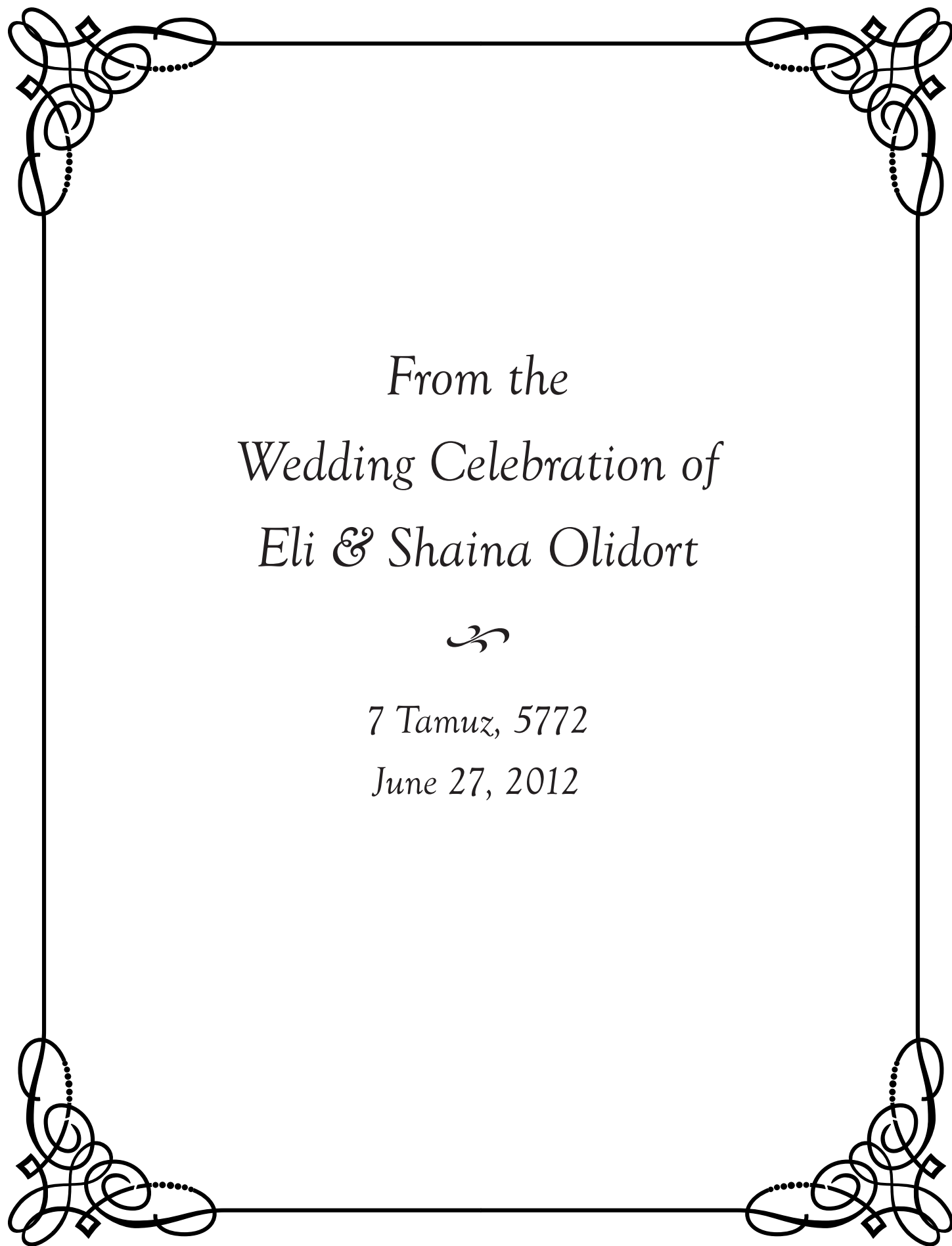




תשורה
משמחת הנישואין של
תליהו ושׂינת שיחיו
תולידורט
ז' תמוז, ה'תשע"ב



*From the
Wedding Celebration of
Eli & Shaina Olidort*
7 Tamuz, 5772
June 27, 2012

תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

פתח דבר

לקראת שמחת הנישואין של צאצאינו היקרים הננו מוציאים בזה תשורה הכוללת:

(א) צילומי הגהות כ"ק אדמו"ר זי"ע על כמה רשימות שנכתבו ע"י אמו של החתן – (1) קטעים משיחות עבור LNS, (2) מסר מהרבי ומאמר מערכת בכתב העת "ליובאוויטש אינטרנשיונאל", (3) הקדמת ספר השלוחים באנגלית.

(ב) י"ט מאמרים בנושאים שונים במשנת חב"ד, שנכתבו ע"י אבי החתן ונדפסו בשעתם בחוברות "באור החסידות", והם תדפיס מספר שיצא לאור אי"ה ע"י מכון היכל מנחם.

(ג) פרקים מזכרונותיו של זקנו של אבי החתן שלימדו תורה במחתרת בגלות רוס' הסובייטית, הרה"ח ר' ישראל אולידורט ע"ה, שנכתבו על ידו ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע אליו ביחידות לפני ל"ז שנה – בחודש אדר תשל"ו.

משפחות אולידורט ובוקיעט

ז' תמוז, תשע"ב
פריימינגהאם, מאסס.

תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

צילומי הגהות

For Immediate Release

LUBAVITCHER REBBE SPEAKS OF WOMEN'S MAJOR ROLE TO CREATE MORAL SOCIETY

NEW YORK (LNS) -- "It is the Jewish woman upon whom the sacred responsibility of ensuring the perpetuation of Torah rests," said the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem M. Schneerson, in a recent public address.

"Through subtlety and gentle persuasion, woman is uniquely qualified to shape and mold the development of a morally and spiritually sound society. This begins with her influence on the microcosm of home and family--of which woman is the mainstay--and extends to the macrocosm we inhabit," the Rebbe explained.

These remarks were part of an address to several thousand women representing Jewish communities around the world, at Lubavitch World Headquarters on Sunday, May 12. The address was the highlight of the 36th annual Lubavitch Women's Convention which was held May 9-13 in New York.

The Rebbe referred to G-d's command to Moses, in which He told him to speak to the Jewish women and men, *in that respective order*, to prepare for the receiving of the Torah.

The reason for addressing the women first, explained the Rebbe, is because the gentle approach women take when communicating a message

-more-



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

Page 2

is more effective and persuasive. The responsibility of communicating the Torah to the Jewish people has therefore been primarily the woman's. Indeed, it was the women who have and continue to transmit Jewish tradition and values from generation to generation.

הנשים
היו
העיקר

"The means of communicating and transmitting Torah values is not only verbal, but also by practice and example." The Rebbe talked of *mitzvot* that are particularly pertinent to women, among which he elaborated on the lighting of Shabbat and holiday candles for girls beginning at age three.

(1977) היה אצד יום

"By training their daughters to light candles for Shabbat and Jewish festivals, Jewish women increase light and warmth in their homes, and in the world at large.

הנשים
היו
העיקר

"As we prepare to celebrate the approaching festival of Shavuot, which marks the giving of the Torah at Sinai 3,303 years ago," said the Rebbe, "we must realize that it is not merely an annual commemoration of an historic event, but rather a re-living of the event itself.

הנשים
היו
העיקר

"Thus, this Shavuot, as the Jewish people receive anew and reaffirm acceptance of the Torah, the women should be first to again assume responsibility for its perpetuation, through its study and observance," the Rebbe said.

אין

3 2 1

May 15, 1991

הגהת הרבי על רשימת שיחה לנשי ובנות חב"ד לפני שבועות תשנ"א שנכתבה עבור LNS.
על המלים שהנשים העבירו את המסורת היהודית מדור לדור הוסיף הרבי: **בלבביות יתירה**
על המלים נרות שבת ביום טוב הוסיף הרבי: **בהדגישו חה"ש** [=חג השבועות] **שבועוד ימים אחדים זמן**
קה"ת [=קבלת התורה] **על כל השנה כולה והזכרת מנהג ההולך ומתפשט יותר ויותר**
בענין קבלת התורה מחדש שינה הרבי ממ"ש קודם שאין זה רק לזכור אלא rather לחוות מחדש, מחק תיבת
"rather" ובמקומה כתב **ובעיקר**
במה שהי" כתוב שהנשים יקבלו האחריות להמשיך את קבלת התורה, לימודה וקיומה, שינה הרבי את הסדר
ל"קיומה ולימודה".



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

FOR IMMEDIATE RELEASE

OPTIMISTIC
**LUBAVITCHER REBBE POSITIVE ABOUT
 U.S.-ISRAELI RELATIONSHIP**

NEW YORK (LNS)--“The United States has always been of the firm conviction that a strong and secure Israel is in its own best interest. This certainly holds true today,” said the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem M. Schneerson.

Responding to questions from a group of Israeli leaders, the Rebbe said that in spite of the recent conflicting developments, the United States remains essentially committed to Israel’s security in a region where she has consistently been the U.S.’s only reliable ally.

I believe that it is the business policy of
 “It is clear to the United States that Israel’s enemies in the region have agendas that are contrary to its own. Israel, the only democracy in the region, is still the only country promoting American interests there.”

“Presidential statements in recent years maintaining that a strong and secure Israel is vital to American interests in that volatile part of the world, and indeed to peace in the world at large, are indicative of the longstanding mutual understanding between Israel and the United States,” the Rebbe explained.

OCTOBER
 September 8, 1991

הגהת הרבי על רשימת שיחתו בענין היחס דארצות הברית לישראל עבור LNS.

במקום הכתוב It is clear to the US that Israel’s enemies in the region have agendas contrary to its own

כתב הרבי It is certain that it is the policy of the US...



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

Editorial

2

Judaism speaks not of an end, but of a climax, the apex of time and history with the coming of Moshiach. Unlike the non-Jewish notion of messianism, which implies a break with the past and the beginning of something entirely new, the coming of Moshiach will be the culmination, the crowning stroke of all of humanity's efforts towards a world of peace and consummate holiness. Thus the arrival of moshiach hinges critically on the actions of humankind. Through the observance of their respective *mitzvot*, the Jew and non-Jew make the world more receptive to Moshiach. The era of Moshiach, the Talmud says, will be characterized by Divine revelations and radical changes that will unravel the world's mysteries and its purpose through the ultimate unity of physical and spiritual.

This then, is the objective. And to pursue an objective meaningfully we need to have a strong sense of what it is that we are working towards. And to truly care about the goal we need to persist until we see it accomplished.

So it is that *ani maamin* has been forever on the lips of the Jewish people, forever etched deeply in their consciousness. And so it is that Lubavitch works relentlessly to illumine the world with Torah, and to raise the Jewish awareness and heighten the anticipation of Moshiach. Anticipating Moshiaich takes a very real, tangible meaning in Judaism, for it is a living concept. That the great sage, Rabbi Akiba, declared Bar Kochba the Moshiach (even though he later realized and publicly acknowledged his error) points not to any naive on his part, but rather to his very real faith which found tangible expression.

Indeed, literal belief in Moshiach is a fundamental principle of Jewish faith. Maimonides, in his magnum opus defines belief in Moshiach as a categorical imperative, which if absent, is akin to apostasy of the entire Mosaic tradition.

Thus, we must take heart and strengthen our faith in Moshiach's coming. As the Rebbe has recently said, what remains to be done now, must be accomplished by the redemption, with the arrival of Moshiach. May it be imminently in our days.

הגהות הרבי למאמר המערכת של העתון Lubavitch International בענין האמונה במשיח. במקור נכתב אשר מזה שר' עקיבא הכריז על בר כוכבא שהוא משיח רואים שהציפיה למשיח היא דברי מעשי ומציאותי.

ועל זה כתב הרבי: מאז עברו קרוב לאלפיים שנה ועוד לא בא ולמה יזכירו זה!?

על הכתוב what remains to be done now must be accomplished by the redemption , מחק הרבי תיבת remains וכתב is, וכן הוסיף by G-d, קודם התיבות by the redemption



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

Foreword

"The Jewish people has been so heavily decimated in the past decade or two that each of us must be made to count, and to count doubly."

[From a 1950 interview with the Lubavitcher Rebbe.]

Consider Judaism in America fifty years ago. To the newly arrived Jewish immigrants, America was the land of freedom, the land of opportunity. Having escaped a Europe hostile to Jews and Judaism, to a country founded on the principles of religious freedom, Jews would now be free to uphold Judaism.

Freedom in America, however, brought with it many other possibilities. Here the promise of prosperity was within reach; one had only to adapt well enough, perhaps by trimming away the "peculiarities" that set the Jew apart, and the hunger pangs and deprivation of the ghettos would be redeemed.

It was a difficult dilemma confronting Jews in the modern world: Beckoning them on the one hand was a progressive, modern world that viewed Jewish traditions as excess baggage and demanded conformity to new ideas; and on the other hand was the freedom to carry on these traditions, but to the exclusion of the world at large where, at best, Jews would be left to survive, isolated within their own microcosm.

Neither option was very encouraging. Each posed a definite threat to the continuity of Judaism and Jewish life. But it was an inconspicuous danger threatening Judaism on these welcoming shores where the scorned Jew finally found shelter. For while in some parts of the world Jews struggled under repressive regimes that imposed explicit prohibitions on religious observance, here, and in other parts of the Western world, Jewish assimilation was insidious, slowly eating away at the fabric of *yiddishkeit* as it meshed with the larger culture of the secular environment.

הגהות הרבי על ההקדמה האנגלית של ספר השלוחים.

תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

Of course, in an ideal situation, modernity would seek stability in Torah, and the Jew would find a comfortable environment in this symbiotic relationship. Realistically, however, this was a far-fetched dream, wishful thinking of incurable optimists. But to the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem M. Schneerson, the new leader of the Chabad-Lubavitch movement, this was a vision to be realized.

Thus, during the course of the last forty one years, the Lubavitcher Rebbe has set into motion an array of projects and activities, and has established institutions which would dramatically alter the face and form of post-war Jewish life. Defying the grim prognosis for the survival of Judaism in a modern age, the Rebbe's innovations have effected a remarkable revival of Jewish life around the world.

Not only in the United States, but also in Europe, Latin America, Asia, Africa, Australia — places that seemed impervious to Torah, the establishment of Jewish schools and synagogues, of Jewish camps and kosher stores, is the triumph of Jewish survival in a modern world. From El Paso to Anchorage, from Vienna to Perth, the Chabad-Lubavitch representatives are reassuring evidence of the viability of Torah Judaism. Their presence is living testimony to the enduring traditions of our people, testimony that Torah has not vanished along with the ghettos, testimony that in an age of microchips and moral relativism, a Jew steeped in the traditions of our ancestors is not an anachronism.

And through the long dark decades of communist Eastern Europe, the light of Torah, albeit hidden, was always kept burning by the clandestine work of Chabad-Lubavitch Chassidim.

But who are these Chabad-Lubavitch men and women, these "town criers" who seem to draw their energy from a wellspring of strength? Who are these ~~young~~ men and women, who seek out the Jewish people in their towns and on the campuses, fanning the dormant sparks in their souls? Who are they who build synagogues, schools, and *mikvahs*? Who are they who speak of Seven Laws for all people — uniting all humanity under a banner of Divine morality?

כשדובר על המצב הקשה של עם ישראל אחרי מלחמת העולם השניה, נכתב שעבור הרבי החדש, כ"ק אדמו"ר, היתה זו הזדמנות וכו'.

הרבי מחק את המילה "החדש".

על הכתוב שבזכות עבודת השלוחים התורה לא אבדה ממקומות רחוקים הוסיף הרבי "רחמנא ליצלן".

על הכתוב אודות השלוחים "מי הם אנשים ונשים צעירים אלה", מחק הרבי תיבת "צעירים".

תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

They are, of course, the *shluchim*, the emissaries of the Lubavitcher Rebbe. They are the men, women and children who have made it their life's goal to be partners with the Rebbe in his life's work of permeating the universe with the warmth, the light and the wisdom of Torah and its way of life.

The devotion of the *shluchim* — often newlyweds, sometimes growing families, who pack their belongings and resettle in strange or remote places, far from the comforts of family and familiarity, to respond to the needs of the Jewish communities and individuals — has touched the heart of many a Jew and completely changed the lives of countless others.

Dedicated to a common goal — the fruition of the Rebbe's vision — the *shluchim* have made the spiritual and physical quality of Jewish life for the Jews in their communities first priority. Thus the lives of the *shluchim*, their families and children, quite literally revolve around the needs of others.

The first emissaries of this genre recall the tremendous hardships, the obstacles and physical difficulties they surmounted as they pioneered the desolate, cold environments which have since been transformed into lively Jewish communities. And they know well the story behind the packed houses, the sprawling grounds and modern facilities of many of the bustling Chabad-Lubavitch centers around the world: A story of one family's labor of love, about endless nights of toil to move several steps forward one day, falling several steps behind the next; about perseverance and patience to begin at the kitchen table with one individual and one letter Aleph; and about the sheer strength of optimism in the face of heavy odds.

From this labor of love signs of life soon became visible. The pulse of a nearly decimated Jewish world began throbbing once again. Chabad-Lubavitch breathed new life into Jewish existence, and today, some forty years later, there is hardly a Jewish community in the world that does not have its own Chabad-Lubavitch center or emissary.

3

תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

Drawing their motivation and guidance from the Rebbe, the *shluchim* communicate with him regularly and follow his directives. As the numbers of this population has grown substantially, and their work has diversified, the need for an annual *Shluchim* Conference, to exchange ideas, share some of the trials and tribulations and fortify one another, has become necessary. More importantly, it offers the *Shluchim* opportunity to come as a family and draw inspiration and blessings from their leader, the Rebbe.

The idea for this album came from the Rebbe at the last *Shluchim* conference. The relationship between the *shliach* and the Rebbe runs deep, and the Rebbe relates to his *Shluchim* much like a father to his children. The Rebbe's interest and insistence that every single *shliach*, with every one of his and her children (and their Chabad-Lubavitch centers) be included in the album, is an indication of the unique relationship between the Rebbe and his *Shluchim*.

A picture speaks a thousand words, goes the saying. A thousand pictures, then, speak volumes more. The faces in this album tell the story of a post-Holocaust Jewish renaissance. It is a heartening story that warms the soul and sanctifies the memory of a martyred population.

Chabad-Lubavitch has never been known to rest on its laurels. This album is not intended as an accolade, but rather as a memento of inspiration for the *Shluchim*. More importantly, it is for the children who will find themselves among the members of this unusual family album and take pride in their responsibility to pursue the work of their parents. It is our hope that this album will be an inspiration for others as well.

The Editors

4



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

מאמרים בנושאים שונים במשנת חב"ד

מאת ה"ר דוד אולידורט

מתוך קובץ "באור החסידות"

א. עבודה - מדות טובות

טובות והנהגות ישרות, ומדגיש במדרש שזוהי תכלית כל ענין המצוות. ובאמת זהו ענינם של ספרי המוסר, ללמד את האדם דעת כיצד לברר את מדותיו, דהיינו להתגבר על המדות הרעות שבו, ולנטוע בעצמו מדות טובות.

אשר לפי כל זה יש לעיין בפתגם הנ"ל שממנו משמע שהענין ד"לשנות טבע מדותיו" הוא מהחידושים של חסידות.

ועוד פלא קצת, שלא מצינו במאמרי חסידות אריכות גדולה ע"ד פרטי המדות הרעות שבין אדם לחבירו, כגון קנאה ושנאה וכעס וגיאות והתנשאות ואכזריות, להורות לאדם כיצד אפשר לו להתמודד בתכונות רעות אלו ולעקור אותם מקרבו – והלא ע"פ הנ"ל, זוהי כל מטרת החסידות לעקור מליבו מדות רעות ולהשריש במקומן מדות טובות וישרות.

באחת מאגרותיו (שנדפסה גם בקובץ התמים חוברת ג ע' 10) כותב אדמו"ר הרי"צ נ"ע, בביאור דיוק הלשון "לשנות טבע מדותיו" (ולא המדות הטבעיים): **ישנם ענינים בתקון המדות, כמו מדת הכעס או גאווה והדומה, שאינם מתייחסים כלל אל העבודה הפנימית ע"פ חסידות, והיינו שעל זה אין צריכים לימוד דא"ח, כי כדי לתקן מדות אלו די ומספיק לימוד ספרי מוסר המבארים גנות המדות רעות ושבח המדות טובות, וכל אדם באשר הוא אדם. . צריך להתרחק מן המגונה ולהתקרב אל הטוב.**

וממשיך לבאר כיצד עיקר החידוש בחסידות הוא לשפר את טבע המדות, היינו שגם המדות הטובות, שהעבודה תהי' למעלה מן השכל והטבע.

ובאחת משיחותיו (סה"ש קיי" ה'ת"ש ע' 351) מספר, שאדמו"ר האמצעי אמר פעם לאברכים שהתחנכו במחיצתו בחיי אביו (בשנת תק"נ): מי שאינו עובד על תיקון המדות שלו שלא יעמוד בד' אמותי. והיינו האברכים שכוונתו לתיקון המדות בדקות. וביאר רבינו האמצעי, שכוונתו

בלקוטי דיבורים (ח"א ע' נו) מספר כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע, שעל שאלת אדמו"ר הצמח-צדק "מהו ענין החסידות" השיב זקנו אדמו"ר הזקן: כל ענין החסידות לשנות טבעיות מדותיו. ושם ביאר אדמו"ר הרי"צ כיצד ענין זה הוא בכל המדריות מלמעלה מעלה עד למטה מטה.

[בשנים האחרונות נתפרסם (בתחילה בס' מגדל עז, ואח"כ באגרות קודש אדמו"ר הצ"צ ח"ב) כתב יד המיוחס לאדמו"ר הצמח-צדק, שהוא רשימת הנהגות טובות שרשם לעצמו, ושם איתא "כל ענין החסידות להפך טבעיות מדותיו". ובהערה (במגדל עז ובאגרות שם) הובא מ"ש אדמו"ר הרשב"ב בתורת שלום (ע' 84) בשם הצ"צ ש"כל ענין החסידות הוא להפוך המדות הטבעיים"].

נמצא, שהענין דמדות טובות תופס מקום חשוב בעבודת החסידות, עד שנאמר על זה שזהו "כל ענין החסידות".

באמת, הענין דמדות טובות יש לו קשר לעצם התואר "חסיד", המורה על איש החסד באופן יוצא מן הכלל, דהיינו זיכך המדות ותכונות הנפש בצורה מיוחדת, לפנים משורת הדין. וכפתגם רבינו הזקן הידוע ש"חסיד" הוא מי שמיטיב לזולת גם על חשבון היזק לעצמו, והביא רא' לדבר ממארז"ל (נדה יז, א ובתוס' שם) לענין ציפורניים "שורפן חסיד", שכדי להמנע מלהזיק לזולת (ע"י ציפורניים) הוא שורף אותן (אף ששריפת ציפורניים יש בה משום היזק לעצמו).

ולפום ריהטא יש לעיין בדבר, שהרי כל ספרי חז"ל מלאים מדבר זה, גודל הנחיצות להקנות בנפשו מדות טובות וישרות, ועד שיש מסכת שלימה – מסכת אבות – ש"כולה מוסרים ומדות" (רע"ב ריש אבות), ובגמרא (ב"ק דף ל') "האי מאן דבעי למהוי חסידא כו' לקיים מילי דאבות". וידועים דברי המדרש ש"לא ניתנו מצוות אלא לצרף בהן את הבריות", שהמשמעות בזה לפי פשוטה היא, שע"י המצוות האדם מצרף ומזכך את מדותיו והופך להיות בעל מדות





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ויתר על כן: גם באופן ההשפעה בקו דמעלת מדות טובות, שגם בזה עוסקת חכמת המוסר, יש חידוש עיקרי בשיטת החסידות, והוא, שאין הפעולה של בירור המדות בדרך של מלחמה והתייחסות ישירה אל המדה הרעה והתבוננות בגנותה (שאז הכלל הוא "המתאבק עם מנוול מתנוול גם כן"), אלא בדרך "אור דוחה חושך", דע"י שהחסידות "מגביהה" את האדם למדריגה נעלית יותר מבחינה רוחנית, הרי בדרך ממילא מדותיו מתבררות ומזדככות.

כלומר: עיקר ענין החסידות הוא לגלות באדם את "אור הנשמה" שלו. ומזה נובע בדרך ממילא זיכוך המדות, הן בביטול המדות המגוננות והן בהתגברות המדות הטובות. לפי שקדושת הנשמה שוללת ומבטלת לא רק הנהגות מאוסות ומתועבות בין אדם למקום, אלא גם מדות גסות ומגוננות בין אדם לחבירו. אדם העובד את ה' על פי דרכי החסידות, שמוחו עסוק בהשגת חכמת האלקות, דע את אלקי אביך, ולבו בוער כרשפי אש לעבוד את ה' בלבב שלם, ה"ה הולך ומזדכך ונעשה איש "עדין" ("אין איידלער מענטש"), ובדרך ממילא נדחה ממנו החושך של מדות רעות, וכל הנהגתו בין אדם לחבירו היא בדקות ובעדינות.

אולם, מלבד פעולת החסידות בביטול מדות רעות על ידי "ריבוי אור", הדוחה את החושך מאליו וממילא, מבלי צורך לטפל וללחום עם הרע והגסות שבמדות רעות – גדול כוחה של חסידות גם בעריכת מלחמה וקרב נגד המדות רעות, המושרשות ביצר האדם הרע מנעוריו. אלא שגם מלחמה זו היא באופן עמוק יותר, כי החסידות חותרת ומגלה את השורש והעיקר של מדות רעות:

ידוע, שהחסידות מגלה את התוכן הפנימי שבכל דבר ודבר, ומורה דרך לאדם כיצד יוכל להגיע למהותו ועצמותו האמיתית, שהיא "נפש" הדבר, ולא להסתפק בידעית שטחיות הדבר וצורתו החיצונית כפי שהוא נראה לעינים. וכך בענין מדות רעות, שחסידות חותרת לעמקי הנפש, למצוא את השורש הראשון והמהות העצמי של המדות הרעות, שאז יכול הוא לעקור את הרע משרשו ומקורו. המלחמה אינה רק נגד "התפשטות" המדה – למנוע את פעולת המדה במחשבה דבור ומעשה, או אפילו להגיע למדריגה כזו שאינו מרגיש בלב שום משיכה להנהגה רעה ומאוסה – אלא עוד זאת, שהוא מתמודד עם מקורו של הרע ועוקר אותו מעיקרו ושרשו.

בפשטות, ביטול מדות גסות כמו כעס וכדומה, וסיים דבריו: אי אפשר לעלות על השליבה השני' לפני שעומדים בחוזק במדריגה הראשונה.

ובשיחה אחרת (ספר השיחות תש"ה ע' 89) מבאר את ההבדל בין "מדות טובות", "מדות חסידיות" ו"מדות נעימיות": "מדות טובות" הוא כשמתנהג בהנהגה טובה על פי שורת הדין, על פי התורה. אך הנהגה זו אם כי היא על פי הדין מ"מ אפשר שתהי' ע"ד מ"ש הרמב"ן "נבל ברשות התורה". היינו דהגם שאינו נכשל בלשון הרע, מ"מ יכול לומר לחבירו את האמת באופן ה"מותר". אבל מדות חסידיות היא שרואה את מעלותיו של הזולת, ולכן אוהב את הזולת למרות חסרונותיו. למעלה מזה הם מדות נעימיות, שמזכך עצמו עד כדי כך, שאינו רואה בזולת חסרונות כלל.

ממקורות אלה משמע, שענין זיכוך המדות לפי פשוטו אכן אינו מהחידושים דתורת החסידות. והכוונה ב"לשונות טבע מדותיו" היא למדריגה גבוהה בהקנאת מדות טובות גופא.

אך כד דייקת נראה שאין הכוונה לשלול ענין זה לגמרי, שהרי מבואר בכמה מקומות, שאחד מעיקרי ההתבוננות בתפילה הוא לחפש היטב בנפשו את המדות הרעות וזה יפעול בו הכנעה ושפלות, וכך יפעול בעצמו את בירור וזיכוך המדות. נמצא, שאחד מעיקרי עבודת החסידות הוא בירור המדות גם לפי פשוטו.

והדעת נותנת, שאם כי אין זה החידוש דתורת החסידות למנוע מדות רעות וגסות ככעס וגאווה וכדומה, מ"מ, לאור העבודה הפנימית שבחסידות, הנה לא זו בלבד שהאדם עובד על בירור מדותיו בדקות יותר, שנזהר גם מדקות המדות הרעות ככעס וגאווה, אלא שגם ביטול המדות הגסות הוא באופן שונה ונעלה יותר.

* * *

אך עיקרן של דברים כן הוא: עיקר החידוש דאופן פעולת החסידות בצירוף ובירור המדות לגבי הפעולה דשיטת המוסר נרמז בכתוב "סור מרע ועשה טוב", דשיטת המוסר עיקרה הוא בקו ד"סור מרע" ושיטת החסידות היא בקו ד"עשה טוב".

כלומר: קודם כל, עיקר ההדגשה בשיטת המוסר היא על ההתבוננות בפחיתות ובשפלות ובגנות המדות הרעות ואילו בשיטת החסידות עיקר ההתבוננות היא במעלת המדות הטובות.





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ביאור הענין:

"לשנות טבע מדותיו", ולא "לשנות מדותיו הטבעיים", דשינוי המדות לטובה הוא דבר שאינו צריך לפנים, והחידוש דחסידות הוא שמשנה את טבע המדות.

וז"ל אדמו"ר הריי"צ נ"ע באחד ממאמריו (ס' המאמרים קונטרסים ח"ב שכא, ב):

יש ב' מיני עבודה, הא' לשנות מדותיו הטבעיים, והב' לשנות טבע מדותיו, דענין הא' לשנות מדותיו הטבעיים הוא דעצם מדותיו צריכים תיקון וזיכוך שיהיו מדות טובות, וענין הב' לשנות טבע מדותיו הוא במי דעצם מדותיו הם טובים מצד עצמם רק שהחסרון בזה הוא מה שהם טבעיים, היינו שהם כך מצד התולדה ואינם מצד העבודה, וכמ"ש באברהם כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה, ולכאורה אינו מובן מהו הרבותא בזה דהוא ירא אלקים. . אך הענין דהנה אברהם היתה עבודתו מאהבה וכמ"ש אברהם אוהבי, ואברהם הנה בעצם תולדתו ה' איש הטוב והחסד ונדיב בממונו וגופו ונפשו, א"כ הרי כל עבודתו בחסד של הכנסת אורחים ומה שפרסם אלקותו ית' בעולם ה' זה מצד טבע מדותיו באהבה לד' וטבע תולדתו בעשיית הטוב וחסד עם כל אדם. . אבל בנסיון העקידה הרי בזה ה' שינוי טבע מדותיו שכבש רחמיו כו', ולכן הנה אז דוקא נראה המעלה הנפלאה דשינוי טבע המדות, וזהו כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה, שהוא העבודה דשינוי טבע המדות. עכ"ל.

ולכן, זוהי הבחינה אם האדם רק ביטל את "התפשטות" המדות הרעות, או שאכן עקר אותן מעיקרן ושרשן (כפי דרישת החסידות). דכאשר מצליח אדם לשנות "טבע מדותיו", שמדותיו הטובות אינן מוגבלות לטבעו והרגלו, אלא כפי הנדרש על פי רצונו של הקב"ה (גם אם צריך להתנהג היפך טבעו), הרי זו הוראה שהאדם גילה בעצמו את אור נשמתו, שהיא בטילה אל הקב"ה ומסורה ונתונה לרצונו יתברך מבלי להתחשב כלל עם טבעו.

וכך כותב אדמו"ר הריי"צ במכתבו הנ"ל (הנדפס ב"התמים" שם) בביאור לשון הצמח-צדק בענין שינוי טבע המדות: שבהמדות דנפש השכלית הנה השינוי הוא בזה שמנתקן מהטוב המוסכם בשכל אנושי הבוחר בטוב המדות ע"פ הסבר השכל בלבד, והעבודה היא להסביר דעשיית הטוב הוא מפני שכך הוא צווי השי"ת, והשינוי בהמדות דנפש האלקית הוא שצריכים להביאן בהתיישבות בכלים שהוא קיום מצוותיו ית', כמבואר בענין מעלת השוב על הרצוא.

מבואר בחסידות על הפסוק "ראשית גוים עמלק", שה"ראשית" של כל המדות הרעות ("גוים") היא מדתו של עמלק שענינו חוצפה וגאווה וישות, דהיינו הרגשת עצמו ומעלת עצמו.

בעצם, זוהי מהותה של נפש הבהמית שבאדם, שאינה "רעה" בעצם מהותה, אלא כל מגמתה היא – "הרגשת עצמו" וחשיבות עצמו, וכל מעשי' ועניני' מכוונים למטרה זו, למלא את רצונותי' ותאוותי' ולהגדיל את מציאותה. ומזה נובעות כל מיני מדות רעות (שזה כבר נקרא "יצר הרע" שבאדם), שכולן מיוסדות על "הרגשת עצמו", שהרי פשוט הוא, שאדם שאין מחשיב את עצמו למציאות, בדרך ממילא אין הוא שייך לכעוס על זולתו מחמת שפגע בו או להיות בעל גאווה והתפארות, וכמו כן אין הוא "מונח" במילוי רצונותיו ותאוותיו ועצלותו, כי כל אלה מקורם ברגש של ישות וחשיבות עצמו.

וזהו גם סיבת הדבר, שעבודת ה' על פי דרכי החסידות, שעיקרה הוא גלות את "אור הנשמה" שבו, היא הדרך הישרה לעקור מדות רעות מן הלב. כי נשמת האדם היא "חלק אלקה ממעל ממש", וכל מהותה וענינה הוא – ביטול להקב"ה, שלכן נקראת הנשמה "נר ה'", וכמבואר בתניא (פרק יט) דכמו ש"אור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה. . אף שעל ידי זה יכבה ולא יאיר כלום. . כך נשמת האדם. . חפצה וחשקה בטבעה. . לידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי", זאת אומרת, שכל מגמת הנשמה הקדושה היא להתבטל ולהכלל באור השכינה, מבלי לחשוב על ה"אנכי" שלה, כי אדרבה, ככל שהיא מתקרבת יותר לאור השכינה היא הולכת ומתבטלת יותר, ד"כל שהוא קמי' יותר, הוא יותר כלא וכאין ואפס". וכהכלל הידוע ש"אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו יתברך".

פשוט, איפוא, שכאשר האדם מגלה בעצמו את אור הנשמה, דהיינו הביטול המוחלט אל הקב"ה, בדרך ממילא בטלות כל המדות הרעות מעיקרן ושרשן, שנקודתם התיכונה היא "הרגשת עצמו" וחשיבות עצמו. מתוך גילוי אור הנשמה מחליש בו את ישותו וחשיבותו, בדרך ממילא הוא מתייחס לחבירו באופן אחר, מתוך מדות טובות וטוב לב.

ומעתה יובן גם דיוק הלשון הנ"ל שענין החסידות הוא



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

כלומר: ביטול מדת הגאווה אינו רק מחמת שאין זו תכונה טובה ותכונה מכוערת והיפך ישובו של עולם, אלא מחמת ההכרה שזהו היפך האמת והיפך אחדות השם, וכן היפך נקודת עבודת השם, שהיא הדביקות בשכינה ע"י ביטול מוחלט.

כיוצא בדבר במדת הכעס, כמבואר באגרת הקודש שבתניא (סימן כ"ה), דזה שארז"ל "כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה" אין משמעו רק שכעס ועבודה זרה שוין בחומרותן, אלא משום שהכעס מורה שחסר לאדם בהכרה שהקב"ה הוא מנהיג העולם ולכן אין שום טעם וסיבה לכעוס על חבירו על שהזיק לו משום ש"על הניזק כבר נגזר מן השמים".

וכן הדבר בשאר המדות הרעות, שע"פ המבואר בצוואת הריב"ש בענין "שויתי ה' לנגדי תמיד", שהכל בשוה אצל האדם משום שאין לנגד עיניו אלא אחדות השם – נמצא שאין מקום לקנאה ושנאה וכו', מכיון שהכל הוא מאת השם.

* * *

כללו של דבר: כל עיקרה של החסידות הוא לזכך ולברר את המדות של האדם, דהיינו תכונותיו בהנהגתו כלפי חבירו, ולא עוד אלא שעל ידה בא האדם לבירור דקות המדות, שלא רק שימנע את עצמו מן המדות הרעות, אלא ידקדק בעצמו הדק היטב לצרף את נפשו מכל שמץ וצל של רוע לב, ותהא כל מגמתו להיטיב לחבירו ולכל איש ישראל.

מקורות: תניא סוף פי"ב. פרק ל. הקדמה ל"דרך חיים" לאדמו"ר האמצעי. ד"ה כל המאריך באחד בסה"מ קונטרסים ח"א בתחילתו. ספר "אור החסידות" (מלוקט מכתבי רבותינו נשיאינו) להרא"ח גליצנשטיין שי'

ומזה נובעת נקודה נוספת ביחס החסידות ל"בירור המדות": מלבד ענין בירור המדות שעיקרו בדברים שבין אדם לחבירו, יש בו גם חלק שהוא בין אדם למקום, ביחסו של האדם לקונו.

החסידות נוטעת באדם את ההכרה שאין הוא יכול להתקרב אל הקב"ה מבלי שיברר את מדותיו, שהרי אי אפשר לו לאדם להגיע לאיזו מעלה רוחנית מבלי שינקה את נפשו מכל וכל מאיזה שמץ של לכלוך ומדות מאוסות ומכוערות.

בפרטיות יותר, הרי בכל אחת מהמדות הרעות מבואר בחסידות לא רק החסרון שבזה מצד מדות אנושיות והנהגת העולם, שאם כל אדם ה' נוהג במדות רעות יתבטל יישוב העולם, אלא כיצד נוגד הדבר את האמונה וההכרה באחדות ה' וגדלות השם:

אמרו רז"ל אודות בעל גאווה ש"אין אני והוא יכולים לדור במחיצה אחת", וכן אמרו שגסות הרוח שקולה כנגד עבודה זרה. ומבואר בתניא (פכ"ב), שאין זה רק ענין של שכר ועונש, אלא זהו דבר טבעי, שמכיון שאין הקב"ה שורה אלא בדבר הבטל אליו ית', שזהו כל ענין הקדושה, הביטול לאלקות, הרי הגאווה מעצם תכונתה היא בניגוד להכרה ש"אין עוד מלבדו". ובלשון התניא שם, "כי עיקר ושרש עבודה זרה הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום, ולא כפירה בה' לגמרי, כדאיתא בגמרא דקרו ל' אלקא דאלקיא, אלא שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו ובה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום. . כי אין קדושה עליונה שורה אלא על מה שבטל לו ית' . . והרי זו כפירה באחדותו האמיתית דכולא קמ' כלא חשיב ובטל באמת לו ית' ולרצונו המח' את כולם ומהוה אותם מאין ליש תמיד".



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ב. פרה אדומה

ענינה המיוחד של "חוקה" זו, והטעם שהיא היא "חוקת התורה".

שהרי "טומאת מת" במשמעותה הרוחנית אינה אלא הניתוק מהדביקות הטבעית שיש לכל אדם מישראל בהשם. ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום, מכאן שאם אין אתם דבקים אין אתם חיים. מיתה רוחנית משמעה ניתוק או אפילו חלישות בדביקות בשכינה. וענין זה חמור עד כדי כך, שאפילו נגיעה בעלמא בו יש בכוחה להחיל "טומאה" חמורה ביותר על הנוגע, עד שלא ידע משה רבינו במה תהא טהרתו. ומזה נלמד לענין הטהרה מטומאה זו, שהיא סגולתה של פרה אדומה, שעל ידי פרה אדומה מתבטלת פעולת הנגיעה ב"טומאת מת", כלומר, חוזרת לקדמותה הדביקות באלקים חיים.

זוהי חוקת התורה: כל התורה לא ניתנה אלא לבטל את האפשרות של ניתוק זה, וכל כולה לא באה אלא לדבק את ישראל בהקב"ה, כמאמר ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד, שע"י שישראל מתקשרין באורייתא הם מתקשרים ומתדבקים בקודשא בריך הוא.

לפיכך יש במצוה זו "אפר" ו"מים חיים": מהותה של עבודת השם ע"פ דרך התורה היא לדבוק בשכינה ושוב להמשיך דביקות וקדושה זו לתוך העולם. כלומר: הדביקות עצמה אינה מספיקה, שהרי מתוך הדביקות בא האדם לכלות הנפש, ושוב לא יוכל למלא תפקידו בעולם הזה, ואם כן, דביקות יש כאן אבל חיים כפשוטם אין כאן. הדביקות האמיתית מביאה אותו לידי כך שגם בהיותו נשמה בגוף, ואפילו כשעסוק בעסקיו, ממשיך את השכינה ואת הקדושה בכל מעשיו. שתי תנועות אלה מכונות במשנת החסידות בשם "רצוא ושוב", על שם הכתוב "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק". ושתיהן באות לידי ביטוי בשני הפרטים דלעיל: האפר הבא מן השריפה והכליון רומז לדביקות הנפש באלקים חיים עד לכלות הנפש, ואילו המים החיים, שהמים "יורדים ממקום גבוה למקום נמוך" (כלשון חז"ל) רומזים לכך שאין האדם מסתפק בכליון מציאותו ע"י דביקותו במקום, אלא הוא ממשיך ומוריד דביקות זו לתוך עולמו. דוקא אז באה הטהרה מ"טומאת מת", שהרי אז ממשיכים את הדביקות לתוך העולם, ושוב "אתם הדבקים בהשם אלקיכם חיים כולכם היום".

*

כיצד מסבירה תורת חב"ד, שכל ענינה הוא הבנה והשגה, את

מצות פרה אדומה שכל כולה הוא חוק וגזירה שלמעלה מטעם ודעת?

כשאנו באים לדון על מהותה של מצות "פרה אדומה" במשנת חב"ד, לכאורה סוגיא זו מעצם יסודה יש בה "דבר והיפוכו". שכן, על פרה אדומה נאמר בכתוב "זאת חוקת התורה". לא זו בלבד שמצוה זו היא מסוג החוקים, שעליהם אמרו רז"ל חוקה חקתי גזירה גזרתי ואין לך רשות להרהר אחרי, אלא שהיא היא החוקה הידועה שבתורה. וכדברי רז"ל שעל מצוה זו אמר שלמה המלך, החכם מכל האדם, "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". ואפילו משה רבינו לא הי' יכול להשיג טעמה של מצוה זו עד שאמר לו הקב"ה "לך אני מגלה טעם פרה". משנת חב"ד, לעומת זאת, כשמה כן היא, משנה שתכונתה היסודית היא "חב"ד", חכמה בינה ודעת, הסברת עניני פנימיות התורה באופן שיהיו מושגים בשכל האדם. ואם כן, אין לך דבר והיפוכו גדול מזה. "פרה אדומה" ו"חכמה בינה ודעת".

לכאורה, הדעת נותנת, שכאשר מגיע ענין של "חוקה" בכלל, ומה גם חוקה חמורה וגדולה כזו כ"פרה אדומה", אין ל"חב"ד" אלא לומר: דבר זה אינו בתחום שלי, "אין לך רשות להרהר אחרי", וחסל.

אולם, כשאנו מעיינים במשנת חב"ד, ובמיוחד במשנת רבינו ז"ע, מתגלה לפנינו היפוכו של דבר: סוגיית ה"חוקים" שבתורה, ובפרט סוגיית מצות "פרה אדומה", היא אחת הסוגיות שנידונו בה בהרחבה יתירה, בחכמה ובתבונה ובדעת, בעומק וברוחב ובאורך.

כדי לעמוד על עיקרן של הדברים ולטעום טעימה מעט מזעיר מדרך הבנת החסידות בכלל, ומשנת חב"ד בפרט, בענין החוקה ומצות פרה אדומה, עלינו לעיין תחילה בכמה פרטים שבמצוה זו, שמצינו בדברי רז"ל.

ייחודה של פרה אדומה הוא בכך שהיא מטהרת מטומאת מת שהיא טומאה חמורה ביותר. אופן הטהרה הוא ע"י תערובת אפר הפרה עם מים חיים, והזיית מי הפרה על האדם הטמא.

לפי תורת החסידות, בא לידי ביטוי בשתי נקודות אלה





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

לחדש חידושים בה על פי שכלו והבנתו, כל זה, כמו שהוא, אינו מה שנראה ונדמה לעינים כאילו שיטה לעזור לאדם בהנהגתו וכדי לזכך את מדותיו בלבד, או ללמדו דברי שכל עמוקים – אלא יש כאן המשכת עצמותו של הקב"ה.

לפיכך פשוט הדבר, שמהותה העצמי והפנימי של התורה הוא – היותה אלקות.

ודבר זה בא לידי ביטוי דוקא ב"חוקים" שבתורה, משום שבהם ניכר כיצד אין מדובר כאן אודות דברים שיש בכח האדם להבינם על בורים, אלא רק ב"גזירת מלך".

*

ובלשון אחר: שלשה אופנים שישנם במסירת התורה: הכל יודעים את שני חלקי התורה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אך בתורה שבכתב עצמה ישנם עשרת הדברות שבלוחות הברית, שלא ניתנו באותיות הכתיבה אלא באותיות החקיקה. עשרת הדברות חקוקים על הלוחות. נמצאו למדים שלש חלוקות: אותיות החקיקה, אותיות הכתיבה ואותיות הדיבור (בעל פה).

ההפרש בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה ידוע. בתורה שבכתב יש קדושה מיוחדת באותיות, ולכן הקורא בתורה שבכתב אף שלא הבין את תוכן הדברים יצא ידי חובת לימוד. משא"כ הקורא אותיות התורה שבעל פה ולא הבין את הכוונה שבהם אין כאן לימוד. שכן האותיות עצמן אין בהם דין של תורה, אלא על ידם העביר הקב"ה את תוכן הדברים. האותיות כאן אינן אלא אמצעי לתוכן הדברים. ואולם באותיות הכתב עצמם יש שני סוגים – כתיבה וחקיקה. אותיות הכתיבה הם "דבר נוסף" על הקלף (או הנייר) שעליו נכתבו. גם לאחר שנכתבו אפשר למחוק אותן מבלי לשנות את הקלף עצמו. לא כן באותיות החקיקה שהם חלק מהאבן עצמה ואי אפשר להוציאן מן האבן מבלי לשנות את גוף האבן.

שלשה אופנים אלה שבתורה רומזים לשלשה אופנים ומדריגות שביחס התורה לנפש האדם הלומד את התורה. כשהתאחדות התורה עם האדם היא בבחינת "תורה שבעל פה", הרי זה כאילו אין האדם מתאחד עם "עצם" קדושת התורה, אלא רק עם ה"תוכן" שבה שיכול להתקבל בשכלו. למעלה מזו היא ההתאחדות שבבחינת "תורה שבכתב", שבה "קדושת האותיות" שבתורה מתאחדת עם האדם. אך למעלה ממנה היא בחינת "אותיות שבלוחות", אותיות החקיקה, שבה קדושת התורה נעשית חלק ממציאיות האדם, באופן שאי אפשר להפריד ביניהם. כלומר, האדם מגלה את

ואולם מה לכך ול"חוקה"? מדוע, אם כן, נקראת מצוה זו בשם חוקה, חוקת התורה.

הסבר הדבר הוא, משום שבאמת כל נקודת ויסוד התורה הוא דבר שלמעלה מטעם ודעת ואין בכח האדם להשיגו.

שהרי היות שענין התורה הוא התקשרות האדם עם הקב"ה, אשר הקב"ה אינו מוגדר בגדרי השכל וההבנה כלל וכלל, הרי מופרך לחלוטין שהקשר עמו יהי' ע"י הבנה והשגה דוקא. מכיון שהוא יצר וברא את כללי השכל, ואם הי' רוצה הי' יוצר כללי שכל אחרים, הרי כל גדר השכל היא מציאות נברא, והנברא אין ערוך אל הבורא.

נמצא, שנקודת הדביקות וההתקשרות של האדם עם אלקיו היא בעצם נקודה שאין לה ולשכל ולא כלום. לכן, לאמיתו של דבר כל התורה כולה היא חוקה. וזה שהרבה מהמצוות הם בסוג ד"משפטים", שיש כח לאדם להשיגו, גם זה אינו אלא "חוקה" שקבע הקב"ה ברצונו הפשוט שלמעלה מכל השגה.

זה שיש משנת חב"ד שמטרתה לבאר ולהסביר את עניני פנימיות התורה באופן שהאדם יוכל להבינם ולהשיגם על בורים בשכלו – גם זה אינו אלא "חוקת התורה", משום שכך רצה הקב"ה. הוי אומר: לא שיש ענינים באלקות שאנו יכולים להשיג (משום שכך הוא טבע הדברים) ויש ענינים עליונים יותר שאין אנו יכולים להשיג, ולכן צריכים לקיימם ולעשותם בדרך חוקה וגזירה, אלא היפוכו של דבר: אלקות ו"שכל" הם בעצם דברים שאין להם ענין משותף מצד עצמן. אלא שכך רצה הקב"ה, שיהיו מצוות בתורתו שתוכל להיות בהם השגה שכלית, ונתן את התורה באופן שהאדם יוכל להשיגה.

* * *

מיסודי תורת החסידות היא ההנחה שאין התורה רק אמצעי חס ושלוש שעל ידה מסר הקב"ה לבני האדם את דרך הנהגתם. התורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה. זהו עומק הענין שהקב"ה עצמו יושב וקורא בתורה, ואף משתעשע בתורה, כדברי הפסוק "ואהי' אצלו אמון ואהי' אצלו שעשועים". התורה היא דבר אלוקי בעצם ששרשו למעלה מי ישורנו. וכדאיתא בזוהר הקדוש על הפסוק ויקחו לי – אותי אתם לוקחים. מהות התורה היא אלקות.

מובן, איפוא, שגם המצוות שבתורה שיש בהם הוראות למעשה בהנהגת בני אדם יושבי בתי חומר בעולם הזה הגשמי, וגם עניני השכל שבתורה, שהתלמיד ותיק יכול





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

מדוע קורין את פרשת פרה אדומה בתור הקדמה ל"הקמת המשכן" שבראש חודש ניסן:

לפני שניגשים להקמת המשכן, לעשות לו ית' מקום משכן בעולם הזה, צריך האדם לקרוא בתורה ולעסוק בסוגיא זו של "חוקת התורה", לידע שהחוקה היא מהותה של התורה, אותיות החקיקה, התאחדות מוחלטת עם הקב"ה באופן שאי אפשר להפריד בין הדבקים.

מקורות: לקו"ת פ' חוקת ופ' בחוקות. קונטרס גדרן של מצות - חוקים ומשפטים - במשנתו של הרבי (קה"ת, תשנ"ד)

עצם נפשו, שהיא חלק אלוהי ממעל ממש.

וכן הוא גם מצד התורה עצמה: דוקא ב"אותיות החקיקה" שבתורה, מתגלה עצם האלקות שלמעלה מכל "ירידה" או "התלבשות" בגדרי המקבל.

ולכן מהותה של התורה כולה היא החוקה, חוקה גם מלשון חקיקה, שכן לאמיתו של דבר, כנ"ל, התורה בעצמותה היא חד עם קוב"ה, אותי אתם לוקחים.

* * *

מכל הדברים דלעיל אנו מגלים דרך מחודשת להבין





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ג. נס וטבע

זאבים וגדול הרועה ששומר את הכבשה. ויתר על כן: אפילו לענין פרנסת ישראל בזמן הגלות אמרו חכמינו שהפרנסה היא בנס כמו קריעת ים סוף וכמו המן.

מכל זה מוכח, שהנסים אינם רק דבר צדדי הבא לתקן את חסרון האדם, אלא זהו חלק עיקרי ויסודי ומהותי במהות עם ישראל מצד עצמם, עד שזהו כל יסודם.

ועכצ"ל, ששניהם אמת, דמצד אחד מהותם של ישראל הוא ענין של נס שלמעלה מהטבע, אך מאידך גיסא אין הכוונה לבטל את הטבע אלא שבתוך דרכי הטבע יעבדו ישראל את עבודתם.

להבנת הדברים יש להקדים את דבריו הידועים של רבינו יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק" פרשת בא (שער לח), אשר "כמו שסדר המציאות לפי הטבע הנהוג יעיד על אמינות מציאותו ית', כן ענין שידודו והריסת טבעו לפעמים יגיד שם כבוד מלכותו". וממשיך לבאר שם שגם מהנהגה טבעית אנו משיגים את גדולת הבורא ית', אך מ"מ ההנהגה הנסית היא נעלית יותר.

מזה נמצינו למדים שאפילו אדם שהגיע למדרגה זו שהוא מכיר את גדולתו ית' מתוך דרכי הטבע, היינו שכבר התגבר על החסרון הנ"ל שישנו בדרכי הטבע שהוא ההעלם וההסתרה על זה שיש מנהיג לבירה זו, הנה גם אדם זה יכול להגיע למדרגה נעלית יותר ע"י ענין הנסים, כי ע"י הנסים יכול הוא להגיע להכרה עמוקה ונעלית יותר מגדולתו ית'.

עיקרו של הדבר מבואר בתורת החסידות, שבאמת שני אופני הנהגת העולם, הנהגה טבעית והנהגה נסית, שרשם בשתי מדרגות עליונות באור האלקי, היינו בשפע האלקי המאיר מאת הקב"ה בעולם. הנהגת הטבע שרשה מהאור המכונה "אור הממלא כל עלמין", והנהגה הנסית שרשה מהאור המכונה "אור הסובב כל עלמין".

פירוש הדברים: אמרו רז"ל מה הנשמה מלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם. כלומר: יש מדרגה בכח האלקי המחיל את העולם שה"ה על דרך משל כמו הנשמה המחיל את הגוף, דהיינו שזה כפי שהקב"ה השפיל את עצמו וצמצם את אורו הבלי גבול והגביל את כוחותיו באופן שיוכלו להתלבש ולהחיות כל נברא ונברא לפי טבעו ותכונותיו והגבלותיו. מאור זה שהוא אור מוגבל (ברצונו ית') נמשכת

הנהגת העולם בדרך כלל היא ע"פ חוקי הטבע, שגם הם מקורם, כמובן, מהקב"ה, ועליהם נאמר "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת", כלומר, חוקי הטבע ודרכי הטבע הם מעשי ידי השם. ולא עוד אלא שהנהגת הטבע יש בה גילוי אלקות, כדאיתא גם בשו"ת חכם-צבי ש"אלקים" בגימטריא "הטבע". זה גופא שישנם חוקים של טבע הוא מעשה ידי השם כמ"ש "עוד וגו' ויום ולילה לא ישבותו".

ולא עוד אלא שעיקר עבודת האדם היא דוקא בתוך חוקי ודרכי הטבע ועל פי הטבע, ועד שמצינו בגמרא (שבת נג, ב) שאמר אבוי על אדם אחד כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית. וכמו בקיום המצוות, שקיום מצוות הוא דוקא בדברים טבעיים, וחטים שירדו בעבים יש שאלה אם מותר להשתמש בהם למזבח, וכן לענין מצות הדלקת המנורה ידוע שהחייב הוא שיהי' זה שמן זית ולא "שמן נס". וגם כל עיקר מהות העבודה היא שדווקא בתוך חוקי הטבע ישקיע האדם את כל כוחותיו בעסק התורה והמצוות ופרסום אחדותו של הקב"ה. ועד שפסק מפורש הוא "אין סומכין על הנס".

לפי זה נראה, שעיקר סדר העבודה הוא בדרך הטבע, וזה שלפעמים הקב"ה עושה נסים הוא רק כעין סיוע צדדי, דמכיון שדרכי הטבע הם באופן הנותן מקום לטעות שאין ח"ו בעל הבית לבירה זו, לפיכך עושה הקב"ה נסים ונפלאות, להזכיר לאדם שיש בעל הבית לבירה זו והכל הוא בכוחו ית', ושגם הטבע מעשה אלקים הוא.

אך אם כן הרי הנסים הם רק "בדיעבד", מחמת חסרון האדם, דמכיון שהאדם לוקה בחסרון בכוח ראייתו והשגתו להכיר את יד השם, לכן צ"ל ענין הנסים לפעמים.

ולכאורה, כד דייקת, קשה לומר שזהו כל עיקר ענין הנסים, שהרי כשמעינינו בתולדות עם ישראל רואים, שכל יסוד עם ישראל וכל המאורעות המכריעים שאירעו במשך תולדותיו הכל נס גדול אחד הוא. לידת יצחק אבינו (שהוא הראשון שנולד יהודי) היתה ע"י נס. אחר כך היו ניסי יציאת מצרים, ההליכה במדבר, כיבוש הארץ, עשרה נסים שנעשו לאבותינו בביהמ"ק, הנסים שע"י השופטים והנביאים וכו'.

ובזמן הגלות הרי כל קיום עם ישראל הוא בנס, כדברי המדרש שישראל בין האומות הם ככבשה אחת בין שבעים





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ה' לעשות צדקה ומשפט, משקיע את מוחו בלימוד התורה הקדושה שהיא חכמתו של הקב"ה, חכמה נעלית שאין כמוהו, פועל על מידותיו שיהיו מידות מזוככות ונאות בין אדם לחבירו, "מהו הוא רחום אף אתה רחום וכו'", וכלשון המדרש, שהמצוות ניתנו "לצרף בהן את הבריות", כלומר, הוא מצרף ומזכך את כל כחותיו, ומחשבתו ודיבורו ומעשיו, עד שהוא מגיע לכליל השלימות.

כמו שבהתבוננות בדרכי הטבע שבעולם רואה אדם זה את יד השם, כך גם בעבודתו, אשר כל פרט ופרט בכוחות נפשו הוא מנצל בתכלית השלימות לעבודת השם.

שלימות זו לאו מילתא זוטרתא היא כלל, ואדרבה, עבודה גדולה היא.

אמנם, מכיון שמדובר בשלימותו של האדם הנברא, אין זו אלא שלימות טבעית. כמו להבדיל השמים והארץ וכל צבאיהם שאינם משנים את תפקידם וממלאים אותו בשלימות, וכמו שאר הנבראים שאינם ממרים את פי הקב"ה, כך האדם הזה, כשהוא מתגבר על יצרו הרע ואינו נכשל אפילו כחוט השערה אלא הוא הולך בדרך השם, הרי הוא מגיע לשלימותו, שלימות טבעית. אבל סוף סוף עדיין הוא ?כבול? וקשור בגדרי וגבולי מציאות עצמו, אלא שממלא את תפקידו באותם גדרים בשלימות.

אך למעלה מזו היא ההנהגה הנסית, שכל עיקרה באה לגלות בעולם שהקב"ה בעצם הוא למעלה מהגבלות הטבע, אשר מזה נובעת בעבודת האדם היכולת להתעלות מעל להגבלותיו, כגון הנהגה של "מסירת נפש" או "הידור מצוה" או "לפנים משורת הדין". ובעומק יותר, אשר גם כשמקיים כל מצוה, הרי גישתו הנפשית לקיום המצוה היא – מתוך "מסירת נפש", רק לקיים רצון קונו. וזוהי דרך ההנהגה הנסית.

* * *

לפי זה מובן היטב וכמין חומר מדוע הנסים הם יסוד גדול בתולדות עם ישראל, ויחד עם זה צריכה עבודת האדם להיות בתוך טבע העולם דוקא.

החידוש והשליחות דעם ישראל הם – "והייתם לי סגולה מכל העמים", באומרים "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", כלומר: ששם הוי' שהוא למעלה מן הטבע הוא "אלקינו", הוא ה"אלוקה" של ישראל, הוא הכוח והחיות של עם ישראל, כי יסוד עם ישראל הוא האור האלקי שלמעלה מגדרי הטבע. היות שנפש ישראל היא חלק אלוקה ממעל ממש, כמ"ש כי חלק הוי' עמו – ?חלק משם הוי' ב"ה?

הנהגת הטבע. לשון אחר: חוקי הטבע שרשם הם הכוחות האלקיים המנהיגים את העולם, משום שכוחות אלה נצטמצמו ע"פ רצונו ית' באופן שהם נותנים מקום לנבראים. אמנם הקב"ה בעצמו פשוט שהוא רם ומתנשא ברוממות אין קץ מכל העולמות, גם מהעולם הרוחני הנעלה ביותר, וכ"ש וק"ו שהוא מובדל לגמרי מהגבלות הטבע. ויתר על כן: לא זו בלבד שהוא מופשט לגמרי מהגבלות דטבע העולם וחוקי הטבע (דזהו דבר פשוט שאינו צריך לפנים), אלא שהוא מובדל ומופשט שלא בערך גם ממדריגה זו שהיא בבחי' "נשמה המח' את הגוף", היינו מהכוח האלקי המנהיג את הטבע, שזהו לאחר צמצום והשפלה וכו'.

אמנם בחסדו הגדול של הקב"ה אין מדריגה זו באלקות נשאר באופן שאין היא ניכרת כלל בעולם, אלא גילוי מדריגה זו הוא ע"י הנסים המשדדים את מערכות הטבע. כלומר: אף שהטבע עצמו אף הוא אלקות, מ"מ הרי הוא מתבטל לגבי רוממות עצמותו ומהותו של הקב"ה. ולפיכך כשמתגלה עצמותו ית' בעולם מתבטלים חוקי וגדרי הטבע (אף שגם חוקים אלה אינם אלא הנהגה אלקית).

שתי מדריגות אלה באלקות מתגלות בשני השמות "שם אלקים" ו"שם הוי'": "אלקים" בגימטריא "הטבע" (כנ"ל), כלומר, שם זה מורה על האור הממלא כל עלמין, האור האלקי שהוא שורש ומקור הטבע. אך שם הוי', מלשון הי' הווה ויהי' כאחד, הוא למעלה מהטבע, וכדברי רש"י בריש פרשת וארא שדוקא שם הוי' הוא "מדת אמיתית שלי", בחינת אור הסובב כל עלמין.

זהו שאמרו רז"ל בענין בריאת העולם שבתחילה כתיב בראשית ברא אלקים ואח"כ כתיב ביום עשות הוי' אלקים ארץ ושמים, שבתחילה ברא את העולם במידת הדין, דין הוא לשון צמצום המורה על העלם האור האלקי, והוא בחי' האור הממלא כל עלמין, אך אח"כ שיתף עמו מדת הרחמים, שם הוי'. וכמבואר בתניא חלק ב' דמה שארז"ל שהקב"ה שיתף את מדת הרחמים עם מדת הדין בבריאת העולם, זהו ?התגלות אלקות ע"י הצדיקים ואותות ומופתים שבתורה'.

* * *

והנה, כל הבריאה אינה אלא "בשביל ישראל ובשביל התורה", ו"אני נבראתי לשמש את קוני", ולכן שני עניינים אלו שבהנהגת העולם, הנהגה טבעית והנהגה נסית, שניהם באים לידי ביטוי באופן עבודתם של ישראל.

עבודת השם שהיא בדרך "הנהגה טבעית" פירושה, שהאדם עובד את השם בתכלית השלימות, שומר את דרך





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

(אגה"ת פ"ד), לכן ביכולתם להתעלות מעל הגבלות טבע העולם.

אך השליחות שניתנה להם היא – לעשות את העולם

הטבעי כמו שהוא למקום משכן לשכינה, לתקן עולם במלכות שדי, ושהכל יכירו ויודו ש"הוי' הוא האלקים אין עוד מלבדו", לגלות בעולם גם את המדריגה האלקית שלמעלה מ"הנהגה טבעית".

ידוע פתגם רבינו הזקן שחסיד הוא מי שמוסר נפשו למען טובת זולתו, וכן בענינים שבין אדם למקום באה תורת החסידות לחזק את עבודת התפילה לא רק בתור זמן בקשת תחנונים לטובת האדם אלא תפילה שענינה התקשרות ודביקות בהקב"ה, וכן בלימוד התורה באה החסידות ללמד את האדם דעת שיזכור את נותן התורה בעת לימוד התורה. והרי כל הדברים הללו נקודתם אחת – לצאת מ"הגבלות" ה"טבע", אפילו טבע דקדושה, ולידבק בהקב"ה כפי שהוא למעלה מ"התלבשות" בגדרי העולם.

כלומר: אין הכוונה העליונה לבטל את גדרי הטבע לגמרי, אלא תכלית הכוונה היא שבתוך גדרי הטבע עצמו, בתוך העולם המתנהג ע"פ חוקי הטבע, גם בו יכיר וירגיש האדם את המדריגה באלקות שלמעלה מ"התלבשות" בחוקי הטבע, בחינת "סובב כל עלמין".

ויחד עם זה מצינו דוקא בקשר לגאולת רבינו הזקן ב"ט כסלו, שבעת המאסר לא רצה רבינו לומר סדר קידוש לבנה באופן נסי, אלא דוקא כשעצר הפקיד את הספינה בדרך הטבע, משום שקיום המצוות צ"ל בדרך טבעית דוקא (הסיפור במלואו נעתק בגליון דחודש כסלו תשנ"ו, ע"ש).

זהו הטעם שאפילו הנסים אינם באופן שטבע העולם מתבטל לגמרי, אלא אדרבה, הנסים הם בפרט וענין מסויים שבעולם ואין חוקי הטבע מתבטלים, ומיד לאחר הנס הטבע חוזר לעצמו. דבר זה בא ללמדנו, שאין הנס בא סתם לבטל את הטבע אלא לרומם ולהעלות את הטבע עצמו, שלא יסתיר ויעלים על זה שבאמת הקב"ה הוא למעלה מגדרי הטבע, ולאחרי הנס מוצא האדם בטבע עצמו את ה"נס" שבו, את כל הענינים שבתוך חוקי הטבע שבאמת הם נפלאות גדולות.

הרי בזה גופא שבקשר לנסים הגדולים די"ט כסלו שעליהם מעיד רבינו הזקן בעצמו שהיו נסים עצומים עד שאפילו העמים והשרים אמרו כי מאת ה' היתה זאת היא נפלאות בעינינו, הנה יחד עם זה מודגש אז שקיום המצוות צ"ל בתוך דרכי הטבע – כי גם החידוש דתורת החסידות, העבודה בדרך נס והידור ומס"נ ע"פ חסידות גם היא צריכה להיות בדרכי הטבע דוקא, כי רק עי"ז משלימים את כוונת ומטרת הבריא, לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

וכן הוא גם בעבודת האדם: "אין סומכין על הנס", והעבודה צריכה להיות בתוך הגבלות והגדרות טבע העולם, אך מ"מ יש לזכור אודות המדריגה האלקית שלמעלה מהטבע, ולהמשיך גם מדריגה זו בתוך העבודה.

* * *

מקורות: תניא חלק שער היחוד והאמונה.

ד"ה החודש הזה לכם באור התורה פ' בא ובהמשך יו"ט של ראש השנה תרס"ו. לקוטי שיחות חלק יז שיחת פ' תזריע-החודש. מאמר ד"ה נתת ליראיך תשיב

ושמא זהו גם הטעם שגם תולדות החסידות שזורים ומלאים בנסים, החל מה"נס" די"ט כסלו, חג הגאולה של





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ד. צדקה

"לידע שיש שם מצוי ראשון וכו'". תורת חב"ד עוסקת בדרכי ההתבוננות להביא את האדם לאהבת ה' ויראתו, ההתעסקות בתפילה כדבעי, וכו'.

וכאן מצינו דבר פלא, אשר אחד מהענינים המרכזיים ביותר בתורת חב"ד היא ההתעסקות במעלת מצות הצדקה דוקא. חלק גדול של אגרותיו הקדושות של אדמו"ר הזקן (שנדפסו בתניא חלק אגרת הקודש) עוסקות דוקא במעלת הצדקה. אחד מדרכי התשובה שה' שגור בתורת רבינו הזקן הוא – נתינת צדקה בפיזור. ועד שקובע (שם סי' ט) ש"כל עיקר עבודת ה' בעתים הללו בעקבות משיחא היא עבודת הצדקה!" כיוצא בזה באגרות וכתבי רבותינו נשיאינו אדמו"רי חב"ד במשך כל הדורות. גם אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע מצינו הדגשה יתירה על ענין הצדקה דוקא, הן בכתביו והן בשיחותיו, והן במעשיו, כגון שה' תמיד מדייק ומהדר ביותר בענין "יהיב פרוטה לעני והדר מצלי", וגולת הכותרת היא הנהגת רבינו בשנותיו האחרונות, שה' עומד שעות על גבי שעות ומחלק מעות של צדקה ל"שליחות מצוה".

ללמדך, דזה שהצדקה היא המצוה המרכזית והיסודית ביותר אשר בכל התורה כולה, עולה בקנה אחד עם דרך החב"ד, שעיקר הכל היא ההתדבקות בבורא ית"ש בפנימיות.

* * *

אך עיקרן של דברים כן הוא: אחד מיסודי הבנת ענין המצוות ע"פ חסידות הוא, ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא וחבור". כלומר, ענינם של המצוות הוא לפעול התחברות של האדם המקיים את המצוה והקב"ה מצוה המצוות, ועוד זאת, לגרום לחיבור גלוי של הקב"ה והעולם שבו מתקיימת המצוה.

כלומר: שני פרטים יש בפעולת המצוה: (א) זיכוך גשמיות העולם, וזיכוך גופו של האדם המקיים את המצוה. שהרי כשהאדם עוסק בקיום מצוות מעשיות ומשקיע את כוחות גופו ונפשו הבהמית בקיום רצונו ית', הרי כוחות אלו עולים ונכללים בקדושה מאחר שנוצלו לעניני קדושה, וכן הדבר הגשמי שנעשית בו המצוה (או שהוא מכשיר למצוה) נעשה כלי לקדושה ע"י שנתקיים על ידו רצון ה'. (ב) המשכת שכינתו ית' למטה, דהיות שהמצוות הן רצונו ית', והוא ורצונו אחד, לכן ע"י קיום המצוות ממשיכים למטה את השכינה.

בענין מעלתה ומהותה של מצות הצדקה מצינו מאמרים רבים בדברי רז"ל ובדברי רבותינו הקדושים במשך כל הדורות, כיצד הצדקה שקולה כנגד כל המצוות, ועד אשר בתלמוד ירושלמי נקראת מצות הצדקה בשם מצוה סתם.

ולכאורה יש לעיין בהבנת הדבר: ידוע שכללות המצוות שבתורה נחלקו לשני סוגים, המצוות שבין אדם למקום והמצוות שבין אדם לחבירו. והנה בשלמא לגבי מצוות שבין אדם לחבירו אתי שפיר כיצד הצדקה שקולה כנגד כל המצוות ונקראת מצוה סתם, אבל לענין מצוות שבין אדם למקום צריך ביאור, כיצד שקולה מצוה זו כנגד כל המצוות הללו שענינם יחס האדם לקונו, ולא עוד אלא שנקראת מצוה סתם, היינו גם מצוה שבין אדם למקום.

יתר על כן: הצדקה היא מן המצוות המחזקות את יישובו של עולם, ואם כי יש שאלה אם בני נח נצטוו על הצדקה, מ"מ למעשה אנו רואים שענין העזר וסיוע לעניים ולנדכאים הוא מיסודות יישובו של עולם, שכך נברא העולם כולו באופן אשר "לא יחדל אביון מקרב הארץ", ואילו הצדקה והעזר לאביונים אי אפשר לעולם להתקיים. נמצא, שהצדקה עיקרה הוא לקיים את יישובו של עולם, והיא מן המצוות השכליות שאילמלא לא ניתנה תורה היינו למדים עליהם מהשכל האנושי. כיצד ייתכן, איפוא, שמצוה "פשוטה" כל כך היא שקולה כנגד כל המצוות, כולל מצוות תלמוד תורה ותפילה ואהבתו ה' ויראתו וכו'.

גם זה שאמרו רז"ל שהצדקה מקרבת את הגאולה דורש ביאור: הגאולה העתידה הרי היא תכלית ושלימות בריאת עולם הזה, זמן הגילוי הכי נעלה דאלקות, כאשר "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", הזמן שבו יתקיים היעוד "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". ואם כן, בשלמא מצוה שענינה הכרת ה', יגיעה בלימוד חכמת ה', ניחא. אבל "צדקה", שענינה לעזור ולסייע לעני ואביון – מה לה ולקירוב הגאולה העתידה?

כשם ששאלות אלה נשאלות על ענין הצדקה בכלל, יש לעיין גם בהבנת מקומה של הצדקה במשנת חב"ד.

לכאורה, משנת חב"ד כשמה כן היא, משנה העוסקת ב"חכמה בינה ודעת", הבנת והסברת עניני אלקות, לקיים מ"ש "דע את אלקי אביך", כדברי הרמב"ם שהמצוה הא' היא





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

נפשו הבהמית עולה לקדושה.

* * *

אך באמת לא די בכך. שהרי לפי הסברה זו, עיקר החידוש במצות הצדקה הוא מצד הנברא, שבמצוה זו "נוגעים" ומהפכים את העצמיות שבנבראים. אולם באמת גם מצד הבורא, היינו גילוי השכינה שבמצוות, יש מעלה יתירה במצות צדקה לגבי שאר המצוות.

דבר זה יובן ע"פ לשון הכתוב הידוע "לך הוי' הצדקה". מה פירוש הדברים? מבואר בחסידות, שבאמת כל מעשיו של הקב"ה, כל בריאת סדר ההשתלשלות של העולמות הרוחניים, עד לעולם הזה הגשמי וכל הנבראים אשר בתוכו, הכל הוא באמת מעשה של צדקה וחסד של הקב"ה.

וכדאיתא בכתבי האריז"ל, שסיבת בריאת העולמות היא משום שהקב"ה הוא עצם הטוב, וכיון שעלה ברצונו הטוב להיטיב לברואיו לפיכך ברא את העולם כולו כדי להטיב לברואיו.

"חסד של אמת" הוא חסד כזה שאין הנותן מקבל מאומה עבור חסדו. ולפי זה מובן אשר החסד האמיתי בא מהקב"ה בלבד, ש"כל הנמצאים צריכים לו והוא ית' אינו צריך להם" (כדברי הרמב"ם ריש הלכות יסודי התורה). כל מושג של נתינה או יצירה מלמעלה אינו אלא חסד טהור, חסד של אמת לאמיתו.

לכן אנו אומרים "לך הוי' הצדקה", שהצדקה והחסד האמיתיים אינם אלא בידי הקב"ה, משום שלא יתכן לומר כלפיו שהוא "מקבל" חס ושלום איזו תמורה עבור חסדיו.

בכל משפיע ומקבל אשר בעולם הזה יש מושג של "מתלמידי יותר מכולם", "יותר ממה שהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק", "יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית". לפיכך גם חסד הכי טהור אשר בעולם הזה, מכיון שיש מקבל ומשפיע, לא יתכן שמשפיע החסד לא יקבל איזה תענוג או תוספת חיזוק מנתינת החסד. כל דברים אלה הם דברים שנקבעו בטבע הבריאה. אבל הקב"ה הוא למעלה מכל זה, כפשוטו. לפיכך הצדקה שלו היא הצדקה האמיתית.

נמצא, שמדת החסד שלמעלה היא ביטוי מדריגה עליונה ביותר באלקות, היינו עצמותו ומהותו של הקב"ה שלגבי יתברך אין תפיסת מקום כלל לשום נברא, אפילו מהעליונים, ולפיכך כל האורות וההשפעות ממנו יתברך הם בגדר צדקה.

וכך מבאר רבינו הזקן בתניא פרק לז, שענינה של מצוה הוא ש"בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עולם הזה", כך שכל הדברים שהאדם עושה בהם מצוות הרי "עכשיו שמקיים בהם מצות ה' ורצונו הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור א"ס ב"ה שהוא רצונו ית' המלוּבש בהם".

ולאחר שמאריך רבינו הזקן במעלתן של מצוות גשמיות, וכיצד המשכת האלקות ("אור א"ס ב"ה") בדברים הגשמיים הוא תכלית ועיקר כוונת הבריאה שיבוא לשלימותו לעתיד לבוא, שאז ימלא כבודו את כל הארץ, מסיים בביאור מעלת הצדקה:

ובזה יובן מה שהפליגו רז"ל במאד מאד במעלת הצדקה, ואמרו ששקולה כנגד כל המצוות, ובכל תלמוד ירושלמי היא נק' בשם מצוה סתם, כי כך ה' הרגל הלשון לקרוא צדקה בשם מצוה סתם, מפני שהיא עיקר המצוות מעשיות ועולה על כולנה, שכולן [דהיינו כל המצוות כולן] הן רק להעלות נפש החיונית לה', שהיא היא המקיימת אותן ומתלבשת בהן ליכלל באור א"ס ב"ה המלוּבש בהן, ואין לך מצוה שנפש החיונית מתלבשת בה כל כך כבמצות הצדקה, שבכל המצוות אין מתלבש בהן רק כח א' מנפש החיונית בשעת מעשה המצוה לבד [היינו שני פרטים: (א) כח אחד בלבד, (ב) בשעת המעשה בלבד], אבל בצדקה שאדם נותן מיגיע כפיו, הרי כל כח נפשו החיונית מלוּבש בעשיית מלאכתו או עסק אחר שנשתכר בו מעות אלו, וכשנותן לצדקה הרי כל נפשו החיונית עולה לה'. וגם מי שאינו נהנה מיגיעו, מ"מ הואיל ובמעות אלו ה' יכול לקנות חיי נפשו החיונית, הרי נותן חיי נפשו לה'.

וממשיך: ולכן אמרו רז"ל שמקרבת את הגאולה, לפי שבצדקה אחת מעלה הרבה מנפש החיונית, מה שלא הי' יכול להעלות ממנה כל כך כחות ובחינות בכמה מצות מעשיות אחרות.

בקיצור: ענין המצוות הוא החיבור של שני ההפכים, אלקות ונבראים. וכן באדם עצמו, עיקר המכוון של מצוות מעשיות הוא בשביל להמשיך קדושה על גופו ונפשו הבהמית דוקא (וכמבואר בתניא בשם האריז"ל).

ובמצות הצדקה ענין חיבור אלקות וחיים הגשמיים של האדם הוא ביתר שאת על שאר מצוות התורה, משום שבמצוה זו תופסים במהות ועצם חיי האדם, מאחר שבמצוה זו משקיע האדם דבר הנובע מיגיע כפיו של האדם, ודבר שבו הי' יכול לקנות חיי נפשו. ונמצא שכללות חיי





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

נפשו החיונית", והן מצד למעלה, שבמצוה זו נמשך החסד העליון, הצדקה האמיתית שלמעלה.

בלשון אחר:

הצדקה נקראת בשם מצוה סתם, לפי שבה מודגשת המטרה הכללית של כל המצוות כולן. הן הגדר ד"זיכוך האדם", שעל ידי מצות צדקה מזדככת כללות נפשו החיונית (ולא רק כח פרטי של הנפש, כבשאר מצוות התורה); והן מצד גדר "גילוי שכינה" שבמצוות, דבשאר כל המצוות נמשך רק "אור פרטי", וכידוע שכל מצוה ומצוה ממשכת בחינה אחרת מקדושה העליונה, כל מצוה לפי ענינה ותוכנה (למשל, על ידי לימוד חכמת התורה ממשיכים למטה אור הקדושה מבחינת חכמתו יתברך), ואילו על ידי מצות הצדקה נמשכת "צדקה" דלמעלה, שהוא תואר כללי לכללות הגדר של גילוי שכינה (באיזה אופן שהוא), מאחר שכל ההשפעות ממנו יתברך אינן אלא בגדר צדקה, כנ"ל בארוכה.

* * *

לא נגענו כאן אלא במקצת מיסודות הצדקה שנתבארו בחסידות, ועוד יש אריכות נפלאה מענין הפיזור והביזבוז יותר מחומש, ומעלת מעשה הצדקה, היינו עצם מעשה נתינת הצדקה (כמבואר בפ' המשניות להרמב"ם בענין "והכל לפי רוב המעשה"), ועוד. ובעזה"י נעמוד עליהם בהזדמנות אחרת.

מקורות: תניא פרק לז, פרק לד, אגרת הקודש סימן יז, סימן יוד, ובפירושים שנקטו בתניא עם מ"מ וליקוט פירושים (להר"א חיטריק). ספר הליקוטים דא"ח צמח-צדק ערך צדקה.

ומכאן – גודל מעלת מעשה הצדקה. שכן ידוע ש"במדה שאדם מודד בה מודדין לו", או בלשון הקבלה והחסידות "באתערותא דלתתא אתערותא דלעילא", ולפיכך על ידי קיום מצות צדקה דלמטה, נמשכת מלמעלה צדקת הקב"ה כביכול, שמתגלה עצמותו של הקב"ה, שהתגלותו לנבראים אינה אלא בתורת צדקה.

זהו גם הטעם להדגשת חז"ל, אשר אחד מגדרי מצוה זו הוא "מה הוא חנון אף אתה חנון, מה הוא רחום אף אתה רחום". היינו, שבנוסף לזה שבמצוה זו מקיים האדם את רצונו ית', הרי עוד זאת, שרצונו ית' גופא הוא שבמעשה הצדקה של האדם "ילך בדרכי הוי'", "לעשות צדקה", לעשות את צדקתו של הקב"ה, שהיא הצדקה האמיתית.

כי כדי שמעשה הצדקה דלמטה "יעורר" המשכת וגילוי "צדקה" דלמעלה, צריכה הצדקה להיות עכ"פ מעין ודוגמא לצדקתו של הקב"ה, שהיא חסד טהור כנ"ל. וזהו כשמעשה הצדקה דהאדם אינו נעשה מפני טבע נפשו (שהוא נברא בו) ונטייתו לחסד, אלא רק כדי לקיים רצונו של הקב"ה שציוונו לעשות צדקה וחסד, ועוד זאת, שרחמנותו על הדל היא רחמים אמיתיים, עד שניתן לומר "מה הוא רחום אף אתה רחום", שרחמיו הם מעין ודוגמא כביכול לרחמיו של הקב"ה.

נמצא איפוא, אשר במעשה הצדקה, הרי ה"מצוה" – ה"צוותא וחיבור" של הקב"ה והאדם – או מה שנק' בלשון התניא "המשכת אור א"ס ב"ה בעולמות", הוא בשיא השלימות: הן מצד הנבראים הרי הוא מכניס בזה את "כל כח





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ה. אכילת שבת ועונג שבת

השם בבריאת שמים וארץ, שענינו לזכור את הקב"ה שהוא בורא העולם, והן זכרון הנס דיציאת מצרים, זה שהקב"ה מנהיג את העולם גם לאחר שנברא, ולפעמים מנהיגו בהנהגה נסית. כללו של דבר: השבת ענינה לפי פשוטו לחזק ולאמץ את הקשר של האדם עם הקב"ה, להזכירו את גדולת השם. כיצד מתיישב ומתאים הדבר עם ההדגשה היתירה על אכילת דברים הגורמים תענוג גשמי לגוף.

שבעתיים הדברים אמורים לפי תורת הסוד, שבה מבואר כיצד ביום השבת מאירים ומתגלים למטה אורות עליונים נעלים ביותר. בספרי קבלה איתא ששבת הוא זמן "עליית העולמות", כלומר, זמן כזה, אשר בו העולמות מקבלים "הארה" אלקית עליונה יותר, ועולים ממדרגתם למדרגה אלקית ורוחנית עליונה. לשון אחר: בימות החול הרי האור האלקי המחי' את העולמות הוא אור "מצומצם" ביותר, הנותן מקום יותר לכך שהנבראים לא יכירו בבורא העולם ומנהיגו, ואילו ביום השבת יש "קדושה יתירה", שמחמתה נעשה העולם קדוש יותר ומזוכך יותר. [ועל דרך שהי' בבית המקדש שהוא מקום של קדושה, שבו ראו את השראת השכינה בגלוי בעשרה נסים שהיו נעשים לאבותינו]. וכי זהו הזמן שהאדם ישקיע עצמו באכילת כל מיני מטעמים הגורמים הנאה גשמית לגופו?

בכתר שם טוב (סימן קז) מובא משל על עונג שבת מבן מלך שנלקח בשבי, ויום אחד קיבל אגרת מאביו המלך, דבר שגרם לו שמחה רבה ועצומה. חילק בן המלך יין שרף לאנשים שהיו אתו כדי שישמחו אף הם ולא ישביתו את שמחתו. לפי ביאור זה, עונג הגוף הוא רק כמו דבר צדדי, כדי שלא יסתיר על עונג הנשמה. אך בדרושי חסידות מצינו ביאור עמוק יותר במהותה של אכילת שבת.

* * *

הסברת הדברים בתורת החסידות תחילתה בהבנת מהות ענין האכילה בכלל, זה שהאדם נברא באופן שצריך לאכול מן החי הצומח והדומם כדי שיוכל להתקיים, אשר באמת דבר זה כולו אומר דרשני. מדוע נברא האדם באופן כזה, שלשם קיומו הוא צריך להיות ניזון מן החי הצומח והדומם, שהם סוגים פחותים ממנו?

אמנם כבר נאמר "כי לא על הלחם לבדו יחי' האדם כי על כל מוצא פי הוי' יחי' האדם", ומבואר בפירוש הדבר,

כלל גדול אמרו רז"ל: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות. ונתבאר הדברים בכמה מקומות, שפירוש "לזכות את ישראל" משמעו "לעשותם זכים", לזכותם ולטהרם. וכן אמרו במדרש "לא ניתנו מצוות אלא לצרף את הבריות". לפי פשוטו משמעות הדברים, שע"י המצוות האדם מזוכך את מדותיו להיות בעל מדות זכות וטהורות. בעומק יותר מבואר, שע"י המצוות האדם מתדבק בהקב"ה מצוה המצוות, וכן מבואר בחסידות שהמצוות ענינם "צוותא וחיבור", שעל ידם האדם מתחבר עם הקב"ה, מצוה המצוות.

לפי יסוד זה שמהות המצוות הוא ענין רוחני, ויתר על כן ענין אלקי, יש מקום לעיין במהות הציווי של "עונג שבת", היינו המצוה לענג את השבת ע"י אכילת בשר שמן ודגים וכל מטעמים. כיצד ייתכן, שע"י הנאה "מגושמת כל כך" כהנאת האכילה יגיע האדם למעלה ומדרגה רוחנית. ולא עוד אלא שארז"ל שכל המענג את השבת זוכה לעונג האמיתי של הנאה מזיו השכינה, "אז תתענג על הוי'". לכאורה, לפי פשוטו, אין לך ריחוק הערך גדול מהריחוק שבין תאוות האכילה, שהיא תאוה מגושמת ובהמית ביותר, והתענוג הנפלא והמופשט ביותר של הנאה מזיו השכינה.

ובפרטיות יותר: מבואר בכמה מקומות (כגון בקונטרס "ומעין" (לאדמו"ר הרשב"ב נ"ע) בתחילתו), שגם בתאוות ותענוגים גשמיים יש כמה מדרגות: יש הנאה שהאדם מתענג מהשגת שכל נפלא (אפילו בחכמות חיצוניות, כגון בחכמת החשבון או חכמת התכונה). יש הנאה שאדם מתענג מהסתכלות בציור נפלא. יש תענוג משמיעת ניגון נאה. כיוצא בזה יש הנאה של ריח, שעליו ארז"ל שהריח הוא דבר שהנשמה נהנית ממנו. אפילו התענוג מלבישת בגדים נאים יש בו קצת "הפשטה". אך אחד התענוגים המגושמים ביותר הוא העונג שבאכילה, שבו אדם ובהמה שוים. הייתכן, איפוא, שע"י שהאדם מתענג מאכילת בשר ודגים ופשטידא וחמין לכבוד שבת, יבוא למדרגות נעלות בעבודת השם.

גם לפי פשוטם של דברים יום השבת יש בו קדושה יתירה על שאר הימים, כמו שכתוב זכור את יום השבת לקדשו, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, ועוד כיוצא בו. ביום השבת האדם שובת ממלאכת החול וכל כולו עסוק בעניני תורה ותפילה וקדושה. השבת היא זכר למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים, כלומר, הן הזכרון למעשה





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

את מטרתו שעל ידו יתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בעולם.

* * *

אולם האכילה דשבת היא מסוג אחר לגמרי. לא זו בלבד שהאדם עובד את השם בעת אכילתו, שזה צריך להיות גם באכילתו בימי החול כנ"ל, אלא שהאכילה עצמה יש בה מצוה, לא רק בתור "מכשיר" הנותן לאדם כח לעבוד את השם במעשים אחרים. מעלת אכילת שבת נרמזת גם בהלכה "בשבת בורר אסור", דמשמעות הדברים ברוחניות היא, שהאכילה דשבת אינה בבחינת "בורר", חלק מעבודת הבורר שבה יש צורך לברר את הטוב מן הרע, כי שבת הוא כולו קודש לה' שאין בו פסולת ולפיכך היא למעלה מעבודת הבורר, אלא האכילה ביום זה כולה קודש.

הדברים הללו מפורשים בתורה אור לרבינו הזקן פרשת חיי שרה, בביאור פיוט האריז"ל שאומרים בסעודת שחרית דשבת "יגלה לך טעמי דבתריסר נהמי דאינון את בשמי' כפילא וקלישא".

ונקודת הדברים, על פי לשון הכתוב "צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר". "בטן רשעים תחסר" היא האכילה דימות החול, שענינה "לחסר" את בטן הרשעים, כלומר, כח הלעומת-זה, על ידי ש"מבררים" את האוכל מן הפסולת, בירור הניצוצות האלוקים שבדברי המאכל. ואילו "צדיק אוכל לשובע נפשו" היא האכילה דשבת שאין היא לצורך בירורים, אלא היא אכילה לשם המשכת התענוג שלמעלה.

בזה מבואר גם מה שארז"ל בזוהר (חלק ב פח, ב) על לשון הנביא "פרש חגיכם גו'", שלעתיד לבוא יטיל הקב"ה את הפסולת מהאכילה של החגים וכו', "פרש שבתכם לא קאמר", שלא נזכר פרש של שבת, משום שאכילת השבת אין בה פסולת, שכן אין ענינה בירור אוכל מתוך הפסולת אלא כל כולה קדושה וטהרה.

ענין זה ה' יסוד חשוב ביותר בתורתו של רבינו הזקן, וכך מעיד נכדו אדמו"ר הצמח צדק (ב"דרך מצוותיך" מצות "לא תבערו אש" (צ,א): וכמו ששמעתי מפיו הקדוש של מורנו ורבינו נ"ע בכפר פייענא בימים שלפני הסתלקותו, בטבת תקע"ג, על ענין האכילה בשבת. ששמענו מפ"ק כמה פעמים על פסוק צדיק אוכל לשובע נפשו, שהאכילה דשבת אינה כשל חול לברר בירורים כמ"ש ובטן רשעים תחסר, ו"ל לברר ניצוצות מהקליפות הנק' רשעים להוציא בלעם מבטנם, אבל בשבת בורר אסור, אלא האכילה היא כמ"ש ריש' דקרא צדיק אוכל לשובע נפשו, ו"ל ע"י העונג

שחיות האדם אינה מן הלחם אלא מ"מוצא פי הוי" שבלחם, כלומר, מהכוח האלקי הנמצא בתוך הלחם. אך עדיין נשארת השאלה: למה צריך האדם למוצא פי ה' שבלחם, ואין מספיק לו המוצא פי ה' שבאדם עצמו? ומבואר בקבלה, שהכוח האלקי שבתוך ה"לחם" (היינו בתוך כל חלקי החי והצומח והדומם שהאדם צריך לאכול כדי שיוכל להתקיים) יש בו מעלה יתירה לגבי הכוח האלקי שבאדם, משום ששרשו במדריגה עליונה יותר, כמאמר "כל הגבוה יותר יורד למטה יותר", ולכן בכוחו לתת לאדם כח להתקיים.

אולם עדיין הדבר דורש בירור מעיקרו, מדוע נסדר העולם בסדר כזה שהחיות שבאדם היא ממדריגה פחותה יותר, וצריך להזדקק אל הכוח שבדברים הנאכלים כדי שיוכל להתקיים.

אך באמת בכך טמון כל סוד מערכת יצירת העולם והאדם: כתיב "אשר ברא אלקים לעשות", וארז"ל לעשות – לתקן, שהאדם נברא בעולם כדי "לתקן" את העולם. וחלק מ"תיקון" העולם הוא ע"ז שהאדם מקבל חיות וקיום מהדברים הפחותים ממנו, שהם חי צומח ודומם, וכאשר הוא משתמש בכוח זה שהוא מקבל מהם כדי לעשות את עבודתו בתור "מין המדבר", ובפשטות, שמתנהג בהתאם לציווי הקב"ה בתורתו, ע"ז הוא "מעלה" ו"מתקן" את שאר חלקי הבריאה (חי צומח ודומם), העולים על ידו ומשלימים על ידו את כוונת הבריאה.

נמצא, אם כן, שהאכילה עצמה היא חלק עיקרי ויסודי מעבודת האדם. דמלבד זאת שכשאדם אוכל "לשם שמים", כדי לעבוד את השם בכח אכילה זו, ולא כדי למלאות את תאוותו, הרי האכילה עצמה היא חלק מעבודת השם, וכמ"ש הרמב"ם בהלכות דיעות שכאשר כוונת האדם בכל מעשיו היא לשם שמים כדי שיוכל לעבוד את השם נמצא ש"הוא עובד את השם תמיד", הנה נוסף על זה הרי בכך הוא ממלא את הכוונה העיקרית בבריאת העולם, "לעשות – לתקן" את העולם, על ידי שמעלה את הדברים גשמיים ו"מקדש" אותם כשמשמש עמהם לעבודת השם.

זהו גם מה שדימו חז"ל את שולחנו של אדם למזבח, כי כשם שבמזבח כפשוטו מקריבים בהמה גשמית שנעשית קרבן להשם ומתקדשת בקדושת הגוף, כך גם המאכל כשנאכל כדבעי לשם שמים נמשכת בו קדושה.

בלשון הקבלה מכונה עבודה זו בשם "בירורים". שכן, ע"י אכילה כדבעי האדם "מברר" את הכח האלקי הטמון בדברי המאכל ומעלהו למקורו ושרשו, כלומר, הוא מגלה בו





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

מתענג מעונג אלקי.

* * *

ברם אין פירוש הדברים, שבעוד שבאכילה דחול צ"ל כוונה בעת האכילה שאוכל לשם שמים, הרי באכילה דשבת אין צורך בדבר, אלא היפוכו של דבר, שהאכילה דשבת, דוקא מחמת היותה אכילה מסוג נעלה יותר, שצריך להרגיש בתענוג הגשמי שבמאכלים גשמיים לא את התאוה המגושמת והבהמית שבהם אלא את העונג העליון המלוּבש בהם, הרי היא דורשת יגיעה רבה ועצומה שתהי' באופן הרצוי, הרבה יותר מאכילת ימי החול.

באכילת ימי החול מספיק שהאדם יפעול בעצמו להסיר דעתו מהעונג הגשמי שבהמאכל ולהתרכז רק בכוונה לשם שמים, שרוצה להיות בריא אולם כדי שיוכל לעבוד את ה'. משא"כ בשבת נדרש ממנו שירגיש את העונג שבהמאכל, דאם לא כן אינו מקיים עונג שבת, וביחד עם זה לא ירגיש את התאוה הגשמית של גופו ונפשו הבהמית אלא רק את העונג העליון האלקי דיום השבת, הקשור עם קדושת שבת המאירה בנשמתו האלקית!

מובן מאליו שאיש מגושם, שבמשך ששת ימי השבוע אינו מתייגע לאכול לשם שמים אלא ממלא כריסו בבשר ודגים כדי למלאות את תאוותו במאכלים ערבים המתוקים לחיך, פשוט שבבוא יום השבת אינו שייך כלל וכלל להרגיש שום עונג אלקי באכילת שבת. רק "מי שטרח בערב שבת", שטורח ומתייגע במשך ששת ימי החול בעבודת הברורים, באכילה לשם שמים, "יאכל בשבת", שאפשר לו להגיע להתענג בתענוג אלקי באכילת שבת.

אמנם גם ההכנה בששת ימי החול לחוד אינה מספיקה, וכדי שיוכל האדם לקבל חיות ועונג זה מלמעלה, צריך מקודם להתפלל בשבת עצמה בכוונה עצומה, כי לולא התפילה ישאר רק חיצוניות התענוג שבמאכל שהוא תענוג בהמי. ורק ע"י הקדמת תפילה כדבעי, היינו תפילה שתגרום לאדם להכיר ולהרגיש את העונג האלקי הנמשך בשבת, אז דוקא יוכל ליהנות מן המאכל שבשבת בתענוג של קדושה ולהמשיך על ידו את העונג העליון.

וכבר סיפר כ"ק אדמו"ר הרי"צ בכמה מקומות, שפעם הראה מורנו הבעש"ט לתלמידיו בחזיון כיצד שור (א אקס) חבוש בשטריימל אוכל מאכלי שבת, והסביר, שאותו יהודי שהי' חבוש בשטריימל הי' שקוע כל כך באכילת בשר עד שהוא עצמו הפך ל"שור" . . .

כמו כן מקובל אצל חסידים פתגם בשם הרה"צ ר' משה

באכילה ממשיך תענוג עליון, ואז עולה המאכל ונכלל בתענוג העליון דאור אין סוף, ואין זה בדרך בירור טוב מרע שזה אסור כנ"ל, אלא דרך העלאה שמעלים הטוב למעלה יותר.

וממשיך שם: ושאלתי ממנו אז [כנראה הכוונה בימים שלפני הסתלקותו], מאחר שהאכילה היא מאכלים גשמיים שהם מעורבים טוב ורע שהרי הוא אותו הלחם והבשר מתבואה ובהמה א' שאוכלים ממנו בחול שמעורבים טו"ר כנודע..א"כ איך יתכן לומר שבשבת אין מבררים הטוב מן הרע אלא מעלים הטוב, דאם כן מה נעשה ברע שהי' במאכל, וא"כ בהכרח שיתברר כו', והשיבני שזה אינו, כי בשבת נפרד הטוב שבנוגה מן הרע שבנוגה מערב שבת למעלה וכן בכל דברים גשמיים הנמשכים מנוגה..וא"כ כל המאכלים בבוא שבת נעשים רק טוב ולכן א"צ לבירור אלא כוונת האכילה הוא להעלות הטוב למעלה מעלה כו'.

נמצא, שבאמת מחמת עליית העולמות ביום השבת, שזה נעשה מאליו וממילא כי שבת מיקדשא וקיימא, הרי אפילו התענוג הגשמי ממאכלים גשמיים הוא תענוג רוחני שכולו קודש, משום שכל התענוגים בשבת הם עולים במדרגה והופכים להיות תענוג אלוקי.

כלומר: ענינה של שבת הוא, בלשון הכתוב "אז תתענג על ה'", מה שהאדם מתענג בתענוג של הקב"ה. שבת הוא הזמן של עונג האלקי, דכשם שבשבת הראשונה התענג הקב"ה כביכול מהשלמת הבריאה ביום השבת, לאחר ש"זירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", כך בכל שבת ושבת הוא זמן של עונג העליון מעבודת הנבראים והשלמת כוונת הבריאה במשך ששת ימי החול שלפני זה.

והקב"ה נתן לעם קרובו את יום השבת, שגם הם יתענוגו על ה', שירגישו את העונג העליון הזה. וכל כך צריך להיות עונג האדם, עד שגם גופו הגשמי ירגיש את העונג האלקי דיום השבת, ומשום הכי הוא מענג את עצמו במאכלים טובים.

לפי ביאור זה יובן כיצד באכילת שבת בא לידי ביטוי שלימות הענין ד"ברא אלקים לעשות - לתקן". שכן, תכלית הכוונה בבריאת עולם הזה הגשמי היא, שהאדם יתקן את גשמיות הגוף, להעלות ולקדש גם את הגוף. וזה בא לידי שלימות באכילת שבת, שגם הגוף ירגיש מצד טבעו את העונג האלקי שבשבת, שהרי הוא מרגיש עונג מאכילה גשמית של בשר ודגים וכל מטעמים, ומכיון שבאמת העונג שבמאכלי שבת הוא עונג אלקי, נמצא, שלמעשה הגוף





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

שבת, כדי שלכל הפחות יהי ברור במוחנו ושכלנו המכוון האמיתי באכילת שבת, ועצם הידיעה וההכרה הזו בכוחה לפעול, שגם כאשר האדם נהנה ממאכלי שבת בפשטות לא יהי שקוע בתאוה המגושמת שבזה אלא ירצה שאכילתו תהי בקדושה כקדושת שבת עצמה.

מקורות: תורה אור פ' חיי שרה. סידור עם דא"ח סדר סעודת שבת. דרך מצוותיך מצות לא תבערו אש ומצות אכילת קדשי קדשים. מאמר ד"ה והוא עומד עליהם תרס"ג לאדמו"ר הרש"ב. ד"ה והוא עומד עליהם תשי"ג לאדמו"ר זי"ע

בנו של אדמו"ר הזקן (בעל התניא), שאין להדר באותן המצוות שגורמות הנאה גשמית להגוף.

משני סיפורים אלה עולה, שלמרות מעלת עונג שבת, דרושה בזה זהירות יתירה, כי מי שמשקיע ראשו ורובו בהידור בצד הגשמי שבדבר הרי הוא מחטיא את המטרה, שענינה הרגשת העונג האלקי ולא ההתעסקות בבשר תאוה וכיו"ב.

ועכ"פ עלינו להתבונן היטב במהותו הפנימי של עונג





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ו. תורה לשמה

תורה לשמה, החל על לימוד התורה בלבד: "שעיקר תורה לשמה היא התורה שאדם לומד על מנת לקיימה" (וכן כתב גם אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה שלו (פ"ד ס"ג), "לשמה, ללמוד על מנת לשמור ולעשות"). וזהו ענין ללמוד על מנת לעשות, שהוא ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהם.

לפי פירוש זה מובן מדוע יש חיוב מיוחד דלשמה בלימוד תורה, שהרי דבר זה חל במיוחד על לימוד התורה, שלא יהי' לימוד שלא על מנת לקיים חס ושלום.

אך לפי פירוש זה העיקר חסר מן הספר, דהרי כבר מצינו בחז"ל מושג דלימוד על מנת לעשות ושלא על מנת לעשות, ומדוע הגדירו ענין זה בהגדרה שונה ד"לשמה ושלא לשמה".

* * *

אחד הפירושים ה"תורה לשמה", לפי פניו הנגלים, הוא – לימוד לשם ידיעת והשגת התורה עצמה. וכך כותב החתם סופר בחידושו למס' נדרים (דף פ"א): מהו לשון לשמה ולא אמר לשם שמים. אלא יש תורה לשם שמים ממש אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצות ולידע ההלכה איך יעשה המעשה, וכיון שכל עצמו של אותו העסק איננו אלא לקיים המצות איננו עדיף מקיום המצוה גופי'. . . אך עיקר מצות עסק התורה הוא מצוה בפני עצמה להגות בה יומם ולילה ולהעמיק ולעיין בכל תוצאי' ומובאי'. . . שתהיו עמלים בתורה לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה אלא דרוש וקבל שכר כו', וזהו עוסק לשמה של תורה לא על כוונה אחרת.

פירוש זה הובא כמה פעמים בשיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע (ראה לדוגמא לקוטי שיחות חי"ז פרקי אבות פ"ו בפירוש דברי הברייתא הנ"ל "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה"). ומן הראוי להעיר, שלפי נוסח המהדורא קמא של ספר התניא – הוא נוסח התניא כפי שהי' נפוץ בכתבי-יד קודם שנדפס על ידי אדמו"ר הזקן, שאז הגיהו ועשה בו כמה שינויים והוספות – בפרק ה', שבו מסביר אדמו"ר הזקן את ה"מעלה יתירה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות", כותב שם (בשם הפרי עץ חיים), דלימוד התורה לשמה – "היינו כדי להשיגה". שלפי פשוטו, לכאורה הוא הפירוש הנ"ל.

אולם, בתניא לפנינו שינה אדמו"ר הזקן את לשונו,

לימוד התורה כמה ענינים ופרטים יש בו. אך דעת לנבון נקל, שקיום מצות לימוד התורה בשלימותו ה"ז לימוד תורה "לשמה", וכנוסח ברכת התורה "ונהי' אנחנו וכו' ולומדי תורתך לשמה". רבות מצינו בחז"ל בזה, הן בגודל שכרו של הלומד תורה לשמה, כמו שאמרו "כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה", והן בדרך להגיע ללימוד לשמה, כמאמר "לעולם ילמוד אדם תורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

אך מהו פירוש לימוד תורה "לשמה"?

הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"י ה"ה) מגדיר זאת כך: כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה.

ובפשטות מקור דבריו בחז"ל: שמה תאמר הריני לומד תורה בשביל שאקרא חכם, בשביל שאשב בישיבה, בשביל שאאריך ימים לעוה"ב, תלמוד לומר לאהבה את ה' אלקיכם, למוד מכל מקום וסוף הכבוד לבוא.

כלומר, הגדרת תורה לשמה היא "למוד מכל מקום", רק לשם מצות לימוד תורה ולא לשם שום דבר אחר.

נמצא, שלפי פירוש הרמב"ם "למוד מכל מקום" משמעו הלימוד לשם קיום מצות תלמוד תורה שנצטוינו בו מהקב"ה.

אך לכאורה אם זהו פירוש תורה לשמה יש להבין: שנינו במס' אבות אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא הווי כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס. ונמצא שהרי זה ענין כללי בעבודת השם, שלא יהי' לשם פני' אישית אלא לשם שמים בלבד. מדוע אם כן הוציאו חז"ל את מצות לימוד התורה מן הכלל דכל מצוות התורה, כאילו דין לשמה בתורה הוא סוג אחר מדין לשמה בשאר המצוות, ועד שמתפללים שנזכה להיות מ"לומדי תורתך לשמה"?

על כרחך צריך לומר, דגם אדם שלומד תורה מחמת ציווי השם (ולא לשם פני' אישית, לשם כבוד או לשם שכר וכיוצא בזה), מכל מקום יתכן שלימודו עדיין אינו תורה לשמה בטרתה.

בראשית חכמה בהקדמה מצינו פירוש אחר לענין לימוד





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים או סוף ברוך הוא המלוּבש בחכמתו ותורתו שבקרב"ה.

הסבר זה של רבינו הזקן עולה בקנה אחד עם אחד מיסודי החסידות, שעיקר תכלית קיום התורה והמצוות היא, ההתקשרות והדביקות בהקב"ה, שהאדם ירגיש את קדושתו של מקום, וכפירוש החסידות בתיבת מצוה – מלשון צוותא וחבור, שעל ידי המצוה מתקשר ומתחבר האדם עם בוראו.

כן הוא לענין קיום המצוות, וכך בלימוד התורה.

בקיום המצוות כיצד?

על פי פשוט, המצוות שניתנו מאת הקב"ה לבני ישראל הן הנהגות ודרכים המזככים את האדם (כמאמר "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות"), ומורים לו את הדרך כיצד לנהל את חייו באופן מוסרי והוגן, הן בהנהגתו בין אדם לחבירו והן בהנהגותיו בין אדם למקום.

באה החסידות ומלמדת, שעיקרן של מצוות הוא, מה שהן רצונו יתברך, שבתוכן מלוּבש אור השם, ועל ידי קיום המצוה נמשך אור השם על האדם. וכתוצאה מקדושה זו של אור ה' המלביש את האדם על ידי קיום המצוה, מזדככת נפש האדם, וכל מצוה פועלת זיכוך אחר בנפש, בהתאם לסוג האור האלקי שנמשך על האדם בקיום מצוה זו.

ונמצא, שאין פעולת המצוות על נפש האדם ענין אנושי ח"ו, כמו איש ישר הרוצה להתנהג בדרך הישרה ומכווין את מעשיו ואת מדותיו שיהיו מתאימים לתהלוכות אדם שכלי ואיש מוסרי, אלא הוא ענין אלקי ופעולתו של אור השם המלוּבש במצוות התורה.

ומובן, שכדי שפעולת המצוות על האדם תהי' כדבעי ובשלימות, דרוש שהאדם המקיים את המצוה, יקיים את המצוות לשמן, זאת אומרת, לשם מטרה זו, שירגיש בקיום המצוות את אור השם המלוּבש בהמצוה, שע"ז יתקשר ויתחבר עם הקב"ה, מצוה המצוות.

כיוצא בדבר הוא במצוות תלמוד תורה.

שלימותו של האדם היא בכח השכל שניתן לו, שבזה גדלה מעלתו של מין האדם על שאר כל הנבראים. בן אדם ששואף להגיע לשלימות בוודאי ירצה שכל עיסוקו ותענוגו יהי' בעניני שכל וחכמה, כיאות לאיש שכלי.

משום הכי גם עבודת ה' של איש ישראל אינה מושלמת בלי יגיעה בתורה, ולא רק לימוד כדי לידע את המעשה אשר

ו"לשמה היינו כדי לקשר נפשו להשם ע"י השגת התורה איש כפי שכלו". הרי שכאן מוסיף אדמו"ר הזקן, שלא די בסתם לימוד לשם השגת התורה, אלא דרושה כוונה "לקשר נפשו לה' על ידי השגת התורה".

והנה לפום ריהטא אינו מובן טעם שינוי זה, שהרי לפי זה יוצא לכאורה, שהאדם אינו לומד תורה לשמה – לשם השגת התורה עצמה – אלא משתמש עם התורה לשם מטרה אחרת, "לקשר נפשו לה'". ואף שזוהי מטרה קדושה, מכל מקום הרי גם לימוד על מנת לידע את המעשה אשר יעשון הוא לשם מטרה קדושה ומכל מקום אינו נקרא תורה לשמה בטהרתה מאחר שאינו בשביל השגת התורה עצמה. ואם כן הוא הדין, לכאורה, בלומד תורה כדי "לקשר נפשו לה'", שאין המטרה השגת התורה עצמה אלא התקשרות נפשו בהקב"ה.

אך לאמיתו של דבר, לכשנבין את מהותו של לימוד התורה, הרי האמת הוא להיפך ממש, דאימתי הו' לימוד התורה לשמה ממש, רק כשמטרת הלימוד היא "לקשר נפשו לה' על ידי השגת התורה". בלי כוונה זו, אין הלימוד, לפי עומק הענין, בגדר תורה לשמה – לשם השגת התורה – בטהרתה.

* * *

להבנת הדברים נקדים את דברי אדמו"ר הזקן בתניא שם, במעלת מצוות תלמוד תורה על שאר כל המצוות – וזה תוכן דבריו:

לימוד התורה עולה במעלתו על שאר כל מצוות התורה בכך, שכאשר האדם לומד היטב ענין בתורה בעיון שכלו עד שנתפס הדבר בשכלו, הרי דברי התורה שלמד מתאחדים עם כח השכל שבו ונעשו לאחדים ממש, שיחוד זה (בין דבר מושכל וכח השכל שבאדם) "הוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

ומעלה זו אינה אלא בלימוד התורה, דבשאר המצוות, אף שאור ה' מלביש את הנפש על ידי קיום המצוה, הרי האור הוא רק בבחינת "מקיף" שאינו חודר בתוכו ונבלע באבריו, מה שאין כן על ידי לימוד התורה הרי התורה מלוּבשת ממש בשכל האדם ומתאחדת עמו. ומטעם זה נקראת התורה בשם לחם ומזון הנפש, "כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו ואזי יחי' ויתקיים, כך בידיעת התורה והשגתה", דכאשר האדם "לומדה היטב בעיון שכלו





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

בה", אך ניתנה כאן בפנים חסידיים: כלומר: אהבת השם משמעה ההשתוקקות והגעגועים והצמאון להיות בקרבת השם ובדביקות עמו, וכמו אהבה בפשטות (כאהבת בן אל האב וכיו"ב) שענינה התשוקה העצומה של האוהב להיות קרוב אל הנאהב. ולפיכך הלומד תורה מאהבת השם (כדברי הרמב"ם) פירושו שרוצה להיות קרוב ודבוק אל הקב"ה. זהו, אם כן גדרה של תורה לשמה, שלומד כדי לקשר ולדבק את נפשו בהשם.

* * *

כללו של דבר: לפי היסוד שבספר התניא פירוש תורה לשמה הוא – לשם כוונה פנימית של דביקות בהשם.

לא מיבעי שלימוד לשם לימוד בעלמא, כמו להבדיל הלומד חכמות חיצוניות מחמת שהוא אוהב המושכלות, אינו לימוד הנרצה, שהרי אדם כזה לומד כדי למלא את תאוותו הפרטית. אלא מאי, תמורת זה שהוא תאב לדברים של מה בכך כגון כבוד או ממון או שררה, הרי הוא איש שכלי ולכן התענוג שלו הוא בעניני שכל. ומכיון ששכל התורה הוא שכל משובח ומפואר, וגם מובן שחכמת הקב"ה היא חכמה שאין נעלית ממנו, לפיכך הוא תאב ורוצה ללמוד תורה דוקא [וגם לפי פשוטו בדרונו הכל יודעים ש"פלפול של תלמוד" נחשב לחריפות שאין כמוהו];

אלא אפילו מי שלומד את התורה מפני מטרה קדושה, כדי ששכלו יהי' ממולא וחדור בחכמת התורה, וכך יאות לו לאדם בעל שכל שרוצה לעבוד את השם בכל כוחותיו, שצריך להיות שלם בדעתו ובידיעתו והשגת חכמת התורה, מכל מקום, עדיין לא הגיע לעומק הענין של לימוד התורה לשמה.

עיקר ענינה של התורה הוא לא ב"חכמה" שבה, אלא בזה שהיא חכמתו של הקב"ה, שחכמתו יתברך היא לבוש להקב"ה בכבודו ובעצמו. ולפיכך ענין הלימוד לשמה גדרו ומהותו הוא ההכרה לפני הלימוד ובעת הלימוד שבלמוד זה הוא מאחד ומקשר נפשו אל הקב"ה, נותן התורה.

* * *

ובאמת עדיין לא הגענו לאמיתיות ענין לימוד התורה לשמה לפי החסידות.

אם כי בתניא מגדיר רבינו הזקן את הלימוד לשמה כלימוד לשם דביקות נפשו בהשם, הרי בכתבי החסידות שלאחרי זה מפורש, שסוג זה בלימוד התורה לשמה הוא רק בתחילת העבודה, משום שעדיין יש כאן איזו "נגיעה אישית" ו"פניי", שרוצה להטיב לנפשו שתהי' קשורה עם הקב"ה!

יעשון, אלא לימוד לשם ידיעת והשגת התורה עצמה, שמשמעו בה יום יום כדי ששכלו יהי' ממולא וחדור בחכמת התורה.

באה תורת החסידות ללמדנו, שעיקרה של תורה אינו בכך שהיא חכמה, אפילו חכמה רמה ונשאה, עד שגם האומות מודים בכך כמו שנאמר כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, אלא עיקרה הוא מה שהקב"ה בכבודו ובעצמו "מלובש" בתורה, כדאיתא בזהר הקדוש דאורייתא וקוב"ה כולא חד.

באמת הקב"ה מצד עצמו רם ונשא למעלה מעלה מגדר חכמה, היינו לא זו בלבד שאין חקר לתבונתו, שחכמתו יתברך היא למעלה מגדר תפיסת הנבראים, אלא שהקב"ה אינו בגדר חכמה כלל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות (כמבואר בארוכה בספר גבורת ה' להמהר"ל). ורק מחסד ה' עלינו, כדי שנוכל לתפוס אפס קצהו של אור השם, צמצם הקב"ה את עצמו בבחינת חכמה, והיא היא תורתו של הקב"ה, אבל עיקרה של תורה אינה החכמה שבה אלא האלקות המלובשת בה.

נמצינו למדים, שכל ענין התורה הוא רק לתת פתח ומבוא לאדם, שהאור האלקי יוכל לשכון באדם בפנימיותו.

שכן, בכל מצוות התורה אין אור השם נמשך תוך פנימיות האדם אלא נשאר בבחינת מקיף. דהיות שבקיום המצוות בלבד אין האדם קולט ותופס בשכלו את המצוה ורק שבאבריו הוא עושה ומקיים את המצוה, אין האור המלובש במצוה נתפס וחדור בתוכיות האדם אלא נשאר בבחינת מקיף עליו.

ואף שבוודאי גם דבר זה יש לו פעולה עצומה בנפש האדם המזככת אותו כנ"ל, מכל מקום סוף-סוף אין האור מתייחד עם נפש האדם ומתאחד עמו.

וזאת היא המעלה יתירה ונפלאה שבלמוד התורה, דמאחר ששכל האדם מתאחד עם שכל התורה ונתפס בו, ואורייתא וקוב"ה כולא חד, הרי נמצא שבלמוד התורה מתאחד אור ה' עם האדם ונעשו לאחדים ממש מכל צד ופינה (כמבואר בארוכה בתניא שם).

כדי שעילוי זה שבתלמוד תורה יורגש בנפש האדם, נדרש מהאדם שיעסוק בתורה לשמה, שכל כוונתו תהי' רק לשם מטרה זו, "לקשר נפשו לה' על ידי השגת התורה".

ולכאורה הגדרה זו היא הגדרתו של הרמב"ם שהבאנו לעיל, שעוסק בה "מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

עומק הפירוש ב"תורה לשמה" הוא – "לשם התורה", היינו שכוונת האדם אינה לטובת נפשו, אלא בשביל הפעולה בתורה גופא, "להמשיך אור אין סוף בתורה", שעל זה איתא בספרים, שדוד המלך הי' מחבר תורה עם הקב"ה. זוהי כבר מדריגה נעלית מאד בלימוד תורה לשמה, הענין מוסבר באריכות בכמה מקומות בחסידות, ובעזה"ת עוד נשוב לסוגיא זאת בהזדמנות אחר. ♦

מקורות: תניא פרק ה' בצירוף מ"מ וליקוט פירושים. שם פרק לט, מ, מא. לקו"ת ויקרא ד, ב ואילך. וראה גם לקו"ת האזינו עג, ד. סידור עם דא"ח ריש דרושי התונה.





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ז. תורה – מעלת דברי סופרים

רק "לשמוע לדברי חכמים", ואילו פרטי המצוות הם רק "דרבנן" – אלא הקב"ה בעצמו מצווה אותנו על כל פרט ופרט של כל מצוות דרבנן, ורק שהדרך שהציווי נמסר ומתגלה לבני ישראל הוא על ידי רבנן. ובאמת מובן כן גם לפי פשוטם של דברים, שהלא אצל הקב"ה עבר הווה ועתיד כאחד, ובשעה שציווה בתורתו "לא תסור" ידע מראש את כל הציווים והאיסורים בדיוק שיתחדשו על ידי החכמים, ועל כל זה ציוה בתורתו "לא תסור".

ומכל זה מובן גם כן, דזה שמבואר בחסידות שעל ידי קיום מצוה מתאחד האדם ומתחבר עם הבורא (מצוה מלשון צוותא וחיבור), אין בזה הבדל בין מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן, דגם המקיים מצוה דרבנן מתחבר עם הקב"ה מצווה המצוה.

ואם כן צריך ביאור, מהו מהות ההבדל שבין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן.

להבנת הדברים נקדים את ביאור החילוק בין מצוות עשה ומצוות לא תעשה.

על הפסוק "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור" איתא בזהר, "שמי" עם י"ה בגימטריא שס"ה כנגד סס"ה מצוות לא תעשה, ו"זכרי" עם ו"ה בגימטריא רמ"ח, כנגד רמ"ח מצוות עשה. נמצא, שמצוות לא תעשה הם למעלה ממצוות עשה, שהרי ב' אותיות ראשונות שבשם הוי' (י"ה) הם למעלה מב' האותיות האחרונות (ו"ה), וכן "שמי" הוא למעלה מ"זכרי", ש"שם" הוא שם הדבר עצמו, ואילו זכר לדבר אינו אלא ענין צדדי ה"מזכיר" ענין אחר.

ולכאורה הדבר דורש ביאור, שהרי מצוות עשה יש בהם המשכת קדושה בעולם, ואילו מצוות לא תעשה אין ענינם אלא מניעת ההיזק, והדעת נותנת שמצוות עשה יהיו במעלה גדולה יותר ממצוות לא תעשה.

אך ביאור הענין כך הוא.

ההבדל בין מצוות עשה ומצוות לא תעשה הוא לא רק באופן קיומן אלא גם במטרתן ועיקר כוונתן.

רמ"ח מצוות עשה הרי כל אחת מהן ענינה מעשה שונה מחבירו, דהיינו שיש כאן רמ"ח מיני עשיות (או דיבורים או מחשבות), שכל אחד מהם יש לו תוכן מיוחד. וכמבואר בספרי טעמי המצוות שלכל מצוה יש הוראה ולימוד

אם כי להלכה נפסק שספיקא דרבנן לקולא, וכן מצינו עוד קולות להלכה בגזירות דרבנן לגבי מצות ששרשם מן התורה, מכל מקום גם במדרשי חז"ל מצינו כמה מעלות טובות במצוות דרבנן, כגון מה שאמרו על הפסוק כי טובים דודק מין חביבין עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה, וכן אמרו שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה.

בספרי מוני המצוות נתבאר שיש בדרך כלל שבע מצוות דרבנן שסימנן "נע בשמחה": נטילת ידים, עירובין, ברכות, (נר) שבת, מגילה, חנוכה, הלל. [ובספרי קבלה וחסידות נתבאר, ששבע מצוות דרבנן בצירוף תרי"ג מצוות דאורייתא הם בגימטריא כת"ר, כתר תורה].

אולם לענין ברכת המצוות על מצוות דרבנן מצינו שדנו בזה חז"ל דוקא במצוות נר חנוכה, בסוגיא דחנוכה: "מאי מברך, אשר קדשנו במצוותיו וציונו להדליק נר חנוכה, והיכן ציונו? רב אויא אמר מלא תסור ור' נחמי' אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך". ובפשטות נקטינן כדברי רב אויא, כדמצינו בגמרא ברכות שאמרו "כל מילתא דרבנן אסמכוה אלאו דלא תסור". כלומר, המצוות דרבנן יסודם במצוה דאורייתא ד"לא תסור". [וכבר ביאר הר"ן בדרשותיו דרוש ו', שסברת ר' נחמי' היא דלא תסור הוא רק בדברים שיש להם עיקר מן התורה. וברמב"ם הביא ל' הכתוב "אשר יאמרו לך תעשה", ועי' כסף משנה שם. ואין כאן המקום להאריך].

ולכאורה יש לעיין בתוכן הענין שתלו חז"ל את החיוב דמצוות דרבנן בלא תעשה דלא תסור:

החילוק בין מצות עשה לבין מצות לא תעשה אינו רק חילוק מעשי, אלא הם שני סוגים של מצוות, ואם כן בוודאי יש משמעות בכך שמצות עשה דרבנן מקורם ושרשם הוא במצוות לא תעשה דלא תסור.

יתר על כן יש להבין: מהו באמת מהות ותוכן החילוק בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן. פשוט הוא שגם מצוות דרבנן הם חכמתו ורצונו של הקב"ה, והעובר על מצוות דרבנן פועל בנפשו לא רק ניתוק מ"רבנן" (אם כי גם זהו חסרון שלא יוכל להמנות) אלא גם ניתוק מרצונו של הקב"ה. אלא שזה גופא הוא רצונו של הקב"ה, שמצוות דאורייתא נצטוונו עליהן באופן ישיר מפי הקב"ה בתורתו שבכתב, ומצוות רבנן הגיע אלינו ציווי הקב"ה עליהן באמצעות חכמי ישראל. זאת אומרת, שאין הפירוש שרצונו של הקב"ה הוא





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

אצל חסידים: "דער ניט זיך".

[אך מן הראוי להבהיר:

מובן, שגם בקיום מצוות עשה ישנו גדר הכפי, שהרי יש מצוות שלפעמים קיומן הוא נגד טבע האדם (כמו אדם שהוא בעל מרה שחורה בטבעו וקשה לו לפזר מעותיו לצדקה), ולאידך, אע"פ שבכל שס"ה מצוות לא תעשה יש הנקודה של כפי' וביטול, הרי גם הן חלוקות בתוכנן וענינן, שכל אחת מהן יש בה כפי' בענין אחר, ולא עוד אלא שיש עבירות שנפשו של אדם קצה מהן ויש עבירות שנפשו מחמדתן ודרושה מלחמה קשה להתגבר על יצרו שלא לעשותן.

אלא שמכל מקום, באופן כללי, המכוון העיקרי של מצוות עשה אינו ענין הכפי' אלא התוכן החיובי שבכל מצוה ומצוה, שנשרש באדם על ידי "קיום ועשה", מעשה המצוה; והמכוון העיקרי דמצוות לא תעשה הוא הכפי' וההתגברת על הטבע וה"ציאה" ממציותו וטבעו].

וזהו גם הטעם שרמ"ח מצוות עשה הם כנגד אותיות ו"ה של שם הוי' ושס"ה מצוות לא תעשה כנגד י"ה.

ידוע מ"ש בזהר די"ה הם "הנסתרות לה' אלקינו" ואותיות ו"ה – "הנגלות לנו ולבנינו" ("הנגלות" – אותיות "ו"ה – נגלות").

והטעם בקצרה:

האותיות ו"ה רומזות על מידותיו יתברך (ו' הן שש המדות הראשונות, וה' היא ספירת המלכות) וי"ה הן כנגד חכמה ובינה, בחינת המוחין שלמעלה. וכשם שמצינו במוחין ומידות אצל אדם התחתון, שכל ענין המידות הוא ההתייחסות אל זולת, אם להתקרב אליו (חסד ואהבה) או להתרחק ממנו (גבורה ויראה) וכו', משא"כ השכל והמוחין הם האדם כפי שהוא לעצמו (דכשאדם רוצה לעיין ולהתעמק באיזה מושכל, צריך להיות במצב של בדידות ופרישות והבדלה מבני אדם כי הזולת מבלבל את העיון והתרכזות המחשבה) – ככה הוא למעלה כביכול, שבחינת המוחין שלמעלה (י"ה) היא כפי שהקב"ה הוא לעצמו כביכול, רם ומתנשא ו"נסתר" מן העולמות; ואילו השפעת החיות לכל הברואים אינה אלא ממידותיו יתברך, ששם כבר יש התייחסות לזולת היינו לעולמות וברואים, ולכן המידות הן "נגלות", היינו שהוא האור האלקי המתלבש בנבראים.

וזהו שרמ"ח מצוות עשה שייכות לו"ה, כי מטרת מצוות אלו היא המשכת קדושה עליונה תוך "מציותו"

בעבודת ה' (ובלשון החינוך "שרשי המצוה"), שעל ידי קיום המצוה נשרשים בלב האדם מידה טובה אחרת או השקפה טובה אחרת וכו'.

זהו גם סוד דברי רז"ל דרמ"ח מ"ע הן כנגד רמ"ח אברי האדם, כי הלא כל אבר ואבר מרמ"ח אברי גוף האדם הוא כלי לכח אחר של הנפש, כגון – במוח שורה השכל שבנפש, בעינים – כח הראי', באצבעות היד – כח הכתיבה והציוור. וזה שהמצוות עשה מכוונות לרמ"ח אברי האדם הוא משום שכל מצוה ומצוה שייכת לכח מיוחד של הנשמה, המתלבש באבר הגוף המתאים לכח זה. לשון אחר: כל מצוה "מתקנת" אבר אחר של הגוף, וכח אחר של הנפש, ומשכינה בו את קדושתו יתברך.

וכך הוא בענין הסגולה הרוחנית הכללית של המצוות, מה שעל ידן נמשך אור רוחני עליון מקדושתו יתברך בעולם בכלל ועל האדם בפרט. ידוע מאמר הזהר דרמ"ח פיקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא. פירוש, דכמו שבאדם התחתון, הרי בכל אבר מתלבש אור וחיות הנפש המיוחד לאבר ההוא, כך על ידי כל מצוה ומצוה מרמ"ח מצוות עשה נמשך אור אלקי מיוחד. על ידי הנחת תפילין שיש בהם ד' בתים ממשיכים "ד' מוחין שלמעלה", וכיו"ב בשאר כל המצוות. יש רמ"ח מיני אורות עליונות, שכל אחד מהן מגלה תוכן אחר מכוחותיו של הקב"ה (אם מוחין שלמעלה או מידות העליונות), שכל אחד ואחד מרמ"ח אורות אלו תלוי במצוה אחרת מרמ"ח מצוות עשה.

משא"כ קיומן של שס"ה מצוות לא תעשה הוא על ידי ה"לאו" – לא תעשה, העדר העשי', ובזה כל השס"ה מצוות לא תעשה שווין, שהרי ב"לאו" והעדר העשי' אין הבדל בין מצוה אחת לחברתה, שבכולן היא אותה תנועה אחת ויחידה – "לא תעשה", המנעות מעשי'. משמעות הענין בעבודה רוחנית, שכל מטרת מצוות לא תעשה אינה ה"הן" אלא ה"לאו", היינו הכפי' והביטול, שבזה שהאדם כופה את עצמו ומונע את עצמו מלעשות דבר שטבעו גורר אותו לעשותו, הרי הוא יוצא מטבעו ורגילותו ומבטל את מציאותו וטבעו בשביל רצונו יתברך.

כללו של דבר:

המכוון של מצוות עשה הוא לקשר את כל פרטי כוחות האדם ולחברם עם הקב"ה, שיעבוד את השי"ת בכל כוחות נפשו עד שיהא מלא כולו מאור ה', כל אבר ואבר וכל כוח וכוח לפי ענינו טבעו ותכונתו; ואילו התכלית של מצוות לא תעשה היא – היציאה מטבעו ומציאותו (בלשון המורגל





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

סור מרע בכל החומרות שבגמרא ופוסקים, והן בבחינת ועשה טוב בדברי מוסר שבאגדות ומילי דאבות עין טובה וחבר טוב שיראה את חבירו בטובת עין רעת רעהו אל יחשב בלבו וכן לב טוב וחבר טוב כו'.

ומדבריו מובן, שגם מצוות עשה דרבנן שאינם בגדר סוג לתורה במובן הפשוט, הרי בתוכנם הפנימי הרי הם באותו הגדר של "שמירה יתירה" הנובעת מ"אהבה רבה לה", לצאת מגדרנו להוסיף בעבודתו יתברך יתר על המידה.

זאת אומרת, שעצם הגדר דמצוות דרבנן, שהיא הוספה על מה שנצטוונו בתורה, יש בו אותה המעלה ד"כפי" וביטול ו"יציאה" ממציאיותו, ונובע מאהבה רבה לה', היינו אהבה שלמעלה ממדידה והגבלה. ומשום הכי שרש מצות דרבנן הוא ב"לא תעשה" שבתורה, כי על ידי קיום מצוות דרבנן מגיעים וממשיכים מבחינה זו באלקות שאי אפשר להגיע אלי' אלא בדרך שלילה, "לא תעשה".

[ובאמת, על פי הנ"ל נמצינו למדין עוד יותר, שבמצוות עשה דרבנן יש מעלה גם על מצוות עשה דאורייתא, כי בהן ישנן שתי המעלות. הן המעלה שבמצוות עשה וקום ועשה, שהם משרישים באדם תוכן ואור רוחני באופן של "אור בכלי", וביחד עם זה, להיותו מצוה דרבנן יש בה גם המעלה שב"לא תעשה", הכפי' והביטול שעל ידו נמשך האור שלמעלה מהשגה, הנסתרות לה' אלקינו].

ולפי זה יתבאר גם ע"ד הרמז מדוע ענין זה שמצוות דרבנן תלויות ב"לא תסור" נתפרש בגמרא בעיקר במצוות נר חנוכה, משום שמצות נר חנוכה שרשה במסירת נפשם של בני ישראל בעת מלחמת החשמונאים, וגדר של מסירת נפש הוא – שלימות הכפי' והביטול להקב"ה, עד שהאדם מוכן למסור את חייו ממש עבורו יתברך, שבזה יוצא ממציאיותו לגמרי.

ולכן דוקא במצוה זו גילו חז"ל שיסוד כל מצוות דרבנן הוא "והיכן צווננו – מלא תסור". ♦

מקורות: לקוטי תורה פ' פקודי ד"ה אלה פקודי. אור התורה שיר השירים (כרך ב') ד"ה גן נעול. מאמרים ד"ה מאי מברך פר"ת, ת"ש

האדם, ברמ"ח אברי גופו ונפשו (וכן האור העליון הנמשך על ידי המצוות הוא אותו האור שבגדר התחלקות, רמ"ח אברין דמלא); ועל ידי קיום מצוות לא תעשה – שבזה האדם כופה את עצמו ויוצא מטבעו ומציאותו – נמשך האור שלמעלה לגמרי מגדר הבריאה, בחינת "הנסתרות לה' אלקינו".

* * *

ומעתה יתבאר ענינן של מצוות דרבנן והטעם שהן תלויות דוקא ב"לא תסור":

כללות המכוון של מצוות מדברי סופרים הוא – "ועשו סוג לתורה", שמוסיפים גדרים וחומרות לשם שמירה מעולה שלא נכשל בדאורייתא.

וכך הוא לשון אדמו"ר הזקן (בלקוטי תורה פ' מטות):
כל הגדרים והחומרות שבדברי רז"ל ודרכי המוסר שבאגדות ופרקי אבות כולם נמשכים מבחינת אהבה רבה, כמו למשל אדם מחמת אהבתו על בנו מדקדק עמו יותר להוסיף עליו שמירה מעולה בסייגים וגדרים בכל האפשרי בעל כרחו שיהי' מנוקה מכל וכל, וכן חפץ מאד שימצא חן ושכל ביתר שאת וכמו למשל מרגליות מה שהיא יקרה ביותר שומרה ביותר שמירה מעולה כלי בתוך כלי. כך מחמת גודל אהבתו יתברך אלינו מחמיר ומדקדק עלינו בדקדוקי סופרים שהן המה דברי תורתו הנמשכות מאהבה רבה סייגים וגדרים לזכותינו לטוב לנו שנהי' נקיים לפניו יתברך.

והנה בזמן שביהמ"ק הי' קיים הי' סגי בדאורייתא כי היתה נאמנה את ה' רוחנו ולא משכנו חבלי עבותות אהבתנו לתאוות גשמיות והי' בנקל להיות אהבת ה' קבועה בלב כל איש להיות בהתלהבות לעבודת ה' ותורתו גם מבלי שנתעורר מזה אהבה רבה.

אך דור אחר דור כי נתמעטו הלבבות השלימות בעבודת ה' באהבה עזה כרשפי אש ונכונו באש זרה באהבות ותאוות גופניות וכל כך גברו עלינו עד אשר לא נוכל לעבוד את ה' באהבה בלתי שנתעורר מזה אהבה רבה על ידי דקדוקי סופרים וחומריהם בכל פרטיהם, הן בבחינת





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ח. תפלה – תפילת מודה אני

להבנת דבריו הקדושים יש להקדים יסוד גדול בתורת החסידות בפירוש מהותה של "הודאה": לפי פשוטו משמעות של הודאה היא אמירת תודה והכרת הטוב להקב"ה, אבל משמעה העמוק יותר הוא – הודאה מלשון הסכמה וביטול דעתו בפני מי שמודה לו, כמו "מודים חכמים לרבי מאיר", וכן הוא פירוש התפלה "מודים אנחנו לך" (וכיוצא בזה) – שאנו מודים ומבטלים את עצמנו ודעתנו אל השם, דגם אם לפי שכלנו הדל אין אנו מבינים מדוע הקב"ה רוצה מאתנו להתנהג באופן מסויים, אנו מודים ומסכימים אל רצונו יתברך.

כלומר: ה"הודאה" שמדובר בה כאן אם כי היא מאותו הלשון של "מודים חכמים לרבי מאיר", הרי יש הבדל גדול ביניהם: כשחכמים מודים לרבי מאיר, פירוש הדבר הוא שהם מסכימים עמו ע"פ השכל, היינו שבענין מסוים אין הם חלוקים עליו בסברא. אבל פירוש הודאה כאן הוא כמו אדם שמודה ומסכים לדעת רבו אף ששכלו נוטה לדעה אחרת, ומכל מקום הוא אינו מתחשב עם מה ששכלו אומר לו אלא מודה לחכם גדול ממנו ומסכים עמו. והנמשל מזה הוא, שההודאה היא "לא על פי טעם ודעת כלל כי אם בבחינת ביטול עצמי".

וכך בעניננו: ההודאה ד"מודה אני" על החזרת הנשמה אין משמעה הכרת הטוב בלבד, אלא משמעה הוא ביטוי של ביטול מוחלט כלפי הקב"ה, מחזיר הנשמה. התחלת עבודת היום היא בכך שהאדם מבטל דעתו ומציאותו בכל מכל כל אל הקב"ה מחזיר הנשמה, ומכריז שהוא "מודה" ובטל אליו.

אך, עדיין נשאר לבאר: במשך התפילה "מודים" להקב"ה כו"כ פעמים, כמו: בתחילת התפלה "הודו לה", בתפילת שמו"ע "מודים אנחנו לך" וכו' – ומהו פירוש דברי אדמו"ר הרש"ב שההודאה ד"מודה אני" דוקא היא המסירה ונתינה להשם "בכל עצמותו ובכל אשר לו . . בבחינת ביטול עצמי"?

ומזה מובן, שב"ביטול" זה של "הודאה" ישנן כמה וכמה מדרגות – ובכללות נחלקו לשני אופנים כלליים ב"הודאה": ישנה הודאה הבאה לאחר ההשגה וישנה הודאה הבאה לפני ההשגה.

למשל, יכול אדם בתחילה להתבונן בפרטיות בגדלות הבורא ובשפלות האדם, ולהשיג כמה השגות בגדלות השם.

כלל גדול לימדונו רבותינו נשיאינו, אדמו"רי חב"ד, שעיקר חידושה של שיטת החסידות הוא להכניס הבנה חדשה וחיות מחודשת בעבודת התפילה. וכפי שביאר אדמו"ר הזקן בעצמו כשחקרו אותו בעת מאסרו בעיר פטרבורג. משום כך מצינו בתורת חב"ד ריבוי עצום בכמות של ביאורי פרטי התפילות שבכל יום.

והנה התפילה הראשונה שאומר אדם בכל יום, מיד כשניעור משנתו, עוד טרם שקם ממטתו, היא תפילת והודאת "מודה אני" (כפי שהובא בעטרת זקנים בריש שולחן ערוך אורח חיים ובשולחן ערוך רבינו הזקן שם), שנתקנה בדורות האחרונים. והדעת נותנת שהתפילה הראשונה שבכל יום, היינו הפעם הראשונה שבכל יום שבה האדם פונה אל הקב"ה ומדבר אליו, היא ה"שער" וה"פתח" של כל תפילות היום. מטעם זה אכן מצינו בתורת החסידות ביאור מיוחד במהותה וענינה של תפילה זו, וכיצד יש בה מעלה יתירה ומיוחדת, שהיא פתיחת השער לעבודת האדם בכל יום.

באמת מצינו בתפילה זו דבר והיפוכו: מצד אחד תפילה זו לא נזכר בה אחד מהשמות הקדושים, ומטעם זה מותר לאומרה לפני נטילת ידים שחרית. מאידך גיסא, כאמור לעיל, תפילה זו היא השער לעבודת כל היום. מהו פירוש הדברים?

ועוד זאת: בברכת "אלקי נשמה" שבתחילת ברכות השחר, מודים לקב"ה על החזרת הנשמה בבוקר (ברכות ס, ב) – ומה פשר תקנה זו, שלא להסתפק בהודאה בשם ומלכות, אלא תיכף משניעור משנתו (כשעדיין אסור להזכיר שם קדוש) ממהרים להודות לה, עכ"פ בלי הזכרת שם.

ולאידך, אם יש צורך גם בהודאה זו – אמאי לא מצינו אותה בזמן הש"ס, ורק בדורות האחרונים?

[ביאור הענין על דרך הנגלה מצינו בקונטרס "ענינה של תורת החסידות" – וכאן נעמוד על מהותה של תפלה זו כפי שנתבאר בקונט' שם ובכ"מ בתורת החסידות].

וכך כותב כ"ק אדמו"ר הרש"ב (ב"המשך תרס"ו" ע' תמ [בדפוסים הישנים]):

מודה אני לפניך שאומר כל אדם תיכף בקומו משנתו, היינו מה שנותן את עצמו להשם בכל עצמותו ובכל אשר לו, לא על פי טעם ודעת כלל כי אם בבחינת ביטול עצמי.





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

עצמו, שהרי הוא בטל לא בסיבת איזה כח אנושי שבו, אלא בגלל האלקות ששוכנת בתוכו.

וזהו תוכן ענין תפילת "מודה אני" בבוקר תיכף כשניעור משינתו ולפני שנוטל את ידיו, משום שב"הודאה" זו מבטא האדם את ביטולו המוחלט אל הקב"ה ללא שום סיבה וטעם, ביטול הנובע מההתקשרות של עצם הנפש שלו אל הקב"ה.

זהו פירוש הפתגם ש"אמירת מודה אני היא לפני נטילת ידיים משום שכל הטומאות שבעולם אינן יכולות לטמא את ה"מודה אני" של איש ישראל, אפשר שיהי' חסר בענין זה או אחר אבל ה"מודה אני" שלו נשאר בשלימות" ("היום יום" י"א שבט). כי עצם הנשמה מיוחדת תמיד עם הקב"ה ולא שייך בו שום פגם וטומאה ונשאר תמיד בשלימותו. (כידוע, שהפגמים והטומאות על ידי חטאים ועוונות הם רק ב"גילויים" וכוחות הנשמה, ולא בעצם הנשמה המיוחדת בתכלית עם הקב"ה, "יחידה ליחדך", והיא תמיד ב"אמנה אתו").

זהו גם הטעם הפנימי לכך שב"מודה אני" לא נזכר שום שם מהשמות הקדושים שלמעלה: ה"שמות" הקדושים שלמעלה מורים כביכול על הקב"ה כפי שהוא יורד ממדריגתו להיות מתגלה אל הנבראים, וכלשון המדרש הידוע "לפי מעשי אני נקרא", היינו שהשם הוא ביטוי המעשה מחוץ להקב"ה כביכול. ברם ההודאה דמודה אני היא "לפניך", אל הקב"ה בכבודו ובעצמו שלמעלה מכל השמות, שדוקא במדריגה זו באלקות היא ההתקשרות של עצם הנשמה.

הסבר זה באמירת "מודה אני" מיישב ג"כ פליאה גדולה בהודאה זו, שנתקן לאומרה תיכף כשניעור האדם משינתו – דלכאורה תמוה:

מובן ופשוט שכשאדם אומר "מודה אני" עליו לומר זאת באמת ובלב שלם, זאת אומרת, שראשית כל הוא מכיר ומרגיש שהוא נמצא לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה (כאמרו "מודה אני לפניך"), ועוד זאת, שמרגיש היטב שהחזרת הנשמה אליו היא רק מצד טובו וחסדו של הקב"ה, עד שמודה לה' על כך בכל לבבו.

והרי לכאורה הכרה והרגשה זאת דורשת התבוננות ושימת לב, וכמפורש ברמ"א (ודרכי משה) בריש שולחן ערוך (והובא בשולחן ערוך רבינו הזקן) שהאדם צריך לחשוב בלבו "לפני מי הוא שוכב וידע שמלך מלכי המלכים

הן בדרך החיוב, ע"י ההתבוננות בנפלאות הטבע ובנסים ובחסדו של הקב"ה. והן בדרך דהשגת השלילה, שמבין שכמה שיכול להשיג בשכלו בגדלות הבורא עדיין אין זה מגיע כלל וכלל לגדלות השם באמת, וכל השגתינו בו היא רק בדרך "תוארי השלילה", היינו שאי אפשר לומר עליו ית' שהוא "גדול" לפי השגתינו, כי כל מושג ה"גדולה" הוא מעולם הנבראים שהוא באין ערוך לגדלות הבורא, ואם כן זה שאנו אומרים שהוא גדול הוא רק בדרך שלילה, שאין בו החסרון של היפך הגדלות. ולאחר שהגיע האדם להשגות אלה אז הוא מגיע למצב של ביטול והודאה לפניו ית'. וזהו ענין הביטול שאחר ההשגה.

אך ישנו ביטול שבא לפני ההשגה, כאשר עדיין לא הגיע אל מעלת ההשגה.

והנה לפום ריהטא יש מקום לומר שהביטול שאחר ההשגה הוא נעלה יותר, משום שהוא נובע מזה שלאחר שהגיע האדם כמה שיכול להשיג והגיע למסקנא שעדיין יש מדריגה נעלית מזו באלקות שלא שייך בה השגה אלא רק ביטול, אז הוא מודה ובטל במציאות לגמרי. משא"כ הביטול שלפני ההשגה לכאורה סיבתו היא מחמת חסרון האדם והעדר ההשגה, שאינו יודע ואינו משיג, ולכן הוא מודה ובטל.

אבל בעומק יותר יש מעלה דוקא בביטול שלפני ההשגה.

ביאור הענין:

מהיכן באמת נובע ביטול זה של איש ישראל להקב"ה, אשר אע"פ שאין לו שום השגה בגדלותו יתברך ואף אינו יודע טעם שכלי מדוע עליו להיות בטל אל השם – מכל מקום הוא מבטל את עצמו להקב"ה?

אין זאת אלא מחמת נשמתו הקדושה אשר היא "חלק אלוהה ממעל ממש", ואינה זקוקה לשום ראיות שכליות על מציאות הבורא, שהרי זוהי עצמותה ומהותה שהיא "חלק אלוהה", וכל ענינה של הנשמה הוא רק אלקות, בלי שום נתינת מקום לאיזה דבר בלעדו.

ונמצא, ש"הודאה" זו היא למעלה שלא בערך כלל מן ההודאה שלאחרי ההשגה. משום שכל זמן שהאדם מתחיל מ"עצמו", מההשגה "שלו" והידיעה "שלו", הרי ביטולו אינו ביטול מוחלט כל כך, כי באיזה שהוא מקום הרי זה ביטול המיוסד על המציאות של האדם. לא כך הביטול שלפני ההשגה, שהוא ביטול טהור מכל שמץ של הרגשת מציאות





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

תיכף כשניעור משנתו, הרי זו תפילה המבטאת ביטול מוחלט וטהור אל הקב"ה, ששרשו בעצם הנשמה ממש.

ולפי זה יתבאר היטב בפנימיות הענין הטעם שתפילת מודה אני לא נתקנה אלא בדורות האחרונים:

מבואר בכמה מקומות שכח המסירת-נפש הבא מצד עצם הנשמה הוא בגילוי יותר דוקא בזמן הגלות ובפרט בזמן דעקבתא דמשיחא, כי דוקא המצב של העלם והסתור, כאשר נתקטנו המוחות ונתכווצו הלבבות ואין לנו אותה ההבנה וההשגה באלקות ולא אותו רגש של אהבת ה' ויראתו כבדורות הראשונים – הוא המגלה את הכח הנעלם של עצם הנשמה, הבא לידי ביטוי בעבודה של מסירת נפש לה', בלי שום טעם ודעת.

וכך ביטול עצום זה הבא לידי ביטוי באמירת מודה אני תיכף כשניעור משינתו ואף טרם נטילת ידים – "שנותן את עצמו להשם בכל עצמותו ובכל אשר לו, לא על פי טעם ודעת כלל כי אם בבחינת ביטול עצמי" – מתגלה יותר בדורות האחרונים דוקא.

אמנם לאיך גיסא אין אמירת מודה אני אלא התחלת עבודת היום, וממנה היא הנתנית כח לשאר חלקי התפילה, דלאחר ההודאה הכללית צריך האדם להמשיך את ההודאה גם בשאר חלקי וכוחות נפשו, בתחילה ע"י ההודאה הנ"ל שב"אלקי נשמה", ע"י ההתבוננות שבברכות השחר ופסוקי דזימרה וכו', ואז מגיע להודאה מסוג נעלה יותר, "הודו לה' קראו בשמו" שבתחילת פסוד"ז, ואח"כ ל"מודים" שבתפילת העמידה, עד להודאה שבסוף התפילה – "אך צדיקים יודו לשמך".

ונקודת הענין היא, אשר את ה"טוהר" המוחלט של ה"ביטול" שבמודה אני, יש להמשיכו לתוך כל מדרגות ההודאה והביטול של עבודת כל היום.

ונסיים בסיפור שאירע עם כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע בילדותו (מובא בשיחת אדמו"ר הרי"צ – אחרון של פסח תרצ"ז):

פעם שאל ר' זלמן אהרן [אחיו הגדול של אדמו"ר הרש"ב] אצל אדמו"ר הרש"ב: מדוע במודה אני יש נקודה לפני "רבה אמונתך". ואמר לו, שכל עניינו של "רבה אמונתך" היא הנקודה, די פינטעלע, אט אין דעם באשטייט אלץ. וכל הענין הוא, שהנקודה תתפשט, די פינטעלע זאל פאנאנדערגיין.

כעבור כמה חדשים שוב דיברו ביניהם, ושאל ר' זלמן

חופף עליו כו" – ואיך תיקנו לומר "מודה אני" מיד כשניעור משינתו, עוד קודם שיוכל לחשוב ולהתבונן בכך בשימת לב הראוי?

אך סוד הענין הוא:

אנו רואים בחוש, שבעת השינה כל כוחות הנפש – שכלו ומדותיו – עולים למקורם ואינם פועלים פעולתם (כי אם רושם בעלמא); אולם בעצם חיי האדם לא שייך שום הפסק ח"ו, וגם בעת השינה הוא אדם חי בשלימותו.

וכך הוא ברוחניות: כל ה"סילוק" וה"העלם" של הנפש האלקית בעת השינה הם רק בשייכות ל"גילויי" הנפש – הבנתה והשגתה בתורה ובגדלות השם, הרגש אהבת ה' ויראתו, עונג הנשמה בענינים רוחניים וכו' – כל אלה מתעלמים מתודעת האדם בעת השינה וכשיקום משנתו נדרשת יגיעה גדולה לחזור למצב רוחני כזה, אשר הכוחות הרוחניים של נשמתו הקדושה יאירו ויתגלו במוחו וליבו.

אולם על עצם נשמתו ממש – נקודת היהדות שבו (דאס וואס ער איז א איד) – על זה לא שייך שום הפסק ח"ו, וגם בעת השינה הרי זה בכל התוקף.

ובמילא, אדרבה:

במשך היום, כשהאדם עוסק בכוחות נפשו להשכיל ולהבין בתורה הקדושה, מתייגע בתפילה להרגיש אהבת ה' בליבו ולקבוע רגש של יראת שמים בתוכו למשך כל היום כולו – הרי אז לא נרגשת אצלו הדביקות וההתקשרות הזאת של עצם הנשמה שלו בהקב"ה ("יחידה ליחדך").

דוקא מיד בקומו משינתו, בטרם שכוחות נפשו מתחילים להתפתח ולפעול פעולתם – ניצבת בגלוי נקודת היהדות שבו, וכולו אומר: קמתי יהודי! (איך בין אויפגעשטאנען א איד!).

ומצד עצם הנשמה שבו, שהיא "חלק אלוהי ממעל ממש" – מרגיש בטבע ובדרך ממילא שהקב"ה חופף עליו ואשר הוא יתברך החזיר לו נשמתו בחמלה כו'.

ומעתה יובן ההבדל בין ההודאה ד"מודה אני" להודאה לאחר שנטל ידיו וכו' ומברך ברכת "אלוקי נשמה", אשר תוכנה גם היא הודאה על החזרת הנשמה, "מודה אני לפניך ה' אלקי כו' המחזיר נשמות לפגרים מתים". משום שברכה זו היא כבר בשם ומלכות, היינו לאחר שהאדם כבר נטל ידיו והתחיל לעבוד עבודתו בתוך עולם מסודר של הבנה והשגה, ואם כן "הודאה" זו שב"אלקי נשמה" מצד עצמה אין היא בבחינת ביטול גמור ומוחלט, משא"כ "מודה אני" שנאמר





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

אביהם אדמו"ר מהר"ש שמע את כל הדיבורים, וכשגדל אדמו"ר הרש"ב אמר לו אביו ביאור על זה – **"כי יש פנימית הלב, נקודת פנימיות הלב ורעותא דלבא, נקודת היהדות"**. ♦

מקורות: ד"ה אם בחוקתי ב"המשך" תרס"ו וד"ה אני לדודי ב"המשך" תער"ב ח"א לכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע. ד"ה אני לדודי תשי"ב, קונטרס ענינה של תורת החסידות ושיחת ש"פ תולדות וש"פ ויקהל תשנ"ב לאדמו"ר זי"ע

אהרן: מהו ענין התפילה בכל יום ויום, והשיב לו הרש"ב: אט דאס איז אלץ די פינטעלע, ווייל אין דאוונען גייט פאנאנדער די פינטעלע [=הכל הוא ענין "הנקודה", כי בשעת התפילה מתפשטת הנקודה]. פעמיים כתובה בתפילה תיבת בחמלה, פעם אחת במודה אני ופעם שני' בברכת אהבת עולם, אך שם כבר אין נקודה, כי בתפילה צריכה הנקודה להתפשט (די פינטעלע דארף פאנאנדערגיין).





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ט. תפלה – פסוקי דזימרה

נמצא, שכדי שיגיע האדם לתפילה אמיתית עליו להביא את עצמו למצב של דביקות בשכינה, "עמידה לפני הקב"ה".

ובפרטיות יותר, הגם שע"פ פשט עיקר התפילה היא בקשת הצרכים, והעמידה לפני הקב"ה, היינו המעשה הרוחני שבזה, הוא דבר טפל, הנה מצד עיקר ופנימיות הענינים הרי היפוכו של דבר הוא הנכון, שעיקר התפילה הוא שהאדם צריך להיות בכל יום במעמד ומצב של התחברות ודביקות בשכינה, אלא שאז הוא הזמן המתאים לבקש את צרכיו.

כדי להגיע למצב זה על האדם לעמול ולהתייגע קשה ביגיעת נפש, שיהי' במצב של עמידה לפני הקב"ה כעברא קמי' מרי'. ובזה גופא יש כמה פרטים, דבתחילה עליו לשים את עצמו ורצונותיו על הצד ולבטלם, ואח"כ עליו לשכנע ולהשפיע על נפשו הבהמית שגם היא לא תתנגד למצב זה אלא אדרבה תרצה בו, ורק אז יכול לגלות בנפשו את הצמאון להידבק בשכינה עד שיעמוד כעבדא קמי' מרי'.

ולשם כך נקבעה כל אריכות התפילה, בכמה וכמה שליבות, ולכן התפילה נקראת "סולם", כדאיתא בזוהר על הפסוק "הנה סולם מוצב ארצה" שהוא הסולם דתפילה.

כלומר: במצב של עמידה לפני המלך כמו שהוא במשל, הרי עצם הדבר שהאדם עומד בפני המלך כבר פועל בו ביטול מוחלט. אמנם בנמשל דתפילה אין זה בא מעצמו, אלא האדם צריך לפעול בעצמו להגיע למצב זה, ועולה בדרגא אחר דרגא עד שמגיע לביטול מוחלט זה שבתפילת העמידה, דאז הוא בטל כמו עבד העומד לפני המלך, ולכן תפילת העמידה היא בחשאי, ויש בה השתחוואות וכו'.

וזהו תוכן סדר עבודת התפילה, המתחיל בברכות השחר ואח"כ פסוקי דזימרה וכו', שכל אלה הם שלבים שבהם האדם כובש את יצרו ומתגבר על נפשו הבהמית. משום כך נקראת התפילה במקורות (זהר ותרגום) בשם מלחמה, שכן עיקר היגיעה בשעת התפילה היא בזה שהאדם נלחם עם יצרו הרע ונפשו הבהמית לטהר את עצמו מכל זיק של הרגשת מציאות עצמו ויישות עצמו. זוהי מלחמה קשה שאין האדם יכול לנצח בה מבלי יגיעה עצומה.

לפי הקדמה זו יובן היטב מדוע נתקן ענין הזכרת שבחו של מקום לפני התפילה עצמה, שכן הדרך להכניע את יצרו של אדם ולתקוע בו את ביטול רצונותיו הוא על ידי הכרת

חלקה הראשון של תפילת השחר שבכל יום נקרא בשם "פסוקי דזימרה", שתקוהו חכמים בתור הקדמה והכנה לפני ברכות קריאת שמע ושמע ותפילת העמידה.

בטעם תקנה זו הובאו ב' שיטות: הטור כתב שתקנה זו מיוסדת על הכלל דר' שמלאי "לעולם יסדר אדם שבחו של מקום תחילה ואחר כך יתפלל", כמו שעשה משה רבינו, שבתחילה אמר "אתה החילות להראות את עבדך את גדלך וגו'", דהיינו שבחו של מקום, ורק אח"כ התפלל "אעברה נא ואראה וגו'". ואילו התוספות והרא"ש כתבו שהוא מטעם שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, ומזמורי התהלים הללו גורמים לשמחה של מצוה.

רבינו הזקן בשולחן ערוך שלו הביא את שני הטעמים יחדיו, ומשמע דתרווייהו איתנהו בי', ולא עוד אלא שמשמע מדבריו שהם שני חלקים של אותו ענין.

להבנת הדברים יש לבאר מהו באמת הטעם לכך ששבחו של מקום קודם לבקשת צרכיו של אדם? וכי הקב"ה הוא כמלך בשר ודם להבדיל שיש צורך לשבחו כדי שישפיע טובה לנבראים? וכי לתהילתו הוא צריך?

ובעומק יותר, מהו ענין שבחו של מקום בכלל. כל המושג דסיפור בשבחו של מישהו שייך רק כאשר המשתבח נתפס ומתפעל מזה. אבל מה שייך ענין זה אצל הקב"ה. ויתר על כן, באמת כל השבחים האמורים כלפי מעלה אין בהם שבח כלל לכאורה, שהרי "לו דומי' תהילה". היינו הן מצד זה שאין הנבראים המשבחים תופסים מקום אצלו, והן מצד זה שהשבחים עצמם הם חסרי משמעות אצל הקב"ה, וכדברי הש"ס הידועים בענין השבחים שלמעלה שבאמת אין בכוחנו להגדיר את גדולתו של הקב"ה.

* * *

נקודת הדברים תובן בהקדם ביאור מהותה של תפילה על פי יסודי החסידות. מעמד התפילה הוא מעמד שבו האדם עומד לפני קונו, כעבדא קמי' מרי', ושופך לפניו את ליבו. פירוש הדברים לעומקו הוא, שהתפילה ענינה הוא ההתקשרות וההתחברות של המתפלל עם הקב"ה. זהו גם מה ש"תפילה" היא מלשון "נפתולי אלקים נפתלתי עם אחותי", שהוא ענין של התחברות, כפירוש רש"י בשם מנחם בן סרוק "נתחברתי עם אחותי", וכן מלשון "התופל כלי חרס" (הנזכר במשנה), היינו ש"מחבר" את כלי החרס.





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ברעש גדול, שזה דוקא גורם לשבירתה. משום שכאשר הנפש הבהמית מרגישה את רצונות עצמה הרי זה מצד טבעה ברעש גדול ובתאוה חזקה, כמו כאשר האדם כועס או בתנועה דכבוד וכדומה, שהוא מרגיש חום בבשרו הגשמי, ולכן כדי להפך את הרגש הנפש הבהמית לענין של הרגש אלקי, צ"ל השירה ג"כ ברעש גדול, היינו שירגיש בליבו ממש את רגש השמחה וכן את התשוקה להדבק בשכינה, שזה בא ע"י רעש גדול.

[ולפעמים מבואר עוד, שכמו שבשריפת עצים גדולים וחזקים הם עושים רעש גדול יותר, כך גם בנמשל, שביטול חומריות הנפש הבהמית גורם ל"רעש" משום שהוא מנוגד לטבע הנפש הבהמית, משא"כ דבר שאינו מנוגד לטבעו כל כך אינו גורם לרעש גדול].

זהו גם ביאור ענין שירת הלויים שהיתה מלווה את עבודת הקרבנות בבית המקדש, שכן ענין הקרבנות אף הוא מלשון "קירוב הכוחות והחושים", לקרב את האדם אל הקב"ה, וכדי שהאדם יהי' במצב זה עליו תחילה לשבור ולנצח את תכונותיו האנוכיות המנגדות לביטול מציאותו ורצונותיו. וענין זה נפעל על ידי עבודת הלויים שהיא בקול שירה וזימרה, השירה המבטאת את התשוקה החזקה לצאת מהגבלות שלו ולהיגאל מכבלי רצונותיו ותאוותיו של האדם.

וכן בעבודת התפילה שנתקנה כנגד הקרבנות, שתחילה העבודה היא בפסוקי דזימרה, שירה וזימרה ברעש גדול, בסיפור שבחו של מקום, שע"י פורצים את הגבלות הנפש הבהמית, שגם היא תהי' מוכנה לעמוד במצב של תפילה והתחברות ודביקות בשכינה.

זהו גם תוכן הטעם השני לאמירת פסוקי דזימרה לפני התפילה, משום שאין עומדים להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, שכן רגש של שמחה מעשיית מצוה בא לאדם ע"י שאינו מסתפק בקבלת עול בלבד, היינו שמציית לרצונו יתברך למרות שבליבו נמשך אחרי תאוות עולם הזה, אלא רק כאשר פועל בעצמו שהנפש הבהמית עצמה רוצה להדבק בשכינה, עד שהיא עצמה בשמחה עצומה מזה שיש ביכולתה לבוא למצב של תפילה. ואי אפשר להגיע לזה כי אם על ידי התבוננות בגדלות הבורא, שמתבונן במה רבו מעשיך ומה גדלו מעשיך, כתוכן פסוקי דזימרה.

וכך כתב אדמו"ר הזקן במכתבו (הנדפס בהוספות לסידורי תהילת השם): "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה. . דברי שבח משבחי של המקום ברוך

גדלות הא-ל באופן שהנפש הבהמית עצמה מבינה ומרגישה את גדלות הקב"ה, כך שלא זו בלבד שאין היא מתנגדת לבטל רצונה מפני רצונו, אלא להיפך, שהנפש הבהמית עצמה רוצה שהאדם יהי' דבוק בשכינה.

כדי להגיע לזה האדם מזמר ומשבח את הקב"ה על גדלותו בטבע, וכיצד כל הדר היקום מביע את תפארתו של הקב"ה המשפיע טוב וחסד וזן את העולם כולו, וכן את אהבתו המיוחדת של הקב"ה לעם ישראל ובחירתו בעם ישראל. כשהאדם מתבונן בגדלות השם, היינו לא רק זה שהקב"ה הוא נפלא ומרומם מכל העולם, אלא להיפך, כיצד הקב"ה מתייחס אל העולם ומביע את גדולתו בנפלאות שבטבע העולם, עד שהעולם כולו משבח ומזמר לקונו, הרי זה מבטל את ההתנגדות הטבעית של הנפש הבהמית אל האור האלקי.

זהו הביאור במ"ש בכ"מ שענין "פסוקי דזימרה" הוא גם מלשון "לזמר עריצים", היינו לכרות את הקוצים שהם כוחות הקליפה המנגדים אל אור הקדושה. כי על ידי סיפור שבחו של מקום דהיינו ההתבוננות המפורטת בגדלות השם כפי שהיא באה לידי ביטוי בטבע הבריאה ע"י מכריתים את הרצונות הבלתי רצויים של הנפש הבהמית, שכן הנפש הבהמית עצמה "משתכנעת" בגדלות הבורא ומבטלת את רצונותי בפני רצון השם.

דבר זה נרמז גם בכתוב "רוממות א-ל בגרונום וחרב פיפיות בידם", שע"י סיפור שבחו של מקום, "רוממות א-ל בגרונום", פועלים "חרב פיפיות בידם לעשות נקמה בגוים גו", היינו שסיפור שבחו של מקום הוא החרב שבה מנצחים את הנפש הבהמית.

* * *

לפי זה יובן גם מדוע "פסוקי דזימרה" נקראים דברי שיר וזמר, היינו שעבודה זו דסיפור שבחו של מקום קשורה עם מצב של שירה.

שכן, ענין השירה בכללותו מורה על השתוקקות של האדם לצאת מהגבלותיו. ענינו של ניגון הוא, שכאשר יש לאדם רגש עמוק מאד המתפרץ מתוך קירות ליבו עד שאינו יכול להביע אותו באותיות הדיבור, הרי הוא מביע אותו בקול שירה, לבטא את עומק הרגש שבליבו. וענין השירה בעבודת השם הוא ביטוי התשוקה העמוקה להיות דבוק בשכינה.

יחד עם זאת השירה היא ברעש גדול דוקא, משום שכדי "לשבור" ולנצח את נטיות הנפש הבהמית, יש להלחם בה





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

שהוא פועל בנפש הבהמית, אלא הוא אכן ממשיך מלמעלה גילוי אור אלקי בתוכו, וזהו מ"ש ואתה קדוש יושב תהילות ישראל, שע"י "תהילות ישראל", הרי הקב"ה שמצד עצמו הוא "קדוש ומובדל", נעשה בבחינת "יושב", שהוא נמשך ונשפל למטה, לתת כח לאדם להתגבר על נפשו הבהמית.

ועל ידי הכנה זו בתפילת פסוקי דזימרה הרי האדם מוכן לעיקר עבודת התפילה, דאחר ה"חקיקה מבחוק" שפעלה על נפשו הבהמית, הרי הוא בא ל"חקיקה מבפנים", לעורר את הנפש האלקית, בברכות קריאת שמע וקריאת שמע, עד לשמונה עשרה, תפילת העמידה שבה עומד האדם לפני הקב"ה כעבדא קמי' מרי'. ♦

מקורות: תורה אור בראשית ד"ה כי כאשר השמים החדשים. לקוטי תורה פקודי ד"ה אלה פקודי. בחוקותי ד"ה אם בחוקותי הב'. המשך תער"ב חלק א' פרק רנו. ד"ה להבין ענין פסוד"ז בס' מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים. מאמרו של ר' יחזקאל פייגין הי"ד ב"התמים" חוברת ז' וחוברת ח' במדור "שערי חסידות"

הוא הנאמרים באמת בתהלה לדוד ושאר פסוקי דזימרה כי הם הן המעוררים שמחה אמיתית להלהיב הנפשות האומללות וישמח ישראל בעושיו".

ולפיכך "גם המעמיקים דעת ותבונה בהתבוננות צריכים לומר פסוקי דזימרה בקול רם דוקא כמ"ש רוממות א-ל בגרום ממש, דהיינו כל רוממות א-ל שבא בהשגתם באריכות ובעומק יבוא לכלל תמצית וקיצור לאמיתת ענינה להיות בקול שיר בגרום ממש, כמו לבי ובשרי ירננו אל א-ל חי כו' וחסידך ירננו . . . כמו כשאומר ברוך שאמר והי' העולם, שתמצית כל המושג מזה הוא שבדבר הוי' נעשה כל העולם מאין ליש, מזה בא בהרגש בלב בשר להתפעל בשיר וניגון או בתנועה ביד ורגל" (אגרת קודש אדמו"ר האמצעי), "וכמו המלאכים שאומרים שירה ברעש גדול ובהתפעלות יתירה" (ספר המאמרים תש"ח).

ובעומק יותר, ע"י שהאדם עובד עבודה זו הנה לא רק





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

י. תפלה – ברכות קריאת שמע

"זמיר עריצים", שמשמעו הכרתת וזמירת הרצונות הבלתי רצויים, משום שעיקר פעולת פסוקי דזימרה היא באופן של "סור מרע". כלומר, ע"י ההתבוננות בשבחו של מקום אשר בפסוקי דזימרה, האדם מלא התפעלות מגדלות הבורא, וזה פועל שיבטל את תשוקתו להיות מנגד לרצונו ית'.

ובפרטיות יותר מבואר בחסידות, שבאמת עוד לפני אמירת פסוקי דזימרה האדם כבר פעל בעצמו את הביטול הכללי של נפשו הבהמית ע"י ההודאה דמודה אני ו"הודו לה" וכו', שזה גורם לבטל מהנפש הבהמית את הרצון לתאוות של איסור ממש ר"ל, אלא שענין פסוקי דזימרה כמו ענין "זמירת עריצים" כפשוטה, להכרית את הקוצים המפריעים לגידול הכרם, וכן בנמשל, לבטל את הדיבורים אשר לא לה' המה, ודברים בטלים שאין בהם תאוה. דלכן נק' בשם קוצים, כי אין בהם ממש כלל, אבל הם גורמים לכך שיוחלש רצון הנפש האלקית להדבק בשכינה, משום שדברים בטלים גורמים למחשבות זרות, ועד"ז הוא בענין דהעדר הזהירות בראי' ושמיעה שהן ב' סרסורי עבירה.

וזהו תוכן העבודה דפסוקי דזימרה, לבטל בנפש הבהמית את הנטי' ל"קוצים", לדיבורים בטלים ומחשבות זרות והעדר הזהירות בעניני ראי' ושמיעה.

אמנם פשוט הוא, אשר כל זה אינו אלא בענין של שליטה. ומכיון שעיקר עבודת האדם בתפילה היא לא רק לבטל את הדברים הבלתי רצויים הנובעים מן הנפש הבהמית, אלא גם לפעול בנפש הבהמית עצמה תשוקה להיות דבקה בשכינה, שזוהי המטרה הסופית של קריאת שמע, בכל לבבך בשני יצריך, שגם הנפש הבהמית תגיע לאהבת ה', לפיכך יש צורך בהכנה ועבודה נוספת של ברכות קריאת שמע.

כלומר: אמנם נכון שבפסוקי דזימרה ההתפעלות נובעת מן ההתבוננות בגדלות הבורא, אבל גדלות זו היא הבאה מכך ש"מה רבו מעשיך ה'" ו"מה גדלו מעשיך ה'", דהיינו ההתבוננות בנפלאות הטבע, בנפלאות הנבראים, להתבונן בגדולת ה' כל חד לפום שיעורא דילי' ולהלהיב ליבו ונפשו לעבודת ה', כלומר, שיתבונן בהתהוות העולמות מאין ליש, ויעמיק דעתו איך שזהו ענין נפלא מאד, ואיך שנתהוו ריבוי עולמות ונבראים עד אין קץ ושיעור, וכיצד "אתה מחי' את כולם", שנמשך אור וחיות לכאו"א מהם לפי מדריגתו, ובכל יום מתחדשים בחיות חדשה כמ"ש חדשים לבקרים, אשר

לאחר שעמדנו לעיל על ענינם של פסוקי דזימרה במשנת חב"ד, נעסוק הפעם בביאור ענין ברכות קריאת שמע.

הנה כבר עמדו ראשונים על טעם הדבר שתקנו חכמים את שתי ברכות קריאת שמע שלפני, דלכאורה אין להם שייכות כלל עם קריאת שמע, ולמה קראו אותן ברכות ק"ש וכן למה תקנו אותם לפני דווקא.

ובתניא פרק מ"ט מבאר רבינו הזקן את אחד הטעמים לדבר, כי עיקר ענין קריאת שמע הוא לקיים מצות אהבת ה' בכל לבבך בשני יצריך, דהיינו לעמוד נגד כל דבר המונע ומעכב מאהבת ה', ולכן בהקדמה לזה אומרים ברכת יוצר אור שבה נתבארה עבודת המלאכים, וברכת אהבת עולם שבה מבואר שהניח הקב"ה כל צבא מעלה והשרה שכינתו על ישראל דוקא, אשר זה פועל באדם התעוררות אהבה עצומה כמים הפנים לפניו.

אמנם בפרטיות יותר יש להבין עוד לכאורה, דלפום ריהטא יש בברכות קריאת שמע משום הכפלה מסויימת של מה שכבר נאמר לפני זה בפסוקי דזימרה, שכן בפסוקי דזימרה אנו משבחים ומפארים את הקב"ה על גדלות הבריאה, מה רבו מעשיך ה' ומה גדלו מעשיך ה', וגם שם נזכר אודות "הללו את ה' מן השמים הללוהו במרומים הללוהו כל מלאכיו וכו'", וכן אומרים לאחרי זה "אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם וכו'", היינו הבחירה בעם ישראל.

ויש להקדים תוס' ביאור במה שנתבאר במאמר הקודם בדבר מהותם של פסוקי דזימרה, שחלק זה של התפילה הוא שליבה ב"סולם" דתפילה, השליבה שענינה הוא הפעולה על נפשו הבהמית ויצרו הרע של האדם, כי ההתבוננות בגדלות הבריאה פועלת התפעלות בנפש הבהמית שתסכים להכניע את רצונותי' בפני רצונו של מקום.

פעולה זו על הנפש הבהמית, אף היא אינה פעולה בעלת שלב אחד בלבד, אלא יש בה כמה שלבים. וכלשון הכתוב "סור מרע ועשה טוב", שבתחילה צריך להיות ביטול ושלילת הרצונות הבלתי רצויים שבנפש הבהמית, ואחרי זה מגיעים למדריגה נעלית יותר, שנפש הבהמית עצמה חפיצה להדבק בשכינה.

זהו עומק משמעות הטעם שפסוקי דזימרה הוא מלשון





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

כל זה פועל באדם התפעלות גדולה מאד, ומתוך כך יתלהב ליבו וישים אליו לבו ונשמתו, וגורם לרוממות הנפש והגבהתה ויציאתה מן החומריות.

אך מכיון ש"אין חבוש מתיר עצמו", הרי הנפש הבהמית נשארת במציאותה וטבעה, דהגם שהיא בהתפעלות עצומה מגדלות ה', מ"מ אין זה פועל בה שינוי מהותי, אלא רק כמין "הרדמה", שזה מחליש את תכונותי'.

[וטעם הדבר הוא, כי מצד עצמה אין הנפש הבהמית מסוגלת להיות דביקה בשכינה, שכן כל ענין גילוי שכינה הוא מנוגד לתוכנה ומציאותה. שכן תוכן הנפש הבהמית הוא, "אני רוצה", כמו הבהמה שאין בה אלא ביטוי רצונות עצמה, וכידוע שעיקר הנפש הבהמית הוא ה"לב" דהיינו הרגש מציאות עצמו והתשוקה למלאות את תאוותיו. ולכן אין ההתבוננות בגדלות הבורא ע"י סיפור שבחו של מקום פועלת בנפש הבהמית אלא ביטול מציאותה בלבד, שמתוך שהאדם מתפעל מגדלות הבורא מיד הוא מתבטל ממציותו].

מה שנתחדש בברכות קריאת שמע על פסוקי דזימרה הוא תיאור עבודת המלאכים כיצד הם אומרים קדוש וברוך. דלכאורה הדבר צריך ביאור: מדוע אנו מאריכים להזכיר את עבודת המלאכים בכלל, והרי הנשמות הן גבוהות מן המלאכים, ומה חסר במה שכבר נאמר לפני זה בפסוקי דזימרה אודות הילולו של הקב"ה על ידי כל הנבראים ועל ידי בני ישראל?

אלא פירוש הדברים הוא, שמלבד עצם ההכרה בגדלות הבורא, אנו צריכים גם להתבונן בכך שהנבראים העליונים שהם המלאכים, גם הם עומדים במצב של התפעלות עצומה מגדלות ה', "ואשר משרתיו כולם עומדים ברום עולם ומשמיעים ביראה יחד בקול דברי אלקים חיים ומלך עולם . . . וכולם פותחים את פיהם בקדושה ובטהרה בשירה ובזימרה ומברכים ומשבחים ומפארים ומעריצים ומקדישים וממליכים את שם . . . וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה . . . להקדיש ליוצרם בנחת רוח בשפה ברורה ובענימה קדושה . . . והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול מתנשאים לעומת השרפים . . . לא-ל ברוך נעימות יתנו וכו'".

פירוש הדברים:

ובזה גופא יש שני פירושים, שהן שתי מדריגות: (א) שע"י שהנפש הבהמית יודעת שבשרשה היא רוצה להיות דביקה בשכינה, הרי זה פועל בה גם בהיותה למטה. כלומר: אין אהבת ה' ומשיכה לאלקות היפך עצם מהותה של הנפש הבהמית, שהרי בשרשה ומקורה ה"ה מלאך אלקי העובד את ה' באימה וביראה ומשבח ומפאר את הקב"ה, וכאשר הנפש הבהמית מתבוננת בזה אפשר לה להתהפך ולבוא לאהבת ה'. (ב) באופן נעלה יותר – שעל ידי אמירת ברכת ק"ש בתיאור עבודת המלאכים, הרי זה ממשיך הארה רוחנית משורש נפש הבהמית, שגם בהיותה למטה תרגיש את שרשה, וכאשר שרשה מאיר בה היא מתהפכת לקדושה (כמו ששרשה למעלה – מלאכים עליונים – הם תכלית הקדושה).

וזוהו החידוש שבברכות קריאת שמע, כי פעולה זו בנפש הבהמית אינה רק התגברות על הנטיות החומריות שלה וכפיית היצר, אלא זוהי התעוררות הנובעת משורש הנפש

אך מכיון ש"אין חבוש מתיר עצמו", הרי הנפש הבהמית נשארת במציאותה וטבעה, דהגם שהיא בהתפעלות עצומה מגדלות ה', מ"מ אין זה פועל בה שינוי מהותי, אלא רק כמין "הרדמה", שזה מחליש את תכונותי'.

[וטעם הדבר הוא, כי מצד עצמה אין הנפש הבהמית מסוגלת להיות דביקה בשכינה, שכן כל ענין גילוי שכינה הוא מנוגד לתוכנה ומציאותה. שכן תוכן הנפש הבהמית הוא, "אני רוצה", כמו הבהמה שאין בה אלא ביטוי רצונות עצמה, וכידוע שעיקר הנפש הבהמית הוא ה"לב" דהיינו הרגש מציאות עצמו והתשוקה למלאות את תאוותיו. ולכן אין ההתבוננות בגדלות הבורא ע"י סיפור שבחו של מקום פועלת בנפש הבהמית אלא ביטול מציאותה בלבד, שמתוך שהאדם מתפעל מגדלות הבורא מיד הוא מתבטל ממציותו].

מה שנתחדש בברכות קריאת שמע על פסוקי דזימרה הוא תיאור עבודת המלאכים כיצד הם אומרים קדוש וברוך. דלכאורה הדבר צריך ביאור: מדוע אנו מאריכים להזכיר את עבודת המלאכים בכלל, והרי הנשמות הן גבוהות מן המלאכים, ומה חסר במה שכבר נאמר לפני זה בפסוקי דזימרה אודות הילולו של הקב"ה על ידי כל הנבראים ועל ידי בני ישראל?

אלא פירוש הדברים הוא, שמלבד עצם ההכרה בגדלות הבורא, אנו צריכים גם להתבונן בכך שהנבראים העליונים שהם המלאכים, גם הם עומדים במצב של התפעלות עצומה מגדלות ה', "ואשר משרתיו כולם עומדים ברום עולם ומשמיעים ביראה יחד בקול דברי אלקים חיים ומלך עולם . . . וכולם פותחים את פיהם בקדושה ובטהרה בשירה ובזימרה ומברכים ומשבחים ומפארים ומעריצים ומקדישים וממליכים את שם . . . וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה . . . להקדיש ליוצרם בנחת רוח בשפה ברורה ובענימה קדושה . . . והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול מתנשאים לעומת השרפים . . . לא-ל ברוך נעימות יתנו וכו'".

פירוש הדברים:

וזוהו החידוש שבברכות קריאת שמע, כי פעולה זו בנפש הבהמית אינה רק התגברות על הנטיות החומריות שלה וכפיית היצר, אלא זוהי התעוררות הנובעת משורש הנפש





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

הוא בעבודת התפילה, ש"שריפת" הנפש הבהמית ועלייתה לקדושה, היא בשני שלבים, אש שלמטה ואש שלמעלה.

"אש שלמטה" היא ההתבוננות בגדלות ה' הבאה מכך ש"מה רבו מעשיך ה'" ו"מה גדלו מעשיך ה'", היינו ההתבוננות בנפלאות הטבע כמתואר בארוכה בפסוקי דזמרה, וכיצד הקב"ה מחי' את כל הנבראים, ולכן נקראת "אש שלמטה" ושל "הדיוט", היינו גדלותו יתברך כפי שהיא באה לידי ביטוי בנבראים **למטה**.

ומטעם זה גופא אין בכוח התבוננות זו לשנות את מהותה של נפש הבהמית, כי אם רק לבטל את מציאותה ולהתגבר על חומריותה, לפי שהנפש הבהמית כפי שהיא בצורה למטה אינה מסוגלת להתהפך ולבוא לידי אהבת ה'.

משא"כ בברכות קריאת שמע, היא ה"אש שלמעלה", היינו ההתבוננות במלאכים עליונים ועבודתם בקודש בעולמות עליונים, שהתבוננות זו דוקא, בשרשה של הנפש הבהמית למעלה, היא הפועלת בנפש הבהמית לבוא לידי אהבת השם, כנ"ל בארוכה.

ודוקא לאחר הקדמה זו, שבה הנפש הבהמית עצמה נכללת באש האלקי של ביטול ותשוקה עצומה להיות דבקה בשכינה, מוכן האדם לעבודת קריאת שמע, להמשיך על נפשו האלקית את יחוד ה' אשר בקריאת שמע. ♦

מקורות: ד"ה אני לדודי תרע"ד, תשי"ב, תשט"ו. ד"ה יהודה אתה וד"ה וילך איש תרס"ו. לקוטי תורה ר"פ תצא. ופ' ויקרא ד"ה אדם כי יקריב.

הבהמית עצמה, שהם המלאכים העליונים, ובמילא הנפש הבהמית עצמה מגיעה למצב של הזזה פנימית וביטול פנימי, והיא מוכנה לבא למצב של אהבת ה' "בכל לבבך" – "בשני יצריך", אהבת ה' כדבעי.

* * *

הבדל זה בין העבודה דפסוקי דזמרה ובין ברכות ק"ש הוא החילוק בין שני מיני "אש" שמצינו באש המזבח – אש שלמעלה (כמאמר רז"ל דאש היתה יורדת מלמעלה ע"ג המזבח ואוכלת הקרבנות) ואש שלמטה, כמאמר רז"ל אע"פ שאש יורד מלמעלה מצוה להביא מן ההדיוט.

ביאור הדבר:

ידוע שהתפילה היא כנגד הקרבנות, וזה עולה בקנה אחד עם מה שנתבאר לעיל דתכלית ענין התפילה אינה רק התעוררות הנפש האלקית בלבד, אלא הפעולה על הנפש הבהמית, שגם היא תבוא לידי אהבת ה' – שהרי זהו ענין הקרבנות, שלוקחים בהמה דוקא ומקריבים אותה ע"ג המזבח והיא נשרפת ונכללת באש המזבח, שע"ז מתקדשת בקדושה עילאה.

זהו גם הטעם שעיקר ההקרבה על המזבח הוא שריפת החלב והדם, כי חלב הוא ענין התענוגים ודם הוא ענין רתיחת הדמים, דהיינו חום התאוה (וכן ענין הכעס וכהאי גוונא), וכל פרטים אלה שבנפש הבהמית נשרפים ונכללים באש שלמעלה על ידי עבודת התפילה.

וכשם שיש שני מיני אש שבהן ה' הקרבן נכלל – כך



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

יא. תפלה – ברכת "אהבת עולם"

המלך בהתקשרות הנפש ממש מלב ונפש מעומקא דלבא לאין קץ. ואף אם לבו כלב האבן המס ימס והי' למים ותשתפך נפשו כמים בכלות הנפש ממש לאהבת המלך" (ל' התניא פ"מ).

"ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה וגדול יותר מאד בכפלי כפליים לאין קץ עשה לנו אלקינו..הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו, והוציאם ממצרים ערות הארץ מקום הזוהמא והטומאה, לא על ידי מלאך..כו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו.. כדי לקרבם אליו בקירוב ויחוד אמיתי.

ועל ידי זה יתעורר האדם ברשפי אש האהבה להתקרב אליו יתברך.

אך יש עוד ענין ופרט חשוב בזה:

זה שהניח הקב"ה עליונים ותחתונים לקרב את ישראל אליו, הוא צמצום עצום, שהרי הוא יתברך, הנקרא "אין סוף ברוך הוא", כשמו כן הוא – שאין סוף ואין קץ ותכלית כלל לאור וחיות המתפשט ממנו, ומכל מקום סילק (דרך משל) את אורו הגדול הבלתי גבול, וגנזו והסתירו, הכל בשביל אהבת האדם התחתון להעלותו לה'.

וכשיתבונן האדם בזה – יבוא לידי הכרה, ובכפלי כפלים לאין קץ, "כי ראוי לאדם ג"כ להניח ולעזוב כל אשר לו מנפש ועד בשר ולהפקיר הכל בשביל לדבקה בו יתברך, ולא יהי' שום מונע מבית ומבחוץ, לא גוף ולא נפש, ולא ממון ולא אשה ובנים" (תניא פל"ט).

* * *

והנה במאמר הקודם הוסבר, שעיקר המכוון בברכות קריאת שמע הוא להביא גם את הנפש והבהמית והיצר הרע לידי אהבת ה', וכמו שאומרים בק"ש "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך" ואמרו רז"ל "בשני יצריך".

אשר עפ"ז צריך לומר, שגם בברכה זו השני' "אהבת עולם אהבתנו כו'" אין המכוון רק לעורר את רגש האהבה לה', אלא זה נוגע להפיכת הנפש הבהמית שבאדם לקדושה. ביאור הענין יובן על פי פירוש ההגדרה "אהבת עולם". לפי המשמעות הפשוטה, אהבת עולם פירושה אהבה נצחית שאין לה הפסק לעולם. וההתבוננות באהבה זו של הקב"ה לישראל שהיא אהבה נצחית, היינו קשר אמין וחזק שאין לו הפסק, בהכרח שהיא גורמת לאדם כמים הפנים לפנים

לאחר שנתבאר (במאמר הקודם) ענינם הכללי של ברכות קריאת שמע בתוך ה"סולם" של התפילה, נעמוד הפעם בפרטיות יותר על הברכה השני' של ברכות קריאת שמע, ברכת אהבת עולם.

עיקר ההתעסקות של ברכות קריאת שמע שדובר בה לעיל היא ההתבוננות בעבודת המלאכים, שהם השורש והמקור של הנפש הבהמית שבאדם, ואודותה מדובר בברכת יוצר אור, שהיא הברכה הראשונה מברכות קריאת שמע.

אמנם בברכה השני' של ברכות ק"ש (שלפני') עיקר המדובר הוא באהבת ובחירת הקב"ה בעם ישראל.

אך מובן ששתי הברכות מטרטן אחת – בתור הכנה ל"קיום קריאת שמע", כדי לקיים מצות אהבת ה', ואהבת את ה' אלקיך גו'.

בתניא (פרק מ"ט – נזכר במאמר הקודם) נתבארה הנקודה המשותפת שבין שתי ברכות אלו – ענין מעלת ישראל אפילו על מלאכים:

בברכה ראשונה מתארים כיצד המלאכים בטלים לאורו ית' ומשמיעים ביראה כו', כלומר שהוא מובדל מהן, וכן האופנים וחיות הקודש אינם יודעים ומשיגים אי' מקום כבודו, לפי שהקב"ה קדוש ומובדל מהם, אלא "מלא כל הארץ כבודו", שהקב"ה נמצא למטה בארץ דוקא. ובהמשך לזה אנו אומרים בברכה שני' "אהבת עולם אהבתנו ה' אלקינו", ומתארים את גודל החיבה והקירבה של הקב"ה לבני ישראל דוקא, שקרבנו לעבודתו על ידי נתינת התורה והמצוות, שבכך ניתנה לנו האפשריות להתייחד עמו יתברך בתכלית הדביקות, מה שלא שייך בכל צבא מרום.

וכשאדם מתבונן בזה יבוא לידי אהבה גדולה אליו יתברך, שכן, בטבע האדם דכאשר מרגיש אהבת חבריו אליו, מתעורר בדרך ממילא באהבה לחבירו, שזהו אפילו אם שניהם שוים במעלה.

"על אחת כמה וכמה אם מלך גדול ורב מראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ונבזה ושפל אנשים, ויורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו ויחדיו ומקימו ומרימו מאשפתו ומכניסו להיכל המלך, חדר לפניו מחדר מקום שאין כל עבד ושר נכנס לשם, ומתייחד עמו שם ביחוד וקירוב אמיתי, עאכו"כ שתתעורר ממילא האהבה כפולה ומכופלת בלב ההדיוט ושפל אנשים הזה אל נפש

תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ואהבה רבה, תלוי גם באופן ההתבוננות המביא את האהבה, כידוע שהדרך להגיע לאהבת השם כדבעי היא ע"י ההתבוננות (כמ"ש הרמב"ם בהלכות יסודי התורה והאיך היא הדרך לאהבתו כו' בשעה שיתבונן כו'), ולכן כל אהבה באה ע"י התבוננות מסוג אחר:

"אהבת עולם" משמעה אהבה שיסודה הוא השכל והתבוננות ב"עולם", בגדלות הבריאה, מה רבו מעשיך ומה גדלו מעשיך. כלומר, התבוננות היא בגדלות האלקות ה"מתלבשת" בעולמות, כמאמר חז"ל "זהגדולה – זה מעשה בראשית", כלומר, זוהי גדלותו יתברך בבריאת והתהוות העולמות, דכשהאדם בא לידי הכרה אשר המציאות האמיתית של כל הבריאה כולה אינה אלא הכח האלקי המהווה ומחיל את העולמות, יתעורר בתשוקה גדולה אשר האלקות שבעולמות יהי' בגילוי ולא בהעלם והסתר.

מה שאין כן "אהבה רבה" יסודה הוא ההתבוננות בבחינת האלקות שלמעלה מגדר העולמות, דהרי הקב"ה בכבודו ובעצמו רם ומתנשא ואינו בגדר הבריאה כלל, וכשהאדם מתבונן ברוממות והפלאות הא-ל, יתעורר בתשוקה גדולה להכלל באמיתותו יתברך, היינו באור אין סוף ב"ה בכבודו ובעצמו.

מטעם זה ישנו הבדל גם במדרגה שבנפש האדם שבה נוגעת האהבה: "אהבת עולם" באה מתוך חלק הנשמה המלוּבש בגוף ונפש הבהמית, ופועל את ברור הנפש הבהמית, ואילו "אהבה רבה" היא מצד חלק הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף ונפש הבהמית.

[ויש מדרגה שלישית באהבת ה' המכונה "אהבה בתענוגים" שהיא למעלה גם מבחי' "אהבה רבה", ואין כאן מקום ביאור מדרגה זו].

ומעתה יובן היטב המשך ברכה זו לברכות שלפני. שהרי, כפי שנתבאר לעיל, עיקר העבודה בהתבוננות שבפסוקי דזימרה וברכות קריאת שמע היא כדי להביא את הנפש הבהמית שבאדם לידי אהבת השם, בתור הכנה לקריאת שמע, שעיקר חידושה הוא ענין אהבה "בכל לבבך – בשני יצריך", אשר גם הנפש הבהמית תעמוד בתנועה של אהבה ותשוקה להיות בדביקות בשכינה.

ובסגנון פשוט יותר, שגם חלק זה שבאדם אשר בו הוא רוצה את טובתו, שיהי' טוב לו ושהוא יהי' במצב של שמחה והנאה ותענוג, גם חלק זה שבו יכיר שההנאה האמיתית והטוב האמיתי והתענוג האמיתי הוא באלקות דוקא.

להגיע לגילוי אהבה בנפשו אל הקב"ה גם כן באופן כזה, אהבה שאין לה הפסק, אהבה עצמית שאינה תלוי' בדבר.

פירוש זה אפשר להחילו גם על נוסח הברכה לפי נוסח אשכנז, "אהבה רבה אהבתנו", שכן בפשטות "אהבה רבה" משמעה אהבה גדולה ועצומה ביותר.

אמנם פירוש נוסף מצינו ב"אהבת עולם", על פי ההבנה ד"עולם" משמעו "נברא" שהוא מוגבל, ולפי זה "אהבת עולם" היא אהבה מוגבלת המתלבשת בתוך גדרי העולם. דוקא אהבה כזו יש בכוחה להשפיע על האדם שגם אצלו תהי' אהבה אל ה' כמים הפנים לפנים. שכן, אהבה מופשטת יותר, אהבה שלמעלה מגדרי העולם, אין בכוחה לפעול בישראל אלא ביטול מציאותם לגמרי.

וזהו ענין אהבת עולם אהבתנו, על פי לשון הכתוב "ואהבת עולם אהבתך על כן משכתך חסד", שישנה אהבה מהקב"ה לישראל המתלבשת בתוך נפשותינו, שהנפש היא כלי להכיל אהבה זו בתוכה ממש, ולכן זה פועל בנפש רגש אהבה כלפי הקב"ה.

משל לדבר: אב המבטא את אהבתו לבנו בדיבור של חיבה או בחיבוק וכיו"ב, הרי האהבה מקבלת ציור והגבלה על ידי שהיא מתבטאת במעשה מסוים, ועי"ז הוא גורם לבנו לבטא את אהבתו אליו כמים הפנים לפנים. אבל אהבה שהיא עצומה כל כך שאין בכח האב לבטא אותה במלים או בשום ביטוי חיצוני, עד שהוא במצב של שתיקה והלם, כגון כשפוגש את בנו יחידו ואהובו לאחר שלא ראהו שנים רבות וחשב שמת, כמו שהי' ביעקב אבינו כשפגש את יוסף, הרי מאחר שאהבה זו לא באה לידי ביטוי, אין היא עצמה פועלת דבר באדם האהוב, שכן אהבה זו לא "הגיעה" אליו.

אך אף על פי כן, זה גופא שאהבה זו היא אהבה מוגבלת גורם לכך שאין יכולה לעורר בישראל אלא אהבה שהיא במדרגת "אהבת עולם", אהבה מוגבלת.

מה שאין כן התואר "אהבה רבה" מורה על אהבה בלתי מוגבלת של הקב"ה לישראל, והיא מעוררת בנשמות ישראל גם כן אהבה עליונה יותר שהיא בבחינת "אהבה רבה", אהבה בלתי מוגבלת. כלומר: אהבה זו היא מדרגה גבוהה ביותר, שאינה מתגלה אלא באדם שהוא בבחינת "התפשטות הגשמיות", ואין גופו ונפשו הבהמית מגבילים את גילוי אור נשמתו, ולפיכך ביכולתו להתעורר באהבה בלתי מוגבלת אליו ית'.

והנה הבדל זה שבין שני סוגי האהבה, אהבת עולם



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ונמצא, שגם תוכן ברכה זו, על בחירת הקב"ה בישראל לקרבם אליו, הוא בעיקר על עבודה זו של הפיכת הנפש הבהמית לקדושה (על ידי התורה ומצוותי').

* * *

בפרטיות יותר מבואר עוד, שבאמת שתי הברכות של קריאת שמע שלפני מורות על שני סוגי אהבה להשם, ובהם הכנה לשתי הפרשיות שבשמע:

עיקרה של ברכת יוצר היא עבודת המלאכים שהם בתשוקה והשתוקקות עצומה להיות נכללים באש שלמעלה, ענין של מסירת נפש וביטול מציאותם, ואילו עיקרה של ברכת אהבת עולם הוא להיפך, לבטא כיצד התוצאה של האהבה היא הבחירה בעם ישראל וקיום התורה ומצוותי'.

והרי זו הכנה מתאימה לשתי הפרשיות דקריאת שמע, שכן הבדל העיקרי בין פרשה ראשונה לפרשה שני' הוא כמאמר רז"ל במשנה "למה קדמה שמע ליהו' אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ יקבל עליו עול מצוות". כלומר: עיקר ענינה של פרשה ראשונה הוא קבלת עול מלכות שמים במסירת נפש, קודם כל בפסוק "שמע" שענינו "למסור נפשו באחד", ואח"כ בפסוק "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", אהבה בלתי מוגבלת באופן של מסירת נפש ורצוא וכלות הנפש. וזהו גם ענין "בכל מאדך – בכל מדה ומדה שהוא מודד לך", דהיינו אהבה שאין בה שום הגבלה כלל. מה שאין כן פרשה השני' עיקרה הוא "קבלת עול מצות", ויהי אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום", היינו שגם האהבה "לאהבה את ה' אלקיכם", היא אהבה הקשורה עם מעשה המצוות, וכן לא נזכר בה ענין של "בכל מאדך", בכל מדה ומדה שהוא מודד לך.

ולכן ההכנה לפרשה ראשונה היא ההתבוננות בביטול המלאכים במסירת נפש שבברכת יוצר, ואילו ההכנה לפרשה שני' היא בברכת אהבת עולם, שעיקרה לבטא את האהבה מלמעלה הגורמת לאדם הנהגה כדבעי על פי תורה בחיי היום יום, "והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצוותיך".

לאחר הקדמה זו של ברכות קריאת שמע האדם מוכן לעלות לשליבה הבאה שב"סולם" התפילה, היא קריאת שמע.

◆

מקורות: תניא פרק מג, פרק מו ופרק מט. מאמרי ד"ה חכלילי עינים תורה אור לאדמו"ר הזקן, תורת חיים לאדמו"ר האמצעי ואור התורה לאדמו"ר הצמח-צדק (וכן בס' פלח הרימון להרה"צ ר' הלל מפאריטש). ספר הערכים חב"ד כרך א' ערך "אהבת עולם שבברכות קריאת שמע", שם ערך "אהבת ה', עולם, רבה ובתענוגים"

כדי להגיע למדרגה זו הוא עובר את השלב דפסוקי דזימרה המדברים בשבחו של מקום, השלב של ברכת יוצר המאורות העוסקת בעבודת המלאכים ותשוקתם להדבק בשכינה, ואחר כך הוא מגיע אל השלב שבו הוא מתבונן באהבתו וחיבתו של הקב"ה לישראל, אהבה המורגשת בישראל, "אהבת עולם" – וזה פועל בנפש הבהמית תשוקה עצומה עוד יותר לאהוב את השם ולהתקשר בו.

* * *

נקודה זו, שעיקר ההדגשה בברכת אהבת עולם היא על האהבה השייכת ל"עולם" וגבולותיו, שלכן בכוחה לפעול על הנפש הבהמית שבאדם להתהפך לקדושה – מודגשת לא רק בתחילת הברכה, בתיבות "אהבת עולם", אלא גם בתוכנה הכללי, בענין בחירת הקב"ה בבני ישראל בשעת מתן תורה ("ובנו בחרת מכל עם ולשון"), שבא לידי ביטוי בנתינת התורה והמצוות לישראל:

הבחירה בעם ישראל – "ובנו בחרת מכל עם ולשון" – היא ב"גוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (תניא שם). שכן, בחירה אמיתית היא – בחירה חפשית, היינו שאין הבוחר מוכרח בדבר ובוחר כן רק משום שכך עלה ברצונו של הבוחר. מזה גופא מובן, דכשיש לפניו שני דברים, אחד בעל מעלה גדולה ונפלאה והשני דבר פחות הערך, לא שייך לומר שהאדם "בחר" בדבר בעל המעלה, שהרי אין לו ברירה כביכול, כי מעלת וטיב הדבר הכריחוהו לבחור בו.

וכך הוא בענין בחירת הקב"ה בבני ישראל. נשמת ישראל היא חלק אלקה ממעל ממש ואילו נפשות אומות העולם הן מקליפות הטמאות לגמרי, וא"כ לא שייך כאן גדר של בחירה חפשית, שהרי אין שום דמיון ביניהם שנוכל לומר שהקב"ה בחר בנשמות ישראל על גבי נשמות אומות העולם להבדיל.

אלא מה שאומרים "ובנו בחרת מכל עם ולשון", הכוונה בזה, שהקב"ה בחר בגוף החומרי של בני ישראל, למרות שמצד עצמו הוא גוף גשמי וחומרי ונדמה בחיצוניותו ושטחיותו כגופות אומות העולם, מכל מקום בחר הקב"ה בגופים של בני ישראל (ורק לאחר שבחר בהם, זה גופא המשך בגופות של בני ישראל קדושה).

ובחירה זו בגופותיהם של ישראל, היתה בשעת מתן תורה, כי תכלית ענין נתינת התורה ומצוותי' למטה בעולם הזה היא, כדי שהאדם ימשיך קדושה בגופו הגשמי ונפשו הבהמית, ועל ידי זה גם ב"חלקו בעולם" (כמבואר בארוכה בספר התניא).



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

י.ב. תפלה – קריאת שמע

בעולמה של תורת החסידות נתבאר ענין זה בהרחבה ומכמה פנים, אך יסוד אחד העולה מהם הוא, שעיקר אופן קבלת עול מלכות שמים שבקריאת שמע יש בו שני פרטים: (א) ההכרה ביחוד השם, שעיקרה בפסוק הראשון ("שמע גו' אחד"). (ב) אהבת השם, שעיקרה בפסוק השני "ואהבת גו'", וכל המשך הפרשה הוא ביאור ביטוי אהבה זה ואופנה.

כלומר: אין כאן רק קבלת עול מלכות שמים בלבד, אלא יש כאן עבודה עמוקה להחדיר בתוך מוחו וליבו של אדם את ההכרה האמיתית באחדותו האמיתית של הקב"ה, על פי ההבנה החסידית ב"אין עוד מלבדו", שלא זו בלבד שאין עוד אלוקה אחר (חס ושלוש) אלא שאין שום מציאות בלעדו. ועוד זאת, קבלת מלכות זו, לא מספיק שתהא רק כמו עול כפשוטו, כעולו של שור שהוא בניגוד לרצונו וחפצו, וכך קבלת עול מלכות שמים היא בניגוד לתשוקתו של אדם, אלא עיקרה היא באופן של "אהבת השם", "ואהבת את ה' אלקיך", כלומר, שהאדם יעורר בלבו תשוקה עצומה להיות דבוק בשכינה.

ואכן בספר התניא (פרק מט) קובע רבינו הזקן ש"עיקר קריאת שמע [הוא] לקיים [ואהבת גו'] בכל לבבך כו' בשני צריך כו' דהיינו לעמוד נגד כל מונע מאהבת השם".

ובמקום אחר (לקוטי תורה ד"ה וידעת) מבאר רבינו הזקן, דמה שכתוב בפ' ואתחנן "וזאת המצוה גו' לעשות בארץ גו'", הכוונה היא למצות קריאת שמע "שהיא המצוה הראשונה שנצטוו אחר עשרת הדברות מפי משה", ומבאר את מהותה של מצוה זו, שהיא ההכרה ביחודו ית' באופן שפועל על האהבה שבלב.

[נמצינו למדים, שבאמת כל עיקר חידושה של משנת החסידות בא לידי ביטוי במצות קריאת שמע: קודם כל, ההכרה באחדות השם על פי יסודות החסידות שאין עוד מלבדו כפשוטו, והשנית, שיהי' מוח שליט על הלב ושהכרה זו במוח שבראש תביא לידי רגש הלב כדבעי, רגש האהבה להשם, ואהבת את ה' אלקיך].

* * *

ומעתה נעמוד על מקומה של קריאת שמע בכללות נוסח התפילה, וכפי שהבאנו כבר שהתפילה היא כמו סולם שראשו מגיע השמימה, וכל חלק מהתפילה הוא שלב בסולם זה.

לאחר שעמדנו על ביאורם של ברכות קריאת שמע במשנת חב"ד, נדון הפעם בביאורים שנאמרו בענינה הכללי של קריאת שמע.

מיצוי כל מה שנאמר במשנת חב"ד בסוגיא זו אינו דבר האפשרי במסגרת זו, שכן ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, ולכן נעמוד רק על פרטים מסויימים (הנראים יסודיים) בביאור הסוגיא.

ענינה של מצות קריאת שמע לפי פשוטו הוא – ההכרה לעין כל של קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצות. הפסוק "שמע ישראל" משמעו קבלת עול מלכות שמים, וכן אמרו רז"ל לענין תיבת אחד שבפסוק שמע ישראל, שהחיוב להאריך באחד הוא משום שעי"ז "ממליכים" את הקב"ה למעלה ולמטה ולד' רוחות. וכן מבאר רבינו הזקן בענין הכוונה שבקריאת שמע (סימן ס"ה) ש"פסוק ראשון של ק"ש שהוא שמע ישראל הוא עיקר קבלת מלכות שמים". ולכן הוא גם מעשרה פסוקי מלכיות שבמוסף ראש השנה, וכמ"ש רבינו הזקן בהלכות ראש השנה שפסוק זה עולה למנין מלכיות, כי מלת אחד הוא ענין מלכות, כלומר שהוא "יחיד ומיוחד ואין דומה לו, ומלכותו בכל משלה".

ובכללות יותר זהו ענינה של כל הפרשה הראשונה, ואילו ענין הפרשה השני, והי' אם שמוע, הוא קבלת עול מצות. וכמאמר רז"ל במשנה – "למה קדמה שמע למה אם שמוע, שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצות".

בטור ובשולחן ערוך הובאו על זה דברי המדרש רבה (אמור, פכ"ז, ו): "משל למלך ששלח פרוזדוגמא [פירוש, הכרזת המלכות] שלו למדינה, מה עשו בני המדינה, עמדו על רגליהם ופרעו את ראשיהם וקראוה באימה וביראה ברתת ובזיע, כך אמר הקב"ה לישראל הדא פרוזדוגמא דידי לא הטרחתי עליכם ולא אמרתי אליכם שתהיו קורין קריאת שמע לא עומדין על רגליכם ולא פורעין את ראשיכם אלא בשבתך בביתך ובלכתך בדרך". ומסיקים, שהגם שלא נתחייבו בעמידה וכו' מ"מ צריך לקרותה באימה וביראה וכו'.

ולפי דרכינו למדנו את מהותה של מצות קריאת שמע על פי ההלכה, שהיא הכרזת קבלת עולו של המלך, הן קבלת מלכותו והן קבלת מצותיו.



תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ולחקריב את כל אשר לו כדי למלאות את רצון השם, בחינת בטל רצונך מפני רצונו.

מצב נפשי זה בא על ידי ההכרה באחדותו האמיתית של הקב"ה, שאין עוד מלבדו ממש, שאין שום מציאות בלעדו, ופשוט אשר כשאדם חי עם הכרה זו אין שום דבר בעולם שיכול לעכב ולמונע את קיום רצון השם.

ולאחר מדריגה זו של הכרה ביחוד השם, והתמסרות מוחלטת לחיים מתוך הכרה זו במוחו, ממשיך האדם קשר זה עם הקב"ה לתוך לבבו, שמתעורר באהבת השם באופן של "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפש ובכל מאדך". כלומר, אין זו אהבה פשוטה לה' הנובעת מההכרה ש"קרבתי אלקים לי טוב", אלא הכוונה היא לאהבת הנשמה אל הקב"ה, שהיא כמו אהבת בן אל אביו שאין לה שום הגבלות. אהבה זו מתעוררת דוקא ע"י ההכרה באחדות השם האמיתית.

לשון אחר: כדי להגיע אל האהבה הרצוי אינו מספיק מה שהתבונן האדם בשלבי התפילה הקודמים לקריאת שמע, שכן עיקר ההתבוננות לפני כן היא בגדלות הבריאה או בעבודת המלאכים או בבחירת הקב"ה בעם ישראל, אשר כל אופני ההתבוננות הללו אמנם מביאים לידי רגש של אהבה להשם, אבל סוג האהבה אינו אהבה עצומה כל כך עד שהאדם מוכן למסור את נפשו, "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך".

אהבה התלוי בהתבוננות בגדלות האל-הנובעת מהכרה בגדלות הבריאה, בדרך ממילא "דיו לבא מן הדין להיות כנדון", ואין ההתבוננות הזאת יכולה לגרום לאדם לצאת לגמרי מהגבלותיו ולאהוב את ה' באהבה עצמית שאין להם הגבלה. ועל דרך זה התבוננות בעבודת המלאכים (בברכה הראשונה של ברכות ק"ש) או בבחירת עם ישראל (בברכה השני').

כדי להגיע אל האהבה המוחלטת המביאה לידי מסירת נפש ממש, בכל נפשך ובכל מאדך, על האדם להתבונן באחדות השם כפי שהיא באה לידי ביטוי בכתוב "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", שפירושו זהה על "יחודא עילאה", דהיינו ההכרה ביחוד הבא מצד למעלה שמשמעו שכל היצור אין לו תפיסת מקום כלל וכלל אצל הקב"ה, כלשון הכתוב "כל דיירי ארעא כלה חשיבין", ו"אין עוד מלבדו" ממש, שהקב"ה הוא המציאות היחידה שאין שום מציאות בלעדו.

הכרה זו בדרך ממילא גורמת לאדם להגיע למצב של

וכך הוא בענין הקריאת שמע, שבו מתחיל שלב חדש בסולם התפילה.

בשלבים הקודמים לקריאת שמע הי' עיקר ההדגשה על הסרת הדברים המונעים מעבודת השם ואהבת השם. שכן בקומו משנתו הרי הנפש האלקית אינה בהתגלות בכל פרטי האדם, ועל זה נאמר חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו, כמאמר רז"ל שלפני התפילה הנשמה היא באפו בלבד (ולכן אסור לאכול לפני התפילה). וזהו כל סדר העבודה דפסוקי דזימרה וברכות קריאת שמע, לפעול על הגוף והנפש הבהמית את הסרת הדברים המונעים והמעכבים.

וזהו מה שנתבאר לעיל במאמרים הקודמים, שבפסוקי דזימרה עיקר ההתבוננות היא בגדלות הבורא מתוך הבריאה, ובברכות קריאת שמע ההתבוננות היא בעבודת המלאכים, שהתבוננות זו היא הפועלת על נפשו הבהמית שבאדם להיות נכנע להקב"ה עד שהיא עצמה תרצה להתקרב אליו ית'.

אמנם בקריאת שמע מגיע השלב החדש שבו הוא זמן גילוי הנשמה עצמה (לא רק הסרת המונעים והמעכבים), וזהו פירוש ענין "שמע ישראל וגו'", היינו שתהי' השמיעה ב"ישראל", בנפש האלקית שבתוך כל אדם מישראל.

אך בזה גופא ישנם ב' השלבים הנ"ל דיחוד ה' ואהבתו. בתחילה צ"ל ההתבוננות ש"הוי' אלקינו הוי' אחד", שהיא ההכרה באחדותו האמיתית של הקב"ה, שאין עוד מלבדו ממש, שאין שום מציאות בלעדו.

אשר הכרה זו היא רק בבני ישראל, להיות ש"הוי' אלקינו", פירוש, ש"הוי' אחד" מאיר בנפש כל איש ישראל, שהיא "חלק אלוקה ממעל ממש", ולפיכך קיימת אצלה ההכרה באחדותו האמיתית של הקב"ה.

זהו גם הקשר בין "שמע ישראל גו' הוי' אחד" לענין המסירת נפש, כלשון הידוע "למסור נפשו באחד", וכפשטות הענין, שבכל הדורות מסרו בני" את נפשם על קידוש השם באמירת והכרזת "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". אשר מסירת נפש זו נובעת מנקודת היהדות שבנשמת כל איש ישראל אשר היא חלק אלוקה ממעל ממש, ולכן יהודי אינו יכול ואינו רוצה להיות נפרד מאלקות.

וענין זה בא לידי ביטוי גם בחיי היום יום של איש ישראל, לא רק כשהוא עומד במצב שצריך למסור את נפשו ולהפקיר את חייו על קדושת השם, אלא הכוונה היא שבכל מקום ובכל זמן האדם עומד במצב שהוא מוכן להפקיר





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

המרגיש את עצמו למציאות מ"מ הוא צריך להכיר באחדות השם מתוך הבריאה, אחדות שמשמעה לא שאין שום מציאות כלל בלעדו אלא שיש מציאות אבל היא כולה תלוי בחיות האלקי, והכרה זו אפשרית גם בנפש הבהמית, ועי"ז תבוא לידי אהבת ה'.

* * *

והנה, לאחרי אמירת ואהבת את ה' אלקיך גו', ממשיכים "והיו הדברים האלה גו' ודברת בם גו'", שכל זה הוא המשך להתעוררות אהבת ה' בליבו.

כלומר: הציווי ואהבת גו' הוא שהאדם צריך להגיע לידי רגש של צמאון והשתוקקות להתקרב אליו יתברך ולהכלל בו יתברך. אולם האהבה והתשוקה והצמאון לאלקות עצמן אינן התכלית – אלא העיקר הוא לרוות צמאון נפשו, על ידי עסק התורה והמצוות, כפי שאומרים בהמשך הפרשה וכן בפרשה שני' של ק"ש (שענינה קבלת עול מצות כנ"ל).

וטעם הדבר הוא, משום שאי אפשר לרוות את ההשתוקקות להיות בדביקות והתכללות באור ה' בתכלית אלא על ידי לימוד התורה, אשר אורייתא וקוב"ה כולא חד, וקיום המצוות שהן רצון העליון ועל ידם האדם מתחבר עם הקב"ה, דמצוות הוא מלשון צוותא וחיבור.

ובלשון רבינו הזקן בתניא (סוף פ"מ): **מי שנפשו שוקקה וצמאה לה' וכלתה אליו כל היום ואינו מרווה צמאונו במי התורה שלפניו הרי זה כמי שעומד בנהר וצועק מים מים לשותות כמו שקובל עליו הנביא הוי כל צמא לנו למים.**

ונמצא, שגם הקבלת עול מצוות אשר בפרשה שני' של קריאת שמע אינה קבלת עול בלבד אלא היא ביטוי ההכרה דאחדות השם ואהבת השם. ♦

מקורות: תניא פמ"ט. סידור שער הק"ש. אמרי בינה פתח השער ושער הק"ש. לקוטי תורה ואתחנן ד"ה וידעת.

אהבה עצומה של כלות הנפש, לאשתאבא בגופא דמלכא, שכן בהכירו בכך שמצד הקב"ה כל המציאות כולה בטילה ביטול מוחלט לגבי' – מיד אין הוא מרגיש שום שמץ של רגש אנוכיות וטובת עצמו ומציאות עצמו, אלא כל תשוקתו וחפצו הוא להיות נכלל באור העליון בדביקות מוחלטת.

* * *

לפי כל זה מובן היטב כיצד קריאת שמע היא שלב חדש בסולם התפילה:

כל עיקר ענין התפילה הוא, כלשון הזהר, "שעת צלותא שעת קרבא", המלחמה שהאדם לוחם בתוך נפשו פנימה להכריע את יצרו הרע ונפשו הבהמית ולהשליט עלי' את הנפש האלקית, באופן שיעורר בליבו את התשוקה להיות דבוק בשכינה, ומתוך כך יהי' עבד ה' כדבעי.

לשם כך האדם עובר כמה שלבים בסדר עבודת התפילה, מודה אני, פסוקי דזימרה, וברכות קריאת שמע, שכולם יחד הם הקדמה להכין את האדם להגיע למצב נפשי זה של ההכרה באחדות השם המביאה לידי אהבתו.

ולאחרי הקדמות אלו סוף סוף הוא מגיע אל השלב דקריאת שמע, אשר בו הוא אכן מגלה את אהבתו לה' באופן של קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצות מתוך אהבה מוחלטת, כמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה שענין האהבה לה' הוא התשוקה להיות דבוק בשכינה כמו אברהם אבינו, עד שבאהבתה תשגה תמיד.

אולם, אע"פ שעיקר ענין הק"ש הוא לעורר את האהבה לה' שבנפש האלקית, מכל מקום נכלל בחובת "ואהבת גו'" גם "בכל לבבך" שפירשו רז"ל "בשני יצריך", שחייבים להשפיע גם על הנפש הבהמית שתבוא לאהבת ה'.

ומטעם זה אומרים (לאחרי שמע ישראל גו') – "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ואיתא בזהר שזוהי בחינת "יחודא תתאה", שתוכנה הוא אשר גם בתוך העולם עצמו





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

יג. תפלה – פסוק ראשון של קריאת שמע

התאחדות מיוחדת של מדריגת "קודשא בריך הוא" עם מדריגת "שכינה". פירוש: "קודשא בריך הוא" קאי על מדריגה זו שלמעלה כפי שהקב"ה הוא "קדוש" ו"מובדל" מכל התייחסות אל הנבראים, וכלשון רש"י על "קדושים תהיו" שתהיו "פרושים" ונבדלים. אבל "שכינה" היא מדריגת האלקות ה"שוכנת" בתחתונים. והיחוד ביניהם משמעו, אשר גם בתוך מדריגה זו שהיא בבחינת "שכינה", שיש לה התייחסות אל התחתונים, נמשך בה ממדריגת "קדוש" ומובדל. כך, שגם בעולם הטבעי ישנה התגלות של האלקות שלמעלה מן הבריאה.

מאחר שיש ריבוי מדריגות באורות עליונים, ישנן גם כמה מדריגות ב"יחוד" שלמעלה. וכאן נעמוד על שני סוגי ה"יחוד" שבמדריגת "ספירות העליונות", שהם עשרה כוחות אלקיים (מחכמה עד מלכות) ש"נאצלו" מאתו יתברך לצורך התהוות העולמות והנהגת העולמות.

הספירות העליונות נחלקות לשתי מדריגות כלליות – מוחין ומדות, וזהו ההבדל בין שני ה"יחודים" בספירות העליונות: היחוד העליון הוא במדריגת המוחין, ונקרא "יחוד חכמה ובינה", והיחוד התחתון הוא במדריגת המדות, ונקרא "יחוד זעיר אנפין" (הוא ששת המדות מחסד עד יסוד) ומלכות.

כלומר:

היחוד התחתון ד"זעיר אנפין ומלכות" הוא הוא ענין יחוד קוב"ה ושכינתו הנ"ל, כמבואר בקבלה ש"זעיר אנפין" נק' בתואר "הקדוש ברוך הוא", ו"שכינה" היא ספירת המלכות. וענין היחוד משמעו, כנ"ל, שהאור ד"זעיר אנפין" (ששת המדות העליונות), נמשך בבחינת מלכות, עולם הדיבור.

ותוכן הענין:

ההבדל בין ששת המדות למדת המלכות (הנקראת "עולם הדיבור") הוא כמו ההבדל ביניהם אצל אדם התחתון, שרגש המדות שבלב הוא בתוך האדם עצמו, מה שהוא מתעורר ברגש האהבה או פחד ויראה וכדומה. דהגם שתוכן ענין המדות הוא התייחסות אל הזולת (לאהוב אותו, או לירא ממנו וכדומה), מכל מקום הרגש עצמו הוא בתוך האדם, עד שיתכן שאדם יתעורר ברגש ותשוקה לעשות חסד עם הזולת גם אם אין שום אדם לפניו שיוכל לעשות

הפסוק הראשון של קריאת שמע, "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", הוא מהפסוקים שהובאו ונתבארו במקומות אין ספור בתורת החסידות, עד שיש מקום לומר, שכל ענין חסידות חב"ד מיוסד על פסוק זה. ובאמת ב"כותרת" שכתב רבינו הזקן לשער היחוד והאמונה, החלק השני של ספר התניא (הספר היסודי של חסידות חב"ד), נאמר שכל ענינו הוא "להבין מעט מזעיר מ"ש בזה דשמע ישראל כו' הוא יחודא עילאה וברוך שם..הוא יחודא תתאה".

פשוט, איפוא, שאין הכוונה במסגרת זו למצות את כל הנאמר בחסידות בענין, ולא באנו אלא ללקט את מה שנראה כדברים הבסיסיים ביותר בהסברת תוכנו וענינו של פסוק עיקרי זה.

פסוק זה יש בו בדרך כלל שלשה פירושים: פירושו של רש"י על התורה, שכוונת הפסוק היא להכריז לעין כל אשר ה' שהוא אלקי ישראל בזמן הזה יהי' אלוקה כל העולם כולו לעתיד לבוא (ובמילא יהי' "הוי' אחד"). פירוש הרמב"ם בריש הלכות יסודי התורה, שעיקרו של פסוק זה הוא ללמדנו את מצות אחדות ה' (או יחוד ה'), שלילת השיתוף. והפירוש הפשוט (בש"ס ופוסקים), שכוונת הפסוק היא להמליך ולהכתיר את הקב"ה למלך על כל העולם כולו (שהכל יעבדו רק ה' אחד). ובספר המצוות להרמב"ם מצוה ב' מפרש שיחוד וקבלת מלכות היינו הך.

פירושה של תורת החסידות בפסוק זה מיוסד על דברי הזהר הנ"ל, שהכתוב בא ללמדנו את מדריגת היחוד המכונה "יחודא עילאה", יחוד עליון, שהוא למעלה מ"יחודא תתאה", יחוד תחתון.

לפי הפירוש הפשוט ביחוד השם, שהקב"ה הוא "אחד", הרי לא שייך לפרט כמה מדריגות בזה, יחוד עליון או יחוד תחתון, דפשוט שמשמעו שהקב"ה הוא אחד. ומזה גופא שאומרים שיש כמה מדריגות בדבר מוכח שהכוונה כאן היא ל"יחוד השם" באופן דק ועמוק יותר, ששייך בזה חילוקי מדריגות.

ונקדים פירוש ענין ה"יחוד" בקצרה לפי המבואר בספרי קבלה, ואח"כ כיצד נתבאר הענין במשנת החסידות ומשמעותו בעבודת השם השווה לכל נפש:

ענין ה"יחוד" למעלה משמעו ההתאחדות של שתי מדריגות באלקות. לדוגמא: יחוד קוב"ה ושכינתו, שיש





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

כאן המקום להרחיב את היריעה בהסברת ההבדל שביניהם לפי משנת החסידות, ורק נביא את נקודת הענין בקצרה:

לפי משנת החסידות מהותה של חכמה היא – חכמה אותיות כ"ח מ"ה, היינו כח של ביטול (כמו "ונחנו מה"). היינו, שחכמה היא תפיסת איזה ענין באופן שהאדם הוא בבחינת ביטול, והמשל לזה הוא כמו רא' גשמית, שאין זו תפיסת הבנוי' על הגיון וראיות שכליות אלא שמאחר שראה את הדבר במו עיניו יודע בוודאות גמורה שהוא קיים. תפיסת זו אינה נובעת מגודל חכמתו ופקחותו אלא לפי שהדבר מאיר ("די זאך לייכט") אצלו. ורק בכח הבינה מתחיל ענין ההבנה וההשגה בדרך הגיון וכו'.

והנמשל מזה למעלה, דהיות שספירת החכמה ענינה "ביטול" (כח מ"ה) לפיכך אפשר לאור אין סוף ב"ה ממש להאיר בה ולהתייחד עמה, ומאחר שמצד אור אין סוף ב"ה בכבודו ובעצמו אין שום נתינת מקום לאיזו מציאות שהיא בלעדו, הרי בספירת החכמה נרגשת אחדותו יתברך האמיתית, "שהוא לבדו הוא ואין זולתו" (כמבואר בתניא פרק ל"ה בהגהה, בשם מורו, המגיד ממעזריטש).

משא"כ בספירת הבינה, דעם היותה במדריגת המוחין המובדלת עדיין מן העולמות, מכל מקום יש כבר איזו התחלה ושורש למציאות העולמות.

וזוהי משמעות "יחוד חכמה ובינה", שעל ידי התאחדות ספירת החכמה עם ספירת הבינה, נמשך אור אין סוף ב"ה ממש למטה (באמצעות ספירת הבינה), שפירושו, אשר בתוך התחתונים נתגלה ונרגש האור האלקי כפי שהוא מאיר בספירת החכמה, וכך מתגלה ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו".

* * *

מתוך פירוש זה על פי קבלה אנו באים לפירוש החסידי המקובל בהפרש שבין יחודא עילאה ויחודא תתאה:

משמעות "יחוד השם" על פי חסידות היא ההכרה המוחלטת ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו", כיצד הקב"ה הוא המציאות היחידה באמת, וכל הנמצאים בטלים אליו לגמרי. אך בזה גופא יש שני אופנים כלליים:

יחודא תתאה הוא היחוד הבא מצד התחתון, היינו יחוד השם מצד תפיסת הנבראים, שעל ידי ההתבוננות ברוממות הא-ל באים לידי הכרה ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו".

ביטול זה, מתוך שהוא בא מן התחתון, מכיון שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, אי אפשר שיחוד וביטול זה יבטא "איבוד" מוחלט של מציאות התחתון. אלא מאי?

עמו חסד (כמו שמצינו באברהם שהצטער כשלא היו לו אורחים, היינו שבאותה שעה בער רגש החסד בליבו).

משא"כ מידת המלכות לא תתכן בלי שיהי' עם שעליו המלך רוצה לשלוט (כמאמר: אין מלך בלא עם). והרי זה כמו הדיבור, שכל ענינו ומטרתו הוא רק בשביל הזולת, כי בשביל עצמו מספיק ענין המחשבה.

וכך הוא בנמשל, דספירת המלכות ענינה השפעת החיות אל העולמות והנבראים, משא"כ ה"אור" ד"זעיר אנפין" (ששת המדות) הוא למעלה מן העולמות עדיין; ויחוד זעיר אנפין ומלכות משמעו, שגם האור המאיר בששת המדות, שמצד עצמו הוא מכוסה מן העולמות, בא ונמשך בתוך העולמות (באמצעות ספירת המלכות).

אך בכל זאת נק' יחוד זה בשם "יחוד תחתון", משום שסוף-סוף גם "זעיר אנפין" היא רק בחי' "מדות" שלמעלה כביכול, דעצם ענין המדות משמעו התייחסות לעולמות, כנ"ל.

אמנם יחודא עילאה הוא יחוד מסוג נעלה יותר, שהוא ה"יחוד" במדריגת המוחין דלמעלה – יחוד חכמה ובינה.

ביאור הענין:

ענין המוחין למעלה מורה על האור האלקי שלמעלה מגדר הנבראים. דאע"פ שגם המוחין הם מעשר ספירות עליונות שכל ענינן הוא לצורך העולמות (השפעת החיות וכן הנהגת העולם) – דלא כאור אין סוף ב"ה בכבודו ובעצמו, שלהיותו "אין סוף", פשוטו כמשמעו, הוא רם ומתנשא מגדר עשר ספירות (שהם עשרה כוחות מוגדרים) – מכל מקום, במדריגת ה"מוחין" האור עדיין מובדל לגמרי מן העולמות.

וכמו שהוא במשל בנפש האדם, שההתייחסות אל הזולת ב"מוחין" שלו היא בדרך "ריחוק", שלא כהתייחסות של המדות. דבמדות הרי האדם מתפעל מן הזולת, שהזולת פועל בו שינוי שיהי' במצב של אהבה ומשיכה אליו על דרך משל או להיפך. משא"כ בעולם השכל שבנפש האדם, אין הזולת תופס מקום, אלא רק שהאדם כמו שהוא במקומו ומדריגתו מבין ומשיג את הזולת. וכן הוא להבדיל גם בבחינת המוחין שלמעלה, שענין המוחין למעלה הוא כפי שהקב"ה כביכול הוא מובדל מגדר העולמות לגמרי – אע"פ שיש כאן שורש והתחלה להתייחסות לעולמות, כמו במשל ה"מוחין" הנ"ל, שהאדם מבין ומשיג את הזולת כו'.

אלא שבמוחין גופא יש שתי מדריגות, חכמה ובינה. אין





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

לשון אחר: כאשר האדם מעורר בנפשו את מקורה ושרשה באלוקים חיים, זה שהוא חלק אלוקה ממעל ממש, הרי אז אין קביעות יחוד השם בנפשו מבוססת ומיוסדת על ההבנה והרגש שלו, אלא היא באה מצד אור עליון המאיר מלמעלה, שנמשך בו האמת כמו שהוא מצד הקב"ה, היינו שבאמת אין שום מציאות כלל בלעדו.

זוהי איפוא משמעות הפסוק הראשון של קריאת שמע על פי חסידות – לקבוע בנפשו את האמת כפי שהיא מצד הקב"ה, שבאמת אין שום מציאות לעולם כלל, משום שלגבי הקב"ה הכל הוא אין ואפס ממש, ואין עוד מלבדו. וזהו פירוש "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד": על בני ישראל להתבונן (שמע לשון הבנה) ולבוא לידי הכרה ש"ה' אחד", שהקב"ה הוא המציאות היחידה האמיתית, ואין שום מציאות בלעדו כלל. והיכולת לכך היא לפי ש"הו' אלקינו", שהקב"ה הוא אלקה שלנו (כפירוש רש"י הנ"ל), שהפירוש הפנימי בזה הוא, שבנשמת ישראל היא חלק אלקה ממעל ממש מאיר יחודו יתברך האמיתי, "הו' אחד".

זהו גם הקשר לכך ש"שמע ישראל" הוא הפסוק שאמרו ישראל כשמסרו נפשם על קידוש השם, ואיתא בכתבי האריז"ל שבאמירת שמע ישראל בסוף נעילה יש לכוון למסירת נפש. כי מסירת נפשם של ישראל (היינו מה שכל ישראל מוכנים להפקיר את חייהם ולאבד מציאותם בשביל האמונה באחדותו יתברך) נובעת מכך שהם מרגישים את האחדות האמיתית של יחודא עילאה, כך שאין הם יכולים להיות נפרדים בשום אופן מאחדותו ית'.

ורק לאחר זה ממשיכים באמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", שענינו הוא "יחודא תתאה" (כמובא שם מהזהר), היינו שבמדריגה נמוכה יותר, בהרגשת הנברא התחתון, גם שם ישנו ענין של יחוד, אבל יחוד זה הוא כבר "שם כבוד מלכותו" הנותן מקום למציאות הנברא אלא שהנברא בטל אל הבורא.

* * *

והנה לכאורה יש מקום לתמוה על סדר הדברים, שהרי בדרך כלל סדר העבודה הוא מן הקל אל הכבד ומלמטה למעלה, ומדוע כאן בקריאת שמע ההתחלה היא תיכף בענין וביטוי נעלה כל כך של "יחודא עילאה".

מבואר בחסידות, שסיבת הדבר היא, משום שיש לקבוע תיכף בתחילת העבודה את האמת שתהא נר לרגלי העובד, שידע מיד בהתחלה שהכל מיוסד על ההכרה האמיתית ביחודו ית', יחודא עילאה, ובמילא גם כשהוא

התחתון מרגיש שבלעדי העליון אין לו שום מציאות ולכן הוא בטל לגמרי אל העליון.

ליתר ביאור: שכלו של האדם הוא בחינת "יש" ומציאות, כלומר, זוהי הבנתו והשגתו בהענין כפי שהוא משיג אותו. ובמילא, גם לאחר שהאדם מבין ומשיג איך שכל היקום בטל במציאות אל הקב"ה, כי כל מציאותו וקיומו אינם אלא על ידי כוחותיו של הקב"ה המהווים ומחיים את כל הנבראים בכל רגע ורגע, הרי סוף-סוף מכיון שהתחלת ההכרה בביטול מציאותו נובעת מן הנברא עצמו וההבנה שלו, אי אפשר שיבוא להכרה מוחלטת שאין הוא באמת שום מציאות כלל, דאין חבוש מתיר את עצמו. וזהו ענין "יחודא תתאה".

אלא שההכרה הזאת ד"יחודא תתאה" מועילה לו שיבטל את רצונותיו בפני רצונו יתברך, ונקרא "ביטול היש", לומר, דאע"פ שהאדם מרגיש את עצמו ל"יש" ומציאות בפני עצמו ולא יוכל לבוא לידי ביטול מוחלט מכל וכל, מכל מקום הוא מבטל את ישותו בפני הקב"ה.

לא כן "יחודא עילאה" שהוא היחוד הבא מצד העליון, היינו יחודו יתברך כפי ש"העליון" (הקב"ה) רואה את התחתון, והרי מצד זה אין באמת שום מציאות כלל לתחתון, שהרי האמת היא כמו שהוא מצד העליון ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו".

כי הקב"ה בכבודו ובעצמו רם ומתנשא מכל העולמות כולם וכולא קמי' כלא חשיבי ממש, היינו שלא זו בלבד שכל המציאות כולה אינה אלא דבר ה' (כנ"ל), אלא גם דבר ה' עצמו (היינו הכוחות האלקיים שעל ידם הקב"ה בורא את העולמות ומחי' אותם) אינו תופס מקום לגבי הקב"ה בכבודו ובעצמו, וכמשל העדר החשיבות של דיבור אחד אצל אדם התחתון להבדיל, לגבי עצם נפשו שממנו באים כל מחשבותיו ודיבוריו (ובאמת אצל הקב"ה, העדר החשיבות ותפיסת מקום הוא הרבה יותר עד אין קץ).

וזהו ענין "יחודא עילאה".

אולם אין הפירוש שיחוד זה הוא "בגילוי" רק למעלה בידעתי יתברך, ואינו שייך לעבודת בני ישראל למטה – אלא גם יחוד זה "נמסר" לבני ישראל, שיכולים המה להרגיש גם "ביטול" זה, הנקרא "ביטול במציאות".

כי מאחר שלכל איש ישראל יש נשמה קדושה שהיא "חלק אלקה ממעל ממש", על כן ביכולת הנשמה הטהורה להרגיש את יחודו יתברך כפי שהוא מצד "מבטול" של אלקה.





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

על פי החסידות, אשר קבלת עול מלכות שמים וההכרזה באמונת יחודו ית' צריכה להיות באופן שהאדם יכיר מיד שיסוד הכל הוא יחודא עילאה, שאין עוד מלבדו ממש, משום שהוא לבדו הוא ואין זולתו.

ואופן העבודה צריך להיות אשר גם בהיותו עוסק במדריגה של יחודא תתאה ולמטה מזה, הרי הוא חדור תמיד בהכרה זו של יחודא עילאה.

משום כך מצינו אשר אף שבכללות הפסוק "שמע ישראל" משמעו יחודא עילאה, הרי בפרטיות יותר נכלל גם בו ענין של יחודא תתאה, כמבואר בכ"מ אשר בפרטיות ה' אלקינו" הוא יחודא עילאה, אמונת עם ישראל באחדות ה' היא באופן של אחדות ממש, משום שישראל מושרשים בעצמותו ית' ולכן הם מרגישים את האחדות שלמעלה כמו שהיא לאמיתתה, ואילו ה' אחד" קאי על המשכת האחדות בעולם, "בז' רקיעים וארץ ובד' רוחות העולם", או כדברי רש"י, גם באומות העולם, שזהו כבר ענין של יחודא תתאה.

ונמצא, שמאמירת "שמע ישראל" בריש קריאת שמע שבכל יום, מקבל האדם את היסוד לכל עבודת היום, שתהי' כולה חדורה בהכרה זו של "אין עוד מלבדו". ♦

מקורות: סידור שער הקריאת שמע. אמרי בינה פתח השער. קונטרס עץ החיים לאדמו"ר הרש"ב נ"ע פרקים ז-י. המשך תער"ב חלק ג' ע' א'תסו-א'תעו. ד"ה ויקחו לי תרומה, ד"ה חייב אינש, וד"ה את שבתותי עטר"ת

ממשך בעבודתו כפי שהוא שייך לזה, שהיא מדריגת יחודא תתאה ולמטה מזה, הרי סוף סוף הבריה התיכון החודר בכל פרטי העבודה היא לכל הפחות ההכרה באמת כמו שהיא.

ביאור הענין:

אע"פ שבעת התפילה, ובפרט בשעת קריאת שמע, ניתן לבני ישראל להרגיש יחודו יתברך האמיתי, יחודא עילאה, כאשר הם מצליחים לגלות את אור נשמתם (והיינו על ידי יגיעה עצומה בעבודת התפילה, בהתבוננות עמוקה באלקות, ושימת הדברים ללב) – הרי לאחרי התפילה, כשאדם יוצא מבית הכנסת לקיים "הנהג בהם מנהג דרך ארץ" שוב מתעלם אור נשמתו ורואה לפניו עולם גדול שהוא יש ומציאות ולא ניכר בו כלל שום ביטול לאלקות.

ולפיכך הדרך הסלולה לכל אדם (מלבד צדיקים גדולים) היא, שבמשך היום צריך להתייגע להרגיש עכ"פ את הביטול ד"יחודא תתאה", "ביטול היש", להשתדל שכל עשיותיו תהיינה בהתאם לרצונו יתברך, מאחר שיודע ומכיר שמציאות כל הבריאה כולה היא רק כוחותיו של הקב"ה, כנ"ל.

אך כדי שיעמוד על משמרתו במשך היום ולא יעזוב את הביטול ד"יחודא תתאה", צריך לגלות בעצמו בעת התפילה את ה"יחוד העליון" שישנו בו בהעלם, שזה נותן כח שהיחודא תתאה אשר במשך היום יהי' לו קיום.

זהו, איפוא מהותו של הפסוק הראשון של קריאת שמע





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

יד. פרשה ראשונה – של קריאת שמע

אלא אהבה רבה ועצומה כזאת עד שהאדם מוכן להפקיר את חייו ממש עבורו יתברך. ופשוט שזוהי מדריגה גבוהה יותר, ועד שלא בערך, להאהבה דבכל לבבך.

אבל כיצד ניתן לומר, שהאהבה ד"בכל מאדך, בכל ממונך", היא מדריגה גבוהה יותר מהאהבה דבכל נפשך, שהרי אדם שמוכן למסור את נפשו עבורו יתברך, כ"ש וק"ו שימסור את כל ממונו ורכושו. וגם לפירוש השני ב"בכל מאדך" – "בכל מדה ומדה כו", שהאדם מודה לה' על הרעה כשם שמברך על הטובה, לכאורה אהבה כזו ג"כ אינה מדריגה נעלית כל כך מן האהבה לה' המביאה את האדם לידי מסירת נפש. נצייר לעצמנו אדם שנתקע למצב "רע" כזה שרוצים ליטול את חייו, והוא מוסר את נפשו מתוך שמחה ואהבה לה' ("ואהבת גו' בכל נפשך") – האם אין זו המדריגה הגבוהה ביותר ב"בכל מדה ומדה כו".

* * *

בחסידות מבואר תוכן האהבה ד"בכל מאדך" כן. "מאד" פירושו – הרבה. וכמה הוא השיעור של "הרבה"? אם אפשר להוסיף על המידה, א"כ אין מידה הראשונה "מאד" באמת, שהרי יש מידה גדולה יותר ממנו. אלא עומק הכוונה בביטוי "מאד" הוא – בלי גבול. דבר מוגבל ניתן להוסיף עליו תמיד עוד ועוד, וכך הולך הדבר וצומח וגודל יותר ויותר. משא"כ דבר בלתי מוגבל אי אפשר להגדילו ולהרחיבו עוד יותר, כי אם כן נמצא, שקודם לכן לא הי' "בלי גבול".

פירוש "ואהבת גו' בכל מאדך" הוא, שהאהבה לה' צריכה להיות בלי שום מדידה והגבלה כלל. וזהו הפירוש הפנימי ב"בכל מדה ומדה שהוא מודד לך כו", שאין הכוונה רק היכולת להודות לה' על הרעה כשם שמברך על הטובה (שזו באה מההכרה שגם היסורים שהקב"ה מביא על האדם הם לטובתו, ואדרבה, החסדים ה"מכוסים" בהנהגה של היפך החסד הם באמת חסדים גבוהים יותר מחסדים גלויים, כמבואר בארוכה בספר התניא) – אלא המכוון הוא, שזוהי אהבה בלתי מוגבלת להשם, שאין סיבה מסויימת ומוגבלת לאהבה זו (שהנהגה זו של הקב"ה יוצרת את האהבה), אלא היא אהבה בלתי מוגבלת ומצויירת כלל, "בכל מדה ומדה כו" – איזו שתהי' – האדם אוהב את השם.

ואהבה זו היא למעלה אף מן האהבה ד"ובכל נפשך", האהבה שמביאה את האדם למסור את נפשו לה'.

לאחר ההכרזה וקבלת עול מלכות שמים באופן של "יחודא עילאה" בפסוק שמע ישראל ובאופן של "יחודא תתאה" באמירת "ברוך שם", באים אנו אל הפרשה הראשונה של קריאת שמע, פרשת ואהבת את ה' אלקיך, אשר בעת אמירתה מגיע האדם למדריגת האהבה העליונה הנובעת מכל ההתבוננות של תפילות ההכנה לקריאת שמע, ומן ההתבוננות הפרטית באמירת הפסוק הראשון "שמע ישראל".

והנה בפרטיות נחלקת פרשה זו לשלשה חלקים: החלק הראשון עוסק באהבת ה' עצמה, "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך". החלק השני עוסק בביטוי האהבה ע"י לימוד תורת ה', "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום וגו' ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך", והחלק השלישי עוסק בקיום מצוות מעשיות, תפילין ומזוזה, "וקשרתם גו' וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך".

מלבד ביאור הקשר הפנימי בין שלשת ענינים אלה בתור פרטים מהפרשה הראשונה של קריאת שמע, הבאה כתוצאה מההכרה ב"ה' אחד" – הנה גם כל אחד משלשה ענינים הנ"ל בפני עצמו, הוא סוגיא שלימה בתורת החסידות.

נתעכב איפוא, במאמר זה, על החלק הראשון – הסוגיא דאהבת השם, אשר לאחרי הציווי הכללי, "ואהבת את ה' אלקיך", מפרט הכתוב שלשה ענינים באהבה זו: בכל לבבך, ובכל נפשך, ובכל מאדך.

חז"ל (משנה ברכות פרק ט') פירשו שלשה ביטויים אלה כן: "בכל לבבך, בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע. בכל נפשך, אפילו הוא נוטל את נפשך. ובכל מאדך, בכל ממונך, דבר אחר בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו" (בין מדה טובה בין מדת פורענות. רש"י).

בפשטות, שלש אהבות אלה הן מלמטה למעלה, מן הקל אל הכבד.

ולכאורה, בשלמא לענין בכל לבבך ובכל נפשך מובן הסדר, שהרי האהבה "בכל לבבך", "בשני יצריך", מורה על כפיית היצר הרע, לבטל את המניעות על אהבת ה', ובוודאי שהיא אינה אלא הכנה והקדמה לאהבה עליונה יותר ד"ובכל נפשך, אפילו הוא נוטל את נפשך", שאין זו סתם אהבה לה',





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

הא כיצד?

* * *

להבנת הענין, יש לברר וללבן יותר את ההבדל בין האהבה דבכל לבבך לאהבה דבכל נפשך:

ההבנה העמוקה יותר באהבה "בכל לבבך, בשני יצריך" היא, שהאדם (לא רק כופה את יצרו הרע שלא ימנע אותו מלהגיע לאהבת ה', אלא שהוא) משפיע על נפשו הבהמית, שתמורת המשיכה והתאוה לתענוגים גשמיים וגופניים, היא תבוא לאהבת ה', היינו שהנפש הבהמית עצמה, למרות שמהותה היא כמו נפש בהמות וחיות שאין לה דעת ונמשכת בטבעה לדברים גופניים וגשמיים הגורמים לה עונג, מכל מקום יתהפך טבעה להיות משתוקקת להתקרב אל הקב"ה.

הולדת אהבה להשם בנפש הבהמית היא רק בכוחה של הנפש האלקית, כמובן, שהיא היא המשפעת ופועלת על הנפש הבהמית להתהפך לקדושה. וזהו פירוש "ואהבת גו' בכל לבבך, בשני יצריך", היינו שזוהי אהבה כזאת להקב"ה המתעוררת אצל הנפש האלקית באופן שיש בכוחה להשפיע על הנפש הבהמית עד שגם היא נכללת באהבה זו של הנשמה הקדושה.

אשר מזה מובן, שגם הסיבה היוצרת אהבה זו אצל הנפש האלקית גורמת שגם נפש הבהמית שאין לה דעת והיא בבחינת "בהמה" תוכל להתפעל מזה ולהתעורר באהבה ותשוקה להשם.

נקודת הענין:

האהבה דבכל לבבך באה על ידי ההתבוננות בחסדי השי"ת, ראשית כל עצם הדבר שהוא יתברך ברא אותנו והוא מחדש בכל יום תמיד (ובכל רגע ורגע) מעשה בראשית, וכתורת הבעש"ט שבכל רגע ורגע הקב"ה בורא מחדש את כל הנבראים שבכל העולמות, ולולא התחדשות זאת היו כל הברואים חוזרים מיד לאין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש – אשר זה מעורר את האדם בדרך ממילא להתקרב אל השם, שהוא מקור חייו, וכמ"ש "לאהבה את ה' אלקיך כי הוא חיך".

נוסף לכך, כשאדם מתבונן כיצד הקב"ה זן ומפרנס אותנו בטובו בחן ובחסד וברחמים, "ועל נסך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת ערב ובקר וצהריים" (וכן להטובות נסים ונפלאות שנעשו ונעשים לכלל ישראל במשך כל הדורות) – הרי כמים הפנים לפנים, יתעורר באהבה גדול ונפלאה אל השם.

מאחר שאהבה זו יסודה – טובת ותועלת האדם, הרי אם הנפש הבהמית מבינה זאת היטב, כיצד עצם מציאותה וחיי' תלויות בהשם, תתעורר גם היא ברצון ותשוקה להיות בקירוב ל"מקור חייו", כי גם בהמה רוצה לחיות, ואשר מציאותה תהי' שלימה ובריאה. ובמילא, כשתבוא לידי ההכרה שזו טובתה האמתית להיות דבוקה בהשם, תתעורר באהבה להשם.

* * *

למעלה מזו היא האהבה ד"בכל נפשך", שענינה האהבה עד כדי מסירת נפש להשם.

"מסירת נפש" אינה מוגבלת למצב של קידוש השם כפשוטו, אלא ענינה מסירת הרצון ("נפש" פירושה גם "רצון", כמו בכתוב "אין נפשי אל העם הזה"). ועומק הענין: אין הכוונה שהאדם מסכים לקיים רצונו יתברך מחמת שהוא מבין ומשיג בשכלו שכך יאות לאדם לציית אל בוראו, אלא מסירת הרצון היא- התבטלות להקב"ה למעלה מטעם ודעת. גם כשאין שום הגיון וטעם שכלי לדבר, הוא מוסר את רצונו אל הקב"ה.

זהו גם הקשר לענין המסירת נפש כפשוטה, שכן, המסירת נפש להשם, מה שאדם מוכן ומזומן להפקיר את חייו עבורו יתברך, הוא ענין שלמעלה מטעם ודעת, אשר אין השכל האנושי יכול להסכים על זה בשום אופן. השכל יכול להסכים רק על ענין המחזק את מציאות האדם ומוסיף בו שלימות, אבל לא על דבר המאבד את מציאותו.

ענין זה, שמסירת נפש היא למעלה מן הדעת, רואים גם בחוש, דהרי "אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת השם על הרוב כו' ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה'. וגם במעט שיודעים, אין מתבוננים כלל [בגדולת ה'] ואין מוסרים נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל. רק כאילו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד בלי שום טעם וטענה ומענה כלל" (תניא סוף פרק י"ח).

משל למה הדבר דומה – לאהבת הבן לאביו שהיא אהבה עצמית ודביקות עצמית. אין זו אהבה הבנוי' (רק) על טובתו וחסדו של אביו וכל מה שעשה ועושה עבורו, אלא לפי שעצמו ובשרו הוא, ולכן בן אמיתי ישתדל עבור אביו ואמו יותר מהשתדלותו עבור עצמו, ועד שימסור את חייו כדי לפדות אותם (כדאיתא בזהר).

זהו גם התיווך עם עוד פירוש ב"ובכל נפשך" – בכל כוחות נפשו, כלומר, אהבה זו מביאה את האדם לקשר את





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

אדם הנמצא בבנין הבוער באש והוא רץ מן המוות, אין הוא רץ רק בכל כוחותיו ("מיט אלע כוחות וואס ער פארמאגט") אלא עם כוחות בלתי מוגבלים, אשר אחר כך יתפלא הרואה כיצד עשה זאת כי לא ה' בכח אנושי לרוץ באופן כזה. והיינו טעמא, דכאשר הענין נוגע בעצם נקודת חייו, אזי הכוחות נובעים מעצם נקודת נפשו אשר שם הם בלתי מוגבלים כלל וכלל, ולולא שהי' הדבר נוגע בעצם חייו אין זה בגדר אנושי שכוחות כאלו יתגלו באבריו הגשמיים המצומצמים.

וככה הוא בנמשל, דכאשר מתגלה הנקודה העצמית של נשמת האדם, שהיא חלק אלקה ממעל ממש, וענין הדביקות בו יתברך נוגע בעצם חייו ממש, אזי אהבתו להשם היא בלתי מוגבלת כלל וכלל.

ואכן מבואר בכמה מקומות, שאהבה כזו מתגלה בעיקר אצל בעל תשובה, שקירבתו להשם היא כאדם הבורח מן המות.

[זהו גם התיווך עם הפירוש "בכל מאדך, בכל ממונך":
האהבה דבכל נפשך חודרת לכל כוחות נפשו, אבל לאו דוקא לגשמיות האדם שהיא חוץ לנפשו; דוקא האהבה דבכל מאדך, שאין לה שום "ציור" והגבלה, חודרת לכל ענייני האדם, גם גשמיותו שחוץ לנפשו.

פרט זה דורש הסברה ארוכה יותר שאין כאן המקום להאריך בה].

* * *

בעומק הענין, מבואר בחסידות, ששלש דרגות אלו באהבת ה', נובעות מהתבוננות במדריגה אחרת באלקות.

אהבה דבכל לבבך באה ע"י ההתבוננות באור הממלא כל עלמין, שהוא האור האלקי המתצמצם לפי ערך העולמות להאיר בהם ולהחיותם. כאשר האדם מתבונן בגדלות השם הבאה לידי ביטוי בהתלבשותו בעולמות (השפעת החיות והנהגת העולמות וכו'), הרי זה מביאו לידי האהבה דבכל לבבך, שהיא אהבה החודרת בליבו וגם מהפכת את נפשו הבהמית, כנ"ל.

למעלה ממנה היא אהבה דבכל נפשך, הנובעת מן ההתבוננות בבחינת האור הסובב כל עלמין, דהיינו האור האלקי שהוא בבחינת סובב ומקיף על העולמות ולמעלה מהתלבשות בהם. ובלשון אחר, ההכרה כיצד הקב"ה הוא מובדל ומושלל מן הבריאה, וכמבואר ברמב"ם ענין השגת השלילה, שהוא יתברך מושלל מכל התוארים והגדרים של נבראים. הכרה זו והתבוננות זו מביאה את האדם לאהבה

כל כוחות נפשו עם הקב"ה, עד שאין שום פינה בנפשו (בכוחות שכלו – חכמה בינה ודעת, כל מדותיו, וכן כל מחשבותיו דיבוריו ומעשיו) שאינה מוקדשת לעבודתו יתברך.

כי אהבה שיש לה סיבה מסויימת שיוצרת אותה, היא מוגבלת לאותו חלק של הנפש הנהנה מאותה סיבה. אבל אהבה עצמית, שלמעלה מטעם ודעת, כאהבת הבן אל אביו, חודרת כל כוחות נפשו, שהיא מסורה ונתונה כל כולה להקב"ה.

* * *

אך האהבה דבכל מאדך היא עמוקה עוד יותר מזו, שכן גם אהבת הבן אל האב יש בה איזה ציור מסוים וסיבה, שהיא מצד הקשר של הבן אל אביו. משא"כ האהבה דבכל מאדך היא למעלה מכל גדר וציור, גם ציור דבן ואב, כי היא מושרשת בעצם נקודת הנפש ממש, ולפיכך היא אהבה בלתי מוגבלת לגמרי.

לשון אחר: אהבה בכל לבבך פועלת בליבו של האדם בלבד, האהבה דבכל נפשך חודרת בכל כוחות נפשו, והאהבה דבכל מאדך חודרת בעצם נפשו, שלמעלה מכוחות הנפש.

להמחיש קצת תוקפה של אהבה זו דבכל מאדך שמצד עצם הנפש? – נביא שלש דוגמאות מריצת אדם במהירות גדולה:

יש אדם שנודע לו על דבר יקר מאד שנמצא במקום רחוק שיש לו רק זמן מוגבל שניתן להשיגו. ובאשר הוא דבר יקר שרוצה בו מאד, הוא רץ בכל כוחו אל המקום שבו ישיג את הדבר.

כמה כוחות נפשו הוא משקיע בריצה זאת? הרי זה תלוי עד כמה הדבר יקר אצלו, דככל שהדבר יקר יותר, ישקיע בזה יותר כוחות.

דוגמא שנית: אדם המתחרה עם חבירו מי יכול לרוץ במהירות יותר, וידוע דמידת הנצחנות מושרשת עמוק עמוק מאד בנפש, ולפיכך, הרצון לנצח את חבירו יעורר אצלו "כוחות נעלמים" שבדרך כלל אין הם מתגלים בתנאים רגילים, עד שהוא רץ במהירות גדולה יותר מן הריצה להשיג דבר יקר ביותר, כי סתם ריצה להשיג דבר יקר היא רק עם "כוחות הגלויים" שלו ומצד חשבונות שכליים, משא"כ ריצה זו שמצד נצחנות נוגעת בעומק נפשו ומתגלים אצלו כוחות נעלמים כנ"ל.

אולם למעלה משניהם היא – הריצה להציל את חייו.





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

האדם לאהבה בלתי מוגבלת כלל אל הקב"ה, הנובעת מביטול מוחלט של כל מציאותו, אפילו לא באופן של "מסירת נפש" בצירור מסוים, אלא באופן של "בכל מדה ומדה שהוא מודד לך".

זוהי תמצית ומקצת דמקצת מביאור ענין שלש אהבות אלו, כפי שנתבארו במשנת החסידות.

במאמר הבא נעמוד אי"ה על המשך הפרשה, "והיו הדברים גו' וקשרתם גו'", ושייכותם הפנימית לאהבת ה' שבפרשה זו. ♦

מקורות: סידור עם דא"ח שער הק"ש. אמרי בינה לאדמו"ר האמצעי שער הק"ש. דרך מצותך לאדמו"ר הצמח צדק שורש מצות התפילה. ד"ה הא לחמא עניא תשמ"א לכ"ק אדמו"ר זי"ע. ספר הערכים-חב"ד ערך אהבת ה', בכל לבבך, נפשך ומאדך

עמוקה יותר, אהבה דבכל נפשך, מסירת נפש למעלה מטעם ודעת, דע"י שמתבונן כיצד הקב"ה הוא מופשט מכל יחס לעולם הרי זה מעורר גם בו רגש של מסירת נפש ותשוקה וכמיהה לכלות הנפש, להיות דבוק בדרגה זו באלקות שהיא למעלה מכל יחס לעולמות אף שע"ז צריך לבטל את מציאותו מכל וכל.

ולמעלה מזה היא אהבה דבכל מאדך, הנובעת מן ההתבוננות בעצמותו ית', דכולא קמ' כלא חשיב, היינו שמכיר בכך אשר לגבי הקב"ה גם "השגת השלילה" אינה חשובה משום שהקב"ה אינו מוגדר ומוגבל חס ושלום גם ב"שלילת התוארים", מכיון שאינו מגדר חיוב ושלילה כלל. התבוננות מסוג זה, כיצד הוא יתברך אינו מוגדר בשום ציור כלל (גם בצירור של "סובב" ומקיף את העולמות) מביאה את





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

טו. תפלה – פרשה ראשונה של קריאת שמע

לימוד תורה וקיום מצוות

ואפילו לפי המשמעות העמוקה יותר בלימוד התורה, שיש חיוב בעצם לימוד התורה (גם מלבד היותה הכשרה לידע את המעשה אשר יעשון) וכן תפילין יש בהם משום שיעבוד הלב והמוח לעבודתו וכן המזוזה שהיא מסמלת את כך שהבית הוא בית יהודי וכו', הרי עדיין כל פרטים אלה הם סמלים חיצוניים לפי ערך. ולכן, הגם שיש במ צורך ומשמעות וענין חשוב במאד, עדיין אין הם באותו ערך ובאותה מדריגה נעלית ומרוממת של אהבת ה' מוחלטת בכל לבבך בכל נפשך ובכל מאדך.

וכפי שהביא גם אדמו"ר הזקן (מס' חרדים ושל"ה הק') אודות חסידים הראשונים שהיו שוהין ט' שעות ביום בתפלה ולא היו חוששין לביטול תורה אף שתלמוד תורה נגד כולם – "מפני שהיו מקשרים דעתם לאדון הכל ב"ה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות, ומצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה ממצות תלמוד תורה וקודמת אלי' כמ"ש ראשית חכמה יראת ה'".

ולפי זה ה' מן הראוי, שפרשה זו של קריאת שמע תהי' מלאה מסיפור גדולתו יתברך ודברים שהתבוננות בהם מעוררים את האהבה (וכלשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה (ריש פרק ב'): והיאך היא הדרך לאהבתו כו' בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ).

* * *

אך באמת בכך אכן טמון יסוד הדבר. דהנה, לאמיתו של דבר כל המושג של "אהבה" כלפי מעלה אין לו הבנה כלל. חז"ל אומרים "וכי אפשר לידבק בשכינה, אלא הדבק במדותיו", ובמקום אחר אמרו "הדבק בתלמידי חכמים". נמצינו למדים שכל ענין האהבה כלפי מעלה אינו שייך כלל, שהרי "אין ערוך לך ה' אלקינו", הקב"ה שהוא בורא אינו בערך כלל אל הנברא. כל המושג של אהבה ודביקות ומשיכה שייך רק בין שני נמצאים שהם באותו סוג של מציאות. אבל מה שייך ענין של אהבה כלפי הקב"ה?

ידועים דברי האבן עזרא על הפסוק "לא תחמוד", שכל ענין החמדה והמשיכה שייך רק בדבר שהוא בגדר האדם החומד והנמשך אליו. קל וחומר בן בנו של קל וחומר להבדיל הבדלות אין קץ כשמדברים בבורא ונברא, שאין הם

לאחר שנתבאר במאמר הקודם ענין שלשת אופני אהבת השם שמדובר אודותם בתחילת הפרשה הראשונה של קריאת שמע "בכל לבבך, בכל נפשך ובכל מאדך", נעמוד על המשך הפרשה, אשר בה מפרש הכתוב את ביטוי האהבה שיש בו שני חלקים: (א) "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך ודברתם בגו" – מצות תלמוד תורה. (ב) "וקשרתם לאות על ידיך וגו' וכתבתם על מזוזות ביתך ובשערך", תפילין ומזוזה – שהן מצוות מעשיות.

והנה לפי פשוטו של ענין, המשך הפרשה בא לבאר כיצד יביע האדם את אהבתו אל השם. וכמו במשל בשר ודם, שאחד מביטויי האהבה הוא לקיים את רצונו של האהוב, כך האופן אשר בו האדם התחתון מבטא את אהבתו אל הקב"ה הוא ע"י שעושה את רצונו, לומד תורה ומקיים מצוות מעשיות.

אך לכאורה כשמעיינים בעומק הענין יש כאן קצת תמיהה, שכן באהבה כפשוטה, קיום רצונו של הנאהב הוא רק פרט צדדי בביטוי האהבה, דעצם ענין האהבה הוא שהאהוב נמשך אל הנאהב ורוצה להיות בקרבתו, ועשיית רצונו הוא דבר נוסף על עצם האהבה, שהאהבה אל אדם מחייבת שהי' האהוב רוצה לקיים רצונו של האהוב, ובוודאי שלא לעשות דבר נגד רצונו, אבל סוף-סוף עשיית רצונו אינה האהבה גופא, אלא רק תוצאה ממנה.

ולפי זה, לכאורה ה' מן הראוי אשר ענין זה יתבאר בפרשה בפני עצמה, ולא שזה יהי' חלק מעצם פרשה ראשונה של קריאת שמע הבאה לבאר את גודל ומהות האהבה אל הקב"ה בשלשת האופנים דבכל לבבך בכל נפשך ובכל מאדך.

ובדקות יותר יש לעיין, דהנה אהבת השם משמעה הרצון והתשוקה להיות דבק בשכינה ולהיות נכלל בשכינה, היינו תשוקת האדם לצאת מתוך כבלי הגבלותיו, ושכל ליבו יהי' מלא הרגשת אלקות. ולכאורה, לפי פשוטו של ענין, לימוד תורה וקיום מצוות הם רק ביטויים חיצוניים של הקשר של האדם עם אלקות, דלימוד תורה ענינו הפשוט הוא רק כמין הכשרה שהאדם ידע את המעשה אשר יעשה, וקיום מצוות תפילין ומזוזה אף הוא רק ביטוי חיצוני של הקשר של האדם עם הקב"ה.





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

מאותו סוג המציאות כלל, ואם כן כל ענין האהבה אל הקב"ה אין לו הבנה כלל.

לענין זה".
כיוצא בדבר אנו מוצאים בדברי האור החיים הידועים בריש פ' אחרי אודות חיבת הקודש של בני אהרן כלפי מעלה באופן של "דביקות נעימות עריבות ידידות חביבות חשיבות מתיקות וכו'".

הרי אי אפשר לומר שרגש אהבה זה אינו אלא בשם המושאל בלבד.

ובאמת דבר זה אינו צריך לפנינו לכל המעיין במקורות.

הרי ברור שמצות אהבת השם היא חובה להתעורר ברגשי אהבה, פשוטה כמשמעה, אל הקב"ה, ואם כן חוזרת שאלתנו לקדמותה: כיצד ייתכן הדבר?

* * *

עוד פירוש נאמר, אשר האהבה אכן אינה אל הקב"ה כמו שהוא מצד עצמו כביכול, שכן הקב"ה עצמו לית מחשבה תפיסא בי' ולא שייך שהאדם הנברא יהי' במצב של משיכה ותשוקה ואהבה וחיבה אליו. אלא שהקב"ה ברוב חסדו צמצם את עצמו וירד ממקום כבודו למצב ומדריגה כזו כביכול שיש לנבראים שייכות אליו באופן כזה ששייך שהם ירגישו אהבה כלפיו.

וזהו ענין עשר ספירות קדושות שעל ידן הקב"ה מנהיג את העולמות, דאף שבהקב"ה עצמו לית מחשבה תפיסא בי' כלל, אך על ידי גילוי ה"ספירות" חכמה בינה ודעת – היינו כפי שהקב"ה צמצם את עצמו במדריגת ה"מוחין", חכמתו ובינתו ודעתו יתברך – הרי במדריגה זו שייך שיהי' לשכל הנברא איזו תפיסא בהקב"ה מאחר שזהו כפי שהוא יתברך צמצם את עצמו בגדר של "חכמה". וכמו כן, על ידי הירידה וצמצום במידת החסד אפשר להיות קשר ודביקות בהקב"ה המיוסדים על אהבה (וחסד).

אך לעומקו של דבר אין זה ביאור מספיק, שכן, הקשר המיוחד של בני ישראל עם הקב"ה (להוציא שאר כל הנבראים, אפילו מלאכים עליונים) – כפי שבא לידי ביטוי בפרשה ראשונה של שמע – הוא עם מהותו ועצמותו יתברך, כפי שהוא מרומם לגמרי מכל העולמות.

וכפי שהארכנו במאמרים הקודמים בפירוש "שמע ישראל הוי' אלקינו הוי' אחד", שלבני ישראל ניתן הכח להכיר באמיתית אחדותו ויחודו יתברך, שמצד הקב"ה בכבודו ובעצמו אין שום מציאות בלעדו, כפירוש הפנימי ב"ה' אחד", שהוא המציאות היחידה.

אשר מזה מובן, שאהבת השם הנולדה בליבו של אדם

הונה בפשטות הי' אפשר לומר, שענין האהבה כלפי הקב"ה אכן אינו אלא בשם המושאל בלבד. היינו, שכשאנו מדברים על אהבת השם אין הכוונה ממש לאהבה במובן הפשוט כמו אהבה בבשר ודם, שכן, כאמור לעיל, אין שייך כלל ענין של אהבה ומשיכה בין בורא לנברא. ואם כן ענין האהבה אין פירושו אלא שהנהגת האדם כלפי הקב"ה היא כמו הנהגת האהוב אל אוהבו.

[דוגמא לדבר, ממצות אהבת ישראל, "ואהבת לרעך כמוך". ידוע מה שהקשו המפרשים כיצד ייתכן שאדם יאהב את חברו כמו שהוא אוהב את עצמו, והרי זה דבר בלתי אפשרי. ומבואר בכ"מ שמטעם זה אמר הלל שענין מצות אהבת ישראל הוא "מה דעלך סני לחברך לא תעבד", היינו רק שבהנהגה בפועל עם חברו יתנהג עמו כמו שרוצה שאחרים יתנהגו עמו, אבל רגש האהבה אל הזולת אכן לא ייתכן שיהי' כמו אהבת עצמו].

ולפי זה הי' מקום גם לפרש מדוע בפרשה הראשונה של קריאת שמע, תיכף לאחר החיוב על האהבה, בא ביאור ביטוי האהבה, לימוד התורה וקיום המצוות, שכן, שלא כמו באהבת בשר ודם, שיש גם ענין של אהבה בפני עצמו, הרי בענין האהבה אל הקב"ה, אין בה כלום מלבד הביטוי שלה, דהיינו לימוד התורה וקיום המצוות.

אך המעיין במקורות ימצא שדוחק גדול ביותר הוא לומר אשר כל ענין האהבה כלפי מעלה שמדובר בו במצות אהבת ה' אינו אלא בשם המושאל. דפשוט שכיון שנצטוונו בפירוש על מצוה מיוחדת של אהבת השם, הדעת נותנת שיש מושג של אהבה ממש, שמשמעה משיכה ותשוקה לדביקות, כלפי הקב"ה.

וכך הוא לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ד הי"ב), שע"י ההתבוננות בגדלות הנבראים "מוסיף אהבה למקום ותמצא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא", ובהלכות תשובה (פרק י') כותב: "וכיצד היא האהבה הראוי', הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאילו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנוי' מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו, בין בקומו, בין בשעה שאוכל ושותה. יתר מזה תהי' אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד, כמו שציונו בכל לבבך ובכל נפשך, והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

א"כ אי אפשר לנברא להתקרב ולידבק בו יתברך בפועל, ואין כאן אלא רצון להתקרב אליו, שהי' רוצה לידבק בהקב"ה בכבודו ובעצמו; ואילו על ידי לימוד התורה וקיום המצוות מתקיימת האהבה בפועל ממש, שהאדם מתקרב ומתדבק בו יתברך.

* * *

אמנם בזה גופא הרי הדבר הראשון שנתפרש בכתוב בתור ביטוי האהבה הוא ענין לימוד התורה, ושנתם לבניך ודברת בם, ורק אח"כ נתפרש בכתוב ענין קיום המצוות.

וטעם הדבר הוא, משום שהדביקות שע"י לימוד התורה היא דביקות עמוקה יותר בהקב"ה מאשר בקיום המצוות – ומשתי בחינות:

ראשית כל מצד שהתאחדות האדם עם התורה היא עמוקה יותר מהתאחדות האדם עם המצוות שעושה, כמבואר בתניא פרק ה', כי בקיום המצוות אין האדם מתאחד עם המצוה, אלא רק שבשעת מעשה הוא עסוק בקיום רצונו יתברך, ומלביש כוחות נפשו וגופו בעשי' זאת, אבל אחרי קיום המצוה שוב אין המצוה נשארת אצלו (וגם בשעת מעשה, הרי זה רק שהי' עסוק בקיום המצוה); משא"כ כשאדם מבין ומשיג חכמת התורה, הרי חכמת התורה נקלטת במוחו ומאחדת עמו ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו וכערכו נמצא כלל (וכמו מזון הגשמי שנהפך להיות דם ובשר כבשרו).

ועוד מעלה בתורה על המצוות – שהיא מיוחדת בבורא באופן עמוק יותר ממצוות, שבתורה אמרו "אורייתא וקוב"ה כולא חד", ואילו במצוות אמרו "רמ"ח פיקודין רמ"ח אברין דמלכא", שהן רק כמו "אברים", דכמו שאברי האדם, אע"פ שחיות הנפש מלוּבש בהם והם בטלים לגמרי לנפש, שמיד שעולה ברצונו של אדם לפשוט א' מאברי גופו הן נשמעות לרצונו תיכף ומיד בלי שום שהי' כלל, מכל מקום אי אפשר לומר שהאברים הם "חד" עם הנפש. ונמצא שעצמותו של הקב"ה מלוּבש בתורה יותר ממצוות.

ולפיכך עיקר הדביקות בהקב"ה בכבודו ובעצמו הוא בלימוד התורה, ומטעם זה מתחיל הכתוב בענין לימוד התורה, ורק אח"כ ממשיך במעשה המצוות.

* * *

אך לפעמים מבואר באופן אחר, שיש מעלה דוקא בקיום המצוות על לימוד התורה, שכן התורה היא חכמתו יתברך (ולמוד התורה הוא על ידי כח השכל שבאדם), ואילו המצוות הן רצונו יתברך (ובקיום המצוות בא לידי ביטוי

כתוצאה מההתבוננות בהכרה זו, היא אהבה, משיכה ודביקה, במהותו של הקב"ה כביכול.

וכבר הבאנו במאמרנו הקודם מה שמבואר בכמה מקומות, ששלש האהבות שבקריאת שמע – בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך – נובעות מהתבוננות במדריגה אחרת באלקות: בכל לבבך – על ידי ההתבוננות באור הממלא כל עלמין; בכל נפשך – באור הסובב כל עלמין; ובכל מאדך – ההתבוננות בעצמותו יתברך, דכולא קמי' כלא חשיב (עיין שם).

ועל פי כל זה הדרא קושיא לדוכתא – כיצד אכן ייתכן גדר של אהבה בין נברא לבורא?

* * *

אך באמת, הן הן הדברים, שכדי "להסביר" לאדם כיצד יתכן גדר האהבה והדביקות בהקב"ה, ממשיך הכתוב בענין לימוד התורה וקיום המצוות, כי קיום התורה והמצוות אינו רק מה שהאדם "מקיים את רצונו של האהוב", אלא זהו ענין האהבה עצמו.

וכן מפורש בתניא פרק ד', שם מבואר מדוע קיום מצות עשה באמת הוא מתוך אהבת השם, ש"המקיימן באמת הוא האוהב את ה' וחפץ לדבקה בו באמת ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין שהם רמ"ח אברים דמלכא".

כלומר, קיום התורה והמצוות אינו תוצאה מן האהבה והדביקות – שמתוך שהוא אוהב את השם הרי הוא עושה את מה שהאהוב (כביכול) רוצה – אלא היא היא הדביקות האמיתית בהקב"ה. דהן אמת שנברא מצד עצמו "אי אפשר לדבקה בו באמת", מחמת גודל ריחוק הערך בין הבורא לנבראים, אבל בחסד ה' על בני ישראל עם קרובו, נתן להם את תורתו, אשר בתורתו ומצוותי' הכניס הקב"ה את עצמותו ממש, כי אורייתא וקוב"ה כולא חד, וכן המצוות שהם רצונו של הקב"ה אשר הוא ורצונו אחד.

ולפיכך, לימוד התורה וקיום המצוות הוא הוא ענין אהבת השם, הדביקות הכי מוחלטת בשכינה, דמהות האהבה היא – הדביקות בהאהוב, שהאדם רוצה להתקרב אל האהוב ולהתדבק בו בלי שיהי' איזה פירוד ביניהם, ודביקות זו בלתי אפשרית רק על ידי התורה ומצוותי'.

לפי הסברה זו נמצא, דזה שהאדם מתבונן בהפלאות ורוממות האל-ועי"ז מעורר בנפשו צמאון לידבק בו יתברך הוי רק הכנה לאהבה, כי מאחר שלית מחשבה תפיסא בו,





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

האהבה ד"בכל מאדך" שהיא אהבה שלמעלה מכל מדידה והגבלה לגמרי (כמו שנתבאר בארוכה במאמר הקודם) [וזה קשור גם עם הפירוש "בכל מאדך – בכל ממונד", ואכמ"ל].

* * *

זוהו, איפוא, ענין חלקה השני של הפרשה הראשונה של קריאת שמע, אשר האהבה האמיתית אל הקב"ה מתממשת ע"י לימוד התורה וקיום המצוות, שעל ידי זה הוא בתכלית הדביקות בשכינה. ♦

מקורות: תניא פרקים ד, כג. לקוטי פירושים וכו' לתניא שם. לקוטי תורה ויקרא ביאור לד"ה לא תשבית, שם פ' אחרי ד"ה כי ביום הזה יכפר. ד"ה ויאמר גו' לך תרע"ד (בהמשך תער"ב). ספר הערכים ערך אהבת ה' – בכל לבבך כו'.

ענין הביטול אל רצונו יתברך, שלמעלה מן השכל).

ולפי זה מבואר, אשר דוקא בקיום המצוות באה לידי ביטוי אהבה עמוקה יותר אל הקב"ה. דבלימוד התורה (בחינת החכמה) בא לידי ביטוי האהבה דבכל לבבך ובכל נפשך, שהיא קשורה עם גדר הבריאה – הן מצד האדם, שזוהי אהבה שיש בה גבול (כפי הגבלות לב ונפש האדם), והן מצד המדריגה באלקות אשר אלי' מגיע האדם ע"י האהבה, שאהבה זו היא הדביקות באורות וגילויים של הקב"ה;

משא"כ בקיום המצוות, שענינו הביטול והדביקות אל רצונו של הקב"ה (שלמעלה מחכמה), באה לידי ביטוי





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

טז. תפלה – פרשה שני' של קריאת שמע

ראשונה, ומדוע כתב שעיקרה הוא מציאות השם?
אלא שפירוש דבריו לכאורה כך הוא:

עיקר קבלת עול מלכות שמים שבפרשה ראשונה היא ההכרה במציאות השם (שמע ישראל גו' ה' אחד) ובה שהוא בורא העולם ומנהיגו, וענין קיום המצוות שנמנו בפרשה ראשונה (תורה תפילין ומזוזה) הוא רק ביטוי ההכרה במציאות השם. לשון אחר: המצוות שמדובר בהם בפרשה ראשונה הם תוצאה טבעית ושכלית מההכרה במציאות השם, דלימוד חכמתו של הקב"ה, ושיעבוד הלב והמוח והכרזת יחודו יתברך על פתח הבית יש בהם תוכן טבעי הנובע מהכרת מציאות השם. מה שנתחדש בפרשה שני' הוא, שמלבד המצוות שאנו מקיימים בתור תוצאה טבעית מההכרה במציאות השם, יש חיוב מיוחד של אמונה בתורה מן השמים, דהיינו קיום מצוות שנצטוינו עליהן בסיני.

לפי הקדמה זו יש מקום לומר, שכן הוא גם בפנימיות הענין של קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות.

קיום כל המצוות הנובע מתוך מדרגת הקבלת עול שבפרשה ראשונה של קריאת שמע, קבלת עול מלכות שמים, אינו מחשיב כלל את התוכן הפירטי שבמצוות עצמן. האדם מקבל עליו את הקב"ה למלך, ואם כן, כל אשר יצוה עליו המלך יעשה. אבל לומר שיש חשיבות וערך למצוה עצמה, זאת לא. לא איכפת לו מהו תוכן המצוה ומהי מהות המצוה ומהי פעולת המצוה. כל אשר חשוב לו הוא להיות בטל אל המלך.

באה פרשה שני' של קריאת שמע ומלמדת אותנו שאין זה מספיק, אלא האדם צריך להחשיב גם את הערך הייחודי שבכל מצוה ומצוה, שהיא ניתנה לנו מן השמים, ויש בכל מצוה חשיבות וערך ומעלות גדולות ועצומות, וגם לפרטים אלה אשר במצוות על האדם להתבטל ולקבל עליו עול מצוות.

ויובן זה היטב לפי מה שנתבאר במאמר הקודם (בגליון לחודש סיון), אשר טעם הדבר שבפרשה ראשונה הובאו מצוות תלמוד תורה ושני המצוות המעשיות דתפילין ומזוזה, הוא משום שענין האהבה כלפי מעלה כל מהותו הוא ההתחברות אל הקב"ה שאי אפשר להגיע אליו אלא ע"י לימוד התורה וקיום המצוות.

אם כי גולת הכותרת של מצות קריאת שמע היא אמירת שמע ישראל, וכל הפרשה הראשונה של ק"ש (שבפרשת ואתחנן), אשר בה האדם מגיע למעלות גדולות בעבודת השם, מכל מקום, אין האדם מקיים את מצות קריאת שמע בשלימותה אלא ע"י שממשיך גם באמירת פרשה שני', והי' אם שמוע (שבפ' עקב).

אודות מהותה של פ' שני' למדנו במשנה ריש פרק ב' דברכות: למה קדמה שמע לוהי' אם שמוע, שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ יקבל עליו עול מצוות.

ולכאורה יש לעיין: מדוע אכן יש צורך בקבלת עול מצוות לאחר שכבר קיבל האדם עול מלכות שמים? ואף אם יש צורך בכך, מדוע נכלל גם פרט זה במצות קריאת שמע?

להבנת הדברים יש לעיין יותר במהות ההבדל שבין קבלת עול מלכות שמים לקבלת עול מצוות. לפי פשוטו, קבלת עול מלכות שמים משמעה, שהאדם מקבל על עצמו את הקב"ה למלך, ואילו קבלת עול מצוות פירושה, שהוא מקבל עליו לקיים את המצוות שהן ציווי המלך. ולכאורה, הרי בכלל מאתים מנה, שע"י שהאדם מקבל עליו את עולו של המלך, הרי בדרך ממילא נכללת בזה הקבלה לקיים את כל אשר יצווה המלך. ומהו הפירוש "שיקבל עליו מלכות שמים תחילה ואח"כ מקבל עליו עול מצוות", שמשמעו, שגם לאחר קבלת עול מלכות שמים צ"ל קבלה נוספת, קבלת עול מצוות (וכן יש להבין בדברי רז"ל (הובא בפירוש רש"י על התורה אחרי יח, ב) "קבלתם מלכותי, מעתה קבלו גזירותי").

והנה המהרש"א בחידושי אגדות לברכות שם כתב, ששלש הפרשיות של קריאת שמע מורות על שלשת עיקרי האמונה (שהסכימו עליהם רוב חכמי ישראל, גם החולקים על דעת הרמב"ם שיש י"ג עיקרים), מציאות השם, תורה מן השמים ושכר ועונש. ופירש, שפרשה ראשונה שתחילתה שמע ישראל עיקרה הוא מציאות השם, פרשה שני' המדברת ב"שמיעה למצות השם" ענינה הוא תורה מן השמים, ופרשת ציצית שמפורש בה כיצד הי' בפועל שכר לישראל ועונש למצרים (ולא רק ההבטחה על שכר ועונש כבפרשה שני') עוסקת בשכר ועונש.

והנה לכאורה הרי אותן המצוות שנתפרטו בפרשה שני' – תלמוד תורה תפילין ומזוזה – מפורשות גם בפרשה





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

עיקר הכוונה היא קבלת עול מצוות, שענינה (כנ"ל) – עשיית המצוות מחמת התוכן הפרטי שבכל מצוה ומצוה, הן פעולת המצוה בנפש האדם (שכל מצוה פועלת "זיכוך" בכח אחר ומדה אחרת שבנפש) והן בפעולתה בעולם, שממשיך אור אלקי בדבר הגשמי שבו נעשית המצוה.

ומאחר שפעולה זו נעשית בפרטי כחות הנפש, בכל כח וכח לפי ענינו, וכן בריבוי דברים גשמיים שבעולם, נמצא שאין כאן עבודה של "יחיד" אלא של "רבים".

מטעם זה רק בפרשה ראשונה נאמר "בכל מאדך", שמשמעו "בכל מדה ומדה שהוא מודד לך", למעלה ממדידה והגבלה לגמרי (כמו שנתבאר בארוכה במאמר הקודם), אשר סוג אהבה נעלה כזה שייך וקשור עם העבודה דפרשה ראשונה, קבלת עול מלכות שמים, אשר מצדה אין שום ערך ותפיסת מקום לנבראים ונמצאים שבעולם, ולכן מצד מדריגה זו אין שום הגבלה באהבה, בכל מדה שהוא מודד לך, והיא אהבה להשם מצד בחינת "יחידה" שבנפש כנ"ל, המיוחדת בתכלית עם הקב"ה.

משא"כ בפרשה שני' העוסקת בפעולת המצוות בעולם, אין מקום לאהבה כזו שהיא למעלה ממדידה והגבלה לגמרי, שהרי הכוונה באהבה זו היא, להשפיע על האדם להתעסק בקיום מצוות פרטיות הפועלות על פרטי כחות הנפש, וכן בדברים גשמיים וענייני עולם הזה, שהם בבחינת מדה וגבול.

וזהו גם הביאור בשינוי הסדר, שבפרשה ראשונה לימוד התורה קודם לקיום המצוות, כי בהמכוון בפרשה זו – קיום המצוות כדי "להשביע" את רגשי האהבה והצמאון להשם – הרי תלמוד תורה קודם למצוות מעשיות, וכמו שנתבאר במאמר הקודם שדוקא בלימוד התורה נפעל יחוד גמור בין האדם הלומד תורה עם הקב"ה, "אותי אתם לוקחים", משא"כ בעשיית המצוות אין כאן אותו היחוד והדביקות כמו בתלמוד תורה.

ואילו בפרשה השני' מקדים מעשה לתלמוד, ללמדנו, שמצד מדריגה זו בעבודת האדם עיקר ההדגשה היא על המעשה והפעולה בפרטים שבעולם (והלימוד שעוסקים בו כאן הוא רק כעין הכשר לזה, דהמעשה הוא העיקר).

* * *

על יסוד חילוק זה ניתן להבין מה שכתוב בספרי קבלה אודות חילוק שמצינו בין פרשה ראשונה לפרשה שני': פרשה ראשונה יש בה מ"ב תיבות, כנגד שם מ"ב (שהוא שם בן מ"ב אותיות הנזכר בזהר ובתוס' חגיגה ר"פ אין דורשין),

נמצא, שלימוד התורה וקיום המצוות המבואר בפרשה ראשונה, אין בהם ענין פרטי לכשעצמו, אלא כל מהותם וענינם הוא ביטוי האהבה להקב"ה.

אמנם בפרשה שני' של קריאת שמע נתחדש עוד פרט, והוא ענין קבלת עול המצוות עצמם, שגם בעולמם של המצוות לכשעצמם יש להן ערך וחשיבות, ועד כדי כך שהן פועלות בעולם הזה הגשמי, שהמצוות מביאות לידי שכר, ונתתי מטר ארצכם וגו', ואילו העדר הקיום גורם לעונש, השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו'.

כלומר: מצד קבלת עול מצוות שבפרשה שני', הרי כשהאדם מקיים את המצוות אין הוא מסתפק בכך שהוא מקיים את ציווי המלך באופן שלא איכפת לו תוכנה הפרטי של כל מצוה, אלא הוא מקבל על עצמו לקיים את המצוות באופן שכל פרט ופרט שבמצוה חשוב בעיניו.

* * *

לפי זה יש לבאר עוד כמה חילוקים כלליים שבין פרשה ראשונה ופרשה שני', שפרשה ראשונה נאמרה כולה בלשון יחיד, "שמע ישראל גו' ובשעריך", ואילו פרשה שני' נאמרה בלשון רבים "שמעו תשמעו גו'". ועוד הבדל, שבפרשה ראשונה הובאה גם אהבה ד"בכל מאדך", ואילו בפרשה שני' לא נאמר אלא "בכל לבבכם ובכל נפשכם". ושלישית, שבפרשה ראשונה נאמר תחילה ענין לימוד התורה ואח"כ קיום המצוה, ושננתם והדר וקשרתם, ואילו בפרשה שני' נאמר קיום המצוות לפני לימוד התורה, וקשרתם והדר ולימדתם.

אך הענין יתבאר ע"פ משנת"ל בענין ההבדל בין שתי הפרשיות של ק"ש – דפרשה ראשונה ענינה הוא יצירת הקשר והדביקות עם הקב"ה בכבודו ובעצמו, כפי שהוא יתברך מרומם ומנושא מן העולמות, וזוהי האהבה הגדולה – בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך – המתעוררת באדם בעת אמירת פרשה זו, וגם המצוות שנתפרטו בה אינן אלא כדי לפעול קשר ודביקות זו.

ולכן נאמרה פרשה זו בלשון יחיד, כי דביקות עמוקה כזאת עם הקב"ה היא מצד בחינת "יחידה" שבנפש (כמאמר המדרש, חמשה שמות נקראו לה, נפש רוח נשמה חי' יחידה), שהיא עצם הנשמה שנקראת "יחידה" על שם "יחידה לייחדך". וזהו התוכן הפנימי דלשון יחיד, כי היא מכוונת לבחינת יחידה שבנפש, כפי שהיא מתקשרת ליחידו של עולם.

משא"כ בפרשה שני' נאמר בלשון רבים, משום שכאן





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ראשונה, שענין ה"גבורה" שבו תוכנו הוא "יציאה מעצמו ועלי למעלה ממנו". שזהו גם הטעם לאמירת "אנא בכח" (שיש בו ג"כ מ"ב אותיות) בקבלת שבת, לפי שענינה הוא (כמבואר בקבלה) גם כן ענין של "העלאת המלכות" (היינו היציאה והעלי' שבה). ולפיכך שייך לשם מ"ב, בחינת הגבורה ו"העלאת מלמטה למעלה". וזהו גם סוד מ"ב מסעות שנסעו ישראל מארץ מצרים עד בואם אל ארץ נושבת. וכן מצינו ששם מ"ב הוא כנגד מ"ש במלאכים "בשתיים יכסה פניו ובשתיים יכסה רגליו ובשתיים יעופף", דהיינו ששה כנפים שישנם לכל א' מז' המדות הידועות (דו' פעמים ז' עולה מ"ב), לפי שעבודת המלאכים היא באמירת שירה, שענינה העלאת מלמטה למעלה.

זהו איפוא ה"אור" שבפרשה ראשונה של ק"ש, התשוקה והצמאון וה"רצוא" לצאת מהגבלות האדם ולהכלל בשכינה, עד לאופן של "בכל מאדך".

אבל יחד עם זה יש כאן "כלי החסד", היינו שתשוקה זו עצמה באה לידי ביטוי בענינים של מציאות האדם, קודם כל בזה עצמו שהתשוקה היא בגדר "אהבה", אשר אהבה עצמה כבר נותנת מקום למציאות האוהב, יש מי שאוהב, ועד שהיא באה לידי ביטוי בלימוד תורה וקיום מצוות מעשיות באופן שהאדם יש בו מציאות של שכל הלומד ומקיים מצוות.

היפוכו של דבר הוא בפרשה שני', שיש בה "כלי" של גבורה, ולכן נאמר בה ענין העונש, "וחרה אף ה' בכם", שמצד מדת הדין; אבל במהותה ובפנימיותה הרי היא קשורה עם שם ע"ב, "אור החסד", דהיינו ההשפעה אל מציאות העולם. וכמבואר בקבלה, שענין החסד של שם ע"ב משמעו ההשפעה הפרטית לכל אחד ואחד מהמקבלים לפי ענינו.

וזה גופא הטעם להצורך ב"כלי" של גבורה, כי אי אפשר שתהי' השפעת החסד כדבעי (שתגיע ההשפעה לכל אחד לפי ענינו) לולי הצמצום של מדת הגבורה. ענין זה של השפעת החסד ע"י כלי של גבורה – הוא גם התוכן הפנימי ד"ונתתי מטר ארצם", כי ענין המטר רומז לכללות ההשפעה שלמעלה, אך ביחד עם זה קרוי' השפעת המטר מלמעלה בשם גבורה, כלשון התפילה "אתה גבור כו' ומוריד הגשם", וכלשון המשנה "גבורות גשמים", משום שכדי שהשפעת החסד שבגשמים תהי' כדבעי, יש צורך לענין של "גבורה" והגבלה וצמצום (במשפיע), כדי שהמקבל יוכל לקבל את השפעת החסד.

אשר כל זה מתבאר על פי מה שהובא לעיל, שבפרשה

ואילו פרשה שני' יש בה ע"ב תיבות כנגד שם ע"ב (שהוא חשבון הגימטריא של שם הוי' הנכתב "ו"ד ה"י ו"ו ה"י").

והנה מבואר בכמה מקומות בקבלה אשר שם מ"ב מורה על מדת הגבורה ואילו שם ע"ב מורה על מדת החסד (ואין כאן המקום לבאר טעם הדבר). ולכאורה לפי זה יש כאן דבר תמוה: הרי הפרשה הראשונה מדברת בענין של חסד ואהבה, ואהבת את ה' אלקיך, ומדוע השם הקדוש המרומז בה הוא שם של גבורה ויראה. וכן להיפך: פרשה שני' מדברת בעניני גבורה ודין, שכר ועונש, ומדוע השם הקדוש הנרמז בה הוא שם של חסד.

מוסבר בזה בחסידות, שבפרשה ראשונה הוא "אור הגבורה בכלי החסד" ואילו בפרשה שני' הוא "אור החסד בכלי הגבורה". כלומר: ה"כלי" הוא תוכן הפרשה לפי פשוטו ואילו ה"אור" הוא השם הקדוש ופנימיות וכוונת הענין. ובשתי פרשיות אלו אנו רואים, שעיקר התוכן של הפרשה הראשונה הוא ה"גבורה", אלא שהוא מלוכב ב"כלי" של חסד, ובפרשה שני' הוא הפכו של דבר.

[לפעמים מבואר להיפך, שבפרשה ראשונה הוא אור החסד בכלי הגבורה ובפרשה שני' הוא להיפך. אך כאן נעמוד על הפירוש הראשון].

מהי משמעות הענין והבנתו?

לפי מה שנתבאר לעיל במהות החילוק שבין שתי הפרשיות יובן הענין היטב:

אחד ההבדלים בין חסד וגבורה הוא, דענין החסד משמעו ההתפשטות, כי מי שעושה חסד הוא מתפשט ויוצא מעצמו ומשפיע מחוץ לעצמו, ואילו ענין הגבורה הוא להיפך, שהוא כובש את עצמו (כמאמר איזהו גיבור הכובש את יצרו) ומגביל את עצמו שלא להתפרץ ולהשפיע לכל עבר, וזהו ענין מדת הדין והצמצום, שהיא מניעת ההשפעה לחוץ, וההתכווצות לתוך עצמו.

ומזה מובן גם בעבודת האדם, שהחילוק בין חסד וגבורה הוא, שהעבודה מצד בחינת החסד היא – "המשכה מלמעלה למטה", זאת אומרת להמשיך קדושה ואלקות למטה, לתוך גדרי העולם (וכן באדם עצמו, להמשיך אלקות בכל פרטי כוחות נפשו); ואילו ענינה של מידת הגבורה הוא – "העלאת מלמטה למעלה", שהיא תנועה של העלאת והתכווצות לתוך עצמו, עד שמגיע לידי דביקות וכלות הנפש, שרוצה להיות דבוק בשכינה שלמעלה ממנו.

וזהו ענין שם מ"ב שהוא שם הגבורה הנרמז בפרשה





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

ובפרטיות יותר, הרי שתי הפרשיות הן פירוט מה שאומרים בפסוק הראשון "שמע ישראל גו' אחד", שבה עצמו נכללות שתי המדריגות בקבלת עול, קבלת עול מלכות שמים, "כד אמליכתי' בז' רקיעים וארץ וד' רוחות העולם", ויחד עם זה יש כאן התייחסות לז' רקיעים וארץ כדברים נפרדים ופרטיים (ולכן לא נאמר ה' יחיד אלא ה' אחד דוקא), שזה דומה לקבלת עול מצוות, המשכת האלקות גם בכל פרט ופרט שבעולם. ♦

מקורות: סידור שער הק"ש ד"ה להבין ההפרש. לקוטי תורה ואתחנן ד"ה ואהבת הב'. אמרי בינה שער הק"ש פרק מט ואילך. דרוש שרש מצות התפילה בס' דרך מצוותיך לאדמו"ר הצמח-צדק. לקוטי שיחות חלק ט שיחה ב' לפ' עקב.

זו נתחדש אשר אותה קבלת עול מלכות שמים שבפרשה ראשונה, ביטול מוחלט אל הקב"ה, תבוא לידי מדריגה נמוכה יותר, קבלת עול מצוות, היינו ביטוי המצוות עצמן הפועלות בעולם בכל פרט ופרט לפי ענינו.

לפי כל זה יובן היטב מדוע שלימות העבודה דקריאת שמע, שהיא גולת הכותרת של עבודת היום, לא באה לתכליתה עד שהאדם ממשיך גם בפרשה שני' של ק"ש, קבלת עול מצוות.

שהרי כל מטרת העבודה דקריאת שמע היא להשריש בלבו של אדם את תכלית מציאותו לשרת את קונו כדבעי, וכל זמן שלא ימשיך זאת גם בקבלת עול מצוות, לא הגיע אל המטרה.





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

יז. תפלה – פרשה שלישית של קריאת שמע

הזכרת יציאת מצרים

וממשיך, "ולכן תקנו פ' יציאת מצרים בשעת קריאת שמע דוקא, אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות קריאת שמע כדאיתא בגמרא ובפוסקים (ברכות כא, א. שו"ע אדמו"ר הזקן סימן סז), אלא מפני שהן דבר אחד ממש. וכן בסוף פ' יציאת מצרים מסיים ג"כ אני ה' אלקיכם, והיינו גם כן כמו שכתוב לעיל".

אך לכאורה לשם כך הי' מספיק לומר את הפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", או רק את הפסוק "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים גו". ולמה אומרים כל פרשת ציצית. ועוד, וכי משום שענין יציאת מצרים יש בו תוכן הדומה לענין קריאת שמע, והי' טעם מספיק שזה יהי' חלק ממצות קריאת שמע? והרי לכאורה זהו כפל הענין בלבד, שכבר אמר האדם שמע ישראל וגו', ומה מוסיף עוד בהזכירו את יציאת מצרים.

ועל כרחך צריך לומר, שישנו ענין וחיודוש מיוחד בהזכרת יציאת מצרים על ענין קריאת שמע בכלל, ואשר ענין זה בא לידי ביטוי דוקא בפרשת ציצית.

אך הענין יובן על פי מה שנתבאר במאמרים הקודמים בענין מהות שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע, שמע והי' אם שמוע. לפי דברי המשנה בברכות, ענין פרשה ראשונה הוא קבלת עול מלכות שמים וענין פרשה שני' הוא קבלת עול מצוות. ונתבאר עומק הענין בזה ע"פ חסידות, שבעת קריאת שמע, כאשר האדם עומד בשיא עבודתו שהיא הכרזת קבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע, יש כאן שני פרטים. קודם כל הוא מקבל עליו למסור את נפשו למען הקב"ה, היינו שמבטל את כל מציאותו אל הקב"ה, ובלשון המשנה בטל רצונך מפני רצונו. אך פרט זה אינו מספיק, אלא עליו גם לקבל עליו עול מצוות, כלומר, שגם בכל מצוה ומצוה פרטית הוא ירגיש לא רק את הביטול הכללי שלו אל רצון השם, אלא גם את הקבלה של כל תכונה פרטית אשר בכל מצוה ומצוה, שזה מורה שביטולו לרצון השם אינו רק כמין אר' הוא דרביע עלי', אבל התכונות הפרטיות של כל מצוה אינן נוגעות לו, אלא שהביטול אכן חודר לתוך כל תכונה פרטית של כל מצוה ומצוה.

ברם הרי תכלית הכוונה של אמירת קריאת שמע אינה שרק בעת אמירת קריאת שמע יקבל עליו האדם את מלכותו ית' ויבטל את עצמו אל הקב"ה, אלא שרגש זה יבוא

בטעם הדבר שקבעו חכמים אמירת פרשת ציצית בתור חלק מחיוב קריאת שמע כתב הרמב"ם (ברייתא הלכות ק"ש) שהוא משום "שגם היא (כמו פרשה שני') יש בה ציווי זכירת כל המצות", אבל בשולחן ערוך רבינו הזקן כתב "שתקונה משום זכירת יציאת מצרים".

[בגמרא (ברכות יב, ב): בקשו לקבוע פרשת בלק בק"ש . . מ"ט אילימא משום דכתיב בה א-ל מוציאם ממצרים לימא פרשת רבית ופרשת משקלות דכתיב בהו יציאת מצרים . . פרשת ציצית מפני מה קבועה . . מפני שיש בה ששה דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור עבודה זרה". ולכאורה הרמב"ם ס"ל שלפי המסקנא יציאת מצרים אינה סיבת התקנה, אלא העיקר הוא עול מצוות, אבל רבינו הזקן נקט שבאמת עיקר סיבת התקנה היא יציאת מצרים (שרצו לסמוך מצות זכירת יציאת מצרים לקריאת שמע) אלא שיש מעלה בפרשה זו על שאר פרשיות משום שיש בה גם קבלת עול מצות ושאר הדברים].

והנה לפי דברי הרמב"ם מובן ההמשך והקשר לקריאת שמע, שהרי ענין פרשה שני' של קריאת שמע הוא קבלת עול מצוות, ואף פרשה זו עוסקת בקבלת עול מצוות, "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'", "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי". אך לפי הביאור ש"תקונה משום זכירת יציאת מצרים" צריך ביאור לכאורה, (א) מה ענין יציאת מצרים אצל קריאת שמע, (ב) הרי זכירת יציאת מצרים נזכרת בהרבה פרשיות, ומדוע נבחרה דוקא פרשת ציצית. ובאמת גם לשיטת הרמב"ם צריך ביאור מדוע אינו מספיק ענין הציווי על כל המצוות שבפרשה שני' של ק"ש. תשובות רבות נאמרו על שאלות אלה, אבל כאן נעמוד על ביאור הדברים ע"פ תורת החסידות.

בתניא פרק מז מבאר רבינו הזקן, שענין יציאת מצרים ברוחניות בכל יום הוא ענין יציאת הנפש האלקית ממאסר הגוף לידבק וליכלל באלקות על ידי עסק התורה והמצוות בכלל, ובפרט בקבלת מלכות שמים בקריאת שמע שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלקינו ה' אחד, שמיד כשהאדם רוצה ומקבל וממשיך עליו אלקותו ית' ואומר ה' אלקינו ה' אחד, הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית', והיא בחינת יציאת מצרים.





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

המסירת נפש בעת קריאת שמע.

ביאור הדברים: הציצית יש בה ב' חלקים, הטלית וחוטית הציצית.

הטלית עצמה אין בה מצוה והיא רק תשמיש לדבר מצוה, אך דוקא משום כך היא משפיעה באדם קדושה נעלית מבחינת אורות מקיפים שלמעלה. כמו שהטלית מקפת את האדם כולו (וזהו ענין העטיפה בטלית), כך האור האלקי הנמשך על ידה הוא אור כזה שאינו יכול "להתלבש" בתוך הנבראים. כלומר, זהו אור שאין הנבראים מסוגלים לקלוט ולהשיג, ואין הם מקבלים אותו אלא בדרך שהוא מרחף עליהם מלמעלה. משל לדבר מאיש חכם האומר דבר חכמה עמוקה עד מאד, אשר רוב שומעיו אינם מסוגלים לקבל את עומק החכמה, אבל הם מושפעים מעצם האורה שיש כאן איזה דבר חכמה עמוק שלמעלה מהשגתם.

מלבד זאת ישנו בטלית ענין הציצית, שהוא עיקר המצוה, אשר הציצית הם חוטים דקים, הרומזים להשפעה ישירה המגיעה אל מטרחה בדרך פנימית, כמו סברא ה"מגיעה" מן החכם המלמד אותה אל תלמידו הקולט ומבין אותה. נמצא, שחוטית הציצית רומזים לאור אלקי שנתצמצם בדרך כזו שהנבראים מסוגלים לקלוט.

ענין זה בא לידי ביטוי גם במספר חוטית הציצית, שהם ל"ב חוטיין כנגד ל"ב נתיבות חכמה, היינו שהם נתיבות ודרכים המעבירים את האור אל המקבלים (ולא עוד אלא שהם נתיבות חכמה, שענין החכמה עצמו משמעו דבר שאפשר להשיגו. המספר ל"ב הוא כנגד כ"ב אותיות הא"ב בצירוף עשר ספירות. ואכ"מ).

שתי תכונות אלה שבקיום מצות ציצית הם כנגד שני החלקים הכללים שבקבלת עול מלכות שמים ומצוות, שכן המצוות שרשם מרצונו של הקב"ה, שהוא גילוי בדרך מקיף, היינו שהאדם צריך לעשות רצון השם מתוך אמונה וביטול בקבלת עול (גם אם אינו מבין את טעם הדבר), וזה נרמז בטלית, וענין חכמתו של הקב"ה שנמשכה בתורתו, ענינה הוא ההבנה וההשגה, אור פנימי, כמו הציצית.

ולכן מצינו שקרח אמר למשה שטלית שכולה תכלת אינה חייבת בציצית, משום שטענת קרח היתה שאין צורך בהשפעה פנימית החודרת לתוך האדם, ומספיק שהטלית, שפעולתה בדרך מקיף, תהי' כולה תכלת (חדורה רגש של יראת השם). וטעות זו היא טעות יסודית בכל ענין קבלת עול מצוות.

לידי פועל ויומשך על כל היום בעבודתו בפועל. היינו שגם בהיותו עסוק בצרכי גופו או בעסק הפרנסה וכדומה, יומשך ויורגש בו ענין קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות. ובדקות יותר, שהקבלת עול לא תהי' בדרך של "אור מקיף", היינו שיהי' מושפע ממנה רק באופן כללי, אלא שתחדור לתוך מציאותו, שיהי' חדור בתוך תוכו בקבלת עול זו.

ובאמת זהו החידוש שבמצות זכירת יציאת מצרים בכל יום על עצם מצות קריאת שמע. דלכאורה, לפי ההסברה שבתניא שם שענין יציאת מצרים הוא ענין קבלת יחוד ה' בקריאת שמע, מה נתחדש א"כ בענין זכירת יציאת מצרים (ע"פ פנימיות הענינים)? אלא שהן הן הדברים: מצות קריאת שמע בשכבך ובקומך ענינה הוא שפעמיים בכל יום האדם מקבל עליו עול מלכות שמים. ענין זכירת יציאת מצרים הוא, שהאדם זוכר תמיד אשר גם בהיותו ב"מצרים", במצרים וגבולות של הרגש מציאות עצמו וצרכי עצמו, או בסגנון החסידות כאשר הנשמה היא תחת השפעת הנפש הבהמית והגוף, גם שם עליו לזכור שעליו "לצאת ממצרים", להשתחרר מהגבולות אלה ולשאוף להיות בהתאחדות עם השכינה.

ובדקות יותר, זהו ענין ביטול ה"יש", שגם במצב ומדריגה שבה האדם מרגיש את "ישותו" ומציאותו, הרי הוא "יוצא" מהגבולות אלה ומבטל את עצמו אל הקב"ה.

וזהו פירוש הטעם שתיקנו חכמים זכירת יציאת מצרים בקריאת שמע, שבזה ביקשו חכמים להכניס בליבו של אדם את ההכרה, אשר התשוקה והקבלה שבעת אמירת קריאת שמע תחדור גם לתוך האדם בהיותו נתון במצב של "מצרים", לאחר שכבר פגה ממנו ההתעוררות העצומה בעת אמירת ק"ש וקבלת עול מלכותו ית'.

וענין זה בא לידי ביטוי במיוחד במצות ציצית, שהרי היסוד של מצות ציצית הוא "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות השם". כלומר, מדובר במצב שהאדם צריך לזכור את מצות השם. שהרי כשהאדם הוא בתנועה של קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצות – אין הוא צריך לסימנים להזכיר לו את כל מצות השם. פעולת הציצית היא באדם כזה שייתכן אצלו מצב של שכחת המצוות ר"ל, היינו מצב של "מצרים" רוחניים.

ובפרטיות יותר, בא ענין זה לידי ביטוי בפרטי מצוות ציצית, שיש בה ענין של יציאת מצרים רוחנית, דהיינו נקודה זו שההתעוררות הרוחנית תבוא לידי ביטוי בתוך האדם עצמו גם לאחר שאינו נתון כבר להשפעת הרגש





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

רגש של אהבה אל הקב"ה. ומאהבה זו בא קיום מצוות עשה, היינו הוספה בקדושה, שזהו ענין קיום מצוות עשה, להוסיף המשכת אלקות בעולם הזה.

ושני סוגי עבודה אלה נרמזים בשני גווני חוטי הציצית, התכלת והלבן.

נמצא, שבמצות ציצית מתבטא יסוד זה שאין להסתפק בהתעוררות כללית בדרך מקיף, אלא שהתעוררות זו צריכה להשפיע בתוך האדם פנימה, שהרי המצוה היא חוטי הציצית שענינם השפעה פנימית כנ"ל, ובזה גופא – שני מיני חוטים, לבן ותכלת, המורה על כך שהתעוררות חודרת בכל חלקי נפשו, הן ברגש האהבה והן ברגש היראה, הן במצוות עשה והן במצוות לא תעשה.

זהו איפוא תוכן אמירת הפרשה השלישית של קריאת שמע המדברת במצות ציצית, להחדיר באדם את פרטי המצוות שעסק בהם בפרשה שני' (קבלת עול מצות) גם בהיותו בעולם של "מצרים", ולכן מסיימים בענין זכירת יציאת מצרים, שיחדיר את רגש קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות שבשתי הפרשיות הראשונות לתוך פנימיותו (ע"י חוטי הציצית), ודוקא אז יוכל לצאת מתוך המצרים שלו, להיות בטל לשכינה ודבוק לשכינה כדבעי. ♦

מקורות: תניא פרק מז. לקוטי תורה פ' שלח ופ' קרח. סידור עם דא"ח ואמרי בינה שער הציצית. ספר המצוות לאדמו"ר הצמח-צדק (דרך מצוותיך) מצות ציצית

והנה גם בציצית עצמן יש שני סוגים, התכלת והלבן, שהם כנגד שני סוגי אור אלקי, אור חשוך ואור בהיר (נהורא אוכמא ונהורא חיורא), היינו האור הבא מכליון הדבר הנשרף שהוא אור חשוך, והאור הלבן שהוא רחוק מן הדבר הנשרף. והם שני סוגי העבודה של סור מרע ועשה טוב, או ברגש האדם, אהבה ויראה, אשר האהבה היא שורש למצות עשה והיראה למצוות לא תעשה.

ביאור הדברים בפרטיות יותר:

פעולת התורה והמצוות באדם נמשלה לאור הנר, כמ"ש כי נר מצוה ותורה אור. ובאור הנר מצינו שני פרטים. חלק האור הקרוב יותר אל הפתילה הוא אור כחול (אור חשוך), וחלק האור הרחוק יותר מן הפתילה הוא אור בהיר ומאיר. שני סוגים אלה באור מורים על שני אופני פעולת התורה והמצוות בנפש האדם:

אור חשוך משמעו אור כזה הבא ע"י המלחמה עם ה"חושך" של הנפש הבהמית, כמו במשל, שאור זה קשור עם כליון הפתילה. ובעבודת האדם בכללות זו ענין יראת השם, שבכללות הרי הפעולה בנפש הבהמית היא ע"י יראה, שהנפש הבהמית יראה לנפשה מפני פחד השם. ובמצות הרי זה מביא לקיום מצוות לא תעשה, היינו המלחמה עם נטיות הנפש הבהמית לעשות דברים אסורים. והאור הבהיר מורה על העבודה עם הנפש האלקית, שעיקר ענינו אור ולא כליון הפתילה, שזהו ענין אהבת השם השייך לנפש האלקית דוקא, משום שהנפש האלקית שהיא חלק אלוהי ממעל יש בה





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

קטעים מספר זכרונות

מאת ר' ישראל (טעפליקער) אולידורט

(נכתב אחרי שנת תשל"ו, ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע אליו ביחידות)

אדה"ז לסלקו, נענה ר' נחמן "לאזט אים, דאס איז פאר אים גענוג מס"נ".

תמיד שמחתי מזה שזקני היה מספר שהוא בעצמו למד עם יהודי שזכה לתת פ"נ לאדמו"ר הזקן כמו ידיו.

אחרי שזקני הגיע לטעפליק, שקטה המחלוקת וכבר לא היו שוחטים נפרדים, כי כולם נהגו בדרך ארץ כלפי זקני.

בשנת תרס"א בנה אבי ר' שלמה זלמן ז"ל בית בן קומותיים, אבל לא נכנס לגור שם במשך שנתיים ימים, כי רצה שאדמו"ר ר' דוד'ל מסקווער זצ"ל יבוא לחנך את הבית. ואני זוכר בתור ילד קטן, כשאדמו"ר מסקווער הגיע לאותו בית בטעפליק, שהה אצלנו בבית עם קהל נכבד, ושם קמיעות שמירה בכל פינות הבית, וגם אבי הביאני אליו להתברך, והוא ברך אותי.

שש עשרה שנה יותר מאוחר, הגיע לטעפליק הרוצח הידוע פיעטלורא עם חבר הפורעים שלו ימ"ש, ובמשך שלשה ימים, ערב פורים, פורים ושושן פורים, הסתובב לו בעיירה עם אנשיו והתפרע וגנב וגזל ורצח, אך בביתנו ששכן באמצע העיירה, לא פגע ולא נגע. ויהי לפלא!

דודי ע"ה גר לו בצדה השני של העיירה, וכשבאו אנשי פיעטלורא, ברחו משפחת דודי לביתנו, אך דודי בעצמו נשאר בביתו. את דודי הכו פיעטלורא וסייעתו מכות קשות עד ששכב ללא הכרה במשך שלשה חדשים. ואשתו וילדיו ששכנו בביתנו, לא ידעו ולא ראו את הפרעות כלל וכלל.

באותה תקופה (אביב תרע"ט) שהיתי בעיר אומן, וגם לשם מצאו את דרכם חבורת פורעים בראשות קלימענקא. ביום שני י"ב אייר, בהלכי ברחוב נגש אלי אחד הפורעים ואמר לי, "בא איתי למפקד". לא ידעתי מיהו ולכן לא הבנתי מה ברצונו, והלכתי איתו לתומי למפקד ברחוב ביעזליאנסקי. פתאום בא מולינו אדם נמוך סומא בעין אחת ורובה בידו, ונזרק לו ביני לבין הפורע שהולכני, והתחיל למשוך אותי עד שכעסתי עליו למה עושה לי ככה, עד

נולדתי בחודש טבת תר"ס, לאבי מורי ר' שלמה זלמן שו"ב ואמי מורתי מרת רחל ע"ה, בעיירה טעפליק שבאוקריינה, ששוכנת בסביבות העיירות בערשיד, קאמינקע, שפאלע, ראחמסטריוקע ועוד.

בעיירה זו היה ביהכנ"ס שבו התפלל הבעש"ט הקדוש, וחלקים מעמוד התפילה שעליו התפלל הבעש"ט, הובאו בשלב מאוחר יותר לאה"ק.

באותה עיירה גרו מאתיים משפחות מנכדי הבעש"ט שהיו מחסידי ברסלב, ובערך 400 משפחות חסידים מחצרות אחרות.

בתקופה הקדומה היה שם כמין חרם על חסידי ברסלב, שלא השתדכו איתם ולא השכירו להם דירות ולא השתתפו איתם בעסקים, והיו להם שוחטים ורבנים בפנ"ע. הרה"ק ר' יצחק מסקווער זצ"ל בנו של המגיד ר' מרדכי מטשרנוביל זצ"ל, שלח את זקני ר' יעקב לטעפליק בתור שוחט, ונתן לו חזקה על השחיתות כדי להשקיט קצת את אש המחלוקת.

כשהגיע זקני לטעפליק, היה שם יהודי בשם ר' נתנאל מנכדי הבעש"ט, חסיד ברסלב, שהיה למדן גדול שישב יומם ולילה על התורה ועל העבודה, וזקני ע"ה קבע איתו שיעור לימוד. שמעתי שפעם אמר לו זקני בזלזול "דו ביסט א ברסלב'ער", וענה לו הוא "אדרבה, דו ביסט א ברסלב'ער. א ברסלב'ער איז א איד וואס איז אן עובד, זיין ארבעט איז תורה ועבודה בכלל מיט מידות טובות, וואס דאס ביסטו...".

שמעתי שאותו ר' נתנאל, היה בביתו של הרה"ק ר' נחמן מברסלב כשבא אליו אדמו"ר הזקן בעל התניא לבקר. ור' נחמן אמר לאדמו"ר הזקן בעל התניא שר' נתנאל "זאל זין ביי אים פראווען" (לתת לו פ"נ). ר' נתנאל שם לו רובל כסף אחד לפ"נ, ואדה"ז זרקו ולא קיבלו. חזר ר' נתנאל לתת שטר של שלש רובל כסף, ושוב סילקו אדה"ז. שם לו חמש, ושוב סילקו, עד ששם לו שטר של עשרה רובל כסף, וכששוב בא





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

עד סוף ימיו. גם ביומו האחרון בעת מלחמת העולם השנייה לפני שנרצח על קדוש השם והוא בן תשעים, דאג לגמור את כל ספר התהילים והוציא את נשמתו בהללויה.

עוד היה מגיע לביתנו החסיד ר' נחום מריז'ניווקע (קראסניאנסקי). מנהגו היה, אשר בדרכו לאדמו"ר ר' דוד'ל מסקווער, היה עובר דרך עיירתנו ודודי הנ"ל היה מצטרף לנסיעתו לאדמו"ר. זכורני שר' נחום הנ"ל היה בוחן אותי בלימוד, והיה נותן לי מתנה "א דרייערל" (מטבע של שלש גראשן).

בגיל 31 שלחוני לישיבה בעיירה זבינוגרודקה, אצל ראש הישיבה הידוע מו"ר ר' מרדכי בארמאשענקא. בזמן הראשון למדתי אצל שוחט העיירה ההיא ר' דוב יוניק ז"ל, יחד עם בנו ר' נפתלי שהיה איתי באותה כיתה, ולאחמ"כ עברתי לכיתה העליונה אצל ראש הישיבה. מאוחר יותר, בחר ראש הישיבה ארבעה תלמידים: משה מיקטרינוסלב, משה מזבינוגרודקה, ואותי ישראל טעפליקער (שהייתי מכונה אז בשם "דער שותק"), ועוד רביעי שאיני זוכר את שמו, והיה לומד איתנו יורה דעה בכל יום משעה 2 לפנות בוקר עד תפילת שחרית.

לראש ישיבה היה חתן בשם ר' ירחמיאל (גולדשמיד) מיקטרינוסלב שהיה רב בעיר וינורוד. היה זה חסיד נלהב עובד השם, שהיה מופשט לגמרי מענייני עוה"ז. הוא היה בא לבקר את חותנו לעיתים תכופות. השפעתו עלי היתה בעלת משמעות רבה.

לר' ירחמיאל היו שני בנים בגילי, מיכאל ויוחנן, והם הגיעו ללמוד אצל זקנם ראש הישיבה. למדנו יחד כמעט עד סוף מלחמת העולם הראשונה.

בשעת המלחמה, משנת תרע"ד עד שנת תרע"ח, הפסיקו הצדיקים מבית רחמסטרביקה-זלאטאפאלי מלהסתובב בעיירות כמנהגם מאז, ובמקום זה היו נוסעים לזבינוגרודקה ושוהים בבית ראש הישיבה. אנכי זכיתי לשמשם ולקבל מהם הרבה יראת שמים. ביחוד זכיתי לשמש את הרה"ק ר' זאב מרחמסטרביקה, שאיתו שוחחתי הרבה בלימוד ולמדתי ממנו רבות.

לאחר המלחמה חזרתי לטעפליק, וכנ"ל היו שם פרעות, שהותירו הרבה אלמנות ויתומים ודלות כבדה בגו"ר. אז כנס אבי ז"ל יחד עם רש"א פולונסקי אסיפה בביתנו לחיזוק המצב הכללי. הדבר הראשון שעסקו בו, היה לסדר מצות

שהפרידני בכח מהפורע ואמר לי באידיש "אנטלויף, ער וויל דיר הרג'ענען". ברחתי לי לבית אחד, וכשסיפרתי לאנשי הבית מה התרחש, לא ידעו פירוש הדברים. לבסוף התברר שאותם פורעים אספו כ-400 אנשים והרגום באותו היום. ואותו האיש הנמוך, הסומא באחת מעיניו, לא ראיתי מעולם, לא לפני שהצילני ולא לאחר מכן.

בכלל היתה טעפליק עיירה שהיו בה הרבה שיעורי תורה בבתי הכנסיות בין מנחה לערבית. כל ערב היה שיעור גדול בגמרא. מדי שנה, היה אבי מחלק את הש"ס בי"ט כסלו והיו עושים סיום הש"ס.

בטעפליק כיהנו ברבנות תלמידי חכמים גדולים. אני זוכר את ר' פישל מ"ץ ב"ר נפתלי דיין, שהיה דיין אצל האדמו"ר ר' יצחק מסקווער ובנו ר' דוד'ל זצ"ל. בשנת תרס"ד עבר ר' פישל לאומן, ובמקומו הגיע לעירנו הרה"ג ר' שמשון אהרון פולונסקי זצ"ל, והיה לרב העיירה עד שנת תר"פ. ר' שמשון אהרן זצ"ל היה מפורסם לאיש שהכל בו, תלמיד חכם עצום ובעל מידות מצויינות. וכל מעשי תקפו וגבורתו ומעלותיו וכשרונותיו הלא הם כתובים על ספרי דברי הימים. היות ואבי ז"ל היה שוחט העיירה כממלא מקומו של אביו, היה מקורב מאד להרש"א, עד כדי כך שהיה הרש"א שוהה בביתנו כמעט מדי יום. רש"א היה גם איש מס"נ. בשעת הפרעות הנ"ל של פיעטלורא, היה יוצא בעצמו להתנווכח ולשחד את הפורעים שיעזבו את התושבים בשלום.

בהיותי בן שנתיים וחצי שנים, לקח לי אבי ז"ל מלמד דרדקי שילמדני עברי, ואז היה נהוג שהיו מלמדים עברי במשך ארבעה "זמנים". אבי ז"ל התנה עם המלמד שאם יספיק ללמדני עברי תוך זמן קצר מהרגיל, אעפ"כ ישלם לו מלא משכורת של ארבעה זמנים. וכך הווה. אחר כך, בגיל 4, קרה אותו הדבר עם המלמד שלימד חומש. ובגיל 7 הביא מלמד ללמדני גמרא, ולימדני שנתיים, ואח"כ הביא לביתנו מלמד חסידי שילמד אותי ואת אחי הקטן יעקב, והוא גר ואכל אצלנו ואת שכר הלימוד היה שולח למשפחתו.

בכלל השתדל אבי, שאהיה תמיד באווירה חסידית של אנשים חסידים. ביתנו היה בית וועד לחכמים, ותמיד התוועדו שם יהודים חסידים למדנים ועובדי השי"ת. לדוגמא דודי ר' בן-יצחק וואלאשין שו"ב, היה חסיד סקווער נלהב עם לב חסידי חם, וזכורני שהיה נוהג לגמור את ספר התהילים כל יום ולא היה מפסיק באמצע האמירה. וכך נהג





תשורה משמחת הנישואין של אליהו ושיינא אולידורט

רבינוביץ' ממונוסטריץ' (מח"ס דברי יהושע על התורה) שגם הוא נכד בעל התשואות חן, "זאל איך זיך נישט דערווייטערן פון איהם". [הכרתי גם את בנו בן ר' גדלי' אהרן הי"ד שנרצח ע"י הפורעים ימ"ש בחודש אב תרע"ט].

שם מצאתי ת"ת של שש מאות ילדים, רק שהמצב שם היה קשה והעוני היה רב. נתתי את מרציי לבנין הת"ת ולסיוע לתלמידים. מצאתי שם גביר גדול בשם יונה פרנקל, והוא נתן לי את מחסן בית חרושתו, אשר שם תפרו בגדים לילדי הת"ת, וזה העלה את רוחם.

[דרך אגב, אמי ז"ל אמרה לי פעם שהיא מיוחסת לצדיק אחד הטמון בעיר שאריגראד, ואותו צדיק אמר, שכל צאצאיו עד הדור העשירי שיבואו להתפלל על קברו בעת צרה, תתקבל תפילתם, והיות שאני הדור התשיעי, עלי לזכור דבר זה תמיד, ואם יקרה מקרה שאצטרך ישועה, אסע לשאריגראד להשתטח על קבר אותו צדיק].

בשנת תרפ"ה כשהייתי בטעפליק, הכניסו את חותני ר' מרדכי גאמשטיין וגיסי לבית המאסר באומן לשנה שלימה. לפני שנסע נתן לי חותני סכום כסף, וביקש שאסע לעיר אודיסה ואייסד שם עבורו בית חרושת לעשיית מי סודה. נסעתי לאודיסה ושכרתי דירה גדולה, והתחלתי לבנות בית חרושת וקניתי מכונות, עד שבסוף השנה, כשיצאו מבית הסוהר, היה הכל מוכן עבורם, ואני חזרתי לטעפליק להיות בסמיכות לאבי.

במשך השנה ששהייתי באודיסה, הייתי גר בסמיכות להרב ר' אברהם פרידמן (בנו של רב העיר ר' זיסע פרידמן), שהיה רב שכונת מולדובנקה, והייתי קרוב אליו מאד, וקיבלתי ממנו הרבה, ובעיקר בשבתות, כשהיה עורך סעודה שלישית ומדבר דברי תורה וחסידות במשך כמה שעות.

גם שהייתי הרבה בבית הרב, ר' זיסע פרידמן, שבצילו הסתופפו הרבה חסידים חשובים, כגון ר' שמואל אבא דוליצקי, ר' מענדל גרינברג, ור' שאול שטיינבאך מתלמידי תומכי תמימים (חתנו של הרב מטורוב, וגיסו של ר' חיים תם), "און ס'איז דארטן געווען וואס צו זעהן און וואס צו הערך"...

לפסח לכל דיירי העיירה. על משימה זו מינו אותי עם עוד שני אברכים, ומיד קנינו טון קמח ושכרנו בית עם תנור גדול, הכשרנוהו, ושכרנו פועלים לעבודת הלישה והאפייה וכו', ואח"כ חילקנו המצות לכל אנשי העיירה הנצרכים, וגם אנשים שהתביישו לבוא לבקש, הבאנו לביתם.

אח"כ נסו עוד אסיפה בענין טיפול בחינוך היתומים, והוחלט לייסד ת"ת. מייסד הת"ת היה אבי ז"ל יחד עם עוד כמה מבעלי הבתים. למנהל מינו אותי ור' יצחק קאטק הכהן, וגדליה ברדיצ'בסקי. שכרנו דירה גדולה בת 12 חדרים גדולים, ומלמדים טובים (אחד מהמלמדים עדיין חי כאן בירושלים ושמו ר' לוי"צ בנדר, חסיד ברסלב), ואספנו למעלה מ-400 ילדים. כל שבת היינו באים לבוחרם, ודודי הנ"ל שהיה נחשב למשפיע חשוב בעיירה היה מתוועד איתם בשבתות, ופעל עליהם הרבה להתחזק בעניני תומ"צ. במשך השנים תרע"ט-תרפ"ג עברו מאות רבות של תלמידים בבית ת"ת זה, והשפעת הת"ת היתה ניכרת עליהם לזמן רחוק.

אח"כ באו לשם אנשי היעבעסעקציע הארורה, ונלחמו בכל עניני יהדות. הם לקחו לנו את הדירה של הת"ת והמלמדים ברחו מפחד הקומוניסטים. גם סתמו את המקווה שהיתה עמוקה במיוחד (לערך 40 מדריגות). אז קרא אבי ז"ל אסיפה בביתו מה לעשות בענין. והשאלה היתה, שהרי א"א לבנות מקווה מחדש ולשמרו בסוד. וע"כ הוחלט לשכור את בית המרחץ העירוני, ולבנות שם מקוה בסוד, ובקשו ממני לעסוק בבניית המקווה מצד ההלכתי. היות ורש"א פולונסקי כבר לא היה עמנו אז רשמתי את בית המרחץ על שמי, ונסעתי לעיר אודיסה להתייעץ עם הרבנים הגאונים ר' זיסע פרידמן ז"ל, ר' שמואל פאלינקובסקי ז"ל, והרב גליקסברג ז"ל, והם סייעו לי בהמצאת תוכנית כיצד לבנות את המקווה בחדר האמבטי שבבית המרחץ, באופן אשר אנשי הממשלה לא ישימו לב שיש כאן מקווה. וכך הוה. ומקווה זו עמדה שם עד שנחרבה העיירה ע"י הנאצים ימ"ש.

בשנת תרע"ח נסעתי לעיר אומן, כנ"ל, ששם היה גר רב לשעבר של טעפליק ר' פישל מ"ץ, וגם ר' שלום מלמוד ז"ל, שהיה למדן גדול. אימי ע"ה סיפרה לי, שהיות שהיא נכדה של הרה"ק ר' נחמן מקוסוב, והרה"ק ר' גדליה מליניץ, בעל תשואות חן, ובאומן נמצא בן דודי ר' יהושע העשיל







From the Wedding Celebration of Eli & Shaina Olidort

the Ohel. But he is willing to say this much: “Something happens here that draws people back again and again.”

He is not talking about Chabad Chasidim.

“It is amazing to see,” he says, “how the Rebbe continues to impact thousands of people from the most diverse walks of life, in profound and personal ways.”

Behind a locked closet door in his small office is a fax machine that churns out an average of 700 faxes a day. Every hour or so, Refson unlocks the door, retrieves the faxes, and prints out some of the 400 emails that clog his inbox daily. Without reading them (unless specifically asked to do so), he carries them over to the Ohel, where he tears them and throws them in with the others. It’s a service he provides for those wanting to convey a message at the Rebbe’s resting place, but cannot come themselves.

The gravesites of the righteous are holy places. But the prayers murmured here, the bargains struck and the promises extracted over a simple marker bearing the name of the Lubavitcher Rebbe, bespeak a transcendent bond with this tzaddik, the seventh Rebbe of Chabad-Lubavitch and the last great spiritual leader of the Jewish people.

When the pile of shredded notes grows high, they are burned to make room for more; if you happen to come soon after, you’ll see embers of hand-scribbled petitions fluttering around at the foot of the Rebbe’s headstone.

Under the open sky, in this place called the Ohel—in Hebrew, a tent,—the tranquil air distills a gentle peace and the promise of kindness for the world-weary and the eager, the afflicted and the blessed.

From the Wedding Celebration of Eli & Shaina Olidort

Over the 24-hour period of the Rebbe's yahrzeit, an estimated 25,000 visitors will arrive here from every part of the world.

The occasion is the yahrzeit, the anniversary of the passing of the Rebbe, Rabbi **Menachem M. Schneerson**, of blessed memory.

As in years past, thousands will wait in lines for as long as three hours. Instead of casual chatter that helps pass time on endless queues, this one will be noticeably quiet. An ambient sobriety will set the tone for a two-minute interlude—an attempt, really, at an encounter between the living and the soul of the Rebbe.

Because of the high volume of visitors, groups are allowed in for only a few minutes at a time, explained Rabbi **Abba Refson**, Chabad representative to the *Ohel*, as the burial place of the Rebbe and his predecessor is known.

At other times of the year, there usually are no lines. The door at 226-20 Francis Lewis Boulevard opens 24 hours a day to a sparsely furnished room where visitors can situate themselves in a contemplative space before making their way to the backyard—now a huge tent, which leads out to the cemetery grounds and to the *Ohel*.

People come at all hours for every conceivable reason. Some come to unload, some to give thanks and ask for blessings.

For many, the *Ohel* is a place they come to for solitude and personal reflection.

Mostly Jewish people, but Gentiles come as well. Before entering the *Ohel*, they may sit down on a bench at one of the long tables in the tent, in undisturbed introspection, and write a note about whatever it is that brings them here. Once inside the *Ohel*, they will tear their note and drop it in among all the others.

Praying at the burial place of the righteous is a Jewish tradition dating back to Joseph who solicited his mother's intervention on his behalf, say the sages, when he passed her grave on his way down to Egypt.

The custom presumes a spiritual or religious faith, yet it is not unusual for self-professed non-believers to make their way here.

“There are people who come here saying that they really don't believe,” said Refson. “But then they come back.”

Of the thousands who come to the *Ohel* every week, a few high-profile individuals do so anonymously.

Rabbi Refson is wary of drawing media attention to this spiritual haven. The nature of the experience is private.

Refson works hard to keep it that way and is generally reticent about what goes on at

From the Wedding Celebration of Eli & Shaina Olidort

about the boldness of his vision: the Rebbe as a restorer of lost goods.

Maybe that helps to explain why when he gave, one received in dignity. Because in giving, the Rebbe validated the other. "Here, take this, it is yours," was the message implicit in the Rebbe's every restorative act. It was an act communicated in unaffected trust, ennobling and empowering in its simplicity.

During the last decade of his life, the Rebbe spent the better part of every Sunday greeting each one of thousands of in-

dividuals who came for a moment of personal contact with him. These Sundays were recorded on video, and are exquisitely illustrative of his focus on the individual. Our destiny lies not in some grand, general idea, the Rebbe seemed always to suggest, but in the particular acts of repair that each of us can effect. Surely, this is the impetus for the projects developed by his Shluchim and the high goals they set for themselves: every Jewish child reached, every yeshiva building built, each a work of restoration free to stand in its own cause.

AT THE OHEL

In the later years of his life, the Lubavitcher Rebbe's visits to the resting place of his predecessor at the Old Montefiore Cemetery in Queens became more frequent. After the passing of his wife in 1988, with whom he lived on President Street in Crown Heights, these twice or thrice weekly excursions to Cambria Heights were almost the only reason he ever left his office at 770 Eastern Parkway.

Accompanying the Rebbe was an oversized brown paper bag filled with hundreds of letters that came to him daily. Many were letters soliciting his advice; most were requests for blessings of one kind or another. Here, at the resting place of Rabbi Joseph I. Schneersohn, the

Chabad leader who had passed away in 1950, the Rebbe would pray for the people seeking his blessings.

Apart from that, no one really knows what transpired during the long, private hours the Rebbe dedicated to this practice.

But since his own passing in 1994, the Rebbe's resting place alongside his predecessor has become a polestar for the prayers of ordinary people, now carrying their own bags, as it were, bursting with the variety of mortal angst.

At 226-20 Francis Lewis Boulevard, in Cambria Heights, Queens, a small, single story cape house on a tree-lined residential street, preparations are in high gear.

From the Wedding Celebration of Eli & Shaina Olidort

To his critics, this seemed a bizarre way of reaching out to Jews. They claimed it had no enduring impact. Better, they said, invite the alienated Jew to a lecture on G-d and faith, educate him or her of their mistaken views, and perhaps the mitzvahs will follow.

Indeed, many of the Jewish organizations that would later proceed to emulate the outreach work of Chabad had the idea to improve on it. They would begin their efforts, which they referred to as *kiruv rechokim*, Hebrew for “drawing the far near,” with theological discussions before inviting one to do a mitzvah.

But the Rebbe resented the term. There is no such thing as a “far” Jew, he said. And we have no right to withhold a mitzvah from another. His method called to mind the Torah’s commandment (*Deuteronomy*) that says that if you see your friend’s lost belongings, you must return them to their owner. It is a straightforward mitzvah, but it is prefaced by the words, “*If you see...*” because you can only fulfill this mitzvah if you *see* the lost goods.

The Rebbe saw—often where others failed to see—the Jewish soul. And maybe that was why he disagreed with those who wanted to wax philosophical before offering one the opportunity to do a mitzvah.

For implicit in such an approach is that something new is being gifted to another, yet there was no such presumption in the Rebbe’s outreach. One does not need an elaborate introduction to what is essentially hers. Just tell her about the Shabbos candles, the Rebbe seemed to be saying, and she will recognize the mitzvah as her own.

The mitzvah in *Deuteronomy* continues to say that if you do not know who the owner is, take the property home and guard it until it is claimed. It is a minimum courtesy the Torah expects of us.

But in our analogy, the Rebbe could not wait for the owner to come claim his lost possessions. Hence his Shluchim around the world who are dedicated to fulfilling the Rebbe’s vision—to finding the people and restoring to them their lost possessions.

The scope of Chabad-Lubavitch is wide, its activities are varied and comprehensive and gain strength from day to day. Reflections on the man and leadership that inspired this phenomenon are the object of much conjecture and will continue to yield an inexhaustible variety of insights, as varied and many-layered as was the experience of his presence. But ten years since his passing, we submit a sobering alternative to the dramatic speculations

From the Wedding Celebration of Eli & Shaina Olidort

TEN YEARS LATER

The occasion of 10th *yahrzeit* (3 Tamuz) of the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem M. Schneerson, has generated media coverage examining the vitality of Chabad-Lubavitch. It is newsworthy especially because the facts speak contrary to predictions of 10 years ago, by nearly all those commenting on the future—or the absence of any future—for Lubavitch after the Rebbe's passing.

The reports speak of a lively momentum that drives Lubavitch today, keeps young couples motivated to seek appointments to new outposts, and daily enlarges the scope of Chabad activities, affirming the strength of the movement as a vital factor of Jewish life and continuity.

We point to this not in heady triumph, but from a place of quiet reverence. After ten years, the uncertain becomes clearer and instinctive responses give way to more thoughtful interpretation. The long vision of retrospect allows us to discern beyond the obviously astonishing, and appreciate in more reasoned terms the striking success of Chabad-Lubavitch. Always, these reflections point toward the Rebbe, whose influence and inspiration continue to be felt.

In pondering the apparent paradoxes of the Rebbe, we recognized him as a mystic of the highest order engaged in the concerns of the mundane and the masses. We wondered at his ability to negotiate a peace between the extremes of heaven and earth, self and other, spirit and matter, and shrink the chasm that divides. But considering the trajectory of his leadership and its reverberations ten years hence, these images fall short. There is a desire to dig deeper, to parse the obvious and uncover the subtext of this story.

One of the most salient features of the Rebbe's outreach program was the *mitzvah* campaign. The idea, to approach any Jew, no matter how uninvolved and unidentified he or she was, with the offer of a *mitzvah*, was launched in 1967 with the *tefillin* campaign, and then in 1970s with *mezuzah*, *tzedaka*, and *Shabbos* candles. Many more would follow, and the *mitzvah* mobiles would soon become ubiquitous fixtures on street corners in many a city, as would the *yeshiva* students who walked up to strangers with the question: Are you Jewish? It wouldn't take long before the stranger found himself with the *tefillin* bound around his arm, reciting the *Shema*.

From the Wedding Celebration of Eli & Shaina Olidort

PREFACE

Last week, only a few days before the wedding of our children Eli and Shaina, the Jewish community at Large marked the 18th yahrzeit of the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem M. Schneerson, of blessed memory.

As we—the parents of Eli and Shaina—were growing up, the Rebbe was very much at the center of our lives. It is difficult to describe those blessed years in the living presence of an individual who truly walked with G-d. Today we recall wistfully the daily glimpses of the tzaddik who showed us how to see beyond the horizon; the frequent opportunities we had to ask advice of this giant who moved us to grow, sometimes by breathtaking leaps; the humbling privilege we had to receive his personal blessings that empowered us to uncover possibilities within ourselves. And those precious moments of direct eye-contact with the Rebbe—sustaining moments in which the Rebbe made me (and probably every one of the countless individuals who met his gaze) feel that I really count, that the world is not complete without my contribution.

At this time of tremendous joy and anticipation, Dovid and I share the hope with Alti and Sorele that we have succeeded to imbue Eli and Shaina with a measure of the energy we took from the Rebbe, and that his blessings and guidance will sustain them in their lives together as they build a home, a sanctuary, upon the time-honored foundations of Jewish life and Torah in the spirit of the Rebbe's teachings.

I began to write for Merkos/Machne, the educational and social services divisions of the Rebbe, around 1987. After the his passing, the desire to convey something of the experience of life in the courtyard of the Rebbe, as it were, prompted me to write many essays and editorials which were featured in the Lubavitch International newspaper, and the lubavitch.com website. In honor of our children's wedding, I've selected two to reprint here. The first of these was published on the 10th anniversary of the Rebbe's passing, in 2004. The second one is about the time-honored custom of visiting the Rebbe's resting place—a custom that many brides and grooms, among others, keep to—as did Shaina and Eli before announcing their engagement.

On the Hebrew side of this booklet are copies of the Rebbe's handwritten editorial comments/changes to press releases and Rebbe's Messages that I wrote around 1990-1991. As well, are selected essays in Hebrew that my husband Dovid Olidort wrote for B'or HaChasidut, a journal of Chasidic thought, on a variety of themes, and a small excerpt from the memoirs of Eli's great grandfather, Reb Yisroel Olidort, who survived communist Russia as a G-d fearing, practicing Jew.

Baila Olidort