

آفرینش و نجات از دیدگاه ابراهیم ابوالعافیه و اسحاق لوریا^۱

فاطمه مغفوری

دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

محمد‌رضا عدلی^۲

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

بخشعلی قنبری

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

ابراهیم ابوالعافیه و اسحاق لوریا، از عرفای بنام یهودی، قرائتی متفاوت و نواز فرآیند آفرینش و نجات ارائه داده‌اند که با سنت توراتی بسیار متفاوت است، البته هر دوی آنها تعالیشان را در قالب تفسیر تورات مطرح کرده‌اند. ابوالعافیه همسو با سنت اولیه قبالی، بر این باور است که آفرینش از طریق سلسله‌ای از فیضانات الهی صورت گرفته است. نجات نیز به مثابه بالا رفتن از نردبان یا سیر معکوس فرآیند آفرینش است که در طی آن روح دوباره به عالم الوهیت می‌پیوندد و رستگار می‌شود. اما لوریا فرآیند آفرینش را با استفاده از مفهوم صیمصوم (عقب‌نشینی خداوند) توضیح می‌دهد و معتقد است که انسان‌ها گرفتار زادمرگ‌های مکررند. اما، با برخی اعمال، از جمله مناسک دینی، مراقبه و توبه می‌توان فرآیند طولانی تناسخ را کوتاه کرد. پس انسان در فرآیند نجات خود نقش مهمی دارد.

کلید واژه‌ها

عرفان یهودی، قبلا، آفرینش، نجات، ابراهیم ابوالعافیه، اسحاق لوریا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۱۸

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): moh.adli@iauctb.ac.ir

مقدمه

در تورات داستان آفرینش عالم، در ابتدای «سفر پیدایش»، به صورت پیوسته، بیان شده است. نخست گفته شده است که: «در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید» (پیدایش ۱:۱) و سپس چگونگی آفرینش آسمان‌ها و زمین به‌طور مفصل تشریح می‌شود (پیدایش ۳۱-۲:۱). البته، در «عهد عتیق»، سخن دربارهٔ آفرینش فقط به بخش ابتدایی «سفر پیدایش» محدود نمی‌شود. روایات دیگری نیز نقل شده است تا بینش ژرفتری از خداوند و موضوع خلقت حاصل شود. در واقع، مفهوم آفرینش در کتاب مقدس، چیزی فراتر از ساختن و ایجاد کردن است، بلکه افزون بر آن، به معنای «حفظ کردن»، «ادامه دادن»، «مراقبت کردن» و «نگهداری از چیزی که خلق شده» نیز می‌باشد.^۱

از این رو، باید گفت مفهوم نجات با مفهوم آفرینش پیوند نزدیکی دارد. در دوران اولیه اعتقاد بر این بوده است که خداوند با یهودیان پیمان بسته که اگر به فرامین و شریعت او عمل کنند، آنها را نجات خواهد داد. در دوره کاتبان نیز بر عمل به تورات به منظور نیل به رهایی تأکید می‌شد. فریسیان نجات را در عمل به تورات یعنی شرع موسی می‌دانستند و معتقد بودند که باید کتاب‌های قدیم و صحف انبیای گذشته را به دقت خواند و دستورها و قواعد شرعی آنها را مو به مو متابعت و اجرا کرد، و تشریفات و مناسک دینی را به‌جای آورد تا قوم یهود، به حق واصل شوند و نجات یابند. اگرچه در بخش‌های ابتدایی تورات تصویر روشنی از زندگی پس از مرگ ترسیم نشده است، اما به نظر نمی‌رسد که یهودیان مرگ را به مثابهٔ پایان هستی انسان تصور می‌کردند. ظاهراً به باور یهودیان «نجات و رستگاری» به کوشش مشترک خدا و بشر منوط بوده است. بنا بر «سفر خروج» خداوند تدابیر الهی را برای نجات بنی اسرائیل از مصر به موسی نشان داد،^۲ اما کوشش موسی برای ترغیب ملت یهود به ترک سرزمین مصر نیز در این فرآیند موثر بود.^۳ بنابراین باید گفت که نجات امری دوسویه است و با آفرینش خداوند و کنش‌گری بشر مرتبط است.

باری رفته رفته در میان یهودیان قرائت‌هایی مبتنی بر دیدگاه‌های افلاطونی و

1. Bowker, John, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1977, p. 28-29

۲. خروج ۶:۶

3 Shorka, Abraham, "On Salvation and Redemption" Published in the Vatican Newspaper, 2020, 21 December, p. 9

افلاطونی میانه در خصوص آفرینش و نجات شکل گرفت. تصور خدایی که جهان را از آشوب و هرج و مرج اولیه به وجود آورد در ظاهر با این دیدگاه افلاطون موافق و سازگار بوده است که آفریدگار جهان آفرین، به ماده‌ای ازلی، لایزال و بی‌شکل، شکل و نظم بخشید.^۱ بنا به نظر افلاطون، جهان اینگونه تکوین یافته است: نخست خلأیی بیکران وجود داشت که جایگاه مثل بود؛ سپس درون آن خلأ بیکران، خلأیی کرانمند به وجود آمد که افلاطون آن را ظرف یا فضا یا دایه و یا مادر می‌نامد و در این فضاست که جهان خلق شد.^۲ فیلون دیدگاه افلاطون را به تعالیم موسی در تورات نزدیک می‌دید.^۳ فیلون می‌گوید هنگامی که پادشاهی می‌خواهد شهری را بنا کند از معماران متبحر کمک می‌گیرد و معمار ابتدا در ذهن خود تصویری کلی از شهر را که نقشه آن است طراحی می‌کند. اما فیلون تأکید می‌کند که خداوند برخلاف پادشاه برای خلقت، به هیچ کمکی نیازمند نیست و نیز برای خشنودی خویش دست به آفرینش نمی‌زند، بلکه آفرینش جهان، صرفاً تجلی رحمت خداوند است. زیرا که خداوند با مشیت خاص خود مقدر ساخته است که رحمت بیکرانیش را بر جهان ارزانی دارد. جهانی که بدون این رحمت نمی‌توانست موجود باشد.^۴

آفرینش و نجات در زُهر

خدای مکنون یا به تعبیری نهان‌ترین کنه وجود الوهیت، نه کیفیتی دارد و نه هیچ صفتی. زُهر این نهفته‌ترین وجود را ذات لایتناهی یا «ان سوف» می‌نامد. در واقع ان سوف به معنی «لایتناهی» و «بی‌پایان» است و از ان سوف است که خلقت سفیروت^۵ آغاز می‌گردد و سفیروت نشان‌دهنده راز خلقت و رابطه آن با خداوند است. زُهر سفیراها را همچون پله‌های نردبان میان خدا و جهان توصیف نمی‌کند، بلکه آنها را به مثابه مراحل مختلف تجلی الهی می‌داند که از یکدیگر نشأت گرفته و به دنبال هم می‌آیند. بنابراین، ان سوف یا مقام غیب خدا در ده

1. Ferguson, Everett, *Encyclopedia of Early Christianity*, Chicago and London, 1990, p. 299.

۲. افلاطون، تیمائوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰، ص ۵۳.

3. Wolfson, H. A., *Religious Philosophy: A Group of Essay*, New York, 1965, p. 295.

4. Ibid., p. 240

5. Ein Sof

۶. Sefirot یا سفیراها به معنی «تجلیات» ۱۰ صفت یا ۱۰ صادری هستند که ان سوف به واسطه آنها خود را آشکار می‌سازد و در جهان متجلی می‌شود.

مرتبہ متجلی شده کہ ہر مرتبہ خود شامل درجات و مراتب بی شمار است.^۱ بنابراین در قبلا، برخلاف سنت اولیہ یهود، آفرینش جهان بہ واسطہ سلسلہ‌ای از فیضانات مقام الوہیت یا «ان‌سوف» صورت گرفته است. در سنت قبلا، این عبارت مزامیر: «با کلام خدا آسمان‌ها ساخته شدند»^۲، اینگونہ تفسیر می‌شود کہ خدا با انگارہ‌های ریاضی کہ رمز آن‌ها در حروف زبان عبری پنهان است، جهان را آفرید.^۳

بہ نظر می‌رسد نمادپردازی عرفان قبلا در طرح نماد سفیروت (درخت زندگی) بر اعضاء و جوارح انسان، از مفہوم «شیعور قوما»^۴ی (اندام‌های بدن) سنت مرکابا^۵ اخذ شدہ باشد. در قبلا، پیوند این مفہوم با نماد درخت زندگی، سبب شد تا تصویری بہ وجود آید کہ بر طبق آن سفیراها (شاخہ‌های درخت)، کہ نماد ارتباط خداوند با انسان و جهان است، بر بدن انسانی در حال مراقبہ ترسیم شود. این سفیراها عبارتند از: تاج (کتر)، خرد (ہوخما)، ادراک (بیناہ)، رحمت (حسد)، نیرو (گبورا)، زیبایی (تيفرت)، پیروزی (نثاہ)، شکوہ (ہود)، اساس و زیربنا (یسود) و در آخر شخینا یا ملکوت (مالاخوت). نظریہ عرفانی زہر در اصل بر ساختار ملکوتی خلقت کہ شالودہ واقعیت است، متمرکز گردیدہ و وحدت کہ در کثرت سفیراها ده گانہ یا قالب‌هایی کہ از خدا فیضان کردہ اند و واقعیت بہ واسطہ آنان شکل می‌گیرد، نقطہ محوری این ساختار الہی است. نمادهایی کہ برای سفیروت مورد استفادہ قرار گرفتند، مضامین اسطورہ‌ای پر قدرتی دارند: شاخہ‌های درختی کہ ریشہ در آسمان دارند و آسمان را بہ زمین متصل می‌سازند. آن شاخہ‌ها اعضاء بدن آدم قدمون یا انسان اولیہ هستند کہ پیش نمونہ نوع بشر است. آنها را چہرہ‌های پادشاہ ملکوتی، جامہ‌های خدا، اسمای الہی، حروف اصلی ہریک از زبان‌ها و مانند اینها نیز دانستہ‌اند. بہ یک معنا آن‌ها بدون خدایند و

۱. شولم، گرشوم، گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود، ترجمہ علیرضا فہیم، قم، انتشارات ادیان و مذاہب، ۱۳۹۲، ص ۳۷۰-۳۷۲.

۲. مزامیر، ۳۳: ۶.

۳. شوالیہ گبریان، ژان و آلن، فرہنگ نمادها، ترجمہ سودابہ فضائلی، تہران، جیحون، چاپ دوم، ۱۲۸۸، ج ۳، ص ۵۹۷.

4. Shi'ur Qomah

۵. Merkaba: سنت عرفانی یهودی کہ بر شہود حزقیال از مرکب یا عرش الہی مبتنی بودہ است.

این بدن، خود، روح سفیرهاست.^۱

از سویی دیگر، در عهد عتیق از برگزیدگی قوم اسرائیل و این که آنان قوم خاص خدایند، سخن رفته است.^۲ برگزیدگی به این معنا است که قوم به یک مشیت فوق طبیعی وابسته است، در حالی که دیگران در معرض قوانین طبیعی هستند.^۳ تفکر برتری قوم یهود بر سایر اقوام به گونه‌ای در میان اندیشمندان یهود گسترش یافت که برخی از آنان مانند یهودا هالوی می‌گوید: ساختار روحی قوم یهود با سایر مردم متفاوت است. هر فرد یهودی قدرت نبوت را به ارث برده و می‌تواند از فکر و خواست خداوند آگاه شود اما اقوام دیگر حتی اگر به آیین یهود در آیند، چنین قدرتی را به دست نخواهند آورد.^۴ این قدرت ابتدا به حضرت آدم و سپس به سلسله‌ای از برگزیدگان و سرانجام به همه افراد قوم بنی اسرائیل داده شده است. از این رو آنها می‌توانند رابطه‌ای ویژه با خدا برقرار کنند.^۵ این اندیشه در متون عرفانی یهود از جمله زهر نیز مورد تأکید قرار گرفته: غیر یهودیان متعلق به جهان زیرین، یعنی جایگاه شیاطینند؛ در حالی که روح فردی یهودی دست کم قابلیت رسیدن به ساحت امور الهی را دارد.^۶ پس یهودیان اهل نجاتند.

آفرینش و نجات از منظر ابراهیم ابوالعافیه

ابراهیم ابوالعافیه (۱۲۴۰ - ۱۲۹۲م)، در ساراگوسا، در آراگون واقع در شمال اسپانیا متولد شد و تا سال ۱۲۵۸م، یعنی زمان مرگ پدرش ساموئیل، در تولدو^۷ تحت تعلیم و آموزش وی بود. سپس در سال ۱۲۶۰م، کاتالونیا را به مقصد اسرائیل ترک گفت تا از رودخانه افسانه‌ای

۱. آترمن، آلن، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۱، ص ۱۵۹-۱۶۰.

۲. پیدایش، ۲۲: ۱۸، خروج، ۱۹: ۶ و تثنیه، ۷: ۵-۸.

۳. آترمن، ص ۳۵۰.

۴. همان، ص ۳۴۹.

۵. همان، ص ۳۵۰.

۶. همان.

و اسطوره‌ای سمباتیون^۱ نشانی بیابد. ابوالعافیه در اواسط دهه ۱۲۶۰م در کاپوآ^۲ به مطالعه فلسفه یهودی مشغول شد (به ویژه کتاب *دلالة الحائرین* نوشته موسی بن میمون). در اواخر دهه ۱۲۶۰م به بارسلونا رفت و در سال ۱۲۷۰م بر سنت قبلا متمرکز شد. ابوالعافیه در دوران نوجوانی به خاور نزدیک نیز سفر کرده بود و ظاهراً در این دوره از زندگی‌اش بود که طی سفر به هندوستان، با آموزه‌های یوگا و آداب و اعمال مربوط به آن آشنا شد.^۳ یکی از آموزه‌های مهم او شگردهای مربوط به دم و بازدم است که ظاهراً از اساتید یوگا در هندوستان آموخته بود. او همچنین دستورالعمل‌هایی را برای وضعیت‌های مختلف بدن وضع کرد که بسیار به سنت یوگایی شباهت دارد.^۴

باید گفت ابوالعافیه پایه‌گذار مکتبی مؤثر و قدرتمند قبلا بوده است؛ البته او به سبب طرز تفکر خاص و همچنین به دلیل دعاوی پیشگویانه‌اش، از سوی سایر آموزگاران قبلائی به سختی نقد می‌شد. در زمانی که مکتب قبلا در جنوب ایتالیا و سیسیل بسیار رایج و پرطرفدار شده بود، اسپانیایی‌ها او را به عنوان پیشگویی دروغین و فریب‌کار محکوم می‌کردند.^۵ او می‌گفت: «از نظر آن‌ها من ملحد و کافر بودم. چرا که تصمیم داشتم خداوند را به صورت درست و حقیقی عبادت کنم».^۶

او همچنین مکتب جدیدی در عرفان تأسیس کرد که در آن رسیدن به نجات از طریق تفکر در حروف الفبای عبری آموزش داده می‌شد. از آن‌جا که این حروف، مواد تشکیل‌دهنده نام خداوند بودند، گفته می‌شد که سیر به بالاترین مدارج نورانیت، با تفکر در این اسامی رمزی و آسمانی، از طریق علم به شیوه ترکیب این حروف حاصل می‌شود. افزون بر این، به

۱. Sambatyon، نام رودخانه‌ای که ده قبیله از قبائل گمشده اسرائیلی، توسط پادشاه شلمنسر پنجم به آن‌جا تبعید شدند.

2. Capua

۳. مغفوری، فاطمه، عدلی، محمدرضا، «بازتاب ادویته ودانته و یوگا در قبلائی نبوی ابراهیم ابوالعافیه»، *پژوهش‌های ادیانی*، شماره ۱۸، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۹، ص ۲۱۵-۲۳۱.

4. Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1954, p. 119; Berlin, Adele, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Adele Berlin, Maxine Grossman, 2011, p. 10; Idel, Moshe, *Abraham Abulafia and Ecstatic Kabbalah*, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 11-15, 30-31; Idem, *Maimonides Guide of the Perplexed and the Kabbalah*, 2004, p. 58, 206-208.

5. Kessler, Edward, *A Dictionary of Jewish Christian Relations*, Cambridge University Press, 2008, p. 4.

6. Idel, Moshe, "On Symbolic Self-Interpretations in Thirteenth-Century Jewish Writings", *Hebrew University Studies in Literature and Arts*, 1988, p. 189.

باور ابوالعافیه عروج روح سالک، به واسطه از برخواندن حروف و اسامی مقدس الهی، در محیطی خلوت و در وضعیت تمرکز ذهنی محقق می‌شود.^۱ این عمل خلوت‌گزینی برای قرائت اسامی مقدس، باید طبق اصول خاصی صورت می‌پذیرفت که به شیوه یوگیان هندی شباهت داشت.^۲

در قبالی نبوت‌محور و پیشگویانه که ابوالعافیه برجسته‌ترین نماینده آن محسوب می‌شود، اعتقاد بر آن است که انسان در حالت خلسه با خود حقیقی‌اش، مستقل از خود متصورش روبه‌رو می‌شود. در همین رابطه گفته‌اند که راز اصلی نبوت در این است که نبی ناگهان خود حقیقی‌اش را پیش روی خود می‌بیند و با او به گفتگو می‌نشیند، به وجهی که خود متصورش را فراموش می‌کند و از قید آن رها می‌شود و هنگامی که صورت خود را در مقابل خویش می‌بیند و به گفتگو با او می‌پردازد، در آن زمان نبوت می‌کند یعنی از وقایع آینده سخن می‌گوید. همچنین از یکی از عارفان یهودی نقل شده است که تجربه خویش را چنین توصیف می‌کرد: «آسمان و زمین را گواه می‌گیرم که روزی نشسته بودم و به نگارش اسرار قبلا اشتغال داشتم؛ ناگهان صورت خویش را در مقابلم حاضر دیدم و در آن لحظه از قید خویش رستم.»^۳

ابوالعافیه چندین روش و تکنیک سری و عرفانی را ارائه کرد که هر کدام از آن‌ها شامل جزئیات مفصل و با دیگری متفاوت است. مثلاً در یکی از رساله‌های او آمده است: «هرکس می‌خواهد وارد معبد شود و به درونی‌ترین قسمت معبد برود، می‌بایست توسط اسقف اعظم، تطهیر و تقدیس شده و مطالب مربوطه را مطالعه کرده و آموزش ببیند. سپس آن‌ها را در ذهن خود نگه دارد و به آن‌ها عمل نماید. فقط در این صورت است که او می‌تواند خلوت‌گزیند و خود را برای حالت خلسه و دریافت الهامات پیشگویانه آماده سازد.»^۴

به عقیده ابوالعافیه فقط تفسیر قبالیستی از تورات است که می‌تواند حق مطلب را ادا کند و به شکلی کامل و درست تمامی ویژگی‌های متن را آشکار نماید. ابوالعافیه در کتاب «تفسیری بر اسفار پنج‌گانه» می‌گوید: «وقتی که کلمات مربوط به آیه‌های کتاب مقدس در رویکرد و روش فلسفی مورد استفاده قرار می‌گیرند، به شکلی کلی و نه در همه موارد، به

1 Abulafia, Abraham, *Sefer 'Otzar 'Eden Ganuz*, Oxford, 1580.

۲. مغفوری، فاطمه، عدلی، محمدرضا، ص ۲۱۵-۲۳۱.

۳. اسپنسر، سیدنی، عرفان در ادیان جهان، ترجمه محمدرضا عدلی، تهران، هرمس، ۱۳۹۸، ص ۲۴۱.

4 Idel, *Maimonides Guide of the Perplexed and the Kabbalah*, p. 58-62.

یکدیگر مرتبط می‌شوند. این در حالی است که طبق روش‌های قبلا، هیچ حرفی بدون استفاده گذاشته نمی‌شود.^۱

بررسی دقیق متن، تجزیه کردن آن به حروف و کلمات تشکیل دهنده و بازچینی آن‌ها برای ایجاد اوراد و جملات جدید، فرصتی است برای رسیدن به یک آزادی بزرگ خلاقانه و ابتکاری. در واقع در روشی که پیروان مکتب قبلا برای تفسیر به‌کار می‌برند، تمام حروف و کلمات متن اصلی مورد توجه قرار می‌گیرد اما، در عین حال، مفسر آزادانه در متن دخل و تصرف می‌کند. بنابراین برای «ترجمه و تفسیر متن قبلائی»، بیش از یک راه وجود دارد و ابوالعافیه در تفسیر خود چنین می‌نویسد: «قبلاً این مبحث در دو بخش کوتاه توضیح داده شده است. این دو بخش بر اساس معنای صریح و آشکارشان با هم تلفیق شده‌اند. هم‌چنین بر طبق روش عقلایی و منطقی (یعنی فلسفه)، و با ضمیمه کردن چند عبارت قبلائی، تشریح و تبیین شدند. اما لازم است که دوباره به این مبحث برگردیم تا بتوانیم کل این موضوع را بر اساس مسیر نام‌ها و اسامی به اثبات برسانیم. اما آیا می‌توانیم طبق آن چه که از این مسیر دریافت کرده‌ایم، به آن دست پیدا کنیم؟ مثل پرداختن به شکل و صورت نام‌ها و اسامی، ترکیب حروف و کلمات، گمیتریا^۲ (محاسبه ارزش‌های عددی کلمات) و نوطاریقون^۳ (قرارگیری کلمات کتاب مقدس به صورت اختصار یا همان سرنام^۴) و چیزهای دیگر از این دست که به مسیرهای قبلائی مربوط می‌شود. ما قادر نخواهیم بود که تمام موضوعات و مواردی را که از این روش قبالیستی مربوط به دانش اسامی و نام‌ها، دریافت کرده‌ایم ذکر کنیم، حتی اگر تمام آسمان‌ها کاغذ شوند و تمام دریاها به جوهر و مرکب تبدیل شوند و تمام نیزارها به قلم تبدیل شوند و تمام شعاع‌ها و پرتوهای نور به انگشتان دست تبدیل گردند و هر لحظه از شبانه روز به اندازه سال‌های عمر متوشالح^۵ طول بکشد. تأکید می‌کنیم که راه‌هایی هم هست که ما بدان پی‌برده‌ایم و از آن هیچ نمی‌دانیم.»^۶

ابوالعافیه معتقد بود که اسم الهی از ۴۲ حرف تشکیل شده که خود، از ۴۲ حرف کتاب

1 Idel, Moshe, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, 2002, p. 262.

2. Gematria

3. Notariqon

۴. واژه‌ای که از ترکیب حروف اول چند واژه دیگر ساخته می‌شود.

۵. یا متوشلح که بنا بر روایت کتاب مقدس ۹۶۹ سال عمر کرد (پیدایش، ۵: ۲۷).

6. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, p. 327-328, Ibid, "On Symbolic Self-Interpretations in Thirteenth-Century Jewish Writings", p. 100-101

سفر پیدایش مشتق شده است. او تأکید می‌کرد که: «سرتاسر تورات، پُر است از اسامی مقدس خداوند و این برهانی آشکار برای تمام سالکان طریق قبالا است».^۱ ابوالعافیه بر خلاف عرفای قبالایی هم عصر خود که نظریه خویش در باب درک صفات الهی را «طریق سفیراها»^۲ می‌نامیدند، روش خود را «طریق اسماء»^۳ می‌خواند. این دو طریقت، یعنی «طریق سفیراها» یا «طریق حاخامی» و «طریق اسماء» یا طریق قبالایی «مکاشفه‌ای»، با هم سنت قبالا را به وجود آوردند. به‌طور کلی اندیشه‌های ابوالعافیه در باب آفرینش نیز، مبتنی بر اعتقاد به ده تجلی الهی یا سفیروت بود و از روش‌های ترکیب حروف و با استفاده از ارزش عددی واژگان عبری یا گمیتریا و بهره‌گیری از حروف به عنوان جمله کوتاه و یا نوطاریقون بهره می‌برد.^۴ ابوالعافیه، مطابق با نظریه زهر، بر این باور بود که آفرینش در ابتدا از انفجار نوری آغاز شده که نمادی از نور الهی است. در بند سوم سفر پیدایش آمده که: «و خداوند گفت نور باش و نور بود». در سفر پیدایش ده بار سخن گفتن خدا (یا کلام الهی) با آفرینش پیوند خورده است. ابوالعافیه معتقد بود که ده بار گفتن آفریدگار مقارن است با ده سپهر روحانی یا ده سفیرا. در مزامیر داود هم آمده که به واسطه کلام خدا، آسمان‌ها ساخته شدند (۶:۳۳). بنابراین ابوالعافیه معتقد بود که آفرینش جهان از طریق فیضان‌ات الهی یا ان‌سوف صورت گرفته است.

ابوالعافیه برای تبیین نجات و رستگاری قبل از هر چیزی بر طهارت بدن تأکید می‌کند زیرا معتقد است پاکیزگی جسمی نماد و نشانه‌ای از پاکیزگی روحی است. مرحله دوم در نظام عروج معنوی از منظر وی، تزکیه مزاج جسمانی و گرایش به سوی معنویت است. به خصوص تطهیر از خشم یا فراموش کردن هر چیز جز خداوند. او می‌گوید هر دغدغه‌ای را رها کنید «حتی اگر آن دغدغه مربوط به تنها فرزند محبوبتان باشد؛ این راز کتاب مقدس است که خداوند ابراهیم را با آن آزمایش کرد». بدین ترتیب با مراقبه و شگردهایی مشابه با آنچه در سنت یوگایی وجود دارد، سالک زمینه را برای رستگاری خویش مهیا می‌کند.^۵

1. Abolafia, Abraham, *Sefer Ha-Olam Haba*, p. 108a:
http://www.hebrew.grimoar.cz/abulafia/chaje_olam_ha-ba.htm
2. The Path of the Sefiroth
3. The Path of Names

۴. شرباک، کوهن، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علیرضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳.

۵. مغفوری، فاطمه، عدلی، محمدرضا، ص ۲۱۵-۲۳۱.

آفرینش و نجات از منظر اسحاق لوریا

اسحاق لوریا (۱۵۳۴-۱۵۷۲م)، در اورشلیم به دنیا آمد و در شهر صفد مقیم شد. در آنجا در کنار موسی قرطبه‌ای حلقه‌ای از سالکان طریق قبلا را تشکیل داد. او آموزه‌ها و تعالیم خود را به طور شفاهی به مریدان و شاگردان خود منتقل می‌نمود. نظریه‌های وی عمیقاً بر روی پیشرفت و گسترش عرفان یهود تأثیرگذار بود. او در تعالیم و آموزه‌های خود، اصول و طریقت مربوط به ادغام و انقباض الهی و ملکوتی (صمیمصوم)^۱، انفجار ظروف و مجراها (شویرت هاکلیم)^۲ و اصلاح و بازسازی کیهان و عالم هستی (تیقون)^۳ را توضیح می‌دهد.^۴

گرچه بارزترین جنبه و خصوصیت تعالیم و آموزه‌های اسحاق لوریا، مسیحایی بودن و موعودباوری آن و هم‌چنین تأکید بر نجات‌بخشی است، اما آموزه‌ها و تعالیم وی، همانند تعالیم زهر، بیشتر جنبه نظری دارد. درک و تصور او از مبدأ و منشأ جهان بسیار پیچیده‌تر از تعریف زهر، از مبدأ و منشأ جهان هستی است. او تلویحاً مفهوم «شمول الهی»^۵ که زهر آن را امری مسلم فرض می‌کند و به موجب آن «خداوند بر تمام مخلوقات خویش محیط است»، رد کرد.^۶

لوریا در پاسخ به این پرسش که اگر خداوند از روز ازل کل فضای جهان را اشغال کرده باشد، پس این دنیا چگونه به وجود آمده است، می‌گوید که خداوند در خود فرو رفته و عقب‌نشینی کرده است. بدین‌گونه یک «فضای خالی» به وجود آمده است. این عمل الهی و آسمانی فرو رفتن در خود یا همان عقب‌نشینی در خود به «صمیمصوم» معروف است.^۷ به عبارت دیگر خداوند می‌بایست در ابتدا از بخشی از وجود خود عقب‌نشینی کند، تا بدین‌گونه یک خلأ یا فضای خالی اولیه به وجود آید، تا در فضای خالی جهان مجال هستی بیابد. البته خدا دوباره به این فضای خالی باز می‌گردد و خلقت و آفرینش وی در آنجا رخ می‌دهد. در هر مرحله از روند خلقت هستی، این دو عمل (یعنی انقباض یا عقب‌نشینی و ظهور و آشکارسازی)، تجدید و تکرار می‌شود. مثلاً در ابتدا نور به سمت خدا جمع می‌شود (یا به

1. Tzimtzum

2. Sheviray Ha-kelim

3. Tikkun

4. Cohn, Sherbok. Dan, *The Jewish Faith*, London, 1993, p. 6.

5. Divine All-Inclusiveness

۶. اسپنسر، سیدنی، ص ۲۵۳.

7. Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing, 1987, Vol 12, p. 55

عقب می‌رود) و سپس دوباره از سمت خدا ساطع می‌گردد.^۱

نور الهی در فضایی به شکل سفیرا جاری می‌شود. از نور سفیرا، انسان نخستین یا آدم قدمون^۲ به وجود می‌آید. سپس این نور از آدم قدمون به ظرف‌های خاصی جاری می‌شود که این ظرف‌ها، واسطه‌ای برای ظهور و آشکارسازی آن‌ها محسوب می‌شوند. ظرف‌های مربوط به سه سفیرای بالایی به نور پناه داده و آن را درون خود حفظ کردند. اما انوار مربوط به هفت سفیرای بعدی ظرف‌هایی را که در آن قرار داشتند، شکسته و خرد می‌کنند. «شکسته شدن ظرف‌ها» نقطه عطف یا تحول در روند خلقت گیتی ایجاد کرد؛ زیرا که به موجب آن، هماهنگی و توازن جهان از بین رفت. نوری که از خداوند ساطع شده بود به بارقه‌هایی تقسیم شد که فقط بخش‌های خاصی از خلقت و آفرینش را روشن می‌کردند و دیگر بخش‌ها را در تاریکی و ظلمت باقی می‌گذاشتند. این گونه بود که نور و ظلمت، خیر و شر، خوبی و بدی، نیروهای ضد و مخالفی شدند که از زمان خلقت تا کنون برای پیروزی و برتری و چیرگی بر یکدیگر، در ستیز و رقابت اند.^۳

هبوط آدم، ناهماهنگی و پریشانی‌ای را که از شکسته شدن ظرف‌ها پدید آمده بود تشدید کرد و آن بی‌نظمی در یک سطح پایین‌تر تکرار شد. پس از اولین فاجعه، فرآیند جبران و «بازسازی» (تیقون) آغاز شد. جریان جدیدی از نور و از ان سوف جاری شد و از پیشانی آدم قدمون ساطع گردید. نورهای سفیراها دوباره از نو تشکیل شدند. هر سفیرا به بخشی و یا به اصطلاح وجهی از جانب خداوند بدل شد (یعنی تجلی‌ای از کل وجود الهی).^۴ شخصینا^۴ که با شکسته شدن ظروف تبعید شده بود، به صورت راحیل یا عروس آسمانی تبدیل شد. اما با هبوط آدم شخصینا نیز دوباره به تبعید رفت. در اینجا نیز مانند زهر گفته می‌شود که آدم پیش از هبوطش موجودی روحانی بود که در تمام عالم سریان داشت. در نتیجه، هبوط وی همه چیز را تحت تأثیر قرار داد: دنیا نیز با او هبوط کرد و جهان مادی (که همه چیز به آنجا تبعید می‌شود) به وجود آمد.^۵

اما این پایان همه‌چیز نبود، فرآیند تیقون که به موجب آن جرعه‌ها و بارقه‌های پراکنده

۱. اسپنسر، سیدنی، ص ۲۵۳.

2. Adam Kadmon

3. Green.D, *Gold in the Crucible*, UK: Element, 1989, p. 23.

4. Shekhinah

۵. اسپنسر، سیدنی، ص ۲۵۴.

شده، بار دیگر با هم یکی می‌شدند و شخینا به خداوند بازگردانده می‌شد، برای انسان نیز تجدید و تکرار شد. پس انسان نقش مهمی را در این فرآیند ایفا می‌کرد. از این‌جا نتیجه می‌شود که از نظر لوریا ظهور مسیحا چیزی نیست جز نقطه اوج و کمال فرآیند تیقون. بنابراین ماهیت واقعی نجات، عرفانی است. نجات بنی‌اسرائیل نجات تمام اشیاء را نتیجه می‌دهد. زیرا که نجات به معنای این است که هر چیزی در جایگاه مناسبش قرار می‌گیرد و عیب و نقص آغازین برطرف می‌شود. لذا عالم تیقون عالم عمل مسیحایی است.^۱

در زهر گفته شده است که تناسخ شامل حال همه انسانها نمی‌شود، اما مفهوم تناسخ (گیلگول^۲) در کلام لوریا اهمیت زیادی پیدا کرده است. تناسخ صرفاً به سیر نفس در سفرهای پی در پی اشاره ندارد، بلکه یادآور وارد شدن نفس به منزلگاه نهایی و نیل به وحدت نیز هست. به گفته لوریا، سرانجام همه نفوس در جان کیهانی آدم جمع می‌شوند به نحوی که تمام تناسخ‌های آنان هجرت یک نفس به شمار می‌رود، نفسی که تبعید کفاره‌ای برای سقوطش بوده است.^۳

قبالای لوریایی می‌گوید که هر انسان، نقشی را در این رهایی و رستگاری ایفا می‌کند، چرا که هر کار نیکی که روی زمین انجام می‌شود، یک بارقه الهی را آزاد می‌کند. از آنجا که این بارقه‌های نور الهی می‌خواهند از حبس رها شده و به منبع اصلی خود بازگردند، بر طبق گفته‌های اسحاق لوریا، وظیفه انسان‌هاست که به واسطه اعمال و مناسک دینی آن‌ها را از حبس نجات دهند و زمینه رهایی آن بارقه‌ها را فراهم آورند. این نکته نیز قابل توجه است که در مکتب لوریا، هبوط آدم به دلیل گناه اولیه نیست؛ بلکه برای انجام یک مأموریت الهی است و آن چیزی نیست جز گردآوری بارقه‌هایی که در زمین فرو افتاده و اسیر شده‌اند.^۴

نتیجه‌گیری

چنانکه بیان شد آفرینش در کتاب مقدس چیزی فراتر از ساختن و ایجاد کردن است. در سفر پیدایش آمده است که جهان با ده بار سخن گفتن خداوند خلق شده است. پیروان مکتب قبلا

۱. شولم، گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود، ص ۴۸۴.

2. Gilgul

۳. اسپنسر، سیدنی، ص ۲۵۵.

۴. شولم، گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود، ص ۵۰۱.

این ده کلام را با ده سفیرا یا تجلی الهی منطبق می‌دانند. این تفسیر نمادین از سفر پیدایش در آموزه‌های ابوالعافیه به روشنی دیده می‌شود و او آفرینش را از طریق ترکیب حروف و بیان ارزش عددی واژگان عبری (گمیتریا) و استفاده از هر حرف به عنوان جمله کوتاه (نوطاریقون) توضیح می‌دهد. اما در تفسیر لوریا از فرآیند آفرینش با اصطلاحات جدیدی رو بر می‌شویم. او موضوع عقب‌نشینی (صیمصوم) الهی را مطرح می‌کند و همچنین از موضوع شکسته شدن ظرفها و اسارت بارقه‌های الهی در جهان مادی سخن می‌گوید. بنابراین تعالیم ابوالعافیه در ارتباط با آفرینش با آموزه‌های زهر بسیار نزدیکتر است، اما با توصیفی که در تورات و منابع اولیه یهودی موجود است، بسیار اختلاف دارد. از سوی دیگر، لوریا حتی از زهر هم فراتر رفته و تفسیری نو از آفرینش جهان ارائه می‌دهد. در تورات، راه نجات ایمان و عمل شایسته انسان و توبه توأم با لطف و عنایت خداوند بیان شده است؛ البته در «خداوند» عامل اصلی نجات و رستگاری است. اما در سلوک عرفانی ابوالعافیه و لوریا بر نقش تعیین کننده انسان در نیل به رستگاری تأکید شده است. ابوالعافیه نجات و رستگاری را با مراقبه و تمرین‌های مربوط به دم و بازدم (تحت تأثیر سنت یوگای هندی) پیوند می‌زد. لوریا نیز از مفهوم تناسخ (گیگول) سخن می‌گوید. اینکه تناسخ فرصتی تازه برای نیل انسان به رستگاری مهیا کرده است. پس با رعایت اعمال و آیین‌های دینی، فرآیند تیقون (بازسازی) رخ می‌دهد و آدمی نیز از تناسخ رهایی می‌یابد.

منابع و مأخذ

- اسپنسر، سیدنی، *عرفان در ادیان جهان*، ترجمه محمدرضا عدلی، تهران، هرمس، ۱۳۹۸.
- افلاطون، تیمائوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- آنترمن، آلن، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۱.
- شرباک، کوهن، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علیرضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- شوالیه گریبان، ژان و آلن، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضائلی، تهران، جیحون، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
- شولم، گرشوم، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، قم، انتشارات ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.
- مغفوری، فاطمه، عدلی، محمدرضا، «بازتاب ادوینته ودانته و یوگا در قبالی نبوی ابراهیم ابوالعافیہ»، *پژوهش‌های ادیانی*، شماره ۱۸، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۹.
- Abolafia, Abraham, *Sefer Ha-Olam Haba*:
http://www.hebrew.grimoar.cz/abulafia/chaje_olam_ha-ba.htm
- Berlin, Adele, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Adele Berlin, Maxine Grossman, 2011.
- Bowker, John, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1977.
- Cohn, Sherbok. Dan, *The Jewish Faith*, London, 1993.
- Ferguson, Everett, *Encyclopedia of Early Christianity*, Chicago and London, 1990.
- Green, D., *Gold in the Crucible*, UK: Element, 1989.
- Idel, Moshe, *Maimonides Guide of the Perplexed and the Kabbalah*, Jewish History 18, 2004.
- Idel, Moshe, "On Symbolic Self-Interpretations in Thirteenth-Century Jewish Writings", *Hebrew University Studies in Literature and Arts*, 1988.
- Idel, Moshe, *Abraham Abulafia and Ecstatic Kabbalah*, University of Pennsylvania Press, 2015.
- Idel, Moshe, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, 2002.
- Kessler, Edward, *A Dictionary of Jewish Christian Relations*, Cambridge University Press, 2008.
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1954.
- Shorka, Abraham, "On Salvation and Redemption" Published in the Vatican Newspaper, 2020, 21 December, p. 9
- Wolfson, H. A., *Religious Philosophy: A Group of Essays*, New York, 1965.