כ"ד טבת

א. עס איז ידוע וואָס דער אַלטער רבי, דער היינטיקער בעל ההילולא גופא, איז מבאר אין דעם ענין פון הסתלקות והילולא, אַז דעמאָלט, בשעת ההסתלקות (פון אַ צדיק), ווערן נכלל און זיינען עולה למעלה „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו" [1], און דאָס ווערט דאַן אויך „מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה" [2];

און אַזוי ווי דאָס איז בשעת ה־הסתלקות, עד"ז איז עס אויך יעדן יאָר אין דעם טאָג פון יאָרצייט, וואָרום ס'איז דאָך ידוע [3] אַז בכל שנה ושנה זיינען חוזר וניעור — עס ווערן דערוועקט און איבערגע'חזר'ט — די ענינים וואָס האָבן זיך אויפגעטאָן אינעם ערשטן מאָל, און נאָך ביתר שאת [4].

אַלע מועדי השנה (ועד"ז ימי הו־לדת און הילולא פון צדיקים וכיו"ב) זיינען מרומז אין די פרשיות התורה וואָס ווערן געליינט אין די זמנים אין וועלכע זיי זיינען חל [5]. און היות אַז די קביעות פון כ"ד טבת, דער יום ההילולא פונעם אַלטן רבי'ן, פאַלט אויס (ברוב השנים) אין דער וואָך פון פ' וארא [6] — דאַרף מען זוכן — ובפרט לויט דעם אָנזאָג פון בעל ה־הילולא אַז מען בעדאַרף לעבן מיט דער סדרה פון דער וואָך [7] — אין אַט דער סדרה אַ שייכות און אַן אָפּ־לערנונג — עכ"פ ברמז — בנוגע דעם ענין, חשיבות און מעלה פון דעם יום ההילולא, דאָס מיינט: „כל מעשיו תורתו ועבודתו" פונעם אַלטן רבי'ן.

ב. די גדלות מיוחדת פונעם אַלטן רבי'ן קען מען וויסן און פאַרשטיין פון זיין נאָמען: סיי פון זיין אייגנט־לעכן נאָמען — שניאור זלמן, וואָס זיינע עלטערן האָבן אים געגעבן

(און ווי ס'איז ידוע אַז דער נאָמען פון אַ מענטשן [8] ווייזט אויף זיין מהות [9] — און אַזוי איז עס דאָך

---

1) אגה"ק סי' זך (קמז, א־ב).

2) שם סי' כח. וראה גם סי' זך שם: כל מעשיו ותורתו . . ונזרעו . . והארת אורות . . מאירה על כל תלמידיו כו'. ובסדור שער הל"ג בעומר (דש, ב־ג): כל מה שעסק כל ימיו . . עלו . . לכך הי' אז דוקא גילוי כו'.

3) ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים. הובא ונתבאר בספר לב דוד (להחיד"א) פכ"ט. וידועה הראי' ממשנה גיטין ספ"ג: ובהוצאת סמדר כו'.

4) ראה אגה"ק סי' יד: בכל שנה ושנה יורד ומאיר . . אור חדש ומחודש שלא הי' מאיר עדיין מעולם כו'.

5) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש ח"ה ע' 129 הערה 1).

6) וגם בשנת ההסתלקות — תקע"ג — היתה הקביעות דכ"ד טבת ביום א' פ' וארא. ולהעיר מזה שההסתלקות במוצאי ש"ק היתה „אחר שהתפלל ערבית והבדלה" (הקדמת בני המחבר לשו"ע אדה"ז) — והרי אחר תפלת ערבית והבדלה הוא כבר נבדל משבוע שעבר ונכנס בשבוע שאחר השבת.

7) ראה לקו"ש שם הערה 2. וש"נ.

8) גם שם של איש פרטי.

בנוגע לשם המין — ראה ב"ר פי"ז, ד. רמב"ן, ספורנו ובחיי בראשית ב, יט. של"ה בהקדמה ביהמ"ק בסופו (יד, א). שער היחוד והאמונה פ"א. ד"ה אר"י כו' לא אבוא ש"ת (בסה"מ קונט') פ"א וב'. ועוד.

9) וגדולה מזה מצינו בדרז"ל (ברכות ז, ב. תנחומא האזינו ז), אשר השם הוא לא רק מורה על מהות האדם, אלא גם

אפילו ווען ביים געבן דעם נאָמען האָבן די עלטערן ניט מכוון געווען צו אויסטייטשן[10] מיטן נאָמען דעם מהות פון זייער קינד[11] — על אחת כו"כ איז דאָס אַזוי אין דעם פאַל: וויסנדיק די גרויסקייט פון די עלטערן פון כ"ק אדמו"ר הזקן[12], מסתבר לומר, אַז הגם זיי האָבן דעם אַלטן רבי'ן אַ נאָמען געגעבן נאָך זיין זיידן, האָבן זיי אָבער דערביי אויך געהאַט נאָך אַ באַזונדערע כוונה: זיי האָבן „גע־זעען" אַז דער נאָמען שטעלט מיט זיך פאָר די מעלת המהות פון זייער זון[13];

און סיי פון דעם נאָמען מיט וועלכן ער ווערט גערופן פון כלל ישראל — „בעל התניא והשלחן ערוך"[14].

גורם למהותו (וראה גם יומא לח, ב: „חזי מאי סליק בי' *), ועד שגרם גם ביוצאי חלציו (כדמוכח בברכות שם).

10) שלכן „ר' מאיר הוה דייק בשמא" (יומא פג, ב) — אף שהורי הילד לא כוונו לענין זה *.

והא דמסיים שם ר"מ „אימר דאמרי אנא חששא אחזוקי מי אמרי", הוא משום שאין בעל השם מוכרח במעשיו, כי הבחירה בידו היא, אלא שטבעו נוטה לזה (עדמ"ש ברמ־ב"ם ריש הל' דיעות. ועייג"כ הל' תשובה פ"ה ה"ד. ומש"כ שם בלח"מ — מפורש הוא ברפ"ח משמונה פרקים להרמב"ם).

וי"ל שזוהי כוונת המדרש (ב"ר פע"א, ג): יש ששמותיהן כעורים ומעשיהם נאים כו', להשמיענו שאין השם מכריח באופן — בל' הרמב"ם (בהל' תשובה) — שא"א לזוז ממנו.

11) כי השם שקורין לאדם אביו ואמו „אינו באקראי ובהזדמן כ"א הקב"ה משים בפיו השם ההוא המוכרח אל הנשמה ההיא כו' והשם הזה נרשם למעלה בכסה"כ כנו־דע ולכן ארז"ל שמא גרים" (ש' הגלגולים הקדמה כג. ש' מרז"ל בסופו. עמה"מ ש"א ספ"ד. וראה ג"כ חפץ ה' לברכות יג, א. ס' חסידים סרמ"ד).

---

*) היינו דשמו — שנקרא על שמו של רשע — גרים למיתתו. דאין לומר שהוא בתור עונש, דא"כ העונש גדול יותר מדי. ועוד, שהעונש הי' צ"ל בא על נותן השם ולא על נושא השם.

*) לכאורה אפשר להוכיח זה גם מ־קראי: „הכי קרא שמו יעקב ויעקבני גו'" (תולדות כז, לו); „כי כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה גו'" (ש"א כה, כה) — אבל י"ל, שאין להביא ראי' משמות שבתורה (וראה לקמן הערה 13).

12) כמסופר בארוכה בספר הזכרונות לכ"ק מו"ח אדמו"ר.

13) וי"ל, שכאשר נותן השם נתכוון לזה [ובן בשמות המובאים בתורה שענינה הוא כמ"ש (משלי ו, כג) „ותורה אור"], ענינו של נושא השם הוא בגילוי בהשם, משא"כ בהשאר (ראה לעיל הערה 11) הוא בהעלם.

ועפ"ז יובן מה ש„ר' יהודה ור' יוסי לא הוו דייקו בשמא" (יומא פג, ב) — אף ש„בכמה דוכתין נתנו חכמים טעם לשמות כפי הענין" (חדא"ג מהרש"א ביומא שם) — כי כאן הוא בהעלם. ושאני ר' מאיר (מלשון אור *) שהי' רואה ענינם של נושאי השם גם בהשמות שבבחי' העלם.

14) כ"ה במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מיו"ד כסלו תש"ט (נדפס בקונט' לי"ט כסלו בסה"מ תש"ט). ובכ"מ.

בחוברת י"ט כסלו ע' 9 — „בעל השו"ע" ו„בעל התניא" הם שני תוארים. וראה לקמן ס"ח והערה 38, שגם בשו"ע עצמו וכן

---

*) ראה עירובין יג, ב. וראה גם דרמ"צ ח, סע"א.

ולהעיר, שר' יהודה ור' יוסי מורים על בחי' העלם — כי ר' יהודה הוא מלשון הודאה (המשך וככה תרל"ז פ"פ (אלא שבבחי' הודאה גופא, ענינו הוא ההודאה והביטול דיחו"ע, כדמוכח בההמשך שם. וראה תו"א מה, ד)); ור' יוסי הוא בגימט' אלקים (זח"ג רכג, א. המשך שם. ובלקוטי לוי"צ (לאאמו"ר) לזח"א (ע' עח): „שר' יוסי שייך לשם אלקים בכל בחינותיו"), בגימט' הטבע.

און הגם אַז דאָס איז בלויז אַ שם התואר (ע"ש פון זיינע ספרים) — וויבאַלד אָבער אַז מיט דעם נאָמען ווערט ער גערופן בכל תפוצות ישראל, איז עס במילא אַ תורה'דיקער נאָמען[15], און ס'איז דעריבער זיכער, אַז אויך אין דעם נאָמען דריקט זיך אויס דעם אַלטן רבי'נס ענינו המיוחד.

און וויבאַלד אַז דאָס ווערט אויסגעדריקט דורך אַט די ביידע נעמען, „שניאור זלמן" און „בעל התניא והשלחן ערוך", איז פאַרשטאַנדיק אַז די צוויי פאַרשידענע נעמען דייטן אָן, אויף דעם זעלבן תוכן וואָס שטייט אין דעם נאָמען וואָס מען גיט „בבואך" — אין וועלט — בכח ובהעלם און קומט אַרויס בפועל ובגלוי במשך ימי חייו — ביז אין אַ גילוי וואָס דערגרייכט „בכל ישראל" און ווערט אויסגעדריקט אין דעם נאָמען וואָס מען ווערט אָנגערופן בכל ישראל.

ג. ס'איז ידוע[15*] אַז דער טייטש פון „שניאור" (דער ערשטער נאָמען פון דעם אַלטן רבי'ן[16]), איז: שני אור (צוויי אורות)[17]; און ווי דער בעש"ט האָט געזאָגט וועגן דעם אַלטן רבי'ן[18] (צו זיין אַלט ווערן דריי יאָר), אַז ער וועט באַלייכטן די וועלט מיט די צוויי ליכטיקייטן פון תורת הנגלה און תורת הנסתר[19].

און דער זעלבער ענין דריקט זיך אויס אויך אין דעם נאָמען „בעל התניא והשלחן ערוך" — וואָרום תניא (פנימיות התורה) און שלחן ערוך (נגלה דתורה) זיינען די צוויי אורות מיט וועלכע דער אַלטער רבי האָט באַלויכטן די וועלט.

און הגם אַז אויך פאַר דעם אַלטן רבי'ן זיינען געווען גדולי ישראל וואָס זיינען געווען גרויס אין ביידע חלקי התורה, סיי אין נגלה דתורה סיי אין נסתר דתורה — אָבער דער אויפטו פון „שניאור" איז, אַז ביידע אורות — פון תורת הנגלה און תורת הנסתר — זיינען אין איין און דעם זעלבן וואָרט[17]; ד.ה. אַז ביים אַלטן רבי'ן זיינען נגלה און נסתר געוואָרן און געווען לאחדים ממש.

און דאָס איז אויך די שייכות פון דעם יום ההילולא פונעם אַלטן רבי'ן צו פ' וארא: ווייל אויך דער תוכן

בתניא עצמו מתבטא הענין ד„שני אור".

עוד חילוק: בחוברת הנ"ל שם (וכ"ה גם ב„שער" והקדמה לחוברת. ושם — בתואר אחד) מקדים שו"ע לתניא, ואילו במכתב הנ"ל וברוב המקומות מקדים התניא לשו"ע. ולהעיר שחיבור השו"ע הי' לפני חיבור ה־תניא (ראה הקדמת בני המחבר לשו"ע שלו), והדפסת השו"ע (לבד מ„הלכות ת"ת" — שנכתב בסגנון אחר) היתה לאחרי הדפסת התניא.

15) ראה לקוטי שיחות ח"ה ע' 57־58. ולהעיר גם מרמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ב בנוגע ל„מנהג שפשט בכל ישראל".

*15) בינתיים נדפסו לקוטי לוי"צ אגרות, וראה שם בארוכה ע' ריח ואילך.

16) בנוגע לשמו השני (זלמן) — ראה בסיום השיחה.

17) ראה ישי"ש גיטין פ"ד סכ"ו (הובא בשה"ג להחיד"א מע' גדולים סוף אות ש'), אשר אחד, הי' שם אביו מאיר ושם אבי אשתו אורי, ולשם שלום קראו להבן שני־אור, כלומר שני אור מאיר אורי. ובשה"ג שם מסיים „דשם שניאור קדמון . . דיש שם זה בעולם ורמוז בו שני המאורות מאיר אורי".

18) לקו"ד ח"א פג, א. חוברת הנ"ל ע' 9. וראה גם סה"ש תש"ה ע' 129.

19) באגה"ק של הצ"צ (נדפסה בהוספות לת"א ע' 284 ובהקדמת המו"ל לדרמ"צ): „ושם המחבר (של הספר תורה אור) נאה לו שניאו"ר כמו ואהבת בגימט' ב"פ אור". ושם משמע דמפרש על התפלה והתורה. ובבית רבי ח"א פכ"ה הערה יו"ד, מובא מהרה"צ רמ"נ מטשערנאָביל: „רומז לשני בחי' אור, אור ישר ואור חוזר, תושב"כ ותושבע"פ, גליא וסתים".

(פון תחלת וראש) הסדרה איז דער יחוד פון למעלה מן השכל — נסתר, מיט שכל — נגלה, וואס איז נתגלה געווארן דורך משה רבינו, כדלקמן.

ד. וועט דאס ווערן פארשטאנדיק נאך דעם ווי מ'וועט מבאר זיין וואס רש"י שרייבט בפירושו עה"ת[20], אז אויף דעם וואס משה האט גע'טענה'ט צום אויבערשטן „למה הרעתה גו'"[21], האט אים דער אויבערשטער געזאגט: „חבל על דאבדין ולא משתכחין, יש לי להתאונן על מיתת האבות . . ולא הרהרו אחר מדותי ואתה אמרת למה הרעתה".

איז אין דעם ניט מובן: איינער פון די יסודי האמונה איז, אז משה רבינו איז געווען דער „נבחר מכל מין האדם"[22]; סיי פון דעם גאנצן „מין האדם" וואס קומט נאך אים און סיי פון די אלע וואס זיינען פאר אים, איינגעשלאסן אויך די אבות — און ווי ער זאגט וועגן דעם אויך אין מדרש[23]: כל השביעין חביבים באבות . . משה

[און דער עילוי פון משה רבינו לגבי די אבות איז געווען אויך מצד זיין מדריגה פון פאר מתן תורה, ווי דער פסוק דא גופא ברענגט דאס ארויס (בנוגע צום זמן פון פאר מ"ת) אז דער גילוי צו די אבות איז גע־ווען דורכן שם א־ל שד־י, און צו משה רבינו — אויך דער גילוי פון שם הוי']

היינט ווי איז שייך צו זאגן, אז משה רבינו איז ח"ו געווען א „מהרהר אחר מדותיו של הקב"ה", ובפרט נאך אונטערשטרייכנדיג אז די אבות האבן ניט מהרהר געווען?

ה. אין די רשימות פון כ"ק אד־מו"ר הצ"צ אויפן פסוק וארא גו'[24], איז מבואר, אז משה רבינו איז בחי' „חכמה" און די אבות זיינען בחי' „מדות". און היות אז דער שורש פון מדות איז העכער פון חכמה, דער־פאר איז דוקא ביי די אבות געווען דער ענין פון „לא הרהרו כו'" — ווייל ביי זיי האט מאיר געווען די „בחי' שלמעלה מהשכל והדעת".

עס פאדערט זיך נאך אבער ביאור:

א) אפילו אויב מען זאל אננעמען אז די העכערקייט פון משה'ן איז גע־ווען נאר אין דעם ענין פון חכמה און השגה[25] (און נבואה[26]), אבער אין דעם ענין פון ביטול (וואס איז פארבונדן מיט למעלה מהשכל) זיי־נען די אבות געווען העכער פון אים — קען מען פארט בשום אופן ניט זאגן, אז עס האט משה'ן עפעס גע־פעלט ח"ו אין דער שלימות פון בי־טול וכו', און אז דערפאר האט ער מהרהר געווען.

ב) דער עילוי פון שם הוי' לגבי שם א־ל שד־י (ווי דאס דריקט זיך

---

20) פרשתנו ו, ט. וראה גם סנה' קיא, א. תנחומא ריש פרשתנו. שמו"ר פ"ו, ד.

21) שמות ה, כב.

22) פיה"מ להרמב"ם סנה' פ' חלק ביסוד הז'. ולהעיר גם מט"ז ביו"ד סרמ"ב סל"ו.

23) ויק"ר פכ"ט, יא.

24) באוה"ת ע' קלג.

25) וכלשון הרמב"ם שם „אשר השיג כו'".

26) ברכה לד, י. רמב"ם שם. ובהל' יסוה"ת פ"ז ה"ו. מו"נ ח"ב פל"ה פל"ט. והרי ממעלות נבואת משה על נבואת שאר כל הנביאים היא „שהי' כח בדעתו של משה רבינו להבין דברי הנבואה כו'" (הל' יסוה"ת שם). ולהעיר, שגם כללות ענין הנבואה תלוי' בחכמה ודעת (ראה הל' יסוה"ת רפ"ז: ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה . . בעל דיעה רחבה כו'). ולהעיר מהרמב"ן לבלק כד, א.

אויס אין עבודת האדם) באַשטייט אין דעם, וואָס דער גילוי פון שם א־ל שד־י, וויבאַלד ער איז אַן אור וואָס האָט אַ שייכות צו עולמות, רופט ער אַרויס אין עבודה די מדה פון אהבה, וואָס זי האָט אַ שייכות מיט דער „מציאות" פון מענטשן — „לאהבה את הוי' אלקיך גו' כי הוא חייך"[27]; און דער גילוי פון שם הוי', וואָס ווייזט אויף „עצמיות אוא"ס . . שאינו בגדר עלמין כלל", מאָנט אַרויס דעם ענין פון ביטול און מס"נ שלמעלה מהטעם[28].

לפי זה, וויבאַלד אַז צו משה'ן איז נתגלה געוואָרן דער שם הוי', האָט ער דאָך געהאַט אַ מעלה אויף די אבות אויך אין דעם ענין הביטול שלמעלה מהשכל[29] — איז ווי קומט עס אַז ער זאָל מהרהר זיין, בעת די אבות האָבן ניט מהרהר געווען?

ו. איז דער ביאור אין דעם:

דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט אויסגעקליבן משה רבינו, אַז דוקא ער זאָל זיין דער גואל פון די אידן, איז דאָך דאָס גופא דער באַווייז אַז אָט די שליחות איז באַזונדערס פאַרבונדן מיט ענינו של משה — די מדריגה פון חכמה. ד.ה. ס'איז געווען דעם אויבערשטן'ס רצון, אַז די גאולה זאָל דורכגעפירט ווערן לויטן סדר פון חכמה ושכל דקדושה. און דערפאַר האָט ער בוחר געווען אין משה רבינו, בחינת חכמה.

דעריבער, איז הן אמת אַז משה רבינו איז געווען אויך אין דעם ענין פון ביטול שלמעלה מהשכל אויף אַ גאָר הויכער מדריגה, האָט זיך אָבער דאָ געפאָדערט — מצד דער שליחות גופא (אויסצולייזן די אידן דורך בחינת משה, חכמה) — צו פאַרשטיין מיט שכל דקדושה די פרטים און דרכים וואָס אין דער דורכפירונג פון דער שליחות. און דערפאַר[30] האָט משה רבינו — חכמה דקדושה — געפרעגט: „למה הרעתה גו' למה זה שלחתני" — ווי האַלט עס אויס לויט בחי' החכמה?

און הגם אַז לויט דעם קומט אויס, אַז די שאלה פון משה רבינו למה הרעתה גו' איז (נוסף דערצו וואָס ס'איז קיין חסרון ניט געווען וז"ו, איז נאָך אדרבה, ס'איז) געווען אַ חלק פון מילוי תפקידו ושליחותו — פונדעסטוועגן האָט אים דער אויבערשטער געזאָגט „חבל על דאבדין כו' ואתה אמרת למה הרעתה", וואָרום יציאת מצרים איז דאָך געווען אַ הכנה צו מתן תורה[31] וואו עס האָט זיך אויפגעטאָן „חיבור עליונים ותחתונים"[32], אַז אין שכל („תחתונים") זאָל דערהערט ווערן און זיך אָפּלייגן דער ביטול ואמונה שלמעלה מהשכל („עליונים").

27) נצבים ל, כ. וראה תו"א צט, ב. ובכ"מ.

28) אוה"ת שם ס"ע קלב ואילך. ושם שזה שאמר הקב"ה למשה „וארא גו' ושמי הוי' לא נודעתי להם", הוא בכלל טענתו עליו — דמכיון שנגלה לו שם הוי' שממנו נמשך לו ביטול ומס"נ, לא הול"ל „למה הרעותה גו'" במכ"ש מזה שהאבות לא הרהרו כו' אף שלהם נתגלה רק בחי' א־ל ש־די. וראה ענף יוסף לתנחומא ריש פרשתנו.

29) ראה גם תו"א פרשתנו (נו, א), שהביטול ד„ונחנו מה" דמשה, הוא בחי' ביטול לגמרי — למעלה מהביטול דאבות. ולכן, דוקא משה זכה שתינתן התורה על ידו.

30) ראה עד"ז לקו"ש ח"ג ע' 858.

31) וכמ"ש (שמות ג, יב) בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה (וראה גם פרש"י שם).

32) ראה תנחומא פרשתנו טו. שמו"ר פי"ב, ג.

— און ווי דער אַלטער רבי בעל ההילולא, טייטשט עס (אין תו״א [33]), אין פסוק [34] „וידעתם כי אני הוי׳ גו׳ ״ (וואָס איז געווען אַן ענטפער אויף דער שאלה „למה הרעתה גו׳ ״[35]), אַז מ״ת האָט געדאַרפט אויפטאָן אַז אויך דער „אני הוי׳ ״ וואָס איז העכער פון חכמה זאָל קומען אין ידיעה —

האָט דעריבער אויך ביי יצי״מ געדאַרפט זיין דער חיבור פון חכמה — ענינו של משה, מיט [מדות ששרשן] למעלה מהחכמה — ענין האבות [30], אַז אין חכמה של משה האָט געדאַרפט מאיר זיין און זיך אָפּלייגן דער ענין שלמעלה מהשכל („לא הרהר כו׳ ״) [36].

ז. און דאָס איז אויך די שייכות פון התחלת פ׳ וארא מיט כ״ד טבת, דער יום ההילולא פונעם אַלטן רבי׳ן, ווייל אויך דעם אַלטן רבי׳נס תפקיד איז געווען, אויפצוטאָן דעם ענין פון „וידעתם כי אני הוי׳ ״, ד. ה. ממשיך זיין דעם הוי׳ שלמעלה מהשכל אין ידיעה.

וכידוע [37] אַז תורת החסידות הכללית, ווי זי איז נתגלה געוואָרן דורכן בעש״ט און מגיד, איז געווען אין אַן אופן פון אמונה שלמעלה מהשכל; און דער אַלטער רבי, דורכן מגלה זיין תורת חסידות חב״ד, האָט אויפגעטאָן אַז אויך אין שכל גופא זאָלן זיך אָפּלייגן און דערהערן די ענינים שלמעלה מהשכל.

ח. עפ״ז ווערט אויך פאַרשטאַנדיק, אַז דער חיבור פון אור הנסתר מיטן אור הנגלה, וואָס איז נתחדש געוואָרן דורך דעם בעל ההילולא (און וואָס איז אויך מרומז אין זיין נאָמען „שניאור״, כנ״ל סעיף ג׳), דריקט זיך אויס ניט בלויז אין דעם וואָס ער איז געווען דער מחבר פון תניא (פנימיות התורה) און פון שלחן ערוך (נגלה דתורה), נאָר אויך אין דעם תניא גופא [38]:

---

33) פרשתנו נו, ד.

34) פרשתנו ו, ז.

35) כ״ה בתו״א שם (אלא ששם מבואר ש„וידעתם כי אני הוי׳ ״ הוא מענה וביאור על צורך הגלות. וראה הערה הבאה).

36) אלא שאעפ״כ, מה ששאל משה לפני זה „למה הרעותה גו׳ ״ אי״ז גרעון וחסרון ח״ו — כי ענין זה (חיבור דלמעלה מהשכל עם שכל) נתחדש ע״י שאמר לו הקב״ה „וארא גו׳ ״.

ויתירה מזו י״ל, שע״י שאלת וקושיית משה „למה הרעותה גו׳ ״ — שקושיא ענינה העלם כו׳, זה דוקא גרם שיומשך הגילוי דאמירת וארא גו׳ — בדוגמת המבואר בתו״א שם, שבכדי שיהי׳ הגילוי ד„וידעתם כי אני הוי׳ ״ — „צ״ל תחלה הסתלקות החיות״.

ולהעיר, שגם יחוד שני אורות אלו אצל אדה״ז (ראה לקמן ס״ז), נתחדש בעיקר ע״י קדימת המאסר („הסתלקות החיות״). וכידוע שעיקר הענין ד„יפוצו מעינותיך חוצה״ — חיבור „מעינותיך״ ו„חוצה״ — הותחל לאחרי פעטערבורג (תורת שלום ס״ע 112).

37) ראה גם לקו״ש ח״ט ע׳ 158 ואילך.

38) וגם ב„(בעל) השו״ע״ עצמו מתבטא הענין ד„שניאור״. כי החידוש שבשו״ע אדמו״ר הזקן על שו״ע של המחבר הוא — „להבין ולהורות הלכה ברורה . . הלכות בטעמיהן״ (הקדמת בני המחבר), והרי „הלכה ברורה״ שייך לבחי׳ המדות

[וכידוע ההפרש בין משנה — שכולל הלכות פסוקות (הל׳ ת״ת לאדה״ז רפ״ב. לקו״ת ויקרא ה, ד) — לתלמוד, שתלמוד שהוא טעמי המשנה, היא בחי׳ חב״ד, והמשניות שהם פסקי דינים — הם בחי׳ מדות (תניא פנ״ב. לקו״ת שה״ש מב, ד. ובכ״מ)],

ולבחי׳ רצון (אגה״ק סכ״ט. ובכ״מ); ו„(הלכות ב)טעמיהן״ (וראה בהקדמה הנ״ל לפנ״ז: „(הלכות ב)טעמיהן ונימוקן אחריהם״) — לבחי׳ חכמה. וה״ז ענין יחוד

תניא איז די תושב״כ פון חסידות חב״ד[39], און פון די ענינים וואָס האָבן זיך אויפגעטאָן אין תורת חסידות חב״ד איז דאָך — אַז אויך דער חלק פון נסתר דתורה, רזין דאורייתא, איז געקומען בגילוי צו יעדער אידן, ביז אין אַן אופן פון „לבאר היטב״, ווי דער לשון פון דעם בעל ההילולא אין דעם שער־בלאַט פון תניא.

ט. אין דעם ספר תניא (ווי ער איז אַרויסגעגעבן געוואָרן דעם ערשטן מאָל) זיינען געווען (נאָר) צוויי חלקים:

דער ערשטער חלק איז „לבאר היטב איך הוא קרוב מאד״, ווי צו יעדער אידן איז „קרוב מאד בפיך ובלבבך לעשותו״[40]; און דער ענין פון דעם צווייטן חלק איז: „להבין מעט מזעיר . . יחו״ע (און) . . יחו״ת״.

און וויבאַלד אַז „קרוב מאד בפיך ובלבבך לעשותו״ איז אַן ענין וואָס איז נוגע צו אידן (ווי יעדער איד קען דינען דעם אויבערשטן אויך[41] „בלבבך״); און דער ענין פון יחו״ע און יחו״ת איז שייך צו וועלט, ווי אויך „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת״ איז „אין עוד״[42] —

איז דעריבער פאַרשטאַנדיק אַז אין צווייטן חלק תניא, וואו דער אַלטער רבי האָט ממשיך געווען דעם „אין עוד״ אויך אין וועלט — „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת״[37], האָט ער ממשיך געווען דעם אור פון פנימיות התורה נאָך מער בגילוי און למטה יותר.

און די צוויי ענינים זיינען מרומז אין די צוויי נעמען פונעם בעל ההילולא — „שניאור״ און „זלמן״:

דער נאָמען „שניאור״, אע״פ אַז אויך ער ווייזט אויף „חיבור עליונים ותחתונים״, כנ״ל, וויבאַלד אָבער אַז דער טייטש פון „שניאור״ איז צוויי אורות, הייסט עס דאָך אַז אויך דער „תחתון״ איז אַן ענין פון אור וגילוי: דאַגעגן דער נאָמען „זלמן״ אותיות „לזמן״[43], איז פאַרבונדן[44] מיט עולם[45] לשון העלם[46]. און דער אויפטו פון דעם בעל ההילולא איז, אַז ער האָט מחבר געווען דעם „שניאור״ צום „זמן״ — לזמן, אַז אויך אין עולם לשון העלם זאָל שטיין בגילוי „אין עוד״.

(משיחות ש״פ וארא תשכ״ח־ט)

בחינת האבות — מדות ששרשן בכתר (כנ״ל ס״ה), עם בחינתו של משה — חכמה.

39) אגה״ק של כ״ק מו״ח אדמו״ר — נדפסה ב„קיצורים והערות״ לתניא ע׳ קיח ואילך.

40) נצבים ל, יד.

41) שבזה הוא עיקר החידוש, כי „בלבבך״ הוא לכאורה נגד החוש שלנו (תניא רפי״ז).

42) ואתחנן ד, לט.

43) ראה מכתב אדה״ז מי״ט כסלו תק״ס (נדפס בהתמים (חוברת ח) ע׳ כד [776]. אג״ק אדה״ז סקכ״ט) „שהחיינו וקימנו והגיענו ל׳ז׳מ׳ן׳ הזה״ וחותם שם: „שניאור ז׳ל׳מ׳ן׳ כו׳״.

וע״פ מש״כ בפנים, יש לומר שזהו ג״כ ההמשך למ״ש לאח״ז „שאין זה בזכותי רק בזכות אדו״מ המגיד כו׳״ — כי אדה״ז גילה תורת (הבעש״ט ו)המגיד גם בעולם, בחי׳ זמן — וזהו גם ענין שהחינו כו׳ שהחיות כו׳ נמשך לזמן הזה.

44) להעיר גם מזה ש„שניאור״ הוא שם קודש ו„זלמן״ שם לעז (בית שמואל שמות אנשים בערכו).

45) כי „גדר ובחי׳ שם עולם נופל על בחי׳ . . זמן דוקא״ (שער היחוה״א פ״ז — פב, א).

46) לקו״ת שלח לז, ד. ד״ה על ג״ד ש״ת בתחלתו. ובכ״מ.

וארא

א. אין פסוק „ויקח עמרם את יוכבד דדתו"[1], שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „יוכבד דודתו"[2] און איז מפרש: „אחת אבוהי, בת לוי אחות קהת".

זאגן מפרשים[3], אַז היות ווי דער טייטש פון „דודתו" אומעטום, איז ניט אחות אביו, נאָר אשת אחי אביו [און ווי מען געפינט אין דער פרשה פון עריות, אַז ביי „ערות אחי אביך גו' אל אשתו לא תקרב" שטייט „דודתך היא"[4], משא"כ ביי „ערות אחות אביך"[5] שטייט ניט „דודתך"], וואָלט מען קע־גען לערנען אַז אויך דאָ מיינט עס אשת אחי אביו — איז דעריבער רש"י מחדש אַז דער פירוש פון „דודתו" אין אונזער פסוק איז „אחת אבוהי".

און רש"י ברענגט דערצו אַ ראי' — „בת לוי אחות קהת": היות אַז יוכבד איז געווען בת לוי [ווי עס שטייט „ושם אשת עמרם יוכבד בת לוי"[6]], קומט דאָך במילא אויס אַז זי איז געווען „אחות קהת" [ווי מען האָט געלערנט מיט עטלעכע פסוקים פריער[7] „בני לוי גו' קהת"] — איז דאָס אַ באַווייז אַז דער פירוש פון „דודתו" דאָ איז „אחת אבוהי".

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק[8] וואָס רש"י איז מעתיק פון פסוק (נוסף צו „דודתו") אויך דעם וואָרט „יוכבד": ווייל דער הכרח צו זיין פירוש אַז „דודתו" מיינט דאָ „אחת אבוהי" — ניט ווי דער טייטש פון דעם וואָרט בכל מקום — איז פון דעם וואָס יוכבד איז געווען אחות קהת, כנ"ל.

ב. לויט דעם וואָלט מען אויך גע־קענט מסביר זיין דאָס וואָס רש"י שרייבט „אחת אבוהי" (בלשון תרגום — פון תרגום אונקלוס) און ניט „אחות אביו": וויבאַלד אַז דער פירוש פון דעם וואָרט „דודתו" אומעטום איז — אשת אחי אביו, און דאָ איז ער מחדש אַז אין אונזער פסוק מיינט עס אחות אביו, ברענגט ער אַ ראי' לפירושו אַז אויך דער תרגום אונקלוס איז אַזוי מפרש — „אחת אבוהי".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

ווען רש"י נוצט זיך מיטן תרגום אונקלוס, זאָגט ער בפירוש „כתר־גומו"[9] (וכיו"ב) — האָט ער דאָך אויך דאָ געדאַרפט זאָגן „כתרגומו" והדומה, און ניט באַנוגענען זיך מיט בלויז שרייבן זיין פירוש אויף תרגום־לשון?

ג. נוסף להנ"ל, איז אויך ניט מובן:

א) וואָס רש"י טוט דאָ אויף מיט זיין פירוש איז דאָך כנ"ל, נאָר דעם טייטש פון וואָרט „דודתו", אַז דאָ מיינט עס אחות אביו. און דער סיום זיינער „בת לוי אחות קהת", איז בלויז אַלס ראי' אויף דעם ענין אַז זי איז געווען אחות אביו. — ולכאורה דאָס (דעם ענין) וויס דער תלמיד אויך ווען רש"י וואָלט עס ניט געשריבן, וואָרום ער האָט שוין פריער גע־לערנט[10] אַז יוכבד איז געווען „בת

---

1) פרשתנו ו, כ.

2) ובדפוס ראשון את יוכבד דודתו. וראה לקמן סו"ס ג' וסו"ס ד'.

3) רא"ם גו"א וכו'.

4) אחרי יח, יד.

5) שם, יב.

6) פנחס כו, נט.

7) פרשתנו ו, טז.

8) אבל ראה לקמן הערה 12.

9) ראה פרש"י לקמן ז, א. ובכ"מ.

10) רש"י ויגש מו, טו.