المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي*

راشيل إليور (Rachel Elior)

الكلمات الأساسية: المنفي – الخلاص – التصوف اليهودي – القابلاه – الإحياء

المستخلص

يركز البحث على فهم منفى اليهود وهم الذين عانوا منه على مدى ألفي عام، تم في الألفية الثانية وفي أعقاب الحملات الصليبية تطور الصوفية اليهودية المعروفة بالقابالاه، اقترانا مع الفهم الروحي للمنفى والخلاص، بينما شكلت عملية النفي من إسبانيا منعطفاً ولّد تفسيرات صوفية جديدة حول المعنى الخفي للتاريخ، وقد ارتبط الانتقال من المنفى إلى الخلاص بالدراسة المكثفة للقبالاه، وتم فهم انتشار القابالاه على أنه وسيلة لتسريع الخلاص وعلى أنه جزء من الالتزام البشري لافتداء الكيان السماوي الذي جرى نفيه، وأخيرا تمت إعادة تقويم المنفى الإلهي والمنفى البشري في جيل مابعد الطرد.

اُعتبر المنفى تجربةً كان لها أثرها التكويني على الشعب اليهودي عبر مسيرة التاريخ اليهودي وتطوره، وأضحى تعبيراً عن ظرفٍ تاريخيٍ يجسد فقدان السيادة السياسية والحرمان من الاستقلال وافتقاد الحدود الإقليمية، ومن هنا لا يعبر المنفى – في الوعي اليهودي – عن وجودٍ لا انتماء له لدولةٍ ما ولا يعبر عن الترحيل و النزوح والإجلاء والإبعاد فقط، بل يعبر أيضاً عن إحساسٍ عميقٍ بالوحشة والقهر والجفوة والخوف والمهانة وكذلك افتقاد السيادة وتهديد الاستمرارية والتخلي عن الهوية الدينية الجماعية[1].

شكّل المنفى عبر مسيرة التاريخ اليهودي عاملاً أساسياً في توليد ثقافة كانت مجبرة على الاعتماد على ذاكرةٍ دينيةٍ مشتركةٍ كما سجلت في النصوص الدينية المقدسة وفي اللغة المقدسة المشتركة، وحددت النصوص الدينية واللغة المقدسة معاً شروطاً مسبقة للحياة الدينية والطقس الديني المشترك الذي تمركز حول التراث النصي والآمال الجماعية مما سمح بحفظ ذاتي للمجتمع اليهودي واستمراريته، وقد شكلت هذه العناصر الثلاثة الجسر الذي يصل بين ذاكرة الماضي الأسطوري الديني القومي المشترك والآمال المعقودة على ايجاد مستقبل قومي مشترك، معتمدة

على الدراسة وعلى التلاوة وإحياء الذكرى والتفسير والخيال والإبداع ضمن حدود عالم روحي داخلي منفصل عن الواقع الخارجي، لم يكن بالمقدور تنمية التوق والرجاء بخلاص متوقع من المنفى الطويل، والإبقاء على هذه المشاعر إلا من خلال إحياء طقسي للماضي وصياغة صوفية للمستقبل من جديد[2].

أسس اليهود، في تباين كلي مع البؤس الشامل الذي اكتنف المنفى ومع المفاهيم المتنافرة في الزمان والمكان ضمن الثقافات المحيطة، ترتيباً داخلياً بديلاً للحوادث التاريخية وتفسيراً أو تصوراً متميزاً للذاكرة التاريخية التي واجهت الحياة في المنفى وأبقت على الآمال من أجل الخلاص[3]. وقد تمركزت الروحانية اليهودية والحياة الطقسية في إحياء الذكرى حول دراسة الكتب المقدسة من خلال موقفين أساسيين يعرفان بالهالاكاه halakah والقابالاه kabbalah ، تصدت الهالاكاه halakah للحاجات المتعلقة بالوجود وفقاً للعملية التفسيرية التشريعية التقليدية التي استمدت شرعيتها من الماضي، في حين ركزت القابالاه kabbalah على المعاني الباطنية أو الخفية للنصوص الحرفية المقدسة، وعلى إعادة بناء المملكة الإلهية فيما يتعلق بالخطط ما وراء التاريخية التي ستحل رموز المسار الذي لا مناص منه للمستقبل الخلاصي[4].

يمكن وصف الفكر الصوفي اليهودي الذي كان قد تطور في فرنسا وإسبانيا وألمانيا في الألفية الثانية من المنفى اليهودي، في أعقاب الحملات الصليبية والاضطهادات الدينية وعمليات الطرد[5]، بأنه استجابةٌ لاهوتيةٌ حاولت تحدي الوجود في المنفى، أبطل الأدب الصوفي " القبالي" صحة الواقع القائم على التجربة، وهو الواقع الذي صار يتصور على أنه منفى وعبودية، كما عارض المعايير الاجتماعية التقليدية لعالم صار يعرف على أنه sitra ahra و kelipah (الجانب الآخر، أقصى قوى الشر). وطدت القابالاه kabbalah نظاماً بديلاً تم فهمه على أنه المعبر نحو الخلاص والحرية المرتبطة بـ sitra dekdusha و shekinah (قوى القداسة، الحضور الإلهي)[6] وقد تم توطيد هذا المنظور اللاهوتي الذي حول المصير التاريخي المفروض إلى تاريخ مقدس historica sacra كوني كاستجابة للتجربة التاريخية التي تصورت نظام العالم كمنفى وتشتت في حين كانت تشيد نظاماً روحياً بديلاً من الخلاص ولم شمل الشعب، ومن هنا لا بد من التأكيد على أن مثل هذه الاستجابة الروحية للتغيرات التاريخية كانت المنفذ الوحيد الذي بقى مُشرعاً أمام المجتمعات اليهودية التي لم تكن تمتلك السلطة السياسية ولا القوة العسكرية خلال سائر مسيرة منفاها الطويل.

يُعنى جزءٌ كبيرٌ من التقليد الصوفي اليهودي بشكل أساسي بالتمييز الواضح بين المنفى والخلاص، وأضحت عبثية الوجود اليهودي المضطهد والمحفوف بالمخاطر ضمن ما يبدو في الظاهر حاضراً "معهوداً" تُفهم على أنها منفى، بينما صار الخلاص يُفهم على أنه بعد طوباوي لوجود يُتاق إليه ضمن مستقبل "خلاصي" قريب يدنو ظاهرياً بسرعة، إن الخلاص يعني تطلعات نحو قلب التجربة الوجودية، وهو نمط بديل للوجود يضم تصوراً للحرية والانعتاق والمساواة والسيادة والسلطة المستقلة والكينونة المستقلة والوعد بالاستمرارية والعودة إلى المكان، ويعني تجمعاً ضمن الأرض القومية، ويعني عناية إلهية ونظاماً خلاصياً أبدياً للعدالة والحرية[7].

لقد اعتبرت قسوة الواقع التاريخي تجربة وجود سائدة طبعت الوجود اليهودي في المنفى بطابع أنموذجي على مدى ألفي عام، لم يُنكر هذا الوجود على اليهود امتلاك أية حدود تاريخية جغرافية عامة واستمرارية منتظرة وحسب، ضمن زمان ومكان مشترك، بل أنكر عليهم أيضا الشعور بحالة معهودة سوية في الحياة، وأنكر عليهم المشاركة المتساوية في الهموم الدنيوية، وقد سبب العيش كأقلية منفية مضطهدة مهمشة تفاقماً في المجال الوحيد الذي يسمح فيه بالسيادة ويتم توقع الاستمرارية ، والمقصود هنا هو المجال الروحي المعبر عنه في لغة النصوص والطقوس المقدسة، كان الالتزام الديني بدراسة لا نهاية لها، كمسار أساسي للتعلق الديني الشديد والإخلاص لما هو إلهي، تعبيرًا عن الحرية الروحية هو ما اقتضاه هذا الإبداع الفكري في التمعن القانوني والخيال الصوفي، لقد تم فهم النصوص المقدسة في الكتاب المقدس: في الميشنا والتلمود على أنها متعددة الوجوه ولا متناهية: كان شكلها الحرفي المقدس مصدرًا مستمدًا للشريعة ومؤسسًا للعرف والنظام، وعلى هذا النحو، فهي مرتبطة بالعالم المكشوف ضمن زمان ومكان معينين، بينما اعتبرت التفسيرات المخفية والملتبسة على أنها متصلة بعالم إلهي يصعب تفسيره، عالم يتخطى أية حدود معينة في الزمان والمكان[8].

تم تأليف الأدب "القبالي" خلال نكبة المنفى وكربه وكان معنياُ بخلاص الأمة اليهودية أو بإيجاد واقع بديل يمكن أن يقلب مسار التاريخ اليهودي ويتجاوز حدود الزمان والمكان، جاءت نقطة الانعطاف في هذا الأدب، الذي كان معنياُ بالجمع ما بين التصورات الأخروية ورجاء الخلاص مع معرفة الحقيقة الجلية تمام الجلاء بأن مجيء المخلص الذي طال انتظاره و المستند إلى الأخروية الكتابية biblical eschatology لم يكن قد تحقق ولن يتم تحققه على الفور.

جرت صياغة التصور الأساسي للتقليد الأخروي القبالي في Tikkunei Zohar، وهو نصٌّ

صوفي منسوب لمؤلف يحمل اسمًا مستعارًا من العصور الوسطى كتب حوالي عام 1300م، ومع أنه ينسب إلى الحاخام شمعون بار يوهاي، وهو حكيم عاش في القرن الثاني الميلادي في أواخر فترة الميشنا (الجزء الأقدم من التلمود)[9]. يردم النص المنسوب إلى مؤلف يحمل اسما مستعارا الهوة التاريخية التي تمتد 1000 عام ما بين تاريخ تأليفه الباكر المفترض والزمن اللاحق بكثير لكشفه، والطابع الأخروي للنص يمكن إدراكه في الحال:

قال إيليا طيب الذكر للحاخام شمعون بار يوهاي، طيب الله تربته، يا لحظوتك سيستمد من كتابك هذا أناس رفيعون، إلى أن يكشف هذا الكتاب من هم قادمون في الجيل الأخير في آخر الزمان، وتنادون بالعتق في الأرض لجميع سكانها. تكون لكم يوبيلا وترجعون كل إلى ملكه وتعودون كل إلى عشيرته (لاويين 25-11) وبسبب الكتاب سوف تنادي بالحرية في سائر أنحاء الأرض لكل سكانها {.....}. وترجعون كل إلى ملكه وتعودون كل إلى عشيرته (لاويين 25 : 10) لذلك ومن خلال *كتاب الزوهار سوف يخرجون من المنفى*[10].

وفقاُ لتقليد الزوهار أخفيت أسرار القابالاه kabbalah (هذه الأسرار التي افترض بأنها كتبت في القرن الثاني كما أشير أعلاه)، لمدة ألف عام وقدر لها أن تكشف فقط في آخر الزمان، لذلك كان كشف النص في القرن الثالث عشر ونشره اللاحق في الفترة التالية يعني بالنسبة للعديد من الناس بروز عصر الخلاص، (عصر المسيح المنتظر). استنتجت محافل القبالاه من هذا القول الجازم بأن الخلاص آتٍ في المستقبل القريب بفضل أولئك الذين يقومون بدراسة الزوهار، وما عزز الربط الوشيك بين دراسة الزوهار وما نجم عنه من تسريع للخلاص هو دراسة الزوهار بمنظور أخروي، وبشكلٍ مماثل كان مجيء المسيح المنتظر مشروطاً مسبقاً بشكلٍ حصري بانتشار القبالاه kabbalah [11].

وهكذا تم اتخاذ موقف مزدوج الجوانب ،إذ يشهد كشف الزوهار بأن آخر الزمان قريب، إلا أنه لن يكون بالمقدور ضمان تحقيق الخطة الأخروية الخفية من أجل الخلاص إلا من خلال دراسة المضمون الصوفي لهذا الكتاب وبواسطة انتشاره الواسع[12].

يرمز إلى المفهومين المتناقضين لكل من المنفى والخلاص، في التقليد الصوفي بتضادٍ تام على أنهما التدنيس والقداسة، على أنهما keliphah و keddushah ،على أنهما satan و shekinah أو على أنهما قوى الشر التي تحارب قوى الألوهية، ويدل الصراع الكوني للقداسة السماوية ضد الدنس الأرضي على المعركة الدائرة بين المنفى السائد والخلاص المأمول، وقد

فهمت دراسة الزوهار، وفك رموز المعنى الخفي للكتب المقدسة، وتحقيق الوصايا بتوجه قبالي إلى جانب إنكار للاهتمامات الدنيوية على أنها الأسلوب البارع الذي تم بواسطته التمكن من تعزيز قوى القداسة وتسريع الخلاص ، وعلى العكس فإن ارتكاب الخطيئة، والانغماس في الاهتمامات الدنيوية وإغفال نشر الكتابات الصوفية قد تم فهمه على أنه تقوية لقوى الشر ومساهمة في استمرار حالة النفي[13]. وكان طرد اليهود من إسبانيا في عام 1492م هو الذي أدى إلى تضخيم هذه الأفكار التي كانت قد سادت في محافل قبالية باطنية متنوعة.

أدى طرد إسبانيا لأعداد كبيرة جداً من اليهود إلى اقتلاعهم من جذورهم وتشتيتهم كما خلق أثراً مدمراً على هذا الجيل وعلى الأجيال التالية حقاً على مدى القرن السادس عشر برمته[14]، كانت الظروف الواقعية التي أدت إلى إبعاد اليهود معروفة جداً ولم يكن بالإمكان التنازع بشأنها، إلا أنه لم يكن بمقدور الحقائق أن تقدم سوى شرح غير وافٍ ، ولم يكن باستطاعتها تقديم المواساة عن التجربة المريرة، لم يتم فهم الإبعاد على أنه مجرد حدث تاريخي أو قرار سياسي تعسفي، اتخذته القوى الدنيوية وكان بالمقدور التعويض عنه ضمن شروط ظرف تاريخي واقعي، لقد فسرت الكارثة بصراحة بتعابير دينية كجزء من عملية شاملة مقررة مسبقاً تعني نهاية الزمان، عملية لم يكن الإبعاد فيها سوى إرهاصات للأحداث التي تدنو[15]. كان المنفيون يبحثون بلا توقف عن علامات مختلفة من أجل تأكيداتهم الأخروية وقد وجدوا الدعم في التقليد الصوفي[16]. اعتبر "كشف" الزوهار في أواخر فترة العصور الوسطى من جانب المنفيين وأتباعهم على أنه تعبير ذو مغزى عن ظهور الأزمنة الأخروية، كان الوعد الخلاصي في الزوهار في عام 1498م قد دمج مع التفسير الديني للطرد والذي وضعه يهودا هايات، وهو أحد الناجين من إسبانيا: "من هنا يجري التعليل بأنه كان مقدراً للزوهار أن يكون مخفياً حتى الجيل الأخير حين سيتم كشفه للإنسان؛ وسيجيء المسيح المنتظر بفضل تلامذته، لأن الأرض ستكون مملوءة بمعرفة الرب وسيكون هذا هو سبب مجيئه."[17].

تأسس التلاقي بين تسريع الخلاص وانتشار دراسة القبالاه kabbalah بشكل آمن في تقليد الزوهار وتم إعداده بعناية وتفصيل باتجاهات متنوعة في محافل قبالية مختلفة خلال القرن السادس عشرالميلادي، وتم فهم هذا الحدث التاريخي الممتد في العقود القليلة الأولى من القرن السادس عشر الميلادي على أنه أساس الخلاص الآتي وخلفيته باعتبار أن الأحداث قد فسرت على أنها محن تسبق مجيء المسيح المنتظر[18] و فُسِّرت المحن على أنها أوجاع ولادة نبوية تبلغ ذروتها في المجيء الذي لا مناص منه للمسيح المنتظر، الذي سيأتي من عند الله من خلال دراسة الزوهار،

وقد تجلى هذا الانبعاث الخلاصي تجلياً متنوعاً في الكتابات النبوئية apocalyptic في القرن السادس عشر الميلادي ، وفي شخصيات ما قبل الخلاص لدافيد روفيني (مات عام 1542م) وشلومو مولكو (1500–1532م) وقد وصلت هذه المرحلة من التوقعات الكبيرة، بحدوث تدخل إلهي عجائبي، مترافق بنذر أخروية تتعلق بالفداء الخلاصي الوشيك إلى ذروة مثيرة مع إعدام شلومو مولكو في اجتماعٍ رسميٍ لمحاكم التفتيش التي كانت تعلن الحكم وتنفذه على المارقين وهو من اختار أن يحرق علىً الخازوق في مانتوا في عام 1532م شهيدًا على أن يخضع بالأحرى للمرسوم البابوي الذي يطالبه بنبذ معتقده الراسخ بالتوقعات الخلاصية الوشيكة[19].

ترك استشهاد مولكو أثراً محزناً وعميقاً على المجتمع اليهودي برمته وأدى إلى كبت توقع وشيك للخلاص، بدأ الحاخام جوزيف كارو (1488–1575م) وهو شخصية رابية كبيرة في تركيا كانت مرتبطة بمولكو، بتلقي ما تصوره بأنه أصوات آتية من الله جسدت مفاهيم المنفى والخلاص بطريقة جديدة غيرت طبيعة الأخروية الصوفية، وانعكس التحول الجديد في تصور كارو الذي بودر به عند تلقي الأنباء عن موت مولكو على الخازوق في التأكيد على أن المنفى والخلاص لم يعودا القدر التاريخي لشعب إسرائيل ورجاءهم على الأرض بل يجب أن يفهما على أنهما منفى الـــ shekhinah وخلاصها في السماء.

خلف كارو تسجيلات مفصلة عن رؤاه في يومياته الصوفية التي نشرت بعد وفاته بعنوان Maggid Meisharim [20]. كتب عن سماعه صوت shekhinah السماوي يحثه وأقرانه الصوفيين في تركيا، الذين كانوا منشغلين بدأب في دراسة الزوهار، على افتداء هذا الكيان الأنثوي الإلهي من عبودية المنفى:

أصدقائي، أحبائي{.....} باركم الله{.....} لأنكم أخذتم على عاتقكم تتويجي الليلة، فقد مرت سنوات حتى الآن منذ أن سقط التاج عن رأسي، ما من أحد يعزيني وأنا مرمي في التراب، أحتضن المزابل، لكنكم أعدتم الآن التاج إلى مجده السابق من خلال دراساتكم.{....} لذا أقول لكم يا أبنائي كونوا أقوياء، كونوا ثابتين ومبتهجين في محبتي، في توراتي وفي إجلالي؛ إن كان بمقدوركم تخمين أدق أجزاء الحزن الذي هو نصيبي.{...} لذا كونوا أقوياء و ثابتين ولا تكفوا عن الدراسة.{...} لذا قفوا على أقدامكم ومجدوني{...} وكررت قائلة، فليبارككم الله، استأنفوا دراساتكم ولا تكفوا لحظة واحدة واذهبوا إلى أرض إسرائيل في الحال{...} وأنا قد مجدت من خلالكم الليلة[21].

كانت shekhinah المنفية قد وصفت نفسها بعبارات ابنة صهيون في كتاب المراثي على أنها مسبية حزينة رميت على المزابل بائسة معذبة في المنفى تتوق للنجاة والخلاص، لا يمكن التوصل إلى هذا الخلاص إلا بأفعال محفل كارو الصوفي وشركائه الذين سيحولون ويقلبون إلى الأبد حقاً أدوار كل من السماء والأرض، يتم تصور الكائن البشري على أنه مخلص الإله الذي هو في المنفى، إزاء التصور التقليدي الذي يهبط فيه الخلاص من السماء من أجل تحرير الأمة اليهودية من عبودية المنفى، يستثمر مغزى هذا التغيير في قلب موقف الإنسان من دور سلبي إلى دور إيجابي، وكذلك التحول في تركيز فكرة الخلاص من الحلبة التاريخية الأرضية إلى حلبة كونية أسطورية سماوية. يمكن أن تخلص الـــ shekhinah من منفاها فقط بواسطة الإنسان، الفادي redeemer الذي يستطيع وحده أن يتم إعادة السماء والأرض إلى مواقعهما ما قبل المنفى، فضلاً عن ذلك يؤثر الخلاص بشكلٍ مباشر على القوى السماوية لا على مصير الإنسان المباشر، إن طبيعة الخلاص المتولد من البشر _الذي يصبح ما هو صوفي فيه العامل الناشط من أجل الخلاص بينما يصبح الله موضوعاً سلبياً_ مفصلة في أمر الصوت الإلهي الذي كان كارو قد سمعه، وقد دُعي كارو وشركاؤه للهجرة أو "للصعود" فوراً إلى أرض إسرائيل المقفرة، للدراسة بلا انقطاع والتمسك على الدوام بـــ shekhinah في أفكارهم وصلواتهم، لدراسة الزوهار ونشر القابالاه من أجل تعزيز قوى القداسة للتغلب على قوى الشر وإعادة تأسيس النظام الكوني، فلا سبيل إلى رفع الإله المنفي وإعادته إلى وضعه السابق وبالتالي إتمام الدعوة إلى الخلاص الإلهي إلا عبر هذه الأفعال[22].

بعد عام 1535م لم يعد أعضاء المحافل القبالية في تركيا يستطيعون الانتظار بطريقة سلبية، لقد حرروا أنفسهم من مكان المنفى "ورفعوا أنفسهم" إلى أرض إسرائيل كي يستكملوا السمو الصوفي الـــ shekhinah. لقد أسسوا جماعة الصوفيين في صفد Safed، وهي الجماعة التي اعتبرت حياة أعضائها وكتاباتهم في القرن السادس عشر الميلادي مصدر إلهام للناس في المنفى على مدى أربعمائة عام، وقد أعادت مؤلفات الهالاكاه والقابالاه حول وحدة الكون مثل أعمال جوزيف كارو: Beit Yosef و Shulhan Aruch و Magid Meisharim وعملي موشي كوردوفيرو: Padres Rimonim و Or Yakkar وأعمال حاييم فيتال: Etz Hayim و Shemonah Shearim و Shaarei Kedusha وعمل إشعيا هورفيتز -Shnei Luhot Hab rit والعديد من مجلدات التعاليم الصوفية بالأحرى التي كتبت في صفد، أعادت تشكيل الوعي الروحي والحياة الدينية للمجتمع اليهودي في المنفى.

تخلى هذا الموقف الجديد _الموقف الذي كثف كل الجهود للتأثير على القوى السماوية من خلال دراسة شاملة للقابالاه وتدعيم الطقوس الصوفية الجديدة التي ستولد خلاص الـ shekhinah_ تدريجياً عن إيمان بالتدخل الإعجازي لله في التاريخ، وتخلى عن الموقف السلبي من أجل التغير الثوري الخارجي في نظام الكون، وحل الموقف الناشط حيال تسريع الخلاص في السماء وإقامة مستقبل أخروي على الأرض _الموقف الذي ركز على نشر القابالاه وعلى الممارسة الطقسية لـ yihudim وkavanot (أي المقاصد الصوفية والتأمل القبالي في الوصايا والصلوات) والـ Tikkunim (الاسترداد الصوفي للنظام الكوني)_ محل التوقع التقليدي الخانع الذي استودع الخلاص في أيدي السماء وولد روحانية عميقة في الحياة الدينية[23].

شجع القباليون على الفهم الثنائي الذي يرى العالم بكليته على أنه مقسم بين مجالي القداسة والشر Qeddushah وKelipah فقام القباليون بدراسة الكتب المقدسة على أنها تعبير عن الصراع بين ما هو مقدس وما هو دنيوي في السماء والأرض، وفسروا الوصايا على أنها تعكس فهم الواقع الثنائي لطبيعة الكائنات، لقد آمنوا بأن هذه الأفعال قد ساعدت صراع القداسة ضد الشر، وتحركت لتغيير توازن القوى بين المنفى والخلاص، وكان من الممكن العثور على مثال لهذا الموقف الذي سعى لتغيير حالة المنفى في السماء وعلى الأرض واسترداد النظام الكوني في الكتابات القبالية لجوزيف كارو، وموشي كوردوفيرو الذي دمج علم الكائنات الثنائي في الزوهار مع الجهود الصوفية لتغيير توازن التاريخ الأخروي الذي يعكسه الصراع بين المنفى والخلاص: فالتوراة بأجمعها مؤلفة من الشريعة الإيجابية والشريعة التحريمية: وبينما تشير الشريعة الإيجابية إلى الأجواء المقدسة فإن الشريعة التحريمية قد أُبعدت إلى أجواء إبليس الشريرة[24]؛ إن العمل على كمال العبادة {القبالية} سيحدث امتهاناً للأمميين وسوف يطاح بحكمهم وسيفهم وفقاً لما هو معروف بأن هذا العالم يتضمن نظامين علويين، أحدهما مقدس والآخر دنيوي[25].

شهدت القابالاه خلال القرن السادس عشر الميلادي تحولاً مهماً لأنها اقترنت بالأفكار الأخروية المعاصرة، كان لهذا الاقتران بين الرجاء الأخروي والمعتقدات الصوفية نتيجتان رئيستان، كانت أولى هاتين النتيجتين تحول القابالاه من اهتمام باطني نخبوي عند قلة مصطفاة إلى عقيدة معروفة منتشرة في محافل واسعة، اتخذ صوفيو القرن السادس عشر الميلادي مساراً ناشطاً في نشر الأخروية القبالية، مبدلين الانشقاقات التقليدية مابين الباطنية والفلسفة التبسيطية المقربة إلى أذهان العامة[26] ، وتم حث الجميع وحضهم على الانشغال بدراسة القابالاه من أجل الخلاص، ونتيجة لهذا المطلب البالغ الأهمية، جرت طباعة كتب الزوهار في عام 1558م لأن هذه الكتب كانت

حتى ذلك التاريخ موجودة ، ومنذ أن جرت كتابتها على مدى 270 عاماً على شكل مخطوطات فقط مخصصةٍ بشكلٍ حصري للقلة من الصفوة، إن ما برر هذا الخرق غير المسبوق للتقليد الباطني هو الالتزام بتسريع الخلاص من خلال دراسة الكتب الصوفية المقدسة[27]. وقد عبر العديد من الصوفيين بصدق عن الإحساس بالتوقع الأخروي بتأكيدهم على أنه كان لديهم الدافع لوضع تصوراتهم الصوفية كتابةً بسبب إيمانهم العميق بالمسار الأخروي الذي لا مناص منه للتاريخ، وإلى الاقتراب الوشيك لنهاية الزمان[28].

كانت النتيجة المهمة الثانية المترتبة على الاندماج بين القابالاه والتوقع الخلاصي، عملية شاملة من بث الروحانية التي استلزمت تغييراً عميقاً في الحياة الدينية اليهودية، وقد قبع في لب هذه العملية المعقدة التمييز بين "شريعة المنفى" و"شريعة الخلاص"، وبينما كان المفهوم الأول مرتبطاً بالفهم الحرفي للهالاكاه كان المفهوم الثاني مرتبطاً بالفهم الصوفي للقابالاه، وشجعت على هذه العملية التي ميزت ما بين شريعة الحاضر وشريعة المستقبل محافل صوفية متنوعة، تحدت التصور الشائع السائد للدين ونقدته في حين كانت تجاهد لطرح الإدعاء بسيادة روحية للقابالاه على أنها "التوراة الخلاصية وتوراة العالم الآتي" في كل جوانب الحياة الدينية."[29] وقد أضحت هذه المحاولات واضحة جلية مع المبادرة إلى وضع تعريف جديد للعلاقة مابين القابالاه والهالاكاه على ضوء التوقعات الأخروية السائدة[30].

كانت الاهتمامات القبالية قبل القرن السادس عشر الميلادي قد وجدت بشكلٍ منسجم عموماً، جنباً إلى جنب مع هيمنة الهالاكاه، باعتبار أنها شغلت دوراً باطنياً هامشياً، لكن خلال القرن السادس عشر الميلادي حل محل الموقف الهامشي السابق للقابالاه ادعاء بالسيادة من خلال عقيدة روجت لتغيير جذري في الحياة اليهودية من أجل تقدم العصر الخلاصي، ويشهد الأدب القبالي الذي كتب منذ منعطف القرن السادس عشر فصاعداً على المراحل المتنوعة في تشكل المعايير الدينية البديلة التي تم فيها قلب أدوار الهالاكاه والقابالاه[31].

كان القاسم المشترك بين المؤلفات الصوفية المتنوعة في الفترة التي تحدت سيادة الهالاكاه، "توراة العالم الدنيوي"، هو إنكار التصور الحرفي للتوراة على أنها تمتلك المعنى الروحي الديني الكافي والمعرفة الحقيقية بالله:

فيما يتعلق بالتوراة بحرفيتها، والتي هي توراة العالم الدنيوي، فهي تعتبر لا قيمة لها عند

مقارنتها بالتوراة الخلاصية وتوراة العالم القادم{....}. فيما يتعلق بالمشنا مما لا شك فيه بأن الجوانب الحرفية في المشنا ليست سوى ستر وأغلفة وأغطية خارجية عند مقارنتها بالأسرار الخفية المتأصلة والمضمرة في جوانبها الداخلية (أي القاباله)[32].

أنكر التصور القبالي الذي تم تأسيسه على الجفوة المتنامية حيال عالم المنفى، والتعلق المتنامي بعالم الخلاص الخفي، صلة المنظور المنطقي السائد والتوجه القانوني الذي اشتق من القراءة الحرفية للكتب المقدسة، مجادلاً دفاعاً عن وجود تصور روحي مستتر للتوراه والمشنا، متصوراً أنهما قد تضمنا معنى إلهيا خفيا ودعوة خلاصية، وكان لا بد من العثور على هذا المعنى الداخلي في قاباله الزوهار وفي كتابات أتباعها، وهكذا فإن تلك الميول المتبحرة المعنية كلياً بالشريعة وبالتفسير الحرفي قد فهمت على أنها تتناقض تناقضاً مباشراً مع قاعدة التصور الصوفي ودعوته الخلاصية، ومن هنا كان لابد من رفضها والتنازع بشأنها[33].

نجد ذروة هذا التوجه الجديد في مقدمة Etz Hayim، أعظم مؤلف أدبي لورياني كتبه حاييم فيتال (1542–1620م) في الجزء الأخير من القرن السادس عشرالميلادي[34]. يفصل Etz Hayim جوهر القاباله اللوريانية الجديدة التي ازدهرت في صفد في النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي، ولا ترتبط مقدمة فيتال لهذا العمل بالمعتقدات الصوفية الجديدة التي أدخلها إسحق لوريا بل تلخص بالأحرى الخلفية الإيديولوجية للصراع من أجل الموقف الجديد الذي كانت القاباله تسعى لبلوغه خلال النصف الأول من القرن السادس عشرالميلادي، وكانت كل حجج فيتال في المقدمة قد تم تبيانها سابقاً في الأدب القبالي لجيل الطرد، وبعبارة أخرى، تعتبر مقدمة Etz Hayim مجمل نقطة الانعطاف الروحي للجزء الأول من القرن السادس عشر الميلادي لا البشارة بالإعلان الثاني لها، والذي تجسد في القاباله اللوريانية.

كتب فيتال مقدمته متأملاً في تغيير ترتيب الأولويات النابعة من آماله الأخروية، وسعى إلى تعديل سوء الفهم السائد للتوراة كشريعة فقط أو كرواية حرفية موحى بها تعرف بـ peshat كما طمح إلى إعادة التوراة إلى أصلها الإلهي الخفي الأصيل وإلى مغزاها الروحي الحقيقي، كما سعى جاهداً لمماهاة التصور الروحي للتوراة مع القاباله مجادلاً بأن الكتاب المقدس والشريعة لهما طبقة مستترة، ويعتبر هذا موقفاً يضائل أولوية الموقف القانوني والمستوى الحرفي الموحى به، جادل قائلاً بأن غاية دعوة الأدب القبالي تكمن في اكتشاف هذا المستوى وحل رموزه، إذ لم يعد يتحتم– في رأيه– النظر إلى الاهتمامات القانونية التقليدية والتفسير الحرفي للهالاكاه ، على أنها مركز اليهودية إذ أنها تعكس توراة المنفى، ولا بد من وضع القاباله، من الناحية الأخرى،

في موقع أعلى من الهالاكاه من حيث الأهمية والموقع طالما أنها توراة الخلاص:

انحدر علماء التوراة الرئيسيين إلى مستوى الهرطقة في إنكارهم لصحةالحقيقة بينما يصرون على أن المعنى الوحيد للتوراة هو المعنى الحرفي للـــ peshat. يعتبر الوضع يائساً طالما أنه لا يمكن تحقيق الخلاص إلا بواسطة القاباله بينما يؤخر الامتناع عنه استعادة هيكلنا ومجدنا[35].

وطد فيتال هذا الفهم الثنائي للتوراة على أنها روح مستترة وشريعة موحى بها تحت مفهومين متضاربين نشآ في الأدب القبالي السابق _Torat Etz Hayim وTorat Etz Hada,at_ توراة شجرة الحياة وتوراة شجرة المعرفة[36]. ويمثل المفهوم الأول، في التقليد الصوفي السابق، التوراة الروحية السامية الخفية والمقدسة الأبدية التي ستسود في المستقبل الخلاصي، بينما يشيرالتعبير الثاني إلى التوراة التابعة التي كانت قد أعطيت لليهود، تلك التي شددت على البعد الحرفي وعلى القرارات الملتزمة بالنص القانوني، جادل فيتال بقوة بأن القاباله هي Torat Etz Hayim بينما تعتبر الهالاكاه والمشنا والبيشات peshat (التفسير الحرفي) بأنها Torat Etz Hada,t. وكان قد ركز على أن الفهم الحرفي للتوراة وتطبيق الهالاكاه يشكلان الوسيلة الحاسمة الجازمة في كل جوانب الحياة اليومية، ويعبران عن عهد المنفى ، بينما القاباله تعبير عن العهد الخلاصي الجديد الذي ظن بأنه موجود في الكون غير منفصل عنه[37].

رمز الفصل ما بين توراة شجرة المعرفة (الهالاكاه) وتوراة شجرة الحياة (القاباله) لاحقاً في Sabbatianism إسبات (مراعاة يوم السبت) القرن السابع عشر الميلادي، وفرانكية Frankism القرن الثامن عشر الميلادي إلى الفرق بين مراعاة المعايير السائدة (الهالاكاه) المرتبطة بالمنفى، وتحطيم حدود الهالاكاه والمعايير التقليدية (القاباله) المرتبطة بالحرية في الفردوس قبل إنزال الشريعة، لكن هذا الفصل كان في القرن السادس عشر الميلادي تعبيراً عن جعل المنفى والخلاص منطويين في النفس ليكونا جزءًا من الفكر الصوفي.

قُدم التفسير الصوفي للشريعة بمنظوره الأخروي بديلاً روحياً للتقليد القانوني الهالاكي المعاصر السائد ولمفسريه الرئيسيين، وليس هناك سوى القليل من الشك بأن التوجيه الأخروي، الذي هيمن على المحافل الصوفية لهذا الجيل هو الذي ألهم النقد الجريء للمؤسسة الرابية والنظام القانوني الحرفي كذلك، إذ كان تحول المنظور الخلاصي النافذ هو الذي دفع إلى فهم جديد للأولويات الروحية والتراتبية الدينية.

كانت المؤلفات القبالية في العقود الأولى التي تلت الطرد مهتمة بشكل رئيس بالخلاص الفوري الآتي من السماء، وانشغل الصوفيون في تعريف فهم دقيق للعملية الأخروية التي ترى بأنها مطموسة ضمن طيات الكتب المقدسة، وفي فك رموز المعنى الخلاصي المستتر الذي يقبع خلف الأحداث التاريخية، ومن هنا ركزت هذه الكتابات على محاولة الكشف عن معنى نبوي ضمن كل كلمة في الكتب المقدسة، أعلن ر. أبراهام ها_ليفي، وهو أحد القباليين القادة في تلك الفترة مرة: "هاكم الكتاب المقدس بكليته إنه مملوء بتلميحات مستترة إلى الخلاص المستقبلي"[38].

حولت المحافل الصوفية القاباله، على امتداد القرن، إلى المضمون الوحيد لتوقعها الأخروي، وتخلت تدريجياً عن الرجاء في أي خلاص خارجي، وحل المسعى الروحي للكتابات القبالية والتفسير الصوفي للتراث النصي، وكذلك الجهود التي لا تني لرفع الـــ shekhinah عبر دراسة شاملة، وعبادة صوفية وطقوس مبتكرة _عند اعتبارها مجتمعة_ محل الآمال بخلاص تاريخي، وحولت نهاية الزمان إلى إطار صوفي للذهن انتقلت فيه دراسة القاباله إلى موقع لا يعلى عليه، وقد ولدت المقاربة القبالية جفوة متنامية وتباعداً عن الشؤون الدنيوية: تم إدخال المقاييس النسكية المعروفة بـــ hishtavut وhitbodebut (اللامبالاة بالاهتمامات الدنيوية والانعزال) وmesirut nefesh (الموت الرمزي للجسد من أجل انبعاث الروح)، كاستجابة عميقة الجفوة حيال الوجود المتسم بصفة المنفى، واعتبرت المقاييس النسكية شروطاً مسبقة للانتقال من عالم المنفى الخارجي إلى عالم الخلاص الداخلي، ومن ثم جرت صياغة تعليمات مفصلة في أدب صفد Safed الورعي لتعليم تفاصيل المعايير النسكية في الانفصال والجفوة حيال عالم المنفى، والمعايير العبادية المفعمة بالفرح للوحدة الصوفية حيال عالم الخلاص.

قدمت الأخروية القبالية، في مقابل تجربة المنفى الفوضوية المتواصلة، واليأس السلبي المتولد عن الواقع التاريخي، الرجاء والعزاء لأجيال من المنفيين، وذلك بتوطيد نظام بديل للواقع وتجاوز ضوابط التاريخ، قدمت وجهة النظر هذه تصعيدا لتجربة تعسفية لا معنى لها وذلك بتحويل الأحداث إلى خشبة مسرح من أجل _مسرحية صوفية_ كونية ذات مغزى عن المنفى والخلاص، كما عبَّرت عنها القاباله، وتمركز المسار الجديد للنشاط الصوفي والطقسي حول أفكار Galut Hashekhinah (منفى الحضور الإلهي الذي يرمزإلى مجتمع إسرائيل) كما تمحور Geulat Hashekhinah (خلاص الحضور الإلهي ومجتمع إسرائيل الدنيوي) حول العلاقات المتبادلة بين دراما المنفى الكونية السماوية والخلاص والانفصال والوحدة، وفتحت تجربة Galut Israel وGeulat Israel البشرية الموازية (المنفى والخلاص لمجتمع إسرائيل) طرقاً جديدةً من النوايا

الروحية والتجربة الدينية والطقوس الصوفية واللاهوت القبالي في الرجاء.

قدم المنظور الأخروي القبالي تحرراً من ربقة الظرف التاريخي التعسفي وذلك باعتباره ملجأ يحتمى به من العالم الخارجي، كما قدم تحرراً من عبودية الإطار التقليدي للمسار القانوني الحرفي للدراسة بينما يتم انتظار الخلاص بطريقة سلبية، وفد تطلب المنظور الصوفي المقدم مشاركة بشرية فاعلة ونماها في المسار الكوني من أجل الخلاص، وأحل محل الانتظار السلبي المشاركة البشرية في الصراع الإلهي، وقد دلت Tikkun وHa'alat Nizozot وGeulat وha- Shekhinah وKavanot وYihudim وما يماثلها من المفاهيم الصوفية المتصلة بالالتزام البشري الروحي الموجه لخلاص الإله المنفي والمفصل بعناية في التقليد القبالي، على الصفة الجديدة للصراع الصوفي في مواجهة عبودية المنفى.

تعكس تعاليم كارو وفيتال وغيرهم من العديد من القباليين المعاصرين خرقاً شاملاً للتحفظ الذي حفز عليه التأويل الأخروي: هدم كارو حدود العلاقات البشرية الإلهية، وذلك بقلب النظام التقليدي لموضوع الخلاص؛ هدم فيتال حدود التقليد وذلك بعكس نظام التوراة الخلاصية وتوراة النفي، في حين قام العديد من القباليين الآخرين بتجاوز حدود الزمان والمكان معيدين بناء التاريخ و ما وراء التاريخ.

الحواشي والتعليقات:

* نشرهذا البحث من قبل في (*Studies in Spirituality* 14 (2004): 1–15;) 2004م وينشر هنا مع تعديلات طفيفة.

1– Y.F. Baer, Galut, Berlin 1936 وانظر الملاحظة رقم 14 أدناه.

2– On the daily life inspired by these perceptions, see Y, Katez, *Tradition and Crisis*, Boston 1990.

حول الحياة اليومية التي كانت هذه الأحاسيس هي الملهم لها انظر عمل واي كاتيز بعنوان التقليد والأزمة، بوسطن 1990.

3– H. Y. Yerushalmi, Zakhor, *Jewish History and Jewish Memory*, Washington 1982.

4– Y. Katz, *Halakhah and Kabbalah*, 1984, 15.

5– حول قائمة الأحداث التاريخية المأساوية التي أثرت على حياة اليهود الأوروبيين في العالم المسيحي أُنظر عمل جوناثان إسرائيل بعنوان اليهود في عصر أصول التجارة 1550–1570 أوكسفورد 1985، 6–36.

Jonathan Israel, *European Jewry in the Age of Mercantalism* 1550-1570, Oxford 1985, 6-36.

6– On the Kabbalah see: G. Scholem, *Major Ttrends in Jewish Mysticism*, New York 1967 PG. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974; G. scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York,

1965; G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, New York 1991; G. Scholem, *Origins of the Kabbalah* (trans.A. arkush) Princeton 1987; I Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, (trans. Dgoldstein) Oxford 1989.

من أجل تعاريف معاصرة وتقدير ناقد وجدول حديث بأسماء المراجع حول القابالاه والصوفية اليهودية اُنظر عمل ر. إليور panes haShonot shel ha Herut (Various dimensions of freedom): Studies in Jewish Mysticism in: *Alpayim* 15 (1997), 9-119

الترجمة الانكليزية عام 2005 م من مكتبة ليتمان، أوكسفورد وتسمى *Jewish Mysticism: The Quest for Spiritual Freedom*

M. Idel, Kabbalah: *New Perspectives*,Yale ,1988; Y. Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Mysticism*, (tran.B.Stein) Albany 1993; E. R.Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination In Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994; J. Dan, *On Sanctity, Religion Ethics and Mysticism in Judaism and Other Religions*, Jerusalem 1997.

7- حول المعني الروحي للمنفى والخلاص اُنظر عمل

G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971; G. Scholem, Sabbatai Zevi, (trans. R. Z. Werblowski) Princeton 1973, Introduction.

8- G. Scholem, " The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism", in: G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York 1965, 32-86.

9- Scholem, Major Trends, 156-204, note especially p. 162; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, Introduction.

10- *Tikkunei Zohar*, Mantowa 1558, (Ed. R. Margaliot, Jerusalem 1978), end of Tikkun VI f. 23b-24a; Raaya Mehemna, Zohar Vaykra, f. 124b.

11- Cf. I. Tishby, "The Controversy on The Printing of the Zohar in 16th Century Italy", in: I. Tishby, Studies in *Kabbalah and its Branches*, Jerusalem 1982, 79-182; Rachel Elior "TheDispute on The Position of the Kabbalah in the 16th Century", in: *Jerusalem Studies in Jewish thought* 1 (1981), 177-190.

12- Cf. Yehuda Hayat, introduction to Minhat Yehudah, in *Ma'arechet Elohut*, Mantowa 1558.

13- Cf. Rachel Elior, The Doctrine of Transmigration in Galia- Raza', in: L. Fine (Ed.), *Essential Papers on Kabbalah*, New York 1995, 243-269; Elior, The Dispute, 185-190.

14- See: Baer, Galut, 49-69; H. H. Ben Sasson, 'Exile and Redemption Through the Eyes of the Spanish Exiles', in: *Yitzhak Baer Festschrift*, Jerusalem 1960, 216-227; J. Hacker, 'New Chronicles on the Expulsion of the Jews from spain', in: *Zion* 44 (1979), no. 1-4; *Yitzhak F.Baer Memorial Volume*, 201-228; G. Scholem, Sabbatai Zvi, Tel Aviv 1967, 9-18; Scholem, *Major Trends*, 244-251.

15- See Scholem, 'The Meaning of the Torah', 67-79.:

كتب جوزيف ابن شلاتييل ها كوهن في عام 1495م : أفترض بأن المشاكل التي حصلت لليهود في العالم المسيحي من عام 1490م وحتى عام 1495م هي المحن التي تسبق المجئ المنتظر Vatican manuscript 187, end of Sefer Ha

16- Cf. Abraham Halevi, *Mishra Kitrin*, Constantinople 1510; cf. *Kiriyat Sefer* 2 (1925), 101-104, 269-273; *Kiriyat Sefer* 7 (1930), 149-165, 440-456; Shimon Eben Lavi, *Ketem Paz*, Gerba 1940,

f. 12a; Shlomo, Molcho, *Sefer HaMefoar*, Saloniki 1529. cf. A. Z. Aescoly, *Jewish Messianic Movements*, Jerusalem 1956, 266-280.

Yehuda Hayat, *Minhat Yehuda*, introduction. −17

See Rachel Elior, "Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the −18 Sixteenth Century", in: *Revue des Etudes Juives* 145 (1986) no. 1-2, 35-49.

Cf. Aescoli, *Jewish Messianic Movements*, 236-280. Cf. Shlomo Molcho, *Hayat Kane*, −19 Amsterdam 1660: Shlomo Molcho. *Sefer HaMefoar*, Salonikv 1529.

R. J. Werblowsky, Joseph Karo: *Lawyer and Mystic*, Oxford 1962. Cf. Joseph Karo, Maggid −20 Meishariem, Petah- Tikva 1990 (First published in Lublin 1648, common edition Jerusalem 1960.)

Cf. Joseph Karo, *Maggid Meisharim*, Jerusalem 1960, introduction. −21

Cf. Rachel Elior, "Rabbi Joseph Karo and Rabbi Israel Baal Shem Tov: Mystical Metamorphosis −22 and Kabbalistic Inspiration", in: *Tarbiz* 65 (1996), 671-709.

Cf. Elior, "Messianic Expectation". −23

Maggid Meisharim, 126. −24

Moshe Kordovero, *Or Yakkar*, Jerusalem 1986, IV, 155. −25

Cf. Tishby, "The Controversy on the Printing of the Zohar"; Elior, "The Dispute on the −26 Position of the Kabbalah".

Cf. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*; "The Controversy on the Printing of the Zohar", −27 introduction; Elior, "The Dispute on the Position of the Kabbalah", B. Huss, "Sefer ha –Zohar as a Canonical Sacred and Holy Text", in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1997) no. 2, 257-307.

R. Eliot (Ed.), *Galia Raza*, *a Critical Edition of Oxford Manuscript* Opp. 104, Jerusalem −28 1981, Introduction.

E. Gottlieb, *Studies in Kabbalistic Literature*, (Ed. J. Hacker) Tel Aviv 1976, 370-396; R. −29 Elior, "The Doctrine of Transmigration in Galia-Raza", in: L. Fine (Ed.), *Essential Papers on Kabbalah*, New York 1995, 243-269.

J. Katz, *Halakhah and Kabbalah*, Jerusalem 1984. −30

Elior, "The Dispute on the Position of the Kabbalah". −31

Hayim Vital, Etz-Hayim, Warsaw 1890, Introduction to the Gate of Introductions, 2. −32

G. Sed-Rajna, "Le Role de la Kabbale dans la tradition juive selon Hayyim Vital", in: *Revue de* −33 *L'histoire des Religions* 168 (1965), 177-196; Elior, "Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life"; J. Katz, "Halakha and Kabbalah as Competing Subjects of study", in: *Da'at* 7 (1981), 61-63.

On *Etz Hayim*, see G. Scholem, Major Trends, 254, 409-414; cf. notes 30,31 above. −34

حول القابالاه اللوريانية أُنظر عمل

L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*: *Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003.

35- *Etz- Hayim*, Introduction, 4.

36- See G. Scholem, “The Meaning of The Torah in Jewish Mysticism”, in: *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York 1965, 32-86; cf. pp. 66-70.

قارن الصفحات 66-70 حول المعنى الجوهري للتصور الروحي الجديد.

37- *Etz- Hayim*, Introduction, 1-10.

38- Abraham Halevi, *Mishra Kitrin*, Constantinople 1510, 176; cf. G. Scholem, *The Messianic Idea In Judaism*, New York 1971.