

آیین قبالا

عرفان و فلسفه ی یهود

برگردان و پژوهش: شیوا کاویانی



انتشارات فراروان

قبالا Kabbalah، متعارف ترین اصطلاح سنتی به کار رفته برای آموزه های رازورانه ی یهودیت و عرفان یهود، به ویژه عرفان برآمده از سده های میانه تا کنون، می باشد. واژه ی قبالا به مفهومی گسترده تر، به تمامی جریان های پی آیند رازورانه ی یهودیت اشاره دارد که از پایان دوره ی معبد دوم پرورش یافته و سامان پویای تاریخ یهودیت شده است. قبالا، پدیده ای یگانه است و نیابستی آن را همسان با مفهوم «عرفان» در تاریخ دین انگاشت. در واقع، قبالا عرفان هست؛ اما همزمان، در برگیرنده ی دو مفهوم و معنای «رازوری» نکرش اشرافی و «یزدان شناسی» است. این بُن پارهای عرفانی و رازورانه، هردو، با مفهوم قبالا همبوند و گاه تا حد زیادی سبب آشفته گی ذهنی و برداشت مردمان می شود. از دید برخی قبالاها، خرد، خود پدیده ای عرفانی انگاشته می شد.

ISBN: 964-6135-90-0

شابك: ۹۶۴-۶۱۳۵-۹۰-۰



انتشارات فراروان

آیینِ قبالا

عرفان و فلسفه‌ی یهود

پژوهش و برگردان

شیوا کاویانی

انتشارات فراروان

(روان‌شناسی، فراروان‌شناسی و عرفان)

کتابخانه ملی ایران، شیراز، پژوهشگر و مترجم
 آیین قبالا عرفان و فلسفه یهود، پژوهش و برگردان شیواکاوینی، تهران: فراروان، ۱۳۸۳.
 ۱۳۶ ص: تصویر
 ISBN 964-6135-90-0
 این کتاب تحقیق و برگردان گرایش های فکری عرفان یهود، اگر شوم قد، شولم، و چنگده و برگردان «الهدایه الی
 فرانکس القلوب» فصل های نهم و دهم اثر این بافردا می باشد.
 چاپ تیلی: فراروان ۱۳۷۳ (۱۸۶)، ۷۱ ص: ا.
 فهرست نویسی: بی اساس اطلاعات تیلی
 واژه شده.
 چاپ: دوم.
 ا: عرفان یهود، آر. جیمز بنیم ۳، قبالا (عرفان یهود)، الف. شولم، گر شوم، اگر هارد، ۱۸۹۷، چ. گرایش های فکری
 عرفان یهود، Scholem, Gershom Gerhard، بی این بافردا، بیمن بن یوسف، قرن ۱۱، چ. الهدایه الی
 فرانکس القلوب، Yahyaben Joseph ibn Pakuda، ج. عنوان، در عنوان: گرایش های فکری عرفان
 یهود، ه. عنوان: الهدایه الی فرانکس القلوب، و. عنوان: عرفان و فلسفه یهود.
 ۲۹۶/۸۳۳ BM۷۲۲/۲۱۸
 ۸۳۸۳
 کتابخانه ملی ایران ۸۳۳۶۴۹۹

آیین قبالا

عرفان و فلسفه یهود

پژوهش و برگردان شیواکاوینی

چاپ دوم ۱۳۸۴

چاپ تصویر

شمارگان ۲۰۰۰

شابک ۹۶۴-۶۱۳۵-۹۰۰-۰

«تمام حقوق برای انتشارات فراروان محفوظ است»

تهران: ص.ب. ۵۷۶۹-۱۴۱۵۵ (۴) ۶۹۲۱۳۷۸-۶۴۳۷۷۵۳

Website: www.fararavan.com

E-mail: info@fararavan.com

قیمت ۱۴۰۰ تومان

همخوان با «عزلی غزل های سلیمان»

با پاسداری خرد [Hochma]

و سپهر روشن [Zohar]

و ستایش زیبایی [تاج سفیروت]

و کوشش و پویش آزادی، صلح و مدارا؛

و گفت وگویی آفریننده ی همه اندیشه ها و آیین ها!

پیشکش به:

پروفسور گِرهارد گِرشوم شولم

پروفسور شلئول شاکد

پروفسور جیمز راسل

پروفسور هاری راسکی

و مردمان بزرگ و والای یهود

که با اندوه غربتِ همواره،

شگفتی ها آفریدند

از یاستان تا اکنون!

در این کتاب

۹	گزارش پژوهش
۱۵-۲۰	پیشگفتار:
۱۵	آیین قبالا: دیدگاه نظری و کارکردی
۱۶	آیین قبالا در گستره‌ی تاریخ
۱۸	اصطلاح‌شناسی و تمیزهایی چند از قبالا
۲۱-۳۷	نوشتار نخست: شیواکاویانی
۲۱	مطالعه‌ی تطبیقی در عرفان یهود و قبالا
۲۳	شکوفایی عرفان یهود
۲۶	اصطلاح‌شناسی
۲۶	بررسی تاریخی
۳۳	قبالای مسیحی
۳۵	بررسی پدیدارشناختی
۳۹-۱۰۲	نوشتار دوم: گرشوم شولم
۳۹	گرایش‌های فکری عرفان یهود

درباره نویسنده	۲۱
ویژگی‌های کلی عرفان یهود	۴۵
برخی از آثار پرفسور شولم	۱۰۲
نوشتار سوم: ابن بافودا	۱۱۷ - ۱۰۳
[الهدایه الی فرائض القلوب]	
فهرست کتاب الهدایه	۱۰۶
راهیابی به آیین سیر و سلوک	۱۱۱
درباره نویسنده	۱۱۱
پاره نهم: زهد	۱۱۳
پاره دهم: محبت به یزدان	۱۱۵
واژه‌نامه‌ی فارسی به انگلیسی	۱۱۹
واژه‌نامه‌ی انگلیسی به فارسی	۱۲۶
فهرست کتاب‌ها و مقاله‌های شیوا کاویانی	۱۳۳

جمعه کنیز طالب یارند چه شنبار و چه مسرت
شنبه یا فانه عشق نیست چه شنبید چه گلشیرت
.....
.....

گزارش پژوهش

از هر منظری که به عالم هستی بنگریم، آن را چون کل همبسته‌یی خواهیم یافت که همانند بنای عظیم مینیاتوری تمامی اجزای شکل دهنده‌اش دارای پیوندی هم‌آهنگ و بنیادی است. هیچ خط یا نقشی در آن بیهوده و بی‌هدف هستی نیافته. پس با هر دیدی به این قلمرو بیکران برخورد کنیم، در می‌یابیم که ساختار آن به‌طور نسبی کمال یافته است؛ عناصر ناهم‌آهنگ هم در واقع بخشی از عناصر بنیادی و سازنده است که با تضاد و برخورد با عناصر هم‌آهنگ، این ساختار را به کمال فزون‌تر و فرائر راهیاب می‌شود؛ حال این عناصر را «شر» بخوانیم یا «نقص»، «از خود بیگانگی» بدانیم یا «ناهماهنگی» و «بی‌تعادلی» و این که نیروی فراطبیعی و الهی یا مادی آن را در عالم قرار داده؛ به همراه عالم آفریده شده یا جزئی از عالم مادی باشد و یا آفریده‌ی انسان، همه و همه بیانگر دیدگاه‌های گوناگون و نگره‌های متضادی است که از آن راه می‌توان به کیهان‌شناسی و آفرینش‌شناسی پرداخت. بنابراین، هنگامی که این همه گونه‌گونی در کیهانشان هستی و طبیعت یا به تعبیر برخی عرفا «عالم بزرگ»، وجود دارد، پس ذهن اندیشنده، یعنی انسان اندیشمند یا «عالم کوچک» نیز با همین نگرش‌های متفاوت و متضاد جان می‌گیرد و رشد و دگرگونی

می‌یابد. با این همه، دنیای انسانی نیز که بخش جدائناپذیر و همیافت این کهکشان بیکران است، با تمامی این ناهمگونی‌ها دارای یک کلیت همساز و یگانه می‌باشد. از این رو، افراد آگاه و پژوهنده، چنانچه در پی شناخت و بررسی واقع‌گرای کل هستی باشند، یعنی پژوهش در سرچشمه‌ی زندگی کیهانی و انسانی و تاریخ آن، ضروری است که با دیدی تحلیلی، همه‌جانبه و تطبیقی در هر رشته از علوم انسانی، از فلسفه و دین و عرفان گرفته تا علوم نظری و تجربی، به کاوش پردازند تا مطالعه‌شان نیز مانند خود عالم مینیاتوری، گونه‌یی نقاشی مینیاتوری و بافتی زیباشناسانه باشد که نقش و نگارها و تار و - پودهایش از خرد و عشق یا اندیشه و حس جان گرفته است. از دورترین زمان‌ها دو بنای عقل و عشق یا رهیافت خردمنشانه و اشراقی بر بستر عالم گذرا و میرنده، پاییده و زندگی را تداوم بخشیده‌اند. روشن است که فرهنگ بشری را تمام جامعه‌ها و انسان‌ها ساخته و پرداخته‌اند. پس برای شناخت آن نیز باید تمام انسان‌ها در کار شوند تا هر یک به فراخور حال و قال به‌گشودن یک راز از رازهای هستی دست یابند. بدین سان، از سویی، بسیاری مسایل پیچیده‌ی عالم و زمینه‌های گوناگون، آگاهی گسترده فراهم می‌آید و از سوی دیگر، انسان‌ها با پس‌زدن این پرده‌های تاریک، به هم نزدیک‌تر شده و در یک جامعه‌ی یگانه انسانی، به سوی کمال فردی و یگانگی با طبیعت و خویشین خود گام برخواهند داشت.

یکی از اجزای سازنده‌ی این بنای عظیم مینیاتوری ذهنی و یکی از رویکردهای حسی به عالم پر رمز و راز، عرفان یا نگره‌ی شهودی و اشراقی به کیهان، انسان و سرچشمه کیهانی است. عرفان به دیرینگی خود انسان است، انسان اندیشنده و اندیشه ورز، عشق به شناخت و راه یافتن به رمزهای هستی، از روزگاران دیرین با انسان وجود داشته؛ عرفان دیرینه‌تر از دین‌ها است، اما بعدها و رای دین و جدا از آن رشد نیافته، بلکه هم‌زمان با یا پس از پیدایی یک دین یا آیین، عرفان و رازوری ویژه‌ی آن نیز در کنار و یا از درون آن دین یا آیین پدیدار گشته و نام‌های گوناگون متناسب با آن دین یا آیین خاص را به خود گرفته است. روشن است که

عرفان نیز مانند دین، هنر، فلسفه و علم جنبه‌ی حسی و تجربی داشته و سپس جنبه‌ی نظری به خود گرفته و ادبیات مدون آن پرداخته شده است. بنابراین، همان‌طور که شناخت کل هستی بدون نظر کردن و بررسی تمامی بخش‌ها و جنبه‌های آن ناممکن است، راه یافتن به عرفان و دانش عرفانی دین‌ها و آیین‌های گوناگون نیز جز با پژوهش تطبیقی حاصل نمی‌شود. پژوهش علمی و تطبیقی که بیشتر در سده‌های هجده و نوزده در اروپا شکل گرفت، هدفش پرتو افکندن بر وسیع‌ترین گستره‌ی رازها و تاریکی‌های عالم دانش و طبیعت است تا از این رهگذر، بیشترین رازهای کتاب کیهانی یا دفتر هستی خوانده شود.

جز عرفان ایرانی [زرتشتی]؛ هندی [ودایی]؛ چینی؛ سرخ‌پوستی؛... سه عرفان اسلامی [تصوف]، عرفان مسیحی [رهبانیت] و عرفان یهود [قبالا] از جمله عرفان‌هایی هستند که به دلیل ریشه‌های مشترک دینی، دارای همبستگی‌های حسی و نظری‌اند. از قدیم، پژوهشگران غیرایرانی و غیراسلامی درباره‌ی عرفان ایرانی و اسلامی دانش مدونی پرداخته‌اند. عرفان مسیحی نیز به ویژه در اروپا و سپس در آمریکا، مسأله‌ی پژوهش هزاران پژوهشگر بوده و هست، چرا که عرفان مسیحی، سنتی بس دیرین دارد و بر عرفان اسلامی نیز تأثیرگذار بوده است. اما در این میان، متأسفانه عرفان یهود، هم در میان اروپاییان و هم در میان خود یهودیان، کمتر شناخته شده است. اگر هم رویکرد عرفانی ژرفی از دوران‌های گذشته پدید آمده، مرهون همت قبالاها با عرفای یهودی است که در کنار شریعت بسته‌ی یهود، آزادمنشانه به تفسیر رازورانه و درونگرایانه‌ی دین و شریعت یهود پرداخته‌اند. افسوس که در ایران تاکنون هیچ‌گونه پژوهش جدی و تطبیقی درباره‌ی عرفان یهود صورت نگرفته و نقطه نظرهای مشترک آن با عرفان دیرین ایرانی [زرتشتی] و تصوف اسلامی شناخته نشده است؛ در حالی که همه می‌دانیم اخلاق، شریعت و فقه اسلامی دارای پیوندهای بسیار با دین یهود است.

بدینسان، ضرورت کار علمی و تطبیقی مرابر آن داشت تا با دانش اندک نظری و

با یاری جستن از علاقه به کار تطبیقی و برخورداری از تجربه‌ی فردی و تأمل درونی، پویایی در این قلمرو نمایم تا اهل «حال» و افراد با صلاحیت و کارشناسان این فن و طریقت با نقد علمی، کم و کاستی‌ها را نمایان ساخته و زمینه‌ی گسترده‌یی را برای پژوهش‌های تطبیقی فلسفه و عرفان یهود سامان دهند.

کتاب شامل سه بخش است؛ نوشتار نخست، پس از پیشگفتار، پژوهشی است درباره‌ی عرفان یهود و قبلا؛ نوشتار دوم، برگردان فصلی است با عنوان:

"General Characteristics of Jewish Mysticism" که از کتاب پروفیسور شولم به نام *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941, 1961, 1974) انتخاب شده:

و نوشتار سوم چکیده ترجمه دو فصل از کتاب راهیابی به آیین سیر و سلوک *الهدایه الی قرائض القلوب* [۱۹۰۷-۱۹۱۲] تألیف ابن باقودا است. برای بهره‌گیری بیشتر خوانندگان مختصری درباره‌ی نویسندگان و آثارشان و نیز واژه‌نامه‌ی دو زبانه فراهم آمده. گاه برای واژه‌های فارسی از دو کتاب *دائرةالمعارف فارسی* مصاحب و *اصطلاحات عرفانی*، دکتر سید جعفر سجادی و برخی واژه‌های انگلیسی از کتاب‌های *Kabala* اثر شولم، و *Judaica* ویراسته‌ی میرچالایاده و *Encyclopedia of Religion and Ethics* ویراسته‌ی هستینگز سود جسته‌ام.

نخست به نشانه‌ی ارج‌گذاری از دوست دانشمند و استاد برجسته جهانی، دکتر فتح‌الله مجتبیایی، متخصص ادیان تطبیقی، و نیز هندشناسی، زبان و ادبیات، فلسفه و موسیقی و ... که همواره از آموزه‌های ایشان سود جسته‌ام؛ از دوست دانشمند و استاد برجسته جهانی، دکتر احمد تفضلی که سرآمد دانش ایران‌شناسی و زبان و ادب پارسی و نیز اندیشمندی ژرف در آیین‌های گوناگون بود؛ از دکتر احمد طاهری عراقی دوست گرانمایه و عالم فروتن از دست رفته، به ویژه یکی از سرآمدان عرفان و طریقت نقشبندی، که کتاب را با علاقه خوانده و مشتاق چاپ آن بود، و دوست دیرین دانشمند و ایران‌شناس و اسطوره‌شناس، انوشه‌روان دکتر مهر داد بهار، که همواره به کار تطبیقی، به ویژه آیین زرتشت و قبلا، علاقه بسیار داشت، یاد می‌کنم. از دوست

اندیشمند و پژوهنده‌ی دانشور آقای گیدانیان، که فروتنانه متن را خوانده و خطاهای آن را در تطبیق با واژه‌های عبری و ویژگی‌های دین یهود به من یادآور شدند، کمال سپاسگزاری را دارم. در انتها سپاس خود را از دوست دانشمند دکتر مهدی محقق که کتاب این باقودا را به امانت دادند برای لطفشان اعلام می‌دارم. همچنین جا دارد که دوست دیرین اندیشمند و دانشور گرانمایه آقای پاشایی که امکان چاپ کتاب را فراهم آوردند و نیز خانم مینا حقیظی برای مهربانی‌هایشان و آقای نمازیها و خانم قربانی که با محبت و وسواس چاپ نخست و دوم کتاب را پدید آوردند، و دوستان دیگری که به شکلی مرا یاری داده‌اند، سپاس گویم.

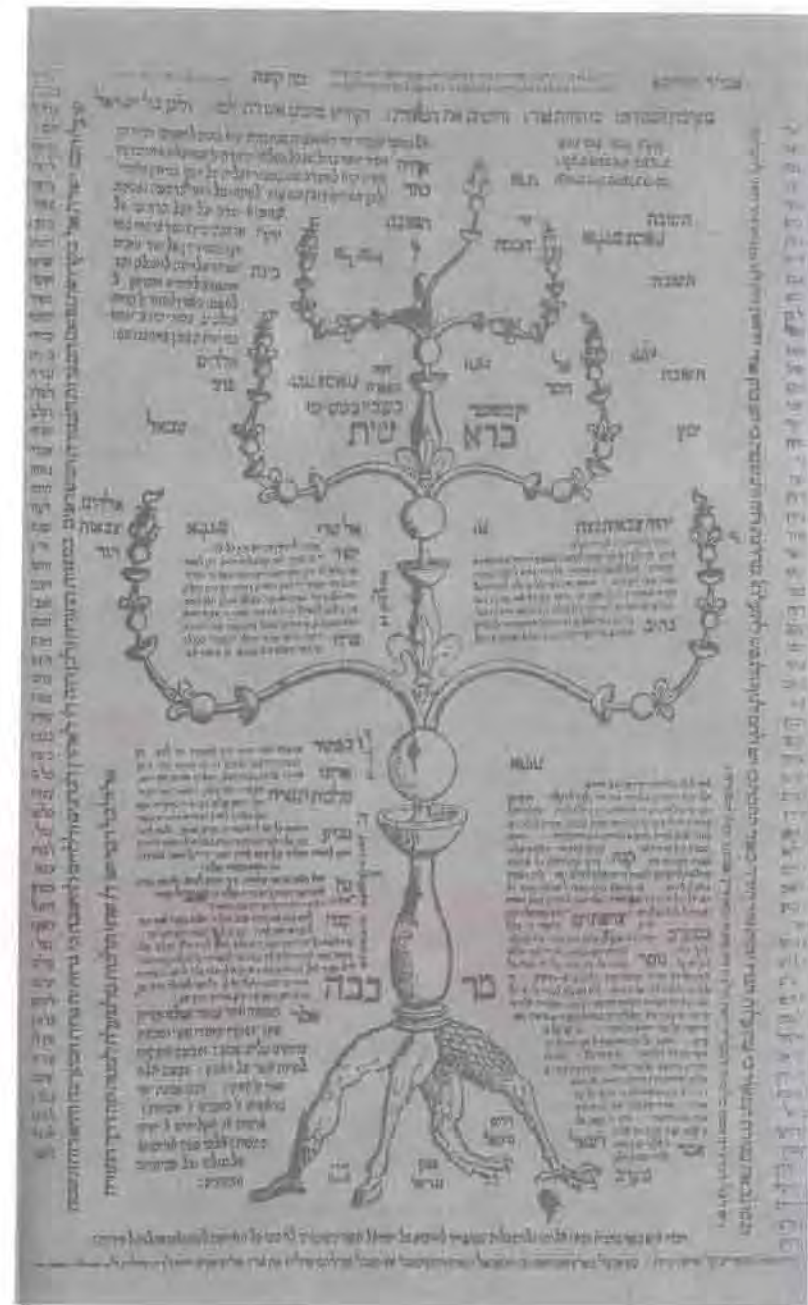
شیوا کاویانی

پیشگفتار

آئین قبالا: دیدگاه نظری و کارکردی

تعریف‌های کلی

«قبالا» Kabbalah، متعارف‌ترین اصطلاح سنتی به کار رفته برای آموزه‌های رازورانه‌ی [=عرفانی mystical] یهودیت و عرفان یهود، به ویژه عرفان برآمده از سده‌های میانه [سده‌ی ۱۲] تاکنون، می‌باشد. واژه‌ی قبالا به مفهومی گسترده‌تر، به تمامی جریان‌های پی‌آیند رازورانه‌ی یهودیت اشاره دارد که از پایان دوره‌ی معبد دوم [Second Temple] پرورش یافته و سامان پویای تاریخ یهودیت شده است. قبالا، پدیده‌ای یگانه است و نیایستی آن راهمسان یا مفهوم «عرفان» در تاریخ دین انگاشت. در واقع، قبالا عرفان هست؛ اما همزمان، در برگیرنده‌ی دو مفهوم و معنای «رازوری = نگرش اشراقی» [Mysticism ; Esoterism] و «یزدان‌شناسی» [Theosophy] است. این که قبالا به مفهوم عرفان به کار برده شود، بستگی به تعریف و موضوع بحث پژوهشگران دارد. قبالا به مفهوم پدیدار شناسانه، پسان آموزه‌ای رازورانه شد. بن پاره‌ای عرفانی و رازورانه، هر دو، با مفهوم قبالا همبوند و گاه تا حد زیادی سبب آشفتگی ذهنی و برداشت مردمان می‌شود. از دید برخی قبالاها، خرد، خود پدیده‌ای عرفانی انگاشته می‌شد؛ بدینسان، مفهوم و آیین قبالا همزمان، تأکیدی متناقض‌نما بر سازگاری اشراق و سنت دارد. همین تأکید و پیوستگی تاریخی مندرج در مفهوم قبالاست که به تفاوت میان آیین قبالا و عرفان‌های دیگر



اشاره می‌کند، عرفان‌هایی که همسانی کمتری با تاریخ مردمان آن اقلیم دارند. با این همه، قبلا دارای ویژگی‌های مشترکی هم با آیین‌های رازور یونان و عرفان مسیحی و حتی همبستگی‌های تاریخی آن‌هاست. آیین قبلا از نظر ساختار بسیار آموزه‌ای نهانی [درونی] است؛ و عناصر رازورانه و نهانی هر دو تا حد زیادی در آیین قبلا همبوداند. عرفان در گوهر خود، گونه‌ای دانایی است که بی واسطه تبیین نمی‌شود، بلکه تنها با نماد و استعاره بیان و آشکار می‌گردد. با این همه، دانش نظری نهانی [درونی] انتقال‌پذیر و گفتنی است، اما آنان که دارای چنین دانشی هستند، یا از بازگویی آن بازداشته شده‌اند یا خواهان بازگشایی این دانش به دیگران نیستند. قبلاها بر نهانی بودن دانش عرفانی تأکید بسیار داشتند و به شیوه‌های گوناگون و با قید و بندهای بسیار، آن را دست نیافتنی کرده بودند و هیچ‌گونه تبلیغ و آگاهی تاریخی درباره‌ی آشنایی [تشریف یافتن] با راز و رمزهای قبلا و درآمدن به این آیین، در اختیار دیگران قرار نمی‌دادند. قبلا از آغاز رشد و تکامل، دارای ویژگی‌های عرفانی رازورانه و نهانی همبسته و همسان با گنوسیسم بوده است؛ آیینی که تنها محدود به آموزش راه و روش عرفانی نبود، بلکه همچنین در برگیرنده‌ی نگرش‌هایی درباره‌ی کیهان‌شناسی، فرشته‌شناسی و جادو نیز بود.

آیین قبلا در گستره‌ی تاریخ

آیین قبلا نخستین بطن مایه‌های رازورانه و نهانی را از جریان‌های نهانی [درونی] و یزدان‌شناختی [Theosophical] یهودیان فلسطین و مصر در دوره‌ی زایش مسیحیت، برگرفته است. این جریان‌ها و گرایش‌ها دارای پیوند بسیار با تاریخ فرهنگ هلنی و آیین وحدت وجودی پایانه‌ی دوران باستان می‌باشد. پژوهشگران در مورد میزان و چگونگی تأثیر این آیین‌ها و همچنین آیین پارسی [زرتشتی] بر دروئمایه و ساختار نخستینی قبلا، هم‌نظر نیستند. برخی به تأثیر فرهنگ و آیین ایرانی بر زایش و پویش یهودیت و قبلا در دوره‌ی معبد دوم [Second Temple]، به

ویژه ادبیات دینی یهود و آیین قبلا، باور دارند؛ دیدگاهی که از سوی بسیاری کارشناسان و پژوهشگران برجسته‌ی آیین گنوسیسم در جهان، همچون رایتسنشتاین R. Reitzenstein و گ. ویدنگرن، پشتیبانی می‌شود.^۱ در مورد تأثیر گسترده‌ی اندیشه و فرهنگ یونانی بر گرایش‌های قبلائی و آیین یهود، پژوهشگران بسیار نوشته‌اند و نظریه‌های گوناگونی هم پدید آمده است. بسیاری کارشناسان گنوسیسم سه قرن نخستینی دوره‌ی مشترک آیین‌ها تا آنجا پیش رفته‌اند که آیین‌های گنوسی را در بنیاد، پدیدهای یونانی یا هلنیستی می‌انگارند و بر این باورند که برخی جنبه‌های آن در حلقه‌های یهودیت پدیدار گشته که می‌توان برای نمونه از آیین خاخامی ها-مینیم ha-minim یاد کرد. جایگاه و پیوند فیلون اسکندرانی در و با یهودیت فلسطینی، دارای اعتبار بسیار در این جدل‌هاست. در برابر پژوهشگر و دانشمندی چون هاری ولفسن Harry و فیلون را در اصل، فیلسوف یونانی در هیأت یهودیت می‌پندارد، دیگر پژوهشگران، مانند هانس لوی Hans Lewy و اروین گودنوا Erwin Goodenough، او را در رده‌ی یزدان‌شناسان یا حتی عرفان می‌نهند. جا دارد یادآور شویم که برابر نهاد نظریه‌هایی که در مورد تأثیر فرهنگ پارسی و یونانی بر یهودیت و آیین قبلا تأکید دارند، نگرشی است که بر پویش [dynamism] درونی یهودیت فلسطینی پای می‌فشارد؛ بنا به این نگرش، یهودیت خود در پدید آوردن جنبش‌های عرفانی [رازورانه] و نهانی [درونی] توانمند است.

از دیدگاه شماری، نخستین نشانه‌های آیین نهانی قبلا و رازوری مرکابه را در ادبیات آیینی یهودیت می‌یابیم، که مجموعه ادبیات رازورانه را در اختیار نخبه‌گان

۱. یادآوری این نکته نیکوست که پدیدآورنده‌ی همین کتاب، قبلا، شیواکاوایی، در کتاب‌ها، مقاله‌ها و سخنرانی‌های گوناگون در دانشگاه‌های خارج، به گونه‌ی تطبیقی در این مورد پژوهش داشته؛ برای نمونه می‌توانید به کتاب‌های: خود زیبا، نشر سی‌گل؛ روشن‌ان سپهر اندیشه، چاپ کتاب خورشید، باوروری در آیین زرتشت، نشر ققنوس و غیره در آینه‌ی زمان، نشر نگاه، بنگرید.

نهاده است. تنها درونمایه‌ی چنین اندیشه‌هایی نهانی نیست، بلکه خود نویسندگان آن‌ها نیز نام و فردیت خویش را پنهان می‌کرده‌اند و در پس چهره‌های دینی چون انوخ، نوح، ابراهیم، موسی، باروخ، دانیال، خود را آشکار می‌نموده‌اند. این نهفتن و یگانه شدن عارفان یهود با شخصیت‌های دینی، بازشناسی تاریخی و اجتماعی جایگاه این نویسندگان و عارفان را برای ما دشوار ساخته است. این الگوی نگارش با نام‌های مستعار و با چهره‌های مشابه، در سده‌های پسینی سنت عرفانی همچنان ماندگار شد. گردش آشکار به رهروی عرفانی به مثابه راهی برای آماده سازی خویش در پذیرش سنت عرفانی، در کتاب انوخ به روشنی بیان شده. در عصر بیداری معنوی و آشفته‌گی ژرف دینی، بسیاری حلقه‌ها و گرایش‌های بدعت‌گذار در آیین یهود برآمد که برآیند کنش‌های درونی و واکنش‌های بیرونی بود. این که حلقه‌های گنوسی در پیرامون یهودیت پیش از پیدایش مسیحیت پدیدار شده‌اند، جای بحث دارد. در درون این حلقه‌ها، اندیشه‌های یزدان شناختی گوناگون که دارای پیوستگی با گرایش‌های عرفانی بوده، برآمده‌اند که هر یک دارای ویژگی درونی و ساختاری بوده‌اند و از سامان یگانه‌ای برخوردار نبوده‌اند. این حلقه‌ها و گرایش‌ها، همزمان، واژه‌ها، مفهوم‌ها و مقوله‌های عرفانی ویژه‌ای هم پدید آورده‌اند.

اصطلاح‌شناسی و تعبیرهایی چند از قبالا

در ابتدا، واژه‌ی «قبالا» به ویژه برای دلالت بر سنت عرفانی [رازورانه]، به کار نمی‌رفت. در کتاب تلمود، واژه‌ی قبالا در پاره‌های افزوده بر کتاب‌های پنجگانه [عهد عتیق، یهودیت]؛ تورات، extra-pentateuchal آمده و در ادبیات تلمودی پسینی، قبالا به مفهوم قانون [شریعت] شفاهی Oral Law نیز به کار رفته، در نوشته‌های العازار Eleazar (در نخستین دهه‌ی سده سیزدهم)؛ پاره‌های "Hilkhat ha-kisse" و "Sefer ha-shem" از کتاب 1921, Merkabah Shelemah، سنت‌های رازورانه برای اشاره به یزدان و فرشتگان، مفهوم قبالا را برگرفته‌اند. یهودا بن بارزیلیای

yudah b.Barzilai، در تفسیر خود بر سیفر یزیراه Sefer yezirah (1130)، به هنگام بحث از روح مقدس [Holy Spirit = shekhinah]، می‌گوید که پیران عرفانی «عادت داشتند این گونه حالت‌های فراحسی را به میانجی دانش قبالا، با زمزمه در خاموشی، به شاگردان و دیگر آموزگاران بازگو کنند. هم‌ی این موردها نشان از آن دارند که تا آن زمان هنوز اصطلاح «قبالا» در هیچ زمینه یا برای اشاره به مفهوم ویژه‌ای به کار نمی‌رفته است. کاربرد دقیقی و نو قبالا، برآمده از حلقه‌ی رازورانه‌ی اسحاق کور Isaac The Blind [1200] است و پس از آن هم، از سوی تمامی پیروان به همین معنای نو به کار رفته است. قبالا تنها یکی از بسیار مفهوم‌ها و اصطلاح‌هایی است که بیش از ۱۵۰۰ سال، برای اشاره به عرفان، آموزه‌های رازورانه و پیروان آن، به کار می‌رفت.

قبالا همچنین خرد نهانی [معرفت باطنی inner wisdom=hokhmah=penimit] تعبیری وام گرفته از عربی، نیز خوانده شده و قبالاها اغلب «فهمندگان» [under standing ones=maskili] با ارجاع به متن دانیال (12:10)؛ یا «تفسیرگران متن‌ها» [doreshet reshimot] به تعبیر تلمودی، «تمثیل‌گرایان»، خوانده شده‌اند. بدینسان، همزمان و همسان با محدود شدن معنای واژه‌ی قبالا به مفهوم سنت عرفانی یا رازورانه، در آغاز سده‌ی سیزدهم، واژه‌های «خرد» [معرفت = wisdom=hokhmah]؛ «راستی» [حقیقت = emet=truth] و «یاور» [اعتقاد = believe=emunah] نیز برای اشاره به حقیقت باطنی [راستی نهانی]، به کار می‌رفت.

از این رو، کاربرد گسترده‌ی: «علم حقیقت» [دانش راستی = hokhmah ha-emet] و طریقت حقیقت [راه راستی = derek ha-emet] هم جا افتاد. افزودنی است که قبالا برابر تعبیر «روشندل قرزانه»، پس از سفر خروج (3:28) نیز آمده. گاه قبالاها را «خداوندگاران دانش و بینش»:

[Gnostics=the musters of knowledg=baatei ha-yediah]

یا «دانایان» [those who know = ha-yodeim] نام داده‌اند که با نحمنیدس Nahmanides آغاز می‌شود. خود نحمنیدس هم عبارت «آنان که لطف و بخشش را می‌شناسند» [yode'ihen] را برای تبیین مفهوم قبالا، پس از کتاب جامعه: کتاب مقدس (11:9)، که در آن، لطف واژه‌ی کوتاه نوشت «خرد نهانی»:

[secret wisdom = hokhmah nistarah] است؛ پدید آورد. نویسنده کتاب روشنائی [the book of splendor = Zohar] هم اصطلاح‌هایی چون:

«کودکان باور و ایمان» [children of faith = benei meheimuta]؛

«کودکان کاخ شاهنشاهی» [children of the king's palace = de - malka]؛

«فرزانگان» [those who know wisdom = yade'ei hokhmeta]؛

«سجده‌گران» [those who know measure = yade'ei middin]؛

«بخشندگان خاک» [those who reap the field = mehazdei hakla]؛

و «آرامش‌یابندگان و آرامندگان»

[those who entered and left in peace = inon de-allu u-nefaku]

را همسان قبالا به کار گرفته است. بسیاری کوشندگان و پژوهندگان عرفان، قبالاها را «پیشوایان خدمتگزاری» [masters of service = ba'alei ha-avodah] خوانده‌اند، یعنی آنان که حقیقت [راستی] را شناخته‌اند و راه نهانی خدمت به هستی را یافته‌اند. در پاره‌ی اصلی و هسته‌ی کتاب زوهر، اصطلاح قبالا نیامده، اما در پاره‌های قرازین آن، sefer ha-tikkunim, Ra'aya Meheimna آمده است. از آغاز سده‌ی چهارده، نام و واژه‌ی قبالا کاملاً جا افتاد و در همه‌ی موارد عرفانی و متن‌های آن، به کار آمد.

نوشتار نخست

مطالعه‌ی تطبیقی در عرفان یهود و قبالا

شیوا کاویانی

شکوفایی عرفان یهود

بر خلاف زهد که در میان افراد عادی یهود رواج داشت، عرفان یهود محدود به افراد برگزیده‌یی بود که با تعالیم باطنی پیر و مرشد عرفانی آشنا بوده و به فراخور حالشان تقرب می‌یافتند. آثار عرفانی یهود عناصری را که در دیگر فرهنگ‌های عرفانی مشترک است، چنین توصیف و بیان می‌کند: انضباط معنوی، زبان نامعمول و بیان متعالی، طریقه‌های فراگیری تجربه‌ی عرفانی، رؤیت اقلیم آسمانی یا عالم سرمد، تمثیل جسمانی خدا که نشانه‌های وجود است، اشتیاق به تعالی و کمال دینی و راه‌های دستیابی بی‌واسطه به آن.

سنت اصلی عرفان یهود، آیین قبلاست. این آیین نشانگر سیر و سلوک راه مقدس زندگی است که باره‌روی بر عارف گشوده می‌شود و دربرگیرنده‌ی درونمایه‌ی یزدان‌شناسی و آفرینش‌شناسی است. مهم‌ترین سند مکتوب این آیین کتاب روشنائی^۱ Zohar است که ابتدا به زبان آرامی در اواخر قرن سیزدهم در اسپانیا نگاشته شد. این کتاب تفسیری روشنگرانه است بر تورات، بیانگر تعلیم عرفانی درباره‌ی گوهر ناشناخته یزدان، یزدانی که در غایت «نامتناهی» Einsof است و



Plate 1. Ceneda, Italy, 1753. Birkagovim: tract v. Jacob Ahran. Book: Clara bat Judah Puzosberg. Above and below the shield forming the top are the signs of the zodiac. The inscription at the top reads: "A woman of valor is a crown unto her husband." Puzosberg, 24 (32), in (61) x (82.5 cm.). Jerusalem: Michael Kaufman Collection. Photo: David Harris, Jerusalem.

1. *The Book of Splendor*

نمی‌توان هیچ سخنی در مورد او گفت. با این همه، یزدان را می‌توان با نور درون و با مراقبه از راه تابش انرژی کیهانی برآمده از افلاک (Sefirot) «سپهرها»؛ «عددها»؛ از نظر واژگان و در اصطلاح‌شناسی قبایلایی تجلیات وجود ذاتی خداوند و انسان ازلی نیز خوانده شده) شناخت.

عرفا هنگام سخن گفتن از سپهرها Sefirot، به گونه‌ی استعاره‌ای نامقید به آن اشاره می‌کنند که حتی از نظر ریخت‌شناسی جنسی نیز محدود نمی‌شود؛ تمثیل‌های زنانه از خدا که در انجیل کمیاب و در تلمود اتفاقی است، نزد ایشان توأم با تمثیل‌هایی مردانه از گوهر یزدان، همسان به کار گرفته می‌شود. عرفای یهود در مورد پیوند با خدا، بِن مایه‌ی باورشان این است که تورات - شریعت مکتوب و شفاهی - در آیین یهود عمده و اساسی است. از این رو، آنان از اندیشه‌ی ضد شریعت که فقط باور و نه قانون را کافی می‌شمارد، پرهیز می‌کنند و سنت توراتی را گسترش می‌دهند و با اسناد قدر و ارزش معنوی به باورهای آیینی که عقل قادر به بیان آن نیست، راستی [حقیقت] آن را به اثبات می‌رسانند.

دو جریان متأخر و مهم در عرفان یهود تداوم داشته است. نخستین آن، اندیشه یا حکمت قبایلایی اسحاق لوریا (۱۵۳۴-۱۵۷۲) است که بر اساس تبیین کیهان شناختی وی از شر، آفرینش با کنش خود کاستن یزدانی، آغاز یافت و سبب فیضان نور زاینده شد. بنا به این نظر، خداوند این نور را به شبکه‌ها یا صورت‌های مادی از پیش تمهید یافته، تاباند. این شبکه‌ها بس لطیف بودند، در هم شکستند و غلاف‌ها یا پوسته‌های آمیخته‌ای از خود به جای گذارند که فقط جرقه‌هایی از نور آفریننده و دگرگون شونده‌ی یزدانی را در خود داشت. پس مردمان با اجرای قانون‌های آیینی، همسان قانون‌های طبیعی، می‌توانند این جرقه‌های آسمانی را از پوسته‌هایشان آزاد کنند و شبکه‌های درهم شکسته را بازسازی نمایند و بدین سان جهان را پایدار

سازند و از شر [اناراستی] برهانند. در این روند، یزدان در پیکره‌ای ایستا پدیدار می‌شود، چنانکه گویی کارکرد انسان است که ماشیاه Messiah | مسیح | را در فراز می‌کند.

در قرن هجدهم، در جنوب لهستان و اوکراین جنبش حسیدیم سنت قبایلایی را با گرایش رادیکال، مبتنی بر اندیشه‌ی یگانگی و همگونی با خدا دگرگون کرد (که سبب برانگیختن مخالفت‌هایی علیه جنبش حسیدیم به اتهام وحدت وجود و همه خدایی Pantheism شد). از دیدگاه جنبش حسیدیم شادمانه و مجذوبانه زیستن بِن یار یگانه شدن با خدا و همگونی با اوست. پس برای راه یافتن به خدا و نقب زدن به او، نیاز به نبوغ معنوی نیست؛ بلکه دل به خدا سپردن کافی است. این گرایش سبب رشد راه و روشی نو و سنتی شورانگیز شد؛ گرچه مخالفان ادعا می‌کردند که تأکید صرف بر خودانگیختگی و تجربه‌ی شخصی و باطنی، به آسان‌گیری مناسک دینی می‌انجامد.

جنبش حسیدیم جنبشی مردمی شد که کشش دوسویه را در خود داشت. از یک سو، فروتن‌ترین فرد می‌توانست عارفانه زندگی کند. رهبران جنبش این گرایش را با عینی کردن آموزه‌هایشان، از راه روایت قصه‌ها، داستان‌ها، وعظ‌ها و زندگی اجتماعی مشترک، تشویق می‌کردند. از سوی دیگر، جنبش حسیدیم یک نخبه‌ی دینی پرورد. هر جامعه‌ی به وسیله‌ی یک صدیق Tsaddiq یا خاخام Rehe اداره می‌شد. صدیق بیانگر بُعد درونی جنبش حسیدیم بود، بُعدی که فرد به میانجی آن، نوعی عرفان متعالی را تجربه می‌کرد. از آنجا که هر جامعه یا اجتماعی صدیق خود را قدرتمندترین می‌انگاشت، پس برخی جامعه‌های حسیدی خود را از دیگر جنبش‌های حسیدی نیز جدا کردند.

به دلیل اهمیت حکمت قبایلا و اندیشه‌ی قبایلایی به مثابه سنت اصلی عرفان یهود، اینک به طور دقیق‌تر و جامع‌تر به بررسی اصطلاح‌شناسی، سیر تاریخی و درونمایه‌ی آیینی حکمت قبایلا و طریقت‌های گوناگون آن می‌پردازیم.

اصطلاح‌شناسی

مفهوم «قبایلا» در کاربرد عام و سنتی آن، دلالت بر آموزه‌ی باطنی و عرفان یهود، به ویژه عرفان خاص سده‌های میانه، از قرن دوازدهم به بعد دارد. واژه‌ی قبایلا از ریشه‌ی عبری qbl به معنای «قبول کردن» یا «پذیرفتن» گرفته شده است. در متن‌های نخستینی سده‌های میانه، قبایلا بیشتر دلالت بر «قبول کردن» و سنت قبول شده، به ویژه سنت و مسایل هلاخایی داشت. از اوایل قرن سیزدهم قبایلا اصطلاح اصلی سنت عرفانی یهود شد که به ویژه به:

۱. نوعی استنباط یزدان شناختی درباره‌ی خدا که تلفیقی از برداشت تمثیلی واقعیت و دریافت شریعت‌مدارانه‌ی زندگی دینی بود؛

۲. برای تجربه‌ی عرفانی، به یادآوری نام‌های یزدان، می‌پرداخت.

این دو سنت دارای ریشه‌های قدیمی‌ترند، اما اصطلاح قبایلا در کل عرفان یهود از قرن دوازدهم به بعد را در بر می‌گیرد. اکنون تاریخ قبایلا و جنبه‌های پدیدار شناختی آن مورد بحث قرار خواهد گرفت.

بررسی تاریخی

نخستین مدرک نگاشته شده در مورد وجود اندیشه‌ی یزدان شناسانه‌ی یهودیت از شهر پرووانس^۱، ناحیه‌ی در جنوب فرانسه، در نیمه‌ی دوم قرن دوازدهم به دست آمده است. یک گروه از نخبگان هلاخاکه با نام ابراهیم ابن داود^۲ آغاز و پس از او یعقوب ناصری^۳ و سپس موسی نحمنیدی^۴ و سرانجام شاگرد او، شلوموخ بن ابراهیم^۵ قرار دارد، برجسته‌ترین قبایلاها را تشکیل می‌دهند که تأثیر ادبی آنان بر آیین قبایلا، در مقایسه با آثار پر حجم هلاخایی‌شان، بسیار کمتر است. بی‌شک این

وضعیت، نتیجه‌ی سیاست قاطعانه‌ی آیین قبایلاست که تلاش داشت تا به عنوان یک جریان باطنی، محدود به یک گروه بسیار کوچک نخبه باشد. با این همه، در آغاز قرن سیزدهم، پرده‌ی باطن گرایی به کنار رفت. یتشاق ساگی ناهور (یتشاق کور)^۱ پسر ابراهیم بن داود^۲ به عنوان معلم و مرشد بسیاری از قبایلاها شناخته شد که از آن میان می‌توان از برادرزاده‌ی یتشاق، آشار بن داود و «عذرا»ی گرونا^۳ یاد کرد.

آنان نخستین آثار مکتوب قبایلی را پدید آوردند که در برگزیده‌ی تفسیرهایی بر رساله‌ی آفرینش‌شناسی سفر یتسیراه^۴ و سفر آفرینش در کتاب مقدس است و تبیین‌هایی منطقی نیز از درونمایه‌ی کتاب تورات پیش می‌دهند. در همان دوران، یک رساله‌ی مهم دیگر به نام کتاب روشنایی (The Book of Bahir)^۵ که استباه‌ها به نهونیا بن هار-قانه^۶، عارف قرن دوم، نسبت داده شده، در میان شاگردان یتشاق دست به دست می‌شد. اگر چه تعالیم قبایلی بیان شده در این آثار، به گونه‌ی پراکنده و مبهم عرضه شده، اما کاملاً منطقی به نظر می‌آید که این تعالیم بیانگر نظام‌های فکری پس پیچیده‌ی است که منبع آن به سده‌ها و حتی قرن‌ها پیش تعلق دارد.

در نیمه‌ی قرن سیزدهم، آثار گسترده‌تر و غنی‌تری به وسیله‌ی قبایلاهای اسپانیایی که گرایش‌های اصلی پیشینیان خود را ادامه می‌دادند، تدوین شد؛ از مهم‌ترین این افراد، عزرا بیل گروناوی^۷ و یعقوب بن ششت^۸ است. پس از شکوفایی اندیشه‌ی قبایلی در کاتالونیا، مرکز آفرینش‌های مکتوب قبایلی به کاستیل، محل شکل‌گیری و رشد رنسانس، انتقال یافت. در کاستیل، حلقه‌ای گمنام از قبایلاها، یک سلسله رساله‌های کوچک با عنوان ادبیات نظری پدید آوردند که تلفیقی میان

1. Yitshaq Sagi Nahor (Yitshaq the Blind)

2. Ashar ben David

3. "Ezra" of Gerona

4. Sefer Yetsirah

5. Sefer ha-bahir

6. Nehunya ben ha-Qanah

7. Azriel of Gerona

8. Yaaqov ben Sheshet

1. Provence

2. Avraham ben David

3. Ya aqov the Naazirite

4. Moses Nahmanides

5. Shelomoh ben Avraham Adret

ادبیات باستانی مرکابه (پیشگفتاری بر نظریه‌ی جنگ در کتاب ازقیل) و بینش عرفانی نور در عرفان نوافلاطونی بود. گروهی دیگر به بررسی مسایل یزدان شناختی شر علاقه‌مند بودند و به تبیین و توصیف ساختار «دیگر سو»، یعنی قلمرو اهریمنی می‌پرداختند. این حلقه شامل افرادی چون برادران یعقوب و یتشاق، پسران یعقوب‌ها - کوهن^۱، موشه بورگسی^۲ و تئودور ابوالعفی^۳ بودند. اما بنیادی‌ترین اندیشه‌های این مکتب‌های قبایلایی در مهم‌ترین و معروف‌ترین کتاب آیین قبایلا، یعنی کتاب Zoher (روشنایی) به صورت مجموعه‌ای از رساله‌های عرفانی آمده که در میان قبایلهای کاستیلی نخستین سال‌های ۱۲۸۰ دست به دست می‌شد. از پی آن، بین سال‌های ۱۲۸۵ و ۱۳۳۵، قبایلاها کتاب‌های بسیاری را بر اساس متن زهر ترجمه، تفسیر و اقتباس کردند که به ویژه به پذیرش این متن به مثابه کتاب مقدس خدمت بزرگی کرد.

باکشاکش میان شلومو بن ابراهیم عذرا نماینده‌ی وجه محافظه‌کار اندیشه‌ی قبایلایی که سنت‌های قدیمی را حفظ و ابقا می‌کرد و ابراهیم ابوالعفی^۴، مهم‌ترین پیشگام قبایلای رند و خوشدل، عناصر پویا و ضد شریعت که به قبایلای اخیر تعلق داشت، از سوی منسوبین قبایلای اسپانیا رد شد و این امر خود سبب رکود آشکار اندیشه‌ی قبایلایی اسپانیا در اواخر قرن چهاردهم و پانزدهم شد.

رانده شدن یهودیان از اسپانیا و پرتقال در سال ۱۴۹۲ و ۱۴۹۷، منجر به مهاجرت قبایلهای مشهور و مهم از تنگه‌ی ایبریا و رفتن به شمال آفریقا، ایتالیا و لوآن و گسترش عرفان قبایلا در آن قلمروها شد. قبایلای اسپانیایی قرن پانزدهم که متکی به کتاب زهر به مثابه کتاب مقدس بود، هر چه بیشتر و بیشتر بر اجتماعات نوینی که پس از رانده شدن یهودیان تأسیس شده بود، تأثیر می‌گذاشت و به تدریج

به عامل معنوی مهمی در زندگی یهودیان میانه‌ی سده‌ی شانزدهم تبدیل می‌گردید. محصول ادبی و متفکرانه‌ی نخستین نسل پس از مهاجرت، در خور توجه و یادآوری است؛ بسیاری از آثار برجسته و مهم قبایلایی پیش از نیمه‌ی قرن شانزدهم تدوین شد که از آن میان می‌توان کتاب منتهت یهود^۱ اثر یهودا هیأت^۲ در ایتالیا و کتاب آودات‌ها - قودش^۳ اثر میرابن گایایی^۴ در امپراطوری عثمانی را نام برد. این نسل قبایلا علاقه‌مند به حفظ و احیای سنت‌های باطنی میراث اسپانیا بودند و آثارشان نیز رنگ عارفانه داشت. به هر حال، تلاش‌هایی صورت می‌گرفت تا جارجوب‌های نظری روشنی تدوین شود که در آن، حلقه‌ی کیهانی و یزدان‌شناسی هستی تبیین شود؛ و این وظیفه را برخی قبایلهای اسپانیایی که به تدوین منظم سنت‌های باطنی می‌پرداختند، و نیز ایتالیایی‌هایی چون یوحنا آلمانو^۵ که فلسفه، علم، کیمیا و آیین قبایلا را تلفیق کرده بودند، به عهده گرفتند.

پس از تبعید و مهاجرت، یک جریان رو به رشد از گروه‌های قبایلا مهاجرت به فلسطین را شروع کردند و در آغاز قرن شانزدهم، اورشلیم تبدیل به یک مرکز مهم مطالعات قبایلایی شد؛ مشهورترین اعضای این گروه یهودا آلبوتینی^۶، یوسف ابن سایه^۷ و ابراهیم بن العارزها - لوی^۸ بودند. در آغاز سال ۱۵۴۰، روستای کوچک جلیله‌ی صفد به سرعت موقعیت برتر برای فعالیت‌های قبایلایی را کسب کرد. نزدیک به نیم قرن صفد مرکز اصلی پیشرفت‌های اساسی در تاریخ قبایلا بود. ورود دو شخصیت برجسته به نام‌های یوسف کارو^۹ و شلومو حها - لوی آلباکت^{۱۰} از ترکیه، سبب شد که تأسیس گروه‌های عرفانی تشکیل دهنده‌ی هسته‌ی فعالیت‌های عمده‌ی قبایلایی ترغیب شود. کارو، هلاخایی اصیل زمان خود، نماینده‌ی گرایش

1. Minhag Yahudah

2. Yahudah

3. Avodat ha-qodesh

4. Meir ibn Gabbai

5. Yohanan Alemanno

6. Yahudah Albotini

7. Yosef ibn Saiah

8. Avraham ben Eliezer ha-levi

9. Yosef Caro

10. Shelomoh ha-levi Alkabets

1. Yaaqov ha-Kohen

2. Mosheh of Burgos

3. Todros Abulafia

4. Avraham Abulafia

قبالایی خاصی در اسپانیا بود که اصولاً به شیوه‌های رازورانه‌ی خوابگزاری علاقمند بود. الکابت که با کارو پیش از آمدنشان به فلسطین نزدیکی زیادی داشت، از جستارهای فلسفی قبالایی مندرج در اثر داوود مسرلئون^۱ به نام «معجزات داوود» آگاهی داشت و به نظر می‌رسد که نقش عمده‌یی در انتقال اندیشه‌ی قبالایی رشد یافته به وسیله‌ی یهودیان رنسانس ایتالیا، در شهر صفد داشته است.

به هر روی، نخستین قبالای ممتاز در فلسطین موشه کوردوورو^۲ (۱۵۲۲-۱۵۷۰)، نویسنده‌ی کتاب *Parades Rinmonism* (۱۵۴۸)، جامع‌ترین متن در میان تمامی آثار پیشین قبالایی است. او اندیشه‌ی قبالای اسپانیا را با عرفان جذبه‌گرا که در اورشلیم شکوفا شده بود، به هم آمیخت. معرفی تمامی تعالیم اصلی قبالایی به شیوه‌ی نظام یافته و روشن از سوی او، به گسترش نظریه‌های وی کمک بسیاری نمود که قرن‌ها بر اندیشه‌های قبالایی اسحاق لوریا و جنبش حسیدیم تأثیر گذاشت. پیروان اصلی کوردوورو که خود از قبالاهای مشهور بودند، عبارتند از حییم ویتال^۳، الیاهو دوویداس^۴ و العازار ازقیری^۵. آنان از راه فعالیت‌های ادیبانه - به ویژه آثار اخلاقی - که برای مخاطبان وسیع مردمی تدارک می‌دیدند، به ترویج و تبلیغ آموزه‌های استاد خود می‌پرداختند.

رشد و گسترش عمده‌ی حکمت قبالایی پس از مرگ کوردوورو رخ داد؛ یعنی هنگامی که یکی از شاگردان پیشین او، اسحاق لوریا، به سرعت به هسته‌ی گروه‌هایی قبالایی در صفد رفت و در آنجا با شخصیت قدیمی خود و برخورداری از علوم غریبه و تفسیر رازورانه‌ی حکمت و آیین، نقشی سازنده ایفا کرد. آموزه‌های لوریا که عموماً شفاهی به پیروان و مریدانش منتقل می‌شد، بیشتر بر عناصری تأکید می‌کرد که پیش از این، نقش فرعی و حاشیه‌یی را در نظام قبالایی داشت. بر اساس

نظریه‌ی لوریا، حرکت اصلی در روند آفرینش، متضمن خود کاستن گوهر فراگیر یزدان و فروهستن فضایی بود که جهان می‌بایست در آن به وجود آید. این خود کاستن امکان حذف عناصر «ناراست» مندرج در گوهر یزدان را فراهم آورد تا «قلمرو مادی و جسمانی» را تشکیل دهد. این رویداد بزرگ آذرخش‌هایی روشن‌شان در پی داشت که از گوهر یزدانی برآمده بود تا جهان آفریده را برپا سازد. در همان زمانی که این آذرخش‌ها از هسته‌ی یزدانی برمی‌شد، اتفاقی مهیب روی داد و آن، از هم گسستن شبکه‌های حامل این آذرخش‌ها بود. آذرخش‌های نور یزدانی به قلمرو مادی هبوط کرد و در شبکه‌های مادی زندانی شد. وظیفه‌ی قبالا آزادسازی این آذرخش‌ها به منظور بازسازی پیکره‌ی یزدانی، یعنی انسان ازلی (*Adam qadmon*) یا آدم است.

اندیشه و نگرش لوریایی درنگ پذیرش یافت و حکمت او نیز همزمان از سوی شاگردان و مریدان کوردوورو پذیرفته شد و حتی اندیشه‌ی قبالایی او بر نظام فکری کوردوورو چیرگی یافت. با مرگ زودرس لوریا در سال ۱۵۷۲، مرید و شاگرد او، حییم ویتال نظریه‌های او را به گونه‌ی نوشتار تدوین کرد، اما گسترش آن را محدود به حلقه‌ی کوچکی از قبالاها کرد که رهبری او را پذیرفته بودند. ویتال در مقایسه با دیگر پیروان راستین لوریا، یعنی یوسف ابن تبول^۱ و موشه یوناح^۲، بسیار پرکار و پراثر بود. از آثار مشهور او می‌توان از کتاب درخت زندگی (*Ets hayyim*) یاد کرد. یک متن کاملاً متفاوت از قبالای لوریایی در سال ۱۵۹۰ توسط یسراییل ساروگ^۳، که خود را شاگرد لوریا می‌نامید، به ایتالیا آورده شد. او آثار لوریا را چه از راه گفتار و چه از راه نوشتار، در میان پیروان قبالاهای کوردوورو گسترش می‌داد. مهم‌ترین هم‌تراز ساروگ در تفسیر اندیشه‌های لوریایی، مناهیم آذریاه فائوی^۴ است. موفقیت ساروگ

1. Yousef Ibn Tabout

2. Moushe Yonah

3. Yisrael Sarug

4. Menahem Azaryah of Pan

1. David Messer Leon

2. Mosheh Cordovero

3. Hayyim Vital

4. Eliyahu de Vidas

5. Elazar Azikri

به دلیل تفسیرهای خود او یا پیروش ابراهیم هررا^۱ بود که فلسفه‌ی نوافلاطونی را در کتاب‌هایش به نام *Shu ar hu-Shamayim* و *Beit Elohim* به کار گرفته بود. هم اندیشه‌های نوافلاطونی و هم دیدگاه ذره‌گرایی قبایلایی لوریا در نوشته‌های یکی دیگر از پیروان ساروگ، یعنی یوسف شلموچ دلمدیگو کاندیایی^۲، نیز آمده است.

در سده‌ی هفدهم میان طرفداران برداشت حییم ویتال از اندیشه‌ی قبایلایی و طرفداران ساروگ برخورد در گرفت. از میان قبالاها، دیدگاه ویتال در نوشتار و نظریه‌های شموئیل ویتال، میرپوپر^۳ و یعقوب تسماح^۴ برجسته می‌نمود.

در سده‌های بعدی گواه رشد و گسترش آمیزه‌های از تعالیم کوردوورا و لوریا هستیم. حکمت پیروان عارف مسیحی قرن هفدهم شابتای تسوی^۵ بیشتر زیر تأثیر طرز فکر ساروگ قرار داشت؛ حکمت عرفانی حسیدیم لهستان در قرن هجدهم برخی نظریه‌های کوردوورو، مثلاً نظریه‌ی عابد را، زمانی که اندیشه‌ی قبایلایی لوریا در ارائه‌ی پاسخ‌های مناسب در مانده بود، به مثابه نوعی برابر نهاد عرضه کرد.

برخی شخصیت‌های اصلی عرفان سده‌ی هجدهم قبالا نامیده می‌شدند که از آن میان می‌توان از الیاحوین شلموچ ذالمان^۶ (۱۷۲۰-۱۷۹۷) و یعقوب امیدن^۷ (۱۶۹۷-۱۷۷۶) یاد کرد که سنت لوریایی را با حذف برخی آموزه‌ها ادامه دادند. در سده‌ی نوزدهم، بررسی‌های اصلی منتظم دیدگاه لوریایی به وسیله‌ی یتشاق آیزیک‌هاور^۸ و شلموچ الیاشار^۹ انجام شد و جریان حاکم قبایلای دوره‌ی معاصر در محافل آکادمیک سنتی، نظام فکری لوریاست. این آموزه‌ها بر اساس تفسیرهایی آموزش داده می‌شود که از سوی موشه حییم لوزاتو، الیاحو بن شلموچ ذالمان،

حایاد، یعنی جنبش حسیدی لوباوویچ^۱ و قبالاهای سفاردی بیت‌ال [آکادمی]^۲ اورشلیم ارائه شده است. ابراهیم یتشاق کوک^۳ (۱۸۶۵-۱۹۳۵) تفسیری عرفانی و وحدت وجودی از آیین قبالا عرضه کرد و تلاش داشت تا توضیح دهد که دنیاگرایی بسیاری از یهودیان معاصر، جزئی از طرح گسترده‌تر کمال‌یابی عرفانی است؛ اندیشه‌های او تأثیر بسیار بر یهودیان به جا گذاشت.

قبالای مسیحی

اگر چه قبالا نوعی گرایش باطنی و تفسیر رازورانه‌ی شریعت (*Sitre tora*) و ویژه‌ی یهودیان بود، با این همه، راه خود را در اندیشه‌ی مسیحی نیز باز کرد. برای پدید آوردن اندیشه‌ی قبالای مسیحی، افرادی چون ابنر بورگسی (آلفونسو دو والا دولید)^۴ که در ابتدای سده‌ی چهاردهم می‌زیست، پائولوس دو هردياشکه در نیمه‌ی سده‌ی پانزدهم زندگی می‌کرد، و فلايوس میتراوات^۵ که شخصیتی بسیار تأثیرگذار بود، نخستین گام‌ها را برداشتند. یک آموزگار اومانیت مسیحی ایتالیایی سده‌ی پانزدهم به نام پیکو دلامیراندولا^۶، بسیاری از متن‌های قبایلایی را به لاتین ترجمه کرد. ترجمه‌های او مهم‌ترین منبع استفاده‌ی پیکو در نوشتن رساله‌ای شد که نخستین متن قبایلایی پدید آمده به وسیله‌ی یک مسیحی بود. اگر چه پیکو معرف این جریان نو اندیشه‌ی مسیحی به شمار می‌آمد، اما رساله‌ها و مقالات گسترده‌یی درباره‌ی اندیشه‌ی قبایلایی ننوشت، اما آن را به مثابه یزدان‌شناسی باستانی یهود ارائه کرد که به طرز مبهم برگرایش‌های مسیحی چیرگی دارد. او حکمت قبالا را به دو جریان، یعنی بُعد فرازین و بُعد فرودین جادوی اهریمنی تقسیم کرد.

در کنار این تفسیرهای جادویی و مسیحی از متن‌های قبالا، که بیشتر نتیجه‌ی

- | | | |
|--|-------------------------|-------------------------|
| 1. Lubavitch | 2. Beit El Academy | 3. Avraham Yitshaq Kook |
| 4. Abner of Burgos (Alfonso de Valladolid) | | 5. Paulus de Heredia |
| 6. Flavius Mithridates | 7. Pico della Mirandola | |

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------------|
| 1. Avraham Herrera | 2. Yosef Shelomoh delmedigo of Kandia |
| 3. Meir Popper | 4. Yaaqov Tsemah |
| 5. Shabbetai Tsevi | |
| 6. Eliyahu ben Shelomoh Zalman | 7. Yaaqov Emiden |
| 8. Yitshaq Eiziq Haver | 9. Shelomoh Elyashar |

ترجمه‌های بازگون آثار میترادات بود، پیکو اندیشه و حکمت قبلائی را از دید فلسفی، با به کارگیری منابع فلسفی نوافلاطونی که پیش تر به وسیله دوستش مارسیلیو فیسینو^۱ به لاتین بازگردانده شده بود، و همچنین منابع زرتشتی و کلدانی، تفسیر کرد. این سه نوع دریافت از آیین قبالا بر دیدگاه‌های گسترش یافته‌ی پیروان پیکو تأثیر به سزایی داشت. یوهان روشلین^۲ که حکمت قبالا را با منش و روش پیکو آموخت، در کتاب خود به نام *فرزانگی قبالایی* *De arte cabbalistica* نخستین تفسیرهای مدون قبلائی مسیحی را به مردمان اروپا عرضه کرد. در آغاز سده‌ی پانزدهم عارفانی چون اجیدیو دو ویتربو^۳ و فرانسیسکو جورجیو^۴ دیدگاه‌های مسیحی و فلسفی قبلائی را در رساله‌هایی معتبر گسترش دادند. تأویل جادویی از قبالا در کتاب *فلسفه‌ی علوم غریبه* (*De Oculta Phillosophia*) اثر هنری کورنلیوس اگرپانتشایم^۵، به اوج تحول خود رسید. اندیشه‌ی قبالا از راه نوشتارهای این نویسندگان ایتالیایی و آلمانی و نیز آثار هنری دورر^۶ به ادبیات و هنر انگلیس و فرانسه در نیمه‌ی دوم قرن شانزدهم وارد شد.

در قرن هفدهم کتاب *Cabala denudata* که کتاب موجزی از ترجمه‌های متن‌های مشهور قبلائی بود، به گونه‌ی گسترده مورد مطالعه‌ی روشنفکران اروپایی قرار گرفت و برای مدتی طولانی توأم با کتاب *Aris Cabalisticae* اثر پیشین جان پیستوریوس^۷، به مثابه منبع اصلی و تأثیرگذار باطن‌گرایی یهود بر اندیشه‌ی اروپایی شد. فیلسوفانی نوافلاطونی چون لایب‌نیتس و کمبریج در قرن هفدهم و نویسندگانی مانند لسینگ، امانوئل سودنهورگ^۸، ویلیام بلیک^۹ در همان سده، اندیشه‌های قبلائی را دریافتند. گروه‌های باطنی شکوفا شده در سده‌ی هجدهم

اروپای مرکزی نیز از تفکر قبلائی شاباتایی تأثیر بسیار برگرفتند.

چیرگی اندیشه‌ی قبلائی زهری، به ویژه در آثار عارف سده‌ی نوزدهم، اچ. پی. بلاواتسکی^۱، هویداست. در سده‌ی بیستم ردپای حکمت قبلائی را می‌توان در ادبیات تخیلی و شعرهای فرانتس کافکا، یوان گل^۲، خورخه لویس بورخس و فلسفه‌ی نقد فرهنگی والتر بنیامین و ادبیات انتقادی هارولد بلوم^۳ و ژاک دریدا^۴ یافت.

بررسی پدیدارشناختی

در گستره‌ی تاریخ طولانی آیین قبالا، پیروان آن طیف گوناگونی از آموزه‌های حکمت عرفانی، دستگاه‌های تمثیلی و روش‌های تأویل متن را گسترش دادند که برخی از آن‌ها متضاد و متناقض‌نمایی نمود.

الف) *حکمت قبلائی*: در متن‌های تلمود و میدرش از دو صفت عمده، یعنی صفت رحمت (*Middat ha-rahamim*) و صفت خشم (*Middat ha-din*) سخن رفته است. به باور یهودیان این صفت‌ها دارای تعادلی پویا هستند و در آفرینش عالم و فرمانروایی بر آن دخیل‌اند. در متن‌های دیگر ده کلمه (*Logoi*)ی آفریننده (به عبری: *Ma'amarot*) در پیوند با این ویژگی‌ها آمده است. به هر حال، هیچ نوع حکمت یهودی نظام‌یافته و تفصیلی، پیش از نگارش آثار قبلائی در اوایل سده‌ی سیزدهم، بر جای نمانده بود. بیشتر قبالاها الوهیت را دارای دو بُعد می‌دانستند: ۱. بُعد متعالی ذاتی و باطنی یا نامتناهی (*Einsof*) که گاهی آن را با اصطلاح‌های وام گرفته از فلسفه‌ی نوافلاطونی و زمانی به میانجی مفهوم‌های انسان‌شناختی توصیف می‌کردند؛ ۲. بُعد افلاکی که از ذات و باطن الوهیت سرچشمه می‌گیرد و شامل ده

1. Marsilio Ficino

2. Johannes Reuchlin

3. Egidio de Viterbo

4. Francesco Giorgio

5. Henri Cornelius Agrippansteim

6. Durer

7. John Pistorius

8. Emanuel Swedenborg

9. William Blake

1. H.P. Blavatsky

2. Yvan Goll

3. Harold Bloom

4. Jacques Derrida

وجه است که زیر عنوان صفت‌ها (Middot)، قدرت‌ها (Kohot) و سپهرها (Sefirot) آمده است. تصور می‌شد این نیروهای یزدانی در هیأت انسان فراطبیعی یا درخت، تجسم می‌یابد که همزمان یزدان در دو سیمای ظاهر و باطن است. قبالاها در مورد این فلک‌ها [سپهرها] و مرتبه‌های آن اختلاف داشتند. در متن‌های پسینی لوریایی از یک فلک اضافی بحث شده که «معرفت» (Daat) خوانده شده و بین فلک سوم و دوم واقع شده و نقش مشابه تعادل بخشی میان دو قطب برتر را ایفا می‌کند.

دو باور اصلی درباره‌ی ماهیت فلک‌ها در میان قبالاها وجود داشته است. دیدگاهی که در متن اصلی کتاب زُهر (روشنایی) آمده و قبالاها‌ی مشهور به آن باور داشتند، این است که فلک‌ها سازنده‌ی گوهر یزدانی هستند و از این رو، دارای ماهیت یزدانی‌اند. از ابتدای قرن چهاردهم برخی از قبالاها سپهرها را همچون سفینه‌ها یا شبکه‌هایی می‌انگاشتند که از سوی یزدان آفریده شده‌اند و دارای آذرخش‌های یزدانی‌اند؛ بَن مایه‌هایی که یزدان با آن‌ها جهان را آفریده و بر آن فرمان می‌راند. موشه کور دوورو این دو دیدگاه را ترکیب کرد و ادعا نمود که فلک‌های [سپهرهای] یزدانی نهفته در فلک‌های پدیداری‌اند ظاهری است که دومی نقش سفینه‌های نخستین را ایفا می‌کند؛ این دیدگاه بر اندیشه‌ی قبالایی متأخر چیره شد. اندیشه‌ی قبالای لوریایی نیز باز نمونی از قلمرو یزدانی را بر اساس پنج هیأت شکلی (Partsufim) گسترش داد که هر یک از ده فلک تشکیل می‌شد. در سده‌های میانه هم تلاش‌هایی برای تفسیر فلک‌ها به مثابه تمثیل قوای معنوی انسانی صورت گرفت و این گرایش از طرف پیران و قبالاها‌ی حسیدی سده‌ی هجدهم اصلاح و تقویت شد.

کیهان‌شناسی قبالایی به وجود چهار عالم یا قلمرو وجودی باور داشت:

فلک‌ها، که عالم تجلیات (Olam ha-atsilut) خوانده می‌شود؛ عالم آفرینش (Olam ha-beriah) که شامل ازابه‌ی یزدانی و فرشتگان فرازین است؛ عالم صورت (Olam ha-yetsirah) که عالم فرشتگان است؛ و عالم کُنش (Olam ha-asiyyah) یا عالم مادی و خاکی. برخی قبالاها با تأثیر پذیرفتن از عرفا،

گونه‌ای تقسیم‌بندی پنجگانه را یادآور شده‌اند که در برگیرنده‌ی عالم مُثُل (Olam ha-demut) هم هست.

ب) *طریقه‌های عرفان در آیین قبلا*: پس از میانه‌ی سده‌ی سیزدهم، قبالاها سلسله مقالاتی را پدید آوردند که راه و روش‌های طریقه‌های دستیابی به تجربه‌های وجدآمیز را مورد بحث قرار می‌داد و تجربه‌هایی این گونه را توصیف می‌کرد. مهم‌ترین نماینده‌ی این گرایش ابراهیم ابوالعفی (۱۲۴۰-۱۲۹۱) بود. او در میان آثار بسیاری که هنوز هم بیشتر به صورت دست‌نوشته است، بیشتر به روش‌های پیچیده‌ی وحدت با عقلِ فعال یا یزدان، از راه یاد کردن از نام‌های یزدانی همراه با شیوه‌های تنفس و مراقبه و نیز تمرین‌های عملی توجه دارد. برخی از راه و روش‌های عرفانی ابوالعفی در هماهنگی با طریقت استادان جنبش حسیدی اشکنازی بود؛ امکان دارد که ابوالعفی نیز زیر تأثیر شیوه‌های یوگا و آیین‌های رازورانه [عرفانی] هندی-ایرانی و تصوف اسلامی بوده باشد.

نوشتار دوم

گرایش‌های فکری
عرفان یهود

پروفسور گریشوم گ. شولم

درباره‌ی نویسنده

گرشوم گرهارد شولم^۱، عالم یهودی و نویسنده پیشگام برجسته‌ی عرفان یهود و قبالاست که در خانواده‌ای یهود-آلمانی در برلین متولد شد و در سن نوجوانی به جنبش طرفدار یهود پیوست. این امر سبب شد که او ادراکی راستین از تمامی سنت‌های فرهنگی، دینی و تاریخی یهودیت فراگیرد و بعدها زندگی خود را در خدمت آموزش و تفسیر این برداشت‌ها نماید. او دانش واقع‌بینانه و کامل خود از زبان و فرهنگ عبری و نیز منابع یهود را با تأثیر پذیرفتن از و دوستی با افرادی چون اچ. ان. بیالیک^۲، و.اس. وای. آگنون^۳، اس. زد. روباشو^۴ و دیگران که از محافل فرهنگ سنتی یهود در اروپای شرقی آمده و در جنگ اول جهانی و پس از آن، در آلمان اقامت گزیده بودند، فراگرفت. شولم در دانشگاه‌های برلین، ینا، برن و مونیخ درس خوانده، اما رشته‌ی درسی خود را از ریاضیات و فلسفه به زبان‌های شرقی تغییر داد و رساله‌ی دکترای خود را که ترجمه و تفسیری بود از *Sefer ha-bahir*، قدیمی‌ترین متن قبالایی و یکی از مشکل‌ترین و مبهم‌ترین متون، در سال ۱۹۲۲ به پایان برد. کتاب

1. Scholem, Gershom Gerhard (1897-)

2. Bialik, H.N.

3. Agnon, S.Y.

4. Rubashov(Shazar), S.Z.



PLATE 2. Mahzor, Mishor, 1751. Bridegroom: Moses Caenino. Bride: Dvora Rachel bat David Abudraham. The text of the *Kerubbim* appears on the right, the text of the *Shema* on the left. Three of the miniature depict scenes of *ayman* (Deborah, Judith, and Esther). The fourth shows Joseph repelling Potiphar's wife. The sign of the zodiac decorates the margin. Parchment, 37 x 31 cm. (15.8 x 12.2 in.). Jerusalem, Michael Kaufman Collection. Photo David Harris, Jerusalem.

روشنایی *Das Buch Bahir* (۱۹۲۳) که بعدها بسیاری جستارها و آثار دیگر نیز در پی آن پدید آمد و در نتیجه‌ی آن، تاریخ قبالا که تا آن زمان به سبب ناآگاهی و پیش‌فرض‌های عقلایی یا احساسات‌رمانتیک، سوءتعبیر شده و نادرست ارائه گردیده بود، همچون شالوده‌ی آموزه‌ای منضبط بنیاد گرفت و آموزش آن بر پایه‌ی زبان شناختی ژرف‌نگرانه استوار شد. شولم در سال ۱۹۲۳ به دانشگاه عبری اورشلیم پیوست و به عنوان یک آزادیخواه در دانشگاه و کتابخانه‌ی ملی (۱۹۲۳-۱۹۲۷)، در مقام سخنور (از سال ۱۹۲۵) و در سمت استاد درس عرفان یهود و قبالا (۱۹۳۳-۱۹۶۵) خدمت کرده است. پژوهش‌های او در برگیرنده‌ی مطالعات زبان‌شناختی، کتاب‌شناختی و قتی (به انضمام کشف بسیاری از دست‌نوشته‌های ناشناخته و چاپ متن‌ها و دست‌نوشته‌ها) و توشترهای استدلالی قیاسی است. پژوهش‌های نوع اول شامل کتاب‌های چاپ شده و مقاله‌های بسیار در مجله‌هایی چون *Sefunot*, *Kirjath Sepher* و دیگر مجله‌های علمی است. در میان گروه مطالعاتی دوم می‌توان از کتاب‌های زیر نام برد:

Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition;

Ursprung und Anfaenge der Kabala

شولم پس از جنگ دوم جهانی عضو رسمی کنفرانس‌های سالیانه‌ی اورائونس در آسکونای سوییس شد. بسیاری از مقاله‌های خوانده شده در این کنفرانس‌ها و نیز جستارها، رساله‌ها و سخنرانی‌های دیگر او در چند جلد (با عنوان قبالا و تمثیل‌گرایی آن) گرد آمده و خدمت بزرگی به شناخت و فهم بهتر تاریخ عرفان یهود در میان غیر یهودیان و تثبیت مقام بین‌المللی او در جهان علم و پژوهش کرده است. او با درهم آمیختن تحلیل سخت‌کوشانه، بینش فلسفی و فهم تاریخی ژرفش، معیارهای تازه‌ی فراهم آورده و دیدگاه‌های نوی به پژوهش در آیین یهود و قبالا افزوده و علاوه بر آن، ارزیابی‌های تازه‌ای از بسیاری پدیدارها و جنبش‌های تاریخی و دینی پیش‌گزارده است. کتاب‌شناسی آثار او در کتابی با عنوان: جشن‌نامه‌ی گرشوم

شولم [۱۹۶۷] چاپ شده و بیش از ۵۰۰ عنوان را در برمی‌گیرد.

Studies in Mysticism and Religion

Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday (1967)

شولم از بسیاری بنیادهای آکادمیک و پژوهشی درجه‌های افتخاری دریافت کرده و جایزه‌ها و امتیازهای بسیاری را از آن خود ساخته. تا پیش از مرگ نیز در آمریکا به سر می‌برد و به تدریس در دانشگاه‌ها می‌پرداخت.

ویژگی‌های کلی عرفان یهود

(۱)

هدف از این رساله، توصیف و تحلیل برخی گرایش‌های اساسی در عرفان یهود است. البته چندان امیدوار نیستم که بتوانم در زمانی چنین محدود، به مقوله‌یی چنان گسترده، یعنی عرفان یهود، و همزمان به موضوعی وسیع‌تر و کلی‌تر که در حلقه‌ی تاریخ دین یهود گنجانده شده، یعنی آیین قبلا و جنبش حسیدیم، بپردازیم. روشن است که بیشتر شما چیزهایی درباره‌ی این دو جنبه‌ی دین یهود شنیده‌اید. در مورد اهمیت مسأله همواره پژوهندگان و دانشمندان یهودی تضاد و یتیز داشته‌اند و عقیده‌ی افراد بارها تغییر کرده است؛ این تغییر عقیده میان دو قطب، انتقاد دشمنانه و محکوم کردن از سویی، و ستایش و دفاع شورانگیز از سوی دیگر، در نوسان توده است. به هر حال، این برخوردها، نه چندان بر دانش مادر باره‌ی ماهیت راستین معرفت عرفانی افزوده است و نه به ما توان داوری بی طرفانه نسبت به نقشی که این معرفت در تاریخ یهود داشته و خواهد داشت، یا درباره‌ی اهمیت فهم راستین یهودیت داده است.

افزودن این نکته بجاست که طرح مسأله‌ی عرفان یهود یا بخشی از آن، به گونه‌ای که تاکنون سنجیده شده، سبب بدفهمی و ارائه‌ی نادرست موضوع مورد بحث گردیده است. پژوهندگان بزرگ یهودی سده‌ی گذشته که هنوز هم در روزگار ما

ترجمه‌یی که از نظر خوانندگان می‌گذرد، فصلی است از کتاب:

Major Trends in Jewish Mysticism

با عنوان «General Characteristics of Jewish Mysticism»

که در سال‌های (1974, 1961, 1954, 1941) به چاپ رسیده است.

برداشتشان از تاریخ یهود تأثیرگذار است. کسانی چون گرتس^۱، زونز^۲، گایگر^۳، لوزاتو^۴ و اشتاین اشنایدر^۵، رغبت چندانی برای برخورد معتدلانه با جنبش فکری قبالا نداشته‌اند. قبالا، که در نظر آنها هم‌زمان هم غریب می‌نمود و هم ناخوش آیند، خلاصه‌یی بود از همه چیزهای متضاد با اندیشه‌ی آن‌ها و نگرشی که امید داشتند در یهودیت امروزی چیره شود. یگانه شدن نیروها و گرایش‌های گوناگون، به نظر آنان، گمراهی از راه شریعت به شمار می‌آمد و به هنگام رد راه‌های دیگر، چیرگی با آن یهودیتی بود که به گفته‌ی اشتاین اشنایدر، وظیفه‌ی اصلی خود را خروج منزله از دنیا می‌دانست. این پژوهندگان با نگرستن به نقش ویژه‌ی عرفان در تاریخ یهود، عقیده‌ی منفی نسبت به آن ابراز می‌دارند. ما به خوبی آگاهیم که رویکرد آنان به مسأله، که با نگرش پژوهشگر راستین فاصله دارد، در واقع موضع مبارزه‌جویی است که فعالانه با دشمنی که هنوز هم سرشار از قدرت و نیروی زندگی است، درمی‌آمیزد؛ و دشمن مورد بحث، جنبش حسیدی است؛ اما دشمنی چه‌ها که نمی‌کند! ما بایستی سپاسگزار آن هواخواهان انتقادی اولیه‌ی باشیم که گرچه داوری و حس ارزشگذاری آنان متأثر از پیش داوری‌شان بوده و دچار کژاندیشی شده‌اند، با این همه، بینایی لازم و دقیق برای مشاهدی عوامل مهم و مشخص را، داشته‌اند. بیشتر وقت‌ها

هم بر حق بوده‌اند، اما نه به دلایلی که خود ارائه کرده‌اند. واقعیت آنست که با مطالعہ‌ی آثار این منتقدان، شگفت‌انگیزترین مسأله‌یی که نمایان می‌شود، نبود یا کمبود دانش دقیق درباره‌ی منابع و موضوع‌هایی است که این گروه در بسیاری موارد، جسورانه به داوری درباره‌ی آن پرداخته‌اند.

این مایه‌ی سرفرازی پژوهشگر یهودی نیست که آثار نویسندگانی که به درستی از موضوع آگاهند، هرگز به چاپ نرسید و گاه حتی گزارش هم نشد، چرا که معمولاً کسی به این کار علاقه و توجه نشان نداده است، همچنین مایه‌ی خشنودی نیست که بیشتر اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی که بینش راستین نسبت به جهان‌بینی قبالایی داشته‌اند، ناگشوده ماند؛ همان‌گونه که با تأثیرگذاری عقل‌گرایی یهودیت سده‌ی نوزده نیز این نگرش‌ها در بوتۀ فراموشی ماند و تنها حلقه‌ای عرفانی، مانند آرتور ادوارد ویت انگلیسی معاصر و فرانتس یوزف مولیتور آلمانی سده‌ی گذشته، از سوی پژوهشگران مسیحی تبیین و تفسیر شد. مایه‌ی افسوس و ناخوشندگی است که ادراک دقیق فلسفی و دریافت این پژوهندگان هم کارآیی خود را از دست داد، چرا که از هر نوع حس انتقادی نسبت به داده‌های زبان‌شناختی و تاریخی در این زمینه به دور بود و از این رو، هنگام درآویختن یا دشواری‌های پیش آمده در مورد واقعیت‌های موجود، پژوهندگان از بازگشایی آن‌ها درماندند.

نتیجۀ منطقی و روشن این ستیزه‌جویی پژوهشگران بزرگ یهودی آن بود که با وانهادن این بخش از دین یهود از سوی پشتیبانان رسمی و قانونی، تمامی فرقدهای ریاکار و خام‌اندیش به آن روی آوردند و آن را ملک مطلق خود دانستند. از بدفهمی‌ها و سوء تفسیرهای آشکار فردی به نام آلفونس لویی کسسانت^۱ که با نام مستعار الیفاس لوی^۲ برای خود آوازه و شهرتی کسب کرد، گرفته تا ریاکاری‌های

۱. Graetz هاینریش (۱۸۱۷-۱۸۹۱)، تاریخ یهودی آلمانی، تاریخ تاریخ مفعول یهود (۱۸۵۳-۱۸۷۰) [م].

2. Zunz.

۳. Geiger آبراهام (۱۸۱۰-۱۸۷۴)، خاخام و مستشرق آلمانی، متبحر در زبان سامی و از پیشگامان اصلاح مذهبی یهود آلمان [م].

۴. Iliazatto، شموئل داوود (۱۸۰۰-۱۸۶۵)، معروف به شافل، نویسنده‌ی یهود ایتالیایی. در سن ۱۴ سالگی با تبویغ خاص خرد نقشه‌ی احیای ملت خود را طرح ریخت. به مقام اسنادی در کالج رینی رسید. با آن‌که برخوردش بیشتر جنبه‌ی احساسی و ضدفلسفی داشت، اما گرایشی علمی به دین و تاریخ یهود نیز از خود نشان می‌داد او شاعر هم بود و شاعری با مضمون‌های ملی که به عنوان استاد سبک عبری شناخته شد. [م].

5. Steinschneider

(۲)

از آنجا که عرفان یهود موضوع بحث این بخش از کتاب است، پس نخستین پرستی‌ها چنین خواهد بود: عرفان یهود چیست؟ از این اصطلاح به طور دقیق چه معنایی مراد می‌شود؟ آیا چنین مقوله‌یی هستی دارد، و اگر هست، چه چیز متمایز کننده‌ی آن از دیگر تجربه‌های عرفانی است؟ برای آن که توانایی پاسخگویی به این پرسش‌ها را، حتی در حد ناکامل آن باشیم، ضروری است که آنچه در کل در مورد عرفان می‌دانیم، به یاد آوریم. در نظر ندارم که مسأله‌یی با درونمایه‌ی تازه رده ادبیات گسترده‌ی این موضوع در نیم قرن گذشته، بیافزایم؛ برخی از شما ممکن است آثار درخشانی را که اولین آندره‌هیل^۱ و دکتر روفوز جونز^۲ پیرامون این مسأله نگاشته‌اند، خوانده باشید. هدفم تنها آن است که بازمانده‌ی نوشتارهایی را که برای هدف خود مهم می‌شمارم، از دم تیغ جدال‌های مابعد طبیعی و تاریخی آشتی‌ناپذیر که در جریان سده‌ی گذشته طرح و بحث شده، برهانم.

مسأله‌ی پیچیده آن است که، گرچه در مورد بن‌پارهای سازنده‌ی پدیدارهایی که فلسفه و تاریخ‌دان نام عرفان به آن داده، ایهامی وجود ندارد، با این همه، همان قدر تعریف‌های گوناگون هست که نویسندگان بی‌شمار^۳ و این درست است که برخی از تعریف‌ها بیشتر به مبهم کردن موضوع انجامیده تا روشن کردن آن. برداشت‌های گمراه کننده را که نتیجه‌ی این تعریف‌هاست، می‌توان از ورای فهرست جالبی با عنوان «شناخت عرفان و تعریف‌های گوناگون آن»، دریافت که به صورت ضمیمه‌ای بر سخنرانی دکتر اینگه^۴ درباره‌ی «عرفان مسیحی» تدوین شده است.

بررسی دقیق برخی از این تعریف‌ها که از اعتبار ویژه‌ی برخوردارند، می‌تواند نقطه‌ی آغاز درستی برای پژوهش ما باشد.

دکتر روفوز جونز، در اثر درخشان خود به نام *جستارهایی درباره‌ی آیین*

بسیاری گوناگون آلیستر کراولی^۱ و پیروانش، نوشتارهایی خیال‌بافانه و نامفهوم پدید آمد که مدعی تفسیرهای واقع‌بینانه‌ی آیین قبالا بود. زمان آن فرا رسیده که به این قلمرو تاریک مانده، پرتو روشنی بیافکنیم و معیارهای روشن و دقیق پژوهش تاریخی را برای بازکاوی آن به کار گیریم؛ و این همان وظیفه‌یی است که من به عهده گرفته‌ام و در گفتاری که در پی می‌آید، کوشش می‌کنم تا چشم اندازی روشن از داده‌های برآمده از پرتوافکنی بر این زمینه‌ی تاریک را ارائه دهم.

نبایستی یادآور شوم که آن چه در صدد بیانش هستم، در اصل چیزی نیست جز طرح موجز ساختار اصلی اندیشه‌ی عرفانی، آن گونه که خود را در آثار باستانی عرفان یهود نموده است؛ البته بیشتر وقت‌ها کوشش شده تا این طرح به روشی مبهم بیان نشود و دستیابی به معنای آن، برای ذهن‌های معاصر چندان مشکل نگردد. روشن است که ارائه‌ی چکیده‌یی از موضوع، بی آنکه همزمان تلاش در تبیین معنای آن شود، ناممکن می‌نماید. جمع‌بندی و بررسی جنبشی آیینی - عرفانی با پیشینه‌ای چند سده‌ای، در چند فصل یک کتاب، وظیفه‌ی بس دشوار است. تاریخ نگار در تلاش خود برای بیان موضوعی چنین حساس، یعنی آیین قبالا، باید این پرسش بایرن^۲ را فراروی خود داشته باشد که: «چه کسی تبیین را بیان خواهد کرد؟» گزیده‌ها و کوتاه‌نوشت‌ها نیز به نوبه‌ی خود، نیاز به نوعی تفسیر و حتی تا حدی ارزیابی موضوعی دارد. به سخنی دیگر، آن چه که قصد بیان آن را دارم، ارزیابی نقادانه‌یی است که در برگزیده‌ی آن بینش فلسفی ویژه‌ای است که با بافت زندگی تاریخی یهود همساز بوده و به باور من تا امروز نیز پویا و زنده مانده است.

۱. Aleister Crowley (۱۸۷۵-۱۹۴۷) نویسنده و دین‌شناس آمریکایی که معروف‌ترین کتابش جادو (Magick) نام دارد [م].

۲. Byron یا بایرون، شهرت فارسی جورج گوردن نائل بایرون ملقب به شمیم بایرون (۱۷۸۸-۱۸۲۴)، شاعر رمانتیک انگلیسی؛ او هنگام تولد لنگ بود و تندخو، در سال ۱۷۹۸ لقب بایرون را به ثروت برد. هجاگو، شاعر غنایی، داستانسر و... از آثار معروف او دون ژوان، قابیل و چایلد هرلد است [م].

عرفانی، موضوع را این گونه تعریف می‌کند: «من کلامی را به کار می‌گیرم که بیانگر آیینی است که تأکیدش بر بیداری بی‌میانجی نسبت به پیوند با یزدان، یعنی آگاهی باطنی و بی‌واسطه یا اشراق باشد؛ و این آیین همانا دین در حساس‌ترین، زنده‌ترین و نازک‌ترین مرتبه‌اش است.» توماس آکویناس^۱، عرفان را به طور موجز علم به خدا از طریق تجربه *Cognitio dei Experimentalis*، تعریف می‌کند. او نیز مانند بسیاری از عرفان پیش و پس از خود، به هنگام اشاره به عرفان، بر گفتار یکی از مزامیر تکیه می‌کند: «بچشید و ببینید که خداوند نیکوست.»^۲ این همان چشیدن و دیدنی است که صرف نظر از این که تا چه حد معنوی باشد، عارف اصیل آرزومند آن است. در آمدن به این مرحله و دستیابی به این تجربه‌ی درونی و اشراقی تنها از راه پیوند بی‌میانجی با یزدان، شدنی است. این که چه چیز گوهر این تجربه را تشکیل می‌دهد و چگونه می‌توان آن را به طور دقیق توصیف کرد، همان راز بزرگی است که خود عرفا نیز، نه چندان کمتر از تاریخ نگاران، تلاش در بازگشایی آن داشته‌اند.

باید یادآور شد که این تجربه‌ی شخصی که پژوهش و بازگشایی نظام یافته‌ی آن وظیفه‌ی هر نوع نظریه‌پردازی عرفانی است، دارای ماهیتی متناقض نما و شطح‌آمیز است. بی‌شک در مورد هر آن پژوهشی درست می‌نماید که چنین تجربه‌هایی را نه با واژه‌ها، و شاید در جایی که واژه‌ها یاری نکنند، با خود عمل تبیین کند. چه نوع پیوند بی‌واسطه‌ای ممکن است میان آفریدگار و آفریده، میان بیکران و کرانمند وجود داشته باشد؛ و چگونه واژه‌ها توانایی تبیین تجربه‌ای را دارند که هیچ نمونه‌ی عینی برای آن در این جهان کرانمند انسانی وجود ندارد؟ با این همه، استنتاج این که تناقض مندرج در گوهر تجربه‌ی عرفانی، دلالت بر ناخردمشتی گوهری آن دارد،

داوری درستی نیست و سطحی می‌نماید. خردمندانه‌تر آن است که فرض کنیم جهان معنوی عارف را می‌توان با واژگانی همگون با دانش خردمندان، تنها به یاری شطح بیان کرد. در میان روان‌شناسان، جی. استراتون^۱ در کتاب خود به نام روان‌شناسی زندگی دینی (۱۹۱۱)، تأکید ویژه‌ای بر این تناقض ذاتی اندیشه و زندگی دینی، حتی در شکل ناعرفانی آن، گذارده است. روشن است که عرفا در باره‌ی تجربه‌های شگفت شخصی‌شان و نیز تجربه‌ی یزدان که با اشراق او را مشاهده می‌کنند، سرشار از هر نوع تناقض است. کمینه‌ترین مورد آشکار این تناقض‌ها، مورد مشترک عرفای یهودی و مسیحی، است که اصطلاح «یزدان» به ندرت همسان با مفهوم نیستی به معنای عرفانی آن، توصیف شده است. در اینجا توضیحی در باره‌ی این اصطلاح نخواهم داد، چرا که در جای خود بدان می‌پردازم؛ فقط بر این امر تأکید می‌ورزم که آن واقعیت خاصی که عارف رؤیت می‌کند یا می‌چشد، تجربه‌ای از نوع بسیار نامعمول است.

در تاریخ عمومی دین، این تجربه‌ی بنیادی با اصطلاح «اتحاد عرفانی با یزدان» *Unio Mystica* مشخص شده است؛ اما این اصطلاح در عین حال هیچ دلالت خاصی ندارد. بسیاری از عرفا، چه یهودی و چه غیر یهودی، بدون استثنا، ذات تجربه‌ی شیدایی^۲ و غلیان^۳ ترس‌انگیز و طیران^۴ جان به برترین اقلیم آن را به مثابه اتحاد با خدا تصویر کرده‌اند. برای نمونه، عرفای یهودی نخستین که «انجمن اخوت»

1. Stratton

۲. شدت غلیان عشق و عاشقی را گویند که در این مقام عاشق خود را فراموش کند و اهل جذبات را نیز گویند. عراقی گوید:

«هر بیدل شیدایی افتاد بسودایی و نذر دل من الاسودات نمی‌افتد» [م.]

۳. غلیان فردی است که در سر نزول کند و ظاهر و باطن را مشغول کند؛ سر باران برآید، سر از آن باید که ظاهر را بازی کند و باطن را نیز کار کند [م.]

4. Soaring

۱. St. Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م)، معروف به دانشور آلمانی، فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفه‌ی مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیک‌ها، پیش‌گوار دستگاه فلسفی که پاپ لئوی سیزدهم فلسفه‌ی رسمی مذهب کاتولیک اعلام کرد [م.]

۲. کتاب مزامیر داود، مزمورسی و چهارم، ۹ کتاب مقدس، عهد عتیق، ص ۸۵۳ [م.]

سازمان یافته‌ای را در دوره‌ی تلمودی^۱ و پس از آن تشکیل دادند، تجربه‌ی خود را با اصطلاح‌هایی توصیف می‌کردند که گفتارهای حکمت‌آمیز و ویژه‌ی عصر خود برگرفته بودند. آنان او پرواز جان به عرش، جایی که جان به رؤیت مجذوبانه‌ی جلال خداوندی و رازهای نهان او دست می‌یابد، سخن می‌گفتند. فاصله‌ای فراخ میان عرفان قدیم و عارفان حسیدی افتاده؛ یکی از اینان گفته است: «کسانی هستند که با خرد انسانی خود به یزدان خدمت می‌کنند، و افرادی دیگر که نگاه شگفت‌زده‌شان بر «نیستی» خیره مانده است... و آن کسی که به این برترین تجربه رسیده باشد، از خرد و خردورزی در می‌گذارد؛ اما هنگامی که از تأمل خردمنشانه باز می‌گردد، آن را سرشار از شکوه یزدانی و پرتوهای روشن می‌یابد.» و این همان تجربه‌ی است که هر دو عارف قدیمی و حسیدی تلاش می‌کنند تا آن را به روش‌های گوناگون بیان دارند.

این تجربه ما را به یادآوری بعدی رهنمون می‌کند: همسان انگاشتن تمامی هر آن چه که عرفان می‌خوانیم، با تجربه‌ی شخصی که در مرتبه‌ی مجذوبانه و شیدایی واقعیت می‌یابد، خطایی بیش نیست. عرفان، به مثابه پدیداری تاریخی در برگرفته‌ی بسی بیش از این تجربه‌ی ویژه است که در بُن آن قرار دارد. خطر آن می‌رود که بیش از حد بر تعریف‌های نظری محض عرفان تکیه شود. نکته‌ی که می‌خواهم یادآور شوم، آن است که چیزی به نام عرفان مجرد و محض وجود ندارد، یعنی پدیدار یا تجربه‌ی که هیچ‌گونه پیوند ویژه با پدیدارهای آیینی دیگر نداشته

باشد، چنین عرفانی هستی ندارد، بلکه فقط عرفان در یک نظام دینی ویژه: مسیحی، اسلامی، یهودی و جز آن، شناخته شده است. انکار ویژگی مشترک میان عرفان‌های گوناگون یهود است، چرا که همین ویژگی در تحلیل تطبیقی تجربه‌های عرفانی به کار می‌آید؛ البته فقط در عصر کنونی است که باور به آیین عرفانی مجرد، زمینه‌ی رشد یافته است. دلیلی که برای این باور گسترده می‌توان یافت، شاید گرایش «همه‌خدایی» باشد که در سده‌ی پیشین، بیش از هر زمان دیگر، تأثیر بسیاری بر اندیشه‌ی آیین یهود گذاشته است. تأثیر این گرایش را می‌توان در کوشش چندگانه برای طرد شگردهای شناخته‌ی دین رسمی و قشری، به منظور تأسیس نوعی دین جهانی، پیگیری کرد. و به همین دلیل، جنبه‌های تاریخی گوناگون عرفان - آن چه که در واقع بود - بیشتر به مثابه شکل‌های تحریف‌شده‌ی نوعی عرفان ناب کیمیایی، بی‌پیوند با هر دین ویژه، تلقی می‌شد. از آن جا که قصد ما پرداختن به گونه‌ای مشخص از عرفان، یعنی عرفان یهود است، پس نیایست بر این قلمروهای انتزاعی، بیش از حد درنگ کنیم. افزون بر این، همان طور که الوین آندرهیل نیز به درستی یادآور شده است، مفهوم متداول عارف به عنوان اقتدار ناگرای دینی که هیچ تبعیضی از دین خود نمی‌کند، چندان اعتباری ندارد؛ در حالی که تاریخ نشان داده است که عرفای بزرگ، پیروان راستین دین‌های بزرگ بوده‌اند.

عرفان یهود، به مثابه مجموعه‌ای از پدیدارهای تاریخی معین، نه کمتر از همتهای مسیحی یا یونانی‌اش، خود را شناسانده است. پس بگذارید لحظه‌ای درنگ کنیم و وضعیت‌هایی را بررسی کنیم که عرفان در متن آن، با گسترش تاریخی دین و به ویژه در دین‌های یگانه‌انگار پدیدار شده است. تعریف‌های داده شده برای اصطلاح عرفان، که من نمونه‌هایی از آن را ارائه کردم، فقط به سادگی ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که هر دینی از بُن مبتنی بر عرفان بوده است؛ همان طور که دیدیم، این واقعیت با واژه‌های گوناگون از سوی روفوز جونز بیان شده است. آیا دین بدون نوعی «آگاهی بی‌میانجی در پیوند با یزدان» تصور پذیر است؟ این شیوه‌ی بیان،

۱. Talmud [آرامی، مشتق از عبری = تعلیم]، مجموعه‌ی بدون شریعت شفاهی یهود به پیوست تفسیرهای خاخام‌ها. در مقایسه با شریعت مکتوب، یهودیان مؤمن همه جا آن را معتبر می‌دانند. تلمود در مرحله‌ی اول شامل مشنا بود که متن شریعت شفاهی به عبری است و در مرحله‌ی بعد گمارا، به زبان آرامی، که نوعی تفسیر و شرح بر مشنا به شمار می‌رود. تلمود یروشلمی یا اورشلیمی که به وسیله‌ی دانشوران فلسطین فراهم آمده، در اوایل قرون ۵ م پایان یافت. تلمود بابلی در اوایل قرن ۶ م فراهم شده و چون متن تلمود اورشلیمی کاملاً محفوظ نمانده بود، مرجع معتبر گردید. در قرن ۲ م دوره‌ی تلمودی آغاز گردیده، که تا قرن ۶ م ادامه یافت و تلمود در این قرن جمع‌آوری، نگاشته و تفسیر شد. [م.]

در واقع، جستاری پایان‌ناپذیر را پیش می‌نهد. واقعیت آن است که هیچ‌کس به‌طور جدی در این اندیشه نیست که اصطلاح عرفان را به جلوه‌های باستانی دین‌های بزرگ اطلاق کند. خردمندان خواهند بود که حضرت موسی را یک عارف بنامیم، یا پیامبران را تنها به دلیل توانایی تجربه‌ی دینی بی‌واسطه عارف بنامیم. من به نوبه‌ی خود، قصد ندارم اصطلاح‌هایی را به کار گیرم که تفاوت‌های واقعی شناخته شده را تیره‌تر و دستیابی به ریشه‌ی مسأله را مشکل‌تر کند.

(۳)

نکته‌یی که مایلیم نخست طرح کنیم، این است که: عرفان مرحله‌ای معین در گسترش تاریخی دین است که در شرایطی بس ویژه پدیدار می‌شود و در پیوند با وجدان‌پذیر از یک مرحله‌ی مشخص آگاهی دینی است؛ عرفان، همزمان با دیگر بُعدهای هستی‌شناسانه که هیچ جایگاهی به عرفان به مفهوم متعارف آن اختصاص نمی‌دهند، نمی‌آمیزد.

نخستین مرحله، نمایانگر جهانی است سرشار از ایزدانی که انسان در هر گام با آنها رو در روست و توانایی تجربه‌ی میان انسان و خدا بُعدی از معرفت درونی نشده باشد. جایگاهی برای عرفان نخواهد بود. به هر حال، این مرحله‌یی است که فقط دوران کودکی انسان، یعنی عصر اسطوره‌یی، در آن تداوم داشته است. مسایلی چون معرفت بی‌واسطه نسبت به پیوند درونی و پیوند دوسویه‌ی چیزها و واقعیت موجود، وحدت‌گوهری پدیدارها که پیشینی دوگانگی و در واقع به دور از آن است، جهان همبسته‌ی دوره‌ی اسطوره‌یی انسان، همه و همه ناسازگار با درونمایه‌ی عرفان است. اما همزمان روشن خواهد شد که چرا بُن‌پارهایی از این آموزه‌ی یگانه انگارانه در مرتبه‌یی دیگر و به هیأتی متفاوت، در آموزه‌ی عرفانی دوباره نمایان می‌شود. در این مرحله‌ی نخست، طبیعت قلمرو پیوند انسان با یزدان است.

در دوره‌ی دوم، انسان هیچ معرفتی به عرفان راستین ندارد، عصری که در آن

پیدایش و پیشرفت پیروزمندانه‌ی دین رخ می‌نماید. برترین وظیفه‌ی هر دین و آیین، همانا ویران کردن توازن رؤیایی انسان - توازن عالم و یزدان - است تا آدمی را از دیگر عناصر مرحله‌ی رؤیایی آگاهی ابتدایی و اساطیری‌اش جدا کند. چرا که دین در صورت قدیمی آن، در برگزیده‌ی هاویه‌یی ژرف است میان یزدان یعنی وجود متعالی یا نامتناهی و انسان یا آفریده‌ی نامتناهی. به همین دلیل، پدیداری دین نهادی در واقع همان مرحله‌ی قدیمی تاریخ دین است؛ در واقع، عرفان در این دوره بیش از هر دوره‌ی دیگر، دگرگونی پذیرفته است. انسان به گونه‌ای دوگانگی بنیادی، یعنی ورطه‌ای گسترده آگاهی می‌یابد؛ که با هیچ پلی گذر کردنی نیست، جز با کلام یزدانی و نیز با بانگ انسان عارف. دین‌های یگانه انگار با معرفت حضوری پایدار نسبت به این قطبیت، یعنی وجود ورطه‌یی که هرگز گذر کردنی و اتصال‌پذیر نیست، هستی می‌یابند و نمایان می‌شوند. آنها دیگر گستره‌ی دین را طبیعت نمی‌دانند، بلکه کنش دینی و اخلاقی انسان و جامعه‌ی انسانی می‌دانند که کارکرد دوسویه‌شان در این گستره تاریخ را می‌سازد، همچون صحنه‌یی که در آن، داستان پیوند میان انسان و یزدان به نمایش درمی‌آید.

فقط در این مرحله است که دین، در تاریخ، بیان قدیمی خود را در یک طریقه‌ی زندگی اجتماعی و اعتقادی ویژه می‌یابد، تنها در این زمان است که ماگوا پیدایش پدیداری به نام عرفان هستیم؛ پیدایی آن را می‌توان همزمان با مرحله‌یی دانست که به یک اعتبار دوره‌ی خیال‌پردازی دین است. عرفان هاویه یا ورطه را خوار نمی‌شمرد و انکار نمی‌کند؛ برعکس، عرفان با آگاهی بر وجود این ورطه آغاز می‌نهد، اما از آنجا رهسپار می‌شود تا به جستجوی رازی بپردازد که از هر سو آن را در میان می‌گیرد، رازی پنهان که آن را گسترش خواهد داد. عرفان می‌کوشد تا اجزا پراکنده‌یی را که با انقلاب دینی از هم گسسته، به هم آورد و آن یگانگی قدیمی را که دین از هم پاشیده بود، دوباره برقرار کند؛ اما در اقلیمی نو، یعنی جایگاهی که در آن، جهان اساطیری با جان آدمی دیدار می‌کند. پس جان گستره‌ی عرفان می‌شود و

رهروی معنوی از قلمرو گونه‌گونی چیزها تا تجربه‌ی یگانگی یزدانی، که در این مرحله به مثابه وحدت نخستینی تمامی چیزها انگاشته می‌شود، وظیفه‌ی اصلی عرفان می‌گردد. بنابراین، عرفان تا حدی دلالت بر نوزایی اندیشه‌ی اسطوره‌یی دارد، گرچه تفاوت موجود نباید از نظر دور بماند؛ تفاوت میان وحدتی که پیش از ثنویت وجود دارد و وحدتی که در نتیجه‌ی جهشی نو در معرفت دینی، فراچنگ می‌آید.

از نظر تاریخی، ظهور این گرایش‌های عرفانی دارای پیوند با یک عامل ویژه است. معرفت دینی با پدیدار شدن نظام‌های نهادی قدیم دین تحلیل نرفت، بلکه نیروی آفریننده‌اش تداوم یافت؛ اگر چه تأثیر صوری یک دین خاص ممکن است چنان باشد که هر حس دینی اصیل را هم برای مدتی طولانی زیر چیرگی خود آورد. در خلال این دوره ارزش‌هایی که این نظام دینی خاص بنیاد نهاده بود، به معنای راستین خود و نیروی جذب احساس عارف‌ها دست یافت. به هر روی، امکان دارد حتی انگیزه‌های دینی تازه‌ای پدیدار شوند که خطر برخورد با معیار ارزش‌های تثبیت شده‌ی دین تاریخی را پیش آورند. در اصل، آن چه انگیزه‌ی پدیداری عرفان می‌شود، وضعیتی است که در آن، این انگیزه‌های نو به کالبد نظام دینی قدیم یورش نمی‌برند تا نظامی تازه بنیان نهند، بلکه گرایش دارند که در چارچوب همان نظام، بمانند. هنگامی که چنین وضعیتی پدید آید، اشتیاق به روی آوردن به ارزش‌های دینی نو که در پیوند با تجربه‌ی دینی تازه است، بیان خود را در تعبیری نو از ارزش‌های کهنه می‌یابد. ارزش‌هایی که به ندرت معنایی ژرف و درخشان به خود می‌گیرند؛ در عین حال، آن ارزش نوی که بیشتر با ارزش‌های کهنه متفاوت است، معنای آنها را دگرگون می‌سازد. بدین ترتیب، آفرینش، وحی و رستگاری که برخی از مفاهیم‌های دینی بسیار مهم به شمار می‌روند، معناهایی متفاوت و تازه می‌یابند که نمایانگر بُعد ویژه‌ای از تجربه‌ی عرفانی، یعنی پیوند بی‌میانجی میان فرد و یزدان است.

برای نمونه، الهام و اشراق از دید عارف فقط یک رخداد تاریخی معین نیست که

در لحظه‌ی موعود در تاریخ، نقطه‌ی پایانی بر هر پیوند بی‌میانجی دیگر میان انسان و یزدان بنهد. عارف بی‌آنکه در اندیشه‌ی انکار مکاشفه به مثابه یک واقعیت تاریخی باشد، بر این تصور است که سرچشمه‌ی معرفت دینی و تجربه‌یی که از قلب خود او برمی‌آید، از نظر مفهوم حقیقت دینی دارای اهمیت همسان است؛ به کلامی دیگر، به جای انگاره‌ی وحی، عارف نوشتن پیوسته‌ی این کنش را می‌بیند. او این الهام تازه‌ی وارده به خود یا پیر معنوی‌اش را با متن کتاب‌های مقدس قدیم در پیوند می‌بیند و بدین سان تفسیری تازه از متن‌های دینی و کتاب‌های مقدس دین‌های بزرگ می‌کند. از دید عارف، کنش واقعی الهام به جامعه - برای نمونه الهام در کوه سینا^۱ - به عنوان مفهومی پدیدار می‌شود که معنای راستین آن هنوز باید خود را آشکار کند؛ الهام باطنی از نظر او، الهام راستین و نهایی است. از این رو، گوهر متن‌های دینی، همچون دیگر ارزش‌های دینی، با گذشتن از سیالیه‌ی آتشین آگاهی عرفانی ذوب می‌شود و صورتی دیگر می‌یابد. پس شگفت‌انگیز می‌نماید که تصور کنیم عارف خود را محدود به چارچوب شریعت دین کند؛ در برابر، او بیشتر آگاهانه یا ناآگاهانه از چارچوب‌های دین فرا می‌رود یا بدان دست می‌یازد.

در اینجا ضروری نمی‌بینم چیزی بیشتر درباره‌ی ریشه‌ی گرایش عارف به بدعتگذار را بیان کنم. جامعه‌ی دینی همیشه نباید با چنین بدعتگذاری با آتش و شمشیر بجنگد؛ چرا که احتمال دارد ماهیت بدعتگذاری او فهم و بازشناسی نشده باشد. در عارف در سازش دادن خود با فرهنگ «اهل تقلید» موفق می‌شود و آن را به مثابه بازو یا ابزار اندیشه‌ی خود به کار می‌گیرد. در واقع امر، این همان کاری است که بسیاری از قبالات انجام داده‌اند.

^۱ مترادف اشاره به تحلی و ظهور یزدان و کلام او در نظر تمامی قوم بنی اسرائیل بر کوه سینا از راه وحی به حضرت موسی و صلوات بر او باد می‌کند. کتاب مقدمه، سفر خروج، ۱۹، ۱۱، ص ۱۱۴ [م].

(۴)

چنانکه مشاهده کردیم، آیین عرفانی در جستجوی آن است تا مفهوم خدا را که در آگاهی دینی و ویژه‌ی محیط اجتماعی خود با او ورود می‌شود، از یک موضوع معرفت جزئی به یک عین شهودی و تجربه‌ی زنده و بدیع دگرگون سازد. علاوه بر این، آیین قبلا در پی تعبیر این تجربه با روشی تازه است. تجربه‌ی عینی این آموزه، آگاهی یافتن به یزدان، پیوسته و به ویژه در شکل‌های پیشرفته‌تر آگاهی عرفانی، با آرمانی خاص پیوند می‌خورد. این آرمان، این نظریه‌ی عرفانی، همزمان هم نظریه‌ی شناخت عرفانی یزدان و الهام است و هم راهی که به راستی رهنمون می‌شود.

اکنون باید روشن شده باشد که چرا صورت‌های پیرونی و ظاهری آیین عرفانی در قلمرو یک دین خاص، در حد زیادی از ورای درونمایه ارزش‌های یقینی آن دین، به رسمیت شناخته شده و تجلیل می‌شود. بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که سیمای عرفان یهود همانند رهبانیت کاتولیک، آناباپتیست‌ها^۱ یا تصوف اسلامی باشد. جنبه‌های ویژه‌ی عرفان مسیحی از مفهوم شخص نجات دهنده [منجی] یا میانجی میان یزدان و انسان گرفته تا تعبیر عرفانی مصایب^۲ مسیح که در تجربه‌ی شخصی هر فرد رخ می‌نماید، همه و همه برای یهودیت و عرفان آن بیگانه است. باور عرفانی عرفای یهودی از مفهوم‌ها و ارزش‌های خاص یهودیت سرچشمه گرفته، یعنی در نهایت از باور به یگانگی یزدان و معنای مکاشفه‌ی او چنان که در تورات یعنی شریعت مقدس دین یهود آورده شده است.

عرفان یهود در شکل‌های گوناگونش، نمایانگر تلاشی است برای تفسیر

۱. Anabaptism / آناباپتیست‌ها [از یونانی = دوباره تعمید دهندگان]، فرقه‌هایی از مسیحیان پروتستان که تعمید دوره‌ی کودکی را فاقد ارزش می‌شمارند و معتقدند که مؤمنان واقعی باید بار دیگر تعمید یابند. به علت هواخواهی از جدایی کلیسا از دولت، زیر شکنجه قرار گرفتند. لوتر یا عقیده‌ی آنان مخالف بود. از رهبران آنان منتسب و یا هان لیدنی است. [م]

۲. Passions، مصایب، اندوه و عذاب عسی از زمان شام واپسین تا هنگام مرگ؛ داستان زندگی موسیقی و نمایش رنج عسی بر بالای صلیب [م].

ارزش‌های دینی یهود یا معیار ارزش‌های عرفانی. این آیین تأکیدش بر باور به خدای زنده‌یی است که خود را در کنش آفرینش، وحی و رستگاری متجلی می‌سازد. مراقبه‌ی عرفانی بر این باور، در نهایت امر به پیدایش معنای مجرد یک فلک^۱، یعنی کل عالم قدس^۲ می‌انجامد که جهان داده‌های حسی ما را فراگرفته و در تمامی هستنده‌ها پدیدار شده و پویا است. این همان معنایی است که قبلاها از فلک الافلاک یا عالم سفیروت^۳ مراد می‌کنند. من علاقه‌مندم که درباره‌ی این معنا توضیح بیشتری بدهم.

صفت‌های خدای زنده از دید قبلاها، در مقایسه با معنایی که فیلسوف‌های یهودی برداشت می‌کنند، به گونه‌یی متفاوت ادراک شده و دستخوش دگرگونی ویژه‌ای شده است. در میان فیلسوف، ابن میمون^۴، در رساله‌ی خود به نام دلالة الحائرين^۵ خود را مقید به این پرسش کرده که: چگونه می‌توان گفت که خدا زنده است؟ آیا این خود مستلزم حدگذاری بر وجود نامتناهی نیست؟ و او خود

۱. فلک که جمع آن را فلک‌ها گویند به معنای آسمان‌های هفتگانه... و در کلمات عرفا ترکیبانی با کلمه‌ی فلک‌ها آمده است مانند طایر افلاک، سراسر ده‌ی افلاک، صومعه‌ی افلاک، زاویه‌ی افلاک، فلک‌الافلاک، فندیل افلاک، بام افلاک... تفسیر حدائق، ص ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵،

استدلال می‌کند که، کلمات «خدا زنده است» فقط بدان معناست که خدا نمرده یا به عبارتی دیگر او ضد هر چیز ملبی است؛ او سلب سلب است. و اما عارف قبلا تمایز و نه تعارض میان یزدان شناخته و ناشناخته را مهم می‌داند، که از سوی فیلسوف‌های یهود انکار شده و پاسخی کاملاً متفاوت به این پرسش می‌دهد.

هیچ آفریده‌ای نمی‌تواند گمانی درباره‌ی خدای ناشناخته یا پنهان داشته باشد. در غایت امر، هر شناختی از خدا مبتنی بر صورتی از پیوند میان [او] و آفریده [اش] است، یعنی مبتنی بر تجلی خدا در غیر و نه پیوند میان [او] و [ذاتش]. بحثی در گرفته است مبنی بر این که تفاوت میان معنای خدا در ذاتش یا غیب مطلق (*deus absconditus*) و خدا در تجلی [اش]، در عرفان قبلا ناشناخته مانده است. این برخورد به نظر من برداشتی نادرست از واقعیت‌ها است. در برابر، دوگانگی مندرج در این دو وجه خدای یگانه، که هر دو در قاموس یزدان شناختی راه‌های ممکن باور داشتن به الوهیت‌اند، مسأله‌یی است که عرفای یهود با ژرفکاری بدان پرداخته‌اند. این مسأله سبب شده که بیشتر عرفا گرایش به کاربرد قاعده‌های رمزی^۱ داشته باشند؛ البته کشاکش این منش و روش با آگاهی دینی یگانه انگار، تنها در پیشرفت بعدی آیین قبلا به طور کامل آشکار شد. قبلاها یافتن قاعده‌ها و نشانه‌ها در دستور کار خود داشتند تا آنجا که کمترین بهانه‌یی به فیلسوف‌ها برای تاختن بر آنان ندهد. به همین دلیل، مسأله‌ی تضاد ذاتی میان دو وجه یزدان، همواره چندان آشکارا مطرح نشده، مگر در «اصول عقاید» مشهور یک نویسنده‌ی گمنام حدود سال‌های ۱۳۰۰؛ بر اساس نظر او، یزدان در ذاتش^۲ به عنوان وجودی مطلق، و به پیروی آن، عین ذات، موضوع الهام نمی‌شود، و در دستورهای الهامی و متن کتاب مقدس و در حدیث خاخامی، گنجانده نشده و نمی‌تواند بشود. [او] در این متن‌ها نمی‌گنجد و از این رو، یزدان هیچ نام ثبت شده‌یی در این متن‌ها ندارد، چرا که هر

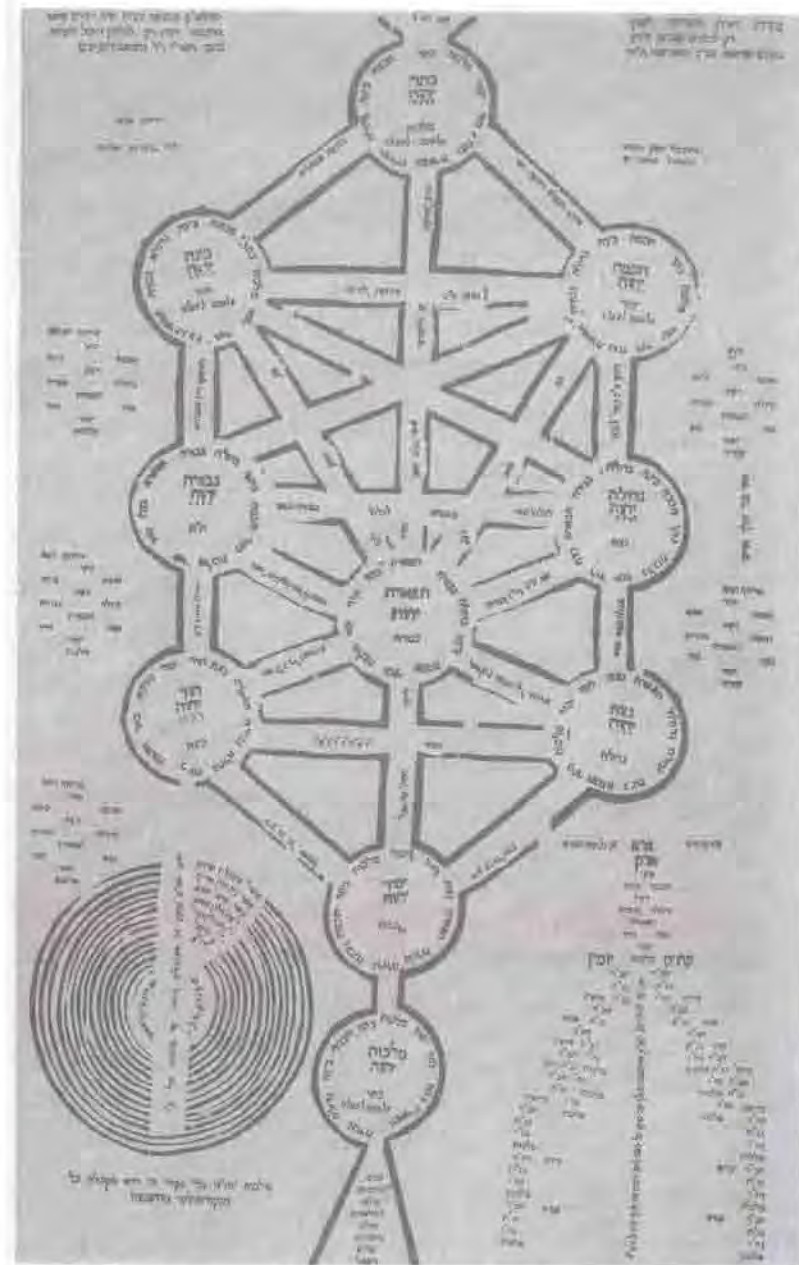


Figure 1. Chart showing the interrelation of the ten Sefirot ("divine emanations"). From *Platonie in Romein*, Amsterdam, 1709, Jerusalem, 1964.

1. Formulas

2. God in Himself

کلمه‌ی متن کتاب مقدس سرانجام به یکی از جنبه‌های تجلی [او] از بُعد آفرینش اشاره دارد. بر این اساس، از خدای زنده، خدای دینی که این متن‌ها به وجود او گواهی می‌دهند و نام‌های بی‌شمار دارد - که به باور قبلاها، سرچشمه‌ی نام‌های یزدان برآمده از یاری عین ذات اوست، نه نامگذاری انسانی - یعنی از خدا در ذاتش (*deus absconditus*)، خدایی که پنهان در ذات خویش است، فقط به مفهومی مجازی که به یاری واژه‌ها می‌توان از آن نام برد و در قاموس عرفانی حتی این نام‌ها هم از عینیت برخوردار نیستند. نشانه‌های رمزی مطلوب قبلاهای اسپانیایی نخستین، همانا تعبیرهایی چون «علت‌العلل»، «حقیقت حقیقت‌ها»^۱ و «واحد نامقید»^۲ و فراتر و برتر از همه تعبیر نامتناهی *En-Sof* بود. این صفت پسینی، روشن‌تر از دیگر صفتهاست و آشکار کننده‌ی صفت بیکران این جنبه از یزدان پنهان از دید انسانی است. این نامگذاری، بیانگر «نامتناهی است».

اسحاق کور^۳ (از نخستین قبلاهای دارای شخصیت ممتاز) اصطلاح خدا در ذاتش (*deus absconditus*) را به معنای «آنچه که با فکر ادراک نشود»، نه به مفهوم «[او]ی که چیز دیگر نیست»، می‌داند. روشن است که آیین قبلا با مسلم انگاشتن واقعیت بنیادی نامتشخص یزدان، که فقط در روند آفرینش و وحی مشخص شده یا به عنوان شخص هویدا می‌شود، بنیان شخصیت بخشی تورات به مفهوم خدا را کنار می‌گذارد. پس نمی‌توان انکار کرد که نویسنده در مورد تمثیل عرفانی یاد شده و طرح این مسأله که اصطلاح *En-Sof* حتی در کتاب مقدس و مجموعه‌ی شریعت شفاهی یهود هم یاد نشده، برحق است. در سخنرانی‌های بعدی مشاهده خواهیم کرد که

۱. Great Reality، مراد ذات احدیت است که حضرت جمع و حضرت وجودی خوانند. کشف، ص ۳۳۵ [م].

۲. Indifferent Unity، واحد حقیقی، ذات حق است که متغیر و متکثر و مستحیل نیست و متصف به صفاتی از صفات اجسام نیست و در معرض کون و فساد هم نیست و شبیه به چیزی نیست. الهدایه الی قرائض القلوب، ص ۵۸ و لافید یعنی عدم تشخیص و قید واحد حقیقی [م].

3. Isaac the Blind

مکتب‌های اصلی آیین قبلا چگونه به این مسأله پرداخته‌اند. شگفت‌انگیز نخواهد بود که بدانیم برای بازگون نمایی اصطلاح نامتشخص *En-Sof* به خدای متشخص در کتاب مقدس و آموزه‌ی بدعت‌گذارانه‌ی محض دوگانه انگیزی ذاتی میان ذات نامتشخص پنهان و آفریننده‌ی متشخص، نظریه پردازی شده است. با این همه، هم اکنون، ما بیشتر به جنبه‌ی دوم یگانگی آفریننده می‌پردازیم که دارای اهمیت قطعی برای دین راستین است و موضوع اصلی نظریه پردازی معرفتی آیین قبلا را تشکیل می‌دهد.

عارف کوشش دارد که خود را از حضور زنده‌ی خدا، خدای کتاب مقدس، خدای مهربان و دانا و دادگر و بخشاینده، مطمئن کند؛ اما همزمان نمی‌تواند از تصور خدای پنهان که از ازل در پرده‌های ذات خود، یا به تعبیر مشخص‌تر قبلاها «در پرده‌های عیب [اش]» پنهان است، چشم ببوشد. این خدای پنهان دارای صفت ویژه‌ی نیست، اما خدای زنده‌ی که کتاب مقدس از [او] سخن می‌گوید و تمامی دین‌ها به او باور دارند، باید دارای صفتهایی باشد که نمایانگر معیار شخصی ارزش‌های اخلاقی عارف نیز در مرتبه‌ی دیگر است؛ اینکه خدا مهربان است؛ خدا قهار^۱ است، خدا بخشاینده و دادگر است و... همان گونه که در فرصت‌های بعدی خواهیم دید، عارف حتی از تأیید این گمان که ریشه‌ی شر را هم در خدا بیاید، روی بر نمی‌تابد. لطف^۲

۱. Severity، غضب، قهر، سخط، از صفات جلالتی خداوند است که متعلق به قهر و عظمت و عزت باشد. قهار ذات حق است به اعتبار صفت قهاریت که اوست. قهار بالاعتحاق. تفسیر حدائق، ص ۶۰۶. تأیید حق است به فلا کردن مرادها و بازداشتن نفس است از آرزوها (عوالقاهر فوق عباده)، کشف المحجوب، ص ۲۹۲ [م].

۲. Benevolence، که به معنای رحمت و احسان هم آمده؛ از صفات حمالتی حق، لطف و رحمت است. آنچه بنده را به طاعت حق نزدیک کند و از معاصی دور کند. لطف گویند. کشف، ص ۱۳۵۸ و پرورش دادن عاشق را گویند به طریق مشاهدت و مراقبت؛ و گفته‌اند مراد از لطف تأیید حق دانند به بقا سرور و دوام مشاهدت و قرار حال آتید جهت استقامت. مولوی.

«عاشقم بر لطف و بر قهرش به حد این عجب من عاشق این هر دو شده [م].»

خدا بر عارف تنها نفی شر نیست، بلکه تمامی فلک روشنان یزدانی^۱ است که در آن، یزدان از ورای مفهوم لطف، خود را در نظر عارف قبلائی نمایان می‌کند.

این فلک‌ها که بیشتر به میانجی تمثیل‌های اسطوره‌بی توصیف می‌شوند و کلید دورنمای جغرافیای قلمرو معنوی را به دست می‌دهد، خود چیزی نیست جز مرتبه‌هایی که در آن نیروی آفریننده آشکار می‌شود. هر صفت نمایانگر مرتبه‌ای است در برگرفته‌ی صفت قهر و داوری سخت‌گیرانه که نگر عارفانه آن را با سرچشمه‌ی شر در گوهر یزدان پیوند می‌دهد. عارفی که برانگیخته می‌شود تا معنای یگانگی یزدان را دریابد، در نخستین وهله، با همبافتی نامتناهی از فلک‌ها و مرتبه‌های آسمانی رو در رو می‌شود که در متن‌های قبلائی توصیف شده است. با سیر در این فلک فلک‌ها Sefiroth، او به مفهوم یزدان به مثابه گوهر یگانه و علت تمامی این تضادها، فرامی‌برد. به طور کلی، عارف یزدان را نه به عنوان وجود مطلق و نه دگرگونی مطلق، بلکه به مثابه آمیزه‌ی این دو^۲، ادراک می‌کنند؛ چه خدای پنهان که ما هیچ شناختی از او نداریم، چه خدای زنده‌ی تجربه‌ی دینی و معنوی، هر دو یکی هستند. به عبارت دیگر، آیین قبلا دوگانه‌گرا نیست، اگر چه از نظر تاریخی پیوند بسیار نزدیکی میان شیوه‌ی نگرش آن‌ها و عرفایی که به دو سرچشمه‌ی متضاد آفرینش باور دارند، هست. در برابر، تمام نیروی نظریه‌پردازان قبلائی «کهن کیش» صرف امر چاره‌اندیشی برای پیامدهای دوگانه‌انگاری می‌شود؛ اگر چنین نبود قبلاها نمی‌توانستند خود را با جامعه‌ی یهود همساز کنند.

به نظر من، شاید بتوان گفت، تعبیر عرفانی صفت‌ها و یگانه بودن یزدان در آموزه‌ی «فلک فلک‌ها»، نزد همه‌ی قبلاها مشترک است، اما همزمان، راه‌حل‌هایی که مکتب‌های گوناگون آیین قبلا ارائه می‌کنند، با یکدیگر متفاوت است. با این همه،

1. Divine Light

۲. ابن عربی نیز معتقد است عارف حقیقی با انسان کامل کسی است که بتواند خدا را به جمع یا اتحاد بین تشبیه و تنزیه بشناسد نه فقط به مطلق یا یک وجه [م]

تمامی عرفای یهودی، از تراپوتا^۱ که آموزه‌اش به وسیله‌ی فیلین اسکندرانی^۲ شرح شده تا آخرین عارف حسیدی، همگی تعبیری همسان از تورات دارند؛ تورات^۳ به دید آنها پیکره‌ای زنده است که در زیر رویه‌ی ظاهری آن، زندگی معنوی سیلان دارد و جان جهان می‌تپد؛ هر یک از رویه‌های بی شمار این قلمرو پنهان، به یک معنای ژرف و معنوی تورات پیوند خورده است. به سخن دیگر، تورات تنها در برگرفته فصل‌ها، عبارت‌ها و واژه‌ها نیست؛ در برابر، تورات بازنمون خرد معنای یزدان پنداشته می‌شود که همواره پرتوهای نور تازه‌ای را فرا می‌افکند. عهد عتیق همانا قانون‌های تاریخی مردم برگزیده نیست، بلکه آن را هم در برمی‌گیرد؛ و برتر از آن، گویای قانون کیهانی عالم به مفهومی است که عقل خداوند آن را ادراک می‌کند. هر مجموعه‌ی شکلی حرف‌های گنجانده در تورات، چه با کلام انسانی فهم شدنی باشد یا نباشد، نماد جنبه‌ای از نیروی آفریننده یزدان است که در گیتی کنش پویا دارد؛ همان گونه که اندیشه‌های یزدان در مقایسه با فکر آدمی، دارای کمال و ژرفنایی بی‌کران است، از این روی، هیچ تعبیر یگانه‌ای از تورات به بیان انسانی، توانایی تفسیر

1. Therapeutae

۲. Philo of Alexandria، معروف به فیلین یهودی (Philo Judaeus)، حدود ۳۰ ق. م - حدود ۴۰ ب. م، از فلاسفه‌ی بزرگ یهود یونانی، ظاهراً در اسکندریه متولد شده است. در اواخر عمر سفری به رم برای شفاعت درباره‌ی قوم یهود نزد گایوس کالیگولا، امپراتور روم، کرد. فیلین شرح این مسافرت را در کتاب ستاربت نزد گایوس آورده است. فلسفه‌ی فیلین آمیزه‌ای است از فلسفه‌های افلاطون، ارسطو، پیتاگوریان و یاورهای آیین یهود. اما او از این باورها فلسفه‌ی نوری ساخته که در آن، باورهای آیین یهود مقام خاصی دارد، و شایسته‌ی آن است که آن را فلسفه‌ی فیلینی بگویند. فیلین کاملاً به درستی عهد عتیق، کتاب مقدس قوم یهود، و به ویژه اسفار خمس، معتقد بود و بر آن بود که هیچ رأی و اندیشه‌ی معقول و مثبتی در فلسفه‌ی یونانی نیست که اصل آن در عهد عتیق باشد. بنابراین شاید فلاسفه‌ی یونانی اندیشه‌های خود را از حضرت موسی گرفته باشند. [م]

۳. نام پنج کتاب اول عهد عتیق، معروف به شریعت موسی یا اسفار خمس، که به اعتقاد یهودیان در کوه سینا بر موسی نازل شده است، دستورالعمل اصلی مربوط به راه و رسم زندگی اخلاقی و جسمانی در آن آمده است. تورات با وصف آفرینش آغاز می‌شود و با بیان هرگز حضرت موسی، درست پیش از بازگشت قوم یهود به سرزمین موعود، پایان می‌پذیرد. [م]

تمامی معنای آن را ندارد. نمی‌توان انکار کرد که این شیوه‌ی تعبیر برای فهم سطحی و ساده از کتاب مقدس بی‌نتیجه مانده است، اما همزمان بایستی پذیرفت که اگر در پرتو این نور روشنان به کتاب‌های مقدس نگرسته شود، پشتوانه‌ای استوار برای افرادی است که در نوشته‌های این کتاب‌ها، راز زندگی خود و یزدان خویش را باز یابند. سرنوشت معمول تمامی نوشته‌های آیینی آن است که کم و بیش از هدف آفریننده‌شان به دور می‌افتند. زندگی پس از مرگشان چگونه خواهد بود و آن جنبه‌هایی که از سوی نسل‌های آینده باز یافته خواهد شد؛ آیا همواره اهمیت بیشتری نسبت به معنای آغازین‌شان خواهند یافت؟ و فراتر از همه، چه کسی می‌داند که معنای آغازین آن‌ها چه بوده است؟

(۵)

عرفای یهود همچون دیگر هم‌کیشان معنوی مسیحی خود، نمی‌توانند از این مسأله‌گریزی داشته باشند که پیوند عرفان و واقعیت‌های بنیادی زندگی و اندیشه‌ی انسانی بسیار متناقض ناماست. اما در آیین قبایلا، این تناقض‌های ذهنی به شکلی خاص نمایان می‌شود. برای نمونه، می‌توان از تضاد میان تجربه‌ی عرفانی و کلام سخن گفت که یکی از مسایل بنیادی اندیشه‌ی عرفانی در سده‌های گذشته است. چگونه می‌توان دانش عرفانی را که دارای گوهر فرازبانی است با گفتار بیان کرد؟

چگونه ممکن است با واژه‌ها، نهانی‌ترین پیوند، یعنی پیوند فرد با خدا را، به روشنی تفسیر کرد؟ و با این همه، اشتیاق عارف به حدیث نفس، بس بسیار است.

عرفا پیوسته و اندوهگانه شکوه از نارسایی واژه‌ها در بیان احساس واقعی دارند. اما همزمان، واژه‌ها را والا می‌انگارند؛ آنان به خطا هم دست می‌یازند و هرگز از کوشش برای بیان ناگفتنی‌ها با گفتار روی نمی‌گردانند. تمامی نویسندگانی که درباره‌ی عرفان کار کرده‌اند، بر این نکته تأکید ورزیده‌اند. عرفان یهود استثنای نیست. با این همه، دارای دو ویژگی نامعمول است که گاه پیوندهایی مشترک دارند. نخستین

چیزی که در ذهن دارم، آن است که قبایلاها به تجربه‌ی متعالی بسان عامل بازدارنده می‌نگرند؛ مسأله‌ی دوم، گرایش یقینی و مابعد طبیعی آنان به کلام، همچون ابزار بیان ویژه‌ی خود یزدان است.

اگر نوشته‌های عرفای یهود را با متن‌های عرفانی دیگر دین‌ها مقایسه کنید، تفاوت آشکاری را می‌یابید، تفاوتی که فهم معنای ژرف‌تر آیین قبایلائی را تا حدی دشوار و حتی ناممکن کرده است. این پندار و فرضیه بسی دور از واقعیت است که تجربه‌ی عرفانی قبایلاها تهی از چیزی است که گوهر تجربه‌ی عرفانی را در هر عصر و هر ملکی می‌سازد. تجربه‌ی شیدایی، رودررویی با هستی بیگران در مغاک جان خویشتن خود، یا حس دور افتادگی از اصل و گوهر، را عارفان یهودی نیز از سر گذرانده‌اند. در غیر این صورت، چگونه یکی از بنیادی‌ترین و اصیل‌ترین غریزه‌های انسانی می‌توانست بیان شود؟ از سوی دیگر، تفاوت‌های موجود، با همه‌ی بی‌میلی و حس ناخوشایند بیان احساس تجربه‌های عرفانی از راه گفتار یا واژه‌ها بیان شده است. اما نه تنها شکل بیان این تجربه‌ها متفاوت است، بلکه خواست تبیین و آشکارسازی معرفت شهودی نیز از سوی برخی عرفا رد شده است.^۱

شگفت آن که زندگینامه‌های خود نگاشت عرفای بزرگی که تلاش کرده‌اند تا شبیمن‌هایی از دریای نهفته‌ی درونی را به شیوه‌ی بی‌پراهم و بی‌میانجی ابراز دارند، مایه‌ی شکوه و جلال متن‌های عرفانی است. این بازگویی‌های عرفانی با وجود تمامی تناقض‌های مشهورشان، نه تنها برخی از مواد مهم فهم عرفانی را فراهم می‌آورند، بلکه بسیاری از آن‌ها همچون مرواریدهایی راستین در صدف ادبیات‌اند. با این همه، قبایلاها چندان رغبتی به زندگینامه‌های خود نوشت عرفانی ندارند. آنان بیشتر به بازنمایی و بازگویی صفت‌های یزدانی و دیگر بُعدهای سر خود به شیوه‌ای نامعمول،

۱. «آن بار کزو گشت سر دار بلند

جرمیش این بود که اسرار هوبدا می‌کرد.»

(حافظ) [م]

می‌توان گفت که در تاریخ طولانی آیین قبالایی، شمار قبلاهایی که آموزه‌ها و نوشته‌هایشان نشان هویتی آشکار بر خود داشته باشند، بسی اندک است؛ البته در این مورد استثنایی هم وجود دارد و آن جنبش حسیدی و رهبران آن تا سال ۱۷۵۰ است. این امر تا حدی نتیجه‌ی کم‌گویی و سکوت شخصی است و همان‌گونه که مشاهده کردیم، ویژگی مشترک تمامی عرفای یهود است. به هر حال، بررسی منابع مربوط به شخصیت بسیاری از قبلاها، از جمله نویسندگانی که تأثیرشان پس بسیار و آموزه‌هایشان در صورت مطالعه در پرتو مواد زندگینامه‌ی خودتوشت، می‌توانست بسیار بارز باشد، اما در پرده‌ی ابهام مانده‌اند، دارای اهمیت است. بیشتر وقت‌ها، منابع موجود معاصر حتی نام این قبلاهای برجسته را هم یاد نمی‌کنند و گاه تنها چیزی که این نویسندگان برای ما به جای گذاشته‌اند، رساله‌ها و کتاب‌هایی عرفانی است که از ورای آن تصویر کردن الگویی از شخصیت‌های نویسندگان قبالایی اگر هم ناممکن نباشد، بس مشکل می‌نماید. در میان صدها قبالایی که نوشته‌هایشان شناسایی شده، به سختی می‌توان ده نوشته را دستچین کرد که مواد کافی از یک زندگینامه، جز مجموعه‌یی از امور انفاقی، را به دست دهد و در نتیجه، به ثروت می‌توان به شخصیت آنان آگاهی یافت. این مسأله برای نمونه، در مورد ابراهیم ابوالعفی^۱ (قرن ۱۳)، اسحاق لوریا^۲ (قرن ۱۶) و زمانی دیرتر، عارف و شاعر بزرگ، موسی حیم لوزاتو^۳ اهل پادوآ، درست می‌نماید. اگر چه آثار ادبی، اخلاقی و عرفانی

یعنی سوختن^۴ معنوی، گرایش دارند، همان‌گونه که چشیده‌اند و سفینه وانهاده‌اند. آنان به شرح هجران و حال عینی فخر می‌کنند و از این که شخصیت باطنی شان تصویری بیرونی بیابد، رویگردان‌اند. گنجینه‌ی بیانی که در اختیار این عرفاست، در مقایسه با زندگینامه‌ی خودنوشت هم سلوک‌هایشان دارای اهمیت درجه دوم نیست؛ گویی آنان در تارهای حس شرم محصورند. چنین نیست که در کل هیچ‌سند و مدرکی درباره‌ی تجربه‌ی شخصی و باطنی عرفانی آیین قبالایی موجود نباشد، بلکه صفت مشخصه‌ی قبلاها آن است که تا حدی تمامی نوشته‌ها خطی است و آن‌ها خود اجازه‌ی نشر این نوشتارها را نداده‌اند. در واقع، نوعی خودسانسوری از سوی قبلاها با حذف عبارت‌هایی در دست‌نوشته‌ها، عبارت‌هایی که دارای ماهیت بسیار شخصی و درونی عرفانی است، یا پیشگیری از چاپ آنها، اعمال شده. در بخش‌های آینده که نمونه‌های برجسته‌ای از این سانسور را ارائه خواهیم کرد، دوباره به این نکته اشاره می‌کنم. در کل، به این باور گرایش داریم که رویگردانی از خشنودی بسیار شخصی نسبت به حدیث نفس، ممکن است در میان علت‌های گوناگون، معلول این واقعیت باشد که یهودیان نوعی حس به ویژه زنده و روشن از ناسازگاری میان تجربه‌ی عرفانی و تصور یزدان با تأکید بر جنبه‌های آفریننده، پادشاه و شریعت‌گذارش، حفظ کرده‌اند. روشن است که نبود عنصر زندگینامه‌ی خودنوشت، سدی بر هرگونه فهم روان‌شناختی از عرفان یهود است، چرا که روان‌شناسی عرفانی در درجه‌ی اول متکی به مطالعه‌ی متن‌هایی است که در پیوند با زندگینامه‌ی خود نوشت می‌باشد.

1- Abraham Abulafia

۲- Isaac Luria (۱۵۳۴-۱۵۷۲)، عارف یهودی؛ از پیروان آیین قبالایی، و مکتب قبالایی نو را در فلسطین ترویج کرد. لوریا در مصر نشو و نما یافت و در جوانی ایزواگرید و به مطالعه پرداخت. در سال ۱۵۷۰ به صدد رفت، و گروهی از رهروان بر او گرد آمدند. در صدد درگذشت. [م.]

۳- Luzzatto (۱۷۴۷، ۱۷۰۷)، عارف، شاعر و محقق یهود، در سن ۱۶ سالگی نخستین نمایش توانایی خود را نوشت که فقط چند فقره از آن باقی است. کار مهم دیگرش اثری تطبیقی است که در واقع سبک نیکلاسک عبری - ایتالیایی زبان و ادبیات را با شعر عبری قرون وسطی مقایسه کرده است. در اواخر عمر آثار عرفانی بسیار نگاشت که از آن میان کتابی به نام زهر دوم به زبان آرامی است. [م.]

۴. آنکه به مقام کمال عبودیت رسیده و متحقق به حق گشته، سوختن را تجربه کرده است؛ سوخته گوید. قصه عاشق و معشوق، حدیث فراق و وصال است، درد زده‌یی باید که قصه‌ی دردمندان خواند، عاشقی باید که از درد عشق و سوز عاشقان خیر دارد؛ سوخته‌یی باید که سوز حسرتیاد در وی اثر کند. کشف الاسرار، ج ۵، ص ۱۳۰، عطار گوید:

آتش عشق تو در جان خوشترست / دل ز عشقت آتش افشان خوشترست

موسی حسیم افزون بر چند جلد است و بسیاری از نوشتارهایش هم چاپ شده، با این همه، شخصیت واقعی این نویسنده سال‌ها در سایه‌ی ابهام مانده بود تا این که با کشف و چاپ نامه‌نگاری‌های او با استاد و دوستانش به همت دکتر سیمون گینزبورگ^۱، پرتویی کم نور بر این شخصیت برجسته افتاد. امید آن می‌رود که همین کوشش به تدریج در مورد دیگر عرفای بزرگ یهودی که تاکنون بسیار کم درباره‌ی آنان می‌دانیم، صورت گیرد.

نکته‌ی دومی که یادآور شدم، آن است که آیین قبالا با زبانی متمایز می‌شود که به گونه‌ی نامعمول یقینی است. قبالاها که در بیشتر مسایل با دیگر عرفا تفاوت دارند، در نگرش خود به زبان، به مقابله‌ی عاملی پس با ارزش و نه فقط عاملی نارسا برای پیوند میان افراد انسانی، دارای وحدت نظر یا دیگران هستند. از نظر آنان، زبان عبری، یعنی زبان مقدس، تنها ابزار بیان اندیشه‌هایی^۲ خاص نیست که در نتیجه‌ی قراردادی خاص و دارای منشی قراردادی، همسان با نظریه‌ی زبانی حاکم در سده‌های میانه، پدید آمده باشد. از نظر قبالاها، زبان، یعنی زبان عبری، در انتزاعی‌ترین صورتش، بازتاب‌گوهر معنوی بنیادی جهان است؛ به کلامی دیگر، زبان دارای ارزش عرفانی هم هست. کلمه از یزدان سرچشمه می‌گیرد؛ زبان متعارف انسان، که نقش ویژه‌ی نخستینی آن فقط ماهیتی خردمنشانه داشت، در واقع نشانه‌ی زبان آفرینشگر یزدان است. یک اصل مهم نزد قبالاها آن است که، کل آفرینش از نگر یزدان چیزی نیست جز آشکارگی ذات پنهان [خودش] که با برنهادن یک نام، نام یزدان، یعنی گنش خلق مدام، آغاز و پایان می‌گیرد. هر آنچه که زندگی دارد، نشانگر کلام یزدان است؛ و الهام در غایت امر جز نام یزدان چه چیزی را آشکار می‌کند؟

در بحث‌های آینده دوباره به این موضوع باز خواهیم گشت؛ اما آنچه که می‌خواهم بر آن تأکید ورزم، همین تعبیر خاص، این تحلیل شکوهمند از نیروی بیان است که در زبان و در تحلیل عرفانی آن، کلیدی به ژرف‌ترین رازهای آفریدگار و آفرینش [او] است.

در این مورد شاید مطلوب باشد که از خود پرسش کنیم: نگرش مشترک عرفایه دیگر نیروهای ذهنی و پدیدارهایی خاص مانند دانش خردمنشانه و به ویژه فلسفه‌ی -خردورز- یا موردهای دیگر، برای نمونه، موجودیت فرد، چه بوده است. چرا که عرفان، همان گونه که با دین فرد آغاز می‌شود و شکل می‌گیرد، در نهایت تا آنجا پیش می‌رود که شخص را در یگانگی با دیگران قرار می‌دهد. عرفان، خودشناسی را شرط لازم یا به تعبیر افلاطونی آن، مطمئن‌ترین راه رسیدن به یزدان می‌انگارد که از این راه، [گوهرش] را در ژرفنای جان آشکار می‌کند. گرایش‌های عرفانی، با همه فردی بودنشان، سرانجام به گروه بندی‌های اجتماعی و جماعت‌هایی تازه درآمده‌اند و این واقعیت در مورد عرفان یهود هم درست است. به هر حال، یوزف برنهارت^۳، یکی از کاوشگران عالم عرفان در ابراز این نظر بر حق بوده است که، «چه کسی توانسته جز پدید آوردن جنبش تاریخی، چیزی بیش از آن چه دیگران در جستجوی و مدعی جنبش ناپذیری آنند، پدید آورد؟»

(۶)

دقیقاً همین پرسش تاریخی است که دوباره ما را به مسأله‌ی که با آن آغاز کردیم، باز می‌گرداند: عرفان یهود چیست؟ و پرسشی که هم اکنون طرح می‌کنیم این است: ویژگی‌های عمومی عرفانی که در چارچوب سنت یهود می‌گنجد، چیست؟ باید در خاطر داشت که قبالا نام یک اندیشه‌ی جزئی یا نظام فکری خاص نیست،

بلکه اصطلاحی عمومی است که به کل جنبش عرفانی داده شده. این جنبش، که ما با برخی از مرتبه‌ها و گرایش‌های آن آشنا خواهیم شد، از عهد توراتی تا عصر کنونی تداوم داشته است؛ و پیشرفت آن با وجود ناهماهنگی و گاه آشفتگی و از هم گسیختگی، گسسته نشده است. از زمان خاخام^۱ یا ربن آکیبا^۲ که بنا به گفته تورات، «باغ عدن» عرفانی را همان طور که به آن وارد شده بود، سالم و سلیم ترک گفت - اتفاقی که در واقع برای هر قبلا روی نمی‌دهد - تا دوره‌ی خاخام متأخر، ابراهیم اسحاق کوک^۳، رهبر دینی جماعت یهود در فلسطین و نمونه‌ی شکوهمند یک عارف یهود، این روند ادامه یافته است. بایستی بگوییم که ما میراث‌دار متن‌های چاپ شده‌ی عرفانی هستیم که من آن را تا ۳۰۰۰ جلد تخمین می‌زنم. علاوه بر این، حتی مجموعه‌ی عظیم‌تر از متن‌های خطی وجود دارد که هنوز چاپ نشده است.

به بیان ویلیام جیمز^۴، در درون این جنبش، گونه‌های رنگین تجربه‌های عرفانی و نیز جریان‌های بسیار متفاوت فکری و نظام‌های گوناگونی از منش‌های نظریه‌پردازی وجود دارد. در واقع، میان آن متن‌های عرفانی که در اختیار ماست و مربوط به دوره‌ی توراتی و عصر توراتی پستی است، یعنی نوشته‌های قبلاهای

۱. Rabbi، ربی یا خاخام که به عنوان علما و پیران جامعه‌ی یهود مشهورند. یهود پیران و علمای خویش را از روی احترام ربن [= استاد ما] یا ربی [= استاد من] می‌خوانده‌اند، اما خود آنها از قدیم، با نوعی تواضع خویشان را «تلمید خاخامیم» [= شاگردان حکیم] می‌خوانده‌اند. لفظ خاخام در بین مسلمانان رایج و معنای آن با حکیم عربی یکی است. در هر حال، ربن در اصل، عنوان علمای یهود بوده نه کاهنان و از خیلی قدیم در فلسطین نیز بین آنها متداول بوده است. کار عمده‌ی ربن رسیدگی به امور حقوقی و قضایی همگیشان بوده؛ در دوره‌ی بعد از ویرانی هیکل در سال ۷۰ م، ربن‌ها تدوین مجموعه‌ی شریعت و قانون شفاهی یهود را به عهده گرفتند. فرقه‌ی قرائیم که به این گونه شرح و تأویل ربن‌ها قائل نبودند، و تلمود را مستند نمی‌شمردند، مخالفین خود را که به مندرجات تلمود نیز باور داشتند، به نام ربانیم [= ربانی] می‌خواندند.

2. Akiba

3. Isaac Kook

۴. William, James (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی؛ خود آگاهی انسان را فعال می‌دانست؛ معتقد بود که اراده و توجه اصالت دارند و دانش برین است، راستی تنها «وسیله‌ی در راه اندیشیدن» است. [م.]

اسیاتیایی باستانی و مکتبی که بعدها در صدد^۱، شهر مقدس آیین قبالایی در قرن شانزدهم شکوفا شد، و متن‌های جنبش حسیدی در عصر کنونی، همانندی کمی وجود دارد. با این همه، پرسشی که بر جای می‌ماند این است که، آیا چیزی بیش از پیوندی تاریخی نیست که این پاره‌های گسسته را یگانگی می‌بخشد، همان چیزی که دلیل هدایت ما به مایه‌ی نفاوت این جنبش عرفانی یهود با عرفان غیر یهود می‌شود. این فصل مشترک را شاید بتوان در نگرش‌های بنیادی دگرگونی ناپذیر ویژه‌ی یافت که مربوط به مفهوم خدا، آفرینش و آن نقشی است که انسان در جهان ایفا می‌کند.

دو مورد از این بینش‌ها را که یکی مربوط به صفت‌های خداوند و دیگری در پیوند با معنای مثالی تورات است، پیش‌تر یادآور شدیم. اما آیا نمی‌توان چنین فصل مشترکی را در نگرش عرفان یهود به آن نیروهای معنوی خیره بر زندگی خردمنشانه‌ی یهود در دو هزار سال گذشته هم یافت، یعنی مهم‌ترین نیروها: هلاخا^۲، هگادا^۳، عارفان و فلسفه‌ی یهودیت؟ این همان پرسشی است که من تلاش دارم بدان پاسخ گویم.

همان طور که پیش‌تر هم گفته‌ام، طرح مسأله‌ی پیوند عرفان و قلمرو تاریخ را می‌توان نقطه‌ی شروع سودمندی برای پژوهش‌مان دانست. این باور عمومی است که نگرش عرفان به تاریخ، انزواجویانه و خوار دارنده است، جنبه‌های تاریخی دین برای عارف معنایی ندارد، جز به مثابه نمادکردهایی جدا از زمان که پیوسته در جان

۱. Safed، شهری در شمال اسرائیل. در دوره‌ی جنگ‌های صلیبی اهمیت یافت. قلعه‌ی آن را صلاح‌الدین ایوبی در ۵۸۳ گرفت. در دوره‌ی ممالیک از مراکز مهم جنبش‌های عرفانی و رهاگرای بوده و هست. [م.]

۲. Halakha، در تلمود، گمارا نوعی تفسیر و باورثت بر مشامت، قسمت‌های حقوقی گمارا هلاخا نامیده می‌شود. [م.]

۳. Aggadah، قسمت‌های داستانی، ادبی و اسطوره‌ی گمارا، که دربرگیرنده‌ی اندرزهای اخلاقی است، هگادا نامیده می‌شود. [م.]

انسان رخ می‌نمایند. پس، خروج از مصر، که یک رویداد بنیادی تاریخ یهود است، بنابر دیدگاه عارف نمی‌تواند تنها یکبار و در یک جای روی داده باشد؛ بلکه این رویداد در پیوند با رویدادی است که در درون ما رخ می‌دهد، یعنی خروج از یک مصر درونی که در آن، ما همه بنده شده‌ایم. خروج فقط اگر این گونه ادراک شود، می‌تواند موضوع دانایی باشد و مقام تجربه‌ی دینی بی‌واسطه را دارا شود. این نگرش در واقع یادآور آموزه‌ی همانند آن در مسیحیت است، یعنی «مسیح درونی ما» که اهمیت بس‌والایی برای عارفان مسیحی داشته و تمثیل عیسی ناصری^۱ تاریخی است که بیشتر اشاره به باطن انسان دارد. به هر حال، اگر گوهر یزدانی که عارف در جستجوی آن است، در رویدادهای تاریخی گوناگون رخ ننماید، پس به این نتیجه می‌رسیم که [او] یا مقدم بر جریان تاریخ جهان مادی است یا اینکه [خود] را در آخر زمان آشکار خواهد کرد. به بیانی دیگر، معرفت به سرچشمه‌ی نخستینی آفرینش و فرجام آن، یعنی رستگاری و فرجام کار، هر دو دارای اهمیت عرفانی همسان است.

چارلز بنت^۲، در یک رساله‌ی تأثیرگذار می‌گوید: «همان‌طور که می‌دانیم، عارف با پیش‌نگری کامجویی فرجامین دوره‌ی زندگی خویش، بر روند تاریخ پیشی می‌گیرد.» این ماهیت آخرت‌شناختی معرفت عرفانی در نوشته‌های بسیاری از عرفای یهودی، از نویسندگان گمنام رساله‌های هکالوت^۳ نخستینی گرفته تا خاخام ناهمان^۴ اهل براسلاو، دارای اهمیت بسیار است. اهمیت آفرینش‌شناسی نظریه‌پرداز عرفانی، در عرفان یهود نیز به گونه‌ی همسان با مفهوم تمثیل مطرح شده است. بینش قبالایی، راه رسیدن به یزدان را همچون جریان بازگون دگرشدگی می‌انگار که ما از آن راه، سرچشمه‌ی مادی خود را از یزدان باز یافته‌ایم. برای معرفت

یافتن به روند خلاق آفرینش، بایستی به مرتبه‌های بازگشت هر شخص به سرچشمه‌ی کل هستی‌اش نیز آگاهی بیابیم. تعبیر معرفت باطنی آفرینش، Maasch Bereshith، به این معنا، همواره یکی از دستور کارهای اصلی آیین قبالا را تشکیل داده است. درست همین جاست که آیین قبالا نزدیک‌ترین پیوند را با اندیشه‌ی نو افلاطونی^۱ قلوپتین می‌یابد که در مبحث آفرینش‌شناسی به درستی گفته است «دگر شدن و بازگشت به گونه‌ای همسان جنبش یگانه‌ای را می‌سازند، یعنی گشودگی و بستگی که زندگی عالم از ورای آن شکل می‌گیرد.» قبالا نیز هست. اما گرایش آفرینش‌شناختی و آخرت‌شناختی در نظریه‌پردازی قبالایی که تا حدی آن را توصیف کردیم، در غایت امر گریز از تاریخ است و نه وسیله‌ی برای فهم تاریخ؛ به سخنی دیگر، این گرایش‌ها کمکی به واریسی معنای درونی تاریخ و تاریخت یافتن نمی‌کند.

به هر حال، نمونه‌ی مشخص‌تری از پیوند میان مفهوم عرفان یهود و دنیای تاریخ وجود دارد. یک واقعیت قابل توجه آن است که اصطلاح قبالا که عرفان یهود از ورای آن شناخته شده نیز، از یک مفهوم تاریخی برآمده است. قبالا که از نظر واژه‌شناسی به معنای «سنت» می‌باشد، در نفس خود، یک نمونه والا از ماهیت متناقض نمای عرفان است که پیش‌تر هم به آن اشاره کردم. قبالا آموزه‌ی است متمرکز بر پیوند شخصی و بی‌میانجی با گوهر معنوی، یعنی برترین صورت معرفت باطنی که به مثابه فرزاندی کهن آیینی ادراک می‌شود. به هر روی، واقعیت آن است که اندیشه‌ی عرفان یهود از همان آغاز، ترکیبی بوده از آموزه‌ای که دست یافتن به گوهر آن دشوار و بسان رازی می‌نماید و آموزه‌ای که می‌توان در سنت رازورانه‌ی

۱. Neoplatonic، پایه‌گذار این فلسفه قلوپتین است که با نگاهداشتن مایه‌های فلسفه‌ی افلاطون، انگاره‌های نوبی را بر آن افزود. او با سه باور معروف مادیت، شکاکیت و تنزیت مبارزه کرده و به سه گوهر یا اقوم اعتقاد دارد: خدا یا احد، روح یا عقل و نفس. اقومهای سه‌گانه‌ی یاد شده فراتر از حس هستند، اما صادر سوم یا عالم ماده، عالم حس و تجربه است. [م.]

۱. Jesus of Nazareth، اهل ناصره‌ی جلیل در یهودیه‌ی نصرانی، عیسی ناصری، حضرت مسیح و به تعبیری «کلمه‌ی خدا» است و به تعبیری دیگر، همین «کلمه» است که حالت تجسد پیدا کرده و «گوشت» و «پدن» حضرت مسیح از آن به وجود آمده است. [م.]

2. Charles Bennett

3. Hekhaloth

4. Rabbi Nahman

برگزیدگان و عارفان یافت. بنابراین، عرفان یهود آموزه‌ی رازانگیز به دو معنای ویژه است که نمی‌توان آن را در عرفان‌های دیگر جست: این آموزه رازورانه است، چرا که به ژرف‌ترین مسایل بنیادی و نهفته‌ی زندگی انسان می‌پردازد؛ و همچنین رازانگیز است، به دلیل اینکه در برگزیده‌ی گروه برگزیده‌ای است که این معرفت را به مریدان خود پیش می‌نهد؛ اما نیاستی از یاد برد که این نگرش با زندگی واقعی هماهنگی کامل ندارد.

بر خلاف آموزه‌ی گروه برگزیده که خود به تنهایی در معرفت رازورانه شرکت دارند، باید این واقعیت را یادآور شد که قبایاها، حداقل در دوره‌های ویژه‌ای از تاریخ، تلاش کرده‌اند تا گروه‌های گسترده‌تر و حتی تمامی مردمان را هم زیر تأثیر قرار دهند. می‌توان این گسترش نفوذ را با پیشرفت آیین‌های رازورانه‌ی عصر هلنی باستانی قیاس کرد که آموزه‌هایی رازانگیز با ماهیت عرفانی در میان شمار گسترده‌ی از مردم رواج یافته بود.

می‌بایست در خاطر داشت که معرفت عرفانی به معنایی که قبایا ادراک می‌کند، امر شخصی‌وی نیست که بر او و تنها بر او، در تجربه‌ی خصوصی‌اش آشکار شود. از دید او، این معرفت هر چه گسترده‌تر و کامل‌تر با گنجینه‌ی راستین معرفت متعارف انسانی در پیوند است؛ یا به بیان خود قبایا، معرفتی که آدم، پدر بشر در اختیار داشت، دارای عارف نیز بشمار می‌آید. به همین دلیل، قبایا آنچه را که روزی تصور و انگارشی بیش نبوده، گسترانید، یعنی آنکه نقش ویژه‌ی او آن بود که راز آدم را به مریدانش نیز منتقل کند. اگر چه پیشرفت این تصور در واقعیت اندک بود، و من حتی به این باور گرایش دارم که بسیاری قبایاها آن را جدی نمی‌انگاشتند، اما به نظر من چنین تصویری، ویژگی عرفان یهود است. حرمت گذاری به سنت، همواره به گونه‌ای ژرف ریشه در یهودیت داشته و حتی عرفا هم که در واقع از سنت جدا افتاده‌اند، به آن گرایش احترام‌انگیز داشته‌اند؛ و این حرمت‌گذاری، آنان را بی‌میانجی، به یگانگی اشراق راستین و سنت واقعی رهنمون شده است. این نگرش، اصل متناقض‌نمای

قبایای اسحاق لوریا را که تأثیرگذارترین نظام قبایایی متأخر و اندیشه‌اش دشوارترین است، امکان‌پذیر ساخته. تمامی بر نهاده‌های اصلی و مهم نظام فکری لوریا در قالب داستان و حتی می‌توان گفت داستان‌های هیجان‌انگیز آمده؛ و با این همه، همچون اندیشه‌های قبایایی راستین، یعنی قرزانگی کهن آیینی، پذیرفته شده است؛ و هیچ کس تناقضی در آن ندیده است.

(۷)

ژرفکاوی‌های گوناگون، ما را به فهم ژرف‌تر مسأله راهیاب می‌شود. من پیش‌تر یادآور شدم که قلمرو عرفان، محل رویارویی دو جهان یا دو مرحله از پیشرفت آگاهی انسانی است؛ یکی ابتدایی و دیگری پیشرفته؛ یعنی جهان اسطوره‌یی و جهان انگاره. در بررسی آیین قبایا نمی‌توان از کنار این مسأله گذشت، بی‌آنکه به آن پرداخت. چنانچه بخواهیم فهم بهتری از اندیشه‌های قبایایی داشته باشیم، بی‌آنکه در پی دفاع از آن برآییم، نمی‌توانیم این نکته را نادیده انگاریم که همپای آن، ناچار از فهم ژرف‌کاوانه و واقع‌گرایانه‌ی حس عرفانی یعنی شیوه‌ی نگرش ویژه‌ی اندیشه‌ی اسطوره‌یی ابتدایی هستیم. در مورد وابستگی خاصی که اندیشه‌ی قبایایی با جهان اسطوره دارد، نمی‌توان شک کرد. نباید آن را مبهم گذاشت و یا به سادگی از کنار آن گذر کرد، چرا که مفهوم قلمرو اساطیری به دید ما، یعنی یهودیت، بس شگفت و متناقض‌نماست. ماکه عادت داشته‌ایم درباره‌ی یگانگی انگاری یهود به مثابه نمونه‌ی قدیم دینی فکر کنیم که تمامی پیوندهایش را با آیین اسطوره‌یی گسسته است، پس شگفت‌انگیز می‌نماید که از درونمایه‌ی جهان‌بینی یهودیت، اندیشه‌ها و مفهومی‌هایی پدیدار شوند که رویکردشان تعبیر معنای اسطوره بوده و هنوز هم نمایانگر بازگشت به، و باز زنده‌سازی آگاهی اسطوره‌یی باشند. این مسأله به ویژه در مورد قبایای

زهري^۱ و لوریایی درست است، یعنی آن شکل‌هایی از عرفان یهود که از دیرین‌ترین روزگاران بیشترین تأثیر را در تاریخ یهود داشته و قرن‌ها در ذهن مردمان بسان ژرف‌ترین بُعد حقیقت غایی در اندیشه‌ی یهود پایدار مانده‌اند.

یهوده است که بر این گونه امور به دیده‌ی خوار داشت بنگریم، همان طور که گرتس، تاریخ نگار بزرگ نگرسته، بلکه بهتر آن است که بر آن‌ها اندیشه کنیم. اهمیت این مسایل در تاریخ ملت یهود، به ویژه در چهار سده‌ی گذشته آن چنان برجسته می‌نماید که نمی‌توان آن‌ها را خوار شمرد یا به مثابه کج روی صرف انگاشت. علاوه بر این، احتمال سوءتعبیری عمومی در مورد این انگاره وجود دارد که یگانه‌انگاری یا اندیشه‌ی اسطوره‌یی تضاد دارد؛ و شاید یگانه‌انگاری در فرجام کار، جایگاهی ژرف‌تر به پیشرفت دانش اسطوره‌یی دهد. من بر این باور نیستم که تمام آن جان‌های پرهیزگار و پارسا را که در برگیرنده‌ی شمار بسیاری از یهودیت اشکنازی^۲ و سفارادی^۳ است، پس از خروج از اسپانیا، به تعبیر دینی، یهودی نپنداریم تنها به این دلیل که نوع باورشان آشکارا با برخی نظریه‌های ویژه‌ی یهودیت معاصر متناقض است. پس من از خود می‌پرسم که: راز موفقیت و محبوبیت شگفت‌انگیز قبالا در میان مردم ما چیست؟ چرا این نگرش توانست عاملی تعیین کننده در تاریخ ما شود و زندگی بخش بزرگی از یهودیان را در سده‌های گذشته

۱. Zohar [= روشنی] کتابی هم به این نام هست که از منابع اصلی قبالا به شمار می‌رود و مربوط به قرن سیزدهم است، اما یکی از فضلاى یهود آن را متعلق به قرن دوم می‌داند. در واقع عرفای قبالا به نوعی اشراق معتقدند و این کتاب و معنای آن نمثیلی بر این اندیشه است. [م.]

۲. Ashkenazi، عنوان یهودیان آلمانی؛ اشکناز در کتاب مقدس نام توهی یافت (پیدایش ۱۰، ۳) و جد ساکنان اشکناز (اول تواریخ ۶، ۱) یعنی کناره‌ی شمالی دریای سیاه است. [م.]

۳. Sephardi، صفارده‌ی، ناحیه‌یی احتمالاً در فلسطین که پس از ویرانی هیکل [= معبد] سلیمان، اسیران اورشلیم را به آنجا کوچانیدند. در فرون وسطی این عنوان به اسپانیا اطلاق می‌شد و یهودیان اسپانیا و پرتغال را هم سفارادی می‌خوانند. تفاوت آنها با یهودیان اشکنازی در این است که سفارادی‌ها پیرو یهودیگری بابلی و اشکنازی‌ها پیرو یهودیگری فلسطینی بودند. [م.]

سامان دهد، در حالی که همتای آن، یعنی فلسفه‌ی خردمنشانه‌ی یهود، با همه‌ی تلاش خود ناتوان از دستیابی به برتری معنوی بود؟ این پرسش دارای اهمیت بنیادی است؛ من نمی‌توانم چنین تبیینی را بپذیرم که رخ نمودن اموری که توصیف کردم، تنها نتیجه‌ی شرایط تاریخی بیرونی است، یعنی آنکه سستی و زوال روحیه‌ی مردم سبب ناتوانی آنان شده و وادارشان کرده تا به تاریکی عرفان پناه برند، چون روشنی خرد را تاب نیاوردند. مسأله از نگر من پیچیده‌تر از این‌هاست و من علاقه‌مندم که به روشنی پاسخ این پرسش را ارائه دهم.

راز پیروزی قبالا، در سرشت پیوند آن با میراث معنوی یهودیت خاخامی نهفته است. این پیوند متفاوت از پیوندی است فلسفه‌ی خردمنشانه با این میراث داشته؛ چرا که فلسفه به گونه‌ای ژرف‌تر و به مفهومی اساسی‌تر در پیوند با نیروهای فعال یهودیت است.

بی‌شک هر دو گروه، هم عرفا و هم فیلسوف‌ها، ساخت یهودیت باستانی را کاملاً دگرگون ساخته‌اند و پیوند ساده‌دلانه و عامیانه‌یی را که گویای واقعیت راستین متن‌های دیرین خاخامی است، وانهاده‌اند. یهودیت قدیمی خود را می‌گشود، تا آنکه بر خود تأمل کند. در برابر، موضوع یهودیت مرحله‌ی پسینی پیشرفت دینی، از نظر عرفا و فیلسوف‌ها مسأله‌آفرین شد. آنان به جای بیان درونمایه‌ی ذهنی به کلامی ساده، گرایش به گسترش آرمان یهودیت داشته‌اند؛ آرمانی که با رهایی از سنت، تبیین تازه‌ای از آن به دست می‌دهد. چنین نیست که پدیداری فلسفه و عرفان یهود در دوره‌هایی جداگانه روی داده باشد، یا مانند آیین قبالایی، همان طور که گرتس می‌انگاشت، واکنشی علیه موج عقل‌گرایی باشد؛ بلکه هر دو جنبش دارای پیوند درونی و تأثیر متقابل‌اند و از آغاز هم آشکارا با هم در ستیز نبوده‌اند، واقعیتی که همواره از نظر دور مانده. برخلاف آیین‌ها و دین‌های دیگر و نیز اندیشه‌های فلسفی جهان، عقل‌گرایی برخی از روشنفکران فلسفی یهود گرایشی عرفانی در خود نهفته دارد؛ عارفی که هنوز زبان خاص خود را برای بیان نیاموخته، اغلب واژگان فلسفه را

استفاده یا سوء استفاده می‌کند. به تدریج، تنها قبایلاها و نه فیلسوف‌ها، آغاز به ادراک درونمایه‌ی اندیشه‌های خود نمودند، یعنی دریافت ستیز میان تعبیر فلسفی محض از جهان و رویکردی که از اندیشه‌ی خردمنشانه به مراقبه‌ی خردمندانه و از آن مرحله به تبیین عرفانی جهان دیگرگونی می‌یابد.

این که عرفا چه احساسی نسبت به فیلسوف‌ها داشته‌اند، از سوی خاخام موسی بورگسی^۱ (آخر سده‌ی ۱۳) به طور موجز بیان شده است. او هرگاه می‌شنید که فیلسوف‌ها مورد ستایش قرار گرفته‌اند، عادت داشت که خشمگینانه بگوید: «شما باید بدانید که این فیلسوف‌ها، که شما خرد آنان را ستایش می‌کنید، وظیفه‌شان آنجا به پایان می‌رسد که ما آغاز می‌کنیم.» در واقع، این گفته به دو معناست: از یک سو، به معنای آن است که، قبایلاها در پیوند بسیار با پژوهش در قلمرو واقعیت دینی اند که به درستی، بیرون از قلمرو فلسفه‌ی یهود سده‌های میانه است؛ در واقع، هدف قبایلا کشف بُعد تازه‌ای از آگاهی دینی است. از سوی دیگر، اگر خاخام موسی هم قصدش گفتن این مسأله نبوده باشد، به هر حال، قبایلاها بر دوش فیلسوف‌ها ایستاده‌اند و مشاهدده‌ی ساحتی فراتر، برای آنان آسان‌تر است تا هماوردهای فیلسوف‌شان.

باز هم یادآور می‌شویم که، قبایلا همچون واکنشی علیه «روشنفکری» فلسفی ظهور نکرد، بلکه پس از پدیدار شدن، کنش آن، چالش با بینش فلسفی شد. همزمان، جدلی روشنفکرانه نیز میان قبایلاها و نیروهای جنبش فلسفی در گرفت که تأثیری بس ژرف بر ساختار پیشین نهاد، به نگر من، پیوندی بی‌واسطه میان هلولی^۲ یهودی‌ترین فیلسوف‌های یهود و قبایلاها وجود دارد؛ چرا که پشتیبان‌های میراث

۱. Moses de Iben of Burgos (۱۳۰۵-۱۲۵۰) عارف یهودی اسپانیایی کتاب‌های بسیار درباره‌ی قبایلا نگاشته؛ اما کار اصلی او کتابی است به نام ژفر که برخی معتقدند مربوط به قرن ۲ م است؛ به هر حال این کتاب می‌تواند متسوب به این شخص هم باشد؛ موسی آن را به زبان آرامی بر اساس ترجمه‌ی قدیم تورات نگاشته است. [م.]

2. Jehuda Halevi

معنوی او، عرفا هستند و نه تسل‌های بعدی فیلسوف‌های یهود.

قبایلاها معمولاً مفهوم‌ها و اندیشه‌های فلسفی دین رسمی را به کار می‌گرفتند، اما دست جادویی عرفان سرچشمه‌های پنهان زندگی تازه‌ی نهفته در دل بسیاری از اندیشه‌های مدرسی و پیرایه‌های آن رایه ایشان می‌نمود. فیلسوف‌ها با آگاهی یافتن به سوء تعبیر معنای اندیشه‌های فلسفی، واکنش بسیار نشان می‌دهند. اما آنچه که به دید فیلسوف‌ها بازگون‌نمایی یک مفهوم به شمار می‌رود، می‌تواند از نقطه‌نظر دینی، نشان بزرگی و شکوه باشد علاوه بر این، بدفهمی و سوء تعبیر، چیزی نیست جز چکیده متناقض‌نمای یک رشته فکر واقعی و همین سوء تعبیر بیشتر وقت‌ها در اندیشه‌های نو عرفانی بارور شده است.

می‌توان در این مورد نمونه‌ی مفهوم «آفرینش از نیستی» را پیش‌گزارد. در جدل‌های جزئی فلسفه‌ی یهود، این پرسش که آیا یهودیت به این مفهوم باور دارد و اگر چنین باشد، به چه معنایی سهم مهمی ایفا کرده است، در اینجا قصد ندارم که با پیچیدگی‌های این مسأله خود را درگیر کنم، چرا که کلامی‌های مدرسی نیز هرگاه تلاش در حفظ تمامیت معنایی مفهوم آفرینش از نیستی کرده‌اند، به همین دشواری گرفتار آمده‌اند. این مفهوم در ساده‌ترین معنایش مؤید آفرینش جهان به وسیله‌ی یزدان از چیزی است که نه [خود] یزدان است و نه گونه‌ی دیگری از هستی، بلکه ناهستی است. عرفا نیز درباره‌ی آفرینش از نیستی سخن می‌گویند و در واقع، این بحث یکی از مطلوب‌ترین آموزه‌های آن‌هاست. اما به زعم آنان، این اصطلاح در زیر ظاهری شریعت‌مدارانه، معنایی را در خود نهفته دارد که کاملاً متفاوت از معنای اصلی آن است. این نیستی یا عدمی^۱ که تمامی چیزها از آن پیدایی می‌یابند، به هیچ وجه به معنای سلب یا نفی نیست؛ تنها از دید ما مفهوم عدم دارای صفت نیست، چرا

۱. می‌توان عدم به این تعبیر را با نیستی در آیین دائوئیسم مقایسه کرد. در آیین آیین، دالو عدم یا نیستی یا تاریکی و ژرفنای محض است. [م.]

که فراسوی معرفت عقلی است. به هر حال، این عدم - به گفته‌ی یکی از قبالات - به طور نامحدود حقیقی‌تر از هر واقعییتی است. تنها هنگامی که نفس خود را از تمامی محدودیت‌ها می‌پالاید، و به بیان عرفانی، آنگاه که نفس در ژرفنای نیستی^۱ فرو می‌افتد، با یزدان رو در رو می‌شود. چرا که این نیستی در برگرفته‌ی گنجینه‌یی از واقعیت عرفانی است که به توصیف در نمی‌آید. به کلامی دیگر، نیستی به‌گونه‌ی یزدان نهفته در نفوذناپذیرترین پرده‌هایش اشاره دارد. در واقع، آفرینش از نیستی از نظر بسیاری عرفا به معنای آفریده شدن از یزدان است. پس، آفرینش از نیستی، تمثیل قیضان است، یعنی تمثیلی مثالی که بنابر تاریخ فلسفه و کلام، در فراز، دورترین نقطه مقام دارد.

(۸)

بهرتر است که به مسأله‌ی اصلی خود بازگردیم. همان گونه که دیدیم، رستاخیز یهودیت در مرتبه نو، موضوع مشترک عرفا و فیلسوف‌هاست. با این همه، یک اختلاف بسیار اساسی بر جای می‌ماند که بهترین نمونه‌ی آن، مفهوم «راز شریعت» *Sither Torah* است. فیلسوف‌ها نیز نه چندان کمتر از عرفا، در بازگشایی این رازها از عبارت‌پردازی بسیار و به گونه‌یی متفاوت از سبک کار باطنی‌ها و قبالات، گفت‌وگو می‌کنند. اما از دیدگاه فیلسوف این رازها چیست؟ این رازها از نظر او همان واقعیت فلسفه، حقیقت مابعد طبیعی یا اخلاق ارسطو، فارابی یا ابن سیناست؛ به کلامی دیگر، حقیقتی که بیرون از قلمرو دین کشف شدنی بوده است و از راه تعبیر گونه شناختی و تمثیلی، در کتاب‌های قدیمی فراقکنده شده‌اند. پس، متن‌های دینی از دید فیلسوف‌های جهان واقعیت دینی جداگانه‌یی را بیان نمی‌کنند، بلکه بیان ساده

شده‌یی از پیوندهای موجود میان مفهوم‌های فلسفی را ارائه می‌دهند. داستان ابراهیم و سارا، لوت و زنش، دوازده قبیله (سبط‌های دوازده گانه)^۱ و... شرح‌هایی هستند که درباره‌ی پیوند میان ماده و صورت، جان و ماده یا نیروهای ذهن انگاشته شده است. حتی آنجا که تمثیل سازی به این حد نامعقول نرسیده بود، باز هم گزایشی وجود داشت که تورات را به مثابه خاستگاه حقیقت فلسفی، و در واقع نمونه‌ی متعالی و کامل آن، بیانگر دارد.

به کلامی دیگر، فیلسوف فقط می‌تواند پس از آنکه با موفقیت توانست واقعیت‌های عینی را به مجموعه‌یی از مفهوم‌های ذهنی درآورد، وظیفه‌ی خود را چنانکه باید به انجام رساند. از نظر عارف یهود، پدیده‌یی یگانه موضوع نظریه‌پردازی وی نیست؛ در برابر عارف از ویران کردن باقی زندگی داستانی دینی از ویرای تمثیل سازی، خودداری می‌کند، اگر چه تمثیل نقش بسیار مهمی در نوشته‌های بیشتر قبالات ایفا می‌کند. شیوه‌ی اصلی تفکر قبالات به مفهوم دقیق کلمه، بیشتر مثالی و نمادین است.

این نکته نیاز به روشن‌تری بیشتری دارد. تمثیل در برگرفته‌ی شبکه‌یی بیکران از معناها و پیوندهاست که در آن، هر چیز صورت تمثیلی چیز دیگری است. اما تنها در محدوده‌ی زبان و بیان، تا این حد امکان سخن گفتن از حضور تمثیلی هست. آن چیزی که با نشانه‌ی تمثیلی بیان می‌شود، در وهله‌ی نخست چیزی است که درونمایه‌ی معنایی خود را دارد. اما با تمثیلی شدن، این چیز معنای خود را از دست می‌دهد و به چیزی دیگر درمی‌آید. در واقع، تمثیل برآمده از جدایی میان

۱. Twelve Tribes، مهاجمان و جنگاوران یهودی هرگز ملت متحد شده‌یی را تشکیل نداده بودند، بلکه تا مدت درازی به صورت دوازده قبیله به سر می‌بردند که هر سبط و قبیله، گاهی کمتر و زمانی بیشتر، دارای استقلال بود. دوازده قبیله یا اسباط دوازده گانه‌ی بنی اسرائیل را روبین، شمعون، یهوذا، روبرلون، یساکار، دان، جاد، اشیر، نفتالی، بنیامین، افرایم، منشی - به نام ۱۰ پسر و ۲ نوه‌ی یعقوب (پسران یوسف) نامیده شده‌اند. سبط سیزدهم لاوی است، [م.]

۱. شاید بتوان این اندیشه را هم با مفهوم فلای در حق، در عرفان اسلامی، و نیز مردن نفس از تمام محدودیت‌ها، با خروج از حلقه‌های سنساره یا دایره‌ی مرگ و زندگی، به تعبیر بودایی آن، عیان انگاشت. [م.]

صورت و معنا در این مرحله پدید می‌آید. این دو، دیگر هرگز به هم نخواهند پیوست؛ این معنا دیگر محدود به آن صورت ویژه نیست و آن صورت هم دیگر به این درونمایه‌ی معنایی ویژه تعلق ندارد. به سبختی دیگر، آن چه که در تمثیل هویداست، رازهای حدناپذیر معنایی است که به هر صورت تمثیلی پیوسته می‌باشد. «رازهای تورات» از دید فیلسوف‌ها، موضوع طبیعی تعبیری تمثیلی و بیانگر صورت نو ذهن تا آنجا است که در برگزیده انتقادی نهفته از صورت کهنه باشد.

همان گونه که گفتم، تمثیل سازی یکی از دلمشغولی‌های همیشگی قبالاها بوده و در این مورد با فیلسوف‌ها اختلافی نداشته‌اند. اما این امر عنصر اصلی ایمانی و یا شیوه‌ی کارشان را تشکیل نمی‌داده است. در نتیجه، در این مورد اختلافی هم با فیلسوف‌ها نداشته‌اند. برای این منظور، نیکوتر آن است که به نگرش آن‌ها به نماد یا تمثیل، یعنی صورتی از بیان نظر بیافکنیم که قلمرو تمثیل را به طور بنیانی کمال می‌بخشد. واقعیتی که به خودی خود از نظر ما صورت یا شکلی ندارد، در نماد عرفانی، به میانجی واقعیتی دیگر رؤیت پذیر می‌شود و درونمایه‌ی این واقعیت تازه را با معنایی رؤیت پذیر و بیان شدنی به خود می‌گیرد؛ برای نمونه، صلیب از نظر یک مسیحی، آن چیزی که نماد یا مثال می‌شود، صورت و درونمایه‌ی راستین و نخستینی خود را حفظ می‌کند؛ آن چه تمثیل شده، محفظه‌ای تهی نمی‌شود تا درونمایه‌ای دیگر آن را پر کند، بلکه در خودش و به واسطه‌ی هستی‌اش، واقعیتی دیگر را رؤیت پذیر می‌کند که در قالب هیچ صورت دیگری نمی‌تواند پدیدار شود. اگر تمثیل را به مثابه تصویر چیزی آشکار که با چیز آشکار دیگری بیان می‌شود تعریف کنیم، در آن صورت، نماد یا تمثیل عرفانی، تصویر مثالی آشکار چیزی نهفته در فراسوی قلمرو بیان و پیوند انسان‌هاست، چیزی از فلکی ناپیدا که روی^۱ خود را از

دید ما مخفی داشته و از ازل پرتوفکنی می‌کند. یعنی آنکه واقعیتی پنهان و تبیین‌ناپذیر، خود را از وراي نماد بیان می‌کند. چنانچه نماد یک نشانه و تصویر مثالی هم باشد، پس چیزی بیش از تمثیل است.

از نظر قبالاها هم، هر هستنده‌ای همواره و به گونه‌ای پایان‌ناپذیر یا تمامی هستی و آفرینش پیوند دارد؛ و هر چیز، آینه‌ی است که چیز دیگر را برمی‌تابد. اما فراسوی آن، قبالا چیزی دیگری را کشف می‌کند که نهفته در شبکه‌ی تمثیلی نیست، و آن بازتابی از والای راستین است. نماد، «نشانگر» چیزی نیست و یا چیزی هم پیوند ندارد، اما چیزی را رؤیت پذیر می‌کند که فراسوی هر بیانی است. آنجا که نگرش ژرف‌تر از وراي تمثیل لایه‌های بکری از معنا را می‌گشاید، نماد یا تمثیل اشراقی، به یک باره، به آگاهی درباره‌ی همه چیز دست می‌یابد یا هرگز دست نمی‌یابد. نمونه‌ی والا که زندگی آفریدگار و آفریده را همزمان، برمی‌تابد، به گفته‌ی کروزر^۲، «پرتو نوری است که از تاریکی و ژرفنای نهفتگی هستی و معرفت به دید ما پرتو می‌افکند و تمام هستی ما را فرا می‌گیرد.» تمامیتی لحظه‌ی «که از راه اشراق، در اکنون عرفانی، یعنی بُعدی از زمان که در خود نمونه‌ی والا است، ادراک می‌شود. عالم قبالایی سرشار از این گونه نمادها و نمونه‌های والا است؛ تمامی عالم از دید قبالا نوعی جسم مثالی است. در وراي واقعیت آفرینش، بی آن که واقعیت را انکار یا نفی کنیم، راز تبیین‌ناپذیر [یگانه] رؤیت پذیر می‌شود. کردارهای دینی تدبیر شده در تورات، یعنی احکام تکلیفی شرعی^۳، از نظر قبالا نمادهایی است که در آن، قلمرو پنهان و ژرف‌تر واقعیت مشاهده پذیر می‌گردد. نامتناهی بر متناهی می‌تابد و آن را هر چه بیشتر حقیقی می‌کند. این جمع‌بندی فشرده‌ی موضوع، تصویری از تفاوت

جنت‌الفرسوس حاکم گوی نور
هیچ وجهی نیست الا روی نور
ناتوان کردن نگاهی سوی نور
1. Creuzer [م]

ای دو عالم پرتوی از روی نور
صد جهان پر عاشق سرگشته را
کنور باید گشت از دید دو کون
2. Mitswoth

۱. Face، وجه هم گفته می‌شود، اعتبار ذات و جهت فووان حق است و اعتبار گوهر است به حسب تمام اعتبارات که هر کجا می‌نگری «روی بزدا» است» مظفر کرمانی:
«وجه او بی‌پرده چون مشرق شود / دیده‌ها را مغنی و مغرق شود»

زرف میان تعبیر تمثیلی فیلسوف‌ها از دین و ادراک مثالی عرفا را به ما ارائه می‌کند. شاید یادآوری این نکته سودمند باشد که در تفسیر روشنگرانه‌ی یکی از عرفای بزرگ قرن سیزدهم، موسی ناهمانیدس^۱، بر تورات، می‌توان تعبیرهای مثالی بسیاری از این نوع یافت، اما حتی یک مورد تمثیل در آن به چشم نمی‌خورد.

(۹)

تفاوت یاد شده هنگامی روشن‌تر می‌شود که برخورد فلسفه و آیین قبالا را به ترتیب، با دو نشانه‌ی آفریننده و برجسته‌ی یهودیت خاخامی، یعنی هلاخا و هگادا، قانون و اسطوره، بررسی کنیم. مسأله‌ی قابل تأمل آن است که فیلسوف‌ها از برقرار کردن پیوند معنوی و رضایت‌مندانه با این دو جریان درماندند. آنان نشان دادند که از بارور کردن گوهر هلاخا و هگادا، یعنی از دگرگون‌سازی این دو عنصر - دو عنصری که بیانگر انگیزش بنیانی و معنوی یهود است - به چیزی تازه، ناتوانند.

بهتر است با هلاخا، یعنی قانون و در واقع مهم‌ترین عامل در زندگی عملی یهودیان باستان، آغاز کنیم. اسکندر آلتمن^۲ با طرح این پرسش که: حکمت الهی یهود چیست؟ به درستی نشان داده که یکی از سستی‌های فلسفه‌ی قدیم یهود نادیده انگاشتن مسأله‌ی ارائه شده از سوی هلاخا است. تمامی دنیای قانون دینی بیرون از قلمرو پژوهش فلسفی ماند، به این معنا که دین موضوع نقد فلسفی نبوده، اما به این مفهوم نیست که فیلسوف این دنیا را انکار یا با آن ستیز می‌کند، چرا که او هم، در این جهان زیسته و از قانون آن تبعیت کرده است. پس این دنیا هرگز بخشی از پژوهش او به عنوان فیلسوف نشده و هیچ ماده‌ی فکری را برای وی فراهم نکرده است. این واقعیت انکارناپذیر، به ویژه در مورد اندیشمندانی چون ابن میمون و

سعدیا^۱ باگرایش‌های همگرایی فکری، برجسته می‌نماید. آنان از پیش‌گزاری هم نهاده‌ی واقعیت زندگی و عنصر هلاخا [قانون] و فلسفه درماندند، واقعیتی که از سوی ساموئل دیوید لوزاتو به آن اشاره شده است. برای نمونه، ابن میمون کتاب خود مشنا تورات^۲ را که در واقع قانونمندی بن‌مایه‌های دینی او بر هلاخاست، با قصی دربارهی فلسفه آغاز می‌کند که در اصل پیوندی به هلاخا ندارد و در نتیجه انسان توانایی شناسایی تفاوت یا همگرایی این دو را نخواهد داشت.

تحلیل ابن میمون در مورد سرچشمه‌ی احکام شرعی، Mitwoth، برای فهم تاریخی دین دارای اهمیت بسیار است، اما گستاخی است اگر ادعا کند که نظریه‌اش درباره‌ی این احکام، وجد ایمانی کاربردی عملی این احکام را افزایش داده و سرور بی‌واسطه‌ی حس دینی را افزون ساخته است. تحریم پختن بزغاله در شیر مادرش^۳ و بسیاری احکام ناموجه و نامفهوم مشابه را می‌توان جدل‌هایی علیه مناسک، دین طبیعی ابتدایی از یاد رفته توصیف کرد. اگر پیشکش قربانی در ذهن انسان ابتدایی امتیازی به شمار می‌رفت، و اگر برخی از احکام دینی حامل اندیشه‌های فلسفی و اخلاقی باستانی باشند، چگونه می‌توان انتظار داشت که اجتماع به اعمال فراموش

۱. Saadia، [سعدیا بن یوسف القبری] معروف به سعد فیومی (مرگ ۹۴۲)، فیلسوف یهودی و پیش‌گزارنده‌ی فلسفه‌ی یهود در دین، که بنیانگذار فقه‌اللغه‌ی علمی زبان عبری نیز شمرده شده است، مهمترین اثر فلسفی او کتاب‌الامانات و الاعتقادات به زبان عبری است، که در آن اثر علم کلام اسلامی و فلسفه‌ی ارسطو مشهود می‌باشد. از دید وی، میان عقل و دین هیچ‌گونه تضادی وجود ندارد. آثار دیگرش، ترجمه‌ی عبری، بیشتر کتاب عهد عتیق، نخستین دستور زبان عبری و نخستین لغتنامه‌ی عبری به عبری است، [م].

۲. Mishneh Torah، یکی از کتاب‌های معروف ابن میمون. مشنا تلمودی، متن شریعت شفاهی و به عبری است؛ شش باب و ۶۳ فصل دارد که تنها بر ۳۶ فصل آن گمارانوشته شده است. تألیف این مشنا عملاً کار یهودای (۹۱۳۵-۹۲۲۰) بوده است. اما مشنا تورا مجموعه‌ی تشریحی قانون‌های کتبی تورات است، یعنی همین کتاب معروف ابن میمون که مشتمل بر چهارده جلد می‌باشد. [م].

۳. از جمله دستورانی است که استدلال عقلایی و منطقی برای آن در دست نیست و به صورت فرمان دینی اجرا می‌شود. [م].

شده‌ی پیشینیان مؤمن بماند یا به هدف‌های دینی خود بی‌میانجی از راه استدلال فلسفی، دست یابد؟ از نظر فیلسوف، هلاخا یا مفهوم و معنایی ندارد، یا نهادی است که از نظر وی، قدر و منزلتش نه تنها فراتر نمی‌رود، بلکه فروتر می‌شود.

اما شیوه‌ی نگرش قبلاها کاملاً متفاوت بود. از نظر آن‌ها، هلاخا هرگز قلمروی از اندیشه نبود که خود را در آن بیگانه حس کنند. دقیقاً از ابتدا و با ضرورتی یالنده، لازم می‌دیدند که بر عالم هلاخا چه در کل، و چه در جزء فرمان برانند. از آغاز، آرمان هلاخا، یکی از هدف‌های آن‌ها بوده؛ اما در تعبیرشان از احکام دینی، آن‌ها را به مثابه تمثیل اندیشه‌های کم و بیش ژرف یا معیارهای پرورشی نمی‌نمودند، بلکه بیش از آن، به عنوان بازنمون مراسم رازانگیز (یا رازورانه به مفهوم باستانی آن) می‌انگاشتند. خواه انسان از دگرگونی هلاخا به یک آیین دینی، یک مراسم رازورانه، از راه باز زنده‌سازی اسطوره در دل یهودیت هراسان باشد یا نه، به هر روی حقیقتی که بر جا می‌ماند، آن است که همین دگرگونی، هلاخا را از نظر عارف به مقامی بس مهم و بی‌همتا فرا می‌برد و پایگاهش را در میان مردم نیرومند می‌کند. هر یک از احکام شرعی، Mitwoth، رویدادی دارای اهمیت کیهانی شد که عمل آن در پیوند با پویایی عالم بود. آیین یهود در نمایشنامه‌ی جهان، ایفاگر نقش اصلی می‌شود و سرتخ‌های پشت صحنه را می‌گرداند. یا به زبانی کمتر استعاری و خردورانه، اگر کل عالم را ماشینی بسیار پیچیده بدانیم، انسان هم ماشینی خواهد بود که چرخ‌های آن را با به کار بردن چند قطره روغن در زمان لازم، به حرکت وامی‌دارد. گوهر اخلاقی عمل انسان این «روغن» را تولید می‌کند و در نتیجه هستی او دارای اهمیت فوق‌العاده می‌شود، چرا که در گستره ابدیتی کیهانی پرده برای او کنار می‌رود.

خطر طرح افکنی حکمت الهی یا همان طور که اس. آر. هیرش^۱ گفته (جبر

جادویی)^۱، در بطن چنین تعبیری از تورات نهفته و بیش از یکبار هم در جریان پیشرفت قبلا سر برآورده است. خطر خیال‌پردازی درباره‌ی گونه‌ای جبر جادویی با اقول خودانگیختگی ذاتی عمل دینی، پدیدار می‌گردد. اما ویژگی دو سویه‌ی این کردارها از احکام دین جدا نیست، چرا که هر وظیفه‌ی مقرر، اصولاً اختیاری و خودانگیخته انگاشته می‌شود. تناقض دو اثر در واقع گریزناپذیر است و فقط می‌توان با حس دینی تا آنجا که نیرومند و نگسسته باشد، بر آن چیره شد. هنگامی که حس دینی سست شود، کشاکش میان حکم دینی و اختیار به سهم خود افزایش می‌یابد و به تدریج نیروی لازم در جهت ویرانگری عمل خواهد کرد.

با تفسیر هر عمل دینی به مثابه یک راز، حتی آنجا که معنای رازآمیز آن عمل بر همگان آشکار است و در شریعت شفاهی یا نوشتاری آشکارا به آن اشاره شده، پیوندی نیرومند میان قبلا و هلاخا به وجود می‌آید که به نظر من اندیشه‌ی قبلائی بر دل‌ها و قلب‌های تسل‌های پی‌درپی تأثیر بسیار خواهد گذاشت.

شباهت بسیار زیادی میان آن چه که من درباره‌ی هلاخا گفتم و نگرش فیلسوف‌ها و عرفا و هگادا وجود دارد. در این مورد نیز راه آنان از ابتدا جدا می‌شود. هگادا آیینی شگفت‌انگیز زندگی و حس خودانگیخته‌ی دینی در دوره‌ی خاخامی یهودیت است. به ویژه، این آیین بازتاب شیوه‌ی بیان واقعی و اصیل ژرف‌ترین نیروهای برانگیزنده‌ی یهود راست دین است. کیفیتی که کمک می‌کند تا این شیوه را رهیافتی راستین و شگرف برای کردارهای دین کند؛ به هر حال، همین کیفیت است که هرگز فیلسوف‌های یهود را به گمراهی نکشاند است. برخورد فیلسوف‌ها با هگادا، جز آنجا که این اسطوره اشاره به مفهومی اخلاقی داشته باشد، آشفته و اشتباه‌آمیز است. آنان هگادا را همچون عامل لغزش و خطا و نه میراثی ارزشمند یا حداقل کلیدی به یک رمز، می‌انگارند. پس شگفت‌انگیز نیست که تعبیر تمثیلی‌شان از

۱. "Magical Mechanism" (= ماشین‌گرایی)

1. S.R.Hirsch

معنای هگادا، بازتاب نگرشی است که از آن هگادا نمی‌باشد تنها چیزی که می‌توان گفت، این است که تمثیل سازی آنان نیز، صرفاً انتقادی پوشیده است. در این مورد هم قبایلاها وظیفه‌ی خود را به گونه‌ی متفاوت ادراک می‌کنند. شاید گرافه باشد گفتن این که آنان معنای هگادا را دست نخورده می‌گذارند. آن چه که سبب جدایی قبایلاها از فیلسوف‌ها می‌شود، این واقعیت است که آنها هگادا را همچون مفهومی مرده نمی‌پندارند؛ بلکه در دنیایی تاریخی که در پیوند با جهان اسطوره (هگادا) است، زندگی می‌کنند و سرانجام تنها با جان برآمده از عرفان، آن را فرا می‌برند. باروری اسطوره‌یی، عنصر پایداری در ادبیات قبایلایی بوده و تنها هنگامی که اولی از میان برود، دومی نیز محکوم به فناست. کل هگادا را می‌توان به نوعی، اسطیر عمومی دنیای یهود انگاشت. هم‌اکنون این عنصر اسطوره‌یی که به گوندای ژرف ریشه در روش‌های آفرینشگر فراوری هگادی دارد، در مرتبه‌های گوناگون، در هگادای قدیم و در آیین قبایلایی، عمل می‌کند. تفاوت میان باروری هگادای قبایلا و میدارش^۱ اولیه را می‌توان به سادگی ارزیابی کرد: در هگادای قبایلا، رویدادها در روندی بسیار گسترده‌تر رخ می‌نمایند، هم آهنگ با گستره‌ی روندی کیهانی، زمین و آسمان تاکنون در هگادای باستانی تلاقی می‌کردند، اما هم‌اکنون تأکید بسیار بر عنصر آسمانی که هر چه بیشتر و بیشتر پیش روی است، هم‌اکنون تمامی رویدادها بعدهایی فراتر و اهمیتی گسترده‌تر به خود می‌گیرند؛ گام‌های قهرمانان اسطوره‌یی (هگادایی) قبایلایی به وسیله‌ی نیروهای پنهان قلمروهای رمزی هدایت می‌شوند که کردارشان همزمان بر عالمی برین تأثیر می‌گذارد. اگر از این زاویه به مسأله بنگریم، آموزنده‌تر است که مقایسه‌ای میان دو مجموعه تأویلی یا Yalkutim انجام دهیم که هر مجموعه نمایانگر یکی از دو سنخ آفرینش اسطوره‌یی

است. گردآورنده‌ی یالکوت شیمونی^۱ که در سده‌ی سیزدهم هگادای قدیم را گردآوری و در متن‌های میدراشی حفظ کرد، در واقع ضمیمه‌یی به متن توراتی افزوده است. از سوی دیگر، در یالکوت روبنی^۲ مجموعه‌یی از برداشت‌های هگادای قبایلاها در طول پنج قرن گنجانده شده است. اثر بسیار جالب دیگری که در نیمه‌ی دوم سده‌ی هفدهم گردآوری شده، گواهی کامل بر نیروی فزاینده و برتر عنصر اسطیری و نیز تفاوت بسیار میان هگادا و قبایلا در تعبیرشان از داستان‌های قهرمانان توراتی است. در عین حال روشن است که عنصر حقیقی در هگادای متأخر در مقایسه با هگادای قدیم کم شده، زیرا آن بنیادهای حقیقی که زندگی یهود از آن سرچشمه‌گرفته، هر چه بیشتر و بیشتر ژرفنای خود را از دست داده است. در واقع، این تبیین در مورد تجربه‌ی تاریخی نسل‌های گوناگون هم درست می‌نماید. قدیم از تجربه‌ی ژرف و جامع تغذیه می‌شد؛ آن زندگی‌ای که هگادای قدیم بازتاب آن بود، هنوز هم بی‌رنگ نشده و نیروی پویای خود را از دست نداده است. در برابر هگادای قبایلایی بازتاب گونه‌ای زندگی چارچوب‌پذیر است که ناچار از طلب کردن الهام از جهان ناپیداست، چرا که جهان واقعی از نظر آنان به جهان روزمره‌ی زندگی یهودیان، یعنی گتو^۳، تغییر شکل داده است. اسطوره‌ی هگادای یالکوت روبنی بیانگر تجربه‌ی تاریخی مردم یهود پس از جنگ صلیبی است و می‌توان گفت که این تجربه با نیروی بیشتری بیان می‌شود، چرا که پیش‌تر هرگز از آن یاد نشده بود. ژرفنای درآمدن به جهان‌های ناپیدایی که در این عالم می‌توان در هر گام با آن رودررو شد، دارای پیوند بی‌واسطه با فضای محدود تجربه‌ی تاریخی مردم است. از

1. Yalkut Shimoni

2. Yalkut Reubeni

۳. Ghetto، محله‌ی مجزایی در شهرها که یهودیان مجبور به اقامت دسته جمعی در آن بودند. نخستین گتوی اجباری در اواخر قرن ۱۴ م در اسپانیا و پرتغال بود. از معروف‌ترین گتوها، گتوی فرانکفورت بود که در ۱۴۶۰ یهودیان مجبور به اقامت در آن شدند؛ گتوی ونیز در ۱۵۱۶ تأسیس شد. در ۱۸۷۰ آخرین گتوی شهر رم از میان رفت. در بعضی از کشورهای اسلامی نیز گتو به صورت

«محله‌ی کلیمی‌ها» وجود داشته است. [م.]

۱. Midrash، مجموعه‌ی مباحث تعلیماتی هلاخا و هگادا مربوط به دوره‌ی تلمودی. [م.]

این رو، دو سنخ آفرینش هگادا دارای تفاوت کنشی اند، اما از نظر گوهری هیچ اختلافی ندارند.

یادآوری نکته‌ای دیگر ارزشمند است و آن این که، هیچ قبلائی هرگز از هگادای قدیمی رویگردان و شرم‌نده نیست؛ قبالاها به ویژه آن اسطوره‌هایی را که از سوی یهودیان «تعلیم یافته» تکفیر شده، با وجد و سرور، به مثابه تعبیر خاص خودشان از جهان، ستایش کرده‌اند. اسطوره‌های انسان گونه و شطح‌آمیز و نیز قطعات کنایی خاص از این نوع‌اند، کنایه‌هایی چون قطعه‌ی هجایی آراباهو^۱ در مورد آفرینش با این تعبیر که خداوند پیش از ساختن این جهان، بسیاری چیزهای دیگر ساخت و خراب کرد، زیرا [او] آن‌ها را نمی‌پسندید. فیلسوف‌ها که راه ارسطو را در فلسفه پی گرفته بودند، هرگز با دنیای میدراش احساس همبستگی نمی‌کردند و بیش از همه، این اسطوره‌ها از نظر آنان نامعقول و متناقض ثما می‌آمد، در حالی که قبالاها معتقد بودند که هگاداها خود کلیده‌های قلمرو اسطوره‌می‌اند. واژگان و استعاره‌های مطلوب فلسفه و عرفان گنوسی^۲ نشان دهنده‌ی تأثیر همسان این اسطوره‌ها (هگاداها) بر قلمرو آن‌هاست؛ و البته کتاب مقدس نیرومندترین عنصر است.

1. R. Abbahu

۲. Gnosticism، گنوستیسیزم یا مذهب گنوسی [از کلمه‌ی یونانی گنوسیس به معنای معرفت و شناخت]، عنوان مجموعه‌ی از ادیان و مذاهب و نحله‌های دینی که در سده‌های اول و دوم ق.م و نیز در سده‌های ۱، ۲، ۳، در سوریه، فلسطین، بین‌النهرین و مصر وجود داشته، و به تناسب اینکه در همه‌ی این فرق، نوعی معرفت باطنی و روحانی و فوق‌طبیعی - که می‌توان از آن به کشف و اشراق و شهود تعبیر کرد - مایه‌ی نجات و رستگاری انسان شناخته شده است، همه‌ی آنها را با عنوان گنوستیسیزم و پیروان آن‌ها را زیر عنوان عام گنوستیک‌ها آورده‌اند. گنوستیسیزم مذاهب و فرقه‌های گوناگون را در بر می‌گیرد که بیشتر آنها از فرقه‌های مسیحی بوده‌اند. البته فرقه‌های گنوسی پیش از مسیحیت هم بوده‌اند، از قبیل مانوی و صبی (سبعه) که مسیحی هم نبوده‌اند، [م].

(۱۰)

آنچه درباره‌ی قانون (هلاخا) و اسطوره (هگادا) گفته شد، در مورد نیایش یا قلمرو و عبادت درست است. یعنی آخرین قلمرو از اقلیم‌های سه‌گانه‌ی که در آن، روح دینی یهودیت توراتی پسینی بیان قدیم خود را می‌یابد. در این مورد هم استنتاج‌گیرینا پذیر آن است که فیلسوف‌ها ارزش اندکی برای نیایش قائل‌اند. از تمامی نیایش‌هایی که از سوی فیلسوف‌ها نگاشته شده، تنها چند پاره به جا مانده است و آن‌ها هم بیشتر نیایش‌هایی هستند که در درست بودنشان تردید و شک ایمانی وجود دارد، به ویژه هنگامی که نویسندگانشان فیلسوف‌هایی نبوده باشند که همچون سلیمان بن گابیرول^۱ و یهودا هالوی، در انجام کار تحت تأثیر گرایش‌های عرفانی قرار گرفته باشند. نزد بسیاری از فیلسوف‌ها نبود حس دینی حقیقی، مایه‌ی شگفتی است. اما نگرش قبالاها به مسأله‌ی نیایش کاملاً متفاوت است؛ شاید هیچ نشانه‌ای روشن‌تر از این نباشد که آیین قبلا در گوهر خود، پدیده‌ای دینی و نه فلسفی است. تازگی نگرش قبالا به نیایش را می‌توان از ورای دو جنبه دریافت: شمار بسیار نیایش‌هایی که نویسندگان آن‌ها خود عارف بوده‌اند؛ و تعبیرهای عرفانی از نیایش‌های جماعت سنتی قدیم، یعنی بُن شریعت یهود.

در مورد جنبه‌ی نخست، آنچه شگفت‌انگیز می‌نماید، آن است که الهام دینی نو که هیچ هم‌تای عبادتی در نیایش‌های قدیمی ندارد، از دید روشن‌بین قبالا، الهام‌بخش عرفای نخستینی به نوشتن نیایش‌های خاص خودشان و نیز سبب پیدایی برخی شیوه‌های بیان شده است. نخستین نیایش‌های عارفانه که می‌توان نشان آن‌ها را تا قبالا‌های پروونس و کاتالونیا پی گرفت، با پیروی از سنتی دیرین، دگرگونی یافته و به نیایش‌هایی انجامیده که در سال ۱۸۲۰، ناان^۲ اهل نمیروف،

1. Solomon ibn Gabirol 2. Nathan of Nemirov

شاگرد خاخام ناهمان اهل براتسلاو^۱ به میانجی آن‌ها، به نگرش صدیقیم حسیدی تمیینی تازه بخشیده است. این نیایش‌های عرفانی که شباهت ظاهری اندکی با نیایش قدیمی و به ویژه شیوه‌های سنتی نیایش جماعت دارد، از تجربه‌ی دینی نوینی ریشه می‌گیرد که قبلاها مدعی آن هستند. این نیایش‌ها اغلب دارای ویژگی سادگی و بی‌واسطه‌گی اند و بیانی روشن و آشکار به هر نگرشی از عرفان می‌دهند. اما زبان بیشترشان نمادی است و سبک نگارش آن‌ها آشکار کننده‌ی انگیزه‌های رازی افسون‌های جادویی است. این موضوع در تعبیر عرفانی عبارت داوود «ای خداوند از ژرفنا نزد تو فریاد برآوردم»^۲ بیانی ژرف می‌یابد؛ همین عبارت در کتاب ژهر، به معنای آن نیست که «من نزد تو از ژرفنای وجود [جایی که هستم] فریاد برآوردم»، بلکه به این معناست که «از ژرفنایی [که تو در آن هستی] نزد تو فریاد برآوردم».

اما پهلوی به پهلوی این هم نهاده‌های اصیل روح قبلائی، از نخستین دوره‌ها تا زمان کنونی، گرایش دیگری می‌یابیم، گرایش به تفسیر عرفانی تازه‌ای از نیایش سنتی جماعت که نیایش را به نماد راه عرفانی و نماد راه خود جهان می‌گرداند. این دگرگونی که در زندگی حقیقی قبلا از اهمیت والایی برخوردار است، در مفهوم کوانا^۳، یعنی تمرکز و توجه عرفانی^۴ متبلور می‌شود و در واقع لازمه‌ی این دگرگونی

۱. Natham of Bratzlav، مشهور به ماهاران (۱۷۷۰-۱۸۱۱)، نویسنده‌ی یهودی روس؛ نوته‌ی یعل شم طوو که عناصر غیر عرفانی مردمی و متجانه را در حسیدیم گسترش داد و بر اهمیت رهبر روحانی نجات‌بخش یا صدیقیم (Zaddik) به عنوان میانجی خدا و جهان مادی تأکید ورزید. داستان‌ها و استعاره‌ها و تمثیل‌های او که به وسیله‌ی شاگردانش به چاپ رسید، دارای کیفیت والای شاعرانه است، اما نوشته‌های مربوط به تجربه‌ی معرفت شخصی و باطنی وی هرگز به چاپ نرسید. [م.]

چرکتاب‌های امیر، مزمور صدومی ام، سرود درجات، ۱، کتاب مقدس. [م.]

2. Kawwanah

۳. توجه آن است که متوجه حق شوی به کلی ظاهراً و جوهرراً و عرصاً و بیرون آبی از هر داعیه‌ی که تو را به غیر حق می‌خواند، رسائل شاه نعمه‌الله، ج ۱، ص ۲۰. هسته‌ی اصلی آموزه‌ی آیین بودایی و نیز تأمل (Meditation) هندی را نیز تمرکز تشکیل می‌دهد و در سیر و سلوک رهرو نقش

است. قبلاها در کلام نیایشی، همچنان که در هگادای قدیمی، راهی به جهان‌های پنهان و علت نخستینی تمامی هستی می‌یابند. قبلاها روش خاصی از مراقبه را گسترش دادند که به آن‌ها امکان می‌داد تا سرودهای عرفانی را از نیایش ظاهری جماعت که متن آن الگویی تثبیت شده را دنبال می‌کرد، برگیرند. در اصل، این شیوه‌ی نیایش نه به مثابه سیلان آزاد جان، بلکه به عنوان کنش عرفانی به معنای دقیق کلمه، ادراک می‌شد. کنشی که بی‌واسطه پاسیر کیهانی درونی پیوند می‌خورد تا به مفهوم تمرکز عرفانی Kawwanah دست یابد که برای عارف تنهار هیافتی ساده به شمار نمی‌آمد، بلکه او را از مرز جادو در می‌گذراند. نکته‌ی جالب توجه آن است که در میان تمام شیوه‌های گوناگون اندیشه و عمل قبلائی، این عرفان مراقبه‌گر بی‌هماوره مانده و جای دیگر شیوه‌های نیایشی را گرفته است. آیین قبلا در فرجام روند طولانی پیشرفت خود، بر جریان تاریخ یهود، اگر چه به گونه‌ی متناقض‌نما، تأثیر گذاشته و دوباره همان شده است که در آغاز بوده: معرفت باطنی گروه‌هایی کوچک از افراد جدا از زندگی جمع و بی هیچ تأثیری بر آن.

(۱۱)

همان‌گونه که یادآور شدم، عرفان در حدی، نمایانگر باز زنده‌سازی دانش اسطوره‌یی است. این نکته ما را به موضوع جدی دیگری رهنمون می‌شود که مایل به بیان آن هستم. عارف یهود در جهانی زندگی و عمل می‌کند که علیه آن شوریده و تا تمام اشتیاق خود تلاش دارد تا در آن صلح برقرار شود. از سویی دیگر، این مسأله از نظر پیچیدگی و ژرفنای بینش وی دارای اهمیت می‌باشد و بیانگر خودستیزی آشکاری است که پاره‌ی جداناپذیر بسیاری از تمثیل‌ها و تصویرهای مثالی قبلا می‌باشد. تصویرهای مثالی [نمادهای] قبلا بی‌شک احساس ژرف آفرینشگر و باور

دینی یهود سرچشمه گرفته، اما همزمان آمیخته به دنیای اسطوره است. عرفای یهود باستانی با پی خبر ماندن از این عنصر اسطوره‌یی، توانایی دستیابی به زبان و گوهر تجربه‌ی درونی خود را نداشتند. عرفان گنوسی، یکی از آخرین نشانه‌های عمده‌ی اسطوره در اندیشه‌ی دینی، در مبارزه علیه یهودیت به مثابه فاتح اسطوره وام داد. در اهمیت این حکم متناقض نمی‌توان مبالغه کرد؛ بایستی به خاطر سپرد که معنا و غایت آن اسطوره‌ها و تمثیل‌های باستانی، که بازمانده‌های آن را ویرایشگران کتاب باهر (Bahir)^۱ و قبایلا از گنوسی‌ها به ارث بردند، صرفاً در پی نابودی قانونی بود که زمانی نظم دنیای اسطوره‌یی را درهم ریخته و گسسته بود. پس طغیان اسطوره علیه فاتح خود، در حوزه‌های گسترده و پراکنده‌ی قبایلا، بر همه روشن است و همراه این طغیان، ما گواه برآمدن پی در پی نمادهای متضاد هستیم. مشخصه‌ی یزدان‌شناسی قبایلا در سامان‌های منتظم آن، گرایش به برساختن و توصیف دنیایی است که در آن، جنبه‌ای از اسطوره از ورای زبان آن اندیشه‌ای بیانو وارد زندگی می‌شود که خود عنصر اسطوره را حذف کرده است. به هر حال، همین تناقض است که بیش از هر چیز دیگر، بیانگر موفقیت فوق‌العاده‌ی آیین قبایلا در تاریخ یهود است.

فیلسوف‌ها و عارف‌ها برگزیدگان اندیشه بوده و هستند؛ با این همه، قبایلاها موفق به برقراری پیوندی میان دنیای خود و انگیزه‌های اصلی ویژه‌ای شدند که در ذهن هر انسانی کنش ویژه‌یی دارد. قبایلا به آن جنبه‌ی ابتدایی و نخستینی زندگی، یعنی آن قلمرو برزخی مهمی که در آن، میرندگان در هراس زندگی و ترس مرگ

۱. اصل واژه عبری و به معنای فروزان و لامع است؛ لوامع در اصطلاح صوفیان اسلامی عبارت از انوار ساطع است که لامع می‌شود بر اهل بدایات از ارباب نفوس ظاهره و متعکس می‌شود از خیال به حسن مشترک و به واسطه‌ی حواس ظاهره مشاهده می‌شود و آن مأخوذ از «الوامع البرق» است و بالجملة اظهار نور است بر دل با بقاء فوائد آن و انوار ساطع است که برای اهل بدایات لمعان پیدا می‌کند؛ ضمناً یکی از کتاب‌های معروف عرفانی متعلق به عارف بزرگ عراقی شارح فصوص ابن عربی، لمعات نام دارد. شرح مثنوی، ص ۵۶؛ کشف الاسرار، ص ۹۴؛ لمع ص ۳۳۶ [م].

هستند، پشت نکرد و از درون فلسفه‌ی عقلایی، فرزاندگی و خرد روشن را برآورد. فلسفه بر این هراس‌ها که خاستگاه اسطوره است، چیره شد و با پشت کردن به جنبه‌ی نخستینی وجود انسان، بهایی بس گزاف پرداخت و آن، از دست دادن پیوند با تمامیت هستی آدمی بود. این مایه‌ی آرامش است اگر به افرادی که از ترس و رنج نهفته‌ی درونی به ستوه آمده‌اند، گفته شود که دشواری‌هایشان برآمده از گمان خودشان است.

واقعیت وجود شر در دنیا، معیار اصلی اختلاف موجود میان بینش فلسفی و قبایلی است. فیلسوف‌های یهود وجود شر را چیزی به خودی خود، بی‌معنا می‌انگارند و برخی از آنان در نفی شر به مثابه یکی از بنیادهای خردمنشانه‌ی یهودیت بر خود می‌بالند. حتی هرمان کوهن^۱ با روشنی و یقین گفته است: «شر موجود نیست؛ شر چیزی نیست جز مفهومی که از واژه‌ی آزادی اشتقاق یافته باشد. قدرت شر فقط در اسطوره موجود است». امکان دارد که در حقیقت فلسفی این گزاره شک کنیم، اما اگر حقیقت بودن آن را مسلم بیانکاریم، روشن است که درباره‌ی ضدیت «اسطوره» با «فلسفه» نیز می‌توان چیزی گفت. از نظر بسیاری قبایلاها به عنوان طرفداری و تأیید کنندگان دنیای اسطوره، وجود شر به هر صورت، یکی از مسایل جدی است که به‌طور پیوسته با آن درگیرند و تلاش در حل آن دارند. آنان احساسی نیرومند نسبت به واقعیت شر و ترسی گنگ در مورد هر چیز زنده دارند. در برابر فیلسوف‌ها، قبایلاها در پی گریز زدن از وجود شر به کمک قاعده‌یی مناسب نیستند؛ بلکه آن‌ها برای فهم ژرفنای شر تلاش می‌کنند. و با این کار، ناآگاهانه میان انگیزه‌های شخصی خود و دست‌آویزهای اصلی باور مردمی - برای نمونه خرافه - و تمامی نشانه‌های واقعی زندگی یهود که خاستگاه این ترس‌هاست، پیوند می‌زنند.

۱. Hermon, Cohen (۱۸۴۲-۱۹۱۸)، فیلسوف آلمانی و از مؤسسين مکتب نوکاتی ماربورگ که از است کاسیرر فیلسوف مشهور آلمانی نیز از پیروان او بود. [م].

واقعیت متناقض نما آن است که قبالاها تنها گروهی هستند که توانسته‌اند از ورای تفسیر مراسم و کنش‌های دینی گوناگون، درونمایه کار دینی را برای یک مؤمن معمولی روشن کنند؛ اگرچه نتوانسته باشند مقصود حقیقی خود را بیان کنند. فرهنگ عامیانه‌ی یهود به مثابه گواهی زنده بر این مدعاست، همان گونه که پژوهش‌های تازه نیز نمونه‌هایی شناخته شده در تأیید همین نکته است.

انکار این مسأله بیهوده است که اندیشه‌ی قبالی‌بی بیشترین جذابیت خود را زمانی از دست داد که ناچار از فرود آمدن از قله‌های اوج تأمل نظری به قلمرو اندیشه و عمل معمولی شد. خطرهایی که از جانب اسطوره و جادو متوجه آگاهی دینی، به ویژه معرفت عرفانی می‌شود، به روشنی در جریان رشد آیین قبالا خود نموده است، اگر به نوشته‌های قبالا‌های بزرگ نظر بیافکنیم، به ندرت می‌توان نمونه‌ای یافت که از دوگانه انگاری احساس خود در دو بُعد تحسین و تأیید، یا محکوم کردن و تکذیب خودداری کرده باشد. برای اطمینان به این احساس می‌توان وضعیت زمان کنونی را در نظر آورد که شیوه‌ی غیرانتقادی و سطحی محکوم کردن عنصرهای ارزشمند عرفان، جای خود را به ستایش و بزرگداشت غیرانتقادی و ضد روشنفکرانه‌ی قبالا داده است. پیش‌تر گفتیم که فلسفه‌ی یهود بهایی گراف برای گریز از مسایل جدی زندگی واقعی پرداخت؛ اما آیین قبالا نیز این بها را برای دستیابی به موفقیت خود پرداخته بود، فلسفه به شکلی خطرناک به ورطه‌ی از دست دادن خدای زنده افول کرد؛ و آیین قبالا که در پی حفظ [او] بود، با برپا داشتن گنبد و بارگاهی شکوهمند برای خدا، در سر راه خود با اسطوره برخورد کرد و به وسوسه‌ی از دست دادن خویشتن خود، در هزار توی اسطوره گرفتار آمد.

(۱۲)

می‌توان بر ویژگی آیین قبالا که متمایزکننده‌ی آن از دیگر راه‌های عرفان غیر یهود است، نظری قرحامین کرد. این آیین، چه از نظر تاریخی و چه از نظر اندیشه‌ی

مابعدطبیعی، آموزه‌ی مردسالار است. یعنی برای مردان و به وسیله‌ی مردان تهئید شده است. تاریخ طولانی عرفان یهود هیچ اثری از تأثیر زن‌سالاری نشان نمی‌دهد. و اصولاً هیچ زن قبالی‌بی وجود نداشته است؛ رابعه^۱ از نخستین زنان عارف صدر اسلام، مجید اهل ماگدبورگ^۲، ژولیان اهل نوروچ^۳، ترزا فرزند عیسی^۴ و بسیاری دیگر از نمایندگان زن در عرفان مسیحی و اسلامی، همتایی در تاریخ قبالا ندارند. آیین قبالا اگر چه فاقد عنصر حس زنانه است - که نقشی بس مهم در رشد عرفان غیر یهود داشته - اما به طور نسبی از خطر نهفته در گرایش به هیجانی که در نتیجه‌ی بیداری این احساس بروز می‌کند نیز، برکنار مانده است.

این ویژگی منحصر به فرد آیین قبالی‌بی تردید نتیجه‌ی موقعیت اجتماعی زن یهودی یا محروم شدن آنان از آموزش تلمودی بوده است. مکتب مدرسی همان قدر منحصر به قلمرو مردان بود که اصحاب تلمود؛ با این همه، موقعیت اجتماعی زنان در

۱. Rabia، عدویه، مکنی به ام‌الخیر، از زنان عارف و زاهد بسیار معروف قرن دوم هجری قمری؛ دختر اسماعیل بصری. حکایت‌ها و سخنان مؤثر و دلنشین در کتاب‌های صوفیه از او نقل شده است. گویند با حسن بصری معاصر بوده است و وفاتش در سنه ۱۳۵ اتفاق افتاده (بعضی مورخین ۱۸۰ یا ۱۸۵ نوشته‌اند)؛ رابعه‌ی عدویه‌ی دیگری هم از اهل شام بوده است که در قرن ۳ هجری قمری می‌زیسته و در نام و نام پدر، با رابعه‌ی عدویه‌ی مورد بحث اشتراک داشته است. [م].

۲. Mechthild of Magdurg، (۱۲۱۲-۱۲۸۰) عارف آلمانی، متاجات‌ها و مکاشفات او آمیخته‌ی از منظومه‌ی رایسودی (در یونان باستان، قطعه‌ی از یک منظومه‌ی حماسی، امروزه شعر حماسی یا موسیقی هیجان‌انگیز) و شعر است که به زبان عامیانه‌ی آلمانی نگاشته شده که فقط یک متن لاتینی و آلمانی آن به جا مانده است. [م].

۳. Juliana of Norwich، (۱۳۴۳-۱۴۱۳)، راهبه‌ی انگلیسی؛ نویسنده‌ی کتاب مکاشفات عشق‌الاهی. [م].

۴. Theresa de Jesus، ترزا دولیزیر، قدیسه (۱۸۷۳-۱۸۹۷)، راهبه‌ی فرانسوی. با خواهرانش (که سه تن از آنان راهبه شدند)، در لیژو تعلیم و تربیت یافت و در سال ۱۸۸۸ وارد دیر کرملیان شد. یکی از محبوب‌ترین قدیسین فرانسه و معروف به «فرزند عیسی» و «گل کوچک عیسی» است. زندگی‌نامه‌اش (به قلم خود وی) نمودار سیرت نیک و عشق‌الاهی اوست، در تصاویرش با آغوش بر از گل ترسیم می‌شود (به جهت گفته‌ی مزمزم وی: «پس از مرگم می‌گذارم گل باردار»). [م].

اسلام و مسیحیت سده‌هایی میانه بازدارنده‌ی آنان از ایفای نقش بسیار مهم‌شان در میان دیگر نخبه‌گان مرد نبوده است. دشوار است که بتوان تصویری از عرفان کاتولیک بدون زنان ترسیم کرد. این انحصار مردسالاری که قبالا به خاطر آن بهایی پس‌گراف پرداخته، بیشتر در نتیجه‌ی گرایش به چیره شدن بر طبیعت شیطانی زن و عنصر زنانه‌ی کیهانی بوده است.

گوهر نمادگرایی قبالایی بر آن است که زن جلوه‌ی کیفیت نازک‌دلی نیست (همان طور که دیگران ممکن است به این پیشداوری وسوسه شوند)، بلکه نشانه‌ی داوری مستبدانه است. این نمادگرایی تا دوره‌ی مرکابه^۱ برای عرفای قدیمی و حتی حسی‌دین در آلمان شناخته شده نبود، در حالی که از همان آغاز، ادبیات قبالایی را زیر چیرگی خود داشته و بی‌شک بیانگر عنصر تشکیل دهنده‌ی یزدان‌شناسی قبالایی است. بر اساس نظریه‌ی قبالاها، شیطان زاده‌ی قلمرو زنانه است. این نگرش مستلزم نفی یا انکار زن و زنیت نیست - با این همه، مفهوم شخینا^۲ یا نور مطلق قبالایی از دید یهود کهن‌کیش، حتی جایی برای این اندیشه‌ی متناقض‌نمای وجود عنصر زنانه در گوهر یزدان، قایل می‌شود. اما مسأله‌ای را هم در برمی‌گیرد که هم روان‌شناس و هم تاریخ‌نگار دین با آن روبروست.

پیش‌تر یادآور شدم که قبالاها هیچ تمایلی به گسترش نوشتاری تجربه‌ی عرفانی و عینیت یافتن رؤیت عرفانی خود ندارند. این ویژگی‌ها نیز دارای پیوند با منش مردانه‌ی جنبش قبالاست، چرا که تاریخ ادبیات عرفانی نشان دهنده‌ی آن است که زنان در میان نمایندگان برجسته‌ی عرفانی، بیشتر به نگارش زندگینامه‌ی

شخصی عرفانی و ذهن‌گرایی در بیان تجربه‌ی دینی گرایش داشته‌اند.

سرانجام، اگر شما از من بپرسید که چه ارزشی برای عرفان یهود قائلم، خواهم گفت: یزدان‌شناسی یهود اقتدارگراست، چه قرون وسطایی، چه معاصر. کد در نمایندگانی چون سعدیا، ابن میمون و هرمان کوهن نموده می‌شود. قبالا وظیفه‌ی خود می‌داند که برابر نهادی به یزدان‌شناسی عرفانی و وحدت وجودی ارائه کند، یعنی آن را نادرست قلمداد کند؛ و در این واژگون جلوه دادن، خستگی‌ناپذیر می‌نماید. به هر حال، آنچه که انجامش سودمند است، فهم این پدیدارهاست. یعنی عرفان یهود و قبالا که از راه یکتاپرستی جدا نیست؛ و پس از آنکه اهمیت‌شان ادراک شد، آن چیز ترساننده‌ی ارزشمند می‌بایست به روشنی تعریف شود. طرح این مسأله، دستاورد تاریخی آیین قبالا است. می‌توان پاسخ‌های گوناگون در حد دلخواه به این پرسش داد: بی‌شک من آخرین کسی هستم که منکر می‌شوم نمایندگان این آیین اغلب دچار گمراهی شده و در لبه‌ی پرتگاه قرار گرفته‌اند. اما یک واقعیت می‌ماند و آن این که قبالاها با مسأله‌ی درآویختن که دیگران علاقه‌مند به چشم پوشی از آن بودند، مسأله‌ی که در یزدان‌شناسی یهود دارای اهمیتی به سزاست.

شیوه‌های خاص اندیشه‌ی نمادی که پینش بنیادی قبالا از ورای آن تبیین می‌یابد، ممکن است از نظر ما دارای اهمیت کمی باشد یا اصلاً مهم ننماید. (اگرچه حتی امروز هم نمی‌توان از پژوهش‌خواهی قدرتمند آنان گریز داشت). اما تلاش به منظور بازگشایی زندگی نهفته در زیر رویه‌ی بیرونی، واقعیت بخشی و رؤیت‌پذیر کردن ژرفنایی که در آن، ماهیت مثالی تمامی هستنده‌ها خود را آشکار می‌کند، همان قدر امروزه برای ما دارای اهمیت است که از نظر عرفای باستانی. چرا که از دورترین روزگاران، طبیعت و انسان به مثابه آفرینش‌های [او] تصور شده‌اند و این وضعیت‌گیرناپذیر زندگی بسیار پیشرفته‌ی دینی است. از این رو، جستجوی زندگی نهفته‌ی والا در این آفرینش، همواره یکی از مهم‌ترین دلبستگی‌های ذهن انسان را تشکیل می‌دهد.

۱. Merkabah، عبری به معنای ارابه، یکی از حلقه‌های عرفانی یهود. [م.]

۲. Shekhina، واژه‌ی مؤنث در زبان عبری؛ در عرفان اسلامی نیز نور اسمی است از اسماء‌الله به حکم «الله نور السموات والأرض» [نور مطلق، صفت جلالی اوست] و عبارت از تجلی حق است باسم‌الظاهر که سراد وجود عالم ظاهر است و در لباس جمیع صور اکوانیه از جسمانیات و روحانیات: شرح گلشن راز، ص [م.]

نوشتار سوم

راهیابی به آیین سیر و سلوک
|الهدایه الی فرائض القلوب|

اثر ابن یاقودا

Some Works Gershom G. Scholem

- 1- *A Life in Letters (1914-1982)*
- 2- *Apocalyptic and Merkavah Mysticism: Hekhalot Zutrei*
- 3- *The Columbia Encyclopedia*
- 4- *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*
- 6- *Judaic Studies: Medieval Judaism*
- 7- *Judaism*
- 8- *Major Trends in Jewish Mysticism*
- 9- *On the Kabbalah and its Symbolism*
- 10- *Origins of the Kabbalah*
- 11- *Zohar: The Book of Splendor*

* www.alibris.com/scholem,Gershom

* www.amazon.com/scholem,Gershom

* www.bartleby.com/scholem,Gershom

از این کتاب فقط یک نسخه‌ی فتوکپی شده در کتابخانه‌ی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی موجود است.

كتاب

الهداية الى فرائض القلوب

تأليف

الواعظ الديّان بَحْيَى بن يوسف بن باقودا

الاندلسي

اعتنى بطبعه

على اصل النسخ الخطيّة الموجودة في لوكسفورد وبارنز وپترسبورج

وزاد عليه مُقَدِّمات وتَهْجِدَات ومَبَاحِث عن متن الكتاب

ومصادره وترجمته العبرانية ومسائل تاريخية ولغوية

ابراهيم سالم بن بنيامين يهودا

دكتور في العلوم الفلسفية واستاذ اللغات الشرقية في برلين

طبع اول مرّة

بالمطبعة البريليّة في ليدن

١٩١٢—١٩٠٧



PLATE 4. Rotterdam, Holland, 1648. Bridgroom: Isaac Perezin. Bride: Rachel bat Abraham de Petri. The ornamented cartouches framing the text depict biblical scenes relating to husband and wife. Top right (clockwise): Adam and Eve; Abraham and Sarah; Jacob and Rachel; Ruth and Boaz; Eliezer and Rebekah at the well. The top left illustration, showing a bride and bridegroom, refers to Lev. 20: 7: "Specially, yourselves, therefore, and be ye holy..." The terms of the contract are contained in the shield at the bottom. The work is signed by the engraver, Salomon (Julia) Cooper, engraving on parchment. 195/151 in. (48 x 39 cm.). Jerusalem, Israel Museum. Photo David Harris, Jerusalem.

فهرست كتاب الهداية الى فرائض القلوب

صحيحة

الفصل الرابع في صنوف آثار الحكمة في المخلوقين	١١٣
الفصل الخامس في الصنوف التي هي اقرب منا وواجب علينا	
الاعتبار بها	١١٥
الفصل السادس في مفسدات الاعتبار وتوابعها	١٢٢
الباب الثالث في وجوب التزام الطاعة لله	١٢٥
الفصل الاول في الضرورة الى التنبيه الى طاعة الله واقسامه	١٢٩
الفصل الثاني في الضرورة الداعية الى كل قسم منه	١٣٠
الفصل الثالث في حد الطاعة وشرح اقسامها وفصائل كل قسم	
من اقسامها	١٣٢
الفصل الرابع في بيان صورة التنبيه الشرعي	١٤٠
الفصل الخامس في بيان وجه التنبيه العقلي	١٥٠
الفصل السادس في اجتناب لوازم الطاعة على حسب اجناس	
النعم المختلفة	١٥٥
الفصل السابع في شرح اقل ما يلزم المنعم عليه بنعمة من	
الحقوق للمنعم بها	١٦٠
الفصل الثامن في اختلاف العلماء في الجبر والعدل واخلص	
المذاهب فيه	١٦١
الفصل التاسع في وصف سر خلقه نوع الانسان	١٦٥
الفصل العاشر في وصف استعمال كل خلق من اخلاقنا في موضعه	١٦٧
الباب الرابع في التوكل على الله	١٧٥
الفصل الاول في ماهية التوكل	١٨٢
الفصل الثاني في الاسباب التي يصح بها التوكل على المخلوقين	١٨٢
الفصل الثالث في شرح المقدمات التي بصحتها يتم للانسان	
التوكل على الله	١٨٥

فهرست كتاب الهداية الى فرائض القلوب

صحيحة

المقدمة	٣
الباب الاول في اخلاص التوحيد لله	٣٥
الفصل الاول في حد اخلاص التوحيد	٣٨
الفصل الثاني في اقسام معنى التوحيد	٣٨
الفصل الثالث في هل يلزم البحث عنه بطريق النظر ام لا	٤١
الفصل الرابع في كيفية طريق البحث عن حقيقة التوحيد وما	
ينبغي لنا ان يتقدم علمنا به	٤٢
الفصل الخامس في المقدمات التي يصح بها ان للعالم خالقا	٤٤
الفصل السادس في وجوه تشریف المقدمات المذكورة	٤٥
الفصل السابع في الدليل على ان الخالق واحد	٥٠
الفصل الثامن في شرح وجوه الواحد الحقيقي والواحد المجازي	٥٥
الفصل التاسع في الدليل على ان الخالق واحد حق ولا واحد	
حق سواه	٥٣
الفصل العاشر في شرح الصفات الالهية المعقولة والمكتوبة	٥٨
الباب الثاني في الاعتبار بالمخلوقين	٦٤
الفصل الاول في ماهية الاعتبار	٦٨
الفصل الثاني في هل يلزمنا الاعتبار ام لا	٦٨
الفصل الثالث في كيفية وجه الاعتبار	٦٩

صحيحة

الفصل الرابع في شرح الامور التي يجب التوكل فيها على الله .	١١٩
الفصل الخامس في الفرق بين المتوكل على الله وغير المتوكل عليه .	١٢٧
الفصل السادس في قبح مذهب اصحاب الرهون القائلين بطول	
الامل في الدنيا وبالتزام الطاعة لله عند وصولهم الى املهم .	١٣١
الفصل السابع في مفسدات التوكل وجملة القول في معناه .	١٣٤
الباب الخامس في اخلاص العمل لله .	١٣٨
الفصل الاول في ماهية الاخلاص .	١٣٨
الفصل الثاني في شرح المعاني التي يحصلوها وتماهيا يتم الاخلاص .	١٣٨
الفصل الثالث في شرح الاعمال التي يجب فيها الاخلاص .	١٣٩
الفصل الرابع في مفسدات الاخلاص .	١٣٩
الفصل الخامس في شرح وجوه نفيها عن النفس والدفع عن	
وسواس الهوى وتشكيكاته .	١٣٩
الفصل السادس في المراقبة للوم واللفظ له .	٢٥٧
الباب السادس في التواضع لله .	٢٥٩
الفصل الاول في ماهية التواضع .	٢٦٠
الفصل الثاني في شرح اقسام التواضع .	٢٦٠
الفصل الثالث في شرح الاسباب التي عنها يحدث التواضع .	٢٦٢
الفصل الرابع في شرح الاحوال التي يجب على الانسان التواضع فيها .	٢٦٣
الفصل الخامس في وجوه اكتساب التواضع .	٢٦٥
الفصل السادس في صفة السيرة التي يجب للمتواضع الكون عليها .	٢٦٦
الفصل السابع في شرح العلامات التي يصدق بها التواضع .	٢٦٢
الفصل الثامن في شرح هل التواضع تال للفضائل ام الفضائل تالية له .	٢٦٥
الفصل التاسع في بيان العجب المضاد للتواضع والموافق له .	٢٦٧
الفصل العاشر في شرح فائدة التواضع في امور الدنيا والآخرة .	٢٦٨

صحيحة

الباب السابع في التوبة .	٢٨٢
الفصل الاول في ماهية التوبة .	٢٨٢
الفصل الثاني في اقسام التوبة .	٢٨٥
الفصل الثالث في شرح عما اذا تكون التوبة .	٢٨٩
الفصل الرابع في حدود التوبة .	٢٨٧
الفصل الخامس في شرح شروط كل واحد من حدودها .	٢٨٩
الفصل السادس في شرح وجوه التنبيه الى التوبة .	٢٩٢
الفصل السابع في شرح مفسدات التوبة .	٢٩٤
الفصل الثامن في شرح هل يستوى التائب مع الصالح المعصوم من الزلل .	٢٩٦
الفصل التاسع في شرح هل تسهل التوبة من كذب ام لا .	٢٩٧
الفصل العاشر في وجه لاياله لمن عسرت عليه التوبة من ذنوبه .	٣٠٠
الباب الثامن في محاسبة النفس .	٣٠٩
الفصل الاول في ماهية المحاسبة .	٣٠٩
الفصل الثاني في شرح هل محاسبة جميع الناطقين على صورة واحدة .	٣٠٧
الفصل الثالث في شرح وجوه المحاسبة وفي على ثلاثين وجه .	٣٠٨
الفصل الرابع في فائدة المحاسبة .	٣٤٩
الفصل الخامس في شرح هل تلزم المحاسبة دائما ام لا .	٣٥١
الفصل السادس في شرح ما يجب على الانسان اتباع المحاسبة من الاعمال .	٣٥٢
الباب التاسع في الزهد .	٣٥٤
الفصل الاول في ماهية الزهد العام وحاجة اهل الدنيا اليه .	٣٥٤
الفصل الثاني في حدود الزهد الخاص وضرورة اهل الشريعة اليه .	٣٥١
الفصل الثالث في طوائف الزهاد واختلافهم في الزهد .	٣٦٠
الفصل الرابع في شرح شروط الزهد الخاص .	٣٦٣
الفصل الخامس في ما يوافق شريعتنا من الزهد .	٣٦٤

تخفیف

الفصل السادس في ما جاء في كتاب الله وكتب انبيائه من آثار الرشد ٣٧٢

الفصل السابع في الفرق بين الاوائل وبيننا في الرشد ٣٧٣ . . .

الباب العاشر في المحبة لله ٣٧٨

الفصل الاول في معنى المحبة ٣٧٩

الفصل الثاني في وجوه المحبة ٣٨١

الفصل الثالث في بيان السبل الى المحبة ٣٨٢

الفصل الرابع في بيان محل المحبة في طائفة كل انسان ام ٣٨٤

الفصل الخامس في مقدمات المحبة ٣٨٥

الفصل السادس في العلامات التي تدل على صحة المحبة . . ٣٨٧

الفصل السابع في سبب المحبة في الله ٣٩٣

عשרת הכתובים לעומת עשרת השערים ٣٩٧

החוכמה : ברכי נפשי את יי ٣٩٨

הבקשה : יי שפתי תפתח ٤٠٠-٤٠٧

راهبانی به آیین سیر و سلوک

[الهدایه الی فرائض القلوب]

درباره‌ی نویسنده

ابن باقودا Bacchya Ben Joseph یا Bachya Ibn Pakuda (مرگ سال

۱۰۸۰ میلادی؟) فیلسوف و شاعر یهودی عرب-اسپانیایی است. هیچ چیز درباره‌ی

زندگی او به دست نیامده، جز این که او یک قاضی اهل کلام و عرفان بود. کتاب الهدایه

الی فرائض القلوب (به عبری: Chovoth ha-Levavot) که نسخه‌ی خطی آن در

آکسفورد، پاریس و پترسبورگ است، رساله‌ای درباره‌ی دین شخصی است

درب‌گیرنده‌ی اندیشه‌های نو افلاطونی و مدرسی که مورد استقبال بسیاری

اندیشمندان قرار گرفته است. شاعری مناجات‌گوی نیز بوده و کتابش به انگلیسی و

فرانسه نیز ترجمه شده است: Duties of the Heart, tr. M. Hyamson, I, 1925.

Introduction aux devoirs des cosurs, tr. A. Chouraqui, 1950.

کتاب دیگر او به نام تاریخ فلسفه قرون وسطایی یهود به زبان فرانسه نیز بازگردانده

شده است. History of Mediaeval Jewish Philosophy (1946)

چکیده و برگردان باب نهم

«زهد»

در بخش نهم انواع زهد، تعریف و سودمندی‌ها و زیان‌های آن در بحث نفس عرضه می‌شود. زهدی که نزد عموم مردم تعریف می‌شود، سرکوب کردن شهوت نفس است و صبر، در برابر چیزی که بدان زهد ورزیده شود و این در حالتی است که قدرت بر انجام کار و رسیدن به این چیز وجود داشته باشد. سرکوبی شهوت و نفس هم به دو گونه ممکن است: گونه‌یی عام است که مربوط می‌شود به انسان و بسیاری از انواع حیوانات؛ و زهد خاص که مربوط است به اهل شریعت. زهد عمومی برای درست‌گردانی جسم‌های ماست، چنانکه سیاست‌های پادشاهان و طبیبان برای درست‌گردانی حال اهل مملکت و بیماران است. زهد عام همان است که هر عاقلی برای خود در کم‌خوری و کم‌اعتنایی به شهوت و... برمی‌گزیند تا جسمش سالم بماند، اما زهد خاص آن چیزی است که شریعت به آن حکم داده و برای درست‌گردانی کار نفس ناتندرست است. از آنجا که زهد در دنیا برای رسیدن به مرتبه‌ی انسان کامل است، باید که در کار تندرست‌بخشی به جسم در این دنیا که خانه‌ی جان آدمی است، کوشید. در مورد زهد خاص تعریف‌های گوناگونی وجود دارد؛ گروهی گفته‌اند، این زهد ترک هر چیزی است که بی‌خبری می‌آورد. گروهی برآنند که زهد رتبه‌ی دنیا و کوتاهی آرزوست؛ برخی هم زهد را راحتی نفس‌ها و گسستن از همه‌ی وابستگی‌ها می‌دانند که سدی بر این راحتی است. بعضی بر این باورند که

زهد ایستادگی در برابر گرسنگی و پوشیدگی است و... رو بهمرقنه، هدف عرفان از پند دادن به زهد، چیرگی خرد بر انسان است. اما زاهدانی که به زهد تظاهر می‌کنند، سه دسته‌اند: اول کسانی که از دنیا دوری کرده و سر به بیابان‌ها گذاشته‌اند، و اینان کسانی هستند که نه از دنیا لذت برداشته‌اند و نه به هدف عرفان نزدیک‌اند.

گروه دوم کسانی هستند که از زیاده‌روی‌ها و برخی امور به نظر بیهوده‌ی این جهانی دوری کرده‌اند که به رهروی از گروه اول نزدیک‌ترند؛ گروه سوم کسانی هستند که درست همانند دیگران در دنیا می‌زیبند، اما در درون خود نسبت به جهان زهد می‌ورزند.

در مورد زهد خاص بهتر است به جمله‌ای که برخی فاضلان گفته‌اند مراجعه کنیم که: زاهد کسی است که خوشحالی‌اش در چهره و اندوهش در دل است؛ وی فراخ‌ترین و گشاده‌ترین سینه‌ها را دارد و خود را از همه کس خوارتر می‌شمرد. او کینه توز، حسود، عیبگیر و غیبت‌کننده نیست، از بلند مرتبگی (ظاهری) بیزار است و از شهرت‌گریزان، یا وقار است، بسیار ستاینده‌ی هستی می‌گوید، صبور و شکور است، و بسیار شرم می‌ورزد...

در آیین ما، زهد بر سه گونه است: اول، زهدی که ما در رفتار با مردم داریم؛ دوم، زهدی که تنها به خود ما در جسم و پیکرمان اختصاص دارد و سوم، زهدی است که مربوط به درون‌های ما است. در مورد اول، باید در برخورد با مردم دارای صفات یاد شده باشیم؛ و زهد دوم آن است که باید در غذاها و نوشیدنی‌ها برای تندرستی، میانه‌روی پیش گیریم؛ و زهد سوم آنست که باید از زیاده‌روی در دنیا بپرهیزیم.

و اما اینکه تفاوت ما و گذشتگان ما در بازتاب زهد چیست؟ باید گفت که گذشتگان از خرد سودمندتر و از خواسته‌های سست‌تری برخوردار بودند؛ در حالی که در مورد ما برعکس است، پس بایستی تدبیرهای نیکوتری برای رسیدن به والاترین مرتبه‌ی زهد بپذیریم.

چکیده و برگردان باب دهم «محبت به خداوند»

محبت ورزیدن به یزدان، کمال و والایی رهروی راه عرفان است. نزدیک‌ترین قلمرو به محبت، قلمرو ترس است که محبت پس از آن حاصل است. محبت یزدان حاصل نشود مگر به سرشاری محبت دنیا در قلب آدمی. در مورد محبت لازم است هفت مفهوم توضیح داده شود:

الف) معنای محبت، که یگانگی با یزدان و گرایش درونی به سوی او است؛ چرا که نفس گوهری روشن است که در انسان‌های والا پرورده می‌شود و از جسم‌های ناروشن‌گریزان؛ نفس بسته به تن است و اگر نفس تنها به تن بپردازد، گمراه می‌شود و اگر به یاری روشن‌خرد به گوهر خود پی برد و به یزدان اندر شود، به سعادت رسیده است. تنها در این وضعیت است که قلب انسان صفا یافته، بصیرتش تقویت شده، زندگی درست را درمی‌یابد و در همین جاست که غرق در اخلاص و محبت یزدان می‌شود.

ب) این که محبت به چند صورت است؟ محبت انسان به یزدان سه گونه است: اول، آن محبت که برآمده از نیک رفتاری و نیکوکاری است؛ دوم، محبتی است که در اثر بسیاری گذشت حاصل آمده، و سوم، محبتی است که نه در اثر ترس و یا امید پدیدار گشته، بلکه محبتی است سرشار از احساس احترام. محبت یزدان به ما نیز از همین گونه‌هاست؛

عاشقان هم خود بر سه گونه‌اند: الف. آنان که در راه خشنودی محبوب تنها از مال می‌گذرند؛ ب. آنان که از مال و جسم می‌گذرند؛ ج. آنان که از مال و جسم و نفس می‌گذرند.

ج) اینکه چگونه می‌توان به محبت راستین دست یافت؟ محبت حاصل نشدنی است، مگر به دو نوع اخلاص، دو نوع تواضع، دو نوع ارج‌گذاری و دو نوع اعتبار. اما دو نوع اخلاص: یکی ستایش یگانگی یزدان و پیروی از قانون و هنجار هستی؛ و دو نوع تواضع، یکی تواضع برای یزدان و گیتی و دیگری تواضع برای برگزیدگانش است؛ و دو ارج‌گذاری، یکی ارج‌گذاری نفس است برای نعمت‌هایی که به شخص داده و دیگری ارج‌گذاری نفس است به خاطر پوشیدن خطاها از سوی یزدان. و اما دو اعتبار، یکی عبرت گرفتن از گذشته است و پندپذیری از آموزگاران گذشته؛ و اعتبار دیگر، عبرت‌گیری از پند روزگار و زندگی.

د) آیا هر کس می‌تواند محبت و ظرفیت پذیرش آن را داشته باشد؟ محبت سه گونه است: محبتی که شخص به سادگی در آن از مال خود می‌گذرد، و محبتی که شخص به خاطر آن به سادگی از مال و جسم خود می‌گذرد و محبتی که شخص برای آن به راحتی از مال و جسم و جان خود می‌گذرد. در گذشته هم کسانی بوده‌اند که در هر سه درجه از محبت، شایستگی آن را داشته‌اند و روشن است که کمتر انسانی می‌تواند دو سه درجه را داشته باشد، بلکه هر کس بر حسب استعداد خود درجه‌ای را داراست و به همان درجه رهرو است.

ه) چه چیزهایی محبت را از میان می‌برد؟ اگر انسان زمینه‌ی رشد و پرورش محبت را فراهم نیاورد و در آن کوتاهی ورزد، دیگر آن است که شخص یکی از محبوبان خود را دشمن دارد.

و) هستی و یزدان نیز محبت را از راه انرژی‌های سودمند زندگی به انسان‌ها می‌بخشند تا به یاری آن بر نفس و تاریکی نادانی چیره شوند و به فرازجویی و کمال دست یابند.

ز) سیر محبان است به سوی محبوب، این که به شناخت یزدان و گیتی روی آورند و هم راه و روش زندگی و دوستی و محبت را به خوبی بشناسند و برای هر یک از نیکویی‌ها ستایشی بگمارند و بدانند که اگر آنها به حال خود وا گذاشته می‌شدند در بی‌خبری، چه حالی می‌یافتند.

واژه‌نامه‌ی فارسی به انگلیسی

Cosmogony	آفرینش‌شناسی، کیهان‌شناسی، آفرینش
Consciousness	آگاهی، معرفت، علم
Formula	آیات، نشانه‌ها
Union	اتحاد
Unity of God	احدیت، یگانگی یزدان
Mitwoth (= religious commendments)	احکام دینی، احکام تکلیفی شرعی
free - will	اختیار
Heresy	ارتداد، کفر، الحاد، بدعتکاری، رفض، فرقه و ملک خاص
Inference	استنتاج
Sithre torah	اسرار شریعت
Directing	اشارت، هدایت
Adepts	اصحاب، اولیا
Doctrine	اصول عقاید، رأی، آموزه
Apology	فرجام خواهی، دفاعیه
Supreme	اعلی، متعالی، عالی، اعظم
Emanation	افاضه، فیض، فوران
Plane	اقلیم، سقیفه، مرتبه
God head	الوهیت، خدا، خدایی، رب‌النوع، هر یک از سه خدای تثلیث مسیحیان

Momentary Totality	تمامیت لحظه‌یی
Allegory	تمثیل
Kawwanah	تمرکز و توجه عرفانی
Unio Mystica (= mystica union)	توحید عرفانی، وحدت عرفانی، اتحاد عرفانی
Recourse	توسل، تمسک، امداد
Duality	ثنویت، دوخدایی، دوگانگی
Ecstatic	جذبه آمیز، وجد آمیز، شورانگیز
Ecstasy	جذبه، وجد، شیدایی
Corpus symbolicum	جسم مثالی
Majesty of God	جلال خداوندی، جبروت خداوند
Self - expression	حدیث نفس
Divine Reality	حقیقت یزدانی
Theosophy	حکمت الهی، معرفت باطنی
Paradox	حکم متناقض نما، شطحیه، شطح، پارادوکس
Rabbinical	خاخامی، عابدانه، زاهدانه، رهبانی، پارسایی
traditional wisdom	خرد کهن آیینی، فرزانی سنتی
Creation	خلق، آفرینش
Spontaneity	خود به خودی، خودانگیختگی
Self - knowledge	خودشناسی
Conceive	دریافت، تصور، فهم، ادراک
Liturgy	دعا و نیایش همگانی، عبادت، آداب نماز
Dualism	دوگانه انگاری، مذهب ثنویت
Dualistic	دوئیت، دوگانی، دوگانگی
Mind	ذهن، نفس، روان
Mystery	راز، غیب

Revelation	الهام، انکشاف، کشف، مکاشفه، وحی، افشا، اظهار
Theology	الهیات، علم کلام، اوئولوژی، فلسفه‌ی الهی، علم لاهوت
Reflect	اندیشه، بازتاب، انعکاس
Monotheism	ایمان به خدای یگانه، یکتاپرستی، وحدانیت، توحید، ثنویت نسبی
Intimate	باطنی، درونی، صمیمی، معنوی، رازی
Esoterism	باطنی، تعلیمات و مذهب
Insight	بصیرت، بینایی
Immanence	بقا، حضور، قرب، دوام، حلول، خودبنیادی، درون بودی
Impersonal	بی تشخص، نامتجسم، نامتشخص، غیر شخصی
Spiritual Master	پیر روحانی، مرشد، مراد
Adherent	پیرو، تابع، رهرو
Contemplation	تأمل، نظر، سیر، خردورزی
Paraphrase	تاویل، تفسیر، آیات کتاب، موعظه‌ی واعظ
Transformation	تبدل
Manifestation	تجلی، مظهر، آشکارگی
Positive	تحصلی، یقینی، ایجابی، موجبه، مثبت
Transgress	تخلف، تخطی، انحراف
Personal	تشخص، تجسم، تجسد
Notion	تصور، مفهوم، علم اجمالی
Representation	تصویر مثالی
Un Dieu defini serait un Dieu fini	تعریف کردن خدا، محدود کردن اوست
Intellectual training	تعلیم عقلی، خردآموزی
Multiplicity	تکثر، کثرت، چندگانگی
Monotheistic	تک خدایی، یگانه پرستانه، توحیدی، ایمانی
Talmud	تلمود، مجموعه‌ی شریعت شفاهی یهود، تورات

Salvation	روستگاری، نجات، رهایی
Vision	روایت، مشاهده، بینش، لقا
Visible	روایت پذیر
Abyss	زرقنا، هاویه، ورطه، ساحت، لجه
Sphere	سپهر
Secret	سر، راز، مکتوم، باطن
Mysterium Tremendum	سر مهیب
Realm	سریر، اقلیم
Realm of divinity	سریر الوهی، لاهوت
Type	سرخ، گونه، نوع
Stream of consciousness	سیالهی آگاهی
Process	سیر، روند
DSescription	شرح، توصیف، بیان
Positive Religion	شریعت
Sacred law	شریعت قدسی، قانون قدسی، شریعت لاهوتی
Law - giving	شریعت گذاری
Transparent	شفاف، روایت پذیر
Intuition	شهود، مکاشفه، الهام قلبی، اشراق
Attribute	صفت، محمول، مسند
Idea	صورت ذهنی، تصور، مثال، انگار، معنا، مفهوم، پندار، پنداشت، اندیشه، عقیده، رأی، صورت عقلی، معقول، نظر
Path	طریق، مسیر، راه
Quest for God	طلبیدن یزدان، طلب کردن یزدان
Soaring	طیران، صعود، پرواز
Exoterism	ظاهری، تعلیمات و مذهب

Gnostic	عارف
Phraseology	عبارت پردازی
Celestial	عرش
Convention	عرف
Ascent	عروج، پرواز
Intellect	عقل، خرد
"Root of all Roots"	علت‌العلل
Principle	علت اولی، مبدأ، علت، اساس، اصل، مصدر، گوهر، عنصر تکوینی
Cognitio dei experimentalis	علم به خدا از طریق تجربه
Uprush	غلیان
Nostalgia	غم، غربت، به غربت افتادن
Wisdom	فرزانگی، خرد، دانش، معرفت
Sefiroth	فلک فلک‌ها، سپهر
Inflowing	فیضان، سریان، جریان، ریزش
Diction	قول، پند، اندرز
Severnity	قهاریت، غضب، قهر، خشم
Pagan	کافران، شرکانه
Scripture	کتاب مقدس
Totality	کلیت، جامعیت، تمامیت
Becoming	کون، صیروت، دگرگونی
Orthodox	کهن کیش، مستقیم‌الرأی، معتقد به کتیه‌های شرقی، اهل تقلید، قشری، رسمی، حنیف، عامی مذهب، دیانت صحیح
deus absconditus (= God in Himself)	لاهوت، خدا در ذاتش
Benevolence	لطف، رحمت، احسان

Mechanism	ماشین‌گرایی
Concrete	متعین، انضمامی
Finite	متناهی، محدود، جزئی، بیکران
Context	متن، مضمون، زمینه، سیاق، اقتراان مطلب، بافت
Canonical Texts	متن‌های شرعی
Symbol	مثال، نماد، نشانه‌ی رمزی، نشانه
Methaphorical	مجازی
Yalkutum	مجموعه‌ی تأویلی
Comprehensive Collections	مجموعه‌ی تفسیری، مجموعه‌ی قراگیر
Absurdity	محالیت، نامعقولیت، گزافه‌گویی
Scene	محضر، ساحت، مرحله، مرتبه، قلمرو
Sacrament	مراسم دینی، مراسم آیینی
Meditation	مراقبه، فره‌ورتی، اندیشه‌کامل
State	مرتبه، شأن، مقام
Stage	مرحله، مرتبه، روند، دوره
Passions	مصایب
Absolute	مطلق
Eschatology	معادشناسی، آخرت‌شناسی، مبحث آخرت، گفتار در مرگ و رستاخیز و دوزخ و بهشت، هدف عالی یا تنهایی
Cognition	معرفت، شناخت
Depth	مغاک، ژرفا، پرده
Concept	مفهوم، تصور، معنای مجرد
Decent	منزه شده، پیراسته
System	منظومه، هیئت تألیفی، دستگاه
Tremendus	مهیّب، ترس‌انگیز، خارق‌العاده

Nothingness	ناچیزی، عدم، نیستی، غیب
God in his appearance	ناسوت، یزدان در آشکارگی‌اش
Infinite	نامتناهی، لایتناهی
Nonexistent	ناموجود، ناهت
Redemption	نجات، خلاص بشر (به دست مسیح)، رهایی، رستگاری
Primordial	نخستینی، اولی
Speculation	نظریه‌پردازی، تأمل، نگر، نظر
Indifferent Unity	واحد لاقید
Unity	وحدت، وحدت حقیقی
Pantheism (tic)	همه‌خدایی، وحدت وجود، اعتقاد به یکی بودن خدا و طبیعت و اینکه جهان مادی و انسان، نمایانگر گوهر یزدانی است
God in Himself	هویت یزدانی
Monism	یکتاپرستی، یکتانگاری، واحدیت، احدیت
Monistic	یگانه‌انگاری، مذهب واحدیت، وحدت یکتاپرستانه، یگانه‌انگارانه

واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

Absolute	مطلق
Absurdity	محالیت، نامعقولیت، گرافه‌گویی
Abyss	ژرفنا، هاوید، ورطه، ساحت، لجه
Adepts	اصحاب، اولیا
Adherent	پیرو، تابع
Allegory	تمثیل
Apology	فرجام خواهی، دفاعیه
Ascent	پرواز، عروج
Attribute	صفت، محمول، مستند
Becoming	کون، سیروورت، دگرگونی
Benevolence	لطف، رحمت، احسان
Canonical Texts	متون شرعی
Celestial	عرش
Cognitio dei experimentalis	علم به خدا از طریق تجربه
Cognition	شناخت، معرفت
Comprehensive Collections	مجموعه‌ی تأویلی
Concept	مفهوم، تصور، معنای مجرد
Concieve	دریافت، تصور، فهم، ادراک

Concrete	متعین، انضمامی
Consciousness	آگاهی، معرفت، علم
Contemplation	تأمل، نظر، سیر، خردورزی
Context	متن، مضمون، زمینه، سیاق، اقترا، مطلب، پافت
Convention	عرف
Corpus Symbolicum	جسم مثالی
Cosmogony	آفرینش‌شناسی، کیهان‌شناسی، آفرینش
Creation	خلق، آفرینش
Decent	منزه شده، پیراسته
Depth	پرده، مغاک، ژرفنا
Description	شرح، توصیف، بیان
deus absconditus (= God in Himself)	لاهورت، خدا در ذاتش
diction	قول، پند، اندرز
Directing	اشارت، هدایت
Divine Reality	حقیقت یزدانی
Doctrine	اصول عقاید، رأی، آموزه
Dualism	دوگانه‌انگاری، مذهب ثنویت
Dualistic	دوگانی، دوئیت، دوگانگی
Duality	دوئیت، دوگانگی، دوئی، دوگانی
Ecstatic	جذبه‌آمیز، وجدآمیز، شورانگیز
Ecstasy	وجد، جذبه، شیدایی
Emanation	اقاضه، فیض، فوران
En - Sof	نامتعین، نامتشخص
Eschatology	معادشناسی، آخرت‌شناسی، مبحث آخرت، گفتار در مرگ و رستاخیز و دوزخ و بهشت، هدف عالی یا نهای

Esoterism	تعلیمات و مذهب باطنی
Exoterism	تعلیمات و مذهب ظاهری
Finite	بیکران، منتهی، محدود، جزئی
Formula	آیات، نشانه‌ها
Free - Will	اختیار
Gnostic	عارف
God head	احدیت خداوندی، الوهیت
God in Himself	هویت یزدانی
God in his appearance	ناسوت، یزدان در آشکارگی‌اش
Heresy	کفر، ارتداد، الحاد، بدعتکاری، رفض، فرقه و ملک خاص
Heretics	منحرف از دین، بدعتگذار، رافض، مرتد
Idea	تصور، صورت ذهنی، مثال، انگار، معنا، مفهوم، پندار، پنداشت، اندیشه، عقیده، رأی، صورت، عقلی، معقول، نظر
Immanence	دوام، حضور، قرب، بقا، حلول، خودبنیادی، درون بودی
Impersonal	بی‌تشخص، نامتشخص، غیرشخصی، نامتجسم
Incarnation	حلول
Indifferent Unity	واحد لاقید
Inference	استنتاج
Infinite	نامتناهی، لایتناهی
Inflowing	فیضان، سریان، جریان، ریزش
Insight	بصیرت، بینایی
Intellect	عقل، خرد
Intellectual training	تعلیم عقلی، خردآموزی
Intimate	باطنی، درونی، صمیمی، معنوی، رازی
Intuition	شهود، مکاشفه، الهام قلبی، اشراق

Kawwana	تمرکز و توجه عرفانی
Law - giving	شریعت‌گذاری
Liturgy	نیایش همگانی، عبادت، آداب نماز
Multiplicity	کثرت، چندگانگی
Mysterium Tremendum	بزمهیب
Mystery	راز، غیب
Nonexistent	ناهست، ناموجود
Majesty of God	جلال خداوندی، جبروت خداوند
Manifestation	آشکارگی، تجلی، مظهر
Mechanism	ماشین‌گرایی، قسریت
Meditation	مراقبه، فره‌ورتنی، اندیشه کامل
Methaphorical	مجازی، استعاری، تمثیلی
Mind	ذهن، نفس، روان
Mitwoth (=religious commendments)	احکام دینی، احکام تکلیفی شرعی
Momentary totality	تمامیت لحظه‌ای
Monism	یگانه‌انگاری، وحدت، واحدیت، احدیت، مذهب واحدیت
Monistic	یگانه، یگانه‌انگارانه
Monotheism	ایمان به خدای یگانه، وحدانیت، توحید، ثنویت نسبی
Monotheistic	تک‌خدایی، یگانه پرستانه، توحیدی، ایمانی
Nostalgia	به غربت افتادن، غم غربت
Nothingness	ناچیزی، لاوجود، عدم، نیستی، غیب
Notion	تصور، مفهوم، علم‌اجمالی
Orthodox	کهن‌کیش، مستقیم‌الرأی، معتقد به کینه‌های شرقی، اهل تقلید، قشری، رسمی، حنیف، عامی مذهب، دیانت صحیح
Pagan	کافرانه، مشرکانه

Pantheism (tic)	همه‌خدایی، وحدت وجود، اعتقاد به یکی بودن خدا و طبیعت و اینکه جهان مادی و انسان، نمایانگر گوهر یزدانی است
Paradox	حکم متناقض نما، شطح، پارادوکس
Paraphrase	تأویل، تفسیر، آیات کتاب، موعظه‌ی واعظ
Passions	مصایب
Path	طریق، مسیر، راه
Personal	تشخص، تجسم
Phraseology	عبارت‌پردازی
Plane	اقلیم، سفینه، مرتبه
Positive	مثبت، تحصلی، یقینی، ایجابی، موجه
Positive Religion	شریعت
Primordial	نخستینی، اولی
Principle	علت اولی، مبدأ، علت، اساس، اصل، مصدر، گوهر، عنصر تکوینی
Process	سیر، روند
Quest for God	طلبیدن یزدان، طلب کردن یزدان
Rabinical	خاخامی، عبادانه، زاهدانه، رهبانی، پارسایی
Realm	سریر، اقلیم
Realm of divinity	سریرالوهی، لاهوت
Recourse	توسل، تمسک، امداد
Redemption	رستگاری، نجات، خلاص بشر (به دست مسیح)، رهایی
Reflect	بازتاب، انعکاس، اندیشه
Representation	تصویر مثالی
Revelation	الهام، انکشاف، کشف، مکاشفه، وحی، افشا، اظهار
"Root of all Roots"	علت‌العلل
Sacrament	مراسم دینی، مراسم آیینی

شریعت قدسی، قانون قدسی، شریعت لاهوتی	Sacred law
رستگاری، نجات، رهایی	Salvation
محضر، ساحت، مرحله، مرتبه	Scene
کتاب مقدس	Scripture
باطن، راز، سر، مکتوم	Secret
فلک فلک‌ها، سپهر	Sefiroth
حدیث نفس	Self - expression
خودشناسی	Self - knowledge
قهاریت، غضب، قهر، سخت	Severnity
اسرار شریعت	Sithre Torah
طیران، صعود، پرواز	Soaring
نظریه پردازی، تأمل، نگر، نظر	Speculation
سپهر	Sphere
پیر روحانی، مرشد، مراد	Spiritual Master
خود به خودی، خودانگیختگی	Spontaneity
مرحله، مرتبه، روند، دوره	Stage
مرتبه، شأن، مقام	State
سیالهی آگاهی	Stream of Consciousness
اعلی، متعالی، عالی، اعظم	Supreme
مثال، نماد، علامت رمزی، نشانه	Symbol
دستگاه، منظومه، هیأت تألیفی	System
تلمود، مجموعه‌ی شریعت شفاهی یهود، تورات	Talmud
علم کلام، اوئولوجی، فلسفه‌ی الهی، علم لاهوت، الهیات	Theology
حکمت الهی، معرفت باطنی	Theosophy
کلیت، جامعیت، تمامیت	Totality

خرد کهن آیینی، فرزانیگی سستی	Traditional Wisdom
تبدیل	Transformation
تخلف، تخطی، انحراف	Transgress
شفاف، رؤیت‌پذیر	Transparent
مهیّب، خوف‌انگیز، خارق‌العاده	Tremendous
سسخ، گونه، نوع	Type
تعریف کردن خدا، محدود کردن اوست	Un Dieu defini serait un Dieu fini
توحید عرفانی، وحدت عرفانی، اتحاد عرفانی	Unio mystica (=Mystical union)
اتحاد	Union
وحدت، وحدت حقیقی	Unity
یگانگی یزدان	Unity of God
غلیان	Uprush
رؤیت‌پذیر	Visible
بینش، بصیرت، رؤیت، مشاهده، لقا	Vision
فرزانیگی، خرد، دانش، معرفت	Wisdom
مجموعه‌ی تأویلی	Yalkutim

فهرست کتاب‌ها و مقاله‌های شیواکاویانی

الف. کتاب‌ها

۱. امیرآلیس: طرحی انتقادی، تهران: سازمان پژوهش، ۱۳۵۸.
۲. کتاب در ایران، تهران، مؤسسه‌ی تحقیقات و بنیادریزی علمی و آموزشی، ۱۳۶۳.
۳. شبکه‌ی اطلاعات علمی و فنی پژوهشگر همکار، تهران: سازمان پژوهش علمی و صنعتی، ۱۳۶۳.
۴. خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی در: تألیف و ترجمه تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴: ۱۳۶۴.
۵. فلسفه‌ی روشنگری، پژوهش و ترجمه فکر روز و تراگستر، ۱۳۷۴، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۷.
۶. آموزش شناخت انتقادی، تهران، آگاه، ۱۳۶۷.
۷. شهر در گذر زمان، پژوهش و ترجمه، تهران، شرکت انتشارات، ۱۳۷۵، ۱۳۷۳، ۱۳۶۹.
۸. سفری دیگرگون، ترجمه تهران، حلقه‌ی لیلوفری، ۱۳۶۹.
۹. اورولوته: سرزمین تاریخ و مردم، ترجمه و پژوهش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۰. آیین قیلا (عرفان و فلسفه‌ی یهود)، پژوهش و ترجمه تهران، قرارون، ۱۳۷۰.
۱۱. دیدارها، گفت‌وگو با اندیشمندان و ایران‌شناسان [۱] تهران، فکر روز، ۱۳۷۳.
۱۲. طبیعت انسان و روان‌شناسی نفس الهی، ترجمه، تهران، دانشگاه مکیل، شعبه‌ی تهران، ۱۳۷۴.
۱۳. خود زیبا: مجموعه مقالات تحقیقی، تهران، سی‌گل، ۱۳۷۵.
۱۴. فرهنگ علوم اجتماعی، مترجم همکار، تهران، مازیار، ۱۳۷۶.
۱۵. رازوری در آیین زرتشت، پژوهش و برگردان، تهران، فتنویس، ۱۳۷۷.
۱۶. روشن‌سای سپهر اندیشه: فلسفه و زیباشناسی در ایران باستان، تهران، کتاب خورشید، ۱۳۷۸.
۱۷. قرآنی در آینه زمان: درنگ بر فلسفه، هنر و دانش تهران، نگاه، ۱۳۸۰.

آثار چاپ نشده

۱۸. دیدارها، گفت‌وگو و شنود با اندیشمندان، فیلسوفان و ایران‌شناسان جهان [۳:۴]
۱۹. فهم موسیقی: بررسی تطبیقی موسیقی، فلسفه و ادبیات.
۲۰. آنچه: انقلاب کهن‌نکی سوم و کهن‌شان اندیشه‌ی او.
۲۱. اندیشه و عرفان ابن‌عربی، دیدگاه لاوتو: بررسی تطبیقی، پژوهش و ترجمه.
۲۲. زوهر: نور و روشنایی در آیین ایرانی و یهود.
۲۳. موسیقی در باران، پژوهش و گفت‌وگو با موسیقی‌دان‌های جهان

ب. مقاله‌ها

۱. «بررسی انتقادی تاریخ و فلسفه تاریخ و طرح مطالعه»
۲. «بزرگمرد در تاریخ»
۳. «کتابشناسی و پژوهش»
۴. «قهر» کتاب و کتابخانه»
۵. «روشنگری، تابشنامه و فرهنگ کوچک»
۶. «پرسش‌های جاودانه‌ی فلسفی»
۷. «مقولات: جهر و عرض»
۸. «پدیدارشناسی چیست؟»
۹. «هستی و نیستی (زندگی و مرگ)»
۱۰. «زمان: راز جاودانه و فلسفه‌ی آن»
۱۱. «آشتی فلسفه و ریاضیات»
۱۲. «پدولوژی، غروب و افول ایده‌ها»
۱۳. «فلسفه‌ی محیط زیست و نقش آموزش در ایران»
۱۴. «فیزیک و عقلانیت»
۱۵. «فلسفه و فیزیک (ماتریزیک و فیزیک)»
۱۶. «سده‌های میانه»
۱۷. «دیالوگ و دیالکتیک»
۱۸. «دیالکتیک طبیعت زنده و طبیعت بی‌جان»
۱۹. «هنرشناسی در فلسفه موسیقی»
۲۰. «زیباشناسی در فلسفه، موسیقی و معماری»
۲۱. «سمفونی الهائی و فرهنگ در عصر جهانی»
۲۲. «موسیقی جهان و موسیقی ملی ایران»
۲۳. «نیجه و موسیقی»
۲۴. «نیجه و مدرنیته: نقد فلسفه‌ی تحلیلی»
۲۵. «یک پارادوکس: خواست مدرنیته و رد جهان مدرن»^۱ مدرنیته در جهان و ایران
۲۶. «فیزیک و ماتریزیک (گیتی و مینو) در اندیشه‌ی ایران باستان و آیین زرتشت»
۲۷. «پارتنری مفهوم زیبایی و زیباییشناسی در گات‌ها و یشت‌ها»
۲۸. «آیین زرتشت و اندیشه‌ی ایرانی: خاستگاه مانیویت»
۲۹. «گنوسیم: هرمس، مثنی و قیلا»
۳۰. «تألیفات قابل اندیشه‌ی ایران باستان و یهود»
۳۱. «عشق و قراق در عرفان ایرانی و یهود»
۳۲. «سهروردی: فیلسوف یا عارف؟»
۳۳. «ابن‌عربی، جهان‌بینی، زندگی و آثار»
۳۴. «مفهوم زیبایی و زیباشناسی در نگارش ابن‌عربی»
۳۵. «بعد زیباشناختی در آثار ابن‌القضاة»
۳۶. «نظری: زیباشناسی نگر»
۳۷. «مکتب طلایی و تناسب زوین»
۳۸. «دن: خاستگاه و پیشینه»
۳۹. «دن و هنر کمانگیر»
۴۰. «زندگی، شعر و گفت‌وگو با میخائیل هامبورگر شاعر چند فرهنگی جهان»
۴۱. «هزاره‌ی نو: گفتار و دیدار با میخائیل هامبورگر»
۴۲. «زندگی و شعرهای والتر کافمن و گونتر آیش»
۴۳. «اندیشه‌ی فلسفی سپهراب سپهری»
۴۴. «تن و شعر»
۴۵. «پایانی تازه به روشنفکران و هنرمندان جهان و پدید آوردن جامعه‌ی جهانی روشنفکری - هنری»

ARTICLES: (Published and Unpublished)

1. "Outline of History and Philosophy of History" (1978)
2. "The Theory of Great Man" (1979)
3. "Bibliography and Research" (1979)
4. "Challenging Philosophical Questions" (1985)
5. "Renaissance in Philosophy and Music" (1986)
6. "The Philosophical Ideas of Sohrab Sepehri, Modern Iranian Poet and Artist" (1987)
7. "Poetry and Life of Walter Kaufmann and Guenter Eich" (1987)
8. "Life and Poetry of Michael Hamburger" (1988)
9. "Literary Criticism, Poetry in Modern time and Dialogue with Michael Hamburger" (1988)
10. "Ibn Arabi: World view, Works and Life" (1989)
11. "The Concept of Beauty and Aesthetics in Ibn Arabi's View" (1990)
12. "Categories: Substance and Accident in Western Philosophy" (1991)
13. "What is Phenomenology" (1991)
14. "Aesthetics in Philosophy, Music and Architecture" (1991)
15. "Ideology: Twilight of Ideas" (1991)
16. "The Philosophy of Environment: Man and Nature" (1992)
17. "Zen: Origin and History" (1992)
18. "The Art of Archery and Zen" (1992)
19. "Poetry and Body" (1992)
20. "Suhrawardi: Philosopher or Mystic?"
21. "World Music and Iranian Music" (1995)
22. "Hermeneutics and Paul Ricoeur" (1996)
23. "Golden Triangle" (1996)
24. "Physics and Metaphysics" (1997)
25. "Dialogue and Dialectic" (1997)
26. "Gnosticism, Hermes and Manichaeism" (1997)
27. "Interaction of Irano-Judaism" (1997)
28. "Love & Separation; Joy and Sorrow in Iranian and Jewish Mysticism" (1997)
29. "Mind and Book-Library" (1998)
30. "Time: Eternal Mystery and its Philosophy" (1998)
31. "Music in Rain": Music and Education in the world & Dialogue with Professor Ranko Marckowicz" (1998)
32. "Philosophy and Mathematics" (1999)
33. "Eye: Looking and contemplating beautifully" (1999)
34. "Dialectics of Alive nature and Still Life" (1999)
35. "Reflecting on Aesthetics in Zoroaster's Gathas and Yachts" (1999)
36. "Zoroastrianism and Manichaeism" (2000)
37. "Logical Paradox; the Middle Ages: Dark Ages and Enlightenment" A Monograph and Dialogue with Professor Andreas Speer (2000)
38. "Welcome the New Millennium with a Plastic Dom! A Monograph and a Dialogue with an International Poet: Michael Hamburger and his Poems" (2000)
39. "A New Message-Manifest: Break Down the Iron Borders" (2000)
40. "Beautiful Aspect of Jesus Christ; Body-mind or Physis-Metaphysis being objectified in the frame of Trinity - Triangle"
41. "Existence and non-Existence (Life and Death)"
42. "Aesthetical Dimension in the works of AIn al-Quzai: The great Iranian Mystic"
43. "Music as the substantial Dimension of Mankind and A Dialogue with Professor Schumacher: Köln University, Germany"
44. "Take off the Masks: Respect the Nature and Conscious Nations of the World: An Announcement for the 11 September, 2001"
45. "Cosmic Green Evolution"
46. "Puppet Theatre"; English Translation; editing and comments
47. "Internationalization of German Higher Education and New Approach for progress of Knowledge and Enlightenment"; translation
48. "Artistic Play and Games" (2004)
49. "The Secrets of Play" (2004)
50. "The Prism of Light and the Enlightenment; Renaissance in Renaissance: Avecina(Latinus) Father of the Encyclopedists"
51. "Subject - Object in Art - Aesthetics; Music; Philosophy"
52. "Five Capriccio for Drama: The Birth of Tragedy from the Soul"

interpretation of Halakha and Aggadah; Kabbalism and Mythical elements in Kabbalistic thought; The resurrection of prayer; myth in the heart of Judaism; The absence of the feminine element in Jewish Mysticism.

In the third part of my work, I have studied and translated two chapters of a celebrated work of Bahya Ibn paquda (eleventh century), *Guidance to the Duties of the Heart* (*Al - Hidaya ila Faraid al - Qulub*), edited by A. S. Yahuda (Leiden, 1912); trans. Menahem Mansoor (London, 1973). This book includes a dialogue between the mind and the soul in which the mind seeks to relieve the "ills" of the soul, including many philosophic doubts and anxieties. Among them are the indecision of the soul between the radical monotheist doctrine that God controls and governs all events and the voluntarist doctrine (with its associated correlatives in the realms of human moral responsibility and theodicy) that human beings choose the course of their own actions. Both views, the soul urges, are well represented in scripture, and both are strongly supported by rational arguments. They represent, in other works, not merely the horns of a dilemma, but the poles of a classic metaphysical antinomy, between causal determinism and human freedom. I have chosen two chapters of the Arabic text under the names of *Love* and *Gnosticism* and translated to Persian.

PUBLICATIONS

BOOKS: Written and Translation (Published and Unpublished)

1. *Perpetual Creation in Iranian Mysticism and Zen Buddhism; the Concept of Change-Motion in Greek & Iranian Philosophy* (2002; 1997; 1985)
2. *Book in Iran* (1985)
3. *Scientific Data Networks, co-researcher* (1985)
4. *The Philosophy of Enlightenment*; Translation and Prefatory Remarks (1989)
5. *Education for Critical Consciousness*; Translation and Comments (1989)
6. *The Philosophy of City*; Translation and Authorized (1990)
7. *Die Andere Reise*; Translation (1991)
8. *Uruguay: People and Culture*; Translation and Introduction (1992)
9. *Kabala: Jewish Mysticism and Philosophy*; Written and Translation (1992)
10. *Dialogues* (first Vol., 1995)
11. *Human Soul; and the Concept of Joy in Islamic Psychology*; Translation and Commentary (1996)
12. *Beautiful Reason* (1997)
13. *Dictionary of humanities and Social Sciences, co-translator* (1998)
14. *Mystries in the world and Zoroastrian Mysticism* Written and Translation (1999)
15. *Luminous Sphere of Thought: Philosophy and Aesthetics in Ancient Iranian Thought and Zoroastrianism* (2000)
16. *Intellect and Mirror of Time: Philosophy and Art in the World* (2001)
17. *Czech Republic: People & Culture*; Translation and Prefatory Remarks (2003)
18. *Nietzsche: The Third Copernican Revolution* (currently under publication)
19. *Understanding of Music* (currently under publication)
20. *Humanistic Philosophy of Music* (currently under publication)
21. *Sufism of Ibn Arabi and the View of Lao-Tsu* (currently under publication)
22. *Hermeneutics: Foundation and Background* (currently under publication)
23. *Zohar: The concept of Light and Enlightenment in Judeo-Iranian Cult*
24. *Dialogues* (2nd Vol., currently under Publication)
25. *Silence and Music: Poetry* English; German & Persian (currently under publication)
26. *Intellectual-National-Cult Interruption in Iranian Thought-History at the threshold of Arabs Invasion*
27. *Modernity and Modernization in the world and Iran*
28. *Man in transition of Time: The Interaction of Politico-Ideological; Social-Historic and Philosophic-Psychological trends on Mankind*

the sensual approaches to the world is *Mysticism* or intuitive outlook to the cosmos, man and source of energy. *Mysticism* is as old as human existence itself. *Mysticism* precedes religion, but when religions appeared, it did not progress independent or separate from the latter. Simultaneously or subsequent to the appearance of a religion or an order, its peculiar mysticism or gnosticism also appeared and took the special name of that religion or order.

Apart from Iranian cults and Zoroastrian Wisdom; Indian cults and Vedic, Chinese, Indian American Cults;... three mysticisms called Jewish, Christian and Islamic mysticism (sufism) due to joint origins have sensual and meditative interconnections. Since the Middle Ages, non Iranian or non Islamic scholars have compiled a systematic knowledge of Iranian or Islamic mysticism. Christian mysticism also was and is the subject of many investigations in Europe and America, because it has a long tradition and been influential even on sufism. But, unfortunately, Jewish mysticism is less known among Westerners as well as among the Jews themselves. Whenever some profound attempts have been left to us from old times, it is indebted to Kabbalas - Jewish mystics who had involved themselves to mystical and interpretations of Jewish Law and religion besides the dogmatic and closed Laws. In Iran as well, till now, no serious and comparative research on Jewish mysticism has been done, so my interest in comparative study and search for common stand points in philosophy and mysticism led me to attempt in such a research.

This work consists of three parts. The first is my research on the flourishing of Jewish mysticism [Kabbala in theory and in

practice]; I discuss two important trends, Kabbala and Hasidim, Etymology; Historical approach; Christian Kabbala and phenomenological study; In the second part, I have translated the first chapter of *Major trends in Jewish mysticism* by one of the most brilliant experts of Jewish thought, professor Gerscho Gerhard Scholem who devoted himself to the study of Jewish mysticism and especially Kabbalism. In this regard he says, "As the innumerable and often laborious investigations of detailed points neared completion, the outlines became less blurred, and presently there emerged from the confusing welter of fact and fiction a picture, more or less definite though not all points complete, of the development of Jewish mysticism, its inner significance, its problems and its meaning for the history of Judaism in general. This book challenges in some of its major theses, not a few notions about Jewish history and religion which are more or less generally accepted by both Jews and non - Jews".

Scholem is a pioneer in carrying out both historical and philological analysis. In the first chapter of his work under the title of General characteristics, he deals with the questions of what is Mysticism? The paradoxical nature of mystical experience; Mysticism as a historical phenomenon; Mythology, Religion and Mysticism; Mystical interpretation of religious values; Jewish mysticism influenced by the positive contents of Judaism; The Kabbalistic theory of the hidden God and His attributes; The *Sefirot*; The *Torah*; Kabbalism and language; Mysticism and the historical world; Cosmogony and eschatology; Jewish philosophy and Kabbalism; Allegorization and symbolism; Philosophical and mystical

دریافت شده از

www.RightDocrine.Net

وبسایت شخصی رایت

*Univocal to "The Song of songs of Solomon";
Respecting Wisdom [Hochma]
and Splendour Sphere [Zohar];
Aude to Beauty [The crown of Sefiroth];
Proud for Liberty, Peace, Toleration;
and Creative Dialogue of all Ideas and Cults; Dedicated to:
Professor Dr. G. Gerschom Scholem
Professor Dr. Shaul Shaked
Professor Dr. James Russel
Professor Dr. Harry Ruski
And Ggreat, Noble Jewish Nation,
Who suffered from exile and had the Nostalgia!
Since Ancient Times till Now;
But created many glourious achivements...*

*Every one, Wether sensible (sober) or
insensible is the seeker of the beloved (truth).*

*Evry place, wether fire - temple; Church;
Jew's Synagogue or Mosque, is the house of love
(Hafiz)*

Preface

Looking from every standpoint to the world, we will find it a compound whole like miniature structure combined of elements which have harmonical and fundamental correlation. This world is objectively full of contradictions between consonant and disonant phenomena which run it to perfection. So, alike to major cosmos, man - the minor cosmos - also evolves through these paradoxes physically and mentally. Therefore, in the cosmogonical study of the world, intellectuals should investigate every branch of knowledge with an analytical, manifold and comparative view.

Since long ago, two different bases, the reason and sense or rational and intuitive approaches recognized as two ways of cognition. On the ground that culture is constructed by all beings, every human thus reveals the mysteries of existence. In result, on the one hand, man will attain critical consciousness of complicated problems in different fields, and on the other hand, people will be more integrated uncovering dark veils and becoming more united with their nature.

One of the component elements of mental structure and one of