

بررسی مکتب قبالا و اشتراکات آن با عرفان اسلامی و برخی آیین‌ها

داود اسپرهم^۱، شهناز عرش اکمل^۲

^۱ دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی

^۲ دانشجوی دکتری ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

دین یهود به مانند بسیاری از ادیان خاستگاه آیین‌ها و فرق گوناگون بوده است. قبالا یا کبالا مکتبی است که در بطن یهودیت بالیده و به منصفه ظهور رسیده است. در عرفانی بودن قبالا بحث و سخن بسیار است اما به طور کلی این مکتب نمودار عرفان یهود است؛ مکتبی که طی سالیان متمادی صورت‌های گونه‌گون به خود پذیرفته و نام آن همواره کنار دین یهود به حیات خویش ادامه داده است. ریشه قبالا در مکاتب هلنیسم و نوافلاطونی قابل جستجو است. مرکابا، قبالای نبوی ابوالعفیاء و لوریا، جنبش شبتای و حسیدیسم از مراحل هستند که می‌توان سیر تطور قبالا را در آنها مورد مطالعه قرار داد. کتاب زوهر نیز اثر مهمی است که اساس این مکتب بر آن استوار است. این پژوهش به بررسی قبالا و مراحل گوناگون و نیز سیر تطور آن می‌پردازد و در این بررسی به تاثیرپذیری قبالا از بعضی مکاتب و آیین‌های فلسفی یا عرفانی اشاره می‌کند که مهم‌ترین آنها عرفان اسلامی است. (با توجه به اینکه تمدن اسلامی قرن‌ها در اسپانیا تسلط داشته و تاثیر آن را بر قبالا که مرکز اصلی آن اسپانیاست به وضوح می‌توان دریافت) همچنین مولفه‌های برجسته این مکتب و اشتراکات و شباهت‌های آن با برخی آیین‌ها بیان می‌شود

واژه‌های کلیدی: عرفان یهود، قبالا، زوهر، عرفان اسلامی، اشتراکات.

مقدمه:

عرفان پدیده‌ای است که از روزگاران گذشته تاکنون در شکل و شمایل خاص خود همراه با آداب و دیدگاه‌های متفاوت ظهور کرده است. با وجود تفاوت در آیین‌های مختلف عرفان، نقطه اشتراک و هدف بنیادین آنها یک امر واحد است؛ رسیدن به حقیقت و معرفت. با مراجعه به منابع می‌توان ردپای عرفان را در کهن‌ترین تمدن‌ها نیز مشاهده کرد. بحث این نوشتار شاخه‌ای از عرفان است که زیر سایه دین یهود بارور شده، طی روزگاران متمدنی نشو و نما یافته و از صورتی به صورتی دیگر دگرگون شده است. قبالا یا کابالا مهم‌ترین آموزه عرفانی یهودیت است که قدمت آن به قرن‌ها پیش بازمی‌گردد. با غور در این مکتب می‌توان به همسویی و شباهت‌های آن با دیگر نحله‌های عرفانی و فلسفی پی برد؛ شباهت‌هایی که اتفاقی نیستند بلکه نشان از ارتباط متقابل و تعامل آیین‌ها با یکدیگر دارند.

اهمیت و ضرورت انجام این پژوهش از آن روست که درصدد است به صورت علمی، جامع و دقیق به مکتب عرفانی قبالا بنگرد. با توجه به اینکه در روزگار کنونی جریان‌های انحرافی و متفاوت تحت نام قبالا ظهور کرده‌اند، شناخت ریشه‌های بنیادین، مولفه‌ها و نیز سیر تطور آن اهمیت بسیار دارد. همچنین با نظر با اینکه در حال حاضر این مکتب در کسوتی دیگرگون و متفاوت با ماهیت اصلی آن در دنیا جریان دارد، بررسی و پژوهش درباره چیستی آموزه‌های عرفانی آن، نیز شناخت تاثیر و تاثرات و تعامل و اشتراکات آن با برجسته‌ترین آیین‌های عرفانی از جمله عرفان اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

پژوهش پیش رو ابتدا به بررسی هستی‌شناختی قبالا می‌پردازد؛ نگاهی به شاخه‌های مختلف آن دارد و به آثار مکتوب و مولفه‌های آن می‌پردازد؛ با استناد به منابع موجود به تاثیرپذیری قبالا از دیگر مکاتب عرفانی -فلسفی خصوصا بعضی فرق عرفان اسلامی اشاره می‌کند و درنهایت از اشتراکات عناصر قبالا با سایر آیین‌ها سخن می‌گوید و به این نتیجه می‌رسد که قبالا با وجود اختلاف نظرهای موجود راجع به آن مکتبی عرفانی است که در دامن دین یهود بالیده است و شباهت‌هایی به عرفان اسلامی دارد که این در نتیجه تاثر قبالا از آن است و نیز اشتراک در مشرب هر دو مکتب.

پیشینه پژوهش

مطالعات پیرامون قبالا بیشتر منحصر به تحقیقات گرشوم شولم^۱ فیلسوف آلمانی تبار یهودی است. او علمی‌ترین بررسی‌ها را درباره مکتب قبالا و به طور کلی دین یهود و عرفان آن انجام داده است. در ایران کسانی چون شیوا کویانی و محمد بهزاد کرمانی در رابطه با قبالا کتاب‌های آیین قبالا و کابالا، عرفان سیاسی یهود را نگاشته‌اند که به طور تخصصی به این آیین می‌پردازند. به غیر از آن مقالات معدودی نیز در رابطه با آیین قبالا به رشته تحریر درآمده و اشاراتی نیز در برخی کتاب‌ها به آن شده است. گفتنی است که در کتاب‌های دیگری چون باورها و آیین‌های یهودی آلن آنترمن یا یهودیت ایزیدور اپستاین نیز می‌توان به مطالبی درباره عرفان یهود و قبالا دست یافت.

هدف این پژوهش بررسی مکتب قبالا و سیر تطور آن است همراه با تحلیل و بررسی شباهت‌ها و اشتراکات آن با برخی آموزه‌های عرفانی (خصوصا اسلامی) و نیز رسیدن به پاسخ این سوال که آیا قبالا یک آیین کاملا عرفانی است یا صرفا نهضتی است که زیر سایه یهودیت شکل گرفته و درواقع وجه مذهبی یهودیت صورت عرفانی به آن بخشیده است. به هر روی برخی قبالا را آیینی عرفانی قلمداد نمی‌کنند و حتی مخالفان آن را فرقه‌ای مرتد می‌دانند. این نوشتار با شناخت ریشه‌ها و خاستگاه آیین قبالا و عناصر آن می‌تواند ما را به این هدف رهنمون سازد.

^۱ Gershom Scholem

۱- مکتب قبالا

۱-۱- قبالا چیست؟

Kabbalah (قبالا یا کابالا) از ریشه qbl به معنای قبول کردن است که از اواخر قرن ۱۳ م به عنوان اصطلاح اصلی عرفان یهود به کار می‌رود. برخی آن را متعارف‌ترین اصطلاح سنتی به کار رفته برای آموزه‌های عرفانی یهودیت می‌دانند (کاوپانی، ۱۳۸۴: ۱۵) یا نوعی تفسیر بر تورات که به جنبه‌های باطنی آن توجه دارد و از تجربه شهودی خداوند سخن می‌گوید. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

جان راسل هینلز^۱ نیز قبالا را مهم‌ترین جریان سنت عرفانی یهود قلمداد می‌کند. (هینلز، ۱۳۹۱: ۷۶) از نظر زرین‌کوب قبالا کامل‌ترین نمونه ادبی عرفان یهود است که بنیان تعلیم آن بر اعتقاد به تجلی خداوند، عقیده به اتصال روح با مبدأ، تأثیر حروف و نیروی آنها و... استوار است. (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۲۴-۲۲)

در کنار این تعاریف، هلینا بلاواتسکی^۲، رهبر فرقه تئوسوفیسم قبالا را در اصل کتابی رمزآمیز قلمداد می‌کند که حاوی دانش پنهان قوم بنی‌اسرائیل است و خداوند آن را بر آدم، نوح، ابراهیم و موسی نازل کرد. (شهبازی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۴۳) ویل دورانت^۳ نیز می‌نویسد که تا قرن ۱۳ م قبالا برای توصیف مراحل آموزه‌های سری به کار می‌رفت تا زمانی که کتاب زوهر توسط موسی دی لئون منتشر شد. (دورانت، ۱۳۷۸: ۲۱۰۰) برخی نیز پیشینه جدی برای تصوف یهودی قبالا قائل نیستند و معتقدند قبالا در قرن ۱۳ م و پس از تدوین کتاب زوهر شکل مکتب به خود گرفت و تا قبل از آن واژه‌ای عام بود بی‌آنکه مصداق مشخصی داشته باشد. (شهبازی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۲۴۵-۲۴۴) ژرژ واید^۴ نیز معتقد است قبالا عرفانی رمزی است که به معرفت سری مورد ادعای آیین گنوسی و نهضت دینی فلسفی یونانی مآب شباهت دارد. (واید، ۱۳۸۰: ۱۱۲)

شولم ریشه عرفان یهود را در قبالا می‌داند؛ ضمن اینکه از نظر او این مکتب طیف گسترده‌ای از علوم سری را دربرمی‌گیرد که در آن هم صفای باطن و زهد وجود دارد و هم علم اعداد و حروف. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۸) با توجه به نظرات موجود درباره این مکتب، می‌توان گفت قبالا دارای چهارچوبی عرفانی زیر سایه دین یهود است و اساس بسیاری از عناصر برجسته قبالا در کتاب زوهر مشاهده می‌شود. بنابراین می‌توان قرن ۱۳ را اوج شکل‌گیری مکتب قبالا و رونق عرفان یهود دانست.

۱-۲- خاستگاه قبالا

قبالا بن‌مایه‌های نخستین خود را از جریان‌های باطنی و یزدان‌شناختی یهودیان فلسطین و مصر در دوره پدید آمدن مسیحیت گرفته است؛ جریان‌ها و گرایش‌هایی که پیوند استواری با فرهنگ هلنی^۵ درخشان‌ترین عصر فرهنگی یونان و آیین وحدت وجودی اواخر دوران باستان دارند. (کاوپانی، ۱۳۸۴: ۱۷-۱۶) هینلز نیز بر این باور است که شکوفایی سترگ عرفان و تصوف قرون وسطا دقیقاً در جایی اتفاق افتاد که بیشترین رشد و توسعه دینی فلسفی را تجربه کرده بود؛ یعنی اسپانیا و سرحدات فرانسه. (هینلز، ۱۳۹۱: ۷۸) بنابراین می‌توان گفت برای یافتن ریشه‌ها و خاستگاه قبالا در شکل و شمایل یک مکتب باید آن را در مکتوبات و آثار مربوط به آغاز دوره مسیحیت و نیز اسپانیا جستجو کرد. با توجه به اسپانیا و قرن ۱۳ م که اوج گسترش قبلاست، می‌توان تأثیر عرفان اسلامی را نیز بر رشد و شکل‌گیری این مکتب بررسی کرد. ضمن اینکه تا آن زمان، قرن‌ها از تسلط مسلمانان بر اندلس و دیگر نقاط اسپانیا می‌گذشت.

¹ John R Hinnells

² Hellena Blavatsky

³ William Durant

⁴ Gorge Vaid

⁵ Hellenism

۱-۳-ارتباط قبالا با کتاب مقدس

قبالا را نوعی تفسیر بر تورات می‌دانند، ضمن اینکه این مکتب مایه‌هایش را از کتاب مقدس می‌گیرد. برخی می‌پندارند حضرت ابراهیم (ع) این تفسیر را به صورت شفاهی نقل کرده است اما در واقع این تفسیر در قرن هفتم نگارش یافت و تا قرن ۱۸ م. مورد توجه بود. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۵ و ۱۶)

از دیدگاه ایذیدور اپستاین^۱ پژوهشگر یهودی این عرفان ریشه در کتاب مقدس دارد. (اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۷۱-۲۷۰) آدین اشتاین سالتز^۲ نیز در کتاب سیری در تلمود قبالا را به عنوان سنت عرفانی، جدا از تورات و تلموت نمی‌داند بلکه معتقد است این مکتب از هر دو کتاب پیش‌گفته نشأت گرفته است. (سالتز، ۱۳۸۳: ۳۰۷ و ۳۲۵)

شولم در تبیین عرفان یهود، صورت ظاهری این گرایش را در ساختار یک دین خاص و معطوف به درونمایه ارزش‌های یقینی آن می‌داند. (شولم، ۱۳۸۵: ۵۸) اما یهودیت از نظر آلن آنترمن ذاتا دینی عرفانی نیست و بر تجارب عرفانی یک بنیانگذار و عقاید خاص او بنیان نهاده نشده است. به عقیده او کتاب مقدس قابلیت کافی دارد تا مفاهیم آن با تجارب عرفانی اشتباه گرفته شود. همچنین قواعد یهودیت خاخامی اجازه نداده است عرفان یهود بیش از اندازه در دنیای باطنی خود غرق شود. (آنترمن، ۱۳۸۵: ۱۴۵)

با توجه به گفته‌های مزبور می‌توان به ارتباط آیین قبالا با کتاب مقدس پی برد. ضمن اینکه آثار مکتوب این آیین رابطه مستقیمی با کتاب مقدس و عهد عتیق دارند. با این تفصیل نظر برخی قبالی‌های امروز مبنی بر اینکه قبالا پیوندی با مذهب ندارد و اگر ارتباطی بین مذهب و قبالا دریافت می‌شود، صرفا به این دلیل است که بزرگان این آیین آثاری در حوزه مقدسات نگاشته‌اند، پذیرفتنی نیست. از نظر آنان قبالا نه مذهب است نه عرفان و اینکه قبالا مذهب را شکار می‌کند. (لایتمن، ۱۳۸۷: ۵۰-۶۰)

۱-۵-انواع مکاتب قبالی

برخی معتقدند می‌توان دو نگرش به قبالا داشت. یک نگرش به عنوان جامع سنت عرفانی یهود و دیگری مکتبی حد واسط بین مرحله متقدم مرکابا و مرحله متأخر حسیدسیم و در واقع همین مرحله میانی را به عنوان قبالی اصلی می‌پذیرند. (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۱) رویکردی که این پژوهش به مکتب قبالا دارد، اطلاق لفظ قبالا به تمامی جریان‌های عرفان یهود است. براساس تقسیم‌بندی گرشوم شولم در کتاب جریان‌ات بزرگ در عرفان یهودی، عرفان یهود شامل مرکابا^۳، قبالی ابراهیم ابوالعفیاء^۴ و اسحاق لوریا^۵، جنبش شبتهای صوی^۶ و در نهایت حسیدسیم^۷ است.

۱-۵-۱-عرفان مرکابا

اولین دوره گسترش عرفان یهود (پس از روزگار اسحاق نابینا در قرن ۱۲ م. که از دوره‌های اولیه قبالاست) مرکابا (مرکبه-ارابه) یا آیین گنوسی یهود است. این عرفان دوره‌ای بس طولانی دارد و قدمت ادبیات آن به بیش از یک هزاره می‌رسد. مهد مرکابا فلسطین بود و عرفان آن از نوع «عرشی» که همان شهود ظهور حضرت حق بر عرش است. (شولم، ۱۳۸۵: ۹۰)

^۱ Isidore Epstein

^۲ Adin Steinsalts

^۳ Merkabah

^۴ Abraham Abulafia

^۵ Isaac Luria

^۶ Sabbatai Zevi

^۷ Hassicism

شولم در تفسیر این آیین، تعیین دقیق تاریخ نوشته‌های این حوزه را کاری دشوار می‌داند اما معتقد است تاریخ آنها به قبل از گسترش اسلام بازمی‌گردد. (همان، ص ۹۴) این به آن مفهوم است که از نظر شولم، یهود در این حوزه تحت تأثیر اسلام نبوده است. این در حالی است که با تطبیق عرفان مرکابا با عرفان اسلامی می‌توان نمونه‌هایی از اشتراکات بین آنها را مشاهده کرد.

در مرکابا ایده انسان ازلی^۱ نیز مطرح است و برخی عرفای معتقد به انسان انگاری خداوند تحت تأثیر این ایده هستند که ریشه در تفکرات ایران همان روزگار دارد. (همان: ص ۱۱۵) با توجه به ایده انسان ازلی و نورانی، مفهوم انسان برزخی نیز به ذهن خطور می‌کند که از مهم‌ترین ایده‌های ابن عربی است. او انسان را برزخ بین نور و ظلمت می‌داند. (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۶) یعنی وجود خود، برزخ است؛ چون هم میان دو چیز فاصله می‌افکند و هم آن دو را به هم متصل می‌کند. یکی طبیعت مادی است و دیگری حقیقت اسماء و صفات الهی. (اسپرهم: ۱۳۹۰: ۱۳-۱۲) دانشمندان یهود نیز برای انسان ماهیتی دوگانه قائل هستند؛ به این مفهوم که روح انسان به آسمان تعلق دارد و بدنش زمینی است. (آشتیانی، ۱۳۶۴: ۲۵۴)

با توجه به گفته‌های پیشین آنچه از عرفان مرکابا که در واقع پایه و اساس اولیه آیین قبلاست دریافت می‌شود، عرشی بودن آن است و گذر از مراحل سلوک و رسیدن به عرش خداوند و شهود او با تکیه بر برخی اعمال جادویی.

۱-۵-۲-قبالای نبوی ابوالعفیا

ابراهیم ابوالعفیا از متفکران بزرگ قبلا در اسپانیاست که برای او صورتی پیامبرگون قائلند و اندیشه‌های قبالایی وی را نبوی می‌نامند. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۱۸) گفتنی است که نبوت در عهد عتیق به مفهوم اخبار از حوادث آینده است که خداوند اصل و منشا آن به شمار می‌رود. (ابراهیمی سرو علیا و خواص، ۱۳۸۸: ۸۸) خود ابوالعفیا مدعی مکاشفات و نیز معرفت به اسم حقیقی خداوند بود. این اندیشه تا حدی به سخن ابن عربی در فتوحات مکیه شباهت دارد. او معتقد است که انسان کامل همواره در رأس قرار دارد و در ارتباط دائم و بی‌واسطه با خداوند است. (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۰۹-۱۰۸) ابن عربی خود را خاتم‌الاولیاء نیز می‌خواند. (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۲۸۲) با توجه به مقارنت سال تولد ابوالعفیا (۱۲۴۰ م) با درگذشت ابن عربی، می‌توان بر احتمال تأثیر اندیشه ابن عربی بر او انگشت نهاد.

گفتنی است که ابوالعفیا به تاسی از عرفان اسلامی معرفت حق را در اندرون انسان جستجو می‌کند و معتقد است که عرفای مسلمان به خلوت‌نشینی و سلوک می‌پردازند و در نهایت به اتحاد می‌رسند. (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۷: ۳۶)

ادعای مکاشفات ابوالعفیا که باعث ایجاد خصومت‌های بسیار با او شد، مسأله‌ای است که در بسیاری از عرفا در مکاتب مختلف مشاهده می‌شود. درین باره می‌توان از حلاج یاد کرد یا ابن عربی که مدعی مکاشفاتی است که در نهایت باعث مخالفت کسانی چون ملافیض با او شده است. (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۸۷-۸۶). از مفاهیم برجسته قبالای ابوالعفیا می‌توان به وحدت وجود، تناسخ و حروف و اعداد اشاره کرد. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۹۴)

۱-۵-۳-قبالای لوریایی

به غیر از ابوالعفیا، اسحاق لوریا نیز از کسانی است که اندیشه او در شرح و بسط این آیین تأثیر بسیاری داشت. شخصیت لوریا با افسانه‌ها درآمیخته و الهامات عرفانی او پس از مرگش نیز معروف بود. لوریا قسمتی از کتاب زوهر به نام سفیرا^۲ را شرح کرد و نیز تفاسیر متعددی بر زوهر دارد. (همان: ۳۳۰)

^۱ Adam Kadmon

^۲ Safradi

آرای لوریا با اسطوره‌های گنوسی باستان همانندی دارد. عقاید سلسله مراتب وجودی قبایل کهن که به تاسی از نظریه فیض نوافلاطونی است در اندیشه لوریایی مفهوم پیچیده‌تری می‌یابد. (همان) این نظریه درباره نشات گرفتن موجودات از خداوند براساس فیض سخن می‌گوید؛ یعنی غنا و سرشاری خدا به صورت گریزناپذیری به پیدایش موجودات منجر می‌شود و اینکه خدا سرشار است و فیضش جریان دارد و همین فیض دلیل خلقت موجودات است. (پورجوادی، ۱۳۶۲: ۱۲) آرای لوریا درباره سلسله مراتب وجود براساس نظریه «صیمصوم»^۱ بنا نهاده شده که در اصل به معنی تمرکز یا تراکم است اما در قبلا به مفهوم عقب‌گرد یا عقب‌نشینی در نظر گرفته می‌شود. بنابراین از نظر لوریا صیمصوم به معنی تمرکز خدا در یک نقطه نیست بلکه مفهوم عقب‌نشینی او از یک نقطه را دربردارد. یعنی خداوند در آفرینش دنیا حرکتی به سمت عقب و خروج از خویشتن داشت و خود را در حدودی محکم و استوار نازل کرد. لوریا کوشید تا این عقب‌روی خدا به درون وجود حضرتش را با اصطلاحاتی مثل خروج و تبعید تبیین کند. (شولم، ۱۳۸۵: ۳۳۰) این مفهوم معادل ایده قوس نزول ابن عربی است. در قوس نزول نیز الوهیت از خود خارج می‌شود تا به ناسوت تنزل (عقب‌نشینی) یابد. (مفتاح، ۱۳۸۵: ۱۴۶) لازم به ذکر است که اندیشه تناسخ در آرای لوریا نیز به وضوح دریافت می‌شود. (شولم، ۱۳۸۵: ۳۳۰)

۱-۵-۴- جنبش شبتهای

از زمان خروج یهودیان از اسپانیا، عرفان یهود بسط یافت و به یکدستی رسید. شبتهای صوی یک خاخام یهودی قبالیی بود که ادعای موعود بودن داشت. (این ادعا مسأله‌ای است که در آیین قبلا تکرار می‌شود). او در چهل سالگی توسط سلطان محمد عثمانی اسلام را پذیرفت. شبتهای به عنوان یک قبالیی معتقد و اهل وجد تصور می‌کرد تحت نفوذ جذبات مجبور به انجام اعمالی است که مخالف شرع و قوانین دینی است. (همان، ۳۶۲) این ویژگی شبتهای را به نوعی می‌توان شطحیات نیز تعبیر کرد که نظایر آن در برخی عرفای اسلامی دیده می‌شود؛ یعنی آنچه صوفیان گاه وجد و حال بیرون از حد شرع گویند. (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل شطحیات) شولم ظهور شبتهای و جنبش او را بدعت عرفانی نام می‌نهد و آن را نخستین شورش و طغیان جدی در یهودیت قرون وسطا می‌داند. (شولم، ۱۳۸۵: ۳۷۲)

شولم ادعای این جنبش درباره اقتباس خاصش از دین را رد می‌کند و آن را امری غریب می‌داند. به عقیده او، شبتهای قصد احیای دین یهود را با اقتباس از دین اسلام داشت. برخی از پیروان این جنبش نیز در منطقه تحت حکومت عثمانی به اسلام گرویدند که شولم این ارتداد آنان را یک عمل ظاهری و تقیه محسوب می‌کند. (همان) نکته جالب اینجاست که او عقیده دارد قبالیی شبتهای تحت تأثیر اسلام بوده است اما اسلام آوردن پیروان او را تقیه قلمداد می‌کند. با وجود اینکه شولم محقق بزرگ در زمینه عرفان یهود است، با مطالعه آرای او می‌توان دریافت که از اقرار به نفوذ و تأثیر اسلام در یهودیت گریزان است. همان طور که قبلا اشاره شد تأثیرپذیری یهودیت و عرفان آن از اسلام مسأله‌ای غیر قابل انکار است. گفته ویل دورانت در تاریخ تمدن مبنی بر تأثیرپذیری یهودیت از اسلام چه در زمینه‌های ادبی و چه دینی شاهدهی بر این مدعاست. (دورانت، ۱۳۷۸: ۲۰۸۷) حتی یکی از شاگردان ابوالعفیاء در رساله خود از راه‌هایی برای رسیدن به رحمت خدا سخن می‌گوید که یکی از آنها راهی است که سالکان مسلمان از آن بهره می‌برند. (شولم، ۱۳۸۵: ۲۰۹)

جان کلام جنبش شبتهای خروج و رستگاری بود که تقریباً ادامه‌دهنده همان مفهوم تبعید و خروج در مکتب لوریاست. می‌توان گفت انجام اعمال غیرشرعی و توجیه آن در کنار ادعای موعود بودن چیزی است که عقاید این جنبش را به بدعت نزدیک می‌کند.

^۱ Tsimtsum

۱-۵-۵-حسیدیسیم

پس از سقوط مکتب شبتای، در قرن ۱۸ و ۱۹ جنبش حسیدیسیم شکل گرفت. این مکتب با مکتب حسیدی آلمان قرون وسطی که صورت کمال یافته مرکابا بود متفاوت است. حسیدیسیم را بعل شم^۱ بنا نهاد.

دو عاملی که باعث گسترش نوشته‌های مکتب حسیدی شد، یکی سبک نسبتاً مدرن‌شان بود و دیگری تمایل نویسندگان آنها به طنزگویی و گزیده‌گویی. در واقع زبان سمبولیک و اصطلاحات مبهم و پیچیده قبلائی کهن در این مکتب دیده نمی‌شود. اعتقاد بر آن است که عرفان شکل گرفته در این مکتب «نفس مدرنیته» است. (همان، ص ۴۰۴-۴۰۰) ظهور حسیدیسیم در مناطقی اتفاق افتاد که جنبش شبتای در آنها ریشه‌های قوی گرفته بود. به نظر شولم این مسأله تصادفی نیست و دلایل مستندی برای ارتباط حسیدیسیم با مکتب شبتای ارائه می‌کند. (همان، ص ۴۰۷ و ۴۰۵) در واقع می‌توان گفت سقوط و از بین رفتن نهضت شبتای به ظهور و رشد حسیدیسیم می‌انجامد. یعنی از بین رفتن یک اندیشه نیازمند جانشینی یک سلسله فکری جدید است که در اینجا به صورت یک مکتب دیگر ظهور می‌کند.

به طور قطع ایدئولوژی عرفانی حسیدیسیم ریشه در میراث قبلا دارد اما اندیشه‌ها و آرای آن دارای جنبه عمومی است. می‌توان گفت حسیدیسیم عرفان قبلائی است که به میان مردم آمده است. شیخ و ولی در حسیدیسیم محور اصلی است و جایگزین تعلیم و باورهای دینی. (همان، ص ۴۱۹) این رویکرد یادآور عرفان خانقاهی در عرفان اسلامی است که در آن همه چیز حول محور شیخ می‌چرخد. (کیانی، ۱۳۶۹: ۳۴۹-۳۴۵)

گفتنی است که این مکتب طراواتی دوباره به توده‌های یهود اروپای شرقی بخشید. (آنترمن، ۱۳۸۵: ۱۷۵) در واقع بعل شم نظریات مدون عرفان را دگرگون ساخت و جادو و تعویذ و طلسمات از پایه‌های اندیشه اوست. (شولم، ۱۳۸۵: ۴۲۴)

شولم رفتن حسیدیسیم به سوی افسانه را نشانی بر تباهی آن می‌داند و منتظر است که عرفان یهود دوباره به سطح بیاید و شکوفا شود. او سرنوشت یهود را در شرف تکوین می‌داند و انتظار آمدن پیامبری را می‌کشد تا قوم یهود را نجات دهد. (همان، ص ۴۲۶) اندیشه موعود گرایی به وضوح در این نقطه نظر شولم مشهود است. ضمن اینکه او صراحتاً نام قوم یهود را می‌برد و به واقع نوعی عقیده ناسیونالیستی را به نمایش می‌گذارد.

۱-۵-۶-قبالا در عصر معاصر

در دنیای امروز قبالا در شمالی متفاوت ظهور کرده است. میخائیل لایتمن^۲ از متفکرانی است که شیوه نوینی را برای قبالا عرضه می‌کند. او از طریق سلسله آموزش‌های خود در صدد تغییر جامعه جهانی است. دیدگاه او مسائلی چون حل بحران جهانی، سطوح آموزش، تغییرات آب و هوایی، گرسنگی و مشکلات اقتصادی را در بر می‌گیرد. لایتمن در کتاب از پراکندگی تا هماهنگی به وضعیت انسان معاصر و منشأ مشکلات او می‌پردازد و با ارائه راهکارهایی انسان را به تغییر در سیستم زندگی دعوت می‌کند. (لایتمن، ۱۳۸۷: ۵۰) به طور اجمالی می‌توان گفت لایتمن و شاگردانش دانش قبالا را مایه و اصل قرار داده‌اند و سلسله آموزش‌هایی برای بهبود سبک زندگی به افراد عرضه می‌کنند. آنها آیین قبالا را عرفانی نمی‌دانند بلکه آن را نوعی علم قلمداد می‌کنند؛ آن را از مذهب جدا می‌دانند و معتقدند اگر ارتباطی بین مذهب و قبالا وجود دارد، صرفاً به این خاطر است که برخی قبلائی‌ها کتاب‌هایی را نگاشته‌اند که در فضای مقدسات قرار دارند. از نظر آنان قبالا یک روش علمی برای رسیدن به دنیای برتر و نیز کمال است. (همان، ص ۶۰-۵۰)

^۱ Baal Shem

^۲ Michael Laitman

با توجه به گفته‌های فوق می‌توان این گونه ارزیابی کرد که نگاه لایتمن و پیروانش به قبلا فاصله بسیاری با قبلائی مورد بحث ما دارد. آنها جوهره‌ای از قبلا می‌گیرند و با نظریه‌های امروزی درمی‌آمیزند و در قالب سبک زندگی ارائه می‌کنند. اصرار آنها مبنی بر عدم ارتباط قبلا با مذهب نیز نکته قابل تاملی است و اینکه چرا قبلائی‌های کهن باید به نوشتن کتب مقدس می‌پرداختند در حالی که آرا و اندیشه‌هایشان از مذهب جدا بود؟

۲- کتاب زوهر و آثار مکتوب عرفان یهود

تلمود از کتب مهم یهودیت است و تفسیری فقهی از تورات که به گفته شولم به فقه اسلامی شباهت دارد. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۷) منابع و اسناد مرکابایی نیز در قالب رسائل کهنی است که «هخالوت»^۱ نام دارند. (همان، ۹۰) البته باهر^۲ که قبل از زوهر نگاشته شده، کهن‌ترین سند تفکر قبلاست که گفته می‌شود از کتاب سفر یصیرا^۳، یعنی کتاب آفرینش در قرن دوم میلادی متأثر است. (کوهن، ۱۳۸۳: ۴۶ و ۴۷) شولم زوهر و یصیرا را دو ماخذ اصلی مکتب قبلا می‌داند. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۷)

پس از تلمود، زوهر از متون اصلی و اساسی ادبیات یهود به شمار می‌رود که در سال‌های پس از ۱۲۷۵ م. همزمان با ابوالغفیا در اسپانیا نگاشته شد. زوهر در عبری به معنای درخشش یا روشنایی است. (عقیده به نور و اشراق را از همین نامگذاری کتاب نیز می‌توان دریافت.) سبک نگارش زوهر به صورت تمثیلی و نویسنده آن ناشناخته است. برخی نگارش آن را به بیش از یک نفر آن هم در زمان‌های مختلف نسبت می‌دهند. گروهی نیز موسی دی لئون^۴ اسپانیایی را نویسنده آن می‌دانند. دی لئون که خود منتشر کننده کتاب زوهر است، آن را به شمعون بن یوحای^۵ منتسب می‌کند که شامل تعلیمات او به شاگردانش است؛ اما شولم عقیده دارد که کتاب متعلق به خود دی لئون است. (همان، ۲۲۳) ویل دورانت نیز در تاریخ تمدن به زوهر اشاره می‌کند و جالب اینجاست که نگاهش به این کتاب منفی است. او محتویات این کتاب را «اراجیف مشعشع» می‌خواند و چیزی که حتی متفکران مسیحی را فریفته خود ساخت. (دورانت، ۱۳۷۸: ۲۱۰۰)

اسرار حروف، مسائلی مثل چهره شناسی، علم فراست و کف بینی، تفسیر عرفانی و رمزی برخی قطعات تورات، مکاشفه حزقیال نبی از عرش الهی، خیر و شر، تفسیر نمادین متون کتاب مقدس، عقیده به مسیح منجی (ماشیح) و... از مضامین اصلی زوهر هستند. (شولم، ۱۳۸۵: ۲۲۶-۲۲۳) بنابراین زوهر آمیزه‌ای از تمامی مفاهیم مطرح شده در قبلا و به نوعی کشکولی مشحون از عقاید مختلف قبلائی است که به صورتی معتدل‌تر و نوین‌تر به آموزه‌های قبلائی می‌پردازد و با تفکرات جدیدتر و سمبل‌های خاص خود پای به عرصه می‌نهد.

۳- تأثیرپذیری قبلا از دیگر آیین‌ها

تأثیرپذیری قبلا از آیین گنوسی و فلسفه نوافلاطونی را از همان آغاز طریقت قبلا و تعلیمات اسحاق نابینا به وضوح می‌توان دریافت (وایدا، ۱۳۸۰: ۱۱۳) در تحقیقات شولم نیز به تأثیر این فلسفه بر قبلا اشاره شده است. (همان: ۱۶). همچنین جان ناس^۶ در تاریخ جامع ادیان درباره نفوذ فرهنگ و تمدن یونانی و هلنیسم در قوم یهود سخن می‌گوید. (ناس، ۱۳۵۴: ۳۵۸) به اینها می‌توان نظر میرچا الیاده^۷ را نیز افزود که بر تأثیرپذیری عرفان یهود از هلنیسم، مسیحیت و اسلام تأکید دارد. (الیاده، ۱۹۷۸: ۱۱۷-۱۲۷)

^۱ Hekhalot

^۲ Bahir

^۳ Yetzirah

^۴ Moses de Leon

^۵ Shimon bar Yochai

^۶ John Noss

^۷ Mircea Eliade

درباره تأثیر فرهنگ عربی - اسلامی بر مکتب قبلا برخی عقیده دارند عناصر فلسفه یونانی و عرفان اسلامی از طریق فرهنگ عربی وارد یهودیت شد و به عمیق تر شدن بعضی مفاهیم کلامی این آیین مدد رساند. (وایدا، ۱۳۸۰: ۱۱۰) شولم در تحقیقات خود منکر تأثیر عرفان و فرهنگ اسلامی بر یهودیت و عرفان آن نیست و گاه اشاره‌ای نیز به این تأثیرپذیری می‌کند اما در اغلب موارد در تلاش است این تأثیرپذیری را کم‌رنگ جلوه دهد. حال آنکه با اندک تعمقی می‌توان دریافت فلسفه نوافلاطونی که از سرچشمه‌های آیین قبلاست، اشتراکاتی با عرفان و فلسفه اسلامی (شولم، ۱۳۸۵: ۹۴) نیز دارد؛ بنابراین انکار تأثیرپذیری یهودیت از اسلام راهی به دهی نمی‌برد.

نظر مارتین بوبر^۲ نیز تأکیدی بر این تأثیرپذیری است. او می‌گوید هیچ یک از تعالیم برجسته دینی از غرب نشأت نگرفته‌اند، بلکه این غرب بود که آموزه‌های شرق را اخذ کرد و با الگوهای خود تطبیق داد. (بوبر، ۱۳۹۳: ۱۰۷) با تدقیق در اسامی عربی افراد این مکتب و نیز کتاب‌هایی که در حوزه عرفان یهود نگاشته شده، می‌توان این تأثیرپذیری را درک کرد.

علاوه بر فرهنگ اسلامی، می‌توان به تأثرات قبلا از آیین زرتشتی نیز اشاره کرد. پروفیسور ژاکوب فرانک^۳ نیز در کتاب خود درباره این مساله بحث می‌کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۱۲۹) به طور کلی مفاهیم نور و اشراق مطرح شده در قبلا نشان از تأثیرپذیری آن از مفاهیم موجود در دین زرتشتی دارد. (کاوپانی، ۱۳۷۵: ۱۸۳)

ایده نور در قبلا را می‌توان با قاعده نور و ظلمت سهروردی نیز مرتبط دانست. او در حکمه الاشراق موسس حقیقی حکمت اشراق را زرتشت می‌داند نه افلاطون. (سجادی، ۱۳۷۷: پانزده) البته فردریک کاپلستون^۴ نیز می‌گوید که مساله اشراق صرفاً به مکتب نوافلاطونی مرتبط نیست بلکه می‌توان آن را در اوپانیشادها و متون بودایی هم دید؛ همچنین در دین زرتشت که در آن اهورامزدا منشأ همه نورهاست. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۵۲) بنابراین دیدگاه او درباره خاستگاه حکمت اشراق متفاوت با نظر سهروردی است. برند رادتکه نیز معتقد است تعالیم مربوط به قلمروی نورانی صفات الهی در حوزه اسلامی از افکار گنوسی بی‌بهره نیست (رادتکه، ۱۳۷۴: ۱۵۱) و این می‌تواند نشانی باشد بر اشتراک حوزه اسلامی و مکتب قبلا در آبخورشان درباره عقیده به نور و اشراق.

جان ناس نیز به تأثیر فرهنگ ایرانی بر یهودیت اشاره می‌کند و اینکه می‌توان آن را در کتاب ایوب و کتاب سلیمان پی گرفت. (ناس، ۱۳۵۴: ۳۶۱) با مطالعه این آرا می‌توان بر تأثیرپذیری قبلا از دیگر آیین‌ها وقوف یافت. البته برخی معتقدند در کنار این تأثیرپذیری‌ها، دین یهود بر فرهنگ‌های دیگر نیز تأثیرگذار بوده است. نوشتارهای گنوسی کشف شده در مصر نشانگر تأثیر آیین یهود بر آیین گنوسی و به طور کلی آیین گنوسی ایران و مانویت بوده است. (همان، ص ۲۸۴) برخی نیز معتقدند به دلیل اینکه امپراتوری کهن بابل تحت نفوذ ایران بوده، یهودیان در این جریان از فرهنگ ایرانیان تأثیر پذیرفته‌اند. (کاوپانی، ۱۳۷۵: ۲۷۷-۲۷۸) صرف نظر از این تأثیر و تاثرات، می‌توان گفت سرچشمه و خاستگاه همه این اندیشه‌ها یک امر واحد است: «حقیقت» که تمامی ادیان از آن زاده می‌شوند و در پی معرفت و شناخت آن هستند.

۴- اشتراکات برخی عناصر قبلا با عرفان اسلامی و دیگر آیین‌ها

با توجه به مراحل مختلف مکتب قبلا و کتاب زوهر مهم‌ترین مولفه‌ها و عناصر آن را می‌توان این گونه برشمرد: عرفان عرشی، تجسم، جادو و علوم غریبه، وحدت وجود، نمادگرایی و تمثیل‌سازی، فیض و تجلی، نور و اشراق، گرایش به حروف و اعداد، تناسخ، موعودگرایی و اعتقاد به وجود شر. با تدقیق در این عناصر می‌توان اشتراکات آن را با دیگر آیین‌ها و تفکرات بررسیید.

¹ Eliade

² Martin Buber

³ Jacob Frank

⁴ Fredrick Copleston

بیشتر عناصر قبلا با دیگر آیین‌های فلسفی یا عرفانی اشتراک دارند که حکمت نوافلاطونی و نیز عرفان اسلامی (خصوصا آرای ابن عربی) از برجسته‌ترین آنهاست. در زیر به اهم این موارد پرداخته می‌شود.

۴-۱- عرفان عرشی

در عرفان مرکبا صعود روح انسان از زمین، گذر از هفت آسمان و رسیدن به عرش الهی مطرح است. باید گفت نظریه هفت آسمان پیشینه کهنی دارد. حزقیال نبی هفت آسمان را با هفت عرش مربوط به آنها مشاهده می‌کند که در آب رودخانه خبار انعکاس یافته بود. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۰۴) با توجه به همین نکته می‌توان سرچشمه عرفان مرکبا را در دین یهود دنبال کرد. ایده هفت آسمان در مرکبا با هفت مرحله عرفان اسلامی نیز بی‌شبهت نیست. نهایت طلب سالک در مکتب قبلا عرش و کرسی الهی است. از این جهت نیز می‌توان سویه‌هایی از آن را در اندیشه اشاعره دید: استقرار پروردگار در عرش با توجه به آیه الرحمن علی العرش استوی. (طه، ۵)

در فرقه حروفیه ایران که شباهت‌هایی نیز به قبلا دارد، عرش روی زمین است و جسد هر چیز، عرشی برای حقیقت الهی قلمداد می‌شود؛ اما چون ذات حق در انسان تجلی یافته، پس انسان عرش الهی است. (اژند، ۱۳۶۹: ۶۰) این مساله یادآور حدیث قلب المومن عرش الرحمن است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵: ۳۹) ایده انسان عرشی در حروفیه را می‌توان همسو با مفهوم جهان عرشی در قبلا در نظر گرفت.

۴-۲- تجسم

تجسم خداوند از مفاهیم مهم قبلاست که در عرفان مرکبا نمود بسیار دارد. گروهی در این فرقه با توجه به برخی منابع بر جسمانیت خداوند عقیده دارند. این اندیشه با مخالفت برخی مواجه شد و آنها این انسان‌انگاری را به صورت سمبلیک تعبیر کردند. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۱۵) موسی بن میمون، فیلسوف شهیر یهودی اعتقاد به جسمانی بودن خداوند را بر خوردی شرک آمیز با او می‌داند. (آنترمن، ۱۳۸۵: ۴۳) ویل دورانت نیز درین باره می‌گوید خدای موجود در تلمود به وضوح شکل انسانی دارد. محبت، تنفر، خشم، خنده، گریه و... در او نمود دارد و بر اریکه‌ای تکیه زده که گرداگردش گروه کروبیان حلقه زده‌اند. (دورانت، ۱۳۷۸: ۲۰۳۶) این اندیشه بی‌شبهت به مفهوم تشبیه در دیدگاه اشاعره نیست که به تجسم خداوند اعتقاد دارند و او را متصف به صفاتی چون قیام و قعود می‌دانند و اینکه خداوند به کیفیتی که ما نمی‌دانیم بر عرش تکیه زده است. (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۵۳: ۷۳)

۴-۳- جادو

جادو از برجسته‌ترین مفاهیم قبلاست که ریشه‌های آن را می‌توان از عرفان مرکبا جست و تا حسیدیسیم پی گرفت. البته نباید ارتباط سفر یصیرا را با نظریه سحر و جادو نادیده گرفت. ضمن اینکه حروف عبری و ترکیبات این متن به عنوان قوای کیهانی در نظر گرفته می‌شود و این اندیشه‌ای اساسی درباره کاربرد جادویی کلمات و اسماست. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۳۹ و ۹۸) طلسم‌بندی و تعویذ در قبلا تا جایی پیش رفت که مسائل ماوراءالطبیعه و علم کلام و... از طریق این طلسمات پاسخ داده می‌شد. (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۷: ۱۸) گفتنی است که شولم جادو را یکی از دلایل انحطاط قبلا می‌داند. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۰۴) نکته دیگر اینکه در طول تاریخ علوم باطنی، قبلا مطابقت‌های دقیقی با سیستم تاروت یافته است. تاروت که مبتنی بر اعداد و وسیله‌ای است برای پیشگویی و طالع‌بینی، ارتباط مستقیمی با قبلا دارد. آلیستر کراولی اولین شخصی است که با نوشتن کتاب تحوت (تاروت) اسرار مسالک عارفانه - جادوانه را افشا می‌کند و به ارتباط قبلا با تاروت می‌پردازد.^۱

^۱ در این باره نگاه کنید به کتاب تحوت نوشته آلیستر کراولی منتشر شده در Samuel Weiser Inc، ترجمه سپند، انتشار دیجیتالی در تهران، دی‌ماه ۱۳۸۶.

با نظر به تأثرات عرفان یهود از فرهنگ ایران، احتمال دارد خصوصیت جادویی مرکابا بر اثر بازتاب عقاید جادوانه مغان بر آن باشد. اظهار نظر دوشن گیمن را می‌توان تاییدی بر این فرض دانست: «اولین اشارات به مغان در نوشته‌های ارمیا و حزقیال نبی یافت می‌شود. ارمیای نبی به سرکرده مغان اشاره می‌کند ... مغان طبقه‌ای روحانی بودند که به مناسک خورشیدی، غیب‌گویی و پیشگویی می‌پرداختند و در خدمت شاهان ماد و بابل بودند و سپس به خدمت هخامنشیان درآمدند.» (پیرنیا، ۱۳۶۲: ۲۰۶ و ۱۹۸) به طور کلی می‌توان گفت میتولوژی و اسطوره‌شناسی به نوعی در حسیدیسم احیا شده است. اعتقاد به جادو می‌تواند نوعی امید به شنیدن بوی بهبود از اوضاع جهان باشد.

۴-۴- وحدت وجود

وحدت وجود از مشهورترین و مهم‌ترین مسائل عرفان نظری است. ویلیام چیتیک^۱ آن را قرائتی دوباره از توحید به زبان فلسفی می‌داند که قادر به ارائه راه‌حل‌های عملی برای ضعف معنوی دنیاست. (چیتیک، ۱۳۷۹: ۲۰۱) اساس فلسفه نوافلاطونی بر وحدت وجود استوار است. این مکتب، واحد را وجود حقیقی می‌داند و موجودات را فیض و تراوشی از جانب او که به سوی وی بازخواهند گشت. (دیانتی فیض آبادی، ۱۳۸۴: ۶۷)

وحدت وجود در عرفان اسلامی با نام ابن عربی گره خورده است و مشخصه کلی اندیشه اوست. ویلیام چیتیک این اندیشه را در هیچ یک از منابع مقدم بر آثار ابن عربی نمی‌یابد؛ با اینکه بسیاری از اصطلاحات صوفیه به آن شباهت دارند. (چیتیک، ۱۳۷۹: ۱۸۰) گفتنی است که ابن عربی در آثار خود حتی یک بار نیز به وحدت وجود اشاره نمی‌کند و اصطلاح «الواحد الکثیر» تنها اشاره واضح و صریح او به این مقوله است. (اسپرهم، ۱۳۹۰: ۱۴) وحدت وجود از موازین مهم قبلا نیز هست که در دیدگاه ابوالعفیا و نیز مکتب حسیدیسم نمود بسیاری دارد. در عقیده ابوالعفیا گره‌های نفس گشوده می‌شوند و نفس به اصل و مرجع خود بازمی‌گردد؛ یعنی از کثرت رها می‌شود. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۹۲) وحدت وجود در کتاب زوهر نیز برجسته است. تشبیه انسان به خداوند که مأخوذ از تورات است (خدا آدم را به صورت خویش آفرید) از نکات مهم این کتاب به شمار می‌رود. (همان، ۲۸۲) در این مساله شباهتی نیز به عقیده ابن عربی می‌بینیم: «پس هر چه از اسماء در صور الهیه هست، در این نشئه انسانی پدیدار گشت.» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۵۸)

۴-۵- فیض و تجلی

نظریه فیض و تجلی به تاسی از فلسفه نوافلاطونی از عناصر برجسته قبلاست. در عقیده قبلاهی کهن همه چیز با یک فعل شروع می‌شد که خداوند در آن، قوای خود را از درون نفس به فلک باز می‌تاباند. هر فعل جدیدی همانند مرحله بعدی در سلسله مراتب صورت «این از خود برون رفتن» است که در تطبیق با نظریه صدور یا فیض نوافلاطونی به خطی مستقیم از بالا و پایین نمود می‌یابد. (شولم، ۱۳۸۵: ۳۳۰) سلسله مراتب مذکور یادآور حضرات خمس (مراتب پنج‌گانه وجود) در اندیشه ابن عربی است. با توجه به اینکه ابن عربی خود اصطلاح فلوطینی فیض را مترادف با تجلی می‌گیرد، باید گفت که فیض فلوطینی مورد نظر او به معنی «فیضان یک چیز از واحد مطلق و فیضان چیز دیگر از آن فیض اول به صورت یک سلسله مراتب نیست» بلکه او فیضان را صرفاً به معنای ظهور حق در سلسله مراتب در نظر دارد. (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۶۹) این بدان معنی است که نظریه فیض در قبلا متفاوت با اندیشه ابن عربی است. همان طور که در بخش قبلاهی لوریا ذکر آن رفت، مساله صیمصوم نیز گونه پیچیده‌تر همین نظریه فیض و سلسله مراتب وجودی است.

^۱ William Chittik

۴-۶-حروف و اعداد

حروف و اعداد از عناصر برجسته در قبلاست. ابوالعفیاء قواعد خاصی را با نام علم حروف تدوین کرد. این علم «راهنمایی روشمند» معطوف به مراقبه است که با هدف حروف و شکل ظاهری آنها تدوین می‌شود. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۹۴)

کلمه و حرف و به طور کلی زبان نقش بارزی در ارائه آرا و اندیشه‌ها دارد. حرف از منظر هستی‌شناسی واجد اهمیت بسیاری است. از نمونه‌های اولیه اعتقاد به حروف می‌توان به لوگوی اسپرماتیکو^۱ یا مفاهیم بذرگونه در آرای نوافلاطونیان اشاره کرد. براساس این نظرگاه فلسفی اصل و جوهر همه موجودات در جهان، کلام است و هر چیز را باید کلمه‌ای متشکل از حروف تلقی کرد. (اسلو، ۱۳۹۴: ۸۱) در اخبار حلاج نیز می‌خوانیم که «دانش هر چیزی در قرآن و دانش قرآن در حروف مقطعه و دانش آن حروف در لام الف و دانش لام الف در الف و دانش الف در نقطه و ... است.» (حلاج، ۱۳۹۰: ۵۵)

اهمیت کلمه تا حدی است که انجیل یوحنا در باب اول به آن می‌پردازد: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.» همچنین واژه لوگوس^۲ که معادل کلمه است، در سیر تاریخی خود از فلاسفه قدیم یونان تا قرن اول میلادی و ورود آن به عهد عتیق و الهیات مسیحی معانی مختلفی پذیرفته است. (جلالی شیجانی، ۱۳۹۰: ۱۴۳) کرن آرمسترانگ^۳ نیز عقیده دارد در ترجمه‌های آرای متون عبری که ترگم^۴ نام دارند، اصطلاح ممره (کلمه) برای شرح فعالیت‌های خدا در جهان به کار رفته است. (آرمسترانگ، ۱۳۸۴: ۱۰۸)

در قبلا بازی با کلمات نقش مهمی دارد چون هر کلمه در نهایت حروفی مقدس را شامل می‌شود و این بیانگر ارتباط همه زبان‌ها با زبان مقدس خداوند است. (شولم، ۱۳۸۵: ۱۹۶) ابن عربی هم در مواجهه با زبان چنین رویکردی دارد. بعضی واژگان از منظر او دلالت بر معنای معمول خود ندارند بلکه معنای جدید و متفاوتی در مکتب او می‌یابند. (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۷۱۳) همچنین حروف و اعداد از کلیدی‌ترین بخش‌های هندسه اندیشه ابن عربی است. درین باره می‌توان به تطبیق اسماء الهی بیست و هشت‌گانه فصوص الحکم با حروف بیست و هشت‌گانه نفس‌الانسان و نیز منازل بیست و هشت‌گانه ماه اشاره کرد. (اسپرهم، ۱۳۹۲: ۳۷) معادل این دیدگاه را در قبلا نیز می‌توان مشاهده کرد. برای مثال ارزش عددی حروف واژه یهوه برابر با ۲۶ است؛ به همین دلیل عدد ۲۶ عددی مقدس به شمار می‌رود. (شولم، ۱۳۸۵: ۸۷)

با توجه به این نظرات باید گفت اسرار و رموز حروف در دل اعداد قرار دارد و درواقع این ارزش عددی کلمات است که در جهان اسلام نیز در دانش ابجد یا حساب جُمَّل مورد مطالعه قرار می‌گیرد و نیز محاسباتی که در یافتن ماده‌تاریخ‌ها صورت می‌گیرد. بنابراین تعیین ارزش عددی کلمات در یهود و اسلام تقریباً همسو هستند.

فرقه حروفیه در ایران مطابقت بسیاری با قبلا دارد. این فرقه در قرن هشتم به دست فضل‌الله استرآبادی بنا نهاده شد. او که ادعای تعبیر خواب داشت، بعدها مسائل غالیه و افراطی را بر تشیع دوازده امامی افزود و حتی خود را مهدی موعود معرفی کرد. (الشیبی، ۱۳۵۹: ۲۲۴) فضل‌الله به دلیل تفکرات شدید ناسیونالیستی‌اش علاوه بر حروف عربی، ۳۲ حرف فارسی را نیز ملاک تعلیم خود قرار داد. پس از او شاگردش محمود پسیخانی (رئیس جنبش نقطویه و انشعابیون تندروی حروفیه) راه او را ادامه داد و خود را نیز موعود عجم نامید. (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۳: ۲۵)

^۱ Spermatic logo

^۲ Logos

^۳ Karen Armstrong

^۴ Targum

علی میرفطروس نیز در کتاب جنبش حروفیه به تقدس حروف و اعداد در آیین قبلا، مسیحیت و اسلام اشاره و درباره اعتقاد به رمز حروف قرآن مسائلی را مطرح می‌کند و نیز اینکه این حروف باعث به وجود آمدن فرقه‌های گوناگون شد. (میرفطروس، بی تا: ۳۱)

۴-۷- تناسخ

تناسخ از عناصر برجسته قبلاست که در اندیشه ابوالعفیاء و لوریا و نیز کتاب زوهر نمود بسیار دارد. شخصی که از فرمان تورات اطاعت نکند، به وجود جدیدی در بدنی تازه درمی‌آید و این نوعی مجازات و شاید فرصتی برای جبران باشد. البته از نظر شولم تناسخ در نگاه قبلائی کهن چندان مطرح نبوده اما در کتاب زوهر تناقض اساسی بین نظریه مجازات در جهنم و نظریه تناسخ متبلور شده است. (شولم، ۱۳۸۵: ۳۱۳-۳۱۲) در یهودیت خصوصاً قبلا برخی معتقدند که همه ارواح شامل تناسخ می‌شوند اما عموماً عقیده دارند که نفوس سزاوار مجازات و متجاوزان دچار تناسخ خواهد شد. برخی نیز بر این باورند که تناسخ ارواح نیکو صرفاً برای کمک به بهبود وضع دنیاست. (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۸۴-۱۸۳)

تناسخ در اسلام مردود است و در جای جای قرآن مبین از رستاخیز سخن رفته است. امام رضا (ع) نیز در حدیثی قائلان به تناسخ را کافر می‌دانند: من قال بالتناسخ فهو کافر بالله العظیم مکذب بالجنه و النار. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴: ۳۲۰) با وجود این، اعتقاد به تناسخ در برخی فرقه‌های اسلامی رسوخ یافته است. تناسخ در مکتب نقطویه که صورت افراطی حروفیه است، از مفاهیم کلیدی محسوب می‌شود. پسیخانی نگاه جدیدی نسبت به حلول و تناسخ داشت. تناسخ معمول میان مسلمانان در واقع انتقال روح مجرد از بدنی به بدنی دیگر است؛ اما پسیخانی اعتقادی به روح مجرد نداشت و نظر او درین باره به عقیده بوداییان نزدیک است. (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۳: ۱۰۲) در نظرات سهروردی نیز می‌توان رگه‌هایی از اعتقاد به تناسخ (خصوصاً در حکمه الاشراق) مشاهده کرد. برخی معتقدند سهروردی تحت تأثیر میراث هلنیسم و حکمت یونانی بوده که آن هم تحت تأثیر فلسفه شرق است و این مکاتب به تناسخ به عنوان روشی برای تطهیر روح اعتقاد داشتند. (ابوریان، ۱۳۷۲: ۳۳۶-۳۳۴) با توجه به اینکه آیین قبلا نیز ریشه در هلنیسم دارد، می‌توان این اعتقاد به تناسخ در فرهنگ یهودی و اسلامی را در یک خاستگاه جستجو کرد. با نظر به اینکه در آموزه‌های نوافلاطونی و نظام گنوسی نیز اعتقاد به تناسخ به وضوح مشاهده می‌شود (همتی، ۱۳۷۶: ۲۷)، بنابراین احتمال این اشتراک خاستگاه بسیار بالاست، با توجه به اینکه مفاهیم گنوسی را در تعالیم اسلام نیز می‌توان پی گرفت. (رادتکه، ۱۳۷۴: ۱۵۱) علاوه بر این در آیین مانوی نیز تناسخ بسیار پررنگ است و سنت آگوستین^۱ در آثار ضد مانوی خود از لفظ Senoitulover مرادف با اصطلاح فنی قبلائی luglig به معنای چرخیدن و تحول یافتن در بدن‌های پیاپی استفاده کرده است. (همتی، ۱۳۷۶: ۲۷)

۴-۸- نمادگرایی

همان طور که قبلا هم اشاره شد زبان سمبولیک و تمثیل‌سازی از مهم‌ترین خصوصیات مکتب قبلاست. «تمامی عالم از دید قبلا نوعی جسم مثالی است... هر موجودی با همه هستی پیوند دارد و هر چیز آینه‌ای است که چیز دیگر را برمی‌تاباند.» (کاویانی، ۱۳۸۴: ۸۵-۸۴) مهم‌ترین ظهور و بروز نماد و تمثیل در کتاب زوهر دیده می‌شود اما در قبلائی لوریایی نیز با وجود تاسی از زوهر نمادهای نوینی برای تبیین رابطه خدا با جهان وجود دارد. (آنترمن، ۱۳۸۵: ۱۶۴) به طور کلی قبلائی لوریا با پیش کشیدن مسأله تبعید و خروج در نظریه صیمصوم، از تبعید و خروج و اسارت قوم یهود تفسیری عرفانی و نمادین به دست می‌دهد.

^۱ Sant Agostino

از مهم‌ترین نمادهای مطرح در زوهر و نیز نمادین برجسته قبلا «درخت زندگی»^۱ است؛ درختی که شاخه‌هایش ریشه در آسمان دارند و آن را به زمین اتصال می‌دهند. این شاخه‌ها در واقع نمادی از اعضای بدن انسان اولیه هستند که نوع اصلی انسان است. البته این شاخه‌ها را چهره پادشاه ملکوتی یا حروف اصلی هر یک از زبان‌ها نیز دانسته‌اند. (همان، ص ۱۵۹) این درخت با درخت زندگی اسطوره‌ای که در اغلب فرهنگ‌ها موجود است همانندی دارد. برای مثال درخت هفت شاخه و نیز درخت هوم در فرهنگ زرتشتی که در باور پارسیان نگاه دارنده ستون بهشت است، همچنین درخت زندگی در اعتقاد بوداییان و نیز مردم بین النهرین، چین و... (پورخالقی چترودی، ۱۳۸۰: ۱۰۱-۹۸)

درخت مذکور شباهت زیادی به درخت کیهانی نیز دارد. در باورهای باستانی درخت کیهانی مرکز عالم است و اعتقاد بر این است که جهان چند لایه دارد و این لایه‌ها با درخت کیهانی از هم مجزا شده‌اند. ریشه‌های درخت مقدس کیهانی به اعماق جهان زیرین رفته و تنه و شاخه‌هایش علاوه بر مرکز زمین، جهان آدمی و خدایان را دربر گرفته است. (پورجعفری، ۱۳۸۸: ۳۸-۳۶) این درخت نمادین در قبلا شباهت بسیاری به درخت زندگی در سایر فرهنگ‌ها دارد و شاید هم همان درخت اسطوره‌ای باشد که در خدمت این مکتب قرار می‌گیرد.

از دیگر مفاهیم برجسته زوهر سمبول‌های جنسی است. به عقیده شولم ادبیات عرفانی لبریز از صور خیال جنسی است و در قبلا حتی نسبت عرفانی به خدا را به عنوان عشق بین نفس و خدا تعبیر می‌کنند. همان گونه که «شخینا»^۲ به مفهوم حضور دائمی خداوند و مهم‌ترین تجلی صادره از سوی خدا که رابط میان خدا و خلق است، واژه‌ای مونث است. (شولم، ۱۳۸۵: ۲۹۴-۲۹۳) شخینا مظهر وجه تانیث خدا در یهود و معادل سکینه در عربی است که نام آن بارها در قرآن آمده است. (شریعتمداری، ۱۳۸۹: ۱۲۴) برخی فیلسوفان نظیر مارتین بوبر در مفهوم قبالی به شخینا می‌نگرند، به انسان‌انگاری خداوند نظر دارند و او را ساری و جاری در عالم می‌دانند. (همان، ص ۱۰۲) برخی معتقدند تمثیل‌های زنانه از خدا که در انجیل و تلمود کمیاب است، در آیین قبلا توأم با تمثیل‌های مردانه از خدا به کار می‌رود. (کاوایانی؛ ۱۳۸۴: ۲۴)

گفتنی است که این عنصر نمادین انوئت در آرای ابن عربی نیز دیده می‌شود. او حدیث مشهور پیامبر اسلام (ع) یعنی حُب الی من دنیاکم ثلاث: الطیب، النساء و قره عینی الصلاه (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۶: ۱۴۱) را نمادین می‌داند و اینکه تمامی عوامل اساسی خلقت مونث هستند و سراسر روند آفرینش براساس تانیث است. (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۲۱۸-۲۱۷) این اشتراک در نقطه نظر ابن عربی و قبلا نشان از تاثرات پیش‌گفته دارد. همچنان که شولم می‌گوید هر نوع گرایش عرفانی به هر روی با گرایش‌های دیگر پیوند و بستگی دارد و در یک نظام ویژه مثل مسیحیت، اسلام، یهودیت و... شناخته شده است. (شولم، ۱۳۸۵: ۵۳)

۴-۹- موعودگرایی

گرایش به موعود از دیگر مولفه‌های برجسته قبلاست. چنان که از نظر گذشت، مساله موعودگرایی در مراحل مختلف قبلا رخ می‌نماید؛ خصوصا در جنبش شبتای که ادعای موعود بودن روی به سوی بدعت و انحراف می‌نهد و از آن حالت تقدس وار و پیامبرگونه ابوالعفیاء و لوریا فاصله می‌گیرد. نکته جالب اینجاست که موعودگرایی در کتاب زوهر نمود زیادی ندارد. هرچند تبعید از اسپانیا خود عامل مهمی بود که این مکتب با حفظ جنبه سنتی خود به مفاهیم مسیح‌گرایی و آخرالزمانی قوم یهود روی بیاورد. (همان، ص ۳۱۶-۳۱۵) این به آن معناست که با وجود عدم تاکید زوهر بر موعودگرایی، تبعید و خروج یهودیان خود باعث تقویت این اندیشه شد.

^۱ Tree of Life

^۲ Shekhinah

رابرت هیوم^۱ در کتاب ادیان زنده جهان می‌نویسد یکی از ویژگی‌های جالب دین یهود، عقیده به یک مسیحا و موعود است. به گفته او در طول تاریخ یهود و از زمان آغاز مسیحیت حداقل ۳۴ نفر یهودی خود را به عنوان مسیح معرفی کرده‌اند که غالباً هم دارای انگیزه‌های سیاسی بوده‌اند. (هیوم، ۱۳۷۲: ۵۳)

گرایش به موعود نقطه مشترکی بین فرقه حروفیه و قبلا نیز هست. به اعتقاد حروفیان فضل‌الله همان مهدی موعود مسلمانان است، همان مسیح مورد انتظار یهودیان و نیز عیسی موعود مسیحیان. (آژند، ۱۳۶۹: ۵۸) شباهت فضل‌الله و پسیخانی با ابوالعفیاء یا شبتای در ادعای موعود بودن نکته جالب توجهی است و موعودگرایی مسأله قابل بررسی در این گونه مکاتب است. شاید ادعای نبوت و موعود بودن یکی از قوانین جذب در فرقه‌ها و آیین‌های دینی یا عرفانی باشد. این ادعا برای توده‌ای که منتظر موعود و منجی‌اند کارساز به نظر می‌رسد. شاید هم ادعای افرادی مانند ابوالعفیاء در حد شطحیات معمول عرفا بوده باشد که طی گذشت روزگار رنگ انحراف و کجروی به خود گرفته است. نمونه‌های این شطحیات در عرفان اسلامی نیز کم نیست.

۴-۱۰-شر و بدی

«شر و بدی» نیز از مفاهیم مطرح شده در زوهر است. عنصر اساطیری موجود در توصیفات این کتاب درباره «شر و جدال با پاک» برجستگی بسیار دارد. (آنترمن، ۱۳۸۵: ۱۶۰) واقعیت وجود شر در دنیا از مسائل مورد اختلاف بینش فلسفی یهود و قبلاست. فلاسفه یهود شر را به خودی خود بی‌مفهوم می‌پندارند. به نظر برخی نیز نفی شر یکی از اصول خردمنشانه یهود است. آنها شر را جز در اسطوره موجود نمی‌دانند و این درحالی است که اسطوره با فلسفه در تضاد است، پس شر موجود نیست؛ اما در قبلا فرد به دنبال گریز از شر نیست بلکه برای درک و فهم آن می‌کوشد. (شولم، ۱۳۸۵: ۹۷) موسی بن میمون به نقل از زکریای رازی می‌گوید شر و بدی جهان بیش از خیر است و انسان بیشتر سختی و رنج را تجربه می‌کند تا آسایش. بنابراین وجود آدمی جز شر و عذاب چیزی نیست. (زرین کوب، ۱۳۳۲: ۴۴۹) عرفای وحدت وجودی نیز وجود شر را لازمه جهان می‌دانند و اینکه هر چه خیر است از تجلی و فیضان ذات الهی است و هر چه شر و نقص است، راجع به عدم است که سوای وجود و غیر خداست (همان، ۴۵۱) می‌توان اندیشه مذکور را در قبلا هم پی گرفت. به هر روی شر همواره در مقابل خیر قرار دارد و اعتقاد به وجود شر در تناظر با خیر در قبلا به دوگانه خیر و شر در آیین زرتشت شباهت دارد. به گفته هراکلیتوس جهان براساس تضادها استوار است و خیر و شر در اصل یکسانند اما در ورای آنها قانون واحدی هست که همان عدل است و بر آنان حکومت می‌کند. (دیانتی فیض آبادی، ۱۳۸۴: ۶۴) با این تفاسیل برای توجیه عقیده به شر در مکتب قبلا می‌توان گفت وجود شر و بدی برای رسیدن به خیر ضرورت دارد. سعید انواری در مقاله‌ای به مقوله خیر و شر در آیین زرتشتی پرداخته و راه حلی برای رد مسأله الحاد در رابطه با وجود شر ارائه داده و اینکه این دوگانگی خود دلیلی بر اثبات وحدت در آیین زرتشتی است. می‌توان این مسأله را به نوعی با مسأله شر در قبلا تطبیق داد. (انواری، ۱۳۹۲: ۵۱-۴۹) در آرای ابن عربی نیز شر از مفاهیم کلیدی است. از نظر او چیزی به نام شر وجود ندارد. همه چیز خیر است و صرفاً وقتی که انسان از دیدگاه شخصی و نسبی خود به بد و خوب اشیا می‌پردازد، مسأله خیر و شر پدید می‌آید. (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۴۲-۱۴۰) این شباهت‌های نظری در باب شر نشان از اشتراک خاستگاه و تاثیر و تاثرات آیین‌ها بر یکدیگر دارد.

نتیجه

قبلا مکتبی کهن است که با ارتزاق از دین یهود موجودیت یافته و با تاثیرپذیری از سایر آیین‌ها گسترش پیدا کرده است. ارتباط قبلا با متون مقدس یهودی روشن است و برخی آموزه‌های آن ریشه در دین یهود دارد. تلمود و تورات از منابع اصلی قبلا هستند و می‌توان گفت تفاسیری که در این آیین بر متون مقدس نوشته شده، مقدمه‌ای است برای ورود به حوزه عرفانی که در قرن ۱۳ در اسپانیا به اوج خود رسید. به عبارت دیگر قبلا در شکل و شمایل عرفانی خود از این قرن به بعد بروز کرد و

^۱ Robert Hume

در آموزه‌های کسانی چون ابوالعفیا و لوریا و نیز تعالیم کتاب زوهر ارائه شد. گذشته از این قبلا همچون آیین‌های بازتابنده برخی مکاتب و آیین‌های فلسفی و عرفانی از جمله فلسفه نوافلاطونی و عرفان اسلامی است. با تکیه بر آرای پژوهشگران و نیز با تتبع در مکتب مذکور می‌توان بر این تأثیرپذیری وقوف یافت. برای مثال فرقه حروفیه اشتراکاتی با قبلا دارد که مهم‌ترین آنها بحث حروف و اعداد و تناسخ است. همچنین در لایه‌های تعلیم قبلائی نقاط مشترکی مانند ایده وحدت وجود و تجلی و فیض با مکتب ابن عربی (که خود متأثر از فلسفه نوافلاطونی است) به چشم می‌خورد که نشان از شباهت قبلا به تعالیم ابن عربی دارد. ابن عربی اهل اندلس است و مرکز اصلی قبلا نیز اسپانیا است. بنابراین وجود این اشتراکات می‌تواند نشانی از تاثیر و تاثرات پیش‌گفته باشد.

با توجه به نکات مزبور می‌توان این گونه نتیجه گرفت که آیین قبلا آیینی کاملا عرفانی است که زیر سایه دین یهود موجودیت یافته و در واقع نماینده عرفان یهود است؛ همچنین از مکاتب فکری-عرفانی دیگر مایه می‌گیرد و گسترش می‌یابد. البته انحراف از خط اصلی و روی آوردن به بدعت‌ها و مسائلی که پای از دایره دین فراتر می‌نهند، خود عاملی است که باعث شده قبلا مخالفانی (چه در حوزه دین یهود و چه خارج از آن) داشته باشد؛ اما به هر روی قبلا مکتبی عرفانی است که طی گذشت روزگاران صورت‌های مختلف یافته است و رد آن را تا دوره معاصر (هرچند در شمایی دگرگون شده) نیز می‌توان گرفت.

منابع

۱. قرآن مجید (۱۳۷۸). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: فاطمه الزهرا.
۲. انجیل یوحنا (۲۰۰۷). ترجمه هزاره نو، انگلستان: نشر ایلام.
۳. آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۴). خدانشناسی از ابراهیم تاکنون. ترجمه محسن سپهر. تهران: مرکز، چاپ دوم.
۴. آژند، یعقوب (۱۳۶۹). حروفیه در تاریخ. تهران: نشر نی.
۵. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۴). تحقیقی در دین یهود. تهران: چاپخانه اتحاد.
۶. آنترمن، آلن (۱۳۸۵). باورها و آیین‌های یهودی. ترجمه رضا فرزین. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۷. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸). فیلسوفان یهودی و یک مسأله بزرگ. تهران: هرمس.
۸. ابراهیمی سرو علیا، عبدالحسین و خواص، امیر (۱۳۷۹). «نقد و بررسی ادبیات مکاشفه‌ای در آیین یهود»، معرفت ادیان، ش ۳ (تابستان)، صص ۱۱۵-۸۳.
۹. ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۹۲) فصوص الحکم. برگردان متن، توضیح و تحلیل از محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه، چاپ ششم.
۱۰. ابوریان، محمدعلی (۱۳۷۲). مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی. ترجمه محمدعلی شیخ. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۱۱. اپستاین، ایدیدور (۱۳۸۵). یهودیت، بررسی تاریخی. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. اسپرهم، داود (۱۳۹۰). «نقش خیال در فرایند ادراک از نظر ابن عربی»، حکمت و فلسفه، سال دوم، ش ۷ (تابستان)، صص ۳۷-۷.
۱۳. اسپرهم، داود (۱۳۹۲). «ماه و انسان کامل در اندیشه ابن عربی»، مطالعات عرفانی، ش ۱۶ (پاییز و زمستان)، صص ۲۷-۵۲.
۱۴. اسلوار، فاتح (۱۳۹۴). حروفیه، از ابتدا تاکنون با استناد به منابع دست اول. ترجمه داود وفایی. تهران: مولی، چاپ دوم.

۱۵. افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۷). «عرفان یهودی»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال پنجم، ش ۱۷ (پاییز)، صص ۴۴-۱۳
۱۶. الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۵۹). تشیع و تصوف: تا آغاز سده دوازدهم هجری. ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو. تهران: امیرکبیر.
۱۷. انواری، سعید (۱۳۹۲). «پاسخ به مساله شر در الهیات زرتشتی»، جاویدان خرد، ش ۲۳ (بهار و تابستان)، صص ۵۶-۳۵.
۱۸. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۲). از صوفیسم تا تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: روزنه، چاپ پنجم.
۱۹. بوبر، مارتین (۱۳۹۳). در باب یهودیت. ترجمه علی فلاحیان وادقانی. قم: نشر ادیان.
۲۰. پورجعفری، محمدرضا (۱۳۸۸). درآمدی بر انسان شناسی هنر و ادبیات. تهران: ثالث
۲۱. پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۲). درآمدی بر فلسفه فلوطین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. پورخالقی چترودی، مهدخت (۱۳۸۰). «درخت زندگی و ارزش فرهنگی و نمادین آن در باورها»، مطالعات ایرانی، سال اول، ش ۱، صص ۱۲۶-۸۹.
۲۳. پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲). گمشده لب دریا. تهران: سخن، چاپ چهارم.
۲۴. پیرنیا، حسن (۱۳۶۲). ایران باستان. تهران: دنیای کتاب.
۲۵. جلالی شیجانی، جمشید (۱۳۹۰). «لوگوس در عهد جدید و کلمه در قرآن مجید»، صحیفه مبین، ش ۴۹ (بهار و تابستان)، صص: ۱۶۴-۱۴۳.
۲۶. چیتیک، ویلیام (۱۳۷۹). «ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود»، ترجمه ابوالفضل محمودی، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۵ و ۶ (پاییز و زمستان)، صص ۲۰۷-۱۷۸.
۲۷. حسینی، سید حسین (۱۳۸۰). «بررسی مرگ و معاد در دین یهود»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۲۴ و ۲۵ (بهار و تابستان)، صص ۱۸۶-۱۶۹.
۲۸. حلاج، حسین بن منصور (۱۳۹۰). اخبار حلاج. تصحیح ماسینیون و کراوس، ترجمه سید حمید طیبیان. تهران: اطلاعات، چاپ هشتم.
۲۹. دورانت، ویل (۱۳۷۸). تاریخ تمدن. ترجمه احمد بطحایی و دیگران. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.
۳۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغتنامه. تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. دیانتی فیض‌آبادی، محمد (۱۳۸۴). «پژوهش تطبیقی در موضوع هستی‌شناسی»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی، ش ۵ (بهار)، صص ۹۸-۶۱.
۳۲. ذکاوتی فراگزلو، علیرضا (۱۳۸۳). جنبش نقطویه. قم: نشر ادیان.
۳۳. رادتکه، برنند (۱۳۷۴). «بحثی در حکمه‌الاشراق»، ترجمه مریم مشرف، معارف، ش ۳۵ و ۳۶ (فروردین و آبان)، صص ۱۶۰-۱۳۹.
۳۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
۳۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۳۲). «در حاشیه مشاجره پیر بل و لایب نیتس»، یغما، ش ۶۸، صص ۴۵۲-۴۴۷.
۳۶. سالترز، آدین اشتاین (۱۳۸۳). سیری در تلمود. ترجمه باقر طالبی دارابی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۷. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۷). حکمه‌الاشراق. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.
۳۸. شریعتمداری، شایسته (۱۳۸۹). «شخینا در ادبیات دینی یهودی»، اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش پیاپی ۳۵ (تابستان)، صص ۱۲۸-۹۷.
۳۹. شولم، گرشوم گرهارد (۱۳۸۵). جریانات بزرگ در عرفان یهودی. ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: نیلوفر.

۴۰. شهبازی، عبدالله (۱۳۷۷). زرسالاران یهودی و پارسی، ج دوم. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
۴۱. شیخ‌الاسلامی، اسعد (۱۳۵۳). تحقیقی در مسائل کلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). واحد در ادیان. ترجمه سید محمود یوسف ثانی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۳. کاویانی، شیوا (۱۳۸۴). آیین قبلا. تهران: فراروان.
۴۴. کاویانی، شیوا (۱۳۷۵). خرد زیبا. تهران: سی‌گل.
۴۵. کرمانی، محمد بهزاد (۱۳۸۷). «قبلا یا کابالا، معرفی اجمالی دین یهود»، انسان پژوهی دینی، ش ۱۵ (بهار). صص: ۳۱-۴۵.
۴۶. کوهن شرباک، دن (۱۳۸۳). فلسفه یهودی در قرون وسطی. ترجمه علیرضا نقدعلی. قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۴۷. کیانی، محسن (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران. تهران: طهوری.
۴۸. پورجعفری، محمدرضا (۱۳۸۸). درآمدی بر انسان‌شناسی هنر و ادبیات. تهران، ثالث.
۴۹. لایتمن، راول میخائیل (۲۰۰۸/۱۳۸۷). از پراکندگی تا هماهنگی. ترجمه و نشر در شرکت کتاب: آمریکا، -1 (ISBN: 59584-199-7)
۵۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳) بحارالانوار، ج ۴، ۵۵ و ۷۶. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۵۱. مفتاح، عبدالباقی (۱۳۸۵). کلیدهای فهم فصوص‌الحکم. ترجمه و تحقیق داود اسپرهم. تهران: علم.
۵۲. میرفطروس، علی (بی تا). جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان. تهران: بامداد.
۵۳. ناس، جان (۱۳۵۴). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی‌اصغر حکمت. تهران: پیروز، چاپ سوم.
۵۴. وایدا، ژرژ (۱۳۸۰). «عرفان یهود»، ترجمه احمدرضا مفتاح، هفت آسمان، ش ۱۱ (پاییز)، صص: ۱۰۳-۱۳۲.
۵۵. همتی، همایون (۱۳۷۶). «تناسخ و کرمه»، کیهان فرهنگی، ش ۱۳۲ (فروردین و اردیبهشت)، صص: ۲۴-۲۸.
۵۶. هینلز، جان راسل (۱۳۹۱). راهنمای ادیان زنده. ترجمه عبدالرحیم گواهی. قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۵۷. هیوم، رابرت (۱۳۷۲). ادیان زنده جهان. ترجمه عبدالرحیم گواهی. مشهد: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
58. Eliade, Mircea (1978), The Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan

A Survey on the School of Kabbalah and its Similarities with Islamic Mysticism and Some Other Thoughts

Davood Esparham¹, Shahnaz Arsh Akmal²

¹ Associate professor of Allameh Tabatabai University

² PhD student at Allameh Tabatabai University

Abstract

Judaism, like lots of other religions is origin of different rituals and cults. Kabbalah is a school which appeared and grew in Judaism. There are discussions about Kabbalah, as a school that characterizes the Jewish mysticism; a school, which has for many years taken different forms and has consistently lived together with Judaism. Kabbalah is originated from schools such as Hellenism and Neo-Platonism. The evolution of Kabbalah can be studied based on the stages such as Merkabah, Abulafia, Luria, Sabbatai and Hassicism. Zohar is a very important book, on which this school is based. This research studies Kabbalah and its evolution and investigates how it is affected by other schools and philosophical or mystic rituals, especially Islamic mysticism. (It is worth considering that Islamic civilization had for centuries dominated Spain; hence, it has affected Kabbalah, originated from Spain.) Furthermore, in this paper, the prominent dimensions of this school, shares and similarities with some other thoughts would be investigated.

Keywords: Jewish Mysticism, Kabbalah, Zohar, Islamic Mysticism, Similarities
