מאוצרות

לקוטי שיחות

SHAVUOS חג השבועות

SELECTIONS FROM

LIKKUTEI SICHOS

INSIGHTS INTO THE HOLIDAYS

BY THE LUBAVITCHER REBBE

חג השבועות ב | II

LIKKUTEI SICHOS, VOLUME 6, P. 119FF.

Adapted from *sichos* delivered on Shavuos and *Shabbos Parshas Naso,* 5726 [1966]

Introduction

The Giving of the Torah on Mt. Sinai is not only a historical event. Every day, we relive that experience. This is reflected in our praise of G-d as "the Giver of the Torah," using the present tense,[1] and highlighted by the mandate of our Sages[2] to always view the Torah as "something new which we received today."

In that context, the differences of opinion between Rabbi Akiva and Rabbi Yishmael mentioned in the *sichah* that follows take on a different light. When discussing the Jews' experience at the Giving of the Torah or the way they responded to G-d's commandments, the Sages were not merely speaking about what happened at Mount Sinai; priarily, they were describing what the Giving of the Torah meant to them – how they approached the Torah on an ongoing basis.

The Rebbe shows the interrelation between the two differences of opinion mentioned and illustrates how they relate to the general themes in these Sages' patterns of thinking and approach to Divine service. In doing so, he provides us with lessons to apply in our own approach to Torah study and practice.

---

1. The text of the third of the blessings recited before Torah study and the blessings recited before and after the communal Torah reading.

2. *Sifri; Rashi* on *Devarim* 11:13.

What Happened at Sinai

Two Different Responses to G-d's Words

1. The Torah introduces **the Ten Commandments** by **stating,**[1] **"G-d spoke all these words,** ***laimor....*"** **Generally, the word** ***laimor*** **is interpreted**[2] **to mean "to tell** someone else," as in the many verses that state, **"G-d spoke to Moshe** ***laimor,*"** **i.e.,**[3] G-d spoke to Moshe with the intent **that Moshe relate** His words **to the Jewish people. In this instance, however,** ***laimor*** must be **interpreted** differently **because G-d spoke to the entire Jewish people at the Giving of the Torah. (Indeed, here, "the entire Jewish people," refers to all the Jewish souls,** including those yet to be born in all future **generations. All were present to receive the Torah and all heard the** Ten Commandments **from G-d Himself.**[4] **To whom, then, were the Jews – or Moshe – intended to convey the Ten Commandments?**[5]

For this reason, the ***Mechilta***[6] **explains that here the word** ***laimor*** **means "to reply."** In response to **every commandment, the Jews replied that they would carry out what it required of them.**

The ***Mechilta*** **relates a difference of opinion** regarding **the way the Jews expressed their acceptance** of the commandments. **Rabbi**

א. פַארְן אָנְהוֹיבּ פוּן דִי עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת, שְׁטֵייט אִין פָּסוּק[א]: "וַיְדַבֵּר אֱלֹקִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר". דֶער וָואֹרְט "לֵאמֹר" וֶוערְט בִּכְלַל גֶעטַייטְשְׁט: [אוּם] צוּ [אִיבֶּער]זָאגְן[*א] (וּלְדוּגְמָא: וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר - מֵיינְט[ב], אַז מֹשֶׁה זָאל אִיבֶּערזָאגְן צוּ דִי אִידְן וָואס דֶער אוֹיבֶּערְשְׁטֶער הָאט אִים גֶעזָאגְט). אִין אוּנְזֶער פָּסוּק אָבֶּער קֶען מֶען אַזוֹי נִיט טַייטְשְׁן, ווָארוּם בַּיי מַתַּן תּוֹרָה הָאט דֶער אוֹיבֶּערְשְׁטֶער גֶערֶעדט צוּ אַלֶע אִידְן (וּבִפְרַט אַז מִיט "אַלֶע אִידְן" דָא - וֶוערְט גֶעמֵיינְט אַלֶע נִשְׁמוֹת יִשְׂרָאֵל פוּן אַלֶע דוֹרוֹת, וָואס זֵיי אַלֶע זַיְינֶען גֶעוֶוען אָנְוֶועזְנְד בַּיי קַבָּלַת הַתּוֹרָה אוּן גֶעהֶערְט דִי דִּבְּרוֹת פוּן אוֹיבֶּערְשְׁטְן אַלֵיין[*ב]). הַיְינְט צוּ וֶועמֶען הָאבְּן דִי אִידְן (אָדֶער מֹשֶׁה) גֶעזָאלְט אִיבֶּערְזָאגְן דִי עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת[ג]?

דֶערִיבֶּער אִיז דִי מְכִילְתָּא מְפָרֵשׁ אַז דָא אִיז דֶער טַייטְשׁ פוּן "לֵאמֹר": צוּרִיקְזָאגְן, עֶנְטְפֶערְן, אַז אוֹיף יֶעדֶער דִּיבּוּר הָאבְּן דִי אִידְן צוּרִיק־גֶעעֶנְטְפֶערְט אַז זֵיי וֶועלְן אוֹיסְפָאלְגְן וָואס דֶער דִּיבּוּר פָאדֶערְט פוּן זֵיי.

אוּן בַּנוֹגֵעַ דֶעם אוֹפֶן, ווִי אַזוֹי דִי אִידְן הָאבְּן אַרוֹיסְגֶעזָאגְט זֵייעֶר קַבָּלָה, וֶוערְט גֶעבְּרַאכְט אִין דֶער מְכִילְתָּא צְוֵויי דֵיעוֹת: רַבִּי

1. *Shmos* 20:1.

2. See *Rashi, Shmos* 19:12; *Vayikra* 1:1, *Bamidbar* 12:13, *et al.; Malbim, Vayikra* 1:1, 6; *Erchei HaKinnuyim* by R. Yechiel Halperin, *maareches Amirah.*

3. *Sotah* 5:4, and *Rashi,* Sotah 27b.

4. *Pirkei D'Rabbi Eliezer,* ch. 41; *Shmos Rabbah* 28:6, *Midrash Tanchuma, Parshas Yisro,* sec. 11; *Zohar,* Vol. I, p. 91a.

5. A similar question is raised in *Torah Or*, p. 67b. *Likkutei Torah, Shir HaShirim,* p. 40b, clarifies that the question is being raised regarding the use of the word *laimor* in relation to "the other *mitzvos* of the Torah." In those instances, the *mitzvos* were conveyed to Moshe *laimor,* i.e., to communicate them to the Jewish people. By contrast, in other instances where the word *laimor* is used, e.g., *Bereishis* 5:29, 15:1, *et al.,* that word does not necessarily imply that the intent is to convey a message to others.

6. *Mechilta* on this verse.

Yishmael states that they answered "yes" to the positive commandments **and "no" to the negative** ones. **By saying "yes" to the commandments that involved their taking action,** they implied that **they would do** what was asked of them. **And by responding "no" to the commandments that involved their refraining from action, they promised they would not do what G-d prohibited.**

Rabbi Akiva, by contrast, maintains that they answered "yes" to all the commandments, saying "'yes,' to the positive commandments and 'yes' to the negative commandments." This reply **signified their** willingness to **fulfill each of G-d's commands as required,** doing that which was mandated, and refraining from that which was forbidden.

The reason for the difference of opinion between the Sages **calls for explanation: What difference does it make whether** the Jews **answered in the negative – that they would not violate the prohibition – or in the positive** – affirming that **they would carry out** G-d's **command and not do what is prohibited? Seemingly, the intent of both answers is the same;** they expressed their readiness to obey all of G-d's commandments, both positive and negative.

יִשְׁמָעֵאל זָאגְט ״שֶׁהָיוּ אוֹמְרִים עַל הֵן הֵן וְעַל לָאו לָאו״ - אַז אוֹיף דִי דִבְּרוֹת וָואס זַיְינֶען אִין סוּג פוּן ״קוּם וַעֲשֵׂה״ (הֵן) הָאבְּן דִי אִידְן גֶעעֶנְטְפֶערְט ״הֵן״, אַז זֵיי וֶועלְן טָאן; אוּן אוֹיף דִי דִבְּרוֹת וָואס הָאבְּן אָנְגֶעזָאגְט נִיט צוּ טָאן (לָאו), הָאבְּן דִי אִידְן גֶעעֶנְטְפֶערְט ״לָאו״, אַז זֵיי וֶועלְן נִיט טָאן וָואס דֶער אוֹיבֶּערְשְׁטֶער הָאט פַארְבָּאטְן. רַבִּי עֲקִיבָא אָבֶּער זָאגְט, אַז דִי אִידְן הָאבְּן גֶעעֶנְטְפֶערְט ״עַל הֵן הֵן וְעַל לָאו הֵן״, אַז אוֹיף אַלֶע דִבְּרוֹת - סַיי אוֹיף דִי דִבְּרוֹת פוּן ״הן״ (עֲשֵׂה) סַיי אוֹיף דִי דִבְּרוֹת פוּן ״לָאו״ (לֹא תַעֲשֶׂה) - הָאבְּן זֵיי גֶעעֶנְטְפֶערְט דֶעם זֶעלְבְּן לָשׁוֹן ״הֵן״, מֵיינֶענְדִיק דֶערְמִיט אַז זֵיי וֶועלְן אוֹיסְפִירְן דֶעם צִיוּוּי ה׳ - יֶעדְן לְפִי עִנְיָנוֹ.

אִיז נִיט מוּבָן, וָואס אִיז דֶער אִינְהַאלְט פוּן זֵייעֶר פְּלוּגְתָּא: וָואס פַאר אַן אוּנְטֶערְשֵׁייד קֶען דָא זַיְין צִי דֶער עֶנְטְפֶער אִיז בִּלְשׁוֹן שְׁלִילָה: ״לָאו״ (אַז זֵיי וֶועלְן נִיט עוֹבֵר זַיְין אוֹיפְן אִיסוּר (אָדֶער בִּלְשׁוֹן חִיּוּב: ״הֵן״ (אַז זֵיי וֶועלְן מְקַיֵּם זַיְין דֶעם צִיוּוּי, וּבְכֵן: נִיט טָאן קֵיין אִיסוּר) - דֶער מְכֻוָּן פוּן בֵּיידֶע מִינֵי עֶנְטְפֶערְס אִיז דָאךְ, לִכְאוֹרָה, דֶער זֶעלְבֶּער?

When Reality Changed

2. There is another difference of opinion between these two Sages – Rabbi Yishmael and Rabbi Akiva – regarding the Giving of the Torah. On the verse,[7] "All the people saw the sounds and the flames," **Rabbi Yishmael[8] states that the people "saw what is [usually] seen and heard what is [usually] heard."** In his reading, **the verb "saw" does not apply to the** object, **"sounds,"** which immediately follows it, **but only to "the flames,"** the second object of the verb **in the verse.** He maintains

ב. נָאךְ אַ פְּלוּגְתָּא אִיז דָא צְוִוישְׁן דִי זֶעלְבֶּע תַּנָּאִים (רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אוּן רַבִּי עֲקִיבָא) - אוּן אוֹיךְ בְּשַׁיְיכוּת דֶעם עִנְיָן פוּן מַתַּן תּוֹרָה:

אוֹיפְן פָּסוּק ״וְכָל הָעָם רוֹאִים אֶת הַקוֹלוֹת״[ז] זָאגְט רַבִּי יִשְׁמָעֵאל ״רוֹאִין הַנִּרְאֶה וְשׁוֹמְעִין הַנִּשְׁמָע״ - אַז דֶער וָוארְט ״רוֹאִים״ בַּאצִיט זִיךְ נִיט צוּם וָוארְט ״קוֹלוֹת״, נָאר צוּ ״לַפִּידִים״ וָואס שְׁטֵייט וַוְיְיטֶער אִין פָּסוּק; דַאקֶעגְן דִי

7. *Shmos* 20:15.

8. *Mechilta* on the above verse.

that the sounds – something that is usually heard – were heard and not seen.

Rabbi Akiva, however, maintains that the verb's direct object is also its semantic object. According to his understanding, the Giving of the Torah brought about an upheaval within the natural order. The people **"saw what is [usually] heard**[9] **and heard what is [usually] seen." Sounds that are by nature heard were seen, and the flames, which are seen, were heard.**[10]

There is a well-known general principle,[11] **"The Holy One, blessed be He, does not work miracles without a purpose." Accordingly, it is necessary to say that the miracle of "see[ing] what is [usually] heard and hear[ing] what is [usually] seen" (as described by Rabbi Akiva) was not a superfluous happening** that accompanied **the Giving of the Torah; were that to be true, it would have been a purposeless miracle. Instead, it was an** integral **part of** that revelation. **The Giving of the Torah elevated the Jews to the loftiest** spiritual **levels. According to Rabbi Akiva, as a result of this sublime ascent, they "saw what is [usually] heard and heard what is [usually] seen."**[12]

קוֹלוֹת וואָס זַיְינֶען אַ דָּבָר הַ"נִּשְׁמָע", הָאבְּן טַאקֶע דִּי אִידְן גֶעהֶערְט (אוּן נִיט גֶעזֶעען). רַבִּי עֲקִיבָא אָבֶּער זָאגְט: "רוֹאִין (הַנִּשְׁמָע[ט]) וְשׁוֹמְעִין הַנִּרְאֶה" - אַז דִּי קוֹלוֹת וואָס זַיְינֶען בְּטֶבַע אַ דָּבָר "נִשְׁמָע", הָאבְּן זֵיי גֶעזֶעען; אוּן דִּי לַפִּידִים וואָס זַיְינֶען אַ זַאךְ פוּן "נִרְאֶה" הָאבְּן זֵיי גֶעהֶערְט[י].

ס'אִיז דָאךְ יָדוּעַ[יא] דֶער כְּלָל "לָא עָבִיד קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא נִיסָא לְמַגָּנָא" - אוּן וִויבַּאלְד אַזוֹי מוּז מֶען דָאךְ זָאגְן, אַז דֶער נֵס פוּן "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע וְשׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה" (לְפִי שִׁיטַת רַבִּי עֲקִיבָא) אִיז גֶעוועֶן נִיט קֵיין דָּבָר נוֹסָף צוּם עִנְיָן פוּן מַתַּן תּוֹרָה - ווָארוּם דַאן ווָאלְט עֶס גֶעוועֶן "נִיסָא לְמַגָּנָא", נָאר דָאס אִיז גֶעוועֶן אַ נֵס וואָס אִיז אַ טֵייל פוּן דֶעם עִנְיָן פוּן מַתַּן תּוֹרָה: מַתַּן תּוֹרָה דֶערְהוֹיבְּט אִידְן צוּ דִּי הֶעכְסְטֶע מַדְרֵיגוֹת - אוּן אַלְס אַ טֵייל אוּן תּוֹצָאָה פוּן דֶעם תַּכְלִית הָעִילוּי אִיז, לְדַעַת רַבִּי עֲקִיבָא, "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע וְשׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה"[יב].

---

9. **The** exact **wording in the** ***Mechilta*** **is "seeing and hearing what is [usually] seen." However, it is clear that the object of "seeing" is not "what is [usually] seen," because the quote from the** ***Mechilta*** **cites the phrase, "saw the sounds," and does not cite the words, "the flames." Instead,** the object of "seeing" is **"what is [usually] heard." See** ***Rashi's*** **commentary on this verse.**

The *Mechilta* does not cite the words "what is usually heard," because they are implied. Rabbi Akiva's view is mentioned, following and **in continuation of Rabbi Yishmael's concluding words** that the Jews **"heard what is [usually] heard." Rabbi Akiva differs concerning these words, stating that "they saw what is [usually] heard." See also the sources cited in the following footnote** that state, **"They saw what is [usually] heard and heard what is [usually] seen."**

Mei'ir Ayin LeMechilta **cites a revised** text of the *Mechilta* that reads, **"They saw and heard what is [usually] seen and heard." However, all the printed and manuscript copies follow the wording cited** at the beginning of this footnote.

10. **According to the revised text mentioned in the previous footnote,** the Jews **saw and heard both what is usually seen and what is usually heard. However, the extant version, "seeing and hearing what is [usually] seen," implies that they saw only "what is [usually] heard" and heard only "what is [usually] seen."** This conception **is also evident from** ***Likkutei Torah, Bamidbar,*** **p. 10c;** ***Siddur im Dach,*** **p. 308d; the** ***maamar*** **entitled** ***Shelach, 5672, et al.*** **However, the** ***maamar*** **entitled** ***VeChol HaAm,*** **5704, sec. 3, specifically states that** the Jews **saw and heard both what is usually seen and what is usually heard. This** understanding is also **implied by** ***Likkutei Torah, Devarim,*** **p. 77c, and** ***Sefer HaMaamarim 5629,*** **p. 198.**

11. ***Derashos HaRan, derush*** **8, introduction 1, cited in** ***Likkutei Sichos,*** **Vol. 3, p. 966; consult that source. See also** ***Likkutei Sichos,*** **Vol. 5, pp. 124-125.**

12. **On this basis, it is also possible to understand the conclusion of Rabbi Akiva's words, "They heard what is [usually] seen." On the surface,** the wording of the verse **"saw the sounds" indicates only that "They saw what is [usually] heard." What**

A similar statement must be made according to Rabbi Yishmael's approach. Since the verse is describing the backdrop to **the Giving of the Torah,** it points out that one of **the results of the extremely lofty state brought about by the Giving of the Torah was that** the Jews **"saw what is [usually] seen and heard what is [usually] heard."** The implication is that this means of perception was granted to the Jews as part of the revelation at Mount Sinai. This is problematic because, **seemingly,** that is nothing extraordinary. On the contrary, **this is the natural pattern.**

אוּן אַזוֹי מוּז מֶען אוֹיךְ זָאגְן בְּשִׁיטַת רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, אַז לְפִי פֵּירוּשׁוֹ אִיז (וויבאלד דֶער פָּסוּק אִיז דָאס מוֹדִיעַ בְּקֶשֶׁר מִיט מַתַּן תּוֹרָה - אַז) בַּא דֶעם תַּכְלִית הָעִילּוּי פוּן מַתַּן תּוֹרָה אִיז אַלְס אַ טֵייל דֶערְפוּן אוּן אַ תּוֹצָאָה דַוְקָא דֶער אוֹפֶן פוּן "רוֹאִין אֶת הַנִּרְאֶה וְשׁוֹמְעִין אֶת הַנִּשְׁמָע" - צוּ דֶעם אוֹפֶן הַגִּילּוּי הָאבְּן דִי אִידְן זוֹכֶה גֶעוֶוען בַּיי מַתַּן תּוֹרָה. וְלִכְאוֹרָה דָאס אִיז דָאךְ דֶער סֵדֶר בְּטֶבַע?!

Seeing a Pattern

3. Since these two differences of opinion feature the same Sages and concern the same subject, the Giving of the Torah, it is logical to assume that they are interdependent and the Sages each follow a distinct **pattern of thought. The approach that** the Jews **"saw what is [usually] seen and heard what is [usually] heard" leads to** the understanding **that** the Jews **answered "yes" to the positive** commandments **and "no" to the negative** ones. Conversely, **the approach that** the Jews **"saw what is [usually] heard and heard what is [usually] seen" leads to** the understanding **that they answered "yes"** to both **the positive and negative** commandments.

ג. וויבאלד אַז דִי צְוֵויי פְּלוּגְתּוֹת הַנַּ"ל זַיְינֶען צְווִישְׁן דִי זֶעלְבֶּע צְוֵויי תַּנָּאִים, אוּן אִין זֶעלְבְּן עִנְיָן - מַתַּן תּוֹרָה - לֵייגְט זִיךְ בְּשֵׂכֶל צוּ זָאגְן, אַז בֵּיידֶע דֵעוֹת זַיְינֶען תָּלוּי זֶה בְּזֶה אוּן אַז דִי בַּעֲלֵי הַפְּלוּגְתָּא גֵייעֶן לְשִׁיטָתָם: לוֹיט דֶער שִׁיטָה פוּן "רוֹאִין אֶת הַנִּרְאֶה וְשׁוֹמְעִין אֶת הַנִּשְׁמָע", דַארְף מֶען זָאגָן אַז זֵיי הָאבְּן גֶעעֶנְטְפֶערְט "עַל הֵן הֵן וְעַל לַאו לַאו"; אוּן לוֹיט דֶער שִׁיטָה פוּן "רוֹאִין (אֶת הַנִּשְׁמָע) וְשׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה" מוּז אוֹיסְקוּמֶען אַז זֵיי הָאבְּן גֶעעֶנְטְפֶערְט "עַל הֵן הֵן וְעַל לַאו הֵן".

***Rashi's* approach in his commentary on the Torah does not contradict** the premise that the two differences of opinion are interrelated. True, *Rashi* **interprets the word *laimor* as Rabbi Yishmael does,** stating **that** the Jews **answered "yes" to the positive**

אוּן ס'אִיז קֵיין סְתִירָה נִיט דֶערְצוּ פוּן פֵּירוּשׁ רַשִׁ"י עַל הַתּוֹרָה - וָואס אִין פָּסוּק "לֵאמֹר" לֶערְנְט עֶר ווִי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל: "מְלַמֵּד שֶׁהָיוּ עוֹנִין

---

then compels one to say as well, **"They heard what is [usually] seen"?***

The miracle – "They saw what is [usually] heard" – demonstrates that, at the time of the Giving of the Torah, the Jews **reached a quintessential state of loftiness. According to Rabbi Akiva,**** reaching **that** state **also necessitated that "they hear what is [usually] seen."**

* The text ***Zeh Yechnachmeinu* explains that the source for this conclusion is** the description of the Giving of the Torah **in *Parshas VeEschanan,*** where a greater emphasis is placed on hearing G-d's voice. **However, a simple reading of the *Mechilta* implies that this concept is also derived from the phrase, "saw the sounds" in *Parshas Yisro.***

** ***Rashi's* commentary on the Torah states that** the Jews **only "saw what is [usually] heard," but did not "hear what is [usually] seen"** (see sec. 11, below). **However, the thrust of *teshuvah*** (which is reflected in **Rabbi Akiva's understanding) necessitates that a distinction not be made between the two states.** (see sections 8ff. below)

commandments **and "no" to the negative** ones. **And yet he interprets the phrase, "saw the sounds," as Rabbi Akiva does,** stating that **they "saw what is [usually] heard."** However, according to aa straightforward understanding of Scripture, the following interpretation can be given:[13] **Rabbi Akiva was compelled to say that** the Jews **answered "yes" to** both **the** positive and **negative commandments not because of his understanding of the first point regarding** the Jews **"see[ing] what is [usually] heard," but because of the second point, that they "heard what is [usually] seen." Since, in his commentary on the Torah, *Rashi* cites only that** the Jews **"saw what is [usually] heard,"**[14] and does not mention the second half of Rabbi Akiva's statement, that they "heard what is [usually] seen," **it is possible for him to interpret the word *laimor* as Rabbi Yishmael does, that they answered** "yes" to the positive commandments and **"no" to the negative** ones. **He chooses this interpretation of *laimor* because it is closer to the straightforward understanding of the verse.**

עַל הֵן הֵן וְעַל לַאו לַאו", און אויף "רוֹאִים אֶת הַקּוֹלוֹת" זָאגְט עֶר "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע" - ווִי רַבִּי עֲקִיבָא[ט], ווַיְיל דֶער הֶכְרֵחַ פוּן רַבִּי עֲקִיבָא צוּ לֶערְנֶען "עַל לַאו הֵן" אִיז נִיט מֵחֲמַת זַיְין שִׁיטַת הַלִּימּוּד פוּן דֶעם פְּרַט "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע", נָאר פוּן דֶעם צְווֵייטְן פְּרַט - "שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה"; און ווִיבַּאלד אַז רַשִׁ"י בְּפֵירוּשׁוֹ עַל הַתּוֹרָה בְּרֶענְגְט נָאר דֶעם עִנְיָן פוּן "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע"', קֶען עֶר דֶערִיבֶּער לֶערְנֶען אִין דֶעם פָּסוּק "לֵאמֹר" כְּדַעַת רַבִּי יִשְׁמָעֵאל - "עַל לַאו לַאו". און עֶר קְלַיְיבְּט אוֹיס דֶעם אָפְּטַיְיטְשׁ אִין "לֵאמֹר", ווַיְיל דָאס אִיז גְלַאטֶער בִּפְשׁוּטוֹ שֶׁל מִקְרָא.

What Distinguishes Seeing from Hearing

4. It is possible to further clarify the above by explaining two fundamental **differences between** the

ד. ווֶעט מֶען עֶס פַּארְשְׁטֵיין פוּן דֶער הַסְבָּרָה פוּן דִי חִילּוּקֵי

13. **It could be said that the interrelation between the two teachings is only from an inner,** mystic **perspective** (explaining **the nature of the revelation at the Giving of the Torah), but not according to the straightforward understanding of the text. Since *Rashi* focuses on the straightforward understanding of the text,** accepting **one** interpretation **does not compel** him to accept **the other. Therefore, in both instances, his commentary focuses on the simple meaning of the verse.**

Accordingly, he understands that, ***laimor*** implies **they responded** to G-d **using the same words they heard from Him.** (This interpretation **resembles the** meaning of the **term *laimor* in the verses** that state, **"G-d spoke to Moshe *laimor*," in which instances, it is obvious that Moshe told the Jewish people the same words G-d told him.) Therefore, *Rashi* explains that** the Jews **answered "yes" to the positive** commandments **and "no" to the negative** ones.

However, regarding the phrase, **"saw the sounds…," the straightforward interpretation is that the object of "saw" is "sounds," the noun closest to it, and not "the flames."** Hence, *Rashi* states that the people **"saw what is [usually] heard."**

Nevertheless, since *Rashi's* commentary also contains **"the wine of the Torah (*Hayom Yom,* p. 24,** entry 29 Shvat)," **it is logical to assume that the two interpretations *Rashi* cites are also complementary from the standpoint of the** Torah's **inner dimension.***

* See *Imrei Binah, Shaar HaKerias Shema,* sec. 53ff., *et al.,* where the term "the wine of the Torah" is identified with "the secrets of the Torah," i.e., the mystic truths of *pnimiyus haTorah.*

14. **The reason *Rashi* omits "hear[ing] what is [usually] seen" is not only because – according to a straightforward interpretation – the words, "saw the sounds," only compels one to say that** the people **"saw what is [usually] heard"** and not that they "heard what is [usually] seen," **but also** because it reflects a correlation with the Torah's inner, mystic meaning. This is reflected in the interpretation stemming from **"the wine of the Torah" as explained below, sec. 11ff.**

הַגְדָרִים צְווִישְׁן רְאִיָה און שְׁמִיעָה:

א) דֶער חִילוּק בַּנוֹגֵעַ דֶעם מֶענְטשְׁן וָואס אִיז רוֹאֶה אָדֶער שׁוֹמֵעַ: רְאִיָה "דֶערְלַאנְגְט" טִיפֶער אִין נֶפֶשׁ הָרוֹאֶה - און בְּמֵילָא מִיט מֶער גֶעוִויסְקַיְיט - ווִי דָאס אִיז בַּיי שְׁמִיעָה. ווֶען אַ מֶענְטשׁ זֶעט מִיט דִי אוֹיגְן אַז דִי זַאךְ אִיז אַזוֹי, ווֶעט אִים קֵיין שׁוּם שֵׂכֶל'דִיקֶער אוֹיפְקְלֶער נִיט אִיבֶּערְצַיְיגְן אַז דִי זַאךְ אִיז אַנְדֶערְשׁ. ווָארוּם דֶער בִּירוּר פוּן רְאִיָה ווֶערְט אָפְּגֶעגְלֵייגְט אִין נֶפֶשׁ אַ סַךְ טִיפֶער און וַדָאוּת'דִיקֶער ווִי דֶער בִּירוּר הַשֵׂכֶל - ווִי דָאס קוּמְט אַרוֹיס אִין דֶעם פְּסַק דִין הֲלָכָה לְמַעֲשֶׂה "אֵין עֵד נַעֲשֶׂה דַיָן"[יא]. דַאקֶעגְן שְׁמִיעָה דֶערְלַאנְגְט נִיט אַזוֹי טִיף אִין נֶפֶשׁ - דָאס גֶעהֶערְטֶע מִיטְן חוּשׁ הַשְׁמִיעָה ווֶערְט נִיט אַזוֹי שְׁטַארְק אַיְינְגֶעקְרִיצְט אִין נֶפֶשׁ; און אַוַדַאי אִיז שְׁמִיעָה (הֲבָנָה), דֶער "דֶערְהֶערְן" און פַארְשְׁטֵיין מִיטְן שֵׂכֶל נִיט אַזוֹי תּוֹקֶף'דִיק און וַדָאוּת'דִיק - ווִי דֶער עִנְיָן פוּן רְאִיָה[יב].

ב) דֶער חִילוּק צְווִישְׁן זֵיי בַּנוֹגֵעַ דֶעם דָבָר הַנִשְׁמָע וְהַנִרְאֶה: רְאִיָה "נֶעמְט" (זֶעהט) גַשְׁמִיוּת, דוּרְךְ רְאִיָה אִיז עֶר תּוֹפֵס (אַ דָבָר) גַשְׁמִי. שְׁמִיעָה אָבֶער, קֶען נִיט נֶעמֶען קֵיין גַשְׁמִיוּת'דִיקֶע זַאךְ (דֶער גֶעהֶערְטֶער קוֹל אִיז רוּחְנִיוּת'דִיק לְגַבֵּי דֶער גַשְׁמִיוּת פוּן דֶעם דָבָר הַנִרְאֶה, און מִכָּל שֶׁכֵּן אַז דֶער שֵׂכֶל־דֶערְהֶער אִיז אַן עִנְיָן רוּחְנִי).

אָט־דִי צְווֵיי חִילוּקִים צְווִישְׁן רְאִיָה און שְׁמִיעָה זַיְינֶען תָּלוּי זֶה בְּזֶה[יג]: דֶער מֶענְטשׁ אִיז דָאךְ אַ גַשְׁמִיוּת'דִיקֶע מְצִיאוּת, אִיז דֶערִיבֶּער נַאטִירְלֶעךְ עֶר זָאל אוֹיפְנֶעמֶען און תּוֹפֵס זַיְין אַ דָבָר גַשְׁמִי - דוּרְכְן חוּשׁ הָרְאִיָה - מִיט מֶער נָאעֶנְטְקַיְיט און גְרוּנְטִיקַיְיט ווִי

senses of **sight and hearing:**

a) The first **difference relates to the person seeing or hearing. Sight makes a deeper impression on the soul of the one who sees and, as a result,** inspires **greater certainty than hearing. No intellectual argument can ever convince a person who has seen something else with his eyes. Sight clarifies a matter and causes it to be imprinted on the soul with greater depth and certainty than one could do with his mind. This concept is reflected in the *halachic* ruling that is applied in** day-to-day **legal practice, "A witness may not serve as a judge."**[15]

Hearing does not leave that deep an imprint on the soul. Certainly, intellectual understanding – also referred to with the analogy of **"hearing,"** as in the Yiddish term ***derherren*, does not have the same power to bring about the same certainty as sight.**[16]

b) The second **difference relates to the object seen or heard. Sight focuses on a material entity; one sees its physical substance. By contrast, it is impossible to hear a physical entity. Hearing** responds to sound waves that **are "spiritual,"** i.e., not tangible **when compared to something that is seen. How much more so does** this apply regarding **understanding,** the ability to **grasp abstract concepts!**

These two differences between sight and hearing are interdependent.[17] **Since a human being is a physical entity, it is natural for him, through sight, to absorb and grasp** another **material entity in a closer and deep-**

15. *Rosh HaShanah* 26a explains the reason for that ruling, "Since they saw… they will not find [a reason for exoneration]." By contrast, when judges hear testimony from witnesses, even when they are certain that the witnesses are telling the truth, they will be able to find a reason for exoneration. Thus, it is evident that the certainty and effect sight engenders is greater than that engendered by hearing. See also the sources cited in the following footnote.

16. See the lengthy explanations in the *maamar* entitled *Padeh BeShalom,* 5713. See also the *maamarim* entitled *Vechol Maaminim,* 5663, *Ki Cheilek,* 5709. Note also *Tanya, Iggeres HaKodesh,* Epistle 19.

17. See a similar explanation in *Or HaTorah, Devarim,* Vol. 1, p. 63.

er way than a spiritual entity, for human beings are not capable **of absorbing something spiritual thoroughly. Therefore, it is through hearing – and through his mind** – that he absorbs the spiritual, which is **further removed from his being.**

אַ דָבָר רוּחְנִי. צוּ רוּחְנִיוּת אִיז דֶער מֶענְטשׁ נִיט קֵיין "נָאעֶנְטֶע" כְּלִי, אוּן דֶערְפַאר נֶעמְט עֶר עֶס דוּרְךְ שְׁמִיעָה, דוּרְךְ שֵׂכֶל - (אוּן) וַוייטֶער פוּן זַיין מְצִיאוּת.

When Ordinary Reality Gave Way

5. This represents one of **the innovations that the Giving of the Torah brought about.** It generated the potential to **"see what is [usually] heard and hear what is [usually] seen."**[18] **What is** usually **heard – the spiritual and the G-dly,** intangibles that can't be seen and **can be appreciated only through hearing** – was able to be "seen," **accepted by the Jewish people with the certainty and concrete perception** engendered by **sight. They saw G-dliness!**

What was usually seen – physical entities, our **material world – was then only heard; it was an entity** that is distant, as it were, and could be **conceived of** only abstractly.[19]

On this basis, it can also be understood that the miracle of "seeing what is [usually] heard," was not an external **matter,** intrinsically **unrelated to the revelation of the Giving of the Torah, but was an integral element** of that revelation. **At the Giving of the Torah, the Jews experienced the revelation of** G-d's **very Essence.** G-d began the Ten Commandments by stating,[20] ***Anochi Havayah Elokecha,* "I am**

ה. אוּן דָאס אִיז דֶער עִנְיָן וָואס מַתַּן תּוֹרָה הָאט אוֹיפְגֶעטָאן - "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע וְשׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה"[יד]: דָאס וָואס ס'אִיז "נִשְׁמָע", וָואס מְ'קֶען נֶעמֶען בְּלוֹיז מִיט שְׁמִיעָה - דֶעם עִנְיָן פוּן (רוּחְנִיוּת) גֶ־טְלֶעכְקַייט - הָאבְּן דָאס דִי אִידְן גֶענוּמֶען מִיט דֶער גֶעווִיסְקַייט אוּן מוּחְשִׁיוּת פוּן רְאִיָה; זֵיי הָאבְּן גֶעזֶען אֱלֹקוּת. אוּן דָאס וָואס אִיז תָּמִיד גֶעוֶוען "נִרְאֶה", דְּבָרִים גַּשְׁמִיִּים, דִי גַּשְׁמִיוּת'דִיקֶע וֶועלְט, אִיז בַּיי זֵיי דַאן גֶעוֶוען נִיט מֶער ווִי אִין אַן אוֹפֶן פוּן "שׁוֹמְעִין" - ווִי אַ זַאךְ וָואס וֶוערְט בְּלוֹיז גֶעהֶערְט אָדֶער פַארְשְׁטַאנֶען[טו].

דֶערְמִיט אִיז אוֹיךְ מוּבָן, אַז דֶער נֵס פוּן "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע" אִיז נִיט גֶעוֶוען קֵיין זַאךְ בַּאזוּנְדֶער פוּן גִּילוּי דְּמַתַּן תּוֹרָה, נָאר אַ טֵייל מִינֵיהּ וּבֵיהּ: ווִיבַּאלְד בַּיי מַתַּן תּוֹרָה הָאבְּן אִידְן זוֹכֶה גֶעוֶוען צוּ גִּילוּי עַצְמוּת אוֹר אֵין סוֹף בָּרוּךְ הוּא, "אָנֹכִי[טז] הֲוָיָ'"[יז] -

18. This statement is sourced in **the *maamar* entitled *Shelach Lecha,* 5672. See a similar statement in *Likkutei Torah, Bamidbar,* p. 10c. In that source,** the Alter Rebbe **identifies this state with the approach of a *baal teshuvah.* See sec. 8 below.**

19. ***Or HaTorah, Devarim, loc. cit.,* states that** generally ***yichuda tata'a,* the lower dimension of G-d's unity** – i.e., the perception of our world as an entity that exists, but is subservient to G-d – **can be "seen," that is:** a) actually perceived by looking at the systematic function of the natural order, b) and comprehended so concretely that the analogy of sight is appropriate.

By contrast, ***yichuda ila'a,* the loftier dimension of G-d's unity** – i.e., the perception of our world as being subsumed within G-dliness to the extent that it has no independent existence – **is** generally merely **heard,** i.e., comprehended in an abstract manner.

On this basis, it can be explained that the metamorphosis that took place at the Giving of the Torah – that the Jews **"saw what is [usually] heard and heard what is [usually] seen" – also** affected their conception of **the *bittul* that** permeates **the worlds.** At the Giving of the Torah, they **saw *yichuda ila'a;*** it was **close to them.** In those moments, it was their natural perception of reality. ***Yichuda tata'a,* since it reflects only *bittul hayeish,*** i.e., the person feels his own identity but subjugates that identity to G-d, **was** only **heard; it was an** abstract, **far-away** reality. **See footnote 25 below.**

20. *Shmos* 20:2.

G-d, your L-rd." *Chassidus*[21] interprets that statement to mean:

Anochi – G-d's Essence that transcends all being, and "which cannot be alluded to by any letter, or even the point of a letter"[22] – descends and becomes manifest through

Havayah, the name of G-d so lofty that it was "not made known to [the Patriarchs,]"[23] and enclothes itself within every member of the Jewish people, becoming,

Elokecha, "your strength and your vitality."[24]

Because of that revelation, the Jews then **"saw what was [usually] heard." They related to G-dliness and spirituality with sight;** it became their visible reality. **As a** natural **consequence, they "heard what was [usually] seen." The physical aspects of our world lost** their prominence as **the perceptible reality; they were merely heard,** abstractly **understood,** because then the Jews were focused on the spiritual dimension of the world's existence.

In chassidic thought,[25] **there is an explanation** that enables us to understand the status of the world in their eyes at that time: **G-d is singularly one and an absolute unity. Aside from Him, there is no existence whatsoever. Accordingly, it is possible** to conceive of **the entire world as merely an illusion. However, Chassidic thought explains** that this is a misconception. **One of the proofs that the world** genuinely **exists is that the Torah – the Torah of truth – states,**[26] **"In the beginning G-d created…."** The implication is that the truth of the world's existence is proved not by the fact that to us it is a tangible reality, but because the Torah – the Torah of truth – validates it. Similarly, at the Giving of the Torah, the Jews did not relate to the world's physical being; they saw it in the abstract. But since G-d was commanding them to perform *mitzvos* with physical entities, they understood that there must be validity to the existence of those entities.

אֱלֹקֶיךָ"[יח], הָאבְּן זֵיי דֶערְפַאר "גֶענוּמֶען" גֶ־טְלֶעכְקַייט (רוּחְנִיּוּת) מִיט רְאִיָּה (רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע); אוּן בְּמֵילָא, בַּיי אַזַא גִילוּי אֱלֹקוּת, הָאט בַּיי זֵיי דִי גַשְׁמִיּוּת פוּן וֶועלְט אָנְגֶעוואוּירְן אִיר אָנְזֶעעֶנְדִיקֶע מְצִיאוּת אוּן זֵיי הָאבְּן בְּלוֹיז "גֶעהֶערְט" אוּן פַארְשְׁטַאנֶען אִיר פַארַאנֶענְקַייט (שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה). אוּן עַל דֶרֶךְ ווִי מְ'גֶעפִינְט אִין חֲסִידוּת[יט] דֶעם בִּיאוּר: דֶער אוֹיבֶּערְשְׁטֶער אִיז דָאךְ יָחִיד וּמְיוּחָד בְּתַכְלִית אוּן אוֹיסֶער אִים אִיז דָאךְ קֵיין שׁוּם מְצִיאוּת נִיטָא, אוּן ווִיבַּאלְד אַזוֹי אִיז אֶפְשָׁר דִי גַאנְצֶע וֶועלְט נִיט מֶער ווִי אַ דִמְיוֹן? דֶערוֹיף עֶנְטְפֶערְט חֲסִידוּת אוּן אִיז מַסְבִּיר, אַז אַ הוֹכָחָה (אֵיינֶע פוּן דִי הוֹכָחוֹת) אוֹיף מְצִיאוּת הָעוֹלָם אִיז דָאס וָואס תּוֹרַת אֱמֶת זָאגְט "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים".

---

21. *Likkutei Torah Bamidbar* 16d, *Devarim* 18a, *et al.*

22. *Likkutei Torah, Bamidbar,* **p. 80b; see** *Zohar,* **Vol. III, p. 257b.**

23. *Shmos* **6:3. See our Sages' comments** reflected in *Rashi's* commentary **to the verse.** See the *sichah* of *Parshas Va'eira* in this series, where this concept is explained.

24. **See** *Tur* **and** *Shulchan Aruch, Orach Chayim,* **sec. 5.**

25. **See the** *maamar* **entitled** *Mi Chamocha,* **5629, p.** "161ff. in the present printing: **the series of** *maamarim* **entitled** *Mayim Rabbim,* **5636, sec. 158; the** *maamar* **entitled** *Kol HaShoneh Halachos,* **5667;** *et al.*

The *maamar* **entitled** *Kol HaShoneh Halachos, loc. cit.,* states **that** the explanation in the main text **refers specifically to** the world's **relation to the** *ayin Eloki,* the transcendent G-dliness **that brings the** *yesh,* our material reality, **into existence. However, in relation to the Essence of the** *Or Ein Sof,* **G-d's infinite light, "there is absolutely no existence whatsoever." Consult that text.**

26. *Bereishis* 1:1.

Three Simultaneous Perspectives

6. To illustrate the above concepts **with an analogy:** Let us take **an example of two litigants who come** to a court **for a Torah ruling;** the Talmud[27] mentions the case, **"two people were holding onto a garment,"** each claiming it belongs entirely to him. **A judge examines the case, analyzes** the litigants' **arguments, and delivers his ruling:** Both litigants are required to **take an oath** that they own no less than half the garment **and** then the garment **should be divided** between them.[27] Afterwards, **a marshal ensures that the litigants carry out the judge's ruling.**

There are three dimensions to this case: **the logic that leads to the decision, the actual *halachic* decision, and** the execution of that decision, i.e., the litigants **taking the required oath and then dividing the garment. The litigants, the marshal, and the judge each have a different** perspective **concerning** which of the **dimensions involves "certainty,"** what is real for them in this situation.

For the litigants, the only thing that is of prime importance is **the oath** they are required to take **and the division of the garment. For them, this constitutes the dimension that is actually real. True, if they ask and research** the matter, **they will discover that the reason why they must divide** the garment **is because of the verdict** by the judge **given to the marshal** for execution. (If they research further, they may discover the logic of that ruling, **for the decision was rendered on the basis of** logical **reasoning). However, all of that is abstract for them;** what really concerns them is the application of the ruling, what they have to do and which portion of the garment will be theirs.

The marshal's responsibility is to see to it that the judgment is carried out. The decision of the judge **constitutes his reality.**

However, what concerns **the judge who issued the**

ו. אַ מֵעֵין דוּגְמָא אוֹיף דֶעם:

בְּעֵת צְווֵיי בַּעֲלֵי דִין קוּמֶען צוּ אַ דִין תּוֹרָה - צוּם בַּיְישְׁפִּיל, "שְׁנַיִם אוֹחֲזִין בְּטַלִּית כו'" - אִיז דֶער דַיָּן מְעַיֵּין בְּדִינָם, עֶר נֶעמְט פַאנַאנְדֶער זֵייעֶרֶע טַעֲנוֹת אוּן פַּסְקֶ'נְט אָפּ דֶעם דִין - "זֶה יִשָּׁבַע כו' וְיַחְלוֹקוּ"כ, אוּן דַאן אִיז דֶער שׁוֹטֵר מַכְרִיחַ דִי בַּעֲלֵי דִין צוּ מְקַיֵּים זַיְין דֶעם פְּסַק הַדַּיָּן - זַיְינֶען דָא פַארַאן דְרַיי עִנְיָנִים: דִי סְבָרוֹת (וֶועלְכֶע זַיְינֶען מְחַיֵּיב דֶעם פְּסַק), דֶער פְּסַק דִין, אוּן דִי שְׁבוּעָה וַחֲלוּקַת הַטַּלִּית.

אוּן אִין דֶעם טֵיילְן זִיךְ פַאנַאנְדֶער דִי בַּעֲלֵי דִין, דֶער שׁוֹטֵר אוּן דֶער דַיָּן, אַז בַּא יֶעדֶערְן פוּן זֵיי אִיז דִי "וַדָּאוּת" אוּן דִי "מְצִיאוּת" אִין דֶעם עִנְיָן - עֶפֶּעס אַנְדֶערְשׁ:

דִי בַּעֲלֵי דִין: אִין זֵייעֶר "וֶועלְט" זַיְינֶען בְּלוֹיז דִי שְׁבוּעָה אוּן דִי חֲלוּקַת הַטַּלִּית. דָאס אִיז בַּא זֵיי דִי "מְצִיאוּת" פוּן דֶעם גַאנְצְן עִנְיָן. אוּן כָאטשׁ אַז אוֹיךְ זֵיי, אַז זֵיי וֶועלְן זִיךְ "נָאכְפְרֶעגְן" אוּן חוֹקֵר זַיְין, וֶועלְן זֵיי זִיךְ דֶערְוִויסְן אַז דִי סִבַּת הַחֲלוּקָה אִיז דֶער פְּסַק דִין וֶועלְכְן מֶען הָאט אִיבֶּערְגֶעגֶעבְּן דֶעם שׁוֹטֵר (אַ פְּסַק דִין וֶועלְכֶער קוּמְט אַלְס אַ תּוֹצָאָה פוּן דִי סְבָרוֹת) - דָאס אַלֶעס אִיז אָבֶּער בַּא זֵיי נָאר אַן עִנְיָן שֶׁבְּשֵׂכֶל;

דֶער שׁוֹטֵר, וָואס זַיְין זַאךְ אִיז צוּ זֶען אַז דֶער פְּסַק דִין זָאל

27. *Bava Metzia* 1:1.

ruling are the motivating rationales that led to his verdict; this is his reality. The actual decision and its implementation are nothing more than the outcome that results from weighing and debating those rationales according to the yardsticks of Torah Law.

To apply these concepts to those previously explained: both the world's physical existence and the spiritual vitality that maintains it do exist. The question is which is perceived and which is "real" to a person. Ordinarily, what is real is the world's material reality; its spiritual vitality is only abstract. At the Giving of the Torah, the Jews' reality changed. The spiritual became real and the physical was merely something that they knew about intellectually.

מְקוּיָּם וועֶרְן - זַיְין "וַדָּאוּת" און "מְצִיאוּת" אִין דֶעם עִנְיָן - אִיז דֶער פְּסַק דִּין;

און דֶער דַּיָּן וואָס גִיט אַרוֹיס דֶעם פְּסַק דִּין, בַּיי אִים אִיז דִי "מְצִיאוּת" - דִי סְבָרוֹת, וועֶלְכֶע הָאבְּן גֶעבְּרַאכְט צוּם פְּסַק, און דֶער פְּסַק מִיט זַיְין אוֹיסְפִירוּנְג זַיְינֶען בְּלוֹיז אַ תּוֹצָאָה פוּן דִי סְבָרוֹת און דֶער שַׁקְלָא וְטַרְיָא.

The Purpose of the Giving of the Torah

7. On this basis, it is necessary to consider the opinion of Rabbi Yishmael. How does the fact that the Jews **"saw what is [usually] seen and heard what is [usually] heard"** – seemingly the prevailing pattern within **the natural order – represent an elevated state?** And how was that an appropriate backdrop for **the Giving of the Torah, the quintessential state of loftiness?**

In resolution, it can be explained that the new development brought about by the Giving of the Torah is reflected by the verse,[28] **"G-d descended on Mount Sinai."** In the words of the *Midrash,*[29] at that time – and from that time onward – **"the higher realms would descend to the lower realms" and** G-d said, **"I will begin,"** i.e., G-d Himself initiated the process of **drawing down G-dliness into the lower realms,** into our material world, and more specifically **into our world as it remains within its natural framework.** The ultimate goal is that, notwithstanding the materiality of the world, **through the Torah, here** in this world the Jews **will be able to perceive the Giver of the Torah, i.e.,** to relate to **G-dliness.**

Accordingly, Rabbi Yishmael maintains that at the time of the Giving of the Torah, the Jews remained within the natural framework that governs our **world.** Nevertheless, within that framework, **they experienced**

ז. עַל פִּי זֶה דַארְף מֶען פַארְשְׁטֵיין דַּעַת רַבִּי יִשְׁמָעֵאל: וואָס פַאר אַן עִילוּי, וּבִפְרַט עִילוּי דְּמַתַּן תּוֹרָה - וואָס דָאס אִיז דָאךְ תַּכְלִית הָעִילוּי, דְרִיקְט זִיךְ אוֹיס אִין דֶעם אוֹפֶן טִבְעִי פוּן "רוֹאִין אֶת הַנִּרְאֶה וְשׁוֹמְעִין אֶת הַנִּשְׁמָע"?

אִיז דֶער בִּיאוּר אִין דֶעם: דֶער אוֹיפְטוּ פוּן מַתַּן תּוֹרָה אִיז: וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי - עֶלְיוֹנִים יֵרְדוּ לְמַטָּה, אֲנִי הַמַּתְחִיל[כא] - הַמְשָׁכַת אֱלֹקוּת לְמַטָּה, אַז עֶס זָאל נִמְשָׁךְ ווערן אֱלֹקוּת אִין וועֶלְט, דַּוְקָא ווִי וועֶלְט פַארְבְּלַייְבְּט אִין אִירֶע טֶבַע־גְּדָרִים - און דָאךְ זָאל זִיךְ דָארְט דֶערְהֶערְן (דוּרְךְ תּוֹרָה - דֶער נוֹתֵן הַתּוֹרָה) - אֱלֹקוּת.

דֶערִיבֶּער, הַאלְט רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, זַיְינֶען דִי אִידְן בְּעֵת מַתַּן תּוֹרָה גֶעשְׁטַאנֶען אִין דִי טִבְעִיּוּת'דִיקֶע גְּדָרִים פוּן וועֶלְט.

---

28. *Shmos* 19:20.

29. ***Shmos Rabbah*** **12:3.**

the ultimate spiritual **peaks.** Even though they still "saw what is [usually] seen and heard what is [usually] heard," at the Giving of the Torah, their very sight and hearing was permeated by "the truth of G-d" [that shone forth] "to the world" so powerfully that they were brought to a complete state of self-nullification, *bittul* – **"they trembled and stood from afar."**[7] (See the following section.)

אָבֶער דַוְקָא אִין דֶעם הָאט זִיךְ אַרוֹיסְגֶעזָאגְט דֶער אוֹיפְטוּ אוּן תַּכְלִית הָעִילּוּי, אַז טְרָאץ דֶעם וָואס "רוֹאִין הַנִּרְאֶה וְשׁוֹמְעִין הַנִּשְׁמָע", הָאט אָבֶער בַּיי מַתַּן תּוֹרָה, אִין אָט־דֶער רְאִיָּה אוּן אִין אָט־דֶער שְׁמִיעָה אוֹיךְ אַזוֹיפִיל מֵאִיר גֶעוֶוען דֶער אֱמֶת הֲוָיָ' לְעוֹלָם פוּן אֱלֹקוּת, בִּיז אַז דָאס הָאט דִי אִידְן גֶעבְּרַאכְט צוּם תַּכְלִית הַבִּיטּוּל - "וַיָּנוּעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחוֹק".

Returning to Roots

8. What is the rationale that motivated Rabbi Yishmael to say that the ultimate spiritual **peak** was achieved when the Jews **"saw what is [usually] seen and heard what is [usually] heard"? Conversely, what motivated Rabbi Akiva to say that the peak was experienced by "see[ing] what is [usually] heard and hear[ing] what is [usually] seen"?**

Their positions stem from their personal backgrounds: **Rabbi Yishmael was a** ***kohen***[30] (and, according to some opinions, **a** ***Kohen Gadol***).[31] **A** ***kohen*** **is naturally and inherently "sanctified unto his G-d."**[32] **His Divine service is carried out according to the pattern of the Divine service of** ***tzaddikim*****. Accordingly, based on** that inherent spiritual **disposition and path of Divine service, he experiences the ultimate peak** of Divine service **as "see[ing] what is [usually] seen and hearing what is [usually] heard," thus drawing down G-dliness into** our **world, which remains on its lowly,** material **plane within the structures** of the natural order. **This is the structured path of Divine service carried out by** ***tzaddikim*** **– to draw G-dliness down to this lowly** plane.[33]

ח. וָואס אִיז טַאקֶע דֶער טַעַם וָואס דַעַת רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אִיז אַז דֶער תַּכְלִית הָעִילּוּי בַּאשְׁטֵייט אִין "רוֹאִין הַנִּרְאֶה וְשׁוֹמְעִין הַנִּשְׁמָע", אוּן דַעַת רַבִּי עֲקִיבָא - אַז דֶער תַּכְלִית הָעִילּוּי אִיז אִין "רוֹאִין הַנִּשְׁמָע וְשׁוֹמְעִין הַנִּרְאֶה"?

אִיז דֶער בִּיאוּר אִין דֶעם:

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אִיז גֶעוֶוען אַ כֹּהֵן[כב] (גָּדוֹל[כג]), וָואס עִנְיַן הַכֹּהֵן אִיז דָאךְ אַז בְּתוֹלַדְתּוֹ (בְּטִבְעוֹ) אִיז "קָדוֹשׁ הוּא לֵאלֹקָיו"*[כג]. דָאס הֵייסְט, אַז זַיְין עֲבוֹדָה אִיז אִין דֶעם אוֹפֶן פוּן עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים. דֶערִיבֶּער נֶעמְט עֶר אָן - לְפִי עִנְיָנוֹ וְסֵדֶר עֲבוֹדָתוֹ, אַז דֶער תַּכְלִית הָעִילּוּי בַּאשְׁטֵייט אִין "רוֹאִין הַנִּרְאֶה וְשׁוֹמְעִין הַנִּשְׁמָע", מַמְשִׁיךְ זַיְין אֱלֹקוּת אִין וֶועלְט וִוי זִי שְׁטֵייט לְמַטָּה אִין אִירֶע גְּדָרִים, וַוייל דָאס אִיז דִי עֲבוֹדָה מְסוּדֶּרֶת פוּן צַדִּיקִים - הַמְשָׁכַת אֱלֹקוּת מִלְמַעְלָה לְמַטָּה[כד].

---

30. *Chulin* 49a. That passage concerns **Rabbi Yishmael who was Rabbi Akiva's colleague,** but who is frequently mentioned as differing with him. See the following footnote.

31. **Some manuscripts of** ***Rashi*** **to** ***Chulin, loc. cit.*****, identify Rabbi Yishamel as Rabbi Yishmael ben Elisha, the** ***Kohen Gadol*** **(*****Seder HaDoros, maareches Rabbi Yishmael,*** **sec. 8). See, however,** ***Seder HaDoros loc. cit.*****, and also** ***maareches Rabbi Yishmael ben Elisha, Kohen Gadol,*** **sec.3,** where Rabbi Yishmael's identity is discussed.

32. *Vayikra* 21:7.

33. **See the** ***maamar*** **entitled** ***Tiku,*** **5661;** ***Likkutei Dibburim,*** **Vol. 1, p. 147a ff.;** ***et al.*****,** where it is explained **at length that the Divine service of** ***tzaddikim*** **follows the pattern of** ***or yashar,*** **direct light,** i.e., light that

Rabbi Akiva's Divine service followed the pattern of ***teshuvah*** **("repentance" or "return"). He was descended from converts**[34] **and began studying the Torah** only **at the age of 40.**[35] **Therefore, his Divine service was characterized by the mode of** ***teshuvah,***[36] seeking **to rise above the world.**[33]

In that vein, **we find**[37] **that throughout his life, Rabbi Akiva had a desire, for** ***mesirus nefesh,*** **to actually sacrifice his life in the sanctification of G-d's name,** as he explained:[37]

> All my days I have been agitated about the verse,[38] "[Love G-d…] with all your soul," [which I interpret as meaning,] "Even if He has your soul taken." I would say to myself, "When will I have the opportunity to fulfill [this charge]?" Now, that [the opportunity] is being afforded me, shall I not fulfill it?

In particular, this aspect of his character receives emphasis **based on the well-known** teaching of the Baal Shem Tov,[39] **"The place where a person's will is focused is where he is found in his entirety." Thus, throughout his life,** Rabbi Akiva **was** focused on ***mesirus nefesh.***

This character tendency **and** his understanding of the Jews' response at Sinai **are interdependent.** Since **Rabbi Akiva understood that the ultimate peak** of human experience was **"seeing what is [usually] heard and hearing what is [usually] seen," going entirely beyond the limits of the world,** he viewed the ultimate expression of Divine service as *mesirus nefesh,* rising entirely above one's own identity and making an unlimited commitment to G-d.

דִי עֲבוֹדָה פוּן רַבִּי עֲקִיבָא אִיז גֶעוֶוען אִין דֶער תְּנוּעָה פוּן תְּשׁוּבָה. עֶר הָאט גֶעשְׁטַאמְט פוּן גֵּרִים[כה], אוּן הָאט אָנְגֶעהוֹיבְּן לֶערְנֶען תּוֹרָה צוּ אַרְבָּעִים שָׁנָה[כו]; אוּן דֶערִיבֶּער אִיז זַיְין עֲבוֹדָה גֶעוֶוען אִין דֶער תְּנוּעָה פוּן תְּשׁוּבָה[כז] - אַרוֹיסְגֵיין פוּן וֶועלְט[כד]

- ווִי מֶען גֶעפִינְט[כח], אַז כָּל יָמָיו הָאט רַבִּי עֲקִיבָא גֶעהַאט דִי תְּשׁוּקָה זִיךְ צוּ מוֹסֵר נֶפֶשׁ זַיְין בְּפּוֹעֵל [וּבִפְרַט עַל פִּי הַיָּדוּעַ אַז "בְּמָקוֹם שֶׁרְצוֹנוֹ שֶׁל אָדָם שָׁם הוּא נִמְצָא כּוּלוֹ"[כט], קוּמְט דָאךְ אוֹיס, אַז כָּל יָמָיו אִיז עֶר גֶעשְׁטַאנֶען אִין מְסִירַת נֶפֶשׁ] -

אוּן הִיא הַנּוֹתֶנֶת, וָואס לְפִי דַעְתּוֹ בַּאשְׁטֵייט דֶער תַּכְלִית הָעִילוּי אִין "רוֹאִין הַנִּשְׁמָע וְשׁוֹמְעִין הַנִּרְאֶה" - אִין אַרוֹיסְגֵיין פוּן אַלֶע הַגְבָּלוֹת פוּן וֶועלְט.

---

shines from Above downward, **while the Divine service of** ***baalei teshuvah,*** **follows the pattern of** ***or chozair,*** **rebounding light,** i.e., light generated by the transformation of darkness.

34. ***Seder HaDoros, maareches Rabbi Akiva.*** **See** ***Or HaTorah, Bereishis,*** **Vol. 1, p. 123a;** ***Rashi, Yoma*** **22b, s.v.** ***shelo hayah bo.*** These sources emphasize that converts and their descendants have character traits that need to be refined and thus, their Divine service must follow the path of a *baal teshuvah,* as stated later in the main text.

35. ***Avos D'Rabbi Nassan*** **6:2. See** ***Pesachim*** **49b;** ***Kesubos*** **62b.**

36. **See** ***Yoma, loc. cit.,*** which emphasizes that having a humble past is an advantage because it can prevent a person from **"becoming haughty." See the** ***Mishnah*** **(*****Bava Metzia*** **58b)** that speaks about avoiding mistreating someone verbally and mentions, **"If he was a** ***baal teshuvah…,"*** **and "If he was a descendant of converts…."**

37. ***Berachos*** **61b.**

38. *Devarim* 6:5.

39. **The Baal Shem Tov's teaching is quoted in the series of** ***maamarim*** **entitled** ***Mayim Rabbim,*** **5636, sec. 113, the** ***maamar*** **entitled** ***Refa'eini,*** **5698, sec. 5,** ***et al.***

A Twofold Intent

9. On the basis of the above explanations, we can also understand these Sages' different interpretations of the Jews' response to the Ten Commandments. In general, **there are two dimensions to the *mitzvos*:**[40]

a) **the factor shared by all *mitzvos,* their "common denominator" – that they are all G-d's commandments**[41]

b) **the different categories into which *mitzvos* are placed and the particulars that characterize each one individually, for every *mitzvah* brings about a unique aspect of refinement in the person carrying out the *mitzvah* and in the physical entities associated with the performance of every *mitzvah* individually.**[42]

The two paths of Divine service and, consequently, the two **patterns of interpretation** expressed by **Rabbi Yishmael and Rabbi Akiva** respectively, are dependent on which of **these two dimensions** is emphasized.

According to Rabbi Yishmael, who maintains that at Sinai the Jews **"saw what is [usually] seen and heard what is [usually] heard," the zenith** of man's spiritual endeavors **involves drawing down G-dliness and having it perceived in the world as it exists with all its specific, natural structures. Therefore, the Jews' fulfillment of *mitzvos* should** emphasize **not only the general commitment of *kabalas ol,* the acceptance of the yoke of the Kingdom of Heaven,** pledging to fulfill G-d's will without reservation, **but primarily** a commitment to comprehend and dedicate **oneself to accomplishing the particular dimension of refinement associated with each individual *mitzvah.***

ט. מִצְוֹת אַנְטְהַאלְטְן אִין זִיךְ צְוֵויי עִנְיָנִים[ל]: (א) דִי נְקוּדָה הַמְשׁוּתֶּפֶת און דֶער צַד הַשָּׁוֶה פוּן אַלֶע מִצְוֹת - דָאס וָואס זֵיי אַלֶע זַיְינֶען אַ צִיוּוּי פוּן אוֹיבֶּערְשְׁטְן[לא]. (ב) ווִי מִצְוֹת טֵיילְן זִיךְ אִין סוּגִים וכו' בִּיז צוּ דֶעם עִנְיָן פְּרָטִי וָואס אִיז דָא אִין יֶעדֶער מִצְוָה בַּאזוּנְדֶער וָואס דוּרְךְ אִים וֶוערְט אוֹיפְגֶעטָאן אַ זִיכּוּךְ פְּרָטִי אִין דִי כֹּחוֹת פוּן מֶענְטשְׁן, און אִין דִי דְבָרִים גַשְׁמִיִּים, וֶועלְכֶע זַיְינֶען שַׁיָּיךְ צוּ דֶער מִצְוָה בִּפְרָט[*לא].

און אִין אָט־דִי צְוֵויי עִנְיָנִים, דְרִיקְן זִיךְ אוֹיס דִי צְוֵויי (אוֹפַנֵּי עֲבוֹדָה און) שִׁיטוֹת פוּן רַבִּי יִשְׁמָעֵאל און רַבִּי עֲקִיבָא:

לוֹיט שִׁיטַת רַבִּי יִשְׁמָעֵאל ("רוֹאִין הַנִּרְאֶה וְשׁוֹמְעִין הַנִּשְׁמָע") - אַז דֶער תַּכְלִית הָעִילּוּי אִיז אִין דֶעם וָואס אִין דֶער וֶועלְט וֶוערְט נִמְשָׁךְ און "דֶערְהֶערְט" אֱלֹקוּת דַוְקָא דוּרְךְ אִיהֶרֶע גִדְרֵי הַטֶּבַע לְכָל פְּרָטֵיהֶם - אִיז מוּבָן אַז אוֹיךְ אִין קִיּוּם הַמִּצְוֹת פוּן אִידְן דַארְף זַיְין (נִיט בְּלוֹיז דֶער הֶרְגֵּשׁ כְּלָלִי פוּן קַבָּלַת עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם, נָאר) דֶער עִיקָר צוּ דֶערְהֶערְן און אָפְּגֶעבְּן זִיךְ צוּם אוֹיפְטָאן דֶעם בַּאשְׁטִימְטְן עִנְיָן וּבִירוּר פְּרָטִי וָואס יֶעדֶער מִצְוָה בַּאזוּנְדֶער טְרָאגְט אִין זִיךְ.

---

40. **For this reason,** a person **should have a twofold intent when observing all the *mitzvos*: a general intent to carry out the Creator's will and a specific intent that is associated with the individual aspect of refinement uniquely associated with this given *mitzvah.* See *Tanya,* the beginning of ch. 41, *et al.***

41. This dimension is reflected in **the wording common to the blessings recited before the observance of *mitzvos*,** praising G-d, "Who **sanctified us with His commandments and commanded us...."**

42. This dimension of the *mitzvos* **is also evident from our Sages' equation** (***Zohar,*** **Vol. I, p. 170b) of the 248 positive commandments with the 248 limbs** of the body **and the 365 negative commandments with the 365 *giddim*** [an inclusive term referring to blood vessels, sinews, and nerves (*Rambam's* Commentary to the *Mishnah*, *Zevachim* 3:4)].

Therefore, Rabbi Yishmael maintains that the Jews answered "yes" to the positive commandments and "no" to the negative ones. They focused on the individual dimension of every *mitzvah*, with regard to the positive *mitzvos,* the "yes," the constructive dimension – the good and the loftiness – that the *mitzvos* possess, and with regard to the negative *mitzvos*, the "no," the adverse aspects of the behaviors repudiated **by these prohibitions.**

By contrast, **Rabbi Akiva maintains that the zenith** of man's spiritual endeavors **involves rising above the world and** its **limitations. Accordingly, when fulfilling *mitzvos*, the emphasis is not on the specific aspects of refinement** to which the observance of each particular *mitzvah* leads **and the effect it brings about within the world, but on** the person's **obedience to the Creator's commands, a feeling that transcends** all **particular aspects and structures.**

For this reason, Rabbi Akiva maintains that the Jews answered **"yes,"** to both **the positive and negative commandments.**[43] **Their primary focus was not** on **the particular aspects of each *mitzvah*, but** on **the general** dimension – that they are **G-d's commands – which is common to all the *mitzvos*. Therefore, they did not differentiate between the positive and negative *mitzvos* when responding. They answered with the same "yes," whether the command involved performing an action or observing a prohibition. They agreed to carry out whatever G-d commanded.**[44]

און דערפאר זאגט רבי ישמעאל, אז די אידן האבן געענטפערט "על הן הן ועל לאו לאו". אין יעדער מצוה, האבן זיי דערהערט איר ענין פרטי: אין מצות עשה ("הן"), האבן זיי דערהערט דעם "הן", דעם ענין חיובי - דעם טוב און עילוי וואס אין זיי. און אין די מצות לא תעשה ("לאו") האבן זיי דערהערט דעם "לאו", דעם ענין שלילי - דער היפך הטוב וואס ליגט אין די איסורים.

לויט רבי עקיבא אבער, וואס ער האלט אז דער תכלית העילוי באשטייט אין דער תנועה פון "ארויסגיין" פון וועלט און הגבלות, דארף במילא אויך אויסקומען אז די הדגשה ביי קיום המצות איז (ניט אין די בירורים פרטים, וואס זיי טוען אויף אין ענינים פון וועלט, נאר) אין אויספאלגן דעם ציווי הבורא - א הרגש וואס איז העכער פון פרטים און הגדרות.

און דעריבער האלט רבי עקיבא: "על הן הן ועל לאו הן"[לב], אז ביי זיי האט זיך געהערט בעיקר (ניט דער פרט פון דער מצוה, נאר) דער ציווי כללי פון הקדוש ברוך הוא, וואס אין דעם גלייכן זיך אויס אלע מצות. און מטעם זה האבן זיי, אין זייער ענטפער, ניט געמאכט קיין אונטערשייד צווישן מצות עשה און מצות לא תעשה - אויף אלע ציוויים, סיי אויף עשה סיי אויף לא תעשה - איז געווען איין און דער זעלבער ענטפער "הן"; זיי ווילן מקיים זיין וואס דער אויבערשטער הייסט[לג].

43. **On this basis, it can be clarified why Rabbi Akiva also states that** the Jews answered **"yes" to the positive commandments as well. Seemingly, the fundamental** difference between **his approach and that of Rabbi Yishmael applies to the response given to the negative commandments** – that according to Rabbi Akiva, the Jews responded even to the negative commandments **in the affirmative.** However, in truth, **Rabbi Akiva's understanding of the "yes" they answered to the positive commandments also differs from Rabbi Yishmael's understanding.** According to Rabbi Akiva, **the "yes" does not relate to the individual aspects of the** given ***mitzvah*, but rather is** an affirmation of one's desire to carry out **the general** dimension common to all of **G-d's commandments.**

44 **In his** *Tzafnas Panei'ach al HaTorah* (*Shmos* 20:1), **the Rogatchover** *Gaon* **links the difference of opinion between Rabbi Yishmael and Rabbi Akiva** regarding the Jews' response to the Ten Commandments **to their difference of opinion** (*Bava Kama* 33a) whether the worth of a

To express this concept **in different words: The** path of **Divine service** advocated **by Rabbi Yishmael,** (the path of *tzaddikim*) **in the observance of the *mitzvos,* calls attention to the commandment** itself **and its effect on the world** at large. **Therefore, it recognizes the particular** dimensions of **the *mitzvos* and divides them into categories and, in an inclusive way, into two groupings – positive and negative** commands.

By contrast, the path of **Divine service** advocated **by Rabbi Akiva** (*teshuvah* **and** *mesirus nefesh*) **accentuates** bonding with **He Who commanded the *mitzvos* and carrying out His will,** responding with an all-encompassing **affirmation,** a single-minded commitment to the one G-d.[45]

בְּסִגְנוֹן אַחֵר: אִין דֶער עֲבוֹדָה פוּן רַבִּי יִשְׁמָעֵאל (צַדִּיקִים) אִין קִיּוּם הַמִּצְוֹת, הֶערְט זִיךְ דִי מִצְוָה אוּן אִיר פְּעוּלָּה אִין עוֹלָם. אוּן דֶערִיבֶּער טֵיילְן זִיךְ דִי מִצְוֹת לִפְרָטִים, וְלַחֲלוּקוֹת - בִּיז, בִּכְלָלוּת, אִין צְווֵיי סוּגִים: "הֵן" אוּן "לַאו"; אוּן אִין דֶער עֲבוֹדָה פוּן רַבִּי עֲקִיבָא (תְּשׁוּבָה אוּן מְסִירַת נֶפֶשׁ), הֶערְט זִיךְ דֶער מְצַוֶּה אוּן דֶער קִיּוּם פוּן זַיְין רָצוֹן - "הֵן"[*לג].

To See the Yes in the No

10. To explain another aspect of Rabbi Akiva's approach of answering "yes" to both **the positive and negative commandments:**

By responding "yes" to the negative commandments, the Jews did **more than highlight the common aspect shared by both the positive and negative commandments –**

יוד. נָאךְ אַ בִּיאוּר אִין שִׁיטַת רַבִּי עֲקִיבָא "עַל הֵן הֵן וְעַל לַאו הֵן": זֵייעֶר עֶנְטְפֶער "הֵן" אוֹיךְ אוֹיף "לַאו" (מִצְוֹת לֹא תַעֲשֶׂה) אִיז נִיט בְּלוֹיז מִצַּד דֶעם צַד הַשָּׁוֶה וָואס אִיז דָא אִין לֹא תַעֲשֶׂה וַעֲשֵׂה - קִיּוּם צִיוּוּי

---

shor tam – an ox that had not been categorized previously as a goring ox – gored another ox should be evaluated (***yusham***), by the court and, on that basis, payment for the damages is given to the owner of the gored ox, **or** if half the value of the ox that gored is automatically given to the owner of the gored ox (***yuchlat***).

Rabbi Akiva rules that half the value of the ox that gored is automatically given to the owner of the gored ox (***yuchlat***). His view is that the Torah's law defines **the reality,** and that ox automatically becomes the property of the owner of the gored ox. **Consult that source.**

This can be connected to the explanation of Rabbi Akiva's opinion **mentioned in the main text. Since the entire existence of the world is dependent solely on the Torah,** the Torah defines the reality and the ownership of the ox is determined **accordingly as a matter of course.** The rationale for Rabbi Akiva's opinion is that the Torah's standards represent the ideal and man must elevate himself and the world to conform to them.

Rabbi Yishmael, by contrast, maintains that the lofty state to which the Torah leads **involves man drawing down** the spiritual **into a reality which in a revealed state, in and of itself, does not conform to the Torah's** ideals **and adapting it to the Torah's** standards. **Accordingly, he maintains that** the ox's value **should be evaluated** (***yusham***) by the court. **In this manner, man must act to bring about a situation** that conforms to the Torah's values.

45. Note the difference of opinion between Rabbi Yishmael and Rabbi Akiva in *Sota* 3a, where regarding several different **subjects, Rabbi Yishmael maintains that** a command issued by the Torah **was left to man's volition (*reshus*), while Rabbi Akiva maintains that** the observance of **these** commands is **mandatory (*chovah*). Indeed, there is a hypothesis in that** Talmudic **source that this difference of opinion applies throughout the entire Torah.**

This difference of opinion can also be associated with the statements in the main text. **Since the Divine service of *tzaddikim* in their observance of the *mitzvos* gives primacy to the lofty** state **and the particular quality** achieved **through the observance of the *mitzvos*, a *tzaddik* will observe a *mitzvah* even if he is not commanded to do so** and **the matter is left to his volition (*reshus*). A *baal teshuvah,* by contrast, fulfills the *mitzvos* solely because the One Who commanded** the *mitzvos* **mandated** that he do so (***chovah***).

the fulfillment of the Creator's will. They **also** brought out **the positive dimension contained within the negative commandments.**[46] **Even in the substances** and actions **that the negative commandments forbid,** the Jews **perceived and felt only the positive – the good and the holiness brought about by observing the negative commandments.**[47]

The possibility of such perception **fits Rabbi Akiva's approach of "see[ing] what is [usually] heard and hear[ing] what is [usually] seen." When a person's spiritual state is such that**

הַבּוֹרֵא - נָאר אוֹיךְ מִצַּד דֶעם עִנְיָן פוּן "הֵן" וָואס דֶער "לַאו" גּוּפָא אַנְטְהַאלְט אִין זִיךְ[לד]: אוֹיךְ אִין דִי דְּבָרִים הָאֲסוּרִים, וָואס אוֹיף זֵיי אִיז מֶען נִצְטַוֶּוה גֶעוָוארְן לֹא תַעֲשֶׂה, הָאבְּן זֵיי בְּלוֹיז גֶעזֶען אוּן דֶערְפִילְט דֶעם "הֵן" - דֶעם טוֹב אוּן קְדוּשָּׁה - וָואס קוּמְט אַרוֹיס דוּרְךְ דֶעם מְקַיֵּים זַיְין "לֹא תַעֲשֶׂה"[לה].

אוּן דָאס אִיז מַתְאִים צוּ זַיְין שִׁיטָה "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע וְשׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה": בְּעֵת מֶען הַאלְט בַּיי דֶער מַדְרֵיגָה פוּן

---

46. **On this basis, it is possible to appreciate** the inner meaning of **the words** of the *Midrash,* **"They answered "yes" to the positive commandments and "yes" to the negative commandments," repeating the word "yes."** Seemingly, the *Midrash* **could have used more concise wording** simply stating that they answered "yes" to both the positive and negative commandments, **but** by stating that **they answered "yes" to the negative commandments, it** emphasized that doing so **was a more novel** response and a greater breakthrough (**see the following footnote**), reflecting **a loftier level than answering "yes" to the positive commandments.**

47. The explanations in the main text shed light on a well-known **narrative from** ***Berachos*** **61b: "[The Romans] were raking** [Rabbi Akiva's] **flesh with iron combs, and he was accepting upon himself the yoke of Heaven [by reciting the** ***Shema*** **(*Rashi*)]. His students said to him: 'Our teacher, even now…' [i.e., despite your suffering, you are reciting the** ***Shema*****?]."**

This narrative raises a question: **It is obvious that the students of Rabbi Akiva were also on a very lofty spiritual level. Why then were they so surprised that Rabbi Akiva was** able to **overlook the physical suffering** he was enduring **and fulfill the** ***mitzvah*** **of reciting the** ***Shema?***

In resolution, it is necessary to interpret the students' question differently. **The** ***Shema*** **is an expression of the oneness of G-d. By reciting the** ***Shema*** **while they were raking his flesh** in punishment **for teaching the Torah, Rabbi Akiva was underscoring how he saw and felt G-d's oneness even in such circumstances.**

[**To cite a parallel:** Our Sages (***Chulin*** **7b**) **comment** on the verse (*Devarim* 4:35), **"There is nothing aside from Him:" "This includes even sorcery (*keshafim*)," explaining that sorcery was given that name because "it disputes (*machchishin*) the heavenly entourage."** Our Sages were pointing out that the verse cited indicates that **not only is the existence of sorcery not a contradiction of G-d's oneness because** ***kelipah*** **is fundamentally non-being (*he'ader*), but rather that** the negative force **itself – because of the sparks of holiness embedded within it –** will ultimately **express the oneness of G-d.**

To cite another example: Our Sages (*Yalkut Shimoni, Nechemiah,* sec. 1071; see also ***Yoma*** **69b)** relate that there were those who thought to refrain from describing G-d as mighty, for when "non-Jews subjugate His children, where is His might?!" The Sages of the Great Assembly, however, maintained that He should be described as mighty, saying, **"Precisely this is His might,"** i.e., G-d's might is evident when He restrains His rage despite the non-Jews' actions. **See** ***Likkutei Torah LiGimmel Parshiyos,*** **p. 44c (reprinted in** ***Or HaTorah, Bereishis,*** **Vol. 3, p. 574b);** ***Hagahos LeTanya,*** **p. 82 (printed in** ***Kitzurim VeHaaros*****), the** ***maamar*** **entitled** ***Lamaan Daas,*** **5713.]**

This is the meaning of **Rabbi Akiva's students' question, "even now," i.e., how is it possible** to perceive **the oneness of G-d in such a situation, when a non-believing person,** an agent of ***kelipah,*** **has dominion and can rake your flesh?**

Rabbi Akiva replied, "All my days I have been agitated about the verse, **'[Love G-d…] with all your soul,'** [which I interpret as meaning,] **'Even if He has your soul taken.' I would say, 'When will I get the opportunity to fulfill [this charge]?'" Since his entire life was characterized by the motivation toward** ***mesirus nefesh*** – seeking to **transcend the confines of this world** – Rabbi Akiva **regarded the world only as something that was heard (as explained in sec. 8, above). The inner,** spiritual **dimension of the world, the ultimate purpose of its creation, and "the word of G-d" that gives it life** (see *Tanya, Shaar HaYichud VehaEmunah,* ch. 1) **was what he "saw." Accordingly, even in the negative he was able to see the positive, as explained in the main text.** He saw the Romans' persecution as a means to enable him to fulfill the charge, "Love G-d… with all your soul." Thus, it was an expression of the oneness of the world with G-d.

he "hears what is [usually] seen," he perceives the physicality of the world, "what is [usually] seen," with utter detachment due to **the distance associated with hearing.** For him, **the existence of the world truly has no place. He only appreciates (hears) that it exists because of the proofs the Torah provides.** When such a person looks at **any entity, all he perceives is the connection that entity shares with the Torah and its *mitzvos*.**

When such a person **encounters something negative, an entity that is in conflict with holiness, even** regarding **so severe a negative** force **as a false deity, something diametrically opposed to the oneness of G-d, primarily, he does not perceive its negative dimensions, the bad, but rather,** he is **principally** aware of **the positive, the good** that can arise. He realizes that **this conflicting force makes it possible to carry out G-d's commandment, "You shall not have any other gods…."** This is the intent of **responding "yes" to the negative.**

This approach of Rabbi Akiva to factors that appear **negative is also reflected in** another well-known **Talmudic story:**[48]

Some time after the destruction of the Second *Beis HaMikdash*, **Rabbi Akiva and several other Sages "saw a fox depart from** the site of **the Holy of Holies." The other Sages wept,** overcome by sadness **because "in the very place of which it is written,**[49] **'a non-priest who approaches shall die,' foxes now roam."**

However, Rabbi Akiva was joyful. When the other Sages asked him, "Why are you laughing?" he explained to them that witnessing the fulfillment of the prophecy of Uriah, regarding the destruction of Jerusalem and the *Beis HaMikdash*, that Zion would be plowed like a field, **encouraged**

"שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה", אַז דִי "נִרְאֶה'דִיקֶע" גַשְׁמִיוּת'דִיקֶע וועֶלְט ווֶערְט בְּלוֹיז אוֹיפְגֶענוּמֶען מִיטְן ווַײַטְן בַּאנֶעם פוּן "שְׁמִיעָה" - דָאס הֵייסְט בֶּאֱמֶת אִיז דִי מְצִיאוּת פוּן ווֶעלְט אִינְגַאנְצְן אָפְּגֶעפְרֶעגְט, אוּן אִיר גַאנְצֶע פַּארַאנֶענְקַײט ווֶערְט דֶערְהֶערְט (שׁוֹמְעִין) נָאר מֵחֲמַת דִי רַאְיוֹת וואָס תּוֹרָה גִיט דֶערוֹיף - דַאן אִיז פַארְשְׁטַאנְדִיק, אַז אִין יֶעדֶער מְצִיאוּת ווֶערְט גֶעזֶען בְּלוֹיז דֶער תּוֹכֶן אִירֶער וואָס הָאט צוּ טָאן מִיט אַן עִנְיָן פוּן תּוֹרָה וּמִצְוֹת.

וּבְמֵילָא, ווֶען מֶען שְׁטוֹיסְט זִיךְ אָן אוֹיף אַ "לַאו", אוֹיף אַ זַאךְ ווָאס אִיז מְנַגֵד צוּ קְדוּשָׁה - בִּיז צוּ אַזַא "לַאו" ווִי "אֱלֹקִים אֲחֵרִים", דִי גְרֶעסְטֶע הִתְנַגְדוּת צוּ אַחְדוּת הַשֵׁם - דֶערְפִילְט מֶען אֲפִילוּ אִין דֶעם, נִיט אַזוֹי דֶעם "לַאו", דִי שְׁלֶעכְטֶע זַײט, נָאר בְּעִיקָר דֶעם "הֵן", דִי גוּטֶע זַײט, דָאס ווָאס דוּרְךְ דֶעם מְנַגֵד קֶען מֶען מְקַיֵם זַײן דֶעם אוֹיבֶּערְשְׁטְנְס צִיוּוּי "לֹא יִהְיֶה לְךָ" - "עַל לַאו הֵן".

אָט־דִי שִׁיטָה פוּן רַבִּי עֲקִיבָא לְגַבֵּי דִי עִנְיָנִים פוּן "לַאו", שְׁפִּיגְלְט זִיךְ אוֹיךְ אָפּ אִין דֶעם סִיפּוּר ווָאס דִי גְמָרָא[לו] דֶערְצֵיילְט: בְּשַׁעַת רַבִּי עֲקִיבָא מִיט נָאךְ תַּנָאִים הָאבְּן גֶעזֶען ווִי "שׁוּעָל יוֹצֵא מִבֵּית קָדְשֵׁי הַקֳדָשִׁים", אִיז בְּעֵת דִי אַנְדֶערֶע תַּנָאִים הָאבְּן דֶערוֹיף גֶעווֵיינְט צוּלִיבּ דֶעם ווָאס "מָקוֹם שֶׁכָּתוּב בּוֹ וְהַזָר הַקָרֵב יוּמָת וְעַכְשָׁיו שׁוּעָלִים הִלְכוּ בוֹ" - הָאט דַאן רַבִּי עֲקִיבָא "גֶעקְוָואלְן". אוּן אוֹיף דֶער שַׁאֲלָה פוּן דִי תַּנָאִים "מִפְּנֵי מָה אַתָּה מְצַחֵק"? הָאט רַבִּי עֲקִיבָא זֵיי גֶעעֶנְטְפֶערְט אוּן מַסְבִּיר גֶעווֶען, אַז זֶעעֶנְדִיק ווִי עֶס ווֶערְט מְקוּיָם נְבוּאַת אוּרִיָה ווֶעגְן דֶעם חוּרְבַּן יְרוּשָׁלַיִם אוּן בֵּית הַמִקְדָשׁ, בְּרֶענְגְט עֶס צוּ דֶערְווַארְטְן מִיט אַ זִיכֶערְקַײט דֶעם קִיוּם

48 The conclusion of Tractate *Makkos*.

49. *Bamidbar* 1:51.

him to confidently await the fulfillment of Zechariah's prophecy,[50] **"Old men and old women shall yet sit in the streets of Jerusalem." Even in such an extremely negative situation, seeing "a fox depart from** the site of **the Holy of Holies," Rabbi Akiva did not perceive the negative, the undesirable dimension, but rather the positive – how** what he saw **reaffirmed the** ultimate **fulfillment of Zechariah's prophecy.**

הַנְּבוּאָה פוּן זְכַרְיָה "עוֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחוֹבוֹת יְרוּשָׁלַיִם". דָאס מֵיינְט, אַז אוֹיךְ אִין אַזאַ מִין "לַאו" עִנְיָן וִוי "שׁוּעָל יוֹצֵא מִבֵּית קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים", הָאט רַבִּי עֲקִיבָא גֶעזֶען (נִיט דֶעם "לַאו" - דִי נִיט־גוּטֶע זַיְיט דֶערְפוּן, נָאר) דֶעם "הֵן", וִוי דָאס זָאגְט עֵדוּת אוֹיף קִיּוּם נְבוּאַת זְכַרְיָה.

Why *Rashi* Quotes Both Sages

11. As mentioned above,[51] in his commentary on the Torah, *Rashi* quotes only the first clause of Rabbi Akiva's description of the events at Sinai, "They saw what is [usually] heard," and does not mention that "they heard what is [usually] seen." Although the two states are interrelated, as explained above,[51] *Rashi* omits the second clause.

The rationale for his omission can be explained as follows:

As mentioned on several occasions,[52] **first and foremost, *Rashi* composed his commentary to present *peshuto shel mikra,*** the straightforward meaning of the Torah's verses, so **that even a five-year-old beginning his Torah study**[53] **could understand** what the Torah is saying.

While **the two approaches and modes of Divine service** described above **– that of Rabbi Yishmael, the Divine service of *tzaddikim,* and that of Rabbi Akiva, the Divine service of *baalei teshuvah* – are appropriate for Jews who are in the midst of their Divine service,** *Rashi* composed his commentary even for **a five-year-old,**[54] and such a child **must begin serving G-d in a manner of *chinuch,* "education,"** thus taking the first steps in cultivating and fostering his personal development.

יא. אָט־דִי צְווֵיי שִׁיטוֹת אוּן אוֹפַנֵּי עֲבוֹדָה - "רַבִּי יִשְׁמָעֵאל (עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים) אוּן רַבִּי עֲקִיבָא (עֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה) - זַיְינֶען שַׁיָּיךְ בַּיי אַזאַ אִידְן וָואס הַאלְט שׁוֹין בְּאֶמְצַע הָעֲבוֹדָה. אָבֶּער בַּיי אַ "בֶּן חָמֵשׁ (לְמִקְרָא)" [אֲפִילוּ אוֹיבּ אִין יָארְן אִיז עֶר שׁוֹין אַ "דֶערְוַואקְסֶענֶער", נָאר אִין עֲבוֹדַת ה' הַאלְט עֶר עֶרְשְׁט בַּיי דֶער מַדְרֵיגָה פוּן אַ "בֶּן חָמֵשׁ"], וָואס עֶר דַארְף עֶרְשְׁט אָנְהוֹיבְּן דִינֶען דֶעם אוֹיבֶּערְשְׁטְן - אוּן אוֹיךְ דָאס, אִין אַן אוֹפֶן פוּן חִינּוּךְ -

---

50. *Zechariah* 8:4.

51. See sec. 3.

52. See *Likkutei Sichos,* Vol. 5, p. 1, *et al.*

In the original, this paragraph appears on p. 20, below. In translation, the order was rearranged to facilitate comprehension.

53. See *Avos* 5:22, according to Alter Rebbe's *Siddur*.

54. Certainly, *Rashi* also communicated deeper insights in his commentary. However, he embedded these insights within the commentary accessible to children in a manner that would not disturb their comprehension of the plain meaning of the text.

At this stage, a child **cannot be asked** to do **more than "to see what is** usually **heard." He should train himself, starting his Divine service with** the directive stated at **the beginning**[55] **of the first section of the *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* – which also serves as an introduction to the entire *Shulchan Aruch* – "I place G-d before me at all times."**[56] The implication of that verse **is that the recognition of G-dliness, (something "that is [usually] heard,"** i.e., above our ordinary conceptual framework) **should be "seen."** To express the concept borrowing chassidic terminology,[57] ***Elokus,* "G-dliness," should be *bepeshitus,* "grasped simply, as the person's natural perception."**

(The above also holds true for **an adult who, in terms of his Divine service, is on the level of a five-year-old** beginning his **Torah studies.** Such a person **must also begin serving G-d and** carrying out that process **through his *chinuch,* "education,"**) training himself and developing his spiritual potential.

At this early **stage,** such beginners **cannot be asked to function at the level of "hear[ing] what is [usually] seen."** It is impossible to ask them **not to "see" matters of this world, to relate to material reality** with distance, **merely "hearing" it,** to again borrow chassidic terminology,[57] to regard ordinary **existence *behischadshus,* as a novelty.**

Even if he is able to "see what is [usually] heard" – i.e., **relate to and internalize spiritual matters *bepeshitus*– simply, as his ordinary, natural perception, material entities will nevertheless still be important for him.** Indeed, he will **also** regard them ***bepeshitus.***

Speaking straightforwardly: A five-year-old beginning

פוּן אִים פָּאדֶערְט זִיךְ נִיט מֶער ווִי דֶער פְּרַט פוּן "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע", אַז עֶר זָאל זִיךְ מַרְגִּיל זַיְין אִין דֶער עֲבוֹדָה פוּן דֶעם אָנְהוֹיבּ[לז] (אוּן הַקְדָּמָה) פוּן אַלֶע חֶלְקֵי שׁוּלְחָן עָרוּךְ - תְּחִלַּת סִימָן א׳ פוּן חֵלֶק א׳ (אוֹרַח חַיִּים): - "שִׁוִּיתִי הֲוָיָ׳ לְנֶגְדִּי תָמִיד", אַז דִי הִתְאַמְּתוּת אִין אֱלֹקוּת ("נִשְׁמָע") זָאל בַּיי אִים זַיְין אִין אַן אוֹפֶן פוּן רְאִיָּה - אֱלֹקוּת בִּפְּשִׁיטוּת.

אָבֶער פָאדֶערְן פוּן אִים עֶר זָאל הַאלְטְן אוֹיךְ בַּיי דֶער דַּרְגָּא פוּן "שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה" - עֶר זָאל נִיט "זֶען" דִי עִנְיָנֵי הָעוֹלָם, אַז דִי מְצִיאוּת פוּן וועֶלְט זָאל עֶר נֶעמֶען בְּלוֹיז בְּדֶרֶךְ "שְׁמִיעָה", "מְצִיאוּת בְּהִתְחַדְּשׁוּת" - קֶען מֶען נִיט דֶערְוַויְיל - ווָארוּם בִּתְחִלַּת הָעֲבוֹדָה, אֲפִילוּ ווֶען עֶר פּוּעֶל׳ט שׁוֹין בַּיי זִיךְ אַז דִי עִנְיָנִים הָרוּחְנִיִּים זָאלְן בַּיי אִים זִיךְ אָפְּלֵייגְן בִּפְשִׁיטוּת, זַיְינֶען אָבֶער דַאן אוֹיךְ דִי עִנְיָנִים הַגַּשְׁמִיִּים בַּיי אִים נָאךְ אַלְץ תּוֹפֵס מָקוֹם, אוּן אוֹיךְ - בִּפְּשִׁיטוּת.

אִין אַיְינְפַאכֶע אוֹתִיּוֹת מֵיינְט עֶס: בַּיְים "בֶּן חָמֵשׁ" אִיז

---

55. **See the beginning of the Alter Rebbe's *Siddur* – and, as is well-known, the *Siddur* is a text of universal relevance,** relevant even to a person in the initial stage of Divine service – **before the introduction and even before the passage *Modeh Ani,* the Alter Rebbe writes, "A person should exert himself to rise [from sleep]… and immediately… train himself to meditate before Whom** he is lying."

56. *Tehillim* 16:8.

57. The series of *maamarim* entitled *BeShaah Shehikdimu, 5672,* Vol. 2, p. 935, *et al.* See *Lessons in Sefer HaMaamarim, Festivals,* Vol. 2, p.43ff., that uses the expressions, *Elokus bipeshitus* and *metziyus behischadshus.*

Elokus means G-dliness. *Peshitus* means one's simple perception of what appears as the obvious reality. *Metziyus* means existence, the feeling that something apart from G-d appears to exist. *Hischadshus* means a newly-acquired awareness that runs contrary to one's initial assumptions.

From G-d's perspective, G-dliness is *bipeshitus,* the reality. All other existence is *behischadshus,* a new creation.

טַאקֶע פָּשׁוּט אַז עֶר דַארְף לֶערְנֶען תּוֹרָה און מְקַיֵּם זַיְין מִצְוֹת, און אָט־דִי פְּשִׁיטוּת אִיז בַּיי אִים אוֹיף אַזוֹי פִיל, אַז עֶר דַארְף זִיךְ גָאר נִיט כּוֹפֶה זַיְין אוֹיף דֶעם; אָבֶּער אוֹיךְ דִי עִנְיָנִים הַגַשְׁמִיִּים ווִי אֲכִילָה וּשְׁתִיָּה וְכַדוֹמֶה, זַיְינֶען גְלַיְיכְצַיְיטִיק בִּפְשִׁיטוּת בַּיי אִים. עֶר אִיז נָאךְ נִיט בְּגֶדֶר צוּ פּוֹעֶלְ'ן בַּיי זִיךְ, אַז זַיְינֶע צְרָכִים הַגַשְׁמִיִּים זָאלְן כְּלַל נִיט תּוֹפֵס מָקוֹם זַיְין און אַז עֶר זָאל זַיי טָאן בְּלוֹיז לְשֵׁם שָׁמַיִם*[לז].

his Torah study **understands simply that he must study the Torah and observe *mitzvos*. Indeed, this is so straightforward for him that he does not have to force himself to do this. On the other hand, at the same time, material matters, eating, drinking, and the like, also come simply for** they are entirely natural to **him. He is not yet at the stage that he can bring himself not to be concerned about material matters at all and be involved in them *solely* for the sake of Heaven.**[58]

---

58. The concepts in the main text **enable one to understand the verse** (*Shoftim* 13:23),* **"If G-d desired to kill us,** He would not have accepted a burnt-offering and… **He would not have shown us all these things; and at this time He would not have let us hear these things."**

* **Note that this verse is part of the *Haftarah* of *Shabbos Parshas Naso* which** also **falls close to (either before or after)** Shavuos, **"the season of the Giving of our Torah."**

From a straightforward understanding of the term "have let us hear" and from the fact that the verse mentions **"and at this time He would not have let us hear these things" after "He would not have accepted** …. a burnt-offering," **[i.e., accepted it "willingly" (*Metzudos David*)], and "He would not have shown us," it appears that the intent of** Manoach's wife saying, **"He would not have let us hear these things," was not that G-d did not desire to kill them because the prophecy [of the birth of Shimshon] could not be fulfilled if they were to die, as *Metzudos David* explains. Instead, the intent is that "let[ting] us hear these things" – what is meant by "these things" will be explained below – indicated that G-d held them dear and** therefore **did not desire to kill them.** The very fact that G-d had the prophecy communicated to them was a sign that He cherished them; it showed that He did not desire to kill them.**

On this basis, explanation is required: How does "let[ting] us hear these things" express more wondrous Divine favor **than "show[ing] us all these things"?** By including the phrase, **"and at this time He would not have let us hear these things" after stating, "He would not have accepted… and He would not have shown us all these things"**, the verse implies that "letting us hear" is an even greater expression of Divine favor. **Seemingly, sight surpasses hearing** and thus "show[ing] us all these things" would be sufficient.

In resolution, it can be explained that **"show[ing] us all these things" is comparable to "see[ing] what is [usually] heard" while "hear[ing] all these things" is comparable to "hear[ing] what is [usually] seen," i.e., that at the time** of the prophecy, **they regarded worldly matters** with detachment, something that is heard.

For this reason, when describing the Giving of the Torah **the verse adds "hear[ing] all these things"** after having mentioned, **"show[ing] us all these things," because "hear[ing] what is [usually] seen" represents a loftier level** of Divine service **than "see[ing] what is [usually] heard," as explained in the main text.**

Moreover, what Manoach and his wife heard was *kezos,* "(like) these things," (as it previously stated, they were shown *ke'eilah,* "(like) all these things." *Kezos* and *ke'eilah* are terms that our Sages interpret (see *Rashi, Shmos* 15:2) as referring to direct perception of G-dliness. Similarly, not only were Manoach and his wife shown G-dliness from Above in a direct manner, they "heard" worldliness in a manner that reflected that **their entire existence stemmed from G-dliness.*****

** **It is possible to explain that this is also the intent of *Rashi's* precise words, "He would not have let us hear this prophecy if we are deserving of death."** *Rashi* states "if we are deserving of death" and **not "if we would die."** This choice of words indicates **why letting them hear** the prophecy of Shimshon's impending birth is proof that G-d would not have them die. The intent **is not that the prophecy could not be fulfilled if they die, because Manoach could have died after his wife became pregnant and his wife could have died after she gave birth. Instead,** the intent is that **letting them hear this prophecy indicated that they were cherished by G-d and were not deserving of death. See the following starred note.**

*** **This understanding can be correlated with the** straightforward **interpretation of "let us hear these things," i.e., that it refers to the prophecy** of Shimshon's impending birth **(see the preceding starred note). Hearing the prophecy** of Shimshon's impending birth also represented a fusion of the spiritual and the material. **On one hand, the news** (*Shoftim* 13:5), **"you shall conceive and bear a son," concerns something** very **material.** However, the fundamental point of the message was spiritual; it **emphasized that "he**

On this basis, we can understand, why **in his commentary on the Torah,** *Rashi* **mentions merely the fact that** the Jews **"saw what is [usually] heard" and not that "they heard what is [usually] seen." In the initial stages of Divine service, both "what is [usually] heard," i.e., spiritual matters, and** also physical matters, **"what is [usually] seen," are both "seen,"** accepted ***bepeshitus,*** **simply as one's ordinary, natural perception.**

For this very reason, in his commentary, ***Rashi*** **interprets the** word ***laimor*** as Rabbi Yishmael does, stating that the Jews answered "yes" to the positive commandments and **"no" to the negative ones.** True, he interprets the phrase "saw the sounds" as Rabbi Akiva does, as explained above, and the explanations of Rabbi Yishmael and Rabbi Akiva are interdependent.[59] Nevertheless, here, ***Rashi*** quotes the interpretation of Rabbi Yishmael **because, for a person in his initial stages of Divine service,** the outward appearance of **the world is still significant for him. When** he sees **false deities – and other forbidden entities – he sees their negative dimensions, the "no,"** i.e., he is still not able to go beyond the limitations of the world and see only the positive when exposed to negative things.

און דעריבּער אִיז אִין פֵּירוּשׁ רַשִׁ״י עַל הַתּוֹרָה - און ווִי דערמָאנְט כַּמָּה פְּעָמִים, הָאט רַשִׁ״י זַיין פֵּירוּשׁ גֶעשְׁרִיבְּן (צוּם אַלֶעם עֶרְשְׁטְן) עַל דֶּרֶךְ הַפְּשָׁט און אִין אַן אוֹפֶן אַז אוֹיךְ אַ ״בֶּן חָמֵשׁ״ זָאל עֶס קֶענֶען פַארְשְׁטֵיין - ווֶערְט גֶעבְּרַאכְט בְּלוֹיז דֶער עִנְיָן ״רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע״ און נִיט ״שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה״, ווַיִיל בְּהַתְחָלַת הָעֲבוֹדָה, זַיינֶען סַיי דֶער ״נִשְׁמָע״ (רוּחְנִיּוּת) און סַיי דֶער ״נִרְאֶה״ (גַשְׁמִיּוּת) אִין אַן אוֹפֶן פוּן רְאִיָּה - בִּפְשִׁיטוּת

- און דָאס גּוּפָא אִיז אוֹיךְ דֶער הֶסְבֵּר אוֹיף דֶעם ווָאס רַשִׁ״י בְּפֵּירוּשׁוֹ לֶערְנְט, אַז דֶער אוֹפֶן ״לֵאמֹר״ אִיז גֶעווֶען ״עַל לָאו לָאו״ - הֱיוֹת אַז דָא רֶעדט זִיךְ בְּשַׁיְיכוּת צוּ אַזָא ווָאס הָאלְט עֶרְשְׁט בִּתְחִלַּת הָעֲבוֹדָה, בְּשַׁעַת ווֶעלְט הָאט נָאךְ בַּיי אִים אַ תְּפִיסַת מָקוֹם, זֶעט עֶר נָאךְ אִין ״אֱלֹקִים אֲחֵרִים״ (ווִי אוֹיךְ אִין דִי אַנְדֶערֶע דְּבָרִים הָאֲסוּרִים) דֶעם ״לָאו״ ווָאס אִין זֵיי.

When Does a Person Have the Stength to Transform Evil?

12. ***Rashi*** **explains that the** Jews **answered "yes" to the positive commandments and "no" to the negative ones and that,** at the Giving of the Torah, **they only attained the level of "see[ing] what is [usually] heard" because** then **they were in the initial stages of their Divine service.** *Rashi's* description of what the Jews saw at Sinai, and his omission of the *Midrash's* description of what the Jews heard, **is appropriate not only according to the opinion of Rabbi Akiva – who maintains that the ultimate peak of Divine service is** also **to "hear what is [usually] seen," and, consequently, answer "yes"** even **to the negative commandments –**

יב. דָאס ווָאס רַשִׁ״י לֶערְנְט אַז דֶער עֶנְטְפֶער אִיז גֶעווֶען אִין דֶעם סֵדֶר פוּן ״עַל הֵן הֵן וְעַל לָאו לָאו״, און אַז אִידְן הָאבְּן דֶערְגְרֵייכְט בְּלוֹיז צוּ ״רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע״ - ווַיִיל דָאס רֶעדט זִיךְ בַּיי הַתְחָלַת הָעֲבוֹדָה - אִיז עֶס בְּהֶתְאֵם נִיט בְּלוֹיז מִיט דַּעַת רַבִּי עֲקִיבָא כַּנַ״ל (ווָאס לְשִׁיטָתוֹ בַּאשְׁטֵייט דֶער תַּכְלִית הָעִילּוּי אִין ״שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה״, וּבְמֵילָא - ״עַל לָאו הֵן״),

---

will be a Nazirite unto G-d… and he will begin to save Israel…"

59. See the end of sec. 3.

but also according to that of Rabbi Yishmael.[60]

Rabbi Yishmael maintains that the ultimate peak of Divine service **is to "hear what is [usually] heard," that G-dliness be drawn down from Above to the lowest level, to a level "below which there are none."**[61] **The intent is not merely that G-dliness be drawn down and revealed only in places where the concealment** of G-dliness that characterizes **our world causes one to "see what is [usually] seen" – i.e., one's ordinary perception of existence is material reality, and the fact that all existence is being continuously renewed by G-d from absolute nothingness**[62] **is not apparent.** Moreover, G-dliness must also reach **places where the concealment is so great that one can merely "hear what is [usually] heard."** G-dliness (**"what is [usually] heard"**) **is** so removed that it **can only be "heard;" intellectual arguments are necessary to prove that G-d exists.** Although the world **is "filled with *kelipah* and *sitra achra*[63]… [that] boast,[64] 'I am; there is nothing else but me,'"[65] – i.e., their existence expresses the very opposite, Heaven forbid, from the oneness and the existence of the**

נָאר אוֹיךְ מַתְאִים לְדַעַת רַבִּי יִשְׁמָעֵאל:

לְפִי שִׁיטַת רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, אִיז דֶער תַּכְלִית הָעִילּוּי אִין "שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּשְׁמָע", אַז דִי הַמְשָׁכַת אֱלֹקוּת מִלְמַעְלָה לְמַטָּה זָאל דֶערְגְרֵייכְן בִּיז צוּם נִידֶערִיקְסְטְן תַּחְתּוֹן "שֶׁאֵין תַּחְתּוֹן לְמַטָּה מִמֶּנּוּ"[לח]. דָאס הֵייסְט אַז אֱלֹקוּת זָאל נִמְשָׁךְ אוּן נִתְגַּלֶּה וֶוערְן נִיט בְּלוֹיז דָארְט ווּאוּ דֶער הֶעְלֵם פוּן וֶועלְט אִיז אִין אַן אוֹפֶן פוּן "רוֹאִין אֶת הַנִּרְאֶה" (ווּאוּ מְצִיאוּת הָעוֹלָם אִיז בִּפְשִׁיטוּת הָרְאִיָּה, אוּן עֶס זֶעט זִיךְ נִיט אָן ווִי אָט־דִי גַאנְצֶע מְצִיאוּת וֶוערְט שְׁטֶענְדִיק נִתְחַדֵּשׁ פוּן אוֹיבֶּערְשְׁטֶען וָואס אִיז אִיר מְהַוֶּה תָּמִיד מֵאַיִן וְאֶפֶס הַמּוּחְלָט[לט]), נָאר אוֹיךְ דָארְט ווּאוּ דֶער הֶסְתֵּר אִיז אַזוֹי גְרוֹיס אַז סְ'אִיז נִיט מֶער ווִי "שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּשְׁמָע" - אַזַא אָרְט וָואס אִיז פוּל מִיט קְלִיפּוֹת וְסִטְרָא אָחֳרָא וֶועלְכֶע זָאגְן "אֲנִי וְאַפְסִי עוֹד"[מ], אַז זֵייעֶר מְצִיאוּת דְרִיקְט אוֹיס דֶעם הֵיפֶּךְ, חַס וְשָׁלוֹם וְרַחֲמָנָא לִצְלָן, פוּן אַחְדוּת וּמְצִיאוּת הַבּוֹרֵא, אוּן מֶען

---

60. To summarize and explain the point made in the last section and this initial paragraph: The interpretations of Rabbi Akiva and Rabbi Yishmael of the two verses cited are interdependent and represent two different approaches. Therefore, it is difficult to understand how *Rashi* accepts Rabbi Akiva's interpretation of one verse and Rabbi Yishmael's interpretation of the other. The Rebbe explains that *Rashi* accepted Rabbi Akiva's interpretation of "seeing what is heard" in a limited way. *Rashi* did not quote the portion of Rabbi Akiva's statement regarding "hearing what is seen" because he did not think that a beginner was capable of achieving such a level. For that same reason, *Rashi* explains that the Jews answered "yes" to the positive commandments and "no" to the negative commandments – i.e., Rabbi Yishmael's interpretation – because that is an approach appropriate for a beginner.

In this section, the Rebbe explains why *Rashi's* description of what the Jews saw at Sinai and his omission of the *Midrash's* description of what the Jews heard is also appropriate according to the approach of Rabbi Yishmael, given the fact that *Rashi's* commentary is addressed to a beginner.

61. ***Tanya,* ch. 37. See *Likkutei Sichos,* Vol. 6, p. 17ff.**

62. ***Tanya, Shaar HaYichud VehaEmunah,* ch. 1.**

63. Two *kabbalistic* terms for the forces of evil.

64. Cf. *Yeshayahu* 47:8, 10; *Tzephaniah* 2:15.

65. ***Tanya, loc. cit.*** The explanation in the main text also clarifies why, **in that source, the Alter Rebbe adds** the description of the world as being **"filled with *kelipah* and *sitra achra*… boasting, 'I am; there is nothing else but me,'"** although it was already **stated previously** in that chapter that it is "the lowest world, **below which there are none with regard to the concealment of G-d's light, a doubled and redoubled darkness."** Initially, the Alter Rebbe describes **the concealment and darkness that inherently exists in this world, i.e., that it** merely **lacks the awareness that it is brought into being by G-d. Nevertheless,** that does **not** necessarily imply **that it opposes G-dliness.** Afterwards, **he adds** that the world **"is filled with *kelipah* and *sitra achra* that actually oppose G-dliness, boasting, 'I am; there is nothing else but me.'"**

Creator – G-dliness can, and must, be appreciated even on such levels.

A Jew, as a result of the potential to serve G-d as a ***tzaddik*** that exists within his soul, **has the capacity to draw down G-dliness even to such a low level of existence where G-dliness** can only be **"heard,"** i.e., intellectually understood. **However, when one is like a five-year-old beginning his Torah study, in the** first **stages of his education, he is not capable of attaining the level of Divine service implied by "hearing what is [usually] heard,"** i.e., appreciating G-dliness in situations where intellectual argument is necessary to prove His existence, as explained above. **At this stage, this is too much for him.** Attempting this advanced level is overreach and **will disturb his study of the Torah and observance of the *mitzvos*. At this stage, he should** carry out his Divine service, following the approach of **"seeing what is [usually] heard,"** accepting **G-dliness *bepeshitus,*** with childlike simplicity, while simultaneously also accepting his material reality with simplicity.

דַארְף דָארְט אָנְקוּמֶען צוּ שֵׂכֶל'דִיקֶע הוֹכָחוֹת (בִּבְחִינַת "שׁוֹמְעִין") אוֹיף מְצִיאוּת הָאֱלֹקוּת ("נִשְׁמָע"),

אִיז דָאס אַלְץ גֶעזָאגְט גֶעוָוארְן בְּשַׁיְיכוּת צוּ אַ אִידְן וָואס הַאלְט שׁוֹין דֶערְבַּיי, עֶר זָאל קֶענֶען - מִצַּד מַדְרֵיגַת "צַדִּיק" שֶׁבּוֹ - פּוֹעֵל זַיְין הַמְשָׁכַת אֱלֹקוּת אוֹיךְ אִין אַזַא תַּחְתּוֹן וָואס אֱלֹקוּת אִיז בַּיי אִים בְּאוֹפֶן דִשְׁמִיעָה. בְּעֵת עֶר אִיז אָבֶּער עֶרְשְׁט אַ "בֶּן חָמֵשׁ", אִין דֶער דַרְגָא פוּן חִינּוּךְ, אִיז עֶר נִיט שַׁיָיךְ צוּ דֶער דַרְגַּת הָעֲבוֹדָה אִין דֶעם אָרְט אוּן עִנְיָן וָואס דָארְט אִיז "שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּשְׁמָע", דָאס אִיז נָאךְ דֶערְוַויְיל נִיט לְפִי כֹּחוֹ - דָאס וֶועט אִים שְׁטֶערְן צוּ לִימּוּד הַתּוֹרָה וְקִיּוּם הַמִּצְוֹת. בַּיי אִים דַארְף זַיְין דֶערְוַויְיל דֶער אוֹפֶן פוּן "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע", אַז דִי עִנְיָנִים פוּן אֱלֹקוּת זָאלְן בַּיי אִים זַיְין בִּפְשִׁיטוּת.

The Era of the Redemption: A Synthesis of Both Approaches

13. The above conclusion regarding the path of Divine service that *Rashi* outlines in his commentary applies only in the initial stages of one's Divine service. During those stages, **one should "see what is [usually] heard"** – i.e., accept **G-dliness *bepeshitus,*** with childlike simplicity, **even while he still regards worldly matters with a degree of importance – and therefore,** respond **"'no' to the negative commandments,"** thereby, protecting himself from the negative consequences to which their violation leads. **Later, one must proceed and adopt one of the following two paths of Divine service:**

either **the Divine service** of *tzaddikim,* **drawing down G-dliness from Above to lower levels, even to where one "hear[s] what is [usually] heard,"**

or that of *baalei teshuvah*, refining and **elevating our lowly** material realm, **lifting oneself and the world above its natural limits. Not only should** the

יג. הַמּוּרָם מִכָּל הָאָמוּר, אַז דֶער אוֹפֶן הָעֲבוֹדָה ווִי ס'אִיז אָנְגֶעוִויזְן אִין פֵּירוּשׁ רַשִׁ"י עַל הַתּוֹרָה - אַז דִי עִנְיָנִים פוּן אֱלֹקוּת דַארְפְן זַיְין בִּפְשִׁיטוּת "רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע", בְּעֵת אוֹיךְ דִי עִנְיָנֵי הָעוֹלָם הָאבְּן נָאךְ אַ תְּפִיסַת מָקוֹם, אוּן דֶערְפַאר: "עַל לַאו לַאו" - אִיז בְּלוֹיז בִּתְחִלַּת הָעֲבוֹדָה. אָבֶּער נָאךְ דֶעם דַארְף מֶען שְׁטַיְיגְן אוּן צוּקוּמֶען צוּ אֵיינֶעם פוּן דִי צְוֵויי אוֹפַנֵּי עֲבוֹדָה - צוּ דֶער עֲבוֹדָה פוּן הַמְשָׁכַת אֱלֹקוּת מִלְמַעְלָה לְמַטָּה בִּיז צוּ דֶעם מַטָּה וָואס עֶר אִיז בְּדַרְגַּת "שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּשְׁמָע"; אָדֶער צוּ דֶער עֲבוֹדָה פוּן הַעֲלָאָה מִלְמַטָּה לְמַעְלָה, אַרוֹיסְהוֹיבְּן (זִיךְ אוּן) דִי וֶועלְט פוּן דִי טֶבַע־גְּדָרִים, בִּיז (אַז נִיט בְּלוֹיז אִיז זִי מֶער נִיט מַסְתִּיר

אויף אֱלֹקוּת און אַדְּרַבָּה: רוֹאִין אֶת הַנִּשְׁמָע, נָאר אוֹיךְ) אַז דִי וֶועלְט זֶעט זִיךְ כְּלַל נִיט אָן ווִי אַ מְצִיאוּת לְעַצְמָהּ - "שׁוֹמְעִין אֶת הַנִּרְאֶה" און "עַל לַאו הֵן".

און וויבּאלד אַז בֵּיידֶע שִׁיטוֹת - שִׁיטַת רַבִּי יִשְׁמָעֵאל און שִׁיטַת רַבִּי עֲקִיבָא - זַיְינֶען חֲלָקִים פון תּוֹרָה (שֶׁבְּעַל פֶּה), וָואס זִי אִיז אַ הוֹרָאָה לְכָל אֶחָד וְאֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל, דַארְפְן דֶערִיבֶּער בַּיי יֶעדְן זַיְין אָט־דִי בֵּיידֶע אוֹפַנֵּי עֲבוֹדָה: הַמְשָׁכָה מִלְמַעְלָה לְמַטָּה און הַעֲלָאָה מִלְמַטָּה לְמַעְלָה,

וָואס דָאס אִיז אַ הֲכָנָה און אַ כְּלִי צוּם קִיּוּם הַיִּעוּד "וְשַׂמְתִּי כַּדְכֹד שִׁמְשׁוֹתַיִךְ - לֶהֱוֵי כְּדֵין וּכְדֵין"[מא] וָואס וֶועט זִיךְ אוֹיסְפִירְן אִין דֶער גְּאוּלָּה הָאֲמִיתִּית וְהַשְּׁלֵימָה, דוּרְךְ מָשִׁיחַ צִדְקֵנוּ, בְּקָרוֹב מַמָּשׁ.

(משיחות חגה"ש וש"פ נשא תשכ"ו)

world **cease to conceal G-dliness,** and thus allow the possibility of **"see[ing] what is [usually] heard," but** it should be possible to **"hear what is [usually] seen," not to regard the world as an independent entity** with its own inherent importance. Such an approach will make it possible to answer **"'yes' [even] to the negative commandments,"** i.e., to see the good in those situations that are ostensibly negative.

Since the approaches of both Rabbi Akiva and Rabbi Yishmael are elements of the Torah's Oral Tradition, which provides directives for every Jew, both paths are relevant. Each person must incorporate **both paths** into his Divine service and work to **draw** G-dliness **down from Above and elevate this lowly** material plane.

Such service **will prepare for – and function as a conduit to – the fulfillment of the prophecy,[66] "I will make your windows of precious stone."** "Precious stone" is a translation of the Hebrew *kadchod*. **Our Sages[67] mention a difference of opinion regarding the identity of the precious stone to which that term refers.** In *Chassidus,*[68] it is explained that the difference centers on whether the stone intended is one that reflects light from the outside or one that shines independently, generating its own light, as it were,[69] reflecting the two modes of Divine service mentioned above.

Our Sages[65] conclude that G-d responded, **"Let it be like this and like this,"** meaning, He will make the windows by fusing both types of stone together,[70] i.e., the ultimate revelation will combine both of the above approaches. **This** prophecy **will be fulfilled in the True and Ultimate Redemption, led by *Mashiach*.** May this take place **in the immediate future.**

---

66. ***Yeshayahu* 54:12,** translated according to *Rashi, Radak,* and others. The prophet is describing G-d's promise to rebuild Jerusalem in the Ultimate Future.

67 ***Bava Basra* 75a.**

68. ***Likkutei Torah, Parshas Re'eh,* p. 24d ff. See** also **the** ***maamar*** **entitled *Tiku,* 5661,** which, explains that the two modes described in the *maamar* from *Likkutei Torah* parallel the Divine service of ***tzadikim*** **and** ***baalei teshuvah*** and **the two motifs of drawing** G-dliness **down from Above and elevating our lowly** material realm.

69. I.e., is the goal of man's Divine service to make possible the revelation of G-dliness from Above or is it man's refinement of the physical realm?

70. Similarly, the implication is that the ultimate goal of our Divine service is to fuse together both approaches.

א) פרשתנו כ, א.

*א) ראה פירוש רש"י פרשתנו יט, יב. ויקרא א, א. בהעלתך יב, יג. ובכמה מקומות. מלבי"ם ויקרא שם פ"ג, וא"ו. ספר ערכי הכינויים (לבעל המחבר ספר סדר הדורות) מערכת אמירה.

ב) ראה משנה סוטה פ"ה מ"ד ובפירוש רש"י שם.

*ב) פרקי דרבי אליעזר פמ"א. שמות רבה

פכ"ח, ו. תנחומא יתרו יא. זהר ח"א צא, א.

ג) וכן מקשה בתורה אור סז, ב. ובלקוטי תורה שיר השירים (מ, ב) מפרט דהקושיא מ"שאר מצותיה של תורה". ובזה בטלה הפירכא מבראשית ה, כט. טו, א. ובכמה מקומות.

ד) פרשתנו כ, טו.

ה) הלשון במכילתא היא: "רואין ושומעין הנראה". אבל פשוט ש"רואין" קאי [לא על "הנראה" - כי מאמר המכילתא הוא על "רואין את הקולות" ואינו מעתיק "ואת הלפידים" - כי אם] על "הנשמע", (וראה פירוש רש"י כאן), ובא בהמשך לסיום דברי רבי ישמעאל "ושומעין הנשמע", ועל זה חולק רבי עקיבא ש"הנשמע" היו רואין, ואחר כך מוסיף ענין שני "ושומעין הנראה". וראה גם במקומות שנסמנו בהערה שלאחרי זה "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה".

יש מגיהים (הובא במאיר עין למכילתא): "רואין ושומעין הנראה והנשמע". אבל בכל הדפוסים והכתבי יד, הלשון היא כנ"ל.

ו) לפי ה"יש מגיהים" (שבהערה שלפני זה) ראו ושמעו בין הנראה ובין הנשמע. אבל לפי הגירסא שלפנינו "רואין ושומעין הנראה" משמע ש"רואין" קאי רק על הנשמע ושומעין - רק על הנראה. וכן מוכח בלקוטי תורה במדבר יו"ד, ג. סידור שח, ד. ד"ה שלח תער"ב. ועוד. (אבל בד"ה וכל העם תש"ד פ"ג מפורש (וכן משמע בלקוטי תורה האזינו עז, ג. ספר המאמרים תרכ"ט ע' קצח) שהיו רואין ושומעין בין הנראה ובין הנשמע).

ז) נסמן בלקו"ש ח"ו ע' 49 הערה 16.

ח) ועל פי זה יובן גם סיום דברי רבי עקיבא "ושומעין הנראה" - ולכאורה, מהכתוב "רואין את הקולות" מוכח רק "רואין הנשמע" ומנא ליה ד"שומעין הנראה"* - כי הנס ד"רואין הנשמע" מכריח שבעת מתן תורה הגיעו לתכלית העילוי, וזה מחייב גם כן (לדעת רבי עקיבא) **ששמעו הנראה.

*) ב"זה ינחמנו" מפרש שהמקור על זה הוא מפרשת ואתחנן. אבל מפשטות הלשון שבמכילתא משמע שגם זה נלמד מהפסוק רואים את הקולות שבפרשת יתרו.

**) ואף שלשיטת רש"י על התורה היו רק "רואין את הנשמע" ולא "שומעין את הנראה" כדלהלן סעיף יא – הרי מצד התנועה דתשובה (שיטת וסברת רבי עקיבא) – אין לחלק ביניהם.

ט) בפשטות יש לומר: הקישור של ב' המאמרים הוא רק בפנימיות הענינים, (בנוגע לאופן הגילוי דמתן תורה), ולא בדרך הפשט. ומכיון שרש"י מפרש פשוטו של מקרא, אין הכרח מענין אחד להשני. ולכן מפרש בכל מקום, כדמוכח מפשטות הכתוב: פירוש הפשוט ד"לאמר" הוא, שענו באיתה הלשון ששמעו מהקב"ה (ובדוגמת "לאמר" שנאמר ב"וידבר ה' אל משה לאמר", שפשוט שמשה אמר לישראל אותן התיבות ששמע מהקב"ה), ולכן מפרש "על הן הן ועל לאו לאו"; ופירוש הפשוט ד"רואים את הקולות" הוא, ש"רואים" קאי על הקולות (שבסמוך לו - ולא על "הלפידים") - "רואים את הנשמע".

אבל, מכיון שפירוש רש"י היא גם "יינה של תורה" (היום יום ע' כד) - מסתבר שב' הפירושים שבפירוש רש"י מתאימים הם גם בפנימיות הענינים.

י) וגם זה שרש"י אינו כותב "שומעין את הנראה", הוא [לא רק מצד פשטות הענינים, שבדרך הפשט "רואים את הקולות" מכריח רק "רואין את הנשמע", אלא גם] מצד "יינה של תורה" כדלהלן סעיף יא ואילך.

יא) וכמבואר הטעם (ראש-השנה כו, א) "כיון דחזיוהו כו' לא מצו חזו ליה זכותא" (מה שאין כן כשהדיינים שומעים מהעדים - אף שברור להם שהעדים אומרים אמת - חזו ליה זכותא) - כי הודאות וההתפעלות שמצד הראיה היא גדולה יותר מהוודאות וההתפעלות שמצד השמיעה. וראה גם במקומית שנסמנו בהערה שלאחרי זה.

יב) ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום תשי"ג. וראה גם ד"ה וכל מאמינים תרס"ג. כי חלק תש"ט. ולהעיר גם כן מאגרת הקדש סי"ט.

יג) ראה על דרך זה אור התורה ואתחנן ע' סג.

יד) כן הוא בד"ה שלח לך תער"ב. וראה על דרך זה לקוטי תורה במדבר יו"ד, ג. (ושם שזהו ענין בעל תשובה - ראה להלן סעיף ח').

טו) באור התורה ואתחנן שם, שבחינת יחודא תתאה נתפס בראיה, ובחינת יחודא עלאה בשמיעה.

ועל פי זה יש לומר פירוש "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה", אשר גם בהבחינות שבביטול העולמות, בחינת יחודא עלאה היתה אצלם באופן וראיה מקרוב, ובחינת יחודא תתאה (מכיון שהוא רק ביטול היש) הייתה אצלם באופן דשמיעה מרחוק. וראה להלן הערה יט.

טז) "דלא אתרמיז לא בשום אות וקוץ" (לקוטי תורה פנחס פ, ב. וראה זהר ח"ג רנז, ב).

יז) עיין מדרש רז"ל על הפסוק ושמי הוי' לא נודעתי להם (וארא ו, ג).

יח) כח שלך וחיותך - ראה טור ושולחן ערוך חלק אורח חיים סי' ה'.

יט) ד"ה מי כמוך תרכ"ט פ"ג. מים רבים תרל"ו פקנ"ח. ד"ה כל השונה הלכות תרס"ז. ובכמה מקומות. ובד"ה כל השונה שם, שזהו דוקא לגבי בחינת האין המהוה את היש, אבל לגבי עצמות אור אין סוף "אין שום מציאות כלל". עיין שם.

כ) בבא מציעא בתחילתה.

כא) שמות רבה פי"ב, ג.

כב) חולין מט, סוף ע"א (ומיירי ברבי ישמעאל חברו ובר פלוגתיה דרבי עקיבא).

כג) ב"קצת פירושים של רש"י" לחולין שם (הובא בסדר הדורות מערכת רבי ישמעאל סעיף ח'): "והוא רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול". אבל ראה סדר הדורות שם. וראה שם גם מערכת רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול סעיף ג'.

*כג) ויקרא כא, ז.

כד) ראה בארוכה ד"ה תקעו תרס"א, לקוטי דיבורים ח"א (קמז, א ואילך), ובכמה מקומות, שעבודת הצדיקים היא בדרך אור ישר ועבודת הבעלי תשובה - בדרך אור חוזר.

כה) ראה סדר הדורות בערכו. וראה אור התורה חיי שרה (קכג, סע"א). רש"י ד"ה שלא היה בו - יומא כב, ב.

כו) אבות דרבי נתן פ"ו, ב. וראה פסחים מט, ב. כתובות סב, ב.

כז) ראה יומא שם: שאם תזוח דעתו כו'. ולהעיר מהמשך הענינים במשנה (בבא מציעא נח, ב): אם היה בעל תשובה כו' אם הוא בן גרים כו'.

כח) ברכות סא, ב.

כט) מאמר הבעל שם טוב - הובא בד"ה מים רבים תרל"ו פקי"ג. רפאני תרח"ץ פ"ה. ועוד.

ל) שלכן, בעשיית כל מצוה צריך להיות ב' כוונות: כוונה הכללית - לקיים רצון הבורא, וכוונה פרטית - ענין וזיכוך פרטי המיוחד למצוה זו (ראה תניא רפמ"א. ובכמה מקומות).

לא) וכנוסח המשותף בברכת המצות כולן "קדשנו במצותיו וציונו".

*לא) וכדמוכח גם כן ממאמר חז"ל (זהר ח"א קע, ב) רמ"ח מצות עשה כנגד רמ"ח אברים ושס"ה מצות לא תעשה כנגד שס"ה גידים.

לב) ועל פי זה יומתק מה שרבי עקיבא חוזר ואומר גם "על הן הן" - אף שלכאורה חידושו של רבי עקיבא לגבי רבי ישמעאל הוא רק ב"על לאו הן" - כי המענה "הן" על "הן" לפי דעת רבי עקיבא, שונה היא מהמענה "הן" שלדעת רבי ישמעאל. והוא, אשר הכוונה בהמענה "הן" אינה בהענין פרטי של המצוה, כי אם - ציווי (הכללי של) הקב"ה.

לג) בצפנת פענח על התורה להרוגצובי, מקשר פלוגתא זו דרבי ישמעאל ורבי עקיבא עם פלוגתתם (בבא קמא לג, סוף ע"א) יושם או יוחלט, שלדעת רבי עקיבא "יוחלט" - שנעשה כן המציאות. עיין שם. ויש לקשר זה עם מה שכתוב בפנים, כי מכיון שכל מציאות העולם היא רק מצד התורה, הרי זה כן ממילא. מה שאין כן לדעת רבי ישמעאל, הרי אדרבה: מכיון שתכלית העילוי הוא שתהיה ההמשכה גם במציאות ש(מצד עצמה ובגלוי) אינה כפי התורה, ובכל זה יפעול בה האדם שתהיה כפי התורה, ולכן סבירא ליה "יושם", ועל ידי זה עושה האדם אחר כך שתהיה כן.

*לג) להעיר מהפלוגתא דרבי ישמעאל ורבי עקיבא (סוטה ג, א) בכמה וכמה ענינים שרבי ישמעאל סובר שהם רשות ורבי עקיבא סובר שהם חובה (ועד שישנו סלקא־דעתך שם, שפלוגתתם היא "בכל התורה כולה") - כי צדיקים, מכיון שעיקר עבודתם בקיום המצות הוא מצד העילוי והסגולה פרטית שבה, יקיימו אותם גם כשלא יהיה ציווי על זה - "רשות", מה שאין כן בעלי תשובה, קיומם המצות הוא רק מצד ציווי המצווה - "חובה".

לד) ועל פי זה יומתק מה שכתוב שתי פעמים "הן" - "על הן הן ועל לאו הן" - ולא קיצר בלשון "על הן ולאו הן" וכיוצא בזה - כי המענה "הן" על "לאו" היא חידוש יותר (ראה בהערה שלאחרי זה) ונעלה יותר מהמענה "הן" על "הן".

לה) ועל פי זה יובן מה שמסופר בברכות (סא, ב), שכשקיבל רבי עקיבא עליו עול מלכות שמים ["קורא קריאת שמע" - רש"י שם] כשסרקו את בשרו במסרקות של ברזל "אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן" - דלכאורה תמוה: והרי דבר פשוט שגם תלמידי רבי עקיבא היו בעלי מדריגה נעלית ביותר, ומה היתה תמיהתם שרבי עקיבא הבליג על יסוריו הגופניים וקיים מצות קריאת שמע -

והביאור כי התוכן של קריאת שמע הוא אחדות הוי', וזהו מה שרבי עקיבא קרא קריאת שמע גם שהיו סורקים בשרו כו' על שעסק בתורה, והיינו שגם בזה ראה והרגיש את אחדותו יתברך

[ועל דרך שאמרו (חולין ז, ב) "אין עוד מלבדו . . ואפילו כשפים . . שמכחישין פמליא של מעלה", שהכוונה בזה היא (לא רק שאינם סותרים לאחדות ה' לפי שקליפות הן "העדר", אלא) שגם על ידם גופא (- מצד ניצוצות הקדושה שבהם) מתגלה אחדות ה'. ועל דרך שאמרו (ילקוט שמעוני נחמיה רמז תתרעא. וראה גם יומא סט, ב) "הן הן גבורותיו". וראה לקוטי תורה לג' פרשיות מז, ג. (אור התורה בראשית כרך ג' ע' תקעד, ב) הגהות לתניא ע' פב (נדפסו ב"קיצורים והערות"). ד"ה למען דעת תשי"ג],

ועל זה אמרו לו תלמידיו "עד כאן" (בתמיה) - איך שייך ענין האחדות במאורע זה - כששלט אדם בליעל דקליפה לסרוק בשרו כו',

וענה רבי עקיבא "כל ימי הייתי מצטער כו'" ומכיון שהיה כל ימיו בתנועה דמסירת נפש - יציאה מהמיצר דעולם, לכן מציאות העולם היה אצלו רק בבחינת "שמיעה" (כנ"ל סעיף ח'), ופנימיות העולם ותכלית בריאתו ודבר ה' המהווה אותו היו אצלו בבחי' "ראיה" - ולכן גם בה"לאו" ראה את ה"הן", כבפנים.

לו) סוף מסכת מכות.

לז) וראה התחלת סידורו של אדמו"ר הזקן - שכידוע סידורו שיהיה שווה לכל נפש - קודם ההקדמה ואפילו קודם אמירת "מודה אני": "יתאמץ לקום כו' ומיד כו' ירגיל את עצמו להתבונן מיד לפני מי כו'".

לז) ועל פי זה יובן גם מה שכתוב "לו חפץ ה' להמיתנו גו' ולא הראנו את כל אלה וכעת לא השמיענו כזאת"

- דלכאורה, מפשטות הלשון "השמיענו", וגם ממה שנאמר "וכעת לא השמיענו כזאת" שבא בהמשך ל"לא לקח גו' (לא היה מקבלם ברצון - מצודות שם) ולא הראנו גו'", משמע שההוכחה מ"כעת לא השמיענו כזאת" שלא חפץ ה' להמיתנו הוא לא לפי שהבשורה אינה יכולה להתקיים אם ימותו (כפירוש המצודות שם), כי אם, מצד הענין שה' "השמיענו" (ופירוש "כזאת" - הוא כדלהלן), שזה מראה שהם חביבים בעיני ה' ואינו חפץ להמיתם**.

ולפי זה אינו מובן: מהי גודל ההפלאה כל כך ב"השמיענו" יותר מב"הראנו" (שלאחרי שאמרה "לא לקח גו' ולא הראנו גו'" הוסיפה "וכעת לא השמיענו גו'"), והרי ראיה נעלה יותר משמיעה -

כי "הראנו את כל אלה" הוא ענין ראיית אלקות (בדוגמת "רואין את הנשמע") ו"השמיענו כזאת" הוא שעניני העולם היו אצלם אז בבחינת שמיעה (בדוגמת "שומעין את הנראה"). ועוד - שהיו "כזאת" (כמו "הראנו את כל אלה"), שכל מציאותם היה מצד אלקות***. וזהו מה שהוסיפה ב"השמיענו כזאת" על "הראנו את כל אלה", כי בחינת "שומעין את הנראה" היא נעלה יותר מבחינת "רואין את הנשמע", כבפנים.

*) שופטים יג, כג. ולהעיר שפסוק זה הוא בההפטרה דשבת פרשת נשא שבסמיכות (לאחריו או לפניו) לחג השבועות, זמן מתן תורה.

**) ויש לומר, שזהו גם כן דיוק לשון רש"י שם "לא היה משמיענו בשורה זו אם ראויים אנו למות" (ולא "אם נמות"), כי ההוכחה משמיעת הבשורה היא (לא מזה שאין הבשורה יכולה להתקיים באם ימותו, שהרי אפשר שמנוח ימות לאחרי שתתעבר וגם אשתו תמות לאחרי שתלד, כי אם),

שמזה **שהשמיע** להם בשורה זו, מוכח שהם חביבים בעיני ה׳ ואינם **ראויים** למות. וראה בשולי הגליון שלאחרי זה.

***) ויש לתווך זה עם הפירוש ש״השמיענו כזאת״ הוא שמיעת הבשורה (ראה הערה (שבשולי הגליון) הקודמת), שגם בשמיעת הבשורה ״הנך הרה ויולדת בן״, עם היות שהוא ענין גשמי, הייתה בזה ההדגשה ״נזיר אלקים יהיה גו׳ והוא יחל להושיע את ישראל גו׳״.

לח) תניא פל״ו. וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 17 ואילך.

לט) שער היחוד והאמונה בתחלתו.

מ) תניא שם. ויש לומר, שזהו מה שמוסיף בתניא שם ״עד שהוא מלא קליפות וסטרא אחרא . . אני ואפסי עוד״ - על מה שכתוב לפני זה ״שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו יתברך וחשך כפול ומכופל״, כי ההסתר והחשך שבעולם הזה מצד עצמו הוא - שאין נרגש בו שהתהרותו הוא מאלקות; אבל גם אינו מנגד כו׳. ועל זה מוסיף אחר כך ״עד שהוא מלא קליפות וסטרא אחרא שהן נגד ה׳ ממש **לומר** אני ואפסי עוד**״.**

מא) ישעיה נד, יב. בבא בתרא עה, א. ובלקוטי תורה פרשת ראה בהדרושים ד״ה ושמתי כדכד (ראה ד״ה תקעו תרס״א - לענין צדיקים ובעלי תשובה) - שזהו ב׳ הקוין דהמשכה והעלאה. עיין שם.

SICHOS IN ENGLISH