

מאמר "באתי לגני השי"ת
פרקים א-ה

ספרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קונטרס ער.

קונטרס

י"ג שבט ה'תש"י



מכבוד קדושת

אדמו"ר יוסף יצחק

זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

שניאורסאהן

מליובאוויטש

הוצאה חדשה עם הוספות



יוצא לאור על ידי מערכת

"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ. י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות עשרים ושמונה לבריאה

KEHOT PUBLICATION SOCIETY

770 Eastern Parkway

Brooklyn 13, N. Y.

Printed in the United States of America

Basi LeGani 5710
Chapters 1-5

באתי לגני
Basi LeGani

•

The Last Chassidic Discourse
by the Previous Lubavitcher Rebbe
Rabbi Yosef Y. Schneersohn נ"ע
Yud Shevat 5710 (תשי"י; 1950)

and

The First Chassidic Discourse
by the Lubavitcher Rebbe
Rabbi Menachem M. Schneerson שליט"א
Yud Shevat 5711 (תשי"א; 1951)



KEHOT PUBLICATION SOCIETY

770 Eastern Parkway
Brooklyn, New York 11213

5750 • 1990

ה' תהא שנת נסים

IN LOVING MEMORY OF
 ע"ה Horav **Schneur Zalman Halevi**
 ben Horav **Yitzchok Elchonon Halevi**
Shagalov
 Passed away on 21 Tamuz, 5766
 ע"ה Reb **Dovid Asniel** ben Reb **Eliyahu**
Ekman
 Passed away on 5 Sivan - Erev Shavuot, 5765
 ע"ה Mrs. **Devora Rivka** bas Reb **Yosef Eliezer**
Marenburg
 Passed away on the second day
 of Rosh Chodesh Adar, 5766
 Reb **Yitzchok Moshe** (Ian)
 ע"ה ben Reb **Dovid Asniel**
Ekman (Santiago, Chile)
 Passed away on the 24th day of Shevat, 5769
 ת. נ. צ. ב. ה.
 AND IN HONOR OF
 שתיח' Mrs. **Esther Shaindel** bas **Fraidel Chedva**
Shagalov
 DEDICATED BY
 שיחי Rabbi & Mrs. **Yosef Y. and Gittel Rochel**
Shagalov

Reprinted with permission by:
Moshiach Awareness Center,
 a Project of:
Enlightenment For The Blind, Inc.
 602 North Orange Drive.
 Los Angeles, CA 90036
 Tel.: (323) 934-7095 * Fax: (323) 934-7092

<http://www.torah4blind.org>
 e-mail: yyes@torah4blind.org

Rabbi Yosef Y. Shagalov,
Executive Director

Printed in the U.S.A.

לזכות
טביתא שבת תחי'
 ליום הולדתה לאויוש"ט, ביום ט' טבת ה'תשפ"ו
 ולזכות אחי' החייל ב"צבאות השם" **טובי' זכאי שיחי'**
 *
נדפס ע"י הוריהם שיחי'

הוכן לדפוס ע"י
 יוסף יצחק הלוי בן אסתר שיינדל
 דפי ספר המאמרים באתי לגני חלק א'
 באדיבות אתר: www.otzar770.com

בס"ד, ש"פ בא יו"ד שבט, ה'תש"י

יאצ"ט כבוד אמו זקנתו הרבנית הצדקנית מרת רבקה נ"ע זי"ע

באתי לגני אחותי כלה, ואיתא במדרש רבה (במקומו) לגן אין כתיב
כאן אלא לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחלה, דעיקר
שכינה בתחתונים היתה, ועל ידי חטא עץ הדעת נסתלקה השכינה מארץ
לרקיע, וע"י חטא קין ואנוש נסתלקה השכינה מרקיע א' לב' וג', ואח"כ בדור
המבול נסתלקה מרקיע ג' לד', וכדאיתא במד"ר ע"פ וישמע את קול הוי' אלקים
מתהלך בגן א"ר אבא מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך, קפיץ ואזיל קפיץ
ואזיל, ואח"כ עמדו שבעה צדיקים והורידו את השכינה למטה, אברהם זכה
והוריד את השכינה מרקיע ז' לו', ויצחק מו' לה', עד כי משה שהוא השביעי
(וכל השביעין חביבין) הורידו למטה בארץ, ועיקר גילוי אלקות הי' בבית
המקדש, דכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם
בתוך כל אחד ואחד, וזהו צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה, דצדיקים
יירשו ארץ שהוא ג"ע, מפני מה לפי שהם משכינים (היינו ממשכינים) בחינת
שוכן עד * מרום וקדוש, שיהי' בגילוי למטה. וזהו באתי לגני לגנוני
למקום שהי' עיקרו בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה. והענין
הוא דהנה תכלית הכוונה בבריאת והתהוות העולמות, דנתאווה הקב"ה
להיות לו ית' דירה בתחתונים, שיהי' גילוי אלקות למטה ע"י עבודת
האדם, ע"י אתכפיה ואתהפכא, דנשמה תרד למטה להתלבש בגוף ונה"ב, והם
יעלימו ויסתירו על אור הנשמה, ובכ"ז תפעול הנשמה בירור וזיכוך הגוף
ונה"ב, וגם חלקו בעולם. וזהו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כאו"א.
והוא ע"י העבודה בעבודת הברורים בבחינת אתכפיה ואתהפכא, וכמאמר כד
אתכפיה סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין. והנה מ"ש בכולהו עלמין,
הכוונה על מדריגת האור דהוא בכולהו עלמין בשוה, והיינו אור הסובב כל
עלמין שמאיר בכל העולמות בשוה, דבעולמות הרי יש חילוקי מדריגות, דאינו
דומה עולמות עליונים לעולמות תחתונים, דבעולמות העליונים מאיר
האור בגילוי, ובעולמות התחתונים האור אינו מאיר בגילוי כ"כ, ויש שהאור
בא בבחינת העלם והסתר, ויש בזה חילוקי מדריגות, וכמ"ש אף ידי יסדה
ארץ וימיני טפחה שמים, ואיתא במדרש נטה ימינו וברא שמים ונטה שמאלו
וברא ארץ, וידוע דיד ימין מורה על האור והגילוי יותר, וזהו וימינו טפחה
שמים, דשמים הכוונה עולמות העליונים שם הגילוי בבחינת ימין שהוא גילוי
האור, והאור עצמו הוא בבחינת גילוי, וארץ הכוונה עולמות התחתונים הם
מבחינת שמאל שאין האור בגילוי כ"כ, וגם האור עצמו בא בבחינת העלם והסתר.

וכל השביעין : ויקרא רבה פכ"ט, יא. — ראה ג"כ סד"ה התודש הזה ש"ת.
שוכן עד : להעיר בענין עד מזח"כ ר"פ וארא ובביאורי הזהר שם. לקו"ת ד"ה אלה
פקודי פ"ו וביאורו פ"ד.
וכמאמר כד : ראה תניא פכ"ו. לקו"ת ר"פ פקודי. שם פ' חוקת ד"ה על כן יאמרו פ"ב.
ואיתא במדרש : ראה פדר"א פי"ת. זח"ב כ, א. לו, א. פה, ב.

באתי לגני Basi LeGani

The Last Chassidic Discourse
by the Previous Lubavitcher Rebbe
Rabbi Yosef Y. Schneerson נ"ע
Yud Shevat 5710 (תשי"י; 1950)

Based on a Translation by Rabbi Eliyahu Touger

The First Chassidic Discourse
by the Lubavitcher Rebbe
Rabbi Menachem M. Schneerson שליט"א
Yud Shevat 5711 (תשי"א; 1951)

Based on a Translation by Rabbi Sholom B. Wineberg

Edited by Uri Kaploun

המשך באתי לגני – ה'ש"ת

כידוע ההפרש בד' עולמות, דכתיב כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו שהם ד' עולמות אבי"ע, בזה האור אינו כמו שהוא באצילות, כמו שהוא בבי"ע, דאצילות הואי בבחינת גילוי ההעלם, ואצילות מלשון אצלו וסמוך, וכן פי' אצילות מלשון הצלה והפרשה, דאצילות ע"ה בחינת עולם, אבל בכללותו הוא בכלל עולמות האין סוף, משא"כ בריאה שהוא התחלת המציאות בבחינת יש מאין, וזהו כל הנקרא בשמי ולכבודי, דשמי וכבודי הוא המיוחד בי עדיין, שקאי על עולם האצילות שהוא עולם היחוד וההתכללות, שהאור שם בתכלית הגילוי, דאינו דומה כלל לכמו שהוא בעולמות בי"ע, ובבי"ע עצמן יש חילוקי מדריגות בהגילוי אורות כמו"ש בעולם הבריאה, ועולם היצירה ועשי', אמנם כ"ז הוא בהאור שבא להחיות את העולמות בבחינת ממלא כל עלמין, אבל בהאור שהוא למעלה משייכות אל העולמות, והוא בחינת אור הסוכ"ע, שבא בבחינת סובב ומקיף לעולמות, הרי מאיר בכל העולמות בשוה, וזהו בכולהו עלמין, והיינו שאור זה הנה אופן המשכתו הוא בכל העולמות בשוה, אמנם בכדי להמשיך אור זה בכולהו עלמין, הוא ע"י העבודה בעבודת הבירורים בבחינת אתכפא ואתהפכא דוקא, וזהו כד אתכפא סט"א, כאשר פועל בעבודתו להיות אתכפא סט"א ואתהפכא חשוכא לנהורא, הנה יתרון האור הוא מהחושך דוקא, והיינו דכאשר החושך נהפך לאור, הנה נעשה יתרון האור, שהאור מאיר בגילוי עד אשר יאיר למטה ממש, והיינו שנמשך האור באופן כזה, אשר אופן המשכתו הוא בכל העולמות בשוה, וזהו כד אתכפא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, בחינת האור, שנמשך אור הסובב כל עלמין שאופן המשכתו בבחי' סובב ומקיף בכל העולמות בשוה, וא"כ מאיר גם למטה כמו"ש למעלה, וזהו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד ע"י העבודה דבחינת אתכפא ואתהפכא חשוכא לנהורא, הנה נעשה עי"ז יתרון האור, דאסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין שמאיר ומתגלה אור הסובב.

קיצור. עיקר שכינה בתחתונים, יבאר דכוונת בריאת העולמות שיהי' דירה בתחתונים, ונעשה ע"י אתכפא ואתהפכא שממשיך אור הסובב, שזהו בכולהו עלמין בשוה.

ב) והנה זאת היתה העבודה במשכן ומקדש בעבודת הבירורים דבחינת אתכפא המביא זמעה לבחינת אתהפכא חשוכא לנהורא, ולכן אחת העבודות שהי' במקדש הוא ענין עבודת הקרבנות, שהוא עבודה רוחני' שבנפש, וזהו ענין השתתפות הכהנים והלויים בעבודתם ושירים וזמרים בעת הבאת הקרבן, שזהו עבודה רוחני', וענין עבודת הקרבן בעבודה בנפש האדם הוא, דכתיב אדם כי יקריב מכם קרבן להוי' מן הבהמה מן הבקר ומן כו', דלכאורה יוקשה דאם

דאצילות הוא : ראה בכ"ז תו"א פ' בראשית ביאור לד"ה כי כאשר השמים. שם ר"פ וירא, ביאור דואלה המשפטים ועוד.

אסתלק... שנמשך... נקי' המשכה זו בזה... לי אסתלק... שהוא בחי' גילוי אור הסוכ"ע כו' בבחי' רוממות (תו"א ס"פ ויקהל עיי"ש).

דכתיב אדם : ראה קונטרס לימוד החסידות פי"ב. ד"ה טעמה תש"ט (קונטרס סב) פ"ב ואילך.

The following *maamar*, comprising chs. 1-5 (i.e. Part I) of the series of discourses with the general title of *Basi LeGani*, was released in advance for study on *Shabbos, Parshas Bo, Yud Shvat 5710 (1950)*, in honor of the *yahrzeit* of the author's grandmother, the saintly *Rebbitzin Rivkah*.

Part I

Basi LeGani

1.

"I have come into My garden, My sister, My bride."¹

[*Shir HaShirim*, the *Midrash* explains, is not to be taken at face value: it is a metaphor describing the ongoing relationship between G-d and His bride, the Jewish people. The above verse, for example, refers to the time of the construction of the Sanctuary, when the *Shechinah* came into His garden — for it was then that the Divine Presence, distant for a time, was again revealed in this world.]

[The Hebrew word that means "to My garden" is now discussed.]

Midrash Rabbah (on the above verse) observes that the word used is not לָגַן [which would mean "to the garden"], but לגני [which means "to My garden"] — and this implies לגנני [which means "to My bridal chamber." For, as the commentaries on the *Midrash* explain, this possessive form implies a private place, such as the chamber in which the spiritual union of groom and bride is consummated. The Divine Presence is thus saying:] "I have come into My bridal chamber, into the place in which My essence was originally revealed."

1. [Shir HaShirim 5:1.]

ה' כוונתו בזה רק לבאר משפטי הקרבן הול"ל אדם מכס כי יקריב קרבן להו' הנה כך וכך יהי' משפט הובאת הקרבן והלכותיו ומפני מה אומר אדם כי יקריב 'מכם וכו', אלא ידוע הכוונה בזה הוא שבא גם לבאר כללות ענין הקרבנות בעבודה בנפש האדם, וזהו אדם כי יקריב, האדם כאשר יתקרב לאלקות. הנה מכס הוא קרבן להו', מכס ובכס תלוי הדבר להיות קרבן להו', היינו להיות קרוב אל הו', דידוע דקרבנותי הם ענין קירוב הכחות והחושים, ובא בזה לבאר, דכאשר בא להתקרב לאלקות, הוא מכס, והיינו שתלוי הדבר בכס. דאל יאמר אדם איך אתקרב אל אלקות, ובפרט כאשר יודע מהותו העצמי שהוא בשפלות ומלוכלך בכמה ענינים לא טובים, וא"כ הוא בתכלית הריחוק מאלקות ואיך אתקרב לאלקות, וע"ז הוא אומר מכס. בכס הדבר תלוי, דכא"א מישראל יכול לאמרי מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב, ואין בזה הגבלות כלל, ואין שום דבר המונע ומעכב חלילה, לעלות ולהגיע ולהתקרב לאלקות, ואין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו, ומתגלה ומאיר בכא"א לפי כחו ויכולתו. כדאיתא במד"ר וכשאני מבקש איני מבקש לפי כחי אלא לפי כוחו, לפי הכח של כל א"א, דע"ז הנה בכח כא"א לעלות ולהגיע למדרגה היותר נעלית. וזהו אדם כי יקריב, דבכדי שהאדם יתקרב לאלקות הוא מכס, שבכס הדבר תלוי, והיינו מכס קרבן להו', דמכס תקריבו את הקרבן להו', דאין הכוונה רק הקרבן של הבהמה בלבד, כ"א מכס ממש, והוא מן הבהמה, הבהמה שבלבו של אדם, שהוא הנה"ב. מן הבקר ומן הצאן, הן המה הפרטי מדריגות דישנם בנה"ב, וכידוע הענינים בזה, דאינו דומה האופני הבירורים בכא"א, דישנו שהנה"ב שלו הוא שור נגח ובעל מדות גסות ביותר, ויש שהוא צאן שהוא בהמה דקה, אף שגם זה בכלל בהמה, אבל הוא בדקות עכ"פ (וכמבואר באריכות בקונטרס התפלה, תר"ס), וזהו שאומר אשר תקריבו את קרבנכם, והנה בהקרבן הגשמי הוא שמביאין בהמה גשמי על גבי המזבח, והי' האש שלמעלה, וכדאיתא ביומא (כא, ע"ב) רבוצה כארי (גחלת שנפלה מן השמים בימי שלמה והיתה על המזבח, רש"י). ובזהר איתא ארי' דאכיל קורבנין, הנה כמו"כ הוא בעבודה בנפש האדם, הרי יש אש שלמעלה, והוא הרשפי אש שבנפש האלקית, וכמאמר רשפיה רשפי אש שלהבת י"ה, ואיתא במד"ר (הובא בילקוט) כאש שלמעלה, שאין האש מכבה למים ואין המים מכבין לאש, והיינו שבטבע הנפש האלקית הרי יש בו רשפי אש האהבה לאלקות, והוא בדוגמא אש שלמעלה שאין המים מכבין אותו, והמים הם מים רבים בריבוי הטרדות בטרדת הפרנסה ובלבולים שונים בטרדות שונות המבלבלים בתורה ועבודה, ובכ"ז הנה גם הנהרות לא ישטפוה, לפי

דידוע דקרבנות : ראה ד"ה טעמה הנ"ל, וש"נ.

יכול לומר : תנא דבי אלי' רבה פכ"ה.

ואין . . . בטרונאי : ע"ז ג. א. וראה ספר המאמרים אידיש בתחלתו.

כדאיתא במד"ר : במדבר רבה פ"ב, ג.

וכמבואר באריכות : ראה ג"כ שיחת שמח"ת תרס"א (בס' תורת שלום). ד"ה משכני

(השני) תש"א.

ובזהר איתא : ראה זח"א ו, ב. זח"ב רעה, א. זח"ג יו, א. ועוד.

מים רבים : בארוכה ראה תו"א ר"פ נח. המשך מים רבים תרל"ו, ועוד.

The *Midrash* continues: "In the beginning, the essence of the *Shechinah* was apparent in this lowly world. However, in the wake of the [cosmic] sin of the Tree of Knowledge, the *Shechinah* departed from the earth and rose into the heavens. Later, on account of the sin of Cain and then of Enosh, the *Shechinah* withdrew even further from this world, rising from the nearest heaven to the second, and then to the third. Later yet, the sins of the generation of the Deluge caused it to recede from the third heaven to the fourth, and so on. This progressive recession of the revealed Divine Presence is alluded to in the wording of the verse that relates that Adam and Eve 'heard the sound of G-d walking about in the garden.'² R. Abba notes: 'The verse does not use the expected form of the verb, מהלך, but rather מתהלך, which suggests that they heard the Divine Presence springing back in successive stages of withdrawal.'

The *Midrash* proceeds to explain that [after the sins of seven generations had caused the Divine Presence to withdraw seven spiritual levels from its initial manifestation in this world], seven *tzaddikim* arose whose divine service drew the Divine Presence down once more into this world below. Through the merit of Avraham the *Shechinah* was brought down from the seventh heaven to the sixth, through the merit of Yitzchak the *Shechinah* was brought down from the sixth heaven to the fifth, and so on — until Moshe, the seventh of these *tzaddikim* (and "all those who are seventh are cherished"³), drew the revelation of the *Shechinah* down once again into this world below.

Divinity was primarily revealed in the *Beis HaMikdash*, as it is written, "And they shall make Me a sanctuary and I shall dwell within them."⁴ Significantly, the last Hebrew word of the verse is not, as expected, בתוכו [which would mean "within it"], but בתוכם, which means "within them" — for G-d craves a dwelling place within each individual Jew.

דרשפי אש האהבה שבנה"א הוא בדוגמת אש שלמעלה דאין המים מכבין אותה, ובוה צריך להיות ההקרבה של הנפש הבהמית, שגם הוא יהי' לו אהבה לאלקות, וכמ"ש ואהבת את הוי' אלקיך בכל לבבך, וארו"ל בשני יצריך, דגם הנה"ב יהי' לו אהבה לאלקות, דזה בא ע"י התלבשות הנה"א בנה"ב, דתחלה הרי"ה הנה"ב אין לו שום ידיעה והרגש בעניני אלקות כלל, אמנם ע"י התלבשות הנה"א, ומתבונן בהתבוננות אלקי דגם הנה"ב יוכל להשיג, הנה עי"ז נעשה התקרבות הנה"ב (וכמ"ש במ"א שנעשה חקיקה כללית בהנה"ב דאלקות הוא ג"כ דבר המובן והמושג כו'), הנה אח"כ הוא רב תבואות בכח שור, שמתהפך מבהמיותו ועולה ונכלל ברשפי אש התשוקה שבנפש האלקית, וכמו שע"י קרבן הגשמי הרי מתברר הניצוצי דצ"ח, הנה כמו"כ ע"י ההקרבה ברוחני הרי מתברר ומתהפך החשוכא דנה"ב לנהורא, וזהו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, דבתוך כל אחד ואחד הרי ע"י עבודתו בבחינת אתכפא, והעיקר המביא לידי אתהפכא כו', הנה כד אתכפא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, בחינת האור והגילוי, שהוא בחינת סוכ"ע כו'.

קיצור. יבאר ענין הקרבות בעבודה דאדם כי יקריב צ"ל מכם קרבן, אש שלמעלה ואש מלמטה אהבה דנה"א ודנה"ב, אהבה דנה"ב באה ע"י התלבשות נה"א בנה"ב.

ג) **ובזה יובן מה שהמשכן הי' מעצי שטים דוקא, דלהיות שעיקר העבודה במשכן ומקדש הוא לאתהפכא חשוכא לנהורא, שזהו ענין עבודת הקרבות כנ"ל (ובפרט מעשה הקטרת), וע"י העבו' שבמקדש הנה עי"ז האיר גילוי אלקות בעולם, ולכן הי' מעצי שטים, דהנה שטה* פי' נטי', דהיינו שיש דבר שהוא אמצעי, וההטי' לאיזה צד, למעלה או למטה נק' שטה, וכן פי' שטות, דשטות הוא ההטי' מהידיעה והחכמה, ידיעה והשגה הוא דרך המיצוע, וההטי' מזה נק' שטות, והנה יש שטות דלעו"ז, וכמ"ש כי תשטה אשתו, ופי' רש"י טט מדרכי הצניעות, וכתוב וישב ישראל בשטים, שהוא ענין השטות דלעו"ז וכמארו"ל אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות, ורוח הזה מכסה על האמת, ורוח שטות הוא רוח הקליפה וסט"א, ונק' שטות ע"ד מלך זקן וכסיל, והם המכסים על האור והגילוי, דאלקות הוא אמת וחיים, וכמ"ש והוי' אלקים אמת הוא אלקים חיים, והרוח שטות מכסה על האמת והחיות אלקי', ולכן נק' בשם קליפה, וכמו הקליפה המכסה על הפרי, כן הרוח שטות מכסה מעלים ומסתיר על האור דגילוי אלקות, וזהו הסיבה מה שאפשר אשר האדם יכול להיות ח"ו עובר עבירה, דלכאורה איך אפשר הדבר אשר יבוא האדם לידי עבירה, והוא רק לפי שאינו מרגיש* שבזה הוא נפרד מאלקות, ונדמה לו אשר עודנו ביהדותו, ואם יודע את האמת כמו שהוא שע"י החטא ועון נעשה**

דתחלה הרי : להעיר מהמשך ר"ה התשי"ב, יג, כא ואילך.

ובפרט מעשה : ראה תוי"א פי' וישב רד"ה בכ"ה בכסלו, אוה"ת פי' תולדות הגהה

לרד"ה ראה ריח בני.

דנה שטה : ראה בכהנ"ל המשך וככה תרל"ז פט"ל ואילך, קונטרס ומעין.

בשטים ... השטות : סנהדרין קו, א. ספרי במדבר ותנחומא ס"פ בלק.

שאינו מרגיש : ראה תניא פכ"ד כה. קונטרס ומעין מ"ב ואילך.

2. [Bereishis 3:8.]

3. Vayikra Rabbah 29:11; cf. the conclusion of the *maamar* beginning HaChodesh HaZeh, 5700.

4. [Shmos 25:8.]

נפרד מאלקות הרי לא הי' עושה את דבר העבירה ר"ל בשו"א. לפי שבטבע כל ישראל שאינו רוצה בשו"א ואינו יכול כלל להיות נפרד מאלקות. והראי' דכאשר בא לידי נסיון וכופין אותו ח"ו על ענין של כפירה דאו א"א לטעות ולחשוב שאינו נעשה נפרד מאלקות ה"ה משליך חייו מנגד, ומקבל עליו כל המיני יסורין ח"ו ומוסר נפשו על קדושת שמו ית', וכן נראה במוחש ממש גם אפילו בדרגות הפחותות בקל שבקלים ופושעי ישראל דעלולים למסור נפשם על קדושת שמו ית', לפי דאו הרי יודע ומרגיש בנפשו, ואינו רוצה ח"ו להפריד מאלקי ישראל, דכזה להיות ח"ו וח"ו נפרד מאלקי ישראל אין ביכולת שום בר ישראל, אבל בשארי דברים, היינו בשארי עבירות ר"ל, הרי אינו יודע ואינו מרגיש שנעשה עי"ז נפרד מאחדותו ית', ונדמה לו כי הוא עוד ביהדותו כאשר הי', וזה בא מהרוח שטות דסט"א שמכסה על האור והגילוי שלא יורגש בו, פי' דהרוח שטות גורם לו להאדם העדר ההרגש, והיינו שתוקף החמדה* בתאוה והחמימות דנה"ב גורם לו הקרירות והעדר ההרגש בענינים הרוחניים, פי' דיא צוגעבונדקייט און צעקאכטקייט אין עניני חמדה ותאוה ברחיקה, זה מקרר ההרגש (דעם דערהער און געפיל) בענינים הרוחניים, ער איז אזוי פיל איבערגעגעבען בעניני תאוותיו ורצונותיו החומרי' והגשמי' אז דער רוחנית'דיקער הרגש איז בא אים בתכלית ההעלם וההסתה, והיינו שנעשה בלתי מרגיש כלל, ואינו מרגיש להנועם והעריבות והטוב והעילוי בקיום המצות, וכן אינו מרגיש הפחיתות בריחוקו מאלקות שנעשה עי' חטא ועון, ובד"כ הוא כיסוי הנה"ב שמכסה על הנה"א, דהנה הנה"א הוא אלקות בעצם מהותו, ובפרט הניצוץ שבו (הוא הניצוץ פרטי השייך אל גופו הפרטי כו'), שע"י הוא מרגיש בכל הענינים האלקי', ומרגיש מאד בדבר שהוא מנגד לאלקות, והיינו דדבר שאינו אלקות בגילוי אינו רוצה בו, ובפרט בדבר שהוא מנגד על אלקות, ובורח מזה כבורח מדבר המזיק, וכאדם הבורח ממות, דברור לו להנה"א דמיתה רוחני' ר"ל הוא קשה יותר ממיתה גשמי' ח"ו, וכל תשוקתו וחפצו הוא באלקות, ולעשות כלים לאלקות, וכל גסות וחומרי' ישות ומציאות הנה"ב, ה"ה מכסה ומסתיר ומעלים על ההרגש דנה"א, ובפשיטות הוא אז דער געשמאק פון וועלט (עולם שהוא העלם) איז מכסה ומסתיר אויף דעם הרגש אלקי, שזהו היפך הכוונה ממש, ממה שהיתה כוונה העליונה בבריאת העולמות דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים עי' עבודת האדם בגוף ונה"ב, ולהיות בעולם זה דוקא ולבררו ולזככו, ובפועל בא להיפך ח"ו, שהעולם מסתיר אצלו על אור האמת, ונתעבה ונתגשם כל כך עד שנחסר אצלו כל חוש מההרגש (הנק' פילען) בענינים הרוחניים שזה בא בסיבת הנה"ב, שהוא קבוע ומושרש בעניני העולם, וזהו כל מהותו וענינו, ובהם יהגה ויחשוב וידבר בחיות בהרגש, מיט א גרויסען גישמאק, אשר הרגש זה בכללותו

צדיקים This concept can grant us an insight into the verse, יירשו ארץ וישכנו לעד עליה — “The righteous will inherit the land and dwell forever upon it.”⁵ Now the word לעד, here translated “forever”, recalls the word עד in the phrase, שוכן — “He Who dwells forever, exalted and holy is His Name.”⁶ Our verse may thus be understood as follows: The righteous will inherit the land, which is an allusion to *Gan Eden*,⁷ because they cause “Him Who dwells forever, exalted and holy is His Name,” to dwell and be revealed in this physical world below.

With this in mind [namely, the revelation of the Divine Presence in the Sanctuary, and more particularly, the revelation of the divine dimension within himself which each individual secures through the construction of his personal sanctuary], we can better understand the interpretation of the verse, “I have come into My garden,” as “I have come into My bridal chamber”; i.e., the *Shechinah* here speaks of its return to the original location of its essential abode — in the midst of the nether beings.

Now the ultimate purpose for the creation of the [spiritual and physical] worlds was that “G-d desired to have a dwelling place in the lower worlds”⁸: He desired that Divinity be revealed [even on the material plane] below — by means of man’s divine service of subordinating⁹ and transforming¹⁰ his physical nature; He desired that the divine soul descend from its spiritual heights and become enclothed in a body with an animal soul, which would conceal and obscure the divine soul’s light; and despite all this, [through the study of Torah and the observance of the commandments], the divine soul would refine and purify the body and the animal soul, as well as its portion in the world, i.e., its environment.

5. [Tehillim 37:29.]

6. [Siddur Tehillas HaShem, p. 168.] Cf. Zohar II, beginning of Parshas Vaeira, and Biurei HaZohar, ad loc.; see the maamar in Likkutei Torah entitled Eleh Pekudei, sec. 6, and its Biur, sec. 4.

7. [Sanhedrin 90a.]

8. [Cf. Tanchuma, Parshas Bechukosai, sec. 3.]

9. [In the original Aram., אתכפיא.]

10. [In the original Aram., אתהפכא.]

שתוקף החמדה : להעיר מדי' ויאמר משה תש"ט (קונטרס סג) פ"ב יג.
הניצוץ שבו : אולי הכוונה למ"ש בע"ח שער דרושי אבי"ע פ"א (הובא בלקו"ת ד"ה ושמתי כדכד השני פ"ב) : יש ניצוץ קטן מאד שהוא בחינת אלקות כו' וזה הניצוץ מתלבש בכח ניצוץ אחד נברא כו' הנק' יחידה עכ"ל. ויותר נ"ל שמכאן כאן לניצוץ נברא הנ"ל. ועייני' לקו"ת פ' אמור ד"ה ונקדשתי פ"ה. דרך חיים פ"ה. קונטרס העבודה פ"ה.

This, then, is the meaning of the above-quoted verse, “And they shall make Me a Sanctuary and I shall dwell within them” — within each individual Jew. The individual brings about this [revelation of the Divine Presence within his personal sanctuary] through his divine service of sifting and refining materiality, by subordinating and transforming his physical nature. In this spirit it is written, “When the *sitra achra* [lit., ‘the other side’; i.e., the cosmic force opposing holiness] is subdued, the glory of G-d rises thereby [and is diffused] throughout all the worlds.”¹¹

When the phrase “throughout all the worlds” is used [by the *Zohar*], it intends to describe a level of Divine light that is diffused equally in all worlds — i.e., [the transcendent order of Divine illumination that the Kabbalah calls] *sovev kol almin*.

[The light of *sovev kol almin* is unique.] The [spiritual] worlds exist at various levels: in the higher realms the Divine light shines forth in overt revelation, while in the lower realms the revelation is not as apparent. At certain levels, the light is [even] hidden and obscured.

The *Midrash* refers to this variety of levels in its comment on the verse, אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים — “My hand established the earth, and My right hand spanned the heavens.”¹² It declares: “He stretched out His right hand and created the heavens; He stretched out His left hand and created the earth.”¹³ As is known, the right hand signifies a greater light and more overt revelation [than does the left]. And this right hand created “the heavens,” signifying the higher spiritual realms, where the Divine light is both more intense and more revealed. The left hand, by contrast, created “the earth,” signifying the lower spiritual realms, where the Divine light is both less intense and more concealed.

[This concept can be grasped more completely through comprehension of] the differences between the four spiritual

ובפרט ענין הנועם (דער גישמאק) שיש לו בזה הוא שולל את ההרגש ברוחני/ והעיקר הוא מפני הקרירות של הנה"ב, די עצם קאלטקייט שלו אין ענינים רוחני/ מפני שהוא בהמי בעצם מהותו, דשמו מוכיח עליו נפש הבהמי, כל חיותו והרגשתו הוא רק בענינים בהמי, וכמו שאנו רואין במוחש דיש אנשים כאלו אשר לבד זאת שהם ריקים מחכמה תורה ומדות ישירות הנה מעשיהם כמעשה בהמה ממש, שדורסים ומלעיגים ר"ל מענינים הרוחני/ אשר אין להם שום מושג כלל, והנה כבהמה ממש, תהולכת ודורסת מבלי הבחן כלל, אם הוא עפר ועץ או גוף אדם, שהוא מפני העדר ההרגש, דבהמה הרי אין לה דעת. כמו"כ ישנם אנשים כאלו שהם כבהמה ממש, ולועגים על התורה ומצות (ומהם הבוחרים להם דרכים שונים מצוה זו הם מקיימים, ובוזה אינם רוצים לקיימה כו'), והדומה, דכ"ז הוא בא מהעזות והקרירות דנה"ב אשר זה הוא הסיבה והגורם מה שאדם בא לידי עבירה ר"ל שהוא רוח שטות דסט"א והכיסוי דנה"ב שהם מעלימים ומסתירים על אור האמת עד שנעשה היפך הכוונה העליונה, דכוונה העליונה שנברא העולם בכדי לבררו ולעשותו כלי לאלקות, וע"י כיסוי הנה"ב הנה בא ההיפך ממש, שהעולם לא די שאינו מתברר ומזדכך הנה עוד מעלים ומסתיר על אור האמת, וזהו הרוח שטות שמכסה על האמת.

קיצור. יבאר דרוח שטות, תוקף התאוה ונה"ב בכלל, מכסים על האמת וגורמים העדר הרגש האלקות ועילוי המצות, ופחיתות הריחוק מהם.

ד) אמנם זה שהנה"ב מכסה על הנה"א, והיינו הרוח שטות, שמכסה ומעלים על אור האמת והגילוי והיינו דאס וואס וועלט איז מעלים אויף אלקות, הוא רק על המדות דנה"א אבל לא על העצמות דנה"א. דהנה כתיב יעקב חבל נחלתו, דהתקשרות הנשמה באלקות הוא חבלי השזור מתרי"ג נימין, דהחבל הוא הנשמה עצמה, דנשמתו של אדם הוא החבל המקשר באלקות, ולזאת הנשמה עצמה שזורה מתרי"ג נימין, וכדאיתא בסש"ב פנ"א, דהנשמה כלולה מתרי"ג כחות, וטעם, הדבר הוא דארו"ל (סנהדרין פ"ד מ"ה) חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, דעולם הוא מלשון העלם, דכל או"א חייב לומר דהעלם וצמצום הראשון נברא בשבילי, בכדי לבררו ולזככו, והאדם הוא בציור רמ"ח אברים ושס"ה גידים שהם במספר תרי"ג, דלכן כל המדרי' בהשתל' הם במספר הזה, ולכן הנה גם בהנשמה הרי יש ג"כ תרי"ג כחות, שבהם תלויים התרי"ג מצות, וחבל זה דנשמה הרי מתקשר באלקות, וכמו החבל שראשו אחד קשור למעלה וראשו השני קשור למטה הרי עי"ז נעשה ההתקשרות להיות לאחדים, הנה כמו"כ הוא ג"כ בחבל דנשמה, שראשו האחד קשור למעלה, והוא התקשרות אות ה' תתאה בהג' אותיות יה"ו, וראשו אחד קשור למטה, והוא בהארת הנשמה המתלבשת בגוף האדם להחיותו, וזהו יעקב חבל נחלתו, דגם במדריגות הנמוכות שהם בבחינת עקבים הנה ע"י חבל דנשמה ה"ה קשורים בהעצמות, וכביכול שהם (נש"י) נחלתו של מעלה, ועי"ז הם קשורים בתכלית ההתקשרות. והנה ענין הכפירה ר"ל או עבירה ככרת ח"ו הלא הם נוגעים

הוא חבל : ראה אגרת התשובה פ"ה וא"ו.

11. Cf. *Tanya*, ch. 27 [paraphrasing *Zohar* II, 128b]; *Likkutei Torah*, beginning of *Parshas Pekudei*; *ibid.*, *Parshas Chukas*, the *maamar* entitled *Al Kein Yomru*, sec. 2.

12. [*Yeshayahu* 48:13.]

13. *Pirkei deRabbi Eliezer*, ch. 18; *Zohar* II, 20a, 37a and 85b.

כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, realms alluded to in the verse, כי עוונתיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם. דאליכם פי' אלקה שלכם. והיינו האלקות שבנשמה. וענינים אלו ה"ה נוגעים בכללות ההתקשרות. וידועי' דעל עצם הנשמה הרי אין שום דבר המעלים ומסתיר. ולזאת כאשר בא איזה דבר הנוגע בכללות התקשרות נפשו, שיכול להיות נפרד עי"ז מאלקות ח"ו וכנ"ל דאיש ישראל אינו רוצה בשום אופן ואינו יכול ח"ו להפרד מאלקות ולכן נרגש אצלו דבר זה, אבל בשארי עבירות ח"ו שאינם בכרת ה"ה נימין פרטים, ולכן אינם נרגשים אצלו כ"כ. והגם דבעברו על אחת ממצות הוי' אשר ציוה לעשותו ואינו עושה, או שעושה אחת ממצות הוי' אשר ציוה הוי' לבלתי לעשותו, הרי עי"ז נפסק הנימא פרטית(דבפרט זה ה"ה כל העצמות של הפרט הזה). ועוד יותר שפועל חלישות בכללות החבל, ובכ"ז הנה להיותם רק נימין פרטים הרי אינו נרגש אצלו כ"כ, והיינו שבוה הנה המדות דנה"ב מעלימים ומסתירים על המדות דנה"א, והיינו שאינו נרגש אצלו האור והחיות האלקי, וזהו הסיבה שבא לידי עבירה ר"ל, והיינו הרוח שטות דסט"א שמכסה ומעלים על אור האמת, שאינו נרגש אצלו האור האלקי, וכה הנה יורד ר"ל מדחי אל דחי עד שבא לעשות דבר איסור ר"ל והוא מצד הרוח שטות כנ"ל.

The manner of illumination in *Atzilus* differs from that in the other three Worlds, for in *Atzilus* that [Divine energy] which had been concealed becomes revealed.¹⁵ Significantly, the root (אצל) of the Hebrew word אצילות has two very different meanings: (a) "next to,"¹⁶ and (b) "separate."¹⁷ On the one hand, *Atzilus* is separate enough from its Source to be categorized as a World; on the other hand, it never ceases to be one of the [infinite] worlds of the *Ein Sof*. This is not the case with the World of *Beriah*. There we see the beginnings of [seemingly] independent existence: the creation of something from nothing.

In the above-quoted verse, the phrases "My Name" and "My glory" signify a state of being that is still at one with its Divine Source. They thus refer to the World of *Atzilus*, which is still integrally united with its Source — a World in which the Divine light shines forth in utter revelation.

The Divine revelation in the other three Worlds is very different [inasmuch as they are creations, and hence perceive themselves as having an identity distinct from that of their Source]. Moreover, as their separate names indicate — *Beriah*, *Yetzirah*, *Asiyah* — there are differences in the degree of light received by each.

This differentiation, however, [which varies with the absorptive capacity of each realm,] is true only of that manner of Divine illumination that animates the various Worlds immanently. This kind of light is called *memaleh kol almin* [lit., "that which fills all the worlds"].

14. [Yeshayahu 43:7.]

15. On this entire subject see the *Biur* to the *maamar* entitled *Ki Kaasher HaShamayim in Torah Or, Parshas Bereishis; ibid., Parshas Vayeira; ibid., the Biur to VeEleh HaMishpatim; etc.*

16. [As in *Bamidbar* 11:17.]

17. [As in *Vayikra* 6:3.]

לעצם ההתקשרות. היינו בכללות ההתקשרות שהם עצם הנשמה ועצם הנפש, וע"ד דכתי' כי עוונתיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם. דאליכם פי' אלקה שלכם. והיינו האלקות שבנשמה. וענינים אלו ה"ה נוגעים בכללות ההתקשרות. וידועי' דעל עצם הנשמה הרי אין שום דבר המעלים ומסתיר. ולזאת כאשר בא איזה דבר הנוגע בכללות התקשרות נפשו, שיכול להיות נפרד עי"ז מאלקות ח"ו וכנ"ל דאיש ישראל אינו רוצה בשום אופן ואינו יכול ח"ו להפרד מאלקות ולכן נרגש אצלו דבר זה, אבל בשארי עבירות ח"ו שאינם בכרת ה"ה נימין פרטים, ולכן אינם נרגשים אצלו כ"כ. והגם דבעברו על אחת ממצות הוי' אשר ציוה לעשותו ואינו עושה, או שעושה אחת ממצות הוי' אשר ציוה הוי' לבלתי לעשותו, הרי עי"ז נפסק הנימא פרטית(דבפרט זה ה"ה כל העצמות של הפרט הזה). ועוד יותר שפועל חלישות בכללות החבל, ובכ"ז הנה להיותם רק נימין פרטים הרי אינו נרגש אצלו כ"כ, והיינו שבוה הנה המדות דנה"ב מעלימים ומסתירים על המדות דנה"א, והיינו שאינו נרגש אצלו האור והחיות האלקי, וזהו הסיבה שבא לידי עבירה ר"ל, והיינו הרוח שטות דסט"א שמכסה ומעלים על אור האמת, שאינו נרגש אצלו האור האלקי, וכה הנה יורד ר"ל מדחי אל דחי עד שבא לעשות דבר איסור ר"ל והוא מצד הרוח שטות כנ"ל.

קיצור. ימשיך דרוח שטות מכסה רק על מדות דנה"א ולא על עצמותה ועצם ההתקשרות.

ה) **והנה** כשם שיש הטי' למטה מן הדעת שהוא נק' בשם שטות דקליפה, הנה כמו"כ ישנו הטי' למעלה מן הדעת, והוא שטות דקדושה. והענין הוא דהנה ארו"ל (כתובות יז ע"א) אמרו עליו על ר' יהודה בר' אילעאי שהי' נוטל בד של הדם ומרקד לפני הכלה וכו', רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת (שלוש בדין, זורק אחת ומקבל אחת, רש"י), א"ר זירא קא מכסיף לן סבא (שמזלזל בכבוד ת"ח ונוהג קלות ראש בעצמו, רש"י), כי נח נפשי' אפסיק עמודא דנורא בין ידי' לכולא עלמא וכו', א"ר זירא אהני לי' שוטי' לסבא (שוט של הדם שהי' מרקד בו, רש"י) ואמרי לי' שטותי' לסבא (שהי' מתנהג כשוטה, רש"י), ואמרי לה שיטתי' לסבא (שיטתו ומנהגו, רש"י), דשטות זו ה"ה למעלה מן הדעת, שהוא מדריגה גבוה ונפלאה במאד מאד, דאיש ואשה הרי זכו הרי שכינה שרוי' ביניהם, דאיש הוא אש י' ואשה הוא אש ה', וכאשר זכו אז ה"ה י"ה כו', (ובא בגילוי בנין עדי עד כו'), א"כ ה"ז מדריגה גבוה, לכן בשביל זה זכה לגילויים נעלים ביותר דאפסיק עמודא דנורא כו', שזהו בחינת גילוי אור בגילוי ממש כו', וביאור הענין הוא דהנה אוא"ס הרי לית מח' תפיסא בי' כלל, והוא למעלה מגדר השגה, דכל השגה הנה גם היותר נעלית הרי הוא בגדר השגה עכ"פ, אבל מה שאינו בגדר השגה הרי א"א שיותפס בהשגה כלל, וכדאיאת בסש"ב פי"ח ולגבי הקב"ה שהוא למעלה מן השכל והדעת ולית מחשבה תפיסא בי' כלל הכל כפתיים אצלו יתברך כדכתיב ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך ואני תמיד עמך וגו' כלומר שבזה שאני בער ובהמות אני תמיד עמך, דבכדי להגיע לעצמותו ית' הוא ע"י ביטול הרצון שלמעלה מטעם ודעת, ולכן נק' בחינה ומדריגה זו בשם שטות. וזהו ג"כ מה שהנביא

וידוע : ראה תניא פי"ט. קונטרס העבודה פ"ה.

But there is another kind of light, a light that is oblivious to the particular limitations of the various realms. Transcending them all, it illumines them equally. This kind of light is called *sovev kol almin* [lit., "that which encompasses all the worlds"]. When the above-mentioned quotation spoke of the glory of G-d rising and being diffused "throughout all the worlds," it was speaking of this kind of light, which is absorbed by all worlds equally.

If this light is to be elicited and drawn into all the worlds, man must labor at his task of *beirurim*, sifting and refining materiality, by subordinating and transforming his physical nature. This is what is meant by the above statement from the *Zohar*. "When the *sitra achra* is subdued" — i.e., when by laboring at his divine service a Jew subjugates the forces of unholiness and darkness is transformed into light — the ensuing light is superior *because* it issues from the darkness.¹⁸ When darkness itself is thus transformed into light, this light is superior in that its illumination is manifest even in this physical world below: it is drawn equally into all worlds.

In these terms we can understand the above-quoted statement of the *Zohar*: "When the *sitra achra* is subdued, the glory of G-d rises thereby [and is diffused] throughout all the worlds." This refers to the transcendent level of Divine light, that which is *sovev kol almin*, whose diffusion¹⁹ equally encompasses all worlds below and above.

This, as explained above, is what is meant by the verse: "And they shall make Me a sanctuary and I shall dwell *within them*" — within each individual Jew, through his labors in the divine service of subjugating his physical nature and transmuting darkness into light. In this way the resultant light

נק' בשם משוגע, וכמ"ש מדוע בא המשוגע הזה, דהנה בעת התגלות הנבואה הי' צ"ל בהפשטת הגשמי' והיינו הפשטת השכל והמדות ולהיות בבחינת ביטול שלמעלה מטו"ר, דהו ג"כ ענין הפשטת הלבושים בעת הנבואה, וכמ"ש בשאול ויפשט גם הוא אתי בגדי ויתנבא, דהלבושים הם באים מצד חטא עה"ד דקודם החטא כתיב ויהיו שניהם ערומים כו' ולא יתבוששו, וע"י חטא עה"ד נתחדש ענין הלבושים, וידוע דעיקר החטא הוא ההרגש המעורב בטו"ר, וכתיב וידעו כי עירומים הם שנתחדש בהם ההרגש המעורב בטו"ר, שזהו ג"כ ענין הלבושים. ההרגש המעורב בטו"ר, ובשרשו הוא הרגש השכל והמדות, ולכן בעת הנבואה הי' צ"ל הפשטת הלבושים שהו"ע הפשטת ההרגש דשכל ומדות, והיינו להיות בבחינת ביטול הכחות והחושים, וכמבואר ברמב"ם בהלכות יסוה"ת, מיסודי הדת לידע שהא"ל ית' מנבא בנ"א, והנבואה חלה על חכם וגבור המתגבר על יצרו, ואין יצרו מתגבר עליו בשום דבר, וכמבואר שם בארוכה, ולכן נק' בחינה זו שטות, שזהו ההטי' למעלה מן הדעת וההשגה, ולהיות שהעבודה במשכן ומקדש הוא לאהפכא חשוכא לנהורא דהחושך עצמו יאיר, והיינו דמהשטות דלעו"ז יהי' בבחינת שטות דקדושה. לכן הי' המשכן מעצי שטים דוקא, והיינו הלמעלה מן הדעת המתברר ונעשה מן הלמטה מן הדעת, וזהו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם בתוך כאו"א, וזה בא ע"י עבודת האדם בעבודת הבריורים שלו, שפועל לאהפכא חשוכא לנהורא, והיינו להפוך את הלמטה מן הדעת דעולם (פון וועלט), שיהי' מזה למעלה מן הדעת, דישנם כמה דברים באדם שהוא נוהג ועושה כן ויילע אזוי טוט וועלט, והדברים האלה הם כמו חוק שבלתי מזיזים אותו ממקומו לפי דכן הוא הנהגת העולם, וכמו בכמה עניני נימוס והדומה כו', הנה את זה צריכים להפכו אל הלמעלה מן הדעת בעבודה, וכמו עד"מ זמני האכילה וזמני השינה, הנה מצד הרגש העולם הם קבועים בעתים וזמנים, וגם כשצריך להתעסק במו"מ ומ"מ הנה זמנים האלו ע"פ הרוב בלתי ניזונים ובלתי נידחים כלל ועיקר, וזמני הקביעות של תורה ותפלה הם נדחים ואין להם קבע, ויש שהם נדחים ח"ו לגמרי, הנה האדם אשר נותן איוה חשבון לנפשו, האם יש איוה חכמה בהנהגה כזו, דמי הוא היודע עתו וזמנו, וכדאיתא במד"ר אין אדם שליט לומר המתנינו לי עד שאעשה חשבונותי ועד שאצוה לביתי כו' ואיך יתן כל נפשו על דבר שאין בו ממש כלל, ועל העיקר מה שהיתה הכוונה בירידת נשמתו למטה הוא שוכה לגמרי, והוא רק מצד הרוח שטות שמכסה על תאמת, הנה זאת תהי' עבודתו להפוך שטות זה דעולם, ויעמוד על נפשו ויקבע לו עתים לתורה, ואז הנה ושכנתי בתוכם, שיאיר לו גילוי אור אלקי בנפשו, וזהו כד אתכפא סט"א, שע"י שפועל להפוך את השטות דנה"ב און דעם קאך פון וועלט אל הקדושה בקיום התורה והמצות, או אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, שמאיר ומתגלה אור הסובב כל עלמין.

קיצור. יבאר שטות והטי' למעלה מטעם ודעת דקדושה, וכמו הפשטת הרגש השכל והמדות בעת הנבואה. המשכן מעצי שטים, אתהפכא דשטות דלעו"ז לשטות דקדושה, ועד"ז בעבודת כאו"א.

בהפשטת הגשמי' : תניא קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח בשם ר"מ פ' משפטים, וראה זח"ב קטו, ב. — ועייג"כ טוש"ע או"ח סצ"ח, שו"ע רבנו שם והלי' ת"ת פ"ד ס"ה.
את : בכתוב (ש"א יט, כד) ליתא תיבת "את", אבל כפנים הוא בנכ"ק דתרגו"ה, משא"כ בומעין (מאמר כו פרק א').
וכדאיתא במדיר : דברים רבה פ"ט, ג.

18. [A phrase in *Kohes* 2:13 speaks of "the advantage of light over darkness." The above teaching understands the words *החשך* not as "over darkness" but as "from darkness" — alluding to the superiority of light that results from the metamorphosis of darkness.]

19. On the use of the term *המשכה* [here translated "diffusion"] as equivalent to *אסתלק* [here translated "rising"], *Torah Or* (end of *Parshas Vayakhel*; see there) comments: "In the *Zohar* this *hamshachah* is described by the verb *istalek*,...for this refers to the revelation of the transcendent light of *sovev kol almin* which encompasses all worlds in an exalted manner."

is enhanced and “the glory of G-d rises [and is diffused] throughout all the worlds,” for the transcendent light of *sovev kol almin* is thereby revealed.

Summary: The essence of the *Shechinah* was apparent in the lower worlds. The chapter explains that the ultimate purpose for the world’s creation is G-d’s desire for a dwelling place in the lower worlds. This terrestrial abode is constructed through man’s divine service — subduing and transforming his physical nature. In this manner he causes the transcendent light of *sovev kol almin*, which illuminates all worlds equally, to be revealed.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ ורב פעלים
ר' יונה בן הרה"ח הרה"ת ר' מאיר ע"ה

אבצן

מקושר בלוי"נ לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח
ומסור ונתון להוראותיו פעולותיו וענייניו הק'
עסק במסירה ונתינה בשליחות הק'
בתרגום הדפסת והפצת תורת כ"ק אדמו"ר מה"מ
ותורת רבותינו נשיאנו
וספרים בענייני משיח וגאולה בכל קצווי תבל
ע"י "ועד שיחות באנגלית" שניהלו למעלה מארבעים שנה
פירסם באמצעות מערכת טלפונית
וה"רשת" שיעורי לימוד יומיים
בספר התניא וברמב"ם בהתאם לתקנה הק'
פעל במרץ ובהצלחה בשידוכי בני ובנות ישראל
והביא להקמת מאות בתים בישראל
עסק בעזר גשמי ורוחני מתוך אהבת ישראל
וקיבל את כאו"א בסבר פנים יפות
זכה להקים דור ישרים מבורך בנים ובנות
עוסקים בתורה ובמצוות ומקושרים לנשיא דורנו
נפטר במיטב שנותיו ביום רביעי פ' בא
ג' שבט שנת ה'תשע"ט
ת. נ. צ. ב. ה.
(מנוסח המצבה)

*

DEDICATED BY
ENLIGHTENMENT FOR THE BLIND, INC.
Rabbi Yosef Yitzchok שיחי' Shagalov
Los Angeles, California

For this and other books on Moshiach & Geulah, go to:

<http://www.torah4blind.org>

TO DEDICATE AN ISSUE IN HONOR OF A LOVED ONE, CALL (323) 934-7095

2.

The divine service in the *Mishkan* and in the *Beis HaMikdash* centered around the task of *beirurim*, the refining of materiality — through the subduing of man's physical nature, which brings one to the yet loftier goal of transforming darkness into light. For this reason, one of the modes of divine service in the Sanctuary was the offering of sacrifices. This was not merely a physical act; the participation of the *Kohanim* and *Levi'im*, who accompanied the offerings with their hymns and musical instruments, demonstrates that these sacrifices were a spiritual mode of divine service taking place in a man's soul.

In the personal sphere of a man's service of G-d, the theme of a sacrificial offering is alluded to in the verse, אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן [הצאן תקריבו את קרבנכם]: "A man who shall bring from you an offering to G-d, — of the cattle, of the herd and of the flock, shall you bring your offering."²⁰ The order of the opening words here is problematic. If the intention of the verse was simply to describe the laws of offering a sacrifice, it would have said, "A man of you who shall bring," and so on. As is well known, however, the transposition ("A man who shall bring from you...") shows that the verse intended to teach a fundamental principle of the sacrifices, insofar as they are carried over into every man's personal service of G-d.

The opening phrase should thus be understood as follows.

The verb used here for "bringing an offering" is יקריב, which shares a common root with the verb meaning "to draw near." And indeed, the function of the sacrifices²¹ was to bring one's spiritual faculties and sensibilities closer to G-d. The opening Hebrew phrase can thus be understood to speak of a man who seeks to draw near to G-d. And the irregular order

energy on goals that have no substance, and utterly forget the purpose for which his soul descended to this world?

Let him realize that this possibility comes only from the spirit of folly, which he was given to elevate and transform. With that realization, he will stand fast and fix times for the study of Torah. And then "I will dwell within each one of them" — Divine light will be revealed within his soul and illuminate it.

This is the meaning of the above-quoted statement of the *Zohar*. "When the *sitra achra* is subdued" — i.e., when the foolishness of the animal soul and the excitement of worldly pleasure have been transformed into holiness through the fulfillment of Torah and *mitzvos* — then "the glory of G-d rises thereby [and is diffused] throughout all the worlds": the transcendent light of *sovev kol almin* will shine forth in lustrous revelation.

Summary: The above chapter explains that [just as there is a folly that derives from the unholy side of the universe, so too] there is a folly of holiness, a deviation above the bounds of reason. An example of this is the fact that prophecy requires that one first divest himself of the awareness of his own mind and emotion [i.e., that one transcend one's own mind and emotion]. The fact that the *Mishkan* was made of acacia wood (שטים) is a reminder of how in one's daily life one can transform the folly of evil (שטות) into the folly of holiness.



20. [Vayikra 1:2.] See *Kuntreis Limud HaChassidus*, ch. 12; the *maamar* beginning *Taama*, 5709 (*Kuntreis* 62), ch. 2 ff.

21. See the above-mentioned *maamar* beginning *Taama*, and the references given there.

Having now understood the two levels of folly (שטות), we can now revert to the explanation of why the *Mishkan* had to be built specifically of acacia wood (שטים). As stated above, the intent of the divine service in the *Mishkan* and *Beis HaMikdash* was to transform darkness into light to the degree where the darkness itself would be luminous; i.e., to transform the spirit of folly that stems from “the Other Side” into the folly of holiness. The *Mishkan* was therefore made of acacia wood, whose very name in the Holy Tongue (שטים) echoes the word for folly (שטות). For it thus embodied the principle that conduct which is folly — in the sense that it is lower than reason — ought to be transformed into conduct which is folly in the sense that it transcends reason.

We may now more fully appreciate the teaching, “And they shall make Me a sanctuary and I shall dwell *within them*.” G-d dwells “within each individual” through his divine service of personal refinement which transforms darkness into light, and through his efforts at turning the sub-rational elements of the world into the superrational.

[On a practical level:] There are things that people do only because everyone does them. Certain folkways that are conventionally held to be proper, for example, crystallize into unalterable laws.

Such unreasonable habits ought to be transformed through one’s own endeavors: instead of remaining below reason, they should be elevated above reason. Business commitments, for example, pressing as they may be, do not generally overrule the times that convention prescribes for eating and sleeping. They do, however, sometimes set aside (or even cancel) the fixed times that should be regularly scheduled for Torah study and prayer.

A man who feels accountable to his soul should ask himself: “Is there any wisdom in such conduct?” For who is the man who knows when his time will come? In the words of *Midrash Rabbah*,⁶¹ “It is not given to man to tell [the Angel of Death]: ‘Wait until I have settled my accounts and arranged my household...’” How, then, can a man expend his soul’s

of the words in the verse now allows it to be interpreted as follows: “If a man wants to bring an offering, i.e., if he wants to draw near to G-d, then this is *from you*, dependent on you.” [The possibility and responsibility for the closeness of a man’s connection with G-d lies within himself.]

Let no man say, “How shall I approach G-d?” He may well know his essential lowliness; he may well realize to what degree he has tainted his soul through improper conduct; he may well grasp the prodigious distance that he has thereby imposed between himself and G-d. But in answer to his question, the Torah assures him: “Your nearness to G-d is all *from you*; it depends only on yourself.”

For it is within the reach of every Jew to say, “When will my deeds approach the deeds of my forefathers, Avraham, Yitzchak and Yaakov?”²² No bounds, blocks or obstacles whatever can prevent a Jew from elevating himself and attaining a closeness to G-d. Moreover, “G-d does not confront His creatures with unfair demands,”²³ but bestows His revelation and His light upon each individual according to his capacity. In the words of *Midrash Rabbah*, “When I make demands upon them, I do not demand according to My capacity, but according to theirs”²⁴ — according to each individual’s personal potential. Hence no hindrances can prevent one from rising to attain a closeness to G-d.

The first lesson, then, that the verse about sacrifices teaches a man who seeks to draw near to G-d is that the capacity to do so is מכם — “from you,” dependent upon himself alone.

The same word, however, holds another implication. The sacrificial object to be offered is not only an actual animal; rather, as three words of our verse teach: מכם קרבן לה — “From you shall there be a sacrifice to G-d.” The object that needs to be sacrificed is the animal within a man’s heart, viz., his animal soul.

22. Cf. *Tanna dvei Eliyahu Rabba*, ch. 25.

23. *Avodah Zarah* 3a; see also beginning of *Sefer HaMaamarim* — Yiddish.

24. *Bamidbar Rabbah* 12:3.

61. *Devarim Rabbah* 9:3.

After stating in general terms that the offering to G-d is to be brought “of the cattle,” the verse proceeds to enumerate the detailed categories of animal that need to be sacrificed: “of the herd and of the flock shall you bring your offering.” For every man has his own distinctive task of self-refinement. One man has to sacrifice an animal nature that is as gross as a goring ox; another has to cope with an animal nature that resembles a sheep — albeit an animal, but at least more docile. (The meaning of each of these categories in a man’s personal divine service is discussed at length in *Kuntreis HaTefillah*, 5660 [by the Rebbe Rashab].²⁵) The verse closes on the same lines: תקריבו את קרבנכם — “you (plural) shall bring your offering.” For each individual has his unique challenge of self-refinement.

When the offering of an actual animal was brought in the *Beis HaMikdash*, it was sacrificed on the altar. The *Talmud* (*Yoma* 21b) relates that it was consumed by a divine fire that crouched there like a lion. (*Rashi* explains that a fiery coal fell from heaven during the time of Solomon.) So too the *Zohar*²⁶ speaks of “a lion that would consume the sacrifices.”

This heavenly fire has its counterpart in the divine service that takes place within each man; this is the flame that flares in his divine soul. This is alluded to in *Shir HaShirim*:²⁷ רשפיה — “Its coals are coals of fire, the flame of G-d.”

Midrash Rabbah (cited in *Yalkut*) likens this fire to fire from heaven: it does not consume water, nor is it quenched by water. Similarly, the fiery love of G-d in the divine soul of a Jew cannot be quenched. This is alluded to in the next verse in *Shir HaShirim*:²⁸ מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא יטפוה — “Great waters cannot quench the love, nor can rivers drown it.” The turbulent waters²⁹ are the worries of

Similarly, we find a prophet referred to as a madman, as in the verse, “Why did this madman come?”⁵⁵ For during the revelation of prophecy a person has to divest himself of materiality;⁵⁶ he has to step beyond his understanding and emotions, and to attain a level of self-nullification beyond all limits of reason.

For this reason too prophets would remove their clothing during prophetic revelation. Thus we find, “Shaul also removed his clothes and prophesied.”⁵⁷ The need for clothes first came about as a result of the sin of the Tree of Knowledge of Good and Evil. Before the sin “[Adam and his wife] were naked, and they were not ashamed.”⁵⁸ After the sin, man’s feelings [hitherto instinctively good] comprised both good and evil — indeed, this is the core of their sin — as is implied in a later verse, “They knew that they were naked.”⁵⁹ At this point they first felt the need for clothes. The ultimate source for the experience of feelings comprising both good and evil is one’s awareness of his own intellect and emotions.

Prophecy thus demands “divesting oneself of one’s clothes,” i.e., divesting oneself of this awareness of one’s own intellect and emotions, and nullifying one’s own faculties and sensibilities. Thus *Rambam* writes in *Hilchos Yesodei HaTorah*:⁶⁰ “It is one of the fundamental tenets of the faith to know that G-d grants prophecy to men. Prophecy will rest only on a man who is wise and courageous, who overcomes his desires, and whose desires never overcome him in any matter.” Such conduct, which entails a deviation that transcends the accepted norms of reason and understanding, is called folly.

* * *

55. [III Melachim 9:11.]

56. *Tanya*, *Kuntreis Acharon*, the *maamar* beginning *LeHavin Mah SheKasuv BiPri Etz Chayim*, citing *Ra’aya Mehemna*, *Parshas Mishpatim*; see also *Zohar* II, 116b; *Tur Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 98; the Alter Rebbe’s *Shulchan Aruch*, *loc. cit.*, and *Hilchos Talmud Torah* 4:5.

57. [I Shmuel 19:24.]

58. [Bereishis 2:25.]

59. [Ibid. 3:7.]

60. [7:1.]

25. See also the talk [by the Rebbe Rashab] of *Simchas Torah*, 5661, in *Toras Shalom*; the second *maamar* beginning *Mashcheini*, 5700.

26. I, 6b; II, 278a; III, 17a; and elsewhere.

27. [8:6.]

28. [8:7.]

29. See at length in *Torah Or*, beginning of *Parshas Noach*; the series (*hemshech*) of *maamarim* entitled *Mayim Rabim*, 5636; and elsewhere.

ש ("fire") and the letter י; אש is composed of א and the letter ה. When a man and a woman are found worthy, [i.e., when they approach marriage in a G-dly way], the letters י and ה combine to spell the Name of G-d: the *Shechinah* dwells in their midst." (Moreover, the Divine Presence then becomes manifest in the kind of marriage that is called בנין עדי עד — "an everlasting edifice.")

Because a marriage thus elicits such prodigious spiritual power, the joy of the Sages at weddings would burst the conventional bounds of propriety. Indeed, in the wake of the dancing of Rav Shmuel bar Rav Yitzchak, he was granted a sublime revelation of Divine favor: "a pillar of fire appeared, separating him from all those who were near him" — a true revelation of Divine light.

The explanation [for the necessity for this folly of holiness, for this pattern of behavior that transcends reason,] lies in the following teaching regarding the infinite *Ein-Sof* light: "No thought can grasp Him at all."⁵³ For G-d transcends the very category of understanding. The subtlest of spiritual concepts is still within the reach of the mortal mind, but that which transcends the very category of understanding is beyond the grasp of mortal thought.

The *Tanya* (ch. 18) expresses the concept as follows: "In relation to the Almighty, Who is beyond intelligence and knowledge, and Who can in no way be comprehended by any thought — all men are like fools before Him. As it is written, 'I am foolish and ignorant, I am as a beast before You — and I am constantly with You...,'⁵⁴ meaning that 'because I approach You as a fool and a beast [i.e., through the irrational power of faith] — precisely therefore and thereby am I constantly with You.'"

In order to relate to G-d's Essence one must make a self-effacing commitment that transcends the bounds of reason. Hence this level of spiritual attainment is also called folly.

making a living and the other confusing disturbances that distract a person from his divine service, from the study of Torah and the observance of the *mitzvos*. Despite all these disturbances, rivers cannot drown this fiery love of G-d, for it resembles heavenly fire that nothing can extinguish.

[Just as a physical offering was consumed by the divine fire on the altar, similarly, in the personal sphere,] the offering, which is each individual's animal soul, has to be consumed by his personal divine fire. In this way the animal soul too will be taught to develop a love for G-d.

This is hinted at in the wording of a phrase from *Shema*: ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך — "You shall love the L-rd your G-d with all your heart."³⁰ [The word used for "your heart" is not לבך, but לבבך.] The doubling of the middle letter [suggests a plural form, and] is thus interpreted by the *Talmud*³¹ to mean [that a man is commanded to love G-d] "with the whole of your dual heart; i.e., with both your desires," so that the animal soul too will love Divinity.

This comes about through the enclothement³² of the divine soul within the animal soul. For initially,³³ the animal soul has no knowledge of Divinity nor any sensitivity for it whatever. Nevertheless, when the G-dly soul — which is enclothed in it — meditates on spiritual concepts in a manner in which the animal soul can also comprehend, the animal soul also draws nearer to them. (As is explained elsewhere, a pervasive impression is thereby made upon it that Divinity is comprehensible.) This continues to the point that the animal soul is transformed from its bestiality; it is elevated and consumed by the fiery coals of the divine soul's yearning for G-d [just as an animal offered in the *Beis HaMikdash* was consumed by the fire of the altar]. [This is the sublimation spoken of in the verse:] ורב תבואות בכח שור — "There are many

53. [Cf. *Tikkunei Zohar*, Introduction II: *Pasach Eliyahu*.]

54. [*Tehillim* 73:22-23.]

30. [*Devarim* 6:5.]

31. [*Berachos* 54a.]

32. [In the original, התלבשות.]

33. Cf. the *hemshech* of Rosh HaShanah, 5710, chs. 12, 13, 21ff.

harvests in the strength of an ox.”³⁴ [I.e., a man can harness the power of his animal soul to the service of G-d.]

[In the *Beis HaMikdash*, one of the purposes of the offerings was the refinement of the world.] The offering of a physical sacrifice caused the G-dly sparks invested within the mineral, vegetable and animal components of the world to be refined and elevated. Similarly, the offering of a spiritual sacrifice [within oneself] refines and elevates the animal soul and transforms its darkness into light.

In this manner, “They shall make Me a sanctuary, and I shall dwell within them” — within each individual. This is accomplished through his divine service of subordinating his animal nature, particularly in a manner that leads to its transformation. For then, as the *Zohar* states, “When the *sitra achra* is subdued, the glory of G-d rises thereby [and is diffused] throughout all the worlds.” This refers to the revelation of the transcendent light which is called *sovev kol almin*.

Summary: This chapter explains the parallels between the offering of a sacrifice in the *Beis HaMikdash* and an individual’s divine service of self-refinement. It emphasizes that drawing near to G-d depends on one’s sacrificing something from within himself. It discusses the fire from above; i.e., the way in which the G-dly soul, en clothed as it is within the animal soul, teaches it to share in its love of G-d.

34. [Mishlei 14:4.]

5.

As we have seen, man has a potential for deviating from the middle path, lower than reason and understanding; this deviation [by which he sinks to the level of an animal] is called the folly of unholiness. Similarly he has a potential for a deviation above reason and understanding [and by means of this deviation he can approach self-transcendence]. This level of conduct is also called folly, the folly of holiness.

Thus we read (*Kesubbos* 17a) that “it was said of R. Yehudah the son of R. Ilai that at weddings he would twirl a sprig of myrtle as he danced before the bride.” The *Talmud* goes on to say that “as Rav Shmuel bar Rav Yitzchak danced, he would juggle three (‘twigs of myrtle’ — *Rashi*). Said R. Zeira: ‘This venerable sage is embarrassing us’ (‘by making light of the respect due to Torah scholars through his undignified behavior’ — *Rashi*). When Rav Shmuel bar Rav Yitzchak passed away, a pillar of fire appeared, separating him from all those who were near him.”

R. Zeira thereupon retracted his previous remark. [Three versions of his retraction are recorded in the *Talmud*.] The first: “The venerable sage has been well served by his sprig” (שׁוּטִיָּה ‘the sprig of myrtle with which he used to dance’ — *Rashi*). The second version: “The venerable sage has been well served by his folly” (שְׁטוּתִיָּה, ‘for he clowning like a fool’ — *Rashi*). The third version: “The venerable sage has been well served by his policy” (שִׁיטָּתִּיָּה, ‘by his customary course of conduct’ — *Rashi*).

Folly of this kind transcends understanding, and thus represents a wondrously superior mode of conduct. [The following citation from the *Talmud*⁵² throws light on the nonrational — i.e., superrational — conduct of the above-named Sages at weddings.]

“If a man (אִישׁ) and a woman (אִשָּׁה) are found worthy, the Divine Presence abides between them. For אִישׁ is composed of

52. [Sotah 17a.]

When one transgresses one of G-d's commandments, whether a positive or a prohibitive *mitzvah*, one strand of the connecting cord is snapped, (robbing that particular faculty of the soul of its connection with G-d, and) weakening the entire connection.

However, since only particular strands are cut, the individual will not react as strongly. In these matters, the emotions of the animal soul conceal the emotions of the G-dly soul, to the point where one cannot perceive the Divine light. Thus they can bring an individual to sin. This is the work of the spirit of folly that derives from the *sitra achra*, from the unholy side of the universe. It conceals the light of spiritual truth from a man until he is no longer light-sensitive; he sinks lower and lower until he transgresses the prohibitions of the Torah. All this stems from the spirit of folly, as explained above.

Summary: The above chapter explains how the spirit of folly can cover only the emotions of the G-dly soul; it cannot conceal its essence nor its essential connection with G-d.

3.

Through the above explanation, we can appreciate why the *Mishkan*, the Sanctuary in the wilderness, was built of acacia wood.³⁵

As we have seen, the primary function of the divine service in the *Mishkan* and in the *Beis HaMikdash* was the transformation of darkness into light — by means of the sacrificial offerings (and particularly through the incense offering³⁶). This service revealed the light of G-d in the world.

The word used in the Torah for “acacia” is שטה, the root of which implies *deviation*³⁷ in either direction, higher or lower, from a middle path. The same root also implies *foolishness*,³⁸ for foolishness (שטות) is a deviation from the middle path of knowledge and wisdom.

There is a foolishness that stems from the unholy side of the universe. The Torah therefore uses a derivative of the same root (תשטה) when speaking of the unfaithful wife who “turns aside,”³⁹ for, as *Rashi* explains there, “she deviated from the paths of modesty.” The same root appears again in the name of the location (שטים) in which the Jewish people encamped⁴⁰ [on their way out of Egypt, and where they sinned through idolatry and licentiousness]. Their conduct there is another instance of foolishness that stems from unholiness.⁴¹

In this vein our Sages comment on the above-mentioned wife who “turns aside” (תשטה): ‘No man commits a sin unless a

35. [In the original, עצי שטים.]

36. See *Torah Or*, *Parshas Vayeishev*, beginning of the *maamar* entitled *BeChaf-Hei BeKislev*; and in *Or HaTorah*, *Parshas Toldos*, see the gloss on the beginning of the *maamar* entitled *Re'eh Reiach Beni*.

37. On this entire subject see the *hemshech* entitled *Vechacha*, 5637, ch. 39ff.; *Kuntres Uma'ayon* [by the Rebbe Rashab; English translation by Rabbi Zalman I. Posner (Kehot, N. Y., 1969)].

38. [*Bamidbar Rabbah*, *Parshas Balak* 20.]

39. [*Bamidbar* 5:12.]

40. [*Bamidbar* 25:1.]

41. *Sanhedrin* 106a; *Sifri*, *Bamidbar Rabbah* and *Tanchuma* on the end of *Parshas Balak*.

spirit of folly (שטות) enters him.”⁴² This spirit of folly derives from the *kelipah*, from the unholy side of creation, and it covers over the truth. It is advisedly called a spirit of *foolishness*, just as the Evil Inclination is called “an old and foolish king.”⁴³ This unholy spirit of folly veils the revelation of Divine light; it obscures the truth and the vitality of G-dliness. For G-dliness is both truth and life, as in the verse, “*HaShem* is the true G-d, the living G-d.”⁴⁴ For this reason, the evil spirit of folly is called [by the Kabbalists] *kelipah*, for like a peel or shell that covers the fruit within, it obscures and conceals the revelation of Divine light.

For otherwise, how could a person ever sin? Indeed, this is possible only because he lacks the sensitivity⁴⁵ to realize that he thereby separates himself from G-d; it seems to him that his Jewishness remains intact.

If he would only realize the plain truth, that by sinning he becomes separate from G-d, then on no account would he sin. For by his very nature, a Jew neither wants to be separate from G-d, nor can he be separate from G-d. The proof of that statement is seen when a Jew is put to the trial of being forced to deny his faith. Then, when there is no room for the mistaken thought that he will not be separated thereby from G-d, he is willing to risk his life, to undergo suffering and pain, and to give up his very life in Sanctification of the Divine Name. This phenomenon is observable even at the lowest levels of spiritual attainment, even among the most lightminded and most sinful of Jews.

Why? — Because they know and sense that in such a case compliance would sever them from the G-d of Israel, and this no Jew can tolerate. In the case of other sins, however, people lack the awareness and the sensitivity that these too separate them from G-d; they imagine that they are still as fully Jewish as they were before they sinned. This delusion

them, just as the body of a cord that is suspended from above connects both ends. Similarly, with the cord of the soul, the upper extremity is connected to G-d; i.e., [in Kabbalistic terms,] the final letter *hei* of the Four-Letter Name of G-d (ה-י-ו-ה) is connected to the first three letters. The lower extremity of the cord of the soul is bound below; i.e., the lower reaches of the soul, that are known as the “reflection” of the soul, are encloded in the body and give it life.

Through this explanation we can understand the above-mentioned verse, “Yaakov is the cord of His inheritance.” [The name יעקב is not only the name of the Patriarch but also refers to his descendants, the Jewish people. This name comprises two elements: the letter *yud* stands for the Name of G-d; the remaining three letters (עקב) mean “a heel.”] Through the cord of the soul, even those individuals who are at the humblest of levels — even the heels, so to speak, of the Jewish people — are firmly bound to the very Essence of G-d, and are able to realize their potential as part of His inheritance.

When a Jew denies G-d or commits a sin punishable by *kares* (excision), he affects the totality of his connection; he touches the very essence of the soul. This is alluded to in the verse, עונותיכם היו מבדלים ביניכם לבין אלקיכם — “Your sins have made a separation between yourselves and *your G-d*,”⁵⁰ i.e., between yourselves and the G-dliness within your specific soul. As is well known,⁵¹ nothing can obscure the connection of the essence of the soul. For this reason, when the totality of a soul’s connection is threatened [by certain categories of sin], the individual concerned senses that he would thereby become separate from G-dliness — and, as has been said above, no Jew is willing or able to be thus severed from G-d. He therefore stands up staunchly for his Jewishness.

Other sins, however, such as those not punishable by excision, affect only particular strands of the cord in the above metaphor; when the same individual is confronted by such sins, they do not arouse as powerful a response within him.

42. [Sotah 3a.]

43. [See Midrash Rabbah on Koheles 4:13.]

44. [Yirmeyahu 10:10.]

45. See Tanya, chs. 24 and 25; Kuntres Uma’ayon, the second *maamar* and following.

50. [Yeshayahu 59:2.]

51. See Tanya, ch. 19; Kuntreis HaAvodah, ch. 5.

4.

Though, as stated above, the world obscures G-dliness — i.e., the spirit of folly stemming from the animal soul can obscure the light and truth of the G-dly soul — this affects only the *middos*, the emotive attributes of the G-dly soul, but not its essence.

The bond of the soul with its Divine Source is alluded to in the phrase, יעקב חבל נחלתו — “Yaakov is the cord of His inheritance.”⁴⁸ The connection of the soul to G-d is compared to a cord⁴⁹ comprising 613 strands. The cord is the soul itself: it is the soul that connects a Jew to G-d. The 613 strands are the 613 faculties of the soul that are spoken of in *Tanya*, ch. 51.

This metaphor can be better understood in terms of the teaching of our Sages (Sanhedrin 4:5): חייב אדם לומר בשבילי — “Every man is obligated to say, ‘For me was the world created.’” As we have seen, the word in the Holy Tongue for “world” has the same root as the word for “obscurity”, for the very existence of the world conceals G-dliness. Perceived from this perspective, the above statement teaches that “every man is obligated to say, ‘For me was G-d’s initial self-concealment and self-limitation created’ ” — so that I should seek out the Divine element within the world and elevate it.

Man is so structured that he has 248 organs and 365 sinews, a total of 613 components. The universe, which is a macrocosm of man, therefore parallels this structure throughout all its spiritual realms, throughout all the stages in the progressive descent and self-concealment of the Divine light. For this reason, too, [since it is the soul that connects a man’s body and environment to G-d,] the soul likewise has 613 faculties, and there are 613 *mitzvos* dependent on them.

[These 613 faculties of the soul are the 613 strands] of the cord connecting man to G-d and establishing unity between

emanates from the spirit of folly described above, that obscures the light and revelation of G-dliness to the point that they are not felt.

This spirit of folly deadens one’s sensitivity. The power of one’s physical drives⁴⁶ and the burning urgency of the animal soul’s desires cool one’s ardor and numb one’s sensitivity for spiritual things. A person can become so bound up and excited by his passions and material desires that his awareness of spiritual feelings becomes utterly hidden to the point of total insensitivity. He no longer feels the pleasant sweetness and the goodly value of fulfilling the *mitzvos*. Likewise, he no longer senses the lowliness of his distance from G-d, which has been brought on by his misdeeds. And the underlying cause of this entire process is the animal soul, which covers up and obscures the light of the G-dly soul.

Now the fundamental nature of the G-dly soul is G-dliness. This is especially true of the unique spark⁴⁷ of G-d that is related to the body of any particular individual. By means of this spark, the soul appreciates all G-dly things, and is keenly aware of anything that opposes G-dliness. It wants no part of anything in which G-dliness is not manifest; when faced with something that actually opposes G-dliness, he flees as if from danger or from death. Indeed, it is clear to the G-dly soul that spiritual death is much worse than physical death. Its only desire is to connect with G-dliness and to make vessels for G-dliness.

However, the gross materiality and the self-assertiveness of the animal soul muzzle the spiritual tastes of the G-dly soul. This is self-evident: pleasure-seeking worldly enjoyment obscures

46. Cf. the *maamar* beginning *VaYomer Moshe*, 5709 (*Kuntreis* 63), chs. 12 and 13.

47. This is possibly a reference to a statement in *Etz Chayim*, *Shaar Derushei Abiya*, ch. 1 (which is cited in *Likkutei Torah*, in the second of the *maamarim* beginning *VeSamti Kadkod*, ch. 2): “There is a minute spark, which is Divinity..., and this spark is garbed in a created spark...that is called the *yechidah*.” It seems more probable that this is a reference to the above-mentioned “created spark.” See also *Likkutei Torah*, *Parshas Emor*, the *maamar* beginning *VeNikdashti*, ch. 5; *Derech Chayim*, ch. 8; *Kuntreis HaAvodah*, ch. 5.

48. [*Devarim* 32:9.]

49. See *Iggeres HaTeshuvah*, chs. 5 and 6.

one's sensitivity to G-dliness. Indeed, in the Holy Tongue, the very word for "world" (עולם) is related to the word for "obscurity" (העלם).

This situation is the very opposite of the ultimate purpose for which the universe was created, for "G-d desired to have a dwelling place in the lower worlds" by means of man's labor of refining his body and animal soul, his physical nature. Man was placed in this world in order to sift it and refine it. Instead, the very opposite can occur. The world covers up the light of truth within him, to the point where he becomes so coarse and so materially oriented that he loses every trace of spiritual perceptiveness.

This contrary course of behavior is brought about when a person is dominated by his animal soul, which is firmly fixed and rooted in worldly desires. That is its nature and its goal. That is what such a person ponders on and thinks about and talks about with zest. Exercise of these feelings, and in particular the enjoyment of worldly things, negates the divine soul's sensitivity to G-dliness. This happens mainly because the animal soul is intrinsically frigid with respect to spiritual matters.

That is how the animal soul is constituted. Its very name, the animal soul, describes it. All its vigor and all its feelings are directed only toward things that are animal in nature. This is what we in fact observe in people who are dominated by their animal nature: not only are they devoid of the Torah's wisdom and of upright character, but they moreover act like animals, trampling and scorning spiritual matters of which they have no conception. Like an animal that lacks the sensitivity or the discernment to know whether it is trampling on the ground or on plants or on men, these people scoff at the Torah and the *mitzvos*. (Some of these people choose their own paths: one *mitzvah* they decide to observe, another *mitzvah* they spurn, and so on.)

This behavior results from the brazenness and cold insensitivity of the animal soul and the spirit of folly that it induces. They can cover the light of truth to the degree where a person will sin, thus achieving the very opposite of the

divine plan for creation. For G-d desired that the world be created in order that it be refined, thus becoming a vessel for His presence. Instead, the animal soul effects the exact opposite. The world is not only left unrefined and unpurified, but it serves moreover to cover the light of truth. Thus, the spirit of folly of the animal soul causes the truth to be hidden.

Summary: This chapter explains how the spirit of folly and one's powerful desires — and the animal soul in its entirety — obscure the truth, thus dulling one's sensitivity to G-dliness, one's appreciation of the value of the *mitzvos*, and one's awareness of the lowliness of being separate from the *mitzvos*.