

انسان‌شناسی عرفانی در سنت یهودی با تأکید بر زُهر^۱

مژده شریعتمداری^۲

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

طاهره حاج ابراهیمی^۳

دانشیار ادیان و عرفان، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

فاطمه لاجوردی^۴

استادیار ادیان و عرفان، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

این عبارت توراتی که انسان شبیه خدا آفریده شده است، اساس تعلیمات دانشمندان یهود درباره وجود آدمی است. از این عبارت چنین برداشت می‌شود که انسان بر همه مخلوقات جهان فضیلت دارد و عالی‌ترین نقطه در کار آفرینش است. از این رو همواره موضوع انسان و مسیر آفرینش او، ابعاد وجودی و جایگاهش در نظام هستی از موضوعات مورد توجه متفکران یهودی و پژوهشگران حوزه یهودیت بوده است. در این میان کتاب زُهر به عنوان مهم‌ترین اثر ادبی و عرفانی قرون وسطی، موضوع اصلیش نمایش انسان و حقایق الهی است. این اثر به عنوان تفسیر اسفار پنج‌گانه تورات تا حدودی دسترس‌ناپذیر و دشواریاب در برابر ما قرار دارد، همان‌طور که شایسته اثری درباره حکمت باطنی است. در این نوشتار سعی شده است که با بیان جنبه‌های شناخت آدمی در سنت توراتی یهودی، به عنوان پیشینه و پایه‌های انسان‌شناسی یهودی، و بررسی جریان قبلا به عنوان اصلی‌ترین سنت عرفان یهودی در بیان دیدگاه‌های انسان‌شناسی عرفانی یهود، زمینه را برای بیان دیدگاه‌های زُهر از انسان فراهم کنیم.

کلیدواژه‌ها

انسان‌شناسی عرفانی، قبلا، زوهر، سفیروت، آدم قدیم.

۱. تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۵ تاریخ پذیرش: ۹۸/۴/۸

۲. پست الکترونیک: Moj.shariatmadari@gmail.com

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): hajebrahimi@srbiau.ac.ir

۴. پست الکترونیک: flajevardi@srbiau.ac.ir

مقدمه

انسان‌شناسی عرفانی دانشی است که انسان را از نظرگاه انگاره‌های عرفانی در جهان بررسی می‌کند. انسان و هستی متمایز و ناشناخته او به عنوان یکی از مسائل مهم و مطرح اندیشه بشری، همواره محور مباحث و نکته‌سنجی‌های عارفان بوده است و هر یک از ایشان به فراخور اندیشه و برداشت خود، آثار گرانسنگی در این حوزه نوشته‌اند. انگاره‌های عرفانی، انسان را سرآمد آفریده‌های خداوند و محل آشکار شدن نام‌ها و صفات‌های او می‌داند. انسان‌شناسی دانشی است که به تفسیر لایه‌های گوناگون وجود آدمی می‌پردازد، از سوی دیگر، ما می‌توانیم با تمرکز بر روی خوانش کتاب‌های عرفانی و گردآوری تفسیرهای آنان از انسان و باز تفسیر آن داده‌ها به مثابه انسان‌شناسی عرفانی به رهیافت‌های ژرف‌نگرانه آنان در این زمینه دست یابیم.

شالوده عرفان یهودی را کتاب مقدس یهودی و به ویژه تورات تشکیل می‌دهد. کتاب مقدس دستاویزی است برای محقق کردن حقیقت دینی و هم‌چنین نشان دادن روش مناسبی برای زندگی. عرفان یهودی در گونه‌های مختلفش نمایانگر کوششی است در جهت تفسیر ارزش‌های دینی یهودیت بر حسب رهیافت‌های عرفانی و تمرکز آن بر باور به خدای حی که خود را در کنش‌هایی چون آفرینش، وحی و نجات پدیدار می‌کند. کتاب زُهر تفسیری بر اسفار خمسه است. در حقیقت متن زُهر تفسیر عرفانی بر تورات است. زُهر از رهگذر تفسیر و تأویل عرفانی، خواننده را با معناهای باطنی و پنهان تورات آشنا می‌سازد. چنان‌که شایسته اثری درباره حکمت باطنی است، کتاب زُهر مهم‌ترین اثر ادبی قبلاست. هیچ یک از آثار برجسته و شناخته شده عرفان یهود در قرون وسطی نتوانسته تأثیری همچون زُهر به جا گذارد. فرآیند شکل‌گیری این متن در یک دوره زمانی طولانی رخ داده و جای خود را در همه محافل یهودیت و به‌ویژه حساس‌ترین محافل دینی باز کرده است. از این گذشته توانسته است به مدت سه سده از حدود سال ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰ م منشأ آموزه‌های وحیانی گردد و به حجیتی هم پایه کتاب مقدس یهودی و تلمود برسد و از همان جایگاه شرعی برخوردار گردد. از آنجایی که موضوعات اصلی زُهر عبارتند از: ماهیت خداوند، طریقه ظهور او در عالم، اسرار اسما الهی، روح انسان، طبیعت و سرشت او، ماهیت خیر و شر، درنوشته حاضر بر آن شدیم تا انسان و حقیقت الهی او را به عنوان یکی از موضوعات

اصلی زهر مورد بررسی قرار دهیم.

درآمدی بر انسان‌شناسی یهودی

آفرینش انسان

موضوع آفرینش انسان و نیز آدم به صورت خداوند در چند جا از کتاب مقدس عبری آمده است. در باب نخست سفر پیدایش، اولین کتاب تورات، آمده است: «خدا گفت انسان را به صورت خویش و شبیه خود بسازیم تا بر ماهیان و پرندگان آسمان و جمله حیوانات وحشی و همه جانورانی که بر زمین می‌خزند، چیره باشند. خدا انسان را به صورت خویش آفرید، او را به صورت خدا آفرید، آنان را مرد و زن آفرید».^۱ در باب نهم سفر پیدایش نیز آمده است: «هر که خون انسان ریزد، خون وی به دست انسان ریخته شود، زیرا خدا انسان را به صورت خود ساخت».^۲ هم‌چنین در باب پنجم از سفر پیدایش گفته شده که خداوند انسان را شبیه خود آفریده است.^۳ از عبارات مختلف که در عهد عتیق آمده است، می‌توان آشکارا فهمید که آفرینش بر صورت خدا مخصوص حضرت آدم نیست، بلکه این آفرینش به نوع انسان مربوط است. از این رو، سفر پیدایش، از خداگونگی انسان به عنوان عاملی برای تحقق سروری او بر همه موجودات یاد می‌کند. هم‌چنین مراد از صورت، صورت مادی نیست، زیرا در این فرمان، چنین مسئولیتی به انسان به سبب دارا بودن قدرت منحصربه‌فردش در مقابل سایر موجودات، سپرده شده است. ناگفته پیداست که این برتری مربوط به هیأت ظاهری، قدرت بدنی یا ابزارهای حرکتی نیست، زیرا بسیاری از حیوانات در این‌گونه موارد از انسان برترند. بنابراین، باید گفت که این سروری و چیرگی برونداد نیروهای عقلانی انسان است.

باب دوم سفر پیدایش به این موضوع می‌پردازد که چگونه خدا آدم را از خاک زمین خلق کرد و در بهشت عدن گذاشت تا قائن و هابیل به دنیا آمدند و فرزند دیگر او شیث

۱. عهد عتیق، ترجمه پیروز سیار، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۹۴، پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷.

۲. همان، ۹: ۲۶.

۳. همان، ۵: ۳۱.

جانشین هابیل شد و دودمان فرزندان قائنی و شیشی از آن دو به وجود آمدند.^۱ در ادبیات تلمودی پیش از آفرینش بشر، خداوند با فرشتگان رایزنی کرد که آیا انسان را بیافریند یا نه. دسته‌ای از آنان که با آفرینش آدمی همگرا بودند او را نیکوکار و دادگر دانستند و مخالفان آفرینش او بر آن بودند که انسان ستیزه جو خواهد بود و به نادرستی آلوده خواهد شد. از جمله فرشتگانی که با پدید آوردن انسان همراه نبودند، یکی فرشته حقیقت بود که انسان را دروغگو خواند و دیگری فرشته صلح بود که او را پرخاشگر دانست.^۲

از نگرگاه فیلون اسکندرانی،^۳ موضوع خداگونه بودن انسان به بهره‌مندی انسان از عقل اشاره دارد. او همانند دیگران از این عبارت تورات که می‌گوید انسان به صورت خدا آفریده شده، چنین در می‌یابد که خداوند روح زندگی را در بینی او دمیده است. او می‌گوید که بیان دوم به این معناست که خداوند خرد الهی را در انسان دمیده است. در واقع، لوگوس (عقل کل) مهتری است که خداوند با آن صورت خود را بر شخصیت انسان نشانده است. باری، روح عقلانی، آن چیزی است که برخلاف سایر آفریده‌ها، تنها انسان از آن برخوردار است. از آن‌جاکه این صورت، اثر «لوگوس جاودانه» است، ویژگی جاودانگی را به‌طور طبیعی در خود داراست. با این حال، فیلون در پی آن نیست که این ویژگی الهی را نوعی توارث برای همه انسان‌ها _ صرف‌نظر از شخصیتشان _ بداند. تنها کسانی که از زندگی عقلانی برخوردارند، می‌توانند صورت خدا را بازآوری و هویدا کنند. کسانی که زندگی حسی جسمانی دارند، به تعبیر فیلون تنها کلوخ‌هایی هستند که به انسان تغییر شکل داده‌اند.^۴

۱. عهد عتیق، پیدایش، ۲ و ۳ و ۴.

2. Hertzberg, Arthur, *Judaism*, New York, 1962, p.180; Friedman, Th. "Man, Nature of (in Rabbinic Thought)", *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnic(ed.) vol.11, col.847.

نیز نک. جلالی مقدم، مسعود، *کرانه‌های هستی انسان در پنج افق مقدس*، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۰ش، ص ۴۷.

3. Philo

۴. حاج ابراهیمی، طاهره، *خدا، جهان و انسان در اندیشه فیلون و ابن عربی*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۲ش، صص ۲۰۶-۲۰۹.

ابعاد وجود آدمی

تن و جسم

کتاب مقدس یهودی هم‌چون فلسفه اگزیستانسیالیزم از جنبه‌های وجودی انسان سخن می‌گوید، نه ذات و ماهیت او. انسان، «من» است، منی که درمی‌یابد، احساس می‌کند، می‌اندیشد و عشق می‌ورزد. این انسان کلی که وجود دارد اصل است و مفاهیمی هم‌چون نفس، روح، قلب و کالبد، جهات مختلفی از این انسانند، چنان‌که تقسیم قاطع انسان به جسم و نفس در این جا وجود ندارد. در آیین و الهیات یهودی، دیدگاه روشن و پرداخته‌ای دربارهٔ مسائلی چون ماهیت نفس و رابطهٔ تن و نفس وجود ندارد. البته در آثار فلسفی و عرفانی یهود، وضع غیر از این است، لکن ربی‌های تلمودی به این مسائل به چشم اموری جدی و مهم نمی‌نگریستند و بیشتر به برون‌داد عملی که از این قبیل اندیشه‌ها برمی‌آید، توجه داشتند.^۱

در تورات آمده که انسان از دو عنصر تشکیل شده: بدنش از خاک است، اما با نفس زندگی بخش خداوند جان گرفته است.^۲ با وجود این انسان پدیده‌ای دوگانه نیست، او وجودی یکپارچه دارد، با چند چهره و آن نفس حیّه^۳ است.^۴ در این بند آمده است: «خداوند انسان را از خاکی از زمین بسرشت و در بینش نفس زندگی دمید و انسان موجودی زنده شد». به این ترتیب آیا می‌توان گفت که انسان ترکیبی از دو عامل زمینی یا خاکی و روحانی یا الهی است؟ آنچه از بند یاد شده به نظر می‌آید، این است که آدمی از خاک سرشته شده (مانند کوزه‌ای که کوزه‌گرش خداست^۵)، ولی از رهگذر نفس یا روح الهی زنده شده است.

بنابر تلمود، تن فقط حامل روح است و عامل فعل و مسئول گناه روح است. در

1. Lynch, W. E., "Man, Biblical Concept", *New Catholic Encyclopedia*, Berard L. M. (Executive Editor), 2nd ed., Thomson Gale, vol.9, 2003, pp.85-86; Ivry, Alfred L., "Body and Soul", *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnik(ed.), 2nd ed., Thomson Gale, vol.4, 2007, pp.30-31.

۲. پیدایش ۷/۲.

3. Nefesh Hayyah

4. Abrahams, Israel, "Man, Nature of (in the Bible)", *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnik(ed.), 2nd ed., Thomson Gale, vol.13,2007, pp.446-448.

۵. ارمیاء ۶/۱۸.

این‌جا اجزاء مختلف تن انسانی را از پدر و مادر، و روح را از جانب خداوند دانسته‌اند.^۱ متون ربانی ده جزء از انسان را از پدر و مادر هر فرد و ده جزء را از خداوند می‌دانند: استخوان‌ها، رگ‌ها، ناخن‌ها، مغز و سفیدی چشم از پدر، پوست، گوشت، خون، مو و سیاهی چشم از مادر، نَفَس، نَفَس، نور چهره، بینایی، شنوایی، سخن‌گویی، لمس، احساس، بینش و فهم از خداست.^۲

ویلیام دیویدسن عباراتی از تلمود نقل می‌کند که در آن‌ها انسان، جهان کوچک وصف شده است. هر آن‌چه که ذات قدوس متبارک در جهان خلق کرده، نمونه آن را در وجود انسان آفریده است. در آن‌جا شرح داده شده که انسان چگونه دنیای کوچک است. این که موهای انسان نمونه جنگل‌ها، لب‌های او نمونه دیوارها، دندان‌هایش نمونه درها، گردنش نمونه برج‌هاست و ...^۳

در عهد عتیق آمده که انسان متشکل از چهار عامل است: تن، قلب، نَفَس و روح.^۴ قلب و نَفَس دو مرکز کیفیات روانی هستند و اندیشه، خرد، تعقل و فهم بدان نسبت داده شده و در واقع جایگاه ذهن است. شخصیت هم در آن‌جا تمرکز می‌یابد و مرکز گناه نیز همان است، قلب بیش از هر چیز دیگر پرفریب است و به‌نحو نامیدکننده‌ای تباه شده است.

روح و نفس

آن‌چه درباره جسم انسان گفتیم در باب روح وی نیز صادق است. گفتیم که انسان وجودی است واحد که در آن هم عنصر خاکی و هم روح الهی - که بدان زندگی می‌بخشد - درهم آمیخته‌اند. پس نیروهای غیرمادی نیز در آدمی سرشته است و او را از حد خاکی بودن صرف فراتر می‌برد. در کتاب مقدس یهودی شخصیت انسانی هم‌چون یک کل مطرح می‌شود و

1. Barton, George A., "Soul: Jewish Concept", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hasting (ed.), Morrison Pub, New York, vol.11, 1920, pp.751-753.

2. Friedman, Theodore, "Man, Nature of (In Rabbinic Thought)", *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnik (ed.), 2nd ed., Thomson Gale, vol.13, 2007, pp.448-450.

۳. نگاه کنید به کهن، ابراهام، خدا، جهان، انسان و ماشیح در آموزه‌های یهود، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، انتشارات المعی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۳۰.

4. Davidson, William L., "Image of God", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hasting (ed.), Morrison Pub, New York, vol.7, 1920, pp.161-164.

نفس از جسم تمایز و گسستگی تمام عیار ندارد. وقتی کتاب مقدس میان روح و کالبد تمیز قائل می‌شود، مقصودش دوگانگی آن‌ها نیست بلکه در این جا نفس خصوصیتی است از تن، و به عبارت دقیق‌تر، خصوصیتی است از کل وجود زنده.^۱

روح شامل سه عنصر است، نخست نشاما (روح برتر) که برین‌ترین و خدایی‌ترین بخش وجود انسان است. دو دیگر روح که جایگاه کیفیات اخلاقی است و سه دیگر نفس (نیروی زندگی) که با جهان طبیعی پیوندی بی میانجی دارد.^۲

خداوند روح را در انسان می‌آفریند و به بیان باریک‌تر در او می‌دمد و در زمان مرگ آن را از انسان بازپس می‌گیرد و دوباره برای داوری و بازخواست به او بازمی‌گرداند. این دادن و ستاندن نفس امری پیاپی است: خداوند هرشب شنبه به هر فرد یک نفس اضافی می‌دهد و در پایان آن روز از او بازپس می‌ستاند.

همان‌گونه که گفته شد، در کتاب مقدس آمده است که روح، مجرد و مستقل از جسم است و با مرگ بدن به زندگی خویش ادامه می‌دهد. همسانی انسان با خدا به میانجی روحی است که به او ارزانی شده و همین روح او را از دیگر موجودات، ممتاز کرده است. روح انسان از آسمان و بدن او از زمین است. درباره پیوند بدن با روح گفته‌اند که بدن غلاف روح است.

انسان‌شناسی در سنت عرفانی یهود

ریشه‌های عرفان یهودی در کتاب مقدس وجود دارد. در تجارب پیامبران عبری مایه‌های عرفانی به چشم می‌خورد. بعدها در دین یهود جنبش عرفانی ویژه‌ای پدید آمد که کمال آن در قبلاهی میانه مشهود است. آغازین خاستگاه این جنبش مبهم و نادانسته است اما آثار آن در متون مکاشفه‌ای و در آموزه‌ها و تجربه‌های برخی از ربی‌ها و در میان اسنی‌ها موجود است. با این‌که عرفان یهودی از عناصر هلنیستی و یونانی و ایرانی متأثر بوده است، اتکای آن بر سنت یهودی را نباید از نظر دور داشت.

1. Ivry, Alfred L, "Soul", *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnik, editor-in-chief, 2nd ed., Thomson Gale. vol.19, 2007(2), pp.33-35.

۲. اپستاین، ایزیدور، یهودیت بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۳ش، صص ۲۸۸-۲۸۹.

عوالم چهارگانه

در مکتب قبالا از آغاز پیدایش، می‌توان دو سیر جداگانه عملی و نظری را دنبال کرد. در شاخه نظری آن، برای نخستین بار آموزه عالم‌های چهارگانه را که از رهگذر آن‌ها امر نامتناهی در متناهی پدیدار می‌شود، مطرح شد. این چهار عالم بیانگر چهار مرحله از فرآیند آفرینش هستند، که عبارتند از: عالم فیض و صدور،^۱ عالم خلق و آفرینش،^۲ عالم شکل-گیری،^۳ عالم فعل و عمل.^۴

پیروان قبالا علت پیدایی جهان ماده را فعالیت فراریزی (فیضانی) خدا می‌دانند. این مادی‌شدن در چهار مرحله با جهان، به صورت هم‌زمان، رخ داد. در جهان اول، خداوند خود را به صورت مُثُلِ اعلی (نمونه‌های برین) آشکار می‌کند. در این جهان است که سفیروت هم‌چون روندی که به صورت ابدی در خدا جریان دارد شرح داده شده است و نیز باید این چهار جهان، تا آن‌جا که مادی شدن فعالیت خداست، به صورت روندی که در درون او رخ می‌دهند، تلقی شود. جهان اول نمایش‌گر شکل اول فعالیت نهانی خداست؛ تشعشع نوری از قدرت لایزالش به صورت ایده یا مُثُلِ اعلی که بعد الگوهایی برای همه چیز در جهان خواهند شد. در همین جهان است که اتحاد خدا و شخینا (وجه مؤنث ذات خدا) رخ می‌دهد. سه جهان بعدی در واقع زاییده و برون‌داد اتحاد آن‌هاست. جهان نخست نامش را از فعل عبری در سفر اعداد، باب ۱۱، آیه ۱۷ می‌گیرد: «... و از روحی که بر تو است گرفته، برایشان خواهم نهاد». جهان دوم، جهان آفرینش است که در آن فیضانات انوار سفیروت، که از جهان نخست جاری می‌شود، آشکار می‌شود. این‌جا ارواح با پرهیزکاران واقعی و والاترین مرتبه فرشتگان جهان هستی سکونت دارند. هنگامی که فیضان شیخینای بی‌تعیین از بالا به این جهان نفوذ و رسوخ می‌کند، این فرشتگانند که از سرّ وجد و سرور در اطراف نورش جمع شده تا بدنشان را شکل دهد. نام این جهان و دو جهان بعدی، از کتاب *شعیا*، باب ۳، آیه ۷ گرفته شده است: «یعنی هر که را به اسم من نامیده شود و او را به جهت جلال خویش آفریده و او را مصور نموده و ساخته باشم». جهان سوم، جهان شکل و

1. the world of Atziluth
2. the world of Beriah
3. the world of Yetzirah
4. the world of Asiyah; Scholem, Gershom, *On the Kabbalah and its symbolism*, New York, Schocken books, 1974, p.73.

صورت است. جهان چهارم، جهان طبیعت و وجود انسانی است. در این جهان است که شخینا در تبعید زندگی می‌کند و در میان انسان‌ها و ارواح شروری که همواره بر سر روح انسان‌ها با هم نزاع دارند به سر می‌برد. در این جهان ساختن است که تورات آن می‌شود که ما می‌شناسیم.^۱

در خوانشی دیگر از آموزه‌های قبلائی نظری، آدم نیز در این طرح از چهار جهان جای می‌گیرد. در جهان اول او را انسان آسمانی بالاتر می‌یابیم؛ نمونه برین همه شکل‌ها و نمونه برین خود انسان. جهان دوم آدم را همان‌گونه که نخستین بار در سفر تکوین ظاهر می‌شود، یعنی به صورت خدا می‌نمایاند. جهان سوم شامل باغ عدن است؛ وقتی که جامه‌ای از نور به جای گوشت و پوست در بردارد. آدم این سه جهان دو جنسی است. آدم جهان چهارم آدمی است که اخراج و تبعید می‌شود. آدم ساخته شده از پوست و گوشت که اکنون می‌تواند تولید مثل کند، چون دیگر دو جنسی نیست.

مفاهیم این - سوف و سفیروت

یکی از آموزه‌های مهم شاخه‌ی نظری قبالا، تفسیر ده سفیروت، به دست عزرائیل بن مناحم^۲ (۱۱۶۰-۱۲۳۸م) بود. او شاگرد اسحق نابینا، تثبیت‌کننده مکتب قبلائی پروانسی بود. شاگردش اندیشه‌های وی را تکمیل نمود. از نظر عزرائیل بن مناحم، خداوند این - سوف^۳ (نامتناهی و مطلق) است. هیچ چیز بیرون از این نامتناهی وجود ندارد. از این رو جهان با کثرت‌هایش بالقوه در اوست؛ اما چون جهان محدود و ناقص نمی‌تواند مستقیماً از این نامتناهی صادر شود، سفیراها به عنوان میانجی از خداوند پدیدار می‌شوند. از رهگذر همین سفیراهاست که این - سوف، جهان هستی را می‌آفریند. همان‌گونه که خورشید نورش را می‌پراکند و همه چیز را گرم می‌کند؛ بی‌آن‌که از ذاتش چیزی کاسته شود. آن‌گاه این نیرو و انرژی از طریق سفیراها به درون این جهان فیضان می‌کنند. سفیروت^۴ اصطلاح بنیادین

1. Wexelman, David M, *Kabbalah: The Splendor of Judaism*, USA, Jason Aronson, 2001, pp.136-140.
2. Azriel ben Menachem
3. Ein-Sof
4. sefiroth

قبلاست که به وسیله نویسنده سفر بصیر^۱ وضع شده که بدان ۱۰ عدد آرمانی یا آغازین را معین نمود (از ریشه عبری سَفَر^۲ به معنی یکایک شمردن است). احتمالاً وجه تسمیه آن تبدیل مطلق به کثیر در آفرینش است. از منابع ادبی قبلاً به بعد، در یک مفهوم وسیع‌تر به کار رفته و بر ۱۰ تجلی دلالت نموده که از این- سوف و قلمرو تجلی خداوند در صفات مختلف وی سرچشمه گرفته است. تعداد سفیراها یا صفات خداوند حد و حصری ندارد اما ده سفیرا در میان سایرین از اهمیت بیشتری برخوردار هستند.^۳ هر سفیرا نمایانگر یک بعد الهی در توانایی آفرینشگریش بوده که در همان حال، کل عالم نور الوهیت در سلسله وجود شکل می‌گیرد. تمامی ۱۰ سفیروت که «شجره سفیروت»^۴ را تشکیل می‌دهند، به‌مثابه وحدت پویایی که در آن فعالیت الهی بر خود آشکار می‌گردد، تلقی شده است. توازن و توافق ظهور سفیروت، توازن اساسی همه آفرینش بوده که می‌تواند در همه سطوح مختلف آن آشکار گردد. آن‌ها عبارتند از:

۱. کتر^۵ (تاج) ۲. حُخْمَاء (حکمت)، ۳. بینا^۶ (دانایی)، ۴. حَسِد^۷ (رحمت)، ۵. دین^۸ (عدالت)، ۶. تِیْفِرَت^۹ (جمال) ۷. نَضَح^{۱۰} (پیروزی)، ۸. هُد^{۱۱} (شکوه)، ۹. یَسَد^{۱۲} (اساس)، ۱۰. و مَلْکوت^{۱۳} (پادشاهی یا سلطنت و حاکمیت). سفیروت دهم همان تجلی شخینا^{۱۴} است که عین حضور و ظهور این- سوف است.^{۱۵}

-
1. sefer yetzirah
 2. safor
 3. Schaya, Leo, *The Universal Meaning of Kabbalah*, Sophia Perennis, New York, 2005, p.36.
 4. sefirot Tree
 5. keter
 6. hokhmah
 7. binah
 8. hesed
 9. din
 10. tiphereth
 11. netzach
 12. hod
 13. yesod
 14. malkuth
 15. shekhinah
 16. Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books Inc, New York, 1995, pp.213-214; Idem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York, Schocken books, 1974, p.73, pp.557, 565-566; Manhar, Nurho De, 2008,

آدم قدیم

در میان آفریدگان خداوند، انسان از کامل‌ترین صورت برخوردار است. او تجسم تکرار رشد و بالندگی تمام درجه‌ها و مرتبه‌های کیهانی است. او نشانگر و نماد ده سفیروت است. وجود ناآفریده او با تجلی جهان «اصیلوت» و روحش با نمونه نخستین آفریده‌های جهان «بریا» و نفس او با هیأت جهان ظریف «یصیرا» و بدنش با حقیقت جهان حسی «عیسیا» هویت می‌یابد. در مکتب عرفانی قبالا، انسان کامل یا آدم قدیم و یا آدم علیون جامع اسماء و صفات و سفیروت الهی و واسطه آفرینش عالم هستی است. از همین رو کمال اشیاء تنها از طریق وجود الهی انسان کامل امکان‌پذیر است. انسان مجموعه هستی است. آفرینش، تجلی نور واحد اوست ...^۱

این صورت انسانی که جامع اسماء و صفات الهی است، آدم قدیم نام دارد که گاهی آدم علوی یا آدم قدیم علوی نامیده می‌شود. او میانجی و وسیله آفرینش جهان است. در مکتب قبالا، مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا، که در سفر پیدایش آمده، اشاره به مظهریت و جامعیت در اسماء و صفات الهی است. براساس این دیدگاه، جهان آفرینش در آغاز، غیرمادی و روحانی بوده است، ولی آدم که در جهان پراکندگی‌ها، مجذوب آفرینش شده و از اصل خود غافل مانده بود، نافرمانی کرد و با گناه و سقوط او همگی جهان آفریده‌های روحانی سقوط کرد و مادی و جسمانی شد. در نتیجه این سقوط، وحدت و همبستگی اولیه آفرینش در هم شکست؛ عالم جسمانی از عالم روحانی جدا افتاد و شخینا^۲ (حضور الهی) غریب ماند. لیکن انسان، از آن‌جا که اصل الهی دارد و مظهر اعلا و مجلای کامل صفات خداوند است، سرانجام از راه تقوا و با پیروی از شریعت (تورات) به کمال عقلانی و اخلاقی خود خواهد رسید و عالم هستی وحدت و همبستگی اولیه خود را

The Sepher Ha-Zohar, Or the Book of Light, Biblio Bazaar, New York, p.10.

نیز نک. اپستاین، ایزیدور، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، صص ۲۸۴-۲۸۶.

1. Schaya, Leo, *The Universal Meaning of Kabbalah*, Sophia Perennis, New York, 2005, pp.70, 117,128.

۲. شخینا در تورات حضور پیوسته خدا در عالم است که با نور مرتبط می‌باشد. شخینا حضور و سکون الهی در عالم و در افراد است. با خواندن تورات و انجام عمل خیر، شخینا نزدیک و با اعمال بدو گناه، دور می‌شود. شخینای عبری همان سکینه عربی است.

بازخواهد یافت.^۱

بر طبق نظریات اسحاق لوریا، جنبش اصلی در روند آفرینش از صیمصوم^۲ یا انقباض الوهیت در خودش و باقی گذاشتن یک نقطه برای به وجود آمدن دنیا تشکیل شده است. ذات لایتناهی پیش از خلق جهان آفرینش خود را منقبض کرد و در تاریکی‌ای که از این انقباض به وجود آمد، نور و روشنایی خود را تابانید. با پدیدار شدن فیوضات از منبعشان واقعه‌ای اسف بار رخ داد و آن واقعه شکستن ظروفی بود که این انوار را در خود داشتند. این ظروف به عنوان وسایلی برای تجلیات گوناگون آفریده شده بودند. جرقه‌های نور الهی به قلمرو جهان مادی فرو ریختند و هرج و مرج و آشوب تمامی جهان را فرا گرفت. انوار در غلاف‌هایی مادی زندانی شدند و در همه جا پراکنده گردیدند، به صورتی که نور که نماینده خیر و تاریکی که نماینده شر است در همه جا به طور یکسان پراکنده شدند. وظیفهٔ قبالی‌ها آزاد ساختن جرقه‌ها از غلاف مادی و بازسازی پیکرهٔ الهی است. این پیکرهٔ الهی همان آدم قدیم است.^۳

انسان‌شناسی عرفانی زُهر

واژه زُهر به معنای روشنایی، درخشش و پرتو نور است و این نام از رهگذر ماهیت اشراقی و شهودی متن آن است، زیرا همان گونه که در سفر خروج آمده است، حضرت موسی(ع) پیام یهود را به صورت فرمان‌هایی مکتوب بر الواح سنگی از کوه طور به ارمغان آورد، اما بعد از اطلاع یافتن از گوساله پرستی قومش، آن الواح را شکست و به ظاهر معدوم کرد.^۴ معنای لغوی زُهر نیز به درخشش همان حقیقتی دلالت دارد که از رهگذر حضرت موسی(ع) مقتبس از خداوند بوده است.^۵ این نور زوایای تاریک تورات را روشن می‌سازد و گفتار حکیمان و عارفان بنی اسرائیل (که در زُهر با عنوان رئوس حیات از ایشان یاد شده

۱. حاج ابراهیمی، ص ۲۰۰.

2. tsimtsum

3. Sherbok, Dan Cohn, *fifty key Jewish thinkers*, Uk, Routledge, 2007, p131.

۴. سفر خروج، ۳۲ : ۹.

5. *The Zohra*, Translated by: H. Sperling & M. Simon. Rebecca Benner pub New York, 1934, vol.1, p.15b.

است) بازگو می‌کند.^۱

جایگاه انسان در زهر

شرح داستان آفرینش آدم بخش‌های عمده‌ای از جلدهای اول و دوم زهر را به خود اختصاص داده است. اما پیش از آن، صفحات بسیاری را در توصیف هدف خداوند از آفرینش عالم و مراتب مقدماتی آفرینش آورده است. زهر تأکید دارد که وجود الهی تا پیش از آفرینش جهان به صورتی ناشناخته بوده است و گویا یکی از دلایل آفرینش، شناخته شدن شئون خداوند است که در پیکربندی تجلی سفیروت به انجام می‌رسد. در نظام سفیروتی مشاهده می‌کنیم که سفیرای کتر، به معنای تاج، در بالاترین مرتبه قرار دارد و جزء شئوناتی از خداوند است که هویت آن بر هیچ موجودی هویدا نیست. این سفیرا هیچ گونه نماد عینی یا تجسمی ویژه ندارد و سفیراهای دیگر هستند که تجلیات و مراتب نازل تر آن محسوب می‌شوند. از دیدگاه زهر، سفیرای کتر با نام الوهیت قرین است و الوهیت نیز همانند کاخی می‌ماند که خداوند در آن مسکن گزیده تا شناخته شود.^۲

فضای زهر بر پایه زوجیت مذکر و مؤنث قرار دارد. این جهان‌بینی از همان مقوله سفیروت آغاز می‌شود و می‌کوشد تا آن‌ها را در دو پیکربندی موازی و متقابل تقسیم‌بندی کند. برای نمونه، سفیرای گبورا، به معنای قدرت و نیروی الهی، را مذکر و دارای شان فاعلی معرفی کرده و متقابلاً سفیرای حسد، به معنای محبت و عشق الهی، را مؤنث و دارای شان انفعال می‌داند. آشکار است که در تعامل میان شئون مذکر و مؤنث و فاعلی و انفعالی است که امور عالم برقرار می‌ماند.

شاید مهم‌ترین محور اندیشه‌ای که از دیدگاه اندیشه انسان‌شناختی در دین یهود وجود داشته باشد و آن را در سایر ادیان الهی نیز می‌یابیم، تصویر هبوط یعنی سقوط انسان از موقعیت استعلایی و بهشتی خود به زندگی در رنج و سختی بر روی زمین است که در مفهوم «گناه نخستین» نهفته است. ماجرای گناه آدم در باب‌های دوم و سوم سفر پیدایش نقل شده است. باید دید که تفسیر یهودی از این ماجرا چیست و آیا گناه آدم تأثیری در ذات و سرشت او و نسل او گذاشته است؟ دانشمندان یهود در تلمود گناه موروثی را به

1. Ibid, vol III, pp.48 a – 49 a.

2. Ibid, vol.1, p.63.

شدت رد کرده‌اند. آنان می‌گویند: هرچند گناه آدم در نسل او تأثیر گذاشته، اما هیچ انسانی گنهکار زاده نمی‌شود. همه به هنگام تولد پاک و بی‌گناه هستند. انسان ذاتاً معصوم و بی‌گناه است. تأثیر گناه آدم در زندگی نسل او، آن است که باعث مرگ شد و اگر آدم گناه نمی‌کرد، انسان‌ها هرگز نمی‌مردند.^۱

زُهر نیز به روشنی دیدگاه خود را دربارهٔ گناه نخستین آدم ابوالبشر و تأثیر آن بر نسل انسانی بیان می‌کند: «وقتی زمان از دنیا رفتن انسانی می‌رسد، آدم ابوالبشر در برابر او می‌آید و از او می‌پرسد چرا دارد دنیا را ترک می‌کند و با چه شرایطی؟ آن شخص می‌گوید: وای بر تو که من باید به خاطر تو از دنیا بروم.

آدم ابوالبشر پاسخ می‌دهد: پسر من از یک فرمان الهی سرپیچی کردم و به خاطرش مجازات شدم، ببین تو از چند فرمان الهی سرپیچی کردی، کدام را انجام دادی و کدام را انجام ندادی.

ربی حیاً گفت: آدم ابوالبشر تا به امروز هم زنده است و روزی دوبار در برابر بزرگان قوم می‌ایستد و به گناهانش اعتراف می‌کند و مکانی را به آن‌ها نشان می‌دهد که زمانی در جلال و شوکت ملکوتیش ساکن بود.

ربی یوسه گفت: آدم ابوالبشر در زمان احتضار هر انسانی با او رودرو می‌شود تا بیان کند که هر انسانی به خاطر گناهان خودش از دنیا می‌رود نه بخاطر گناهان آدم. همان‌گونه که حکیمان گفتند: هیچ مرگی بدون گناه وجود ندارد.^۲

همسانی انسان با تصویر الهی

در کتاب زُهر در خصوص جایگاه انسان در جهان، بدون شک دیدگاهی انسان‌مدارانه حاکم است که انسان را در مرکز و مدار جهان هستی قرار می‌دهد. انسان به دیدهٔ اوج و قله و تکامل نهایی در فرآیند آفرینش و به عنوان رکن و اساسی که جهان را پشتیبانی می‌کند، نگریسته می‌شود.^۳

۱. کهن، آبراهام، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر، ۱۳۹۰ش، صص ۹۲ و ۱۱۴.

2. Abramovich, Henry, "Death", *20th century Jewish religious thought*, Arthur A. cohn and Paul Mendes-Flohr (ed.), Usa, Charles Scribner's Son, 2009, p.131.

3. Lachower, Yeruham Fishel, *The wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*,

زهر به طور کلی روح را بارقه ای از جوهر الهی می‌بیند. ماهیتی که نزدیکی واقعی و بنیادینی با خدا دارد، برخلاف دیگر باشنده‌ها و برخلاف حتی بلند مرتبه‌ترین فرشتگان که هیچ رابطه‌ای به جز رابطه الهی ندارند. ماهیت الهی روح دستمایه یک پرسش دقیق از جانب موسی دولئون شده است. او می‌گوید: «اگر روح تصویری از خداوند است و از او مشتق شده است، چطور او می‌تواند خود، وجود ذاتی خود را قضاوت کند، چرا که روح اساساً خود اوست؟» موسی دو لئون مجازات روح را نوعی مجازات خود خدا می‌داند.

زهر بر این نکته تأکید دارد که روح جوهره انسان است و جسم چیزی جز پوسته‌ای بیرونی نیست که هیچ ارتباطی با هیچ یک از بخش‌های اساسی ماهیت انسان ندارد. با این اوصاف چطور می‌توان انسان را معنی کرد؟ انسان چیزی جز روح نیست و پوست و گوشت و استخوان او اگرچه متعلق به اویند اما او نیستند.^۱

مهم‌ترین مباحث عرفانی زهر در مورد آدم با تفسیر آیه‌ای از سفر پیدایش آغاز می‌شود، که قضیه «خلق انسان به صورت خداوند» را مطرح کرده است.^۲ در آن‌جا سخن از آن است که اسماء خداوند (یا همان سفیروت) از مقام الوهیت تنزل یافته و به صورت موجودات گوناگون، متجلی و متجسد می‌شوند، از این رو، هر موجودی را باید مظهر یکی از اسامی خداوند دانست. در تفسیر این جمله سفر پیدایش «بگذار انسان را به صورت خود بیافرینم» بیان شده است که این‌جا باید کسی باشد که فرمان داده و معماری باشد که از طریق تجلی، این فرمان را عملی کند. فرمان دهنده همان حکمت (هخما) الهی است و مجری الوهیم است.

در تفسیر قبلاپی صورت خدا به خدا بر نمی‌گردد، زیرا او ورای ادراک است بلکه به فرآیند آفرینش بر می‌گردد. وجود انسانی در روح و جسم، شالوده معنوی جهان و نظم زنجیروار آفرینش را بازتاب می‌دهد. آدم هاریشون (انسان نخستین)، به شکل زیرکانه‌ای از فرآیند آفرینش آگاه بود و این آگاهی در وجود او قرار داده شده بود. این‌که او به زبان عبری سخن می‌گفت به این علت بود که این زبان، مقدس و زبان آفرینش بود.

اگرچه در این قسمت مستقیماً آدم جایگاه مشخصی در نظام سفیروتی ندارد، اما

The Littman Library of Jewish civilization, London; Washington, 1991, p.677.

1. Ibid, p.680.

2. The Zohar, vol.1, p.64.

اشاره‌ای وجود دارد مبنی بر این‌که انسان در بردارندهٔ همهٔ سفیروت است و همه در وجود او جمع شده و نازل شده است.^۱ از این رو، آدم را باید مظهر جامع سفیروت و اسم‌های الهی دانست.

یکی از معانی تصورات، خدا- انسان انگارانه‌ای که در زُهر جریان دارد، این است که هر انسانی مظهر سفیروت به شمار می‌رود و سفیروت در وجود هر فردی نهفته است. به عنوان نمونه، اگر وجود یک انسان را در نظر بگیریم، کثر عبارت از ذات خالص و الوهی او، حخما عبارت از معرفت وی به خداوند، بینا عبارت از توانایی او برای تمایز نهادن میان حقیقی و غیرحقیقی، حسد عبارت از طبیعت آسمانی او که همواره مشتاق خداست، دین عبارت از قضاوت وی در مورد همه اشیاء، تیفرث عبارت از زیبایی درونی و عشق او، نصح عبارت از قدرت روحانی وی، هد عبارت از قوای طبیعی او، یسود عبارت از فعال بودن وی و سرانجام، ملکوت نشانگر نیروی ادراک و گیرندگی او هستند. به این صورت، مشاهده می‌شود که خداوند در وجود هر انسانی حضور دارد و سرنوشت نشاما (شأن الهی روح انسان) در حقیقت داستان اقامت موقت الوهیت در این جهان است.

برخلاف سفر پیدایش، زُهر در مورد مادهٔ اولیهٔ وجود آدم سکوت نکرده و به آفرینش او از خاک اشاره دارد.^۲ در جای دیگری آدم را مرکب از چهار عنصر می‌داند و البته نام این عناصر را عنوان نکرده است.^۳ در محل دیگری هم بر موضوع آفرینش از نور تأکید دارد.^۴ این نور، همان نور نخستین در روز نخستین آفرینش است. در جای دیگری از زُهر این نور را با سفیرای حسد، عشق، یکسان می‌گیرد. بین نور نخستین و طبیعت اصلی آدم ابوالبشر نسبت نزدیکی وجود دارد. در قبلا پیوند میان آدم ابوالبشر و نور یکی از ژرف‌ترین رازها به شمار می‌رود. این بخش از کتاب با ابهامات فراوانی روبه‌رو است و چندان مشخص نیست که خداوند دقیقاً آدم را از چه چیز آفرید و چه چیزی را به «صورت خویش» شکل داد؟

1. *The Zohar*, vol.1, p.80.

2. *Ibid*, vol.1, p.167.

3. *Ibid*, p.103.

4. *Ibid*, p.63.

تصویر آدم قدیم در زُهر

در قبلاً آدم قدیم با آدم هاریشون (آدم اولیه) که معمولاً با عنوان آدم ابوالبشر شناخته می‌شود، متفاوت است. آدم قدیم در حوزه میل آغازین آفرینشگر به آفرینش و در تسری الوهیت در هستی و در سفیروت کتر است. آدم قدیم جامع چهار عالم وجودی یعنی اصلوت، بریا، یصیرا و عیسیا است. همان‌طور که اشاره شد این چهار دنیا با چهار حرف نام خدا یعنی ی، ه، و، ه مرتبط هستند. آدم قدیم تنها مرتبط با نوک حرف یود است.

آدم علیون دربردارنده همه جهان‌ها و آفریده‌هاست و همه هستی کیهانی و انسانی، ظهور و تجلی وی محسوب می‌شوند. زیرا سفیراها از یک جهت، ظرف پیش نمونه همه موجودات محسوب می‌شوند و آدم علیون نیز مظهر همه سفیراهاست. بنابراین، اوست که ساختار هستی را بر پایه آن پیش نمونه‌ها شکل می‌دهد و در دو پیکربندی انسان و کیهان عینیت می‌بخشد، که البته این عینیت نیز کاملاً بر اصل همسانی به خداوند انطباق دارد.^۱

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، ذات وجود الهی نمی‌تواند به نفسه پدیدار شود. تمام آنچه می‌تواند ظهور کند نماد و مراتب او هستند. رابطه میان این_سوف و سفیراها را می‌توان با رابطه میان جسم و روح مقایسه کرد، ولی با این تفاوت که جسم انسان و روح ماهیتی متفاوت دارند، یکی مادی و دیگری غیر مادی است، در حالی که در کل اندام واره خدا ذات تمام سفیراها یکی است. اعضای بدن انسان چیزی نیستند جز نماد گونه‌ای از وجود روحانی که خود را در سیمای نمادین آدم قدیم تجلی ساخته‌اند. این نمادگرایی نوعی نمادگرایی کالبدشناختی است که به نتایج بسیار افراطی می‌انجامد. به طور نمونه، می‌گویند که مفهوم صور مختلف محاسنی که قدیمی‌ترین انسان بر چهره داشته، نماد سایه‌های مختلف شفقت و ترحم خداست.^۲ ایدراربا^۳ که بخش سوم زُهر است، به معنی مجمع بزرگ‌تر؛ شرحی بر حلقه شمعون بن یوحای و یارانش است که در آن ژرف‌ترین رازها درباره کشف و شهود الوهیت در هیأت آدم قدیم بسط یافت و در این قطعه هر کدام

1. Giller, Pinchas, *Reading the Zohar*, London, Oxford University Press, 2001, p.107.

۲. شولم، گرشوم، گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود، ترجمه علیرضا فهیم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۲ش، صص ۳۸۱-۳۸۲.

3. Idra Rabba

از پیروان قطعه‌ای می‌گویند و ربی شمعون اظهارات آن‌ها را کامل می‌کند و در انتها سه تن از اعضاء با مرگی وجد آور روبه‌رو می‌شوند. این بخش از زُهر تقریباً به‌طور کامل به افراطی‌ترین نمادگرایی از این نوع اختصاص یافته است.

در زُهر الوهیت به نوعی در همه مراتب آفرینش حضور و ظهور دارد، مراتبی که از آسمان‌ها شروع شده و در یک سیر نزولی به انسان می‌رسد. قرار گرفتن انسان در واپسین حلقه این زنجیره به معنای پایین‌تر بودن مرتبه او نیست، بلکه او را فرآورده نهایی خلقت و ثمره آفرینش می‌دانند. این قاعده مهم که همه هستی کیهانی و انسانی از سفیروت صادر شده است و سرانجام دوباره به آن‌ها باز خواهد گشت، بنیاد آخرت‌شناسی عرفانی زُهر را تشکیل می‌دهد. حال اگر این قاعده را با قاعده این همانی سفیروت و آدم قدیم پیوند دهیم، نقش مهم آدم قدیم در امور اخروی آشکار می‌شود. از جنبه انسانی، با توجه به ارتباط روح و نشاما با سفیروت، بازگشت هر روحی بعد از مرگ به جانب آدم قدیم خواهد بود. تمایز مراتب و ابعاد معنوی انسان در هنگام مرگ بهتر مشخص می‌شود؛ به این صورت که روح به نزد نیکان و قدیسان در بهشت عدن می‌رود و ایام مقدس (به خصوص شنبه‌ها) اجازه می‌یابد که در پیشگاه اریکه خداوند حاضر شود. اما نشامه به عنوان بارقه الهی، دوباره در الوهیت جذب می‌شود و همه هویت‌های ذاتی خود را از دست می‌دهد. البته روح کسی که گنهکار است و شایستگی نجات ندارد، دوباره محکوم به تناسخ می‌گردد و همراه نشامه خودش به کالبدی جدید وارد می‌شود به‌طور متقابل، از بعد کیهانی نیز ماشیح به عنوان آخرین و کامل‌ترین تجسد آدم قدیم، با ظهور خویش مقدمات رستاخیز را مهیا خواهد کرد. البته گفتنی است که، همه قبالی‌ها ماشیح را تجسد آدم قدیم نمی‌دانند، بلکه برخی گروه‌ها هم‌چون پیروان سبتای صبی براین باور بودند که ماشیح چنین شانی دارد.^۱

1. Bowker, John, *The oxford Dictionary of World Religion*, Oxford university press, Oxford, 1997, p.16; Scholem, "Adam Kadmon", *Encyclopedia Judaica*, vol.2, p.249;

نیز نک. ابراهیم، علیرضا، «ویژگی‌های انسان کامل در فصوص الحکم و مقایسه آن با اوصاف آدم علیون در زُهر»، پژوهشنامه ادیان، ش ۱، بهار و تابستان ۸۶، ص ۲۶.

نتیجه

۱. تورات شکل دهنده پیکره انسان‌شناسی یهود است و زوهر به عنوان تفسیر عرفانی تورات، با استناد به آن به بیان اندیشه‌های انسان‌شناسانه خود می‌پردازد.
۲. این آیه که انسان شبیه خدا آفریده شده است، کلیدی‌ترین اصل تورات برای تحلیل ابعاد انسان‌شناسی عرفانی یهود است. در تفسیر قبلاپی صورت خدا به خدا بر نمی‌گردد، زیرا او ورای ادراک است بلکه به فرآیند آفرینش بر می‌گردد. وجود انسانی در روح و جسم شالوده معنوی جهان و نظم زنجیروار آفرینش را بازتاب می‌دهد. تفسیر زوهر از این آیه این است که اسماء خداوند (یا همان سفیروت) از مقام الوهیت تنزل یافته و به صورت موجودات گوناگون، متجلی و متجسد می‌شوند، از این رو، هر موجودی را باید مظهر یکی از اسامی خداوند دانست. این مظهر بودن را وجه شباهت آدمی با خداوند می‌داند.
۳. در تمام جریان‌ها و سنت‌های یهودی تمایز میان جسم و روح در آدمی اشاره شده است. انسان وجودی است واحد که در آن هم عنصر خاکی و هم روح الهی - که بدان زندگی می‌بخشد - درهم آمیخته‌اند.
۴. در انسان‌شناسی عرفانی یهود، موضوع گناه نخستین با اندیشه مسیحی آن متفاوت است. هرچند گناه آدم در نسل او تأثیر گذاشته، اما هیچ انسانی گنهکار زاده نمی‌شود. همه به هنگام تولد پاک و بی‌گناه هستند. انسان ذاتاً معصوم و بی‌گناه است. تأثیر گناه آدم در زندگی نسل او، آن است که باعث مرگ شد و اگر آدم گناه نمی‌کرد، انسان‌ها هرگز نمی‌مردند.
۵. در ادبیات قبلا و عرفان زوهری هم‌چون عرفان نظری اسلامی بحث انسان کامل جایگاه برجسته‌ای دارد. در قبلا آدم قدیم با آدم هاریشون (آدم اولیه) که معمولاً با عنوان آدم ابوالبشر شناخته می‌شود، متفاوت است. صورت انسانی که جامع اسماء و صفات الهی است، آدم قدیم نام دارد که گاهی آدم علوی یا آدم قدیم علوی نامیده می‌شود. در زوهر آدم قدیم میانجی و وسیله آفرینش جهان است.

منابع

- اپستاین، ایزیدور، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمهٔ بهزاد سالکی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۳ش.
- جلالی مقدم، مسعود، *کرانه‌های هستی انسان در پنج افق مقدس*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۰ش.
- حاج ابراهیمی، طاهره، *خدا، جهان و انسان در اندیشهٔ فیلون و ابن عربی*، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۲ش.
- شولم، گرشوم، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۲ش.
- عهد عتیق، ترجمه پیروز سیار، هرمس، تهران، ۱۳۹۴ش.
- کهن، آبراهام، *خدا، جهان، انسان و ماشیح در آموزه‌های یهود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، المعی، ۱۳۸۲ش.
- کهن، آبراهام، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر، ۱۳۹۰ش.
- Abrahams, Israel, "Man, Nature of (in the Bible)", *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnik (editor-in-chief), 2nd ed., Thomson Gale, vol.13, 2007.
- Abramovich, Henry, "Death", *20th century Jewish religious thought*, Arthur A. Cohn and Paul Mendes-Flohr (ed.), Usa, Charles Scribner's Son, 2009.
- Barton, George A., "Soul: Jewish Concept", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hasting (ed.), Morrison Pub, New York, vol.11, 1920.
- Davidson, William L., "Image of God", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hasting (ed.), Morrison Pub, New York, vol.7, 1920.
- Friedman, Theodore, "Man, Nature of (In Rabbinic Thought)", *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnik, editor-in-chief, 2nd ed., Thomson Gale, vol.1, 2007.
- Giller, Pinchas, *Reading the Zohar*, London, Oxford University Press, 2001.
- Hertzberg, Arthur, *Judaism*, Free Press, New York, 1991.
- Ivry, Alfred L., "Body and Soul", *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnik (editor-in-chief), 2nd ed., Thomson Gale, vol.4, 2007(1).
- Idem, "Soul", *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnik, (editor-in-chief), 2nd ed., Thomson Gale, vol.19, 2007(2).
- Lachower, Yeruham Fishel, *The wisdom of the Zohar: an anthology of texts*, The Littman Library of Jewish Civilization, London, Washington, 1991.
- Lynch, W.E., "Man, Biblical Concept", *New Catholic Encyclopedia*, Berard L. M (Executive Editor), 2nd ed., Thomson Gale, vol.9, 2003.
- Manhar, Nurho De, *The Sepher Ha-Zohar. Or The Book of Light*, Biblio Bazaar, New York, 2008.
- Schaya, Leo, "Creation, the Image of God", *Seeing God everywhere, Essays on Nature and Sacred*, Edited by Barry McDonald, World Wisdom Inc. Canada, 2003.
- Schaya, Leo, *The Universal Meaning of Kabbalah*, Sophia Perennis, New York, 2005.
- Scholem, Gershom, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York,

- Schocken books, 1974.
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books Inc, New York, 1995.
 - Sherbok, Dan Cohn, *fifty key Jewish thinkers*, Uk, Routledge, 2007.
 - *The Zohar*, H. Sperling & M. Simon(trans.), Rebecca Benner pub, New York, 1934.
 - Wexelman, David M, *Kabbalah: The Splendor of Judaism*, USA, Jason Aronson, 2001.