

این است که درکی صحیح از مفهوم خدا به این اعتقاد منجر می‌شود که فقط یک خدا می‌تواند وجود داشته باشد. خدایان مشرکان همچون وجودهایی مجزا تصور می‌شوند که در بیشتر موارد در حال نزاع با یکدیگرند و هر یک بخشی از عالم را همچون قلمرو خود در اختیار دارد. توحید وجود چنین موجودهایی را رد می‌کند. فقط یک وجود برتر است که سرور همه موجودات است. سخن گفتن از احتمال وجود بیش از یک وجود برتر بیهوده‌گویی است؛ زیرا در این صورت هیچ کدام از این وجودهای مفروض، برتر نخواهند بود. همان‌طور که توحید به معنای بی‌همتایی به کار می‌رود، لفظ «خدا» نیز بر چنین معنایی دلالت دارد. بدین معنا بی‌شک صحیح است که تقریر معروف تیلیش را بپذیریم که خدا در جرگه دیگر موجودات نیست، بلکه خود وجود است.<sup>۱</sup>

برای تکرار آنچه در فصل قبل گفته شد، خواه این نظریات در اسرائیل باستان به طور خودبه‌خودی جوانه زده باشد یا اینکه پیشرفتی تدریجی باشد که بتوان نشان آن را در گزارش کتاب مقدس از چندگانه‌پرستی به رب‌الاربابی و از آن به توحید خالص یافت، موضوعی است که محققان کتاب مقدس می‌توانند به بررسی آن بپردازند. الاهیات با موضوعاتی مرتبط است که در نهایت به شکل باوری توحیدی ظهور می‌یابند. در کتاب مقدس و ادبیات حاخامی به هیچ وجه توحید مبحثی نظری نیست؛ یعنی مفاهیمی که قابلیت این را دارند که تحت عنوان وحدانیت الاهی طبقه‌بندی شوند در یک ساختار روشمند و اصولی بحث نشده‌اند. در اندیشه دینی یهود، تأمل در باب محتوای توحید ناب به دوره قرون وسطا واگذار شده است. اما قبل از ارائه گزارشی درباره متفکران قرون وسطایی، نخست باید به موضوعاتی بپردازیم که سبب شد دو چالش بزرگ در توحیدباوری یهودی در عصر حاخامی ایجاد شود؛ یعنی دوگانه‌گرایی زرتشتی و مسیحیت.<sup>۲</sup>

نزاع بزرگ بر ضد شرک که در کتاب مقدس شروع شد در عصر حاخامی به طور تمام و کمال ادامه یافت. تلمود پر از قوانین مفصلی است که به منظور مخالفت با «پرستش خدایان بیگانه» (avodah zarah) یا همان بت‌پرستی وضع شده‌اند. اما چالش فکری مهم درباره توحید، این اصل اعتقادی ایرانیان بود که دو خدا وجود دارد؛ اورمزد خدای خیر و نور و اهریمن خدای شر و ظلمت. به نظر می‌رسد این سخنان اشعیای دوم در مخالفت با ثنویت ایرانی است:

تا از مشرق آفتاب تا مغرب آن بدانند که سوای من احدی نیست، من یهوه هستم و دیگری نی. پدیدآورنده نور، آفریننده ظلمت، صانع سلامتی و آفریننده بدی. من یهوه صانع همه این چیزها هستم (اشعیای نبی، ۴۵: ۶.۷).

در واقع این احتمال وجود دارد که ثنویت زرتشتی بر تفکر یهودی در ایجاد اعتقاد به شیطان مؤثر بوده باشد، هرچند در تفکر حاخامی شیطان به طور کامل تابع خداست و به هیچ وجه رقیبی حقیقی برای او محسوب نمی‌شود. در دوره بعد، یعنی دوره ساسانیان (۲۱۱-۶۴۰ م.)، زرتشتی دین رسمی شد. بیشتر دوره حکومت این سلسله با فعالیت‌های آمورایم در بابل هم‌زمان بود؛ از این رو جای تعجب نیست که در بخش‌هایی از تلمود بابلی اشارات فراوانی به نزاع‌های ثنویت‌گرایانه وجود دارد.

در اینجا می‌توانیم به چند نمونه از نزاع‌ها بر ضد ثنویت اشاره کنیم که در آثار حاخامی بیان شده‌اند. معادل حاخامی برای اصطلاح ثنویت «شت رشویت» (shete reshuyot) به معنای «قدرت دوگانه» یا «اراده دوگانه» است؛ یعنی وجود دو خدا در تدبیر عالم. آیه «الان ببینید که من خود او هستم و با من خدای دیگری نیست» در سفر تثئیه (۳۹: ۳۲) چنین تفسیر می‌شود: «اگر کسی بگوید که دو اراده در آسمان وجود دارد متقابلاً به او پاسخ داده می‌شود که خدای دیگری با من نیست». در متنی دیگر انکار اصل اعتقادی ثنویت از این حقیقت فهمیده می‌شود که خدا بیان می‌کند: «من یهوه هستم خدای تو» (خروج، ۲: ۲۰) چه کسی اعتراض دارد؟ (Mekilta, Ba-Hodesh). در حکمی از میشنا (Ber. 5: 3, Meg. 4: 9) چنین آمده که جایز نیست کسی در نمازهایش بگوید «ما تو را تصدیق می‌کنیم، ما تو را تصدیق می‌کنیم» در صورتی که دلیل این نهی را توضیح نداده، در گمارا درباره دلیل این حکم چنین آمده است که این کار به منزله تصدیق ثنویت است. در عبارتی عجیب گفته می‌شود الشا بن ابویا، که به یکی از فرق یهودی گروید، وقتی فرشته بلندمرتبه متارون را دید از روی اشتباه به وجود دو نیرو [ی الوهی در تدبیر عالم] معتقد شد.

جی. اف. مور درباره مسئله کلی ثنویت در دوره حاخامی به خوبی اظهار نظر کرده است:

مشکل تطابق شرور عالم با خیر بودن خدا در قرون اولیه عصر ما در شرق و

غرب به شدت احساس می‌شد و انواع راه‌حل‌های ثنویت‌گرایانه چنان به طور گسترده در فلسفه و دین پذیرفته شده بود که تلاش برای شناسایی مکاتبی از یهودیت که این راه‌حل را پذیرفته بودند تلاشی بیهوده است. کافی است بدانیم که چنین مکاتبی وجود داشته‌اند و بدانیم که این مکاتب می‌کوشیدند موضع خود را با شواهدی از کتاب مقدس تقویت کنند؛ نیز بدانیم حاخام‌ها با سلاح خودشان با آنها مخالفت می‌کردند. این نیز مسلم است که، به رغم هر گرایش‌هایی که ممکن است در این مسیر وجود داشته باشد، توحیدباوری دیرینه یهودیت سبب شد بدعت‌های ثنویت‌گرایانه نتوانند آن را به فرقه‌های جداگانه تقسیم کنند؛ چنان‌که مسیحیت در طول قرن‌ها چنین شد.

مسلمانان رد ثنویت در اعتقاد به شیطان و متارون و در دیدگاه‌های قبالی در سیترا آهاره (قلمرو دیگر، قلمرو شیطان) ادامه یافت؛ اما همان‌طور که تفکر توحیدی یهود پیشرفت کرد، در یهودیت سرسپردگی کامل این نیروهای شر به خدا بیشتر شد. توحید یهودی در پاسخ به این مسئله جدی که چرا خدای خیر مطلق، شرور را در جهانی که آفریده تحمل می‌کند، با قدرت تمام اظهار می‌دارد که خدا به تنهایی این جهان را تدبیر می‌کند. امروزه ثنویت به منزله یک فلسفه دینی عملاً از صحنه روزگار حذف شده است. این تا حدودی دلیلی است بر اینکه رفته رفته توحید برتر از شرک به نظر خواهد رسید. در جهانی که میان خدایان مختلف تقسیم شده است، تبیین شواهد بر توحید، سخت است. اغلب گفته می‌شود علوم مدرن، که بر این باور مبتنی هستند که چنین توحیدی وجود دارد، نمی‌توانند برای مقابله با پیش‌زمینه‌ای مشرکانه به وجود آمده باشند. بر همین اساس، ثنویت فلسفی پذیرفتنی نیست. ربی‌ها در یک داستان تلمودی (sanh 30a) این ماجرای عجیب را از یک زرتشتی مجوس نقل کرده‌اند که برای یک ربی ادعا کرد بخش فوقانی بدنش (شامل عقل و قلب) به اهورامزدا تعلق دارد و بخش تحتانی بدنش متعلق به اهریمن است. آن ربی پاسخ داد اگر چنین است چرا اهریمن به اهورامزدا اجازه می‌دهد که از طریق بخش تحت قلمرو او آب را منتقل کند؛ یعنی اگر چنان‌که بعضی گفته‌اند ثنویت موجود در عالم در بدن انسان بازتاب می‌یابد چگونه فرآیند هضم غذا ممکن است.

درباره مسیحیت باید گفت به رغم درست بودن این مطلب که در بحث‌های جدلی قرون وسطایی میان مسیحیان و یهودیان، اصل فکری مسیحیت، تثلیث، به مثابه رخنه‌ای در توحید ناب یا حتی اعتقاد به سه خدا، مورد حمله قرار می‌گرفت؛ ولی این دلیل حمله به مسیحیت در عصر حاخامی نبود. در این دوره مسیحیت به دلیل دوگانه‌انگاری‌اش مورد حمله قرار گرفته است، یعنی برای اعتقاد به تجسد که یهودیان به لحاظ مفهومی آن را نوعی دوگانه‌انگاری به حساب می‌آورند؛ اعتقاد به یک خدای پدر و اعتقاد به عیسی که پسر خداست به منزله دو نیروی الهی. بدین سبب است که در ادبیات حاخامی، به ویژه در قرن سوم در قیصریه که آنجا حاخام‌ها با مسیحیان از نزدیک در ارتباط بودند، بحثی جدلی ضد تثلیث وجود ندارد، ولی علیه تجسد بسیار بحث می‌شود. دو مورد از مشهورترین توصیه‌های ربی اباهو اهل قیصریه بارها نقل شده است: «خدا انسان نیست که دروغ بگوید. او از بنی آدم نیست که به اراده خود تغییر بدهد. آیا او سخنی گفته که نکند؟ یا چیزی فرموده باشد و استوار ننماید» (اعداد، ۱۹: ۲۳). ربی اباهو در تفسیر این آیه بخش دوم آن را نه به معنایی سؤالی، که به معنایی توضیحی گرفت و گفت ضمیر موجود در بخش اول این آیه به انسان اشاره می‌کند نه خدا. بنابراین، ربی اباهو گفت اگر یک نفر به شما بگوید «من خدا هستم» او دروغ می‌گوید. اگر بگوید «من پسر انسان هستم» روزی از این سخنش پشیمان خواهد شد. اگر یک نفر به شما بگوید «من می‌خواهم به آسمان صعود کنم» آنچه را گفته است انجام نمی‌دهد. ربی اباهو در بحثی جدلی مقابل مسیحیان و اشکال دیگر دوگانه‌گرایی، این آیه را که «من اول هستم و من آخر هستم و غیر از من خدایی نیست» (اشعیا، ۶: ۴۴) چنین شرح می‌دهد: «من اول هستم یعنی من پدر ندارم؛ من آخر هستم یعنی من برادر ندارم و غیر از من خدایی نیست یعنی من پسر ندارم». (به احتمال زیاد تعبیر اصلی این باشد: «و من آخر هستم» زیرا من پسر ندارم «و غیر از من خدایی نیست» زیرا من برادر ندارم).

به هر حال، در قرون وسطا اعتقاد به تثلیث از طرف یهودیان شدیداً نقد شد. تفسیرهای مسیحی در قرون وسطا شِمَع را، با سه اشاره‌اش به خدا، مؤید تثلیث می‌گرفت. مفسران یهودی می‌گفتند که خلاف عقیده فوق درست است و شِمَع را حاصل این اندیشه می‌دانستند که فقط یک خدا وجود دارد و چنین نیست که سه

شخص در الوهیت حاضر باشند. البته در کتاب زوهر اشارات قابل توجهی به سه نام الاهی در شِمَع وجود دارد. این اشارات مبین اتحاد سه نیرو در الوهیت بود، یعنی سه سفیره («تعداد»، «کیفیات»، «صفات الاهی» که توضیحشان در ادامه خواهد آمد) عشق، عدالت، زیبایی که با رنگ‌های سفید، قرمز و سبز نمادپردازی شده‌اند، یا سفیره‌های حکمت، دانایی و زیبایی (حوخما (Hokhmah)، بینا (Bina) و تiferet)).

قبالیست‌های مسیحی از این تفسیرهای برگرفته از زوهر اصل فکری تثلیث مسیحی را استنباط می‌کردند؛ اما این بی‌معناست. زیرا زوهر رویکردی ضدمسیحی دارد و پیایی بر وحدت سفیره‌ها با این سوف (خدا در مقام ذات) تأکید می‌کند. اما این احتمال را نمی‌توان نادیده گرفت که تفاسیر زوهری رسمی تحت تأثیر تفسیرهای مسیحی قرون وسطا از این آیه بوده باشد.

متفکران یهودی بارها ادعا کرده‌اند بحث‌های جدلی یهودیان علیه اعتقاد به تثلیث بر فهمی ناکافی از معنای واقعی این آموزه مبتنی است. در درستی این مطلب شکی نیست که چنین حملات تندی به مسیحیت به دلیل اعتقادشان به سه خدا بی‌اساس است (در واقع از دیدگاه مسیحیان اعتقاد به سه خدا ارتداد محسوب می‌شود) و لطایفی در این آموزه وجود دارد که مسیحیان کوشیده‌اند آنها را آشکار کنند. اما این حقیقت همچنان باقی است که تمام متفکران یهودی اعتقاد به تثلیث را با توحید، آنچنان‌که خود می‌پندارند، ناسازگار می‌دانسته، آن را انکار کرده‌اند. شهدای یهودی در قرون وسطا جانشان را فدا می‌کردند، ولی مسیحی نمی‌شدند. امروزه مناطق زیادی در عالم وجود دارد که در آنها پیروان یهودیت و مسیحیت می‌توانند برای منافع دوجانبه و برای مشترکاتشان که زیاد هم هستند همکاری سازنده‌ای با هم داشته باشند. اما تفاوت‌هایی حقیقی میان این دو باور وجود دارد که هر دو به آن اذعان دارند و هیچ تلاشی برای کتمان این اختلافات نتوانسته نتیجه خوبی داشته باشد.<sup>۳</sup>

توحید در میان متفکران یهودی قرون وسطا موضوعی همیشگی بود. به باور بسیاری از آنها اعتقاد به یگانگی خدا این اعتقاد دیگر را در برداشت که در وجود او تعدد وجود ندارد، به این معنا که، به تعبیر آنها، وجود او یک بساطت مطلق (pashut be-takhlit ha-peshut) بود. بنابراین، مسئله صفات الاهی - خیر، حکمت، قدرت -

به طور بسیار گسترده‌ای در تفکر قرون وسطایی نمودار شد. آیا این صفات الاهی به بیان نوعی تعدد در وجود خدا منجر می‌شود؟ این سبب شد متفکران قرون وسطا بیشتر الاهیاتی سلبی اتخاذ کنند که فقط قادر بود بگوید خدا چه نیست و هرگز قدرت این را نداشت که بگوید خدا چه هست. به همین دلیل اصل یگانگی خدا به طور کلی در آثار مربوط به قرون وسطا در مفهوم غیرمادی بودن خدا بحث می‌شود. موجود مادی صفاتی همچون کمیت و تعدد دارد و موجود غیرمادی چنین نیست. بنابراین، نزد بسیاری از متفکران قرون وسطا «یگانگی الاهی» یعنی پالودگی کامل مفهوم خدا تا جایی که هر گونه تعددی از او سلب شود. این به تجرید مطلق منجر می‌شود؛ یعنی سخت‌گیری شدید در نظام‌مند کردن مفهوم خدا، که ظهور قبلا را می‌توان واکنشی در مقابل این سخت‌گیری به حساب آورد.

بیان توحید چنین است: خدا واحد است نه دو یا بیشتر از دو تا، اما واحدی که وحدتش با تمام یگانگی‌های موجود دیگر فرق دارد. وحدت او مثل وحدت یک جنس نیست که انواع بسیاری را شامل شود. همچنین وحدت او مثل وحدت یک بدن نیست که شامل اجزا و ابعاد است. بیان مشهور ابن جبیرویل درباره توحید این است:

تو یکی هستی قبل از هر محاسبه‌ای، بهتر از تمام موجودات.

تو یکی هستی و در راز یگانگی تو خردمندان از عمق وجود متحیرند، چون نمی‌دانند چیست!

تو یکی هستی و یگانگی تو نه کم می‌شود و نه زیاد، نه نقصان می‌یابد و نه تجاوز می‌کند.

تو یکی هستی، اما نه آن یکی که شمرده می‌شود و نه مثل یکی بودن من، زیرا کمیت و احتمال و صفت و شکل نمی‌توانند درباره تو تحقق یابند.

تو یکی هستی، اما ذهن من ناتوان است تا تو را در یک قانون یا حد قرار دهد. بنابراین می‌گویم: من توجه خود را به اعمال معطوف خواهم کرد تا با زبانم مرتکب گناه نشوم.

تو یکی هستی و به پستی‌ها و ضعف‌ها برتری یافته‌ای، نه مثل انسان که وقتی تنهاست خوار می‌شود (The Kingly Crown, II, pp. 28-29).

قبالیست‌ها به این سبب به وجود آمدند که از طرفی از طریق مفاهیم فلسفی مربوط به یگانگی خدا تحت فشار قرار داشتند؛ از طرف دیگر در آرزوی رهیافتی به خدا بودند که کمتر انتزاعی باشد. نتیجه چنین آرزویی آموزه قبالیبی إن‌سوف و سفیروت بود. إن‌سوف یعنی خدا در مقام ذات (که فاقد محدودیت است).

این جنبه از الوهیت کاملاً پوشیده و نامفهوم است. در واقع، قبالیست‌ها در سلب تمام مشترکات بیان بشری از إن‌سوف سخت‌گیرتر از فلاسفه هستند. اما خدا در مقام تجلی، یعنی آن‌گونه که خود را بر دیگران آشکار می‌سازد، در صورت ده صدور (emanation) از خفا نمایان می‌شود که سفیروت نامیده می‌شوند. شرح مفصلی از اصل اعتقادی إن‌سوف از هدف این بخش خارج است، اما در اینجا می‌توان به طور خلاصه به رئوس مطالب اشاره کرد.

اساساً قبالیست‌ها به جای مفهوم انعطاف‌ناپذیر و ایستای خدا، اعتقاد پویای الوهیت را جایگزین کردند که تحت ده جنبه مختلف فعال است. بنابراین، فهمیدن این مطلب آسان است که چرا این اعتقاد باید خشم مخالفان قبالا را به مثابه انحرافی شدید از معنای سنتی توحید، در پی داشته باشد.

ده سفیره عبارت‌اند از:

۱. کیتَر، «تاج» اراده الاهی برای خلقت.
۲. حوخما، «حکمت» که همه فعالیت خلاقه الاهی به طور بالقوه در آن مندرج است.
۳. بینا، «فهم» آشکار شدن جزئیات خلقت در ذهن الاهی.
۴. هسد، «عشق» احسان در جریان مهار ناشدنی آن.
۵. گووا، «قدرت» عدالت الاهی که جلوی جاری شدن عشق را می‌گیرد تا اینکه مخلوقات بتوانند آن را تحمل کنند و در شکوه رحمت الاهی غرق نشوند.
۶. تیفرت، «زیبایی» هماهنگ‌کننده اصل مؤثر بر توازن ضروری میان قدرت و عشق.
۷. نتازا، «پیروزی»؛ و ۸. هُد «شکوه» دو اصل حمایت‌کننده.
۹. یسود، «بنیان/شالوده» اصل تولیدکننده/مؤد.
۱۰. ملخوت «پادشاهی» اصل حاکم. نمونه اولیه حاکمیت خدا به مخلوقاتش. بنابراین، خدا از طریق ده تجلی‌اش خود را برای مخلوقاتش آشکار می‌کند. او به منظور ایجاد مخلوقاتش در عالم هستی که می‌توانند در خیر بودن او شریک باشند از خفا پدیدار می‌شود.

کتر، که می‌توان گفت حلقه اتصال میان اینسوف و قلمرو سفیروتی است متعالی‌تر از آن است که دانش بشری بتواند به آن دست یابد. (گاه حتی کتر در میان سفیره‌ها به حساب نمی‌آید و از آنها جداست. در چنین طرحی سفیره دعت در میان خوخما و بینا قرار می‌گیرد، تا این مجموعه ده‌تایی تکمیل شود). این جدافتادگی [از سایر سفیره‌ها] تا حدودی درباره سفیره‌های خوخما و بینا نیز مطرح می‌شود.

در زوهر چنین گفته شده که انسان می‌تواند از چیستی بینا بپرسد اما نباید انتظار پاسخ داشته باشد؛ در حالی که درباره خوخما حتی نمی‌توان چیزی پرسید. البته هفت سفیره پایین‌تر از هسد تا ملخوت برای تفکر بشری دست‌یافتنی هستند.

تيفرت، «پاکی که مبارک باد» نیز نامیده می‌شود. همچنین ملخوت، «شخینا» نیز نامیده می‌شود. انسان صالح می‌تواند با اعمالش به عوالم بالاتر نفوذ کرده، به پایین آوردن جریان لطف الاهی کمک کند. مادامی که انسان کارهای صالح انجام دهد هماهنگی و توازن در قلمرو سفیروتی وجود دارد در غیر این صورت شخینا (نوعی عنصر مؤنث در الوهیت) در تبعید خواهد بود. در ادبیات قبالیایی اشاراتی درباره ازدواجی مقدس میان وجود مقدسی که متبارک باد، و شخینایش وجود دارد. بنابراین، در قبلا ما با نگاهی اسطوره‌ای مواجه می‌شویم که به شدت مورد حمله قرار گرفته است و درک این مطلب آسان است که چرا اعتراضات به تمام این مفهوم قبالیایی (سفیروت) افزایش یافته است.

در واقع، این اتهام ده‌گانه باوری (*decatheism*) علیه قبلا مطرح شد. در این زمینه به طور خاص به اصل فکری تثلیث مسیحی اشاره می‌شد و چنین استدلال می‌شد که اعتقاد قبلا به ده سفیره که در عین حال یکی هستند بسیار بدعت‌آمیزتر است تا باور مسیحی به وجود سه شخص در الوهیت که در عین حال یکی هستند. قبالیست‌ها از طریق اصطلاحاتی به این اتهام پاسخ می‌دهند که کاملاً یادآور سخنان آباء کلیسا در زمینه تثلیث است. قبالیست‌ها مکرراً تأکید می‌کنند که سفیره‌ها با اینسوف یکی می‌شوند. آنها می‌گویند زمانی که عابد قبالیایی به این یا آن سفیره توجه می‌کند در واقع به اینسوف توجه کرده است نه خود آن سفیره؛ زیرا اینسوف در سفیره‌ای که به آن توجه شده آشکار می‌شود؛ همچنین بیان می‌کنند که جدا کردن هر کدام از سفیره‌ها از دیگران و نیز از اینسوف بدعتی عرفانی محسوب می‌شود. قبالیست‌ها با استفاده از تمثیلی این مطلب



را شرح می‌دهند از جمله اینکه روح بشری که خود را در تفکر، احساسات و اعمال آشکار می‌کند ذاتاً یکی است: یا نورهایی که با رنگ‌های مختلف در یک قطعه زغال سنگ روشن وجود دارد، یا آبی که در بطری‌هایی با رنگ‌های مختلف ریخته می‌شود.

اشاره به ماهیت اسطوره‌شناسانه قبلا از شدت انتقادهای به آن نمی‌کاهد. اس. روبین (S. Rubin) در کتابش با عنوان *Heidentum und Kabbala* تا آنجا پیش می‌رود که بیان کند تمام نظام قبالیایی چیزی بیش از تلاشی یهودی برای جلوگیری از باورهای مشرکانه همچون باور به متولد شدن خدایان نیست. روبین اصل اعتقادی سفیروت را با اسطوره‌های برهما، شیوا و ویشنو در ادیان هند و اسطوره‌های اوزیریس، ایزس و هوروس در ادیان مصر باستان مقایسه می‌کند و سفیرای هسد را به منزله نماد قضیب‌مانند و کیهانی تعبیر می‌کند (برای اطلاع از عناصر اسطوره‌شناسانه در قبالی لوریایی متأخر مراجعه کنید به فصل سوم از کتاب گرشوم شولم با عنوان: *On the Kabbalah and It's Symbolism*, pp. 87-117). ربی اسحاق بن ششت (راییش) نیز در رساله مشهوری درباره اصل اعتقادی سفیروتی بحث می‌کند و به این مطلب می‌پردازد که آیا اجازه داریم سفیروت را عبادت کنیم. او یادآور می‌شود که زمانی شنید فردی، تحت تأثیر مبانی فلسفی، شدیداً به قبالیست‌ها حمله می‌کرد و می‌گفت اگر یهودیان به «سه» شخص در الوهیت باور دارند، قبالیست‌ها به «ده» شخص باور دارند. نویسنده درباره مجلسی سخن می‌گوید که با حکیم سال‌خورده دن جوزف بن شوشن - که او را هم حکیمی تلمودی و آشنا با فلسفه می‌دانستند و هم قبالیست و قدیسی بزرگ - در آن شرکت داشته؛ ریپاش از او می‌پرسد چگونه یک قبالیست می‌تواند وقتی می‌خواهد فلان دعا را بخواند یک سفیره را در نظر داشته باشد و هنگامی که دعای دیگری می‌خواند سفیره دیگری را در نظر داشته باشد؟ آیا یک یهودی چنین اجازه‌ای دارد که سفیروت را عبادت کند و آیا نتیجه این کار این نیست که با آنها همچون خدایان مشرکان رفتار کرده است؟ دن جوزف پاسخ می‌دهد که البته عابد قبالیایی به *علة‌العلل* هدایت می‌شود؛ اما تجمع سفیروت در عابد را می‌توان به تقاضایی تشبیه کرد که از پادشاهی می‌شود. در چنین موردی پادشاه دستور می‌دهد حاکمانی که به این

منظور گمارده شده‌اند تقاضای فرد متقاضی را برآورده سازند. بنابراین، وقتی آن قبالیست در هنگام دعا برای صالحان به سفیرای هسد می‌اندیشد و وقتی در هنگام دعا برای دفع رذایل به سفیرای گوروا توجه دارد، باید نیت او عبادت خدایی باشد که در آن سفیرای خاص تجلی کرده است. ریباش این پاسخ استادانه را تحسین کرد ولی گفت هنوز قانع نشده است. او چنین استدلال می‌کرد که یقیناً خیلی بهتر است که با نیتی ساده خدا را عبادت کنیم، بدون اینکه بخواهیم به خدا بگوییم چگونه حاجت ما را روا کند! در نتیجه ریباش شخصاً ترجیح می‌دهد با نیتی ساده و بی‌پیرایه خدا را عبادت کند. شاید نتوان از این حرف‌ها نتیجه گرفت که ریباش در مقام مخالفت با قبالا است. چنان‌که او در رساله‌اش خاطر نشان می‌کند از آنجایی که هرگز استاد توانایی در قبالا نداشته، ترجیح می‌دهد از سخن گفتن در این موضوع اجتناب کند. دعای ربی الیاشا در این مورد تناسب دارد: الیاشا با گفتن این عبارات شروع به عبادت الاهی می‌کرد: پروردگار عالم! تو یکی هستی اما شمارش ناپذیر. تو از متعالی‌ترین موجودات هم برتری. تو رازی و رای همه رازهایی. هیچ اندیشه‌ای نیست که تو را درک کند. تو کسی هستی که ده کمال را به وجود آورده‌ای که ما به آنها ده سفیره می‌گوییم. تو از طریق آنها به عالم پنهانی که آشکار نمی‌شود و عالمی که آشکار شده است رهنمون می‌شوی، و در آنها تو خودت را برای آنها آشکار می‌کنی. اما تو کسی هستی که آنها را به هم مرتبط و با هم متحد می‌کنی. زیرا تویی که در آنها هستی و هر کس یکی از آنها را از سایر سفیره‌ها جدا کند مثل این است که بخشی از تو را جدا کرده است.

البته این موضوع که آیا یک یهودی در عصر مدرن می‌تواند به اصل فکری سفیروت معتقد باشد، موضوعی است که نمی‌توان به طریقی آن را اثبات کرد؛ اما می‌توان گفت که در واقع تعداد بسیار کمی از یهودیان عصر مدرن به آن باور دارند. فقط کسی که همچون قبالیست‌ها اعتقاد دارد که این اصل فکری یک وحی الاهی مستقیم درباره راز هستی خداست، قبالا را طرح فکری عظیمی می‌بیند که یهودیان از طریق آن بر باورهایی - نوافلاطونی و گنوسی - که میراث گذشته آنهاست تأمل می‌کنند.

به طور قطع، عقایدی که از خارج از سنت یهودی به این دین وارد شده‌اند می‌توانند درست باشند، ولی بعید است حافظه تاریخی عصر ما، چیزی را که بتوان به منزله پیشرفتی صرفاً در اندیشه بشری به قدر کافی به آن پرداخت، به مثابه حقیقتی وحیانی بپذیرد. بیشتر یهودیان عصر مدرن به طور قطع به این جمع‌بندی می‌رسند که طرح قبلا، انعکاسی نادرست از حقیقت غایی است. بنابراین، اگر ذوق آنها در این جهت قرار داشته باشد، اصول فکری قبالایی را به خودی خود جذاب و حتی دارای اشارات غیرمستقیمی برای رویکرد عرفانی به یهودیت خواهند یافت که در عین حال عمدتاً با الاهیات یهودی مقبول کاملاً بی‌ارتباط است. به هر حال، نمی‌توان به سادگی هم از آن گذشت. این تأملات عمیق، همچون تأملات مختلف فیلسوفان قرون وسطا، بخش عظیمی از اندیشه‌های یهودی در موضوع یگانگی خدا هستند؛ این عقاید دست‌کم شایسته تحقیق‌اند، گرچه این تحقیق با درجه‌ای از شکاکیت همراه باشد؛ اما قبالیست راست‌کیش از روی ترس به آن [میزان از شکاکیت] بی‌اعتنایی خواهد کرد.

در این مختصر اصول قبالایی قدیمی‌تر را، همان‌طور که در زوهر بیان شده‌اند، بررسی کرده‌ایم. اکنون باید به قبالای متأخر، قبالیست مشهور قرن شانزدهم، اسحاق لوریا (معروف به آری یعنی شیر) پردازیم. نظام فکری آری بر مسئله‌ای اساسی استوار است که گرشوم شولم در ادامه به آن اشاره می‌کند؛ اگر خدا در همه جا هست، پس جهان (ماسوی‌الله) چگونه می‌تواند موجود باشد؟ اگر خدا همه چیز است، پس چگونه می‌تواند موجوداتی وجود داشته باشند که خدا نیستند؟ اگر عدم وجود ندارد خدا چگونه می‌تواند از عدم بیافریند. آری با استفاده از اصل فکری انقباض (tzimtzum) (پس‌روی) به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد؛ یعنی خدا خود را منقبض کرد تا برای خلقت جهان فضایی باز کند. در طرحی که زوهر ترسیم می‌کند، ده سفیره ظهورات الاهی هستند. می‌توان گفت در قبالای لوریایی نخستین انگیزه آشکار شدن خدا همین انقباض است و ده سفیره تنها پس از این انقباض پدیدار می‌شوند. قبالای لوریایی، با ایجاد نظامی بسیار پیچیده که در نتیجه آن کثرت عالم از دل وحدت بیرون می‌آید، بدون شک ابتکاری عظیم را به نمایش می‌گذارد که بیانگر نبوغ اوست.

در اینجا مجال آن نیست تا به تفصیل این نظریات را شرح دهیم. برای شرح آن باید چندین جلد کتاب نوشت. اما درون‌مایه‌های اصلی آن را می‌توان به اختصار بیان کرد.

بعد از انقباض فضایی خالی به وجود می‌آید. آنچه مسلم است این است که چنین واقعه‌ای را نباید به معنای تحت‌اللفظی آن گرفت. این ماجرا به فضایی ازلی اشاره دارد که در آن قلمرو سفیروتی از طریق جریانی از ظهورها بسط می‌یابد و از آنها (ظهورها) در نهایت مکان و زمان، آن‌گونه که ما آنها را درک می‌کنیم، به وجود می‌آیند. در این فضای خالی شعاع نازکی از نور ان‌سوف پدیدار شد. این نیرویی محافظ است که از آنچه پیش‌تر به وجود آمده بود حفاظت می‌کند. از آن (نور) در آنجا چیزی به وجود آمد که در قبلائی لوریایی *آدام/قدمون* (انسان نخستین) نامیده می‌شود. (نظریه آدام قدمون بسیار قدیمی است؛ چنان‌که این نظریه بیان می‌کند، انسان بر روی زمین شبیه به جریان خلاق در عالم بالاست. انسان گل سرسبد خلقت است. زیرا ساختار جسم او در این عالم مادی استعدادهای معنوی او را بازتاب می‌دهد که از طریق آنها خدا این عالم را به وجود آورد). از این‌رو انوار لطیف از «گوش»، «بینی» و «دهان» آدام قدمون پدیدار شدند. اینها به طور بالقوه «ظروفی» را ساختند که محتوای آنها نور سفیروت بود که بعدها به وجود آمد. سپس این نورها از «چشمان» آدام قدمون نشئت گرفت و گرچه «ظرف‌های» سه سفیروت بالاتر - کتر، خوخما و بینا- توانایی این را داشتند که نور الهی را در خود جای دهند، ظروف هفت سفیروت پایین‌تر چنین توانایی‌ای را نداشتند. نتیجه این، فاجعه‌ای کیهانی بود که در قبلائی لوریایی با عنوان *شویریت هاکلیم* (شکسته شدن ظرف‌ها) از آن یاد می‌شود. در اصل چنین چیزی برای به وجود آمدن «قلمرو دیگر» (سیترا‌آهاره) لازم بود. اساساً اگر قرار باشد عالم جایی باشد که در آن انسان بتواند آزادانه خیر را برگزیند و از شر اجتناب کند، این جنبه شیطانی از وجود ضروری است. فقط از این طریق او می‌تواند وجودش را خیر کند. زیرا آن وجود سراسر خیر (خدا) اراده کرده است که به مخلوقاتش سود برساند و فقط متعالی‌ترین خیر، که اعطایی نیست بلکه از روی اختیار آن را برمی‌گزینیم، است که برای رساندن انسان به جایگاه مشابهت الهی کفایت می‌کند. این فاجعه که با عنوان «شکسته شدن ظرف‌ها» از آن یاد می‌شود در این رابطه ضروری است تا به واسطه آن، موجود متناهی بتواند پا به عرصه وجود بگذارد و نامتناهی آن را در قلمروش بپذیرد. می‌توان گفت شکسته شدن ظرف‌ها سبب می‌شود تا نور ان‌سوف پراکنده شود. از این نور نامتناهی «جرقه‌هایی مقدس» به شکل نورهایی حیات‌بخش به اطراف انتشار

یافت که سبب استمرار قلمرو سفیروتی و عوالم مادون آن شد. اما حال که این ظروف شکسته‌اند همه چیز دچار بی‌نظمی شده است و هیچ چیزی در جایگاه شایسته‌اش قرار ندارد. وظیفه خطیر انسان در این میان این است که با باز گرداندن این «جرقه‌های مقدس» به منشأشان، آنها را احیا کند و نجات دهد. این کار *تیقون* «اصلاح» یا «کامل کردن» نامیده می‌شود. وقتی عمل *تیقون* کامل شد، نه تنها بنی‌اسرائیل و نه تنها کل بشریت، بلکه تمام جریان کیهانی، که همانا خود خداوند در مقام ظهور است، نجات می‌یابد.

به تعبیری، پس از اینکه ظرف‌ها شکسته شد حال ضروری است که سفیره‌ها دوباره گرد هم جمع شوند تا بتوانند نور الاهی را در خود جای دهند. این کار از طریق دسته‌بندی سفیره‌ها در «اشکال» یا «صوری» (*partzufim*) انجام می‌شود که در آنها تمام ده سفیره متحد می‌شوند تا یکدیگر را تقویت کنند. پنج صورت مهم عبارت‌اند از: (۱) *آریخ* (*arikh*) یا *آریخ‌آنپین* (*arikh anpin*) به معنای «صورت دیرینه» یا «رنج دیرپا»، که با کتر تناسب دارد؛ (۲) *آبا* (*abba*)، «پدر» و (۳) *ایما* (*imma*) «مادر» که با خوخما و بینا تناسب دارند؛ (۴) *زیر* (*zeer*) یا *زیر‌آنپین* به معنای صورت کوچک یا بی‌تاب، که با تفیرت (و پنج سفیروت پایین‌تر به جز *ملخوت*) تناسب دارد؛ و *نوکوا* (*nukvah*)، عنصر مادینه، که متناسب با *ملخوت* است. این صور ترتیبی گنج‌کننده دارند که در *پارتزیوفیم* (صورت‌ها) با هم مرتبط هستند. اصطلاحی که برای این به کار می‌رود *زیووج* (*zivvug*)، در حقیقت به معنای «نزدیکی کردن» است. *زیر* و *نیوکوا* از این طریق با هم مرتبط هستند. باز این انسان است که از این طریق عوالم متعالی را با اعمالش تحت تأثیر قرار می‌دهد. او کمک می‌کند تا این وحدت پدید آید، زیرا او به نحو شگفت‌انگیزی بعد از ساخت عوالم بالاتر به وجود می‌آید و اعمالش تأثیر کیهانی دارد. انسان کمک می‌کند تا میان قلمرو سفیروتی هماهنگی برقرار شود، او در روند *تیقون* همکاری می‌کند تا اینکه در نهایت وحدت کامل الاهی در میان تمام کثرات اشیا دیده شود. زمانی که سفیره‌ها در قالب *پارتزیوفیم* شکل داده می‌شوند می‌توانند بیشتر آن نور را، به استثنای نوعی سرریز، در خود جای دهند. این (سرریز) از عالم ظهور، قلمرو سفیروتی، سراریز می‌شود تا نیرویی را به وجود آورد که سبب حیات عالم مادون آن، یعنی عالم خلقت، می‌شود؛ عالمی که سفیره‌هایش در قالب *پارتزیوفیم* (*partzufim*) شکل گرفته‌اند. در عالم

مادی نیز سرریزی وجود دارد که نیرویی را برای عالم مادون آن، یعنی عالم صور، فراهم می‌آورد و این روند دوباره درباره ایجاد نیرویی برای عالم عمل تکرار می‌شود، که منشأ متعالی این عالم است و این عالم را در خود جای می‌دهد. حتی در اینجا نیز سرریزی وجود دارد اما در این مرتبه آن سرریز از قلمرو آن مقدس پدیدار می‌شود تا نیرویی را برای قلمرو شیطانی فراهم آورد، که به تعبیری حیات خود را مدیون آن مقدس است؛ زیرا بدون نیروی حیات بخش الاهی هیچ چیزی نمی‌تواند به حیاتش ادامه دهد. عوالم چهارگانه عبارت‌اند از: (۱) عالم ظهور (olam ha-atzilut)؛ (۲) عالم خلقت (olam ha-beriah)؛ (۳) عالم صور (olam ha-yetzirah)؛ (۴) عالم عمل (olam ha-asiyah). پایین‌ترین مرتبه از هر کدام از عوالم ملخوت آن عالم نامیده می‌شود (در قیاس با سفیره ملخوت که پایین‌ترین سفیره‌ها و بیانگر اراده الاهی برای سلطنت بر مخلوقاتش است). ملخوت هر عالم برای عالمی که بلافاصله در پی آن می‌آید حکم کتر (بالاترین سفیرا) را دارد. (بالا و پایین بودن در اینجا با معیار مکان فیزیکی سنجیده نمی‌شود؛ بلکه این بالا و پایین بودن بر مبنای مقام و مرتبه است). بنابراین، انسان می‌تواند درباره ملخوت این‌سوف (عالم ظهور) بگوید که برای آدام قدون (عالم خلقت) حکم کتر را دارد. بنابراین، زنجیره‌ای عظیم از خلقت وجود دارد که از ملخوت این‌سوف = کتر آدام قدون آغاز می‌شود و از طریق ملخوت آدام قدون = کتر عالم صور به ملخوت این عالم = کتر عالم عمل و به همین منوال به پایین‌ترین مرتبه از این عالم متصل می‌شود. انسان در این عالم در پایین‌ترین حد این زنجیره و تحت سیطره سیتیره آهاره قرار دارد، مسئولیت عظیم او این است که با بالا بردن جرقه‌های مقدس این عوالم را تعالی ببخشد و اینکه آنها را به وحدت اولیه‌شان باز گرداند؛ او برای بالا بردن جرقه‌های مقدس باید دو کار انجام دهد: هنگام زندگی در این عالم خود را وقف خدا کند؛ از شر و قلمرو سیتیره آهاره اجتناب ورزد.

تعداد بسیار اندکی از یهودیان دنیای مدرن دیدگاه‌های لوریا را درباره اصل اعتقادی سفیروت به منزله حقیقتی وحیانی می‌پذیرند. با این حال، انسان می‌تواند قبالاتی لوریا را قوی‌ترین تلاش برای درک توحید بداند که کثرت و گوناگونی اشیای عالم را آن‌گونه که ما تجربه می‌کنیم توجیه می‌کند. با همه این احوال قبالیست‌ها در بسیاری از عباراتشان می‌گویند منابع این اندیشه‌ها باید در عوالم آسمانی باشد. آموزه انقباض در

میان قبالیست‌ها به اشکال مختلف تفسیر شده است. در جنبش حسیدیسم قرن هجده، به طور ویژه گرایش‌هایی که با نام حید شناخته می‌شود (که شنور زلمان اهل لیادی آن را تأسیس کرد)، انقباض به این شکل تفسیر می‌شود که اصل یگانگی خدا نه تنها به این معناست که فقط یک خدا وجود دارد و خدا یکتاست، بلکه به این معناست که فقط خداست که وجود دارد. در این فلسفه خدا همه چیز است. از دیدگاه او، هیچ مخلوقی وجود ندارد، به تعبیری فقط خدا وجود دارد. این کثرت موجودات که ما در عالم مشاهده می‌کنیم و نیز کثرت‌هایی که در وجود خودمان می‌بینیم حاصل پراکندگی نور الاهی هستند. در واقع، انقباض واقعاً اتفاق نمی‌افتد. معنای آن این است که نور الاهی به تدریج پنهان می‌شود. در نتیجه مخلوقات نهایتاً به زعم خودشان بهره از وجود دارند، اما از نظرگاه الاهی از وجود بی‌بهره‌اند (See M. Teitelbaum: Ha-Rav Mi-Ladi). و این دیدگاه کاملاً همانند باوری است که وجود عالم را قطع نظر از وجود خدا انکار می‌کند (acosmism) و به نظر می‌رسد متأثر از دیدگاه‌های توحیدی خاور دور در باب ماهیت حقیقت‌نهایی باشد. اما میان چنین درکی از توحید و یگانه‌انگاری (monism) دو تفاوت اساسی وجود دارد. نخست اینکه، از نگاه یگانه‌انگاران، عالم محسوسات یک توهم است، حال آنکه در توحیدباوری حید جهان کمابیش از نظرگاه مخلوقات واقعی است. در حسیدیسم حید اعتقاد بر این است که کثرت اشیا باید در یگانگی الاهی گنجانده شود. همین مطلب به تفاوت دوم میان توحیدباوری حسیدیسم و یگانه‌انگاری (و همه درخدایی) منتهی می‌شود. در توحیدباوری حسیدیسم تنها خداست که همه چیز را به وجود آورده و در همه چیز است، چنان‌که، در واقع، از نظرگاه الاهی، همه چیز اوست (خداست) و هیچ چیز دیگری وجود ندارد. به عبارت دیگر، هم یگانه‌انگاری و هم همه‌خدایی (pantheism) هر دو در اساس کفرآمیزند. یعنی در این فلسفه‌ها «جوهر» یا «مایه» نهایی عالم خدا نیست یا، در بهترین حالت، خدا صرفاً مرادف با آن «جوهر» یا «مایه» نهایی عالم است. اصطلاح مناسبی که می‌توان برای دیدگاه حسیدیسم به کار برد پانتئیزم (panentheism) است؛ یعنی همه در خدایی. در این باور «همه» (مجموعه موجودات) به این معنا با خدا یکی گرفته نمی‌شود که صحبت کردن از امکان خدا بدون «همه موجودات» بی‌معنا باشد؛ بلکه تقریباً بدین معناست که «همه موجودات» در خدا قرار دارند.

اندکی پس از گسترش حسیدیسم، مدافعان سنتی توحید یهودی به شدت به این اعتقاد حمله کردند. چنین ادعا می‌شد که اعتقاد به همه درخدایی، در پی آن است که مرز میان مقدس و نامقدس و خیر و شر را از میان بردارد. چنانچه مخالفان حسیدیسم به طرز جالبی تفهیم می‌کردند، این اعتقاد به این می‌انجامد که از موضعی نادرست درباره عبارات تورات بیندیشیم.

در دیدگاه حسیدیسم هیچ چیزی وجود ندارد که به علت آن بتوان حسیدیسم را مخالف توحید دانست و انکار کرد. برعکس، اصل یگانگی خدا در اینجا به حد نهایتش و فراتر از تمام متفکران پیشین یهودی که تاکنون تلاش کرده‌اند، گسترش یافته است. این اعتراض جدی به این نوع از همه درخدایی تا حدودی به این پرسش برمی‌گردد که فرد چه معنایی می‌تواند از آن بفهمد. آیا این منطقی است که بگوییم از نظرگاه الهی نه مخلوقات و نه عالم وجود ندارند و در عین حال اعتقاد داشت که از زاویه دید ما اینها وجود دارند؟ یا این اعتراض به شکل دیگر مطرح شود، وقتی کسی پذیرفت که عالم و مخلوقات موجودند، چنان که باید بپذیرد، چگونه می‌توان گفت که از نظرگاه الهی آنها عدم (لاوجود) می‌شوند؟ گفتن اینکه آنها واقعاً وجود ندارند، راضی شدن به نوعی بازی بی‌معنا با کلمات است. کلمه «وجود» به چیزی اشاره دارد. در شرایط دوم چه چیزی به معنای این واژه (وجود) اضافه می‌شود که آنها (موجودات) واقعاً وجود ندارند یا اینکه آنها در یگانگی الهی جای می‌گیرند؟ متفکران حبد برای پاسخ این پرسش بسیار اندیشه کردند؛ اما در نهایت، بر باور به اسراری متعالی تکیه کردند که برای فهم انسان بسیار عمیق بود. درک این مطلب فراتر از ذهن محدود بشر است که چگونه امکان دارد عالم و مخلوقات باشند و در عین حال فقط خدا موجود باشد. اما گرچه مفهوم اسرار متعالی فراتر از فهم همه انسان‌ها می‌تواند درباره پرسش‌هایی از قبیل ماهیت الهی استفاده شوند، بی‌معناست که چنین مفهومی را برای چیزی به کار ببریم که با وجود این (پیچیدگی) به لحاظ منطقی قابل بررسی است. اگر در بیان ما، تنها بیانی که ما داریم، سخن گفتن از اینکه مخلوقات هم بهره از وجود دارند و هم از آن بی‌بهره‌اند، منطقی بی‌معناست، پس چنین چیزی کاملاً بی‌معنا خواهد بود. می‌توان گفت رازی که برای کشف شدن به خدا محول شود اصلاً راز نیست، بلکه توده‌ای بی‌معنا از کلمات است. هنگامی که تمام معناهایی که کلمه «وجود» می‌تواند به آنها دلالت کند،



مشخص شود و آن معانی که این کلمه تحت پوشش قرار می‌دهد آشکارا دیده شود هر گونه تلاش بیشتر برای وصف آن با معیار نیستی، چیز بیشتری راجع به خدا، یا در این باره راجع به مخلوقات، به ما نمی‌دهد. برای نمونه من می‌توانم بگویم که شرلوک هولمز فقط یک شخصیت افسانه‌ای است و وجود واقعی ندارد. زیرا بیان ما تمایز موجود میان واقعی بودن و موهوم بودن را می‌فهمد. اما من بدون انکار خودم نمی‌توانم بگویم که یک شخصیت موهوم وجود موهوم ندارد و اینکه یک شخصیت واقعی به واقع وجود ندارد. این را نیز نمی‌توانیم بگوییم که از نظرگاه الهی ما صرفاً شخصیت‌هایی موهوم هستیم؛ حال آنکه از منظر خودمان ما اشخاصی حقیقی هستیم. از آنجایی که هر دو اصطلاح، حقیقی و موهوم، اکنون به یک چیز نسبت داده می‌شوند، یعنی مخلوقات، ما داریم دو کلمه متفاوت را برای یک چیز به کار می‌بریم.

می‌توان آنچه را متفکران حسیدیسم برای آن می‌کوشیدند درک کرد. برای انسان‌هایی که مست وجود الهی هستند، سخت است که بپذیرند در جایی که خدا وجود ندارد چیزی وجود داشته باشد. اما حقایق شرایط بشری، آن‌گونه که ما آنها را درک می‌کنیم، و حقایق سبک بیانی که ما به کار می‌بریم ایجاب می‌کند که تصور ما از یگانگی و حضور مطلق الهی، نیازی به انکار وجود عالم و موجودات آن نداشته باشد. لزوماً چنین نیست که تمایزی را که پیروان کانت میان نومن (noumena) و فنومن (phenomena) می‌گذارند رد کنیم. این مطلب که ما هیچ دانشی از اشیا آن‌گونه که واقعاً هستند نداریم، می‌تواند واقعیت داشته باشد. اما آنچه ما ادراک می‌کنیم، ادراک ما، دست‌کم حقیقی است و یک «ما» وجود دارد که ادراک می‌کند؛ مگر اینکه بخواهیم اصطلاح ادراک را از تمام معانی‌اش خالی کنیم.

### [نتیجه‌گیری]

ما در این فصل گستره‌ای از تفکر یهودی را در زمینه توحید بررسی کردیم؛ از نهی کتاب مقدس از شرک تا کاوش‌های فلسفی راجع به بی‌همتایی و پویایی مفهوم قبالیایی و در نهایت اندیشه همه‌درخدایی مکتب حسیدیسم. اعتقاد توحیدی یهودیان مدرن در قرن‌های نخست چنان کامل و مبسوط شرح شده است که نوعی اجماع درباره آنچه این اعتقاد می‌پذیرد و آنچه رد می‌کند میان مؤمنان شکل گرفته است. قوام و دوام یهودیت

بر انکار شرک مبتنی است، به طوری که نمی‌توان آن (یهودیت) را با دوگانه‌گرایی، یا تثلیث جمع کرد. در ورای این مطالب امکان تأمل بر رویه‌های متفکران قرون وسطا وجود دارد، اما متفکران مدرن، درباره سیستم‌های قبلائی، دست‌کم شکاک هستند و اندیشه همه‌درخداییِ حسیدیسم را به لحاظ منطقی نامفهوم می‌دانند. یهودیان مؤمن هنوز شِمَع را از بر می‌خوانند و آن را دال بر توحید ناب می‌دانند، تفکری که دین یهودیت بر آن بنا شده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر درباره معنای شِمَع به طور خاص به تحلیل‌های اس. آر درایور در کتابش با عنوان *deuteronomy* ص ۹۱-۹۸ مراجعه کنید. معمولاً بیان می‌شود که تاریخ سفر تثنیه به پیش از اصلاحات یوشیا در ۶۲۱ ق.م. برمی‌گردد. برای این مطلب مراجعه کنید به مقاله عبری «Ahdut ha-elohim» در دایرةالمعارف *Mikraït*، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۵.
۲. برای آشنایی با سخنان حاخامی درباره توحید، نک: *Israel Konovitz's anthology: Ha-Elohut*, Chapter 2, pp. 9-15
۳. در خصوص دیدگاه یهودیان درباره تثلیث بنگرید به کتاب خودم با عنوان *Principles of the Jewish*؛ M. Goldstein, *Jesus in the Tradition*, p. 202؛ *Jewish Encycopedia*, Vol. XII, pp. 260-261؛ pp. 85-89؛ O. S. Rankin, *Jewish Religius Polem*, chapter IX, p. 157 و ... برای توصیف اینکه چگونه در تفکر آباب کلیسا توحید مطلق خدا، که توسط فیلون و به طور کلی در یهودیت تعلیم داده می‌شد، به تدریج به توحیدی نسبی، چنان‌که معتقدان به تثلیث تعلیم می‌دهند، منجر شد نک: H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Chapter XV, p. 305

## تئودیسسه‌های مبتنی بر صلیب

نعیمه پورمحمدی\*

### چکیده

مسئله قرینه‌ای شر وجود خدای مسیحی را از راه آفرینش شرور گزاف و ناموجه به چالش می‌کشد. الاهیات مسیحی در واکنش به این مسئله پاسخ‌هایی را در قالب تئودیسسه مطرح کرده است. تئودیسسه می‌کوشد از طرق مختلف شرور را تبیین کرده، از اشکال گزاف بودن آفرینش شرور رهایی یابد. تئودیسسه‌های فراوان و متنوعی در طول تاریخ الاهیات مسیحی شکل گرفته‌اند که یکی آنها مفهوم صلیب عیسی مسیح را به خدمت می‌گیرد تا با استفاده از ظرفیت‌های مفاهیم موجود در صلیب بتواند شرور را تبیین کند. این تئودیسسه با نام «تئودیسسه مبتنی بر صلیب» شناخته شده است. جالب توجه این است که این تئودیسسه با توجه به خلاقیت‌های متألهان در قالب روایت‌های گوناگونی عرضه شده است. این مقاله با مطالعه آثار الاهی‌دانانی که مسئله شرور را در پیوند با صلیب تبیین کرده‌اند، هفت روایت از تئودیسسه مبتنی بر صلیب تقریر می‌کند که عبارت‌اند از: تئودیسسه مرگ جبران‌کننده مسیح؛ تئودیسسه درک عظمت مسیح؛ تئودیسسه رنج‌های نجات‌بخش مؤمنان؛ تئودیسسه تکمیل عمل نجات‌بخش مسیح؛ تئودیسسه بهره‌مندی از تسلی خدا؛ تئودیسسه ملکوت خدا؛ و تئودیسسه تحول رنج.

کلیدواژه‌ها: شرور، مسئله قرینه‌ای شر، تئودیسسه، صلیب، تئودیسسه مبتنی بر صلیب، الاهیات مسیحی، ملکوت الاهی.

## مقدمه

مسئله شر در اشکال گوناگون منطقی (logical problem of evil)، فلسفی (philosophical problem of evil) و اگزیستانسی (existential problem of evil) رخ نموده و باور مسیحی را به چالش کشیده است. مسئله منطقی شر، وجود شر را با وجود خدا از نظر منطقی ناسازگار دانسته، در جست‌وجوی پاسخی منطقی برای رفع ناسازگاری میان خدا و شر است. مسئله اگزیستانسی از راه عاطفی، وجود شر را علیه وجود خدای عاشق و مراقب مسیحیت دانسته، پاسخی برای آرامش و التیام هیجانی می‌طلبد. اما مسئله فلسفی شر، از راه اثبات گزارف بودن شرور با وجود خدای مسیحیت هم‌اوردطلبی می‌کند. مسئله فلسفی شر در این اندیشه است که فراوانی شرور ناموجه، احتمال وجود خدای مسیحی را به شدت پایین می‌آورد. از این‌روست که آن را مسئله قرینه‌ای شر (evidential problem of evil) نیز نامیده‌اند؛ چراکه وجود شرور گزارف و بدون تبیین، به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خدای مسیحی در دست ملحدان قرار می‌گیرد.

طبیعی است که الاهیات مدافعه‌جویانه (apologetic theology) مسیحیت در برابر این اشکال به تأمل پردازد. راه تئودیهسه راهی است که الاهیات مسیحی انتخاب کرده است. تئودیهسه می‌خواهد دلیل یا انگیزه خدا برای شرور را عرضه کند، به طوری که شرور تبیین‌ناشده و ناموجه باقی نماند و احتمال وجود خدا را پایین نیاورند.

از میان تئودیهسه‌های فراوان طرح‌شده در الاهیات مسیحی، تئودیهسه‌ای که علی‌رغم نفوذ فراوان آن در الاهیات مسیحی، کمتر در جامعه علمی الاهیات یا فلسفه دین در ایران از آن سخن گفته شده، تئودیهسه مبتنی بر صلیب (theodicy on the cross) است. این تئودیهسه می‌کوشد از راه صلیب و معانی و مفاهیم آن در الاهیات مسیحی، شرور را تبیین کند. اصل مدعای این تئودیهسه چنین است که برای آنکه صلیب عیسی مسیح، با تمام خیرات و برکات خود، بخواهد اتفاق بیفتد باید شرور در برنامه الهی وجود داشته باشد. بنابراین، شرور هرگز اموری گزارف و خارج از برنامه نیستند.

جالب توجه آن است که تئودیهسه مبتنی بر صلیب روایت‌های گوناگونی دارد و الاهی‌دانانی که به آن پرداخته‌اند از مسیرهای متفاوتی کوشیده‌اند مسئله شر را با تکیه بر صلیب حل کنند. این مقاله به قدر تتبع خود، هفت روایت گوناگون از این تئودیهسه را شرح می‌دهد.