

Week One

This *ma'amar*, which was said by the Rebbe during the Three Weeks in 5722 (1962), explains the unique quality of the Third Bais HaMikdash over the previous two. The *ma'amar* is based on the following verse from Chaggai (2:9):

The glory of this last House shall be greater than the first one, said the L-rd of Hosts. And in this place I will grant peace, says the L-rd of Hosts.

גְּדוֹל יְהִי הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן מִן
הָרִאשׁוֹן אָמַר יי צְבָאוֹת וּבְמִקְוֹם הַזֶּה אֶתֵּן
שְׁלוֹם נְאֻם יי צְבָאוֹת :

The *ma'amar* begins with two explanations on the words "הבית הזה האחרון" (this last House):

גדול יהי כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון¹, ויש בזה שני פירושים². פירוש הפשוט הוא³ שבית הזה האחרון קאי על בית שני שהי גדול מבית הראשון בבנין ובשנים, ובזהר⁴ איתא שהבית הזה האחרון קאי על בית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו שיהי גדול מבית הראשון ומבית השני, דשניהם נכללים ב(מן ה)ראשון, כי שניהם לא הי להם קיום, ובית שלישי יהי קיים בקיום נצחי.

Chaggai's prophecy was said during the building of the second Bais HaMikdash. Therefore, the simple explanation of the verse refers to the Second Bais HaMikdash and would be translated as, "The glory of this last (e.g. most recent) House will be greater than the first House."

However, this would seemingly be understood without the word "האחרון" (final). Therefore, the Zohar says that this verse is referring to the **Third** Bais HaMikdash, which will stand forever and is therefore the **final** Bais HaMikdash. According to this explanation, the word "הראשון" (the first) collectively refers to the first **two** Batei Mikdashos. The verse would therefore be translated as, "The glory of the Third Bais HaMikdash (which will last forever) will be greater than the first (two, which didn't last forever)."

We see the Third Bais Hamikdash's unique quality of permanence described in Gemara Pesachim:

וזהו שאמרו רז"ל⁵ לא כאברהם שכתוב בו הר ולא כיצחק שכתוב בו שדה אלא כיעקב שקראו בית, דבית ראשון הוא כנגד אברהם ובית שני כנגד יצחק ובית שלישי כנגד יעקב⁶, ומבואר בלקו"ת⁷ שהשייכות דבית שלישי ליעקב הוא כי מדתו של יעקב היא אמת, ואמת הוא שאין שייך בו הפסק⁸ ושינוי.

The prophecy of Yeshayahu speaks about the time of Moshiach, and says:

And many nations will go and say, "Let us go up to the mountain of Hashem, to the **House** of the G-d of Yaakov.

וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָנוּ | וְנַעֲלֶה אֶל הָר
יְי אֶל בַּיִת אֱלֹהֵי יַעֲקֹב

The Gemara (Pesachim 88, 1) asks, "Is it only the house of the G-d of Ya'akov and not the G-d of Avraham and Yitzchok?" The Gemara explains that Yeshayahu specifically refers to Ya'akov because he described the Har HaBayis (Temple Mount) as a **house**. The Gemara brings three verses to show how each of the Avos referred to the Har HaBayis differently:

Avos	Description of Har HaBayis
Avraham	וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְיָ יִרְאֶה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָר יְיָ יִרְאֶה : And Avraham called the name of the place "Hashem will see," as it is said to this day, "On the mountain , Hashem will be seen." [The "mountain" is the Har HaBayis.]
Yitzchok	וַיֵּצֵא יִצְחָק לְשׁוּחַ בְּשָׂדֵה לְפָנֹת עָרֵב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה גַמְלִים בָּאִים : And Yitzchok went out to pray in the field towards evening, and he lifted his eyes and saw; the camels were approaching. [The "field" refers to the Har HaBayis.]
Ya'akov	וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוֹלָם לוֹז שֵׁם הָעִיר לְרֵאשֻׁנָּה : And He [Ya'akov] called the name of the place "The House of El," but Luz was the original name of the city. [This "place" was the Har HaBayis.]

The Maharsha explains that these three references are referring to the three Batei Mikdashos; Avraham refers to the first, Yitzchok to the second, and Ya'akov to the third. In Likkutei Torah, the Alter Rebbe explains that the connection between Ya'akov and the Third Bais HaMikdash is because Ya'akov is the attribute of *emes* (truth). Just as *emes* is permanent – it is true forever without exception – the Third Bais HaMikdash will last forever.

The two main points to take from this first chapter are:

1. The *ma'amar* will be based on the explanation of the Zohar, which explains that our verse refers to the Third Bais HaMikdash.
2. The Third Bais HaMikdash corresponds to Ya'akov. Just like Ya'akov represents *emes*, which never changes, the Third Bais HaMikdash will stand forever and never change.

The Rebbe now returns to the Likkutei Torah quoted above, which explained the connection between Ya'akov and the Third Bais HaMikdash:

(ב) **והנה** אף שבמארוז"ל הנ"ל (לא כאברהם כו') מדובר בביהמ"ק, הלשון בלקו"ת שם הוא שלש גאולות הן, גאולה ראשונה בזכות אברהם גאולה שני' בזכות יצחק גאולה שלישית בזכות יעקב. ומבאר שם דגאולה השלישית היא גאולה נצחית.

In the Gemara from Pesachim quoted above, it explained that the three Avos correspond to the three Batei Mikdashos. However, in Likkutei Torah the Alter Rebbe quotes this Gemara and says that there are three *geulos* (redemptions) that were in the merit of the three Avos. Accordingly, the Alter Rebbe states that the third *geulah* will be an eternal *geulah*.

Question:

Why does the Alter Rebbe focus on the overall *geulah* when the Gemara focuses on the Bais HaMikdash?

והביאור בזה בפשטות הוא, כי מעיקרי הגאולה הוא – בנין בית המקדש⁹. ועיי שמיתוסף עילוי בביהמ"ק, הגאולה היא נעלית יותר¹⁰. ולכן מקשר בלקו"ת המעלה דגאולה השלישית עם המעלה דביהמ"ק השלישי.

Answer:

By focusing on the entire *geulah* rather than just the building of the Bais HaMikdash itself, the Alter Rebbe is teaching us that the quality of the *geulah* is the **result** of the quality of the Bais HaMikdash.

However, there's an additional reason why the Alter Rebbe focuses on the *geulah*:

ויש להוסיף, דהטעם שבלקו"ת מדבר במעלת גאולה השלישית הוא, כי הגאולה השלישית היא נעלית יותר מהמעלה דביהמ"ק השלישי. כמובן מזה שהגאולה (קיבוץ גליות) תהי לאחרי בנין ביהמ"ק¹¹. אלא שגם מעלה זו באה עיי ביהמ"ק השלישי (שלכן היא נלמדת (בלקו"ת) מהמעלה דביהמ"ק השלישי) כי בבנין ביהמ"ק השלישי יהיו כלולים כל הענינים והמעלות שיהיו לאח"ז.

From a simple perspective, we would understand that since the Third Bais HaMikdash is so great, it even has an impact on the *geulah* that comes **after it**. In other words, the Bais HaMikdash is primary, and the *geulah* is secondary. However, by **focusing** on the *geulah* that comes **after** the Bais HaMikdash, the Alter Rebbe is teaching us that the subsequent *geulah* is **superior** to the Bais HaMikdash itself! If the subsequent steps of the *geulah* were not superior to the building of the Bais HaMikdash, what would they accomplish?

By basing the discussion of the *geulah* on the Bais HaMikdash, the Alter Rebbe is teaching us that despite the fact that the subsequent events of the *geulah* are **superior** to the Bais HaMikdash, the potential for all these superior events are all included **within the Bais HaMikdash itself**. In other words, the subsequent events in the *geulah* are the **ultimate expression** of the potential of the Bais HaMikdash.

[Editor's note: Chassidus explains a similar concept with regard to a child and his father. Even though a child can have abilities that are **greater** than the father's, his ability still **comes from** the father.]

If all the subsequent events express the potential of the Bais HaMikdash, then the final event of the *geulah* must be the **highest** expression of the Bais HaMikdash:

ועי"פ מ"ש בזהר¹² בסדר הענינים שיהיו לע"ל דתחיית המתים הוא אחרון שבכולם, יש לומר, שגילוי המעלה דביהמ"ק השלישי [אמת שאין שייך בו הפסק ושינוי] יהי בעיקר בתחה"מ, שאז יהיו חיים נצחיים.

According to the Zohar, the final event of *geulah* is *techiyas hamesim* (resurrection of the dead). According to this order, *techiyas hamesim* is the **ultimate** expression of the potential within the Bais HaMikdash; just as the Bais HaMikdash will **stand** forever, after *techiyas hamesim* the Jews will **live** forever.

We see this reflected in the explanation of a verse from Hoshea (6:2):

ויש לקשר זה עם מ"ש¹³ יחינו מיומיים ביום השלישי יקימנו ונחי לפניו, דביום השלישי שני פירושים. שקאי על ביהמ"ק השלישי¹⁴ ושקאי על תחה"מ¹⁵. והקשר דשני הפירושים¹⁶ הוא, כי בתחה"מ תתגלה המעלה דביהמ"ק השלישי.

The verse says:

יחינו מיומיים ביום השלישי יקימנו ונחי לפניו
He will revive us from the two days; on the third day He will stand us up and live before Him.

There are two relevant explanations on this verse:

1. Rashi explains that the "third day" refers to the Third Bais HaMikdash.
2. The Tzemach Tzedek explains that it refers to *techiyas hamesim*.

Based on what we learned above, we can see that the connection between these two explanations is that *techias hamesim* (second explanation) is the ultimate expression of the Third Bais HaMikdash (first explanation).

So far in the *ma'amar* we've explained that the Third Bais HaMikdash is superior because it will last forever. Now, the *ma'amar* explains the advantage of the Third Bais HaMikdash in greater detail.

(ג) **ויובן** זה בהקדים מה שארז"ל¹⁷ עלה ארי במזל ארי והחריב את אריאל כו' על מנת שיבוא ארי במזל ארי ויבנה אריאל. ומזה מובן, דמ"ש גדול יהי כבוד הבית הזה האחרון יותר מן הראשון הוא גם באם ביהמ"ק הראשון לא הי נחרב והי לו קיום נצחי. ולכן עלה ארי כו' והחריב את אריאל בכדי שיבוא ארי ויבנה אריאל, שיהי גדול יותר מן הראשון (גם באם הי לו קיום נצחי).¹⁸

In Yalkut Shimoni it says that, "The lion (*aryeh*) (Nevuchanetzar) will come up in the *mazal* of the lion (the month of Av) and destroy *Ariel* (the Bais HaMikdash)... to make it possible for the Lion (Hashem) to come in the *mazal* of the lion (the month of Av) and build *Ariel* (the Bais HaMikdash)."

From the fact that the first Bais HaMikdash was destroyed **in order to** build the second one, we see that the process of destruction was a necessary step in building **a superior** Bais HaMikdash. We can also assume that the same holds true for the destruction of the Second Bais HaMikdash and the eventual construction of the Third. In order words, since it has the advantage of "destroy in order to build," the

Third Bais HaMikdash has **two** advantages over the previous ones: the fact that it will stand forever, and the fact that it has the (greatest) quality of “destroy in order to build.” Hypothetically, even if the Second Bais HaMikdash would have stood forever, it still would not be equal to the third, because the third also has the advantage of “destroy in order to build” twice! We see from this that the advantage of the Third Bais HaMikdash is not just **quantitative** (how **long** it will stand for), but also **qualitative** (it has the advantage of “destroy in order to build”).

We can better understand the advantage of “destroy in order to build” by comparing it to the service of Hashem:

וע"ד המעלה דבעלי תשובה על צדיקים, דעבודת הצדיקים (גם צדיקים שאין להם יצר הרע¹⁹, שלכן אין שייך שיהי' אצלם חטא, ועבודתם היא באופן דקיום נצחי) מגעת בהשתלשלות, ועבודת הבעלי תשובה בלמעלה מהשתלשלות.²⁰

Chassidus often discusses the difference between a *tzadik* and a *ba'al teshuvah*. A *tzadik* is perfect; he does everything he's supposed to do, and does it in the best way. Since a *tzadik* (as defined in Tanya) does not have a *yetzer hora*, it's **impossible** that this perfection in his service of Hashem could ever be “destroyed,” and his pursuit of Torah and mitzvos “lasts forever.” Since a *tzadik* never goes through *teshuvah* (destroy in order to build), but his pursuit of Torah and mitzvos lasts forever, a *tzadik* can be compared to the First Bais HaMikdash **if it would have lasted forever**.

On the other hand, a *ba'al teshuvah* **has** a *yetzer hora* and **makes mistakes** in his service of Hashem, which he successfully fixes to attain the status of “one who has done *teshuvah*.” This can be compared to a Bais HaMikdash which has been built **after** the previous one was destroyed.

The Rambam states that even a complete *tzadik* cannot compare to a *ba'al teshuvah*. Whereas the *tzadik* is simply following his natural desire to connect to Hashem, the *ba'al teshuvah* needs to reach **beyond** himself to subdue his natural desire and return to the path of Torah and mitzvos.

Since the *tzadik* is following the **natural** course of things, we call this “within *seder histalshelus*” (within the natural order of creation), and since the *ba'al teshuvah* is reaching **beyond** the natural order, we call this “beyond *seder histalshelus*” (beyond the natural order of creation).

In summary, we understand from the comparison of the Bais HaMikdash to the *tzadik* and the *ba'al teshuvah* that the process of “destroy in order to build” creates a **whole new advantage** that isn't possible without the destruction.

We can see this parallel of “beyond *seder histalshelus*” in the Yalkut Shimoni mentioned above:

וזהו עלה אר"י והחריב את אריאל על מנת שיבוא אר"י ויבנה אריאל, וידוע²¹ דיבוא אר"י [זה הקב"ה, דכתיב בי²² אר"י שאג מי לא ירא²³] הוא התגלות הכתר שלמעלה מהשתלשלות.

The Tzemach Tzedek explains in Or HaTorah that when Hashem is described as an *Aryeh* (Lion), this refers to the revelation of *keser*. *Keser* is above the ten *sefiros*, and represents a revelation that is beyond the natural order.

This is why the Yalkut Shimoni says, "The lion (*aryeh*) (Nevuchanetzar) will come up... and **destroy Ariel** (the Bais HaMikdash)... [and this process of destruction happens] in order to make it possible for the Lion (a revelation of *keser* which is beyond the natural order) to... build *Ariel* (the Bais HaMikdash) [on a much higher level]."

However, according to this, wouldn't we have already achieved this level after the destruction of the first Bais HaMikdash and the building of the **second one**?

ויש להוסיף, שגם לפי מארז"ל²⁴ שכשעלו מבבל הי' ראוי להיות בנין זה (ביהמ"ק השלישי), מ"מ, בית שלישי שיהי לע"ל (לאחרי בית שני) יהי גדול יותר. דהגם שגם כשעלו מבבל (לאחרי חורבן בית ראשון והתיקון על זה) היו בדוגמת בעלי תשובה²⁵, הרי בתשובה יש ריבוי דרגות. ולכן הי' גם חורבן בית שני בכדי שע"י העבודה בהגלות שלאחרי חורבן בית שני יגיעו לשלימות התשובה, ועי"ז יהי גדול כבוד הבית הזה האחרון בתכלית השלימות.

Even we had attained the level of *ba'alei teshuvah* and were worthy of building the Bais HaMikdash in its final and eternal form after returning from the Babylonian exile, we are still able to reach an even **higher** (and ultimate) perfection of the Third Bais HaMikdash through a **deeper** level of *teshuvah* which follows the destruction of both the first **and** the second Batei Mikdashos.

The Rebbe now applies this concept to another Midrash from Yalkut Shimoni:

ועפ"ז יש לבאר מה שאמרו רז"ל²⁶ עה"פ²⁷ שמעו דבר ה' בית יעקב, שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, שמעו דברי נבואה עד שלא תשמעו דברי תוכחות וכו' (ומסיים) שמעו גופיכון עד שלא ישמעו גרמיכון, העצמות²⁸ היבשות שמעו דבר ה'.

On the verse, "House of Ya'akov, listen to the word of Hashem" the Midrash says, "If you would listen to the words of Torah, you wouldn't have to hear the words of the [early] prophets; if you would listen to the words of the [early] prophets, you won't have to hear the rebuke [of the later prophets]... if your bodies would listen while you're alive, then your bones wouldn't need to listen [at *techiyas hamesim*]. This is what the verse says, 'Dry bones, listen to the word of Hashem.'"

ולכאורה זה שאומר שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, יש לומר, כי דברי נבואה הם לצוות על דברי התורה²⁹, ולכן באם היו שומעים דברי תורה לא היו צריכים לדברי נבואה. ועד"ז בדברי נבואה עצמם, שבאם היו שומעים דברי נבואה דנביאים הראשונים המצווים על דברי התורה שלא באופן דתוכחה לא היו צריכים לדברי תוכחה (ועד"ז הוא בנוגע הענינים שלאח"ז). אבל מה שמסיים עד שלא ישמעו גרמיכון כו' אינו מובן, איך שייך לומר שבאם היו שומעין דברי תורה או דברי תוכחות וכו' לא היו זוכים ח"ו לתחה"מ.

The beginning of the Midrash seems to make sense; since the words of the prophets are to encourage the Jews to follow the Torah, this encouragement would be unnecessary if the Jews would listen to the Torah in the first place. This pattern seems to fit throughout this Midrash – until we get to the conclusion.

Is the Midrash suggesting that if we would have listened to the Torah *techiyas hamesim* wouldn't have been part of the coming of Moshiach?

We can answer this question based on what we learned above regarding the “destroy in order to build” advantage of the Third Bais HaMikdash:

ויש לומר הביאור בזה, דעיי הירידה שלא שמעו דברי תורה וכו' תהי תחה"מ באופן נעלה יותר, בדוגמת ביהמ"ק השלישי שעיי שיהי לאחרי הירידה דחורבן בית שני יהי גדול יותר.

In truth, the Jews **would** have experienced *techiyas hamesim* even if they had always listened to the words of Torah. However, it wouldn't have been the same *techiyas hamesim* that's possible now.

Just like the Jews **could** have built an eternal Bais HaMikdash when they returned from the Babylonian exile, the Jews **could** have experienced *techiyas hamesim* without the experience of “not listening to the words of Torah.” However, just like the Third Bais HaMikdash will be even **higher** because of the destruction of the second, so too *techiyas hamesim* will be experienced in a **higher** way because it was preceded by “not listening to the words of Torah.”

We now clearly see that the Third Bais HaMikdash has an advantage over the first two. We also see that this advantage is attained through the “destroy in order to build” process, much like the way a *ba'al teshuvah* is superior to a *tzadik*.

We know **that** there is an advantage, and **how** it comes about, but what exactly **is** this unique advantage that's only present in the Third Bais HaMikdash?

ד) **וביאור** מעלת בית השלישי על בית ראשון ושני (גם על בית שני כמו שהי ראוי להיות בצורת התבנית דבית שלישי), יובן בהקדים המעלה דבית המקדש (בכלל)³⁰, כולל גם המעלה דמקום המקדש, דמקום המקדש (גם לפני בנין ביהמ"ק) הוא למעלה יותר מהמקום דכל העולם, כמ"ש³¹ מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים ותרגם אונקלוס לית דין אתר הדיוט.

In order to understand the unique quality of the third Bais HaMikdash, we first need to understand the uniqueness of the Bais HaMikdash in general. In addition to the building itself, even the **place** of the Bais HaMikdash is different than any other place in the world.

After Ya'akov woke up from his dream about the angels going up and down a ladder, he said, “How awesome is this **place**! This is none other than the house of *Elokim*, and this is the gate of the heavens!”

This was obviously long before the Bais HaMikdash was built, but Ya'akov still recognized the intrinsic holiness of the physical location.

Onkelus translates the words "אין זה כי אם בית אלקים" (this is none other than the house of *Elokim*) as "לית דין אתר הדיוט" (this is not an ordinary place). What does "ordinary" mean?

שהמקום דכל העולם הוא אתר הדיוט לפי שנברא בעשרה מאמרות שנקראים³² מילין דהדיוטא, ומקום המקדש אינו אתר הדיוט [אף שגם מקום המקדש נברא בעשרה מאמרות. ואדרבה, התחלת ועיקר הבריאה מהעש"מ היתה בריאת אבן שתי שבמקדש וממנה הושתת כל העולם³³], כי בעשרה מאמרות נאמר ויאמר אלקים, ובמקום המקדש הי' גילוי שם הוי' כמ"ש³⁴ אכן יש הוי' במקום הזה.

The rest of the physical world is called an "ordinary place" because it came into being through the ten sayings of creation, which the Zohar calls, "מילין דהדיוטא" (ordinary words). The "ordinary place" of the physical world comes into being through the name *Elokim*, as it says in the ten sayings, "ויאמר " ואלקים" (and *Elokim* said). On the other hand, Ya'akov says, "אכן יש הוי' במקום הזה" (Indeed, *Havayah* is in this place), indicating that the place of the Bais HaMikdash is a revelation of *Havayah*, not just *Elokim*.

[Parenthetically, the Rebbe acknowledges that the place of the Bais HaMikdash was **also** created through the ten sayings. Even more so, the *even ha'shesiah* (Foundation Stone) in the Bais HaMikdash was the foundation for the creation of the entire world. This apparent contradiction is the basis for the following question.]

וצריך ביאור, דלכאורה, מעלת מקום המקדש על המקום דכל העולם הוא בהגילוי שהי' בביהמ"ק ולא בהמקום עצמו, שהרי גם מקום המקדש נברא בעשרה מאמרות (מילין דהדיוטא), ופירוש לית דין אתר הדיוט הוא שהמקום עצמו אינו אתר הדיוט.

Question:

If the place of the Bais HaMikdash was **also** created through the ten sayings, how can we say that it's fundamentally **different** from the rest of creation? It's understandable that the **building** of the Bais HaMikdash is different, but how is the **physical location** different?

In order to answer this question, the *ma'amar* first explores the difference between creation through the name *Havayah* and creation through the name *Elokim*.

ונקודת הביאור בזה ע"פ מ"ש בתניא³⁵ שהתהוות העולם היא משם הוי' (הוי' לשון מהווה³⁶), אלא שבאם ההתהוות היתה משם הוי' עצמו הי' העולם בטל במציאות ולכן ההתהוות בפועל היתה ע"י שם אלקים. וההתהוות דמקום המקדש היתה באופן ששם אלקים אינו מסתיר על שם הוי'. וזהו לית דין אתר הדיוט כי במקום המקדש הי' נרגש בגילוי ההתהוות כמו שהיא משם הוי'.

In truth, all creation – even the creation of the place of the Bais HaMikdash – is created through a process of *Havayah* and *Elokim*. The only difference with the place of the Bais Hamikdash is **how it is affected** by *Elokim*.

The name *Havayah* refers to how Hashem is a creator. We often refer to *Havayah* as “beyond the natural order” because creating something from nothing is beyond the capability of a created being. The name *Havayah* is often explained as “הי' הוה ויהי' כאחד” (past, present, and future as one), but these three words are actually different forms of the verb “to be” in the past, present, and future tenses. Therefore, another way to explain the name *Havayah* is “מהווה”; to “make something be” – to create.

However, the Alter Rebbe explains in Tanya that if Hashem would bring creation into existence directly through *Havayah*, it would not perceive itself as an independent existence – it would just be an “extension” of Hashem Himself.

In order to make the creation perceive itself as an independent entity that is distinct from the Creator, Hashem uses His ability to limit and conceal Himself. We call this ability *Elokim*.

Therefore, all creation is a combination of the two forces, *Havayah* and *Elokim*; Hashem’s ability to reveal (create) combined with His ability to conceal (enable creation to perceive itself as an independent existence).

Normally, the concealment process of *Elokim* results in a creation that senses its own existence as separate from Hashem; depending on the “intensity” of *Elokim*, the creation may be aware of its **dependence** on Hashem, but it nevertheless feels itself as a **separate entity**.

However, the place of the Bais HaMikdash is unique in this respect; the fact that it is created through *Elokim* **doesn't conceal** the fact that creation is still one with Hashem. In other words, an “ordinary place” is created from *Havayah* but **doesn't experience this** due to the impact of *Elokim*. The place of the Bais HaMikdash is created from *Havayah* and – despite the fact that it is also created through *Elokim* – still **feels** as though it was created directly from *Havayah*.

Next, the *ma'amar* will go into a detailed explanation of the difference between creation through *Havayah* and creation through *Elokim*.

Week Two

So far in the *ma'amar*, we've made the following points:

- The Zohar explains that our verse is referring to the Third Bais HaMikdash, which will be greater than the first two Batei Mikdashos.
- The unique quality of the Third Bais HaMikdash is that it will stand forever.
- The Bais HaMikdash is the beginning of the *geulah*, and contains within it the **potential** for all subsequent parts of the *geulah* (ingathering of the exiles and resurrection of the dead).
- Since each one of the subsequent parts of the *geulah* is higher than the previous one and reveals **more** of the potential of the Bais HaMikdash, the **ultimate** potential of the Bais HaMikdash is revealed through *techiyas hamesim*.
- In addition to the fact that the Third Bais HaMikdash will stand forever, it is also **qualitatively** better than the first two. Since it was made in a way of "destroy in order to build" (twice), it is able to attain a superior level.
- This can be compared to the advantage of a *ba'al teshuvah* over a *tzadik*. Since a *ba'al teshuvah* must go **beyond** his own natural tendencies in order to correct his service of Hashem, he is able to reach **beyond** the natural order of creation. On the other hand, a *tzadik* who serves Hashem based on his natural, holy tendencies, only reaches **within** the natural order of creation.
- In order to understand the core advantage of the Third Bais HaMikdash (which causes it to stand forever), the *ma'amar* first explains the unique quality of the **place** of the Bais HaMikdash.
- Creation happens through a combination of *Havayah* (Hashem's ability to create, or reveal Himself) and *Elokim* (His ability to conceal Himself from creation). The impact of *Elokim* typically results in a creation that perceives itself as an existence that is **separate** from Hashem.
- The place of the Bais HaMikdash is unique because **despite** the fact that it is created through both *Havayah* and *Elokim*, it nevertheless **feels** as though it was created directly by *Havayah*. It does not experience the perceived independence from Hashem that is a normal result of being created through *Elokim*.

The *ma'amar* continues to explain the difference between creation through *Elokim* and creation through *Havayah*:

והענין הוא, דההתהוות משם אלקים היא בדרך התלבשות (בראשית ברא אלקים)³⁷ וההתהוות משם הוי"ה היא באופן דבדרך ממילא (יהללו את שם הוי"ה כי הוא צוה ונבראו)³⁸.

These two "methods" of creation follow fundamentally different processes:

Creation through *Elokim* is called "דרך התלבשות". Simply translated, *derech hislabshus* means "in a way that one would put on a piece of clothing." The implication is that *derech hislabshus* refers to a deliberate and involved process that is **not automatic**. When you get dressed in the morning, this does not happen automatically; you need to **get** dressed.

We can see this “**deliberate**” process reflected in the first verse of the Torah, “**בראשית ברא אלקים**” (in the beginning of *Elokim* creating the heavens and the earth). The verb “**ברא**” means to **actively** create, and is used together with *Elokim*.

In contrast, creation through *Havayah* is called “**דרך ממילא**”. Simply translated, *derech me'mayla* means “automatically.” For example, if you want to say the word “ball” you don’t need to think about how to form your mouth into the letters b-a-l-l; it just happens automatically without any effort or intervention required.

We can see this “automatic” method of creation reflected in a verse from Tehillim (148:5), “**יהללו את ה' כי הוא צוה ונבראו**” (Praise *Havayah*, because He commanded and they [the heavens, angels, sun, etc.] **were created**). The word “**נבראו**” is a passive tense verb, which means “they were [automatically] created,” and is used here together with *Havayah*.

The *ma'amar* now explains the reasons for the different approaches to creation:

והחילוק שבאופן ההתהוות (אם ההתהוות היא בדרך ממילא או שהיא בדרך התלבשות) מורה על היחס של הדבר המתהווה להמקור שמהווה אותו.

[Editor’s note: The following section speaks about the concept of a creator and a creation, but is not necessarily referring to Hashem as the Creator – it is also referring to concepts such as how intellect “creates” emotions. Therefore we will use “creator” without a capital “C”.]

These two “methods” of creation are a result of the **relationship** between the creator and creation. First, the *ma'amar* explains *derech me'mayla* (automatic) creation:

דכאשר המתהווה הוא בקירוב להמהווה, התהוותו היא בדרך ממילא³⁹. וכמו עילה ועלול, דכיון שהעלול הוא בערך העילה, לכן התהוות העלול מהעילה היא בדרך ממילא [וכמו שכל ומדות, דכיון שהמדה היא בערך השכל, לכן, ע"י ההתבוננות, באה ממילא המדה שבהתאם להתבוננות]. וכמו"כ הוא באור ומאור⁴⁰, דכיון שהאור הוא גילוי המאור, לכן, המצאת האור מהמאור היא בדרך ממילא.

When the thing to be created has a “close” relationship to the creator, creation happens “automatically.” A good analogy for this is a cause and effect relationship. Since the effect can be clearly traced back to the cause, we say that there is a “close” relationship between them.

A good example of this is intellect and emotion. When you think deeply about something, you automatically react with the appropriate emotion. Even though the **thinking** requires deliberate effort, the resulting **emotion** happens automatically.

In addition to the cause and effect relationship, another good analogy is light and a source of light. Turning on the light in a room is not a two-step process; you don’t need to first turn on the light **and** **then** put the light from the light bulb into the room. When the light is on, it **automatically** casts light.

[Editor's note: These two analogies of "cause and effect" and "light and source of light" are brought in a *ma'amar* of the Rebbe Rashab from 5665. The *ma'amar* will later explain why the Rebbe Rashab needed to provide **both** these analogies.]

However, there is a different process when the creation has a (perceived) "distant" relationship to the creator:

וכאשר המתהווה הוא בריחוק מהמהווה, התהוותו היא בדרך התלבשות³⁹, שהמהווה מתעסק ומשתדל להוות את הדבר המתהווה.

In order to create something that has a perceived "distance" from the creator, the method of *derech hislabshus* (a deliberate process) is used. The creator involves himself in a deliberate process to create something that is "far" from him. In this analogy, there is **deliberate effort** involved in the creation process.

[Editor's note: It's key to remember that we are trying to approximate our understanding of Hashem's ways in our inherently limited human terms. Truly, the act of creation does not require any "effort" from Hashem, and nothing is truly "far" from Him. However, Hashem wants us to try to understand His ways through the world that we relate to.

A helpful way to think about the difference between these two "methods" of creation is the way that you would talk to a friend vs. the way that you would speak while acting as a character in a play. At the core, you are always **you** – that never changes.

However, when you talk to a good friend, your speech comes naturally in an "automatic" way because you're creating "speech" that's "close to who you are." On the other hand, when you're acting in a play, you put forth deliberate effort to "create" the personality of someone else whose personality is "far" from yours, and each word needs to be expressed with deliberate effort to ensure that you stay in character.]

Parenthetically, the Rebbe provides additional explanation about the reason for using these two methods of creation:

[והטעם לזה הוא, דבהתהוות שבדרך ממילא עיקר ההדגשה הוא גילוי המקור. ולכן, הגם שגם בעילה ועלול (שהתהוות העלול מהעילה היא בדרך ממילא), העלול אינו גילוי העילה אלא מהות לעצמו, מ"מ, נרגש בו העילה. וכמו שכל ומדות, שבהמדות נרגש השכל. ובכדי שיתהווה דבר שהוא בריחוק ממקורו, הוא דוקא בדרך התלבשות. דענין ההתלבשות הוא (לא שהמקור מתגלה, אלא אדרבה) הוא מתלבש (ומתעסק) להוות דבר חדש, ולכן, הדבר המתהווה ע"י התלבשות הוא בריחוק ממקורו, באופן שלא נרגש בו מקורו.]

The **method** of creation is determined by the **desired outcome**:

- If the main goal is to **reveal the creator**, the method used is *derech me'mayla* – automatic creation. Even if the creation is a separate existence from the creator, the goal is still that the

creation should **reveal** the creator. For example, emotions and intellect are two different things, but since the main focus is **revealing** the concept that exists within the intellect, the emotions are created in such a way that the intellectual idea can be expressed (revealed) through them.

- If the main goal is to **create something new**, the method used is *derech hislabshus* – there is a deliberate process of concealing the source of creation in order to “make room” for the new existence to come into being.

The Rebbe introduces a new analogy to further explain this point: the **potential** to do something vs. the **act** of doing it:

ויש לומר שהוא ע"ד הענין דכח ופועל, דמהטעמים על זה שהמשכת הפעולה מהכח היא לא בדרך ממילא אלא ע"י התלבשות (שהכח פועל את הפעולה), הוא כי הפעולה היא בריוק מהכח. דהנה ידוע⁴¹ שהפעולה היא התחדשות לגבי הכח. דכיון שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, הרי המשכת הפעולה מהכח היא (כמו) התהוות חדשה (וע"ד יש מאין). וענין הכח הוא שבכחו לפעול דבר חדש.

The potential to do something is “distant” from the action performed because the potential is spiritual and the action is physical – they are fundamentally different. This is why we say that the action is almost considered as a “new creation” in comparison to the potential ability to perform that action.

Seemingly, this is similar to the “intellect and emotion” relationship described above. After all, just like you can trace a feeling back to the idea that preceded it, you can identify the potential based on the action performed! Why is one “close” (intellect and emotion) and the other “far” (potential and action)?

ומזה מובן, דזה שמהפעולה יודעים את הכח, הוא שע"י הפעולה יודעים את הכח. אבל בהפעולה עצמה לא נרגש הכח⁴². דכיון שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, אין הכח הרוחני מתגלה בפעולה הגשמית⁴³.

In the case of action and potential, we can **identify** the potential from the action performed, but the spiritual potential is not sensed within the action itself. Since one is spiritual and the other physical, the actual spiritual potential cannot be **revealed** within the physical action.

This is not the case with intellect and emotions, which are both non-physical things. The intellect is actually **felt** within the resulting emotion.

In addition to the fact that the potential and the action are incomparable (one is spiritual and the other is physical), there is a more fundamental reason why the potential can't be revealed within the action:

ויש להוסיף, דזה שבהפעולה לא נרגש הכח הוא לא רק מצד הפעולה (שהיא באין ערוך להכח) אלא גם מצד הכח. דכיון שפעולת הכח הוא שעושה דבר חדש שאינו בערכו (כנ"ל), לכן המשכת הכח לפעול היא המשכה נעלמת [כי פעולת דבר חדש שאינו בערך מקורו היא

ע"י התעלמות המקור. דלאחרי שנפסק גילוי המקור, אז דוקא שייך שיהי דבר שאינו בערכו], ולכן⁴⁴, הפעולה הבאה מהכח היא באופן שלא נרגש בה הכח].

The goal of the potential is to create a **new action** which can almost be considered like a **new creation**. Since the potential is **concealed** from the action in the process of creation, by definition it can't be **revealed** within the action.

In summary, this parenthetical section explained that the processes of "automatic" and "deliberate" creation meet fundamentally different **goals**. If the goal is to create something **new**, then a deliberate creation approach is used. If the goal is to **reveal the creator**, then the automatic approach is used.

Returning to the body of the *ma'amar*, the Rebbe applies the two analogies of creator and creation (automatic and deliberate) to how Hashem creates the world:

ועד"ז הוא למעלה, דההתהוות שמשם אלקים שהיא בדרך התלבשות, היא באופן שהכח המהווה אינו נרגש בהנבראים, ולכן הנבראים שנתהוו משם אלקים הם מציאות והביטול שלהם הוא⁴⁵ רק ביטול היש. וההתהוות שמשם הויי שהיא בדרך ממילא, היא באופן שהוא בגילוי בהנבראים, ולכן ביטול הנבראים שנתהוו משם הויי הוא⁴⁵ ביטול במציאות.

Creation through *Elokim* follows the process of "deliberate" creation, in which the Creator is hidden from the creation and the creation doesn't sense its connection to the Creator. Therefore, this type of creation feels itself as a **distinct entity** from Hashem. The ultimate state that such a creation can reach is the realization that their entire existence is **dependent** on Hashem, but they are not capable of feeling that their entire existence **is** Hashem.

On the other hand, *Havayah* follows the process of "automatic" creation, in which the Creator is felt within His creation. Such creations realize that their entire existence **is** Hashem – there is nothing other than Him.

Above, based on a *ma'amar* of the Rebbe Rashab, our *ma'amar* used two analogies to describe the "automatic" process of creation: "cause and effect" and "light and a source of light." The Rebbe now explains the purpose of using both of these analogies.

ה) **והנה** ידוע דכשמביאים בדרושי חסידות שני משלים (או יותר) לאיזה ענין, הוא, כי אין המשל מכוון להנמשל בכל הפרטים, ולכן מביאים שני משלים (ויותר), שכל אחד מהם מבאר איזה פרטים מהנמשל.

Whenever Chassidus provides more than one analogy to explain a concept, it's because the first analogy could mislead the student to an incorrect conclusion regarding one of the details, so the additional analogy is provided to correct the understanding of that specific detail.

וכן הוא בעניינינו, דהטעם שמביאים שני משלים על זה שבהתהוות שבדרך ממילא המתהווה הוא בקירוב להמהווה, המשל דעילה ועלול והמשל דאור ומאור, הוא, כי בהנמשל, גם בהתהוות שבדרך ממילא, מתהווה דבר חדש שאינו בערך להמקור המהווה. וכמובן גם מזה שגם בהתהוות שמשם הויי כתיב כי הוא צוה ונבראו, דלשון בריאה מורה על התהוות יש מאין⁴⁶, דיש מאין הוא באין ערוך.

In our case, the first analogy, cause and effect, has a key detail that doesn't accurately match the concept of "automatic" creation.

Regardless of the "method" which Hashem uses to create, **any** creation is completely incomparable to Him. We see this from the verse which speaks about creation through *Havayah*; even though it is discussing "automatic" creation, it nevertheless uses the word "ונבראו" (and they were **created**).

However, this doesn't seem to be what the analogy of cause and effect implies:

Above, we explained that when the goal of creation is to **reveal** the creator, then the "automatic" method of creation is used, and this creates a "close" relationship between the creator and the creation. We provided the example of intellect and emotion; since the purpose is to **reveal** the intellectual concept, the emotions are an "automatic" result of thinking about it.

Accordingly, we explained through the cause and effect analogy that in the "automatic" method of creation, the creator can be revealed within the creation, like intellect in an emotion.

Applying this to Hashem's creation of existence, how can we say that the creation is **comparable** to the Creator to the extent that He can be **revealed** through it?

The Rebbe clarifies:

וזה שהתהוות שמשם הויי היא באופן שהוא בגילוי בהנבראים שנתהוו ממנו (כנ"ל סעיף ד), הכוונה בזה היא שנרגש בהם שאינם מציאות לעצמם וכל מציאותם היא זה שהאור האלקי מהווה אותם מאין ליש, דעיי הרגש זה הם בטלים למקורם. אבל לא שהוא בגילוי בהנבראים עצמם (ענינם ומעלתם). דכיון שהנבראים הם באין ערוך לגביי, הרי אין שייך שיתגלה בהם אור שאינו בערכם כלל, ועי"ד שאין שייך שבפעולה גשמית יהיי הגילוי דכח הרוחני (כנ"ל שם).

When we say that Hashem can be "revealed" in His creation, we don't mean that He is **comparable** to His creation and therefore He can be revealed through it. We mean that the creation is capable of **feeling that they are not an independent existence from Him**. This is similar to how an action cannot truly **reveal** the potential (because one is spiritual and the other is physical), but **through** the action one can come to an awareness of the potential.

Parenthetically, the Rebbe points out that, even though "potential and action" is used as an analogy for "deliberate" creation, it actually has **more** revelation than Hashem's "automatic" method of creation:

[ולהוסיף, דבכח ופועל, כיון שכח ענינו הוא לפעול ופעולתו היא בדרך התלבשות, לכן, בזה שהכח פועל את הפעולה מתגלה הכח (ורק שאינו מתגלה בהפעולה עצמה). משא"כ בהתהוות שמשם הוי', כיון שהתהוות שמשם הוי' היא בדרך ממילא, שזה מורה שהוא מופלא מענין ההתהוות⁴⁷, הרי אינו מתגלה גם ע"י התהוות הנבראים, כיון שהוא מופלא מענין ההתהוות].

Since the whole purpose of potential (the analogy for "deliberate" creation) is to produce actions, even though the spiritual potential is not directly revealed within the action, the **existence of the potential is revealed** when an action occurs. On the other hand, since Hashem infinitely higher than the act of creating, you **cannot** say that He is **revealed** through creation in the same way that potential is revealed through action.

In summary, this section explained how Hashem cannot truly be "revealed" in His creation because creation is never comparable to Him. We see from here the shortcoming of the "cause and effect" analogy:

ולכן המשל דעילה ועלול אינו מכוון להנמשל, כי בעילה ועלול, הקירוב דהעלול להעילה הוא שהעלול הוא בערך העילה, וגילוי העילה הוא בהעלול עצמו⁴⁸. [וכמו שכל ומדות שהם עילה ועלול, שבהמדה עצמה ניכר השכל שהולידה. דכשמתעורר באהבה לאיזה דבר לפי שהבין והשיג בשכלו שהדבר טוב לו הרי נרגש בהאהבה עצמה שאהבתו להדבר היא מצד הטוב שבו. ואופן האהבה הוא כאופן הטוב של הדבר⁴⁹].

In the analogy of cause and effect, the cause is **comparable** to the effect, which allows the cause to be **revealed** through the effect. For example, when you are attracted to something because of a positive quality that it has, your attraction is "aware" of this positive quality that caused the attraction, and the level of attraction is directly proportionate to the quality of the object.

This point, however, is unlike the concept of creation, because Hashem is always **incomparable** to His creation. Therefore, the *ma'amar* provided the **additional** analogy of the "source of light and the light" to clarify this point:

ובכדי לבאר שגם כשהמתהווה הוא באין ערוך להמקור המהווה מ"מ הוא בקירוב למקורו, הוא ע"י המשל דאור ומאור. דהגם שהאור הוא הארה בלבד שבאין ערוך להמאור [שלכן אין המאור מתגלה בהאור, שע"י האור יודעים רק מציאות המאור ולא מהותו⁵⁰], מ"מ, הוא בקירוב להמאור, שנרגש בו מקורו ובטל אליו.

In order to explain the fact that even "automatic" (*Havayah*) creation is incomparable to Hashem, but can nevertheless have an aspect of "closeness" to Hashem, the *ma'amar* provided the analogy of the "light source and the light."

In the analogy of the light source and the light, despite the fact that the light is **incomparable** to the light source (the light source is only a single ray from the source, while the source is capable of producing an

infinite amount of rays), the light is still able to “feel” its source and realize its total dependence on it for its existence.

Now, if the analogy of the light source and the light is such a perfect fit for the concept of “automatic” creation, why did the *ma’amar* include the analogy of cause and effect?

אלא שגם המשל דאור ומאור אינו מספיק, כי באור ומאור, קירוב האור להמאור וביטולו אליו הוא באופן שהאור אינו מציאות כלל וכל ענינו הוא שהוא גילוי המאור. משא”כ בהנמשל, גם בהתהוות שמשם הויי כתיב כי הוא צוה ונבראו, דענין בריאה הוא (לא התפשטות וגילוי המקור, אלא) התהוות דבר.

The analogy of the light source and the light implies that the light is **not an independent existence at all**, and its whole existence is purely a revelation of its source. However, creation is – by definition – incomparable to its Creator, and cannot be a **revelation** of its Creator.

We see this difference reflected in Tanya:

וכמובן גם ממ”ש בתניא⁵¹, שגם באם היתה ההתהוות משם הויי שלא ע”י הצמצום דשם אלקים היו מתהווים הנבראים מאין ליש (אלא שאז היו בטלים בתכלית, כביטול זיו השמש בשמש).

In Tanya, the Alter Rebbe explains that even if Hashem had created the world in a way of *Havayah* (without the concealment of *Elokim*), creation **still** would have been “**something** from nothing.” Unlike the emanation of light from its source, the creation would still have existed as a “something” on its own, but that “something” would have been completely aware of its unity with Hashem.

This is why the *ma’amar* included the analogy of cause and effect:

ובכדי לבאר שגם מציאות דבר הוא בקירוב למקורו, הוא ע”י המשל דעילה ועלול. דהגם שהעלול הוא מציאות ולא גילוי העילה מ”מ הוא בקירוב להעילה.

The *ma’amar* included the analogy of cause and effect to explain that **despite the fact** that “automatic” creation has a “close” relationship to its Creator, it nevertheless is an independent existence and not merely a revelation of its source.

In summary:

- The *ma’amar* explained that “automatic creation” (*derech me’mayla, Havayah*) is when creation has a close relationship to the Creator, and is able to sense its unity with Him.
- The analogy of cause and effect allowed us to understand what a “close” relationship between a creator and creation is (like intellect and emotions), but this analogy could give the impression that creation is **comparable** to Hashem, which is false.
- To remedy this potential error, the *ma’amar* provided the analogy of a light source and its light. We understand from the fact that a ray of light is **incomparable** to the light source that Hashem

is incomparable to His creation. However, this could give us the impression that creation is **not an independent existence** (which is false), so the *ma'amar* also provided the analogy of cause and effect.

This explains why two analogies were provided, but there's also a reason for the specific **order** in which they were brought:

וי לומר, דהטעם על זה שהמשל דעילה ועלול מובא לפני המשל דאור ומאור, הוא, כי עיקר החידוש בזה שהנבראים שמתהווים משם הוי' הם בטלים להוי', הוא, שהגם שהם נבראים (מציאות דבר) מ"מ נרגש בהם בגילוי האור דשם הוי', וענין זה מובן דוקא מהמשל דעילה ועלול. אלא שבכדי לבאר שגילוי המקור ישנו גם בדבר שבאין ערוך להמקור, מוסיפים המשל דאור ומאור.

The **main point** that the *ma'amar* is trying to bring out is that **despite the fact** that creation is an independent existence, it **nevertheless** experiences the feeling that it is **Hashem's** creation (it experiences a revelation of *Havayah*). This point is brought out by the analogy of cause and effect, which explains how the effect **experiences** the cause (the emotions are aware of the intellectual reason for their existence). Since this is the main point, this reason is provided **first**.

However, in order to prevent the impression that Hashem is comparable to His creation, the *ma'amar* **also** provides the analogy of the light source and the light. This is why this analogy is provided **second**.

We now return to the topic of the unique quality of the Third Bais HaMikdash. In order to understand this, the *ma'amar* will first explain the unique quality of the **physical place** of the Bais HaMikdash. Unlike the rest of creation, which was created through *Elokim* and feels **separate** from Him, the place of the Bais HaMikdash was created in such a way that it is able to experience a revelation of *Havayah*.

The constraining dimensions of creation are time and space. For example, two things that are identical in **appearance** can exist separately because they exist in different **locations** at the same time, or they exist at different **times** in the same **location**. The *ma'amar* will now explain the unique relationship between the place of the Bais HaMikdash and the dimension of space.

ו) **והנה** ידוע⁵² דזה שהעולם מוגדר בגדר דמקום וזמן הוא לפי שהתהוותו היא ע"י שם אלקים, ובאם הי' מתהווה משם הוי' (הי' הוה ויהי' כאחד⁵³) לא הי' מוגדר בהגדר דמקום וזמן.

In Tanya, the Alter Rebbe explains that the limitations of time and space exist because creation happens through *Elokim*. If creation happened through *Havayah* (a contraction of "was," "is," and "will be" all in the same word), the limitations of time and space would not exist.

וזהו שבביהמ"ק כתיב אכן יש הוי' במקום הזה, כי⁵⁴ בביהמ"ק המקום הי' למעלה מגדר מקום, מקום הארון אינו מן המדה⁵⁵.

As mentioned earlier in the *ma'amar*, when Ya'akov woke up from his dream (which he had in the future location of the Bais HaMikdash) he said, "אכן יש הוי' במקום הזה" (Indeed, *Havayah* is in this place). We learned from here that the place of the Bais HaMikdash is created in such a way that it can experience a revelation of *Havayah*.

However, aren't the terms "place" and *Havayah* opposites? "Place" refers to the limits of space, which are created through *Elokim*. And if the world was created through *Havayah*, there would be no limits of space!

The fact that Ya'akov mentions both of these terms **together** teaches us that the Bais HaMikdash has the **dimension** of space, but without the typical **limitations** of space.

The Gemara explains that "מקום הארון אינו מן המדה" (the location of the ark [in the Bais HaMikdash, which contained the tablets], did not conform to normal spatial measurements).

The width of the *kodesh hakadoshim* (the holy of holies, the room which contained the ark in the Bais HaMikdash) was 20 amos. The width of the *aron* (ark) was two and a half amos. Therefore, if you measured the distance from the end of the *aron* to the wall, it should have been half the distance of the room ($20 / 2 = 10$) minus half the width of the ark ($2.5 / 2 = 1.25$), which should have been 8.75 amos. However, the measurement from each end of the *aron* to the wall was 10 amos, as if the *aron* didn't take up any space at all!

We see from this that the dimension of space existed in the Bais HaMikdash (one was able to take measurements), but the space itself didn't conform to the normal limits of space!

אלא שהגילוי שהאיר בביהמ"ק הי' הגילוי דשם הוי' כמו שמאיר בשם אלקים. דשם הוי' כמו שהוא מצד עצמו הוא למעלה מגדר מקום, וזה שקודש הקדשים הי' מקום מדוד ומוגבל (עשרים אמה על עשרים אמה), וגם הארון הי' במדידה דמקום (אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו), ואעפ"כ מקום הארון אינו מן המדה, הוי"ע יחוד הוי' ואלקים⁵⁶.

As explained earlier in the *ma'amar*, the place of the Bais HaMikdash was created by *Havayah* and *Elokim*, but *Havayah* was **revealed** through *Elokim* rather than **concealed** by it. This is why the Bais HaMikdash had the **dimension** of space (*Elokim*), but didn't conform to the **limits** of space (*Havayah*). We call this the "unity of *Havayah* and *Elokim*."

However, based on what we learned above regarding the "automatic" creation through *Havayah* and the "deliberate" creation through *Elokim*, this presents a question:

וצריך להבין, דכיון שגם בההתהוות שמשם הוי' מתהווה דבר חדש שאינו בערך להמקור המהווה [והגילוי דשם הוי' בהעולם שנתהווה ממנו הוא רק בענין הביטול, שנרגש בהם שמציאותם היא רק זה שהאור האלקי מהוה אותם בכל רגע]⁵⁷ הרי גם בהעולם כמו שנתהווה משם הוי' הי' צריך להיות לכאורה ההגבלה דזמן ומקום.

Question:

We learned above that even though creation through *Havayah* results in a creation that is completely aware of Hashem's unity, it is nonetheless a creation that is **incomparable** to Hashem Himself. If creation through *Havayah* is still considered a **creation** that is separate from Hashem, shouldn't that creation have the limits of time and space? Why must we say that the creation of the Bais HaMikdash happens through a unification of *Havayah* and *Elokim*?

In order to answer this question, the *ma'amar* first explains the relationship between *Havayah* and the dimension of **time**:

ויש לומר הביאור בזה בהקדים דמזה שאומרים שהוי הוא הי הוה ויהי (כאחד), דהיי הוה ויהי הו"ע הזמן, מובן, שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי יש בו ענין הזמן, אלא שהזמן שבעולם זה הוא באופן שהעבר ההוה והעתיד הם כאחד.

The name *Havayah* is a contraction of "הי הוה ויהי" ("was," "is," and "will be") in a single word. Since these terms all have to do with **time**, we can see from here that even creation through *Havayah* has a connection to the **concept** of time (past, present, and future), but time itself isn't separated. Past, present, and future would all exist, but they would exist simultaneously.

[Editor's note: Since human logic is based on the concepts of time and space, it's impossible for us to understand what this reality would be like.]

We can also apply this concept to the dimension of **space**:

ועד"ז הוא במקום שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי יש בו ענין המקום אלא שהששה קצוות דמקום הם כאחד.

Just like *Havayah* has a connection to the concept of time, creation through *Havayah* also has a connection to the concept of **space** (the six directions of up, down, front, back, left, and right), however all of these directions exist as one.

[Editor's note: Again, it's impossible to understand this within human logic, other than the fact that the concept is possible.]

What is it about *Havayah* that prevents the different aspects of these dimensions from expressing themselves in practicality?

ועפ"ז יש לומר, דהטעם על זה שהזמן ומקום דהעולם כמו שמתהווה משם הוי אינם בהגבלה והתחלקות (אף שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי הוא באין ערוך להמקור המהווה אותו), הוא מפני הביטול שבו. דכיון שענינם של העבר ההוה והעתיד (וכן ענינם של הששה קצוות) הוא לא המציאות שלהם אלא זה שהוי מהוה אותם, לכן אינם סותרים זל"ז והם כאחד.

The nature of creation through *Havayah* is that it has no feeling of independence from Hashem whatsoever. We call this quality *bittul*.

In a world that does not have *bittul*, the direction "left" has a defined existence and role within creation. Its most important job is that it's not "right." Since "left" and "right" are focused on their own existence within creation, they remain opposites.

However, the *bittul* in "creation through *Havayah*" makes every aspect of creation sense Hashem's existence over its own independent existence. Therefore, "left" is more aware that it is part of Hashem than it is aware that it is "not right." The same can be said for "right." Therefore, in a creation that is permeated with *bittul*, "left" and "right" don't perceive themselves as opposites – they see themselves as "just creations of Hashem" and are able to unite. This same principle also applies to the dimension of time.

We are now able to understand why the place of the Bais HaMikdash must be created through a unity of *Havayah* and *Elokim* and not through *Havayah* alone (even though it is incomparable to Hashem Himself):

ועפ"ז צריך לומר, דהמבואר בכ"מ שהמקום דקודש הקדשים הוא משם אלקים (אף שגם מקום זה הי' למעלה מגדר מקום), הוא, כי המקום דקודש הקדשים (עשרים אמה על עשרים אמה) הי' באופן דהתחלקות, שכל אמה היא במקום אחר, וההתחלקות דמקום הוא משם אלקים. וזהו שמקום הארון אינו מן המדה הו"ע יחוד הו"י ואלקים⁵⁸, שההגבלה וההתחלקות דמקום הארון היא מצד אלקים, וזה שהי' אינו מן המדה הוא מצד הגילוי דשם הו"י שהאיר בגילוי בהמקום שנתהווה משם אלקים, יחוד הו"י ואלקים.

Answer:

The physical space of the *kodesh hakodoshim* was **measurable**; each *amah* occupied a different physical space. If it was created through *Havayah* alone, the *bittul* would have made this physical division of space impossible. From the fact that it **had measurable dimensions**, we see that it must have been created through *Elokim*.

However, the unity of *Havayah* with *Elokim* enabled the *kodesh hakodoshim* to have measureable dimensions (*Elokim*) and **at the same time** defy the bounds of space (the *aron* didn't take up any space, *Havayah*).

In the next section, the *ma'amar* will explain **how** the unity of *Havayah* and *Elokim* happens and how this is specifically relevant to the Third Bais HaMikdash and the coming of Moshiach.

Week Three

The *ma'amar* is currently in the middle of explaining the unique quality of the **place** of the Bais HaMikdash. We need to understand this because:

- Through understanding the **place** of the Bais HaMikdash, we will understand the Bais HaMikdash itself;
- Through understanding the Bais HaMikdash, we will understand its **highest** expression – the **third** Bais HaMikdash (which will stand forever);
- Because the third Bais HaMikdash contains the potential for all the subsequent steps of the *geulah*, through understanding the Third Bais HaMikdash we will understand its impact on the **rest** of the *geulah*;
- Through understanding its impact on the **rest** of the *geulah*, we will understand its **ultimate** expression through *techiyas hamesim*.

In the last section, the *ma'amar* explained the difference between creation directly from *Havayah* and creation from *Havayah* through the concealment of *Elokim*. This world, which is bound by the dimensions of time and space, is created through *Elokim*, because the goal of creating this world was to create an existence that feels independent from Hashem. The dimensions of time and space provide limits for our existence and provide this feeling of independence.

However, we see that the **place** of the Bais HaMikdash had a unique quality with regard to space, as Ya'akov said, "אכן יש הוי' במקום הזה" (Indeed, *Havayah* is in this **place**). These two opposites (a revelation of *Havayah* and a physical **place**) are able to coexist because the **place** of the Bais HaMikdash is a unity of *Havayah* and *Elokim*; space exists, but without the normal constraints of space.

We also saw the unification of these two opposites reflected in the Bais HaMikdash itself; the **place** of the *aron* didn't occupy any physical space.

Now, the *ma'amar* questions how this unification was possible:

ז) **וצריך להבין**, דזה שמצד שם אלקים הוא ההתחלקות דמקום וזמן הוא לפי שהזמן והמקום כמו שמתהווים משם אלקים הם מציאות, דכאשר נרגש בהששה קצוות דמקום ובהעבר הוה ועתיד דזמן שענינם הוא שאלקות מהוה אותם הם כולם כאחד (כנ"ל סעיף ו), ואיך שייד שבמקום הארון (מקום שבהתחלקות, שמורה שהוא מציאות) יהי גילוי שם הוי' (אינו מן המדה)⁵⁹.

In the previous section, we explained that since creation – whether or not it is concealed by *Elokim* – is limited, it must have a connection to the limits of time and space.

When creation happens through *Elokim*, a lack of *bittul* (a feeling of independence from Hashem) is introduced into creation, which allows the different dimensions of time and space (right vs. left, past vs. future) to exist as opposites.

However, when creation happens directly through *Havayah*, it has such a strong *bittul* to Hashem that its awareness of Hashem **overrides** its individual qualities, and the **common point** between the two opposites (the fact that left and right are both creations of Hashem) is stronger than their **unique** qualities (one is left and the other is right). This enables the different aspects of time and space to coexist; all directions are one, and past, present, and future are one.

Based on this, it seems that **any revelation of *Havayah*** causes the different dimensions of time and space to unite.

Question:

If a revelation of *Havayah* causes a unification of the dimensions of space such that all six directions are one, how can we say that there was a revelation of *Havayah* in the **measurable place** of the *aron*? Shouldn't the ability to take measurements cease to exist as soon as there is a revelation of *Havayah*?

ונקודת הביאור בזה⁶⁰, שהצמצום וההסתר דשם אלקים הוא רק לגבי הנבראים, אבל לגבי שם הוי' אינו מסתיר כלל. ולכן, גם לאחרי ההתלבשות דשם הוי' בשם אלקים שעיי"ז נעשה העולם מציאות, מ"מ, אין המציאות מסתיר לגבי, וגם בהמציאות (שנעשה ע"י ההעלם דשם אלקים) שעיי"ז נעשה ההתחלקות דמקום וזמן מאיר הגילוי דשם הוי', שענינו דהעולם הוא זה שהוי' מהווה אותו.

Answer:

Our question assumes that *Havayah* and *Elokim* are **absolute** opposites that cannot exist together. In truth, *Havayah* and *Elokim* are only opposites **from the perspective of creation**. From the perspective of *Havayah*, *Elokim* is just a vehicle to extend the revelation of *Havayah* into a new area (deeper into creation).

In other words, even though *Elokim* creates the limitations that enable the world to feel like an independent existence, it doesn't make *Havayah* "feel" that the world is an independent existence! From the perspective of *Havayah*, the whole idea of this creation is that it was created from *Havayah*!

In order to understand this concept, the Rebbe provides the analogy of a teacher and student:

וכידוע המשל מרב ותלמיד, דכאשר התלמיד הוא באין ערוך להרב, צריך הרב להעלים את עצם שכלו ושישאר רק החיצוניות, וגם החיצוניות צריך להגביל ולהעלים בלבושים והסברים ובמשלים. שהצמצום וההעלם הוא רק לגבי התלמיד ולא לגבי הרב. דהרב רואה את עצם שכלו גם בהחיצוניות וגם בהלבושים ובהמשלים.

When a student is unable to understand a concept directly, the teacher needs to describe the concept through an analogy.

The process for coming up with an analogy is:

- First the teacher needs to “forget” that he already understands the concept, and think as though he is approaching the concept from the standpoint of his student. This enables the teacher to have an “external” view of the concept.
- However, since the student isn’t able to directly understand the subject matter **at all**, he isn’t even able to understand the concept from an external point of view. In order to make it accessible to the student, the teacher needs to take this external view of the concept and find an appropriate **analogy** to explain it.

To the **student**, this analogy seems completely unrelated to the concept at hand; he doesn’t see what one subject has to do with the other. On the other hand, the **teacher** sees the full concept clearly expressed in the analogy; for him, the concealment of the original idea **doesn’t exist**.

The same is true in our case:

The student is the perspective of creation, the analogy is the concealment of *Elokim*, and the teacher is the perspective of *Havayah*. Even though it appears that the limitations of time and space (the analogy) is a contradiction to the unity of time and space (the analogy has nothing to do with the concept being taught), this contradiction doesn’t exist in the perspective of *Havayah* (the teacher).

[Editor’s note: The Rebbe just gave us a perfect example of this process. We aren’t able to understand what *Havayah* and *Elokim* truly mean, so the Rebbe provided us with an analogy of a teacher and student. Even though it initially seemed unrelated, we can now see the whole concept expressed within the analogy!]

The Rebbe now explains the limitation of this analogy:

ולהוסיף, שבהמשל דרב ותלמיד, זה שלגבי הרב אין הצמצום מסתיר, הוא שלאחרי הצמצום מאיר אצלו פנימיות השכל גם בהחיצוניות וגם בהלבושים, משא"כ למעלה, זה שהצמצום אינו כפשוטו⁶¹ (היינו שהצמצום אינו מעלים לגבי אוא"ס), שני ענינים בזה. שאחרי הצמצום מאיר אוא"ס בגילוי ממש במקום החלל כמו קודם הצמצום. ושגם בעת הצמצום, אין הצמצום מסתיר לגבי, כמבואר בארוכה בהדרושים⁶².

In the analogy of a teacher and student, the teacher is able to see the full concept reflected in the analogy **after** going through the process of crafting it. However, **during** the process of crafting the analogy the teacher temporarily **conceals** the concept from himself in order to take the perspective of the student.

However, in the case of *Havayah* and *Elokim*, the perspective of *Havayah* **never sees Elokim as a concealment**. Not only is the limited creation seen as an expression of *Havayah* **after** it is created, it retains this unity **even during the process of creation**.

Appreciating this limitation of the analogy leads us to an even deeper understanding of the unity of *Havayah* and *Elokim*:

ועפ"ז מובן עוד יותר שגם בהמציאות שנעשה ע"י ההעלם דשם אלקים מאיר הגילוי דשם הוי', כי בהמשל דרב ותלמיד, הצמצום עצמו הוא העלם גם לגבי הרב, שהרי בעת הצמצום מתעלם השכל גם אצל הרב. ולכן, גם לאחרי הצמצום, כשהרב רואה את עצם שכלו גם בהלבושים והמשלים, אין זה שייך להלבושים עצמם. משא"כ למעלה, גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אוא"ס, ולכן, מאיר הגילוי דשם הוי' גם בהמציאות עצמו.

In the analogy of the teacher and student, the original concept is "hidden" from the teacher during the process of transforming it into an analogy that the student can relate to. In other words, from the teacher's perspective the **result** of the process doesn't conceal the original concept, but the **process itself** does. Therefore, the essential connection of the concept to the analogy only exists in the mind of the teacher, but the **analogy itself** has no essential connection to the concept.

This is **not** the same as the relationship between *Havayah* and *Elokim*; since even the **process of creation** is not a concealment from the perspective of *Havayah*, **creation itself** retains its connection to *Havayah*, which enables a revelation of *Havayah* **within creation itself**.

Based on this, we now have a deeper understanding of *Onkelus'* translation of the verse, "אכן יש הוי' " **לית דין אתר הדיוט**" (this is not an ordinary place):

ועפ"ז יובן עוד יותר הלשון לית דין אתר הדיוט שמקום המקדש אינו אתר הדיוט⁶³ [ועד"ז הלשון מקום ארון אינו מן המדה, שהמקום אינו מן המדה], כי הגילוי דשם הוי' הוא בהמקום עצמו.

We now see that even the **physical place** of the Bais HaMikdash, which was a perfect unity of *Havayah* and *Elokim*, was not "ordinary." In other words, it's not that this special "unordinary" status was forced upon it from above but the place itself was normal. Rather, the **place itself** was made in such a way that it was able to contain a revelation of *Havayah*! [The same concept is reflected in the statement, "The **place** of the *aron* did not conform to normal spatial measurements;" the **place itself** was unique.]

The *ma'amar* continues to explain an even **deeper** unity of *Havayah* and *Elokim*:

ח) **וביאור** הענין דלית דין אתר הדיוט בעומק יותר יובן בהקדים שבענין היחוד דהוי' ואלקים, הוי' ואלקים כולא חד, שני ביאורים בכללות. שגם שם אלקים (צמצום) ענינו הוא לגלות, שבכדי שהגילוי דשם הוי' יומשך למטה הוא ע"י הצמצום וההעלם דשם אלקים⁶⁴. ועוד ביאור, דשני השמות הוי' ואלקים הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם⁶⁵, אלא שכך עלה ברצונו ית' שהגילוי שלו יהי בשני הקוין דבל"ג וגבול (גילוי וצמצום).

There are two general explanations of how *Havayah* and *Elokim* are not actually opposites and are therefore able to unite:

1. Both of them reveal Hashem:

- a. The purpose of *Havayah* is to **reveal** Hashem's presence. However, the limitation of *Havayah* is that it cannot reveal Hashem in a creation that feels disconnected from Him, because *Havayah* has the quality of *bittul* and is always connected.
- b. The purpose of *Elokim* is to **continue** the revelation of Hashem **even** into a creation that feels disconnected from Him.

From this perspective, both *Havayah* and *Elokim* have the same **goal** and are therefore not opposites.

2. Both of them are names (expressions) of Hashem, who is superior to both of them:

- a. Hashem decided that He should be revealed in two ways: that His revelation has no limits (*Havayah*) and that He can be revealed even within the most extreme limits (*Elokim*). Since these are both expressions of the "same" Hashem, it's impossible that they can contradict each other.

ועפ"ז יש להוסיף ביאור בזה שלמעלה גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אוא"ס (נוסף על הביאור שבהדרושים⁶⁶). דכיון שגם הצמצום דשם אלקים הוא חד עם הוי', אין שייך שיסתיר לגבי'. ועפ"ז יש לבאר בעומק יותר הלשון לית דין אתר הדיוט שמקום המקדש אינו אתר הדיוט [ועד"ז מקום הארון אינו מן המדה], שהגילוי דלמעלה מהמקום שהאיר במקום הי' מצד המקום עצמו.

Above, we mentioned two points regarding how *Elokim* is not a true concealment from the perspective of *Havayah*:

1. **After** creation takes place, the perspective of *Havayah* sees creation just as it was before creation.
2. **At the time of creation**, the perspective of *Havayah* also sees creation just as it was before creation.

Based on what we just learned, we can add an additional point:

3. **It is categorically impossible** that *Elokim* could truly conceal *Havayah* because they both come from the **same source** and are both expressing the **same goal**.

This gives us an even deeper appreciation of the fact that the **place** of the Bais HaMikdash was able to transcend the limits of space:

- Above (at the end of Chapter Seven) we explained that from the perspective of *Havayah*, *Elokim* is not a concealment. At that point, we understood that *Havayah* and *Elokim* are two separate things, and nevertheless *Elokim* does not conceal. Applied to the place of the Bais Hamikdash, we understood that the limits of space don't present a limit to the ability to transcend space (the physical place of the *aron* transcended the limits of space), but we understood that the "limits of space" and "above the limits of space" are two separate things.

- Here, we're explaining that *Havayah* and *Elokim* are different expressions of Hashem, but are fundamentally **equal** expressions of Hashem. Applied to the place of the Bais Hamikdash, this means that the limits of space **aren't actually the opposite** of the ability to transcend space; they are both one. This is a deeper level of unity than the concept presented in Chapter Seven.

Having explained the unique quality of the **place** of the Bais HaMikdash ("this is not an 'ordinary' **place**") and the Bais HaMikdash itself ("the **place** of the *aron* did not conform to normal spatial measurements"), the *ma'amar* returns to the unique significance of the **Third** Bais HaMikdash:

ט) **ויש** לומר, שגילוי ענין זה דלית דין אתר הדיוט יהי בבית השלישי. והענין הוא, דבית ראשון ושני הם בד' האותיות דשם הוי' שרומזים על עשר ספירות [בית ראשון הוא ה' עילאה (בינה) שעל ידה הוא גילוי היו"ד (חכמה), ובית שני הוא ה' תתאה (מלכות) שעל ידה הוא גילוי הוא"ו] ⁶⁷. ובית שלישי הוא כתר כמובא לעיל (סעיף ג) דיבוא אריי הוא גילוי הכתר שלמעלה מהשתלשלות.

While even the **place** of the Bais HaMikdash is 'not an ordinary place,' the ultimate revelation of this quality will only be revealed in the **Third** Bais HaMikdash. The Alter Rebbe explains in *Likkutei Torah* that the first and second Batei Mikdashos were revelations of *Havayah*, which refers to the ten *sefiros* (which are connected to the natural order of creation):

- The first Bais HaMikdash corresponds to *binah* (the first *hey* of the name *Havayah*), which reveals *chochmah* (the *yud* of *Havayah*);
- The second Bais HaMikdash corresponds to *malchus* (the last *hey* of the name *Havayah*), which reveals *ze'ir anpin* (referring to the six *middos*, the *vov* of *Havayah*).

As explained earlier in the *ma'amar*, the Third Bais HaMikdash is a revelation of *keser*, which is **above** the natural order of creation. Since the unity of *Havayah* and *Elokim* is made possible by a revelation that is **higher** than the natural order of creation (Hashem Himself, who is above both names that express Him), we see that the Third Bais HaMikdash (*keser*) represents this ultimate revelation.

In addition to bringing about a unity of *Havayah* and *Elokim*, we also see that *keser* causes a unity **between** the ten *sefiros*, and **within** each individual *sefirah*:

והנה בעשר ספירות הגילוי וההעלם שבהם (אורות וכלים) הם שני ענינים, וזה ששני הענינים דגילוי והעלם הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם הוא ע"י גילוי הכתר שלמעלה מהשתלשלות. דכמו שענין ההתחלקות דספירות (חכמה, בינה וכו') הוא (בעיקר) בספירות הגלויות דאצילות משא"כ ע"ס הגנוזות שבכתר הם כלולים כאחד, עד"ז הוא גם בענין ההתחלקות דאורות וכלים (גילוי והעלם), שבע"ס הגנוזות הם (האורות והכלים) בהתאחדות.

As the ten *sefiros* exist in *Atzilus* (and lower than *Atzilus*), there are two aspects to each *sefirah*: the revelation of the *sefirah* (which is called the *or* (light)) and the concealment of the *sefirah* that enables it to be externally revealed (which is called the *kli* (vessel)).

To connect this to what we learned above, these two aspects of *or* and *kli* mirror *Havayah* and *Elokim*; the *or* is the revelation and the *kli* is the concealment of that revelation. However, when we look at *Havayah* and *Elokim* as names of Hashem, we see that they are just expressing different aspects of the **same thing**, so they are truly united.

Therefore, the *sefiros* that are present in *keser* – which are called the *esser sefiros ha'genuzos* (the ten hidden *sefiros*) – all ten *sefiros* are united as one, and the *oros* and *kelim* are all united as one within each *sefirah*. In *keser*, they are all revealed as part of the “same” Hashem.

[Editor's note: Note the parallel between this Kabbalistic explanation about the *sefiros* and the earlier explanation about how all dimensions of time and space exist in unity within *Havayah*. They are the exact same concept, just discussed in different terms.]

We just explained that the ultimate unity of two opposing forces (light vs. vessel or *Havayah* vs. *Elokim*) is achieved through a revelation of *keser*. Now, the *ma'amar* applies this concept to the unique quality of the Third Bais HaMikdash:

ועפ"י יש לומר, שאמיתית הענין דלית דין אתר הדיוט שגם המקום עצמו יהי כמו כלי להגילוי דלמעלה מהמקום יהי בגילוי בבית השלישי. כי אז יומשך בגילוי גם בהשמות הוי' ואלקים כמו שהם בהשתלשלות [ועי"ז, גם בשני הענינים דלמעלה ממקום ומקום, גם כמו שהם למטה בעוה"ז הגשמי] ששניהם הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם, וכולא חד.

Since *Havayah* and *Elokim* are both expressions of Hashem, we **understand** that they are not **ultimately** a contradiction to each other – but we don't see this in a **revealed** way. The **revelation** of this is only possible if their **source** is revealed. Therefore, the complete revelation of the fact that the **place** of the Bais HaMikdash is ‘not an ordinary place’ will only happen with the Third Bais HaMikdash, a revelation of *keser*, which is higher than the natural order of creation (higher than both *Havayah* and *Elokim*).

At the beginning of the *ma'amar*, we learned that the unique quality of the third Bais HaMikdash is that it will stand **forever**. We then clarified that even though the first Bais HaMikdash **could** have stood forever (if Moshe had led the Jews into Israel and built the Bais HaMikdash), it would not have had the quality of “destroy in order to build” (the advantage of *teshuvah*) that the third one will have.

According to the concepts that we have just learned, we can understand the relationship between “destroy in order to build” and the fact that the third Bais HaMikdash will stand forever:

ועפ"ז יובן מ"ש בכ"מ (הובא לעיל סעיף א) דמעלת בית השלישי הוא שיהי' קיים בקיום נצחי, דלכאורה, כיון שענין הנצחיות הי' אפשר להיות גם בבית הראשון (כמובא לעיל סעיף ג) איך אומרים שזוהי המעלה דבית השלישי.

Question:

If the third Bais HaMikdash will be superior to the first Bais HaMikdash even if the first one would have stood forever, why do we say that the **main** advantage of the third one is that it will stand forever? Since both the first and third (in the hypothetical case where the first one stood forever) are equal in terms of duration, wouldn't it be more accurate to say that the main advantage of the third one is "destroy in order to build?"

ויש לומר הביאור בזה, דהנצחיות שהיתה יכולה להיות בבית ראשון היא (בעיקר) מצד הגילוי דלמעלה מהזמן, והחידוש בהנצחיות שתהי' בבית השלישי הוא שגם הזמן יהי' כלי לזה⁶⁸. וזהו שמעלת בית השלישי היא שיהי' קיים בקיום נצחי, כי אמיתית ענין הבלי גבול (נצחיות) הוא, שהנצחיות היא לא רק מצד ההמשכה מלמעלה אלא שהמטה הוא כלי לזה, ו"נצחיות" זו היא רק בבית השלישי.

Answer:

There is a **qualitative difference** between the way that the first Bais HaMikdash could have stood forever and the way that the third Bais HaMikdash will stand forever.

- The first Bais HaMikdash, since it didn't have a revelation of *keser*, which is capable of uniting the two opposites of the "limits of time" and "beyond the limits of time," would only have lasted forever because the **unlimited** aspect (*Havayah*, beyond time) would have **overruled** the **limited** aspect (*Elokim*, the limits of time). Even though the limits of time were **overruled**, they would have remained **unchanged**.
- The third Bais HaMikdash, since it will have a revelation of *keser*, will stand forever because time and "beyond time" will be **united as one** (*Havayah* and *Elokim*).

This transformation of the physical world (the limits of time) is enabled by the "destroy in order to build" process. Just like a *ba'al teshuvah* reaches beyond his natural limits and transforms his negative character traits into **part of his service of Hashem**, so too the "destroy in order to build" process transforms time to enable it to unite with "beyond the limits of time" and stand forever **even within the limits of time**.

[Editor's note: This completes the deeper understanding of the unique advantage of the third Bais HaMikdash which was started at the beginning of Chapter Four.]

Having explained the unique advantage of the third Bais HaMikdash, the *ma'amar* now explains the impact of the third Bais HaMikdash on the rest of the world:

יו"ד) וע"י הגילוי דיחוד הווי ואלקים (באופן הנ"ל) שיהי בביהמ"ק (השלישי) שגם המקום (שנתהווה משם אלקים) הוא כלי להגילוי דהווי שלמעלה מהמקום, יומשך מעין גילוי זה גם בכל העולם.

Through the fact that in the third Bais HaMikdash there will be a unity of the "limits of space" and "beyond the limits of space" (*Havayah* and *Elokim*), a certain aspect of this revelation is brought into the **entire world**.

As we explained at the beginning of the *ma'amar*, the Bais HaMikdash contains the potential for all the subsequent events of the *geulah* (ingathering of the exiles and the resurrection of the dead). If the third Bais HaMikdash is a unity of *Havayah* and *Elokim*, this unity must **also** impact the subsequent steps of the *geulah*:

וגילוי זה יהי בעיקר בהגאולה שלאחרי בנין ביהמ"ק. דהטעם על זה שגאולה העתידה תהי גאולה נצחית שאין שיך אחרי גלות הוא לפי שהעולם יהי כלי להגאולה. וכמבואר בלקו"ת⁶⁹ שגאולה השלישית היא בזכות יעקב שמדתו מדת אמת שאין שיך בו שינוי, דאמיתית ענין הבל"ג (מדת האמת) הוא שהמטה הוא כלי לזה.

Just as the third Bais HaMikdash will **stand** forever, the third *geulah* will **last** forever; there will never be another *galus*. Just like the third Bais HaMikdash will last forever because **time itself** will be united with "beyond the limits of time," the final *geulah* will last forever because **the world itself** will be ready for *geulah*.

This is connected to the explanation of the Alter Rebbe from Likkutei Torah (mentioned at the beginning of the *ma'amar*) that the third *geulah* is in the merit of Ya'akov, who is the attribute of *emes* (truth). *Emes* never changes because **nothing can contradict** the truth. So too, the revelation of Hashem's true essence (which the *ma'amar* refers to as *keser*) shows that Hashem is **so unlimited** that He can even be **limited**. In other worlds, both revelation and limitation (*Havayah* and *Elokim*) are **equal** expressions of Hashem. This is why the third and final *geulah* will be forever; because it is a **true geulah** that can't be contradicted, even within the limits of nature!

We also see this concept reflected in the second stage of *geulah*, *kibutz galuyos* (the ingathering of the exiles):

ועד"ז הוא בהענין דקיבוץ גלויות (דהגאולה), שיהי בכל ששה הקצוות (דמקום), ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אמר לצפון תני ולתימן אל תכלאי הביאי בני מרחוק ובנותי מקצה הארץ⁷⁰, די ש לומר שרחוק וקצה הם כנגד ב' הקצוות מעלה ומטה. ויש לומר, שקיבוץ הגלויות מכל הששה קצוות תהי באופן שהששה קצוות יסייעו לזה⁷¹.

The verse in Yeshayahu (43:5-6) speaks about *kibutz galyuos* and mentions all six directions:

Fear not for I am with you; from the **east** I will bring your seed, and from the **west** I will gather you. I will say to the **north**, "Give," and to the

אל תירא כי אֶתְּךָ אֲנִי מִמִּזְרָח אָבִיא וְיָרְעֶךָ
וּמִמְעַרְב אֶקְבָּצֶךָ : אֲמַר לְצָפוֹן תִּנֵּי וּלְתִימָן אֵל

ד"ה גדול יהי כבוד הבית הזה, תשכ"ב

south, "Do not refrain"; bring My sons from afar and My daughters from the end of the earth."

תְּכַלְאֵי הַבָּיִת בְּנֵי מְרָחוֹק וּבָנוֹתַי מִקְצֵה
הָאָרֶץ:

(The *ma'amar* explains that "רחוק" (afar) refers to "above" and "קצה" (end) refers to "below.")

We see from there that since the physical world will be ready for the *geulah*, the six directions of the dimension of space **itself** will help gather in the Jewish People.

Above, we provided the space-defying dimensions of the *aron* as an example of the unity of *Havayah* and *Elokim*. However, it doesn't seem that such miraculous things will happen within the **entire world**. We **could** conclude from here that the unity of *Havayah* and *Elokim* in the Bais HaMikdash is **superior** to the unity in the world.

However, there is an advantage to the unity of *Havayah* and *Elokim* within the **world** over the unity in the **Bais HaMikdash**:

והנה אף שהגילוי שיומשך בעולם יהי רק מעין הגילוי שבביהמ"ק עצמו, מ"מ יש יתרון בהמשכה בעולם. כי היחוד דהוי' ואלקים שבביהמ"ק עצמו, כיון שלית דין אתר הדיוט, אין ניכר בזה כ"כ שהיחוד דהוי' ואלקים הוא גם מצד שם אלקים, והגילוי דענין זה (שהיחוד הוא גם מצד שם אלקים) הוא בעיקר ע"י שנמשך מעין הגילוי דביהמ"ק בעולם, אתר הדיוט.

If the goal is to have the greatest **revelation** possible, then the Bais HaMikdash is superior to the world. However, if the goal is the **extent** of the revelation (how "low" into creation it reaches), then the revelation in the world is superior to the Bais HaMikdash.

Since the place of the Bais HaMikdash is "not an ordinary place," it has an "unfair advantage" in accepting the revelation of *Havayah*. As explained towards the beginning of the *ma'amar*, the place of the Bais HaMikdash was created through *Havayah* and *Elokim*, but wasn't affected by the concealment of *Elokim* to the same extent as the rest of creation.

Therefore, in the Bais HaMikdash, since *Elokim* is not in "full force," we don't see that the revelation of the unity of *Havayah* and *Elokim* can reach *Elokim* in its full strength. On the other hand, the revelation of the unity of *Havayah* and *Elokim* in the world, which has a full concealment from *Elokim*, demonstrates the fact that the unity extends to even the most **concealed** aspect of creation.

Based on this, we now have a deeper understanding of why the building of the Bais HaMikdash comes **before** the other aspects of *geulah*:

ועפ"ז יש לבאר היתרון דהגאולה לגבי ביהמ"ק [שלכן תהי' הגאולה לאחר בנין ביהמ"ק, כנ"ל סעיף ב], כי המשכת הגילוי דביהמ"ק בעולם תהי' (בעיקר) בהגאולה, כנ"ל.

As explained at the beginning of the ma'amar, each subsequent stage of the *geula* is superior to the previous one. Since the **ultimate** revelation of the unity of *Havayah* and *Elokim* happens in the world **outside** the Bais Hamikdash, the elements of the *geulah* involving the world come **after** (are superior to) the building of the Bais Hamikdash itself.

We can also see how the **ultimate** expression of this revelation takes place in *techiyas hamesim*, the **final** element of the *geulah*:

יא) **ועיקר** הגילוי דיחוד הוי' ואלקים (שהיחוד הוא גם מצד אלקים) יהי בתחיית המתים שלאחרי קיבוץ גלויות, אחרון שבכולם. דהגילוי שיהי בעולם (גאולה מגלות וקיבוץ גלויות) הוא גילוי מוגבל (בערך הגילויים שיהיו לע"ל), וכנ"ל שהוא רק מעין הגילוי דביהמ"ק, ובתח"מ, שאז יהי חיות הגוף מהסובב⁷² [נעלה יותר מהחיות דהנשמה, שלכן, הנשמה תהי' ניזונית מהגוף⁷²], יהיו שתי המעלות. גילוי בל"ג (סובב), וגילוי זה יהי בהגוף ששרשו הוא⁷³ משם אלקים.

The revelation in the world (the process of leaving *galus* and going to *Eretz Yisroel*) and the revelation of the third Bais Hamikdash have different advantages, and neither one shares the advantage of the other:

- The Bais HaMikdash has a **revealed** unity, but it doesn't reach the full concealment of *Elokim* (we can call this a *Havayah* advantage);
- The ingathering of the exiles reaches the full concealment of *Elokim*, but doesn't have a **revealed unity** like the place of the *aron* or the everlasting physical existence of the Bais Hamikdash (we can call this an *Elokim* advantage).

However, *techiyas hamesim* has **both advantages** of *Havayah* and *Elokim*:

- In the current time, the body is sustained by the soul, but when *techiyas hamesim* happens, the soul will be sustained by the body. This is because the spiritual source of the body will be revealed, which comes from *or hasovev* (a revelation of Hashem which transcends the world, *Havayah*). The fact that this level of light will be revealed is a **revelation of *Havayah***.
- This revelation of *Havayah* will give life to the **body**, a physical existence which comes from ***Elokim***.

In summary:

- The Bais HaMikdash **has** the advantage of a revelation of *Havayah*, but, since the Bais Hamikdash **doesn't** have same degree of concealment as the rest of the world, the revelation doesn't reach the ultimate concealment of *Elokim*.
- The ingathering of the exiles **has** the advantage of impacting the natural world (*Elokim*), but it **doesn't** have a complete revelation of *Havayah*.

- *Techiyas hamesim* has the revelation of *Havayah* (the body will receive its sustenance from *or hasovev*) **and** this revelation will be revealed within the **body**, which has the normal concealment of *Elokim*.

We now understand why the third Bais Hamikdash is such a crucial part of the coming of Moshaiach:

וזהו גדול יהי כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, דהגם שבגאולה העתידה יהיו כו"כ ענינים ועד לתח"מ שהוא אחרון שבכולם, מ"מ, עיקר ההדגשה היא בכבוד הבית הזה האחרון, כי שורש דכל הענינים יהי בביהמ"ק, וממנו יומשכו בעולם (כנ"ל סעיף ב).

Even though there are many events that will happen when Moshaiach comes, including the ingathering of the exiles and *techiyas hamesim*, the main focus is on the Bais Hamikdash. This is because the potential for all these events is **contained within** the Bais HaMikdash.

[Editor's note: We now have a much deeper understanding of the question asked in Chapter Two regarding why the Alter Rebbe referred to three *geulos* rather than three Batei Mikdashos. There, we answered that the potential for all the elements of *geula* are contained within the Bais Hamikdash, but , based on the explanation of the unity of *Havayah* and *Elokim*, we now understand **how** all those elements are contained within the Bais Hamikdash.]

We also understand why the building of the Bais Hamikdash comes **first**:

וזהו גם מהטעמים שהפעולה הראשונה של משיח (לאחרי שיהי בחזקת משיח) הוא בנין ביהמ"ק⁷⁴, כי זהו השורש דכל הענינים שלאח"ז. ויהי רצון ועיקר שכל זה יהי בקרוב ממש.

According to the Rambam, the first thing that Moshaiach will do is build the Bais Hamikdash. This is because the Bais Hamikdash contains within it the potential for all the subsequent events in the *geulah*.

May it be Hashem's will that this will all take place immediately!

Notes from the original Hebrew text

* (יצא לאור בקונטרס שבת נחמו – תש"נ, לקראת ש"ק פי' ואתחנן שבת נחמו . . עש"ק נחמו, שנת ה'תש"נ.

** (ברשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א משנת תשכ"ב): "יאיר נתיב" דהמאמר: בונה ירושלים – תרכ"ט נסה"מ תרכ"ט ע' רצד ואילך. [ראה קראתי – תרס"ה נסה"מ תרס"ה ע' קעו ואילך. [עיי"ש. לקו"ת מטות ד"ה ואשה נפג, ג-ד. [ע"כ יאמרו תרצ"א נסה"מ קונטרסים ח"א קצא, ב ואילך].

1 (חגי ב, ט.

2 (התיווך דשני הפירושים – ראה מכתב בין כסא לעשור וכ"ג טבת תש"ה*). לקו"ש ח"ט ע' 29 בהערות.

3 (מפרשים לחגי שם. וכ"ה בב"ב ג, סע"א.

4 (ח"א כח, א. תקו"ז תיקון ח. וראה ג"כ בפ"י הראבי"ע.

5 (פסחים פח, א.

6 (ראה חדא"ג מהרש"א שם. אלשי"ך לתהלים כד (הובא בלקו"ת שם).

7 (מטות פג, ג-ד.

8" (היפך נהרות המכזבים במשנה פ"ח דפרה, שהיא מה שנפסקים לפעמים" (לקו"ת שם. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ו ע' 92 שוה"ג להערה 38).

9 (ולהעיר מהלשון הרגיל "זמן הבית וזמן הגלות."

10 (להעיר מלקו"ת דרושים לר"ה נז, ב "ולא הי' בו (בבית שני) גילוי הה' דברים . . ולכן לא הי' בו חירות."

(*)נדפס באגרות-קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' ד. שם ע' כג. **המו"ל.**

11 (פס"ד ברמב"ם ה' מלכים פי"א (בתחלת הפרק ובסופו). וראה ברכות מט, א. תנחומא פי' נח יא. זהר שבהערה הבאה. אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר (מהורשי"ב) ני"ע ח"א אגרת קל (ס"ע שח ואילך).

12 (ח"א קלט, א (במדרש הנעלם). וראה שם קלד, א.

13 (הושע ו, ב.

14 (פרש"י שם.

15 (אוה"ת נ"ך להושע שם ע' תלב ואילך. וש"נ.

16 (להעיר מד"ה יחינו מיומיים תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א קמד, ב), שמפרש שם שביום השלישי קאי על תח"מ בהמשך לפרש"י.

17 (יל"ש ירמ"י רמז רנט.

18 (ראה אוה"ת ואתחנן (ע' סה; שם ע' צג, ממגי"ע אופן קפו ואוה"ח ר"פ ואתחנן), שאילו הי' משה רבינו מכניס את בני ישראל לארץ ובונה ביהמ"ק, לא הי' נחרב ביהמ"ק לעולם והי' לו קיום נצחי כמו שיהי' לנ"ל. ומבאר שם (ע' פז. וראה גם שם כרך ו ע' ב"רכד) דהטעם על זה שלא פעל משה מבוקשו הוא לפי "שמהירידות שנמשכו בגלות הארץ יהי' עלי' גדולה יותר."

- 19 (ובפרט להמבואר בתניא פ"א (ה, ב (שזהו פירוש צדיק.
20 (ראה ד"ה שובה ישראל דשבת תשובה ה'תשל"ז ס"ב (לעיל ח"א ע' צו) ואילך (וש"נ). ובכ"מ.
21 (אוה"ת נ"ך כרך ב ע' אינו ואילך.
22 (עמוס ג, ח.
23 (יל"ש שבהערה 17.
24 (הובא בפרש"י יחזקאל מג, יא (הובא בפתיחת התויו"ט למס' מדות).
25 (ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 67.
26 (יל"ש ירמ"י רמז רסד.
27 (ירמ"י ב, ד.
28 (יחזקאל לז, ד.
29 (רמב"ם הלי יסוה"ת פ"ט ה"ב.
30 (ביאור המעלה דביהמ"ק (דלקמן בפנים) מיוסד על המאמר ד"ה ראה קראתי בשם תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' קעו ואילך). עיי"ש.
31 (ויצא כח, יז.
32 (זח"ג קמט, ב. וראה בארוכה לקו"ת אחרי כה, ד. ועוד.
33 (יומא נד, ב.
34 (ויצא שם, טז.
35 (שעהיוה"א פ"ד.
36 (שעהיוה"א רפ"ד. וראה גם זח"ג רנז, סע"ב (ברע"מ). פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט.
37 (בראשית א, א.
38 (תהלים קמח, ב.
39 (ראה גם המשך תרס"ו ס"ע קצז ואילך. עיי"ש.
40 (בסה"מ תרס"ה שבהערה 30 (ע' קעט) מביא ב' הדוגמאות (דעילה ועלול, ודאור ומאור). וראה לקמן סעיף ה.
41 (סה"מ תרמ"ו ע' ג. המשך תער"ב ח"א פ' שיא (ע' תרלג). סה"מ קונטרסים ח"ג ע' לח.
42 (ראה סה"מ עת"ר ע' לב דכח הוא נעלם. והמבואר במק"א (ראה סה"מ תרס"ד ע' קכט) דכח הוא גילוי, וכמו בזריקת אבן מלמטלמ"ע נראה ונגלה כח הזורק שהרי בהכרח לומר שיש כח הנושאו למעלה, מ"מ הוא כח נעלם ולכן אין הכח נרגש בהנפעל.
43 (עיקר ענין "כח" הוא שפועל בדבר נבדל, פעולה גשמית, כזריקה וכיו"ב. ובפעולה זו (משא"כ בציור או בעשיית כלי) אין נרגש הכח – ראה המשך תער"ב ח"א פנ"ג (ע' צו). סה"מ תש"ז ע' 130. ועוד.
44 (סה"מ עת"ר שבהערה 42.

- 45 (ראה לקמן סייע רפו. ושי"נ.
- 46 (רמב"ן ר"פ בראשית.
- 47 (סה"מ קונטרסים ח"א קצד, רע"א. ובכ"מ.
- 48 (ראה סה"מ קונטרסים ח"ב רעז, א "מכל עלול אפשר לידע מעלת עילתו . . (כי) יש בו התפשטות עילתו". ובהמשך הענין שם דוגמא משכל ומדות.
- 49 (ראה סה"מ אידיש ע' 21. ובכ"מ.
- 50 (סה"מ היש"ת ע' 12. ובכ"מ.
- 51 (שעהיוה"א פ"ד. וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' שפ. וראה גם ספהמ"צ להצ"צ קלב, ב ואילך.
- 52 (שעהיוה"א פ"ז (פב, א). ושם שורש המקום והזמן הוא משם אד. 'ומ"ש בפנים (מסה"מ תרס"ה סייע קפ והמשך תרס"ו ע' רכת) שהוא מצד שם אלקים, יש לומר דשורש הזמן והמקום הוא משם אד' כבשעהיוה"א שם. ובסה"מ תרס"ה ותרס"ו שם מדבר (לא בשורש הזמן והמקום עצמם, אלא) בזה שבהזמן ומקום לא מאיר גילוי שם הוי' שלמעלה מזמן ומקום, שזהו מצד שם אלקים שמעלים ומסתיר על שם הוי'*. ולהעיר שבכללות אלקים ואד' הם ענין אחד.
- 53 (שעהיוה"א שם, מרע"מ פ' פינחס (רנז, סע"ב). פרדס שבהערה 36.
- 54 (בסה"מ תרס"ה שבהערה 30 (ע' קפב) שהרא"י על הגילוי דשם הוי' שהי' במקדש, שלכן לית דין אתר
- (*) וענין זה הוא גם במקום ארון שאינו מן המדה – כי מצד הגילוי דהוי' עצמו הי' המקום מתבטל **לגמרי**.
- הדיוט, הוא מהניסים שהיו בביהמ"ק. ובסה"מ תרמ"ג סייע קב ואילך, שהרא"י היא ממקום הארון שאינו מן המדה (וראה גם סה"מ תר"פ ע' קפו. תרפ"ז ע' פו).
- 55 (יומא כא, א. ושי"נ.
- 56 (כ"ה להדיא בהמשך תרס"ו ע' רכת.
- 57 (כנ"ל סעיף ה.
- 58 (ובסה"מ תרמ"ג ע' ק שהו"ע שילוב אד' בהוי'. וכ"ה בסה"מ תרס"ה ע' קפה אלא ששם מדבר (לא בענין מקום הארון אינו מן המדה, אלא) בהניסים שהיו בביהמ"ק.
- 59 (בכ"מ מבואר, דמקום הארון אינו מן המדה הוא מצד "נמנע הנמנעות" שנושא הפכים. אבל במקומות שבהערות הקודמות שהו"ע ביטול מקום לגבי למעלה ממקום, התגברות הוי' על אד' (וכיו"ב), היינו שיש לזה גם אחיזה עכ"פ בשכל, כי חיבור ההפכים שמצד "נמנע הנמנעות" הוא גם כששניהם הם בתוקף (ואין אחד מתגבר על השני או בטל אליו).
- 60 (בהבא לקמן ראה סה"מ תרס"ה שם ע' קפב ואילך. וראה בארוכה סה"מ תרנ"ז ע' מח ואילך. ובכ"מ.
- 61 (שעהיוה"א פ"ז (פג, סע"ב ואילך).
- 62 (סה"מ תרס"ה שם.
- 63 (ראה לעיל סעיף ד.
- 64 (סה"מ תרנ"ז ע' נא ואילך. ובכ"מ.

ד"ה גדול יהי כבוד הבית הזה, תשכ"ב

65 (ראה גם שעהיוה"א פ"ו (פ, ב.ב.)

66 (ראה לקמן סעיף ט שביאור זה הוא דוקא כשנרגש בהגילוי ובהצמצום שענינם הוא (לא הם אלא (שרשם. והביאורים שבהדרושים הוא, שגם מצד ענינם, הצמצום אינו מסתיר.

67 (ראה לקו"ת דרושים לר"ה נז, ג-ד.

68 (וע"ד החילוק בענין מקום הארון אינו מן המדה.

69 (שבהערה 7.

70 (ישעי' מג, ה-ו.

71 (לכאורה, רק בצפון נאמר "תני" משא"כ בתימן רק "אל תכלאי". ומכ"ש במזרח ומערב – "אביא", "אקבצך", ואינו מדבר אליהם. אבל ראה מצודת דוד שם "הביאי – כאילו יצוה לכל אחד מרוחות השמים להביא את ישראל."

72 (המשך וככה תרל"ז פצ"א. סה"מ קונטרסים ח"ב תיג, ב. ובכ"מ.

73 (שעהיוה"א פ"ו (פא, רע"א.)

74 (רמב"ם הלי' מלכים פי"א ה"ד.