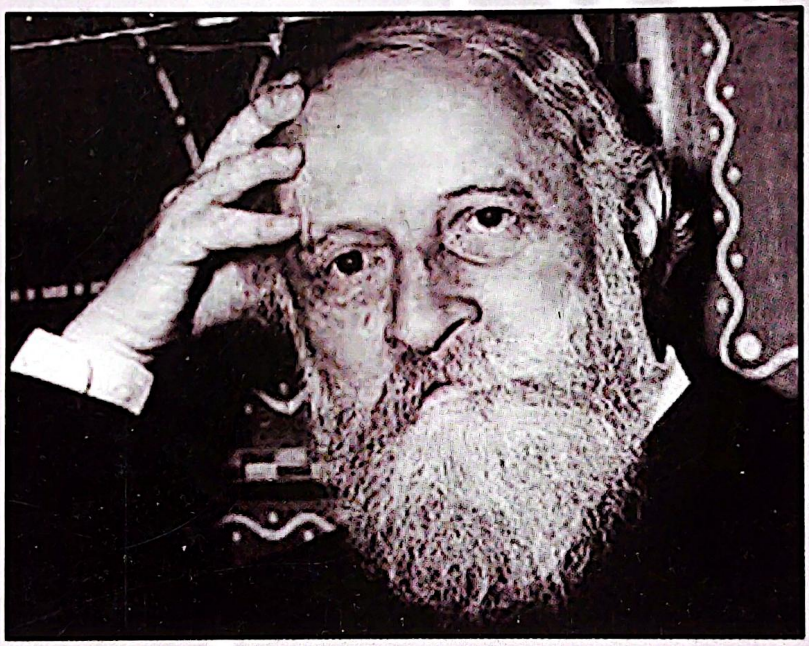
مارتن بوبر

# الحسيديّة والإنسان المُعاصر



نقله إلى العربيّة محمد خليل حسين

منشورات الجمل

# مارتن بوبر: الحسيديّة والإنسان المُعاصر

Martin Buber

# Hasidism and Modern Man

BY

Translated into Arabic
by Mohammad Kh. Hussein
M.A in Jewish Studies

مارتن بوبر

# الحسيديّة والإنسان المُعاصر

نقله إلى العربيّة محمد خليل حسين
ماجستير في الدراسات اليهودية

منشورات الجمل

مارتن بوبر، الحسيديّة والإنسان المُعاصر، نقله إلى العربيّة محمد خليل حسين
ماجستير في الدراسات اليهودية، الطبعة الأولى
كافة حقوق النشر والاقتباس باللغة العربية
محفوظة لمنشورات الجمل، بيروت ـ بغداد ٢٠١٥
تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٣٥٣٣٠٤
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Hasidism and Modern Man, by Martin Buber, edited and translated into English by Maurice Friedman. Second Edition, Published in 1991 by Humanities Press International, INC. Atlantic Highlands, NJ
*©Al-Kamel Verlag 2015*
Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

# الإهداء

إلى من يبحثون عن المعرفة والفَهم في عالمٍ مُثقل بالجهل والتجهيل.

إلى من يبحثون عن القِيم الإنسانية والحضارية وسط أكوام من الكراهية والتفرِقة والتخلّف.

إلى أُستاذي البروفيسور ستيف كوبلاند Steve Copeland أستاذ الفلسفة اليهودية في Hebrew College، الذي ساهم بأفكاره بشكل كبير في حثّي نحو ترجمة هذا الكتاب.

* * *

# مقدّمة المُترجم

مما يدعو للأسف أنَّ اهتمام أُمّتنا العربيّة بالدراسات اليهودية هو أقل من الحدّ الأدنى بكثير، مع أنَّ اهتمام اليهود سواءً بالدراسات العربية والإسلامية كبيرٌ جداً، فلا تكاد تخلو جامعةٌ أو كليّة يهودية أو إسرائيلية من دراسات تمُتُّ بشكل مُباشر أو غير مباشر بصِلة إلى الدراسات الإسلامية أو العربية، ففي مُعظم تلك الجامعات يتخصَّص الطلّاب في الدراسات الإسلامية والعربية بالدرجات الأكاديمية الثلاث، البكالوريوس والماجستير والدكتوراه.

وبغضّ النظر عن الأهداف والمقاصد تظلُّ دراسة الآخر مسألة في غاية الأهميّة، وخصوصاً لمن لهم علاقات مُباشرة مع ذلك الآخر، ناهيك بالعلاقات المصيريّة التي تتعلَّق بمستقبل أمّة عربية تعدادُها أكثر من ثلاثمائة مليون شخص، يُضاف إليهم شعوب وأممٌ إسلاميّة ترفع التعداد إلى نحو مليار إنسان.

مع أنَّ الصورة النمَطيّة لدى اليهود والإسرائيليين عن العرب والمسلمين يكسُوها الضباب والكثيرُ من الأخطاء بالرغم من الاهتمامات الرسميّة والأكاديمية بالعرب والمسلمين، فإنّ الصورة النمَطيّة لدى العرب والمسلمين عن اليهود والإسرائيليين أكثر ضبابيةً. ويعود هذا بالطبع للجهل المُطبق وعدم المعرفة باليهود والإسرائيليين، لا بالنسبة للعامّة من الناس، بل كذلك ـ وهذا أدهى

ـ لدى الملايين من المثقّفين وأصحاب المسؤوليات السياسيّة والاجتماعيّة والاكاديميّة.. إلخ.

ومما يحزُّ في النفْس افتقار المكتبات العربيّة لمراجع جديّة في الدراسات اليهودية والإسرائيلية، فمعظم ما يُكتب أو يُترجم إلى العربية في هذا المجال ـ بل رُبّما كلّه ـ يتركّز حول الصراع السياسي والعسكري مع إسرائيل أو ما يكتبه البعض من وجهات نظر سلبيّة، سواء أكانت دينيةً أم علمانية. وكلُّ ذلك، وغيره مما لا وزن له من الناحية الأكاديميّة والعلميّة الصِّرفة.

من هنا اتّخذتُ على نفسي، أنْ أشارك ولو بالقليل من خلال ترجمة مراجع يهوديّة كتبَها أهلُها، بُغية تعريف القارئ العربي بما يكتبه ويقوله اليهود عن أنفسهم وعن نظرتهم للحياة وعن الآخر كذلك، مُستهدفاً نقلَ المعرفة لشعبي ولأُمّتي من دون هدف آخر.

يُعتبر مؤلِّف هذا الكتاب، مارتن بوبر (١٨٧٨ ـ ١٩٦٥)، وهو يهوديّ يكتب بالألمانية، فيلسوفاً وأديباً على المستوى الثقافي. أمّا على المُستوى السياسي فهو من المُتحمّسين للحركة الصهيونية، ولكن بفارقٍ واحد غير بسيط وهو أنّه كان يُؤمن بضرورة إقامة وطنٍ روحي لليهود في فلسطين، لا يكون على حساب الفلسطينيين. وكغيره ممن شاطرُوه آراءه السلميّة مثل أحاد هاعام Ahad ha-Aam وغيره، فقد كان على خلاف مع التيار السائد في الحركة الصهيونيّة الذي كان يدعو للعسكرة والاستيطان غير المحدودين أو المشروطين، ودفْع الأمور إلى ما آلت إليه في النهاية من حروب وسفْك دماء لا نهاية لها. كما يُنظر إلى مارتن بوبر كفيلسوف للحوار مع الآخر، ويُعتبر كتابه الشهير «أنا وأنت I and Thou» كمثالٍ على فلسفته (الكتاب قيْد الترجمة إلى العربيّة)، كذلك له كتاب آخر يتعلّق

بالعلاقات اليهودية ـ العربية يحمل عنوان A Land of Two Peoples يُدافع فيه عن ضرورة العيش المُشترك بسلام ما بين العرب/ الفلسطينيين واليهود.

أودُّ أن أُشير هنا، إلى أن الترجمة العربية التي بين أيدينا مأخوذةٌ عن ترجمة إنكليزية، إذ إنّ الكتاب الأصلي مكتوب بالألمانية. كذلك أودّ أنْ أُنوّه بالصعوبات اللُّغوية الأصليّة التي حاولتُ تفاديها نوعاً ما. فمُعظم الصعوبة تكمُن في المصطلحات والتعابير الفلسفيّة والدينيّة، وكذلك في المُترادفات والمُسمّيات. مثلاً مُسمّيات مُترادفة في المعنى مثل: سيّد، عرّاف، صديق، رابي، ريبه، معلّم... إلخ.

من ناحية أخرى أودّ أن ألفت الانتباه إلى أنّ لغة الكتاب سواء الأصليّة أو المُترجَمة هي لُغة فلسفيّة، وتتميّز بصعوبة التعبير عن غيرها من لغات الأدب الأخرى، وهذا بحدّ ذاته يخلِق إشكالية ويزيد من الصعوبة، وخصوصاً لدى القارئ العادي الذي لم يألَف مثل هذه اللغة. مع ذلك فأنا أعتذر سلفاً عن أية إشكاليّة، ربّما تكون الترجمة قد أضافتها إلى الصعوبة الأصليّة.

يسرّني أن أتوجّه بالشكر أولاً إلى صديقي البروفيسور ستيف كوبلان، أستاذ الفلسفة اليهودية في الكُليّة العِبرية في بوسطن، الذي عرّفني على فكر مارتن بوبر، وإلى كافّة الأصدقاء الذين كانوا يُشجّعونني على القيام بهذه الترجمة، وعلى نيل درجة أكاديمية في الدراسات اليهودية، وأخصُّ بالذكر الصديق ناتان ايرليخ وزوجته السيدة جوديت ايرليخ والبروفيسور هاوارد اديلمان أستاذ التاريخ اليهوديّ، والصديق المُخلص هارفي بوك وكذلك الدكتورة سالي بوك وغيرهم عديدون.

* * *

# مقدّمة الطبعة الثانية

يقدّم هذا الكتاب الذي قام بتحريره ماوريس فريدمان عام ١٩٥٨، نماذج مُمثلة لكتابات مارتن بوبر الكثيرة حول الحسيديّة. وعندما أُلحقت بالمجلد المُرفق، «أصل الحسيديّة ومعناها» الذي حرَّره فريدمان عام ١٩٦٠، أصبح بإمكان القارئ الإمساك بالخطوط المبدئيّة لفكر بوبر حول هذه الحركة المُميّزة للروحانية اليهودية الأوروبية الشرقية[١]، وفي الحقيقة فليس من المُبالغة القول إنّه مهما علِم القارئ المُثقّف شيئاً عن الحسيديّة، فإنَّ لهذه المعرفة أصولٌ مُشابهة في إحدى كتابات بوبر، لهذا فأمامنا مُجلّد رقيق لكنَّ محتواه يُمثّل جزءاً مهماً من الانفتاح الذاتي الغربيّ على ثقافات قد تمَّ تشكيلُها وراء حدود التقاليد المسيحيّة ـ اليونانيّة.

كان بوبر نفسه واعياً تماماً لدوره في رعاية الإدراك الغربي لهذه الثقافات، وقد ضمّت بعضُ مغامرات النشر المُبكّرة لديه عودةً واضحة لنصوص دينية آسيويّة، بَحث في داخلها عن الحكمة، والتي حسب رأيه قد تمَّ قمعُها من قِبل التقاليد المُسيطِرة للثقافة الغربيّة. وإلى حدٍّ بعيد كانت لبوبر اهتمامات كبيرة مُماثلة لاهتماماته بمصادر

---

(١) The essays of both volumes, in the original German, have been collected in Martin Buber, *Werke. Dritter Band: Schriften Zum Chassidismus* (Munich and Heidelberg: Kosel- Verlag; 1963). The original publication dates and places of the essays are recorded on pp. 1269-70 of that volume.

مُستَمدّة من التقاليد اليهودية التي كانت قد حرّكته من قبل. ففي كتاباته المُبكرة تمّ تصوير اليهودية نفسها كظاهرة روحية من الشرق، على الغرب المسيحي (أو ما بعد المسيحي) أن يتعلّم منها الكثير.

في مُحاضرة مُبكرة حول «اليهودية والجنس البشري» (١٩١٠) يعتقد بوبر ان تجديدَ الروح الغربية يكمُن في التلاؤم مع النتائج الآسيوية للتوحّد الصوفي، وقد عرّف بوبر جوهرَ اليهودية كجهد نحو «إحداث توحيد من خلال انقسام العالم»[١]، وقال: «هذه هي العملية الأوليّة في داخل اليهود، عملية تظهَر في حياتهم الشخصيّة بكل عبقريّتهم الآسيوية المُمتلئة قوّةً بواسطة أولئك اليهود العِظام الذين من خلالهم جاءت اليهودية المُعمّقة إلى الحياة، ألا وهي توحيد الروح». فالفكرة العظيمة لآسيا لدى أولئك اليهود أصبحت مثالاً للغرب عن آسيا غير المحدودة وذات الوِحدة المقدّسة، آسيا لاوتسي وبوذا، التي هي آسيا موسى وأشعيا والمسيح وبولس[٢]، بينما توقّفت الشخصيّة «الشرقيّة» لليهودية عن الظهور كفكرة بارزة في كتابات بوبر الأكثر نُضجاً، فقد ظلَّ طوال حياته على قناعة بأنَّ التقاليد اليهودية حوَت حقائق الروح التي لا يُمكن أن تُهملها الثقافة العلمانية الغربية إلّا لكونها خطراً عليها.

ويساعدنا الفهم الذاتي لدى بوبر كوسيط للغرب المُهتم بتقاليد حكمة الخلاص المحجُوبة في تقدير النّقاش الذي يقوم على هذه المقالة.

إنّ وضع اصطلاحي «الحسيديّة» و«الإنسان المُعاصر» جنباً إلى

---

(١) «Judaism and Mankind» *in On Judaism* (New York: Shocken; 1972), p. 28.

(٢) Ibid.,p.29

جنب يُشير، كما يبدو، إلى أنَّ اليهودية التي لم تتأثّر بشكلٍ كلّي تقريباً بالأفكار الأوروبية المُعاصرة يمكن لها حقيقةً أن تُعلّم أوروبا القانعة بأن منجزاتها العلميّة والتكنولوجية قد أتتْ بها إلى ذروة التطوّر الإنساني. وبالطبع هناك سُخرية مقصودة هنا لا تحتاج إلى تعليق. فذلك الجزء من الإنسانية يعتبرُ نفسه مالكاً للسيادة العظيمة لمصيره، مثلما يملك من خلال تطبيق الخبرة التقنيّة قدرةَ التغلُّبِ على المُعيقات المبدئيّة للوضع الإنساني ـ هناك بالضبط يكمن مصدر الخطر على الروح الإنسانية.

وفي أوساط «البدائيين» بالرغم من ذلك ـ بالضبط تلك الغالبية العُظمى من البشر الخاضعين سياسياً واقتصادياً للمُنجزات الغربية ـ فإنَّ الغرب ربّما وجدَ الحكمة المطلوبة لإنعاش قوّته الضعيفة في رعاية الروح الإنسانية.

قُدِّمت كتابات بوبر عن الحسيديّة في الأساس ليحاول إعطاء الغرب هذه الحكمة البديلة التي تميّزت بشكل خاص بخَلق حياة تتجمّع فيها العناصر المُتفرِّقة للوجود الشخصي، سويةً في وحدة واحدة من خلال خَلق مجتمع حقيقي. وفي الحسيديّة وعلى الحدود الشرقية للعلمانية الغربية، وفي أوساط طائفة «متأخِّرة» من يهود بولندا، اعتقد بوبر بأنه سيعثُر على صورة حقيقيّة للبشريّة، يمكنها أن تُنافس الغرب المُتهاوي. ولطرح هذه الفكرة التي ظهرت في مُعظم أعماله الحسيديّة، كتب بوبر «طريقي إلى الحسيديّة» (عام ١٩١٨ وضمَّها إلى الكتاب الذي بين أيدينا) حيث يقول:

أخذَتْ الحسيديّة شكلاً اجتماعياً لمجتمع شعبي عظيم..... بكل اختلافاتها، وكلٌ تنوُّعها الروحيّ والاجتماعيّ. ولم يتواجد في أوروبا مجتمع كهذا أنجز كلَّ حياته كوحدة على أساس من المعرفة

الداخلية. هنا لا يوجد فصل بين الإيمان والعمل وبين الحقيقة والتأكيد، أو بلغة اليوم، بين الأخلاق والسياسة. فالكلُّ مملكة واحدة، وروح واحدة وحقيقة واحدة.

منذ قرن، بدأ اللاهوتي الإنجيلي فريدريش شلايرماخر نقده الثيولوجي للتنوير بدفاعه عن الدين أمام «الكارهين المهذبين»، والآن يسعى بوبر لمُراكمة المزيد من النقد ضدَّ الحضارة الحديثة وذلك بتقديم أكثر شكلٍ مُستنكر للدين في الغرب، أي اليهودية، والتي تجسَّد تعبيرُها الأصيل في الحسيديّة ـ كما يرى بوبر ـ كنموذجٍ رئيس لحياة الخلاص.

بالطبع، سوف يكون من التبسيط المُفرط إظهار أعمال بوبر الحسيديّة كاستراتيجية مُنمَّقة، وُضعتْ لشدِّ انتباه الأوروبيين المثقَّفين بجديّة، إلى اليهودية. وفي الحقيقة ظهر بوبر في البداية كشخصيّة عامّة، وبالضبط كيهودي ربطَ يهوداً آخرين بمسيرة ذات إشكالية خاصّة من الروحانية اليهودية في عصر انهيار الغرب.

بدأتْ شُهرة بوبر بالانتشار كشارح للحسيديّة بنشره حكايات الرابي نحمان عام ١٩٠٦، وقد سبقته شُهرته كنصير للصهيونية بين الشباب اليهود الألمان، تلك الحركة التي ظهرت على يد تيودور هيرتسل كحركة إحياءٍ قوميٍّ يهودي عام ١٨٩٧. وسوف تكون بعض المُلاحظات على طبيعة صهيونيّة بوبر التي ظهرت كعلاج لروح اليهوديّ المُستأصلَة من جذورها، والتي تَغوص في أوحال العلمانيّة عديمة الجذور للغرب الحديث، مفيدةً في فهم الصورة الحقيقيّة للحسيديّة والتي أتَتْ إلينا في عمل بوبر.

ينتمي بوبر لجيل من اليهود الشباب الوسط أوروبيين الذين

اعتقدوا أنَّ الوعد العظيم بتكامل اليهود في الثقافة الأوروبية، قد تمثَّل بالقتال من أجل الحقوق المدنية اليهودية في القرن الثامن عشر، والذي أصبح في تلك اللحظة من إنجازها المُتكامل، فارغاً وعقيماً. وفي تلهُّفها نحو «الأوربة»، وذلك لإظهار أهليَّتها لمشاركة سياسيّة واجتماعيّة كاملة في الثقافة الأوروبية، فقد حدث لليهودية الغربية مثلما حدث مع عيسو التوراتي الذي باع مُعظم حقِّ بكوريّته الثمين مقابلَ طبقٍ من الثريد، في هذه الحالة البرجوازية هي المسؤولة. وإلى الحدِّ الذي يُصبح فيه اليهود «أوروبيين عصريين»، فقد تبنّوا ثقافةً بدأت بإظهار عدم قدرتها على رعاية الروح. في الوقت نفسه هجروا كلَّ صلة طبيعيّة بالإرث الروحي الغني الذي أوجده يهود التوراة وتمَّ نقلُه ـ أحياناً بوسائل إعلام تحت أرضية من التقاليد السرية[1] إلى الأجيال اللاحقة من خلال مئويّة المنفى.

لم يرَ بوبر في الصهيونية شيئاً أقلَّ من الهيجان، في المفهوم المُعاصر الواضح، لقوى الروح التي نَقلَت منذ القِدم الشعبَ

---

(١) Ibid., pp. 30-31. Buber did not regard all periods of the history of Judaism as equally worthy of contemporary emulation. Indeed, he regarded the post- biblical religion of the rabbis as a frequently barren effort to capture an essentially free God in the institutional web of law and ritual. Rather his interest lay in those moments in which great spirits transcendened the institutional religiosity of their own day to retrieve a living experience of the source of religious life. Hence his edmoration for Jesus, on the one hand, and medieval Jewish mystics, on the other. For Buber's critique of Rabbinic Judaism, see, for example, «The Renewal of Judaism», ibid. , pp. 44-49, and «Myth in Judaism», ibid. , pp. 98-100; for his general critique of religion as an attempt to reify an essentially free God, see I and Thou. Trans. W. Kaufmann (New York: Scribners; 1970), pp. 160-68, and «Symbolic and Sacremental Existence», in *The Origin and Meaning of Hasidism* (New York: Haroer Torchbook; 1960), pp. 168-69.

الإسرائيلي من رعاع متفرّقين من العبيد، إلى مُجتمع حيث حضور الربّ جذبَ كلَّ شخص إلى علاقات حيّة مع أرض الحرية.

في كتاباته الصهيونية قبل الحرب العالمية الأولى، بينما كان يطوّر أفكاراً حول الحسيديّة، اعتبر بوبر أنَّ الحاجز الرئيس نحو تجديد الروحانية اليهودية الحديثة موجودٌ في نزعة المُحاكاة لدى اليهود الغربيين، الهادفةِ إلى تحديث اليهودية من خلال ما سمّاه «محاولة ضعيفة غير فاعلة للإصلاح، استمدّت أفكارها ونماذجها من مُصنَّفات التنوير الأوروبي، وما يُدعى بالأدبيّات التقدُّميّة»[١] واعترض بوبر على الإصلاح الديني حسب النماذج الأوروبية ـ على الأقل في الفترة المُبكِّرة لفكره ـ لأنّ محاولة التلاؤم مع الأشكال الأوروبية للدين تُشكِّل رفضاً مبدئياً للروح الشرقيّة في اليهوديّة، والتي هي مصدر قوّتها الحقيقيّة. إنّها دعوة عمليّة من قِبل الصهيونية إلى عودة اليهود جغرافياً لوطنهم في فلسطين، والتي فسّرها بوبر بنوع من المُغالطة التاريخيّة الواضحة، كحركة للروح اليهودية العائدة إلى مصدر رؤياها المُميَّز في الشرق[٢] وبتجاهل التديّن غير الموثوق للإصلاح الديني، رأت الصهيونية أنّه من المُمكن لليهود أن يُعيدوا

---

(١) The spirit of the Orient and Judaism», in ibid. , p. 75.

(٢) In this sense, the early Buber's «Cultural Zionism», Which sees the Jewish return to Zion as an historical event that testifies to processes occurring at ahidden level of spirit, share much with the controversial visionary Abraham Isaac Kook, who saw in secular Zionism comfirmation of certain elements of late medieval kabbalist eschatology. For Kook's views, see the selections of his work anthologized in A. Hertzberg, *The Zionist Idea* (New York: Antheneum; 1977), pp. 417-31, and B. Z. Bokser, trans. *Abraham Isaac Kook: The Lights of Penitence, The Moral Principles, Lights of Holiness, Essays, Letters and Poems* (New York, Ramsey. Toronto: Paulist Press: 1978), pp. 126-28, 256-302.

دمْج نفسيّة الانفتاح على المقدّس الذي أثبته الكتاب المقدّس اليهوديّ بإسهاب، لرجال ونساء عصريين.

سوف نُورد هنا خطاباً طويلاً لبوبر ألقاه عام ١٩١٢، وهو نصٌّ صعب، لا لفهم رؤية بوبر المُبكّرة للصهيونية فقط، بل أيضاً لفهم كيفيّة تشكيل الحسيديّة، في رأيه، ظاهرةً عميقة وثيقةَ الصلة بمحاولة الصهيونيّة إعادة اليهود إلى وطنهم الجغرافيّ والروحيّ.

وفي الحديث عن نماذج يُمكن لليهود من خلالها أنْ يُحرِّروا أنفُسهم من التقليد المغلوط للدين المؤسساتيّ في الغرب، يُلاحظ بوبر ما يلي[١]:

علينا فقط أن ننظر إلى حسيد زماننا، المُنحطَّ مع أنّه ما زال هائماً. وأن نُراقبه في صَلاته للربّ، وهو يرتجف من شِدّة وهجه، ويظهَر على جسده ما تقوله شفتاه ـ منظر يجمع البشاعة والسمو. وأن نُراقبه مع اقتراب السبت حين يُشارك بنظرات ملوكيّة، وبتكريس مركّز في الوجبة المقدّسة.... وسوف نشعر به: بارع ومشوّه، مع ذلك لا يُخطئ، آسيويّة وعمق آسيوي.

في هذا المظهر، أو الروح الشرقيّة، هذا الأساس للروح اليهودية التي تحمّلت وطأة كل المؤثّرات، أبْني إيماني بتكوينٍ روحانيّ ـ دينيّ جديدٍ بواسطة اليهوديّة.....

يُمكن لأحدهم أن يشرَع في مغامرات روحيّة جريئة، من أجل تكوين تعابير روحيّة ذات قوة، وإثارة دينية تلمَع من خلال ظلمة مصير الشعب، الثقيلة والعاصفة، لكن هناك تكويناً عظيماً يصهر كلَّ

---

(١) «The Spirit of the Orient and Judaism», *in Origin and Meaning of Hasidism*, pp. 76077.

هذا في تركيب فردي، ويُعيد تشكيل المجتمع اليهوديّ المستقبليَ، ويُعطي مرةً أخرى تعبيراً كاملاً للدافع اليهودي الخالد نحو الوحدة ـ هذا سيتحقّق فقط بعد إنشاء المجتمع في فلسطين، حيث تُوجد المفاهيم العظيمة لهذا الدافع الوحدوي الذي بدأ بالتشكُّل وعاد للعمل. إنَّ اليهودي اليوم، ليس الشخص نفسه الذي كان سابقاً، إذ إنَّه مرَّ من خلال كلِّ المباهج ومن خلال جحيم الغرب. ومع أنَّ روحه أصبحت حزينة، فإنّ قوَّته الأصلية لم تضعف، والحقّ أنّها تطهَّرت. وما أن تصبح على علاقة بترابها الأُمومي، حتى تعود خلّاقة مرةً أخرى.

يستطيع اليهوديّ حقيقةً أنْ يؤدّي مهمّته بين الأُمم، فقط عندما يبدأ من جديد، بكلِّ كيانه.... وقوّته، وأن يترجم إلى الواقع ما علَّمه إيّاه دينه منذ القِدم، وأن يتجذّر في أرضه الأصليّة، صانعاً حياةً جيّدة ضمن حدودٍ ضيّقة، بانياً مجتمعاً نموذجيّاً على التراب الكنعاني الضئيل.

سبقَ وأن أشرت إلى أنّ بوبر، صوَّر اليهودية مؤخّراً على أنّها «شرقية» أقلّ مما هي حالة إنسانيّة عالميّة للروح، فقد شبَّ بعيداً عن التفاؤل بأنّ إعادة توحيد الروح اليهوديّة في الزمن الحالي، سوف تتجذَّر نوعاً ما، وبشكلٍ آليٍّ في المستوطنات اليهودية الجماعية في أرض إسرائيل. ولكن من أجل غاياتنا فالمهم هو التزاوج ما بين الحسيديّة والصهيونيّة. وطوال حياته كان بوبر ينظر إلى نفْس الروح اليهودية الأوليّة التي توارثها العالم من خلال الكُتب العبريّة المقدّسة[1].

---

(١) See, for example, «Redemption», in *Origin and Meaning of Hasidism*, pp. 206-218.

يُخبرنا بوبر في كتابه «طريقي إلى الحسيديّة» (ص ٤٨ ـ ٤٩) مُكرِّراً أقوال المُنظِّر اليهودي السابق له، موزيس هيس، بأنّ الحسيديّة «تُشكِّل ضمن الروح اليهوديّة الحيّة، الانتقالَ من يهوديّة العصور الوسطى، إلى اليهوديّة المُتجدِّدة في الشكل فقط». هنا ما زال بوبر مُرتبطاً بالقرون الوسطى في مظهره الخارجي. ويواصل بوبر: «إنَّ الحسيديّة اليهوديّة في حقيقتها الداخلية مُنفتحة على التجديد، وانحلال هذه الحركة الدينيّة العظيمة، يُمكن له أن يوقِّف ولكن ليس بشكلٍ كليّ، مسيرةَ تاريخ الروح التي بدأت معه».

إنّ الحسيديّة هي مبادرة لإنشاء حركة جدليّة للروح اليهوديّة المُعاصرة، تسامَت على المُحيط التاريخي والاجتماعي لظهورها الأصلي، وتابعت الانعكاس في روح الشعب اليهودي بشكلٍ غير متوقَّع في عودة اليهود العلمانيين إلى صهيون.

وفي كتاباته بعد الحرب العالمية الأولى، يجهّز بوبر الحسيديّة بتشعُّبات عالمية عظيمة (٢٧)، هذا التطابق مع مَيلٍ مشابهٍ للتركيز على الصهيونية نفسها كنزعة إنسانيّة عالمية مُميّزة لحاجات اليهود، ومُزوِّدة الإنسانية بنموذج مُجتمعيّ حيث كلُّ عضو يُقدِّم نفسه للآخر بشكلٍ كليّ، مجتمع منفتحٍ كليّاً على حضور الربّ[1]. بعد ذلك من الخطأ الادّعاء بأنّه في معجم بوبر تقف الحسيديّة كتجسيدٍ عصريّ مُبكّر للحقيقة الأوليّة لليهودية بشكل ملائم لوضع إسرائيل في المنفى. بينما تُشكّل الصهيونية ـ عندما تكون حقيقيةً لجنسها ـ إعادةَ بعثٍ لتلك الحقيقة في منتصف المجتمع اليهودي المُستعدّ والراغب بإقامة حياته المجتمعيّة مجدَّداً على تراب الأجداد.

---

(١) See, for example, «The Holy Way: A Word to the Jews and the Nations», *On Judaism*, pp. 139-148.

إنّ الحسيديّة بمعنى آخر، هي إعادة اكتشاف قوّة الروح التي تحقّق ظهورها المُعاصر في الصهيونية. مع ذلك فمن الصعب التشديد بأنّ الحسيديّة تظلُّ بالنسبة لبوبر، المحكّ الذي يُعيد فحص قيمة النشاط الصهيوني. وبالنسبة للصهيونية، وبالضبط لكونها حركة علمانية دخلت الصراع السياسي، فإنّها في خطر دائم بسبب نسيان ما تعتبره الحسيديّة دائماً، من أنَّ الخلاص بأي معنى يعتمد على أعمال البشر، حيث محبّة الربّ («دين») ومحبّة الإنسان («أخلاق») وهما مُنصهران في كلٍّ واحد. (انظر «حبُّ الربّ وحبُّ الجار» ص٢٣٣) وبالنسبة لبوبر بعدها، فإنّ الصهيونية بحاجة ماسّة إلى الاكتشاف الحسيديّ «لرباط داخلي بالعالم، وبالروح، وبالربّ. «إذ» من خلال علاقة كهذه فقط يكون من المُمكن حراسة الصهيونية من خطر المسير خلف الروح القوميّة لعصرنا، التي بتدميرها للجسور التي تربطها بالعالم، فإنها تدمّر بذلك قيمتها الذاتيّة وحقّها في الوجود»[١]. وفي سياق تقديم بوبر للحسيدية، التي في متناول اليد، فمن المُمكن الآن الردّ على الصورة الحقيقية للحسيدية، التي نجدها في كتابات كالمجلد الذي أمامنا. ربّما كانت الملاحظة الأكثر أهمية في البدء ـ وخصوصاً في ضوء النقد اللّاذع لدراسات بوبر الحسيديّة من قِبل غرشوم شوليم، الذي كان سبّاقاً إلى دراسة الصوفية اليهودية أكاديمياً[٢] ـ أنَّ بوبر لم يدّعِ في أيٍّ من أعماله أنّ الحسيديّة المُقدّمة

---

(١) «Redemption», «in *Origin and Meaning of Hasidism*, p. 218.

(٢) See, G. Sholem, «Martin Buber's Interpretation of Hasidism», *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken; 1971), pp. 227-50. More recently Sholem's critique has been (with less generosity than one might have wishes) echoed and amplified by Steven T. Katz in «Buber Misuse of Hasidic Sourses», *Post- Holocaust Dialoges: Critical Studies in Modern Jewish Thought* (New York and London: New York University Press; 1983), pp. 52-93. A useful discussion of the is-

لقُرّاءه، مُنسجمة مع الحياة الحسيديّة المُعاصرة، أو أنّها ـ حقّاً ـ صورة مُكتملة للحسيديّة الكلاسيكية بكليّتها التاريخية الكاملة. دعونا الآن نُوضح مقدّمات ومضامين موقف بوبر.

سبق للقارئ أن لاحظ من خلال بعض الاستشهادات السابقة أنَّ بوبر يميل إلى إبعاد الحسيديّة التي كانت في زمانه نوعاً من التذكار الذي يخلّد شكلها على حساب وجودها. (٤٧ ـ ٤٨) وهذا ليس تحيُّزاً عرضياً لدى بوبر، بل بالأحرى مركزياً بالنسبة لمفهومه لأهميّة الحسيديّة للروحانية المعاصرة.

وبقدرٍ ما، فإنَّ للحسيديّة دور خلَاصي يُمكن أن تلعبه في تحوُّل الروح المعاصرة. إنّها كنموذج متوفّر دائماً للموقف الشخصي في العالم، قادرٌ على تجديد قدرتنا للدخول في علاقات تبادلية حقيقيّة. (٢٧) لكن يمكن للمعاصرين أن يتخذوا هذا الموقف في منتصف حياتهم بالمعاصرة العلمانية، لا من طريق تقليد المظاهر الخارجية لنموذج الحياة الحسيديّة، الذي ترسَّخ كما هو عليه في المنظور الثقافي والتعليمي الذي تنتمي إليه النفسية الحديثة، طالما أنَّ بوبر مهتم ومغترب بشكل لا يمكن علاجه.

وكما يعترف بوبر في انعكاسات سيرته الذاتية في السطور التالية، يقول (٢٤):

---

sues of historical interpretation which inform the debate between Buber and Scholem on the nature of Hasidism may now be consulted in Steven D. Kepnes, «A Hermeneutic Approach to the Buber-Scholem Controversy», *Journal of jewish Studies*, 38:1 (Spring 1987): 81-98. For a perspective on this debate informed by recent ternds in «deconstructive» literary criticism, see Laurence J. Silberstein, «Textualism, Literary Theory and the Modern Interpretation of Judaism» in M. L. Raphael, ed. , *Approaches to Modern Judaism* (Chico: Scholars Prees; 1084), I,pp. 6-8.

سيكون بالنسبة لي تنكُّراً غير جائز أنْ سلكت في طريق حياة الحسيديّة ـ إذ لديّ علاقات كليّة أخرى تتعلق بالتقاليد اليهودية، وكان من الضروري لي بدل ذلك، العمل على وجودي الذاتي بالقدر المُمكن وِفق نماذج قُدِّمت لي هناك.

واعترف بوبر بعد ذلك بأنّ فهمه للحسيدية قادَه من دون أيّة رغبة منه في تقديم تصوُّر للمجتمع الحسيديّ كظاهرة سوسيولوجية في قالب تاريخي. وبالأحرى فإنّ قصده هو استخدام خبرة الحسيديّة التي تشكَّلت من طريق الانغماس في النصوص الحسيديّة، وتجديد تلك العناصر من الروحانية الحسيديّة التي كان صداها يتردَّد في مُخيِّلته. وكان هذا موقفه كشارح للحسيدية، أو بمعنى آخر كباحث مرتبط وجوديّاً بها، حيث تسهل معرفته بقدر ما تحوّل الشخص من خلال فعل المعرفة. ويفسّر بوبر لاحقاً «عندما أقول أن تعرف، فأنا لا أعني مراكمة معرفة أنتروبولوجية.... بل أعني التعرُّف المُباشر، معرفة الناس وجهاً لوجه أثناء اللحظات الخلّاقة الأولى». (My way to Hasidism P. 58).

لهذا فإنّ تقديم بوبر للنصوص الحسيديّة من خلال الترجمة، وكذلك دراساته للفكر الحسيديّ يرتكز على حقل فسيح من الأدب الحسيديّ ـ رواية الحكاية الشعبية ـ والفترة المُحدَّدة في تاريخ الحسيديّة ـ الأجيال الخمسة الأولى حتى أواخر القرن التاسع عشر، من خلال أدب يعتقد أنّه قريب من «الشعبي» روته أجيالٌ على صِلة حيّة أكثر أو أقل مع شخصيات حسيدية، وقد وجد بوبر بحقّ الإبداعَ المثالي للحسيديّة، ذلك العنصر من ملفِّها التاريخي الشامل الذي وقف وحيداً أمام الغرب الحديث بكلّ قوة روحية.

وتُهيؤنا لهذه الاعتبارات المواد التي تمّ تجميعها في الكتاب الحالي. وهنا وكما في الكثير من أعمال بوبر الحسيديّة، فإنّ منهج

جلب القارئ إلى الحسيديّة له فرعان: **أوّلاً**: يختار بوبر ويعيد بشكل تفسيري القصص الحسيديّة والأشعار في حكمه، ثم يأخذ القارئ إلى موقف وجوديّ واضح تشير إليه الحسيديّة ككل. وهناك أمثلة على هذا العمل نجدها في الكتابين الثالث والخامس.

**ثانياً**: يشكّل بوبر من خلال مقالات تفسيريّة موقفَ الحياة الذي يظهر في القصة من خلال كمٍّ من الافتراضات حول وجود الإنسان الذي تمَّ خلاصه. هذه الافتراضات هي ـ منظورات فلسفية ظهرت من طريق الانعكاس على الحكاية ـ بالمقابل تصبح أدوات نقديةً من أجل توضيح التصوُّرات الذاتية التي ترعاها العلمانية الحديثة. وفي الكتاب السادس يُناقش بوبر انفصال النظرة العصريّة للتوجه الديني إلى الحياة من الأخلاقي والاجتماعي، وقد حُرِم من قوّته المقدّسة، للاندماج في الوعي الإنساني، والخدمة كمثال نموذجي.

تقوم استراتيجية بوبر كمُعلّم للطريقة الحسيديّة، على أخذ القارئ من خلال فنّ الحكاية، إلى مشاركة خيالية في عالم الحسيديّة في لحظة نُبوغها الخلّاق. وعلى أساس تلك المُشاركة، يُحدِّد معانيها الضمْنية بتوجيه القارئ إلى نقد وجهة النظر الحديثة للعالم، قبل مواجهة النص الحسيديّ، وقد أظهر برهاناً ذاتياً وكفايةً ذاتية في ذلك، تخدمُ في صدم القارئ من خلال المصطلحات المألوفة لديه أو لديها كما في السابق. هكذا وبينما يكون القارئ غريباً عن نمط الحياة التي ترعى الاغتراب في العالم، فإنّه يجد في مقالات بوبر التفسيرية مفاهيم يصبح من خلالها واقعُ العالم الحسيدي ملائماً لوضع استراتيجيات تهدف إلى تجديد قدرات المرء لمواجهة العالم والآخرين، وكاحتمالات للتحرّر، بدلاً من التغلُّب عليه واستغلاله.

إنَّ السؤال الشرعي الذي يطرح نفسه بخصوص كتاب بوبر هو أنه

كان من خلال ترجمته للنصوص الحسيديّة يضع القارئ أمام الحقيقة وجهاً لوجه (كما قال بوبر سابقاً) مع الحسيديّة. ألا يواجه الشخص بوبر وجهاً لوجه بدل ذلك؟ ربّما، كما سبق وقال شوليم. إنَّ تأثير بوبر كشارح للحسيديّة يقدِّم الكثير من العطايا الأدبية عنه ومن المستحقات الأدبية الحقيقيّة للحكاية الحسيديّة، أو الحقائق التي تثبِّتها.

على بوبر بالطبع أن يفهم أنّه مهما عمل من تحويل في الأدب الحسيدي بُغية العمل على دمج القارئ الحديث، فإنّ تحويله قد خدمَ القصد الأصلي لسادة الحسيديّة بدل إفساد ذلك القصد. وكما يخبرنا بوبر لاحقاً، فقد حاول كشف «شيء قد أخفى نفسه في الحسيديّة، وبالتالي عليه الخروج إلى العالم»[1] (٢٢).

إذاً يعترف بوبر بأنّ شرعية مشروعه الأدبي، متوقِّفة على درجة من الغموض تجاه وصفٍ حقيقيّ للحسيديّة، من دون الاعتبار إنْ كان السادة الأصليون يصادقون أولاً على تكوينه الذاتي لتعاليمهم، أو محاولة شرحها لجمهور علماني.

لهذا فإنّ السؤال التاريخي يظهر على شكل نقدي: هل بوبر صادق حِيال الحسيديّة؟ إن كان الجواب لا، وإن كان بمقدور مؤرّخي الدين أن يثبتوا بأنّه ليس كذلك، فما هو معنى عمله؟ ومن دون الرغبة في حماية تقديم بوبر للحسيديّة أو مهاجمتها، هل لي أن أقترح بدرجة معيّنة، السؤال التاريخي المُلائم في هذا المكان، بالرغم من أنّه أيضاً مُضلّل نوعاً ما. سوف يستعيد القارئ المعرفة

---

(١) See Paul Mendes-Flohr's introduction to *The Tales of Rabbi Nachman* in the present series for a full discussion of Buber's method in bringing the message of the Hasidic tale ti light.

بأنّ مصلحة بوبر التاريخية تكمنُ في إعادة اللحظات الخلّاقة للروح البشرية، بحيث إنّنا نتلاءم مع قبول غير نقدي لافتراضات حول عصرنا، يمكن تجديدها من خلالهم.

ويريدنا بوبر أن نستعيد التجربة معه، في لحظةٍ ماضيةٍ يُمكنها أن تصنع حاضراً وأن تخدِم كأساس لقرارات مستقبليّة في حياتنا.

وهذا عمل صعب، فمؤرخ الدين يكون عادةً مشحوناً جداً في جعل لحظات الماضي واضحة لفهمنا، بحيث إنّنا من خلال منظورنا بإمكاننا تقدير إبداعات الخيال الإنساني، والذي قد يكون بشكل آخر من غير الممكن الوصول إليه ثقافياً.

يختلف عمل بوبر عن عمل مؤرخ الدين بشكلٍ أساس في إدراك معنى الفهم التاريخي، فبالنسبة لبوبر فإنّ المعرفة هي معرفة تاريخيّة حقاً في حال استطاعت أن تُزيل حاجز الزمن وتُمكّن من الاتصال بين الماضي والإنسان المُعاصر. فالتاريخ هو نوع من التجربة التي تستطيع من خلالها حياةُ البشر الفانية أن تُقدِّم نفسها ثانيةً من خلال نصوصه. لهذا فالفهم التاريخي هو إدراك نموذج الاتصال بين أشخاص، لنعرف الآخر، سواء أكان موجوداً الآن، أو أنّه بعيد تاريخياً. ومن خلال انفتاح ذاتيّ تفسيريّ يُقيم عالماً شائعاً من العلاقة. في هذا العمل يتغلّب التاريخ كبُعد لا يمكن استرداده، ويصبح شخصُ الماضي حاضراً كمُحاور مُعاصر. وكما في أيّة مواجهة شخصية، يتغيّر القارئ من خلال مواجهة الشخص الذي يتحدّث من خلال النص، والنص نفسه ـ أي معناه ـ يتمّ إثراؤه من خلال تجسُّده في الشخص القارئ، الذي يأتي بالنص إلى عالَم تجربته أو تجربتها[1].

---

(١) See, for example Buber's discussion of the impact upon him of the

يحمل هذا الفهم للمعرفة التاريخية معه أخلاقاً معيّنة، لنَقُل، أخلاقاً مشابهة تتعلّق بشخصين في مواجهة مُتبادلة. أحدهما يسمع الآخر، والآخر يردُّ بقوة ولكن باحترام لكرامته ويُحجم عن خفض الانفتاح الذاتي للآخر، ليُجرّد «العوامل» اللاشخصية التي تحرُم الآخر أو تميّزه أو تميّزها أيضاً عن «الآخر» الذي يقابلنا في النص.

إنَّ العبء الأخلاقي في المعرفة التاريخية، هو الإحجام عن التقليل من الشخص الذي يتحدّث في النص، إلى جسم، أو مجموع من القوى الاجتماعية، أو إلى النتائج السببيّة التي تظهر أثناء إبداع النص[1].

بالنسبة لمؤرّخ الدين، يختلف وضعُ التفسير. فإنَّ حاجز الزمن الذي يفصلنا هنا عن الماضي ليس مُعيقاً للفهم لكنه شرط حقيقيٌّ له. إنّ المعرفة التاريخية في حال كانت تهدف لإقامة شكل من المعرفة غير متوفر للمشاركين في الأحداث التاريخية (لهذا يكون مصدراً من البصيرة الحقيقية في المسبِّبات ودوافع أفعالها)، يجب أنْ تحافظ على بُعد بين العارف وما عرفَه، مثلاً يحافظ المعالج النفساني على مسافة بينه وبين المريض.

والسبب هو أنَّ على المؤرّخ، لا على أحد من المشاركين التقييم والتمييز، أو التشكُّك والاشتباه بدلاً من الانفتاح الذاتي. هنا، فإنَّ

---

tales of the Baal Shem Tov in «The Foundation Stone», *in Origin and Meaning of Hasidism*, p. 71: «Reality calls for reality; the reality of a man who has lived in intercourse with the reality of being in its fullness».

(١) For further discussion of Buber's hermeneutics and its relationship to that of his teacher, Wilhelm Dilthey, see Kepnes, «A hermeneutic Approach», pp. 82- 87.
Martin S. Jaffee

النصوص التاريخية، مثل تلك التي تنتج داخل الحركة الحسيديّة، مفهومةٌ بشكلٍ كاف، وأساسها موجود في سياق أُعيد إنشاؤه من المؤثّرات الاجتماعية والثقافية. ولا تكمُن أهمية الحسيديّة بفرادتِها، بل بالأحرى، بواسطة وضعها في منظور من خلال إظهار علاقاتها بالأشياء الأخرى.

في هذا النموذج من المعرفة التاريخية، فإنّ نصَّ الماضي مثل عيّنة المُشتغل بعلم الأحياء، إنّها شيء ميت يشكّل نوعاً من الحيرة، فما الذي يُشكّل الشروطَ التي تسمح لها بالدخول في عملية الحياة، وأن تولد، وتكوّن ذرية، وتنضج، وبعد ذلك تموت؟

إنَّ نصّاً يخضع لتحليل كهذا، يظلُّ ميتاً مثله مثل عيّنة المُشتغل بعلم الأحياء. فلا مؤرّخ الدين ولا المُشتغل بعلم الأحياء يمكنه أنْ يُحيي الميت.

إنّ فهم مؤرّخ الدين في لحظة معيّنة في التاريخ لتقاليد مثل الحسيديّة لديه القليل ـ في الدافع أو النتيجة ـ من التشابه مع ما يطرحه مارتن بوبر في كتاباته الحسيديّة، فالحسيديّة التي يحاول هو أن يعطيها حياةً جديدة هي «حقّاً» حسيديّة توقّفت عن العطاء، وهنا يُمكن للمرء أنْ يطرح نفس السؤال الخاص بالحسيديّة التي تظهر تحت مَشرط عمليات مؤرخ الدين.

ولأنّ الحسيديّة «التاريخية» وبشكل دقيق حُرمت من قِبل المؤرخ قوّتَها في طرح مطالب أخلاقية حول الحاضر، فقد كانت في زمانها قد نقلت الحياة الروحية لملايين من يهود أوروبا الشرقية وواصلت تشكيل روحانيةِ قطاعٍ مهم من اليهود في هذا العصر.

أمّا حسيدية بوبر «التفسيريّة» فعلى النقيض من ذلك يُمكنها أن تكون إبداعاً كبيراً للفلسفة البوبرية، تُشارك ـ وبقّوة ـ سلفَها

التاريخي، على الأقل مبدئياً، في طرح مطالب أخلاقية حيالنا. وإنَّ قصدها ليس بأقل من الحسيديّة الزائلة لبعل شيم، فهي بعد كلٌ شيء تُشكِّل حياةً وتنقلها.

وسواء أكان هناك، شكل واحد من عدم الحقيقة مرغوبٌ أكثر من الآخر، وسواء أكانت الحسيديّة معروفة جيّداً ميتة أو حية ـ فإنّ هذه أسئلة يستطيع القارئ المُعاصر فقط أنْ يُجيب عليها ـ فمن المؤكد أنّ التوسُّع الذي تتمتّع به الحسيديّة من خلال نشر هذا أو ذاك دراساته الحسيديّة فإنّها سوف تُشكِّل جزءاً من تلك الإجابة.

* * *

# مقدّمة المُحرِّر

إنَّ الحسيديّة هي الصوفيّة الشعبيّة التي ذهبت بعيداً في نقلها لصورة يهود شرق أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ظهرت الحركة الحسيديّة في بولندا في القرن الثامن عشر. وبالرغم من الاضطهاد الفظيع الذي عانته على يد الربّانيّة التقليديّة، فإنّها انتشرت بسرعة في أوساط يهود شرق أوروبا إلى أنْ شملت نصفهم تقريباً.

تهتمُّ المقالات التي يضمُّها هذا الكتاب بحياة الحسيديّة، التي قام مارتن بوبر بإظهارها وشرحها. والحسيديّة كما يُصوّرها بوبر هي صوفيّة تُقدِّس المجتمع والحياة اليومية بدلاً من الانسحاب خارجها، «إذ إنَّ الإنسان لا يستطيع أن يحبَّ الربّ من دون أن يحبّ العالم».

يُعتبر مارتن بوبر شارحاً «لفلسفة الحوار» ـ وهي وجهة نظر مهمة وجديدة للوجود الإنساني. تلك الفلسفة التي لاقت تأييداً كبيراً من قِبل الفلسفتين المُعاصرتين اليهوديّة والمسيحيّة على حدٍّ سواء. كذلك فهي لا تقلّ قوةً عن علم النفس والتربية والأخلاق والفكر الاجتماعي(*).

---

(*) هناك قائمة بأعمال بوبر ودراسة شاملة لفكره. انظر: Maurice S. Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue (The University of Chicago Press, 1955)

ومن خلال فلسفته «أنا وأنت»، وضمن علاقةٍ مُتبادلةٍ مُثمرة مع الحسيديّة، ذاع صيت بوبر لإبداعه حولها، فاكتشافه لها كان بمثابة حدثٍ بارزٍ لليهوديّة الغربيّة، فكما يقول روبرت ولتش Weltsch فقد «وضع أطروحة يمكن تصديقها» كذلك «ليس هناك من تجديد مُحتمل لليهودية، لا يَحمل في داخله عناصر حسيديّة». وخلال كتاباته الحسيديّة مارس بوبر تأثيراً مهماً في الحركة الحسيديّة. وقد بادر للقيام بهذا في عالم الثقافة اليهودية عدّة آلاف من اليهود مجرّدين من الخلفيّة اليهوديّة. لكنَّ بوبر بعمله الفردي تقريباً قام بنَقل الحسيديّة من وجهة نظر الإنسان الحديث من حركة غير معروفة جيّداً ولا تُقدَّر حقَّ قَدْرها ومهملة من قِبل الثقافة الغربية، إلى واحدة من أكثر الحركات شُهرة في العالم(*).

اعتبرَ بوبر الحسيديّة في كتاباته المُبكِّرة يهوديّةً حقيقةً، بالرغم من أنّها خفيّة، مقابل الربّانيّة الرسميّة، والتي هي مُجرّد قشرة خارجية، وقد أخذ في الشعور بالحسيديّة على أنها جوهر الإيمان اليهوديّ، واعتناقها كان مُلاحظاً في بُنية المجتمع، لكنَّ هذه القضية تمّ تقديمُها «بشكل أقل كثافةً في كلِّ مكان من أوساط اليهود» في «بُنية لا يمكنها الوصول إلى الحياة الشخصية». ويفرّق بوبر عن غيره من الشارحين، في ما يتعلّق بحياة الحسيديّة كجوهر، وبالنصوص الفلسفيّة كبريقٍ في الحياة كما صوّرتها الأساطير. لا مجموعاته من الحكايات الحسيديّة فقط، وإنّما مقالاته التفسيرية، التي بدأت من

---

(*) في ضَوء أهميّة كتابات بوبر حول الحسيديّة طوال حياته، فإنّ ويل هيربرغ ما كان عليه أن يضمَّ ولو مجموعة مختارة واحدة منها في عمله الأنطولوجي «كتابات مارتن بوبر»، وهذا النقص عالجه بسعادةٍ وأسهب فيه جاكوب تراب في عمله الأنطولوجي حول مارتن بوبر «نحو تقديس هذه الحياة».

أسطورة وحكاية أو مثلٍ، وأعمال كهذه التي في الكتاب الحالي، مثل «حياة الحسيديّة» و«طريق الإنسان» و«تعاليم بعل شيم طوب» فقد بُنيت باتساع حول الشكل والعلاقة التبادليّة والسياق الذي أعطاه بوبر للحكايات والأمثال الفرديّة. كذلك النقد التقني لأساطير بوبر الحسيديّة، كما يقول لودفيك لويسون Lewisohn «ستظلُّ مُلكيّةً ثابتةً للجنس البشري حيث أصبحت هي نفسها جزءاً من رسالته ومن معناها». إنّه لإعادة الخَلق الخاص ببوبر للحسيديّة التي أشار إليها هيرمان هيس حينما رشّح بوبر لجائزة نوبل للأدب عام ١٩٤٩ «إنّه أثرى عالم الأدب بكنز حقيقي، كما لم يفعل أيّ مؤلّف آخر». ـ «حكايات حسيدية»(*) إنَّ الأعمال القصيرة التي جُمعت في «الحسيديّة والإنسان المُعاصر» لها أهمية مباشرة؛ لاحتوائها على تنوّع في الشكل ووحدةٍ في الروح. وأمّا المقالة الافتتاحية الأكثر حداثةً من غيرها (١٩٥٧)، فإنّها تخدمُ كمقدّمة لا لهذا الكتاب فقط، وإنّما أيضاً للكتاب الذي يليه، إذ إنَّه من خلالها ينظر مارتن بوبر إلى الخلف، إلى عمله خلال نصف قرن في شَرح الحسيديّة وتقديمها إلى الغرب. ويستخرج من هذا العمل المُنوّع الرسالةَ المركزية البسيطة التي رأها أكثر فأكثر كجوهرٍ للحياة الحسيديّة وتعاليمها:

والمجموعة الثانية، «طريقي إلى الحسيديّة» قد كُتبت قبل أربعين عاماً تقريباً (١٩١٣)، موضحةً توجّهات معيّنة تُعرّف الإنسان الكامل

---

(*) راجع Martin Buber, Tales of Hasidim: The Early Masters (1947), The Later Masters (1948) Shocken Books, New York.

«لا يستطيع المرء، أنْ يصِل إلى الربّ بالوصول إلى ما وراء البشر، بل بإمكانه الوصول إليه من خلال أن يُصبح إنساناً، وهو ما خُلق لأجله».

إلى الربّ، في العالم الذي يختلف بشكلٍ جوهري عن تركيز بوبر الخير على اللقاء والحوار مع الربّ.

وفي عام ١٩٢٣، وبعد نشر «أنا وأنت»، الذي يُعتبر التعبير الكلاسيكي لفلسفة الحوار، كتب بوبر في ما يتعلّق باستعماله المُبكّر لمصطلح «إدراك الربّ»:

يمكن أنْ يضلّ المرء بالقول، إنّ الربّ «فكرة»، والتي من خلال الإنسان فقط تصبح «حقيقة»، وبعيداً عن الفهم الفاسد الذي لا أمل فيه بأنَّ الربّ إنّما يكمنُ في الإنسان أو في الجنس البشري.... وفقط من خلال الوثوق الأوليّ للكائن الإلهي نستطيع أن نأتي إلى علاقةٍ مع المعنى الغامض للوجود الإلهي(*).

وبالرغم من هذا الفَرق، فمؤكَّدٌ أنَّ «طريقي إلى الحسيديّة» هو الملحق الكامل لـ«الحسيديّة والإنسان المُعاصر» كمُقدِّمة للسيرة الذاتية التي تخصُّ علاقة بوبر بالحسيديّة، والتي ساعدتنا على فهم الأهمية الجوهرية الحديثة للأعمال التي نتجت من تلك العلاقة.

الكتاب الثالث من هذا المجلد «حياة الحسيديّة» ينتمي إلى الطبعة المُبكّرة من شروحات بوبر للحسيديّة. فقد كُتبت عام (١٩٠٨) بمثابة القسم الأول لكتاب بوبر الثاني «أسطورة بعل شيم». إنّها من هذه المادة المُبكّرة التي كتبها بوبر في «الحسيديّة والإنسان المعاصر»:

لم أكن أعرف بعد كيف أكبح ميلي الداخلي لنقل المادة الروائية بشكل عاطفي، وبشكل أكيد، لم آتِ بأيّة أفكار غريبة. وما زلت غير

---

(*) مارتن بوبر Reden uber das Judentun («Talks on Judaism» 1923), Forward.

مستمعٍ بانتباه كافٍ إلى النغمة الشعبية الخام والفظّة التي يمكن سماعها من هذه المادة.

وكنتيجة لهذا، فقد ركّز على نقاء وسموّ الحسيديّة، على حساب حيويّتها الشعبية. ويفرّق بوبر هنا بين ما يُمثّل المبدأ الحسيديّ، مثل «حياة الحسيديم» والأساطير. فالسابق كان مُخلصاً تماماً، بينما تمّ تحديث اللاحق من خلال إعادة سرده. إنّ القيمة الشاعرية والنغم السامي الروحيّ، والمزج الجمالي للاقتباس والرواية ـ كلُّ ذلك يضع «حياة الحسيديم» بعيداً عن الأعمال الأخرى في هذا الكتاب. علاوةً على ذلك، تأكيد الوجدِ الصوفيّ، حتى إنّه مرافق لتأكيد مساوٍ له هو تأكيد العبادة والقصْد والتواضع، والوقوف معاكساً لتأكيدات بوبر الأخيرة على القداسة اليومية كجوهر للحسيديّة.

هناك اقتراح للوحدة الصوفيّة، ولكمال «الإنسان المحبّ»، وللنفس كجزء من كلٍّ ما يقف مخالفاً فلسفةَ بوبر الأخيرة للحوار، كذلك شرحُه الناضج للحسيديّة. مع ذلك، فالمؤكّد هنا هو أنّ المرء يكره الاعتراف بالوحدة المهمة للروح، والتي تنتشر في كلِّ المراحل والأشكال المختلفة في شرح بوبر للحسيديّة. ويتكامل الوجْد مع العبادة، والوحدة من خلال الثنائية، والكلام هو الحاجز للواقع المغطّى بستائر، والأسطورة هي خرافة. «أنا وأنت» و«حياة الحسيديم» هو عرضٌ مؤثّر وشاعري بشكل كبير للحياة والتعاليم الحسيديّة.

أمّا الكتاب الرابع «طريق الإنسان حسب التعاليم الحسيديّة» (١٩٤٨)، فهو عمل مختلف عن غيره في هذه المجموعة أو حتى عن أيّة كتابات أخرى لبوبر. وتتألّف هذه المجموعة من ستة أقسام، كلُّ قسم جاء على شكل تعليق على حكاية حسيديّة، مُلحقة به

حكايات وأقوال أخرى. بالرغم من ذلك فإنّ هذه المادة أبعد من أن تكون مجرَّد شرحٍ أو تلخيصٍ للتعاليم الحسيديّة.

والحقّ أنّه ليس هناك من أعمالٍ لبوبر تُقدِّم لنا الكثير من حكمته المُبسّطة كما يُقدِّم هذا النزْرُ اليسير ذو الأهميّة. ولن أتردَّد في جمْع «طريق الإنسان» مع «أنا وأنت» ورواية بوبر الحسيديّة التاريخية «من أجل السماء» كأحدِ أعماله الكلاسيكيّة العظيمة. ويدعو بوبر إلى أنّه على المرء ألّا يهتم بالخلاص الفردي، إذ يقول: يبدأ المرء بنفسه باحثاً في قلبه، ليجدَ طريقاً معيّنة. مع ذلك عليه ألّا ينشغل بنفسه، وإنّما عليه أنْ ينشغل «بدعوة الربّ إلى العالم».

الكتاب الخامس، «تعليمات بعل شيم طوب حول التعامل مع الربّ» (١٩٢٨).

ينتمي هذا الكتاب إلى الجزء الأخير من فترة نضوج شروح بوبر للحسيديّة. إنّ مختارات بوبر هنا من الاقتباس من بعل شيم على مستويات كهذه، حول الطريقة كمعرفة، والوهج والعمل، والبُعد والقُرب، والقصْد الحقيقيّ، وقوّة الكلمات، والأفكار المُشتَّتة، والخُيلاء والتواضع. كلُّها تُقدِّم لنا صورةً واضحةً لبعل شيم، لكنها ليست كافيةً كمادة قويّة ناقلةٍ لفكر وأسلوب بوبر. كما أنّه من المفيد، لهذا السبب مقارنة بعض من هذه الاقتباسات، بالمادة الشاعرية التي وردت في «حياة الحسيديم».

هنا بإمكان المرء مشاهدة القوّة العظيمة والحيويّة لبعل شيم. كما أنّه يستطيع أن يفهم ـ فوراً ـ لماذا أتَتْ كلمات هذا الرجل بالتحوّل القوّي الذي يتحدّث عنه بوبر في «طريقي إلى الحسيديّة». وبالنسبة للقارئ المُعاصر، فقد يكون ممّا يدعو للخوف ـ ربّما بشكل خاص

لأنّنا بعيدون جداً عن الاعتقاد الحقيقيّ بالحسيديّة، حيث إنّ المُدنّس ليس مقدّساً بعد ـ تلك التشبيهات الصريحة لبعل شيم بين العمليّة الجنسيّة وعلاقة الإنسان بالربّ أثناء الصلاة.

ويعكس هذا الكتاب أيضاً تحوُّلاً ثان يخبرنا به في «حوار» و«بين الإنسان والإنسان». لقد كان بوبر في شبابه صوفيّاً مُلتزماً بالسموّ والوهج. وفي أحد الأيام ذات صباحٍ من «الحماسة الدينيّة»، زاره شاب لديه سؤال غامض نوعاً ما، علم عنه في ما بعد بأنّه يُمثّل مسألةَ حياةٍ أو موت. بالرغم من ذلك قال بلطف وودٍّ بأنّه لم يكن حقّاً ذو معنويّات عالية. لم يقابل بوبر يأسَ الشاب بطريقة «قيل لنا عنها إنّها كانت ذات معنى»، وقد اعتبر بوبر هذه الحادثة بمثابة قرارٍ تخلّى بموجبه عن الوجْد الديني الذي قد يُبعده عن الحياة اليوميّة.

كتب بوبر يقول: «منذ ذلك الوقت لم أعُد أعرف امتلاءً غير الامتلاء الأخلاقي للمطالبة والمسؤولية». وكان يلزمه تحوُّل أوّل يأتي به إلى «حياة الحسيديم»، والثاني بالإضافة إلى المعرفة أنّ «الطريق التي يُمكن أن يسلكها المرء موجودة هناك» لتوصِله إلى «تعليمات بعل شيم طوب» و«طريق الإنسان». وفي تقديمه «لتعليمات بعل شيم طوب»، يُشير بوبر إلى أنّ بعل شيم هو الذي أوجد الصوفيّة الواقعيّة والنشِطة «إذ إنّ العالم ليس إلّا خيالاً على الإنسان أن يتجنّبه بُغية الوصول إلى وجود حقيقي».

وفي الملاحظات التفسيرية الأكثر أهميّة في نهاية هذا الكتاب، يُوضح بوبر بشكلٍ أكبر الخطوة الحاسمة في الطريق التي سلكها للوصول إلى فلسفة الحوار. يقول: هي خطوة من الدين «كإدراك» الإنسان للربّ في العالم، إلى دين كلقاء الإنسان في «أنت الأبدي»، «الشخص المُطلق».

إنَّ قوّة الإنسان من أجل توحيد الربّ مع شخينته ـ ملازمته المنفيّة ـ تملك حقيقتها في الأعماق هُنا والآن، كما يقول بوبر هنا. مع ذلك فهذا لا يعني بتاتاً انفصال في الربّ، أو توحيد يحدث له، أو نُقصان في امتلاء سموّه.

الكتاب السادس: «محبّة الربّ ومحبّة الجار» (١٩٤٣)، هو المجموعة الوحيدة في هذا المجلد التي يمكن تسميتها مقالةً في المفهوم العادي.

وعلى عكس الكتب الأخرى فهو نقاش منظَّم لقضية: علاقة الدين بالأخلاق. ولكن لكونها تجمعُ ما بين الحسيديّة والتفكير الحديث (كيركيغارد بشكل خاص) ضمن إطار هذه القضية، ولأنّها تركز على المعنى الحسيديّ للحبِّ، فإنّها تخدمُ كتعليقٍ ممتاز وكخلاصةٍ للمجموعات المُختارة الأخرى التي دُمجت فيها هذه الفكرة الأخيرة بعدَّة طرق. لهذا السبب تظهر هذه المقالة من كتاب بوبر Die Chassidische Botschaft أي («رسالة الحسيديّة») في هذا المجلد.

إنَّ «الحسيديّة والإنسان المُعاصر» هو المجلد الأوّل من مجموعة من مجلدين شرَحَ فيهما بوبر الحسيديّة، أمّا المجلد الثاني فسوف يصدر تحت عنوان «أصل الحسيديّة ومعناها». ويُشكِّل الاثنان «الحسيديّة وطريق الإنسان». وتشرَح المقالات الواردة في المجلد الثاني الطريقةَ التي من خلالها استعارت الحسيديّة مفاهيمها المركزيّة من القبّالاة ونقلتها عن الثيوصوفيّة والمعرفة الروحيّة إلى طريق الإنسان وتقديس الحياة اليوميّة.

لقد قُمْت بتحقيق محتويات هذين المجلدين وترتيبهما بموافقة البروفيسور بوبر وبالتعاون معه.

أمّا ترجمة كلّ كتب «الحسيديّة والإنسان المُعاصر» فهي من قِبلي، ما عدا «طريق الإنسان».

نودُّ أن نشكر شركة روتليدج وكيغان بول لنشرها ترجمة «طريق الإنسان حسب تعاليم الحسيديّة»، وكذلك هاربور والإخوة، لإعادة طباعة «حياة الحسيديم» من مؤلَّف «أسطورة بعل شيم» لمارتن بوبر، ترجمة ماوريس فريدمان عام (١٩٥٥).

ماوريس فريدمان،
بروكسفيل، نيويورك، ١٩٥٨.

* * *

# الكتاب الأول

# الحسيديّة والإنسان المُعاصر

## I

منذ أكثر من خمسين عاماً، بدأتُ بإطلاع الغرب على تلك الحركة الدينية المُسمَّاة بالحسيديّة، التي ظهرت في القرن الثامن عشر، ومن ثم امتدَّت إلى زمننا. واليوم بودِّي الحديث حول ذلك العمل وتوضيح ما صَعُب منه بشكل كُليّ. وهذا بالطبع ليس من أجل عملي الشخصي ـ أعتقد أنَّ بمقدوري قول ذلك وبثِقة ـ فحين أقدمتُ على هذا العمل لم يخطر ببالي أيُّ أمرٍ آخر. تماماً كالصانع الذي يُنفِّذُ مهمةً مُحدَّدة بكلّ ما أوتي من قدرة، فأنا أتحدّث هنا وِفق ما يمليه عليَّ عملي، إذ إنَّ هناك الكثير في هذا العمل مما لم يُفهم جيداً، ومما يجب توضيحُه.

لقد ذكرت كلمة مهمة ألا وهي، هل من الممكن إجراء هذه المقارنة؟ هل قام أحدهم بتكليفي بذلك؟ بالطبع لا. لم يقُمْ أحد بتكليفي، ولم يُخبرني أحدٌ أنّه بحاجة إلى ما قُمت به لاحقاً. ومع ذلك لم يكُن الأمر مشروعاً أدبيّاً. فهناك شيء ما أمرني. نعم، حتى إنّه أمسك بي كما لو كنت أداةً لأهدافه. فماذا كان ذلك الشيء؟ هل كان الحسيديّة نفسها؟ بالطبع لا، فالحسيديّة ترغب في العمل ضمن

حدود التقاليد اليهودية، وفي ما لا يعني أحداً خارج تلك الحدود. وقد أُغامر بالقول إنَّ ذلك الشيء مُختبئ في الحسيديّة، ولم يخرج إلى العالم. مع ذلك فأنا لا أعتبر نفسي ملائماً لمساعدة ذلك الشيء على الخروج.

والآن، فأنا لم أزلْ في ذلك الزمان. وللتأكيد فإنَّ هناك رجل غير ناضج يُدعى زايت غايست Zeitgeist ما زال يسيطر عليَّ. وكي أكون مستعداً لتقديم شهادةٍ صادقةٍ أمام حقيقة الإيمان العظمى الواضحة أمامي من خلال الكُتب والناس، هناك حاجة لإضافة شيء ما من مَيل ذلك الزمان الواسع الانتشار بُغية إظهار مكوّنات الأديان الأجنبيّة للقُرّاء الذين يتأرجحون ما بين الرغبة في الحصول على المعلومات، والاهتمام بالمعرفة المَحضة. إلى جانب ذلك فأنا لست على علم بعدُ بكيفية السيطرة على رغبتي الداخلية في نقل المادة القصصية بأسلوب شاعري، وبالتأكيد لم أقمْ باستيراد أيّة أفكار أجنبيّة، بل ما زلت غير مسْتَرِقٍ السمع بشكلٍ كافٍ لما هو صافٍ وغير مُنمّق، وإنّما أستمع إلى النغم الشعبيّ الحيّ الذي تزخر به هذه المادة.

يوجد أيضاً في عملي هذا ردُّ فعل طبيعي ضدَّ توجُّهات كلّ المؤرّخين اليهود إلى الحسيديّة في القرن التاسع عشر، حيث لا يجدون مادةً يُسجّلونها إلّا الخرافات المَحضة. ومقابل سوء الفهم هذا، هناك حاجةٌ لإظهار النقاء والنُبْل في الحسيديّة وهو ما قادني إلى بذل الكثير من الانتباه تجاه حيويّتها الشعبية. ولهذا بإمكاني اليوم - وإلى حدّ ما - التأكيدُ أنّ هذه المحاولات المُبكّرة هي جزء من العمل، الذي يُمثّل إيفاء المُهمة المُلقاة على عاتقي، بالرغم من أنّني رأيت الكثير منذ توقّفتْ تلك المحاولات عن إرضائي.

لقد كان الإخلاص مبدأً أساساً وراء كلّ ما وضعتُه مما يُمثّل التعاليم الحسيديّة. ولكن كلّما عُدت إلى سرد ذلك التقليد الأسطوري، فإنّما أقوم به كمؤلّف غربيّ ليس إلّا.

وفقط من خلال مسيرة العقد الذي أعقب صدور النشرات الأولى، أصبح عملي على هذا الكتاب خدمة، بالرغم من استقلاليّتي التي تتطوَّر بشكل طبيعي من دون أي انتقاص.

قبل الحرب العالمية الأولى بسنة، اصبح منهج المرحلة الأولى معقّداً بشكلٍ أو بآخر. ولكن مع الوقت بدأتُ أدرك تدريجيّاً ما قد تفشّى في داخلها من تأكيد أنّ الروح البشرية ـ وهذا ما اتضح بعد انتهاء الحرب ـ مرتبطة بالواقع بشكلٍ مُدهش، بالرغم من أنّها لم تكن كذلك قبل إصدار الحكم الحاسم. لاحظ ذلك.

لم تكن هذه المسألة تشكّل قناعةً فلسفية، فهي لم تكن مسألة وضعِها كما تمَّ عادةً كوجودية. بل كانت مسألةً تتعلّق بادّعاء الوجود نفسه، والذي تطوّر بشكلٍ لا يُمكن مقاومته.

إنَّ الإدراك الذي نما في ذلك الوقت داخلي، هو أنَّ الحياة البشرية كإمكانية للحوار مع الكينونة، لم تكن إلّا تعبيراً ثقافياً عن هذا التأكيد أو هذا الادعاء فقط.

في الوقت نفسه، وبشكل خاص، كانت علاقتي بالحسيديّة قد تحوّلت بشكلٍ أساس وبقدر كبير. وللتأكيد فقد عرفت منذ البداية بأن الحسيديّة لم تكن مبدأً يمكن إدراكه من خلال ما يلتصق بها من هذا وذاك من المقاييس، ولكنّها طريقة حياة. حيث يوفّر المبدأ تفسيراً لا غنى عنه. أمّا الآن فقد أصبح من الواضح بشكل جليٍّ أنّ هذه الحياة إنّما كانت متداخلة بطريقة غريبة في العمل الذي لازمَني طوال الوقت.

لم يكن بإمكاني أن أصبح حسيديّاً، فأنْ أسلك نمطاً من الحياة الحسيديّة لهو أمرٌ غير مسموح به بالنسبة لي إذّ لديّ علاقات أخرى متينة بالتقاليد اليهوديّة، وبالتالي عليَّ أن أفرّق ما بين كوني موجوداً وبشكلٍ عميق بين ما يحكمني وما لا يحكمني، حيث كان من اللازم أنْ آخُذَ بعين الاعتبار تحقيقَ ذلك الحوار بقدر ما كان ممكناً ومتوفراً آنذاك.

وللتأكيد أقول «إنّه عمل»، وأضيف «كان من المطلوب إنجازه»، ولكن وللحقيقة لم يكن هناك أيُّ شيء يُقال غير أنّ ما حدث قد حدث تماماً وكما هو.

ذلك ما كنت أودُّ الإشارة إليه. ففي ربيع عام ١٩٢٤ وفي مقدّمةٍ لأحد كُتب الحسيديّة كتبت قائلاً: «منذ أن بدأت عملي على الأدب الحسيديّ، وأنا أنجز ذلك العمل لمصلحة المبدأ والطريق. وفي ذلك الوقت اعتقدتُ بأنّه على المرء أن يتعامل مع الأمر كمجرّد مراقب. بعد ذلك بدأت أدرك أنّ المبدأ موجود هناك بحيث يمكن للمرء أن يتعلّمه ويتعرّف الطريق التي يجب أن يسلكها. وكلّما تعمقت في إدراك هذا الأمر، وعملت كثيراً، أصبح هذا العمل أكثر مناقضةً للمقاييس والمغامرة التي وضعتُها لحياتي، وأصبحت هذه المسألة بالنسبة لي مسألة معاناةٍ، بل حتى تعزيةً أيضاً.

أخذ العمل خارج هذه التحوّلات شكلاً خاصاً في معظمه، وقد كانت مادته تقليديّةً وبسيطة. وفي اعتقادي أنّها كانت شكلاً أدبيّاً حيّاً، أدعوها حكايةً أسطورية نادرة. ولم يتطوّر ذلك العمل خارج المستلزمات التي تقتضيها المحاولات الأدبية، فإنّها خارج الضرورة البسيطة لخلق تعبير لفظي يتوافق مع الحقيقة الموضوعيّة التي تمتعت بقوّة كبيرة. إنّها حقيقة الحيوات النموذجيّة، الحيوات التي تُعتبر قدوةً لسلسلة عظيمة من القادة في المجتمعات الحسيديّة.

هذه الحيوات لم تُوضع في سيرة مترابطة، بل في سلسلة عظيمة من الأمثلة والأحداث المحدَّدة، بحيث إنّ هناك شيئاً ما يدور حوله الحديث من وقت لآخر. وحتى الأبكم تحدّث ذاكراً تلك القُدوة. والحقيقة أنّ الحدث لم يأخُذ شكلاً وعظيّاً، إذ لم تُربط أيّة «أخلاقيات» به، بل كان حدثاً حياتيّاً يتكلّم عن نفسه. ومع أنَّ الكلام كان مُتضمّناً في الحدث، فإنّ تأثيره أيضاً شبيه بذلك الحدث الحياتي. ولكن بالرغم من أنَّ الامر كلُّه كان قد سُلِّمَ بشكل مبسّط، فإنّه كان لزاماً على الراوي الجديد أنْ يُعيد تركيب الحدث البحْت، لا أكثر ولا أقل. هكذا تطوّر شكل الحكاية الأسطوريّة، فقد دُعيت بالحكايات النادرة، لأنَّ كلاً منها يرتبط بحدث متكامل مع نفسه، وأسطوريّة، لأنَّه على أساسها كان الشهود يُتمْتِمون بما حدثَ لهم، واستوعبوه وأصبح مفهوماً لديهم، وما حوته ذاكرتهم من أخيلة مسبقة.

لقد مكَّنني هذا الشكل من تصوير الحياة الحسيديّة بشكل أصبحتْ معه مرئيّةً كحقيقة ومبدأ، حتى إذا أردت من النظرية أن تتحدّث قُمتَ بإرجاع الأمر إلى الحياة.

فإنّي أصبحتُ أكثر فأكثر واعياً الحقيقة التي أصبحت بالنسبة لي أكثر أهمية، وهي أنَّ جوهر هذه الحياة هي القدرة على العمل مع الناس. وحتى اليوم، عندما تخُور مُعظم قوى المجتمع الحسيديّ نفسها أو تتحطّم ـ حتى في الغرب حالياً ـ فإنَّ لها طريقة خاصة للقدرة على العمل تظلّ فاعلة.

بعد ظهور وأُفول تلك الحياة في الغيتوات البولندية والأوكرانية والليثوانية، قام هذا الجوهر بالدخول إلى المُعاصرة، بالرغم من أنّه ما زال حافلاً بالذكريات ومجرّد مؤشر في الروح فقط. مع أنّه لديه

القدرة على إنجاز بعض الأمور التي كانت غريبةً بشكل أساس عن حقيقة ذلك الزمان.

من هنا يأتي الجواب على أزمة الإنسان الغربي، التي أصبحت جليّةً في عصرنا. إنّه جوابٌ جزئي فقط، وليس أيديولجياً، بل إنّه مشتق من الحياة وخارجٌ منها مباشرة. تلك الحياة التي ظهرت مرةً كإجابة من قِبل الإيمان اليهودي البدائي على الإفراط الشديد وغير المُجدي للحركات المشيحانية الزائفة التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي كانت تبغض التجديد والحرية من خلال بغضها للإله والإنسان. لقد تصدّتْ لهذا الارتباك الخلَاصي بقدسيّة الحياة اليومية، حيث يتمُّ التغلُّب على الشيطاني من خلال تحويله إلى الأفضل.

## II

تتمتّع الرغبة القويّة المتأصلة في الوجود الفردي وكذلك الجماعي عند البشر بُغية التغلب على الفرق الأساس بين المقدّس والمدنّس، بالأهمية الكبرى لدى الحسيديّة اليوم ودائماً.

ومع أنَّ هذا الفرق بين المقدّس والمدنّس يُشكِّل جزءاً أساساً في كلِّ الأديان، فإنَّ العادة هي إزاحة المقدّس جوانب من الأشياء كالمُلكيّات والأعمال وغيرها من الأمور الدنيوية. وهنا يُشكِّل المقدّس في مجموعه قداسةً داخل النفس وخارج نطاق المدنّس بالرغم من انتشاره.

ويكتسب هذا الفرق في تاريخ الإنسان أهميةً مضاعفة. فالدين

---

(١) Martin Buber, Der Grosse Maggid und Seine Nachfolge (Frankfurt; Rutten Loening, 1924).

لديه منطقة ثابتة لا يمكن المساس بها، يضمنها ممثّلو الدولة والمجتمع ولكن مع بعض الاستثناءات أحياناً. في نفس الوقت فإنَّ أنصار التماسك الديني يسمحون لدينهم في نطاق علاقته مع الأديان الأخرى بالبقاء ضمن هذه المنطقة وحيداً، ولكن من دون أن يحصل المقدّس في هذا الدين على قوّة مُماثلة لبقيّة نواحي الحياة، وبشكلٍ خاص في عالمها العام.

في اليهودية، وللوهلة الأولى تتمُّ إزاحة الحدود ما بين هذين العالمين بحدّةٍ قصوى. فمن الخارج تظهر كمية كبيرة من الطقوس كشيء موجود لنفسه، وكذلك من الداخل حيث هناك الكثير مما يشهد على هذه الإزاحة، وفي نهاية يوم السبت يتوسّلون إلى الربّ في الحديث عن الفصل ما بين المقدّس والمدنّس.

على المرء أن يلاحظ كيفيّة وجود أعمال يوميّة كثيرة نباركها اثناء القيام بها. مع ذلك علينا أن ندرك عمق المقدّس في ما نعتبره غير مقدّس. ففي كلِّ صباح لا يكفي أن نُقدِّس الربّ لمنحة الاستيقاظ من النوم، بل كذلك حين استخدامنا لبيت جديد أو قطعة ملابس أو أداة معيّنة، ذلك أنّنا ما زلنا على قيد الحياة إلى تلك اللحظة. لهذا فإنَّ الحقيقة البسيطة في وجودنا المُستمر تُظهر قداسته في كلِّ مناسبة، وخصوصاً هذه المناسبة بالذات.

إنَّ الفصل ما بين العوالم هو أمر مؤقّت، فالقانون الديني يقوم بتحديد المساحة المطلوبة مسبقاً للقداسة، وضمن هذه المساحة يتم التحضير لكلّ عمل مقدّس.

في العالم المشيحاني كلُّ شيء سوف يكون مقدّساً. أمّا في الحسيديّة فهذا الأمر يأخذ بعداً آخر، إذ يتمُّ النظر إلى المدنّس على أنّه مرحلة أولى من المقدّس. فعالم المدنّس يصبح في ما بعد

مقدّساً. لذا فحياة الإنسان مقدّرٌ لها سلفاً بأن تكون مقدّسةً بكلّ طبائعها. «إنَّ الربّ ساكن في كلّ ما يُدعى إليه» حسبما يقول الحسيديون، فقداسة الإنسان تعني هذه الدعوة. وأساساً فإن المقدّس في عالمنا ليس إلّا ما هو مُنفتح للسموّ، والمدنّس ليس إلّا ما هو مغلق أمام المقدّس، والقداسة هي حدثُ الفَتح.

هنا يجب تجنّب الجهل، فأحدهم عزا إلى اليهودية «الحيويّة الدينيّة»، والتي لا تعرف حقيقةً النعمة وتسعى وراء كبرياء القداسة الذاتيّة أو الخلاص الذاتي. وفي الحقيقة، فإنّ العلاقة في اليهودية ما بين عمل الإنسان ونعمة الربّ محافَظٌ عليها كشيء غامض - حتى بين حريّة الإنسان والربّ كُليّ المعرفة - غموضاً متماثلاً بشكلٍ نهائي في هذه العلاقة.

لا يستطيع الإنسان أن يسيطر على نفسه، عند الحديث عن القداسة، فهو ليس مسيطراً على نفسه بتاتاً، ولكن هناك شيء قد تمكّن من الحِفاظ عليه كمخلوق، شيء قد اقتصر عليه ومتوقَّع منه فقط، شيء يُدعى البداية. هناك قول يشرح كلمة البَدء في التوراة؛ إنّها كلمة براشيت Brashit «في البَدء»، وهو على هذا الشكل: لقد خُلق العالم من أجل البَدء، من أجل عمل البَدء، من أجل أنْ تظلَّ بداية الإنسان متجدِّدةً على الدوام. وحقيقة الخلق تعني وجود وضع مُتجدِّد دائماً للاختيار. أمّا الخلق فهو حدث يبدأ في أعماق الإنسان. هناك اختيار وقرار وبداية تأخذ مكانها. وعلى هذا فإنَّ الإنسان هو الذي يبدأ يدخل في القداسة. ولكنه يستطيع فعل هذا فقط إن بدأ كإنسان من دون التفكير في قداسة خارقة لقدرة البشر.

إنّ القداسة الحقيقيّة هي القداسة الموجودة في داخل الإنسان. لذلك تأمرنا التوراة قائلة: «كونوا مقدّسين أمامي»، وهو ما شرحه الحسيديون: «كونوا مقدّسين كبشر أمامي».

في الحياة تنظر الحسيديّة، بناءً على هذا، إلى أنّه ليس هناك فرق جوهري ما بين المقدّس والمدنّس لا من حيث المكان والزمان، لا من حيث الأفعال والأقوال. ففي كلّ مكان وساعة، وفي كلّ عمل وقول، يمكن للمقدّس أن يُظهر نفسه. مثال ذلك ما ارتفع إلى مستويات رمزيّة. ففي قصة الرابي شميلكه، ولكي لا تتعرّض دراسته للكتب المقدّسة لمقاطعات طويلة، اعتاد النوم جالساً ورأسه على ذراعه، وكان يضع بين أصابعه شمعة مضاءة توقظه حين ملامسة لهبها ليده، وعندما زاره الرابي اليميلخ ولاحظ قوّة قداسته، أحضر له أريكة مُغرياً إيّاه بأن يتمدَّد عليها لبعض الوقت، ثم أغلق النافذة والباب كي لا يدخل الضوء. استيقظ الرابي شميلكه قبل ظهور ضوء النهار بقليل، ولاحظ أنّه نام طويلاً، لكنّ ذلك لم يضايقه إذ شعر بضوء لم يعرفه يشبه الشمس. فخرج إلى بيت الصلاة وصلّى أمام الناس كعادته. أمّا الناس فقد شعروا وكأنهم يسمعونه لأول مرة. وهكذا فإنّ قوة قداسته قد حررتهم جميعاً. وعندما أنشد أنشودة البحر الأحمر، غطوا أنفسهم بثيابهم كي لا يبلّلهم تلاطم الأمواج يَمنة ويَسرة.

هنا أيضاً يمكن تفسير التعاليم الحسيديّة المُعارضة للتقشف المبالغ فيه. إذ لا حاجة إلى المبالغة في كبح الشهوات. فكل الحياة الطبيعية يمكن أن تكون لها قداسة، بحيث يمكن للإنسان أن يعيشها بمقاصد مقدّسة. ويحلو للتعاليم الحسيديّة شرح هذه المقاصد في علاقتها بالأسطورة القبالية للومضات المقدّسة. فعندما تمّت عملية «كسر أواني العالم» في فترة لم تستطع الخليقة فيها مقاومة عملية انبثاق الخلق، سقطت الومضات على كلّ شيء وحُبست في داخلها، إلى أن قام الإنسان ثانيةً باستخدام الأشياء بقداسة، مُحرِّراً بذلك تلك الومضات المُخفية داخلها.

يقول مؤسس الحسيديّة بعل شيم «إنّ مقتنيات الإنسان كلّها تخفي داخلها ومضات تنتمي لجذور روحه، وهي ترغب في أن يرفعها إلى أصولها». وقال أيضاً «لذلك على الإنسان أن يتحلّى بالرحمة على أدواته وكلّ مقتنياته. عليه أن يكون رحيماً تجاه الومضات المقدّسة».

وحتى في الطعام هناك ومضات مقدّسة. كما يمكن للأكل أن يكون أكثر قداسة من الصوم. فالأخير ما هو إلّا تحضير للقداسة، أمّا الأول فيمكن أن يكون القداسة نفسها.

هنا توضح الحسيديّة بشكل أسطوري معرفة مركزيّة لا يمكن التواصل معها إلّا من خلال الصور، لا من خلال المفاهيم، ولكن مع ذلك ترتبط خصوصاً مع هذا التقليد الأسطوري. إذ يتم طرح نفس المبدأ بشكل مختلف كليّاً. تقول الصورة المستندة إلى التوراة «كلّ مخلوق سواء أكان نباتاً أو حيواناً يمنح نفسه للإنسان، ومع الإنسان كل شيء يُقدَّم إلى الربّ». فعندما يقوم الإنسان وبكلّ اعضاء جسده بتنظيف وتقديس نفسه من أجل التقدمة، فإنّه بذلك يُنظّف ويقدّس الخالق. هنا يتوضّح المفهوم بشكل أفضل، وهو أنّ الإنسان مكلّف ومدعوٌّ كوسيط كوني لإيقاظ الحقيقة المقدّسة في الاشياء من خلال إقامة علاقة مقدّسة معها.

ويُبلّغ هذا الفكر تعبيره لا بشكل تقليدي كهذا بل بطريقة شخصيّة كليّاً، ضمن محادثة حُفظت لنا عن أحد الصدّيقين وابنه. سأل الصدّيق ابنه «بماذا تصلّي؟» ففهم الابن سؤال أبيه، وكأنه يعني بأي واسطة تُقيم صلاتك؟ فأجاب بآية من التوراة «كلُّ شيء له قامة، يجب أن ينحني أمامكَ»، ثم سأل أباه: «بماذا تُصلّي أنت؟» فأجاب الأب «بواسطة أرضيّة البيت ودكّة الصلاة». إنَّ هذا ليس رمزا، فكلمة «مع أو بواسطة» تعني هنا وبشكل مباشر أنّه في الصلاة يندمج

الرابي نفسه مع الأرضية التي يقف عليها ومع الدكة التي يجلس عليها. فكلّ الاشياء التي هي من صُنع الإنسان، وغيرها من الأشياء التي لها أصول في الربّ، تُساعده في الصلاة. وهو ايضاً يساعدها، فهو يرفعها، أي الأرضية الخشبية والدكة الخشبية، إلى الأصل، أي إلى أصلها فيقوم «برفعها».

ولكن هذا «الرفع» يجب فهمه من دون شك، على أنّه إزاحة الشخصيّة العالميّة للأشياء، أو لجعل العالم روحانياً. مع أنّ بعضاً من هذا يمكن إيجاده في المبدأ الحسيديّ. إنّ الحياة التي أتحدّث عنها، الحياة الواقعية، قد اثبتتْ نفسها أكثر بكثير من الفكر، وبالقياس، حيث يصبح المبدأ تفسيراً لهذه الحياة فإنَّ عليه أن يُكيّف نفسه معها. أمّا ما هو نهائي في هذه المسألة فيبدو ساذجاً هنا بالرغم من أنّه تعبير حقيقيّ في رواية أخرى. روى أحد الصدّيقين في ما يخصُّ المحنة العظيمة للجنس البشري حيث البليّة تحيط به من كل جانب، أنَّ رجلا رفع رأسه أمامه صارخاً «دعونا نأتي بالربّ إلى العالم، حينئذٍ تهدأ كلُّ الأشياء». على كلِّ إنسان أن يفهم هذا الكلام الجريء كما لو أنَّ «فاعلية» مُفترضة تأتي إلى هذه الكلمات. إنّها مشتقَّةٌ من نفس الروح، فالقول الذي استشهدنا به: «يسكن الربّ في المكان الذي يُدعى إليه» يعني أنَّ الربّ يريد. هذا هو معنى القول أن يسكن في العالم، ولكن فقط عندما يريد العالم أن يدعه يدخل فيه. ويقول الرابي الحسيديّ دعونا نُجهّز للربّ مكان السُكنى حيث يرغب بالدخول، فعندما نُجهّز ذلك المكان حسب رغبة العالم الحقيقيّة، فإنّنا بذلك ندعو الربّ إلى الدخول. ولكنّ النعمة تريد مساعدة العالم لكي يقدّس نفسه.

مع هذا فلا شيء من هذه الافتراضات يعني أنَّ الربّ لا يسكن

في خليقته، فهذا بالطبع يتناقض مع ما تقوله الآية المقدّسة «معهم في وسط أقذارهم». تلك الآية التي لا تتحدّث بكل تأكيد عن مسكن ثابت، بل مسكن مؤقّت. كذلك فإن المفهوم السابق على التوراة حول الشخينا Shikhina والذي قدَّم في ما بعد تطوّراً أسطورياً متشعّباً، بما هو معروف من تصوّف لدى الحسيديّة، أي مفهوم «السكَن» الإلهي، وهي رواسب أو انبثاق، يدمج نفسه بالجنس البشري المنفيّ خارج الجنة، أو لإسرائيل الخارجين من أرضهم، والتائهين على وجه المعمورة. وتعني أيضاً المشاركة الإلهيّة في مصير ومعاناة مخلوقاته الخاطئين، «فخُمود» هذه المعاناة التي تتحدّث عنها القصة الحسيديّة ليست أطول من الطبيعة التاريخيةّ. هنا مرةً أخرى يتداخل المفهوم الأُخروي في الحسيديّة مع اللحظة الحيّة ويقوم باختراقها.

لهذا علينا أن نُفرّق ما بين الحياة الحسيديّة والمبدأ الحسيديّ، أي ما بين نوعين من «دعوة الربّ للدخول»، ويمكن إيضاح هذا الفرق من خلال النظر مجدداً في قولين مختلفين.

يرتبط القول الأول بمفهوم شخينا، إذ يقول سِفر المزامير «هل أنا غريب على وجه الأرض، فلا تُخفي عني وصاياك»، وقد عمّقها أحد الصدّيقين بالقول «أنت مثلي غريب على وجه الارض ومسكنك لا مكان له؛ لذلك لا تمِل بوجهك عني، بل أظهر لي وصاياك حتى أُصبح خليلك».

إنّ الربّ بقربه يُعين الإنسان الذي ينوي تقديس نفسه وتقديس العالم.

وحتى نُدرك وبحقٍّ أيَّ طريق في الوجود مقصودٌ هنا، سنعمل جيّداً على تقديم قول أخر لنفس الصديق إذ يقول: «إنّ الومضات

التي سقطت من قَبل الخليقة الأولى على الصدفات المُغطّاة، والتي انتقلت إلى الحجارة والنبات والحيوانات، كُلُّها تصعد إلى أصلها من خلال تكريس التقيّ الذي يعمل عليها بقداسة ويستخدمها بقداسة ويستهلكها بقداسة». هكذا يُخلق الإنسان الذي يُدعى بالغريب على وجه المعمورة.

أمّا القول الثاني فهو مأخوذٌ من صديق متأخر، يقول: «تؤمن شعوب الأرض أيضاً بأنّ هناك عالمان، فهم يقولون «في العالم». والفرق هنا أنّهم يفهمون أنّ على العالمَين أن ينزاحا ويفترِقا أحدهما عن الآخر، ولكن إسرائيل يؤمن بأنّ العالمين هما واحد في أرضهما، وسوف يصبحان واحداً في حقيقتهما».

والأخذ بكلا القولين سوية هو وحده ما سوف يُعطينا المحتوى الأساس للإيمان الحسيديّ.

## III

يُشير المثال المركزي لتغلب الحسيديّة على المسافة ما بين المقدّس والمدنّس إلى توضيح ما يجب فهمه من حقيقة أنَّ الحسيديّة لديها ما تقوله حول أزمة الإنسان الغربي.

هذه الأزمة اعترف بها كيركيغارد منذ مئات السنين كاهتزاز غير مسبوق لأسس الإنسان كإنسان. ولكن في جيلنا فقط بدأنا بجدٍّ نشغل أنفسنا بحقيقة أنّه هناك شيء في هذه الأزمة مرتبط بطريقة غير عمليّة بقرارنا حول أنفسنا.

بدأ بعض المفكرين المعاصرين بتقديم شرح يتعلّق بالأزمة من خلال التعرُّض لمستويات جزئيّة مختلفة. فالمفهوم الماركسي تحدث عن «اغتراب» الإنسان بشكل جذريٍّ بسبب الثورة الاقتصادية

والتقنية. والتحليليون النفسيّون طرحوا مفهوم الذّهان الفردي أو حتى الجمْعي. مع ذلك لم يُحاول بل لم يستطع أي من أولئك تقديم أي تفسير يقودنا إلى فهم ملائم لما يَعنينا. علينا أن نأخذ شخصية الإنسان فينا، المجروحة كليّاً وكأنها حِمْل على عاتقنا، وأن نضغط على كلّ ما يُمكن أن يكون مظهراً للمرض كي نصل إلى المرض الحقيقي الذي من خلاله تحصل هذه الأفكار على قوة العمل اللازمة لها. فأولئك الذين بدلاً من هذا يتأملون الإشكالية الفظّة كموضوع يخدم مصلحتهم العُليا، الذين يعرفون كيفية شرح أو حتى ربّما مدح هذا الأمر إنّما يساهمون بشكل فوري وبقدر كبير في عدم اتخاذ قرارٍ جمْعي، والذي يمكن تسميته، قراراً للاشيء.

إنّ الشكل العلماني للفصل الجذري ما بين المقدّس والمدنّس هو تهديد توجهه الأزمة نفسها بشكل خاص. فالمقدّس يصبح في كثير من الحالات مفهوماً فارغاً من الحقيقة وفارغاً من مجرّد الأهمية التاريخية والإثنية. لكنَّ شخصيته المُنفلتة وجدت لها وريثاً. فالإنسان لم يعُد يعرف المقدّس وجهاً لوجه، لكنه يؤمن بأن أحدهم يعرف ويعتزُّ بذلك الوريث، «الروحي» طبعاً، من دون منحه الحقَّ في تقرير مصير الحياة. إنّ الروح منحبسةٌ، ومطلبها بالنسبة للوجود الشخصي قد تمّ صدُّه من قِبل جهاز شامل. والآن بإمكان المرء الاستمتاع به من دون خوف العواقب المُربكة. هناك من لديه أفكار لنفسه، وهو يُظهرها لإرضاء نفسه، وبالمناسبة أيضاً للأخرين. أحدهم يبدو أنّه يأخذها بجديّة ممقوتة، لكن هذا يجب ألّا يشكّل نهايتها. أحدهم يتوجّه بتيجان من ذهب، بينما تكون أعضائها مربوطة بالسلاسل. لم يُحقّق أيُّ تقيٍّ كاذب هذه الدرجة المُركّزة من عدم الموثوقية.

والآن فقط تمكّن أحدهم من التخلّص بشكل أساس من المقدّس وأوامر التقديس. وضدَّ كلّ هذا السلوك لإنسان عصرنا، تضع

الحسيديّة الحقيقة البسيطة، وهي أنّ تعاسة عالمنا موجودةٌ في مقاومته لدخول المُقدّس في الحياة. فالروح ليست نسيجاً في الدماغ، بل هي منسوجة من كلّ الأبدية. والحياة يمكن الحصول عليها من خلال الواقع الإنساني.

إنَّ الحياة التي لا تبحث عن تحقيق ما يفهمه الإنسان الحيّ بناءً على وعيه الذاتي، أو ما يلاحظه كشيء صحيح، لا تستحق الروح، بل أيضاً لا تستحق أن نحياها.

إنّ ما هو مهم بشكل خاص ضِمن الفصل العلماني بين ما هو فوق وما هو تحت، هو ما يؤدّي إلى التقزُّز في علاقتنا بالاشياء والكائنات. فالتفكير العصري يتمُّ بالحديث حول أشياء وكائنات بطريقة تدميريّة. ولكن النظرة الداخلية الثاقبة هي أنَّ علاقتنا بالأشياء والكائنات والتي تُشكِّل جوهر وجودنا، يبدو أنّها أصبحت غريبةً عن الحياة. وهنا فإنَّ تعاليم الحسيديّة حول تداخل المقدّس مع كلّ الكائنات الموجودة تُعارض هذا الفساد، فسادَ القوّة الحيّة للاجتماع البشري، كمراوغة مُتقدّمة للإنسان قبل لِقاء الربّ في هذا العالم.

## IV

لم أقُمْ بتحويل رسالة الحسيديّة إلى مفاهيم جامدة، بل كُنت مهتمّاً بالحفاظ على جوهرها الأسطوري والملحمي. كذلك ليس في مقدوري التوافق مع مسلّمات الساعة الداعية إلى عدم إضفاء طابعِ الميثولوجيا على الدين. فالأسطورة ليست لباساً لحقيقة الإيمان. بل إنّها الشهادة غير التعسفيّة لنظرة تكوين الصورة ولذاكرة تكوين الصورة. وأمّا ما يتعلّق بالمفاهيم فلا يُمكنه أن يرشح منها.

ليس بإمكان المبدأ الاحتفالي أن يحلَّ محلّ الأسطورة. لكن بالتأكيد يمكن أن تكون هناك تعاليم احتفالية ذات إمكانية تَجدُّد من

خلال سكبها في الحاضر من دون الإساءة إليها. ولكي يكون هذا ممكناً، حيث تتخذ الأسطورة طبيعةً غنوصيّة، بمعنى أن يتمّ استخدامها لتُمثِّل غموضَ الكائن المُتفوّق كمن يُمكن معرفته، يجب أن تُحرَّر من هذه الطبيعة، من هذه الحالة غير الطبيعيّة. وأن تُعاد إلى وضعها الأصلي. إنَّ إعادةً وتجديداً كهذا قد تمَّ انجازه من قِبل الحسيديّة مع الأساطير التي تخترقها الغنوصية، والتي تمّ اشتقاقها من القبّالاة. أما تحويلي للرسالة الحسيديّة فهو ليس لاهوتاً تكهُنيّاً حيثُ تكون الأسطورة هنا مُمكنةَ الفهم، بل عملت كشارحٍ متأخرٍ دخل الحياة الواقعية لسبعة أجيال.

بهذا الشكل بحثت في عملي طوال حياتي لتقديم مبدأ الحياة الحسيديّة للإنسان الغربي المعاصر. وقد قُدِّم اقتراحٌ لي مفاده أنّ عليَّ تحرير هذا المبدأ من «محدودية الاعتراف» الخاصة به، كما يحلو للناس أن يروه، والمطالبة به كمبدأ للجنس البشري المتحرَّر من الأغلال.

إنَّ سلوك طريق «عالميّة» كهذه سيكون بالنسبة لي تعسُّفاً خالصاً، ولكي أتحدّث مع العالم عمّا سمعته، فلست مُكرهاً للخطو نحو الشارع، بل بإمكاني أن أظلّ واقفاً على باب بيت أسلافي. هنا أيضاً فإن الكلمة الملفوظة تذهب إلى الضلال.

تقول الكلمة الحسيديّة بأن العوالم يمكنها أن تفي بمصيرها، وذلك بأن تُصبح عالماً واحداً، من خلال صيرورة حياة الإنسان واحدة. ولكن كيف يمكن فهم هذا الأمر؟ هل توجد وحدةٌ كاملة لإمكانية تفكير حيٍّ في أي مكان آخر بدلاً من الغموض؟ فاعتراف إسرائيل بوحدانية الربّ لا تعني فقط أنَّ لا ربَّ غير الربّ، ولكنها تعني أيضاً بأنه وحدةٌ واحدة. هنا يحتاج الأمر إلى تفسير. فإن كان

بإمكان الإنسان أن يصبح «مقدّساً إنسانياً»؛ بمعنى أن يكون مُقدّساً كإنسان، بالقياس وبالطريقة الإنسانية، وحقاً كما هو مكتوب «إليّ» بمعنى أمام الربّ، فإنّ الإنسان الفرد وحسب مقياس وطريقة إمكانيته الشخصية، يصبح واحداً في نظر الربّ. ليس بإمكان الإنسان الوصول إلى ما هو إلهي بالسعي نحو ما وراء البشر، بل من خلال أن يصبح الإنسان إنساناً. أن يصبح هذا الفرد إنساناً، يعني أن يكون لما خُلق لأجله. هذا هو كما يبدو لي الجوهر الخالد للحياة الحسيديّة وللمبدأ الحسيديّ.

* * *

# الكتاب الثاني

# طريقي إلى الحسيديّة

تعني الكلمة العبرية «حسيدٌ» من تقيّ. وقد تسمّت بها بعض الفرق اليهودية في مرحلة ما بعد السبي مِراراً وتكراراً، أي حسيديمّمي. وكما يُورد كتاب المكابيين الأول، فإنّ الأتقياء هم جماعة ظلّوا أوفياء للتعاليم وكافحوا في سبيلها. وقد قالت فيهم المشناة «إنَّ من يقول إنَّ ما لي هو لك، وما هو لك هو لي» بمعنى آخر، من يدّعي لنفسه عدم التملُّك؛ «إنّه حسيد»، وصولاً إلى أولئك الحسيديم، الذين بدأوا في النصف الثاني من الألفية، أي عام ١٧٠٠ بالتوجُّه إلى الأراضي المقدّسة متحمّلين الإهانات، وذلك بُغية تسريع قيام دولة المسيح، وهناك انتهوا.

وأخيراً ظهرت المجموعة التي أسسَّها إسرائيل بن أليعيزر، بعل شيم لى ي هل، في منتصف القرن الثامن عشر، والتي انتهى أمرها بعد فترة قصيرة من الازدهار إلى مجرّد ذكريات. ولكن اليوم (١٩١٨ المترجم) ما زال لها أتباع كُثر في أوساط يهود أوروبا الشرقية. أمّا ما يجمَع كلَّ هذه المجموعات فهو كونهم ينظرون بجدٍّ إلى التقوى، وإلى علاقتهم بالربّ في الحياة الدنيوية. كذلك فهُم لا يضعون أنفسهم بموضع الوعظ لتعاليم الربّ وممارسة الطقوس الإلهية، وإنّما يسعون إلى بناء حياة للرجال قائمةٍ على أُسس الحقيقة الإلهية.

وهذا واضحٌ بشكل خاص عند المجموعة الأخيرة، والتي هي محور اهتمامي.

لم يكن بإمكان المؤرخ اليهودي غرايتس Graetz الذي تأثّر ـ ولو بشكل جزئي ـ بآراء حركة التنوير اليهوديّة أن يقول شيئاً عن هذه «الحسيديّة الجديدة» غير أنّها «خرافة فظّة». ولكنَّ أحد أصدقائه المعاصرين ويُدعى موزيس هيس، والذي هو مؤسِّس الصهيونية الحديثة، قال ـ وبفهم عميق ـ إنَّ الحسيديّة قد شُكِّلت داخل الروح اليهودية انتقالاً «من يهودية العصور الوسطى، إلى يهودية متجدِّدة كانت في طَور التشكُّل». أمّا نتائجها فكانت «كثيرة ومتقلبة حينما اتخذت الحركة القومية موقفاً منها».

وفي الحقيقة لم يكن أحد في أي مكان في القرن الماضي لديه قوّة الروح اليهودية قد أعلن عن نفسه كما فعلت الحسيديّة. فقد سكنَت فيها الروح القديمة، والتي حملت الثبات الأبدي للأرض كالملاك يعقوب، وذلك بُغية تحقيق نفسه إن أمكن في الحياة الفانية.

لكنها وفي نفس الوقت أعلنت عن حريّة جديدة لنفسها. ومن دون إجراء أي تغيير ولو طفيف جداً في القانون، وفي الطقوس والحياة التقليدية، ظلَّ ما هو مألُوف ظاهراً ولأمد طويل من خلال المعنى ومن خلال النور الحيّ.

إنّ اليهودية الحسيديّة التي ما زالت مرتبطة بالعصور الوسطى في مظهرها الخارجي قد أصبحت في حقيقتها الداخلية منفتحةً على التجديد. ويمكن إذا ما تفكَّكت هذه الحركة الدينية العظيمة أن توقِّف مؤقتاً مسيرة تاريخ الروح التي ابتدأت معها، لكن من دون توقيفها بشكل كامل.

ليس هذا مكان طرح التعاليم الحسيديّة، مع ذلك يمكن تلخيص

هذه التعاليم في جملة واحدة، وهي أنّه يمكننا رؤية الربّ في كلّ شيء، وأن نتواصل معه في كلّ عمل خالص. مع هذا فإن هذه النظرة لا تعني بتاتاً التشابه مع مبدأ وِحدة الوجود، كما يعتقد البعض. فالعالم كلُّه بحسب التعاليم الحسيديّة هو مجرّد كلمة خرجت من فم الربّ، وبالرغم من ذلك فإنَّ الربّ يمكنه الظهور بنفسه للإنسان الذي يبحث عنه من خلاله. إذ لا يُمكن لأيّ شيء التواجد من دون ومضة إلهيّة، وكلُّ شخص بإمكانه إظهار واستعادة هذه الومضة في كلِّ وقت ومن خلال كلِّ عمل وحتى العادي جداً منه إن قام به بنقاء وإخلاص وبناء على أوامر الربّ.

لهذا، فلن يكون هذا العمل خدمةً للربّ فقط في ساعات مُنعزلة ومن خلال مجموعة من الكلمات والحركات. إذ على الإنسان أن يخدم الربّ في كلِّ أمور حياته بصدق خالص طِيلة اليوم، ولا يمكن للإنسان تحقيق خلاصه بإبعاد نفسه عن شؤون الحياة، بل بتكريس هذه الشؤون من أعمال وطعام وراحة وتجوال وبنية للعائلة والمجتمع، ابتغاء المقدّس ولمعنى إلهي.

إنّها تكمن في الحفاظ على الحبّ العظيم للربّ ولكلّ الكائنات والأشياء. فلقد أخذت الحسيديّة الشكل الاجتماعي للمجتمع الشعبي العظيم، حيث إنّه ليس نظاماً من الانعزال أو الأخوّة مع من تختاره، وإنما عامة المجتمع بكل ما فيه، بروحانيته وتنوّعه الاجتماعي.

لم تتواجد في كل أوروبا طائفة كهذه أسّست حياتها كلَّها كوحدة واحدة قائمة على الواقع. فهنا لا يوجد فصلٌ ما بين الإيمان والعمل، بين الحقيقة والبحث، أو بلغة العصر بين الأخلاق والسياسة، فهنا كلُّ هذا يُشكِّل مملكةً واحدةً وروحاً واحدةً وحقيقةً واحدة.

في طفولتي (في سنٍّ مبكرة جداً، أتيت من فيينا حيث وُلدت إلى غاليشيا حيث ترعرعتُ عند جدي وجدتي). كنت أمضي كلَّ الصيف في عزبة في بوكوفينا، إذ كان ابي قد أخذني معه مراراً إلى قرية مجاورة تُدعى ساداغورا.

تعتبر ساداغورا معقلاً للصدّيقيم צדיקים Zaddikim (تعني كلمة صدّيق، التقيّ والورع والكامل)، وهم الربّانيّون الحسيديم. فهم يتحدّثون بشكل «ثقافي» عن «الربّانيين المتجولين» ويؤمنون بأنّهم على معرفة بهم. ولكن كالعادة بالنسبة لما هو «ثقافي» في أمور كهذه فهم يمتلكون المعلومات الأكثر سطحية فقط. فالعظمة الأسطورية التي كانت لدى الآباء قد اختفت عند الأحفاد، والكثيرون منهم يُجهدون أنفسهم للحفاظ على قوّتهم من خلال كلِّ أنواع السحر التافه. لكنّ كلَّ ما يفعلونه لا يمكنه إضفاء ظلمة على وميض جباههم الفطري التكوين، ولا يمكنه أن يُدمّر سموّ مظهرهم الموروث. وكذلك نبلهم ولطفهم يتحدثان باقناع يفوق كلَّ تشددهم. ومن المؤكد أنّه لم يعُد يوجد في هذا الزمان مخلوقات لديها إيمان أكثر من الحسيديم، حيث تكريس النفس بتوقُّد يُشرّف الصدّيق، ذلك الرجل الكامل الذي يجِد فيه الخالد انجازاً اخلاقياً. ويلتفت الحسيديم اليوم إلى الصدّيق فوق كلِّ شيء كوسيط يأملون من خلال شفاعته الحصول على تحقيق حاجاتهم ولكن بعيداً عن رغبات الدنيا. وتمسك بهم رجفة الاحترام العميق مرةً أخرى عندما يقف الرابي ليُصلي بصمت أو يفسر ما غمض من التوراة، مُردِّداً أقواله أثناء وجبة السبت الثالثة. حتى في هذه الحسيديّة المتفككة ما زال هناك وهجٌ مستمرٌّ لأرواحهم. فكلمة الرابي أليعيزر تقول إنّ العالم قد خُلق من أجل الإنسان الكامل (الصدّيق) حتى لو لم يكن هنالك إلا واحداً. فالآية تقول «وقد رأى الربّ النور قد كان

حسناً»، ولكن «حسناً» لا تعني سوى «الإنسان الكامل». (التلمود البابلي ת.ב.בבלי יומא 38 ב)

هذا ما أدركته آنذاك عندما كنت طفلاً في تلك القرية المليئة بالأقذار ساداغورا أثناء تواجد جمْع «مُظلم» من الحسيديم، فحين نظرت إليهم أدركت حقيقة هذه الأشياء لا كفكر ولكن كصورة، وقد شعرت بأنَّ العالم بحاجة للإنسان الكامل، ذلك الإنسان الذي يُقدِّم العون بصدق.

ولا شكَّ في أن الصدّيق يتقدَّم الآن بقوة لتقديم العون من الحاجات الدنيوية، ولكن ألم يزل هو الذي تمَّ تخيّله مع ما وُجد لأجله، المعينَ في الروح، ومعلِّماً لمعنى العالم، والناقل لومضات الربّ؟ من المؤكد أنّه قد أُسيء فهم القوّة الممنوحة له من قِبله هو نفسه. ولكن أليست شرعية، أليست قوّةً شرعية، هذه القوة المُعيّنة التي تفي بالحاجة؟ ألم تتواجد فيها بذرة النظمة الاجتماعيّة المستقبليّة؟

على أيّة حال فقد أطلّت عليَّ هذه الأسئلة حينما كنت طفلاً. وقد كان بإمكاني المقارنة آنذاك، من جانب مع رئيس المقاطعة الذي لا تكمن قوّته إلّا في الإكراه المُعتاد. وفي الجانب الآخر عند الرابي الأمين الذي يخاف الربّ لكنه موظّف لدى «دكتاتورية الطائفة»، وبالرغم من ذلك كان هناك شخص آخر، لا تُمكن مقارنته، منقوص القيمة ولكن من دون مساس به، الكائن ذو الجوهرين البشريين. إنّه **مجتمع عبقريّ وقيادة عبقريّة**، ماضٍ قديم ومستقبل بعيد مفقود منذ زمن طويل يعود إلينا.

إنَّ قصر الرابي بتلألؤه المثير، وبيت الصلاة بما فيه من مصلين مبتهجين، يبدو لي غريباً. ولكن عندما رأيت الرابي يمشي بنشاط بين

صفوف المنتظرين، شعرت بوجوده «قائداً». وعندما شاهدت رقصة الحسيديم حاملين التوراة، شعرت بوجود «مجتمع».

في ذلك الوقت أحسست بداخلي بحقيقة وجود احترام عام وبهجة عامّة للروح، هما الأساس لمجتمع إنسانيّ عبقريّ.

في أيّام الصبا بدأ هذا الإحساس الداخلي لديّ بالانتقال إلى اللاوعي. فأنا الآن أقضي فصول الصيف في مقاطعة أخرى حيث كنت قريباً جداً من نسيان الانطباعات الحسيديّة التي تشكّلت لديَّ أثناء الطفولة. بعدها وبعد مُضي سنين طويلة انتقلت إلى ضيعة ورثها أبي حديثاً في أحد أحياء كزيرتكوف، وهي قرية موازية لمَعقل الصدّيقين الذين ما زالوا يعيشون في ساراغورا. حيث انتقلتْ الذاكرة من جيل إلى آخر وصولاً إلى ريشنير العظيم (هكذا دعوه لأنّه اضطر إلى الفرار خارج روزين في بيرديشيف لاشتباه الحكومة الروسية فيه بأنه «ملك اليهود». وبعد تجوال طويل استقرّ في ساراغورا).

وهكذا في كزيرتكوف ما زالت تعيش اليوم الذكرى الحيّة لابنه دافيد موشيه، ولسوء الحظّ لم أسمع منه آنذاك أيَّ شيء. وعلى أيّة حال كانت انطباعاتي في ذلك الوقت ضئيلة وزائلة. وقد يكون هذا قد حدث بسبب شغفي من قَبل بالعقلانية النشطة، تلك الصفة التي تُميّز سنين الصبا الحاسمة، والتي تضع حدّاً للمشاهدة الطبيعية والخبرة لدى الطفل. حيث من خلال تلك العقلانية أصبحت مغترباً عن الحسيديم، إذ أبعدني ذلك الشغف عنهم. وقد أدركت بحُسن تفكيري كم بدوت لنفسي مبتعداً عن عالمهم. أعترف الآن وبصدق أنّني اعتبرت الحسيديم آنذاك بما لا يخالف اعتقاد غرايتس. فكإنسان عقلاني كنت أنظر إليهم من أعلى ولا أرى أي شيء غير حياتهم، حتى عندما كنت أمرّ قربهم، لأنّني كنت أرفض رؤية أيّ شيء.

بالرغم من هذا ففي تلك الفترة كنت قد سمعت للمرة الأولى ومن دون انتباه جديّ ذلك الاسم الذي سوف يعني لي الاكتشاف الأكثر قيمةً في السنوات اللاحقة. إنّه اسم بشط ل، وهي الحروف الأولى لثلاث كلمات هي بعل شيم طوب (أي صاحب الاسم الطيب)، وهي كُنية مؤسِّس الحسيديّة الرابي إسرائيل بن أليعيزر (١٧٠٠ ـ ١٧٦٠).

كانت إحدى مزارع الحليب في ضيعة أبي تُدعى تلوست، وهي التي تنتمي إليها بلدة السوق، (لاحقاً أصبحت تعرف من خلال تقارير جبهة القيادة العُليا الروسية حيث دار قتال طويل الأمد هناك) في تلك البلدة، عاش بعل شيم كمعلّم فقير للأطفال الصغار. وحسب ما تقوله الأسطورة إنّه عندما أكمل الثالثة والثلاثين من سنينه، شاهد حلماً أُنذر من خلاله بأن الوقت قد حان للمُضيّ قدماً.

في ذلك الوقت لم أكن قد اغتربت عن الحسيديم فقط، وإنّما عن اليهودية ككل. لقد أمضيت طفولتي حتى عمر الرابعة عشرة في بيت جدي سولومون بوبر، وهو من دارسي المدراش. إذ كان المدراش بالنسبة إليه العَالم الذي عاش فيه بتركيز رائع للروح، وبكثافة رائعة للعمل. فقد كان يعمل على نصٍّ تلوّ الآخر من المدراش، وهي كتب تفسير للكتاب المقدّس لا يمكن تشبيهها بأي أدب آخر زاخر بالأساطير والأقوال والقصص النبيلة. ففي المدراش هناك آلاف من القطع المتناثرة تُخفي وراءها كتاباً مقدّساً آخر، إنّه الكتاب المقدّس الخاص بالمنفى.

كان جدي ومن دون ملاءمة المفاهيم اللغوية للغرب يقوم بمراجعة الوثائق بثقة الدارس المعاصر، وفي نفس الوقت بمعرفة معلّم التلمود الذي سيطر بشكل مباشر على كلّ كلمة وجملة بما تعنيه في مجموع

الأدب، لا كمادة للذاكرة فقط بل بامتلاك عضوي للشخص ككلّ. إنّ العاطفة الروحية التي أعلنت عن نفسها في عمله المتواصل قد اقترنت بما يشبه الطفولة الصافية والسليمة لرجل نقيّ الطبعِ وكائنٍ يهودي ابتدائي. فعندما كان يتحدث بالعبريّة (كان يفعل هذا عندما يأتي إليه زائر من بلاد بعيدة)، كانت كلماته تبدو وكأنها لأمير عائد من المنفى، فهو لم يُدخل نفسه في مشاكل مع اليهودية، إذ إنّها كانت تسكن في داخله.

وكلما عشت معه كانت جذوري تثبت أكثر، بالرغم من أنّ أسئلة وشكوكاً كثيرة كانت تثور في داخلي، وما أن تركت منزله حتى أخذني اندفاع العمر إلى الداخل. وحتى سن العشرين، بل حتى بعد ذلك كانت روحي تتحرك بثبات، وبتوتر متعاقب وتفكُّك حددَّته مؤشرات متشعبة متغيرة الأشكال، لكن من دون مركز أو مادة متنامية. إنها حقاً «عالم الفوضى» «Olam-ha-Tohu»، وهو مكان السكن الأسطوري للأرواح المتجوّلة.

هنا عشت بامتلاء روحي مُتعدِّد الجوانب، من دون اليهودية، والإنسانية، وحضور الربّ.

كان الدافع الأول نحو تحرُّري قد أتى من الصهيونية. فهنا فقط أستطيع الإعلان عمّا عنته لي من الحفاظ على الصلة والتجذُّر المتجددين في المجتمع. فلا أحد يحتاج إلى الحفاظ على العلاقة مع الناس بشكل كبير كما يحتاج الشاب، الذي استحوذ عليه البحث الروحي، وحمله عالياً إلى طبقات الجوّ بواسطة العقل. ولكن بين هذا النوع من الشباب وهذا المصير لا يوجد أكثر من اليهودي، فالشعوب الأخرى قد حافظت ضدَّ الذوبان على الرباط الفطري العميق مع التراب القومي، وورثت التقاليد الشعبية من الألفية.

واليهودي بالطبيعة المحصَّلة منذ الأمس والفهم المُعمّق، قل للفن الشعبي والتقاليد الألمانية قد تعرّض للتهديد بشكل مباشر من ذوبان وهجران لها طالما لم يجد لنفسه وطناً في هذا المجتمع. لا تستطيع الثروة الواقعية الأكثر وميضاً، والإنتاجية الأكثر وفرة (فقط من كان مرتبطاً، يمكنه أن يكون منتجاً بذكاء)، تعويضَ الإنسان غير المرتبط بالعلاقة المُميّزة الخاصّة بالبشرية من تجذُّر وربط وكُليّة.

كان استحواذ الصهيونية عليَّ وارتباطي الجديد باليهودية، أُكرِّر، هما الخطوة الأولى فقط. فالاعتراف بالأُمّة لا يقوم بنفسه بتحويل الإنسان اليهودي. إذ بإمكانه أن يظلَّ فقيراً روحياً مع هذا ومن دونه، حتى لو لم يكن بالطبع غير متجذّر جداً من دونه. ولكن بالنسبة إليه، ذلك الذي لا يرى الأمر إشباعاً بل سموّاً، لا دخولاً في الميناء، بل إبحاراً في البحر المفتوح. بالنسبة إليه، يمكن أن يقوده هذا الأمر نحو التحوُّل. وهو ما حدث لي.

لقد زاولت اليهودية قبل معرفتها بشكل صحيح. وقد أصبح هذا بعد قليل من التلمسات العمياء خطوتي الثانية، وهي الرغبة في التعرّف إليها.

ولا أعني بهذه المعرفة مجرّد تخزين للمعلومات الأنثروبولوجيّة والتاريخيّة والسوسيولوجيّة، إذ بالرغم من أهمية هذه المعرفة، فإنّ ما أعنيه هو معرفة الشعب الفوريّة المباشرة في لحظاته الأوليّة المبدعة. بهذه الطريقة أتيت إلى الحسيديّة.

في عالم من الفوضى، أهملت لغتي العبرية العزيزة على نفسي كولد. والآن ها أنذا أسترجعها مُجدّداً. لقد بدأت بفهمها في جوهرها، الأمر الذي لا يمكن ترجمته على نحو ملائم إلى لُغاتي الأخرى، على الأقل أيّة لغة غريبة، وقد قرأت كثيراً في البداية

تقاومني الهشاشة، وبصعوبة، مادةً لا شكل لها. ولكن تدريجياً تغلّبت على الغرابة مكتشفاً المزايا، ناظراً إلى الجوهري بتكريس مُتنام. وفي أحد الأيام فتحت كتاباً صغيراً يحمل عنوان Zivaat Ribesh وهو شهادة للرابي إسرائيل بعل شيم، فأبرقتْ الكلمات في وجهي قائلةً: «لقد حصل على التوهُّج، فأفاق من النوم متوهجاً لأنّه كان مقدّساً فأصبح إنساناً آخر مُستحقّاً للخَلق، وأصبح مثل الربّ تبارك اسمه عندما خلّق عالمه».

كنت حينها قد امتلأت قوّةً بشكل فوري، إذ خبرت الروح الحسيديّة وانكشف أمامي اليهوديّ الحقيقيّ مُنيراً ظلمات المنفيّ بوعي جديد وإنسانٍ خُلق على صورة الربّ. فهمت هذا كعمل، كحالة جديدة، كمهمة. وهذه الحقيقة اليهوديّة الأصلية كانت هي الحقيقة البشريّة الأصلية، ومحتوى التديُّن الإنساني. فاليهودية كدين هي «تقوى» مثلها مثل الحسيديّة قد انفتحت هناك لي. فصورة طفولتي وذاكرة الصدّيق ومجتمعه ظهرت عالياً وأضاءت نفسي. لقد أدركت فكرة الإنسان الكامل، وفي نفس الوقت أصبحت واعياً الدعوة لإظهارها أمام العَالم.

جاء أولاً وقت الدراسة، ففي السادسة والعشرين انسحبت بكلّ هدوء من العمل في الحزب الصهيوني، من كتابة المقالات وإلقاء الخطب، وقد قمت ـ وبصعوبة ـ بالدخول إلى عالم من الأدب المتفرّق والمفقود جزئيّاً منغمسا فيه ومكتشفاً أراضٍ غامضة واحدة تلوَ الأخرى.

حدثتْ اتصالاتي الأولى، «تآليفي»، بطريقة مثيرة للاهتمام. فمن بين الكتب ومجموعة التعاليم الشفهية للصدّيقين ومجموعات أساطير حياتهم، تتمتّع إحداها بتميُّز وانفصال كليٍّ عن الآخرين. في نفس

الوقت يُمكن القول إنّها كانت أكثر شعبية دون غيرها. إنّها «سيبوري مسيعوت»؛ أي «قصص المغامرة»، وهي قصص الرابي نحمان من براتسلاف، وهو حفيد عظيم لبعل شيم، والتي رواها لتلاميذه. بعد موته قام أحدهم بتسجيلها ونشرها ولكن بشكل مشوّش. وقد كانت هذه القصص جزئياً رقيقة في التشبيه خصوصاً في شرقيّتها، وفي جانب آخر خلقَت نوعاً آخر خاصّاً من الروايات الرمزية والمجازية بشكل مُطلق. وقد كانت لهذه القصص صفة واحدة هي أنّها ليست وعظيةً بشكل خالص بل بشكل مؤكّد وتعليمية. وقد دعاها الرابي نحمان نفسه بأنها ملابس تعاليمه. وقد قام تلاميذه بشرحها بشكل كامل. لكنّها مع ذلك ظلّت تُعاني من التشويه. تشويه في المحتوى من خلال إدراج عدة أنواع من مواضيع نفعيّة وأخلاقية فظّة. وكذلك من حيث الشكل، من خلال فوضى السطور وتعكير صفو الألوان النقيّة. يُستدلُّ على هذا كلّه من خلال عدة أجزاء تدعو للدهشة.

بدأت مكرهاً بترجمة اثنتين من قصص الجنّ الحقيقيّة. وقد أخذت أُفكّر في القُرّاء مع أنهم ليسوا سوى أطفالٍ صغار. وعندما انتهيت بدا لي العمل المُنجز أمامي أكثر رداءةً مما توقّعت، وقياساً بقصص ألف ليلة وليلة كان العمل تحت المستوى المطلوب. وعندما رأيت إحداها مطبوعةً(*) شعرت بالخيبة، إذ لا يُمكن للأمر أن يكون كذلك، وفي إعادة إنتاجها بلغة اجنبية كان التشويه لم يزل أكثر وضوحاً. أمّا الشكل الأصلي فقد كان أكثر غموضاً، وقد لاحظت أنّ النقاء لم يسمح لنفسه بالتواجد في الترجمة. كان عليّ أن أسرد

(*) In a collection for children, Heim der Jugend, with pictures by Hermann Struck; these tales were not included in my book Die Geschichten des Rabbi Nachman(1907), reprinted by Fisher Bucherei, 1955.

القصص التي أخذتها بنفسي من نفسي. كرسام حقيقي يأخذ لنفسه سطور النماذج ويحصل على صور ممتازة خارج الذاكرة.

بدأت خجولاً ومحرَجاً في قصة «الثور والحمل». لكني حينما تحوّلت إلى قصة «الرجل البسيط والرجل الذكي» و«ابن الملك وابن الخادمة» و«الرابي وابنه»، أصبحت أكثر حرية وثباتاً، وقد كان هذا أول تطوّر غير متوقَّع في عملي، وفي القصتين الأخيرتين «سيد الصلاة» و«المتسولون السبعة»(*) أدركت حتى في كلّ الأجزاء الجديدة بأنني أدخلت نفسي في روح الرابي نحمان. لقد وجدت الإخلاص الحقيقي، إذ تلقّيت وأكملت العمل بشكل ملائم أفضل مما فعله التلاميذ المُباشرون، كرسول أخير في مملكة أجنبية. في الكتاب الثاني «أسطورة بعل شيم»(**) الذي سعى لإقامة بناء داخلي في حياة السيد خارج مختارات الأفكار الأسطورية التقليدية، والتي أخذتُها من كتب شعبية وفي ما بعد من أفواه الناس، أدركت مدى ارتباطي الفطري وبقوة أكبر بالحقيقة الحسيديّة. هنا أيضاً بدأت بالترجمة بعد وقت قصير على تدويني لأولى قصص الرابي نحمان. وقد اصطدمت بخيبة أمل، فالقصص الموجودة أصلاً، معظمها مسجّل بشكل سيئ وفظّ. ولم تتحسّن بعد ترجمتها(***)، وهنا أيضاً

---

(*) These stories are all included in Martin Buber, The Tales of Rabbi Nachman, translated by Maurice Friedman (New York: The Horizon Press, 1956)

(**) Die Legende des Baalschem (1908), reprinted as a volume of the Manesse Bibliothek der Welt-Literature (1955), published in America and England as The Legend of Baal-Shem, translated by Maurice Friedman (New York: Harper & Brothers, 1955; London: East and West Library, 1956).

(***) One of these translations (although already some what free), «Der Zukunftsbrief», appeared in the weakly Die Welt, but was not included in the book.

توصّلت إلى طريقتي في الكتابة القصصية المتنامية الاستقلال، والتي أصبحت أكثر عمقاً وإخلاصاً، ولهذا مع أن القسم الأكبر من الكتاب كان روائياً مستقلّاً ومؤلَّفاً من أفكار تقليدية، يمكنني القول وبصدق من خلال خبرتي في الأسطورة: «لقد سكبت في نفسي دم وروح أولئك الذين أبدعوها، وخارج دمي وروحي أصبحت جديدة».

منذ ذلك الحين، أي بعد إتمام كلا الكتابين بعدّة سنوات، اكتشفتُ طريقةً أخرى للإخلاص الفنّي للرواية الحسيديّة الشعبية - لكنها لم تعُد تنتمي إلى سياق هذه العلاقة - ألا وهو موضوع طريقي إلى الحسيديّة.

ولكن ومن دون شكّ، هناك ما يمكنه الانتماء إلى هذا السياق. ففي عام ١٩١٠ أو ١٩١١ وقع لي حدث ساخر لكنه ذو مغزى. ففي بوكوفينا وهي ليست بعيدة عن ساداغورا في سيزيرنوفيتس عاصمة البلاد، وبعد إحدى المحاضرات (كانت الثالثة من محاضراتي عن اليهودية)، ذهبت وبعض أعضاء اللجنة الذين رتّبوا تلك الأمسية في أحد المقاهي، فأنا أحبُّ متابعة الحديث أمام الكثيرين الذين لا تسمح تشكيلاتهم بالإجابة، فأتحدّثُ مع بعضهم على مستوى شخصي، وأقوم بعرض وجهة نظري مباشرة من خلال الاعتراض والتساؤل.

كنا نناقش فكرةً حول الفلسفة الأخلاقية حين صعد إلى المنصة رجل يهودي متوسط البُنية، بسيط المظهر في منتصف العمر وهنّاني، ومن دون شكٍّ مني حييّته بتحية بسيطة لأعود بعدها إلى المنصة، وقد أجاب بكلمات لا تخلو من تأنيب سطحي قائلاً: «دكتور! ألم تعرفني؟» وعندما أجبته سلباً قدَّم نفسه على أنه ميم M أخو رئيس العمّال عند والدي.

دعوته للجلوس معنا متسائلاً حول ظروف حياته، ثم عُدت للحديث مع الشباب. استمع ميم إلى النقاش الذي بدأ بالانعطاف نحو التجريد بانتباه شديد، وكان واضحاً بأنه لم يتمكّن من فهم ولا أية كلمة، وقد شابه إصغاؤه لسماع كلٍّ كلمة أولئك المؤمنين الذين لا يحتاجون إلى معرفة محتوى ابتهالات الكاهن، فترتيبات الصوت والنغمات وحدها تُقدِّم لهم كلَّ ما يحتاجونه أكثر من أي محتوى.

بعد برهة بدا أن لديه شيء يقوله لي، وقد كنت وبسرور مستعداً للذهاب إلى جانب من المكان للحديث حول ما يُثير اهتمامه، لكنه تراجع بسرعة عن الكلام. بدأتُ المحادثة مرة أخرى بينما كان ميم يستمع. وبعد مُضيّ نصف ساعة أخرى سألته مرة أخرى إن كان لديه ما يرغب بقوله إذ كان يمكنه الاعتماد عليَّ. أجاب مؤكِّداً، لا لا، لم تكن لديه أيّة رغبة، ولكن وكما يحدث لأحدهم في ساعات مماثلة من تبادلٍ نشط للحديث، لم أشعر بأي إرهاق، فهذا الإرهاق جاء في ما بعد، بل الحقيقة أنَّني شعرت بانتعاش أكثر من السابق، وقد قرَّرت الذهاب للتمشّي مع الشباب. في تلك اللحظة تقدّم ميم مني وقال بصوت وجلٍ: «دكتور، أودُّ أن أوجِّه إليك سؤالاً». دعوت الطلبة للانتظار وجلست معه إلى الطاولة. كان صامتاً فشجّعته قائلاً: «اسأل يا سيد ميم وسوف أقدِّم لك كلَّ ما أستطيع من معلومات»، قال: «دكتور إنَّ لي ابنة»، ثمَّ توقف قليلاً وأضاف: «كذلك هناك شاب لابنتي»، توقَّف مرةً أخرى ثم تابع: «إنّه طالب حقوق وقد اجتاز الامتحانات بتميُّز»، ثمَّ صمت مرة أخرى لمدة أطول. نظرت إليه بتشجيع مفترضاً أنّه كان يستعطفني لاستخدام نفوذي بطريقة ما لمصلحة الصهر المفترض. قال: «دكتور، هل هو رجل ثابت؟» استغربت لسؤاله لكني شعرت بأن من واجبي أن أعطيه جواباً، فقلت مستفسرًا: «الآن يا سيد ميم بعد كل ما قلته أستطيع الجزم بأنه

إنسان يعمل بجدٍّ ولديه استعداد». فردَّ قائلاً: «ولكن يا دكتور هل لديه أيضاً عقل جيّد؟» قلت: «من الصعب الإجابة عن هذا السؤال»، ثمَّ أضفت: «على كلٍّ حال فإنّ نجاحه لا يقتصر على الجديّة في العمل. فكما يبدو فإنَّ لديه شيئاً آخر يجول في خاطره». فصمت ميم مرةً أخرى، ثمَّ تساءل بوضوح كما لو كان سؤاله الأخير: «دكتور، هل سيصبح قاضياً أو محامياً؟» فأجبته: «لا أستطيع أن أعطيك جواباً حول هذا الموضوع فأنا لا أعرف الشاب معرفةً حقّة، وحتى لو كنت أعرفه، فمن الصعب عليَّ إسداء أيّة نصيحة حول هذا الأمر»، فرمقني ميم بنظرة خاطفة كلها استسلام وكآبة وبعض التذمُّر، ثم قال بصوت يخلو من الشرح وبشيء من الأسف والتواضع: «دكتور أنت لا تريد أن تقول شيئاً الآن، أنا أشكرك لما قلته لي».

لقد زوَّدتني هذه الحادثة الطريفة وذات المغزى والتي لا يبدو أنَّ لها علاقة بالحسيديّة بتبصُّر جديد وذي معنى، فكطفل تكوّنت لديّ صورة للصدّيق، ومن خلال الواقع توصلت لفكرة خالصة. إنّها فكرة القائد الفذّ لمجتمع فذّ. فبين الشباب والرجولة ظهرت هذه الفكرة في داخلي من خلال معرفة نابعة من التعاليم الحسيديّة، كفكرة الرجل الكامل الذي يدرك الربّ في العالم. ولكن الآن، وفي ضوء هذه الحادثة المضحكة بدأت أفهم من خلال تجربتي عمل الصدّيق كقائد. أنا لست صدّيقاً، كذلك لا يوجد أحد مزكّى عند الربّ. مثل رجل خاطر بنفسه أمام الربّ، رجل يكافح دائماً وأبداً من أجل نور الربّ، دائماً وأبداً يغمر نفسه في أعماق الربّ. مع ذلك فهو كمن يُطرح عليه سؤال عادي ويجيب بأجابة بسيطة، ثم يَختبر في داخله ولأوّل مرة الصدّيق الحقيقي الذي يُسأل عن إيحاءات ويجيب بإيحاءات. لقد خبرته بالعلاقة الأساسية لروحه تجاه العالم، في

مسؤوليته.

كلُّ إنسان لديه عالم لا نهائي من المسؤوليّة، مسؤولية أمام المطلق. إنّه يتحرّك، يتحدَّث وينظر، وكلُّ حركة من حركاته وكلُّ كلمة ينطقها وكلّ نظرة تصنعُ موجات تتدفَّق في أحداث العالم. ليس بمقدوره معرفة كم هو قوي، وكم بإمكانه إدراك الأشياء البعيدة. كلُّ إنسان بكينونته كلّها وأعماله يقرِّر مصيرَ العالم بمقاييس لا يمكن له أو لغيره معرفتها. إذ إنَّ السببية التي يمكننا فهمها هي حقاً مُجرّد جزء صغير مما لا يمكن فهمه من الأعمال الخفيّة والمتشعِّبة التي يقوم بها الجميع تجاه الجميع. هذه الأعمال التي يقوم بها كلُّ فرد هي إناءٌ للمسؤولية المُطلقة.

ولكن هناك أناس دائماً ما يُبادرون إلى الكلام بمسؤولية مطلقة وبفاعليّة بشكل خاص. أنا لا أقصد الحُكّام ورجال الدولة الذين عليهم تقرير المصير الخارجي للمجتمعات العظيمة. فعالم الأعمال لديهم مقبول، لكن ولكي يكون فاعلاً فإنهم يبتعدون عن الفردي ويهدرون بشدة الحياة التي تنظر إليهم بآلاف الأسئلة حول أمور عامّة لا تظهر لهم كأمور مرئيّة. أعني بذلك أولئك الصامدون أمام آلاف الأسئلة المتشعِّبة المتعلِّقة بحياة البشر.

والذين يجيبون بصدق لأفواه المحتاجين المرتجفة التي تطالب من وقت لآخر أن يعطوها قراراً، أقصد بذلك الصديقين. إن الصدّيق الحقيقي هو ذلك الرجل الذي يعمل بشكل متواصل عن قياس عمق المسؤولية مستعملاً أجهزة سبر الأعماق الكامنة في كلماته. إنّه يتحدّث ويعلم أن حديثه هو قدر، فهو لا يقرِّر مصير البلاد والعِباد، ولكن فقط سيرَ الأفراد سواء كانت عظيمة أو بسيطة، لا نهائيّة أو محدودة. وإليه يأتي الرجال، كلٌّ يرغب في سماع رأيه والحصول

على عونه. ومع أنّ حاجاتهم جسديّة أو شبه جسدية، فإنَّ عالمه لا يوجد فيه شيء جسدي لا يمكن تغييره ولا شيء مادي لا يمكن السموّ به إلى روح. وهذا هو ما يفعله للجميع، إنّه يرتفع بحاجاتهم قبل أن يُشبعها.

لذلك فهو المُعين بالروح، ومعلّم معنى الحياة، والناقل للوميض الإلهي. إنّ العالم بحاجة إليه فهو الإنسان الكامل، والعالم ينتظره دائماً وأبداً.

* * *

# الكتاب الثالث

# حياة الحسيديم

هتلهفوت هي «الاشتعال»، حرارة الوجد. إنّها كأس النعمة والمفتاح الأبدي. هناك سيف ملتهب يحرس الطريق إلى شجرة الحياة، وتتبعثَر شراراته قبل مُلامسته الهتلهفوت، حيث إصبعها الضعيف أقوى منه. أمّا الطريق إلى الهتلهفوت فهو مفتوح، وكلُّ من يسير فيه يغطس قبل بلوغ درجته المُفكّكة. لم يعد العالم مكاناً لها، إذ إنّها هي مكان العالم.

تقوم الهتلهفوت بإفشاء معنى الحياة. فمن دونها حتى السماوات لا معنى لها وليست موجودة. «إذا أتمَّ شخص كلَّ التعاليم وكلَّ الفرائض، لكن لم يكن لديه وجْد وحريق، فعندما يموت وينتهي تفتح الجنة أبوابها له، ولكن لأنّه لم تكن لديه مشاعر الوجْد في حياته، فهو كذلك لن يشعر بها في الجنة».

يمكن الهتلهفوت أن تظهر في كلِّ الأماكن وكلِّ الأوقات. فكلُّ ساعة هي كرسي لها، وكلُّ عمل هو عرشها. لا يمكن لأيّ شيءٍ أن يقف ضدَّها ولا أن يُنزلها إلى أسفل. ولا يمكن لأيّ شيء أن يدافع عن نفسه أمام قوتها التي تنهض بكلِّ ما هو جسدي نحو الروح. فكلُّ من يكون فيها يكون في قداسة، «فبإمكانه أن يُخرج من فمه

كلاماً لا قيمة له، مع أنَّ تعاليم الربّ موجودة في قلبه في تلك الساعة. بإمكانه الصلاة همساً، مع أن قلبه يصرخ في صدره، بإمكانه الجلوس أمام الناس، مع أنّه يمشي مع الربّ، وأن يختلط بالمخلوقات مع أنه منعزل عن العالم»؛ لهذا فكلُّ شيء وكلُّ عمل مقدّس. «عندما يرتبط إنسان بالربّ، فبإمكانه أن يدع فمه يتكلّم ما يمكنه قوله، وتسمع أذنه ما يمكنها سماعه، ولسوف يوثق الأشياء بجذرها الأعلى».

الترداد، القوة التي تضعف وتزيل ألوان الحياة البشرية، لا قوة لها أمام الوجْد الذي يمسك النار مرةً تلو الأخرى تماماً من الاحداث الأكثر عادية وتشابهاً. يتغلب الوجد على صدّيق واحد في تلاوة الكتب المقدّسة كُلّما وصل إلى النص القائل: «وقال الربّ». فالحسيد الحكيم الذي أخبر هذا لمُريديه، أضاف قائلاً: «ولكنّي أعتقد كذلك: إن تكلُّمَ شخصٍ بالحق، وتلقّى شخصٌ بالحق، فإنّ كلمة واحدةً تكفي لرفع كلِّ العالم وتُطهِّر كلَّ العالم من الخطيئة. أمّا الإنسان الذي يكون في حالة الوجْد، فإنّ المُعتاد لديه يكون جديداً بشكل دائم». وقف صدّيق على شبّاك داره في الصباح الباكر وقال مرتجفاً: «منذ بضع ساعات كان الوقت ليلاً، والآن أصبح نهاراً، لقد جاء الربّ بالنهار!»، وكان ممتلئاً خوفاً وارتجافاً، وقال أيضاً: «على كلِّ مخلوق أن يكون خجلاً أمام الخالق، فهو كامل كما هو مفروض، ثمَّ سيكون مندهشاً ومتيقِّظاً ومشتعلاً، بسبب تجدُّد المخلوق في كلِّ حين وفي كلِّ لحظة».

مع ذلك فإنّ الهتلهفوت ليست انغماساً فجائيّاً في الديمومة، بل هي صعود نحو الأبديّ من درجة لأخرى.

إنّ إيجاد الربّ هو إيجاد الطريق التي لا نهاية لها. لقد رأى

الحسيديم «الآخرة» على صورة هذه الطريق، ولم يدعوا ذلك العالم ما وراء بتاتاً. كان أحد الأتقياء قد رأى سيداً ميتاً في حلم، فقال له السيد إنّه ومنذ ساعة موته يذهب كلَّ يوم من عالم إلى آخر. أمّا العالم الذي كان بالأمس يتمطّى أمام عينيه كسماء، فقد أصبح اليوم أرضاً تدوسها الأقدام. فسماء اليوم هي أرض الغد، وكلُّ عالَم أنقى وأجمل وأكثر عمقاً من سالفه.

يرتاح الملاك بالربّ، لكنَّ الأرواح المقدّسة تذهب قُدماً إلى الربّ. «الملاك هو الكائن الذي يقف، أما الإنسان المقدّس فهو الكائن الذي يظلُّ مسافراً. لهذا فالإنسان المقدّس أعلى مرتبة من الملاك».

هذه هي الطريق إلى الوجد وإن بدت لها نهاية، وصولاً وحصولاً وامتلاكاً. فهي ليست لا بشكل نهائي وليست نعم بشكل نهائي. إنّها نهاية الاضطرار، ارتجاف السلاسل الأخيرة، الانفكاك الذي رفع كلَّ شيء أرضي. عندما ينتقل إنسان من قوة إلى أخرى ويواصل الصعود أعلى فأعلى إلى ان يصل إلى جذر كلِّ التعاليم وكلِّ الفرائض إلى أنا الربّ، إلى الوحدة البسيطة الارتباط، عندما يقف هناك فإن كلَّ أجنحة الفريضة والقانون تغوص إلى الأسفل، كما لو أنّها أصبحت دماراً. إذ إنَّ نبضة الشرِّ إلى دمار متى وقف فوقها.

«فوق الطبيعة وفوق الوقت وفوق الفكر»، هذا ما يقوله من يعيش حالة الوجْد، فهو يطرد كلَّ أسفٍ وكلَّ ما يضايقه. قال صِدّيق وهو يحتضر: «أيتها المعاناة الحلوة، ها أنا أتلقّاك بمحبة». كذلك صاح الرابي سوسيا مستغرباً عندما انزلقت يدُه خارج النار التي وضعها فيها: «ما أغلظ جسد سوسيا، بحيث إنّه أصبح يخاف النار». عندما يكون شخص في حالة وجْد فإنّه يحكم الحياة، ولا يمكن لأيٍّ

حدث أن يدخل عالمه وأن يُقاطع إلهامه. قيل لصدّيق إنّه عندما كانت تمتدُّ وجبة التعليم إلى الصباح كان يقول لمريديه: «لم نخطو بعد داخل حدود النهار ولا خطا النهار داخل حدودنا، وبالتالي لن نتوقّف قبل ذلك».

في الوجد، كلُّ ما مضى وكلُّ ما سيأتي يقترب من الحاضر. ينكمش الوقت ويختفي الخط الفاصل بين اللانهائيات، ولا تعيش إلّا تلك اللحظة، حين تكون قد صارت أبدية. وفي نوره الذي لا يتجزّأ، تظهر كلُّ الأشياء التي كانت والتي سوف تكون، البسيط منها والمركّب. إنّها هناك حيث ينبض القلب مُظهراً نفسه مثلها.

إنَّ لدى الأسطورة الحسيديّة الكثير مما تقوله عن أولئك الأشخاص الرائعين الذين تذكّروا أشكال وجودهم المُبكّرة. الواعين للمستقبل، كما كانوا يتنفسّونه، الذين شاهدوا من إحدى نهايات الأرض النهايةَ الأخرى، وأحسوا بكلِّ التغيُّرات التي حدثت في العالم كشيء حدث لأجسامهم. وكلُّ هذا بالرغم من ذلك، ليس تلك الحالة حيث يتغلَّب الوجْد على عالم المكان والزمان. عن هذه الحالة الأخيرة يُمكن أن نتعلَّم من حكايتين تُكمل إحداهما الأخرى. قيل عن سيّدٍ إنّه كان مرغماً على النظر إلى الساعة خلال انسحابه، وذلك كي يُبقي على نفسه في هذا العالم. وسيد آخر حين رغب في الحفاظ على الأشياء الفردية، كان مضطراً لوضع نظّارة بغية كبح رؤياه الروحية، «حتى لا يرى كلَّ الأشياء الفردية في العالم كشيء واحد».

ولكنَّ على درجة قد سُجّلت هي تلك حيث المنسحب قد تجاوز حالة الوجْد لديه. وعندما لاحظ أحد المُريدين أن الصدّيق قد «صار بارداً» وانتقده على ذلك، جاء آخر ليعلمه أن «هناك قداسة من النوع

الأكثر علوّاً، إن دخلها أحد فإنه سينفصل عن الكائنات، ولن يكون بوسعه أن يصبح ملتهباً»، لهذا يُكمل الوجد نفسه في توقُّفها.

وفي أوقات معيّنة تُظهر نفسها من خلال عمل تكرِّسه وتملأه بمعنى مقدّس. إنَّ الشكل الأكثر نقاءً والذي من خلاله يخدم الجسد الروح اليقظة. وكذلك ارتفاع كلِّ الأرواح والنوايا التي تخلِق رمزاً مرئيّاً يتوافق معها فيعطي مجالاً لصورة واحدة من المعنى المنتشي ليظهر خارج آلاف الأمواج المتحرِّكة هو الرقص. قيل عن رقصة لأحد الصدّيقين إنّ «قدمه كانت بخفّة قدم طفل في الرابعة من عمره، ومن بين كلّ من رأى رقصه المقدّس، لم يكن هناك أي شخص لم تتحقَّق الحركات لديه، إذ في قلوب كل من شاهدوه كان هناك بكاءٌ وابتهاج سوية»، كانت روحه تحمل صوته وتجعله يغنّي ما خَبِرته الروح في الأعالي. ولم يكن الصوت يدرك ما يفعله. وهكذا وقف أحد الصدّيقين للصلاة في أحد «أيام مخافة الربّ» (السنة الجديدة ويوم الغفران) وغنّى ألحاناً جديدة، «عجب العجاب، إذ إنّه لم يسمع قط لا هو ولا أيُّ إنسان آخر، ولم يعرف قط ما كان يغنّيه ولا بأيّة طريقة، إذ كان موثَّقاً بالعالم العُلوي».

ولكن الحياة الحقيقية للإنسان في الوجْد غير موجودة. قيل عن أحد السادة إنّه كان يتصرّف كالغريب، حسب كلمات الملك داوود التي تقول: إنّ إقامتي في الأرض هي إلى حين. «مثل رجل أتى من بعيد، من مدينة مولده. فهو لا يفكر في رفعة أو جاه، بل إنّه يفكر فقط في العودة إلى بلده. لا يهمه أن يملك أيَّ شيء، إذ إنّه يعرف أنّه غريب ويجب أن يعود أدراجه إلى وطنه». الكثيرون يمشون في العزلة، في «التّيه». اعتاد الرابي سوسيا السير مسرعاً في الغابات وهو يغني أغاني المديح بحماسة شديدة، «كان ذلك الرجل يقول تقريباً بأنّه كان من دون عقل». وكان هناكَ رجل آخر يظلُّ سائراً في

الشوارع والحدائق والبيّارات، وعندما وبّخه حماه على ذلك، أجابه بسرد حكاية الدجاجة التي حضنَت بيوض الإوزة، «وعندما رأت فراخها يعومون على وجه الماء أخذت بالقفز والركض بذعر طالبةً المساعدة لإنقاذهم، ولم يدُر في خلدها بأنهم كانوا يمارسون حياتهم الطبيعية بالعوم في الماء».

هناك آخرون أكثر عزلة لم يتحقَّق لديهم الوجْد بشكل كامل. وقد أصبحوا «غير ثابتين وهائمين»، فهم يذهبون إلى المنفى بُغية «معاناة النفي مع الشخينا»، وهذا أحد المفاهيم الأساسية في القبّالاة، إذ إنَّ الشخينا هي «مجد الربّ في المنفى» تتجوّل بلا نهاية، وتنفصل عن «سيّدها»، وبعد ذلك تعود لتتَّحد معه مجدداً في ساعة الغفران فقط. إذاً فإنّ هؤلاء الرجال الذين يعيشون في حالة الوجْد، يهيمون على وجوههم في الأرض. يعيشون في أبعاد هادئة للمنفى الإلهي، مصاحبين الحدث الإلهي والكوني للوجود. بهذه الطريقة يكون الإنسان المُنفلت هو خليل الربّ. «إنّ الغريب هو خليل لغريبٍ آخر بسبب غربتهم في الارض». هناك لحظات حيت يُرى الشخينا وجهاً لوجه على هيئة إنسان، كما رأها أحد الصدّيقين في «البلاد المُقدّسة» على شكل امرأة كانت تبكي مفجوعة على شباب زوجها.

إنَّ الربّ لا يهَبُ نفسه فقط للروح المُتَّقدة معه بصمت الهيام وبعيداً عن الظلام. بل إنّه وبدلاً من النظر إلى كلّ الأشياء الأرضية، تنظر عينيه في عيني ذلك الشخص الذي يبحث عنه، فالربّ يهَبُ نفسه للروح التوَّاقة، من خلال الثمر الذي هو الإنسان. «إنَّ روح الإنسان المقدّس» القابض عليها في يده من دون «أي حجاب»، الذي ينتظر بشوق شديد للمرأة واهباً إيّاها ثوباً مُتعدِّد الألوان، لا يكون اهتمامه بمادّة الثوب الرائعة، وإنّما ببهاء تلك المرأة التي

تلبسه، والتي طال انتظاره لها. أمّا الآخرون فيرون الثوب فقط لا غير. لذلك فإنّ من ينتظر الربّ بحقٍّ حاضناً إيّاه، يرى في كلّ أشياء العالم القوّة فقط، وبهاءَ الخالق الذي يعيش في كلّ الأشياء. أمّا من لم يكن على هذه الدرجة من الإيمان، فهو يرى الأشياء منفصلةً عن الربّ.

هذه هي الحياة الأرضية للهتلهفوت التي تحوم حول كلّ الحدود. إنّها توسّع الروح إلى الكلّ وتضيّق الكلّ ليصبح لا شيئاً. قال أحد سادة الحسيديم عن ذلك بكلمات غامضة إنَّ خَلق السماوات والأرض هو كشفٌ لشيءٍ خارجَ اللاشيء، وارتفاعُ الأعلى يتمُّ في الأسفل. أمّا المقدّسين الذين يفصلون أنفسهم عن الآخرين ليكونوا مع الربّ، فهم يرون الربّ ويفهمونه حقاً كما كان الأمر في اللاشيء قبل الخليقة. إنّهم يحوّلون الشيء إلى اللاشيء كما كان، وهذا هو الأكثر روعة: رفع ما هو تحت، كما هو مكتوب في الجمارا Gmara: «إنَّ الغرابة الأخيرة أعظم من الأولى».

## عبودا: العِبادة

هتلهفوت هي التداخل في الربّ وراء الزمان والمكان. أمّا عبودا فهي عبادة الربّ في الزمان والمكان.

هتلهفوت هي الوجبة الصوفيّة. عبودا هي المِنحة الصوفيّة.

هذه هي الأقطاب التي تسعى بينها حياة الإنسان المقدّس.

هتلهفوت، تكون صامتةً لتواجدها على قلب الربّ. أمّا عبودا فهي مُتحدِّثة، فهي تقول: «ماذا أنا وما هي حياتي التي أرغب بتقديمها إليك يا دمي ويا ناري؟»

هتلهفوت، بعيدة عن عبودا بُعد الاشتياق عن اللقاء. مع ذلك فإنّ

متلهفوت تنساب خارج عبودا مثل إيجاد الربّ من خلال البحث عنه.

قال بعل شيم: «بنى أحد الملوك قصراً عظيماً ذو غُرف لا عدد لها، ولم يكن في القصر إلّا باب واحد مفتوح. وعندما تمَّ البناء، دعا كلَّ الأمراء للمثُول أمامه وهو جالس على عرشه في أخِر غرف القصر، وعندما حضر الأمراء رأوا أبواباً كثيرة مفتوحة في كلِّ الاتجاهات تقود إلى ممرات لولبيّة وهذه تقود بدورها إلى ممرات لولبية أخرى. ولم تظهر لهم أيّة نهاية أمام عيونهم المُندهشة. بعدها أتى ابن الملك وأدرك أنّ كلَّ المتاهات ما هي إلّا خداعُ مرايا ثمَّ رأى والده في القاعة أمامه».

لا يمكن تفسير غموض النعمة، فبين البحث والإيجاد يوجد توتُّرُ الحياة البشرية. حقاً إنَّ الروح التائهة والقَلِقة تعود ألف مرّة، ومع ذلك فإنَّ طيران اللحظة أبطأ من الوفاء، فالربّ يرغب أن نبحث عنه، فكيف لا يرغب أن نجِده؟

عندما يأتي الإنسان المقدّس بنار جديدة، وتكون الجَمْرات تتلألأ على مذبحِ روحه من دون أن تخمد، يُلقي الربّ نفسُه خطبةَ الأضحية.

يحكُم الربّ الرجال كما كان يحكُم فوضى ما قبل التكوين، «وعندما بدأ العالم بالظهور ورأى الربّ أنَّه يفيض متباعداً أكثر فأكثر من دون أن يستطيع العودة إلى بيته وجذوره. قال الربّ آمراً كفى»، وهكذا فعندما تنطلق روح الإنسان في معاناتها بعيداً من دون اتجاه وتشتدُّ فيها قوّة الشرّ بحيث لا يعود بإمكانها العودة إلى بيتها. عندها تستيقظ عاطفة الربّ ويقول آمراً «كفى».

يستطيع الإنسان أيضاً أن يقول «كفى» آمراً التنوُّع داخله. فعندما

يجمع نفسه ويصبح واحداً، فهو بذلك يقترب من وحدانيّة الربّ إذ إنّه بهذا يخدم إلهه، هذه هي عبودا.

قيل عن أحد الصدّيقين «لديه يكون التعليم والصلاة وتناول الطعام والنوم كلُّه واحداً. وبإمكانه أن يُعيد الروح إلى جذورها».

كلُّ الأعمال مرتبطة بعمل واحد. والحياة الأبديّة موجودة في كلِّ عمل: هذه هي عبودا. «في كلِّ الأعمال، التحدُّث والنظر والاستماع والذهاب والبقاء والوقوف والاضطجاع يكون الإنسان مُطلقَ القيود وذا سلطة».

كلُّ عملٍ يُولد منه ملاك، سواء كان ملاكاً خيِّراً أم ملاكاً شريراً، ولكن من الأعمال المُرتَبكة وغير النابعة من القلب والتي تكون من دون معنى أو قوة، تولَد ملائكة ذات أعضاء غير ثابتة، أو من دون رؤوس وأيدي وأقدام.

عندما تُرسل الشمس اشعَّتها من خلال كلِّ الأعمال ويتركَّز الضوء في كلِّ عمل، تكون هذه عبادة. مع ذلك لا يتمُّ اختيار أي عملٍ خاص بهذه العبادة. فالربّ يرغب أن نعبُده بكلِّ الطرق.

هناك نوعان من الحبِّ، حبُّ الرجل لزوجته، والذي يُعبِّر عن نفسه بالضرورة بالسرّ بعيداً عن العيون، فهذا الحبُّ يمكن أن يتمَّ في مكان منفصل عن الخلائق. وحبُّ الأخوة والأخوات والأولاد. وهو ما لا يحتاج إلى أن يُحجب. وشبيهٌ بهذا هناك نوعان من حبِّ الإنسان للربّ، الحبُّ من خلال التعليم والصلاة وإتمام الفرائض، وهو ما نقوم به بكلِّ صمت لا على الملأ، حتى لا يندفع المرء نحو الغُرور والرفعة، وهناك الحبُّ الذي من خلاله يختلط المرء بالخلائق، حينما يتحدَّث ويسمع، ويُعطي ويأخذ. وعندما ينفرد

الإنسان بنفسه سرّاً نحو الربّ، ولا يتوقّف عن التفكير به. هذه الدرجة أعلى من تلك، وعنها قيل «أوّاه، أنت الذي كنت مثل أخي الذي رضع من ثدي أمي! عندما ألقاك، سوف أقبّلك. نعم ولن يحتقرني أحد».

مع ذلك لا يمكن فهم هذا كما لو أنَّ في هذا النوع من العبادة انفصال ما بين الأعمال الأرضية والأعمال السماوية. فكلُّ حركة للروح المستسلمة هي إناء للقداسة والقوّة. قيل عن أحد الصدّيقين، إنّه قام بتقديس أعضائه بقوّة بحيث إنّ كلَّ خطوة خطتها قدمُه شدَّت العوالم بقوّة بعضها ببعض. «إنّ الإنسان عبارة عن سُلَّم مثبّت في الأرض ورأسه يلامس السماء، وكلُّ نظراته وشؤونه وكلامه تترك أثراً في العالم العُلويّ».

هناك يكون المعنى الداخلي لعبودا أمراً جوهريَّ الأهمية، حيث ينبعث من أعماق التعاليم السريّة اليهوديّة القديمة كاشفاً كُنه غموضِ تلك الثنائية الخاصّة بحالة الوجْد والعبادة، والأخذ والبحث.

لقد اتخذ الربّ ثنائيةً من خلال خَلق العالم وأعماله، ففي جوهر الربّ إلوهيم Elohim المُبتعد عن الخلائق. ووجود الربّ شخينا، الساكن في الأشياء المتجّولة والتائهة والمُبعثرة. ومن خلال الخَلاص، فقط تتمُّ وحدة الاثنين بشكلٍ أبدي. هذا الأمر قد أُعطي للروح البشرية من خلال العبادة ليكون بالإمكان أن تقترب الشخينا من مصدرها، وأيضاً لمساعدتها في الدخول إليه، وفي هذه اللحظة من العودة بل قَبل ذلك، عليها الصعود ثانيةً إلى كينونة الأشياء. فالدوّامة التي تندفع في حياة النجوم تُصبح صامتة. ومشاعل الدمار العظيم تنطفئ ويسقط السَّوْط من يد القدر. ويكفُّ ألم العَالم ويُصغي، إذ أخذت نِعمة النِّعم في الظهور، وأخذت البركات

بالانسكاب خارجَ اللانهائي، وحتى تبدأ قوّة الحِيرة بالتفكُّك تجب عودة شخينا وكلّ شيء إلى سابق عهده.

هذا هو معنى العبادة، ولا تعيش حقّاً سوى الصلاة التي تُقام من أجل شخينا. «فمِن خلال حاجته ورغبته يُدرك الإنسان رغبة شخينا ويصلّي من أجل إشباع رغبة شخينا من خلال صَلاتِه، حيث تتمّ الوحدة مع الربّ بوجوده». على الإنسان أنْ يعرف أنَّ معاناته مصدرها معاناة شخينا. إنه «عضو من أعضائها»، وسكون حاجتها هو سكُونه الحقيقي. «فهو لا يفكّر في تحقيق حاجاته سواء السُفلى منها أو العُليا حتى لا يكون مثل الذي يقوم بقطْع النباتات الأبديّة مُسبِّباً الانفصال، بدل القيام بكلّ هذا لمصلحة شخينا. كلُّ شيء سوف يكون له حل وسوف تهدأ معاناته من خلال هدوء الجذور العليا، فلكلّ هذا الأعلى والأسفل، وحدةٌ واحدة». «أنا أصلّي» تقول شخينا. قال أحد الصدّيقين: «يعتقد الرجال بأنهم يصلُّون أمام الربّ، لكن الأمر ليس كذلك إذ إنَّ الصلاة نفسها هي ألوهية».

في الحجرة الضيقة للنفْس لا يمكن لأية صلاة أن تنجح، «فمن صلّى بمعاناة بسبب كآبة تسيطر عليه، ويعتقد بأنه يُصلّي لمحبة الربّ، فحبُّه لا يُساوي شيئاً، فهذا الخوف من الربّ مجرّد كآبة وهذا الحبُّ مجرّد متعة فارغة».

قيل إنّ بعل شيم في إحدى المرّات ظلَّ واقفاً على عتبة بيت الصلاة ولم يشأ الدخول. وقال بامتعاض: «لا أستطيع الدخول فالبيت مليءٌ للغاية بالتعليم والصلاة». وعندما اندهش مُريدوه إذ بدا لهم الأمر تكبُّراً عظيماً، شرح لهم ذلك بالقول: «خلال النهار يتحدَّث الناس هنا كلاماً يخلو من التكريس الحقيقي من دون حبٍّ أو عاطفة، كلام بلا أجنحة، ويظلّون بين الجدران يجثمون على

الأرض متكاثرين طبقةً فوق أخرى كأوراق الشجر الساقطة، إلى أن يلفَّ التَّلَف كلَّ البيت بحيث لم يعد لي مكان فيه».

يمكن أن تتمَّ الصلاة بإحدى طريقتين مختلفتين. إمّا أن تكون كلاماً من دون مقصد أو أن تكون أعمالُ الشخص المُصلّي السابقة قد نشرَت نفسها كغيمة كثيفة ما بينه وبين السماء، ولا يمكن التغلُّب على العوائق إلّا إذا نما الرجل في عالَم الوجْد وطهّر نفْسه في نعمته. أو إنْ كانت هناك روح أخرى، بفضل الوجد، تُطلق أغلال المصلّين وتحملهم إلى أعلى. قيل عن أحد الصدّيقين إنّه وقف في صمت لوقتٍ طويل ومن دون حراك خلال صلاة الجماعة، ثم بدأ يُصلّي، «تماماً كما استقرَّت قبيلة دان في نهاية المُعسكر وجمعت كلَّ ما فُقد». لقد أصبحت كلماته ثوباً لمن يُظهر الصلوات التي أُقيمت في الاسفل والتي سوف تتقوَّى وتولد في الأعالي. فهذا الصدّيق اعتاد اثناء الصلاة القول: «لقد أوثقت نفسي مع مجموع إسرائيل. مع أولئك الأعظم مني حيث من خلالهم يمكن للأفكار أن ترتفع، ومع أولئك الأقل مني شأناً كي يتمكَّنوا من الارتفاع من خلالي».

لكن هذا هو غموض المجتمع حيث لا يعتمد الاقل شأناً من الناس على من هم أعظم شأناً فقط، ولكنَّ الاعلى شأناً يحتاجون أيضاً للأقل شأناً. وهنا تكمُن المقارنة بين حالة الوجْد وحالة العبادة، فإنّ هتلهفوت هي سبيل الفرد وهدفه. إنّها حبل مشدود فوق الهاوية مربوط بشجرتين رفيعتين تهزُّهما الرياح، تسير عليه قدم المُغامر بعزلة وخوف. هنا لا يوجد مجتمع بشري لا في الشكِّ ولا في اليقين. أمّا العبادة فهي مفتوحة للكثير من الأرواح المتوحِّدة، والأرواح مرتبطة بعضها ببعض بُغية المزيد من الوحدة والقوة. هناك عبادة لا يُمكن القيام بها إلّا من خلال الجماعة.

حكى بعل شيم حكاية قال فيها: «كان هناك بعض الرجال يقفون تحت شجرة باسقة، وكان أحدهم ذا بصرٍ حاد، فرأى في أعلى الشجرة طائراً زاهي الألوان. أمّا الآخرون فلم يروا شيئاً، وتنامت لدى ذلك الرجل رغبةٌ شديدة في الحصول على الطائر، إذ لم يستطع مغادرة الشجرة من دون الإمساك به. لكنّ علوَّ الشجرة حالَ دون إمكانية تحقيقه لهدفه، ولم يكنْ لديه سُلَّمٌ يساعده على الصعود، لكن رغبته الشديدة أرشدته إلى طريقةٍ ناجعة، إذ قام بإصعاد كلِّ رجل فوق كتف الآخر، وقام هو بتسلُّق أكتاف الرجال إلى أن وصل إلى القِمّة وأمسك بالطائر، ومع أنَّ الرجال ساعدوه في مقصده إلّا أنَّهم لم يعلموا بوجود الطائر ولم يُشاهدوه. لكنّه هو الذي علم ورأى، لكن من دونهم لم يكن ليقدر على الوصول إلى غايته. وعلاوةً على ذلك، لو غادر الرجل الأوّل مكانه لانقلب كلُّ الرجال وسقطوا أرضاً». «قيل في كتاب الزوهر Zohar إنَّ هيكل المسيح يُدعى عشَّ الطائر».

لكن الأمر ليس كما لو أنَّ صلاة الصدّيق وصلت إلى الربّ، أو كما لو أنَّ صلاته كانت محبّةً للربِّ. فلا صلاة أقوى من النعمة، أو بإمكانها النفَاذ بتحليق مباشر خلال كلِّ عوالم السماوات، ومن صلاة ذلك الرجل البسيط الذي لا يعرف قول أيّ شيء، بل كلّ ما يعرفه هو تقديم قلبه اليَقظ والذي لا تشوبه شائبة تجاه الربّ. إنَّ الربّ يتقبَّل الصلوات كما يتقبَّل الملك غِناء العندليب الذي يصدح مساءً في الحديقة. أغانٍ تبدو له أحلى من ولاء الأمراء في قاعة عرشه. ليس بمقدور الأسطورة الحسيديّة تقديم أمثلة كافية عن الحظوَة التي تُشرق على الرجل الكامل وعن القوّة الكامنة في العبادة التي يؤديها. سنتحدّث هنا عن إحداها:

كان هناك رجل من إحدى القرى يحضر إلى بيت الصلاة الخاص ببعل شيم في «أيّام مخافة الربّ»، وكان له ابن ثقيل الفهم بحيث لم يتمكن من تعلُّم أشكال الحروف. فكيف بالأحرى فهم الكلمات المقدّسة. لم يكن الأب يأخذ ابنه إلى المدينة في «أيام مخافة الربّ» لجهله، وعندما بلغ الثالثة عشرة من العمر وهو سنُّ التزام قانون الربّ أخذه أبوه في يوم الغفران وهو يوم صوم، حتى لا يأكل شيئاً في ذلك اليوم لقِلة فهمه ومعرفته.

كان لدى الابن صفّارة اعتاد أن يصفر بها أثناء رعايته للقطيع في الحقل، وقد أتى بها في جيبه من دون علم أبيه. جلس الولد في بيت الصلاة في تلك الساعات المقدّسة من دون أن يتمكّن من قول أي شيء. وعند بَدء صلاة الموساف قال لأبيه: «يا أبتِ اسمح لي أن أصفِّر بصفّارتي».

تفاجأ الأب وقال لابنه زاجراً: «إيّاك أن تفعل ذلك»، فكان على الولد السيطرة على نفسه. وعندما بدأت صلاة المنحاه أعاد الولد السؤال على أبيه: «يا أبتِ دعني الآن أصفِّر بصفّارتي» وعندما رأى الأب أنَّ روح الولد ترغب في الصفير زاد غضبُه فسأله: «أين تحتفِظ بالصفارة؟» فقال له إنّها في جيبه، فوضع الأب يده على الجيب ليحول دون إخراجها. كانت صلاة نيلاه قد بدأت، والفوانيس يرتجف ضوءُها في المساء، والقلوب تتَّقِد كالمصابيح من غير تعبٍ من طول الانتظار. في ذلك البيت حيث كانت البركات الثمانية عشرة تخطو مُسرعةً مرّة أخرى ومرهقةً لكنها منتصبة، والاعتراف العظيم يعود للمرة الأخيرة، وقبل أن ينزل المساء ويحكّم الربّ وبينما كان الأب ساجداً مرةً أخرى أمام تابوت عهد الربّ وجبهته على الأرض ويداه ممدودتان، لم يستطع الولد كبت حماسه أكثر من ذلك فأخرج

الصفّارة من جيبه وصفّر بها بقوّة. وقف الجميع جافلين مذهولين. لكنّ بعل شيم رفع رأسه فوق الجميع وقال: «تمَّ تأجيل الحُكم، وطُرد الغضب من على وجه الأرض».

لهذا فكلُّ عبادة يؤدّيها الإنسان البسيط أو الروح المُتّحدة كافية ووافية، ولكن ما زالت هناك عبادة واحدة أعلى، فالذي انتقل من عبودا إلى هتلهفوت قد أخفى رغبته فيها، ومنها فقط تلقّى أعماله، وقد ارتفع فوق كلّ عبادة منفردة. «كلُّ صدّيق له طريقته الخاصة حسب كلّ الدرجات؛ لهذا قال أحدهم: «إنّني أقف أمام الربّ كالمراسل» اذ حاز على الكمال وعلى اللاشيء وبهذا لم يعُد يمتلك أيّة طريقة خاصة. وبدل الوقوف مستعدّاً لكل الطرق التي قد يُظهرها له الربّ يقف كمراسل مستعدٌّ لتنفيذ كلّ رغبات «سيّده وأوامره». إنّ هذا الذي يعبد بكمال يكون قد تغلّب على الثنائية البدائية وأتى بالهتلهفوت إلى داخل قلب العبودا. إنّه يسكن في مملكة الحياة. فكل الجدران قد سقطت وكل حجارة الحدود قد انتزعت، وتحطّم كلُّ فصل. إنّه أخ لكلّ الخلائق، وهو يشعر بنظراتهم كما لو أنّها نظراته وخطواتهم كما لو أن قدميه تسيران، ودمائهم كما لو أنّها تجري في عروقه. إنّه ابن الربّ يضع روحه بقلق وأمان في اليد العظيمة بجانب كلّ السماوات والأراضي والعوالم غير المعروفة، ثم يقف فوق طوفان البحر حيث كلّ أفكاره وتحرُّكات كلّ الكائنات. «لقد جعل من جسده عرشاً للحياة، والحياة هي عرش الروح، والروح هي عرش الروح، والروح هي العرش لنور مجْد الربّ، والنور ينساب حوله كالجداول، وهو جالس في وسط النور مرتجفاً ومبتهجاً».

## القصْد هو غموض الروح المنقادة إلى هدفها

القصْد ليس رغبةً فهو لا يُفكّر بغرس صورة في عالم الأشياء المحسوسة، أو أن يصنع بسرعة حُلماً مجسَّماً، يمكن له أن يكون في متناول اليد وأن يكون مُجرّباً حسب راحة الشخص في تكرار مُشبَع للرغبة، ولا أن يرغب في رمي حجر العمل في بئر الأحداث بحيث تضجّ الماء لبرهةٍ مهمومةً ومندهشةً لتعود فقط إلى الأوامر العميقة لوجودها، ولا أن يضع شرارةً على الفتيل المُمتدِّ داخل تعاقب الأجيال، بحيث يمكن للّهب أن يقفز من عصر إلى آخر إلى أن يخمد في أحدها من دون أثر أو أخذٍ ورَدّ. وهذا ليس معنى كافانا، حيث تُجري الأحصنة العربةَ العظيمة بدافع أكبر، أو أنّ أحدهم يرتفع في البنيان تحت أنظار النجوم. كافانا لا تعني أي غرض بل تعني هدفاً.

ولكن لا توجد أيّة **أهداف** غير ذلك **الهدف**. هدف واحد لا يكذب، ذلك الذي يصبح معقّداً بطريقة ليست جديدة، واحد فقط حيث تذهب كلُّ الطرق، قبل أن تستطيع أيّة طريق الهرب إلى الأبد: إنه الخلاص.

كافانا هي شعاع مجْد الربّ الساكن في كلِّ إنسان ومعناه الخلاص.

هذا هو الخلاص حيث ستعود شخينا من المنفى إلى الوطن. «فكلُّ تلك الأصداف ستنسحب من مجْد الربّ بحيث يمكنها تطهير نفسها وتوحيدها بمالكها في وحدة تامّة»، وكعلامة على هذا سوف يظهر المسيح ويحرّر كلَّ الكائنات.

بالنسبة للكثيرين فإنَّه الحسيد في كلِّ حياته، كما لو أن هذا الأمر يجب حدوثه هنا والآن، فهو يسمع الصوت الذي سيصبح زئيراً في الحَلق فيشعر ببذرة الأبدية في أرض الزمان، كما لو أنّها في دمه، وهكذا لا يمكنه التفكير إلّا في هذه اللحظة. اللحظة المختارة، ويُجبره خياله مرةً أخرى على التوهُّج فيتحدّث بأصوات آمراً وإلى الأبد، وتكبر البذرة أكثر فأكثر.

يُحكى أنَّ صدّيقاً كان في انتظار الخلاص برغبة عارمة، فعندما كان يسمع شغباً في الشارع كان يتحرّك من فوره متسائلاً عن ذلك الشغب وعمّا إذا ما وصل الرسول، وكلّما ذهب إلى النوم كان يأمر خادمه بإيقاظه فور قدوم الرسول. «فقدوم المخلِّص كان مُنغرساً عميقاً في قلبه، كما ينتظر الأب عودة ابنه الوحيد من بلاد بعيدة واقفاً على برج المراقبة برغبة في عينيه، ناظراً من خلال كلّ النوافذ، وعندما يفتح أحدهم الباب يهرع إلى الخارج ليرى إنْ كان ابنه قد وصل». أمّا الآخرون فهم مع ذلك على وعي بتقدُّم الخطوة، ويرون المكان والزمان ويعرفون المسافة التي يقطعها القادم.

كلُّ شيء يُظهر لهم الحالة الناقصة للعَالم، فحاجة الوجود تتحدّث اليهم، وتنفُّس الرياح يحمل لهم المرارة. إنَّ العالم يبدو في أعينهم كفاكهة لم تنضُج بعد. في الداخل يشاركون في المجد، ثم ينظرون إلى الخارج حيث كلّ الأشياء تتقاتل في ما بينها.

عندما كان الصدّيق العظيم الرابي مناحيم في أورشليم، حدث أنّ رجلاً مجنوناً صعد إلى جبل الزيتون ونفخ في البوق، لم يرَه أحد، لكن إشاعة سرَتْ بين الناس مفادُها أنّ صوت البوق قد أعلن قدوم المخلِّص، فلما سمع الرابي تلك الإشاعة فتح نافذته ونظر إلى الأفق وقال فوراً: «لا يوجد أي جديد هنا».

هذه هي طريق الخلاص، فكلُّ الأرواح وومضات الأرواح التي انبثقت من الروح الازلية وانغمرت وتجزّأت على كلّ الكائنات زمن العتمة الأصلية للعالم، أو من خلال ذنوب العصور سوف تُجمل تجوالها وتعود مطهّرة إلى الوطن. لقد تحدّث الحسيديم عن هذا الأمر في قصة الأمير الذي أصدر أوامره ببدء الوليمة فور قُدوم المدعوّ الأخير.

كلُّ الرجال هم مقرُّ الأرواح التائهة التي تسكن في كثير من المخلوقات وتنتقل من شكل لآخر بحثاً عن الكمال. لكن تلك التي لا تتمكّن من تطهير نفسها يتمُّ حبسها في «عالم الفوضى»، بانيةً بيتها في مياه البحيرات، وفي الحجارة والنباتات والحيوانات، منتظرةً ساعة الخلاص.

ليست الأرواح فقط هي المحبوسة في كلّ مكان، بل أيضاً ومضات الأرواح. إذ لا شيء من دونها، فهي تعيش في كلّ الاشياء، فكلُّ شيء من الأشياء هو سجن لها.

هذا هو معنى مهمّة كافانا التي أُعطيت للرجال لرفع الساقطين ولتحرير المسجونين، لا لانتظار ومراقبة القادم فقط، فالإنسان بمقدوره العمل على خلاص العالم. هذه هي كافانا، غموض الروح المُنقادة نحو خلاص العالم.

قيل إنّ بعضاً من الرجال المقدّسين تخيَّلوا أنّ بإمكانهم أن يأتوا بالخلاص من خلال العاصفة والقوّة، ففي هذا العالم عندما يكونون مشتعلين بنعمة الوجْد، يكون كما يبدو لهم أنّهم يعانقون الربّ. عندها لا شيء يصعب بلوغه حتى لو كان في عالم الأخِرة. قال صدّيق وهو يحتضر: «لقد ذهب أصدقائي قاصدين إحضار المسيح، لكنهم نسوا مهمّتهم في غَمرة وجْدهم، أمّا أنا فلن أنسى ذلك».

مع ذلك، ففي الواقع يمكن لكلّ شخص أن يكون مؤثّراً في مجاله. فكلُّ إنسان لديه عالمٌ خاص به يمتدُّ بعيداً في الزمان والمكان، يُسمح له بالحصول على الخلاص من خلاله. إنَّ الأمكنة التي تكون مثقلةً بومضات غير مرتفعة حيث تكون الأرواح مغلولة تنتظر الإنسان الذي سيأتي بكلمة الحريّة. عندما لا يستطيع حسيد أن يصلي في أحد الأمكنة وينتقل إلى مكان آخر، يناديه المكان الأول محتجّاً: «لماذا لم تتكلم بالكلمات المقدّسة لديّ؟ فإن كان هناك شرٌّ يكمن داخلي فمن واجبك أن تخلّصني منه»، ولكن أيضاً «كلُّ الرحلات لها أماكن سرية تصل إليها حيث لا يعلمها المسافر».

حُكي عن بعض الصدّيقين أنَّه كانت لديهم قوّة تهيمن على الأرواح التائهة في كلّ الأوقات وخصوصاً عند أداء الصلاة، يظهر أمامهم تائهو الأبدية مناشدينهم راغبين في الحصول على الخلاص على أياديهم. لكنهم أيضاً يعرفون كيف يجدون من لا صوت لهم بين المُعاقَبين في منفى الجسد المُرهق أو في ظلمة العناصر ومن ثمَّ إيقاظهم.

إنّ العون مغامرة رائعة تجلس في منتصف المخَاطر المهدِّدة، والتي لا يدخلها إلّا الرجال المقدّسون من دون خضوع لها. «فمن له روح يمكن أن يسمح لنفسه بالنزول إلى الهاوية مربوطاً بقوة إلى حافة أفكاره بحَبْل قوي، وسوف يعود. أمّا من لا يملك إلّا الحياة أو حياةً وروحاً، ذلك الإنسان الذي لم يحصل بعد على درجة الفكر، فبالنسبة إليه فإنَّ الحَبْل لن يصمد وسوف يقع في الأعماق».

ومع أن المباركين فقط هم الذين يغوصون بهدوء في الظلمة لكي يساعدوا روحاً قد تمَّ هجرُها في دوامة مُحيّرة، إلّا أنّه ليس من المُحرَّم حتى على الأدنى من الناس أن يرفع الومضات المفقودة من سجنها ويُعيدها إلى البيت.

يمكن إيجاد الومضات في كلِّ مكان فهي موجودة في الإنسان، كما في الجداول المسدودة. إنَّها موقوفة في المخلوقات كما في الكهوف المسوّرة فهي تستنشق الظلام وتنفِثُ الرّعب منتظرة.

وتلك الساكنة في المكان تطير في كلِّ الاتجاهات والأبعاد حول حركة العالم كالفراشات التي يصنعها الضوء تنظرُ لترى أيّاً منها يمكنها الدخول لتحصل على الخلَاص من خلالها. كلُّها تقف منتظرةً قدوم الحريّة.

«إنَّ الومضة في حجر أو في نبات أو كائن آخر مثل شخص كامل يجلس في وسط الشيء، كما في الكتلة حيث تكون يداه وقدماه في عجزٍ عن التمدُّد، بينما يتكئ الرأس على المرفقين. أمّا مَن يتمكَّن من رفع الومضة المقدّسة فإنّه يقود ذلك الشيء إلى الحريّة، وليس هناك إطلاق للمأسورين أعظم من هذا. مثل إنقاذ ابن الملك من الأسْر وإعادته إلى أبيه».

لا يحدث التحرُّر بفعل تعويذةٍ أو من خلال أيِّ نوع من الأفعال الخاصّة المُوصى بها. بل إنَّ كلَّ هذا ينمو من أرض الآخر التي ليست هي أرض الكافانا. ليس من المطلوب إحداثُ قفزة من اليومي إلى الإعجازي. «فمع كلِّ عمل يستطيع الإنسان أن يعمله على شكل مجْد الربّ يُمكنها أن تتقدَّم خارج نطاق الكتمان». إنّها ليست قضية الفعل وإنّما تكريسه هو ما يُشكِّل الأمر الحاسم. فذلك فقط الذي تقوم به باتساق متكرِّر أو بطبيعة الأحداث. هذا هو فقط الجواب الذي يضعه الشخص الفعّال للمطالب المُتشعِّبة للساعة، إجابة مطلوبة من خلال التطبيق أو الفوز من خلال الإيحاء. هذا التواصل فقط للجدول الحي، عندما يُنجَزُ بتكريس، يقود إلى الخلاص. إنَّ الشخص الذي يصلّي ويغنّي بقداسة، ويأكل ويتكلّم بقداسة، وبقداسةٍ يأخذ الحمّام الطقْسي المُوصى به، وبقداسة ينتبه إلى

أعماله. من خلال هذا الإنسان فقط، تُرفع الومضات الساقطة، ويتمُّ تخليص العوالم وتجديدُها.

حول كلِّ إنسان وضمن العالم الواسع لعمله توجد حلقةٌ طبيعية من الأشياء التي قبل كلِّ شيء تدعوه للتحرُّر. هذه هي الكائنات والأجسام التي يدور حولها الحديث كممتلكات هذا الشخص، حيواناته، جدرانه، حديقته ومرجه، أدواته وطعامه. وطالما أنّه يحرث أرضه مستمتِعاً بقداسة، فإنّه يحرِّر أرواحها. «لهذا السبب على الرجل دائماً أن تكون لديه رحمة لأدواته وكلِّ ممتلكاته».

ولكن أيضا وفي الروح نفسها يظهر أولئك المُحتاجين للتحرُّر. ومعظمها ومضات كانت قد سقطت من خلال ذنب هذه الروح في إحدى حيواتها المبكِّرة. إنّها أفكار غريبة مُرتَبِكة تأتي إلى الإنسان في الصلاة. عندما يقف الإنسان للصلاة ويرغب في دمْج نفسه في الأزليّ فتأتي الأفكار الغريبة وتنزل عليه. إنَّها أفكار مقدّسة كانت قد غطسَتْ وترغب في الصعود والتوبة من خلاله. والومضات تعود إليه إنّها قريبة من جذور روحه. إنّها قوّته التي سوف تخلّصه. وهو بدوره يخلِّصها عندما يُعيد كلَّ فكرة إشكالية إلى مصدرها الصافي، ويسمح لكل نبضة موجودة في كلِّ شيء بالنزول إلى النبضة الخلّاقة للربّ، ويسمح لكلّ شيء غريب بالانغماس في الهُويّة الآتية للربّ.

هذه هي كافانا التلقّي، تخليص الومضات في الأشياء المحيطة والومضات التي تمّ سحبُها خارج المخفيّ. ولكن أيضا هناك كافانا أخرى، إنّها كافانا العطاء، فهي لا تحمل أشعّةً روحيّة مُضلّلة، إنّما تقوم بربط العوالم بعضها ببعض ثم تسيطر على الغامض. إنّها تسكب نفسها في المسافة العَطشى وتقدِّم نفسها إلى المُطلق. لكنها أيضاً ليست بحاجة للأعمال الإعجازية، فطريقها هو الخَلق والعالم قبل كلِّ الأشكال الأخرى للتكوين.

منذ وقت ليس ببعيد كان الخِطاب القديم جداً للصوفيّة اليهوديّة نادراً وإيحائيّاً مدهشاً. فنظرية مزايا الحروف وُجِدت للتعامل معها. كما يحدث مع عناصر العالم ومع اختلاطها ومثل تداخلها في الواقع. إنّ الكلمة هي الهاوية من خلالها يتمشّى المتكلّم. «على المرء أن يقول الكلمات كما لو أنَّ السماء تنفتح بها، بدلَ أن تأخذ الكلمة في فمك كما لو أنك تدخل في داخل الكلمة». إنّ من يعرف اللّحْن السريّ الذي يحمل الداخلي في الخارجي، من يعرف الأغنية المقدّسة التي تدمج المنعزل بحروف خجلة في لمعان الأكوان، يكون ممتلئاً بقوّة الربّ. «وكما لو أنّه يخلق السماء والأرض وكلّ العوالم من جديد». إنّه لا يجِد عالمه أمامه كما يفعل مُحرِّر الأرواح، بل يُطيلُه من السماء إلى الأعماق الساكنة. لكنه أيضاً يعمل من أجل الخلاص. «إذ في كلّ حرف هناك ثلاثة: العالم والروح والألوهية، وهي تظهر وتندمِج وتوحِّدُ نفسها وتصبح الكلمة. وتقوم الكلمات بتوحيد أنفسها في الربّ وحدةً لا زيف فيها منذ أن وضع الإنسان روحه داخلها، وتوحّدت الكلمات وصعدت، وولِدَ الوجْد العظيم». لهذا يُحضر الإنسان الفاعل الواحديّة النهائيّة لكلّ الأشياء.

ومثلما تنساب عبودا نحو داخل هتلهفوت، المبدأ الاساس للحياة الحسيديّة، هنا أيضاً تنساب كافانا داخل هتلهفوت، إذ إنّ الخَلق يعني أن تخلق الأشياء. فالإلهي يتحرّك ويتغلّب علينا، وأمّا ما يتمّ خَلْقه فهو الوجْد: فهو وحده فقط الذي يغطس في لا شيء المُطلق ويتلقّى اليد المُكوِّنة للروح، وقد وُصف هذا في قصة. إنّه لا يسمح لكلّ شيء في العالم أن يولد ثانيةً ويحصل على شكل جديد، إلّا أنْ يأتي أولاً إلى اللاشيء، إلّا وهو على «شكل الما بين»، فلا يمكن لأيّ مخلوق أن يوجد داخله، إنّها قوّة ما قبل الخَلق والتي تُدعى

الفوضى، لهذا كان فناءُ البيضة وتحوّلها إلى صوص، وكذلك البذرة التي لا تُزهر قبل سقوطها وتحلُّلها داخل التربة، «وهذا يُدعى حكمة، وهو فكر من دون وحي»، وهكذا، إن رغب رجل أن يأتي من خِلاله خلْق جديد، فعليه أن يأتي بكل قُدراته إلى حالة اللاشيء، ثم يمنحه الربّ من خلاله خلقاً جديداً، إنّه نبع لا يجفُّ وجدول لا ينقطع جريانه.

لهذا فإن إرادة مبدأ كافانا الحسيديّ تتفرّع إلى فرعين: أولاً المتعة، وهي تبني ذلك الذي من دون وحي، وحدوثه يجب أن يتمَّ بقداسة، وثانياً الخلق وهو تجسيد لذلك الداخليّ، وحدوثه يجب أن يتم بقداسة أيضاً، فمن خلال الخَلق المقدّس، ومن خلال المتعة المقدّسة يتمّ إنجاز خلاص العالم.

## شفيلوت: التواضُع

قال الرابي نحمان من براتسلاف، إنّ الربّ لا يصنع نفس الشيء مرتين، فكلُّ موجود فريد من نوعه ولا يمكن حدوثه إلّا مرّةً واحدة. جديدٌ من دون ماضٍ يخرج من طوفان العودة، يحدث ثم يغطس ثانية فيها ولا يمكن تكراره. يعود كلّ شيء إلى الظهور في وقت آخر لكنّه يتحوّل، والأشياء المطروحة والساقطة التي تحكُم مخلوقات العالم، والماء والنار اللذان يشكّلان الأرض، والأشياء المخلوطة وغير المخلوطة التي تغمر حياةَ الأحياء، وروح الإنسان بكلّ ما فيها من علاقة تجربة وخطأ وخضوع لوفرة الممكن، لا شيء من كلّ هذه الأمور يمكنه أن يخلق شيئاً ما متشابه ولا أن يعيد أحد الأشياء التي اختفت وصارت من الماضي، ويعود هذا إلى أنّ الأشياء تحدث مرةً واحدة بحيث يشارك الفرد في الأبدية. فالفرد بفرادته التي لا تتوقّف

محفور في قلب الجميع ومطروح للأبد داخل قفزةِ اللازمان، كالذي خُلق هكذا وليس بشكل مختلف.

وهكذا فإنَّ الفرادة هي الجوهر الخيِّر الذي أُعطي للإنسان وذلك لكي يُظهره، وهذا هو معنى العودة بحيث تصبح فرادته أكثر نقاوةً وأكثر كمالاً، وبالتالي ففي كلِّ حياة جديدة يمكن للعائد أن يقِف في حالةٍ لا تُضاهى من دون مشاكل أو مضايقات. فالفرادة النقيّة والكمال المحْض هما شيء واحد، وذلك الذي صار فرداً بشكل كلّيٍّ بحيث لم تُعد تحكمه أيّة قوّة أخرى ولا يشغله أيّ مكان، يكون قد أكمل الرحلة وحصل على الخلَاص والراحة لدى الربّ.

«على كلِّ إنسان أن يعرف وان يعتبر بأنه فريد من نوعه في العالم ولا شبيه له من الكائنات الحيّة، ولم يكن هناك في أي وقت من يماثله، وبالتالي لم يكنْ محتاجاً إلى الوجود، ولكن في الحقيقة فإنَّ كلَّ واحد يعتبر شيئاً جديداً في العالم وسوف يجعلُ من مزاياه كاملة، إذ إنَّ عدم كمالها يعود لتأخُّر المسيح في القدوم».

يستطيع الإنسان المكافح، من خلال طريقه هو فقط لا من خلال أيّ طريق آخر أن يصل إلى الكمال. «فالذي يتخلّى عن قدراته ويستند إلى قدرات أقرانه، تكون النتيجة أنّه لا هو ولا غيره يصل إلى غايته من خلاله، فالكثيرون فعلوا كما فعل الرابي شمعون بار يوحاي، لكنهم لم يُحقّقوا ما حقّقه، إذ إنّهم يختلفون عنه في طبيعتهم وما كان فعلهم إلّا تقليداً له فقط».

ولكن ومع أنَّ الإنسان يبحث عن الربّ بحماسة لا نظير لها، ومع أن هناك خدمة عالية لا يمكن إنجازها إلّا من خلال المجتمع، ومع أنَّ الإنسان يُنجز أموراً عظيمة بأفعاله اليوميّة إلّا أنّه لا يفعل

هذا لوحده، وإنّما يحتاج لأداء عمل كهذا إلى العالم كلّه بما فيه من موجودات. بالتالي فإنّ فرادة قوّة الإنسان موجودة في حياته مع الآخرين. فكلّما ازدادت فرادة الإنسان ازدادت إمكانية عطائه للآخر وإمكانية الآخر بالمقابل للعطاء، والأسف الوحيد هو محدوديّة الأخذ لدى الآخر. «فالمُعطي موجود في جانب الرحمة والمتلقّي موجود في جانب الضّيْق. وهكذا في كلّ شيء، فعندما يقوم أحدهم بسكب محتويات وعاءٍ كبير في كأس فإنَّ الوعاء على استعداد لأن يُخرج كلَّ ما فيه، لكنَّ الكأس تُحدِّد كميةَ ما يخرج من الوعاء».

إنَّ الإنسان كفرد يرى الربّ ويعانقه، كما أنّه يخلِّص العوالم الساقطة. مع ذلك فالمرء ليس كُلّاً بل جزءاً، وهو الأنقى والأكمل، ويعرف بأكثر وديّةٍ بأنّه جزء، وبأكثر نشاطٍ يتحرّك في داخله يعرف مجتمعَ الوجود. هذا هو سرُّ التواضع.

«كل إنسان لديه نور خاصٌّ به وعندما تلتقي روحا شخصين يندمج النوران ويخرج منهما نورٌ واحد، هذا ما يُدعى توليداً، لكي تشعر بالتوليد الكونيّ كُنْ كالموجة في البحر، هذا هو سرُّ التواضع.

مع ذلك فليس من التواضع عندما «يخفض أحدهم نفسه كثيراً وينسى أن بإمكان المرء أن يُنزل بركةً كبيرة على كلِّ العالم من خلال أقواله وأفعاله». فتواضعٌ كهذا يُدعى تواضعاً لا نقاء فيه.

«إنّ الشرَّ الأكبر هو عندما تنسى أنّك ابن لملك»، فالمتواضع بصدقٍ هو من يشعر بالآخرين كما يشعر بنفسه ويضعُ نفسه فيهم.

العجرفة هي الشعور بالاختلاف عن الآخرين، فالإنسان المُتعجرف ليس من يعرف نفسه ولكنَّه الذي يُقارن نفسه بالآخرين. لا يمكن لأحد أن يُخمِّن كثيراً إذا كان واقفاً على أرضه، حيث إنّ السماوات كلُّها منفتحة له، وكلُّ العوالم مكرّسةٌ لخدمته. إنَّ الإنسان

الذي يُخمِّن كثيراً هو الشخص الذي يرى نفسه مختلفاً عن الآخرين، ناظراً لنفسه على أنّه أكثر علوّاً من الأشياء الأكثر تواضعاً. إنّه الشخص الذي يهتمُّ بالأوزان والقياس ويصدر أحكامه بناء على ذلك.

قال أحد الصدّيقين: «إن كان على المسيح أن يأتي اليوم» ويقول: «أنتم أفضل من الآخرين»، عندها سأردُّ عليه قائلاً: «أنت لست المسيح».

تعيش روح المتعجرف من دون جوهر أو إنتاج. فهي تصنع الأغلال والأشراك ولا قداسة فيها. إن لم تكن الأفكار ذات القصْد الحقيقي معبِّرةً عن ذاتها فإن بريقها ظِلالٌ. والفعل الذي لا هدف له إلّا الفائدة لا جسدَ له، إنه سطح فقط، بل لا وجود له إلّا في المَظهر فقط. فمن يعِشْ بالأوزان يصبح فارغاً وغير حقيقي كالقياس والوزن. «فالمُمتلئ بنفسه لا مكان لديه للرب».

قيل عن أحد التابعين إنه عزل نفسه عن العالم بُغية التفرُّغ للتعاليم والعبادة. فكان يجلس وحيداً صائماً من السبت إلى السبت متعلِّماً ومصلِّياً. لكن عقله كان وراء كلِّ المقاصد الواعية. كان ممتلئاً بالإعجاب بما يفعله إذ بدت الأمور في عينيه وأصابعه، التي كانت موضوعة على جبهته، كما لو أنّها التاج الممسوح بالزيت(*). كذلك سقطت كلُّ أعماله إلى «الناحية الأخرى»، ولم يكن للربِّ أي قسط من كلِّ هذا هذا كان قلبه يدفعه بقوة إلى المزيد، حتى إنّه ظلَّ غير

---

(*) كانت العادة في إسرائيل القديمة أن يقوم الكاهن الأكبر بتتويج الملك وذلك بمسح رأسه بالزيت قبل تتويجه، فيصبح بهذا ممسوحاً أو مسيحاً، أي ملكاً، والجدير بالذكر أنَّ المسيح المنتظر هو ملك إسرائيل الممسوح من قِبل الربّ في آخر الزمان.

واعٍ لسقوطه، فالشياطين هي التي كانت تُسيّر أفعاله، فكان يتخيّل نفسه تماماً بين يدي الربّ، وحدث أن مال خارج نفسه وأصبح واعياً للأشياء الصامتة والغريبة حوله: فجاءَهُ الفهمُ ورأى أعماله مكوّمة أمام أقدام وثنٍ عملاق، ورأى نفسه في دائرة مُفرغة مهجوراً كمن لا ذِكر له.

لكن الإنسان المتواضع لديه «قوة عظيمة»، فالإنسان الذي يرى نفسه فوق الآخرين وقبلهم يكون محدوداً، «فالربّ لا يستطيع أن يسكب قداسته في ذلك الإنسان إذ لا محدودية له»، ولكن عندما يرتاح الإنسان في نفسه كما في اللاشيء لا يكون مُحدَّداً بالأشياء الأخرى، فهو غير محدود وبالتالي يسكب الربّ مجدَه في داخله.

إنّ التواضع الذي نقصده هنا، ليس فضيلة مرغوبة أو ستتمُّ ممارستها. إنّها لا شيء بل كائن داخلي، شعور وإحساس لا إكراه فيه ولا دونيّة، لا كبح فيه ولا تبديد للذات. إنَّه كلٌّ لا يتجزّأ كحركة الطفل، وبسيطٌ ككلامه.

يعيش الإنسان المتواضع في كلّ كائن عارفاً طريقه وفضيلته. وفي حين أنَّ لا أحد له «الآخر»، فهو يعلم من داخله أنّه لا أحد يعاني من قِلّة بعض القيم الخفيّة، ويعرف أنَّه «لا يوجد إنسان لا ساعة له»، فبالنسبة إليه فإنّ ألوان العالم لا تمتزج بعضها ببعض بل إنَّ كلَّ لون يقف أمامه بجلاله ووجوده الخاص. «في كلّ إنسان يوجد كنز لا يُقدَّر بثمن»، وهذا الكنز غير موجود لدى أحد آخر؛ «لهذا على كل امرىءٍ أن يحترم كلَّ إنسان لأجل القيمة الخفيّة التي يملكها دون أحد من أقرانه».

قال أحد الصدّيقين: «إنَّ الربّ لا ينظر إلى الجانب الشرير، فكيف أجرؤ على فعل الشرّ؟».

إنّ من يعيش مع الآخرين بحسب سرّ التواضع لا يستطيع أن يستنكر أحداً، «فمن يتجاوز عقوبةً لغيره فإنّما يتجاوزها لنفسه».

من يفصل نفسه عن الخُطاة يكون قد ارتكب ذنباً، لكنّ القدّيس يستطيع أن يعاني من أجل خطايا الآخرين كما لو أنّها خطاياه.

والعيش مع الآخرين هو العدالة بحق، وهو عدالة أيضاً إن كان ذلك العيش كشكل للمعرفة. أمّا العيش مع الآخر كشكل من الكينونة فهو حُبٌّ. لهذا فإن ذلك الشعور المدعوّ حبّاً بين الرجال، الشعور بالقرب وبالرغبة في مجاورة البعض، ليس إلّا ذاكرةً من الحياة السماوية، «فأولئك الجالسون جنباً إلى جنب في الجنّة كجيران وأقارب هم أيضاً إلى جانب بعضهم بعضاً في هذا العالم»، والحقيقة هي أنّ الحبَّ شامل للكلّ وداعمٌ لهم، بل إنَّه يمتدُّ إلى كلِّ الأحياء من دون تمييز أو اختيار. قال أحد القدّيسين: «تستطيع أن تقول عني بأنني قائد الجيل عندما أشعُر بنفسي بحبٍّ أقوى لمن هم بقُربي ولذرّيتي عمَّا أشعره تجاه كلِّ الناس؟» ويمتدُّ هذا الاتجاه إلى الحيوانات، فالرابي وولف في قصصه لم يصرخ بتاتاً على حصان، والرابي موشيه ليب كان يسقي العجول المتروكة في السوق والرابي سوسيا الذي لم يكن يستطيع أن يرى قفصاً من دون أن يفتحه ولا يحتمل عذاب الطيور وقلقها للطيران في أجواء العالم، وأن تكون جوّالة حرَّة حسب طبيعتها، ولكن ليست الكائنات فقط التي تعطيها النظرة الضيقة للناس اسم «أحياء» هي التي تعانق بمحبّة الإنسان المحبّ. لا شيء في العالم لا حياة فيه، وكلٌّ لديه شكل للحياة يقف من خلاله أمامك. ويا للعجب فهذه الحياة هي حياة الربّ.

وهكذا فإنَّ محبّة الأحياء هي محبّة الربّ وهي أسمى من أيّة عبادة أخرى. سأل سيّد أحد أتباعه: «أنت تعلم أنه لا تستطيع قوّتان

أن تسيطران على عقل الإنسان في الوقت نفسه. فلو استيقظت من فراشك غداً وكان بذهنك أمران محبّة الربّ ومحبّة البشر أيّهما تضع أولاً؟» أجاب التابع: «لا أعرف» فقال السيد: «مكتوب في كتاب الصلوات الذي بين أيدي البشر: «قبل أن تبدأ الصلاة ردِّد هذه الكلمات» أحبب قرينك كما تحبّ نفسك».

«هل تعتقد أنَّ الأشخاص الموقَّرين قالوا هذا من دون قصد؟ إنْ قال لك أحدهم بأنَّه يحبُّ الربّ، لكنه لا يحبُّ الأحياء فهو مُخطئ ويدَّعي ما هو مستحيل».

لهذا فعندما يبتعد المرء عن الربّ يظلُّ حبّ الناس هو خلاصه الوحيد، فعندما شكى أحد الآباء ابنه إلى بعل شيم قائلاً: «إن ابني بعيد عن الربّ ماذا عساني أفعل؟» أجابه «أحببه أكثر».

هذه أحدى الكلمات الحسيديّة الأوليّة: أن تُحبَّ أكثر. فإنّ جذورها تمتدُّ عميقاً وبعيداً. فمن استطاع فهم هذا يستطيع تعلُّم كيفية فهم اليهوديّة من جديد، إذ إن هناك قوة عظيمة مُحرِّكة في داخلها.

إنَّ القوّة العظيمة المُحرِّكة، مرةً أخرى، هي صوت مفقود، إنّها صوت مفقود، ففي مكان ما داخل تلك الغرفة المُظلمة التي لا نوافذ لها، في وقت من الأوقات، من تلك الأيّام الخالية من قوّة الرسالة نطقت شفاه بلا اسم لرجل يسير نحو النسيان هو الصدّيق الرابي رفائيل، هذه الكلمات: «إذا رأى أحدكم قريناً يكرهه عليه أن يحبّه أكثر، فمجتمع الأحياء هو عربة جلال الربّ وحيث يكون مُتَّسع في تلك العربة على المرء أن يملأه، وحيث يكون قليل من الحبِّ، فعلى المرء أن يحبّ أكثر من ناحيته كي يتغلب على النقص».

في إحدى المرات، وقبل رحيله، قال أحد مُريدي الرابي رفائيل

الذي كان من المفروض أن يجلس إلى جانبه في العربة: «أخشى أن يُسبِّب جلوسي بجانبك ضيْقاً لك». فردَّ الرابي باستغراب: «في هذه الحالة سوف نحبُّ بعضنا بعضاً اكثر وبالتالي سيكون هناك مُتَّسعٌ كافٍ لكلينا».

يمكن للرمز وللواقع أن يقفا هنا شاهدين مُجتمعين ومتفرِّقين. كذلك عربة شخينا وعربة الأصدقاء.

إنّه حبُّ الكائنات الذي يسكن في مملكة أعظم من مملكة الإنسان، متحدِّثاً بمعرفة أعمق من معرفة البشر. إنّه موجود في الواقع بين المخلوقات. أي أنَّه موجود في الربّ. فالحياة تضمنُها الحياة، والحياة تسكب نفْسَها داخل الحياة، لهذا أوّلاً، هل ترى روح العالم. إنَّ ما يرغبه المرء، يكمله الآخر، وإنْ أحبَّ أحدهم قليلاً جداً، فإنّ الآخر سوف يحبّ أكثر.

الأشياء تُعين بعضها بعضاً لكنَّ العون يعني أن يُقدِّم المرء للآخرين كما يُقدِّم لنفسه. والذي يحبّ أكثر فلا يلحّ على الآخرين، بل فليُحبّ بنفسه. بمعنى آخر، لا يشغَل نفسه بالآخرين. لذا فإن من يقدِّم المساعدة لا يشغل نفسه بالآخرين بل يفعل ما يفعل من تِلقاء نفسه، بقصد المساعدة، وهذا يعني أنَّ الشيء الجوهري الذي يحدث بين الكائنات لا يحدث من خلال ما يفعلونه، ولكن من خلال عزلة كلٍّ منهم، وعدم الاهتمام وعدم الصِّلة. هكذا يتمُّ العمل من تلقاء نفس الشخص. قيل لي في هذه القصة: «إذا غنّى المرء ولم يستطع أن يرفع صوته وأتى آخر لمساعدته وبدآ بالغناء، هنا يستطيع الرجل الأوّل أن يرفع صوته بالغناء. هذا هو سرُّ التعاون».

إنَّ تقديم العون للآخرين ليس شغلاً، بل هي مسيرة وواقع قامت عليه الحسيديّة. المساعدة ليست فضيلة وإنّما هي شريان الوجود.

فهناك قول يهوديّ قديم مفاده إنَّ الاعمال الصالحة تنقذ صاحبها من الهلاك. ومن الفرائض ألّا يفكّر الشخص الذي يُقدِّم المساعدة بالآخرين إن كانوا بالمقابل سيساعدونه في الأمور الدنيويّة والإلهية. عليه ألّا يفكّر بنفسه كقوة جزئية تحتاج إلى أن تساهم فقط، بل أن يقدِّم وأن يكون مسؤولاً عن الأشياء ككلّ. وهناك أمرٌ آخر، ومرة أخرى فإنَّ هذا الأمر ما هو إلّا تعبير عن غموض شفيلوت الداعي إلى عدم تقديم العون بدافع الشفقة. هذا هو، فبدافع الألم الحادّ والسريع الذي يرغب المرء في زواله بدافع المحبّة. هذا هو بدافع العيش مع الآخر. إنّ من يشفق لا يعيش معاناة الآخرين ولا يحملها في قلبه كما يحمل أحدهم حياة شجرة بكل ما تشربه وما تُخرجه، ومع حلم جذورها واشتياق جذعها وآلاف الرحلات التي قامت بها أغصانها، أو كما يحمل أحدهم حياة الحيوان بكل انزلاقاتها وامتدادها وانقباضها، وكلّ متعة قوّتها ومفاصلها والتوتّر المُملّ لدماغها. إنّه لا يحمل في قلبه هذا الجوهر الخاص، معاناة الآخر. بدل ذلك يتلقّى من أكثر المظاهر الخارجية لهذه المعاناة ألماً سريعاً وحاداً، وعدم التشابه بالألم الأصليّ لدى أصحاب المعاناة والذي لا يمكن التجسير فوقه، وهذا هو سبب تحرُّكه. لكن على المُعين أن يعيش مع الآخر، والمساعدة التي تظهر من خلال العيش مع الآخر، يمكنها فقط أن تقف أمام أعين الربّ. لهذا قيل عن أحد الصدّيقين إنه عندما يقوم أحد الفقراء بإثارة الشفقة، فهو بذلك يُقدِّم أوّلاً وللجميع حاجته المُلحّة ولكن بعد ذلك، عندما ينظر داخل نفسه ويفهم أنّ جرح الشفقة قد شُفي، يُقامر بمحبّة مكرّسة وعظيمة ومريحة في الحياة وبحاجات الآخر، ويأخذ منها كما لو كانت حياته وحاجاته الخاصة، ويبدأ في الواقع بتقديم العون.

إنّ من يعِش مع الآخرين بطريقته يحقّق بأعماله حقيقةً مفادها أنَّ كلَّ الأرواح إنّما هي روح واحدة. إذ إنّ كلّاً منها ما هو إلّا ومضة صدرت عن الروح الأصليّة، وكلُّ الروح الأصليّة موجودة في كلّ واحدة منهن.

هكذا يعيش الإنسان المتواضع، الإنسان المحبّ والمساعد. يختلط بالجميع ولا يلمسه أحد، مكرّساً للجميع ومجمّعاً في فرادته، ومقدَّماً على القِمم الصخرية للعزلة، مربوطاً بالأبديّة، وفي وادي الحياة رباط الدنيا يُزهر خارج التكريس العميق، وينسحب من كلّ رغبة في الرغبات. إنّه يعرف أنّ الكل في الربّ ويحيي رسله كأصدقاء موثوقين. ليست لديه مخاوف من الما قبل والما بعد، والما فوق والما تحت، أو تجاه هذا العالم والآخرة. إنّه في البيت ولن يُطرد منه، فالأرض لا تستطيع أن تساعده ولكنّها مهدٌ له، والسماوات لا تستطيع مساعدته ولكنها تكون مرآةً وصدى له.

* * *

# الكتاب الرابع

# طريق الإنسان بحسب التعاليم الحسيديّة

**مقدّمة:**

في معظم النظم الدينيّة، يعتقد المؤمن أنَّ بإمكانه الوصول إلى علاقة كاملة مع الربّ، وذلك بالتخلّي عن عالم المحسوسات والتغلُّب على كينونته الطبيعية. لكن الحسيد لا ينظر إلى هذا الأمر بهذه الطريقة، مع أنه من المؤكّد بالنسبة إليه أنّ «الانفصال» واللجوء إلى الربّ هما أسمى هدف، لكن ذلك لا يستوجب التخلّي عن الواقع سواء الخارجي منه أو الداخلي، وإنّما الإبقاء عليه على حقيقته، فالربّ ينظر إلى الجوهر؛ لذلك يجب تُحوّل الأمور الدنيويّة بحيث تكون مقبولةً من الربّ.

الحسيديّة لا تؤمن بمبدأ وحدة الوجود Pantheism، بل بسموّ الربّ عن الوجود، هذا السموّ المرتبط حلولُه بشروط. إنّ العالم ما هو إلّا فيض من الربّ. ولكن وكما أنّه ممنوح بالكفاح وباستقلال الوجود، فهو ميّال دائماً في كلّ زمان ومكان لتكوين قشرة حول نفسه. من هنا فإنّ الومضة الإلهية تعيش في كل شيءٍ وفي كلٍّ كائن، ويتمُّ احتواء مجموع هذه الومضات في صَدَفة Shell معزولة، والإنسان فقط هو المخوّل تحريرها من تلك الصدَفة وإعادة دمجها

في الأصل، ويتمُّ هذا بتحويل الأشياء تحويلاً مقدّساً واستخدامها بطريقة مقدّسة بحيث يظلُّ قصده من هذا العمل موجَّهاً نحو سموّ الربّ، وهكذا فإنَّ حلول الربّ يظهر من خلال التخلُّص من هذه «الصدَفات».

في كلِّ إنسان هناك قوة إلهية. وتنفرد هذه القوّة لدى الإنسان من دون الكائنات الأخرى بإمكانية إفسادها لنفسها، ويكون هذا من خلال استخدامها بطريقة خاطئة بدلاً من توجيهها إلى إصلها وتركها لتتحرّك في كلِّ اتجاه والسيطرة على كلِّ ما يعترضها، وبدلاً من استخدامها بعاطفة مقدّسة يتمُّ استخدامها بالشرّ. مع ذلك يظلّ الطريق مفتوحاً نحو الخلاص، فإنَّ من «يلتفّ» بقوّة كاملة في كينونته نحو الربّ فإنما يقوم في هذه اللحظة بالذات برفع قيمة مبدأ الحلول الإلهي، بعد أن تمّ الإقلال من تلك القيمة في السابق.

ووفق التعاليم الحسيديّة فإن وظيفة الإنسان، كلّ انسان هو جعل العالم وجعل نفسه صالحين أمام الربّ، ثم بهذا المعنى القيام بتحويلهما لما يُرضيه.

## I. البحث في القلب

في أحد الأيّام، تمَّ الزجُّ بالرابي شنيور زالمان (المتوفي عام ١٨١٣) في سجن بيترسبورغ، بتحريض من المتنجديم Mitnagdim المناوئين له ولتعاليمه لدى الحكومة، وبينما كان في الزنزانة ينتظر المحكمة دخل عليه قائد الجندرمة. وقد أثارته هيبة الرابي وهدؤه، إذ كان مستغرقاً في تأمُّل عميق بحيث لم يلحظ لأول وهلة دخول ذلك الزائر، فشكّل ذلك انطباعاً لدى قائد الشرطة بأنه أمام شخص عميق التفكير، فالرجل الموجود أمامه ليس ككلِّ الرجال. بدأ

بالحديث مع سجينه بطرح بعض الأسئلة التي استلهمها من قراءة الكتاب المقدّس، وأخيراً تركّز في هذا السؤال: «كيف يمكننا الفهم بأن الربّ كليّ المعرفة مع أنه سأل آدم: أين أنت؟».

فردّ الرابي سائلاً: «هل تؤمن بأن الكتاب المقدّس أبدي، وأنّ كلَّ زمان وكلَّ جيل وكلَّ إنسان متضمَّنٌ فيه؟».

ردّ المحاور: «نعم أؤمن بذلك»، فقال الصديق: «حسناً إذاً»، في كلِّ مرة ينادي فيها الربّ الإنسان قائلاً: «أين أنت في عالمك» فالكثير من الأيّام والسنين الممنوحة لك قد ولّتْ فكم حصّلت من هذا العالم؟ ويقول الربّ أشياء مثل هذه: لقد عشت أنت أربعاً وستين سنة، فكم تبقّى لك؟

فعندما سمع قائد الجندرمة تذكّر سِنّه فلمْلَمَ نفسه ووضع يده على كتف الرابي وصاح: «أحسنت»، ولكنَّ قلبه كان يرتجف.

ما الذي حدث وِفق هذه الحكاية؟

تذكّرنا هذه الحكاية ومن النظرة الأولى ببعض قصص التلمود التي تتحدّث أن بعض الرومان أو الوثنيين كانوا قد سألوا رجل دين يهوديّ على فقرة في الكتاب المقدّس، بقصد كشْف تناقضٍ مزعوم في تعاليم الدين اليهوديّ. وقد تلقّوا إجابات وشروح تنفي وجود مثل تلك التناقضات، ودُحض سِجال السائلين بطريقة أو بأخرى، وأحياناً كانت تضاف بعض النصائح إلى الاجابات الفعليّة، وفور سماعنا لتلك القصص نفهم فوراً وجود فروق مهمّة بين تلك القصص، وفي القصة الحسيديّة يظهر الفرق أكبر مما هو فعلاً، ويعود هذا إلى أن في القصة الحسيديّة يتمُّ تقديم الجواب بمستوى مختلف عن مستوى السؤال.

لقد أراد القائد أن يكشف التناقض المزعوم في التعاليم اليهوديّة.

فاليهود يؤمنون بالمعرفة الكليّة لدى الربّ، إلّا أن الكتاب المقدّس دفعه لطرح أسئلة يطرحها إنسان لديه رغبة في تعلُّم أمور لا يعرفها. كان الربّ يبحث عن آدم الذي كان قد أخفى نفسه. وقد ناداه في الجنة سائلاً إيّاه أين هو، وبهذا يبدو الأمر أنّ الربّ لم يكن يعرف مكان آدم. بمعنى آخر، إن بالإمكان الاختباء من الربّ. وبالتالي فإنَّ الربّ ليس كليّ المعرفة، والآن وبدل تفسير تلك القطعة وحلّ ما بدا أنه تناقض، فإن الرابي يأخذ النصّ كنقطة بدء فقط ينطلق منها لتذكير القائد بحياته الماضية، ونَقص جديّته وسطحية تفكيره، وعدم الشعور بالمسؤولية. إنّ السؤال غير الشخصي مهما كان يعني ليس بتلك الأهميّة مع أنه أحد أشكال الجدل، وقد كان قاصداً الحصول على إجابة شخصية، أو الحصول على نصيحة شخصيّة بدل الإجابة، وبهذا يبدو الأمر كأنّه لم يتبق شيء من تلك الإجابات التلمودية غير النصائح التي ترافقها أحياناً.

بالرغم من ذلك، دعونا نفحص القصة بعناية أكبر. فقد تساءل القائد عن فقرة من الكتاب المقدّس تحكي قصة خطيئة آدم. ويعني جواب الرابي: «أنت نفسك آدم، انت الإنسان الذي سأله الربّ أين أنت؟»، ويبدو أنَّ الجواب لم يُقدّم أيّة إجابة عن تلك الفقرة. وفي الحقيقة، وبالرغم من ذلك فهي توضح وضع آدم في الكتاب المقدّس، وكلّ إنسان في كلّ زمان ومكان، إذ طالما سمع القائد وفهم أن السؤال التوراتي موجّه إليه. فهو مضطر لمعرفة ماذا يعني الأمر عندما سأل الربّ آدم «أين أنت؟» هل وجّه هذا السؤال إلى آدم أم إلى أحد آخر. وفي سؤال كهذا لا يتوقّع الربُّ معرفة شيء لا يعرفه. بل كلّ ما يريده هو خلق تأثير في الإنسان لا يكون الا بسؤال كهذا بحيث يمكنه أن يصل إلى القلب، والواقع أنّ ذلك الإنسان هو الذي يدع ذلك الأثر يصل إلى قلبه.

لقد أخفى آدم نفسه تجنُّباً للمُساءلة، وتهرُّباً من المسؤولية بسبب طريقة حياته، والحقيقة أنَّ كلّ شخص يتخفّى لهذا القصد. فكل رجل هو آدم، وهو يجد نفسه في وضع آدم. والتحلُّل من المسؤولية في حياة كهذه من شأنه تحويل الوجود إلى نظام من التخفّي. وهذا التخفي مراراً وتكراراً «من وجه الربّ» يُوقع الإنسان نفسه عميقاً في الضلال، وهكذا يظهر وضع جديد بحيث يصبح أكثر فأكثر مثيراً للتساؤل في كلّ يوم ومع كلّ تخفّي. ويمكن تفسير هذا الوضع بدقّة كما يلي: إنّ الإنسان لا يستطيع الاختفاء من أمام الربّ، ولكن بمحاولة كهذه إنّما يقوم بالاختباء من نفسه. فالحقيقة أنَّ في نفسه شيئاً يبحث عنه، لكنه يصعّب الأمر أكثر فأكثر أمام ذلك «الشيء». هذا هو الوضع الذي يقع فيه سؤال الربّ، إذ تمَّ وضع هذا السؤال لإيقاظ الإنسان وتدمير نظام التخفّي لديه، ولإظهار الإنسان إلى أيّ وضعٍ وصل، وإخراج ما في داخله من إرادة عظيمة كفيلة بإنقاذه من وضع كهذا.

والآن فإنّ كلَّ شيء يعتمد على إذا ما كان الإنسان يواجه السؤال. بالطبع فإنّ قلب كلّ إنسان كما لدى القائد في القصة سوف يرتجف عند سماعه. لكنّ نظام الاختباء هذا سوف يساعد على التغلُّب على هذه العاطفة، فالصوت لا يأتي من خلال عاصفة رعدية تُهدِّد الوجود الحقيقي للإنسان، بل إنّ ذلك الصوت «ما زال صوتاً صغيراً» ومن السهل تحمُّله. ومع حدوث هذا الأمر لن تصبح حياة الإنسان طريقاً .فمهما حصل من نجاح أو متعة ومهما حصل من قوّة، ومهما قام بأعمال، ستظلُّ حياته بلا طريق طالما أنه لا يواجه الصوت الإلهي. لقد واجه آدم ذلك الصوت وفهم خطأه، واعترف قائلاً: «أنا أخفيت نفسي»، هذه هي بداية الطريق للإنسان.

إنّ البحث الحاسم للقلب هو بداية الطريق نحو حياة الإنسان. إنّه مرةً أخرى بداية الطريق الإنساني، مع ذلك فإنَّ بحث القلب يكون حاسماً فقط إن قاد إلى الطريق، إذ هناك نوع غير مُجْدٍ من بحث القلب، والذي لا يقود إلى شيء غير تعذيب النفس واليأس والتورُّط بدرجة أعمق.

بينما كان رابي مدينة كير Ger(*) يشرح النصوص المقدّسة، وصلَ إلى الكلمات التي يخاطب بها يعقوب خادمه بالقول: «عندما يلقاني أخي عيسو ويسألني من أنت؟ وإلى أين أنت ذاهب؟ ومن هؤلاء السائرون أمامك؟» يقول لمريديه أي الرابي: «لاحظوا جيداً، كم تُشبه أسئلة عيسو أسئلة حاخاماتنا حيث يقولون: «ليكن اهتمامك منصبّاً على ثلاثة أشياء: أعرف من أين أتيت وإلى أين أنت ذاهب ومن الذي سوف يحاسبك». كن حذراً جداً، فالحذر الشديد يجب أن يقوم به الشخص المهتم بهذه الأمور الثلاثة. حتى لا يسأله عيسو، إذ إن عيسو أيضاً قد يسأل هذه الأسئلة، ويضع المرء في حالة من الغمّ».

هناك سؤال شيطاني، سؤال كاذب يشبه سؤال الربّ، إنه سؤال الحقيقة، وما يميّزه أنه لا يقف عند «أين أنت؟» لكنه يواصل «ليس هناك من منفذ مهما بحثت»، هذا هو النوع الخاطئ من بحث القلب، والذي لا يحضُّ الإنسان على الانعطاف أو على وضعه على الطريق، ولكن بإظهار الانعطاف كشيء لا أمل منه، حيث يقود إلى نقطة تبدو وكأنها مستحيلة كليّاً وتحثّه على مواصلة العيش بالتكبُّر الشيطاني، التكبّر الذي يقود إلى الضلال.

---

(*) وتُدعى جورا كالواريا وهي قرب وارسو.

## II. الطريق الخاصّة

قال الرابي باير من رادوشيتز مرة لمُعلّمه «عرّاف» لوبلين: «أرني طريقاً عامّة واحدةً أسلكها لعبادة الربّ».

قال الصدّيق: «من المستحيل إخبار الرجال أي طريق عليهم أن يسلكوا. فهناك طريق لعبادة الربّ من خلال التعلُّم، وأخرى من خلال الصلاة، وأخرى من خلال الصيام. كذلك هناك طريق من خلال الأكل. على كلّ شخص أن يراقب بحذر إلى أين يقوده قلبه، وبعد ذلك يختار طريقه بكل قوّته».

في المقام الأوّل، تخبرنا هذه القصة عن بعضٍ من علاقاتنا بهذه العبادة الحقيقية التي أدّاها آخرون قبلنا، وعلينا أن نستعيدها ونتعلّم منها، ولكن من دون الحاجة إلى التقليد.

يقوم الآخرون بالأعمال العظيمة، والتي هي نماذج تُحتذى بالنسبة لنا، إذ إنّهم يظهرون لنا وبطريقة حقيقية ما هو أعظم وما هو أقدس، مع ذلك فهي ليست نماذج للتقليد الأعمى، وكم هي صغيرة منجزاتنا إذا ما قورنت بمنجزات الآباء، إذ كانت لها قيمة حقيقية بحيث إنّنا نستلهمها عندما نسلك طرقنا الخاصة ونبذل جهودنا الخاصة.

سأل أحد الحسيديم واعظ maggid زلوتشوف: قيل لنا: «إنّ على كلّ شخص في إسرائيل أن يقول: متى يصل عملي إلى مستوى عمل آبائي إبراهيم وإسحق ويعقوب؟ كيف يمكننا فهم ذلك؟ كيف يمكننا المغامرة بالتفكير بأن بإمكاننا أن نفعل ما فعله آباؤنا؟»

قال الرابي مفسّراً: «تماماً كما وجد آباؤنا طرقاً جديدة للعبادة، الأولى عبادةٌ للحبّ، والثانية للعدالة الصارمة، والثالثة للجمال،

وبهذا فكلٌّ واحد منّا وبطريقته الخاصة، يأتي بجديد في ضوء التعاليم والعبادة، ويفعل ما لم يفعله أحد قبله».

كلُّ شخص يولد في هذا العالم يمثّل شيئاً جديداً، شيئاً لم يوجد من قبل، شيئاً أصلياً وفريداً. «فمن واجب كلِّ شخص في إسرائيل أن يعلم ويعتبر أنّه فريد في هذا العالم بشخصيّته ذات الخصوصيّة، وأنّه لا مثيل له في العالم أبداً. إذ لو كان له مثيل لما كانت هناك حاجة لوجوده في العالم. كلُّ شخص هو شيء جديد في العالم ويُطلب إليه أن يتمَّ فرادته في العالم، إذ من دون شكّ: «إنّ سبب تأخُّر المسيح في القدوم أن هذا الأمر لم يتمّ». كلُّ عمل أساسي للإنسان هو تحقيق لفرادته غير المسبوقة وإمكانياته التي لا تتكرَّر وليست تكرار شيء آخر وإنجاز ما هو أعظم».

قال الحكيم الرابي بونام في الزمن القديم، حيث إنّه كبُر وهو أعمى: «أُفضّل أن لا أتبادل الأمكنة مع أبينا إبراهيم! فما الخير في عمل الربّ إنْ أصبح إبراهيم مثل بونام الأعمى، وبونام الأعمى، أصبح مثل إبراهيم؟ بدلاً من حدوث هذا الأمر، فإنّ الأفضل كما أعتقد هو أن أُصبح أنا نفسي أكثر قليلاً».

لقد طُرحت نفس الفكرة ولكن بشكل أكثر غنىً من قِبل الرابي سوسيا، عندما قال قبيل موته بقليل: «في الآخِرة لن يسألني أحد لماذا لم تكن أنت موسى؟» بل سوف أُسأل: «لماذا لم تكن أنت سوسيا؟»

إنَّنا هنا في مواجهةٍ مع مبدأ يقوم على حقيقة أن الرجال في جوهرهم ليسوا متشابهين، ولهذا لا هدف من جعلهم متشابهين. كلُّ الرجال لديهم علاقة مع الربّ. لكن هذه العلاقة تختلف من رجل لآخر، والفرصة العظيمة للجنس البشري موجودة تماماً في عدم

تشابه الرجال، في عدم تشابه مزاياهم ورغباتهم. إنَ الربَّ واسع كلَّ شيء، يُظهر نفسه في التعدّديّة الأبديّة للطرق التي تقود إليه، وكلُّها مفتوحة أمام الإنسان. فعندما أتى بعض تلاميذ أحد الصدّيقين إلى عرّاف لوبلين وأظهروا دهشةً من اختلاف عاداته عن عادات سيّدهم، قال العرّاف مفسّراً: «ما نوع ذلك الربّ الذي لديه طريق واحد فقط لعبادته!»، ولكن الحقيقة هي أنّه إذا انطلق كلُّ إنسان من مكانه الخاص، وبطريقة تُقرِّرها طبيعته الخاصة، فإنّ بإمكانه الوصول إلى الربّ. إذ بإمكان البشر الوصول إلى الربّ بطرق كثيرة ومتعدِّدة.

إنَّ الربّ لا يقول: «هذا الطريق يقود إليَّ وذاك لا يقود»، بل يقول: «كلُّ ما تفعله قد يكون طريقاً إليَّ، فافعله بطريقة تقودك إليّ»، مع ذلك فإنّ ما يجب فعله من قِبل هذا الشخص دون الآخرين يعود إليه هو نفسه وكما قلت سابقاً، قد يكون من المُضلِّل دراسة منجزات إنسان آخر من أجل السعي للتساوي معه، ففي عمل كهذا يفقد الإنسان تماماً ما دُعي إلى أدائه هو بالذات. قال بعل شيم: «على كلِّ إنسان أن يتصرّف بناءً على «درجته». فإنْ لم يفعل وقام بالحصول على درجة رجل آخر وهجر درجته فلن يكون حقّاً لا الأوّل ولا الآخر». لهذا فإن الطريق التي من خلالها يستطيع المرء الوصول إلى الربّ، تعود إليه فقط من خلال معرفته لنفسه، ومعرفته لمزاياه الجوهريّة ونزعاته. «في داخل كلِّ شخص يوجد شيء ثمين لا يوجد لدى أحد غيره». ولكنّ هذا الشيء الثمين في الإنسان يُوحي إليه، إنْ فهم بحقٍّ مشاعره الأقوى ورغبته المركزيّة الموجودة في داخله، والتي تُحرّك كينونته الدفينة.

وبالطبع ففي حالات كثيرة يعرف الإنسان مشاعره القويّة هذه فقط على شكل عاطفة خاصة من «دافع الشرّ» الذي يسعى لدفعه إلى الضلال. والطبيعيّ هو أنّ الرغبة الأكثر قوّة لدى الإنسان في السعي

نحو الإشباع تندفع في المقام الأوّل نحو أمور مطروحة أمامه. لهذا من الضروريّ أن تتحوّل القوّة الموجودة حتى في مشاعره وحتى في نبضه من السبب إلى الجوهر ومن ذات العلاقة إلى المُطلق. هكذا يجِد الإنسان طريقه.

قال أحد الصدّيقين يوماً: «في نهاية سِفر الجامعة نقرأ: في نهاية الأمر يتمُّ سماع الجميع يقولون: «اتقوا الربّ». فما يشغلك، اتبعه لنهايته، فهناك في النهاية سوف تسمع شيئاً واحداً: اتقِ الربّ، وهذا الشيء الواحد هو الكلّ. لا يوجد شيء في العالم لا يشير إلى طريق خشية الربّ وعبادته، فكل شيء هو إحدى الوصايا». إنّ عملنا الحقيقيّ في هذا العالم موجود من دون شك في ما نصنعه، وفي الابتعاد عن الأشياء والكائنات التي نصادفها في طريقنا جاذبةً لقلوبنا، فعملنا بالضبط هو أن نواصل عملية تقديس علاقتنا مع تلك الأشياء والكائنات، تلك العلاقة التي تظهر نفسها في تلك الأشياء والكائنات كجمال وسرور ومتعة. تُعلِّم الحسيديّة أنَّ التمتُّع بالحياة يكون إنْ قدسّناها بكلّ كينونتنا فإنها تقود إلى التمتُّع بالربّ.

هناك فكرة في قصة العرّاف تبدو متناقضة. إذ بين أمثلة «الطرق» لا نجد فقط الأكل، وإنّما الصيام أيضاً. ولكن إن أخذنا هذا في السياق العام للتعاليم الحسيديّة، فإنه يبدو أن الفُكاك من الطبيعة والتقشُّف، يمكن في بعض الحالات لدى بعض الرجال أن يعني نقطة بدء في «طريقهم» أو ربّما عملاً ضروريّاً للعزلة الذاتية في لحظات معيّنة عصيبة من الوجود. ولا يعني هذا أبداً كلَّ الطريق. فبعض الرجال يبدأون بالصيام مستمرّين بذلك مرات عديدة، إذ بالنسبة إليهم أنّه من خلال الزُّهْد فقط يستطيعون تحقيق التحرُّر من عبوديتهم لهذا العالم والتفتيش في القلب عميقاً، والالتصاق النهائيّ بالمطلق. مع ذلك يجب أن لا يسيطر الزهد على حياة الإنسان. إذ

بإمكان الإنسان إبعاد نفسه عن الطبيعة ليعود إليها ثانيةً ضمن علاقة مقدّسة ليجِد طريقه إلى الربّ.

إنّ الفقرة التوراتية التي تتحدَّث عن إبراهيم وزوّاره الملائكة الثلاثة التي تقول: «وقد وقف لخدمتهم بينما كانوا يأكلون تحت الشجرة» قد شرحها الرابي سوسيا قائلاً إنَّ الإنسان يقف فوق الملائكة لأنّه يعرف ما هو غير معلوم لديهم، مثلاً إنَّ الأكل بالذات يمكن أن يصبح مقدّساً من طريق قصد الذي يأكل والذي هو غير مُعتاد على الأكل، يشارك في القصد بتكريسه إلى الربّ. إنَّ كلَّ عمل طبيعي إنْ تمَّ بقداسة، فإنّه يقود إلى الربّ. والطبيعة بحاجة للإنسان لما يقوم به فيها مما تعجز عنه الملائكة، بالتحديد تقديسُها.

### III. التصميم:

صامَ أحد حسيديّي الرابي لوبلين مرةً من السبت إلى السبت التالي، وفي يوم الجمعة بعد الظهر بدأ يُعاني عطشاً شديداً حتى خُيّل إليه بأنه سيموت عطشاً. نظر أمامه فرأى بئراً فذهب إليه ليشرب. لكنه أدرك أن معاناته لن تستمرّ لأكثر من ساعة واحدة، فلا يُعقل أن يفسد صيام كلّ الأسبوع بهذا الأمر، فغادر البئر من دون أن يشرب. بعد ذلك شعر بكبرياء لاجتيازه ذلك الامتحان. وعندما تيقّن من ذلك قال لنفسه: «الأفضل أن أذهب لأشرب حتى لا أسمح لقلبي أن يقع فريسةً للكبرياء». فعاد إلى البئر، وما إن انحنى لسحب الماء حتى لاحظ أن عطشه قد زال. ولمّا حلَّ السبت، دخل إلى بيت مُعلّمه، قال له المعلم وهو يهمُّ باجتياز عتبة البيت: «هذا عمل ترقيعيّ».

في أيّام الصبا، عندما سمعت هذه الحكاية للمرة الأولى، ذُهلت

للطريقة الفظّة التي عامل بها السيّد مُريده المُتحمِّس الذي بذل جهداً مُضنياً لعملٍ تقشفيّ صعب. إذ كان يشعر برغبة شديدة في التغلُّب على الغواية، فكان أجره بعد هذه المحنة الرفض من قِبل معلمه. صحيح أن الامتناع الأوّل للمريد يعود لتمكُّن قوّة الجسد من الروح، تلك القوّة التي بحاجة إلى الكسر، لكن الامتناع الثاني انبثق من دافع سامٍ حقيقي، مفضلاً السقوط في الامتحان على الوقوع فريسةً للغرور. كيف يتعرّض إنسان لتوبيخ كهذا جرّاء نزاع داخلي من هذا النوع؟ أليس هذا أمراً مبالغاً فيه؟

بعد ذلك بوقت طويل (ليس طويلاً جدًا، مجرّد ربع قرن مضى) عندما قُمت بإعادة سرد هذه الحكاية التقليدية، أدركت أنّه لم يعُدْ هناك أيُّ سؤال لم يسأله إنسان. لم يكن صدّيق لوبلين مُحبّاً للتقشُّف، كذلك وبالتأكيد لم يكن صيام الحسيد يهدف إلى إرضائه وإنّما إلى رفع روح الحسيد إلى «درجة» أسمى. وقد وافق العرّاف نفسه على أنَّ الصوم يمكن له أن يخدم هذا الهدف في مرحلة البدء من تطوّر الإنسان، وكذلك في مراحل أخرى حرجة من حياته.

إنَّ ما قاله السيّد للمريد ـ ظاهرياً بعد مراقبة تطوُّر المغامرة بتفهُّم حقيقيّ ـ يعني من دون شكٍّ أن: «هذه ليست الطريقة المُثلى للارتقاء إلى درجة أعلى»، وقد حذّرَ المُريد من شيء قد يعمل على إعاقته عن بلوغ هدفه، وقد أصبح هذا واضحاً بشكل كافٍ. إنَّ موضوع التوبيخ هو تقدُّم أوّلاً، ثم تقهقُر لاحقاً. إنّه تذبذُب الشخصيّة المتردِّدة للقيام بعمل قابل للتساؤل، وعكس «الترقيع» هو العمل المُسمّى «الكلُّ كقطعة واحدة». والسؤال هو كيف يمكن للإنسان بلوغ ذلك النوع من العمل، أي «الكلّ كقطعة واحدة؟» والجواب هو فقط بالروح المُتّحدة.

مرّةً أخرى يُوقعُنا هذا السؤال في مأزق. كأنْ لم يكن هذا الرجل قد عُومل بفظاظة بالغة. وكما هي الأشياء في هذا العالم فإنَّ أحد الرجال لديه روح وحدويّة ـ سواء «بالطبيعة» أو «بالنِّعمة»، روحاً كقطعة واحدة، يقوم بتنفيذ أعمال وحدويّة، ويعمل كقطعة واحدة، لأنَّ روحه تلك تحثُّه وتمكِّنه من ذلك العمل. وهناك رجل آخر روحه منقسمة ومعقَّدة ومتناقضة، وهذا بالطبع أمر يؤثِّر في ما يقوم به من عمل. فالمُعيقات والإرباكات تضع مُعيقات وإرباكات لروحه، وعدم راحتها تتمثَّل في عدم راحة تلك الإرباكات والمُعيقات. ماذا يمكن أيضاً لرجل من هذا النوع أن يفعل سوى التغلُّب على الغِواية التي تُصادفه في الطريق إلى هدفه؟ ماذا يستطيع أن يفعل أيضاً فهو في كلِّ وقت وفي وسط عمله «يسحب نفسه بعضها لبعض»، وكما نقول يجب أن يلُمَّ شعثَ نفسه المُتردِّدة مراراً وتكراراً. وبعد لمِّها يُعيد تركيزها على الهدف، وعلاوةً على ذلك يكون مستعدّاً، مثل الحسيد في القصة حين يقع في الغرور، فإنّه يُضحّي بالهدف من أجل إنقاذ الروح.

وفي ضوء هذه الأسئلة فقط نعمل على إخضاع القصة لتدقيق جديد. هل فهمنا المبدأ المُستخدم في نقد العرّاف؟

إنَّه المبدأ القائل إنَّ بوسع الإنسان أن يوحِّد روحه، ذلك الإنسان ذو الروح المُنقسمة والمعقّدة والمتناقضة لا يمكننا الاعتبار بأنّه لا أمل فيه، لأنَّ في أعماق جوهر روحه تكمُن قوّة إلهيّة تعمل على تغيير تلك الروح، فتجمع القوى المُتصارعة سويّة وتدمج العناصر المختلفة وتوحّدها. هذه الوحدة يجب إنجازها قبل أن يبدأ الشخص بالقيام بعمل غير عاديّ، وفقط بالروح المتّحدة سيكون بإمكانه العمل، ذلك العمل الذي يُصبح عملاً كقطعة واحدة وليس ترقيعاً. لهذا يقوم العرّاف بتوبيخ الحسيد لقيامه بالمغامرة من دون القيام

بتوحيد روحه أوّلاً. فوحدة الروح لا يمكن بلوغها في المرحلة الوسطى من العمل، كما أنّه من الخطأ الافتراض أنّ بالإمكان بلوغها من طريق التقشُّف، فالتقشُّف بإمكانه أن يعمل على تنقية وتركيز ما تمَّ تحصيله، لكن من دون الحفاظ عليه سالماً من دون مساسٍ لغاية الوصول إلى الهدف، إذ إنّه لا يمكنه حماية الروح من تناقضاتها الذاتيّة.

وبالطبع فإنَّ هناك شيئاً يجب أن يُثير اهتمامنا وهو أنَّ توحيد الروح ليس بالأمر النهائي. فمنذ الولادة تكون الروح أكثر وحدويّة، لكنها أحياناً ما تُحدق بها صعوبات داخلية. لهذا فحتى تصارع روحٌ بأكبر قوّة من أجل التوحُّد فإنّه لا يمكنها تحقيق ذلك بشكل تامّ، ولكنّ أيّ عمل أفعله بروح متَّحدة يعود ردُّ فعله على روحي، ويعمل باتجاه توحيد جديد أعظم ممّا سبق، وبهذا يقودني خلال كلّ الانحناءات إلى وحدة أكثر ثباتاً ممّا سبق. لهذا أخيراً يصل الإنسان إلى نقطة حيث بإمكانه الاعتماد على روحه، لأنَّ وحدتها الآن عظيمة جداً بحيث إنَّها تتغلّب على التناقضات بسهولة. مع ذلك فإن الحذَر مطلوب، لكنّه حذَرٌ مريح.

في أحد أيّام عيد الحانوكاه (الأنوار) دخل الرابي ناحوم بن الرابي من ريشين(*) بيت الدراسة في وقت غير متوقّع فيه قدومه. وقد وجدَ تلاميذه يلعبون لعبة الداما كما كانت العادة في تلك الأيام. فعندما رأى التلاميذ الصدّيق شعروا بحرج وتوقّفوا عن اللّعب، لكنه أومأ لهم برأسه متسائلاً: «هل أنتم على علم بقواعد لعبة الداما؟» فلم يجيبوا على سؤاله خجلاً، فقال: «سوف أخبركم

(*) ريشين منطقة كييف. الرابي إسرائيل من ريشين، مؤسِّس «سلالة سدوغا» الشهيرة.

بقواعد لعبة الداما، القاعدة الأولى هي أنّ على اللاعب عدم القيام بحركتين في آنٍ واحد، والقاعدة الثانية هي أنّه بالإمكان التقدُّم إلى الأمام ولكن من دون الرجوع إلى الخلف. أمّا القاعدة الثالثة فهي عندما يصل اللاعب إلى الخطّ الأخير، يمكنه تحريك الحجارة كما يشاء».

مع هذا فإن ما يعنيه توحيد الروح لا يمكن له أن يفهم تماماً إذا ما نُظر إلى «الروح» على أنّها شيء آخر ليس من الإنسان ككلّ جسداً وروحاً، والحقيقة أنَّ الروح لا تكون متَّحدة إلّا إذا عمل كلّ الجسد سويّة، بحيث تكون كلُّ أعضاء الجسد كلّاً متّحداً. لقد شرح بعل شيم الفقرة التوراتية القائلة: «ما أرادت يدك فعله، افعله بكلّ قوتك»، مشيراً بقوله إلى أنّ الأعمال التي يقوم بها المرء يجب أن يشارك في فعلها كلُّ عضو. بمعنى أن يشارك كلُّ جسد الإنسان بذلك العمل بحيث لا يتخلّف عن ذلك أي عضو.

وبهذا فإنَّ الإنسان الذي أصبح وحدةً من جسد وروح، هو الإنسان الذي يكون عمله كقطعة واحدة.

## IV. البدء بالنفس

في أحد الأيّام، كان بعض الإسرائيليين البارزين في ضيافة الرابي إسحق من فوركي. وقد أخذوا يتناقشون حول قيمة الخادم الأمين الذي يقوم بواجباته على أكمل وجه. قالوا إنَّ الخادم الجيد هو من يُدير شؤون البيت بشكل جيّد، وقد ضربوا مثالاً على ذلك يوسف الذي كان الخير يتزايد على يديه، فعارضهم الرابي إسحق قائلاً: «لقد كنت أعتقد هذا أيضاً مثلكم لكن معلمي قال لي إنَّ كلَّ شيء يعتمد على سيّد البيت. فكما ترون ففي سني شبابي تسبَّبت لي زوجتي

بالكثير من المشاكل. مع ذلك تعاملت مع الأمر على أفضل ما يكون، فإنّني أشعر بالأسف تجاه الخدم. فذهبت إلى معلمي الرابي دافيد من ليلوف وسألته إن كان عليّ أن أواجه زوجتي. لكن كل ما قاله لي هو: لماذا تسألني؟ تحدث إلى نفسك!» وقد فكّرت في هذه الكلمات لبرهة من الزمن قبل أن أستوعبها. وقد فهمتها بعد أن استعدت أحد اقوال بعل شيم الذي قال: «هناك تفكير وهناك حديث وهناك عمل. التفكير للتعامل مع الزوجة، والحديث للتعامل مع الأطفال، والعمل يوجّه إلى الخدم. ومن يُتقن هذه الأمور الثلاثة، يلاحظ أن الخير يتزايد بين يديه». بعدها أدركت أن معلّميّ عنى بذلك أنَّ «كلّ شيء يعتمد عليَّ أنا نفسي».

هذه القصة تنطبق على «أعمق المشاكل وأكثرها صعوبة في حياتنا»، وهي الاصل الحقيقي للنزاع ما بين الإنسان والآخرين.

وعادة ما يفسّر النزاع إمّا من طريق الدوافع، حيث يعِي كلٌّ من طرفي النزاع أسباب الصراع، والاوضاع الموضوعيّة والعمليات التي تُشكّل أساساً لهذه الدوافع، حيث إنَّ كلا الطرفين واقعٌ في النزاع. أو من طريق تحليل نشوئه، فنحن نحاول اكتشاف التعقيدات اللاواعية، فهذه الدوافع يُنظر غليها كمجرّد أعراض مرَضيّة، وللمضايقات العضويّة نفسها. وهنا يتطابق المبدأ الحسيديّ مع هذا المفهوم، أي أنَّ الإشكالات الخارجيّة، تُستَمدُّ من الحياة الداخلية. لكنّ هذا الامر يختلف في نقتطين جوهريّتين، الاولى مبدئيّة والثانية تطبيقيّة، وهذه الأخيرة أكثر أهميّة من الأولى.

إنَّ الفروق المتعلّقة بالأُسس هي أنَّ المبدأ الحسيديّ لا يهتمّ باكتشاف التعقيدات النفسيّة بشكل مُحدّد، وإنّما بمواجهة الإنسان ككلّ. وهذا على أيّة حال يُعتبر فرقاً كميّاً من دون شكّ، فالمفهوم

الحسيديّ ينشأ من المعرفة بأنّ عزلة العناصر والعمليّات الجزئيّة تُعيق فهم الكلّ. أمّا ذلك التحوّل الحقيقيّ والتجدُّد الحقيقيّ للفرد أوّلاً، ولاحقاً للعلاقة ما بينه وبين زملائه، فيستطيع الحصول عليه فقط من طريق فهم الكلّ ككلّ. (لنضعها بشكل متناقض: إنَّ البحث عن مركز الجاذبية يؤدّي إلى إحباط محاولة التغلّب على الإشكاليات المُحدقة بشكلٍ كلي) وهذا لا يعني عدم وجود حاجة للاهتمام بظواهر الروح ككلّ، ولكن يجب ألّا يكون أحدها وبشكل كبير مركزاً للانتباه، كما لو أنَّ كلَّ الأشياء الأخرى مستمدَّة منه. بدلاً من ذلك تُتَّخذ كلُّها كنقاط بدء، لا على صعيد فردي فقط وإنّما كذلك في كلِّ العلاقات الحيويّة الخاصة بها.

أمّا الفرق التطبيقي فهو أن الرجل الحسيديّ لا يتمُّ التعامل معه كموضوع اختبار، ولكن تتمُّ دعوته لان «يُصحِّح نفسه». أوّلاً على الإنسان نفسه المعرفة أنّ حالات الصراع بين النفس والآخرين ليست إلّا تأثيرات لأوضاع الصراع في روحه هو. بعد ذلك عليه أن يحاول التغلُّب على هذا الصراع الداخلي، بحيث يمكنه الذهاب بعد ذلك إلى زميله والدخول في علاقات جديدة متغيِّرة معه.

يحاول الإنسان بشكل طبيعي تجنُّب هذا التغيير الحاسم، والبغيض جداً لديه في علاقته المألوفة بالعالم، وذلك بإرجاعه ـ هكذا يدعوه، أو بالأحرى روحه تدعوه، هذا إنْ كانت روحه هي التي تدعوه فعلاً ـ إلى حقيقة أنّ كلّ نزاع يحدث بين طرفين. فإن كان متوقِّعاً أن يحرِف انتباهه عن الخارجي نحو نِزاعه الذاتي الداخلي، عليه أن يتوقّع نفس الشيء من خصمه. ولكنَّ هذا التوجُّه، حيث ينظر الإنسان إلى نفسه كفرد متميّز عن الآخرين لا كشخص متفوّق والذي يساعده على تغيُّره تجاه تغيُّر العالم، يحتوي على خطأ جوهري تستنكره التعاليم الحسيديّة.

إنَّ الأمر الأساس، هو البَدء بالنفْس، وهنا ليس لدى الإنسان في هذا العالم ما يهتمُّ به غير بدايته هو، وكلُّ توجُّه آخر يمكن أن يصرِف انتباهه عمّا سوف يبدؤه، ويُضعف مبادرته، ويحبط كلّ ما شرَع بفعله بجرأة.

قال الرابي بونام:

يقول حكماؤنا: «ابحث عن السلام في المكان الذي أنت فيه. إذ ليس بمقدورك أن تجد السلام في أي مكان مثل نفسك»، ونقرأ في المزمور: «لا سلام في عظمي بسبب خطيئتي»، وعندما يصنع المرء سلاماً في نفسه فإنَّ بمقدوره أن يصنع السلام في كلِّ العالم.

مع ذلك فإنَّ القصة التي ابتدأت بها لا تقيّد نفسها بإظهار الأساس الحقيقيّ للنزاعات الخارجيّة، ألا وهو النزاعات الداخلية عموماً، ويحدِّد بعل شيم بأقواله تماماً ما في النزاع الداخلي من حَسم. فهو كما يرى نزاع بين ثلاثة مبادئ في الإنسان والحياة. مبدأ الفكر، ومبدأ الكلام، ومبدأ العمل. فأصل كلّ نزاع بيني وبين زملائي هو أنَّني أقول ما لا اعنيه، وبالتالي لا أفعل ما أقول. وهذا يربك مرّةً تلو المرّة وبشكل متزايد العلاقات ما بيني وبين الآخر. وأنا في عدم تكاملي الداخلي لا أملك القدرة للسيطرة عليه، وعلى العكس من كلِّ تخيُّلاتي، أصبح عبداً له، ومن طريق تناقضاتنا وأكاذيبنا، نرعى أوضاعاً مأزومة ونمدُّها بالقوة كي تستعبدنا. هنا لا توجد طريق للخروج سوى الإدراك السليم. فكلُّ شيء يعتمد عليَّ أنا، والقرار السليم هو أنّني يجب أن أصحِّح نفسي.

ولكن ولكي يكون الإنسان قادراً على هذا العمل، عليه أوّلاً إيجاد طريقه بين العناصر القليلة الأهميّة والثانويّة لوجوده ولنفسه، وعليه إيجاد نفسه. لا الأنا النافهة للشخص الأناني، بل النفس

العميقة للشخص الذي يعيش بعلاقة مع العالم. وهذا أيضاً يتعارض مع كلّ ما هو مألوف لدينا.

سوف أنهي هذا الفصل بنكتة قديمة قالها أحد الصدّيقين، وقد روى الرابي حانوخ هذه القصة:

يُحكى أنَّ رجلاً كان شديد الغباوة، فعند استيقاظه في الصباح كان من الصعب عليه أن يجِد ثيابه، وفي كلّ مساء كان يتردَّد في الذهاب إلى السرير من شدَّة تفكيره في المصيبة التي ستقع عليه في الصباح التالي، وفي إحدى الأمسيات بذل مجهوداً عظيماً وأخذ ورقة وقلم رصاص، وأخذ يسجّل أين وضع كلّ قطعة من ملابسه. وإذ كان عارياً لاحظ بالضبط أين وضع ثيابه، وفي الصباح التالي كان مسروراً في نفسه، فأخذ قصاصة الورق بيده وقرأ «القبعة» كانت هناك، تناولها ووضعها على رأسه. «سروال» كان مُلقىً هناك، فأخذه ولبسه، وهكذا استمرّ الحال إلى أن لبس ثيابه.

«كلُّ هذا حسن» ثم تساءل بذعر: «ولكن أين أنا نفسي؟»، «أين أنا في هذا العالم؟» نظر هنا وهناك باحثاً، لكنّ بحثه كان عقيماً، إذ لم يستطع أن يجد نفسه. «وهذا الأمر معنا نحن» أضاف الرابي.

## ٧. علينا ألّا ننشغِل بأنفسنا

زوّج الرابي حايم من مدينة زانس (تُدعى الآن زاكس وهي في غاليسيا الغربيّة) ابنه لابنة الرابي أليعيزر، وفي اليوم التالي للزفاف، ذهب لزيارة والد العروس، وقال له: «الآن وقد أصبحنا نمتُّ لبعضنا بصِلة، فإني أشعر بأنّي قريب منك وبإمكاني أن أخبرك ما يختلج في قلبي. انظر! لقد كسا البياض شَعري ولحيتي، مع أنَّني لم أخلص بعد!»

أجابه الرابي أليعيزر: «أوّاه يا صديقي، إنّك تفكّر فقط في نفسك، فهلّا نسيت نفسك وفكّرت في العالم؟»

يبدو أنَّ ما يقال هنا مناقضٌ لكلِّ ما سبق أن قلته حتى الآن عن التعاليم الحسيديّة، فقد سمعنا أنَّ على كلِّ شخص أن يبحث في قلبه، ويختار طريقه الخاصة به، ثم يحصل على وِحدة كيانه مبتدئاً بذاته. والآن يقال لنا إنّ على المرء أن ينسى نفسه. والحقيقة هي أنَّنا لو فحصنا هذه الوصية عن كثب، لوجدنا أنّها لا تتطابق فقط مع الآخرين، وإنّما تتلاءم مع الكلّ كعلاقة ضرورية ومرحلة ضرورية في مكانها الخاص. على المرء أن يسأل هذا السؤال فقط «من أجل ماذا؟» من أجل ماذا عليَّ أن أختار طريقاً خاصاً؟ ومن أجل ماذا عليّ أن أوحِّد كياني؟ أمّا الجواب فهو: ليس هذا من أجلي، وهذا هو هدف الوصية السابقة: أن نبدأ بأنفسنا. أن نبدأ بأنفسنا على أن ننتهي بأنفسنا. أن يبدأ المرء بنفسه من دون أن تكون نفسه هي الهدف. وأن يفهم نفسه ولكن من دون أن ينشغل بنفسه.

نحن نرى الصدّيق، رجلاً لطيفاً، حكيماً، تقيّاً. يوبّخ نفسه في كِبر سِنه لعدم قيامه بتحوّل صحيح، والردّ عليه هو أنّه يبالغ جداً في تصوير خطاياه، ويقلّل جداً من أعمال التكفير التي قام بها حتى الآن، ولكن ما يقوله الرابي أليعيزر يذهب لما هو أبعد من هذا، إنّه يقول وبشكل عام:

«لا تواصل الاكتراث بالأخطاء التي وقعتَ فيها، ولكن الجأ إلى قوّة الروح التي تضيّعها الآن على التأنيب الذاتي، بعمل ذي علاقة بالعالم كما أنت مقدَّر له. عليك ألّا تنشغل بنفسك، ولكن انشغل بالعالم».

قبل كلّ شيء، علينا أن نفهم وبشكل صحيح ما قد قيل هنا عن

التحوّل turning فالمعروف أنَّ التحوّل يُعتبر شيئاً مركزيّاً في المفهوم اليهوديّ لطريق الإنسان. إذ بإمكان التحوّل أن يجدِّد الإنسان من الداخل ويُغيِّر مكانته أمام الربّ، بحيث إنّ من يتحوّل يُشاهد واقفاً في مرتبة أعلى من مرتبة الصدّيق الكامل الذي لا يعرف هاوية الخطيئة، ومع ذلك فإنّ التحوّل يعني هنا شيئاً أعظم من التوبة وأعمال الكفّارة. إنّه يعني أن المرء الذي تمَّ فقدانه في متاهة الأنانية حيث كان يضع نفسه هدفاً لذاته، يعكس كلَّ كيانه، ويجدُ طرقه نحو الربّ. هذه هي طريق العمل الخاص بهذا الإنسان الخاصّ المقدّر من الربّ، ويمكن للتوبة فقط أن تكون دافعاً لإبطال عملٍ كهذا. فمن يستمرّ في إقلاق نفسه بالتوبة، والذي يُعذِّب نفسه بفكرة أن أعمال التوبة التي يقوم بها ليست كافية، ويكبح أفضل طاقاته يُبْطل هذا العمل.

في احتفال يوم الغفران، حذّر الرابي من كير Ger من تعذيب النفس، قائلاً:

«إنّ من يخطئ ويتحدّث عن خطئه ويفكّر به طيلة الوقت لا يتخلّص من الشيء الأساس الذي قام به خارج نطاق تفكيره، ومهما فكّر المرء في داخله، فإن روحه تكون موجودة بشكل كلّي تماماً في ما يفكّر به. وهكذا فهو يسكن في الأساس الذي قام به. والأكيد أنَّه لم يكن بمقدوره أن يتحوّل، إذ إنّ روحه ستنمو بغلاظة وقلبه سيصاب بالعنَد، وبالإضافة لهذا فقد يغلبه الغمّ. ماذا عنك؟ أزح القذارة بهذه الطريقة، أو تلك. مع ذلك تظلّ دائماً قذارة. هل وقعت في الخطيئة أم لم أقع؟ بماذا تستفيد السماء من هذا الشيء؟

بدلاً من الوقت الذي أقضيه مفكِّراً في هذا الأمر، يمكنني أن أصنع من الجواهر عِقداً تسرُّ به السماء. لهذا فهو مكتوب: «ابتعد

عن الشرّ وافعل الخير، تحوّل بعيداً وبشكل كلّي عن الشرّ، ولا تقترب منه، وافعل الخير. هل فعلت خطأً ما؟ أبطله بفعل الصواب».

مع ذلك فإنّ الأمر المهم في قصّتنا يذهب لما هو أبعد من ذلك. إذ ليس على الإنسان أن يعذّب نفسه باستمرار بفكرة أنّه لم يحصل بعد على التوبة بشكل كافٍ، ولا يهتم أساساً بخلاص روحه ومصيره الشخصي في الأبدية. برفض هذا الهدف تضع الحسيديّة خاتمةً لهذا مشتقّةً بشكل عام من التعاليم اليهوديّة. إنّ إحدى النقاط الرئيسة للخلاف ما بين المسيحيّة واليهوديّة هي أنّ المسيحيّة تأخذ خلاصَ كلّ شخص كهدف أعلى. أمّا اليهودية فتنظر إلى روح كلّ إنسان على أنّها خادمة لخليقة الربّ، التي من طريق عمل الشخص تصبح مملكةً للربّ. لهذا ليس لأيّة روح هدف بذاتها وبخلاصها النهائي. صحيح أنّ على كلّ شخص أن يعرف نفسه، وينقّي ذاته، بحيث تكون تلك الذات كاملة، لكن لا من أجلها ولا من أجل سعادتها الفانية وبهجتها الخالدة، ولكن من أجل العمل المقدَّر أن تقوم به في العالم.

وهنا يعتبر السعي وراء الخلاص مجرّد شكل أعلى من الهدف الذاتي. هذا الهدف الذي ترفضه الحسيديّة بشكل مؤكّد جداً، وخصوصاً في حالة الرجل الذي وجد ذاته وطوّرها. قال الرابي بونام: «الآن أخذ قورح. ماذا أخذ؟ أراد أن يأخذ نفسه، لذلك لم يفعل ما يستحق القيمة». هذا هو ما يعارض به بونام، قورح الأبدي بموسى الأبدي، الرجل «المتواضع» الذي لا يوجّه أعماله نحو نفسه. يقول الرابي بونام: «في كلّ جيل تعود روح موسى وروح قورح، ولكن إنْ رغبت روح قورح مرّةً واحدة في الآخرة الخضوع لروح موسى، فإنّ قورح سيحصل على الخلاص».

ولهذا يرى الرابي بونام أنّ تاريخ البشرية وهو في طريقه نحو الخلاص يتأثّر بنوعين من الرجال: المتكبّرون الذين يفكرون بأنفسهم بشكل متعالٍ، والمتواضعون الذين دائماً ما يفكّرون في هذا العالم.

بعد موت الرابي بونام، قال أحد تلاميذه ـ المذكور سابقاً، الرابي من كير، الذي اقتبست من موعظته في يوم الغفران بضع جمل ـ «كانت لدى الرابي بونام مفاتيح كلّ السماوات، ولِمَ لا؟ لقد كان رجلا لا يفكّر في نفسه لهذا أُعطي كلَّ المفاتيح».

يُعتبر الرابي ماندل من كوتزاك، أهم تلاميذ الرابي بونام، وقد كان ذا شخصية مأساويّة بين الصدّيقين. قال مرّة في اجتماع للمصلّين: «ماذا بعد كلّ شيء، ما الذي طلبته منكم؟ لقد طلبت ثلاثة أشياء فقط: لا تنظروا بالخفاء خارج أنفسكم، ولا تنظروا بالخفاء داخل أنفسكم، ولا تجعلوا من أنفسكم هدفاً لكم». ومعنى هذا: أوّلاً، على كلّ شخص أن يحفظ ويقدّس روحه بخصوصيّتها وبمكانها، ولا يحسد خصوصيّةَ ومكان الآخرين. ثانياً، على كلّ شخص ان يحترم أسرار الروح لدى قرينه من الرجال باهتمام وحياء ومن دون تطفُّل. ثالثاً، على كلّ شخص في علاقته بالعالم أن يكون حذراً ألّا يضع نفسه هدفاً لذاته».

## VI. هنا حيث يقِف الإنسان

اعتاد الرابي بونام أن يحكي للشباب الذين كانوا يزورونه للمرة الأولى حكايةً عن الرابي إسحق ابن الرابي يقيل من كراكو. فبعد سنين طويلة من الفقر الشديد الذي لم يستطع أن يزحزح إيمانه بالربّ، حلم أنّ شخصاً يأمره بالذهاب إلى براغ للبحث عن كنز تحت جسر يقود إلى قصر الملك، وعندما تكرّر الحلم للمرّة الثالثة،

عقد الرابي إسحق العزم على السفر إلى براغ. كان الجسر محروساً من قِبل رجال الأمن ليلاً ونهاراً ممّا منعه من الحفر لإخراج الكنز. مع ذلك فقد كان يذهب إلى هناك كلّ يوم من الصباح حتى المساء وهو يلفُّ ويدور حول المكان، وفي إحدى المرّات اقترب منه رئيس الحرس الذي لاحظ تحركاته وسأله بشيء من اللُّطف إن كان يبحث عن شيء أو ينتظر أحداً، فأخبره الرابي إسحق عن الحلم الذي تسبّب بمجيئه إلى ذلك الجسر من بلاد بعيدة. ضحك رئيس الحرس وقال: «وهكذا بسبب حلم انتعلت حذائك يا مسكين وأتيت إلى هنا! لو أنني أؤمن بالأحلام لفعلت مثلك وذهبت إلى كراكو إلى بيت أحد اليهود المدعو إسحق بن يقيل وحفرت تحت الفرن لإخراج كنزٍ كنت قد حلمت به، ولكن كيف لي أن أذهب إلى كلّ بيت يحمل صاحبه هذا الاسم، إذ إنّ نصف يهود المدينة يدعون إسحق بن يقيل!» ثم ضحك ثانية. فما كان من الرابي إسحق إلّا ان عاد مسرعاً إلى بيته وحفر تحت الفرن وأخرج الكنز الذي حلم به رئيس الحرس، وبعدها بنى بيت الصلاة الذي يحمل اسمه.

وكان الرابي بونام يضيف إلى ذلك: «أدخل هذه القصة في قلبك، ثم افعل حسب مغزاها: بمعنى أنّ هناك شيئاً لا يمكنك إيجاده في أيّ مكان في العالم، حتى لدى الصدّيقين، ومع ذلك فهناك مكان يمكنك إيجاده فيه».

والواقع أن هذه القصة هي قصة قديمة جداً، ومعروفة لدى العديد من الأدباء الشعبيّين. لكن الحسيديّة أعادت تشكيلها بعناية. مع ذلك لم تزرع في العالم اليهوديّ بشكل سطحي، إنّما أُعيدت صياغتها وفق اللّحن الحسيديّ ولكن من دون القيام بأي تغيير حاسم. فالتغيير الحاسم هو ذلك الذي أصبح واحداً، كما يقال، وإن الحقيقة الحسيديّة تتلألأ من خلال كلماته. لم يكن لدى رجل الدين الذي

سردها، ملحقاً «روحيّاً»، مع ذلك، فعلى الأقل اكتشف معناها الحقيقي وجعله واضحاً للعيان.

هناك شيء ما يمكن إنجازه في مكان واحد، إنه كنز عظيم يمكن تسميته بإنجاز الوجود. أمّا المكان الذي يمكن أن يتواجد فيه هذا الكنز، فهو المكان الذي يقف عليه الإنسان. فمُعظمنا يدرك الحقيقة في لحظات فريدة إدراكاً واضحاً من دون تذوّق لإنجاز الوجود، بحيث إن حياتهم لا تشارك في وجود مُنجَز وحقيقيّ، كما لو أنّها التفتْ على الوجود الحقيقي. مع هذا فنحن نشعر بالنقص في كلِّ لحظة، بل إنّنا نجهد في أن نجد ـ في مكان ما ـ ما نبحث عنه، وفي مكان ما في إحدى مقاطعات العالم، أو في العقل، ما عدا المكان الذي نقف عليه، والذي وُضعنا فيه، هناك لا في مكان آخر يمكن أن يُعثر على الكنز، فالبيئة التي أشعر بأنها هي البيئة الطبيعية، والموقف الذي تمّ اختياره لي كقدرٍ، والأشياء التي تحدُث لي يوماً بعد يوم، كلُّ هذا يحتوي على عملي الحقيقي، وعلى إنجاز من هذا النوع للوجود كما هو مُنفتح أمامي. قيل عن أحد السادة التلموديين، إنّ مسالك السماء واضحة له كوضوح شوارع بلدته. في الحسيديّة ينقلب الأمر، فإنه لأعظم شيء هو إن كانت شوارع بلدة الإنسان واضحة له كوضوح مسالك السماء، فالأمر هنا، حيث نقف هو أن علينا المحاولة لجعل النور الخفيّ للحياة الإلهيّة، هو الأكثر إشراقاً.

ولو كانت لدينا سلطة على نهايات الأرض، فلم تكن لتعطينا ذلك الإنجاز للوجود الذي يكرّس العلاقة بالحياة القريبة التي يمكنه أن يمنحنا إيّاها، ولو كُنّا نعرف أسرار العوالم العليا، فإنّها لم تكن لتسمح لنا بالمشاركة الحقيقيّة بشكل أكبر في وجود حقيقي كما لو كنّا سنتمكّن من تحقيقه بأن نقوم بقدسية بعمل واجباتنا اليوميّة. إنَّ كنزنا مخفيٌّ تحت موقد بيتنا.

يقول بعل شيم، بأنه لا توجد هناك أيّة مواجهة مع شخص ما أو شيء ما في مسيرة حياتنا تخلو من أهميّة خفيّة. فالناس الذين نُعايشهم أو نقابلهم، والحيوانات التي تُساعدنا على أعمال الزراعة، والتراب الذي نحرثه، والمواد التي نشكّلها، والأدوات التي نستخدمها، كلُّها تحتوي على جوهر روحيٌّ غامض، يعتمد علينا للوصول إلى اشكاله النقيّة وإلى الكمال. وإن أهملنا هذا الجوهر الروحي المُلقى في طريقنا، وفكّرنا فقط في مفاهيم الإمور اللحظيّة، من دون إيجاد علاقة حقيقيّة بالكائنات والأشياء التي نأخذ نصيباً من حياتها كما تأخذ هي نصيباً من حياتنا، فنحن بأنفسنا سوف نمتنع عن الوجود الحقيقيّ المُنجز.

إنّ قناعتي هي أنّ هذا المبدأ خفيٌّ في جوهره. فالثقافة الأكثر علوّاً للروح، تظلُّ قاحلةً بشكل أساس وعقيمة، إلّا إذا بدأ ماء الحياة بالانسكاب يوماً بعد يوم في الروح، آتياً بتلك المواجهات الصغيرة التي نعطيها استحقاقها، وأما القوة الأكثر هولاً فهي حقيقةٌ لا قوّة لها من دون حصولها على الميثاق السري للعلاقات المتواضعة والمساعِدة، سواء مع كائن غريب أم مع آخر قريب.

هناك بعض الأديان التي تنظر إلى إقامتنا في الأرض كحياة غير حقيقيّة. بل إنّ تعاليمها تقول بأنّ كلّ ما نراه ما هو إلّا مجرّد مظهر يخفي وراءه جوهراً علينا معرفته، أو أنّها ساحة أماميّة للعالم الحقيقيّ، ساحة أماميّة علينا أن نقطعها من دون أن نعيرها اهتماماً حقيقيّاً، وعلى العكس من ذلك فإنّ تعاليم اليهودية تقول إنّ ما يفعله الإنسان الآن وبمقاصد مقدّسة، لا يقل أهميّة ولا يقلّ صِدقاً عن الحياة في الآخرة. وقد انعكس هذا المبدأ بشكل كامل في الحسيديّة.

قال الرابي حانوخ: «تؤمن الأمم الأخرى أيضاً أن هناك عالمين، ويقولون أيضاً «في العالم الآخر»، والفرق هو أنّهم يعتقدون أنّ العالمين منفصلان ومتباعدان، لكن إسرائيل يعتقد أن العالمين إنما هما بالجوهر عالمٌ واحد، وسوف يعودان واحداً حقّاً».

إنّ العالمين في حقيقة جوهرهما عالم واحد، لكنهما انفصلا فقط. مع ذلك سيعودان إلى ما كانا عليه مرة أخرى كما هما في حقيقة جوهرهما. أما الإنسان فقد خُلق من أجل توحيد هذين العالمين، وهو يشارك باتجاه هذه الوحدة في العيش المقدّس، وفي إقامة علاقة مع العالم الذي وُضع فيه، وفي المكان الذي يقف عليه.

قيل مرة للرابي فنحاس إنّ المحتاجين يعانون ضائقة شديدة، فشعر بغمّ يستولي عليه، ثم رفع رأسه وقال: «دعونا نأتي بالربّ إلى هذا العالم»، ثم صاح: «بعدها نتغلب على كلّ حاجة»، ولكن هل هذا أمر ممكن، أن نأتي بالربّ إلى العالم؟ أليست هذه فكرة تنمّ عن وقاحة وعجرفة؟ كيف تجرؤ دودة دنيئة أن تتدخّل في أمر يعتمد كليّاً على نعمة الربّ، كم سيتكرّم الربّ من نفسه على خليقته؟

هنا أيضاً يتواجه المبدأ اليهودي مع مبادئ الأديان الأخرى، ومرّة أخرى في الحسيديّة يجد تعبيره الكامل. فنعمة الربّ تكمن بشكل دقيق في أنّ الربّ يرغب بأن يكسب الإنسانُ الذات الإلهية، فهو أي الربّ يضع ذاته، إن جاز التعبير بين يدي الإنسان. لدى الربّ رغبة في القدوم إلى عالمه، لكنه يريد أن يأتي إليه من خلال الإنسان. هذا هو سرّ وجودنا، وفرصة الإنسان الأعلى للبشرية.

كان الرابي من كوتزاك يحيّر زائريه من المتعلّمين بهذا السؤال، «أين هو مسكن الربّ؟»، فما كان من أولئك الزائرين إلّا الردّ عليه بالضحك متسائلين: «ما هذا السؤال! ألا يملأ مجْد الربّ العالم

بأسره؟» فيكون ردّه عليهم بالقول: «إن مسكن الربّ حيث يدعوه الإنسان إلى الدخول».

هذا هو الغرض النهائي، أن ندعو الربّ إلى الدخول، ولكن بإمكاننا أن ندعوه إلى لدخول حيث نقف بالضبط، وحيث نعيش، حيث نعيش الحياة الحقيقية. وإذا ما حافظنا على علاقة مقدّسة مع العالم الصغير الذي هو محطّ ثقتنا، وإذا ساعدنا المادة الروحية المقدّسة في أن تنجز نفسها في ذلك القسم من الخليقة الذي نعيش فيه، نكون بذلك نؤسّس في مكاننا هذا مسكناً للحضرة الإلهيّة.

* * *

# الكتاب الخامس

# تعاليم بعل شيم طوف حول العلاقة بالربّ

**مقدّمة:**

يحتوي هذا النص (انتهى العمل به بالتمام منذ سنين طويلة) على فصل من الشذرات، تمّ نقلها كاقتباسات في كتب التلاميذ وتلامذة التلاميذ، من كلام رجل لم يقمْ بتأليف أي كتاب. هذا الرجل هو أحد الشخصيات القياديّة في التاريخ الروحيّ لليهوديّة، وقائد تلك الحركة اليهودية القوية المدعّوة بالحسيديّة *Hasidut*، חסידות هذه الكلمة التي يُمكن ترجمتها إلى الإنجليزية بعيداً عن المصطلح اللاتيني *pietas* المتطابق معها، ويمكن لمعناها أن ينتقل بسهولة من خلال إعادة صياغته، كأن نقول إننا نحب العالم في الربّ، وعلاوة على ذلك، فهذا الرجل هو واحد من الشخصيات المركزيّة في التاريخ الدينيّ للقرن الثامن عشر، ونسخة مطابقة لشخصية زينزيندورف (بالتأكيد لا يعلم بأنه ولد ومات في نفس السنة التي ولدتْ وماتت فيها تلك الشخصية). ومن خلال إعادة اكتشاف «الوقوف بالمقابل»، تمّ إنجاز التبادليّة الحقّة التي اكتشفها الألمان في الارتباط بالمشاعر، واكتشفها اليهوديّ البولنديّ بشمول كلّ الحياة العالميّة. (تنتهي التكملة الفلسفيّة الألمانية عند شليرماخير

الشاب، أمّا اليهودية فتبدأ بعمل هيرمان كوهين في سِنيّ شيخوخته).

في الوقت الذي تعلّم فيه بعل شيم أن يهتمّ بمساهمة اليهودية في العمل الإنساني، أصبح كما هو محتمل موضعَ تمجيد كمؤسِّس للصوفيّة الحقيقيّة والنشطة. أي الصوفيّة التي لا تنظر إلى العالم كخداع يتوجّب على الإنسان أن يبتعد عنه إن أراد الوصول إلى الكينونة الحقّة، وإنّما كحقيقة بين الربّ وبين الإنسان، حيث تظهر التبادليّة نفسها موضوعاً لرسالة الخلق الموجّهة إليه، موضوع خدمته التعويضيّة للخَلق، المقدّر لها أن تحصل على الخلاص من خلال اللِّقاء ما بين الحاجة الإلهية والحاجة البشرية. لهذا فالصوفيّة من دون خليط المبادئ ومن دون إضعاف للتعدُّديّة التي نعيشها جميعاً في سبيل وحدة الكلّ التي ستتمّ ممارستها (*Yehud unio* لا تعني وحدة الروح مع الربّ، ولكن وحدة الربّ مع مجْده الذي يسكن في العالم). هي الصوفيّة التي يمكن أن ندعوها هكذا لأنّها تحفظ فوريّة العلاقة، وتحفظ تماسُك المطلق وتُطالب بتدخّل الجميع، وللتأكيد يمكن للفرد أيضاً أن يدعوها ديناً لمجرّد السبب نفسه. إنَّ اسمها الانجليزيّ الحقيقيّ هو ربما: العطاء. ولكن إذا ما رغب أحدهم حقّاً أن يدرك كلمات بعل شيم الموجودة في هذا النص، فإنَّ عليه أن يعمل جاهداً على نسيان كلّ ما يعرفه عن التاريخ وكلّ ما يتخيّله ويعرفه عن الصوفيّة، بينما هو يقرأ ويستمع إلى الصوت البشري الذي يتحدّث اليوم، وهنا، لأولئك الذين يقرأون اليوم وفي هذا المكان.

* * *

## عن المعرفة

يقول الربّ: «هل سيبتعدون عني ويحفظون تعاليمي!»

يشرح هذا القول كالتالي:

إنّ التقدير النهائي للمعرفة، هو أنّنا لا نستطيع أن نعرف. مع ذلك فهناك نوعان من المعرفة: الأوّل هو عدم معرفة مباشر، كأن لا يبدأ المرء لا بالبحث ولا بالتعرف، إذ إنّه حقّاً من المستحيل أن يعرف، وأمّا الآخر، فهو الشخص الذي يفتّش ويبحث إلى أنْ يعرف بأنّ المرء لا يستطيع أنْ يعرف. أمّا الفَرق بين الاثنين فهو، مع من يمكن مقارنتهما؟

يمكن مقارنتهما برجلين رغِبا في معرفة الملك، فالأوّل دخل إلى كلّ حجرات القصر، واستمتع بكنوزه وقاعاته الفخمة، ثم أدرك بأنّ ليس بإمكانه معرفة الملك. أمّا الثاني فقال في نفسه: بما أنّه من المُتعذّر التعرُّف إلى الملك، فلا حاجة إلى دخول كلّ حجرات القصر، وإنّما الأفضل أن نتكيّف مع عدم المعرفة.

من هنا علينا أن نفهم أهميّة كلمة الربّ التي تقول: لقد ابتعدوا عني، بمعنى أنهم تخلّوا عن معرفتهم لي، إذ ليس هذا ممكناً، ولكن هل ابتعدوا عني ثم حفظوا تعاليمي من دون بحث أو معرفة!

لماذا نقول: «ربّنا وربّ آبائنا؟»

هناك نوعان من الرجال الذين يؤمنون بالربّ، أحدهما يؤمن لأنّه ورث ذلك عن آبائه، وهذا يكون إيمانه قويّاً، والآخر قد توصّل إلى الإيمان من طريق البحث وهذا هو الفرق بين الاثنين:

تكمن مأثرةُ الأوّل في حقيقة أنَّ إيمانه لا يمكن زحزحته مهما خاضَ من مجادلات مع الآخرين، إذ إنَّ إيمانه ثابت لأنّه أخذه عن آبائه. مع ذلك فلديه نقصٌ يعاني منه، وهو أنَّ إيمانه أمرٌ بشري تعلمه

من دون معنىً أو فهم، وأمّا مأثرةُ الثاني فتكمن في حقيقة كونه توصّل إلى الربّ من طريق البحث، فقد اختار إيمانه بنفسه. مع ذلك فلديه نقصٌ أيضاً، وهو أنّ إيمانه يمكن أن يتعرّض لاهتزاز من طريق إثبات العكس. أمّا من يتوصّل إلى الإيمان بكلا هاتين الطريقتين، فلا مأثرةَ لديه. لذلك نحن نقول: «ربّ إبراهيم وربّ إسحق وربّ يعقوب»، ولا نقول: «ربّ إبراهيم وإسحق ويعقوب» وبهذا قيل: إسحق ويعقوب لا يمكنهما أن يرتكزا على تقاليد إبراهيم وحده، إنّما بحثا بنفسيهما عن الربّ.

## عن الوهج والعمل

لقد أخذ لنفسه صفة الوهج(*)(١)، واستفاق من نومه بوهج، ذلك لأنّه مقدّس، وسيصبح إنساناً آخر ويستحقّ أن يخلِق، وأن يصبح مثل الربّ تقدّس اسمه عندما خلَق عالمه.

كلّ ما بإمكانك فعله، افعله بقوة! بمعنى ربط العمل مع قوة الفكر. كما قيل عن انوخ، إنّه كان إسكافياً وكان في كل قطبة من مثقابه يخيط الجلد العلويّ مع الشمس، جامعاً الربّ المقدّس مع المجْد الكامن(٢).

---

(*) إنّ الأعداد في هذا القسم تعود إلى الملاحظات التفسيريّة في نهاية الكتاب الخامس.

(١) «نوعيّة الوهج».
المعنى هنا هو أن الصفة الإلهية «للاستعداد»، هي القوى الملائمة والمؤثّرة للإنسان المخلوق على صورة الربّ. ففي الصباح يستيقظ الإنسان قبل أن يقع في الخطيئة، في صورة نقيّة من الشبه بالربّ. وفي كلّ صباح يتعلق الأمر به، كما كان الوضع في الزمان الأوّل سواء فهم أم أفسد ما قد خُصّص له.

(٢) «الربْط ما بين الربّ المقدّس والمجْد الساكن».

يقول حكماؤنا: «جاء ميخا وأقامها على أمور ثلاثة»[1]، ذلك أنّه دعم القانون بثلاثة أعمدة يقوم عليها العالم، وهي: «اعمل بعدل» هذه هي التقوى، «وأحبب الرحمة»، هذه هي الأعمال الصالحة، «وكن متواضعاً مع الربّ»، وهذا هو العمود الأوسط. أمّا نظام الحقّ فهو أن يكون فمك وقلبك واحداً، وألّا ينقادا إلى هدف يُضلّك، أو إلى قوى الشرّ التي تُدعى «الميت»، لهذا يقول حكماؤنا: «امشِ بتواضع كما في الجنازة، واستقبل العروس». أوّلاً الميت، ثم السيطرة على قوى الشرّ، وبعد ذلك تدخل العروس. ذلك أن من

---

إنَّ الإنسان الذي بدأ الوحدة في نفسه بين عالم الفكر وعالم العمل، يعمل على الاتحاد ما بين العالمين، أي بين الربّ وخليقته، حيث يدع شخينا خاصته («الساكنة»)، مجد الربّ أن يسكن.

وعند القيام بكلّ فريضة، على الإنسان أن يقول: «إنّني أقوم بهذا من أجل اتحاد الربّ، ليكن مباركاً، مع شخينا خاصته». لكنّ هذا يمكن أن يكون تحريفاً للتعليم المُخصص لفهم هذا الاتحاد كحدث «في» الربّ. فإنّ تجمّع شخينا نفسها مع الخليقة، يمكن أن يفهم على أنّه انفصال داخل الربّ. إذ لا يوجد تلازم حتّى غير المشروط كهذا، يمكن ان يفهم على أنّه نقص في كمال سموّه. إن التناقض المؤجّل للتأثير المُتداخل في العمل البشري إنّما يملك حقيقته في داخل الان وهنا، وسوف يصبح لا شيء ان ارتبط بمفهوم التغير في كينونة الربّ.

(١) «جاء ميخا وأقامها على ثلاثة أشياء».

سمح التلمود (Makkot 23 f.) بأن يتمّ إنقاص الفرائض الستمائة وثلاث عشرة، وكذلك المحرّمات التي تلقّاها موسى على جبل سيناء، إلى إحدى عشرة عند داوود، وست عند إشعياء، وثلاث عند ميخا، وواحدة فقط عند حبقوق، بحيث لم تعُد هناك أيّة أهميّة للفريضة، وإنّما وعدٌ مفاده «إنّ الرجل المجرّب سوف يعيش من خلال ثقته». هذه هي جملة ميخا، أمّا «امشِ بتواضع»، فقد فسّرها التلمود بأنّها كالإنسان الذي رافق العروس إلى غرفة الدُّخلة ورافق الميت إلى «بيت الحياة»، ولكن بالنسبة لبعل شيم، فإنَّ هذه الجملة تصبح مرّةً أخرى رمزاً لعمل حقيقي.

يوحِّد فمه مع قلبه، فإنّما بذلك يوحِّد العريس مع العروس، أي الربّ المبارك مع المجْد الكامن.

من خلال التواضع الفاسد، يمكن للمرء أن يُبعد نفسه عن عبادة الربّ. إنْ كان من خلال إذلال الذات لا يؤمن بأنّ الإنسان بصلَاته وتعليمه يقوم بإنزال كلّ شيء على جميع العوالم، حتى الملائكة تُطعم أنفسها من تعلّمه وصلاته، كيف يمكنه إنْ آمن بهذا أن يعبد الربّ بخوف عظيم ويمتعة، ويعتني بكلّ حركة وكلّ كلمة يقولها، ويسلك في الطريق الصحيح.

على الإنسان أن يفكر بنفسه كأنه سُلّم يرتكز إلى الأرض ويلامس السماء، وكلّ نظراته وشؤونه وأقواله تترك أثراً في العالم العلوي.

## عن الومضات المقدّسة وخلاصِها

عندما بنى الربّ العوالم[1] ودمّرها سقطت الومضات المقدّسة. هنا على الإنسان أن يرفعها ويطهّرها، من الحجر إلى النبات، ومن النبات إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى الكائن المتكلّم. عليه أن

---

(١) «عندما بنى الربّ عوالم ثم دمرها».

بناءً على المدراش (Berashit Rabba، لسفر التكوين 5:1 and 31:1) قد خلَق وأبعد عوالم كثيرة، قبل أن يخلق هذا العالم. وعلى هذا يقول هذا التعبير: «ثم رأى الربّ ان كل ما صنعه كان حقّاً حسناً جداً». لكن القبلاة هي فقط من أعطت معنىً أعظم لهذا الما قبل الخلْق من ذلك الكمال التدريجي، و«تكسير الأواني إلى قطع»، ومعنى ذلك هو حالة الفوضى تلك التي سبقت خلْق العوالم والتي لم يكن بمقدورها أن تتحمّل الامتلاء الإلهي، و«الومضات المقدّسة» التي سقطت على «الأصداف»، والفصل والعوائق والمضامين الشيطانيّة التي هي وحدها «شرّ». لكنّها سقطت لكي يتمَّ رفعها، إذ بسبب عمل الإنسان من أجل المغفرة، وُجِدتْ تلك العوالم، ثم زالت.

يطهّر تلك الومضات المقدّسة المنحبسة في عالم من الصدف. هذا هو المعنى الأساس للعبادة لدى كلّ شخص في إسرائيل.

ومن المعروف أنَّ كلّ ومضة تسكن في الحجر أو النبات، أو أي كائن آخر، يكون لها شكل وعدد كامل من الأعضاء والاعصاب. وعندما تسكن في الحجر والنبات، تكون مسجونةً ولا تستطيع أن تمطَّ يديها ورجليها، ولا تستطيع الكلام. وأمّا رأسها فيكون موضوعاً على ركبتيها، والقوي بالروح، هو من يستطيع أن يرفع تلك الومضات المقدّسة من الحجر والنبات ومن النبات إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى الكائن المتكلّم، فهو بذلك يمنحها الحرية. وليس هناك من تحرير للسجناء أعظم من هذا، وهذا الأمر شبيه بابن الملك الذي خرج من الأسر وجيء به إلى والده.

كلّ ما يملكه الإنسان، خدمُه وحيواناته وأدواته وكلُّ الومضات المخفيّة التي تعود إلى جذور روحه، ترغب في أن يرفعها إلى أصلها.

كلُّ الأشياء في هذا العالم الذي تنتمي إليه، ترغب بكل قوّتها أن تتقرّب إليه حتى يقوم برفع كلّ الومضات المقدّسة الكامنة فيها.

يأكل الإنسان تلك الأشياء ويشربها ويستعملها. إنّها هي تلك الومضات التي تسكن في داخل الأشياء. لهذا على المرء أن يتحلّى بالرحمة تجاه الومضات المقدّسة.

انتبه، كي يكون كلّ ما تفعله من أجل الربّ، وعبادةً له، ولا تقُل إنّ القصد من الأكل هو الحصول على القوّة التي تُمكّنك من عبادة الربّ. فمع أنّ هذا حسن بالطبع، إلّا أنّ الكمال الحقيقي يوجد فقط عندما يكون العمل موجّهاً نحو السماء، حيث تكون الومضات المقدّسة قد رُفعت.

تسكُن الومضات المقدّسة في كلّ شيء في العالم بحيث لا يخلو

منها أيُّ شيء، حتى الخطايا التي يقترِفها الناس أثناء عملهم تسكن فيها ومضات مقدّسة[1] من مجْد الربّ، وماذا تنتظر تلك الومضات الساكنة في الخطايا؟ إنّها تنتظر التحوّل. ففي اللحظة التي تتحوّل فيها عن الخطيئة، فإنّك بذلك ترفع الومضات الساكنة فيها إلى العالم الأعلى.

## كيف تكون العبادة؟

على الإنسان أن يعبد الربّ بكل قوّته، إذ إنّ كلّ هذه القوّة مطلوبة لهذا العمل. ثم إنّ الربّ يرغب في أن يعبد بكلّ السُّبل. ومعنى هذا هو التالي: عندما يذهب شخص ما وفي وقت محدّد ليتحدّث إلى الناس، وفي ذلك الوقت لا يستطيع التعلُّم، حينها يقترب من الربّ ويوحّد أسماء الربّ بروحه[2].

---

(١) «حتّى في الخطايا التي يرتكبها المرء، تسكن الومضات المقدّسة».
قال «ماجيد العظيم» وهو مريد منتقى لبعل شيم، «يقبع التحوّل مخفيّاً في الخطيئة كالزيت في الزيتون».

(٢) «وحّد أسماء الربّ».
إنَّ «الأسماء» هي قوى تجلّي الربّ، و«مقاييسه» أو «الصفات» (Middot) من هذه الأسماء: إلوهيم Elohim الذي يمثّل صفة القوّة والحُكم. والاسم الذي لا يلفظ، المعبّر عنه بهذه الحروف יהוה YHVA يهوه، ويمثّل صفة النعمة والرحمة.
يدلّ السابق على محدودية الإلهيّ تجاه «الطبيعة»، والدهشة الأبدية من القانون، والضوء الذي لا يمكن إدراكه إلى ما يمكن إدراكه. أمّا اللاحق فهو الذي أصبح حاضراً لخلْق الكائن نفسه، وهذا لا شيء سوى النعمة. لكنَّ هذا يتداخل مع التقييدات، لأنّ كلّ ما خُلِق سيتلاشى أمام الامتلاء الإلهيّ للنعمة. إنَّ الإنسان الذي يوحِّد بروحه كلا الاسمين، إنّما يفسح داخل نفسه مكاناً للتوحّد، ويعمل من أجل الخلاص، الذي هو الوجْد الكامل، كما هي حالة الحدود الموضوعة من قِبل الفضيلة والتي يقوم عليها العالم، فهي أيضاً لا تزول.

وعندما يذهب المرء في رحلة ولا يستطيع أن يصلّي كالمعتاد، حينها يجب عليه أن يعبد الربّ بطرق أخرى، من دون أن يحزن لهذا. فرغبة الربّ في أن يعبده الإنسان بكلّ السُّبل، هذه أو تلك. لهذا يسَّرَ الربّ للمرء أن يذهب إلى رحلة ما أو أن يتمشّى مع الآخرين، حتّى يؤدّي العبادة بهذه الطريق بالذات.

هذا هو سرّ وحدانية الربّ، أي أنّه مهما كان المكان الذي أتواجد فيه، فعندما أمسك به أنا الكائن الصغير، فإنّما أمسك بالكلّ.

وحيث إنّ التعاليم وكلّ الفرائض ما هي إلّا إشعاعات للربّ، فإنّ من يُنجز إحدى الفرائض بحبٍّ وتواضع كبيرين فإنّه يمسك الكلَّ بيده كما لو أنه يتمِّم الكلّ.

عندما لا نؤمن أنّ الربّ يُجدَّد في كلِّ يوم عمل الخَلق[1]، فإنّ صلواتنا وإتمامنا للفرائض تصبح قديمة وروتينية ومُملّة. كما قيل في المزامير: «لا تُبعدني عنك عندما أصبح شيخاً»، ومعنى ذلك هو ألّا تدع عالمي يُصبح قديماً، وقيل في سفر المراثي: «في كلِّ صباح جديد يكون إخلاصك عظيماً أيّها الربّ، فالعالم يتجدّد من أجلنا في كلِّ صباح، وهذا هو إخلاصك العظيم».

## عن البُعد والقُرب

على المرء في أوقات معيّنة أن يدرك أنَّ هناك سماوات وعوالم عديدة لا متناهية. وهو يقف على حافة من الأرض الصغيرة. ولكن كلُّ

---

(١) «عندما لا نؤمن».
تعلن صلاة اليهودي اليومية عن هذا الاعتقاد بهذه الكلمات: «إنّ الربّ بخيره يجدِّد كلّ يوم وباستمرار عملَ البداية».

العالم لا شيء أمام الربّ الذي لا يحدُّه شيء، بل هو من يصنع حدوداً ومكاناً لنفسه[1] فيه يخلِق العالم. ومع أنَّ بمقدور الإنسان أن يستوعب هذا الأمر ببصيرته، إلَّا أنّه لا يستطيع الصعود إلى العوالم العُليا. وهذا ما هو مكتوب: «يظهر من خلال البُعد عن الربّ» أنّه يرى الربّ من خلال هذا البُعد. لكنّه إن عبد الربّ بكلّ قوته، فإنّه بذلك يحوي في نفسه قوّة عظيمة، ويسمو بنفسه وبروحه، وفوراً يخترق كلَّ السماوات ويرتفع فوق الملائكة والأفلاك والسرافيم (ملائكة العرش الإلهي ـ المترجم) والعروش. هذه هي العبادة الكاملة.

إنَّ من يفعل الصحيح أو يسلك وِفق التعاليم بحماسة بهدف التقرّب من الربّ، فإنّه بذلك يجعل من روحه عرشاً لروح الحياة، وروح الحياة عرشاً للقلب، والقلب عرشاً للروح والروح عرشاً لنور المجْد الساكن. وهو جالس وسط النور مرتعداً ومبتهجاً، وعلامةً على هذا[2] تظهر السماء في كلّ مكان كنصف الكرة الارضية.

---

(١) «ووضع الربّ مكاناً في نفسه».
علينا ألّا نفهم هذا، وكأن الربّ «لا نهائي»، بحيث وضع محدوديّةً في نفسه. إنّ الربّ لا نهائي، و«غير ملزم». أمّا «المكان اللانهائي» و«الزمان اللانهائي» إنما هما ملزمات يلزم بها الربّ نفسَه في عمليّة الخلْق. لقد أجاب ماجيد العظيم عن ذلك السؤال الطفولي، لماذا لم يخلق الربّ العوالم «في وقت أبكر؟» في حالة أنَّ الزمن قد تمَّ خلقه، وبالتالي لا يوجد ما يُدعى «أبكر». لقد أوضح هذه الحقيقة، وهي أنّ الربّ لا يقوم بالخلْق «في وقته» فهو يخلق الزمن وكذلك أيضاً يخلق المكان. لكن من يعبد الربّ بكلّ قوته، يخترق هذه «السماوات» ويقف في القرب اللامكاني، ويرتفع فوق الحواجز.

(٢) «كعلامة على هذا».
كما أنّ السماء تزيد من تقوّس كلّ قطعة من الارض، كما لو أنّها موجودة هناك وحيدة ومنتمية لها، فإنَّ النور الإلهيّ هكذا أيضاً لا يظهر في الوراء، وإنّما فوق كلّ ما هو كامل، هنا والآن.

«تمشّى نوح مع الربّ»، وقد كان ملتصقاً بالربّ بحيث أن كلّ خطوة خطاها كانت تبدو وكأنها ميسّرة من قِبل الربّ. فالربّ كان واقفاً قبالته مُثبِّتا قدميه، ومشرفاً عليه كالأب الذي يعلّم طفله المشي. لهذا فعندما ينسحب الأب تاركاً طفله، فإن ذلك «من أجل أن يتعلّم الطفل المشي» كما قال نوح.

## عن السريّة

يمكن للإنسان أن يتمتّع بكلِّ الأشياء الحسنة وأن يقوّي نفسه بالبهجة، وبإمكانه أن ينظر حيث يشاء من دون أن يضل وراء مدى أطرافه الأربعة، إذ إن في كلِّ الأشياء يحفظ الاسم السريّ للرب، وبإمكانه أن يقف من دون حراك أثناء الصلاة، حتى لا تتميّز صلاته بأي شيء، بينما تحترق روحه بسريّة، ويأخذ في الصراخ بصمت.

أحياناً يرقد الإنسان في سريره لكي يرتاح، فتعتقد عائلته أنه نائم، لكنه في تلك الساعة يكون في عزلة مع خالقه، تبارك اسمه. هذه درجة عالية، حيث ينظر إلى الخالِق في كلّ وقت وبعين البصيرة، كما لو أنّه يرى إنساناً عاديّاً، فيقول عن هذا: إن واظبت بفكر طاهر، فإنَّ الخالق أيضاً سينظر إليك، كما ينظر الإنسان إليك.

هناك نوعان من الحب، رجل يحبّ ما يصدر عن ابنه الذكي من قول أو فعل متباهياً به امام الأصدقاء لأنّه يقول ويفعل ما ينمُّ عن الذكاء. ورجل آخر يحبُّ ابنه مهما قال ومهما فعل. هكذا هو الأمر بالنسبة لمحبة الربّ للإنسان. فعندما يؤدي شخص مجرّب الفرائض ويقوم بما هو خير بحكمة عظيمة، فإن الربّ يحبّ عمله ويقدّمه بناءً على تلك الأعمال. وهكذا فإنَّ ما يصدر عن العالم مرتبطٌ بالربّ. وعندما يلتصق الرجل المجرّب بالربّ، عندها يحبّه الربّ لنفسه،

حتّى لو لم يكن منجزاً لأعماله بحكمة، ولا يسير بتواضع شديد متقرّباً من الربّ، إذ بسببٍ كهذا يحبّه الربّ. ومثل هذا جوهر العالم، يرتفع ليصل إلى الربّ.

## قصة الصلاة

الصلاة هي ارتباط بمجْد الربّ. لذلك على المرء أن يحرّك جسده للأعلى وللأسفل مع بداية الصلاة. بعدها بإمكانه الوقوف من دون حراك، ومن ثم التقرُّب من الربّ بقوّة. ولأنّه يتحرك، يستطيع أن يحصل على يقظة عظيمة عليه أن يعكسها. لماذا اتحرك للأعلى وللأسفل؟ من المؤكد أن ذلك لأنَّ مجْد الربّ يقف أمامي. هكذا يدخل المصلي حالة النشوة.

يقول أيّوب[1]: «في لحمي سوف أرى الربّ».

تماماً كما في تزاوج الأجساد، فإنْ استخدم المرء عضواً حيّاً بمتعة وأناة، فبإمكانه أن يُنجب. ويحدث هذا أيضاً أثناء التزاوج الروحي بين التعليم والصلاة، فإنّ من يؤديهما بعضو حيّ وبمتعة، بإمكانه الإنجاب.

---

(١) «في لحمي».
هذا التعبير مأخوذ من سِفر أيّوب (١٩:٢٠) أثناء النقاش. ومعناه الحرفي هو «من لحمي» لكن هذا يمكن أن يعني أيضاً «من خلال لحمي، في لحمي» و«من خلال لحمي من دون لحمي». في القولين الثاني والثالث من هذا القسم هناك تفسيران أحدهما يتبع الآخر. وهنا لم يعد أحدهما ينافس الآخر، إذ إن «في اللحم» يدل على كليّة الإنسان التي تتطلّبها الحياة الحقيقية، و«من خلال اللحم» إلى ما في داخل الكلمة التي تدخل في حياة حقيقية، وكلاهما ينتميان إلى بعضهما البعض.

وكما تكون العروس أثناء العرس لابسة أزهى الملابس، وعليها زينة من كل نوع. ولكن حينما يحين التزاوج بينها وبين العريس، تخلع ملابسها لكي يتّحد الجسدان سوية. لذلك قيل أيضاً: «من خلال لحمي سوف أرى الربّ»، فالصلاة هنا هي العروس التي تكون في البداية مزيّنة بأجمل الملابس، ولكن عندما يحضنها خليلها، تنزع عنها كلّ تلك الملابس.

## القصْد الحقيقي

قيل[1] «لا يصلّي المرء خارج سماوات الرأس». ومعنى هذا كالتالي: لا تصلِّ من أجل شيء ينقصك، إذ لن تقبل صلاتك. وبالأحرى أنّك حين ترغب في الصلاة، أن تصلي بسبب السماوات الموجودة في رأس العالم[2]. فالرغبة في الشيء الذي ينقصك

---

(١) «لقد قيل».

تعني قطعة المشناة (Berachot 5) أنَّ الانحناء يجب أن يسبق الصلاة، لهذا يذهب المعنى لأبعد من ذلك، إذ على «الرجال الأتقياء» وقبل أن يبدأوا بالصلاة أن ينفقوا ساعةً من التأمل من دون أي كلام، وذلك بُغية توجيه قلوبهم نحو أبيهم السماوي. هذا هو القصد (Kavana)، وهذا «التوجيه» لهذا الكائن البشري المختار للربّ، هي الفكرة العملية الأساس للتعليم الحسيديّ. ومرّةً أخرى، تخضع القبلاة لخطر تحويل القصد إلى نوع من السحر، وإلى تضييق له ليصبح نوعاً من الانهماك الصوفي ـ الفنّي، مع غموض في الأسماء الإلهيّة، ذلك الخطر الذي يمكن أن يقارن حين تحويل طقس التضحية إلى أمر فني (والذي لا شك أيضاً أنّه يتداخل مع مفاهيم سحريّة وصوفيّة بدائيّة) وكنقيض لهذه العملية الفنيّة، دعا الأنبياء الرجال نحو العودة إلى القصد الحقيقي للانسان الكلي، وهذ ما يدعو إليه الآن مؤسِّس الحسيديّة.

(٢) «بسبب السماوات التي هي في رأس العالم».

بسبب معاناة الربّ في العالم، فإنَّ شخينا التي تسكن في العالم، هي أيضاً الربّ الذي يعاني من أجل العالم.

موجودة في المجد الساكن في الأعلى وفي الأسفل. إنَّ الإنسان جزء من الربّ، والرغبة الموجودة في الجزء، موجودة في الكلّ، والكلّ يعاني الرغبة الموجودة لدى الجزء. لهذا لتكن صلاتك موجهة لرغبة الكلّ.

الصلاة هي حاجة عُليا، فالإنسان يعرف رغبته التي تصدر عن رغبة عُليا، فيصلّي من أجل أن يتمَّ إشباع رغبة المجد الإلهيّ. بعد ذلك وفي الوقت نفسه يتمُّ إشباع رغباته الخاصة.

على الإنسان ألّا يفكّر بالإشباع سواء بالنسبة للأعلى أو الأدنى، حتى لا يكون مثل الذي يقطع النباتات الأبدية[1] مسبّباً الانفصال. بالأحرى فهو يفعل كل شيء في سبيل رغبة المجْد الإلهيّ، وكلُّ هذا سوف يزول من تلقاء نفسه. كذلك ستهدأ مُعاناته الخاصة من خلال هدوء الجذور العليا، فكلُّ ما هو فوق وما هو تحت، ليس إلّا وحدةً واحدة.

صلِّ باستمرار لمجْد الربّ، الذي يتمّ خلاصه من المنفى[2].

على الإنسان أن يوحِّد كلّ الأشياء في هذا العالم في كلِّ تفكيره وحديثه وعمله أمام الربّ بصدق وبساطة، إذ لا يوجد أيُّ شيء في

---

(١) «مثل الذي يقطع النباتات الابدية».
استُخدم هذا التعبير في التلمود (Haggiga 14 b) بما يتعلّق بأكفر الكافرين أليشا بن ابويا المدعوّ احير (الآخر) الذي نادى بالثنائية، تلك التي أبعدت الكائن الذاتي الإلهي بعيداً عن حكم العالم، واضعاً الأخير تحت قوّة مستقلة، وبذلك سرقت عمل الربّ المقدّس، والذي هو حقيقة تقديسه.

(٢) «حتى يمكنها ان تتحرّر من منفاها».
تعاني شخينا وبشكل مباشر من سقوط العالم، والإنسان، وشعب إسرائيل. ثم تتبعهم إلى المنطقة المظلمة التي سقطوا فيها، أي إلى المنفى.

هذا العالم خارج وحدة الربّ. أمّا من يصنع أمراً من دون أن يتوجّه به نحو الربّ، فإنّه يعمل على فصله عنه.

## حول قوّة الكلمات

عندما تتحدث، فإنّك تحمل في عقلك سرّ الصوت والكلمة، وتتحدّث بخوف ومحبّة. وتعكس ذلك بأنَّ عالم الكلمة[1] يتحدّث من خلال فمك. بعدها سوف تنهض بالكلمة.

بقيامك بهذا، فأنت مجرّد وعاء، ففكرك وكلمتك هي عوالم تتّسع: فعالم الكلمة، الذي هو المجْد الساكن يظلّ طويلاً في هذا الكلام لشيء ما يكمن في عالم الفكر. وعندما تسحب نور الربّ إلى تفكيرك وكلمتك، فليكن ذلك من خلال صلاتك، فالامتلاء الذي يبارك ينسكب خارج عالم الفكر إلى عالم الكلمة. بعدها كلاكما سوف تحصلان على احتياجاتكما، لذلك قيل: «دعنا نجدك في صلاتنا!» ففي صلواتنا نفسها يدع الربّ نفسه للتواجد.

إنَّ من يستخدم في صلاته كلّ فنون القصد[2]، فإنّه يدرك أثر ما يعرفه فقط. ولكن من يقول الكلمة بارتباط وثيق مع الربّ، فبالنسبة إليه، تقوم الكلمة بنفسها بإدخال القصد ككلّ في ذلك العالم. إذ إنّ

---

(١) «عالم الكلمة».

إن شخينا هي كلمة الربّ التي دخلت إلى الخليقة. إنّها الربّ الذي يحكم خليقته، والذي منه انطلقت الكلمة، والذي إليه تعود. إنّها «الفكرة». هذا المستوى الإلهيّ المضاعف للربّ الواحد الذي يطابق تلك الفكرة والكلمة في الإنسان.

(٢) «فنون القصد».

إنّها الوسيلة الفنية للقبالاة، حول الكافاناه، وخصوصاً في ما يتعلّق بالانتزاع من المكان والتحوّل إلى الاستقلالية، وربط حروف أسماء الربّ واستيعابها.

كلّ حرف إنّما هو عالم مُتكامل، ومن يقول الكلمة بارتباط وثيق بالربّ، فإنّه بذلك يوقظ تلك العوالم العليا ويقوم بعمل عظيم.

في كلّ حرف هناك ثلاثة أشياء: العالم والروح والإلهيّ، وهي تتَّحد وترابط بعضها ببعض. بعد ذلك تتوحَّد الحروف وترابط سويّة لتصبح كلمة. إنّها توحِّد نفسها مع الإلهيّ بوحدة حقيقية. وعلى الإنسان أن يضع روحه في كلٍّ من هذه الأشياء الثلاثة. حينها تتّحد كلُّ الأشياء لتصبح واحداً، ممّا يؤدي إلى نشوة عظيمة بلا حدود.

## حول التكريس

على المرء قبل صلاته أن يكون على استعداد للموت خلال تلك الصلاة فداءً لغايتها.

اعلمْ أنّ كلَّ كلمة هي شكل كامل، ومن الضروري أن تكون فيها بكلِّ قوّتك، فإن لم تكن هناك قوّة كافية علينا أن نجلبها لها، فهي مثل النقص في العضو. إنّها لرحمة عظيمة من الربّ أن يعيش الإنسان بعد الصلاة، إذ بحسب نظام الطبيعة، عليه أن يموت، لإنّه وضع كلّ قوته في الصلاة، فهو بذلك كرّس قوّته للصلاة وفداءً لمقصدها العظيم.

## عن الربّط

عندما أثبّت أفكاري على الخالق، فإنّي أترك فمي يتكلّم بما سيكون، فالكلمات مرتبطة بالجذور العُليا.

عندما يحمل أحدهم ناراً جديدة إلى مذبح روحه، فإنّ ومضات المجْد الإلهي الساكنة فيه تشتعل، وتضع الكلمات في فمه، بحيث يبدو كأنّه صامت والكلمات تخرج بنفسها من فمه.

## عن الأفكار المُشتَّتة

في ساعة التعليم والصلاة لا يوجد ستار يفصل الإنسان عن الربّ. وحتى عندما تُراودك أفكار غريبة ومتعدِّدة، فاعلم أنّها عبارة عن ثياب وأغطية تُخفي خلفها الربّ العليّ، وتبارك اسمه. وعندما تدرك هذا تزول كلّ الحواجز بشكل كامل. عندما يصلّي المرء، وتراودُه فكرة غريبة، فإنّ قوّة الأصداف[1] تركب الكلمة، فالأفكار تركب الكلمات.

في كلّ الأفكار تُخفي حقيقة الربّ نفسها. وكلّ فكرة هي شكل كامل، وعند ظهور فكرة غريبة بينما يفكر الإنسان أثناء الصلاة، فإنّما تأتي إليه لكي يخلّصها إن أمكن ليتسنّى لها الصعود إلى الأعلى. أمّا من لا يؤمن بهذا فهو لا يحمل وبحق نير مملكة السماء.

واستيقظ يعقوب من نومه وقال: «حقّاً إنّ الربّ موجود في هذا المكان، لكنّي لم أكن أعرف». وارتعش وقال: «كم هو مرعب هذا المكان!».

«إنَّ الربّ موجود في هذا المكان»، ومعنى هذا أنّ الربّ يتواجد حيث تجتمع الكائنات الحيّة. لذلك ففي كلّ الأفكار الغريبة والشريرة، والتي هي مجموعات حربيّة ولصوص وقوّة أصداف الشرّ، هناك أيضاً تسكن ومضات المجْد الإلهي المقدّسة، والتي تسقط في

---

(١) «قوّة الأصداف».

تُدعى قوّة الشر، كليفوت klipot أي أصداف حسب القبّالاة، والشرّ ليس مادّةً تقف في وجه الخير، إنّما هي ستار وعائق. ويظلُّ الخير حبيساً في الأصداف، وعندما يمسك بترابه ويبرهن عن الحق، تتفكّك الصدفات ويصعد الخير إلى أعلى.

وقت بدئي عندما تتكسّر أوعية الخلق، وقال بارتجاف: «كم هو مرعب هذا المكان!»، لقد غلبه الرعب والارتجاف، لأنّه عانى ألم المجْد الإلهيّ وسقوطه على قوّة أصداف الشرّ، لهذا حدث الارتجاف خلال توحُّد المرتجف بما ألهم الارتجاف، ثم تكسّرت الأصداف مبتعدة.

تأتي الأفكار الغريبة إلى الإنسان في منتصف صلاته، من خلال سرٍّ تُكسّر الأوعية البدئيّة إلى قطع. ولأنَّ الرجال عادة ما يطهرونها في كلِّ يوم، لذلك تأتي تلك الأفكار من أجل خلاصها. إنَّ الأفكار الغريبة التي تأتي اليوم تختلف عن تلك التي ستأتي غداً.

يرتبط الإنسان بنبضاته مع الربّ، فعندما يغلبه حبٌّ شرير، يوجّه حبّه نحو الربّ فقط مما يؤدّي إلى اندماج كلّ صراعاته في حبّه، وعندما يسيطر عليه الغضب، وهو خوف شرير مشتقٌّ من نوعيّة القوّة، يسيطر أيضاً على نبضاته صانعاً من تلك النوعيّة مركبةً للربّ.

## حول الخير والشر

يسود مجْد الربّ الساكن، في الأعلى وفي الأسفل، وعلى حافة كلّ الدرجات. هذا هو سرّ الكلمة، «وقد عملت أنت على تنشيطهم جميعاً»، حتى عندما يقترف الرجل خطيئة، بعدها أيضاً، يلبسها مجْد الربّ. إذ من دونه لن تكون لديه قوّة لتحريك أي عضو من أعضائه، وهذا هو منفى مجْد الربّ.

جاء في قصة الخَلق «حقاً كان ذلك حسن جداً». ولكن في تحذير لموسى، تقول القصة: «انظر، لقد وضعتُ اليوم أمامك حياة، وخيراً وموتاً وشرّاً»، فمن أين الشرّ؟ إنّ الشرّ أيضاً أمر جيّد، إنّه

أدنى درجات الخير الكامل. فإنْ عمل أحدهم خيراً، يصبح الشرّ خيراً، ولكن إن وقع أحدهم في الخطيئة فإنّ هذا يصبح شرّاً حقّاً.

يشمل المجد الساكن كلّ العوالم والمخلوقات، والخير والشر، وهذه وحدة حقيقية. ولكن كيف يمكن لهذه الوحدة أن تحمل في ثناياها ما هو عكس الخير والشرّ؟ في الحقيقة لا يوجد ما هو معاكس، لأنَّ الشرّ هو عرش للخير.

حيث إنّ مجد الربّ يشمل كلّ العوالم، والخير والشرّ، فهل هذا موجود لدى موسى. عندما دعا الربّ موسى للمرّة الأولى، لم يكن جوابه «هاأنذا» لأنّه كان ضائعاً في الدهشة. هنا كيف حدث التوحّد؟ فعندما كشف الربّ عن نفسه من خلال العليقة، وهذا شرّ من أدنى الدرجات، فتحت كلّ ينابيع النار نفسها من الأعلى إلى الأعمق. لكن العليّقة لم تحترق، ولم يتمّ استهلاك الشرّ. ولكن كيف يمكن لهذا أن يحدث؟ ثمّ نادى الربّ موسى للمرة الثانية: «يا موسى!» فربطتْ أدنى الدرجات نفسها مع الأعلى لدى موسى نفسه[1] فقال: «هاأنذا».

## عن التكبّر والتواضع

لا تقل في قلبك إنّك أعظم من قرينك لكونك تعبد الربّ ببهجة. فأنت لا شيء سوى أنّك كائن خُلق لعبادة الربّ. وبماذا أنت أفضل

---

(١) «أوثق نفسه إلى الأعلى في موسى نفسه».
إنّ الإنسان، الذي لا يظهر الربّ له نفسه بانسجام، وإنما من طريق تقابلية المبادئ الممتدّة، يستسلم للفوضى ويأس من خلاص العالم، طالما أنه يحدّق في التناقضات المحترقة من دون حراك، وفقط حينما يحدث التوحّد في روحه ذاتها، التي تتغلّب على نفس التقابلات، يمكن له أن يجيب الوحي الإلهي. إنّه يجرّب وحدة التكوّن، وخلاص العالم.

من الدودة؟ ألا تعبد هي أيضاً الخالق بكلّ بصيرة وقوّة!

عندما يتكلّم الناس، لا تفحص إن كانت أفكارهم ملتصقة بثبات بالربّ، فالروح الفاحِصة تعاني الألم.

إن حدث أن رأيت خطيئة ما أو سمعت بها، فابحث عن نصيبك منها وناضل كي ترى نفسك على حق. فحتّى ذلك الشرير سيتحوّل أيضاً. إذاً بتحوّلك ستعانقه، إذ بحسب معاني التوحّد، يصبح الجميع إنساناً واحداً.

«هذه هي الكلمات التي قالها موسى لمجموع إسرائيل في البريّة وراء الأردن». كثيرون هم الرجال الذين يعتقدون أن الربّ لا يعرف شيئاً عن نفسه، وكثيرون من يعتقدون أنّهم بعيدون عنه، مع أنّه قريب. لكنكم دائماً ما كنتم تشعرون أنّكم تقفون على شاطئ الأردن ولم تدخلوا بعد البلاد، وحتّى إن كنتم قد أديتُم كلّ أنواع الفرائض، اعلموا أنّكم ما زلتم لم تفعلوا شيئاً يذكر.

هناك نوعان من الرجال المتشدّدين. الأوّل، رجل شرير جداً، فهو يعرف ربّه لكنه ينوي الانقلاب عليه. أما الآخر فيعتقد حسب مخيّلته أنّه تقيٌّ جداً، مع ذلك فسواء تعلّم باستمرار وصلّى وقوّى إيمانه، فإنّه يعطي نفسه بغرور، فهو لا يملك الإخلاص وهذا هو الفرق بين هذين النوعين. فالرجل الشرير يمكن علاجه، حينما يستيقظ التحوّل في داخله، فيسعى بكلّ قلبه نحو الربّ متضرعاً إليه أن يدلّه إلى الطريق إلى مسكن النور. لكنَّ الآخر الذي بإمكانه أن يرى عظمة الخالق والعبادة الحقيقية له لكونه تقيّاً كما يعتقد، كيف له ان يتحول؟

إنَّ التكبُّر لهو أكثر شدّة من كلّ خطيئة. إذ لكل خطيئة يُخصص الربّ كلمةً حول نفسه: فهو «الذي يسكن وسط نجَسهم»، ولكن عن

الرجل المتكبّر يقول الربّ وكما علّمنا حكماؤنا «أنا وهو، لا يمكننا السكنى سويّة».

وحتّى أتباع إبراهيم، عرفوا التكبُّر، وحتّى أتباع بلعام عرفوا التواضع. لكن الأوّلين لديهم النوع الحقيقي من التكبّر. فقد رفعوا قلوبهم وتجرأوا على إنجاز الأمور العظيمة في سبيل الربّ. أمّا الآخرون، فلديهم التواضع الخاطئ. فهم يهينون قلوبهم ولا يثقون بأنفسهم للقيام بالفرائض.

ابتعد عن الشر واعمل الخير، هذا هو، واصنع من الشرّ خيراً.

## عن الحركة الثُنائيّة

إذا حدقت قوّة الإنجاب أوّلاً في المرأة، فإنّ طفلاً ذكراً سيولد. والذكورة[1] هي رمزٌ للرحمة. وإذا استيقظت الحركة أوّلاً من الأسفل، عندها فإنَّ الرحمة الإلهيّة سوف تسوْد. قيل عن ذلك، «أنا أوقظ الفجر».

وحقّاً مكتوب عن يوم الغفران:

---

(١) «المذكر».

إنّ أحد «مقاييس» أو «صفات» الربّ الأساسية، هي صفة الرحمة، الخاصة بامتلاء النعمة، وأمّا الصفة الثانية فهي صفة الحُكم والمحدودية. وتُفهم الأولى على أنّها مذكّر، والثانية مؤنّث. لكن مع ذلك فإنّ العلاقة ما بين الربّ وعالمه، تظهر من خلال صورة الزواج، فلكي «يولد الطفل الذكر»، ولكي تنجز النعمة عملها في خلاص العالم، على العالم نفسه أن يحدث تغييراً.
ولكي نكون على ثقة، فإنّ العالم بإمكانه أن يبدأ فقط، ولا شيء أكثر، لكنّ هذا فقط هو ما خُصِّص له، فمن أجل هذا تمّ خلقه «في البَدء»، أي من أجل البدء.

«في هذا اليوم، فإنّك مغطّى»، حتّى إن لم يكونوا واعين لذلك في أنفسهم، فإنّ المغفرة تستيقظ من أعلى «لتطهّر انفسكم من كلّ خطاياكم»، ولكن الآن، اتبع الكلمة الملائمة للخلاص: «طهّر نفسك أمام الربّ»، إذ قبل أن ينظر إليك، عليك أن تنظر إلى نفسك. وعلى هذا قال الراب عقيبا: «اشفِ نفسك يا إسرائيل! وأمام مَن تطهّر نفسك، ومَن هو ذلك الذي يطهّرك؟ إنه أبوك في السماء». إنّ البداية تعتمد عليك، فإن كانت قوّة الإنجاب تحدق أولاً في المرأة، فإنّ طفلاً ذكراً سيولد.

* * *

# الكتاب السادس

# محبة الربّ ومحبّة الجار

## I

ينعكس الجدال القديم العهد ما بين الدين والأخلاق، والذي ما زال متواصلاً إلى أيّامنا هذه على شكلين أساسيين وفقاً لما يراه كلُّ طرف.

ويكمن تفوّق الأخلاق عموماً في هذا السؤال: تبعيّة أم استقلاليّة؟

أمّا تفوّق الدين فهدفه عموماً تحقيق أسبقيّته. مع ذلك فإنّ إمكانيّة الحُكم بعدالة بين الاثنين أمر ممكن. ويكون هذا من خلال اعتبار كِلا الطرفين إمّا على خطأ أو على صواب. هنا فمن الطبيعي أن نقوم وبدقّة بوضع حدٍّ من كلا الجانبين يفصل عالم الصواب عن عالم الخطأ.

هل هناك من يسأل أهل الاخلاق إنْ كنّا نعمل الخير لأنّ الآلهة تأمر بذلك أم لمجرّد أنّه خير؟ وعلى العكس فإنّ الدين من جانبه يطرح هذا السؤال: هل على المرء أن يفعل الخير قبل كلّ شيء، أم أن المرء يقوم بذلك وفقاً لإرادة الربّ؟ وبكل وضوح يفرّق السؤال الأول بين دافعين لنفس العمل الأخلاقي بهدف معرفة أيّهما على صواب. وعلى العكس من ذلك يفرّق السؤال الثاني جوهريّاً بين

نوعين من العمل بهدف معرفة أيّهما أكثر علواً. وبالنسبة للدين فإنَّ الأهميّة الأساس أن يكون الدافع هو «في سبيل الربّ». بكلمات أخرى يترك السؤال الأول الأمر من دون قرار. وبناءً على محتوى الأعمال، فإنّ انسجاماً كاملاً بين الدين والأخلاق قد لا يكون ممكناً. فالثاني يرى نزاعاً ممكناً بين الاثنين ويرغب أن يضمن تفوُّقاً للأول في حالة النزاع. وفي التحليل النهائي فإنَّ كلا السؤالين ينطلقان من فهم خاطئ لكلٍّ من الدين والأخلاق.

بالنسبة للإنسان هناك من يؤمن بربٍّ آمر ومستحقٍّ، وهناك من لا يؤمن بربٍّ كهذا، (نحن نرى أن هذا التمييز لا غيره، ما بين «المؤمنين» وغير«المؤمنين» هو التمييز الحاسم). وبالنسبة لغير المؤمن، فإنَّ الأخلاق بالطبع على حق، ويجب فعل الخير لمجرّد أنَّه خير. وببساطة فالصحيح هو عندما يصنع الإنسان الخير من دون أن يؤمن بربٍّ آمر ومستحقّ، مقابل الموقف الديني. بالطبع فإنَّ الأعمال الصالحة لا تقلُّ خيراً عندما تتمُّ من وجهة نظر فاعلها، ومن قلبه وضميره. مع ذلك، فخلف هذه النقطة تبدأ الإشكالية في وجود هذا الإنسان. فإنْ كان رجلاً متديّناً فلا يوجد لديه حسب مفهومه المتشدِّد أيّة علاقة ما بين الحياة الأخلاقية المنعزلة والحياة الدينية المنعزلة، فكلاهما يخضعان لقانونين مختلفين، فحياته تخلو من الكمال الحقيقي.

بالنسبة للإنسان غير المؤمن، فالأمر غير ذلك، فهو لا يستطيع أن يكون معجباً بأيّ جانب آخر، إذ بإمكانه أن يمتلك كمالاً في حياته الشخصية غير موجود لدى الآخر. لكنّه مع ذلك لا يملك صِلة حقيقيّة بكمال الوجود، والتي هي حياته التي تعيش بعزلة عن ذلك الكمال. وللتأكيد فإنَّ هذه النقطة التي يمكن أن يفهمها المتديّن فقط من دون غيره، هي حدود الفهم الاصطلاحي بين الاثنين، بينما ما

زال غير المؤمن حرّاً في رفض هذا النقد على أساس أنّه مجرّد تخيُّلات. مع ذلك ففي كلتا الحالتين فإنّ الأخلاق ببديهيتها حول الاستقلالية هي على حقّ.

ماذا بعد ذلك، إن تحدثّنا عن الإنسان الذي يؤمن بربٍّ آمر مستحق؟ فدعونا أوّلاً نأخذ نوعاً مميزاً بشكل خاص بالنسبة لعصرنا. هذا هو الإنسان الذي لا يملك الإيمان لكنه يعرف بالتأكيد من خلال التقاليد ما يأمره الربّ بأن يفعله في حياته. بدلاً من ذلك فهو يعتبر أنَّ الوحي التقليدي كاندماج ما بين الإلهيّ والبشريّ والذي من خلاله يشارك البشريّ بازدياد في مسيرة وجوده، بينما الإلهيّ يُظهر نفسه مباشرة فقط كإلهي في ساعات عرَضيّة من الاستنارة الشخصية، وفقط في أوضاع بيوغرافية معيّنة، إذ يعيش هذا الإنسان حقيقةً في «خوف ورجفة»، ومبدئياً وللتأكيد لا توجد عنده أيّة مشكلة في ما يتعلّق بالاستقلاليّة أو التبعيّة، فهو يعرف بأنه لو كان في انسجام تام مع ربّه، فإنَّ إرادة الربّ تلك سوف تضع في قلبه ناراً، وبعدها لن يكون هناك أيّ فارق ما بين «من ذلك الجانب» و«من هذا الجانب». مع ذلك فالحقيقة أن حياته، ممتلئة بالثنائية والتي لا تتطابق ولا بأيّ شكل من الأشكال مع هذا المبدأ. ومن الأكيد أنّه يتلقّى من كلّ الاشياء والأحداث مطلباً إلهيّاً يتعلّق به شخصياً، لكنّه عموماً لا يقدِّم له أيَّ دليل يُعلمه بما يجب فعله نحو الربّ في هذه الساعة وفي هذا الوضع، إلّا أنّه على الأغلب، إن جاز التعبير يوجّه إليه سؤالاً عليه أن يجيب عنه بعمله الخاص، لكنه لا يفعل هذا. إنّ ما يستوعبه الآن بالإجمال يتقرَّر من خارج نفسه. وهذا أمر يسحبه خارج «ضميره»، خارج الوعي الأصليّ لروحه، في عمق مصدر وحدة الشخص حيث النفس والعالم، وكلاهما في علاقتهما الحاليّة لبعضهما البعض يُمتحنان ويتوضّحان. ولكن لا يهم مدى قوّة تركيز

القوى الأكثر عمقاً، ولا يهمّ إن كان الضمير يتمتّع بأي تأكيد في أي وقت كان. يعرف هذا الإنسان حقاً بأنه لا يستطيع أن يعرف بتأكيد موضوعي إن كان لديه الآن في عقله إجابة صحيحة عن السؤال الموجّه إليه، وعن الامتلاء الصحيح للدائرة التي رسمها. بالتأكيد هناك ساعات يتصرّف خلالها بسلطة كاملة، ولكن تلك الأشياء التي خبرها هي هجران تامّ، وبين الاثنين ينفق حياته. عليه أن يسمح لنفسه أن تتلقّى العون، فمن طريق «كلمة الربّ» التقليديّة تفتح نفسها له، بحيث إنّ العنصر الإلهيّ فيها يمكنه أن يضرب روحه، بواسطة أيّة روح خيّرةٍ ومساعدةٍ قد لامستها روح الربّ. ولكن فوق كلّ شيء عليه أن يطلب عون الربّ نفسه من خلال تقديم كل ثمار الضمير خلال الصلاة والتي قد يقبلها وقد لا يقبلها. وماذا إذا استنفد كلَّ شيء من دون أن يفوز بأي تأكيد؟ لماذا إذاً عليه أن يعيش في هذه الساعة خطراً وخوفاً ورجفة.

دعونا الآن نضع مقابل هذا الإنسان المنعزل والمكشوف مثالاً أكثر تطرُّفاً للتأكّد الديني، فظاهرياً تلك الآفاق لا يمكن أن تُظهر بتاتاً ظلَّ المشكلة الاستقلالية، فالمجتمع المتدين (هنا التفكير في الفردي لا معنى له) الذي يعيش في كلّ مظاهره يقيناً غير مهزوز والذي ورثه عن تقاليده الحيّة. وهو يقين أصبح حقيقة طبيعية عُليا وبرهاناً أعلى للنفس. ومن خلال حياته يعرّف على أنه مجتمع دينيّ بكل ما فيه، وبالمعنى الحصري، يعرّف نفسه لرجال هذا المجتمع على أنه عالم دينيّ يتبنّى المِلَّة والطقوس، بمواجهه عالم أخلاقي.

هناك حقيقة مُتعارف عليها من قِبل الطرفين مفادها، أن قوانينهما وأحكامهما مستمدّة من السلطة الإلهية. وأمّا العمل وِفق هذه القوانين أو بما يخالفها فيقع تحت طائلة العقوبة الآلهية. مع هذا يسود في العالم الديني بالمفهوم الضيّق للكلمة، ميلٌ يذكّرنا بطريقة ما بالنزوع

نحو الاستقلالية الأخلاقية بالرغم من بُعده عنها من حيث محتواه. ويرغب المرء أن يحتفظ بعادات العبادة وبأشكال الحياة الكهنوتيّة، لا لأنّه مأمور بها، فالمرء يرغب في جوهر العلاقة الإيمانية الخاصة لكي يجد تعبيراً من خلالها، كما يرغب في القيام بها كعمل دينيّ بقصدها ومحتواها، كممارسة دينيّة في حدِّ ذاتها. وحقيقة كونها موصى بها يمكن بذلك بقدر ما أن يتقلّص كدافع وأنَّ ما تمّ اختباره فيها هو فوق كلِّ شيء. إنَّ الربّ الذي أمر بها قد دلَّ الناس على الطريقة التي من خلالها يستطيعون التعبير، مشبعين بذلك حاجتهم الدينية في أن يكونوا قريبين من الربّ ومستعدين لعبادته.

من الجانب الآخر، فإنَّ العالم الأخلاقي تسوده نزعة تماثلية ولكن بطريقة مختلفة وبنبرة لا تقلُّ قوّة أحياناً. هناك مثلاً وصية تدعو لاحترام الوالدين. وبالنسبة للانسان المحترم هناك حقيقة عميقة جداً تعلن عن نفسها من قاع الحياة. فمن الممنوع تقديم شهادة كاذبة، ولكن بالنسبة للانسان الصالح فان الحقيقة ليست مجرّد ما يوافق عليه الربّ، ولكنها أيضاً كنز روحه ذاتها. وقد فُرض أن يحبَّ المرء قرينه، ولكن هل يكون الحبُّ حقيقياً إن لم يثبت في القلب؟ من الأعلى ومن الداخل في ذات الوقت، ذلك هو فقط ما أوصي به من أعلى وما يمكن أن ينبع من الداخل كاشتياق ونبض الروح. إنَّه هو الهدف النهائي لهذه النزعة. وأيُّ درجة تشع فيها نار الربّ فوق البشر في بُعد لانهائيّ، وتتقد الجلالة في الحجرة العميقة للنفْس، هكذا لدرجة تصبح فيها «الصورة الإلهيّة» حقيقة ماديّة، فإنَّ الفرق ما بين التبعية والاستقلالية ينصهر في وحدة أعلى داخل المجتمع الحي، في اليقين الحي للتقاليد. وفقط في هذه المرحلة يدمج المبدأ الديني، الأخلاقي من دون المساس به، في قوّته المُثلى. هذه أولويّته التي لا تقبل الجدل.

ولكن هذه هي على الإطلاق، المرحلة الأعلى. فهنا حقّاً، وضمن الحياة الإجمالية للمجتمع المتدين ما زال هناك العالمان، المتديِّن بالمفهوم الأضيق للكلمة والأخلاقي منفصلين نوعيّاً عن بعضهما البعض، وكلاهما بالتأكيد يعودان إلى فرائض الربّ وينتسبان إليه، مع ذلك ما زال كلٌّ منهما ككلٍّ في جزئياته جميعها يطالب بالتفوّق. وعندما تنشب أزمة جديّة داخلية ضاربة الأسس ـ فقط هو اليقين الذي هو إرادة الربّ في أن يعيش الناس هكذا لا بشكل آخر ـ وتظهر حركة في المجتمع بُغية التغلّب على الأزمة، وتبدأ مرّة أخرى حياةٌ واضحة لا غموض فيها أمام وجه الربّ، بعدها لن يصمد الفصل ما بين الأخلاقي والديني. وبسبب الحركة الجديدة، على الأعمال الأخلاقية أن تصبح دينيّةً بطبيعتها وأثرها، وهذا ليس مجرّد انتماء للدين كما أوصى الربّ وإنّما هو مكوّن لا ينفصل عن مادّته الجنينيّة ومن خلال درجة لا تقلّ عن الأخريات، وفي الحقيقة وضمن أهميّة كهذه يتواجد هذا «الديني بالمعنى الأضيق للكلمة» ولا يستطيع الخروج من دونه. إنَّ القصد الأصلي للمجتمع المتديّن، وتحقيق «القداسة» ضمن المساحة الكليّة للحياة العامّة سيتم إشباعهما الآن، وبهذا يبدأ الوفاء. والآن لم يعد «الأخلاقي» شأناً مسموحاً به بين الناس وتُعاقِب عليه السلطة الدينية، أو أقلّ من الديني بالمفهوم الضيّق، بل شأناً ما بين الناس والربّ. وكلا النوعين من الأعمال، الطقسيّ والأخلاقي يتوجّهان من حيثُ المعنى نحو الربّ نفسه، ومن خلالهما تتمُّ صيانة العلاقة مع الربّ، ويساعد كلٌّ منهما على التأثير في الوحدة ما بين الأشكال والقوى الإلهيّة. إنَّ العنصر الديني المُنعزل قد اختفى هنا تماماً كما العنصر الأخلاقي. فلا يمكنك أن تحبَّ الربّ حقّاً من دون أن تحبَّ الناس، ولا تستطيع أن تحبَّ الناس حقّاً إن لم تحبّ

الربّ. هذه المرحلة التي وصلت إليها الحسيديّة. وحتى لو أنّ الحياة الجديّة تأسّست على يديها فإنّها ستظل متجزّئة وزائلة. يقول كيركيغارد: «إنَّ على المرء ان يعمل بشكل حقيقيٍّ مع الربّ فقط». وتقول الحسيديّة: «لا يستطيع المرء إن كان عليه العمل بشكل حقيقي مع الربّ، إلّا أن يعمل مع الناس».

## II

إنَّ الحسيديّة هي حركة روحيّة تناضل من أجل انتشار مفهوم تجديد الحياة، ولديها مزايا تتعلّق بكيفية أن ينسب مثالَها البشريّ نفسه إلى الصفات الفرديّة الإنسانية العالميّة ذات القيمة والاستحقاق للعطاء. هذه الحسيديّة لديها توجّه يتوضّح من خلال أقوال ثلاثة صدّيقين، لكلٍّ منهم نغمة خاصة ومساهمة مميّزة، وأكثر من هذا فهُم يشيرون إلى خطٍّ واضح يتعلّق بالتطوّر. وتهتم هذه الأقوال بتقييمٍ ذي صلة بخواص ثلاث: الذكاء والتقوى والخير. يقول الرابي فنحاس من كوريتس، وهو من الجيل الأوّل وأحد العظماء من حيث وجهات نظره وأقواله، مطمئناً نفسه برفع مقياس القِيم الثلاث: «أفضّل أن اكون تقيّاً، وأن أكون ذكياً، ولكن أن أكون خيِّراً أفضل من أن أكون ذكيّاً أو تقيّاً». للوهلة الأولى، يظهر الأمر وكأنَّ الأخلاقي قد رُفع هنا فوق الديني، ولكن إن قام المرء بفحص المفاهيم ذات العلاقة (في لغة اليديش الأصليّة) بناءً على الطريقة السابقة للكلام، يلاحظ أنَّ معنى كلمة «تقيّ» هنا، تعني المتديّن بشكل خاص. هنا فإنَّ المتديّن المنعزل، يتناقض مع «خيّر»، هذه الصفة التي تُخصَّص لمن يعزو إلى نفسه محبّة العالم من خلال البحث عن إتمام إرادة الربّ لمخلوقاته. والحقيقة أنّ التوجّه الديني المنعزل معروف من قبل الحسيديّة في بيئته الخاصة على صورة

أشخاص كرّسوا أنفسهم واهتمّوا بعلاقتهم الفرديّة مع الربّ. أمّا الأخلاقي المنعزل فهو غير موجود في هذه البيئة، لهذا فإنَّ الأمر غير مأخوذ بالحسبان بتاتاً.

هناك قول مختصر مستمدٌّ من مدرسة كارلين التي ازدهرت إبّان الجيلين الثالث والرابع لحركة الرابي فنحاس الذي ذهب إلى حدٍّ بعيد في قوله: «إنّ الذكاء من دون قلب هو لا شيء بتاتاً، والتقوى أمر خاطئ».

إنَّ ما يُدعى هنا «قلباً» لا يوضَّح بشكل أساس أي شيء، سوى أن «الخير» من دونه بالرغم من سموه الثقافي، ما هو إلّا خيلاء. أمّا الجزء الثاني من القول فهو مدهش من حيث وضوحه، فإنَّ ما يريد قوله هو إنَّ علاقة مباشرة مع الربّ، والتي تضمُّ إليها علاقة غير مباشرة مع العالم، هي إنْ لم تكن خداعاً، فهي خداع ذاتي. فإنْ تحوّلتَ عن العالم لكي تتحوّل إلى الربّ، فإنّك بذلك لم تتحوّل إلى الربّ حقيقة، بل تحوّلت إلى فهمك الذاتي للربّ. كذلك، فإنَّ المتديّن المنعزل هو في الحقيقة غير متديّن.

والآن، مع ذلك، يأتي القول الثالث كاشفاً فسادَ كلّ الصفات المنعزلة، ومن ناحية أخرى فهو ينتقد بطريقة جديرة بالملاحظة الخير المنعزل. ولكوننا في الجيل السادس، فقد جلبت حركة التنوير إلى يهود أوروبا الشرقية في الوقت نفسه، شكلاً من الأخلاق المنعزلة. وبالإضافة إلى ذلك فإنَّ صاحب هذا القول الحكيم الرابي بونام، الذي من المُحتمل أنّه أصبح مطّلِعاً على أشكال أخرى من هذه الأخلاق الانعزالية خلال ترحاله إلى دول أجنبية، إذ يقول: «إنْ كان أحدهم خيّراً، فإنّه محبٌّ بإفراط، وإن كان مجرد تقيٍّ، فهو لصٌّ، وإن كان مجرّد ذكيّ فهو غير مؤمن، وفقط عندما تكون كل هذه

الصفات موجودة سويّة في شخص واحد، يكون بإمكانه أن يعبد الربّ بشكل كامل». ومن كان يكرّس نفسه للناس بحبٍّ غامض ومن دون نظام أو شكل، ومن دون إيمان وحكمة، ومن دون أن يتلقّى من خلال الحكمة معنى وعلاقة من إيمانه، فإنَّ من السهل عليه أن يفقد نفسه لأحدهما أو للآخر كمن يحبُّ بإفراط. ومن يرغب في أن يُحدِّد نفسه بعلاقة عاطفيّة مع الربّ، من دون أن يرى من حوله العالم الحيّ، ومن دون أن يعرف الحياة، فهو بذلك يسرق من الناس ممتلكاتهم، ولماذا ليس كلّ ما لديهم أيضاً؟. ومن يمرّن ذهنه فقط ومن دون غاية أخرى فإنّه مرتبطٌ بالربّ والعالم من خلال أواصر خارجيّة لدينٍ موروث بشكلٍ اعتيادي وأخلاقيات موروثة، وهو لذلك لا يعرف التقوى والخير، وقريباً سوف يفقد موطئ القدم البسيط الذي منحته إيّاه تلك الأواصر الخارجية. كلُّ ما هو انعزالي يقود إلى الضلال، والكمال فقط هو ما يقود إلى الخلاص.

وحيث يرسخ مقياس القِيم في هذه الأقوال نوعاً ما، فإنَّ الأخلاقي يأتي في المقام الإوّل. إنَّ من هو «خيّر» فقط بإمكانه وبسهولة أكبر أن يحصل على ما ينقصه أكثر من ذلك الذي هو تقيّ فقط، أو مجرّد ذكي. ونحن نواجه تقييماً مشابهاً للأخلاقي، مع أنّه ومن جانب آخر فإنّ ما نوقش لم يعُد له صفة كهذه، وإنّما مكان لحبِّ الربّ وحبّ الجار في تطوّر الإنسان المتديّن بحق. هنا يصبح واضحاً بشكل تامّ أنّ الحبَّ الإنساني الحقيقي كما تراه الحسيديّة، هو ليس بتاتاً توجّه أخلاقي منفصل، وإنّما هو توجّه ديني بالمفهوم الأكثر صحة. والحقيقة أنّه في تطوّر المرء، فإنّ الديني نفسه يمكن أن يُبنى بسهولة كبيرة على هذا الحبّ. سأل صديق أحد مريديه: «إذا استيقظ يهوديّ من فراشه في الصباح، وكان عليه أن يختار في آنٍ واحد بين أحد أمرين، محبة الربّ ومحبة الجار، فمن منهما له

الأسبقية على الأخرى؟» لم يعرف المريد ما يقول. فأجاب الصدّيق موضحاً: مكتوب في كتاب الصلوات «على المرء قبل الصلاة أن يردّد هذا القول: «أحبب قرينك كما تحبّ نفسك!» والمحبّة الحقيقيّة للربّ تبدأ بمحبة الناس. وإن قال لك أحدهم إنّ لديه حبٌّ للربّ وليس لديه حبّ للناس، فاعلم أنّه كاذب». يجب أن نلاحظ بأنه بالرغم من القول والذي فيه: إنّ الخير المحدود، مستنكر، إلّا أنَّه ما زال يقال كما أعتقد أنّ لا أحد بإمكانه أن يشعر بالحبّ للناس من دون حبٌّ للرب، ويعتبر السابق دائماً هو الأساس.

اشتكى تاجر لدى حفيد «اليهوديّ المقدّس»، وهو صدّيق من الجيل السابع، تاجراً آخر كان قد فتح متجراً له قبالة متجره مما أدّى إلى انخفاض أرباحه، فتساءل الصدّيق: «لماذا، هل أنت مرتبط إلى هذا الحد بالعمل الذي من خلاله تعيل نفسك؟ إنَّ ما يهمُّ حقّاً هو أن تصلّي للربّ». الذي يُعيلك ويحفظك! ولكن يبدو أنّك لا تعرف أين هو مسكن الربّ». مكتوب: «أحبب قرينك كما تحبّ نفسك، أنا هو الربّ». فقط «أحبب قرينك وتمنّى له أن يحصل أيضاً على ما يحتاجه، ففي هذا الحبّ سوف تجد الربّ».

وفي مكان آخر من الكتاب المقدّس، يؤمر المرء أن يحبّ الربّ وبعده الغريب، لأنَّ الربّ يحبه. هنا إشارة إلى طريقة الحديث. والأكيد هو أنّ كلاهما سويّة يشكّلان الحقيقة، فكلُّ حبٌّ من الاثنين في حقيقته يطالب الآخر ليكمله، وهو بالتالي يقدم العون إليه. والأمر المهم في الحسيديّة هو طريق العالم إلى الربّ الذي أشير إليه كأمر حاسم في التطوّر الشخصي.

إنّنا نؤخذ إلى خطوة أبعد تجاه فهم هذه الحقيقة وفق كلام أحد مريدي عرّاف لوبلين وهو صدّيق من الجيل الرابع. ومع أنه قول يبدو

ساذجاً إلّا أنَّ سذاجته تخبّئ حقيقة عميقة. يبدأ هذا القول بآية من الكتاب المقدّس العبريّ، التي تقول: «أحبب قرينك كما تحبُّ نفسك» وتواصل الآية: «لأنّه، وكما يقوم أحدهم بتعليم طفلٍ الحروف الساكنة والحركات، ثم يربط بعضها بالبعض الآخر مكوّناً كلمة، هكذا فإنَّ كلّ شخص في إسرائيل هو في الحقيقة حرف من حروف التعليم وروحه هي جزء من الربّ من فوق، ومن يحبّ شخصاً من إسرائيل، يحصل على جزء من الربّ، وإن أحبَّ واحداً آخر سيحصل على المزيد، وإن أصبح جديراً بحبِّ كلِّ إسرائيل، فإنّه سيحصل على الربّ القويّ ربّ العالم الإله». إنَّ المعنى الحقيقي للقول نابع من نتيجته، وفقط من يتعلّم أن يحب إنساناً بعد آخر يكسب في علاقته مع الربّ، الإله، كربٍّ لهذا العالم، والذي لا يحبُّ العالم يستطيع أن يتعرّف من خلال علاقته مع الربّ على ربٍّ منعزل، أو ربِّ روحه فقط. أمّا ربُّ الجميع، الربّ الذي يحب عالمه، فلا يتعلّم معرفته إلا من خلال حبّه هو للعالم. هكذا يُمكن لأحدهم أن ينظر إلى الطريق من محبّة الإنسان إلى محبة الربّ كأمر حاسم في تطوّر الشخص، وهو غير مُكرهٍ على السير في هذا الطريق من دون الآخر. أمّا بالنسبة للرجل الذي يعيش في الإيمان، فعليه سلوك كلا الطريقين مرّات عدة. وكلما ضعف حبّه، عليه أن يمشي مرة في هذه الطريق ومرة أخرى في الطريق الآخر. وفي كلِّ مرّة عليه أن يزيد من حبّه ويجدِّده. أمّا الطريق الحاسم للتعليم فهو الطريق من أسفل إلى أعلى.

أتى رجل إلى صديق وسأله: «سمعتُ أنّ لديك علاجات فاعلة، أعطني وصفة تمنحني مخافة الربّ». فأجابه الصديق: «ليس لديّ وصفة للحصول على مخافة الربّ، ولكن لديّ وصفة لمحبة الربّ». فصاح الرجل: «هذه حقّاً درجة أعلى، أعطني هذه الوصفة!» فقال

الصدّيق: «تريد هذ الوصفة، فإن محبة الربّ هي محبة إسرائيل، فمن لديه محبّة حقيقيّة لإسرائيل فأن بإمكانه بسهولة أن يتوصّل إلى محبّة الربّ».

بقدر قرب «الأخلاقي» هنا من «الديني» في أهميته المبدئيّة بالنسبة إلى الأخير، ما زالت هناك فروق في الصفات والميادين ممّا يفرض ضرورة إقامة جسور بينها، وهو ما حدث منذ زمن ليس ببعيد.

سأل احد المريدين صدّيقاً من الجيل الثالث، وهو من أعظم صدّيقي مدرسة المجيد Maggid من ميزريتش، الرابي شميلكه من نيقولاسبرغ: كيف يمكنني أن أؤدي فريضة «أحبب قرينك كما تحبّ نفسك؟ طالما أنّ قريني يفعل لي الشرّ؟» فأجابه الصدّيق: «أحياناً يضرب المرء نفسه بالخطأ فهل يجب عليه أن يأخذ عصاً ويضرب نفسه بعنف كعقوبة له؟ إنَّك في الحقيقة روح واحدة مع رفيقك، فإنْ فعل لك الشرَّ فذلك لكونه لا يعرف ما يفعل، فهل تعامله بالمثل وأنت على علم بالأمر مسبباً بذلك ألماً لنفسك؟» فأضاف المريد سؤالاً آخر: «وإذا رأيت أحدهم يفعل الشرّ تجاه الربّ، فكيف يمكنني أن أحبّه؟» فأجاب الصدّيق: «إنَّ روح هذا الإنسان هي جزء من الربّ من أعلى. بالتالي عليك أن تُظهر للربِّ الرحمة، إذ إنّ إحدى ومضاته المقدّسة حبست في الأصداف». هنا تمَّ اتخاذ الخطوة الحاسمة. فحيث إنَّ المصدر الأولي للألهي مرتبط بكلٍّ ومضاته الروحيّة المتناثرة في العالم، فإنَّ ما نفعله لقريننا مرتبط بما نفعله للربّ. إنَّ الأفعال «الأخلاقيّة» بمعناها وطبيعتها هي أفعال دينيّة بقدر «الدينيّ». وعندما سأل أحدهم عن النتيجة، كتب الرابي يوسف من اوليسك وهو أحد المفكرين الحسيديّين الأكثر جديّة وأحد مريدي المجيد من مزيرتش: «طالما أن الكراهية التي لا تستند إلى أساس موجودة، بحيث لا ينظر المرء إلى الآخر بهدوء روح الصداقة، فهو

سيتسبَّب باختفاء الهدوء من فوق. ولكن عندما يجلب الحبّ هدوءاً مفتوحاً، عندها يكشف مجد الربّ عن نفسه وتراه كلّ الأحياء سوية».

يعتمد الخلاص على توحيد العالم الإنساني، فهو توحيد للمادة الإلهيّة التي تمَّ طردها إلى العالم. وإنَّ العمل الأخلاقي الحقيقي هو ما يتمّ فعله للربّ.

هكذا هو الأمر، إنّه برهان ذاتي مفاده أنَّ على الأفعال «الأخلاقيّة» أن تقارن «بالدينية». فعلى سبيل المثال، عندما قام عرّاف لوبلين بتقديم الطعام إلى فقير متجوّل، حيث أخرج بنفسه أواني الطعام، فقد أجاب عن السؤال التالي، لماذا اعتبر هذه القضية مشكلة كبيرة: «إخراج الأوعية خارج قدس الأقداس، يعود أيضاً إلى عبادة الكاهن الأكبر ـ الربّ!»

إن كان أحدهم ما زال ينظر إلى هذا الأمر كمجرّد توازن ويتكلّم بما يشبهه، عندها فإنَّ الوحدة الأكثر عمقاً لكلا العالمين وللشخصية المعروفة من قبلهما تظهر تقريباً من خلال مزحة فظّةٍ للرابي مردخاي من نيشيز Neshis وهو أحد الصدّيقين المبكّرين. فقد عمل في شبابه لمدة سنة كاملة بكلّ جدّ ليوفر بعضاً من مدخراته كي يشتري حبة إتروغ(*) Etrog جميلة في نهاية العام. وفي طريقة إلى المدينة لشراء الإتروغ، التقى ببائع الماء يبكي وينتحب لنفوق حصانه الوحيد، فقام الرابي بتقديم المال الذي وفّره لتلك الغاية المقدّسة إلى بائع الماء، حتّى يتمكّن من شراء حصان آخر. وعندما سأله أحدهم إن كانت

---

(*) الأتروغ هو نبات من فصيلة الحمضيات، وثمرته كالليمون. في عيد العرش أو المظال، يتلو اليهودي صلاة وتبريكات خاصة على حبة الاتروغ.

تلك التضحية صعبة عليه، قال: «ما الفرق في ذلك؟ في كلّ العالم تُتلى التبريكات على الإتروغ، أمّا أنا فأتلوها على الحصان الذي اشتراه الرجل!».

إنَّ الربّ الذي يأخذ بحق نصيباً في مصير خليقته ـ الذي فصل نفسه عن شخينته من أجل الخليقة، ثم أعاد توحيدها بناءً على توحيد الخليقة ـ لا يمكنه أن يتسامح ـ كما تقول الحسيديّة ـ إلّا بأن يميّز المرء خلال حياته وأفعاله تمييزاً مبدئيّاً ما بين الأعلى والأسفل.

## III

يمكن إظهار التكامل ما بين الأخلاقي والديني من خلال العديد من الأقوال والقصص، وكيفيّة انعكاس هذا التكامل من طريق ممارسة الحسيد الحقيقيّ محبّته للإنسان في الحياة.

ويذكر بعضهم القصص القديمة باستخفاف، لكن المسألة هنا ليست القول الفردي، وإنّما قوّة وامتلاء الكلي، وهو أمر لا مثيل له.

نبدأ من وجهة النظر التي وجدناها في ذلك التشبيه الذي أورده الرابي شميلكه عن الرجل الذي ضرب نفسه، وهذا مبدأ للتعريف من الجدير وضعه إلى جانب القول الهندي tat twam asi («أنت كذلك»). هناك قول يعود إلى الماضي، إلى بعل شيم طوب الذي علّق نفسه بفريضة حبّ القرين «كما لنفسك»، حيث قال: «كلُّ شخص في إسرائيل متجذّر في الوحدة، لهذا لا يمكن لأيٍّ كان أن يدفعه «بكلتا يديه» لأنَّ من يدفع رفيقه، يدفع نفسه، ومن يدفع جزءاً من الوحدة، فهو كمن يدفع الكل». وكما هو واضح، فقد وضعت إلى جانب هذا القول حكاية شعبيّة قويّة مستمدَّة من مدرسة الرابي يحيئيل ميهال من زلوكزوف، وهذه الحكاية تقدّم اللوم الشديد من خلال شكل فكاهي. فمرّة أخرى اشتكى رجل إلى صدّيق رجلاً آخر

بدعوى أنّه يفسد عليه أرباحه. فسأل الصديق: «هل سبق لك أن رأيت حصاناً يشرب من الجدول؟ إنّه يضرب الماء بحوافره. حسن، ولكن لماذا يفعل ذلك؟ يبدو أنه يعتقد بأنَّ هناك حصان آخر يريد الشرب أيضاً. هذا مثال أقدّمه إليك لتتعلّم منه بأنه لا يوجد غيرك يقف في طريقك!».

يتطابق المطلب الشديد للمعرفة في الحسيديّة بشكل كلّي مع النظرة الداخلية إلى الشخصية الاجتماعية في علاقة كلّ إنسان مع نفسه. ولكن الخاصيّة الإشكالية لهذه العلاقة معروفة أيضاً بشكل واضح. وبناء على أسس هذه الإشكالية فقط، تحصل فريضة المحبّة على مستويات جديدة. سأستشهد بقولين يبدوان متناقضين، ولكنهما في الحقيقة يكمّلان بعضهما بعضاً. فسَّر بعل شيم طوب هذه الفريضة قائلاً: «مفروض عليك أن تحبّ رفيقك كما تحبّ نفسك. وهل هناك غيرك من يعرف نقائصك؟ كما أنّك بالرغم من ذلك مستعدٌّ أن تحبّ نفسك، إذاً عليك أن تحبّ قرينك مهما رأيت فيه من نقائص». مع ذلك قال صدّيق من الجيل الخامس عن نفسه: «كيف لي ان أؤدي فريضة المحبّة، فأنا حتى لا أحبُّ نفسي ولا أجرؤ على النظر إلى ذاتي؟ ما الذي أفعله؟ إنَّني أقوم بالتحوّل بشكل كامل ليتسنّى لي أن أنظر إلى نفسي، فكيف أتعامل مع رفيقي».

يوجد هنا رجلان من مرحلتين مختلفتين أحدهما مقابل الآخر. الأوّل لا يدع معرفته بضعفه الداخلي تمنعه من أن يتعامل مع الناس بمحبّة، وهذا أمر طبيعي. أمّا الآخر فإنّ روحه كما هي، إنّما هي عائق لا يمكن تخطّيه نحو محبّته لنفسه، ويستطيع أن يتغلّب عليها من خلال تطهير وتغيير نفسه من طريق «التحوّل»، هذا المفهوم، الذي يتميّز بشكل عرضي بميّزة عالية من الانصهار الأخلاقي والديني في تطوّر تاريخي مبكّر للتقاليد اليهودية. هل هذا يعني أنّه لا يستطيع

بتاتاً محبّة من يفتقر إلى الكمال، وكذلك الحال بالنسبة لأقرانه، إلّا أن يكملوا التحوّل؟ ولكن ما زال واضحاً أنّه من خلال المحبّة فقط يمكن أن نساعد الآخرين على التحوّل، فالمحبّة هي التي تقودهم إليه. إنَّ الأهميّة القصوى للأقوال تكمن بالأحرى في أنّ الصدّيق يأتي بنفسه إلى حبّ نفسه في الربّ من خلال تحوّله الحقيقي نحو الربّ. أي أنّه من خلال الكمال بإمكانه أيضاً مساعدة الآخر الذي يأتمنه على نفسه من خلال محبّته بنفس الطريقة. هكذا هو الأمر حقيقة كما هي العادة بدلاً من المنظور المُضلِّل للبحث عن النفس.

هنا يبدأ الحبّ بتخطّي عالم العلاقة الشخصيّة بين الإنسان والآخر إلى العلاقة نحو المجتمع. إنَّ ما يفعله الصدّيق لكلّ فرد، هو ما يفعله للجميع. اقتبس سيّد المعاناة والصلاة في الجيل الرابع الكوزنيتزر ماجيد من وصفات لصناعة الأدوات اللازمة للخيمة المقدّسة قائلاً: «هذا هو عمل الشمعدان، عمل من الذهب من أساسه إلى رأسه». وتوسَّع قائلاً: «على الصدّيق أن يتقرب من مجموع إسرائيل بمن فيهم أيضاً عديمي الإيمان، بحيث إنّه لا ينبذ المنبوذين. من البداية إلى النهاية حتّى الأدنى بين الجميع. الكلّ عمل واحد متّحد بشكل كامل، وكلُّ وضع صحيح يحدث للجميع، إذ إنّ كلّ فرد هو جزء إلهيّ من الأعلى».

كلُّ «وضع صحيح» يؤدّيه الصدّيق للفرد الواحد إنّما يؤديه لمجموع إسرائيل. وبداية القول، إنَّ الشمعدان الحقيقي هو الذي يشع بنوره إلى السماء ويُضيء به الأرض.

من خلال هذا المفهوم للمجموع، الذي يتكرّر في الأدب الحسيديّ، في تعاليم لا تعدُّ ولا تُحصى، وحكايات وأمثلة شخصيّة، هناك فكرة مميّزة يجب فهمها كانت قد ظهرت بكلّ

وضوح في الجيل الأوّل ولم تتطوّر لأبعد من ذلك في ما بعد. إنّها فكرة «المحبّة أكثر» المأخوذة عن بعل شيم، وقد وجدتْ لها منزلة مرموقة بعد ذلك لدى الرابي فنحاس من كوريتس ولدى مدرسته. فقد قيل عن بعل شيم إنّه دعا حسيداً إلى أن يحب ابنه الذي وقع في الإلحاد أكثر من السابق، ذلك الحبّ الذي أعاد الشاب إلى الإيمان. ويعود الرابي فنحاس إلى هذه الفكرة قائلاً: «عندما يُهينك أحدهم مسبِّباً لك الأذى، عليك أن تقوّي نفسك وتحبّه أكثر من السابق، فمن خلال هذا الحبّ تأتي به إلى التحوّل. لذلك على المرء أيضاً أن يحبّ الشرّ، ويكره الأعمال الشريرة». قال الرابي رفائيل من بيرشاد، وهو أحد مريدي الرابي فنحاس، والأكثر صدقاً بين أقرانه، والذي قيل عنه إنَّ الموت أتاه ليلاً بينما كان مستلقياً على الأرض، ولم يستطع أن يقرِّر هل يقدِّم إثباتاً ضدّ آخر إلى المحكمة، أو أن يكذب ولا يرى حلّاً آخر سوى الموت. قال: «إنْ رأى أحدكم أنّ قرينه يكرهه، فعليه أن يحبّه أكثر من السابق. ومعنى هذا هو أن مجموع إسرائيل هم مركبة للقداسة وإن كان هناك حبّ ووحدة فيما بينهم، فإن الشخيناه وكلّ القداسة تحلُّ عليهم، ولكن لا سمح الربّ، إن حدث خلاف فيما بينهم، فإنَّ شرخاً كبيراً سيحدث مما سيؤدي إلى سقوط القداسة إلى الاسفل في «الأصداف».

لهذا عندما يفتر الحب لدى الأوّل، فعلى الآخر أن يكثر من الحبّ حتّى يُحدث اتفاقاً يحافظ من خلاله على «المركبة» بشكل كلّي. عندما يتماسك الكلّ كمجموع، يتولّد الإلهي من العالم السفلي، فكلّ فرد يستطيع من موقعه أن يشارك من أجل الجميع. ويترك مبدأ إكثار الحبّ أثراً بارزاً من المودّة في الحياة بين البشر. قال أحد مريدي الرابي رفائيل: «دعاني الرابي أثناء رحلة لنا في الصيف إلى الجلوس بجانبه في العربة، فقلت له إنّني أخشى أن

أتسبّب بإزعاجه، إذ كان المكان ضيّقاً. فأجابني بطريقة مؤثّرة: «دعنا نحبّ بعضنا أكثر، حينها سيكون هناك مكان كافٍ لكلينا». إنَّ الشعور بضيق المكان في العالم مردّه إلى الحبّ غير الكافي.

وعلى أيّة حال فإنّ ما يهم ليس ذلك الحبّ العام وغير الشخصي، بل أن يكون حبّاً حقيقيّاً تماماً، ومباشراً ومؤثراً بشكل كلّي. ربما ليس هناك من مثال آخر يقول بشكل مباشر جداً ما يُقصد من هذا، مثل تلك القصة المعروفة جيّداً التي رواها المحبّ والمعين العظيم الرابي موشيه لويب Loeb من ساسوف، قال: (إنَّني أختار الحكايات الأكثر شعبيّة وكمالاً من بين المنوّعات المختلفة)، فقد كان يجلس إلى فلّاحي القرية يستمع لأحاديثهم، فسمع أحدهم يقول للآخر: «هل تحبني إذاً؟» فأجابه الآخر: «الآن بالطبع أحبّك جداً» فنظر الأوّل إليه بحزن وقال: «كيف يمكنك أن تقول إنّك تحبني؟ هل أنت على علم بأخطائي؟». فسكت الآخر وجلسا متقابلين بهدوء، إذ لم يكن لديهما ما يقولاه. إنَّ من يحبّ بحق يعرف من أعماق نفسه ما يريده صاحبه. هذه هي المحبّة.

وكيف يحصل المرء على هذا الأمر؟ على المرء أن ينحني إلى الأسفل لقرينه ـ استخدم بعل شيم في تعليمه حكاية قديمة محفوظة بشكل سيّىء في تعليق له على آية من أمثال سليمان: «كما في الماء وجهاً لوجه، كذلك قلب الإنسان للإنسان». ـ كما لو أن أحدهم رغب في أن يقترب من انعكاس صورته في الماء فينحني إلى الأسفل إليها. ويقترب أكثر من صورته حتى يلامس رأسه الماء، عندها لن يرى صورته إذ كلاهما صار واحداً. وهكذا فإنَّ قلب الإنسان يأتي إلى الإنسان، وليس هذا القلب إلى ذاك وحده، وإنَّما الكلُّ للكلّ. لهذا فإنَّ «موسى» المتواضع انحنى بنفسه إلى «مستوى الأرض»، وحبّ المرء للآخر دخل في قلب إسرائيل. من ناحية

أخرى وبطريقة مماثلة، فإنَّ استدعاء موسى هنا للتشبيه قد قام به صدّيق مبكّر من الجيل الثالث، فقد قال إنَّ كلّ انسان كان أكثر أهميّة لموسى من نفسه: «وكانت هذه هي عبادته، أن يأتي كذلك بإسرائيل إلى هذه المرحلة بحيث يكون على كلّ شخص أن يحبّ قرينه من خلال أن يبدو هو نفسه أدنى منزلة في عينيه، وأن يكون قرينه أسمى منه...».

وهذا هو معنى ما هو مكتوب: «عندما رفع موسى يده»، ذلك أنَّ قوّته ودرجته كانتا صفةً للتواضع الحقيقي. وفي إسرائيل أيضا تواجدت صفة التواضع، إذ صار كلُّ فرد يهتم بتفوّق الآخر ودونيّته هو وأن يحبَّ قرينه حبّاً جمّاً، وبهذا هزموا العماليق «الذين يمثّلون قوة الشرّ».

ومرّة أخرى يدخل الأخلاقي بشكل كلّي في الديني. إنَّ «اليهوديّ المقدّس» وأصحابه أحبّوا أن يرسموا تناظراً بين اثنين من اليهود (Yudi) يقفان واحداً إلى جانب الآخر في منزلة متساوية ويشربان كلٌّ مع الآخر بمحبة ممتعة كما لو أنَّهما حرفا ياء (Yud) بالعبريّة. إنّ حرف الياء هو أصغر حرف من حيث الشكل في الأبجدية العبريّة، بحيث يبدو كنقطة. مع ذلك فلو وضع اثنان منهما واحداً إلى جانب الآخر، فسوف يمثّلان اسم الربّ. وعلى العكس إن وضعت تلك النقطتان إحداهما فوق الأخرى، فإنَّ كل ما سيدلّان عليه هو المقاطعة. وحيثما كانا واحداً إلى جانب الآخر بمنزلة واحدة ومنفتحين أحدهما على الآخر من دون تحفّظ، يكون الربّ هناك.

وأمام هذه الأهميّة العظيمة في أن يكون كلُّ واحد في نفس المنزلة بالنسبة للآخر، فإنَّ الفوارق في القيمة بين الناس تزول. في كلّ إنسان هناك جزء من الربّ من أعلى، لكن ليس هذا فحسب بل

إنَّ في كلِّ إنسان جزء فريد، لا يتواجد في مكان آخر. يقول الرابي فنحاس: «في كلِّ واحد هناك شيء ثمين لا يوجد في إنسان آخر». إنَّ فرادة ولا مكانيّة كلّ روح بشريّة هو مبدأ أساس في الحسيديّة. لقد قصد الربّ من خليقته أفراداً خالدين ومتميّزين، وضمنها قصد كلّ واحدٍ وحده من دون استثناء كفرد لديه صفة وإمكانية خاصّة وقيمة لا يملكها آخر.

لكلِّ إنسان أهميّة خاصة في عيني الربّ، بحيث لا يمكن لأحد أن ينافسه فيها. ويكرّسُ الربّ لكلِّ واحد حبّاً خاصاً تكمن فيه هذه القيمة الثمينة. من المؤكد أنّ هناك عظيم وصغير، فأولئك أغنياء في العلم وأولئك فقراء فيه، أولئك تزيّنهم الفضيلة، وأولئك يبدو أنَّهم يفتقرون إليها، أولئك مكرَّسون للربّ، وأولئك الذين ينسلّون إلى أنفسهم. لكن الربّ لا ينكر ذاته، حتى بالنسبة لأولئك الذين يعتبرون أشراراً وحمقى. لقد قارن الرابي فنحاس هذا بأمير يملك بالإضافة إلى قصوره الملكية كلَّ أنواع الأكواخ الصغيرة المبنيّة بعيداً في الغابات والقرى والتي يزورها من وقت لآخر للصيد أو لكي يتعافى.

ولا يمكن القول إنَّ تلك الأماكن العظيمة موجودة حقّاً بينما تلك الأكواخ غير موجودة «لأنَّ من تأثّر بغير المهم لا يمكن أن يتأثّر بالمهم. وكذلك أيضاً الإنسان التقي، فمن الأكيد أن فضيلته وعبادته عظيمة بما لا يقاس، مع ذلك لا يستطيع التأثير كما يؤثّر الشرير»، لهذا فكلُّ إنسان يرغب في أن يسير في طريق الربّ عليه أن يتجنب فعل فوارق مطلقة من الفوارق ذات العلاقة.

تقول المشناة: «لا تعرِّض أيَّ إنسان للإهانة» وقد زاد عليها كوزينتزير ماجيد (الذي اقتبس حكاية الرابي تلك) لا لتشمل الجهلة فقط، وإنَّما كذلك الشريرين والأفظاظ. إذ كما تقول المشناة: «لا

يوجد إنسان إلّا وله ساعته»، «فالشرير أيضاً لديه ساعة خاصة يتحوّل فيها إلى الخالق». حتّى لو تكلّم معه «كلمة واحدة بالكمال»، «فالربّ لم يخلقه عبثاً». إن لم توجد هذه اللحظة أيضاً في حياة الإنسان الأكثر شرّاً، فلم يكن له أن يُخلق بتاتاً. ولأجل هذه اللحظة، وهذه الكلمة الواحدة المقدّسة، وهذا العمل المقدّس، ينظر الربّ إليه.

كيف يستطيع الإنسان أن ينسى هذا! ففي استعداده للحبّ وتقديم العون، قد لا يكون شديد الحساسية بينما الربّ كذلك. قيل عن رابي ساسوفر Sasover، بينما كان في منتصف الليل مستغرقاً في الدراسة، قرع نافذته أحد الفلاحين السكارى طالباً الدخول. في البداية ارتبك الصدّيق لهذه المقاطعة، لكنه بعد ذلك قال: «إن كان باستطاعة الربّ أن يحمله في عالمه، إن كان من الضروري حقّاً أن يكون هناك، حينها عليَّ أيضاً أن أحمله في عالمي». فدعاه الى الدخول وجهّز له فراشاً للنوم. ومرّة أخرى طُلب إليه أن يعطي كلَّ ما يملك من مال لرجل يعتقد أنه سيّىء، فقال: «أنا لست خيّراً أيضاً، والربّ يعطيني ما أحتاجه».

يعطي الربّ حبّه بسخاء حتّى للناس الأكثر شرّاً، فكيف بالتالي يستطيع رجل أن يدير حبّه الخاص بدقّة كدقّة حساب مسك الدفاتر بناءً على الشرف والاستحقاق!

في أحد الأيام التقتْ مجموعة من رجال الدين اليهود البولنديين لمحاكمة بعض ممن لم يعُد لديهم ولاء للعادات اليهوديّة. ولكن وقبل أن يعلنوا للعالَم قرّر أولئك الانفصال، اولئك الذين تخلصوا من النير والإخلاص قرّروا أن يسألوا الرابي وولف من زباراس وهو أحد المحبّين العظماء من أجل موافقته. فكان جوابه «هل أحبّكم أكثر من حبّي لهم؟» بعدها توقّفت الجلسة.

يقول بعل شيم طوب: «إنَّ الصدّيق الكامل، الخالي من كلِّ شرٍّ، لا يرى شرّاً في أحد». لهذا قيل عن الرابي سوسيا المملوء بانتشاء عظيم: و«المولع بجنون بالربّ»، حتّى عندما يفعل أحدهم شرّاً أثناء وجوده، فإنّه يرى فيه الخير فقط. وحسب الأسطورة فقد وصل إلى هذا المستوى، لأنّه في إحدى المرّات سأل أحد الخطاة المتمرّسين ـ بغضب ـ أثناء وجود معلّمه الماجيد من ميزريتش، لماذا لم يخجل أثناء سيره أمام الرجل المقدّس؟ فبارك الماجيد سوسيا ودعاه ليرى الخير لدى الجميع. وحسب رواية أخرى، فقد كان ينظر إلى كلّ الخطايا كما كانت خطاياه ثم يلوم نفسه من أجلهم.

بالنسبة للصدّيق غير الكامل، يقدّم بعل شيم طوب هذا القول المكمل: «إنْ رأى أحدكم أمراً فيه خطيئة أو سمع به، فليعلم أنَّ هناك في نفسه جزءاً صغيراً من تلك الخطيئة، ودعوه أن يتخذ من ذلك الأمر عملاً له يقوم بإصلاحه.... فالرجل الشرير أيضاً سوف يتحوّل إن شملته في الوحدة، ففي الحقيقة كلُّ الناس هم واحد. بالإضافة إلى ذلك عليك أن تجعل الخطيئة تتحوّل إلى الخير، حسب هذا القول: «وافعل الخير، إذ إنّك تأخذ من الشرّ خيراً». هنا تلتقي حكمة الإيمان اليهوديّ من كلّ جانب بالحكمة الصينية القديمة القائلة: «إنَّ من يدخل الانسجام إلى نفسه، إنَّما يدخل معه انسجامه في العالم، ولكن هنا في القول الحسيدي، يوجد ما هو ناقص في كلّ الأعمال الطاوية Taoist: على كلِّ شخص أن يضمَّ الآخر إلى الوحدة، بعدها يصبح للمرء تأثيرٌ جيّد فيه.

على كلِّ شخص أن يحرس نفسه قبل أن يميّز نفسه بشكل أبديّ عن الآخرين، وقبل هذا التكبُّر في التمييز، وقبل أن يضع هذا العالم المنتصر كليّاً بالوهم، تمييزاً من الاكتفاء الذاتي. ولا شيء يعكّر

صفو وحدة عالَم الربّ، والتذوّق الأوّليّ للخلود، وقبل هذا التمييز المتبجّح بين نفسي والآخر، كما لو أنّني تفوّقت فعلاً عليه أو على غيره في أمرٍ ما. إنَّ الصيغة الأكثر تطرُّفاً في عالم الكلام الذي ردَّدته الحسيديّة ضدَّ هذا التمييز الخاطئ جداً، هو ما قاله الرابي رفائيل عندما أيقن بأنَّ موته وشيك: «على المرء الآن أن يضع جانباً كلَّ الأعمال الحسنة حتى لا يكون هناك المزيد من انفصال القلوب لدى أيّ يهوديّ».

ولكن ما زال هناك نوع واحد من الناس صعب علينا بشكل خاص أن نحبَّهم، إنَّهم أعداؤنا. إنَّ التوجّه الذي يجب على كلِّ شخص أن يكوِّنه تجاه هذا الحبّ قد وضحه صدّيق عظيم آخر من الأوائل، الرابي يحيئيل ميهال من زلوكسوف Zloczov قبل موته، بطريقة مماثلة. فقد أمر أبناءه أن يصلّوا من أجل سلامة أعدائهم، ثم أضاف: «هل تعتقدون أنّ هذا ليس عبادةً للربِّ؟ هذه عبادة للربِّ أعظم من كلِّ الصلوات». هنا فإنَّ تكامل الأخلاقي في الدينيّ قد وصل إلى قمَّته.

## IV

إنَّ الحسيديّة هي أعظم حركات الإيمان التي تُظهر لنا بشكل مباشر أنّ الروح البشرية بإمكانها العيش بشكل كلّي متحدةً مع نفسها وبعلاقات مع الوجود ككلّ، وحقّاً ليست الأرواح البشريّة مجرّد أرواح فرديّة، وإنّما هي مجموعة من الأرواح المتّحدة في مجتمع. إنَّ العوالم التي تظهر منفصلة عن بعضها بعضاً تدرك بالضرورة في ساعات قوّة هذه الحركات لا شرعية هذا الانفصال وضرورة انصهارها في وحدة واحدة. فلهيب الوحدة الإنسانية الماثل للعيان يحضن كلَّ القوى ويصعد إلى الوحدة الإلهيّة.

إنَّ توحيد عوالم الأخلاقي والدينيّ كما تمّت بطريقة نموذجيّة في الحسيديّة، حتى ولو بازدهار مؤقّت فقط، يعطي عالمنا ما ندعوه بصوت القداسة. بإمكاننا معرفة القداسة كصفة بشرية بصعوبة من خلال هذا التوحيد، لكن من المهم أن نعرفها.

* * *

# محتويات الكتاب


الإهداء ..... ٥

مقدّمة المُترجم ..... ٧

مقدّمة الطبعة الثانية ..... ١١

مقدّمة المُحرّر ..... ٢٩

الكتاب الأول: الحسيديّة والإنسان الجديد ..... ٢٩

I ..... ٢٩

II ..... ٤٤

III ..... ٥١

IV ..... ٥٤

الكتاب الثاني: طريقي إلى الحسيديّة ..... ٥٧

الكتاب الثالث: حياة الحسيديم ..... ٧٥

هتلهفوت: الوجْد ..... ٧٥

عبودا: العبادة ..... ٨١

كافانا: القصْد ..... ٩٠

شفلوت: التواضُع ..... ٩٧

الكتاب الرابع: طريق الإنسان بحسب التعاليم الحسيديّة

مقدّمة ..... ١٠٧

I. البحث في القلب ..... ١٠٨
II. الطريق الخاصة ..... ١١٣
III. التصميم ..... ١١٧
IV. البَدء بالنفْس ..... ١٢١
V. علينا ألا ننشغل بأنفسنا ..... ١٢٥
VI. هنا حيث يقف الإنسان ..... ١٣١
الكتاب الخامس: تعاليم بعل شيم طوب حول العلاقة
مع الربّ ..... ١٣٥
مقدّمة ..... ١٣٥
عن المعرفة ..... ١٣٧
عن الوهج والعمل ..... ١٣٨
عن الومضات المقدّسة وخلاصها ..... ١٤٠
كيف تكون العبادة ..... ١٤٢
عن البُعد والقرب ..... ١٤٣
عن السريّة ..... ١٤٥
قصة الصّلاة ..... ١٤٦
القصدُ الحقيقي ..... ١٤٧
حول قوّة الكلمات ..... ١٤٩
حول التكريس ..... ١٥٠
عن الربْط ..... ١٥٠
عن الأفكار المُشتّتة ..... ١٥١

حول الخير والشرّ ..... ١٥٢
عن التكبُّر والتواضع ..... ١٥٣
عن الحركة الثُنائية ..... ١٥٥
ملاحظات تفسيريّة ..... ١٥٦
**الكتاب السادس: محبّة الربّ ومحبّة الجار** ..... ١٥٧
I ..... ١٥٧
II ..... ١٦٣
III ..... ١٧٠
IV ..... ١٧٩

* * *

# هذا الكتاب

يُعتبر مؤلِّف هذا الكتاب، مارتن بوبر (١٨٧٨ - ١٩٦٥)، وهو يهوديّ يكتب بالألمانية، فيلسوفاً وأديباً على المستوى الثقافي. أمّا على المُستوى السياسي فهو من المُتحمّسين للحركة الصهيونية، ولكن بفارقٍ واحد غير بسيط وهو أنّه كان يُؤمن بضرورة إقامة وطنٍ روحي لليهود في فلسطين، لا يكون على حساب الفلسطينيين.

ISBN 978-9933350468