פתח אליהו אנת הוא חד ולא בחושבן אנת...

(فيما يتعلّق بالآية «سأنزل الآن») استهلّ إيلياهو (**אליהו**, Eliyahu): «أنت واحد، ولكنك لست واحدًا بالعدد...»

◇

تُسمّى الصفات المنبثقة (**ספירות**, Sefiros) العشر «الزينة» (**תיקונין**, tikkunim)، لأنها، شأنها شأن عقل النفس وعواطفها، ألبسة باطنية للنور اللانهائي (**אור אין סוף**, Or Ein Sof)، ومع ذلك فهي واحدة معه؛ غير أن اللامتناهي يظل «واحدًا، لا بالعدد»، لأن عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus) ينبثق عبر الانكماش (**צמצום**, tzimtzum)، وهو هوّة أعمق بكثير من الحاجز (**פרסא**, parsa) الذي يفصل العوالم السفلى.

إهداء تكريمًا لـ

מוקדש לכבוד הגאון המקובל רבי לוי יצחק שניאורסאהן זצ"ל

والد الريبي، ريب ليفي يتسحاق

LikuteiTorah.com
الباراشا الحاسيدية
/likuteitorah.com/ar/torah-ohr/vayeira/1

الفكرة المحورية

تُسمّى الصفات المنبثقة (ספירות, Sefiros) العشر «الزينة» (תיקונין, tikkunim)، لأنها، شأنها شأن عقل النفس وعواطفها، ألبسة باطنية للنور اللانهائي (אור אין סוף, Or Ein Sof)، ومع ذلك فهي واحدة معه؛ غير أن اللامتناهي يظل «واحدًا، لا بالعدد»، لأن عالم الانبثاق (אצילות, Atzilus) ينبثق عبر الانكماش (צמצום, tzimtzum)، وهو هوّة أعمق بكثير من الحاجز (פרסא, parsa) الذي يفصل العوالم السفلى.

في كل قسم: النص العبري، ثم الترجمة، ثم شرح موجز تحت خط ذهبي. والأرقام الصغيرة في النص العبري هي أرقام الحواشي في النهاية.

خلاصة المامار

في شرح استهلال Pasach Eliyahu، يسأل المقالة لماذا تُسمّى الصفات المنبثقة العشر زينة. وتقدّم النفس النموذج: جوهرها نور بسيط، أما عقلها وعواطفها فألبسة باطنية متحدة بها كالحليّ بصاحبها، بخلاف ألبسة الفكر والكلام والفعل المنفصلة عنها. وكذلك فإن صفات عالم الانبثاق زينة للنور اللانهائي، بينما صفات عالم الخلق (בריאה, Beriah)، وعالم التكوين (יצירה, Yetzirah)، وعالم الفعل (עשיה, Asiyah) ألبسة حقيقية. ويُسمّى ה׳ «حكيمًا» لأنه مصدر الحكمة، كما أن الإحسان (חסד, Chesed) هو المصدر البعيد لحلاوة التفاحة؛ أما عالم الانبثاق، المشتق من جذر عبارة «سأقتطع من الروح» التي قيلت عن موسى (משה, Moshe)، فهو تنازل النور اللانهائي في تواضع. وتشير عبارة «واحد، لا بالعدد» إلى التاج (כתר, Keser): فعالم الانبثاق يأتي عبر الانكماش، حيث يُسحب النور إلى المُنير ولا يبقى إلا بالقوة، فلا تبقى أي صلة؛ أما العوالم السفلى فتأتي عبر حاجز، كالمَثَل الذي يضربه المعلّم، حيث تكون الحكمة العليا حاضرة بالفعل وتبقى بينهما صلة ما. ومع ذلك، فكل شيء متحد به. وأخيرًا، فإن «الطويل» و«القصير» هما الإحسان والشدة (גבורה, Gevurah)، و«سأنزل الآن وأرى» تعبّر عن التوازن بينهما، حيث تكون الرحمة بينهما.

مخطط عام

1 العنوان والسؤال ¶1–2
لماذا تُسمّى الصفات المنبثقة العشر زينة؟ عقل النفس وعواطفها ألبستها الباطنية، متحدة بها كالحليّ.

2 النفس وألبستها ¶3–5
الجسد، وبالأحرى العقل والعواطف، ألبسة متحدة بالنفس؛ ولأنها تتغير، فهي ليست جوهر النفس الثابت، لكنها أقرب إليها من الفكر والكلام والفعل.

3 «أنت حكيم»: مصدر الحكمة ¶6–8
صفات عالم الانبثاق زينة؛ ويُسمّى ה׳ حكيمًا بوصفه مصدر كل حكمة، كما تصبح حلاوة التفاحة من الإحسان بعد مراتب كثيرة من التنازل.

4 عالم الانبثاق بوصفه تواضعًا إلهيًا ¶9–10
يعني عالم الانبثاق خفضًا، كما «اقتُطع» من روح موسى للشيوخ السبعين: فالنور اللانهائي يخفض نفسه إلى الصفات، التي تظل واحدة معه.

5 «واحد، لا بالعدد»: التاج والانكماش والحاجز ¶11–13
التاج هو الواسطة التي لا مثيل لها؛ فعالم الانبثاق ينبثق عبر الانكماش، والعوالم السفلى عبر حاجز.

6 **النور والمُنير؛ الانكماش** ¶14–17

النور اللانهائي بالنسبة إلى اللامتناهي (Ein Sof ,אין סוף) كنور الشمس بالنسبة إلى الشمس؛ وفي الانكماش يُستوعب النور في المُنير ولا يبقى إلا بالقوة، كالنفس قبل دخولها الجسد أو كالعالم الذي لا ينشغل بالدراسة، بينما لا يمسّ ذلك المُنير نفسه.

7 **الحاجز كمَثَل المعلّم** ¶18–22

الحاجز كمَثَل تكون فيه فكرة المعلّم بكاملها حاضرة بالفعل، ولذلك تظل الحكمة الجديدة في عالم الخلق مرتبطة بعالم الانبثاق؛ أما عبر الانكماش فلا تبقى أي صلة على الإطلاق.

8 **ومع ذلك، فهو متحد به** ¶23–24

لأن النور لم يفعل سوى أن استُوعب في المُنير، ولأن خط النور (kav ,קו) يُستمدّ منه، فإن الصفات، حتى أوعيتها، واحدة مع اللامتناهي؛ كما يستطيع الفكر أن يحيط بحجر.

9 **الطويل والقصير والمتوسط: «سأنزل الآن»** ¶25–26

ينساب الإحسان إلى أسفل، وتقيس الشدة بحسب ما يصعد من الأسفل، وتقف الرحمة بينهما؛ و«سأنزل الآن وأرى» تعبّر عن توازنهما، مع تقديم الإحسان.

المفاهيم الأساسية

תיקונין (الزينة) תיקונין

الاسم الذي يطلقه Pasach Eliyahu على الصفات المنبثقة العشر: ألبسة متحدة بمن يرتديها، كالحليّ، لا أغطية منفصلة.

النور والمُنير אור ומאור

النور اللانهائي، أي الاسم الكاشف لـ**ה׳**، مقارنةً بمصدره، اللامتناهي نفسه، كما يُقارن نور الشمس بالشمس.

الانكماش والحيّز الخالي צמצום, מקום פנוי

سحب النور إلى المُنير، حيث لا يبقى إلا بالقوة؛ والنتيجة حيز «خالٍ» من النور، لا من ذات **ה׳**.

الحاجز (الوسيط) פרסא

الحاجز بين عالم الانبثاق والعوالم السفلى، ينقل الحكمة العليا في صورة غريبة، كمَثَل، بحيث تبقى صلة ما.

التاج الوسيط כתר הממוצע

التاج القائم بين المُفيض والمنبثق عنه؛ وهو غير معدود ضمن الصفات المنبثقة، وهو «واحد، لا بالعدد».

عالم الانبثاق بوصفه خفضًا אצילות – ואצלתי

من آية موسى والشيوخ: يجعل النور اللانهائي نفسه جانبًا ويخفض نفسه، تواضعًا، ليصير حكمة.

الطويل والقصير والمتوسط אריך, קציר, בינוני

الإحسان الذي ينساب إلى أسفل بلا حد؛ والشدة التي تحدّه بمقدار ما يصعد من الأسفل؛ والرحمة التي تعطي حتى من لا يستحق.

القسم 1 • ¶1–2

العنوان والسؤال

1 (שייך לפסוק ארדה נא[1] וגו׳)

(متعلّق بالآية: «سأنزل الآن...»)

> عنوان أُضيف إلى المقالة التعليمية (מאמר, maamar): فالخطاب الذي يلي، في مطلع «פתח אליהו» (Pasach Eliyahu)، متعلّق بالآية في باراشات ڤاييرا א (Parshas Vayera) لهذا الأسبوع، حيث يقول ה׳، قبل أن يحاكم سدوم: «سأنزل الآن وأرى» (בראשית 18:21). ولا يتّضح الربط إلا في النهاية (الفقرات 25–26). وتبيّن حاشية في ختام «פתח אליהו» لعام 5658 (1898) وجه الصلة: فالنور اللانهائي (אור אין סוף, Or Ein Sof) لا صلة له بالعوالم في جوهره، ولا يتصل بها إلا حين يتلبّس بالصفات المنبثقة (ספירות, Sefiros) العشر في عالم الانبثاق (אצילות, Atzilus)، أي التصحيحات (תיקונים, tikkunim)؛ عندئذ يؤثر في العوالم السفلى، فيصح أن يقال عن ה׳: «سأنزل».

2 **פתח אליהו[2] אנת הוא חד ולא[3] בחושבן אנת הוא דאפיקת עשר[4] תיקונין כו׳. להבין ענין זה למה נק׳ י״ס** [י׳ ספירות] **בשם תקונין. צריך להקדים ביאור ענין מהות הנפש.[5]**

افتتح إلياهو (אליהו) [وقال]: «أنت واحد، لا من جهة العدد؛ أنت الذي أخرجت عشرة تزيينات (תיקונין, tikkunim)...». ولفهم هذا الأمر، أي لماذا سُمّيت الصفات المنبثقة (ספירות, Sefiros) العشر باسم التزيينات، ينبغي أن نشرح أولًا حقيقة ماهية النفس.

> افتتاح إلياهو (פתח אליהו) هو المقطع الوارد في مقدمة תיקוני זהר (תיקוני זהר)، وفيه يثني إلياهو النبي على الواحد: فهو واحد، لكنه ليس «واحدًا» يمكن عَدّه، وهو الذي أخرج الصفات المنبثقة العشر، ويسمّيها المقطع «تزيينات». والسؤال هو لماذا أُطلقت هذه التسمية على الصفات، وتبدأ الإجابة بالنفس الإنسانية، التي هي مثال للأمر الإلهي.

כי הנה הנפש מצד עצמה היא אור פשוט בלי התחלקות שכל ומדות[6] והשכל והמדות שלה הן בחי׳ לבושין לנפש שהנפש יש לה שכל ומדות

فالنفس في ذاتها نور بسيط، لا انقسام فيه إلى عقل وصفات وجدانية (מדות, middos)؛ وعقلها وصفاتها الوجدانية لباسان للنفس، بمعنى أن للنفس عقلًا وصفات وجدانية،

> جوهر النفس نور واحد غير منقسم. والعقل والمشاعر قوتان حقيقيتان للنفس، لكن صلتهما بجوهرها كصلة اللباس بمن يرتديه. ويقرر الفصل 51 من תניא (תניא) الأمر نفسه: جوهر النفس كيان روحي بسيط واحد، لا يتوزع على أعضاء الجسد؛ وإنما تبلغ القوى التي تبعثها كلٌّ عضو وفقًا لطبيعته.

אבל אינן מהות ועצמיות הנפש[7] (ומ״ש בתניא[8] שהנפש עצמה[9] מתחלקת לשכל ומדות שהם נקראים עצמיות הנפש אין זה אלא לגבי מחדו״מ [מחשבה דבור ומעשה] **שהן לבושין נפרדין[10] ממש ממהות הנפש שהן בחי׳ בי״ע שע״ז אמר לבושין תקינת לון כו׳**

لكنهما ليسا جوهر النفس وحقيقتها. (وأما ما ورد في **תניא** من أن النفس نفسها تنقسم إلى عقل وصفات وجدانية، وأنهما يُسمّيان جوهر النفس، فذلك إنما هو بالقياس إلى الفكر والكلام والفعل، وهي ألبسة منفصلة حقًّا عن جوهر النفس، وهي مستوى عوالم الخلق (**בריאה**, Beriah) والتكوين (**יצירה**, Yetzirah) والفعل (**עשיה**, Asiyah)، وعنها قيل: «هيّأتَ لهم ألبسة...»،

> يدفع الألتر ربي (**אדמו״ר הזקן**) توهّم التناقض مع ما كتبه في **תניא**، حيث تُسمّى المشاعر والعقل جوهر النفس. فقد قيل ذلك بالمقارنة مع الفكر والكلام والفعل، وهي ألبسة النفس الخارجية الثلاث، والمنفصلة عنها تمامًا؛ كما أن عوالم الخلق والتكوين والفعل السفلى ألبسة هيّئت لها، كما جاء في **תיקוני זהר**. وفي **לקוטי תורה** (**לקוטי תורה**)، في شرح «لا تُسقط الملح»، يضيف الألتر ربي ما لم توضحه فصول **תניא** تلك (3 و12): حتى الحكمة (**חכמה**, Chochmah)، أولى قوى النفس، ليست إلا وعاءً لجوهرها؛ ذلك أن العقل يتغير، فيكون صافيًا تارةً وغير صافٍ تارةً أخرى.

דאינון בי״ע אבל השכל והמדות עם היות שהן בחי׳ לבושין[11] אינן לבושין נפרדין ממש אלא כמו בחי׳ כלים דאצי׳ דאיהו וגרמוהי חד[12] כו׳ ולכן נקראין בשם עצמיות ולא עצמיות ממש)

وهي عوالم الخلق والتكوين والفعل. أما العقل والصفات الوجدانية، فعلى الرغم من كونهما لباسًا، فليسا لباسين منفصلين حقًّا؛ بل هما شبيهان بمستوى أوعية عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus)، الذي قيل عنه: «هو وأوعيته (**איהו וגרמוהי**, ihu vegarmohi) واحد...»؛ ولذلك يُسمّيان «جوهرًا»، مع أنهما ليسا الجوهر حقيقةً.)

> العقل والمشاعر ألبسة باطنية متصلة بالنفس، كأوعية عالم الانبثاق، التي يقول عنها **תיקוני זהר**: «هو وأوعيته واحد». ولذلك يجوز أن تُسمّى «جوهرًا» إذا قيست إلى الألبسة الخارجية، وإن لم تكن هي الجوهر على الحقيقة.

אלא שהן נקראין בשם תיקונין שהנפש מתתקנת ומתלבשת בהן. וכמו שת״א [שתרגום אונקלוס] **ע״פ לא ילבש גבר[13] שמלת אשה לא יתקן גבר בתיקוני אתתא.[14]**

بل إنما سُمّيت تزيينات لأن النفس تتزيّن بها وتلبسها. وكما ترجم ترجوم أونكلوس الآية: «لا يلبس الرجل ثوب امرأة»، بقوله: «لا يتزيّن الرجل بتزيينات امرأة (**תיקוני**, tikkunei)».

> يبيّن ترجوم أونكلوس، الترجمة الآرامية التقليدية للتوراة، معنى **תיקון**: فقد ترجم «لا يلبس الرجل ثوب امرأة» بقوله: «لا يتزيّن الرجل بتزيينات امرأة». وفي العبرية، يدل **תיקון** عادةً على إصلاح أو ترتيب؛ أما هنا فيعني زينة، ولذلك فإن تسمية القوى تزيينات تعني أنها زينة النفس.

ועניין תקון[15] הוא מלשון תכשיט שמתקשט בו ומתפעל ממנו והרי מתאחד עם תכשיט זה כאלו הוא מגופו ממש.[16, 17]

ومعنى **תיקון** هو الزينة التي يتحلّى بها المرء ويتأثر بها؛ إذ يتحد بهذه الزينة كأنها جزء من جسده حقًّا.

> تختلف الزينة عن اللباس العادي: فمرتديها يتأثر بها ويعدّها جزءًا منه، كأنها جزء من جسده. وهذا هو المعنى الدقيق لـ **תיקון**: شيء متميّز عن الذات، لكنه متحد بها.

القسم 2 • ¶3–5

النفس وألبستها

3 **וכמו הנפש עם הגוף שעם היות שהגוף הוא לבוש לנפש מ״מ הרי הנפש מתפעלת ממקרי הגוף שכשהגוף נוקף אצבעו מרגשת הנפש**

وهذا يشبه النفس مع الجسم: فمع أن الجسم لباس للنفس، فإن النفس، مع ذلك، تتأثر بما يعرض للجسم؛ فإذا صدم الجسم إصبعه، أحست النفس بذلك.

> هذا أول مثال على لباس يتحد مع من يلبسه، وهو الجسم. فهو ليس إلا لباسًا للنفس، ومع ذلك تشعر النفس بما يحدث له، كأن تصاب إصبع الجسم بصدمة.

וכן מה שעולה ברצון הנפש לפעול איזה פעולה באברים האברים נשמעים לרצון זה תיכף ומיד כשעולה ברצונו לעשות הפעולה. הרגל להלוך בו כו׳.

وكذلك، حين تنشأ في إرادة النفس رغبة في القيام بعمل ما بواسطة الأعضاء، تطيع الأعضاء هذه الإرادة في الحال، فور نشوء إرادة المرء القيام بالفعل: فالقدم للمشي بها، إلخ.

> يعمل الاتحاد أيضًا في الاتجاه الآخر: فالأعضاء تنفذ إرادة النفس لحظة نشوئها؛ فالقدم، مثلًا، تمشي بمجرد أن يريد المرء المشي.

בלי שום קדימת התפשטות והמשכת המחשבה מהמוח ברגל שא״כ היה איזה שיהוי זמן מה והרי אינו שוהה אפילו רגע אלא מיד שעולה ברצונו כו׳.

من دون أي امتداد سابق للفكر وسريانه من الدماغ إلى القدم؛ إذ لو كان الأمر كذلك لاستغرق ذلك بعض الوقت، لكن لا يحدث أي تأخير، ولا حتى لحظة واحدة، بل يتم الأمر فور نشوء الإرادة، إلخ.

> لو كان على الإرادة أن تنتقل من الدماغ إلى القدم كأنها رسالة، لاستغرق ذلك بعض الوقت؛ لكن لا يحدث أي تأخير على الإطلاق، بل تكون الاستجابة فورية.

אך אין זה אלא מפני שהגוף מתאחד עם הנפש והנפש פועלת בו כרצונה כאילו היה עצמותה ומהותה ממש ואף שהגוף הוא לבוש הנפש מ״מ הוא מתאחד עם הנפש.

غير أن هذا ليس إلا لأن الجسم متحد بالنفس، والنفس تعمل فيه كما تشاء، كما لو كان الجسم عين ذات النفس وماهيتها؛ ومع أن الجسم لباس للنفس، فإنه مع ذلك متحد بها.

> والسبب أن الجسم متحد بالنفس، فتُحرّكه النفس كما لو كان هو ذاتها. وهكذا يمكن للّباس أن يكون لباسًا، وأن يكون في الوقت نفسه متحدًا بمن يلبسه.

4 **וכמו״כ** [וכמו כן] **יובן עד״ז ענין השכל והמדות של הנפש שהן ג״כ רק בחי׳ תקונין ולבושין שהנפש מתתקנת ומתלבשת בהן והן כלי הנפש שבהן ועל ידן פועלת הנפש כגרזן ביד החוצב בו.**

وبالمثل، يمكن فهم أمر القوى العقلية (mochin ,**מוחין**) والصفات الوجدانية (middos ,**מדות**) في النفس: فهي أيضًا ليست إلا ترتيبات (tikkunim ,**תקונין**) وألبسةً تتزين النفس بها وتلبسها، وهي أدوات النفس التي تعمل فيها وبواسطتها، كما الفأس في يد من ينحت بها،

> ينطبق الأمر نفسه على العقل والعواطف: فهما من ترتيبات النفس وألبستها، والأدوات التي تعمل النفس من خلالها. وصورة الفأس والناحت بها مأخوذة من إشعيا 10:15، حيث يوبخ النبي آشور على تفاخرها بفتوحاتها، مع أنها لم تكن سوى أداة في يد **ה׳**: فالأداة لا تعمل إلا بمن يمسك بها.

לאהוב במדת האהבה ולהשכיל בחכמה כו׳ שכל זה וכיוצא בזה הוא רק פעולת הנפש והתפשטותה שאינן אלא ממנה לזולתה אבל הנפש מצד עצמה היא למע׳ [למעלה] **מכל הבחי׳ הללו.**

أن يحبّ بصفة الحب، وأن يتفكر بالحكمة (Chochmah ,**חכמה**)، إلخ. كل هذا وما شاكله ليس إلا فعل النفس وامتدادها، اللذين لا يكون اتجاههما إلا من النفس إلى ما سواها؛ أما النفس في ذاتها فهي فوق جميع هذه المستويات.

> المحبة والفهم أمران تفعلهما النفس، وتتجه بهما إلى ما هو غيرها. أما النفس كما هي في ذاتها فتعلو على جميع هذه الأفعال.

שהרי השכל והמדות הם מקבלים שינויים כי במדות יש קטנות וגדלות שהקטן אוהב דברים קטנים כו׳.

ذلك أن **מוחין** و**מדות** يطرأ عليهما التغيّر؛ ففي **מדות** صِغَر وكِبَر، إذ يحب الطفل الصغير أشياء صغيرة، إلخ.

> والدليل على أن هذه القوى ليست جوهر النفس أنها تتغير. فمشاعر الطفل صغيرة وتتعلق بأشياء صغيرة، أما مشاعر البالغ فتكبر.

5 והשכל כל זמן שמזקינים[18] כו׳. ולא שייך כ״ז [כל זה] **בעצמיות הנפש ומהותה שהיא אינה בעלת שינויים כלל.**

والعقل أيضًا: «كلما تقدّموا في السنّ...» إلخ. ولا ينطبق شيء من هذا على جوهر النفس وحقيقتها، إذ لا يطرأ عليها أيّ تغيّر مطلقًا.

> يتغيّر العقل أيضًا مع التقدّم في السنّ: وهذه الكلمات مأخوذة من المشناه (Kinnim 3:6)، التي تقول إن غير المتعلمين يزدادون اضطرابًا كلما تقدّموا في السنّ، بينما يزداد علماء التوراة رسوخًا في أذهانهم. لكن جوهر النفس لا يتغيّر مطلقًا.

ואינה מקבלת שינויים ממקרי הגוף שאינה מתלבשת בעצמותה בגוף אלא הארותיה וכחותיה שהן המתפשטות בגוף ומתלבשות בו הן מקבלים שנויים מצד הגוף המקבל בקטן כך ובזקן כך[19] כו׳.

ولا يتغيّر أيضًا بسبب ما يطرأ على الجسد، لأنها لا تكتسي بالجسد من حيث جوهرها؛ وإنما أشعتها وقواها هي التي تمتدّ في الجسد وتلبسه، وهي التي تتغيّر بسبب الجسد الذي يتلقّاها [إياها]، فتكون الحال في الطفل على نحو، وفي الشيخ على نحو آخر، إلخ.

> لا يدخل جوهر النفس في الجسد؛ وإنما تدخل فيه أشعتها وقواها، وهذه تتشكل وفقًا للجسد الذي يتلقّاها، على نحو يختلف في الطفل عنه في الشيخ.

וגם השכל והמדות אינן רק הארות הנפש וכחותיה המתפשטות בגוף ואינן עצמיות הנפש ומהותה.[20] אלא שהנפש פועלת ומתפשטת בכחות והארות הללו ומ״מ אינן לבושין נפרדים ממש[21]

والعقل والصفات الوجدانية أيضًا ليسا إلا أشعة النفس وقواها التي تمتدّ في الجسد، وليسا جوهر النفس وحقيقتها. بل إن النفس تعمل وتمتدّ من خلال هذه القوى والأشعة؛ ومع ذلك، فليستا ألبسةً منفصلة عنها حقًّا.

> العقل والعواطف هما أيضًا من أشعة النفس وقواها، وليسا جوهرها. تعمل النفس من خلالهما، ومع ذلك فهما ليسا منفصلين عنها كما ينفصل عنها اللباس الظاهري.

כמו מחדו״מ [מחשבה דבור ומעשה] **שהן הארות וכחות המלבישים ממש את הנפש** (כמו לבוש המכסה כו׳) **אבל השכל והמדות הן הארות מעצמיות הנפש ואינן לבושין ממש**

مثل الفكر والكلام والفعل، وهي أشعة وقوى تكسو النفس حقًّا (مثل لباس يسترها، إلخ)؛ أما العقل والصفات الوجدانية فهما أشعة صادرة عن جوهر النفس، وليسا ألبسةً حقًّا.

> الفكر والكلام والفعل تستر النفس كالمعطف، وهي منفصلة عنها حقًّا. أما العقل والعواطف، فعلى النقيض من ذلك، فهما يشعّان من جوهر النفس نفسه، وليسا ألبسة بالمعنى الكامل.

אלא תקונין שעצמותה מתתקנת ומתנאה בהן כמו תקון התכשיט שהוא המיפה את האדם שמתקשט בו ומתנאה:

بل هي [زينة] (תקונין, tikkunim)، تتزيّن بها حقيقة النفس وتتجمّل؛ مثل زينة الحلية التي تجمّل الإنسان الذي يتحلّى بها ويتجمّل.

> فهي إذن زينة: يتجمّل بها جوهر النفس، كما يتجمّل الإنسان بالحلي التي يلبسها ويتماهى معها.

القسم 3 • ¶6–8

«أنت حكيم»: مصدر الحكمة

6 **ועד״ז יובן גם למעלה בי״ס** [בי׳ ספירות] **שנק׳ תקונין (והיינו חכמה ומדות דאצי׳ דאיהו וגרמוהי חד כו׳. אבל בי״ע הן בחי׳ לבושין ממש[22] ועליהם אמר לבושין תקינת לון[23] כו׳).**

وبالطريقة نفسها يمكن فهم الأمر أيضًا في الأعلى، بالنسبة إلى الصفات المنبثقة (ספירות, Sefiros) العشر التي تُسمّى الترتيبات (תקונין, tikkunim)؛ أي الحكمة (חכמה, Chochmah) والصفات الوجدانية (מדות, middos) في عالم الانبثاق (אצילות, Atzilus)، التي [قيل فيها]: «هو وأوعيته (איהו וגרמוהי, ihu vegarmohi) واحد...»؛ أمّا [تلك التي في] عوالم الخلق (בריאה, Beriah) والتكوين (יצירה, Yetzirah) والفعل (עשיה, Asiyah)، فهي حقًّا ألبسة، ويقال عنها: «أعددتَ لهم ألبسة...»).

> يُطبَّق النموذج الآن على ה׳. تُسمّى صفات عالم الانبثاق ترتيبات لأنها، مثل عقل النفس ومشاعرها، متحدة بالنور الذي تعبّر عنه («هو وأوعيته واحد»). أمّا صفات العوالم السفلى فهي ألبسة حقيقية منفصلة، وهي «الألبسة التي أعددتَها لهم».

כי הנה אנת הוא חכים פי׳ אנת הוא היינו אא״ס [אור אין סוף] **חכים שנמשך בבחי׳ חכמה ע״ד במקום שאתה מוצא גדולתו[24] כו׳ ועדיין אינו חכים בחכמה ידיעא**

لأن [في النص]: «أنتَ حكيم»: فـ«أنتَ» تعني النور اللانهائي (אור אין סוף, Or Ein Sof)، و«حكيم» تعني أن النور اللانهائي يُمدّ إلى مستوى الحكمة، على نحو قولهم: «حيثما تجد عظمته...»؛ وهو ليس بعدُ حكيمًا بحكمة معلومة،

> يتابع Pasach Eliyahu قوله: «أنت حكيم». فـ«أنت» هو النور اللانهائي، و«حكيم» تعني أن ذلك النور يبلغ مستوى الحكمة. وهذا فعل تواضع، كما في قول الحكماء: «حيثما تجد عظمته، تجد تواضعه» (ويشرح الفقرة 9 هذا). ومع ذلك، فهو ليس حكيمًا بحكمة يمكن معرفتها.

אלא שנק' חכים לפי שהוא מקור החכמה וממנו המשכת חכמה בבי״ע הגם שאין ערוך חכמה דבריאה כו' וכ״ש [וכל שכן] **דעשיי'** [דעשייה] **כו' להיות נק' בשם חכים ע״ש** [על שם] **זה.**

بل إنما يُسمّى «حكيمًا» لأنه مصدر الحكمة، ومنه يأتي إمداد الحكمة إلى عوالم الخلق والتكوين والفعل؛ ومع أن حكمة عالم الخلق، وما إلى ذلك، لا تُقاس به، فحكمة عالم الفعل أبعد من ذلك بكثير، وما إلى ذلك، فإنما يُسمّى «حكيمًا» لهذا السبب.

> إنما يُسمّى «حكيمًا» لأنه مصدر تدفّق كل حكمة إلى أسفل، عبر العوالم، مع أن حكمة العوالم السفلى لا تُقاس به.

הנה הענין יובן עד״מ ממה שארז״ל [שאמרו רבותינו זכרונם לברכה] **אין לך כל עשב**[25, 26] **כו' וגבוה מעל גבוה**[27] **כו'.**

ويمكن فهم الأمر من خلال مثالٍ مما قاله حكماؤنا، عليهم الرحمة: «ما من عشبة...» وما إلى ذلك، و«عالٍ فوق عالٍ...» وما إلى ذلك.

> ليبيّن الألتر ربيه (**אדמו״ר הזקן**) كيف يمكن لشيء أن يكون مصدرًا لما يختلف عنه اختلافًا تامًا، يستشهد بالقول إن لكل نبتة **מזל** (mazal)؛ قوة روحية مدبّرة) في الأعلى يتولى نموّها، وبالآية: «والعالي فوق العالي يراقب». وفي موضع سابق من **תורה אור**، في **נח** (8d)، يفصّل الألتر ربيه هذه السلسلة: تتلقى النبتة من **מזל** (mazal) الخاص بها، وتتلقى المزالات، **מזלות** (mazalos)، من الأمراء السبعين، ثم يتلقى الأمراء السبعون بدورهم من الملائكة، «عالٍ فوق عالٍ»، إلى أن يتلقى الجميع من الملكوت (**מלכות**, Malchus) الخاصّ بـ **ה'**.

7 **והרי התפוח הגשמי יש בו מתיקות וחיך אוכל יטעם האם נאמר שיש בכח הצומח אשר בארץ טעם ומתיקות ג״כ ופשיטא במזל שאינו מערך ומהות זה כלל.**

والتفاحة المادية فيها حلاوة، و«الحنك يذوق الطعام»؛ فهل نقول إن قوة النمو التي في الأرض فيها هي أيضًا طعم وحلاوة؟ وبالتأكيد لا نقول ذلك عن التدبير الروحي العلوي (**מזל**, mazal)، إذ ليس من هذا النمط والماهية أصلًا.

> التفاحة حلوة المذاق، لكن لا أحد يقول إن قوة النمو في الأرض حلوة في ذاتها؛ وبالتأكيد لا يقول ذلك عن المَزَل الذي في العلو، والذي يدبّرها، فهو من نمط مغاير تمامًا.

אלא הענין הוא[28] שהמתיקות נמשך מחסד ומרירו מגבורה והרי הם ענינים רוחניים רק שבהשתלשלות וסדר ירידת המדרגות מדרגה אחר מדרגה נתגשמו עד שנמשך מבחי׳ חסד מתיקות כו׳.

بل إن الأمر هو أن الحلاوة تنبع من الإحسان (חסד, Chesed)، والمرارة من الشدة (גבורה, Gevurah)؛ وهذان أمران روحانيان، غير أنهما، عبر سلسلة العوالم الهابطة (השתלשלות, hishtalshelus) وترتيب هبوط المستويات، مستوىً بعد مستوى، اكتسبا هيئة مادية، حتى نشأت الحلاوة من مستوى الإحسان، إلخ.

> تنبع الحلاوة من الإحسان، والمرارة من الشدة. وهما صفتان روحانيتان اكتسبتا، عبر الهبوط من مستوى إلى مستوى، مذاقات مادية. وفي ليكوتي توراه (לקוטי תורה)، شير هاشيريم (שיר השירים) (16a)، يشرح الألتر ريبي (אדמו״ר הזקן) بالطريقة نفسها أن مذاقات الثمار المختلفة، حلوها وحامضها، تنبع من قوة النمو الروحية، تبعًا لكيفية امتزاج قوى الإحسان (חסדים, Chasadim) والشدة (גבורות, Gevuros) فيها.

עם היות שאין ערוך אליו מ״מ הוא ממזגו ותכונתו וכמו שרואין כמה מיני עריבות ומתיקות ברוחניות

ومع أن الحلاوة المادية لا تُقاس به، فإنها تحمل طابعه وخصائصه؛ كما نرى في الأمور الروحانية أنواعًا كثيرة من اللذة والحلاوة،

> لا تشبه الحلاوة المادية الإحسان، ومع ذلك فهي تحمل طابعه. ونرى أيضًا في الحياة الروحية ألوانًا من الحلاوة تخصها.

כמו תענוג של דבר חכמה[29] הוא ג״כ מתיקות וכן תענוג של ניגון שהוא מן הקול היוצא מן הלב בחי׳ המדות.[30]

مثل لذة فكرة من الحكمة، فهي أيضًا حلاوة؛ وكذلك لذة اللحن، المنبعث من الصوت الصادر عن القلب، أي مستوى الصفات الوجدانية (מדות, middos).

> إن لذة إدراك فكرة هي نوع من الحلاوة، وكذلك لذة اللحن الذي يصدر عن القلب، موطن المشاعر. وهذه صور وسيطة، روحانية لكنها قد صارت حلوة بالفعل، تقع بين الإحسان ومذاق التفاحة.

8 **ולכן בכמה ירידות והשתלשלות נעשה מתיקות גשמי ממש הגם שההפרש וההבדל רב ביניהם. וכך הוא הענין בבחי׳ חכמה שיש בה ג״כ גבוה מעל גבוה.**

ولذلك، عبر هبوطات كثيرة ومراحل عديدة من سلسلة العوالم الهابطة (השתלשלות, hishtalshelus)، تصير حلاوة مادية فعلية، مع أن الفارق والتمييز بينهما كبير. وهكذا هو الأمر في مستوى الحكمة (חכמה, Chochmah)، إذ يوجد فيها أيضًا «عالٍ فوق عالٍ».

> لا يصير الإحسان (חסד, Chesed) حلاوة مادية إلا بعد هبوطات كثيرة، والفجوة بينهما شاسعة. وتجري الحكمة على النحو نفسه: فلها هي أيضًا سلّم من المستويات، «عالٍ فوق عالٍ».

והגם שחכמה דבריאה אינה מערך ולא מהות חכמה הנראית ונגלית בעשייה מ״מ הוא מקור ושרש להיות ממנה התהוות בחי׳ חכמה דעשי׳ [דעשיה] הנגלית כו׳.[31]

وعلى الرغم من أن حكمة عالم الخلق (**בריאה**, Beriah) ليست من مرتبة الحكمة التي تُرى وتنكشف في عالم الفعل (**עשיה**, Asiyah)، ولا من ماهيتها، فإنها مع ذلك المصدر والجذر الذي تنشأ منه مرتبة حكمة عالم الفعل المنكشفة، إلخ.

> حكمة عالم الخلق تختلف اختلافًا تامًا عن الحكمة التي نراها في العالم المادي، عالم الفعل، ومع ذلك فهي الجذر الذي تنشأ منه تلك الحكمة. وبالمنطق نفسه، يمكن أن يُقال عن **ה׳** إنه «حكيم» بوصفه مصدر كل حكمة.

القسم 4 • ¶9–10

عالم الانبثاق بوصفه تواضعًا إلهيًا

9 **וכך היא חכמה דאצי׳ עם היות שהוא בחי׳ חכים ולא בחכמה ידיעא. מ״מ היא בחי׳ מקור דמקור כו׳.**

وهكذا هو الأمر في الحكمة (**חכמה**, Chochmah) في عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus): فعلى الرغم من أنها مستوى «حكيم، ولكن ليس بحكمة معلومة»، فإنها مع ذلك مستوى مصدرٍ للمصدر، إلخ.

> تواصل سلّم الحكمة صعوده: فحكمة عالم الانبثاق ما زالت لا تعدو أن تكون «حكيمًا، ولكن ليس بحكمة معلومة»، وهي مصدر المصدر للحكمة التي دونها.

אבל להיות אנת הוא חכים דהיינו המשכת אור א״ס בחכמה הנה החכמה ממש מאין תמצא[32]

أمّا أن يكون الأمر «أنت حكيم»، أي امتداد النور اللانهائي (**אור אין סוף**, Or Ein Sof) إلى الحكمة، فالحكمة بذاتها «توجد من العدم (**אין**, ayin)».

> لكن أن يصير النور اللانهائي «حكيمًا» أصلًا، أي أن يدخل في الحكمة، هو في حد ذاته قفزة: فالحكمة «توجد من العدم (**אין**, ayin)»، إذ تُقرأ الآية في أيوب على أن الحكمة تأتي من مستوى هو «عدم» بالنسبة إليها.

ולכן היא בחי׳ ענוותנותו ית׳ שהוא ירידה גדולה לפניו ית׳ וזהו לשון אצי׳ בלה״ק [בלשון הקודש] שהוא ל׳ [לשון] ירידה והשפלה[33] **ממדרגתו העליונה להשפיל א״ע [את עצמו] כאלו הוא במדרגה פחותה**

ولذلك فهي مستوى تواضعه، تبارك وتعالى، إذ إن ذلك نزول عظيم بالنسبة إليه، تبارك وتعالى. وهذا هو [معنى] لفظ **אצילות** في اللسان المقدس، إذ يدل على النزول والانخفاض عن مرتبته العلوية، وعلى أن يخفض المرء نفسه كأنه في مرتبة أدنى،

> إن اتخاذ النور اللانهائي صفة الحكمة فعلٌ من التواضع الإلهي، ونزول عظيم. ولهذا سُمّي العالم الأعلى **אצילות**: فمع أن ترجمته المعتادة هي «الانبثاق»، يُقرأ اللفظ هنا على صلة بجذر «وأفرز»، أي إفراد شيء وخفضه عن مرتبته الرفيعة.

וכמו ואצלתי מן הרוח[34, 35] דגבי משה דלפי שאמר מאין לי בשר[36] שהיתה מדרגתו במעלה העליונה

كما في قوله «وأفرز (**ואצלתי**, ve'atzalti) من الروح» في شأن موسى (**משה**): لأنه قال «من أين لي لحم؟»، إذ كانت مرتبته في أعلى المقامات،

> الشاهد هو قصة الشيوخ السبعين: إذ يقول ה׳: «وأفرز من الروح التي عليك». وكان موسى قد احتجّ قائلًا: «من أين لي لحم؟»، لأن مرتبته كانت سامية جدًا.

ולא הי׳ [היה] **יכול להשפיל א״ע** [את עצמו] **בהמשכת בשר גשמי[37] לכך אמר לו הקדוש ב״ה אספה לי שבעים איש[38] שהם במדרגה הפחותה[39] היינו שלא יהיו מתגשמי׳** [מתגשמים] **ממש**

ولم يكن يستطيع أن يخفض نفسه بإنزال لحم مادي؛ لذلك قال له القدوس المبارك (קב״ה / **קודשא בריך הוא**, kudsha brich hu): «اجمع لي سبعين رجلًا»، ممن هم في مرتبة أدنى، أي إنهم لم يكونوا ماديين بالفعل،

> لم يستطع موسى، لسموّ مرتبته، أن يخفض نفسه لتوفير شيء مادي كاللحم. لذلك أمره ה׳ أن يجمع سبعين شيخًا من مرتبة أدنى، لكنهم لم يكونوا منحطين إلى حد أن يكونوا ماديين تمامًا. ويشرح مقالٌ (**מאמר**) لاحق (**ספר המאמרים**، 5687) لماذا ذُكر اللحم تحديدًا: فالمنّ، «طعام الحكمة»، كان يمكن أن يأتي بواسطة موسى، أما اللحم فيرمز إلى حبّ ملتهب يحتاج إلى ذاتٍ محبة؛ ولذلك جاء بواسطة الشيوخ، الذين كانوا أقرب إلى الناس.

אלא ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם[40] פי׳ שאוריד ואמשיך[41] בחי׳ שלך שיהי׳ [שיהיה] **למטה ממדרגתך.[42]**

بل «سأفرز من الروح التي عليك وأضع [ذلك] عليهم»؛ أي إنني سأنزل وأمدّ مستواك، ليكون دون مرتبتك [أنت].

> تعني عبارة «سأفرز من الروح التي عليك» أن ה׳ كان سينزّل مستوى موسى نفسه إلى ما دون مرتبته، لكي يحلّ على الشيوخ. وهذا هو معنى **אצילות**: أن يُخفض مستوى المرء نفسه. وفي **תורה אור**، **משפטים** (76b)، يُشتق اسم **אצילות** من الآية نفسها، لكن بوصفه انتقالاً من الاحتجاب إلى الانكشاف: فما كان مستترًا في موسى انكشف في الشيوخ السبعين.

10 **ושמתי עליהם[43] שיהי׳** [שיהיה] **יניקה גם להם ממדרגה זו אבל לא שיהיו עולים במעלת ומדרגת משה עצמו כו׳.**

«وأضع [ذلك] عليهم»: أي إنهم هم أيضًا يستمدّون من هذا المستوى، لكنهم لا يرتقون إلى منزلة موسى (**משה**) نفسه ومرتبته، إلخ.

> يعني الشطر الثاني من الآية، «وأضعه عليهم»، أن الشيوخ يستمدّون من مستوى موسى، لكنهم لا يصيرون موسى؛ بل يتلقّون ذلك في صورة أدنى.

וכמו״כ [וכמו כן] **למעלה ענין אצי׳ הוא בחי׳ ירידה להיות התלבשות אור א״ס בחכמה כו׳ ולכן נק׳ ע״ס** [עשר ספירות] **דאצי׳ עשר תקונין שהן בחי׳ לבושין לאור א״ס ולא עצמיות כו׳**

وبالمثل، فإن شأن عالم الانبثاق (Atzilus ,**אצילות**) هو نزول، لكي يتلبّس النور اللانهائي (**אור אין סוף**, Or Ein Sof) بالحكمة (**חכמה**, Chochmah)، إلخ؛ ولذلك تُسمّى الصفات المنبثقة (**ספירות**, Sefiros) العشر في **אצילות** عشرة ترتيبات (**תקונין**, tikkunim)، إذ هي ألبسة للنور اللانهائي، وليست هي [جوهره]، إلخ.

> يجري في **אצילות** الأمر نفسه: إذ ينزل **אור אין סוף** بنفسه ليتلبّس بالحكمة (**חכמה**, Chochmah) وسائر **ספירות**. ولذلك تُسمّى **ספירות** العشر **תקונין**: فهي ألبسة للنور، لا جوهره.

ומכל מקום אינן לבושין ממש אלא תקונין משום דאיהו וגרמוהי חד כו׳. משא״כ בי״ע כנ״ל:

ومع ذلك، فهي ليست ألبسة بالمعنى الحقيقي، بل **תקונין**، لأن «هو وأوعيته (**איהו וגרמוהי**, ihu vegarmohi) واحد...»؛ وليس الأمر كذلك في عالم الخلق (**בריאה**, Beriah)، وعالم التكوين (**יצירה**, Yetzirah)، وعالم الفعل (**עשיה**, Asiyah)، كما سبق بيانه.

> ومع ذلك، فكما هي الحال في عقل النفس ومشاعرها، ليست هذه ألبسة منفصلة، بل زينة متحدة بالنور («هو وأوعيته واحد»)، بخلاف **ספירות** العوالم السفلى، فهي ألبسة منفصلة.

القسم 5 • ¶11–13

«واحد، لا بالعدد»: التاج والانكماش والحاجز

11 **וזהו אנת הוא חד ולא בחושבן**[44, 45] **שאינו נמנה בכלל הי״ס** [הי׳ ספירות][46] **(וקאי על כ״ע** [כתר עליון][47] **הממוצע בין המאציל לנאצלים)**[48] **שאין ערוך אליו**[49] **כלל**

وهذا هو [معنى] «أنت واحد، ولكن ليس بالعدد»: أي إنه لا يُعَدّ ضمن الصفات المنبثقة (**ספירות**, Sefiros) العشر (وهذا يشير إلى التاج (**כתר**, Keser) العلوي، الوسيط بين المُفيض والمنبثَقين)، إذ لا قياس إليه مطلقًا.

> يتضح الآن معنى العبارة الأولى: «أنت واحد، ولكن ليس بالعدد»؛ فهي تشير إلى **כתר**، التاج العلوي، الذي يقع بين **ה׳**، المُفيض، والصفات المنبثقة. ولا يُعَدّ ضمن العشرة، لأنها لا تقارن به. وفي **תניא** (**תניא**)، 17 (**אגרת הקודש** Iggeres HaKodesh)، يُسمّى **כתר** «الوسيط الذي يصل نور المُفيض، اللامتناهي (**אין סוף**, Ein Sof)، بالمنبثَقين».

כי התהוות חכמה מהכתר[50] היא מאין ממש ולא כסדר השתלשלות שהן בחי' התהוות יש מיש כו'. והנה בכל העולמות אבי"ע [אצילות בריאה יצירה עשיה] **יש בחי' כתר הממוצע. כי מלכות דאצילות נעשה כתר לבריאה.[51]**

فإن نشوء الحكمة (**חכמה**, Chochmah) من **כתר** هو من العدم (**אין**, ayin) حقًّا، لا وفق نظام سلسلة العوالم الهابطة (**השתלשלות**, hishtalshelus)، حيث ينشأ موجود من موجود، إلخ. والآن، في جميع العوالم: عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus)، وعالم الخلق (**בריאה**, Beriah)، وعالم التكوين (**יצירה**, Yetzirah)، وعالم الفعل (**עשיה**, Asiyah)، يوجد مستوى وسيط هو **כתר**؛ فالملكوت (**מלכות**, Malchus) في عالم الانبثاق يصير **כתר** لعالم الخلق.

> تنشأ الحكمة من **כתר** على نحو «موجود من العدم»، لا عبر التدرج المعتاد لسلسلة العوالم الهابطة، حيث ينشأ كل مستوى من المستوى الذي فوقه. ولكل عالم **כתר** وسيط كهذا: فالمستوى الأدنى، **מלכות**، من كل عالم يصير **כתר** للعالم الذي يليه. وفي **לקוטי תורה** (لقوטי תורה)، **שלח** (39b)، ينقل الألتر رِبّه ذلك عن كتابات الأريزال (**האריז"ל**)، ويشبّهه بكلام المعلم المنطوق الذي يصير فكرًا في تلميذه: فما يكون مكشوفًا في المستوى الأعلى يصير الجذر الخفي للمستوى الأدنى.

12 **ומלכות דבריאה כתר ליצירה. אך ההפרש בין כתר דאצילות לכתר שבכל העולמות כי התהוות אצילות הוא ע"י צמצום אור א"ס להיות מקום פנוי וחלל ממש כו'**

وملكوت (**מלכות**, Malchus) عالم الخلق (**בריאה**, Beriah) [يصير] التاج (**כתר**, Keser) لعالم التكوين (**יצירה**, Yetzirah). لكن الفرق بين **כתר** في عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus) و**כתר** في جميع العوالم [الأخرى] هو أن نشأة **אצילות** تكون من خلال الانكماش (**צמצום**, tzimtzum) للنور اللانهائي (**אור אין סוף**, Or Ein Sof)، حتى ينشأ مكان خالٍ وفراغ حقيقي، إلخ.

> تتواصل سلسلة العوالم: يصير **מלכות** في **בריאה** تاجًا لـ**יצירה**. غير أن **כתר** في **אצילות** يختلف عن **כתר** في العوالم السفلى: فقد نشأت **אצילות** بواسطة **צמצום**، الذي خلّف «مكانًا خاليًا»، أي فراغًا حقيقيًا من النور.

והתהוות בי"ע היינו ע"י פרסא המפסיק בין אצי' לבריאה ובין בריאה ליצירה כו' ולא מקום פנוי.

أما نشأة **בריאה** و**יצירה** وعالم الفعل (**עשיה**, Asiyah)، فهي من خلال حاجز (**פרסא**, parsa) [فاصل] يفصل بين **אצילות** و**בריאה**، وبين **בריאה** و**יצירה**، إلخ، وليس [من خلال] مكان خالٍ.

> تنشأ العوالم السفلى لا من خلال فراغ، بل عبر **פרסא**، وهو حاجز أو ستار موضوع بين **אצילות** و**בריאה**، وبين كل عالم والعالم الذي يليه.

13 וההפרש שבין פרסא למקום פנוי[52] יובן בהקדם ענין הצמצום באור א״ס. כי הנה אור א״ס

سيُفهم الفرق بين الحاجز (פרסא, parsa) والحيّز الخالي، إذا بدأنا [بشرح] مسألة الانكماش (צמצום, tzimtzum) في النور اللانهائي (אור אין סוף, Or Ein Sof). فالنور اللانهائي

> لبيان الفرق بين الحاجز والحيّز الخالي، يشرح الألتر ربي (אדמו״ר הזקן) أولا ماهية الانكماش ومعنى «النور اللانهائي». ففي ليكوتي توراه (לקוטי תורה)، شير هاشيريم (שיר השירים) (42b)، يصف الألتر ربي الانكماش بأنه «قفزة» تتجاوز سلسلة العوالم المرتبة، في حين أن الحاجز ينتمي إلى السلسلة: فالنور نفسه يشرق من خلال الحاجز، كما تُكسى الفكرة بمَثَل.

היינו אור וגילוי להיות איזה התפשטות והתהוות מקור וחיות ואור א״ס שבעצמותו היינו בחי׳ זו שיש בו אור להיות מאיר ומתפשט להוות ולהחיות.

يعني النور والكشف، بحيث يكون ثمة شيء من الامتداد ونشوء مصدر وقوة الحياة (חיות, chayus)؛ وأما النور اللانهائي الكائن في ذاته، فهو هذا المستوى: أن يكون فيه نور يشرق ويمتد، فيُنشئ ويمنح الحياة.

> النور اللانهائي هو قدرة ה׳ على الكشف والامتداد إلى الخارج والإيجاد ومنح الحياة. وحتى في ذاته، فإن النور اللانهائي هو هذا الجانب: نور من طبيعته أن يشرق.

القسم 6 • ¶14–17

النور والمُنير؛ الانكماش

14 וזהו קודם שנברא העולם היה[53] הוא ושמו בלבד[54] דהיינו הוא א״ס בעצמו.[55] ושמו הוא אור א״ס שבעצמותו שהוא רק בחי׳ שמו שהוא בחי׳ הגילוי

وهذا هو [معنى] «قبل أن يُخلق العالم، لم يكن إلا هو واسمه»: «هو» هو اللامتناهي (אין סוף, Ein Sof) نفسه، و«اسمه» هو النور اللانهائي (אור אין סוף, Or Ein Sof) الكامن في جوهره، وليس إلا مستوى اسمه، أي مستوى التجلي،

> تذكر العبارة «قبل أن يُخلق العالم، لم يكن إلا هو واسمه» أمرين: «هو» هو جوهر اللامتناهي ذاته، و«اسمه» هو النور اللانهائي، وهو بالنسبة إليه بمنزلة الاسم للإنسان: الجانب الذي يمكن أن ينكشف للآخرين.

דהיינו מה שיכול להיות מתגלה ומתפשט כמו זיו השמש מהשמש[56] שהזיו הוא האור שיש בשמש להאיר על הארץ והשמש עצמו היינו גוף השמש עצמו

أي ما يمكن أن ينكشف ويمتد، كإشعاع الشمس الصادر عنها: فالإشعاع هو الضوء الموجود في الشمس ليضيء على الأرض، أما الشمس نفسها فهي جرم الشمس الفعلي.

> المثال هو الشمس: فإشعاعها هو الضوء الذي يمكنها أن تسلطه على الأرض، أما الشمس نفسها فهي الجرم الذي يصدر عنه الضوء.

והנה האור היוצא מהשמש נק׳ בשם אור כמו שכתוב ויקרא אלקים לאור יום[57] **שהיום נק׳ אור ע״ש** [על שם] **התפשטות האור והזיו מה שמאיר ביום משא״כ עצמיות השמש נקרא מאור.**

أما الضوء الصادر من الشمس فيُسمّى «نورًا»، كما ورد: «ودعا **אלקים** النورَ نهارًا»، إذ يُسمّى النهار نورًا بسبب امتداد النور والإشعاع اللذين يضيئان خلال النهار؛ أما جوهر الشمس فيُسمّى المنير (**מאור**, ma’or).

> يسمّي الكتاب المقدس الإشعاع «نورًا» («دعا **אלקים** النور نهارًا»، أي إن النهار يُسمّى نورًا بسبب النور الذي يمتد فيه)، أما الشمس نفسها فتُسمّى «منيرًا» (**מאור**, ma’or)، أي مصدر النور.

וכמ״ש את שני המארת הגדלים[58] **כו׳. וכך הוא באור א״ס שהאור נקרא הגילוי שמתפשט ממנו התהוות האור וחיות כו׳ וא״ס בעצמו הוא בחי׳ המאור שהוא מקור האור וממנו נמשך האור:**

كما ورد: «المنيران العظيمان»، إلخ. وهكذا هو الأمر في النور اللانهائي: فالنور يُسمّى التجلي الذي يمتد منه نشوء النور وقوة الحياة، إلخ؛ أما **אין סוף** نفسه فهو مستوى **מאור**، أي مصدر النور الذي ينساب منه النور.

> وكذلك في الأعلى: النور اللانهائي هو التجلي الذي ينساب منه النور وقوة الحياة إلى الوجود، أما اللامتناهي نفسه فهو «المنير»، مصدر ذلك النور.

15 **והנה הצמצום היה באור א״ס דהיינו שהאור נכלל במאור**[59] **כי לפי שאין העולמות יכולים לקבל גילוי אוא״ס** [אור אין סוף] **כמו שהוא בעצמותו.**

والآن، وقع الانكماش (**צמצום**, tzimtzum) في النور اللانهائي (**אור אין סוף**, Or Ein Sof)، أي إن النور انطوى في المنير. فبما أن العوالم لا تستطيع تلقّي انكشاف النور اللانهائي كما هو في ذات **ה׳**،

> وقع الانكماش في النور، لا في **ה׳**: فقد رُدّ النور إلى مصدره، أي المنير. ولم تكن العوالم لتطيق النور اللانهائي كما هو.

והיו בטלים במציאות ממש כו׳ לכך צמצם האור שיוכלל במאור (להיות רק בכח ולא בפועל)[60] **ויתעלם בו שלא יהיה גילוי האור רק המאור**

ولكانت تبطل عن الوجود تمامًا، إلخ؛ لذلك قلّص **ה׳** النور كي ينطوي في المنير (فيكون بالقوة لا بالفعل)، ويحتجب فيه، فلا يكون هناك انكشاف للنور، بل للمنير وحده.

> لكانت العوالم ستبطل عن الوجود؛ لذلك ردّ **ה׳** النور إلى المنير، حيث يبقى بالقوة فحسب، مستترًا، ولا يبقى إلا المنير.

(אבל במאור שהוא א״ס עצמו לא שייך צמצום ח״ו [חס ושלום] **ולא העלם[61] ואדרבה המאור הוא בהתגלות[62]**

(لكن الانكماش لا ينطبق على المنير، وهو اللامتناهي (**אין סוף**, Ein Sof) نفسه، حاشا، ولا الاحتجاب؛ بل إن المنير في حالة انكشاف.

> هذا قيد مهم: فالمنير، أي ذات **ה׳**، لا ينكمش ولا يحتجب على الإطلاق؛ بل إن المنير «منكشف». ويذهب **אור התורה** (Mattos)، من تأليف تسيمح تسيدك (**הצמח צדק**)، إلى أبعد من ذلك: فالانكماش لا يمسّ المنير على الإطلاق، بل إن المنير ينكشف بالفعل من خلال الانكماش.

ולכן אפילו תנוקות יודעים שיש שם אלוה מצוי[63] כו׳ אף שאין בהם השגה ותפיסה איך ומה לפי שאין בהם גילוי האור שמ״מ המאור עצמו הוא נמצא למטה כמו למעלה)

ولذلك يعرف حتى الأطفال الصغار أن هناك **ה׳** موجودًا، إلخ، مع أنهم لا يملكون فهمًا ولا إدراكًا لكيفيته وماهيته؛ لأن النور ليس منكشفًا لهم، ومع ذلك فالمنير نفسه موجود في الأسفل كما في الأعلى.)

> ولهذا يعرف حتى الأطفال الصغار أن **ה׳** موجود، من دون أن يفهموا عنه شيئًا: فما يدركونه ليس النور، الذي يتطلب فهمًا، بل المنير نفسه، الموجود في الأسفل كما في الأعلى.

ולכן נק׳ צמצום זה מקום פנוי וחלל[64] כו׳ פי׳ שהוא חלל וריק מן האור שאין בו אור והתגלות כלל

ولذلك سُمّي هذا الانكماش مكانًا خاليًا وفراغًا، إلخ؛ أي إنه فراغ خالٍ من النور، لا نور فيه ولا انكشاف على الإطلاق،

> لهذا سُمّي الانكماش «مكانًا خاليًا» أو «فراغًا»: فهو خالٍ من النور والانكشاف.

אלא נשאר בכח במאור וכמשל הנפש שבבואה לגוף נראה גילוי החיות שבה שמחיה את הגוף

لكن [النور] يبقى بالقوة في المنير. وهذا يشبه مثال النفس: فعندما تحلّ في الجسد، يُرى انكشاف قوة الحياة فيها، التي تحيي الجسد؛

> يظل النور موجودًا، لكن بالقوة فحسب في المنير. والمثال على ذلك النفس: فعندما تحلّ في الجسد، تظهر قوة حياتها في الجسد الحي.

אבל קודם בואה לגוף אע״פ [אף על פי] **שיש בה כח החיות להחיות את הגוף בהתלבשותה בו מ״מ הרי החיות ההוא בכח**

أما قبل حلولها في الجسد، فعلى الرغم من أن لديها قوة الحياة التي تحيي الجسد عندما تتلبّس به، فإن قوة الحياة تلك تكون بالقوة،

> قبل أن تحلّ في الجسد، تكون لدى النفس بالفعل القدرة على إحيائه، لكن تلك القدرة لا تزال بالقوة فحسب.

ולא בפועל כ״ז [כל זמן] **שלא נתלבשה עדיין בגוף להחיותו ולהוציא גילוי החיות מכח אל הפועל ומההעלם אל הגילוי.**[65, 66]

لا بالفعل، ما دامت لم تتلبّس بعد بالجسد لتحييه، ولتنقل انكشاف قوة الحياة من القوة إلى الفعل، ومن الاحتجاب إلى الانكشاف.

> لا تصير قوة الحياة بالفعل إلا عندما تتلبّس النفس بالجسد، فتنتقل من القوة إلى الفعل، ومن الاحتجاب إلى الانكشاف. وكذلك حال النور اللانهائي بعد الانكماش.

16 **וכן איש חכם שכשהחכמה שלו היא בבחי׳ התפשטות לזולתו או אפילו לעצמו דהיינו בשעה שעוסק בה אזי היא בבחי׳ גילוי שנראית ונגלית חכמתו לזולתו או לעצמו**

وكذلك الإنسان الحكيم: حين تكون حكمته في حال امتداد إلى غيره، أو حتى إلى نفسه، أي حين يشتغل بها، تكون في حال انكشاف، فتُرى حكمته وتنكشف لغيره أو لنفسه.

> تشبيه ثانٍ للقوة والفعل: تنكشف حكمة الإنسان حين يشتغل بها، سواء أكان يعلّمها لغيره أم يفكر فيها بنفسه.

אבל בעידנא דלא עסיק[67] **הרי חכמתו רק בכח הנפש דהיינו שיש בכחו להשכיל אם יעסוק בהשכלה**

لكن «في وقت لا يشتغل [بها]» لا تكون حكمته إلا بالقوة الكامنة في النفس؛ أي إن لديه القدرة على تصوّر الأفكار إذا اشتغل بالتفكير،

> حين لا يشتغل بها، لا تكون حكمته إلا قوةً في نفسه: فهو قادر على التفكير إن اختار ذلك. وفي ليكوتي توراه (**לקוטי תורה**)، فايقرا (52d)، يطوّر الألتر ربي (**אדמו״ר הזקן**) هذا التشبيه: فإحدى رسائل التلمود التي لا يدرسها المرء تغيب عن فكره وكلامه، لكنها تظل منقوشة في ذاكرته؛ ولهذا يقف المرء أمام عالم التوراة حتى حين لا يكون ذلك العالم يدرس.

אבל לא באה לידי גילוי מכח אל הפועל וכן כח הראי׳ [הראיה] **שבעין שאף שאם יסתום העין יש לו כח הראי׳** [הראיה]

لكنها لا تبلغ مرتبة الانكشاف، منتقلةً من القوة إلى الفعل. وكذلك قوة البصر في العين: فحتى إذا أغمض المرء عينه، تكون لديه قوة البصر

> في هذه الحال لا تنكشف. وكذلك قوة البصر: فهي حاضرة بكمالها والعين مغمضة.

בשלימות מ״מ לא בא לידי גילוי להיות העין רואה ממש עד שיפקח עיניו וכן כח ההילוך שברגל וכיוצא בזה בשאר החושים שבכל האברים כו׳.

بتمامها، ومع ذلك لا تبلغ مرتبة الانكشاف بحيث تبصر العين فعلاً حتى يفتح عينيه. وكذلك قوة المشي في القدم، وعلى نحو مماثل سائر الحواس في جميع الأعضاء، إلخ.

> لكن البصر لا يصير فعلياً حتى تفتح العين. وينطبق الأمر نفسه على المشي وعلى جميع الحواس. فلا ينقص القوة شيء؛ إنما هي غير منكشفة فحسب، وهكذا يوجد النور داخل المنير بعد الانكماش (**צמצום**, tzimtzum).

17 **ועד״ז יובן למעלה בבחי׳ הצמצום באוא״ס** [באור אין סוף][68] **שהאור והגילוי נתצמצם ונתעלם להיות רק בכח המאור**[69] **ולא בפועל.**

وبالطريقة نفسها يمكن فهم الأمر في الأعلى، في شأن الانكماش (**צמצום**, tzimtzum) في النور اللانهائي (**אור אין סוף**, Or Ein Sof): فقد انكمش النور والتجلّي واستترا، فلم يبقيا إلا بالقوة في مصدر النور، لا بالفعل.

> تُطبَّق الأمثلة التشبيهية في الأعلى: ففي الانكماش انحسر النور وتجلّيه واختفيا، وبقيا بالقوة في مصدر النور فحسب.

וה״ז [והרי זה] **נק׳ מקום פנוי וחלל לגבי האור שלא נשאר אור וגילוי. ואף שבאמת אינו מקום פנוי לגמרי ח״ו** [חס ושלום]

وهذا يُسمّى حيّزًا خاليًا وفراغًا بالنسبة إلى النور، إذ لم يبقَ نور أو تجلٍّ. ومع أنه، في الحقيقة، ليس حيّزًا خاليًا تمامًا، حاشا،

> بالنسبة إلى النور، يُسمّى هذا «حيّزًا خاليًا»، إذ لا يبقى فيه نور متجلٍّ. ومع ذلك، فهو ليس خاليًا حقًّا من ה׳.

שהרי המאור ממלא את כל החלל. שבמאור עצמו לא שייך צמצום והעלם ח״ו [חס ושלום] **והאור הוא בכח כו׳.**

إذ إن مصدر النور يملأ الفراغ كله، لأن الانكماش والاحتجاب لا ينطبقان على مصدر النور نفسه، حاشا، والنور موجود بالقوة، إلخ.

> إن مصدر النور، أي ذات ה׳، يملأ «الفراغ» كله، إذ لا ينطبقان عليه الانكماش والاحتجاب؛ وحتى النور نفسه لا يزال موجودًا، ولكن بالقوة.

אעפ״כ [אף על פי כן] **לפי שהמשיל האריז״ל** [האר״י זכרונו לברכה] **את הגילוי וחיות הנמשך מא״ס והתהוות ע״ס** [עשר ספירות] **חכמה בינה כו׳ בשם אורות שהם כמו אור וזיו היוצא משמש ומאיר כו׳.**

ومع ذلك، فبما أن الأريزال (**האריז״ל**) شبّه التجلّي وقوة الحياة (**חיות**, chayus) المنبثقة من اللامتناهي (**אין סוף**, Ein Sof)، ونشوء الصفات المنبثقة (**ספירות**, Sefiros) العشر، الحكمة (**חכמה**, Chochmah) والفهم (**בינה**, Binah) إلخ، بالأنوار، التي تشبه النور والإشعاع الصادرين عن الشمس والمضيئين، إلخ،

> فلماذا، إذن، يسمّيه الأريزال (الحاخام يتسحاق لوريا، معلم الكابالا) حيّزًا خاليًا؟ لأنه يصف انبثاق الألوهية من اللامتناهي والصفات المنبثقة العشر بالأنوار، على مثال ضوء الشمس المنبعث من الشمس.

לכך קרא להצמצום מה שנכלל האור במאור בשם מקום פנוי שהוא התעלמות האור והתעלמות זו היא העדר האור עד שאינו עולה בשם כלל להיות נק׳ בשם חכמה ואפי׳ [ואפילו] **חכים**

لذلك سمّى الانكماش، أي اندراج النور في مصدر النور، «الحيّز الخالي»، لأنه احتجاب النور؛ وهذا الاحتجاب هو غياب النور، إلى حدّ أنه لا يُسمّى بأي اسم على الإطلاق، فلا يُسمّى الحكمة ولا حتى «حكيمًا»

> في إطار هذه الصورة، يُعدّ انحسار النور إلى مصدره «حيّزًا خاليًا»: إنه غياب للنور يبلغ من التمام حدًّا لا يصحّ معه أن يُسمّى حتى حكمة أو «حكيمًا».

ולא בחכמה ידיעא כו׳ (**שאינו ניכר מורגש אפי׳** [אפילו] **בכח**)[70] **עד אחר כמה ירידות והשתלשלות המדרגות עקודים נקודים כו׳**

«ولكن لا بحكمة معلومة»، إلخ، (إذ لا يُدرك ولا يُحَسّ حتى بالقوة)، إلا بعد هبوطات كثيرة ومراحل متتابعة من سلسلة العوالم الهابطة (**השתלשלות**, hishtalshelus)، وهي عوالم أكوديم (**עקודים**, Akudim؛ أي «المقيَّدة») ونيقوديم (**נקודים**, Nekudim؛ أي «المنقَّطة»)، إلخ،

> لا يصحّ أن يُسمّى «حكيمًا» حتى بمعنى «حكيم، ولكن لا بحكمة معلومة»؛ إذ لا يُحَسّ به حتى على هيئة قوة كامنة. ولا يظهر ما يمكن تسميته إلا بعد مراحل إضافية كثيرة، ومنها العالمان اللذان يسمّيهما الأريزال أكوديم («المقيَّدة») ونيقوديم («المنقَّطة»).

שבחי׳ עינים היא מקור בחי׳ כלים להיות עולה בשם התהוות בחי׳ חכים ולא בחכמה ידיעא כו׳ דהיינו שאז נעשה בחי׳ כח התהוות איזו בחי׳ להיות מקור דמקור לבחי׳ חכמה כו׳

إذ إن مستوى العيون (**עינים**, Eynayim) هو مصدر مستوى الأوعية، بحيث يصحّ أن يُسمّى نشوء مستوى «حكيم، ولكن لا بحكمة معلومة»، إلخ؛ أي إنه عندئذ تنشأ قوة لإيجاد مستوى ما، ليكون مصدرًا لمصدر مستوى الحكمة، إلخ.

> في رواية الأريزال، يصدر عالم نيقوديم عن نور «العيون» لآدم قَدْمُون (**אדם קדמון**, Adam Kadmon؛ أي «الإنسان الأوّلي»)، وهو المرتبة الأولى بعد الانكماش وفوق عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus). والعيون هي مصدر الأوعية. وعند تلك المرتبة فقط تنشأ قوة يصحّ وصفها بأنها «حكيم، ولكن لا بحكمة معلومة»: مصدر لمصدر الحكمة.

(וכל ענין צמצום זה להיות ירידת והשתלשלות עיגולים ויושר ופרסא דא״ק [דאדם קדמון] **להיות עקודים נקודים כו׳ הכל בכלל כתר**[71] **דאצי׳ שהוא הממוצע להיות התהוות בחי׳ אצי׳ ע״ס** [עשר ספירות] **חכמה כו׳):**

(وهذه المسألة كلها، أي الانكماش الذي يتيح هبوط الدوائر والخط المستقيم، والحاجز (**פרסא**, parsa) لآدم قَدْمُون، وسلسلة تدرّجها لتصير أكوديم ونيقوديم، إلخ، كلّها داخلة في التاج (**כתר**, Keser) لعالم الانبثاق، وهو الوسيط الذي ينشأ عنه مستوى عالم الانبثاق، والصفات المنبثقة العشر، والحكمة، إلخ.)

> تُعدّ جميع المراحل الواقعة بين الانكماش وعالم الانبثاق—الدوائر والخط المستقيم، وهما نمطا النور بعد الانكماش، والحاجز الخاص بآدم قَدْمُون، وعالما أكوديم ونيقوديم—مجتمعةً تاج عالم الانبثاق، وهو الوسيط الذي ينبثق منه عالم الانبثاق.

القسم 7 • ¶18–22

الحاجز كمَثَل المعلّم

18 **אך ענין הפרסא שבין אצי׳ לבריאה**[72] **ובין בריאה כו׳ הוא עד״מ כמו הרב שרוצה להסביר שכל גדול לתלמידו שאין התלמיד יכול לקבלו**

أما شأن الحاجز (**פרסא**, parsa) بين عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus) وعالم الخلق (**בריאה**, Beriah)، وبين عالم الخلق [وعالم التكوين (**יצירה**, Yetzirah)]، إلخ، فهو، على سبيل المثال، كحال معلّم يريد أن يشرح فكرة عظيمة لتلميذه، لكن التلميذ لا يستطيع تلقيها،

> أما الآلية الأخرى، أي الحاجز بين العوالم، فيشرحها بمثال جديد: معلّم لديه فكرة عميقة أكثر مما يستطيع تلميذه أن يتلقاه مباشرة. ويوضح **לקוטי תורה** (לקוטי תורה)، **בלק** (68c)، نقلًا عن **עץ חיים** (עץ חיים)، أن هذا الحاجز يحول دون انكشاف عالم الانبثاق كما هو في العوالم السفلى، وهذا ما يجعلها كائنات محدودة ومنفصلة.

וצריך להמשילו בדרך משל וחידה[73,74] **וכמו משלי שלמה לשמרך מאשה זרה**[75] **שהיא משל להנמשל שמדבר בע״ז** [בעבודה זרה] **שהיא זרה מדברי תורה כו׳**

فيجب عليه أن يعبّر عنها عن طريق مثل ولغز؛ كما في أمثال سليمان (**שלמה**)، «ليحفظك من امرأة غريبة»، وهو مثل للمعنى المقصود، إذ يتحدث ذلك المعنى عن عبادة الأصنام، وهي غريبة عن كلمات التوراة، إلخ؛

> عليه أن يكسو الفكرة ثوب مثل أو لغز. وأمثال سليمان هي المثال المعروف: فالتحذير من «المرأة الغريبة» يعني في باطنه التحذير من عبادة الأصنام، فهي «غريبة» عن التوراة. واللفظة **זרה** (zarah)، بمعنى «غريبة»، تصل بين التعبيرين: **אשה זרה** (ishah zarah)، «امرأة غريبة»، و**עבודה זרה** (avodah zarah)، «عبادة غريبة».

וכן כיוצא בזה שאר ענינים כמו מה שמביאין משל מדברים פשוטים גשמיים לדברים העומדים ברומו של עולם כו'.

وكذلك الأمر في سائر المسائل المشابهة، مثل ضرب مثل من أمور مادية بسيطة لأمور قائمة في ذروة العالم، إلخ.

> وهكذا أيضًا، كلما عُلّمت أمور سامية، «تلك القائمة في ذروة العالم»، من خلال أمثال مأخوذة من أمور مادية بسيطة.

19 **והנה המשל הזה הוא מענינים אחרים שלא מענין השכל שרוצה ללמד עליו רק לפי שבו ועל ידו יובן השכל לכן הוא מפסיקו בדברים אחרים.**

وهذا المثل مستمد من أمور أخرى، لا من موضوع الفكرة التي يريد أن يعلّمها؛ وإنما لأن الفكرة تُفهَم فيه ومن خلاله، فإنه يحجبها بأمور أخرى.

> يُؤخذ المثل من موضوع يختلف عن الفكرة التي يشرحها؛ ولا يُستعمل إلا لأن الفكرة يمكن إدراكها من خلاله. وبهذا المعنى، يحجب المثل الفكرة بمواد غريبة عنها.

וזהו ענין פרסא המפסיק[76] בין אצי' לבריאה שהוא בחי' מסך מבדיל לדבר מענינים אחרים שלא

وهذا هو شأن الحاجز الفاصل (**פרסא**, parsa) بين عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus) وعالم الخلق (**בריאה**, Beriah): فهو بمثابة ستار فاصل يجري فيه الكلام على أمور أخرى، لا

> الحاجز الفاصل بين عالم الانبثاق وعالم الخلق هو ستار من هذا القبيل: إذ «يجري فيه الكلام على أمور أخرى» غير أمور عالم الانبثاق.

מענין אצי'[77] ששם החכמה[78] היא באופן אחר ומהות אחר שאינה מערך אופן ומהות חכמה שבעולם הבריאה ואין בבריאה יכולת לקבל הארת חכמה

عن شأن عالم الانبثاق؛ إذ إن الحكمة هناك ذات نمط وطبيعة مغايرين، لا يقاسان بنمط الحكمة وطبيعتها في عالم الخلق، وليس في عالم الخلق قدرة على تلقي إشراق الحكمة

> الحكمة في عالم الانبثاق من نوع مغاير تمامًا للحكمة في عالم الخلق، ولا يستطيع عالم الخلق تلقيها على هيئتها كما هي.

כמו שהיא באצי' רק שע"י הפרסא המפסקת יהיה הארת בחי' חכמה בבריאה ג"כ לפי מזגה ותכונתה כדי שיובן השכל להתלמיד מן המשל ומתחדש שם בחי' חכ' [חכמה] **ג"כ.**

كما هي في عالم الانبثاق؛ وإنما، بوساطة الحاجز الفاصل، يصل أيضًا إلى عالم الخلق إشراق جانب الحكمة، وفقًا لمزاجه وخصائصه، لكي يفهم التلميذ الفكرة من خلال المثل، وينشأ هناك أيضًا من جديد مستوى من الحكمة.

> بوساطة الحاجز الفاصل، يشرق نور الحكمة في عالم الخلق بصيغة تلائم طبيعته، كما يدرك التلميذ الفكرة من خلال المثل؛ وهكذا تنشأ فيه حكمة جديدة.

20 **ולכן נק' בריאה ג"כ יש מאין לפי שהיא מבחי' פרסא שהי' [שהיה] אור של תולדה[79] דהיינו שנולד ונתחדש אור חכמה בבריאה**

ولذلك يُسمّى عالم الخلق (Beriah ,**בריאה**) أيضًا «شيئًا من لا شيء»، لأنه ناشئ عن مستوى الستار الفاصل (parsa ,**פרסא**)، وهو نور متولّد (toldah ,**תולדה**)، أي إن نور الحكمة وُلد واستُحدث في **בריאה**،

> لهذا يُسمّى عالم الخلق أيضًا «شيئًا من لا شيء»: فالنور في عالم الخلق «نور متولّد»، ينشأ حديثًا بواسطة الستار الفاصل، بدلًا من أن يكون النور الأصلي نفسه مواصلًا نزوله. وقد شرح الألتر ريبي (**אדמו"ר הזקן**) الفكرة نفسها من قبل في توراة أور، ليخ ليخا (12b): فبواسطة حاجز وستار فاصل ينشأ نور جديد، «نور متولّد»، ليس من جوهر النور الأول؛ ومع كل ستار فاصل آخر يهبط هذا النور إلى أن تنشأ المادة المحسوسة.

כמו עד"מ השכל שמתחדש אצל התלמיד מן המשל שאמר לו שהמשל הוא בענין אחר והוא מבין מזה דעת רבו[80]

كما في المثال التوضيحي: فالفكرة التي تتولّد حديثًا لدى التلميذ من المثل الذي قاله له [المعلّم]؛ إذ يتناول المثل موضوعًا آخر، ومنه يفهم فكر أستاذه،

> يشبه ذلك تلميذًا يسمع مثلًا عن أمر، ويفهم منه مراد أستاذه في أمر آخر.

והרי שכל זה הוא חדש אצלו שמתחדש ע"י המשל. וכך אור זה דבריאה הוא אור חדש שמתחדש ע"י הפרסא.

وهذه الفكرة جديدة عليه، تتولّد حديثًا بواسطة المثل. وكذلك فإن هذا النور في **בריאה** نور جديد، يتولّد حديثًا بواسطة **פרסא**.

> الفكرة جديدة على التلميذ، وتنشأ بواسطة المثل؛ وكذلك نور عالم الخلق نور جديد ينشأ بواسطة الستار الفاصل.

21 **והנה המשכיל יבין שהתעלמות השכל של הרב בדרך המשל שאומר להתלמיד הוא שכל חכמתו בעצמות' הוא מלובש במשל זה ולא בכח לבד אלא בפו"מ** [בפועל ממש].

والآن يدرك المتأمّل أن استتار فكرة المعلّم في صورة المثل الذي يضربه للتلميذ هو [بحيث] تكون حكمته كلها، في جوهرها، متلبّسة بهذا المثل، لا بالقوة فحسب، بل بالفعل.

> نقطة دقيقة: حين يكسو المعلّم فكرته بالمثل، تكون الفكرة كلها حاضرة في المثل حقاً وفعلاً، لا بالقوة فحسب. في ليكوتي توراه (**לקוטי תורה**)، شميني عتصيرت (87b)، يشبّه الألتر ربّه (**אדמו"ר הזקן**) الحاجز (parsa ,**פרסא**) [البارسا] بالجليد: فالجليد هو الماء نفسه، غير أنه متجمّد، وكذلك تكون الفكرة نفسها متلبّسة بالمثل، غير أنها في صورة مادية.

רק לפי שהענין שהחכמה מלובשת בו הוא שלא מענין השכלת חכמתו בעצמו אלא יצא ללמד שלא כענינו לכך השכלת הרב בענין שמרמז בו אין ההשכלה ההיא נראית ונגלית להתלמיד

لكن، لما كان الأمر الذي تلبّست به الحكمة غير موضوع إدراك حكمته نفسه، بل «خرج ليعلّم أمراً ليس من جنسه»، فإن إدراك المعلّم في الأمر الذي يلمّح به إلى الفكرة لا يظهر للتلميذ ولا ينكشف له.

> لكن لأن المثل يتناول موضوعاً مختلفاً (وبعبارة مستعارة من قواعد تفسير التوراة، «خرج ليعلّم أمراً ليس من جنسه»)، لا يستطيع التلميذ أن يرى معنى المعلّم مباشرة.

אלא עפ״י [על פי] **המשל שהוא ענין אחר וממנו מתחדש לו השכל עד שנק׳ אצלו שכל חדש אבל מ״מ השכל החדש הזה במהותו ועצמותו כבר היה לעולמים**[81] **ומרומז הכל במשל.**

بل لا يدركه إلا من خلال المثل، وهو أمر آخر، ومنه تتولّد له الفكرة من جديد، حتى تُسمّى عنده فكرة جديدة. ومع ذلك، فإن هذه الفكرة الجديدة كانت، في ماهيتها وجوهرها، «موجودة منذ أزمان غابرة»، وكلّها مُلمَح إليها في المثل.

> لا يستطيع أن يدرك الفكرة إلا من خلال المثل، ولذلك تبدو له جديدة. لكنها في الحقيقة كانت موجودة منذ البداية، كما يقول كوهيلت (**קהלת**): «كانت موجودة منذ أزمان غابرة»، وكانت كامنة بكاملها في المثل.

22 **וכך הוא ענין התעלמות והתלבשות חכמה כו׳ דאצי׳ בבחי׳ פרסא להיות התהוות בחי׳ חכ׳** [חכמה] **כו׳ דבריאה.**

وهكذا يكون الأمر في احتجاب الحكمة (Chochmah ,**חכמה**) وما إلى ذلك من عالم الانبثاق (Atzilus ,**אצילות**) وتلبّسها في مستوى أو جانب (bechinah ,**בחינה**) الحاجز (parsa ,**פרסא**)، لكي ينشأ مستوى الحكمة وما إلى ذلك من عالم الخلق (**בריאה**, Beriah):

> يُطبَّق التشبيه هنا: تحتجب حكمة عالم الانبثاق وتتلبّس بالحاجز، لكي تنشأ حكمة عالم الخلق.

שחכ׳ [שחכמה] **דאצי׳ היא במהותה ועצמותה בפו״מ** [בפועל ממש] **המתלבשת בבחי׳ הפרסא**[82] **וגורמת התהוות חכמה דבריאה כו׳ הרי חכמה דבריאה אע״פ** [אף על פי] **שהיא אור חדש מ״מ כבר יש לה איזה ערך ויחוס עם חכמה דאצי׳.**

فإن حكمة عالم الانبثاق، بطبيعتها وجوهرها، تتلبّس بالفعل بمستوى الحاجز وتُحدث نشوء حكمة عالم الخلق وما إلى ذلك. وهكذا، فعلى الرغم من أن حكمة عالم الخلق نور جديد، فإن لها مع ذلك قدراً من المشابهة والصلة بحكمة عالم الانبثاق.

> تكون حكمة عالم الانبثاق حاضرة بالفعل في الحاجز، وتُحدث حكمة عالم الخلق. ولذلك، فرغم أن حكمة عالم الخلق جديدة، فإن بينها وبين حكمة عالم الانبثاق قدراً من المشابهة والصلة.

משא״כ בחי׳ צמצום אוא״ס [אור אין סוף] **להיות אצי׳ היינו התעלמות האור והעדרו עד שאינו עולה בשם כלל כנ״ל ולכן נק׳ חד ולא בחושבן:**[83]

أما انكماش النور اللانهائي (**אור אין סוף**, Or Ein Sof) لكي ينشأ عالم الانبثاق، فليس كذلك؛ إذ هو احتجاب النور وغيابه، إلى حدّ أنه لا يُنسب إليه أي اسم على الإطلاق، كما سبق شرحه. ولذلك يُسمّى: «واحد، لا في العدد».

> يختلف الانكماش الذي يسبق عالم الانبثاق: فالنور هناك لا يتلبّس بالحاجز، بل يغيب، حتى لا يمكن أن يُسمّى شيء منه. ولهذا يُوصَف اللامتناهي (**אין סוף**، Ein Sof)، نسبةً إلى الصفات المنبثقة (**ספירות**، Sefiros)، بأنه «واحد، لا في العدد». وهذا ما لخّصه الألتر ربي: من عالم الانبثاق إلى العوالم السفلى يمرّ النور عبر حاجز، ومع ذلك يظل ضمن سلسلة العوالم الهابطة (**השתלשלות**، hishtalshelus) المرتّبة؛ أما من اللامتناهي إلى عالم الانبثاق، فلا يأتي وفق ذلك الترتيب، بل عبر الانكماش والفضاء الخالي.

القسم 8 • ¶23–24

ومع ذلك، فهو متحد به

23 **אך אנת הוא דאפיקת עשר תקונין**[84] **כו׳ שמ״מ אינן בחי׳ נפרד לגמרי אף שאין להם ערך ויחס אליו כו׳**

ومع ذلك: «أنت هو الذي أخرج عشرة **תקונין** tikkunim) [ترتيبات])»، إلخ؛ فإنها ليست منفصلة عنه انفصالًا تامًا، مع أنها لا تُقاس به ولا تربطها به أي نسبة، إلخ؛

> العبارة الثانية من «Pasach Eliyahu» (**פתח אליהו**)، «أخرجتَ عشرة **תקונין**»، تضيف ما يوازن المعنى: فعلى الرغم من أن الصفات المنبثقة (**ספירות**، Sefiros) لا صلة لها باللامتناهي (**אין סוף**، Ein Sof)، فإنها ليست منفصلة عنه انفصالًا تامًا.

מ״מ מאחר שהאור נכלל במאור כו׳. וגם אח״כ המשכת קו״ח [קו וחוט] **כו׳ הרי הכל מתאחדים עמו.**

ومع ذلك، بما أن النور مندرج في المنير، إلخ، وكذلك بعد ذلك [يكون] امتداد خط النور (**קו**، kav) والخيط، إلخ، فإن الجميع متحدون به.

> لم يَزَل النور قط، بل انطوى فحسب في المنير؛ وبعد الانكماش (**צמצום**، tzimtzum)، يُمدّ في الحيّز خط رفيع «**קו**» وخيط من النور. وهكذا، فكل شيء متحد به.

24 **ואפי׳** [ואפילו] **לאנהגא בהון עלמין.**[85] **עלמין הם בחי׳ כלים. ת׳ אלף עלמין דכסופין כו׳ דבאצי׳ איהו וחיוהי חד**[86] **אפי׳** [אפילו] **בבחי׳ כלים.**

وحتى قوله: «لإدارة العوالم من خلالها»: فـ«العوالم» هي مستوى الأوعية، «أربعمئة ألف عالم من الشوق (**כסופין**، kisufin)»، إلخ؛ إذ إنّه في عالم الانبثاق (**אצילות**، Atzilus)، «هو وقوة حياته واحد»، حتى على مستوى الأوعية.

> يتابع نص «Pasach Eliyahu» أن التصحيحات (**תיקונין**) العشرة تؤدي وظيفة «إدارة العوالم من خلالها». وهنا تعني «العوالم» الأوعية، أي عوالم الشوق التي لا تحصى في **אצילות**؛ وفي **אצילות** تكون الأوعية متحدة حتى بقوة الحياة التي تملؤها.

וכמשל דבר גשמי הנתפס במחשבה שמחשבתו מקפת אפי׳ [אפילו] **גשמי כאבן דומם הגם שאין המשל דומה לנמשל לא מני׳** [מיניה] **כו׳.**

وهو شبيه بمثال شيء مادي تدركه الفكرة: فالفكر يحيط حتى بشيء مادي، كحجر جامد، مع أن المثال لا يشبه ما يمثّله، لا كليًّا [ولا جزئيًّا]، إلخ.

> كيف يمكن أن يكون النور والوعاء واحدًا؟ نستعين بمثال، مع الإقرار بأنه غير تام: حين تفكر في حجر، تدرك فكرتك شيئًا ماديًّا وتحيط به.

מ״מ קצת מן הקצת יכול המשכיל להתבונן ולהשכיל ע״ד הנמשל מן המשל הזה כי כשם שיש כח ויכולת במחשבה

ومع ذلك يستطيع صاحب الفهم أن يتأمل ويستوعب من هذا المثال شيئًا يسيرًا من شيء يسير عن الشيء الذي يمثّله هذا المثال. فكما أن في الفكر قوة وقدرة

> مع أن المثال بعيد عن الحقيقة، فإنه يتيح لصاحب الفهم أن يلمح شيئًا يسيرًا من قدرة يملكها الفكر.

להקיף את הדבר הגשמי בתוכו עם היותו דבר נפרד ממנו ממש ואין ערוך אליו מ״מ יש כח המחבר להיות דבר הגשמי מוקף במחשבה שבמוח.

على أن يحيط بالشيء المادي في داخله، مع أنه منفصل عنه حقيقةً ولا نسبة بينهما؛ ومع ذلك توجد قوة تجمع بينهما، بحيث يحيط الفكر في الدماغ بالشيء المادي،

> يستطيع الفكر أن يستوعب شيئًا ماديًّا في داخله، مع أن ذلك الشيء منفصل عنه تمامًا ولا يشبهه. وللفكر قوة تجمع بينهما.

כך למעלה יש כח ויכולת לחבר את האורות וכלים ושם למעלה הם מחוברים להיות הכל אחדות א׳ ולא יפרדו.

فكذلك في العوالم العليا توجد قوة وقدرة على الجمع بين الأنوار والأوعية (**אורות וכלים**, Oros v'Keilim)، وهناك تكون متحدة، بحيث يكون الكل وحدة واحدة، ولا تنفصل.

> وهكذا توجد في العوالم العليا قوة تجمع بين الأنوار والأوعية في **אצילות**، فتجعلهما وحدة واحدة لا تنفصل.

מה שא״א לצייר זה במוח שכלנו בעולם הנפרד ובחי׳ כלים דאצי׳ הם ת׳ אלף עלמין דכסופין כו׳

وهذا مما يستحيل على عقلنا أن يتصوره في عالم الانفصال. ومستوى الأوعية في **אצילות** هو «أربعمئة ألف عالم من الشوق»، إلخ،

> لا تستطيع عقولنا، التي تشكلت في عالم تتمايز فيه الأشياء، أن تتصور مثل هذه الوحدة. وأوعية **אצילות** هي عوالم الشوق التي لا تحصى.

תליסר אלף עלמין כו׳ שהן מבחי׳ נימין ושערות כו׳ ועד״ז התחלקות המחשבה לכמה מיני מחשבות עד אין מספר כו׳:

«ثلاثة عشر ألف عالم»، إلخ، وهي من مستوى الخيوط والشعيرات، إلخ؛ وعلى هذا النحو تنقسم الفكرة إلى أنواع كثيرة من الأفكار، بلا عدد، إلخ.

> وهي «الثلاثة عشر ألف عالم» التي تصفها القبّالة بأنها «خيوط وشعيرات»: قنوات دقيقة كثيرة التفرع. ويشبه تعددها انقسام عقل واحد إلى أفكار جزئية لا نهاية لها، مع بقائه عقلًا واحدًا.

القسم 9 • ¶25–26

الطويل والقصير والمتوسط: «سأنزل الآن»

25 **חד אריך וחד קציר[87] וחד בינוני הנה חסד נק׳ אריך לפי שהוא מתפשט מלמעלה מעלה למטה מטה כמו מים היורדים ממקום גבוה למקום נמוך.**

«واحد طويل، وواحد قصير، وواحد متوسط». والآن، يُسمّى الإحسان (חסד, Chesed) «طويلاً»، لأنه يمتد من أعلى العلوّ إلى أدنى السفل، كالماء الذي ينحدر من موضع مرتفع إلى موضع منخفض.

> يصف نصّ **פתח אליהו** (Pasach Eliyahu) الصفات المنبثقة (ספירות, Sefiros) بأنها «واحد طويل، وواحد قصير، وواحد متوسط». والإحسان، أي **חסד**، «طويل» لأن طبيعته أن يفيض حتى يبلغ أقصى الأسفل، كالماء الجاري من موضع مرتفع إلى موضع منخفض.

וגבורות שהן ממטה למעלה נק׳ קציר שהוא מקצר ומגביל השפעת החסד שיהי׳ [שיהיה] **לפי ההעלאה שממטה למעלה:**[88]

وأما صفات الشدة (גבורות, Gevuros)، التي تتجه من الأسفل إلى الأعلى، فتُسمّى «قصيرة»، لأنها تقصّر وتحدّ من فيضان **חסד**، ليكون على قدر الصعود من الأسفل إلى الأعلى.

> أما صفة الشدة، التي تعمل من الأسفل إلى الأعلى، فهي «قصيرة»: تحدّ من فيضان الإحسان بحيث يتناسب مع ما يصعد من الأسفل، أي مع ما تستحقه أعمال المتلقّي.

26 **וזהו ארדה נא**[89, 90] **ואראה הכצעקתה כו׳. ר״ל** [רוצה לומר] **אראה אם הכצעקתה הבאה אלי ממטה למעלה ארדה נא מלמעלה למטה שיהיו שוין ההעלאה וההמשכה**

وهذا هو [معنى] «سأنزل الآن وأرى هل بحسب صراخها...» إلخ. أي: «سأرى» هل «بحسب صراخها» الذي يصعد إليّ من الأسفل إلى الأعلى، «سأنزل الآن» من الأعلى إلى الأسفل، لكي يتساوى الصعود والإمداد.

> والآن، آية العنوان: «سأنزل الآن وأرى هل بحسب صراخها...». سيرى **ה׳** الصراخ، أي ما يرتفع من الأسفل، و«ينزل»، أي يُنزل فيضه من الأعلى، لكي يتساوى الأمران: يكون العطاء من الأعلى بمقدار الصعود من الأسفل.

אך לפי שההמשכה מלמעלה למטה היא בחי׳ או״י [אור ישר] **ובחי׳ חסדים לכך נאמר ארדה נא תחלה ואח״כ אראה כו׳.**

لكن لأن الإمداد من الأعلى إلى الأسفل هو مستوى النور المباشر (**אור ישר**, or yashar)، ومستوى الإحسانات (**חסדים**, Chasadim)، لذلك قيل أولًا: «سأنزل الآن»، ثم بعد ذلك: «سأرى»، إلخ.

> ومع ذلك، تقدّم الآية «سأنزل» على «سأرى»، لأن الفيض من الأعلى إلى الأسفل هو «النور المباشر» (**אור ישר**, or yashar؛ نور يهبط من مصدره، بخلاف النور الذي يرتفع عائدًا إلى الأعلى) والإحسان، والإحسان يأتي أولًا.

ובינוני הוא רחמנות בחי׳ ממוצע בין החסד שהוא שלא להבחין כלל אע״פ [אף על פי] **שאינו הגון ובין גבורות לדון אם הוא הגון ורחמנות הוא ממוצע שמצד עצמו אינו ראוי מ״מ צריך לרחם כו׳:**

وأما «المتوسط» فهو الرحمة، وهي مستوى وسيط بين الإحسان (**חסד**, Chesed)، الذي لا يميّز إطلاقًا حتى إن كان [الشخص] غير مستحق، وبين قوى الشدة (**גבורות**, Gevuros)، التي تحكم هل هو مستحق؛ والرحمة هي الواسطة: فمع أن المرء في ذاته غير مستحق، ينبغي مع ذلك أن يُرحم، إلخ.

> المصطلح الثالث، «المتوسط»، هو الرحمة. فالإحسان يعطي من دون أن يسأل هل يستحق المتلقي ذلك؛ أما الشدة (**גבורה**, Gevurah) فتحكم هل هو مستحق؛ والرحمة تقف بينهما: فهي تدرك أنه لا يستحق، ومع ذلك ترحمه.

أسئلة للنقاش

1. كيف يفسّر الفرق بين الحلية واللباس العادي تسمية صفات عالم الانبثاق زينة، في حين تُسمّى صفات عوالم الخلق والتكوين والفعل ألبسة؟
2. لماذا يثبت تغيّر العقل والعواطف أنهما ليسا جوهر النفس؟ وما الذي لا يتغير في الإنسان؟
3. ما الفرق بين الانكماش، حيث لا يبقى النور إلا بالقوة، والحاجز، حيث تكون فكرة المعلّم حاضرة بالفعل في المَثَل؟ ولماذا يجعل الأول وحده **ה׳** «واحدًا، لا بالعدد»؟
4. إذا كان المُنير «منكشفًا» حتى للأطفال الصغار، فما الذي يخفيه الانكماش تحديدًا؟
5. لماذا تقول الآية «سأنزل الآن» قبل «وأرى»، وما الذي يستنتجه المقالة من ذلك بشأن الإحسان والدين والرحمة؟

المصادر والمراجع

حواشٍ

الفقرة 1

1 **שייך לפסוק ארדה נא**

تشرح الحاشية صلة الخطاب كله بعبارة «سأنزل الآن»: تُسمّى الصفات المنبثقة العشر «التصحيحات» لأنها ألبسة تهيّئ النور للعمل؛ ولا يؤثر النور اللانهائي في العوالم السفلى إلا بعد أن يتلبّس بها، وعندئذ يصحّ القول إنه «ينزل».

ملاحظة كيهوت

בהגהות לפתח אלי׳ תרנ״ח בסופו כ׳: השייכות כללות הדרוש לענין ארדה נא הוא משנ״ת שהע״ס נק׳ תיקונין שהם בחי׳ לבושין שמתקנים את האור להיות המשכת האור לפעול . . ובדוגמא כזאת הוא למעלה דמצד עצמות אוא״ס אינו בגדר עולמות כלל וכלל כ״א כשנתלבש האור בע״ס דאצי׳ ומתאחד עמהם אז נמשך האור לפעול בבי״ע . . אז שייך לומר ארדה נא ע״ש. הנחת כ״ק אדה״א משנת תקס״ו נדפס בסה״מ אדה״ז פרשיות ע׳ צז. הנחת ר׳ משה בן אדה״ז בסה״מ תקס״ו ח״א. ראה לעיל בציונים לכ״ק אדמו״ר זי״ע. הגהות באוה״ת בראשית כרך ד תשלח, א. ביאוה״ז להצ״צ כרך ב ע׳ תתרלט. חלק מהמאמר בסה״מ תרל״ח ע׳ עו. המאמר עם הגהות וביאורים הרבה מיוסדים על מאמרי אדמו״ר הצ״צ — בד״ה פתח אליהו תרנ״ח. וראה גם ד״ה כל הנהנה תרנ״ב. תפילין דמארי עלמא תרנ״ג. ד״ה וירד העיט תרנ״ח ע׳ יח. המשך תער״ב ח״ב פרק תלח. פלח הרמון פ׳ וירא מו, א. ד״ה זה נזכר בספרי דא״ח כמה וכמה פעמים. לאחרונה נדפס בהוצאה שני׳ ספר ״פני משה״ — מחסידי הצ״צ — על תפילת פתח אלי׳, ושם מלוקט הרבה מאמרי רבותינו הנדפסים ומכת״י.

الفقرة 2

2 **פתח אליהו**

الإحالة المرجعية من كيهوت لهذه الكلمات (حاشيتها أدناه).

ملاحظة كيهوت

ת״ז בהקדמה יז, א.

3 مطلع «**פתח אליהו**» (Pasach Eliyahu) في المقدمة الثانية من تيكوني زوهار (**תיקוני זהר**, Tikkunei Zohar): *ה׳ واحد*، لكنه ليس واحدًا بالعدد، وقد أخرج الصفات المنبثقة (**ספירות**, Sefiros) العشر، وتُسمّى زخارف (**תיקונין**, tikkunim). وهذا المقال الحاسيدي (**מאמר**, maamar) بأكمله شرح لهذه العبارات.

Tikkunei Zohar 17a:9 תקוני הזהר י״ז א:ט׳

פתח אליהו ואמר רבון עלמין דאנת הוא חד ולא בחשבן.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

4 مطلع «**פתח אליהו**» (Pasach Eliyahu) في المقدمة الثانية من تيكوني زوهار (**תיקוני זהר**, Tikkunei Zohar): *ה׳ واحد*، لكنه ليس واحدًا بالعدد، وقد أخرج الصفات المنبثقة (**ספירות**, Sefiros) العشر، وتُسمّى زخارف (**תיקונין**, tikkunim). وهذا المقال الحاسيدي (**מאמר**, maamar) بأكمله شرح لهذه العبارات.

Tikkunei Zohar 17a:11 תקוני הזהר י״ז א:י״א

אנת הוא דאפיקת עשר תקונין. וקרינן לון עשר ספירן. לאנהגא בהון עלמין סתימין דלא אתגליין. ועלמין דאתגליין. ובהון אתכסיאת (נ״א אתכסייא) מבני נשא.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

5 **ענין מהות הנפש**

يضيف ذلك الشرح لـ«لا تُسقط الملح» أن حتى الحكمة، أولى قوى النفس العشر، ليست إلا وعاءً لجوهر النفس، كما أن الدماغ الجسدي وعاء لقوة العقل؛ والدليل أن العقل يتغير، فيكون صافيًا في وقت وغير صافٍ في وقت آخر. ويحيل الشرح إلى Pasach Eliyahu.

ملاحظة كيهوت

ראה לקו״ת ויקרא ד, ב.

6 **בלי התחלקות שכל ומדות**

يضيف ذلك الخطاب، الذي يشرح هذه المقالة، أن النفس في ذاتها غير منقسمة، «كما ورد في **תניא**، الفصل 51».

ملاحظة كيهوت

״כמ״ש בתניא פנ״א״ פתח אלי׳ תרנ״ח ע׳ א.

7 **אבל אינן מהות ועצמיות הנפש**

يقول مقطع Shir HaShirim (4b) إن حروف الفكر والكلام ألبسة للعقل وليست جوهره، وإن جوهر النفس مصدر العقل والمشاعر، ويحيل هنا إلى Pasach Eliyahu. ويبيّن مقطع **ויקרא** أن العقل نفسه ليس إلا وعاءً للنفس.

ملاحظة كيهوت

ראה בלקו״ת פ׳ ויקרא בהביאור דלא תשבית פ״א. בלקו״ת שה״ש ד, ב מציין לכאן.

8 **ומ״ש בתניא**

قراءة بديلة في مخطوطة: بدلًا من «في **תניא**»، تقرأ المخطوطة «في Likkutei Amarim»، وهو الاسم الآخر للكتاب.

ملاحظة كيهوت

בבוך 13: בלקו״א. וכ״ה בסה״מ תקס״ו ובמאמרי אדה״ז פרשיות שם.

9 **ומ״ש בתניא שהנפש עצמה**

هذه هي فصول **תניא** التي يحيل إليها النص، وفيها وُصفت قوى النفس العقلية والوجدانية، وألبستها من الفكر والكلام والفعل؛ ويسمّي الفصل 12 القوى العشر «جوهر النفس وحقيقتها».

ملاحظة كيهوت

פרק ג׳ וי״ב. ראה במאמרי אדה״ז פרשיות ע׳ קלא. ביאור לתניא — ראה בד״ה להבין מה שנאמר בתניא מהות הנפש, במאמרי אדה״ז ענינים ע׳ רלז. ובאוה״ת בראשית כרך א קח, ב (עם הגהות). ובדרך מצותיך קנה, ב. ושם בהקיצור קנו, א. אוה״ת ענינים ע׳ קיג. קמג. ובד״ה להבין ענין אור א״ס ב״ה בתורת שמואל תרכ״ז [הוצאת תש״ס] ע׳ תנז. ובד״ה ואלה המשפטים עת״ר. ובד״ה חיי שרה תרמ״ג ע׳ טז. ד״ה תפילין הנסמן לעיל בתחילת המאמר.

10 **שהן לבושין נפרדין**

يقارن الألتر ربي في «Zachor» بين ألبسة النفس: فالكلام لباس متوسط، لا يتحد بالنفس كثيرًا، إذ يخرج إلى آخر ويصير شيئًا قائمًا بذاته؛ أما الفكر فهو اللباس الباطني، المتحد بالنفس دائمًا. ومع ذلك، فحتى حروف الفكر أشبه بلباس يمكن تغييره، ولا يتحد بالنفس كما يتحد بها الجسد.

ملاحظة كيهوت

ע׳ מזה לקמן בפ׳ יתרו בד״ה זכור ע, ד. ובלקו״ת סוף שה״ש בביאור כי כאשר השמים החדשים. ובסה״מ תקס״ו ע׳ כט-ל.

11 שהן בחי׳ לבושין

تحيل حاشية كيهوت إلى الموضع الذي يُشرح فيه هذا بمزيد من التفصيل: The Rebbe Rashab's maamar "**תפילין דמארי עלמא**" (5653).

ملاحظة كيهوت

ראה ד״ה תפילין דמארי עלמא תרנ״ג.

12 דאיהו וגרמוהי חד

تقول مقدمة «تيكوني زوهار» عن العشر **ספירות** في عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus) إن الملك واحد معها: «هو وقوى حياته واحد، هو وأوعيته (**איהו וגרמוהי**, ihu vegarmohi) واحد»؛ وليس الأمر كذلك فيما دون عالم الانبثاق. ويستدلّ الألتر ريبي بذلك على لباس باطني يظلّ واحدًا مع من يرتديه.

Tikkunei Zohar 3b:9–10 תקוני הזהר ג׳ ב:ט׳-י׳

דְּעֶשֶׂר סְפִירוֹת דַּאֲצִילוּת מַלְכָּא בְּהוֹן, אִיהוּ וְגַרְמֵיהּ חַד בְּהוֹן, אִיהוּ וְחַיּוֹהִי חַד בְּהוֹן, מַה דְּלָאו הָכִי בְּעֶשֶׂר סְפִירוֹת דִּבְרִיאָה, דְּלָאו אִינוּן וְחַיֵּיהוֹן חַד, לָאו אִינוּן וְגַרְמֵיהוֹן חַד. וְעִלַּת עַל כֹּלָּא הוּא נָהִיר (נ״א נחית) בְּעֶשֶׂר סְפִירוֹת דַּאֲצִילוּת, וּבְעֶשֶׂר סְפִירוֹת דִּבְרִיאָה, וְנָהִיר בְּעֶשֶׂר כִּתּוֹת דְּמַלְאֲכַיָּא, וּבְעֶשֶׂר גַּלְגַּלֵּי דִּרְקִיעָא, וְלָא אִשְׁתַּנֵּי בְּכָל אֲתַר.

Tikkunei Zohar - Vocalized (Public Domain)

13 ולא ילבש גבר

ويقول موسى (**משה**, Moshe)، وهو يعلّم إسرائيل الأحكام، إن التوراة تحرّم على الرجل ارتداء لباس امرأة (وعلى المرأة لباس رجل). ولا تُقتبس الآية إلا للاستشهاد بكيفية صياغة ترجوم أونكلوس (**אונקלוס**, Onkelos) لها.

Deuteronomy 22:5 דברים כ״ב:ה׳

לֹא־יִהְיֶה כְלִי־גֶבֶר עַל־אִשָּׁה וְלֹא־יִלְבַּשׁ גֶּבֶר שִׂמְלַת אִשָּׁה כִּי תוֹעֲבַת ה׳ אֱלֹקֶיךָ כָּל־עֹשֵׂה אֵלֶּה׃

A woman shall not wear that which pertaineth unto a man, neither shall a man put on a woman's garment; for whosoever doeth these things is an abomination unto the L-RD thy G-d.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

ملاحظة كيهوت

דברים כב, ה.

14 לא יתקן גבר בתיקוני אתתא

يترجم أونكلوس كلمة «لباس» بـ«**תיקוני**» (tikkunei)، أي «زينة». وهذا يبيّن أن الزينة (**תיקון**, tikkun) في الآرامية تعني زينةً، وهذا هو مفتاح فهم سبب تسمية **ספירות** بـ**תיקונין**.

Onkelos Deuteronomy 22:5 תרגום אונקלוס על דברים כ״ב:ה׳

לָא יְהֵי תִּקּוּן זֵין דִּגְבַר עַל אִתְּתָא וְלָא יְתַקַּן גְּבַר בְּתִקּוּנֵי אִתְּתָא אֲרֵי מְרַחַק קֳדָם יְיָ אֱלָהָךְ כָּל עָבֵד אִלֵּין׃

Sifsei Chachomim Chumash, Metsudah Publications, 2009 (CC-BY-NC)

15 ועניין — תקון

قراءة بديلة في مخطوطة: تقرأ «مستوى **תיקון**» بدلًا من «مسألة **תיקון**».

ملاحظة كيهوت

בבוך 13: בחי׳ תיקון. ראה בפרשיות ע׳ צח.

16 מתאחד עם תכשיט זה כאלו הוא מגופו ממש

تشير الموسوعة إلى أن هذا هو موضع التأكيد: فتسمية الأوعية «تزيينات» تدل على أنها ليست ألبسة منفصلة، بل أشبه بزينة تصير واحدة مع الشخص، إلى حد أنه «يتأثر بها».

ملاحظة كيهوت

בספר הערכים-חב״ד ח״ד ע׳ תקכא, שבזה מדגיש שהשם תיקונין שבהם נק׳ הכלים מורה לא על לבושים נפרדים, כ״א — כמו לבוש התכשיט שהוא מתאחד עם האדם ועד "שנתפעל ממנו".

17 تحيل حاشية كيهوت، فيما يخص هذه الكلمات، إلى Sefer Etz Chaim 47:2:1.

Sefer Etz Chaim 47:2:1 עץ חיים מ״ז:ב׳:א׳

الفقرة 5

18 כל זמן שמזקינים

في المشناه الأخيرة من Kinnim، يقول الحاخام شمعون بن عكاشيا (**רבי שמעון בן עקשיא**) إن عقول غير المتعلمين تزداد اضطرابًا كلما تقدموا في السن، بينما تزداد عقول علماء التوراة رسوخًا كلما تقدموا في السن. ويستشهد الألتر ربي (**אדמו״ר הזקן**) بهذا لبيان أن العقل يتغير على امتداد حياة الإنسان، ولذلك لا يمكن أن يكون جوهر النفس الثابت الذي لا يتغير.

Mishnah Kinnim 3:6 משנה קינים ג׳:ו׳

... וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף צִמְּרוֹ לִתְכֵלֶת. רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן עֲקַשְׁיָא אוֹמֵר, זִקְנֵי עַם הָאָרֶץ, כָּל זְמַן שֶׁמַּזְקִינִין, דַּעְתָּן מִטָּרֶפֶת עֲלֵיהֶן, שֶׁנֶּאֱמַר (איוב יב), מֵסִיר שָׂפָה לְנֶאֱמָנִים וְטַעַם זְקֵנִים יִקָּח. אֲבָל זִקְנֵי תוֹרָה אֵינָן כֵּן, אֶלָּא כָל זְמַן שֶׁמַּזְקִינִין, דַּעְתָּן מִתְיַשֶּׁבֶת עֲלֵיהֶן, שֶׁנֶּאֱמַר (שם), בִּישִׁישִׁים חָכְמָה וְאֹרֶךְ יָמִים תְּבוּנָה׃

If a woman says: "I vow a pair of birds if I give birth to a male child," and she does give birth to a male child, then she must offer up two pairs one for her vow and one for her obligation. If [before she assigned them] she gave them to the priest, and the priest who ought to offer three birds above and one below does not do so, but offers two above and two below, and does not seek guidance, she must she bring another bird ... and

Torat Emet 357 (Public Domain) • Mishnah Yomit by Dr. Joshua Kulp (CC-BY)

19 מצד הגוף המקבל בקטן כך ובזקן כך

تشرح النسخة الموازية المثال تفصيلًا: حين يكون المرء شابًا يكون عقله وعواطفه في حالة صغر، وحين يبلغ سنًا متقدمة جدًا يستقرّ ذهنه، ويكون في حالة نضج العقل (**מוחין דגדלות**, mochin degadlus).

ملاحظة كيهوت

ראה בסה״מ תקס״ו ע׳ כט "שכאשר הוא רך בשנים אזי השכל שלו בקטנות וכן המדות וכשהוא זקן מאד אזי דעתו מתיישבת עליו בבחי׳ מוחין דגדלות". וראה בפרשיות ע׳ צז.

20 שו״ה הנפש — וכחותיה המתפשטות בגוף ואינן עצמיות הנפש ומהותה

تشرح تلك المقالة هذه النقطة وتضيف احتمالًا: لعلّ جوهر النفس يستقرّ في هذه القوى، كما يستقرّ **אור אין סוף** في **חכמה**؛ وتترك المسألة مفتوحة وتحيل إلى هذه المقالة.

ملاحظة كيهوت

בד״ה ויהי חיי שרה תרמ״ג ע׳ טז מבאר ענין זה ומוסיף "(וי״ל שעצם הנפש שורה בהם וכמו למעלה חכמה בו שורה אוא״ס, וצ״ע, ע׳ תו״א בד״ה פתח אליהו)".

21 שהנפש — ומ״מ אינן לבושין נפרדים ממש

تقول النسخة الموازية إن هذه القوى تختلف عن الألبسة الثلاثة، الفكر والكلام والفعل، لأنها «ألبسة متصلة بجوهر النفس ومتحدة به»؛ فعلى الرغم من أنها من قوى النفس وليست عين جوهرها، فإنها متحدة به اتحادًا تامًا.

ولهذا يسميها Likkutei Amarim جوهر النفس، بينما الفكر والكلام والفعل ألبسة منفصلة حقًّا.

ملاحظة كيهوت

בסה״מ תקס״ו ע׳ ל ״אך משונים הם הכוחות האלו מג׳ לבושי׳ דמדו״מ מפני שהם נק׳ לבושים מחוברים ומיוחדים עם מהותה ועצמותה הגם שהם ג״כ כוחותי׳ ולא עצם עצמותה, אעפ״כ נתחברו ונתייחדו עמה בתכלית היחוד (ולכך נק׳ בלק״א על שם העצם שלה בשם מהותה ועצמותה מצד החבור והיחוד שלהן עמה) משא״כ ג׳ לבושי׳ דמדו״מ שהם לבושים הנפרדים ממש״, ע״ש בארוכה.

الفقرة 6

22 אבל בי״ע הן בחי׳ לבושין ממש

تقترح الحاشية هناك أن المقصود بالمقابلة هو بين أوعية عالم الانبثاق وأوعية الصفات المنبثقة العشر في عوالم الخلق والتكوين والفعل، وتناقش ذلك بإسهاب.

ملاحظة كيهوت

בד״ה פתח אליהו תרנ״ח תחילת סעי׳ ב׳ יש הג״ה לכאן ״נ״ל דהכוונה הוא בההפרש בין כלים דאצי׳ לכלים דע״ס דבי״ע״ ע״ש בארוכה.

23 לבושין תקינת לון

«صنعتَ لهم ثيابًا»: يُطبَّق هذا هنا على الصفات المنبثقة (ספירות، Sefiros) في عالم الخلق (בריאה، Beriah)، وعالم التكوين (יצירה، Yetzirah)، وعالم الفعل (עשיה، Asiyah)، وهي ثياب حقًّا، بخلاف التصحيحات (תיקונים، tikkunim) في عالم الانبثاق (אצילות، Atzilus).

Tikkunei Zohar 17a:15–16 תקוני הזהר י״ז א:ט״ו-ט״ז

***לבושין תקינת לון דמנייהו פרחין נשמתין לבני (נ״א דבני) נשא וכמה גופין תקינת לון דאתקריאו גופא לגבי לבושין דמכסיין עליהון. ואתקריאו בתקונא דא. חסד דרועא ימינא. גבורה דרועא שמאלא. תפארת גופא. נצח והוד תרין שוקין. ויסוד סיומא דגופא אות ברית קדש. מלכות פה. תורה שבע״פ קרינן ליה.**

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

24 במקום שאתה מוצא גדולתו

ربي يوحانان (רבי יוחנן): حيثما وجدتَ قوة القدوس المبارك (קב״ה / קודשא בריך הוא، kudsha brich hu)، وجدتَ تواضعه (والصيغة المألوفة تقول «عظمته»). يقتبس هذا الخطاب الحاسيدي (מאמר، maamar) مطلع العبارة فحسب؛ ومقصوده التواضع، وهو ما تفصّله الفقرة 9: إفاضة **ה׳** ذاته إلى **حكمة** نزولٌ.

Megillah 31a:12–13 מגילה ל״א א:י״ב-י״ג

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן: כׇּל מָקוֹם שֶׁאַתָּה מוֹצֵא גְּבוּרָתוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, אַתָּה מוֹצֵא עַנְוְתָנוּתוֹ. דָּבָר זֶה כָּתוּב בַּתּוֹרָה, וְשָׁנוּי בַּנְּבִיאִים, וּמְשׁוּלָּשׁ בַּכְּתוּבִים. כָּתוּב בַּתּוֹרָה: ״כִּי ה׳ אֱלֹקֵיכֶם הוּא אֱלֹקֵי הָאֱלֹקִים וַאֲדוֹנֵי הָאֲדוֹנִים״, וּכְתִיב בָּתְרֵיהּ: ״עוֹשֶׂה מִשְׁפַּט יָתוֹם וְאַלְמָנָה״. שָׁנוּי בַּנְּבִיאִים: ״כֹּה אָמַר רָם וְנִשָּׂא שׁוֹכֵן עַד וְקָדוֹשׁ וְגוֹ׳״, וּכְתִיב בָּתְרֵיהּ: ״וְאֶת דַּכָּא וּשְׁפַל רוּחַ״, מְשׁוּלָּשׁ בַּכְּתוּבִים, דִּכְתִיב: ״סֹלּוּ לָרוֹכֵב בָּעֲרָבוֹת בְּקָהּ שְׁמוֹ״, וּכְתִיב בָּתְרֵיהּ: ״אֲבִי יְתוֹמִים ...

Yohanan said: Wherever you find [mentioned in the Bible] the power of the Holy One, blessed be He, you also find his humility. This fact is stated in the Torah, repeated in the Prophets, and stated a third time in the [Sacred] Writings. It is written in the Torah, "For the L-rd your G-d, He is the G-d of gods and L-rd of lords," and it says immediately afterwards, "He executes justice for the orphan and widow" (Deuteronomy 10:17). It is repeated in the Prophets: "For ... thus said He who

William Davidson, Vocalized Aramaic (CC-BY-NC) • Daf Shevui (CC0)

25 אין לך כל עשב

يُستشهد في **נח** بالقول نفسه مع السلسلة ذاتها: لكل عشبة **מזל** في الأعلى؛ وتتلقى المزالات من الأمراء السبعين، ويتلقاها هؤلاء من الملائكة، «عالٍ فوق عالٍ»، إلى أن يتلقى الجميع من ملكوت **ה׳**، الذي يُوجِد العوالم من العدم، وليس إلا وميضًا من نوره.

ملاحظة كيهوت

נסמן לעיל ח, ד. ראה סה״מ תקס״ד ע׳ קכ ואילך. אוה״ת סידור ע׳ קנה. אוה״ת נ״ך כרך ב ע׳ תשעה. בלקו״ת קרח נה, ד. מסעי צג, ג. באוה״ת ענינים ע׳ קנז מציין לכאן.

26 אין לך כל עשב

ربي شمعون (רבי שמעון): ليس في الأسفل نصل عشب لا يكون له مصدر سماوي (מזל، mazal) يضربه في السماء ويقول له: «انمُ!». يستخدم الألتر ربي هذا للدلالة على مصدر ينبثق عنه شيء يختلف عنه اختلافًا تامًّا.

Bereshit Rabbah 10:6 בראשית רבה י׳:ו׳

בר סירא אמר: אלוה העלה סמים מן הארץ, בהם הרופא מרפא את המכה, ובהם הרוקח מרקח את המרקחת. אמר רבי סימון: אין לך כל עשב ועשב, שאין לו מזל ברקיע, שמכה אותו ואומר לו גדל, הדא הוא דכתיב (שם לח): הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ וגו׳. לשון שוטר (שם י). התקשר מעדנות כימה, או מושכות כסיל תפתח. רבי חנינא בר פפא ור׳ סימון אמר: כימה מעדנת את הפירות, וכסיל מושך בין קשר לקשר. הדא הוא דכתיב (שם): התוציא מזרות בעתו ועיש על בניה תנחם. רבי תנחום בר חייא ...

Bar Sira said: G-d produced drugs from the earth with which the physician heals the wound, and with which the pharmacist mixes his compounds.38:4. Rabbi Simon said: There is not a single blade of grass that does not have a constellation in the firmament that strikes it and says to it: 'Grow.' That is what is written: "Do you know the rules of the heavens? Will you establish its dominion [mishtaro] on earth?" (Job 38:33). It is an expression of being in charge [shoter]. "Will ... you tie the chains of

Daat Bereshit Rabbah (Public Domain) • The Sefaria Midrash Rabbah, 2022 (CC-BY)

27 וגבוה מעל גבוה

يقول كوهيليس (קהלת، Koheles): إذا رأيتَ الفقير مضطهدًا والعدل محرَّفًا، فلا تستغرب، «لأن هناك من هو أعلى من العالي يراقب، وهناك أعلى منهم»؛ فكل مسؤول يخضع لمسؤول أعلى منه. ويُستشهد بهذا هنا للدلالة على تدرّج المستويات، إذ يكون كل مستوى مصدرًا لما دونه.

Ecclesiastes 5:7 קהלת ה׳:ז׳

אִם־עֹ֠שֶׁק רָ֨שׁ וְגֵ֜זֶל מִשְׁפָּ֤ט וָצֶ֙דֶק֙ תִּרְאֶ֣ה בַמְּדִינָ֔ה אַל־תִּתְמַ֖הּ עַל־הַחֵ֑פֶץ כִּ֣י גָ֤בֹהַּ מֵעַ֤ל גָּבֹ֙הַּ֙ שֹׁמֵ֔ר וּגְבֹהִ֖ים עֲלֵיהֶֽם׃

If thou seest the oppression of the poor, and the violent perverting of justice and righteousness in the state, marvel not at the matter; for one higher than the high watcheth, and .there are higher than they

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

ملاحظة كيهوت

קהלת ה, ז.

الفقرة 7

28 שו״ה ומתיקות — אלא הענין הוא

يشرح الألتر ريبي هناك أن النمو، واختلاف المذاق بين الثمار الحلوة والحامضة، ينبعان من قوة النمو الروحية تبعًا لامتزاج قوى الإحسان بالشدة، ويشير إلى باساخ إلياهو: الفكرة نفسها الواردة هنا.

ملاحظة كيهوت

ראה לקו״ת שה״ש טז, א.

29 כמו תענוג של דבר חכמה

يردّ هناك التشبيه نفسه، أي اعتبار اللذة في الحكمة نوعًا من الحلاوة.

ملاحظة كيهوت

משל זה מובא גם בדרך מצותיך מצות הלל קמח, ב.

30 أيوب (**איוב**)، مجيبًا أصدقاءه: «ألا تختبر الأذن الكلمات، كما يتذوق الحنك طعامه؟» وهنا لا يُستعمل إلا للدلالة على الحقيقة البسيطة، وهي أن الحنك يتذوق حلاوة التفاحة.

Job 12:11 איוב י״ב:י״א

הֲלֹא־אֹזֶן מִלִּין תִּבְחָן וְחֵךְ אֹכֶל יִטְעַם־לוֹ׃

Doth not the ear try words, Even as the palate tasteth its food?

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

الفقرة 8

31 «واحد أعلى من الأعلى»: المقصود هنا المستويات في الحكمة نفسها، وكلٌّ منها جذر المستوى الذي دونه.

Ecclesiastes 5:7 קהלת ה׳:ז׳

אִם־עֹשֶׁק רָשׁ וְגֵזֶל מִשְׁפָּט וָצֶדֶק תִּרְאֶה בַמְּדִינָה אַל־תִּתְמַהּ עַל־הַחֵפֶץ כִּי גָבֹהַּ מֵעַל גָּבֹהַּ שֹׁמֵר וּגְבֹהִים עֲלֵיהֶם׃

If thou seest the oppression of the poor, and the violent perverting of justice and righteousness in the state, marvel not at the matter; for one higher than the high watcheth, and there are higher than they.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

الفقرة 9

32 החכמה ממש מאין תמצא

في قصيدة أيوب عن الحكمة، بعد أن يصف كيف يستخرج الناس الكنوز الخفية من باطن الأرض، يسأل: «والحكمة، من أين (**מאין**, me'ayin) تُنال؟» تقرأ الحسيدوت كلمة **מאין** (me'ayin) بمعنى «من العدم»: فالحكمة تأتي من مستوى هو «لا شيء» بالنسبة إليها، وهو التاج (**כתר**, Keser). (السياق: Steinsaltz Tanakh)

Job 28:12 איוב כ״ח:י״ב

וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תִּמָּצֵא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה׃

But wisdom, where shall it be found? And where is the place of understanding?

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

33 שהוא לי׳ ירידה והשפלה

يستشهد بـSefer HaSherashim: إذا اكتسى شيء بما ليس من جنسه، كما اكتست روح موسى بالشيوخ السبعين، الذين لم يكونوا في أنفسهم من مرتبته، كان في حال انفصال عن مصدره. وهذا يدعم قراءة **אצילות** على أنها خفض.

ملاحظة كيهوت

ראה ד״ה צאינה וראינה תר״ס ע׳ קיב בשם ספר השרשים ״כאשר מתלבש בדבר שאינו מערכו וכמו רוחו של משה כשנתלבש בהע׳ זקנים שמצ״ע אינם בערכו כו׳ אז הוא בבחי׳ הבדלה והפרשה לגבי מקורו״, ע״ש.

34 וזהו לשון אצי׳ . . במדרגה פחותה וכמו ואצלתי מן הרוח

يشير تسيمح تسيدك هناك إلى لقوطي تورا (**לקוטי תורה**)، وإتحانن (في شأن Krias Shema)، وإلى شرح «Levush Malchus»، وإلى ما **מר** Lag BaOmer في Siddur؛ وهي أمور تبدو مناقضة لرأي أهل القبّالة في **אצילות**. ويجيب بأن **לאצילות** مستويين: الأوعية والأنوار.

ملاحظة كيهوت

בד״ה להבין ענין אוא״ס לכ״ק אדמו״ר הצ״צ (נדפס באוה״ת ענינים ע׳ קסז) מציין ללקו״ת פ׳ ואתחנן בד״ה ענין ק״ש ולביאור לבוש מל׳ הב׳ ולדרוש ל״ג בעומר שבסידור, שלכאורה זה סותר לדעת המקובלים בענין אצילות, ע״ש שכ׳ שיש באצילות ב׳ בחי׳ כלים ואורות. וע׳ לקמן עו, ב, ובספר המאמרים תרנ״ח ע׳ יח. ובסה״מ תש״ג ד״ה כה אמר ע׳ 98 ואילך בארוכה, ובע׳ 129 שם. ובד״ה החדש הזה לכם תרס״ו ואילך. ד״ה עוטה אור תער״ב סעיף ז. בד״ה וכל מאמינים תרס״ג. ד״ה כי שמש ומגן תרצ״ב (קונטרס טז). ד״ה ובכן יתקדש תרצ״ג (בקונטרס כא).

35 ואצלתי מן הרוח

تورد حاشية Kehot هذه الآية، وفيها أن **ה׳** «اقتطع (**ויאצל**, vayatzel) من الروح التي كانت عليه ووضعها على الشيوخ السبعين»؛ وهذا تحقيق الوعد في 11:17، وبرهان أدمور هزكان على أن عالم الانبثاق (**אצילות**, Atzilus) يدل على الإنزال.

Numbers 11:17 במדבר י״א:י״ז

וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ׃

And I will come down and speak with thee there; and I will take of the spirit which is upon thee, and will put it upon them; and they shall bear the burden of the people with thee, that thou bear it not thyself alone.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

ملاحظة كيهوت

במדבר יא, כה.

36 מאין לי בשר

صرخة موسى (**משה**) إلى **ה׳** حين بكى الشعب طلباً للحم: «من أين لي لحم أعطيه لهذا الشعب كله؟» في المعنى الظاهر، لا يجد سبيلاً إلى تلبية مطلبهم؛ أما أدمور هزكان فيقرأها على أنها عجز موسى عن إنزال مرتبته السامية ليقدّم لهم لحماً مادياً.

Numbers 11:13 במדבר י״א:י״ג

מֵאַיִן לִי בָּשָׂר לָתֵת לְכָל־הָעָם הַזֶּה כִּי־יִבְכּוּ עָלַי לֵאמֹר תְּנָה־לָּנוּ בָשָׂר וְנֹאכֵלָה׃

Whence should I have flesh to give unto all this people? for they trouble me with their weeping, saying: Give us flesh, that we may eat.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

37 ולא הי׳ יכול להשפיל א״ע בהמשכת בשר גשמי

يشرح أن المنّ، وهو فيض روحاني «خبز من السماء»، جاء تحديدًا بواسطة موسى بوصفه «طعام الحكمة»، لكنه لم يستطع أن يخفض نفسه لتوفير اللحم. واللحم، بعد تنقيته، يرمز إلى حبّ كاللهيب، لا يمكن أن يصدر عن

الحكمة ذاتها (فالحكمة هي إبطال الذات (**ביטול**, bittul)، أما الحب الملتهب فيحتاج إلى ذاتٍ محبة)، ولذلك جاء بواسطة الشيوخ، الذين كانوا أقرب إلى الناس.

ملاحظة كيهوت

השפעת המן שהיא השפעה רוחני' לחם מן השמים הנה השפעה זו הי' ע״י משה דוקא, להיות שהוא מזונא דחוכמתא, אבל בהשפעת בשר לא הי' ביכולת משה להשפיל עצמו — סה״מ תרפ״ז ע' יח. וראה שם בד״ה ויצא יעקב ע' סד דבשר לאחר הבירור הוא אהבה ברשפי אש, וטענת משה מאין לי בשר דמחכמה עצמה א״ל האהבה ברשפי אש, דחכ' הוא ביטול ואהבה ברשפי אש הוא יש מי שאוהב, והוא ע״י הממוצע של הזקנים שהם בקירוב יותר אל העם, ע״ש. ראה גם בסה״מ תרנ״ז ע' קלה ואילך.

38 אספה לי שבעים איש

يأمر **ה'** موسى بأن يجمع سبعين شيخاً ليشاركونه حمل العبء؛ ومستواهم أدنى من مستواه.

Numbers 11:16 במדבר י״א:ט״ז

וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה אֶסְפָה־לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי־הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ׃

And the L-RD said unto Moses: 'Gather unto Me seventy men of the elders of Israel, whom thou knowest to be the elders of the people, and officers over them; and bring them unto the tent of meeting, that they may stand there with thee.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

ملاحظة كيهوت

במדבר יא, טז.

39 שהם במדרגה הפחותה

ما **מר** قصير للألتر ريبي (**אדמו״ר הזקן**) عن المرتبة الأدنى للشيوخ السبعين.

ملاحظة كيهوت

ראה מאמרי אדה״ז הקצרים ע' פב. סה״מ תקס״ה ע' רסב. ביאוה״ז להצ״צ כרך ב ע' תתרמה.

40 وعد **ה'** موسى بأن يقتطع من روحه ويضعه على الشيوخ، لكي يحملوا معه عبء الشعب. ويفهم **המאמר** (**מאמר**, maamar) ذلك على أنه إنزال مرتبة موسى نفسها إلى ما دونها.

Numbers 11:17 במדבר י״א:י״ז

וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ׃

And I will come down and speak with thee there; and I will take of the spirit which is upon thee, and will put it upon them; and they shall bear the burden of the people with thee, that thou bear it not thyself alone.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

41 שאוריד ואמשיך

ما **מר** يم تشرح قراءة هذا المقالة لعبارة «سأفرز» على أنها إنزال لمستوى موسى.

ملاحظة كيهوت

ראה בד״ה פתח אלי' תרנ״ח. ד״ה וירד העיט תרנ״ח ע' יח. ובד״ה כה אמר תש״ג ע' 98-99 שיש כאן ב' ענינים הא' ירידתו של משה למטה ממדריגתו, והב' ושמתי עליהם שיהי' להם יניקה ממדרי' זו, ע״ש בארוכה. וראה גם בד״ה בריש הורמנותא דמלכא תרצ״ה (קונטרס כח) סעיף יט. ובד״ה וידבר אלקים תרצ״ט ע' 178. ובד״ה צאינה וראינה תר״ס ע' קיב "והיינו במה שבא האור מהעלם רוחו של משה להיות בבחי' גילוי הנה בזה יורד ממדריגתו מכמו שהי' קודם כו'", ע״ש בארוכה. סה״מ תרנ״ז ע' קלד ואילך. ובהמשך תער״ב פרק קפז. סה״מ תרצ״ו ע' 106.

42 שיהי' למטה ממדרגתך

مناقشة موازية لإنزال مستوى موسى إلى ما دون مرتبته.

ملاحظة كيهوت

ראה סה״מ תקס״ח ע' שמג. ואוה״ת פ' פינחס ע' א'קמז. ד״ה החדש תרס״ו ע' קס. המשך תער״ב ח״ב פרק שיג.

الفقرة 10

43 ושמתי עליהם

«وأضعه عليهم»: يتلقّى الشيوخ من مستوى موسى (**משה**) من دون أن يرتقوا إليه.

Numbers 11:17 במדבר י״א:י״ז

וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ׃

And I will come down and speak with thee there; and I will take of the spirit which is upon thee, and will put it upon them; and they shall bear the burden of the people with thee, that thou bear it not thyself alone.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

الفقرة 11

44 אנת הוא חד ולא בחושבן

يسمّي مقطع **מסעי** «خيط» **אין סוף** المستوى الحادي عشر، الذي لا يُعَدّ حتى ضمن الصفات العشر المنبثقة العليا: «عشرة لا أحد عشر»، و«أنت واحد، ولكن ليس بالعدد»؛ ويشير إلى Pasach Eliyahu في **וירא**.

ملاحظة كيهوت

בלקו״ת מסעי צה, ג. ואתחנן ב, ב — מציין לכאן.

45 אנת הוא חד ולא בחושבן

פתח אליהו (Pasach Eliyahu): «أنت واحد، لكنك لست واحدًا بالعدد»، ويُطبَّق هذا هنا على التاج (**כתר**, Keser) العلوي، الذي لا يُعَدّ ضمن الصفات المنبثقة (**ספירות**, Sefiros) العشر.

Tikkunei Zohar 17a:9–11 תקוני הזהר י״ז א:ט׳-י״א

פתח אליהו ואמר רבון עלמין דאנת הוא חד ולא בחשבן. אנת הוא עלאה על כל עלאין סתימא על כל סתימין. לית מחשבה תפיסא בך כלל. אנת הוא דאפיקת עשר תקונין. וקרינן לון עשר ספירן. לאנהגא בהון עלמין סתימין דלא אתגליין. ועלמין דאתגליין. ובהון אתכסיאת (נ״א אתכסייא) מבני נשא.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

46 שאינו נמנה בכלל הי״ס

يذكر تسيمح تسيدك (**הצמח צדק**) أن هذا مشروح بإسهاب في Siddur، عند عبارة Sha'ar Lag BaOmer «أنت وضعت جميع تخوم الأرض»؛ وفي **לקוטי תורה, ואתחנן**، حيث تكون عبارة «واحد، ولكن ليس بالعدد» معنى «اسم **ה'** (**הוי' / שם הוי'**, Havayah) واحد» في الآية الأولى من Shema؛ وفي **תורה אור**، المقالة «Yavi'u Levush Malchus».

ملاحظة كيهوت

באוה״ת דרושים לשבת שובה ע' א'תסד מציין כ״ק אדמו״ר הצ״צ ע״ז "וכן מבואר בסידור שער ל״ג בעומר באריכות ע״פ אתה הצבת גבולות ארץ, ועד״ז מבואר ג״כ בלקו״ת פ' ואתחנן בד״ה ענין אחד ואהבת בפירוש אנת הוא חד ולא בחושבן ושזהו ענין פסוק ראשון דק״ש ה' אחד כו', ע״ד חד

ולא בחושבן וכנ״ל, וכן מתבאר ג״כ עוד בת״א בד״ה יביאו לבוש מלכות”, ע״ש בארוכה.

47 וקאי על כ״ע

هناك يسمّي الألتر رِبّه المستوى السابق لعالم الانبثاق «إرادة الإرادات»، أي آدم القديم، الذي لا يقارن به حتى عالم الانبثاق (الحكمة)، ويشير إلى هذا الـmaamar: فـ**כתר** العلوي لا يقارن به شيء، والحكمة تنشأ منه من العدم حقًّا.

ملاحظة كيهوت

ראה לקו״ת פ׳ תזריע כא, א.

48 כ״ע הממוצע בין המאציל לנאצלים

يفسّر Iggeres HaKodesh قول الحكماء «تيجان على رؤوسهم» بأنه **כתר**، مستوى محيط و«الوسيط الذي يصل نور المُفيض، اللامتناهي، بالمنبثَقين»؛ ويضيف أن عبارة «الحكمة موجودة من العدم» تشير إلى **כתר** العلوي، الذي يسمّيه **זהר** «العدم».

ملاحظة كيهوت

ע״ח שער דרושי אבי״ע פ״ד. ראה אגה״ק סי׳ יז. לקו״ת שה״ש ז, ד ואילך. המשך תער״ב ח״ג ע׳ א׳ריד.

49 שו״ה על — שאין ערוך אליו

حاشية تسيمح تسيدك على هذا السطر بعينه.

ملاحظة كيهوت

ראה באוה״ת וירא כרך ד תשלח, א הגה״ה לכאן.

50 כי התהוות חכמה מהכתר

يعيد شرح هذا الـmaamar: إن نشوء الحكمة من **כתר** هو من العدم حقًّا، ويستشهد بـ**עץ חיים** على أن عالم الانبثاق بأسره هو الحكمة، وأن آدم القديم هو **כתר**.

ملاحظة كيهوت

ראה לקו״ת תזריע כא, א.

51 מל׳ דאצילות נעשה כתר לבריאה

يستشهد بكتابات الأريزال التي تفيد بأن من **מלכות** عالم الانبثاق تنشأ **כתר** والحكمة والفهم (**בינה**, Binah) والمعرفة (**דעת**, Daas) في عالم الخلق، وكذلك من عالم الخلق إلى عالم التكوين؛ ويشرح ذلك بكلام المعلم الذي يصير فكرًا في التلميذ: فما يكون مكشوفًا في المستوى الأعلى يصير الجذر الخفي للمستوى الأدنى.

ملاحظة كيهوت

ע׳ לקו״ת פ׳ שלח לט, ב בשם כתבי האריז״ל.

الفقرة 13

52 וההפרש שבין פרסא למקום פנוי

في حديثه عن «تخطّي الجبال»، يقارن بين المشي، حيث تلامس إحدى القدمين الأرض دائما، والقفز، حيث تنفتح أسفل القافز فجوة من هواء خالٍ: فلم يكن من الممكن أن تصدر العوالم عن اللامتناهي (**אין סוף**, Ein Sof) عبر سلسلة من العلة والمعلول؛ لذا كان لا بد من انكماش وحيّز خالٍ قبل خط النور (**קו**, kav). أما عبر الحاجز، فعلى العكس، يشرق النور نفسه من خلاله، كما تُكسى الفكرة بمَثَل؛ وهذا يحيل إلى باساخ إلياهو.

ملاحظة كيهوت

ראה לקו״ת שה״ש מב, ב.

الفقرة 14

53 קודם שנברא העולם הי׳ הוא ושמו בלבד

يقتبس Pirkei DeRabbi Eliezer 3 بصيغة «القدوس المبارك واسمه وحدهما»، ويوضح أن اسمه ليس في فئة الخلق والإحياء أصلًا، كما في عبارة «اسمه وحده رفيع».

ملاحظة كيهوت

כן הובא הלשון ברוב המקומות. וראה לקמן עט, ב הקב״ה. בלקו״ת בהר מה, ג: ושמו הגדול בלבד. ראה פדר״א פ״ג. ובפרדס שער עצמות וכלים פ״ח הקב״ה. בסה״מ תרנ״ד ע׳ רחצ: כן הובא הלשון בפרד״ס ובשל״ה, ועמ״ש בשל״ה ד״ד ע״א, וכ״ה הל׳ בכה״מ בלקו״ת ובשא״ד, וע׳ תו״א פ׳ וירא ד״ה פתח אליהו. ובד״ה רפאני תקס״ח. ובד״ה ועברתי באמ״צ רל״ב. ראה אוה״ת יתרו ע׳ תתלד.

54 קודם שנברא העולם היה הוא ושמו בלבד

«قبل أن يُخلق العالم، لم يكن إلا القدوس المبارك (**קב״ה / קודשא בריך הוא**, kudsha brich hu) واسمه العظيم». ويفهم الألتر رِبّه (**אדמו״ר הזקן**) لفظ «هو» على أنه اللامتناهي (**אין סוף**, Ein Sof)، ولفظ «اسمه» على أنه النور اللانهائي (**אור אין סוף**, Or Ein Sof).

Pirkei DeRabbi Eliezer 3:2–3 פרקי דרבי אליעזר ג׳:ב׳-ג׳

עַד שֶׁלֹּא נִבְרָא הָעוֹלָם, הָיָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וּשְׁמוֹ הַגָּדוֹל בִּלְבַד, וְעָלָה בְּמַחֲשָׁבָה לִבְרֹא אֶת הָעוֹלָם, וְהָיָה מַחֲרִיט אֶת הָעוֹלָם לְפָנָיו וְלֹא הָיָה עוֹמֵד. מָשְׁלוּ מָשָׁל, לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה? לְמֶלֶךְ שֶׁהוּא רוֹצֶה לִבְנוֹת פַּלְטֵרִים שֶׁלּוֹ, אִם אֵינוֹ מַחֲרִיט בָּאָרֶץ יְסוֹדוֹתָיו וּמוֹבָאָיו וּמוֹצָאָיו, אֵינוֹ מַתְחִיל לִבְנוֹת, כָּךְ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא הֶחֱרִיט לְפָנָיו אֶת הָעוֹלָם וְלֹא הָיָה עוֹמֵד עַד שֶׁבָּרָא אֶת הַתְּשׁוּבָה. שִׁבְעָה דְבָרִים נִבְרְאוּ עַד שֶׁלֹּא נִבְרָא הָעוֹלָם, וְאֵלּוּ הֵן: תּוֹרָה, וְגֵיהִנֹּם, וְגַן עֵדֶן, וְכִסֵּא הַכָּבוֹד, ...

Before the world was created, the Holy One, blessed be He, with His Name alone existed, and the thought arose in Him to create the world. He began to trace (the foundations of) the world before Himself, but it would not stand. They told a parable, To what is the matter like? To a king who wishes to build a palace for himself. If he had not traced in the earth its foundations, its exits and its entrances, he does not begin to build. Likewise the Holy One, blessed be ...

Pirke DeRabbi Eliezer, Sefaria Vocalized Edition (Public Domain) • Pirke de Rabbi Eliezer, trans. Rabbi Gerald Friedlander, London, 1916 (Public Domain)

55 דהיינו הוא א״ס בעצמו

تطرح الرسالة السؤال الآتي: بما أن اسمه، أي النور، كان قبل الخلق مشمولًا في المنير ولم ينتشر، فلماذا لزم **צמצום** للخلق؟ كان الانكماش قد وقع عمليًا من قبل، ولا يتغير شيء في المنير نفسه بين ما قبل الخلق وما بعده.

ملاحظة كيهوت

בהתמים חוברת ב ע׳ פה נדפס מכתב מאחד מחסידי כ״ק אדמו״ר האמצעי ושואל שם וז״ל ”שמאחר שקודם שנבה״ע הי׳ שמו דהיינו האור כלול במאור ולא נתפשט למה הי׳ צריך להתצמצם לבה״ע כי מאחר שכבר הי׳ הצמצום בלא״ה ובעצם המאור ליכא שום שינוי בין קודם הבריאה לאחר הבריאה”.

56 וזהו קודם שנברא . . כמו זיו השמש מהשמש

يُقتبس هذا المقطع هناك، مع مناقشة مطوّلة لعبارة «هو واسمه وحدهما».

ملاحظة كيهوت

מובא באוה״ת פ׳ יתרו ע׳ תתלד, ושם מאריך בענין היה הוא ושמו בלבד ע״ש.

57 ויקרא אלקים לאור יום

في سرد الخلق، يسمّي **ה'** النورَ «يومًا». ويستنبط هذا الـmaamar من ذلك أن ما يُسمّى «نورًا» هو الضياء الذي ينتشر خلال النهار، تمييزًا له عن الشمس، مصدره، التي تُسمّى مصدرًا للنور.

Genesis 1:5 בראשית א׳:ה׳

וַיִּקְרָ֨א אֱלֹקִ֤ים ׀ לָאוֹר֙ י֔וֹם וְלַחֹ֖שֶׁךְ קָ֣רָא לָ֑יְלָה וַֽיְהִי־עֶ֥רֶב וַֽיְהִי־בֹ֖קֶר י֥וֹם אֶחָֽד׃

And G-d called the light Day, and the darkness He called Night. And there was evening and there was morning, one day.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

ملاحظة كيهوت

בראשית א, ה. בלקו״ת שמע״צ פו, א מציין לכאן.

58 את שני המארת הגדולים

«النيران العظيمان»: يُسمّى كلٌّ من الشمس والقمر نفسيهما منيرًا (**מאור**، ma'or)، أي مصدرًا للنور.

Genesis 1:16 בראשית א׳:ט״ז

וַיַּ֣עַשׂ אֱלֹקִ֔ים אֶת־שְׁנֵ֥י הַמְּאֹרֹ֖ת הַגְּדֹלִ֑ים אֶת־הַמָּא֤וֹר הַגָּדֹל֙ לְמֶמְשֶׁ֣לֶת הַיּ֔וֹם וְאֶת־הַמָּא֤וֹר הַקָּטֹן֙ לְמֶמְשֶׁ֣לֶת הַלַּ֔יְלָה וְאֵ֖ת הַכּוֹכָבִֽים׃

And G-d made the two great lights: the greater light to rule the day, and the lesser light to rule the night; and the stars.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

ملاحظة كيهوت

בראשית א, טז.

الفقرة **15**

---

59 שהאור נכלל במאור

تتناول الحاشية هذا المقال (الانكماش هو انطواء النور في المنير)، وتطبّق ذلك على النفس: فجوهر قوة العقل يرتبط بالأفكار التي يكشفها كما يرتبط المنير بالنور، وحين ينطوي فكر منكشف في مصدره يكون ذلك بمنزلة انطواء النور في المنير.

ملاحظة كيهوت

ע׳ בלקו״ת ויקרא נב, ד בהג״ה. במאמרי אדה״ז תקס״ח ע׳ שכה. בדרוש ג׳ מיני אדם אוה״ת פ׳ בלק ובאוה״ת ענינים ע׳ פה. בשרש מצות התפלה פל״ג ואילך.

60 להיות רק בכח ולא בפועל

توضح أن عبارة «بالقوة لا بالفعل» هنا لا تعني قوةً في مقابل الفعل، إذ لا ينقص هذه القوة شيء؛ بل تعني أن النور يبقى بوصفه قدرةً، أي إنه قادر على الإشراق.

ملاحظة كيهوت

ראה ד״ה תקעו עזר״ת. המשך תער״ב ח״ג ע׳ א׳תעו. וראה שם ע׳ תתקטו דמה שאומרים בכח ולא בפועל אין הכוונה כמו ענין כח ופועל שהרי הכח אינו חסר פועל כו׳, רק הכוונה שנשאר בכח שזהו ע״ד יכולת שביכולתו להאיר כו׳, ע״ש.

61 אבל במאור . . ולא העלם

توضح أنه لم يقع انكماش فعلي في المنير فحسب، بل إن الانكماش لا ينطبق عليه أصلًا؛ وإضافة إلى ذلك، لم يحجب الانكماش المنير (إذ وقع الانكماش في النور وحده)، بل انكشف المنير من خلال الانكماش.

ملاحظة كيهوت

ראה אוה״ת מטות ע׳ א׳רעז ״היינו דלא רק שלא היה בו צמצום בפועל אלא יתירה מזו שאין שייך בו צמצום, ואדרבה המאור הוא בהתגלות דלא רק שע״י הצמצום לא נעשה העלם בהמאור [מכיון שהצמצום הי׳ רק בהאור ולא בהמאור, כנ״ל], אלא אדרבה ע״י הצמצום הוא התגלות המאור״. ד״ה באתי לגני תשכ״ט (נדפס בקונטרס י׳ שבט תשמ״ט) סעי׳ ז. בסד״ה אנכי ה׳ אלקיך תרס״ז (בהמשך תרס״ו) ע׳ תסה ״נ׳ דקאי על עצמותו ית׳״ עכ״ל שם. ראה ד״ה ת״ר נר חנוכה תרמ״ג ע׳ לז. וראה בד״ה ויקרא אל משה תש״ה ע׳ 132. נזכר בהמשך תער״ב ח״ב פרק שכג. שמט, ושם כ׳ דעם היות דבעצמות המאור אינו שייך ענין ההתגלות שזהו למעלה מהעלם וגילוי כו׳, וההתגלות הוא רק מה ששם שמים שגור בפי כל כמש״ש וא״כ התגלות המאור אין זה שהוא מתגלה כו׳ עכ״ל. וראה בסה״מ תרמ״ג ע׳ צ שההתגלות הוא באופן אחר ולא שהוא גילוי ממש, ע״ש ובד״ה חכמות בחוץ תרח״צ. בד״ה מן המיצר תרמ״ח ע׳ קסא מבאר דקודם הצמצום שהי׳ אוא״ס ממלא מקום החלל היינו בחי׳ האור וגילוי העצם כו׳, אך בחי׳ עצמות המאור הוא למעלה מעלה מבחי׳ גילוי אור . . אך בכדי שיהי׳ התהוות עולמות אבי״ע ולהאיר אור בבחי׳ קו וחוט אוב״כ כו׳ צמצם א״ע כביכול להעלים את האור הבלי גבול שיוכלל בעצמו שזהו״ע סילק האור והגילוי לגמרי ונשאר בחי׳ הרשימה הכלול מהעלם וגילוי . . בהשוואה אחת ויכול להיות שיתפשט בגילוי בעולמות ממש כו׳, וזהו מ״ש ואדרבה המאור הוא בהתגלות, דצמצום והעלמות האור ובחי׳ הרשימה הוא בחי׳ גילוי עצמות המאור כו׳, ע״ש. בסה״מ תר״ס ע׳ מג מבאר שענין ההתגלות הוא שנמצא כמו שהוא בהעלמו, כי בעצמות אינו שייך ענין העלם וגילוי כלל, כי כל ענין העלם וגילוי שייך רק בדבר שבגדר גילוי והיינו בבחי׳ אור שהוא בגדר גילוי שייך בו ג״כ ענין בחי׳ העלם כו׳, אבל בעצם שאינו בגדר גילוי כלל ממילא אינו שייך בו ענין העלם וגילוי כלל ע״ש. ובד״ה ציון במשפט תרס״ב ע׳ שס ״והיינו לאחר הצמצום דוקא שנתצמצם האור והגילוי נתגלה בחי׳ עצמות האור כו׳״.

62 ואדרבה המאור הוא בהתגלות

تحيل حاشية كيهوت إلى الموضع الذي يُشرح فيه هذا بمزيد من التفصيل: Sefer HaMaamarim 5651.

ملاحظة كيهوت

ראה בסה״מ תרנ״א ע׳ ריח.

63 ולכן אפילו תנוקות יודעים שיש שם אלוה מצוי

بحوث موازية في مقالات أدمور **הזקן** عن المعرفة البسيطة بوجود **ה'**.

ملاحظة كيهوت

ראה מאמרי אדה״ז ענינים ע׳ סח וע׳ ע. בסה״מ תרמ״ח ע׳ קסב: ״ולכן שם שמים שגור בפי כל ואפי׳ תינוקות ונשים וע״ה מזכירים ש״ש ויודעים שיש אלוה מצוי אעפ״י שאין להם שום השגה ותפיסא בענין אלקות, ומ״מ יודעים שיש אלקה כו׳״. ראה שם בארוכה, ומוזכר גם בסה״מ תרמ״ט ע׳ רסט. סה״מ תר״ס ע׳ מג. סה״מ מלוקט ח״ג ע׳ מה.

64 ולכן נק׳ צמצום זה מקום פנוי וחלל

تشرح سبب تسمية هذا الانكماش مكانًا خاليًا وفراغًا.

ملاحظة كيهوت

נתבאר בלקו״ת ויקרא בהוספות.

65 בספר השיחות תשנ״ב כרך א ע׳ 127 בהערה 59 מבאר וז״ל

توضح أن المقصود بـ«المنير» هنا ليس مستوى أو وصفًا (مصدر النور)، بل ذات **ה'** بعينها، فوق كل مستوى، ولا تُسمّى إلا «موجودًا»؛ وقد استُخدمت كلمة المنير لأنها تؤكد وجوده وانكشافه في الأسفل كما في الأعلى، بخلاف النور الذي يشعّ في الأعلى أكثر مما يشعّ في الأسفل.

ملاحظة كيهوت

״כלומר: אין הכוונה לדרגא ותואר ד״מאור״, מקור האור, כי אם, לעצמותו ית׳ ממש שלמעלה מכל דרגא ותואר (ונקרא רק בשם ״מצוי״), אלא שכיון שמדברים אודות ההתגלות, משתמשים בלשון ״מאור״ שבו מודגש ש״נמצא

(ומתגלה) למטה כמו למעלה", דלא כ"אור" שמאיר ומתגלה למעלה יותר מאשר למטה".

66 ראה בד"ה ואתחנן עטר"ת ע' תקעג

تلاحظ أن انكشاف المنير هذا يقع تحديدًا بعد انكماش النور اللانهائي واحتجابه.

ملاحظة كيهوت

"זהו דוקא לאחר הצמצום ותעלמות האוא"ס כו'".

الفقرة 16

67 בעידנא דלא עסיק

يقول التلمود عن دراسة التوراة إنها «حين يكون المرء منشغلاً بها» تحمي وتنقذ، و«حين لا يكون المرء منشغلاً بها» تظل تحمي، وإن كانت لا تنقذ. ويستعير الألتر ريبي (**אדמו"ר הזקן**) هذا التعبير لوصف عالم تكون حكمته حاضرة، لكنها غير مستخدمة.

Sotah 21a:10–11 סוטה כ״א א:י׳-י״א

אָמַר רַב יוֹסֵף: מִצְוָה, בְּעִידָּנָא דְּעָסֵיק בָּהּ — מַגְּנָא וּמַצְּלָא, בְּעִידָּנָא דְּלָא עָסֵיק בָּהּ — אַגּוֹנֵי מַגְּנָא, אַצּוֹלֵי לָא מַצְּלָא. תּוֹרָה, בֵּין בְּעִידָּנָא דְּעָסֵיק בָּהּ וּבֵין בְּעִידָּנָא דְּלָא עָסֵיק בָּהּ — מַגְּנָא וּמַצְּלָא. מַתְקֵיף לַהּ רַבָּה: אֶלָּא מֵעַתָּה, דּוֹאֵג וַאֲחִיתוֹפֶל מִי לָא עָסְקִי בְּתוֹרָה? אַמַּאי לָא הֲגֵינָּה עֲלַיְיהוּ? אֶלָּא אָמַר רָבָא: תּוֹרָה בְּעִידָּנָא דְּעָסֵיק בָּהּ — מַגְּנָא וּמַצְּלָא, בְּעִידָּנָא דְּלָא עָסֵיק בָּהּ — אַגּוֹנֵי מַגְּנָא, אַצּוֹלֵי לָא מַצְּלָא. מִצְוָה, בֵּין בְּעִידָּנָא דְּעָסֵיק בָּהּ בֵּין בְּעִידָּנָא דְּלָא ...

William Davidson, Vocalized Aramaic (CC-BY-NC)

الفقرة 17

68 בבחי' הצמצום באוא"ס

تحيل حاشية كيهوت إلى الموضع الذي يُشرح فيه هذا بمزيد من التفصيل: Hemshech 5672.

ملاحظة كيهوت

ראה בהמשך תער"ב פרק קצד.

69 ונתעלם להיות רק בכח המאור

يطوّر تشبيه العالم: حين لا يدرس المرء مسنًّا، ينسحب فهمه منه من فكره وكلامه، لكنه يبقى كاملًا في ذهنه، منقوشًا في «دماغ» الذاكرة والحكمة؛ ولذلك يُعَدّ المرء عالمًا حتى حين لا يدرس. وهذا هو انكماش العقل وانحساره.

ملاحظة كيهوت

ראה לקו"ת ויקרא נב, ד. סה"מ תער"ב פרק קלז.

70 (שאינו ניכר מורגש אפי' בכח)

يوضح أن هذه «القوة» لا تعني إلا أن مصدر النور يشتمل على كل شيء، لا أنها قوة متميزة يمكن الإحساس بها.

ملاحظة كيهوت

וכח זה הוא רק מה שהמאור כולל הכל — סה"מ עזר"ת ע' ט. וראה שם ע' רי.

71 וכל ענין צמצום זה . . הכל בכלל כתר דאצילות שהוא הממוצע

مناقشات تسيمح تسيدك (**הצמח צדק**) حول اندراج جميع المراتب التي فوق عالم الانبثاق في تاجه.

ملاحظة كيهوت

ראה אוה"ת פ' וארא ע' קמט. פ' ויחי שפט, א. ובד"ה קרוב ה' תרס"ח (קרוב לסופו) (בהמשך תרס"ו) מוסיף ע"ז "ובפרטי' יש חילוק בין צמצום הראשון לצמצום א"ק וצמצום הדיקנא כו'" עכ"ל ע"ש. ובהמשך תער"ב ח"ב ע' תתקסג מציין ע"ז: "הרי כל המדרי' שלמעלה מאצי' נחשב למדרי' א' והוא בחי' הכתר בכלל". ראה אוה"ת דרושים לחנוכה שט, ב. בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'שצג מציין "ועמ"ש בע"ח שער הנקודים פ"ב בענין צמצום ופרסא דא"ק שהצמצום דא"ק הוא בשביל האצי' והפרסא בשביל הבריי' כו', ומ"מ גם אור האצי' הוא ע"י פרסא", ע"ש.

الفقرة 18

72 ענין הפרסא שבין אצי' לבריאה

يستشهد المقطع في **بلك** بـ**عِص حييم**: يقوم ستار وحاجز بين عالم الانبثاق وعالم الخلق وعالم التكوين وعالم الفعل، حتى لا ينكشف عالم الانبثاق فيها كما هو، وهذا ما يجعلها كائنات محدودة ومنفصلة؛ ومع ذلك، يخترق النور الحاجز، فلا تنقطع العوالم عنه. ويشرح Shir HaShirim 39c، نقلًا عن **עץ חיים**، أن الحاجز بين عالم الانبثاق وعالم الخلق هو الفهم (**בינה**, Binah) من عالم الانبثاق، وهو مُلبِسُ الحكمة (**חכמה**, Chochmah) بكليتها.

ملاحظة كيهوت

ראה לקו"ת בלק סח, ג. ובשה"ש לט, ג. ובאוה"ת ענינים ע' קנב. קפח. סה"מ תר"ס ע' לט. ובד"ה וספרתם לכם תרס"ו.

73 וצריך להמשילו בדרך משל וחידה

يكتب تسيمح تسيدك أن الفراغ والحيّز المُخلى يُشرحان هنا في **תורה אור** (**תורה אור**) بوصفهما انقطاعًا أعظم من الانقطاع الناشئ عن مثلٍ ومعناه، ويشرح هناك أن التوراة تُسمّى «المثل القديم»، وهو شأن انقطاع الفراغ.

ملاحظة كيهوت

באוה"ת פ' וארא ע' קנב כ' שכאן בתו"א מבאר שהחלל ומקום פנוי זהו הפסק יותר מן המשל לגבי הנמשל, ושם מבאר שהתורה נק' משל הקדמוני וזהו ענין הפסק החלל, ע"ש. ראה המשך תער"ב ח"א פרק רצג.

74 משל וחידה

مناقشة في Siddur للفرق بين المثل واللغز.

ملاحظة كيهوت

ראה סידור קמט, רע"א. לקו"ש חי"ט ע' 422 בשולי העמוד. בלקו"ת שמע"צ פז, ב מציין לכאן.

75 לשמרך מאשה זרה

يحثّ شلومو (**שלמה**) ابنه، بصفته أبًا، على ملازمة الحكمة، «لتحرسك من امرأة غريبة»، أي الزانية المغوية. ويُفهم هذا هنا، وفق التقليد، على أنه مَثَلٌ ينطوي معناه الباطني على تحذير من عبادة الأصنام، فهي «غريبة» عن التوراة.

Proverbs 7:5 משלי ז׳:ה׳

לִשְׁמׇרְךָ מֵאִשָּׁה זָרָה מִנׇּכְרִיָּה אֲמָרֶיהָ הֶחֱלִיקָה׃

That they may keep thee from the strange woman, From the alien woman that maketh smooth her words.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

Zohar I, 38b זח״א לח, ב

ملاحظة كيهوت

משלי ז, ה. ראה זח"א לח, ב.

الفقرة 19

76 וזהו ענין פרסא המפסיק

تحيل حاشية كيهوت إلى الموضع الذي يُشرح فيه هذا بمزيد من التفصيل: Hemshech 5672.

ملاحظة كيهوت

ראה המשך תער״ב ע׳ קע. ובהתמים חוברת ב׳ ע׳ צ.

77 לדבר מענינים אחרים שלא מענין אצי׳

يوضح أن «الكلام على أمور أخرى» ينطبق تحديدًا على الحاجز الفاصل بين **אצילות** و**בריאה**، **יצירה** و**עשיה**، ولا يصح أن يقال ذلك عن الحاجز الفاصل بين **כתר** و**חכמה**.

ملاحظة كيهوت

בד״ה שיר המעלות תרס״ד ע׳ קנ, מבאר שזהו דווקא בהפרסא שבין אצי׳ לבי״ע, אבל בהפרסא שבין הכתר לחכ׳ אא״ל כן ע״ש. וראה שם ע׳ קסט.

78 לדבר מענינים אחרים . . ששם החכמה

يشير إلى أن هذا المقطع يتحدث عن أوعية **בריאה**.

ملاحظة كيهوت

בד״ה פתח אליהו תרנ״ח ע׳ עג ״נראה לענ״ד . . שזה מדבר בענין הכלים דבריאה״ ע״ש.

الفقرة 20

79 אור של תולדה

يشرح الألتر ريبي هناك أن الخلق من لا شيء يتحقق بالتجدد: فمن خلال حاجز و**פרסא** ينشأ نور جديد، نور متولّد، ليس من جوهر النور الأول؛ ومع كل **פרסא** أخرى يهبط إلى أن يتحقق الوجود المادي الفعلي.

ملاحظة كيهوت

נסמן לעיל יב, ב.

80 מבין מזה דעת רבו

يُذكر هناك مثال التلميذ الذي يفهم فكر أستاذه من مثل.

ملاحظة كيهوت

נזכר בסה״מ תרמ״ג ע׳ כג.

الفقرة 21

81 כבר היה לעולמים

كوهيلِس (**קהלת**): «هل هناك شيء يقول المرء عنه: "انظر، هذا جديد"؟ لقد كان موجودًا في الأزمنة السالفة». هنا: الفكرة التي تبدو جديدة للطالب كانت موجودة من قبل، مستترةً تمامًا في المثل.

Ecclesiastes 1:10 קהלת א׳:י׳

יֵשׁ דָּבָר שֶׁיֹּאמַר רְאֵה־זֶה חָדָשׁ הוּא כְּבָר הָיָה לְעֹלָמִים אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵנוּ׃

Is there a thing whereof it is said: 'See, this is new'?—it hath been already, in the ages which were before us.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

الفقرة 22

82 שחכ׳ דאצי׳ היא . . המתלבשת בבחי׳ הפרסא

يوضح أن المقصود هنا أوعية عالم الانبثاق.

ملاحظة كيهوت

ראה תורת שמואל תרכ״ז [הוצאת תש״ס] ע׳ קמח. וראה ג״כ בהמשך תער״ב פרק קלא שהכוונה כאן על בחי׳ כלים דאצי׳. וכ״ה בסה״מ עזר״ת ע׳ פד ושם מוסיף ״ובפרטיות רק בחי׳ הכלים דמל׳ כו׳ אבל לא האור, שהרי הכלים דמל׳ דאצי׳ הן שנעשין נר״ן לבי״ע כו׳ כמ״ש באגה״ק סי׳ כ, והגם שאו׳ שם שגם הקו המאיר בהכלים דמל׳ קודם הפרסא בקע הפרסא עמהם ומאיר בהם בבי״ע כמו באצי׳ כו׳, הנה מ״מ מאחר שזהו ע״י בקיעה אין זה כמו שהן באצי׳״, ע״ש. וכ״ה בד״ה מצוותה משתשקע החמה תרפ״ח ע׳ לב. בלקו״ת אמור לג, סע״ג מציין לכאן: ״ויובן ענין זה ממ״ש במ״א בד״ה פתח אליהו שמאצילות לבי״ע הגם שהאור נמשך ע״י פרסא מ״מ נקי׳ סדר ההשתלשלות משא״כ מא״ס ב״ה לאצילות הוא שלא כסדר ההשתלשלות רק ע״י צמצום ומקום פנוי כי אין ערוך לך כו׳ חד לא בחושבן כו׳״. בלקו״ת ואתחנן יב, ד, שה״ש כ, ב מציין לכאן. וראה בלקו״ת שה״ש מב, ב שמבאר ענין דילוג וענין סדר השתלשלות ומציין לכאן.

83 ולכן נק׳ חד ולא בחושבן

افتتاح إلياهو (**פתח אליהו**، Patach Eliyahu): «أنت واحد، ولكن ليس من جهة العدد»؛ ويُفسَّر ذلك بانعدام أي علاقة بين اللامتناهي (**אין סוף**، Ein Sof) والصفات المنبثقة (**ספירות**، Sefiros)، بسبب الانكماش (**צמצום**، tzimtzum).

Tikkunei Zohar 17a:9–11 תקוני הזהר י״ז א:ט׳-י״א

פתח אליהו ואמר רבון עלמין דאנת הוא חד ולא בחשבן. אנת הוא עלאה על כל עלאין סתימא על כל סתימין. לית מחשבה תפיסא בך כלל. אנת הוא דאפיקת עשר תקונין. וקרינן לון עשר ספירן. לאנהגא בהון עלמין סתימין דלא אתגליין. ועלמין דאתגליין. ובהון אתכסיאת (נ״א אתכסייא) מבני נשא.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

الفقرة 23

84 אנת הוא דאפיקת עשר תקונין

افتتاح إلياهو (**אליהו**) كلامه قائلًا: «أنتَ الذي أخرجتَ عشرة تكوينات (**תיקונין**، tikkunim)»؛ فالصفات المنبثقة (**ספירות**، Sefiros) أخرجها هو، وتظل متحدة به.

Tikkunei Zohar 17a:11–12 תקוני הזהר י״ז א:י״א-י״ב

אנת הוא דאפיקת עשר תקונין. וקרינן לון עשר ספירן. לאנהגא בהון עלמין סתימין דלא אתגליין. ועלמין דאתגליין. ובהון אתכסיאת (נ״א אתכסייא) מבני נשא. ואנת הוא דקשיר לון ומיחד לון. ובגין דאנת מלגאו. כל מאן דאפריש חד מן חבריה מאלין עשר. אתחשיב ליה כאלו אפריש בך.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

الفقرة 24

85 ואפי׳ לאנהגא בהון עלמין

في فقرة «افتتاح إيليا»: أخرج **ה׳** عشرة ترتيبات (**תיקונין**، tikkunim) «ليدبّر العوالم بواسطتها». ويفهم الألتر ربّه (**אדמו״ר הזקן**) كلمة «العوالم» على أنها أوعية عالم الانبثاق (**אצילות**، Atzilus).

Tikkunei Zohar 17a:11–12 תקוני הזהר י״ז א:י״א-י״ב

אנת הוא דאפיקת עשר תקונין. וקרינן לון עשר ספירן. לאנהגא בהון עלמין סתימין דלא אתגליין. ועלמין דאתגליין. ובהון אתכסיאת (נ״א אתכסייא) מבני נשא. ואנת הוא דקשיר לון ומיחד לון. ובגין דאנת מלגאו. כל מאן דאפריש חד מן חבריה מאלין עשר. אתחשיב ליה כאלו אפריש בך.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

86 איהו וחיוהי חד

تقول مقدمة تيكوني زوهار (**תיקוני זהר**) عن الصفات المنبثقة (**ספירות**، Sefiros) العشر في عالم الانبثاق: «هو وقوى حياته واحد، وهو وأوعيته

واحد». ويفهم الألتر ربّه ذلك على أنه يعني أن الأوعية في عالم الانبثاق متحدة به حتى هي.

Tikkunei Zohar 3b תקוני הזהר ג׳ ב

الفقرة 25

87 חד אריך וחד קציר

פתח אליהו (Pasach Eliyahu): من الصفات المنبثقة (**ספירות**, Sefiros)، «واحد طويل، وواحد قصير، وواحد متوسط»: يُقرأ هنا على أنه الإحسان (**חסד**, Chesed)، والشدة (**גבורה**, Gevurah)، والرحمة، أي الجمال (**תפארת**, Tiferes).

Tikkunei Zohar, Patach Eliyahu · 17a:13–15 תקוני הזהר י״ז א:י״ג-ט״ו

ואלין עשר ספירן. אינון אזלין כסדרן. חד אריך וחד קצר וחד בינוני ואנת הוא דאנהיג לון. ולית מאן דאנהיג לך לא לעילא ולא לתתא ולא מכל סטרא. *לבושין תקינת לון דמנייהו פרחין נשמתין לבני (נ״א דבני) נשא וכמה גופין תקינת לון דאתקריאו גופא לגבי לבושין דמכסיין עליהון.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

ملاحظة كيهوت

ת״ז בהקדמה (פתח אליהו). ראה פלח הרמון בראשית נא, ב.

88 לפי ההעלאה שממטה למעלה

يقتبس هذه السطور، ويضيف قاعدة الحكماء: «حيث قالوا أن يطيل، لا يجوز له أن يختصر» (**ברכות** 11a)، والمقطع الذي يجعل الرحمة صفةً متوسطة بين **חסד** و**גבורות**، ويحيل إلى الخطاب «Arda Na V'Ereh» للمزيد.

ملاحظة كيهوت

ביהל אור ע׳ 316 שמלמטה ומציין ע״ז ״(ועד״ז ארז״ל מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר כו׳) [ברכות יא, א]. ובינוני הוא רחמנות בחי׳ ממוצע בין החסד שהוא שלא להבחין כלל אע״פ שאינו הגון ובין גבורות לדון אם הוא הגון, ורחמנות הוא ממוצע שמצד עצמו אינו ראוי מ״מ צריך לרחם כו׳ ועי״ש סד״ה ארדה נא ואראה מ״ש עוד בזה״ ע״ש.

الفقرة 26

89 ארדה נא

نصّ آخر لهذا المقطع، مع بعض الحواشي لتسيمح تسيدك (**הצמח צדק**).

Genesis 45:1 בראשית מ״ה:א׳

וְלֹא־יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק לְכֹל הַנִּצָּבִים עָלָיו וַיִּקְרָא הוֹצִיאוּ כָל־אִישׁ מֵעָלָי וְלֹא־עָמַד אִישׁ אִתּוֹ בְּהִתְוַדַּע יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו׃

Then Joseph could not refrain himself before all them that stood by him; and he cried: 'Cause every man to go out from me.' And there stood no man with him, while Joseph made himself known unto his brethren.

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

ملاحظة كيهوت

הנחה אחרת במאמרי אדה״ז פרשיות ע׳ קו. ראה לעיל בציונים לכ״ק אדמו״ר זי״ע. איזה הגהות מהצ״צ בפרשיות שם. אוה״ת בראשית כרך ד תשלו, א. לכללות המאמר ראה מאמרי אדה״א בראשית ע׳ קפג, וע׳ קצה. סהמ״צ להצ״צ מצות עבד עברי פא, ב. פלח הרמון בראשית מה, א. סה״מ תרכ״ט (הוצאת תשנ״ב) ע׳ לה.

90 ארדה נא

يقول **ה׳** لإبراهيم (**אברהם**) إن صرخة سدوم وعمورة عظيمة: «سأنزل الآن وأنظر هل فعلوا بحسب صرختها التي بلغتني». وبالمعنى الظاهر، ينزل **ה׳** ليرى هل تتوافق أفعال سدوم مع الصرخة؛ أما المقالة الحاسيدية (**מאמר**, maamar) فتقرأ العبارة هكذا: «سأرى» هل «سأنزل» من الأعلى، وفقًا للصرخة الصاعدة من الأسفل، بحيث يتوافق الفيض الصادر من الأعلى مع الصعود من الأسفل.

Genesis 18:21 בראשית י״ח:כ״א

אֵרְדָה־נָּא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעֲקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ כָּלָה וְאִם־לֹא אֵדָעָה׃

I will go down now, and see whether they have done altogether according to the cry of it, which is come unto Me; and if not, I will know.'

Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA) • JPS 1917 (Public Domain)

ملاحظة كيهوت

בראשית יח, כא.

LikuteiTorah.com
الباراشا الحاسيدية

حول هذه الطبعة

.the notesو our explanationsو the English translationو This edition contains the Hebrew text

The Hebrew text of Torah Ohr: © Kehot Publication Society, via Sefaria, CC BY-NC 4.0; formatting adapted.

.Our English translation, made from the Hebrew without Kehot's notes: CC BY-NC 4.0

.Our explanations, with the overview, the questions and the page for children: CC BY-NC 4.0

The notes: Kehot's marei mekomos ("Sources and References", including the Rebbe's notes) © Kehot Publication Society, via Sefaria, CC BY-NC 4.0; formatting adapted; our notes on them: CC BY-NC 4.0.

المصادر المقتبسة، عبر سفاريا: Constantinople, 1740 (CC-BY-NC); Tikkunei Zohar - Vocalized (Public Domain); Miqra according to the Masorah (CC-BY-SA); The Holy Scriptures: A New Translation (JPS 1917) (Public Domain); Sifsei Chachomim Chumash, Metsudah Publications, 2009 (CC-BY-NC); Torat Emet 357 (Public Domain); Mishnah Yomit by Dr. Joshua Kulp (CC-BY); William Davidson Edition - Vocalized Aramaic (CC-BY-NC); Daf Shevui (CC0); Daat Bereshit Rabbah (Public Domain); The Sefaria Midrash Rabbah, 2022 (CC-BY); Pirke DeRabbi Eliezer, Sefaria Vocalized Edition (Public Domain); Pirke de Rabbi Eliezer, trans. Rabbi Gerald Friedlander, London, 1916 (Public Domain).

This edition as a whole: CC BY-NC 4.0. Shuls, schools and non-profit projects may copy, print and share it freely, and may ask for donations to cover the cost of printing; it may never be sold. Credit Kehot Publication Society and likuteitorah.com. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

الترجمة العربية والشروح: أُعدّت لموقع LikuteiTorah.com بمساعدة الذكاء الاصطناعي (openai/gpt-6-luna-pro:batch)، وقورنت بالنص العبري وبموقع سفاريا؛ ولم يراجعها محرر بشري بعد. يرجى التحقق من كل ما هو مهم بالرجوع إلى النص العبري.

طلب الريبي أن تُدرَس مَاماريم باراشا الأسبوع، «الباراشا الحسيدية»، خلال ذلك الأسبوع، موزعة على أيامه السبعة (Sichah of Shabbos Parshas Vayakhel 5725 · Toras Menachem vol. 42, pp. 306–309). لماذا ندرسها، وما بركات الريبي: likuteitorah.com/about/the-chassidishe-parsha/

مشروع مجاني غير تجاري؛ لا يُباع هنا شيء. والمشروع غير تابع لكيهوت أو سفاريا أو مكتبة لوبافيتش. © likuteitorah.com

من likuteitorah.com/ar/torah-ohr/vayeira/1/

إهداء تكريمًا لـ

מוקדש לכבוד הגאון המקובל רבי לוי יצחק שניאורסאהן זצ״ל

والد الريبي، ريب ليفي يتسحاق