

آیین قبایلا

عرفان و فلسفه ی یهود

برگردان و پژوهش: شیوا کاویانی



انتشارات فراروان

آیین قبایلا

عرفان و فلسفه ییهود

پژوهش و برگزینان

شیوا کایانی

انتشارات فراروان

(روان‌شناسی، فراروان‌شناسی و عرفان)

گاوایی، شیوا، پژوهشگر و مترجم

آیین قبیلا: عرفان و فلسفی یهود، پژوهش و ترجمه شیوا گاوایی - تهران: فراروان - ۱۳۸۶

ISBN 964-6135-00-0

این کتاب تجلیل و بزرگداشت گریش های عرفانی یهود، عرفان یهود، فلسفه یهود، فلسفه شریک گروم، گرهارد، ۱۸۹۷ م. را گرایش های فکری و فلسفی انطباق، فصل های مهم و مهم تر این مجموعه را شامل چاپ قبلی: فراروان ۱۳۷۳، ۹۸۶، ص ۷۱، م. ۱. مهرت لوسی و اساس اطلاعات لیا، و این طبعه.

چاپ دوم

از عرفان یهود، ۲، ص ۱۵۵، ۳، قبلا عرفان یهود، فلسفه شریک گروم، گرهارد، ۱۸۹۷ م. را گرایش های فکری و فلسفی انطباق، فصل های مهم و مهم تر این مجموعه را شامل چاپ قبلی: فراروان ۱۳۷۳، ۹۸۶، ص ۷۱، م. ۱. مهرت لوسی و اساس اطلاعات لیا، و این طبعه.

۹۱۶/۸۳۳

B۲۵۷۳۳

۹۳۸۳

۸۳۳۶۹۹

کتابخانه ملی ایران

آیین قبیلا

عرفان و فلسفی یهود

پژوهش و ترجمه شیوا گاوایی

چاپ دوم ۱۳۸۶

چاپ تصویر

۲۰۰۰ شمارهگان

شمارگان ۹۰۰-۶۱۳۵-۹۶۴

تمام حقوق برای انتشارات فراروان محفوظ است.

تهران: ص.ب. ۵۷۶۹-۱۴۱۵۵ (۱۴۲۱۳۷۸-۶۹۲۱۳۷۸-۶۹۲۷۷۵۲)

Website: www.fararavan.com

E-mail: info@fararavan.com

قیمت ۱۴۰۰ تومان

همخوان با «غزل غزل های سلیمان»؛
یا پاسداری خرد [Hochma]
و سپهر روشن [Zohar]
و ستایش زیبایی [تاج سفیروت]؛
و کوشش و پویش آزادی، صلح و مدارا؛
و گفتوگویی آفریننده‌ی همه اندیشه‌ها و آیین‌ها؛
پیشکش به:

پروفسور گرهارد گرشوم شولم

پروفسور شلئول شاکد

پروفسور جیمز راسل

پروفسور هاری راسکی

و مردمان بزرگ و والای یهود

که با اندوه غربت هماره،

شگفتی‌ها آفریدند

از باستان تا اکنون

در این کتاب

- گزارش پژوهش ۹
- یشتافتار: ۱۵-۲۰
- آیین قبایلا: دیدگاه نظری و کارکردی ۱۵
- آیین قبایلا در گستره‌ی تاریخ ۱۶
- اصطلاح‌شناسی و تعبیرهای چند از قبایلا ۱۸
- نوشتار نخست: شیواکاریانی ۲۱-۳۷
- مطالعه‌ی تطبیقی در عرفان یهود و قبایلا ۲۱
- شکوفایی عرفان یهود ۲۲
- اصطلاح‌شناسی ۲۶
- بررسی تاریخی ۲۶
- قبایلا ی مسیحی ۲۳
- بررسی پدیدار شناختی ۲۵
- نوشتار دوم: گردشوم شولم ۲۹-۱۰۲
- گرایش‌های فکری عرفان یهود ۳۹

۴۱	در باره نویسنده
۴۵	ویژگی های کلی عرفان یهود
۱۰۲	برخی از آثار پرفسور شولم
۱۰۳-۱۱۷	نوشتار سوم: ابن بللودا
	الهدایه الی فرائض القلوب
۱۰۶	فهرست کتاب الهدایه
۱۱۱	راهیابی به آیین سیر و سلوک
۱۱۱	در باره نویسنده
۱۱۳	پاره نهم: زهد
۱۱۵	پاره دهم: محبت به یزدان
۱۱۹	واژه نامه ی فارسی به انگلیسی
۱۲۶	واژه نامه ی انگلیسی به فارسی
۱۳۳	فهرست کتاب ها و مقاله های شیوا کاورانی

همه کنیز طالبا یازد په هشیار ۷ په همت
همه یا تاله عشق است چه هسجد چه کنشبت
تاظه.

گزارش پژوهش

از هر منظری که به عالم هستی بنگریم، آن را چون کل همبسته‌ی 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 تا هم‌آهنگ 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 فراتر 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 کهکشان 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 جداناپذیر 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 مطالعاتشان نیز مانند خود عالم مینیاتوری، گونه‌ی 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 پس زدن این پرده‌های تاریک، به هم نزدیک‌تر شده و در یک جامعه‌ی یگانه انسانی، به سوی کمال فردی و یگانگی با طبیعت و خویشین خودگام 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 اندیشه‌ورز. 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، چراکه 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 قبلاها 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 برابر 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 گسترده‌پی 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:

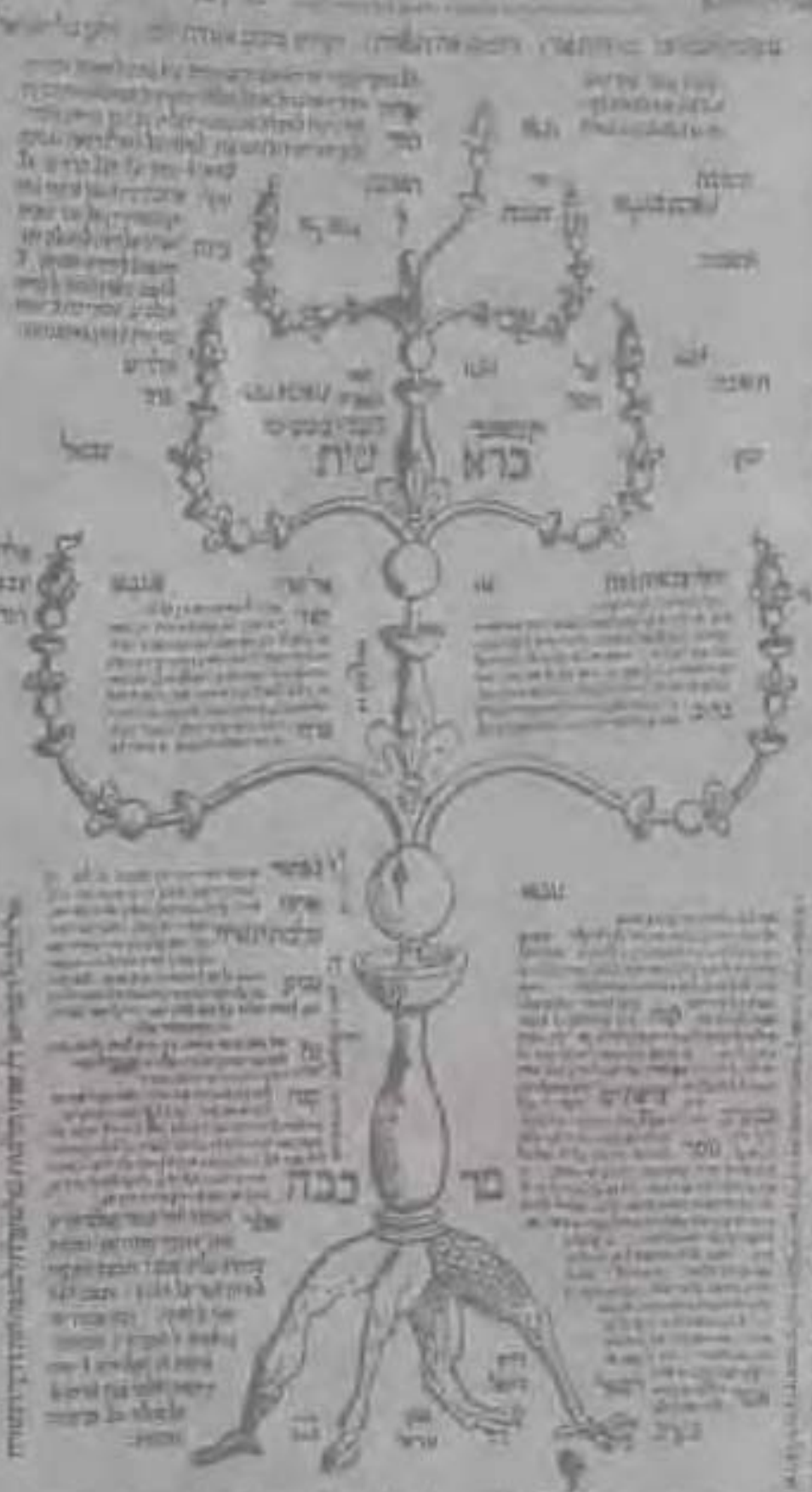
"General Characteristics of Jewish Mysticism" که از کتاب پروفیسور شولم به نام *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941, 1961, 1974) انتخاب شده؛ و نوشتار سوم چکیده ترجمه دو فصل از کتاب راهیابی به آیین سیر و سلوک الهی *الی قرائض القلوب* | (۱۹۰۷-۱۹۱۲) تألیف ابن باقودا است. برای بهره‌گیری بیشتر خوانندگان مختصری درباره‌ی نویسندگان و آثارشان و نیز واژه‌نامه‌ی دو زبانه فراهم آمده. گاه برای واژه‌های فارسی از دو کتاب *دائرة المعارف فارسی* مصاحب و *اصطلاحات عرفانی*، دکتر سید جعفر سجادی و برخی واژه‌های انگلیسی از کتاب‌های *Kabala* اثر شولم، و *Judaica* ویراسته‌ی میرچالیا و *Encyclopedia of Religion and Ethics* ویراسته‌ی هستینگز سود چسته‌ام.

نخست به نشانه‌ی ارج‌گذاری از دوست دانشمند و استاد برجسته جهانی، دکتر فتح‌الله مجتبابی، متخصص ادیان تطبیقی، و نیز هندشناسی، زبان و ادبیات، فلسفه و موسیقی و ... که همواره از آموزه‌های ایشان سود چسته‌ام؛ 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 مهرداد 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 حقیقی 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 کازیانی

Handwritten text in the left margin, likely a list of labels or descriptions for the anatomical parts shown in the diagram.



Handwritten text in the right margin, providing further details or commentary on the anatomical structures depicted in the main diagram.

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 نبایستی آن را همسان با 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، بسان آموزه‌ای رازورانه شد. بن پارهای عرفانی و رازورانه، هر دو، با مفهوم قبالا همبوداند 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، قبالا دارای ویژگی‌های مشترکی هم با آیین‌های رازور یونان و عرفان مسیحی و حتی همبستگی‌های تاریخی آن‌هاست. آیین قبالا از نظر ساختار بس بسیار آموزه‌ای نهانی [درونی] است؛ و عناصر رازورانه و نهانی هر دو تا حد زیادی در آیین قبالا همبودند. 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. قبالاها 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 قبالا و درآمدن به این آیین، در اختیار دیگران قرار نمی‌دادند. قبالا از آغاز رشد و تکامل، دارای ویژگی‌های عرفانی رازورانه و نهانی همبسته و همسان با گنوسیم بوده است؛ آیینی که تنها محدود به آموزشی راه و روش عرفانی نبود، بلکه همچنین در برگیرنده‌ی نگرش‌هایی درباره‌ی کیهان‌شناسی، فرشته‌شناسی و جادو نیز بود.

آیین قبالا در گستره‌ی تاریخ

آیین قبالا نخستین بن 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 درونمایه و ساختار نخستینی قبالا، هم‌نظر نیستند. برخی به تأثیر فرهنگ و آیین ایرانی بر زایش و پوییش یهودیت و قبالا در دوره‌ی معبد دوم [Second Temple]، به

ویژه ادبیات دینی یهود و آیین قبایلا، باور دارند؛ دیدگاهی که از سوی بسیاری کارشناسان و پژوهشگران برجسته ی آیین گنوسیم در جهان، همچون رایشنتاین R. Reitzenstein و گ. ویدنگرن، پشتیبانی می شود.^۱ در مورد تأثیر گسترده ی اندیشه و فرهنگ یونانی بر گرایش های قبایلای و آیین یهود، پژوهشگران بسیار نوشته اند و نظریه های گوناگونی هم پدید آمده است. بسیاری کارشناسان گنوسیم سه قرن نخستین دورهی مشترک آیین ها تا آنجا پیش رفته اند که آیین های گنوسی را در بنیاد، پدیده های یونانی یا هلنیستی می انگارند و بر این باورند که برخی جنبه های آن در حلقه های یهودیت پدیدار گشته که می توان 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 جدل هاست. در برابر پژوهشگر و دانشمندی چون هاری ولفسن Harry که فیلون را در اصل، فیلسوف یونانی در هیأت یهودیت می پندارد، دیگر پژوهشگران، مانند هانس لوی Hans Lewy و اروین گودنا Erwin Goodenough، او را در رده ی یزدان شناسان یا حتی عارفان می نهند. جا دارد یادآور شویم که برابر نهاد نظریه های که در مورد تأثیر فرهنگ پارسی و یونانی بر یهودیت و آیین قبایلا تأکید دارند، نگرشی است که بر پوییش [dynamism] درونی یهودیت فلسطینی پای می فشرده؛ بنا به این نگرش، یهودیت خود در پدید آوردن جنبش های عرفانی [رازورانه] و نهانی [درونی] توانمند است.

از دیدگاه شماری، نخستین نشانه های آیین نهانی قبایلا و رازوری مرکابه را در ادبیات آیینی یهودیت می یابیم، که مجموعه ادبیات رازورانه را در اختیار نخبه گان

۱ یادآوری این نکته فیکوست که پدیدآورنده ی همین کتاب، قبایلا، شیواکاوینی، در کتاب ها، مقاله ها و سخنرانی های گوناگور در دانشگاه های خارج، به گونه ی تطبیقی در این مورد پژوهش داشته؛ برای نمونه می تواند به کتاب های: خورد زیبا، نشر سی گل؛ روشنگر سپهر اندیشه، چاپ کتاب خورشید، ایزری در آیین زرتشت، نشر ققنوس و تمرزنگی در آینه ی 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 آماده‌سازی خویش در پذیرش سنت عرفانی، در کتاب انوخ به روشنی بیان شده. در عصر بیداری معنوی و آشفتگی 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 قبلا

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

yudah b. Barzillai در تفسیر خود بر سفیریزیراه (Sefer yezirah) (1130)، به هنگام بحث از روح مقدس Holy Spirit = |shekhinah|، می گوید که پیران عراقی عادت داشتند این گونه حالت های فراحسی را به میانجی دانش قبالا، با زمزمه در خاموشی، به شاگردان و دیگر آموزگاران بازگو کنند. همگی این موردها نشان از آن دارند که تا آن زمان هنوز اصطلاح «قبالا» در هیچ زمینه یا برای اشاره به مفهوم ویژه ای به کار نمی رفته است. کاربرد دقیق و نو قبالا، برآمده از حلقه ی رازورانه ی اسحاق کور Isaac The Blind [1200] است و پس از آن هم، از سوی تمامی پیروان به همین معنای نو به کار رفته است. قبالاتنها یکی از بسیار مفهوم ها و اصطلاح هایی است که بیش از ۱۵۰۰ سال، برای اشاره به عرفان، آموزه های رازورانه و پیروان آن به کار می رفت.

قبالا همچنین خرد نهانی |معرفت باطنی| inner wisdom = hokhmah = penimut تعبیری وام گرفته از عربی، نیز خوانده شده و قبالاتها اغلب «فهمندگان» |under standing ones = maskili| با ارجاع به متن دانیال (12:10)؛ یا «تفسیرگران متن ها» |doreshoi reshimot| به تعبیر تلمودی، «تمثیل گرایان»، خوانده شده اند. بدینسان، همزمان و همسان با محدود شدن معنای واژه ی قبالا به مفهوم سنت عرفانی یا رازورانه، در آغاز سده ی سیزدهم، واژه های «خرد» |معرفت = wisdom = hokhmah|؛ «راستی» |حقیقت = truth = emet| و «باور» |اعتقاد = believe = emunah| نیز برای اشاره به حقیقت یاطنی |راستی نهانی|، به کار می رفت.

از این رو، کاربرد گسترده ی: «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 فرزانه»، پس از سفر خروج (3:28) نیز آمده.

گاه قبالاتها را «خداوندگاران دانش و بینش»:

[Gnostics = the masters of knowledg = haatei ha-yediah]

یا «دانیان» [those who know = ha-yodeim] نام داده‌اند که با نحمیدس Nahmanides آغاز می‌شود. خود نحمیدس 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 و اژه‌ی کوتاه نوشت «خرد نهانی»:

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

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

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

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

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

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

و «آرامش یابندگان 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، sc'er ha-tikkunim, Ra'aya Meheimna آمده است. از آغاز سده‌ی چهاردهم، 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 قبایلا

شیوا کاویانی



Fig. 1. Cover, 1075. Inscriptions: top: "In the name of the Lord our God Amen. This is the book of the Psalms of David and Solomon. It was written by King David and the sons of the prophets. The composition is the work of King David and the sons of the prophets. It was written in the year 1075. Amen." (Hebrew text). Bottom: "This is the book of the Psalms of David and Solomon. It was written by King David and the sons of the prophets. The composition is the work of King David and the sons of the prophets. It was written in the year 1075. Amen." (Hebrew text).

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 بودند 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 تبالاست. 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 روشنایی^۱ *Zohar* است که ابتدا به زبان آرامی در اواخر قرن سیزدهم در اسپانیا نگاشته شد. این کتاب تفسیری روشنگرانه است بر تورات، بیانگر تعالیم عرفانی درباره‌ی گوهر ناشناخته یزدان، یزدانی که در غایت «نامتناهی» *Eidosol* است و

۱ *The Book of Splinder*

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 (Sefiroi) «سپهرها»؛ «عددها»؛ از نظر واژگان و در اصطلاح‌شناسی قبالایی تجلیات وجود ذاتی خداوند و انسان ازلی نیز خوانده شده) شناخت.

عرفا هنگام سخن گفتن از سپهرها Sefiroi، به‌گونه‌ی 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، بن مایه‌ی باورش‌شان 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 قبالایی 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 پس لطیف بودند، درهم شکستند و غلاف‌ها یا پوسته‌های آمیخته‌ای از خود به جای گذاردند که فقط جرقه‌هایی از نور آفریننده و دگرگون‌شونده‌ی 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 [ناراستی] برهانند. در این رونده یزدان در پیکره‌های ایستا پدیدار می‌شود، چنانکه گویی کارکرد انسان است که ماشیاه Messiah [مسیح] را در قراز می‌کند.

در قرن هجدهم، در جنوب لهستان و اوکراین جنبش حسیدیم سنت قبالی را با گرایشی رادیکال، مبتنی بر اندیشه‌ی بگانگی و همگونی با خدا دگرگون کرد (که سبب برانگیختن مخالفت‌هایی علیه جنبش حسیدیم به اتهام وحدت وجود و همه‌خدایی Pantheism شد). از دیدگاه جنبش حسیدیم شادمانه و مجذوبانه زیستن بن‌پاریگانه 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 Rebe اداره می‌شد. صدیقیم 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 قبالا و اندیشه‌ی قبالی به مثابه سنت اصلی عرفان یهود، اینک به طور دقیق‌تر و جامع‌تر به بررسی اصطلاح‌شناسی، سیر تاریخی و درونمایه‌ی آیینی حکمت قبالا و طریقت‌های گوناگون آن می‌پردازیم.

اصطلاح‌شناسی

مفهوم «قبالا» 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 قبالا از ریشه‌ی عبری qbl به معنای «قبول کردن» یا «پذیرفتن» گرفته شده است. در متن‌های نخستینی سده‌های میانه، قبالا بیشتر دلالت بر «قبول کردن» و سنت قبول شده، به ویژه سنت و مسایل هلاخایی داشت. از اوایل قرن سیزدهم قبالا اصطلاح اصلی سنت عرفانی یهود شد که به ویژه به:

۱. نوعی استنباط یزدان‌شناختی 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 قبالا در کل عرفان یهود از قرن دوازدهم به بعد رادبرمی‌گیرد. اکنون تاریخ قبالا و جنبه‌های پدیدارشناختی آن مورد بحث قرار خواهد گرفت.

بررسی تاریخی

نخستین مدرک نگاشته شده در مورد وجود اندیشه‌ی یزدان‌شناسانه‌ی 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 نعمنیدی^۴ و سرانجام شاگرد او، شلوموح بن ابراهیم^۵ قرار دارد، برجسته‌ترین قبالاها را تشکیل می‌دهند که تأثیر ادبی آنان بر آیین قبالا، در مقایسه با آثار پر حجم هلاخایی‌شان، بسیار کمتر است. بی‌شک این

1. Provence

2. Avraham ben David

3. Ya aqiv the Nazvrite

4. Moses Nabvarnides

5. Shelomoh ben Avraham Aulrei

وضعیت، نتیجه‌ی سیاست قاطعانه‌ی آیین قبالات 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 باطن‌گرایی به کنار رفت. یثاق ساگی نهور (یثاق کور)^۱ پسر ابراهیم بن داود^۲ به عنوان معلم و مرشد بسیاری از قبالات شناخته شد که از آن میان می‌توان از برادرزاده‌ی یثاق، آشور بن داود و «عذرا»^۳ گرونا یاد کرد.

آنان بخسین آثار مکتوب قبالاتی را پدید آوردند که در برگزیده‌ی تفسیرهایی بر رسالده‌ی آفرینش‌شناسی سفر یتسیراه^۴ و سفر آفرینش در کتاب مقدس است و تبیین‌هایی منطقی نیز از درونمایده‌ی کتاب تورات پیش می‌دهند. در همان دوران، یک رساله‌ی مهم دیگر به نام کتاب روشنایی (*The Book of Bahir*)^۵ که اشتباهاً به نهونیا بن‌ها - قاناد^۶، عارف قرن دوم، نسبت داده شده، در میان شاگردان یثاق دست به دست می‌شد. اگر چه تعالیم قبالاتی 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 معلق دارد.

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

1. Yitshaq Sagi Nahar (Yitshaq the Blind)

2. Ashur ben David

3. "Izra" of Gerona 4. Sefer Yetzirah

5. Sefer ha-Bahir

6. Nehunya ben ha-Qunah

7. Azriel of Gerona

8. Yunaqiv ben Sheshet

ادبیات باستانی مرکابه (پیشگفتاری بر نظریه‌ی جنگ در کتاب از قیل) و بینش عرفانی نور در عرفان نوافلاطونی یود گروهی دیگر به بررسی مسایل یزدان شناختی شرع علاقه‌مند بودند و به تبیین و توصیف ساختار «دیگر سو»،^۱ 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 *Zohar* (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، قبایلهای 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.

با کشاکش میان شلوموح 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 پرتغال در سال ۱۴۹۲ و ۱۴۹۷، منجر به مهاجرت قبایلهای مشهور و مهم از تنگه‌ی ایریا و رفتن به شمال آفریقا، ایتالیا و لوآن و گسترش عرفان قبایلا در آن قلمروها شد. قبایلای اسپانیای 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

1. Yaacov ha-Kohen

2. Mosheh of Burgos

3. Todor Abulafin

4. Avraham Abulafin

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؛ بیاری از آثار برجسته و مهم قبایل یهود پیش از نیمه‌ی قرن شانزدهم تدوین شد که از آن میان می‌توان کتاب *منهت یهودا*^۱ اثر یهودا هیات^۲ در ایتالیا و کتاب *آودات‌ها* - قودش^۳ اثر میرابن گابایی^۴ در امپراطوری عثمانی را نام برد. این نسل قبلا علاقه‌مند به حفظ و احیای سنت‌های باطنی میراث اسپانیا بودند و آثارشان نیز رنگ عارفانه داشت. به هر حال، تلاش‌هایی صورت می‌گرفت تا چارچوب‌های نظری روشنی تدوین شود که در آن، حلقه‌ی کیهانی و یزدان‌شناسی هستی تبیین شود؛ و این وظیفه را برخی قبایله‌ی اسپانیایی که به تدوین منظم سنت‌های باطنی می‌پرداختند، و نیز ایتالیایی‌هایی چون یوحنا آلمانو^۵ که فلسفه علم، کیمیا و آیین قبلا را تلفیق کرده بودند، به عهده گرفتند.

پس از تبعید و مهاجرت، یک جریان رو به رشد از گروه‌های قبلا مهاجرت به فلسطین را شروع کردند و در آغاز قرن شانزدهم، اورشلیم تبدیل به یک مرکز مهم مطالعات قبالی 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 قبالی را کسب کرد. نزدیک به نیم قرن صفد مرکز اصلی پیشرفت‌های اساسی در تاریخ قبلا بود. ورود دو شخصیت برجسته به نام‌های یوسف کارو^۹ و شلوموخ‌ها - لوی الکابت^{۱۰} از ترکیه، سبب شد که تأسیس گروه‌های عرفانی تشکیل‌دهنده‌ی هسته‌ی فعالیت‌های عمده‌ی قبالی ترغیب شود. کارو، هلاخایی اصیل زمان خود، نماینده‌ی گرایش

1. Minhag Yahudah

2. Yahudah

3. Avodat ha-qodesh

4. Meir ibn Gabhai

5. Yohanan Alemanno

6. Yahudah Albotini

7. Yusuf ibn Saini

8. Avraham ben Eliezer ha-levi

9. Yosef Karo

10. Shelomoh ha-levi Alkabets

قبالایی خاصی در اسپانیا بود که اصولاً به شیوه‌های رازورانه‌ی خواب‌گزاری علاقمند بود. الکابت که با کار و 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 عمده‌ی 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 جذب‌گرا 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، الیاهودو ویداس^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 گردهمایی 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 حاشیه‌ی را در نظام قبالایی داشت. بر اساس

1. David Messer Leon

2. Moshe Cordovero

3. Hayyim Vital

4. Ellyahu de Vidas

5. Elazar Azikri

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 «نازاست» مندرج در گوهر یزدان را فراهم آورد تا «قلمرو مادی و جسمانی» را تشکیل دهد. این رویداد بزرگ آذرخش‌هایی روشن‌ان 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 قبلا آزاد سازی این آذرخش‌ها به منظور بازسازی پیکره‌ی یزدانی، یعنی انسان ازلی (*Adam qadmon*) یا آدم است.

اندیشه و نگرش لوریا پی در پی پذیرش یافت و حکمت او نیز هم‌زمان از سوی شاگردان و مریدان کوردوورو پذیرفته شد و حتی اندیشه‌ی قبالی‌ای 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 یوناخ^۲، بسیار پرکار و پراثر بود. از آثار مشهور او می‌توان از کتاب درخت زندگی (*Ets hayyim*) یاد کرد. یک متن کاملاً متفاوت از قبالی لوریایی در سال ۱۵۹۰ توسط یسراییل ساروگ^۳ که خود را شاگرد لوریایی نامید، 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، مناheim آذریاه فاتوی^۴ است. موفقیت ساروگ

1. Youssef Ibn Tahout

2. Moushe Yonah

3. Yisrael Sarug

4. Menahem Azaryah of Fan

به دلیل تفسیرهای خود او یا پیروش ابراهیم هررا^۱ بود که فلسفه‌ی نوافلاطونی را در کتاب‌هایش به نام *Shu ar ha-Shamayim* و *Beit Elohim* به کار گرفته بود. هم‌اندیشه‌های نوافلاطونی و هم دیدگاه ذره‌گرایی قبالی‌لوری 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 قبالی‌ی 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 آمیزه‌ای 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 کوردوورا، مثلاً نظریه‌ی عابد راه‌زمانی که اندیشه‌ی قبالی‌ی 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 الیاحوبن شلموچ ذالمان^۶ (۱۷۲۰-۱۷۹۷) و یعقوب آمدن^۷ (۱۶۹۷-۱۷۷۶) یاد کرد که سنت لوریایی را یا حذف برخی آموزه‌ها ادامه دادند. در سده‌ی نوزدهم، بررسی‌های اصلی منتظم دیدگاه لوریایی به وسیله‌ی یتشاق آیزیق‌هاور^۸ و شلموچ الیاشار^۹ انجام شد و جریان حاکم قبالی‌ی 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،

1. Avraham Herrera

2. Yusef Shelomoh delmediga of Kandia

3. Meir Popper

4. Yaaqov Tsemah

5. Shabbetai Tsevi

6. Eliyahu ben Shelomoh Zalman

7. Yaaqov Emden

8. Yitshaq Eiziq Flaver

9. Shelomoh Elyashar

حباباد، یعنی جنبش حسیدی لوباوویچ^۱ و قبایلهای 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 ابتر بورگسی (آلفونسو دو والا دولید)^۴ که در ابتدای سده‌ی چهاردهم می‌زیست، پائولوس دو هزدیاشکه در نیمه‌ی سده‌ی پانزدهم زندگی می‌کرد، و فلاپوس میتراوات^۵ که شخصیتی بسیار تأثیرگذار بود، نخستین گام‌ها را برداشتند. یک آموزگار اومانیست مسیحی ایتالیایی سده‌ی پانزدهم به نام پیکو دلامیراندولا^۶، بسیاری از متن‌های قبالایی را به لاتین ترجمه کرد. ترجمه‌های او مهم‌ترین منبع استفاده‌ی پیکو در نوشتن رساله‌ای شد که نخستین متن قبالایی پدید آمده به وسیله‌ی یک مسیحی بود. اگر چه پیکو معرف این جریان نو اندیشه‌ی مسیحی به شمار می‌آید، اما رساله‌ها و مقالات گسترده‌ی درباره‌ی اندیشه‌ی قبالایی نوشت، اما آن را به مثابه یزدان‌شناسی باستانی یهود ارائه کرد که به طرز میهم بر گرایش‌های 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. Beil Eil Academy

3. Avraham Yitshaq Kuk

4. Abner of Burgos (Alfonso de Valladolid)

5. Paulus de Heredia

6. Flavius Mithridates

7. Pico della Mirandola

ترجمه‌های بازگون آثار مترادفات بود. پیکو اندیشه و حکمت قبلائی را از دید فلسفی، با به کارگیری منابع فلسفی نوافلاطونی که پیش‌تر به وسیله‌ی دوستش مارسیلیو فیسینو^۱ به لاتین بازگردانده شده بود، و همچنین منابع زرتشتی و کلدانی، تفسیر کرد. این سه نوع دریافت از آیین قبلا بر دیدگاه‌های گسترش یافته‌ی پیروان پیکو تأثیر به‌سزایی داشت. یوهان روشلین^۲ که حکمت قبلا را با مثنی و روش پیکو آموخت، در کتاب خود به نام *فرزائگی قبلائی De arte cabbalistica* نخستین تفسیرهای مدون قبلائی مسیحی را به مردمان اروپا عرضه کرد. در آغاز سده‌ی پانزدهم عارفانی چون اجیدیو دو ویتروبو^۳ و فرانسیسکو جورجیو^۴ دیدگاه‌های مسیحی و فلسفی قبلائی را در رساله‌هایی معتبر گسترش دادند. تاویل جادویی از قبلا در کتاب *فلسفه‌ی علوم فریبه (De Oculis Phillosophia)* اثر هنری کورنلیوس آگریپانتشایم^۵، به اوج تحول خود رسید. اندیشه‌ی قبلا 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، به‌گونه‌ی گسترده‌مورد 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 سوذنبرگ^۸، ویلیام بلیک^۹ در همان سده، اندیشه‌های قبلائی را دریافتند. گروه‌های باطنی شکوفا شده در سده‌ی هجدهم

1. Marsilio Ficino

2. Johannes Reuchlin

3. Egidio de Viterbo

4. Francesco Giorgi

5. Henri Cornelius Agrippansteim

6. Durer

7. John Pistorius

8. Emanuel Swedenborg

9. William Blake

اروپای مرکزی نیز از تفکر قبالایی شلباتایی تأثیر بسیار برگرفتند. جیرگی اندیشه‌ی قبالای زهری، به ویژه در آثار عارف سده‌ی نوزدهم، اچ. پی. بلاواتسکی^۱، هویداست، در سده‌ی بیستم ردیای حکمت قبالایی را می‌توان در ادبیات تخیلی و شعرهای فرانتس کافکا، یوان گُل^۲، خورخه لویسی 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 قبلا، پیروان آن طیف‌گوناگونی از آموزه‌های حکمت عرفانی، دستگاه‌های تمثیلی و روش‌های تاویل متن را گسترش دادند که برخی از آن‌ها متضاد و متناقض‌نما می‌نمود.

الف) حکمت قبالایی: 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 (*Logui*)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 قبالایی 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. 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» (Daai) 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 زهر (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؛ بن 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 قبالیی متأخر چیره شد. اندیشه‌ی قبالیی لوریایی نیز باز نمونی از قلمرو یزدانی را بر اساس پنج هیأت شکلی (Partzufim) 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 قبالیی 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 اربابه‌ی یزدانی و فرشتگان فرازین است؛ عالم صورت (*Olam ha-yetsirah*) که عالم فرشتگان است؛ و عالم گنشن (*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 مُثل (*Olam ha-demiut*) هم هست.

ب) **طریقه‌های عرفان در آیین قبالا:** 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 این‌گونه را توصیف می‌کرد. مهم‌ترین نماینده‌ی این‌گرایش ابراهیم ابوالعفی (۱۲۴۰-۱۲۹۱) بود. او در میان آثار بسیاری که هنوز هم بیشتر به صورت دست‌نوشته است، بیشتر به روش‌های پیچیده‌ی وحدت یا 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 زازورانه [عرفانی] هندی-ایرانی و تصوف اسلامی بوده باشد.

نوشتار دوم

گرایش‌های فکری

عرفان یهود

پروفسور گرتنوم کی، 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 دوستی با افرادی چون اچ. ان. بیالیک^۲، و.اس. وای. آگنون^۳، اس. زد. رویاشو^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.

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 احساسات رمانتیکی، سو‌تعبیر 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 برگزیده‌ی مطالعات زبان‌شناختی، کتاب شناختی و فنی (به انضمام کشف بسیاری از دست‌نوشته‌های ناشناخته و چاپ متن‌ها و دست‌نوشته‌ها) و نوشتارهای 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 Kahala

شولم پس از جنگ دوم جهانی عضو رسمی کنفرانس‌های سالیانه‌ی اورانوبس در اسکونای سوئیس شد. بسیاری از مقاله‌های خواننده 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 پدیده‌ها 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 برمی گیرد.

Studies in Mysticism and Religion

Presented to Gershom G Scholem on his Seventeenth 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 می برد و به تدریس در دانشگاه‌ها می پرداخت.

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.

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 تیز 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 ما درباره‌ی 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 آراک‌هی نادرست موضوع مورد بحث گردیده است. پژوهندگان بزرگ یهودی سده‌ی گذشته که هنوز هم در روزگار ما

برداشتن از تاریخ یهود تأثیرگذار است. کسانی چون گرتس^۱، زونز^۲، گایگر^۳، لوزاتو^۴ و اشتاین اشنايدر^۵، رغبت چندانی برای برخورد معتدلانه با جنبش فکری قبالات نداشته‌اند. قبالات 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 اشنايدر، وظیفه‌ی اصلی خود را خروج منزله از دنیا می‌دانت. این پژوهندگان با نگرستن به نقش ویژه‌ی عرفان در تاریخ یهود، عقیده‌ی منفی نسبت به آن ابراز می‌دارند. ما به خوبی آگاهییم 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 نمی‌کنند ما بایستی سپاسگزار آن هواخواهان انتقادی اولیه‌ی باشیم که گرچه داوری و حس ارزشگذاری آنان متأثر از پیش‌داوری‌شان بوده و دچار کژاندیشی شده‌اند، با این همه، بیانی لازم و دقیق برای مشاهده‌ی عوامل مهم و مشخص راه، داشته‌اند. بیشتر وقت‌ها

۱. Ginzler - اپنریش (۱۸۹۱-۱۸۱۷)، مورخ یهودی آلمانی، مورخ تاریخ مصلح یهود (۱۸۵۳-۱۸۷۰) [م.]

2. Zunz

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

۴. Luzzatto - سمونل داوود (۱۸۰۰-۱۸۶۵)، معروف به شاذل، نویسنده‌ی یهود ایتالیایی. در سن ۱۴ سالگی با ضریغ خاص خود نقشی احیای ملت خود را طرح ریخت. به مقام اسنادی در کالج ویس رسید. با آن که پرخوم‌ترش بیشتر جنبه‌ی احساسی و ضد فلسفی 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

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

این مابه‌ی 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 مابه‌ی خشنودی نیست که بیشتر اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی که بینش راستین نسبت به جهان بینی قبلائی داشته‌اند، ناگشوده ماند؛ همان‌گونه که با تأثیرگذاری عقل‌گرایی یهودیت سده‌ی نوزده نیز این نگرش‌ها در بوتله‌ی فراموشی ماند و تنها حلقه‌ی عرفانی، مانند آرتور ادوارد ویت انگلیسی معاصر و فرانسیس یوزف مولیتور آلمانی سده‌ی گذشته، از سوی پژوهشگران مسیحی تبیین و تفسیر شد. مابه‌ی افسوس و ناخوشدلی است که ادراک دقیقی 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.

نتیجده‌ی 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 فرقه‌های 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 کنسانت^۱ که با نام مستعار الیفاس لوی^۲ برای خود آوازه و شهرتی کسب کرد، گرفته تا ریاکاری‌های

1. Alphonse Louis Constant

2. Eliphas Levi

بسیاری گوناگون الیستر کراولی^۱ و پیروانش، نوشتارهایی خیالبافانه و نامفهوم پدید آمد که مدعی تفسیرهای واقع‌بینانه‌ی آیین قبلا بود. زمان آن فرا رسیده که به این قلمرو تاریخ مانده، پرتو روشنی بیافکنیم و معیارهای روشن و دقیق پژوهش تاریخی را برای بازکاوی آن به کار گیریم؛ و این همان وظیفه‌ی است که من به عهده گرفته‌ام و در گفتاری که در پی می‌آید، کوشش می‌کنم تا چشم اندازی روشن از داده‌هایی 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، آن‌گونه 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 چکیده‌ی 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 قبلا، 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 نقادانه‌ی است که در برگیرنده‌ی آن بیش از 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 گوردون نائل بایرون ملقب به ششمین مارون بایرون

(۱۷۸۸-۱۸۲۴)، شاعر رمانتیک انگلیسی، او هنگام تولد لنگ بود و تندحو، در سال ۱۷۹۸ لقب

بارون را به ارث برد. هجاگور، شاعر عنایی، داستانرا و... از آثار معروف او درک زوان، قایل و

چایلد مرلد است [م].

(۲)

از آنجا که عرفان یهود موضوع بحث این بخش از کتاب است، پس نخستین برستی‌ها 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 یابیم، ضروری است که آنچه در کل در مورد عرفان می‌دانیم، به یاد آوریم. در نظر ندارم که مسأله‌یی با درونمایه‌ی تازه روادبیات گزیده‌ی 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 اشتی ناپذیر 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، ابهامی وجود ندارد. با این همه، همان قدر تعریف‌های گوناگون هست که نویسندگان بی‌شمار. 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»،^۳ دریافت که به صورت ضمیمه‌ای بر سخنرانی دکتر اینگه^۳ درباره‌ی «عرفان مسیحی» تدوین شده است.

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

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

1. Evelyn Underhill

2. Rufus Jones

3. Inge

عرفانی، موضوع را این گونه تعریف می‌کند: «من کلامی را به کار می‌گیرم که بیانگر آیینی است که تأکیدش بر بیداری بی‌میثاجی 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.»^۱ 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 آرزو مند آن است. درآمدن به این مرحله و دستیابی به این تجربه‌ی درونی و اشراقی تنها از راه پیوند بی‌میثاجی 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 عرفان نیز، نه چندان کمتر از تاریخ نگاران، تلاش در بازگشایی آن داشته‌اند.

باید یادآور شد که این تجربه‌ی شخصی که پژوهش و بازگشایی نظام‌یافته‌ی 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 زانه با واژه‌ها، و شاید در جایی که واژه‌ها یاری نکنند، با خود عمل تبیین کنند. چه نوع پیوند بی‌واسطه‌ای ممکن است میان آفریدگار و آفریده، میان بیکران و کرائمند وجود داشته باشد؛ و چگونه واژه‌ها توانایی تبیین تجربه‌ای را دارند که هیچ نمونه‌ی عینی برای آن در این جهان کرائمند انسانی وجود ندارد؟ با این همه، استنتاج این که تناقض مندرج در گوهر تجربه‌ی عرفانی، دلالت بر ناخردمنشی گوهری آن دارد،

۱. St. Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م)، معروف به دانشور آسمانی، فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفه‌ی مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیک‌ها، پیش‌گزار دستگاه فلسفی که پایه‌ی سیردهم فلسفه‌ی رسمی مذهب کاتولیک اعلام کرد [م].
 ۲. کتاب مزامیر داود، مزمورسی و چهارم، ۹ کتاب مقدس، عهد عتیق، ص ۸۵۳ [م].

داوری درستی نیست و سطحی می‌نماید. خردمندان‌تر آن است که فرض کنیم جهان معنوی عارف را می‌توان با واژگانی همگون با دانش خردمنشانه، 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 دربارهِی 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. ذات غلیان عشق و عاشقی را گویند که در این مقام عاشق خرد را فراموش کند و اهل جذبات را نیز گویند. عراقی گوید:

«هر پندار شیدایی افتاد سردایی و بند دل من الا سودات نمی‌افتد» [م.]

۳. غلیان دردی است که در سر نزول کند و ظاهر و باطن را مشغول کند؛ سر باران مر مایند. سر از آن باید که ظاهر را باوی کند و باطن را نیز کار کند [م.]

4. Soaring

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 عرفان 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 برگیرنده‌ی 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

۱. *Talmud* [آرامی، مشتق از عبری = تعلیم]، مجموعه‌ی مدون شریقت شفاهی یهود به پیوسته تفسیرهای خاتمام‌ها. در مقابله با شریعت مکتوب. یهودیان مؤمن همه حا آن را معتبر می‌دانند. تلمود در مرحله‌ی اول شامل مشنا بود که متن شریعت شفاهی به عبری است و در مرحله‌ی بعد گمازا، به زبان آرامی، که نوعی تفسیر و شرح بر مشنا به شمار می‌رود. تلمود یروشلیمی با اورشلیمی که به وسیله‌ی دانشوران فلسطین فراهم آمده، در اوایل قلدن ۵ م پایاں 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.]

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، چراکه 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 «همه خدایی» 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 تحریف شده‌ی 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 نبایست 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 تبعیتی 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 همتا‌های 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 بن‌مبثی 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،

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 خواهد بود که حضرت موسی را یک عارف بنامیم، یا پیامبران را تنها به دلیل توانایی تجربه‌ی دینی بی‌واسطه عارف بنامیم. من به نوبدی خود، قصد ندارم اصطلاح‌هایی را به کار گیرم که تفاوت‌های واقعی شناخته شده را تیره‌تر و دستیابی به ریشه‌ی مسأله را مشکل‌تر کند.

(۳)

نکته‌ی که مایلم نخست طرح کنم، این است که: عرفان مرحله‌ای معین در گسترش تاریخی دین است که در شرایطی بس ویژه پدیدار می‌شود و در پیوند با وجداناپذیر 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 مرحله‌ی است که فقط دوران کودکی انسان، یعنی عصر اسطوره‌ی، در آن تداوم داشته است. مسایلی چون معرفت بی‌واسطه نسبت به پیوند درونی و پیوند دوسویه‌ی چیزها و واقعیت موجود، وحدت‌گوه‌ی پدیدارها که پیشینی دوگانگی و در واقع به دور از آن است، جهان همبسته‌ی دوره‌ی اسطوره‌ی انسان، همه و همه ناسازگار با درونمایه‌ی عرفان است. اما هم‌زمان روشن خواهد شد که چرا بن‌پارهایی از این آموزه‌ی یگانه‌انگارانه در مرتبه‌ی 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 اساطیری اش جدا کند. چرا که دین در صورت قدیمی آن، در برگیرنده‌ی هاویه‌ی ژرف است میان یزدان یعنی وجود متعالی یا نامتناهی و انسان یا افریده‌ی نامتناهی. به همین دلیل، پدیداری دین نهادی در واقع همان مرحله‌ی قدیمی تاریخ دین است؛ در واقع، عرفان در این دوره بیستی 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 ورطه‌پی 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 ماگواهِ پیدایش پدیداری به نام عرفان هستیم؛ پیدایی آن را می‌توان همزمان با مرحله‌ی 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 پراکنده‌ی راکه با انقلاب دینی از هم گسسته، به هم آورد و آن یگانگی قدیمی راکه 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 گونه گونی چیزها تا تجربی یگانگی یزدانی، که در این مرحله به مثابه وحدت نخستینی نملی چیزها انگاشته می شود، وظیفه‌ی اصلی عرفان می گردد. بنابراین، عرفان تا حدی دلالت بر نوزایی اندیشه‌ی اسطوره‌یی دارد، هرچه 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، قراچنگ می آید.

از نظر تاریخی، ظهور این گرایش‌های عرفانی دارای پیوند با یک عمل ویژه است. معرفت دینی با پدیدار شدن نظام‌های نهادی قدیم دین تحلیل رفت، 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 نهاد 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 می شود، وضعیتی است که در آن، این انگیزه‌های نوبه کالبد نظام دینی قدیم یورش نمی برند تا نظمی 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 نواز ارزش‌های کهنه می یابد، ارزش‌هایی که به ندرت معنایی ژرف و درخشان به خود می گیرند؛ در عین حال، آن ارزش نوی که بیشتر با ارزش‌های کهنه متفاوت است، معنای آنها را دگرگون می سازد. بدین ترتیب، آفرینش، وحی و رستگاری که برخی از مفهوم‌های دینی بسیار مهم به شمار می روند، معناهایی متفاوت و تازه می یابند که نمایانگر بُعد ویژه‌ای از تجربی عرفانی، یعنی پیوندی میانجی میان فرد و یزدان است.

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

در لحظدی موعود در تاریخ، نقطدی یایانی بر هر پیوندی دیگر میان انسان و یزدان بنهد. عارف بی آنکه در اندیشدی انکار مکاشفه به مثابه یک واقعیت تاریخی باشد، بر این تصور است که سرچشمدی معرفت دینی و تجربه‌یی که از قلب خود او بر می آید، از نظر مفهوم حقیقت دینی، دارای اهمیت همسان است؛ به کلامی دیگر، به جای انگاردی وحی، عارف نوشتن پیوسته‌ی این کنش رامی بیند، او این الهام تازه‌ی وارده به خود یا پیر معنوی اش 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 سیالهی آتشین آگاهی عرفانی ذوب می‌شود و صورتی دیگر می‌یابد. بس شگفت‌انگیز می‌نماید که تصور کنیم عارف خود را محدود به چارچوب شریعت دین کند؛ در برابر، او بیشتر آگاهانه یا ناآگاهانه از چارچوب‌های دین فرامی‌رود 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 قهیم و بازشناسی نشده باشد. در عارف در سازش دادن خود با فرهنگ «اهل تقلید» موفق می‌شود و آن را به مثابه بازو یا ابزار اندیشدی خود به کار می‌گیرد. در واقع امر، این همان کاری است که بسیاری از قبالاتها انجام داده‌اند.

^۱ مرتف اشاره به تجلی و ظهور یزدان و کلام او در نظر تمامی قوم بی‌اسرائیل بر کوه سینا اشاره
وحی به حضرت موسی و صدور فرمان 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 ویژه‌ی محیط اجتماعی خود با او ورود می‌شود، از یک موضوع معرفت جزمی 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 بیرونی 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، آناپتیست‌ها^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 / آناپتیست‌ها لاز بی‌مانی = دوباره نعمید دهندگان]. حرفه‌هایی از مسیحیان پروتستان که تعمیم دوری‌کردگی را فاقد ارزش می‌شمارند و معتقدند که عیسان واقعی باید با دیگر نعمید یابند به علت خواخواهی از جدایی کلیسا از دولت، زیر شکنجه فرار گرفتند. لوتر یا عقیده‌ی آنان مخالف بود. از رهبران آنان منستر و یاهان لیدنی است [م].

۲. Passions^۲ مصایب، اندوه و عذاب عسی از رماد شام و آب‌سیر تا هنگام مرگ، داستان زندگی. مسیحی و نمایش زنج عسی بر بالای صلیب [م].

ارزش‌های دینی یهود با معیار ارزش‌های عرفانی، این ایسی 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 قبالاتها از فلک‌الافلاک یا عالم سفیروت^۳ مراد می‌کنند. من علاقه‌مندم که درباره‌ی این معنا توضیح بیشتری بدهم.

صفت‌های خدای زنده از دید قبالاتها، در مقایسه با معنایی که فیلسوف‌های یهودی برداشت می‌کنند، به گونه‌یی متفاوت ادراک شده و دستخوش دگرگونی ویزدای 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 ترکیباتی با کلمه‌ی فلک‌ها آمده است مانند طارم افلاک، سرانهدی افلاک، صومعه‌ی افلاک، زاویه‌ی افلاک، فلک‌الافلاک، فندیل افلاک، بام افلاک. تفسیر حدائق، ص ۳۱۵، ۱۱۷، ۷۳۵، ۷۴۶، ۷۸۴، ۷۹۲ [م].
 ۲ عالم قدس عبارت از عالم الهی است و جایگاه نام‌ها و صفت‌های برون است، ص ۳۲۸؛ در اصطلاح عرفای اسلامی لاهوت هم گفته شده، رنگانی جاری در چیزها که نیاسوت فلرو آن است. لاهوت محض، وحدت صرف است و ذات تحت که «محسوس در حریم هویت تعینات» نشانی. ص ۱۳۱۲ [م].

۳ "World of the Sefirah"، محیط بر عالم جسمانی است. در آن هیچ ستاره نیست و برای آن به نیگی است و نه ماده. آن را فلک اطلالی، فلک والا، فلک بزرگ نیز خوانند. در زمین یهود صفت‌های نیکو و کنش‌هایی کمال‌گرا جایگاه سروری گوهر و فرزانگی است [م].

۴ ابن میمون Ibn Maimonides یا Moses Ben Maimon (۱۱۳۵-۱۲۰۴) فیلسوف و پزشک و عالم یهودی اهل قرطبه (اسپانیا) ده رساله‌ی پزشکی به زبان عربی نگاشت که مشهورترین آن کتاب *التشویب فی الطب* است که معطاً با آثار دیگرش به عربی ترجمه شده و در زمینه‌ی قانون فقهی بر احکام متناهیست در فلسفه کتاب معروف او *دلالة الحائرين* است [م].

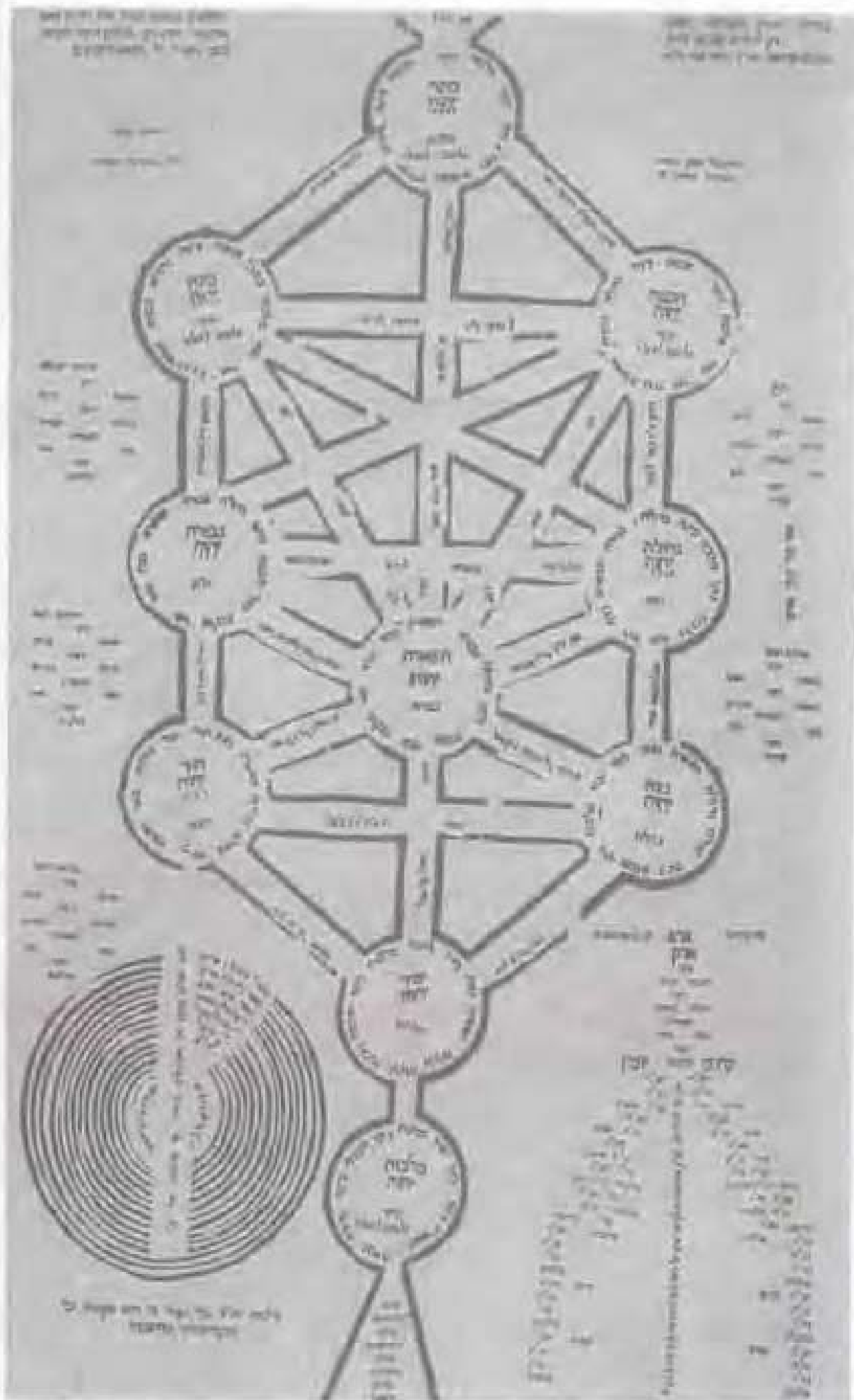


Figure 1. Gear assembly for the transmission of the motor. (Source: author's work, 2018). Adapted from: [1, 4, 5].

استدلال می‌کند که، کلمات «خدا زنده است» فقط بدان معناست که خدا مرده یا به عبارتی دیگر او ضد هر چیز سلبی است؛ او سلب سلب است. و اما عارف قبالاتمایز و نه نعارض 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 با غیب مطلق (*deus absconditus*) و خدا در تجلی|اش|، در عرفان قبالاتمایز شناخته 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، مسأله‌ی بی‌است 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 قبالاتمایز به طور کامل آشکار شد. قبالاتمایز قاعده‌ها و نشانه‌ها در دستور کار خود داشتند تا آنجا که کمترین بهانه‌ی بی‌فلسوف‌ها 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 دستوره‌های 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 شده‌ی در این متن‌ها ندارد، چرا که هر

کلمه‌ی من کتاب مقدس برانجام 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 قبایلاها، سرچشمه‌ی نام‌های یزدان برآمده از یاری عمیق 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 واژه‌هایی توان از آن نام برد و در قاموس عرفانی حتی این نام‌ها هم از عینیت برخوردار نیستند. نشانه‌های رمزی مطلوب قبایلهای 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 پمینی، روشن‌تر از دیگر صفت‌هاست و آشکارکننده‌ی صفت بیکران این جنبه از یزدان پنهان از دید انسانی است. این نامگذاری، بیانگر «نامتناهی است».

اسحاق کور^۲ (از نخستین قبایلهای 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 قبایلا با مسلم انگاشتن واقعیت بنیادی نامتشخص یزدان، که فقط در روند آفرینش و وحی متشخص 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 *Oreal Reality*، مراد ذات احدیت است که حضرت جمع و حضرت وحیدی خوانند.

کشاف، ص ۳۳۵ [م].

۲ *Indifferent Unity* واحد حقیقی، ذات حق است که متغیر و منکر و مستحیل نیست و متصف به صفاتی از صفات اجسام نیست و در معرض کوب و فساد هم نیست و شبیه به چیزی نیست. الهدایه الی قرالض القلوب، ص ۵۸؛ و لاقید یعنی عدم تشجیر و قید واحد حقیقی [م].

3. Isaac the Blind

مکتب‌های اصلی آیین قبلا چگونه به این سؤال پرداخته‌اند شگفت‌انگیز نخواهد بود که بدانیم برای بازگون نمایی اصطلاح نامتشخص En-Sof به خدای متشخص در کتاب مقدس و آموزه‌ی بدعت‌گذارانه‌ی محض دوگانه انگری 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 کوششی 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 مشخص تر قبلاها^۱ در پرده‌های غیب‌الشیء پنهان است، چشم‌پوشد. این خدای پنهان دارای صفت ویزدیی نیست، اما خدای زنده‌یی 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 مرتبه‌یی دیگر است؛ اینکه خدا مهربان است؛ خدا قهار^۱ است، خدا بخت‌باینده 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 بیابد، روی بر نمی‌تابد. لطف^۲

۱ Severily غصه، فیر، مخط، از صفت جلالی خداوند است که متعلق به قهر و عظمت و غیرت باشد. قهار ذات حق است به اعتبار صفت قهاریت که او است. قهار - الاستحقاق، تفسیر حدائق، ص ۶۰۶. تأیید حق است به ذکر می‌رودها و بارداشتن نفس است از آرزوها (عراق‌القاهر برفی عباده)، گفتف المحجوب، ص ۲۹۲ [م].

۲ Benevolence، که به معنای رحمت و احسان هم آمده؛ از صفات حمیدی حق، لطف و رحمت است. آنچه بنده را به طاعت حق نزدیک کند و از معاصی دور کند، لطف گویند. کشاف، ص ۱۳۵۸؛ و پیرویش دادن عاشق را گویند به طریق مشاهده و مراقب، و گفته‌اند مراد از لطف تأیید حق است به نگاه سرور و دوام مشاهده و فراز حال اندر جهت استقامت، مولوی

اعلشتم بر لطف و بر قهرش به حد... این عجب من عاصی این هر دو فده [م].

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

این فلک‌ها که بیشتر به میانجی تمثیل‌های اسطوره‌یی توصیف می‌شوند و کلید دورنمای جغرافیایی قلمرو معنوی را به دست می‌دهد، خود چیزی نیست جز مرتبه‌هایی که در آن نیروی آفریننده آشکار می‌شود. هر صفت نمایانگر مرتبه‌ای است در برگزیده‌ی 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 قبالایی توصیف شده است. با سیر در این فلک فلک‌ها Sefiruth او به مفهوم یزدان به مثابه گوهر یگانه و علت تمامی این تضادها، فرامی‌برد. به طور کلی، عرفا 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 قبالا 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 نظریه پردازان قبالای «کهن کیش» صرف امر چاره‌اندیشی برای پیامدهای دوگانه انگاری می‌شود؛ اگر چنین نبود قبالاها 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 قبالاها مشترک است، اما همزمان، راه‌حل‌هایی که مکتب‌های گوناگون آیین قبالا ارائه می‌کنند، با یکدیگر متفاوت است. با این همه،

1. Divine Light

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

تمامی عرفای یهودی، از تراپوتا^۱ که آموزه‌اش به وسیله‌ی فیلن 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 رویدای ظاهری آن، زندگی معنوی سیلان دارد و جان جهان می‌نپد؛ هر یک از رویه‌های بی‌شمار این قلمرو پنهان، به یک معنای ژرف و معنوی تورات پیوند خورده است. به سخن دیگر، تورات تنها در برگیرنده فصل‌ها، عبارت‌ها و واژه‌ها نیست؛ در برابر، تورات بازنمون خرد معنای یزدان پنداشته می‌شود که همواره پرتوهای نور تازه‌ای را فرامی‌آفکند. 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 کشش پویا دارد؛ همان گونه که اندیشه‌های یزدان در مقایسه با فکر آدمی، دارای کمال و ژرفنای بی‌کران است، از این روی، هیچ تعبیر یگانه‌ای از تورات به بیان انسانی، توانایی تفسیر

۱. Therapeutae

۲. Philo of Alexandria معروف به فیلن یهودی (Philo Judaeus)، حدود ۳۰ ق م - حدود ۴۰ ق 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. فیلن شرح این مسافرت را در کتاب سفارت برد گایوس آورده است. فلسفه‌ی فیلن آمیزه‌ای است از فلسفه‌های افلاطون، رواقی، پیتاگوریان نو و باورهای آیین یهود. اما او از این باورها فلسفه‌ی نوی ساخته که در آن، باورهای آیین یهود مقام خاصی دارد؛ و شایسته‌ی آن است که آن را فلسفه‌ی فیلی بگویند. فیلن کاملاً به درستی عهد عتیق، کتاب مقدس قوم یهود، و به ویژه اسفار خمسه معتقد بود و بر آن بود که هیچ رأی و اندیشه‌ی معقول و متینی در فلسفه‌ی یونانی نیست که اصل آن در عهد عتیق باشند. 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 خمسه، که به اعتقاد یهودیان در کوه سینا بر موسی نازل شده است. دستورات اصلی مربوط به راه و رسم زندگی اخلاقی و جسمانی در آن آمده است. تورات با وصف آفرینی آغاز می‌شود و با بیان مرگ حضرت موسی، درست پیش از یازدهمین قوم یهود، 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 نگریسته شود، پشتوانه‌ای استوار برای افرادی است که در نوشته‌های این کتاب‌ها، راز زندگی خود و یزدان خویش را بازیابند. 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 بازیافته 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 متناقض‌نماست. اما در آیین قبلا، 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 پیونده، یعنی پیوند فرد با خدا را، به روشنی تفسیر کرد؟ و یا این همه، اشتیاق عارف به حدیث نفس، بس بسیار است. عرفا پیوسته و اندوهگنانه 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 استثنا نیست. با این همه، دارای دو ویژگی نامعمول است که گاه پیوندهایی مشترک دارند. نخستین

چیزی که در ذهن دارم. آن است که قبالاتها به تجربه‌ی متعالی پسان 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 قبالاتی را تا حدی دشوار و حتی ناممکن کرده است. این پندار و فرضیه بسی دور از واقعیت است که تجربه‌ی عرفانی قبالاته‌ی از چیزی است که گوهر تجربه‌ی عرفانی را در هر عصر و هر ملکی می‌سازد. تجربه‌ی شیدایی، رودررویی با هستی بیکران 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 هم‌نه‌ی 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 شب‌نم‌هایی از دریای نهفته‌ی درونی را به شیوه‌ی پر ابهام 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، قبالاتها چندان رغبتی به زندگینامه‌های خود نوشت عرفانی ندارند. آنان بیشتر به بازنمایی و بازگویی صفت‌های یزدانی و دیگر نعد‌های سر خود به شیوه‌ای نامعمول،

۱. «آن بازگویی‌ها سر دارند بلند»

جرمتر این بود که اسرار هر پیدا می‌کرد.»

یعنی سوختن^۱ معنوی، گرایش دارند، همان گونه 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 قبالیبی موجود نباشد، بلکه صفت مشخصه‌ی قبالاتها آن است که تا حدی تمامی نوشته‌ها خطی است و آن‌ها خود اجازه‌ی نشر این نوشتارها را نداده‌اند. در واقع، نوعی خودسانسوری از سوی قبالاتها 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 دارم 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، چراکه روان‌شناسی عرفانی در درجه‌ی اول متکی به مطالعه‌ی متن‌هایی است که در پیوند با زندگینامه‌ی خود نوشت می‌باشد.

۱ آنکه به مقام کمال عبودیت رسیده و متحقق به حزن‌گشته، سوختن را تجربه کرده است؛ سوخته گوید. قصه عاشق و معشوق، حدیث فراق و رصال است؛ درد زده‌ی بی‌باید که قصه‌ی درد‌مندان خواند، عاشقی باید که از درد عشق و سوز عاشقان خبر ندارد؛ سوخته‌ی بی‌باید که سوز حسرتیاد در وی اثر کند. کشف الاسرار، ج ۵، ص ۱۳۰، عطار گوید:

آتش عشق نو در جال خوشترست دل ز عشقت آتش افشان خوشترست

می‌توان گفت که در تاریخ طولانی آیین قبایلایی، شمار قبالاهایی 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 حیددی و رهبران آن ناسال 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 قبالاهای، از جمله نویسندگانی که تأثیرشان بس بسیار و آموزه‌هایشان در صورت مطالعه در پرتو مواد زندگینامه‌ی خودنوشت، می‌توانست بسیار بارزتر باشد، اما در پرده‌ی ابهام مانده‌اند، دارای اهمیت است. بیشتر وقت‌ها، منابع موجود معاصر حتی نام این قبالاهای 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 قبایلایی اگر هم ناممکن نباشد، بس مشکل می‌نماید. در میان صدها قبایلایی که نوشته‌هایشان شناسایی شده، به سختی می‌توان ده نوشته را دستچین کرد که مواد کافی از یک زندگینامه، جز مجموعه‌یی از امور اتفاقی، را به دست دهد و در نتیجه، به ندرت 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 پادوا، درست می‌نماید. اگر چه آثار ادبی، اخلاقی و عرفانی

1. Abraham Abulafia

۲. Isaac Luria (۱۵۳۴-۱۵۷۲)، عارف یهودی از بیروان آیین قبایلایی، و مکتب قبایلایی نو را در فلسطین ترویج کرد. لوریا در متون نشر و نما یافت و در جوانی انزواگزید و به مطالعه پرداخت. در سال ۱۵۷۱ هجری فوت و گروهی از رهروان بر او گرد آمدند در صند درگذشت. [م.]

۳. Luzzatto (۱۷۴۷-۱۷۰۷)، عارف، شاعر و محقق یهود. در سن ۱۶ سالگی سخنرین سلبش نورانی حیرت را عیشت که فقط چند فقره از آن یافتی است کار می‌دید که اثری تطبیقی است که در واقع سبک نو کلامیک عبری - ایتالیایی زبان و ادبیات را با شعر عبری فرود وسطی مقابله کرده است. در اواخر عمر آثار عرفانی بسیار نگاشت که از آن میان کتابی به نام زهر نوم به زبان آرامی است [م.]

موسی حیییم 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 نام‌نگاری‌های 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 بقینی است. قبالاها که در بیشتر مسایل با دیگر عرفا تفاوت دارند، در نگرش خود به زبان، به مثابه عاملی بس باارزش و نه فقط عاملی نارسا برای پیوند میان افراد انسانی، دارای وحدت نظر با دیگران هستند. از نظر آنان، زبان عبری، یعنی زبان مقدس، تنها ابزار بیان اندیشه‌هایی 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 تجلیل 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 عرفا به دیگر نیروهای ذهنی و پدیدارهایی خاص مانند دانش خردمشنانه 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 اقلاطونی 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^۱، 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 مسأله‌یی 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 قبلاً نام یک اندیشه‌ی جزمی 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 قبالا 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 مشش‌های 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 قبالاتی

۱. Rabbi با خاخام که به عنوان علما و پیران جامعی یهود مشهورند. بیره پیران و علمای حریف را از روی احترام ربن (= استاد ما) یا ربن (= 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 به کاهنار و از خیلی قدیم در فلسطین نیز بین آنها متداول بوده است. کار عمده‌ی ربن رسیدگی به امور حقوقی و قضایی همکیشان بوده در دوره‌ی بعد از ویرانی هیکل در سال ۷۰ م، ربن‌ها تدوین مجمرعه‌ی شریعت و قانون شاهی یهود را به عهده گرفتند لرقه‌ی قرائیم که به این گونه شرح و تائیل برها قائل بودند، و تلمود را مستند نمی‌شمردند. مخالفین خود را که به مدرجات تلمود بر باور داشتند، به نام رباخیم (= ربانی) می‌خواندند.

2. Akiba

3. Iano Kook

۴. William James. (۱۸۴۲-۱۹۱۰). فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی؛ خودآگاهی انسان را فعال می‌داند؛ معتقد بود که اراده و توجه اصالت دارند و دانش برین است. راسنی، تنها وسیله‌ی در راه اندیشیدن است. [م.]

اسپانیایی باستانی و مکتبی که بعدها در صفا^۱ شهر مقدس آیین فبالایی در قرن شانزدهم شکوفا شد، و متن‌های جنبش حسیدی در عصر کنونی، همانندی کمی وجود دارد. با این همه، پریشی 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 تفاوت این جنبش عرفانی یهود با عرفان غیر یهود می‌شود. این فصل مشترک را شاید بتوان در نگرش‌های بنیادی دگرگونی‌ناپذیر 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 تدم، اما آیا نمی‌توان چنین فصل مشترکی را در نگرش عرفان یهود به آن نیروهای معنوی خیره بر زندگی خردمندان یهود در دو هزار سال گذشته هم یافت، یعنی مهم‌ترین نیروها: هلاخا^۲، هگادا^۳، عارفان و فلسفه‌ی یهودیت؟ این همان پریشی است که من تلاش دارم بدان پاسخ گویم.

همان‌طور 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 نمادکرده‌هایی جدا از زمان که پیوسته در جان

۱ Safed شهری در شمال اسرائیل، در دوره‌ی جنگ‌های صلیبی اهمیت یافتند قلمه‌ی آن را صلاح‌الدین ایوبی در ۸۳۰ گرفت در دوره‌ی ممالیک از مراکز مهم جنبش‌های عرفانی و رهنگرایی بوده و هست [م].

۲ Ijalakhah در تلمود، گمناوا نوعی تنبیر و هایتیست بر مشامت. قسمت‌های حفرقی گمناوا هلاخا نامیده می‌شود [م].

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

انسان رخ می‌نمایند. پس، خروج از مصر، که یک رویداد بنیادی تاریخ یهود است، بنا بر 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، ماهمه 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، «همان طور 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 قبلائی، راه رسیدن به یزدان را همچون جریان بازگون دگرشدگی می‌انگارَد که ما از آن راه، سرچشمه‌ی مادی خود را از یزدان باز یافته‌ایم. برای معرفت

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

2. Charles Bennett

3. Hekhaloth

4. Rabbi Nahman

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 قبالاتا تشکیل داده است. درست همین جاست که آیین قبالاتا نزدیک‌ترین پیوند را با اندیشه‌ی نو افلاطونی^۱ قلوپین 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.» قبالاتا نیز هست. اما گرایش آفرینش‌شناختی و آخرت‌شناختی در نظریه‌پردازی قبالاتی 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 واری معنای دژونی 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 قبالاتا که عرفان یهود از ورای آن شناخته شده نیز، از یک مفهوم تاریخی برآمده است. قبالاتا 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. قبالاتا آموزه‌ی بی‌متمرکز بر پیوند شخصی و بی‌میانجی با گوهر معنوی، یعنی برترین صورت معرفت باطنی که به مثابه فرزاندگی 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 پنهان رازی می‌نماید و آموزه‌ای که می‌توان در سنت رازورانه‌ی

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

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 زرف‌ترین مسایل بنیادی و نهفته‌ی زندگی انسان می‌پردازد؛ و همچنین رازانگیز است، به دلیل اینکه در برگیرنده‌ی گروه برگزیده‌ای است که این معرفت را به مریدان خود پیش می‌نهد؛ اما نبایستی 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 قبالاها، 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 قبالا ادراک می‌کند، امر شخصی وی 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 قبالا، معرفتی که آدم، پدر بشر در اختیار داشت، دارای عارف نیز بشمار می‌آید. به همین دلیل، قبالا 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 قبالاها آن را جدی نمی‌انگاشتند، اما به نظر من چنین تصویری، ویژگی عرفان یهود است. حرمت‌گذاری به سنت، همواره به گونه‌ای زرف ریشه در یهودیت داشته و حتی عرفا هم که در واقع از سنت جدا افتاده‌اند، به آن گرایشی احترام‌انگیز داشته‌اند؛ و این حرمت‌گذاری، آنان را بی‌میانجی، به یگانگی اشراق راستین و سنت واقعی رهنمون شده است. این نگرش، اصل متناقض‌نمای

قبالای اسحاق لوریا را که تأثیر گذارترین نظام قبالایی 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 قبالایی راستین، یعنی قرزائگی 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 قبلا نمی‌توان از کنار این مسأله گذشت، بی آنکه به آن پرداخت. چنانچه بخواهیم فهم بهتری از اندیشه‌های قبالایی داشته باشیم، بی آنکه 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 قبالایی 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 متناقض نماست. ما که عادت داشته‌ایم درباره‌ی یگانه 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 مفهوم‌هایی 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 قبالای

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 پسان ژرف‌ترین بُعد حقیقت غایی در اندیشه‌ی یهود پایدار مانده‌اند.

یهوده است که بر این گونه امور به دیده‌ی خوار داشت بنگریم، همان طور که گریس، تاریخ نگار بزرگ نگر بسته، 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 سوء تعبیری عمومی در مورد این انگاره وجود دارد که یگانه‌انگاری با 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 برگزیده‌ی 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 قبلا در میان مردم ما چیست؟ چرا این نگرش توانست عملی 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 قبلا به شمار می‌رود و مربوط به قرن سیزدهم است، اما یکی از فصلای یهود آن را متعلق به قرن دوم می‌داند. در واقع عرفای قبلا به نوعی اشراق معتقدند و این کتاب و معتدای آن تمثیلی بر این اندیشه است [م].

۲. Ashkenazi، عوام یهودیان آلمانی؛ اشکناز در کتاب مقدس نام بوهی یافت (پیدایش ۲۰، ۳) و جد ساکنان اشکناز (اول نواریخ ۱، ۶) یعنی کناره‌ی شمالی دریای سیاه است. [م].

۳. Sephardi، صغاری، ناحیه‌ی احتمالاً در فلسطین که پس از ویرانی هیکل [= معبد] سلیمان، اسیران اورشلیم را به آنجا کوچانیدند در فزون وسطی اسی 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 فلسفه ی خردمیشانه ی یهود با همه ی تلاش خود ناتوان از دستیابی به برتری معنوی بود؟ این پرسش دارای اهمیت بنیادی است؛ من نمی توانم چنین تبیینی را بپذیرم که رخ نمودن اموری که توصیف کردم، تنها نتیجه ی شرایط تاریخی بیرونی است، یعنی آنکه سستی و زوال روحیه ی مردم سبب ناتوانی آنان شده و وادارشان کرده تا به تاریکی عرفان پناه برند، چون روشنی خرد را تاب نیاوردند. مسأله از نگر من پیچیده تر از این هاست و من علاقه مندم که به روشنی پاسخ این پرسش را ارائه دهم.

راز پیروزی قبایله در سرشت پیوند آن با میراث معنوی یهودیت خاخامی نهفته است. این پیوند متفاوت از پیوندی است فلسفه ی خردمیشانه با این میراث داشته؛ چرا که فلسفه به گونه ای ژرف تر و به مفهومی اساسی تر در پیوند با نیروهای فعال یهودیت است.

بی شک هر دو گروه، هم عرفا و هم فیلسوفها، ساخت یهودیت باستانی را کاملاً دگرگون ساخته اند و پیوند ساده دلانه و عامیانه یی را که گویای واقعیت راستین منهای دیرین خاخامی است، وانهاده اند. یهودیت قدیمی خود را می گشود، تا آنکه بر خود تأمل کند. هر برابر، موضوع یهودیت مرحله ی پسینی پیشرفت دینی، از نظر عرفا و فیلسوفها مسأله آفرین شد. آنان به جای بیان درونمایه ی ذهنی به کلامی ساده، گرایش به گسترش آرمان یهودیت داشته اند؛ آرمانی که با رهایی از سنت، تبیین تازه ای از آن به دست می دهد. چنین نیست که پدیداری فلسفه و عرفان یهود در دوره های جداگانه روی داده باشد، یا مانند آیین قبایل، همان طور که گرتس می انگاشت، واکنشی علیه موج عقل گرایی باشد؛ بلکه هر دو جنبش دارای پیوند درونی و تأثیر متقابل اند و از آغاز هم آشکارا با هم در ستیز نبوده اند، واقعیتی که همواره از نظر دور مانده. برخلاف آیینها و دینهای دیگر و نیز اندیشه های فلسفی جهان، عقل گرایی 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 قبالاها و نه فیلسوف‌ها، آغاز به ادراک درون‌نمایی 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 دگرگونی می‌یابد.

این که عرفا چه احساسی نسبت به فیلسوف‌ها داشته‌اند، از سوی خاخام موسی یورگی^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، قبالاها در پیوند بسیار با پژوهش در قلمرو واقعیت دینی‌اند که به درستی، بیرون از قلمرو فلسفه‌ی یهود سده‌های میانه است؛ در واقع، هدف قبالا کشف بُعد تازه‌ای از آگاهی دینی است. از سوی دیگر، اگر خاخام موسی هم قصدش گفتن این مسأله نبوده باشد، به هر حال، قبالاها بر دوش فیلسوف‌ها ایستاده‌اند و مشاهده‌ی ساحتی فراتر، برای آنان آسان‌تر است تا هم‌اوردهای فیلسوفشان.

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

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

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

قبالاهما معمولاً مفهوم‌ها و اندیشه‌های فلسفی دین رسمی را به کار می‌گرفتند. اما دست‌چادویی عرفان سرچشمه‌های پنهان زندگی تازه‌ی نهفته در دل بسیاری از اندیشه‌های مدرسی و پیرایه‌های آن را به 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 چکیده‌متناقض‌نمای 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 جزمی 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 شریعتمداران، معنایی را در خود نهفته دارد که کاملاً متفاوت از معنای اصلی آن است. این نیستی یا عدمی 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 عدله این تعبیر را با نیستی در آیین دائوئیسم مقایسه کرد. در این آیین، دالو عدم یا نیستی یا تاریکی و ژرفنای محض است. [۴]

که فراسوی معرفت عقلی است. به هر حال، این عدم - به گفته‌ی یکی از قبالاتها - به طور نامحدود حقیقی تر از هر واقعیتی 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 برگزیده‌ی گنجینه‌یی از واقعیت عرفانی است که به توصیف در نمی‌آید. به کلامی دیگر، نیستی به‌گونه‌ی یزدان نهفتند 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)

بہتر است که به مسالہ‌ی اصلی خود بازگردیم. همان گونه که دیدیم، رستخیز یهودیت در مرتبہ نو، موضوع مشترک عرفا و فیلسوف‌هاست. با این همه، یک اختلاف بسیار اساسی بر جای می‌ماند که بہترین نمونہ‌ی آن، مفہوم «راز شریعت» *Sither Torah* است. فیلسوف‌ها نیز نہ چندان کمتر از عرفا، در بازگشایی این رازها از عبارت پردازی بسیار و بہ گونه‌یی متفاوت از سبک کار باطنی‌ها و قبالاتها، گفت‌وگو می‌کنند. اما از دیدگاه فیلسوف این رازها چیست؟ این رازها از نظر او همان واقعیت فلسفہ، حقیقت مابعد طبیعی یا اخلاق ارسطو، فارابی یا ابن سیناست؛ بہ کلامی دیگر، حقیقتی کہ 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، بلکہ بیان ساده

۱ شاید بتوان این اللیثہ را ہم با مفہوم فنای در حق، در عرفان اسلامی، و بر بردن نفس از تمام محدودیت‌ها، یا خروج از حلقہ‌های منسارہ یا داپرونی مرگ و ریلگی، بہ تعبیر بودایی آن، عیان انگاشت. [م.]

شده‌یی از پیوندهای موجود میان مفهوم‌های فلسفی را ارائه می‌دهند. داستان ابراهیم و سارا، لوت و زنش، دوازده قبیله (سبط‌های دوازده‌گانه)^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 گرایش وجود داشت که تورات را به مثابه خاستگاه حقیقت فلسفی، و در واقع نمونه‌ی متعالی و کامل آن، بیانتگر د.

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 بافت زندگی داستانی دینی از ورای تمثیل سازی، خودداری می‌کند. اگر چه تمثیل نقش بسیار مهمی در نوشته‌های بیشتر قبایله ایفا می‌کند. شیوه‌ی اصلی تفکر قبایله به مفهوم دقیق کلمه، بیشتر مثالی و نمادین است.

این نکته نیاز به روشنگری بیشتری دارد. تمثیل در برگزیده‌ی 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، گاه کمی کمتر و گاه کمی بیشتر، دارای استقلال بود. دوازده قبیله یا امباط دوازده‌گانه‌ی بی اسرائیل را روبین، شمعون، یهودا، روبلون، بناگار، دان، جاد، اشیر، نفتالی، مناسی، افرایم، منسیر - به نام ۱۰ پسر و ۲ بره‌ی یعقوب (پسران یوسف) نامیده شده‌اند. سبط سیزدهم لاوی است. [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 سخنی دیگر، آن چه که در تمثیل هویدا است، رازهای حدناپذیر معنایی است که به هر صورت تمثیلی پیوسته می‌باشند. «رازهای تورات» از دید فیلسوف‌ها، موضوع طبیعی تعبیری تمثیلی و بیانگر صورت نو ذهن تا آنجا است که در برگیرنده انتقادی نهفته از صورت کهنه باشد.

همان گونه که گفتیم، تمثیل سازی یکی از دلمشغولی‌های همیشگی قبلاها بوده و در این مورد با فیلسوف‌ها اختلافی نداشته‌اند. اما این امر عنصر اصلی ایمانی و یا شیودی 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 بیا فکنیم 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 خود را از

۱. Face، رجه هم گفته می‌شود. اعیان ذات و جهت فوراً حق است و اعتبارگر هر است به حسب تمام اعتبارات که هر کجا می‌نگری «روی بزدان است» مطهر کرمانی:
«وجه او بی‌پرده چون مشرق شود دیدگاه‌ها را مغبی و مغرق شود»

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

از نظر قبالاتها هم، هر هستنده‌ای همواره و به گونه‌ای پایان‌ناپذیر با تملعی هستی و آفرینش پیوند دارد؛ و هر چیز، آینه‌ی است که چیز دیگر را برمی‌تابد. اما فراسوی آن، قبالات چیزی دیگری را کشف می‌کند که نهفته در شبکه‌ی تمثیلی نیست. و آن بازتابی از والای راستین است. نماد، «نشانیگر» چیزی نیست و با چیزی هم پیوند ندارد، اما چیزی را رؤیت‌پذیر می‌کند که فراسوی هر بیانی است. آنجا که نگرش ژرف‌تر از ورای 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^۱، «پرتو نوری است که از تاریکی و ژرفنای نهفته‌ی هستی و معرفت به دید ما پرتو می‌افکند و تمام هستی ما را فرامی‌گیرد.» «تمامیتی لحظه‌ی» که از راه اشراق، در اکنون عرفانی، یعنی بُعدی از زمان که در خود نمونه‌ی والا است، ادراک می‌شود. عالم قبالاتی سرشار از این گونه نمادها و نمونه‌های والا است؛ تمامی عالم از دید قبالات نوعی جسم مثالی است. در ورای واقعیت آفرینش، بی آن که واقعیت را انکار یا نفی کنیم، راز تبیین‌ناپذیر [یگانه] رؤیت‌پذیر می‌شود. کردارهای دینی تدبیر شده در تورات، یعنی احکام تکلیفی شرعی^۲، از نظر قبالات نمادهایی است که در آن، قلمرو پنهان و ژرف‌تر واقعیت مشاهده‌پذیر می‌گردد. نامتناهی بر متناهی می‌تابد و آن را هر چه بیشتر حقیقی می‌کند. این جمع‌بندی فشرده‌ی موضوع، تصویری از تفاوت

جنة الفردوس حاکم کبری نور

عیق وجهی بیت الاری نور

ساتوا کرید نگامی سوری نور

[م]

1. Creuzer

ای نور عالم پرتوی از روی نور

صد جهان پر عاتق سرگشته را

کور سابد گشت ار دید در کون

2. Mirzawali

ژرف 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 قیالا 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 در ماندند. 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.

بہتر 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 نسستی‌های فلسفه‌ی قدیم یهود نادیده انگاشتن مسأله‌ی ارائه‌شده 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

1. Moses Nahmanides

2. Alexander Altman

سعدیا^۱ با گرایش‌های همگرایی فکری، برجسته می‌نماید. آنان از پیش‌گزارای هم‌نهادی واقعیت زندگی و عنصرِ هلاخا | قانون | و فلسفه در ماندند، 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 فصلی درباره‌ی فلسفه آغاز می‌کند که در اصل پیوندی به هلاخا ندارد و در نتیجه انسان تواتایی شناسایی تفاوت یا همگرایی این دو را نخواهد داشت.

تحلیل ابن میمون در مورد سرچشمه‌ی احکام شرعی، *Mitwoth* برای فهم تریخی دین دارای اهمیت بسیار است، اما گستاخی است اگر ادعا کند که نظریه‌اش درباره‌ی این احکام، وجد ایمانی کاربرندی 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 فراموشی

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

۲. *Mishneh Torah* یکی از کتاب‌های معروف ابن میمون، مشا تلمودی، متن شریعت تلمودی و به عبری است؛ شش باب و ۶۳ فصل دارد که تنها بر ۳۶ فصل آن گمارا مرسته شده است. تألیف این مشنا عملاً کار یهودای (۹۱۳۵-۹۲۲۰) بوده است. اما مشنا تورا مجموعه‌ی تشریحی قانون‌های کنونی 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 احرامی شود. [م.]

شده‌ی پیشینیان مؤمن بماند یا به هدف‌های دینی خود پی‌میانجی 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 بالنده، 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، *Mitwoh*، رویدادی دارای اهمیت کیهانی شد که عمل آن در پیوند با پویایی عالم بود. آیین یهود در نمایشنامه‌ی جهان، ایفاگر نقش اصلی می‌شود و سرنخ‌های پشت صحنه را می‌گرداند. یا به زبانی کمتر استعاری و خردورزانه، 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 گفته (جبر

جادویی)'. در بطن چنین تعبیری از تورات نهفته و بیش از یکبار هم در جریان پیشرفت قبایلا سر برآورده است. خطر خیال‌پردازی درباره‌ی گونه‌های جبر جادویی با افول خودانگیختگی ذاتی عمل دینی، پدیدار می‌گردد. اما ویژگی دو سویدی 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 قبایلا و هلاخا به وجود می‌آید که به نظر من اندیشه‌ی قبایلایی بر دل‌ها و قلب‌های نسل‌های 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 آینه‌ی شگفت‌انگیز زندگی و حس خودانگیخته‌ی دینی در دوره‌ی خاخامی یهودیت است. به ویژه، این آینه 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. بر خورد 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 تمثیلی شان از

۱. "Magical Mechanism" (= مابین‌گرایی)

معنای هگادا، بازتاب نگرشی است که از آن هگادا نمی‌بلند تنها چیزی که می‌توان گفت، این است که تمثیل سازی آنان نیز، صرفاً انتقادی پوشیده است.

در این مورد هم قبالاتها وظیفه‌ی خود را به گونه‌ی متفاوت ادراک می‌کنند. شاید گزافه باشد گفتن این که آنان معنای هگادا را دست نخورده می‌گذارند. آن چه که سبب جدایی قبالاتها 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 اسطوره‌ی، عنصر پایداری در ادبیات قبالاتی بوده و تنها هنگامی که اولی از میان برود، دومی نیز محکوم به فناست. کل هگادا را می‌توان به نوعی، اساطیر عمومی دنیای یهود انگاشت. هم‌اکنون این عنصر اسطوره‌ی که به گونه‌ی ژرف ریشه در روش‌های آفرینشگر فرآوری هگادی دارد، در مرتبه‌های گوناگون، در هگادای قدیم و در آیین قبالاتی، عمل می‌کند. تفاوت میان باروری هگادای قبالات و میدارش^۱ اولیه را می‌توان به سادگی ارزیابی کرد: در هگادای قبالات، رویدادها در روندی بسیار گسترده‌تر رخ می‌نمایند، هم‌آهنگ 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 بعدها یی فراتر و اهمیتی گسترده‌تر به خود می‌گیرند؛ گام‌های قهرمانان اسطوره‌ی (هگادایی) قبالاتی به وسیله‌ی نیروهای پنهان قلمروهای رمزی هدایت می‌شوند که بردارشان 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 اسطوره‌ی

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

است. گردآورنده‌ی *یالکوت شیمونی*^۱ که در سده‌ی سیزدهم هگادای قدیم را گردآوری و در متن‌های میدراشی حفظ کرد، در واقع ضمیمه‌یی به متن نورانی 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 اساطیری و نیز تفاوت بسیار میان هگادا و قبایلا در تعبیرشان از داستان‌های فهرمانان 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 سرچشمه گرفته، 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 تجربه‌یی 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 ناپیدا است. 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 رودر رو 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 [۱، م].

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

یادآوری نکته‌ای دیگر ارزشمند است و آن این‌که، هیچ قبالی‌هرگز 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 انسان‌گونه 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 یا دنیای میدراش احساس همبستگی نمی‌کردند و بیش از همه، این اسطوره‌ها از نظر آنان نامعقول و متناقض تمامی آمد، در حالی که قبالاها معتقد بودند که هگادها خود کلیدهای قلمرو اسطوره‌ی‌اند و ازگان و استعاره‌های مطلوب فلسفه و عرفان گنوسی^۲ نشان دهنده‌ی تأثیر همسان این اسطوره‌ها (هگادها) بر قلسرو آن‌هاست؛ و البته کتاب مقدس نیرومندترین عنصر است.

۱. R. Ahbahu

۲. Gnosticism، گنوستیسیزم یا مذهب گنوسی [از کلمه‌ی یونانی گنوسیس به معنای معرفت و شناخت]، عنوان مجموعه‌ی از لدیان 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 مناسبت 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 ربر عنوان عام گنوستیک‌ها آورده‌اند. گنوستیسیزم مذاهب و فرقه‌های گوناگون را دربرمی‌گیرد که بیشتر آنها از فرقه‌های مسیحی بوده‌اند. البته فرقه‌های گنوسی پیش از مسیحیت هم بوده‌اند، از قبیل مانوی و حبشی (سبعه) که مسیحی هم برده‌اند. [م].

(۱۰)

آنچه درباره‌ی قانون (هلاخا) و اسطوره (هگادا) گفته شد، در مورد نیایش یا فلصرو 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 استنتاج گریزناپذیر 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 قبلاها 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 قبلا 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 بن شریعت یهود.

در مورد جنبه‌ی نخست، آنچه شگفت‌انگیز می‌نماید، آن است که الهام دینی نو که هیچ‌همتای عبادتی در نیایش‌های قدیمی ندارد، از دید روشن‌بین قبلا، 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 قبلاهای پروونس و کاتالونیا پی گرفت، با پیروی از سنتی دیرین، دگرگونی یافته و به نیایش‌هایی انجامیده که در سال ۱۸۲۰، ناثان^۲ اهل نمیروف،

1. Solomon ibn Gabiröl

2. Nathan of Nemrov

شاگرد خاخام ناهمان اهل براتسلاو^۱ به میانجی آن‌ها، به نگرش صدیقیم حسیدی تبیینی 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 قبالاتها 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 زهر، به معنای آن نیست که «من نزد تو از ژرفنای وجود [جایی که هستم] فریاد برآوردم»، بلکه به این معناست که «از ژرفناهایی [که تو در آن هستی] نزد تو فریاد برآوردم».

اما پهلوی به پهلوی این هم نهاده‌های اصیل روح قبالاتی، 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 قبالات از اهمیت والایی برخوردار است، در مفهوم کوانا^۳، یعنی تمرکز و توجه عرفانی^۳ متبلور می‌شود و در واقع لازمه‌ی این دگرگونی

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

۲. کتاب مواهیر، زمور صدوسی ام، سرود درجات، ۱، کتاب مقدس. [م].

2. Kawwanah

۳. توجه آد است که مترجمه حق شوی به کلی ظاهراً و حرماً و عرضاً و بیرون آیی از هر داعیه‌ی که تو را به غیر حق می‌خواند، رسائل شاه نعمت‌الله، ج ۱، ص ۲۰؛ هسته‌ی اصلی آموزه‌ی آیین بودایی و نیز نامل (Meditation) هندی را نیز تمرکز تشکیل می‌دهد و در سیر سلوک رهرو نقش

است. قبالاتها در کلام نیایشی، همچنان که در هگادای قدیمی، راهی به جهان‌های پنهان و علت نخستینی تاملی هستی می‌یابند. قبالاتها روش خاصی از مراقبه را گسترش دادند که به آنها امکان می‌داد تا سرودهای عرفانی را از نیایش ظاهری جماعت که متن آن انگویی 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 با سیر کیهانی درونی پیوند می‌خورد تا به مفهوم تمرکز عرفانی *Kawwanah* دست یابد که برای عارف تنها رهیافتی ساده به شمار نمی‌آمد، بلکه او را از مرز جادو درمی‌گذراند. نکته‌ی جالب توجه آن است که در میان تمام شیوه‌های گوناگون اندیشه و عمل قبالاتی، این عرفان مراقبه‌گر بی‌هماورد مانده و جای دیگر شیوه‌های نیایشی را گرفته است. آیین قبالات 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 بی‌هیچ تأثیری بر آن.

(۱۱)

همان‌گونه که یادآور شدم، عرفان در حدی. نمایانگر باز زنده‌سازی دانش اسطوره‌ی بی‌است. 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 قبالات می‌باشد. تصویرهای مثالی [نمادهای] قبالاتی شک احساس ژرف آفرینشگر و باور

دینی یهود سرچشمه گرفته، اما همزمان آمیخته به دنیای اسطوره است. عرفای یهود باستانی با بی 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 قبالا 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 قبالا، بر همه روشن است و همراه این طغیان، ماگواه برآمدن پی در پی نمادهای متضاد هستیم. مشخصه‌ی یزدان‌شناسی قبالا در سلمان‌های منتظم آن، گرایش به برساختن و توصیف دنیایی است که در آن، جنبه‌ای از اسطوره از ورای زبان آن اندیشه‌ای بیانوارد 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 قبالا در تاریخ یهود است.

فلسوف‌ها و عارف‌ها برگزیدگان اندیشه بوده و هستند؛ با این همه، قبالاها موفق به برقراری پیوندی میان دنیای خود و انگیزه‌های اصلی ویژه‌ای شدند که در ذهن هر انسانی کشت ویژه‌یی دارد. قبالا به آن جنبه‌ی ابتدایی و نخستینی زندگی، یعنی آن قلمرو پرزخی مهمی که در آن، میرندگان در هراس زندگی و تریس مرگ

۱ اصل واژه عبری و به معنای فروزان و لامع است؛ لوامع در اصطلاح صوفیانه اسلامی عبارت از انوار ساطع است که لامع می‌شود بر اهل بدایات از ارباب تخرس طاهره و متمکن می‌شود از خیال به حسن مشترک و به واسطه‌ی حواس ظاهره مشاهده می‌شود و آن تاخوذ از «الوامع الرق» است و بالجمله اظهار نور است بر دل یا بقاء فوائد آد و انوار ساطع است که برای اهل بدایات لمعان پیدا می‌کند؛ ضمناً یکی از کتاب‌های معروف عرفانی متعلق به عارف بزرگ عراقی شارح مصرح این عربی، لمعات نام دارد شرح مشرعی، ص ۵۶ کشف‌الاستیارات ص ۹۴؛ لامع ص ۳۳۶ [م].

هستند، پشت نکرد و از درون فلسفه‌ی عقلایی، فرزاتگی 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 لهفته‌ی درونی بد ستوه آمده‌اند، گفته شود که دشواری‌هایشان برآمده از گمان خودشان است.

واقعیت وجود شر در دنیا، معیار اصلی اختلاف موجود میان بینش فلسفی و قبالایی 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 بیانگاریم، روشن است که درباره‌ی ضدیت «اسطوره» با «فلسفه» نیز می‌توان چیزی گفت. از نظر بسیاری قبالاها 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، قبالاها در پی گریز زدن از وجود شر به کمک قاعده‌ی 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, Colten (۱۸۳۲-۱۹۱۸) فیلسوف آلمانی و از مؤسسين مکتب نوزکاتی ماربروگ که ارتت کامبرر فیلسوف مشهور آلمانی نیز از پیروان او بود. [م.]

واقعیت متناقض نما آن است که قبالاهای 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 قبالی‌بیشترین 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 نمودای 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 گفتم که فلسفه‌ی یهود بهایی گزاف 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 اقول کرد؛ و آیین قبالا که در پی حفظ او بود، با برپا داشتن گنبد و بارگاهی شکوهمند برای خدا، در سر راه خود یا اسطوره برخورد کرد و به وسوسه‌ی از دست دادن خویشتن خود، در هزارتوی اسطوره گرفتار آمد.

(۱۲)

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

مابعدطبیعی، آموزه‌ی مردسالار است. یعنی برای مردان و به وسیله‌ی مردان تمهید شده است. تاریخ طولانی عرفان یهود هیچ اثری از تأثیر زن‌سالاری نشان نمی‌دهد. و اصولاً هیچ زن قبالیی وجود نداشته است؛ رابعه^۱ از نخستین زنان عارف صدر اسلام، مجید اهل ماگدبورگ^۲، ژولیان اهل نوریج^۳، ترزا فرزند عیسی^۴ و بسیاری دیگر از نمایندگان زن در عرفان مسیحی و اسلامی، همتایی در تاریخ قبالات ندارند. آیین قبالات 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 قبالاتی تردید نتیجه‌ی موقعیت اجتماعی زن یهودی یا محروم شدن آنان از آموزشی 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 بیار معروف فرد سوم هجری قمری. دختر اسماعیل بصری. حکایت‌ها و سخنان مؤثر و دلنشین در کتاب‌های صوفیه از او نقل شده است. گویند با حس بصری معامله کرده است و وفاتش در سنه ۱۲۵ 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 پدر رابعه‌ی عدویه‌ی مورد بحث اشتراک داشته است. [م.]

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

۳. Juliana of Norwich (۱۳۴۳-۱۴۱۳). راهبه‌ی انگلیسی، نرسندوی کتات مکاشفات عشق‌الاهی [م.]

۴. Theresa de Jesus، ترزا دولیریو، قدمه (۱۸۷۳-۱۸۹۷)، راهبه‌ی فرانسوی با حوله‌رانش (که سه تن از آنان راهبه شدند)، در لیزبو تعلیم و تربیت یافت و در سال ۱۸۸۸ وارد دیر کرملیان شد یکی از محبوب‌ترین قدیسن فرانسه و معروف به «فرزند عیسی» و «گل کوچک عیسی» است. زندگی‌نامه‌اش (به قلم خود وی) نمونه‌ای سبوت‌یگ و عشق‌الاهی اوست در نصاب ویرش با آغوش پر از گل ترسیم می‌شود (بد جهت گفته‌ی معروف وی «بسی از مرگم می‌گذارم گل بارده»). [م.]

اسلام و مسیحیت سده‌هایی میانه بازدارنده‌ی آنان از ایقاعی 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 بی‌گراف 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 حسیدیم 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 کهن کیش، 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

۱. Meqabah عبری به معنای اریه، یکی از محله‌های عرفای یهود. [م.]

۲. Shekhina، ازبوی مزنت در زبان عبری؛ در عرفان اسلامی نیز نور اسمی است از اسماء‌الله به حکم «الله نور السموات والارض» (نور مطلق، صفت جلالی اوست) و عبارت از تجلی حق است ماسم‌الظاهر که مراد وجود عالم ظاهر است و در لاس جمیع صور اکوانیه از جسمانیات و روحانیات؛ شرح گلشن راز، ص [م.]

شخصی عرفانی و ذهن‌گرایی در بیان تجربه‌ی دینی‌گرایی داشته‌اند.

سرانجام، اگر شما از من بپرسید که چه ارزشی برای عرفان یهود قائلم، خواهم گفت: یزدان‌شناسی یهود اقتدارگراست، چه قرون وسطایی، چه معاصر. که در نمایندگانی چون سعدیا، ابن میمون و هرمان کوهن نموده می‌شود. قبلاً 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 قبلاً 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، دست‌آورد تاریخی آیین قبلاً 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 قبلاًها با مسأله‌ی درآویختند 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 قبلاً از ورای آن تبیین می‌یابند، 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 وضعیت‌گریزناپذیر 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.

Some Works

Gershom G. Scholem

- 1- *A Life in Letters (1914-1982)*
 - 2- *Apocalyptic and Merkavah Mysticism: Hekhalot Zutreti*
 - 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.ullbris.com/scholem,Gershom
 - www.untaazn.com/scholem,Gershom
 - www.burdeby.com/scholem,Gershom



از این کتاب فقط یک نسخه‌ی فتوکپی شده در کتابخانه‌ی
دائرة المعارف بزرگ اسلامی موجود است.



FOL. 94r Lindisfarne, Ireland, 940. Illuminated Latin Bible. Book of Acts. Fol. 94r. The illuminated initial 'A' from the text 'Adrianus et Titus' (Acts 16:11) and the initial 'M' from 'Marianus' (Acts 16:15) are shown. The text is in Latin. The page is decorated with a border of repeating circular medallions containing various scenes, interspersed with floral and vine motifs. At the top and bottom of the page are large, ornate initial letters, likely 'A' and 'M', which are highly decorated with intricate patterns and designs. The overall style is characteristic of early medieval illuminated manuscripts.

كتب

الهداية الى فرائض القلوب

تليف

الواعظ الديان بختى بن يوسف بن باقودا

الاندلسى

اعتنى بطبعه

على اصل النسخ الخطية الموجودة في اوكلهورد وباريز وپترسبورج

وزاد عليه مقدمات وتهديات ومباحث 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 مرة

بالطبعة البريلية في ليدن

فهرست كتاب الهداية الى فرائض القلوب

تأليفه

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 بتعريف النظر لم لا	٤١
الفصل الرابع في كيفية تعريف البحث عن حقيقة التوحيد وما ينبغي لنا ان يتقدم علينا به	٤٢
الفصل الخامس في المقدمات التي يصح بها ان للعلم خلقا	٤٤
الفصل السادس في وجوه تعريف المقدمات المذكورة	٤٥
الفصل السابع في الدليل على ان الخالق واحد	٥٠
الفصل الثامن في شرح وجوه الواحد الحقيقي والواحد المجازي	٥١
الفصل التاسع في الدليل على ان الخالق واحد حق ولا واحد حق سواه	٥٣
الفصل العاشر في شرح الصفات الالهية المعقولة والمكتوبة	٤٨
الباب الثاني في الاعتبار بالمخلوقين	٩٤
الفصل الاول في ماهية الاعتبار	٩٠
الفصل الثاني في هل يلزمنا الاعتبار ام لا	٩١
الفصل الثالث في كيفية وجه الاعتبار	٩٠

فهرست كتاب الهداية الى فرائض القلوب

صحيحة

- الفصل الرابع في صنوف آثر الحكمة في المخلوقين ١١٣ .
الفصل الخامس في الصنوف التي هي اقرب منا وواجب علينا
الاعتبار بها ١١٥ .
الفصل السادس في مفسدات الاعتبار وتربيعها ١١٢ .
الباب الثالث في وجوب التزام الطاعة لله ١٢٥ .
الفصل الاول في الضرورة الى التنبيه الى طاعة الله واقسامه ١١٣ .
الفصل الثاني في الضرورة الطاعية الى كل قسم منه ١١٣ .
الفصل الثالث في حدّ الطاعة وشرح اقسامها وفضائل كل قسم
من اقسامها ١١٣٢ .
الفصل الرابع في بيان صورة التنبيه الشرعى ١١٤ .
الفصل الخامس في بيان وجه التنبيه العقلى ١١٥ .
الفصل السادس في اجتناب لوازم الطاعة على حسب اجناس
الذمم المختلفة ١١٥ .
الفصل السابع في شرح اقل ما يلزم المتعم عليه بنعمة من
الحقوق للمتع بها ١٢١ .
الفصل الثامن في اختلاف العلماء في الجبر والعدل واخلص
المذاهب فيه ١٢١ .
الفصل التاسع في وصف سرّ خلقة نوع الانسان ١٢٥ .
الفصل العاشر في وصف استعمال كل خلق من اخلاقنا في موضعه . ١٧١ .
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 اى فرائض القلوب

مخيف

- الفصل الرابع فى شرح الامور التى يجب التوكل فيها على الله . . . ١٢١
- الفصل الخامس فى الفرق بين المتوكل على الله وغير المتوكل عليه . . . ١٢٧
- الفصل السادس فى قبج مذهب اصحاب الرهون الثقلين بطول
الامل فى الدنيا وبالتزام الطاعة لله عند وصولهم الى املهم . . . ١٣١
- الفصل السابع فى مفسدات التوكل وجملة القول فى معناه . . . ١٣٤
- الباب الخامس فى اخلاص العمل لله ١٣٨**
- الفصل الاول فى ماهية الاخلاص ١٣٨
- الفصل الثانى فى شرح المعنى التى يحصلها وتماها يتم الاخلاص . ١٣٨
- الفصل الثالث فى شرح الاعمال التى يجب فيها الاخلاص . . . ١٣٩
- الفصل الرابع فى مفسدات الاخلاص ١٣٩
- الفصل الخامس فى شرح وجوه نفيها عن النفس والدفع عن
وتواضع، الهوى وتشكيكاته ١٣٩
- الفصل السادس فى المراقبة للوهم والحفظ له ١٥٧
- الباب السادس فى التواضع لله ٢٥٩**
- الفصل الاول فى ماهية التواضع ٢٦٠
- الفصل الثانى فى شرح اقسام التواضع ٢٦٠
- الفصل الثالث فى شرح الاسباب التى عنها يحدث التواضع . . ٢٦٢
- الفصل الرابع فى شرح الاحوال التى يجب على الانسان التواضع فيها ٢٦٣
- الفصل الخامس فى وجوه اكنساب التواضع ٢٦٥
- الفصل السادس فى صفة السيرة التى يجب للتواضع الكون عليها ٢٦٦
- الفصل السابع فى شرح العلامات التى يصح بها التواضع . . . ٢٧٢
- الفصل الثامن فى شرح هل التواضع تل للفضائل ام الفضائل تالية له ٢٧٥
- الفصل التاسع فى بيان العجب المصان للتواضع والموافق له . . ٢٧٧
- الفصل العاشر فى شرح فائدة التواضع فى امر الدنيا والآخرة . ٢٧٨

ص ٢٨٤

الباب السابع في التوبة ٢٨٤

الفصل الاول في ماهية التوبة ٢٨٤

الفصل الثاني في اقسام التوبة ٢٨٥

الفصل الثالث في شرح عمادا تكون التوبة ٢٨٦

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 يستوي التائب مع الصالح المعصوم من الزلل ٢٩٦

الفصل التاسع في شرح هل تسهل التوبة من كذب لئب ام لا . ٢٩٧

الفصل العاشر في وجه الخيلة لمن عسرت عليه التوبة من لذجه . ٣٠٠

الباب الثامن في محاسبة النفس ٣٠٦

الفصل الاول في ماهية المحاسبة ٣٠٦

الفصل الثاني في شرح هل محاسبة جميع الناطقين على صورة واحدة ٣٠٧

الفصل الثالث في شرح وجوه المحاسبة وهي 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 . ٣٥٦

الفصل الثالث في دلواتف الزهد واختلافهم في الزهد . ٣٦٠

الفصل الرابع في شرح شروط الزهد الخاص ٣٦٣

الفصل الخامس في ما يوافق شريعتنا من الزهد ٣٦٤

فهرست كتاب البصائر في مناقب القلوب

مخيفة

- الفصل السادس في ما جاء في كتاب الله وكتب انبيائه وروايات الزهد ٣٥١
الفصل السابع في الفرق بين الاوائل وبيننا في الزهد ٣٥٢
الماب العاشر في الماحية لله ٣٥٩
الفصل الاول في معنى الماحية ٣٥٩
الفصل الثاني في وسوء الماحية ٣٦١
الفصل الثالث في بيان السبل الى الماحية ٣٦٢
الفصل الرابع في بيان عمل الماحية في ملاقة كل انسان ام ٣٦٤
الفصل الخامس في مفسدات الماحية ٣٦٦
الفصل السادس في العلامات التي تدل على صحة الماحية ٣٦٧
الفصل السابع في سير الماحيين في الله ٣٦٢

- عשרת הכתים לעומת עשרת השערים ٣٦٧
החוכחה : ברכי נפשי את " ٣٦٨
הבקשה : " שפתי חפתח ٣٦٨-٣٦٧

راهیابی 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: *Chovot ha-Levavot*) که نسخه‌ی خطی آن در آکسفورد، پاریس و پترسبورگ است، رساله‌ای درباره‌ی دین شخصی است دربرگیرنده‌ی اندیشه‌های نو افلاطونی و مدرسی که مورد استقبال بسیاری اندیشمندان قرار گرفته است. شاعری مناجات‌گویی نیز بوده و کتابش به انگلیسی و فرانسه نیز ترجمه شده است: *Duties of the Heart*, tr. M. Hyamson, 1, 1925. *Introduction aux devoirs des coeurs*, 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 حالی است که قدرت بر انجام کار و رسیدن به این چیز وجود داشته باشد. سرکوبی شهوت و نفس هم به دوگونه ممکن است: گونه‌پی 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 رَد 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... رویهمرفته، هدف عرفان از پند دادن به زهد، چیرگی خرد بر انسان است. اما زاهدانی که به زهد تظاهر می‌کنند، سبب دست‌اند؛ 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 می‌زیزند، 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 شهرت گریزان، با 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 ناروشن گریزان؛ نفس بسته به تن است و اگر نفس تنها به تن بپردازد، گمراه می‌شود و اگر به یاری روشنان خرد 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 گونه اند: الف. آنان که در راه خشنودی محبوب تنها از مال می گذرند؛ ب. آنان که از مال و جسم می گذرند؛ ج. آنان که از مال و جسم و نفس می گذرند.

ج) اینکه چگونه می توان به محبت راستین دست یافت؟ محبت حاصل نشدنی است، مگر به دو نوع اخلاص، دو نوع تواضع، دو نوع ارج گذاری 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 ارج گذاری، یکی ارج گذاری نفس است برای نعمتهایی که به شخص داده و دیگری ارج گذاری 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، عبرت گیری از پند روزگار و زندگی.

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

ه) چه چیزهایی محبت را از میان می برد؟ اگر انسان زمینه ی 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 انرژی های سودمند زندگی به انسان ها می بخشند 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، سفینه، مرتبه
God head	الوهیت، خدا، خدایی، رب‌النوع، هر یک از سه خدای تثلیث مسیحیان

Revelation	الهام، انکشاف، کشف، مکاشفه، وحی، افشا، اظهار
Theology	الهیات، علم کلام، اوٹولوجی، فلسفہ الہی، علم لاهوت
Reflect	اندیشہ، 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، نامتجسد، نامتشخص، غیرشخصی
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	تحصیلی، یقینی، ایجابی، موجب، 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

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	جذبه‌آمیز، وجدآمیز، 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 متناقض‌نما، شطحیه، شطح، پارادوکس
Rabbinical	خاخامی، عابدانه، زاهدانه، رهبانی، پارسایی
traditional wisdom	خرد کهن آیینی، فرزانه‌گی 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	دوگانه‌انگاری، مذهب ثنویت
Dualistic	دوئیت، دوگانی، دوگانگی
Mind	ذهن، نفس، روان
Mystery	راز، غیب

Salvation	رستگاری، نجات، رهایی
Vision	رؤیت، مشاهده، بینش، آقا
Visible	رؤیت‌پذیر
Abyss	زرفنا، هاویه، ورطه، ساحت، لجه
Sphere	سیهر
Secret	سر، راز، مکتوم، باطن
Mysterium Tremendum	سر مهیب
Realm	سریر، اقلیم
Realm of divinity	سریر الوهی، لاهوت
Type	سنخ، گونه، نوع
Stream of consciousness	سیالهی آگاهی
Process	سیر، روند
Description	شرح، توصیف، بیان
Positive Religion	شریعت
Sacred law	شریعت قدسی، قانون قدسی، شریعت لاهوتی
Law - giving	شریعت‌گذاری
Transparent	شفاف، رؤیت‌پذیر
Intuition	شهود، مکاشفه، الهام قلبی، اشراق
Attribute	صفت، محمول، مسند
Idea	صورت ذهنی، تصور، مثال، انگاره، 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
Uprusti	غلیان
Nostalgia	غم، غزیت، به غربت افتادن
Wisdom	فرزانگی، خرد، دانش، معرفت
Sefiroth	فلک فلک‌ها، سپهر
Inflowing	فیضان، سریان، جریان، ریزش
Diction	قول، پنده اندرز
Severnity	قهاریت، غضب، قهر، خشم
Pagan	کافرانه، شرکانه
Scripture	کتاب مقدس
Totality	کلیت، جامعیت، تمامیت
Becoming	کون، سیوروت، دگرگونی
Orthodox	کهن کیش، مستقیم‌الرأی، معتقد به کنیه‌های 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
Metaphorical	مجازی
Yalkutim	مجموعه‌ی تاویلی
Comprehensive Collections	مجموعه‌ی تفسیری، مجموعه‌ی فراگیر
Absurdity	محالیت، نامعقولیت، گزافه‌گویی
Scene	محضر، ساحت، مرحله، مرتبه، قلمرو
Sacrament	مراسم دینی، مراسم آیینی
Meditation	مراقبه، فره‌ورتی، اندیشه کامل
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، هدفه عالی یا تهایی
Cognition	معرفت، شناخت
Depth	مقاکد، ژرفنا، پرده
Concept	مفهوم، تصور، معنای مجرد
Decent	منزه شده، پیراسته
System	منظومه، هیئت تألیفی، دستگاه
Tremendus	مهیب، ترس‌انگیز، خارق‌العاده

Nothingness	ناچیزی، عدم، نیستی، غیب
God in his appearance	ناسوت، یزدان در آشکارگی‌اش
Infinite	نامتناهی، لایتناهی
Nonexistent	ناموجود، ناهست
Redemption	نجات، خلاص بشر (به دست مسیح)، رهایی، رستگاری
Primordial	تختیانی، اولی
Speculation	نظریه‌پردازی، تأمل، تگر، 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، یگانه‌انگاری، مذهب واحدیت، وحدت
Monistic	یکتاپرستانه، یگانه‌انگاران

واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

Absolute	مطلق
Absurdity	محالیت، نامعقولیت، گزافه‌گویی
Abyss	زرفنا، هاویه، ورطه، ساحت، لجه
Adepts	اصحاب، اولیا
Adherent	پیرو، تابع
Allegory	تمثیل
Apology	فرجام خواهی، دفاعیه
Ascent	پرواز، عروج
Attribute	صفت، محمول، مسند
Becoming	کون، سیورورت، 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
Conceive	دریافت، تصور، فهم، ادراک

Concrete	متعین، انضمامی
Consciousness	آگاهی، معرفت، علم
Contemplation	تأمل، نظر، سیر، خردورزی
Context	متن، مضمون، زمینه، سیاق، اقترا، مطلب، بافت
Convention	عُرف
Corpus Symbolicum	جسم مثالی
Cosmogony	آفرینش‌شناسی، کیهان‌شناسی، آفرینش
Creation	خلق، آفرینش
Decent	منزه شده، پیراسته
Depth	پرده، مفاک، 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، رای، آموزه
Dualism	دوگانده‌انگاری، 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، متناهی، 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، بدعکاری، 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، خودپنیدادی، درون بودی
Impersonal	بی‌تشخص، نامتشخص، غیرشخصی، نامتجسم
Incarnation	حلول
Indifferent Unity	واحد لا قید
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	بهرمهبیب
Mystery	راز، غیب
Nonexistent	ناهست، ناموجود
Majesty of God	جلال خداوندی، جبروت خداوند
Manifestation	آشکارگی، تجلی، مظهر
Mechanism	ماشین‌گرایی، قسریت
Meditation	مراقبه، فره‌ورتی، اندیشه کامل
Methaphorical	مجازی، استعاری، تمثیلی
Mind	ذهن، نفس، روان
Mitwoth (=religious commendments)	احکام دینی، احکام تکلیفی شرعی
Momentary totality	تمامیت لحظه‌یی
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، علمی مذهب، دیانت صحیح
Pagan	کافرانه، مشرکانه

Pantheism (tic)	همه خدایی، 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
Rabbinical	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
Révelation	الهام، انکشاف، کشف، مکاشفه، وحی، افشاء، اظهار
"Root of all Roots"	علت‌العلل
Sacrament	مراسم دیتی، مراسم آیینی

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

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

فهرست کتاب‌ها و مقاله‌های شیواکاویانی

الف. کتاب‌ها

۱. امپریالیسم: طرحی انتقادی تهران: سازمان پژوهش - ۱۳۵۸.
۲. کتاب در ایران: تهران، ماسه‌ی تحقیقات و پیرامندری علمی و آموزشی. ۱۳۶۳.
۳. شبکه‌ی اطلاعات علمی و فنی پژوهشگر همکار. تهران: سازمان پژوهش علمی و صنعتی. ۱۳۶۳.
۴. خلق مذهب در عرفان ایرانی و آیین یهودی. تألیف و ترجمه تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۷۴: ۱۳۶۴.
۵. فلسفه‌ی روشنگری، پژوهش و ترجمه. فکر روز و فراگستر. ۱۳۷۴، تهران. نثر نقره، ۱۳۶۷.
۶. آموزش ساخت انتقادی. تهران، آگاد. ۱۳۶۷.
۷. شهر در گذر زمان. پژوهش و ترجمه تهران: شرکت انتشارات. ۱۳۷۵، ۱۳۷۳، ۱۳۶۹.
۸. سعری دیگرگون. ترجمه. تهران، حلقه‌ی لیلجوری. ۱۳۶۹.
۹. اپرولوگه: سوزمین- تاریخ و مردم، ترجمه و پژوهش تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۷۰.
۱۰. آیین قبلا (عرفان و فلسفه‌ی یهود). پژوهش و ترجمه تهران: قراربان. ۱۳۷۰.
۱۱. دینارها گفت‌وگو با اندیشمندان و ایران‌شناسان | ۱ | تهران: فکر روز، ۱۳۷۳.
۱۲. طبیعت انسان و روان‌شناسی نفس الهی. ترجمه. تهران، دانشگاه مکنگیل، 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، ققنوس. ۱۳۷۷.
۱۶. روشن‌سایر اندیشه: فلسفه و زیباشناسی در ایران باستان. تهران: کتاب خورشید. ۱۳۷۸.
۱۷. فراتنگی در آینه‌ی زمان: درنگ بر فلسفه، هنر و دانش تهران: نگاه. ۱۳۸۰.

آثار چاپ نشده

۱۸. دینارها گفت‌وگو با اندیشمندان، فیلسوفان و ایران‌شناسان جهان [۳:۲].
۱۹. فهم موسیقی: بررسی تطبیقی موسیقی، فلسفه و ادبیات.
۲۰. نیچه: انقلاب کپرنیکی موسم و گهنگستان اندیشه‌ی او.
۲۱. اندیشه و عرفان ابن عربی و دیدگاه لاکوتس: بررسی تطبیقی. پژوهش و ترجمه.
۲۲. زوهر: نثر و روشنی در آیین ایرانی و یهود.
۲۳. موسیقی در ایران. پژوهش و گفت‌وگو با موسیقی‌دان‌های جهان.

ب. مقاله‌ها

۱. «بررسی انتقادی تاریخ و فلسفه تازیه و طرح مطالعه»
۲. «بزرگمرد در تاریخ»
۳. «کتب‌شناسی و پژوهش»
۴. «معین کتاب و کتابخانه»
۵. «روشنگری، کتابخانه و فرهنگ کوچک»
۶. «پرسش‌های جاودانه‌ی فلسفی»
۷. «مقولات: جبر و عرض»
۸. «پدیدارشناسی چیست؟»
۹. «هستی و نیستی (زندگی و مرگ)»
۱۰. «زمان: راز جاودانه و فلسفه‌ی آن»
۱۱. «فلسفه و ریاضیات»
۱۲. «ایدئولوژی، غروب و افول ایده‌ها»
۱۳. «فلسفه‌ی محیط زیست و نقش آموزش در ایران»
۱۴. «فیزیک و متافیزیک»
۱۵. «فلسفه و فیزیک [متافیزیک و فیزیک]
- در سده‌های میانه»
۱۶. «هرمنوتیک و پل ریکور»
۱۷. «دیالوگ و دیالکتیک»
۱۸. «دیالکتیک طبیعت زنده و طبیعت بی‌جان»
۱۹. «رنسانس در فلسفه موسیقی»
۲۰. «زیباشناسی در فلسفه موسیقی و معماری»
۲۱. «مسموقه‌ی السالی و فرهنگ در عصر جهانی»
۲۲. «موسیقی جهان و موسیقی سی ایران»
۲۳. «نیچه و موسیقی»
۲۴. «نیچه و مدرنیته: نقد فلسفه‌ی تحلیلی»
۲۵. «یک پارادوکس: خواست مدرنیته و رد جهان معنوی»
مدرنیته در جهان ایران
۲۶. «فیزیک و متافیزیک [مغیبتی و سید] در اندیشه‌ی ایران باستان و آیین زرتشت»
۲۷. «بازنگری مفهوم زیبایی و زیباشناسی در اشعار و بیست‌ها»
۲۸. «آیین زرتشت و اندیشه‌ی ایرانی: خاستگاه ماثویت»
۲۹. «مغیبت: هرمس، متنی و خیالی»
۳۰. «تأثیر متقابل اندیشه‌ی ایران باستان و یهود»
۳۱. «عشق و قراق در عرفان ایرانی و یهود»
۳۲. «سهروردی: فیلسوف یا شاعر؟»
۳۳. «ابن عربی: جهان بینی، زندگی و آثار»
۳۴. «مفهوم زیبایی و زیباشناسی در تکریم ابن عربی»
۳۵. «نقد زیباشناختی در آثار ابن‌القصاص»
۳۶. «نظریه زیباشناسی تگور»
۳۷. «مثالت طلایی و تناسب زوین»
۳۸. «فن: خاستگاه و پیشینه»
۳۹. «بلن و هنر کمانگیری»
۴۰. «زندگی، شعر و گفت‌وگو با میخائیل هامبورگر شاعر چند فرهنگی جهان»
۴۱. «هزاره‌ی نوزدهم: دیلار یا میخائیل هامبورگر»
۴۲. «زندگی و شعرهای والتر کلمن و گونتر آیش»
۴۳. «اندیشه‌ی فلسفی سهراب بهری»
۴۴. «هنر و شعر»
۴۵. «پیامی تازه به روشنفکران و هنرمندان جهانی و پدیدآورین جامعه‌ی جهانی روشنفکری - هنری»

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-Quzat: The great Iranian Mystic"
43. "Music as the substantial Dimension of Mankind and A Dialogue with Professor Schunzacher: 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: Avicenna(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

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 Ricoure" (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 Rein": Music and Education in the world & Dialogue with Professor Ranko Marokowitzch" (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 Yahts" (1999)
36. "Zoroastrianism and Manicheans" (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)

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. *Mysteries 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-Tzu (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*

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.

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 *Sefiroth*; The *Torah*; Kabbalism and language; Mysticism and the historical world; Cosmogony and eschatology; Jewish philosophy and Kabbalism; Allegorization and symbolism; Philosophical and mystical

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 Zoroasterian Wisdom; Indian cults and Vedaic, 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 has been left to us from old times, it is indebted to Kabalas - 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 |Kahala in theory and in

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

*Every place, whether 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 dissonant 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

*Univocal to "The Song of songs of Solomon":
Respecting Wisdom (Hochma)
and Splendour Sphere (Zohar);
Aude to Beauty (The crown of Sefiroth);
Proud for Liberry, 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 Nustalgia!
Since Anciezu Times till Now;
But created many glourious achivements...*

قبیلا Kabbalah، متعارف ترین اصطلاح سنتی به کار رفته برای آموزه های رازورانی
 یهودیت و عرفان یهود، به ویژه عرفان برآمده از سده های میانه تا کنون، می باشد. واژه
 قبیلا به مفهوم گسترده تر، به تمامی جریان های پس آیند رازورانی یهودیت اشاره دارد
 که از پایان نوردی معبد دوم پرورش یافته و شامل بویای تاریخ یهودیت شده است.
 قبیلا، پدیده ای یگانه است و نیابستی آن را همان یا مفهوم «عرفان» در تاریخ بین
 انگاشت، در واقع، قبیلا عرفان هست، اما همزمان، در برگیرنده ای دو مفهوم و معنای
 «رازوری» نگرش شرقی و «بیزمان شناسی» است. این بن پارهای عرفانی و رازورانه،
 هر دو، یا مفهوم قبیلا همبردارند و گاه تا حد زیادی سبب آشفتگی ذهنی و برداشت مردمان
 می شود. از دید برخی قبیلاها، خرید، خود پدیده ای عرفانی انگاشته می شد.

ISBN: 964-6135-90-0

شابک: ۰ - ۰ - ۹۰ - ۶۱۳۵ - ۹۶۴



انتشارات فراوان