
جایگاه تاریخی و مشخصه‌های فکری حسیدیزم نوین در بستر دیگر جریان‌های عرفانی یهود

حسین حیدری *

احمد عباسی **

◀ چکیده:

حسیدیزم یا حسیدیم نوین نام جنبش مذهبی یهود است که توسط بعل شم طوو و شاگردانش در اروپای شرقی در نیمه قرن هجدهم میلادی بنیاد نهاده شده و مبانی فکری متفاوت و جذابی نسبت به جریان‌های عرفانی پیش از خود در عالم یهودیت، حتی نسبت به جنبش‌های حسیدی، یافت و همین امر، مایه ماندگاری آن شده که هنوز هم، بویژه در ایالات متحده و اسرائیل پیروانی دارد.

این مقاله پس از بیان اجمالی زمینه‌ها، چگونگی پیدایش و تاریخچه گسترش این نهضت، وضعیت کنونی و شخصیت‌های اثرگذار آن، آیین‌ها و همچنین باورهای ویژه آنان را توصیف می‌کند و اختلافات آموزه‌های حسیدیزم نوین (متأخر) را با دیگر طریقت‌های عرفانی یهود از قبیل حسیدیزم نخستین، اسنیان، عرفان مرکبه، حسیدیزم اشکنازی و قباله نشان می‌دهد.

این بررسی نشان می‌دهد مهم‌ترین آموزه حسیدیزم متأخر، اهمیت بی‌نظیر صدیق - تا دوازده نفر همزمان در مناطق مختلف - در ارتباط سالک با خداوند و تقلید از آنان در همه امور است. البته آموزه‌های اتحاد با خدا یا دوقوت، عبادت شادمانه همراه با موسیقی و رقص، تأکید بر نجات فردی به جای نجات اجتماعی و سیاسی قوم یهود و غیره به گونه‌ای که در این نهضت وجود دارد، از میزات این جنبش عرفانی در مقایسه با دیگر طریقت‌های عرفانی یهود به شمار می‌رود.

◀ **کلیدواژه‌ها:** حسیدیزم متأخر، عرفان یهود، بعل شم طوو، صدیق، دوقوت.

*. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول) / heydari@kashanu.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه کاشان / Ahmadabasi1385@gmail.com

۱- مقدمه: جریان‌های عرفانی غیر حاسیدی

در همه سنت‌های دینی، عرفان زاهدانه در نخستین سال‌های بنیاد آن ادیان شکل می‌گیرد، ولی عرفان شهودی یا وحدت شهودی عموماً در ادوار بعد ظاهر می‌شود و پس از آن، آموزه‌های وحدت وجود و همه‌خدایی و... پدیدار می‌شود.

جریان عرفان یهود از حسیدیم‌های دوره مکابیان (۱۶۵ تا ۶۳ ق.م.)، به شرحی که خواهد آمد، آغاز شده است. پس از آنان کهن‌ترین جریان شناخته شده، فریسیان یا اسنیان هستند.

اسنیان جمعی از زاهدان یهود بودند که در منطقه فلسطین (اطراف بحر المیت)، در فاصله زمانی قرن دوم پیش از میلاد تا قرن اول میلادی، به دور از جامعه، زندگی اشتراکی و برادرانه را در پیش گرفته بودند. آنان سخت به شریعت یهود به‌ویژه در رعایت احکام سبت، قرائت تورات و نمازهای طولانی پایبند بودند. انجام غسل تعمید و اجتناب از منازعه و مبارزه و نفی معاد جسمانی، از ویژگی‌های آموزه‌های آنان بوده است. بسیاری از پژوهندگان، طومارهای کشف‌شده در منطقه بحرالمیت و قمران را به آنان نسبت داده و فریسیان و مسیحیان اولیه را ادامه‌دهنده سنت اسنیان دانسته‌اند. (Merriam Webster, 1999: 334)

در ادوار پس از آن، جریان عرفان شهودی در تاریخ یهودیت در ادبیات مکاشفاتی عهد عتیق ریشه دارد که در آن‌ها سالک به مقام شهود خداوند و کروبیان عالم بالا می‌رسد. کتاب‌های دانیال، حزقیال و اشعیا^۱ از جمله گزارشگران رسمی و تصریح شده چنین مکاشفاتی هستند. مرکبه یا مرکابا (Merkabah) به معنی عرش الهی (Throne) است و عرفان مرکبه نیز در قرن نخست میلادی بر بنیاد چنین تجاربی شکل گرفته است. مکتوبات هخالوت (Hekhalot Writing) باغ عدن، جهنم، فرشتگان و ارواح را توصیف می‌کنند و چگونگی عروج جادوآمیز سالکان را به عالم عرش خداوند و شهود حق از طریق اعمال و اوارد خاص نشان می‌دهند، آن‌گونه که

در باب نخست کتاب حزقیال آمده است^۲. البته این آموزه‌ها در اختیار همگان قرار نمی‌گرفته و محرمانه ترویج می‌شده است. (Merriam Webster, 1999: 713)

مکتوبات مرکبه عبارت است از: هخالوت ربتی، منسوب به ربی اسماعیل^۳، هخالوت زوتراتی منسوب به ربی عقیبا^۴، و سفر هخالوت (Sefr Keihkalot) که به عنوان کتاب سوم انوخ یا کتاب انوخ عبری (Hebrew Enoch) منتشر شده است. (ibid)

حسیدیزم اشکنازی حلقه وصل میان عرفان مرکبه و عرفان قبالا است که در قرن یازدهم در آلمان ظهور یافت، به تفصیلی که در مطالب بعدی معرفی شده است.

قبلا (Cabbala) یا قبالا: حاصل شکوفایی عرفان یهود بود که در دوره دوم معبد بیت‌المقدس آغاز شد و در قرن نهم از خاورزمین به کشورهای اروپایی منتقل شد. (شختر، ۱۹۷۷: ۱۹۳) این نهضت در حدود سال ۱۱۵۰ م. در جنوب فرانسه امروزی آشکار شد. در متون اوایل سده میانه، قبالا عموماً دلالت بر قبول کردن و سنت قبول شده، به‌ویژه در موضوعات شرعی دارد. از اوایل قرن سیزدهم، قبالا اصطلاح اصلی سنت عرفانی یهود گردید که منحصراً به نوعی درک اشراقی از خداوند همراه با نگرش نمادین به واقعیت و درک ساحرانه از زندگی با طریقه کسب تجربه عرفانی، از طریق ذکر اسماء الهی بوده است. (کاویانی، ۱۳۷۲: ۱۸) سفرباهیر (کتاب روشنایی)، نخستین مجموعه از نوشته‌های پراکنده و مبهم قبالایی است که در ربع سوم قرن دوازدهم در پروانیس اسپانیا متداول بوده است. کتاب زوهر اساسی‌ترین کتاب قبالا در اواخر قرن سیزدهم در شمال اسپانیا نوشته شده است. (Joseph Dan, 1987: 3788) محتوای زوهر، عارفانه و اشراقی، و به زبان آرامی تصنعی است. این اثر تألیف موسی لئونی است که برای ترویج کتاب خود، آن را به نام شمعون بن یوحای نام گذاری کرده است. (وایدا، ۱۳۸۰: ۱۲۳)

از مکاتب مهم قبالایی که بعد از تدوین زوهر نمایان شد، قبالای لوریایی است.

بینش اشراقی لوریا در قالب مفهوم اسطوره‌ای وسیعی بیان شده، که به لحاظ گونه‌شناسی شبیه برخی نظام‌های گنوسی و مانوی است. (Idle, 118)

۲- حسیدیزم نخستین و اشکنازی:

۲-۱. حسیدیزم نخستین:

عنوان حسیدیزم (Hasidism) معادل انگلیسی حسیدوت (اسم مصدر از ریشه حسد) در عبری است که به جنبش‌ها و گروه‌های حسیدی در طول تاریخ یهودیت اطلاق شده است. پیروان این گروه‌ها را حسیدیم می‌نامند. کلمه حسیدیم جمع کلمه حاسید در زبان عبری است که غالباً در کتاب مقدس به معنی پارسایان و مقدسان ترجمه می‌شود. (Hoehner, 1979: 621)

از جمله درآیات زیر از کتاب مقدس از حسیدیم سخن به میان آمده است: «حال ای خداوند، برخیز و با صندوق عهد خویش که مظهر قوت توست، به این خانه وارد شو و در آن بمان. خداوند، کاهنان تو به لباس نجات آراسته شوند و "مقدسان" تو به سبب اعمال نیکوی تو شادی کنند.» (کتاب دوم تواریخ ایام ۶:۴۱)، «ای جمیع "مقدسان" خداوند؛ او را دوست بدارید! خداوند افراد وفادار و امین را حفظ می‌کند» (مزامیر ۳۱:۲) آیات دیگری در مزامیر (مانند ۴:۳۰ - ۲۸:۳۷ - ۵۰:۵) وجود دارد که این واژه در آن‌ها به کار رفته است. در ترجمه کتاب مقدس به زبان یونانی، بر خلاف اپوکریفا (اول مکابیان ۲:۴۲ - ۷:۱، دوم مکابیان ۱۴:۶) به جای نویسه‌گردانی کلمه حاسید از عبری به یونانی، این واژه ترجمه شده است. (Ibid) بسیاری از عالمان یهودی که به سبب پارسایی و زهد مشهور بودند، دارای لقب حاسید بوده‌اند که از جمله آنان می‌توان از یهودای حاسید (یکی از رهبران برجسته حسیدیزم اشکنازی) نام برد.

نخستین منبع محققان درباره حسیدیزم، اپوکریفای عهد عتیق است. قبل از شورش مکابیان (۱۶۵ م. ق. م.)، از حاسیدها ذکری نیامده و از این پس

نیز دیگر هیچ ذکری از آنان نشده است: «در این هنگام گروه حسیدیزم که از برکت والایی در بنی اسرائیل بهره‌مند بودند، همراه همه دوستانان شریعت به همدستی و یاری متتیا شتافتند.» (کتاب اول مکابیان، فصل دوم، آیه ۴۲) بیشتر محققان فکر می‌کنند که حاسیدها، پیش‌درآمد و مقدمه ظهور فریسی‌ها و اسنی‌ها بوده‌اند. (Hoehner, 1979: 621)

حاسیدهای (Hasidean) این دوره در زمان شورش مکابی ظهور کردند. شورش مکابی علیه آنیخوس، تحت رهبری متتیا حشمونائی و پنج پسر او آغاز شد. از جمله گروه‌هایی که به تأیید و پشتیبانی مکابیان پرداختند، حاسیدها بودند. حاسیدها با یونانی‌مآبی‌ها و رواج اندیشه و سلوک یونانی میان یهودیان مخالفت می‌کردند. بر حسب قرائن، حاسیدها اساساً با کاتبان تفاوتی نداشتند. آنان کاملاً به شریعت پایبند بودند و هنگامی که شریعت توسط گناه‌کاران و قانون‌شکنان تهدید می‌شد، برای دفاع به پا می‌خواستند و اکثراً از طبقات پایین و عوام بودند و به خانواده کهنات و اعیان، هیچ یک تعلق نداشتند. (Montet, 526) احتمالاً آن گروه هزار نفری که به مناسبت روز شبت و به سبب حفظ حرمت شریعت یهود، اسلحه نکشیدند و دلیرانه خود را به دم تیغ سپاهیان منلائوس سپردند، از فرقه حسیدیزم بوده‌اند. هدف حاسیدها استقلال دینی و برچیده شدن فرهنگ یونانی‌مآبی بوده است، ولی هدف یهودیان مکابی و لشکریان او استقلال سیاسی و حذف سلطه و نظامی بیگانگان بوده است. (کتاب دوم مکابیان، فصل هفتم، آیه ۱۲ تا ۱۶)

۲-۲. حسیدیزم اشکنازی:

حسیدیزم اشکنازی^۵ (Ashkenazic Hasidism) عنوانی قدیمی برای گروهی از رازوران، عارفان و معلمانی است که در آلمان، مخصوصاً در رهنلند (Rehinland)، از اواسط قرن دوازدهم تا اواخر قرن سیزدهم پدیدار شدند. این عنوان حسیدیزم اشکنازی به تفکر و مکتب واحدی اشاره ندارد و برای چندین حلقه از نویسندگان

به کار رفته که با یکدیگر تفاوت‌های قابل توجه داشته‌اند.

در قرن سیزدهم، قبلاً جایگزین حسیدیزم اشکنازی شد، اما تفکرات عرفانی آن بر قبلاً تأثیر نهاد. بنابراین، حسیدیزم اشکنازی را باید عنوان پدیده‌ی عامی در اجتماعات یهودی در دوران شکنجه‌ی صلیبی دانست که بر ایجاد مکاتب بدیع و پرشور، تفکرات دینی، ساختار جدیدی از معنویت، مناسک و رفتار اجتماعی یهود تأکید داشته است. (Dan, 1987: 309)

یکی از دغدغه‌های حسیدیزم اشکنازی، پاسخ دادن به تضاد میان خدای نامحدود و متعالی با خدای انسان‌وار معرفی شده در کتاب مقدس است، چنان‌که درباره‌ی رؤیای پیامبران که در آن خدا را به صورت انسان دیده‌اند، تفسیری ارائه کرده‌اند که با صفت نامحدودی و بی‌نهایت بودن خداوند سازگار باشد، بنابراین حسیدیزم اشکنازی تفکرات خود را، پاسخ دادن به مسائل اعتقادی خاص از این قبیل محدود کرده‌اند: پیامبران در رؤیایشان چه دیده‌اند؟ خلقت انسان به شکل چه کسی است؟ چه کسی مسئول سحر و جادو است؟

۳- تاریخچه حسیدیزم متأخر

۳-۱. بنیادگذاری

سومین نوع جنبش حسیدی، حسیدیزم متأخر است که در قرن هجدهم میلادی توسط اسرائیل الیعزر (Ben Eliezer Israel ۱۶۹۸ - ۱۷۶۰م) ملقب به بعل شم طوو (Baal Shem Tov، صاحب اسم اعظم) بنیان نهاده شد.

الیعزر قبل از تبلیغ طریقه خود با عرفان قبلائی آشنا بود و از آن نیز الهام گرفت. او به سبب نسخه‌های شفابخشی که مایه اصلی آن جادو و تعویذ بود، به شهرت فراوان رسید. شاگردان و پیروانش، با دیده‌ی تقدیس به استادشان می‌نگریستند و زندگی او را سراسر معجزه و کرامت می‌دانستند و پس از مرگ بشط با شور و شوق به گسترش اندیشه‌های استادشان در میان مردم پرداختند. بشط تفسیر علما از

چگونگی عبادت را نفی می‌کرد و می‌گفت مردم نباید برای ارتباط با خداوند علمای دین را واسطه خود و خدا قرار دهند، بلکه خودشان، حتی اگر سوادى نداشته باشند، هم می‌توانند مستقیماً و بی‌واسطه با خدا ارتباط برقرار کنند.

بشط در شهر مدزیبوزه در منطقه پودولیای لهستان مستقر شد و تا آخر عمر در آنجا ماند و شاگردانی را به دور خود جمع کرد که از جمله مهم‌ترین آنان حاخام یعقوب یوسف اهل پلونوی بود، همو که بعد از درگذشت بشط، سخنان او را منتشر کرد؛ و شاگرد دیگر وی حاخام دووبائر، جانشین بشط و حاخام گرشون، برادر زن بشط بوده است. بعداً هنگامی که بشط به شهرت رسید و مقبول عام شد، دووبائر نیز به عنوان یکی از پیروان مهم بشط شهرت یافت و با هجرت به ارض مقدس طریقه حسیدی را در آنجا گسترش داد. (Meijers, 1992: 20)

بشط به‌رغم انتقاد بشط از حاخام‌ها و طریقه سلوکشان، در پی ایجاد فرقه و گروهی متمایز از یهودیت سنتی آن روزگار و ایجاد شورش و ایجاد سیستم و نظمی جدید نبود. او به جای تغییر دین یهود، در پی ایجاد تغییر در خود یهودیان بود و می‌کوشید تا یأس و ناامیدی را که در طی قرون فلاکت‌بار بر یهودیان سایه افکنده بود بزدايد. (Grayzel, 1968: 455)

هنگامی که بشط از دنیا رفت، رهبری جنبش حسیدیزم متأخر را شاگرد برجسته او دوو بائر (Dov Ber of Mezhirich) بر عهده گرفت. دووبائر از بشط هم در شریعت و تعالیم تلمود و هم در سنت عرفانی قبلاً تواناتر بود.

دووبائر آموزه اتحاد با خدا یا دوقوت (Devekut) را گسترش داد و ذات خداوند را ساری در همه هستی توصیف کرد: «همه زمین مقدس است و این جهان با خالق خود ارتباط دارد». فیض الهی از طرق مختلف امکان‌پذیر است: از طریق تفکرات و تجلیات درونی، ارتباط نزدیک با کنه وجود، و از طریق صدیق (کسی که با خدا ارتباط مستقیم و بی‌واسطه دارد). از نظر دوو بائر رسیدن به دوقوت از طریق کنار

گذاشتن خواسته‌های آگاهانه و انکار وجود امکان‌پذیر است. (Zweig, 1972: 182)
بعد از مرگ دووبائر (Dov Baer)، رهبری واحد جنبش از بین رفت و هر یک از
شاگردان او به‌تنهایی اقدام به تشکیل فرقه‌ای حسیدی برای خود کرده، برای جذب
پیروان کوشیدند، تا آنجا که در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، فرقه‌های
مختلف حسیدی جایگزین نهادهای سنتی یهود شدند.

در کشاکش میان حاسیدها و میتنگدها، جنبشی ظهور کرد که هر دو گروه را به
طور مشترک تهدید و به خود مشغول کرد. این دشمن مشترک، مسکیل‌ها
(Maskilim، روشنفکران) بودند. این امر موجب شد تا از دشمنی حاسیدها و
میتنگدها کاسته شود (Grayzel, 1968: 46) جنبش هسکالا (روشنگری) را موسی
مندلسون (Moses Mandelson متوفی ۱۷۸۶)، تأسیس کرد.

جنبش هسکالا (Haskalah)، حسیدیزم را جنبشی عقب مانده می‌دانست که مانع
از پیشرفت یهودیان می‌شود، زیرا حسیدیزم، جنبشی عرفانی بود که بیش از هر چیز
بر احساسات و عواطف تأکید داشت و عقل‌گرایی در آن بسیار کم‌رنگ بود و این
دیدگاه برای جنبشی که یهودیان را به عقل‌گرایی و فراگیری علوم جدید فرا
می‌خواند، خوشایند نبود. حسیدیزم تأثیر اندکی بر گروه‌های تاجران، صنعتگران نهاد
و آنان جذب جنبش هسکالا شدند، با وجود این، حسیدیزم در لایه‌های ثروتمند و
باسواد نیز طرفدارانی یافت. (Sharot, 1987: 158)^۲

۲-۳. زمینه‌ها، دلایل و علل پیدایش و استقبال از حسیدیزم

۱-۲-۳. کشتار و آوارگی یهودیان در قرن‌های ۱۵، ۱۶ و ۱۷

در سال ۱۶۴۸ خملنسکی (Chmielnicki)، رهبر قزاق‌های اوکراین، با تاتارهای
کریمه متحد شده، علیه دولت لهستان^۶ شوریدند. علت شورش آنان، ظلم و تعدی
اربابان لهستانی بر آنان بود. خملنسکی در اوایل توانست بر فرمانروایان لهستانی
پیروز شود و با موفقیت او، دهقانان بیشتری به او می‌پیوستند و دامنه شورش

شعله‌ورتر می‌شد. آنان اربابان و اعیان را شکنجه و بعضی را نیز کشتند. یهودیان نیز در این جریان لطمه دیدند. علت کینه قزاق‌ها از یهودیان به سبب این بود که یهودیان با سواد، عمال خوبی برای جمع‌آوری مالیات از جانب اشراف لهستانی محسوب می‌شدند (کلاپرمن، ۱۳۴۷: ج ۳، ۲۱۶-۲۱۸) و مردم فقیر این افزایش مالیات‌ها را از چشم یهودیان می‌دیدند. با وجود این، یهودیان ناچار بودند در لهستان باقی بمانند. چون از طرف روسیه، در سرحد خاوری لهستان، به یهودیان اجازه مهاجرت داده نمی‌شد، در آلمان و ایتالیا یهودیان مجبور بودند مالیات سنگینی بپردازند و در پاره‌ای از شهرها مجبور بودند در گتوها^۷ زندگی کنند که در رفت و آمدشان محدودیت وجود داشت و در فرانسه نیز به سبب اخراج یهودیان از آن کشور در سال ۱۳۹۴، رسماً حق ورود به آن کشور را نداشتند، در این شرایط تنها امپراطوری عثمانی باقی می‌ماند که آن نیز قلمروی عمدتاً فقیر و خشک بود (همان، ۲۲۱) و این شرایط سخت موجب استقبال از پیام‌های امیدبخش حسیدیزم بود.

۲-۲-۳. ظهور شبتهای صوی و دیگر ماشیح‌های دروغین و ایجاد سردرگمی میان یهودیان

ظهور ماشیح‌های دروغین همچون شبتهای صوی (Sabbatai zvi) و یعقوب فرانک (Jacob Frank) و ایجاد بلوا و هیجان در عالم یهودیت موجب شد که هم شالوده رهبری یهود متزلزل شود و هم یهودیان دچار سردرگمی شوند. (Rubinstein, 1391: 1972) شبتهای صوی در سال ۱۶۲۶ در ازمیر ترکیه به دنیا آمد. او که دارای چهره‌ای جذاب و صدایی گیرا بود، در سال ۱۶۴۸، در روزگار قتل و غارت خملنسکی، اعلام کرد که او ماشیح است و به‌زودی قیام خواهد کرد. (کلاپرمن، ۱۳۴۷: ج ۳، ص ۲۱۶) از آنجا که او کتاب زهر را مطالعه کرده بود و با تفاسیر اسحاق لوریا (Hsaac Luria) و حییم وایطال (Hayyim Vital) آشنا بود و همچنین زندگی مرتاضانه و سحرآمیز پیش گرفته بود، مردم در او قداستی احساس کردند و به پیروی

او برخاستند. شبتای صوی با دختری به نام سارا، که مدعی بود پدرش در خواب به او نوید ازدواج با ماشیح را داده است، ازدواج کرد. به تدریج موجی سهمگین بزرگ در میان یهودیان ایجاد شد، ولی عاقبت سلطان عثمانی، دستور دستگیری او را صادر کرد و شبتای صوی میان اعدام یا اسلام آوردن منخیر شد و او اسلام را پذیرفت. سلطان عثمانی به او لقب محمد افندی داد و مقرری برای او معین کرد. ولی به سبب رفتار دوگانه‌اش، به یکی از روستاهای کوچک آلبانی تبعید شد و در سال ۱۶۷۶، در سن پنجاه سالگی از دنیا رفت. (Scholem, shabbatai zevi, 1972: 1241) نکته قابل توجه در این جریان این‌که بعد از گرایش او به اسلام و هم بعد از مرگش، جنبش شبتایی به طور کامل از بین نرفت و هم‌اکنون نیز از این جنبش فرقه "دونمه" باقی است که پیروانش در ترکیه زندگی می‌کنند و به ظاهر مسلمان و در خفا یهودی‌اند. (عباسی، ص ۴۵ و نک: شهبازی، ۱۳۷۷: ص ۳۳۱-۳۵۷ و حیدری) ماشیح دروغین دیگر، که بعد از شبتای صوی و هم‌زمان با حسیدیزم ظهور کرد، یعقوب فرانک بود. او که ابتدا پیرو شبتای صوی بود، بعد از مرگ صوی اعلام کرد که روح شبتای صوی در او حلول کرده، خود او ماشیح حقیقی است. (Scholem, 1972: 56) فرانک (Frank) یعقوب فرانک مدعی بود که در دوره آخرالزمان، دیگر نیازی به تورات و انجام دستورات آن نیست. فرانکیست‌ها، پیروان یعقوب فرانک، در مناظره‌هایی در سال‌های ۱۷۵۷ و ۱۷۵۹ با هم‌کیشان یهودی‌شان، آنان را به قتل آیینی^۱ متهم کردند. (Scholem, op cit, 1972: 61) پیروان این جنبش نیز عاقبت به مسیحیت گرویدند. این حادثه نیز اوج آشفته‌گی فکری و اجتماعی درون یهودیت را نشان می‌داد.

۳-۲-۳. تنگ‌نظریِ حاخام‌های یهودی و شکاف میان طبقات مختلف (عالم و جاهل، فقیر و غنی)

ایجاد شکاف میان طبقات مختلف همچون عالم و جاهل، فقیر و غنی و بی‌توجهی اغنیاء و عالمان زراندوز به مشکلات مردم به معضلی بغرنج در جامعه یهود تبدیل

شده بود. هنگام ظهور جنبش حسیدیزم، یهودیان بیشتر به تحصیل اهمیت می‌دادند. آنان به کسانی که از تلمود و شریعت یهود آگاهی داشتند، احترام می‌گذاشتند و احساس می‌کردند که راه شناخت خدا فقط از طریق تعلیم تورات و تلمود امکان‌پذیر است. بسیاری از اوقات به بی‌سوادان به دیدهٔ حقارت نگریسته می‌شد و حتی یهودیان عامی نیز به این باور رسیده بودند که استحقاق نزدیک شدن به خدا را ندارند. (کلاپرمن، پیشین، ۱۳۴۷: ج ۳، ۲۲۰)

عامه یهود، به طور کلی، نسبت به عملکرد خاخام‌ها و علمای یهود ناراضی بودند، زیرا تمام توجه آنان بر مطالعات دینی، آن هم مطالعهٔ تلمود و شروح آن متمرکز بود. در این دوره، نوع خاصی از جدال و مناظره به نام پیلپول^۹ رواج یافته بود که هدف آن نه رسیدن به حقیقت، بلکه صرف جدال و غلبه بر حریف بود. (Sharot, 1987: 135 Messianism) غالب یهودیان، توانایی شرکت در این گونه بحث‌ها را نداشتند. عالمان یهود بر این عقیده بودند که این توانایی را خدا از آن جهت به آنان بخشیده تا مردم به آنان احترام بگذارند و از اوامرشان اطاعت کنند. اینان به رنج‌های مردم توجهی نداشتند و اگر در مناسبتی سخنی بر زبان می‌راندند، سخن آنان فقط درباره مسائل دینی و اعتقادی بود و مشکلات و دردهای مردمان یهود برای آن‌ها اهمیت نداشت. این خاخام‌ها آماده بودند تا علیه هرکسی که از تفسیر تنگ شریعت یهود که آنان مقرر کرده بودند، منحرف شود، اعلام جرم (تکفیر) کنند، تا از این طریق بتوانند جامعه یهود را به دلخواه خود نگه دارند و مردم نیز از خدشه وارد کردن به قداست آنان بپرهیزند. (جعفر هادی حسن، الیهود الحسیدیم، ۱۹۹۴: ۱۰-۹)

۳-۲-۴. فقر و ناآرامی در لهستان و در میان یهودیان به طور خاص

همان‌گونه که نظام طبقاتی بر جامعه اروپا حاکم بود، نظام مشابهی نیز در میان اجتماعات یهودی اروپا نیز برقرار شده بود. اغنیاء و صاحب‌منصبان یهودی، در زندگی یهودیان نفوذ زیادی داشتند و مانند علما به سختی‌های مردم فقیر توجهی

نداشتند. این گروه ذی‌نفوذ بر شورای ایالت‌های چهارگانه^{۱۰} سیطره داشتند و از این طریق بر جماعت یهودیان فشار می‌آوردند. آنان از دادن مالیات آزاد بودند و پرداخت مالیات آنان نیز بر دوش مردم فقیر تحمیل می‌شد. بعد از این که این شورا از بین رفت، تشکیلات دیگری به نام قهیلا^{۱۱} ایجاد شد که به مراتب ضعیف‌تر بود و توان رسیدگی به مشکلات یهودیان را نداشت. (Sharot, op cit, 1987: 134) مورخ یهودی دبنو نقل می‌کند که در آن زمان (پایان قرن هفدهم) گروه کوچکی از ثروتمندان یهودی، رهبری یهود را از آن خود کرده بودند و رخنه این گروه بر جامعه یهود به سبب گسترش مال و قدرتشان بود که نتیجه این فشار اقتصادی و اجتماعی، ایجاد شکاف میان رهبران و عامه مردم بود. (جعفر هادی حسن، پیشین، ۱۹۹۴: ۸) ایجاد شکاف میان فقیر و غنی و فشار بر یهودیان حتی موجب شد تا بعضی از یهودیان برای امرار معاش به دزدی روی بیاورند. (Sharot, op cit, 1987: 134) وضعیت بد اقتصادی و اجتماعی از آن جهت موجب پیدایش حسیدیزم شد که این جنبش، جنبشی عرفانی بود و همچون دیگر جنبش‌های عرفانی هنگام گرفتاری‌ها، مرهمی برای آلام مردم بوده‌اند و مردم نیز در چنین مواقعی به سوی عرفان و جریان‌های عرفانی می‌گرایند.

۳-۲-۵. رواج اندیشه‌های قبایلایی میان عامه مردم

اندیشه قبایلایی، یکی از جریان‌های تأثیرگذار در میان یهودیان در این دوران اعم از مردم عامی، دانش‌آموختگان تلمود و خاخام‌ها بود و فقط محدود به حلقه عارفان خاص نمی‌شد. قبالاتنها راهی بود که نیازهای عاطفی مردم ساده و مأیوس را اغنا می‌کرد. (المیسری، ۱۳۸۱: ج ۵، ۳۵۳) این تأثیر را می‌توان در جریان جنبش شبتایی دید. با این که بعد از تغییر دین شبتای صوی در سال ۱۶۶۶، این هیجان و بلوا فروکش کرد، ولی بعضی از مردم از ایمان به او دست نکشیدند. بعضی از متفکران قبایلایی با تفاسیر گوناگون خود کوشش کردند تا عمل شبتای صوی را توجیه کنند و

همچنان نقش ماشیح بودن او را در قلوب یهودیان زنده نگه دارند. بعضی از این متفکران از پیروان شبتای صوی می‌خواستند تا با پیروی از او و گرایش به اسلام، اتحادی میان یهودیان و مسلمانان علیه مسیحیان شکل دهند (Dan, Joseph, 1987: 204 «Hasidism») و بعضی دیگر، که در رأس آنان ناتان اهل غزه بودند، از پیروان صوی می‌خواستند که بدون تغییر دین، همچنان به او ایمان داشته باشند و منتظر ظهور او باشند. توجیه آنان از مسلمان شدن شبتای صوی این بود که چون انوار الهی در قلمرو شر (در میان غیر یهودیان، از جمله مسلمانان) پراکنده است، وظیفه ماشیح (صوی) است تا با فرورفتن در قلمرو شر این انوار را آزاد و به سرچشمه الهی اولیه‌شان بازگرداند تا از این طریق دوره آخر زمان فرا برسد. از آنجا که این مأموریت یعنی فرو رفتن در قلمرو شر خطرات بسیاری دارد این وظیفه را منحصرأ ماشیح بر دوش می‌کشد. (Scholem, Shabbetai Zevi, 1972: 1243-1244)

اگر چه حسیدیزم نیز از اندیشه‌های قبالیی در بیان عقاید خود استفاده کرد، ولی از جنبه‌های مخرب آن چشم پوشید تا دوباره بلوایی همچون بلوای شبتایی ایجاد نشود. چنان‌که خواهیم دید، به طور مثال حسیدیزم نوع خاصی از برگزیدگی، رستگاری و نجات را مطرح کرد (Dan, op cit, 1987: 205) که دیگر تاریخی، عینی و جمعی نبود، بلکه این رستگاری از طریق پاکی قلب آن هم به صورت فردی حاصل می‌شد.

۳-۳. حسیدیزم در سده اخیر

به هر حال، تا قبل از جنگ جهانی و کشتار یهودیان توسط هیتلر، جنبش حسیدیزم جنبشی تأثیرگذار و در حال گسترش در میان یهودیان بود. گروه‌های بزرگی از پیروان این جنبش، در جریان موج گسترده مهاجرت یهودیان به آمریکا در فاصله ۱۸۸۰ تا ۱۹۲۵م. به ایالات متحده مهاجرت کردند و افکار حسیدی را در اروپای

غربی و آمریکا گسترش دادند. پس از جنگ جهانی دوم و ظهور جنبش صهیونیسم، حسیدیزم تا حدودی جایگاه خود را از دست داد، ولی بعد از هجرت یوسف اسحاق اشنرسون (رهبر یکی از فرقه‌های برجسته حسیدی) در سال ۱۹۴۰ به آمریکا، حسیدیزم توانست اندکی از توان از دست رفته خود را باز یافته، پیروان پراکنده خود را دوباره به دور خود جمع کند.

بعد از جنگ جهانی دوم، حاسیده‌های باقی مانده، مخصوصاً حاسیده‌های مجارستان به آمریکا کوچ کردند. در حال حاضر بزرگ‌ترین گروه‌های حسیدی در نیویورک (گروه لوباویچ با حدود هزار خانوار در شهر کرون هیتس و گروه ساتمار با جمعیتی حدود ۳۰ هزار نفر در شهر ویلیامزبرگ) زندگی می‌کنند. گروه لوباویچ از نظر جغرافیایی، گسترش بیشتری نسبت به ساتمار دارد و تخمین زده می‌شود با داشتن ۵۲ هزار پیرو بزرگ‌ترین فرقه حسیدی باشد. چندین گروه حسیدی دیگر همچون براسلاو، استولین، ویزینیتز و بوبو در نیویورک زندگی می‌کنند که جمعیت آنان چیزی کمتر از یک‌صد خانوار است. (Sharot, 1987: 189)

اسرائیل، یکی دیگر از مراکز عمده تجمع حاسیدها است. بعد از هجرت برادر زن بشط به سرزمین مقدس در سال ۱۷۴۷ و سکونت در جبرون، بخش عمده‌ای از جمعیت ۴۵ هزار نفری یهودیان سنتی را حاسیدها تشکیل می‌دادند. مهم‌ترین گروه حسیدی در اسرائیل گروه گر هستند.

هم‌اکنون به سبب نرخ بالای موالید (به میزان ۶ نفر برای هر خانواده) تعداد حاسیدها به شدت در حال افزایش است و جمعیت آن در طی بیست سال گذشته دو برابر شده است.

بنا بر تخمین‌ها، کل جمعیت حاسیدها ۲۵۰ هزار نفر است. از این تعداد، ۲۰۰ هزار نفر در آمریکا زندگی می‌کنند که فقط ۱۰۰ هزار نفر از آنان در نیویورک ساکن هستند. مابقی در سرتاسر اروپا در کشورهای انگلستان، بلژیک، سوئیس، اتریش و

فرانسه و همچنین در آمریکای جنوبی، استرالیا و اسرائیل زندگی می‌کنند.
(Religious Movement lib.)

۴- آموزه‌های خاص حسیدیزم

۴-۱. آموزه صدیق

۴-۱-۱. جایگاه مهم صدیق

مهم‌ترین رکن نظام فکری حسیدیزم نوین، رهبری جامع دینی صدیق است. صدیق یا زادیک (Tsaddiq, righteous man) به عنوان رهبر اجتماع حسیدی، اندیشه‌ای است که کاملاً به حسیدیزم اختصاص دارد. (Green, 1986: 127)

صدیق به عنوان رهبر اجتماع حسیدی، اندیشه‌ای است که کاملاً به حسیدیزم اختصاص دارد. یهودیان سنتی، قبل از ظهور حسیدیزم نیز آموزه صدیق را داشتند ولی مانند حسیدیزم به صورت رهبر نمود نیافته است.

واژه صدیق در عبری به معنی فرد درستکار یا فرد مقدس می‌باشد که در منابع تلمودی به عنوان کسی که در مرکزی‌ترین نقطه عالم ایستاده مشهور است. او کسی است که می‌تواند مقررات آسمانی را تغییر دهد. این‌گونه شخصیت‌ها که در منابع اولیه حاسید یا صدیق نامیده می‌شوند، پیروانشان را نه به قدرت علم بلکه به قدرت اعمال نیک به خود جذب می‌کنند. قدرت صدیق نه مخالف تورات بلکه در کنار تورات مطرح بوده است. (Ibid)

واژه صدیق، به صورتی که در نوشته‌های حسیدی سه نسل اول (تا ۱۸۰۰م) یافت می‌شود به هیچ وجه همگی به رهبری اجتماع اشاره ندارد، بلکه بر عکس این واژه بیشتر در معنای اولیه آن یعنی کسی که عقاید و نظریات اخلاقی را با لحن عرفانی به هم می‌آمیزد، استفاده شده است. در اندیشه و بیان کسانی چون یعقوب یوسف شاگرد برجسته بشط، دوو بائر و حتّی در اندیشه نوعام الیملیخ (No, am Elimelekh)، که در اندیشه‌های او صدیق مرکزیت دارد نیز هنوز بیان آن وضوح و

نظام مشخصی ندارد. اما بعد از چند نسل از آغاز جنبش حسیدیزم، صدیق جایگاه رهبری اجتماع حاسیده‌ها را یافت. صدیق به عنوان کسی که بتواند نقش جهانی و فراجهانی را بر عهده بگیرد فقط بعد از مرگ دوو بائر شکل گرفت. دوو بائر، صدیق را غالباً در فضای معنوی و نه مادی به تصویر می‌کشد. اما تأکید او بر آموزه صدیق چیزی بیش از پرداختن به امور دنیوی بود و یارانش نیز مواظب بودند تا با درخواست‌های دنیوی خود، او را ناراحت نکنند. (Sharot, 1987: 160)

۴-۱-۲. کارکردهای مختلف صدیق:

در کتاب مقدس سه شخصیت کاهن، پادشاه و پیامبر جایگاه والایی دارند و در بسیاری از موارد تداخل مقامات رخ می‌دهد، مثلاً یک فرد هم کاهن است و هم پیامبر یا با ترکیب دیگر. تمام الگوهای رهبری در کتاب مقدس یعنی کاهن، پادشاه و پیامبر را می‌توان در توصیفات اولیه حسیدیزم درباره صدیق یافت. (Green, 1986: 137)

صدیق به عنوان کاهن: صدیق، قربانی درونی را در مذبح دل پیشنهاد می‌کند و کسوت معنویت را همانند کسوت کاهنانه به تن می‌کند و روح‌های آلوده را پاک و از خداوند برای آنان رحمت و نعمت الهی را طلب می‌کند. این‌ها همه کارهای کاهن است که در رأس کارهای صدیق قرار می‌گیرد. اگرچه تصور نماز یا ایمان درونی به عنوان قربانی، ریشه در منابع نخستین یهود دارد، ولی نامیدن چنین عملی به عنوان عمل کاهنانه امری است که فقط مختص حاسیده‌هاست. وظیفه دیگری که همچون کاهن برای صدیق در نظر گرفته شده، وظیفه درمانگری و شفابخشی است. صدیق همانند کاهن مردم را شفا و به زوج‌های بی‌فرزند، فرزند می‌بخشد و این به مدد توانایی است که ادعا می‌شود خدا به او بخشیده است. (Green, 1986: 138, Dan,) (1987: 206)

صدیق به عنوان پادشاه: خدا، خودش از طریق یکی از منابع حاخامی مشهور

بیان می‌کند که «چه کسی بر من حکم می‌راند؟ صدیق. برای این که من حکمی را مقرر می‌کنم و صدیق آن را ملغی می‌کند.» (Green, 1986: 142) بر اساس این آموزه، وجود نوعی زندگی شاهانه حتی در اوایل تاریخ حسیدیزم به‌وفور دیده می‌شود. باروخ (۱۷۷۰-۱۸۳۷)، نوۀ بشط و مردخای اهل چرنوبیل (۱۷۷۰-۱۸۳۷)، معتقد بود که صدیق باید زندگی مجللی داشته باشد. خود وی همانند اشراف در کاخ مجلل زندگی می‌کرد و درشکه‌های فراوان داشت که توسط چهار اسب کشیده می‌شد و لباس‌های گران‌بها استفاده می‌کرد. باروخ ادعا می‌کرد صدیق که در غذا خوردن، نوشیدن و دیگر کارهای دنیوی خدا را عبادت می‌کند، برتر از کسی است که فقط نماز می‌خواند و تورات مطالعه می‌کند. اوج این نوع از زندگی‌های مجلل و شاهانه را می‌توان در روش زندگی اسرائیل فریدمن، بنیان‌گذار گروه حسیدی روزهین، مطالعه کرد. او زندگی بسیار مجللی را بر خود ترتیب داده بود و مقرر زندگی او بیش از مقرر ساده حسیدی، بیشتر به کاخ شباهت داشت. (Green, 1986: 179)

صدیق به عنوان پیامبر: بر خلاف باور سنتی یهود، از نظر حاسیدها برای پیامبر شدن شرط نسبیت خاص که فرد از خاندان هارون یا از خاندان داوود (ع) باشد ضرورت ندارد. سیر تاریخی این نوع پیامبری را می‌توان از مکاشفه‌های شبه‌پیامبرانه تا سیر و سفر آسمانی که در منابع ادبیات مرکبه یافت می‌شود، پیگیری کرد. این سیر و سفرهای روحانی دارای عناصری بودند که به وضوح در رؤیاهای پیامبرانه قرن سیزدهم در عباراتی همچون ارتباط با روح‌القدس، مکاشفه ایلیا و رؤیای پیامبرانه مورد اقبال سنت قبالبی بوده است. حتی در عرفان قرون وسطی و بعد از آن مکتبی به نام مکتب قبالبی پیامبرانه وجود دارد (Green, 1986: 146) البته علاقه حاسیدها بیشتر بر الهام پیامبرانه بوده است تا عنوان پیامبری، حاسیدها صدیق را با حضرت موسی (ع) یکی می‌دانند، چنان که صدیق مانند حضرت موسی (ع) پیش روی خدا

می‌ایستند و او را متقاعد می‌کند و از او می‌خواهد که بنی‌اسرائیل را نابود نکند. به جز سه عنوان مذکور که صدیق به آنها متصف شده، عنوان حاخامی نیز برای آنان اطلاق شده و گسترده‌ترین پیشه رهبران نخستین حسیدیزم حاخامی بوده است. (Green, 1986: 149) از جمله صدیق‌هایی که دست به تألیف کتابی در شریعت یهود زدند، اشنوئر زالمان مؤسس گروه حسیدی حبد، است که کتاب *شولحان عاروخ* را تألیف کرد که تا به امروز یک اثر مهم در فقه یهود محسوب می‌شود. (Stein, 1972: vii)

۴-۱-۳. رابطه مریدان با صدیق:

نگاه حاسیدها به صدیق، مرشد و رهبر روحانی کاملاً متفاوت بود. آنان صدیقشان را نه تنها معلم، مشاور، پدر روحانی و مخلوقی مقدس می‌شمردند، بلکه در همه امور، تشبه به او را لازم می‌دانستند. در داستانی نقل می‌شود یکی از پیروان دوو باثر به دیدن او رفته، علت دیدار خود را این‌گونه بیان می‌کند نه برای این که از او تورات بشنود، بلکه تا ببیند او چگونه بند کفشش را می‌بندد. (Sharot, 1987: 169)

بنا به عقیده حاسیدها، صدیق دارای روحی عالی‌تر از روح افراد عادی است. این وضعیت به او کمک می‌کند تا از دستورات الهی به بهترین نحو اطاعت کند. (Meijers, 1992: 27) حاسیدها صدیق را تجلی انوار الهی و اساس عالم می‌دانند که دنیا بر او تکیه دارد و کلام او هم‌پایه تورات می‌دانند. (المیسری، ۱۳۸۱: ج ۵، ۳۵۶) در این نگاه، هیچ عقیده و عبادتی بدون اعتقاد و اتصال به صدیق مورد قبول نیست (Sharot, 1987: 176) و بر این اساس، در هر نسل تعدادی صدیق وجود دارند که می‌توانند و باید به وسیله عبادت عارفانه، گناهان و معاصی مردم کم توفیق را اصلاح کنند (Dan, 1987: 208) در تفکر حاسیدها، صدیق سه وظیفه مهم را بر عهده دارد: صدیق به سبب نقش کیهانی خود، انوار الهی روح افراد را از اسارت حجاب دنیا و ماده نجات می‌دهد، و از آنان در برابر ارواح شریر دفاع می‌کند، و

واسطه تغییر در شرایط دنیوی است و این عقیده نیز وجود دارد که صدیق به سبب نقش کیهانی خود، انوار الهی را از اسارت حجاب دنیا و ماده نجات می‌دهد.

عمل دوقوت (اتحاد یا ارتباط با خدا) و تیقون (بازگرداندن انوار الهی به سرمنشأ نخستین آن‌ها) بر مراتب اعلی تأثیر می‌گذارد و موجب نجات مردم یهود و عالم می‌شود. دوو بائر شکاف بزرگی میان صدیق و مردم عادی ترسیم می‌کرد و غالباً از نقش کیهانی صدیق سخن به میان می‌آورد. به اعتقاد او، صدیق با ارتباط قوی خود به خدا نزدیک می‌شود و بر خلاف دیگر مردم، انوار الهی را صرفاً نه از طریق برپایی نماز، مطالعه تورات و انجام شریعت، بلکه به وسیله فعالیت روزانه همچون خوردن و آشامیدن نیز تعالی می‌بخشد. (Sharot, 1987: 160)

انسان‌های عادی نمی‌توانند شرارت را به کلی ریشه‌کن کنند و فقط صدیق که مظهر خوبی است و انسان مقدسی است که قدرتش ماوراء طبیعت است (Meijers, 1992: 27) باید بکوشد تا بدی و شرارت را به خوبی مبدل کند، زیرا حاسیدها تحمل خطر ناشی از تماس با بدی را ندارند. (Sharot, 1987: 160)

صدیق از اعلا مراتب دوقوت (اتحاد با خدا) فرود می‌آید تا روح گناه‌کاران را نجات دهد. بر اساس این عقیده، روح صدیق با روح پیروانش ارتباط دارد و روح او باید در ارتباط دائم با پیروانش باشد تا در صعود بعدی آنان را نجات و تعالی بخشد. (Sharot, 1987: 158)

همچنین در این جهان آنان وعده برآورده کردن نیازهای اساسی دنیوی همچون معاش، شفای مریضان، بچه‌دار شدن را می‌دهد. (Dan, 1987: 209) صدیق تا زمانی که با احترام از جانب پیروانش یاد می‌شود و به قدرتش کاملاً اعتقاد دارند و نیازهای مادی او را برآورده می‌کنند، باید موفق باشد. (Sharot, 1987: 162) اگر دعای صدیق برآورده نشود، نشانه عدم اعتقاد کامل از جانب پیروان تعبیر می‌شود. در هیچ حالی نمی‌توان بر کلام صدیق خرده گرفت، حتی اگر از علت عمل او بی‌اطلاع باشد.

(جعفر هادی حسن، ۱۹۸۸: ۱۰۲)

بسیاری از صدیق‌ها خود را با خواسته‌های دنیوی پیروانشان درگیر کرده‌اند و این عامل، نقش بسیار مهمی در جذب یهودیان به حسیدیزم داشته است. (Sharot, 1987: 162)

البته مستجاب شدن دعای صدیق در همه زمینه‌ها مورد اتفاق همه نبوده است، چنان که مناخ مندل اهل ویتبسک (۱۷۴۳-۱۷۸۸) به حاسیدها می‌گفت، به این باور نباشند که دعای صدیق برآورده می‌شود و هنگامی که شاگردان از او می‌خواهند تا دعا کند تا صاحب فرزند شود او جواب می‌دهد که این فقط بشرط بود که قدرت کافی داشت و دعای او رد نمی‌شد. (Sharot, 1987: 177)

ارتباط شخصی میان صدیق و گنه‌کاران بعد از مرگ نیز ادامه می‌یابد. صدیق در آن جهان نیز از وجهه خود استفاده می‌کند و مانع رفتن حاسیدها به جهنم می‌شود.

زیارت صدیق: زیارت صدیق امری واجب و ضروری برای حاسیدها بوده و آنان باید حداقل سالی یک بار هم که شده به زیارت او بروند. غالباً صدیق با واژه‌های مختلف معادل کوه صهیون، معبد بیت‌المقدس یا قدس الاقداس توصیف شده است، چنان که هنگامی که نحمان براسلاوی (Nahman of Bratslav) به شهر براتسلاو رسید پیروانش به این شهر لقب صهیون جدید دادند. (Sharot, 1987: 165)

حاسیدها به جهت زیارت صدیق، همسران خود را ترک می‌کردند. عدد این زائران به صدها و گاهی به هزاران نفر می‌رسید که از راه‌های دور و نزدیک به ملاقات او می‌آمدند تا به سخنانش گوش دهند و به رقص بپردازند. حاسیدها برای این زیارت اهمیت بسیاری قائل بودند تا برکت صدیق شامل حال آنان شود، قبل از دیدار غسل کرده، و به مدت چند روز تورات می‌خوانند.

اجتماع حاسیدها در محفل صدیق از راه‌های دور و نزدیک، موجب می‌شد تا بسیاری از تفاوت‌های اجتماعی میانشان از بین برده، ثروتمندان حاسید، فقرا را به

خانه‌های خود دعوت و پذیرایی می‌کردند. (Sharot, 1987: 167)

حاسیدها کوشیده‌اند تا در کنار صدیق غذای روز شنبه را تناول کنند. بنا بر عادت، صدیق در وسط می‌نشیند و حاسیدها دور او را احاطه می‌کنند. (جعفر هادی حسن، ۱۹۸۸: ۱۱۶) یکی از عادت‌های حاسیدها، خوردن ته‌مانده غذای صدیق، مخصوصاً هنگام خوردن وعده سوم در عصر روز شنبه بوده است. هنگام صرف غذا، غذای زیادی برای صدیق می‌آورند، ولی صدیق فقط اندکی از آن را می‌خورد و مابقی میان میهمانان تقسیم می‌شود. (Sharot, 1987: 167)

هنگامی که حاسیدها به دیدار صدیق می‌آیند، اندکی مال اعطا می‌کنند که به آن پیدین (pidyan) یعنی فدیة یا بازخرید می‌نامند. البته این آیین پیش از جنبش حسیدیزم نیز رواج داشته است، اما آنچه از نوآوری‌های حسیدیزم محسوب می‌شود، فرستادن فدیة به همراه درخواست‌نامه‌ای است که حاسیدها بر روی کاغذ می‌نگاشتند که آن را کوتیل (Kvitl) می‌نامند. (جعفر هادی حسن، ۱۹۸۸: ۱۱۲)

پس از مرگ صدیق هم حاسیدها در سالگرد وفات او بر سر قبرش گرد هم می‌آیند و تورات و نماز می‌خوانند. برای حاسیدها، سالگرد درگذشت صدیق، سالروز جشن و سرور محسوب می‌شود. آنان در این روز محفل جشنی به پا می‌کنند و در آخر آن روز به کنیسه رفته، شمار زیادی شمع مخصوصاً در کنار پنجره‌های کنیسه روشن می‌کنند. (جعفر هادی حسن، ۱۹۸۸: ۱۱۳)

۴-۱-۴. سلسلهٔ جانشینی صدیق

در میان حاسیدها، درباره این که یک نفر صدیق به دنیا می‌آید و یا این که با کوشش به این مرتبه می‌رسد، وحدت نظر وجود ندارد. بنا بر عقیده موسی حییم (حدود ۱۷۴۰-۱۸۰۰)، یکی از نوادگان بشط، خداوند به صدیق خلقتی جدای از خلقت دیگر مردم می‌بخشد، اما نحمان براسلاوی، رهبر و بنیان‌گذار گروه حسیدی براتسلاو و یکی از نوادگان بشط، صدیق بودن خود را یک موهبت دینی به دست آمده به‌ویژه

از راه روزه می دانست. (Sharot, 1987: 170) به تدریج از همان نسل‌های نخستین جنبش حسیدیزم تفکر اول غلبه یافت و عقیده عمومی درباره جانشینی صدیق به طرف جانشینی موروثی متمایل شد. موارد درگیری درباره این بود که جانشین صدیق متوفی از شاگردان یا از بازماندگان (پسر یا داماد باشد) و کشاکش میان فرزندان بر سر جانشینی نیز یکی از عوامل عمده انشقاق محسوب می‌شد.

در مواردی که پیروان یک صدیق از او ناراضی بودند، او را رها و به صدیق دیگر می‌پیوستند زیرا از نظر این طریقت حضور هم‌زمان چندین صدیق تا ۱۲ نفر در مناطق مختلف ممکن است. (Joseph Dan, Gale, 1987: 3790)

اشکال جانشینی در حسیدیزم را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

- ۱- جانشینی توسط یک یا چند فرزند ۲- جانشینی توسط یک یا چند شاگرد ۳-
 - جانشینی توسط تعدادی از شاگردان و یک فرزند یا بالعکس ۴- جانشینی توسط چند فرزند و چند شاگرد ۵- جانشینی توسط یک فرزند و یک شاگرد ۶- بدون جانشین.
- (Sharot, 1987: 173)

۴-۲. آموزه دوقوت (اتحاد با خدا) در حسیدیزم

گرشوم شولم در کتاب اندیشه‌های منجی گرایانه، نگاه ویژه حسیدیزم به دوقوت (communion with God, Devequt) - و نه آموزه صدیق - را از ویژگی‌های خاص حسیدیزم می‌داند. دوقوت (پیوستن) کلمه‌ای است که غالباً در سفر تثبیه چندین بار به کار رفته و به معنی پیوستن است: «اما جمیع شما که به یهود خدای خود پیوستید، امروز زنده ماندید.» (تثبیه ۴: ۴) «از یهوه خدای خود بترس و او را عبادت نما و به او بیبوند و به نام او قسم بخور.» (تثبیه ۲۰: ۱۰) «یهوه خدای خود را پیروی نمایند و از او بترسید و اوامر او را بشنوید و او را عبادت نموده، به او بیبوندید.» (تثبیه ۱۳: ۵)

مفهوم دوقوت یک مبحث ابداعی در حسیدیزم نیست و به صورت گسترده در

ادبیات قبلائی مورد تأکید قرار دارد. در حسیدیزم مفهوم دوقوت یک الگوی معنوی دوردست نیست که فقط توسط نخبگان یعنی صدیق‌ها قابل دسترسی باشد، بلکه یک طریقه زندگی عرفانی است که توسط هر حاسید ساده‌ای قابل حصول است (Shokek, 142) بنابراین با آموزه تیقون یا نجات (Tiqqun, restoration) که در آموزه لوریایی مفهوم کلی اجتماعی و منجی گرایانه دارد، متفاوت است. (Joseph Dan, 1987: 3788)

هنگامی که بشط بیان کرد که دوقوت بسیار پراهمیت‌تر از مطالعه می‌باشد، دشمنی بسیاری از حاخام‌های یهودی را برانگیخت و در بسیاری از نوشته‌های جدلی، از این مطلب برای استنباط جریان ضد حاخامی از این جنبش استفاده شده است.

بشط ایمان را با دوقوت یکی می‌دانست. به عقیده او ایمان، ارتباط نزدیک روح با خداست. وی دائماً تکرار می‌کرد که دور افتادن از حالت دوقوت، اساساً با جدا شدن مخلوق از خالق و حتی بالاتر از این، فرو غلتیدن در بت‌پرستی برابر است. در این نگاه، خداوند در همه چیز وجود دارد و جایی نیست که خالی از او باشد. به عقیده بشط جدایی از حالت دوقوت، به معنی دوری از خدا نیست، بلکه به معنی نفی توحید و حضور عام خداوند است.

در نگاه بشط اگر کسی از دوقوت کنار گیرد، در واقع خدایان دیگر را خدمت می‌کند و راه مستقیم را طی نمی‌کند. او این اساس را بر پایه کلمات تورات پی‌ریزی کرده است. «مبادا اعراض کنی و خدایان دیگری را خدمت کنی» (تثنیه ۱۶:۱۱) اگر جوهره عمل دینی ارتباط یا دوقوت باشد، در این صورت رها کردن این حالت، اساساً گناه می‌باشد. حتی اگر یک لحظه از یاد خدا غافل باشد باز هم گناه کرده‌ایم.

(see: Scholem, The Messianic, 1971: 207-216)

۴-۳. ماشیح در حسیدیزم

بحث درباره جایگاه عنصر ماشیح در حسیدیزم نخستین با خوابی شروع می‌شود که خود بشط بیان کرده است. «در طی جشن سال جدید ۵۵۰۷ [عبری] روحم عروج یافت... و در خواب چیز عجیبی دیدم که هرگز قبلاً ندیده بودم... پله پله صعود کردم که وارد قلمرو ماشیح شدم... و از او پرسیدم: «ماشیح! کی ظهور خواهی کرد» و او جواب داد... هنگامی که آموزه‌های تو در جهان انتشار یابد». کاملاً واضح است که بنابر سنت حسیدیزم دوره نجات وابسته به گسترش تعالیم حسیدی است آنگاه بشط ادامه می‌دهد که «من از شنیدن این پاسخ گیج شدم و از طولانی شدن آن [انتشار عقاید او و آمدن ماشیح پس از آن] غمگین شدم.» (Meijers, 1992: 28)

تفاوت میان دوقوت در زمان ما، و دوقوت در زمان ظهور ماشیح نه در جوهره، بلکه در میزان و مرتبه آن است. به این معنی که در دوره ماشیح، دوقوت مدام و ماندگار است اما در زمان ما ناپایدار است، می‌آید و می‌رود. بر طبق آموزه‌های لوریا، برای تعالی بخشیدن انوار پراکنده شده و برگردان آن‌ها به سرمنشأ اولیه‌شان، وظیفه اصلی انسان، تیقون است. انجام این وظیفه منجر به فراهم شدن دوره نجات و ظهور می‌شود که هر یک از ما به نحوی سهم هستیم. (see: Scholem, 1961: 183-186)

نویسندگان حسیدی، با دقت و هوشیاری از این که صدیق را با ماشیح یکی بدانند، اجتناب کرده‌اند. با وجود این، هرگز درباره تأکید بر وظیفه صدیق به عنوان رهایی‌بخش روح کوتاهی نکرده‌اند. (Scholem, 1961: 194-199)

با وجود این که در یهودیت نجات جهانی و فردی بدون نجات اجتماع و ملت یهود از تبعید، معنای منجی‌گرایانه نداشته است، ولی در حسیدیزم نجات بیشتر فردی است و بیش از سنت یهود به اندیشه مسیحیت نزدیک‌تر شده است، زیرا در مسیحیت نیز نجات فردی روح، اساسی‌ترین اقدام مسیح (ع) است.

نجاتی که صدیق آن را محقق می‌کند، نجات جهانی، ملی، عمومی نیست، بلکه او

بر نجات روح اجتماع پیروانش، فقط تا زمانی که زنده است، تأثیر می‌گذارد. بعد از مرگ صدیق، جانشین او این وظیفه را ادامه می‌دهد و در همان زمان صدیق‌های دیگر این وظیفه را برای اجتماع خود بر عهده دارند.

به دلیل اینکه حسیدیزم پایه‌های هر جوشش و حرکت منجی‌گرایانه بزرگ را نابود کرده و به جای آن، جریان نجات فردی را مطرح کرده است، صهیونیزم و ملی‌گرایی جدید با این جنبش مخالفت جدی دارد، زیرا اگر نجات فردی توسط صدیق تضمین شود، در آن صورت از اهمیت نجات ملی، که صهیونیست‌ها در پی تحقق آن هستند، کاسته می‌شود. (Dan, 1987: 206)

در اوایل قرن نوزدهم، یک شوق منجی‌گرایانه در جنبش حسیدیزم ایجاد شد. براسلاوی، رهبر و موسسه فرقه براسلاو، نظام منجی‌گرایانه‌ای را گسترش می‌داد. در عصر کنونی نیز فرقه لوباویچ، یکی از برجسته‌ترین فرقه‌های حسیدی، با تمرکز بر ظهور قریب‌الوقوع ماشیح به فعالیت پرداخته، یهودیان را به پایبند کردن به دستورات الهی فرامی‌خواند.

۴-۴. خیر و شر

حسیدیزم به وجود شر نگاه مستقل ندارد و معتقد است خوبی تنها وجودی است که سرتاسر جهان را در بر گرفته است. بدی و شر وجودی غیرواقعی هستند که برای ارتقا به خیر بالاتر ایجاد می‌شوند. طبیعت خیالی شر یک نتیجه مستقیم از حضور همه فراگیر خداست.

بشط بیان می‌کند که "وقتی فردی متوجه برخی از جنبه‌های رفتار زشت در خودش می‌شود باید بداند که وجود خدا ساری و ساکن در همه چیز است، و هیچ جایی نیست که خالی از او باشد." چنانچه بپذیریم خدا در همه چیز است، در صورت ممکن نیست برای شر و بدی واقعی مستقل متصور باشیم. (Lamm, 45)

۴-۵. شادی

سیمخا یا شادی (Simkha) یکی از ارکان حسیدیزم است. حسیدیزم به شادی الهی در زندگی معنوی و دینی پیروانش معتقد است. بنابراین، سیمخا یک حالت مثبت حسیدی در ذهن است که به حاسیدها اجازه می‌دهد تا خدا را با شادی عبادت کنند. به اعتقاد بشط، صرف عمر به مطالعه تورات و تلمود و دوری از مردم موجب نجات و سعادت آنان نمی‌شود، بلکه باید زندگی سالک بر اساس ایمان به خدا، نیک‌خواهی و شفقت به یهودیان باشد. در این نگاه، عشق به خدا از جان و دل، در رقص و موسیقی در اجتماعات آنان جلوه‌گر می‌شود. به باور بشط، نماز را نباید به صورت بی روح ادا کرد، بلکه باید با جسم و روح برای ادای نماز به پا خواست. او نمازش را رقص کنان و آوازخوانان به جا می‌آورد و روزه‌داری و زاهدانه زیستن را موجب حزن و کاهش قوای بدن برای عبادت سرورآور خداوند می‌داند.

بشط تأکید بسیاری بر شادی، خوش‌بختی و خوش‌بینی داشت و به اجرای موسیقی و رقص، هنگام عبادت اهمیت بسیار می‌داد و از طرف دیگر، از حزن و سخت‌گیری بر نفس اکراه داشت و می‌گفت: «حزن و ندامت انسان را از چشمه‌های الهی دور می‌کند»، از روزه‌داری بسیار و عبادت زاهدانه برحذر می‌داشت و معتقد بود که برای انسان بهتر است که از نعمت‌های الهی بهره‌مند گردد تا بتواند با نیروی بیشتری به عبادت خداوند پردازد و از روزه جز آنچه واجب است، انجام ندهد. او رسیدن به مراتب عالی روحی و معنوی را نه فقط برای حاخام‌ها، بلکه برای یهودیان عامی نیز قابل حصول می‌داند، و معتقد بود که برای آنان لازم نیست تا برای رسیدن به خدا حتماً به مطالعه تلمود و تورات پردازند، بلکه از طریق برپایی نماز آن هم با نیت خالص نیز می‌توان به خدا نزدیک شد. (جعفر هادی حسن، ۱۹۸۸: ۲۱)

در حسیدیزم، افسردگی و اندوه جایز نیست. (Webster, 1999: 415) سیمخا حالت بیداری ذهن است که حاسید را برای ایستادن در پیشگاه پروردگار به حالتی از

سپاس‌گزاری و کمال‌هدایت می‌کند. (Shokek, 143)

مبنای شادمانی حسیدیزم در عبادت انجام این دستور مزامیر (۲-۱/۱۰۰) است:
«ای تمامی روی زمین خداوند را آواز شادمانی دهید. خداوند را با شادی عبادت
نمایید و به حضور او با ترنم بیایید.»

حاسید باید کوشش کند تا همه‌چیز را با این دید که آن‌ها برای خوبی خلق شده
و در آخر نیز به نیکی از بین خواهند رفت، ببیند. (Meijer, 1992: 26-27)
در میان پیروان این طریقت، آهنگ و سرود نیروی بالابرنده قلب آدمی به سوی
خداست. (Shokek, 14) حاسیدها برای نشان دادن شادی خود، فریادهای بلند بر
می‌آورند و خودشان را به اطراف پرت می‌کنند. (Sharot, Messianism, 1987: 140)
بشط توجیهی درباره این عمل حاسیدها در هنگام برگزاری نماز دارد: «هنگامی
که فردی غرق می‌شود، او برای نجات یافتن دست و پا می‌زند و مطمئناً مردم او را
به سبب حرکاتش مسخره نمی‌کنند، به همین‌گونه هنگامی که فردی در هنگام نماز
حرکاتی انجام دهد، کسی نباید به او بخندند، او با این عمل می‌کوشد تا خود را از
غرق شدن در امواج بی‌شرمی نجات دهد. امواجی که برای جلوگیری از تمرکز در
نماز پیش می‌آیند.» (Perle, 10)^{۱۲}

۴-۵. دیگر مناسک حسیدی:

مناسک و رسوم حاسیدان همانند دیگر یهودیان سنتی است. البته یکی از موارد
جدایی میان حاسیدها و غیر حاسیدها، لباس و زبان متفاوت آن‌هاست. غالب مردان
حسیدی لباس سنتی یهودیان اروپای شرقی را که لباس اشراف لهستانی بود،
می‌پوشند که شامل پالتوی سیاه بلند و کلاه سیاه لبه بلند است. آنان از سه سالگی
موی فرزندان پسر خود را به استثنای پای گوش‌هایشان می‌تراشند و هنگامی که موی
پای گوششان بلند شد، می‌بافند که کنار گوششان آویزان می‌ماند. مردها نیز ریش
می‌گذارند. البته لباس زنان حسیدی همانند دیگر زنان یهودی است.

همه گروه‌های حسیدی در هنگام برگزاری نماز از زبان عبری و از زبان ییدش برای مکالمات روزمره استفاده می‌کنند. در غرب، حاسیدهای لوباویچ بیش از دیگر حاسیدها به انگلیسی تسلط دارند. در لهستان تقریباً همه یهودیان به زبان ییدش صحبت می‌کنند، اما در غرب اسرائیل، زبان ییدش موجب جدایی بیشتر حاسیدها با غیر حاسیدها شده است. حاسیدها توانسته‌اند بر خلاف بسیاری از گروه‌های مهاجر، زبان ییدش را به عنوان زبان اول به فرزندانشان آموزش دهند. (Sharot, 1987: 192-193)

نتیجه

خدای عهد عتیق بر خلاف برهما یا تائو، وجودی کاملاً متشخص و مباین با مخلوقات (Monotheism) دارد و در نتیجه غالب پیشوایان یهود، نمی‌توانستند برداشت‌های مبتنی بر وحدت وجود (Monism) و همه‌خدایی (Pantheism) را بپذیرند و چالش جریان‌های عرفانی در یهود با ظواهر عهد عتیق و خدای انسان‌وار و متشخص آن مانع شد جریان‌های عرفانی شبیه عرفان وحدت وجودی عالم اسلام در یهودیت گسترش بسیار داشته باشد ولی آموزه شبه حلول در قلب صدیق در حسیدیم رشد کرد، و عناصر دیگر تازه‌ای توانست ذائقه گروهی از یهودیان دل‌زده از آموزه‌های کهن یهود را به خود جلب کند.

پس از سنجش آموزه‌های حسیدیزم نوین (متأخر) با دیگر جریان‌های عرفانی یهود (حسیدیزم نخست، اسنیان، عرفان مرکبه، حسیدیزم اشکنازی، قباله) می‌توان وجوه ممیزه این نهضت عرفانی را در چند مورد زیر برشمرد:

۱- اعتقاد به ضرورت وجود صدیق و تبعیت بی‌چون و چرا از او که واجد صفات کهنانت، نبوت و پادشاهی است و قدرت تصرف کیهانی را نیز داراست و شمار آنان به صورت هم‌زمان تا ۱۲ نفر می‌تواند برسد. شگفتا نفی روحانیت از سوی بل شم طوو (بنیادگذار جنبش)، به ضرورت گریزناپذیر وساطت صدیق و جایگاه

بی‌بدیل واسطه روحانی کشیده می‌شود.

۲- تأکید بر خوش‌بینی در دنیا و رد هر گونه ریاضت و رهبانیت.

۳- انجام عبادت شادمانه همراه با موسیقی و رقص و آواز.

۴- تأکید بر نجات فردی و معنوی یهودیان به جای نجات جمعی و قومی که مورد تأکید سنت یهود است و کمرنگ کردن انتظارات آخرالزمانی.

۵- اعتقاد به آموزه دوقوت یا اتحاد عارفانه با خداوند.

مجموعه مؤلفه‌های مذکور باعث استقبال و ماندگاری این جنبش شده است. بر روی هم می‌توان حسیدیزم متأخر را جنبشی عارفانه و شادمانه و نه زاهدانه و خائفانه دانست.



پی‌نوشت‌ها:

۱- «در سالی که عزیا پادشاه مرد، خداوند را دیدم که بر کرسی بلند و عالی نشسته بود، و هیکل از دامن‌های وی پر بود. ۲. و سرافین بالای آن ایستاده بودند که هر یک از آنها شش بال داشت، و با دو از آنها روی خود را می‌پوشانید و با دو پایهای خود را می‌پوشانید و با دو پرواز می‌نمود. ۳ و یکی دیگری را صدا زده، می‌گفت: قدوس قدوس قدوس یهوه صباوت، تمامی زمین از جلال او مملو است. ۴ و اساس آستانه از آواز او که صدا می‌زد می‌لرزید و خانه از دود پر شد. ۵ پس گفتم: وای بر من که هلاک شده‌ام زیرا که مرد ناپاک‌لب هستم و در میان قوم ناپاک‌لب ساکنم و چشمانم یهوه صباوت پادشاه را دیده است. ۶ آنگاه یکی از سرافین نزد من پرید و در دست خود اخگری که با انبر از روی مذبح گرفته بود، داشت. ۷ و آن را بر دهانم گذارده، گفت که اینک این لبه‌ایت را لمس کرده است و عصیان‌ت رفع شده و گناهت کفاره گشته است. ۸ آنگاه آواز خداوند را شنیدم که می‌گفت: که را بفرستم و کیست که برای ما برود؟ گفتم: مرا بفرست. ۹ گفت: برو و به این قوم بگو البته خواهید شنید، اما نخواهید فهمید و هر آینه خواهید نگرست اما درک نخواهید کرد.» (اشعیا ۶/۳)

۲- «و در روز پنجم ماه چهارم سال سی ام، چون من در میان اسیران نزد نهر خابور بودم، واقع شد که آسمان گشوده گردید و رؤیاهای خدا را دیدم. ۲ در پنجم آن ماه که سال پنجم اسیری یهوایکین پادشاه بود، ۳ کلام یهوه بر حزقیال بن بوزی کاهن نزد نهر خابور در زمین کلدانیان نازل

شد و دست خداوند در آنجا بر او بود. ۴. پس نگرستم و اینک باد شدیدی از طرف شمال برمی‌آید و ابر عظیمی و آتش جهنده و درخشندگی‌ای گرداگردش و از میانش یعنی از میان آتش، مثل منظر برج تابان بود. ۵ و از میانش شبیه چهار حیوان پدید آمد و نمایش ایشان این بود که شبیه انسان بودند. ۶ و هر یک از آنها چهار رو داشت و هر یک از آنها چهار بال داشت... ۱۲ و هر یک از آنها به راه مستقیم می‌رفتند و به هر جایی که روح می‌رفت آنها می‌رفتند و در حین رفتن رو نمی‌تافتند. ... و آن حیوانات مثل صورت برق می‌دویدند و برمی‌گشتند.»

3- Kehkahlot Rabbati attributed to Rabbi Jshmael

4- Heikahlot Zutrati attributed to Rabbi Akiba

۵- یهودیان اشکنازی به یکی از دو گروه یهودیان در تبعید گفته می‌شود که در آلمان می‌زیستند. البته بعداً برای یهودیان شمال فرانسه، لهستان، روسیه و کشورهای اسکاندیناوی نیز این عنوان به کار برده شد. در مقابل، یهودیان سفارادی یهودیانی بودند که در اسپانیا، پرتغال و کشورهای حوزه مدیترانه می‌زیستند. (Sherbok, 1999: p29) یهودیان ایران و دیگر کشورهای اسلامی نیز عمدتاً در شمار سفارادی‌ها به شمار آمده‌اند.

۶- در آن زمان لهستان کشور بزرگی محسوب می‌شد که از سواحل رود دنیپر تا منطقه ای که امروز روسیه ی جنوبی نامیده می‌شود ادامه داشت.

۷- در برخی از شهرهای اروپا از قرن دوازدهم میلادی به منظور جدا ساختن یهودیان از سایر مردم، محله‌های مخصوصی تعیین شد و به یهودیان دستور داده شد تا در این محله‌ها ساکن شوند. خود یهودیان نیز چه از نظر حفظ مذهب و آداب و رسوم و چه به خاطر دفاع از اوباش ترجیح می‌دادند تا در این محله‌ها زندگی کنند. (شختر، ۱۹۷۷: ۲۰۸)

۸- منظور این تهمت است که یهودیان فرزندان مسیحی را می‌ربایند تا از خون آنها در ساختن خمیر فطیر عید پسخ استفاده کنند.

۹- پیلپول به معنی موشکافی، شیوه ی بحث و مناظره ی موشکافانه در آموزش تلمود که در اصل به خاطر اجرای خود مناظره به‌کار می‌رفته است و خود مسئله ی مورد بحث اهمیتی نداشته است. این شیوه در قرن ۱۶ م در اروپا به اوج خود رسید. (شختر، ۱۹۷۷: ۱۲۲)

۱۰- Council of the four lands: سازمانی مستقل برای سلطه بر یهودیان لهستان و لیتوانی. این سازمان در اوایل قرن شانزدهم ایجاد و تا سال ۱۷۶۴ دوام داشت. (Cohen-sherbok, the Blackwell dictionary, 1992: p99)

۱۱- قهیلا به معنی جامعه می‌باشد. تشکیلاتی برای اداره ی امور یهودیان بود. (شختر، ۱۹۷۷: ۱۹۷)

۱۲- در بیشتر سنت های مذهبی جهان «به رقص به عنوان راهی برای رهایی از قيود جاذبه و تعلقات زمینی و وحدت یافتن با جهان معنوی و روحی می‌نگریسته‌اند؛ رقص خواه شورانگیزی های لجام‌گسیخته دیونوسیوسی، یا رقص هماهنگ و منظم آپولونیایی عهد عتیق باشد، یا رقص خورشید و باران سرخپوستان امریکایی، یا رقص های آئینی که به افتخار خدایان، صورت می‌گرفت و در هند سنتی عام بود، باشد. همیشه چیزی بوده است که ما را از این جهان به در می‌برده است.» (شیمیل، ۲۱۶) رویکرد حسیده‌های نوین در این باب - و همچنین آموزه‌های صدیق و دوقوت - یادآور سنت عرفان اسلامی خراسان از جمله آثار مولاناست:

جان‌های بسته اندر آب و گل چون رهند از آب و گل‌ها، شاد دل
در هوای عشق حق رقصان شوند همچو قرص بدر، بی نقصان شوند
جسمشان در رقص و جان‌ها خود مپرس وانک گردِ جان، از آن‌ها خود مپرس
(مولوی، ۱۳۴۸/۱-۱۳۴۶)



منابع

- آپوکریفای عهد عتیق، (۱۳۸۲)، ترجمه عباس رسول زاده، جواد باغبانی، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جعفر هادی حسن، (۱۹۹۴م)، الیهود الحسیدیم، دارالقلم و الدارالشامیه.
- جعفر هادی حسن، (۱۹۸۸م)، فرقه الدونمه بین الیهودیه و الاسلام، لندن: موسسه الفجر.
- شختر حیییم، اریه نیومن، اهرن بیر، میم - ز - سولا، شلمواشمیدت، (۱۹۷۷م)، واژه‌های فرهنگ یهود، ترجمه نصرت آبادی، منشه امیر، ابینوعم شبتای، اوراهام شماس، ساسون بلوم. انتشارات انجمن جوامع یهودی، اورشلیم.
- شهبازی، عبدالله، (۱۹۷۷م)، زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ج ۲، صص ۳۳۱-۳۵۷.
- شیمیل، آن ماری، (۱۳۸۰)، من بادم و تو آتش، ترجمه فریدون بدره‌ای، ج ۲، توس.
- عباسی، احمد، (۱۳۸۵)، بررسی عقاید و تاریخچه نهضت حسیدیزم یهود، پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه کاشان، به راهنمایی دکتر حسین حیدری و مشاوره عبدالرحیم سلیمانی اردستانی.
- کاویانی، شیوا، (۱۳۷۲)، آیین قبلا، تهران، انتشارات فروزان.
- کتاب مقدس (ترجمه قدیم)، ایران: انجمن کتاب مقدس ایران.
- کلاپرمن، ژیلبرت و لیبی، (۱۳۴۷)، تاریخ قوم یهود، ترجمه مسعود همتی، تهران، انجمن فرهنگی

او تصرهتورا.

– ماضی، عبدالفتاح محمد، (۱۳۸۱)، سیاست و دیانت در اسرائیل، ترجمه غلامرضا تهامی، تهران سنا.

– المسیری، عبدالوهاب، (۱۳۸۱)، موسوعه اليهود و اليهودیه و الصهیونیه، دارالشرق.

– مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، با مقدمه و کشف‌الایات قوام‌الدین خرمشاهی، انتشارات ناهید.

– وایدا، ژرژ، (پاییز ۱۳۸۰)، «عرفان یهود»، ترجمه احمد رضا مفتاح، فصلنامه هفت آسمان ش ۱۱، قم مرکز ادیان و مذاهب.

– Cohen-sherbok, Dan, (1992), the Blackwell dictionary of Judaica, Reference.

– Dan, Joseph, (1987), «Hasidism» the Encyclopedia of Religion, Vol 6, edited by Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company.

– Grayzel, Solomon, (1968), A History of the Jews, A Modern book.

– Green, Arthur, (1986), Jewish spirituality, Routledge & Kegan Paul.

– «Hasidei Ashkenaz», (1972), edited by Ial Staff, Encyclopedia Judaica, Jerusalem, Vol 14.

– Hoehner, Harold W, (1979), «Hasideans», the International standard bible encyclopedia, Vol 2, William B, Eerdmans publishing company, Michigan.

– Lamm, Norman, The Religious Thought of Hasidism, The Religious Thought of Hasidism.

– Meijers, Daniel, (1992), Ascetic Hasidism in Jerusalem, Ascetic Hasidism in Jerusalem, E.J. Brill.

– Rubinstein, Avraham, (1972), «Hasidism» Encyclopedia Judaica, Jerusalem, V7.

– Sharot, Stephen, (1987), Messianism, mysticism, and magic, the University of North Carolina press.

– Sherbok Cohen, Dan, (1999), a concise encyclopedia of Judasim, One word.

– Shoken, shimon, kabbalah and the art of being.

– Scholem, Gershom, (1972), «shabbatai zevi» Encyclopedia Judaica, Jerusalem, V 14.

– _____, Frank, Jacob, and the Frankist, (1972), Encyclodedia judaica, Jerusalem, V7.

– _____, (1971), Messianic Idea in Judaism, New York.

– _____, (1961), Majer Trends in Jewish Mysticism, schoken Books, New York.

– Wendy, Doniger, (1999), Consulting Editor, Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions, Merriam-Webster incorporated.

– Zweig Leibes, (1972), Esther «Dov Baer of Mezhirech» Encyclopedia judaica Jerusalem.

– <http://religiousmovements.Lib.Virginia.edu, nrms, Hasid>.