

Comparative Study of mystical conduct dwellings in Islamic Sufism and Jewish mysticism (Merkava and Kabbalah)

Mohammadreza Abedi*
Hossein shahbazi**
Ahmad Farshbafian***
Mohammad Mahdi pour****

Abstract

The mystical journey is the inner circle to achieve highest of spiritual perfection. In mystical thoughts, they are depicted in the form of dwellings. In this essay, spiritual dwellings of the Jewish mysticism (Merkava and Kabbalah) and the Islamic Sufism are subject to a comparative discussion in order to finally answer this fundamental question: "What are the identical aspects and the heterogeneous structure aspects of mystical Conduct dwellings in Islamic Sufism and Jewish mysticism?" to this passer-by, the beginning and the end spiritual journey, the number and characteristics of dwellings, status of the mystic in each of the dwellings, and the allegories and symbols in these two schools, in terms of the matched and disparate aspects to be explained. Mystical conduct dwellings are one of the most important issues that the Sufis and the Jewish mystics have often spoken in the esoteric language. And have tried with emotional and symbolic interpretations, to show inner degree. From these homes is interpreted to dwellings, stations, palaces, levels, valleys, degrees, situation and etc. In the Jewish mysticism (Merkava and Kabbalah), wayfaring, is called the Seven Hekhalots and the mystic with the inner journey in the infinite space of the heart reaches celestial dwelling of Araboth (Palace of empyrean). The Hekhals, as the heavenly seven mansions, are surely the opinion of the Jewish mystics.

In Islamic Sufism, there are two viewpoints on the wayfaring. The first point of view is the religious Sufis and their belief in the seven dwellings and ten statuses. However, in a few individuals of this group, the number of dwellings is different slightly. The second view is that the mysterious Sufis which is express mystical Conduct dwellings used to through symbolism and believes in seven valleys mystical.

The first sparks of the symbolic function of the seven stands Sufism in "Magamat al-golob" (Dwellings of the Hearts) of Abu-al-Hasan al-Nuri. These stands or dwellings include seven strong castles. The introduction of seven strong castles around believer's heart for achieve spirituality, was, of course, the simplistic and primitive form of spiritual dwellings in Sufism Which later became more fully explained by the great mystics of Attar, Neishaburi, Molana Jalal al-din Rumi and others. The description Abu al-Hassan Nuri is one of castles, similar to the palaces of Merkava and Kabbalah. In Merkava and Kabbalah mysticism, the

* Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran(Responsible author)
abedi@tabrizu.ac.ir

** PhD student of Persian Language and Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran
Hossein.shahbazi64@yahoo.com

*** Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran
Farshbafian@tabrizu.ac.ir

**** Professor of Persian Language and Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran
Mohammad.mahdipour@gmail.com

arrival of the mystic to spiritual dwellings and heavenly palaces necessitates knowing the password. These codes are the names of God and awareness of divine epithets. In a similar look, Ghazali knows the arrival of the seas necessitates awareness and appearance of epithets and names divine.

The esoteric journey in seven valleys is in fact synonymous with the "Seven Hekhalot" proposed in Merkava and Kabbalah. These two ways, from "path during" in Sufism and Kabbalah, although it may be externalized in order to fill of descriptions accordance with the appearance world, but it is in fact inner truth. The spiritual evolution of the mystic of Merkava and Kabbalah in ascending from the palace to the higher palace and the gradual distancing from the previous contamination, as far as his perfect celibacy leading to unity with the divine substance it is the same evolution and abstraction that is spoken in Sufism journey. However, the kabbalah description does not have that much of mature maturity and apparent perfection in the Sufism description and has an extremely simple shape.

In the Kabbalah view, each human being achieves only by practical experience (not a theory) and by observing the principles of the spiritual rules to inexplicable intuition. Plato also believed that the spiritual teachings of mysticism were not found in the books, and every human being must experience it with the right understanding of these celestial facts. The Sufis believe that the path of conduct must be practiced in order to make the intuition be possible, and the veil of appearances and Sensuality is removed and the achievement to perfection is possible. Shabestari said: Let's consider his conduct as an intuitive journey from the universe by practicing religious duties and leaving sensual contaminations, go from humanity degree to become a perfect man.

In summary, from the present essay, in Comparative Study of mystical conduct dwellings in Islamic Sufism and Jewish mysticism following conclusions can be reached: 1) the similarity of the number of conduct dwellings; seven Valleys, Seven Hekhalots. 2) The need for acquaintance of the mystic with the main name code as the keyword of the garlic in the realm conduct. 3) The description of spiritual dwellings in the form of allegory and in the form of material traits. 4) The symbol of the "Palace of empyrean" is the last dwelling of conduct in Kabbalah and Sufism. 5) The ultimate goal of the conduct achieving the status of Mortal's Sufism and Araboth - Devekoth Kabbalah. 6) Emphasis on the love nature of conduct. 7) the most significant difference is the embodiment of God at the last stage journey of Jews mysticism, in the form of humanity and the non-embodiment of the nature of God in Sufism. 8) Differences in the way of expressing mystical experiences and interpretations, symbols and expressions related to religion, culture and social requirements.

Keywords

mysticism, conduct dwellings, seven valleys, Hekhalot, spiritual palaces, Sufism, Merkava, Kabbalah

Bibliography

- Abelson, Joshua (2001). *Jewish Mysticism: An Introduction to the Kabbalah*, the Paperback edition, from Dover Publications.
- Armstrong, Karen (1993). *a History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, USA, New York, Ballantine Books, Published by Random House Publishing Group
- Armstrong, Karen (2016). *A history of god: Theology of Abraham up to now*. Mohen Sepehr (Trans.). 8rd ed. Tehran: Markaz publication.

- Ben Jochai, Simeon (1980). *The Sepher Ha-Zohar: or the book of light: Bereshith to Lekh Lekha*, tr. Nurho de Manhar, San Diego, Wisard's, Bookshelf, and New York, Theosophical Publishing Company
- Block, Tom (2007). "The Sufi Influence on Spanish Jews", *American Culture/Popular Culture conference*, Boston, MA, April 5, PP 1-7
- Carmi, T. (1981). *The Penguin Book of Hebrew Verse*, London
- Daghighian, Shirin Dokht (2000). *A ladder to the heaven; Worship House in Jewish history & philosophy*, Tehran: Vida Press.
- Dan, Joseph (2006). *Kabbalah; a very Short Introduction*, Oxford University Press
- Fathollahi, Ali; Sahraei, Qasem. (2011). Adaptation of Buddhism dwellings mysticism and some concepts of "pada" with Muslim mystic's views. *Mystical Literature and Mythology Journal*. Summer 2011, No. 23, pp. 119-154.
- Fuller, J. F. C. (2015). *Secret Wisdom of the Kabbalah: A Study in Jewish Mystical Thought*, USA, Create Space Independent
- Ghazzali, Ahmad (1975). *The story of the birds*, Nasrullah Pour Javadi (emend.) Tehran: The Society of Wisdom and Philosophy press.
- Ghazzali, Ahmad (1997). *Collection of Persian works by Ahmad Ghazali*, Ahmad Mojahed (emend.). 3rd ed. Tehran: Tehran University Press.
- Green, D. (1989) *Gold in the Crucible*. UK: Element
- Hafez, Shams al-din Mohammad (2008). *Divan of Hafez*. Mohammad Qazvini - Qasem Ghani (Correction). 7rd ed. Tehran: Asatir press.
- Idel, Moshe (2005). *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest and New York: Central European University Press.
- Jacobs, Louis (1976). *the Jewish mystics*, Jerusalem
- Jost, Francois. Introduction to comparative literature. *Comparative Literature Journal*. Alireza Anoushiravani (Trans.). 2007, No. 3, pp. 37-60.
- Kashani, Ezzedin Mahmoud ibn Ali (2012). *Mesbah al- Hedaye va Meftah al- Kefaye*. Jalal al-din Homayi (emend.) 13rd ed. Tehran: Homa press.
- Kohen, Abraham (2011). *Everyman's Talmud: the major teaching of the rabbinic sages*. Amir Fereydoun Gorgani (trans.). 2rd ed. Tehran: Asatir press.
- Lawall, Sarah. (1988). *Rene Wellek and Modern Literary Criticism in Comparative Literature*. Vol. 40. No.1.p. 3.
- Meybodi, Ahmad ibn Muhammad (1992). *Kashf al-Asrar va 'Oddat al-Abrar*; known as the commentary of Khaje Abdullah Ansari, Ali Asghar Hekmat (emend.). Tehran: Amir Kabir Press.
- Ning, Wang. (2001). *Confronting Globalization: Cultural Studies Versus Comparative studies?* In *Neohelicon*. 28/1. P. 61.
- Nouri, Sheikh Abo al-hassan (2014). *Shorbe Modam; "Magamat al-goloob"*, The Research of the Bols-Nooya (emend.). Alireza Zakavati Qaraqozlu (Trans). Qom: Ayat Eshragh press.
- Pin, Michael (2003). *Critical Thinking Culture*, Payam Yazdanjou (trans.). Tehran: Markaz publication
- Razi, Najm (2010). *Mersad al-ebad*. Mohammad Amin Riahi (emend.). 14rd ed. Tehran: Scientific and Cultural Press.
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad (1997). *Kolliyate Shams Tabriz*. Badi'ozzaman Foruzanfar, (emend.). Tehran: Amir Kabir press.
- Sarraj Tusi, Abu Nasr (1959). *Al-luma fi al-tasawwuf*. Abdulhalim Mahmud and Taha Abdul Baghi Sorur (emend.). Egypt: Dar al-Kotob al-Haditha press.

- Scholem, Gershom (1965). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, Second, Improved Edition, New York, the Jewish theological seminary of America
- ----- (2010). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Farid al-din Radmehr (trans.). 2nd ed. Tehran: Nilufar press.
- ----- (2013). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Ali Reza Fahim (Trans.). Qom: The University of Religions and denominations press.
- ----- (1987). *les origins de la kabbale*, published by Aubier – Montaigne; An English translation was published under the title "*origins of the Kabbalah*", The Jewish publication society, USA: Princeton University Press.
- ----- (1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*, with a new fore word by Robert Alter, New York: Schocken books.
- Shabestari, Sheikh Mahmood (2006). *Golshan e Raz*. Tehran: Aqah Press.
- Tishby, I. (1949). *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Torah, (Asfar Khamseh) (1983). 1rd ed. Tehran: Bible Society of Iran press.
- Unterman, Alan (2012). *The Jews their religious beliefs and practices*. Reza Farzin (trans.). Qom: The University of Religions and denominations press.
- Wellek, R. (1970). *Discriminations: Further Concepts of Criticism*. New Haven: Yale University Press.

بررسی تطبیقی منازل سلوک عرفانی در تصوّف اسلامی و عرفان یهود (مرکاوا و قبّالا)

محمد رضا عابدی* - حسین شهبازی** - احمد فرشبافیان نیازمند*** - محمد مهدی پور****

چکیده

سلوک عرفانی، سیری انفسی و درونی در قلب عالم صغیر برای نیل به حقیقت محض است. در مکاتب عرفانی این سیر در قالب مراحل و مقاماتی تبیین می‌شود. در این پژوهش، منازل سلوک در عرفان یهود و متصوفه اسلامی به صورت تطبیقی بررسی می‌شود تا به این پرسش بنیادی پاسخ داده شود که «جنبه‌های همسان و وجوه ناهمسان ساختار منازل سلوک در تصوف اسلامی و عرفان یهود کدام‌اند». روش کار مبتنی بر شیوه تطبیقی رنه ولک (مکتب آمریکایی) با تأکید بر وجوه اشتراک و اختلاف ساختاری و کلی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند میان منازل سلوک در عرفان یهود و متصوفه سه وجه مشترک اساسی وجود دارد. تشابه تعداد مقامات سلوک، نخستین وجه مشترک است. کارکرد نمادین سمبول‌واره‌های این مقامات مخصوصاً سمبول «قصر عرش» - یعنی آخرین منزل سلوک در قبّالا و صوفیه - نیز از موارد مشترک به دست آمد. همچنین در هر دو آیین، سالک با دوری از آرایش‌های نفسانی، مراحل را طی می‌کند تا در فقر و فنای تصوف و اربوت قبّالا و مرکاوا به اتحاد الاهی یا همان دِوکوت برسد. عمده‌ترین تفاوت، تجسم خداوند در آخرین مرحله سلوک عرفان یهود، در قالب پیکره انسانی است؛ حال آنکه در تصوف تجسم ذات باری تعالی به این شکل مطرح نیست.

واژه‌های کلیدی

منازل سلوک، هفت وادی، هخالوت، قصرهای معنوی، تصوف، مرکاوا، قبّالا

* abedi@tabrizu.ac.ir

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

** ossein.shahbazi64@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

*** farshbafian@tabrizu.ac.ir

*** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

**** mohammad.mahdipour@gmail.com

**** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۱۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۳۰

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

« این مقاله، مستخرج از رساله دکتری با موضوع «بررسی تطبیقی تصوف با آیین‌های قبّالا و گنوسی» دانشگاه تبریز است.»

۱- مقدمه

عرفان یهود در سیر تاریخی در قالب دو مکتب نسبتاً متفاوت ظهور کرده است. نخست، عرفان اولیه یهود که با نام «مرکاوا یا مرکابا» شناخته می‌شود و دیگر، عرفان قبایلا که در قرن سیزدهم میلادی به منصفه ظهور رسید. در متون یهود پیش از مسیحیت و نیز از قرن اول تا دهم میلادی، از نوعی عرفان در میان یهود سخن به میان می‌آید که از آن به «عرفان مرکاوا یا مرکابا» (به معنی اراته) تعبیر می‌شود (Scholem, 1995: 43). از مهم‌ترین جنبه‌های مرکاوا، توجه ویژه به تجربه‌های عرفانی کتاب مقدس از قبیل دیدار عرش توسط حزقیال نبی در عالم رویا، اراته آتشین با اسب‌های آتشی که ایلیا یا الیاس را به آسمان بردند، دیدن نردبانی به سوی بهشت در عالم رویا توسط یعقوب نبی، رویارویی موسی با بته آتش در جریان طور سینا و تکلم با یهوه است؛ تجربه‌های عرفانی مذکور به دلیل انتساب به انبیای الهی نقش مهمی در شکل‌گیری عرفان اولیه یهود «مرکاوا یا مرکابا» دارد.

در دوره‌های بعد با ظهور شخصیت‌های برجسته‌ای چون موسی ابن میمون (هارامبام)، سلیمان ابن جبرئیل، یهودا هلوی، بهیه ابن پاکودا و امثال آنها اندیشه عرفانی یهود از شریعت فاصله گرفت. همچنین از قرن ده تا دوازده میلادی، عرفای یهود، پاره‌ای از آموزه‌های تصوف اسلامی را به دلیل هم‌جواری مخصوصاً در اندلس به عاریت گرفتند. در مقابل، تصوف نیز سیر تحول مشابهی داشت. چنانکه از قرن دوم تا پنجم هجری متصوفه بر شریعت اسلام تأکید ویژه داشتند. صوفیانی چون سهل تستری، شیخ ابوالحسن نوری، ابوطالب مکی، هجویری، قشیری، ابونصر سراج طوسی، غزالی و ... در چنین فضایی بالیدند. هرچند در این دوره صوفیان نامداری چون بایزید بسطامی و حلاج نیز بودند که فاصله ملموسی با شریعت داشتند، در کل، غلبه با صوفیان متشرع بود.

از نیمه قرن پنجم هجری با ظهور بزرگانی چون عین‌القضات، شیخ روزبهان بقلی، شیخ اشراق، عطار

نیشابوری، مولوی، تصوف به سمت مسائل مبتنی بر عشق و ذوق و استعانت از زبان رمز، تمایل بیشتری یافت؛ هرچند در میان متقدمان صوفیه برخی چون ابوالحسن نوری، با استعانت از زبان اشارت در مقامات القلوب، در این مسیر قدم‌هایی برداشته بودند. عرفان یهود نیز بعد از قرن دوازدهم میلادی، با ظهور موسی دی لئون (بنیانگذار قبایلا) به سمت رمز و نمادگرایی تمایل یافت و پرچم اندیشه یهود که پیش‌تر رنگ فلسفه و کلام داشت، به عرفان قبالی و حسیدی^(۱) تحویل داده شد که بیشتر نگاه رمزی و ذوقی داشتند (دقیقیان، ۱۳۷۹: ۳۴۸).

منازل سلوک از مهم‌ترین مباحثی است که صوفیه و عرفای یهود، بیشتر، از آنها به زبان رمز سخن گفته و کوشیده‌اند با تعبیرات ذوقی و نمادین، مراتب انفسی و باطنی را برای سالکان طریقت ملموس جلوه دهند. از این منازل به مقامات، مواقف، قصرها، مراتب، وادی‌ها، درجات، احوال و ... تعبیر می‌شود. در آیین بودا و براساس کتاب عرفانی «دهمه پده» راه‌های هشتگانه و زنجیرهای دهگانه طریق سلوک مطرح است (فتح‌اللهی و صحرايي، ۱۳۹۰: ۱۲۳). در عرفان یهود (مرکاوا و قبایلا)، طریق سلوک، موسوم به هفت هخالوت یا هفت قصر آسمانی است و سالک با سیر باطنی در فضای بیکران قلب، به منزل علوی آرابوت (قصر عرش) نائل می‌آید (شولم، ۱۳۹۲: ۷۸ و ۸۷). هخال‌ها به‌مثابه قصرهای هفت‌گانه علوی، مطمح نظر عرفای یهودی است (همان، ۱۳۸۹: ۱۰۰). در تصوف اسلامی دو دیدگاه درباره طریق سلوک مطرح است. دیدگاه نخست، نظر صوفیان متشرع و قائل‌بودن آنها به مقامات هفتگانه و احوال دهگانه است؛ هرچند در افراد معدودی از این دسته از متصوفه، تعداد منازل، اندکی متفاوت می‌نماید. دیدگاه دوم، مختص صوفیان رمزگرایی است که برای بیان منازل سلوک عرفانی از نماد و سمبل‌واره مدد می‌جویند و به هفت وادی عرفانی قائل‌اند.

۲- بیان مسئله و روش کار

سلوک عرفانی که سفری انفسی و باطنی برای نیل به ذروه

کمال معنوی است، در اندیشه‌های عرفانی در قالب منازل ترسیم می‌شود. در این جستار، منازل سلوک عرفان یهود (مرکاو و قبالا) و متصوفه اسلامی در معرض بحث تطبیقی قرار می‌گیرند تا سرانجام به این سؤال بنیادی پاسخ داده شود که «جنبه‌های مشترک و وجوه اختلاف ساختار منازل سلوک در تصوف اسلامی و عرفان یهود کدام‌اند» تا از این رهگذر، آغاز و انجام سلوک، تعداد منازل، ویژگی‌های منازل، احوال سالک در هریک از منازل، و تمثیل‌ها و نمادها در این دو مکتب از حیث وجوه همسان و ناهمسان تبیین شوند.

هرچند صوفیه و عرفان یهود، هر دو از آبشخور ادیان توحیدی (اسلام و یهود) سیراب می‌شوند، در بحث منازل سلوک، مدارک متقنی ارائه نشده است که تأثیر و تأثر بین آنان را اثبات کند؛ بنابراین، این بررسی بر پایه مکتب فرانسوی که بر تأثیر و تأثر و رابطه تاریخی اثبات شده، تأکید دارد و بر مبنای پوزیتویسم (اثبات‌گرایی) استوار است (رک: یوست، ۱۳۸۶: ۳۸). مبنای بحث تطبیقی در این نوشتار، مکتب تطبیقی آمریکایی است که مقولات فرهنگی و ادبی را به مثابه یک کلیت، فراسوی مرزها می‌بیند و بدون اصالت قائل شدن به رابطه تاریخی، روابط فرهنگی و ادبی را فارغ از قید اثبات‌گرایی بررسی می‌کند (Lawall, 1988: 3; Wellek, 1970: 4). هرچند امروزه مطالعات تطبیقی، آن مفهوم محدود و سنتی را ندارد و در رشته‌های مختلف به قرائت‌های موازی آثار و مقولات فرهنگی اطلاق می‌شود (رک: پین، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۳؛ Ning, 2001: 61).

۳- پیشینه تحقیق

بررسی تطبیقی مراتب سلوک در مکاتب عرفانی سابقه‌نمایی ندارد و پژوهش‌های اندکی در این زمینه صورت گرفته است. شاخص‌ترین این پژوهش‌ها عبارت‌اند از: الف) مقاله «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگا سوتره‌های پاتنجلی» (۱۳۹۲) از علی و رضا

صادقی شهپر. در این مقاله، نگارندگان مراحل هشت‌گانه سلوک را در یوگا سوتره هندی با هفت وادی منطق الطیر مقایسه کرده‌اند. نویسندگان ضمن اذعان به تفاوت بنیادین در آموزه‌های عرفان یوگا و منطق الطیر، به پاره‌ای تشابهات نیز اشاره کرده‌اند. ب) مقاله «مقایسه هفت وادی عطار و هفت مرحله سلوک در میترائیسم» (۱۳۹۳) از محسن رحیمی. نویسنده بر این باور است که اگرچه هفت وادی سلوک منطق الطیر برگرفته از آیین میترائیسم نیست، حقیقت عرفان و مراحل سیر و سلوک و کشف حقیقت در این دو مشرب متفاوت، مشترکات زیادی دارد. ج) مقاله «تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیم «دهمه پده» با دیدگاه عارفان مسلمان» (۱۳۹۰) از علی فتح‌اللهی و قاسم صحرايي. این مقاله، به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های منازل سلوک و مقامات عرفانی در طریقت بودایی با آراء عارفان مسلمان، با استناد به کتب متصوفه و متون بودایی، مخصوصاً کتاب «دهمه پده» می‌پردازد. جمع‌بندی نگارندگان از بحث مقاله آن است که نباید با عنایت به پاره‌ای از مشابَهت‌ها، تأثیرپذیری تصوف از آموزه‌های بودایی را قطعی دانست؛ بلکه این تشابهات، بیشتر جنبه توارد دارد.

جز این سه مقاله تطبیقی، هیچ مقاله یا اثر پژوهشی دیگری در این زمینه به دست نیامد و این جستار با توجه به مشترکات موجود در تعالیم دو مکتب عرفانی مبتنی بر آیین‌های توحیدی^۱، ضروری به نظر می‌رسد.

۴- مبانی نظری تحقیق

نخستین نشانه‌های عرفان نخستین یهود را با نام «معسه مرکاو»، در مجموعه میشنا^(۲) می‌یابیم که در قرن دوم میلادی تدوین شده است؛ برای مثال، در جایی از دشواری درک مفاهیم عرفانی مرکاو اینگونه سخن می‌رود «نمی‌توان ... معسه برشیت^(۳) را در آن واحد برای دو

1. Monotheist

ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از مقام توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا و توکل، و نیز بر احوال ده‌گانه قائل‌اند؛ شامل مراقبه، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین (سراج طوسی، ۱۳۸۰ق: ۶۵ و ۶۶). مقامات و احوال مذکور با دیدگاه‌های مشابه عرفای متشرع یهود، که عاری از نمادپردازی و کارکرد سمبولیک است، می‌توان سنجید.

در این میان، مهم‌ترین وجه تشابه، در توصیف عرش الاهی به مثابه قصری ماورایی است. فضایی روحانی و علوی که موطن اصلی روح انسان به حساب می‌آید و در آن عارف یهود و سالک صوفی پس از طی مراتب در محضر خداوند حاضر می‌آیند. هم در تصوف و هم در عرفان یهود، سخن از یک نوع سیر انفسی در درون عالم صغیر (انسان) و مشخصاً در قلب عارف است که نتیجه آن رسیدن سالک به مقام اتحاد الاهی پس از طی منازل است. آبلسون، پژوهشگر عرفان یهود بر آن است که دعوت روحانی این اتحاد الاهی در مرحله نخست از سوی خداوند بوده است:

«تصویری که بر اساس آن حزقیال، در حین مشاهده جمال یهوه، او را سوار بر ارابه موجودات زنده می‌یابد؛ درحالی‌که توأم با اصوات گوناگون، حرکات و تحولات عظیم در زمین و آسمان است، حالت مجازگونه‌ای است که در خارج از محدوده عمیق‌ترین تجربه‌های روحانی برای عارف رمزگشایی می‌شود. این تصویر، نوعی بازنمایی اسرار درونی و مکتوم است که به زنجیره درهم‌تنیده ارتباط انسان و خداوند، مربوط بوده و به خودشناسی و خداشناسی تفسیر می‌شود. این ایده عامل مهمی در زندگی عرفانی تمام ادیان است. روح به دنبال اتحاد با خداوند است، تنها به این دلیل که احساس می‌کند در ابتدا خداوند خواهان این اتحاد بوده است. جنبش انسان از درون، درواقع پاسخی به جنبش عظیم خداوند از بیرون است» (Abelson, 2001: 34).

در متون تصوف نیز این ایده را می‌یابیم. در

شاگرد تشریح نمود؛ اما معسه مرکاوا را برای یک شاگرد هم نمی‌توان باز گفت؛ مگر آنکه وی خردمند باشد و با دانش خودش چیزی در یابد» (آترمن، ۱۳۹۱: ۱۴۶).

شالوده این مسلک عرفانی را تلفیقی از نماد درخت زندگی (سفیروت) با پیکر انسان ازلی یا آدم کادمون - که انگاره‌ای از خدای انسان‌گونه (شیعورقوما)^۱ است - شکل می‌دهد و همچنین توجه به کارکرد رمزی شاخه‌های درخت زندگی که هرکدام نماینده صفتی از صفات خداوندند. براساس تعالیم این مسلک، عارف بعد از گذشتن از هخالوت یا مقامات سلوک عرفانی، در عرش به دیدار خداوند نائل می‌آید و رموز اعضاء سمبولیک و صفات ازلی بر او آشکار می‌شود (شولم، ۱۳۸۹: ۱۲۰). مهم‌ترین ویژگی در عرفان نخستین یهود، توجه به صعود روح به عالم علوی در حالت سُکر و جذبۀ عرفانی و رسیدن تا سرادقات عرش الاهی است. این ایده به تدریج شریعت یهود را به سمت عرفان سوق داد.

آنچه عرفای مرکاوا از بطن تورات استخراج کرده و شالوده مسلک خود را بر آن تحکیم بخشیده‌اند، ایده خدای انسان‌گونه است. در ادبیات عرفانی مرکاوا از این ایده به «شیعور قوما» تعبیر می‌شود. دیگر آموزه بنیادین، مراحل و منازل سلوک عرفانی (هفت هخالوت یا هفت قصر معنوی) است که عارف مرکاواپی باید برای دیدار خداوند در عرش آنها را ببیند. در سفر روحانی عارف و در مکاشفۀ او هر مقام به مثابه قصری علوی نمایان می‌شود. این منازل، وجوه قرابت و مناسبات خاصی با منازل مطرح در آموزه‌های تصوف دارد.

نخستین بار در تصوف، شیخ ابوالحسن نوری، منازل سلوک را به صورت هفت قصر یا قلعه در پیرامون قلب مؤمن مطرح می‌کند؛ اما صورت تکامل‌یافته آن با نام مراحل هفت‌گانه سلوک در آثار عطارد نیشابوری نمود می‌یابد. صوفیان متشرع و متقدم، در سلوک هفت مقام

^۱. Shi'ur Qoma

مرصادالعباد نجم رازی، از زبان خرقانی به این نکته اشاره می‌شود که نخست، خداوند به انسان عشق ورزید و او را آفرید. بعد از تکوین خلقت، انسان‌ها به خداوند عشق ورزیدند؛ «او را خواست که ما را خواست» یعنی دعوت این اتحاد، نخست از سوی خداوند است و این سخن از تفسیر صوفیانه آیه «يَجِبُ لَهُمْ وَ يَجِبُونَ» (مائده، ۵۴) بر می‌آید^(۴) (رازی، ۱۳۸۹: ۴۹ و ۲۵۰).

تفسیر عارفان یهود از اسطوره مینوی ازابه یا تخت آتشین که خداوند بر آن تکیه زده، مبتنی بر ذوق عرفانی است. عرفای مرکاوی و دانشمندان عهد عتیق، از این قبیل تجربه‌های روحانی، تفسیری عقلانی ارائه نمی‌دهند؛ زیرا تلقی آنان از تجربه حزقیال و ایلیا، ماورایی و خارج از محسوسات است و در واقع روح عارف است که در عالم معنا به دیدار خداوند نائل می‌آید. از این رهگذر اندیشه مرکاوا تأکید می‌کند که امکان این دیدار، با وجود اسارت روح در سراچه ترکیب قبل از فرارسیدن مرگ، وجود دارد و عارف مرکاوی با رعایت اصول شریعت یهود و عمل به دستورات کتاب مقدس، خداوند را در فضای روحانی عرش ملاقات می‌کند. آبلسون معتقد است این قبیل تجارب و تصاویر روحانی در تعالیم میترائیسیم و آموزه‌های برخی از شاخه‌های عرفان اسلامی وجود دارد «این ایده مفهوم کلی و حاکم در تعالیم عارفان است؛ یعنی تلاش سالک برای رسیدن به واقعیتی برین و لقاء الاهی با طی طریق انفسی» (Abelson, 2001: 35).

۵- بحث

۵-۱- منازل سلوک در عرفان یهود (مرکاو و قبّالا)

عرفان نخستین یهود در اصل معّسه مرکاوا است که سالک را به رویا و مکاشفه عرش الاهی رهنمون می‌شود. سنت مرکاوا دربرگیرنده اعمال و ریاضت‌هایی است که سالک مرکاوی با انجام آنها در سیر درونی خود مراتبی را طی می‌کند که حد فاصل عالم صغیر و عالم وحدت است و در نهایت با عبور از هفت قصر آسمانی

به دیدار عرش یا اربابه الاهی نائل می‌آید. آنگونه که از مکتوبات ربّی‌های یهودی در میشنا بر می‌آید، معّسه مرکاوا تعلیم‌پذیر نیست؛ مگر آنکه مرید با دارا بودن ارتباط بی‌واسطه با تجارب عرفانی، مستعد دریافت حقایق علوی باشد؛ زیرا از نگاه آنان تجربه‌های عرفانی توصیف‌پذیر نیستند. اگر ناگزیر از توصیف باشیم، باید از زبانی متفاوت بهره بگیریم؛ زبانی که قبالاتیان از آن تعبیر به زبان «زبان آپوفاتیک»^(۵) می‌کنند.

سالک مرکاوا، هفت وادی صعب‌العبور به نام‌های هفت تالار یا هخالوت در پیش دارد. هر وادی به‌مثابه قصری بلند با نگرهبانان خاص است که در راست و چپ دروازه قصرها نگرهبانی می‌دهند. درهای قصر جز با رمز عبور و مَهْری جادویی اسم اعظم الاهی باز نمی‌شود و سالک باید این رمزها و وردها را بداند تا بتواند به فضای داخل قصر راه یابد (شولم، ۱۳۸۹: ۱۰۰). ایده دروازه‌های روحانی آسمان در تورات علاوه بر تجربه ایلیا که اساس عرفان اولیه یهود است، در خواب یعقوب (ع) نیز ریشه دارد؛ آنگاه که یعقوب نبی، بثر شیع را به قصد حرّان ترک می‌کند، در منزلی به نام بیت ئیل شب را می‌گذراند. او در خواب، نردبانی را می‌بیند که پایه آن بر زمین و سرش تا آسمان‌ها کشیده شده است و فرشتگان الاهی از آن بالا و پایین می‌روند. خداوند، در بالای نردبان ایستاده و ندا می‌دهد «من خداوند، خدای ابراهیم و خدای پدرت اسحاق هستم». یعقوب از خواب بیدار می‌شود و با ترس می‌گوید «خداوند در این مکان حضور دارد و من نمی‌دانستم! این چه جای مخوفی است! این است خانه خدا و این است دروازه آسمان.» (پیدایش، ۲۸: ۱۰-۱۸)؛ البته براساس شواهد با وجود تقدم زمانی رویای یعقوب نبی، عرفان پژوهان یهود، سیر انفسی کامل با حالت خلسه‌گونه را، با نام «صعود به مرکاوا»، نخستین بار در تجربه روحانی حزقیال و ایلیا ملاحظه می‌کنند.

سیر انفسی در تعالیم گنوسی و حکمت هرمتسی نیز

سابقه دارد. شولم در کتاب «قبالای اصیل» بر این عقیده است که «عرفان مرکاوا یا مرکابا یکی از شاخه‌های یهودی طریقت گنوسی را تشکیل می‌دهد.» (scholem, 1987: 36). گنوسیان، آرخون‌ها^۱ را مسئول محافظت از افلاک و سیارات هفت گانه می‌دانستند؛ اما در نگاه گنوسیان یهودی، آرخون‌ها به «نگهبانان یا دربان‌هایی» اطلاق می‌شوند که در طرفین دروازه‌های ورودی قصرهای معنوی (هلاخا) مستقرند (شولم، ۱۳۹۲: ۸۹). عارف گنوسی باید با گذر از قلمرو ماورایی هفت آسمان، به عرش خدا برسد. این سفر جنبه انفسی و خیالی دارد و عروجی است در خانه‌های رازآمیز روح. «راوحای گائون» تأکید دارد به جای تعبیر «صعود عرفانی» و جلوگیری از خلط آن با سفر ظاهری، از تعبیر تجربه درونی و انفسی استفاده شود؛ زیرا عارف در تالارهای قلب خویش در جستجوی حقیقتی برین است، نه در ابعاد عالم مادی (Idel, 2005: 34).

هم در سیر انفسی گنوسی و هم در سلوک عرفانی مرکاوا، روح باید برای عبور از دروازه‌ها و راه‌یابی به تالارها رمز عبور را بداند. این اسم معنوی و سرّی در حقیقت علامت یا مْهری شگفت‌انگیز است که خاصیت آن، راندن شیاطین و فرشتگان متخاصم است (شولم، ۱۳۸۹: ۱۰۰؛ ۱۳۹۲: ۸۹؛ ۲۲؛ scholem, 1987: 22).

در هر مرحله‌ای که عارف مرکاوا، از قصرها عبور می‌کند، بر ظلمات و خطرات راه سلوک افزوده می‌شود و در نتیجه گذر موفقیت‌آمیز از این وادی‌های صعب‌العبور، روح به مکاشفات دست می‌یابد که به واسطه آن اسرار آفرینش، مراتب وجودی فرشتگان و دیگر حقایق ماورایی بر او روشن می‌شود. در نهایت، روح در هفتمین هلاخا یا آخرین قصر به نام «ارابوت»^(۹) یا همان عرش الاهی به دیدار خداوند نائل می‌آید. در این مقام، تصور ماورایی از خداوند، در نماد پیکره‌ای انسانی، بر عارف مرکاوا پدیدار می‌شود؛ پیکره‌ای که حزقیال نبی و الیاس اجازه

یافت بر عرش مرکاوا آن را مشاهده کند. در کتاب «قبالای اصیل» این مقام چنین توصیف می‌شود: «در آنجا حد و مرز بدن، [در زبان عبری] شیعور قوما بر او آشکار شده بود؛ یعنی تصویر انسان گونه خداوند که همچون نخستین انسان ظاهر می‌شود... روح در همان زمان، در مکاشفه‌ای، اسماء رمزی اعضاء و اندام‌های آن را دریافت می‌کند» (Ibid, 20). شیعور قوما یکی از نمادهای عرفان مرکاوا، دلالت بر پیکری دارد که حزقیال در ارابه خدا دیده بود و آن، تجسم خداوند در پیکر انسان محیرالعقول و هوش‌رُبابی است که اندازه‌های شگفت‌انگیزی دارد (شولم، ۱۳۹۲: ۱۱۵؛ ۱۹۹: Carmi, 1981) و می‌توان آن را مرادف با بحث کلامی تجسم و تشبیه مطرح در اسلام دانست.

در عرفان مرکاوا سخن گفتن از تجسم آفریدگار، به هیچ‌وجه احدیت و یکتایی ذات خداوند را زیر سؤال نمی‌برد؛ اما در عرفان ثانویه یهود (قبالا) وحدانیت صانع متشخص و یکتا (یهوه) با طرح خدای ناپیدا یا ذات لایتناهی (ان سوف) مخلدوش می‌شود. هرچند قبالاتیان بر این باورند که یهوه، خدای یکتای یهود است و تمایلی به طرح بحث ثنویت ندارند؛ اما در عمل، با ناتوانی در توصیف ابعاد مختلف «ان سوف»، گرایش نسبی به ثنویت پیدا می‌کنند. از قراین چنین بر می‌آید که موسی دی‌لئون، بنیان‌گذار قبلا با تأثیرپذیری از ثنویت گنوسیان، ایده «ان سوف» را پی‌ریزی کرده است. «ان سوف» مطرح در قبلا، در عملکرد و افاضه فیض از عدم، شباهت زیادی به خدای متعالی گنوسیان دارد؛ به طوری که افاضه فیض ان سوف قبالی از عدم، منجر به صدور سفیراها در زنجیره درخت زندگی شده و افاضه خدای نیک و متعالی گنوسی، باعث صدور آئون‌ها می‌شود (شولم، ۱۳۹۲: ۱۱۸ و ۳۷۱).

گرشوم شولم بر آن است که تفکر خدای انسان‌گونه از عرفان ایرانی و آیین مانوی و با آموزه‌های گنوستیک، به عرفان یهود رخنه کرده و موجب طرح خداوندی شبیه انسان ازلی یا نورانی با نام «شیعور قوما» در عرفان یهود

^۱. Archons

(مرکاو و به تبع آن قبلا) شده است (همان، ۱۳۸۹: ۱۱۸).
به نظر می‌رسد ایده سمبولیک عرفان قبلا در طرح نماد سفیروت (درخت زندگی) بر اعضاء و جوارح انسان، از نماد شیعور قومای مرکاو اخذ شده باشد. موسی دی لئون، بنیانگذار قبلا، با وارد کردن این ایده در نماد درخت زندگی، سفیراها (شاخه‌های درخت) را که سمبول ارتباط خداوند با انسان و آفرینش هستی است، بر بدن انسان در حال مراقبه (یوگا) ترسیم می‌کند.

بی‌تردید، تجسم خداوند به نحوی که همچون انسان، دست و پا و انگشت دارد و هر انگشتش از این سرزمین تا آن سرزمین است، ریشه در سخنی از تورات دارد که می‌گوید «خداوند، انسان را به صورت خویش آفرید» (پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷)؛ همان، ۹: آیه ۶؛ و همچنین میشنا آووت، ۳: ۱۸؛ برشیت ربا، ۷: ۲۴؛ به نقل از کهن، ۱۳۹۰: ۸۷ و ۸۷)؛ همچنان که در تصوّف نیز حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلِي صُورَتِهِ» در اقوال گوناگون صوفیان ظاهر است. برپایه این حدیث، انسان به واسطه صورت‌خدایی، تویع خلافت در زمین را به خود اختصاص داده و تجلی‌گاه، اسماء الاهی شده است (کاشانی، ۱۳۹۱: ۲ و ۹۵). انسان کامل در تصوّف، انسانی است که به کُنه رمز اسم اعظم راه می‌یابد و به‌وسیله این رمز در اطوار عالم سیر می‌کند. در عرفان یهود نیز علاوه بر اینکه ورود به هر منزل علوی، مستلزم آگاهی بر رمز یا مُهر اسماء الاهی است، راز اندام رمزی شیعور قوماه نیز باید بر عارف مکشوف شود. اسماء اندام رمزی، درحقیقت اسماء خدای انسان‌گونه است که بر پیکر و اعضاء محیّر العقول شیعور قوما، نقش بسته است (scholem, 1987: 22).

توجه به اصل انسان‌گونه براساس کتاب مقدس سبب شد یهودیان در انگاره‌های تخیلی خویش، خدا را به صورت پیکر انسانی تجسم کنند. این تلقی از عهد عتیق و عرفان مرکاو، تا عهد جدید و عرفان قبلا ادامه یافت و در قبلا، به ایده بنیادین تبدیل شد و ساختار سمبولیک و رمزی سفیروت (درخت زندگی) را تحکیم بخشید.

تیشبی بر این باور که زوهر عبری^(۷) نیز ماهیّت و فرآیند هفت هخالوت مرکاو را قبول دارد. هخالوت

(Hekhalot) در زبان عبری به معنی قصر و تالار بزرگ است. در زوهر، هفت قصر، میزبان ارواح، انوار و فرشتگانی است که از تابش و تجلی نور، پیوندی استوار بین آنها برقرار است. این قصرهای آسمانی به منزله پُلی بین تجلیات علوی و جهان مادی عمل می‌کنند. هدف این قصرها، در حین مراقبت از عالم برین و عالم فرودین، حفظ شخینا است.

نخستین قصر، مفروش به سنگ یاقوت کبود، مرحله‌ای است که روح در نخستین تجربه روحانی وارد آن می‌شود. قصر دوم به گوهر بهشت موسوم است. قصر سوم در درخشندگی از دو قصر فرودین، برتر است و آن را «قصر لمعه» نامند. قصر چهارم، تالار سعادت است و قصر پنجم، قصر «عشق» نامیده می‌شود. در زوهر قصر عشق چنین توصیف می‌شود «دارای جوهری ابدی است و برای کسی که محتاج واشکافی و پی‌بردن به راز درون آن است در پرده‌ای از رمز و راز مکتوم است.» (Tishby, 1949: 597-611). تالار ششم، تالار مصلحت و حسن نیت است. این تالار از رُخام سفید مفروش است و آبی در آن یافت نمی‌شود. عارف نباید درصدد طلب آب^(۸) در این تالار باشد. در این تالار است که «از جسم انسان، آتش بر می‌خیزد؛ این آتش گاه می‌تواند خطر باشد و گاه نشانه جذبۀ عرفانی»^(۹) (دقیقیان، ۱۳۷۹: ۳۵۷؛ شولم، ۱۳۹۲: ۹۲-۹۵).

عارف بعد از گذشتن از این شش تالار، به هدف غایی یعنی اربوت - که همان تالار هفتم و جایگاه الوهیت است - وارد می‌شود. در زوهر، هفتمین قصر آسمانی بدون شکل قابل مشاهده توصیف می‌شود؛ این قصر حقیقتی ماورایی و اسرارآمیز است که با پرده‌ای از سایر افلاک و منازل جدا شده است. ارواح مثل انواری کوچک و پراکنده با نور سترگ الاهی ترکیب شده است و در میان پرده مقدس الاهی از موهبت‌هایی غرق می‌شوند که چون چشمه‌های جوشان‌اند. در این عمارت، رازهایی نهفته است که بزرگ‌ترین اسرار و عمیق‌ترین اندیشه‌ها را در

خود دارد که قوه ادراک آدمی را یارای فهم آن نیست (Green, 1989: 92).

در همه حال، هدف عارف، دستیابی به اتحاد با خداوند یا دوکوت در تالار هفتم است. عرفای مرکاوا، هدف از این سلوک انفسی را دیدار شیعوور قوما می دانند. در عرفان قبالا این ایده بسط می یابد و مفاهیم و نظریه های جدید بر آن افزوده می شود؛ اما این امر سبب مخدوش شدن ماهیت سلوک انفسی مرکاوايي نمی شود؛ در نظر قبالا، هفت هخالوت در زنجیره سفیروت قرار داشته است و از آن جدا نیست. رویای خدای نشسته بر عرش با تاج مقدس که عارف درصدد دیدار آن است، همان سفیرای علوی کتر علیون (تاج) در نماد درخت زندگی است؛ با این تفاوت که قبالاتیان راه یابی به رموز سفیراهای درخت زندگی را - که نماد صفات پروردگارانند - در طی منازل سلوک میسر می دانند. سالک قبالا در هر مرحله ای از سلوک، به رموز یکی از اعضای شیعوور قوما (خدای انسان گونه)، پی می برد (scholem, 1987: 20) تا در نهایت با رمزگشایی از راز کتر علیون به اتحاد الهی - دوکوت یا به تعبیر تصوف، فناء فی الله - برسد.

پژوهشگران غربی، تجربه عرفانی الیاس (ع) را در رویارویی با عرش (مرکابا) با معراج پیامبر اسلام (ص) مقایسه می کنند و عروج معنوی محمد (ص) را از سنخ چنین تجربه ای می دانند؛ آنگاه که شبی از عربستان، به کوه معبد در اورشلیم سفر می کند و از آنجا سوار بر اسبی به نام بُراق با نردبان (معراج) به آسمان ها می رود و پس از گذشتن از هفت آسمان و دیدار با انبیای سلف، سرانجام به عرش الهی می رسد (آرمسترانگ، ۱۳۹۵: ۲۵۱).

میبدی در کشف الاسرار از بهشت های بالای هفت آسمان در عرش مجید سخن می گوید که در آن، قصرها و غرفه های روحانی برای مؤمنان مهیاست. محضر الهی در عرش والا مقام است که رسول خدا (ص) شب معراج، قصرهای علوی آن را دیده است (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۷۹/۳). تجربه عرفای مرکاوايي در گذشتن از هفت تالار

صعب العبور و رسیدن به مقام مشاهده در عرش الهی یا رسیدن به آسمان هفتم - که در مرکاوا نام آن، «آرابوت» است - شبیه مراحل هفت گانه سیر و سلوک در تصوف است که مطابق آن، عارف پس از طی این مراحل به مقام فناء فی الله می رسد؛ بنابراین، قبل از تصوف، این تجربه عرفانی در عرفان مرکاوا با ساختار مخصوص خویش وجود داشته است.

۲-۵- منازل سلوک در تصوف اسلامی و تطبیق آن

با عرفان یهود

نخستین بارقه کارکرد نمادین هفت مقام تصوف در «مقامات القلوب» شیخ ابوالحسن نوری دیده می شود. این مقامات دلالت بر سیر باطنی در قلب مؤمن دارند و هفت مقام یا دژ مستحکم را شامل می شوند. مؤمن به امر پروردگار داخل این دژها، ساکن است و شیطان، به منزله سمبول شرارت، بیرون این قلعه ها، او را ندا می دهد تا با وسوسه از سیر به مراتب متعالی باز دارد (نوری، ۱۳۹۳: ۱۰۶).

معرفی هفت دژ مستحکم پیرامون قلب مؤمن برای کسب مقامات معنوی، مسلماً شکل ساده و ابتدایی منازل سلوک در تصوف بود که بعدها عارفان بزرگی چون عطار نیشابوری، مولوی و دیگران به شکل کامل تری تبیین کردند. توصیف ابوالحسن نوری از دژها، با قصرها و تالارهای مرکاوايي و قبالاتی شباهت دارد. «تام بلاک» بر آن است که سفیروت (درخت زندگی) قبالاتیان و ساختار روحانی آن، تقلیدی محض از رساله مقامات القلوب ابوالحسن نوری است. مطابق این نظر، موسی دی لئون ساختار روحانی سفیروت (درخت روحانی قبالاتیان) را از تصوف اسلامی به عاریت گرفته و با افزودن آموزه های عرفانی مختص به فرهنگ و تمدن خویش به آن رنگ قبالاتی داده است (Block, 2007: 4-5).

تصویر خیالی ابوالحسن نوری از دژها، هفت حصار و دیوار از جنس یاقوت، زر، نقره، مس، برنج و سفال را شامل می شود و شیطان برای ورود به داخل دژها، باید از این موانع بگذرد. در نگاه شیخ نوری، این دژها، دایره وار

تصوف در منطق الطیر عطار است. در این اثر بدیع عرفانی که کارکرد تمثیلی و رمزی آن بسیار قوی است، جمعی از مرغان در طلب خداوندگار خویش، سیمرخ، از مراحل وادی‌های متعدد می‌گذرند. در هر منزل، دسته‌ای از مرغان، به بهانه‌ای از ادامه طریق منصرف می‌شوند. این منازل هفت‌گانه عبارت‌اند از طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا. درنهایت، سی مرغ با گذر از منزل هفتم در می‌یابند سیمرخ خود ایشانند و آنچه را که در بیرون طلب می‌کردند، در درون خود می‌یابند.

البته پیش از عطار، سخن از وادی‌های هفت‌گانه در رساله الطیر ابن سینا و احمد غزالی سابقه دارد. به نظر می‌رسد عطار پی‌رنگ و شالوده داستان مرغان را از غزالی به عاریت گرفته است. اگرچه او به رساله مرغان ابن‌سینا نیز نظر دارد، مشرب او به غزالی نزدیک‌تر می‌نماید (غزالی، ۱۳۵۴: ۱۴). واکاوی معناشناسانه و رمزگشایی از وادی‌های هفت‌گانه در کتب و مقالات گوناگون، بارها دیده می‌شود؛ اما در این مقام به برخی آثار صوفیه کمتر توجه شده است؛ مخصوصاً آثاری که از لحاظ تعداد و ساختار مقامات با منازل سلوک مطرح در عرفان یهود بیشترین قرابت را دارند. از جمله این آثار رساله بحرالحقیقه و رساله الطیر احمد غزالی است.

غزالی در بحرالحقیقه، در بحث از عهد ازلی خداوند با انسان، معانی علوی را همچون مرواریدهای گرانبهایی می‌داند و روح انسان را، صدف این مرواریدها می‌شمارد که با هبوط بر جسم، به تبعید و هجرت دچار شده است. غزالی برای راه‌یابی به آن معانی بلندپایه، بر لزوم سفر انفسی در خویشتن تأکید می‌کند. بر این پایه، مسافر حقیقی با عزم طلب، وادی‌هایی را در دل می‌گذراند تا انسان کامل شود. تأکید بر دل و باطنی‌بودن این سفر به آن دلیل است که با تمسک به معنای واژه «طلب»، نمی‌توان سرّ عرفانی آن را دریافت و جستجوی ظاهری و طلب خداوند در آفاق، امری بیهوده و باطل است؛ چون «حق را

پیرامون قلب مومن را فراگرفته است. نخستین و والاترین مقام در این عرصه، معرفت خداست که دیوارش از یاقوت است. دژها و حصارهای بعدی به ترتیب ایمان به خدا، با حصاری زرین، دژ سوم، اخلاص در گفتار و کردار با دیواری نقره‌ای، دژ چهارم، رضا به قضای الهی با حصار آهین، دژ پنجم، عمل به واجبات الهی با دیواری مسین، دژ ششم، قیام به امر و نهی الهی با حصار برنجین و نازل‌ترین آنها دژ ادب نفس با دیواری سفالین است. آنگاه که شیطان دژ سفالین را می‌بیند در خارج از آن، آدمیان را ندا می‌دهد. مؤمن داخل دژی است با دیوارهای یاقوت که صدای شیطان را از ورای هفت دژ می‌شنود. در هر مرحله‌ای که مؤمن این مقامات را خوار بشمارد، شیطان به ترتیب داخل قلعه‌ها می‌شود و به هر دژی که وارد شد، طمع در دژ دیگری می‌کند. سبک شمردن هر مقامی، تسلط شیطان را بر دژها ممکن می‌کند تا اینکه آخرین دژ با دیوار یاقوت را فتح کند و بر قلب استیلا یابد. نوری تأکید می‌کند بنا بر آیه «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ»، شیطان را بر انسان تسلطی نیست، مگر اینکه انسان خود، اسباب این تسلط را با کوتاهی در اعمال، فراهم کند (همان: ۱۰۷).



دژهای مستحکم هفتگانه پیرامون قلب مؤمن - درخت معرفت ابوالحسن نوری

عالی‌ترین کاربرد سمبولیک منازل سلوک عرفانی

به حق باید طلبید، نه به طلب» (همان، ۱۳۷۶: ۸).

غزالی با ترسیم و خلقِ ایماژِ مروارید معانی و صدف روح، به تمثیل خود معنا می‌دهد. در نگاه او، جایگاه این صدف و مروارید، بحر حقیقت است و سالک با عزم طلب همچون «غواصی جانباز» به این دریای بی‌انتها وارد می‌شود.

تعداد مقامات سلوک در بحرالحقیقه غزالی با تعداد هفت‌گانه سمبول هخالوت قبالائیان مطابقت دارد. این مقامات شامل هفت بحر با گوهرهای معانی است. سالک بعد از طی منازل برّی به دریای حقیقت می‌رسد که مراتبی دارد؛ بحر نخست، معرفت است با گوهر یقین. بحر دوم، جلال است با گوهر حیرت. بحر سوم، وحدانیت است با گوهر حیات. بحر چهارم، ربوبیت است با گوهر بقاء. بحر پنجم، الوهیت است با گوهر وصال. بحر ششم، جمال است با گوهر رعایت و بحر هفتم، مشاهده است با گوهر فقر (همان: ۱۱ و ۱۲).

چنانکه گذشت در عرفان قبالا و مرکاوا، راه‌یابی عارف به مقامات سلوک و قصرهای علوی، مستلزم دانستن رمز ورود است. این رمزها همان اسماء‌الله و آگاهی به صفت‌های الهی است (scholem, 1987: 22). غزالی نیز در نگاهی مشابه، راه‌یابی به بحور را در گرو آگاهی و کشف صفات و اسماء الهی می‌داند؛ «بُردن این بحر مسافری راست که حق سبحانه و تعالی به هر صفتی آثار خدایی خود بر او کشف گرداند... عقل او را مغلوب تابش این کشف کند که تا آن معانی که در او مُضَمَّر است ناظر مشاهده حق گردد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۲). غزالی رؤیت حق را با دیده معرفت ممکن می‌داند. در نظر او، توصیف چنین منظره‌ای که عارف با تجربه روحانی خویش به آن نائل شده، در قالب کلمات و ابزار زبان ناممکن است؛ بلکه در این مقام باید از زبان ناگفتنی کمک گرفت و این همان زبان متناقض‌نمایی است که قبالائیان آن را زبان آپوفاتیک می‌نامند (همان: ۱۲ و ۱۹).

داستان تمثیلی مرغان و سفر آنان به سوی سیمرخ، در

ادبیات صوفیانه قرن پنجم و ششم رواج داشته و تمثیل مرغ برای روح، قرن‌ها قبل از تصوف در ادبیات و میراث یونان باستان به کرات آمده است. (همان، ۱۳۵۴، ۶ و ۲۰) هرچند غزالی در رساله الطیر به نام وادی‌های هفت‌گانه، آنگونه که در منطق الطیر آمده است، اشاره نمی‌کند، از فحوای کلام او می‌توان وادی‌های سلوک را استخراج کرد. از این رهگذر، احتمال تأثیرپذیری و توجه ویژه عطار به این رساله قوت می‌یابد.

رمز دست‌یابی به وحدت که از آرمان‌های صوفیه است، در رساله الطیر غزالی مطرح نمی‌شود؛ ولی عطار با مهارت در نمادپردازی، به خوبی از عهده طرح آن بر می‌آید. در رساله غزالی، توجه به مکان سیمرخ در شهرستان کبریاء و جزیره عزت و ترسیم جایگاه آن در قصری علوی، وجه تشابه مشخصی با قصر هفتم عرفان یهود دارد. مفهوم قصر علوی از آنجا بر می‌آید که غزالی از شوق طلب مرغان برای رسیدن به جوار تخت ملک و یافتن خلعت سعادت از دست او سخن می‌گوید (همان: ۲۷).

سیر انفسی در هفت وادی، درحقیقت مرادف با سیر «هفت هخالوت» مطرح در مرکاوا و قبالاست. اگرچه این دو شیوه از «طی طریق» در تصوف و قبالا ممکن است به دلیل مشحون‌بودن از توصیفات مطابق با عالم ظاهر، بیرونی بنماید، درحقیقت باطنی و درونی است. تکامل معنوی عارف مرکاوا و قبالا در صعود از قصری به قصر بالاتر و دوری تدریجی از آرایش‌های پیشین، تا جایی که به تجرد کامل او و فنایش در ذات الهی (دوکوت) منجر شود، همان تکامل و تجریدی است که در سیر و سلوک صوفیانه از آن سخن می‌رود؛ با این تفاوت که توصیفات قبالا فاقد آن حد از بلوغ و کمال مشهود در توصیفات متصوفه است و شکلی به غایت ساده و ابتدایی دارد.

عزالدین کاشانی در تبیین سیر مقامات عرفانی بر آن است که دوری از آرایش‌های نفس و ظلمات آن برای سالک در هر مقامی ضرورت می‌یابد؛ چنانکه بدون رفع این آرایش‌ها صعود به مراتب بالاتر میسر نمی‌شود. او

احراز می‌کند. این گونه آداب و ریاضت‌های نفسانی را نخستین بار حای بن شریرا، رئیس آکادمی بابلی در سال ۱۰۰۰ میلادی گزارش کرده است (شولم، ۱۳۸۹: ۹۹).

پس این سفر، نیازمند ریاضت‌های باطنی دامنه‌دار است. لوئیز یاکوبز در کتاب *عرفان یهود* و موشه‌آی دئول در *معراج به عالم علوی در عرفان یهودی* نمونه‌ای از این مراقبات را ذکر می‌کنند «او باید چند روزی روزه باشد، باید سر در میان زانوان گرفته روی به زمین زیر لب ذکر خدا بگوید؛ آنگاه است که به نهانی‌ترین پستوهای دلش درخواهد نگرست و انگار که هفت قصر را به چشم خود ببیند، از قصری به قصری می‌رود تا آنچه را که یافتنی است در آن‌ها ببیند»

(Idel, 2005: 33; Armstrong, 1993: 214; Jacobs,)

1976: 23; شولم، ۱۳۹۲: ۸۸).

فرقه یهودی استی‌ها، دو قرن قبل از میلاد مسیح، دور از جامعه، در بیابان‌ها و جنگل‌های کنار رودخانه و دریاها سکنا گزیده بودند و در منابع یهود، گزارشی مبسوط از آداب مراقبات آنان آمده است. در زمره این مراقبات، مراسم مدیتیشن یا همان خلسه عرفانی بود که آداب خاصی را می‌طلبد. آنان با ریاضت‌های نفسانی، غسل، رفتار مهر ورزانه و خالی از کینه با هم‌نوعان و درنهایت با خلوت‌های درونی، به نیروهای شگفت‌انگیزی دست می‌یافتند؛ به گونه‌ای که می‌توانستند از آینده خبر بدهند و بیماران صعب‌العلاج را شفا بخشند. در طومارهای بحرالمیت، یحیی معمدان و عیسی (ع) نیز جزو فرقه استی محسوب شده‌اند (دقیان، ۱۳۷۹: ۱۹۰).

شولم در بحث از زوایای پنهان ادبیات هخالوت، از دو کتاب *هخالوت اکبر* و *هخالوت اصغر* سخن می‌گوید که قدمت نسخ خطی آرامی و عبری آنها به حدفاصل قرن دوم تا ششم میلادی می‌رسد. هخالوت اکبر، سیر انفسی سالک را در خلال هفت قصر تبیین می‌کند؛ قصرهایی که در قله مرتفع آسمان قرار دارند و سیر در آنها با طبیعت خاکی میسر نیست (شولم، ۱۳۸۹: ۱۰۰). موضوعی که در

مصادیق ظلمات نفس را متناسب با هر مقام چنین بر می‌شمارد: ۱) میل به معصیت که در مقام توبه نصح زائل می‌شود؛ ۲) رغبت به دنیا در مقام زهد؛ ۳) قلت اعتماد به کفالت روزی در مقام توکل؛ ۴) ناپسندی نفس در اجرای احکام الهی در مقام رضا و ... تا آنجا که «جمع ظلمت‌های نفس به سیر جمله مقامات برخیزد و جمال چهره یقین از حجب ظلمانی مکشوف شود» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۱۱۱). کاشانی بر این باور است که سیر مقامات عرفانی به صورت تدریجی و ترتیبی میسر است و تا زمانی که سالک وظایف و مجاهدت‌های مقام پایین‌تر را تکمیل نکند، حق ورود به مقام اعلی را ندارد. طی این مقامات که سیر صعودی دارد با دوری از آرایش‌های نفس، تبدیل به جذبه عرفانی می‌شود؛ به گونه‌ای که اشاره شد این جذبه، در عرفان مرکاوا در قصر ششم هخالوت به صورت آتش در جسم سالک نمایان می‌شود و قدم سیر و سلوک را به بال پرواز تبدیل می‌کند و او را به مقام مشاهده می‌رساند و در پی آن تلخی غیبت، به لذت حضور و معاینه مبدل می‌شود. عزالدین کاشانی، وجود سالک را در این مقام به مثابه عرش رحمان می‌داند که از یک سو به عالم غیب نظر دارد و از آن کسب فیض و رحمت می‌کند و از سوی دیگر، این فیض و رحمت را به عالم شهادت و خلق می‌رساند^(۱۰) (همان: ۱۱۰).

برای نیل به آخرین منزل و رؤیت جمال حق، آدابی ذکر کرده‌اند که سالک باید قبل از شروع طریق به آن آداب عمل کند تا از استعداد لازم و آمادگی کافی برخوردار شود. با توجه به بقایای مکتوب از سنت مرکاوا، می‌توان از آداب عارفان یهود برای آماده‌شدن برای سیر و سلوک و دیدار عرش خداوند، تصویری روشن به دست آورد. آداب سالکان، ترکیبی از نماز، روزه و غسل و یا حالت مراقبه و نشستن در هیئتی خاص، گذاشتن سر در میان زانوان، تمرکز با نگاه کردن به نقطه‌ای خاص و دعا و زمزمه کردن اسماء مقدس الهی و نام‌های فرشتگان است که سعی در مداومت آن، استعداد لازم را برای روح عارف

ادبیات عرفانی ما نیز بر آن تأکید می‌شود:

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس
که در سراجۀ ترکیب، تخته بند تنم
(حافظ، ۱۳۸۷: غزل ۳۴۲)

توصیف سمبولیک عرش الاهی به منزله قصر مشید،
وجه مشترک معناداری میان ادبیات صوفیانه و عرفان
مرکاوا و قبالا است. استفاده حافظ از تعبیر «قصر بلند»
دلیل روشنی بر این مدعا است: این تعبیر، قصرهای
آسمانی قبالا و مرکاوا (هخالوت) را در ذهن تداعی
می‌کند:

من خاکی که ازین در نتوانم برخاست
از کجا بوسه زخم بر لب آن قصر بلند
(همان: غزل ۱۸۱)

تعبیرات «کنگره عرش» و «بام سماوات» را نیز باید از
این منظر نگریت؛ عارف سالکی که در ابتدا با استمداد
از «طایر قدس» قدم در وادی نخستین نهاده و در عین
حال از درازی راه مقصود و نوسفری خویش بیمناک
است، در نهایت با یاری راهنمای معنوی و به واسطه عشق،
افلاک را در می‌نوردد و به آخرین سر منزل یعنی قصر
کنگره دار عرش می‌رسد:

کوس ناموس تو بر کنگره عرش ز نیم
علم عشق تو بر بام سماوات بریم
(حافظ، ۱۳۸۷: غزل ۳۷۳)

مطابق آموزه‌های عرفانی صوفیان، برای دیدن روی
جانان، باید قلب را از زنگار کثرات صیقل داد تا شاهد
حقیقت در وحدتی تمام عیار رُخ نماید. به قول حافظ
«روی جانان طلبی، آینه را قابل ساز» یا به تعبیر مولانا:
آینه‌ات دانی چرا غماز نیست
چون که زنگار از رُخش ممتاز نیست
(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۵، ب ۳۴)

که درخور مقایسه با آداب مذکور در متون مرکاوا و
قبالا است «او باید ... روزه باشد سر در میان زانوان گرفته،
زیر لب ذکر خدا بگوید... آنگاه است که از قصری به

قصری می‌رود تا آنچه را که یافتنی است در آنها ببیند
(شولم، ۱۳۹۲: ۸۸، ۲۳: Jacobs, 1976).

کارکرد نمادین سرادقات عرش الاهی به مثابه «قصر»
در اندیشه حافظ، در سایر غزل‌های او نیز نمایان است. در
غزلی دیگر این تمثیل از تقابل قصر امل با قصر عرش
دریافت می‌شود. توصیفات او از وطن حقیقی و علوی
انسان در قصر معنوی عرش و اسارت روح در دنیای
محنت‌آباد و ساختن قصری سست از آرزوها در این
دامگاه، شایان توجه است. اینکه روح علوی، «شاهباز
سدره‌نشین» خوانده می‌شود؛ یعنی موطن اصلی‌اش قصر
علوی است و بر دست شاهنشاه جای دارد. به همین دلیل،
صفیر ملکوتی او را از عرش الاهی ندا می‌دهد:

بیا که قصر امل سخت سست بنیادست
بیار باده که بنیاد عمر بر بادست
چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب
سروش عالم غییم چه مژده‌ها دادست
که ای بلندنظر شاهباز سدره‌نشین
نشیمن تونه این کنج محنت‌آبادست
تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفیر
ندانمت که در این دامگه چه افتادست
(حافظ، ۱۳۸۷: غزل ۳۷)

ترسیم سمبولیک شیوه سیروسلوک در عرفان یهود
(مرکاوا و قبالا) و تصوف، همگی گویای یک اصل واحد
است و عارفان هر آیینی، ساکنان یک وطن حقیقی و
معنوی‌اند و اختلاف در بیان تجارب عرفانی واحد در
آیین‌های گوناگون، تعارضی با اصل حقیقی و رویکرد
مشترک آنها ندارد. راز حقیقی عشق را که عارف در دیدار
با خداوند در مرکاوا و قبالا در قصرارابوت و تصوف در
مرحله فقر و فنا یعنی آخرین سرمنزل مقصود درمی‌یابند،
به هر زبانی توصیف می‌شود:

یکی است ترکی و تازی درین معامله حافظ
حدیث عشق بیان کن به هر زبان که تو دانی
(همان: غزل ۴۷۶)

نه هر قصری که تو دیدی از آن قیصری بود آن
نه هر بامی و هر برجی ز بنایی است همواره
(همان: غزل ۲۲۹۱)

مولانا در بحث از هبوط روح نیز از «عالم علوی» به
قصر تعبیر می‌کند:

ناگاه درافتادم زان قصر و سراپرده
در قعر چنین چاهی ناخورده و نابرده
دنیا نبود عیدم من زشتی او دیدم
گلگونه نهد بر رو آن روسپی زرده
(همان: غزل ۲۳۰۳)

این قصر همان عرش مجید است که عارف در قوس
صعود و در پایان راه سلوک بدان نایل می‌شود:

وقتی خوشست ما را لابد نیاید
وقتی چنین به جانی جامی خرید باید
ما را نبید و باده از خم غیب آید
ما را مقام و مجلس عرش مجید باید
(همان: غزل ۸۵۸)

مسیر سلوک انفسی، برای نیل به مقامات معنوی در
غزلی دیگر نیز به گونه‌ای ترسیم شده که نقطه اوج آن
عرش و کرسی و قصر علوی است. بر این مبنا عارف باید
جسم را واگذارد تا روح صافی افلاک را در نوردد و به
مقام حقیقی در عرش مجید برسد:

هله عاشقان بشارت که نماند این جدایی
برسد وصال دولت بکند خدا خدایی
ز کرم مزید آید دو هزار عید آید
دو جهان مرید آید تو هنوز خود کجایی
شکر و فاکاری سر روح را بخاری
ز زمانه عار داری به نهم فلک برآیی
به مقام خاک بودی سفر نهان نمودی
چو به آدمی رسیدی هله تا به این نیایی
تو مسافری روان کن سفری بر آسمان کن
تو بجنب پاره پاره که خدا دهد رهایی
بنگر به قطره خون که دلش لقب نهادی
که بگشت گرد عالم نه ز راه پر و پای

استفاده از تمثیل قصر در تبیین مفهوم عرش، در مولانا
نیز بسامد دارد:

ما قصر و چار طاق بر این عرصه فنا
چون عاد و چون نمود مفرنس نمی‌کنیم
جز صدر قصر عشق در آن ساحت خلود
چون نوح و چون خلیل مؤسس نمی‌کنیم
ما را مطار، زان سوی قاف است در شکار
ما قصد صید مرده چون کرکس نمی‌کنیم
(مولوی، ۱۳۷۶: غزل ۱۷۱۲)

مولانا نیز مانند حافظ در مقام بیان تقابل قصر دنیایی با
قصر علوی است. منزل آخرین قصر عشق، در آن سوی قاف
است که در آن عارفان مجرد از علایق دنیوی پرواز می‌کنند.
در عرفان مرکاوا، پنجمین قصر از سلسله تالارهای آسمانی،
موسوم به «قصر عشق» است که جوهری ابدی و پرده‌ای از
سر مکتوم دارد و تنها کسی به این تالار در می‌آید که رمز
عبور را بداند. مولوی در غزلی دیگر خطاب به روح
غربت‌زده که جایگاه ابدی خویش را در قصر علوی و
پیشگاه حضرت احدیت، فراموش کرده است، سمبول قصر
را به وجهی دیگر ترسیم می‌کند. او خداوند را چون نقاشی
می‌داند که این همه نقش عجب در پهنه هستی نگاشته است؛
اما چه بسا این نقش‌ها در عین زیبایی، راهزن عارف سالک
باشد و او را از نقش‌های علوی و از نیل به بارگاه نقاش ازل
باز دارد:

بر آنم کز دل و دیده شوم بیزار یکباره
چو آمد آفتاب جان نخواهم شمع و استاره
دلا نقاش را بنگر چه بینی نقش گرمابه
مه و خورشید را بنگر چه گردی گرد مه پاره
... بجز نقاش را منگر که نقش غم کند شادی
که از اکسیر لطف او عقیق و لعل شد خاره
اگر مخمور اگر مستی به بزم او رو و رستی
که شد عمری که در غربت ز خان و مانی آواره
مگر غول بیابانی ره مدین نمی‌دانی
که فوق سقف گردونی تو را قصر است و درساره

ز فیض جذبسه یا از عکس برهان
دلش با لطف حق همراز گردد
از آن راهی کسه آمد بازگردد
ز جذبسه یا ز برهان حقیقی
رهی یابد به ایمان حقیقی
کند یک رجعت از سجن فجار
رخ آرد سوی علیبن ابی‌رار
(همان: ابیات ۳۲۴-۳۳۱)

تجربه‌های مرکاوی انبیا در عرفان یهود و معراج
پیامبر(ص) در تصوف، الگوهای اتم سلوک و قطع علایق
مادی تلقی می‌شوند. شبستری این تجارب را شاهدهی
برای عروج روح به مقام علوی و حضور در آستان مقدس
جانان ذکر می‌کند:

ز افعال نکوهیده ششود پاک
چو ادریس نبی آید بر افلاک
(همان، ۳۳۳)

یا:

ارادت با رضای حق شود ضم
رود چون موسی اندر باب اعظم
ز علم خویشتن یابد رهائی
چو عیسای نبی گردد سمائی
دهد یکباره هستی را به تاراج
درآید از پی احمد به معراج
رسد چون نقطه آخر به اول
در آنجا نه ملک گنجد نه مرسال
(همان: ۳۳۶-۳۳۹)

۶- نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر، با بررسی تطبیقی منازل سلوک
عرفان یهود (مرکاوا و قبالا) و تصوف اسلامی نتایج
ذیل به دست آمد:

- تشابه تعداد مقامات سلوک؛ هفت وادی، هفت

هنخالوت؛

نفسی روی به مغرب نفسی روی به مشرق
نفسی به عرش و کرسی که ز نور اولیایی
بنگر به نور دیده که ز ند بر آسمان‌ها
به کسی که نور دادش بنمای آشنایی
خمش از سخن گزاری تو مگر قدم نداری
تو اگر بزرگواری چه اسیر تنگنایی
(همان: غزل ۲۸۳۷)

در نگاه قبالا، هر انسانی صرفاً با تجربه عملی (نه
به صورت نظری) و با رعایت اصول قوانین روحانی به
کشف و شهود و صف‌ناپذیر نائل می‌آید (Dan, 2006: 9).
افلاطون نیز بر این باور بود که تعالیم معنوی عرفان در
کتاب‌ها یافت نمی‌شوند و هر انسانی خود باید با درک
صحیح از این حقایق آسمانی، آن را تجربه کند (Fuller,
82: 2015) متصوفه نیز بر آند راه سلوک را باید در عمل
پیمود تا کشف و شهود میسر شود و حجاب تعینات و
تعلقات نفس برافتد و نیل به کمال امکان‌پذیر شود:

دگر گفستی مسافر کیست در راه
کسی کو شد ز اصل خویش آگاه
مسافر آن بود کو بگنزد زود
ز خود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان
سوی واجب به ترک شین و نقصان
به عکس سیر اول در منازل
رود تا گردد او انسان کامل
(شبستری، ۱۳۸۵: ابیات ۳۱۴-۳۱۷)

در نظر شبستری، چنانچه انسان در هر مرحله‌ای از
مراحل تکوین، از حالت جمادی تا نهایت کمال خود، از
صفت‌های ذمیمه و حیوانی تبعیت کند، به نقطه اسفل
سقوط خواهد کرد. این نقطه، مقابل نقطه وحدت است:

به فعل آمد صفت‌های ذمیمه
بتر شد از دد و دیو و بهیمه
تنزل را بود این نقطه اسفل
که شد با نقطه وحدت مقابل
... و گرنه نوری رسد از عالم جان

۴) در مرصادالعباد آمده است «خواستِ معشوق عاشق را پیش از خواست عاشق بود معشوق را» (رازی، ۱۳۸۹: ۴۹)

۵) **زبان آپوفاتیک:** در عرفان قبلا به تعبیر جوزف دن در کتاب قبلا، مقدمه‌ای بسیار کوتاه، زبان آپوفاتیک یعنی انکار پیام فصیح شخصی و تجربه درونی وجود دارد و اصطلاحاً به آن «زبان ناگفتنی» گفته می‌شود. منظور از این تناقض زیبا، همان کشف و شهود است که به گفتار نمی‌آید و در قالب کلمات بیان نمی‌شود (Dan, 2006: 9).
۶) آرابوت: نام هفتمین آسمان در سنت مرکابا (Scholem, 1965: 56).

۷) در ترجمه انگلیسی زوهر که مربوط به داستان آفرینش نخستین «برشیت» است، نام این قصرها با نقل قول تیشبی تفاوت دارد «اولین آنها قصر عشق است، دومی تکریم، سومی رحمت، چهارم آینه درخشان، پنجم آینه تاریخ، ششم عدالت و هفتمین آنها، قضاوت است. اشاره این کاخ‌ها به ترکیب رمزی برشیت برا آلهیم است» (Ben Jochai, 1980: 123).

۸) شولم به ویژگی‌های قصر ششم از زبان ربی اکیبا در توصیه به سالکان راه، در دو اثر خویش گنوسی یهودی و جریانات بزرگ در عرفان یهود اشاره کرده است: (Scholem, 1995: 52; Ibid, 1965: 14).

۹) شولم درباره تبدیل جسم به آتش در آن مکان علوی، سفر روحانی خنوخ یا آخنوخ را شاهد بر این مدعا می‌آورد. وقتی خنوخ اجازه یافت به آن قصر مشید وارد شود، صفوف ملانک، ارواح قهر، کرسی شخینا و عرش بهاء را دیدار کرد و وقتی سلوکش به جذبه تبدیل شد «گوشت‌های بدنش به شعله و رگ‌هایش به آتش و مژگانش به شراره‌های نور و ابروانش به مشعل‌های افروخته تبدیل شد» (شولم، ۱۳۸۹: ۱۲۰؛ ۱۳۹۲: ۱۲۱).

۱۰) «و سیر محبان در اطوار مقامات جز به طریق ترتیب و تدریج نبود. تا اول داد مقام ادنی ندهند به مقام اعلی نرسند و علی هذا از مرتبه اولی به ثانیه و از ثانیه به

- لزوم آشنایی سالک با رمز اسم اعظم به عنوان کلیدواژه سیر در اطوار سلوک؛

- توصیف منازل معنوی به شکل تمثیلی و در قالب اوصاف مادی؛

- سمبول «قصر عرش» آخرین منزل سلوک در قبلا و صوفیه؛

- هدف غایی از سلوک، نیل به مقام فنای تصوف و اربوت قبلا و دوکوت مرکاوا؛

- تأکید بر ماهیت عاشقانه سلوک؛

- عمده‌ترین تفاوت، تجسم خداوند در آخرین مرحله سلوک عرفان یهود، در قالب پیکره انسانی و تجسم نکردن ذات باری تعالی در تصوف؛

- اختلاف در نحوه بیان تجارب عرفانی و تعبیرات و نمادها و اصطلاحات معطوف به دین، فرهنگ و مقتضیات اجتماعی.

پی‌نوشت‌ها:

۱) **حسیدیسم:** در تاریخ عرفان یهود، دو نهضت حسیدی مطرح است. در قرون وسطی مکتبی به نام مکتب حسیدی وجود داشت که در اوایل قرن دوازدهم میلادی در آلمان پیدا شد؛ اما مورخان و پژوهشگران قبالی در قرن هیجدهم، نهضت حسیدیسم را آخرین نهضت عرفان قبلا قلمداد می‌کنند که اسرائیل بن الیزر با کنیه بعل شیم طوف آن را پایه‌گذاری کرده است و خاستگاه مکتب اخیر اوکراین و لهستان جنوبی ذکر شده است (شولم، ۱۳۸۹: ۴۱۸).

۲) **میشنا:** تلمود (*Talmud*) در عبری به معنی تعلیم است و مجموعه سنت‌های ربانی است که اصول دین موسی را شرح می‌دهد و از دو قسمت *میشنا* یعنی آموزش‌های شفاهی و *گمارا* (*Gemara*) تشکیل شده است. قسمت دوم در واقع شرح قسمت نخست و تفسیر آن است (کهن، ۱۳۹۰: ۱۵).

۳) **معسه برشیت:** عرفان نخستین یهودی که متکفل نظریه خلقت عالم بود؛ رازهای خلقت

ثالثه و از ثالثه به رابعه بر تدریج و ولا ترقی کنند» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

منابع

- ۱- آنترم، آلن، (۱۳۹۱)، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
- ۲- آرمسترانگ، گرن، (۱۳۹۵)، خداشناسی از ابراهیم تاکنون، ترجمه محسن سپهر، تهران، نشر مرکز، چاپ هشتم.
- ۳- پین، مایکل، (۱۳۸۲)، فرهنگ اندیشه انتقادی؛ از روشنفکری تا پسامدرنیته، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران، مرکز.
- ۴- تورات، (اسفار خمسه)، (۱۳۶۲)، انجمن کتاب مقدس ایران، چاپ اول.
- ۵- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۷)، دیوان حافظ، به اهتمام عبدالکریم جربزه دار، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ هفتم.
- ۶- دقییان، شیرین دخت، (۱۳۷۹)، نردبانی به آسمان نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود، تهران، نشر ویدا.
- ۷- رازی، نجم، (۱۳۸۹)، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
- ۸- سراج‌طوسی، ابونصر، (۱۳۸۰ق)، اللمع، به اهتمام عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصر، دارالکتب الحدیثه.
- ۹- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۵)، گلشن راز، تهران، انتشارات آگاه.
- ۱۰- شولم، گریشوم، (۱۳۸۹)، جریان‌ات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، انتشارات نیلوفر، چاپ دوم.
- ۱۱- _____، (۱۳۹۲)، گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود، ترجمه علیرضا فهیم، قم، دانشگاه ادیان

و مذاهب

- ۱۲- غزالی، احمد، (۱۳۵۴)، داستان مرغان، به اهتمام نصرالله پور جوادی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه
- ۱۳- _____، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۱۴- فتح‌اللهی، علی؛ صحرايي، قاسم، (۱۳۹۰)، «تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیم «دهمه پده» با دیدگاه عارفان مسلمان»، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۲۳، صص ۱۱۹-۱۵۴.
- ۱۵- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۹۱)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح علامه همایی، تهران، نشر هما، چاپ سیزدهم.
- ۱۶- کهن، آبراهام، (۱۳۹۰)، گنجینه‌ای از تلمود، به اهتمام امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- ۱۷- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریز، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- ۱۸- میدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدة‌الابرار، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۹- نوری، شیخ ابوالحسن، (۱۳۹۳)، شرب مدام؛ رساله مقامات القلوب، تحقیق الاب بولس نویا، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، قم، آیت اشراق.
- ۲۰- یوست، فرانسوا، (۱۳۸۶)، «چشم‌انداز تاریخی ادبیات تطبیقی»، نشریه ادبیات تطبیقی، ترجمه علیرضا انوشیروانی، شماره ۳، صص ۳۷-۶۰.
- 20- Abelson, J. (2001). *Jewish Mysticism: An Introduction to the Kabbalah*. Courier Corporation.
- 21- Armstrong, Karen. (1993). *a History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Usa, New York, Ballantine Books, Published by Random House Publishing Group
- 22- Ben Jochai, Simeon. (1980). *The Sepher Ha-Zohar: or the book of light: Bereshith to Lekh Lekha*, tr. Nurho de Manhar, San Diego,

- Wisard's, Bookshelf, and New York, Theosophical Publishing Company.
- 23- Block, Tom. (2007). *The Sufi Influence on Spanish Jews*, American Culture/Popular Culture conference, Boston, MA, April 5, 2007.
- 24- Carmi, T. (1981). *the Penguin Book of Hebrew Verse*, London
- 25- Dan, Joseph. (2006). *Kabbalah; a very Short Introduction*, Oxford University Press.
- 26- Fuller, J. F. C. (2015). *Secret Wisdom of the Qabalah: A Study in Jewish Mystical Thought*, USA, Create Space Independent.
- 27- Green, D. (1989) *Gold in the Crucible*. UK: Element.
- 28- Idel, Moshe (2005) *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Central European University Press, Budapest and New York.
- 29- Jacobs, Louis (1976) *the Jewish mystics*, Jerusalem.
- 30-Lawall, Sarah. (1988). *Rene Wellek and Modern Literary Criticism in Comparative Literature*. Vol. 40. No.1.p. 3.
- 31-Ning, Wang. (2001). Confronting Globalization: Cultural Studies Versus Comparative studies? In *Neohelicon*. 28/1. P. 61.
- 32- Scholem, Gershom. (1965). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, Second, Improved Edition, New York, the Jewish theological seminary of America.
- 33- _____ . (1987). *les origins de la kabbale*, published by Aubier –Montaigne; An English translation was published under the title "*origins of the Kabbalah*", The Jewish publication society, Princeton University Press.
- 34- _____ .(1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*, with a new fore word by Robert Alter, New York, and Schocken books.
- 35- Tishby, I. (1949). *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- 36- Wellek, R. (1970). *DiscriminaTions: Further Concepts of Criticism*.new Haven: Yale University Press.

