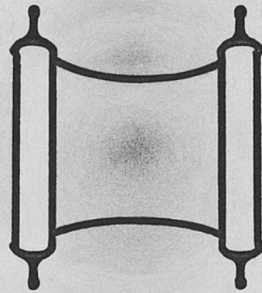


בס"ד

Rebbe Rashab

תר"סו

ליל ב' ד'חה"ס



Dedicated To:

Anonymous

May Hashem pour Shefa upon you

To find more Maamarim and to dedicate one visit:

ChassidusNow.com

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' ד'חג"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Introduction

Rabbi Sholom DovBer Schneersohn, known as the **Rebbe Rashab** (1860–1920), the fifth Rebbe of Chabad, lived in Lubavitch and later Rostov. A disciple of his father, the Rebbe Maharash, and a profound expositor of Chabad Chassidus, he was known as “*the Rambam of Chassidus*” for the systematic depth of his teachings. His principal follower and successor was his son, the **Friediker Rebbe**, Rabbi Yosef Yitzchak Schneersohn.

This maamar, said on **Sukkos of 5666 (1905–06)**, explores the inner meaning of the sukkah, the lulav, and the unique joy of the festival. It journeys through the spiritual dynamics of *makif* (surrounding light) and *pnimi* (inner light), the renewal of Divine will at Rosh Hashanah, and the revelation of this will on Sukkos — when infinite light becomes manifest within the world. The Rebbe Rashab reveals the deep structure of holiness within creation: how man’s service draws the infinite (*Or Ein Sof*) into the finite through Torah, mitzvos, and the transformation of worldly action.

A lulav and aravah (willow) are [taken] six or seven [days]; lulav [is taken] seven [days]—how so? When the first day of the festival falls on Shabbos, the lulav is [taken] seven [days], but on all the other days [of the festival], six. That is, on the first day of the festival, the lulav overrides Shabbos even outside the Temple; on the other days, it does not override Shabbos. And this was [the law] in the time of the Temple; but once the Beis HaMikdash was destroyed, even on the first day it does not override Shabbos.

And the reason, they said in the Gemara, is because of the decree of Rabbah: “Lest he take it in his hand and go to an expert to learn, and carry it four cubits in the public domain.” But it must be explained—how could they have set aside a positive commandment of the Torah because of such a concern? For in truth, there is no actual transgression here, for it is merely a matter of *tiltul* (carrying an item) alone, and this is not comparable even to the shofar, which involves an act of skilled labor; but in the case of taking the lulav, there is no labor at all, only the act of carrying, as Tosafos writes in Rosh Hashanah. If so, why was the mitzvah set aside because of a mere concern?

לָלֵב וְעֶרְכָּה שְׂשֵׁה וְשִׁבְעָה לָלֵב שִׁבְעָה פִּיּוּד יוֹם טוֹב
הָרִאשׁוֹן שֶׁל חַג שְׁחָל בְּשִׁבְתָּ לָלֵב שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה כָּל
הַיָּמִים שְׂשֵׁה וְהַיָּמִים דְּבִיּוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן שֶׁל חַג לָלֵב
דּוֹחָה שִׁבְתָּ אַף בְּגִבּוּלֵינָּה וּבְשִׁבְתָּ הַיָּמִים אֵינּוּ דּוֹחָה
שִׁבְתָּ. וְזֶה הָיָה בְּזֶמַן הַבֵּית וּמִשְׁחָרְבָּה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ גַּם
בְּיוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן אֵינּוּ דּוֹחָה שִׁבְתָּ

וְהַטַּעַם אָמְרוּ בַּגְמָרָא מִשּׁוֹם גְּזִירָה דְּרַבָּה שֶׁמָּא יִטְלֶנּוּ
בְּיָדוֹ וְיִלְךְ אַחֲלֵי הַבָּקִי וְיַעֲבִירֵנּוּ ד' אַמּוֹת בְּרִשּׁוֹת
הָרִבִּים. וְצָרִיד לֹאמַר אִידָּהּ מִשּׁוֹם חֲשֹׁשׁ בְּזָה דְּחֻוּ
מִצְוֹת עֲשֵׂה דְּאוֹרֵייתָא, וְהִלָּא בְּעֵצָם הַדָּבָר אֵין בְּזָה
שׁוֹם חֲשֹׁשׁ אִיסוּר, שֶׁהָרִי הוּא רַק טְלָטוּל לְבַד, וְאֵינּוּ
דּוֹמָה גַּם לְשׁוּפָר שֶׁיֵּשׁ שָׁם מְלָאכָת חֲכָמָה, אֲבָל
בְּנִטְלָת לִוְלָב אֵין שׁוֹם מְלָאכָה, כִּי אִם טְלָטוּל לְבַד,
וּכְמָ"שׁ הַתּוֹסְפוֹת בְּרִאשׁ הַשָּׁנָה, וְאִם כֵּן לָמָּה דְּחֻוּ
הַמִּצְוָה מִשּׁוֹם חֲשֹׁשׁ בְּעֵלְמָא

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

And behold, it is known that the sukkah represents the level of makif (encompassing light), as it is written, "And a sukkah shall be for shade by day." Up to twenty cubits, a person sits in the shade of the sukkah, etc. It must therefore be explained: what is the inner concept of the makif of the sukkah? It is also known that the lulav must be taken specifically in the sukkah; this too must be clarified—the connection between them.

Furthermore, it is necessary to understand what is meant by the verse, "You shall dwell in sukkos seven days." For the sukkah is a makif, and it is known that a makif is not of the nature of settledness (his'yashvus). If so, what is the meaning of "You shall dwell (sit, be settled) in sukkos"?

And to understand all this, one must first look into what was explained earlier regarding the verse, "To every end I have seen a limit" (Tehillim 119:96), which refers to the revelations within the order of hishtalshelus (progressive descent of worlds), that they are all within the realm of finitude and limitation, having a boundary and an end to their extension. Thus, "I have seen an end" refers to their beginning, for they start after the tzimtzum (contraction), etc.

And also within this level and category itself, there is "up to and including"—for in every level and category where one stands, he sees the level above it, which too is of the nature of end and boundary.

And Ibn Yehya explains [the verse] "To every end I have seen a limit" (Tehillim 119:96) as referring to every desire and pleasure, etc. Similarly, it is explained in Iggeres HaKodesh, section 17: "To every end"—that is, to every *klos hanefesh*, every yearning and longing of the soul—I have seen a limit, meaning they have an end and boundary; but "Your commandment is exceedingly broad," for the delight within the mitzvah is boundless, etc.

והנה ידוע דספא הוא ב'חנינת מקיף, וספא תהיה לצל יומם, עד עשרים אמה אדם יושב בצל ספא כו', וצריך לומר מהו ענין המקיף דספא, וידוע דלולב צריך להיות בספא דוקא, וצריך לומר השיכות זה לזה.

גם צריך לומר מה שנאמר בסכות תשבו שבועת ימים, הלא ספא הוא מקיף, וידוע דמקיף אינו בבחינת התנשבות, ואם כן מהו ענין בסכות תשבו כו'.

ולהבין כל זה יש להקדים מה שנאמר לעיל בענין לכל תקלה ראיתי קץ, דקאי על הגילויים דסדר השתלשלות, שהם בבחינת גבול, שיש סוף ותכלית להמשכתו, וממילא ראיתי קץ הינו התחלתו, שהם ללאחר הצמצום כו'.

וגם בבחינת ומדרגה זו עד ועד בכלל, ולכן בכל בחינה ומדרגה שעומד הוא רואה המדרגה שלמעלה ממנה, שהיא גם כן בבחינת קץ וגבול כו'.

ואכן יתייא פירש לכל תקלה ראיתי קץ לכל חמדה וענג כו'. וכן פירש באגרת הקדש סימן י"ז לכל תקלה לכל פליות הנפש, והינו לכל פליון ותשוקת הנפש ראיתי קץ שיש להם קץ וגבול, אבל רחבה מצותה מאד דבחינת הענג שבמצות הוא פלי גבול כו'.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

And in Midrash Rabbah (Bereishis, chapter 10) it says: "To every end I have seen a limit"—everything has *sikusin* (an end and a boundary); pleasures also have *sikusin*—meaning even the delights of permitted things have a limit—except for one thing that has no *sikus*. And what is that? The Torah.

The concept is as follows: it is known that the delight (*oneg*) in the soul is the highest of the faculties—one of the encompassing (*makif*) powers of the soul. As it is said, "There is nothing higher than delight," for it is even above the faculty of will (*ratzon*).

For we see that delight is the cause of will: whatever a person desires is due to the pleasure he finds in that thing. If he would have no pleasure in it, he would not desire it. Thus, delight is higher than will, for it is the cause of will.

Likewise, this applies to all the powers of the soul. For example, the faculty of wisdom (*chochmah*) in the soul also depends on delight, as the Sages said, "A person should always study in the place his heart desires." And it is known that *cheifetz* (desire) is a will that includes delight, and specifically then he can truly understand.

As explained elsewhere: we observe that a person delights in something with an essential and general delight (for example, in building a house or the like) precisely when the matter aligns with the dictates of his wisdom. This is because the decree of his wisdom stems from his delight in that matter.

Likewise, all the powers depend on delight, and therefore the delight extends and radiates into all of the faculties. Yet that which shines from the delight into the faculties is but a mere reflection, and therefore it is subject to changes and gradations of level.

For it is known that any essence that is simple, indivisible, and not diffused—as it is in its very essence—is beyond division or change.

ובמדרש רבה בראשית פרק י' איתא לכל תקלה כו'
לכל יש לו סיקוסין (קץ וגבול) שעשועים יש להם
סיקוסין (והינו גם הענג שפושעשועים יש להם גבול)
'חויז מדבר אחד שאין לו סיקוס ואיזהו זה תורה כו'

והענין הוא דהנה ידוע דהענג שבנפש הוא הכח
היותר עליון בפחות המקיפים שבנפש, וכמאמר אין
למעלה מענג שהוא למעלה גם מכח הרצון

וכמו שאנו רואים שהענג הוא סיבת הרצון, דמה
שאדם רוצה באיזה דבר הוא מפני התענוג שיש לו
בדבר ההוא, ואם לא יהיה לו תענוג בעצם הדבר לא
ירצה בו. אם כן הענג למעלה מהרצון שהוא סיבת
הרצון כו'

וכן הוא בכל פחות הנפש, וכמו כח החכמה שבנפש
שתלוי גם כן בענג כו', כמו שאמרו לעולם ילמד
אדם במקום שלבו חפץ, וידוע דחפץ הוא רצון שיש
בו ענג, ואז דוקא ישכיל בזה כו'

וכמו שנגאמר במקום אחר, וכמו שאנו רואים שאדם
מתענג באיזה דבר בבחינת תענוג עצמי וכללי (כמו
בבנין בית וכדומה) דוקא כאשר הדבר הוא על פי
גזרת חכמתו כו', והינו לפי שגזרת חכמתו היא מצד
'התענוג בדבר כו'

וכן כל הפחות תלויים בענג, וממילא הענג נמשך
וימאיר בכל הפחות כו'. ומכל מקום מה שמאיר מן
הענג בפחות הוא רק הארה לבד, ולכן יש בו שינויים
והחלוקי מדרגות כו'

דהנה ידוע דכל עצם בלתי מתחלק ובלתי מתפשט
'כמו שהוא בעצמותו כו'

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Therefore, the essence of the soul does not extend or divide into its particular faculties. And when there is some drawing forth from the essence of the soul, it extends and shines, as it is in its very essence, equally into all the specific faculties.

For example, in the revelation of the level of *yeichidah* (the singular essence) of the soul during joy—such as the joy of a wedding of one's only son or similar occasions—then the level of *yeichidah* of the soul is revealed.

At that time, all the faculties are revealed—from the faculty of intellect to that of speech and action—and within them all, the light of the soul shines equally with great intensity and revelation, as explained elsewhere.

Nevertheless, this revelation is the manifestation of the hidden powers of the soul, as explained elsewhere; yet these hidden powers are then clothed within the revealed faculties.

For even at that moment, he comprehends with the faculty of his intellect specifically according to the light of intellect in his brain, for the intellectual faculty as it exists in the soul's concealment is not yet an actual entity of intellect, as is known and explained elsewhere.

In the aforementioned revelation, it exists in the form of an actual, revealed intellect—except that within this intellect shines the light of the essence of the soul with a powerful flow, granting understanding of sublime and wondrous matters never comprehended at other times.

And whatever he comprehends in his intellect then comes to him as perception in the very essence of the light itself, as it is, as explained elsewhere (Discourse “Vechol Ha’am Ro’im,” 5665).

And so it is with all faculties, even with the faculty of speech in the soul, which is clothed in the revealed faculty of speech—then he speaks, etc. Thus, the hidden powers are

ולכן עצם הנפש אינו מתפשט ואינו מתחלק בכחות פרטיים שְׁלֵה, וכאשר יש איזה המשכה מעצם הנפש, הרי היא נמשכת ומאירה כמו שהיא בעצמותה בכל הכחות הפרטיים בשנה.

וכמו בהתגלות בחינת יחידה שבנפש בעת השמחה, כמו בשמחת נשואי בנו יחידו וכיוצא בזה, שמתגלה אז בחינת יחידה שבנפש.

הרי באים אז כל הכחות בהתגלות, מכת השכל עד כת הדיבור והמעשה, ובכולם מאיר אור הנפש בשנה בבחינת תוקף האור והגילוי ביותר כו', וכמו שנתאר במקום אחר.

ועל כל פנים זהו התגלות בחינת הכחות הנעלמים שבנפש כו', וכמו שנתאר במקום אחר, מכל מקום הרי הכחות הנעלמים מתלבשים אז בכחות הגלויים.

שהרי גם בעת ההיא הוא משכיל בכת עצם שכלו כפי אור שכלו שבמוחו ודקא, שהרי כת השכל כמו שהוא בהעלם בנפש אינו במהות ומציאות שכל כלל, כידוע ומבואר במקום אחר.

ובהתגלות הנ"ל הוא בבחינת מציאות ומהות שכל גלוי, אלא שמאיר בזה גילוי אור עצם הנפש בבחינת תוקף הנביעה, ולהשכיל ענינים נעלים ומפלאים מאד מה שלא ישכיל בזמן אחר.

וכל מה שמשכיל בשכלו בא אצלו לידי השגה אז בבחינת עצם האור כמו שהוא כו', וכמו שנתאר במקום אחר בד"ה וכל העם ראים, רס"ה

וכן הוא בכל הכחות עד כת הדיבור שבנפש שמתלבש בכת הדיבור שבגלוי שהוא מדבר כו', הרי שמתלבשים בכחות הגלויים, אלא שבהם מאיר 'תוקף האור ובשנה בכולם כו'.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

clothed within the revealed ones, except that within them shines the intensity of the light equally in all of them.

Similarly, this applies in true repentance (*teshuvah amitis*) from the depth of the heart—this being when the light of the soul's essence shines openly.

As is known, in the service of mind and heart, what is revealed from the powers of the divine soul is the manifestation of intellect and emotion only—to contemplate and understand with one's mind and to awaken love and awe. This is the revelation of the faculties of the divine soul, but only the revealed powers.

But in the matter of *teshuvah*, when the very essence of the soul is aroused and shaken from its place—whether because of the distress caused by sins and transgressions that have soiled it throughout the year, or during the Ten Days of Repentance when the source of light draws near to the spark—he sets his heart (he grasps himself entirely) to feel the depth of his distance from G-dliness, and the matter touches him in the depths of his soul.

Both from the perspective of the very distance—being in the place of the kelipos and *sitra achra*, may G-d protect us, which G-d hates—and from the aspect of the blemish he has caused thereby above and within his own soul, as explained elsewhere.

(And this, too, is specifically during the Ten Days of Repentance, for then is the closeness of the Source of Light, etc.—the matter touches him then more deeply within the inner recesses of his heart. And likewise it is so at every time of Divine favor, such as during *Tikkun Chatzos* or before prayer, etc.)

And he is deeply anguished within his soul until his very being is shaken from its place with immense bitterness, like one in profound and inner pain in the physical sense, Heaven forbid—thus the very essence of the soul is in a state of movement and upheaval.

וכן כן הוא בתשובה אמיתית מעומקא דלבא, שזוהו 'מה שאור עצם הנפש מאיר בגילוי כו

וכידוע דבעבודה במוח ולב, הרי מה שמתגלה בזה מהפחות דנפש האלהית הוא בחינת התגלות כח השכל והמדות לבד, להשכיל ולהתבונן בשכלו ולהתעורר באהבה ויראה, שזוהו התגלות הפחות דנפש האלהית, אבל רק הפחות הגלויים לבד כו

אבל ענין התשובה, שמתעורר עצם הנפש ונזעזע ממקומה, הן מצד המצר דחטאים ועונות ר"ל, שנתלכלכו כל השנה כו', ובעשרת ימי תשובה שאז הוא בחינת קירוב המאור אל הניצוץ, הוא משים אל לבו (תאפס ער ידו יאמאלט) עצם ריחוקו, איך שנתרחק מאלוהות, ונוגע לו הענין בעומק נפשו

הן עצם הריחוק שהוא במקום הקליפות והסטרס אחר ר"ל, אשר שוא ה' כו', והן מצד הפגם שפגם על ידי זה למעלה ובנפשו כו', וכמו שנאמר במקום אחר.

וזה גם כן דוקא בעשרת ימי תשובה, דאז הוא קירוב המאור כו', נוגע לו אז הענין אל פנימיות לבבו יותר כו', וכן הוא בכל זמן דעת רצון, וכמו ('בתיוון חצות וקודם התפלה כו

ומתמרמר בנפשו מאד עד שכל עצמותו נזעזע ממקומה במריירות עצומה מאד, וכמו באיזה צער עמוק ופנימי בגשמיות ר"ל, הרי עצם הנפש הוא 'בבחינת תנועה ותנועה כו

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Similarly, in true *teshuvah*, when the matter reaches the innermost depth of his heart, the very essence of his soul is stirred and moved with powerful bitterness (with an intense and overwhelming distress).

Consequently, within this there is a drawing forth (*a tziya*) and a running toward Divinity, in the form of a movement of his entire being until complete yearning—only that he does not then feel this drawing forth. What he feels is only the bitterness and pain of his distance.

But the drawing forth (*dem tziya*) toward Divinity he does not sense at that moment—for this is the “inner voice that is not heard,” called the cry of the heart, as explained elsewhere.

But in truth, there is here an intense drawing of the soul toward Divinity, only that it is not felt because the drawing comes from the great distance—he feels deep anguish from his lowly state, and thus flees from evil, from the place of death, and naturally flees toward the place of life.

Furthermore, this drawing (*der tziya*) toward Divinity is like that of one in despair of his own soul; and in such a state the drawing is with greater intensity. However, there are two kinds: sometimes the despair comes from sensing the light and feeling the greatness of elevation, so he despairs of ever reaching such a lofty state; but here it is not so, for he does not feel any aspect of Divine elevation—he feels only his own lowliness very deeply.

וּכְמוֹ כֵּן הוּא בְּתִשְׁבּוּבָה אֲמִיתִית, כְּאֲשֶׁר נוֹגֵעַ הָעֲנָן אֶל פְּנִימִיּוֹת וְעוֹמֵק לִבּוֹ, הָרִי עֲצָם נִפְשׁוֹ הוּא בִּבְחִינַת תְּנוּעָה וְהִנָּה בְּמִרְרֵירוֹת עֲצוּמָה (מֵיט אֲשֶׁטְאֲרָקֶע (נִיט־גוֹטְקִיט בִּיּוֹתֵר).

וּמִמִּילָא יֵשׁ בְּזֶה הַמְשָׁכָה (א צִיָּה) וְהִרְצוּא לְאֱלוּקוֹת גַּם כֵּן בִּבְחִינַת הִזּוֹת כָּל עֲצָמוֹתוֹ עַד פְּלִיּוֹתוֹ מִמֶּשׁ כו', אֲלֹא אֲשֶׁאִינוּ מִרְגִּישׁ אֲזִי אִידֵי אֲשֶׁהוּא נִמְשָׁךְ כו', וְזֶה 'שְׁמִרְגִּישׁ הוּא רַק הַמִּרְרֵירוֹת וְהַצָּעַר מִהִרְיָחוֹק כו'.

אֲבָל הַמְשָׁכָה (דָּעַם צִיָּה) לְאֱלוּקוֹת אִינוּ מִרְגִּישׁ אֲזִי כו', (דָּוָהוּ בְּחִינַת קוֹלָא פְּנִימָאָה דְּלֹא אֲשִׁתְּמַע, 'שְׁנִקְרָא צָעֲקַת הַלֵּב כו', וּכְמוֹ שְׁנִצְאָמֵר בְּמָקוֹם אַחֵר.

אֲבָל בְּאַמֶּת יֵשׁ פֶּאָן תּוֹקֵף הַמְשָׁכַת הַנֶּפֶשׁ לְאֱלוּקוֹת כו', אֲלֹא אֲשֶׁאִינוּ מוֹרְגִשׁ מִפְּנֵי שֶׁהַמְשָׁכָה הִיא מִצַּד הִרְיָחוֹק הַגָּדוֹל, שְׁמִרְוֹחֵק מְאֹד וּמְאֹד צָר לוֹ מִמַּעֲמָדוֹ וּמִמַּצְבּוֹ, הָרִי הוּא בּוֹרֵחַ מִן הָרָע, הִנָּנוּ מִמָּקוֹם הַמָּוֶת ר"ל, וּמִמִּילָא בּוֹרֵחַ לְמָקוֹם הַחַיִּים כו', אֲבָל עֲקֵר 'הַהִתְגַּבְּרוֹת בְּזֶה הוּא הַבְּרִיָּה כו'.

וְעוֹד זֹאת, שֶׁהַמְשָׁכָה (דָּעַר צִיָּה) לְאֱלוּקוֹת הִיא כְּמִיּוֹאֵשׁ בְּנִפְשׁוֹ, דָּאֵז הַמְשָׁכָה הִיא בְּתוֹקֵף יוֹתֵר. אֲלֹא שֶׁיֵּשׁ בְּזֶה שְׁנֵי עֲנִינִים: דְּלִפְעָמִים הִיאּוֹשׁ הוּא מִצַּד הַהִרְגָּשָׁת הָאוֹר, וּמִרְגִּישׁ תּוֹקֵף הָעֲלוּי בְּזֶה, וְעַל יְדֵי זֶה הוּא כְּמִיּוֹאֵשׁ אֲשֶׁי אֲפִשֶׁר לְבוֹא לְמִדְרָגָה נְעֻלִית כְּזוֹ. וְכֵן אִינוּ כֵּן, אֲשֶׁאִינוּ מִרְגִּישׁ פֶּאָן בְּחִינַת הָעֲלוּי דְּאֱלוּקוֹת, רַק מִרְגִּישׁ מְאֹד פְּחִיתוּתוֹ (עַר הָעֶרֶט וְיִנְעַע (נִידְעֵרִיקִיט).

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

And [he feels] that he has absolutely no connection to Divinity whatsoever. This is the aspect of despair: how could it ever be possible for him to come close to G-dliness, when according to his current condition he has no connection to it at all? From this he is in tremendous anguish, and it is precisely this that brings about the most intense drawing forth. Yet within this itself, the strength of the pain from despair, due to the sense of distance, overpowers him—therefore, he does not feel the drawing itself.

Likewise, there exists a form of arousal to repentance that does not come from distress over sins, but rather from the nearness of the Infinite One—the nearness of the Source of Light. From this nearness, an awakening arises within the soul that draws it toward Divinity.

And this is not because he senses the Infinite Light and therefore is drawn toward it; that level is the type of drawing and yearning of “ratzo u-shov” which, in general, is still service based on reason—he feels the Divine Light and thus is drawn.

But here it is not so: he does not feel any revelation of the Infinite Light. Rather, the awakening within the soul is beyond reason and understanding—it comes from the closeness of the Source of Light to the spark.

(And in truth, relative to the absolute exaltedness of the Divine Essence, all are as sinners and offenders before Him, as explained elsewhere; therefore, during the Ten Days of Repentance all say “Ashamnu, Bagadnu,” etc.)

In the aforementioned revelation of the essence of the soul, it shines equally in all the faculties. The proof is that all the faculties and traits are completely transformed in their very nature.

As we see tangibly in a true *baal teshuvah*—he is transformed in his very essence from one extreme to the other: all the matters he once desired and craved, he no longer wants at all.

ואיך שאין לו שום שיכות לאלוקות כלל, וזהו ענינו
היאוש, שהיאך אפשר שיהיה בבחינת קירוב
לאלוקות אחרי שלפי ענינו אין לו שום שיכות לזה
כלל, והוא בצער גדול מאד מזה, ונעשה תוקף
המשכה ביותר, אלא שבזה גופא הוא תוקף
התגברות הצער מהיאוש מצד הריחוק, ולכן אינו
נרגש אצלו המשכה כו

וכן גם יש בחינת התעוררות תשובה שלא על ידי
מיצר הקטאים כו, כי אם מצד הקירוב
דאור-אין-סוף, בחינת קירוב המאור כו, נעשית
התעוררות בנשמה בהמשכתה לאלוקות כו

ואין זה מצד שמרגיש אור-אין-סוף, ומשום זה הוא
נמשך; שזהו בחינת המשכה והרצוא ושוב,
שבכללות הוא עבודה שעל פי הטעם, שמרגיש
'אור-אין-סוף ומשום זה הוא נמשך כו

אבל כאן אינו כן, שאינו מרגיש בחינת גילוי
דאור-אין-סוף, והוא התעוררות שנעשית בנשמה
למעלה מן הטעם והדעת, והוא מצד קירוב המאור
'אל הנצוץ כו

ובאמת לגבי אמתת רוממות העצמות הכל כחטאים)
ופשעים לגביה כו, וכמו שנאמר במקום אחר; ולכן
(בפשטות ימי תשובה הכל אומרים אשמנו בגדנו כו

הרי בהתגלות הנ"ל דבחינת עצמות הנשמה, היא
מאירה בכל הפחות בשוה, והראיה שכל הפחות
נהמדות מתהפכים ממש בעצם מהותם

וכמו שאנו רואים בחש בבעל תשובה אמיתי,
שמתהפך בעצם מהותו מן הקצה אל הקצה, שכל
הענינים שהיה רוצה ומתאנה אליהם, הרי הוא אינו
רוצה עכשו כלל וכלל

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

As is known, the *baal teshuvah* must say "I do not desire [it]," and this is truly so—he has no desire at all; his will toward G-dliness is now exceedingly strong, desiring G-dliness intensely, and everything connected with Divinity he senses very deeply.

This is because the matter touches him deeply; as it is known, what affects a person, he truly feels. Thus, all Divine matters that he once felt nothing for—he now feels all of them profoundly.

Likewise, his intellectual faculty itself changes in essence: the very *layg fun sechel* (the placement or foundation of his intellect) becomes entirely different. For beyond reasons and understandings, there are also "intellectual assumptions"—self-evident truths—and these, too, differ between intellect of holiness and intellect of *kelipah* and *sitra achra*.

And there is a difference between the intellectual assumption rooted in holiness and that rooted in *kelipah* and *sitra achra*. In a true *baal teshuvah*, this foundational assumption of intellect changes completely—his mind lays itself in a totally different way than before.

Thus, all the faculties are transformed in their very essence, and with an intense vitality in each and every trait individually; even in the aspect of actual deed, his performance of mitzvos is with tremendous force and abundant life.

As, for example, on Rosh Hashanah and during the Ten Days of Repentance, the fulfillment of practical mitzvos by every Jew is entirely different from the rest of the year, because even in the realm of physical performance, the essential light of the soul shines.

ובידוע שהפעל תשובה צריך לומר אי אפשר, וכך הוא באמת, שאינו רוצה כלל, והרצון לאלוקות הוא בתוקף ביותר, שחופץ מאד באלוקות, וכל מה ששייך לאלוקות נרגש אצלו מאד.

והינו מפני שנוגע לו הענין מאד, וכידוע דמה שנוגע לאדם, הוא מרגיש אותו כו'; וכל הענינים האלוקים שבתחלה לא הרגיש בהם כלל, עכשו הוא מרגיש 'הכל כו'.

וכן בכל השכל הוא משתנה בעצם, שההנחה השכלית (דער לייג פון שכל) היא באופן אחר; לבד הטעמים וההשגות, יש הנחות שכליות, וכמו מושכלות הראשונות מה שהונח בשכל שכן הוא.

ויש הפרש בין ההנחת השכל שמצד הקדושה, ובין ההנחת השכל שמהקליפות והסטרא אחרא כו'. ובבעל תשובה משתנה ההנחה השכלית, (עס לייגט זיך בא אים גאנץ אנדערש אין שכל מההנחה הקודמת (כו').

הרי כל הפחות משתנים בעצם מהותם כו', ובבחינת תוקף החיות בכל מדה ומדה בפרט, וגם בבחינת עשייה בפעל, דמעשה המצות שלו הם גם כן בבחינת 'תוקף גדול מאד וביריבוי חיות כו'.

וכמו בראש השנה ועשרת ימי תשובה, הרי קיום מצות מעשיות בכל אחד ואחד משראל הוא באופן אחר לגמרי מכמו בכל השנה, משום שגם בבחינת 'הקיום בפעל מאיר בבחינת אור העצמי דנשמה כו'.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

However, all this is only when the revelation of the soul's essential light shines; whereas the revelations of the soul that shine into the faculties are only a mere reflection from the essence of the soul.

אבל כל זה הוא כאשר מאיר גילוי עצם הנשמה, אבל בבחינת הגילויים דנשמה, מה שמאיר בפחות, הוא רק הארה לבד מעצם הנפש.

And the more this radiance is drawn into the revealed and graspable faculties, the more it becomes concealed and less openly manifest.

והארה זו, כל מה שנמשכת בפחות הגלויים ומושגים יותר ויותר, היא מתעלמת ואינה מאירה בגילוי כל 'כך כו'.

This can be understood from what we observe: when a person comprehends an idea in some concept, at first the understanding comes from the faculty of *koach ha-maskil* within the soul—where it is not yet in the form of intellect at all, as mentioned above.

ויוכן זה ממה שאנו רואים בחש, כשאדם משכיל אינה השכלה באיזה ענין, הרי בתחלה באה השכלה זו מבחינת פח המשכיל שבנפש, דשם אינו בבחינת מהות ומציאות שכל כלל כו', כנזכר לעיל.

Then it is revealed in the faculty of *chochmah*, which is the beginning of revealed intellect, and is called “a lightning flash,” because it is not yet settled within his mind, but merely hovers within it and is not yet grasped.

ונתגלה בכח החכמה, שהוא ראשית גילוי אור בבחינת שכל גלוי, ונקרא ברק המבריק, והינו מפני שאינו מושב אצלו עדין בבחינת התישבות בכלי מוחו, כי אם מרחף במוחו לבד, ואינו בבחינת תפיסה עדין.

Although he already knows the concept in general, it is only a general awareness of the matter and not yet truly grasped by his mind. For what shines then in the faculty of *chochmah* is primarily the light of the intellect, not the intellectual content itself.

דהגם שפער יודע בעצמו את הענין, והוא רק שיודע כללות הענין, ואינו בתפיסה ממש בכלי מוחו, כי מה שמאיר אצלו בכח החכמה, העקר הוא האור של השכל ההוא, ולא בחינת השכלי ממש.

Therefore, he cannot yet grasp it concretely or enclose it in words, for only by clothing the intellect in letters does one truly grasp and hold the concept.

ומשום זה אינו יכול לתפוס עדין בדבר מה, כמו להלבישו באותיות, שעל ידי זה הוא תופס בדבר 'הוא כו'.

And this is because the main revelation is the light itself, not the intellectual comprehension; and light cannot be grasped within letters.

והינו מפני שעקר הגילוי הוא האור ולא השכלי, 'והאור אי אפשר להיות נתפס באותיות כו'.

Afterwards, the point of insight (*nekudas haskalah*) comes to the level of comprehension and understanding—this happens only when the light becomes concealed, and then the intellectual dimension is felt.

ואחר כך בא נקודת ההשכלה לידי השגה והבנה, והינו דוקא כאשר מתעלם האור ונרגש אז בחינת השכלי.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Then it comes to grasping every particular within the concept, so that each detail is comprehended individually, and the overall idea is truly understood and grasped in the vessel of the mind.

הוא בא אז לידי השגה לפרטי הפרטים שבנקודה, ושיהיה כל ענין מושג בעצמו, וכן השגת הענין 'בכלל' בבחינת השגה ממש בתפיסה בכלי מוחו כו.

We observe that when comprehension is achieved, the light becomes more concealed, while the intellectual form is more sensed—the more one grasps, the more the light withdraws.

והרי אנו רואים בחש, דכאשר באה לידי השגה, מתעלם בה האור יותר, ונרגש בה השכלי יותר, אבל 'האור מתעלם כל מה שפא יותר לידי השגה כו.

Similarly, with the light of delight that shines within intellect—at the moment of initial inspiration, like a “flash of lightning,” the revelation of delight is strongest.

וכן הוא באור התענוג שמאיר בשכל, הנה נקודת ההשכלה בבחינת ברק המבריק, מאיר בו גילוי התענוג יותר.

As in the example of Rabbi Elazar, whose face shone when he discovered a new *Tosefta*—the delight was from the essence of the concept itself.

וכמו צהבו פניו של רבי אלעזר שמצא תוספתא חדתא, והתענוג הוא מעצם הענין.

Whereas when it comes to comprehension and settled understanding, the delight is not as great.

מה שאין כן כשפא לידי השגה, אין התענוג בזה כל כך.

Although the revelation of *Atik* (the supernal delight) is in *Binah*, this means that in *Binah* the experience of delight is felt more tangibly, yet the principal revelation of delight is in *Chochmah*.

והגם דהתגלויות עתיק הוא בבינה, הינו שבבינה בא במורגש יותר, אבל עיקר גילוי התענוג הוא בחכמה כו.

In *Chochmah*, the delight lies in the very light that shines, whereas in *Binah* the delight is only in the intellectual comprehension.

ובחכמה עיקר התענוג הוא בעצם האור שמאיר, ובבינה התענוג הוא על השכלי לבד כו.

It follows that the revelation of the light of the soul in general, and of delight in particular, is not equal in all faculties; in *Chochmah* it is greater than in *Binah*.

ונמצא, דגילוי אור הנפש בכלל, וכן גילוי התענוג בפרט, אינו פשוט בכל הכחות, ובכח החכמה הוא 'יותר מבכח הבינה כו.

Moreover, even the delight in *Chochmah*—in the “flash of inspiration”—exists only at the moment the insight first arises; once it becomes familiar, the delight ceases.

וגם התענוג שבחכמה בבחינת ברק המבריק, הוא רק בעת שנופל לו ההמצאה, וכשנתישן מעט נפסק 'התענוג שבה כו.

All the more so the delight in comprehension, which fades after a short time.

'וכל שכן התענוג שבהשגה שנפסק במעט זמן כו.

From all this it is understood that the delight drawn into the faculties is but a mere reflection of the true delight.

ומכל זה מובן שהתענוג שנמשך בפחות הוא רק 'הארת התענוג לבד כו.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Likewise, in *avodah* (Divine service), when one contemplates G-dliness and the greatness of the Infinite One, and feels love and awe in his heart—or even when these emotions are still concealed during contemplation, and he delights in the G-dliness he perceives—this, too, is but a mere reflection of the Infinite Light.

For it is known that every comprehension is, by definition, distant from the essence—for the Essence of the Infinite cannot be grasped at all, and whatever shines within comprehension is merely a radiance.

Even in the level of “vision” of *Chochmah*, the Essence of the Infinite Light does not shine.

And the proof of this is that Moshe, who embodied the level of *Mah* of *Chochmah*—as it is written, “And we are what (*Mah*)...”—and it is written, “And the man Moshe was exceedingly humble,” meaning that he was in the state of self-nullification of *Chochmah*.

Yet, even so, he asked, “Show me, please, Your glory,” and he was answered, “You cannot see My face... and you shall see My back, but My face shall not be seen.”

From this it is understood that what is revealed in the level of *vision* of *Chochmah* is not the Essence itself as it truly is.

From all this, we can understand above, that the radiance of the Infinite Light (*Ohr Ein Sof*) which shines in the ten *Sefiros* of *Atzilus* is only a mere reflection.

And although it is stated in *Eitz Chayim* that in *Chochmah* the Infinite Light shines “in proximity of place,” meaning that the Infinite Light is revealed there more openly than in *Binah*, nevertheless, it is not the Essence itself.

וכן גם כן הוא בעבודתו, דכשמתבונן באיזו התבוננות באלוקות, בגדלת אינסוף ברוך הוא, ומתפעל באהבה ויראה בהתגלות הלב, או שהאהבה והיראה מכוסים עדין בהתבוננות, ומתענג על האלוקות שמשגיג, הרי זה רק הארה בלבד מאינסוף ברוך הוא.

וכידוע דכל השגה היא ברחוק מן העצם ודוקא, דעצמות אינסוף לית מחשבה תפיסא ביה כלל, ומה 'שמאיר בהשגה הרי זה רק בחינת הארה לבד כו

ואפילו בבחינת ראיה דחכמה, אינו מאיר בה בחינת עצמות אור אינסוף.

והראיה, שהרי משה שהיה בבחינת מ"ה דחכמה, וקמו שכתוב "ואנחנו מה" כו', וכתוב "והאיש משה 'ענו מאד" כו', שהיה בבחינת בטול עצמי דחכמה כו

ומכל מקום בקש "הראני נא את כבודך", והשיבו לו "לא תוכל לראות פני... וראית את אחורי ופני לא 'יראו" כו

ומכל זה יובן, דמה שמתגלה בבחינת ראיה דחכמה, 'אינו בבחינת העצמות כמו שהוא כו

ומכל זה יובן למעלה, דבחינת הארת אור אינסוף שפאיר בעשר הספירות דאצילות, היא רק הארה בעלמא.

והגם שנאמר בעץ חיים, דבחכמה מאיר אור אינסוף בקירוב מקום, הינו שפאיר שם האור אינסוף בגילוי יותר מכלו בבחינה, אף מכל מקום אינו 'בבחינת העצמות כו

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

For this reason, there are distinctions between the revelation in *Chochmah* and the revelation in *Binah*, for when the Essence of the Infinite Light is revealed, it shines equally in all.

ומשום זה יש חלוקים בין הגילוי שבחכמה לגילוי שבבינה, דכאשר מאיר בחינת העצמות דאור אין-סוף, הוא בכלם בשוה.

As mentioned above in the analogy from the soul, the same applies Above.

וכמו שנתבאר לעיל במשל מן הנפש כו', וכמו כן הוא למעלה.

And so it will be in the future: when the Essence is revealed, it will shine equally throughout all of creation.

וכמו לעתיד, שיהיה גילוי העצמות, יהיה בכל 'ההשתלשלות בשוה כו'.

This, then, is the meaning of “To every *tichlah* (end) I have seen a limit”—referring to the delight that pervades the general order of *Maaseh Bereishis*, the source of all worlds, which derives from *Chochmah*.

ונחו "לכל תכלה ראיתי קץ" – הינו בחינת הענג שבכללות מעשה בראשית, דמקור העולמות הוא "מבחינת חכמה, דכתיב "כלם בחכמה עשית

For *Chochmah* is the beginning of the chain of creation, as the Zohar says regarding “And G-d said, ‘Let us make man’”—that in all the acts of Creation, “Abba (*Chochmah*) said to Imma (*Binah*)...”

שהיא ראשית ההשתלשלות, וכמו שכתוב בזהר בענין "ויאמר אלקים נעשה אדם", דבכל עובדין דבראשית, "אבא אמר לאמא" כו

Of all this, “I have seen a limit”—for everything within the order of *hishtalshelus* (emanation) is bounded and finite, because it is only a reflection of the supernal delight as it is en clothed within creation.

לכל זה ראיתי קץ – שהכל הוא בבחינת מדה וגבול, מפני שהוא רק בבחינת הארה לבד מהענג העליון 'המתלבש בבחינת ההשתלשלות כו'.

Likewise, the general level of will (*ratzon*) that animates creation is only the external aspect of will.

וגם כללות בחינת הרצון דמעשה בראשית, הוא בבחינת חיצוניות הרצון לבד

For it is known that all aspects of Divine will in creation exist only for the sake of Torah and mitzvos—as it is said, “In the beginning—for the sake of Israel, who are called ‘the first,’ and for the sake of the Torah.”

פי ידוע, דכל ענין הרצון דבריאת העולם, הוא רק בשביל התורה והמצוות, וכמו שאמרו "בראשית – בשביל ישראל ושביל התורה" ובשביל התורה כו.

This is the inner purpose and will, whereas the will involved in the act of Creation itself is only external.

שזהו עיקר בחינת פנימיות הפונה והרצון, ומעשה בראשית הוא רק בחיצוניות כו

Therefore, it is understood that the delight within the will of Creation is but a reflection alone.

וממילא מוכן, דבחינת הענג שבהרצון דמעשה בראשית, הוא רק הארה בעלמא כו

And the proof of this is that Moshe, who was on the level of *Mah* of *Chochmah*, as it is written, “And we are what (*Mah*),” and it is written, “And the man Moshe was exceedingly humble,” meaning he was in a state of essential self-nullification of *Chochmah*.

והראיה שהרי משה שהיה בבחינת מ"ה דחכמה, וכמו שכתוב ואנחנו מה כו', וכתוב והאיש משה ענו מאד כו', שהיה בבחינת בטול עצמי דחכמה כו'

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Yet even so, he requested, "Show me, please, Your glory," and he was answered, "You cannot see My face... and you shall see My back, but My face shall not be seen."

ומכל מקום בקש הראני נא את כבודך, והשיבו לו לא תוכל לראות כו', וראית את אחורי ופני לא יראו כו'.

This proves that what is revealed in the aspect of "vision" of *Chochmah* is not the Essence itself as it truly is.

דמה שמתגלה בבחינת ראיה דחכמה, אינו בבחינת העצמות כמו שהוא כו'.

From this we can understand regarding Above, that the radiance of the Infinite Light (*Ohr Ein Sof*) that shines within the ten *Sefiros* of *Atzilus* is merely a reflection.

ומכל זה יובן למעלה דבחינת הארת אור-אין-סוף שמאיר בעשר הספירות דאצילות, היא רק הארה בעלמא.

Although it is stated in *Eitz Chayim* that within *Chochmah* the Infinite Light shines "in proximity of place," meaning that *Ohr Ein Sof* is revealed there more than in *Binah*, still, it is not in the aspect of Essence.

והגם דאיתא בעץ חיים דבחכמה מאיר אור-אין-סוף בקירוב מקום, הינו שמאיר שם האור-אין-סוף בגילוי יותר מכלו בבניה, אף מכל מקום אינו בבחינת העצמות כו'.

For this reason, there are distinctions between the revelation in *Chochmah* and that in *Binah*, for when the Essence of the Infinite Light is revealed, it shines equally in all.

דמשום זה יש חלוקים בין הגילוי שבחכמה לגילוי שבבניה, דכאשר מאיר בחינת העצמות דאור-אין-סוף, הוא בכלם בשוה.

As previously explained in the analogy from the soul, so too is it Above.

וכמה שנתבאר לעיל במשל מן הנפש כו', וכמו כן הוא למעלה.

And so it will be in the future: when the Essence is revealed, it will shine equally throughout all the realms of *hishtalshelus*.

וכמו לעתיד שיהיה גילוי העצמות, יהיה בכל ההשתלשלות בשוה כו'.

This is the meaning of "To every end I have seen a limit"—referring to the delight that pervades the general work of Creation, for the source of the worlds is from *Chochmah*, as it says, "You made them all with wisdom."

וזהו לכל תכלה ראיתי קץ, הינו בחינת הענג שבכללות מעשה בראשית, דמקור העולמות הוא מבחינת חכמה, דכתיב כלם בחכמה עשית.

For *Chochmah* is the beginning of the chain of creation, as the *Zohar* explains regarding "And G-d said, 'Let us make man,'" that in all the acts of Creation, "Abba (*Chochmah*) said to Imma (*Binah*)."

שהיא ראשית ההשתלשלות, וכמו שכתוב בזהר בענין ויאמר אלקים נעשה אדם, דבכל עובדין דבראשית אבא אמר לאמא כו'.

Of all this it is said, "I have seen a limit"—for everything within the order of *hishtalshelus* (emanation) is measured and finite, because it is merely a reflection of the supernal delight as it becomes clothed in creation.

לכל זה ראיתי קץ, שהכל הוא בבחינת מדה וגבול, מפני שהוא רק בבחינת הארה לבד מהענג העליון המתלבש בבחינת ההשתלשלות כו'.

Likewise, the general level of Divine will within Creation is only the external aspect of will.

וגם כללות בחינת הרצון דמעשה בראשית, הוא בבחינת חיצוניות הרצון לבד.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

For it is known that all aspects of Divine will in Creation exist only for the sake of Torah and mitzvos, as the sages said, “In the beginning—for the sake of Israel, who are called the first, and for the sake of the Torah.”

This is the inner purpose and will, whereas the will that pertains to Creation itself is only external.

Therefore, it is understood that the delight within the will of Creation is only a mere reflection.

In contrast, the will associated with Torah and mitzvos is the inner and essential will, in which the Essence of the supernal delight is invested.

This is the meaning of the verse, “To every end I have seen a limit”—for every form of *kalah* (yearning, passion, or delight), that is, every type of Divine delight found in souls—whether the delight of the souls in Gan Eden, in their countless ascents from level to level as explained above, or the delight of the soul in its service below through contemplation and perception of Divinity, or the vision of *Chochmah*—

and likewise, every manifestation of revealed delight that shines within the order of creation—all these are still measured and limited, for they are but rays of the delight above.

But “Your mitzvah is exceedingly broad”—for the delight in the will of the mitzvah is the inner and essential delight, infinitely higher than the delight and will that pervade the order of creation.

And the main thing is in the mitzvos of action specifically, for the “end of action arose first in thought.” This means that the essential inner intention of His very Essence was that mitzvos be fulfilled in action.

פי' דודע דכל ענין הרצון דבריאת העולם הוא רק בשביל התורה והמצוות, וכמו שאמרו בראשית – בשביל ישראל שנקראו ראשית, ובשביל התורה כו'.

נשזהו עיקר בחינת פנימיות הפונה והרצון, ומעשה בראשית הוא רק בחיצוניות כו'.

וממילא מוכן דבחינת הענג שב הרצון דמעשה בראשית, הוא רק הארה בעלמא כו'.

מה שאין כן הרצון דתורה ומצוות, הוא בחינת פנימיות ועצמות הרצון, ומלובש בזה בחינת עצמות תענוג העליון כו'.

וזהו לכל תכלה ראיתי קצ, דלכל בחינת עליון וענג, והינו בחינת הענג האלקי שבנשמות, בין בחינת תענוג הנשמות שבגן עדן ברבוי העליות ממדרגה למדרגה כמשנת לעיל, ובין תענוג הנפש בעבודה למטה בהשגה והתבוננות באלוקות, ובבחינת ראיה דתכמה כו'.

וכן גם כל בחינת גילוי הענג שמאיר בסדר ההשתלשלות כו', הכל הוא בבחינת מדה וגבול, לפי שהוא רק הארת הענג לבד כו'.

אבל רחבה מצותה מאד, דבחינת הענג שברצון דמצוה, הוא בחינת פנימיות ועצמות הענג, שלמעלה מעלה מבחינת הענג והרצון דסדר ההשתלשלות כו'.

והעיקר הוא במצות מעשיות דוקא, דסוף מעשה דוקא עלה במחשבה תחלה כו', דזהו דוקא בחינת פנימיות הפונה, בבחינת פנימיות עצמותו יתברך, שיהיה קיום המצות במעשה.

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

And specifically through this is drawn the Essence of the delight, as it is said, "I have pleasure before Me, for I have said and My will was done." The pleasure before Him—the essential delight—is specifically when His will is fulfilled in actual deed.

ובזוה דוקא נמשך בחינת עצמות התענוג, וכמו שאמרו נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, דבחינת התענוג העצמי שזהו ענין נחת רוח לפני, הוא דוקא כאשר נעשה רצוני בפועל ממש כו'.

Therefore, in the future, when the true effect of the current divine service through the performance of Torah and mitzvos is revealed, the revelation will occur specifically below.

ולכן לעתיד, דאז יתגלה אמיתית ההמשכה שנעשה עתה על ידי עבודת נשמות ישראל בקיום התורה והמצוות, יהיה הגילוי למטה דוקא כו'.

For in truth, the action of the mitzvah now becomes a vessel for Divinity, and its revelation will be in the future, when the Essence of the Infinite Light will be revealed below specifically.

דבאמת בחינת מעשה המצוה עכשו נעשה כלי לאלקות, והתגלות מזה יהיה לעתיד, דבחינת עצמות אור-אין-סוף יתגלה למטה דוקא.

That is, the essential simple delight vested within the act of the mitzvah will then be revealed.

והינו שיתגלה בחינת עצמות התענוג הפשוט המלוכש במעשה המצוות כו'.

And through this, we can understand why those who fulfill the mitzvos are called "those who do His will."

ובזוה יובן מה שמקומי המצוות נקראים עושים רצונו של מקום.

At first glance, this is puzzling—for was not the Divine will already drawn forth in the creation and existence of the worlds, even before the giving of the Torah? As it is written, "In the beginning, G-d created," and the Targum renders, "With wisdom He created," meaning the level of *Keter*.

שמאכארה יפלא מהו ענין עושים רצונו של מקום, והלא כבר היתה המשכת הרצון בבריאת והתהוות העולמות גם קדם מתן תורה, וכמו שכתוב בראשית ברא, ותרגום בקדמין ברא, דהינו בחינת הכתר.

And it is known that *Keter* corresponds to will, as it is written, "You crown him with the crown of will," and, "For I have said, the world is built upon kindness," meaning speech from will, as explained elsewhere.

ידוע שכתר הוא בחינת רצון, וכמו שכתוב כצנה רצון תעטרנו כו', וכתוב כי אמרתי עולם חסד יבנה, דהינו אמירה ברצון, כמו שנתבאר במקום אחר.

Likewise, we say, "Blessed is He Who spoke and the world came into being," and in the Zohar: "When it arose in His will to create the world," and in *Eitz Chayim*: "When His simple will arose."

וכן ברור שאמר והיה העולם כו', ובהר אמרו כד סליק ברעויתה למברי עלמא כו', ובריש הורמניהא כו', ובעץ חיים כשעלה ברצונו הפשוט כו'.

Thus, we see that the Divine will was already drawn forth at the time of creation. How, then, can we say that Israel "do His will" through mitzvos?

הרי שכתב היתה המשכת הרצון בעת בריאת העולם. אם כן, מהו ענין שישאל הן עושים רצונו של מקום על ידי קיום המצוות כו'.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Furthermore, this raises another question: Why do we declare, before performing a mitzvah, “For the sake of the unification of the Holy One, blessed be He, and His Shechinah,” when it was explained above that this unification of transcendent and immanent light occurs through the mitzvos?

And since the Divine will was already drawn forth at creation—and will corresponds to the transcendent light (*Sovev Kol Almin*)—then this unification of the Holy One and His Shechinah would seemingly have already occurred at the time of creation.

The supernal delight, as explained, corresponds to the verse “To every end I have seen a limit,” meaning that every form of yearning and delight—even the Divine delight that radiates within souls—is limited and measured.

This includes both the delight of souls in Gan Eden, as they ascend endlessly from one level to another, as mentioned above, and the delight of the soul in its service below—through comprehension and contemplation of Divinity, or through the vision of *Chochmah*.

Likewise, every revelation of delight that radiates within the order of creation is also confined by measure and limit, for it is merely a ray of the essential delight.

But the verse continues, “Your mitzvah is exceedingly broad,” meaning that the delight within the will of the mitzvos is the innermost and essential delight—infinitely above the delight and will that illuminate the chain of creation.

The primary manifestation of this essential delight is found specifically in the *mitzvos maasiyos*—the physical commandments—for “the end of action arose first in thought.”

This refers to the innermost Divine intention, within the very Essence of G-d, that the mitzvos be fulfilled through concrete action.

וגם יפלא לפי זה, מה שעל המצות אומרים לנשם יחוד קודש אברהם הוא ושכינתיה, ונתבאר לעיל שזהו בחינת יחוד סובב כל עלמין וממלא כל עלמין. הנעשה על ידי המצות כו'

ומאחר שפכר היתה המשכת הרצון בבריאת העולם, והרצון הוא בחינת סובב כל עלמין כידוע, ואם כן, הרי כבר היתה היחוד קודש אברהם הוא ושכינתיה בעת בריאת העולם.

תענוג העליון כו', וזהו לכל תכלה ראיתי קצ, דלכל בחינת כליון וענג, והינו בחינת הענג האלקי שבנשמות.

הן בחינת תענוג הנשמות שבגן עדן ברבוי העליות ממדרגה למדרגה כמשנת לעיל, והן תענוג הנפש בעבודה למטה, בהשגה והתבוננות באלוקות ובבחינת ראיה דחכמה כו'

וכמו כן בחינת גילוי הענג שמאיר בסדר השתלשלות כו', הכל הוא בבחינת מדה וגבול, לפי שהוא רק הארת הענג לבד כו'

אבל רחבה מצותה מאד, דבחינת הענג שבצרצור דמצות, הוא בחינת פנימיות ועצמות הענג, שלמעלה מעלה מבחינת הענג והרצון דסדר השתלשלות כו'

והעיקר הוא במצות מעשיות דוקא, דסוף מעשה דוקא עלה במחשבה תחלה כו'

דזהו דוקא בחינת פנימיות הכונה בבחינת פנימיות עצמותו יתברך, שיהיה קיום המצות במעשה.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Through this specifically, the essence of the supernal delight is drawn forth, as expressed in the saying: "I have pleasure before Me, for I have said and My will was done."

ובזוה דוקא נמשך בחינת עצמות התענוג, וכמו
שאמרו נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני.

The true *nachas ruach* (Divine pleasure) is only when His will is fulfilled in actual deed.

דבחינת התענוג העצמי, שזהו ענין נחת רוח לפני,
הוא דוקא כאשר נעשה רצוני בפועל ממשי.

Therefore, in the future, the true revelation of what is drawn forth now—through the divine service of Israel in performing Torah and mitzvos—will be revealed specifically below.

ולכן לעתיד, דאז יתגלה אמיתית ההמשכה שנעשה
עתה על-ידי עבודת נשמות ישראל בקיום התורה
והמצוות, יהיה הגילוי למטה דוקא כו'

For in truth, the performance of mitzvos now becomes a vessel for Divinity, whose revelation will be in the future, when the Essence of the Infinite Light will be revealed specifically below.

דבאמת, בחינת מעשה המצוה עכשו נעשה כלי
לאלקות, והתגלות מזה יהיה לעתיד, דבחינת
עצמות אור-אין-סוף יתגלה למטה דוקא

This means that the essential, simple delight invested within the act of the mitzvah will then be revealed.

והינו שיתגלה בחינת עצמות התענוג הפשוט
המלוכש במעשה המצות כו'

Through this, it is understood why those who fulfill the mitzvos are called "those who do His will."

ובזה יובן מה שמקמי המצות נקראים עושים רצונו
של מקום

At first glance, this is difficult to understand—was not the Divine will already drawn forth in the creation and formation of the worlds even before the giving of the Torah?

דלכאורה אין מובן מהו ענין עושים רצונו של מקום,
והלא כבר היתה המשכת הרצון בבריאת והתהוות
העולמות גם קדם מתן תורה

As it is written, "In the beginning G-d created," and the Targum translates, "With wisdom He created"—that is, the level of *Keter*, which is known to correspond to Divine will, as in the verse, "You crown him with the crown of will."

כמו שכתוב בראשית ברא, ותרגום בקדמין ברא,
דהינו בחינת הכתר, וידוע שבכתר הוא בחינת רצון,
וכמו שכתוב בצנה רצון תעטרנו כו'

And it is also written, "For I have said: the world is built upon kindness," referring to speech emerging from will, as explained elsewhere.

וכתוב כי אמרתי עולם חסד יבנה, דהינו אמירה
ברצון, כמו שנתבאר במקום אחר

Similarly, we say, "Blessed is He Who spoke and the world came into being," and the Zohar teaches, "When it arose in His will to create the world," and in *Eitz Chayim*: "When His simple will arose."

וכן ברוך שאמר והיה העולם, ובוהר אמרו כד סליק
ברעותיה למברי עלמא, ובריש הורמניתא, ובעין
חיים כשעלה ברצונו הפשוט

Thus, since Divine will was already drawn forth at creation, how can we say that Israel "do His will" through fulfilling the mitzvos?

הרי שבכר היתה המשכת הרצון בעת בריאת העולם,
אם כן מהו ענין שישאל הן עושין רצונו של מקום
על-ידי קיום המצוות

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Furthermore, this raises another question: why do we say before performing a mitzvah “for the sake of uniting the Holy One, blessed be He, and His Shechinah,” when it was explained above that this unification of the transcendent and immanent lights is effected by the mitzvos?

Since the Divine will was already drawn forth at creation—and will corresponds to the transcendent light (*Sovev Kol Almin*)—this unification of the Holy One and His Shechinah seemingly already existed at the moment of creation.

(This is the meaning of “The Father said to the Mother,” and likewise in the levels of Ze’ir Anpin and Malchus—for all this constitutes the unification of the Holy One, blessed be He, and His Shechinah. It is known that the actual creation took place through the aspect of *memale kol almin* (the immanent light), yet it operates only through the power of *sovev kol almin* (the transcendent light), which strikes and empowers the immanent light, as explained elsewhere.)

If so, what then is the unique unification of the Holy One and His Shechinah that occurs specifically through the mitzvos?

The explanation is as follows: the level of Divine will that brought about creation must itself be drawn forth anew through the arousal from below.

As stated in *Eitz Chayim*, at first it was initiated because “He desired kindness,” but afterwards, through the arousal from below, the matter depends—meaning that the revelation of Divine will now is contingent upon human service.

For the Essence of the Infinite One is above all *sefirot* and attributes, as it is said: “You are One, but not in the count of ten *sefirot*.”

וגם יפלא לפי זה, מה שעל המצות אומרים לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, ונתבאר לעיל שזהו בחינת יחוד סובב כל עלמין וממלא כל עלמין הנעשה על ידי המצות.

ומאחר שפבר היתה המשכת הרצון בבחינת העולם, והרצון הוא בחינת סובב כל עלמין כידוע, ואם כן הרי כבר היתה היחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה בעת בריאת העולם.

וזהו אבא אמר לאמא, וכן בבחינת זעיר אנפין) ומלכות, דכל זהו בחינת יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה. וידוע דההתהוות בפעולה היתה על ידי בחינת ממלא כל עלמין, אבל הוא בכח הסובב דוקא המפה ונותן כח בהאור הפנימי כו', וכמו שנתבאר (במקום אחר)

ואם כן מהו ענין היחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה שנעשה על ידי המצות דוקא כו'?

אבל הענין הוא, דהנה באמת, בחינת הרצון דבחינת העולם צריכים גם כן להמשיכו עתה על ידי אתערותא דלתתא.

וכמו שכתוב בעצמיהם, דמתחלה הנה מצד “כי תפץ חסד”, ואחר כך באתערותא דלתתא תליא מלתא

פי עצמות אור-אין-סוף הוא למעלה מכל ספירה ומדה, וכמשאמרו: “אנת הוא חד ולא בקשבון עשר ספירין.”

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

He is “wise, but not with a knowable wisdom,” and as explained elsewhere, when we call Him wise, it is only to negate from Him any lack of wisdom—not to ascribe to Him actual human-like intellect.

חכים ולא בחכמה ידיעה, ”וּכְמוֹ שֶׁנִּתְבָּאֵר בְּמָקוֹם”
אֲחֵר שֶׁשָּׁאֵנוּ קוֹרְאִים אוֹתוֹ יִתְבָּרַךְ “חָכֵם,” הוּא רַק
לְהַפְשִׁיט מִמֶּנּוּ יִתְבָּרַךְ עֲנִין הַעֲדָר הַחֲכָמָה, אֲכֵל לֹא
שֶׁהוּא “חָכֵם” בְּבַחֲיִנַת חֲכָמָה מִמֶּשׁ הַנִּקְרָאֵת “חֲכָמָה
יְדִיעָה.”

Similarly, “He is not of any of these attributes” at all. Just as He is exalted beyond *Chochmah* and *Binah* and all attributes, so too is He utterly beyond even the category of will.

עַד “וְלֹא מִכָּל אֵינוֹן מִדּוֹת כָּלֵל.” וּכְמוֹ שֶׁהוּא מְשַׁלֵּל
וּמַבְדִּיל מֵעֶרְךָ בַּחֲיִינַת חֲכָמָה-בִּינָה וּמִדּוֹת, כֶּף הוּא
מְשַׁלֵּל גַּם כֵּן מִבַּחֲיִינַת הָרָצוֹן.

Even the will that “arose in His desire to create” came through a constriction of will, for the letters of *ratzon* (will) are the same as *tzinor* (channel), indicating that will itself is already a constriction and a new emergence relative to the Essence of the Infinite.

גַּם הָרָצוֹן, מֵהַ שֶּׁסָּלִיק בְּרַעְיוֹתֶיהָ לְמַבְרִי כו', הוּא גַּם
כֵּן כֹּא עַל-יְדֵי הַצְמָצוֹם ד' “רָצוֹן” – אוֹתִיּוֹת “צָנוֹר,”
וְהוּא כֹּא בְּבַחֲיִינַת הַתְחַדְּשׁוֹת מִמֶּשׁ לְגַבִּי
אוֹר-אֵין-סוֹף.

And as we say, “He renews in His goodness each day continually the work of creation”—that is, the drawing forth of Divine will at every moment to bring the worlds into being and sustain them is an act of renewal, for relative to the Essence of the Infinite, it is truly a new emergence, since there is no comparison at all between creation and His Essence.

וּכְמוֹ שֶׁאֵנוּ אוֹמְרִים, הַמְחַדֵּשׁ בְּטוֹבוֹ בְּכָל-יּוֹם תָּמִיד
כו', דְּבַחֲיִינַת הַמְשַׁכַּת הָרָצוֹן בְּכָל-עֵת וּבְכָל-רִגְעַ
לְהוֹיֹת וּלְהַחְיֹת הָעוֹלָמוֹת הוּא בְּבַחֲיִינַת הַתְחַדְּשׁוֹת,
מִשׁוֹם דְּלִגְבִי עֲצָמוֹת אוֹר-אֵין-סוֹף הָרִי זֶה בְּבַחֲיִינַת
הַתְחַדְּשׁוֹת מִמֶּשׁ, לְפִי שֶׁאֵין עֲרוֹךְ כָּלֵל כו'.

As explained elsewhere (in the discourse *Vechol ha'am ro'im*, 265), this is why it is necessary to constantly draw forth anew the Divine will that He, as it were, constrict Himself and desire again the creation and sustenance of the worlds.

וּכְמוֹ שֶׁנִּתְבָּאֵר מִזֶּה בְּדַבְרֵי הַמִּתְחִיל “וְכָל הָעָם
רֹאִים” (רס"ה), וְלִזְאוֹת צָרִיכִים לְהַמְשִׁיךְ תָּמִיד
בַּחֲיִינַת הָרָצוֹן מִחֲדָשׁ, שֶׁיִּצְמָצֵם עֲצָמוֹ בְּכִיכּוֹל וְיִרְצֶה
בְּבִרְיָאֵת וְהַתְהוּוֹת הָעוֹלָמוֹת כו'.

This is like on Rosh Hashanah, when the Divine will for creation is renewed—that is, the will for kingship, for “there is no king without a people.”

וּכְמוֹ בְּרֹאשׁ-הַשָּׁנָה, שֶׁמְמַשִּׁיכִים מִחֲדָשׁ הָרָצוֹן
לְהַתְהוּוֹת הָעוֹלָמוֹת כו', שֶׁזֶּהוּ עֲנִין הָרָצוֹן לְמַלְכוּת
בְּכָלֵל, דָּאִין מֶלֶךְ בְּלֹא עָם כו'.

For on Rosh Hashanah, everything returns to its primordial state, and the Essence of the Infinite is utterly beyond even the category of will. Therefore, we must draw forth anew the will for kingship, that there be once again creation and existence of the worlds.

מִשׁוֹם שֶׁבְּרֹאשׁ-הַשָּׁנָה חוֹזֵר כָּל דָּבָר לְמִקְדָּמוֹתוֹ כו',
וּבַחֲיִינַת עֲצָמוֹת אוֹר-אֵין-סוֹף מְשַׁלֵּל לְגַמְרֵי מִבַּחֲיִינַת
רָצוֹן כו', לִזְאוֹת צָרִיכִים לְהַמְשִׁיךְ אֲזִי שִׁיְהִיָּה רָצוֹן
לְמַלְכוּת וְשִׁיְהִיָּה הַתְהוּוֹת הָעוֹלָמוֹת כו'.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

This drawing forth occurs through the coronation of G-d on Rosh Hashanah, when man sets aside his entire being to proclaim His kingship, and through the recitation of the ten verses of kingship.

והיגו על-ידי הקב"ה ומאמר שבראש-השנה, בבחינת הנחת כל עצמותו כו', ועל-ידי יו"ד פסוקי מלכות כו'.

This is the meaning of "a remembrance of the first day," referring to the original act of creation that came from "for He desired kindness," and now, on Rosh Hashanah, that same Divine will is drawn forth anew.

וזהו "זכרון ליום ראשון," שהיה מצד "פי חפץ חסד," וממשיכים בחינת הרצון הזה מחדש בראש-השנה כו'.

Likewise, throughout the year, since "He renews in His goodness each day continually," it is necessary to constantly draw forth this Divine will anew—and this is accomplished through Torah and mitzvos.

וכן בכל השנה, דהמחדש בטובו כו', צריכים להמשיך בחינת הרצון מחדש, והיגו על-ידי תורה ומצות.

As our sages said, "The Holy One conditioned the world's creation upon Israel's acceptance of the Torah," as it is written, "These are the generations... in the merit of 'These are the names,'" and "in the merit of 'These are the mitzvos.'"

וכמו שאמרנו, תנאי התנה הקדוש-ברוך-הוא במעשה בראשית כו', וכמו שכתוב "אלה תולדות" כו', "בזכות אלה שמות" כו', ובזכות אלה המצות כו'.

Therefore, Torah scholars who engage in Torah are called "builders," for through their study they draw forth the Divine will of creation, thereby sustaining the world.

ולכן דוקא תלמידי חכמים העוסקים בתורה נקראים "בונים," שעוסקים בבנין שבעת הרקיעים כו', דעל-פי פשט, לפי שעל-ידי עסק תורתם ממשיכים בחינת הרצון דבריאט העולם, שעל-ידי זה מקימים את העולם.

This is the simple meaning that "they uphold the world that was created for their sake."

וזהו הפרוש הפשוט, שמקימים את העולם שנקרא בעבורם כו'.

Elsewhere it is explained that the renewal of vitality which sustains the world—"He renews in His goodness"—is also drawn forth through honest business dealings conducted with faith.

ובמקום אחר מבואר, שהמשכת החיות לקיום העולם, מה שמחדש בטובו כו', היא גם כן על-ידי מסא ומתן באמונה.

For the creation of the world is called "melachah" (work), and thus the word *melachah* shares the same numerical value as *El Adonai*, the Divine Name associated with the world of Asiyah (action).

דהנה התהוות העולם נקראת "מלאכה," ולכן "מלאכה" בגימטריא "אל אדני," והיגו לפי ששם "אל אדני" הוא שם דעשיה, והוא ענין מלאכה דמעשה בראשית, "המחדש בטובו" כו'.

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

This renewal is drawn forth through conducting one's "melachah"—one's worldly labor—with faith, which is also called *melachah*, as it says regarding Yonah, "What is your work?" and the commentators explain that they asked if he was engaged in business with faith.

וממשיכים בחינת התחדשות זו על-ידי מסא ומתן באמונה, שנקראת גם כן "מלאכה", וכמו שנאמר בענין יונה "מה מלאכתך", ופירשו המפרשים ששאלו לו אם עסקת באמונה כו'.

Meaning, when a person performs his work with faith and integrity—free of even the slightest trace of dishonesty, theft, or deceit—then he draws forth that the Infinite Light itself extend into the level of *melachah*, energizing creation.

והינו, כשעושה מלאכתו באמונה, שאין בה חס ושלום שום נגוד עברה, דהינו גזל וגנבה, וכן בעסק מסא ומתן כו' – על-ידי זה ממשיך שיימשך אור-אין-סוף גם בבחינת "מלאכה" כו'.

This may be understood according to what is explained elsewhere, that there are two types of *melachah* (labor), corresponding to two types of servants.

ויש לומר על-פי מה שנאמר במקום אחר, שיש שני מיני מלאכה, והן שני מיני עבד.

The first type is a servant whose work is coarse and menial—such as chopping wood or setting a table and similar tasks that are beneath the dignity of the master to do himself.

האחד, שעבודתו היא עבודה גרועה, וכמו חטיבת עצים וכיוצא בזה, שאין זה מכבוד האדון לעשות בעצמו, שיתטב עצים בעצמו או לערוך שלחן וכדומה כו'.

When the servant performs such tasks, he serves and assists in something that the master himself would never lower himself to do.

וכשהעבד עושה אותם, הוא עובד ומשמש בדבר שהאדון בעצמו לא היה יורד מגדולתו כלל לעשותם.

This servant is called a "poor servant," for he toils with his own hands in lowly labor; it is degrading to his nature, and he receives payment for his work at designated times.

וזהו נקרא עבד עני, שנהנה מיגיע כפו וטרח עבודתו, שהמלאכה גרועה היא והיא מערכו ומהותו, ומקבל שכר עבודתו בעתים הטובים כו'.

The second type of servant performs refined and intelligent work—such as engaging in trade or cutting precious stones and pearls—tasks that the master himself would do, for they enrich and benefit him.

והעבד הביתי, הוא שעובד במלאכות דקות ושכליות, שהאדון בעצמו היה עושה, כמו הפרנסה במסא ומתן, או נוקב מרגליות ואבנים טובות וכדומה, שהן מלאכות נכבדות שהאדון מתעשר מהן.

When such a servant performs them, he is called "his worker," meaning he completes the labor that the master himself would have done—he acts in the master's stead.

וכשהעבד עושה אותם, הנה זה נקרא עבדו – פרוש, משלים העבודה שהיה האדון בעצמו עובד, והוא בעשה במקומו כו'.

From this analogy we can understand the spiritual service of man.

והדוגמה מזה יובן בעבודה.

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

The creation and existence of the worlds come from the Divine speech—the level of *Malchus* of Atzilus—as it is written, “And G-d said...” Through His speech the worlds were created.

דְּהִינָה בְּרִיאָה וְהַתְהוּת הָעוֹלָמוֹת הִיא מִבְּחִינַת דִּיבּוּר הָעֲלִיּוֹן דְּמַלְכוּת דְּאַצִּילוּת, וְכִמוֹ שֶׁכָּתוּב “וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים” כו' – בַּעֲמָרוֹ נִבְרָא הָעוֹלָם כו'.

This corresponds to the statement that “the speech of the Holy One, blessed be He, is considered action,” for it resembles the coarse kind of work—like chopping wood—since “it is not the way of a king to speak mundane words.”

וְהוּא עֲנִין מֵה שְׂדִיבּוּרוֹ שֶׁל הַקְדוּשָׁה בְּרוּךְ־הוּא נִחָשֵׁב מַעֲשֶׂה, שֶׁזֶהוּ כְּמוֹ מַשָּׁל עֲבוּדָה הִגְרוּעָה, כְּחֻטִּיבַת עֵצִים כו', דְּלֹא אוֹרְחִיהָ דְּמַלְכָּא לִימִימַר מְלִין דְּהַדְיוּטָא כו'.

This descent is an immense lowering of stature, as our sages said, “In the place of His greatness, there you find His humility.”

וְהוּא בְּחִינַת יְרִידָה וְשִׁפְלוּת גְּדוֹלָה מְאֹד, וְכִמְאָמַר רַבּוֹתֵינוּ וְזָכוֹנָם לְבִרְכָּה, “בְּמָקוֹם גְּדוּלָתוֹ שָׁם אֲתָה מוֹצֵא עֲנוּתוֹתָיו.”

Therefore, this type of labor corresponds to the “poor servant” who must toil and receive reward for his lowly service.

וְצָרִיכִים לָזֶה עֶבֶד עֲנִי, שֶׁיָּבוֹא בְּשִׁכְרוֹ לַעֲבוֹד עֲבוּדָה זוּ.

Nevertheless, as our sages taught, “Do not be as servants who serve their master for the sake of receiving reward.” The intention is not to seek payment, but this category of service, by its nature, is one that generally serves for the sake of reward, and not a lofty, intellectual service.

וּמִכָּל מָקוֹם, צָרִיךְ לִהְיוֹת כְּמֵאמַר רַבּוֹתֵינוּ וְזָכוֹנָם לְבִרְכָּה, “אַל תִּהְיֶה כְּעֹבְדִים הַמְשֻׁמְשִׁים אֶת הָרֵב עַל־מִנָּת לְקַבֵּל פָּרֶס,” וְהֵינּוּ שְׂלֹא תִהְיֶה הָעֲבוּדָה בְּשִׁבִּיל קַבְּלַת פָּרֶס, אֲלָא הַכּוֹנֶה בְּזֶה יֵשׁ לוֹמֵר, דְּכָלְלוּת הָעֲבוּדָה הַזֹּאת הִיא עֲבוּדָה שֶׁעוֹבְדִים רַק בְּשִׁבִּיל קַבְּלַת פָּרֶס, וְלֹא עֲבוּדָה שֶׁכְּלִית כו'.

In intellectual service, the work is not for the sake of reward, but for the sake of the service itself.

דְּבַעֲבוּדָה שֶׁכְּלִית הָרִי אֵין הָעֲבוּדָה מִשּׁוֹם הַפָּרֶס, כִּי אִם מִצַּד הָעֲבוּדָה מִצַּד עֲצָמָה.

The proof is that even the master himself performs this kind of work, showing that the value is in the act itself.

וְהִרְאָהּ – שֶׁהָרִי גַם הָאֲדוֹן עֲצָמוֹ עוֹבֵד עֲבוּדָה זוּ כו'.

However, the other form of service, that of the “poor servant,” is not done for its own sake but for the sake of reward and compensation.

אֲבָל עֲבוּדָה זוּ שֶׁל עֶבֶד עֲנִי, הִיא שְׂאִינָה נַעֲשִׂית מִצַּד עֲצָמָה, אֲלָא מִשּׁוֹם הַפָּרֶס וְהַשְׂכָּר לְבַד כו'.

That is, the service is not an essential or intrinsic matter; if it were possible to exist without it, it would not be necessary. It is done only because it is required to obtain reward.

וְהֵינּוּ שְׂאִין הָעֲבוּדָה עֲנִין עֲקָרִי מִצַּד עֲצָמָה, וְאִם הָיָה אֲפָשָׁר לִהְיוֹת בְּלִעְדֵּיהָ, לֹא הָיְתָה עֲנִין עֲקָרִי, אֲלָא שֶׁהִיא מְכַרְחַת בְּשִׁבִּיל קַבְּלַת פָּרֶס כו'.

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

As the Zohar states (Pinchas 223a) concerning the three types of servants in “A Prayer of David” — “Save Your servant... for I am poor and needy” — the first is like a pauper standing at the gate, receiving charity.

וכמ"ש בזהר פ"ח פנחס (דרכ"ג ע"א) בענין שלשה מיני עבד שבתפלה לידו, שעליו נאמר “הושיעה עבדך כי עני ואביון אני,” מתחלה פני העומד בפתח ואחר כך מקבל פרס כו'

Through humbling himself in prayer and pleading, he causes Above, as it were, a descent and humility, bringing into being and sustaining the worlds.

שעל-ידי השפלות שמשפיל עצמו בתפלה שמתחנן כו', הרי הוא פועל למעלה שיהיה גם כן בחינת ירידה ושפלות בביכול, להקנות ולהחיות העולמות כו'.

Similarly, in accepting the yoke of Heaven, he acts out of compulsion, not desire — forcing himself to serve despite no felt inspiration.

וכן בקבלת על מלכות שמים, שהוא בבחינת על בהכרח ממש, שאינו רוצה כלל, רק מכריח עצמו בהכרח דוקא

This occurs when G-dliness is hidden and obscured within his soul, and he is unmoved by anything spiritual. The rectification for this is to compel himself — *kabbolas ol* (acceptance of the yoke) through necessity.

והינו במי שהאלקות מסתתר ונעלם בנפשו מאד, ואינו מתפעל משום ענין אלקי כלל, והתיקון לזה הוא ענין קבלת עול בהכרח דוקא

This acceptance also rectifies and affects even the external *makifim* of the *kelipah* — meaning, it subdues negative forces surrounding the soul.

וזהו מועיל גם למקיפים דקליפה, ר"ל שצריך להכריח עצמו בכל דבר לעשות הפך רצונו דוקא

Even if he feels nothing, he must act purely out of obligation — this is the “poor and needy servant,” who has no will of his own but pleads, “Save Your servant, O my G-d.”

ואף שאינו מרגיש בזה שום דבר, ומכל מקום יעשה בדרך קבלת עול כו'. וזהו “עבד עני ואביון” שאין לו שום רצון מצד עצמו, רק “הושיעה עבדך אתה אלקי” כו'

Such service, in itself, is not lofty or essential — it is merely necessary.

ועבודה זו מצד עצמה אינה עבודה נעלית ועקרית, רק שהיא מכרחת כו'

The second type of servant, however, performs precious labors that the master himself would have done, such as cutting gems and pearls.

והעבד הביתי השני, הוא שעושה מלאכות נכבדות, שהאדון עצמו היה עושה, והוא במקומו, וכמו בנקיבת מרגליות ואבנים טובות כו'

Spiritually, this means drawing G-dliness into the worlds through Torah and mitzvos — not merely to sustain creation, but to bring Divine wealth, illumination, and revelation.

והינו להמשיך בחינת גילוי אלקות בעולמות על-ידי התורה והמצוות כו', והוא ענין העושר, שאינו רק מה שמכרח לחיות וקיום העולמות, כי אם בחינת העושר — להמשיך גילוי אלקות בעולמות כו'

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

As it is written, “Your cheeks are lovely with rows of jewels, your neck with strings of pearls” — the “neck with pearls” refers to precious stones, separated yet connected by a thread passing through them, uniting them together.

וְהַעֲנֵן הוּא כְּמָה שֶׁכְּתוּב “נֶאֱוָו לְחִיָּהּ בְּתוֹרִים צִנּוֹרָה בְּתוֹרִים,” דְּפִירוּשׁ “צִנּוֹרָה בְּתוֹרִים” הוּא בְּחִינַת אֲבָנִים טוֹבוֹת וּמִרְגָּלִיּוֹת מִפְּרָדִים וְקוֹבְעִים וּתְלוּיִם בַּחוּט, שֶׁהַחוּט נִכְנָס בָּהֶם וּמַחְבְּרֵם שְׁלֵא יִתְפָּרְדּוּ.

Likewise, the “voice — the voice of Jacob” is the voice of Torah, whose foundation is in the sacred heights (*chochmah ila'ah* of Atzilus) yet en clothed in worldly matters — the six orders of Mishnah: Zera'im, Mo'ed, etc.

וְכָךְ הוּא עַל דְּרָגָה מְשַׁל – “הַקּוֹל קוֹל יַעֲקֹב” הוּא קוֹל הַתּוֹרָה, אֲשֶׁר יְסוּדָהּ בְּהַרְרֵי קֹדֶשׁ, בְּחִינַת חֻכְמָה עֵלְיָאָה דְּאַצִּילוּת, וְנִתְלַבֶּשֶׁה בְּעֵנִינִים הַגְּשָׁמִיִּים – בְּשִׁיתָה סְדְרֵי מִשְׁנָה: זְרָעִים וּמוֹעֵד כו'.

Therefore, it is called “the paths of Hashem,” like a road or trail upon which a person travels from one distant place to another.

דְּלִכּוֹן נִקְרָא אוֹרְחוֹת ה', וְכִמּוֹ הָאוֹרֶחַ וְהַשְּׁבִיל שֶׁבּוֹ הוֹלֵךְ הָאָדָם מִמָּקוֹם לְמָקוֹם רְחוֹק מְאֹד הֵימָנוּ.

So too, the Torah is the “laws of wisdom” that extend through the entire chain of worlds down to this physical world.

כָּךְ הַתּוֹרָה הִיא הַלְכוֹת הַחֻכְמָה תוֹךְ כָּל הַשְּׁתַּלְשּׁלוֹת הַעוֹלָמוֹת עַד עוֹלָם הָהָא כו'.

This is the meaning of “the voice of Jacob” — *yud-akev* (י"ד) — representing a thread connecting the highest to the lowest, from one extreme to the other.

וְזֶהוּ הַנִּקְרָא “קוֹל יַעֲקֹב” יו"ד עֶקֶב, שֶׁהוּא בְּחִינַת חוּט הַמַּבְרִיחַ מִן הַקְּצָה אֶל הַקְּצָה.

Even in the furthest, most separated realm — the “world of separation” (*alma d'piruda*) — this “voice” extends and draws a supernal flow from Above, binding and uniting all with His Oneness.

דְּהֵינּוּ אַף גַּם בַּקְּצָה הָאַחֲרוֹן שֶׁהוּא רְחוֹק מִן הַקְּצָה הָרִאשׁוֹן לְגַמְרִי, דְּהֵינּוּ בְּחִינַת עֲלָמָא דְּפִרּוּדָא, נִמְשָׁךְ קוֹל וְהַמְשָׁכָה עֲלִיּוֹנָה מִלְּמַעְלָה שֶׁיִּתְחַבְּרוּ וְיִתְיַחֲדוּ גַּם הֵם לְיַחְוָדוֹ וְיִתְבָּרַךְ כו'.

Likewise, the mitzvos are called “the paths of Hashem,” for through them the Infinite Light is drawn down and clothed in physical things, joining them to the Infinite One, blessed be He.

וְכֵן הוּא בְּמִצְוֹת שֶׁנִּקְרְאוֹת אוֹרְחוֹת ה', שֶׁעַל־יְדֵיהֶן נִמְשָׁךְ אוֹר־אֵין־סוֹף וּמִתְלַבֵּשׁ בְּדָבָרִים הַגְּשָׁמִיִּים וּמִתְבָּרֵם לְאוֹר־אֵין־סוֹף בְּרוּךְ הוּא.

(As explained in *Torah Or*, in the discourse *Mi K'Havayah Elokeinu HaMagbihi*, regarding how the Infinite Light is drawn down even into the lowest worlds.)

וְכִמּוֹ שֶׁנֶּאֱמַר בְּתוֹרַת־אוֹר ד"ה “מִי כֹה אֶלְקִינוּ” (הַמַּגְבִּיחַ כו').

Above, this corresponds to the extension of the “line” (*kav*), called the “precious, holy thread,” which illuminates and en clothed itself within *chochmah* of Atzilus — the world of Divine unity — to radiate even within the lower worlds of Beriah, Yetzirah, and Asiyah.

וְלְמַעְלָה – הֵינּוּ הַמְשָׁכַת בְּחִינַת הַקּוֹל הַנִּקְרָא “חוּטָא יְקִירָא קֹדֶשׁ” כו', שֶׁמֵּאִיר וּמִתְלַבֵּשׁ בְּחֻכְמָה דְּאַצִּילוּת וּבַעוֹלָם הָאַצִּילוּת בְּכָלל, שֶׁאִיר גְּלוּי הַקּוֹל גַּם בַּעוֹלָמוֹת בְּרִיאָה־יְצִירָה־עֲשִׂיָּה כו'.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

This is the concept of the thread that connects and unites all levels.

וזהו בחינת החוט המחבר כו'

However, “drilling” into the precious stones and pearls (the *nekivas avanim tovos*) means making a hollow space, as it says, “My heart is hollow within me” — creating an empty vessel that can contain Divine light.

אבל ענין נקיבת האבנים הטובות הוא שצריך לעשות מקום חלל, וכמו שכתוב “ולבי חלל בקרבי,” להיות כלי ריקן מחזיק המושכת אור-אין-סוף ברוך הוא

The Infinite does not rest or reveal itself except within one who is completely nullified to Him — one who is in a state of *ayin* (nothingness), occupying no independent space or being.

שאין אור-אין-סוף שורה ומתגלה אלא במי שפטר אליו במציאות לגמרי, בבחינת אין ממש, שלא להיות תופס מקום כלל ליש ודבר

This level of nullification is achieved through the “voice of Jacob” — the inner voice that arouses *kavanah* (intent) — the soul’s yearning to leave its sheath and merge into the embrace of its Source, the Fountain of Life, the Infinite One.

וכדי להיות בטול זה — הוא על-ידי בחינת “קול יעקב,” שהקול מעורר הפונה כו', והוא ענין פונת הנפש לצאת מנרתיקה ולהשתפך אל חיק אביה, בבחינת בטול במציאות ולהתפלל במקור החיים — מקור התענוגים אור-אין-סוף ברוך הוא

Thus, the drawing of Divine life-force through “labor” in business with faith (*emunah*) is like the work of a simple servant, toiling for reward — drawing down only the necessary vitality to sustain the worlds.

וזהו מה שהמושכת החיות היא על-ידי מלאכה דמו מסא ומתן באמונה — הינו כמו עבד פשוט העובד עבודתו בשביל קבלת פרס, דהינו החיות המכרח אל העולמות כו'

But through Torah and mitzvos, one draws down actual revelation of Divinity into the worlds.

אבל על-ידי תורה ומצות — הוא שממשיכים גילוי אלקות בעולם ממש כו'

Therefore it is called “the paths of Hashem,” for just as a traveler walks upon a road or trail that leads from one distant place to another, so too the Torah is the “laws of wisdom” that extend through the entire chain of worlds down to this physical world.

דלכן נקרא אורחות ה', וכמו האורח והשביל שבו הולך האדם ממקום למקום רחוק מאד הימנו, כך התורה היא הלכות החכמה תוך כל השתלשלות העולמות עד עולם הזה כו'

This is the meaning of “the voice of Yaakov,” *yud-akev* (יו"ד עקב), symbolizing the thread that stretches from one end to the other — even to the most distant and separate realm, the “world of separation” — drawing a supernal flow from above that unites even that which is far into Divine Oneness.

וזהו הנקרא קול יעקב יו"ד עקב, שהוא בחינת חוט המברים מן הקצה אל הקצה, דהינו אף גם בקצה האחרון שהוא רחוק מן הקצה הראשון לגמרי, דהינו בחינת עלמא דפרודא, נמשך קול והמושכה עליונה מלמעלה שיתחברו ויתחדו גם הם ליחודו יתברך כו'

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

Similarly, the mitzvos are also called “the paths of Hashem,” for through them the Infinite Light is drawn down and clothed within the physical objects themselves, uniting them with the Infinite One, blessed be He.

(As explained in *Torah Or*, in the discourse “Mi K’Hashem Elokeinu HaMagbihi,” that the Infinite Light descends even into the lowest realms.)

Above, this corresponds to the drawing down of the “line” (*kav*), called the “precious, holy thread,” which radiates and enclothes itself within *chochmah* of Atzilus and in the world of Atzilus in general, so that this radiance of the *kav* will also illuminate within the worlds of Beriah, Yetzirah, and Asiyah.

This is the concept of the connecting thread.

However, the process of “boring” into the precious stones and pearls means that one must make a hollow space — as in the verse, “and my heart is hollow within me” — to become an empty vessel capable of containing the Infinite Light.

For the Infinite One does not dwell or reveal Himself except in one who is utterly nullified to Him, in a state of true nothingness, not occupying any independent existence whatsoever.

And to achieve such self-nullification, it is through the level of “the voice of Yaakov,” for the voice awakens the inner intention — the stirring of the soul to depart from its sheath and pour itself into the bosom of its Father, in total self-nullification and unity with the Source of Life, the Source of all Delight, the Infinite One, blessed be He.

This is why the drawing down of life-force through “labor” in business with faith is likened to a simple servant who works for reward — that is, only the minimal vitality necessary to sustain the worlds; whereas through Torah and mitzvos, one draws down actual revelation of G-dliness into creation.

וכן הוא במצות שנקראות אורחות ה', שעל-ידיהן נמשך אור-אין-סוף ומתלבש בדברים הגשמיים ומתבררם לאור-אין-סוף ברוך הוא.

(וענין בתורה-אור ד"ה מי פה? אלקינו המגביהי כו')

ולמעלה – הינו המושכת בחינת הקו הנקרא חוטא יקירא קדישא כו', שמאיר ומתלבש בתכונה דאצילות ובעולם האצילות בכלל, שיאיר גלוי הקו גם בעולמות בריאה-יצירה-עשייה כו'.

וזהו בחינת החוט המחבר כו'.

אבל ענין נקיבת האבנים הטובות הוא שצריך לעשות מקום חלל, וכמו שכתוב “ולבי חלל בקרבי,” להיות כלי ריקן מחזיק המושכת אור-אין-סוף ברוך הוא.

שאין אור-אין-סוף שורה ומתגלה אלא במי שפטר אליו במציאות לגמרי, בבחינת אין ממש, שלא להיות תופס מקום כלל ליש ודבר.

וכדי להיות בטול זה הוא על-ידי בחינת קול יעקב, שהקול מעורר הפונה כו', והוא ענין פונת הנפש לצאת מנרתיקה ולהשתפף אל חיק אביה, בבחינת בטול במציאות ולהתכלל במקור החיים מקור התענוגים אור-אין-סוף ברוך הוא כו'.

וזהו מה שהמושכת החיות היא על-ידי מלאכה דמו מסא ומתן באמונה, הינו כמו עבד פשוט העובד עבודתו בשביל קבלת פרס – דהינו החיות המכרח אל העולמות כו', אבל על-ידי תורה ומצות הוא שממשיכים גילוי אלקות בעולם ממש כו'.

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' דחה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

In more subtle terms, the difference between the two kinds of labor and service mentioned above can be understood as follows: simple work, such as chopping wood or engaging in business with faith, refers to the service of refinement below — gathering and collecting the dispersed sparks found within the realm of separation.

This is the meaning of the verse “and you shall gather your grain,” as explained elsewhere — through engagement in business matters, when done with faith and honesty, with not even a trace of prohibition, acting truthfully in all dealings, one refines and elevates the scattered sparks within them.

Especially when the business is done with the intention for the sake of Heaven — to earn money in order to give charity and to study Torah — or when one’s involvement in business does not distract him from Torah and prayer, meaning he is not overly absorbed or troubled by it; through all of this he refines and elevates the sparks within the physical things.

Included in this is also eating for the sake of Heaven: when one eats physical food and blesses before and after, and his eating is for the sake of Heaven — not to fulfill physical desire, but so that he may have strength to learn and pray — especially when his intention is to draw vitality from the Divine utterance (“that which proceeds from the mouth of G-d”) that animates the food.

Through this, he refines and elevates the sparks that have fallen into physical things, raising them upward; however, this elevation reaches only the worlds of Beriah, Yetzirah, and Asiyah — it does not yet become included within the Divinity of Atzilus.

ובדקות יותר יובן ההפך בין שני מיני מלאכה ועבודה הנ"ל, דעבודה פשוטה כמו חטיבת עצים כו' וכמו מסא ומתן באמונה הנ"ל הוא ענין עבודת הבירורים למטה לאסוף ולקבץ את הניצוצות הנפדרים בבחינת עלמא דפרודא כו'.

דזהו ענין “ואספת דגנה” כו' וכמו שנאמר במקום אחר, והיגו עלי ידי העסק במסא ומתן שעוסק בענינים גשמיים, וכשהוא באמונה שלא יש בזה שום נידוד איסור ומתנהג באמת בעסקו, הרי הוא מברר עלי ידי זה הניצוצות המפוזרים ומפורדים בהם כו'.

ובפרט כשהעסק הוא בכונה לשם שמים, כדי שירוץ ויוכל לתת צדקה ולעסוק בתורה כו', וכמו כן כשהעסק אינו מונע אותו מתורה ותפלה, דהיגו שאינו מטיר ומשוקע פה בעסק כו', עלי ידי כל זה הרי הוא מברר בירורים ומעלה הניצוצות שבדברים הגשמיים כו'.

ובכלל זה גם הוא האכילה שלשם שמים, שאוכל דברים גשמיים, וכשמברר עליהם תחלה וסוף, ועצם האכילה היא לשם שמים, לא למלות תאוות נפשו, כי אם כדי שיוכל ללמוד ולהתפלל בכח האכילה ההיא כו', ובפרט כשהכונה באכילה היא שיקבל חיותו מן המוצא פי ה' שהוא הניצוץ שבמאכל כו'.

הרי מברר עלי ידי זה הניצוצות שנפלו בדברים הגשמיים ומעלה אותם למעלה כו', אבל ידוע דעליה זו היא רק פעולמות בריאה יצירה עשיה, אבל עדיו אינה עולה להכלל בבחינת אלקות דאצילות כו'.

The Rebbe Rashab

תר"סו

בס"ד, ליל ב' ד'חה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

In order for it to ascend to Atzilus, there must be complete self-nullification. As is known, this is the difference between Yosef and the tribes: the tribes refined sparks within Beriah, Yetzirah, and Asiyah through the lower form of *bitul* (submission) — nullification of self (*bitul ha'yesh*); through this they drew illumination from Atzilus into Beriah, within the inner chamber of the Holy of Holies.

But Yosef represented the higher level of *bitul*, the self-nullification of *mah* — nullification in absolute nothingness. Through this, he elevated all the sparks so they became absorbed within Atzilus itself, drawing the light of Atzilus into Beriah, Yetzirah, and Asiyah.

This is accomplished through the service of prayer in the aspect of “running upward” (*ratzo*) — and similarly through Torah, which draws illumination from above downward — and through mitzvos, which draw the Divine light and revelation from above downward.

This is the meaning of “they sustain the world” — they draw the revelation of G-dliness, the illumination of the *kav* that shines in the wisdom of Atzilus.

It can also be explained that “they do His will” means that they draw down the Divine Will to shine openly in the world. For although there already exists a Divine Will within creation (“it arose in His desire to create”), that Will is concealed.

What is revealed are only the lights and emanations of the chain of creation; the Will itself remains hidden. Through Divine service, however, one draws the revelation of that Will truly (*mamash*) into the world.

And this is the concept of the Sukkah, which is the revelation of the aspect of the encompassing light, which is the aspect of shade and the covering of the Sukkah, etc.

וְכִדִּי שֶׁתַּעֲלֶה לְאַצִּילוֹת, הוּא עַל־יְדֵי בְּחִינַת בְּטוּל
בְּמַצִּיאוֹת דְּוָקָא כּו'. וְכִידּוּעַ הֶהָפֵרֶשׁ בֵּין יוֹסֵף לְכָל
הַשְּׂבָטִים, שֶׁכָּל הַשְּׂבָטִים הֵיחָה עֲבוּדָתָם לְכַרֵּר
בִּירוּרִים בְּבְרִיאָה־יִצְרָה־עֲשִׂיָּה, וְהוּא בְּחִינַת בְּטוּל
דְּבִין – בְּטוּל הַיֵּשׁ לְבַד כּו', וְעַל־יְדֵי זֶה מִמְּשִׁיכִים
הָאֵרֶת אֲצִילוֹת בְּבְרִיאָה בְּהִיכָל קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשׁ שִׁים כּו'.

אָבֵל יוֹסֵף הָיָה בְּחִינַת בְּטוּל דְּמִיָּה – בְּטוּל בְּמַצִּיאוֹת
מִמֶּשׁ, וְעַל־יְדֵי זֶה הִעָלָה כָּל הַנִּיצוּצוֹת שֶׁיִּתְּכַלְלוּ
בְּבְחִינַת אֲצִילוֹת מִמֶּשׁ כּו', וְעַל־יְדֵי זֶה נִמְשָׁךְ גִּילּוֹי
אֲצִילוֹת מִמֶּשׁ בְּבְרִיאָה־יִצְרָה־עֲשִׂיָּה כּו'.

וְעַל־יְדֵי הָעֲבוּדָה בְּתַפְלָה בְּבְחִינַת רְעוּתָא דְּלִבָּא (וְכִמּוּ
כֵן עַל־יְדֵי הַתּוֹרָה בְּדֶרֶךְ מְלַמְעָלָה לְמִטָּה כּו' וְכִמּוּ
שֶׁכְּתוּב בְּמָקוֹם אַחֵר), וְעַל־יְדֵי תּוֹרָה וּמִצְוֹת נִמְשָׁךְ
הָאוֹר וְהַגִּילּוֹי מִלְּמַעְלָה לְמִטָּה כּו'.

וְזֶהוּ עֲנָן שֶׁמְקַיֵּמִים אֶת הָעוֹלָם, שֶׁמִּמְשִׁיכִים בְּחִינַת
גִּילּוֹי אֱלֹקוֹת, הֵינּוּ בְּחִינַת גִּילּוֹי הַקוֹ שֶׁמֵּאִיר בְּחֻכְמָה
דְּאַצִּילוֹת כּו'.

וְעוֹד יֵשׁ לומר, דְּעֲנָן “עוֹשִׂין רְצוֹנוֹ שֶׁל מְקוֹם” הֵינּוּ
שֶׁמִּמְשִׁיכִים שִׁיְאִיר הָרָצוֹן בְּגִילּוֹי בְּעוֹלָם, דְּהֵנָּה אַף
שֶׁיֵּשׁ הַמְּשַׁכֵּת הָרָצוֹן בְּעוֹלָם, דְּהֵרִי סְלִיק בְּרַעוּתִיָּה
כו', מִכָּל מְקוֹם הָרִי אֵין הָרָצוֹן מֵאִיר בְּגִילּוֹי.

דְּמָה שֶׁנִּמְשָׁךְ בְּגִילּוֹי הֵם רַק הַגִּילּוֹיִים דְּסֻדָּר
הַשְּׁתַּלְשּׁלוֹת, אָבֵל הָרָצוֹן עֲצֻמוֹ אֵינוֹ מֵאִיר בְּגִילּוֹי,
וְעַל־יְדֵי הָעֲבוּדָה מִמְּשִׁיכִים שִׁיְהִיָּה גִילּוֹי הָרָצוֹן מִמֶּשׁ
בְּעוֹלָם כּו'.

וְזֶהוּ עֲנָן סִכָּה שֶׁהוּא גִילּוֹי בְּחִינַת הַמְּקִיף שֶׁזֶּהוּ עֲנָן
צֶל וְשִׁכּוֹף הַסִּכָּה כּו'.

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' דתה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

For behold, on Rosh Hashanah one draws down the will upon the worlds, that is, the will for kingship that is drawn on Rosh Hashanah — for there is no king without a people.

דהנה בראש השנה ממשיכים הרצון על העולמות דזהו ענין הרצון למלוכה שממשיכים בראש השנה ואין מלך בלא עם

And automatically, the will is drawn upon the worlds, and its revelation is on Sukkos, as it is written: “Blow the shofar at the new moon, at the hidden time of our festival day.”

וממילא נמשך הרצון על העולמות והגילוי הוא בסכות וכמובא תקעו בחודש שופר בפסח ליום חגנו

For on Rosh Hashanah and Yom Kippur it is still covered and hidden, for although on Yom Kippur the light is drawn down, the drawing down is still above and not yet extended below.

דבראש השנה ויום הכפורים הוא עדין מכוסה ונעלם דהגם דביום הכפורים נמשך האור אבל ההמשכה היא למעלה עדין ואינה נמשכת למטה

And the revelation below is on Sukkos — this is “on the day of our festival,” etc. However, the revelation is in an encompassing aspect.

והגילוי למטה הוא בסכות שזהו ליום חגנו כו' אף הגילוי הוא בבחינת מקיף

And in order that it should shine in an inner manner, this is through the lulav.

ובדדי שיאיר בבחינת פנימיות זהו על-ידי הלולב

For behold, the lulav is the drawing down of daas into the feminine aspect of Ze'er Anpin, which stands at the chest of Ze'er Anpin, that is, in the aspect of the crown of malchus which corresponds to the chest of Ze'er Anpin, etc.

דהנה הלולב הוא המשכת הדעת בנוקבא דזעיר אנפין העומדת בחזה דזעיר אנפין והוא בבחינת פתח מלכות שפגגד חזה דזעיר אנפין כו'

And this is the drawing down of the aspect of the inner light, etc. Therefore, it is necessary to take the lulav in the sukkah — that is, that the encompassing light be drawn into an inner state.

והוא המשכת בחינת אור פנימי כו' ולכן צריך נטילת לולב בסכה והיינו שהאור המקיף נמשך בבחינת פנימיות כו'

Therefore, on the first day of the festival that falls on Shabbos, the lulav does not override Shabbos.

ולכן ביום טוב הראשון של החג שחל בשבת אין לולב דוחה שבת

For behold, it is known that on Shabbos the encompassing lights are drawn into the inner ones, and this is the reason that there are no tefillin on Shabbos — for the tefillin are the aspect of encompassing lights for the four intellects, and therefore they protrude above the head.

דהנה ידוע דבשבת נמשכים המקיפים בפנימיות וזהו הטעם שאין תפלין בשבת להיות כי התפלין הם בחינת מקיפים לארבע מוחין ולכן בולטין על גבי הראש

And on Shabbos the encompassing light shines in an inner way, and therefore it is not necessary then to take the lulav, for in any case the encompassing light shines inwardly.

ובשבת המקיף מאיר בבחינת פנימיות ולכן אין צריך אז נטילת לולב כי בלא-הפן מאיר המקיף בפנימיות כו'

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' ד'תה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

And in the time of the Beis HaMikdash they would take [the lulav], because there are many levels in the encompassing lights, and on Shabbos, when the encompassing light shines inwardly, there is drawn the aspect of an inner and higher encompassing light.

ובזמן בית המקדש היו נוטלין כי יש כמה מדרגות במקיפים ובשבת שהמקיף מאיר בפנימיות נמשך בחינת מקיף פנימי ועליון יותר

And therefore there was the taking of the lulav even on Shabbos, in order to draw down the aspect of the encompassing light, etc.

ולזאת היתה נטילת לולב גם בשבת בכדי להמשיך בחינת המקיף כו'

However, this was specifically in the time of the Beis HaMikdash, when it was within their power to draw down the higher level of the encompassing light as well.

אבל זהו דוקא בזמן בית המקדש שהיה בכחם להמשיך בחינת מקיף העליון גם-כן

Therefore, the lulav overrode Shabbos everywhere.

לכן היה לולב דוחה שבת בכל מקום

(And see in Likutei Torah, discourse “Yom Tov Shel Rosh Hashanah,” the reason that it also overrode [Shabbos] in the provinces.)

וראה בלקוטי תורה דבר המתחיל יום טוב של ראש השנה הטעם מה שדחה גם בגבולין

(And specifically on the first day of the festival, because then is the main revelation, etc.)

ודוקא ביום טוב הראשון להיות נשאו עיקר הגילוי (כו')

But now it does not override [Shabbos], because in this era of exile it is impossible to draw down the higher level of the encompassing light that should shine in revelation.

אבל עכשו אינו דוחה כי בזמן הגלות אי אפשר להמשיך בחינת המקיף העליון שיאיר בגילוי

For this level is not drawn now inwardly even through the lulav, and that which can now be drawn through the lulav is drawn on Shabbos in any case.

דחינה זו אינה נמשכת עתה בפנימיות גם על ידי הלולב ומה שאפשר עתה להמשיך על ידי הלולב נמשך בשבת בלא הכן

Therefore, now the lulav does not override Shabbos, even on the first day of the festival, etc.

ולכן עכשו אין לולב דוחה שבת גם ביום טוב הראשון כו'

[NOTE Summary

The discourse begins by explaining that all forms of light and delight (*oneg*) experienced in creation — whether the pleasure of souls in Gan Eden, intellectual delight in Torah comprehension, or spiritual illumination through prayer — are still measured and bounded. They stem from the radiance of G-dliness (*ha'arah*), not from the Essence itself. True *Atzmus* (Divine Essence) transcends even the loftiest levels of revelation, and therefore all spiritual delights, however sublime, have a limit — a *kitz* (“end”).

The Rebbe Rashab contrasts this with the **mitzvos**, especially **mitzvos maasiyos**, which draw down the **Essence of the Divine pleasure** — “נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני.” The physical act itself becomes a vessel for *Atzmus*, since “the final act rose first in thought.” This means that in performing a mitzvah in the physical

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' ד'תה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

world, one touches the Divine purpose that precedes all creation. The light that will be revealed *la'asid lavo* — when the Essence of the Infinite will shine equally in all realms — is already being drawn through our present observance.

The maamar then addresses a profound question: if the world was created “because it arose in His will,” why are Jews described as “*oseh retzono shel Makom*” — “those who make His will”? The Rebbe Rashab explains that creation revealed only the external will (*ratzon chitzoni*), while Torah and mitzvos reveal the **inner and essential will** (*ratzon pnimi*), uniting the transcendent (*sovev kol almin*) with the immanent (*memale kol almin*). Every act of Torah and mitzvos renews the Divine desire that sustains existence — the *hamshachah chadashah* of the will itself, as we say daily, “המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.”

He continues: this renewal occurs each year on **Rosh Hashanah**, when the inner will to be King is drawn forth anew — “אין מלך בלא עם.” The revelation, however, remains concealed until **Sukkos**, when it manifests as the **makif** — the surrounding light of Divine pleasure, symbolized by the *sukkah* itself. The *s'chach* (covering) represents this encompassing light that envelops and shelters the Jew. Yet the goal is to internalize that *makif* within consciousness and life — which is the function of the **lulav**, drawing the encompassing light into *pnimius* (inner expression).

In the time of the Beis HaMikdash, when spiritual capacity was greater, the *lulav* could even be taken on Shabbos — representing the ability to draw the *makif ha'elyon* (supernal surrounding light) into the most internal dimensions. Now, in exile, this higher level cannot yet be revealed openly; therefore, the *lulav* does not override Shabbos. Even so, on Shabbos itself the *makif* is drawn inward naturally, for “on Shabbos the encompassing light shines within.”

Thus, the *sukkah* represents the descent of Divine will and pleasure — the Infinite enveloping the finite — while the *lulav* symbolizes man's ascent, his capacity to integrate that transcendence into daily life. Together they form the union of *sovev* and *pnimi*, the crown and the inner being, Heaven and earth, the Infinite and the finite, all harmonized in Divine unity.

Practical Takeaway

The *sukkah* surrounds us with the infinite — reminding us that G-d's essence encompasses every aspect of life, even the most ordinary. But the *lulav* teaches that holiness must not remain above us; it must be drawn inward, into the heart, the mind, and the action.

During Sukkos, our task is to live not only within holiness but also **from within it** — to breathe Divine awareness so deeply that it becomes natural. When one performs a mitzvah with sincerity and presence, he is

The Rebbe Rashab

תר"ס

בס"ד, ליל ב' ד'תה"ס

With the help of Heaven, the night of the second of the intermediate days of the festival, 5666

“making G-d’s will” anew — bringing the infinite Divine pleasure into the finite act. The joy of Sukkos is precisely this: that G-d’s will and our own become one.

Chassidic Story

Once, during Sukkos in Lubavitch, the Rebbe Rashab was seen sitting quietly in the sukkah, motionless, his eyes half closed. A chassid later asked what he was meditating on. The Rebbe replied softly, “Every board of the sukkah sings, ‘There is none besides Him.’”

He explained that when a Jew sits in a sukkah, even the inanimate materials become alive with Divine unity. “If one listens closely,” he said, “the walls themselves whisper that they are nothing but G-dliness.”

This teaching was later repeated by the Frierdiker Rebbe, who said, “My father would hear the sukkah itself proclaiming the unity of the Infinite within the finite.”

(Source: *Sefer HaSichos* 5704, p. 17; *Sefer HaMaamarim* 5666, *Shaar HaSukkos*)

END NOTE]