

קונטרס ג' תמוז תשע"ד

Kuntres Gimmel Tammuz 5774

ואתה תצוה, תשמ"א

V'Atah Tetzaveh, 5741

השם נפשנו בחיים, תשח"י

HaSam Nafsheinu B'Chaim, 5718

Simply
CHASSIDUS

www.simplychassidus.com

Made possible by



Contents

Author's Introduction	4
About These Shiurim	5
Applying Chassidus.....	6
V'Atah Tetzaveh, 5741	8
Section One	9
Section Two.....	21
Section Three.....	32
Footnotes from the Original Text.....	47
HaSam Nafsheinu B'Chaim 5718	51
Section One	52
Section Two.....	63
Section Three.....	75
Footnotes from the Original Text.....	87

Author's Introduction

With tremendous thanks and praise to Hashem we present to you this *kuntres* for Gimmel Tammuz 5774. The goal of this *kuntres* is to help every *chassid*, regardless of their background in Chassidus, gain a deeper appreciation for the Rebbe's *ma'amarim*. While there are many English translations of Chassidus available, we set out to create something that is written specifically for Anash, something that is beneficial for both beginning and advanced students of Chassidus, and something that bridges the gap between the profound depth of Chassidus and the reality of everyday life. We are thrilled to partner with Merkaz Anash in this effort, as their mission is a close fit with ours.

Rather than translating the *ma'amarim* word-for-word, the concepts, structure, and flow have been explained, and "checkpoint" summaries of the content have been periodically included for easier comprehension. Each *ma'amar* has been split into three sections, each of which can be learned in an approximately one-hour-long *chavrusa*. The English commentary has been written in such a way that those who are not able to read the Hebrew can gain a full understanding of the concepts in the *ma'amar* from the English alone.

These two *ma'amarim* have been specifically selected because of their relevance to Gimmel Tammuz, and they both have powerful lessons about our job during this difficult time.

We sincerely hope that this *kuntres* increases our appreciation and understanding of the Rebbe's *ma'amarim*, thereby increasing our *hiskashrus* to the Rebbe and hastening the coming of Moshiach, may it be speedily in our days.

To receive a new *ma'amar* in this format every month, sign up at www.simplychassidus.com.

Simcha Kanter

Author, Simply Chassidus

About These Shiurim

These *ma'amarim* were originally prepared for a special Chassidus program at Congregation B'nei Ruven in Chicago. As a resolution on Simchas Torah, Rabbi Boruch Hertz introduced the "One *Ma'amar* a Month" program for both men and women, which was enthusiastically joined by many members of the community. A new *ma'amar* is prepared each month to enable people of all skill levels to participate in this program.

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

Applying Chassidus

The intent of this translation and commentary is not just to *learn* the *ma'amar*, but rather to facilitate the ability to truly understand, internalize, and apply what the *ma'amar* is telling us. As a brief introduction, I would like to share a very practical methodology on how to internalize a *ma'amar* which was said by Rabbi Chaim Shalom Deitch at a Zain Adar *farbrengen* in Yerushalayim, 5765.

At that *farbrengen*, he explained that there are four steps to doing *hisbonenus* (focused contemplation):

1. Know the *ma'amar*.

Knowing a *ma'amar* doesn't mean that you can explain what the *ma'amar* is "basically" talking about. Rather, it means knowing your way through the *ma'amar* like someone knows their way to work, or how to find their bedroom light switch in the dark. Only after you have this level of clarity on the structure and content of the *ma'amar* can you move beyond the details to think about what the *ma'amar* is telling you.

2. Acknowledge the truth of the *ma'amar*.

It's possible to learn a *ma'amar* without actively acknowledging that what it is saying is just as true and as real (and even more so) as the laws of nature. After you are clear on the content and structure of a *ma'amar*, take time to say to yourself, "This *ma'amar* is true, its message is true, and I believe in it 100%."

3. Picture what a person would be like if he lived according to the principles of the *ma'amar*.

To avoid having the *ma'amar* remain as a "concept," imagine a person whose everyday behavior was 100% compatible with the message of the *ma'amar*. How would he speak? How would he make decisions? What would his attitude and approach be to different situations?

It's important to imagine a "person" here that's **not you**. This allows you to accurately apply the principles of the *ma'amar* to everyday life

without allowing your innate self-love to “water down” the *ma’amar’s* truth to fit your own situation.

4. Determine an aspect of that person’s behavior that you can practically achieve in your own life.

Now that you’ve imagined what a person would be like if he lived according to the truth of the *ma’amar*, pick one aspect of that person’s behavior that you think you can achieve. Think about actual situations that you might encounter and imagine how you will apply the truth of the *ma’amar* to your behavior in that situation.

Taking the time to apply these steps can exponentially increase the impact that the *ma’amar* has on your life.

ד"ה ואתה תצוה, תשמ"א

V'Atah Tetzaveh, 5741

V'Atah Tetzaveh, 5741

Section One

Just as Basi L'Gani was the last *ma'amar* that the Frierdiker Rebbe distributed, this is the last *ma'amar* that the Rebbe personally edited and handed out. The Rebbe treated Basi L'Gani as the Frierdiker Rebbe's directive to us on how to continue our work in the next generation, and we treat V'Atah Tetzaveh the same way.

This is the Rebbe's message for what we need to know after Gimmel Tammuz.

This *ma'amar* focuses on the meaning of the verse:

And you [Moshe] should command the Children of Israel that they should bring to you pure olive oil, crushed for lighting, to light the candle [of the menorah] constantly.

ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד

The Rebbe begins by reviewing several questions that many previous Rebbeim have asked on this verse:

ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד, וידועים הדיוקים בזה ² דבכל הציונים שבתורה נאמר צו את בני ישראל וכיו"ב, וכאן נאמר ואתה תצוה את בני ישראל.

Question One:

The phrase "צו את בני ישראל" (Command the children of Israel) is an extremely common phrase in the Torah, and is the standard expression used when Hashem tells Moshe to teach the Jews about a

new mitzvah. However, this verse uses the word "תצוה" (which also means "command"). Why does the Torah deviate from the normal expression?

ולהוסיף, דהדיוק מ"ש ואתה תצוה הוא לא רק בהלשון אלא גם בהתוכן, דלשון ואתה תצוה משמע שמשה הוא המצוה, וצריך להבין, הרי משה הוא השליח למסור לישראל את ציווי הקב"ה, ולמה נאמר ואתה תצוה.

Question Two:

Although the words "צו" and "תצוה" have the same basic meaning (command), they have a different implication:

- "צו" is used when instructing someone else to carry out your command. In our case, Hashem is telling Moshe, "I am commanding you to command the Children of Israel to..."
- "ואתה תצוה" implies that the commanding is done by the person being spoken to. In our case, Hashem is telling Moshe, "You – from your own initiative – should command the Children of Israel to..."

Seemingly, the first option is much more accurate, since Moshe is only the messenger to deliver the word of Hashem to the Jews. Why does the Torah use the expression "ואתה תצוה" instead?

גם צריך להבין מ"ש ויקחו אליך, שיביאו השמן למשה ³ (אליך), דלכאורה, כיון שהעלאת הנרות היתה ע"י אהרן, למה הוצרך להביא את השמן למשה.

Question Three:

Aaron was a Kohen, and one of his jobs was to light the menorah. If so, why is Hashem telling Moshe that the Jews should bring the oil to him? Shouldn't they bring it to Aaron?

גם צריך להבין מ"ש שמן גו' כתית למאור, דלכאורה הול"ל שמן גו' להאיר.

Question Four:

Grammatically, the sentence seems a bit strange. Literally translated, the verse says, "...bring to you pure olive oil, crushed for the source of light (למאור)." It would seemingly make more sense to say "crushed for lighting (להאיר)." Why is this strange phrase used?

גם צריך להבין, דבפסוק שלאח"ז⁴ נאמר מערב עד בוקר וכאן נאמר להעלות נר תמיד.

Question Five:

Why does the verse say that the menorah should be lit "continuously?" In the very next verse, it says "from evening until morning" – which is **not** continuously.

To start, the Rebbe answers the first three questions based on a *ma'amar* of the Frierdiker Rebbe:

ב) **ומבאר** כ"ק מו"ח אדמו"ר (במאמרו הידוע ד"ה וקבל היהודים⁵ שנאמר בפורים קטן תרפ"ז⁶), דציווי (תצוה) הוא צוותא וחיבור⁷. וזהו ואתה תצוה את בני ישראל, שמשוה הוא מקשר ומחבר את בני ישראל עם אוא"ס⁸.

Answer to Questions One and Two ("Why does the verse use the phrase "ואתה תצוה" instead of "צו"?):

The word "תצוה" is related to the Aramaic word "צוותא", which means "connection." In this verse, Hashem is instructing Moshe about his role as a leader of the Jewish people. "ואתה תצוה את בני ישראל" means that "And you should **connect** the Jewish people to Me." In Chassidus, this is referred to as connecting the Jews with the *or ein sof* (the "light without an end," referring here to the essence of Hashem).

This also explains why the phrase "ואתה תצוה" implies that the action starts with Moshe. The process of creating this connection

needs to be implemented by Moshe; it's his **job** as the leader of the Jewish people.

This process of connecting the Jews to Hashem is not only a benefit for the Jewish people – it's also beneficial to Moshe. This leads us to the answer of the third question:

וע"י שמשה משפיע לישראל (שמקשר אותם עם אוא"ס), עי"ז נעשה יתרון והוספה במשה.

Answer to Question Three (Why does Hashem say that the Jews should bring the oil to Moshe rather than Aaron):

We've already learned that the verse is describing Moshe's job in connecting the Jewish people to Hashem. Now, it continues to describe what happens as a **result** of Moshe connecting the Jewish people to Hashem. When Moshe connects the Jewish people to Hashem ("ואתה תצוה"), this will result in Moshe himself reaching an even higher level, referred to here as "pure oil" ("ויקחו אליך שמן" ("זית").

The Rebbe parenthetically shows how this concept is evident in a verse found elsewhere in the Torah (Bamidbar 11:21):

Moses said, "Six hundred thousand people on foot are the people in whose midst I am, and You say, 'I will give them meat, and they will eat it for a full month?'"

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלְפֵי רַגְלֵי הָעָם אֲשֶׁר אֲנִי בְקִרְבּוֹ וְאַתָּה אֹמֵרֶת בֶּשֶׂר אֶתֶן לָהֶם וְאָכְלוּ חֹדֶשׁ יָמִים:

Why does Moshe say that the people are "on foot?"

[דמשה וישראל הם דוגמת ראש ורגל, כמ"ש ⁹ שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, דכל ישראל הם הרגלים דמשה, ומשה הוא הראש שלהם. וכמו שבאדם הרגלים מוליכים את הראש למקום שהראש מצד עצמו אינו יכול להגיע לשם, כמו"כ הוא במשה וישראל, שע"י ישראל (הרגלים דמשה) מיתוסף עליו במשה. דזהו

מ"ש שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, שע"י רגלי העם נמשך הגילוי דאנכי בקרבו של משה¹⁰].

Rather than simply explaining their method of travel as "on foot," Moshe is referring to the relationship that he has to the Jewish people. In a human body, although the head directs the feet and has higher-level faculties than the feet, the feet are able to take the head to places that it would never be able to reach on its own. So too, Moshe is on a higher spiritual level than the rest of the Jewish people, but the Jewish people are able to bring Moshe to a level that he would never be able to reach on his own.

Rather than reading the verse, "Six hundred thousand people on foot (רגלי) are the people in whose midst I am (אשר אנכי בקרבו)", we read the verse as "These six hundred thousand people are my [Moshe's] feet, and in their merit I am able to receive a revelation of Hashem (אנכי) within me."

Having shown evidence of this concept elsewhere in the Torah, the Rebbe returns to conclude the answer to the third question:

וזהו ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית גו', דע"י שמה יצוה ויקשר את בני ישראל עם אוא"ס, עי"ז יביאו בני ישראל שמן זית למשה (ויקחו אליך), שיוסיפו תוספות אור במשה.

The reason that Hashem instructs Moshe to have the Jews bring the oil to him (Moshe) rather than Aaron is because Hashem telling Moshe that he will reach a higher spiritual level as a result of connecting the Jews with Hashem.

At this point, we have several remaining questions:

- Question Four: Why does the verse use the word "למאור" rather than "להאיר"?
- Question Five: Why does the verse say that the menorah needs to be lit "continuously" if it's only lit from evening until morning?

In order to answer these questions, we first explore the reason behind the answer to the first three questions: How does Moshe connect the Jews to Hashem? Don't all Jews already have a G-dly soul and a direct connection to Hashem? And how does accomplishing this process benefit Moshe?

The Rebbe begins to answer these questions in the next section.

(ג) **ולבאר** זה, מקדים בהמאמר¹¹ שמושה רבינו נקרא רעיא מהימנא, דשני פירושים בזה. שהוא רועה נאמן של ישראל ושהוא זן ומפרנס את ישראל בענין האמונה.

Since we've established that this verse is referring to the role of Moshe, we find that the Torah refers to Moshe's "job title" as "רעיא מהימנא", usually translated as "The Faithful Shepherd." However, an alternate translation is "The Shepherd of Faith."

The job title, "The Faithful Shepherd," implies that Moshe's job is a **shepherd**, and that he does his job faithfully. However, "The Shepherd of Faith" has a much different meaning. The second option implies that Moshe is responsible for the **faith** of the Jewish people.

Notice, however, that Moshe is not the **Creator** of Faith – he's the **Shepherd** of Faith. The Jews don't need anyone to **create** faith for them; they're born with it. However, it may need some direction – which is **exactly** Moshe's job.

דהאמונה שישנה בישראל מצד עצמם, שישראל הם מאמינים בני מאמינים¹², אפשר שתהי' בבחינת מקיף, וזה שמושה רועה ומפרנס את ישראל בענין האמונה הוא שהאמונה תהי' בפנימיות. וזהו מ"ש בזהר¹³ ההיא אמונה דלעילא יתזן ויתפרנס מני' על ידך (ע"י משה), דזה שמושה זן ומפרנס את האמונה הוא שממשיך אותה בפנימיות.

Jews are described as, "Believers, sons of believers" because they have an innate faith in Hashem that results from their Jewish soul. However, just because someone has a talent doesn't mean that they use it. This is what Chassidus refers to as *makif* (literally, "a surrounding state"); an ability that has not yet been applied to

specific, practical situations – something that is not yet a part of your practical reality. Moshe's job is to "shepherd" this innate faith into *pnimius* (literally, "an internal state"), enabling the Jew's decisions and actions that reflect his true faith in Hashem.

Moshe Rabbeinu was not the only leader to help the Jews internalize their faith; this continues through the "Moshe" of each generation:

וממשיך בהמאמר, דזה שמשה הוא רעיא מהימנא, הכוונה בזה היא גם לאתפשטותא דמשה שבכל דור¹⁴, דראשי אלפי ישראל שבכל דור הם מחזקים את האמונה דישראל (שבדורם), שהאמונה שלהם תהי' בפנימיות.

The job of the leader of the Jewish people in every generation is to enable Jews to live their day-to-day lives according to the ultimate truth that they believe in, regardless of the struggles and challenges they face. A perfect example of this is Mordechai in the period of Persian persecution:

וכמו מרדכי¹⁵, שהי' האתפשטותא דמשה שבדורו, כמארז"ל¹⁶ שמרדכי בדורו כמשה בדורו, שגם בזמן גזירת המן, שלימוד התורה וקיום המצוות אז הי' קשור עם מס"ג, הקהיל קהילות ברבים לחזק את אמונתם של ישראל בהוי' ולעמוד חזק בלימוד התורה וקיום המצוות.

Haman made a decree against the Jews that essentially forced the Jews to choose between Judaism and their lives. While the G-dly soul within every Jew knows that living a life according to Judaism is more important than life itself, it's sometimes challenging to bring this belief into everyday life. By arranging public gatherings of Torah learning, Mordechai made it easier for Jews to make a choice that was compatible with their beliefs. This is a concrete example of Mordechai (the Moshe of his generation) "shepherding the faith" of the Jewish people into practicality.

The Rebbe concludes this section by first answering question four and then asking a question on the Friediker Rebbe's *ma'amar* which will allow us to dig deeper into the meaning of this verse.

ולאחרי שמבאר בארוכה שמשה ואתפשטותא דילי' שבכל דרא מחזקים את האמונה דישראל, מבאר ¹⁷ דיוק לשון הכתוב שמן גו' כתית למאור (למאור ולא להאיר), שבזמן הגלות, שכאו"א הוא נשבר ונדכא, כתית, עי"ז מגיעים למאור (העצם) שממנו נמצא האור.

Answer to Question Four (Why does the verse say "למאור" (crushed for a source of light) instead of "להאיר" (crushed for lighting):

In the time of exile a Jew can become "crushed" by the challenges he faces. However, overcoming these challenges enables him to reach the "מאור" (the source of light which is the essence of Hashem) which is higher than the "אור" (light, which is the revelation of Hashem).

But what does this have to do with how the Frierdiker Rebbe explained the **rest** of the verse?

וצריך להבין השייכות דהפירוש בכתית למאור להמבואר (בהמאמר) לפנ"ז שמשה [ואתפשטותא דילי' שבכל דרא] זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות.

The Frierdiker Rebbe's *ma'amar* has the following sequence:

1. The job of Moshe, and the "Moshe" of each generation, is to strengthen the faith of the Jewish people so it can be applied in practical, day-to-day life.
2. Withstanding the challenges of exile (when we can tangibly sense the physical world but need to rely on faith for the existence of Hashem) enables a Jew to reach the essence of Hashem.

It seems that these two concepts deal with different subjects:

- The first point is about how Moshe helps the Jews internalize their **faith** in Hashem.
- The second point focuses on the Jew's challenges in exile and they allow him to connect to Hashem's **essence**.

What is the connection between Moshe's role in helping the Jews internalize their faith in Hashem and their ability to reach the "מאור" through the challenges of exile?

ד) **והנה** הביאור בפסוק ואתה תצוה בא (בהמאמר) בהמשך להמבואר בתחלת המאמר, דפירוש וקבל היהודים את אשר החלו לעשות¹⁸ הוא שקבלו מה שהחלו בהזמן דמתן תורה¹⁹. דבמתן תורה היתה ההתחלה (החלו לעשות), ובימי אחשורוש (בזמן גזירת המן) היתה הקבלה, וקבל היהודים. [וע"ד מארז"ל²⁰ עה"פ²¹ קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר, דזה שהקדימו נעשה לנשמע במ"ת היתה רק הקבלה, ובימי אחשורוש²² קיימו מה שקבלו²³].

In order to understand the flow of the Friediker Rebbe's *ma'amar*, we first need to take a step back and examine its overall structure.

The beginning of the *ma'amar* explains the verse " וקבל היהודים את אשר החלו לעשות" (and the Jews accepted upon themselves that which they had started to do) to mean that they accepted upon themselves that which they started at the time of the giving of the Torah. In other words, the Jews acceptance of the Torah was not complete until the time of Purim.

The Friediker Rebbe addressed the fact that it seems a bit strange that Jews under Persian oppression were able to complete the acceptance of the Torah, and the holiest generation in Jewish history was not:

ומדייק בהמאמר, שלכאורה הוא דבר פלא²⁴, דבמתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי, והי' אז אצלם גילוי אלקות בדרגא הכי נעלית [דנוסף לזה שגם קודם מ"ת היו גילויים נעלים ביותר, הגילוי שהי' ביציאת מצרים ובפרט בקריעת ים סוף, הנה הגילוי שהי' בשעת מ"ת הי' גילוי נעלה עוד יותר], ובימי אחשורוש היו ישראל בתכלית הירידה, דנוסף להעלם וההסתר שבכל גלות [דכל גלות הוא בדוגמת גלות מצרים²⁵, וכמו שבגלות מצרים כתיב²⁶ ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, עד"ז הוא בכל גלות, שישנם כמה נסיונות בקיום התורה והמצוות], הנה אז (בזמן גזירת המן) הי' ההעלם וההסתר עוד יותר, ואעפ"כ, בזמן מתן תורה, כשהיו ישראל בתכלית העילוי, היתה רק ההתחלה (החלו לעשות), ובזמן גזירת

המן, כשהיו בתכלית השפלות, אז דוקא קבלו מה שהחלו במתן תורה. ומבאר בזה, דבזמן הגזירה, ה' קיום התומ"צ שלהם במס"נ.

The comparison between the two time periods is quite extreme:

Time of the Giving of the Torah	Time of Purim
<ul style="list-style-type: none"> • Jews had reached an extremely high spiritual level • G-dliness was revealed to them in a way that is unprecedented throughout Jewish history • They had just experienced the plagues of Egypt and the splitting of the sea 	<ul style="list-style-type: none"> • The Jews were at a very low spiritual level (the decree of Purim was a spiritual result of the Jews eating at the non-kosher feast of Achashverosh) • There were many practical issues that prevented the Jews from properly fulfilling Torah and mitzvos

There is only one reason that the Jews were able to accomplish more at the time of Purim. The fact that whatever the Jews accomplished was done through self-sacrifice made their accomplishments superior to anything that happened beforehand, even at the time of the giving of the Torah.

[דנוסף לזה שהי' להם מס"נ שלא לכפור ח"ו [כמבואר בתו"א²⁷, שבאם היו ממירים דתם לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואעפ"כ לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו], הי' להם מס"נ גם על קיום התומ"צ²⁸, ועד שהקהילו קהילות ברבים ללמוד תורה במס"נ²⁹]. והתעוררות המס"נ שלהם היתה ע"י מרדכי היהודי, משה שבדורו.

The self-sacrifice at the time of Purim was unique: besides the fact that the Jews refused to renounce their Judaism (which would have saved them from the decree of Haman), under the leadership of Mordechai they **actively** performed Torah and mitzvos publicly to demonstrate their commitment to Judaism.

וזהו וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, דבמתן תורה היתה רק ההתחלה ובזמן גזירת המן היתה הקבלה, כי ע"י שהי' להם אז מס"נ בפועל על תומ"צ נתעלו (בענין זה) למדריגה נעלית יותר מכמו שהיו בזמן מתן תורה, ולכן אז דוקא היתה הקבלה, וקבל היהודים.

This therefore explains the verse " וקבל היהודים את אשר החלו " (and the Jews accepted upon themselves that which they had started to do); the Jews were able to truly accept the Torah at the time of Purim by proving that they would stick to the Torah even under the demands of complete self-sacrifice.

Now that we have a broader perspective of the beginning of the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*, we are now able to better understand how the fact that a Jew connects to Hashem's essence through the challenges of exile (כתית למאור) fits into the flow:

ולכאורה יש לומר, שהפירוש בכתית למאור, שע"י כתית (נשבר ונדכא) מגיעים להמאור, הוא ביאור על זה שבזמן הגזירה דוקא באו למס"נ באופן נעלה ביותר ³⁰. כי מס"נ היא מצד עצם הנשמה שלמעלה מגילוי, מאור (שממנו נמצא האור), וע"י שהיו אז במצב דכתית (נשבר ונדכא), נתגלה עצם הנשמה, מאור.

At the end of the previous section we asked: what does the fact that the Jews are able to reach the essence of Hashem through facing the challenges of exile have to do with the fact that Moshe helps the Jews internalize their faith in Hashem?

Since we now understand that the overall topic of the Frierdiker Rebbe's *ma'amar* was the accomplishment of the Jews at the time of Purim, we could say that the topic of the challenges of exile is **not** related to the "job description" of Moshe. Rather, it comes to explain how the Jews were able to achieve such amazing things at the time of Purim.

However, this doesn't seem to fit the flow of the *ma'amar* either:

אבל מהמשך וסדר הענינים בהמאמר שהפירוש בכתית למאור בא
לאחרי הענין דרעיא מהימנא, משמע, דענין כתית למאור שייך גם
לזה שמשה זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות.

The sequence of the *ma'amar* places the special opportunity of facing challenges in exile directly after the job description of Moshe, implying that these two ideas **are** directly connected. It must be that the Jews cannot reach the "מאור" (essence of Hashem) without the help of the Moshe of their generation.

In the next section, the Rebbe explains the details of **how** Moshe reveals the essence of the soul of each Jew to bring their innate faith into practicality.

Section Two

So far in the *ma'amar*, we've established that the verse "ואתה תצוה" is where Hashem explains to Moshe his responsibility as the leader of the Jewish people – to connect them with Hashem. Even though every Jew already has a G-dly soul and has an innate faith in Hashem, the role of a Rebbe is to help the Jew make his day-to-day actions reflect the truth that he believes in. When Moshe helps the Jews accomplish this goal, it also brings Moshe to a higher spiritual level.

The fact that the verse uses the term "כתית למאור" (crushed to be a source of light) teaches us that when a Jew is "crushed" through the challenges of exile, this allows him to reveal the essence of his soul.

We are now in the process of explaining the connection between these two, seemingly independent concepts:

- The job of a Rebbe is to help Jews internalize their faith in Hashem to make it a part of their practical day-to-day lives.
- Jews reach the essence of their soul by withstanding the challenges of exile.

The "technical" question is regarding the flow of the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*; what's the connection between these two points?

The "real" question here is; how does a Rebbe help Jews withstand the challenges of exile, therefore helping them connect to Hashem and reveal the essence of their soul?

ה) **ויש** לבאר זה ע"פ הידוע ³¹ דזה שישראל מאמינים באלקות באמונה פשוטה ואין צריכים ראיות על זה הוא מצד שני טעמים. לפי שמזלייהו חזי ³². דהנשמה שלמעלה רואה אלקות (ראי' שלמעלה משכל), וזה פועל בהנשמה שבגוף האמונה באלקות. ועוד ביאור, דשורש האמונה הוא מעצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי). דזה שעצם הנשמה מקושרת באלקות היא התקשרות עצמית (שאינה תלוי' בסיבה, גם לא בענין הראי' שלמעלה משכל).

We mentioned above that Jews have an essential inborn faith in Hashem. There are two reasons for this:

1. The soul has many levels, some of which are capable of revealing themselves within the person's physical existence (a person's vitality – the fact that he's alive, speech, thought, movement, etc.), and some which are not. One of the soul's "higher order functions" which is too spiritual to fit within the limitations of a physical body is called "מזלייהו חזי" (his soul is able to see G-dliness). Despite the fact that this ability is not **directly revealed** within the body (a person cannot see G-dliness with his physical eyes), it causes a person to experience faith in Hashem that he cannot explain.
2. The essence of the soul is one with Hashem. Just like a person is aware of the fact that he is alive, a Jew can sense Hashem's existence because the Jew is one with Him.

The Rebbe now explains the difference between these two reasons.

ויש לומר, דמהחילוקים שבין שני הביאורים (הענינים) הוא, דהאמונה בהנשמה המלובשת בגוף הבאה מראיית הנשמה שלמעלה היא בבחינת מקיף. דכיון שהנשמה שלמעלה היא למעלה מהתלבשות לכן פעולתה בהנשמה המלובשת בגוף היא בבחינת מקיף. ובכדי שהאמונה (בהנשמה המלובשת בגוף) תהי' בפנימיות, הוא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה. כי עצם הנשמה היא העצם של הנשמה המלובשת בהגוף, ולכן, האמונה דהנשמה המלובשת בהגוף שמצד עצם הנשמה היא בפנימיותה.

These two **causes** are fundamentally different, which causes them to have a different type of **impact**.

The first reason (מזלייהו חזי) is a cause-and-effect relationship; **because** a person's soul "above" sees Hashem, **therefore** the person's soul "below" (as it is encloded within a body) experiences faith in Hashem. However, since the soul below didn't experience this "sight" firsthand, it doesn't (necessarily) have a practical impact on a person's day-to-day life. (This is why people ignore warning labels: "It happened to someone else, but it won't happen to me" syndrome.)

The second reason is **not** a cause-and-effect relationship; the essence of the soul is the essence of the **entire** soul, **even** the levels which are en clothed within the body. When revealed, the soul's essential connection is experienced by the soul **even as it is en clothed within the body**, and has a corresponding practical impact on a person's everyday actions.

We are now in a position to understand the flow of the Frierdiker Rebbe's *ma'amar* and the corresponding question; what is the connection between the job of a Rebbe and the fact that a Jew reveals the essence of his soul through the challenges of exile?

ועפ"ז יש לבאר קשר הענינים שבהמאמר, שהענין ד(כתית) למאור
 בא בהמשך לביאור הענין דרעיא מהימנא, כי זה שמשה זן ומפרנס
 את האמונה שתהי' בפנימיות הוא ע"י שהוא מגלה את עצם הנשמה
 (שלמעלה ממזלי' חזי), מאור שלמעלה מאור. ומ"ש כתית למאור,
 ומבאר בהמאמר שבכדי להגיע להמאור הוא ע"י הענין דכתית
 שבזמן הגלות, הוא, כי עיקר הגילוי דעצם הנשמה (מאור) הוא בענין
 המס"נ (שעיקרו הוא בזמן הגלות), כדלקמן.

The first part of the explanation focuses on the word "למאור" (to be a source of light), which implies a connection to the essence of the soul. The second part focuses on the word "כתית" (crushed), which refers to the challenges of exile.

We already explained that the job of a Rebbe is to enable the Jew to practically apply his faith in Hashem. Now we understand **how** the Rebbe accomplishes this; the Rebbe helps reveal the essence of the Jew's soul, which allows the Jew to **personally experience** the essence of his soul, bringing his faith in Hashem into his personal, everyday life. This is why, after explaining that Moshe is the "Shepherd of Faith", the Frierdiker Rebbe explains that the "faith shepherding" is accomplished through accessing the "מאור" (essence of the soul).

Although Moshe accomplished this, to a certain extent, while the Jews were in the desert (even though they did not have the opportunity for self-sacrifice and did not face the challenges of exile), the Frierdiker

Rebbe is implying that the **ultimate** revelation of the essence of the soul is dependent on facing the soul-crushing challenges of exile (כתית).

Later, the *ma'amar* will explain the role of a Rebbe in helping Jews face the challenges of exile with true self-sacrifice, revealing the essence of their soul.

We now explore the ability of the two causes of faith to bring a Jew to self-sacrifice.

ו) **והענין** הוא, דזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה, הוא (בעיקר) בהאמונה שמצד עצם הנשמה. דהאמונה מצד זה שהוא רואה (מזלי' חזי), הגם שהיא בתוקף גדול [כידוע דההתאמתות שמצד הראי' היא התאמתות גדולה ביותר³³], מ"מ, כיון שהאמונה שלו היא מצד סיבה (מצד זה שרואה) ואינה קשורה עם עצם מציאותו, אינו מוכרח שימסור נפשו על זה, וזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה הוא מפני שהאמונה באלקות היא העצם שלו, ולכן אי אפשר כלל שיכפור ח"ו.

As explained in the previous section, there are two causes of a Jew's natural faith in Hashem:

1. His soul above "sees" Hashem, which therefore **causes** him to believe.
2. His soul is one with Hashem, so he **automatically** believes in Hashem.

In order for a person to be brought to self-sacrifice in the face of a challenge, he must feel that he simply cannot live with the option that is presented to him (e.g. "worship idols or die"). Not that it is against his **beliefs**, or doesn't match his **conclusions**, but that it is an unresolvable conflict with **who he is**.

Since the first cause of faith (מזלייהו חזי) is a cause-and-effect relationship which comes from an **external cause** (the G-dliness that the soul sees causes the resulting faith), it doesn't necessarily bring a person to self-sacrifice.

On the other hand, the second cause of faith (the connection to the essence of one's soul) is based on **who the person is**. Therefore, when someone reaches this level of faith it is impossible for him to choose an option that is in conflict with his essence, bringing him to the level of self-sacrifice.

This now enables us to answer another question that one could ask on the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*; who says that the role of "Shepherd of Faith" applies to anyone except Moshe?

ועפ"ז יש לבאר מ"ש בהמאמר דזה שמשה הוא רעיא מהימנא (שהוא זן ומפרנס את האמונה) הוא גם בנוגע לרועי ישראל שבכל דור (אתפשטותא דמשה שבכל דרא) שהם מחזקים את האמונה דישראל שיעמדו במס"נ בקיום התומ"צ. דלכאורה, זה שמשה זן ומפרנס את האמונה הוא (כמבואר בכ"מ³⁴ וגם במאמר זה עצמו³⁵) ע"י שמשפיע לישראל דעת באלקות שע"ז באה האמונה בפנימיות, וזה שרועי ישראל שבכל דור מחזקים האמונה (המבואר במאמר זה³⁶) הוא שהאמונה דישראל תהי' באופן דמס"נ.

It is explained in other places in Chassidus (including the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*) that the method that Moshe used to connect the Jews to Hashem was by strengthening their *da'as* – the ability to feel and practically apply what they know to be true about Hashem. The Jews in the desert **knew from firsthand experience** that Hashem runs the world – Moshe just needed to help them connect that knowledge to their everyday behavior.

On the other hand, subsequent Jewish leaders (such as Mordechai in the times of Purim) strengthen the Jews' faith by helping them achieve self-sacrifice.

Since their techniques were fundamentally different, how do we know that the concept of a Rebbe described in this verse refers to any leader after Moshe?

וע"פ הנ"ל יש לומר, שיעקר הענין דרעיא מהימנא הוא זה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה, שהאמונה תהי' לא רק כמו שהיא מצד הגילויים (מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות) אלא מצד עצם

הנשמה. וזה שמשה ממשיך את האמונה בפנימיות (בדעת והשגה) הוא תוצאה מזה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה (המשכת וגילוי האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה). וכנ"ל (סעיף ה), דהמשכת האמונה בפנימיות (בדעת) הוא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה.

The question assumed that since the practical **impacts** (improved *da'as* vs. self-sacrifice) were different, the roles (Moshe vs. subsequent Jewish leaders) were different. However, based on what we know, we see that the **goal** was the same; to reveal the essence of the soul which brings the Jew's faith into practicality. The fact that the **method** was different is only a factor of their situation, but the **goal**, and the role of the leader, was the same.

Now we flip the question it on its head.

ועפ"ז יש לומר, דבזה שבהדורות שהוצרכו למס"נ בפועל חיזקו רועי ישראל (אתפשטותא דמשה) את האמונה דישראל שתהי' במס"נ, נתגלה הענין דרעיא מהימנא (בענין זה ³⁷) עוד יותר מבמשה עצמו. כי המשכת וגילוי האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה [שע"י משה ואתפשטותא דילי' שבכל דרא], עיקר התגלותה הוא מס"נ בפועל.

Above, we asked if one could consider subsequent Jewish leaders "Shepherds of Faith" just like Moshe. We now see that, in a certain aspect, they are able to fulfill this role **even more than Moshe himself**. Since the ultimate revelation of the essence of the soul comes through a Jew's practical self-sacrifice, subsequent leaders whose people faced this choice brought out the essence of the soul in a way that Moshe was not able to.

If every leader who leads the Jews through a time of self-sacrifice attains this level, why does it specifically say about **Mordechai** that, "Mordechai was for his generation what Moshe was for his generation?" What's unique about Mordechai?

ז) **והנה** ידוע שהמס"נ בפועל על תומ"צ של כל ישראל היתה בפורים (בזמן גזירת המן). שהמס"נ דחנוכה (בזמן גזירת יון) היתה (בעיקר) במתתיהו ובניו, והמס"נ בזמן גזירת המן היתה בכל ישראל. ועפ"ז יש לבאר מה שמובא בהמאמר ³⁸ ממדרש שמרדכי הי' שקול בדורו כמשה בדורו, דהגם שאתפשטותא דמשה הוא בכל דור מ"מ איתא במדרש שמרדכי (דוקא) הי' שקול בדורו כמשה בדורו. ויש לומר, שמהמעלות דמרדכי היהודי הוא שהוא הי' הרעיא מהימנא (בגילוי) של כל ישראל שבדורו. בדוגמת משה רעיא מהימנא שהמשיך דעת לכל ישראל שבדורו, כמובן גם מזה שדורו של משה (כל אנשי דורו) נק' דור דעה³⁹. [אלא שבמשה הי' גילוי ענין זה (שהוא רעיא מהימנא דכל ישראל) ע"י שהמשיך דעת לכל אנשי דורו, ובמרדכי הי' גילוי ענין זה ע"י שגילה כח המס"נ שבכל אנשי דורו].

The time of Purim was unique inasmuch as the **entire Jewish people** risked their lives to fulfill Torah and mitzvos. (The self-sacrifice of Chanukah was mostly focused on Matisyahu and his sons.) We see from here a unique commonality between Mordechai and Moshe; just as Moshe was the **obvious** leader of the **entire** Jewish people (he brought *da'as* to **all** the people of his generation), Mordechai was the **obvious** leader of the **entire** Jewish people (he encouraged **all** of them to risk their lives to preserve Judaism.)

Now that we have established that Mordechai was the "Moshe of the Generation" by virtue of the fact that he was the obvious leader of **all** the Jews, it's impossible to ignore the implications of this statement when said by the Frierdiker Rebbe:

ויש לומר, דע"י שמביא בהמאמר מ"ש במדרש שמרדכי בדורו הי' שקול כמשה בדורו, עי"ז פסק בעל המאמר את הדין על עצמו ⁴⁰, שהוא הרעיא מהימנא (בגילוי) של כל אנשי הדור.

The Frierdiker Rebbe led the Jewish people through terrible persecution, guiding his Chassidim to encourage **every Jew** to risk their life for the preservation of Judaism. This is a **clear proof** that the Frierdiker Rebbe was the Moshe of his generation in the same way that Mordechai was the Moshe of his generation.

This now provides better insight into the flow of the Frierdiker Rebbe's *ma'amar*:

ח) **ועפ"ז** יש לבאר קשר (וסדר) הענינים (בהמאמר) בביאור הפסוק ואתה תצוה גו', שבתחלה מבאר את הפירוש דואתה תצוה את בני ישראל, שמשוה הוא מקשר ומחבר את בני ישראל (עם אוא"ס) ע"י שהוא זן ומפרנס את האמונה, ולאח"ז מבאר שגם רועי ישראל שבכל דור (אתפשטותא דמשה) מחזקים את האמונה דישראל וכמו מרדכי (משה שבדורו) שחזק את אמונתם של ישראל לעמוד חזק בלימוד התורה וקיום המצוות, ולאח"ז מבאר הפירוש בכתיית למאור (שבפסוק ואתה תצוה שמדבר לכאורה במשה עצמו),

To review, the flow of the Frierdiker Rebbe's *ma'amar* is as follows:

1. First he explains, based on the verse **ואתה תצוה**, that Moshe's job is to connect the Jews with the essence of Hashem by helping them internalize their faith.
2. He then interrupts the interpretation of the verse to explain that the leader of every generation, like Mordechai, strengthens the faith of the Jews to withstand the challenges of exile.
3. He then returns to the verse of **ואתה תצוה** and explains the meaning of "**כתיית למאור**".

Why did the Frierdiker Rebbe interrupt the explanation of the verse about Moshe to talk about Mordechai?

כי זה שמשוה מגלה בחינת המאור דישראל (עצם הנשמה), הוא בעיקר ע"י אתפשטותא דילי' שבזמן הגלות (כתיית) שעוררו בישראל כח המס"נ שלהם, שע"ז הוא עיקר גילוי עצם הנשמה, מאור.

The Frierdiker Rebbe is implying that the principal way that Moshe is able to reveal the essence of the soul of the Jew is through his "extension" in later generations who have the opportunity to bring the Jews to self-sacrifice. The underlying concept here is that the leader of each generation is not an independent person, but rather the continuation of Moshe in the next generation. This is why it is

referred to as the "אתפשטותא" (literally, the "expansion" or "spreading out") of Moshe in each generation.

According to this explanation of the *ma'amar*, however, we have a question on the flow of the **original verse**:

וצריך להבין, דלפי ביאור הנ"ל, הענין דכתית למאור שייך לו אתה תצוה את בני ישראל, לזה שמשה ואתפשטותא דילי' שבכל דור מקשרים ומחברים את ישראל עם אוא"ס, ובהכתוב נאמר כתית למאור בהמשך לויקחו אליך שמן זית זך, דענין ויקחו אליך גו' (שישראל מביאים שמן למשה) הוא שישראל מוסיפים תוספות אור במשה (כמובא לעיל ס"ב מהמאמר).

The flow in the verse is:

1. You (Moshe) should connect the Jews with the essence of Hashem.
2. When you do that, you'll reach a higher spiritual level (represented by the Jews bringing you oil).
3. Even though you can't accomplish it fully now, you will be able to accomplish it through your "extensions" in later generations that have the opportunity to encourage the Jews to risk their lives for Judaism.

What is the relevance of Moshe's own spiritual level (point two) to the other two points, and why is it stuck right in-between them?

And – for that matter – what's the relevance of this *ma'amar* for Jews today that aren't forced to risk their lives for Judaism? Are we just out of luck?

ט) **והנה** הכתוב וקבל היהודים את אשר החלו לעשות מדבר (בפשטות) בהזמן שלאחרי הנס דפורים. ויש לומר, דמ"ש בהמאמר דפירוש וקבל היהודים את אשר החלו לעשות הוא שבימי אחשוורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, הוא גם לפי פשטות הכתוב שוקבל גו' הי' לאחרי הנס.

The verse " וקבל היהודים את אשר החלו לעשות " (and the Jews accepted upon themselves that which they had started to do) is

written in the Megillah **after** the defeat of Haman and the salvation of the Jews. Therefore, we must be able to apply the concept described in the Friediker Rebbe's *ma'amar* to a "post-persecution" time as well as the actual time of persecution.

ועפ"ז, בזה שבימי אחשורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, שני ענינים. הקבלה שהיתה בזמן הגזירה ע"י המס"נ שלהם (כמפורש בהמאמר), והקבלה שהיתה לאחרי הנס דפורים, שהיא נעלית יותר גם מהקבלה בזמן הגזירה (כדלקמן).

We must therefore say that there are two stages of "acceptance" of the Torah that occurred in the time of Purim:

1. The acceptance **during** the time of persecution, which came through risking one's life to keep Judaism.
2. The acceptance **after** the time of persecution, when the Jews accepted the Torah in an even **deeper** way!

We now apply the same two stages to the idea of "כתית למאור" (crushed to reach the essence of the soul):

ויש לומר, שעד"ז הוא בנוגע כתיית למאור, שע"י הענין דכתיית שבזמן הגלות מגיעים להמאור, דשני ענינים בזה. כשישראל נמצאים במצב של כתיית מצד זה שישנם גזירות על קיום התומ"צ (כמו שהי' בזמן אמירת המאמר), ועי"ז מגיעים להמאור ע"י המס"נ שלהם.

The first type, which we already explained, is how a Jew is **externally** crushed by those who make decrees against Judaism, which enables him to reveal the essence of his soul. Examples of this are the time of Purim, or at the time when this *ma'amar* was said, 1927.

ועוד ענין בכתיית למאור, שגם כשישראל נמצאים במצב של הרחבה, הרחבה בגשמיות וגם הרחבה ברוחניות, אלא שהם נמצאים בגלות ⁴¹ [וע"ד המצב שהי' לאחרי הנס דפורים, שליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר⁴², בפשטות וגם ברוחניות⁴³] ויתירה מזה שגם בית המן ניתן לאסתר⁴⁴, שהי' אז גם המעלה דאתהפכא, [אלא שאכתי עבדי אחשורוש אנן⁴⁵], הם שבורים ונדכאים (כתיית) מזה שהם בגלות. וע"י הכתיית דישראל מזה שנמצאים בגלות, מגיעים להמאור.

The second way that a Jew can be crushed is connected to the "post-persecution" stage that lines up with the actual placement of the verse **וקבל היהודים** in the Megillah. At that time, not only did the Jews attain religious freedom and physical safety, but also attained tremendous spiritual heights – the "House of Haman" was "given to Esther", representing the concept of *eshapcha*, the transformation of darkness into light.

Despite their physical safety and their exalted spiritual level, they were still under the rule of the King of Persia, Achashverosh. The very fact that they were still in exile, regardless of how comfortable it was, broke the Jews to their very core. This type of "crushing" can bring a Jew to an even deeper connection to the essence of his soul than the crushing that comes through persecution.

Section Three

In review, the verse "וְאֵתָהּ תְצוּהָ" is describing the job of Moshe; he connects the Jew to the essence of Hashem and enables the Jew to incorporate his faith into his day-to-day life. The way that Moshe accomplishes this is by revealing the essence of the Jew's soul. The exact method used for revealing the essence of the soul depends on the generation:

- Moshe revealed the essence of the soul (therefore bringing the Jews' faith into practicality) by providing the Jew with *da'as* – the ability to connect the knowledge of Hashem with the emotions and actions of everyday life.
- Mordechai – and other subsequent Jewish leaders of exile, such as the Frierdiker Rebbe – revealed the essence of the soul through encouraging Jews to risk their lives for the preservation of Judaism.

The capability for self-sacrifice stems from the feeling that the Jew cannot accept any alternative to Judaism (even non-observance) because doing so would be in conflict with the essence of who he is. Therefore, one must reveal the ultimate essence of the soul to attain true self-sacrifice. Since Moshe did not have the opportunity to bring his generation to self-sacrifice, we can say that leaders such as Mordechai and the Frierdiker Rebbe accomplished the revelation of the "מאור" – the essence of the soul – **to an even greater extent** than Moshe did.

The question we are currently addressing is as follows:

Why does the verse first talk about Moshe's job to connect the Jews to the essence of Hashem (וְאֵתָהּ תְצוּהָ), then **interrupt** with the fact that Moshe reaches a higher level when he connects the Jews to Hashem (וַיִּקְחוּ אֵלָיֶךָ שְׁמֹן זֵית זָךְ), and then return to the fact that the ultimate expression of Moshe's ability to connect the Jews to the essence of Hashem is actually attained by subsequent leaders who lead the Jews through times of persecution (כְּתִיב לְמֵאֹר)? What does Moshe's higher level of accomplishment have to do with this?

Also, recall that we never answered the final question: why does the verse say that it is a constant candle (להעלות נר תמיד) if it's only lit from evening until morning?

So far in the *ma'amar*, we've discussed two "generational situations" that the Jews could find themselves in:

1. **The generation of Moshe:** Intimate knowledge of Hashem, first-hand experience of miracles, but needs *da'as* to make their knowledge and experience practical.
2. **The generations of persecution:** Live under constant threat of persecution; risk your life to keep Judaism alive.

The Rebbe then introduced a **third** option; a generation – such as the Jews **after** the victory of Purim – that have both physical and spiritual comfort while in exile. This generation is **also** able to reach the level of "כתית" through a self-inflicted "crushing" from the fact that they are still in exile.

The *ma'amar* now explains this level in greater detail.

והענין הוא, דזה שישראל הם שבורים מזה שהם בגלות (גם כשיש להם הרחבה בגשמיות וברוחניות), הוא, כי רצונו האמיתי של כל אחד מישראל הוא שיהי' גילוי אלקות, ועד שזה (גילוי אלקות) נוגע לעצם מציאותו, ולכן, זה שבזמן הגלות אין מאיר גילוי אלקות כמו שהי' בזמן הבית [ובפרט כשמתבונן בזה שארז"ל⁴⁶ כל מי שלא נבנה ביהמ"ק בימיו ה"ז כאילו נחרב בימיו], הנה מזה עצמו איז ער אינגאנצן צוטרייסלט, כתית.

At first glance, how could a Jew feel "crushed" if he's comfortable – both spiritually and physically?

One of the essential needs of a Jew is to **see** Hashem. True, Jews have an innate faith in Hashem, but that faith is there to get us through the hard times. We don't want to have to **believe** in Hashem; we want to **see Him**, just like the Jews were able to in the times of the Bais HaMikdash. Once a Jew is able to access this essential desire, he is completely dissatisfied with his current situation - crushed.

What about a Jew who, like Rabbi Shimon Bar Yochai, has such an elevated spiritual level that it is as if the Bais HaMikdash was never destroyed?

[Ed's note: This level is obviously not applicable for 99% of the people who are learning this *ma'amar* – so why mention it at all? One could say that this point serves to set the bar **so high** that it makes it impossible for anyone to exempt themselves from achieving what the Rebbe is telling us.]

וגם כשהוא בדרגא נעלית ביותר שמאיר אצלו גילוי אלקות בדוגמת הגילוי שהי' בזמן הבית ⁴⁷, מ"מ, מזה שבכללות העולם אין מאיר הגילוי, מוכח, שגם הגילוי שמאיר אצלו הוא גילוי מוגבל. דכשמאיר גילוי אוא"ס הבל"ג הגילוי הוא בכל מקום, וכשישנו מקום אחד (אפילו פינה נדחת) שאין מאיר שם גילוי אלקות, הוא מפני שהגילוי (גם בהמקום שהוא מאיר) הוא גילוי מוגבל. [וזהו מה שמובא במאמר אדמו"ר הזקן ⁴⁸ דאיתא בתיקונים ⁴⁹ שאפילו אם הי' צדיק אחד חוזר בתשובה שלימה בדורו הי' בא משיח, כי ע"י תשובה שלימה ממשיכים גילוי אוא"ס הבל"ג, וגילוי זה הוא בכל מקום]. ומזה שאין מאיר אצלו גילוי עצמות אוא"ס, הוא נשבר ונדכא, כתית. [וע"ד הידוע שחולה בגימטריא מ"ט, שגם כשמשיג מ"ט שערי בינה אלא שחסר לו שער הנו"ן, הוא חולה ⁵⁰].

Even if you experience the revelation of the Bais HaMikdash on a **personal** level, the fact that it's only a personal revelation is an indicator of the quality of the revelation. If it was truly the essence of Hashem, which has no limitations, the revelation would impact the entire world – not just your own personal experience.

This is how the Alter Rebbe explains the Zohar that says that even if **one tzaddik** would do complete teshuvah, Moshiach would come; if even **one person** reveals the essence of Hashem, that unlimited essence will impact the entire world.

Therefore, even if someone has attained the highest spiritual level possible on a personal level, he should **still** be completely dissatisfied with the fact that he is still in exile and that Hashem isn't revealed within the entire world.

How does the average Jew get the ability to become completely dissatisfied with exile, despite his current "comfortable" situation?

וידוע מ"ש הצ"צ⁵¹ שהי' נשמע ממורינו ורבינו נ"ע (אדמו"ר הזקן) איך וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אַז דײַך אַליין. וע"י שהי' נשמע לשון זה מאדמו"ר הזקן [דפירוש הי' נשמע הוא שזה הי' לא רק בזמנים מיוחדים אלא שזה הי' דבר הרגיל], ובפרט לאחרי שנתפרסם זה ע"י הצ"צ, ניתן הכח לכאו"א מישראל שעיקר רצונו הי' גילוי העצמות, ועד כדי כך, שכשאינ מאיר גילוי זה, ומכש"כ בזמן הגלות שאין מאיר אפילו הגילוי (גילוי אור) שהי' בזמן הבית, הוא במצב דכתית, ומבקש ג' פעמים בכל יום (או יותר) ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים, שאז יהי' גילוי אלקות ועד לגילוי העצמות.

The Tzemach Tzedek publicized the following phrase that the Alter Rebbe would often be heard saying:

*"I don't want Your Gan Eden, I don't want Your Olam HaBa, I just want **You**."*

The very fact that the Alter Rebbe would say this, plus the fact that the Tzemach Tzedek publicized it, gives every single Jew the ability to reveal their **own** essential desire to **see** Hashem to such an extent that they are completely dissatisfied with anything less.

וזהו כתיבת למאור, שע"י הענין דכתית מזה שנמצאים בגלות מגיעים להמאור, כי זה שהרצון דכל אחד מישראל הוא גילוי אלקות ועד שזה נוגע לעצם מציאותו [שלכן הוא נשבר ונדכא (כתית) מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלקות] הוא מצד עצם הנשמה, מאור שבנשמה, שהתקשרותה באלקות היא התקשרות עצמית.

A Jew under persecution must say to **his persecutors**, "I must keep Judaism; I have no other option. Anything else would be a conflict with the essence of who I am." A Jew in a comfortable exile must say **to himself**, "I can't live this way – it's just not me. I can't see Hashem, we don't have Moshiach, and we're still in exile. However comfortable, however accomplished we might be, this is completely unacceptable."

Just as a Jew reveals the essence of his soul by withstanding persecution, a Jew also reveals the essence of his soul when he feels that the current lack of G-dly revelation is completely unacceptable. In other words, through self-inflicted "כתית" (crushing), the Jew can also reach the "מאור" (essence of the soul).

Until this point in the *ma'amar* we have understood as follows:

Moshe revealed the essence of the soul through giving the Jews *da'as*. Mordechai and the Friediker Rebbe revealed an even **deeper** level of the soul through encouraging the Jews to risk their lives for Judaism. Generations that live in a "comfortable" exile can **also** reach this level of "כתית" through self-imposed dissatisfaction with the lack of G-dly revelation in exile.

The Rebbe now explains that our generation is not merely "also" able to attain this level – we're capable of much **more**.

יו"ד) ויש לומר, שבחינת המאור דהנשמה המתגלית ע"י הענין דכתית מזה שנמצאים בגלות, היא נעלית יותר מבחינת המאור דהנשמה שמתגלית ע"י מס"נ.

Not only is our generation, at a time when we have both physical comfort and religious freedom, **able** to reveal the essence of the soul; we are able to reveal an even **deeper** level than those that were forced to risk their lives in order to practice Judaism.

How can this be? We can understand this by looking at how the Jews were able to achieve a deeper acceptance of the Torah at the time of Purim than they were at the time of the giving of the Torah.

והענין הוא, דמהטעמים על זה שבמתן תורה היתה רק ההתחלה (החלו לעשות) ובימי אחשורוש היתה הקבלה (וקבל היהודים) הוא, כי זה שהקדימו נעשה לנשמע במתן תורה ה' מפני שכפה עליהם הר כגיגית⁵², גילוי מלמעלה⁵³, ובימי אחשורוש היתה הקבלה מצד עצמם.

The Jews' motivation at the time of the giving of the Torah was a factor of their environment and situation. When the Torah describes

the fact that the Jews were at the foot of Mount Sinai, it refers to their place as "בתחתית ההר" (**under** the mountain). The Gemara explains that the Torah uses the word "תחת" (under) because "Hashem held the mountain over their heads," thereby forcing them to accept the Torah.

Chassidus explains that "holding the mountain over their heads" is referring to the tremendous love that Hashem showed the Jewish people at Mount Sinai. The fact that the Jews accepted the Torah under such circumstances, when they were "swept off their feet" in the excitement and inspiration of the moment, is not an indicator that they truly accepted it on their own.

However, at the time of Purim, under the persecution of Haman, the Jews risked their lives to follow the Torah under the worst conditions. This showed that it came from **them** and that they were not motivated by any external factor.

These two levels of "acceptance of the Torah" correlate to the two causes for a Jew's natural faith in Hashem:

ויש לומר, שהאמונה דישראל מצד זה שהנשמה
 שלמעלה רואה אלקות (אמונה שמצד סיבה) הוא ע"ד שהקדימו
 נעשה לנשמע (במ"ת) מצד הגילוי דלמעלה⁵⁴, וזה שבימי אחשורוש
 היתה הקבלה מצד עצמם, הוא, כי אז נתגלה ההתקשרות באלקות
 שמצד עצם הנשמה, התקשרות עצמית שמצד עצם מציאותם.

The first cause for a Jew's natural faith in Hashem, as explained at the beginning of the *ma'amar*, is the fact that the higher level of the Jew's soul **sees** Hashem. Although this "sight" is not experienced by the Jew firsthand, the secondary effect, the Jew's unexplainable faith in Hashem, **is** experienced by the Jew.

This type of faith (which is caused by an "external factor" – his soul above) is similar to the Jew's acceptance of the Torah at Mount Sinai. Both are motivated by an external force and do not spontaneously originate from the Jew himself.

The second cause of faith is the fact that the Jew's soul – at all levels – is completely united with Hashem. It's not that the Jew has faith **because** of something – he believes that Hashem exists in the same way that he believes in his own existence! Since Hashem is united with the Jew's "self," the Jew's self-awareness extends to an awareness of Hashem's existence.

This second type of faith, which is not related to any "external" factor, is similar to the Jews' acceptance of the Torah at the time of Purim; their acceptance was pure and was not motivated by any external factor.

Returning to what we asked above, how is our generation, a generation of comfort and freedom, able to achieve an even greater revelation of the essence of the soul than the generations of Mordechai or the Friediker Rebbe?

The Jews' acceptance at the time of the giving of the Torah was "externally motivated" and their acceptance at the time of Purim was "internally motivated." So too, self-sacrifice at the time of persecution is "externally motivated" and our ability to be "crushed" in a comfortable exile comes through an internal motivation:

ובפרטיות יותר יש לומר, שגם בגילוי עצם הנשמה, ישנם (דוגמת) שני ענינים הנ"ל. דגילוי עצם הנשמה בענין המס"נ, יש לומר, שבנוגע לכחות הגלויים הוא כמו דבר נוסף. וכמו שרואים בפועל בכמה אנשים, שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תומ"צ, הי' להם מס"נ בפועל משך כו"כ שנים, וכשבאו אח"כ למדינות שאפשר לעסוק בתומ"צ מתוך הרחבה, אין ניכר בהם (כ"כ) המס"נ שהי' להם מקודם. כי זה שעמדו במס"נ משך כו"כ שנים הוא לפי שהאיר בהם גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכחות הגלויים ולא נעשה עי"ז שינוי בכחות הגלויים עצמם⁵⁵. [דזה שעצם הנשמה היא העצם (גם) דכחות הגלויים (כנ"ל סעיף ה), הוא, שעצם הנשמה הוא העצם שלהם ואין זה שייך לענינם של כחות הגלויים עצמם, להציור שלהם]. והגילוי דעצם הנשמה בזה שהוא נשבר ונדכא מזה שהוא נמצא בגלות הוא שגם כחות הגלויים שלו (הציור דכחות הגלויים) הם כמו חד עם העצם⁵⁶.

Even though self-sacrifice shows that a person's Judaism is an intrinsic part of who they are (they can't imagine living with any alternative), this doesn't necessarily mean that the act of self-sacrifice will fundamentally change their day-to-day behavior when the persecution is taken away. In other words, even though self-sacrifice reveals the person's essence, it's as if he is overcome by the **momentary inspiration** of his essence and not **fundamentally changed** by it. Even though it's his essence, every part of his behavior is not transformed to constantly act according to his essence without external oppression.

From a practical perspective, we see that there were many people that risked their lives for Judaism under persecution (in Russia, Germany, etc.), but when they arrived in America they were not able to retain the same passion that they had before.

On the other hand, when a Jew in our generation, despite his physical comfort and religious freedom, is completely dissatisfied with the fact that Moshiach is not here to such an extent that it breaks him to his core, this self-inflicted "crushing" automatically impacts his entire life. Since the "crushing" wasn't caused by any external factors, its expression is consistent in all situations.

However, if both "self-sacrifice" and "self-crushing" reveal the essence of the soul, how can they have different impacts? The essence is the essence!

ויש לומר, דזה שעצם הנשמה והציור דהכחות הם (דוגמת) שני ענינים, הוא לפי שגם עצם הנשמה היא מוגדרת בגדר, והגדר שלה היא למעלה מהציור דהכחות. אבל מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, הפשיטות דהנשמה והציור דהכחות שלה הם כולא חד⁵⁷. ועפ"ז יש לומר, דבחינת המאור דהנשמה שמתגלית ע"י מס"נ היא עצם הנשמה כמו שהיא מוגדרת בענין הפשיטות שלמעלה מציור דכחות, ובחינת המאור דהנשמה שמתגלית ע"י הענין דכתיבת מזה שנמצאים בגלות, הוא גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

In truth, there is a difference between the essence of the soul that is revealed through "self-sacrifice" and the essence of the soul that is revealed through "self-crushing":

- The "essence" that is revealed through self-sacrifice is a very deep level of the soul that is higher than any practical expression. In other words, it's what the soul **is**; not a way that it is **expressed**. Inherent in this definition, however, is a limitation; this "essence" is **not** what the soul **does**. In Chassidic terminology, we say that this is the "essence of the soul which is higher than the form of the soul."
- The "essence" that is revealed through "self-crushing" is the essence of the soul as it is united with the essence of Hashem. For this level, there are no limitations; it is just as much the essence of the person as it is the behavior of the person. In other words, it's everything.

We see from here why the "self-crushing" of a comfortable exile impacts the person in a deeper way; it reveals a deepest possible level of the soul.

Based on this, we can now understand the flow of the original verse and our remaining two questions:

- Why does the verse first talk about Moshe's job (ואתה תצוה), **then** interrupt with the fact that Moshe reaches a higher level when he connects the Jews to Hashem (ויקחו אליך שמן זית), and **then** return to the fact that the ultimate expression of Moshe's ability to connect the Jews to the essence of Hashem is actually in the later generations when the Jews are faced with persecution (כתית למאור)? What does Moshe's higher level of accomplishment have to do with this?
- Why does the verse say that it is a constant candle (להעלות) (גר תמיד) if it's only lit from evening until morning?

(יא) **ויש** לקשר זה עם המבואר בהמאמר ⁵⁸ בפ' הכתוב ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית גו', דלאחרי שמשו יצוה ויקשר את בני ישראל אזי יביאו ישראל למשה שמן זית גו', שישראל ע"י עבודתם יוסיפו גילוי אור במדריגת משה.

The answer is as follows:

The focus of the words “ויקחו אליך שמן זית זך” is **not** the fact that Moshe reaches a higher level. The focus is that the Jews put forth their **own efforts** (ויקחו) through their “self-crushing” in a comfortable exile to accomplish something that Moshe can’t accomplish for them – which **therefore** brings Moshe to a higher level. This parallels how the relationship between Moshe and the Jews is like the relationship between the head and the feet, as explained at the beginning of the *ma’amar*. The feet are able to bring the head a place where it couldn’t reach on its own.

ויש לומר מהביאורים בזה בעבודת האדם, דזה שמשה מצוה ומקשר את בני ישראל, הוא, שהוא זן ומפרנס את האמונה, שהאמונה תהי' נוסף על כמו שהיא מצד הגילויים דהנשמה (מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות) גם מצד עצם הנשמה. [ויש לומר, דזהו מ"ש ואתה תצוה את בני ישראל, דלשון ואתה תצוה את בני ישראל משמע שמשה מצוה (מקשר ומחבר) את בני ישראל עצמם, כי מצד עצם הנשמה, כל ישראל הם חד ^[59]. וע"י העבודה דישראל (לאחרי שנמשך בישראל גילוי עצם הנשמה ע"י משה), שגם כחות הגלויים שלהם (הציור דהכחות) יהיו מתאימים לעצם הנשמה, עי"ז נעשה יתרון והוספה בבחינת עצם הנשמה שנמשכה ונתגלתה בהם ע"י משה (ויקחו אליך), כי עי"ז מתגלה בה שרשה האמיתי כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

We now see that our verse describes three stages of revealing a Jew's faith in Hashem:

1. A Jew naturally experiences an innate faith that stems from the fact that the higher level of his soul **sees** Hashem.
2. Moshe, or the Moshe of the generation, reveals the essence of the Jew's soul. However, since this revelation is caused by an external force, the everyday behavior of the Jew is **overridden** by the revelation of the essence of the soul and not **fundamentally changed** by it.
3. After Moshe reveals the essence of the Jew's soul, the Jew puts forth his **own “self-crushing” effort** to bring the truth of the essence of his soul into his everyday behavior, which

shows how his entire being is an expression of the essence of his soul. This brings both the Jew **and Moshe himself** to a higher level.

[**ולהעיר**, שע"ז ניתוסף גם בהאחדות דישראל. שהאחדות דישראל ע"י עצם הנשמה שמתגלית בהם היא כמו דבר נוסף על מציאותם. ולכן, אחדות זו היא ע"י שעושים נפשם עיקר וגופם טפל⁶⁰. וע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, שע"ז גם הציור דכחות הגלויים הוא חד עם העצם, האחדות דישראל היא בכל הענינים שלהם, גם בענינים השייכים להגוף.]

One of the more well-known chapters in Tanya is chapter 32. Leading up to chapter 32, the Alter Rebbe explains the technique of prioritizing spirituality over physicality as a method for ridding oneself of sadness and having joy in the service of Hashem. In chapter 32, the Alter Rebbe explains an automatic outcome of prioritizing spirituality over physicality; it allows you to truly love every Jew just as you love yourself. Since the only thing separating Jews is our bodies – our souls are all one – by prioritizing spirituality over the external physical differences you can see yourself and another Jew as one entity. Therefore, your self-love extends to them as well.

Just as the Alter Rebbe shows how this love of a fellow Jew is an automatic result of one's own service of Hashem, the Rebbe does the same thing here. By doing the work of "self-crushing" and thereby revealing the essence of one's soul to such an extent that it permeates one's everyday behavior and physical existence, the Jew sees how **even the physical part of the Jew** is just an expression of his essence.

In truth, this is an even deeper love of a fellow Jew than the one described by the Alter Rebbe in Tanya. Whereas the love described in Tanya requires the Jew to "ignore" the physicality in order to achieve it, the love described here can fully tolerate the perceived boundaries of physical existence while still maintaining the same level of absolute love for a fellow Jew! The fact that it has no limitations indicates that it is, in fact, a deeper and truer love.

We are now in a position to understand the fifth and final question of the *ma'amar*:

Why does the verse say that it is a constant candle (להעלות נר תמיד) if it's only lit from evening until morning?

ועפ"ז יובן מ"ש בהמאמר⁶¹, דע"י שישראל מוסיפים (ע"י עבודתם) במדריגת משה, עי"ז יהי נר תמיד, דלכאורה, זה שהנר דהנשמה (נר⁶² הוי' נשמת אדם⁶³) הוא תמיד (בשוה, בלי שינוי), הוא ע"י גילוי עצם הנשמה שנמשך ע"י משה (ואתה תצוה), דבעצם הנשמה אין שייך שינוי, ובהמאמר אומר שהענין דנר תמיד הוא ע"י שישראל מוסיפים במדריגת משה, ויקחו אליך.

The expression "להעלות נר תמיד" (to light a flame constantly) means that the impact of the revelation of the "נר" (flame), which refers to the soul, will be constant – and not based on a person's situation.

We know that Moshe's job is to reveal the essence of the soul of every Jew, and since revealing the essence should not be subject to change, Moshe's efforts alone should be sufficient. If so, why does the verse say that a Jew's ability to constantly reveal his soul (להעלות נר תמיד) is dependent on his **own efforts** (ויקחו אליך) and doesn't say that it's dependent on Moshe revealing the essence of his soul for him (ואתה תצוה)?

Based on what we learned in the previous section, we have our answer:

ויש לומר, שבהגילוי דעצם הנשמה בדרך מלמעלה למטה ע"י ואתה תצוה, יש חילוק בין ערב ובוקר. שעיקר הגילוי שלה הוא כשישנם העלמות והסתרים (ערב) שע"ז מתעורר ומתגלה כח המס"נ, וכמו שנתבאר לעיל (סעיף יו"ד), שגם אלה שבזמן הגזירה (ערב) עמדו במס"נ, כשבאו למקום שאפשר לעסוק בתומ"צ מתוך הרחבה (בוקר), אין ניכר בהם המס"נ שהי' להם מקודם. ואמיתית הענין דנר תמיד (שאין שייך בו שינוי) הוא ע"י עבודתם של ישראל שגם כחות הגלויים יהיו חד עם עצם הנשמה, ויקחו אליך.

In the very next verse, the Torah tells us what it defines as "תמיד" (constant): "מערב עד בוקר" (from evening until morning).

- **Evening** refers to a dark time – a time when there are decrees against Judaism and a Jew needs to risk his life in order to fulfill the Torah. A Jew is able to reach this level through the efforts of Moshe alone – "ואתה תצוה".
- **Morning** refers to a time when a Jew has both physical safety and religious freedom – the "comfortable" exile. In order to reveal the essence of his soul in this situation, the inspiration of Moshe is not enough. As mentioned above, we see that many people who risked their lives under persecution lost some of their "fire" when they came to America. In order to reveal the essence of his soul during a "comfortable" exile, a Jew needs "self-crushing" through his complete and utter dissatisfaction and intolerance for remaining in exile.

In order to have a constant "תמיד" revelation of the soul across both "evening" and "morning," one must undergo "self-crushing" – and not just rely on Moshe or react to external oppressors.

Having answered the fifth and final question (why does the verse refer to "from evening to morning" as "constant"), we can understand the complete flow of the verse:

ועפ"ז יש לבאר זה שכתית למאור נאמר בכתוב בהמשך לויקחו אליך גו', כי בכתית למאור נכלל גם זה שישראל הם שבורים ונדכאים (כתית) מזה שהם בגלות, דענין זה הוא ע"י עבודתם של ישראל שגם כחות הגלויים שלהם יהיו מתאימים לעצם הנשמה, ובח' המאור דהנשמה שמתגלית עי"ז היא עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, ולכן נאמר כתית למאור בהמשך לויקחו אליך גו'.

Meaning	Verse
Moshe reveals the essence of the soul of the Jew. Since this is externally motivated, it can bring the Jew to self-sacrifice, but isn't sufficient to completely transform the Jew's behavior when all external forces are	ואתה תצוה את בני ישראל

absent.	
The Jew realizes through his own efforts that his true essence is in conflict with the world around him. The world around him doesn't reveal Hashem, and Moshiach isn't here.	ויקחו אליך שמן זית זך
This realization shakes the Jew to his core. Every moment of his life, every thought, and every action is focused on getting out of this terrible situation. He cannot bear one more moment in exile.	כתית למאור
Now that the Jew has revealed the essence of his soul on his own , his soul is revealed in every aspect of his life, whether there are external factors present or not. His fuel comes from inside – not from outside – so he is driven to bring change to the world regardless of what's going on around him.	להעלות נר תמיד

We now realize that there is a point where there's nothing more that Moshe – the Rebbe – can do. He can start us off by revealing the essence of our soul, and tell us the job that needs to be done, but there's no one that can do it except us.

We also realize that, by accepting and carrying out our mission, we reach a level of the essence of our souls that has never been achieved before, and bring our "Moshe" – our Rebbe – to the ultimate expression of Moshe, which has never been achieved before.

If it's never been done before, where do we get the strength to make this happen?

(ב) **והנה** הפירוש (בפשטות) בואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך גו' הוא שמשו יצוה את בני ישראל שיקחו אליך גו'. ומזה מובן גם בפנימיות הענינים, דזה שמשו מצוה ומקשר את בני ישראל הוא באופן שממשיך להם נתינת כח גם על ויקחו אליך גו'.

In the simple translation of the verse, the verse says, “[Moshe,] command the Children of Israel that they should bring to you pure olive oil.” The bringing of the pure oil happens **because of** the command of Moshe.

The same holds true on a spiritual level; when Moshe reveals the essence of a Jew’s soul, this unlocks within him the potential to achieve the next level through his own efforts.

The implication is obvious:

וכמו"כ הוא בנוגע למשה שבדורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שעבודתו לעורר ולגלות את האמונה שבכל אחד מישראל שמצד עצם הנשמה היא באופן שאח"כ יעבדו עבודתם בכח עצמם, ועד שיהיו נר תמיד שאין שייך בו שינוי גם מצד כחות הגלויים.

The Rebbe says that the “Moshe of our generation,” the Friediker Rebbe, reveals the essence of the soul of every Jew and **gives them the ability to accomplish the rest on their own.**

In other words:

The Rebbe is telling us that he has given us access to the essence of our soul and given us the ability to accomplish the next step. All that’s left is for us to do it.

ועי"ז זוכים בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהי' גילוי אלקות גם מצד המטה. ויהי' אז הבאת השמן והדלקת הנרות (ויקחו אליך שמן גו' להעלות נר תמיד) גם בגשמיות, בבית המקדש השלישי, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

When we do it, Moshiach comes. *A dirah b'tachtonim* – a physical world that reveals Hashem, accomplished by our **own efforts**. Then we will be able to light the actual menorah in the third Bais HaMikdash with Moshiach, may it be speedily in our days!

Footnotes from the Original Text

(* יצא לאור בקונטרס* פורים-קטן - תשנ"ב**, "לקראת יום ג' שהוכפל בו כי טוב, פורים קטן. . יום א' פ' כי תשא, ה'תשנ"ב".

(1) ריש פרשתנו (תצוה).

(2) אוה"ת פרשתנו (תצוה) ע' א'תקמא. ד"ה וקבל היהודים תרפ"ז ס"ג (סה"מ תרפ"ז ע' קיג. ה'תשי"א ע' 182).

(3) רמב"ן עה"פ.

(4) פרשתנו כז, כא.

(5) השייכות דהביאור בואתה תצוה ג' לוקבל היהודים ג' - ראה לקמן ס"ט ואילך.

(6) נדפס ב"התמים" חוברת ז לה, ג [שלו, ג] ואילך. סה"מ תרפ"ז ע' קי ואילך. ה'תשי"א ע' 180 ואילך. - ראה שם ס"ד.

(7) כ"ה גם בתו"א פרשתנו פב, א (עה"פ ואתה תצוה). ובכ"מ. וראה בהנסמן לקמן ע' נט הערה 55.

(8) כ"ה בסד"ה ואתה תצוה עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' רנו). ובכ"מ. ובד"ה זה תרפ"ז ס"ד בתחלתו (ועד"ז רסט"ו) "תקשר את בני ישראל" ואינו מוסיף "עם אוא"ס". ויש לומר, דבהמאמר מפרש שמשה מקשר את בני ישראל עצמם, כדלקמן סי"א.

(9) בהעלותך יא, כא.

(* קונטרס זה חילק כ"ק אדמו"ר שליט"א בידו הק' לכאו"א מאנשים נשים וטף.

** על הדו"ח אודות הדפסת והפצת המאמר ענה כ"ק אדמו"ר שליט"א: "ויה"ר שיפעל הפעולה הרצויה והזמ"ג וברי מזלי כו'. אזכיר עה"צ".

(10) ראה בכ"ז בד"ה הנ"ל תרפ"ז ס"ה.

(11) סעיף ד.

(12) שבת צז, א.

(13) ח"ג רכה, ב.

(14) תקו"ז תס"ט (קייב, א. קיד, א).

15) ראה בד"ה הנ"ל תרפ"ז ס"ג וסט"ו.

16) אסת"ר פ"ו, ב.

17) בד"ה הנ"ל תרפ"ז סט"ו.

18) אסת"ר ט, כג.

19) כ"ה גם ברד"ה וקבל היהודים בתו"א מג"א צו, ג. ובכ"מ - נסמנו ברד"ה וקבל היהודים ה'תשי"א (לקמן ע' נד הערה 4).

20) שבת פח, א.

21) אסת"ר ט, כז.

22) מהמשך הענינים בהמאמר ובתו"א שבהערה הבאה (וראה גם תו"א שם צט, רע"א. ובכ"מ) משמע, דזה שקבלוה בימי אחשורוש הוא בזמן הגזירה. ובפרש"י ד"ה בימי אחשורוש "מאהבת הנס שנעשה להם". ואולי יש לומר דשני ענינים בזה - ראה לקמן ס"ט.

23) כ"ה גם בתו"א מג"א צח, א דוקבל היהודים את אשר החלו לעשות הוא ע"ד "קיימו מה שקבלו" - אף שלכאורה הם שני ענינים שונים, ראה לקמן ע' נד הערה 4.

24) הביאור בדיוק לשון זה - ראה ד"ה וקבל היהודים דפורים קטן ה'תשל"ח ס"א (לקמן ע' מד).

25) ראה ב"ר פט"ז, ה "כל המלכויות נקראו על שם מצרים על שם שהם מצירות לישראל".

26) וארא ו, ט.

27) מג"א צא, ב. צז, א. צט, ב. וראה גם במקומות שנסמנו לקמן ריש ע' נה הערה 12.

28) שזהו חידוש גדול יותר, כי בנוגע לאמונה, גם קל שבקלים מוסר נפשו (תניא פי"ח. ובכ"מ).

29) שזהו חידוש גדול עוד יותר, כמובן בפשטות.

30) ראה הערות הקודמות.

31) ראה המשך תער"ב ח"א פס"א (ע' קיד). וראה גם המשך הנ"ל ח"ב ע' א'קפב "האמונה כו' משום דמזלי' חזי, דהנשמה כמו שהיא למעלה היא רואה כו', וכן ענין האמונה שמצד עצם הנשמה".

- (32) לשון הגמרא - מגילה ג, א.
- (33) שלכן "אין עד נעשה דיין" (ר"ה כו, א). וראה לקו"ש ח"ו ע' 121. וש"נ.
- (34) תו"א משפטים עה, ב. ובכ"מ. וראה גם תניא רפמ"ב.
- (35) סעיף יא.
- (36) משא"כ בתניא שם "יורדין ניצוצין מנשמת מרע"ה כו' ללמד דעת את העם".
- (37) ראה לקמן הערה 56.
- (38) סעיף ג.
- (39) ראה ויק"ר פ"ט, א. במדב"ר פי"ט, ג. וש"נ.
- (40) ע"ד הפירוש בלשון המשנה (אבות רפ"ג) "דין וחשבון" (דין ואח"כ חשבון) - ע"פ דברי המשנה (שם מט"ז) ש"נפרעין ממנו מדעתו ושלא מדעתו", שלאחרי שהאדם פוסק מדעתו דינו של חברו, פוסק דין לעצמו שלא מדעתו, כיון שע"פ "דין" זה עושים "חשבון" בנוגע למצבו הוא (ראה לקו"ש ח"ו ע' 283. וש"נ).
- (41) להעיר, דבפנים המאמר (סט"ו) מובא (רק) "זמן הגלות", ובה"קיצור" - "זמן הגלות והגזירה".
- (42) אסתר ח, טז.
- (43) ראה מגילה טז, ב.
- (44) אסתר ח, א.
- (45) מגילה יד, א.
- (46) ראה ירושלמי יומא פ"א ה"א (ד, ב). מדרש תהלים עה"פ קלז, ז.
- (47) להעיר מהידוע ש"לפני . . . רשב"י לא נחרב הבית כלל" (פלח הרמון שמות ע' ז בשם אדה"ז).
- (48) מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תג.
- (49) כ"ה במאמרי אדה"ז הקצרים שם. וראה זהר חדש ס"פ נח (כג, ד): דאי יחזרון בתשובה רישי כנישתא או חדא כנישתא יתכנס כל גלותא.
- (50) טעהמ"צ להאריז"ל פ' וירא. לקו"ת ברכה צז, ב. המשך וככה תרל"ז פס"ג (ע' צט).

קונטרס ג' תמוז תשע"ד

(51) הובא בשרש מצות התפלה להצ"צ פ"מ (קלח, סע"א).

(52) שבת פח, א.

(53) תו"א מג"א צח, ד ואילך. ובכ"מ. וראה גם בד"ה הנ"ל תרפ"ז סוס"ב.

(54) להעיר גם מהמשך תער"ב ח"ב ע' תתקצו.

(55) וראה ד"ה בלילה ההוא ה'תשכ"ה ס"ח, ובהערה 49 שם (לקמן ע' עח).

(56) ועד"ז הוא בנוגע להמשכת האמונה בפנימיות (בדעת), דזה שהאמונה פועלת על הדעת הוא יתרון ועילוי לגבי ענין המס"נ.

ויש לומר, דהמשכת האמונה בדעת, זה שנמשך בגילוי היא האמונה שמצד מזלי' חזי (מקיף דחי*), אלא שהחיבור דהאמונה שלמעלה מדעת עם הדעת הוא ע"י המשכת עצם הנשמה [היינו שהגילוי דעצם הנשמה הוא רק נתינת כח לבחי' האמונה שמצד המקיף דחי' שתתחבר עם הדעת, ולא שמתגלית עצם הנשמה עצמה].

משא"כ זה שגילוי אלקות נוגע לעצם מציאותו, שלכן הוא נשבר ונדכא מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלקות (ראה לעיל ס"ט) - הרי הגילוי דהתקשרות העצמית שמצד עצם הנשמה שמתגלית בזה שגילוי אלקות נוגע לעצם מציאותו הוא [נוסף על אופן דנתינת כח, גם] שהתקשרות העצמית עצמה מאירה בגילוי (בדוגמת הגילוי שלה בענין המס"נ), וגם גילוי זה (דעצם הנשמה עצמה) מתחבר עם הציור דכחות הגלויים.

(57) ראה גם לקמן ח"ד ע' רנד.

(58) סעיף ד - הובא לעיל ס"ב.

(* ראה סה"מ עת"ר ס"ע קנד. ובכ"מ.

(59) וראה המשך תער"ב ח"א פס"א, שברא"י ישנם חילוקי דרגות, וזה שהאמונה היא בכל ישראל בשוה הוא לפי שרשה הוא התקשרות העצמית שמצד עצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי).

(60) ראה תניא פרק לב.

(61) סעיף ד.

(62) משלי כ, כז.

(63) ראה בהמאמר סט"ו.

ד"ה השם נפשנו בחיים, תשה"י

HaSam Nafsheinu B'Chaim, 5718

HaSam Nafsheinu B'Chaim 5718

Section One

The Rebbe said this *ma'amar* on Gimmel Tammuz, Shabbos Pashas Korach, in 5718 (1958). It is based on a *ma'amar* which the Frierdiker Rebbe said on Yud Bais Tammuz 5793 (1933) on a verse from Tehillim, 66:9. This chapter of Tehillim is talking about praising Hashem, and describes Him as:

The One who kept our souls **השם** נפשנו בחיים ולא נתן
alive and did not let our feet **למוט רגלנו.**
stumble.

Based on a question on this verse, the *ma'amar* will explore the mistake of Korach in his argument against Aharon and its connection to Gimmel and Yud Bais / Yud Gimmel Tammuz.

Historically, the Rebbe would *farbreng* on Gimmel Tammuz because of its significance in the story of the Frierdiker Rebbe's arrest and eventual liberation on the 12th and 13th of Tammuz, 5687 (1927). On Gimmel Tammuz, the Frierdiker Rebbe was released from jail and sentenced to exile in Kostroma. Although this did not seem like fantastic news at the time, after the Frierdiker Rebbe was completely freed on the 13th of Tammuz, it became clear that the events on Gimmel Tammuz were actually the beginning of the process of his liberation.

The *ma'amar* begins with a question on our verse:

השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלנו¹, ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה דחג הגאולה י"ב תמוז² [שהתחלת הגאולה היתה בג' תמוז]³, דהחיים שבהם שם נפשנו הם חיים נעלים יותר מחיי הנפש (מצד עצמה).

The phrase "השם נפשנו בחיים" (The One who kept our souls alive) can also be translated as, "He is the One who placed within our soul an **additional** level of life. This implies that, in addition to the fact that our soul **is** alive (being alive is an essential quality of a soul – a soul **must** be alive), Hashem grants our soul an **additional** measure of life beyond what it would have "naturally."

Why would we need any additional "life" if the soul is already alive?

דחיי הנפש הם מוגבלים, דהגם שהנפש הוא חי בעצם (שלמעלה מהתפשטות החיות שמח' את הגוף, ולא רק מחיות הפרטי אלא גם מחיות הכללי) ⁴מ"מ, כיון דזה שהנפש הוא חי בעצם הוא מפני שהקב"ה הטביע בהנפש טבע זה (שיהי' חי בעצם), לכן, גם חיות זה (דבחינת חי בעצם) הוא בהגבלה, והחיים שבהם שם נפשנו הם למעלה מהטבע.⁵

A fundamental principle in Chassidus is that anything that Hashem includes in nature – the default state of existence – is limited. For example, Hashem decided to make mountains tall. When Hashem actually created the mountains, He decided that a mountain will be a certain height – exactly that height and not more. Even though the "concept" of being tall has no limit, the practical application is always limited. Any given mountain is as tall as it is – and no more.

The same is true with the soul. When Hashem created the soul, Hashem decided that it has to be "alive" just like a mountain has to be "tall." (If it's not tall it's not a mountain – if it's not alive, it couldn't be a soul.) However, since this is part of the **nature** of a soul, the practical application of **how alive** the soul is must be limited.

Our verse means that in addition to this level of life, Hashem granted the soul an **additional** level of life which is beyond the limits of nature. An alternate reading of "השם נפשנו בחיים" could be, "He is the One who placed within our soul (which is already alive) an **additional** level of life."

Why do we need this additional level of life?

וזהו השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלנו, שהכח על זה שרגלנו לא יהיו למוט הוא דוקא מהחיים שלמעלה מהטבע.

The verse continues to say that **because** He granted us an additional measure of "life," **therefore** we are prevented from stumbling.

Question One:

Why do we need this additional level of life to prevent us from stumbling? Isn't the life of the soul enough to keep us on the right path?

Question Two:

What does this extra measure of "life" have to do with the redemption of the Frierdiker Rebbe? (Remember, the Frierdiker Rebbe said a *ma'amar* on this subject on Yud Bais Tammuz.)

In order to answer these questions, the Rebbe discusses a question on Parshas Korach:

ולהבין הטעם על זה שמצד חיי הנפש עצמה, גם מצד בחינת חי בעצם, אפשר להיות למוט רגלנו, והכח על זה שלא יהי' למוט רגלנו הוא דוקא מהחיים שלמעלה מהטבע, וגם להבין השייכות דענין זה להגאולה די"ב תמוז, יש להקדים מ"ש בריש פרשתנו ⁶ ויקח קרח ותרגם אונקלוס ואתפלג קרח. דבכ"מ שנאמר ויקח תרגם ונסיב וכאן תרגם ואתפלג.

In the beginning of Parshas Korach, *Onkelus* translates the phrase "ויקח קרח" (And Korach **took**) as "ו**אתפלג** קרח" (and Korach **separated** [himself from the rest of the Jews]).

Question Three:

The standard translation for the word "ויקח" (and he took) is "ונסיב"; why does *Onkelus'* change from his standard translation?

ואיתא בספר נועם אלימלך⁷ דואתפלג (קרח) הוא ע"ד רקיע המבדיל בין מים למים. ומבאר הצ"צ⁸, דפירוש זה (שואתפלג קרח הוא ע"ד רקיע המבדיל) הוא ע"פ מה דאיתא בזהר⁹ דרקיע המבדיל הוה מחלוקת שמאלא בימינא כו' כגוונא דא מחלוקת קרח באהרן.

The *Noam Elimelech* explains that the word "ואתפלג" (and Korach **separated**) hints to the **separation** between the lower waters and the upper waters on the second day of creation. The Tzemach Tzedek explains that the *Noam Elimelech* is based on the Zohar, which states that the separation of the upper and lower waters is the "argument of the 'left' with the 'right'" – which is the argument of Korach against Aharon. (The concepts of "left" and "right" will be explained below.)

Initial Answer to Question Three:

We now understand why Onkelus used the word "ואתפלג" (and Korach **separated**); he was hinting to the fact that Korach's argument with Aharon is rooted in the **separation** of the upper and lower waters.

On the surface, one could understand this answer as follows:

- Korach argued with Aharon regarding the *kahuna*.
- All arguments (which are **separations** between people) originate in the separation of the upper and lower waters on the second day of creation.
- Therefore, *Onkelus* used the word "ואתפלג" because all arguments – such as this one – come from the separation of the upper and lower waters.

In other words, one could understand that the general concept of an argument is related to the separation of the waters – but there is nothing special about **this** argument in particular.

From the fact that the Zohar specifically relates the separation of the waters to Korach and Aharon, we see that this **is** a special argument:

דמזה מובן, שהשייכות דואתפלג קרח לרקיע המבדיל היא לא רק מפני שהשרש דמחלוקת (איזו מחלוקת שתהי') היא מרקיע המבדיל, כדאיתא במדרש¹⁰ למה אין כתיב בשני כי טוב כו' שבו נבראת מחלוקת שנאמר¹¹ ויהי מבדיל בין מים למים, אלא שגם מחלוקת זו בפרט, מחלוקת קרח באהרן, היא דוגמת (ושרשה היא) המחלוקת דרקיע המבדיל. דכמו שהמחלוקת דרקיע המבדיל היא מחלוקת שמאלא בימינא, עד"ז היא מחלוקת קרח באהרן, דאהרן הוא בקו החסד, ימין, וקרח שהי' לוי הי' מבחינת גבורות, שמאל.

True, **all** arguments stem from the separation of the upper and lower waters. The Torah doesn't say "כי טוב" (that it was good) on the second day of creation because the ability to argue was created on that day. However, the argument between Korach and Aharon has a **special** relevance to the separation of the waters because it is the same "format" as the separation of the waters; "left" against "right."

Aharon and the "upper waters" are the "right side," *chesed*. The quality of *chesed* represents the drive to give to someone else, and in a spiritual context it represents Hashem's desire to reveal G-dliness to His creation. In general, Chassidus explains that a Kohen (such as Aharon) represents *chesed*.

Korach and the "lower waters" are the left side, *gevurah*. The quality of *gevurah* is the drive to place limits on the amount that is given to someone else, and in a spiritual context it represents Hashem's desire to conceal Himself from his creation. In general, Chassidus explains that a Levi (such as Korach) represents *gevurah*.

The tension between these two opposing forces – giving and holding back – was brought into being on the second day of creation, and enabled the ability for two opposing sides (argument) to exist within the world. The argument between Korach and Aharon is a perfect reflection of this, as they represent these two forces.

ויש להוסיף, דשני ענינים אלו שבואתפלג קרח (מחלוקת, וזה שחלק על אהרן) שייכים זה לזה.

What is the cause of the conflict between Korach and Aharon?

We could understand the cause for this argument to be the fact that Korach (left) and Aharon (right) are opposites. It makes sense that any two opposites would not see eye-to-eye, which would result in a conflict or argument.

In truth, there is a deeper significance to this specific argument:

דהנה זה שברייאת המחלוקת (רקיע המבדיל) היתה ביום השני דוקא הוא, כי יום הראשון הוא מדת החסד (ימין) ויום השני הוא מדת הגבורה (שמאל), ומצד הגבורה יש נתינת מקום למחלוקת.¹² וכדאיתא בזהר שם ימינא איהו שלימא דכולא כו' בי' תליא כל שלימו, כד אתער שמאלא אתער מחלוקת.

The seven days of creation represent the seven *midos* of Hashem; the first day is *chesed*, the second is *gevurah*, and so forth. *Chesed* represents giving to anyone and everyone without judgment, which makes an argument impossible. *Gevurah* represents judging others to determine if they are worthy of receiving anything at all. Not only is *gevurah* the opposite of *chesed*; it's the single property that makes arguments possible! This is why it says in the Zohar, "The right is the ultimate expression of completeness, and all completeness depends on it; when the left was created, separation was created."

Above, we focused on how *chesed* and *gevurah* are opposites, which is a generic recipe for conflict. We now understand that *gevurah* (Korach) is all about arguments!

ועפ"ז יש לומר, שעיקר ענינו של קרח הוא מחלוקת [כמובן גם מזה שארז"ל¹³ כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו¹⁴ שנאמר¹⁵ ולא יהי' כקרח וכעתנו, דמזה שהמחזיק במחלוקת (איזו מחלוקת שתהי') הוא כקרח ועדתו, מוכח, שעיקר ענינו של קרח הוא מחלוקת], וזה שחלק על אהרן (חסד) ורצה לעשות הגבורות עיקר¹⁶, הוא שעיי"ז יהי' חיזוק למחלוקת.

We see from here that Korach's main priority was creating an argument. Since Aharon's main priority was creating peace, this put Korach at odds with him, leading to their argument. In other words,

their argument was an argument about arguing! Korach was pro-argument, and Aharon was anti-argument.

So we're saying that Korach was arguing for arguments? What's the point of that?

וצריך להבין, הרי קרח פיקח ה' ¹⁷, ומסתבר לומר שהמחלוקת שלו על כהונת אהרן היתה מפני שטעה בדרכי העבודה ¹⁸, ואינו מובן, למה רצה במחלוקת.

A simple reading of the Torah would seem that Korach was simply a difficult and self-centered person that resented the fact that he wasn't in a position of leadership. However, the Midrash teaches us that Korach was actually quite bright, and was driven by a desire to serve Hashem.

Korach was driven by his desire to serve Hashem to advance his cause of... arguments? How could that be?

דזה שחלק על אהרן, אפשר לבאר, שקרח סבר שעבודת ה' צריכה להיות בקו הגבורה, ולכן חלק על אהרן שהיתה עבודתו בקו החסד. אבל לפי הנ"ל דזה שקרח רצה לעשות הגבורות עיקר הוא בכדי שיהי' חיזוק למחלוקת, אינו מובן, האיך חשב קרח שמחלוקת הוא דרך בעבודת ה'.

If we would explain that the argument between Korach and Aharon was whether Hashem wants to be served through *chesed* or *gevurah*, that would make sense. (This would parallel the initial way that we described the *chesed* vs. *gevurah* conflict above – the conflict is that they are opposites.)

But according to what we just explained, it wasn't just that they disagreed; Korach's explicit goal was to create an argument between them!

Question Four:

How could Korach think that creating an argument is a method of serving Hashem?

וגם צלה"ב מה שמתרגם ואתפלג קרח, דואתפלג הוא ע"ד רקיע המבדיל, דלכאורה, הרי גם שמו של קרח עצמו רומז על רקיע המבדיל¹⁹, כמ"ש הצ"צ עה"פ ויקח קרח שקרח רומז על רקיע המבדיל כמ"ש²⁰ רקיע כעין הקרח, ומהי ההוספה דואתפלג קרח.

Now that we know that Korach's main goal was to create an argument, we need to revisit question three: why did *Onkelus* translate the word "ויקח" (and he took) as "וואתפלג" (and he **separated**)? Above, we answered that he was hinting to the fact that Korach's argument with Aharon is rooted in the **separation** of the upper and lower waters.

We now understand that Korach's main purpose is to create an argument. The Tzemach Tzedek points out that this is hinted to in the name Korach, as the verse in *Yechezkel* says, "רקיע כעין הקרח" (an ice-colored "רקיע" (firmament) like the "רקיע" which separated between the upper and lower waters). The word "קרח" (ice) has the same letters as the name "קרח" (Korach).

Question Five:

If Korach's name already implies the concept of separation, why did *Onkelus* need to use the word "וואתפלג"? Isn't the name "קרח" itself a sufficient hint?

The Rebbe begins to address these questions by exploring the significance of the separation of the higher and lower waters. So far we've focused on the **separation** aspect; now the *ma'amar* explains the **water** aspect.

ג) **ויובן** זה בהקדים הידוע בענין רקיע המבדיל בין מים למים²¹, דמים הם תענוג, דזה שהמים מצמיחים כל מיני תענוג²² הוא לפי שבהם יש ענין התענוג²³.

As explained in the first chapter of Tanya, water represents the concept of pleasure. Since water represents pleasure, therefore "water makes all types of pleasurable things grow."

Now that we understand that water represents pleasure, what is the significance of separating between the "higher pleasure" and the "lower pleasure?"

והרקיע המבדיל בין מים עליונים למים תחתונים היא הפרסא שעל ידה נעשית ההבדלה בין התענוגים בעיניים הרוחניים (מים עליונים) ותענוגי עוה"ז (מים תחתונים).

This separation, which happened on the second day of creation, created a distinction between having pleasure from spiritual things (*davening*, learning a *ma'amar*, etc.) and having pleasure from physical, worldly things (examples not necessary).

What is the purpose of this separation? Is it to define one type (spiritual) as good, and the other (physical) as bad? No.

והכוונה ברקיע המבדיל בין מים עליונים למים תחתונים היא בכדי שע"ז יתעלו מים התחתונים למעלה יותר מכמו שהיו קודם ירידתם. דע"י ירידתם למטה, נעשה בהם התשוקה והצמאון לעלות למעלה, מים תחתונים בוכין אנן בעינן למהוי קמי' מלכא²⁴, וע"ז הם מתעלים למעלה יותר מכמו שהיו קודם ירידתם, ולמעלה יותר גם ממים העליונים.

Before the *ma'amar* explains the purpose of the two types of pleasure, we first explain the spiritual purpose of the separation of the waters.

The reason for the separation between the higher and lower waters can be explained in several steps:

First, the separation of the lower waters creates a feeling of distance between the lower and upper waters.

Then, this feeling of distance results in a sense of yearning and desire within the lower waters. As the *Tikkunei Zohar* says, "the lower waters cry, saying 'we want to be before the King!'"

Finally, this strong yearning creates such a powerful drive within the lower waters that they are able to propel themselves to an

even higher level than where they started, even higher than the higher waters are able to reach.

We see from here that the purpose of the separation is for the **ultimate benefit** of the lower waters.

This explains another question that one might ask:

וזהו מה שארז"ל²⁵ דזה שביום השלישי נאמר שני פעמים כי טוב הוא אחד למלאכת המים ואחד למלאכתו של יום, דלכאורה, הרי מלאכת המים הו"ע של מחלוקת ואיך נאמר על זה כי טוב.

If the Torah didn't say "כי טוב" (that it was good) on the second day because the possibility for conflict was created, why did it say "כי טוב" twice on the third day – once for the third day, and once for the second day? If it wasn't good yesterday, why is it suddenly good today?

והביאור בזה, שע"י עבודת האדם נעשה הבירור והעלי' דמים התחתונים²⁶, ולכן, ביום השלישי כשהי' יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה²⁷, דיבשה היא מקומו של האדם, נשלמה הכוונה דמלאכת המים, שע"י הבדלת מים התחתונים ממים העליונים וירידתם למטה הם מתעלים למעלה יותר מכמו שהיו קודם ירידתם, ואז (לאחרי שנעשית האפשריות דעלי' זו), גם מלאכת המים היא טוב.

Even though the **separation itself** that created the possibility for conflict wasn't good (the second day), the ultimate benefit of the separation started to reveal itself on the third day.

On the third day of creation, Hashem gathered the seas to reveal a place for dry land. Dry land is the place where people will live, and people are the ones that will enable the eventual transformation of the "lower waters" to their ultimate state (by correctly utilizing the physical world, as explained later in the *ma'amar*). Since the creation of dry land was the first step in achieving the ultimate purpose of the separation created on the second day, the Torah can now say "כי

טוב – we can begin to see the eventual benefit that will be achieved from this separation.

In the next section, the Rebbe will explain the rationale behind Korach's plan and the practical application of these concepts in a Jew's approach towards physical worldly matters.

Section Two

So far, the *ma'amar* has progressed through the following stages:

Stage One: Questions on Our Verse and its Relevance to 12 Tammuz

The *ma'amar* is based on the verse "השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלנו" (The One who kept our souls alive and did not let our feet stumble). The literal translation of "השם נפשנו בחיים" is "The One who **placed** our souls in life," indicating that Hashem **placed** life into the soul.

A body is something that could be alive, or could not be alive; it would therefore make sense to say that Hashem "placed a **body** in [a state of] life." But a soul can **only** be alive – being alive is a core characteristic of being a soul. Why would Hashem need to "place our **soul** in [a state of] life?"

Since a soul is already alive, we explained that this "life" that Hashem grants the soul is an **additional** level of life that the soul wouldn't naturally have on its own. And the soul depends on this life in order to "prevent its feet from stumbling."

What is this additional level of life – and why do we need it to keep us from stumbling?

And why did the Frierdiker Rebbe specifically discuss this verse on Yud Bais Tammuz?

[**Ed's note:** Even though the Frierdiker Rebbe said his *ma'amar* on Yud Bais Tammuz, the Rebbe said this *ma'amar* on Gimmel Tammuz. One might say that a chassid should be asking himself a similar question; why did the Rebbe say this *ma'amar* on Gimmel Tammuz?]

Stage Two: Onkelus' Translation of Parshas Korach

The Rebbe leaves the initial questions on the side and focuses on a question from Parshas Korach. (This is a common structure in *ma'amarim*; the Rebbe will later apply the answer to the question about Korach to our initial question on the verse.)

Onkelus translates the phrase "ויקה קרח" (And Korach **took**) as "ואתפלג קרח" (and Korach **separated** [himself from the rest of the Jews]). The standard translation for the word "ויקה" (and he took) is "וונסיב"; why does *Onkelus*' change from his standard translation?

Stage Three: Korach vs. Aharon = Gevurah vs. Chesed

The *ma'amar* explained that Korach represents *gevurah* and Aharon represents *chesed*. This *chessed / gevurah* conflict mirrors the separation between the upper and lower waters on the second day of creation. *Onkelus* used the word "ואתפלג" (and he **separated**) to hint to the connection between this conflict and the **separation** of the waters on the second day of creation.

Although this *chessed / gevurah* conflict created the possibility for **all** conflict in the world, this case of Korach vs. Aharon is a perfect reflection of what happened on the second day of creation. Just like in our case the conflict was initiated by Korach (*gevurah*), on the second day of creation the separation happened due to the force of *gevurah*.

Based on the Midrash, the *ma'amar* explained that Korach was not malicious; he truly thought that creating an argument against Aharon was the proper way to serve Hashem!

How could it occur to Korach that Hashem wants to be served through arguing?

We also added a question about the translation of *Onkelus*. Based on a verse from Yechezkel, the Tzemach Tzedek points out that Korach's name hints to the firmament that separated the upper and lower waters on the second day. If his name already hints to this connection, why did *Onkelus* also need to use the word "ואתפלג"?

Stage Four: Water = Pleasure

The *ma'amar* explained that "water" refers to pleasure; the "upper waters" refer to spiritual pleasure, and the "lower waters" refer to physical pleasure. The ultimate purpose of separating the waters to create physical pleasures was in order to create the possibility to use

these physical pleasures for the service of Hashem. The proper usage of the "lower" physical world can achieve an even greater level of G-dly revelation than "higher" spiritual pursuits.

We see from the last point that there **is** a benefit that comes from **separating** the lower waters and the higher waters – this leads to an even greater revelation of G-dliness through the proper use of the physical world. Maybe this could help us understand Korach's intentions?

ד) **ועפ"ז** יובן מה שקרה רצה במחלוקת, כי קרה חשב שהכוונה בזה שמים התחתונים נבדלו ממים העליונים וירדו למטה הוא בשביל המעלה שישנה בהתענוגים הגשמיים עצמם, דשרש הגשמיות הוא למעלה יותר משרש הרוחניות. [וע"ד המבואר בתו"א²⁸ דבעולמות העליונים נאמר²⁹ מה גדלו מעשיך, וענין מה רבו מעשיך³⁰ הוא בעולמות התחתונים דוקא, וענין הריבוי מורה על השלימות דא"ס, שעם היותו יחיד, הוא נושא גם ריבוי פרטים³¹].

In the previous sections of the *ma'amar*, we explained that the separation of the lower waters from the higher waters enabled an even greater revelation of G-dliness than there would have been had they stayed united. However, we learned that this revelation can only be unlocked when the lower waters "cry" (understand that they alone cannot achieve their mission) and say that they want to "be before the King" (experience a revelation of G-dliness which will allow them to transform themselves out of their lowly state.)

Korach must have learned about this, but somehow missed the second half! He knew that the ultimate purpose would be achieved through the physical world (which is created through *tzimtzum / gevura /* the separation of the lower waters), but mistakenly thought that it didn't need any contribution from the spiritual world (*chessed/revelation*) to get there!

This explains why he thought that "arguing" was the way to serve Hashem:

ולכן רצה שהגבורות יהיו העיקר, כי זה שמים התחתונים בוכין אנן בעינן למהוי קמי' מלכא הוא מפני שנרגש בהם העילוי דענין הגילויים (חסד, ימין), וכיון שהגילויים הם בעיקר בעולמות העליונים, לכן מים התחתונים (שאינן בהם גילויים) רוצים לצאת ממציאותם ולעלות למעלה. אבל לפי טעותו של קרח שהכוונה היא בתענוגים הגשמיים עצמם, שיתגלה בהם שרש הגשמיות, הרי אדרבא, עיקר המעלה היא בהצמצומים והגבורות, שמהם מתהוים הדברים הגשמיים.³²

Aharon represents *chessed*, which is all about revelation. Spiritual pleasures are called "spiritual" because they involve the experience of G-dliness – the "upper waters" which are already "before the King." Apparently, the lower waters are very attracted to this, and feel that they also want a share of the G-dly revelation!

Korach felt that the lower waters should not be crying, and the grass is not greener on the other side! "True, they have revelation," he could have said, "but you have the essence of Hashem! I know you can't feel it, but you are the ones to accomplish the ultimate purpose of creation! Who needs those upper waters anyway?"

Until this point in the *ma'amar* we've been translating the word "מחלוקת" as "argument," but a more accurate translation might be "rebellion." He thought that *gevurah* had to stay away from the influence of *chessed* in order to reach the ultimate purpose.

Korach was a visionary ahead of his time; he understood the ultimate purpose, but didn't know the right way to get there:

אבל קרח טעה בזוה, כי גילוי השרש דמים התחתונים (גשמיים) עצמם יהי' לע"ל, ובכדי שיהי' גילוי השרש דמים התחתונים עצמם, צריך להיות בהם תחלה ההרגש דמעלת הגילויים, שע"י הרגש זה יש בהם הצמאון והתשוקה לעלות למעלה, ועי"ז יהי' גילוי השרש דמים התחתונים עצמם.³³

It's true that the ultimate revelation of G-dliness will be achieved through the physical world, but this won't happen until the time of Moshiach. In the meantime, the way that we pursue the goal of

revealing the ultimate purpose of the physical world (which the *ma'amar* calls "השרש דמים התחתונים עצמם" (the spiritual source of the lower waters)) is through appreciating and yearning for a revelation of G-dliness, which can then reveal the ultimate purpose of the physical world.

In other words, Korach thought that we can **directly** reveal the ultimate purpose of the physical world through the physical world itself. In truth, the only way to reveal the ultimate purpose of the physical world is through an **indirect** way; when we have a longing to experience the feeling of being close to Hashem (revelation), we can indirectly reveal the ultimate purpose of the physical world. (The *ma'amar* will explain this point in chapter five.)

We can now understand why the Torah waited until the third day to call the second day "good:"

וזהו שלא נאמר כי טוב במלאכת המים עד ליום השלישי, אף שישנה מעלה גם במלאכת המים כמו שהיתה ביום השני, בזה שנבדלו מים התחתונים ממים העליונים וירדו למטה, כי הגילוי דמעלה זו יהי רק לע"ל, ועכשיו, הכוונה בירידת המים למטה היא בכדי שיעלו למעלה (כנ"ל), דענין זה נעשה ביום השלישי דוקא.

As explained earlier in the *ma'amar*, the Torah **doesn't** say "כי טוב" (and it was good) on the second day of creation, the day when the lower waters were separated from the upper waters. In this context, "טוב" (good) means **revealed good**, and, until Moshiach comes, there isn't any **revelation** of G-dliness in the "lower waters" – the physical world.

In other words, we see from here that *gevurah* (the second day) on its own can't achieve the ultimate purpose – it needs the "third day" (the coming of Moshiach) in order to actually reveal the G-dliness hidden inside it. This is why it only says "כי טוב" for the second day on the **third** day.

This specific case of the lower vs. upper waters reflects the larger concept of revelation vs. concealment as explained by Chassidus:

ועד"ז הוא בכללות הענין דגילוי (שרש החסד) וצמצום (שרש הגבורה), דהמעלה שבהצמצום עצמו יתגלה רק לע"ל, והכוונה בהצמצום כמו שהוא עכשיו הוא בשביל הגילוי.³⁴

There are several parallel concepts that are often dealt with in Chassidus:

Left	Right
<i>Gevurah</i>	<i>Chessed</i>
<i>Tzimzum</i> (concealment)	<i>Giluy</i> (Revelation)
<i>Atzmus</i> (Hashem's essence)	<i>Giluyim</i> (A limited revelation of G-dliness)

Before Moshiach comes, the function of the "left" side is to serve the "right" side. Hashem expresses Himself in a limited way (*gevurah*, *tzimzum*) in order that His limited creation (us) can receive (*chessed*) from Him (*giluy*). The downside of this stage is that we only receive a limited revelation of Hashem (*giluyim*) and not a revelation of *Atzmus*. In Chassidus, this is called "צמצום בשביל הגילוי" (concealment for the sake of revelation).

The ultimate purpose, however, is that the "right" side serves the "left"; the revelations that we create through our Torah and Mitzvos before the coming of Moshiach eventually reveal the fact that Hashem's **essence** is revealed through the limited physical world. The *ma'amar* calls this "דהמעלה שבהצמצום עצמו" (the intrinsic positive quality of concealment).

Now that the *ma'amar* has explained the correct way to reveal the ultimate purpose of the physical world in a general sense (by focusing on creating a yearning for a revelation of G-dliness – just like

the lower waters that cry to be before the King), the Rebbe now applies this to our practical day-to-day lives.

As background information for the upcoming paragraph, it's important to understand two "approaches" to the service of Hashem that Chassidus explains through two phrases from the Torah:

1. "כל מעשיך יהיו לשם שמים" – All your actions should be for the sake of Heaven. The Mishnah in Pirkei Avos teaches us that everything that we do, no matter what it is, should be for Hashem's sake. The Rambam discusses how even going to sleep can be part of the service of Hashem. If someone goes to sleep because **he** is tired, that's a personal benefit focused on his own life. On the other hand, if someone goes to sleep in order to be well rested to *daven*, learn, and do mitzvos the next day with energy and focus, that sleep is "for the sake of **Heaven**."
2. "בכל דרכיך דעהו" – Know Him in all your ways. This verse from Mishlei implies a more direct relationship between the everyday action one does and its relevance to one's service of Hashem. Rather than sleeping for Hashem's **sake** (to be able to do a mitzvah or learn Torah **later**), the sleeping itself becomes a way to know Hashem. For example, learning about why Hashem created the need for a Jew to sleep each night (He could have created us with consistent energy throughout our whole life) and going to sleep while thinking about this purpose enables a Jew to know Hashem **directly** through the act of sleeping.

At first glance, it would seem that it's much better to skip the first (indirect) approach (כל מעשיך יהיו לשם שמים) and go straight to the direct approach (בכל דרכיך דעהו)! Why invest now to know Hashem in the future (after I sleep) if I can know Him right now while I'm going to sleep!

That seems to make sense! Maybe Korach's mistake wasn't so foolish after all...

ה) **ועד"ז** הוא בעבודת האדם, שהגם שיש יתרון בהעבודה דבכל דרכיך דעהו ³⁵ על העבודה דתורה ומצוות, שע"י העבודה דבכל דרכיך דעהו ידיעת אלקות היא גם בעניני העולם (בכל דרכיך ³⁶), מ"מ, בכדי שעסקו בדברי הרשות (דרכיך) יהי' באופן שעניני העולם לא יפעלו בו ירידה ח"ו ואדרבא בהם עצמם יראה השגחה פרטית (דעהו), הוא ע"י העבודה דכל מעשיך יהיו לשם שמים ³⁷, שכוונתו בזה שעוסק בעניני הרשות היא בכדי שע"י יוכל לעסוק בתורה ומצוות [ומכיון שכל עסקו בעניני העולם הוא בשביל קיום התומ"צ לכן הוא ממעט בהם ככל האפשרי ועוסק בהם רק עד כמה שמוכרח], ואז גם כשעוסק בעניני העולם, הוא רואה בהם גילוי אלקות, דעהו.

Despite the fact that the approach of knowing Hashem directly through one's physical life is **ultimately higher**, it can't be reached directly. Building on the example from above, focusing on the service of Hashem through sleeping (that sleep itself is a method of knowing Hashem) is too difficult to achieve in a world where we don't see Hashem in a revealed way. Despite the fact that someone will start with good intentions, it's too easy to lose focus on Hashem and slip into a focus on physicality for its own sake.

(Did we just say that it's too easy to "slip"? Sounds a little bit like our question on the original verse, doesn't it?)

From a very practical perspective, focusing directly on sleep could lead someone who needs eight hours of sleep to sleep ten hours every night - after all, they're just spending more time knowing Hashem! Since those extra hours are unnecessary for one's health, one cannot use them for the service of Hashem, just like eating extra food purely for the sake of your own enjoyment can't be used for the service of Hashem.

On the other hand, if a Jew maintains his focus on Torah and mitzvos and is conscious of how all his other activities, such as eating, sleeping, and making a living, help him perform Torah and mitzvos, this will ultimately enable him to know Hashem **even through these mundane activities**. Explained simply, if a person is focused on Torah and mitzvos, Hashem is on his mind. If Hashem is on his mind,

he's much more likely to be aware of the *hashgacha pratit* (seeing the direct involvement of Hashem) in daily life, and he's more likely to appropriately choose the amount of time and effort he spends on mundane activities. He'll aim to work, eat, and sleep **exactly** the amount that he needs to (because he wants to get his focus back to Torah and mitzvos), and is therefore is not "weighted down" with extra physicality that can't be used in the service of Hashem. However, since he knows that the **ultimate purpose** is to know Hashem through these activities themselves, he will gradually develop a sensitivity to knowing Hashem through his everyday actions.

The point here is that the method of "בכל דרכיך דעהו" is ultimately higher than "כל מעשיך יהיו לשם שמים", but can't be reached directly. The only way to reach "בכל דרכיך דעהו" is by following the path of "כל מעשיך יהיו לשם שמים" **while realizing that it's not the ultimate purpose**. Even though one's explicit priority is always Torah and mitzvos, you realize that the entire purpose of Torah and mitzvos is to reveal Hashem's presence within the physical world.

Returning to the topic of Korach, we're now able to understand Hashem's intention behind the argument of Korach against Aharon:

(ו) **וע"פ** הנ"ל יובן גם דיוק לשון רז"ל שאין מחזיקין במחלוקת, מחזיקין דייקא, דמציאות המחלוקת עצמה, זה שמים התחתונים נבדלו ממים העליונים, היא בריאה שנבראה ע"י הקב"ה. וחטאו של קרח הי' שהחזיק במחלוקת, שרצה שתתקיים ההבדלה (שמים התחתונים ישארו למטה ולא יהי' בהם הצמאון לעלות למעלה).

The Gemara says, "אין מחזיקין במחלוקת" (usually translated as "don't involve yourself in an argument"). More literally translated, the word "מחזיקין" means "strengthen" - don't "add strength" to an argument. As explained above, the existence of conflict in the world - the fact that opposites exist - is a creation of Hashem. There's nothing intrinsically wrong with two opposites existing in the world.

Korach's mistake was that he thought that the conflict was meant to **stay** in conflict. In reality, Hashem creates conflicts for us to **resolve** – the lower waters cry that they “want to be before the King” – which enables us to reach even higher than we would without a conflict.

ויש להוסיף, דכמו שהכוונה בבריאת המחלוקת (רקיע המבדיל) ביום השני היא בכדי שיתברר ביום השלישי, שאז גם הרקיע המבדיל נעשה טוב, עד"ז הוא גם בנוגע למחלוקת קרח, שהכוונה בזה (כמו שה' מצד למעלה³⁸) היתה בכדי שע"ז יהי שלום באופן נעלה יותר מכמו שהי' קודם המחלוקת.

Just as in the order of creation the ultimate intent of the second day (separation) was realized on the third day (dry land was created for man to live on), Hashem intended that the same pattern would be followed with the conflict between Korach (*gevurah*) and Aharon (*chessed*). The peace that would result from resolving their conflict would bring the Jews to a higher level than they were before the conflict started.

We see that Moshe tried to make this plan a reality:

וכמבואר בהדרושים³⁹, דזה שבתחלה דיבר משה אל קרח ואל עדתו והי' מחזר אחריהם בדברי שלום⁴⁰, הוא, כי משה חשב דכמו שיום השלישי (ת"ת) בירר את המחיצה וההבדלה שנעשה ביום השני, עד"ז יהי' גם בנוגע לקרח, שמשה [שהי' שלישי⁴¹, ת"ת⁴²] יברר אותו. [אלא שלא הי' כן, כי קרח לא רצה בזה⁴³, ורצונו הי' להחזיק במחלוקת.]

After the conflict started, Moshe approached Korach and his supporters to try to bring peace between both sides. Just like the third day of creation brought resolution to the conflict of the second day, Moshe – who was the third child born to his mother and represents the third *sefirah*, *tiferes* – tried to bring resolution to the conflict between *chessed* and *gevurah*.

Unfortunately, Korach wasn't willing to negotiate, as he mistakenly thought that the intent of the conflict was to **remain** a conflict. As

the *ma'amar* will explain later, Korach was only able to see the possibility to serve Hashem through his **own** way – *gevurah*.

Based on the explanation above, we can now understand the answer to question five:

If Korach's name already implies the concept of separation, why did *Onkelus* need to use the word "ואתפלג"? Isn't the name "קרח" (which hints to the "ice colored firmament" like the firmament that separated the waters on the second day of creation) itself a sufficient hint?

ועפ"ז יש לבאר מה שמוסיף התרגום שויקח קרח הוא ואתפלג קרח ע"ד רקיע המבדיל, אף ששמו של קרח עצמו רומז (כנ"ל) על רקיע המבדיל (רקיע כעין הקרח), כי שמו של קרח ⁴⁴ (מלשון קרחה ⁴⁵ שענינה הוא פילוג ⁴⁶) מורה על הטבע שלו (שהי' נוטה למחלוקת) שנברא ע"י הקב"ה. משא"כ ויקח קרח הוא מעשה המחלוקת שעשה ברצונו ובבחירתו.

The fact that Korach's name hints to the separation on the second day of creation only tells us that Korach's nature lends itself towards conflict, as Korach is from the side of *gevurah*. There is nothing intrinsically wrong with conflict, as long as it is used in the way that Hashem intended – to reach a higher resolution that would be impossible without the conflict at all.

The phrase "ויקח קרח" could be understood to mean that Korach's **nature** is a creation of Hashem, but the fact that Korach actually created an argument is **against** the intention of Hashem.

This understanding is incorrect.

To prevent us from having this misunderstanding, *Onkelus* used the word "ואתפלג":

וזהו מה שמחדש התרגום אונקלוס דויקח קרח הוא ואתפלג קרח ע"ד רקיע המבדיל, שגם המעשה דמחלוקת קרח, אף שזה הי' ברצונו

ובבחירתו, הוא ע"ד רקיע המבדיל שנברא ע"י הקב"ה. דכמו שהכוונה בבריאת הרקיע המבדיל היא בכדי שיתברר ביום השלישי, עד"ז הוא גם ואתפלג קרח, שהכוונה בזה (מצד למעלה) היא בכדי שיתברר ע"י משה⁴⁷, כנ"ל.

By using the word "ואתפלג", *Onkelus* is comparing the **actual** conflict with Aharon – not just the **nature** of Korach (represented by the name "Korach") – to the separation between the upper and lower waters on the second day of creation. Just as the **actual** separation between the waters (not just the nature of *gevurah*) is part of Hashem's plan, Hashem **wanted** the disagreement between Korach and Aharon to happen.

However, Hashem wanted the conflict to be resolved by Moshe, which would have both strengthened the *kehuna* of Aharon **and** brought Korach to a higher level. Korach's mistake – focusing on the conflict, rather than the resolution – prevented this from happening.

By this point in the *ma'amar*, we've answered question three (why did *Onkelus* change from the standard translation of "ויקה" and use the word "ואתפלג"), question four (how could Korach think that arguing is a method of serving Hashem), and question five (why isn't the name Korach a sufficient hint to the separation of the waters).

We still need to understand the purpose of the extra level of "life" hinted to in the verse "השם נפשנו בחיים" (question one) and the connection of the verse to Yud Bais Tammuz (question two).

In the next section, the Rebbe will conclude the *ma'amar* by explaining the quality that Korach was missing that led him to his mistake – and how we can learn from his mistake to follow the correct path in serving Hashem.

Section Three

So far in the *ma'amar*, we've learned:

- The conflict between Korach and Aharon represents the struggle between *gevurah* and *chessed*.
- *Chessed* and *gevurah* represent (respectively) revelation and concealment, and each one has an advantage and disadvantage. While *chessed* **reveals** G-dliness, it is only capable of a limited revelation. *Gevurah* doesn't have the advantage of revelation, but the **lack** of revelation enables *gevurah* to connect to Hashem's unlimited essence.
- Not only are Aharon (*chessed*) and Korach (*gevurah*) opposites – which is sufficient to cause a conflict – the **whole idea** of *gevurah* is concealment and separation – which is **sure** to cause a conflict!
- The existence of conflict is not a negative thing. Hashem created conflict in the world on the second day of creation when He separated the upper and lower waters.
- However, conflict alone is not effective; it's only productive when it is used to create a resolution. When a resolution is created, both sides of the conflict reach a higher level than they would have been able to without a conflict.
- Just like Hashem created the separation of the upper and lower waters, Hashem **wanted** the disagreement between Korach and Aharon to happen.
- However, Hashem wanted the conflict between Korach and Aharon to be resolved by Moshe, who represents *tiferes*.
- Korach's mistake was in thinking that *gevurah* – since it connects to Hashem's essence – is superior to *chessed*, and therefore Hashem's intention is that *gevurah* should stay **separate** from *chessed*.

The *ma'amar* then applied these concepts to the service of Hashem:

Spiritual activities (Torah and mitzvos) correspond to *chessed*, as they have an obvious (revealed) connection with serving Hashem. In the approach of "כל מעשיך יהיו לשם שמים" (everything you do should

be for the sake of Heaven), we look at our physical, mundane tasks as a **tool** to enable our service of Hashem. Our primary focus is on Torah and mitzvos, and everything else serves that purpose.

A deeper level of serving Hashem comes from knowing Hashem **directly** through your physical, mundane actions. This approach of "בכל דרכיך דעהו" (know Him in all your ways) corresponds to *gevurah*, and is superior because it enables you to connect to Hashem's essence rather than a **revelation** of G-dliness.

Although it would seem that one should pursue the deeper level (בכל דרכיך דעהו), we learned that this can't be reached directly. Because we live in a world where Hashem is concealed, it is too difficult and risky to deal with the physical world on its own. However, when we make Torah and mitzvos our priority in the correct way (which will be explained in the next section), we will automatically come to know Hashem even through our mundane tasks.

This will be the focus of the next section.

In order to understand the correct way to approach the physical world, the *ma'amar* explains the reason behind Korach's mistake.

(ז) **ויש** לומר, שהסיבה לזה שקרח טעה וחשב שהכוונה ברקיע המבדיל היא ההבדלה עצמה, היא, מפני שלא הי' בו ענין הביטול.

The reason that Korach thought that *gevurah* is the ultimate purpose of creation was because *gevurah* was **his way** of seeing the world. Because of his excessive sense of self and unwillingness to see a perspective that was different from his own, he was **only** able to focus on *gevurah*. In Chassidus, we call this self-focused perspective a lack of *bittul*. A lack of *bittul* prevents someone from receiving anything from the outside – he takes up all his mental "space" with his own perspective and doesn't leave room for anything new.

והענין הוא, דזה שנת"ל (סעיף ג) שהכוונה בזה שמים התחתונים נבדלו ממים העליונים וירדו למטה היא בכדי שיהי' בהם התשוקה והצמאון לעלות למעלה, הוא חיבור והתכללות דשני מדות הפכיות. כי מצד החסדים (מעלת הגילויים), המעלה היא במים העליונים ולא הי' צריך שמים התחתונים יובדלו ממים העליונים וירדו למטה, ומצד הגבורות, המעלה היא בגילוי השרש דמים התחתונים עצמם, ואין צריך שבמים התחתונים יהי' תשוקה וצמאון לצאת ממצאיאותם ולעלות למעלה.

If *chessed* and *gevurah* are only capable of seeing the world from their own (opposite) perspectives and priorities, they will **never** come to a resolution. In the case of the upper and lower waters:

- The upper waters (*chessed*) value **revelation** above all else. They have no idea why the lower waters would even consider separating from them in the first place! Why go anywhere else – you have everything you could ever need right here!
- *Gevurah* has the opposite perspective. Now that the lower waters left the upper waters, they can get past the "limited revelation" that they were previously confined to and can connect to Hashem's essence. They would never consider going back! They have no longing for "home" – they're happy to get out of there!

Earlier in the *ma'amar*, we explained that the purpose of the separation of the lower waters is that they should yearn to be with the upper waters and cry, "We want to be before the King!" We now see that this isn't so simple – why would the lower waters (*gevurah*) yearn to go back to a life of revelation when they're pursuing the essence?

In order to awaken within themselves this yearning, they need to incorporate the perspective of *chessed* as well. Even though the **ultimate purpose** is connecting to Hashem's essence (*gevurah*), the **way to get there** is by longing for a revelation of G-dliness (*chessed*).

Even though Hashem's essence can be found in *gevurah* more than *chessed*, Hashem wants us to **reveal** His essence in the physical world. From a technical perspective, this seems impossible:

- Revelation can only happen when it is preceded by concealment. In simple terms, you can only reveal a secret to someone if they don't know about it already! This means that in all cases of revelation, there is a superior "revealer" and an inferior "receiver." Our physical world **conceals** the truth of Hashem's existence, so our world can therefore experience a **revelation** of G-dliness.
- When Hashem's essence is revealed, it becomes clear that Hashem is the essence of **everything**. If so, both the "revealer" and "receiver" are both part of Hashem's essence, and the difference between them disappears. Therefore, it's impossible to **reveal** Hashem's essence, as all revelations require a "revealer" and "receiver" – who are immediately nullified as soon as the essence is revealed!

To apply this to the case of the upper and lower waters, if the lower waters "go up" to be "before the King," there won't be any such thing as "upper waters" and "lower waters" anymore – there will just be "water" – which is where we started!

To apply this to the physical world, Hashem wants a *dirah b'tachtonim* – for us to reveal His essence within the physical world. But if we reveal His essence, then there won't be any difference between the physical and spiritual worlds anymore! It will all just be Hashem's essence!

There is no logical answer to this question. Because Hashem is the source of both opposing sides, He is able to make them coexist. When Moshiach comes, the physical world will still exist, and it will nevertheless reveal Hashem's essence. It is impossible to comprehend how this will happen.

If bringing together two opposites is impossible, how are we supposed to accomplish it? By having *bittul* to Hashem, we tap into **His** ability to bring together two opposites. This unity of two opposites is represented by *tiferes*:

וזה שהכוונה בהירידה דמים התחתונים למטה היא שיהי' בהם
הצמאון לעלות למעלה הוא מצד הת"ת, קו האמצעי, שמחבר

ההפכים דחסד וגבורה, שיהי' לאכללא שמאלא בימינא ⁴⁸. ולהיות דענין ההתכללות הוא מצד הביטול ⁴⁹, לכן קרח שלא הי' בביטול, לא הונח אצלו ענין זה.

Tiferes is the "middle path," which unites both the right and the left (two opposites) – and therefore requires the quality of *bittul*. Since Korach was too focused on his own natural perspective and wasn't open to anything from the outside, he was unable to get past the limitations of his own perspective and reach *tiferes* – the ultimate purpose of the separation of *chesed* and *gevurah*.

Based on this, we can understand the correct approach towards mundane activities:

ויש לומר, שעד"ז הוא בנוגע להעבודה דכל מעשיך לשם שמים, דזה שהגם שידע גודל העילוי דבכל דרכיך דעהו, ידיעת אלקות בעניני העולם עצמם, ומ"מ יהי' כל עסקו בעניני העולם רק אמצעי בשביל קיום התומ"צ, הוא ע"י הביטול לקיים רצון העליון.

Despite the fact that we appreciate that Hashem's **essence** is ultimately found in the physical world, we still realize that the way to get there is by focusing on **revealing** Hashem through Torah and mitzvos (the lower waters cry to be before the King). In other words, even though we understand that the physical world is ultimately superior, our sense of *bittul* to Hashem allows us to act in a way that contradicts our understanding.

How can this sense of *bittul* be applied to a Jew's motivation for Torah and mitzvos?

דמכיון שעבודתו היא לא לרוות את צמאונו שיהי' גילוי אלקות בנפשו, אלא שהוא מסור ונתון לקיים רצון הקב"ה, לכן אין נוגע לו הגילוי שידע אלקות (גם) בעניני העולם, וכל רצונו הוא בקיום התומ"צ, קיום רצון הקב"ה. [ועי"ז יהי' לו גם הגילוי אלקות שבעניני העולם, וכנ"ל (סעיף ה), שע"י העבודה דכל מעשיך לשם שמים מגיעים לבכל דרכיך דעהו].

If a Jew's religious motivation is in order to quench his own spiritual "thirst," then he will be motivated to pursue the path that is most beneficial to **him**. Once he learns that Hashem's essence is present in the physical world, his desire for spirituality will drive him to try to reach "בכל דרכיך דעהו" **directly** (which can't be done, as explained above). Even though this is a lofty and spiritual goal, it's ultimately a selfish goal – the exact mistake of Korach!

However, if a Jew is motivated to serve Hashem only because it's His will (regardless of his own spiritual benefit), it will make no difference to him that he could get more spiritual fulfillment by pursuing the essence of Hashem in the physical world! Instead, he will put all his focus and energy into doing what Hashem has commanded him – Torah and mitzvos! By showing this level of *bittul* to Hashem he is able to reach the level of *tiferes*, and ends up performing the impossible task of revealing Hashem's essence in the physical world and reaching "בכל דרכיך דעהו".

With this new understanding of the correct perspective that a Jew should have on the physical world, we can now understand the remaining questions that were asked at the beginning of the *ma'amar*:

1. The verse "השם נפשנו בחיים" implies that Hashem gives the soul an **additional** measure of "life" beyond what it would have naturally. Why does the soul need this additional level of life? And what does it mean to have additional "life?" Either something is alive or it's not, right?
2. How is this verse connected to Yud Bais Tammuz – the day when the Friediker Rebbe was completely freed from his imprisonment and exile?

(ח) **וזהו** השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלנו, דכשהאדם עוסק בתומ"צ הוא בבחינת ראש וכשהוא עוסק בענייני העולם הוא בבחינת רגל, והכח על זה שהרגלים שלו (העסק בענייני העולם) לא יהיו למוט, הוא מהחיים שבהם שם נפשנו, החיים שלמעלה מהטבע, שלמעלה מחיי הנפש עצמה, גם מבחינת חי בעצם,

The end of our verse says that because Hashem will grant our souls an additional level of "life," therefore "ולא נתן למוט רגלנו" (He will prevent our feet from stumbling).

A Jew's service of Hashem has an aspect of "head" and an aspect of "feet":

- Just like the head (brain) is where the soul of a person is most revealed (a person's self-identity is connected to his understanding, and his highest capability is his intellect), the "head" aspect of a Jew's service of Hashem is where He is most revealed – in doing Torah and mitzvos.
- The foot represents the lowest and most basic capability that a person has (which he shares with even the most basic of all animals); his ability to move. A person's soul is least revealed in his ability to move, as this capability is equal in all people. Therefore the "foot" aspect of a Jew's service of Hashem is dealing with the physical world, where Hashem is the least revealed.

Our ability to properly serve Hashem even when dealing with the "foot" (the mundane physical world) comes from this additional "life" that Hashem has given us.

Why wouldn't the soul's natural level of "life" be enough?

כי מצד הדרגא דחיי הנפש עצמה (כולל גם בחינת חי בעצם), אפשר שירצה בהגילוי אלקות שבעיני העולם, וכאשר עסקו בעיני העולם יהי בשביל (הגילוי שב) עיני העולם עצמם, ולא לשם שמים בשביל קיום התומ"צ, אז הרגלים שבו (התעסקותו בעיני הרשות) יהיו למוט,

By "life," we mean the natural drive and desire of the soul based on its nature. Since the soul is spiritual, its natural drive is to get as much G-dliness as possible. If it can get revealed G-dliness, it will pursue revelation. If it has a way to reach the essence of Hashem, it won't be able to withstand its attraction to the essence and will pursue this at the expense of everything else. On its own, a soul

would be most attracted to pursuing Hashem's essence through the physical world.

But, as we learned above, this type of pursuit would be a bad choice for the soul. Since the soul exists in a physical body and a physical world, the distraction of physicality would end up preventing the soul from reaching the essence of Hashem.

In other words, if the soul just pursued the essence of Hashem based on its own nature, its "feet" (involvement in the physical world) would "stumble" (prevent him from connecting to Hashem).

How can he prevent this from happening?

ובכדי שהרגלים שלו לא יהיו למוט, ע"י שעסקו בדברי הרשות הוא לשם שמים כנ"ל, הוא ע"י החיים שלמעלה מהטבע (די"ל שהכלי לזה הוא הביטול), שלהיותם למעלה מהגבלה הם מחברים שני ההפכים דחסד וגבורה, דהגם שיודע העילוי שבבירור דברי הרשות, מ"מ כוונתו בעשיית דברי הרשות היא בשביל קיום התומ"צ.

Through the *bittul* of putting his own needs aside and simply committing himself to fulfilling the will of Hashem, the Jew creates within himself the "space" to accept this extra level of life which is **beyond** nature and is capable of uniting two opposites (*tiferes*).

In the end, this allows him to ultimately reveal Hashem's essence within the physical world.

Based on all the above, we can now answer the final question of the *ma'amar*; how is this concept connected to Yud Bais Tammuz?

[Ed's note: As mentioned above, a chassid might ask himself why the Rebbe said this *ma'amar* on **Gimmel** Tammuz.]

First, the Rebbe connects the ideas we've learned so far to the relationship between nature and miracles:

ט) ויש לומר שזהו הקשר שהשם נפשנו בחיים גו' עם הגאולה די"ב תמוז, דהנה ידוע ⁵⁰ שע"י הנהגת הטבע, שהיא תמיד באופן א', מתגלה הענין דלא שניתי ⁵¹ (אלא שהענין דלא שניתי כמו שמתגלה בהנהגה הטבעית הוא משובש בהגבלת הטבע), וע"י הנסים נמשך גילוי אור א"ס הבלי גבול שלמעלה מהתלבשות בעולמות.

Chassidus explains that the constant cycle of nature – for example, the fact that the sun comes up every day and never loses its' momentum – reveals the fact that "I [Hashem] never change." This refers to the essence of Hashem, and how His essence never changes despite the fact that He creates many creations; all creation is part of His essence and there is no existence besides Him.

(The word "reveals" here is used loosely, as this "revelation" is hidden within the bounds of nature. This parallels the presence of Hashem's essence in the physical world from the previous section of the *ma'amar*, as will soon be explained.)

On the other hand, miracles reveal the fact that Hashem is above the limitations of nature.

As you might expect, these two concepts relate to *chessed* and *gevurah*:

והשרש דב' ענינים אלו הוא חסדים וגבורות. דהנהגת הטבע (צמצום והגבלה) היא מהגבורות [וי"ל דזה שבהנהגה הטבעית דוקא מתגלה הענין דלא שניתי הוא מפני ששרש הגבורות הוא למעלה משרש החסדים], והנסים (גילוי שלמעלה מהגבלת הטבע) הם מהחסדים.

The cycle of nature comes from the aspect of *gevurah*; just as nature is limited, *gevurah* is about limitation. Similarly, just as Hashem's essence is found more in *gevurah* than in *chessed*, Hashem's essence is revealed in the cycle of nature more than through miracles.

Miracles, which are moments when we see that Hashem dominates nature and we see His direct involvement in our world, come from *chessed*.

Following the model of our *ma'amar*, what is the "nature vs. miracles" equivalent of combining *gevurah* and *chessed* through *tiferes* (*bittul*)?

וענין לאכללא שמאלא בימינא הוא, שהגילוי דאור א"ס הבל"ג שע"י הנסים הוא לא באופן דשידוד הטבע, אלא דהגם שהטבע נשאר במציאותו, רואים בגילוי שהוא נס שלמעלה מהטבע.

Logically, a miracle should – by definition – overrule the natural order when it occurs. Nature has no miracles, and miracles are not natural; they cannot exist together. However, there are some miracles that occur in such a way that nature remains in full force, but it's still clear that a miracle is happening.

A classic example of this is the story of Purim; even though Hashem's name is never mentioned in the Megillah (there's no splitting of the sea or other unnatural event), it's clear that the events that unfold are miraculous.

This type of miracle is a revelation of *tiferes*, which brings together the opposites of *chessed* and *gevurah*, allowing a miracle and the natural world to coexist.

Based on Tanya, the Rebbe clarifies which type of miracle is the ultimate example of this concept:

ואולי יש לומר, דמ"ש בתניא ⁵² דענין שיתף בו מדת רחמים ⁵³ הוא התגלות אלקות ע"י צדיקים ואותות ומופתים, הכוונה בזה היא (בעיקר) להאותות ומופתים [שע"י הצדיקים] המלובשים בטבע (שיתף בו), שהאותות והמופתים שלמעלה מהטבע הם מהחסדים, והטבע (שבו מלובשים המופתים) הוא מהגבורות, ולכן אותות ומופתים אלו הם ממדת הרחמים, ת"ת, שמחברת שני ההפכים דחור"ג.

It says in the Midrash that "Hashem initially planned to create the world with the attribute of judgment. When he saw that the world would not be able to exist this way, he partnered the attribute of *rachamim* (mercy) together with judgment." In Tanya, the Alter Rebbe

explains that the attribute of *rachamim* can be seen in creation through *tzadikim* and "wonders and miracles."

When the Alter Rebbe refers to "wonders and miracles," this is primarily referring to miracles performed by *tzadikim* which are "partnered" with nature (meaning, they don't appear to break the bounds of nature). As explained above, this type of miracle comes from *rachamim* (*tiferes*), which is able to unite miracles (*chessed*) with nature (*gevurah*).

[Ed's note: It's interesting to note how the Rebbe learns this part of Tanya. The original text reads " , התגלות אלקות על ידי צדיקים , "ואותות ומופתים **שבתורה**". The simple reading of Tanya is clearly saying that the revelation of *rachamim* happens through two separate things: *tzadikim* in general and the miracles of the Torah. In our *ma'amar*, the Rebbe omits the word "שבתורה" and reads it as "[להאותות ומופתים] שע"י הצדיקים".]

We now see the connection of our *ma'amar* to Yud Bais Tammuz:

זוהי השייכות דהשם נפשנו בחיים גו' להגאולה די"ב תמוז, כי הגאולה די"ב תמוז (כולל גם התחלת הגאולה שהיתה בג' תמוז) היתה נס גלוי שלמעלה מהטבע, ואעפ"כ לא הי' זה באופן דשידוד וביטול הטבע, אלא שהטבע נשאר במציאותו, ויתירה מזו שגם המנגדים נשארו אז בתקפם, ומ"מ הוכרחו לסייע (וע"י התוקף שלהם) בהשחרור והגאולה⁵⁴. ועי"ז נתבטלה המחיצה בין התחתונים לעליונים, לאכללא שמאלא בימינא.

The miracle of the Frierdiker Rebbe's release from jail to exile (on Gimmel Tammuz) and total freedom (on Yud Bais Tammuz) was clearly a miraculous event – a religious Jewish leader was not the most likely candidate to receive special treatment by the Russians at that time, to say the least! Nevertheless, there wasn't any specific event that broke the rules of nature. The enemies remained enemies, but still helped the Frierdiker Rebbe attain his freedom.

These opposites coming together shows that the miracle of Yud Bais Tammuz was a perfect example of a miracle through the attribute of *rachamim* (*tiferes*). This type of miracle has the ability to unite two

opposites: *chessed* and *gevurah*, a physical world with the essence of Hashem.

The Rebbe concludes with the impact of this miracle on each one of us:

ועי"ז ניתן לאח"ז הכח לכאו"א מישראל לבטל המחיצה בין עסק בדברי הרשות לקיום התומ"צ, שגם בעניני הרשות יאיר אור התורה והמצוות, וזה נעשה הכנה קרובה לקיום היעוד⁵⁵ ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר, שגם הבשר הגשמי יראה אלקות⁵⁶. וכל זה נעשה ע"י האותות ומופתים שע"י הצדיקים, שממשיכים בהטבע גילוי אלקות שלמעלה מהטבע, כמו שהי' בימים ההם בזמן הזה.

Free translation:

*Through this miracle of Yud Bais Tammuz, each and every Jew gained the ability to remove the separation between mundane activities and the fulfillment of Torah and mitzvos. Doing this is a perfect preparation for the fulfillment of the verse, "And the Glory of Hashem will be revealed and all **physical flesh will see with their physical eyes** that Hashem has spoken." We will see G-dliness within our physical world – and this is made possible through the miracles done by tzadikim who bring a miraculous presence of Hashem into our natural world. Just like this happened on the first Yud Bais Tammuz, we experience this again every year!*

One of the core messages of the *ma'amar* is that there is a time when the "lower waters" are separated from the "upper waters." Even though this brings out the true essence of the lower waters, they should realize that in order to **reveal** their true essence, they must yearn to be together again with the upper waters and experience the revelation that they are missing. This yearning, together with a *bittul* to do whatever it is that they were commanded, allows the lower waters to achieve their ultimate purpose.

Why do you think the Rebbe said this *ma'amar* on Gimmel Tammuz?

Footnotes from the Original Text

(* יצא לאור בקונטרס ג' תמוז - תשמ"ט, "לקראת ג' תמוז הבעל"ט, יום צאת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מבית האסורים, שאז הותחלה הגאולה די"ב-י"ג תמוז . . ר"ח תמוז תשמ"ט".

(1) תהלים סו, ט.

(2) דשנת תרצ"ד, נדפס בסה"מ ה'תש"י ע' 255 ואילך.

(3) ראה סה"מ קונטרסים ח"א קעה, א. לקו"ש ח"ד ס"ע 1314 ואילך. ובכ"מ.

(4) ראה בארוכה סה"מ ה'ש"ת ע' 31 ואילך. ה'תש"ח ע' 6 ואילך. ובכ"מ.

(5) להעיר גם מזה שמביא בהמאמר רפ"ב מהרע"ב ספורנו דפירוש השם נפשנו בחיים הוא שהחיינו כו' בין אוה"ע נגד הטבע.

(6) קרח טז, א.

(7) עה"פ, הובא ונתבאר באוה"ת פרשתנו ע' תרצז. שם ע' תשכג. ד"ה כל פטר רחם תרכ"ז (סה"מ תרכ"ז ע' שיח ואילך (בהוצאת תש"ס ואילך - ע' שמא ואילך)). ובכ"מ.

(8) אוה"ת שם ע' תרצז.

(9) ח"א יז, א.

(10) ב"ר פ"ד, ו.

(11) בראשית א, ו.

(12) ראה גם שעה"ה"א ספ"י ולקו"ת שה"ש ל, א, שבריאית הרקיע המבדיל היתה ביום השני כי ביום השני הוא מדת הגבורה.

(13) סנהדרין קי, א. וכ"ה בבמדב"ר פרשתנו פי"ח, כ. תנחומא פרשתנו י. וראה ג"כ פרש"י עה"פ טז, יב.

(14) ובפרט להדיעה שאינה אסמכתא כ"א מן התורה ובמנין הלאוין (ראה סה"מ"צ להרמב"ם שורש שמיני, רמב"ן שם. ועוד).

(15) פרשתנו יז, ה.

(16) לקו"ת פרשתנו נד, ג. ובכ"מ.

קונטרס ג' תמוז תשע"ד

- (17) תנחומא שם ה. במדב"ר שם, ת. פרש"י פרשתנו טז, ז.
- (18) וכמובן גם מהמבואר בהדרושים דפ' קרח (לקו"ת שם נד, א ואילך. אוה"ת וסה"מ תרכ"ז שבהערה 7. ועוד).
- ואין סתירה לזה מפרש"י (ריש פרשתנו, מתנחומא שם א) "נתקנא על נשיאותו של אליצפן כו" - דיש לומר, שתחלת המחלוקת שלו היתה מצד טעות בדרכי העבודה, ומזה נשתלשל אח"כ מחלוקת שמצד קנאה.
- (19) דנוסף לזה שקרח מלשון קרחה רומז על מחלוקת בכלל (כדלקמן הערה 46), רומז גם על רקיע המבדיל.
- (20) יחזקאל א, כב.
- (21) ראה בכ"ז אוה"ת שם ע' תשכג, ואילך. סה"מ תרכ"ז שם. וראה גם לקו"ת ואתחנן יא, ב. אמ"ב שער הק"ש פ"ד. ובכ"מ.
- (22) תניא פ"א (ה, סע"ב).
- (23) ראה אמ"ב שם (יז, א).
- (24) תקו"ז ת"ה (יט, ב). תוס' הרא"ש (הדר זקנים) בראשית בתחלתו. בחיי עה"פ ויקרא ב, ג.
- (25) ב"ר פ"ד, ו. פרש"י בראשית א, ז.
- (26) דזה שיש להם תשוקה לעלות למעלה הוא רק הכשרה להבירור והעליל שלהם, והבירור והעליל שלהם בפועל היא ע"י עבודת האדם, ע"י שהם קרבים ע"ג המזבח במלח וע"י ניסוך המים (ראה בחיי ויקרא שם. וראה גם פרש"י ויקרא שם) וכיו"ב.
- (27) בראשית שם, ט.
- (28) וארא נו, א - הובא באוה"ת פרשתנו ס"ע תשכג.
- (29) תהלים צב, ו.
- (30) שם קד, כד.
- (31) ראה סה"מ תרנ"ט ע' ע. ושם, דגילוי הריבוי שבא"ס הוא ע"י שם אלקים (גבורה).
- (32) להעיר מהמבואר בלקו"ש ח"ח (ס"ע 110 ואילך, 116 ואילך), דטענת קרח "כל העדה כולם קדושים גו' ומדוע תתנשאו גו'" (פרשתנו טז, ג) היא, דעבודתו של אהרן היתה "בהעלותך את הנרות", לעורר בישראל התשוקה להתעלות למעלה, ועל זה היתה טענתו של

ד"ה השם נפשנו בחיים, תשח"י

קרח, דמכיון ש"כל העדה כולם (גם אלו שעיקר עסקם הוא בבירור דברי הרשות הם) קדושים", ואדרבא "ובתוכם ה'", שע"י עבודה זו היא המשכת שם הוי' שם

העצם, ובמילא "מדוע תתנשאו" שאין צריך לעורר בהם התשוקה להתעלות למעלה ("תתנשאו"). וראה לקמן ס"ה שהמעלה שבבירור דברי הרשות היא דוגמת המעלה שבמים התחתונים.

(33) וע"ד המבואר בלקו"ת שבהערה הבאה, דזה שלעתיד יתעלו הגבורות למעלה מהחסדים [שלכן תהי' אז הלכה כב"ש] הוא "דוקא אחר שנכנעו להחסדים".

(34) ראה סד"ה ויקח קרח תרע"ה (המשך תער"ב ח"ב ע' א'מג), דטעותו של קרח (שהגבורות הם העיקר) היתה מצד זה שהצמצום קדם לגילוי הקו. וטעה בזה, כי הצמצום הוא בשביל הגילוי, "ומעלת הצמצום מצד עצמו שיש לו קדימה בעצם יתגלה לעתיד".

וראה גם לקו"ת פרשתנו נד, ג, דקרח רצה לעשות מגבורות עיקר, כמו שלע"ל תהי' הלכה כב"ש. "אך באמת שגה ברואה כי הנהגה זו א"א להיות כ"א אחר שלימות הבירורים", משא"כ עכשיו מהגבורות יש יניקה לחיצונים, ולכן צ"ל הגבורות טפלים להחסדים.

(35) משלי ג, ו. וראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"ב.

(36) ראה לקו"ש ח"ג ע' 907. שם ע' 932. ח"י ע' 104 ואילך.

(37) אבות פ"ב מ"ב. וראה רמב"ם וטושו"ע שם.

וראה ד"ה והי' שארית יעקב שנה זו (תשח"י - סה"מ תשח"י ע' 485 ואילך) (נעתק גם בלקו"ש ח"ג ע' 932 הערה 17), שהעבודה ד"לשם שמים" באה מצד ההכרה שהצמצום הוא בשביל הגילוי, והעבודה ד"בכל דרכיך דעהו" באה מצד ההכרה שבהצמצום עצמו מתגלה שלימותו ית', שיש לו כח גם בגבול.

(38) להעיר מהידוע בענין נורא עלילה על בני אדם (תהלים סו, ה. וראה תנחומא וישב ד. תו"ח תולדות יג, א ואילך. ובכ"מ). וראה לקו"ש ח"ה ס"ע 65 ואילך.

(39) סה"מ תרכ"ז ע' שכב.

(40) פרש"י שבהערה 13.

(41) שבת פה, א. וראה ר"נ גאון שם. תנחומא יתרו יו"ד. ועוד. וראה מדרש משלי פכ"ב.

(42) ראה אוה"ת שם ס"ע תשיז.

43) כ"ה בסה"מ תרכ"ז שם. ולהעיר מהמבואר בתו"א וישלח כד, ג בענין מה שרצה יעקב לברר את עשו "שהמניעה היא מצד עשו כו' שהוא עדיין למטה בבחי' שבירה". ויש לומר, דמזה שאומר שקרח לא רצה משמע שגם מצד דרגתו של קרח לא הי' מניעה שיתברר ע"י משה, אלא שלא רצה.

44) ראה יומא פג, ב: ר' מאיר הוה מדייק בשמא, עיי"ש. וראה בארוכה תשובות וביאורים (קה"ת, תשל"ד) ס"א א (ע' 4) (נדפס באגרות-קודש ח"א ס"ע רפח ואילך)).

45) סנהדרין קט, ב.

46) ולהעיר מהסמיכות ד"ולא תשימו קרחה" ל"לא תתגודדו" (ראה יד, א) שדרשו ע"ז רז"ל (יבמות יג, ב) לא תעשו אגודות אגודות. וראה סהמ"צ להרמב"ם מל"ת מה. וביל"ש עה"פ: "לא תתגודדו לא תשימו אגודות אגודות. . שלא תשימו קרחה בכם כשם שעשה קרח לישראל ועשאו אגודות אגודות".

47) בלקו"ש ח"ח ע' 118 ואילך, שהדמיון ד"ואתפלג קרח" לרקיע המבדיל שהכוונה בהבדלה היא בשביל העילוי שנעשה עי"ז, הוא זה שע"י מחלוקת קרח נתוסף תוקף בכהונת אהרן (ראה רש"י פרשתנו יח, ח). ויש להוסיף, דכמו שהכוונה ברקיע המבדיל היתה שאח"כ יהי' בירור המחיצה וההבדלה גופא [שלכן ביום השלישי נאמר "כי טוב" גם על מלאכת המים]. עד"ז הוא ב"ואתפלג קרח", שהכוונה בזה היתה שקרח עצמו יתברר (אלא שכוונה זו לא נשלמה אז, מפני שקרח לא רצה בזה).

48) ראה זהר ח"ג ריש פרשתנו.

49) ראה תו"א נח י, סע"א ואילך.

50) ראה לקו"ש ח"ז ע' 150 ואילך. ושי"ג.

51) מלאכי ג, ו.

52) שעהיוה"א רפ"ה.

53) ראה פרש"י בראשית א, א (בסופו). ב"ר פי"ב, טו.

54) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1065 ואילך. ח"ח ע' 121.

55) ישע"י מ, ה.

56) ראה תו"ח תצוה תפב, א ואילך [בהוצאה החדשה - שכת, ב]. שער האמונה פכ"ה. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 37 (הערה 72).

ב"ה

לע"נ

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ עוסק בצ"צ

ר' דניאל יצחק ע"ה

בן יבלחט"א ר' אפרים שליט"א

מאסקאוויץ

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

למדינת אילינוי

נלב"ע ב' אדר שני ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה



DEDICATED IN MEMORY OF

RABBI DANIEL ז"ל MOSCOWITZ

LUBAVITCH CHABAD OF ILLINOIS

REGIONAL DIRECTOR



וְאֲנִי דָנִיֵּאל נְהִיִּיתִי ... וְאָקוּם וְאֶעֱשֶׂה אֶת מְלַאכַת הַמֶּלֶךְ

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

(DANIEL 8:27)

