

בהעלותך את הנרות

תשכ"ט

B'Haaloscha es HaNeros

5729

Simply
CHASSIDUS

www.simplychassidus.com

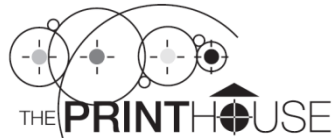
About These Shiurim

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

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

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

Made possible by



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

The *ma'amar* "B'Haaloscha Es HaNeros 5729" from Sefer Hamaamorim Melukat Vol. 3 is copyrighted by Kehot Publication Society, a division of Merkos L'inyonei Chinuch, and is reprinted here with permission.

ד"ה בהעלותך את הנרות

Also Available Online

L'Cho Omar Libi 5720



V'Haya Eikev Tishma'un 5727



Gadol Yiyeh Kavod HaBayis 5722



HaSam Nafsheinu B'Chaim 5718



V'Atah Tetzaveh 5741



Gal Einai 5737



Ki Yishalcha Bincha 5738



Matzah Zu 5749



Omar Rabbi Oshia 5739



Basi L'Gani 5734



Basi L'Gani 5714



And many more!

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

www.simplychassidus.com

Section One

The Rebbe said this *ma'amar* on Shabbos *parshas Be'haaloscha* in 5729 (1969). This *ma'amar* explains a *ma'amar* from the Rebbe Maharash from 5629 (1869), and is based on a *possuk* from the beginning of the *parsha*:

Speak to Aaron and say to him: "When you light the lamps [of the menorah], the seven lamps shall cast their light toward the face of the menorah." דְּבַר אֶל אֶהֱרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת הַנֵּרוֹת אֶל מוֹל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה יֵאִירוּ שְׂבַעַת הַנֵּרוֹת:

The Rebbe begins by referencing an explanation of the Alter Rebbe on this *possuk*:

בהעלותך את הנרות¹, ואיתא בלקו"ת² דנרות הם הנשמות כמ"ש³ נר הוי' נשמת אדם [וז' הנרות דהמנורה הם ז' סוגי בני ישראל בעבודת ה', יש עובד מאהבה משוך כמים (חסד) ויש מאהבה כרשפי אש (גבורה) וכו'].

In *Likkutei Torah*, the Alter Rebbe explains that the "lamps" in this *possuk* refer to the souls of the Jewish people. The Alter Rebbe bases this reference on the *possuk* which connects the soul to a lamp: "נר אדם" (the lamp of *Havayah* is the soul of man). Since there are seven types of souls (whose service of Hashem correspond to the seven *midos* - *chessed*, *gevurah*, etc.) therefore the menorah has seven lamps, each one corresponding to a different type of Jewish soul.

However, the Rebbe Maharash's *ma'amar* references a different source to explain why the soul is referred to as a "lamp":

ומבאר אדמו"ר מהר"ש במאמרו ד"ה וידבר גו' בהעלותך את הנרות שנאמר לפני מאה שנה⁴, דזה שהנשמות נקראים נרות הוא כמאמר רז"ל⁵ אמר הקב"ה לאדם נרי בידך ונרך בידך, נרי בידך זו התורה

דכתיב⁶ כי נר מצוה ותורה אור ונרך בידי זו הנפש דכתיב³ נר הוי' נשמת אדם, אם שמרת את נרי אני משמר את נרך ואם כבית את נרי אני מכבה את נרך.

The Rebbe Maharash references the following statement from the Midrash:

"Hashem says to the Jew: My lamp is in your hand, and your lamp is in My hand. 'My lamp is in your hand' refers to the Torah, as it says, 'because a mitzvah is a lamp, and the Torah is light.' 'Your lamp is in My hand' refers to the soul, as it says, 'the lamp of *Havayah* is the soul of man.' If you guard My lamp (the Torah), I will guard your lamp (the soul). And if you extinguish My lamp (the Torah), I will extinguish your lamp (the soul)."

וצריך להבין, הרי זה שהנשמות נק' נרות הוא מפורש בקרא (נר הוי' נשמת אדם), ולמה מביא בהמאמר את דברי המדרש נרי בידך ונרך בידך.

Question One:

If the fact that the soul is referred to as a "lamp" is clearly stated in the *possuk* "the lamp of *Havayah* is the soul of man," why did the Rebbe Maharash use this Midrash as the source for the fact that the soul is called a "lamp"?

גם צריך להבין, דבפסוק נאמר נר הוי' נשמת אדם, שהנשמה היא נר הוי', ובמדרש הנ"ל אומר שהנשמה היא נרך (דהאדם) והתורה היא נרי (דהקב"ה).

Question Two:

The *possuk* says that the soul is **Hashem's** lamp (נר הוי'). However, the Midrash says that the soul is **your** (the Jew's) lamp, and the Torah is Hashem's lamp. How do we resolve this contradiction?

In order to answer these questions, the Rebbe first explains the deeper significance of Aaron lighting the lamps of the *menorah*:

(ב) ויש לבאר זה בהקדים המבואר בכ"מ² דענין בהעלותך את הנרות הוא שאהרן מעורר את הנשמות שיה' בהם הרצון לעלות למעלה, ועד ליכלל בעצמות אוא"ס.

Above, we explained that the "lamps" of the *menorah* refer to the souls of the Jewish people. Chassidus explains that Aaron's job was to "light up" (awaken within) these souls with the desire to "rise up above" until they became completely nullified within Hashem's essence.

This implies that, on its own, the soul does not have this desire to increase its *bittul* to Hashem. However, this seems to contradict the nature of the soul as described in Tanya:

והגם דרצון זה הוא טבע דהנשמה, וכמבואר בתניא⁸, דהטעם שהנשמות נקראים בשם נרות, הוא, כי כמו שהנר טבעו לעלות למעלה ולידבק בשרשו (ביסוד האש הכללי שתחת⁹ גלגל הירח) כן הנשמה היא בטבע הרצוא לעלות למעלה להכלל במקור הוצבה, מ"מ צריך שאהרן יעלה את הנרות (הנשמות), כי ע"י ירידת הנשמה למטה והתלבשותה בגוף מתעלם טבע הרצוא שבה.

In the 19th chapter of Tanya, the Alter Rebbe explains that, "just like the nature of the flame of a lamp is to rise up to be included within its source [even though this will negate its existence as an independent entity], so too the soul's natural desire is to rise above (increase in *bittul*) to be completely nullified within its source. Based on this, it seems that the soul **does** have a natural desire to increase its *bittul*. If so, why does Aaron need to "light up" the soul to awaken this desire?

True, the soul itself has this natural desire, but this desire becomes **suppressed** when it descends into the physical world and enters a physical body. Therefore, Aaron helps the soul overcome the concealment of the body and release its essential yearning for G-dliness.

This explanation fits with the way Chassidus explains the difference between the "seed of man" and the "seed of animals":

וכמבואר בארוכה בהדרושים¹⁰, דמהטעמים על זה שהנשמות דאצילות נקראים זרע אדם והנשמות דבי"ע נקראים זרע בהמה¹⁰, הוא, כי הנשמות דאצילות, גם בירידתם למטה, טבע הרצוא והעלי' שבהם הוא בגילוי, ולכן נקראים בשם אדם על שם רוח האדם העולה היא למעלה¹¹, והנשמות דבי"ע (שהם רוב הנשמות¹²), כשהן יורדות למטה ומתלבשות בגוף, הן נמשכות אחר הגוף ועניני עוה"ז הגשמי, ולכן נקראים בשם בהמה על שם רוח הבהמה היורדת היא למטה¹¹.

Chassidus explains that there are two types of souls, referred to in the following *possuk* from *Yirmiyahu* (31:26):

Days are coming, says Hashem, and I will sow the house of Israel and the house of Yehudah with **seed of man** and **seed of animals**.

הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם יי וְזָרַעְתִּי אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֵּית יְהוּדָה זָרַע אָדָם וְזָרַע בְּהֵמָה:

On a simple level, Rashi explains that the terms "seed of man" and "seed of animal" refer to Jews that are more or less righteous. Chassidus explains that these terms refer to two types of souls:

1. "זרע אדם" (the seed of man) refers to souls that exist on the level corresponding to the world of *Atzilus*. On the level of *Atzilus*, the limited creation exists – but in a way that it is completely united with Hashem and is aware of His unity.
2. "זרע בהמה" (the seed of animals) refers to souls that have "descended to" (developed a sense of independent existence

which corresponds to) the lower worlds of *Bri'ah*, *Yetzirah*, and *Asiyah*. In these worlds a sense of "self" exists due to the concealment of Hashem's unity. [This represents the majority of the souls in existence, especially in our generation.]

Since the souls that exist on the level of *Atzilus* retain the awareness of the unity of Hashem, their natural desire to connect to Hashem is not suppressed by their sense of self. On the other hand, the souls that descend to the worlds of *Bri'ah*, *Yetzirah*, and *Asiyah* develop a sense of independence that suppresses their natural desire to connect to Hashem.

These two types of souls are characterized as "**man**" and "**animals**" based on the following *possuk* from *Koheles* (3:21):

Who[ever] knows that the spirit of **men** ascends on high and the spirit of the **animal** descends below to the earth [will realize that people are different than animals and will have to give an accounting for their deeds after they pass away].

מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם
הָעֹלָה הִיא לְמַעַלָּה וְרוּחַ
הַבְּהֵמָה הֵינְדֹת הִיא
לְמַטָּה לְאָרֶץ:

The "spirit of man ascends on high" refers to the souls of *Atzilus* who retain their natural desire to "ascend on high", while the "spirit of the animal descends below" refers to the souls of *Briyah*, *Yetzirah*, and *Asiyah* who are drawn "below" to the desires of the physical body and the pleasures of the physical world.

Therefore, these souls from "the seed of animals" need assistance from Aaron:

ועבודתו של אהרן היא לעורר ולגלות את טבע הרצוא והעלי' שישנו גם בנשמות דבי"ע, בהעלותך את הנרות, שטבע העלי' שבהם יהי בגילוי.

Aaron's job is to help the souls who have descended to the lower worlds "light up" (reveal) their natural desire to achieve complete *bittul* to Hashem – even though they are from "the seed of animals."

The Rebbe continues to explain why this responsibility was given to Aaron (rather than someone else):

ומבואר בהדרושים¹³, דהטעם שהעלאת הנרות [גילוי טבע הרצוא והעלי' דהנשמות] הוא ע"י אהרן דוקא, כי באהרן כתיב¹⁴ כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן זקן אהרן שיורד על פי מדותיו, וענין זקן אהרן הוא הלכות התורה¹⁵, וע"י התורה, תורה אור, מתגלה ומאיר טבע העלי' דהנשמה (שישנו גם בירידתה למטה והתלבשותה בגוף), בהעלותך את הנרות.

In Tehillim, we find the following *possuk* about Aaron:

As the good [anointing] oil on the head **כְּשֶׁמֶן הַטּוֹב | עַל הָרֹאשׁ**
 runs down upon the beard, the beard of **יָרֵד עַל הַזָּקָן זָקָן אֶהְרֹן**
 Aaron [who was anointed with oil to **שִׁירֵד עַל פִּי מְדוּתָיו:**
 become the *Kohen Gadol*], which runs
 down onto the neck hole of his garments.

In *Likkutei Torah*, the Alter Rebbe explains that the "beard of Aaron" refers to the *halachos* of the Torah. Just like a beard is made up of many thin hairs which come out of the face, the *halachos* of the Torah are "thin" (very limited) revelations of G-dliness which come from Him. The "oil" refers to Hashem's *chochmah* (wisdom) which "descends" to the world by way of the "beard" (the *halachos* of Torah).

Since Aaron's beard represents the *halachos* of Torah, and the "Torah of light" is able to reveal the soul's natural desire to connect to Hashem, therefore the job of "lighting the lamps (souls)" of the *menorah* was given to Aaron.

Based on this, we are able to understand why the Rebbe Maharash referenced the Midrash ("My lamp is in your hand, etc...") rather than the *possuk* to explain that the soul is called a "lamp":

ועפ"ז יש לבאר השייכות דמארז"ל (המובא בהמאמר) אם שמרת את נרי אני משמר את נרך לבהעלותך את הנרות, כי ענין אני משמר את נרך (שמירת הנר שלא תיכבה) הוא שהנר דהנשמה (טבע הרצוא והעלי' שלה) יהי' בגילוי, וזה ששמירת הנר דהנשמה הוא ע"י שמירת הנר דתורה הוא ע"ד הענין דבהעלותך את הנרות שע"י אהרן, תורה.

Answer to Question One:

The Rebbe Maharash specifically referenced this Midrash because the concept represented in the Midrash parallels the idea of "lighting the lamps of the Menorah":

- The Midrash explains that the lamp of the soul (its desire to connect to Hashem) is guarded (preserved) when a Jew guards "Hashem's lamp" – the Torah.
- The idea of "lighting the lamps of the *menorah*" is that this same desire is awakened by Aaron – who represents Torah.

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

ג) וממשיך בהמאמר, דצריך להבין באם שמרת את נרי אני משמר את נרך, מהי שייכותם זה לזה ועוד ועד שהם תלויים זה בזה.

Previously, the Rebbe Maharash referenced the Midrash which explained that the natural desire of the soul is preserved by "guarding the Torah." The Rebbe Maharash proceeds to ask **how** these two things are related to such an extent that the revelation of this desire of the soul is **dependent** on "guarding the Torah."

ומבאר זה ע"פ מה דאיתא במדרש¹⁶ בזכות מי נבראו אלה תולדות השמים והארץ¹⁷ ובזכות מי הם עומדים, בזכות אלה שמות בני ישראל¹⁸, ואלה בזכות מי עומדים, בזכות אלה העדות והחוקים והמשפטים¹⁹. שהכוונה דבריאת העולם היא בשביל ישראל, והשלימות דישראל היא ע"י התורה. דע"י שישראל מקיימים התרי"ג מצוות הם מתעלים למדריגה נעלית יותר מכמו שהם מצד עצמם.

The Rebbe Maharash explains this relationship between "lighting the lamp of the soul" and "guarding the Torah" by referencing another Midrash:

"In whose merit were 'these are the generations of the heaven and the earth' (Bereishis, 2:4) created, and in whose merit do they continue to exist? [They were created and continue to exist] in the merit of 'these are the names of Bnei Yisroel!' (Shmos 1:1) And in whose merit do the Bnei Yisroel exist? [They exist] in the merit of 'these are the *eidus*, *chukim*, and *mishpatim* (different types of mitzvos)!' (Devarim, 4:45)"

In other words, the world was created for the Jews, and the Jews can only reach their ultimate potential through Torah. When the Jews fulfill all the 613 mitzvos in the Torah, they are able to reach an even higher level than they could on their own (without descending to this world to fulfill the Torah).

This dependency on the Torah to reach the soul's ultimate potential explains its descent into this world:

וזהו מה שהנשמה יורדת למטה ומתלבשת בגוף גשמי בכדי לקיים תומ"צ, כי ע"י קיום התומ"צ מתעלית הנשמה למעלה יותר מכמו שהיתה קודם ירידתה. וזהו אם שמרת את גרי אני משמר את נרך, ששמירת הנר דהנשמה היא ע"י שמירת הנר דתורה.

The soul left the spiritual world (where it experienced the revelation of G-dliness) to come into a physical body in the physical world

(which is almost completely devoid of any revelation of G-dliness) in order to fulfill the Torah in the physical world. By fulfilling the Torah in the physical world ("if you guard My lamp"), the soul is able to reach a "higher level" ("I will guard your lamp" – bring you to a greater unity with Me) than it could on its own.

The Rebbe now builds on the previous answer to question one by providing another reason for why the Rebbe Maharash specifically referenced this Midrash to explain why the soul is called a "lamp":

וע"פ מש"כ בהמאמר דענין אם שמרת את נרי אני משמר את נרך הוא שע"י קיום התומ"צ מתעלית הנשמה למעלה יותר מכמו שהיתה קודם ירידתה, יש לומר, דזה שמקשר ענין זה עם בהעלותך את הנרות, הוא, כי גם ענין בהעלותך את הנרות הוא ²⁰ העלי' שנעשה בהנשמות למעלה יותר גם מכמו שהיו קודם ירידתם למטה.

In the Rebbe Maharash's *ma'amar*, he associated the Midrash "If you guard My lamp, etc." with the concept of "lighting the lamps of the *menorah*" to teach us an additional parallel between how Aaron and the Torah awaken the natural desire of the soul to connect to Hashem:

- Through fulfilling the Torah, the soul is able to reach a higher level than it could reach without descending to this world.
- So too, Aaron is able to elevate the soul to a higher level (a greater desire to connect to Hashem) than it could reach without descending to this world.

In summary, the two answers to question one can be summarized as follows:

- "Guarding" the Torah and the "lighting" of Aaron can counteract the effect of the soul's descent and reawaken its **existing** desire to connect to Hashem (which it had before it descended to this world).

- “Guarding” the Torah and the “lighting” of Aaron can elevate the soul to a **higher** level and awaken within it a **greater** desire to connect to Hashem – even greater than the desire it had before it descended to this world.

In order to understand how the soul is able to reach a higher level through Torah and with the help of Aaron, the Rebbe first analyzes the *ma'amar* of the Rebbe Maharash in greater detail:

(ד) **וביאור** הענין בפרטיות יותר, יש להקדים דהדיוק בהמאמר מפני מה הם [שמירת הנר דהנשמה ושמירת הנר דתורה] תלויים זה בזה הוא, כי שמרת את נרי הוא לא רק זה שהאדם אינו עובר ח"ו על ציווי התורה אלא שהוא מקיים את מצוות התורה²¹, ולכן מדייק מפני מה הם תלויים זה בזה. דזה ששמירת הנר דהנשמה תלוי' בזה שאינו עובר ח"ו על ציווי התורה, הוא, כי כשעובר ח"ו על ציווי התורה נעשה פגם בהנשמה. והדיוק בהמאמר הוא מה ששמירת הנר דהנשמה תלוי' בקיום התורה²².

In the Rebbe Maharash's *ma'amar*, he asked why the “guarding of the lamp of the soul” is dependent on the “guarding of the Torah.” Initially, we understood this as a general question regarding the relationship between the two things. However, the actual intent of the question is more precise.

Since it's known that a Jew “blemishes his soul” when he **transgresses** (G-d forbid) the commandments of the Torah, it's obvious why the “guarding” (safety) of the soul is dependent on the guarding of the Torah. The Rebbe Maharash is asking why the “guarding of the lamp of the soul” is dependent on the **fulfillment** of the mitzvos of the Torah.

The Rebbe adds another insight to the analysis of the Rebbe Maharash's *ma'amar*:

Earlier, the Rebbe explained (based on the Rebbe Maharash's *ma'amar*) that Aaron's job is to help the souls from the "seed of animals" who have descended to the lower worlds "light up" (reveal) their natural desire to achieve complete *bittul* to Hashem. However, the Rebbe Maharash's point was even more significant:

ויש להוסיף, שהדיוק בהמאמר הוא בעיקר בנוגע נשמות דאצילות. דבנוגע נשמות דבי"ע (שהם רוב הנשמות) יש לומר דזה ששמירת הנר דהנשמה תלוי' בהנר דתורה הוא דכיון שאצלם הגוף ונפש הבהמית מעלים ומסתיר על הנשמה, לכן שמירת הנר דנשמתם הוא ע"י קיום התומ"צ (כנ"ל סעיף ב), והדיוק והשאלה בהמאמר הוא בעיקר בנשמות דאצילות, דכיון שאצלם הנשמה היא בגילוי, למה צריכים הם להנר דתורה.

The fact that the "seed of animals" souls need the Torah is more obvious: they experience the desires of the physical world, and need "help" to reveal their natural desire to connect to Hashem. The main question that the Rebbe Maharash is asking is why the "seed of man" souls on the level of *Atzilus* also need the Torah in order to reveal this desire since their natural desire is **already** revealed.

In the next section, the Rebbe will explain why **all** souls – even the souls from *Atzilus* – need the Torah in order to reveal their deepest connection to Hashem.

Section Two

In the first section of the *ma'amar* the Rebbe analyzed a *ma'amar* from the Rebbe Maharash from 5629. In that *ma'amar*, the Rebbe Maharash referenced a Midrash ("My lamp is in your hand") to explain that the soul is compared to a lamp – even though the comparison of a soul to a lamp is clearly stated in a *possuk*, "the lamp of *Havaya* is the soul of man."

The Rebbe explained that the Rebbe Maharash referenced this Midrash in a *ma'amar* about Aaron lighting the menorah because they both represent the awakening of the soul's natural desire to connect to Hashem:

- Aaron "lights up" the seven different types of souls (represented by the seven branches of the menorah) to awaken their natural desire to connect to Hashem.
- When the Jew "guards Hashem's lamp" (the Torah), Hashem "guards the Jew's lamp" (the soul) to preserve its natural desire to connect to Hashem.

Seemingly, this is only necessary for souls from "the seed of animals" whose natural desire to connect to Hashem was suppressed when they descended to the lower worlds.

However, the Rebbe explained that a Jew's soul can reach an even **higher** level (and reach its ultimate purpose) through Torah and mitzvos in **this world**. Therefore, **all** souls – even the souls from "the seed of man" (the world of *Atzilus*) reach a higher level through "guarding Hashem's lamp" – fulfilling the Torah in this world.

Additionally, the Rebbe Maharash compared Aaron's kindling of the lamps of the menorah to the "guarding of Hashem's lamp" (the Torah). We can therefore conclude that just like the Torah brings the

soul to a higher level, so too Aaron enables the soul to reach a higher level than it was able to before it descended to this world.

However, there seems to be a difference between the implications of the Midrash and the explanation of the Rebbe Maharash:

ועפ"ז צריך להבין מ"ש בהמאמר דזה ששמירת הנר דהנשמה היא ע"י שמירת הנר דתורה הוא כי אלה שמות בני ישראל עומדים בזכות אלה העדות והחוקים והמשפטים, דלכאורה, זה שישראל עומדים בזכות התורה והמצוות הוא שע"י קיום התומ"צ הם מתעלים למדרגה נעלית יותר²³ (אבל הדרגא דנש"י שמצד עצמם אינה תלוי לכאורה בהתורה), ופירוש אם שמרת את נרי אני משמר את נרך הוא ששמירת הנר דהנשמה (היינו דרגת הנר דהנשמה מצד עצמה²⁴) הוא ע"י שמירת הנר דתורה.

Based on another Midrash (the world exists for the Jews and the Jews reach their ultimate purpose through the Torah), the Rebbe Maharash explained that "if you guard My lamp (the Torah) I'll guard your lamp (the soul)" to mean that the Jews reach a **higher** level through the Torah. This implies that the level that the soul can reach on its own (without descending to the physical world) is **not** dependent on the Torah, but its ability to reach a higher level **is** dependant on the Torah.

However, the word "guard" in the phrase "if you guard My lamp (the Torah) I'll **guard** your lamp (the soul)" seems to imply that the **preservation** of the soul itself – not just its ability to reach a higher level – is dependent on Torah.

The Rebbe explains this seeming contradiction:

ויש לבאר זה ע"פ מאמר הזהר²⁵ המובא בתניא²⁶, דכמו שאור הנר אינו מאיר ונאחז בפתילה בלי שמן כן אין השכינה שורה על גוף האדם שנמשל לפתילה אלא ע"י מעשים טובים שנמשלו לשמן.

In Tanya, the Alter Rebbe explains an analogy from Zohar which describes the three components of a lamp: the wick, the fire, and the fuel.

- The “fire” refers to the revelation of Hashem’s presence which “shines” on the soul from above.
- The “wick” refers to the physical body (and the animal soul) of the Jew. The physical body and animal soul are coarse and cannot tolerate the revelation of the “fire” without “fuel.”
- The “fuel” refers to the mitzvos that a Jew performs in this world.

If we assume that the requirement for the fuel is only that it needs to be “G-dly fuel” (unlike the physical body), it would seem that the G-dly soul alone should be able to serve as “fuel” for the fire. The Alter Rebbe explains why only **mitzvos** are able to serve as this “fuel”:

ומבאר בתניא²⁷, דהטעם על זה ש(השראת השכינה על גוף האדם היא דוקא ע"י קיום המצוות (מעשים טובים), ולא די לו בנשמתו שהיא חלק אלוקה ממעל להיות היא כשמן לפתילה, כי נשמת האדם, אפילו כשהוא צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגים, אינה בטילה במציאות לגמרי, רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו.

In addition to being G-dly, the fuel for the “fire” (complete revelation of G-dliness) must be **completely nullified** to Hashem’s essence and have no sense of self whatsoever. Since the soul is a “creation,” it has a certain aspect of self-awareness – it is able to experience emotions for Hashem (love and fear). Love is a desire to come close to **something else**, and fear is the reluctance to come close to **something else**. This shows that the soul experiences itself as an “existence” and is therefore not **completely** nullified to Him.

והמצוות שהן פנימיות רצונו ית', אין החיות שבהם דבר נפרד בפ"ע כלל אלא הוא מיוחד ונכלל ברצונו ית'. ולכן השראת השכינה על גוף

האדם היא ע"י קיום המצוות דוקא, כי ענין השראת השכינה באיזה דבר הוא שאותו הדבר נכלל באור ה' ובטל לו במציאות לגמרי, שאז דוקא שורה ומתגלה ומאיר בו ה' אחד.

Mitzvos, on the other hand, are not creations of Hashem – they are **Hashem's ultimate will**. Therefore, the G-dly life force that is drawn into the world through the practical performance of a mitzvah is completely nullified to His will. By performing a mitzvah (the will of Hashem), a Jew draws down this G-dly life force onto his body and animal soul (who actually perform the mitzvah).

We refer to this "drawing down of complete selflessness and submission to Hashem" as Hashem's *shechina* "resting" on the person. We can only say that Hashem's *shechina* "rests" on an "independent" creation when it has complete *bittul* – total acknowledgement of and submission to the absolute unity of Hashem.

This concept answers our question above – why is the "guarding" of the soul itself dependent on Torah (and not just its ability to reach a higher level):

ועפ"ז יש לבאר זה ששמירת הנר דהנשמה היא ע"י שמירת הנר דתורה, כי ענין הנר דהנשמה הוא הביטול שלה²⁸, ושלימות הביטול דהנשמה (ביטול במציאות לגמרי) הוא ע"י קיום המצוות.

The "lamp" of the soul refers to its desire to be completely nullified to Hashem's unity. Since the ultimate level of *bittul* can only be reached through the performance of Torah and mitzvos, the "lamp" quality of the soul itself can only be "guarded" (so it doesn't lack in complete *bittul*) through the performance of mitzvos.

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

Question Two:

The *possuk* says that the soul is **Hashem's** lamp ('נר הוי'). However, the Midrash says that the soul is **your** (the Jew's) lamp, and the Torah is Hashem's lamp. How do we resolve this contradiction?

וזהו שהנר דהנשמה נק' נרך (דהאדם) והנר דתומ"צ נק' נרי (דהקב"ה), כי הביטול דהנשמה (שמצד עצמה) אינו ביטול בתכלית - נרך דהאדם, והנר דמצוות שהוא פנימיות רצונו ית' הוא נרי דהקב"ה. וע"י שהאדם מקיים את המצוות, נמשך ביטול זה גם בהנשמה, אני משמר את נרך.²⁹

Answer to Question Two:

The *possuk* which describes the soul as "נר הוי" (Hashem's lamp) is speaking about the soul's ability to be nullified to Hashem in general terms. However, the Midrash clarifies this on a deeper level to say that the soul is truly "נרך" (**your** lamp) - on its own, it can only achieve a level of *bittul* that is within reach for a created soul. On the other hand, Torah is "נרי" (**My** lamp) - the ultimate level of *bittul* to Hashem.

The Midrash explains that "if you guard My lamp" (if you follow the Torah and mitzvos) then I will "guard your lamp" - I will enable your soul to reach the ultimate level of *bittul* which it cannot reach on its own.

The Rebbe now connects this concept to Shavuos and explains this level of *bittul* in greater depth:

ה) **ולהעיר**, דמאמר הנ"ל שייך לחג השבועות. דנוסף לזה שפרשת בהעלותך את הנרות (התחלת המאמר) קורין לאחרי חג השבועות³⁰, נרשם בהתחלת המאמר שהוא שייך לד"ה וידבר אנכי³¹. ועפ"ז יש לומר, דזה שמבואר בהמאמר שע"י קיום התומ"צ נעשה עלי' בהנשמה, הוא ע"ד העילוי דישראל שנתחדש במתן תורה.

On the surface, the most obvious connection between the Rebbe Maharash's *ma'amar* and Shavuos is that *parshas Be'haaloscha* is always read after Shavuos. However, the Rebbe Maharash **specifically** includes a note before the beginning of his *ma'amar* that "this *ma'amar* is related to the *ma'amar 'Vayidaber... Anochi'* which was said on Shavuos. This implies that there is a deeper and more significant connection between the concepts discussed in both *ma'amarim*.

The Rebbe explains that the Rebbe Maharash associated the two *ma'amarim* with each other in order to add to our understanding of the *bittul* that the soul can achieve through the performance of Torah and mitzvos. This *ma'amar* is related to the Shavuos *ma'amar* because the *bittul* that a Jew can achieve through Torah and mitzvos is similar to the higher level that the Jews achieved through the Giving of the Torah. (The Rebbe will explain this level in section three, chapter eight.)

In order to understand this comparison, the Rebbe first explains the level that the Jews were able to reach **before** the Giving of the Torah:

והענין הוא, דהאהבה הטבעית שבכל אחד מישראל להיות דבוק בה' ולא ליפרד ממנו ית' בשום אופן אפילו במסירת נפש ממש היתה גם קודם מתן תורה, שהרי אהבה זו היא ירושה לנו מאבותינו.

As explained in Tanya, the natural love that every Jew has for Hashem is an "inheritance from our forefathers" (Avraham, Yitzchok, and Yaakov). This love inspires him to connect to Him – and to avoid separating himself from Him, even if he needs to risk his life for it. Since it is an "inheritance from our forefathers" and our forefathers lived before the Giving of the Torah, it follows that this love existed **before** the Giving of the Torah.

The Rebbe explains this love in greater detail:

וע"פ מ"ש בתניא³² דזה שהאבות הורישו לכל אחד מישראל אהבה זו שייך לזה שהאבות הן הן המרכבה³³, דענין המרכבה היא שהיא בטיילה להרוכב [דזה שהליכת המרכבה (הסוסים) היא כפי רצון הרוכב הוא לא מפני שרוצים שתהי' להם שייכות להרוכב (ע"ד אהבה הטבעית הנ"ל שהיא הרצון שהוא יהי' דבוק בה) אלא מפני ביטולם להרוכב], יש לומר, שבהאהבה הטבעית הבאה בירושה מהאבות הן הן המרכבה כלולה (בהעלם) גם האהבה שבבחינת ביטול³⁴, שאינו רוצה לעצמו כלל וכל רצונו הוא שיהי' גילוי אלקות בעולם³⁵ ושתושלם הכוונה דדירה³⁶ לו ית' בתחתונים.

The Alter Rebbe explains in Tanya that we inherited this love from our forefathers because they were "chariots for Hashem." We refer to them as "chariots" because a chariot (the horses that pull the chariot) are completely *botul* (nullified) to the will of the rider. Furthermore, they aren't *botul* because they **want** to be *botul* for their own benefit – they have no choice in the matter.

The "**desire** to be *botul*" corresponds to the natural love of the soul for Hashem ("your candle") described in the previous section. Since we inherited this love from our forefathers who were a selfless "chariot" to Hashem, this inherited love must **also** be selfless – which makes this love greater than the natural love of the soul described previously. (The actual achievement of this love is not automatic – it takes effort to reveal it, but it is already there in potential.)

This greater love – selfless love – is when the Jew doesn't desire anything for himself (not physically or spiritually) – his only desire is to reveal G-dliness in the world and fulfill Hashem's plan for a *dirah b'tachtonim* (a home for the essence of G-dliness in the physical world) for Hashem's sake.

However, the Rebbe clarifies that this higher love (the "fulfill Hashem's mission for His sake" love) still cannot be the ultimate level of *bittul*:

והנה ידוע³⁷ דאהבה היא האהבה והרצון דהאדם (האוהב), ולכן, גם כשהאהבה והרצון שלו הוא שיושלם רצון העליון, מ"מ, עצם ענין האהבה והרצון הוא מציאות. ואמיתית ענין הביטול הוא בהעבודה דקבלת עול, שהוא כמו עבד שאין לו שום רצונות, וכל מה שעושה הוא מצד עול האדון שמוטל עליו, שמצד זה הוא מוכרח לקיים רצון האדון.

Any time we speak about a person's "will" or "love" – even if that will is to fulfill the will of Hashem – the fact that a person has a will of his own (he **wants** to fulfill Hashem's will) implies that the person has some feeling of individual independence (*metzius*). True *bittul* can only be achieved through *kaballas ol* (simple acceptance); the Jew is like a slave who has no will of his own and is **obligated** to fulfill the will of his master.

The Rebbe explains how this relates to the love we inherited from our forefathers:

ויש לומר, דכיון שביטול המרכבה להרוכב הוא לא מצד הרצון דהמרכבה (שרוצה להיות בטילה להרוכב ומרכבה אליו) אלא מצד הרוכב, לכן בהירושה מהאבות הן הן המרכבה כלול בהעלם גם הביטול דקבלת עול.

Since the *bittul* of a chariot to its rider is the result of the will of the **rider** (and not the **chariot's** desire to be *botul*), and our forefathers were like a "chariot" to Hashem, the love that we inherited from them **also** includes the *bittul* of *kaballas ol*.

Parenthetically, the Rebbe supports this by referencing a concept explained elsewhere in Chassidus:

[ולהעיר ממאמר רז"ל³⁸ בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע כו' מי גילה לבני רז זה ומבואר בחסידות³⁹ דזה שהקדימו נעשה לנשמע [שבהביטול דקבלת עול עצמו הוא ביטול נעלה ביותר, ביטול לבעל הרצון] הוא ע"י גילוי אהבה המסותרת, רז.

The Gemara in *mesechta* Shabbos says, "At the time when the Jews said 'we will do' before they said 'we will hear (understand),' a heavenly voice announced, 'Who revealed to my children this **secret** used by the ministering angels?'" Chassidus explains that this "secret" refers to the "hidden love" which enabled us to accept the Torah with *kaballas ol* – a very high level of *bittul*.

ויש לומר, שהשייכות דאִהָבָה מסותרת (מציאות) להקדמת נעשה לנשמע (ביטול דקבלת עול), הוא, כי אהבה המסותרת היא בירושה מהאבות הן הן המרכבה].

The reason we were able to achieve the *bittul* of *kaballas ol* from the "hidden love" – even though "love" usually implies some feeling of self – is because we inherited this "hidden love" from our forefathers who were a "chariot" to Hashem. (This ends the parenthetical statement.)

The Rebbe returns to the topic and compares the *bittul* that comes from our inherited love to the level we were able to reach after the Giving of the Torah:

ומזה מובן, דהביטול שנמשך לישראל במתן תורה (לאחרִי שהקדימו נעשה לנשמע) הוא ביטול נעלה יותר גם מהביטול דמרכבה.

We must say that the *bittul* which comes from the "hidden love" (the *bittul* of a chariot to its rider) is inferior to the level of *bittul* that we achieved through the Giving of the Torah because we already had the inherited love from our forefathers **before** the Giving of the Torah! Therefore, the *bittul* we achieved through the Giving of the Torah is an even **greater** *bittul*.

The Rebbe begins to describe this higher level of *bittul*:

ו) **והענין** הוא, דאיתא בגמרא⁴⁰ אמרו עליו על ריב"ז שלא הניח דבר גדול ודבר קטן, דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הוויות דאביי ורבא.

The Gemara in Sukkah says, "They said about Rabbi Yochanan ben Zakkai that he never passed over a 'great thing' or a 'small thing' [in his learning]." The Gemara explains: A "great thing" refers to the study of *ma'aseh merkava* (the supernal chariot – the study of *kaballah*), and the "small thing" refers to the debates of Abbaye and Rava.

ומבואר בהמאמר⁴¹, דהטעם שמעשה מרכבה נק' דבר גדול הוא, כי ע"י המרכבה⁴² מגיע האדם הרוכב על המרכבה למקום שאינו יכול להגיע לשם מצד עצמו, וכמו"כ הוא במרכבה העליונה, שהחיות נושאות את הכסא⁴³ ואת האדם שעל הכסא⁴⁴ לבחינת לא אדם⁴⁵.

In the Rebbe Maharash's *ma'amar*, he explained that the study of *ma'aseh merkava* is called a "great thing" because by using a *merkava* a person is able to achieve something that he could not achieve on his own. The same is true regarding the "spiritual *merkava*" – the *chayos* (angels) carry the throne on the *merkava* along with the "man on the throne" to a place it could not reach on its own. The "man on the throne" represents the *sefiros* in the worlds of *Bri'ah*, *Yetzirah*, and *Asiyah* (collectively called *Bi'ah*), and the *chayos* – through their desire to nullify themselves to Hashem's essence – elevate the *sefiros* up to the world of *Atzilus*. This incomparably higher level is known as *lo adam* – "not a person."

The Rebbe now explains this on an even higher level:

ועיקר ההעלאה לבחינת לא אדם הוא בהמרכבה דהאבות (האבות הן הן המרכבה), מרכבה דאצילות. כי העלי' דבחינת אדם לבחינת לא אדם שע"י מרכבה דבי"ע היא שהאדם שעל הכסא (אדם דבי"ע) מתעלה לדרגא שהיא בחינת לא אדם לגבי אדם דבי"ע, וע"י המרכבה דהאבות, מרכבה דאצילות, נעשה העלי' דבחי' אדם דאצילות לבחינת לא אדם שלמעלה מאצילות, אריך.

The *Avos* represent the *merkavah* of the world of *Atzilus* and elevate the "man on the throne" in *Atzilus*, which is able to reach the true "not

a man" level above the *sefiros* of *Atzilus*. The *merkavah* of *Bi'ah* elevates the *sefiros* of *Bi'ah* to *Atzilus*, but this is only considered "not a man" **in comparison to** the *sefiros* of *Bi'ah*. However, the *merkavah* of the *Avos* elevates the *sefiros* of *Atzilus* to *arich* (the lower level of *kesser*), which is truly higher than the concept of *sefiros* altogether.

Based on this, the Rebbe explains why *ma'aseh merkavah* is called a "great thing":

וזהו שמעשה מרכבה נקרא דבר גדול, כי אדם, זעיר אנפין, הוא בחינת קטנות וצמצום, וע"י המרכבה הוא מתעלה לבחינת אריך, גדול.

The emotional *sefiros* of *Atzilus* are referred to as *ze'ir anpin* (the "small face") because they represent a "small" revelation of G-dliness within *Atzilus*. Because the *merkavah* of *Atzilus* is able to elevate these *sefiros* to *arich* – which has a much greater revelation of G-dliness – it is referred to as a "great thing."

In the next section the Rebbe will explain the ultimate level of *bittul* which we can achieve after the Giving of the Torah through the performance of Torah and mitzvos.

Section Three

In the previous sections of the *ma'amar*, the Rebbe explained the following points:

- In the Rebbe Maharash's *ma'amar* from 5629, he referenced the Midrash (My lamp is in your hand and your lamp is in My hand, etc.) to teach us that every soul – even the highest “seed of man” souls – can reach a higher level by fulfilling the Torah in this world.
- Even though the soul has a natural desire for complete *bittul* to Hashem, it is unable to completely express this on its own. Since it has some degree of “existence” (it loves and fears Hashem), it cannot achieve complete *bittul* without the assistance of Torah.
- Since Torah is Hashem's will, it doesn't have any independent existence whatsoever. Therefore, when a Jew does a mitzvah, his body, animal soul, **and** G-dly soul draw down this complete *bittul* to Hashem's will. This enables the soul to achieve the ultimate level of *bittul* to Hashem.
- In order to explain the extent of this *bittul*, the Rebbe contrasts it with the level of *bittul* that could be achieved before the Giving of the Torah. Even before the Torah was given, we inherited a “hidden love” from the *Avos*, who were described as a “chariot” to Hashem.
- Just like a chariot has no will of its own – not even a desire to fulfill the will of its rider – so too the *Avos* gave us the ability (even before the giving of the Torah) to fulfill the Torah with complete *kaballas ol*. This means that we fulfill Hashem's will because we **must**, not because we **want to**.

ד"ה בהעלותך את הנרות

- In order to explain the greater *bittul* that we can achieve **after** the Giving of the Torah, we started to analyze the statement that "They said about Rabbi Yochanan ben Zakkai that he never passed over a 'great thing' or a 'small thing' [in his learning]." The Gemara explains: A "great thing" refers to the study of *ma'aseh merkavah* (the supernal chariot – the study of *Kaballah*), and the "small thing" refers to the debates of Abbaye and Rava.
- The Rebbe explained that *ma'aseh merkavah* is called a "great thing" because the *merkavah* is able to elevate the *sefiros* of *ze'ir anpin* to the **greater** level of *arich anpin* (*kesser*).

Now, the Rebbe explains why the debates of Abbaye and Rava are called a "small thing":

והטעם שהויות דאביי ורבא נק' דבר קטן (אף שהוא עיקר בתושבע"פ) הוא, כי הלכות התורה נתלבשו בדברים קטנים. דנוסף לזה שהמצוות נתלבשו בדברים גשמיים, יש בכל מצוה כמה פרטי דינים, דענין ההתחלקות (פרטים) הוא צמצום והגבלה, קטנות.

The debates of Abbaye and Rava are **not** called a "small thing" because they are less significant. On the contrary – they are the foundation of the *Torah shba'al peh* (Oral Torah)!

Rather, they are called a "small thing" because they discuss the *halachos* of Torah, which involve "small things." This can be seen in two ways:

1. The mitzvos involve **physical objects** (which are "small" in terms of the entire scope of existence).

- Each mitzvah is made up of many **small details**. The concept of "dividing" a mitzvah into many small details represents *tzimtzum* and limitation – "small" things.

Parenthetically, the Rebbe points out the extreme contrast between the "great thing" (*ma'aseh merkavah*) and the "small thing" (the *halachic* debates of Abbaye and Rava):

[ועפ"ז⁴⁶, החילוק בין מעשה מרכבה להוויות דאביי ורבא הוא מן הקצה אל הקצה. דענין מרכבה הוא היציאה מבחינת הגבלה (אדם) לבחינת בל"ג (לא אדם) - דבר גדול (דאמיתית ענין הגדלות הוא בדבר שאינו מוגבל⁴⁷), ובהוויות דאביי ורבא הוא להיפך, התלבשות רצון העליון, בלי גבול, בדברים מוגבלים - דבר קטן].

On one hand, the *merkavah* elevates the **limited** *sefiros* (the level of "Adam") to the **unlimited** revelation of *kesser* ("lo adam") – the ultimate expression of "greatness" (unlimitedness).

On the other hand, the debates of Abbaye and Rava take Hashem's ultimate will (which is **unlimited**) and clarify its practical expression within the **limited** physical world. (End of parenthetical statement)

The Rebbe Maharash's *ma'amar* provides an additional reason for why the debates of Abbaye and Rava are called a "small thing":

וממשיך בהמאמר עוד טעם על זה שהוויות דאביי ורבא נק' דבר קטן, כי התורה דעכשיו היא דבר קטן לגבי פנימיות התורה שתתגלה לעתיד. וגם לפי שהתורה היא משל ולבוש לאוא"ס המלובש בה. שלכן נקראת התורה בשם משל הקדמוני⁴⁸, שהיא משל ולבוש לבחי' קדמונו של עולם⁴⁹. ומשל לגבי נמשל הוא דבר קטן.

The debates of Abbaye and Rava are called a "small thing" because they are a much "smaller" revelation of G-dliness than the revelation of *pnimius HaTorah* (the deeper meaning behind the Torah) which will be revealed in the times of Moshiach. Additionally, since the Torah is an "analogy" and "garment" (external expression) for the infinite light

of G-dliness which it contains, it is called a "small thing" in comparison to the G-dliness that it contains. Just like a garment is relatively insignificant in comparison to the person wearing the garment, and an analogy is relatively insignificant in comparison to the idea that it transmits, so too the Torah is a "small thing" in comparison to what it contains – the infinite revelation of G-dliness.

In summary, the Rebbe Maharash provided two reasons why the debates of Abbaye and Rava are a "small thing":

1. The *halachos* of the Torah are expressed in "small" things (physical objects and intricate details).
2. The *halachos* of the Torah are "small" when compared to the G-dliness within the Torah (which will be revealed when Moshiach comes).

The Rebbe explains why the Rebbe Maharash provided both reasons:

ויש לומר דלהטעם שהויות דאביי ורבא נק' דבר קטן מפני שהתורה נתלבשה בדברים קטנים, התואר דבר קטן הוא מצד הלבושים דתורה. ולכן מוסיף שהתורה דעכשיו היא דבר קטן לגבי פנימיות התורה שתתגלה לע"ל [וגם שהיא דבר קטן לגבי אוא"ס המלוכש בה], דע"פ טעם זה, התואר דבר קטן הוא (גם) בנוגע להתורה עצמה.

In the first reason (the fact that *Halacha* deals with physical objects and intricate details), the term "small" refers to the practical **expression** of *Halacha* in the real world and does not refer to the Torah itself. Therefore, the Rebbe Maharash adds the second reason to say that the **Torah itself** can be called a "small thing" in comparison to the deeper dimension of Torah which will be revealed in the time of Moshiach (and in comparison to the infinite light of G-dliness within the Torah).

Based on this explanation, the second reason (which refers to the Torah itself) is more significant than the first reason (which refers to the external expression of Torah). Parenthetically, the Rebbe explains why the Rebbe Maharash also included the first (seemingly less significant) reason:

[ומה שמביא גם טעם הראשון שהתורה נתלבשה בדברים קטנים, יש לומר, כי בטעם זה מודגש שהחילוק בין הוויות דאביי ורבא למעשה מרכבה הוא חילוק מן הקצה אל הקצה, כנ"ל.]

Since the Rebbe Maharash was contrasting *ma'aseh merkavah* (the "great thing") with the debates of Abbaye and Rava (the "small thing"), the first reason highlights the extent of the **limited expression** of Torah. This provides the greatest contrast with *ma'aseh merkavah*, which elevates the limited expression of the *sefiros* to the higher **unlimited** expression of *arich (kesser)*. (End of parenthetical statement.)

To review, the *ma'amar* introduced the topic of the "great thing" and the "small thing" to explain how the *bittul* that we can achieve after the Giving of the Torah is greater than the "*merkavah bittul*" which we inherited from the *Avos* before the Giving of the Torah. The Rebbe will now analyze an additional reason that the Rebbe Maharash provides to explain why the Torah is called a "small thing," which will then lead us back to an explanation of this greater level of *bittul*.

(ז) **וממשיך** בהמאמר עוד ביאור בזה שהתורה נק' דבר קטן, שהוא על שם עוצם ביטול ההלכה לגבי אוא"ס המלוּבש בה. דכמו שלימוד התורה דהאדם צ"ל בביטול, תען לשוני אמרתך⁵⁰, כעונה אחר הקורא⁵¹, עד"ז הוא בנוגע להלכות התורה עצמם שהם בביטול לאוא"ס המלוּבש בהם, כדלקמן.

The Rebbe Maharash's *ma'amar* provides a third reason to explain why the Torah is a "small thing": *Halacha* is *bittul* (nullified) to the infinite light of Hashem which is contained within it. Just like a person should learn Torah in a way of *bittul* – "let my tongue 'answer' Your word" (a person should feel that the words of Torah are not his own – he is only repeating Hashem's words) – so too the *halachos* themselves only exist to express the will of Hashem.

Parenthetically, the Rebbe points out the difference between the use of the word "small" in the third reason and the first two reasons:

[ויש לומר, דלהפירוש קטן כפשוטו, התואר דבר קטן הוא ביחס לענינים אחרים. ולהפירוש קטן על שם הביטול [ע"ד קטונתי מכל החסדים]⁵², הקטנות (ביטול) הוא בו עצמו].

In the first two reasons, the word "small" was used as a **comparative** term; the details of *Halacha* and the physical objects used to perform mitzvos are small compared to most other things in existence. The same is true regarding the Torah; it is "small" compared to the infinite light of Hashem which is concealed within it.

However, this third explanation uses the word "small" as an **essential** term to describe the quality of the *bittul* – it's not comparing it to anything else. This can be compared to Ya'akov's statement that "I have become **small** from all the kindnesses and all the truth that You have done for Your servant." This *possuk* uses the term "small" to describe Ya'akov's humility, not to compare him to something else. (End of parenthetical statement.)

However, explaining the word "small" as implying "*bittul*" introduces a question:

וצריך להבין (להפירוש ש"קטן" הוא על שם הביטול), הרי גם מרכבה היא בביטול להרוכב, ואעפ"כ נק' דבר גדול.

Earlier in the *ma'amar*, we contrasted the "great thing" of *ma'aseh merkavah* with the "small thing" of the *halachic* debates of Abbaye and Rava. We also explained that *merkavah* represents a very high level of *bittul* – just like a horse and chariot don't have any will of their own and only serve their rider, so to the *Avos* only existed to fulfill the will of Hashem.

However, based on what we just learned, the term "small" implies *bittul*. If so, how can we refer to *ma'aseh merkavah* as a "great thing" – the opposite of small (*bittul*)?

The Rebbe explains how the "great thing" and "small thing" refer to **different** levels of *bittul*:

ונקודת הביאור בזה יש לומר, דהביטול שנק' בשם דבר קטן (קטונתי), הוא, שהוא בטל לגמרי ואין בו שום מעלה. וכמ"ש באגה"ק ד"ה קטונתי⁵³, שמשים עצמו כשיריים ומותרות ממש שאין בו שום צורך.

The *bittul* which is referred to as "small" (a "small thing", "I have become small") means that the thing has become **completely** *bittul* to such an extent that it (feels that it) has no advantages whatsoever. As the Alter Rebbe writes in the section of Iggeres HaKodesh which begins with "I have become small," that a person with this level of *bittul* sees himself "like extra leftovers which have no value at all."

Based on this definition, we understand why the *merkavah* doesn't fit in this category:

וכיון שהמרכבה היא מציאות, ועד שיש בה יתרון לגבי הרוכב [וכנ"ל שע"י המרכבה יכול הרוכב להגיע למקום שאינו יכול להגיע לשם מצד עצמו], לכן אינה דבר קטן. [ואדרבה מצד העילוי שבה, שעל ידו היא העלי' לבחינת גדול (אריך), נק' גם המרכבה בשם דבר גדול].

A *merkavah* (both the physical and spiritual *merkavah*) has a significant existence on its own, and is even able to bring the rider to a place where he could not reach on his own. Therefore we cannot say that it is "like extra leftovers which have no value at all" – on the contrary, its valuable ability to bring the rider up to a higher level causes it to be referred to as a "great thing!"

However, we **can** describe the *halachos* of Torah as being "small":

והלכות התורה שנתלבשו בדברים גשמיים [פירוש הראשון בדבר קטן], כיון שדברים גשמיים אין להם ערך⁵⁴ לחכמתו ורצונו ית' המלובשים בהם, הרי הם בתכלית הביטול, דבר קטן.

The *halachos* of Torah are expressed through **physical** things, which are completely incomparable to (and therefore insignificant in comparison to) Hashem's will and wisdom themselves. Therefore, we can describe them as having "no value at all," and refer to them as a "small thing."

This *bittul* of the *halachos* of Torah also affects a Jew who learns Torah:

וע"י הביטול שבהלכות התורה עצמם, נמשך הביטול גם בהאדם העוסק בתורה, שלימוד התורה שלו יהי' באופן דתען לשוני אמרתך, כעונה אחר הקורא.

Because the *halachos* of Torah have this extremely high level of *bittul*, therefore a Jew is also able to achieve this *bittul* when he learns (the *halachos* of) Torah. This enables his Torah to be learned in a way of "let my tongue answer Your word" – as if he is simply repeating Hashem's words.

After explaining the difference between a "great thing" and a "small thing", the Rebbe now explains the higher level of *bittul* that the Jews were able to reach after the Giving of the Torah:

(ח) **וזהו** וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר⁵⁵, ומבואר בחסידות, דבמתן תורה ניתן הכח שלימוד התורה של האדם יהי באופן דלאמר, לחזור הדברים שהקב"ה אומר, תען לשוני אמרתך, דלכאורה, הרי גם לפני מתן תורה הקדימו ישראל נעשה לנשמע, דהקדמת נעשה לנשמע הוא ביטול דבעל הרצון, ומהו החידוש בהביטול דלאמר שנתחדש במתן תורה לגבי הביטול דנעשה ונשמע.

Before they received the Torah, the Jews said "we will do [what the Torah tells us to]" before they said "we will hear (understand) [the reasons for the performance of mitzvos]." This commitment represents a *bittul* to Hashem Himself – the Jews agreed to submit themselves to **Him** rather than simply obeying His laws.

However, Chassidus explains that **at** the Giving of the Torah the Jews received the ability to learn Torah in a way of "let my tongue answer Your word" – as if he is simply repeating Hashem's words. This is represented by the word "saying" in the introduction to the *aseres hadibros* (Ten Commandments): "And *Elokim* spoke all these words, **saying.**"

Why is this second level (which was achieved at the Giving of the Torah) even greater than the Jews' commitment to obey Hashem Himself (which happened before the Giving of the Torah)?

והביאור בזה, שהביטול דהקדמת נעשה לנשמע יש בו מעלה. דהקדמת נעשה לנשמע הוא קבלת עול מלכות, וע"י שהעם מקבלים את עול מלכותו נעשה מלך [וע"ד הביטול דמרכבה, שע"י הביטול דהמרכבה להרוכב עי"ז⁵⁶ היא נושאת ומגביה את הרוכב]. והביטול דלאמר שנתחדש במתן תורה הוא ביטול בתכלית.

When the Jews received the Torah, this act of accepting Hashem's kingship had **value**. Just like a king can only become king if he is accepted by his subjects, we "made Hashem King" by accepting his rule at the Giving of the Torah. The very fact that this act had independent "value" implies that the Jews still were an independent entity, and were therefore not completely *bittul* to the essence of Hashem. This can be compared to the *bittul* of the *merkavah*, which has the independent value of being able to take the rider to a place where he could not reach on his own – and therefore cannot represent the ultimate level of *bittul*. This is the *bittul* of the "great thing" explained earlier in the *ma'amar*.

However, the *bittul* of "saying" (simply repeating Hashem's words) is **complete** *bittul* where the "repeater" has no (independent) value whatsoever. He is completely insignificant in comparison to the words of Hashem – the *bittul* of the "small thing" explained earlier in the *ma'amar*.

We also received the ability to perform mitzvos with this level of *bittul*:

ועד"ז הוא בקיום המצוות, שבמתן תורה ניתן הכח שקיום המצוות של האדם יהי' בתכלית הביטול, היינו שקיום המצוות שלו יהי' (לא מפני שהוא קיבל עליו עול מלכות שמים ועול מצוות, אלא) מפני שציווי הקב"ה גוזר עליו להיות כפי הציווי.

Rather than performing mitzvos because **we accepted upon ourselves** to perform them (implying that we are independent beings that have the choice to perform them or not), after the Giving of the Torah we are able to fulfill them simply because Hashem has commanded that **they must be done**.

וכמבואר בלקו"ת⁵⁷ בנוגע לעשרת הדברות שנאמרו במתן תורה [ועד"ז הוא בנוגע כל הציוויים שבתורה] שנאמרו בלשון ציווי וגם

בלשון עתיד, כי הדיבור עצמו גוזר על האדם והעולם (ומכריח אותם⁵⁸) להיות כן.

The Alter Rebbe explains that this is why the *aseres hadibros* were grammatically structured to imply an immediate command ("You shall not kill") and a decree for the future ("You will not kill"). Hashem's instruction to perform the mitzvah both **commands** the person to fulfill it and **changes the nature** of the person and the entire world (for the future of existence) to be compatible with that mitzvah. (A person always has free choice, but his choice to (G-d forbid) go against the Torah is contrary to the nature of the world.)

The Rebbe explains the two advantages of this level of "small" *bittul*:

ויש לומר דהיתרון בהביטול דקיום המצוות באופן זה לגבי הביטול דקבלת עול, הוא בשני ענינים. לפי שהביטול דקבלת עול הוא ע"י שהוא קיבל עליו להיות עבדו של מלך מלכי המלכים הקב"ה⁵⁹.

First of all, when a person **chooses** to accept Hashem's will, his level of *bittul* is limited by the fact that the choice originated from **him** as an independent entity. Since **he** accepted it, there is always an aspect of his own individual existence in his *bittul*. On the other hand, if he follows Hashem's will because there is no other option, his own existence was **not** the basis for his *bittul*.

ויתירה מזו, שהביטול דעבד לאדונו [גם כשהוא נולד עבד] קשור עם מציאותו, שענינו הוא זה שהוא עבד של האדון⁶⁰, והביטול באופן הנ"ל הוא (לא מצד ענינו של האדם, אלא) שאי אפשר שתהי' מציאות בעולם היפך ציווי הקב"ה⁶¹.

Second of all, any *bittul* of a slave to its master (even if he was born into slavery and never "accepted" his master's rule) has to do with the slave himself. For example, the slave knows that he only needs to listen to his master because **he** is his slave. Someone else that isn't his slave **doesn't** need to listen to him. The very fact that we

describe the level of *bittul* by referring to the one who is *bottul* (the slave) means that this cannot be the ultimate level of *bittul* to Hashem's essence.

On the other hand, if a Jew has *bittul* to Hashem because it's impossible (meaning, unthinkable and contrary to the nature of the world) to **not** obey Hashem, this has nothing to do with him at all – the *bittul* is based on the fact that **Hashem** is the only existence – there is nothing else. (In other words, something can't **be** *bottul* – everything **is** *bottul*.)

Based on the explanations above, it could seem that a Jew needs to be a "nobody" in order to reach the level of *bittul* "like extra leftovers which have no value at all." The Rebbe explains why this is not the case:

ט) **והנה** הגם שהביטול דלימוד התורה וקיום המצוות באופן הנ"ל הוא ביטול בתכלית, מ"מ כיון שישראל וקוב"ה כולא חד⁶², לכן ביטול זה אינו שולל את מציאותם אלא אדרבה זה גופא הוא מציאותם.

Despite the fact that the *bittul* of "I have become small" is **complete** *bittul* (which would make it seem that the Jew needs to be a "nobody"), since the "Jews and Hashem are all one" this *bittul* doesn't negate their own existence. On the contrary – having this *bittul* reveals their true existence! Just like Hashem's true existence is revealed through *bittul*, so too the Jews' true existence (which is one with Hashem) is also revealed through *bittul*.

This gives us an even deeper understanding of the Midrash "If you guard My lamp (the Torah) I will guard your lamp (the soul)":

וזהו אם שמרת את נרי אני משמר את נרך, דהגם שענין אני משמר את נרך הוא שהאדם בא לתכלית הביטול (שלמעלה גם מביטול

דמרכבה), מ"מ אין זה שולל את מציאותו אלא אדרבה משמר את נרך.

As explained earlier in the *ma'amar* the "lamp" of the soul refers to the soul's capability for *bittul*. Therefore, "I will guard your lamp" means that Hashem will "guard" (preserve) the Jew's full capacity for complete *bittul* to Hashem (which is greater than the *bittul* of a *merkavah*). Even though this is the ultimate *bittul*, nevertheless Hashem is **guarding** the Jew's soul to help it achieve its **ultimate** existence, not to negate its own existence.

This helps us understand the deeper meaning of Rashi's commentary on the *possuk* "When you light the lamps":

וזהו גם זה שפירש רש"י עה"פ בהעלותך את הנרות שתהא שלהבת עולה מאלי', דהגם שהעלי' דהנשמות (בהעלותך את הנרות) היא שהם באים לתכלית הביטול, מ"מ, הוא באופן ששייך להנרות (נשמות) עצמם, שלהבת עולה מאלי'.

Rashi explains that the *possuk* used the phrase "בהעלותך את הנרות" (which literally means "when you makes the lamps **go up**") rather than simply saying "when you **light** the lamps" because Aaron "must light the lamps until the flames ascend on their own."

The deeper interpretation of this is as follows: When you make the souls ascend to their ultimate level of *bittul* ("make the lamps go up"), they will be "flames that ascend **on their own**" – the *bittul* will be part of the essence of the soul itself (and not a contradiction to the soul's existence).

This explains how a Jew can perform mitzvos with joy and enthusiasm despite reaching this level of *bittul*:

והיינו, שלימוד התורה וקיום המצוות הוא בביטול וביחד עם זה גם בחיות ובשמחה. וכיון ששמחה פורצת גדר⁶³, לכן, ע"י שמחה של

תורה ושמחה של מצוה נמשכים כל הענינים הרוחניים והגשמיים בלי הגבלות.

Because this *bittul* is part of the nature of the soul itself, a Jew is able to express this level of *bittul* with a tremendous amount of energy and joy in his service of Hashem.

And since "joy breaks boundaries," through the joy of performing Torah and mitzvos a Jew is able to draw down unlimited amounts of both spiritual and physical blessings!

Moshiach now!

Footnotes from Original Hebrew Text

(* יצא לאור בקונטרס ט"ו סיון - תנש"א, בקשר עם ט"ו סיון, יום התחלת מאסרו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע בשנת תרפ"ז. . *ג' בהעלותך, טו סיון, ה'תנש"א.

(1 פרשתנו (בהעלותך) ה, ב.

(2 פרשתנו רד"ה בהעלותך את הנרות (כט, ג).

(3 משלי כ, כז.

(4 משנת אמירת מאמר זה (תשכ"ט) - נדפס בסה"מ תרכ"ט ע' ריד ואילך. וראה גם ד"ה בהעלותך תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע' שלו ואילך).

(5 דב"ר פ"ד, ד.

(6 משלי ו, כג.

(7 אוה"ת פרשתנו ד"ה בהעלותך את הנרות (ע' שכז. שם ע' שלב). ד"ה זה בסה"מ עטר"ת (ע' תעג ואילך). ה'ש"ת (ע' 127 ואילך). וראה גם ד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט פ"ב ואילך (סה"מ תרפ"ט ע' 164 ואילך). ובכ"מ.

(8 ריש פי"ט.

(9 רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ג ה"י.

(* וראה לקמן ס"ע שעא ובהערה 40, שלאחרי הגאולה די"ב תמוז נתגלה שהמאסר ה' זריעה, בכדי שעיי"ז תהי' צמיחה בריבוי והוספה בהפצת המעיינות.

(10 ירמ' לא, כו. וראה תו"א ר"פ משפטים. ובכ"מ.

(11 קהלת ג, כא.

(12 ראה תו"א שם "שהם (נשמות דבי"ע) כמעט כל הנשמות שבדורותינו, כי נשמות דאצילות הן בני עליון שהם מועטים כו' אפילו בדורות הראשונים."

(13 אוה"ת פרשתנו שם (ס"ע שכז ואילך. שם ע' שלב). סה"מ עטר"ת שם (ע' תעד-ו).

(14 תהלים קלג, ב.

(15 ראה גם לקו"ת פרשתנו שם (ל, ג).

(16 שמו"ר פמ"ח, ב.

(17 בראשית ב, ד.

(18 שמות א, א.

(19 ואתחנן ד, מה.

ד"ה בהעלותך את הנרות

- (20) ראה סה"מ תרכ"ט ע' רכ ואילך. וראה גם ד"ה בהעלותך ה'תשל"ד ס"ב (לקמן ע' ססט).
- (21) ועפ"ז יומתק לשון המדרש אם שמרת את נרי כו' ואם כבית את נרי, שאין זה כפל ענין, אלא הם שני ענינים. "כבית את נרי" הוא שהאדם עובר ח"ו על מצוות התורה [ואז "אני מכבה את נרך", שנעשה פגם בהנשמה, כדלקמן בפנים], ו"שמרת את נרי" הוא דלא רק שאינו עובר ח"ו אלא שהוא מקיים מצוות התורה [ואז "אני משמר את נרך", שנוסף בהשימור].
- (22) ועפ"ז יומתק מ"ש בהמאמר דצריך להבין באם שמרת את נרי אני משמר את נרך, מהו שייכותם כו' - דלכאורה ה' מספיק שיאמר צריך להבין מהו שייכותם כו' ולמה מעתיק עוד פעם לשון המדרש? ויש לומר, שכוונתו בזה היא להדגיש שהדיקו הוא רק ב"אם שמרת" כו' (ולא ב"אם כבית").
- (23) וכמ"ש בהמאמר "שע"י תרי"ג מצוות עי"ז מתעלה האדם כו'".
- (24) והגם ד"משמר את נרך" הוא שנוסף בה שימור (כנ"ל הערה 21) - הרי ענין השימור הוא שהדבר עצמו נשמר [וע"ד שמרת את נרי, דהגם שענין שמרת הוא לא רק שאינו עובר אלא שמקיים המצוה, מ"מ, אין זה הוספה בהמצוה אלא שמקיים המצוה עצמה].
- (25) ח"ג (פ' בלק) קפז, א.
- (26) פל"ה (מד, א).
- (27) שם (מד, סע"א ואילך).
- (28) ראה תניא רפי"ט (כד, ב) "הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי."
- (29) והגם שהביטול שנמשך בהנשמה ע"י קיום המצוות הוא למעלה מהביטול דהנשמה שמצד עצמה, מ"מ נקרא בשם שמירה (אני משמר את נרך), דענין השמירה הוא שהדבר עצמו נשמר (כנ"ל הערה 24), כי גם ביטול זה שייך להנשמה, כדלקמן סעיף ט.
- (30) אלא שיש שנים שקוראין גם פ' נשא לאחרי חג השבועות (כבשנה זו - תשכ"ט). וע"ד שפרשת במדבר קוראין לעולם בהשבת שלפני חג השבועות ולפעמים גם פ' נשא.
- (31) דחג השבועות תרכ"ט (נדפס בסה"מ תרכ"ט ע' קצג ואילך).
- (32) פי"ח (כג, ב). וראה קיצורים והערות לתניא שם (ע' ק).
- (33) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו.
- (34) המעלה דאהבה זו על אהבה הטבעית - ראה תניא פמ"א (נז, ב ואילך). ובארוכה - בסה"מ תר"ס ע' קמט ואילך.
- ובתניא שם (נח, א) דה"אהבה הטבעית שבלב כל ישראל" היא (לא רק להיות דבוק בו אלא גם) "לעשות כל מה שהוא רצון העליון ב"ה", ולכן "יש לכל אדם להרגיל עצמו בכוונה זו."

- 35) בלקו"ת פרשתנו (ל, א (הובא בסה"מ תר"ס שם)) שאהבה זו היא אהבה דאהרן שלמעלה מאהבה דאברהם. אבל ראה תניא שבהערה הקודמת דענין זה שייך לכל אחד מישראל מצד אהבה המסותרת שבירושה מהאבות. וראה אוה"ת פרשתנו (ע' שלח) "והמשכיל יבין שלא שאברהם לא הגיע למדרגת אה"ר דאהרן ח"ו, אלא זהו כמו שבמ"ת נמשך הכח לישראל שיוכלו להמשיך אוא"ס ע"י מצוות מעשיות מה שלא זכה לזה אברהם".
- 36) ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפל"ו.
- 37) ראה לקמן ח"ד ע' יז.
- 38) שבת פח, א.
- 39) לקו"ת במדבר ביאור על בשעה שהקדימו (יד, ד).
- 40) סוכה כח, א.
- 41) סה"מ תרכ"ט ע' רטז ואילך.
- 42) בהבא לקמן ראה גם תו"א יתרו עא, ב. ובכ"מ.
- 43) ראה בחיי עה"פ תרומה כה, יא בשם פרדר"א [ספ"ד. וראה ברד"ל שם]. שמו"ר ספכ"ג. במדב"ר ספי"ד. פיוט "והחיות" במוסף לר"ה (בנוסח הקדושה) נוסח אשכנז.
- 44) ראה יחזקאל א, כו.
- 45) לשון הכתוב - שמואל-א טו, כט.
- 46) בהבא לקמן (בהחצאי ריבוע) ראה ד"ה בהעלותך תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע' שמא).
- 47) דכשואומרים על דבר מוגבל שהוא גדול, הגדלות שלו היא רק לגבי דברים שהם קטנים ממנו, אבל ישנם דברים שהם גדולים ממנו והוא קטן.
- 48) שמואל-א כד, יד. וראה פרש"י עה"פ. מכות יו"ד, ב ובפרש"י שם. פרש"י עה"פ משפטים כא, יג.
- 49) ראה בארוכה תו"א מג"א צח, ב.
- 50) תהלים קיט, קעב.
- 51) תו"א יתרו סז, ב. ובכ"מ. וראה לעיל ס"ע שלד. וש"נ.
- 52) וישלח לב, יא.
- 53) תניא אגה"ק סימן ב.
- 54) ראה המשך תרס"ו ע' נה.
- 55) יתרו כ, א.
- 56) ראה תו"א יתרו עא, ב.

(57) במדבר שם (יג, ג). וראה גם בהנסמן בהתוועדויות תשמ"ט ח"ג ס"ע 235.

(58) היינו שמצד טבע הבריאה מוכרחים להיות כן. אלא שיש להאדם בחירה חפשית לבחור היפך טבע הבריאה.

(59) שלכן, גם לאחרי שנעשה עבד - אינו בטל כ"כ. ראה לעיל ע' שנו הערה 28. דיש לומר, שזהו הטעם על זה שהשעבוד דעבד שמכרוהו ב"ד הוא שעבוד גדול יותר מהמוכר עצמו.

(60) שלכן גם העבד מבין דמי שאינו עבד של אדונו אינו מחוייב לקיים הציוויים שלו.

(61) לעיל שם הערה 32, שהביטול דישראל ע"י שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית (שבת פח, א) הוא ביטול נעלה יותר מהביטול שלהם ע"י שהקדימו נעשה לנשמע (וע"ד החילוק דמכר עצמו ומכרוהו ב"ד). וע"פ מ"ש בפנים, הביטול שנמשך במתן תורה הוא ביטול נעלה יותר גם מהביטול דכפה.

(62) ראה זח"ג עג, א.

(63) ראה בארוכה ס' מאמרי אדמו"ר האמצעי - דרושי חתונה ח"ב ע' תיז ואילך. סה"מ תרנ"ז ס"ע רכג ואילך. ועוד.

ב"ה

לע"נ

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ עוסק בצ"צ

ר' דניאל יצחק ע"ה

בן יבלחט"א ר' אפרים שליט"א

מאסקאוויץ

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

למדינת אילינוי

נלב"ע ב' אדר שני ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה



DEDICATED IN MEMORY OF

RABBI DANIEL ז"ל MOSCOWITZ

LUBAVITCH CHABAD OF ILLINOIS

REGIONAL DIRECTOR



וְאֲנִי דָּנִיֵּאל נְהֵייתִי... וְאֶקוּם וְאֶעֱשֶׂה אֶת מְלַאכַת הַמֶּלֶךְ

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

(DANIEL 8:27)