

DOI:

دوفصلنامه علمی- پژوهشی انسان‌پژوهی دینی
سال چهاردهم، شماره ۴۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۷
صفحات ۱۸۴-۱۶۳

نقش انسان در هندسه آخرالزمانی یهود با تأکید بر عرفان یهودی

محمد بهزاد*

احمد عزیزخانی**

چکیده

روایت عرفانی از موضوع آخرالزمان در آیین یهود بر عهده «قباله» یا «کابالا» است که با تلقی خاصی از بنای خلقت و شکل‌گیری عوالم و نقش شرور در بی‌توازی آن، مغلول‌بودن دستان خداوندی در اصلاح نظام آن را القا می‌کند و با ترسیم کیفیت وحدت وجود در سه‌گانه ظهور، یعنی معبد (تجلی‌گاه نور)، قوم برگزیده (شراره‌های نور) و ماشیح (جلوه نور)، نقشی بی‌بدیل برای انسان در قوس نزولی و سپس صعودی آفرینش در نظر می‌گیرد. پیوند این سه نور، زمینه‌ساز رجوع نور هبوط‌کرده خدا به خود خدا است و این معنای واقعی ظهور و اصلاح انسان‌ها در آخرالزمان از منظر کابالیسم است. این روایت همان ترجمان آیه ۶۴ سوره مائده است که در آن به دیدگاه یهود درباره بسته‌بودن دست خداوند اشاره شده است. مقاله پیش رو با رویکردی انتقادی، ضمن واکاوی مسئله آخرالزمان در دین یهود و نقش انسان در آن، به مسئله مغلول‌بودن دست خداوندی در این دین خواهد پرداخت.

کلیدواژه‌ها: عرفان یهود، کابالا، آخرالزمان، ارض موعود، قوم برگزیده.

* دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول: mbk60@chmail.ir)

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۴

مقدمه

از نگاه اسلام، انسان «خلیفه الله» است (انعام: ۱۶۵) و مراتب باطنی و تأثیرش در تمام مراحل خلقت چون هدایت و رجوع (قوس نزول و سپس صعود)، به‌ویژه در آخرالزمان، مشهود است. اما از طرفی خداوند در تمامی مراحل «فعال ما یشاء» است و اراده حق تعالی هیچ‌گاه تعطیل‌بردار نیست. اما قرآن کریم دیدگاه یهود را به گونه‌ای دیگر ترسیم می‌کند. خداوند متعال در آیه ۶۴ سوره مائده می‌فرماید: «و یهود گفت دست خدا بسته و مغلول است». این مسئله به نوع خاصی از اعتقاد یهود درباره کیفیت دخل و تصرف خالق عالم در امور جهان خلقت اشاره دارد که مدعی است دست خداوند در جهان پس از خلقت بسته است. این اشاره قرآن کریم ما را بر آن داشت تا ریشه‌های چنین اعتقادی را در منابع دینی یهود پیگیری کنیم و در این میان عرفان یهودی اولویت بیشتری برای مطالعه یافت. زیرا عرفان و معرفت باطنی به خالق و خلقت، مغز و اساس ادیان توحیدی، به‌ویژه یهودیت، است. البته چه‌بسا بتوان برخی از عرفای یهودی را با تأویل دیدگاه‌ها و تسامح در برداشت از گفتارشان، بری از این دیدگاه تلقی کرد، اما آنچه مد نظر است صبغه اصلی و جاری در این گونه از عرفان است.

تمرکز بر عرفان یهودی یا همان «قبالا» چند نکته را آشکار می‌کند؛ نخست اینکه، دست خداوند در اداره امور جهان بسته است. دوم اینکه، انسان پس از خلقت اختیار امور را بر عهده می‌گیرد و به نوعی اراده انسانی جایگزین اراده الاهی می‌شود. و در نهایت اینکه، قوس صعودی یا همان آخرالزمان، نقطه عطف تجلی اراده انسانی است. بنابراین، مطالعه آخرالزمان یهودی، جایگاه برجسته انسان را در این دین می‌نمایاند و پاسخی برای معمای ایده یهودی «ید الله مغلوله» فراهم می‌آورد.

از این منظر، تحقیق پیش رو به بهانه یافتن جایگاه «انسان» در هندسه آخرالزمانی یهودی، از منظر عرفان آن، یعنی «قبالا»، به دنبال فهم کیفیت اعتقادی است که مبانی انسان‌محوری را در اندیشه یهودی پایه‌ریزی می‌کند. در واقع، پرسشی که این تحقیق به دنبال پاسخ به آن است این است که: رابطه خدا، انسان و جهان از منظر عرفان یهودی و نیز کیفیت تقریب ابتدای زمان به انتهای آن (قوس صعودی و نزولی خلقت) و نقش محوری انسان به عنوان اکرم و اشرف

مخلوقات در این فرآیند چگونه است؟ البته خصلت درون‌گرایی و نهان‌روشی یهودیان، به‌خصوص در عرفان یهودی، مانع بزرگی در مقابل شناخت دقیق و کامل آنها است.

۱. چارچوب مفهومی

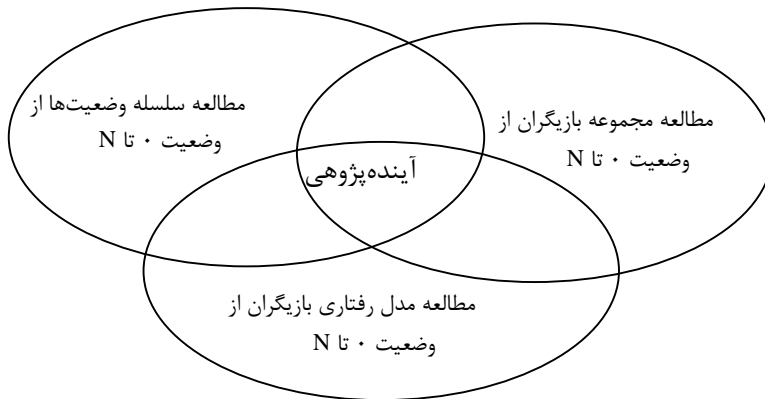
مطالعه نظری آینده موعود را باید در قالب مطالعات آینده‌پژوهی به سرانجام رسانید. زیرا واژه «موعود» به معنای آینده‌ای وعده داده‌شده است که فقط در سایه پژوهش قابل واکاوی است. از این منظر، پیش از پرداختن به موضوع اصلی مقاله، ضمن واکاوی مفهوم «آینده‌پژوهی»، چارچوبی مفهومی ذیل این عنوان مطرح خواهیم کرد.

۱. معناکاوای مفهوم «آینده‌پژوهی»: گام نخست در فهم مطالعات آینده‌پژوهی ترسیم حدود و ثغور این مفهوم است. جیمز دی تور، جزء نویسندگانی است که به این مقوله پرداخته است. وی دو کارکرد اصلی برای مطالعات آینده‌پژوهی در نظر می‌گیرد. نخست کمک به مردم برای اینکه تصویرهای خویش را از آینده محک بزنند و شفاف کنند تا کیفیت تصمیم‌هایی که درباره آینده می‌گیرند، بهبود یابد؛ و دوم، کمک به مردم برای خروج از انفعال در امور روزمره تا بر پایه پیش‌بینی‌های درست‌تر، طرح‌های عملی خود را اجرا کنند و به پیش ببرند (دی تور، ۱۳۷۸: ۱۰۵). ویکتور فرانکل نویسنده دیگری است که نگاهی ویژه به مفهوم «آینده‌پژوهی» دارد. وی با نگاهی به آینده که مأخوذ از شرایط زیستی وی در اردوگاه‌های کار اجباری نازی‌ها در طول جنگ دوم جهانی بوده است، حیات را با داشتن تصویری از آینده موعود همسان می‌پندارد. از نگاه وی، در اردوگاه‌های نازی‌ها، فقط کسانی زنده می‌مانند که کارهای مهمی برای انجام‌دادن در آینده داشتند. بنابراین، این ویژگی انسان است که فقط با امید به آینده می‌تواند زنده بماند و این تنها راه نجات او است (ژول، ۱۳۸۸: ۳۲).

آخرین نویسنده‌ای که در این مجال از وی نام می‌بریم، فرد پولاک است. وی تحقیق خود را با این پرسش آغاز کرد که: آیا تصویر مثبت هر ملت از آینده‌اش پیامد موفقیت آن ملت است، یا برعکس موفقیت آن ملت پیامد آن تصویر مثبت است؟ پولاک پس از مطالعه ادبیات ملل گوناگون، به این نتیجه می‌رسد که برای تأسیس و پیشرفت هر تمدن، تجسم یا رؤیا ضروری است. بنابراین، همه چیز با رؤیا آغاز می‌شود و بعد پای چیزی به میان می‌آید که آن

رؤیا را به عمل تبدیل می‌کند. پولاک اسم آن چیز را «چشم‌انداز» می‌گذارد. در نتیجه، به نظر وی، موفقیت هر ملت پیامد تصویر چشم‌اندازهای روشن از آینده است (همان: ۳۱).
از مطالب فوق چنین استنباط می‌شود که آینده‌پژوهی، مطالعه آینده برای اصلاح وضعیت موجود و همچنین نیل به آینده موعود است و با مفاهیمی چون «پیش‌گویی»، «فال‌بینی» و ... همسان نیست.

۲. محمل مفهومی آینده‌پژوهی: منظور از محمل مفهومی، مفاهیمی است که امکان حصول به آینده (حمل آینده) و بهره‌گیری از آن برای اصلاح وضعیت موجود را فراهم می‌کند. در این بخش از مفاهیم سه‌گانه محمدجواد لاریجانی در ترسیم تصویری مثبت از آینده بهره می‌بریم. وی از سه مفهوم «سلسله وضعیت‌ها»، «مجموعه بازیگران» و «مدل رفتاری بازیگران» نام می‌برد. نحوه تحلیل وی این‌گونه است: اگر سلسله وضعیت‌ها را با $S_0, S_1, S_2, \dots, S_N$ و مجموعه بازیگران را با $P_0, P_1, P_2, \dots, P_N$ و مدل رفتاری بازیگران را با $B_0, B_1, B_2, \dots, B_N$ نشان دهیم، تحلیل نهایی این‌گونه خواهد بود که عدد صفر در هر یک از وضعیت‌های سه‌گانه، وضعیت موجود، اعداد ۱، ۲ و ... راهنمای حرکت و حرف N وضعیت مطلوب خواهد بود.
بنابراین، برای حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب باید گزاره‌های مختلف در اوضاع و احوال متفاوت را پیش‌بینی کرد تا ضمن ترسیم آینده‌ای روشن، وضعیت موجود را نیز بهبود بخشید (لاریجانی، ۱۳۷۷: ۲۸۰-۲۸۱). چگونگی تلفیق این گزاره‌ها را در مدل زیر می‌توان نشان داد.



بنابراین، همان‌گونه که در معناکاوی مفهوم «آینده‌پژوهی» بیان شد، آینده‌پژوهی مطالعه وضعیت مطلوب، به منظور بهبود وضعیت موجود با در نظر گرفتن نقش کارگزاران، ساختارها و وضعیت‌ها است. چنین نگاهی به آینده جامعه‌ای مطلوب خواهد ساخت. البته در موعودگرایی یهودی (که موضوع پژوهش پیش رو است) نقش کارگزاران بسیار پررنگ‌تر از عوامل دیگر دیده شده، که این وضعیت چرخه موعودباوری مطلوب را واژگون، و آن را از حالت تعادل خارج کرده است. قرآن کریم نتیجه چنین فرآیندی را باور به مغلول‌بودن دست خداوند می‌داند که خود می‌تواند مشکلات فراوانی برای جامعه موعودباور ایجاد کند. در ادامه، به این روند معیوب موعودباوری و نتایج حاصل از آن در جوامع یهودی خواهیم پرداخت. بدیهی است که در این مسیر توجه به مدل مطلوب جامعه موعودباور، که در این بخش بدان پرداخته شد، وجه هنجاری پژوهش را تقویت خواهد کرد.

۲. عرفان یهودی؛ منظری مغفول برای انسان‌پژوهی دینی

عرفان گرایشی باطنی است که در تمامی ادیان و جوامع بوده و همواره در حیات فکری آنها تأثیرات شگرفی داشته است. از این منظر، عرفان در معنای عام‌تر خود، یعنی باطن‌گرایی،^۱ (که در این پژوهش مد نظر است) کم و بیش در ذائقه همه افراد وجود دارد. اما چون رصد عالم باطن و قضاوت درباره اینکه چه کسی اشراق باطنی دارد بسیار دشوار است، قضاوت خود را بر زبان عرفانی متمرکز می‌کنیم که دارای ویژگی‌های شناخته‌شده‌ای همچون «تمثیل، رازورزی، ابهام‌گویی، اجمال‌گویی، تناقض‌نمایی و وحدت‌انگاری» است (استیس، ۱۳۷۵: ۲۸۹-۳۱۹). این زبان، بیان مشترک میان تمام عرفان‌ها است. این ماهیت رازواره در کنار «بیان‌ناپذیری» تجربه‌های عرفانی، پیچیدگی موضوعات عرفانی را بیشتر می‌کند. اما مسلماً عرفان ادیان توحیدی، ریشه در کتب و متون مقدس دارد و این کتب بهترین منابع برداشت‌های عرفانی، به‌ویژه در ادیان توحیدی، هستند.

پیترز در کتاب *یهودیت، مسیحیت و اسلام می‌گوید:*

عرفان تقریباً در همه ادیان وجود دارد، گرچه در میان فرزندان ابراهیم، موضوعات و متون مورد تأمل، البته، از کتاب‌های مقدس گرفته می‌شود؛ موسی با خود خدا روی کوه سینا ملاقات می‌کند، حزقیال در پیشگاه اربابه آسمانی دچار جذبه شد، عیسی روی کوه تابور تغییر هیئت یافت. (حضرت) محمد ﷺ شبانه به قدس برده شد از آنجا تا بالاترین آسمان رفت (پیترز، ۱۳۸۴، ج ۳: ۳۵).

علی‌رغم گستردگی و شیوع عرفان در تمامی ادیان، برخی از اندیشمندان معتقدند در میان ادیان الهی، آیین یهود کمترین تعالیم عرفانی را در بر دارد. از آن جمله عبدالحسین زرین‌کوب است که در کتاب *قلمرو وجدان* نامی از عرفان یهود در کنار سایر عرفان‌ها نمی‌برد (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۲۳۳) و علت ناچیزبودن تعالیم عرفانی یهود را فاصله بسیار بین «یهوه» که اسم ذات احدیت است و سرمدیت و قائمیت بالذات را در خود دارد و «انسان» که اکرم و اشرف همه موجودات است و تقید شدید آنان به رعایت ظواهر شرعی و قشر و پوسته دینشان می‌داند که مانع رسیدن به هسته، یعنی عرفان، می‌شود (همان، ۱۳۷۳: ۲۲-۲۴؛ هاکس، ۱۳۷۷: ۹۸۶). اما مطالعات عمیق‌تر مؤید وجود رگه‌های عرفانی در دین یهود است که در قالب مفهوم «قباله» یا «کابالا» انجام پذیرفته و نقش مهم تعالیم آن را در تحولات اجتماعی و سیاسی گذشته و حال، نشان داده است. به همین دلیل، پیش از پرداختن به موضوع اصلی، این مفهوم را به‌اختصار توضیح خواهیم داد.

۳. چیستی قباله یا کابالا

همان‌گونه که بیان شد، عرفان یهود از منابع اصلی خود، یعنی کتب مقدس تورات و تلمود، ارتزاق می‌کند و هر آنچه بعدها تحت عنوان «سنت عرفان یهود» مطرح می‌شود همه ریشه در این متون دارد (Skolnik, 2007: 659). مطالب فراوانی در تورات و تلمود درباره تجلیات خداوند بر پیامبران الهی نظیر موسی، آدم، خنوخ، ابراهیم، یعقوب یا حتی دانیال نبی ﷺ و حتی دیگران به صورت خواب، رؤیت، استماع و ... بیان شده که ماهیتی عرفانی دارند و یهودیان را برای پذیرش آموزه‌های عرفانی مهیا می‌کنند (Idel, 2002: 164-202)، به گونه‌ای که هر فرد یهودی احتمال چنین مکاشفه‌ای را برای خود نیز چندان بعید نمی‌داند (پیترز، ۱۳۸۴: ۲۸۰).

عرفان یهودی از منظر گرشوم شولم،^۱ عرفان پژوه یهودی، از لحاظ تاریخی و زمانی به سه مرحله عرفان مرکاوا یا مرکابا (مرکبه)،^۲ عرفان کابالا (قباله)^۳ و عرفان حسیدی (حسیدیسیم)^۴ تقسیم می‌شود اما به دلیل سیطره و عمق تعالیم کابالایی، تمام سنت عرفانی یهود از ابتدا تا به اکنون را کابالا (قباله) می‌نامند. بسیاری از مفاهیم و تفکرات مرکابایی بعدها در اندیشه قبالا و حسیدیسیم رشد و نمو پیدا کرد و بعضی نیز دچار تحریف و تبدیل شد. در این عرفان، رگه‌هایی از سحر، جادو، علم حروف و اعداد نیز مشاهده می‌شود. این عرفان بسان کل عرفان یهودی، نظری عمیق به مسئله نجات و رستگاری و موعود آخرالزمان دارد و برای فرجام جهان و محاسبه تاریخ دقیق روز رستگاری اهمیت والایی قائل است (همان: ۸۹-۱۳۵). گفته می‌شود «ربی یوحنان بن زکای»^۵ (قرن دوم قبل از میلاد) به عنوان پدر و بنیان‌گذار عرفان مرکاوا مطرح است (نک: اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۷۲).

واژه «قباله» (کابالا) از ریشه عبری (قبل) (qbl) به معنای «قبول کردن» یا «پذیرفتن» گرفته شده است و از آن به عنوان سنت اصلی عرفان یهود یاد می‌شود (کاوینی، ۱۳۷۲: ۱۸) و همان تفسیر سری و باطنی از کتاب مقدس است که بسیاری از یهودیان و مسیحیان در قرون وسطا به آن اعتقاد داشتند. در حقیقت، کابالا با بهره‌گیری از عناصر متقدم مرکابایی، عرفان یهودی را به اوج شکوفایی خودش رساند و بنا به عللی در قرون متأخر از صحنه علنی جامعه یهود رخت برپست و مخفی شد و عناصر مقوم خویش را نزد جنبش عرفانی متأخر یهود، یعنی حسیدیسیم به ودیعت نهاد، اما هرگز از بین نرفت و به نظر می‌رسد دوباره با خیزشی جدید و با توجه به اقبال جامعه به آن، مسیر اوج خود را به سرعت طی می‌کند (Geaves, 2002: 186-190).

متون قبالایی عمدتاً در قرون وسطا به کتابت درآمد و به شدت تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی بوده و به همین دلیل از سنت‌های هلنی یونان باستان، و فلسفه عرفان، و کلام اسلامی و مسیحی نیز تأثیر پذیرفته است (Eliade, 1987: 117-127). مشهورترین کتاب قبالا

1. Gershom Scholem
2. merkava, merkaba
3. qabbalah, kabbalah
4. hassidism
5. Rabbi Jochanan Ben Zakkai

زوهراست که بین قرون دوازده تا چهارده و احتمالاً به قلم کاشف آن یعنی موسی دی لئون^۲ (۱۳۰۵-۱۲۴۰) نوشته شده است (Skolnik, 2007: 609). باهیر یا باهر به معنای «درخشان» و «نورافشان» نام کتاب دیگری است که از منابع عرفانی قبلا محسوب شده و در قرن دوازدهم معروف شد (Ibid.: 602). بیشتر موضوعات مطرح‌شده در عرفان کابالا که در این منابع به آنها اشاره شده چنین است: ماهیت خدا و اینکه چگونه بر مخلوقاتش جلوه می‌کند، اسرار نام‌های الهی، روح انسان، سرشت و نوشت آن، ماهیت خیر و شر، اهمیت تورات، ماشیح^۳ (مسیحای منجی)، رهایی، یهوه و معنا و آثار آن، فیضانات آسمانی، قیاس افلاطونی «عالم اکبر» و «عالم اصغر»، حیات پیشین و تناسخ ارواح، معانی رازورزانه حروف، اعداد و شعائر آیینی و ... (زیدآبادی، ۱۳۸۱: ۸۸).

کابالا یا قبلا خود به دو شاخه تقسیم می‌شود؛ قبلائی نشئت‌گرفته از کتاب زوهر معروف به «قبلائی زوهری» یا «نبوی» و دومی قبلائی که اسحاق لوریا (۱۵۳۴-۱۵۷۲) تبلیغ کرد و مشهور به «قبلائی لوریانی» است. البته قبلائی لوریانی از عنصر مسیحایی بسیار قدرتمندی برخوردار بوده که در نهضت‌های منجی‌گرایانه بعدی یهود بسیار مؤثر بوده است.

پس از مرکابا و کابالا، نوبت به جنبش عرفانی حسیدیسم به عنوان امتداد کابالای یهود رسید که مؤسس آن فردی به نام اسرائیل بن بعل شم طوبوش^۴ (۱۷۶۰-۱۷۰۰) بود (Skolnik, 2007: 610). حسیدیسم، که از واژه عبری «حسید»^۵ به معنای پرهیزگار گرفته شده است، در قرن ۱۸ میلادی در جنوب لهستان و اوکراین ظهور کرد و در مدتی نسبتاً کوتاه نیمی از یهودیان را به سمت خود کشانید. این جنبش در دوران افول سنت عرفانی یهود، آرای عرفانی را در قالب ادبیات مدرن به شکل عمومی گسترش داد و اندیشه مسیح‌گرای گذشته کابالا را اصلاح و تعدیل، و با روش مکاشفه‌ای آخرالزمانی تلفیق کرد (شولم، ۱۳۸۵: ۳۹۹-۴۲۶). این‌گونه عرفان یهود خود را بازسازی کرد و به حیات اجتماعی‌اش ادامه داد.

-
1. Zohar
 2. Moses BEN shem Tov de leon
 3. Mashih
 4. Lurianic kabbalah
 5. Israd baal shem TOB besht
 6. hassiad

۴. کابالا و تفسیر انسان‌محورانه از خلقت نخستین و آخرالزمان

از آنجا که عرفان از طرفی با فطرت انسانی سر و کار دارد و از طرف دیگر از متون وحیانی ارتزاق می‌کند، قرابت‌ها و تطابق‌های مشخص و واضحی در میان ادیان دارد که ذهن انسان را به سمت اعتقاد به هم‌ریشه‌بودن آنها پیش می‌برد. یکی از مصادیق این موضوع، رابطه میان خالق و مخلوق است که با کمی تساهل و تسامح می‌توان ریشه مشترک آن را در تمامی ادیان یافت، اما نوع روایت و تبیین و نیز کیفیت تفسیر و تحلیل و تأویل آن، در طول گذر زمان منجر به پایه‌ریزی گفتمان‌هایی گاه متفاوت و حتی متناقض شده و دوقطبی توحید و شرک را رقم زده است. از باب نمونه، از نگاه اسلامی، خداوند مبسوط‌الید است (مائده: ۶۴)، بر همه چیز توانا است (آل عمران: ۱۸۹)، بر همه چیز احاطه دارد (نساء: ۱۲۶)، هر آنچه را که اراده کند در لحظه ایجاد می‌شود (یس: ۸۲) اما روایت عرفان یهودی از قدرت خداوند (پس از خلقت) کاملاً متفاوت است. در این روایت، داستان خداوند در اداره امور بسته است و این انسان است که در جهان هستی مبسوط‌الید است. مبسوط‌بودن دست انسان و مغلول‌بودن دست خداوند در اندیشه یهود، هم در قوس نزولی و هم در قوس صعودی دیده می‌شود. در ادامه، این فرآیند را توصیف خواهیم کرد.

۴.۱. انسان در قوس نزولی؛ روایتی کابالایی از خلقت نخستین و نخستین انسان

در عرفان یهودی اتفاق نظر بر این است که خداوند متعال خود «نور» است و اولین مخلوق او «نور» بوده و تجلی این نور خداوندی جریان فیضی را به راه انداخته که اسباب خلقت و مخلوقات را فراهم کرده است. این زنجیره فیض الاهی که از اراده الاهی نشئت یافته (سفیروت)؛ از قدرت‌های نهانی الاهی که حال تجلی یافته است، آغاز می‌شود (Matt, 1995: 76). قداست به شکل شعاع‌های موزون صادر شده از نور الاهی بروز می‌کند و همین شعاع‌ها، جهان را می‌آفریند. به همین دلیل، سفیروت در واقع همان نیروهای نهان، تجلیات نورانی، مراحل تجلی صفات الاهی و در نهایت درجات وجودی خداوند است. به این حلقات واسط میان خالق و مخلوق «تجلیات ده‌گانه» می‌گویند که به شکل درخت و به صورت انسان نمایش داده می‌شود و از آن با عنوان «آدام قادیمون» یعنی «انسان نخستین» یا اصلی و ازلی یاد می‌شود که تاجی بر سر دارد و ملکوت زیر پاهای او است و تجلیات ده‌گانه، تشکیل‌دهنده اعضای اصلی بدن او است. این انسان

کامل در حالی به تصویر کشیده می‌شود که تمام صفات منفی، سمت چپ و تمام صفات مثبت، سمت راست او مشاهده می‌شود (المسیری، ۱۳۸۲: ۱۸۳؛ Epstein, 1959: 245). این موضوع در واقع یادآور این مطلب است که «عالم، انسان کبیر است و انسان، عالم صغیر». نظیر این مطلب را در اندیشه زردشتی نیز ذیل عنوان «انسان کبیر» یا «سپهر» می‌توان یافت که «کیومرث» یا انسان نخستین از نطفه او به وجود آمده است (نک: نصر، ۱۳۸۳: ۶۸). همچنین، در آرای عرفای اسلامی، به خصوص ابن عربی، شبیه به چنین موضوعی یافت می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۹). نیز اینکه خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است علاوه بر تصریح به آن در تورات و به خصوص سفر پیدایش، که منبع اصلی برداشت‌های عرفانی یهود است، از آموزه‌های مشترک عرفان ادیان توحیدی است.

عرفای یهودی در مکتب کابالا بر این مطلب نیز اتفاق نظر دارند که عرفان یعنی پیمودن صحیح مسیر منتهی به خود خدا که عکس مسیری است که از او نشئت گرفته‌ایم. یعنی اعتقاد به وجود قوس صعود و نزول و معرفت به مقامات «تکوین» و سپس «رجعت» هر فرد به اصل خودش نزد خدا و این یعنی «معرفت خلقت» یا «معسه برشیت» که به قول شولم از دغدغه‌های اصلی آیین کابالا است. در این آیین، عارف با اشراف و معرفت به قبض و بسط^۲ حیات جهان، به معرفت اشیا (علم اسماء) و امور انسانی و الهی که حضرت آدم علیه السلام پدر نوع بشر در اختیار داشت، خواهد رسید (شولم، ۱۳۸۵: ۶۷-۶۹؛ Skolnik, 2007: 591-595).

اسحاق لوریا، بنیان‌گذار قبالای لوریانی، جریان خلقت را به اختصار چنین می‌داند:

حرکت اصلی در روند آفرینش، متضمن خودکاستن ذات فراگیر خدا و فروهستن فضایی بود که جهان می‌بایست در آن به وجود آید (قبض). این خودکاستن امکان حذف عناصر شرور مندرج در ذات حق را فراهم آورد تا «قلمرو مادی و جسمانی» را تشکیل دهد. این واقعه عظیم فیضاناتی در پی داشت که از خداوند ساری شده بود تا جهان آفریده را بر پا سازد. در همان زمانی که این تجلیات از منشأ الهی خود ساری می‌شد، اتفاقی مهیب روی داد و آن، از هم گسستن شبکه‌های حاصل از این فیضیات بود. آذرخش‌های نور الهی به قلمرو مادی هبوط کرد و در شبکه‌های مادی محبوس شد. وظیفه کابالا آزادسازی این آذرخش‌ها به منظور

بازسازی هیئت الاهی، یعنی انسان ازلی است (کاویانی، ۱۳۷۲: ۲۳؛ شهبازی، ۱۳۷۷: ۳۰۵؛ Matt, 1995: 93).

به این نظریه قبض و بسط، و شکست ظروف و خلل و اصلاح، آلن آنترمن در کتاب *باورها و آیین‌های یهودی* اشاره می‌کند (آنترمن، ۱۳۹۱: ۱۶۴-۱۶۷) و *المسیری در کتاب دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم* چنین می‌آورد:

افسانه خلقت در قبایلای زوهر با فیض نهران الاهی آغاز می‌شود، ولی در قبایلای لوریانی با «صیم صوم»^۱ به معنای «قبض» و «جمع و متمرکزشدن» و بهترین عبارتی که از نظر معنا می‌توان برای آن به کار برد «تمرکز نشئت‌گرفته از عقب‌نشینی» است. خداوند نهران (عین سوف) ^۲درون خود جمع می‌شود تا یک خلأ معنوی به وجود آورد ... از این عقب‌نشینی، شر و زشتی پدید آمد ... سپس «عین سوف» در خلأ پرتوها و شعاع‌هایی از نور ذات خود، یعنی تجلیات نورانی ده‌گانه (سفیروت)، را فرستاد. این همان مرحله فیض الاهی بر جهان است که در عبری به آن «اصیلوت» گفته می‌شود و به پیدایش «آدم قدمون» (انسان اصلی) می‌انجامد که با آدم ابوالبشر فرق می‌کند (المسیری، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

البته ناگفته نماند که در قبایلای زوهری، انسان اصلی یا همان «آدام قادیمون»، نمادی برای ساختن تمام تجلیات خداوندی است اما از نظر قبایلای لوریانی، او قبل از تجلیات الاهی پدیدار شده و در واقع مجرا و مجلای آن است. این همان نکته‌ای است که ذهن انسان را به نظریه موسوم به «صادر اول» یا «حقیقت محمدیه ﷺ» ابن عربی نزدیک می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۹).

لوریا در تبیین چگونگی گسترش خلقت می‌گوید اشعه‌های نور الاهی از اعضا و جوارح انسان اصلی متصاعد، و سپس به شکل شراره‌هایی که باید در ظرف‌هایی از نور جای بگیرد خارج می‌شود. این ظرف‌ها در مرحله آفرینش، به تناسب شکل‌هایشان عملکردهایی دارند ولی اشکالی که به وجود می‌آید این است که هنگام پُرشدن آنها، به‌ناگاه در هم شکسته و متلاشی می‌شوند و انوار الاهی در عالم پراکنده می‌گردد و بدین ترتیب بی‌نظمی همه جا را فرا می‌گیرد و نور و تاریکی، معنویت و مادیت، همه با هم در آمیخته می‌شود و جهان آلوده می‌گردد. این

1. Tsim Tsum
2. Ein sof

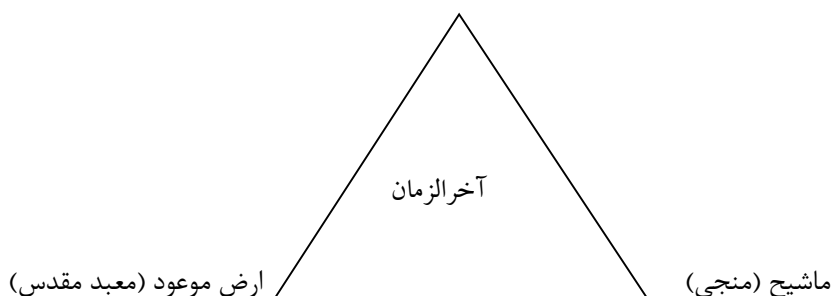
همان نظریه «درهم شکست ظرفها»^۱ و «پراکندگی شراره‌های الاهی»^۲ است (نک: المسیری، ۱۳۸۲: ۱۹۷؛ Skolnik, 2007: 641-643).

با توجه به آنچه گذشت، مشخص شد که تبیین کیفیت خلقت در عرفان یهودی (البته مثل همه ادیان) بسیار پُر تکلف و پیچیده و گاه فهم‌ناپذیر می‌شود اما چیزی که مشهود است این است که در این نوع روایت، شاید خلقت ابتدایی با اراده خالق بوده است اما انفعال در جریان بسط آفرینش مسلّم فرض شده است؛ بسطی که با «نظریه انفجار بزرگ» که بنیاد عالم را بر اساس تصادف و خودبه‌خودی ترسیم می‌کند بی‌شباهت نیست. بنابراین، در قوس نزولی، در گسترش خلقت، خلل و بی‌نظمی پیش‌بینی‌نشده‌ای اتفاق می‌افتد که پُر کردن و اصلاح آن جز به دست انسان نیست. هم انسان کامل و هم سایر انسان‌ها، به‌ویژه قوم برگزیده، در رسالتی بزرگ، زمینه‌ساز و اجراکننده ظهورند. بنابراین، در این فرآیند خداوند محتاج بندگان خود است تا اصلاح، به امور عالم بازگردد. بر اثر این اتفاق، شرور و شراره‌های نور در هم آمیخته و تیرگی با روشنایی، فقر با غنا، باطل با حق و ... همراه شده است! خداوند برای اصلاح فقر بندگانش با وضع صدقه و زکات و انفاق، دست‌نیاز و فقر به سوی اغنیای خلق دراز کرده و آنان نیز در جواب دعوت او به این نوع از خیرات به طعنه می‌گویند «ید الله مغلوله» در حالی که خالق غنی است و خلق او فقیرند: «انتم الفقراء الی الله».

۴.۲. انسان در قوس صعودی؛ روایتی کابالایی از آخرالزمان و جایگاه انسان در آن

با توجه به نظریه «درهم شکست ظروف» و «پراکندگی شراره‌های الاهی» که در عرفان یهود، اعم از قبالی لوریانی و زوهری، بر آن تأکید شده، «آرمان مسیحایی» یعنی «برگشت تمام شراره‌های الاهی پراکنده‌شده در چاه ویل دنیا، به منبع اصلی صدور آنها یعنی خداوند». این رهایی و آزادی که در واقع اصلاح امور جهان و برگشت نظم الاهی به دنیای بی‌نظم شرارت‌بار است، فقط با «وحدت سه‌گانه مقدس» اتفاق می‌افتد. این وحدت در واقع پیوست سه ضلع مثلث آخرالزمانی یعنی ماشیح (منجی)، قوم برگزیده (یهود) و ارض موعود (معبد مقدس) است. این زمان، هنگامه «آخرالزمان» است.

قوم برگزیده (یهود)



لوریا در این باره چنین می‌گوید:

فرآیند جمع‌شدن شراره‌ها در هنگامی که خدا، «آدم ابوالبشر» را می‌آفرید، در آستانه کامل‌شدن بود و هدف از آفرینش آدم نیز این بود که او در بازسازی و کامل‌کردن (تجلیات) خدا و به شکست کشاندن نیروهای شرور شیطانی به خدا کمک کند. قرار بود آدم آخرین گام‌ها را بردارد، ولی گناه و سرپیچی‌اش باعث توقف کار شد و در نتیجه، بی‌نظمی سراسر زمین را فرا گرفت. درست مانند بی‌نظمی عالم علوی در پی شکسته‌شدن ظرف‌ها. آدم وقتی توسط خداوند آفریده شد همه ارواح انسانی را که به خدا چسبیده بودند در خود جای داده بود و هنگامی که گرفتار هبوط شد، آن ارواح نیز از ریشه‌های خود جدا شدند و پس از پراکندگی در اجسام مادی جای گرفتند و بدین ترتیب مرگ و شر جهان، پدیدار شد و هر چیزی از جایگاه خود منحرف گشت و همه مخلوقات در حالت پراکندگی دائم (گالوت) قرار گرفتند (همان: ۱۹۷).

کابالیست‌ها، مانند سایر یهودیان (کهن، ۱۳۸۲: ۸۷)، معتقدند گناه اولیه آدم عليه السلام آدامان همه ابناء بشر، بلکه تمام مخلوقات را گرفته است و کسی جز خود آدم عليه السلام و فرزندانش توان جبران و اصلاح آن را ندارند. از میان فرزندان آدم عليه السلام نیز تکیه اصلی خداوند به قوم یهود (بنی‌اسرائیل) و پسر انسان (منجی) است و هیچ قوم دیگری نیز لیاقت و طهارت لازم را برای پذیرش این مسئولیت ندارد. وظیفه یهود است که ضمن حفظ و نگهداری خود از هر گونه پلیدی و آلودگی و حتی اختلاط نسل، از دعا و زمینه‌سازی برای ظهور مصلح کل فروگذاری نکند. البته این نظر مستند به آیات و عبارات متعددی در کتاب مقدس است و مسیحیان نیز به

الاهی‌بودن این وعده، یعنی احیای نهایی یهود با پذیرش ماشیح از جانب آنان معتقدند (محمدیان و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۹۴). همچنین، طبق تعالیم کابالایی، یهود و افراد آن شراره‌های نور الاهی هستند که در میان بیگانگان و شرور دنیا پراکنده و در تبعیدند و چنانچه تمام این شراره‌ها در یک نقطه جغرافیایی که فلسطین باشد، آن هم کنار معبد مقدس در اورشلیم، جمع شوند، دنیا به لحظه ظهور و اصلاح خویش نزدیک می‌شود. لذا تعجبی ندارد اگر در تبلیغات آخرالزمانی کابالیست‌ها، تأسیس دولت یهودی در فلسطین و جمع‌شدن بیشتر یهودیان در کنار کوه صهیون از علائم قطعی قبل از ظهور مسیح (ماشیح) دانسته می‌شود. لوریا معتقد است:

اصلاح اختلال وجودی، بازگرداندن هر چیزی به جای خود، پایان‌دادن به حالت تبعید (اصلاح)، فرآیندی (است) وجودی، تاریخی، باطنی (عرفانی) و فراگیر که «انسان» در آن مشارکت دارد ولی در وهله اول به قوم اسرائیل تکیه دارد ... البته فرآیند اصلاح، تدریجی است که با ظهور ماشیح و بازگشت قوم اسرائیل به فلسطین، به اوج خود می‌رسد. ماشیح از فلسطین بر جهان حکم خواهد راند و قوم اسرائیل بر جهانیان حاکمیت خواهد یافت (همان: ۱۹۸).

گرشوم شولم، عرفان‌پژوه یهودی، نیز که معتقد است همواره در عرفان یهودی گرایشی آخرالزمانی وجود داشته است (الیاده، ۱۳۷۴: ۹۵)، بر همین مطلب تأکید می‌کند:

ظهور مسیح موعود چیزی نیست مگر اتمام مرحله مدام و اعاده مجدد تیقون (تیکون). بنابراین، طبیعت حقیقی رستگاری، عرفانی است ... رستگاری قوم اسرائیل شامل رستگاری همه اشیا است ... جهان تیکون، همان دنیای عمل مسیحایی است ... بازگشت مسیح به این معنا است که این جهان تیقون به ساختار غایی خویش نائل آمده است (شولم، ۱۳۸۵: ۳۴۴-۳۵۶).

نهایتاً در این پیوند سه‌گانه، نقش انسان، چه به عنوان ماشیح (منجی) و چه به عنوان مجموعه انسان‌های برگزیده (قوم یهود) و چه به عنوان مهیاکننده ارض موعود آخرالزمانی، بسیار مهم و انکارناپذیر است. در واقع، بر مبنای دیدگاه‌های قبالی یهودی، وظیفه اصلی انسان، زمینه‌سازی برای جمع‌آوری شراره‌های نور پراکنده در عالم است و انسان با کسب تمام نورانیت‌ها و دوری از شرارت‌ها و سپس عروج به سمت خداوند، این وظیفه را به انجام می‌رساند. در چنین نگاهی، انسان نماینده خدا است (خلیفة الله) که به نیابت از او در دنیا امر اصلاح عالم را تسهیل می‌کند که این فرآیند را در اصطلاح «تیکون»^۱ یا اصلاح می‌گویند (Skolnik, 2007: 646).

۳.۴. عرفان یهودی و پیوند تجلیات انسانی خداوند در آخرالزمان

اتحاد تجلی زنانه (شخینا) و مظهر تجلی مردانه (ماشیح) روایتی دیگر از قبض و بسط عالم خلقت و نقش بی‌بدیل انسان است. طبق تعالیم عرفان یهودی، خداوند متعال دارای تجلیات است و در میان تجلیات الهی مهم‌ترین آنها شخینا^۱ یا سکینا است که در واقع تجلی زنانه خدا محسوب می‌شود (Dan, 2006: 56-60). «شخینا» کلمه‌ای عبری است و به معنای آرامش، سکون، و مسکن. در ادبیات یهودی به معنای بارگاه الهی یا حلول خداوند در انسان و جهان است.

شخینا واسطه خالق و مخلوق و مجرای فیض الهی در میان خلق است (Idel, 2005: 178-) و در تفسیر قبالبی، معبد مقدس و قوم بنی‌اسرائیل (یهود) جلوه‌های پراکنده شخینا هستند (الحسینی المعدی، ۲۰۰۷: ۱۰۸-۱۰۹). در کنار این تجلی مؤنث، انسان کامل، بهترین مخلوق و تجلی مردانه خداوند بر روی زمین تلقی می‌شود و پیوند میان این دو (تجلی مردانه و زنانه)، قوام‌بخش هستی خواهد بود.

از نگاه عرفان قبالا، شخینا و پادشاه مقدس (انسان کامل) دو بخش از یک وجود خنثا بودند که شخینا، مؤنث (دختر یا خواهر) و پادشاه مقدس، مذکر (پسر یا برادر) محسوب می‌شده است. با ایجاد اختلال در نظام هستی، بین این دو فاصله افتاد و شخینا به زمین تبعید، و به دنبال برادر آواره شد. خداوند قوم یهود را برای اصلاح این خلل آفرید و درست‌هنگامی که پسر (پادشاه) (در صورت نمادین موسی عليه السلام) بر فراز کوه سینا با شخینا (دختر) متحد شد و هستی به لحظه‌رهایی و اصلاح نزدیک می‌شد، گناه گوساله‌پرستی یهود همه چیز را به هم زد و به اصلاح خللی نرسید. با توبه قوم یهود و سپس حمله آنان به کنعان و اتحادشان با معبد که شخینا در آن حلول کرده بود، دوباره این خلل به اصلاح نزدیک شد، اما گناهان قوم بنی‌اسرائیل، تخت شخینا را در هم شکست و شخینا به همراه قوم، پراکنده و تبعید شد. آرمان اتحاد شخینا با پادشاه مقدس به آخرالزمان حواله شد. به بیان دیگر، در آخرالزمان یهودی یکی‌کردن شخینا با پسر (پادشاه) شکل می‌گیرد و انسان یهودی و منجی یهودی نقش اول این فرآیند را بر عهده دارد (المسیری، ۱۳۸۲: ۱۹۰-۱۹۱). در واقع، گناهان بنی‌بشر و به‌خصوص بنی‌اسرائیل به عنوان قوم برگزیده (خواص مؤمنان پای‌بند به تورات آسمانی) باعث عقب‌نشینی

شخینا از اتحاد و اصلاح شد، و اعمال خوب مؤمنان خاص، به خصوص ابراهیم، اسحاق، یعقوب، لوی، موسی و ... موجب بازگشت و ادامه خلل و جدایی است (کهن، ۱۳۸۲: ۶۳-۸۲).

اپستاین، محقق یهودی، با اشاره به برگزیدگی عرفانی قوم یهود برای اصلاح آخرالزمانی فرآیند یکی کردن را این گونه تشریح می‌کند:

در ابتدا وحدت بین خدا و تجلی نهانی او در جهان هستی بشری و بین «عین سوف» و «شخینا» هماهنگ و کامل بود، اما به واسطه گنهکاری انسان که با عصیان و نافرمانی آدم آغاز شد، انسان از مبدأ (آفرینش) دور شد. بی‌درنگ وحدت کامل از هم گسیخته شد. رخنه و شکاف در این وحدت به طریق اولی موجب ظهور شر و فساد در عالم گردید ... گفته می‌شود از آن به بعد شخینا در تبعید به سر می‌برد ... تجدید وحدتی که از دست رفته و در قبلا، ییچود^۱ نامیده می‌شود، فرآیندی مستمر است که هر فردی دعوت می‌شود که در آن مشارکت جوید و این فرآیند از طریق اتصال با خداوند و کمال اخلاقی و روحانی به انجام می‌رسد. اما عالی‌ترین سهم در تحقق این کمال مطلوب باید به طور دسته‌جمعی و از جانب جامعه اسرائیل ادا شود. این مسئولیتی است که به واسطه برگزیدگی آنها به عهده ایشان گذاشته شده است (اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۸۷).

او این‌گونه اسرائیل و شخینا (جلوه زنانه خدا) را وابسته به هم می‌داند و رابطه این دو را مانند مادر و فرزند در نظر می‌گیرد که شخینا، در تبعید و پراکندگی تاریخی یهود نیز، عطوفت و محبت خود را دریغ نمی‌دارد، اما زمانی که ظهور مسیح اتفاق افتد و پیوند شخینا که در معبد، تجلی خاص دارد با قوم یهود که در تجلی عام او است، صورت پذیرد، همه موجودات و اشیا به جایی که در طرح آغازین خلقت داشتند، بازگردانده خواهند شد و سپس در بالا و پایین، کمال سیطره را خواهند یافت، و همه جهان در پیوندی واحد، متحد خواهند شد (نک: همان: ۲۸۸-۲۸۹؛ Epstein, 1959: 246).

بنابراین، ظهور در واقع وحدت مجدد وجودی، مابین تجلی زنانه و مردانه خدا، یعنی شخینا و ماشیح، است و همه از جمله قوم برگزیده در اورشلیم زمینه این یگانگی را فراهم می‌کنند و اصلاح به نظام خلقت بازمی‌گردد و حاکمیت مطلق از آن خدا می‌شود. نکته در خور تأمل در این میان، زمینه‌سازی ظهور به دست قوم برگزیده (قوم یهود) و دخالت‌نکردن اراده الهی در

این اتفاق بزرگ است. گویی خداوند زمام امور هستی را به دست انسان یهودی سپرده و خود صرفاً نظاره‌گر این اوضاع است. این‌گونه یهود داستان خداوند را در اداره جهان هستی پس از خلقت بسته دانسته و چنین وظیفه خطیری را بر عهده انسان یهودی می‌گذارد که این باور همان ترجمان آیه «ید الله مغلوله» است.

نقد

کیفیت خلق و ختم عالم و قبض و بسط آفرینش یکی از موضوعات مهم در عرفان ادیان توحیدی است. همان‌گونه که بیان شد، روایت عرفان یهودی از آغاز و پایان جهان به گونه‌ای است که مغلول‌الید بودن الاهی را نتیجه می‌دهد، اما عرفان اسلامی ذیل عناوینی چون خداشناسی عرفانی، جهان‌شناسی عرفانی، وحدت شخصیه وجود، حضرات خمس، خلقت نورانی و جسمانی، حقیقت محمدیه ﷺ، قوس نزول و قوس صعود، نفس رحمانی یا ظهور واحد سریانی، اعیان ثابته و تعینات خلقی و ... بر مبسوط‌الید بودن خداوند تأکید دارد. البته این مسئله بدان معنا نیست که در اندیشه اسلامی انسان مغلول‌الید است. بر مبنای آموزه‌های اسلامی، انسان موجودی است مختار، اما اختیار وی در طول اراده الاهی معنا می‌یابد. این بدان معنا است که اندیشه اسلامی انسان را موجودی مختار می‌داند که اختیار او نیز نتیجه اراده الاهی است. این باور موجب تعادل در ساحت اندیشه اسلامی شده است. در مقابل، اندیشه رادیکال مغلول‌الید بودن الاهی در یهودیت کفه ترازو را به سمت انسان، آن هم فقط نوع یهودی‌اش سنگین می‌کند. هر کدام از این باورها تبعات خاصی به دنبال دارد که به صورت مقایسه‌ای به چند نمونه از آنها اشاره خواهیم کرد.

نقد اول: ایده جایگزینی انسان به جای خداوند به عنوان یکی از ارکان اندیشه یهود، موجب فربه‌سازی رادیکال انسان نه تنها در مقابل خداوند بلکه در برابر کل نظام آفرینش شده است؛ چنین روندی به صعود بی‌سامان انسان‌محوری در یهود منجر شده، به گونه‌ای که انسان ملاک عمل و حق قرار گرفته است. در چنین موقعیتی هر آنچه او انجام می‌دهد ثواب پنداشته شده و به سبب حذف خدا و به تعبیر صحیح‌تر «ما سوی الانسان»، به جز عقل بشر، محکی برای تشخیص صواب از خطا باقی نمانده است. به تعبیر دیگر، انسان یهودی خود می‌اندیشد، عمل

می‌کند و در نهایت درباره آنچه اندیشیده و عمل کرده قضاوت می‌کند. بدیهی است که چنین باوری فجایی را برای جامعه بشری به همراه داشته باشد. زیرا فاقد ناظری بیرونی است و امکان قضاوت از طریق «عقل منفصل» را منتفی می‌کند؛ اقدامی که غرب مسیحی در دوران مدرنیسم از آن نسخه‌برداری کرد. فلسفه مدرن با اندیشمندانی چون فرانسویس بیکن، رنه دکارت، و امانوئل کانت، انسانی تولید کرد که به دنبال کسب قدرت و استیلای بر طبیعت بود (Bacon, 2000: 29)، شناخت را فقط به «عقل خودبنیاد» احاله کرد (Descartes, 1985: 194) و اعیان را با واسطه مقولات پیشینی (که همگی تجربی‌اند) شناختنی می‌داند (کانت، ۱۳۶۲: ۳۹۹-۴۰۰). این انسان تازه متولد شده که در اعتراض به ماهیت توتالیتار انسان پیشامدرن شکل گرفته بود، خود خاصیتی تمامیت‌خواه یافت و به تعبیر بودریار، در قالب مدرنیته «بیش از پیش به عنوان تعالی تجریدی همه قدرت‌ها شناخته شد» (بودریار، ۱۳۷۸: ۲۳). این تعالی تجریدی انسان مدرن، سوژه‌ای پرنخوت و مدعی ساخت که دیگر نظارت مبادی بیرونی چون دین، سنت، جامعه و ... را نمی‌پذیرفت. بدیهی است که در چنین وضعیتی انسان مدرن دست به فجایی چون جنگ‌های جهانی بزند، و این نتیجه صعود بی‌سامان تفکر انسان‌محوری در غرب بود؛ اندیشه‌ای که در انسان‌محوری یهودی و تحت عنوان مبسوط‌الید بودن انسان یهودی شکل گرفت و در غالب مکتب صهیونیسم فجایع فراوانی رقم زد. این در حالی است که در مکتب اسلام علی‌رغم توجهی که به مقولاتی چون عقل بشر (بقره: ۱۶۴؛ نحل: ۱۲، ۲۸؛ فاطر: ۲۸، ۴؛ رعد: ۴؛ روم: ۲۴ و ...)، اراده انسانی (نجم: ۳۹)، تغییرات ارادی اجتماعی (رعد: ۱۱) و ... شده است، کنترل‌کننده مؤثری چون وحی همواره در کنار انسان قرار داده شده است. قرآن با وجود تأکیدات فراوان بر اهمیت و حجیت عقل، در برخی آیات بر ناپسندگی عقل انسانی صحه گذاشته است (اسراء: ۸۵؛ یونس: ۳۹؛ نجم: ۳۰). جوادی آملی در تفسیر آیات ۱۶۴ و ۱۶۵ سوره نساء، و ذیل عبارت «تا بعد از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند» می‌گوید:

این عبارت به‌خوبی نشان می‌دهد که در مقام استدلال و تحدید اگر وحی نباشد، بشر می‌تواند در روز قیامت احتجاج نماید که خداوندا، تو از من بدون آنکه وحی و رسولی را ارسال نمایی تکلیف خواستی؛ پس عقل آدمی قادر به فهمیدن این معنا است که بدون کمک وحی نمی‌تواند به مقصد راه برود (جوادی آملی، بی‌تا: ۱۴۰-۱۴۱).

بدین ترتیب اسلام، علی‌رغم ترفیع جایگاه انسان، او را به حال خود وانتهاده و معیارهایی بیرونی برای قضاوت درباره کردارهایش قرار داده است.

نقد دوم: ایده مبسوط‌الید بودن انسان در اندیشه یهود در کنار باور به برگزیده‌بودن قوم یهود، نتایج مصیبت‌بار بیشتری از ترویج انسان‌محوری غربی در پی دارد. اگر انسان‌محوری با نشان دادن انسان به جای خدا، ناظر غیرانسانی را طرد و رد می‌کند، انسان‌محوری رادیکال یهودی علاوه بر این، ناظر غیریهودی را نیز به رسمیت نمی‌شناسد. به بیان دیگر، در چنین تفکری فقط انسان یهودی به رسمیت شناخته می‌شود. این تفکر به دلیل ماهیت نژادپرستانه‌اش خطرهای بیشتری در پی خواهد داشت. زیرا در ترسیم مرزهای گفتمانی خود، فرآیند «غیریت‌سازی» را به صورت رادیکال و گسترده دنبال می‌کند و غیر از خود هیچ کس را به رسمیت نمی‌شناسد. چنین نگرشی در ذات خود افراط‌گرایی بی‌حد و مرز را به دنبال دارد که نتایج فاجعه‌بارش به‌وضوح آشکار است. این در حالی است که از نگاه قرآنی، خداوند حقایق را به انسان آموخت (بقره: ۳۱)، او را خلیفه خود در زمین گمارد (بقره: ۳۰)، آدم را (و نه یک قوم خاص را) برگزید (اسراء: ۷۰)، از روح خودش در او دمید (حجر: ۲۹) و ... همچنین، از نگاه حضرت علی علیه السلام، انسان‌ها در آفرینش با هم برابرند (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳، ص ۳۲۶). تمامی اینها نشان از اهتمام فراوان دین اسلام بر فاصله‌گرفتن از فرقه‌گرایی و نژادپرستی دارد. زیرا به عواقب وخیم چنین نگرش‌هایی آگاه است.

نقد سوم: همان‌گونه که در معناکاوی مفهوم «آینده‌پژوهی» بیان شد، آینده‌پژوهی مطالعه وضعیت مطلوب، به منظور بهبود وضعیت موجود با در نظر گرفتن نقش کارگزاران، ساختارها و وضعیت‌های نهادی است. چنین نگاهی به آینده، جامعه‌ای مطلوب خواهد ساخت. اما در موعودگرایی یهودی نقش کارگزاران بسیار پررنگ‌تر از عوامل دیگر دیده شده، که این وضعیت چرخه موعودباوری مطلوب را واژگون، و آن را از حالت تعادل خارج کرده است. به باور آنتونی گیدنز، در اجتماع، هم ساختارها و هم کارگزاران مؤثرند اما آنچه بیشتر به فعالیت‌های فردی و اجتماعی جهت می‌دهد، وضعیت‌های نهادی یا همان واحدهای زمانی و مکانی است. این وضعیت نهادی پدیدآورنده تعهدات و موجد فعالیت‌اند (مولان، ۱۳۸۰: ۱۵۷). اما در جامعه موعودباور یهودی، وضعیت‌های نهادی نادیده انگاشته شده و آنچه محوریت می‌یابد کارگزار

یهودی است. چنین وضعیتی تعهدات لازم را برای جامعه یهودی ایجاد نمی‌کند و افراد این اجتماع بدون در نظر گرفتن ساختارهای جهانی و اوضاع و احوال زمانی مکانی ارباب خود را می‌رانند. لذا جامعه یهودی هیچ‌گاه با جوامع دیگر انطباق نیافته و همواره در تعارض بوده است.

نتیجه

مطالعه و تأمل در منابع یهودی، به‌ویژه در ابعاد عرفانی آن، موضوع مبسوط‌الید بودن انسان یهودی در جهان را به اثبات می‌رساند. مطالعه مدخل Kabbala در *دائرةالمعارف جود/بیکا*، که از منابع معتبر و اولیه یهودی است، کمک شایانی به فهم آن خواهد بود. زیرا آنچه از فرآیند تکثر در عالم (شکست ظروف نور) و سپس پراکندگی شراره‌های نور و آنگاه بر هم خوردن نظم عالم و ضرورت اصلاح این وضعیت فهمیده می‌شود، همانا مغلول بودن دست الاهی و منفعل بودن خداوند است. این اندیشه که اکثر یهودیان پذیرفته‌اند، نتایج و بهره‌هایی به همراه داشته است که در ادامه برخی را ذکر می‌کنیم.

بهره اول: علی‌رغم آنچه در اذهان تثبیت شده که یهود فاقد عرفان یا دست‌کم، عاری از باطن‌گرایی عمیق است، غور در منابع اصلی دینی و عرفانی یهود خلاف آن را اثبات می‌کند که شاید ناشی از جوهره مکتوم عرفان یا ذات پنهان‌کار و نهان‌روش یهود باشد. شاید هم از بروز جلوات دنیاگرایی و حریم بودن اکثر آنان به عالم ظاهر (دنیا) نشئت گرفته باشد. بنابراین، دین یهود واجد هسته بسیار سخت عرفانی است که به‌ویژه در موضوع آخرالزمان یهودی، هدایتگر یهودیان است. لذا شناخت یهود، بدون توجه به ابعاد عرفانی‌اش، معرفتی ابتر خواهد بود.

بهره دوم: آنچه کوشیدیم در این مجال مطرح کنیم نگاه آخرالزمانی یهودیان کابالیست و اهمیت و جایگاه انسان در آن بود. روشن شد که نقش اصلی در این فرآیند عرفانی تاریخی را، انسان عهده‌دار است و با پیوند سه‌گانه مقدس «منجی»، «قوم برگزیده» و «ارض موعود»، اصلاح باطنی عالم خلقت صورت خواهد پذیرفت. در واقع، ما شاهد نوعی «وحدت وجودی تثلیثی» ذیل مفهوم «ظهور» هستیم که در هر سه ضلع آن انسان، مستقیم یا غیرمستقیم، ایفاگر نقش‌های اساسی است.

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس.
- نهج البلاغه.
- آنترنمن، آلن (۱۳۹۱)، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه: رضا فرزین، قم: دانشگاه ادیان.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۷)، *فصوص الحکم*، تهران: مولا.
- اپستاین، ایذیدور (۱۳۸۵)، *یهودیت*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- استیس، و. ت. (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۴)، *فرهنگ دین: برگزیده مقالات دائرةالمعارف دین*، ترجمه: هیئت مترجمان؛ زیر نظر: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بودریار، ژان (۱۳۷۸)، *وانموده‌ها در سرگشتگی نشانه‌ها*، ترجمه: مانی حقیقی، تهران: نشر مرکز.
- پیترز، اف. ئی. (۱۳۸۴)، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز اطلاعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا)، *شناخت‌شناسی در قرآن*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- الحسینی المعدی، الحسینی (۲۰۰۷)، *القبالة و شفرة التورات والعهد القديم*، دمشق/ قاهره: دار الكتاب العربی.
- دی تور، جیمز (۱۳۷۸)، «آینده‌پژوهی به عنوان دانشی کاربردی»، ترجمه: سید احمد ابراهیمی، عقلی ملکی‌فر، در: *رهیافت*، ش ۲۰، ص ۱۰۲-۱۰۷.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵)، *در قلمرو وجدان*، تهران: سروش، چاپ دوم.
- زیدآبادی، احمد (۱۳۸۱)، *دین و دولت در اسرائیل*، تهران: دورنگار.
- ژول، بارکر (۱۳۸۸)، «*فردا از آن کیست؟*»، ترجمه: کیا سالار، در: *امواج برتر*، ش ۳۹، ص ۳۱-۳۲.
- شولم، گرشولم (۱۳۸۵)، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه: فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر.
- شهبازی، عبدالله (۱۳۷۷)، *زرسالاران یهودی و پارسی؛ استعمار بریتانیا و ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه: میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- کابوایی، شیوا (معصومه) (۱۳۷۲)، *آیین قبلا (برگردان و پژوهش)*، تهران: فراوان.
- کهن، آبراهام (۱۳۸۲)، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه: امیرفریدون گرگانی، تهران: اساطیر.
- گروهی از پژوهشگران (۱۳۸۲)، *فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی*، مقدمه و اصلاحات: سید حسین نصر، ویراستار: سید محمود موسوی، تهران: سهروردی.

-
- لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۷)، *درس‌های سیاست خارجی*، تهران: مشکات.
 - محمدیان، بهرام؛ و دیگران (۱۳۸۱)، *دائرةالمعارف کتاب مقدس*، تهران: سرخدار.
 - المسیری، عبدالوهاب (۱۳۸۲)، *دائرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه: مؤسسه فرهنگی و مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران: کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.
 - مولان، باب (۱۳۸۰)، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه: یوسف نراقی، تهران: اطلاعات.
 - نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، *سنت عقلانی اسلام در ایران*، ترجمه: سعید دهقان، تهران: قصیده‌سرا، چاپ دوم.
 - هاکس، جیمز (۱۳۷۷)، *قاموس کتاب مقدس*، تهران: اساطیر.
 - هیلنز، جان راسل (۱۳۸۵)، *فرهنگ ادیان جهان*، سرویراستاری و ترجمه: ع. پاشایی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 - Bacon, Francis (2000), *The New Organon*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Dan, Joseph (2006), *Kabbalah: A Very Short Introdoction*, New York: Oxford University Press.
 - Descartes, Rene (1985), *The Philosophical Writings*, translated by John Cottingham, Robert Stoot Hoff and Dugald Murdoch, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Eliade, Mircea (1987), *The Encyclopaedia Of Religon*, New York: Machillan Publishing Company.
 - Epstein, Isidore (1959), *Judaism*, Newyork: Pelicanbook.
 - Geaves, Ron (2002), *Continuum Glossary of Religious Terms*, London & New York: Continuum.
 - Idel, Moshe (2002), *Absorbing Perfection: Kabbalah and Interpretation*, London: Yale University Press.
 - ————— (2005), *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, New York: CEU Press.
 - Matt, Daniel C. (1995), *The Essential Kabbalah the Heart of Jewish Mysticism*, New York: Castlebooks.
 - Skolnik, Fred (2007), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, New York: Thomson Gale.