

# וידבר אלקים

תשכ"ט

VaYidaber Elokim

5729

*Simply*  
CHASSIDUS

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

## About Simply Chassidus

Simply Chassidus releases one *ma'amar* of the Rebbe each month with English translation and commentary. Each *ma'amar* is 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. Simply Chassidus is written in the *zechus* of *refuah shleima* for גיטל בת סימא.

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

Made possible by



538 Johnson Avenue | Brooklyn, NY 11237  
 ☎ 718.628.6700 ☎ 718.628.6900 ✉ jobs@tphny.com 🌐 tphny.com

The *ma'amar* "VaYidaber Elokim 5729" from Sefer Hamaamorim Volume 3 is copyrighted by Kehot Publication Society, a division of Merkos L'inyonei Chinuch, and is reprinted here with permission.

## Section One

This *ma'amar*, which the Rebbe said in 5729 (1969), is based on the following *possuk* which introduces the *Aseres HaDibros* (Ten Commandments):

Elokim said all these words [of the *Aseres HaDibros*], saying:

וַיְדַבֵּר אֱלֹקִים אֶת כָּל  
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאֹמֶר:

**וידבר** אלקים את כל הדברים האלה לאמר<sup>1</sup>, וידוע הדיוק<sup>2</sup> במ"ש לאמר, דמאחר שכל ישראל (הנשמות שבכל הדורות<sup>3</sup>) היו במעמד הר סיני ושמעו את הדברות מהקב"ה בעצמו, מהו פירוש לאמר, לאמר לאחרים<sup>4</sup>.

One of the most common phrases in the Torah is, "And Hashem spoke (*vayidaber*) to Moshe, saying (*leymor*)."<sup>1</sup> This phrase seems repetitious – why does it say that Hashem **spoke** to Moshe **saying**? To explain this, commentaries write that the word "saying" (*leymor*) means that Moshe should "say over" what Hashem will tell him to others (usually referring to the rest of the Jewish People).

However, in Torah Ohr, the Alter Rebbe points out that this explanation of *leymor* doesn't apply to our *possuk*. All the Jews were together at Har Sinai to hear the *Aseres HaDibros*, so there wasn't anyone else that needed it "said over" to them. Additionally, the Midrash explains that all the Jewish souls from every **future** generation were also there at that time, so "*leymor*" couldn't mean that Moshe should "say over" the *Aseres HaDibros* to someone else in the future either.

If so, why does the *possuk* use the word "*leymor*"?

ונקודת הביאור בזה, שבזה מבאר הכתוב את החידוש דמתן תורה. דלכאורה הרי גם קודם מתן תורה למדו כל התורה [כמובן גם מזה שקיים אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה<sup>5</sup>, שבכדי

לקיים את התורה צריך ללמוד אותה, ובודאי<sup>6</sup> שאברהם לימד את כל התורה כולה ליצחק בנו ויצחק לימדה ליעקב ובניו<sup>7</sup>, ומהו החידוש דמתן תורה.<sup>8</sup>

As we will soon clarify, the word *leymor* is included in this *possuk* in order to explain the accomplishment of Matan Torah (the Giving of the Torah).

We can't explain that the accomplishment of Matan Torah was "informational" (that it was the first time that the Torah was available to **learn**), as Avraham (who lived well before Matan Torah) fulfilled all the mitzvos of the Torah before they were given, and in order to perform the mitzvos properly, he must have learned Torah. And if Avraham learned Torah, he surely passed on this knowledge to Yitzchok, and Yitzchok passed it on to his sons, etc.

Since the Jews already had the "information" of Torah before Matan Torah, what did Matan Torah accomplish?

ומבאר הכתוב, שהחידוש דוידבר אלקים את כל הדברים האלה במתן תורה הוא, שע"ז ניתן הכח לכאו"א מישראל שבכל הדורות, שלימוד התורה שלו יהי באופן דלאמר.

In order to explain the accomplishment of Matan Torah, our *possuk* says that the goal of "Elokim said all these words [of the *Aseres HaDibros*]" was to give every Jew in every generation the ability to learn Torah in a way of "*leymor*" (which the *ma'amar* will explain shortly).

In the section below, the *ma'amar* will provide three explanations of the word *leymor*; two related to the interpretation of "say over to others" and one related to another explanation.

First, the *ma'amar* provides the two explanations related to the interpretation of *leymor* meaning "say over to others":

ושני פירושים בזה. שע"י לימוד התורה שלו הוא גורם שהקב"ה יאמר דיבורים אלה<sup>9</sup>, דכל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו<sup>10</sup>, דעפ"ז פירוש לאמר (לאמר לאחרים) הוא, שהאדם הלומד תורה אומר להקב"ה<sup>11</sup> כביכול שיחזור על הדיבורים שלו.

One accomplishment of Matan Torah is that when a Jew learns Torah, this causes Hashem to "read and learn [the Torah] just like he does." According to this, we can explain that the word "*leymor*" means that when a Jew learns Torah, he "says over to Hashem" (so to speak) that He should repeat what the Jew is saying.

ועוד, שלימוד התורה של האדם יה' באופן דלאמר, לחזור הדברים שהקב"ה אומר, כמ"ש<sup>12</sup> תען לשוני אמרתך, שהדיבורים דתורה שהאדם אומר הם אמרתך ולשוני תען כעונה אחר הקורא.<sup>13</sup>

An additional accomplishment of Matan Torah is that a Jew is able to learn Torah with complete *bittul*. Rather than feeling like his understanding of words of Torah are his "own ideas" (even in a very subtle way), he experiences the feeling described in Tehillim, "let my tongue answer Your word" – that he is merely "repeating after" Hashem, word for word.

Based on this explanation, we would interpret the word "*leymor*" to mean that after Matan Torah the Jew is able to learn Torah in a way that he is merely "saying over" what Hashem said.

The *ma'amar* now provides a third explanation of the word "*leymor*":

ועוד פירוש בוידבר גו' לאמר, שוידבר אלקים את כל הדברים האלה, עשרת הדברות שהם כללות כל התורה<sup>14</sup>, הוא לאמר, שעשרת הדברות (תורה שלמעלה מעולם) יומשכו בהעשרה מאמרות שבהם נברא<sup>15</sup> העולם.<sup>16</sup> ועד"ז הוא בלימוד התורה דהאדם, שהוא באופן דוידבר גו' לאמר, שמדיבור התורה שלו נעשה אמירה, המשכת ההשפעה למטה.<sup>17</sup>

In Likkutei Torah, the Alter Rebbe explains (based on a teaching of the Maggid of Mezritch) that the accomplishment of Matan Torah is that "Elokim said (*vayidaber*) all these words [of the *Aseres HaDibros*]," and these words became connected with the "*leymor*" – the *Asarah Ma'amaros* (Ten Sayings) with which Hashem created the world. In other words, Matan Torah enabled G-dliness (the *Aseres HaDibros*) to be drawn down into the limited creation (*Asarah Ma'amaros*).

Matan Torah had a similar effect on the way that a Jew is able to learn Torah: When a Jew learns Torah, his words of Torah (*dibur*) are able to become an "*amira*" (saying). The Alter Rebbe explains that while "*dibur*" represents speaking out loud, "*amira*" represents a "saying in the heart or the mind." Just like the words of a teacher (*dibur*) become the thoughts of the student, transmitting the highest ideas into the student's mind (*amira*), so too a Jew's words of Torah are able to bring the highest levels of G-dliness into the lowest world.

וצריך להבין הקשר והשייכות דכל ענינים הנ"ל בלאמר.

### Question:

We have provided three explanations of the (seemingly unnecessary) word *leymor*:

1. When a Jew learns Torah, he causes Hashem to "say over" the Torah which he is learning.
2. When a Jew learns Torah, he is able to do it with such *bittul* that it is as if he is merely "saying over" Hashem's words.
3. When a Jew learns Torah, this draws down G-dliness into the limited creation.

What is the connection between these three explanations of *leymor*?

In order to answer this question, the Rebbe analyzes a *ma'amar* the same title from the Rebbe Maharash – which was said 100 years before this *ma'amar* was said:

(ב) **והנה** בהמאמר של אדמו"ר מהר"ש ד"ה זה שנאמר לפני מאה שנה<sup>18</sup> (לאחרי הדיוק שלכאורה תיבת לאמר הוא מיותר), מביא מ"ש בילקוט<sup>19</sup>, כשהי' הקב"ה מדבר הי' כל אחד מישראל אומר עמי הדיבור מדבר שנאמר<sup>20</sup> אנכי הוי' אלקיך לשון יחיד.

After mentioning the question that the word "*leymor*" seems unnecessary, the Rebbe Maharash references the following statement of the Midrash Yalkut Shimoni:

"When the Holy One, blessed be He, spoke [the *Aseres HaDibros*], each Jew said, 'The words are speaking [directly] to me!' This is why it says [at the beginning of the *Aseres HaDibros*], 'I am Hashem **your** G-d,' using the singular form of the word 'your' (rather than the plural form usually used in the Torah)."

ומבאר, דזהו מה דאיתא במדרש<sup>21</sup> עה"פ אנכי הוי' אלקיך, שהקול ששמעו בעשרת הדברות הי' לפי כחו של כל אחד, הבהורים לפי כחן והזקנים לפי כחן והקטנים לפי כחן.

The Rebbe Maharash then explains that this is also the meaning of another Midrash on the *possuk* [from the beginning of the *Aseres HaDibros*], "I am Hashem, your G-d":

"The voice that the Jews heard at the *Aseres HaDibros* [was tailored to] the ability of each person; the young men according to their ability, the elders according to their ability, and the children according to their ability."

Seemingly, this Midrash has the same message as the first one; both of them say that the voice at Matan Torah was tailored to each

individual. What did the Rebbe Maharash add by bringing the second Midrash?

ויש לומר, דמהטעמים על זה שמביא גם מאמר המדרש, הוא, לפי שעי"ז מובן שהענין דעמי הדיבור מדבר (לכאו"א בפ"ע) הוא לא רק בנוגע להנשמה אלא גם בנוגע להגוף, שהרי החילוק דבחורים זקנים וקטנים הוא מצד הגוף.

If the Rebbe Maharash only brought the first Midrash, we would assume that the revelation of Matan Torah was tailored to each individual **soul**. By adding the explanation of the second Midrash which differentiates according to **age**, we also see that the revelation of Matan Torah was also tailored to each individual **body**.

The Rebbe continues to analyze the *ma'amar* of the Rebbe Maharash:

**ומבאר** בהמאמר הטעם על זה שהדיבור דעשרת הדברות הי' באופן דעמי הדיבור מדבר, בלשון יחיד לכאו"א בפ"ע [הגם שכל ציווי התורה הם לכאו"א מישראל ובכל התורה נאמר אני ה' אלקיכם], ע"פ מה דאיתא בילקוט שם, דבשעת מ"ת שיתף הקב"ה את שמו בכאו"א מישראל.

In order to explain why the *Aseres HaDibros* were said in a way that was tailored to each individual (even though the rest of the Torah uses the plural form of "you" when speaking to the Jews), the Rebbe Maharash quotes another part of this section of Yalkut Shimoni which says, "at the time of Matan Torah, Hashem 'paired' His name with each and every Jew."

The Yalkut Shimoni explains:

דזהו מ"ש<sup>22</sup> רכב אלקים רבותיים גו' אד' במ סיני בקודש, דכמו שאד' במ (בהמלאכים), שבשמו של כל מלאך משותף (בסופו) שמו של הקב"ה, א-ל (מיכאל גבריאל רפאל), כן במתן תורה, סיני בקודש, שיתף הקב"ה את שמו בכאו"א מישראל, אנכי הוי' אלקיך.



It says in Tehillim:

*Elokim's* chariot is twice ten thousand times רַכֵּב אֱלֹקִים רַבְתִּים  
thousands of angels. *Ad-noi* was among אֱלֹפִי שְׁוֹאֵן אֶד-נִי בָם  
them at Sinai in His holiness. סִינֵי בְקִדְשׁ:

The Yalkut Shimoni explains that the name of Hashem is “among them [the angels],” as we see from the fact that the name of each angel (Michael, Gavriel, Rafael) ends with the name of Hashem, “*Keil*.” Just like the name of Hashem is “among them [the angels],” so too “at Sinai in His holiness” (at the time of Matan Torah) Hashem “joined” His name to every Jew, as it says “I am Hashem, **your** G-d.”

The Rebbe Maharash then explains the significance of “joining the name of Hashem” to each Jew:

וממשיך בהמאמר, דע"י ששמו של הקב"ה משותף במלאכים, הם בטלים לגבי שמו ית' שמשותף בהם. וכמו"כ הוא בישראל, דע"י ששיתף הקב"ה את שמו בישראל, הם בביטול, כמבואר בארוכה בהמאמר.

When the name of Hashem is “joined” to an angel (while it’s carrying out a mission), that angel becomes completely *bottul* to Hashem (as its only existence is fulfilling the will of the One who sent it). [This is why an angel can be referred to by the name of Hashem.] Similarly, at the time of Matan Torah, Hashem gave each Jew this same potential to reach ultimate *bittul*.

The *ma’amar* now compares the name of Hashem which is “joined” with the angels to the name of Hashem which is “joined” to the Jews:

ג) והנה<sup>23</sup> שמו של הקב"ה ששיתף בישראל הוא למעלה יותר משמו שמשותף במלאכים. דבמלאכים כתיב אד' במ, וכמבואר בתניא<sup>24</sup> שהמלאכים נק' בשם אלקים, דאלקים ואד' הם (בכללות) ענין אחד<sup>25</sup>, אבל בישראל כתיב<sup>26</sup> כי חלק הוי' עמו, חלק משם הוי'.<sup>27</sup>

Angels are referred to as *Elokim*, and the name of Hashem which is "joined" to the angels is described as "*Ad-noi* was among them." This fits with the fact that the Alter Rebbe explains in Tanya that *Elokim* and *Ad-noi* represent, in general, the same level of G-dliness (G-dliness which is connected to creation).

However, regarding the Jews it says that "The portion of *Havayah* is His nation," which shows that the Jews are connected to the level of the name *Havayah* (G-dliness which is beyond creation). Because the name *Havayah* is higher than the name *Elokim*, we see that the name of Hashem which was "joined" with the Jews at the time of Matan Torah is higher than the name of Hashem which is "joined" with the angels.

This "joining" of Hashem's name to the Jews at the time of Matan Torah was significant even though "the portion of *Havayah* is His nation" also applied **before** Matan Torah:

והגם שהענין דחלק הוי' עמו הי' גם קודם מ"ת, לא האיר זה בגילוי (כ"כ), כי הענין דחלק הוי' עמו הוא מצד הנשמה, ובירידת הנשמה למטה, הגוף מעלים ומסתיר על הנשמה ועל שם הוי' שבה, ובמתן תורה, ע"י הדיבור אנכי הוי' אלקיך, נמשך זה בגילוי. וכמבואר בלקו"ת<sup>28</sup> דפירוש (אנכי) הוי' אלקיך הוא, שהוי' יהי' מאיר ומתגלה בך כל כך עד שיהי' נקרא על שמך, אלקיך.

The concept of "the portion of *Havayah* is His nation" mainly applies to the (uniquely Jewish) G-dly soul, and when the soul descends into the body, the body conceals the soul and its revelation of the name *Havayah* (to a certain extent). However, at the time of Matan Torah, the words "I am *Havayah*, your G-d" revealed the soul and its connection to the name *Havayah* despite (and through) the concealment of the body.

This follows the explanation of the Alter Rebbe in Likkutei Torah that the meaning of "I am *Havayah*, your G-d" is "the name of *Havayah*

should be revealed within you to such an extent that it is 'called by your name' [as if you "own" it] – **your** G-d."

The Rebbe explains how it is possible for the name *Havayah* to be revealed even after the soul enters the body:

והכח על הוי' אלקיך [שגם לאחרי שהנשמה מתלבשת בגוף יהי' הוי' בו בגילוי ועד שיהי' נקרא על שמו] הוא מעצמות אוא"ס שלמעלה גם מהוי'. דשם הוי' (מצד עצמו), הגילוי שלו הוא למעלה דוקא, ובכדי שיהי' בגילוי למטה בגוף גשמי הוא ע"י המשכת עצמות אוא"ס שלמעלה מהוי', דכל הגבוה יותר יורד ומתגלה למטה יותר.<sup>29</sup> וזהו אנכי הוי' אלקיך, שהכח על זה שהוי' יהי' אלקיך, הוא מבחינת אנכי שלמעלה גם מהוי'.

On its own, the name *Havayah* is connected to the higher worlds (and the G-dly soul, as explained above), and isn't able to be revealed within the limited physical body. Based on the principle of "something which comes from a higher source is able to descend to a lower level," we see that we need an even **higher** revelation in order to reveal *Havayah* within the physical body.

This is why the *Aseres HaDibros* start with "I (*anochi*) am Hashem, your G-d" – *anochi* refers to the essence of G-dliness (which is higher than a specific name). The revelation of *anochi* at the time of Matan Torah enabled *Havayah* (which is connected to the soul) to be revealed within the body to such an extent that it is 'called by your name' [as if you "own" it] – **your** G-d."

The Rebbe explains the significance of the fact that the Jews are connected to a higher name of Hashem than the angels:

**ויש** לומר, דכיון ששמו של הקב"ה ששיתף בישראל הוא שם הוי' שלמעלה משם אד' שמשותף במלאכים [ובפרט שהשורש דשיתוף שמו בישראל הוא מבחינת אנכי שלמעלה גם מהוי'], לכן, גם הביטול

דישראל שנעשה ע"י שמו ית' המשותף בהם הוא ביטול גדול יותר מביטול המלאכים.

When we say that the "name of Hashem" is within a creation, the "name of Hashem" refers to the G-dly life force which is invested within that creation. When this "name" is **revealed** within a creation, this gives the creation the *bittul* to **express** this revelation of G-dliness (and doesn't conceal it through its own feelings of independent existence).

Therefore, since the name *Havayah* is revealed within the Jews (which is enabled by the revelation of *Anochi*, the essence of G-dliness), and only the lower name of *Ad-noi* is revealed within the angels, we see that the *bittul* of the Jews (after Matan Torah) is greater than the *bittul* of the angels.

---

In the next section, the Rebbe will explain the revelation of the name *Havayah* in the physical body.

## Section Two

In the first section of the *ma'amar*, the Rebbe explained the following points:

- In order to explain the seemingly repetitious word "*leymor*" in the common *possuk*, "And Hashem spoke (*vayidaber*) to Moshe, saying (*leymor*)," commentaries state that the word *leymor* is an instruction for Moshe to "say over to others" what Hashem said to him.
- Our *possuk* also uses the seemingly repetitious word "*leymor*" to introduce the *Aseres HaDibros*, "Elokim said all these words [of the *Aseres HaDibros*], saying." However, in this case we can't explain it as an instruction to "say over to others," as all the Jewish souls from all the generations were already present at Matan Torah.
- Instead, Chassidus explains that the word *leymor* is used in this *possuk* to describe the unique accomplishment of Matan Torah. Our *ma'amar* provided the following three explanations of the word *leymor*:
  - When a Jew learns Torah, he causes Hashem to "say over" the Torah which he is learning.
  - When a Jew learns Torah, he is able to do it with such *bittul* that it is as if he is merely "saying over" Hashem's words.
  - When a Jew learns Torah, this draws down G-dliness into the limited creation.
- In order to explain the connection between these three explanations, the Rebbe analyzed a *ma'amar* of the Rebbe Maharash:

- The Rebbe Maharash begins his *ma'amar* by asking what the purpose of the word "*leymor*" is in our *possuk*, but then immediately begins to discuss the fact that one of the unique characteristics of the *Aseres HaDibros* is that Hashem addressed them to the individual Jew - "I am Hashem **your** G-d." In addition to tailoring the experience of the *Aseres HaDibros* to each **soul**, Hashem also tailored them to each **body**.
- In order to enable this "personalized experience," Hashem 'paired' His name *Havayah* with each and every Jew at the time of Matan Torah. Even though Hashem also 'pairs' His name with the angels, the name which is paired with the Jews is **higher** than the name which is paired with the angels. This "pairing of Hashem's name" with a creation represents the potential *bittul* of that creation to Hashem - so the *bittul* of the Jews is greater than the *bittul* of the angels.
- Even though the body usually conceals this *bittul* of the soul, Hashem enabled the soul to express this *bittul* even when it is in the body by starting the *Aseres HaDibros* with the word "*anochi*." "*Anochi*" refers to a revelation of Hashem's essence, and this revelation is so "high" that it is able to even bring the revelation of the soul to the "low" level of the body.

---

The Rebbe continues this subject and explains how the name *Havayah* is revealed within the Jew:

ד) **וענין** שם הוי' שבכל אחד מישראל, מבאר בהמאמר<sup>30</sup>, שהיו"ד דשם הוי' שבישראל היא החכמה שבנפש, והה' דשם הוי' הוא הבינה שבנפש, להבין דבר מתוך דבר.<sup>31</sup>

Within the soul, the four letters of the name *Havayah* (י-ה-ו-ה) are expressed in the soul's different abilities. The *yud* of the name *Havayah* is expressed as the *chochmah* of the soul, which is the soul's ability to access new ideas, as well as its capabilities of *bittul* and *mesiras nefesh* (self-sacrifice).

The first *hay* of the name *Havayah* is expressed as the *binah* of the soul, which is the soul's ability to analyze a concept by breaking it down in an organized fashion in order to understand its fundamental basis and potential applications. In the language of the Gemara, *binah* is referred to as the ability to "understand a concept which is contained within another concept."

The Rebbe explains the deeper meaning of the phrase "understand a concept which is contained within another concept" based on a teaching of the Ba'al Shem Tov:

ותוך דבר הוא הדבר הוי' שמתלבש בתוך הנבראים, כפירוש הבעש"ט<sup>32</sup> עה"פ<sup>33</sup> לעולם הוי' דברך נצב בשמים, ודבר הוא הדיבור עצמו שלמעלה מהתלבשות בנבראים, דבכללות הוא אור הסובב,

The literal translation of this phrase could also be read as, "To understand a word [itself] from 'the word which is within [something else].'" Therefore, this phrase can be broken up into two parts:

- The Ba'al Shem Tov explains that the "word which is within [something else]" refers to the "word of Hashem" (from the *Asara Ma'amaros*) which brings creation into existence and is constantly **within** creation to sustain its continued existence. This refers to the *ohr ha'mimaleh*, the limited revelation of G-dliness which is tailored to the limits of creation.

- The “word [itself]” refers to the “word of Hashem which is above creation,” and is **not** tailored to creation’s limited existence. This refers to the *ohr ha’sovev*, the infinite revelation of G-dliness which is beyond creation.

Based on the explanation of “the word itself” and “the word which is within something else,” we can now understand the full phrase:

וזהו להבין דבר מתוך דבר<sup>34</sup>, שע"י ההתבוננות בהדבר ה' המלוּבש בתוך הנבראים (תוך דבר) שהוא הארה בלבד (כדמוּכח מזה גופא שהוא מלוּבש בתוך הנבראים) באים לידיעה שיִשנו "דבר" שלמעלה מהתלבשות בעולם, שהוא המקור שממנו נמשך ההארה שבהתלבשות.

By thinking deeply about the “word [of Hashem] which is within creation” and realizing that it is only a “ray” – a limited expression of G-dliness – a Jew will come to the **understanding** that there must also be a “word of Hashem” (revelation of G-dliness) which is **beyond** creation and serves as a source for this limited expression of G-dliness within creation. This is the meaning of the phrase, “To understand [through focused meditation] that there is a ‘word itself’ [an unlimited revelation of G-dliness] which is a source for the ‘word’ [limited revelation of G-dliness] which is within [limited to] creation.”

The *ma’amar* continues the explanation of the expression of the name *Havayah* in the soul:

והו' דשם הוי' הם המדות שבנפש, וה' אחרונה דשם הוי' היא היראה תתאה (קבלת עול) שבנפש.

The *vov* of the name *Havayah* (which has the value of six) is expressed within the soul’s six emotions, and the final *hay* is expressed in the soul’s capability to have the “lower fear” – the ability to accept Hashem’s authority with simple obedience, *kabbalas ol*.



After explaining how the name of *Havayah* is expressed within the **soul**, the Rebbe Maharash continues to explain how it is also expressed within the **body**:

וממשיך בהמאמר, שד' האותיות דשם הוי' שבכל אחד מישראל הם גם בהגוף שבו. שהראש הוא כציור תמונת היו"ד והגוף כציור תמונת הוא"ו וה' אצבעות שביד וה' אצבעות שברגל הן ב' ההי"ן.

The round head has a similar form to the *yud* (י) of the name *Havayah*, while the long torso resembles the *vov* (ו). The two *heys* (which each have the numerical value of five) correspond to the five fingers on the hand and the five toes on the foot.

If this is the case, why does the body have **ten** fingers and toes? The Rebbe Maharash explains:

ומוסיף בהמאמר, די ש לומר, דהטעם שישנם עשר אצבעות בידיים ועשר אצבעות ברגלים הוא, כי בשם הוי' במילוי ההי"ן, בכל ה"ה ישנם שני ההי"ן.

When each of the letters in the name *Havayah* are spelled out as they are pronounced, the letter *hey* can be written with **two** *heys*, as follows: יו"ד-ה"ה-ו"ו-ה"ה. These two *heys* (in each letter *hey*) represent the five fingers on each hand and five toes on each foot.

The Rebbe explains how this (seemingly minor) additional explanation for why the body has ten fingers and toes is relevant to the overall understanding of the revelation of the name *Havayah* in the body:

וי ש לומר דע"י ההוספה שהמספר עשר אצבעות הוא כנגד ה"ה במילואו מיתוסף ביאור בכללות הענין דציור שם הוי' שבגוף. דהנה ידוע בענין המילויים<sup>35</sup>, שהטעם על זה שהמילוי של האות הוא בהעלם [וכמו באות אל"ף, שהא' עצמו הוא בגילוי, והל' והפ' (שהם המילוי שלו) כלולים בו בהעלם], הוא, לפי שהמילוי הוא הפנימיות

והעצמיות שלו שלמעלה מגילוי. ובדוגמת אדם שמדבר איזה ענין ויש לו בזה כוונה, שהכוונה היא בהעלם.

Regarding individual letters, Chassidus explains that the *miluy* of a letter (the expanded spelling of the letter as it is pronounced verbally) is usually "concealed," as the additional letters are not written when writing that letter. For example, the letter *aleph* (א) would be written אל"ף to represent its full pronunciation, but the final two letters are usually "concealed" (implied, but not written).

The reason why the *miluy* is concealed is because the *miluy* represents the essence and true reality of the letter which is higher than revelation. This can be compared to a person's true intention behind his words; his words are externally expressed, but his true intention is concealed within him.

Just as this applies to each **individual** letter, it also applies to the name *Havayah* **overall**; the *miluy* of the name *Havayah* represents the essence of the name *Havayah* which is beyond revelation.

The Rebbe explains the significance of the fact that this *miluy* is expressed in the physical body:

ומזה מובן, דזה שבהציור דשם הוי' שבהגוף (דוקא) יש גם מילוי הההי"ן דשם הוי', הוא, לפי שבהגוף דוקא מתגלה (גם) הפנימיות והעצמיות דשם הוי'. כי בכדי להיות המשכת שם הוי' בגוף הגשמי, הוא דוקא ע"י הפנימיות והעצמיות דשם הוי'. וע"ד המבואר לעיל (סעיף ג), שבכדי ששם הוי' שבהנשמה יהי' בגילוי גם בהתלבשותה בגוף הוא ע"י ההמשכה דאנכי שלמעלה מהוי'.

The Rebbe Maharash explained that the *miluy* of the name *Havayah* is expressed in the physical body, but he did **not** mention that the *miluy* is expressed when the name *Havayah* is expressed in the soul. This is because the revelation of the name *Havayah* within the (spiritual) soul is possible **without** a revelation of the essence of *Havayah*

(represented by the *miluy*), but a revelation of the essence of *Havayah* **is** necessary in order to express the name *Havayah* in the (physical) body.

This is **similar** (but not identical) to the concept explained in the previous section that a revelation of the level of "*anochi*" is necessary in order to reveal the name *Havayah* in the soul **even** when it is within the concealment of the body.

The Rebbe explains the difference between the revelation of the name *Havayah* in the **soul** while it is within the body and the revelation of the name *Havayah* within the body itself:

והחילוק שבין שני הענינים הוא, שהחידוש בהגילוי דשם הוי' שבהנשמה גם בהתלבשותה בגוף הוא רק בנוגע להמקום (גוף גשמי) ששם נמשך הגילוי, וע"י שנמשך בהוי' מבחינת אנכי שלמעלה מהוי' נמשך הגילוי שלו למטה.

When the name *Havayah* is revealed within the **soul** even when it is within the body, this is only unique because of the soul's **location**. Meaning, it is **not** exceptional that the name *Havayah* is revealed within the (spiritual) soul itself, but it **is** exceptional that it is revealed within the soul even while it is within the body.

In order to be revealed on a lower (spiritual) level, the "range" of the revelation of the name *Havayah* is extended through the assistance of a higher revelation – the level of *anochi* which is **higher** than *Havayah*.

והחידוש בהציור דשם הוי' בהגוף הוא בשם הוי' עצמו, כי שם הוי' (שלמעלה מעולם) וגוף (גשמי) הם שני הפכים. ולכן, בכדי ששם הוי' יצטייר כביכול בציור דגוף גשמי, אין זה ע"י המשכת ענין שלמעלה ממנו, כי הפעולה שנעשית באיזה דבר ע"י כח עליון היא רק שיומשך למטה יותר וכיו"ב, אבל לא שינוי בהדבר עצמו.

In contrast, the ability of the name *Havayah* to take on the form (so to speak) of a physical body is a change in the form of the name *Havayah* **itself**. The gap between the two opposites of spiritual (the name *Havayah*) and physical (the body) is an **infinite** gap, so a fundamental transformation of the name *Havayah* is necessary in order to bridge this gap – not just an extension of the “range” which is enabled by a higher revelation.

ובכדי ששם הוי' יצטייר כביכול בציר דגוף גשמי הוא ע"י המשכת וגילוי הפנימיות והעצמיות דשם הוי' עצמו (המילוי דהוי'), ש(גם) הוי' עצמו בפנימיותו, אינו מוגדר בגדר הרוחני וביכלתו להיות גם בציר דגוף גשמי.

In order to undergo the fundamental transformation from the spiritual revelation of the name *Havayah* to its expression in a physical body, it is necessary to reveal the **true essence** of *Havayah* (the *miluy* of *Havayah*). Whereas the external revelation of the name *Havayah* is defined as a **spiritual** existence, the true essence of *Havayah* **isn't limited** to a specific type of existence. Therefore, it's possible for the essence of *Havayah* to be revealed in a physical form as well.

---

The Rebbe continues to explain the next part of the Rebbe Maharash's *ma'amar*:

(ה) **וממשיך** בהמאמר<sup>36</sup>, דפירוש וידבר גו' לאמר הוא, שבמ"ת ניתן הכח לכאו"א מישראל שכשיקרא בתורה יהי' הקב"ה קורא ושונה כנגדו. ועד"ז הוא במצוות, דע"י שאיש ישראל עושה מצוה הוא גורם וממשיך שהקב"ה יעשה אותה.<sup>37</sup> והכח שיש בכל אחד מישראל שע"י לימוד התורה שלו יהי' הקב"ה קורא ושונה כנגדו ושע"י קיום המצוות שלו יהי' הקב"ה מקיים את המצוות, הוא ע"י הדיבור אנכי הוי' אלקיך לשון יחיד, כמבואר בהמאמר.

After explaining the concepts related to the Midrash Yalkut Shimoni (regarding how Hashem 'joined' His name to the Jews at the time of Matan Torah, and how this "joining" was enabled by an even higher level of *Havayah* and *anochi*), the Rebbe Maharash returns to the original question: How can we explain the word *leyemor* in our *possuk*?

The Rebbe Maharash answers that at the time of Matan Torah the Jews were given the ability to "cause Hashem to read and learn Torah which he learns," and to "cause Hashem to do the mitzvos which he performs." "Causing Hashem to learn Torah" or "perform mitzvos" refers to the Jew's ability to reveal Hashem's essence. When Hashem's essence was revealed at the time of Matan Torah with the words "I (*anochi*) am Hashem, your G-d," the individual tailoring of this revelation to every Jew (**your** G-d) gave each Jew the ability to reveal Hashem's essence when he learns Torah or does mitzvos.

This explanation is the first of the three explanations of the word *leyemor* that were mentioned in the first section of the *ma'amar*. In the following paragraphs, the Rebbe will show how the Rebbe Maharash actually hinted to all three.

**ויש** לומר, דהענינים המבוארים בהמאמר בתור הקדמה להפירוש דלאמר שלימוד התורה דהאדם גורם שיהי' הקב"ה קורא ושונה כנגדו - הביטול דישראל ע"י שהקב"ה שיתף בהם את שמו, ושהכח שהוי' יהי' אלקיך הוא מאנכי שלמעלה מהוי' כי כל שההמשכה היא למטה יותר הוא לפי ששורש ההמשכה היא ממקור נעלה יותר - הם דוגמת שאר הפירושים בלאמר.

In the beginning of the *ma'amar*, the Rebbe provided three explanations of the word *leyemor*:

1. When a Jew learns Torah, he causes Hashem to "say over" (*leyemor*) the Torah which he is learning.

2. When a Jew learns Torah, he is able to do it with such *bittul* that it is as if he is merely "saying over" (*leyemor*) Hashem's words.
3. When a Jew learns Torah, this draws down G-dliness into the limited creation (the *Asara Ma'amaros*, *leyemor*).

The Rebbe Maharash's *ma'amar* also had three main sections:

1. Hashem gave the Jews the capability of complete *bittul* by 'pairing' His name with each and every Jew at the time of Matan Torah.
2. This 'pairing' was enabled by the level of *anochi*, as a revelation to a lower level must be enabled by a higher source.
3. This 'pairing' enabled a Jew to cause Hashem to learn Torah and to do mitzvos (reach Hashem's essence) when he learns Torah or does mitzvos.

We clearly see that the third part of the Rebbe Maharash's answer corresponds to the **first** explanation of the word *leyemor*. As we will soon explain, the other two sections of the *ma'amar* also correspond to the other two explanations of the word *leyemor*.

דהפירוש בלאמר, שלימוד התורה הוא באופן דתען לשוני אמרתך כעונה אחר הקורא - הוא הדגשת ענין הביטול, והפירוש שוידבר גו' לאמר הוא ההמשכה דעשרת הדברות בעשרה מאמרות מדגיש המעלה דהמשכה למטה.

The first part of the Rebbe Maharash's *ma'amar* was focused on the fact that Hashem 'paired' His name with each and every Jew at the time of Matan Torah. In the first section of our *ma'amar*, we explained that the significance of this 'pairing' of Hashem's name with a creation is that the creation receives the *bittul* to reveal the G-dly

life force which is within it. Based on this, we see that this concept corresponds to the **second** explanation of *leyemor* – that when a Jew learns Torah, he is able to do it with such *bittul* that it is as if he is merely “saying over” (*leyemor*) Hashem’s words.

The second part of the Rebbe Maharash’s *ma’amar* was focused on the revelation of *Havayah* in the lower world (the soul in the body, and in the body itself). This corresponds to the **third** explanation of *leyemor* - when a Jew learns Torah, this draws down G-dliness into the limited creation (the *Asara Ma’amaros*, *leyemor*).

In addition to the three sections merely “corresponding” to the three explanations of the word *leyemor*, the fact that they all flow together in one overall explanation is also significant:

וזה ששני ענינים אלה באים בהמאמר כהקדמה להפירוש שלאמר הוא שע"י לימוד התורה דהאדם גורם להיות הקב"ה קורא ושונה כנגדו, הוא, כי כל הפירושים (הענינים) בלאמר שייכים זה לזה.<sup>38</sup>

The two other sections of the *ma’amar* (which correspond to the two other explanations of the word *leyemor*) are provided as a necessary background to be able to understand the Rebbe Maharash’s final explanation of the word *leyemor*. If these other explanations provide critical background to the third explanation, we see that they must all be connected to one another. [Understanding **how** they are connected will enable us to answer the basic question of this *ma’amar*: What is the connection between the three explanations of the word *leyemor*?]

The Rebbe begins to explain the connection between these three concepts by first explaining the three “participants” in Matan Torah:

(ו) **ויש** לומר הביאור בזה, דבמתן תורה ג' ענינים, הקב"ה נותן התורה, וישראל מקבלי התורה, והתורה עצמה.<sup>39</sup> והחידוש בהתורה שניתנה במתן תורה לגבי התורה שלמדו האבות לפני מתן תורה הוא

הן בנוגע לנותן התורה, והן בנוגע למקבלי התורה והן בנוגע להתורה עצמה.

There were three “participants” in Matan Torah:

1. Hashem, the **Giver** of the Torah
2. The Jews, the **recipients** of the Torah
3. The **Torah itself**.

As we will explain in the following paragraphs, Matan Torah had a unique accomplishment for each of these three areas.

שהחידוש בנוגע לנותן התורה הוא כדאיתא בגמרא<sup>40</sup> שאנכי (הפתיחה דמתן תורה) הוא ר"ת אנא נפשי כתבית יהבית, דאנא (נפשי) הוא עצמותו ית', ופירוש אנא נפשי כתבית יהבית הוא<sup>41</sup> אַז ער האָט אַרײַנגעשריבן און אַרײַנגעגעבן זיך אַליין, אנא נפשי. ובלשון המדרש<sup>42</sup> מכרתי לכם תורתי כביכול נמכרתי עמה.

Regarding the “Giver of the Torah” (Hashem), the Gemara explains that the word “*anochi*” is an acronym for “*Ana nafshi k'savis yahavis.*” While the simple meaning of this phrase is that “I personally wrote and gave the Torah,” Chassidus explains that the deeper interpretation is “I give you My soul in writing.” The word “*Ana*” refers to Hashem’s true “I” – His ultimate essence. Therefore, the word *anochi* refers to the fact that Hashem “gave the Jews His soul [essence]” by “writing it into the Torah.” Similarly, the Midrash says that, “I [Hashem] have sold you My Torah, and I have sold Myself along with it.”

From this, we see that the time of Matan Torah was the first time when Hashem revealed His **essence** to creation. This is the unique accomplishment of Matan Torah related to the **Giver** of the Torah.

The *ma’amar* continues to explain the unique accomplishment regarding the **recipients** of the Torah:



והחידוש בנוגע לישראל מקבלי התורה הוא, שבמ"ת ניתנה התורה לבעלות כביכול של ישראל, שהכח לפסוק הלכות ניתן דוקא לישראל. דאין משגיחין בבת קול ויתירה מזו נצחוני בני נצחוני.<sup>43</sup>

When Hashem gave the Torah to the Jews, he placed the Jewish people "in charge" of the Torah (so to speak). [**Editor's note:** Of course, the Jewish People's ownership and control over the Torah is within the bounds of Torah itself, and can't be used to change the Torah, G-d forbid.] This refers to the Jew's unique ability to make a binding legal decision in *Halacha* – one that can't even be challenged by a "voice from heaven."

When recounting a debate between Rabbi Eliezer and the Sages, the Gemara says that Rebbe Eliezer attempted to prove his point by having a voice announce from heaven that his opinion is correct, along with several other miraculous events. Despite these "heavenly proofs," the Sages responded with the *possuk* that says "[the Torah] is not in heaven" [and the final authority to determine the *halacha* rests with the Jewish sages here on earth].

When Rabbi Nasan later met Eliyahu HaNavi, he asked Eliyahu what Hashem was doing when this debate concluded. Eliyahu responded that "He was laughing and saying, 'My children have defeated Me, My children have defeated Me.'"

From this story, we see that, at the time of Matan Torah, the Jews received the unique ability to be custodians of the (previously) "heavenly" law of Torah.

The *ma'amar* continues to explain the unique accomplishment regarding the **Torah itself**:

והחידוש בנוגע לתורה עצמה הוא שהתורה שניתנה במתן תורה היא באופן של ציווי וגזירה שפועל על האדם והעולם להיות כהוראת התורה. וכמבואר בלקו"ת<sup>44</sup> בנוגע לעשרת הדברות שנאמרו במ"ת (ומתוכן הענין שם מובן שעד"ז הוא בנוגע לכל הציוויים דתורה)

שנאמרו בלשון ציווי וגם בלשון עתיד, וכמו לא תרצה שהוא ציווי וגם הבטחה, כי הדיבור עצמו גוזר על האדם והעולם<sup>45</sup> ופועל עליהם להיות כן.

When the Torah was given at Matan Torah, the *Aseres HaDibros* themselves (as well as all the other mitzvos in the Torah) were not merely provided as "commandments that should be followed." Rather, the **commandments themselves** impacted the Jews and the physical world to make their natural behavior follow the Torah's command. [The fact that a Jew has the free choice to do otherwise means that a Jew has the ability to act **against** the nature of the "Torah-influenced nature of the world."]

This follows the explanation of the Alter Rebbe in Likkutei Torah which points out that the *Aseres HaDibros* (as well as the rest of the mitzvos in the Torah) could be read either as "commandments" or as "statements of fact." For example, "*Lo tirtzach*" can either be translated as "you **may** not murder" or "you **will** not murder." The reason why they can be translated both ways is because the commandment of the Torah not to murder **causes** the nature of the Jew (and of the world) to reject murder.

Parenthetically, the Rebbe explains why we say that this impact is focused on the **Torah itself**, and not on the Jews or the world which are impacted by the Torah's commandments:

[והגם שחידוש זה הוא לכאורה רק בפעולת התורה על האדם והעולם ולא בהתורה עצמה, מ"מ, כיון ששם תורה [דשמו של כל דבר מורה על תוכנו]<sup>46</sup> הוא מלשון הוראה<sup>47</sup>, הרי החידוש בהאופן דהוראת התורה [שהוראת התורה איך שהאדם והעולם צריכים להיות היא באופן שפועלת עליהם] נוגע להתורה עצמה<sup>48</sup>].

At first glance, the fact that the impact of the **instruction** of the Torah changed after Matan Torah doesn't seem to be a change in the Torah itself. We would assume that the Torah itself is "G-dly

wisdom," and since the "information" of Torah didn't change at the time of Matan Torah, it would seem that the Torah itself did **not** change.

However, the name "Torah" is from the word "*hora'ah*" (instruction), and the Hebrew name of each thing in creation indicates its true nature. Based on this, we see that the *hora'ah* of the Torah **is** an essential part of the Torah itself. Therefore, a change in the power of the *hora'ah* of the Torah is a fundamental change in the Torah itself.

In addition to the fact that the **mitzvos themselves** affect the nature of the physical world, a similar effect happens when the Jews **learn** Torah:

**ועד"ז** הוא בלימוד התורה דישראל, כמבואר בלקו"ת שם, דע"י שישראל לומדים אלו טריפות בבהמה כו' ואלו כשרות כו'<sup>49</sup>, נעשה בירור והבדלה בין טמא לטהור ויתפרדו כל פועלי און<sup>50</sup> בדוגמת הפעולה בעולם שנעשית ע"י הדברות שדיבר הקב"ה במתן תורה.

As the Alter Rebbe explains in the *ma'amar* from Likkutei Torah (quoted above), when the Jews learn about which animals are kosher and which are *traif*, the **learning itself** refines the world, separating the pure from the impure and causing "all those who do evil will be scattered [and destroyed]." This is similar to how the nature of the world was affected when **Hashem spoke** the *Aseres HaDibros* at the time of Matan Torah.

We see this expressed to an even greater degree with regards to performing the mitzvos of the Torah:

**ולהוסיף**, שהחידוש שנעשה בהתורה שעל ידה נעשה שינוי בעולם, מודגש עוד יותר במצוות התורה. שע"י קיום מצוות התורה שלאחרי מתן תורה, נעשה בירור וזיכוך בדבר הגשמי שבו נעשית המצוה, ועד שבכמה ענינים נעשה הגשמי חפצא של מצוה, ועד אפילו חפצא של קדושה.<sup>51</sup>

When a Jew performs a mitzvah with a physical object (after Matan Torah), the physical object itself becomes refined. (For example, when a Jew gives a coin to *tzedaka*, the coin itself becomes more refined.) In many cases, the object with which the mitzvah is performed takes on the status of an "object of a mitzvah" (like *tzitzis* or a *lulav*, which need to be treated with a higher degree of respect than an ordinary object) or even "an object of *kedusha*" (like *tefillin* or a *sefer Torah*, which take on the status of *kedusha* and cannot be used for mundane purposes at all).

---

In the final section, the Rebbe will explain the relationship between these unique accomplishments of Matan Torah and the connection between all three explanations of *leyemor*.

## Section Three

In the previous sections, the Rebbe explained the following points:

- The word "*leymor*" in our *possuk* usually means "say over to others," but **all** the Jewish souls of all generations were present at Matan Torah – so there was no one else to say the Aseres HaDibros over to. If so, what does the word "*leymor*" mean in our *possuk*?
- In order to answer this question, we explained that the word "*leymor*" is included in our *possuk* to clarify the unique accomplishment of Matan Torah, and then provided three explanations for this unique accomplishment:
  - When a Jew learns Torah, he causes Hashem to "say over" the Torah which he is learning.
  - When a Jew learns Torah, he is able to do it with such *bittul* that it is as if he is merely "saying over" Hashem's words.
  - When a Jew learns Torah, this draws down G-dliness into the limited creation.
- This brought us to the main question of our *ma'amar*: What is the connection between these three explanations?
- We then analyzed a *ma'amar* of the Rebbe Maharash which was said 100 years before our *ma'amar*. The *ma'amar* was broken up into three sections which correspond to the three explanations of *leymor*:
  - The Rebbe Maharash first explained how Hashem 'paired' His name with each Jew at the time of Matan Torah in order to enable them to have the *bittul* to reveal G-dliness. This focus on the *bittul* of a Jew

corresponds to the second explanation of *leyemor* – that when a Jew learns Torah, he is able to do it with such *bittul* that it is as if he is merely “saying over” Hashem’s words.

- Then the Rebbe Maharash explained that this *bittul* enables the revelation of *Havayah* in the soul (even while it is in the body) and within the body itself. This corresponds to the third explanation of *leyemor* – that learning Torah draws down G-dliness into the limited creation.
  - Finally, the Rebbe Maharash explained that (after Matan Torah) a Jew is able to draw down Hashem’s essence when he does Torah and mitzvos. This corresponds to the first explanation of *leyemor* – that when a Jew learns Torah, he causes Hashem to “say over” the Torah which he is learning.
- If these three sections (which correspond to the three explanations of *leyemor*) combine together in the flow of a single *ma’amar*, we see that they must all be connected to one another. In order to explain the connection between them (and to answer the main question of the *ma’amar*), the Rebbe explained the three “participants” in Matan Torah and how Matan Torah achieved a unique accomplishment for each one:
    - Hashem, the **Giver** of the Torah, revealed His essence to the Jewish people at the time of Matan Torah. This is the meaning of the phrase, “*Ana nafshi k'savis yahavis*,” “I give you My soul in writing.”

## ד"ה וידבר אלקים

- The Jews, the **recipients** of the Torah, received the unique ability to be custodians of the (previously) "heavenly" law of Torah and decide the final *halacha*.
- The **Torah itself** received the ability to affect the nature of the world through its commandments. Even though it was also possible to do mitzvos before Matan Torah, at the time of Matan Torah the *hora'ah* (instruction) of the Torah made the performance of mitzvos part of the nature of the world.
- Just like the Torah received the ability to affect the nature of the world, so too the Jews received the ability reveal G-dliness within the world when they learn Torah and do mitzvos.

The Rebbe connects the unique accomplishment of each of the three "participants" in Matan Torah to a Midrash on a *possuk* in Shir HaShirim which metaphorically describes the Jews' love for Hashem:

Because of the fragrance [reputation] of your goodly oils [Your "good name" which was publicized through Your miracles in Mitzrayim], your name is 'poured oil' [which continuously gives off fragrance when it is poured from one container to another]. Therefore, the maidens [the nations of the world] loved you.

לְרִיחַ שְׁמֹנֶיךָ טוֹבִים  
שֶׁמֶן תּוֹרַק שְׁמֶךָ עַל  
כֵּן עַלְמוֹת אֶהְבּוּךָ:

(ז) **וזהו** שאמרו רז"ל<sup>52</sup> עה"פ<sup>53</sup> לריח שמניך טובים שמן תורק שמך, כל השירים<sup>54</sup> שאמרו לפניך האבות ריחות היו אבל אנו שמן תורק שמך כאדם שמוריק מכלי לכלי, כל המצוות שעשו לפניך האבות ריחות היו אבל אנו שמן תורק שמך,

The Midrash says:

Rebbi Yannai the son of Rebbi Shimon said: All the songs that the Avos sang before you [before Your *shechina* was brought into the physical world] were "scents," but for us "Your name is poured oil," like when a person pours oil from one container to another [so too Your *shechina* itself came into the physical world]. All the mitzvos that the Avos performed before you were "scents," but for us "Your name is poured oil."

The *ma'amar* explains how this Midrash hints to the unique accomplishment of each of the three "participants" in Matan Torah, starting with the **Giver** of the Torah:

דיש לומר, שבמרז"ל זה מבוארים כל ג' הענינים שנתחדשו במתן תורה. דהחילוק שבין ריח לשמן בהם עצמם, שהריח הוא רק התפשטות (הארת) השמן, מורה על החידוש בתורה ובמצוות (שניתנו במ"ת) בנוגע לנותן התורה ומצוה המצוות. דהתורה כמו שהיא מצד עצמה (חכמתו של הקב"ה) היא הארה בלבד (ריח), ואמיתית הענין דאורייתא וקוב"ה כולא חד<sup>55</sup> נעשה במתן תורה, שאז נמשך בה העצמות (שמן). ועד"ז הוא בנוגע למצוות, שבמתן תורה נמשך בהם העצמות.

The difference between the "scent" of oil and the "oil" is that the "scent" is only an external expression of the oil (and not the actual oil itself). This corresponds to the unique accomplishment of Matan Torah regarding Hashem – the **Giver** of the Torah.

On its own, the Torah is the "wisdom of Hashem," and therefore only an expression of Him – it is "His wisdom," but not Hashem Himself. However, at the time of Matan Torah the fact that "Hashem and the Torah are one" was revealed, which brought Hashem's essence into the Torah (*Ana nafshis k'savis yahavis* [I wrote My soul into the Torah], as explained above) – the "oil itself."



Similarly, the mitzvos before Matan Torah were “commandments of Hashem,” which is only an **expression** of Hashem. At the time of Matan Torah, however, Hashem’s **essence** (“oil”) was brought into the mitzvos.

The *ma’amar* continues to explain how the Midrash hints to the unique accomplishment of Matan Torah regarding the **recipients** of the Torah:

**ועוד** חילוק בין ריח השמן להשמן עצמו, שע"י שמריחים את ריח השמן לא נחסר מאומה מהשמן, משא"כ כשלוקחים את השמן עצמו הוא נחסר בהמקום שהי' בו תחלה (שמן **תורק** שמך, כאדם **שמוריק** מכלי לכלי). ובהנמשל הוא, שע"י נתינת התורה למטה, **ניטל**<sup>56</sup> מהעליונים הכח לפסוק דין, דתורה לא בשמים היא.<sup>57</sup>

Another difference between “the scent of oil” and the “oil itself” is that smelling a scent doesn’t detract from the oil itself – the same quantity of oil is left in the container regardless of how much one smells it. In contrast, when the “oil is poured from container to container” it reduces (and eventually eliminates) the amount of oil in the first container.

This aspect of the analogy represents the “transfer of the power of *halacha*” which was “poured” from the spiritual world into the physical world at the time of Matan Torah. After Matan Torah, this power rested **exclusively** with the Jewish people (the **recipients** of the Torah), and no power was left in the spiritual world – just like oil leaves the initial container when it is poured into another one.

The *ma’amar* explains how this analogy from the Midrash also hints to the unique accomplishment of Matan Torah regarding the **Torah itself**:

ועוד חילוק בין ריח לשמן, דהריח הוא הולך וכלה ועד שלא נשאר ממנו מאומה, וגם ההנאה שהאדם נהנה מהריח, לאחר שניפסק הריח

עוברת הנאתו<sup>58</sup>, משא"כ המאכל (שמן<sup>59</sup>), גם לאחרי שנתעכל המזון במעיו, נשאר במציאות, אלא שנהפך לדם ובשר, ועי"ז הוא פועל בהאדם שהתכוונת שלו יהיו כפי תכוונת המאכל.<sup>60</sup>

The "scent of oil" is temporary, as the scent is only present for a short time before it dissipates. Similarly, the enjoyment which a person has from a scent is also temporary; the person doesn't gain any energy or nutrition by smelling the scent (which is why we don't make a *brocha acharona* after smelling a pleasant fragrance).

In contrast, the "oil itself" is like food; even after one consumes oil, the oil remains in existence through its transformation into a person's "flesh and blood" after digestion. (Even though *halacha* states that one **should** not drink pure oil because of health risks, it is, nonetheless, a food.) Because the oil itself is transformed into a person's flesh and blood, the person acquires the qualities which are present in the oil. (This is also how the Ramban explains the basis for the Torah's prohibition against eating predatory animals.)

ובהנמשל הוא, שההמשכה ע"י קיום המצוות ומכש"כ ע"י לימוד התורה דהאבות לא **נקבעה** בהעולם בפנימיותו.<sup>61</sup> וע"י לימוד התורה שלאחרי מ"ת ומכש"כ ע"י קיום המצוות נעשה שינוי העולם **בפנימיות ובקביעות**.

This is why the Midrash says that the mitzvos that the Avos did (and surely the Torah which they learned) were only "scents" – they did not permeate the world in a permanent way, just like a scent doesn't become part of a person after he smells it.

However, after Matan Torah, the **Torah we learn** and (even more so) the mitzvos which we do actually make a permanent and fundamental change in the world itself. (This parallels the fact that the *hora'ah* of the Torah actually changes the nature of the world after Matan Torah.)

In summary:

Aspect of Change	Scent vs. Oil
The <b>Giver</b> of the Torah revealed His essence.	Instead of the scent being transmitted, the essence of the oil is being transmitted.
The <b>recipients</b> of the Torah acquired the exclusive power to decide the <i>halacha</i> .	Instead of the scent being transmitted and the oil staying put, the oil is emptied from one container into another.
The <b>Torah itself</b> transformed the nature of the world to follow its instruction ( <i>hora'ah</i> ).	Instead of the scent of the oil providing temporary benefit, the oil itself becomes part of the consumer.

After explaining all three aspects of the change that happened at Matan Torah, the *ma'amar* explains which aspect is most significant:

ה) **ויש** לומר, דבג' ענינים הנ"ל שנתחדשו במתן תורה, החידוש העיקרי הוא שבמ"ת נעשה המשכת העצמות בתורה, ועי"ז נעשה החידוש גם בהתורה ובמקבלי התורה.

The **main** accomplishment of Matan Torah is the "change" regarding the Giver of the Torah – the revelation of Hashem's essence in the Torah. This main change then caused the other two accomplishments regarding the **recipients** of the Torah and the **Torah itself**, as we will soon explain.

First, we explain how the revelation of Hashem's essence enables the Torah itself to impact the nature of the world through its *hora'ah*:

דהתורה מצד עצמה, כיון שהיא באין ערוך לגמרי להעולם, אין שינוי בהדברים שבעולם ע"י דיני התורה, ועד"ז הוא בנוגע למצוות. והכח

שבהתורה והמצוות שניתנו במ"ת לפעול שינוי בעולם הוא כי במתן תורה נמשך העצמות בהתורה ומצוותי, ועי"ז יש בהם הכח לפעול גם בהדברים שבעולם שאינם בערך להתומ"צ כי העצמות הוא בכל מקום.

On its own, the Torah is the wisdom of Hashem, and is therefore incomparably superior to creation. Since it is "higher" than creation, the *halachos* of Torah and the performance of mitzvos are therefore unable to affect a change in (the incomparably lower) creation.

However, when Hashem "invested" His essence into the Torah at the time of Matan Torah, and Hashem's essence is **everywhere** (even in the limited physical world), this gave Torah and mitzvos the power of Hashem's essence and enabled them to have an impact on the nature of the physical world.

We now explain how the revelation of Hashem's essence (through the Torah) enables the Jewish people to have the exclusive power to determine *halacha*:

ועד"ז הוא בנוגע להכח שניתן לישראל לפסוק הלכות ועד לאופן דקוב"ה חייך ואמר נצחוני בני נצחוני, דכה זה שבישראל הוא לפי ששורש הנשמות הוא בעצמותו ית' (למעלה מכמו שצמצם את עצמו בתואר קוב"ה).<sup>62</sup>

As explained in the previous section, when the Sages disagreed with the ruling of Rabbi Eliezer (despite his heavenly proofs), "The Holy One, blessed be He, was laughing and saying, 'My children have defeated Me, My children have defeated Me.'" This ability to have the ultimate authority in matters of *halacha* – even until the point where they can "defeat the Holy One, blessed be He" – comes from the root of the G-dly soul within Hashem's essence. (This is a higher level of G-dliness than the level referred to by the term "The Holy One, blessed be He," which is why the soul is able to "defeat" it.)

Even though this is the root of the Jewish soul, the Jews couldn't access this level until the time of Matan Torah:

והגילוי דשורש הנשמה (כמו שמושרשת בהעצמות) בהנשמה כמו שבאה בהמשכה ועאכו"כ בהנשמה המלובשת בגוף, הוא ע"י התורה. דע"י שהפתיחה דמתן תורה היתה באנכי ר"ת אנא נפשי כתבית יהבית, שהכניס כביכול את עצמותו בתורה, עי"ז נעשה אנכי (הוי') אלקיך (לשון יחיד) דכאו"א מישראל, וע"י עסק התורה שלו כדבעי, נמשך זה בגילוי.

Revealing the root of the soul (as it exists in the essence of Hashem) within the soul as it is expressed as a limited creation, and even as it dwells within a physical body, is made possible by the Torah (after Matan Torah). By beginning the *Aseres HaDibros* with the word "*anochi*" ("I give you My soul [My essence] in writing"), Hashem invested His essence into the Torah, and through the Torah, into every Jewish soul – "I am Hashem, **your** G-d." Therefore, when a Jew learns Torah properly he is able to reveal the essence of his soul as it exists within the essence of Hashem and is able to "defeat" (is higher than) the level of "The Holy One, blessed be He."

Parenthetically, the Rebbe compares the level of *anochi* which is invested in the Torah to the level of *anochi* which is invested in the Jewish soul:

[ויש לומר, שהענין דאנכי אלקיך דישראל הוא למעלה מבחינת אנכי שבתורה. וכידוע<sup>63</sup> שגם בהשורש דתורה וישראל כמו שהם בהעצמות, השורש דישראל הוא למעלה משורש התורה. דהתורה (גם כמו שהיא לאחרי מתן תורה, הענין דאנא נפשי כתבית יהבית) היא בשביל ישראל.<sup>64</sup> אלא שהגילוי דאנכי אלקיך (דישראל) - נמשך ע"י אנכי שבתורה].

The level of *anochi* which is invested in the Jewish soul ("I am Hashem, **Your** G-d") is higher than the level of *anochi* which is invested in the Torah. This is based on the fact that the source of the Jewish soul is

higher than the source of the Torah, as explained elsewhere in Chassidus based on the Midrash which asks whether the Jews or the Torah came "first." (The conclusion of the Midrash is that the Jews came first, which is a reflection of the fact that the Jews come from a deeper source.) Even though the revelation of the "*anochi*" (essence) of the Jewish soul is enabled by the "*anochi*" of the Torah, the Torah exists in order to enable the Jews to reach their ultimate potential – and not the other way around.

This also explains how it is possible that when a Jew learns Torah it brings about a change (refinement) in creation:

**וזהו** גם הטעם שגם ע"י לימוד התורה דישראל נעשה שינוי בהדברים שבעולם, בדוגמת השינוי שנעשה בעולם ע"י עשרת הדברות של הקב"ה (כנ"ל סעיף ו מלקו"ת), כי ע"י שישראל עוסק בתורה נמשך הגילוי דאנכי (אנכי שבתורה, וגם אנכי אלקיך דישראל, שלמעלה מאנכי שבתורה), והדיבור (כביכול) דהעצמות פועל שינוי בעולם, כנ"ל.

As explained above, when Hashem "said" the *Asares HaDibros*, this made a change in the nature of the world. Similarly, when a Jew learns Torah, his speech has a similar impact and is able to change (refine) the physical world.

This is because when a Jew learns Torah (properly), it reveals the essence of his soul – the level of *anochi* within the Torah and (even higher) within the Jew. Since the level of *anochi* represents Hashem's essence, and the "speech of *anochi* (Hashem's essence)" is able to change the world, therefore a Jew's "speech of *anochi*" (learning Torah) is **also** able to change the world.

The Rebbe continues to explain the connection between when a Jew learns Torah or fulfills mitzvos and how Hashem invested His essence into Torah and mitzvos at the time of Matan Torah:

ט) **ויש** להוסיף ביאור בהשייכות דהשינוי בעולם שנעשה ע"י לימוד התורה וקיום המצוות דהאדם להמשכת העצמות בהתומ"צ, כי בכדי שבלימוד (דיבור) התורה דהאדם תהי' המשכת הדיבור דאנכי, הוא ע"י שהלימוד שלו הוא בתכלית הביטול. ועד"ז הוא בנוגע לקיום המצוות.

In order to reveal the "speech of *anochi*" (the revelation of Hashem's essence) when he learns (speaks) Torah, a Jew needs to learn with complete *bittul*. (If he doesn't have complete *bittul*, his sense of independent existence contradicts the truth of Hashem's essence – that there is no existence besides Him.) The same holds true for a Jew's performance of mitzvos – they need to be done with complete *bittul*.

Where does a Jew get this potential for complete *bittul*?

ואמיתית הביטול שבלימוד התורה וקיום המצוות בא מזה שבהתורה והמצוות שניתנו במתן תורה ישנה המשכת העצמות. דלימוד התורה וקיום המצוות של האבות קודם מתן תורה, כיון שעבודת האבות הגיעה רק עד שורש הנבראים<sup>65</sup>, דלגבי שורש הנבראים יש תפיסת מקום להנבראים, לכן, הביטול שלהם לא הי' ביטול בתכלית. וזהו מ"ש באברהם<sup>66</sup> ואנכי עפר ואפר, שגם אפר הוא מציאות.<sup>67</sup>

The Jew's ability to reach the level of complete *bittul* was made possible by the revelation of Hashem's essence at the time of Matan Torah. (As explained earlier in the *ma'amar*, this is the "pairing of Hashem's name with each Jew" at the time of Matan Torah.)

Before Matan Torah, the Avos were only able to reach the level of G-dliness which serves as the "source of creation," and the *bittul* which results from a revelation of this level still "recognizes" the existence of creation. Therefore, their *bittul* in learning Torah and performing mitzvos could not be a **complete** *bittul* (which negates **any** sense of an independent creation).

This is why Avraham described his own *bittul* as "I am dust and ashes" – dust and ashes are very lowly creations, but are creations nonetheless.

והביטול שע"י לימוד התורה וקיום המצוות שלאחרי מתן תורה הוא ביטול בתכלית, בדוגמת הביטול דמשה (מקבל התורה) דכתיב ב'68 ונחנו מה.

In contrast, the *bittul* that can be reached through performing Torah and mitzvos **after** Matan Torah is **complete** *bittul*. This is comparable to the *bittul* of Moshe Rabbeinu described as, "What [significance] are we?" (implying that he is of no significance **at all**).

Parenthetically, the Rebbe explains how every Jew is capable of reaching the *bittul* of Moshe Rabbeinu:

[ויש לומר, דזה שכאו"א מישראל יכול להגיע ע"י תומ"צ להביטול דמ"ה הוא לפי שבמ"ת נעשה הוי' אלקיך (כנ"ל סעיף ג' וד') והוי' במילוי אלפי"ן בגימטריא מ"ה, והביטול שנעשה ע"י המשכת העצמות (אנכי שלמעלה מהוי') בתורה ומצוותי' הוא למעלה גם מהביטול דמ"ה].

As explained in the first section of the *ma'amar*, at the time of Matan Torah Hashem revealed the level of *Havayah* within the Jewish soul (and even within the body itself). The *bittul* of Moshe Rabbeinu is the level of "מ"ה" ("mah," as in "what (*mah*) significance are we?" which corresponds to the *miluy* of the name of Hashem spelled out as follows to equal 45 (the *gematria* of *mah*):

יו"ד-ה"א-וא"ו-ה"א

The capability of *bittul* that Hashem gave the Jews at the time of Matan Torah is from Hashem's **essence** (*anochi*), which is **higher** than the name *Havayah*. If the Jews are capable of having *bittul* to Hashem's essence, surely they are also capable of reaching the *bittul* which corresponds to the name *Mah* (*Havayah*).



יו"ד) **ועפ"ז** יש לומר שג' הענינים (פירושים) דלאמר הם בהתאם לג' הענינים שנתחדשו במתן תורה.

Based on the above explanations, we are able to understand that the three explanations of *leymor* correspond to the three aspects of the unique achievement of Matan Torah:

הפירוש בלאמר שבמ"ת נתחדש שלימוד התורה של האדם יהי בתכלית הביטול, באופן דתען לשוני אמרתך כעונה אחר הקורא, הוא מצד החידוש שנעשה במ"ת בנוגע לנותן התורה. וכנ"ל (סעיף ט) שאמיתית הביטול שבלימוד התורה בא מזה שבהתורה שניתנה במתן תורה ישנה המשכת העצמות.

The ability that a Jew has to learn Torah with such *bittul* that it is as if he is merely "saying over" Hashem's words is connected to the unique accomplishment regarding the **Giver** of the Torah. As we explained above, this ability for complete *bittul* comes from the fact that Hashem invested His **essence** into the Torah (and through it, in the Jewish soul).

והפירוש דלאמר שהאדם הלומד תורה אומר להקב"ה שיחזור כביכול על הדיבור שלו, הוא מצד החידוש שנעשה במ"ת בנוגע לישראל מקבלי התורה, שניתן להם הכח לפעול כביכול בהקב"ה, נצחוני בני נצחוני.

The ability that a Jew has to learn Torah in such a way that he causes Hashem to "say over" the Torah which he is learning is connected to the power that the **recipients** of the Torah (the Jews) have to make the final decision in matters of *halacha*. As explained above, the Jews are able to "defeat" the (level of G-dliness referred to as) "the Holy One, blessed be He" and determine the final *halacha* – causing Him to "say over" (agree to), so to speak, their final decision.

והפירוש בלאמר שעשרת הדברות נמשכים ופועלים בהעשרה מאמרות הוא מצד החידוש שנעשה במ"ת בהתורה שהיא מושלת ושולטת על העולם.

The explanation that the *Aseres HaDibros* were drawn down into the *Asara Ma'amaros* (*leymor*) corresponds to the fact that at the time of Matan Torah, the power of the **Torah itself** (*hora'ah*) changed and was able to affect the nature of the physical world.

**[Editor's note:** This section explained how the three different aspects of the change that took place at Matan Torah (regarding the Giver of the Torah, the recipients of the Torah, and the Torah itself) correspond to the three explanations provided at the beginning of the *ma'amar* for why our *possuk* uses the seemingly unnecessary word "*leymor*."

However, we didn't answer the question from the beginning of the *ma'amar*: What is the connection between the three explanations of *leymor*?

We can answer this question as follows:

In the eighth chapter of the *ma'amar*, the Rebbe explained that the **main** change at the time of Matan Torah was that Hashem's **essence** was revealed in the Torah. This was the ultimate cause of the other two changes: the fact that the Jews had the final say in *halachic* matters and that the Torah was able to affect the limited world.

After explaining that these three changes correspond to the three explanations of *leymor*, we are also able to understand how the three explanations of *leymor* are connected to each other. Because the main change at the time of Matan Torah was the revelation of Hashem's essence in the Torah, and the word *leymor* is included in our *possuk* to explain the accomplishment of Matan Torah, therefore all the explanations of the word *leymor* are connected because they describe the **impacts** of the revelation of Hashem's essence:

1. When a Jew learns Torah, he is able to cause "the Holy One, blessed be He" to "say over" the Torah which he is learning because the revelation of **Hashem's essence** in Torah reveals the essence of his soul (which is higher than the level of "the Holy One, blessed be He").
2. When a Jew learns Torah, he is able to do it with such *bittul* that it is as if he is merely "saying over" Hashem's words because the revelation of **Hashem's essence** has enabled him to reach the ultimate *bittul*.
3. When a Jew learns Torah, this learning is able to draw down G-dliness into the limited creation because learning Torah reveals the essence of the Jew's soul which is rooted in **Hashem's essence** (which is found everywhere – even in the physical world).

#### End of editor's note.]

The Rebbe connects this to a Mishna in Pirkei Avos:

**ויש** לקשר זה עם מה שאמרו רז"ל<sup>69</sup> אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, דכיון שהתורה מושלת ושולטת על העולם, הרי כשעוסק בתורה אין שייך שיהי' מי שהוא שולט עליו<sup>70</sup>, דאדרבה, הוא מושל ושולט על כל העולם.

The Mishna says, "The only free person is someone who toils in the learning of Torah." The reason that a person becomes "free" through learning Torah is because (as explained above) the Torah has the power to rule over creation. Therefore, when someone learns Torah (properly), it's not possible that some other person could "rule over" him through any natural forces. On the contrary – the Jew learning Torah rules over the entire world.

The Rebbe concludes:

ומגאולה הפרטית (שע"י עסק התורה נעשה בן חורין) באים לגאולה הכללית, שאז יהי' אמיתית החירות, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

From the *geula* of each individual (who becomes a "free man" by learning Torah) we will come to the overall *geula* when we will experience **true** freedom – the true and complete *geula* through Moshiach Tzidkeinu – may it happen speedily!

## Footnotes from the Original Hebrew

(\* יצא לאור בקונטרס חג השבועות - תש"נ, "לקראת חג השבועות . . יום ג' פ' נשא, ערב חה"ש, שנת ה'תשנ"ג.

(1 יתרו כ, א.

(2 תו"א יתרו סז, ב (ועם הגהות - באוה"ת יתרו ע' תשפג ואילך). סה"מ תקס"ז ע' קמט. לקו"ת שה"ש מ, ב. שם מב, סע"א ואילך. תו"ח יתרו שע, סע"א [בהוצאה החדשה - ח"ב רנג, ב]. רד"ה וידבר גו' אנכי תרכ"ט (דלקמן בפנים). ובכ"מ.

(3 פדר"א פמ"א. שמו"ר פכ"ח, ו. תנחומא יתרו יא. זח"א צא, א. ובכ"מ.

(4 ראה לקו"ש ח"ו ע' 119, ובהנסמן שם הערה <1\*.

(5 יומא כח, ב. קידושין פב, א (במשנה).

(6 כ"ה הלשון בתו"א שם סז, ד.

(7 ו"מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם . . אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה ה' . . יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה ה' . . יעקב אבינו זקן ויושב בישיבה ה' (יומא שם).

(8 כהדיוק בתו"א שם. לקו"ת במדבר יג, ד. ובכ"מ.

(9 ד"ה וידבר גו' אנכי תרכ"ט (דלקמן בפנים) - סה"מ תרכ"ט ע' רג (הובא לקמן סעיף ה).

(10 ראה תדא"ר פי"ח. יל"ש איכה רמז תתרלד.

(11 להעיר מחדא"ג מהרש"א שבת (פט, א), דפירוש הכתוב (שלח יד, יז) "כאשר דברת לאמר" הוא "כאשר דברת לי לאמר שאומר אני", היינו שמשה יאמר להקב"ה (יגדל נא כח אד'). וע"פ המבואר בכ"מ (ראה סד"ה ועתה יגדל נא גו' ה'תשי"ט (לקמן ס"ע שעח), ובהנסמן שם הערה 47) ד"כאשר דברת לאמר" הוא ע"ד "וידבר גו' לאמר" - מסתבר, שכ"ה גם הפירוש ד"לאמר".

(12 תהלים קיט, קעב.

(13 תו"א שם סז, ב. תו"ח שם שע, ב [שם רנג, ב] ואילך (וראה שם שעג, ב [שם רנה, ב]). ובכ"מ. ולהעיר, שגם לפירוש זה שהאדם חוזר הדברים שהקב"ה אומר - מובן, דזה שהקב"ה אומר הדברים עכשיו נעשה זה ע"י לימוד האדם. אבל הפירוש ד"לאמר" הוא (לא שהאדם פועל למעלה, אלא אדרבה) שדיבור האדם הוא כעונה אחר הקורא.

(14 ראה ד"ה וידבר גו' אנכי ה'תשכ"ח ס"א (לעיל ע' שכו). וש"נ.

(15 אבות פ"ה מ"א.

(16 ראה לקו"ת חוקת נז, סע"ג ואילך. וראה גם לקו"ת שה"ש כה, ג. ובכ"מ.

(17 לקו"ת שלח לט, סע"ב ואילך.

- (18) משנת אמירת מאמר זה (תשכ"ט) - נדפס בסה"מ תרכ"ט ע' קצג ואילך.
- (19) שמעוני עה"פ יתרו כ, ב.
- (20) יתרו שם.
- (21) שמו"ר רפכ"ט. יל"ש שם.
- (22) תהלים סח, יח.
- (23) בהבא לקמן, ראה אוה"ת (יהל אור) לתהלים שם ע' רמ. ד"ה הנ"ל תרכ"ט (סה"מ שם ע' קצד ואילך).
- (24) אגה"ת פ"ד (צד, א).
- (25) לקו"ת דרושים לשבת שובה סה, ד. סהמ"צ להצ"צ ס, א. ובכ"מ.
- (26) האזינו לב, ט.
- (27) אגה"ת שם.
- (28) ר"פ ראה.
- (29) ראה בארוכה שערי אורה שער הפורים ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב (נח, א-ב). שם פל"ב ואילך (סה, א ואילך). וראה בהנסמן לעיל ח"ב ס"ע כד ואילך.
- (30) ס"ע קצו ואילך. וראה אגה"ת שם (צד, ב ואילך). לקו"ת שם. ובכ"מ.
- (31) לשון חז"ל - חגיגה יד, א. סנהדרין צג, ב.
- (32) שעהייה"א בתחלתו.
- (33) תהלים קיט, פט.
- (34) ראה גם תו"א בראשית א, א. הוספות לפ' ויקהל קיג, ג. לקו"ת ואתחנן ו, סע"ג. ראה כה, סע"ב. שבת שובה סז, ד. ובכ"מ.
- (35) ספהמ"צ להצ"צ קט, ב. אוה"ת שלח ס"ע תקב ואילך. וראה בארוכה ספר הערכים-חב"ד מערכת אותיות בה"מבוא" ע' יב ואילך. וש"נ.
- (36) ע' רג.
- (37) ראה לעיל ח"ב ע' קמה. וש"נ.
- (38) ובמכש"כ מזה שכל הפירושים שבפסוק אחד שייכים זה לזה, כידוע הראי' לזה מ"שעטנז" (נדה סא, ב) - ראה לקו"ש ח"ג ע' 782. ובכ"מ.
- (39) ולהעיר שבהדרושים שבלקו"ת פרשת במדבר (יב, ג ואילך) המדברים בענין מתן תורה - דרוש הראשון הוא בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע [וגם בדרוש "ענין שניתנה התורה

על הר סיני" (טו, סע"ב ואילך) מדובר בענין הביטול וכו' דהאדם; [לאח"ז בא הדרוש "וידבר אלקים גו", ולאח"ז הדרוש ואהי' אצלו אמון גו' שקאי על תורה.

(40) שבת קה, א (כגירסת הע"י). יל"ש שם.

(41) לקו"ת שלח מה, סע"ד ואילך. ובכ"מ.

(42) שמו"ר רפל"ג.

(43) ב"מ נט, ב.

(44) במדבר יג, ג.

(45) ויש לומר, שמצד גדר הבריאה, מכיון שהדיבור דתורה גוזר על האדם והעולם, מוכרחים הם להיות כהוראת וגזירת התורה. וזה שיש לאדם בחירה חפשית הוא שביכלתו לבחור להיות היפך טבע הבריאה.

(46) שעהיה"א בתחלתו.

(47) ראה רד"ק לתהלים יט, ח. ספר השרשים שלו ערך ירה. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק. וראה זח"ג נג, ב.

(48) ויש לומר, דזה שהתורה דוקא נקראת בשם תורה מלשון הוראה - אף שבכמה חכמות ישנם לכאורה (גם) הוראות [ולהעיר ממארז"ל (איכ"ר פ"ב, יג) "יש חכמה בגוים תאמין . . יש תורה בגוים אל תאמין"] - הוא, כי ההוראות שבכל החכמות הם חלק מהחכמה (שע"פ כללי החכמה צריך האדם להתנהג כך וכך) אבל אינם הוראות להאדם כיון שאין להם פעולה עליו; ודוקא תורה שפועל על האדם (שביכלתו לבחור היפך הטבע) היא הוראה להאדם.

(49) משנה דחולין רפ"ג (מב, א. נד, א).

(50) לשון הכתוב - תהלים צב, י.

(51) ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 212 ואילך. "הדרן" על הש"ס (תשמ"ט) ס"ה ואילך (תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' קסג ואילך).

(52) שהש"ר פ"א, ג (א).

(53) שה"ש א, ג.

(54) "שירים" הוא תורה, כמרז"ל (חגיגה יב, ב) "כל העוסק בתורה בלילה כו' שנאמר כו' ובלילה שירה עמי" (סה"מ ה'תש"ו ע' 102).

(55) ראה זח"ג עג, א.

(56) ראה ד"ה אנכי הוי' אלקיך ה'תשמ"ט הערה 53 (לעיל ע' שיג).

(57) וע"פ מ"ש בפנים יומתק שענין "כאדם שמריק כו'" נאמר במדרש גבי שירים (תורה) דוקא.

- 58) שלכן אין מברכין על הריח ברכה אחרונה (מג"א או"ח ר"ס רטז).
- 59) שאפשר לאכלו עם פת או לשתותו ע"י שמערבין אותו בשאר משקין (סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פ"ג ה"א). ולהעיר, שגם כששותין אותו כשהוא בפני עצמו, שאז הוא מזיק להאדם (סדר ברה"נ שם) - ה"ז גופא שמזיק מורה על זה דהמאכל נכנס בפנימיות.
- 60) כידוע בטעם איסור אכילת בע"ח הדורסים וטורפים (רמב"ן עה"פ שמיני יא, יא. ועוד). וראה גם ברכות מד, ב.
- 61) ראה לקו"ש ח"ה ע' 395 ואילך שגם המצוות דהאבות פעלו במקצת בדברים הגשמיים שבהם נעשו המצוות (גם לאחרי קיום המצוה), דכיון שמעשה אבות סימן ונתינת כח לבנים בהכרח שיהי' בהם איזו דוגמא עכ"פ להמצוות שלאחרי מ"ת. אלא שהפעולה לא נקבעה בהדברים בהם נעשו המצוה בפנימיותם.
- 62) ראה בארוכה לעיל ח"א ע' לב.
- 63) ראה לעיל ע' רפח ואילך. וש"נ.
- 64) להעיר ממרז"ל (הובא לעיל סעיף ו) "מכרתי את תורתי כביכול נמכרתי עמה", דיש לומר הפירוש בזה שגם נותן התורה נמכר כביכול לישראל מקבלי התורה - שגם הענין ד"אנא נפשי" שבתורה אינו העצמות ממש, והוא טפל כביכול לישראל ששרשם בהעצמות ממש.
- 65) סה"מ תש"ג ע' 23. ובכ"מ.
- 66) וירא יח, כז.
- 67) באגה"ק סט"ו "שהאפר אין לו דמיון וערך אל מהות העץ כו", אבל אעפ"כ הוא מציאות.
- 68) בשלח טז, ז.
- 69) אבות פ"ו מ"ב.
- 70) ראה עירובין נד, א: אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות. . אין כל אומה ולשון שולטת בהן, שנאמר חרות, א"ת חרות אלא חירות. וראה שמו"ר פמ"א, ז (בתחלתו).



## 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 5714



Basi L'Gani 5715



Basi L'Gani 5716



Basi L'Gani 5734





Basi L'Gani 5735



Basi L'Gani 5736



Al Kein Karu L'Yamim Ha'eleh Purim 5713



V'Haya Eikev Tishma'un 5727



V'Avraham Zaken 5738



Tanu Rabbanan Mitzvas Ner Chanukah 5738



V'Kibel HaYehudim 5711



Ki'Mei Teitzcha Me'Eretz Mitzrayim 5742



LeHavin Inyan Rashbi 5745



B'haaloscha es HaNeros 5729



BaYom Ashtei Assar 5731



Tzion B'Mishpat Tipodeh 5741



Ani L'Dodi 5732



**ד"ה וידבר אלקים**

V'Chag Ha'Asif 5743



V'Yihiyu Chayei Sara – 5741



Podoh B'Shalom – 5741



V'Eileh HaMishpatim 5738



HaChodesh HaZeh LoChem 5735



Kedoshim Tihiyu 5721

*More coming soon!*

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

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

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 נְהִייתִי... וְאָקוּם וְאֶעֱשֶׂה אֶת מְלַאכַת הַמֶּלֶךְ

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

(DANIEL 8:27)