

Week One

This *ma'amar*, which the Rebbe said in 1974, focuses on the fourth chapter of the Frierdiker Rebbe's *ma'amar* Basi L'Gani. As customary, the Rebbe begins by summarizing the previous chapters.

[Note: The Hebrew text has been taken from the old print of *Sefer HaMa'amarim Basi L'Gani*.]

(הנחה בלתי מוגה)

באתי¹ לגני אחותי כלה², ומביא בעל ההילולא בהמאמר שמסר ליום ההילולא שלו³, מ"ש בשהש"ר על פסוק זה, לגני לגנוני למקום שה' עיקרי בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה,

The Midrash interprets the use of the word "גני" (my garden) rather than "גן" (a garden) in the verse "באתי לגני אחותי כלה" ([Hashem says, "I have come to my garden, my sister, [my] bride...") to indicate something that is more significant than an ordinary garden. Whereas a regular garden is a public place that anyone can enter, "גני" (**My** garden) implies a more intimate connection between the garden and the person entering.

The Midrash explains that the word "גני" (my garden) should be interpreted as "גנוני", the Aramaic word for a *chupah*, the canopy over a bride and groom at a wedding. For example, the Gemara in Brachos (16a) says "רבי אמי ורבי אסי הוו קא קטרין ליה גננא לר' אלעזר" (Rebbi Ami and Rabbi Asi were fastening a *chupah* for Rebbe Elazar). We see from here that גני refers to a very deep connection between Hashem and His world, similar to how the *chupah* is a special place reserved for the marriage of a husband and wife.

The Midrash explains that this special event when Hashem came into His "*chupah*" took place in the beginning of creation. In the words of the Midrash, "In the beginning of creation, Hashem's presence was revealed in the physical world."

ואח"כ ע"י חטא עה"ד והחטאים שלאחריו נסתלקה מלמטה למעלה, ואח"כ ע"י עבודת הצדיקים ירדה השכינה עד למטה בארץ, אברהם (אחד היי אברהם⁴) זכה והוריד השכינה מרקיע הז' לוי ואח"כ עמדו הצדיקים שלאחריו עד למשה שהוא השביעי וכל השביעין חביבין⁵, שהוריד את השכינה מרקיע א' לארץ.

Although Hashem's presence was revealed in the world at the time of creation, the failure of His creation to follow His will, starting with the sin of the Tree of Knowledge, caused Hashem to conceal His presence in the physical world. This concealment intensified over the next few generations as people continued to rebel against the will of Hashem.

This reversal of this process was put in motion by Avraham, who began to chip away at Hashem's concealment within the world by bringing recognition of Hashem's existence and unity to all people.

This process was continued by six more *tzadikim* and was completed by Moshe, the seventh, who returned the world to its original state in which Hashem's presence could be felt as naturally as one feels the weather outside. This was accomplished with the building of the *mishkan* in the desert, creating a "home" for Hashem within this world, which had a corresponding effect on all of creation.

וזהו מ"ש⁶ צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עלי, ועמד כולם צדיקים⁷, דישראל ממשיכים ומשכינים בחי' שוכן עד מרום וקדוש⁸, למטה בארץ.

However, the work did not stop with Moshe. This work is continued until today by every single Jew (who chooses to accept this mission), by bringing about an awareness of Hashem's unity within the physical world. [The ma'amar explains that this accomplished by revealing a level referred to as "שוכן עד", the essence of Hashem which is beyond the limits of creation, within creation.]

דזה נעשה ע"י עבודתם באתכפ"א סט"א, וכדאיתא בזהר⁹, דכד אתכפ"א סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, דמה שנק' המשכה זו בזהר בשם אסתלק היינו כי הוא בחי' אור שהוא בכולהו עלמין בשוה, היינו בחי' שוכן עד מרום וקדוש.

The technique that every Jew can use to accomplish this is called "אתכפ"א", the exercise of focusing on doing something for Hashem and struggling against your nature to push past your comfort zone. In turn, Hashem reveals more of His presence (which is currently beyond the "natural comfort zone" of creation, which is used to feeling independent from Him) within the world.

וזהו מה שלאחרי ירידת השכינה לארץ במ"ת הי' הציווי על עשיית המשכן והמקדש (מקדש אקרי משכן¹⁰), כמ"ש¹¹ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, דבמשכן הרי עיקר העבודה הי' בעבודת הקרבנות, דענין הקרבנות הוא הקרבת כל הכחות והחושים למעלה¹², ועד שהעלי' שע"י הקרבנות היא עד רזא דא"ס¹³, וע"י העלאה זו באה אח"כ ההמשכה מלמעלה למטה, כמאמר ריח ניחוח, נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני¹⁴, שנמשך מלמעלה למטה, עד לושכנתי במקדש, ומשכן דאיברי מקדש בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל¹⁵.

This technique of using אתכפ"א to bring Hashem's presence into this world on an ongoing basis is implied by the fact that directly after Hashem's presence was brought into the world at the giving of the Torah, Hashem commanded us to make a *mishkan*. The main purpose of the *mishkan* was to bring sacrifices, which is the act of taking something natural and animalistic and "sacrificing" it for the service of Hashem.

[Ed. note: Even in English, we are familiar with the phrase that one needs to "make sacrifices" for Hashem in our day-to-day lives, and something can only be considered a true sacrifice if it causes you some kind of discomfort. This should not be taken to exclusively mean physical discomfort, such as fasting or sleeping on the ground, but rather to refer to pushing oneself to accomplish things that require physical, emotional, or intellectual exertion. This is clearly the more important focus for our generation.]

Just as it says that the act of bringing sacrifices in the *mishkan* reaches the essence of Hashem and causes Hashem's presence to be felt within creation, the same is true for our service of Hashem with **אתכפיא**; it causes Hashem's presence to be revealed within the Jew.

וזהו מ"ש¹⁶ (בענין מצות ועשו לי מקדש) ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עומדים, דשטים¹⁷ הוא מלשון שטיי (סטיי) ונטיי, היינו נטיי מדרך הישר, דזהו מה ששטים הוא לשון שטות, דאין אדם עובר עבירה א"כ נכנס בו רוח שטות¹⁸, כי עשיית המשכן להיות ושכנתי בתוכם הוא ע"י העבודה דאתכפיא ס"ט"א שזה מביא לאתהפכא, דע"י העבודה בהשטים באתכפיא ואתהפכא שמהפך ועושה אותם מבחי' חשוכא לנהורא, היינו העבודה בענין הסטיי ונטיי מדרך הישר, לכפות ולדחות נטיי זו ועד להפכה לשטים דקדושה, היינו הנטיי מדרך הישר דקדושה, שהיא העבודה שלמעלה מטעם ודעת, הנה עי"ז נשלמת הכוונה דושכנתי בתוכם.

Initially, one could think that the purpose of **אתכפיא** is only to combat the effect of the *ruach shtus* – the illusion that every single action doesn't impact our connection with Hashem. The word *shtus* means that this illusion is downright silly – "normal" Jews don't think this way. "Normal," sensible Jews are balanced enough to realize that every single action has a very real impact on one's connection with Hashem and that one must be careful to always do the right thing. By pushing yourself past your distorted comfort zone (created by the *ruach shtus*), you are able to reach the state of a normal, functioning Jew. This is the conclusion that we would come to if we only used the sacrifices as an example.

[Ed. note: "Normal" here is used in the same context of a *benoni* in Tanya; a person who does everything right, all the time.]

In truth, however, our goal is much higher. The *mishkan* was constructed with *shitim* wood, related to the word *shtus* in "*ruach shtus*." Just as negative *shtus* causes someone to act abnormally in a negative way, the *mishkan* was built with *shitim* wood to teach us that we need to use *shtus* to act "abnormally" in a positive way. By doing this, we take something which was previously negative (bad *shtus*) and transform it into something positive (holy *shtus*). This is the service of **אתהפכא**, the act of transforming darkness into light. While **אתכפיא** is the **method**, **אתהפכא** is the **goal**.

[Ed. note: In other ma'amarim the Rebbe explains that the method (**אתכפיא**) is actually more important than the goal (**אתהפכא**), but this is not the focus here.]

This gives us a deeper insight into the approach of the Rebbe and the overall culture of Chabad chassidim. "Normal" Jews put on *tefillin* in the morning. "Abnormal" Jews put on *tefillin* with anyone they can find on the street. This is the *shtus d'kedusha* approach that brings the world to its ultimate purpose.

Having summarized the key points of chapters one through three, the Rebbe now begins to focus on the chapter for this year, chapter four.

(ב) **וממשיך** ומבאר בפרק הרביעי¹⁹ (שהוא הפרק השייך לשנה זו²⁰), איך אפשר לבוא לעבודה זו, בתחלה הענין דאתפכיא היינו ביטול הנטי' מדרך הישר, שזהו כשעולה שוב על הדרך הישרה, דרך התורה ומצוה, ועד שבא לידי נטי' מדרך הישר למעליותא, שטים דקדושה, נטי' שלמעלה מטעם ודעת. ומבאר ע"ז דזה שאין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, הנה שטות זה אינו יכול להסתיר אלא על המדות דנה"א, משא"כ על העצם דנה"א אינו יכול להעלים ולהסתיר, וכאשר האדם ע"י עבודתו מגלה וממשיך את עצם נפשו האלקית מתבטל ההעלם וההסתר, ועד שיכול להגיע להנטי' שלמעלה מטעם ודעת.

In the fourth chapter, the Friediker Rebbe shows us how to accomplish this transformation from "subnormal" Jews, to "normal" Jews, and finally to "supernormal" Jews by explaining that the *ruach shtus* has a fatal vulnerability. The disease of *ruach shtus* is like an anesthetic that makes you numb to your soul, but the numbness only impacts the **emotions** of the soul. However, *ruach shtus* disease has no impact on the **essence** of the soul – the part of the soul that is felt when a Jew feels that his overall Jewishness is at risk. Focusing on activating the essence of the soul not only bypasses the impact of *ruach shtus* disease, but can cure it completely.

The remainder of the *ma'amar* focuses on explaining **how** *ruach shtus* disease is able to numb a Jew's sensitivity to his soul, and **how** the activation of the essence of the soul can cure this disease.

אמנם עדיין צריך ביאור, איך יכול להיות אפילו ענין של העלם והסתר על הנפש האלקית, והרי הנפש האלקית ה"ה חלק אלקה, וכמ"ש בתניא²¹ ונפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממעל²² (ומוסיף בזה תיבת) ממש. ואע"פ שההעלם והסתר אינו אלא על המדות דנה"א מ"מ איך יכול להיות ענין בעולם שיוכל להעלים ולהסתיר, וכ"ש וק"ו לנגד על הנה"א שהיא אלקות.

How is it possible that the soul is susceptible to *ruach shtus* disease? At first glance, it seems impossible that anything would be able to stand a chance against the soul:

- In order for the physical world to exist in the way in which we currently perceive it – as something that exists independently (you don't see the power cord where the world is plugged into Hashem) – the illusion must continue that the world is separate from Hashem.
- This is accomplished by Hashem "hiding" Himself from creation through the process of *tzimtzum*, which is the first step in allowing for the existence of the world.
- Since the process of *tzimtzum* was done at the beginning of creation, all the creations that came into existence after this point have never experienced anything except the illusion that the world exists independently of Hashem.
- However, the soul is a special agent sent from the other side of the *tzimtzum*; the soul is, as explained in Tanya, "literally a part of Hashem." It knows the truth.
- Therefore, how is it possible that the *ruach shtus* could have any impact on the soul? The soul **already knows the truth!** Any attempt at perpetuating the illusion that an action in the physical world wouldn't impact one's connection with Hashem should fall on deaf ears!

Even though the impact of the *ruach shtus* is limited to the soul's emotions, it doesn't seem to make sense that *ruach shtus* should have any impact at all, let alone the ability to **actively oppose** what the soul desires!

We now clarify that the numbness of a Jew to his soul is even **more** unexplainable than the fact that we're completely unaware that Hashem continuously creates and gives life to the very world we live in.

דאפילו בנוגע להעולם, דעולם מלשון העלם והסתר²³, צריך ביאור איך אפשר שיהי' בו העלם והסתר על אלקות, וכפי שמבאר רבינו הזקן בשער היחוד והאמונה²⁴, שהבריאה יש מאין הוא דבר שלמעלה משכל הנבראים כי היא ממדת גדולתו של הקב"ה והקב"ה ומדותיו אחדות פשוט כו' וכמו שאין ביכולת שום שכל נברא להשיג מדת גדולתו של הקב"ה שהיא היכולת לברוא יש מאין ולהחיותו כך ממש אין ביכולתו להשיג מדת גבורתו של הקב"ה שהיא מדת הצמצום כו' כאילו גוף הנברא הוא דבר בפני עצמו ואינו התפשטות החיות והרוחניות כהתפשטות הזיו והאור מהשמש אלא הוא דבר בפני עצמו, ואף שבאמת אינו דבר בפ"ע אלא כמו התפשטות האור מהשמש [ויתירה מזו, כמבואר לפני"ז בשער היחוד והאמונה²⁵, שזהו כמשל אור השמש כשהוא במקורו בגוף השמש שאין נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס ממש], מ"מ הן הן גבורותיו²⁶ של הקב"ה אשר הוא כל יכול לצמצם החיות כו' שלא יבטל גוף הנברא במציאות.

As explained in Tanya, Hashem is the source of all life and the only true existence. Since Hashem is limitless, all of creation is truly a part of Him. Therefore, existence can be compared to a ray of the sun **while it's still within the sun**. If it sounds absurd to walk outside and claim that the sunlight is independent and didn't originate from the sun, imagine someone trying to claim that **while standing inside the sun**. This is equivalent to the absurdity that the world seems to be an independent existence from Hashem.

However, just as we can't understand Hashem's ability to create something from nothing, we also can't understand how that "something" seems to be independent of its Creator. This is beyond the capacity of human logic; the best we can do is to "understand that we don't understand."

ואם בנוגע לעולם צריך ביאור מיוחד איך אפשר שיהי' העלם והסתר האור המחי' אותו, כ"ש וק"ו שצריך ביאור איך אפשר שיהי' הסתר הנפש האלקית ע"י הנה"ב. דבנוגע להעלם העולם הרי מבואר שם (כנ"ל) שהיא מדת גבורתו של הקב"ה, אמנם זה שהנה"ב מכסה על הנה"א הרי אין זה רק ענין של העלם והסתר, אלא שהוא יודע שהוא אלקות ומנגד עליו, דאיך יכול הנברא לנגד על בחי' בורא²⁷, חלק אלוקה ממעל ממש. והרי ענין זה הוא היפך הסדר שהטביע הקב"ה בעולמו.

The above explanation, however, is only sufficient to explain how Hashem is able to conceal Himself in the act of creation. In that case, we have Hashem (the ability to create) vs. Hashem (the ability to conceal). That's a fair fight.

In this case, we have Hashem (the soul) vs. a creation (the animal soul). The animal soul is actively opposing the soul's desire to have its feelings experienced by the Jew. That is not a fair fight, and the

animal soul shouldn't stand a chance. The fact that Hashem created the world in such a way that He remains "stronger than the world" (even within the rules of creation) is an established reality – as evidenced by His ability to perform miracles when He so chooses.

How is it possible that the soul can lose this fight when it's seemingly on the winning team?

The difference between the concealment of the world and the ability of the *ruach shtus* to conceal the soul can be compared to the difference between "standard" miracles and the miracle of *krias yam suf* (the splitting of the sea).

וע"ד החילוק בין שאר הנסים להנס דקרי"ס, כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר האמצעי בשער האמונה²⁸ בארוכה, הטעם שאומרים שקרי"ס הוא קשה, ואדרבא זהו קושי הכי גדול, ועד שכשרוצים לומר לגבי דברים אחרים שהם קשים, אומרים שהם קשים כקרי"ס²⁹, ולכאורה מהו הקושי בזה, הרי הקב"ה עצמו הטביע את ההגבלה דהים וגם את ההגבלה דהיבשה.

There are several places in the Gemara that describe something using the phrase, "as difficult for Hashem as *krias yam suf*." What's so "hard" for Hashem about splitting the sea? After all, He's the one that made them the way they are – He should be able to change it just as easily!

אלא הביאור בזה הוא, דלאחר שהטביע וקבע הקב"ה בעולמו שיש ים ויבשה, וכמבואר שם שענין הים הוא למעלה מעלה בתכלית העילוי, דלכן הרי זה דוגמא לעלמין סתימין, וענין היבשה ה"ה למטה מן הים שהוא בחי' מקבל, הרי ענין קריעת ים סוף, הפך ים ליבשה³⁰, דהיינו פעולה בהים וביבשה היפך הטבע שהוטבע בהם, הנה זה נק' בשם קשה מצד הטבע והבריאה.

The Mittler Rebbe explains that this doesn't mean that *krias yam suf* is difficult for Hashem. Rather, since Hashem had already created the sea with the appropriate natural characteristics, and the dry land with opposing natural characteristics, it is "hard" (against the established system of nature) to change the properties of one to another. This is why it says, "הפך ים ליבשה" (Hashem transformed the sea into dry land); rather than turning the whole sea into a flat, dry plain, Hashem made the sea **remain** a sea, but simultaneously take on the properties of dry land. This doesn't fit within the confines of nature, nor does it break out of them completely.

ועד"ז הוא גם בעניננו, דלכאורה זה שיש ביכולת הלעו"ז לנגד על המדות דנה"א, ה"ז היפך הטבע שהטביע וקבע הקב"ה בעולמו (ואי"ז דומה לענין מדת גבורתו ית' בהעולם).

We now see the similarity to our case of the soul and the *ruach shtus*. Hashem created the world in such a way that He remains more powerful than it. Based on that principle, it seems that for Hashem to allow the *ruach shtus* to oppose the soul is "as difficult as *krias yam suf*," something that fundamentally defies the established laws of creation!

ואף שמבואר בתניא³¹ שבאמת אין שום ממשות כלל בסט"א שלכן נמשלה לחשך שאין בו שום ממשות כלל, ורק זאת שהקב"ה נתן בה כח, דבכח זה ה"ה מהוה ענינים השייכים

לגקה"ט לגמרי, וכפי שמבאר שם פרטי הדברים, וגם נתן לה רשות ויכולת להגביה עצמה כנגד קדושת נפש האלקית, הרי לפי זה היי גם ענין זה צ"ל קשה כקרי"ס, ולא מצינו בחז"ל תואר זה לגבי ענין זה.

We can find support for the fact that the susceptibility of the soul to *ruach shtus* disease is an unnatural characteristic from the words of Tanya. There, the Alter Rebbe explains that just like darkness is not tangible (it's just the absence of light), so too, opposition to Hashem (the *sitra achra*) also is without substance. The only reason that it's able to oppose Hashem is because He has given it a special power (outside the normal laws of creation) to do so, therefore enabling free choice and the opportunity for challenges in serving Hashem.

However, based on this we should find an expression somewhere in Torah that says something to the effect of, "Giving the *yetzer hora* the ability to make a person sin is as difficult for Hashem as *krias yam suf*." Since no such expression exists, we must conclude that there is, in fact, a natural explanation for its ability.

ובסגנון כ"ק אדמו"ר הצ"צ בספר החקירה³², דהגם שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות, מ"מ מביאים כמה ראיות על כמה ענינים שבקדושה, מזה שענין מסוים אין לו מקום כי זהו מן הנמנעות (כמו ענין שני הפכים בנושא אחד). ומבאר בזה הצ"צ, דאין כאן סתירה, כי כאשר אומרים שהוא ית' נמנע הנמנעות הרי זהו לגבי הבורא, דבבורא אין שייך להיות הבנה והשגה והשכלה, וגם אין שייך בו ענין הטבע, ובמילא אין אצלו ענין הנמנעות, משא"כ כשאנו באים לומר שבהנברא בתור נברא יהיי בו שני הפכים, הנה זהו דבר נמנע.

The Tzemach Tzedek explains that certain things are impossible even though Hashem is "נמנע" (makes the impossible possible).

For example, he explains that it's impossible for a book to exist that was published an infinite amount of years ago that has the date written inside the front cover. You can't have an infinite amount of time pass between two specific times; it's not possible.

But if Hashem can do anything, maybe we should say that it is possible?

The Tzemach Tzedek clarifies that when we say that Hashem is "נמנע הנמנעות", we are explaining that since Hashem is above the limits of logic (logic is a creation of Hashem), the entire concept of "possible" (and the laws of logic and nature in general) do not apply to Him, and therefore nothing is impossible. However, when we are speaking about His creation, He has created the world in such a way that certain things are truly impossible, such as two opposites co-existing at the same time.

ועד"ז הוא גם בענינו לכאורה, דאף שע"פ התורה ניתן להלעו"ז כח להתנגד לקדושת נה"א, הנה כאשר היא באה להתנגד בפועל, וזה צריך להעשות בתור נברא דלעו"ז, יש מקום לשאלה ותמיהה באיזה כח בתור נברא ה"ה יכולה לפעול ההתנגדות והמלחמה עם צד הקדושה.

Returning to our topic, since the world that Hashem created does not normally tolerate the impossible, the *ruach shtus* should require an "impossible license" to be allowed to complete the impossible task of opposing the soul, which is a part of Hashem. However, we don't see anywhere that this license was granted!

Possible sample text from an "impossible license":

Whoever is in possession of this license is granted full rights, regardless of the limitations of nature, to perform impossible acts, up to and including acts as difficult as the splitting of the sea. This license is non-transferable.

ובפרט לפי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ בנוגע למה שאומרים קשה כו' כקרי"ס, אע"פ שבריאת העולם בריאה יש מאין הרי זה פלא גדול מקרי"ס³³, כמבואר בשער היחוד והאמונה³⁴, ומ"מ אין אומרים ע"ז שזהו קשה, הוא לפי דזה שבריאת העולם הוא פלא גדול יותר מקרי"ס, זהו רק בנוגע להפלא שבכח הבורא, אמנם כדי שיהי' בהטבע ובהנברא הפך ים ליבשה, הרי זהו קושי גדול שאינו נמצא כלל אפילו בבריאת יש מאין, [דאף שנת"ל משעהיוה"א דהבריאה היא דוקא בחיק הבורא, מצד מדת גדולתו וחסדו, מ"מ, לאחר הבריאה, כשהנברא כבר נעשה לנברא, הרי אין בזה שום סתירה וקושי], ולכן אומרים קשה כקרי"ס, דקושי זה שבקרי"ס אינו נמצא כלל, אפילו בבריאת יש מאין.

Although creating something from nothing is a bigger miracle than the splitting of the sea, the creation of something from nothing doesn't break any of the rules of nature. According to nature, Hashem is allowed to create something from nothing, because He's not a creation; He's the Creator. However, sea must be wet and dry land must be dry. Making a sea have the qualities of dry land is clearly against the rules.

This strengthens our point that the ability of the *ruach shtus* to oppose the soul is unnatural and seemingly unfounded – it's even more miraculous than the creation of something from nothing!

This also fits with the explanation from the Tzemach Tzedek about the "spiritual mechanics" that were necessary to make *krias yam suf* happen:

וזהו מה שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ³⁵, על מ"ש בנוגע לקרי"ס, ואתה הרם את מטך ונטה את ירך גוי³⁶, דמטך (כמו שמבואר שם, ויתבאר לקמן) קאי על כל סדר ההשתלשלות [ואדרבא לא על עולמות בי"ע שנקראים בשם שבט, וכמו שמבאר שם הטעם ע"ז, אלא על עולם האצ"י ולמעלה מעולם האצילות, דשם הוא הענין של תוקף ואיתן³⁷, ולכן נקי בשם מטה], וכשהי' צ"ל ענין הפך ים ליבשה בהנברא גופא, הוצרך להיות הרם את מטך, דהיינו להגביהו למעלה יותר אפילו מהעולמות שלמעלה מעולם האצילות, ולאח"ז צ"ל נטה את ירך גוי דהיינו להמשיך ע"י אות יו"ד³⁸, שהוא התחלת ההשפעה³⁹, מלמעלה למטה, שיהי' ובקעהו, הפך ים ליבשה. הרי דלקרי"ס צריך להמשיך מלמעלה מהעולמות שלמעלה מעולם האצילות.

In order to split the sea, Hashem gave Moshe two steps:

1. **הָרַם אֶת מַטְּךָ** (Raise up your staff)

“מַטְּךָ” represents the entire *seder histalshelus* (framework of creation). In order to have the ability to perform something impossible – giving the wet sea the quality of dry land – Moshe had to spiritually elevate (**הָרַם**) himself beyond *seder histalshelus* to a point where the impossible becomes possible.

2. **נָטַח אֶת יָדְךָ** (Stretch out your hand)

Here, **יָדְךָ** “your hand” is read as **יְוֹדְךָ** “your *yud*.” The letter *yud* represents the initial point that is the source for existence. After Moshe elevates himself to a level beyond creation, he must “stretch out” this level and bring it through his *yud* (entry point into our existence), bringing the world of the impossible into the world of nature.

Again, we see from here that the ability to split the sea, or perform any other act that brings together two opposites within nature, requires a special ability from above the bounds of creation.

ועל פי כל זה יוקשה ביותר בענין מלחמת הנה"ב עם הנה"א שבכל יום, דלא זו בלבד שהנה"ב מעלים ומסתיר על הנה"א אלא הוא גם מנגד, והיינו שהצד דלעו"ז עושה זה באופן של התנגדות. ועל כרחך לומר שבשעה שהיא עושה התנגדות זו, יש לה ע"ז כח חזק יותר כביכול מהכח שבנפש האלקית.

According to all of this, where does the *ruach shtus* get the license to completely break the laws of nature by not only **concealing** G-dliness, but even **actively opposing** it by fighting against the desires of the soul?

From the fact that we don't find anywhere within Torah that the *ruach shtus* was given such a license (and was described as doing something “as difficult as *krias yam suf*”), we must conclude that there is a natural explanation for its ability to overpower the emotions of the G-dly soul. In some aspect, it must actually be stronger than the G-dly soul.

The next section of the *ma'amar* will focus on explaining this point.

.....

Week Two

ג) **וַיֹּבֶן** בהקדים המבואר בכתבי האריז"ל⁴⁰ עה"פ⁴¹ כי לא על הלחם לבדו יחיי האדם כי על כל מוצא פי הווי יחיי האדם, וידוע הקושי בזה⁴² דהרי ישנו למוצא פי הווי גם בהאדם, וא"כ למה צריך לקבל חיות ממוצא פי הווי שבהלחם.

It is explained in Chassidus that creation is brought into existence from the words of the "Ten Utterances" that Hashem spoke to create the world. Whereas the letters and words of man only create speech, Hashem's words are the foundation of existence, and Hashem recreates existence at every moment by renewing the energy invested in those words.

Accordingly, the verse "כי לא על הלחם לבדו יחיי האדם כי על כל מוצא פי הווי יחיי האדם" (Man does not live on bread alone; rather, man lives on whatever comes out of the mouth of Hashem), is explained to mean that man does not live merely because he consumes some physical matter; rather, it is the G-dly energy that "comes out of the mouth of Hashem" which is encloded in the food that gives man energy to exist.

However, one of the Ten Utterances is "נעשה אדם" (let us make man). If so, why can't a person survive on those words alone? Why must we resort to eating food in order to survive when we have the "word of Hashem" inside of us?

[Ed. note: This question is not addressed in the ma'amar. In the updated translation of the *ma'amar* this is rephrased as less of a question and more of a fact.]

In order to address this question, we first analyze the verse in greater depth:

ועפ"ז מבאר הבעש"ט בכתר שם טוב⁴³ בנוגע להמן [שקראו אודותו בפ' בשלח], דכתיב ביי ויענך וירעיבך ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיי האדם כי על כל מוצא פי הווי יחיי האדם, ולכאורה מהו קשר הענינים בזה, וגם איך שייך לומר ויענך וירעיבך ביחד עם ויאכילך את המן.

The preceding text of the verse above is "ויענך וירעיבך ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך למען הודיעך" (And He afflicted you and let you go hungry, and fed you with *man* (manna), which you did not know, nor did your forefathers know, so that He would make you know that man does not live...).

First of all, what is the connection between the fact that Hashem gave us **מן** and the fact that we don't live on bread alone? Second of all, how can we say that He "afflicted you and let you go **hungry**," at the same time as we say "and **fed** you with **מן**?"

ומבאר בזה, דבספר לקו"ת מהאריז"ל כתב דהחוקרים הקשו מאין הוא חיות הנשמה, דאין הדעת נותן שיהי' חיות הנשמה מלחם ומאכל גשמי, ונבוכו הרבה בזאת החקירה. ותירץ דבעשרה מאמרות נברא העולם⁴⁴, דזהו דבר הווי דלעולם הווי דברך נצב בשמים⁴⁵, שהוא

מחי גם את הדומם צומח חי וגם את המדבר⁴⁶, וזה שהגוף ניזון מגשמיות הדבר, הוא ע"י שהנשמה ניזונית מהדבר הוי' שיש בהדבר, וזהו לא על הלחם לבדו, פירוש בזמן שהוא לבדו, גשמיות בלא התעוררות הרוחניות בו יחי' האדם, פירוש הנשמה שנקראת האדם בה"א הידיעה, כי היא עיקר האדם, וכמו שמבאר בזה שם, כי על כל מוצא פי הוי', פי' כשאתה מוציא השם בכוונה ע"י הברכה שברכת עליו, ופועל כל הענינים במוצא פי הוי', שע"י מתעורר המוצא פי הוי' שבהדומם צומח וחי, וזה מחי את הנשמה יחד עם מוצא פי הוי' שבהנשמה.

In explaining this verse, the Ba'al Shem Tov addresses the following philosophical question: what "food" provides sustenance for the soul? Since the soul is spiritual, it doesn't make sense that it gets its sustenance from physical food. On the other hand, no living creation can go without food!

The answer is that just as the body gets its sustenance from the physical food, the soul gets its spiritual sustenance from the word of Hashem, the "G-dly spark", through which the food is created (as explained above). This spark is released when a Jew says a blessing (מוצא פי הוי' is interpreted here to mean "when you have the name of Hashem come out of your mouth, i.e. a blessing) with the proper intention before eating the food, and through this the soul receives its sustenance (האדם refers to the soul, whereas אדם refers to the body).

We now return to explain why, even though food is on an inferior level to a person within creation, it can still provide a person with energy:

והביאור בזה, דכל הגבוה גבוה יותר יורד למטה מטה יותר⁴⁷, וכמו שמביא זה להלן בהמשך דמאמרי ההילולא⁴⁸, דמאחר שרואים שהדצ"ח הם למטה ממדרגת מדבר, דאינו אלא במדרגה חי, או למטה מזה במדרגת צומח, או למטה מזה במדרגת דומם, הנה מזה גופא הוכחה, שיש בזה ניצוץ קדושה שנמשך מגבוה גבוה יותר, וכאשר מגלים אותו, הנה אזי מחי מוצא פי הוי' זה את בחי' מוצא פי הוי', שבהאדם.

The explanation is based on the principle that "whatever is superior in the spiritual world is inferior in the physical world." We can conclude from this that the reverse is also true; if we see that something is inferior in the physical world, it must be due to its superior source in the spiritual world. Since we see that man is the highest of the four levels of creation (man, animal, plant, and inanimate), it must be true that the lower levels have a higher spark of G-dliness within them. Therefore, the soul is "sustained" by consuming the superior level spark of G-dliness which is found in the food.

We can extend this principle to anything within creation:

ומזה גופא מובן דכמו שהוא בנוגע לחי צומח ודומם, כמו"כ כאשר ישנו ענין שהוא למטה יותר גם מבחי' דומם, ה"ה נמשך מגבוה עוד יותר, היינו גבוה מבחי' זו הנמשכת ויורדת להחיות את סוג הדומם. דזהו כללות החילוק בין קליפת נוגה לגקה"ט, שמבואר בתניא⁴⁹ דגקה"ט אין בהם טוב, דלכן הם טמאות לגמרי, ומקשה ע"ז כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נייע (בד"ה ויגדלו הנערים⁵⁰ ובכ"מ⁵¹), דאיך אפשר לומר שאין בהם טוב, ולכן ה"ה טמאות לגמרי, דכיון שהם מציאות, הרי כל מציאות אינו יכול להיות אלא מצד הטוב.

To extend the principle farther, the lowest thing that we can find must have the highest source in the spiritual worlds. While many inanimate objects are neither good nor bad, creations that stem from the *gimmel klipos hatameos* (three impure *klipos*) are described in Tanya as things that have “no good in them at all.” (Examples include non-kosher food, stolen goods, and other things that have no ability to be used for holiness directly.) Therefore, based on our principle established above, these impure and unholy *klipos* must have even a higher source in the spiritual worlds than **all** the other four categories of creation!

Regarding the nature of *gimmel klipos hatameos*, the Rebbe Rashab asks a seemingly obvious question. If “good” and “bad” in the context of creation mean “holiness” and “the absence of holiness,” how is it possible that *gimmel klipos hatameos* has “no holiness at all?” Doesn’t everything need to have a spark of G-dliness inside it in order to exist?

In order to answer this question, the Rebbe Rashab explains the difference between the existence of *klipos nogah* (creations that are not naturally holy but can be converted into holiness through holy actions) and *gimmel klipos hatameos*.

ומסביר בזה דיכול להיות באופן דקליפת נוגה, ויכול להיות באופן דגקה"ט, ובדוגמת איך שהוא בתערובת איסור והיתר, דכן הוא גם בקליפת נוגה שהוא תערובת טוב ורע, דיכול להיות בזה רובו טוב וחציו טוב ומעוטו טוב, אמנם גם במיעוטו הרי הטוב יכול להיות בפני עצמו, אלא שהוא מעורב עם הרע. אמנם בגקה"ט לגמרי שאין בהם טוב, הנה בחי' טוב זו שממנה מתהווה ומתחי' דבר זה, היא שם במעמד ומצב שאינה ניכרת, וע"ד הדין בתערובת איסור והיתר, דחתיכה⁵² עצמה נעשית נבילה⁵³.

In order to explain this, the Rebbe uses an analogy from the laws of kosher food. Consider the following case:

Halacha states that (in certain cases) one type of food must have sixty times the quantity of another type of food to negate the effect of the lesser type in a mixture. For example, if one drops one ounce of milk into 60 ounces of beef stew, the meat “nullifies” the milk and the mixture remains kosher. However, if there are less than 60 ounces of meat, the mixture becomes non-kosher.

A question arises, however, when one drops one ounce of milk into 30 ounces of beef stew, and then subsequently drops **another** thirty ounces of beef stew into the mixture. Do we say that the entire 31 ounces (30 ounces of beef stew plus one ounce of milk) became a non-kosher entity (which would then require 1860 ounces (31 x 60) to nullify it), or that the milk remains as an independent entity within the stew and the addition of another 30 ounces of beef stew is sufficient to nullify the one ounce of milk?

The opinion that states that the entire 31 ounces becomes a single non-kosher mixture is called *chaticha na'asis nevaila*. The other opinion would say that the mixture does not take on the status of *chaticha na'asis nevaila*.

The Rebbe now applies this analogy to the two kinds of *klipos*:

Klipas noga is able to be used for holy purposes because the spark of G-dliness within the object (e.g. the “word of Hashem” that sustains the existence of the object) remains a separate entity and distinct from the part of the object that expresses itself as independent from Hashem for its continued existence. There are varying degrees of the amount of “good” vs. the amount of “bad” within the object (e.g. how intensely does it give off the appearance of independence from Hashem), but the nature of the mixture remains the same in all *klipas noga*.

This can be compared to the opinion that states that the meat itself within the mixture (30 ounces of beef stew plus one ounce of milk) does **not** become forbidden, but rather remains an independent entity within the mixture.

On the other hand, *gimmel klipos hatameaos* “absorb” the spark of G-dliness to such a point that it is no longer recognizable (accessible) as an independent entity. This can be compared to the opinion that the **meat itself** becomes a forbidden substance once it is mixed with the milk.

Now that we have clarified just **how low** *gimmel klipos hatameaos* are, we can appreciate how high their source must be in the spiritual worlds.

ומזה גופא שניצוץ זה ירד למטה מטה יותר, מובן ששרשו הוא ממקום גבוה יותר, היינו גבוה אפילו ממוצא פי הוי' שבהדומם, ועד שהוא גבוה יותר אפי' ממוצא פי הוי' שבנפש האלקית. ומכל זה מובן איך אפשר שאפילו בגדרי הנברא, יכול הוא לנגד להענינים דקדושת נפש האלקית.

Since the *gimmel klipos hatameaos* are lower than all other types of creation, it follows that their source must be higher than everything else within creation – **including** the spark of G-dliness that is inside the soul! Finally, we discover the answer for the “natural” reason that the *ruach shtus* can oppose the soul – because it originates in a higher level of holiness in the spiritual worlds above!

Now that we understand the superior spiritual source of the *ruach shtus*, how can we even stand a chance against it?

אמנם אעפ"כ אין ביכולת הנה"ב להעלים ולהסתיר אלא על המדות דנפש האלקית, כי המדות הם גילוי מהנפש, משא"כ כשמגיע לעצם הנפש שלמעלה מהתחלקות ולמעלה מגילוי, שם אינו יכול לנגד ואפילו רק להעלים ולהסתיר.

Recall that in the premise to our question we assumed that, since the soul is a part of Hashem, the struggle between the soul and the *ruach shtus* can be classified as **Creator (soul) vs. creation (ruach shtus)**. We see from the answer above that this premise was incorrect and it is actually **creation vs. creation**, which therefore allows the *ruach shtus* to both conceal and oppose the soul's sensitivity to holiness.

The Rebbe now clarifies that it is only considered a creation vs. creation battle if we are referring to the **lower level** of the soul which was “packaged” within creation in order to “interface” with the body and

provide us with our human faculties, such as thought, speech, emotions, etc. This level of the soul can be considered as a creation, which then puts it on the same general scale as the *ruach shtus*.

However, the higher level of the soul, known as the "essence" of the soul, it remains a Creator vs. creation battle, and the soul comes out the clear winner.

Based on an explanation of the Maggid, the Rebbe now explains how the essence of the soul can not only **defeat** the *ruach shtus*, which would enable someone to behave like a "normal" Jew, but can even **transform** it through *eskafia* and *ishapcha*, therefore harnessing the "irrationality" of the *ruach shtus* to become a **supernormal** Jew who is able to affect a transformational change within the world!

ויובן זה ע"פ ביאור הרב המגיד בלקוטי אמרים שלו⁵⁴ על הפסוק ואתה הרם את מטך הני"ל. דמבאר שם, דמה שעלה ברצון הקדמון לברוא העולם הוא בשביל התענוג של הקב"ה שבזה, דהתענוג שלו היינו עבודת הצדיקים. ובשעה שהאדם עובד עבודתו כדי לקיים רצון הקדמון, ועד שעיי"ז גורם ענין התענוג, הנה נודע שכל דבר יכול לעלות לשרשו ומקורו, לכן גם עיי"ז עבודתו כדי לגרום נחת רוח לקונו, הרי הוא מעלה דברים אלו שבהם עובד עבודתו, לרצון הקדמון ולבחי' התענוג, דשם הוא אחדות פשוטה שלמעלה מהתחלקות.

The Maggid explains the deeper meaning of the verse 'וְרָמַתְּ אֶת מַטְּךָ וְנִטְתָּ אֶת יָדְךָ גו' (and you shall raise up your staff and stretch out your hand [over the sea and split it]) which we mentioned earlier in the *ma'amar* as follows:

There is a general principle that "everything is able to be elevated to its source." Since the original *ratzon* (reason) for which Hashem created the world was to receive enjoyment when He is served by a Jew, we can say that this *ratzon* is the "source" for all of creation. Therefore, when a Jew does a *mitzvah* for the sake of Hashem's enjoyment, he elevates the object with which the *mitzvah* was done to its source (e.g. he reveals the original intention for which it was created). The level of this source is higher than all of creation (it was the reason for which creation was created in the first place), which therefore means it is above all limitations.

ומאחר ששם הוא למעלה מהתחלקות, לכן הנה עיי"ז שיש לו עלי' עד רצון הקדמון הוא יכול לעשות בו השתנות מים ליבשה, או כמו שמביא שם גם הדוגמא, ממי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק⁵⁵.

Since the object is now elevated to a level above all limitations, it is able to fundamentally transform the object in a way that would not be possible within the bounds of nature; for example, giving "sea" the quality of "dry land."

We now can see what the verse is teaching us about our ability to transform the *ruach shtus*:

ובזה מבאר מה שנאמר בקרי"ס הרם את מטך, פירוש מטה לשון הטי' דהיינו שיש מקום שיש בו הטי' לקדושה וטוב או להיפך, ועז"א הרם, דצריך להגביהו למעלה, למקום הרצון והתענוג, הנה זה פועל שיהי' ונטה את ידך, ר"ל אות יו"ד שהוא התחלת ההשפעה

וההמשכה, ועד שנמשך מזה הנטיי מלמעלה למטה, וזה פועל שיהי ובקעהו. וזהו הטעם שאין בכח הנפש הבהמית להסתיר על עצם הנפש האלקית, כי מצד העצם דנפש האלקית אפשר להגביי את הנה"ב לשרשה, עד שעייז אפי"ל אתכפיא ואתהפכא וכו'.

The Maggid interprets the verse as follows:

1. **הָרִם אֶת מַטְּךָ** (Raise up your staff)
 "מטה" is related to the word "הטיי" (leaning or inclination away from the norm). We are instructed to "הרם" (raise up) our *ruach shtus* to get inspired to serve Hashem in a way that fulfills His initial reason for creation.
2. **נָטָה אֶת יָדְךָ** (Stretch out your hand)
 Just as in the explanation from the Tzemach Tzedek, ידך "your hand" is read as יודך "your yud." The letter *yud* represents the initial point that is the source for existence. After we elevate the *ruach shtus* to a level beyond creation, we then "stretch out" this level and bring it into the framework of creation, affecting a transformational change in the nature of the *ruach shtus*.

This process enables us not only to **win** against the *ruach shtus*, but even to transform it to power our super-rational commitment to serving Hashem.

The Rebbe now concludes the ma'amar by expanding this impact from the transformation of the *ruach shtus* to the transformation of the entire world.

ד) והנה כשם שהוא בנוגע לפעולת הנה"א בנה"ב עד"ז הוא בנוגע להפעולה בעולם. דהנה מציאות העולם היא באופן כזה, שמצד מדת הבורא הוא בהעלם הבורא מהנברא, אבל עכ"ז ה"ה נעשה למציאות אמיתית.

The existence of the world consists of two seemingly opposing truths:

1. Hashem created the world in such a way that He is hidden from His creation. This would imply that the world is merely an illusion created when Hashem makes a part of Himself (the world) feel as if isn't part of Him.
2. Nevertheless, the world is a true existence – and not merely an illusion.

We now explain each of these points in greater detail.

דהנה כתב הרמב"ם⁵⁶ שמאמיתית המצאו נמצאו כל הנמצאים והוא שהנביא אומר⁵⁷ והוי אלקים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת⁵⁸ אין עוד מלבדו.

Hashem is truth, and there is no other existence that has a truth comparable to His. In other words, nothing else is as real or as true as Hashem.

אמנם אעפ"כ נאמר⁵⁹ בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, ומוכיח מזה כ"ק אדמו"ר מהר"ש בכמה דרושים⁶⁰, ובפרט בדרוש מי כמוך⁶¹, דמוכרחים לומר דבריאת העולמות היא מציאות אמיתית, שהרי כתיב בתורת אמת בראשית ברא גוי. ועוד מביא שם כדמות רא"י לזה מהא⁶² דשנים לוקטין קשוואין, אחד לוקט פטור ואחד לוקט חייב, העושה מעשה חייב האוחז את העינים פטור, הרי מוכח מזה, שמציאות העולם אינו אחיזת עינים כ"א מעשה ומציאות, אלא שמציאות זו באה מהוי' אלקים אמת, מאמיתית המצאו נמצאו כל הנמצאים.

However, as mentioned above, the world is not merely an illusion – the world's existence is also true. The Rebbe mentions two proofs for this that are brought in chassidus:

1. The Torah itself says, "In the beginning of Hashem's creating the heavens and the earth..." If the Torah says it, it **must** be true. (The Torah doesn't say that Hashem created the *illusion* of the heavens and the earth.)
2. The Gemara states that if someone creates the illusion that he is harvesting cucumbers on Shabbos, he is not liable for the *melacha* of harvesting. This implies that if someone is **really** harvesting cucumbers, it is **not** an illusion. Therefore, the world is not an illusion!

The difference between the two true existences is that Hashem's existence is true by **definition**, but the world's existence is true by its dependence on and **association with** Hashem's existence.

However, this association and dependence is not automatically apparent, and Hashem "depends" on us to reveal it:

וי"ל שזהו ענין עבודת האדם בעולם, לגלות בו אמיתית מציאותו, מה שמאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים. וזה נעשה ע"י העבודה דהרם את מטך, כפירוש הרב המגיד הנ"ל, שמגביה את העולם לשרשו ומקורו, עד לרצון הקדמון ובחי' תענוג, דהיינו שמגיע לאמיתית המצאו, הנה זה יכול לפעול ענין השינויים, כנ"ל בענין מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק, והפך ים ליבשת, ועד שלא זו בלבד שיש ענין האתכפא סט"א, שהוא בדוגמת מ"ש ואוביו עפר ילחכו⁶³, אלא שזה פועל שיהי' גם הענין דאתהפכא סט"א, אתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא. כי ע"י שעולה לרצון הקדמון והתענוג, הנה שם יכול להיות ההפיכה, ולא רק כמו ההפיכה דשמן וחומץ או ים ויבשה, כ"א גם הענין דאתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא.

When a person uses a physical object to fulfill the will of Hashem (keeping in mind that this is what causes Hashem enjoyment), he reveals within the object the fact that it's existence is a true existence that is an extension of Hashem's truth. This is because, as mentioned above, when an object is elevated to its ultimate purpose, it is able to undergo a fundamental transformation – as in the case of transforming sea into dry land. In our context, this means that a person is able to transform, through *iskafia* and *ishapcha*, an object that **conceals** the existence of Hashem now **expresses** the existence of Hashem. In the words of the Gemara, "He who says that oil should burn can also make vinegar burn!" When something is elevated to its ultimate purpose, it can undergo a fundamental transformation.

וזהו גם מה שלאחר הענין דאויבו עפר ילחכו שהו"ע האתכפיא, כתיב⁶⁴ כל גוים יעבדוהו שהו"ע האתהפכא, דלכן מלכת שבא וסבא אשכר יקריבו⁶⁵, ועד לוימלא כבודו את כל הארץ⁶⁶, שגם בכל הארץ במקום שבו היי קודם גקה"ט לגמרי, הי"ה פועל שם שיהיי וימלא כבודו את כל הארץ. ועיי"ז פועלים שגם הארץ הלזו התחתונה תהיי בבחי' גני וגנוני, וכמ"ש צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליי, שמשכינים בחיי עד לארץ, וימלא כבודו את כל הארץ, ובכל הפרטים ובכל הענינים שנמצאים בהארץ.

The Rebbe also refers to this concept as it appears in Tehillim (the chapter of Tehillim that corresponds to the Rebbe's age in the year this *ma'amar* was said):

- "ואויביו עפר ילחכו" (May his [King Shlomo's] enemies lick the dust)
The defeat of the enemies represents the service of *iskafia*, **defeating** the *ruach shtus* and the world's concealment of Hashem.
- "מלכת שבא וסבא אשכר יקריבו... כל גוים יעבדוהו..." (May the kings of Sheba and Seba approach with a gift... may all nations serve him...)
This transformation of the enemies into bearers of gifts and servants represents the transformation of the *ruach shtus* and the physical world into something that **reveals** the presence of Hashem.

Even though the world is full of things that conceal Hashem's presence – or even oppose Hashem's presence – we are able to transform the world into a place that reveals Hashem. This is the accomplishment of bringing Hashem into his "גנוני" (*chupah*), the true revelation of Hashem within the world like the unity of a *chasson* and *kalla* who join to become a single entity.

דכ"ז פועלים עיי עבודת הצדיקים, ועמך כולם צדיקים, בכח זה שמלך מלכי המלכים הקב"ה מגלה אוצרותיו⁶⁷, ונותנים אותם עיי פקידי החיל לאנשי החיל שהם דוקא עושים את הנצחון, שיהיי ושכנתי בתוכם, ועיי"ז הנה ישראל עושין תשובה ומיד הם נגאלים⁶⁸, דיקום איש מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, וילחום מלחמת הויי וינצח ויבנה ביהמ"ק במקומו ולאח"ז ויקבץ נדחי ישראל⁶⁹, בגאולה האמיתית והשלימה ובקרוב ממש.

Hashem gives each and every Jew tremendous abilities that are granted and unlocked by the Rebbeim of each generation to achieve this mission – and the everyday Jew is the foot-soldier who is able to bring the world to its ultimate purpose. By accepting this mission and transforming ourselves, we also transform the entire world along with us, bringing about the coming of Moshiach and the building of the *Bais HaMikdash*, may it be speedily in our days!

.....

- ¹ מאמר זה מיוסד בעיקרו על פרק רביעי מד"ה באתי לגני ה'ש"ת (סה"מ ה'ש"ת ע' 116 ואילך. ולעיל ע' ו ואילך). לכמה עניני המאמר – ראה גם לעיל ד"ה באתי לגני שלפנ"ז.
- ² שה"ש ה, א.
- ³ ד"ה באתי לגני ה'ש"ת (סה"מ שם ע' 111 ואילך. ולעיל ע' א ואילך).
- ⁴ יחזקאל לג, כד.
- ⁵ ויק"ר פכ"ט, יא.
- ⁶ תהלים לז, כט.
- ⁷ ישעי' ס, כא. וראה סנהדרין ר"פ חלק.
- ⁸ ע"פ נוסח התפלה. ובשהש"ר כאן: שוכן עד וקדוש שמו (מישעי' נז, טו).
- ⁹ ראה תניא פכ"ז ולקו"ת ר"פ פקודי (מזהר ח"ב קכח, ב. וראה גם שם סז, ב. קפד, א). תו"א ויקהל פט, ד. לקו"ת חוקת סה, ג.
- ¹⁰ עירובין ב, א.
- ¹¹ תרומה כה, ח.
- ¹² ראה ספר הבהיר סימן מו (קט). וראה גם ד"ה טעמה תש"ט (סה"מ תש"ט ע' 27).
- ¹³ ראה זהר ח"ב רלט, א. ח"ג כו, ב.
- ¹⁴ ויקרא א, ט. פרש"י עה"פ.
- ¹⁵ ראה אלשיך עה"פ. של"ה סט, א. שכה, ב. ועוד.
- ¹⁶ תרומה כו, טו.
- ¹⁷ בהבא לקמן – ראה בהמשך פרק ג (סה"מ ה'ש"ת ע' 114 ואילך. ולעיל ע' ד ואילך). וראה סידור (עם דא"ח) דרושי חתונה קכח, א. ד"ה באתי לגני תרנ"ח. קונט' ומעין מכ"ו פ"א.
- ¹⁸ סוטה ג, א.
- ¹⁹ סה"מ שם ע' 116 ואילך. ולעיל ע' ו ואילך.
- ²⁰ ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' רלת בה"פתח דבר" ובהע' 2 שם. סה"מ שם ע' רנז (ולקמן ד"ה באתי לגני תשמ"ח) הע' 23.
- ²¹ פרק ב.
- ²² איוב לא, ב.
- ²³ לקו"ת שלח לז, ד. ביאור"ז להצ"צ (ח"א) ע' שנה (ומציין למרז"ל). סה"מ ה'ש"ת ע' 160.
- ²⁴ פרק ד (עט, א).
- ²⁵ פרק ג (עח, ריש ע"ב).
- ²⁶ יל"ש נחמ"י רמז תתרעא. וראה יומא סט, ב.
- ²⁷ ראה ע"ח שער דרושי אבי"ע פ"א, הובא בלקו"ת פ' ראה כז, א (וראה שער הקדושה להרח"ו ח"ג שער שני). ובכ"מ.
- ²⁸ פרק כט ואילך. פרק לב ואילך. וראה גם ד"ה החודש תרנ"ד (סה"מ תרנ"ד ע' קלא). מאמרי אדה"ז תקס"ג ע' שטו. תקס"ה ח"א ע' רלה. ד"ה כימי צאתך דאחש"פ תשל"ה.
- ²⁹ פסחים ק"ח, א. סוטה ב, א. וש"נ. וראה זהר ח"א רז, ב. ח"ב קע, א.
- ³⁰ תהלים סו, ו.
- ³¹ פרק כט.
- ³² לב, א ואילך. ראה אוה"ת אחרי (ע' תקסד).
- ³³ ראה לקו"ש ח"ו ע' 87 ואילך. ועוד.
- ³⁴ פרק ב (עז, ב).
- ³⁵ אוה"ת בשלח ע' תטו ואילך.
- ³⁶ בשלח יד, טז.
- ³⁷ ראה לגבי מטה משה – רש"י בשלח יז, ו. שמו"ר פ"ח, ג. זח"א ו, ב.
- ³⁸ ראה הקדמת תקו"ז ה, ב. – א"ת ידך אלא יודי"ך. ובכ"מ.
- ³⁹ שיו"ד קאי על חכמה – ראה לקו"ת בשלח א, א. סה"מ תקס"ה ח"א ע' שלט ואילך. ובכ"מ.
- ⁴⁰ לקוטי תורה להאריז"ל עקב ח, ג.
- ⁴¹ עקב שם.
- ⁴² ראה לקו"ת לאדה"ז צו יג, סע"ב ואילך. ועוד.
- ⁴³ סימן קצד (כה, א ואילך).
- ⁴⁴ אבות רפ"ה.
- ⁴⁵ תהלים קיט, פט. שער היחוד והאמונה פ"א.
- ⁴⁶ ראה גם עץ חיים שער לט דרוש ג'.
- ⁴⁷ ראה מאמרי אדה"ז תקס"ד ע' קכו [ובהנסמן עוד בספר המפתחות לספרי אדה"ז (קה"ת, תשמ"א) ערך כל הגבוה כו']. שערי אורה נח, א ואילך. סה, א ואילך. ובכ"מ.

- 48 ספי"ד.
 49 סוף פרק א.
 50 תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' קד).
 51 ראה סה"מ עת"ר ע' קד. המשך תער"ב ח"ב ע' תשע.
 52 חולין ק, א.
 53 סה"מ תרס"ה שם.
 54 סימן קלד (לא, ג-ד).
 55 תענית כה, א.
 56 הל' יסוה"ת פ"א ה"ד.
 57 ירמ' י, י.
 58 ואתחנן ד, לה.
 59 בראשית א, א.
 60 המשך מים רבים תרל"ו פרק קנח. וראה גם סה"מ תרכ"ו ע' קצ. תרכ"ח ע' קצא ואילך. תרמ"ג ע' צד. תרפ"א ע' קז. לעיל
 ד"ה באתי לגני תשל"ג.
 61 תרכ"ט (סה"מ תרכ"ט ע' קמח).
 62 סנהדרין סז, א.
 63 תהלים עב, ט. ולהעיר, שע"פ המנהג לומר בכל יום הקאפיטל תהלים המתאים לשנות חיינו (אגרות-קודש אדמו"ר מהור"י צ
 ח"א ע' לא. ח"י ע' נג) – בי"א ניסן תשל"ג הותחל אמירת מזמור זה (עד י"א ניסן שנה זו – תשל"ד).
 64 תהלים שם, יא.
 65 שם, י.
 66 שם, יט.
 67 ראה בהמשך פרק יא. שם פרק יז. פרק יט.
 68 ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.
 69 ראה רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד.