

تأويل ظاهرة الشتات

لدى آري

د. هنان كامل متولي^(*)

يعتبر التأويل واحداً من أهم المناهج التشبيهية استخدمت في تفسير الكتب المقدسة، ويعرف التأويل بأنه :

" صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها ويوافق ما بعدها غير مخالف بذلك للكتاب عن طريق الاستنباط " ⁽¹⁾.

وقد أجاز جمهرة علماء المسلمين⁽²⁾ استخدام منهج التأويل على هذا النحو، ولم ينكروا أن يذهب الفهم في النص إلى غير ظاهره شريطة ألا يتجاوز التأويل ما عرف من أصول الإسلام، كما يشترطون وجوب الإيمان بالمنهج الظاهر والعمل به على أنه أساس الدين، في حين رفض بعضهم استخدام هذا المنهج وهاجموه واعتبروه نوعاً من أنواع التطرف، إذ كان لابد فيه من التوفيق بين أفكار جديدة وبين نص مقدس لا يتحملها، وقد ازداد هجومهم على هذا المنهج بعد أن أساء المتصوفة - من وجهة نظر هؤلاء العلماء - استخدامه بل واعتبروه أصل الشريعة وروحها⁽³⁾ كما أهملوا

(*) مدرس - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

(١) الشرقاوى، عفت محمد، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، دراسات في الثقافة الإسلامية، ١٩٧٢، ص ٣٣-٣٤.

(٢) ومن هؤلاء العلماء الإمام الغزالي، الديني يرى أن المعنى الباطن المستمد من التأويل يكمل المعنى الظاهري المستمد من التفسير ويوضح ذلك في مؤلفه " إحياء علوم الدين " بقوله : " وراء المعاصي الظاهرة يجتجب المعنى الإشارات الديني ينبغي البحث عنه، ولن يترتب على ذلك مناهضة الظاهر بل هو استكمال ووصول إلى لبابه " . انظر: الغزالي، الإمام حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، مجلد ١، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، بدون تاريخ، فهم القرآن وتفسيره بالرأي، ص ٢٨٨ - ٢٩٣.

(٢) جولدتسهر، أجتس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي مصر، ١٩٥٥، ٢٣-٢٤. ويتضح هذا المعنى من قول المتصوف " ناصر الدين خسرو " في العبارة التالية : " تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة بيد أن التفسير الأعمق يحل منه محل الروح، وأين يحيا بدن بلا

المنهج الظاهر⁽¹⁾ ونتيجة لتمسك المتصوفة بمنهج التأويل وتشددهم وتطرفهم في الأخذ به، وتمسك الفقهاء بالمنهج الظاهر، أصبح هناك فريقان يشار إليهما بمقولة : إن الفقه يختص بالعلم الظاهر أما التصوف فيختص بالعلم الباطن⁽²⁾.

و حينما اشتدت معارضة علماء الظاهر لاستخدام المتصوفة منهج التأويل، أطلق المتصوفة على هذا المنهج "علم الإشارات" وأطلقوا على منهج الظاهر "علم الرسوم"⁽³⁾.

و قد استخدم اليهود على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم المنهج التأويلي في العهد القديم من قديم الزمن، فهو أحد المناهج الرئيسية في تفسيره.

فعلى سبيل المثال يرى فيلون السكندري (عاش في القرن الثاني قبل الميلاد)⁽⁴⁾ : " أن

روح " . المرجع السابق ص ٢٣ . ومن الأمور الأخرى التشبيه دفعت علماء الظاهر إلى إنكار هذا = النوع من التفسير، أنهم رأوا أن هذا المنهج التفسيري يرجع في أصوله إلى أفلاطون الديني كان يقول إن العالم المرئي بما له من ظواهر كان يستمد وجوده الحقيقي من العقل الكلى، فقد نجد هذا المعنى تطبيقه في اللفظ البارز إلى عالم الظاهر فهذا اللفظ ظل شاحبا، أما حقيقته فتقع في عالم المثل التشبيه تعد الألفاظ صورها الكلية . انظر السابق، ص ٢٤ .

(١) يتضح ذلك من قول إخوان الصفا - الديني يصنف مذهبهم تحت التصوف - " اعلم أن الكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهى الألفاظ المقروءة والمسموعة ولها تأويلات خفية باطنة وهى المعاصي المفهومة المعقولة، فهذه الكتب لها تأويلات غير ما يدل عليه ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون في العلم، . فمن وفق إلى فهم مطيعة الكتب الإلهية وأرشد إلى معرفة أسرار موضوعات الشريعة فإنه يرفع إلى مرتبة الملائكة " إخوان الصفا وخلان الوفا، مجلد ٤، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨، ص ١٨٩ .
(٢) شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٧ .

(٣) ويقول " محيى الدين بن عربي " في ذلك : وفى خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين نجد منهم العارفين به عن طريق النفي الإنشاد الديني منحهم أسرارهم في خلقه، وفى فهم مطيعة كتابه وإشارات خطابه ويسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون إنه تفسير وقاية لشهرهم ونعتهم في ذلك بالكفر عليه " . انظر : جولدتسهر، ص ٢٤٧ .

(٤) فيلون السفلي : عرف في اليهودية باسم " يديده " " 777 " أيضا وهو فيلسوف يهودي عاش في الإسكندرية بمصر - ولذا لقب بالسكندري - ما بين ٢٠ ق.م - ٥٠ م، وهو يمتلى لأسرة أرستقراطية تنحدر من نسل الملك هيردوس، تأثر بالفلسفة الأفلاطونية، ولذا فقد حاول التوفيق بين ما ورد عن الرب في التوراة وما ورد عن الإله لدى أفلاطون . ومن أبرز أفكاره التشبيه عكست لنا تأثره بالأفلاطونية : أن الرب خلق العالم بواسطة اللوجوس (الكلمة) وأن الرب خلق مادة قديمة ثم خلق منها العالم وأنه هو الديني وضع قانون العالم وأرأسى نظامه، ولأن الرب لا يتغير فإن قوانينه مثله لا

الموجود الإلهي لا يمكن أن نعلمه بادراك عقلي فهو لا يدخل في نطاق العقل الإنساني، وإنما يجب أن يؤول ما قيل عنه، فكل تشبيه ورد في التوراة يجب أن يؤول ويفسر عن طريق الرمز⁽¹⁾.

و لم يقتصر استخدام منهج التأويل في اليهودية على الجانب العقائدي فقط - لنفى التجسيم والمادية عن الذات الإلهية - وإنما امتد ليشمل العبادات والطقوس الدينية فيقول الفيلسوف "بجيا بن بقوده"⁽²⁾ في تفسير هذا الأمر :

"إن العبادات والطقوس لا يجب أن تكون تقليدا متبعا وحركات خالية من القلب الحاضر وبدون تعقل، لأن ذلك يؤدي إلى انعدام التأمل والنظر، فلا يجب الأخذ بظواهر الشريعة وإنما يجب العودة إلى الحياة الباطنية....."⁽³⁾.

و تشير الفقرة السابقة إلى رفض "ابن بقوده" استخدام منهج الظاهر في الشريعة، واعتقاده في وجوب استخدام منهج التأويل أو الباطن في تفسيرها، فالطقوس في اعتقاده لا يقصد بها أداء حركات بدنية - كما يتضح من المنهج الظاهر - وإنما يجب أن تؤدي الطقوس بالنفس والروح والقلب، وهي أمور لا يمكن فهمها أو التوصل إليها إلا من خلال المعنى الباطن الذي يحتجب خلف المعاني الظاهرة.

وقد ألف "موسى بن نحمان"⁽⁴⁾ - وهو من أبرز المتصوفة اليهود في القرن الثاني عشر

تتغير. كتب مؤلفاته باليونانية نذكر منها " كتب فيلون " כתבי פילון " ، " عن حرية الصديق " = " על חרות הצדיק " ، في تفاصيل القوانين " " על חוקים לפרטיהם " ، وقد فقدت كل مؤلفاته .
he.wikipedia. Org/ wiki

(١) النشار، على سامي، الشربيني، عباس أحمد، الفكر الوحي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٢، ص ٩.

(٢) بجيا بن بقوده : هو الفيلسوف والشاعر بجيا بن يوسف بن بقوده، عاش في الأندلس في القرن الثاني عشر المفاحي، اهتم بدراسة الفلسفة وقد لخص آراءه فيها في كتاب فلسفي أخلاقي كتب بالعربية بعنوان " واجبات القلوب " وقد وضع في هذا المؤلف تأثره بالغرالي، وفي مجال الشعر نظم عدة قصائد دينية فقد معظمها وبعضها لا يزال في صورة مخطوطات . عبد المجيد، محمد بحر، اليهود في الأندلس، المكتبة الثقافية، العدد ٢٣٧، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٧٢-٧٣

(٣) النشار، ص ٢٥.

(٤) موسى بن نحمان : ولد في عام ١١٩٥ م تقريبا، في إسبانيا المسيحية وقد اتجه بداية لدراسة التلمود والمنشأ، وأصبح من الحكماء اليهود البارزين في هذا المجال، وفيما بعد اتجه للدراسات الصوفية التشبيه بدأت تلقى رواجاً بين اليهود في ذلك الحين وبخاصة في مدينة جيرونا الواقعة في جنوب إسبانيا والأبدي

الميلادي - مقالاً تحدث فيه عن المعنى الباطني للتوراة جاء تحت عنوان " مقال عن باطن التوراة " מאמר על פנימיות התורה " يقول فيه :

" لا يوجد للتوراة ظاهر فقط ، ولكن إلى جانب الظاهر نجد طرقاً أخرى ، فالتوراة نسمة وأسرار التوراة وباطنها هي الطريق الآمن للوصول إلى حقيقة معانيها " ⁽¹⁾ .

ومن العبارة السابقة يتضح أن موسى بن نحمان لا يعارض استخدام المنهج الظاهر في فهم التوراة ، ولكنه يرى أن هناك مناهج أخرى تتميز عن المنهج الظاهر ، وهذه المناهج هي التي تؤدي إلى فهم معاني التوراة فهما حقيقيا ، وأهم هذه المناهج " المنهج الباطن " . وقد استخدم " ابن نحمان " في العبارة السابقة لفظ " التوراة نسمة " ، وهو يقصد به أنه يوجد للتوراة جانب خفي لا يمكن فهمه من خلال المنهج الظاهر ، مثل النسمة التي لا ترى من وراء الجسد الذي يعتبر حاجبا لها ، وهكذا الحال مع المنهج الظاهر فوراءه يحتجب المعنى المراد قوله .

ثم نجد " ابن نحمان " يعود في فقرة أخرى في هذه المقالة ويعلن رفضه استخدام المنهج الظاهر في شرح التوراة ، ويؤكد أنه لا بد من استخدام منهج الباطن في ذلك الأمر - وهو الموقف نفسه الذي اتخذه " ابن بقوده " من ذي قبل - ويؤكد أن لكل ظاهر باطنا وسرا يختفي وراءه فيقول :

" يجب أن تعلم أن الرمز هو الأساس الذي تستند إليه التوراة ، فإذا اعتقدت في قلبك أن التوراة فارغة من الداخل ولا يوجد لها نسمة فإنك لن تفهمها للأبد ولن تصل إلى سر من أسرارها ، وهذا أساس العقيدة وقلبها فالتوراة تختفي بالكنوز ولا يوجد مكان بها يخلو من هذا الكنز حتى لو بدا أنه ذو معنى بسيط مجرد فكل ظاهر له بالضرورة باطن وهذا الباطن لا حدود له لأن التوراة لا يوجد لها حد ولا مقياس " ⁽²⁾ .

أصبح ابن نحمان من أهم قادتها . وقد وضع عدة مؤلفات ناقش من خلالها موضوعات عقائدية = متنوعة ، إلا أن أهم أعماله على الإطلاق تفسيره للتوراة المعروف " بتفسير التوراة " . Dan,p31-32 وتجدر الإشارة إلى أن الباحث الوحي " دوف حايم " " דוב חיים " قام بجمع مؤلفات " ابن نحمان " في كتاب مكون من جزءان تحت عنوان " כתבי רבנו משה בן נחמן " .

(١) שעוויל ، دוב حיים ، כתבי רבנו משה בן נחמן ، מאמר על פנימיות התורה ، הוצאת מוסד הרב קוק ، חלק שני ، ירושלים ، תשכ"ד ، עמ" תסה - תסו .

(٢) שם ، עמ" תסה - תסט .

و العبارة الأخيرة من هذه الفقرة وهي " وهذا الباطن لا حدود له " تفتح الباب على مصراعيه أمام الغلو والتطرف في استخدام منهج التأويل ، وترك العنان لكل فرد ليفهم الفقرة وفقا لتصوره الخاص وتجربته الذاتية .

وفي مقدمة سفر الزوهر وردت مقالة مطولة نسبت إلى "شمعون بن يوحنا" - مؤلف سفر الزوهر وفق الروايات اليهودية - يرفض من خلالها رفضا قاطعا استخدام منهج الظاهر في فهم التوراة ، فالتوراة من وجهة نظره مجموعة من الأسرار التي لا يمكن كشفها إلا من خلال منهج الباطن ، ويشبه التوراة وباطنها بالرداء والجسد فيقول :

" اللعنة على من يقول إن التوراة في ظاهرها روايات بسيطة وأساطير مجردة فهذا هراء . لأنه لو كان الأمر كذلك لكنا تمكنا من كتابة توراة أخرى بل ربما كتبنا ما هو أقيم منها . إن أقوال التوراة وقصصها ورواياتها أسرار عليا باطنية رويت في شكل قصص رمزية إن الملائكة حينما تهبط إلى العالم السفلي ترتدى رداء يناسب هذا العالم ، وإن لم ترتد هذا الرداء لن تستطيع أن تحل بهذا العالم ، كما أنه لن يحتملها وإذا كان الحال على هذا النحو مع الملائكة فكيف يكون مع التوراة التي خلقت العالم بأكمله . إن التوراة حينما هبطت إلى هذا العالم ارتدت رداء لأنها إن لم تفعل ذلك لن يحتملها . ومن يعتقد أن الرداء الذي ارتدته التوراة هو التوراة فليذهب إلى الجحيم لقد قال داود " لفتح عينيك وتأمل معجزات التوراة " فالتوراة تخفي وراء هذا الرداء وهو شكلها الظاهر ، ووراء هذا الرداء الظاهر يحتجب الجسد ، وكذلك الحال مع التوراة فالرداء هو ظاهرها وجسدها هو أسرارها ورموزها وعالمها الباطن^(١) . والحمقى لا يرون سوى الرداء وهو قصص التوراة ولا يدركون ما هو أبعد من ذلك وأعمق منه . أما أصحاب الفطن وهم المختصون بعلمه والعارفون فلا ينظرون للرداء وإنما للجسد . أما ذو المقام الأعلى فينظر للنسمة في أساس التوراة ما أجمل التوراة فكل حرف من حروفها يحتوي على سر باطني من أسرار العالم العقائدي^(٢) .

(١) تشابه فقرة سفر الزوهر التالية : " فالرداء هو ظاهرها وأسرارها ورموزها وعالمها الباطن هو جسدها " مع المعنى الوارد لدى " ناصر الدين خسرو " عن الروح والبدن . راجع : هامش ٣ .

(٢) سفر زهر تורה ، פירוש הזוהר הקדוש על התורה ، מאת התנא רבי שמעון בר יוחאי ، בראשית ، מהדורה קדושה ، הוצאת עם עולם בע"מ ، ירושלים ، ת"ו ، הקדמת ספר הזוהר
עמ " 11 - 13 .

وفي النص السابق قصر " ابن يوحآى " الحكمة الباطنية على جماعة بذاتها وهى جماعة " أصحاب الفطن المختصون بعلمه والعارفون " ⁽¹⁾ وما من شك في أنه يقصد بهذه الجماعة " المتصوفة " .

ومما سبق يتضح أن منهج التأويل أو الباطن كان من المناهج الشائعة في اليهودية في شرح الكتب المقدسة وتوضيحها، وقد أيد اليهود على اختلاف مذاهبهم هذا المنهج، إلا أنه نال استحسانا بصفة خاصة لدى المتصوفة وهو الوسط الذي ينتمي إليه آري، ووصل ولعهم بهذا المنهج إلى حد اعتباره المنهج الوحيد الذي يجب استخدامه في شرح التوراة، وخاصة أنه منحهم فرصة التعبير عن التجربة الذاتية التي يعيشها المتصوف .

وبعد أن تعرفنا على منهج التأويل، سنقوم بمناقشة كيفية تطبيق هذا المنهج في تفسير ظاهرة الشتات اليهودية لدى " آري " من خلال نظرياته المتعددة التي استند في بنائها إلى بعض فقرات العهد القديم . ولكن قبل تطرقنا إلى هذا المنهج يجدر بنا التعرف على طبيعة حياة " آري " والكشف عن مصادر آرائه والمؤثرات التي ساعدت في بلورة أفكاره وصياغة نظرياته .

أولاً: حياة (آري):

ولد " راب أسحق بن شلوموه لوريا إشكناز " ، الذي عرف باسمه المختصر " آري " في عام ١٥٣٤ م في مدينة القدس لأب من أصل إشكنازى، وقد توفى والده وعمره عامان فاصطحبته أمه للإقامة لدى خاله في مصر في منزله الواقع على ضفاف النيل، وحينما بلغ الخامسة عشرة تزوج من ابنة خاله ⁽²⁾ .

وقد أبدى " آري " الاهتمام بالتفقه في أمور الدين، فدرس أحكام التلمود وشرائع المشنا، ثم وقع في يده بطريق المصادفة " سفر الزوهر " الذي كان له أثر كبير على أفكاره

(١) من الملاحظ أن نص الزوهر قصر الحكمة الباطنية على جماعة بذاتها وهم - على حد قوله - " أصحاب الفطن وهم أهل الله المختصون بعلمه " . ويكاد يتفق هذا المعنى مع ما سبق أن ذكره إخوان الصفا في قولهم : " فهذه الكتب لها تأويلات غير ما يدل عليه ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون في العلم " . انظر هامش ٤ . كما يتفق مع ما ورد لدى " ابن عربي " في قوله " أهل الله المختصين " راجع هامش ٦ .

(2) غوردن، أبا ، هاري يسخ شلמה لوريا أشكنز، הוצאת מסדה בע"מ ، הדפסת שנת 1969
נדפס במפעלי דפוס פלאי בע"מ גבעתי ، רמת גן ، ע"מ 10 ، יעקבסון ، יורם ، מקבלת
הארי עד לחסידות ، משרד הבטחון ההוצאה לאור ، תל אביב ، תשמ"ד ، 1984 ، עמ" 20

ونظرياته، وقد اهتم " آري " بصفة خاصة بجزئي " العبادة الصغرى " " ٨٦٦٨ ٨٦٦٨ " و " العبادة الكبرى " " ٨٦٦٨ ٨٦٦٨ " ^(١) وذلك لاعتقاده أن هذين الجزئين يحويان بداخلهما أسرار الذات الإلهية وخفايا عملية خلق الكون ^(٢)، وقد شغل هذان الأمران جانبا كبيرا من فكر " آري " حتى أصبح شغله الشاغل التوصل إلى كشف هذه الأسرار والتعرف على خفايا العالم الإلهي بأكمله .

وربما يكون هذا الأمر هو الذي دفعه إلى الاعتكاف في خيمة على ضفاف النيل على مر سبع سنوات متتالية، فقد أقام " آري " في هذه الخيمة مفضلا حياة الاعتزال والوحدة، وكان يغادرها في يوم السبت فقط للقاء أسرته، وفي هذا اليوم كان يخاطبهم بالعبرية لأنه اعتبرها اللغة الوحيدة التي تتفق مع قداسة هذا اليوم . وقد بذل " آري " مجهودا روحيا وبدنيا كبيرا أثناء فترة اعتكافه بغرض الاتصال بالعالم السماوي لكشف أسرار الذات الإلهية، فعلى سبيل المثال اعتاد على الاستيقاظ طوال الليل وذلك لاعتقاده أن فترة الليل هي أنسب وقت للوصول إلى العالم السماوي والاطلاع على الأسرار الإلهية، وهو ما عرف لدى المتصوفة " بالعروج السماوي " فقد كان يعتقد أن نسيمته - في هذا الوقت - ترتقى طبقات السماء طبقة تلو الأخرى إلى أن تنجلي أمامها الحقائق الإلهية بصورة واضحة، وتطلع على ما خفي عليها من ذي قبل، وتكشف أمامها الغيبات بصورة بارزة وواضحة ^(٣).

(١) العبادة الصغرى والعبادة الكبرى : من أجزاء الزهر التشبيه كتبت بالآرامية، وقد تناول موضوعات متعددة ومتنوعة خاصة بالعالم السكندري، مثل الهياكل السماوية المعروفة بطبقات السماء السبع وطبقات جهنم السبع، كما يحتويان على مادة قصصية مستمدة من أسفار التوراة وبخاصة سفر التكوين . انظر : تشبي، يشعياهو، مشنن هوزر، كرك راشون، موسد بياليك، يروشلوم، تشم"ب، ع"م ١٩ .

(٢) دوبنوب، شمعون، دبري يمي עם ישראל، הוצאת דביר، תל אביב، תש"ח، כרך ששי، מהדורה רביעית، ע"מ 32، גורדין، ע"מ 10، צינברג، ישראל، תולדות ספרות ישראל כרך שלישי، הוצאת יוסף שרברק בע"מ، תל אביב، 1958، ע"מ 63 .

(٣) גורדין، ע"מ ١٢-١٣، דובנوب، ע"מ ٣٣. تحدث " فيتال " في إحدى رواياته عن كيفية ممارسة " آري " للعروج السكندري فقال : " لقد حضر معلما " هلاوى بروخيم " ذات مرة إلى " آري " فوجده يتحدث نفسه . وقد حاول أن يفهم ما يقوله ولكنه فشل . وفي ذلك الحين رآه " آري " وهو واقف إلى جواره فقال له : ماذا تريد؟ فأجابه أحاول أن أسمع ما تقوله . فقال له " آري " إن نسيمته كانت تصعد في ذلك الحين إلى أعلى في طرق ودروب تحفظها عن ظهر قلب . ثم أتت ملائكة الخدمة

تحقيقه في مصر ولذا اتخذ قراره بالهجرة إلى فلسطين وكان ذلك في عام ١٥٧٠م، وقد سافر برفقة زوجته وأمه وولده وأقام في القدس، وبعد فترة نما إلى علمه وجود مركز ديني في صفد^(١) تدرس به العلوم الدينية المختلفة كالفقه والتشريع والتصوف، وحينئذ قرر الانتقال إلى صفد وانضم إلى الوسط القبالي الذي كان يرأسه آنذاك "موسى القرطبي"^(٢).

وقد درس "آري" على يده أصول القبالة النظرية إلا أن طبيعة هذه الأفكار النظرية لم تتفق مع أفكاره وآماله التي سعى إلى تحقيقها وأهمها خلاص العالم من قوى الشر، ولذا سرعان ما انصرف عن هذه الدراسة النظرية. وفي ذلك الحين بدأ نجم "آري" يلمع في وسط جالية صفد، فقد التف حوله عدد كبير من التلاميذ والمريدين الذين اجتذبهم أفكاره الصوفية، وكان قد اعتاد على ملاقاتهم في يوم السبت، وعادة ما كان يدور لقاءه معهم حول المعجزات التي ستقع في القريب العاجل وعن الاستعدادات التي يجب اتخاذها استعدادا لاستقبال المسيح المخلص^(٣).

وقد توفي "آري" في ١٥٧٢م، أي بعد قدومه إلى صفد بعامين وكان يبلغ من العمر حينئذ ثمانية وثلاثين عاما، ولذا ترك موته المفاجئ في هذه السن المبكرة أثرا بالغا على تلاميذه الذين اعتقدوا أنه لم يمت وإنما رفعه الرب إليه كما سبق وأن رفع حانوخ^(٤)، كما اعتقد آخرون أنه "المسيح بن يوسف" الذي سيسبق مجيء "المسيح بن داود" ليمهد الطريق

(١) كان يقيم في صفد في ذلك الحين ما يقرب من ألفي نسمة، ورغم قلة عدد سكان هذه الجالية نسبيا فإنها اكتسبت شهرة واسعة ومكانة مهمة بسبب الطابع الداخلي الديني كان يعتبر من أبرز سماتها، فقد كان بها ما يقرب من عشرين معبدا وبيت مدراش - وهو مدرسة تختص بتفسير أمور الدين - وكانت الحلقات الدينية تقام به بصفة يومية عقب صلاة المغرب والعشاء، وعلى مر الزمن أصبحت مركزا لراغبي تلقي العلوم الدينية. انظر: ٦٦٦٦، لا ١٨ - ١٩.

(٢) موسى الفقرة وكما: ولد في قرطبة عاصمة الأندلس في عام ١٥٢٢م، وبعد فترة هاجرت أسرته إلى فلسطين حيث أقامت في صفد، وقد اعتنق مبادئ الفكر القبالي وبدأ تأثره بسفر الزوهر واضحا بصورة كبيرة وخاصة أنه تولى إكمال بعض أجزائه، ويعتبر الفقرة وكما رائد القبالة النظرية في صفد، فقد تناول الموضوعات التشبيهية تحدث عن خلق الكون وأقسام النفس وماهية التوراة، ويعد مؤلفه "حديقة الرمان" "פּאָרעם רמנים" أشهر مؤلفاته على الإطلاق فهو يعتبر ملخصا للفكر القبالي منذ ظهوره وحتى عهد الفقرة وكما. انظر: Dan, Joseph, Jewish Mysticism Jewish Ethics, university of Washington press, 1980, p. 84- 86.

(٣) יעקבסון، لام ١٢٠، דובנוב، لام ٣٣، צינברג، لام ٦٤.

(٤) حانوخ: أحد الشخصيات التوراتية وما ورد عنه بها قليل للغاية فهو أحد أبناء "آدم"، وقد قيل عنه في التكوين ٥: ١٨-٢٣ "وسار أخنوخ مع الله..... وسار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه". وقد فسر الفقهاء هذه الفقرة على أنها تعني أن "حانوخ" لم يمت وإنما رفع للسماء.

أمامه لتحقيق الخلاص^(١).

ولم يترك " آري " أي كتاب أو مخطوط فقد كان يعتقد أن أفكار القبالاه يجب أن تدرس سرا، ولذا فهو لم يطرح أفكاره مكتوبة وإنما اعتاد على إلقائها شفاهة أمام تلاميذه، باستثناء مرة واحدة دون فيها أفكاره بغرض إلقائها كخطبة في معبد سفاردى^(٢).

وقد تولى " حايم فيتال " (١٥٤٣م - ١٦٢٠م) - تلميذ آري - نشر أفكار معلمه، وقد درس " فيتال " بداية علم الكيمياء أملا في اكتشاف الذهب وحينما أخفق في هذا المجال اتجه للدراسات الدينية فدرس التوراة وتعلم تفاسيرها، ثم أقبل على دراسة القبالاه، التي كانت منتشرة على نطاق واسع في صفد حينذاك، وفي عام ١٥٧٠م التقى " بآري " وقد حاك " فيتال " قصة أسطورية حول طريقة لقائه " بآري " يقول عنها في أحد مؤلفاته :

" حينما كان " آري " في مصر علم أنه سيموت في سن مبكرة ولذا كان عليه أن يهاجر إلى فلسطين سريعا، لأنه علم أنه سيقابل هناك تلميذا جديرا بحفظ أسرارها، وأن هذا التلميذ هو الذي سيخلفه ويحل محله في صفد، وبعد أن التقيت " بآري " اصطحبني إلى بحيرة طبرية ومنها انتقلنا إلى مصر، فوقف " آري " وسط النهر وأخذ كأسا وملأها وسقاني إياها، ثم قال لي حينما تشرب من هذه الكأس ستنال الحكمة وترثها مني^(٣) . "

واعتمادا على هذه الرواية ادعى " فيتال " أن " آري " أطلعته على أسرار الخلوة^(٤) وكيفية ممارستها وكيفية التوحد بصورة كاملة مع نسمات الصديقين المحفوظة في اليشيفوت السماوية، في حين أنه لم يطلع أحد سواه على هذه الأسرار وقد أوصاه بممارسة الخلوة في مطلع يوم السبت، ويرجع ذلك إلى اعتقاد " آري " في أنه في هذا اليوم تفتح أبواب السماء وتفيض من بركاتها على الأرض، كما أن الرب والملوكوت السماوي يكونا قريبين من العالم بل إنهما يشاركان في مأدبة السبت التي يعدها بنو إسرائيل في ذلك اليوم^(٥).

(٥) لاينبرگ ، لام " ٦٥ ، دوبنوب ، لام " ٣٣ .

(١) غوردين ، لام " ٢٢ .

(٢) لاينبرگ ، لام " ٦٦ .

(٣) الخلوة : اعتاد " آري " على الذهاب إلى قبور الصديقين والتمدد أمامها، وأثناء ذلك كان يهبط من السماء نور هائل يؤدي إلى سقوط الطل وهذا الطل هو نواة البعث لهذا الصديق، فهو يصلح العظام اليابسة ويحيي الموتى، فتدب الحياة في الصديق، ويكشف أمام " آري " ما يريد معرفته . انظر : ٦٦ ، الحيفور العبري ، لام " ٢٤٣ ، غوردين ، لام " ٥١-٥٠ .

(٤) غوردين ، لام " ٢٢١ ، دوبنوب ، لام " ٣٤-٣٥ .

وقد احتفظ "فيتال" بالأفكار والآراء التي أطلع عليها "آري" والتي كانت النواة لما يعرف "بالقبالة العملية"^(١)، والتي حلت محل القبالة النظرية التي سادت قبل عهد "آري" من القرن الثاني عشر وحتى القرن السادس عشر تقريبا. ويمكن القول إن القبالة النظرية هي فلسفة إلهية أو حكمة إلهية، تهدف إلى الغوص في أعماق الذات الإلهية، أما القبالة العملية فكان هدفها الرئيسي كما حدده "آري" وكما سيتضح لنا من خلال عرض نظرياته، كانت تهدف إلى جمع اليهود على هدف واحد وهو القضاء على قوى الشر التي تفشت في العالم وأحكمت قبضتها عليه، وهو يقصد بذلك الصراع الدائم والأبدي بين الخير والشر، ويعتبر الإنسان العنصر البارز في هذه النظرية فهو الذي سيأخذ على عاتقه مهمة القضاء على هذه القوى من خلال عدة وسائل عملية ستعرض لها.

ثانيا: اتجاهات تفسير ظاهرة الشتات في اليهودية قبل آري:

لقد ترك الشتات اليهودي أثرا ملموسا على جميع التيارات اليهودية المختلفة، وقد انعكس هذا الأثر في مؤلفات هذه التيارات سواء كانت دينية أو فلسفية أو صوفية، وقد عالج كل تيار هذه الظاهرة وفقا لوجهة نظره، وفي بعض الأحيان فسرت هذه التيارات

(١) القبالة العملية : شابت القبالة العملية في بدء ظهورها بعض أمور الدجل والشعوذة، حيث انتشرت القصص والروايات التشبيهية تحكى عن لبس الأرواح الشريرة لأجساد البشر ومحاولتها إيذاءها، وكيفية التخلص من هذه الأرواح، وفك هذا اللبس فيروى "فيتال" عن قيامه بإخراج روح شريرة من أحد الأشخاص فيقول : "أتت أرملة تسكنها إحدى الأرواح إلى "آري" تطلب منه أن يساعدها في إخراج الروح التشبيهية كانت تؤذيها وتسبب لها ألما شديدا، فأمر "آري" تلميذه "فيتال" بإخراج هذه الروح من جسد المرأة، فتحدث "فيتال" مع هذه الروح قائلا : كيف مت؟ فأجابته مت خنقا، ثم سألها ومن أذن لك بالدخول في جسد هذه المرأة؟ فأجابته أنها ذات ليلة رقدت في منزل هذه المرأة. وفي الصباح استيقظت المرأة وحاولت إشعال النار ففشلت. وألقت بالحجر غاضبة وقالت اذهب إلى الشيطان. وبهذه الكلمة سمح لهذه الروح بالدخول إلى جسدها. وفي الحال حكم "فيتال" على هذه الروح بالخروج من إصبع قدمها اليسرى. ففتح إصبعها وخرجت الروح منه " . انظر : ٦٦٦٦ ، ٦٦٦٦ ، ٥٤ . وهناك روايات عديدة - رويت على لسان فيتال - تتفق في مضمونها مع مضمون هذه الرواية، وهي على ما يبدو كانت نتاجاً لفكرة التناسخ التشبيهية أولت لها قبالة "آري" مكانة عظيمة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخرافات كانت شائعة على نطاق واسع في عهد "آري" بصفة عامة، فيروى "سليمان بن موسى القبط" - وهو من متصوفة صفد البارزين في منتصف القرن السادس عشر المفاجيء - أنه نجح هو ورفاقه في طرد روح شريرة من جسد امرأة، ولكنها ماتت عقب طرد هذه الروح منها من شدة الآلام التشبيهية حلت بها من جراء لبس هذه الروح لجسدها. انظر : ٦٦٦٦ ، ٦٦٦٦ . ٣٤

الشتات وفقا للظروف البيئية والتاريخية التي عاصرتها وعاشت بها، مما نجم عنه ظهور تفسيرات متعددة ومتنوعة، ومن ثم رأينا ضرورة تناوله والاطلاع عليه قبل الخوض في تفسير آري لهذه الظاهرة، وستتناول هذه التفسيرات وفقا لتسلسلها التاريخي.

لقد عاجلت الأسفار الخارجية^(١) ظاهرة الشتات من وجهات نظر مختلفة، إلا أن هناك رأيين يسودان هذه الأسفار على الرغم من اختلافهما.

فيري الرأي الأول أن الشتات اليهودي عقاب إلهي لحق ببني إسرائيل من جراء تركهم شريعة الرب واتجاههم إلى عبادة الآلهة الأخرى، مما دفع الرب للانتقام منهم بأن أذاقهم الذل والهوان بعد أن دفعهم وسط الأمم الأخرى، وقد ظهر هذا الرأي في صورة حديث موجه من الرب لإسرائيل يقول فيه لها :

" وترين أولادك وأبناءك جوارى وعبيدك لدى أعدائك وتفقدن كل مجدك ونفوذك وتتفرقين في كل البلاد وكل الأراضي. وتصبح أرضك مهجورة ويسقط مذبحك المقدس وهيكل الرب المعظم وتتحطم أسوارك العالية. لأنك لم تحفظ شريعة الرب المقدسة في قلبك. وحدت عن الطريق وعبدت الآلهة الأخرى ولم تحشيني. ولذا نفيتك من أرضك ومسكنك^(٢) " .

ومن الواضح أن هذا الرأي يخضع للحقائق التاريخية التي عاشها بنو إسرائيل في فترة كتابة هذه الأسفار.

أما الرأي الثاني فقد ورد في سفر " نبؤة عزرا " " ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ " وهذا الرأي يعطى للشتات معنى رمزيا حيث يعتبر الشتات طريقا صعبا يمتلئ بالمعاناة والآلام، ولكنه يقود من يسير فيه إلى الحياة الراغبة والنعيم الأبدي ومن يطمع في هذه الحياة عليه أن يسلك هذا

(١) الأسفار الخارجية : وتعرف أيضا " بالكتابات الخارجية " ، وقد عرفت بهذا الاسم لأنه لم يقبل إدراجها ضمن أسفار العهد القديم ولم تعتمد ضمن الكتاب المقدس وذلك لعدة أسباب منها : أنها لم تحمل روح الكلام الموحى به من الرب وتناقض التوراة في بعض الأحيان، كما أن بعضا منها كتب بعد انتهاء عهد الأنبياء، وتنوع موضوعات هذه الكتب بين الأحداث التاريخية وذلك مثل أسفار المكابيين، والأحداث الدينية مثل سفري يهوديت وطوبياه. ظاظا، حسن، الفكر الداخلي الوحي أطواره ومذاهبه، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٥، ص ٦٩ - ٧٧.

(٢) הספרים החיצונים، אברהם כהנא، כך שני، נדפס מחדש ע "י הוצאת מקור בע"מ

١٩٧٨، ספר חזיונות הסבילות ג، רסה - רפב.

الطريق ويخوض فيه ، ومن لم يستطع تحمل هذه الصعاب سوف يستبعد من هذا النعيم الذي أعدّه الرب له ، فالشتات - وفق هذا الرأي - هو أحد الطرق المؤدية للنعيم الأبدي ، ويوضح المؤلف ذلك في قوله :

" مثل المدينة الجميلة التي أقيمت في طريق مستقيم وهذه المدينة تمتلئ بكافة الخيرات ، ولكن هذه المدينة بها مدخل ضيق وعلى يمينها نار وعلى يسارها مياه عميقة وبينهما مجرى . وهذا المجرى ضيق لا يحتمل سوى خطوة رجل واحد . والمدينة هي ميراث هذا الرجل ونصيبه . وإن لم يمر بهذا المكان ويتخط الصعاب التي تحيط به من كل جانب فكيف سيصل إلى ميراثه وكيف سينال نصيبه . وهذا هو الحال مع بنى إسرائيل الذي خلّق العالم من أجلهم يعيشون في ألم وأسى ومرارة وإن لم يمروا بهذه الحياة المريعة لن يتلقوا ما أعد لهم ولن ينالوا ما كتبه الرب لهم " (1) .

و يبدو أن الحديث هنا يتناول أرض الميعاد التي وعد الرب بنى إسرائيل بها دون غيرهم ، في ميراثهم وحدهم ، ولذا فهذا " المجرى " الذي أشار إليه في النص السابق لا يسهل سوى شخص واحد - رمزا لبنى إسرائيل - وإن لم يكافحوا من أجل الوصول إلى هذه الأرض لن ينالوها مطلقا ، ويكونوا بذلك قد تخلوا عن ميراثهم .

ولا يخفى على قارئ هذا النص النزعة العنصرية التي يعكسها كاتب النص ، وتأكيده على مزاعم الحق التاريخي والديني في أرض فلسطين ، وعلى الاختيار الإلهي لبنى إسرائيل وتمييزهم عن غيرهم من الأمم الأخرى .

وكما تعددت وجهات النظر المصاحبة لتفسير الشتات في الأسفار الخارجية ، تعددت كذلك في الآداب التلمودية ، وقد تنوعت هذه التفسيرات بين التعامل مع هذه الظاهرة على أنها واقع تاريخي وبين اللجوء إلى التأويل والرمز في تفسيرها ، إلا أن التأويل كان المنهج الشائع والغالب في شرح هذه الظاهرة كما سيتضح لنا .

لقد ذهب بعض الآداب الربانية إلى أن الشتات لم يقتصر على بنى إسرائيل ، فقط ولكنه امتد ليشمل المجال الإلهي أيضا فالرب ومملكته السماوية بأكملها قد تقاسماحنة الشتات مع بنى إسرائيل ، كما تجرع الرب من الحسرة والألم التي مرا عليهم أيضا فقد ورد في مسيخت حجيجه : " لقد سلب السمو من إسرائيل ومنح لعابدي الأوثان قال راب صموئيل بر نحماني من أجل سمو المملكة السماوية وكيف بكى الرب " وقد

(١) שם ، כרך ראשון ، חזון עזרא ، ע"מ תרכ"ו .

دعا الرب في هذا اليوم للبكاء والنحيب وبكت ملائكة السلام ودمعت عيناها لأن قطع الرب سبى قال راب إلعاذر ثلاث دمعات واحدة على الهيكل الأول والثانية على الهيكل الثاني والثالثة على إسرائيل التي نفيت من مكانها^(١) .

وترمز هذه الفقرة إلى العلاقة الوثيقة والمصيرية التي تربط الرب ببني إسرائيل وهذه العلاقة هي التي دفعته إلى مشاركته آلامهم وأحزانهم ، وفي موضع آخر لا يكتفي الرب بمشاركتهم الشتات نفسيا فقط وإنما يترجم هذه المشاركة النفسية إلى مشاركة فعلية تتمثل في الشخيناه وهي نوره الإلهي الذي صار مصاحبا لبني إسرائيل أينما كانوا ، وذلك لشدة حب الرب لهم^(٢) .

ثم يظهر تيار آخر في الآداب التلمودية يميل إلى تأويل الشتات ، فعلى سبيل المثال نجد أن كاتب التلمود في تفسير عبارة : " وأزرعها لنفسي في الأرض " الواردة في فقرة هوشع ٢ : ٢٣ " وأزرعها لنفسي في الأرض وارحم لو رحامة وأقول للوعمي أنت شعبي وهو يقول أنت إلهي " ، يرى أن الرب فرق بني إسرائيل بين الأمم كي ينشروا الديانة اليهودية بين هذه الأمم ويدعوهم إلى اعتناقها ، فقد ورد في مسيخت بساحيم : " قال راب إلعاذر إن الرب لم ينف إسرائيل بين الأمم إلا من أجل أن يضموا إليهم متهودين فهل يزرع مكيال إلا ليحصد مكيالين وقال وأزرعها لنفسي في الأرض^(٣) " .

وهو يرمز في هذا النص إلى بنى إسرائيل بالمكيال وإلى الأمم الأخرى التي ستعتنق اليهودية بالمكاييل ، أي أن المكيال الذي فرقه سيعود إليه أضعافا مضاعفة .

(١) تلمود ، הוצאה תורה מצוין ، פליה"ק ، ירושלים ، תשכ"ח ، חגיגה ، ה"ב . ויؤكد التلمود هذه الفكرة أيضا في مسيخت براخوت حيث يظهر الرب حزينا بائسا على شتات شعبه ، وفي هذا النص يفسر الشتات على أنه عقاب حل على بني إسرائيل من جراء أنامهم فيقول : " قال راب أسحق بر صموئيل إن الرب يجلس على البوابات يزأر كالأسد ويقول وى على أبنائي فبسبب معصيتهم خربت بيتي وحرقت هيكلي وشتتهم بين أمم العالم " . שם ، ברכות ، ג"א"א . فالنفي هذه الفقرة يبدو الشتات كسبب مباشر لعصيان بني إسرائيل للرب ، ويظهر الرب مشاركا لبني إسرائيل محتتهم وآلامهم ، وعلى الرغم من معصيتهم له مازال يدعوهم أبناءه ، دلالة على العلاقة الوثيقة الشبيهة لا يمكن قطعها ، ودلالة على عدم تخلى الرب عنهم مهما صدر منهم من أفعال فقد اختارهم مفضلا إياهم عن سائر الشعوب ، وهنا يظهر الشتات كمرادف للاختيار الإنشاد .

(٢) שם ، מגילה ، כ"ט ע"א .

(٣) שם ، פסחים ، פ"א ע"ב .

ويعتبر بعض أحبار التلمود أن الرب قدم معروفا لبنى إسرائيل حينما فرقهم بين الأمم، ولكنهم لم يوضحوا سبب ذلك ولم يتحدثوا عن ماهية هذا المعروف ففي تفسير عبارة: "حق حكامه في إسرائيل" الواردة في فقرة القضاة ٥: ١١: "من صوت المحاطين بين الأحواض هناك يثنون على حق الرب حق حكامه في إسرائيل". قال راب إيلعادر: لقد أحسن الرب صنيعا مع إسرائيل حينما فرقها بين الأمم^(١).

وتؤول بعض الآراء التلمودية عبارة "كتراب الأرض" الواردة في فقرة التكوين ٢٨: ١٤: "ويكون نسلك كتراب الأرض وتمتد غربا وشرقا وشمالا وجنوبا ويتبارك فيك وفي نسلك جميع قبائل الأرض" على أنها ترمز لشتات بنى إسرائيل وانتشارهم من مشارق الأرض ومغاربها، على الرغم من أن الرب يعد يعقوب - ~~الشيخ~~ في هذه الفقرة وكما هو واضح من النص المقرائي - بأنه سيهبه نسلا لا يعد ولا يحصى مثله مثل تراب الأرض الذي لا يمكن عده فيقول في مسيخت براخوت:

"ما معنى تراب الأرض من مشرق الأرض حتى مغربها، يقصد به شتات أبنائك من أدنى الأرض إلى أقصاها. . . . ما هو تراب الأرض هو المدراس (الماكينة التي تستخدم في درس القمح) الذي يدرس به أبنائك الممالك والشعوب التي ستعيش بينها. ماذا يعني تراب الأرض. التراب لا يفنى ولا يبلى وهكذا إسرائيل لا تفنى، أما الأمم الأخرى فمصيرها إلى الفناء"^(٢).

وتشير الفقرة الأخيرة في النص السابق إلى أن الشتات لا يعنى فناء إسرائيل ولن يؤدي إلى ذوبانها بين الأمم الأخرى لأنها مثل التراب والتراب لا يفنى - كما يؤكد في النص - كما يشير أيضا إلى أن الشتات سيزيد إسرائيل قوة ولن يضعفها، وستصبح في قوتها مثل المدراس الذي يطأ الأمم الأخرى.

ومن الآراء التلمودية السابقة يتضح لنا أن الشتات لم يكن عقابا لبنى إسرائيل على الإطلاق بل على العكس فقد كان عملية إلهية منظمة لها أهداف متعددة منها نشر اليهودية، واعتناق البعض لها، وازدياد قوة إسرائيل، وزيادة ارتباط الرب ببني إسرائيل وتمسكه بهم بوصفهم شعبه المختار الذي لا يمكن أن يتخلى عنهم.

(١) שם.

(٢) אנצקלופדיה עברית، כרך עשירי، חברה להוצאת אנצקלופדיה בע"מ، ירושלים -

תשכ"ט، תל אביב، עמ".

وقد تطرق الفلاسفة اليهود في مؤلفاتهم إلى ظاهرة الشتات ، وحاولوا بدورهم وضع تفسير لها ومن هؤلاء الفلاسفة " سعديا جاون " وذلك في القرن التاسع الميلادي^(١) من خلال مؤلفه " الأمانات والاعتقادات " ، فقد خصص الجزء الأول من المقال الثامن والمعروف " بمقال الفرقان " لتناول ظاهرة الشتات ، وقد تعامل سعديا جاون مع الشتات على أنه حدث تاريخي يشير إلى فترة تاريخية طويلة من تاريخ بني إسرائيل ، وقد استعان في تفسيره لهذه الظاهرة بالعديد من فقرات العهد القديم ، ولكنه استخدم المنهج الظاهر في تفسيرها وهو ما سيتضح لنا حينما نعرض لهذه التفسيرات .

لقد اعتبرت أحد التفسيرات التي وضعها سعديا لظاهرة الشتات أنه مرحلة يجب على بني إسرائيل أن يجتازوها كي يصلوا للسعادة الأبدية ، وهذا التفسير يتفق مع أحد التفسيرات التي سبق وأن وردت في الأسفار الخارجية عن الشتات ، حيث يقول سعديا في أحد النصوص :

" فقد وعدنا بالأمور العظيمة الواسعة من النعمة والسعادة والإجلال والعز والشرف التي جعلها أضعاف ما نالنا من الذل والشقاء كقوله في إشعيا ٦١ : ٧ " عوضا عن خزيكم ضعفان وعوضا عن الخجل يتهجون بنصيبهم " فعلى هذه المحن والاعتبار بما مضى فستفعل بنا من الأضعاف المضاعفة فوق ما وعدنا بما لا نحصيه بسرعة " (٢) .

وفي موضع آخر يرى سعديا أن الشتات محنة ويصفه بأنه " بلوى " ابتلي بها بنو إسرائيل ، إلا أنه يعتبر أن هذه البلوى لها شقان ، أحدهما : أن الشتات بمثابة امتحان ، والآخر أن الشتات ليس إلا عقابا لبني إسرائيل فيقول مستندا إلى استخدام منهج الظاهر في فقرات العهد القديم :

" عرفنا ربنا ﷻ على يد أنبيائه أنه ينقذنا جماعة بني إسرائيل من هذه الحال التي نحن عليها ويجمع شملنا من مشرق الأرض ومغربها كقوله في زكريا ٨ : ٨٧ " هكذا قال رب الجنود . هاأنذا أخلص شعبي من أرض المشرق ومن أرض مغرب الشمس وآتى بهم

(٣) سعديا جاون : من أهم الفلاسفة اليهود في القرن التاسع المفاجئ ، ويعتبر أول اليهود الذين أقبلوا على استخدام العقل والبرهان لإقامة فلسفة يهودية أه لاهوت يهودي يستند إلى الكتاب المقدس = والعقل ، ومن أهم أعماله ترجمة التوراة إلى العربية ، ومن أشهر مؤلفاته التشبيه بدى فيها تأثيره بالفلسفة الإسلامية مؤلفه " الأمانات والاعتقادات " . النشر ، ص ٢١ .

(1)Saadj Ab. Jusuf al Fayymi , Alamanat wal Itiqadat , D.S. landanar , Leiden , E.J, BRIL1880 , p231.

فيكونون في وسط أورشليم " و قد ابتلى هذه الأمة ببلوى عظيمة طويلة ولا شك أن بعضها نحن به معاقبون وبعضها نحن به ممتحنون ^(١) . "

وفي موضع آخر يستنكر سعديا جاءون الآراء التي فسرت الشتات على أنه أمر غير عادل من الرب ، ويرفض القول بأن الرب شتت بنى إسرائيل بسبب كراهيته لهم ، كما يرفض أيضا التفسير الذي يرى أن الشتات بمثابة تحل للرب عن بنى إسرائيل ، أو أن الشتات يشير إلى ضعف القدرة الإلهية فيقول :

" فلا يجوز أن يخطر ببالنا من أنه غير عالم بما نحن فيه ولا غير منصف ولا رحيم وكما وبخنا في إشعيا ٤٠ : ٢٧ لماذا تقول يا يعقوب قد اختفت طريقي ولا أنه غير قادر على غوثنا وإجابة دعائنا لقوله في إشعيا ٥٩ : ١ إن يد الرب لم تقصر عن أن تخلص ولم تثقل أذنه عن أن تسمع ولا أنه قد رفضنا وأطرحنا كقوله في التثنية ٤ : ٣١ لأن الرب إلهك الرحيم لا يتركك ولا يهلكك ^(٢) . "

ويبدو أن هذه التفسير كانت شائعة على عهد سعديا جاءون وقد حاول الرد عليها ونفيها ، ولذا فقد حاول إيجاد تفسيرات أخرى بديلة لها .

ومن الأوصاف الجديدة والمهمة التي وصف بها سعديا جاءون ظاهرة الشتات ، اعتبره الشتات " آفة " مثلها مثل المجاعات التي تضرب الأرض أو الحروب أو الأوبئة التي تفتك بالبشر ، وهذا الوصف لا يختلف عن تفسيره للشتات على أنه " بلوى " أي كارثة أو محنة فيقول :

" فيكون بعضنا معاقبين وبعضنا ممتحنين كما هو معلوم من حدوث كل آفة عامة على جزئيات الزمان مثل جوع وسيف ووباء . وأن يكون بعض الناس بها معاقبين وبعضهم ممتحنين " ^(٣) .

وفي القرن العاشر الميلادي حدث تحول كبير في تفسير ظاهرة الشتات ، فلقد ذهب البعض إلى أن الرب أراد أن يقوم اليهود بدور المرشد الديني أو المصلح الديني بين الأمم الأخرى ، وكان الشتات أحد الوسائل المساعدة في القيام بهذا الدور فيقول أحد الفلاسفة

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٠ .

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤ .

المجهولين في مخطوطه : " إنهم هم الذين تشتتوا بين الأمم لأنهم مملكة الكهنة لكل الشعوب ، وهم الذين سيجمعهم الرب من وسط كل الشعوب ليتعلموا ويعلموا كل الأمم الشرع والدين " (1) .

وفي موضع آخر من هذه المخطوطة يعتبر الشتات رمزا لاختيار الرب لبنى إسرائيل ليرثوا الأرض ، وقد استند في هذا الرأي إلى تأويل لفظة التكوين ٢٨ : ٤ " ويعطيك بركة إبراهيم لك ولنسلك معك لترث أرض غربتك التي أعطها الله لإبراهيم " ، فلقد فسر كلمة " بركة " على أنها ترمز " للشتات " ، واعتبر مصطلح " الشتات " رمزا " للاختيار " ، أي اختيار الرب لبنى إسرائيل دون سواهم كي يرثوا أرض فلسطين فيقول : " إن الرب أعطى البركة لك (يقصد أسحق) وليس لأخيك (أي عيسو) ولنسلك وليس لنسل أخيك ، وها ها أنذا بركة إبراهيم التشبيه أعطيت ليعقوب ولنسله ولم يعطها للآخرين وهى التشبيه قال عنها الرب لإبراهيم اعلم يقينا أن نسلك سيكون غريبا في أرض ليست لهم وسيستعبدونهم (تكوين ١٥ : ١٣) ثم يعودون إلي أرضهم ليرثوها ميراثا أبديا ، لتعلم أن النسل الغريب المستعبد هو النسل المختار الديني سيرث الأرض " (2) .

إذن فقد ربط كاتب المخطوط بين لفظ " البركة " و " الغربة " و " اختيار الرب لبنى إسرائيل لوراثه الأرض " فلقد اعتبر كلمة البركة رمزا للشتات أي الغربة ، واعتبر الشتات دلالة على وراثه بنى إسرائيل أرض فلسطين وعلى أحقيتهم فيها دون غيرهم .

ويفسر " يهودا اللاوى " (3) الشتات على أنه عقاب إلهي حل على بنى إسرائيل لأنهم فسقوا وعصوا وطغوا على حد قول اللاوى في النص التالي :

" قال الخبر إن الملل الأموات التي راقت أن تتشبه بالملة الحية لم تقدر على أكثر من التشبيه الظاهر أقامت بيوتا ، فلم يظهر لله فيها أثر ، تزهدت وتنسكت ليظهر عليها الوحي فلم يظهر ، ففسقت وعصت وطغت فلم ينزل بها نار سماوية ولا وباء فجاءها ليحقق أنه عقاب من الله على ذلك العاصيين ونحن متى أضيف قلبنا الذي هو بيت المقدس

(3) Mann, Jacob, A nearly Theologico polemical Work, Art in H.U.C.A, vol: xii-xiii, 1938, p:437-444.

(1) Ibid ,p:444.

(٢) يهودا اللاوى : هو يهودا بن صموئيل ، ولد في عام ١٠٨٦ م في إسبانيا المسيحية درس اللغة العبرية والديانة اليهودية والفلسفة واللغة العربية إلى جانب دراسته للطب ، وقد ترك ثروة أدبية في المجال الداخلي والأدبي والفلسفي ، إلا أن أشهر مؤلفاته على الإطلاق كتابه " الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل " الديني كتبه بالعربية بحروف عبرية وضمنه آراءه الفلسفية والدينية ، وقد توفي في ١١٤١ م عبد المجيد نص ٧٤-٧٧ .

فقد تلفنا الذي إذا جبر فقد جبرنا كنا في قلة أو كثرة وعلى أي حال اتفق لأن مؤلفنا الله الحي وهو ملكنا ومسكننا في هذا الحال على ما نحن عليه من التفرق والتشتت (1) .

وفي الفقرة الأخيرة من النص السابق يدعو " اللاوى " إلى استغلال فترة الشتات في التوجه إلى عبادة الرب ، فهو الملاذ الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه للخلاص من هذا الشتات (2) .

وفي موضع آخر يفسر اللاوى الشتات على أنه أحد مظاهر وحدة بنى إسرائيل وتماسكها ، فعلى الرغم من فترة الشتات الطويلة التي عاشها بنو إسرائيل ، فإنهم حافظوا على وجودهم وكيانهم ، وذلك خلافا للشعوب والأمم الأخرى ، فكم من أمة تفرقت ولم تقم لها قائمة بعد ذلك - على حد قول اللاوى في النص التالي :

" قال الحبر نعم لا يتوهم مثل هذا التفرق على أمة إلا ويستحيل إلى أمة أخرى ولا سيما مع طول هذه المدة ، وكم أمة تلفت كانت بعدكم ولم يبق لها ذكر أدوم وموآب وغيرهم (3) " .

ومن التيارات اليهودية الأخرى التي تناولت تفسير الشتات ، التيار الصوفي وهو ذات التيار الذي ينتمي آري إليه ، ولعل " موسى بن نحمان " كان من أبرز المتصوفة الذين تناولوا تفسير ظاهرة الشتات قبل آري ، وذلك من خلال تفسيره الذي وضعه على التوراة .

يرى " ابن نحمان " أن الشتات يرمز للعلاقة المصيرية التي تربط إسرائيل بالأرض من جهة ، وتربط إسرائيل بالرب من جهة أخرى .

فقد فسر " ابن نحمان " فقرة اللاويين ٢٦ : ٣٢ : " وأوحش الأرض فيستوحش منها أعداؤكم الساكنون فيها " على أن أرض إسرائيل ترفض أن يقيم بها أي غريب ، فهذه الأرض لا تقبل الغرباء أو الأعداء ، ولا ترضى أن يسكنها سوى بنى إسرائيل فقط ، ولذا

(3) כתאב אלרדו אלדליל פי נצר אלדין אלזליל ، תאליפ ראב יהודא אללאוי ، הוציאו לאור דוד צבי בנעט ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ، ירושלים ، תשל"ז ، עמ" 64 .

(1) ويؤكد اللاوى على هذا المعنى في الفقرة التالية : " والعالم في دعة وراحة والبلايا الحاله بنا سبب لصلاح ديننا وخلوص الخالص منا وخروج الزيف عنا فبخلوصنا وصلاحنا يتصل الأمر الإنشاد بالدنيا " . שם ، עמ" 67 .

(2) שם ، עמ" 64-65 .

فقد كانت سرعان ما تلفظ من يقيم بها من الغرباء^(١).

إذن فقد أكد الشتات على ارتباط الأرض ببني إسرائيل ، وعلى فكرة اختيار الرب لبني إسرائيل ليرثوا هذه الأرض دون غيرهم من الأمم والشعوب الأخرى .

ويفسر " ابن نحمان " فقرة اللاويين ١٨ : ٢٥ : " فتنجست الأرض فأجتزئ ذنبها منها فتقذف الأرض سكانها " على أنها تشير إلى أن علاقتهم بالرب تظل مستمرة وقائمة طالما أقاموا على أرض فلسطين ، وطالما حافظوا على وصايا الرب وشرائعه وتمسكوا بها ، ولكن حينما هجر بنو إسرائيل وصايا الرب وتخلوا عنها أبعدوا عن الأرض ، وأصابوا المجال الإلهي بالفساد ، مما أدى إلى حدوث نوع من الانفصال في علاقتهم بالرب ، تمثل في الشتات^(٢).

ويقصد " ابن نحمان " إن ابتعاد بني إسرائيل عن وصايا الرب واندفاعهم وراء المعاصي والآثام ، أدى إلى حدوث خلل ما في المجال الإلهي وقد انعكس هذا الخلل الذي أصاب الذات الإلهية على بني إسرائيل في صورة الشتات كنوع من عقاب الرب على معصيتهم له وإفسادهم لعالمه ، وهنا ربط " ابن نحمان " مصير الرب بمصير بني إسرائيل ، فأعمال إسرائيل من شأنها أن تصلح العالم الإلهي أو تفسده .

إذن فقد أوجد " ابن نحمان " صلة وثيقة بين الرب وبني إسرائيل وأرض فلسطين ، من خلال ظاهرة الشتات وهذه الصلة تتمثل في اختيار كل هذه الأطراف بعضهما بعضا .

وعلى الرغم من ظهور هذا الاتجاه التأويلي لدى التيار الصوفي ، فإن هذا التيار شهد اتجاها آخر يميل إلى اعتبار الشتات مرحلة تاريخية في حياة بني إسرائيل ، وقد تبنى موسى الشيخ^(٣) - وهو من المتصوفة المعاصرين لآري في القرن السادس عشر الميلادي - هذا الاتجاه .

(٣) פירוש התורה לבן נחמן , קב"ז .

(١) שם , קב"ז-קב"ח .

(٢) موسى الشيخ : ولد في أدرينفول ، ثم هاجر مع أسرته إلى فلسطين وأقام في صفد ، وقد تتلمذ على يد " يوسف كارو " وقد اشتهر الشيخ " بالواعظ " نظرا لبراعته في إلقاء الخطب والمواظ التي اعتاد على إلقائها في يوم السبت ، وعلى الرغم من أنه لم يولف كتابا في التصوف فإنه كتب تفسيرا للتوراة عرف " بتوراة موسى " " תורת משה " استخدم فيه التفسير الرمزي الإشارات ، كما وضع تفاسير على معظم أجزاء العهد القديم ، منها تفسيره لأسفار الأنبياء وأيوب واستير وغيرها .

فلقد فسر " الشيخ " الشتات على أنه عقاب إلهي ، ولكنه يرى أنه على الرغم من إنزال الرب هذا العقاب على بني إسرائيل ، فإنه لم ينفصل عنهم أثناء شتاتهم ، وذلك خلافا لرأى " ابن نحمان " الذي رأى أن الشتات مثلما كان دلالة على اختيار الرب لبني إسرائيل دون سواهم كان أيضا دلالة على انفصال الرب عنهم خلال فترة شتاتهم .

وقد أوضح " موسى الشيخ " تفسيره لظاهرة الشتات من خلال موعظة كتبها " لسفر نشيد الإنشاد " تحت عنوان " ابنة الملك في المنفى " " בת המלך בגלות " ويتضح من عنوان هذه الموعظة نوعية العلاقة الحميمة والثيقة التي تربط الرب ببني إسرائيل ، على الرغم من معصيتهم له وعلى الرغم من عقابه لهم ، يقول " الشيخ " في هذه الموعظة :

" إن إسرائيل ابنة الملك العظيم الذي يتصف بالحكمة والجمال وهي ابنة مطيعة نالت رضاه أكثر من الأخريات . وهو يدافع عنها ويخفف آلامها وهي أيضا تحبه وتشاق نفسها لأجره . وحينما يحين وقت اللقاء يتلاقيان فيحتضنها ويقبلها وبرور الأيام يكتشف خطأها فيغضب الملك للغاية ، ويأمر بطردها من بيته ولا يجيئها أو يرد عليها . ومع ذلك فهو لم يقطع ما بينهما ولم ينفصل عنها أو ينساها ولكنه طردها فقط . ولذا خرجت تتجول من بيت إلى بيت ومن فناء إلى آخر ولا تجد راحة . وأثناء تجوالها تتذكر حالها السابق وتبكي قائلة لقد طردني من بيته ⁽¹⁾ " .

وفي هذه الموعظة يؤكد " الشيخ " على مفهوم " الاختيار " من خلال فقرة : " إنها نالت رضاه أكثر من الأخريات " ، كما أنه في هذا النص ينفي الآراء التي كانت تفسر الشتات على أنه دلالة على تحلى الرب عن بني إسرائيل أو انفصاله عنهم أثناء شتاتهم ، فهو يؤكد أن الرب لم يهجر بني إسرائيل طوال فترة شتاتهم ولكنه عاقبهم " بالطرد " فقط خارج " بيته " .

وبعد أن عرضنا لبعض الاتجاهات اليهودية التي عاجلت ظاهرة الشتات قبل آري ، اتضح لنا أن هذه الآراء تنوعت واختلفت ، إلا أن هناك تفسيرين يكادان يكونان هما الغالبين على معظم تفاسير ظاهرة الشتات :

أو لهما : أن الشتات عقاب إلهي حل ببني إسرائيل من جراء معصيتهم للرب ، والآخر أن الشتات دلالة على اختيار الرب لبني إسرائيل .

(١) ٦٦ ، ספרות המוסר והדרשות ، עמ' ٢٢٧-٢٢٨ .

و بعد أن وقفنا على أهم اتجاهات تفسير الشتات اليهودي ، سنفرد الصفحات التالية من الدراسة لعرض اتجاهات تفسير ظاهرة الشتات لدى آري .

ثالثا: الاتجاه التأويلي في ظاهرة الشتات اليهودية لدى آري:

يتضح المغزى الصوفي لظاهرة الشتات اليهودية عبر عصورها المختلفة من خلال نظرية " آري " التي تدور حول إصلاح العالم . وإصلاح العالم من وجهة نظر " آري " يكمن في القضاء على قوى الشر والتخلص منها ، والإصلاح على هذا النحو يتم من خلال أربع مراحل مختلفة هي :

الانكماش " הצמצום " ويتبعه الانكسار " השבירה " وأحيانا تعرف هذه المرحلة " بانكسار الأوعية " " שבירת הכלים " ثم الإصلاح العلوي " הפרוה"ן " وأخيرا الإصلاح السفلي " התיקון " .

وسنقوم بعرض كل مرحلة من هذه المراحل على حدة ، وسنتعرف من خلالها على كيفية توظيف " آري " لفقرات العهد القديم في بناء نظريته عن الإصلاح والتي تمكن بواسطتها من ربط مصير الرب بمصير بنى إسرائيل ، كما سيتضح لنا أثر سفر الزوهر في صياغة الفكر القبالي وبلورته لدى " آري " ، كما سنعقب كل مرحلة من المراحل الأربع السابقة بالتفسير الصوفي الذي وضعه " آري " لظاهرة الشتات .

الانكماش " הצמצום " : (1)

يوضح " آري " في هذه المرحلة كيفية تبلور قوى الشر وظهورها في المجال الإلهي قبل الخلق ، ومحاولة اللانهائي التخلص منها وطردها خارجه عن طريق الانكماش ، لأن هذه

(1) الانكماش : استخدم مصطلح الانكماش - من قبل - في الآداب التلمودية لوصف أحد حالات الشخينة أي النور الإنشاد وتتركزه بقوة في بقعة محددة ، وفي هذا الوصف كلما زاد انكماش الرب زادت قوة تركزه في هذه البقعة ، ويؤكد التلمود أن انكماش الرب في مكان واحد لا يعنى خلو الأماكن الأخرى منه ، أو عدم وجوده في هذه الأماكن ، ولكن يعنى وجوده بشكل أكبر في مكان ما عن غيره من الأماكن الأخرى . أوروبك ، أفرام ، ه"ז "ל פרקי אמונות ודעות ، הוצאת ספרים ע"ז "ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، הדפסה חמישית ، תש"ג ، ע"מ ٣٩ - ٤٠ . ويختلف مصطلح الانكماش الوارد في التلمود عن نظيره لدى آري ، بل هو على النقيض منه ، فهذا المصطلح لدى آري يشير إلى انسحاب الرب واختفائه من مكان بعينه ، وهو ما سيتضح لنا عند تناولنا هذا المصطلح لدى آري .

القوى كانت من العناصر التي لا تتفق مع ماهيته وكان وجودها بين قواه الأخرى يحدث نوعا من الخلل وعدم الانسجام بين هذه القوى مما نجم عنه اضطراب في المجال الإلهي بأكمله.

وفي النص التالي يوضح " فيتال " كيف تم الانكماش من وجهة نظر " آري " :
 " اعلم أنه قبل أن تفيض الفيوضات وتخلق المخلوقات كان هناك نور علوي مجرد يملأ الوجود. ولم يكن هناك مكان يخلو من هذا النور. وحينما أراد القرطبي أن يخلق العالم ويفيض فيوضاته انكمش.

وتولد عن الانكماش " فراغ " " ١٦٦٦٥ " وكان هذا الفراغ نواة خلق المخلوقات والفيوضات الإلهية. وبالرغم من الانكماش فإن اللانهائي موجود في كل مكان. ولكنه خلق الانكماش لينسحب داخل ذاته ويتمكن من خلق العالم. فأى عملية خلق يسبقها عملية انكماش. و بعد أن انكمش الرب على ذاته ظهر عالم الفراغ. ولكن هذا العالم لم يكن فارغا فراغا كليا. فقد التصقت بجوانبه " البصمة " " ١٦٦٦٥ " وهي بقايا باهتة من النور الإلهي حوت بداخلها جذور قوى الشر. (1).

ويطرح النص السابق عدة قضايا مهمة، كما أنه ينطوي أيضا على نوع من التناقض ففي بداية النص ونهايته يؤكد " آري " أن النور الإلهي موجود في كل مكان، وفي نفس الوقت فإن عملية الانكماش في حد ذاتها تعتبر انسحابا للرب وانكماشاً على ذاته في عالم داخلي مما نتج عنه عالم خارجي آخر أطلق عليه " آري " " عالم الفراغ " أي العالم الفارغ من الذات الإلهية ومن النور الإلهي، وبالتالي كيف يكون الرب موجودا في كل مكان وفي ذات الوقت - طبقا لعملية الانكماش - يكون منسحبا داخل ذاته تاركا وراءه مكانا يخلو من نوره ومن وجوده، وحتى يتفادى " آري " الوقوع في هذا التناقض استدرك وعاد ثانية ليؤكد أن هذا الفراغ لم يخل من النور الإلهي كلية، لأنه حينما سحب الرب نوره إلى داخله وانكمش؛ بقيت بعض آثار هذا النور عالقة في جوانب الفراغ وملتصقة به فيما عرف " بالبصمة "، وقد حوى هذا النور الجذور الأساسية لقوى الشر.

وطبقا لنظرية " البصمة " السابقة يتضح أن جذور الشر تمتد للذات الإلهية، بل إنها كانت إحدى قواه، ويتضح أيضا أن هذه القوى كانت عنصرا موغلا في القدم فقد سبقت

(١) ويسأل ، حיים ، عץ حיים ، מהדורת וארשה ، תר"ן ، פרק א ، ע"מ כ"ב - כ"ז ע"ב.

خلق العالم بفترة طويلة، وقد أثارت هذه النقطة فكر " آري " فكيف يكون الرب مصدرا للخير والشر في آن واحد بل كيف يكون مصدرا للشر أصلا وقد حاول " آري " أن يجد مبررا لهذا التناقض وذلك من خلال النص التالي :

إن اسم الرب " القدير " 𐤒𐤓𐤕 " كان في الأصل " شيطان " 𐤔𐤓𐤕 " وهو رمز قوى الشر، وبعد أن تخلص الرب من هذه القوى أضاف إلى اسمه حرف الياء ليميز نفسه عن قوى الشر ويستقل عنها، فأصبح اسمه " القدير " 𐤒𐤓𐤕 " وقوى الشر " شيطان " 𐤔𐤓𐤕 "⁽¹⁾.

وهذا النص الذي أورده " آري " لا ينفي نسبة مصدر الشر إلى الذات الإلهية، بل على العكس فقد أكد من خلاله أن قوى الشر كان من ضمن عناصر الذات الإلهية وأنها كانت تقيم في اسمه ولكنه سعى إلى التخلص منها، على نحو ما فعل من ذي قبل في مرحلة الانكماش، كما نلاحظ أنه ربط بين الشيطان وقوى الشر، فقد اعتبر الشيطان رمزا لهذه القوى وهذه الفكرة لا تتكرر كثيرا في نظريات " آري " فقلما يربط بينهما، ودائما تظهر قوى الشر ككيان قائم بذاته في مقابل قوى الخير.

وقد لاحظ الباحث اليهودي " يعقوبسون " أن " عالم الفراغ " الذي كان نواة خلق العالم ظهرت به " البصمة " التي كانت تحتوى على جذور الشر، ومن هنا استنتج أن جميع العوالم التي ستبدأ في الظهور بعد مرحلة الانكماش ستكون عوالم فاسدة لأنها تكونت من عنصر سلبي من الذات الإلهية، عنصر يحوى بداخله قوى الشر مما يجعل هذه العوالم مهددة بالفناء، ويجعلها في حالة سعى دائمة للتخلص من هذه القوى على نحو ما فعل اللانهائي من ذي قبل⁽²⁾.

وقد اختلف الباحثون في تفسير المغزى من مرحلة الانكماش لدى " آري "، فقد اعتبرها " جرشوم شوليم " نوعا من " المفارقة "، أي مفارقة الذات الإلهية لقوى الشر وطردها إلى خارج المجال الإلهي، بهدف التخلص من العناصر الغريبة التي تختلف عن باقي قواه، فلقد كانت قوى الشر قبل الانكماش مبتلعة داخل النور الإلهي ومختلطة بباقي قواه دون أي تمييز بينهما، ولذا فكر الرب في التخلص منها فقام بجمعها وسحبها من بين قواه الأخرى المتجانسة، ثم ركزها في مكان واحد خارج نطاق عالمه الذي انكمش فيه، وبذلك حدث لها نوع من " المفارقة " أو " الانفصال " عن باقي القوى الإلهية. كما يرى " شوليم " أن عملية " الانكماش " لعبت دورا مهما في ظهور قوى الشر وبروزها فقد

(٢) שם، שערי קיבור אבי، פרק ג، קמ"ג ע"א.

(١) יעקבסון، עמ' ٢٨.

أكسبتها نوعا من الاستقلالية والقوة بعد أن كانت ذائبة وسط القوى الإلهية الأخرى⁽¹⁾. في حين يرى " تشبي " أن عملية الانكماش كانت عملية " تطهير للذات الإلهية " من قوى الشر ، فلقد كانت الذات الإلهية تحوى العديد من العناصر المتجانسة والقوى المتوازنة ، ولكن هذه العناصر والقوى كانت تحتوى على عنصر نجس وكان هذا العنصر بمثابة ذرة التراب التي تعكر طهارتها ، وكان لابد من التخلص منها وهذه النجاسة هي التي أثارت الإله وجعلته ينكمش كي يتخلص منها⁽²⁾.

ومعنى ذلك أن " عملية الانكماش " لدى " آري " والتي نجم عنها خلق العالم في المراحل اللاحقة عليها ، كانت تختلف تماما عن نظرية الفيض التي انتشرت في الفكر القبالي السابق على " آري " ، فالانكماش لدى " آري " لا يصف عملية فيض أو انتشار مباشر من المصدر الإلهي وإنما يتحدث عن " مفارقة الذات الإلهية لقوى الشر " أو " تطهير الذات الإلهية " من قوى الشر ، وفي كلا التفسيرين كان الغرض من عملية الانكماش التخلص من قوى الشر ، أما نظرية الفيض بمفهومها القبالي السابق على " آري " فقد اعتمدت في أساسها على نظرية " الفيض الأفلوطينية " التي تشير إلى صدور عشرة عقول من النفس الكلية التي صدرت عن العقل الكلى ، الذي فاض بدوره من الذات الإلهية⁽³⁾.

وقد أثرت هذه النظرية تأثيرا مباشرا على سفر الزوهر ، الذي سعى إلى نفى عمل الخلق عن الذات الإلهية على نحو ما ذهب أفلوطين ، ونسب الزوهر عملية الخلق إلى اللانهائي الذي فاض من الكثر وهو أول العناصر التي فاضت من الذات الإلهية ، والتي كشف من خلالها الإله عن ذاته ، ومن اللانهائي فاضت عشرة دروب تفاوتت في نقائها وطهارتها وفقا لقربها أو بعدها عن المصدر الذي فاضت منه⁽⁴⁾.

(٢) شولم ، غرشوم ، פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה ، מוסד ביאליק ، ירושלים ، תשל"ו ، עמ" ٢٠٦-٢٠٨ .

(٣) تشبي ، ישעיהו ، הסמלו הדת בקבלה ، רמת גן ، 1964 ، עמ" 16-15 .

(١) نظرية الفيض الأفلاطونية : يرى أفلوطين أن الفيض الإنشاد نجم عن امتلاء الذات الإلهية بالكمال ، فقد بلغت الحد الأقصى من الكمال وكان من الطبيعي أن يتدفق ما زاد عنها نحو الخارج ، فصدر عنه بداية العقل الكلى ثم النفس الكلية ، فالخلق في رأى أفلوطين لم يصدر عن الذات الإلهية مباشرة . عطيتو ، حربي عباس ، ملامح الفكر الفلسفي والتي في مدرسة الإسكندرية القديمة ، دار العلوم العربية ، بيروت لبنان ، ط ١٩٩٢ .

(٢) ספר זהר תורה ، מאת רבי שמעון בן יוחי ، ח"ב ، דפוס לוורנו יע"א מ"ב ע"ב - מג"ע א' , רע"א מהימנא . كان لسفر الزوهر أثر بالغ في نشر نظرية الفيض بين المتصوفة اليهود ، وقد ظلت هذه النظرية هائلا السائدة بينهم ، كما تأثر معظم متصوفة صنف بهذا الذي ومنهم " مائير بن جباى " و " موسى الفقرة وكما " الديني كان يعتقد أن الهدف الرأى من خلق الأوعية تجلى النور الإنشاد ، فكان في

ومن الأمور التي تؤكد اختلاف نظرية " الانكماش " لدى " آري " عن نظرية الفيض الزوهرية أن " آري " استخدم مصطلح " الفراغ " " הַפֶּרֶק " ليشير إلى عالم فارغ من الذات الإلهية نتيجة انسحاب الرب إلى عالم آخر داخلي انكمش فيه على ذاته تاركاً وراءه عالماً آخر فارغاً منه ومن نوره، في حين أن الزوهر استخدمه ليشير إلى " الكثر " الذي يمثل أول مرحلة من مراحل تجلي الذات الإلهية⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أن مصطلح " الفراغ " في الزوهر يشير إلى ظهور الرب وتجليه، في حين أنه لدى " آري " يشير إلى اختفائه.

ومن خلال مرحلة " الانكماش " يتبين لنا عدة أمور :

١- أن مرحلة " الانكماش " كانت ضرورية من أجل انفصال قوى الشر عن الذات الإلهية وإبعادها عن المجال الإلهي كلية.

٢- أن قوى الشر برزت في مرحلة مبكرة من عملية الخلق، وحتى ذلك الحين لم تعرف باسم محدد ولم تنسب إلى مصدر محدد، وإنما عرفت بقوى الشر فقط.

٣- حدد " آري " المغزى الصوفي للشتات اليهودي في مرحلة " الانكماش " في عملية انكماش اللانهائي ذاتها وفي انسحاب نوره، فقد اعتبر " آري " " الانكماش " شتات للذات الإلهية، حيث انسحب اللانهائي من عالمه وانتقل إلى عالم آخر بهدف تطهير المجال الإلهي وإصلاح الخلل الذي استشرى به من جراء اختلاط قواه بقوى الشر - على الرغم من أن قوى الشر كانت إحدى القوى الإلهية كما يتضح من مرحلة الانكماش لدى " آري " - وقد علق " آري " على هذا الشتات أهمية كبرى فهو في رأيه أدى إلى خلق عالم جديد يتسم بالطهارة والنقاء هو عالم " الانكماش " في حين حبست قوى الشر خارجه في عالم الفراغ، وقد انعكس شتات الذات الإلهية في العالم العلوي على بنى إسرائيل أيضاً، فقد نفى بنى إسرائيل بين الأغيار وهم رمز قوى الشر والنجاسة - من وجهة نظر " آري " - وكان عليهم أن يتخلصوا من هذه القوى كما فعل الرب من ذي قبل في مرحلة " الانكماش " ، ثم علق " آري " خلاص الذات الإلهية على أعمال

يعتقد " أن النور الإنشاد كالفقه يظهر يجب أن يتغشى أو يرتدى رداءً وذلك لأن النور الإنشاد ذو طبيعة روحانية لا يمكن رؤيتها إلا حينما ترتدى رداءً مادياً. وحينذاك تتجلى أمام العين ويمكن رؤيتها وعلى هذا الأساس فاض من القرطبي عشرة أوعية. " انظر : קוּרְבָּנָה ، מִשְׁחָה ، פֶּדֶס רְמוֹנִים ، יְרוּשָׁלַיִם ، ١٨٨٠ ، "ג"כ"ב.

(3) זהר ، ח"א ، טו"א . للمزيد راجع : יעקבסון ، لام" ، 26.

بنى إسرائيل فالتزامهم بوصاياهم وأوامره يؤدي إلى تقوية جانب الخير ويضعف من قوى الشر، مما يؤدي إلى إضعاف قوى الأغيار وحينذاك يتمكن بنو إسرائيل من القضاء عليهم والتخلص من شتاتهم، وفي ذات الوقت يتخلص الرب من شتاته ويخرج من مرحلة الانكماش^(١).

وتجدر الإشارة إلى أن سفر الزوهر قد سبق واعتبر الأغيار رمزا لقوى الشر والنجاسة وأطلق عليهم قوى الجانب الأيسر، في حين اعتبر بني إسرائيل رمزا لقوى الخير والطهارة وأطلق عليهم قوى الجانب الأيمن^(٢)، وقد استعان " آري " بهذه الفكرة في توضيح المغزى من الشتات في مرحلة الانكماش فقد شبه شتات بني إسرائيل بين الأمم بالصراع بين قوى الخير والشر، وحينما تتمكن قوى الخير من التغلب على قوى الشر يأتي الخلاص وينتهي معه شتات بني إسرائيل وشتات الذات الإلهية.

فقد ربط " آري " إذن مصير الرب بمصير بني إسرائيل، بل جعل بني إسرائيل هم المسؤولون عن تحديد هذا المصير من خلال أفعالهم. وجديرا بالذكر أن هذه الفكرة ستعكس لنا بصورة واضحة في مرحلة الإصلاح السفلي.

ويرى " يوسف دان " أن تفسير " آري " لظاهرة الشتات في مرحلة الانكماش جعل بني إسرائيل جزءا من الهيئة الإلهية بل إن " آري " اعتبر الشتات الذي عاش فيه بنو إسرائيل ظاهرة إلهية قبل أن يكون ظاهرة بشرية، كما أنه جعل خلاص الرب متوقفا على خلاص بني إسرائيل وأن خلاصه أصبح نتيجة حتمية لخلاصهم^(٣).

ويلي مرحلة " الانكماش " في نظرية " آري " مرحلة " الانكسار " ويقصد بها انكسار الأوعية التي كانت تحمل النور الإلهي.

الانكسار " השבירה " :

لقد تولد عن انكماش الرب - كما سبق أن ذكرنا - " الفراغ " وهو نواة خلق العالم، فبعد أن انكمش الرب وسحب أنواره إلى الداخل مكونا ما يشبه العالم الداخلي الخاص به،

(١) ويטאל ، עץ חיים ، כט ע"א - ע"ב.

(٢) זהר ، תהלים ، ע"ס ١٤٥ ، במדבר ، עמ' ٩٩ .

(٣) דן ، יוסף ، הסיפור החסידי ، בית הוצאה כתר ، ירושלים בע"מ ، ١٩٧٥ ، עמ' ١٧ . גם ،

דן ، ספרות המוסר והדרשות ، בית הוצאה כתר ، ירושלים בע"מ ، ١٩٧٥ ، עמ' ٢١٧ -

بدأ في إرسال أشعة نورانية إلى عالم الفراغ، وقد اخترقت هذه الأشعة عالم الفراغ وتمركزت في منتصفه، ونتج عن توالى إرسال هذه الأشعة خمسة عوالم كان أولها عالم "آدم الأول" "אדם הראשון" وهو يعتبر الشخصية المركزية في هذا الفراغ ويرمز إلى الصورة الكاملة من الطهارة والإصلاح⁽¹⁾.

وعالم "آدم الأول" يصور - في نظرية "آري" - في صورة إنسانية كاملة المعالم والأعضاء، ولكنها مخلوقة من النور وتستمد روحها من الذات الإلهية، أي أنه عالم روحي. وقد حفظ الرب في داخل هذا العالم النفوس والنسمات والأرواح التي ستحل في هذا العالم منذ خلق آدم وحتى نهاية الخليقة، ويوضح "فيتال" هذه الفكرة معبرا عن رأى "آري" فيقول:

"وفى كل عضو من أعضائه - يقصد آدم - ألوف مؤلفة من هذه النفوس وهى الأشعة "הנפשות" . فهناك نفس معلقة في رأسه وأخرى في عينيه فكل نسماتكم حفظت في آدم الأول وأنتم الأشعة"⁽²⁾.

وتعد فكرة خلق الرب النسمات البشرية ثم إعادة حفظها من الأفكار التي كانت رائجة في الفكر القبالي، حيث يذكر "موشيه بن نحمان" وهو من أقطاب الفكر القبالي في مدرسة جيرونا في القرن الثاني عشر الميلادي، أن الرب حفظ النسمات البشرية في صندوق أطلق

(2) ויטאל، חיים، שערי קדושה، חלק שלישי، הקדמה ראשונה לשער א، ב"א"ע"ב. ترجع فكرة خلق "عالم آدم الأول" إلى الفكر الغنوصي الديني اعتقد أن الرب حينما شرع في الخلق كان أول من خلقه هو "الإنسان القديم"، وقد اعتبره صورة الإنسان الكامل التشبيه تعيش في عالم المثل، وهذا الإنسان هو النموذج الديني خلق آدم على صورته، فقد ورد في كتاب "منحول يوحنا" - وهو من أهم المؤلفات التشبيه تنتمي للفكر الغنوصي - : "إن أول ما صدر عن الله كانت الفكرة الأولى، ثم تحولت صورتها إلى شبه إنسان هو الإنسان القديم، بعد ذلك ظهرت المعرفة الأولى وتوالى عملية = الخلق التشبيه انتهت بخلق الأيونات أو أفلاك القوى الروحانية. انظر : السواح، فراس، الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، ط ٣، ٢٠٠٤، ص ٢٠٨ - ٢١٠. و"الإنسان القديم" الديني أشار إليه الفكر الغنوصي هو ذاته "آدم الأول" الديني أشار إليه آري في بدء عملية الخلق، وهو أول من تم خلقه ونظرا لشدة روحانيته وطهارته فقد استبعده آري من عملية خلق العالم المادي وقصرها على الأربعة عوالم التالية عليه في الخلق.

(1) ויטאל، חיים، ספר גלגולים، מהדורת זאליקייב، תקל"ד י"ד י"ח، ויטאל، עץ חיים،

מ"ט-ל"א.

عليه " صندوق النسمات " ، وقد اقتفى الزوهر أثر " ابن نحمان " في هذا الصدد وقد أطلق على هذا الصندوق في بعض الأحيان " صندوق النسمات " وفي أحيان أخرى " جسد النسمات " ⁽¹⁾ .

وعلى الرغم من شيوع هذه الفكرة في القبالاه، فإن " آري " - على ما يبدو - قد استمد هذه الفكرة من " مدراش ربا " حيث ذكر هذا المدراش أن النسمات البشرية حفظت في داخل أعضاء آدم فيقول :

" إن كل النسمات خرجت من آدم من شعره أو من رأسه أو من رقبته أو أنفه أو ذراعه " ⁽²⁾ .

وهذه المقولة تتشابه إلى حد كبير مع ما ورد في نص " فيتال " السابق .

وقد لجأ آري لتأويل فقرة التكوين التالية :

" وحدث في وقت توحم الغنم إني رفعت عيني ونظرت في حلم وإذا الفحول الصاعدة على الغنم مخططة " לאקוידים " ورقطاء " נקוידים " ومنمرة " פרוידים " ⁽³⁾ ، فقد رأى أن هذه الفقرة تشير إلى العوالم التي تكون منها جسد " آدم الأول " الذي ظهر في هذه النظرية في صورة جسد كامل الهيئة كان يحوى بداخله عالمين . عالم علوي يشغل الجزء الأعلى من جسده وقد أطلق عليه " العالم المخطط " " לאולם המخطط " ، وعالم آخر سفلي يشغل الجزء السفلي من جسد آدم وقد أطلق عليه " عالم الرقطاء " أو " النقط " " לאולם הנקוידים " .

(٢) זהר חדש ، בראשית ، נדפס באזמיר ، ברכ " ١ ، מדרש הנעלם ، ח "א - لا "ב . و للمزيد عن هذه الفكرة راجع : متولي ، حنان كامل ، النفس في القباله بين القرن التي عشر والرابع عشر المفاجئ ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٣ ، ص ٥٩ - ٦٠ . وتجدر الإشارة إلى أننا قد وجدنا هذه الفكرة شائعة أيضا لدى المتصوفة المسلمين ، ونذكر منهم " ابن عربي " الديني أشار إلى أن الأرواح كانت موجودة بالفعل حية ناطقة وقد حفظها الرب فيما يعرف " بخزائن الجود الإنشاد " راجع في هذا الصدد : هلال ، إبراهيم إبراهيم ، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها على النبوة ، ج ١ ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧ ، ص ١٥٣ ، وانظر لنفس المؤلف : بحوث في العقيدة والتشريع ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٥ .

(١) מדרש רבא ، שמות ، מהדורה חדשה ، ירושלים ، תשל"ה ، פר : מ .

(٢) تكوين ٣١ : ١٠ . تناول هذه الفقرة اتفاق يعقوب مع لابان على رعاية مواشيه ، مقابل أن يأخذ يعقوب كل شاة رقطاء وبلقاء وكل شاة سوداء بين الخرفان وبلقاء ورقطاء بين الماعز ، وقد احتال يعقوب على لابان ، فصارت الماشية الضعيفة للابان والقوية ليعقوب . انظر : تكوين ٣٠ : ٢٥ - ٤٣

ثم يفسر " آري " سبب إطلاق هذه الأسماء على عالمي آدم فيقول :
 "إن الأنوار الإلهية كانت تتدفق إلى العالم العلوي من فم آدم وأذنيه وأنفه في شكل خطوط مستقيمة ومتوازية ترتبط ببعضها بعضا ، ولذا أطلق على هذه الأنوار " الأنوار المخططة " "אורות לקודות" وأصبح اسم هذا العالم "العالم المخطط " "עולם המخطط" ، أما الأنوار الإلهية فقد كانت تندفع إلى العالم السفلي من عيني آدم في هيئة نقط ولذا أطلق على هذه الأنوار "الأنوار المنقطة " "אורות נקודות" وعرف هذا العالم " بعالم النقط " "עולם הנקודים"^(١) .

وطبقا لهذه النظرية السالفة الذكر يعتبر "عالم النقط" أقل طهارة من "العالم المخطط " ، وذلك لأن الأخير أكثر قربا من آدم ، وحينما تصله الأنوار الإلهية تكون مازالت محتفظة بتوهجها ، ولكنها حينما تصل إلى " عالم النقط " تكون فقدت جزءا من هذا التوهج وتصبح أنوارها باهتة وخافتة وبالتالي تفقد جزءا من طهارتها ولذا كان هذا العالم يتسم بضعف نوره .

ثم يكمل " فيتال " عرض نظرية " آري " في مؤلفه " شجرة الحياة " فيقول :
 "وبعد أن خلق "عالم آدم الأول " توالى خلق باقي العوالم التي تكونت في مركز الفراغ ، فخلق "عالم الفيض " "עולם האצילות" ثم "عالم الملائكة " "עולם העליון" ثم "عالم المركبة " "עולם המרכבה" وأخيرا "عالم الخلق " "עולם הבריאה" ، وهذه العوالم بالطبع أقل طهارة من "عالم آدم الأول " الذي استبعده آري من عملية إفاضة الأوعية التي تحمل النور الإلهي ، فقد حصر هذه الإفاضة في العوالم الأربعة السالفة الذكر .

وبعد خلق هذه العوالم استمر اندفاع الأنوار الإلهية من اللانهائي - الذي كان حتى ذلك الحين في مرحلة الانكماش - في شكل دائري عبر مجرى دقيق كان يخترق جدار هذه العوالم ، ثم بدأ هذا الشكل الدائري في الانفصال تدريجيا مما أدى إلى تكون عشرة أوعية^(٢) ، ولم يتوقف النور الإلهي عن التدفق إلى هذه الأوعية ، ففاض بداية في وعاء الكثر فأخذ

(٣) ויטאל ، שערי קדושה ، חלק שלישי ، הקדמה ראשונה לשער א ،

(١) الأوعية : يقصد بها دروب الفيض العشرة التشبيه صدرت عن الرب وهى على التوالي : الكثر (التاج) ، الحكمة ، البناء (الفهم) ، الדיعاء (المعرفة) ، الجيورا (القوة) ، الحيسد (الرحمة) ، التفئيرت (الجمال) ، النيتسح (النصر) ، الهود (المجد) وأخيرا الملكوت (الملك) .

حاجته من النور الإلهي، ثم تدفق في وعاء الحكمة الذي احتفظ بالنور الخاص به، ثم واصل هذا النور تدفقه حتى وصل إلى البيناه فأخذت كمية النور اللازمة لها، ثم اندفع هذا النور ليملاً الأوعية السبعة الباقية، ولكن هذه الأوعية لم تستطع تحمل النور الإلهي كاملاً فانكسرت، ورفع النور الإلهي إلى أعلى بينما سقط حطام الأوعية إلى أسفل وهو محمل ببقايا النور الإلهي⁽¹⁾.

ومن رأى " آري " يتبين لنا عدة أمور :

- اعتبر " آري " أن اللانهائي هو مصدر إفاضة الأوعية، وهو ما ذهب إليه معظم القباليين السابقين له والمعاصرين، ونذكر منهم " موسى القرطبي "، وهو رائد القبالة النظرية في صفد، فقد اعتقد أن الفيض صدر عن اللانهائي الذي فاض من العلة الأولى أو الذات الإلهية⁽²⁾، مقتفياً بذلك أثر الزوهر الذي يعبر عن التيارات القبالية المختلفة التي سادت في مدرسة جيرونا⁽³⁾.

- أشار " آري " إلى أن الأنوار الإلهية التي ملأت الأوعية كانت تفيض في شكل دائري، ويقصد بذلك أنه بعد أن أفاض وعاء الكتر، أحاط به وعاء الحكمة، ثم أحاط وعاء البيناه بوعاء الحكمة، ثم أحاط وعاء الحيسد بوعاء البيناه، وهكذا إلى أن وصل هذا النور إلى وعاء الملكوت، ومعنى ذلك أن النور الإلهي كان يفيض من الداخل إلى الخارج في شكل دائري⁽⁴⁾.

- يتضح من رأى " آري " السابق أن النور الإلهي بأكمله كان يدخل الوعاء، فيأخذ منه حاجته ثم يخرج باقي هذا النور ويتجه إلى وعاء آخر. وعلى هذا الأساس اعتقد " آري " أن الأوعية الثلاثة العليا وهي الكتر والحكمة والبيناه كانت أوعية كبيرة الحجم لذا تمكنت من استيعاب النور الإلهي بأكمله واحتوائه بداخلها، ولكن باقي الأوعية السبعة من الحيسد وحتى الملكوت لم تتمكن من احتوائه، وفي اعتقاد " آري " أنه لو تدفق النور الإلهي المخصص لوعاء الحيسد - على سبيل المثال - منفصلاً عن باقي الأنوار الإلهية لاستطاع وعاء الحيسد أن يحمله وربما أنه لم ينكسر، وينطبق هذا الحال على باقي

(٢) شם، הקדמה שנייה לשער א', ויטאל, עץ חיים, שער שבירת הכלים, ע"ט - צ"ג.

(١) זהר, ח"ב, מב ע"ב - מג ע"א רעיא מהימנא.

(٢) קורדוברו, כו-כח.

(٣) ויטאל, שערי קדושה, חלק שלישי, הקדמה שניה לשער א'.

الأوعية ، ولكن لأن النور الإلهي تدفق بأكمله إلى هذه الأوعية فإنها لم تستطع حمله^(١) .
- على الرغم من أن " آري " ارجع انكسار الأوعية السبعة - في النص السابق - إلى عدم قدرتها على حمل النور الإلهي فإنه في جزء آخر من المؤلف ذاته يذكر على لسان " فيتال " أن السبب في انكسار الأوعية يرجع إلى تعرض قوى الشر التي في جوانب الفراغ لها مما أدى إلى حدوث خلل ما في المجال الإلهي نجم عنه تحطم الأوعية وسقوطها إلى أسفل^(٢) .

و على الرغم من أن فكرة " انكسار الأوعية " التي تحمل النور الإلهي كانت من الأفكار الجديدة التي أدخلها " آري " على نظرية الخلق في الفكر القبالي ، فإننا وجدنا نصا في سفر الزوهر يشير بصورة مقتضبة وموجزة إلى " زيارة الرب لأوعيته المكسورة في أيام الأعياد " وقد ورد به ما يلي :

" إن سعادة الرب في سعادة الفقراء ، وفيما يقدر أن يقدمه لهم . لأن الرب في هذه الأيام (يقصد أيام الأعياد) كان يأتي ليرى أوعيته المكسورة " הכלים השבורים שלו " .
وكان يدخل إليها فلا يجد ما يسره . ويبكى عليها ثم يصعد إلى أعلى وينوى خراب العالم . فيأتي أبناء الشيفا العليا إليه (يقصد الملائكة) ويطلبون منه العفو والرحمة^(٣) " .

والنص السابق نص غامض لا يذكر شيئا عن ماهية هذه الأوعية أو يوضح سبب كسرها ، كما لا يتضح منه أيضا ما إذا كانت هذه الأوعية هي ذاتها الأوعية التي فاض بها النور الإلهي أم إنها أوعية أخرى غيرها . ومما يزيد الأمر غموضا أنه بخلاف هذا النص الوارد في سفر الزوهر لم نجد نصا آخر به يذكر شيئا عن الأوعية المكسورة ، على خلاف طابع الزوهر الذي كان يتميز بتكرار الفكرة أكثر من مرة ، ولذا كان من الصعب الربط بين " الأوعية المكسورة " لدى " آري " و " الأوعية " التي ورد ذكرها في الزوهر .

ويرى " آري " أن حطام الأوعية المكسورة التي سقطت إلى أسفل وبها بقايا النور الإلهي كانت نواة قوى الشر التي تبلورت في هذه المرحلة بصورة كبيرة من حيث الشكل والمضمون ، فلقد اكتسبت في هذه المرحلة شكلا محددا حيث أصبح وعاء " القوة " " ה' " .

(٤) ويטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، ע"ט - ע"כ .

(٥) ويטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، צ"ג - צ"ה ، انظر أيضا : דן ، ספרות המוסר ، עמ" ٢١٨ .

(١) זהר דברים ، עמ" ١١٨ .

" الدين " ، الذي يقابله وعاء " الرحمة " " הַחַסֵּד " " الحيسد " ، مصدرا لإفاضة كما أطلق " آري " على قوى الشر في هذه المرحلة مصطلح " القليفوت " " הקליפות " ويشير هذا المصطلح إلى القشرة الخارجية التي تحوى بداخلها العناصر المختلفة لقوى الشر ، مثل الموت والنجاسة والأغيار والدمار وغيرها من العناصر الأخرى التي تتضمن مفهوم الشر^(١).

وقد بنى " آري " رأيه السابق الخاص بتبلور قوى الشر اعتمادا على ما ورد في سفر الزوهر في هذا الشأن ، فقد افترض الزوهر وجود جذور قوى الشر في مرحلة الفيوضات الإلهية ، وأن هذه الجذور تبلورت نتيجة لحدوث سقوط أو انهيار في المجال الإلهي ، الذي ظهر لدى " آري " في صورة انكسار الأوعية . وقد نسب الزوهر قوى الشر إلى وعاء الدين نقيض وعاء الحيسد ، ثم أرجع الزوهر الانهيار الذي وقع في المجال الإلهي إلى عدم توازن قوتي " الدين " و " الحيسد " أو بمعنى أدق سيادة قوى " الدين " على " الحيسد " مما أوقع ضررا شديدا بالعالم العلوي . إلا أن الزوهر كان يعتقد أن هذا الانهيار مهم للغاية لأنه أدى إلى تطهير الذات الإلهية نتيجة مفارقة قوى الشر لها^(٢) ، كما أن مصطلح " القليفوت " الذي رمز " آري " به لقوى الشر ، سبق أن استخدم بنفس المعنى على نطاق واسع في الزوهر^(٣).

ومن الملاحظ أن قوى الشر ، في هذه المرحلة من نظرية آري ، أصبح لها وجود ملموس ومستقل عما كانت عليه في مرحلة الانكماش ، حيث كانت مجرد بصمة ملتصقة بجوانب الفراغ ولم يكن لها مصدر محدد ، ولكن في مرحلة " الانكسار " برزت هذه القوى بصورة واضحة ومستقلة .

(٢) ويטאל ، עז חיים ، שער שבירת הכלים ، צ"ח .

(١) זהר ، ח"ג ، רצ"ב ، קל"ז ע"ב - קל"ח ע"א ، ח"ג ، קל . من الجدير بالذكر أن فكرة نسبة مصدر الشر إلى الدين ونسبة الخير أو الرحمة إلى الحيسد كانت من النظريات الشائعة بين القباليين في فترة ما قبل الزوهر أيضا حيث يقول " راب عزرائيل " - وهو من متصوفة مدرسة جيرونا في القرن التي عشر المفاجئ - " إن بناء الإنسان مثل بناء الدروب الإلهية ، فالخير والشر في العالم مصدرهما الحيسد والدين ، والإنسان بداخله الغريزتين ، وهما رسل الخير والشر ، فحينما يرتكب الإنسان إثما يقوى غريزة الشر ويؤدى إلى اشتعال قوة الدين أو ملاك الموت وحينما يقدم خيرا يتدفق الخير من الحيسد وهى ملاك الخير . " انظر : תשב"י ، ישעיהו ، פירוש האגדות לרבי עזראל ، הוצאת ספרים מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، תשמ"ג ، עמ' ٣٢-٣٣ .

(٢) זהר ، ח"ג ، קצב ע"ב .

وعلى الرغم من أن عملية "انكسار الأوعية" أدت إلى بروز "القليفوت" وظهورها بشكل قوى وبارز وسط باقي الأوعية الأخرى، فإن "آري" اعتبر عملية الانكسار عملية مهمة للغاية، فلقد اعتبر الانكسار نوعاً من تطهير العالم وتخليصه من الشر، لأنه من خلال هذه العملية خرجت "القليفوت" من وسط الأوعية الإلهية بعد أن كانت مختلطة بها وفي مقدورها أن تنجسها^(١).

إذن فقد اعتبر "آري" عملية الانكسار بمثابة تطهير لباقي الأوعية وتخليصها من قوى الشر التي كانت مختلطة بها، وكان هذا أيضاً هو الغرض من مرحلة الانكماش. كما يتفق تفسير "آري" السابق مع تفسير الزوهر لعملية الانهيار التي حدثت في المجال الإلهي، فقد كان الغرض من الحالتين الانكسار لدى "آري" و"الانهيار" في الزوهر التطهير، وتوضح آراء "آري" السابقة أثر سفر الزوهر على أفكاره ومفاهيمه.

وقد أطلق "آري" على "حطام الأوعية المكسورة" مصطلح "موت الملوك" "מיתת המלכים" وذلك اعتماداً على تأويله لفقرة التكوين التالية :

"وهؤلاء هم الملوك الذين ملكوا في أرض أدوم قبلما ملك لبنى إسرائيل"^(٢)، فقد رأى "آري" أن كلمة "الملوك" تشير إلى الملوك الذين خضع بنو إسرائيل لحكمهم أو نفى بنى إسرائيل بين شعوبها، وقد خضع بنو إسرائيل لحكم هؤلاء الملوك قبل أن يتمكن الرب - وذلك من وجهة نظر "آري" - من القضاء عليهم ولكن بعد أن تمكن الرب من القضاء على هؤلاء الملوك بالموت وهو ما اصطلح "آري" على تعريفه "بموت الملوك" خضع بنو إسرائيل لحكم الرب.

ثم طبق "آري" هذه الفقرة على "الأوعية" فالأخيرة هي "الملوك التي حكمت بنى إسرائيل" وذلك طبقاً لما ورد في فقرة التكوين السابقة وكان حكم هؤلاء الملوك يتسم بالفساد لذا كان لابد من القضاء عليهم لتخليص العالم منهم، وكذلك الحال بالنسبة للأوعية فقد فضل الرب أن يكسرها قبل أن يتكون منها عالم فاسد، فلم يكن بين هذه الأوعية أي اتساق بين قواها أو انسجام نتيجة سيادة قوى الدين على قوى الحيسد. وقوى

(٣) ويטאל، עץ חיים، שער שבירת הכלים، פא-פט ואיضا، תשב"י، ישעיהו، תורת הרעו הקליפה בקבלת הארי، תש"ב، כ-מז-מט.

(١) تكوين ٣٦: ٣١. تتحدث هذه الفقرة عن حكم ملوك أدوم - وهم الذين ينسبون لنسل عيسو - لأرض أدوم وهي جبل سعيير الديني توجه عيسو إليه تاركا أرض كنعان لأخيه يعقوب بعد أن ضاقت الأرض بهما. انظر تكوين ٣٦: ١-٨.

الدين قوة تتميز بالحدة والغضب وحينما تثار هذه القوى وتزيد حدتها تؤدي إلى وقوع الكوارث التي تهدد العالم بأكمله بالانهيار ، ولذا فقد حطم الرب هذه الأوعية وسقط هذا الحطام إلى أسفل وهو يحوى بداخله قوى الدين وبعض أشعة النور الإلهي ، ثم بدأ الرب في خلق أوعية أخرى جديدة تكون نواة للعالم الطاهر الذي سيخضع فيه بنو إسرائيل لحكم الرب^(١) .

ويمكننا أن نستنتج من رأى " آري " السابق النقاط التالية :

- حملت قوى الشر وقوى الخير في هذه المرحلة مسما جديداً ، وذلك بعد أن حدد لكل منهما مصدراً مختلفاً فاضت منه وهى على الترتيب الدين والحيسد ، وبالتالي تحول الصراع في هذه المرحلة إلى صراع بين الدين والحيسد بعد أن كان بين الشر والخير .

- أرجع " آري " الانكسار الذي وقع في الأوعية إلى عدم التوازن بين قوى الدين والحيسد ، وهو ما سبق أن جعله الزوهر من ذي قبل سبباً مباشراً للانهيار الذي وقع في المجال الإلهي .

- يتضح لنا أيضاً أن الرب تعتمد كسر الأوعية ، وأنها لم تكسر من تلقاء ذاتها بسبب عدم قدرتها على حمل النور الإلهي أو بسبب تعرض قوى الشر لها كما سبق وأن ذكر " آري " ، ويمكننا إرجاع هذا التناقض في نظرية " آري " الخاصة بمرحلة الانكسار إلى أنه وقع تحت تأثير سفر الزوهر ، وحاول أن يوفق بين رأى الزوهر في هذا الموضوع وبين رأيه الخاص إلا أنه لم يفلح في ذلك واضطر إلى ذكر رأيه جنباً إلى جنب مع سفر الزوهر ، على الرغم من اختلافهما .

- يحمل رأى " آري " السابق فكرة مؤادها أن الرب كان يقوم بخلق الأوعية ثم يعود ويحطمها لأنها كانت تحتوى على عنصر فاسد لا يصلح أن يكون نواة خلق العالم ، وقد استند في هذا الرأى إلى فقرة التكوين السابقة ، وقد برزت هذه الفكرة بصورة واضحة ومفصلة في الزوهر ، وقد اعتمد الزوهر أيضاً في بناء فكرته على فقرة التكوين السابقة الذكر ، فقد ذهب الزوهر إلى أن الرب كان يخلق العوالم - التي ظهرت لدى " آري " في شكل الأوعية - ويؤسسها ثم يعود ثانية ويخربها ، ثم يوضح الزوهر سبب تخريب الرب لهذه العوالم فيقول : " إن هذه العوالم التي خربها الرب كانت فيوضات قديمة موجودة في الفكر الإلهي وكان يشوبها بعض الفساد . وحينما خرجت هذه الفيوضات

إلى حيز الوجود وأصبح لها كيان مستقل نجم عنها ظهور عوالم فاسدة . مما دفع الرب للتخلص منها كي يتمكن من خلق عالم آخر يتسم بالطهارة^(١) .

- من نص الزوهر السابق يتضح أنه قد نسب بدوره مصدر الشر إلى الذات الإلهية ، وأن الرب حاول التخلص منه بدافع التطهير ، ومن الواضح أيضا تأثر " آري " بأفكار الزوهر في هذه النقطة .

- من الجدير بالذكر أن مدراش ربا كان قد سبق وأن أشار إلى فكرة قيام الرب بخلق عوالم ثم تخريبها ، ولكنه لم يضع تفسيراً لهذه الظاهرة فقد ذكر بصورة مقتضبة :

" قال راب أبهو . إن الرب كان يخلق عوالم ويخربها ، ثم يعود ثانية فيخلق عوالم ويخربها إلى أن خلق هذا العالم^(٢) .

ومن الواضح أن سفر الزوهر قد نقل هذه الفكرة عن هذا المصدر ، ثم تأثر " آري " بها من خلال سفر الزوهر وأضاف لها ما يتناسب مع نظريته الخاصة بالانكسار .

ويتبقى فيما يتعلق بمرحلة الانكسار نقطة أخيرة وهي العلاقة التي أوجدها " آري " بين

(١) זהר ، ח"ג קכח ע"א ، רלבב ע"ב . تجدر الإشارة إلى أن الزوهر قد أشار في موضعين آخرين إلى أن الرب كان يخلق عوالم ثم يقوم بتخريبها ، ولكنهما ذكرا سبباً مختلفاً تماماً عن السبب المذكور أعلاه ، وهو التوراة فقد كان الرب يخلق العالم ويعرض عليه التوراة فيرفضها ، فيهدم الرب هذا العالم وقد تكررت هذه العملية من البناء والهدم إلى أن خلق الرب العالم وخلق فيه بني إسرائيل فأمنوا بالتوراة ، فأبقى الرب على هذا العالم ولم يخربه ، ويقول الزوهر في توضيح هذا الأمر : " وهذه مواليد الخراب " תה"ו التي رمز لها الرب في الفقرة الثانية من سفر التكوين قائلا : " وكانت الأرض خربة وخالية (التكوين ١ : ٢) . وهؤلاء هم الذين قال عنهم إن الرب خلق عوالم وخربها وإن الأرض كانت خربة وخالية . فإذا سأل سائل . كيف كيف خلق الرب عوالم ثم خربها فقد كان من الأفضل ألا يخلقها منذ البداية . ولكننا نقول إن هذا كان ضرورياً لأن في ذلك حكمة . فالرب لا يخرب صنع يده ولكن المغزى المقصود من ذلك أن الرب حينما خلق العالم خلق معه التوراة لأنها أساس العالم . وقد رفضت أمم العالم التشبيه كانت تعبد الكواكب والنجوم الإيمان = بالتوراة وظلت في حالة خراب وظلمة . وهذا هو سر خلق بناء الرب العوالم ثم تخريبها . فالعوالم التي خربت هي التي رفضت الإيمان بالتوراة . فالرب لا يخرب عمل يده كما يعتقد البشر . " انظر : זהר ، בראשית ، ע"מ ٣٢ ، קהלת ، ע"מ ١٦٩ .

(١) מדרש בראשית רבה ، פרשה ، חט ، ב . كما أشار " مدراش تهليم " إلى العوالم التشبيهية سبقت خلق هذا العالم ، وقد رمز إلى هذه العوالم بكلمة الأجيال فيقول : " خلق الرب تسعمائة أربعة وسبعون جيلاً قبل أن يخلق هذا العالم ولكنه أبادهم في غمضة عين بسبب فسادهم " . انظر : מדרש תהלים ، צ"ג ، קה גע .

ظاهرة الشتات ومرحلة الانكسار .

لقد اعتبر " آري " أن الانكسار الذي أدى إلى استئصال الأشعة الإلهية من مكانها، أي من العالم العلوي الطاهر، وسقوطها إلى عالم آخر نجس هو العالم السفلي، بمثابة نفى أو شتات لهذه الأشعة، فقد انتقلت من عالمها إلى عالم آخر رغماً عنها، وقد أدى هذا النفي إلى اختلاطها بقوى النجاسة المغايرة لطبيعتها، وقد انعكس هذا النفي أو الشتات الذي وقع في العلي على موقف إسرائيل فلقد أبعدت الأمة الإسرائيلية الطاهرة بدورها عن أرضها، وتفرق أبنائها بين أمم العالم النجسة وأجبروا على الاختلاط بهم والعيش في وسطهم رغماً عنهم^(١).

إذن فالنفي أو الشتات الذي شغل حيزاً في تاريخ بني إسرائيل ليس إلا تعبيراً عن الشتات الإلهي وانعكاساً لحدث وقع في العالم العلوي، شارك فيه بنو إسرائيل - من وجهة نظر " آري " بالطبع، ولا شك أن " آري " قد جعل الأشعة الإلهية الطاهرة التي تشتت رمزا لبني إسرائيل ذاتهم، وبالتالي فقد أكد أن بني إسرائيل جزء من الذات الإلهية. ثم نصل إلى المرحلة الأخيرة في نظرية " آري " وهي أهم مراحل هذه النظرية ألا وهي مرحلة " الإصلاح العلوي والسفلي " .

الإصلاح " הפרודין " و " התיקון " :

وضع " آري " هدفاً محدداً لعملية الإصلاح وهو إضعاف قوى الشر، ووقف اختلاطها بقوى الخير، ورأى أنه يمكن حدوث ذلك من خلال رفع أشعة النور الإلهي الطاهرة - التي علق بمخاطم الأوعية المكسورة وسقطت في العالم السفلي - إلى أعلى فيما عرف لدى " آري " " برفع الأشعة " " העלאת הנצוצין " ^(٢).

وقد حدد " آري " لكل من الإله والإنسان دوراً في عملية الإصلاح، ولذا يتم الإصلاح على مرحلتين تبدؤه المرحلة الأولى في المجال الإلهي ذاته، ثم يكمل الإنسان في المرحلة الثانية ما بدأه الرب .

- مرحلة الإصلاح الأولى " العالم المنمر " " עולם הפרודין " :

سبق وأن ذكرنا أن الانكسار وقع في الأوعية السبعة السفلي فقط، أما الأوعية الثلاثة العليا، أي الكثر والحكمة والبيנה، فلم يصبها ضرر ولم تتعرض للفساد، ولذا انحصرت

(٢) ويטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، ק"א .

(١) ويטאל ، ספר הגלגולים ، יט .

مهمة الرب في إصلاح هذه الأوعية السبعة، ويطلق " آري " على عملية الإصلاح التي تتم في هذه الأوعية " العالم المنمر " " לֵאמֹר הַפְּתִיחַ " ، وقد بنى هذه النظرية معتمداً على تأويله لفقرة التكوين السالفة الذكر : " " وإذا الفحول الصاعدة على الغنم مخططة ورقطاء ومنمرة " פְּתִיחַ " " " ، حيث اعتبر " الفحول المنمرة " رمزا لعملية الإصلاح الإلهي .

ويبدأ الإصلاح في هذا العالم من خلال إحداث تغيرات شاملة في شكل الأوعية، فقد استبدل " آري " هذه الأوعية بما يعرف " بالملاح " " הַפְּתִיחַ " التي كانت نواة عالم الإصلاح، وهي بمثابة أوعية ذات شكل مختلف وصورة مغايرة للأوعية السابقة، ولديها القدرة على حمل النور الإلهي واستيعابه بداخلها دون أن يصيبها أي خلل، وقد أطلق " آري " على هذه الأوعية في صورتها الجديدة " الملاح " ، لأنه استمد أسماء هذه الأوعية من ملاح وجه الإنسان ومن العلاقات الإنسانية^(١) .

فقد استبدل " آري " وعاء " الكتر " بوعاء آخر أطلق عليه " طويل الأنف " " אֵרֶךְ אָזְנוֹ " وأطلق على وعاء " الحكمة " " אֵב " " الأب " " אָב " ، وأطلق على " البيناه " " אֵם " " الأم " أما الأوعية السبعة الأخرى فقد قسمها إلى ملمحين فقط، فقد اعتبر الستة أوعية التالية : " الديعاه " (المعرفة)، " الجيورا (القوة)، " الحيسد " (الرحمة)، " التفئيرت " (الجمال)، " النيتسح " (النصر)، " الهود " (المجد)، ملمحاً واحداً وأطلق عليه " صغير الأنف " " קָצֵר אָזְנוֹ " ، ويعتبر عنصراً مذكراً وقد خصص له دوراً إيجابياً وفعالاً في عملية الإصلاح، وأطلق على وعاء " الملكوت " ملمح " الأنثى " " הַגְּדֻלָּה " ، وقد أطلق عليه في بعض الأحيان " الابنة " " הַבִּתּוּלָה " على اعتبار أنه نتاج لزواج الحكمة بالبيناه^(٢) .

ويعتقد " آري " أن الرب لو كان خلق هذه الملاح من البداية بدلاً من الأوعية لما وجد الشر في العالم، لأن قوى الشر كانت نتاجاً لعدم قدرة الأوعية على حمل النور الإلهي نظراً لضعفها، أما هذه " الملاح " فكان لديها القدرة على حمل هذا النور دون أن تصاب بأذى أو فساد^(٣) .

وبعد انتهاء الرب من استبدال " الأوعية " " بالملاح " واصل عملية الإصلاح في العالم العلوي، فقام بجمع حطام الأوعية المكسورة ووضعها في رحم الأم، وهي وعاء البيناه في

(٢) ויטאל، עץ חיים، שער הפרצופין، ע"פ.

(١) שם، פ' א-ע"ב.

(٢) שם، י"ע"א.

نظرية الأوعية السابقة، بغرض إعادة خلق هذه الأوعية من جديد في صورة طاهرة، وعقب فترة طويلة من " حمل " البيناه في حطام الأوعية تأتي مرحلة " الوضع " ، يعقبها مرحلة " النزيف " وهي من أهم مراحل هذه العملية لأن خروج الدم الفاسد من الرحم يؤدي إلى تطهير الأم وتخلصها من النجاسة، حيث يرمز " آري " " بالنزيف " إلى تخلص أشعة النور الإلهي من قوى الشر وطردها خارج نطاقها . وعلى الرغم من أن مرحلة " الولادة " و " النزيف " لعبت دورا كبيرا في تطهير هذه الأشعة، فإن " آري " رأى أنهما لم يكونا كافيين للقضاء على قوى الشر وتحقيق الطهارة الكاملة للأشعة الإلهية، وإن هذه الطهارة لن تتحقق كاملة إلا في مرحلة " رعاية ونمو الوليد الجديد " إلا أن هذه المرحلة تحتاج إلى سنين عدة، وهنا وينتهي دور الإنسان أو دور بنى إسرائيل على وجه الخصوص، ومع بدء مرحلة " الرعاية والنمو " تبدأ مرحلة الإصلاح في العالم الرئيسي والأبدي عرفت لدى " آري " بمرحلة " التكون " ، فحينما تتمكن إسرائيل على مر أجيالها وعلى مر عصورها التاريخية من جمع الأشعة الإلهية من وسط قوى الشر - أي من بين الأمم التشبيه عاش اليهود بين ظهرانيها - يعود العالم العقائدي إلى سابق عهده من الطهارة والنقاء وتفننى مملكة الشر، وهو المعنى المقصود من مرحلة النمو والرعاية، كما أنها جوهر عملية الإصلاح^(١).

وقد ألقى " آري " على عاتق بنى إسرائيل - دون سواهم - مهمة إصلاح العالم الرئيسي وحدد ثلاثة طرق تمكنهم من إنجاز هذه المهمة، وهو ما سنقوم بعرضه في الصفحات التالية.

١. الأعمال الطيبة:

وتتمثل هذه الأعمال في الالتزام بالوصايا الإلهية، وعدم انتهاكها والتمسك بالنواهي، لأن هذه الأمور مجتمعة من شأنها أن تقوى من جانب الخير وتقوية هذا الجانب يؤدي إلى تطهير العديد من أشعة النور الإنشاد التشبيه اختلطت بقوى الشر، ويعيد رفعها إلى أعلى ثانية ويؤدي هذا بدوره إلى إضعاف قوى الشر تدريجياً، وكلما تضاعفت أعمال الخير يرفع شعاع من أشعة النور الإنشاد إلى أعلى مما يضعف من قوى الشر التشبيه كانت تستمد قواها من وجود هذه الأشعة في وسطها، وهكذا إلى أن يفنى الشر نهائياً، ويتطهر العالم الرئيسي ويعقبه طهارة المجال الإنشاد. وقد بنى " آري " هذا الذي اعتمدا على تأويله فقرة المزامير

(١) שם, שער התיקון, ק"ע"א-ע"ב, ספר הגלגולים, פרק יט.

التالية : " أعطوا عزاء الله على إسرائيل جلاله وقوته في الغمام " ⁽¹⁾ ، فقد رأى أن جملة " أعطوا عزاء الله " تعني أنه في مقدور الفرد تقوية الرب أو إضعاف قواه وذلك من خلال أعماله الصالحة أو الطالحة ، وقد كان هذا الذي شائعا على نطاق واسع في الفكر القبالي السابق على " آري " ، فقد تعرض " يوسف جيكا تيلا " ، وهو من القباليين البارزين في أواخر القرن التي عشر المفاجئ ومطلع القرن الثالث عشر ، لهذا الذي في أكثر من موضع من مؤلفه " أبواب النور " " שלארי אור " فيقول :

" حينما تلتزم المخلوقات بأوامر التوراة ووصاياها فإن البركة تفيض ويعم الخير العالم وإن تعدت المخلوقات - لا سمح الله - على وصايا التوراة فإن الشخيانه " النور الإنشاد " يفارقها . ويتوقف الفيض وتنسحب الشخيانه الرئيسي من العالم الرئيسي وتفارق الشخيانه العليا العالم العقائدي . وحينئذ يحل الخراب على العالم . فإن التزمت إسرائيل بالتوراة ووصاياها يفيض درب البيناه بكل أنواع الخير والبركة عبر الدروب إلى أن يصل إلى الملكوت فيمتلئ بالفيض الإنشاد . وحينئذ يحل الهدوء والأمان في كل العالم . وإن تعددت إسرائيل على التوراة ووصاياها يحدث خلل في دروب الفيض لأن مصدر الفيض توقف ويحل الخراب على العالم " ⁽²⁾ .

ومن النص السابق يتضح أن " جيكا تيلا " هو الآخر قد علق مصير العالم العقائدي والديني على أعمال بني إسرائيل وعلى قوة تمسكهم بالتوراة .

وقد أوجز الزوهر هذا الذي بصورة مختصرة من خلال النص التاريخي :

" حينما تعمل إسرائيل أعمالا غير طيبة . تضعف من قوى الرب . وحينما تعمل أعمالا طيبة تمنح الرب عزة وقوة . كما ورد في المزامير " امنحوا الرب عزاء " ⁽³⁾ .

وتفسير هذا النص إن اندفاع إسرائيل في الآثام والموبقات يزيد من قوى الشر ويضعفها ، مما يؤدي إلى حدوث خلل في المجال الإنشاد نتيجة لفقدان التوازن بين قواه المختلفة وسيادة إحدى القوى على الأخرى ، وحينما تلتزم بأعمال الخير فإنها تؤدي إلى إضعاف قوى الشر ، مما يؤدي إلى إصلاح العالم الإنشاد وتخلصه من قوى الشر . ومن

(٢) مزامير ٦٨ : ٣٤ .

(١) גיקטליה ، יוסף בן אברהם ، שערי אורה ، כך שני ، ספריית דורות ، הוצאת מוסד ביאליק ، ירושלים ، תשמ"א ، עמ' ٥٢-٥٣ ، ٦٢-٦٣ .

(٢) זהר ، דברים ، ١٨٣ .

الواضح أن " آري " قد تأثر بهذا الذي إلى حد بعيد وحاول تطبيقه على نظريته الخاصة بالإصلاح، حيث رأى أن عمل الخير يؤدي إلى رفع الأشعة الإلهية من بين قوى الشر، وعمل الشر يؤدي إلى سقوط شعاع جديد إلى مجال الشر^(١).

إذن فقد ارتبط مصير الإله في قبالة " آري " بأعمال الإنسان، فمن خلال أعماله يستطيع أن يصلح العالم أو يفسده، أن يعجل بمجيء الخلاص أو يؤخره.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد سبق أن أشار مدراش " إينجا رباتي " إلى هذه الفكرة قائلاً :
" إن أخطأنا نضعف قوى الخالق . حينما يمثل بنو إسرائيل لأوامر الرب يمنحوه القوة كما ورد في المزامير وحينما لا تمثل إسرائيل لأوامره تضعف قواه^(٢) " .

من الطرق الأخرى التشبيه وضعها " آري " كوسيلة لتحقيق الإصلاح، الشتات فقد نظر إلى شتات بنى إسرائيل على أساس أنه إحدى الخطوات نحو الإصلاح.

٢. الشتات :

اعتبر " آري " - كما سبق أن ذكرنا - أن شتات إسرائيل إحدى وسائل الإصلاح فيقول :

" لقد تشتت بنو إسرائيل بين شعوب وأمم نجسة ، فهم لا يعتبرون بشراً ولا يرتقون إلى مستوى البشر ، فالقليفتهم تسيطر عليهم وتتحكم بهم ، فلقد نفى الرب إسرائيل بين هذه الشعوب كالفقه تتمكن من التقاط الأشعة الطاهرة ، وبقايا النور الإنشاد من وسط عالم الشر والنجاسة وتعيد رفعها إلى أعلى ثانية^(٣) .

ومن النص السابق يتضح لنا أمران :

- أن النص السابق يفسر لنا المغزى السماوي من شتات إسرائيل في مرحلة الإصلاح، فيرى أن الشتات لم يكن عقاباً لبنى إسرائيل وإنما كان مهمة كلفوا بها من قبل الرب من أجل إصلاح العالم، من خلال التقاط الأشعة الطاهرة من وسط الأمم النجسة وبعد الانتهاء من جمعها ينتهي الشتات ويأتي الخلاص لأن المسيح لن وينتهي لإصلاح العالم وإنما

(٣) دן ، סיפור החסידי ، עמ" ١٧ .

(٤) מדרש איכה רבתי .

(١) ויטאל ، עץ חיים ، שער התיקון ، ר" ٨ .

سيأتي للعالم بعد إصلاحه^(١).

- يؤكد هذا النص على الذي الشائع على نطاق واسع في سفر الزوهر وهو النظر إلى الأمم الأخرى على اعتبار أنها رمز قوى الشر والنجاسة التشبيهية تتمركز في الجانب الأيسر، والأبدي يطلق عليها باختصار مصطلح " القليفوت " ، في حين تعتبر إسرائيل رمزا للخير والطهارة وتتمركز في الجانب الأيمن^(٢).

- يعكس لنا النص السابق نوعا من الصراع أكسبتها بين قوى الخير متمثلة في إسرائيل - من وجهة نظر آري - وقوى الشر متمثلة في الأمم الأخرى ، والسعي الدائم من جانب قوى الخير للتغلب على قوى الشر .

إذن فالإصلاح من خلال الشتات يتم من خلال التقاط بنى إسرائيل للأشعة الإلهية التشبيهية أسرت وسط النجاسة أي بين الأمم الأخرى ، وإعادة رفعها إلى مصدرها الأول .

ويذكر " آري " عدة محاولات قامت على مر عصور بنى إسرائيل التاريخية من أجل الإصلاح ، ويعتبر خلق آدم ، في رأيه أولى محاولات الإصلاح ، فحينما خلق آدم عاش في العالم العقائدي وكان ذا جسد روحاني يحوى بداخله كل النسمات البشرية ، ويعتقد " آري " أنه لو انصاع " آدم " لأوامر الرب كاملة ولم يخالفها لكان قد أصلح العالم بأكمله ، وسيؤدى إلى انتصار قوى الخير على قوى الشر ، ولكن حينما أخطأ آدم وعصى الرب منح قوى الشر قوى جديدة أخرى ، لأن خطؤه تسبب في سقوط بعض أشعة النور الإنشاد إلى مجال الشر ، وهى الأشعة التشبيهية كانت قوى الشر تستمد قواها منها ، كما أدى خطؤه إلى فساد البشرية جمعاء ، لأن النسمات البشرية التشبيهية كانت محفوظة بداخله تلوث بدورها من خطئه وأصابها ما أصابه من فساد . وهكذا عاد العالم للخراب ثانية وفقد طهارته ورفعت نسمة آدم الطاهرة إلى أعلى ومنح نسمة جديدة تناسب مع طبيعة العالم المادي الديني سيهبط إليه^(٣).

(٢) ربلبסקي ، سفي ، حمورو של המשיח ، ידיעות אחרונות ، פרי חמד ، נדפס בישראל ،

١٩٩٨ ، لام " ، ٤٠ .

(٣) زهر ، تهלים ، ع " م ١٤٥ ، زهر במדבר ، ع " م ٩٩

(١) وتجدر الإشارة إلى أن مدراش بریشית سبق وأن أشار إلى هذه الفكرة بقوله : " إن آدم حينما عصي أمر به خلعت عنه الملابس النورانية التشبيهية كان يرتديها وبدلت بأخرى من الجلد " انظر : מדבר בראשית רבא כ" כט ، للمزيد : راجع متولي ٥٩ - ٦١ .

ويشير " آري " بالفقرة الأخيرة من النص السابق وهي : " ورفعت نسمة آدم الطاهرة إلى أعلى ومنح نسمة جديدة " ، إلى الرداء الجلدي الديني منحه الرب لآدم عوضاً عن الرداء الروحاني أو النوراني الديني كان يرتديه في العالم العقائدي وذلك طبقاً لما ورد في سفر التكوين في الفقرة التالية : " و صنع الرب الإله لآدم وامرأته أقمصه من جلد وألبسهما^(١) . "

و حينما هبط آدم إلى أسفل هبطت معه النسمات التشبيه كان محفوظة بداخله واختلطت بقوى الشر الموجودة في العالم المادي ، وهنا يعتبر " آري " أن هبوط النسمات الطاهرة التشبيه حفظت في جسد آدم الديني تحكمه قوى الشر بمثابة أسر أو نفى لهذه النسمات وسط هذه القوى ، وقد ألقى على عاتق هذه النسمات مهمة التخلص من هذا الأسر^(٢) .

وكان طوفان نوح محاولة أخرى للإصلاح ، فقد كان هذا الطوفان محاولة ثانية لتطهير البشر من قوى الشر والنجاسة وتطهير العالم من الفساد ، وكانت هذه المحاولة على وشك الإتمام وبات الإصلاح قريباً ، ولكن في اللحظة الأخيرة فشلت المحاولة ببني عدم امتثال نوح لأوامر الرب واحتسائه للخمر^(٣) ، مما أدى إلى سقوط أشعة جديدة من العالم العقائدي ساعدت على إضافة قوة جديدة لقوى الشر ، وفشل عملية الإصلاح مجدداً^(٤) .

وبعد ذلك انتقلت مهمة الإصلاح إلى بني إسرائيل ، فقد حمل إبراهيم وما أعقبه من أجيال مهمة الإصلاح ، وقد كانت إحدى هذه المحاولات في عهد موسى - عليه السلام - وكانت على وشك الإتمام بخروج بني إسرائيل من مصر ولكن حينما خالف بنو إسرائيل أوامر الرب وعبدوا العجل حدث الانكسار ثانية وتغلبت قوى الشر على قوى الخير^(٥) .

وكان " آري " وتلاميذه يعتقدون أنهم يعيشون في مرحلة إصلاح جديدة وأخيرة ، وكانوا يرون أن هذه المرحلة في طريقها للكمال وأنها المرحلة النهائية في شتات بني إسرائيل

(٢) تكوين ٣ : ٢١ .

(٣) سفر הגלגולים ، פרק ٢٤ ، י"א ، ٦ - ١٠ .

(١) يروى سفر التكوين عن نوح أنه بعد الطوفان " ابتدأ يكون فلاحا وغرس كرما . وشرب من الخمر فسكر وتعري داخل خبائه . فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجا " راجع التكوين ٩ : ٢٠ - ٢٧ .

(٢) ויטאל ، עץ חיים ، שער התיקון ، פרק ל .

(٣) שם ، פרק ל .

وأن الخلاص بات وشيكاً لأنه على حد قول " آري " صعدت في عهده معظم أشعة النور الإنشاد إلى عالمها العقائدي وتخلصت من قوى الشر والنجاسة ولم يتبق إلا القليل منها مختلطا بهذه القوى ، ويمكن رفعه عن طريق التوبة ، واعتماداً على هذه الآراء اعتقد تلاميذ " آري " أنه المسيح بن يوسف " الديني أتى ليمهد الطريق أمام المسيح بن داود ، حيث رأوا أنه نجح إلى حد بعيد في ذلك ^(١) .

٢. التناسخ^(٢):

(٤) שם ، وأيضا : ١٦ ، הסיפור החסידי ، لام" ١٦-١٧ .
(٥) التناسخ : يقصد به انتقال الأرواح من جسد إلى آخر ، وإن لم يكن من نوع الأجساد التشبيه فارقتها ، وأحيانا تنتقل الروح من جسد إلى حيوان إمعانا في عقابها . والهدف من التناسخ عقاب الروح الأثمة ، حيث تنتقل حائرة من جسد إلى آخر في رحلة لا تنقطع . وقد اختلف الباحثون حول أصل التناسخ فمنهم من رأى أنه ظهر لدى الفلاسفة اليونان على يد فيثاغورث ، في حين أرجعه آخرون إلى أصول هندية ، وقد عرف المسلمون التناسخ عن طريق الفرس ، وكان لهذه الفكرة صدى في بعض مدارسهم ولدى فرقهم مثل السبئية والحائطية والنصيرية . انظر : مذكور ، إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الجزء الأول ، ط ٣ ، دار المعارف ، ص ١٢٣ ، وللمزيد عن أصول هذه الفكرة ، راجع : محمود ، عبد القادر ، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة ، دار الفكر العربي ، ط ١ ، ١٩٦٦-١٩٦٧ ، القاهرة ، ص ١١-١٧ . وتجدر الإشارة إلى أن الفلاسفة المسلمون أنكروا التناسخ جملة لأن العقيدة الإسلامية تنكره ، كما رفض معظم الفلاسفة اليهود فكرة التناسخ ، وكان " سعديا جاؤون " من أشهر الفلاسفة الذين هاجموا التناسخ . انظر : متولي ، ص ٩٧ .

كان مفهوم التناسخ من أهم المفاهيم التشبيه تعرض لها الفكر القبالي ومن الأفكار المهمة التشبيه اعتنقها مفكره منذ بدء نشأة هذا الفكر ، وقد وضعه " آري " في نظريته في إطار إحدى وسائل إصلاح العالم .

فلقد رأى " آري " أن كل نسمة في العالم خلقت من أجل وظيفة محددة ودور محدد عليها أن تنفذه كاملا وهو جمع أشعة النور الإنشاد التشبيه اختلطت بقوى النجاسة وإعادة رفعها إلى أعلى للفصل بين قوى الخير والشر ، ويتم ذلك من خلال التزام هذه النسمة بوصايا التوراة كاملة والقيام بها على أكمل وجه . ولكن حينما لا تؤدي هذه النسمة المطلوبة منها ولا تلتزم بالستمائة وثلاث عشرة وصية المفروضة^(١) على كل يهودي تكون مضطرة لأن تهيم وتناسخ إلى أن تتمكن من تأدية دورها في العالم ويوضح " آري " ذلك في النص التاريخي بقوله :

" فقال الرب إن كل نسما تكم توجد في آدم . آدم الأول وأنتم الأشعة . وكل شعاع أو نسمة مكلفة بستمائة وثلاث عشرة وصية تورانية تعادل الستمائة وثلاثة عشرة عرق ووريد الموجودة في جسد الإنسان . فإذا لم يلتزم الإنسان بوصية من هذه الوصايا يجب أن يتناسخ ومن ينتهك إحدى هذه الوصايا أو يستخف بها يتناسخ فلربما يجد إصلاح نسمة في مساعدة إنسان آخر صالح^(٢) .

وقد استند " آري " في هذا الذي إلى سفر الزوهر ، فقد فرض الزوهر التناسخ على من يهمل وصايا التوراة ومن لم يتمسك بشرائعها . وكان يعتبر التناسخ وسيلة لتنفيذ وصايا التوراة كاملة ، و كان هذا الهدف الجديد الديني وضعه الزوهر للتناسخ وتأثر به " آري "

(٢) هناك اعتقاد في اليهودية يرى أن الوصايا العشر التشبيه أعطاها الرب لموسى ~~الطاهر~~ على جبل سيناء في لوح الشريعة ، تحتوي في مجملها على ٦١٣ وصية يجب على الوحي الالتزام بها ، وقد قسمها التلمود على هذا النحو ٣٦٥ وصية تقابل عدد أيام السنة الشمسية ، و ٢٤٨ وصية تقابل أعضاء جسم الإنسان ، وبذلك يصبح مجموع الوصايا ٦١٣ وصية . انظر : מִצְוֹת דָב " لا " ב . كما ورد هذا الذي في مدراش ربا في النص التاريخي : " إن الوصايا العشر التشبيه كتبت على الألواح تحتفي بالرائحة العطرة (" البخور " وفقا للمعنى الحرفي الوارد في المدراس) لأنها تتضمن ٦١٣ وصية " . انظر : מדבש רב , במדבר , ٦٠ ، ٢٥ . وقد حافظ المتصوفة اليهود على هذا الذي ، فيقول سفر الباهير : " إن الوصايا العشر ، تحتوي على ٦١٣ وصية " . انظر : בהיר , קד . ومن هنا ساد الاعتقاد في اليهودية في وجوب الالتزام ب ٦١٣ وصية .

(١) ספר הגלגולים ، פרק יט .

مختلفا تمام الاختلاف عن الهدف الديني وضعه مفكر والقبالة في فترة ما قبل الزوهر ، حيث اعتبر في هذه الفترة وسيلة لتحقيق العدل الإنشاد⁽¹⁾ .

وعلى الرغم من أن الفقرة السابقة التشبيه أوردتها " آري " ، والأبدي يذكر فيها أن التناسخ يقع على النسمة التشبيه لم تلتزم بوصايا التوراة الستمائة وثلاث عشرة كاملة ، فإنه يؤكد في عدة مواضع مختلفة من مؤلفات " فيتال " أن التناسخ حكم عام بمعنى أنه في بعض الأحيان تلتزم النسمة بوصايا التوراة كاملة ومع ذلك فإنها كانت تتناسخ ، إذن فما الهدف من تناسخ هذه النسمة؟ ويوضح " آري " هذا السبب في النص التاريخي :

" هناك نوع من التناسخ لا يكون للمنفعة الخاصة وإنما للمنفعة العامة ، فالنسمة الكاملة تثمر ثمرة أخرى كاملة وتصبح أما بالنسبة لها وتساعد لها حتى تتم كمالها . فهناك سمات صالحة بعد أن تنهى مهمتها في الحياة تتناسخ وتهبط إلى العالم الرئيسي ثانية كالفقه تساعد نسمة أخرى في تطهير ذاتها من الخطأ وهنا لا يكون الغرض من التناسخ العقاب وإنما مساعدة الآخرين من خلال " حمل " " لايبور " نسمة الصديق في النسمة الطالحة⁽²⁾ .

(٢) متولي ، ص ٩٦ . اعتبر " سفر الباهير " وموسى بن نحمان - في القرن التي عشر المفاجئ - أن الغرض من التناسخ تحقيق العدل الإنشاد ، فالتناسخ بمثابة تعويض للتقى عما ألم به من آلام في العالم الدنيوي بدون وجه حق ، ولذا كان لابد من تناسخ نسمة حتى تنهأ وتنال الجزء المناسب لها وتنعم بالحياة مرة أخرى ، أما الإنسان الطالح الديني كان يجيا في الدنيا حية هائلة فكان لابد من تناسخه في نسمة أخرى ترى العديد من صنوف العذاب وذلك كالفقه ينال العقاب المناسب له ، والذي لم يحاسب عليه في حياته الأولى ، أي أن التناسخ في فترة ما قبل الزوهر كان وسيلة للثواب والعقاب ، أما في سفر الزوهر فقد اختلف الهدف منه تماما وقد امتد أثره إلى متصوفة صنف وكان من أبرزهم " آري " ، مثلما اتضح لنا من نظريته عن التناسخ . انظر : متولي ، ص ٩٣-٩٥ .

(١) ספר הגלגולים ، פרק ג-ד . ذكر " فيتال " رواية عن " آري " وضح من خلالها المقصود " بالحمل " فقال : " في أحد لقاءات " آري " بتلاميذه ، أتى أحد التلاميذ ووقف أمام " آري " فقام مرحبا به وأجلسه إلى جواره . وبعد انصراف التلميذ سأله تلاميذه : لماذا رحبت به كل هذا الترحاب فأجاب لم أرحب به وإنما رحبت " برباب فينحاس بن مائير " الديني حلت روحه في هذا التلميذ فالإنسان حينما ينوى القيام بعمل الخير تحل به نسمة الصديق الديني كان يقوم بهذا العمل الخير والسفلي يمنحه القوة ليقوم بهذا العمل على أكمل وجه كما كان يقوم به هذا الصديق . . . انظر : ויטאל ، חיים ، שבחי הארי ، וורשה ، ١٨٧٥ ، لأم " ١٤ .

وقد أطلق " آري " على هذا النوع من التناسخ " الحمل " ، ويقصد به كما يتضح من النص السابق " حمل " نسمة الصديق في النسمة الطالحة لتقوم بتقويمها وتكمل ما نقص فيها عن طريق " ولادتها " من جديد في صورة طاهرة .

وقد عرف القباليون هذا النوع من التناسخ في نهاية القرن الرابع عشر المفاجئ، وذهبوا إلى أن حلول نسمة الإنسان التقى أو الصديق تؤدي إلى تقويم جانب الخير فيه، ورأوا أن " حمل " الصديق يعود بالنفع على الآخرين لأنه يؤدي إلى ميلاد نسمة جديدة صالحة في جسد سبق وأن أذنب^(١) .

وهذا النوع من التناسخ أي " الحمل " هو الديني طبقه " آري " على شتات بنى إسرائيل ، فمن خلاله يوضح لنا " آري " التفسير الرمزي للشتات الوحي .

فهو يعتبر " بنى إسرائيل " " الإنسان الصالح " الممتلئ بالأشعة الطاهرة المقدسة الديني لم يرتكب إثما طيلة حياته والتزم بوصايا التوراة كاملة ، وبعد موته رفع إلى أعلى وكان عليه العودة للعالم الرئيسي ثانية " ليحمل " في نسمة طالحة كالفقه يطهرها ويلدها من جديد . والنسمة الطالحة هاأذا الأغيار - من وجهه نظر " آري " بالطبع - ، فشتات إسرائيل وسط الأمم والشعوب لم يكن سوى تناسخ نسمة صالحة تقيية (بنو إسرائيل) في نسمة طالحة (الأغيار) . كما يفسر " آري " ظاهرة الشتات في إطار التناسخ تفسيرا آخر فهو يرى أن شتات إسرائيل المملئة بالأشعة الطاهرة بين هذه الأمم يمكنها من التقاط الأشعة الإلهية من وسط قوى الشر أي الأغيار ، ويضيف أن هذه الأشعة الطاهرة التشبيه يلي بها بنو إسرائيل لديها قوى هائلة تمكنها من جذب الأشعة الإلهية التشبيه سقطت وسط هذه الأمم^(٢) .

إذن فقد لعب شتات بنو إسرائيل دوراً عظيماً في إضعاف قوى الشر بل والقضاء عليها والتعجيل بمجيء الخلاص ، لأن القضاء على الشر يعنى القضاء على الأمم والشعوب الأخرى مما يؤدي إلى خلاص إسرائيل من شتاتها .

وإضافة إلى نوعى التناسخ السابقين وهى " التناسخ " و " الحمل " ، يشير " آري " إلى نوع آخر يطلق عليه " التصاق النسمتين " " חיברת שתי נשמות " فالنفي بعض الأحيان لا تتمكّن نسمة من تأدية مهمتها بمفردها وتحتاج إلى نسمة أخرى تمكنها من إنجاز مهمتها، ولذا

(٢) متولي، ص، ١٠٠ .

(١) הגלגולים ، פרק ג .

يمكن أن تتناسخ نسمتان في جسد واحد حتى تكمل أحدهما ما نقص من الأخرى^(١) . ويرى " آري " أن النسمة حينما تتناسخ لا تدخل الجسد الإلهي مباشرة ، وإنما تتم هذه العملية تدريجياً فيقول في كتاب التناسخ " لفيتال " :

" اعلم أن كل الأجيال الآتية التشبيه خطرت على بال الرب خلقها ولكنها وقعت في مجال الشر والنجاسة . مكان الموت حيث الفناء والعدم ، لأن الرب رحيم ، فهو يحاول أن يرفع هذه الأجيال من هذا المجال وتتم هذه العملية تدريجياً . فالنفي البداية يتناسخون في الجماد ثم النبات ثم الحيوانات ، وبعد ذلك في الأغيارثم في بنى إسرائيل وهنا تصل النسمة لتمام كمالها ، وترجع لطهارتها التشبيه حرمت منها من قبل^(٢) . ومن القراءة في هذا النص يتضح لنا عدة أمور :

- أنه لا يشترط أن تتناسخ الروح في البشر فقط وإنما يجوز تناسخها في الحيوانات والنباتات بل حتى في الجماد ، وقد اقتبس " آري " هذه الفكرة من سفر الزوهر فقد كانت فكرة التناسخ في الحيوانات أو غيرها من الكائنات غير البشرية من الأفكار الجديدة التشبيه انفرد بها سفر الزوهر ، وظهرت لأول مرة في الفكر القبالي من خلاله ، وذلك تأثراً برأي أفلاطون الديني كان يؤمن بتناسخ الروح الإنسانية في أي صورة سواء كانت حية أو غير حية فيقول في محاورته " فيدون " :

" إن النفوس الطالحة التشبيه اندفعت وراء الشر والفجور فسيقبلون إلى حمير وما إليها من صنوف الحيوان ، أما الذين اختاروا جانب الظلم والاستبداد فسيقبلون ذئاباً أو صقورا ، ويمكن للأرواح البشرية أن تتناسخ في كائنات أخرى كأجساد الأسماك والرخويات^(٣) "

- في نهاية نص " آري " السابق إشارة إلى أن أصلح صورة للإنسان ، والأبدي يصل من خلالها إلى تمام كماله هو تناسخه في جسد يهودي ، وهذا الذي يتطابق مع التفسير السماوي الديني سبق أن أوضحناه من قبل عن أن الشتات يعتبر مظهراً من مظاهر التناسخ ، فشتات إسرائيل بين الأمم لم يكن إلا بدافع إصلاح هذه الأمم ، وهنا فحينما تتناسخ نسمة إسرائيل في هذه الأمم فإنها (الأمم) تصل إلى تمام كمالها .

(٢) ش ، פרק ٦ .

(٣) ش ، פרק ٧ .

(١) متولي ، ص ٩٨ ، أفلاطون ، فيدون ، ترجمة زكي نجيب محمود ، ١٩٥٤ ، ص ٢٢٢-٢٢٣ .

- من الملاحظ أن " آري " قد اعتبر الأغيار في مرتبة أقل من مرتبة البشر حيث جعلهم إحدى الحلقات في تناسخ الأرواح قبل وصولها للكمال الإلهي الديني يبلغ مداه بالتناسخ في أجساد بنى إسرائيل ، كذلك يشير هذا النص إلى الهوة الواسعة بين الأغيار وبنى إسرائيل والأبدي تتفق مع وجهة نظر " آري " في اعتبار الأغيار رمز الشر والنجاسة ، واعتبار بنى إسرائيل رمزا للطهارة والخير .

وقد وضع " آري " قائمة مفصلة بأخطاء الإنسان والتناسخ المناسب لكل خطأ ، وقد أورد " فيتال " هذه القائمة في مؤلفه " كتاب التناسخ " " ספר הגלגולים " فقال :

" تعلمت من آري أن من يتعامل بغلظة مع الفقراء يتناسخ في الغراب . ومن يسب يتناسخ في صخرة . ومن يأكل الجيفة يتناسخ في شجرة . وكثير اللغو يتناسخ في كلب . ومن يزنى بامرأة متزوجة يتناسخ في حمار ^(١) . "

ويرى الباحث " تسنبرج إسرائيل " " צינברג ישראל " أن هذه القائمة تشبه إلى حد ما ورد في محاوره أفلاطون الشهيرة " فيدون " ، والأبدي تناول فيها مصائر النفوس بعد الموت وتطرق إلى التناسخ وعدد مراته للروح الواحدة ، والصور المختلفة والمتعددة التشبيه تتناسخ فيها الأرواح ، ولكن " تسنبرج " عاد واستدرك في كلامه ثانيه حيث رأى إنه من الصعب القول بأن الأسطورة اليونانية تسربت إلى أن وصلت إلى صفد ^(٢) .

ولكننا نختلف مع الباحث " تسنبرج " في هذا الذي ، لأن الأفكار اليونانية بصفة عامة وأفكار أفلاطون بصفة خاصة قد تسربت إلى قبلاؤه صفد الديني كان " آري " واحدا من أبرز رموزها ، عبر سفر الزوهر الديني كانت معظم أفكاره نتاجا للأفلاطونية المحدثة ^(٣) ،

(٢) ויטאל ، שבחי הארי ، למ" ٢٠ . وفي إطار روايات " فيتال " عن معلمه " آري " يروى عن التناسخ في الحيوانات فيقول : " روى " آري " أنه حينما أتى إلى فلسطين ذهب إلى منطقة عين زيت . وكانت هذه المنطقة تتميز بكثرة أشجار التين والزيتون . وهناك رأى " آري " غرابا يقف على إحدى الأشجار فقال لصديقه الديني كان برفقته هل تعرف شخصا اسمه شبتأي " שבתי " في صفد؟ فقال أعرفه كان إنسانا شريرا وفضا . فقال له " آري " أن نسمة قد تناسخت في هذا الغراب وهو الآن يقول لنفسه إنه فلان وبسبب غلظته ووحشيته مع الفقراء في جمع الضرائب عاقبه الرب وهو يريدني أن أصلى عليه . فقال " آري " للغراب اغرب عن وجهي وسأصلى عليك وفي الحال فر الغراب . " שם ، ע" ١٥ .

(١) צינברג ، ע" ٦٩ - ٧٠ .

(٢) انظر في ذلك رسالة الدكتوراه المذكورة أعلاه .

وقد تأثر " آري " على نحو ما رأينا بسفر الزوهر تأثراً بالغاً انعكس لنا في معظم أفكاره، وحينما نقل هذه الأفكار من الزوهر كان على اقتناع تام بأن هذه الأفكار نبعت من مؤلفي سفر الزوهر ومن الأفكار القبلالية اليهودية ولم يبحث عن مصدر لها خارج نطاق البيئة اليهودية .

هذا وبعد أن تعرضنا للتفسير السماوي لظاهرة الشتات اليهودية ، فقد اتضح لنا عدة أمور :

- أن " آري " اعتمد في بناء نظريته الخاصة بالإصلاح على تأويل بعض فقرات من العهد القديم وخاصة فيما يتعلق بمرحلتى الانكسار والإصلاح ، وقد خلق في هذه النظرية علاقة مصيرية بين الرب وبنى إسرائيل ، وذهب إلى أن مصير الرب هو المرتبط بمصير بنى إسرائيل وليس العكس ، فقد جعل بنى إسرائيل هم المسئولون عن تحديد هذا المصير من خلال أعمالهم ، كما جعل الرب يشارك بنى إسرائيل شتاتهم ، وجعل خلاص الرب من هذا الشتات متوقفاً على خلاص بنى إسرائيل الذين بمقدورهم إنهائه من خلال أعمالهم أيضاً ، إذن فقد وظف ظاهرة الشتات في إيجاد صلة حميمة بين الرب وبنى إسرائيل .

- اتضح لنا أثر سفر الزوهر في بلورة المفاهيم القبلالية لدى " آري " وفى أسلوب معالجتها وصياغتها ، فقد استمد معظم أفكاره من هذا السفر .

- لم يخرج تفسير ظاهرة الشتات لدى آري عن التفسيرات التشبيه سبق أن افترضها اليهود في مؤلفاتهم الدينية والفلسفية والصوفية ، والأبدي اعتبرت الشتات أحد مظاهر الاختيار الإنشاد ، كما أن له دلالة كبيرة على علاقة الرب بباقي إسرائيل ، كما تناولت المصير المشترك للجانيين وتقاسمهما للشتات ، مما يدل على تمسك الرب بباقي إسرائيل واختياره لهم وتفضيله لهم من دون الشعوب ، وهو ما يتضح من تفاسير آري التشبيه ساقها في إطار نظريته عن الإصلاح ، إلا أن آري اختلف عن غيره في طريقة معالجة هذه الظاهرة وفى كيفية تناولها .

- يتضح من معالجة آري لهذه الظاهرة الجانب العنصري في الفكر الآري ، ولم يختلف آري عن سابقيه ممن عالجوا الشتات في هذه النقطة ، فكان الطابع العنصري هو السمة الغالبة في تفسيره لدى التيارات اليهودية على اختلاف توجهاتها .

- يمكننا أن نقول إن هناك شبهة كبيرة بين نظرية الإصلاح لدى " آري " وبين " دين زرادشت " - وهو من أبرز الديانات التشبيه ظهرت في فارس قبل الميلاد - فكان

"زرادشت" يرى أن العالم يحتوى على مجموعة أرواح بعضها خيرة والأخرى شريرة وهى في نضال مستمر إلى أن يقدر في آخر الأزمان أن تنتصر الأرواح الخيرة ويبقى لها الغلبة وتسود العالم^(١).

وإذا قارنا هذا الدين بأفكار "آري" سنجد أنه يكاد يكون صورة طبق الأصل منها، فقد قامت في المراحل الأربع في نظرية "آري" محاولات للقضاء على قوى الشر- التشبيه أطلق عليها في المراحل التالية من نظريته قوى الدين - والتخلص منها سواء من الذات الإلهية نفسها بما تتمتع به من خير ونقاء، أو من قوى الحيسد رمز الخير والرحمة. وحينما انتقل الإصلاح إلى العالم الإلهي أصبح عمل الخير هو الوسيلة لمحاربة قوى الشر والقضاء عليها، حتى إن "آري" اعتقد أن شتات بنى إسرائيل بين الأمم الأخرى وسيلة من وسائل محاربة الشر والقضاء عليه على اعتبار أن إسرائيل بما تحتوى عليه من نقاء وخير قادرة على أن تجابه قوى الشر الكامنة في الأغيار، وأن شتات إسرائيل ليس إلا حلقة من حلقات الصراع بين الخير (متمثلا في إسرائيل) والشر (متمثلا في الأمم الأخرى)، وهذا الصراع يدور سجالا ويأخذ صورا ومظاهر عدة إلى أن تكون الغلبة في النهاية للخير - كما يؤمن زرادشت - وهو ما يرمز إليه "آري" بالخلاص لأن خلاص إسرائيل لن وينتهي إلا حينما يتم القضاء على الأمم الأخرى أي القضاء على قوى الشر، وحينئذ تصبح الغلبة لبنى إسرائيل أي للخير.

- وهنا يجب أن نطرح سؤالاً ملحا، هل تأثر "آري" بالفعل بأفكار "زرادشت" عن الصراع بين الخير والشر أو بمعنى أدق بالثنائية الموجودة في العالم؟ والإجابة بالطبع لا فلا يوجد ثمة دليل واحد على تأثر "آري" بأفكار زرادشت أو إطلاعه على أي من آرائه، كما أن "فيتال" الديني تولى نشر أفكار "آري" لم يشر إلى دين زرادشت أو إلى تأثر "آري" بأفكاره، والسؤال هنا كيف وصلت أفكار "زرادشت" إلى "آري" وكيف تأثر بها وصاغها في إطار أفكاره القبلية؟

لقد تناولنا من قبل الأثر الجلي لسفر الزوهر على أفكار "آري" وأوضحنا أن معظم الأفكار الأجنبية التشبيهية ظهرت في نظريات "آري" تسلفت إليه عبر الزوهر وينطبق الأمر نفسه على نظرية الصراع بين الخير والشر أو الثنائية التشبيهية انعكست في نظرياته، فقد

(١) مذكور، ص ١٢٢، محمود، ص ١٩.

استمد " آري " هذه النظرية من الزوهر⁽¹⁾ وصاغها ضمن نظرياته على اعتبار أنها أحد الأفكار القبلية، أما الزوهر فقد اقتبس هذه النظرية من الفكر الغنوصي⁽²⁾ الديني نقلها هو الآخر عن الديانة الفارسية، فلقد رأى الغنوصيون أن الشر قوة محطمة، تختلف في طبيعتها عن طبيعة الإله الخيرة ورأوا أنه في حالة سعى دائمة للتخلص من هذه القوى، ومن هنا استنتجوا أن الوجود ينقسم لسلطين متصارعتين، وجعلوا الهدف من وجود الإنسان في العالم هو تحرير النسمة المقدسة من قيود استعباد إله الشر وإعادة هذه النسمة إلى مصدرها العقائدي - وقد انعكس هذا الذي بصورة واضحة في نظرية " آري " من خلال أعمال الإنسان، ومن خلال دوره بشكل عام في عملية الإصلاح.

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- إخوان الصفا وخلان الوفاء، ج ٤، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨.
- أفلاطون، الأصول الأفلاطونية لفيدون، ترجمة وتعليق سامي النشار، الإسكندرية، ١٩٦٥ م.
- أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٤ م.

(١) تشبي، משנת הזוהר، חלק שני، לא"מ רפה - ٢٠٢٢. تعتبر نظرية الثنائية (الخير والشر) واحدة من النظريات التشبيه اعتمد عليها الزوهر في تحديد مصدر الشر وتفسير وجوده. لمعرفة المزيد عن هذه النظريات راجع المصدر السابق، حيث تناول باستفاضة هذه النظريات.

(٢) الفكر الغنوصي: ينسب هذا الفكر إلى طائفة من المفكرين عاشوا في القرن الأول المصافي واستمر وجودهم حتى القرن الرابع المصافي، ومنهم من كان مسيحياً ومنهم من كان يهودياً، وقد خلط أنصار هذا المذهب بين التفكير الشرقي القديم الفارسي، والسرياني، واللاهوت الوحي، وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية وكونوا منها نوعاً من التصوف أهم ما فيه القول بثنائية تتكون من المادة والذات الإلهية. أما عن معنى كلمة " الغنوص " ففي كلمة يونانية معناها المعرفة أو العرفان على وجه التحديد، ثم تطورت ليصبح معناها " التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو تذوق المعارف تذوقاً مباشراً " انظر: محمود، ص ١٩.

- الشرفاوى، عفت محمد، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، دراسات في الثقافة الإسلامية (١)، ١٩٧٢.

- الغزالي، حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، دار المعرفة للطباعة والنشر، ج ١، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

- النشار، على سامي، الشربيني، عباس أحمد، الفكر الوحي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٢.

- جولدتسهر، أجتس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٥.

- خالد، غسان، أفلوطين رائد الوجدانية، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٣.

- شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

- عطيتو، حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي والتي في مدرسة الإسكندرية القديمة وتياراتها العلمية، دار العلوم العربية بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٢.

- محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٦٦-١٩٦٧، القاهرة.

- مذكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط ٣، ج ١، دار المعارف، ١٩٤٧.

- هلال، إبراهيم إبراهيم، بحوث في العقيدة والتشريع، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٥.

- ، ، ، ، ، ، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها على النبوة، ج ١، دار النهضة العربية، ١٩٧٧.

-Saadj Ab Jusuf al Fayymi , Alamanat Wal Itiqadat ,D.S. Landaner ,
Leiden , Brill,

الرسائل العلمية:

- القدسي، عبد الكريم قاسم سعيد، التصوف عند أحمد بن علوان قضاياه وإشكالياته، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، ١٩٩٥ م.

- متولي، حنان كامل، النفس في القبالة بين القرنين التي عشر والرابع عشر المفاجئ، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، ٢٠٠٣.

ثانياً: المراجع العربية:

- اوربך، אפרים א، חז"ל פרקי אמונות ודעות، הוצאת ספרים ע"ש ז"ל מאגנס، האוניברסיטה העברית، ירושלים، תשמ"ג، הדפסה חמישית.
- בן נחמן، משה، פירוש לספרי תורה.
- גורדין، אבא، הארי רב ישחק בן שלמה לוריא אשכנזי، הוצאת מסדה בע"מ، הדפס שנת 1969.
- גיקטיליה، יוסף בן אברהם، שערי אורה، כרך שני، ספריית דורות، הוצאת מוסד ביאליק، ירושלים، תשמ"א.
- דובנוב، שמעון، דברי ימי עם עולם، ספר שני، כרך חמישי، מהדורה רביעית، הוצאת דביר، תל אביב، תש"ח.
- דן، יוסף، הסיפור החסידי، בית הוצאה כתר، ירושלים בע"מ، 1975.
- , , , , , הסיפור העברי בימי הביניים، בית הוצאה כתר، ירושלים בע"מ، 1974.
- , , , , , ספרות המוסר והדרשות، בית הוצאה כתר، ירושלים، בע"מ، 1975.
- הלוי، יהודה، כתאב אלרד ואלדליל פי נצרת אלדין אלדליל، הוציאו לאור דוד צבי בנעט، הוצאת ספרים ע"ש מאגנס، האוניברסיטה העברית، האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים، ירושלים، תשל"ז.
- ויטאל، חיים، ספר הגלגולים، מהדורת זאלקייב، תקל"ד.
- , , , , , ספר החזיונות، ירושלים، תשי"ד.
- , , , , , עץ חיים، מהדורת וארשה، תר"ן.
- , , , , , שערי קדושה، ירושלים، תשל"ח.
- יעקבסון، יורם، מקבלת הארי עד לחסידות، משרד הבטחון והוצאה לאור،

תל אביב , תשמ"ד .

– מדרש רבה , חלק ראשון , מהדורה חדשה , ירושלים , תשל"ה .

– מדרש איכה רבתי .

– ספר זהר תורה , מאת רבי שמעון בן יוחי , ח"א , ח"ג , דפוס ליוורנו , יע"א .

– , , , , , מהדורה חדשה , הוצאת עם

עולם בע"מ , ירושלים , טיה"ק , ת.ו .

– צור , יעקב , דיקונה של התפוצה , בית הוצאה כתר , ירושלים בע"מ ,

1975 .

– צינברג , ישראל , תולדות ספרות ישראל , כרך שלישי , ספרית פועלים , תל

אביב , 1958 .

– רבלבסקי , ספי , חמורו של המשיח , ידיעות אחרונות , ספרי חמד , נדפס

בישראל , 1998 .

– שלום , גרשום , פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה , מוסד ביאליק , ירושלים

תשל"ו .

– שעוויל , חיים דוב , כתבי רבי משה בן נחמן , הוצאת מוסד הרב קוק , כרך שני

ירושלים , תשכ"ג .

– תלמוד , הוצאת תורה מצוין , 1968 .

– תשבי , ישעיהו , הסמלו הדת בקבלה , רמת גן , 1964 .

– , , , , משנת הזהר , כרך ראשון , מוסד ביאליק , ירושלים ,

תשמ"ב .

– , , , , תורת הרעו הקליפה בקבלת הארי , תש"ב .

الانترنت:

– [www . irism , karmiel , il learn , haari , html](http://www.irism.karmiel.il/learn/haari/html) –

– [www . daat , ac , il . encyclopedia , heara .](http://www.daat.ac.il/encyclopedia/heara)

- he , wikipedia . org/ wiki /
- www. Daat / kitveyet / shara / hamisha