

להבין ענין רשב"י

תשמ"ה

LeHavin Inyan Rashbi

5745

Simply
CHASSIDUS

www.simplychassidus.com

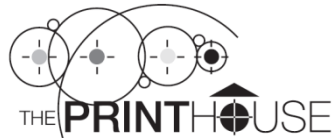
About These Shiurim

These shiurim are divided into three sections, each of which can be learned in approximately one hour. By learning one section per week, usually on Shabbos morning, participants can finish one *ma'amar* per month, with time to review the *ma'amar* on Shabbos Mevarchim.

Simply Chassidus is translated by Simcha Kanter and is a project of Congregation Bnei Ruven in Chicago under the direction of Rabbi Boruch Hertz.

Reviewed with Rabbi Fischel Oster in the *zechus* of *refuah shleima* for ר' ארי' יהודה בן שרה רבקה.

Made possible by



538 Johnson Avenue | Brooklyn, NY 11237
t 718.628.6700 f 718.628.6900 e jobs@tphny.com w tphny.com

The *ma'amar* "LeHavin Inyan Rashbi 5745" from Sefer Hamaamorim Melukat Vol. 3 is copyrighted by Kehot Publication Society, a division of Merkos L'inyonei Chinuch, and is reprinted here with permission.

ד"ה להבין ענין רשב"י

Also Available Online

L'Cho Omar Libi 5720



V'Haya Eikev Tishma'un 5727



Gadol Yiyeh Kavod HaBayis 5722



HaSam Nafsheinu B'Chaim 5718



V'Atah Tetzaveh 5741



Gal Einai 5737



Ki Yishalcha Bincha 5738



Matzah Zu 5749



Omar Rabbi Oshia 5739



Basi L'Gani 5734



Basi L'Gani 5714



And many more!

Sign up online to receive weekly translations as they are released.

www.simplychassidus.com

Section One

This *ma'amar*, which the Rebbe said on Lag B'Omer in 5745 (1985), explains a *ma'amar* which was said by the Rebbe Maharash in 5631 (1871). It explains the greatness of Rabbi Shimon bar Yochai whose *yartzeit* is on Lag B'Omer.

להבין ענין רשב"י, הנה ידוע המאמר דל"ג בעומר של אדמו"ר מהר"ש¹ (בעל ההוראה דלכתחילה אריבער²), דזה שמצינו בזהר³ ששיבחו את רשב"י בשבחים נוראים⁴, כמו ר' יהודה הוה קרי ל' שבת⁵, ומאן פני⁶ האדון ה' דא רשב"י⁷, יובן זה מענין השבחים שמשבחים את הבורא ית',

There are several places in the Zohar where other *tanna'im* (sages of the Mishna) praised Rabbi Shimon bar Yochai (the "Rashbi") with awesome praises. For example:

- Rebbi Yehudah would call the Rashbi "Shabbos." Just like the holiness of Shabbos ("*Shabbos Kodesh*") makes it separate from and superior to all the other days of the week, so too the Rashbi's holiness separated him from and made him superior to the other *tanna'im*.
- At another point, the Zohar says, "Who is the one called 'the face of The Master, *Havayah* (Hashem)? This is Rashbi!"

The Rebbe Maharash asks: How is it possible to refer to a created being, a soul enclothed in a physical body, with the term "the face of the Master, *Havayah*?" Additionally - why were these other *tanna'im* praising the Rashbi with such awesome praises? Isn't it inappropriate to praise someone so extensively in their presence?

In order to answer these questions, the Rebbe Maharash first asks why we praise Hashem:

דלכאורה תמוה, וכי הוא ית' צריך לשבחים שלנו⁸,

Seemingly, since Hashem is perfect, why would He need our praises? Since He is incomparably greater than creation, any praise we could possibly offer is insignificant to Him!

וידוע הביאור בזה⁹, דלהיות שכל העולמות הם באין ערוך אליו ית', וההשפעה לעולמות היא ירידה לגבי ית', לכן בכדי לעורר אצלו ית' הרצון להשפיע בעולמות הוא ע"י השבחים.

Chassidus explains that we don't praise Hashem because **He** needs our praises. Rather, we praise Him in order to awaken His desire to influence our physical world. Since Hashem is infinitely higher and incomparable to this physical world, He needs to "lower" (conceal) Himself in order to interact with our world in a way that it can tolerate. (If He revealed Himself completely, our limited world would cease to exist.) Our praises "motivate" Hashem to "lower Himself" to interact with our world.

This principle explains the structure of our *davening*:

וזהו מה שארז"ל¹⁰ לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, דהגם שתפלה היא מצות עשה מן התורה לבקש צרכיו מהקב"ה¹¹, וציווי התורה הוא נתינת כח, מ"מ, צריך להיות תחילה סידור שבחו של מקום, שעי"ז מעוררים אצלו ית' הרצון להשפיע צרכי המשבח.

The Gemara in Brachos says that, "a person should always organize his *davening* to first praise Hashem and then ask for his personal needs." This awakens Hashem's desire to interact with our limited world in order to make our personal requests "relevant" to Him.

Seemingly, it shouldn't be necessary to praise Hashem in order to make our requests relevant to Him. In general, when Hashem commands us to do a mitzvah, this commandment also grants us the **ability** to perform the mitzvah. Since it is a positive commandment to *daven* to Hashem for our personal needs, this commandment should be sufficient to enable our requests to have their desired

effect. Nevertheless, we still need to preface our requests with praises in order to make them relevant to Him.

[Editor's note: The Rebbe Maharash's *ma'amar* explains why these praises are necessary: *Davening* has the ability to awaken a new "will" within Hashem. For example, if Hashem has decided for a certain reason that a person should be sick, *davening* has the ability to awaken a new will that the person should be healthy. However, the actual implementation of this change can be prevented from happening due to reasons within creation (a person's negative actions, etc.). Speaking the praises of Hashem awakens His kindness and mercy by reminding Him why He desired us in the first place (which makes us "relevant" to Him), which removes these blockages that could prevent the change from actually happening.]

The Rebbe Maharash then relates this concept back to the Rashbi:

ועד"ז הוא גם בנוגע לרשב"י, שמצד עוצם מעלתו של רשב"י לגבי שאר התנאים, שהי' מובדל מהם באופן דאין ערוך, לכן, בכדי לעורר השפע שלו, הוצרכו לשבח.

Since the Rashbi was so much greater than the other *tanna'im* that he would be forced to "lower himself" to transmit his knowledge to them, they would praise him in order to awaken his desire to transmit this knowledge to them.

The Rebbe explains the implications of the Rebbe Maharash's *ma'amar*:

ויש לומר, דמ"ש בהמאמר דענין שבחי רשב"י יובן מענין שבחו של מקום, הוא בנוסף על הבאת ראי' שבכדי לעורר השפעה שבאין ערוך צריך לשבחים, אלא גם, שהאין ערוך דשאר התנאים לגבי רשב"י הוא בדוגמת האין ערוך דנברא לבורא. וזהו גם מ"ש בהמאמר שהיו משבחים אותו בשבחים נוראים, דלשון נורא מורה על ענין שמובדל בערך לגמרי, עד שמטיל אימה.

On a simple level, the Rebbe Maharash explained why the other *tanna'im* praised the Rashbi by drawing a parallel to *davening*: Hashem is incomparably greater than creation, so we first need to praise Him in order to establish our relevance, and only afterwards can we ask for our needs. So too, since the Rashbi was incomparably greater than the other *tanna'im*, they had to praise him in order to establish their relevance, which then awakened his desire to transmit his knowledge to them.

However, an additional conclusion can be drawn from the parallel used by the Rebbe Maharash. Since he uses the case of *davening* to Hashem to explain the praises of the Rashbi, this also implies that the way in which the Rashbi was incomparable to the other *tanna'im* is **similar to** (but not the same as) how creation is incomparable to Hashem. This is why the Rebbe Maharash says that the other *tanna'im* would praise the Rashbi with "שבחים נוראים" (**awesome** praises); the word "נורא" (awesome) implies that they were in awe of him because of his incomparable greatness.

In this *ma'amar*, the Rebbe will explain how the Rashbi is **incomparably** greater than the other *tanna'im*.

(ב) **והענין** הוא, דהנה כתיב¹² והאיתנים מוסדי ארץ, איתנים אותיות תנאים¹³, והם המייסדים¹⁴ את התושבע"פ שנקראת בשם ארץ¹⁵, היינו שממשיכים בחינת איתן בתושבע"פ. וי"ל שהמשכת איתן להתנאים הוא ע"י רשב"י, שהוא ה' הממוצע בין בחינת איתן להתנאים, כמבואר בארוכה בהמאמר¹⁶.

A *possuk* in Micha (6:2) relates how Hashem wanted to bring the Jews to judgement for their behavior, but found the Jewish judges at the time unworthy. Instead, Micha calls the hills and mountains as judges to hear Hashem's claims:

Hear, mountains, the dispute of Hashem; שְׁמְעוּ הַרִים אֶת רִיבִי
and you mighty ones [mountains], the וְהָאֲתָנִים מְסֻדֵי

foundations of the earth; for Hashem has a dispute with His people, and with Yisroel He will contend.

אָרֶץ כִּי רִיב לִי עִם
עֲמוֹ וְעַם יִשְׂרָאֵל
יִתְנַכַּח:

The Tikkunei Zohar explains that the word "איתנים" (mighty ones, referring to the "mighty mountains") has the same letters as "תנאים" (*tanna'im*). The *tanna'im* are the "מייסדים" (founders) of the *Torah she'ba'al peh* (the Oral Torah), which is referred to as "ארץ" (land). [The *Torah she'ba'al peh*, "ארץ", explains how to perform the details of Hashem's will, "רצון". The words "ארץ" and "רצון" are related.] The *tanna'im* are called "איתנים" (mighty ones) because they draw down the level of "איתן" (strength) into the *Torah she'ba'al peh*.

[Editor's note: The Rebbe will explain the level of "איתן" (strength) in the following sections.]

The role of the Rashbi was that he served as the connecting intermediary between the *tanna'im* and this level of "איתן", which enabled them to draw it down into the *Torah she'ba'al peh*.

First, the Rebbe explains why the Rashbi was connected to the level of "איתן" (unlike the other *tanna'im* who couldn't connect to it on their own):

וביאור הענין (השייכות דבחינת איתן לרשב"י), הנה ידוע, דאיתן קאי על עצם הנשמה¹⁷, בחינת יחידה, שהיא מיוחדת באלקות בתכלית היחוד. וזוהי השייכות דאיתן לרשב"י, כי רשב"י הי' בתכלית היחוד, כמו שאמר על עצמו אנא סימנא בעלמא¹⁸, בחד קטירא אתקטרגא ב' בקוב"ה, ב' אחידא ב' להיטא ב' אתדבקת¹⁹ [כמבואר בהערות אאמו"ר²⁰ ענין ג' הלשוניות], שהוא הביטול והיחוד שמצד היחידה.

Chassidus explains that "איתן" refers to the essence of the soul. The essence of the soul is called the "יחידה" (*yechida*) because it is

completely "מיוחדת" (united) with G-dliness. Because the Rashbi was completely united with G-dliness, he existed on the level of *yechida*.

We see this connection expressed in how the Rashbi described himself: "I am only an indicator [of Hashem's existence in this world]," and "I am bound [to G-d] with one knot; I am one with Him, I have a passion for Him, I cleave to Him." This level of unity with Hashem is an expression of the level of *yechida*.

וזהו גם שרשב"י ה' מקור פנימיות התורה, רזין דאורייתא שהם נשמתא דאורייתא²¹ ורזין דרזין שהם נשמתא דנשמתא²², שבנשמתא לנשמתא נכלל גם בחינת יחידה²³.

This also explains why the Rashbi is the source for *pnimius HaTorah* (the inner dimension of the Torah): the secrets of the Torah are the "soul of the soul of the Torah," which includes the level of *yechida*. Since the Rashbi had reached the level of *yechida*, he became the source for the "*yechida*" of the Torah.

[Editor's note: For an explanation regarding the difference between the "soul" and the "soul of the soul" of the Torah see the *ma'amar* Gal Einai 5737 or the *ma'amar* referenced in footnote 22 of this *ma'amar*.]

The fact that he reached the level of *yechida* also affected his approach to the revealed dimension of Torah:

ולא עוד אלא שגם לימוד הנגלה שלו (שבזה ה' רוב לימודו²⁴), ה' באופן דלימוד פנימיות התורה, המשכת אלקות מלמעלה למטה²⁵.

Because the Rashbi reached the level of *yechida*, even the way he learned the **revealed** dimension of Torah followed the approach of "drawing G-dliness from above to below."

The Rebbe explains why this was unique:

דהנה החילוק בין נגלה דתורה לפנימיות התורה הוא²⁶, שנגלה דתורה נתלבשה בדברים גשמיים בכדי לברר בירורים²⁷, משא"כ פנימיות התורה היא למעלה מהתלבשות, והלימוד דפנימיות התורה הוא (בעיקר לא בכדי לברר בירורים, כי אם), להמשיך אורות עליונים. ואצל רשב"י, הנה גם בלימוד הנגלה האיר הפנימיות, ועד שגם לימוד הנגלה שלו הי' המשכת אלקות מלמעלה²⁸.

The inner and revealed dimensions of the Torah bring G-dliness into the world in different ways. The revealed dimension of the Torah (*niglah*, the determination of practical *halacha*) deals with situations in the physical world, which enables the holiness of Torah to refine the materiality of the physical world from "below to above." On the other hand, *pnimius HaTorah* deals with G-dly concepts and brings the "light" (revelation) of G-dliness into this world "from above to below."

However, the Rashbi's learning of *niglah* was illuminated by *pnimius HaTorah* (he was able to understand the practical *halacha* in *niglah* based on its corresponding explanation in *pnimius haTorah*). This enabled his learning of *niglah* to bring G-dly light into the world from "above to below" (rather than directly refining the materiality of the physical world from "below to above").

This approach made the Rashbi unique from other *tanna'im*:

וזהו העילוי דרשב"י על שאר התנאים, דכל התנאים, עיקר עסקם הי' או בנגלה דתורה או בנסתר דתורה. דרוב התנאים, עיקר עסקם הי' בנגלה דתורה, דמארי קבלה מועטים היו²⁹, ורב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה³⁰, דחלק זה שבתורה נתלבש בדברים הכי תחתונים שבעוה"ז הגשמי גופא (עניני נזיקין, טענות של שקר וכו'), בכדי לברר גם הניצוצות שבדברים אלו³¹. ואלו שעיקר עסקם הי' בנסתר דתורה, מעשה מרכבה, לא היו עוסקים בנגלה כ"כ. כמו ר' נחוניא בן הקנה שחיבר ספר הקנה³², הרי בנגלה דתורה מובא ממנו רק מעט. משא"כ רשב"י, הנה נוסף על זה שעסקו בפנימיות התורה הי' באופן נעלה הרבה יותר³³, המשיך האור דפנימיות גם בנגלה, כידוע³⁴ בענין

מחצתי ואני ארפא³⁵ שע"י רשב"י נתרפאה ונתבטלה המחיצה שבין גליא דתורה לסתים דאורייתא, ועד שהנגלה והנסתר הם חד.

Other than the Rashbi, the *tanna'im* either focused on *niglah* or *pnimius ha'Torah* – but not both. The vast majority were involved with *niglah*, such as Rebbi Yehudah whose teachings all dealt with the laws of damages. The laws of damages deal with the coarsest details of the physical world (physically damaging another person's body or property, lying in court regarding one's claim, etc.) in order to reveal the G-dliness hidden within this aspect of creation.

The few *tanna'im* who were involved with *pnimius haTorah* pursued that as their near-exclusive focus, and had limited involvement in *niglah*. For example, Rebbi Nechunya ben HaKana authored the entire *Sefer HaKana*, but is rarely mentioned in *niglah*.

In addition to being involved in *pnimius haTorah* on a much deeper level than the other *tanna'im*, the Rashbi brought the influence of *pnimius haTorah* into *niglah*, uniting both of them together. This is the meaning of the *possuk*, "מַחֲצִיתִי וְאֲנִי אֶרְפָּא" (I [Hashem] strike, but I heal:" Hashem created a "מחיצה" (division) between the two dimensions of the Torah, but He gave us the Rashbi who "healed" (united) this division.

Now that we understand how the Rashbi was different than the other *tanna'im*, we can also understand how he was **incomparably** different:

ג) **ועפ"ז** יובן שהעילוי דרשב"י על כל התנאים הוא עילוי שבאין ערוך, שלכן, בכדי לעורר השפע ממנו הוצרכו לשבחו. דהנה העילוי דיחידה על נרנ"ח הוא עילוי שבאין ערוך, וכמובן גם מזה שנקראת יחידה לשון יחיד, דתואר יחיד מורה שאין שני ל³⁶. דהגם שגם יחידה היא (ניצוץ) נברא, וכל ה' הדרגות (גם יחידה) שייכים להנפש שמלובשת בהגוף ובאופן דשם כמאמר³⁷ חמשה שמות נקראו לה (להנפש שבגוף), אעפ"כ, הרי ענינה של יחידה הוא מה שהיא

מקבלת מבחינת יחיד³⁸, ניצוץ נברא שענינו הוא מה שבו מתלבש ניצוץ בורא³⁹.

The level of *yechida* is not just higher than the other four levels of the soul; it's **incomparably** higher. The word "יחידה" (*yechida*) comes from the word "יחיד" (singular, unique) because it is incomparable to the other levels of the soul.

Even though all five levels of the soul (*nefesh, ruach, neshama, chaya, yechida*) are connected to the part of the soul which is encloded within the body, and all five are names of the soul (which implies that the *yechida* is comparable to the other levels), the *yechida* is unique because it is connected to Hashem's essence. This is why the *yechida* is referred to as "a spark of the Creator which is encloded in a spark of creation:" the *yechida* is a "spark" of G-dliness which has taken on the form of a creation while retaining its connection to Hashem's essence. In this regard, the soul is a unique existence that bridges the gap between Creator and creation.

ומזה מובן במכ"ש בענין יחידה הכללית (דכללות ההשתלשלות ומכ"ש) דתורה, שהיא נעלית באין ערוך אפילו מנשמתא דאורייתא, ועאכו"כ מגופא דאורייתא, היינו ההלכות דתורה שנק'40 גופי תורה.

Since the *yechida* of each individual Jew is incomparably higher than the other levels of his soul (despite the fact that the *yechida* has some relevance to creation), the *yechida* of the Torah (which is above the limits of creation) is **certainly** incomparably higher than the other aspects of Torah. *Pnimius haTorah* is described as "the soul of the soul of the Torah," which is higher than the "soul of the Torah" and the "body of the Torah" (*halachos*).

This explains why the other *tanna'im* needed to praise the Rashbi:

ולכן, בכדי לעורר השפע דרשב"י (בחינת איתן, יחידה), ובפרט בחינת הפנימיות שבזה (העלם שלצורך עצמו⁴¹), שיומשך בלימוד

התורה (נגלה דתורה, ועד לנזיקין) דהתנאים שהלימוד שלהם⁴² הי' באופן דהתלבשות לברר בירורים, הוצרכו לשבח, כי בכדי לעורר השפעה שבאין ערוך הוא ע"י קדימת השבחים, כנ"ל.

The Rashbi had reached the level of *yechida* and was the source for the *yechida* of the Torah. However, the other *tanna'im* had **not** reached this level of *yechida* and learned the "body" of the Torah to refine the world by clarifying the practical *halacha*. Since they were on an incomparably lower level than the Rashbi, the other *tanna'im* needed to praise him in order to make them "relevant" to him and arouse his desire to influence their learning of Torah (as explained in the first section of this *ma'amar*).

The Rebbe Maharash explains that the *yechida* has two levels: the lower level which influences lower levels of the soul, and the higher level which connects to Hashem's essence. Together, they enable the *yechida* to serve as a connecting intermediary that unites the other levels of the soul with the essence of G-dliness. The Rebbe Maharash refers to this higher level as "העלם שלצורך עצמו" (a concealment of G-dliness for the sake of the higher level of the *yechida* itself, not a concealment that enables the transmission of this revelation to a lower level)).

Since the *yechida* in general is incomparably higher than the other levels of the soul, the **higher** level of the *yechida* is **certainly** incomparably higher than the other levels of the soul. The praises of the *tanna'im* were even able to reach this higher level (העלם שלצורך) (עצמו) within the Rashbi, which awakened his desire to influence their learning of Torah with this ultimate level of *yechida*.

In the next section, the Rebbe will explain how the praises of the other *tanna'im* were able to impact the Rashbi despite the fact that he was incomparably greater than them.

Section Two

In the previous section the Rebbe explained the following points:

- We find places in the Zohar where the *tanna'im* praised the Rashbi with awesome praises; he is referred to as "Shabbos" and "the face of The Master, *Havayah*."
- The Rebbe Maharash explains that we can understand why they would praise the Rashbi by understanding why we praise Hashem.
- Ultimately, our praises are not for Hashem's sake – He is perfect and doesn't need our praises. Our praises "remind" Hashem that He desires our existence, which then "motivates" Him to interact with our limited world.
- Similarly, since the Rashbi was incomparably greater than the other *tanna'im*, they needed to praise him in order to motivate him to influence them. Because the Rebbe Maharash explains this through the analogy of Hashem's greatness, we also understand that the way in which the Rashbi is infinitely greater than the other *tanna'im* is similar to the way that Hashem is infinitely greater than creation.
- The Rashbi had reached the level of *yechida*, the highest level of the soul which is connected to Hashem's essence and is infinitely greater than the four lower levels of the soul. Since he had reached this level, he was therefore incomparably higher than the other *tanna'im* who had not reached this level.
- Just like the *yechida* performs the function of connecting the four lower levels of the soul to Hashem's essence, the Rashbi connected the "lower" *tanna'im* to a revelation of Hashem's essence.

- The praises of the other *tanna'im* motivated the Rashbi to connect them to this level.

In this section, the Rebbe begins by asking how these praises were able to accomplish this goal:

ד) אך צריך להבין, מכיון שרשב"י הי' מובדל בערך משאר התנאים איך יפעלו עליו השבחים שלהם ועד לעורר ולחדש ההשפעה אליהם.

If the Rashbi was incomparably greater than the other *tanna'im*, what significance would their praises have to him, and how did they motivate him to influence them?

The same question can be applied (to an even greater degree) to our praises of Hashem:

וביותר אינו מובן מענין השבחים שמשבחים את הבורא, בכדי לעורר הרצון להשפיע לנבראים, הרי התעוררות הרצון הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות [כמובן מהמבואר בכ"מ⁴⁹ דע"י השבחים מעוררים הרצון שיומשך ויתלבש בהספירות], והיאך שייך שהשבחים שלנו יתפסו מקום בעצמות אוא"ס.

As explained in the first section of the *ma'amar*, our praises awaken Hashem's desire to interact with His creation. However, Chassidus explains that one must reach Hashem's **essence** in order to awaken a new desire within Him. [In the terminology of Chassidus: our praises awaken Hashem's desire to express His unlimited essence through the limited *sefiros*.] How is it possible that our limited praises are able to reach Hashem's essence?

The Rebbe explains:

וידוע הענין בזה⁴⁴, דזה שהעלאת מ"ן דהנבראים (כולל ענין השבחים⁴⁵) מעוררת ההמשכה, הוא לפי שכן עלה ברצונו ית' שהעלאת מ"ן דהנבראים תתפוס מקום אצלו ית'. ולא עוד אלא שע"י העלאת מ"ן דהנבראים יה' שינוי כביכול בהאור, שיומשך למטה למקום שאין ערוך כלל, אף שמצד עצמו הוא מובדל מזה.

On their own, our praises are insignificant to Hashem; how could the actions of a limited creation be meaningful to an unlimited Creator? Nevertheless, because Hashem **desires** our service (and praises) of Him, this desire itself gives our "insignificant" actions tremendous significance. (Chassidus refers to our efforts as "העלאת מ"ן" (elevation of the feminine [lower] waters).)

Not only are our efforts **recognized** by Hashem – He even gives us the power to "**change**" His infinite light. Naturally, the infinite revelation of Hashem cannot be revealed within a limited creation. Nevertheless, our service of Hashem is able to bring the infinite revelation of Hashem into the limited creation.

The Rebbe explains this "desire" in greater detail:

ויש לומר הביאור בזה, דמכיון שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים⁴⁶, דענין נתאוה הוא למעלה מהטעם כמאמר אדה"ז⁴⁷ אויף אַ תאוה איז קיין קשיא, הנה להיות שהתאוה והתענוג דלמעלה הוא דירה בתחתונים, בתחתון שאין תחתון למטה ממנו⁴⁸, לכן העלאת מ"ן דהנבראים פועלת בהאור⁴⁹.

The Midrash explains that Hashem created the world because "נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" (Hashem desired a home in the lower worlds). The word "נתאוה" implies a desire for something which is beyond logic; as the Alter Rebbe explains, "You cannot question a desire." Since Hashem's ultimate desire (which is above the "logical" rules He established for creation) is for the Jews to transform the physical world into a G-dly place through their own limited efforts, these efforts are therefore able to reach His essence.

This explains the focus of our praises during *pesukei d'zimra* (the first section of *davening*):

ולכאורה יש להוסיף, דזהו גם מה שרובם ככולם של השבחים (בסידור שבחו של מקום בפסוקי דזמרה קודם התפלה) הם בענין השפעתו ית' בנבראים, כי [נוסף לזה שהשבח צ"ל מעין השפע שרוצים לעורר, ובכדי לעורר ההשפעה למטה צ"ל השבחים בענין זה, הנה] ע"י שמשבחים לפניו ית' השפעתו לנבראים התחתונים, עי"ז מעוררים ומגלים התענוג בדירה בתחתונים.

The vast majority of our praises of Hashem during *pesukei d'zimra* focus on how Hashem directs creation. We say that Hashem does justice for the oppressed, gives bread to the hungry, covers the heavens with clouds, prepares rain for the earth, and other similar things.

On a basic level, we mention these specific things because they are the same nature as the things that we request from Him during *davening*. If a person wants to bring out someone else's kindness, praising him for his kindness is the best way to encourage similar behavior. The same is true regarding Hashem.

Additionally, by praising Hashem's involvement in the physical world we "remind" Him of His desire for a "home in the lower worlds," which in turn awakens His desire to give us whatever we need in order to accomplish this goal.

The Rebbe now uses this concept to understand how the praises of the other *tanna'im* were significant to the Rashbi:

ועד"ז הוא גם בענין השבחים דרשב"י, דזה שע"י השבחים עוררו שיומשך השפע שלו (בחינת איתן, יחידה) בלימוד התורה דהתנאים שהלימוד שלהם ה' לברר בירורים, הוא מצד היתרון שבענין הברורים (על ענין הגילויים), דהרצון והתענוג שלמעלה הוא בענין הברורים דוקא.

The Rashbi was at the level of *yechida* and was infinitely greater than the other *tanna'im*. Therefore, the praises of the other *tanna'im* (which attempted to motivate the Rashbi to connect to them) should have been insignificant to him and should not have had any effect. [This parallels how our praises of Hashem should have no effect because He is infinitely greater than us.]

However, since the focus of the other *tanna'im* was the refinement of the **physical world** through learning Torah, this overruled the fact that he was infinitely higher than them. Since the refinement of the physical world is the ultimate purpose of creation, the Rashbi "took notice" of their praises and transmitted his "*yechida* influence" to them in a way that improved their capabilities to refine the world. [This parallels the fact that Hashem takes notice of our (naturally insignificant) praises because we accomplish the refinement of the physical world, the ultimate purpose of creation.]

This concept is hinted to in the *possuk* regarding the *tanna'im*:

דזהו מ"ש והאיתנים (אותיות תנאים) מוסדי ארץ, ארץ מלשון רצון⁵⁰, ויתירה מזו שארץ שייך גם לתשוקה כמ"ש⁵¹ פקדת הארץ ותשוקקי', דהרצון ותשוקה ותענוג שלמעלה הוא בארץ דוקא, בבירור דברים הגשמיים, ובפרט בבירור העינים דנזיקין, שנעשה ע"י האיתנים מוסדי ארץ⁵².

As explained in the first section, the Tikkunei Zohar explains that the word "והאיתנים מוסדי ארץ" (mighty ones) in the *possuk* "והאיתנים מוסדי ארץ" (you mighty ones [mountains], the foundations of the earth) refers to the *tanna'im* who are the founders of the *Torah sh'ba'al peh* (which is referred to as "ארץ"). In addition to the fact that the word "ארץ" refers to "רצון" (will), it is also associated with "תשוקה" (longing, desire) as in the *possuk*, "פקדת הארץ ותשוקקי'" (You remember the earth and desire it [literally "water it']"). From these associations we see that Hashem's ultimate will and desire are for the refinement of

the physical world – especially in particularly mundane topics such as the laws of damages (as explained at the beginning of the *ma'amar*) – which is accomplished by the *tanna'im* who clarify the practical *halacha*.

וע"י המשכת האור דפנימיות התורה שלמעלה מענין הבירורים, תורתו של רשב"י, להאיתנים מוסדי ארץ (שעי"ז נמשך להם תוספות גם בענין הבירורים), עי"ז נעשה יתרון בהאור⁵³, כי יתרון האור הוא מן (בירור) החושך⁵⁴.

Above, we explained that the Jews' service of Hashem is able to "change" His infinite light and enable it to be drawn down into the limited world.

The parallel in the case of the Rashbi is that the light of *pnimius HaTorah* (the *yechida* of the Torah) is drawn down to the *tanna'im* to enable their refinement of the physical world. This also enhances *pnimius haTorah* itself: the fact that the "light" of *pnimius haTorah* enabled them to refine the "darkness" of the physical world gives *pnimius HaTorah* the special advantage of "light that comes from the [refinement of the] darkness."

ולא עוד אלא שע"י שנמשך להאיתנים מוסדי ארץ (ענין הבירורים) השפע דרשב"י (אור שלמעלה מענין הבירורים), ישנם ב' המעלות, המעלה דאור ישר והמעלה דאור חוזר, וע"ד לאתבא צדיקייא בתיובתא⁵⁵, המעלה דצדיקים והמעלה דבעלי תשובה.

The "light" of the Rashbi (which is above involvement with the limited world) applied to the refinement of the physical world by the other *tanna'im* combines the "best of both worlds" in a single package. The light of the Rashbi provides the ultimate revelation, while the efforts of the other *tanna'im* provides the ultimate refinement.

Chassidus refers to the ultimate revelation as "אור ישר" (direct light) and the ultimate refinement as "אור חוזר" (reflected light), and these

correspond to the service of a *tzadik* (direct holiness) and a *ba'al teshuvah* (holiness which results after a process of refinement). The combination of these two concepts is similar to the advantage which Moshiach will introduce to the world, as it says, "Moshiach will come to bring *tzadikim* to do *teshuvah*."

The Rebbe connects this concept to an incident recorded in the Zohar:

ה' ויש לקשר זה עם מאמר הזהר⁵⁶ זמנא חדא הוה צריך עלמא למיטרא, אתו לקמי' דר"ש ר' ייסא ור' חזקי' ושאר חברייה, וע"י שדרש להם בפסוק⁵⁷ הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גו' ירד מטר,

The Zohar recounts, "There was a time when the world needed rain. Rebbe Yossi, Rabbi Chizkiya, and the rest of his students came before Rabbi Shimon bar Yochai. Through explaining the meaning of the *possuk*, 'How good and how pleasant it is when brothers dwell together' rain began to descend."

Chassidus explains the significance of the fact that "his students came before him" to hear his Torah:

ומבואר בדרושי אדמו"ר הצ"צ⁵⁸ ואדמו"ר מהר"ש⁵⁹, דהגם שרשב"י המשיך ירידת הגשמים ע"י אמירת תורה בדרך מלמעלה למטה, מ"מ הי' צריך לזה גם העלאת מ"ן דהחברייא והשבחים ששיבחו אותו, שע"ז פעלו יתרון ברשב"י ע"ד מתלמידי⁶⁰ יותר מכולן.

Even though the Rashbi made rain descend with an "above to below" approach (his explanation of Torah automatically resulted in rain without any involvement in the physical world), he needed his students to first praise his abilities in order to awaken this ability within him. Their praises enabled him to reach a higher level than he could on his own, as it says, "I have learned much from my teachers

and even more from my friends, but I have learned more from my students than anyone else."

The Rebbe explains the connection to "rain":

ויש לומר, שהשייכות דענין זה לירידת גשמים היא, כי במטר כתיב⁶¹ כי לא המטיר גו' ואדם אין לעבוד את האדמה, דירידת המטר הוא ע"י עבודת האדם, ובפרט ע"י עבודת התשובה כמארז"ל⁶² עה"פ⁶³ יערוף כמטר לקחי גו' שברו הבריות את ערפן מיד מטר יורד, ובירידת המטר ע"י אמירת תורה דרשב"י (מלמעלה למטה) והעלאת מ"ן דתלמידיו (מלמטה למעלה) היו ב' המעלות, המעלה דצדיקים והמעלה דבעלי תשובה.

In *parshas Bereishis* the Torah says, "because Hashem had not brought rain upon the earth, and there was no man to work the soil." This implies that rain is brought upon the earth **because** man is there to work the soil. In other words, rain is brought to the world because of the efforts of man.

Specifically, the service of *teshuvah* is connected to rain. The Midrash explains that the word "יַעֲרֹף כַּמָּטֵר לְקַחֵי" (*יַעֲרֹף*) (drip) in the *possuk* "יַעֲרֹף כַּמָּטֵר לְקַחֵי" (My [Moshe's] lesson [to the Jews before they enter *Eretz Yisroel*] will drip like rain) is related to the word, "ערפן" (stubbornness) and says, "If the creations break their stubbornness [by doing *teshuvah*] rain will instantly descend."

Therefore, the explanation of the *possuk* by the Rashbi which resulted in rain (the "above to below" approach, the approach of a *tzadik*) was combined with the praises of his students ("below to above", the approach of a *ba'al teshuvah*) to have **both** advantages.

The Rebbe compares this to another concept explained in Chassidus:

ולכאורה יש להוסיף, דהמשכת השפע דרשב"י (בחינת איתן, יחידה) להאיתנים מוסדי ארץ בשביל ענין הברורים, הוא ע"ד

המבואר במקום אחר⁶⁴ בענין יחידה שבנפש, דזה שהיחידה מתפשטת בד' אמותיו של אדם⁶⁵, שלכך⁶⁶ ד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום⁶⁷ גם שלא מדעתו⁶⁸, הוא דוקא בכדי לקנות חפץ שמונח בהם⁶⁹, הקנאת דבר גשמי (שמחוץ לאדם) לרשותו של האדם, בכדי לבררו ולזככו על ידי שישתמש בו לשם שמים, כי הברור דדברים גשמיים דוקא מגיע בהעצם. ועד"ז הוא גם ביחידה דתורה (תורת רשב"י), שהיא מתעוררת ונמשכת בשביל ענין הברורים.

The drawing down of the Rashbi's level of *yechida* to strengthen the refinement of the physical world by the other *tanna'im* is similar to how Chassidus explains the *halacha* that a person automatically acquires an object that is within four *amos* of him.

Chassidus explains that a Jew's *yechida* "spreads out" to the four *amos* surrounding him specifically for the purpose of acquiring (and refining) physical objects by using them in his service of Hashem. Even though the *yechida* is the highest level and the essence of the soul, it is nevertheless motivated to "spread out" in the lowly physical world because its essential goal and desire is to **refine** the physical world.

The same is true for the *yechida* of the Torah: *pnimius haTorah* is revealed in the world because it enhances the Jew's use of physical objects in the service of Hashem.

In summary, a Jew's *yechida* and *pnimius haTorah* both represent the level of "*yechida*" which is incomparably higher than and naturally separate from all other levels. However, in order to achieve the refinement of the physical world, they descend to enhance the ability of the lower level:

- The Rashbi teaches his students *pnimius haTorah* to enhance their refinement of the practical *halacha*
- The *yechida* spreads out in a Jew's four *amos* to acquire and refine physical objects

In the next section, the Rebbe will explain the specific praises of the Rashbi mentioned in the Zohar and the connection of the Rashbi to *sefiras ha'omer*.

Section Three

In the previous sections the Rebbe explained the following points:

- We find in the Zohar that the other *tanna'im* would praise the Rashbi with awesome praises. Based on a *ma'amar* of the Rebbe Maharash, we explained that the Rashbi was incomparably greater than the other *tanna'im*, and their praises were necessary in order to motivate him to interact with them.
- The Rashbi was incomparably greater than the other *tanna'im* because he had reached the level of *yechida* – the essence of the soul, which is incomparably greater than the lower levels of the soul. His role was to serve as a “connecting intermediary” to transmit the level of *yechida* (also known as “איתן”) to the other *tanna'im* who were involved with the refinement of the physical world.
- When the other *tanna'im* would praise the Rashbi, this “reminded” the Rashbi about their role in the establishment of the *halachos* which enables the Jews to refine the physical world. (This is the pattern of “below to above.”) This motivated him to “lower himself” and interact with the other (incomparably lower) *tanna'im* because the refinement of the physical world is the ultimate purpose of creation. (This is the pattern of “above to below.”)

The Rebbe now explains the specific praises that the other *tanna'im* gave the Rashbi:

ו) **וע"פ** כל הנ"ל יובן גם זה שהשבחים שהיו משבחים את רשב"י (שמביא בהמאמר) בכדי לעורר את ההשפעה הם ר"י קארי ל"י שבת ומאן פני האדון הו"י דא רשב"י, כי בשבחים אלו מרומז המשכת

העליון (שמובדל בערך) למטה, ויתירה מזו שההמשכה היא ע"עבודת התחתון.

The two specific praises mentioned in the Zohar are:

- Rebbi Yehudah would call the Rashbi "Shabbos." Just like the holiness of Shabbos ("*Shabbos Kodesh*") makes it separate from and superior to all the other days of the week, so too the Rashbi's holiness separated him from and made him superior to the other *tanna'im*.
- At another point, the Zohar says, "Who is the one called 'the face of The Master, *Havayah* (Hashem)? This is Rashbi!"

As the *ma'amar* will soon explain, these praises hint to the two aspects explained above:

1. A revelation is drawn down from the giver (above) to the incomparably lower recipients (below)
2. This is accomplished through the efforts of the recipients (below)

The Rebbe explains how these two points can be found in these specific praises:

דהנה⁷⁰ בשבת כתיב⁷¹ כי קודש היא, קודש מלה בגרמי⁷², היינו ששבת הוא מובדל ושלא בערך לששת ימי המעשה, ואעפ"כ נמשך מקדושת השבת בימים שלפניו ושלאחריו, דמיום ד' ואילך הוא קמי שבתא ועד יום ד' הוא בתר שבתא⁷³, נוסף לזה ששבת מיני' מתברכין כולה יומין⁷⁴.

The holiness of Shabbos makes it incomparably higher than the other six days of the week. Shabbos is called "*Shabbos kodesh*" because the word "*kodesh*" implies that it is independently holy; its holiness is not created by any external factor. This is why the *possuk* says, "כי קודש"

היא" ([keep Shabbos] because it **is** holy [on its own – you don't need to do anything to make it holy.]

Nevertheless, the holiness of (the incomparably higher day of) Shabbos influences the days preceding and following Shabbos. In addition to the fact that "all the days are blessed by Shabbos," the Gemara refers to the days from Wednesday through Friday as "the days before Shabbos" and from Sunday through Tuesday as "the days following Shabbos." These statements show the connection between the incomparably higher day of Shabbos and the incomparably lower days of the rest of the week (point one, above).

ועד"ז הוא בנוגע להאדם, דעם היות ששבת היא מקדשא וקיימא⁷⁵, דמכיון שקדושת השבת היא קדושה נעלית ביותר, קודש מלה בגרמי' (כנ"ל), אין שייך בה תפיסת ידי אדם, אעפ"כ ניתן כח לישראל להוסיף בקדושת השבת⁷⁶, זכור את יום השבת לקדשו⁷⁷, ועד שישראל מוסיפים גם בהתענוג דשבת, כלשון רז"ל⁷⁸ כל המענג את השבת.

Despite the fact that the holiness of Shabbos has been established since the creation of the world, and is incomparably greater than holiness that can be achieved by a limited creation, Hashem gives us the ability to **add** to the holiness of Shabbos. (This parallels the fact that the Rashbi's students were able to add to the holiness of the Rashbi through their praises.) Hashem tells us to "remember the day of Shabbos to **make it holy**," (to make *kiddush* on Shabbos) which implies that our efforts are able to **add** to the holiness of Shabbos.

Furthermore, our efforts are able to add to the pleasure of Shabbos (the pleasure that Hashem has from the holiness of Shabbos) through our actions (point two, above). This is why it says in the Gemara that "Whoever enjoys [literally 'causes enjoyment for'] Shabbos is given an unlimited inheritance." Our actions are able to "cause enjoyment for" Shabbos itself.

The Rebbe now explains how these two points can be seen in the second praise of the Rashbi – “Who is the one called “the face of The Master, *Havayah* (Hashem)? This is Rashbi!”

ועד"ז הוא גם בענין מאן פני האדון הוי', דהוי' הוא שם העצם שם המפורש ושם המיוחד⁷⁹, משא"כ זה שהוא ית' נקרא בשם אדון הוא כמרז"ל⁸⁰ לך נאה לקרות אדנ' שאתה אדון לכל בריותיך, דנוסף לזה ששם אד' הוא בספירת המלכות⁸¹, ובמלכות גופא - כמו שיורדת בבריאה⁸², להוות את העולמות ולהיות אדון עליהם, הנה מלשון רז"ל שאתה אדון לכל בריותיך (בריותיך דוקא) משמע שהשם אד'⁸³ הוא על נבראים אלו שהם בריות בעלמא⁸⁴ [ובדוגמת אדון בפשטות, שהתואר אדון הוא על עבדים דוקא]. וענין פני האדון הוי' הוא ההתאחדות דהוי' (שם העצם) עם בחי' אד' (אדון לכל בריותיך).

The phrase “The Master, *Havayah*” is a combination of two opposite terms: “The Master” and “*Havayah*.”

Havayah refers to Hashem’s essence (which is **above** the limits of creation), while the Midrash explains that the term “Master” refers to how “You are a Master over all Your creations” (You are **involved** with Your creation).

In general, the name of “*Ad-noi*” (the name of Hashem which implies that He is a Master) refers to the lowest level of the *sefirah* of *malchus*, which descends into the lower worlds to create our limited existence. Furthermore, the fact that Midrash uses the word “בריותיך” (Your creations) to describe how Hashem is a Master over creation implies that “*Ad-noi*” refers to Hashem’s mastery over all creations, including the ones that have no redeeming quality other than the fact that Hashem created them. The relevance of the name “*Ad-noi*” to lowly creations is also implied by the simple meaning of a master; a master over **slaves**.

Therefore, we see that the phrase “the face of The Master, *Havayah*” shows the involvement of something infinitely higher than creation

(*Havayah*) with the lowest levels of creation (*Ad-noi* involved with 'Your creations'). This reflects the first point above: a revelation of the giver to incomparably lower recipients. (In this example, the revelation is so intense that the giver and the receiver become united as one.)

The Rebbe relates this concept to the mitzvah of coming to the Bais HaMikdash on the three festivals (Pesach, Shavuous, and Sukkos):

וזהו גם מה שבמצות ראי' כתיב⁸⁵ יראה כל זכורך את פני האדון הוי'. דהנה ארז"ל⁸⁶ כשם שבא ליראות כך בא לראות, דנוסף לזה שבעת העלי' לרגל היו רואים אלקות במוחש (דראי' הוא למעלה מהשגה) והראי' היתה גם בבחינת הפנימיות דאלקות כמ"ש יראה גו' את פני גו', הנה יתירה מזו, שראיית האדם באלקות (מלמטה למעלה) היתה באותו האופן כמו הראי' דלמעלה, כשם שבא ליראות כך בא לראות, ישר יחזו פנימו⁸⁷, שהראי' שלמטה והראי' שלמעלה הם ישר, בהשוואה⁸⁸. ולכן נאמר בזה יראה גו' את פני האדון הוי', כי בכדי שתהי' ההתאחדות דהראי' שלמטה עם הראי' שלמעלה, הוא ע"י המשכת בחינת האדון הוי', התאחדות דאדון עם הוי'.

The mitzvah of coming to the Bais HaMikdash on the three festivals is derived from the following *possuk*, which is the source for the phrase "פני האדון הוי'" (before the Master, *Havayah*) which was used to praise the Rashbi:

שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאֲדֹן | יי אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל:
 Three times per year all your males shall be seen before the Master, *Havayah*, the G-d of Israel.

The Gemara in Chagiga says, "Just like they came to 'be seen', they also came to **see** [the revelation of G-dliness]." The word "פני" (before) can be also interpreted as "פנימיות" (*pnimius*, the essential aspect of something). Based on this reading, when the Jews came to the Bais HaMikdash they would be able to see a very high level of G-dliness.

However, the phrase from the Gemara can be interpreted on an even deeper level to understand the **extent** of the revelation of G-dliness that the Jews would experience on the three festivals. The phrase "Just like they came to 'be seen', they also came to see" can be read, "The way they would see [a revelation of G-dliness] is equal to the way they were seen [from above]." Just like from "above to below" Hashem saw the world as completely united with His essence, so too the Jews experienced a revelation of Hashem's essence.

This is the deeper meaning of the following *possuk* from Tehillim (11:7):

Because Hashem is righteous; He כִּי צְדִיק יְיָ צְדָקוֹת אֱהָב יֵשֶׁר יַחֲזוּ
 loves [workers of] righteousness, פְּנֵימוֹ:
 whose faces approve of the
 straight [way].

The phrase "כִּי צְדִיק יְיָ צְדָקוֹת אֱהָב יֵשֶׁר יַחֲזוּ פְּנֵימוֹ" (whose faces approve of the straight [way]) can also be read, "whose faces both see (each other) equally." (The word "יֵשֶׁר" (straight) is interpreted as "equally".) In other words, the Jews were able to see Hashem in the same way that He was able to see them – they both "saw each other equally."

In order to achieve a state where the Jews in the limited physical world would be able to experience a revelation of Hashem's essence, there needed to be a unification of both "limited" and "unlimited." This is why the *possuk* says "פְּנֵי הָאֲדוֹן הוּא" (before the Master, *Havayah*): this revelation was achieved through a unification of "הָאֲדוֹן" (the Master, involvement with the limited creation) and "הוּא" (*Havayah*, Hashem's essence which is beyond creation).

This explanation represents the first point: a revelation is drawn down from the giver (the unity of *Havayah* and "the Master") to the incomparably lower recipients (the Jews in the physical world) to become completely united with them.

The Rebbe explains how this is also related to the second point: that this revelation is brought about by the efforts of the recipients:

ויש להוסיף, דבמצות ראי' נכלל גם הבאת קרבן (עולת ראי') כמ"ש⁹⁹ ולא יראו פני ריקם. שבזה נראה גודל העילוי דעבודת הבריורים, שע"י הבאת קרבן גשמי [ועד שלדיעה אחת⁹⁰ צ"ל הקרבן לא מן העוף אלא מן הבהמה⁹¹], עי"ז דוקא יראו פני, גילוי הפנימיות דאלקות ובאופן דראי', ועד לבחינת ישר יחזו פנימו.

Included in the mitzvah of coming to the Bais HaMikdash (to be seen) on the three festivals is "ולא יראו פני ריקם" (not to appear before Me empty-handed) – a Jew needs to bring a *korban* with him. Since the bringing of a *korban* refines the physical world, we see that a Jew is **only** able to experience "יראו פני" (seeing the *pnimius* of G-dliness) if he is involved in the refinement of the physical world (he is not "empty-handed"). This represents the second point above: the revelation of the essence of G-dliness (which is infinitely higher than creation) is achieved through the efforts of the Jews in the physical world.

Based on the concepts explained in this *ma'amar*, we can also understand the connection between the Rashbi and *sefiras ha'omer*:

(ז) **וע"פ** כל הנ"ל יובן גם הקשר דהסתלקות רשב"י עם ספירת העומר, ועד שיום הסתלקותו נק' (ע"פ מנהג ישראל תורה היא⁹²) בשם ל"ג בעומר⁹³. והענין הוא, דהעבודה דספירת העומר היא בירור המדות דנפש הבהמית⁹⁴, ואעפ"כ (ואדרבא, מצד זה), דוקא במצוה זו אומרים⁹⁵ ועל ידי זה יושפע שפע רב בכל העולמות, כי עבודת הבריורים דוקא מגעת למעלה מעלה, וממשכת משם שפע, לא אור שהוא הארה בלבד אלא שפע שהוא מהות הדבר⁹⁶, ויתירה מזו - שפע רב, ולהיותו שפע רב לכך⁹⁷ (מצד הריבוי שבו) הוא נמשך

ונשפע בכל העולמות, עד לעולם הזה התחתון, ובעוה"ז גופא למקום הכי תחתון שאין תחתון למטה ממנו.

We see that the Rashbi is connected to *sefiras ha'omer* by the fact that his *yartzeit* is simply referred to as "Lag B'Omer." As explained above, the Rashbi's role was to connect the other *tanna'im* to Hashem's essence, and he was "motivated" to do this because they were involved in the refinement of the physical world by clarifying the practical *halacha*.

We see a similar concept reflected in *sefiras ha'omer*: the overall focus of *sefiras ha'omer* is the refinement of the emotions of the animal soul (refinement of the physical world), and through this we achieve "יושפע שפע רב בכל העולמות" (A quote from the *tefillah* we say after counting the *omer*: May a tremendous G-dly influence be given to all the worlds). [Editor's note: The literal translation of the word "שפע" is "flow." Whereas "אור" (light) is used as an analogy to describe G-dly revelation that is only a "ray" (concealment) of Hashem's essence, "שפע" is used to describe a transmission of Hashem's essence itself – just like water itself "flows" from one place to another. It is translated here as "G-dly influence" for lack of a better term in English.]

Because this revelation is "רב" (tremendous), it is therefore transmitted to **all** the worlds – even the lowest aspect of the physical world. This follows the same pattern described earlier in the *ma'amar*: when the Jews refine the physical world (the emotions of their animal soul) and accomplish the ultimate purpose of creation, this elicits a revelation of Hashem's essence (שפע רב) in the physical world.

This explains why the *yartzeit* of the Rashbi is during *sefiras ha'omer*:

ו"ל שזהו הקשר דימי הספירה [ובהם גופא, דיום הל"ג בעומר, סוף ותשלום העבודה דספה"ע בעיקרי המדות⁹⁸] להסתלקות רשב"י, כי

עבודתו של רשב"י היתה לרפא ולבטל את המחיצות שבין כל הענינים, ולהמשיך מלמעלה מעלה עד למטה מטה, מבחינת איתן בבחינת ארץ.

The purpose of the Rashbi's mission in this world was to "heal and remove the division" within creation to show that everything in existence reflects "איתן" – Hashem's essence. [Editor's note: For example, the Rashbi united both *pnimius* and *niglah* by being heavily involved with both, as explained earlier in the *ma'amar*.] He accomplished this by bringing the highest levels of G-dliness down to the lowest topics (such as the laws of damages, as explained earlier in the *ma'amar*) – bringing the level of "איתן" (strength, Hashem's essence) down to the level of "ארץ" (the physical world). This parallels the overall concept of *sefiras ha'omer*: refining the physical world.

[This is especially relevant on the day of Lag B'Omer, which corresponds to the *sefirah* of *hod she'b'hod*. The *sefirah* of *hod* is the last of the "core" *sefiros*, while *yesod* and *malchus* focus on transmitting the revelation of the *sefiros* to a lower level. Therefore, *hod she'b'hod* is the conclusion of the refinement of the "core" *sefiros*, which represents the completion of the refinement of the physical world.]

וענין זה עומד בגלוי ביום הסתלקותו בל"ג בעומר, כמבואר באגרת הקודש לאדה"ת⁹⁹ שביום ההסתלקות הנה כל עבודת האדם אשר עבד במשך ימי חייו עומדת בגלוי כפי שהיא בשרשה ומקורה, וכמבואר בארוכה בדרושי ל"ג בעומר בסידור לאדמו"ר האמצעי¹⁰⁰.

The Alter Rebbe explains that "on the day a person passes away all the accomplishments that he achieved throughout his life are revealed as they exist in their ultimate source." Therefore, the achievements of the Rashbi are revealed in their ultimate state on Lag B'Omer, the day when he passed away.

וענין זה נמשך למטה מטה עד לשמחה כפשוטה¹⁰¹. ועד שמזה נמשכת שמחה גדולה ביותר, עד לשמחה הפורצת גדר¹⁰², שמחת עולם¹⁰³, הפורצת את גדרי הגלות, ומביאה את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, דמשיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא. וזה קשור גם עם ענין הפצת המעינות, אימתי אתי מר לכשיפוצו מעינותיך חוצה¹⁰⁴, במהרה בימינו ממש, ובעגלא דידן¹⁰⁵.

Unlike *yartzeits* of other *tzaddikim*, Lag B'Omer is celebrated with a tremendous amount of joy. "Joy breaks boundaries" (just like the purpose of the Rashbi was to eliminate boundaries), and enables us to break the boundaries of exile and experience joy like we did when we left Mitzrayim (שמחת עולם). This brings the final *geula* through Moshiach, who will "come to bring the *tzaddikim* to do *teshuvah*" (which combines both the highest revelation of a *tzadik* "from above to below" and the effort of *teshuvah* "from below to above").

Achieving this is connected to spreading the teachings of Chassidus – Moshiach told the Ba'al Shem Tov that he will come "when your wellsprings are spread outward" – may it happen speedily in our days!

Footnotes from Original Hebrew Text

- (* יצא לאור בקונטרס ל"ג בעומר - תשמ"ח, לקראת ל"ג בעומר הבעל"ט - הננו מוציאים לאור . . פסח שני, שנת הקהל, שנת תשמ"ח.)
- (1 ד"ה וביאור ענין נחל איתן בהמשך והחרים תרל"א (ע' מט ואילך). - קרוב לומר שע"ד כמה מאמרים שבתוך" המשכי" רבותינו נשיאינו, הרי בעת אמירתו נתוספו לו פתיחה וסיום ולא הגיעו אלינו.
- (2 ראה אגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' תריז. לקו"ש ח"א ע' 124. ועוד.
- (3 שהוא "ספרו" של רשב"י, כמאמר רעיא מהימנא לרשב"י (זח"ג קכד, ב. וראה גם שם קנג, ב. ועוד) והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע (דניאל יב, ג) בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזהר. ויש לומר, שזהו גם מהטעמים על זה שהתחלת התקו"ז והזהר היא בפסוק זה דוהמשכילים יזהירו גו'.
- (4 כן הוא בד"ה הנ"ל. וראה ספר "שבחין דרשב"י" להריא"ז מרגליות.
- (5 זח"ג קמד, ב.
- (6 משפטים כג, יז. תשא לד, כג.
- (7 זח"ב לח, א. נתבאר בסה"מ תקס"ד ע' קו. תרנ"ה ע' נב ואילך.
- (8 כ"ה הלשון בסה"מ צ"הצ"צ שרש מצות התפלה פ"ו (דרמ"צ קית, א ואילך).
- (9 שרש מצות התפלה שם. ובארוכה - במצות הלל (קמת, א ואילך). וראה גם תו"א (בהוספות) ויחי קב, א (ושם קג, ג ואילך).
- (10 ברכות לב, א. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס נא.
- (11 רמב"ם ריש הלכות תפלה. וראה חידושים על הרמב"ם להצ"צ, נדפסו בפסקי דינים שלו ח"ב שם, ג ואילך. סה"מ צ"הצ"צ שרש מצות התפלה בתחלתו (דרמ"צ קטו, א).
- (12 מיכה ו, ב.
- (13 תקו"ז תכ"א (מג, סע"ב). וראה גם זח"ב קט, ב ואילך.
- (14 ראה המשך והחרים שם ע' מח, דפירוש "מוסדי" הוא לא יסוד, כי אם, שהם המייסדים.
- (15 תו"א בתחילתו.
- (16 שם ע' מח.
- (17 סה"מ ה'תש"ג ע' 73. ובכ"מ. וראה לקו"ת ראה יח, א. ובכ"מ.
- (18 זח"א רכה, א.
- (19 זח"ג (אדר"ז) רפח, א. שם רצב, א.

ל"ג בעומר ה'תשמ"ה

- (20) בלקוטי לוי"צ לזח"ג שם (רצב, א) - ע' תסב ואילך.
- (21) ראה זח"ג קנב, א.
- (22) המשך חייב אדם לברך תרל"ח פכ"ג (לט, סע"א).
- (23) המשך הנ"ל שם. אוה"ת במדבר ע' ד. ובכ"מ.
- (24) ראה אגה"ק סכ"ו (קמג, א). וראה "שיעורים בספר התניא" לאגה"ק כאן הערה 24.
- (25) המשך תרס"ו ע' מה. שם ע' שו (וראה גם שם ע' ריט). ושם ע' מה מקשר זה עם "בחד קטירא אתקטרנא כו' ב' אחידא ב' להיטא".
- (26) ראה אגה"ק שם (קמד, ב ואילך). ובארוכה - קונטרס עה"ח פי"א ואילך.
- (27) ואף שהבירור דתורה הוא בדרך ממילא, הרי מ"מ צ"ל התלבשות בענינים הגשמיים (ולאחרי ההתלבשות, הבירור הוא בדרך ממילא), משא"כ הבירור שנעשה ע"י פנימיות התורה (וברשב"י ה' כן גם בלימוד הנגלה שלו) הוא שלא ע"י התלבשות - המשך תרס"ו ע' שו-ז. וראה גם המשך תער"ב ח"ב פשע"ז. סה"מ עטר"ת ע' קלז. וראה בארוכה ד"ה פדה בשלום תשמ"א ס"ג-ד (לעיל ח"ב ס"ע מו ואילך).
- (28) המשך תרס"ו שבהערה 25.
- (29) לקו"ת ויקרא ד, ד. ולהעיר מחגיגה יד, ב. רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ד.
- (30) ברכות כ, א.
- (31) ראה תו"א מקץ לח, ד. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ב ע' שעד. וש"נ.
- (32) ראה שם הגדולים להחיד"א ח"ב ערך ספר הקנה.
- (33) "שהי' יחיד בדורו בנסתר" (ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ריש ע' תרסז).
- (34) המשך חייב אדם לברך תרל"ח פכ"ה.
- (35) האזינו לב, לט.
- (36) כידוע החילוק בין אחד ליחיד (תו"א וארא נה, ב. לקו"ת בלק ע, א. אמ"ב שער הק"ש פ"ח. ובלקו"ת ובאמ"ב שם מובא זה לענין יחידה).
- (37) ב"ר פי"ד, ט. ראה שערי זהר לב"ר שם.
- (38) לקו"ת ראה כה, א. ובכ"מ.
- (39) ראה ע"ח שער מב (שער דרושי אבי"ע) פ"א, הובא בלקו"ת ראה כז, א. ובכ"מ.
- (40) זח"ג שבהערה 21. חגיגה י, א (במשנה).
- (41) ראה המשך והחרים הנ"ל ע' נב.

ד"ה להבין ענין רשב"י

- (42) משא"כ ברשב"י, שגם לימוד הנגלה שלו הי' בבחינת המשכת אלקות, כנ"ל בפנים.
- (43) דרמ"צ דלעיל הערה 9.
- (44) דרמ"צ קנג, א-ב. קנט, ב ואילך. ד"ה אדון עולם תש"ג פ"ו (סה"מ ה'תש"ג ע' 16).
- (45) המשך תער"ב ח"ב ע' תתקעא.
- (46) ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפל"ו.
- (47) הובא בהמשך תרס"ו ס"ע ז. וראה גם אוה"ת בלק ע' תתקצז.
- (48) תניא שם.
- (49) להעיר מהמשך תער"ב שם ש"החקיקה באוא"ס שיהי' תופס מקום ההעלאת מ"ן" היא מצד ענין במי נמלך. שבבחינה זו - הנמלך קודם להתעוררות.
- (50) ב"ר פ"ה, ח ובפ"ל מהרז"ו שם.
- (51) תהלים סה, י. וראה אוה"ת (יהל אור) לתהלים שם (ע' רכו).
- (52) משא"כ בבירור שבדרך ממילא ע"י עסק התורה הנגלית דהרשב"י "אינו נשלם עדיין אמיתית הכוונה" (המשך תרס"ו ס"ע שמח ואילך).
- (53) ראה עד"ז ד"ה וכל בניך תשמ"א (לעיל ח"ב ס"ע פד ואילך) סעיף ט, שע"י ההמשכה דפנימיות התורה לנגלה דתורה, נעשה עילוי בפנימיות התורה.
- (54) ע"פ לשון הכתוב קהלת ב, יג. וראה ספר הערכים-חב"ד ערך אור ביחס לחושך ס"ח. וש"נ.
- (55) הובא בלקו"ת שמע"צ צב, ב. שה"ש ג, סע"ב. ובהנסמן במאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ג ע' א'קכט. וראה זח"ג קנג, ב.
- (56) ח"ג נט, ריש ע"ב.
- (57) תהלים קלג, א. ה"שייכות דאמירת תורה על פסוק זה דוקא לירידת גשמים נתבארה באוה"ת וסה"מ תרכ"ז דלהלן. לקוטי לוי"צ לזהר שם (ע' רצו ואילך).
- (58) אוה"ת ויקרא ע' רנז [נדפס גם בביאורי הזהר להצ"צ כרך ב אחרי ע' תתקכד].
- (59) סה"מ תרכ"ז ע' עדר.
- (60) תענית ז, א.
- (61) בראשית ב, ה.
- (62) ב"ר פי"ג, יד.
- (63) האזינו לב, ב.

64) קונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף כ. עיי"ש.

65) אמ"ב שער הק"ש פמ"ב-מוג (מד, ג ואילך). שער הציצית פכ"א (יג, סע"ב). תו"ח שמות רנה, א [בהוצאה החדשה - בשלח ח"א קעט, ב]. שם, סע"ב ואילך. מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב ע' תמד. דברים ח"ד ע' א'שעו. וש"נ.

66) מאמרי אדהאמ"צ ויקרא שם.

67) ב"מ יו"ד, א.

68) ראה רמ"א חו"מ ר"ס רסח: ולא גרע משום דנפל עלי' (אף דגלי דעתי' עי"ז שנפל עלי' דלא ניחא לי' לקנות בתורת קנין ד' אמות).

69) שלכן ס"ל להתוס' (ב"מ שם ד"ה ארבע) והרא"ש (ב"מ שם - סכ"ח) שד' אמות אינן קוונות בגניבה (ובמכירה ומתנה - ראה ש"ך חו"מ סרמ"ג סק"ט) - אף שעשאו חכמים כחצירו - כי לא עשאו כחצירו לכל דבר, כ"א לצורך קנין החפץ באופנים מסויימים (מציאה וכיו"ב).

70) בהבא להלן ראה המשך והחרים הנ"ל ע' נב-נג.

71) תשא לא, יד.

72) זח"ג צד, ב.

73) פסחים קו, סע"א. גיטין עז, א. וראה רמב"ם הל' גירושין פ"ט הכ"ג. שו"ע אה"ע סקמ"ג ס"ו. ובשו"ע אדה"ז או"ח סרצ"ט ס"ח: שג' ימים הראשונים של השבוע נקראים ימים שאחר השבת. . אבל ג' ימים האחרונים נקראים ימים שלפני השבת הבאה.

74) זח"ב סג, ב. פח, א.

75) ביצה יז, א.

76) ראה עד"ז אוה"ת וסה"מ תרכ"ז שבהע' 9-58, דע"י העבודה שבששת ימי המעשה נעשה יתרון אור ביום השבת - ע"ד שע"י העלאת מ"ן דהחברייא נעשה יתרון ברשב"י.

77) יתרו כ, ח.

78) שבת קיח, סע"א.

79) נסמן בלקו"ש חט"ו ע' 234.

80) ב"ר פי"ז, ד.

81) שעהיוה"א רפ"ז.

82) לקו"ת אמור לב, ב, ממק"מ ר"פ בראשית.

ד"ה להבין ענין רשב"י

- (83) שבה מדובר במדרש שם. ועאכו"כ "האדון" (שבפסוק מאן פני האדון) שאינו מז' שמות הקדושים ורק "כיניו" שמותר למוחקו (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"ה).
- (84) ראה תניא פרק לב.
- (85) תשא לד, כג. וראה משפטים כג, יז.
- (86) חגיגה ב, א. וראה תוד"ה יראה שם.
- (87) תהלים יא, ז.
- (88) לקו"ת ראה כג, ד ואילך. וראה אוה"ת וירא קג, ב ואילך.
- (89) משפטים שם, טו. רמב"ם ריש הל' חגיגה.
- (90) ראה חגיגה ז, א. אבל ברמב"ם שם פ"א ה"א "בין מן העוף ובין מן הבהמה". וראה כס"מ שם, שלהרמב"ם היתה גירסא אחרת.
- (91) ראה לקו"ת בהעלותך (לג, ב) שהעופות "הם למעלה מבחי' בשר בהמה". וראה מאמרי אדה"ז ענינים ע' תי. לקו"ש ח"ד ע' 1295.
- (92) ראה תוד"ה נפסל - מנחות כ, ב. ושם: מנהג אבותינו תורה היא. ועד"ז במהרי"ל הובא ברמ"א יו"ד ששע"ו ס"ד. ובמנהגים ישנים מדורא ע' 153: והמנהג תורה היא. וראה ירושלמי פסחים פ"ד ה"א.
- (93) ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 337.
- (94) ראה לקו"ת אמור ד"ה וספרתם וד"ה והניף את העומר (לה, ב ואילך). ד"ה והניף את העומר במאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ב (ע' תנח ואילך). ד"ה משכני דש"פ במדבר ה'תש"א. ועוד. וראה לקו"ש ח"ב ע' 99 ואילך.
- (95) בהתפלה שאומרים אחרי ספה"ע.
- (96) ראה אוה"ת ענינים ע' קיד ואילך. המשך תרס"ו ע' קעג ואילך. המשך תער"ב ח"א פנ"ג (ע' צה) ואילך. וראה ספר הערכים-חב"ד כרך ב ערך אור ס"ג ואילך (ע' תמא ואילך). וש"נ.
- (97) ראה סידור (עם דא"ח) שער הסוכות רמת, א-ב. שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב-ג.
- (98) סידור (עם דא"ח) שער הל"ג בעומר דש, א.
- (99) ס' ז"ך וביאורו וס' כח.
- (100) שם דש, א ואילך.
- (101) ראה פע"ח שער כב (שער ספה"ע) פ"ז. מ"ח מס' אייר וסיון פ"א מ"ו. ושם מ"ז: שמחה גדולה. וראה אגרות-קודש אדמו"ר הזקן ריש ע' קיז.

וראה ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י בסה"מ תקס"ד (ע' קא ואילך, ועם הגהות - באוה"ת ענינים ע' ריח ואילך); מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב (ע' תרסו ואילך); סה"מ תרנ"ד (ע' רסא ואילך), ועוד - בטעם שעושין שמחה ביום ההילולא דרשב"י אף שנקבע תענית על מיתת צדיקים. וראה לקו"ש ח"ז ע' 343 בהערה. וש"נ.

102) ראה המשך שמח תשמח תרנ"ז ס"ע 49 (סה"מ תרנ"ז ע' רכד) ואילך. ועוד.

103) ישעי' לה, י נא, יא.

104) אגה"ק הידועה דהבעש"ט (נדפסה גם בריש ס' כתר שם טוב הוצאת קה"ת).

105) ראה לקו"ש ח"ט ע' 23 הערה 61.

ב"ה

לע"נ

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ עוסק בצ"צ

ר' דניאל יצחק ע"ה

בן יבלחט"א ר' אפרים שליט"א

מאסקאוויץ

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

למדינת אילינוי

נלב"ע ב' אדר שני ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה



DEDICATED IN MEMORY OF

RABBI DANIEL ז"ל MOSCOWITZ

LUBAVITCH CHABAD OF ILLINOIS

REGIONAL DIRECTOR



וְאֲנִי דָּנִיֵּאל נְהֵייתִי... וְאֶקוּם וְאֶעֱשֶׂה אֶת מְלַאכַת הַמֶּלֶךְ

AND I, DANIEL ... ROSE AND DID THE KING'S WORK

(DANIEL 8:27)