתוך הקדושה וז"ש שאמר לו "שוב אל ארץ מולדתך" שהוא ביסוד דאימא ששם היה הלידה של יעקב ורחל ולאה וכל השבטים כנודע.

[יז] ז"ל רש"י: כן דרך המקרא לדבר כשמדבר בשנים ובג' דברים מניח הראשון עד לסוף ומפרש האחרון מיד וכן ויבא לבן באהל יעקב עד ויבא באהל רחל והלא כבר נאמר ויבא לבן באוהל יעקב הוא אהל רחל (בראשית לא) אלא לא מצא הוא מוסב על האמהות האחרונות ושוב מפרש הראשון ויצא מאהל לאה תחלה ויבא באהל רחל מאהל לאה הלך אל אהל רחל לפי שדברים אחרים צריך לומר על זה ורחל לקחה וגו' ושוב אין נופל לומר ובאוהל שתי האמהות ולא מצא הכא נמי צריך לומר על הזבחים דברים אחרים.

[יח] ז"ל רש"י על אתר: באהל יעקב - הוא אוהל רחל שהיה יעקב תדיר אצלה וכה"א בני רחל אשת יעקב ובכולן לא נאמר אשת יעקב. ויבא באהל רחל - כשיצא מאהל לאה חזר לו לאהל רחל קודם שחפש באהל האמהות (ס"א השפחות) וכל כך למה לפי שהיה מכיר בה שהיא משמשנית.

אהל יעקב אלא היה לה לרחל אהל לעצמה. ועיין רד"ק על אתר שפירש כדברי רש"י שאהל יעקב הוא הוא אהל רחל, ונכנס לבן שני פעמים לאוהל רחל מחמת שהיתה משמשנית, ועי"ש[יט].

וכך ביאר הרמב"ן בפסוק דידן, וז"ל: אהלים היו לכולם, כי היה זה מצניעות הצדיק (אהל - צניעות), כי לכל אחת מארבעת הנשים היה אהל מיוחד, בעבור שלא תדע האחרת בבאו אל רעותה, גם אסור הוא בדין תורה כמו שהזכירו במסכת נדה (יז), וליעקב אהל מיוחד ושם תאכלנה על שולחנו עם בניו ועם בני ביתו, עכ"ל.

ובאבן עזרא שם פירש שלאמהות בלהה וזלפה היה אהל אחד, ולכאורה מפני שאינן חשובות כאמהות גמורות, עי"ש[כ].

וברי"א כתב, וז"ל: וזה לך הסדר האהלים לרש"י, אהל רחל היה בין אהל לאה ובין אהל ב' האמהות ואהל רחל הוא אהל יעקב וכו', ונקרא על שם יעקב, לפי שהוא עקר הבית, והוא היה פתוח לרשות הרבים, מה שאין כן בשאר אהלים, ולא היה יכול לבא יעקב בשאר אהלים כי אם ברשות רחל שהיא עקר הבית, וכל האהלים היו פתוחים לאהל רחל, ולכך נכנס לבן באהל רחל תחלה שהיה פתוח לרשות הרבים, ואחר כך בא לאהל לאה וחזר עקביו לאהל רחל וכו', וריב"א פי' שאהל לאה היה בין אהל רחל ובין אהל האמהות וכלם היו פתוחים זה לזה ואהל רחל ואהל לאה היו פתוחים לרשות הרבים, מה שאין כן בב' האמהות, עכ"ל. עי"ש בארוכה כל דבריו[כא].

ובעומק לפי הנ"ל, אהלים פנימים הם אהלים של הסתרה, ואהלים חיצונים הם אהלים של גילוי. ועיקר הגילוי הוא אהל רחל, וכנודע, ולכן היה פתוח לרה"ר. וי"א שאף לאה אהלה גלוי, לאה - אהל, אותיות שוות, ודו"ק.

לכולי עלמא אהלי השפחות היו מוסתרים, כיון שמהותם הסתרה. וכיון של'לאה' יש צד של הסתרה וצד של גילוי וכנודע[כב], על כן נחלקו אם אהלה היה מגולה או מוסתר.

ואילי צאנך לא אכלתי (בראשית לא, לח)

וכתב רבינו בחיי, וז"ל: ואילי צאנך לא אכלתי - כדרך הרועים, כענין שכתוב (יחזקאל לד, ג) "את החלב תאכלו ואת הצמר תלבשו הבריאה תזבחו והצאן לא תרעו", עכ"ל.

וביאר בחזקוני, וז"ל: מנהג הרועה, כשהוא נוהג צאן למקום רחוק למצוא מרעה דשא ואינו מוצא לקנות לו מזון לפי שנתרחק מן היישוב לוקח לו מאילי צאן שאינם ראוים לפרייה ואוכלן, אבל אני ואילי צאנך לא אכלתי, עכ"ל.

ולכאורה, אם זה דרך הרועים אינו גזל, ויעקב עשה לפנים משורת הדין. אולם, כתב ר' יוסף בכור שור, וז"ל: לא "גנבתים" כדי לאכלם, עכ"ל, ודו"ק.

וכתב המלבי"ם במפורש, וז"ל: שלא אכל כלל אף מה שהותר לפועל לאכול כפי המנהג, עכ"ל. וכתב בבאר מים חיים, וז"ל: ואילי צאנך לא אכלתי, לאכול מהם דבר מה איל הצאן בין יומו בעת המלאכה, שזה ודאי דרך הרועים אפילו הכשרים לצלות מה מהם בעת השמירה, לקיים "לא תחסום שור בדישו", עכ"ל.

ובחתם סופר כתב, וז"ל: נראה לי שהיה מנהג אבותינו ביום עקדת יצחק לאכול ראש איל זכר לעקידתו, וכשהיה יעקב בבית לבן, אפילו בשנים שסחרו בניו כפרש"י מתי אעשה גם אנכי לביתי, מ"מ לא לקח בממונו מאילי לבן לקיים מנהגו, לא עשה כן מפני החשד. והינו אילי צאנך לא אכלתי, אפילו במחיר ודוקא אילי (כמנהג לאכול איל דייקא זכר לאילו של יצחק) וק"ל, עכ"ל.

[לפי דברי החתם סופר מיושב מש"כ רש"י "מכאן אמרו איל בן יומו קרוי איל שאל"כ מה שבחו אילים לא אכל אבל כבשים אכל א"כ גזלן הוא", ולדברי החת"ס ניחא כי המנהג היה לאכל דוקא איל, ודו"ק].

וקרוב לכך כתב בשפת אמת (ליקוטים, ד"ה ואילי צאנך), וז"ל: הפירוש

[יט] ז"ל רד"ק: ויצא מאהל לאה, וכאשר יצא מאהל לאה נכנס באהל רחל, ולפי שנתעכב שם ורבו הדברים בינו לבינה כתבו באחרונה. ובב"ר (עד, ט) ויבא לבן באהל יעקב זהו אהל רחל, ויבא באהל רחל, שני פעמים נכנס באהל רחל הכיר בה שהיתה משמשנית.

[כ] ז"ל אבן עזרא: ויבא לבן באהל יעקב ובאהל לאה ובאהל שתי האמהות - שאהל אחד היה לשתיהן. או באהל כל אחת מהן. ואחר כן שב פעם שנית אל אהל לאה והעד ויצא מאהל לאה. גם זה נכון שהיה אהל ליעקב בין אהל לאה ובין אהל רחל. והקרוב אלי שהכתוב אחז דרך קצרה ואיחר להזכיר אהל רחל. וכן היה בא באהל יעקב ואח"כ באהל לאה ואח"כ באהל רחל ואחר כך באהל שתי האמהות. והטעם שבקש באהל יעקב ובאהל לאה ובאהל שתי האמהות ולא מצא כי לא היה שם כלום ובעת צאתו מאהל לאה ובא באהל רחל שהיו התרפים שם כבר לקחתם רחל ושמה בכר הגמל.

[כא] ז"ל הריב"א: ויבא לבן באהל יעקב וגו'. ויצא מאהל לאה חזר לו לאהל רחל קודם שחפש באהל שתי השפחות וכל כך למה שהיה מכיר בה שהיא משמשנית עכ"ל, פי' החזקוני שלכך דחק רש"י לפרש כן שחפש באהל ב' השפחות באחרונה לפי שנאמר ולא מצא גבי אהל ב' האמהות ודבר זה מלמדנו שחפש אהל שלהם באחרונה, וי"מ הלכך דחק רש"י לפרש כן שחפש אהל שלהן באחרונה לפי שכתוב ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל, ולא כתוב שחזר ובא לאהל לאה פעם שניה כמו שנאמר באהל רחל שכתוב ויבא לבן באהל יעקב וגו' ויבא באהל רחל למדנו שמאותה ביאה שבא תחלה באהל יצא הימנו' ובא לאהל רחל קודם שחפש אהל ב' האמהות כי לא היה לו להזכיר יציאה בלא ביאה, ולפי' רש"י צריך לסרס המקרא ויבא לבן באהל יעקב ובאהל לאה ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל ובאהל שתי האמהות ולא מצא כפירש"י וזה לך הסדר האהלים לרש"י אהל רחל היה בין אהל לאה ובין אהל ב' האמהות ואהל רחל הוא אהל יעקב דמשמע מלשון רש"י למבין ונקרא על שם יעקב לפי שהוא עקר הבית והוא היה פתוח לרשות הרבים מה שאין כן בשאר האהלים ולא היה יכול לבא יעקב בשאר אהלים כי אם ברשות רחל שהיא עקר הבית וכל האהלים היו פתוחים לאהל רחל ולכך נכנס לבן באהל רחל תחלה שהיה פתוח לרשות הרבים ואחר כך בא לאהל לאה וחזר עקביו לאהל רחל לפי שחזר והיה באמצע ולא יכול ליכנס באהל האמהות אליו דרך אהל רחל וחפש אהלה לפי שהיה מכיר בה שהיא משמשנית ואחר בא באהל האמהות וחפש אהלן, וריב"א פי' שאהל לאה היה בין אהל רחל ובין אהל האמהות וכלם היו פתוחים זה לזה ואהל רחל ואהל לאה היו פתוחים לרשות הרבים מה שאין כן בב' האמהות וזהו שנאמר ויבא לבן באהל יעקב שזהו אהל רחל שהיה תחלה יצא משם ובא לאהל לאה ואחריו לאהל האמהות ולא מצא וחזר עקביו לאהל לאה לפי שאין אהל האמהות פתוח לרשות הרבים ויצא ובא לאהל רחל לפי שהיה מכיר בה ולדבריו אין צריך לסרס המקרא למבין, ורשב"ם פי' שאהל יעקב אינו אהל רחל ואהל יעקב היתה תחלה ואחריו אהל לאה שהיא הגדולה ואחריו אהל האמהות, ולפי שלא תטעה לומר שהיה אהל רחל אחרון כתוב ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל לומר לך אחר אהל לאה היה אהל רחל אלא שנכתב אחרון להאריך בו ולפרש איך היה שלא נמצאו שם התרפים ולדבריו צריך לסרס המקרא, וי"מ שאהל יעקב היה בין אהל רחל ובין אהל לאה ואחר אהל לאה היו אהלי האמהות וכולן היו פתוחים זה לזה וגם היו פתוחים כלם לרשות הרבים חוץ מאהל האמהות ולכן בא לבן תחלה לאהל יעקב כי אמר עליו שגנב אלהיו ואחריו לאהל לאה ולאהל האמהות ולא מצא וחזר עקביו לאהל לאה לפי שלא היה אהל האמהות פתוח לרשות הרבים ויצא משם ובא לאהל רחל דרך רשות הרבים ולא דרך אהל יעקב שהרי לא כתוב שבא פעם שניה באהל יעקב כמו שכתוב באהל רחל ולאה ולפי זה אין צריך לסרס המקרא.

[כב] לדוגמא (עץ חיים שער לז פרק ב): והתשובה הוא כי נתבאר לעיל כי הקליפה צורך גבוה כדי שיהיה שכר ועונש בעוה"ז וכמארז"ל טוב מאד זה מלאך המות ומוכרח שגם הקליפות יקחו חלקם חיותם וראה המאציל כי הבחי' היותר מועט שיש בכולן שהיא אחורי לאה כי אין שם כל כך אחיזה כמו באחורי המלכות רחל כנ"ל ולכן הניח אחורי לאה נוטין לחוץ בגילוי כדי שיתאחזו שם החיצונים וינקו משם כדי חיותן בלבד משא"כ אם היו נאחזין ברחל שהיא אחיזה גדולה. וכן בהמשך (שער לח פרק ב): ועוד כי היא בחי' הצלע כי הרי לאה מקומה היה אחורי הצלעות שהם עצמות אבל רחל הוא בשר מבשרו דינא רפיא במקום גילוי החסדים והמשך דברי אדה"ר הם כך. כי הנה ב' נשים היו לו א' היא עצם מעצמו וב' בשר מבשרו אבל לזאת השניה הנקרא בשר יקרא אשה ולא לראשונה שהיא עצם ואינה עדיין נמתקת כנ"ל ואח"כ נמתקה בזמן יעקב בסוד לאה כנ"ל. וכן בשער הכוונות - דרושי סדר שבת הקדמה: ולכן הכתוב יחס העינים בלאה ולא ברחל כמ"ש ועיני לאה רכות אמנם ברחל הזכיר היופי כמ"ש ורחל היתה יפ"ת ויפ"מ ולא בלאה והטעם הוא לפי שלאה היא למעלה במקום כיסוי האורות אבל רחל היא למטה מן החזה אשר שם הוא גילוי אורות החסדים בתוך ז"א כנודע כי שם נסתיים יסוד דאימא המלביש ומכסה את החסדים ואז האורות ההם המגולים מאירים בה ומיפים אותה.

שמעולם לא אכל מצאן לבן, שלא יאמר שבגזל בא לידו, לכן עשה לעצמו גדר שלא יאכל כלל אף במקח רק ממינים אחרים, עכ"ל.

ואמרו בגמרא (ב"ק סה ע"ב) "אמר רבא שור בן יומו קרוי שור, איל בן יומו קרוי איל, וכו' דכתיב ואילי צאנך לא אכלתי, אלים הוא דלא אכל, כבשים אכל, אלא לאו ש"מ איל בן יומו קרוי איל". אולם, כתב במשך חכמה (בראשית לב, טו), וז"ל: לזה אמר ואילי צאנך לא אכלתי, כי כבשים בני שנה ודאי אין מדרך כל רועה לאכול שעדין לא הוליד, ועיקר האומנות אשר בהמשך הזמן יהיו הנולדים מהם בגדול נאה טובי הבשר ובעלי צמר לבן ואומן לא מרע אומנותו (עיין עבודה זרה כז, א), אבל אילים שכבר הולידו זה יאכל הרועה, לזה אמר יעקב שגם אותם לא אכל, עכ"ל. ועיין חת"ס דלעיל, ודו"ק.

אולם, במלבי"ם (ויקרא ב, טו) כתב, וז"ל: ואף על גב דבב"ק (סה ע"ב) מוכיח רבא דגם בן יומו קרוי איל, מדכתיב ואילי צאנך לא אכלתי, שם מדבר בלשון בני אדם, שידברו לפעמים בדרך ההרחבה, ר"ל טיב צאנך וכחם לא אכלתי, עכ"ל ועי"ש[כג].

ובעומק יותר אכל רק השייך לו לפי שורשו בלבד, ודו"ק[כד].

ויקרא לאחיו לאכל לחם ויאכלו לחם (בראשית לא, נד)

וכתב רש"י (ויקרא כא, יז), וז"ל: כל סעודה קרויה לחם, כמו (דניאל ה, א) עבד לחם רב, עכ"ל. אולם רש"י על אתר כתב, וז"ל: כל דבר מאכל קרוי לחם, כמו (דניאל ה, א) עבד לחם רב (ירמיה יא, יט) נשחיתה עץ בלחמו, עכ"ל. במקום אחד פירש רש"י שכל דבר מאכל קרוי לחם, ובמקום אחר פירש שכל סעודה קרויה לחם, ויש להבין.

ובקהלת (י, יט) פירש רש"י, וז"ל: וסתם "סעודה גדולה" קרויה לחם, כמו דאת אמר (דניאל ה, א) בלשאצר מלכא עבד לחם רב, עכ"ל. וכן כתב מפורש בדניאל (שם), וז"ל: עשה "סעודה גדולה", עכ"ל. אולם לא מוכרח לפרש ש'לחם' פירושו סעודה גדולה, אלא דווקא 'לחם רב', והבן.

ונראה, שכל דבר נקרא לחם כאשר הוא נאכל כחלק מהסעודה, כיון שכללות הסעודה נקראת לחם ועל כן כל דבר מאכל שבסעודה נקרא על שם ה'לחם', ודו"ק. וכמ"ש במזרחי שם (ויקרא כא, יז), וז"ל: כל הסעודה בכללה, הלחם והבשר ושאר כל מיני המאכל קרוי לחם, כמו "עבד לחם רב" שאין פירושו הלחם לבדו, רק כל הסעודה בכללה, עכ"ל.

והטעם שכל הסעודה נקראת לחם, כתוב בשפתי חכמים (בראשית יח, ח), וז"ל: דעיקר הסעודה הוא הלחם, עכ"ל; ועל כן כל סעודה נקראת על שם ה'לחם'. וכן להיפך, 'לחם' הוא לשון 'סעודה', כמ"ש רש"י (חולין ז ע"ב ד"ה אל תלחם), וז"ל: לחם לשון סעודה, כדכתיב "לא בא אל הלחם" וכתיב "בלשצאר מלכא עבד לחם רב", עכ"ל.

ואמרו במדרש (ב"ר מח, יא) "דהדא פיתא מזוניתא דליבא", עי"ש[כה]. ונחלקו אם משתה ושמחה בפורים הוא בסעודה על פת לחם; עיין מג"א[כו] (או"ח סימן תרצ"ה ס"ק ט'), ומור וקציעה שם[כז].

ונראה עוד, שכיון שהמאכל החשוב בסעודה, הוא בשר, לכך פעמים אף בשר נקרא לשון לחם, כמ"ש הריטב"א (יבמות פז, ע"א), וז"ל: בשר נמי נקרא לחם, כדכתיב לחם אלהיו מקדש הקדשים וכדכתיב בדניאל עבד לחם רב, אלא דדריש לה מדכתיב בהדיא מיעוטא, דאמר מקצת לחם, והינו לחם ממש, עכ"ל.

ופעמים יש לשון לחם על דבר שעומד במקום הפת, והוא מן שירד לישראל שכתיב בו (שמות טז, ד) "לחם מן השמים" והיה לו דין של לחם לגבי בציעת הפת בשב"ק לבצוע על ב' לחמים וכן ע"ד זה, כי הוא עומד במקום הלחם ממש. ועיין סדר ברכות, דיני הפת[כח].

וכן כתב בשולחן של ארבע (שער א, ד"ה ברכה ב'), וז"ל: ואם תדקדק בלשון לחם, תמצא שביארו מזון, כמו "עבד לחם רב", שהרי הלחם אינו יוצא מן הארץ, אלא התבואה שממנה עושים לחם, וכן תמצא במן "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (שמות טז, ד), וידוע שלא ירד לחם מן השמים אלא המן, שממנו עושים לחם, שנאמר (במדבר יא, ח) "ועשו אותו עוגות", עכ"ל. ולפ"ז י"ל שכל חמשת מיני דגן נקראים לחם.

וכתב בשו"ת בית מרדכי (ח"א סימן כט, ד"ה ולפענ"ד), וז"ל: וסעודה נקראת רק אם אוכלין בה פת דגן, ולא פת אורז ודוחן או של מינים אחרים, וטעמו של דבר הוא, סעודה נקראת במקרא: "לחם", עיין בראשית לא, נד: "ויקרא לאחיו לאכל לחם": שם לז, כה: "וישבו לאכול לחם": שם מג, לב: "לאכול את העברים לחם", ועוד. ולחם הוא רק מעיסת דגן, ולא מעיסת אורז וכיוצא בו, עכ"ל.

[כג] ז"ל המלבי"ם: ומ"ש איל קשה בן שתי שנים. ר"ל דשם איל אינו שם המין שכולל זכרים ונקבות גדולים וקטנים. כי נקרא כן ע"ש הכח כמו כגבר אין איל, ואת אילי הארץ לקח. וז"ש איל קשה, ר"ל זה שורש שם איל, וממילא לא נקרא בו עד היותו בן שתי שנים. דקודם לזה נקרא כבש. ואע"ג דבב"ק (דף סה ע"ב) מוכיח רבא דגם בן יומו קרוי איל מדכתיב ואילי צאנך לא אכלתי. שם מדבר בלשון בני אדם, שידברו לפעמים בדרך ההרחבה, ר"ל טיב צאנך וכחם לא אכלתי, ויאמר דטלה ונעשה איל אינו שינוי השם כי ב"א בדבורם יחליפו שם איל גם לטלה הטוב בעיניהם, אבל בלשון המדויק שם איל מיוחד אל השנים, וכמ"ש הרד"ק בשרשו.

[כד] ז"ל הדובר צדק (משלי ד): וממנו הציל יעקב ששים רבוא עדרי צאן כדברי רבותינו ז"ל בבראשית רבה (עג יא) שהם ששים רבוא נפשות כלליות מישראל שהם שורש אותיות התורה כנודע והוא הנקרא ערמה ולא רמאות וכמו שאמר רבן יוחנן בן זכאי (בבא בתרא פט ב) צדיקים ילכו בם וגו' רצה לומר בם בהדברי תורה אצל זה הוא רמאות ונכשל בו ואצל זה ערמה וחכמה.

[כה] ז"ל המדרש: ואקחה פת לחם וסעדו לבכם אחר תעבורו א"ר יצחק בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו דהדא פיתא מזוניתא דליבא בתורה מנין ואקחה פת לחם וסעדו לבכם בנביאים (שופטים יט) סעד לבך פת לחם בכתובים (תהלים קד) ולחם לבב אנוש יסעד.

[כו] ז"ל המג"א: אומר על הנסים. ואם שכח על הניסים בב"ה מחזירין אותו דלא סגי דלא אכיל (של"ה רש"ל בשם ר"י פולק מט"מ) ומ"מ דבריו צ"ע דאטו מי עדיף מתפלה דחובה היא ואפ"ה אין מחזירין אותו וכ"ש בב"ה ולכן נ"ל דאם כבר אכל סעודה אחת ביום שוב אין מחזירין אותו. דהא אי בעי (י) לא אכל יותר וכמ"ש ב"י סימן קפ"ח בשם התוספו' ע"ש ואע"פ שרש"ל לא כתב כן נ"ל מ"ש עיקר אליבא דהלכתא כי מדינא נ"ל (י) דלעולם אין מחזירין אותו כי לא מצינו שחייב לאכול פת בפורים ומצי למיפטר נפשיה בשאר מיני מטעמים. ולכן בנדון זה שאכל כבר פשיטא דאין להחזירו ולחוש לספק ברכה לבטלה.

[כז] ז"ל המור וקציעה: סעודת ושטען במג"א עוד על הוראה זו דלא מצינו שחייב לאכול פת בפורים ומצי למפטר נפשיה בשאר מיני מטעמים דבר זה אי אפשר לשמוע כלל לענ"ד, דכיון דכתיב ימי משתה ושמחה ובעינן סעודה קבועה לא סגי בלא פת וכבר פירש"י במגלה כל המשתה נקראת ע"ש הלחם כמו עבד לחם רב מדוע לא בא בן ישי אל הלחם וכלום יש סעודה בלא לחם ואמרו (ב"ר מח יא) מן התנ"ך מצינו רפתא סעדתא דלבא הרי שלזה נקראת סעודה בעצם. וזה פשוט מאד עד שאין צורך כלל לסיוע ראיה ותמה בעצמך מה היא הסעודה שחרדו עליה כל החרדה ואמרו שאם אכלה בלילה לא יצא י"ח, ורבנן דלא אתו לבי מדרשא משום דטרידי בסעודת פורים הרי שביטלו בית המדרש מפניה ואם יוצאין בטעימה בעלמא הלא יוכלו לפטור עצמן שלא לבטל בית המדרש ות"ת ועוד הלא בודאי כבר טעמו בשחר ולא עמדו אליבא דריקנא עד דנגה וכדאמרינן (סוכה כו א) כדטעים בר בי רב בצפרא וא"כ כבר יצאו י"ח בבוקר ולא הי"ל להתבטל בחנם כללו של דבר פשוט וידוע מאד הוא שכל מקום שנאמר סעודה אינה אלא בפת ואין קביעות אלא בפת גמור, והרי אמרו שאפילו קבע סעודתו על לחמניות ופרפראות ומידי דזיין בטלה דעתו אצל כל אדם ולא חשבינן לה סעודת קבע וזה ברור.

[כח] ז"ל הסדר ברכות: ואתחיל דיני הפת שהוא מזון התדיר ובו מתחילין לברך המזון כל ששת ימי המעשה כי המוציא בגימטריא מקדח שהוא התחלת המלאכה כן מצות המוציא התחלת האכילה, וכו', ופירוש המוציא לחם רצה לומר מזון כמו דכתיב עבד לחם רב וכן הנני ממטיר לחם מן השמים רצה לומר מזון שהרי לא ירד לחם מן השמים אלא המן.

בשבוע שעבר עסקנו בכוונת כוח גברא וסיימנו לבאר את כוונות הנטילה השונות, כעת נתחיל לבאר את סדר הנטילה בפועל בכוונות הראויות, נעסוק בכוונת נתינת הנטל"א מיד ימין ליד שמאל, וכן בכוונת 'נטיל"ה' המעלה ומנשא את זו"ן לאו"א

סדר הנטילה

לאחר שביארנו כוונת כוח גברא האוחז בכלי נשוב ונבאר את סדר הנטילה בפועל.

סדר כלל מעשה הנטילה מרישא ועד גמירא מורכב מכמה וכמה שלבים ובעזרת ה' נבארם אחד אחד בפרטות.

סדר מעשה הנטילה כדלהלן:

שלב ראשון אוחזים את הכלי ביד ימין.

שלב שני מעבירים את הכלי ליד שמאל.

שלב שלישי נוטלים את הידיים לסירוגין, מתחילים בנטילת יד ימין על ידי יד שמאל, ושוב מעבירים לימין ונוטלים על שמאל וחוזר חלילה, עד שנוטלים שש פעמים לסירוגין.

שלב רביעי משפשפים את הידיים ג' שפשופים.

שלב חמישי מגביהים את הידיים.

כוונת נתינת הכלי מיד ימין ליד שמאל

נבאר את תחילת מעשה הנטילה המורכב משני שלבים; שלב ראשון אוחזים את הכלי ביד ימין ולאחר מכן בשלב השני מעבירים את הכלי מיד ימין ליד שמאל.

כתב בשער הכוונות: "ועתה נבאר סדר נטילת ידיים של שחרית הנה בתחילה יטול הכלי של המים בידו הימנית".

נטילה זו של הכלי ביד ימין, היא בעומק המשך המיתוק לנטלא, לאחר שתחילת המיתוק היה בעצם הכנסת המים לכלי וכמו שנתבאר לעיל.

מיתוק זה הינו הן מצד מה שאוחזים את הכלי ביד ימין, ויתר על כן במה שמגביהים אותו, שהרי כמו שיבואר להלן תכלית נטילת הידיים היא עבור הגבהת הידיים ללעילא והעלאתם ללמעלה, ויתר על כן כמו שנתבאר, בנטילת ידים ישנו מיתוק של הכלי, וגם תכליתו של מיתוק זה הוא העלאת הכלי שהוא בחינת מלכות ללעילא. וכאן מתחיל השורש של הרמת הכלי לעילא, כאשר מרימים אותו על מנת ליטול בו את הידיים.

נמשיך בסדר הנטילה:

כתב בשער הכוונות: "ונותנו בידו השמאלית ואח"כ שופך מים..."

וכתב בסידור הרש"ש: "אח"כ יתן הכלי ליד שמאל להכניעה".

והיינו, שעצם נתינת המים מיד ימין ליד שמאל זהו מיתוק של יד שמאל שהיא דין.

ומיתוק זה יש בו שני חלקים, חדא מה שנותן את הנטל"א מיד ימין ליד שמאל שבזה ממתק את יד שמאל מכוח הנתינה על ידי יד ימין, ועוד יש מיתוק נוסף בכך שנותן דייקא מים שהם בחינת חסד, ונמצא שהיד ימין נותנת ליד שמאל מים שהם חסדים.

מלבד זאת יש במיתוק זה שורש למיתוק שיעשה לאחר מכן בשפשופים כאשר מחברים את שתי הידיים ומכוחם נעשית יד שלישית, וכפי שיבואר להלן. וכאן יכוון שמתחיל שורש המיתוק של חיבור הידיים.

בעומק יותר, יש כאן גם מיתוק לכלי עצמו, כאשר הכלי ניתן מיד ימין ליד שמאל ומכוח כך מתגלה היד האמצעית שהיא כנגד הכלי והיא כנגד המלכות, שהרי המלכות מקומה בקו האמצע תחת היסוד הת"ת והדעת.

כוונת ד' הויו"ת שמניינם נטיל"ה

כתב בסידור הרש"ש: "אח"כ יתן הכלי ליד שמאל להכניעה, ויכוון כי נטילה בגימטרייה ד' הויו"ת שבחכמה בינה ת"ת ומלכות, שהם או"א וזו"ן שהם ארבע אותיות הוי"ה דכללות האצילות, והנטילה צריכה ברביעית כנגד כל אות אשר כל אות כלולה מכל השם".

מבואר כאן בדברי הרש"ש כוונה נוספת, והיא כלולה משני חלקים, חלק אחד הוא כוונת ד' הויו"ת שבד' פרצופים שהם או"א וזו"ן, ויכוון שעולה כמנין נטיל"ה. וחלק נוסף שצריך לכוון, שהנטילה צריכה ברביעית כנגד כל אות שכלולה מכל השם.

וצריך לעיין בדברי הרש"ש, האם כוונה זו מצורפת לכוונה שיעביר הכלי מיד ימין ליד שמאל וכמו שמשמע מלשונו שכתב 'אח"כ יתכן הכלי ליד שמאל להכניעה ויכוון וכו'".

ומכל מקום, גם אם אינה מצורפת לכוונה זו, על כל פנים מבואר שכוונה זו של הנטילה והמים צריך לכוונה לאחר שנתן הכלי ליד שמאל ולא קודם לכן.

ובפשטות הטעם הוא משום שכעת מתחיל מעשה הנטילה, וכוונה זו שייכת לנטילה ולא להעברת הכלי מיד ליד.

אכן בעומק הטעם שכוונה זו נכתבה דווקא כאן, היות ורק כעת אפשר לכוונה, וכמו שנבאר בהקדם על פי כמה הקדמות.

הקדמה א:

נתבאר לאורך כל המהלך, כי ענין נטילת ידיים הוא למתק את הדינים. מיתוק הדינים יש לו שני אופנים, יש אופן שהמיתוק

נעשה בדרך בה צד ימין גובר על צד שמאל והחסד גובר על הדין וממתקו, ויש אופן בו המיתוק נעשה מכוח קו האמצע שמחבר את החסד והדין ומאזן ביניהם, וכך הדינים נמתקים.

שני המיתוקים הללו נעשים לאורך כל המהלך של נטילת ידיים. ובדקות יותר, ישנו מיתוק מצד הנטילה וזה מיתוק בו המים ממתקים את הדינים והוא מיתוק שהחסדים-מים ממתקים את הדינים-הטומאה שעל הידיים. ויש מיתוק של קו האמצע, והוא מיתוק הנעשה מכוח מה שיד ימין ויד שמאל מתחברים בעת השפשוף.

ושורש שני המיתוקים הללו מתחיל כאשר נותנים את הכלי מיד ימין ליד שמאל, שמצד מיתוק החסדים הגוברים על הדינים אזי יד ימין ממתקת את יד שמאל, אולם מצד הנטל"א שהיא כנגד המלכות העומדת בקו האמצע, נעשה מיתוק מכוח כך שהנטל"א הייתה ביד ימין וביד שמאל ומכוח כך מתחברים שתי הידיים ליד אחת. (וזה כנגד המלכות שהיא בחינת כלי והיא בקו האמצע, והיא בחינת כלי מלשון כללות, שכוללת הכל בתוכה ומכוח כך ממתקת את הדינים)

הקדמה ב:

כתב הרש"ש בנהר שלום (יט א) וזה לשונו: "ודע שו"ה מלביש לי"ה כנודע דא גופא ודא נשמתא דאו"א מתלבשים בזו"ן ובנטילה עולה הגוף שהוא ו"ה לנשמה שהוא י"ה ואם לא תחבר ו"ה עם י"ה ישאר גופו לבד וכשם שסילק נשמתם כן תסתלק נשמתו", עכ"ל.

מבואר בדבריו, שעניין נטילת ידיים הוא מלשון נטילה והרמה, והיינו שנוטלים את הדבר ומגביהים אותו, ועניין הנטילה להגביה את זו"ן ולעלותם למקום או"א ולחברם.

ועומק שורש עליה זו, הוא מכוח שם מ"ב הנעשה על ידי היד השלישית וכמו שיבואר להלן, שהרי כידוע מכוח שם מ"ב נעשים כל העליות.

ועתה לאחר הקדמות אלו נבוא לבאר סוגיא דידן.

כתב הרש"ש: "ויכוון כי נטילה בגימטרייה ד' הויות שבחכמה בינה ת"ת ומלכות, שהם או"א וזו"ן שהם ארבע אותיות הוי"ה דכללות האצילות".

הנה כאן נכנסת כוונה חדשה שלא עסק בה הרש"ש עד עתה, והיא כוונה השייכת לד' פרצופים. ועומקה של כוונה זו, שכאן מתחיל השורש לכוונה של עליית זו"ן לאו"א, שהרי כאן מתחיל מעשה הנטילה שענייננו ותכליתו לעלות את זו"ן לאו"א, ועל כן כאן מכוונים את הד' הוויות שעולות כמנין נטילה, כאשר בהמשך יכוונו בצורה מפורטת יותר על עליית זו"ן לאו"א מכוח אותה נטילה.

כוונה זו מקומה דייקא כאן לאחר שהעבירו את הנטל"א מיד ימין ליד שמאל, כאשר בהעברה זו נעשה שורש למיתוק הנעשה מכוח קו האמצע על ידי היד האמצעית הנעשית על ידי צירוף של שני הידיים ימין ושמאל לאמצע, כאשר גם כאן מעבירים את הנטל"א מיד ימין ליד שמאל ונעשה כאן שני שורשים לשני המיתוקים. מצד מה שיד ימין נותנת ליד שמאל, נעשה מיתוק של ימין הגובר על השמאל. ומצד מה שהנטל"א הייתה ביד ימין וכעת היא ביד שמאל, נעשה צירוף של קו האמצע בנטל"א שהיא כנגד המלכות, ונעשה שורש למיתוק שעתיד להיות במעשה השפשופים שהוא המיתוק מכוח קו האמצע.

מיתוק זה של קו האמצע שהיא היד השלישית האמצעית, מכוחו נעשה שם מ"ב שבכוחו עולים מעולם לעולם, ולכן כעת לאחר שנעשה שורש למיתוק של קו האמצע מתחילה הכוונה של עליית זו"ן לאו"א. ולזה כתב הרש"ש לכוון לאחר שהעבירו הנטל"א מיד ימין ליד שמאל, את הכוונה של ד' הויו"ת של או"א וזו"ן העולים כמנין נטל"א, כי כאן מתחיל השורש של עליית זו"ן לאו"א מכוח שם מ"ב הנעשה על ידי היד האמצעית[א].

מקומה של כוונת ד' הויו"ת העולים כמנין נטיל"ה

אך עדיין יש לעיין בכוונת הרש"ש שכתב "אח"כ יתן הכלי ליד שמאל להכניעה, ויכוון כי נטילה...". האם כוונתו לכוון כוונה זו בעת שנותן הכלי ליד שמאל להכניעה או לאחר שהכלי ביד שמאל.

אך בעומק יותר נראה, כי עניינה של כוונה זו מתחיל עוד קודם לכן בטרם מעביר את הנטל"א ליד שמאל, ומיד כשאוחז הנטל"א בידו יכוון כוונה זו.

והטעם הוא, היות וכמו שנתבאר, בעצם הרמת הנטל"א מתחיל המיתוק, והמיתוק הוא במה שמגביהים את הנטל"א ללמעלה למקום הידיים שהוא מקום חג"ת זה גופא תחילתו של המיתוק, ועל שם כן נקראת נטל"א מלשון נטילה והגבהה למעלה, ועל כן בעצם הגבהת הנטל"א כבר מתחיל המיתוק של הכלי הנקרא נטל"א, וכבר אז צריך לכוון כי 'נטיל"ה' עולה כמנין ד' הויו"ת כנגד ד' הוויו"ת של הקומה כולה.

יתר על כן, לאחר מכן בכל פעם שנותן מיד ימין ליד שמאל וחוזר חלילה נעשה מיתוק, ושוב יש לכוון בכל פעם שמעביר הנטל"א מיד ליד, כי נטיל"ה עולה כמנין ד' הויו"ת, וזה שורש המיתוק של הנוקבא וכמו שנתבאר.

[א] וידוע שכל העליות מעולם לעולם שורשם בקו האמצע (מקור..... לא יודע המקור), בשונה מעליות פרטיות בתוך כל עולם הנעשים ממדרגה למדרגה, וכאן תכלית העליה היא מעולם לעולם שהרי עולה עד א"א כמו שיבואר להלן אי"ה.

שער תיקון נוקבא
פרק ו'

ועכ"ז צריך לתת טעם בענין איך נתפשטו הגבורות בה כיון שעדיין נשאר חלק ד' של חסד לכנוס בכתר. אבל הענין כי לא היה אותו החלק עדיין בתוך גוף ז"א אמנם כבר יצאו ממנו והיה על ראש הנוקבא בסוד או"מ כבתחלה, ולכן יוכלו הגבורות להתפשט בה ואחר שנגמרו אח"כ נכנס בה גם חלק הד' הנ"ל בכתר שלה: התבאר שכתר דז"א נבנה חלקן מתתא לעילא מחצי שליש חסד ת"ת דיליה, והחצי השני ניתן לכתר דנוק', והוא נחלק לד' חלקים ונכנס בד' שלבים, כשנכנסו פ"ת דנו"ה דז"א בנוק' נכנס חלק א' בכתר שלה, וכשנכנסו פירקין אמצעין דנו"ה דז"א נכנס חלק ב', וכשנכנסו פ"ע דנו"ה דז"א נכנס החלק הג', והשתא מיירי על החלק הד' שיצא מז"א אך הוא עומד בסוד אור מקיף על נוק'. והיינו כי הכתר דנוק' מלעילא לתתא הוא נבנה מחסד דת"ת דז"א ומתתא לעילא הוא נבנה מגבורות שלה שעולות.

והיינו דהתבאר כבר בהרחבה מאוד כי הנוק' ראשית ואחרית כל דרושיה אינו אלא נקודה, וכפשוטו היינו משום שיצאה נקודה שהיא מעט אור, אולם עומק הענין הוא כי ז"א הוא בסוד ג' קוים שהם בסוד יושר לעומתו הנוק' היא בסוד נקודה משורש העיגולים, כי נקודת המרכז היא שורש לכל העיגולים. נמצא כי בנקבה לעולם אין תפיסה של ג' קוים, כלומר אמת שמצאנו שיש בה גם בחינת ג' קוים, אך אינו מצד תפיסת עצמה אלא הוא מסוד תפיסת ז"א שמאיר בה הארת ג' קוים, כי היא הנוק' של הדוכ' שהוא ז"א, אך מצד עצמה אינה אלא נקודה.

ולכן כתר דז"א הוא בסוד קו האמצע, לעומת כך כתר דנוק' הוא בסוד נקודה, ואמנם יש בה הבחנה של ג' קוים המתראים בדעת שלה אך כאמור הוא מכח הז"א שמאיר בה מתפיסתו. וביחס הזה הוא הטעם שאין לנוק' דעת שלימה, כי היא בתפיסה של נקודה ולא קוים, וכיון דתפיסת הדעת הוא שיש ב' צדדים וקו המכריע ביניהם לכן אין בנוק' דעת שלימה. והיינו דהארת הג' קוים שיש בה אינו הארה גמורה אלא מכח הארת ז"א, ומה שיש בה הארה מצד עצמה של קו הוא נקרא צד שמאל מחמת שנבראה מן הצלע שהוא מן הצד, בסוד הגבורות של הנוק', ולכן אין בה דעת גמורה.

והנה כאשר מוזכר בדברי רבותינו נקודה, ע"ד כלל הכוונה הוא על נקודה בסוד ציון שהוא היסוד, אולם בשורש השורשים הוא סוד הנקודה שהוזכר בתחילת הע"ח. בעומק אין תפיסת נקודה בדוכ', כי הוא בסוד קו ואחרי התיקון נעשו ג' קוים, אך מאידך נקודה הוא בחינת ציון שהוא יסוד ויסוד הוא בחינת דוכר', ואולם יש בחינת ציון וירושלים שהם יסוד דדוכ' ויסוד דנוק', אולם בכללות יסוד הוא בחינת דוכ' וא"כ צ"ב מדוע נקודה היא בחינת יסוד.

אלא הביאור הוא דכל מה שיסוד הוא בסוד נקודה הוא מצד הנוק' ולא מצד הדוכ' עצמו, כי הדוכ' הוא בתפיסה של ג' קוים והיסוד הוא חלק מקו האמצע, אבל היחס שהיסוד הוא נקודה אינו מצד הדוכ' אלא מצד מקום הזיווג של הדוכ' עם הנוק', והוא הטעם שהיסוד הוא מקום הזיווג כי הוא גם במקום של ג' קוים וגם יש לו גם יחס של נקודה, הוא מקום החיבור של הזיווג. ואמנם יש בחינת זיווג שהוא חיבוק ונישוק אך מ"מ מקום היסוד הוא עיקר החיבור שבין הדכ' לנוק', וזה הטעם שיש לו ב' יחסיות, בחינת קו, קו האמצע מסוד ג' קוים, ובחינת נקודה.

[א] השפ"א משתמש כסדר בלשון זו.

ומצד שהיסוד הוא קו האמצע לכן הדעת מתגלה בעיקר ביסוד, ולכן הנוק' דעתה קלה ולכן אין לה גם תפיסה של יסוד גמור, אולם מאידך היסוד של הנוק' הוא בתפיסה של נקודה גמורה, משא"כ היסוד דדוכ' הוא בתפיסה של נקודה רק מכח החיבור של הדוכ' עם הנוק', ולכן הוא קו שיש לו הארת נקודה, אבל אין זו תפיסת עצמית, ובעומק זהו סוד ניקוד קמץ, שהוא גם קו וגם נקודה.

דוגמה לדבר, הוא כנודע נקודת הלב[א], והרי לא מוזכר 'נקודת המוח', והיינו כי נקודת הלב נקראת נקודה כי שם הוא ראשית הנוק', וכפי שהוזכר לעיל ב' תפיסות הנוק', הן בת"ת דז"א והן למטה מן היסוד, לכן מחד היסוד נקרא נקודה ומאידך גם הלב שהוא מקום יציאתה הוא בסוד נקודה, והבן. ובדקות מקום יציאתה שהוא בחזה דז"א הוא מקום יסוד דאימא המתלבשת בחזה דז"א, ולכן מתגלה שם נקודת הלב.

לפ"ז נבין, הנה הכתר דנוק' נבנה מלעילא לתתא מחצי חסד דת"ת דז"א ומתתא לעילא מהגבורות שעולות, והיינו שכתר דנוק' נבנית ממקום שיש בו תפיסת נקודה, ולכן נבנה מחצי שליש חסד דת"ת שהוא מקום הלב דז"א, ובדקות שם הארת יסוד דאימא, יסוד דנוק' עליונה, ולכן נבנה גם מהגבורות שעולות מן היסוד שלה, מצד שהיסוד שלה הוא בסוד נקודה גמורה כנ"ל.

ואמנם כתר דנוק' יש לו יחס של כח"ב והיינו בחינת ג' קוים אך הוא יחס של חיצוניות הכתר שהוא הדעת ואזי הג' קוים מתגלים בסוד חב"ד, אך הכתר עצמו הוא בסוד כותרת סביב שהוא תפיסת נקודה, משא"כ בכתר דז"א הוא נבנה בסוד ג' קוים ואזי אין בכתרו הארה גמורה של נקודה, אלא רק הנוק' שהיא בסוד ראשית ואחרית כל דרושיה אינה אלא נקודה.

אולם מ"מ בניית הנוק' ובניית כתרה נבנה גם מז"א וגם ממנה, והיינו שכתרה נבנה גם מתפיסת קוים, ויתר על כן הגבורות שבה לא נכנסו עד שנכנסו קודם החסדים, והיינו החסדים בסוד קוים, קו ימין, ואח"כ הגבורות בסוד קו שמאל, שהוא נוק' שתפיסתה נקודה, אולם מ"מ אע"פ שנבנית בסוד קוים ג"כ, עיקר תפיסתה היא נקודה, והבן.

ועתה נבאר יום א' היותר על י"ב שנים מה עניינו, כי הנה נת"ל כי שם בז"א היה זמן ירידת החסדים אל היסוד שבגילוי שיעור יום א', כי אע"פ שהם בגלוי עכ"ז המקום גבוה ב"ש הת"ת מן החזה שמשם התחלת ירידתם בגלוי, אבל כאן בנוקבא תכף כשיוצאין מן היסוד דז"א הנשלם בסיום ת"ת שלה הם נכנסים ביסוד שבה ומקום התחלת ירידתן בגלוי הוא שיעור מועט מאד, לכן אין צריך יום א' לירידתו בלבד, אבל בהצטרפות ירידה זו הקטנה עם ירידת חלק ד' שהיה מקיף אל הכתר ושם ג"כ לא היה צריך זמן לכניסתו בכתר והצטרפו' שניהן יהיה יום א' והרי נתבאר ענין י"ב שנים ויום א': אמנם פשטות דבריו הינו חשבון, שהיה צריך יום אחד גם אצל הנוק' מחמת שיש צירוף החלק הד' של חסד דת"ת יחד עם החסדים שיורדים ליסוד שלה, אולם נבאר את עומק הענין.

והיינו כי מה שיוצאים מן היסוד דז"א למקום הסיפא של הת"ת שלה ויורדים למקום היסוד שלה מצטרף עם החלק הד' דחסד דת"ת,

כלומר הם מצטרפים יחד ליום א', כלומר בחינת יום אחד, בחינת תפיסת אחדות, והיינו שב' האורות האלו הופכים להיות בתפיסה של 'יום אחד', והם החסדים שבונים את קומתה והחלק הד' דחסד דת"ת דז"א שבונה את הכתר שלה שמצטרפים לאחד.

עומק השמועה הוא שהאור היוצא מהיסוד דז"א ליסוד דנוק' והאור שבונה את הכתר של הנוק' יש להם שורש אחד, בחינת 'יום אחד', עומק האחדות המתגלה הוא, כי התבאר לעיל שמציאות הכתר דנוק' יש בה ב' הבחנות, הבחנה מצד המהות האמיתי שלה היא בסוד נקודה בעלמא, ובהגדרה הנוספת הוא בסוד קו האמצע.

יסוד דנוק' מחד הוא בסוד קו אמצע ומאידך הוא בסוד נקודה שהוא מהות הנוק', והיינו שהאורות שיוצאים מהיסוד דז"א ליסוד דנוק' הם בסוד נקודה, וכן האור שבונה את הכתר דנוק' הוא בסוד נקודה. והיינו דשונה הגדרתו של יסוד דז"א שאמנם גם יסוד דיליה הוא בסוד נקודת אמצע אך הוא בסוד קו האמצע כי הוא בחינת יושר בחינת ג' קוים, משא"כ הנוק' יסוד דילה הוא בסוד נקודה מדין עיגול, והוא בחינת בשר תפוח שבנקבה שהוא בסוד עיגול ע"ג הדבר, ככל דבר תפוח הוא בצורת עיגול, משא"כ בדוכ', אות ברית קודש בצורת יושר.

וכמו שבחינת העיגול התחתון שבנוק' שהוא היסוד, ובחינת העיגול העליון שבה שהיא הכתר שלה, יש להם שורש אחד, ולכן זה נעשה ביום אחד, וזה נקרא גדלותה של הנוק', והוא 'ראשית ואחרית כל דרושיה שאינו אלא נקודה', רק שבראשית שלה היא נקודה של קטנות, אך באחרית שלה היא בסוד נקודה שהיא המרכז של הכל. והוא מה שבי"ב שנים ויום אחד היא נקראת גדולה, בחינת יום אחד, שאז מתגלה תפיסת הנקודה הגמור שלה.

והוא ראשית ואחרית כל דרושיה, אלא שבראשית הוא בחינת הקטנות, בחינת 'לכי ומעטי את עצמך', והוא מה שירד מסוף האצילות לראשית עולם הבריאה, והיינו כי הט' חלקים שלה נשארים למעלה[ב], אולם אחרית כל דרושיה היא נקודה, נקודה שזה גדלותה.

ויתר על כן התבאר שגם היסוד שבה הוא בסוד נקודה, ואמנם היסוד יש בו ב' בחינות, בחינת נקודה ובחינת קו אמצע, והיינו מחמת שהוא מקום החיבור בין הדוכ' לנוק', חיבור בין קו לנקודה.

נמצא כי ביום א' של שנת הי"ג היותר על י"ב שנים נגמרת תיקונה כולה, ונגמרת כניסת החסד בכתר שלה לגמרי: י"ב שנים הם משורש י"ב גבולי אלכסון, וה'יום אחד' הוא בחינת הנקודה, כלומר הנקודה היא בחינה שמעבר לי"ב שנים הוא בחינת ה'יום אחד' שבזה היא נעשית גדולה[ג]. והוא לשון הרב 'לגמרי', כלומר בסוד תיקונה שהיא בסוד נקודה בבחינת גדלותה.

ועתה כבר יכולה להתתקן ולהקראת נער חסר ה' כמ"ש למטה, אבל עדיין בכל הי"ב שנים ויום א' לא היתה נקרא אלא קטנה: והיינו שהז"א שנעשה גדול בן י"ג היינו לפי מהותו שהוא בחינת ג' קוים, וזה רמוז בי"ג, גם מצד שורש י"ג תיקוני דיקנא מסוד א"א שהוא שורשו של ז"א בחינת אורך בחינת אחד מדין יושר, והוא י"ג גימ' 'אח"ד' משא"כ הנוק' ה'יום אחד' הוא בדייקא מגלה את שורשה בבחינת אחד בסוד נקודה משורש העיגולים.

גם עתה נקרא באלו י"ב שנים ויום אחד חוה אשת אדם והענין איני זוכר מה ששמעתי בזה ואכתוב ב' פירושים שאני מסופ' איזה מהם שמעתי: כלומר הרב מבאר ששם חוה הוא שם חדש שמקבלת עתה כשהיא נעשית בחינת 'נער', והיינו דייקא כשהיא בת י"ב שנים ויום אחד, ויום אחד דייקא, ולא כפשטות הכתוב שנקראת חוה משעת יצירתה.

והענין כי הנה נתבאר שחצי שליש חסד שבת"ת דז"א נחלק לד' ונכנסו בד' זמנים בכתר שלה. והנה חצי שליש הזה נקרא שתות החסד דת"ת דז"א שהוא חלק א' מו' חלקים שבו, וזהו ענין ו' של חוה, והמל' המקבלת האורות האלו היא ה' תתאה כנודע וזהו אות ה' של חוה ומה שנשאר עתה אות ח' של חוה הוא הספק אצלי: הו' הוא שתות של החסד דת"ת דז"א כמבואר, אולם בהגדרה כוללת היא נבנית מז"א שהוא בחינת ו"ק שהוא ששה צדדים, והיא מקבלת שתות של חחסד דת"ת שהוא ו', ומה שהיא ה' תתאה הוא פשוט.

ונלע"ד ששמעתי כי הענין הוא כי אם לא נעריך מה שלוקחת מן החסד שבת"ת דז"א לצורך הכתר בכל החסד, אלא נעריך אותו בב"ש המגולין לבדם כי שם שיעור קומת הכתר שלה כנודע, נמצא כי חצי שליש שלוקחת הוא רביע א' של הב"ש המגולין, וגם זה הרביע לא נכנס בפעם א' אלא נחלקה לד' חלקים ונכנס בד"פ, והרי הם ב"פ ד' שהוא ח' ובכל פעם אינו נכנס רק חלק א' מן הח' הרי זו ח' של חוה: נבאר שורש עומק דברי הרב, כפי שהתבאר הה' שבחוה הוא עצמותה, הו' שבחוה הוא מה שהיא מקבלת מן הז"א, מעתה נבאר הח' שבחוה, והיינו כפי שהתבאר לעיל שהנוק' יש לה ב' שורשים, שורש בז"א שהיא מתחת יסוד דז"א מצד שהוא בעלה, ושורש באימא שהיא יוצאת בנקב מאחורי החזה דז"א ששם מולבש יסוד דאימא, ובהגדרה עמוקה שורש הנוק' שהוא באימא הוא בחינת ח' שבחוה, כי אימא היא ח'[ד], ובהגדרה פשוטה אימא היא ח', ז"א הוא ו' והנוק' היא ה'. מעתה יש לבאר שהטעם שהחצי שליש מתחלק לד' חלקים ונכנס בד"פ הוא מצד שורשה באימא שהיא ח', ובזה מבואר שורש דברי הרב דמש"כ הם השתלשלות הדברים, והבן.

ליתר חידוד, כנודע מי שיותר קרובה לחטא היא הנקבה בבחינת 'האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי ואוכל'. ופעם ראשונה שכתוב בתורה אות ס' הוא בפסוק "ויסגור בשר תחתנה", והוא רמז לשטן כנודע שהשטן נברא עמה, והוא השטן והוא מלאך המות, והאשה קרובה יותר למוות.

מעתה לפי מה שהתבאר, אות ח' דחוה ששורשה בבינה ומשתלשל לתתא בהתחלקות של ח' כנ"ל, והיינו כי לעילא הוא אות ח', אבל לתתא זה מתחלק לח' חלקים, והיינו שתפיסת הח' נחלקה, וזה גופא שורש הנפילה של החטא, והיינו ששורש החטא בשורשו הוא אות ח' בחינת אות שלימה[ה], אולם בהשתלשלות לתתא הוא ח' חלקים הוא שורש החטא, ואולם בבינה זה מתגלה בבחינת 'מינה דינין מתערין', ובנוק' הח' מתחלק, ולתתא יותר הוא גילוי של חטא, בבחינת "האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי ואוכל", שורש מציאות בריאת היצה"ר כנ"ל. והיינו שאם היא היתה רק בסוד ו"ה אזי היא הייתה מחוברת לז"א ולא היה שורש לחטא, אולם כיון שמקבלת את שפעה בבחינת ח' חלקים אזי החיבור הוא חיבור של חלקים אזי הוא בחינת 'חטא בניהם' מלשון דבר החוצץ והמבדיל בניהם, ולכן הוא שורש של חטא לתתא, והבן.

עץ חיים בעיון 622 שער תיקון נוקבא פרק ה'
מספר שיעור בקול הלשון 42782824

[ב] ואולם יש בזה כמה שמועות בדברי הרב אבל זו ההגדרה הכללית.
[ג] והוא כמו שמבואר בדברי רבותינו בשל"ה ועוד ששבעה ימים הם שש קצוות והיום השביעי הוא נקודת האמצע, זה סוד השבת, והיינו דשבת נקרא גם מלכות ונקרא גם יסוד.
[ד] שהיא הספירה השמינית מתתא לעילא.
[ה] בסוד נר חנוכה.

שתי מבטים על הצמצום וההסתרות שבבריאה

על התורה

עולמות אלו אותם מזכיר הרב נראה שהכוונה על עולמות בהם עוסק המהר"י סרוג, והם עולם המלבוש והטיהרו עילאה וכו' [א].

ובעולמות אלו מהרח"ו כמעט ולא עוסק ואינו מזכירם אלא בדרך רמז, ובשונה מתורת מהר"י סרוג שם עוסקים בעולמות אלו באופן רחב [ב].

ויסוד החילוק בין הדרכים הוא, שתורת מהרח"ו מתחלת בצמצום באופן שלילי על ידי חלל, משא"כ תורת מהר"י סרוג עוסקת בצמצום באופן חיובי, על ידי כ"ב אותיות שהתקפלו זה על גבי זה וכו'.

[א] ועיין עוד בדברי הלשם לעיל בענף ב' ד"ה 'ואין כוונתי בזה'

[ב] עיין בספר עמק המלך, ובספר נובלות חכמה, ובספר ויקהל משה.

על העבודה

שתי אופנים של צמצום קיימים בבריאה; האחד בדרך שלילה והוא צמצום מהרח"ו היוצר חלל ריקני.

והשני בדרך חיוב, והוא צמצום של מהר"י סרוג שעניינו הלבשת וצמצום האין סוף בלבושים שונים כך שיוכל להתגלות לנבראים [ג].

בעומק, כל צמצום והסתר שיש בבריאה ניתן לראותו באחד משתי הפנים הללו, או לראות אותו כהעדר וחלל ריקני, או לראות אותו כדרך לגלות מדרגה עליונה [ד].

והדוגמא הברורה לכך היא הכלל שאחרי החושך וההסתר מגיע האור. ומצד כך, כאשר יש לאדם חושך והסתר, הוא יכול לראות זאת כריחוק והסתרה והחשכה, ומנגד הוא יכול לראות זאת ככלי לגילוי חדש העתיד להתגלות לו.

וכן ידוע שכל גילוי שהיה בבריאה קדם לו הסתרות שונות על מנת שיוכל להתגלות בעולם. וכל אלו ההסתרות שהיו, ניתן היה לראותם כהסתרה וחושך, ומאידך ניתן היה לראות זאת באופן חיובי כאפשרות להביא לגילוי החדש העתיד להתגלות בעולם [ה].

אחר שכתבנו בענפים הקודמים לזה בדרך קצרה ודרך כלל ענין הי"ס בכל מקום שהם איך יש בהם כמה וכמה בחי' נדבר בענף זה בקיצור ג"כ בחי' מדרגות העולמות אשר נבראו תוך מקום החלל הריקני הנ"ל שאין דבר חוצה לו מן המקום הזה וכל העולמות כולם הם תוך המקום הזה. ואל יעלה בדעתך כי הי"ס הנקרא אצלינו בס"ה י"ס דאצילות אל תטעה לחשוב שהם יותר ראשונים וגבוהים מכל מה שנאצלו כי כמה עולמות קדמו עליהם ולרוב העלמם לא שלחו בהם יד להזכירם בס"ה אלא ברמז נפלא...

[ג] וכתב בספר שפע טל, חלק טל, שער שלישי פרק חמישי וזה לשונו: "ונחזור לענייננו והנה מסוד הצמצום נוכל להבין ולהשכיל איכות עניין אצילות הספירות כי ע"י שנתצמצם ונתקמץ אור החזק הבלתי בעל תכלית נתגלה אור אצילות באופן שצמצומו ב"ה הוא סבת גילוייו".

[ד] הן אמת שגם למהרח"ו מטרת ההסתר היא עבור גילוי, אולם בעומק מושרשים כאן שתי תפיסות במהות הצמצום, האם הצמצום נעשה בדרך הסתר וגילוי. אכן ברור הדבר שגם למהרח"ו מטרת הצמצום היא לגלות את האור ועל כן ניתן להשתמש במהלך זה ודוק.

[ה] וזה גם עומק דברי מהרח"ו עצמו במה שכתב שסיבת הצמצום הייתה לעשות כלים. והיינו שמטרת הכלים לגלות את אור הבורא, וסיבת הצמצום היא עבור גילוי אור הבורא. אלא שלדברי מהרח"ו תוצאת הצמצום הייתה כלים שעל ידם נגלה אור הבורא, ואילו לדברי מהר"י סרוג, הצמצום גופא הוא הלבושים והכלים שעל ידם נגלה הבורא.