

# וקבל היהודים

תשי"א

V'Kibel HaYehudim

5711

*Simply*  
CHASSIDUS

[www.simplychassidus.com](http://www.simplychassidus.com)

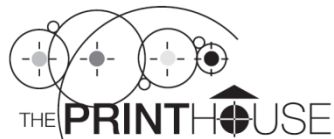
## About These Shiurim

The 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* "V'Kibel HaYehudim 5711" 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 וקבל היהודים

### 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 more!

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

**[www.simplychassidus.com](http://www.simplychassidus.com)**

## Section One

The Rebbe said this *ma'amar* on Purim in 5711, which was the first Purim after the Rebbe accepted the *nesi'us* (leadership) on Yud Shvat. It is based on the Frierdiker Rebbe's *ma'amar* of the same title from 5687 and explains the following *possuk* from the last section of Megillas Ester (9:23):

And the Jews accepted upon themselves וְקִבְּלוּ הַיְהוּדִים אֶת אֲשֶׁר  
what they had started to do and [also הֵחִלוּ לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר  
accepted] what Mordecai had written to כָּתַב מֶרְדֳּכָי אֵלֵיהֶם:  
them.

Before this *possuk*, the Megillah tells us that Mordechai sent letters to all the Jews establishing the holiday of Purim and instructing them to celebrate it every year. This explains why our *possuk* says that the Jews accepted "what Mordechai had written to them." However, what does the *possuk* mean when it says that the Jews, "accepted upon themselves what they started to do?"

The Rebbe begins by explaining how the Frierdiker Rebbe's *ma'amar* answered this question:

**וקבל** היהודים את אשר החלו לעשות<sup>1</sup>, ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה<sup>2</sup> (שיצא לאור עכשיו<sup>3</sup>) שקבלו מה שהחלו בהזמן דמתן תורה. דזה שאמרו נעשה ונשמע היתה רק התחלה (החלו לעשות), ובימי אחשורוש (בזמן גזירת המן) היתה הקבלה, וקבל היהודים<sup>4</sup>.

The Frierdiker Rebbe explained (based on a *ma'amar* from the Alter Rebbe) that, at the time of Purim, the Jews completed their acceptance of the Torah. The beginning of their acceptance of the Torah was with the words "נעשה ונשמע" (we will do [what the Torah tells us to do] and we will [also] attempt to understand [what the Torah teaches us]), but this acceptance was incomplete until the time

of Purim. When Haman made decrees against the Jewish people and the Jews nevertheless remained strong in their commitment to the Torah, this completed the acceptance that they had started many years earlier.

The Frierdiker Rebbe then asked a question on this statement:

ומדייק בזה, שלכאורה הוא דבר פלא<sup>5</sup>, שהרי במתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי, הן בגשמיות שהיו אז במעמד ומצב משובח ביותר בענין החירות<sup>6</sup>, והן ברוחניות שהי' אז אצלם גילוי אלקות בדרגא הכי געלית<sup>7</sup>, ובימי אחשורוש היו ישראל בתכלית הירידה, דנוסף להעלם והסתר שבכל גלות אשר החושך יכסה ארץ<sup>8</sup> בריבוי צמצומים והעלמות והסתרים, הנה אז (בזמן גזירת המן) הי' ההעלם וההסתר עוד יותר<sup>9</sup>, וגם בגשמיות היו אז בשפל המצב בתכלית, שהיתה הגזירה להשמיד להרוג ולאבד ח"ו את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד<sup>10</sup>, ואעפ"כ, בזמן מתן תורה, כשהיו ישראל בתכלית העילוי, היתה רק ההתחלה (החלו לעשות), ובזמן גזירת המן, כשהיו בתכלית השפלות, אז דוקא קבלו מה שהחלו במתן תורה.

It seems strange to say that the Jews were more capable of committing themselves to the Torah at the time of Purim than they were at the time of the giving of the Torah.

At the time of the giving of the Torah the Jews were completely free of physical oppression: they were not under the rule of any other nation (and had just defeated *Mitzrayim*, the most powerful nation in the world), and all their physical needs were cared for by Hashem Himself. Furthermore, they had reached an extremely high spiritual level after the miracles of the plagues, the exodus from *Mitzrayim*, and the revelation on Mount Sinai.

On the other hand, at the time of Purim the Jews' situation was the exact opposite. By definition, exile is a time when Hashem's presence is concealed in the physical world – and during the time of Purim this concealment was even more intense than an "average"

exile. (The name "אסתר" (Ester) is related to the word "אסתיר" (I [Hashem] will conceal Myself.") In addition to the spiritual concealment, the Jews were in physical danger because of Haman's decree to "destroy... all the Jews, both young and old, [even] little children and women, on one day."

How is it possible that the Jews were able to completely accept the Torah – which they weren't able to do when they were in the perfect spiritual and physical situation – during such a difficult time?

The Frierdiker Rebbe explained:

ומבאר בזה<sup>11</sup>, שבזמן הגזירה, הי' קיום התומ"צ שלהם במס"נ. [ולהעיר, דבתו"א<sup>12</sup> מבואר, דהמס"נ שלהם שהיתה אז היא שבאם היו ממירים דתם ח"ו לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואעפ"כ לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו. ומבאר, שהמס"נ שלהם היתה (לא רק שלא לכפור ח"ו, אלא שמסרו נפשם גם) על קיום התומ"צ<sup>13</sup>, ועד שהקהילו קהלות ברבים ללמוד תורה במס"נ].

The unique advantage that the Jews had during the time of Purim and did **not** have at the giving of the Torah was the opportunity to fulfill Torah and mitzvos with *mesiras nefesh* (self-sacrifice).

In Torah Ohr, the Alter Rebbe explains that the Jews could have saved themselves from Haman's decree if they had abandoned (G-d forbid) their faith. Despite this, not even one Jew **considered** this option for the entire duration of the decree. Furthermore, they **actively** risked their lives to publicly learn Torah. This point demonstrates the extent of their *mesiras nefesh* during this time.

The Frierdiker Rebbe also highlighted Mordechai's role in this *mesiras nefesh*:

והתעוררות המס"נ שלהם היתה ע"י מרדכי היהודי, משה שבדורו<sup>14</sup>, שהקהיל קהלות ברבים לחזק את אמונתם. ועיקר<sup>15</sup> עבודתו של

מרדכי היתה בלימוד התורה עם תינוקות של בית רבן, שהם היסוד של כל ישראל [כמבואר בארוכה בהמאמר<sup>16</sup> בגודל מעלת הבל תינוקות של בית רבן], כדאיתא במדרש<sup>17</sup> שקיבץ מרדכי היהודי כ"ב אלף תלמידים<sup>18</sup> ולימדם תורה במס"ג, עד שכשבא המן הרשע ומרדכי אמר להם ברחו לכם שלא תכוו בגחלתי אמרו אתך אנחנו בין לחיים ובין למות, שקבלו עליהם כל עונש שיהי' אך ורק שלא להפרד מהתורה.

Mordechai made public gatherings to strengthen the Jews' faith in Hashem, which inspired them to risk their lives rather than renounce their faith. Specifically, his main focus was learning Torah with schoolchildren – who are the spiritual foundation of the entire Jewish people. The Midrash relates that Mordechai gathered 22,000 students who all risked their lives to learn Torah. When Haman came, Mordechai told them, "Flee and don't be burned by 'my coal' (I should be the one to be punished since I organized this gathering)." The children responded, "We are with you, whether for life or for death!" The children were willing to risk their lives rather than being separated from Hashem's Torah.

The Rebbe concludes the summary of the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*:

וזהו וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, שבמתן תורה היתה רק ההתחלה ובזמן גזירת המן היתה הקבלה, כי ע"י שהי' להם אז מס"ג בפועל על תומ"צ נתעלו (בענין אחד) למדריגה נעלית יותר מכמו שהיו בזמן מתן תורה, ולכן<sup>19</sup> אז דוקא היתה הקבלה, וקבל היהודים.

Even though the Jews were on a very high spiritual and physical level at the time of the giving of the Torah, the quality of *mesiras nefesh* was the missing piece that allowed them to complete the acceptance of the Torah at the time of Purim.

---

The Rebbe now begins to analyze the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*:

(ב) **וצריך** להבין, הרי נקודת הביאור בהמאמר היא דזה שדוקא בזמן הגזירה היתה הקבלה הוא מצד המס"נ שלהם, ומה נוגע כאן שהתעוררות המס"נ שלהם היתה ע"י מרדכי ושעיקר עבודתו של מרדכי היתה לימוד התורה עם תינוקות של בית רבן.

**Question One:** The Frierdiker Rebbe explained that the Jews were able to complete their acceptance of the Torah at the time of Purim because they had the quality of *mesiras nefesh*. If so:

- A. Why did the Frierdiker Rebbe highlight the fact that Mordechai inspired them to reach this level? The topic of the *ma'amar* was **how** they accomplished this acceptance, not **who** helped them accomplish it!
- B. Why did the Frierdiker Rebbe explain that Mordechai's main focus was teaching Torah to schoolchildren? This seems like an unnecessary detail which does not enhance the main focus of the *ma'amar*.

וגם צריך ביאור במ"ש בהדיוק (בהתחלת המאמר) דזה שבזמן מתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי ובזמן הגזירה היו בתכלית השפלות, הוא הן ברוחניות והן בגשמיות. דלכאורה, להדיוק שבהמאמר, דהאיך יתכן שבזמן שהיו בתכלית העילוי היתה רק ההתחלה ובעת שהיו בתכלית השפלות אז דוקא היתה הקבלה, נוגע העילוי והשפלות במצב הרוחני שלהם, ולמה מביא בהמאמר שהעילוי שבזמן מתן תורה והשפלות שבזמן הגזירה היו גם בגשמיות.

When presenting the main question at the beginning of the *ma'amar*, the Frierdiker Rebbe contrasted the Jews' situation at the time of the giving of the Torah with the time of Haman's decree. This contrast leads to the obvious question of how the Jews were able to completely accept the Torah at the time of Purim (when they were on



a much lower spiritual level) but were not able to completely accept it at the time of the giving of the Torah (when they were on a much higher spiritual level).

**Question Two:** It makes sense that the Frierdiker Rebbe compared the Jews' **spiritual** situation at the time of Purim to their **spiritual** situation at the time of the giving of the Torah. However, why did he compare their **physical** situation during those times? Accepting the Torah is a spiritual task, and the Jews' physical situation should be irrelevant.

ג) **והנה** נוסף להדיוקים דלעיל, צריך להבין גם בתוכן הביאור (שבהמאמר) דזה שוקבל היהודים ה' בזמן הגזירה הוא מפני שאז ה' להם מס"נ על תומ"צ, דלכאורה, הרי ברובם ככולם של המצוות כתיב<sup>20</sup> אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וגם בג' המצוות שנאמר בהם יהרג ואל יעבור<sup>21</sup> אינם ענין המס"נ אלא שאופן קיומם הוא אפילו אם יהרג עי"ז<sup>22</sup>, והמצוה דמס"נ על קידוש השם היא רק מצוה אחת, ומהו ההכרח במס"נ בשביל הקבלה (וקבל היהודים) דכללות התורה.

In addition to questioning why the Frierdiker Rebbe included these seemingly unnecessary details, the Rebbe also questions the foundation of the Frierdiker Rebbe's explanation:

The central point in the Frierdiker Rebbe's answer is that *mesiras nefesh* is a critical part of accepting the **entire** Torah. However, the mitzvah of *mesiras nefesh al kiddush Hashem* (the commandment to sanctify Hashem's name by giving up one's life under certain conditions) is **only one** of the 613 mitzvos in the Torah.

Furthermore, Torah commands us to "**live** by them (the mitzvos)," which means that a Jew should transgress them rather than sacrificing his life. We see from this that there is a stronger connection to **living** by the mitzvos than there is to giving up one's life for them.

True, there are the prohibitions of idol worship, forbidden relations, and murder, when a Jew must sacrifice his life rather than transgressing them. However, the reason for these exceptions is **not** because of the mitzvah of *mesiras nefesh al kiddush Hashem*. Rather, a Jew may need to give up his life (when necessary) to avoid violating these prohibitions. This further strengthens the point that *mesiras nefesh* is a single isolated mitzvah and doesn't seem to be a general requirement to the overall acceptance of the Torah.

**Question Three:** How can the Frierdiker Rebbe explain that *mesiras nefesh* is critical to accepting the entire Torah when it is only one of 613 mitzvos?

The Rebbe now addresses a section of Tanya which seems to imply that *mesiras nefesh* is a general requirement for fulfilling the Torah:

ומ"ש בתניא<sup>23</sup>, דהטעם על זה שצוה משה רבינו לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמיים בכל יום לקבל עליו מלכות שמים במס"נ (אף שהבטיח להם פחדכם ומוראכם יתן ה' וגו'<sup>24</sup>) הוא מפני שקיום התורה ומצוותי' תלוי בזה שיזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה', הרי ענין המס"נ שבו תלוי קיום התומ"צ הוא מס"נ בכח (שבאם יצטרך למס"נ על קיום התומ"צ הוא מוכן לזה) ולא מס"נ בפועל, והרי גם במתן תורה, כשאמרו נעשה ונשמע (ומכ"ש לאחרי שנצטוו לקרות ק"ש פעמיים בכל יום) קיבלו עליהם לקיים כל מה שיצטוו גם באם יהי צריך למס"נ על זה, ואעפ"כ, לא היתה קבלה גמורה (וקבל היהודים) עד לזמן גזירת המן, כשהי' להם מס"נ בפועל<sup>25</sup>.

Moshe Rabbeinu instructed the generation who would enter *Eretz Yisroel* to say the *shema* twice every day, accepting upon themselves Hashem's kingship even if *mesiras nefesh* is required. The Alter Rebbe explains that Moshe did this because the complete fulfillment of Torah and mitzvos is dependent on constantly keeping in mind your willingness to sacrifice your life for Hashem. This seems to imply that, according to Chassidus, *mesiras nefesh* is a general requirement

for the complete acceptance of the Torah – which would validate the Frierdiker Rebbe's explanation.

However, the type of *mesiras nefesh* that the Alter Rebbe is referring to is the **willingness** to give up one's life if the need arises – not the actual **act** of giving up one's life. If so, surely the Jews at the giving of the Torah (and certainly the generation that Moshe commanded regarding the *shema*) had this **willingness** for *mesiras nefesh*.

Now that we've established that the Frierdiker Rebbe is referring to the **act** of *mesiras nefesh*, we return to question three: what makes the **act** of *mesiras nefesh* (which is only one mitzvah out of 613) critical to the acceptance of the entire Torah?

The Rebbe asks another question on the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*:

**והנה** ידוע שבשני זמנים היתה מס"נ בפועל [של כלל ישראל] על תומ"צ, בחנוכה (בזמן גזירת יון) ובפורים (בזמן גזירת המן). וכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, צריך לומר, דזה שהענין דוקבל היהודים ה' דוקא ע"י המס"נ דפורים, הוא (לא רק מפני שהמס"נ דפורים היתה לפני המס"נ דחנוכה, אלא גם) מפני שהמס"נ דפורים שייכת יותר ל(גמר) קבלת התורה. וצריך להבין החילוק בין המס"נ דחנוכה להמס"נ דפורים<sup>26</sup>, שמפני חילוק זה, הגמר דקבלת התורה הוא דוקא ע"י המס"נ דפורים.

The two times in Jewish history when the **entire** Jewish people needed to risk their lives in order to keep the Torah were the times of Purim and Chanukah. Chronologically, the decree of Haman (Purim) happened **before** the decree of the Greeks (Chanukah) – which superficially explains why the time of Purim (and not Chanukah) was when the Jews completed their acceptance of the Torah.

However, there must also be a **deeper** explanation for why the *mesiras nefesh* of Purim is relevant to the complete acceptance of the Torah.

**Question Four:** What is unique about the *mesiras nefesh* of Purim that makes it relevant to the complete acceptance of the Torah?

---

Having completed the questions on the Friediker Rebbe's *ma'amar*, the Rebbe begins to explain the **purpose** of the giving of the Torah. By first understanding the purpose, we can then understand why the *mesiras nefesh* of Purim had the unique ability to fully achieve that purpose.

(ד) **ויובן** זה בהקדים<sup>27</sup> הידוע<sup>28</sup> שהחידוש דמתן תורה לגבי התומ"צ שהיו קודם מתן תורה, הוא שהמצוות של האבות (ובכלל - קודם מתן תורה) היו רק ברוחניות. דנוסף לזה שכו"כ מצוות קיימו רק ברוחניות (כמו תפילין שנזכר בהם יציאת מצרים ואז עדיין לא הי' גלות מצרים), הנה גם בהמצוות שקיימו בגשמיות, היתה המשכת הקדושה רק ברוחניות ולא בדבר הגשמי שבו קיימו המצוה<sup>29</sup>. כי קודם מתן תורה היתה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה<sup>30</sup>, ולכן לא הי' החיבור דקדושת המצוה (עליונים) עם הדבר הגשמי שבו נעשית המצוה (תחתונים),

Since we know that the Jews performed mitzvos **before** the Torah was given, we can't say that the purpose of giving the Torah was to instruct us regarding the performance of mitzvos. For example, it says that Avraham Avienu fulfilled the entire Torah - even the rabbinic enactments - before it was given.

However, these mitzvos that were done before the Torah was given were primarily **spiritual** mitzvos. Some mitzvos, such as *tefillin*, were entirely spiritual; since *tefillin* contain the Torah portions that speak about *galus Mitzrayim* and *yetzias Mitzrayim*, and the avos lived **before** those events occurred, they were not able to physically fulfill these mitzvos.

Even when the avos used physical objects to serve Hashem (Avraham served guests, Yitzchok dug wells, etc.), these actions were performed

physically, but their **impact** was only spiritual. These actions accomplished revelations of G-dliness in the higher spiritual worlds, but the physical objects remained unchanged.

The reason that these mitzvos were not able to connect physicality to spirituality was because of the "decree" that separated the spiritual worlds from the physical world. The Midrash explains this through a story (paraphrased translation):

"There once was a king who decreed that the citizens of Romi may not go down to Suryah, and the citizens of Suryah may not go up to Romi. So too, when Hashem created His world, He decreed, "The heavens are Mine, only the physical world is given to people!"

משא"כ בקיום המצוות<sup>31</sup> שלאחרי מתן תורה, כשבטלה הגזירה והמחיצה שבין עליונים לתחתונים<sup>30</sup>, נעשה החיבור של דבר הגשמי (שבו מקיימים המצוה) עם קדושת המצוה, ועד שבכמה מצוות, נעשה הדבר הגשמי חפצא של מצוה<sup>32</sup>.

When Hashem gave the Torah, this decree was nullified, as the Midrash continues:

"When Hashem gave the Torah, He cancelled His decree and said, "The lower worlds can come up to the higher worlds, and the higher worlds can descend to the lower worlds – and I'll go first!" This is why it says in the Torah, "And Hashem descended on Har Sinai" (He went first), and afterwards it says, "And to Moshe He said, 'Go up to Hashem.'"

Since the decree was nullified, the holiness of a mitzvah was able to descend into the physical object with which the mitzvah was performed. This holiness refines the physical object, and in many cases (such as *tefillin*) transforms the object into a holy item which cannot be thrown in the garbage or treated disrespectfully due to its inherent holiness. (Even though this holiness cannot be seen until

Moshiach comes, it is nevertheless present within the physical object.)

The Rebbe explains how this unity is possible:

וע"פ הידוע<sup>33</sup> שהחיבור דשני דברים הפכים הוא על ידי ענין שלמעלה משניהם, מובן, שהחיבור דעליונים ותחתונים שנעשה במתן תורה הוא ע"י שבמתן תורה היתה המשכת אוא"ס שלמעלה מהגדר דמעלה ומטה (עליונים ותחתונים).

Chassidus explains that two opposites can only be united by a force that is higher than both of them. As they exist independently, the characteristics of being physical and the characteristics of being spiritual are two opposites. However, when Hashem gave the Torah He revealed the essence of *ohr ein sof* – the essence of G-dliness. Since the essence of G-dliness is above the limitations which define the two opposites, it is able to accomplish the impossible task of uniting them.

The Rebbe applies this concept to the mitzvos after the giving of the Torah:

ומכ"ז מובן, שבהמצוות שלאחרי מתן תורה, ג' ענינים. התחתון [שהרי גם לאחרי מתן תורה, שהדבר הגשמי שבו מקיימים המצוה נעשה הפצא של מצוה, לא נהפך לרוחני ונשאר דבר גשמי], העליון [שהרי גם לאחרי מתן תורה, כשקדושת המצוה נמשכת ונקבעת בהדבר הגשמי, היא ענין רוחני], והביטול של גדרי העליון והתחתון, דזה שהעליון והתחתון מתחברים זה עם זה (עם היותם הפכים) הוא ע"י ביטול הגדר שלהם, שנעשה ע"י המשכת אוא"ס שלמעלה משניהם.

Based on the concepts explained above, we can identify three concepts represented in the mitzvos after the giving of the Torah:

1. Every mitzvah has a "lower" aspect (*tachton*): The physicality of a mitzvah remains a physical object and does not transform into a "spiritual" existence.
2. Every mitzvah has a "higher" aspect (*elyon*): The spirituality of a mitzvah, even as it is established within the physical object with which the mitzvah is performed, remains spiritual and does not transform into a "physical" existence.
3. Both the higher and lower aspects of every mitzvah are *batul* (subjugated) to the revelation of *ohr ein sof*. This *bittul* (subjugation) enables them to unite with one another despite the fact that they remain opposites.

The following sections of the *ma'amar* will explain how this threefold pattern is expressed in both Torah and mitzvos in greater detail.

First, the Rebbe explains how this pattern is expressed in the performance of mitzvos:

ויש לומר, שג' ענינים אלו יש דוגמתם גם בקיום המצוות. כשהאדם מקיים את המצוות בדרך מצות אנשים מלומדה<sup>34</sup>, היינו מחמת ההרגל שהורגל כן<sup>35</sup>, כיון שהרגל נעשה טבע<sup>36</sup>, קיום המצוות שלו הוא מצד טבע הגוף ונפש הטבעית, תחתון שבאדם<sup>37</sup>, וכשמקיים את המצוות מפני שאוהב את הוי' וחפץ לדבקה בו ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פיקודין שהם<sup>38</sup> רמ"ח אברין דמלכא<sup>39</sup>, קיום המצוות שלו הוא מצד הנשמה (נפש האלקית), עליון שבאדם<sup>37</sup>. וכשמקיים את המצוות לשמן, לא מצד התועלת שתהי' לו עי"ז (גם לא תועלת רוחנית) אלא מצד זה שמצוות הם רצונו ית', קיום המצוות שלו הוא לא מצד המציאות שלו (גם לא המציאות דהנשמה) אלא בביטול, שכל ענינו (בשעה שמקיים את המצוה) הוא רק לקיים רצון העליון.

There are three general approaches that a person can take toward performing a mitzvah:

1. A Jew can do the mitzvah out of **habit**, which doesn't have any spiritual motivation behind its performance. In this case, it's the **lower** part of the person – his body and animal soul – that are motivating the performance of the mitzvah.
2. A Jew can do the mitzvah because he **loves** Hashem and wants to connect to Him. He realizes that the only way to connect to Hashem is by performing His mitzvos, so the performance of the mitzvah is motivated by his **soul's** love for Hashem – the **higher** part of the person.
3. A Jew can do a mitzvah purely because Hashem commanded him to do it. In this case, a Jew may love Hashem, and he may also have ingrained within himself the habit of performing the mitzvah, but his motivation for the mitzvah comes from his **bittul** to Hashem – and not from his body or soul.

---

In the next section, the Rebbe will continue to explain how this pattern can be seen within other aspects of Torah and mitzvos, and then will relate this to the purpose of the giving of the Torah.



## Section Two

The *ma'amar* has covered the following points:

- The *possuk* "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות" (And the Jews accepted upon themselves what they had started to do) refers to the Jews' complete acceptance of the Torah at the time of Purim.
- The Frierdiker Rebbe's *ma'amar* asked how it's possible that the Jews were able to **completely** accept the Torah during such physically and spiritually challenging time but were unable to completely accept it when they were in the ultimate spiritual and physical state at the time of the Giving of the Torah.
- The Frierdiker Rebbe explained that the Jews were able to completely accept the Torah at the time of Purim because of the tremendous *mesiras nefesh* (self sacrifice) that they had at that time.
- The Frierdiker Rebbe added that the *mesiras nefesh* was inspired by Mordechai, who specifically focused on teaching Torah to young children.
- The Rebbe asked four questions on the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*:
  - If the main intent of the *ma'amar* was to explain how the Jews were able to fully accept the Torah at the time of Purim due to their extreme *mesiras nefesh*, why did the Frierdiker Rebbe include the seemingly unrelated details about Mordechai and how he would teach young children Torah?
  - Accepting the Torah is a **spiritual** task. If so, why did the Frierdiker Rebbe also compare the Jews **physical**

state at the time of Purim to their physical state at the time of the Giving of the Torah?

- The conclusion of the Frierdiker Rebbe's *ma'amar* was that *mesiras nefesh* is necessary in order to fully accept the Torah. However, *mesiras nefesh* is only **one** mitzvah out of 613 mitzvos in the Torah. Furthermore, we are commanded to **live** by the mitzvos – not to risk our lives for them (other than the three specific cases mentioned in the previous section). If so, how could *mesiras nefesh* be critical to accepting the entire Torah?
- The entire Jewish people also had *mesiras nefesh* at the time of Chanukah. What was unique about the *mesiras nefesh* at the time of Purim which enabled the Jews to fully accept the Torah?
- In order to answer these questions, the Rebbe explained the accomplishment of the Giving of the Torah. Whereas before the Giving of the Torah spirituality and physicality remained separate, after the Giving of the Torah the spiritual aspect of the mitzvah unites with the physicality of the mitzvah to transform the mundane object into a holy object.
- The Rebbe explained a threefold pattern that can be seen in the mitzvos after the Giving of the Torah. Every mitzvah has a "lower" (physical) aspect, a "higher" (spiritual) aspect, and a "unity" aspect which joins together the two opposites of spirituality and physicality as a result of its *bittul* (subjugation) to *ohr ein sof*.
- This threefold pattern can be seen in multiple areas of Torah and mitzvos. In the first section the Rebbe explained how this can be seen in the performance of a mitzvah: A Jew can

do it out of habit (lower), out of love (higher), or purely because Hashem commanded him to (*bittul*).

In this section, the Rebbe will continue to apply this threefold pattern to other areas of Torah and mitzvos, and will then relate this to the purpose of the giving of the Torah.

---

The three ways that a Jew can fulfill a mitzvah (explained in the previous section) are derived from how these three aspects can be found within mitzvos in general:

**ויש** להוסיף, שהשרש דג' אופנים אלו בקיום המצוות, הוא, כי גם במצוות עצמן יש ג' ענינים (בדוגמת ג' האופנים שבקיום המצוות). והענין הוא, דנתינת המצוות (למטה) היא כמרז"ל<sup>40</sup> לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות. היינו, שהכוונה בנתינת המצוות היא (לא בשביל המצוות עצמן, אלא) בשביל הבירור והזיכוך של כחות ואברי האדם שמקיים את המצוה ובשביל הבירור והזיכוך של הדברים שבעולם שבהם מקיימים את המצוה<sup>41</sup>.

The "lower" aspect of mitzvos can be seen in the explanation of the Midrash regarding the purpose of the mitzvos. The Midrash explains that "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות" (The mitzvos were only given in order to refine creation). According to this explanation, the mitzvos are a tool that is used to accomplish the refinement of a person's abilities, his physical body, and the physical world as a whole.

This parallels the performance of mitzvos "out of habit" because both are focused primarily on the "lower aspect" of the person.

The Rebbe continues to explain the "higher" aspect of mitzvos:

ויש ענין נעלה יותר במצוות, שהם מצוותיו של הקב"ה, כדרשת רז"ל<sup>42</sup> עה"פ<sup>43</sup> מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, מה שהוא

עושה הוא אומר לישראל לעשות, דזה שהקב"ה מקיים את המצוות (קודם<sup>44</sup> שאומר לישראל לעשות) הוא מצד עצמו (מצד למעלה). [וכמובן גם מזה שרמ"ח פיקודין הם רמ"ח אברין דמלכא<sup>45</sup>, דזה שהמצוות הם האברים שלו כביכול הוא מצד למעלה]. וע"י שישראל עושים את המצוות שהוא עושה, הם הולכים בדרכיו של הקב"ה<sup>46</sup> ודבוקים בו<sup>47</sup>, ועי"ז נמשך חיות להאדם שמקיים המצוות, כמ"ש<sup>48</sup> אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כי ע"י עשיית המצוות הוא מתדבק בהקב"ה (כנ"ל), וע"י ואתם הדבקים בהוי' אלקיכם (עי"ז) חיים כולכם היום<sup>49</sup>.

Another Midrash provides a different perspective on the mitzvos. Commenting on the *possuk* " ומשפטיו חוקיו ויעקב חוקיו ומשפטיו " (He tells His words to Ya'akov, His statutes and laws to Yisroel), the Midrash explains that the *possuk* calls the mitzvos "**His** statutes and laws" because **He** performs the mitzvos and then commands the Jews to do them as well.

We see from this that mitzvos exist even **before** they are relevant to their performance in the physical world. When we perform Hashem's mitzvos we are "walking in **His** ways," and connecting to Him. When we connect to Him, this increases our spiritual "life" as it says, " **ואתם** היום כולכם חיים " (You who connect to Hashem are [therefore] all alive today). According to this explanation, the purpose of the mitzvos is to connect to Hashem and increase in spirituality (the "higher" aspect).

וכיון שענין זה שבמצוות (שהם דרכיו של הקב"ה, עי"ז שהקב"ה עושה את המצוות) הוא למעלה משייכות לעולמות, לכן, גם החיות שנמשך להאדם שמקיים את המצוות הוא החיות דבחי' סובב, שמצד עצמו הוא קדוש ומובדל מעולמות ואעפ"כ ע"י קיום המצוות הוא חי בהם בחיות פנימי<sup>50</sup>.

Since the mitzvos are "His ways" and above the limitations of creation, the resulting spiritual "life" that a Jew receives when he performs a mitzvah is also higher than the limits of creation (*sovev kol*

*almin*). The limited Jew (within creation) is nevertheless able to receive this "life" from the level of *sovev* (beyond creation) because the performance of a mitzvah elevates him to a higher level of holiness that is also beyond the limits of creation.

אמנם גם ענין זה שבמצוות, הוא בדרגא שיש בה ציור. ולכן המצוות שבדרגא זו הם בהתחלקות, דרכי הוי' (לשון רבים)<sup>51</sup>, רמ"ח אברים דמלכא, דההמשכה שע"י כל מצוה היא המשכה פרטית (דוגמת כח הראי' בעין וכח השמיעה באוזן). ולכן שייך שהאדם יעשה את המצוות שהקב"ה עושה, כי רמ"ח האברים שבאדם התחתון הם כביכול בדוגמת רמ"ח אברים דמלכא, נעשה אדם בצלמנו כדמותנו<sup>52</sup>.

However, this "higher" aspect of mitzvos is not the ultimate level of G-dliness which is beyond **all** limitation. Rather, it has some aspect of spiritual "form" that results in separate, individual mitzvos. This is why the mitzvos are called the "**ways** (plural) of Hashem" and the "**248 limbs** of the King"; despite the fact that they are beyond the limits of creation (*sovev*), they are still limited. This has a parallel within the soul of a person: a person has various abilities (sight, smell, hearing, etc.) which are all **expressions** of his soul, but they are separate from one another and therefore are not the **essence** of his soul.

If it were not for this limitation, a limited person would not be able to "perform the mitzvos which Hashem does." Because the spiritual mitzvos are expressed in a way of "248 limbs", therefore a limited person (who is created in the image of Hashem's "248 limbs") is able to perform them.

The Rebbe now explains the third aspect of mitzvos:

ויש ענין נעלה יותר במצוות, זה שהמצוות הם רצון העליון (רצון שלמעלה מהטעם), דהרצון שבמצוות הוא בכל תרי"ג המצוות בשוה (למעלה מרמ"ח אברים). וכיון שהרצון שבמצוות הוא למעלה באין ערוך מהאדם התחתון שמקיים את המצוה (במכ"ש מזה שהוא

למעלה מהציור דאדם העליון), לכן, לגבי<sup>53</sup> דרגא זו (כמו שהיא מצד עצמה) אין האדם תופס מקום, דהביטול דהעדר תפיסת מקום הוא ביטול במציאות<sup>54</sup>. וגם לאחרי שישנו הציורי להאדם שעי"ז הוא נעשה מציאות, כל מציאותו היא רק למלאות את הציורי, וע"י שהוא ממלא את הציורי הוא מתחבר (מצוה מלשון צוותא וחיבור<sup>55</sup>) עם המצווה (שהוא למעלה ממנו באין ערוך).

Rather than looking at the individual quality of each mitzvah, the third aspect of mitzvos focuses on how every mitzvah is equally **Hashem's will**. Hashem's will is unlimited and completely incomparable to even the highest level of creation (*adam ha'elyon*) – and certainly incomparably higher than a human being. From this perspective, the existence of all of creation – including the Jew – is completely insignificant in comparison to Hashem's essence. This type of *bittul* is referred to as *bittul b'metzius*.

Even though a Jew's existence is insignificant when compared to Hashem's essence, the Jew becomes "significant by association" because he is commanded to perform a mitzvah. Rather than being **independently** significant in his own right, the exclusive reason for the Jew's significance is his **association** with the mitzvah. Since the Jew performs the mitzvah with this *bittul*, he is therefore able to connect with the essence of the Commander of the mitzvah – even though His essence is incomparably higher than him.

---

The Rebbe now explains the parallel of this threefold pattern in learning Torah:

(ו) **ועד"ז** הוא בלימוד התורה, שיש בזה ג' אופנים אלו. דנוסף לג' האופנים שישנם במצות תלמוד תורה (כבכל המצוות), הנה גם בהענין דלימוד התורה עצמו ישנם (דוגמת) ג' אופנים אלו. דכשלומד תורה מצד החכמה והשכל שבה, שהתורה היא חכמתכם

ובינתכם (אפילו) לעיני העמים<sup>56</sup>, לימוד התורה שלו הוא מצד טבע גופו ונפשו הטבעית, שבטבעו הוא אוהב מושכלות.

In addition to the three aspects present in every mitzvah (which we explained in the previous section), these three aspects can be seen within the mitzvah of learning Torah.

The "lower" aspect of learning Torah is when a Jew's learning is motivated by his natural appreciation for intellectual concepts. This aspect of learning Torah can be appreciated by anyone, regardless of their spiritual awareness – even by a non-Jew who has no essential connection to the holiness of the Torah.

The Rebbe explains the second level:

וכשלימוד התורה שלו הוא מצד זה שהתורה היא ממוצע המקשר ישראל וקוב"ה, כמאמר הזהר<sup>57</sup> תלת קשרין מתקשראן דא בדא ישראל אורייתא וקוב"ה, דע"י שישראל מתקשראן באורייתא הם מתקשרים בהקב"ה, לימוד התורה שלו הוא מצד הנשמה שבו. היינו, שגם אופן זה בלימוד התורה הוא מצד מציאותו (שיהי' קשור בהקב"ה) אלא שהוא המציאות דהנשמה.

The "higher" aspect of learning Torah is when a Jew learns Torah in order to connect to Hashem. As explained in the Zohar, "there are three knots that are tied to each other: the Jews, the Torah, and Hashem." The Torah is the "middle knot" which serves as an intermediary to connect the Jews to Hashem, and the motivation for learning Torah in order to achieve this connection comes from the Jew's soul. This level is not as selfish as the first level (which was focused on intellectual appreciation), but is still focused on the soul's benefit rather than Hashem Himself.

The Rebbe explains the third and highest level:

ויש אופן נעלה יותר בלימוד התורה, דזה שלומד תורה הוא (לא מפני העילוי שיהי' לו עי"ז, אלא) מצד התורה עצמה. דמכיון שאורייתא

וקוב"ה כולא חד<sup>58</sup>, ויתירה מזו שהיא חד עם העצמות, כמארז"ל<sup>59</sup> שאנכי הוא ר"ת אנא נפשי כתבית יהבית, דאנא (נפשי) הוא עצמותו ית', ופירוש אנא נפשי כתבית יהבית הוא<sup>60</sup> אז ער האָט אַריינגעשריבן און אַריינגעגעבן זיך אַליין, אנא נפשי, שע"י התורה אותי אתם לוקחים<sup>61</sup>, לכן כמו שהקב"ה אינו ח"ו אמצעי לאיזה ענין אחר וה"תכלית" הוא בו בעצמו, עד"ז<sup>62</sup> הוא גם בלימוד התורה דהאדם, שנרגש אצלו שהתכלית דלימוד התורה שלו היא התורה עצמה. דזה שיודע שאורייתא וקוב"ה כולא חד, פועל עליו שמוסר ונותן את עצמו ללימוד התורה בלי כל חשבונות (גם לא החשבון שע"ז יתקשר בהקב"ה), ולימוד התורה שלו הוא בתכלית הביטול.

The highest level of learning Torah is not motivated by any intellectual or spiritual benefit that the Jew will receive. Rather, the Jew learns Torah because the **Torah** must be learned – and not because it's a means to achieve any other goal.

The Torah itself can be the goal (and not an intermediary to anything else) because the Torah is one with Hashem's **essence**, and an "essence" is essential – not dependent on or an intermediary to anything else. This is why the Gemara explains that the first word of the Ten Commandments, "אנכי" (I [am Hashem your G-d...]), is an acronym for "אנא נפשי כתבית יהבית" (I [Hashem] wrote down and gave over Myself (in the Torah)); Hashem "wrote" His essence into the Torah such that the Torah remains one with His essence.

When a Jew has this perspective on the Torah, he will learn with unlimited dedication – there's no limit to the learning if there isn't a goal to be attained. In this way, a Jew learns Torah with complete *bittul* and is free from any ulterior motives – even the motive to connect to Hashem.

In the previous section, the Rebbe explained three types of motivation for the performance of mitzvos which result from the



three levels within mitzvos themselves. To parallel this explanation, the Rebbe now explains the three levels within Torah that result in these three levels of motivation for learning:

וג' אופנים אלו שבלימוד התורה נמשכים מג' הענינים שבתורה עצמה, שהתורה היא חכמה ושכל (היינו שהיא חכמתו של הקב"ה ואח"כ ירדה ונתלבשה בשכל האדם<sup>63</sup>), שהתורה היא ממוצע המקשר ישראל בקוב"ה, ושאוורייתא וקוב"ה כולא חד.

The three aspects within the Torah itself are:

1. The Torah is Hashem's **wisdom** (which descends to a level where it becomes compatible with human intellect)
2. The Torah is a "tool" that creates a connection between the Jews and Hashem
3. The Torah is one with Hashem's essence

The Rebbe now explains these three aspects within the laws of learning Torah:

(ז) **והנה** ג' ענינים הנ"ל יש דוגמתם גם בדיני והלכות תלמוד תורה. דהחיוב ללמוד ההלכות הצריכות למעשה<sup>64</sup> בכדי לידע את המעשה אשר יעשה, הוא ע"ד לימוד התורה שמצד (טבע) הגוף ונפש הטבעית, מכיון שעשיית המצוות (כולל המצוות התלויות בדיבור<sup>65</sup>) הוא ע"י הגוף ונפש החיונית<sup>66</sup>.

First, there is a requirement for a Jew to learn the practical areas of *halacha* in order to know what to **do**. This is conceptually similar (though not identical) to the natural motivation to learn Torah which comes from a person's physical nature (desire to learn). Just like the motivation for learning comes from the natural qualities of the

**physical** body (the brain), the practical performance of mitzvot (knowing what to **do**) is relevant to a Jew's **physical** actions.

והחייב דמצות ידיעת התורה, לידע כל התורה כולה (גם הענינים שאינם צריכים למעשה), כיון שענינה של מצוה זו הוא שהאדם ידע את התורה, הוא ע"ד לימוד התורה בשביל הנשמה. ויש לומר, שזהו הטעם על זה שיש שיעור וקצבה להמצוה דידיעת התורה [דמ"ש<sup>67</sup> ארוכה מארץ מדה הוא שאין קץ לעומק טעמי ההלכות, אבל ההלכות עצמם וכן המדרשים וכו' יש להם קץ ומספר<sup>68</sup> והיו כמה וכמה שלמדו וידעו כל התורה כולה<sup>69</sup>], כי מכיון שהמצוה דידיעת התורה היא שהאדם ידע את התורה, והאדם הוא מוגבל, לכן גם התורה (ששייכת למצוה זו) היא במדידה והגבלה.

Second, there is a mitzvah for a Jew to know the entire Torah, even the areas which have no practical application. Even though this is broader than the knowledge of the practical *halachos*, since the mitzvah is given to the Jew (who is a limited creation), it therefore has certain limits. This can be compared to the motivation to learn Torah out of the soul's love for Hashem; it is far beyond the limits of the body, but is nevertheless limited.

Because this level of learning Torah is not the essence of learning Torah, it is an achievable goal with a finite limit. Even though the **depth** of the Torah is infinite, there are a finite number of *halachos*, Midrashim, Gemaras, etc. that one can learn until he knows the entire Torah - and there are people who have reached this level of knowledge.

והחייב דוהגית בו יומם ולילה<sup>70</sup> [גם לאחרי שלמד כל התורה, ועד"ז בנוגע לאלה שדעתם קצרה ולא יגיעו לידיעת כל התורה<sup>71</sup>] הוא החייב דלימוד התורה מצד התורה עצמה. וכיון שהתורה (כמו שהיא מצד עצמה) היא למעלה ממדידה והגבלה (ארוכה מארץ מדה), לכן, גם המצוה דתלמוד תורה (כמו שהיא מצד התורה עצמה) היא שיעסוק בה תמיד יומם ולילה בכל רגע פנוי, למעלה ממדידה והגבלה<sup>72</sup>.

The third and highest level of learning Torah (expressed in the *halachos* of learning Torah) is the requirement to “think deeply about it day and night.” This applies equally to everyone, regardless of their current level of learning, because it is not focused on achieving a goal. Rather, the requirement is to fill one’s time with Torah because the **Torah** must be learned. Since this requirement expresses the **essence** of the Torah, and the essence is unlimited (because it is one with Hashem’s unlimited essence), it is a requirement to learn without any limits.

The Rebbe now explains an even deeper level of learning Torah:

(ח) **ויש** לומר בעומק יותר, שגם המצוה דוהגית בו יומם ולילה, כיון שהמצוות הם ציווים להאדם [ודלא כהתורה כמו שהיא חכמתו של הקב"ה (שלמעלה משייכות לעולם) ורק שאח"כ ירדה למטה], הרי התורה שלומדים מצד המצוה דוהגית בו יומם ולילה היא (לא התורה כמו שהיא מצד עצמה, אלא) כמו ששייכת להאדם. ואמיתית הענין דלימוד התורה עצמה (כמו שהיא למעלה משייכות לאדם) הוא בלימוד התורה לשמה, שהלימוד הוא לא בכדי לקיים מצות תלמוד תורה אלא מצד התורה עצמה.

Even though the mitzvah to constantly learn Torah (“And you shall think deeply about it day and night”) doesn’t place a limit on the amount of Torah that one needs to learn, since it is ultimately a mitzvah that is given to a limited person, it can’t be the ultimate essence of the Torah.

Therefore, the **essence** of learning Torah cannot be connected to the **mitzvah** of learning Torah. Rather, the essence of learning Torah is simply learning Torah for its own sake, and not in order to fulfill the mitzvah of learning Torah.

Based on this explanation, it would seem that the only difference between learning Torah for its own sake and “learning day and night”

is the **intention** behind the learning. However, the Rebbe explains that it also has a **practical** implication:

**ויש** להוסיף שהמעלה בלימוד התורה לשמה לגבי הלימוד בכדי לקיים מצות ת"ת הוא לא רק בכוונת הלימוד אלא גם בהלימוד בפועל. דכאשר הלימוד הוא בכדי לקיים מצות ת"ת, הלימוד הוא בהגבלה, דגם במצות והגית בו יומם ולילה יש כו"כ הגבלות כמבואר בהלכות ת"ת. משא"כ בלימוד התורה לשמה, אינו מתחשב במדידות והגבלות (אם גם באופן כזה הוא מחוייב ללמוד או לא<sup>73</sup>), והלימוד שלו הוא למעלה ממדידת והגבלת הזמן, ועד"ז למעלה מהמדידה והגבלה דמקום כמרז"ל<sup>74</sup> לאונסו שאני.

When someone learns Torah because of the **mitzvah** to "think deeply about it day and night," there are certain cases where one would be technically exempt due to other obligations or situations. Even though there isn't a limit to the **amount** that one needs to learn, there are limits to **when** the obligation applies.

On the other hand, when someone learns for the sake of the Torah itself (and not because of the mitzvah to learn Torah), these calculations and technical exemptions don't apply. When a Jew learns with this approach, his dedication transcends the limits of time and space to the extent that his own situation doesn't have any effect on his learning.

We see an example of this in a Gemara from Kiddushin (33a). The Gemara is discussing the situations in which someone is required to stand up to honor a Torah scholar, and deals with the case of a bathhouse where people are undressed. The Gemara, attempting to prove that there is no requirement to stand up in such a place, brings an example of a student who did not stand up in a bathhouse when his teacher passed by. This proof is rejected, and the Gemara suggests that the student may have not stood up because he was distracted with thoughts of Torah learning at the time.

To counter this rejection, the Gemara points out that it's forbidden to think thoughts of Torah in such a place – so how could they have been thinking about Torah? The Gemara then answers that “לאונסו” – they were already thinking about Torah before they entered and were “unable” to stop when they entered the bathhouse.

We see from this Gemara that complete involvement in Torah for its own sake transcends the normal limits of space (the limits of places where one is unable to think about Torah).

The Rebbe explains why learning Torah for its own sake is able to surpass all limits:

והטעם לזה (בפנימיות הענינים) הוא, כי המצוה דוהגית היא ציווי להאדם, לכן יש בה הגבלות (לפי האדם). משא”כ בלימוד התורה לשמה, מכיון שהתורה (כמו שהיא מצד עצמה) היא למעלה ממדידה והגבלה (ארוכה מארץ מדה), לכן, גם לימוד התורה של האדם, כשהלימוד שלו הוא לשמה (מצד התורה עצמה), הוא באופן שהוא יוצא מההגבלות דזמן ומקום.

Because the mitzvah to learn Torah “day and night” is a commandment given to a limited person, the mitzvah also has limits. On the other hand, learning Torah for its own sake is not a “mitzvah” (it is not commanded to a recipient), and therefore doesn't have these limitations that are tailored to the recipient. Therefore, learning with this approach makes the learning itself beyond the limits of time and space.

---

The Rebbe now relates the highest level of learning Torah to the accomplishment of the Giving of the Torah:

ט) **ויש** לומר, שהחיבור דעליונים ותחתונים שנתחדש במתן תורה הוא מתגלה בעיקר בלימוד התורה לשמה. דנוסף על זה שבכדי

שיוכל להיות החיבור דעליונים ותחתונים הוא ע"י ביטול הגדר דעליון ותחתון ע"י המשכת אוא"ס שלמעלה משניהם (כנ"ל סעיף ד), שדוגמתו באדם הוא כשעוסק בתורה לשמה שאז הוא בביטול המציאות הן בנוגע להגוף (תחתון) והן בנוגע להנשמה (עליון), הנה גם החיבור דעליונים ותחתונים עצמו מתגלה בלימוד זה, שהבל"ג דתורה (עליונים) פועל על האדם (תחתונים) שלימוד התורה שלו יהי למעלה מהגבלה.

As explained in the first section of the *ma'amar*, the accomplishment of the Giving of the Torah was that any mitzvah was able to unite physicality ("lower") and spirituality ("higher") within the physical world due to the *bittul* caused by the revelation of Hashem's essence. However, the **greatest** expression of this unity can be seen in the act of learning Torah **for its own sake** and not merely for the mitzvah.

In addition to the fact that when a Jew learns Torah for its own sake he is expressing the *bittul* of his body (he isn't only learning because it's interesting) and the *bittul* of his soul (he isn't only learning because he loves Hashem), the learning itself is the joining of two opposites. When a Jew learns for the Torah's own sake, the **unlimited** Torah (which is higher than the **mitzvah** to learn Torah) is united with the **limited** person in such a way that the learning itself is beyond the limits of space and time.

ויש להוסיף, דע"י שהבל"ג דתורה פועל גם בהאדם (ועד"ז ע"י ירידת התורה למטה בכלל), מתגלה הבל"ג דתורה עוד יותר, דזה שהתורה היא בל"ג הוא לא רק בהמקום והדרגה של התורה אלא שהיא נמשכת גם למטה<sup>75</sup> וגם בהמשכתה למטה נרגש בגילוי הבל"ג שבה, שגם לימוד התורה של האדם הוא באופן דבל"ג<sup>76</sup>.

In addition to its impact on the **world**, this unlimited approach to Torah also reveals a deeper level of the infinity of the **Torah itself**. Not only is the Torah able to express its unlimited nature as it exists on its own – it's even able to express its unlimited nature within the Jew's unlimited learning of Torah in the physical world. (In the

footnote, the Rebbe also points out that this is an even greater revelation of the unlimitedness of Torah because the **unlimited** learning of Torah can even be revealed within the **limited** Jew. This shows that the Torah is so unlimited that it can even express its unlimitedness within the confines of the limited world.)

---

In the next section, the Rebbe will relate this concept to Purim and answer the questions from the beginning of the *ma'amar*.

## Section Three

The *ma'amar* has discussed the following points:

- The Frierdiker Rebbe's *ma'amar* explained that the Jews were able to completely accept the Torah at the time of Purim because of the Jews' unique *mesiras nefesh* at that time. The Rebbe asked why *mesiras nefesh* is necessary for the acceptance of the **entire** Torah if *mesiras nefesh* is only one of the **mitzvos**, and how the *mesiras nefesh* of Purim (as opposed to Chanukah) is specifically suited for this purpose.
- The Rebbe also asked why the fact that Mordechai's role to inspire the Jews and the fact that he learned with schoolchildren were mentioned in the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*.
- In order to explain how the Jews were able to completely accept the Torah at the time of Purim, the Rebbe explained the purpose of the Giving of the Torah. When Hashem revealed His essence at the Giving of the Torah, this enabled the total *bittul* (subjugation) of creation to His essence and the resulting ability to unite the opposites of physicality and spirituality within the physical world.
- The Rebbe explained how the three aspects of physical, spiritual, and the *bittul* which unites them can be seen in:
  - The motivation to do mitzvos
  - The mitzvos themselves
  - The motivation to learn Torah
  - The purpose of the Torah itself
  - The *halachos* of learning Torah



- The ultimate level of learning Torah is beyond the **mitzvah** of learning Torah. Rather, the Jew learns Torah because the **Torah** must be learned. Since this approach doesn't take into account the exemptions that could be applied to the mitzvah, it enables the Jew to learn Torah without any limit.

The Rebbe now uses these concepts to answer the questions from the beginning of the *ma'amar*:

יו"ד) **וע"פ** כל הנ"ל יש לומר הטעם על זה שגמר קבלת התורה (וקבל היהודים) תלוי במס"נ, כי החיבור דעליונים ותחתונים הוא ע"י ביטול הגדרים והמציאות דעליון ותחתון (כנ"ל), ולכן, בכדי שתהי השלימות דקבלת התורה, הוצרך להיות הביטול דמס"נ.

In the beginning of the *ma'amar*, the Rebbe asked:

**Question Three:** How can the Frieddiker Rebbe explain that *mesiras nefesh* is critical to accepting the entire Torah when it is only one of 613 mitzvos?

**Answer to Question Three:**

As explained above, the goal of the **giving** of the Torah was to introduce complete *bittul* into the world through the revelation of Hashem's essence which would enable the unification of the "higher" and "lower" aspects of creation. Therefore, the Jews needed to **receive** the Torah with complete *bittul* in order for this goal to be achieved. The mitzvah of *mesiras nefesh* is unique because it brings out this complete *bittul* within the Jew, so the receiving of the Torah was completed when the Jews had *mesiras nefesh*.

The Rebbe explains why this needed to be **physical** *mesiras nefesh*:

ואף שגם בשעת מתן תורה כשאמרו נעשה ונשמע קיבלו עליהם לעשות כל מה שיצטוו גם באם יהי צריך למס"נ על זה, הרי כל זמן שהמס"נ היא בכח הוא מצד הנשמה ואינו בהגוף, וכיון שהביטול (שעל ידו נעשה החיבור דעליונים ותחתונים) צריך להיות הן בהעליון והן בהתחתון, לכן השלימות דקבלת התורה תלוי במס"נ בפועל, כי המס"נ בפועל היא<sup>77</sup> בהגוף ונפש הטבעית.

Even though at the time of the Giving of the Torah the Jews accepted upon themselves to have *mesiras nefesh* if the situation would arise, this **potential** *mesiras nefesh* only expressed the *bittul* of the **soul** (the person's will). However, when the Jews risked their **physical** lives to keep Torah and mitzvos at the time of Purim, this also expressed the *bittul* of their **body and animal soul**. This actual *mesiras nefesh* which involved both body and soul had the complete *bittul* which was necessary for the complete acceptance of the Torah.

This insight also explains another question from the beginning of the *ma'amar*:

**Question Four:** What is unique about the *mesiras nefesh* of Purim (as opposed to Chanukah) that makes it relevant to the complete acceptance of the Torah?

**ועפ"ז** יובן גם המעלה במס"נ דפורים על המס"נ דחנוכה, כי גם המס"נ בפועל היא בעיקר מצד הנשמה, אלא שהמס"נ דהנשמה פועלת גם בהגוף ובנפש הטבעית, ומכיון שהגוף ונפש הטבעית (מצד ענינם) הם מציאות, לכן הגילוי דמתן תורה (החיבור דעליונים ותחתונים) שנמשך בהם ע"י הביטול דמס"נ שמצד הנשמה הוא דבר נוסף עליהם. וזוהי המעלה דהמס"נ דפורים על המס"נ דחנוכה, שבפורים היו בתכלית הביטול (והשפלות) גם מצד הגוף<sup>78</sup>, שהרי היו הפקר גמור להריגה לכל מי שירצה, ובדרך הטבע לא הי' דרך להנצל מזה.

**Answer to Question Four:**

In general, *mesiras nefesh* comes from the desire of the **soul** to connect to Hashem, and this desire then influences the body and animal soul to carry out the *mesiras nefesh* in actuality. With this type of *mesiras nefesh*, the *bittul* of the body and animal soul comes from the external influence of the G-dly soul and does not originate within the body and animal soul themselves. Therefore, the resulting acceptance of the Torah (and corresponding revelation within the world) would be like an externally imposed revelation and not a transformation of the physical world itself.

However, on Purim the decree against the Jews was focused on their **physical body**; Haman's decree was to destroy all the Jews in a single day (G-d forbid). Achashverosh was a global ruler and this decree encouraged and legalized the murder of the Jews (G-d forbid) – there was no one to protect them and nowhere to run to. This represents the worst possible situation for the Jews' physical body, which therefore caused a corresponding *bittul* in the body and animal soul themselves – not just an externally imposed *bittul* from the soul. Therefore, their acceptance of the Torah was complete – even from the perspective of their physical body.

Chanukah, on the other hand, was primarily a religious decree in which Torah and mitzvos were forbidden. Since this decree was not a direct threat to the physical body itself (the Jew was only in danger if he followed Torah and mitzvos), the corresponding *mesiras nefesh* would have been externally imposed on the body and animal soul and would therefore not have been sufficient to completely accept the Torah.

At the beginning of the *ma'amar*, the Rebbe referenced the explanation of the Alter Rebbe that the Jews could have escaped Haman's decree if they had abandoned their faith (but no one even considered this possibility). This seems to contradict the above explanation that the decree was on the Jewish **body**; if they would

have abandoned Judaism, their body would have remained untouched. The Rebbe explains why this is not a contradiction:

[ואף שהגזירה היתה רק על היהודים ובאם היו כופרים ח"ו לא היו עושים להם כלום (כמובא לעיל סעיף א מתו"א), מ"מ, מכיון שהגזירה אז היתה לא על קיום התומ"צ אלא על הגוף, להרוג ולאבד ח"ו, נמצא, שהגופים שלהם היו אז בתכלית השפלות. דכאשר הגזירה היא על התומ"צ (כמו בחנוכה<sup>79</sup> שהגזירה היתה להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצוניך<sup>80</sup>) שבאם יקיים תומ"צ יהרגו אותו, אזי, הגוף (מצד ענינו) אינו כהפקר. משא"כ כשהגזירה היא להרוג ולאבד ח"ו אלא שיש לו אפשרות להנצל מהגזירה ע"י שיכפור ח"ו, מכיון שהגזירה להרוג אותו היא (לא מפני שאינו רוצה לכפור, אלא) על הגוף, נמצא שהגוף (מצד ענינו) הוא כהפקר<sup>81</sup>].

True, the Jews could have escaped the decree of Purim if they had abandoned their faith (G-d forbid), but the **decree itself** was on the Jew's physical body. Since the decree was focused on the Jew's physical body, it therefore brought the *bittul* into the body itself when the Jew experienced the direct threat to his **physical** life. On the other hand, the decree of Chanukah was to "make them forget Your Torah and take them away from Your mitzvos," which primarily put the Jew's **spiritual** life at risk and was focused on the Jewish soul. **If** the Jew decided to preserve his spiritual life by keeping Torah and mitzvos, only then would his physical life be in danger – and this type of conditional physical threat is not experienced with the same intensity.

This also answers another question from the beginning of the *ma'amar*:

**Question Two:** It makes sense that the Frierdiker Rebbe compared the Jews' **spiritual** situation at the time of Purim to their **spiritual** situation at the time of the giving of the Torah. However, why did he compare their **physical** situation during those times? Accepting the

Torah was a spiritual task, and the Jews' physical situation should have been irrelevant.

**וזהו** מה שע"י המס"נ דפורים דוקא ה' הגמר והשלימות דקבלת התורה, כי ע"י שהביטול שלהם אז ה' גם מצד הגוף, לכן היו כלים להגילוי דמתן תורה הן מצד הנשמה והן מצד הגוף. ויש לומר דזהו גם מ"ש בהמאמר שבזמן הגזירה היו ישראל בתכלית השפלות גם בגשמיות, כי בזה מרמז הטעם על זה שהיו אז כלים להגילוי דמתן תורה גם מצד הגוף.

### Answer to Question Two:

As explained above, the goal of the giving of the Torah was to introduce complete *bittul* to the essence of Hashem into both the spiritual and physical world, enabling the spiritual and the physical to unite as one. Therefore, the Jews needed to accept the Torah with the complete *bittul* of both their souls **and their bodies** – which was accomplished at the time of Purim. Because the Jews were in a difficult situation both spiritually **and physically**, this enabled them to fully accept the Torah. Therefore, the Frierdiker Rebbe also compared the Jews' physical situation at the time of Purim and the Giving of the Torah to hint to the fact that their **physical** situation was a critical component to their complete acceptance of the Torah.

The Rebbe now answers the remaining question from the beginning of the *ma'amar*:

**Question One:** The Frierdiker Rebbe explained that the Jews were able to complete their acceptance of the Torah at the time of Purim because they had the quality of *mesiras nefesh*. If so:

- A. Why did the Frierdiker Rebbe highlight the fact that Mordechai inspired them to reach this level? The topic of the *ma'amar* was **how** they accomplished this acceptance, not **who** helped them accomplish it!

- B. Why did the Friediker Rebbe explain that Mordechai's main focus was teaching Torah to schoolchildren? This seems like an unnecessary detail which does not enhance the main focus of the *ma'amar*.

(יא) **והנה** ע"פ המבואר לעיל (סעיף ד) שבחיבור עליון ותחתון יש ג' ענינים - העליון, התחתון והביטול שלהם - מובן, שבכדי לזכות להגמר והשלימות דקבלת התורה אין מספיק הביטול דהנשמה ודהגוף, אלא צריך שתהי' גם המציאות שלהם, וכמו שהם בתכלית השלימות, ושהמציאות שלהם תהי' קשורה ומחוברת עם התורה. וע"ד שנת"ל (ס"ו וס"ח) שהמעלה דלימוד התורה לשמה היא לא רק בענין הביטול (שהלימוד שלו הוא לא בשביל השלימות שלו, גם לא בשביל השלימות דהנשמה) אלא גם זה שמציאותו של האדם הלומד (הנשמה והגוף) מתחברת עם התורה שע"ז הוא יוצא מהגבלותיו ומתעלה להבל"ג דתורה.

In the previous section we explained that the *mesiras nefesh* of the Jews at the time of Purim accomplished the *bittul* that was needed for the body and soul to completely accept the Torah. However, earlier in the *ma'amar* we explained that there are **three** aspects of the accomplishment of the Giving of the Torah:

1. Every mitzvah has a "lower" aspect
2. Every mitzvah has a "higher" aspect
3. Both the higher and lower aspects of every mitzvah are *batul* (subjugated) to the revelation of *ohr ein sof*

The *bittul* of *mesiras nefesh* accomplishes the third aspect, but the body (lower) and soul (higher) also need achieve their ultimate potential **at the same time** as they have this *bittul*. This is similar to the earlier explanation of the advantage of learning Torah for its own sake; not only does the person surpass his own "selfish" desire to learn (aspect three, *bittul*), he also learns Torah in a way that

transcends the limits of time and space (achieving his ultimate potential, aspects one and two).

The Jews accomplished the third aspect through their *mesiras nefesh* at the time of Purim, but didn't achieve the ultimate potential of their body and soul (aspects one and two).

We can now understand why the Frierdiker Rebbe mentioned that the inspiration for the *mesiras nefesh* came from Mordechai:

ויש לומר, דזהו שמביא בהמאמר שהתעוררות המס"נ דישראל היתה ע"י מרדכי, משה שבדורו, דלימוד התורה של מרדכי הי' בתכלית העילוי, וע"י שעורר את ישראל ללמוד תורה במס"נ [ובפרט שמרדכי הי' ראש הדור (ע"ד משה) שממנו נמשך לכל האברים], המשך בהם (לא רק ענין הביטול, אלא) גם העילוי דלימוד התורה כמו שהיא מצד השלימות דהאדם, השלימות דהנשמה ודהגוף.

Since Mordechai was the "Moshe of his generation," his actions affected the entire Jewish people just like the head influences and directs all the limbs of the body. Since Mordechai learned Torah at the ultimate level of perfection for his body and soul, when he inspired the Jews to go on *mesiras nefesh* to learn Torah he transmitted this ultimate level of learning Torah to them as well. This enabled the Jews to have the ultimate expression of serving Hashem through body and soul as well as the ultimate *bittul* of body and soul – which enabled them to completely accept the Torah.

This also explains why the Frierdiker Rebbe mentioned that Mordechai learned Torah with schoolchildren:

**ועפ"ז** יש לבאר גם מה שמביא בהמאמר שמרדכי קיבץ כ"ב אלף תינוקות של בית רבן, כי מעלה זו בלימוד התורה (שהיא מצד השלימות דהנשמה ודהגוף) היא בעיקר בתינוקות של בית רבן. ויובן זה ע"פ מה שארז"ל<sup>82</sup> אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן, אמר לי' רב פפא לאביי דידי ודיך מאי, א"ל אינו דומה

הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא. דהגם שלימוד התורה של ר"פ ואב"י הי' (בודאי) לשמה בדרגות הכי נעלות ולימוד התורה דתינוקות של בית רבן הוא מצד יראת הרצועה,<sup>83</sup> אעפ"כ, יש יתרון בהבל תינוקות של בית רבן, שעל הבל זה דוקא העולם מתקיים.

Even though Mordechai gave the advantage of his perfect Torah learning to the **entire** Jewish people, this advantage was mainly expressed through the **children's** Torah learning. The Rebbe quotes a Gemara to explain:

The Gemara states, "the world only continues to exist because of the breath of the schoolchildren [learning Torah]." Rav Papa said to Abbayeh, "What about my learning and your learning?" Abbayeh responded, "You can't compare breath that has never sinned to breath that has sinned."

We see from this Gemara that even though Rav Papa and Abbayeh surely learned Torah for its own sake, and the children were motivated to learn because of the consequences imposed by their teacher, there is nevertheless an advantage to the Torah learned by schoolchildren.

The Rebbe explains this advantage:

**וידוע הביאור בזה<sup>84</sup>**, דהמעלה בהבל תשב"ר הוא הן מצד נשמתם, שהיא קרובה יותר לאלקות מפני שזה מקרוב באה מעולם הרוחני, והן מצד הגוף שלהם שלא נתגשם כ"כ באכו"ש ובתאוות, כמבואר במק"א בארוכה. ועפ"ז יש לומר, דזה שמביא בהמאמר שבזמן הגזירה קיבץ מרדכי כ"ב אלף תינוקות של בית רבן, הוא, בכדי לבאר שבלימוד התורה שהי' אז, הי' (לא רק הביטול דהנשמה ודהגוף, אלא) גם השלימות דהנשמה ודהגוף.

A child has an advantage regarding both their body and soul:

- His soul just recently came from the spiritual world and still experiences the remnants of its effect.



- His body has not yet become so coarse through eating, drinking, and the involvement in other physical pleasures.

Therefore, the Frierdiker Rebbe included the fact that Mordechai learned Torah with schoolchildren to stress the fact that the Jews at that time (specifically the children) had both the *bittul* of body and soul to the Torah as well as **perfection** of body and soul in learning Torah.

Parenthetically, the Rebbe addresses why the Frierdiker Rebbe also needed to mention the involvement of Mordechai in inspiring the Jews if the Torah learning of children already expressed the perfection of body and soul:

[אלא שמעלת הנשמה דתינוקות של בית רבן אינה שייכת (כ"כ) ללימוד התורה שלהם, מכיון שהלימוד שלהם הוא מפני יראת הרצועה (טבע הגוף) ולא מצד הנשמה, וגם אין בזה הביטול דמס"נ, ולכן מביא בהמאמר שהלימוד דתינוקות של בית רבן הי' ע"י מרדכי, שע"ז הי' גם לימוד התורה שלהם במס"נ כמבואר בהמאמר].

First of all, even though a Jewish child's soul is more "fresh" (from the spiritual world), their Torah learning is mostly motivated by the fear of their teacher. Second of all, their Torah learning generally doesn't have the *bittul* of *mesiras nefesh*. Therefore, the Frierdiker Rebbe mentions that their learning was directed by Mordechai, who brought the aspect of learning Torah with *mesiras nefesh* into their learning.

In addition to the effect that Mordechai had on the children, the children also affected Mordechai:

ויש להוסיף, דע"י שמרדכי קיבץ כ"ב אלף תינוקות של בית רבן נתוסף אצלו העילוי דהבל תינוקות של בית רבן<sup>85</sup>, ועי"ז<sup>86</sup> המשיך ענין זה גם בכל היהודים שבדורו.

By gathering together 22,000 schoolchildren to learn Torah, Mordechai also acquired the advantage of the "breath of

schoolchildren," which he then transmitted to the rest of the Jews in his generation.

---

Now that the Rebbe has answered all the questions on the Friediker Rebbe's *ma'amar*, the Rebbe applies this new understanding of Purim to the mitzvah to drink wine on Purim *ad d'lo yada* (until one does not know the difference between "cursed be Haman" and "blessed be Mordechai"):

(יב) **ועפ"ז** יש לבאר גם מה שחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע<sup>87</sup>, כי בימי הפורים בכל שנה ושנה חוזר וניעור הענין דוקבל היהודים כמו שהי' בפעם הראשונה, ואדרבא - באופן דמעלין בקודש<sup>88</sup>.

Just like the Jews completed their acceptance of the Torah on the first Purim, we need to accept the Torah in a greater and deeper way on Purim every year.

[ויש להוסיף, שהחידוש בימי הפורים לגבי מתן תורה הוא בשני ענינים. שבימי הפורים הי' הגמר והשלימות דקבלת התורה (וקבל היהודים), כנ"ל בארוכה, וגם קיום התורה, כדאיתא בגמרא<sup>89</sup> עה"פ<sup>90</sup> קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקבלו כבר, דזה שקבלו במתן תורה לא הי' באופן דקיום נצחי, דלאחרי שחטאו בעגל התנצלו את עדים<sup>91</sup>, ובימי הפורים כתיב<sup>92</sup> וימי הפורים האלה לא יעברו גו' וזכרם לא יסוף מזרעם, דזה שקבלו בפורים קיים בקיום נצחי<sup>93</sup>. ועד"ז הוא בימי הפורים בכל שנה ושנה, שיש בזה שני ענינים אלה. שבכל שנה ניתוסף בהשלימות דקבלת התורה (כנ"ל), ושגם הוספה זו יש לה קיום נצחי].

In addition to the greater **quality** (depth) in the Jews' acceptance of the Torah at the time of Purim, they also accepted it with greater **permanence**. After the Jews accepted the Torah on Har Sinai, they sinned with the golden calf and the angels "removed their crowns"

which they received for saying "נעשה ונשמע" (we will do and then we will understand) at Har Sinai. We see from this that their acceptance (represented by the crowns they received) was not permanent.

However, at the time of Purim the Jews accepted the Torah in a **permanent** way. The Gemara explains the *possuk* in the Megillah, "קיימו וקבלו היהודים" (the Jews established and accepted) to mean that the Jews "established [in a permanent way] that which they had already accepted [at the Giving of the Torah]." This is also why the Megillah describes the Jews' establishment of Purim as "וימי הפורים לא יעברו" (and these days of Purim shall never cease) – Purim was established in a **permanent** way.

Therefore, our celebration of Purim adds a **deeper** acceptance of the Torah each year and this acceptance has a **permanent** effect.

Since we are reliving - and "re-accomplishing" - the achievement of Purim every year, this explains why we need to drink wine *ad d'lo yada*:

ולכן בפורים צ"ל העבודה דלא ידע, ארויסגיין פון זיך, כי השלימות דקבלת התורה באה ע"י הביטול. וזהו גם שהיציאה ממציאיותו (עד דלא ידע) צריכה להיות ע"י לבסומי ביין<sup>94</sup> (גשמי), כי הביטול (דפורים) צריך להיות גם מצד הגוף, כנ"ל בארוכה. ומזה נמשך הנתינת כח על כל השנה, שעניני הגוף לא יתפסו מקום אצלו ובמילא לא תהי' מניעה מצד הגוף ללימוד התורה.

Since *bittul* is required in order to completely accept the Torah, we need to have both a spiritual *bittul* (surpassing our own personal limitations) **and** a physical *bittul* on Purim. While the spiritual *bittul* can be accomplished spiritually, we need to drink **physical** wine until our physical senses are overcome (*ad d'lo yada*) to achieve the physical *bittul* as well.

By disregarding the limits of our physical body on Purim, this enables us to prevent our physical needs from obstructing our Torah learning for the entire year.

In addition to the *bittul* that *ad d'lo yada* accomplishes, it also increases the quality of a Jew's learning:

**וע"פ** מה שנת"ל דמעלת לימוד התורה לשמה היא לא רק בענין הביטול אלא גם שהלימוד של האדם הוא באופן דבל"ג, יש לומר, שעד"ז הוא גם בעד דלא ידע, שזה פועל (אח"כ) על"י גם בהידיעה [דלימוד התורה צ"ל בהבנה והשגה דוקא], שמבין בשכלו ענינים בתורה שקודם לא הי' שייך לזה. וכמו שביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר באחת השיחות דפורים<sup>95</sup>, שע"י שמגיעים לדרגת לא ידע, הידע שאח"כ הוא באופן אחר לגמרי. ובכללות הוא שהשכל המוגבל של האדם מתאחד עם התורה שלומד הבלתי מוגבלת, ועי"ז נעשה חד גם עם קוב"ה, ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד.

Earlier in the *ma'amar*, the Rebbe explained that the advantage of learning Torah for its own sake is expressed in the *bittul* (learning for the Torah, not for yourself) and in the ability to learn beyond all boundaries. Similarly, the mitzvah of *ad d'lo yada* affects the *bittul* of the mind and physical body and also **increases** the capability of the mind to understand the Torah (after the effects of the wine wear off). After reaching *ad d'lo yada* on Purim, a Jew is able to understand concepts in Torah which he was previously unable to understand. As the Freidiker Rebbe said in one of his *sichos*, "After reaching *lo yada* (not knowing), his knowledge reaches a completely different level."

Through reaching *ad d'lo yada* and learning Torah beyond all limits, the limited mind of the Jew is able to unite with the infinite Torah – and therefore unite with Hashem, because "the Jews, the Torah, and Hashem are all one."



## End Notes from Original Hebrew Text

(\* יצא לאור בקונטרס פורים - תשמ"ט, לקראת ימי הפורים... ז' אד"ש תשמ"ט).

(1) אסתר ט, כג.

(2) שנאמר ה' תשא פורים קטן, רפ"ז (כותרת המאמר בסה"מ תרפ"ז (ועד"ז ב"התמים) שבהערה הבאה).

(3) בקונטרס פורים שנה זו (ה'תשי"א). נדפס אח"כ גם בסה"מ ה'תשי"א ע' 180 ואילך. תרפ"ז ע' קי ואילך. ולפני זה - ב"התמים" חוברת ז לה, ג [שלו, ג] ואילך.

(4) וכ"ה גם ברד"ה זה בתו"א (מג"א צו, ג) ובשערי אורה (שער הפורים פח, ב). וכ"ה גם בתו"א שם צ, א. א, צת, א. שערי אורה נד, א. רד"ה זה תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע' קצו). ובכ"מ.

ולהעיר, שבתו"א שם (צח, א) ובהמאמר דתרפ"ז (בתחלתו) שהוא ע"ד שארז"ל (שבת פח, א) עה"כ (אסתר ט, כז) קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקבלו כבר [אף שלכאורה הם שני ענינים, ד"קבל היהודים את אשר החלו" הוא שרק בפורים היתה הקבלה, משא"כ "קיימו מה שקבלו" הוא שגם במ"ת היתה הקבלה\* אלא שלא הי' לה קיום. וראה לקמן סי"ב]. ובשערי אורה שם (בשני המקומות), ועד"ז ברד"ה זה תרע"ח, הובא פירוש זה עצמו (עה"פ וקבל היהודים) בשם "ארז"ל.

(5) הביאור בדיוק לשון זה - ראה ד"ה וקבל היהודים דפורים קטן ה'תשל"ח ס"א (לעיל ע' מד).

(6) ראה שמו"ר פמ"א, ז. ויק"ר פי"ח, ג. זח"ב קיג, סע"ב ואילך. וראה גם עירובין נד, א.

(7) ראה תניא פל"ו שהגילוי דמתן תורה הי' מעין הגילוי דלע"ל.

(8) לשון הכתוב - ישעי' ס, ב.

(9) ולהעיר ממוחז"ל (חולין קלט, ב) "אסתר מן התורה מנין [דכתיב (וילך לא, יח)] ואנכי הסתר אסתיר. ולהעיר, שאפילו לאחרי הנס דפורים (מכיון שהנס הי' מלוש בטבע) נק' כנס"י בשם אסתר מלשון הסתר אסתיר (ראה תו"א שם צ, ד ואילך). ומכ"ש בזמן הגזירה.

(10) אסתר ג, יג.

(11) בפ"ג ואילך.

(\* ואולי יש לומר, שלכן מדייק בהדרושים (תו"א שם צ, א (ועד"ז שם צו, ג. צט, סע"א). (שערי אורה שם נד, א) (ועד"ז שם פח, ב. צ, ב). (סה"מ תרע"ח שם) דפירוש" וקבל היהודים את אשר החלו "הוא שבימי מרדכי הי' גמר הקבלה.

(12) שם צא, ב. צז, א. צט, ב. וכ"ה בשערי אורה שם ס"ח (צ, ב). סד"ה וקבל תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע' רד). ד"ה חייב אינש עטר"ת ס"ד (סה"מ עטר"ת ע' שו). תרפ"א (ה'תש"ח) ס"ה

(סה"מ תרפ"א ע' קצא. ה'תש"ח ע' 118). ד"ה בלילה ההוא ה'ש"ת פ"ה (סה"מ ה'ש"ת ע' 9). ועוד. וכ"ה במגילת סתרים עה"פ אסתר שם.

13) שזהו חידוש גדול יותר, כי בנוגע לאמונה, גם קל שבקלים מוסר נפשו (תניא פי"ח. ובכ"מ).

14) דנוסף לזה שאתפשטותא דמשה בכל דרא (תקו"ז תס"ט - קיב, א. קיד, א), ומרדכי הי' האתפשטותא דמשה שבדורו (ראה בהמאמר פט"ו) - איתא במדרש (אסת"ר פ"ו, ב. הובא בהמאמר פ"ג) שהי' מרדכי שקול בדורו כמשה בדורו.

15) ראה בהמאמר פ"ג ופט"ו.

16) פ"ב. וראה גם שם פ"א ופט"ו.

17) ראה אסת"ר פ"י, ד. יל"ש אסתר רמז תתרנח. ויק"ר (פכ"ח, ו) ויל"ש אמור (רמז תתרמג) עה"פ (אמור כג, יא) והניף את העומר. פס"ר פי"ח (פ' העומר).

18) ראה אסת"ר פ"ט, ד. יל"ש אסתר רמז תתרנז.

19) וכ"ה גם בתו"א ד"ה זה (צז, א. שם, סע"ד) ובשערי אורה ד"ה זה ס"ח (צ, ב). ד"ה יביאו לבוש מלכות פט"ו (נט, ב).

20) אחרי יח, ה. וראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"א (מיומא פה, ב. סנהדרין עד, א. תוספתא שבת ספט"ז) "וחי בהם ולא שימות בהם."

21) רמב"ם שם ה"ב (מיומא פב, א. סנהדרין ותוספתא שם).

22) ראה בארוכה סה"מ ה'תש"ט ע' 123 בהערה.

23) פכ"ה (לב, סע"א ואילך).

24) עקב יא, כה.

25) בשערי אורה שם (סא, א. צ, ב) דזה שהקבלה שבמתן תורה נגמרה ע"י המס"נ בפועל שהי' בימי הפורים (אף שגם כשאמרו נעשה ונשמע "בודאי נכון הי' לבכם למסור נפשם בפו"מ") הוא מצד המעלה דמס"נ בפועל ש"מגיע למעלה מעלה מאד נעלה גם מתו"מ". אבל צריך ביאור, מדוע צריך בשביל קבלת התורה להגיע לדרגא שלמעלהמתו"מ.

26) בשערי אורה בהקדמה שהמס"נ דפורים הי' מצד "כח המשפיע" והמס"נ דחנוכה "מצד המקבל". אבל לכאורה חילוק זה אינו ביאור על זה ש"וקבל" הי' ע"י המס"נ דפורים דוקא. וע"פ המבואר בתו"א שם (צט, ב ואילך) ובשערי אורה שם (צז, א ואילך) דזה שבמ"ת הי' רק "החלו לעשות" הוא מפני שהמס"נ אז הי' מפני הגילוי דלמעלה משא"כ המס"נ דפורים - מכיון שהמס"נ דחנוכה הי' "מצד המקבל", הי' ראוי לכאורה שעל ידה יהי' "וקבל".

27) ראה גם רד"ה וקבל בתו"א (צו, ג) ובשערי אורה (פח, ב), שענין זה (שבימי אחשורוש קבלו מה שהחלו במתן תורה) יובן בהקדים תחלה ענין מתן תורה.

- (28) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 88 ואילך. שם ע' 79. וש"נ.
- (29) ראה סה"מ ה'תש"י ע' 223 ובהערות שם.
- (30) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.
- (31) ועד"ז הוא בתורה, שדוקא במתן תורה ניתן הכח שלימוד התורה יפעול שינוי בהאדם הלומדה - ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 214. אלא שעיקר ענין זה הוא במצוות - ראה הדרן על הש"ס (בתורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' תיח) הערה 31.
- (32) ראה לקו"ש שם ע' 213 הערה 16.
- (33) אגה"ק סי"ב. לקו"ת תזריע כג, ג. ובכ"מ.
- (34) ישע"י כט, יג.
- (35) תניא פל"ט (נג, ב).
- (36) תניא פמ"ד (סג, ב). וראה גם שם ספי"ד. פט"ו (כא, א). שבילי אמונה נתיב ד שער ב. שו"ת הרמ"ע מפאנו סל"ו.
- (37) ראה בר"ר פ"ח, יא. פי"ב, ח. וראה תו"א בראשית ג, ד ואילך. קונטרס ומעין מאמר טו. המשך תרס"ו ע' תצה. ובכ"מ.
- (38) ראה תקו"ז ת"ל (עד, סע"א). הובא בתניא שבהערה הבאה. שם רפכ"ג. ועוד.
- (39) תניא פ"ד.
- (40) תנחומא שמיני ח (וראה שם ז). בר"ר רפמ"ד. וש"נ. וראה מו"ג ח"ג פכ"ו.
- (41) ראה בארוכה תניא פל"ז.
- (42) שמו"ר פ"ל, ט. וראה גם ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג.
- (43) תהלים קמז, יט.
- (44) ומכיון שלמעלה הוא למעלה מהזמן - הפירוש ד"קודם" הוא קדימה במעלה.
- (45) ולהעיר שבכ"מ מובא ענין זה (שרמ"ח פיקודין הן רמ"ח אברין דמלכא) בהמשך לזה שהקב"ה מקיים את המצוות (תו"א מקץ לד, ד. שערי אורה שם פכ"ט (צד, ב). ועוד).
- (46) כידוע שמצוות נק' דרכי הוי' (הושע בסופו. נזיר כג, א. הוריות יו"ד, ב. וראה גם זהר ח"א קעה, ב 'ואיננו ארחין ושבילין דאורייתא". ובכ"מ). וכבר דובר כמ"פ (ראה לעיל ח"א ע' רנה. לקו"ש חל"ד ע' 153 ואילך) דפירוש "ללכת בכל דרכיו" (עקב יו"ד, יב) הוא עשיית המצוות. וזה שארז"ל שפירוש "ללכת בכל דרכיו" קאי על מדותיו של הקב"ה (מה הוא רחום כו') הוא עה"פ שבס"פ עקב (יא, כב).



## ד"ה וקבל היהודים

- (47) להעיר מפרש"י עה"פ ובו תדבקון (ראה יג, ה) "הדבק בדרכיו . . כמו שעשה הקב"ה", היינו שע"י הדביקות בדרכיו "כמו שעשה הקב"ה" - עי"ז" ובו תדבקון."
- (48) אחרי ית, ה. ובלקו"ת שה"ש ב, א [ועד"ז בדרך חיים פע"ה (פב, א ואילך)] "וחי בהם - שמקבל מהם חיות".
- (49) ואתחנן ד, ד. וראה אדר"ג ספ"ד.
- (50) להעיר מתניא פמ"ו (סו, א) בפירוש אשר קדשנו במצותיו, "שהיא קדושתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו . . מה שהקב"ה הוא מובדל מהעולמות . . בח' סובב . . (ואעפ"כ) היא (נפש האדם שמקיים המצוה) במעלת ומדריגת קדושת א"ס ב"ה ממש מאחר שמתייחדת ומתכללת בו ית' והיו לאחדים ממש".
- (51) ולהעיר מלקו"ת ראה כא, ד בענין תרי"ג ארחין.
- (52) בראשית א, כו.
- (53) בהבא לקמן (עד סוף הסעיף) ראה אגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"י ע' שסט ואילך. סה"מ תרח"ץ, ה'ש"ת וה'תש"י שבהערה 55.
- (54) ראה גם בהמאמר (ד"ה וקבל תרפ"ז) ספי"ב ואילך.
- (55) לקו"ת בחוקותי מה, ג. דרך חיים שער התפלה (נב, סע"ב). סה"מ תרח"ץ ע' נב. ה'ש"ת ע' 73 ואילך. ה'תש"י ע' 71 ואילך. לקו"ש ח"ז ע' 30 ואילך. לקו"ת חוקת (נז, ד) בפ"י "אשר צוה". וראה בהמאמר פ"ד בפ"י "ואתה תצוה" "דציווי הוא צוותא וחיבור שהוא ענין ההתקשרות". וראה פע"ח שער כט (שער הלולב וד' מיניו) פ"ג: יצוה, כשאמרז"ל (ברכות ו, סע"ב) כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה שהוא לשון חיבור.
- (56) ואתחנן ד, ו.
- (57) ראה זח"ג עג, א. וראה סה"מ תרנ"ז ס"ע כח.
- (58) תניא פ"ד ורפכ"ג בשם הזהר. וראה הנסמן במאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"א ע' רפה. וראה זהר ח"א כד, א. ח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו (כא, ב). תכ"ב (סד, א). לקו"ת נצבים מו, א. ועוד.
- (59) שבת קה, א (כגירסת העין יעקב).
- (60) לקו"ת שלח מח, סע"ד ואילך.
- (61) ראה שמו"ר פל"ג, א. שם, ו. תנחומא תרומה ג. תניא פמ"ז. לקו"ת שם.
- (62) ראה גם לקו"ש חי"ט ע' 182.
- (63) ראה תניא פ"ד.
- (64) שיש להם דין קדימה על שאר כל ההלכות שאין צריך למעשה כ"כ - הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ט.

65) תניא רפ"ז (מז, א). אבל בתניא פל"ה (מה, א) באופן אחר. ואכ"מ.

66) ראה בארוכה תניא פל"ה שם.

67) איוב יא, ט.

68) הלכות ת"ת שם פ"א ה"ה.

69) ראה מנחות צט, ב. קו"א להל' ת"ת שם פ"ג ה"א אות א (ע' 1686 [תתמג, ב]).

70) יהושע א, ח. וראה בארוכה קו"א שם דמצות ידיעת התורה ומצות והגית בו הם שני ענינים.

בקו"א שם שמצוות ידיעת התורה עדיפא ממצות והגית, אבל אין מזה סתירה למ"ש בפנים, כי זה שמצות ידיעת התורה עדיפא הוא בנוגע לזה שאינה נדחית מפני מצוה אחרת.

71) ראה הל' ת"ת שם פ"ג ה"ג וד'.

72) ואף שמבואר בהל' ת"ת שם (פ"ג) שיש כמה אופנים בקיום מצות והגית, ועד שבשעת הדחק קיים מצות והגית ע"י ק"ש שחרית וערבית (הל' ת"ת שם פ"ג ה"ד) - הרי החילוקים הם רק כשהוא טרוד בפרנסה, אבל בנוגע לזמן הפנוי - המצוה דוהגית היא בכל רגע.

73) ראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 304 ואילך. ולהעיר מקו"א שם (ע' 1688 [תתמד, ב]) בפירוש מרז"ל (אבות פ"ו, ד) "כך היא דרכה של תורה כו' חיי צער תחיי" שאין זה חיוב "אלא שזו דרכה של תורה דוקא", דלכאורה י"ל הכוונה, דענין זה אינו מצד מצות תלמוד תורה אלא "דרכה של תורה". אבל ראה שם פ"ג ה"ג בתחלתה "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי . . חיי צער תחיי".

74) קידושין לג, א. הל' ת"ת שם ספ"ג.

75) וע"ד החילוק שבין הא"ס שבאצילות להא"ס שלמעלה מאצילות, דזה שהאור דאצילות א"ס להתפשטותו "הוא באצילות גופא ואינו יורד ומתגלה חוץ לאצילות" ואוא"ס שלמעלה מאצילות הוא "בבחי' א"ס להתפשטותו ממש שנמשך בכל ההשתלשלות" (המשך תרס"ו ע' תק ואילך).

76) וזה שהאדם נשאר במציאותו (גבול) ואעפ"כ לימוד התורה שלו הוא למעלה מהגבלה - עי"ז מתגלה עוד יותר הבל"ג דתורה. וע"ד המבואר בהמשך תרס"ו שם (ס"ע תקא) ש"אמיתית ענין א"ס להתפשטותו (הוא) שבכל מקום הוא מאיר בגילוי ממש ומ"מ העולמות הן במדריגתן שנתהוו".

77) ראה שערי אורה שער החנוכה ד"ה בכ"ה בכסליו פי"ט (ח, סע"א) ואילך. וראה בארוכה ד"ה והי' עקב ה'תשכ"ז ס"ה (לקמן ח"ד ע' קצא ואילך). וש"נ.

78) ראה בארוכה שערי אורה ד"ה וקבל פי"א (אלא שהביאור שם הוא באופן אחר).

79) ראה לבוש או"ח הל' חנוכה סתר"ע ס"ב, הובא בט"ז שם סק"ג.

(80) נוסח הודאת "ועל הנסים" דחנוכה.

(81) להעיר שהחילוק בין שני אופנים אלו הוא גם בהלכה: גם מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, כשעבר באונס אין עונשין אותו (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד), ואעפ"כ כשעבר ונתרפא - במקום סכנה - בע"ז ג"ע וש"ד עונשים אותו (שם ה"ו), ומהטעמים לזה, כי בחולה, האונס אינו על העבירה, ועושה ברצון (ראה בארוכה "תשובות וביאורים" ע' 14 [אגרות-קודש ח"א ע' רלו] בהערות. וראה שם עוד דוגמאות לזה).

ועפ"ז יש להוסיף עוד ביאור במעלת המס"נ דפורים על המס"נ דחנוכה - שאז בא בגילוי שענין התומ"צ נוגע לעצם מציאותם, ועד שבאם היו עוברים ח"ו היו נענשים על זה - ראה שיחת פורים שנה זו ס"ד (תורת מנחם - התוועדויות ח"ב ס"ע 299 ואילך).

(82) שבת קיט, ב.

(83) ראה תניא קו"א סד"ה להבין מ"ש בשער היחודים (קנה, א).

(84) דרך חיים פע"ו (פב, ד).

(85) וע"ד המבואר בהמאמר ספ"ה "דעל ידי רגלי העם . . נתוסף אור במשה".

(86) להעיר ממ"ש בהמאמר בסופו "עמד מרדכי . . והקהיל קהלות ברבים לחזק אמונתם בהוי' (אמונתם של ישראל בכלל (ע"י לימוד תינוקות של בית רבן."

(87) מגילה ז, ב. וראה סה"מ תרפ"א ע' קעט הערה 1.

(88) ברכות כח, א. וש"נ.

(89) שבת פה, א.

(90) אסתר ט, כז.

(91) תשא לג, ו. שבת שם.

(92) אסתר שם, כח.

(93) ראה בארוכה שערי אורה ד"ה וקבל פ"כ (צד, א).

(94) פרש"י מגילה שם.

(95) ראה שיחת פורים תש"ו ס"ב (סה"ש תש"ו ס"ע 23 ואילך).



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 ... וְאָקוּם וְאֶעֱשֶׂה אֶת מְלַאכַת הַמֶּלֶךְ

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

(DANIEL 8:27)