

تحلیل مبانی و کارکردهای مفهوم «رهایی» و «موعودگرایی» در الهیات عمل‌گرای یهود

زهرا خشک‌جان*

امیر رضایی‌پناه**

چکیده

این جستار درصدد به پرسش گرفتن مبانی و اندرکنش سطوح فکری و اجتماعی الهیات یهود است. بر پایه فرضیه پژوهش، الهیات و عرفان یهود را نمی‌توان جدای از ارتباط آن با بعد سیاسی - اجتماعی‌اش تحلیل کرد. بر این اساس، در کنار باور یهود به اینکه قوم برگزیده خدا است، آنان معتقدند رنج‌های تاریخی فراوانی (آوارگی، تبعید، کشتار، بردگی و...) گریبان‌گیر قومشان بوده است. شاید از همین رو است که برخلاف سایر ادیان توحیدی که بر مفهوم رستگاری تمرکز دارند، ادبیات الهیاتی‌عرفانی یهود، از رهایی و نجات سخن می‌گوید. این رهایی مبتنی بر دو بُعد فردی و جمعی است. بُعد جمعی که الهیات یهود را به زندگی اجتماعی پیوند می‌دهد، با موعودگرایی عمل‌گرایانه در هم آمیخته است. این امر نه‌تنها بر انتظار ظهور ماشیح استوار است، که بیش از آن دربردارنده لزوم اقدام عملی برای تحقق ظهور و رهایی نهایی است. چارچوب نظری پژوهش استوار بر نظریه تحلیل گفتمان (انتقادی) به‌ویژه خوانشی است که نورمن فرکلاف از آن به دست می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: الهیات یهود، رهایی، رستگاری و نجات، کابالا، موعودگرایی پراگماتیک، ایدئولوژی صهیونیسم.

* استادیار علوم سیاسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول: a.rezaeipanah@gmail.com)

مقدمه

یکی از مسائل جدی که همواره قوم یهود با آن روبه‌رو بوده، مواجهه با تنش‌ها، فراز و نشیب‌ها و رنج‌های گسترده تاریخی و اجتماعی، خواه به صورت توهمی و خواه به صورت واقعی است. این مسئله از ابتدای تاریخ این قوم، با آن همراه بوده است: «او دست حق خویشت را در حضور دشمن واپس کشیده است. گویا اسرائیل، بی‌پناه و بی‌یاور است» (مزمور، ۹۱: ۱۵) و در حالی که بنا به اذعان عهد عتیق، یهود، قوم برگزیده خدا است (تثنیه، ۱۴: ۲). وجود این پارادوکس ظاهری (رنج بردن قوم برگزیده خدا) می‌تواند موجد پرسش‌های جدی در زمینه تئودسیسه (عدل الهی) باشد، که البته عهد عتیق کوشیده است پاسخ‌هایی درخور برای آن بیابد.

کتاب مقدس رنج را انکار نمی‌کند، بلکه با اتخاذ دیدگاهی واقع‌گرایانه، ضمن اذعان به اینکه قوم برگزیده خدا، دچار رنج (آوارگی، حرمان، بردگی، تبعید، کشتار و...) شده است، نگاهی خاص به این مفهوم می‌اندازد. از این دیدگاه، رنج‌کشیدن قوم خدا می‌تواند کارویژه‌های فردی و اجتماعی داشته باشد؛ از جمله: به مثابه عاملی برای پالایش از گناهان (اشعیا، ۱۲: ۳؛ اشعیا، ۱۰-۱۱)؛ وسیله‌ای برای تنبیه و مجازات (دوم پادشاهان: ۲؛ توارخ، ۳۳: ۱-۲۰؛ حزقیال نبی، ۲۷: ۲-۷؛ ارمیای نبی، ۱۷: ۱-۱۱؛ عاموس نبی، ۹: ۱۱-۱۳)؛ محکی برای آزمون ایمان (ایوب: ۴۲: ۲-۳؛ امثال، ۳: ۱۱؛ ایوب، ۴۲: ۱۰)؛ عاملی برای افزایش ایمان (ایوب، ۴۲: ۱۰؛ عاموس نبی، ۹: ۱۱-۱۳)؛ و همین‌طور عاملی برای افزایش همبستگی و اتحاد قوم خدا (اشعیا، ۵۳: ۴-۸؛ همان، ۵۳: ۱۱) تفسیر شود. مسئله مهم اینکه استنباط نهایی تورات از رنج قوم یهود این است که در نهایت، این قوم، با یاری خدا و تلاش خودشان از این رنج‌های تاریخی، رهایی و نجات می‌یابند. بنابراین، تورات بارها از نجات و رهایی و اینکه اراده یهوده بر تحقق آن برای قوم یهود تعلق گرفته است سخن می‌گوید (مزمور: ۱۲: ۳). این رهایی و نجات دارای دو بُعد فردی و جمعی وابسته به یکدیگر و انفکاک‌ناپذیر است، که با نوعی عمل‌گرایی اجتماعی و حتی سیاسی پیوند می‌خورد.

در این مقاله، در وهله نخست، ضمن بررسی و به پرسش‌گرفتن مبانی مفهوم «رهایی» در عهد عتیق و متون مقدس یهودی، به کنکاش معنایی این مفهوم، در فلسفه یهودی، عرفان کابالا و نیز اندیشه یهودیت مدرن می‌پردازیم و سپس وجوه فردی و اجتماعی آن و نحوه ارتباطش با عمل‌گرایی سیاسی و اجتماعی یهود و ایدئولوژی صهیونیسم، به‌ویژه در حوزه نظریه و اندیشه، را

بررسی اجمالی می‌کنیم. بدین‌منظور از چارچوب نظری و روش‌شناسی تحلیل گفتمان (انتقادی) به‌ویژه خوانش نورمن فرکلاف بهره گرفته شده است.

رویکرد انتقادی گفتمان، که فرکلاف نیز قائل به آن است، این ادعای فلسفه زبان‌شناسی ساختارگرایان و پساساختارگرایان را که دستیابی ما به واقعیت از راه زبان و گفتمان است، نقطه آغاز کار خود قرار می‌دهد؛ بر پایه این منطق نظری، گفتمان هیچ‌گاه نمی‌تواند کاملاً به ثبات برسد (Jorgensen and Phillips, 2002: 9-29). تحلیل گفتمان انتقادی می‌تواند در تحلیل انتقادی سیاسی‌اجتماعی، به‌ویژه در حوزه انسان‌شناسی و انسان‌پژوهی، نقشی مهم و ویژه داشته باشد؛ این مسئله در صورتی امکان می‌یابد که نقش زبان، کاربست زبانی، رویدادهای گفتمانی و ارتباطی در بازتولید نابرابری و چیرگی مشخص شود (Van Dijk, 1993: 279). تحلیل گفتمان انتقادی، تحلیل روابط دیالکتیک میان علامت و نشانه (از جمله زبان) و دیگر مؤلفه‌های کنش‌های اجتماعی و خاصه دینی است. کانونی‌ترین دل‌مشغولی آن، تغییراتی است که در اندیشه و زندگی سیاسی اجتماعی روی می‌دهد (Wodak and Meyer, 2001: 123-125). یکی از تأثیرات سببی که اهمیتی اصلی در تحلیل گفتمان انتقادی دارد تأثیر ایدئولوژیک است که مراد از آن، تأثیر بافت در دربرگیری و پایداری یا تغییر ایدئولوژی است (Fairclough, 2003: 10).

فرکلاف در تعریف تحلیل گفتمان انتقادی می‌گوید:

منظور من از تحلیل گفتمان انتقادی تحلیل گفتمانی است که هدف آن کشف سامانمند روابط مبهم علیت و تعیین میان ۱. کنش‌ها، رویدادها و بافت‌های گفتمانی، و ۲. ساختارها، روابط و فراگردهای گسترده‌تر فرهنگی و سیاسی برای واکاوی این مسئله است که چگونه چنین کنش‌ها، رویدادها و بافت‌هایی برمی‌خیزند و با روابط قدرت و ستیز بر سر قدرت از نظر ایدئولوژیک کشف می‌شوند. دریافتن این نکته که این ابهام چگونه در روابط میان گفتمان و جامعه به‌خودی‌خود عاملی در اطمینان‌بخشی به قدرت و هژمونی است از دیگر نقاط تمرکز تحلیل گفتمان انتقادی است (Fairclough, 1995b: 132-133).

در این ساختار روش‌شناسانه، در دو رده خرد و کلان و سه سطح توصیف (تحلیل متن)، تفسیر (تحلیل پردازشی) و تبیین (تحلیل اجتماعی) به داده‌کاوی و تشریح متون پرداخته می‌شود (Fairclough, 1996: 109-140).

توصیف: مرحله‌ای است که با مشخصه‌های رسمی بافت سر و کار دارد؛

تفسیر: با روابط میان متن و زمینه سر و کار دارد و بافت را فرآورده فرآیندهای تولید و سرچشمه‌ای در فراگرد تفسیر تلقی می‌کند.

و تبیین: با روابط میان کناکنش و بافت سر و کار دارد و تعیین اجتماعی فراگرد تولید و تفسیر و تأثیرات اجتماعی آنها.

در این بستر متن و زمینه در کناکنش و تعامل دوسویه دیده می‌شوند (Fairclough, 1995a: 311; Fairclough, 2000: 57)؛ و سه سطح گفتمانی معرفی می‌شود؛ نخست، شرایط اجتماعی تولید و توصیف؛ مؤلفه‌های اجتماعی که به سرمنشأ یک متن می‌انجامند و به صورت هم‌زمان اثرگذاری آنها بر تفسیر را نشان می‌دهد. دوم، فرآیند تولید و تفسیر و اینکه متن چگونه تولید شده و چگونه بر تفسیر اثر می‌گذارد. سوم، متنی که فرآورده دو مرحله نخست است. تحلیل سه‌وجهی گفتمان فرکلاف سه سطح تحلیل را در بر می‌گیرد: ۱. تحلیل متن یا متنیت (خرد) توصیف متن؛ ۲. تحلیل گفتمان یا کنش گفتمانی (میانه)، تفسیر ارتباط میان گفتمان و فرآیند تولید متن؛ ۳. تحلیل فرهنگی اجتماعی یا کنش فرهنگی اجتماعی (کلان)، توصیف روابط میان کنش‌های گفتمان با فرآیندهای اجتماعی (Fairclough, 1992: 73; 1995a: 59; Aman, 2006: 75).

مفهوم «رهایی» در الهیات یهود

۱. ۱. رهایی در تورات (عهد عتیق)

در تورات، واژه «آزادکننده» یا «رهایی‌بخش» و نیز مفاهیم مرتبط با آن مانند «رهاکردن» و نیز «رهایی»، ریشه در دو واژه عبری pdh و g'l دارند. این دو از قانون تجاری یهود نشئت گرفته‌اند و به شخص یا حیوانی ارجاع داده می‌شوند که در عوض بهایی پولی یا جایگزین مناسب دیگری آزاد شده باشد. G'l از قانون خانواده سرچشمه می‌گیرد و مبتنی بر این دیدگاه اسرائیلی است که (در هر وضعیتی) انسجام طایفه یا خانواده (گسترده) باید حفظ شود. مثلاً اگر یکی از اعضای طایفه دچار فقر شدید شد، دیگری باید او را از این وضعیت رهایی بخشد. یا اینکه فرد باید از زن بیوه خویشاوند خویش حمایت کند (Coward, 2003: 12).

افزون بر این استفاده‌ها در زندگی روزمره، این دو واژه در فعالیت‌های روحانی و معنوی نیز با تغییر اندکی در تأکیداتی که دارند، کاربرد داشته‌اند. Pdh در معنای عام منجی به کار می‌رود

اما دیگر دربرگیرنده بهایی برابر (برای رهابی) نیست؛ چراکه این خدای خالق جهان است که خالق و صاحب همه چیز در عالم است. هدف خداوند این نیست که حق مالکیت را برای انسان‌ها ایفا کند، بلکه هدف او آزادکردن مردم (هم افراد و هم گروه‌ها) از اسارت و بردگی، ظلم و مرگ است (سفر تثنیه، ج ۹: ۲۶). G'1 زمانی که به خدا ارجاع داده می‌شود، معنا و مفهوم فقهی و حقوقی خود را از دست می‌دهد و کاملاً در معنای منجی و رهابی‌بخش مد نظر قرار می‌گیرد (Kremer, 1995: 13).

یکی از ابعاد مهم مفهوم «رهابی» در عهد عتیق، زمانی است که به بُعد کلان آن در تحقق رهابی نهایی اسرائیل، ظهور ماشیح و استقرار ابدی اسرائیل در ارض موعود و مقدس می‌پردازد: درخت خاندان داوود بریده شده است اما یک روز گنده آن جوانه خواهد زد. از ریشه آن، شاخه‌ای تازه خواهد روید. روح خداوند بر آن شاخه قرار خواهد گرفت ... او از حق فقرا و مظلومان دفاع خواهد کرد و از بدکارانی که بر ایشان ظلم می‌کنند انتقام خواهد گرفت ... در آن روز، آن پادشاه نوظهور خاندان داوود، پرچم نجاتی برای نجات تمام قوم‌ها خواهد بود و مردم به سوی او خواهند آمد (اشعیا، ج ۱۱: ۱-۱۳).

بنابراین، سرانجام، عدالت و قضاوت خداوند بر مردم زمین، از جمله بر اسرائیل، فرود می‌آید. هم‌زمان با این نگرش است که ایده مسیحا و موعودگرایی مطرح می‌شود؛ مسیحایی که قانون و منش پرهیزگاری و درستکاری را در سراسر زمین به اجرا خواهد گذاشت. این زمانی است که رهابی جهانی و رهابی اسرائیل به مثابه یک ملت و حتی رهابی افراد، محقق خواهد شد (Coward, 2003: 24).

۲.۱. مفهوم «رهابی» در سده میانه یهود

مهم‌ترین مانعی که بر سر راه درک فلسفه قرون وسطایی یهودی قرار دارد برآمده از این واقعیت است که مطالعه مدرن این فلسفه به صورت پایدار و مستمری در معرض خطر واکاوی از دیدگاه فلسفه قرون وسطایی مسیحی است. در این زمینه تأکید بر تفاوت موقعیت اجتماعی متفاوت و کارویژه اجتماعی متفاوت فلسفه در دوران کنونی، عصر میانه مسیحی و قرون میانه یهودی خواهد بود. این فلسفه تاکنون از حیث نظری و به‌ویژه بخش متافیزیکی‌اش مطالعه شده است. چنین جنبه مهمی از فلسفه قرون وسطایی یهودی، آن‌گونه که فلسفه اجتماعی آن و شیوه درک ارتباط فلسفه و جامعه نشان می‌دهد، بسیار اندک بررسی شده‌اند (Strauss, 1997: 468; Husik, 2015: 5). برخلاف نگرش قرون وسطایی مسیحیت، ایده‌ای مبتنی بر اذعان به گناه اولیه در تفکر یهودی وجود ندارد.

تفکر مسیحی قائل به این اصل است که به دلیل گناه اولیه و تقصیر ناشی از آن انسان نیازمند رهایی است. اما این نگرش با دیدگاه متفکران یهودی قرون وسطا، بیگانه است. در یهودیت، آدم، مثال و نمونه‌ای از پرهیزکاری دینی تلقی می‌شود که تعالی روحانی‌اش در نهاد مردم و قوم برگزیده خداوند (یعنی قوم یهود) به میراث و ودیعه نهاده شده است.

در فلسفه قرون وسطای یهود، دو خط فکر کلی درباره رهایی وجود دارد؛ یکی رویکرد ماوراءنکر سنتی و دیگری طبیعت واقعیت‌گرای فلسفی که تحت تأثیر شدید اندیشه یونان قرار داشت. رویکرد مبتنی بر نگرش‌های ماورایی و سنتی دنباله‌رو تفکرات تلمود متقدم بود. از این دیدگاه، خداوند جهان را به واسطه خوبی و انسان را به مثابه هدف نهایی خلقت آفرید. انسان‌ها نیز به صورت متناهی و محدود خلق شدند و این قابلیت در آنها قرار داده شد که بتوانند از طریق شرایط متناهی و محدود، هم به رهایی دست یابند و هم (بنا به انتخاب خودشان) به سوی فساد و اضمحلال روانه شوند. بنابراین، خداوند، فرمان‌های الهی خود را از طریق موسی در طور سینا آشکار کرد و انسان با پیروی و تبعیت از آنها است که می‌تواند به رهایی دست یابد.

دو مرحله در فرآیند رهایی پیش رو است که هر دو وجهی معجزه‌آسا دارند؛ یکی عصر مسیحایی است و دیگری پایان جهان. در عصر مسیحایی، مردم یهودی به سرزمین اسرائیل بازخواهند گشت و پس از آن، یکی از دو رستاخیز رخ خواهد داد. زمانی که عصر مسیحایی به پایان می‌رسد، جهان به انتهای خود رسیده و تمام مرده‌ها زنده می‌شوند و عدالت و قضاوت نهایی برقرار خواهد شد. بنابراین، رهایی نه فقط مختص قوم یهود بلکه در نهایت شامل تمام انسان‌ها خواهد شد. رویکرد دوم، رویکردی واقع‌گرایانه و فلسفی است که موسی ابن میمون در کتاب *راهنمای سرگشتگان* بیان کرد. در این نگرش، تأثیرات عمیقی از مفاهیم ارسطو و نوافلاطونیان وجود داشت. در نگرش ابن‌میمون، خلقت جهان نشئت‌گرفته از وجود خدا است و خدا، انسان و جهان را از ماده خلق کرد. هر آنچه از ماده خلق شده باشد، خوب است اما در عین حال دارای طبیعتی فانی و نابودشدنی است. بنابراین، انسان‌ها فانی هستند و برای به دست آوردن رهایی باید بر ماهیت مادی فناپذیرشان غلبه کنند. این هدف از طریق مطالعات علمی و متافیزیکی محقق می‌شود که به فرد، درک و علم اکتسابی عطا می‌کند. این علم به فرد کمک می‌کند تا فراتر از آرزوها و امیال مادی‌اش در طول زندگی، در بدنش پیش برود ولی در هنگام مرگ از او

جدا می‌شود و تحت تأثیر خاصیت فانی بودن انسان قرار نمی‌گیرد (Bowker, 1970: 16-17).

۱.۳. رهای در کابالا (قبالا)

کابالا به صورتی گسترده در یهودیت پذیرفته شده است. کابالا، سنت رمز و رازگرایانه یهودیت است که به موازات فلسفه یهودی در قرون وسطا رشد کرد. از دید دائرةالمعارف یهود، کابالیست‌ها، اندیشه و رویکرد تازه و جدیدی در زمینه جنبه تاریخی تفکرات مربوط به رهای، به نگرش یهودیت اضافه نکردند. اما درباره رهایی قائل به وجود بعدی درونی و رمزآمیز هستند که به صورت نمادین بیان شده است. ایده اصلی آنها این است که گناهان انسان یگانگی خلقت خوب خداوند را (که به صورت نمادین در سفیروت‌های مقدس بیان شده) دچار چندپارگی کرده و این وضعیت، در تبعید و جلای وطن یهود به‌خوبی بازنمایی شده است. تبعید، بازنمایی‌کننده وضعیتی در آفرینش و خلقت است که بر اساس آن شرارت انسان باعث به وجود آمدن شکاف در رمز و راز مقدس الهی شده، چنان‌که نام او، که درک انسان بر مبنای آن است، دیگر یگانه و یکی نیست (Poorthuis and Bosman, 2009: 391).

بازگشت مردم اسرائیل به سرزمین موعودشان در زمان رهای، نشان‌دهنده و تداعی‌کننده فرآیند درونی بازگشت و اعاده گردآوری مجدد یهود یا بازگشت شخینا (Shekhinah) به سمت شوهرش است. این نمادگرایی، تبعید و جلای وطن یهود را به مثابه جدایی موقت میان پادشاه و ملکه‌اش (میان خدا و شخینا) نمادین می‌کند. در این تلقی، رهایی به مثابه اعاده دگرباره یکی بودن آنها در قالب خدای متحد و واحد است. افزون بر این، کابالیست‌ها، از استعاره‌های باغ عدن در کتاب پیدایش نیز بهره برده‌اند. در این مفهوم متافیزیکی، نه فقط اسرائیل که در معرض ظلم و تعدی سایر ملت‌های جهان قرار گرفته به درک درستی از تبعید و رهایی می‌رسد، بلکه تمام ملت‌های جهان، تغییر عمیق و حتی یوتوپیایی را در ساختار خلقت درک خواهند کرد (Neusner, 1997: 65).

خاخام اپستین (Epstein) بر آن است که هارمونی و یک‌دستی نور الهی در هم شکسته شد و شخینا به تبعید رفت. در همان زمان، نور الهی به این سو و آن سو پراکنده شد و هر جایی که تاریکی بود با آن نیز تصادم کرد. نتیجه این شد که شر و خیر چنان در هم آمیخته شدند که هیچ شری نبود که عنصری از خیر در درون خویش نداشته باشد و نه هیچ خیری کاملاً عاری از شر بود (Patai, 2007: 54). با این حال، شاید بتوان گفت مهم‌ترین توسعه نگرشی کابالیست‌ها را

اسحاق لوریا ایجاد کرد.

از دید لوریا، تاریخ مردم اسرائیل و نیز تاریخ تمام خلقت، بخشی از فرآیندی در نظر گرفته شده‌اند که بر اساس آن، هارمونی جهانی، احیا شده و باز خواهد گشت. لوریا پس از توضیح کیفیت تعامل خداوند با آفرینش نظام خلقت، به ماجرای آدم بر اساس نوعی بازخوانی نمادگرایانه - مذهبی از تاریخ بر اساس مفهوم «هارمونی» می‌پردازد (Patai, 2007: 88-89). آموزه‌های لوریا تأثیر فراوانی بر تفکر و عملکرد رمز و رازگرایانه یهودیت در مواجهه با تجربه خیر و شر داشت. در هر حال، از این دیدگاه، شر و شیطان هیچ واقعیت مستقلی ندارند، چراکه وجه منفی شده خیر هستند و می‌توان با انتخاب خیری که افراد می‌کنند بر آن غلبه کرد. بنابراین، کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم، جلو انداختن فرآیند رهایی در جهان (از طریق انتخاب خیر و اعمال خیر) است. دائرةالمعارف یهود درباره دیدگاه لوریا تصریح می‌کند که این دیدگاه با تمام وجوه مثبت، ضعف در خور توجهی دارد و آن اینکه با همه تأکیدی که بر عملکرد فردی افراد به منظور تحقق رهایی دارد، دیگر جایگاهی برای (ضرورت) ظهور مسیحا یا لطف و رحمت الهی در فرآیند رهایی جهان، باقی نمی‌ماند. این مسئله را جنبش یهودیان حسیدی حل کرد که قائل به تمایز بین رهایی اصلی (مردم اسرائیل) و رهایی فردی بودند.

۱.۴. رهایی در یهودیت مدرن

اگرچه آثار بسیاری بر الهیات و سرزمین موعود پرداخته‌اند، اما بیشتر آنها بر الهیات عهد عتیق متمرکز بوده‌اند. افزون بر این، برخی اظهار می‌کنند که عهد جدید چندان در موضوع سرزمین موعود پیش نمی‌رود و این موضوع و چگونگی خیزش سرزمین بررسی نمی‌شود. بنابراین، الهیات سرزمین در عهد جدید به صورت موضوعی بُغرنج باقی می‌ماند (Martin, 2015: 22). فلسفه و الهیات یهودی، نظامی مکتبی و آکادمیک است. پیش از تبدیل فلسفه و الهیات یهودی به نظامی دانشگاهی و مدرسی، هیچ‌کس به ماهیت آن فکر نکرد؛ چراکه این سوژه وجود عینی نداشت. الهیات یهودی شاخه‌ای از فلسفه و اندیشه به معنای عام یا زیرشاخه‌ای دیگر نیست. بلکه، شیوه‌ای در کنار دیگر شیوه‌های تفسیر سنت به سبکی فلسفی است. فلسفه یهودی در پاسخ به تفاسیر سنتی از کتاب مقدس به وجود آمد و پیدایش آن درباره استقلال و اجتماع، هم‌پیمانی عقل و وحی و شاید مهم‌تر از همه تاریخ‌سازی سنت

ادامه یافت (Frank and Leaman, 2005: 2-5; Joskowicz and Katz, 2015: 79-98).

الکساندر هورن (Alexander Horne) با تأکید بر برقراری عرفان یهودی بر مبنای سنت عرفانی و مرموز یهود، می‌نویسد: «اجازه دهید عرفانی که به یهودیان عرضه می‌شد، عرفانی یهودی باشد؛ بر مبنای ناب‌ترین تراث گذشته یهود، بر مبنای معرفت یهودی، با رنگ و بوی نمادگرایی یهودی و مصطلح به اندیشه یهودی» (Hus and et.al, 2010: 189). فلسفه عقلانی که بسیاری از اندیشمندان یهودی از آن پیروی می‌کنند با انهدامی تدریجی روبه‌رو بوده است. این به دلیل جریان‌یابی از اندیشه است که هر عرصه‌ای از اقتدار اخلاقی سنتی و زندگی اساسی فلسفی را تحت چیرگی خود درمی‌آورد. اندیشه مدرن یهودی (فلسفه عقل‌گرای مدرن) با نیازهایی به پرسش کشیده شد که برای توجیه و پاسخ‌دادن به خود، بر مبنای مقولات اندیشه جدید، پیش روی آن قرار گرفت (Strauss, 1997: 9). در حالی که بسیاری از یهودی‌ها در عصر روشنگری ممکن است رهایی را ابزاری برای ساختن آینده فهم کرده باشند، در هنگام خود رهایی، جامعه اروپایی دیگر به عنوان محل ملاقاتی میان افراد درک نمی‌شود، بلکه به عنوان قلمرو جوامع و فرهنگ‌های ملی خاص شناخته می‌شود (Poorthuis and et.al, 2009: 425; Mittleman, 2015: 12-13).

برای متفکران مدرن یهود، مسئله رهایی به شیوه‌های گوناگون بررسی و لحاظ می‌شود: پیروزی نهایی خیر و خوبی بر شر؛ تلاش فردی برای دست‌یافتن به تکامل فردی؛ راهکاری برای دستیابی به اصلاح اجتماعی؛ و در نهایت (که شاید از همه مهم‌تر است) تأسیس مجدد حکومت و دولت یهود. مثلاً هرمن کوهن (Hermann Cohen) افرادی را که مرتکب گناه می‌شوند به مثابه کسانی تلقی می‌کند که از طرح خداوندی جدا شده‌اند و باید به سمت انسانیت، رهایی یابند تا برنامه اخلاقی خداوند برای بشر محقق شود (Cohen, 1995: 43).

از دیگر متفکرانی که رهایی را پیروزی خیر بر شر تلقی می‌کنند، می‌توان به مارتین بوبر (Martin Buber) و هشل (A. J. Heschel) اشاره کرد. بوبر تحت تأثیر تفکر مسیحی در سده بیستم قرار دارد و بر همین مبنای رهایی را به مثابه از ریشه درآوردن عامل انسانی گناه در تاریخ به وسیله تقدیس روزانه زندگی، از طریق رویارویی شیطان با خداوند می‌داند. درک بوبر از مسئله رهایی، ارتباط بسیاری با تأثیرپذیری او از یهودیت حسیدی دارد (Ibid.: 44). دیدگاه هشل نیز تقریباً شبیه همین دیدگاه است، با این تفاوت که تأکید بیشتری بر کنش و عملکرد انسانی دارد. از دید او، جهان، نیازمند رهایی است، اما این رهایی صرفاً از طریق رحمت و لطف خدا محقق نخواهد شد. انسان‌ها برای مهیا کردن و

آماده‌سازی فرآیند رهایی وظیفه بسیار دارند و اصلی‌ترین وظیفه آنها، تلاش در جداسازی خیر از شر است (Coward, 2003: 22).

در میان اندیشمندان مدرن یهود، مردخای کاپلان (Mordecai Kaplan) است که از مفهوم «رستگاری» به جای «رهایی» استفاده می‌کند و معتقد است این مفهوم برای مردم مدرن باید در وجهی جهانی دیده شود. خداوند قدرتی ذاتی در جهان است که رستگاری را هم برای افراد و هم برای جامعه امکان‌پذیر می‌کند. برای افراد، رستگاری به معنای جداسازی از شیطان‌های درونی و بیرونی است که مانع آن می‌شوند که فرد به شخصیت (روحانی) کامل و واقعی دست یابد. رستگاری، پاداش رنج نیست، بلکه نتیجه عمل انسانی است که ضرورتاً دیگران و دنیای اطراف ما را نیز در بر می‌گیرد. رستگاری اجتماعی نیز تعقیب و تداوم اهداف اجتماعی در وجهی است که بتواند بیشینه ظرفیت لازم برای رشد افراد را فراهم کند (Waxman, 1958: 33).

از نظر تاریخی، یهودی‌هایی که خود را مذهبی معرفی می‌کنند بر مبنای مواضعی تقسیم شده‌اند که راجع به مدرنیته، روشنگری یهودی و سکولاریسم، صهیونیسم و بعدها خود موجودیت دولت یهودی سکولار اتخاذ کردند. از همان آغاز، جریانی کوچک و مذهبی در جنبش صهیونیستی پا گرفت و پیش از پیدایش ایدئولوژی صهیونیسم، خاخام‌هایی بودند که خواستار بازگشت گروهی و توده‌ای به صهیون و ارض موعود شدند. به هر روی، انقلاب الهیاتی واقعی در اواخر دهه ۱۹۲۰ شکل گرفته و به رهبری خاخام آبراهام ایساک کوک (Abraham Isaac Kook) پیش رفت؛ رهیافتی که پارادایم خاخامی یهودی و ارتباط معمول مرتبط با رهایی را دگرگون کرد. به صورت سنتی، اجرای فرمان ۶۱۳ کتب مقدس مشتمل بر شرایط آمدن ماشیح، بازگشت همه یهودیان به سوی صهیون و رهایی کامل، در این عصر به گونه‌ای عمل‌گرایانه محل توجه قرار گرفت و تفسیر شد (Kimmerling, 2005: 122).

سال‌های اخیر شاهد پیدایش تفسیر مثبت‌تر، ایجابی‌تر و فردی‌تری از برگزیده‌بودن معطوف به بقا است. گرایش آشکار پسامدرنی در این درک ناب از یهودیت و برگزیده‌بودن شکل گرفته است. بر این اساس، خودتعریفی یهودی جدید شامل روح یهودیت، حافظه شخصی و انتخاب فردی، و نوعی کنش به نسبت انتخابی و گزینشی یهودی است. این فقط شامل تسلیم کامل به ارتباطی متعارف با خدا (پیشامدرن) یا تأیید نوعی جهان‌شمولی به بهای خاص‌بودگی یهودی

مدرن) نمی‌شود. همچنین، صرفاً امری محصور در باب وفاداری به جامعیت یهودی و بقای یهودی بدون پیشنهاد چیزی مسلم‌تر (پس‌اهولوکاست) نیست؛ بلکه به نسبت معطوف به تحقق یهودی‌بودن فرد، پاسخ به نیازهای خود در وهله نخست و اجتماع در وهله پسین است. بنابراین، ایده برگزیده بودن انجام شد تا حق یهودیت برای گزینش هویت فرد و حق یهودیت برای خاص‌بودن را عرضه کند. پس آموزه قوم برگزیده که از نظر ماهیتی مذهبی است، امروزه با دگرگون‌شدن به مفهومی از قوم برگزیده که به صورت خاصی فرهنگی شده، مشروعیت یافته است. برگزیده‌بودن دلیل کارآمدی برای بقای یهودی، هم در سطوح مادی و فیزیکی و هم روحانی و معنوی، است (Gurkan, 2009: 188). آموزه برگزیده‌بودن طعم نژادپرستی، قوم‌گرایی، نخبه‌سالاری یا دست‌کم ایدئولوژی ضدبرابری دارد (Frank, 1993: 1).

۲. ابعاد دوگانه رهایی در الهیات عمل‌گرای یهود

۲.۱. بُعد فردی رهایی

یکی از اندیشه‌های اصلی یهود، مبتنی بر این اصل است که خداوند، خودش را در حوادث و وقایع تاریخی نشان می‌دهد. در واقع، از این دیدگاه، خداوند خود را به شیوه‌های گوناگون نشان می‌دهد؛ چه در نظام خلقت یا در نظم طبیعت، یا در زندگی افراد ستوده و نمونه، در گفتار و کردار الهام‌بخش افراد، در آیین‌های مختلف یا حتی در بخت‌ها و مجال‌هایی که افراد با آن مواجه می‌شوند یا در تصادف‌های خاصی که در زندگی رخ می‌دهد. برای یهود، خدا در سه معنا قابل‌درک است: به عنوان خالق، آشکارکننده و رهایی‌بخش (Neusner, 1997: 65).

از این دیدگاه در ابتدا، توبه و اصلاح انجام می‌گیرد و سپس رهایی محقق می‌شود. جوشوا (Jishua) می‌گوید اسرائیل باید توبه کنند و اصلاح شوند؛ (چراکه) مسیح خواهد آمد و آنها را به مسیر درست باز خواهد گرداند. به همین دلیل (در صورت توبه و اصلاح) نجات و رهایی یهود اجتناب‌ناپذیر است (Kreamer, 1995: 53). زمانی که از او پرسیده می‌شود «فرد در هنگام رویارویی با رنج‌های آخرالزمانی چه باید بکند؟» پاسخ می‌دهد که اجازه دهید او روحش را با مطالعه تورات و انجام‌دادن اعمال خیرخواهانه سیراب کند، چراکه توبه و اصلاح باعث ایجاد رهایی است. آکیبا (شاگرد جوشوا) مطابق با دیدگاه استادش معتقد بود هر نسل می‌تواند به وسیله فضایل مردم پرهیزکار

زمان خود از هر آفت و فاجعه‌ای، حفظ و ایمن نگه داشته شود. ساندرز (Saunders) در ادامه و تأیید این بیان می‌گوید خداوند، رهایی را برای تمام مردم پرهیزکار اسرائیل فراهم می‌کند؛ همه کسانی که جایگاه خود را در میثاق با خدا از طریق اطاعت از فرمان‌های او و کفاره‌دادن و توبه از خطاها و گناهانشان فراهم کرده‌اند (Bowker, 1970: 15).

رهایی چیزی را در مالکیت خود دارد که آن را فراتر از قیاس با خلقت و آشکارسازی نشان می‌دهد: خود خدا. او در معنایی فراتر از خالق و آشکارکننده بودن، رهایی‌بخش است؛ چراکه او نه تنها رهایی‌بخش بلکه کسی است که رهایی خود را دریافت می‌کند. در رهایی، خداوند از رهایی خویش به جهان از راه انسان و به انسان از راه جهان، می‌بخشد. انسان و جهان در رهایی محو می‌شود و خدا خود را کامل می‌کند. فقط در چارچوب مفهوم رهایی است که خدا از رهگذر روح انسانی می‌تواند به ایستاری بدل گردد که به صورتی پایدار همه جا را در بر بگیرد بدون آنکه ضمیمه و مندرج در مکانی خاص شده و قابل لمس باشد (Rosenzweig and Galli, 2005: 256).

رهایی به هر لحظه‌ای از رنج چنگ می‌زند و در هر لحظه از رنج کشیدن، لحظه‌ای از رهایی را می‌سازد. این رابطه پویا میان این دو اصطلاح همچنان ارتباط دیگری از این توصیف‌های دوگانه مفاهیم در دین است؛ تا آنجا که رهایی در هر لحظه وجود دارد. من واقعی، اینجا و اکنون آزاد است؛ تا جایی که همواره با درد و رنج همراه باشد، من (فرد) هنوز وظیفه خود را به سرانجام نرسانده و فقط این را نشان داده که بی‌گناهی امکان واقعی در آینده نامتناهی است. دیالکتیک میان این دو قطب هیچ‌وقت ثابت و حل نمی‌شود. به باور یهودیان ارتدوکس، احساس لذت در آزادشدن از رنج، اعتبار خود را فقط به عنوان یک لحظه دارد. یک لحظه از رهایی نیز این چنین است. مسیح در این گفته که «شما سامری‌ها چیزی را می‌پرستید که نمی‌شناسید، ما چیزی را می‌پرستیم که می‌شناسیم، چراکه رستگاری از یهودی‌ها است» به زنان سامری می‌گوید رستگاری از یهود است. از دید آنان، مسیح در این گفته به یهودیت ارتدوکس اشاره دارد نه «یهودیت مسیحی» که ساخته صنعت بازار آمریکایی است (Alexander, 2015: 65-66; Shahar and Malka, 2015: ii).

۲.۲. بُعد جمعی رهایی و نجات

یهودیت با تمام صورت‌ها و نمودهایی که دارد متعهد به مفهومی از «رهایی» است که به صورتی همگانی و عمومی رخ می‌دهد. رهایی یهودی در عرصه تاریخ و درون اجتماع نمایان می‌شود

(Saperstein, 1992: 552). زمانی که یهود از رهایی جمعی سخن می‌گویند، مستقیماً از واژه «نجات» استفاده می‌کند که مبتنی بر پایان‌دادن به تراژدی‌های تاریخی این قوم است. البته شکل‌گیری و رشد این نگرش، ریشه‌هایی بسیار کهن دارد. «گرچه ابتدایت صغیر می‌بود، (ولی) عاقبت تو بسیار رفیع می‌گردد» (ایوب، ج ۷: ۸).

ای خداوند، تو را در میان امت‌ها حمد خواهم گفت و به نام تو سرود خواهم خواند که نجات عظیمی به پادشاه خود داده و به مسیح خویش رجعت نموده است؛ یعنی به داوود و به ذریت او تا ابدالآباد (مزامیر: ۱۸: ۴۹-۵۰).

در دوران حاکمیت رومی، باوری همگانی در میان یهودیان افزایش یافت که سرانجام مسیحا (ماشیح) می‌آید تا مردم را از رنج، رهایی بخشد. تا سده نخست میلادی این انتظار توسعه یافت که خداوند از طریق ماشیح، مردم برگزیده را گرد می‌آورد و نه تنها آنها را از ظلم و ستم می‌رهاند، بلکه حاکمیت سیاسی یهود را دوباره در سرزمین اسرائیل برقرار می‌سازد (Garza and Shlomo, 2015: 10). از این زمان، پرستندگان با اخلاص بیهوه، هرگز امید به آمدن رهبر و منجی منصوب الهی را از دست ندادند. گاه به این رهبر منتظر به مثابه پادشاه موعود اشاره می‌شود (ارمیا، ۲۳: ۵). گاهی هم به منزله چوپانی خوب (میکاه نبی، ۵: ۲-۵) و گاهی نیز به عنوان بنده‌ای مخلص (اشعیاء، ۵۲: ۱۳-۱۵؛ حزقیال نبی، ۳۴: ۲۴).

مفهوم «نجات» در کتاب مقدس عمیقاً با آرمان‌های قومی یهود پیوند خورده و در پرتو آنها تعبیر و تفسیر می‌شود. کتاب‌هایی همچون ارمیای نبی، اشعیای نبی، حزقیال، دانیال، عاموس و مانند اینها به طور خاص اندیشه نجات قوم یهود را با بیانی نزدیک به هم منعکس می‌کنند. این منجی‌گرایی، آرمان‌گرایی، موعودگرایی و انتظار مسیحا (ماشیح)، عمدتاً در چارچوب پیش‌گویی‌های انبیای بنی‌اسرائیل، عرضه شده و ظاهراً از میان این انبیا، نخستین کسی که به کتابت این پیش‌گویی‌ها اقدام کرد عاموس بوده است (عاموس، ۹: ۱۳-۱۵). از این جهت، یهودیان به آینده‌ای امیدوار بودند که تمامی آرزوها و آرمان‌های آنان را در قالب ظهور دوره مسیحایی، یعنی همان دوره جلال و شکوه گذشته، محقق می‌کرد. اهمیت دوره طلایی گذشته با تأکید بر دوره پادشاهی داوود و سلیمان به قدری است که تاریخ یهود همواره درصدد احیای آن دوره و حاکمیت یهود به شکل اسطوره‌ای حرکت کرده است؛ دورانی که از آن تحت عنوان «عصر طلایی روزگار خوش باستان» یاد می‌شود (Levinas, 1990: 32).

هر چند هیچ ارجاع واضح و روشنی برای موعودگرایی در تنخ (Tanakh) نیست، اما اذعان به ماشیح و رهایی نهایی فرزندان اسرائیل، بخش پیوسته و مهمی از عقاید یهودی، خصوصاً از زمان آغاز دوران تلمودی، است. ابن‌میمون، از اندیشمندان یهود، درباره ظهور ماشیح می‌گوید: «من به شدت به آمدن ماشیح ایمان دارم. اما کی و چه وقت؟ نمی‌دانم» (Waxman:1958: 176). و نیز آمده است: «شریعت از صهیون و کلام خداوند از اورشلیم صادر خواهند شد. و او امت‌ها را داوری خواهد نمود» (اشعیا، ۲: ۲-۴).

خداوند بر یعقوب ترحم فرموده، اسرائیل را بار دیگر بر خواهد گزید و ایشان را در سرزمینشان آرام خواهد داد و غربا با ایشان ملحق شده با خاندان یعقوب ملحق خواهند گردید و قوما ایشان را برداشته به مکان خودشان خواهند آورد و خاندان اسرائیل ایشان را در زمین خداوند برای بندگی و کنیزی مملوک خود خواهند ساخت (اشعیا، ۱۴: ۱-۴).

رهایی و موعودگرایی عمل‌گرایانه در نگرش یهود

رهایی و موعودگرایی در اندیشه یهود رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند. یکی از رویکردهای جدی موعودگرایی در نگرش یهود این است که بنا به تعبیر کالیشر (Kalischer)، از اندیشمندان یهودی سده نوزدهم، ماشیح موعود از طریق فرآیندی با دخالت عوامل و اقدامات انسانی محقق خواهد شد: هیچ‌کس از قوم ما نباید چنین اندیشه‌ای داشته باشد که ماشیح موعود ما به یکباره و بدون هیچ مقدمه‌ای بر زمین نازل شود و ظهور کند؛ و نباید و نمی‌توان انتظار داشت که یهوه به یکباره و به‌ناگاه، با دمیدن در شوفار، ماشیح را از بهشت به میان قوم پراکنده اسرائیل، فرو فرستد ... آغاز رهایی، از طریق عوامل و حوادث طبیعی و نیز مبتنی بر اراده و خواست حکومت‌ها و مردم برای گرد هم آوردن قوم پراکنده یهود در سرزمین مقدس است (Waxman, 1958: 177). اذعان به موعودگرایی در این رویکرد مبتنی بر باور صرف نیست و عمل‌گرایانه است (یا آنچه اندیشمندان یهودی چون کالیشر، فرآیند طبیعی می‌نامند)، چنان‌که آلکالای (Alkalai) در مقدمه کتابش می‌نویسد:

تو نباید بر این تصور و خیال باشی که رهایی، رستگاری، استقرار مجدد قوم و ظهور موعود ما، اموری جدای از هم هستند و تمام آنها به یکباره و دفعتاً در یک روز بر ما وارد می‌شوند. هر کدام از آنها زمان خاص خودش را دارد ... و هر کسی که بگوید آغاز زمان رهایی قوم یهود با ظهور و آمدن مسیحا (پسر داوود) محقق می‌شود، همانند کسی است که بگوید خورشید پیش از سپیده‌دم خواهد تابید و این سخنی بدون‌منطق و ناپذیرفتنی است (Leaman, 1995: 179).

بر مبنای گفته‌های خاخام هیلل (Rabbi Hillel)، اسرائیل هیچ ماشیحی ندارد، چراکه در حال حاضر (و نیز در دوران حکومت هزکیاه (Hezekiah) پادشاه یهودیان) آن را تجربه کرده است. شاید این انکاری باشد نه برای امید به رهایی، بلکه رهایی موعودگرایانه (به دست ماشیح)، و در تضاد با رهایی که از سوی خدا هدایت می‌شود (Saperstein, 1992: 4). یکی از این مقدمات لازم برای رهایی (چنان‌که آلکالای تصریح می‌کند) تحقق بازسازی مجدد اورشلیم و آغاز بازگشت یهودیان به سرزمین موعود اسرائیل است. او بعداً چنین تصریح می‌کند که تحقق رهایی، نه تنها نیازمند وجود سرزمین مقدس اسرائیل، که نیازمند حضور مردم یهود نیز هست. در این دیدگاه، بر زبان عبری به عنوان زبان واحد و مقدس یهود تأکید می‌شود، این در حالی است که این زبان به دلیل درآمیختگی یهود با دیگر ملیت‌ها در حال کم‌رنگ شدن است؛ زبانی که زبان مقدس است از آن‌رو که خدا با آن سخن می‌گوید. البته در اسرائیل و با عرضه زبان مصنوعی و بشرساخته عبری مدرن کوشش شده است این زبان احیا و تقویت شود.

آغازین مرحله رهایی، تحقق رهایی فیزیکی و مهم‌ترین مانع برای ظهور ماشیح، وجود موانع مادی در این جهان است که باید تصحیح شده یا از میان بروند. از این‌رو است که برای رهاکردن ارض موعود و ساختن اسرائیل باید کوشید و به همین دلیل است که سرزمین مقدس نباید خالی و ویران باقی بماند (Koslowsky, 2002: 181). این تلقی وجود دارد که جز با یاری‌رساندن و تلاش خود یهود، رهایی آنان محقق نخواهد شد؛ چراکه رهایی، نقطه‌نهایی از فرآیندی فیزیکی و مادی است که تحقق آن با همیاری و همبستگی یهودیان امکان‌پذیر است. موسی هس (Moses Hess) نیز دیگر اندیشمند موعودگرای یهودی است که قائل به آزادسازی ملی یهودی مانند سایر ملت‌های تحت ظلم و رنج (بنا بر منطق آیین یهود) است (Patai, 2007: 109). هس به شدت قائل به آمدن ماشیح است، چیزی که او آن را «روح یهودیت» می‌نامد. ضمن اینکه او نیز معتقد است مسیحا از طریق تحقق فرآیندی طبیعی (و نه ماورایی و متافیزیکی) خواهد آمد. در روح یهودیت فقط یک جهان وجود دارد که به صورت هم‌زمان مادی و روحانی است. بر مبنای آنچه در مزمور آمده، کل جهان آکنده از خداوند است (Kushner, 2008: 10).

از دیدگاه موعودگرایان رادیکال، موعودگرایی صرفاً اعتقاد و اذعانی دینی نیست، بلکه دربردارنده لزوم مشارکت یهودیان در فرآیند تحقق ظهور ماشیح و نیز اقدامات عملی برای

زمینه‌سازی ظهور و پیش‌آمدن زمان موعود نیز هست. از این‌رو، صهیونیست‌های مذهبی معتقدند اگر هر یهودی از فرصت‌ها و امکان‌های موجود برای تحقق، تأسیس و تداوم حاکمیت یهودی در ارض مقدس بهره‌نگیرد، به نوعی موجودیت یهود را دچار مسئله کرده و مانع از تحقق کامل فرآیند موعودگرایی شده است (Waxman, 1958: 185).

افزون بر این، طبق این دیدگاه، تأسیس حاکمیت یهودی بر تمامی ارض مقدس اسرائیل، صرفاً پیش‌نیاز و مقدمه‌ای لازم و ضروری برای تکمیل موعودگرایی نیست، بلکه این فرآیند، پیامدی از تحقق و تکمیل موعودگرایی یهود است. بنابراین، صرف‌نظر کردن از هر بخشی از سرزمین مقدس اسرائیل، تخلف و نقض آموزه‌های دینی و نیز مانعی جدی بر سر تحقق و تکمیل فرآیند موعودگرایی و ظهور ماشیح است. این مأموریتی جدی است که دولت نیز باید در انجام دادن آن کوشا باشد و گرنه مشروعیت آن به نحوی جدی به مخاطره می‌افتد (Koslowsky, 2002: 185). مشروعیت دولت اسرائیل، ابژه پروژه صهیونیسم، موضوعی است که در معرض حمله فلسفی‌نظری قرار گرفته است. این موضوع به صورتی ویژه محل توجه افرادی بوده است که معتقدند صهیونیسم در تضاد با یهودیت است. بنابراین، صهیونیست‌ها می‌بایست برانگیخته می‌شدند تا به این حمله‌ها پاسخ دهند. آنها می‌بایست نشان می‌دادند که صهیونیسم ریشه در سنت یهودی دارد و اینکه برقراری دولت اسرائیل نوعی الزام اخلاقی مشروع است (Novak, 2015: xiii-xiv).

بن‌گوریون مدعی بود در بحران در حال توسعه دهه ۱۹۳۰، امکان و حتی لزوم نجات بسیاری از مردم یهود و مستقر کردن آنها در بخش کوچکی از سرزمین فلسطین وجود داشت. در چنین وضعیتی یهودیان اروپا نجات می‌یافتند و دولتی که انتظار داشتند محقق می‌شد. پس از رد شدن این پیشنهاد از سوی رهبران عرب و مسلمان در سال ۱۹۳۳، وی بر آن شد تا توافقاتی را به صورت صریح و ضمنی در راه تحقق این ایده ایجاد کند. پیشنهاد او راه‌حلی جزئی به صورت هم‌زمان برای دو مسئله بود؛ وضعیت (اندوهناک) مردم یهود در اروپا و دشمنی دیرین با عرب‌ها. پرومتهوس (Prometheus) صهیونیست از نوعی موعودگرایی ایدئولوژیکی به سمت موعودگرایی عمل‌گرا جهش یافت (Ohana, 2010: 43).

به باور صهیونیست‌های ارتدوکس، هولوکاست و وضعیت اسرائیل، آن‌گونه که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بود، بر حسب رنج کشیدن و رهایی درک نمی‌شود، بلکه برعکس، نوعی انفصال خواهی

میان یهودیان اروپایی و اسرائیلی بود. هولوکاست منادی رهایی نبود بلکه مجازات بی‌اعتنایی یهودیت اروپایی به صهیونیسم و تأییدی بر این ادعای صهیونیسم است که هیچ آینده‌ای برای یهودیان در اروپا و بیرون از ارض موعود وجود ندارد. با این حال، ایجاد دولت اسرائیل بر حسب رهایی درک و عرضه شد. دولت، به عنوان یک کهن‌الگوی سکولار رهایی یهودی، به اولییتی در خصوص مردم یهود دست یافت؛ و سوژه پرسش و وفاداری غایی در دین مدنی، تمرکز قدرت اقتصادی در دولت مرکزی شد. در واقع، مفاهیم سنتی، موعودگرایی و رسالت برتری‌خواهی یهودیت جهان و نقش رهایی‌بخشی که مردم آن بر عهده دارند و نیز لزوم بودن دولت یهودی در میان کشورهای عرب را نشان می‌دهد. به این صورت، دولت یهودی به مثابه نوری عرضه می‌شود که از سرزمین مقدس، بر مبنای گفته‌های کتاب مقدس می‌درخشد. بنابراین، تمرکز قدرت اقتصادی در دولت مرکزی به عنوان مفاهیم سنتی یهودی، رهایی، رسالت و حتی برگزیده‌بودن را به زبان ملت-دولت مدرن سکولار ترجمه می‌کند. این کار با کاربست تقدس و وفاداری غایی به دولت صهیونیسم و همین‌طور ملت‌بودگی یهودی صورت می‌گیرد، که گاه به بهانه مردم یهود، مانند توده‌های غیریهودی، انجام می‌شود (Gurkan, 2009: 172; Selengut, 2015: 29-59).

شخصیت ماشیح در بسیاری از منابع یهودی آمده و ماهیت الهی خویش را با قربانی‌دادنی نشان می‌دهد که باید انجام شود (Shlomo, 2015: 93). امروزه بسیاری از یهودی‌ها ماشیح را پیش از هر چیز، شخصیتی سیاسی تلقی می‌کنند که اسرائیل را از جنگ و وحشت نجات خواهد داد. او هر چیزی که اسرائیل و مردمانش در طول دهه‌ها و سالیان تبعید از دست داده باشند احیا خواهد کرد (Osterman, 2015: 5). این نکته شاید همان چیزی است که سال‌ها پیش‌تر، از آن انتقاد کرده بودند. نیچه، به عنوان یکی از منتقدان یهود و یهودیت، معتقد بود ارزش‌های یهودی در خوانش افراطی-عمل‌گرای آن مهم‌ترین مؤلفه انحطاط و پریشانی در جامعه معاصرند (Holub, 2016: xix). هرمن کوهن، از اندیشمندان نئوکانتی یهود، که ایدئالیسم آلمانی و نیز مفاهیم یهودی را با یکدیگر درآمیخته، معتقد است یهودیت، خصوصاً در وجه موعودگرایانه‌اش، در انسان‌گرایی جهانی نمایان است و اینکه موعودگرایی پیامبرانه را باید به مثابه ستون اصلی یهودیت و نیز ریشه بنیادین آن تلقی کرد (Cohen, 1995: 180). مفاهیم یهودی چون خاص‌گرایی (یهود)، در اساس، مبانی مذهبی انسان‌گرایی جهانی هستند. کوهن تصریح می‌کند که:

انتخاب امر خوب (یا بهترین) در واقع ظرفیتی است که به بشر داده می‌شود و انتخاب اسرائیل، مفهومی است که از طریق توسعه موعودگرایی، منجر به انتخاب‌شدن (به سمت بهترین رفتن) نوع بشر می‌شود (Ibid.: 182).

از دید کوهن، خاص‌گرایی یهودی، اذعان به منتخب‌بودن و نیز موعودگرایی، به معنای گرایش به سمت خشونت علیه دیگران یا اتخاذ رویکردهای غیرعقلانی نیست، بلکه در نهایت منجر به رستگاری اجتماعی جهانی می‌شود (Ratzman, 2011: 18). موسی هس نیز معتقد است موعودگرایی یهودی در واقع روح الهام‌بخش به سمت آزادی کل بشر است. وی که بر ناسیونالیسم یهودی تکیه می‌کند، از اشتیاق شدید یهود برای بازگشت به ارض موعود در فلسطین سخن می‌گوید. این بازگشت باعث ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر برابری و اشتراک منافع می‌شود؛ جامعه‌ای که الهام‌بخش سایر ملت‌ها برای تلاش در راستای نیل به هارمونی ایدئال یهود می‌شود. از دید او، یهودیت بهترین نمونه از بهره‌گیری دین یا ایده‌ای ماورایی از ابزار و وسیله مادی برای ایجاد هارمونی و سازواری اجتماعی است. وی در تلاش است اخلاقیات جهانی را با اقدامات سیاسی در هم آمیزد. این ترکیب به نحو نمایانی در عمل به صهیونیسم اشاره دارد. راتزن نیز معتقد است سیاست‌های موعودگرایانه یهودی نقش مهمی در تداوم تفکر صهیونیستی (حتی به عنوان بال راست آن) ایفا می‌کند (Ibid.: 20-23).

نتیجه

تاریخ یهود با رنج‌های عمیق تاریخی (ذهنی یا عینی) همچون تبعید، آوارگی، کشتار، بردگی و اسارت این قوم به دست حکومت‌ها و اقوام مختلف همراه بوده است. از این رو است که برخلاف ادیان ابراهیمی، که عمدتاً بر مفهوم «رستگاری» تأکید داشته‌اند، عهد عتیق و الهیات یهود، از مفهوم «رهایبی» و «نجات» سخن می‌گویند. رهایبی به عنوان یکی از مفاهیم و نشانگان مرکزی و مهم در عهد عتیق، مبتنی بر دو جنبه فردی و اجتماعی است. در حالی که در بعد فردی آن بر لزوم پیشگیری و خودداری از کنش‌هایی همچون انجام دادن عمل صالح، توبه و اصلاح به‌ویژه در راستای اندیشه موعودگرایی تأکید می‌شود، بعد جمعی رهایبی رویکردی ایجابی و قدرتمند در راستای این امر را پیگیری می‌کند. در واقع، با تأکید بر رهایبی جمعی یهود است که رستگاری و نجات این قوم محقق می‌شود و محقق‌شدن این هدف نه لزوماً با صبرکردن و تحقق در جهانی دیگر حاصل خواهد

شد، بلکه الزاماً در همین جهان تحقق‌پذیر است. به عبارتی، زمانی که متون مقدس یهودی از موعودی سخن می‌گویند که ظهور او همراه با تحقق رهایی‌نهایی قوم یهود است، در کنار آن بر این نکته مهم تأکید دارد که ظهور این موعود، مستلزم وجود مقدماتی است که همبستگی و اقدام جمعی یهودیان را می‌طلبد.

موعودگرایی یهود، از آن‌رو که با مفهوم «رهایبی» و «نجات» نهایی در هم تنیده شده، عمل‌گرایانه است و نه تنها موجب انفعال و انتظار صرف نیست، بلکه مستلزم اقدامات عینی و عملی است. نمود بارز این عمل‌گرایی در درجه نخست، مبتنی بر تأکید بر بازگشت یهودیان به ارض مقدس، و سپس لزوم تشکیل دولت ملی یهودی در آن است. این رویکرد هنگامی که با نگرش خاص‌گرایی یهود (ادعای برگزیده بودن این قوم) و رادیکالیسم سیاسی همراه شد، موجب شکل‌گیری نوعی موعودگرایی رادیکال شد که نمود عینی آن در قالب ایدئولوژی صهیونیسم سیاسی نمایان گردید. صهیونیسم همواره کوشیده است از ایده ستم تاریخی ادعایی‌اش علیه یهودیان بهره‌برد. این موضوع در ساحت سیاسی‌اجتماعی بسیار مؤثر بوده است. این ایده، مبنایی جدید برای بازخوانی هویت فردی و جمعی یهودیان، به‌ویژه در اسرائیل، به دست داده است. بازخوانی تاریخی صورت‌گرفته بر مبنای این تراث فکری ایدئولوژیک، زمینه‌ساز ساخت‌یابی گونه‌ای خاص از هویت و فرهنگ در میان یهودیان، به‌ویژه در سرزمین‌های اشغالی شده است؛ مسئله‌ای که عموماً منتقدان، به‌خصوص اندیشمندان پساصهیونیسم و مخالفان اسرائیل، به آن توجه دارند. نظم فکری مستقر در اسرائیل کوشیده است با بهره‌گیری از این فرآیند، ضمن معنادهی به هویت خودی و صورت‌بندی آن، مرزهای دگرسازانه و خصومت‌سازانه‌اش را نیز گسترش دهد.

انسان و جامعه برساخته از دل مفاهیم «رنج»، «رهایبی»، «نجات» و «موعودگرایی»، که با رویکردی عمل‌گرا و کنشگر مفصل‌بندی شده، کیفیت و صورتی خاص و منحصر به فرد دارد. در ساحت فردی، اجتماعی و ملی، این افراد به دنبال ردیابی مبانی احیای گذشته تاریخی شکوهمند و نیز دست‌یابی به زیست برتر برای قوم خویش هستند. اینان در پی آنند که بر پایه رنج و درد مشترک و لذت برآمده از رفع و زدودن این نابهنجاری و ناملاپمت‌ها همبسته و همگرا شوند. در حقیقت، مفاهیم و روندهای مطرح‌شده در این نوشتار گونه‌ای از منابع و مصادر ایدئولوژیک سیاسی هستند که از خاستگاه مذهب برخاسته و در بستر تاریخ معنا یافته‌اند. این زاویه دید،

گونه‌ای از موعودگرایی کنشگرانه و عمل‌گرا را جست‌وجو می‌کند که به دنبال بسیج افراد و گروه‌ها در راستای نوعی از سیاست‌های مبتنی بر آزادسازی و نجات است. در این منطق، که برآمده از شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و جامعه‌شناسی عمل‌گرا و معطوف به عقیده است، نجات فرد در پیوند با نجات جامعه و دیگر مؤمنان به این شریعت و دیانت است.

فهرست منابع

- کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید.

- Alexander, Gregory (2015), *Judaica: Salvation is of the Jews*, Peoria: Art of Unity.
- Aman, Idris (2006), *Bahasa dan Kepemimpinan Analisis Wacana Mahathir Mohammad*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Bowker, J. W. (1970), *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University Press.
- Cohen, Herman (1995), *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*, Oxford University Press.
- Coward, Harold (2003), *Sin and Salvation in the World Religion*, London: Oxford Press.
- Fairclough, Norman (1995a), *Critical Discourse Analysis: the Critical Study of Language*, London: Longman.
- Fairclough, Norman (1992), *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, Norman (1996), *Language and Power*, London: Longman.
- Fairclough, Norman (1995b), *Media Discourse*, London: Edward Arnold.
- Fairclough, Norman (2000), *New Labour, New Language?* London: Routledge.
- Fairclough, Norman (2003), *Analysing Discourse; Textual Analysis for Social Research*, London: Routledge.
- Frank, Daniel; Leaman, Oliver (2005), *History of Jewish Philosophy*, New York: Routledge.
- Frank, Daniel H. (1993), *A People Apart: Chosenness and Ritual in Jewish Philosophical Thought*, Albany: State University of New York.
- Garza, Al; Shlomo, A. G. (2015), *From YHWH to Elohim to Messiah: The Jewish Origin to the Trinity*, the USA: Sefer Press Publishing House.
- Gurkan, S. Leyla (2009), *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, New York: Routledge.
- Holub, Robert C. (2016), *Nietzsche's Jewish Problem: Between Anti-Semitism and Anti-Judaism*, Princeton: Princeton University Press.
- Hus, Bo'az; Pasi, Marco; Von Stuckrad, Kocku (2010). *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, Boston: Brill.
- Husik, Isaac (2015), *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, the USA: CreateSpace Independent Publishing Platform.

- Jørgensen, Marianne; Phillips, Louise (2002), *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: SAGE Publications.
- Joskowicz, Ari; Katz, Ethan B. (2015), *Secularism in Question: Jews and Judaism in Modern Times*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Kimmerling, Baruch (2005), *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military*, California: University of California Press.
- Koslowsky, Peter (2002), *The Origin and Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions*, Kluwer Academic Publishers.
- Kreamer, D. (1995), *Response to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, Oxford University Press.
- Kushner, Lawrence (2008), *Jewish Spirituality: A Brief Introduction for Christians*, Woodstock: Jewish Light Publishing.
- Leaman, O. (1995), *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1990), *Temptation of the Temptation, in the Talmudic Reading*, Indiana University Press.
- Martin, Oren (2015), *Bound for the Promised Land*, Downers Grove: IVP Academic.
- Mittleman, Alan L. (2015), *Human Nature & Jewish Thought: Judaism's Case for Why Persons Matter*, Princeton: Princeton University Press.
- Neusner, Jacob (1997), *The Theology of Rabbinic Judaism: A Prolegomenon*, Atlanta: Scholars Press for South Florida Studies on the History of Judaism.
- Novak, David (2015), *Zionism and Judaism: A New Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ohana, David (2010), *Political Theologies in the Holy Land: Israeli Messianism and Its Critics*, New York: Routledge.
- Osterman, D. A. (2015), *Mashiach*, the USA: Ashkenazi Press.
- Patai, Raphael (2007), *The Jewish Mind*, New York: Hatherleigh Press.
- Poorthuis, Marcel; Bosman, Frank (2009), "Kabbalah on the Internet: Transcending Denominational Boundaries in Conflicting Ideologies", in: *Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature*, edited by Marcel Poorthuis, Joshua Jay Schwartz, Joseph Turner, Boston: Brill.
- Poorthuis, Marcel; Schwartz, Joshua Jay; Turner, Joseph (eds.) (2009), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature*, Boston: Brill.
- Ratzman, Elliot (2011), *Secular Faith*, London: Wipf & Stock Pub.
- Rosenzweig, Franz; Galli, Barbara E. (2005), *The Star of Redemption*, Wisconsin: the University of Wisconsin Press.
- Saperstein, Marc (1992), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York: New York University Press.
- Selengut, Charles (2015), *Our Promised Land: Faith and Militant Zionism in Israeli Settlements*, London: Rowman & Littlefield Publishers.
- Shahar, Yael; Malka, Ovadya Ben (2015), *A Damaged Mirror: A Story of Memory and Redemption*, Minnesota: Kasva Press.
- Shlomo, Ben (2015), *Elohim They Are God*, the USA: Sefer Press Publishing House.

Archive of SID

- Strauss, Leo (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Albany: State University of New York.
- Van Dijk, Teun A. (1993), *Principles of Critical Discourse Analysis, Discourse and Society*, SAGE, vol. 4 (2).
- Waxman, Meyer (1958), *Judaism, Religion and Ethics*, London: T. Yoseloff Publication.
- Wodak, Ruth; Meyer, Michael (2001), *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: SAGE Publications.