



توراه اور • پاراشاها ویرا • مامار 1

פתח אליהו אנת הוא חד ולא בחושבן אנת...

(درباره آیه «اکنون فرود می آیم») الیاس (אליהו)
آغاز کرد: «تو یکی هستی، اما نه در شمار...»



ده مرتبه تجلی (ספירות, Sefiros) «آرایه‌ها» (תיקונים, tikkunim) نامیده می‌شوند، زیرا همچون عقل و عواطف نفس، جامه‌های درونی نور بی‌پایان (אור אין סוף, Or Ein Sof) هستند که با آن یکی‌اند؛ با این حال، بی‌نهایت مطلق (אין סוף, Ein Sof) «یکی است، اما نه در شمار»، زیرا عالم صدور (אצילות, Atzilus) از راه انقباض (צמצום, tzimtzum) پدیدار می‌شود؛ گسستی که بسیار عمیق‌تر از پرده جداکننده (פרסא, parsa) میان عوالم فرودین است.

تقديم به افتخار

מוקדש לכבוד הגאון המקובל רבי לוי יצחק שניאורסאהן זצ"ל

پدر ربه، رب لیوی ییتسחק

LikuteiTorah.com



پاراشای حسیدی

/likuteitorah.com/fa/torah-ohr/vayeira/1

مقصود اصلی

ده مرتبه تجلی (ספירות, Sefiros) «آرایه‌ها» (תיקונים, tikkunim) نامیده می‌شوند، زیرا همچون عقل و عواطف نفس، جامه‌های درونی نور بی‌پایان (אור אין סוף, Or Ein Sof) هستند که با آن یکی‌اند؛ بالین‌حال، بی‌نهایت مطلق (אין סוף, Ein Sof) «یکی است، اما نه در شمار»، زیرا عالم صدور (אצילות, Atzilus) از راه انقباض (צמצום, tzimtzum) پدیدار می‌شود؛ گسستی که بسیار عمیق‌تر از پرده جداکننده (פרסא, parsa) میان عوالم فرودین است.

در هر بخش: متن عبری، سپس ترجمه، و پس از آن توضیحی کوتاه زیر خطی طلایی. شماره‌های کوچک در متن عبری، یادداشت‌های پایان متن هستند.

خلاصه مامار

این مقاله با شرح آغاز پتاح الياهو (פתח אליהו) می‌پرسد چرا مراتب تجلی «تیکونین» نامیده می‌شوند. نفس الگویی برای فهم این موضوع به دست می‌دهد: ذات آن، نوری ساده است، حال آن‌که عقل و عواطف جامه‌های درونی‌اند که همچون آرایه‌ای با دارنده خود یکی هستند؛ برخلاف جامه‌های جداگانه اندیشه، گفتار و کردار. به همین ترتیب، مراتب تجلی عالم صدور، آرایه‌های نور بی‌پایان‌اند، حال آن‌که مراتب تجلی عالم آفرینش (בריאה, Beriah)، عالم صورت‌بخشی (יצירה, Yetzirah) و عالم عمل (עשיה, Asiyah) جامه‌هایی واقعی‌اند. ה' «حکیم» خوانده می‌شود، چون سرچشمه حکمت است؛ همان‌گونه که مهر (חסד, Chesed) سرچشمه دوردست شیرینی یک سیب است. عالم صدور نیز، که ریشه‌اش از عبارت «از روح ... کنار خواهم گرفت» درباره موسی (משנה) است، بیانگر آن است که نور بی‌پایان با فروتنی خود را پایین می‌آورد. عبارت «یکی است، اما نه در شمار» به تاج (כתר, Keser) اشاره دارد: عالم صدور از راه انقباض پدید می‌آید؛ در این انقباض، نور به درون سرچشمه نور بازپس گرفته می‌شود و فقط به صورت بالقوه باقی می‌ماند، پس هیچ نسبتی بر جای نمی‌ماند. اما عوالم فرودین از راه یک پرده جداکننده پدید می‌آیند؛ همچون مثلی که آموزگاری می‌زند و در آن حکمت برتر واقعاً حضور دارد و نسبتی هرچند اندک باقی می‌ماند. بالین‌همه، همه‌چیز با او یکی است. سرانجام، «درازی» و «کوتاهی» مهر و قید و سخت‌گیری (גבורה, Gevurah) هستند، و «اکنون فرود می‌آیم و می‌بینم» بیانگر تعادل آن دو است، با شفقت در میانشان.

طرح کلی

- | | | |
|---|--------------------------------|---|
| 1 | عنوان و پرسش | چرا ده مرتبه تجلی «تیکونین» نامیده می‌شوند؟ عقل و عواطف نفس جامه‌های درونی آن‌اند و همچون آرایه‌ای با آن یکی هستند. |
| 2 | نفس و جامه‌هایش | بدن، و بیش از آن عقل و عواطف، جامه‌های پیوسته با نفس‌اند؛ چون تغییر می‌کنند، ذات تغییرناپذیر نفس نیستند، اما به آن نزدیک‌تر از اندیشه، گفتار و کردارند. |
| 3 | «تو حکیمی»: سرچشمه حکمت | مراتب تجلی عالم صدور آرایه‌اند؛ ה' به‌عنوان سرچشمه همه حکمت‌ها حکیم خوانده می‌شود، همان‌طور که مهر پس از نزول‌های بسیار به شیرینی یک سیب بدل می‌شود. |

عالم صدور به معنای پایین آوردن است؛ همان گونه که روح موسی برای هفتاد پیر «کنار گذاشته شد»: نور بی پایان خود را در مراتب تجلی پایین می آورد، درحالی که با آن یکی می ماند.

تاج واسطه ای بی مانند است؛ عالم صدور از راه انقباض پدید می آید و عوالم فرودین از راه پرده جداکننده.

نور بی پایان نسبت به بی نهایت مطلق همچون نور خورشید نسبت به خورشید است؛ در انقباض، نور در سرچشمه نور جذب شد و فقط به صورت بالقوه باقی ماند، همچون نفس پیش از ورود به بدن یا دانشمندی که سرگرم مطالعه نیست، حال آن که خود سرچشمه نور دست نخورده می ماند.

پرده جداکننده همچون مَثَلی است که در آن تمام اندیشه آموزگار واقعاً حضور دارد؛ بنابراین، حکمت نو عالم آفرینش همچنان با عالم صدور نسبتی دارد، حال آن که در سوی دیگر انقباض هیچ نسبتی نیست.

چون نور فقط در سرچشمه نور جذب شد و خط نور (קו, kav) از آن امتداد می یابد، مراتب تجلی، حتی ظرف هایشان، با بی نهایت یکی اند؛ همان طور که اندیشه می تواند سنگی را دربرگیرد.

مهر رو به پایین جاری می شود؛ قید و سخت گیری آن را بر پایه آنچه از پایین برمی آید اندازه می گیرد؛ و شفقت میان آن دو جای دارد. «اکنون فرود می آیم و می بینم» بیانگر تعادل آن هاست، و مهر در آغاز می آید.

تاج واسطه כתר הממוצע

تاجی که میان صادرکننده و صادرشده قرار می گیرد؛ در شمار مراتب تجلی نیست و «یکی است، اما نه در شمار».

عالم صدور به مثابه پایین آوردن אצילות – ואצלותי

برگرفته از آیه ای درباره موسی و پیران: عالم صدور یعنی نور بی پایان خود را کنار می گذارد و با فروتنی پایین می آورد تا به حکمت بدل شود.

درازی، کوتاهی و میانه אריך, קצר, בינוני

مهر، که بی حد رو به پایین جاری می شود؛ قید و سخت گیری، که آن را به آنچه از پایین برمی آید محدود می کند؛ و شفقت، که حتی به ناشایستگان نیز می بخشد.

تیکونین (آرایه ها) תיקונין

نامی که پتاح الياهو برای ده مرتبه تجلی به کار می برد: جامه هایی که همچون آرایه ای با دارنده خود یکی اند، نه پوشش هایی جدا از او.

نور و سرچشمه نور אור ומאור

نور بی پایان، یعنی «نام آشکارکننده ה'»، در قیاس با سرچشمه اش، خود بی نهایت مطلق؛ همان گونه که نور خورشید در قیاس با خورشید است.

انقباض و فضای خالی شده צמצום, מקום פנוי

بازپس گرفتن نور به درون سرچشمه نور، جایی که فقط به صورت بالقوه باقی می ماند؛ حاصل آن از نور «خالی» است، اما از ذات ה' خالی نیست.

پرده جداکننده (پرسه) פרסה

پرده ای میان عالم صدور و عوالم فرودین که حکمت برتر را در صورتی بیگانه، همچون مَثَل، منتقل می کند و از این رو نسبتی باقی می ماند.

عنوان و پرسش

1 (שייך לפסוק ארדה נא¹ וגוי)

(مربوط به آیه «اکنون فرود می‌آیم...»)

عنوانی که به این گفتار حسیدی (מאמר, maamar) افزوده شده است: گفتاری که در ادامه، دربارهٔ **פתח אליהو** می‌آید، به آیه‌ای از بخش هفتگی تورات (**פרשה**, parshah) مربوط است که در آن **ה'** پیش از داوری دربارهٔ سدوم می‌گوید: «اکنون فرود می‌آیم و می‌بینم» (**בראשית** 18:21). این پیوند فقط در پایان کار، به‌روشنی بیان می‌شود (بندهای 25-26). حاشیه‌ای در پایانِ گفتارِ **פתח אליהو** از 5658 (1898)، این پیوند را توضیح می‌دهد: نور بی‌پایان (**אור אין סוף**, Or Ein Sof) در ذات خویش هیچ ارتباطی با عوالم ندارد؛ تنها هنگامی که در ده مرتبهٔ تجلی (**ספירות**, Sefiros) عالم صدور (**אצילות**, Atzilus)، یعنی اصلاحات (**תיקונים**, tikkunim)، پوشیده می‌شود، در عوالم فرودین عمل می‌کند؛ از این رو می‌توان دربارهٔ **ה'** گفت: «فرود می‌آیم.»

2 **פתח אליהו² انت הוא חד ולא³ בחושבן انت הוא דאפיקת עשר⁴ תיקונין כו'. להבין ענין זה למה נק'**

י"ס [י' ספירות] בשם תקונין. צריך להקדים ביאור ענין מהות הנפש.⁵

الياهو (**אליהو**) گشود [و گفت]: «تو یکی هستی، اما نه به معنای یکی در شمارش؛ تویی آن‌که ده آرایه (**תיקונין**, tikkunim) را پدید آوردی...» برای فهمیدن این مطلب، یعنی این‌که چرا ده مرتبهٔ تجلی به نام **תיקונין** خوانده می‌شوند، باید نخست حقیقتِ نفس را توضیح دهیم.

پتاح الياهو (**פתח אליהو**, Pasach Eliyahu) بخشی از مقدمهٔ تیکونی زوهار (**תיקוני زهر**, Tikkunei Zohar) است که در آن الياهو (الياهو پیامبر) **ה'** را می‌ستاید: او یگانه است، اما نه «یکی» ای که بتوان آن را شمرد؛ و او ده مرتبهٔ تجلی (**ספירות**, Sefiros) را پدید آورد که آن بخش آنها را «**תיקונין**» می‌نامد. پرسش این است که چرا مرتبه‌های تجلی با این نام خوانده شده‌اند؛ پاسخ، با نفس انسان آغاز می‌شود که الگویی برای امر الهی است.

כי הנה הנפש מצד עצמה היא אור פשוט בלי התחלקות שכל ומדות⁶ והשכל והמדות שלה הן בחי'

לבושין לנפש שהנפש יש לה שכל ומדות

زیرا نفس، از حیث خود، نوری ساده و بی‌تقسیم به عقل و صفاتِ عاطفی (**مדות**, middos) است؛ عقل و صفات عاطفی آن، جامه‌هایی برای نفس‌اند، از این جهت که نفس دارای عقل و صفات عاطفی است،

هستهٔ نفس نوری یگانه و تقسیم‌ناپذیر است. عقل و احساس، نیروهایی واقعی‌اند که نفس داراست؛ اما نسبتشان با ذات نفس، همچون نسبت جامه‌ها با کسی است که آنها را می‌پوشد. فصل ۵۱ تانیا (**תניא**) نیز همین را می‌گوید: ذات نفس، وجودی روحانی و ساده است که میان اندام‌ها تقسیم نمی‌شود؛ تنها نیروهایی که از آن صادر می‌شوند، برحسب سرشت هر اندام به آن می‌رسند.

אבל אינן מהות ועצמיות הנפש⁷ (ומ"ש בתניא⁸ שהנפש עצמה⁹ מתחלקת לשכל ומדות שהם נקראים עצמיות הנפש אין זה אלא לגבי מחדו"מ [מחשבה דבור ומעשה] שהן לבושין נפרדין¹⁰ ממש ממהות הנפש שהן בחי' ב"ע שע"ז אמר לבושין תקינת לון כו'

اما آنها جوهر و خودِ نفس نیستند. (و آنچه در تانیا نوشته شده که خودِ نفس به عقل و صفات عاطفی تقسیم می‌شود و آنها «جوهر نفس» نامیده می‌شوند، تنها در قیاس با اندیشه، گفتار و کردار است؛ زیرا اینها جامه‌هایی‌اند که واقعاً از جوهر نفس جدا هستند و مرتبهٔ عالم آفرینش (بریا، Beriah)، عالم صورت‌بخشی (יצירה، Yetzirah) و عالم عمل (عשיה، Asiyah) را دارند؛ و دربارهٔ آنها گفته شده است: «برای آنان جامه‌ها فراهم کردی...»؛

آلتر ربه (ادمو"ר הזקן) در اینجا به تناقضی ظاهری با گفتهٔ خودش در تانیا پاسخ می‌دهد؛ آنجا عقل و عواطف «جوهر نفس» خوانده شده‌اند. این سخن تنها در قیاس با اندیشه، گفتار و کردار آمده است؛ سه «جامهٔ» بیرونیِ نفس که کاملاً از آن جدا هستند، همان‌گونه که عوالم فروترِ عالم آفرینش (بریا، Beriah)، عالم صورت‌بخشی (יצירה، Yetzirah) و عالم عمل (عשיה، Asiyah) جامه‌هایی هستند که هی' «فراهم کرده است» (تیکونی زوهار). در لیکوتی توراه (לקוטי תורה)، بخش واییکرا (ויקרא)، در توضیح «نمک را دریغ مدار»، آلتر ربه آنچه را که آن فصل‌های تانیا (۲ و ۱۲) بی‌توضیح گذاشته‌اند می‌افزاید: حتی حکمت (חכמה، Chochmah)، نخستین نیروهای نفس، تنها ظرفی برای جوهر آن است؛ زیرا عقل تغییر می‌کند و گاه روشن است و گاه نیست.

דאינן ב"ע אבל השכל והמדות עם היות שהן בחי' לבושין¹¹ אינן לבושין נפרדין ממש אלא כמו בחי' כלים דאצ"י דאיהו וגרמוהי חד¹² כו' ולכן נקראין בשם עצמיות ולא עצמיות ממש)

که همان عوالم عالم آفرینش، عالم صورت‌بخشی و عالم عمل‌اند. اما عقل و صفات عاطفی، با آن‌که جامه‌اند، جامه‌هایی نیستند که واقعاً جدا باشند؛ بلکه مانند مرتبهٔ ظرف‌های عالم صدور (אצילות، Atzilus) هستند که دربارهٔ آن [گفته شده است]: «او و ظرف‌هایش (איהו וגרמוהי، ihu vegarmohi) یکی‌اند...»؛ ازاین‌رو آنها را «جوهر» می‌نامند، هرچند حقیقتاً جوهر نیستند. عقل و عواطف، جامه‌هایی از نوع درونی‌اند که به نفس پیوسته‌اند؛ مانند ظرف‌های عالم صدور، که تیکونی زوهار درباره‌شان می‌گوید: «او و ظرف‌هایش یکی‌اند.» پس می‌توان آنها را در قیاس با جامه‌های بیرونی «جوهر» نامید، هرچند به‌دقت، خودِ جوهر نیستند.

אלא שהן נקראין בשם תיקונין שהנפש מתתקנת ומתלבשת בהן. וכמו שת"א [שתרגום אונקלוס] ע"פ לא ילבש גבר¹³ שמלת אשה לא יתקן גבר בתיקוני אתתא.¹⁴

بلکه آنها را تیکونی می‌نامند، زیرا نفس خود را با آنها می‌آراید و در آنها جامه می‌پوشد. و چنان‌که ترجوم اونکلوس آیهٔ «مرد جامهٔ زن نپوشد» را چنین برمی‌گرداند: «مرد خود را با آرایه‌های زنانه (תיקוני، tikkunei) نیاراید.»

ترجوم اونکلوس، ترجمهٔ کلاسیک آرامی تورات، معنای تיקון را نشان می‌دهد: عبارت «مرد جامهٔ زن نپوشد» را چنین برمی‌گرداند: «مرد خود را با آرایه‌های زنانه (תיקוני) نیاراید.» در عبری، تیکون (tikkun) معمولاً به معنای ترمیم یا سامان‌دهی است؛ اما در اینجا معنای آرایه دارد. بنابراین، نامیدن این نیروها به تیکونی یعنی آنها آرایه‌های نفس‌اند.

וענין תקון¹⁵ הוא מלשון תכשיט שמתקשט בו ומתפעל ממנו והרי מתאחד עם תכשיט זה כאלו הוא מגופו ממש.^{16, 17}

و معنای تיקון آرایه‌ای است که آدمی خود را با آن می‌آراید و از آن تأثیر می‌پذیرد؛ و آدمی با این آرایه یکی می‌شود، چنان‌که گویی واقعاً بخشی از بدن خود اوست.

آرایه با جامه معمولی تفاوت دارد: پوشنده از آن تأثیر می‌پذیرد و خود را با آن یکی می‌داند، چنان‌که گویی بخشی از بدن اوست. این معنای دقیق تיקون است: چیزی که از خود متمایز است، اما با آن یکی می‌شود.

بخش 2 • 31-5

نفس و جامه‌هایش

3 وکמו הנפש עם הגוף שעם היות שהגוף הוא לבוש לנפש מ"מ הרי הנפש מתפעלת ממקרי הגוף שכשהגוף נוקף אצבעו מרגשת הנפש

این مانند نسبتِ نفس با بدن است: با آنکه بدن جامه‌ای برای نفس است، با این همه نفس از آنچه بر بدن می‌گذرد متأثر می‌شود؛ چنان‌که وقتی بدن انگشتش را به جایی می‌زند، نفس آن را احساس می‌کند.

این نخستین نمونه از جامه‌ای است که با وجود جامه بودن، با پوشنده خود متحد است: بدن. بدن تنها جامه نفس است، با این حال نفس آنچه را بر بدن می‌گذرد، مانند ضربه‌ای به انگشت، احساس می‌کند.

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

همچنین، وقتی در اراده نفس پدید می‌آید که با اندام‌ها کاری انجام دهد، اندام‌ها بی‌درنگ و همان لحظه که اراده انجام آن کار در او پدید می‌آید از این اراده فرمان می‌برند: پا برای راه رفتن به حرکت درمی‌آید و مانند آن،

این یگانگی در جهت دیگر نیز عمل می‌کند: اندام‌ها همان لحظه که اراده نفس پدید می‌آید، آن را به اجرا درمی‌آورند؛ برای مثال، پا به محض آنکه شخص اراده راه رفتن می‌کند، راه می‌رود.

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'.

بی‌آنکه پیش‌تر اندیشه از مغز به پا گسترش یابد و به آن امتداد پیدا کند؛ زیرا در آن صورت باید اندکی تأخیر زمانی رخ می‌داد، حال آنکه حتی به اندازه یک لحظه نیز تأخیری نیست، بلکه به محض آنکه در اراده او پدید می‌آید و جز اینها.

اگر اراده می‌بایست همچون پیامی از مغز به پا منتقل شود، باید اندکی تأخیر رخ می‌داد؛ اما هیچ تأخیری نیست. پاسخ بی‌درنگ است.

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.

اما این تنها از آن روست که بدن با نفس متحد است و نفس هرگونه که بخواهد در آن عمل می‌کند، چنان‌که گویی بدن حقیقتاً عین ذات و ماهیت نفس است؛ و با آنکه بدن جامهٔ نفس است، با این همه با نفس متحد است.

علت این است که بدن با نفس درهم‌پیوسته است؛ ازاین‌رو نفس آن را چنان به حرکت درمی‌آورد که گویی خودِ نفس است. پس یک جامه می‌تواند هم جامه باشد و هم با پوشندهٔ خود یگانه.

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

به همین ترتیب، می‌توان دربارهٔ عقل و صفات عاطفی نفس نیز این معنا را دریافت: آنها نیز تنها آرایه‌ها (tikunim) و جامه‌هایی هستند که نفس خود را به آنها می‌آراید و در آنها می‌پوشاند؛ و آنها ابزارهای نفس‌اند که نفس در آنها و به واسطهٔ آنها عمل می‌کند، همچون تبری در دست کسی که با آن می‌تراشد،

همین امر دربارهٔ عقل و عواطف نیز صادق است: آنها آرایه‌ها و جامه‌های نفس‌اند؛ ابزارهایی که نفس از طریق آنها عمل می‌کند. تصویر تیر و کسی که با آن می‌تراشد، از **ישעיהו 10:15** گرفته شده است؛ جایی که پیامبر آشور را سرزنش می‌کند که به فتوحاتش می‌بالد، حال آنکه فقط ابزاری در دست **ה'** بوده است: ابزار فقط از طریق کسی که آن را در دست دارد عمل می‌کند.

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.

دوست‌داشتن با صفت محبت و فهمیدن با حکمت (**חכמה**, Chochmah) و جز آن؛ همهٔ اینها و مانندشان فقط فعالیتِ نفس و گسترش آن است که تنها از آن به سوی چیزی غیر از آن امتداد می‌یابد؛ اما نفس از آن حیث که خودِ خویش است، فراتر از همهٔ این مراتب است.

دوست‌داشتن و فهمیدن کارهایی هستند که نفس انجام می‌دهد و در جهت چیزی غیر از خود امتداد می‌یابند. نفس چنان‌که در ذاتِ خود است، فراتر از همهٔ این فعالیت‌ها قرار دارد.

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

زیرا عقل و صفات عاطفی دستخوش تغییر می‌شوند: در صفات عاطفی کوچکی و بزرگی هست، زیرا کودکِ خردسال چیزهای کوچک را دوست دارد و مانند آن.

گواهی بر اینکه این قوا ذاتِ نفس نیستند، آن است که تغییر می‌کنند. احساساتِ کودک کوچک‌اند و به چیزهای کوچک تعلق می‌گیرند؛ احساساتِ بزرگسال گسترده‌تر می‌شوند.

5 והשכל כל זמן שמזקינים¹⁸ כו'. ולא שייד כ"ז [כל זה] בעצמיות הנפש ומהותה שהיא אינה בעלת שינויים כלל.

و عقل: «هرچه پیرتر می‌شوند...» و غیره. هیچ‌یک از این امور به ذات و حقیقتِ نفس مربوط نمی‌شود؛ زیرا نفس به‌هیچ‌وجه دستخوش تغییر نیست.

عقل نیز با افزایش سن تغییر می‌کند: این سخن از میثنا (میشنا)، کینیم ۳:۶ است؛ آنجا آمده که ناآگاهان هرچه پیرتر می‌شوند، پریشان‌تر می‌گردند، حال آنکه عالمانِ تورات هرچه پیرتر می‌شوند، ذهنشان استوارتر می‌شود. اما ذاتِ نفس به‌هیچ‌وجه تغییر نمی‌کند.

ואינה מקבלת שינויים ממקרי הגוף שאינה מתלבשת בעצמותה בגוף אלא הארותיה וכחותיה שהן המתפשטות בגוף ומתלבשות בו הן מקבלים שינויים מצד הגוף המקבל בקטן כך ובזקן כך¹⁹ כו'.

و از آنچه بر بدن می‌گذرد نیز تغییر نمی‌پذیرد؛ زیرا نفس در ذاتِ خود در بدن متلبس نمی‌شود. بلکه پرتوها و نیروهای آن هستند که در بدن گسترش می‌یابند و در آن متلبس می‌شوند؛ و اینها به سببِ بدنی که آنها را دریافت می‌کند، دستخوش تغییر می‌شوند: در کودک به‌گونه‌ای، و در پیرمرد به‌گونه‌ای دیگر، و غیره.

ذاتِ نفس وارد بدن نمی‌شود؛ فقط پرتوها و نیروهای آن وارد بدن می‌شوند و بدنی دریافت‌کننده آنها را شکل می‌دهد؛ در کودک به‌گونه‌ای متفاوت از پیرمرد.

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 ממש²¹

عقل و صفاتِ عاطفی (مדות، middos) نیز جز پرتوها و نیروهای نفس نیستند که در بدن گسترش می‌یابند؛ آنها ذات و حقیقتِ نفس نیستند. بلکه نفس از طریقِ این نیروها و پرتوها عمل می‌کند و گسترش می‌یابد؛ با این همه، اینها جامه‌هایی واقعاً جداگانه نیستند.

عقل و عواطف نیز چنین پرتوها و نیروهایی از نفس‌اند، نه ذاتِ آن. نفس از طریقِ آنها عمل می‌کند، اما آنها مانند جامه‌ای بیرونی، از آن جدا نیستند.

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

مانند اندیشه، گفتار و کردار که پرتوها و نیروهایی هستند که واقعاً نفس را می‌پوشانند (مانند جامه‌ای که آن را می‌پوشاند و غیره)؛ اما عقل و صفاتِ عاطفی پرتوهایی از ذاتِ نفس‌اند و در حقیقت جامه نیستند،

اندیشه، گفتار و کردار همچون لباسی نفس را می‌پوشانند و واقعاً از آن جدا هستند. اما عقل و عواطف از خود ذاتِ نفس پرتو می‌افشانند و به معنای کامل کلمه جامه نیستند.

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

بلکه آرایه‌هایی (تقوین، tikkunim) هستند که ذاتِ نفس به واسطهٔ آنها آراسته و زیبا می‌شود؛ مانند آرایش زیوری که شخصی را که خود را به آن می‌آراید، زیبا می‌کند و بر زیبایی‌اش می‌افزاید.

پس آنها تقوین (آرایه‌ها) هستند: ذاتِ نفس به واسطهٔ آنها زیبا می‌شود، همان‌گونه که زیوری که شخص به خود می‌آویزد و با آن یکی می‌شود، او را زیبا می‌کند.

بخش 3 • 61-8

«تو حکیمی»: سرچشمهٔ حکمت

6 ועד"ז יובן גם למעלה ביי"ס [בי' ספירות] שנק' תקונין (והיינו חכמה ומדות דאצי' דאיהו וגרמוהי חד כו'). אבל ביי"ע הן בחי' לבושין ממש²² ועליהם אמר לבושין תקינת לון²³ כו').

به همین قیاس، در بالا نیز می‌توان ده مرتبه از مراتبِ تجلی (سפירות، Sefiros) را فهمید که «اصلاحات» (تقوین، tikkunim) نامیده می‌شوند؛ یعنی حکمت (חכמה، Chochmah) و صفاتِ عاطفی (مדות، middos) در عالمِ صدور (اصیول، Atzilus)، که درباره‌شان [گفته شده است]: «او و ظرف‌هایش (ایهو وגרמוהی، ihu vegarmohi) یکی‌اند...»؛ اما [مراتبِ] عالمِ آفرینش (بریا، Beriah)، عالمِ صورت‌بخشی (יצירה، Yetzirah) و عالمِ عمل (عשי، Asiyah) در حقیقت جامه‌هایی هستند، و دربارهٔ آن‌ها گفته می‌شود: «برای آنان جامه‌هایی فراهم کردی...»

اکنون این الگو دربارهٔ **ح** نیز به‌کار برده می‌شود. مراتبِ تجلیِ عالمِ صدور «اصلاحات» نامیده می‌شوند، زیرا همچون عقل و عواطفِ نفس، با نوری که بیانگر آن‌اند یکی هستند («او و ظرف‌هایش یکی‌اند»). مراتبِ تجلیِ عوالمِ پایین‌تر جامه‌هایی جداگانه و حقیقی‌اند؛ همان «جامه‌هایی که برای آنان فراهم کردی».

כי הנה אנת הוא חכים פי' אנת הוא היינו אא"ס [اور אין سوف] חכים שנמשך בבחי' חכמה ע"ז במקום שאתה מוצא גדולתו²⁴ כו' ועדיין אינו חכים בחכמה ידיע

زیرا [گفته شده است]: «تو حکیم هستی»: «تو» یعنی نور بی‌پایان (اور אין سوف، Or Ein Sof)؛ و «حکیم» یعنی آن که در مرتبهٔ حکمت جاری می‌شود، به‌سانِ «هر جا بزرگی او را بیابی...»؛ و او هنوز با حکمتی شناخته‌شده حکیم نیست،

پتاح الیاهو با عبارتِ «تو حکیم هستی» ادامه می‌یابد. «تو» نور بی‌پایان است؛ «حکیم» یعنی آن نور هنگامی که به حکمت می‌رسد. این فروتنی‌ای است، چنان‌که در گفتهٔ حاخامان آمده است: «هر جا بزرگی او را بیابی، همان‌جا فروتنی او را می‌یابی» (بند ۹ این معنا را توضیح می‌دهد). بالاین‌حال، او با حکمتی که بتوان آن را شناخت، حکیم نیست.

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.

بلکه حکیم نامیده می‌شود، زیرا سرچشمهٔ حکمت است و از اوست که حکمت به عالم آفرینش، عالم صورت‌بخشی و عالم عمل جاری می‌شود؛ هرچند هیچ سنجشی [میان او و] حکمتِ عالم آفرینش و مانند آن نیست، و به طریق اولی حکمتِ عالم عمل و مانند آن؛ از همین رو او را «حکیم» می‌نامند.

او فقط از آن رو «حکیم» نامیده می‌شود که سرچشمه‌ای است که همهٔ حکمت از آن، از میان عوالم، به پایین جاری می‌شود؛ با آن که حکمتِ عوالم پایین‌تر با او قابل قیاس نیست.

הנה הענין יובן עד"מ ממה שארז"ל [שאמר רבותינו זכרונם לברכה] אין לך כל עשב^{25, 26} כו' וגבוה מעל גבוה²⁷ כו'.

این موضوع را می‌توان با مثالی از گفتهٔ حاخامان ما، یادشان به برکت باد، فهمید: «هیچ تیغهٔ علفی نیست...» و نیز «بالتر از بلندمرتبه، کسی هست...» و مانند آن.

برای نشان‌دادن این‌که چگونه چیزی می‌تواند سرچشمهٔ امری باشد که هیچ شباهتی به آن ندارد، آلتِ ربه به گفته‌ای می‌پردازد که هر تیغهٔ علفی نیروی راهبرِ روحانی (מזל, mazal) در بالا دارد که رشد آن را هدایت می‌کند، و نیز به آیهٔ «بالتر از بلندمرتبه، کسی هست که مراقب است...». پیش‌تر در توراه اور (تורה اور)، نوح (נח) (8d)، آلتِ ربه این سلسله‌مراتب را شرح می‌دهد: تیغهٔ علفی از نیروی راهبرِ خود می‌گیرد، نیروهای راهبر از هفتاد فرمانروا می‌گیرند، و آنان از فرشتگان؛ سپس «بالتر از بلندمرتبه» قرار دارد، تا آن‌جا که همه از فرمانروایی (מלכות, Malchus) ه' دریافت می‌کنند.

7 והרי התפוח הגשמי יש בו מתיקות וחיד אוכל יטעם האם נאמר שיש בכח הצומח אשר בארץ טעם ומתיקות ג"כ ופשיטא במזל שאינו מערך ומחות זה כלל.

اکنون، سببی مادی شیرین است و «کام، خوراک را می‌چشد»؛ آیا باید بگوییم قوهٔ رویش زمین نیز مزه و شیرینی دارد؟ و به‌طریق اولی، מזל (mazal [نیروی آسمانی حاکم بر آن])، که اصلاً از این سنخ و ماهیت نیست.

سبب برای کام شیرین است، اما هیچ‌کس نمی‌گوید قوهٔ رویش نهفته در زمین خود شیرین است؛ و به‌طریق اولی، این را دربارهٔ מזל بالای که بر آن فرمان می‌راند نیز نمی‌گوید، زیرا آن از سنخی کاملاً متفاوت است.

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'.

بلکه مطلب این است که شیرینی از مهر (חסد, Chesed) و تلخی از قید و سخت‌گیری (גבורה, Gevurah) سرچشمه می‌گیرد؛ و اینها اموری روحانی‌اند، اما از رهگذر زنجیرهٔ نزولِ عوالم (השתלשלות, hishtalshelus) و ترتیبِ نزولِ مراتب، مرتبه پس از مرتبه، جسمانی شدند، تا آن‌که شیرینی از مرتبهٔ حסد سرچشمه گرفت و الی آخر.

شیرینی از حסد و تلخی از גבורה سرچشمه می‌گیرد. اینها کیفیت‌هایی روحانی‌اند که در جریانِ نزول از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر به مزه‌های جسمانی تبدیل شدند. در לקוטי تורה (לקוטי תורה)، در (16a, שיר השירים) Shir HaShirim, آلتز ربه (אדמו"ר הזקן) به همین شیوه توضیح می‌دهد که مزه‌های گوناگون میوه‌ها، شیرین یا ترش، از نیروی روحانی رویش سرچشمه می‌گیرند و تابع چگونگی آمیختگی חסדים (Chasadim) و גבורות (Gevuros) در آن هستند.

עם היות שאין ערוך אליו מ"מ הוא ממזגו ותכונתו וכמו שרואין כמה מיני עריבות ומתיקות ברוחניות با آن‌که هیچ نسبتی با آن ندارد، באاین‌حال از مزاج و سرشتِ آن است؛ همان‌گونه که انواع گوناگونِ دل‌پذیری و شیرینی را در امور روحانی می‌بینیم،

شیرینی جسمانی هیچ شباهتی به חסד ندارد، اما سرشتِ آن را با خود دارد. این را در حیات روحانی نیز می‌بینیم که شیرینی‌های خاص خود را دارد.

כמו תענוג של דבר חכמה ²⁹ הוא ג"כ מתיקות וכן תענוג של ניגון שהוא מן הקול היוצא מן הלב בחי' המדות. ³⁰

مانند لذتِ یک مطلبِ حکمت‌آمیز که آن نیز شیرینی است؛ و نیز لذتِ یک نغمه، که از صدایی برمی‌آید که از قلب صادر می‌شود؛ یعنی مرتبهٔ صفاتِ عاطفی (مدות, middos).

لذتِ دریافتنِ یک اندیشه، شیرینی‌ای است؛ لذتِ یک نغمه نیز چنین است، نغمه‌ای که از قلب، جایگاهِ عواطف، برمی‌آید. اینها صورت‌های واسطاند: روحانی‌اند، اما از پیش «شیرین»‌اند؛ میان حסد و مزهٔ یک سیب.

8 ולכן בכמה ירידות והשתלשלות נעשה מתיקות גשמי ממש הגם שהפרש וההבדל רב ביניהם. וכך הוא הענין בבחי' חכמה שיש בה ג"כ גבוה מעל גבוה.

بنابراین، پس از نزول‌های بسیار و مراحلِ زنجیرهٔ نزولِ عوالم (השתלשלות, hishtalshelus)، شیرینی‌ای واقعی و جسمانی پدید می‌آید، هرچند تفاوت و تمایز میان آن‌ها بسیار است. همین امر دربارهٔ مرتبهٔ حکمت (חכמה, Chochmah) نیز صادق است؛ در آن هم «یکی برتر از آن‌که برتر است» وجود دارد.

مهر (חסد, Chesed) تنها پس از نزول‌های بسیار به شیرینی جسمانی بدل می‌شود و فاصلهٔ میان آن‌ها عظیم است. حکمت نیز همین‌گونه است: آن هم نردبانی از مراتب دارد؛ «یکی برتر از آن‌که برتر است».

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

و هرچند حکמה در عالم آفرینش (بریاہ، Beriah) نه هم‌سنخ حکمت آشکار و نمایان در عالم عمل (عשיہ، Asiyah) است و نه هم‌ماهیت آن، بااین‌حال سرچشمه و ریشه‌ای است که مرتبه حکמה در عשיہ، که آشکار است، از آن پدید می‌آید و غیره.

حکمت عالم آفرینش هیچ شباهتی به حکمتی ندارد که در جهان جسمانی، یعنی عالم عمل، می‌بینیم؛ بااین‌حال، ریشه‌ای است که آن حکمت از آن پدید می‌آید. با همین استدلال، می‌توان ه' را «حکیم» خواند، زیرا سرچشمه همه حکمت است.

بخش 4 • 91-10

عالم صدور به مثابه فروتنی الهی

9 וכך היא חכמה דאצי' עם היות שהוא בחי' חכים ולא בחכמה ידיעא. מ"מ היא בחי' מקור דמקור כו'.

و چنین است حکمت (حכמה، Chochmah) عالم صدور (אצילות، Atzilus): هرچند این مرتبه «حکیم است، اما نه به حکمتی شناخته‌شده»، بااین‌همه، مرتبه سرچشمه سرچشمه است و الی آخر.

نردبان حکمت رو به بالا ادامه می‌یابد: حکمت عالم صدور هنوز فقط «حکیم است، اما نه به حکمتی شناخته‌شده»؛ و سرچشمه سرچشمه حکمتی است که در مرتبه پایین‌تر قرار دارد.

אבל להיות אנת הוא חכים דהיינו המשכת אור א"ס בחכמה הנה החכמה ממש מאין תמצא³²

اما اینکه «تو حکیمی» – یعنی کشیده‌شدن نور بی‌پایان (אור אין סוף، Or Ein Sof) به درون حکمت – خود حکمت است که «از هیچ (ayin، אין) یافت می‌شود».

اما اینکه نور بی‌پایان اصلاً «حکیم» شود و به درون حکمت درآید، خود جهشی است: حکمت «از هیچ (ayin، אין) یافت می‌شود»؛ یعنی آیه ایوب چنین خوانده می‌شود که حکمت از مرتبه‌ای می‌آید که نسبت به آن «هیچ» است.

ולכן היא בחי' ענוותנותו ית' שהוא ירידה גדולה לפניו ית' וזהו לשון אצי' בלה"ק [בלשון הקודש] שהוא ל' [לשון] ירידה והשפלה³³ ממדרגתו העליונה להשפיל א"ע [את עצמו] כאלו הוא במדרגה פחותה

ازاین‌رو، این مرتبه جنبه‌ای از فروتنی او، یث'، است؛ زیرا برای او فرودی بزرگ است. و این معنای واژه اצילות در زبان مقدس است؛ واژه‌ای که بر فرودآمدن و پایین‌آوردن از مرتبه برتر دلالت دارد: اینکه کسی خود را پایین آورد، گویی در مرتبه‌ای فروتر است،

اینکه بی‌نهایت صورت حکمت به خود بگیرد، عملی از فروتنی الهی و فرودی بزرگ است. از همین رو، عالی‌ترین عالم اצילות نامیده می‌شود: این واژه را معمولاً «صدور» ترجمه می‌کنند، اما در اینجا از ریشه «ואצלתی (ve'atzalti)» خوانده می‌شود؛ یعنی چیزی را از جایگاه بلند خود جداکردن و پایین‌آوردن.

וכמו ואצלתי מן הרוח^{34,35} דגבי משה דלפי שאמר מאין לי בשר³⁶ שהיתה מדרגתו במעלה העליונה

چنان‌که در «از روح جدا خواهم کرد» (واצלתי, ve'atzalti) آمده است؛ سخنی که دربارهٔ موسی (مשה) گفته شد، زیرا او گفت: «از کجا برای من گوشت فراهم شود؟»؛ چراکه مرتبهٔ او در جایگاهی بسیار بلند بود،

آیهٔ گواه، داستان هفتاد پیر است: **ה'** می‌گوید: «از روحی که بر توست جدا خواهم کرد.» موسی اعتراض کرده بود: «از کجا برای من گوشت فراهم شود؟» زیرا مرتبه‌اش بسیار والا بود.

ולא הי' [היה] יכול להשפיל א"ע [את עצמו] בהמשכת בשר גשמי³⁷ לכך אמר לו הקדוש ב"ה אספה לי

שבעים איש³⁸ שהם במדרגה הפחותה³⁹ היינו שלא יהיו מתגשמי' [מתגשמים] ממש

و نمی‌توانست خود را پایین آورد تا گوشت جسمانی را فرود آورد؛ ازاین‌رو، قدوس متبارک (קב"ה / קודשא בריך הוא, Kudsha Brich Hu) به او گفت: «گردآور برای من هفتاد مرد» که در مرتبه‌ای فروتر بودند؛ یعنی کاملاً جسمانی نبودند،

موسی، که مرتبه‌ای بسیار والا داشت، نمی‌توانست خود را پایین آورد تا چیزی به جسمانیّت گوشت فراهم کند. ازاین‌رو، **ה'** به او گفت هفتاد پیر را گرد آورد؛ آنان در مرتبه‌ای فروتر بودند، اما نه آن‌قدر فروتر که سراسر جسمانی باشند. گفتاری متأخرتر (ספר המאמרים 5687) توضیح می‌دهد که چرا گوشت به‌خصوص مطرح است: **מָא**، «خوراک حکمت»، می‌توانست از مجرای موسی برسد؛ اما گوشت نمایانگر عشقی آتشین است که به خودی نیاز دارد که عشق بورزد، و ازاین‌رو از مجرای پیران آمد که به مردم نزدیک‌تر بودند.

אלא ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם⁴⁰ פי' שאוריד ואמשיך⁴¹ בחי' שלך שיהי' [שיהיה] למטה ממדרגתך.⁴²

بلکه «از روحی که بر توست جدا خواهم کرد و آن را بر آنان خواهم نهاد»: یعنی مرتبهٔ تو را پایین می‌آورم و فرود می‌کشم تا پایین‌تر از مرتبهٔ [خودت] باشد.

«از روحی که بر توست جدا خواهم کرد» یعنی **ה'** مرتبهٔ خودِ موسی را پایین می‌کشد، تا پایین‌تر از جایگاهی قرار گیرد که در موسی داشت و بتواند بر پیران قرار گیرد. این معنای **אצילות** است: مرتبهٔ خودِ شخص که پایین آورده می‌شود. در **תורה اور**، **משפטים** (76b)، نام **אצילות** نیز از همین آیه گرفته شده است؛ آنجا این آیه به‌گذر از نهان‌بودن به آشکارشدن اشاره دارد: آنچه در موسی نهان بود، در هفتاد پیر آشکار شد.

10 ושמתי עליהם⁴³ שיהי' [שיהיה] יניקה גם להם ממדרגה זו אבל לא שיהיו עולים במעלת ומדרגת משה עצמו כו'.

«و [آن را] بر آنان قرار دهم»: یعنی آنان نیز از این مرتبه بهره‌مند شوند، اما نه اینکه به مقام و مرتبهٔ خودِ موسی (مשה) برسند، و مانند آن.

بخش دوم آیه، «و آن را بر آنان قرار دهم»، یعنی بزرگان از مرتبهٔ موسی بهره‌مند می‌شدند، اما موسی نمی‌شدند؛ آن را به صورتی فروتر دریافت می‌کردند.

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 לבושין לאור א"ס ולא עצמיות כו'

به همین ترتیب، در بالا، عالم صدور (אצילות, Atzilus) مرتبه‌ای از نزول است تا نور بی‌پایان (אור אין סוף, Or Ein Sof) در حکمت (חכמה, Chochmah) و مانند آن پوشیده شود؛ ازاین‌رو، ده مرتبه تجلی (ספירות, Sefiros) عالم صدور را «ده תקונין tikunim [آرایش‌ها]» می‌نامند، زیرا جامه‌هایی برای نور بی‌پایان‌اند، نه [ذاتِ آن]، و مانند آن.

در عالم صدور نیز همین‌گونه است: نور بی‌پایان خود را فرو می‌آورد تا در حکمت و دیگر مراتب تجلی پوشیده شود. از همین رو، ده مرتبه تجلی عالم صدور را تיקונין می‌نامند: آن‌ها جامه‌های نورند، نه ذاتِ آن.

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

بااین‌همه، آن‌ها جامه‌هایی حقیقی نیستند، بلکه תקוני‌اند، زیرا «او و ظرف‌هایش» (איהו וגרמוהי, ihu vegarmohi) یکی‌اند...؛ اما عالم آفرینش (בריא, Beriah)، عالم صورت‌بخشی (יצירה, Yetzirah) و عالم عمل (עשיה, Asiyah) چنین نیستند، چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد.

بااین‌حال، مانند عقل و عواطفِ نفس، آن‌ها جامه‌هایی جداگانه نیستند، بلکه آرایه‌هایی هستند که با نور یگانگی دارند («او و ظرف‌هایش یکی‌اند»); برخلاف مراتب تجلیِ عوالم فروتر که جامه‌هایی جداگانه‌اند.

بخش 5 • 11-13

«یکی است، اما نه در شمار»: تاج، انقباض و پرده جداکننده

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 אליו⁴⁹ כלל

و این معنای «تو یکی هستی، اما نه به شمار» است: یعنی او در شمار ده مرتبه تجلی (ספירות, Sefiros) نمی‌آید (و این ناظر به تاج برین، یعنی کתר، واسطه‌ای میان فیض‌بخش و فیض‌یافتگان است)، زیرا آن ده مرتبه هیچ سنخیتی با آن ندارند.

اکنون عبارت نخست، «تو یکی هستی، اما نه به شمار»، توضیح داده می‌شود: این عبارت به تاج برین، کתר، اشاره دارد که میان ده، فیض‌بخش، و مراتب تجلی فیض‌یافته قرار می‌گیرد. این مرتبه در شمار ده مرتبه نمی‌آید، زیرا آن مراتب هیچ سنخیتی با آن ندارند. در تنیا (תניא)، ایگرت هاكودش (אגרת הקודש)، 17، تاج «واسطه‌ای است که نور فیض‌بخش، بی‌نهایت مطلق (אין סוף, Ein Sof)، را به فیض‌یافتگان پیوند می‌دهد.»

כי התהוות חכמה מהכתר⁵⁰ 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

זیرا پیدایش حکمت (חכמה, Chochmah) از کתר بهراستی از هیچ (ای, ayin) است، نه برحسب زنجیره نزول عوالم (השתלשלות, hishtalshelus)، که در آن پیدایش چیزی از چیزی صورت می‌گیرد و غیره. اکنون، در همه عوالم صدور (אצילות, Atzilus)، آفرینش (בריאה, Beriah)، صورت‌بخشی (יצירה, Yetzirah) و عمل (עשיה, Asiyah)، مرتبه تاجی واسطه وجود دارد: زیرا فرمانروایی (ملכות, Malchus) عالم صدور، تاج عالم آفرینش می‌شود،

حکمت از تاج به صورت «چیزی از هیچ» پدید می‌آید، نه از راه زنجیره معمول گام‌به‌گام که در آن هر مرتبه از مرتبه بالاتر خود پدید می‌آید. در هر عالم چنین تاج واسطه‌ای وجود دارد: پایین‌ترین مرتبه، یعنی **ملכות** هر عالم، تاج عالم زیرین می‌شود. در لیکوتی تורה (לקוטי תורה)، شلاخ (39b)، آتزر به (אדמו"ר הזקן) این مطلب را از نوشته‌های آریזال (האריז"ל) نقل می‌کند و آن را با واژه گفتاری آموزگار مقایسه می‌کند که در شاگردش به اندیشه بدل می‌شود: آنچه در مرتبه بالاتر آشکار است، ریشه پنهان مرتبه پایین‌تر می‌گردد.

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

و فرمانروایی (ملכות, Malchus) عالم آفرینش (בריאה, Beriah) [می‌شود] تاج (כתר, Keser) برای عالم صورت‌بخشی (יצירה, Yetzirah). اما تفاوت میان تاج عالم صدور (אצילות, Atzilus) و تاج در همه [دیگر] عوالم این است که پیدایش **אצילות** از طریق انقباض (צמצום, tzimtzum) نور بی‌پایان (اور אין סוף, Or Ein Sof) است، تا مکانی واقعاً خالی و خلایی حقیقی باشد، و غیره،

زنجیره ادامه می‌یابد: فرمانروایی **בריאה** به تاج **יצירה** بدل می‌شود. اما تاج **אצילות** با تاج‌های عوالم فرودین تفاوت دارد: **אצילות** از راه **צמצום** پدید آمد؛ انقباضی که «فضایی خالی» بر جای گذاشت، خلایی واقعی از نور.

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

درحالی‌که پیدایش **בריאה**، **יצירה** و عالم عمل (עשיה, Asiyah) از طریق پرده حائل (פרסא, parsa) است که میان **אצילות** و **בריאה**، و میان **בריאה** و **יצירה** جدایی می‌اندازد، و غیره، و نه [از طریق] فضای خالی.

عوالم فرودین نه از طریق خلأ، بلکه از طریق یک **פרסא**، پرده یا حائل، پدید می‌آیند؛ این پرده میان **אצילות** و **בריאה**، و میان هر عالم و عالم پس از آن قرار دارد.

13 וההפרש שבין פרסא למקום פנוי⁵² יובן בהקדם ענין הצמצום באור א"ס. כי הנה אור א"ס

تفاوت میان پرده (פרسا, parsā) و فضای خالی شده، با نخست [توضیح دادن] موضوع انقباض (צמצום, tzimtzum) در نور بی‌پایان (اور אין سوف, Or Ein Sof) فهمیده خواهد شد. زیرا نور بی‌پایان

برای توضیح تفاوت میان پرده و فضای خالی شده، آلتز ربّه (ادمو"ר הזקן) نخست توضیح می‌دهد که انقباض چه بود و مقصود از «نور بی‌پایان» چیست. در لیکوتی تורה (לקוטי תורה), Shir HaShirim (42b), آلتز ربّه انقباض را «جهشی» فراتر از زنجیره مرتب می‌خواند، حال آنکه پرده به زنجیره تعلق دارد: خود نور از میان پرده می‌تابد، همان‌گونه که یک اندیشه در قالب مثلی پوشانده می‌شود.

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

یعنی نور و تجلی، تا گسترش و پدید آمدن سرچشمه‌ای و نیروی حیات ممکن باشد؛ و نور بی‌پایان که در ذات اوست، همین مرتبه است: اینکه در او نوری هست که بتابد و گسترش یابد، تا پدید آورد و حیات ببخشد.

نور بی‌پایان توانایی 'ה' برای آشکار کردن، گسترش یافتن به بیرون، پدید آوردن و حیات بخشیدن است. حتی در ذات او نیز نور بی‌پایان همین جنبه است: نوری که سرشتاً آماده تابیدن است.

بخش 6 • 14-17

نور و سرچشمه نور؛ انقباض

14 וזהו קודם שנברא העולם היה⁵³ הוא ושמו בלבד⁵⁴ דהיינו הוא א"ס בעצמו.⁵⁵ ושמו הוא אור א"ס

שבעצמותו שהוא רק בחי' שמו שהוא בחי' הגילוי

و این است [معنای] «پیش از آن‌که جهان آفریده شود، تنها او و نامش بودند»: «او» خود بی‌نهایت مطلق (אין سوف, Ein Sof) است، و «نامش» نور بی‌پایان (اور אין سوف, Or Ein Sof) در ذات اوست؛ که تنها مرتبه نام اوست، یعنی مرتبه ظهور،

گفته «پیش از آن‌که جهان آفریده شود، تنها او و نامش بودند» از دو چیز نام می‌برد: «او» ذات خود بی‌نهایت مطلق است و «نامش» نور بی‌پایان است؛ نوری که نسبتش با او همچون نسبت نام با شخص است، یعنی جنبه‌ای که می‌تواند برای دیگران آشکار شود.

דהיינו מה שיכול להיות מתגלה ומתפשט כמו זיו השמש מהשמש⁵⁶ שהזיו הוא האור שיש בשמש

להאיר על הארץ והשמש עצמו היינו גוף השמש עצמו

یعنی آنچه می‌تواند آشکار شود و گسترش یابد؛ مانند تابش خورشید از خورشید: تابش، نوری است که در خورشید هست تا بر زمین بتابد، حال آن‌که خود خورشید، جسم واقعی خورشید است.

تمثیل، خورشید است: تابش آن نوری است که می‌تواند بر زمین بتابد، در حالی که خود خورشید جسمی است که نور از آن سرچشمه می‌گیرد.

והנה האור היוצא מהשמש נק' בשם אור כמו שכתוב ויקרא אלקים לאור יום⁵⁷ שהיום נק' אור ע"ש [על שם] התפשטות האור והזיו מה שמאיר ביום משא"כ עצמיות השמש נקרא מאור.

אکنون نوری که از خورشید صادر می شود «نور» نامیده می شود، چنان که نوشته شده است: «و **אלקים** نور را روز نامید»؛ زیرا روز به اعتبار گسترش نور و تابشی که در روز می تابد «نور» نامیده می شود؛ اما ذات خورشید «نورافشان» (**מאור**, ma'or) نامیده می شود،

کتاب مقدس تابش را «نور» می نامد («و **אלקים** نور را روز نامید»؛ یعنی روز به سبب نوری که در آن می گسترده، نور نامیده می شود)، حال آن که خود خورشید «نورافشان» (ma'or)، یعنی سرچشمه نور، خوانده می شود.

וכמ"ש את שני המארת הגדלים⁵⁸ 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:

چنان که نوشته شده است: «دو نورافشان بزرگ»، و غیره. در نور بی پایان نیز چنین است: نور را ظهور می نامند؛ ظهوری که پدید آمدن نور و نیروی حیات و غیره از آن امتداد می یابد. اما خود بی نهایت مطلق مرتبه نورافشان است؛ سرچشمه نور که نور از آن جاری می شود.

در بالا نیز همین گونه است: نور بی پایان ظهوری است که نور و نیروی حیات از آن به وجود می آیند، در حالی که خود بی نهایت مطلق «نورافشان» است، یعنی سرچشمه آن نور.

15 והנה הצמצום היה באור א"ס דהיינו שהאור נכלל במאור⁵⁹ כי לפי שאין העולמות יכולים לקבל גילוי אוא"ס [אור אין סוף] כמו שהוא בעצמותו.

اکنون، انقباض (צמצום, tzimtzum) در نور بی پایان (اور אין סוף, Or Ein Sof) رخ داد؛ یعنی نور در منبع نور مستهلک شد. زیرا عوالم نمی توانند ظهور نور بی پایان را آن گونه که در ذات اوست دریافت کنند،

انقباض به نور رخ داد، نه به ה': نور به سرچشمه خود بازگشت و در منبع نور مستهلک شد. عوالم نمی توانستند نور بی پایان را آن گونه که هست تاب بیاورند.

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

و آنان به راستی از هستی ساقط می شدند و چیزی از آنان باقی نمی ماند، و غیره؛ ازاین رو او نور را منقبض کرد تا در منبع نور مستهلک شود (تا فقط بالقوه باشد، نه بالفعل) و در آن پنهان گردد، به گونه ای که دیگر ظهوری از نور نباشد و تنها منبع نور باشد.

آنان از هستی ساقط می شدند و چیزی از وجودشان باقی نمی ماند؛ ازاین رو ה' نور را به منبع نور بازگرداند، جایی که تنها بالقوه باقی می ماند، پنهان است و تنها منبع نور باقی می ماند.

(אבל במאור שהוא א"ס עצמו לא שייך צמצום ח"ו [חס ושלום] ולא העלם⁶¹ ואדרבה המאור הוא

בהתגלות⁶²

(اما در منبع نور، که خود بی‌نهایت مطلق (این سوف، Ein Sof) است، انقباض به‌هیچ‌وجه راه ندارد، حاشا، و نه پوشیدگی؛ برعکس، منبع نور در حال ظهور است.

این قیدی اساسی است: منبع نور، یعنی ذات خود ه'، اصلاً منقبض یا پنهان نمی‌شود. برعکس، منبع نور «ظاهر» است. اور התורה (Mattos)، اثر تسماح تسدک (הצמח צדק)، فراتر می‌رود و توضیح می‌دهد که انقباض اصلاً به منبع نور مربوط نمی‌شود و از طریق انقباض، منبع نور در حقیقت آشکار می‌گردد.

ולכן אפילו תנוקות יודעים שיש שם אלוה מצוי⁶³ כו' אף שאין בהם השגה ותפיסה איך ומה לפי שאין בהם גילוי האור שמ"מ המאור עצמו הוא נמצא למטה כמו למעלה)

ازاین‌رو حتی کودکان خردسال می‌دانند که ه' وجود دارد، و غیره، هرچند هیچ فهم و دریافتی از اینکه چگونه و چیست ندارند؛ زیرا ظهور نور در آنان نیست، باین‌همه خود منبع نور در پایین همان‌گونه موجود است که در بالا).

از همین‌رو حتی کودکان خردسال می‌دانند که ه' هست، بی‌آنکه چیزی درباره او بفهمند: آنچه درمی‌یابند نور نیست، که به فهم نیاز دارد، بلکه خود منبع نور است که در پایین همان‌گونه حضور دارد که در بالا.

ולכן נק' צמצום זה מקום פנוי וחלל⁶⁴ כו' פי' שהוא חלל וריק מן האור שאין בו אור והתגלות כלל

ازاین‌رو این انقباض «مکان خالی» و «خلأ» نامیده می‌شود، و غیره؛ یعنی از نور خالی و تهی است و هیچ نور و ظهوری در آن نیست،

به همین دلیل انقباض «مکان خالی» یا «خلأ» نامیده می‌شود: از نور و ظهور تهی است.

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

بلکه [نور] در منبع نور بالقوه باقی می‌ماند. این مانند تمثیل نفس است: هنگامی که به بدن می‌آید، ظهور نیروی حیات (حיות، chayus) آن که بدن را زنده می‌کند، دیده می‌شود؛

نور همچنان وجود دارد، اما تنها بالقوه در منبع نور است. تمثیل چنین است: هنگامی که نفس وارد بدن می‌شود، نیروی حیات آن در بدن زنده آشکار می‌گردد.

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

اما پیش از آنکه به بدن بیاید، هرچند نیروی حیات بخشی به بدن را دارد، هنگامی که در بدن ملبّس شود، با این همه آن نیروی حیات بالقوه است

پیش از آنکه نفس وارد بدن شود، از پیش قدرت حیات بخشی دارد، اما این قدرت تنها بالقوه است.

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

و نه بالفعل؛ تا زمانی که هنوز در بدن ملبّس نشده است تا به آن حیات ببخشد و ظهور نیروی حیات را از بالقوه به بالفعل، و از پوشیدگی به ظهور، درآورد.

نیروی حیات تنها زمانی بالفعل می شود که نفس در بدن ملبّس گردد و نیروی حیاتش از بالقوه به بالفعل، و از پوشیدگی به ظهور، برسد. نور بی پایان نیز پس از انقباض چنین است.

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

همچنین درباره مردی حکیم: هنگامی که حکمت او در حال گسترش به دیگری است، یا حتی به خود او – یعنی زمانی که به آن مشغول است – در حالت آشکار شدن قرار دارد، به گونه ای که حکمتش برای دیگری یا برای خود او دیده و آشکار می شود.

نمونه ای دیگر برای بالقوه و بالفعل: حکمت مردی حکیم هنگامی آشکار می شود که به آن مشغول است؛ یعنی آن را به دیگری می آموزد یا حتی فقط خود به آن می اندیشد.

אבל בעידנא דלא עסיק⁶⁷ הרי חכמתו רק בכח הנפש דהיינו שיש בכחו להשכיל אם יעסוק בהשכלה

اما «در زمانی که به آن مشغول نیست» حکمتش تنها در نیروی بالقوه جان اوست؛ یعنی این توان را دارد که اگر خود را به اندیشه ورزی مشغول کند، به ادراک [ایده ها] برسد،

وقتی به آن مشغول نیست، حکمتش تنها به صورت نیرویی در جان او وجود دارد: اگر بخواهد می تواند بیندیشد. در لیکوتی توراه (לקוטי תורה)، وایکرا (ויקרא) (52d)، آلتز ربه (אדמו"ר הזקן) این نمونه را بسط می دهد: رساله ای که شخص مطالعه نمی کند از اندیشه و گفتارش کنار می رود، اما همچنان در حافظه اش حک شده باقی می ماند؛ از این رو، حتی هنگامی که دانشمند تورات مشغول مطالعه نیست، در برابرش می ایستند.

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

اما از نیروی بالقوه به فعلیت در نمی آید و آشکار نمی شود. همچنین نیروی بینایی در چشم: هرچند اگر چشم را ببندد، نیروی دیدن را دارد

در آن حالت، این نیرو آشکار نیست. نیروی بینایی نیز چنین است: با چشم بسته، این نیرو به طور کامل وجود دارد.

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

و با این حال، با آنکه این نیرو به تمامی وجود دارد، تا چشم هایش را نگشاید آشکار نمی شود تا چشم واقعاً ببیند. همچنین نیروی راه رفتن در پا، و به همین ترتیب دیگر حواس در همه اندامها و جز اینها.

با این حال، تا چشم گشوده نشود، دیدن بالفعل صورت نمی گیرد. همین امر درباره راه رفتن و همه حواس نیز صادق است. هیچ چیز از این نیرو کم نیست؛ فقط آشکار نشده است، و این همان نحوه ای است که نور پس از انقباض (צמצום, tzimtzum) درون نورافشان وجود دارد.

17 ועד"ז יובן למעלה בבחי' הצמצום באוא"ס [באור אין סוף]⁶⁸ שהאור והגילוי נתצמצם ונתעלם להיות רק בכח המאור⁶⁹ ולא בפועל.

به همین ترتیب، می توان در بالا نیز درباره انقباض (צמצום, tzimtzum) در نور بی پایان (اور אין سوف, Or Ein Sof) فهمید: نور و تجلی منقبض و نهان شدند، تا تنها بالقوه در منبع نور باشند، نه بالفعل.

تمثیلها در بالا نیز به کار گرفته می شوند: در انقباض، نور و تجلی آن پس کشیده و نهان شدند و تنها بالقوه در منبع نور باقی ماندند.

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

از این رو، نسبت به نور، این را فضای خالی و خلأ می نامند، زیرا هیچ نور و تجلی ای باقی نمانده است. و هرچند در حقیقت، این فضا کاملاً خالی نیست، مبدا چنین باشد،

نسبت به نور، این «فضای خالی» است، زیرا هیچ نور آشکاری باقی نمانده است. با این حال، در حقیقت از **ה'** خالی نیست.

שהרי המאור ממלא את כל החלל. שבמאור עצמו לא שיך צמצום והעלם ח"ו [חס ושלו] והאור הוא בכח כו'.

زیرا منبع نور سراسرِ خلأ را پر می‌کند؛ چراکه در خود منبع نور، انقباض و نهان شدن راه ندارد، مبدا چنین باشد، و نور بالقوه است و غیره.

منبع نور، یعنی ذات ה'، سراسرِ «خلأ» را پر می‌کند، زیرا انقباض و نهان شدن در آن راه ندارد؛ و حتی نور نیز همچنان بالقوه حضور دارد.

אעפ"כ [אף על פי כן] לפי שהמשיל האריז"ל [האר"י זכרנו 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'.

بااین‌همه، از آن‌رو که آریزال (הار"ז"ל) تجلی و نیروی حیات جاری شده از بی‌نهایت مطلق (אין סוף, Ein Sof)، و پدیدآمدنِ ده مرتبهٔ تجلی (ספירות, Sefiros) — حکمت (חכמה, Chochmah)، فهم (בינה, Binah) و غیره — را به «نورها» تشبیه کرد، که همچون نور و فروغی‌اند که از خورشید صادر می‌شوند و می‌تابند و غیره.

پس چرا آریزال آن را فضای خالی می‌نامد؟ زیرا او جریان الوهیت از بی‌نهایت مطلق و ده مرتبهٔ تجلی را «نورها» می‌خواند؛ همچون نور خورشیدی که از خورشید می‌تابد.

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

ازاین‌رو، انقباضی را که در آن نور در منبع نور مندرج می‌شود، «فضای خالی» نامید؛ زیرا این، نهان شدنِ نور است؛ و این نهان شدن، فقدانِ نور است، تا آنجا که اصلاً به هیچ نامی در نمی‌آید که «حکمت» یا حتی «حکیم

در چارچوب این تصویر، بازگشتِ نور به سرچشمه‌اش «فضای خالی» است: فقدانِ نور چنان کامل است که حتی نمی‌توان آن را حکمت یا حتی «حکیم» نامید.

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

، بلکه نه با حکمتی شناخته‌شده» نامیده شود، و غیره (زیرا حتی بالقوه نیز قابل تشخیص یا احساس نیست)، تا پس از چندین مرحلهٔ نزول و زنجیرهٔ نزولِ مراتب (השתלשלות, hishtalshelus) و مراتب، عقودیم («بسته‌شده»؛ **עקודים, Akudim**)، نکودیم («نقطه‌دار»؛ **נקודים, Nekudim**) و غیره.

حتی نمی‌توان آن را «حکیم، اما نه با حکمتی شناخته‌شده» نامید؛ زیرا حتی به‌صورت بالقوه نیز قابل تشخیص یا احساس نیست. تنها پس از مراحل بسیار دیگری، یعنی عوالمی که آریزال آن‌ها را عقودیم («بسته‌شده») و نکودیم («نقطه‌دار») می‌نامد، چیزی پدید می‌آید که می‌توان نامی بر آن نهاد.

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'

זیرا مرتبة چشمها سرچشمه مرتبة ظرفهاست، تا پدیدآمدن مرتبة «حکیم، اما نه با حکمتی شناخته شده» به این نام خوانده شود، و غیره؛ یعنی در آن هنگام نیرویی برای پدیدآوردن مرتبه‌ای پدید می‌آید تا سرچشمه سرچشمه مرتبة حکمت باشد و غیره.

در روایت آریزال، عالم نکودیم از نور «چشم‌های» آدم نخستین (آدم، קדמון، Adam Kadmon؛ «انسان نخستین») صادر می‌شود؛ آدم نخستین نخستین مرتبه پس از انقباض و بالاتر از عالم صدور (אצילות، Atzilus) است، و چشم‌ها سرچشمه ظرف‌ها هستند. فقط در این مرحله نیرویی پدید می‌آید که می‌توان آن را «حکیم، اما نه با حکمتی شناخته شده» نامید: سرچشمه سرچشمه حکمت.

(וכל ענין צמצום זה להיות ירידת והשתלשלות עיגולים ויושר ופרסא דא"ק [דאדם קדמון] להיות עקודים נקודים כו' הכל בכלל כתר⁷¹ דאצי' שהוא הממוצע להיות התהוות בחי' אצי' ע"ס [עשר ספירות] חכמה כו':)

(و تمام این موضوع انقباض، یعنی نزول و زنجیره نزول دایره‌ها و خط نور (קו، kav) و پرده آدم نخستین (פרסא، parsa)، برای آنکه به عقودیم، نکودیم و غیره بینجامد، همگی در تاج (כתר، Keser) عالم صدور گنجانده شده‌اند؛ تاجی که واسطه پدیدآمدن مرتبة عالم صدور، یعنی ده مراتب تجلی، حکمت و غیره است.)

همه مراحل میان انقباض و عالم صدور—دایره‌ها و خط، دو شیوه نور پس از انقباض، پرده آدم نخستین، عقودیم و نکودیم—در مجموع، تاج عالم صدور به‌شمار می‌آیند؛ واسطه‌ای که عالم صدور از آن پدید می‌آید.

بخش 7 • 181-22

پرده جداکننده همچون مثل آموزگار

18 אך ענין הפרסא שבין אצי' לבריא⁷²ה ובין בריאה כו' הוא עד"מ כמו הרב שרוצה להסביר שכל גדול לתלמידו שאין התלמיד יכול לקבלו

اما موضوع حائل (פרסא، parsa) میان عالم صدور (אצילות، Atzilus) و عالم آفرینش (בריא، Beriah)، و میان عالم آفرینش [و عالم صورت‌بخشی (יצירה، Yetzirah)] و غیره، به‌عنوان مثالی، مانند استادی است که می‌خواهد اندیشه‌ای بزرگ را برای شاگردش توضیح دهد، اما شاگرد نمی‌تواند آن را دریافت کند،

اکنون سازوکار دیگر، یعنی حائل میان عوالم، با تمثیلی تازه توضیح داده می‌شود: استادی با اندیشه‌ای ژرف که شاگردش نمی‌تواند آن را بی‌واسطه دریافت کند. **לקושי תורה**، بخش בלק (68c)، به نقل از **עץ חיים**، توضیح می‌دهد که این حائل مانع می‌شود عالم **אצילות** در عوالم فرودین، آن‌گونه که هست، آشکار شود؛ و همین امر آنها را موجوداتی محدود و جداگانه می‌سازد.

וצריך להמשילו בדרך משל וחידה^{73, 74} וכמו משלי שלמה לשמרך מאשה זרה⁷⁵ שהיא משל להנמשל שמדבר בע"ז [בעבודה זרה] שהיא זרה מדברי תורה כו'

و باید آن را از راه مَثَل و چیستان به او منتقل کند؛ مانند مَثَل‌های شلومو (שלמה)، «تا تو را از زنی بیگانه نگاه دارد»، که مَثَلی برای معنای مورد نظر است؛ معنایی که از بت‌پرستی سخن می‌گوید، امری که نسبت به سخنان توراه بیگانه است، و غیره؛

او باید آن را در پوشش مَثَل یا چیستان بیان کند. مَثَل‌های شلومو نمونه کلاسیک این کارند: هشدار درباره «زن بیگانه» در معنای درونی خود، هشدار درباره بت‌پرستی است که نسبت به توراه «بیگانه» است. واژه زרה (zarah؛ [بیگانه]) پیوند لفظی این دو است: **اשה زרה** (ishah zarah؛ [زن بیگانه]) و **עבודה זרה** (avodah zarah؛ [پرستش بیگانه]).

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

و همین‌طور در دیگر امور، مانند آوردن مَثَلی از چیزهای ساده و جسمانی برای اموری که در بلندای عالم جای دارند، و غیره.

همچنین هرگاه امور والا، یعنی «آنچه در بلندای عالم جای دارد»، با مَثَل‌هایی از چیزهای ساده و جسمانی آموزش داده می‌شود.

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.

اکنون این مَثَل از اموری دیگر گرفته شده است، نه از موضوع فکری که او می‌خواهد تعلیم دهد؛ تنها از آن رو که آن فکر در آن و به واسطه آن فهمیده می‌شود. از این رو، آن را با مطالبی بیگانه می‌پوشاند.

مَثَل از موضوعی متفاوت با فکری گرفته می‌شود که قرار است تعلیم دهد؛ تنها از آن رو به کار می‌رود که آن فکر از طریق آن قابل فهم است. از این جهت، مَثَل فکر را با مطالبی بیگانه می‌پوشاند.

וזהו ענין פרסא המפסיק⁷⁶ בין אצי' לבריאה שהוא בחי' מסך מבדיל לדבר מענינים אחרים שלא

و این، معنای پرده جداکننده (פרسا، parsā) است که میان عالم صدور (אצילות، Atzilus) و عالم آفرینش (בריאה، Beriah) فاصله می‌اندازد: مرتبه‌ای از پرده‌ای حائل است که در آن از مطالبی دیگر سخن گفته می‌شود، نه...

پرده **פרسا** میان عالم صدور و عالم آفرینش چنین حائلی است: از مطالبی سخن می‌گوید که از عالم صدور نیستند.

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

از موضوع **אצילות**؛ زیرا حکمت (חכמה، Chochmah) در آنجا به گونه‌ای دیگر و از ماهیتی دیگر است، و با شیوه و ماهیت حکمت در عالم آفرینش سنجیدنی نیست؛ و عالم آفرینش توانایی دریافت تابش حکمت را...

حکمت در عالم صدور یکسره از نوعی دیگر از حکمت در عالم آفرینش است، و عالم آفرینش نمی‌تواند آن را همان‌گونه که هست دریافت کند.

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.

...המאן-گونه که در عالم **אצילות** هست؛ بلکه تنها از طریق پرده جداکننده **פרסא**، تابشی از مرتبة **חכמה** در عالم **בריא** نیز، متناسب با مزاج و سرشت آن، پدید می‌آید؛ تا فکر از راه **מל** برای شاگرد فهمیده شود، و مرتبه‌ای از حکمت نیز در آنجا تازه پدید آید.

از طریق پرده **פרסא**، حکمت در عالم **אפרینش** به صورتی می‌تابد که با سرشت آن متناسب است؛ همان‌گونه که شاگرد فکر را از راه **מל** درمی‌یابد، و حکمتی تازه نیز در آنجا پدید می‌آید.

20 ולכן נק' בריאה ג"כ יש מאין לפי שהיא מבחי' פרסא שהי' [שהיה] אור של תולדה⁷⁹ דהיינו שנולד ונתחדש אור חכמה בבריאה

بنابراین، عالم **אפרینش** (**בריא**، Beriah) نیز «چیزی از نیستی» خوانده می‌شود، زیرا از مرتبة پرده (**פרסא**، parsa) است؛ نوری زاده‌شده (**תולדה**، toldah)، یعنی نور حکمت (**חכמה**، Chochmah) در **בריא** زاده و از نو پدید آمده است،

ازاین‌رو بریاه («**אפרینش**») نیز «چیزی از نیستی» خوانده می‌شود: نور موجود در بریاه «نور زاده‌شده» است که از طریق پرده پدید می‌آید، نه آنکه نور اصلی پیوسته به پایین نزول کند. **אדמור** **הזאין** پیش‌تر در **תורה אור**، **לخ** (12b)، همین را توضیح می‌دهد: به‌واسطه یک حجاب و پرده، نور جدیدی پدید می‌آید، «نور زاده‌شده» ای که از ذات نور نخستین نیست؛ و با هر پرده بعدی، این نور پایین‌تر می‌آید تا ماده جسمانی پدیدار شود.

כמו עד"מ השכל שמתחדש אצל התלמיד מן המשל שאמר לו שהמשל הוא בענין אחר והוא מבין מזה דעת רבו⁸⁰

مانند آنچه به‌عنوان تمثیل می‌گوییم: اندیشه‌ای که در شاگرد از آن **מל**ی که [استاد] برایش گفت تازه پدید می‌آید؛ **מל** درباره موضوعی دیگر است و او از آن، مقصود استادش را درمی‌یابد،

این مانند شاگردی است که **מל**ی درباره موضوعی می‌شنود و از آن، مقصود استادش را درمی‌یابد.

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

و این اندیشه برای او تازه است و به‌واسطه **מל** تازه پدید می‌آید. همین‌طور، این نور **בריא** نوری جدید است که به‌واسطه **פרסא** تازه پدید می‌آید.

برای شاگرد، آن اندیشه تازه است و به‌واسطه **מל** پدید می‌آید؛ به همین ترتیب، نور بریاه نوری جدید است که به‌واسطه پرده پدید می‌آید.

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].

אکنون، اهل نظر درمی‌یابد که پوشیده‌شدنِ اندیشهٔ استاد در قالبِ تمثیلی که برای شاگرد می‌گوید، [چنان] است که همهٔ حکمتِ او، در ذاتِ خویش، در این تمثیل پوشیده است؛ نه فقط بالقوه، بلکه بالفعل.

نکته‌ای ظریف: هنگامی که استاد اندیشه‌اش را در تمثیلی می‌پوشاند، تمامِ اندیشه واقعاً و بالفعل در تمثیل حضور دارد، نه فقط به صورت بالقوه. در لیکوتی تורה (לקוטי תורה)، شמיני עֲתִירֵת (שמיני עצרת) (87b)، آטר רבי (אדמו"ר הזקן) פרסא (parsa؛ پردهٔ حائل) را به یخ تشبیه می‌کند: یخ خود آب است، فقط منجمد شده؛ همان‌گونه که خودِ اندیشه در تمثیل پوشیده است، اما در صورتی جسمانی.

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

فقط چون موضوعی که حکמה در آن پوشیده شده، از سنخِ اندیشهٔ خودِ حکمتِ او نیست، بلکه «برای آموختنِ چیزی بیرون از سنخِ خودش برآمده است»، از این‌رو فهمِ استاد در موضوعی که به آن اشاره می‌کند، برای شاگرد دیده و آشکار نمی‌شود

اما چون تمثیل دربارهٔ موضوعی دیگر است (به تعبیرِ برگرفته از قواعدِ تفسیرِ تורה، «برای آموختنِ چیزی بیرون از سنخِ خودش برآمده است»)، شاگرد نمی‌تواند معنای استاد را بی‌واسطه ببیند.

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 לעולמים⁸¹ ומרומז הכל במשל.

جز از راهِ تمثیل، که موضوعی دیگر است و اندیشه از آن برای او تازه پدید می‌آید، به‌گونه‌ای که از نظرِ او اندیشه‌ای نو به شمار می‌رود. اما با این همه، این اندیشهٔ نو، در سرشت و ذاتِ خود، «از روزگارانِ پیشین وجود داشته است» و همهٔ آن در تمثیل مورد اشاره قرار گرفته است.

او می‌تواند آن را فقط از راهِ تمثیل ببیند و از این‌رو اندیشه برای او تازه است. اما در حقیقت، این اندیشه همواره وجود داشته است؛ چنان‌که قوه‌لِت (קהלת) می‌گوید، «از روزگارانِ پیشین وجود داشته است»، و به‌طور کامل در تمثیل گنجانده شده بود.

22 וכך הוא ענין התעלמות והתלבשות חכמה כו' דאצי' בבחי' פרסא להיות התהוות בחי' חכ' [חכמה] כו'

דבריאה.

و چنین است نیز پنهان‌شدن و ملبّس‌شدنِ حکمت (חכמה، Chochmah) و مانند آن از عالمِ صدور (אצילות، Atzilus) در مرتبهٔ پردهٔ جداکننده (פרסא، parsa)، تا مرتبهٔ حکمت و مانند آن از عالمِ آفرینش (בריאها، Beriah) پدید آید:

این تشبیه بر این مورد تطبیق می‌یابد: حکمتِ عالمِ صدور پنهان می‌شود و در پردهٔ جداکننده قرار می‌گیرد تا حکمتِ عالمِ آفرینش پدید آید.

שחכ' [שחכמה] דאצי' היא במהותה ועצמותה בפו"מ [בפועל ממש] המתלבשת בבחי' הפרסא⁸² 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'.

زیرا حکمتِ اذیلوت، از حیث ماهیت و ذاتش، در عمل در مرتبهٔ پردهٔ جداکننده ملّس می‌شود و سبب پدیدآمدن حکمتِ بریאה و مانند آن می‌شود. پس حکمتِ عالمِ آفرینش، با آنکه نوری نو است، بااین‌همه از پیش نیز سنخیت و نسبتی با حکمتِ عالمِ صدور دارد.

حکمتِ عالمِ صدور عملاً در پردهٔ جداکننده حضور دارد و سبب پدیدآمدن حکمتِ عالمِ آفرینش می‌شود. بنابراین، هرچند حکمتِ عالمِ آفرینش نو است، باز هم سنخیت و نسبتی با حکمتِ عالمِ صدور دارد.

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

اما انقباض (צמצום، tzimtzum) نور بی‌پایان (אור אין סוף، Or Ein Sof) برای پدیدآمدن عالمِ صدور چنین نیست: اینجا نور پنهان می‌شود و از میان می‌رود، تا آنجا که اصلاً به هیچ نامی در نمی‌آید، چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد. ازاین‌رو او «یکی است، اما در شمار نیست» نامیده می‌شود.

انقباضی که پیش از عالمِ صدور رخ می‌دهد، متفاوت است: در آنجا نور پوشیده نمی‌شود، بلکه غایب است؛ به‌گونه‌ای که حتی نمی‌توان آن را نامید. ازاین‌رو، بی‌نهایتِ مطلق (این سוף، Ein Sof)، در نسبت با مراتبِ تجلی (سفیروت، Sefiros)، «یکی است، اما در شمار نیست». در لیکوتی توراه (لکوتی تורה)، در بخشِ امور (33c)، آلتز ربه (ادمیور הזקן) این نکته را چنین خلاصه می‌کند: از عالمِ صدور تا عوالمِ فرودین، نور از پردهٔ جداکننده می‌گذرد، اما باز هم در شمارِ زنجیرهٔ مرتبِ نزول است؛ حال آنکه از بی‌نهایتِ مطلق تا عالمِ صدور، نور در آن نظم نمی‌آید، بلکه از راه انقباض و فضای خالی می‌آید.

بخش 8 • 231-24

بااین‌همه، یکی با او

23 אך اנת הוא דאפיקת עשר תקונין⁸⁴ כו' שמ"מ אינן בחי' נפרד לגמרי אף שאין להם ערך ויחס אליו כו'

بااین‌حال، «تو همان هستی که ده ترتیبِ اصلاحی (تقونی، tikkunim؛ یعنی سامان‌ها و ترتیب‌ها) را پدید آوردی»، و غیره؛ بااین‌همه، مراتبِ تجلی (سفیروت، Sefiros) کاملاً از او جدا نیستند، هرچند هیچ سنخیت و نسبتی با او ندارند، و غیره؛

عبارت دوم بخشِ «پتاح الياهو» (פתח אליהو، Pasach Eliyahu)، یعنی «تو ده ترتیبِ اصلاحی پدید آوردی»، این نکته را به تعادل می‌رساند: هرچند مراتبِ تجلی هیچ نسبتی با بی‌نهایتِ مطلق (این سוף، Ein Sof) ندارند، کاملاً از او جدا نیستند.

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

بااین‌همه، چون نور در نوربخش مستغرق است، و غیره، و نیز پس از آن [امتداد می‌یابد] خط نور (קו, kav) و رشته، و غیره، پس همه با او یگانه‌اند.

نور هرگز برداشته نشد؛ تنها در نوربخش مستغرق شد. و پس از انقباض (צמצום, tzimtzum)، خطی باریک، یعنی خط نور (קו, kav)، و «رشته‌ای» از نور به درون فضا کشیده می‌شود. پس همه با او یگانه‌اند.

24 ואפי' [ואפילו] לאנהגא בהון עלמין.⁸⁵ עלמין הם בחי' כלים. ת' אלף עלמין דכסوفין כו' דבאצי' איהו

וחיוהי חד⁸⁶ אפי' [אפילו] בבחי' כלים.

و حتی «برای آنکه به‌واسطه آن‌ها عوالم را اداره کند»: «عوالم» مرتبه ظرف‌ها هستند؛ «چهارصد هزار عالم اشتیاق (כסوفין, kisufin)» و غیره؛ زیرا در عالم صدور (אצילות, Atzilus)، «او و نیروی حیات (חיות, chayus) او یکی‌اند»، حتی در مرتبه ظرف‌ها.

پساح الياهو ادامه می‌دهد که ده اصلاح (תיקונים, tikkunim) برای «اداره‌کردن عوالم به‌واسطه آن‌ها» به کار می‌روند. در اینجا «عوالم» به ظرف‌ها اشاره دارد؛ همان «عالم‌های اشتیاق» بی‌شمار در اצילות. و در اצילות، حتی ظرف‌ها با نیروی حیاتی که آن‌ها را پر می‌کند یکی‌اند.

וכמשל דבר גשמי הנתפס במחשבה שמחשבתו מקפת אפי' [אפילו] גשמי כאבן דומם הגם שאין המשל

דומה לנמשל לא מני' [מיניה] כו'.

این مانند تمثیل چیزی مادی است که در اندیشه دریافت می‌شود: اندیشه آدمی حتی چیزی مادی، مانند سنگی بی‌جان، را دربرمی‌گیرد؛ هرچند تمثیل به آنچه برایش تمثیل آورده شده شباهت ندارد، نه به‌طور کامل [و نه به‌طور جزئی] و غیره.

نور و ظرف چگونه می‌توانند یکی باشند؟ تمثیلی است که البته کامل نیست: وقتی به سنگی می‌اندیشید، اندیشه‌تان چیزی مادی را درمی‌یابد و دربرمی‌گیرد.

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

ויכולת במחשבה

بااین‌همه، شخص صاحب‌فهم می‌تواند با تأمل در این تمثیل، درباره آنچه تمثیل به آن اشاره دارد اندکی از اندک را دریابد. زیرا همان‌طور که در اندیشه قدرت و توانایی‌ای هست

اگرچه تمثیل با حقیقت فاصله بسیار دارد، به شخص صاحب‌فهم لمحای کوچک از قدرتی می‌دهد که اندیشه دارد.

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.

که آن چیز مادی را در درون خود دربرگیرد، با آنکه آن چیز حقیقتاً از اندیشه جداست و هیچ نسبتی با آن ندارد؛ با این همه، نیرویی پیونددهنده وجود دارد که به واسطه آن، آن چیز مادی در اندیشه‌ای که در مغز است دربرگرفته می‌شود، اندیشه می‌تواند شیئی مادی را در درون خود جای دهد، با آنکه آن شیء کاملاً از اندیشه جداست و با آن تفاوت دارد. اندیشه نیرویی دارد که آن دو را به هم پیوند می‌دهد.

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

پس در عوالم بالا نیز قدرت و توانایی‌ای هست که نورها و ظرف‌ها (اوروت و כלים, Oros v'Keilim) را به هم پیوند دهد؛ و در آنجا آن‌ها چنان به هم پیوسته‌اند که همه وحدتی یگانه‌اند و از هم جدا نمی‌شوند. پس در عوالم بالا نیرویی هست که نورها و ظرف‌های **اصیילות** را در وحدتی یگانه به هم می‌پیوندد؛ و آن‌ها هرگز از هم جدا نمی‌شوند.

מה שא"א לצייר זה במוח שכלנו בעולם הנפרד ובחי' כלים דאצי' הם ת' אלף עלמין דכסופין כו'
تصور این امر در ذهن عقلی ما، در جهان جدایی، ناممکن است. و مرتبه ظرف‌های **اصیילות** همان «چهارصد هزار عالم اشتیاق» و غیره است،

ذهن‌های ما که در جهانی شکل گرفته‌اند که چیزها در آن از هم جدا هستند، نمی‌توانند چنین وحدتی را تصور کنند. ظرف‌های **اصیילות** همان «عالم‌های اشتیاق» بی‌شمارند.

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

«سیزده هزار عالم» و غیره، که از مرتبه رشته‌ها و موها هستند و غیره؛ و به همین ترتیب، تقسیم‌شدن اندیشه به گونه‌های گوناگون اندیشه، بی‌شمار و غیره:

آن‌ها «سیزده هزار عالم» هستند که در قبلا از آن‌ها با عنوان «رشته‌ها و موها» یاد می‌شود: مجراهایی ظریف و پُرشاخه. کثرت آن‌ها مانند این است که یک ذهن به اندیشه‌های جزئی بی‌پایان تقسیم شود، درحالی‌که همچنان یک ذهن باقی می‌ماند.

درازی، کوتاهی و میانه: «اکنون فرود می‌آیم»

25 חד אריך וחד קציר⁸⁷ וחד בינוני הנה חסד נקי' אריך לפי שהוא מתפשט מלמעלה מעלה למטה מטה כמו מים היורדים ממקום גבוה למקום נמוך.

«یکی دراز، یکی کوتاه و یکی متوسط». اکنون، مهر (חסד, Chesed) «دراز» خوانده می‌شود، زیرا از بلندترین بلندی‌ها تا ژرف‌ترین ژرفاها گسترش می‌یابد؛ مانند آبی که از جایی بلند به جایی پست فرود می‌آید.

پتاح الياهو مراتب تجلی (ספירות, Sefiros) را چنین وصف می‌کند: «یکی دراز، یکی کوتاه و یکی متوسط». مهر «دراز» است، زیرا مهرورزی بنا بر سرشت خود تا پایین‌ترین نقطه جریان می‌یابد، مانند آبی که از جایی بلند به جایی پست روان می‌شود.

וגבורות שהן ממטה למעלה נקי' קציר שהוא מקצר ומגביל השפעת החסד שיהי' [שיהיה] לפי ההעלאה שממטה למעלה:⁸⁸

و قید و سخت‌گیری (גבורות, Gevuros)، که از پایین به بالا هستند، «کوتاه» خوانده می‌شوند؛ زیرا جریان حסد را کوتاه و محدود می‌کنند، تا با صعود از پایین به بالا متناسب باشد.

قید و سخت‌گیری (גבורה, Gevurah)، که از پایین به بالا عمل می‌کند، «کوتاه» است؛ جریان مهر را محدود می‌کند تا با آنچه از پایین برمی‌آید متناسب باشد؛ یعنی با آنچه اعمال دریافت‌کننده سزاوارش می‌سازد.

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

و این است [معنای] «اکنون فرود می‌آیم و می‌بینم که آیا مطابق فریادش...»؛ یعنی: «می‌بینم» که آیا «مطابق فریادش» – که از پایین به سوی من بالا می‌آید – «اکنون فرود می‌آیم» از بالا به پایین، تا صعود و فروفرستادن برابر باشند.

اکنون به آیه عنوان بازمی‌گردیم: «اکنون فرود می‌آیم و می‌بینم که آیا مطابق فریادش...»؛ ه' آن فریاد را «می‌بیند»، یعنی آنچه از پایین بالا می‌آید، و «فرود می‌آید»، یعنی فیض خود را از بالا فرو می‌فرستد، تا این دو برابر باشند: عطا از بالا با صعود از پایین هم‌سنگ باشد.

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

اما از آن‌جا که فروفرستادن از بالا به پایین، مرتبه نور مستقیم (אור ישר, or yashar) و مرتبه صفات مهر (חסדים, Chasadim) است، از این‌رو نخست گفته می‌شود «اکنون فرود می‌آیم» و پس از آن «می‌بینم» و الی آخر.

بالین‌حال، در آیه «فرود می‌آیم» پیش از «می‌بینم» آمده است، زیرا جریان از بالا به پایین «نور مستقیم» است (אור ישר, or yashar)؛ نوری که از مبدأ خود فرود می‌آید، برخلاف نوری که دوباره به بالا صعود می‌کند) و از جنس مهر است؛ و مهر مقدم می‌شود.

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':

و «میانه» شفقت است؛ مرتبة واسطه‌ای میان مهر (חסد, Chesed)، که هیچ تمایزی نمی‌گذارد، حتی اگر [او] شایسته نباشد، و قید و سخت‌گیری (גבורות, Gevuros)، که داوری می‌کنند آیا او شایسته است یا نه؛ و شفقت واسطه است: او از جانب خود شایسته نیست، باین‌حال باید به او رحم کرد و الی آخر.

اصطلاح سوم، «میانه»، شفقت است. مهر بی‌آن‌که بسنجد آیا دریافت‌کننده شایسته است یا نه، عطا می‌کند؛ قید و سخت‌گیری داوری می‌کند که آیا او شایسته است؛ و شفقت میان این دو قرار دارد: می‌داند که او شایسته نیست، اما باین‌همه بر او رحم می‌کند.

پرسش‌هایی برای گفت‌وگو

1. تفاوت میان آرایه و جامه معمولی چگونه توضیح می‌دهد که چرا مراتب تجلی عالم صدور «تیکونین» نامیده می‌شوند، حال آن‌که عوالم آفرینش، صورت‌بخشی و عمل جامه نام دارند؟
2. چرا تغییر عقل و عواطف ثابت می‌کند که آن‌ها ذات نفس نیستند؟ در انسان چه چیزی تغییر نمی‌کند؟
3. تفاوت انقباض، که در آن نور فقط به صورت بالقوه باقی می‌ماند، با پرده جداکننده چیست؛ جایی که اندیشه آموزگار واقعاً در مثل حضور دارد؟ چرا فقط انقباض باعث می‌شود ה' «یکی است، اما نه در شمار»؟
4. اگر سرچشمه نور حتی برای کودکان خردسال نیز «آشکار» است، انقباض دقیقاً چه چیزی را پنهان می‌کند؟
5. چرا آیه پیش از آن‌که بگوید «خواهم دید»، می‌گوید «اکنون فرود می‌آیم»؛ و مقاله از این ترتیب درباره مهر، داوری و شفقت چه می‌آموزد؟

یادداشت‌ها

بند 1

1 شیך לפסוק اردה נא

این حاشیه توضیح می‌دهد که کل این گفتار چه نسبتی با «اکنون فرود می‌آیم» دارد: ده **سפירות** «**תיקונים**» نامیده می‌شوند، زیرا پوشش‌هایی هستند که نور را برای عمل آماده می‌کنند؛ و تنها پس از آنکه نور بی‌پایان در آنها پوشیده شد، در عوالم فرودین عمل می‌کند، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت **ה'** «فرود می‌آید».

یادداشت کھوت

בהגהות לפתח אלי' תרנ"ח בסופו כ': השייכות כללות הדרוש לענין اردה נא הוא משנ"ת שהע"ס נק' תיקונין שהם בחי' לבושין שמתקנים את האור להיות המשכת האור לפעול . . . ובדוגמא כזאת הוא למעלה דמצד עצמות אורא"ס אינו בגדר עולמות כלל וכלל כ"א כשנתלבש האור בע"ס דאצי' ומתאחד עמהם אז נמשך האור לפעול בבי"ע . . . אז שיך לומר اردה 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' תתרט. חלק מהמאמר בסה"מ תרל"ח ע' עז. המאמר עם הגהות וביאורים הרבה מיוסדים על מאמרי אדמו"ר הצ"צ — בד"ה פתח אליהו תרנ"ח. וראה גם ד"ה כל הנהגה תרנ"ב. תפילין דמארי עלמא תרנ"ג. ד"ה וירד העיט תרנ"ח ע' יח. המשך תער"ב ח"ב פרק תלה. פלח הרמון פ' וירא מז, 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.

بند 2

2 פתח אליהו

ارجاعات Kehot برای این کلمات (یادداشتش در پایین آمده است).

یادداشت کھوت

ת"ז בהקדמה יז, א.

3

אָגאַזַּ בְּחֵשׁ פֶּתַח אֵלִיָּהוּ (**פתח אליהו**, Pasach Eliyahu) در مقدمهٔ دوم تیکونی زوهار (**תיקוני זוהר**, Tikkunei Zohar) چنین است: **ה'** یکی است، اما نه از حیث عدد، و ده مرتبهٔ تجلی (**ספירות**, Sefiros) را پدید آورد که **תיקונים** (tikunim [آرایه‌ها]) نامیده می‌شوند. سراسر این **مאמר** (maamar) شرح این سطرهاست.

Tikkunei Zohar 17a:9 תקוני הזהר י"ז א:ט'

פתח אליהو ואמר רבון עלמין דאנת הוא חד ולא בחשבון.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

4

אָגאַזַּ בְּחֵשׁ פֶּתַח אֵלִיָּהוּ (**פתח אליהو**, Pasach Eliyahu) در مقدمهٔ دوم تیکونی زوهار (**תיקוני זוהר**, Tikkunei Zohar) چنین است: **ה'** یکی است، اما نه از حیث عدد، و ده مرتبهٔ تجلی (**ספירות**, Sefiros) را پدید آورد که **תיקונים** (tikunim [آرایه‌ها]) نامیده می‌شوند. سراسر این **مאמר** (maamar) شرح این سطرهاست.

Tikkunei Zohar 17a:11 תקוני הזהר י"ז א:יא'

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

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

5 ענין מהות הנפש

این توضیح دربارهٔ «نمک را دریغ مدار» می‌افزاید که حتی حکمت (**חכמה**)، نخستین ده نیروی نفس، تنها ظرفی برای جوهر نفس است، همان‌گونه که مغز جسمانی ظرف نیروی عقل است؛ دلایش این است که عقل تغییر می‌کند و گاه روشن است و گاه نیست. این توضیح به پתاح الیاهو بازمی‌گردد.

یادداشت کھوت

ראה לקו"ת ויקרא ד, ב.

6 בלי התחלוקת שכל ומדות

آن گفتار که این ما **מר** را توضیح می‌دهد، می‌افزاید که نفس، در خود، تقسیم‌ناپذیر است: «چنان‌که در **תניא**، فصل ۵۱، نوشته شده است».

یادداشت کھوت

"כמ"ש בתניא פנ"א" פתח אלי' תרנ"ח ע' א.

7

7 אבל אינן מהות ועצמיות הנפש

بخش (Shir HaShirim 4b) می‌گوید حروف اندیشه و گفتار جامه‌هایی برای عقل‌اند، نه جوهر آن؛ و جوهر نفس سرچشمهٔ عقل و عواطف است. اینجا به پתاح الیاهو اشاره دارد. بخش **ויקרא** نشان می‌دهد که خود عقل نیز تنها ظرفی برای نفس است.

یادداشت کھوت

ראה בלקו"ת פ' ויקרא בהביאור דלא תשבית פ"א. בלקו"ת שה"ש ד, ב מציי"ן לכאן.

8 ומ"ש בתניא

گونه‌ای دیگر در نسخهٔ خطی: به‌جای «در **תניא**»، نسخهٔ خطی «در Likkutei Amarim» دارد که نام دیگر این کتاب است.

یادداشت کھوت

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

9 ומ"ש בתניא שהנפש עצמה

اینجا فصل‌های **תניא** هستند که متن به آنها اشاره می‌کند؛ در آنها عقل و عواطف نفس و جامه‌های اندیشه، گفتار و کردار آن وصف شده‌اند. فصل ۱۲ ده نیرو را «جوهر و هستی» نفس می‌نامد.

یادداشت کھوت

פרק ג' וי"ב. ראה במאמרי אדה"ז פרשיות ע' קלא. ביאור לתניא — رאה 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' תנו. 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

در «Zachor»، آلتز ربهٔ جامه‌های نفس را با هم مقایسه می‌کند: گفتار جامه‌ای میانی است و پیوند چندانی با نفس ندارد؛ از نفس بیرون می‌رود، به دیگری می‌رسد و به چیزی مستقل تبدیل می‌شود. اندیشه جامهٔ درونی است و همواره با نفس پیوند دارد؛ بالین‌حال، حتی حروف اندیشه نیز مانند جامه‌ای هستند که می‌توان آن را عوض کرد و پیوندشان با نفس مانند پیوند بدن با آن نیست.

یادداشت کھوت

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

יادداشت Kehot به جایی ارجاع می‌دهد که این موضوع در آنجا بیشتر توضیح داده شده است: The Rebbe Rashab's maamar "תפילין דמארי עלמא" (5653).

יادداشت كهوت

ראה ד"ה תפילין דמארי עלמא תרנ"ג.

12 דאיהו וגרמוהי חד

مقدمۀ تیکونی زوهار دربارهٔ ده **سفירות** در **אצילות** می‌گوید که پادشاه با آنها یکی است: «او و نیروهای حیاتی‌اش یکی‌اند، او و ظرف‌هایش یکی‌اند»؛ اما در عوالم پایین‌تر از **אצילות** چنین نیست. آلت‌ر ربه از این بیان برای توضیح جامه‌ای درونی بهره می‌گیرد که بااین‌همه با پوشندۀ خود یکی است.

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

דעשר ספירות דאצילות מלכא בהון, איהו וגרמיה חד בהון, איהו וחייו חד בהון, מה דלאו הכי בעשר ספירות דבריאה, דלאו אינון וחייו חד, לאו אינון וגרמיהו חד. ועלת על כלל הוא נהיר (נ"א נחית) בעשר ספירות דאצילות, ובעשר ספירות דבריאה, ונהיר בעשר כחות דמלאכתא, ובעשר גלגלי דרקיעא, ולא אשתני בכל אחר.

Tikkunei Zohar - Vocalized (Public Domain)

13 ולא ילבש גבר

موسی (مשה)، هنگامی که احکام را به اسرائیل می‌آموزد، می‌گوید تورات مرد را از پوشیدن جامۀ زن منع می‌کند (و زن را از پوشیدن جامۀ مرد). این آیه فقط به‌خاطر شیوه‌ای نقل شده که ترگوم اونکلوس (ترגوم اونکلوس، Targum Onkelos) آن را ترجمه می‌کند.

Deuteronomy 22:5 دברים כ"ב:ה'

לא ילביש גבר על-אשה ולא ילביש גבר שמלת אשה כי תועבת ה' אלקיך כל-עשה אלה:

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)

يادداشت كهوت

دברים כב, ה.

14 לא יתקן גבר בתיקוני אתתא

اونکلوس «جامه» را با واژهٔ **תיקוני** (tikkunei)، یعنی «آرایه‌ها»، ترجمه می‌کند. این نشان می‌دهد که **תיקון** (tikkun) در آرامی به معنای آرایه است؛ همین نکته کلید فهم چرایی نامیده‌شدن **سفירות** به **תיקונים** است.

Onkelos Deuteronomy 22:5 ترگوم اونکلوس על דברים כ"ב:ה'

לא יתי תקון זיו דגבר על אתתא ולא יתקן גבר בתקוני אתתא ארי מרחק קדם יי אלקה כל עבד אליו:

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

15 וענין — תקון

گونه‌ای دیگر در نسخهٔ خطی: به‌جای «معنای تיקون»، در آن «مرتبة تיקون» آمده است.

يادداشت كهوت

בבז 13: בחי' תיקון. ראה בפרשיות ע' צח.

16 מתאחד עם תכשית זה כאלו הוא מגופו ממש

دانشنامه اشاره می‌کند که تأکید این سطر در همین نکته است: نامیدن ظرف‌ها به نام **תיקוני** نشان می‌دهد که آنها جامه‌هایی جدا نیستند، بلکه همچون آرایه‌ای هستند که با شخص یکی می‌شود؛ تا آنجا که آدمی «از آن تأثیر می‌پذیرد».

يادداشت كهوت

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

יادداشت Kehot برای این عبارت به Sefer Etz Chaim 47:2:1 ارجاع می‌دهد.

Sefer Etz Chaim 47:2:1 עץ חיים מ"ז:ב:א'

بند 5

18 כל זמן שמזקינים

آخرین میشنا از Kinnim (קינים): رבי شیمون بن عکاشیا (رבי שמעון بن עקשיא) می‌گوید که ذهن‌های ناآموختگان هرچه پیرتر می‌شوند، آشفته‌تر می‌گردند، حال آن‌که ذهن‌های عالمان تورات هرچه پیرتر می‌شوند، استوارتر می‌شود. آلت‌ر ربه (ادمور"ר הזקן) به این گفته استناد می‌کند تا نشان دهد که عقل در طول عمر دگرگون می‌شود؛ ازاین‌رو نمی‌تواند جوهر تغییرناپذیر روح باشد.

Mishnah Kinnim 3:6 משנה קינים ג':ו'

... ויש אומרים, אף צמרו לתכלית. רבי שמעון בן עקשיא אומר, זקני עם הארץ, כל זמן שמזקיניו, דעתו משרפת עליהו, שנאמר (איוב יב), מסיר שפה לנאמנים ושעם זקנים יקח. אבל זקני תורה אינו כן, אלא כל זמן שמזקיניו, דעתו מתישבת עליהו, שנאמר (שם), בישושים חקמה וארך ימים תבונה:

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

رونویسی موازی، این مثال را روشن‌تر بیان می‌کند: در جوانی، عقل و عواطف شخص در حالت کوچکی‌اند؛ و چون بسیار پیر می‌شود، ذهنش استوار می‌گردد و به حالت عقلی بالغانه (**מוחין** **דגדלות**, mochin degadlus) می‌رسد.

يادداشت كهوت

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

20 שו"ה הנפש — וכחותיה המתפשטות בגוף ואינן עצמיות הנפש

ומהותה

آن گفتار این نکته را توضیح می‌دهد و احتمالی نیز می‌افزاید: شاید ذات نفس درون این نیروها جای داشته باشد، همان‌گونه که در مرتبه‌ای بالاتر نور

بی‌پایان درون Chochmah جای دارد؛ این احتمال را به صورت پرسشی بی‌پاسخ باقی می‌گذارد و به این maamar ارجاع می‌دهد.

یادداشت کھوت

בד"ה יהי 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

رونویسی موازی می‌گوید این نیروها از سه جامه اندیشه، گفتار و کردار متمایزند، زیرا «جامه‌هایی هستند که با ذات نفس پیوند دارند و با آن متحدند؛ هرچند اینها نیروهای نفس‌اند، نه خود ذات آن، کاملاً با آن متحدند. از همین رو لیکوتی امريم (لیکوتی امرים) آنها را ذات نفس می‌خواند، حال آنکه اندیشه، گفتار و کردار جامه‌هایی هستند که واقعاً جداگانه‌اند.

یادداشت کھوت

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.

بند 6

22 אבל ביי"ע הן בחי' לבושין ממש

حاشیه آنجا پیشنهاد می‌کند که تقابلی مورد نظر میان ظرف‌های عالم صدور و ظرف‌های ده مرتبه تجلی عوالم آفرینش، صورت‌بخشی و عمل است، و این موضوع را به تفصیل بررسی می‌کند.

یادداشت کھوت

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

«برای آنان جامه‌هایی ساختی»: اینجا به مراتب تجلی (ספירות, Sefiros) در عوالم آفرینش (בריא, Beriah), صورت‌بخشی (יצירה, Yetzilah) و عمل (עשיה, Asiyah) اشاره دارد؛ این مراتب به راستی جامه‌اند، برخلاف اصلاحات (תיקונים, tikkunim) در عالم صدور (אצילות, Atzilut).

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

*לבושין תקינת לון דמנייהו פרחין נשמתין לבני (ג"א דבני) נשא וכמה גופין תקינת לון דאתקריאו גופא לגבי לבושין דמכסין 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

ربی یوحنا (ربی یوحنا): هر جا شکوه قدوس متبارک (קב"ה / קודשא בריך הוא, Kudsha Brich Hu) را بیابی، فروتنی او را نیز می‌یابی (در صورت آشنای این عبارت، «بزرگی» آمده است). مامار فقط آغاز عبارت را نقل می‌کند؛ مقصودش فروتنی است، و بند ۹ آن را شرح می‌دهد: اینکه ه' خویش را به درون حכמה امتداد می‌دهد، نوعی نزول است.

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

אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא, אתה מוצא ענוותנותו. דבר זה כתוב בתורה, ושני בנביאים, ומשולש בכתובים. כתוב בתורה: "כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני

האדונים", וכתוב בתריה: "עושה משפט תום ואֶלְמָנָה". שני בנביאים: "כה אֶמַר רם ונשא שוכן עד וקדוש וגו'", וכתוב בתריה: "ואת דָבָא ושפל רוח", משולש בכתובים, דְּכָתִיב: "סולו לְרוֹכֵב בְּעָרְבוֹת בְּקָה שָׁמוּ", וכתוב בתריה: "אֲבִי תְּחִיבִים ...

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 (CCO)

25 אין לך כל עשב

در نوح، این گفته با همان سلسله‌مراتب نقل شده است: هر تیغهٔ علفی نیروی راهبری در بالا دارد؛ نیروهای راهبر از هفتاد فرمانروا می‌گیرند، آنان از فرشتگان، و پس از آنان «بالاتر از بلندمرتبه» قرار دارد؛ تا آن‌جا که همه از فرمانروایی ه' می‌گیرند، فرمانروایی‌ای که عوالم را از نیستی به هستی می‌آورد و تنها پرتویی از نور اوست.

یادداشت کھوت

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' קנו מציין לכאן.

26 אין לך כל עשב

ربی شیمون (ربی שמעון): هیچ برگ علفی در پایین نیست که در آسمان نیروی آسمانی اثرگذاری (mazel, מזל) نداشته باشد که به آن ضربه بزند و بگوید: «رشد کن!» آلتز ربه آن را دربارهٔ سرچشمه‌ای به کار می‌برد که چیزی کاملاً ناهمانند خود پدید می‌آورد.

Bereshit Rabbah 10:6 برایشית رבה י'

בר סیرא 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 ורי' 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 חיאי ...

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 [mishtar] 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 וגבורה מעל גבורה

کوھلیس (קהלת) می‌گوید: اگر ببینی تهیدستان ستم می‌بینند و عدالت منحرف می‌شود، شگفت‌زده مشو؛ «زیرا بلندمرتبه‌تری بر بلندمرتبه‌ها

بند 9

32 החכמה ממש מאין תמצא

در شعر ایوب (ایوب) دربارهٔ حکمت، پس از آن که توصیف می‌کند چگونه آدمیان گنج‌های نهفته را از دل زمین بیرون می‌آورند، می‌پرسد: «و حکمت، از کجا (مأین، me'ayin) یافت می‌شود؟» در خوانش آموزه‌های حسیدی (חסידות، Chassidus)، **مأین** به معنای «از هیچ» است: حکمت از مرتبه‌ای می‌آید که در قیاس با آن «هیچ» است؛ تاج (Keser، کתר). (زمینه: Steinsaltz Tanakh)

Job 28:12 ایوب כ"ח:י"ב

וְהַחֲכִמָּה מֵאֵינָן תִּמְצָא 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

به Sefer HaSherashim استناد می‌کند: وقتی چیزی در چیزی پوشانده شود که از سنخ آن نیست – چنان‌که روح موسی در هفتاد پیر پوشانده شد، پیرانی که در خود از مرتبهٔ او نبودند – نسبت به سرچشمهٔ خود در حالتی از جدایی قرار می‌گیرد. این مطلب، خواندن atzilus به معنای پایین‌آوردن را تأیید می‌کند.

یادداشت کھوت

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 אצ"י . . במדרגה פחותה וכמו ואצלתי מן הרוח

تسماح تسدک در آنجا به **לקוטי تורה**، **واتחנן** (دربارهٔ Krias Shema). به توضیح «Levush Malchus» و به گفتار Lag BaOmer در Siddur ارجاع می‌دهد؛ این منابع ظاهراً با دیدگاه کابالیست‌ها دربارهٔ Atzilus در تعارض‌اند. او پاسخ می‌دهد که Atzilus دو مرتبه دارد: ظرف‌ها و نورها.

یادداشت کھوت

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 מלי' הבי' ולדרוש ל"ג בעומר שבסידור، שלכאורה זה סותר לדעת המקובלים בענין אצילות، ע"ש שם' 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

یادداشت Kehot این آیه را می‌آورد که در آن **ה'** «از روحی که بر او بود، برگرفت (ویאצל، vayatzel) و آن را بر هفتاد تن از مشایخ نهاد»: این آیه تحقق وعدهٔ 11:17 است و گواهِ آلتِ ربه (آدمو"ר הזקן) بر آن‌که **אצילות** (Atzilus) به معنای فرود آوردن است.

Numbers 11:17 במדבר י"א:י"ז

וְיָרַדְתִּי וְדַבַּרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאֶצְלִיתִי מִיְּהִירוֹת אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עָלֶיךָ וְנִשְׂאָה אִתְּךָ בְּמִשְׁאֵל הָעָם וְלֹא-תִשָּׂא אִתָּהּ לְבָדָךְ:

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 thee; 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)

یادداشت کھوت

بند 7

28 שו"ה ומתיקות — אלא הענין הוא

در آنجا آلتِ ربه توضیح می‌دهد که رویش و تفاوتِ مزهٔ میوه‌های شیرین و ترش از نیروی روحانی رویش سرچشمه می‌گیرند و تابع آمیختگی **חסדים** و **גבורות** هستند؛ و به Pasach Eliyahu اشاره می‌کند: همان اندیشه‌ای که در اینجا آمده است.

یادداشت کھوت

ראה לקו"ת שה"ש טז, א.

29 כמו תענוג של דבר חכמה

همان تشبیه، یعنی لذتِ حکمت به‌مثابهٔ نوعی شیرینی، در آنجا نیز آمده است.

یادداشت کھوت

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

30 ایوب (ایوب). در پاسخ به دوستانش: «آیا گوش سخنان را نمی‌آزماید، همان‌گونه که کام خوراکش را می‌چشد؟» اینجا این سخن صرفاً برای بیان این واقعیت ساده به‌کار رفته است که کام شیرینی سبب را می‌چشد.

Job 12:11 ایوب י"ב:יא

הֲלֹא-אֵינֶן מְלִין תִּבְחַן וְחֵד אֶכֶּל יִטְעִם-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)

بند 8

31 «یکی برتر از برتر»: در اینجا، مراتبِ درونِ خودِ حکمت‌اند که هر یک ریشهٔ مرتبهٔ پایین‌تر از خود است.

Ecclesiastes 5:7 קהלת ה':ז

אִם-יִעֲשֶׂה קֶשׁ וְגִזֵּל מִשְׁפָּט וְצָדִיק תִּרְאֶה בְּמִדְיָנָה אֶל־תִּתְּמָה עַל־הַחֲפֹץ בִּי גְבוֹה מֵעַל גְּבוֹה שְׁמֵר וְגְבוֹהִים עָלֵיהֶם:

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)

במדבר יא, כה.

36 מאין לי בשר

פריאד מוסי (משה) به ه، هنگامی که مردم برای گوشت می‌گیرند: «از کجا گوشت بیاورم تا به همه این مردم بدهم؟» در معنای ساده، او راهی برای برآوردن خواسته آنان ندارد؛ آلتز ربه آن را ناتوانی موسی از فرود آوردن مرتبه والای خویش برای فراهم کردن گوشت مادی می‌خواند.

Numbers 11:13 במדבר י"א:י"ג

מאין לי בשר לתת לכל־העם הֲזֶה כִּי־יִבְכּוּ עָלַי לֵאמֹר תִּנְהַלְנוּ בָּשָׂר וְנֹאכְלָהּ:

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

توضیح می‌دهد که مّا، جریان روحانی و «نان آسمانی»، به‌طور خاص از مجرای موسی به‌عنوان «خوراک حکمت» می‌آمد؛ اما او نمی‌توانست خود را پایین آورد تا گوشت فراهم کند. گوشت، پس از پالایش، نمایانگر عشقی همچون شعله‌های آتش است؛ عشقی که از خود حکمت برنمی‌آید (حکمت خودنق‌گری است، حال آنکه عشق آتشین به خودی نیاز دارد که عشق بورزد). ازاین‌رو، گوشت از مجرای پیران آمد که به مردم نزدیک‌تر بودند.

یادداشت كهوت

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 הברור 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

ה' به موسی می‌گوید هفتاد تن از مشایخ را گرد آورد تا بار او را با او تقسیم کنند؛ آنان در مرتبه‌ای فروتر از او بودند.

Numbers 11:16 במדבר י"א:ט"ז

וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה אֶסְפֶּה־לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי־הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשִׁשְׁרֵי וְלִקְחָתָם אִתָּם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְהָתִיצְבוּ 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)

یادداشت كهوت

بמדبر יא, טז.

39 שהם במדרגה הפחותה

گفتاری کوتاه از Alter Rebbe درباره مرتبه فروتر هفتاد پیر.

یادداشت كهوت

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

40 ועده ה' این بود که از روح موسی برگیرد و آن را بر مشایخ بگذارد، تا آنان بار قوم را همراه او بر دوش بکشند. این מאמר (maamar) [گفتار

حسیدی] این را چنین می‌خواند که مرتبه خود موسی به مرتبه‌ای فروتر از خود آن مرتبه فرود آورده می‌شود.

Numbers 11:17 במדבר י"א:י"ז

וַיֵּרְדֵּנִי וַדְּבַרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאַצְלֵתִי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁאֵל הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אִתָּךְ לְבָדְךָ:

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

گفتارهایی که خوانش این maamar از «جدا خواهم کرد» را به‌عنوان فرودکشیدن مرتبه موسی توضیح می‌دهند.

یادداشت كهوت

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

بحثی موازی درباره پایین‌تر از مرتبه خود کشیده‌شدن مرتبه موسی.

یادداشت كهوت

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.

بند 10

43 ושמתי עליהם

«و آن را بر آنان خواهم نهاد»: مشایخ از مرتبه موسی (مשה) دریافت می‌کنند، بی‌آنکه به آن مرتبه صعود کنند.

Numbers 11:17 במדבר י"א:י"ז

וַיֵּרְדֵּנִי וַדְּבַרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאַצְלֵתִי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁאֵל הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אִתָּךְ לְבָדְךָ:

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)

بند 11

44 אנת הוא חד ולא בחושבן

بخش מסעי رشتۀ «بی‌نهایت» را مرتبه یازدهم می‌خواند؛ مرتبه‌ای که حتی در شمار ده مرتبه برتر تجلی نیز نمی‌آید: «ده و نه یازده»، «تو یکی هستی، اما نه به شمار»؛ و به Pasach Eliyahu در ویرا ارجاع می‌دهد.

یادداشت كهوت

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

45 אנת הוא חד ולא בחושבן

«الياهو غشود» (פתח אליהו, Pasach Eliyahu): «تو یگانه‌ای، اما نه در شمارش»؛ این عبارت در اینجا دربارهٔ تاج اعلی (כתר, Keser) به کار رفته است که در شمار ده مرتبهٔ تجلی (سفירות, Sefiros) قرار نمی‌گیرد.

Tikkunei Zohar 17a:9-11 תקוני הזהר י"ז א:ט-י"א

פתח אליהו ואמר רבון עלמין דאנת הוא חד ולא בחשבון. אנת הוא עלאה על כל עלאין سתימא על כל סתימין. לית מחשבה תפיסא בך כלל. אנת הוא דאפיקת עשר תקוני. וקרינן לון עשר ספירן. לאנהגא בהון עלמין סתימין דלא אתגליין. ועلمין דאתגליין. ובהון אתכסיאת (נ"א אתכסיאת) מבני נשא.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

46 שאינו נמנה בכלל הי"ס

تسماع تسدک (הצמח צדק) یادآور می‌شود که این مطلب به تفصیل در Siddur, Sha'ar Lag BaOmer, ذیل «تو همهٔ مرزهای زمین را نهاده» توضیح داده شده است؛ نیز در לקוטי تורה، وאתחנן، جایی که «یکی، اما نه به شمار» معنای «نام چهارحرفی (ה', Havayah) یکی است» در آیه نخست شمع است؛ و در تורה اور، گفتار «Yavi'u Levush Malchus».

یادداشت كهوت

באוה"ת דרושים לשבת שובה ע' אתסד מציין כ"כ אדמו"ר ה"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 ושזוהו ענין פסוק ראשון דק"ש ה' אחד כו', עד"ז 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

آلتر ربه در آنجا مرتبهٔ پیش از عالم صدور را «ارادهٔ همهٔ اراده‌ها», Adam Kadmon, می‌خواند؛ مرتبه‌ای که حتی عالم صدور (حکمت) نیز هیچ سختی با آن ندارد، و به این Maמר اشاره می‌کند: تاج برین بی‌همتاست و حکمت به‌راستی از آن از هیچ پدید می‌آید.

یادداشت كهوت

ראה לקו"ת פ' תזריע כא, א.

48 כ"ע הממוצע בין המאציל לנאצלים

ایگرت هاگودش 17 تعبیر حاخامان، «تاج‌هایی بر سرهایشان»، را به تاج تفسیر می‌کند؛ مرتبه‌ای فراگیر و «واسطه‌ای که نور فیض‌بخش، بی‌نهایت مطلق، را به فیض‌یافتگان پیوند می‌دهد». همچنین می‌افزاید که «حکمت از این یافت می‌شود» به تاج برین اشاره دارد که زوה ر آن را «هیچ» می‌خواند.

یادداشت كهوت

ע"ח שער דרושי אבי"ע פ"ד. ראה אגה"ק סי' יז. לקו"ת שה"ש ז, ד ואילך. המשך תערי"ב ח"ג ע' א'ר"ד.

49 שו"ה על — שאין ערוך אליו

حاشیهٔ تسماع تسدک بر همین عبارت.

یادداشت كهوت

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

50 כי התהוות חכמה מהכתר

این متن این מאמר را بازگو می‌کند: پیدایش حکمت از تاج به‌راستی از هیچ است؛ و با استناد به עץ חיים می‌گوید که عالم صدور در کلیت خود حکمت است و Adam Kadmon تاج آن.

یادداشت كهوت

ראה לקו"ת תזריע כא, א.

51 מל', דאצילות נעשה כתר לבריא

این متن از نوشته‌های آریزال نقل می‌کند که از فرمانروایی عالم صدور، تاج، حکمت، فهم (בינה, Binah) و شناخت (דעת, Daas) عالم آفرینش پدید می‌آیند، و همین‌طور از عالم آفرینش به عالم صورت‌بخشی؛ سپس این مطلب را با گفتار آموزگار توضیح می‌دهد که در شاگرد به اندیشه بدل می‌شود: آنچه در مرتبهٔ بالاتر آشکار است، ریشهٔ پنهان مرتبهٔ پایین‌تر می‌گردد.

یادداشت كهوت

ע' לקו"ת פ' שלח לט, ב בשם כתבי האריז"ל.

بند 13

52 וההפרש שבין פרסא למקום פנוי

دربارهٔ «جهیدن از روی کوه‌ها»، این متن راه رفتن را – که در آن یک پا همواره زمین را لمس می‌کند – با جهش مقایسه می‌کند که در آن زیر پا شکافی از هوای خالی پدید می‌آید: عوالم نمی‌توانستند از بی‌نهایت مطلق (این سוף, Ein Sof) از راه زنجیره‌ای از علت و معلول پدید آیند؛ از این‌رو، پیش از خط نور (קו, kav)، انقباض و فضای خالی‌شده‌ای لازم بود. در مقابل، از خلال پرده خود نور می‌تابد، همان‌گونه که یک اندیشه در قالب مثلی پوشانده می‌شود؛ این مطلب به Pasach Eliyahu اشاره دارد.

یادداشت كهوت

ראה לקו"ת שה"ש מב, ב.

بند 14

53 קודם שנברא העולם הי' הוא ושמו בלבד

در آن‌جا Pirkei DeRabbi Eliezer 3 با عبارت «تنها قدوس متبارک و نامش» نقل شده، و توضیح داده می‌شود که نام او اصلاً در زمرهٔ آفرینش و حیات‌بخشی نیست؛ چنان‌که در عبارت «تنها نام او بلندمرتبه است» آمده است.

یادداشت كهوت

כן הובא הלשון ברוב המקומות. וראה לקמן עט, ב הקב"ה. בלקו"ת בהר מה, ג: ושמו הגדול בלבד. ראה פד"א פ"ג. ובפרס 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' ככה"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

«پیش از آن‌که جهان آفریده شود، تنها قدوس متبارک (קב"ה) / קודשא בריך הוא, Kudsha Brich Hu) و نام بزرگ او وجود داشت.» آلتر ربه (آدمو"ר הזקן) «او» را به‌معنای بی‌نهایت مطلق (این سוף, Ein Sof) و «نام او» را به‌معنای نور بی‌پایان (اور این سוף, Or Ein Sof) می‌خواند.

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

עד שלא נברא העולם, ה"ה הקדוש ברוך הוא ושמו הגדול בלבד, ועלה במחשבה לברא את העולם, והנה מקריט את העולם לפניו ולא הנה עומד. משלו משל, למה הדבר דומה? למלך שהוא רוצה לבנות פלטרים שלו, אם אינו מקריט בארץ וסודותיו מוכפאיו ומוצאיו, אינו מתחיל לבנות, כך הקדוש ברוך הוא מקריט לפניו את העולם ולא הנה עומד עד שברא את התשובה. שבעה דברים נבראו עד שלא נברא העולם, ואלו הן: תורה, וניהם, וגו' עדן, וכפא הקב"ד, ...

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

בנד 15

59 שהאור נכלל במאור

חאשיה בע אין מאלה אשאר מיקנד (אנבאז יעני נורי קה דר מניע נור משהלך שדה אסת) ו אן רא דריאר נפס בעאר מיקנד; זאט נירוי עקל נסבת בע אנדישההיי קה אשאר מיקנד, همانند מניע נור נסבת בע נור אסת; ו هنگامي كه اندیشه‌ای آشکار شده به سرچشمه‌اش بازگردانده می‌شود, مانند نوری است که در منبع نور مستهلک شده باشد.

יادداشت קהוט

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

60 להיות רק בכח ולא בפועל

תושיח מידע קה «באלקוה ו נה באלעל» דר אינא בע מעני באלקוה דר בראר באלעל נישט, זיכר אין באלקוה קיזי קמ נדאר; مقصود אין אסת קה נור בעסורת תואניי באקי מיקנד: או קادر אסת בתאנד.

יادداشت קהוט

ראה ד"ה תקנו 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 שזוהו ע"ד יכולת שביכולתו להאיר כו', ע"ש.

61 אבל במאור . . ולא העלם

תושיח מידע קה נהתנה דר מניע נור אנבאז באלעל רח נדאד, בלקה אנבאז אסל בע אן מריכ נמישוד; افزون بر این, انقباض نه تنها منبع نور را پنهان نکرد (زیرا انقباض تنها در نور رخ داد), بلکه از طریق انقباض, منبع نور آشکار می‌شود.

יادداشت קהוט

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 ש"ע"י הצמצום לא נעשה העלם בהמאור [מכיון שהצמצום ה' 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 "ז, דקאי על עצמותו ית"י עכ"ל שם. ראה ד"ה ת"ר נר חנוכה תרמ"ג ע' לו. וראה בד"ה ויקרא אל משה תשי"ה ע' 132. נזכר בהמשך תער"ב ח"ב פרק שכג. שמש, ושם כי דעם היות דבעצמות המאור אינו שייך ענין ההתגלות שזוהו 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' אור"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 שזוה"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

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

אין נאמה מיקרסד: אז אן-א קה פייש אז אפרינש, נאמ או, יעני נור, דר נוראפשאנ קנאנד שדה כוד ו גסטרש נמי-יפת, קרא ברא אפרינש בע אנבאז נייא כוד; דר וקע, אנבאז פייש-טר רח דאד כוד ו דר כוד נוראפשאנ, אז פייש אז אפרינש תא פס אז אן, הייך תפירי פדיד נמי-איד.

יادداشت קהוט

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

56 וזהו קודם שנברא . . כמו זיו השמש מהשמש

אין בנד דר אן-א, همراه با بحثی مفصل درباره «تنها او و نامش», نقل شده است.

יادداشت קהוט

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

57 ויקרא אלקים לאור יום

דר רואיט אפרינש, ה' נור רא «רוז» מיקנד. אין מאמר (maamar) אז אן קנינ תנייגה מיקנד קה אנה «נור» נאמידה מיקנד, פירטוי אסת קה דר סראס רוז מיקסטרד; ו בא כורשיד, سرچשמה אן, קה «נוראפשאנ» נאמידה מיקנד, תפארת דארד.

Genesis 1:5 בראשית א'ה'

וַיִּקְרָא אֱלֹקִים לְאֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהיֶיֶרֶב וַיְהיֶיבֹקֶר יוֹם אֶחָד:

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)

יادداشت קהוט

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

58 את שני המארת הגדולים

«دو نورافشان بزرگ»: خود خورشید و ماه را **מאור** (ma'or; نورافشان) می‌نامند؛ یعنی سرچشمه نور.

Genesis 1:16 בראשית א'ט"ז

וַיַּעַשׂ אֱלֹקִים אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת־הַמְּאֹר הַגָּדֹל לְמִקְשָׁלַת הַיּוֹם וְאֶת־הַמְּאֹר הַקָּטָן לְמִקְשָׁלַת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים:

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)

יادداشت קהוט

בראשית א, טז.

תרס"ב ע' שם "והיינו לאחר הצמצום דוקא שנתצמצם האור והגילוי נתגלה בחי' עצמות האור כו".

62 ואדרבה המאור הוא בהתגלות

יادداشت Kehot به جایی ارجاع می‌دهد که این موضوع در آنجا بیشتر توضیح داده شده است: Sefer HaMaamarim 5651.

یادداشت كهوت

ראה בסה"מ תרנ"א ע' ריח.

63 ולכן אפילו תנוקות יודעים שיש שם אלוה מצוי

بحث‌های موازی در مقاله‌های Alter Rebbe درباره‌ آگاهی ساده از اینکه 'ی وجود دارد.

یادداشت كهوت

ראה מאמרי אדה"צ 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 יודעים שיש אלוה מצוי אעפ"י שאין להם שום השגה ותפיסה בענין אלקות, ומ"מ יודעים שיש אלקה כו". ראה שם בארוכה, ומוזכר גם בסה"מ תרמ"ט ע' רסט. סה"מ תרס"ט ע' מג. סה"מ מלוקט ח"ג ע' מה.

64 ולכן נקי צמצום זה מקום פנוי וחלל

توضیح می‌دهد که چرا این انقباض «مکان خالی» و «خلأ» نامیده می‌شود.

یادداشت كهوت

נתבאר בלקו"ת ויקרא בהוספות.

65 בספר השיחות תשנ"ב כרך א ע' 127 בהערה 59 מבאר זו"ל

توضیح می‌دهد که «منبع نور» در اینجا به معنای مرتبه یا وصفی (سرچشمه نور) نیست، بلکه به ذات خود او اشاره دارد، فراتر از هر مرتبه‌ای، که تنها «موجود» نامیده می‌شود؛ تعبیر منبع نور به‌کار رفته چون بر حضور و آشکار بودن در پایین، همانند بالا، تأکید دارد؛ برخلاف نور که در بالا بیش از پایین می‌تابد.

یادداشت كهوت

"כלומר: אין הכוונה לדרגה ותואר ד"מאור", מקור האור, כי אם, לעצמותו ית' ממש שלמעלה מכל דרגה 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' תקנע

یادآور می‌شود که این ظهور منبع نور مشخصاً پس از انقباض و پوشیده شدن نور بی‌پایان رخ می‌دهد.

یادداشت كهوت

"זהו דוקא לאחר הצמצום ותעלמות האור"ס כו".

بند 16

67 בעידנה דלא עסיק

تلمود درباره مطالعه تورات می‌گوید که «هنگامی که شخص به آن اشتغال دارد»، او را حفظ می‌کند و می‌راند، و «هنگامی که به آن اشتغال ندارد» نیز او را حفظ می‌کند، هرچند نمی‌راند. آلتیر ربه این عبارت را در مورد عالمی به کار می‌برد که حکمتش حاضر است، اما از آن استفاده نمی‌شود.

Sotah 21a:10-11 سוטה כ"א א:י-י"א

אמר רב יוסף: מצוה, בעידנה דעסיק בה — מגנא ומצלא, בעידנה דלא עסיק בה — אגוני מגנא, אצולי לא מצלא. תורה, בין בעידנה דעסיק בה ובין בעידנה דלא עסיק בה — מגנא ומצלא. מתקין לה רבה: אלא

מעשה, דואג ואחיתופל מי לא עסקי בתורה? אמאי לא הגיף עליהו? אלא אמר רבא: תורה בעידנה דעסיק בה — מגנא ומצלא, בעידנה דלא עסיק בה — אגוני מגנא, אצולי לא מצלא. מצוה, בין בעידנה דעסיק בה בין בעידנה דלא ...

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

بند 17

68 בבחי' הצמצום באור"ס

یادداشت Kehot به جایی ارجاع می‌دهد که این موضوع در آنجا بیشتر توضیح داده شده است: Hemshech 5672.

یادداشت كهوت

ראה בהמשך תער"ב פרק קצד.

69 ונתעלם להיות רק בכח המאור

تمثيل دانشمند را بسط می‌دهد: هنگامی که کسی رساله‌ای را مطالعه نمی‌کند، فهم آن از اندیشه و گفتارش کنار می‌رود، اما در ذهنش کامل باقی می‌ماند و در «مغز» حافظه و حکمت حک شده است؛ ازاین‌رو حتی وقتی مطالعه نمی‌کند، دانشمند به‌شمار می‌آید. این همان انقباض و پس‌کشیده‌شدن عقل است.

یادداشت كهوت

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

70 (شاینو ניכר מורגש אפי' בכח)

توضیح می‌دهد که این «بالقوه» فقط به این معناست که منبع نور همه‌چیز را دربرمی‌گیرد، نه اینکه نیرویی متمایز باشد که بتوان آن را احساس کرد.

یادداشت كهوت

וכן 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

بحث‌های تسماح تسدک (הצמצום צדק) درباره اینكه همه مراتب بالاتر از عالم صدور در تاج آن گنجانده شده‌اند.

یادداشت كهوت

ראה אוה"ת פ' וואר 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 המדר"י שלמעלה מאצ"י נחשב למדר"י 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 האצ"י והפרסא בשביל הכרי' כו, ומ"מ גם אור האצ"י הוא ע"י פרסא", ע"ש.

بند 18

72 ענין הפרסא שבין אצ"י לבריאה

بخش بلק به نقل از עץ חיים می‌گوید پرده و حائل میان اצילות و بריאה, و نیز میان عوالم Yetzirah و Asiyah قرار دارد, تا اצילות در آنها آن‌گونه که هست آشکار نشود؛ و همین امر آنها را موجوداتی محدود و جداگانه می‌سازد. باین‌حال، نور از حائل می‌گذرد و بنابراین آنها کاملاً گسسته نیستند. Shir HaShirim 39c, به نقل از عץ حיים. توضیح می‌دهد که حائل میان اצילות و بריאה, فهم عالم اצילות است که سراسر حکمت را دربرمی‌گیرد.

یادداشت كهوت

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

بند 20

79 اور של תולדה

در آنجا אָדנאָפּ הָאִינן توضیح می‌دهد که آفرینش چیزی از نیستی از طریق نوسازی پدید می‌آید: به‌واسطهٔ یک حجاب و پرده، نوری جدید، «نور زاده‌شده» ای پدید می‌آید که از ذات نور نخستین نیست؛ با هر پردهٔ بعدی، این نور پایین‌تر می‌آید تا جسمانیّت واقعی پدیدار شود.

یادداشت کھوت

נסמן לעיל יב, ב.

80 מבין מזה דעת רבו

تمثیل شاگردی که از مثلی مقصود استادش را درمی‌یابد، در آنجا نیز آمده است.

یادداشت کھوت

זוכר בשה"מ תרמ"ג ע' כג.

بند 21

81 כבר היה לעולמים

کوهلس (קהלת): «آیا چیزی هست که درباره‌اش بگویند: “بنگر، این تازه است”؟ آن پیش‌تر، در روزگاران گذشته، وجود داشته است.» اینجا: ایده‌ای که برای شاگرد تازه می‌نماید، پیش‌تر در تمثیل به‌تمامی پنهان بوده است.

Ecclesiastes 1:10 قهלת א"י

יש דבר שישאמר ראיה-זה חדש הוא כבר היה לעלמים אשר היה מלפנינו:

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)

بند 22

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

توضیح می‌دهد که مقصود در اینجا ظرف‌های عالم صدور است.

یادداشت کھوت

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 בשה"מ עזרת" ע' פד ושם מוסף "ובפרטיות רק בחי' הכלים דמלי' כו' אבל לא האור, שהרי הכלים דמלי' דאצי' הן שנעשין נר"ן לביו"ע כו' כמ"ש באגה"ק סי' כ, והגם שאו' שם שגם הקו המאיר בהכלים דמלי' קודם הפרסא בקע הפרסא עמהם ומאיר בהם בביו"ע כמו באצי' כו', הנה מ"מ מאחר שזהו ע"י בקיעה אין זה כמו שהן באצי'", ע"ש. וכ"ה בד"ה מצותה משתשקע החמה תרפ"ח ע' לב. בלקו"ת אמור לג, סע"ג מציין לכאן: "ויובן ענין זה ממ"ש במ"ה בד"ה פתח אליהו שמאצילות לביו"ע הגם שהאור נמשך ע"י פרסא מ"מ נק' 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

پتاح الياهو (פתח אליהو, Pasach Eliyahu): «تو یکی هستی، اما نه به شمار»: این سخن چنین تبیین شده است که به‌سبب انقباض (צמצום،

73 וצריך להמשילו בדרך משל وحידה

تسماح تسدک می‌نویسد که در اینجا، در تורה اور (تורה اور)، خلأ و فضاي تهی‌شده گسستی بزرگ‌تر از گسستِ مَثَل از معنای آن دانسته شده است؛ و در آنجا توضیح می‌دهد که توره «مَثَل کهن» نامیده می‌شود، که همان موضوعِ گسستِ خلأ است.

یادداشت کھوت

באוה"ת פ' וראא 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

بحثی در Siddur دربارهٔ تفاوتِ مَثَل و چیستان.

یادداشت کھوت

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

75 לשמך מאשה זרה

سليمان (שלמה)، همچون پدری که با پسرش سخن می‌گوید، او را برمی‌انگیزد که حکمت را نزدیک خود نگاه دارد، «تا تو را از زن بیگانه نگاه دارد»؛ یعنی زنی زناکار و فریبنده. بنا بر سنت، اینجا باید آن را مَثَلی دانست که معنای درونی‌اش هشداری در برابر بت‌پرستی است؛ چیزی که برای تورات «بیگانه» است.

Proverbs 7:5 משלי ז' ה'

לשמך מאשה זרה מנקרת אמריה הקליקה:

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 לה, ב

یادداشت کھوت

משלי ז, ה. رאה زח"א לה, ب.

بند 19

76 וזהו ענין פרסא המפסיק

یادداشت Kehot به جایی ارجاع می‌دهد که این موضوع در آنجا بیشتر توضیح داده شده است: Hemshech 5672.

یادداشت کھوت

ראה המשך تער"ב ע' קע. ובהתמים חוברת ב' ע' צ.

77 לדבר מענינים אחרים שלא מענין אצי

توضیح می‌دهد که «سخن گفتن از مطالبی دیگر» مشخصاً دربارهٔ پردهٔ **פרسא** میان عالم صدور و عالم آفرینش، عالم صورت‌بخشی (**יצירה**, Yetzirah) و عالم عمل (**עשיה**, Asiyah) صدق می‌کند، و نمی‌توان این را دربارهٔ پردهٔ **פרסא** میان تاج و حکمت گفت.

یادداشت کھوت

בד"ה שיר המעלות תרס"ד ע' קג, מבאר שזהו דווקא בהפרסא שבין אצי' לביו"ע, אבל בהפרסא שבין הכתר לחכ' אא"ל כן ע"ש. وראה שם ע' קסט.

78 לדבר מענינים אחרים . . ששם החכמה

اشاره می‌کند که این بند دربارهٔ ظرف‌های عالم آفرینش است.

یادداشت کھوت

בד"ה פתח אליהو תרנ"ח ע' עג "נראה לענ"ד . . שזה מדבר בענין הכלים דבריה" ע"ש.

(tzimtzum), هیچ نسبتی میان بی‌نهایت مطلق (این سوف, Ein Sof) و مراتب تجلی (سفیروت, Sefiros) وجود ندارد.

Tikkunei Zohar 17a:9-11 תקוני הזהר י"ז א:ט-י"א

פתח אליהו ואמר רבון עלמין דאנת הוא חד ולא בחושבן. 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 אתכסיאת) מבני נשא.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

بند 23

84 אנת הוא דאפיקת עשר תקונין

Pasach Eliyahu (פתח אליהו): «تو همان کسی هستی که ده تیکونین (tikunim) [[آرایش‌ها]] را پدید آوردی»: مراتب تجلی (سفیروت, Sefiros) به‌دست او پدید آمده‌اند و همچنان با او متحد می‌مانند.

Tikkunei Zohar 17a:11-12 תקוני הזהר י"ז א:יא-י"ב

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

بند 24

85 ואפי' לאנהגא בהון עלמין

پتاح الياهو (פתח אליהו, Pasach Eliyahu): ה' ده اصلاح (תיקונים, tikunim) را پدید آورد «تا به واسطه آن‌ها عوالم را اداره کند». آلتز ربه (ادمو"ר הזקן) «عوالم» را به‌معنای ظرف‌های عالم صدور (اصילות, Atzilus) می‌خواند.

Tikkunei Zohar 17a:11-12 תקוני הזהר י"ז א:יא-י"ב

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

مقدمه تیکونی زهر (תיקוני זהר) دربارهٔ ده مرتبهٔ تجلی (سفیروت, Sefiros) عالم اصילות می‌گوید: «او و نیروهای حیاتش یکی‌اند؛ او و ظرف‌هایش یکی‌اند.» آلتز ربه این عبارت را چنین می‌خواند که در عالم اصילות، حتی ظرف‌ها نیز با او یکی‌اند.

Tikkunei Zohar 3b תקוני הזהר ג' ב

بند 25

87 חד אריך וחד קציר

در پتاح الياهو (פתח אליהו, Pasach Eliyahu), دربارهٔ مراتب تجلی (سفیروت, Sefiros) آمده است: «یکی بلند, یکی کوتاه و یکی میانه»؛ اینجا آن‌ها را به‌ترتیب مهر (חסד, Chesed), قید و سخت‌گیری (גבורה,

(Gevurah) و شفقت, یعنی زیبایی و هماهنگی (תפארת, Tiferes), می‌خوانیم.

Tikkunei Zohar, Patach Eliyahu • 17a:13-15 תקוני הזהר י"ז א:יג-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 נשמתיך לבני (נ"א דבני) נשא וכמה גופין תקינת לון דאתקריאו גופא לגבי לבושין דמכסיין עליהון.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC)

یادداشت کھوت

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

88 לפי ההעלאה שממטה למעלה

این سطرها را نقل می‌کند و قاعدهٔ حکیمان را می‌افزاید: «هرجا گفته‌اند طولانی کند, نباید کوتاه کند» (ברכות 11a). و نیز عبارت مربوط به رحمت به‌عنوان حد میانه میان **חסد** و **גבורות** را؛ همچنین برای شرح بیشتر به Arda Na V'Ereh «maama» ارجاع می‌دهد.

یادداشت کھوت

ביהל אור ע' 316 שמלמטה ומציין ע"ז "(ועד"ז ארז"ל מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר כו') [ברכות יא, א]. וביוני 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' וע"ש סד"ה ארדה נא ואראה מ"ש עוד בזה" ע"ש.

بند 26

89 ארדה נא

متنی دیگر از این قطعه, همراه با برخی حواشی تسماح تسدک (הצמח צדק).

Genesis 45:1 בראשית מ"ה:א

וְלֹא־יָכַל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק לְכָל הַנִּצְבִּים עָלָיו וַיִּקְרָא הוֹצִיאוּ כְלִיאִישׁ מֵעָלָי וְלֹא־עָמַד אִישׁ אִתּוֹ בְּהִתְרוֹעַע 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)

یادداشت کھوت

הנחה אחרת במאמרי אדה"ז פרשיות ע' קו. ראה לעיל בציונים לכ"ק אדמו"ר זי"ע. איזה הגהות מהצ"צ בפרשיות שם. אדה"ת בראשית כרך ד תשל"ו, 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

ה' בה אברהים (אברהם) می‌گوید که فریادِ سدوم و عموره عظیم است: «اکنون فرود می‌آیم و می‌بینم که آیا مطابق فریادی که به من رسیده است عمل کرده‌اند یا نه.» در معنای ساده, ה' فرود می‌آید تا ببیند آیا کردارهای سدوم با آن فریاد مطابقت دارد؛ اما این **מאמר** (maamar) عبارت را چنین می‌خواند: «می‌بینم» که آیا, مطابق فریادی که از پایین برمی‌خیزد, «فرود می‌آیم» از بالا, تا جریانی از بالا با صعود از پایین مطابقت داشته باشد.

Genesis 18:21 בראשית י"ח:כ"א

אֲרֹדֶה־נָא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעֲקָתָהּ הַבָּהָה אֵלַי עָשׂוּ כְּלָה וְאִם־לֹא אֶדְעָה:

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)

یادداشت کھوت

בראשית יח, כא.



درباره این نسخه

.the notes و our explanations ,the English translation ,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.

Constantinople, 1740 (CC-BY-NC); Tikkunei Zohar - Vocalized (Public Domain); Miqra according to سفاریا: از طریق سفاریا: 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 (CCO); 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>

ترجمه و شرح انگلیسی: با کمک هوش مصنوعی (openai/gpt-6-luna-pro:batch) برای likuteitorah.com تهیه شده و با متن عبری و سفاریا مقابله شده است؛ هنوز ویراستار انسانی آن را بازبینی نکرده است. لطفاً هر مطلب مهمی را با متن عبری مقابله کنید.

ربه خواست که ماماریم پارشای آن هفته، «پارشای حسیدی»، در همان هفته و در طول هفت روز آن آموخته شوند (Sichah of Shabbos Parshas Vayakhel 5725 · Toras Menachem vol. 42, pp. 306–309). چرا آن را بیاموزیم و برکات ربه: -likuteitorah.com/about/the-chassidishe-parsha

پروژه‌ای رایگان و غیرتجاری؛ هیچ چیز در اینجا فروخته نمی‌شود. وابسته به Kehot, Sefaria یا کتابخانه لوباوویچ نیست. © likuteitorah.com

از 1/vayeira/torah-ohr/fa/likuteitorah.com/

تقديم به افتخار

מוקדש לכבוד הגאון המקובל רבי לוי יצחק שניאורסאהן זצ"ל

پدر ربه، رب لیوی ییتسחק