

تاریخ وصول: ۹۱/۷/۷

تاریخ پذیرش: ۹۱/۹/۲۵

بررسی تطبیقی عرش در عرفان اسلامی و عرفان یهود

فریبا تاج میرعالی^۱

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دهقان، دانشجوی کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، دهقان، ایران

حمید محمودیان

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شیراز، استادیار گروه عرفان، شیراز، ایران

علی اکبر افراسیاب پور

عضو هیات علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

چکیده:

یکی از ویژگی‌های مشترک در دین اسلام و یهود موضوع عرش می‌باشد که در این تحقیق به شناخت و تشابهات و تفاوت آن در این دو دین می‌پردازیم. در عرفان اسلامی موضوع عرش، بسیار دقیق در آموزه‌های قرآنی روشن گردیده است و دیدگاه برخی از بزرگان صوفیه درباره عرش بدانجا رسید که عرش را قلب مؤمن می‌دانند و استوای الهی را بر این عرش حضور خداوند در دل مؤمن می‌انگارند و قلب انسان کامل را عرش الرحمن معرفی می‌کنند. عرفان مرکبه (عرفان عرشی) قدیمی‌ترین نوع عرفان بوده است که روح برای بازگشت به اصل خدایی باید از هفت آسمان یا هفت قصر یا هفت فلک عبور کند که نهایتاً شهود خداوند بر عشر یا «ارابه» می‌انجامد. سالک در جستجوی خدا مانند شاهد درگاه شاهانه باید از راه‌ها و تالارهای باشکوه عبور کند تا به شهود عرش الهی نایل شود. کسی که مشتاق ورود به عرش و قصرهای ملائکه است می‌بایست روزهای متوالی روزه‌دار باشد و سرش را بین دو زانو قرار دهد، و زمزورات و ادعیه روحانی و سروده‌های ربّانی تلاوت کند و در عرفان یهود توصیف انسان‌وار پروردار در آن بسیار مشهود است.

کلید واژه‌ها: عرش، عرفان، اسلام، یهود، مرکبه، قتبالا، حسیدیسیم.

^۱ - Fariba-tajmeralli@yahoo.com

پیشگفتار

در آیات قرآن کریم، موضوع عرش مطرح شده که مفسرین و صاحبان نظر، پاره‌ای آن را تحت پادشاهی خداوند دانسته و عده‌ای هم عرش را صدور مشیت و فرمان‌های او نامیده‌اند، چون خداوند واحد است، پس مقام فرماندهی او هم در این صورت باید واحد باشد. عرش مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در خود جای داده و قبل از وجود این عالم و در حین آن و پس از رجوع مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ هست. عرش را نباید به معنای مکان مخصوص که خداوند بر آن نشسته است، تفسیر نمود، خداوند در ارتباط خود با عرش، عبارات مختلفی بیان می‌نماید یک بار خود را «پروردگار عرش» می‌نامد، بار دیگر از خود با عنوان «صاحب عرش» یاد می‌نماید و گاهی اعلام می‌نماید که بر عرش جای گرفته است. طبیعی است که نمی‌تواند عرش را در تمام آن‌ها به یک معنا دانست و به بیان علامه مجلسی: «واژه عرش با در نظر گرفتن این که در چه کلامی قرار گرفته، معنای مخصوص به خود را دارد و تنها آنانی که از دانش والای الهی برخوردارند، به معنای دقیق آن‌ها دست خواهند یافت.»

دین یهود یک دین آسمانی و ابراهیمی است و بحث عرش در عرفان یهود مطرح شده است. شاخه‌های عرفان یهود: ۱- مرکابا یا مرکاوا ۲- حسیدی یا حسیدیس ۳- قبالا یا کابالا می‌باشد درباره موثر در شکل‌گیری شیوه عملی و بینش نظری، عارفان مرکبه (عرشی) مباحث گوناگونی مطرح شده است.

کلمه مرکابا یا مرکاوا یک واژه عربی است. که از فصل اول کتاب حزقیال و نخستین فصل کتاب پیدایش داستان خلقت گرفته شده است و به معنی ارایه یا ارابه الهی می‌باشد. تردیدی وجود ندارد که عارفان مرکبه از افکار و جریان‌های مختلف فکری و فرهنگی تأثیر پذیرفته است. بدین لحاظ، محققان از تأثیر افکاری همچون اندیشه‌ها و آیین‌های (گنوسی،

بررسی تطبیقی عرش در عرفان اسلامی و عرفان یهود/۱۸۳

قبّالا، حسیدیسیم)، روش‌های جادویی، روش‌ها و بینش‌های زاهدان و حتی در مراحل بعد برخی متون تصوّف اسلامی و برخی اشکال مختلف باطن‌گرایی اسلامی، در عرفان مرکبه (عرشی) سخن گفته‌اند. در عرفان مرکبه (عرشی) عرفان در مشغول مرکبه یا ارابه خدا هستند و معتقدند که می‌توانند با صعود، یا در بعضی از موارد نزول، از طریق راهروهای آسمان بدان برسند. تأکید عارف یهودی بر صعود در سلوکش به سوی راهروهای آسمانی است. هفت آسمان که او باید در مسیرش به سوی مرکبه از آن‌ها عبور کند. رمزها یا وردهایی که سالک باید با خود یا در ذهن خود داشته باشد. این‌ها ضمانت‌کننده انتقال مطمئن به سلامت او از طریق راهروهای آسمانی است. در هر مرحله‌ای از صعود سالک باید به جنگ شیاطینی برود که در کنار هر دروازه ایستاده‌اند و در آخرین مراحل پرواز عارف به سوی بالا است.

عرش

عرش در لغت به معنای چیزی است که دارای سقف است و به عروش جمع بسته می‌شود. (المنجمد، ۱۳۷۵: ۲۹؛ سعیدی، ۱۳۸۴: ۵۲۵) نشیمن‌گاه سلطان را هم عرش می‌نامند. این به اعتبار بلندی آن است از همین جهت به سایبان، چادر، خیمه، آلونک، کاخ قصر ساختمان روی چاه نیز عرش می‌گویند. به تخت حکومتی و پادشاه نیز اطلاق شده که کنایه از قدرت و حکومت است. (سعیدی، ۱۳۸۴: ۵۲۵؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵۸۰۲)

و در اصطلاح جسمی محیط بر جمیع اسمایی که به سبب ارتفاعش گویند. عرش در زبان اهل شرع همان است که حکما فلک‌الافلاک نامیده‌اند، فلک‌الافلاک محیط بر عالم جسمانی است و در آن هیچ ستاره نیست و ورای آن نه خلاء است و نه ملاء تقریباً شبانه‌روزی یک دور به دور محور خود (محور عالم و محور معدل النهار) از مشرق به مغرب می‌گردد و افلاک دیگر را با خود حرکت می‌دهد. تهانوی برای آن اسامی دیگری چون فلک اقصی، فلک تابع، محدد الجهات، منتهی الاشارات و سماء السماوات نیز می‌شمارد. (خرّمشاهی، ۱۳۶۸: ۲۵۱)

اقسام عرش

عرش با اقسام متعدد به معانی مختلف بیان شده است که ابن عربی نیز در هر یک از آن‌ها عقیده خاصی ابراز می‌دارد. فرهنگ نوربخش به ذکر هر یک از آن‌ها جداگانه پرداخته است، که عبارتند از:

۱- عرش اعظم عرش اکبر، صوفیه دل انسان کامل را عرش اعظم و عرش اکبر گویند.

- ۲- عرش الله- از نظر ابن عربی دو معنی دارد: الف- به معنی ملک عام خداست که در این حال شامل همه ماسوی الله می‌باشد. ب- عرش الله در اختصاص انسان می‌باشد از حیث اینکه او مظهر فراگیرنده اسم جامع الله است.
- ۳- عرش رحمن، مترادف عرش- عرش استواء، عرش محیط، عرش رحمانی. عرش رحمن عرشی است که در قرآن به آن اشاره شده است. «الرحمن علی العرش استوی.»
- ۴- عرش ذات از نظر ابن عربی، عرش ذات مشیت الهیه است که او را با غیر خود، نسبت نیست. (سعیدی، ۱۳۸۴: ۵۲۶)
- ۵- عرش حیات، عرش حیات عبارت است که ابن عربی اطلاق می‌کند به عرشی که به آن در آیه «فکان عرشه علی الماء» اشاره شده است و آن عرش هویت می‌باشد، زیرا عرش به هویت اضافه شده است و آن عرش حیات می‌باشد، زیرا بر آب است و آب اصل حیات می‌باشد. به دلیل آیه: «و جعلنا من الماء کل شی حی».
- ۶- عرش روح، از نظر ابن عربی، عرش روح، در برگیرنده روح انسانی و محل ظهور او است و آن نفس ناطقه.
- ۷- عرش فصل و قضا، از نظر ابن عربی عرش فصل و قضاوت مظهر یا عرشی است که در روز حشر، برای حکم و قضاوت حق، در آن تجلی می‌کند.
- ۸- عرش عما، حق را تنزلی است در عما و مظهري. از این رو ابن عربی اسلم عرش را بر عما اطلاق می‌کند و مضمون آن مأخوذ از حدیثی است که به اینیت و عمانیت حق اشاره می‌کند.
- ۹- عرش عظیم، اصطلاحی است که ابن عربی بر لوح محفوظ اطلاق می‌کند.
- ۱۰- عرش مجید، اصطلاحی است که به اسم و صفتی تفکیک نمی‌شود آن اسم واحدی است مرکب از دو لفظ، ابن عربی آن را به عقل اطلاق می‌کند.
- ۱۱- عرش کریم، از نظر ابن عربی دو معنی دارد:
- الف: عرش معرف و یا عرش رحمان می‌باشد که در عطای خود کریم است.
- ب: عرش کریم عبارتی است که اصطلاحاً ابن عربی بر کرسی موضع القدمین اطلاق می‌کند. (سعیدی، ۱۳۸۴: ۵۲۷)

۱۲- عرش تکوین، عرش تکوین فلک محیط به تمام مکنونات است و از آن، همه آنچه که در بهشت است مکنون می‌شود، گویی انسان در بهشت بر عرش تکوین قرار دارد که به مجرد خواست، مرادش مکنون می‌شود.

۱۳- عرش محدود، عرش الله است محدود که همان انسان کامل است که مظهر جمیع اسماء الهیه می‌باشد، از این رو ابن عربی، عرش را در اینجا فراگیرنده اسم جامع «الله» قرار داده است.

۱۴- عرش قرآن، عرش قرآن دل مؤمن است که گنجایش دارد تا حق او را فراگیرد. (سعیدی، ۱۳۸۴: ۵۲۸)

(بیشتر مفسرین عرش را قلب مومن می‌دانند و استوار الهی را برای عرش، حضور خداوند در دل مومن می‌دانند).

عرفان اسلامی

در لغت به معنای شناختن، شناختن حق تعالی، خداشناسی. در اصطلاح مراد، شناسایی حق است و نام علمی است در علوم الهی که موضوع شناختن آن حق و اسماء و صفات او است و با جمله راه و روشی که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند، عرفان می‌نامند. (سعیدی، ۱۳۸۴: ۵۲۸)

کلمه عرفان مصدر عَرَفَ است. اسم فاعل این مصدر «عارف» و دیگر مصدرش «معرفت» است ماده عَرَفَ و مشتقات آن با ماده عِلِمَ، و مشتقاتش بسیار قریب‌المعنی‌اند، اما تفاوت‌های ظریفی نیز دارند. که احتمالاً در انتخاب ماده عَرَفَ برای حکایت از «عرفان» دخیل بوده است. نخست این که ماده‌ی عرف و مشتقاتش را برای نوع یا مرتبه خاصی از علم به کار می‌برند. علمی که با نوعی موشکافی و رمزگشایی همراه باشد یا به تعبیر دیگر، در آن حرکتی از سطح به عمق و از ظاهر به باطن و از این سوی حجاب به آن سوی، در کار باشد. (اصفهان، ۱۳۸۴: ۳۳۱؛ آقانوری، ۱۳۸۷: ۲۰؛ موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۵۸)

پس عرفان عبارت است از علم به حضرت حق سبحان از حیث اسماء و مظاهرش، و علم به احوال مبدأ و معاد، به حقایق عالم، و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است؛ و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگنای قید و بند جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش، و اتصاف وی به نعت اطلاق و کلیت.

وقتی با همین تلقی از عرفان، عرفان را توضیح می‌دهند آن را به دو بخش تقسیم می‌کنند که هر دو سر از رشته‌ای علمی درمی‌آورد.

۱- عرفان نظری «یعنی تفسیر خدا، جهان و انسان». «عرفان در این بخش مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است». (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۹۲؛ مطهری، ۱۳۷۰: ۱۸۹)

۲- عرفان عملی «عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. عرفان در این بخش مانند اخلاق است، یعنی یک علم است». (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۸۶) با این فرق که اخلاق الزاماً به روابط انسان با خدا نمی‌پردازد، و از طرفی، الزاماً فرایندی پویا و مرحله‌بندی شده را ارائه نمی‌کند، اما این دو ویژگی به نحو الزامی در عرفان عملی وجود دارد. (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۹۲)

مفهوم عرش در قرآن کریم

عرش در زبان شرعی فلک‌الافلاک را گویند، بام بدیع، بام رفیع، چرخ اطلس، چرخ برین. گویند، عرش را خدای تعالی در آسمان هفتم آفرید و ملائکه را به حمل و تعظیم آن واداشت، چنان که در زمین بشر را به زیارت و تعظیم مکه امر فرمود. در قرآن این کلمه گاهی به معنی مطلق تخت و تخت شاهی استعمال شده. (نمل آیه ۲۳ و ۳۸ و ۴۱) و گاهی به معنی جایگاه خدای تعالی که بر آن نهاده شده است. (هود آیه ۸ و طه آیه ۴) و گاه عرش به تخت و مقام الهی اطلاق گردیده که هشت ملک مقرب آن را حمل می‌کنند. (سوره الحاقه آیه ۱۷) و حاملان آن فرشتگانند که گرداگرد آن به حمد و تسبیح خدای تعالی مشغولند و برای کسانی هم که به خدای تعالی و وحدانیت او ایمان آورده‌اند، طلب آمرزش می‌کنند. (سوره مومن آیه ۷). (میعن، ۱۳۸۸: ۱۱۷۱؛ غزالی، ۱۳۸۶: ۶۵۶)

با مطالعه قرآن کریم، آیاتی که عرش در آن‌ها آمده می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱- در هفت مورد با الفاظ نسبتاً متفاوت ثم استوی علی العرش به چشم می‌خورد که پس بر عرش مستولی گشت. معنا دارد.

۲- در شش آیه خداوند را رب العرش یا رب العظیم یا رب العرش الکریم توصیف نموده که معلوم می‌شود عرش مربوط خداوند است.

- ۳- در سه آیه خداوند را ذوالعرش یا ذوالعرش نامیده که معلوم می‌گردد جزو ما یملک خداوند است.
- ۴- در یک آیه از حول العر و تری الملائکه حافین من حول العرش سخن به میان آمده که بیانگر این است که عرش را حول و اطرافی است.
- ۵- در دو آیه از حمل عرش سخن رفته است که در یک آیه به وسیله هشت نفر و در آیه دیگری کسانی که عرش و هم کس را که در اطراف آن هستند حمل می‌کنند.
- ۶- در یک آیه عرش را بر اساس آب توصیف می‌کند و در عین حال در همین آیه با الفاظ عرشه، عرش او به کار رفته است. (غفارزاده، ۱۳۷۷: خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۲۵۱)

بررسی عرفان یهود

بی‌گمان، شاکله آموزه‌های ادیان بر درک چگونگی پیوند بشر با خدا استوار است و «دیانت موضوع رابطه انسان با خداست» یهودیت از جمله ادیان توحیدی است که فهم آن بدون درک تصویری که از تعامل خدا و بشر ارائه می‌دهد ناممکن است. (صادق‌نیا، ۱۳۸۱: ۱)

یهودیت دینی کاملاً توحیدی است و فقط به یک خدای واحد اعتقاد دارد. کلمه آغازین شهادت یهودی، شِما می‌گوید: «ای اسرائیل بشود، سهوه، خدای ما یهوه و احد است» یهوه نام اعظم خدا در تورات است. با توجه به این گفته می‌توان شباهتی که در دین ما اسلام و دین یهود وجود دارد اشاره کرد. اعتقادمان این است که خدایی جز الله نیست و خدا واحد است. هر دوی این ادیان بر ویژگی قادر مطلق و متعالی بودن خداوند تأکید می‌کنند. درباره‌ی طبیعت این خدای یهودی می‌توان از تاریخ، منشاء و گسترش خود این دین چیزهای بسیاری آموخت. بر طبق دین یهود خدا متشخص است، نه به آن معنا که مانند انسان‌های معمولی شخصیت دارد، بلکه به این معنا که او دارای آگاهی و اراده است به گونه‌ای که هر چیزی بر طبق خواست و اراده‌ی او انجام می‌گیرد و با مردم سخن می‌گوید و به دعاهایشان پاسخ می‌دهد. مفهوم خداوند به عنوان پروردگار با مفهوم قدرت مطلق آمیخته است. همچنین او را عالم مطلق و همه جا حاضر محسوب می‌کنند اما خدای یهود، بیش از همه به عنوان خدایی آکنده از صفات اخلاقی همچون عدالت و رحمت، تقوا و غیره و بالاتر از همه تقدس است. پروفیسور باهم درباره طبیعت اساساً اخلاق خدای یهود اظهار می‌دارد: «فقط یک خدا وجود دارد که اساساً وجودی اخلاقی است که با انسان‌ها رابطه‌ای اخلاقی دارد و از آنان انتظار دارد

که با او رابطه‌ای اخلاقی داشته باشند.» خداوند خالق و فرمانفرمای عالم است. آنچه وجود دارد مخلوق او و هر آنچه رخ می‌دهد معلول خواست و اراده اوست. او جاودانه است و آغاز و انجامی ندارد. قدرت‌های او محدود است، اما به اراده خود آن‌ها را محدود می‌سازد و به انسان‌ها آزادی اعطا می‌کند او هم متعال و هم همه جا حاضر است. (تیواری، ۱۳۸۱: ۱۲۹)

تعالی او به دو معنا مورد تأکید قرار می‌گیرد:

۱- به معنای اینکه وجود هستی او فقط محدود به این عالم نیست.

۲- و نیز به این معنا که وجود او غیرقابل ادراک و برای فهم بشری ناشناخته و اسرارآمیز است ذات و افعال او واقعاً فراتر از ادراک و شناخت آدمی است. مقدرات او برای آدمیان مجهول و اسرارآمیز است. (تیواری، ۱۳۹۱: ۱۲۹؛ کهن، ۱۳۹۰: ۶۳)

یهودیت نه ذاتاً دینی عرفانی است و نه بر تجارب عرفانی روشن‌گر یک بنیانگذار، تفاسیری که وی از دریافت‌هایش برای گروهی از مریدان ارائه می‌دهد مبتنی شده است نبوت‌های یاد شده در کتاب مقدس گرچه برای اشتباه شدن با تجارب عرفانی، به ویژه نزد خود عارفان، از قابلیت کافی برخوردارند اما می‌توان نبوت را به نحوی متمایز از تجربه عرفانی نیز تعبیر کرد. تفاوت این دو را می‌توان به این گونه بیان کرد: در عرفان، آدمی احساس می‌کند که به سطحی از واقعیت که در ورای جهان اشکال و اشیای عادی قرار دارد گام می‌گذارد و در حالی که در نبوت نبی می‌بیند که واقعیت بزرگ‌تری به سطح وقایع روزمره فرود می‌آید. (آنترومن، ۱۳۸۵: ۱۴۵)

عرفان قبّالا

قبّالا مجموعه‌ای از تفسیرهای صوفیانه است که دین یهود را با تحلیلی باطنی بررسی نموده است. عبدالوهاب المسیری نوشته: «قبّالا از واژه‌ای عبری به معنای تواتر، قبول یا پذیرش میراث گذشتگان است قبّالا در اصل به معنای میراث شفاهی و سینه به سینه یهودی به نام شریعت شفاهی بوده است این کلمه در اواخر قرن دوازدهم معنی جدیدی به خود گرفت و به منای انواع تصوّف و دانش تحول یافته به کار رفت. افراد آشنا به اسرار و رموز قبّالا (مقوبالیم عبری) از خود به عنوان آشنایان با فیض ربّانی نام می‌برند. قبّالا یکی از اصطلاحاتی است که به همین معنا اشاره دارد برای مثال تلمود از «راز یهتورا» یعنی «اسرار تورات» سخن می‌گوید از صوفی‌ها با عبارت‌هایی هم چون «یوردی مرکاوا» به معنای «فرود آمدگان به کشتی» یاد

بررسی تطبیقی عرش در عرفان اسلامی و عرفان یهود/ ۱۸۹

می‌شد.» (المسیری، ۱۳۸۳: ۱۷۵؛ دایره المعارف یهود جودیگا، ۱۹۹۵: ۵۵؛ کاویانی، ۱۳۸۹: ۱۵؛ ستاره‌شناس، ۱۳۸۷: ۲)

درباره تعریف آن همچنین گفته شده که: «قبلاً که به معنای قبول و دریافت است، نام گرایش و یا تعلیم خاص می‌باشد که در قرون وسطا در میان یهودیان به وجود آمد». گفته می‌شود که هر چند در قرن دوازدهم میلادی این گرایش به صورت خاصی آشکار شد، ریشه‌ی آن به سده‌های نخست میلادی و زمان فشار و شکنجه‌ی رومیان باز می‌گردد به هر حال قبلاً گرایش است عرفانی و رمزی که می‌گوید تعالیمی شفاهی وجود دارد که سینه به سینه گشته و به اهل آن سپرده شده است. معروف‌ترین کتاب این گرایش زوهر^۱ می‌باشد که تفسیری عرفانی و رمزی بر پنج سفر تورات است. گفته می‌شود که این کتاب در قرن دوم میلادی نوشته شده و بعدها در قرن نهم میلادی پیدا شده است.

زوهر درباره‌ی ظهور ماشیح^۲ نیز سخن می‌گوید در کتاب زوهر نمازها و دعاهای بسیار زیبایی وجود دارد. (اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۷۵؛ افراسیاب‌پور، ۱۳۸۷: ۲۱)

سنت اصلی عرفان یهود، آیین قبلاست. این آیین نشانگر سیر و سلوک راه مقدس زندگی است که با رهروی عارف گشوده می‌شود و در برگیرنده درونمایه یزدان‌شناسی و آفرینش‌شناسی است. (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۲۷؛ کاویان، ۱۳۸۹: ۲۳)

عرفان ناشی از آرزوی دریافتن و پیوستن به چیزی است که در تجربه عادی نمی‌گنجد، به سادگی محدود به حدود دقیقی نمی‌شود. تمایز عرفان با ما بعدالطبیعه و جهان‌شناسی (نظریات مربوط به ماهیت یا ساختار اساسی هستی و جهان) تصوف (نظام‌های فکری مدعی بینش‌ها یا شهودهای خاص مربوط به ذات الهی) و صور مختلف غیب‌گرایی (مطالعه و در اختیار گرفتن قوای طبیعی) و کرامت (فن وادار کردن و متقاعد کردن قوای الهی) و حتی جادوگری که غالباً پست‌ترین نوع آن در میان است، چندان روشن نیست. با این حال، اگر عرفان به تلاش برای تماس مستقیم الوهیت تعریف شود، ظاهراً با یهودیت ناسازگار است. یهودیت به شکل رسمی و مقبول آن ایمان به خدایی یگانه است که جهان را آفرید و تصمیم گرفت به وسیله دستور زندگی‌ای که برای گروهی برگزیده وضع کرده است. خود را بر آنان آشکار سازد این دستور

^۱ - Zohar روشنایی - کتاب مرجع قبلا می‌باشد. (آیین قبلا، کاویان، ص ۷۸)

^۲ - Mashia'h (messia)، منجی موعود یهود. (جریانات بزرگ در عرفان یهودی، شولم، ص ۵۳۷).

عبارت است از همان تورات (به معنای رهنمود یا تعالیم که به غلط به شریعت ترجمه شده است). سرنوشت دنیوی قوم برگزیده و نیز رستگاری ابدی تک تک افراد آن بنا بر اعتقاد سنتی یهودی، مبتنی بر رعایت این دستور زندگی است و هر گونه ارتباط با خدا باید از طریق آن انجام شود، اما واقعیت آن است که در تاریخ دینی یهودیت خداجویی چیزی فراتر از ارتباطی است که تورات واسطه آن است، البته هرگز نباید تورات کنار گذاشته شود (زیرا این امر جوینده را از یهودیت خارج می‌کند) یا نباید تظاهر به رسیدن به اعماق راز الوهیت شود و یا حتی کم‌تر از آن، نباید وانمود شود که به اتحاد وجودی با خدا خواهند رسید (جایی که خدا و انسان در ماهیت وجود یکی‌اند) (مفتاح، ۱۳۸۰: ۱ و ۲)

در تاریخ یهودیت سه نوع عرفان قابل تشخیص است جذبه‌ای، نظری، و رمزی. این‌ها گرچه انواع متمایزی‌اند، در عمل تداخل و اختلاط زیادی دارند. ویژگی نوع نخست جست‌وجوی خدا به وسیله‌ی تجربیات جذبه‌ای، یا به عبارت دقیق‌تر، تلاش برای دستیابی به قلمرو فراطبیعی است که البته خود بی‌اندازه با الوهیت دست نیافتنی فاصله دارد، این روش گاهی به امور کرامتی آلوده می‌شود. (مفتاح، ۱۳۸۰: ۲؛ موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۱۱۵)

نوع دوم همان راه تأمل متافیزیکی در غلیظ‌ترین صورت آن است و در دستوره‌های آن همواره می‌توان آثار محیط فرهنگی متفکران مربوط را که در معرض تأثیرات جهان بیرون از یهودیت بوده‌اند مشاهده کرد. فیلون اسکندرانی (حدود ۱۵ ق.م تا بعد از ۴۰ م) و چند تن از متفکران یهودی قرون وسطا، که از نوافلاطون‌گرایی یونانی-عربی و گاهی نیز از عرفان اسلامی الهام گرفتند، از این زمره‌اند.

نوع سوم عرفان مدعی شناختی رمزی است و در خود حیات الهی و ارتباطش با حیطه غیرالوهی هستی (قلمرو طبیعی و متناهی) به تحقیق می‌پردازد. (مفتاح، ۱۳۸۰: ۲ و ۳)

عرفان مرکابا (عرشی)

واژه «مرکبه» به معنای «ارابه» است و ربی‌ها آن را در اشاره به مجموعه تفکرات و شهودها در ارتباط با شکوه عرش و ارابه‌ای که آن را حمل می‌کند و هر آنچه در آن عالم الوهی حضور دارد به کار برده‌اند. (دایره المعارف یهود جودیکا، ۱۹۹۵: ۶۶؛ محمودی، ۱۳۸۱: ۱۹۴)

با آن که مفهوم ارابه را برای اولین بار در کتاب حزقیال مطرح شده است اما در کتاب حزقیال به این واژه تصریح نشده و این واژه از کتاب اول تواریخ ایام گرفته شده است و برای

اولین بار در معنای [متداول] در عرفان مرکبه در کتاب [بن سیرا] یافت شده است: «حزقیال در مکاشفه‌ای که به او دست داد جنبه‌ها و مراتب مختلف اربابه را توصیف کرد» بنابراین وجه نام‌گذاری این شیوه عرفانی به این نام این است که عارف مرکبه پس از طی مقدماتی در یک عروج روحانی و یا شاید جسمانی به مشاهده اربابه حاصل عرش الهی نایل می‌شود. (محمودی، ۱۳۸۱: حاج ابراهیمی، ۱۳۸۲: ۱۴)

ظاهراً عرفان مرکبه از حدود قرن اول یا دوم میلادی آغاز شده و در قرون چهارم و پنجم میلادی در بابل گسترش یافته است. اما پس از قرن هفتم این جریان رو به ضعف نهاده و در حدود قرون نهم و دهم مجدداً تجدید حیات نیرومندی پیدا کرده است که به نوبه خود احتمالاً در جنبش حسیدیسم آلمان در قرون وسطا تأثیر گذارده است. در تاریخ یهود منابعی که به گزارش این معراج‌های روحانی و عوالم مورد مشاهده عارف مرکبه پرداخته است به هیکلوت (هخالوت) شهرت دارند که به معنای تالار یا راهرو و غیره است بدین لحاظ بین عرفان مرکبه و ادبیات هیکلوت ارتباطی نزدیک وجود دارد و ادبیات هیکلوت را می‌توان تا حدودی ادبیات عرفان مرکبه نیز دانست. متون اخنوخ، اکنون سه متن در مورد معراج‌های روحانی اخنوخ وجود دارد که از جهت اهمیت و قدمت یکسان نیستند. کتاب او اخنوخ 1 Enoch که به عنوان «کتاب اخنوخ»، «اخنوخ اتیوپیایی» نیز خوانده می‌شود کتاب دوم اخنوخ 2 Enoch به عنوان «رازهای اخنوخ» یا اخنوخ اسلاوی نیز معروف است و کتاب سوم اخنوخ همان اخنوخ عبری است 3 Enoch. گویا قدیمی‌ترین و مفصل‌ترین آن‌ها کتاب اخنوخ یا اخنوخ اتیوپیایی است و معمولاً در ارجاعاتی که بدون عنوان خاص به «کتاب اخنوخ» داده می‌شود مضمون هر سه نسخه گزارش مسافرت روحانی شخصی است به نام اخنوخ که اتفاقاً از شخصیت‌های مورد اشاره کتاب مقدس است و در منابع اطلاعاتی به عنوان ادریس شناخته می‌شود او در این سیاحت سماوی خود، آسمان‌ها هفتگانه (و یا دهگانه) را مشاهده کرد و با مسائلی روبرو شد. (محمودی، ۱۳۸۱: ۱۹۵؛ توفیقی، ۱۳۸۸: ۱ و ۲)

کهن‌ترین تعالیم عرفانی در حوزه فکری یهودیت چه بود؟ شکی در احتمال این مطلب نیست که عرفان اولیه یهودی، عرفانی عرشی است. جوهر آن مسحور در تأمل هویت حقیقی خدا نبود بلکه شهود ظهور حضرتش بر عرش بود، چنان که حزقیال آن را به صورت جهان عرش خداست (جهان عرشی) توصیف کرده است. جهان عرشی از نظر عارف یهود نوعی پلروما Pleroma (کمال) است، حیظه روشنی از الوهیت با همه اقتدارش، ابدآبادیش و

ملکوتش که از نظر عرفان یونانی و نخستین عارفان مسیحی، دوره‌ای است که در تاریخ دین با نام پیروان گنوسی و شیفتگان هرمسی پدید آمدند. عارف یهود همانقسم که مهتدی به همان سوابق و امیال نظیر آنان بود، هرگز مکاشفه خویش را در قالب پیش زمینه دینی خویش اظهار نکرد. عرش دایم الوجود خداوند که تمثّل و تجسّدی از تمامی صورت‌های خلقت به دست می‌دهد، یکباره مقصود و مضمون مکاشفه عرفانی او است. (شولم، ۱۳۸۹: ۹۳؛ حاج ابراهیمی، ۱۳۸۲: ۱۵)

در عرفان یهود، روح برای بازگشت به اصل خدایی خود باید از هفت آسمان یا هفت قصر یا هفت فلک عبور کند «عرفان مرکبه» که قدیمی‌ترین نوع عرفان یهود است نشان دهنده عروج سالک از میان هفت آسمان و هفت فلک است که نهایتاً به شهود خداوند بر عرشی یا «ارابه» می‌انجامد سالک در جستجوی خدا، مانند شاهد درگاه شاهانه، باید از راه‌ها و تالارهای با شکوه عبور کند تا به شهود عرش الهی نایل شود.

عرفان مرکبه، دنباله‌روی توسعه‌ی تفکرانی درباره شهودات نبوی عهد عتیق است که در ابتدا با تفکر درباره سفر پیدایش، کتاب اشعیاء و کتاب پادشاهان شکل گرفت و بنا نهاده شد. در طول قرون اول، شهود کننده یا عارف که به آن‌ها «یورد مرکبه» یا «نزول کننده به مرکبه» می‌گفتند در اوج خلسه و جذبه عرفانی به کرات آسمان صعود می‌کرد و به شهود آن یگانه مقدس که در ارابه‌ای در فک بلورین محافظت می‌شد و محاط در آتش و کروبیان و فرشتگان خاص بود نایل می‌گردید گذر از هفت هیکل و عروج به عرش الهی و نزول به مرکبه، منجر به آزمایش و خطرهایی می‌شد که به آماده‌سازی سالک و مهارت‌ها و تکنیک‌های صعود بستگی داشت روح در گذر از میان افلاک، با فرشتگان جنگجو و فرمانروایان کیهانی مواجه می‌شد که مخالف آزادی او از اسارت زمین بودند. این فرمانروایان، دروازه‌بانانی جنگجو بودند که در دو سوی راست و چپ مدخل آسمان گماشته شده بودند و روح در صعود خود باید با نشان دادن مهرهای جادویی و رمز عبور به آن‌ها، از این دروازه‌ها بگذرد تا بعد از گذر از قصرها و حجره‌های هفتگانه در میان حلقه‌های متحدالمركز، در قصر هفتم، در درونی‌ترین حجره‌ها، به شهود عرش شکوه خداوند نایل آید. (اسپتاین، ۱۳۸۵: ۲۷۲؛ سپهری بروجنی، ۱۳۸۵: ۲؛ محمودی، ۱۳۸۱: ۱۹۸)

نظریه هفت هخالوت یا هفت عرش، مفهوم کیهانی کهن ساختار جهان را دگرگون ساخت که در طی عروج، نزول در طبقات الهی را شرح می‌دهد. سالک طالب خدا، مانند زائر بارگاه

بررسی تطبیقی عرش در عرفان اسلامی و عرفان یهود/ ۱۹۳

الهی، می‌بایست از سراسر راهروهای طولانی و ایوان‌های مجلل بی‌انتهاء عبور کند. این تغییر تأکید بر اموری که استثناء تعلق به نظام عرفانی داشت چنین به نظر می‌آید که مربوط به تجارب دینی اصولی این عارفان می‌باشد که عموماً اهمیت قاطع تفسیر خدا به عنوان پادشاه را وضع می‌کردند. (شولم، ۱۳۸۹: ۱۰۵؛ محمودی، ۱۳۸۱: ۱۹۹)

خدای عارفان مرکابایی چونان سلطان مقدسی است که از دل جهان‌های ناشناخته آشکار می‌گردد و به عرش بهاء نازل می‌گردد. سرّ این خدا در این وجهش که خالق کیهان است یکی از آن جمله موضوعات رفیع معرفت سرّی است که به نفس عارف، در خلال صعود جذباتش نازل می‌گردد این مطلب به همان اندازه مهم است که دیدار ملکوت سماوی و نعمات ملائکه و بنای عرش اهمیت دارد. (شولم، ۱۳۸۹: ۱۱۵)

بنابراین، اگر عرفان مرکابایی در موارد اندک، به سوی امور جادویی و سحرآمیز محض و بسیط، انحطاط یافت، این موضوع سبب شد تا در سایر موارد نیز به بازنگری و تعبیر مجدد دست یابد. اساساً ارتقاء نفس یا صعود روح، به هیچ معنا به عنوان عملی مبتنی بر ندامت و توبه لحاظ نمی‌شد، ولی در روزگاران کهن، در دوره تلمودی با این گفته که: «عظیم است استغفار... زیرا استغفار (سالک را) به عرش خداوند رهنمون می‌سازد.» همین معنا مثلاً توسط گائون یهودای بابلی در (قرن هشتم) به عنوان مرجع آن محفوظ و ملحوظ ماند.

نوشته کاملی در عرفان مرکابایی در دست داریم که به احتمال زیاد متعلق به اواخر دوران تلمودی است بر اساس این بقایای مکتوب و با توجه به اشاراتی که در منابع تلمودی موجود است می‌توان تصویری از روش‌های مورد استفاده عارفان برای آماده شدن جهت سیر و سلوکشان که با آن به دیدار عرش خداوند نایل می‌آمده‌اند به دست داد. این روش‌ها ترکیبی بوده‌اند از روزه، غسل برای تحصیل طهارت، نشستن به وضعی خاص و گذاشتن سر در میان زانوان، زمزمه کردن تسبیحات و نام‌های عرفانی فرشتگان با خدا، نماز و دعا، چشم دوختن متفکرانه به نقطه‌ای خاص که معنای آن دقیقاً روشن نیست. عارف سالک می‌بایست از میان مجموعه‌ای از هفت تالار، یا هخال می‌گذشت که بر هر یک از آن‌ها فرشته‌ای نگهبان بود و درهای آن‌ها جز بر روی آنان که ورد، یا رمز عرفان صحیح را داشتند باز نمی‌شد. همچنان که بی‌توجهی به تدارکات پیش از سفر می‌توانست خطرناک باشد هرگونه اشتباهی در وردها نیز می‌توانست فاجعه بیافریند. متون هخالی که نام معروف این گونه نوشته‌های مرکابایی است، سرشار از نام‌ها و وردهایی درباره فرشتگان است تا متخصصان فن بتوانند در توصیف سیر و

سلوک و مراحل تجارب عرفانی خویش از آن‌ها استفاده کنند. (آنترمن، ۱۳۸۵: ۱۴۷؛ محمودی، ۱۳۸۱: ۱۹۹)

حسیدیسیم

حسیدیسیم جنبشی انقلابی نبود این جنبش نه می‌خواست مردم را از قیود شرعی علمای یهود رها سازد، زیرا در واقع سعی داشت حتی با شدت بیشتر به تقویت آن‌ها پردازد، و نه هیچ نوع اندیشه بنیادینی به درون یهودیت وارد کرد. خاستگاه دوگانه‌ی آن آرای علمای یهود و قبلاً بوده و همه آن چیزهایی را که حسیدیسیم می‌اندیشید و تعلیم می‌داد باید در این دو خاستگاه یافت. سهم و نقش مهم حسیدیسیم عمدتاً در تأکید نیرومندی نهفته بود که بر برخی اندیشه‌ها می‌ورزید، در حالی که برخی اندیشه‌های دیگر را به دست فراموشی می‌سپرد با این ابزار حسیدیسیم نیروی حیاتی تازه‌ای به درون حیات دینی یهود تزریق کرد که تأثیری دگرگون‌ساز بر مردان و زنانی به جا می‌گذاشت که تحت نفوذ و جاذبه آن قرار می‌گرفتند. (اپستاین، ۱۳۸۸: ۳۲۸)

حسیدیسیم ذهن را متوجه قدرت رهایی بخش خداوند در زمان حاضر و در متن زندگی روزمره می‌گرداند. حسیدیسیم بی‌آن که امید به رهایی مسیحایی را بیدار کند، تعلیم داد که هر لحظه‌ی زمان حال لحظه رهایی برای فرد است که به کمال نهایی برای کل می‌انجامد. با این پیام، حسیدیسیم کوشید توده‌های مردم را از مرداب یأس، که در آن فرو رفته بودند، بیرون آورد.

حسیدیسیم برای دست یافتن به حالت وجد و خلسه، به ابزارهای تصنعی نظیر حرکات بدنی نیرومندان، خواندن سرود همراه با فریاد و حتی رقص و سماع متوسل می‌شود آنچه درباره سرود و نیایش گفته شد به همان سان در مورد احکام و دستورها هم صادق است که آن‌ها نیز نردبان نیل به وصال الهی هستند در همه این اعمال دینی، نکته مهم شور و شوق جذبه‌آمیزی است که این اعمال با آن انجام می‌شوند نه خود آن‌ها. (اپستاین، ۱۳۸۸: ۳۳۰)

بررسی تطبیقی

دو دین یهودیت و مسیحیت هم خانواده‌ی دین اسلام‌اند. این سه دین با هم دسته «ادیان ابراهیمی» یا «ادیان بزرگ اسلامی» را می‌سازند. از این‌رو آشنایی با دو دین دیگر برای مسلمانان، حتی برای درک بهتر دین خود، مفید است. مطالب زیادی در متون اسلامی در

زمینه‌های مختلف مطرح شده که عیناً همان مطالب و یا با اندکی تفاوت در متون یهودیت- مسیحیت، آمده است. نمونه بارز آن «عرش» می‌باشد که در قرآن مجید چندین بار ذکر شده است و در متون یهودیت «مرکابا یا مرکاوا که همان ارابه» می‌باشد که به تفصیل درباره آن سخن رفته است. از این رو با تطبیق این موضوع «عرش» در عرفان اسلامی و یهود در این فصل می‌تواند برای درک بهتر این مطالب سودمند باشد.

عرش با اقسام متعدد و معانی مختلف بیان شده است مثلاً عرش مجید، عرش عظیم، عرش کریم، عرش حیات و... در هر کدام از آن‌ها عقیده خاصی وجود دارد. اما در قرآن آیاتی که عرش در آن‌ها آمده به چند دسته تقسیم می‌شوند بعضی از این الفاظ بر عرش مستولی گشت، معنا دارد و برخی از آیات معلوم می‌شود عرش مربوط به خداوند است و یا ذی‌العرش که معلوم می‌گردد جزء مایملک خداوند است. اما از نظر علمای متصوفه، عده‌ای عرش او را بر آسمان معلوم می‌دانند و عرش در زمین را دل دوستان. عرش آسمان منظور فرشتگان و عرش زمین را خدای جهان. گویند از کون و مکان در گذر چون از هر دو جهان گذشتی از خود نیز در گذر تا روح را بینی بر عرش مستولی شده که الرحمن علی العرش استوی.

عرفان اولیه یهود، عرفان عرشی است. به طوری که حزقیال آن را به صورت جهان عرش خداست توصیف کرده است در مکتب مرکابا هدف عارف رؤیت عرش الهی یا ارابه الهی است که اگر شخص شایستگی داشته باشد و به این مرحله برسد با اسرار جهان و رازهای آینده آشنا می‌شوند. عارف برای رسیدن به این مرحله باید اعمال زهدآمیز و ریاضت‌های شاق را از سر بگذراند. در کتاب هخالوت آمده است که در آسمان هفت قصر وجود دارد که نفس عارف در طی این ریاضت‌ها باید از این قصرها عبور کند. بر دروازه این قصرها نگهبانانی وجود دارند که در صورتی به نفس انسان اجازه ورود می‌دهند که سالک دارای مه‌ری جادویی که ساخته شده از اسم اعظم خداوند است را به همراه داشته باشد، این مَهر دو کار انجام می‌دهد: ۱- مانند سپری محافظ سالک است. ۲- مانند اسلحه‌ایی جادویی در مقابل خطرات از او دفاع می‌کند.

عارف خداوند را می‌بیند یعنی عارف جسم و اندازه قد و قامت خداوند را می‌بیند که در عرفان یهود انسان انگاری خداوند بسیار مشهود است. معراج‌های روحانی و عوالم مورد مشاهده‌ی عارف مرکبه در هیکلوت (هخالوت) شهرت دارند که به معنای تالار و غیره است.

جهان عرشی از نظر عارف یهود کمال است دریافت حقیقی از یک عارف مرکابایی چنان است که عارف چیزی از فطرت الهی نمی‌داند و از نظر عارف، نه فقط می‌توان درکی از فطرت الهی داشت بلکه در اینجا نشانی از عشق الهی نیز وجود ندارد. خدای عارفان مرکابایی چونان سلطان مقدسی است که از دل جهان‌های ناشناخته آشکار و به عرشی نازل می‌گردد. دین یهود به واسطه قرابتی که با دین مبین اسلام دارد، علی‌رغم داشتن پیامبر و کتاب مقدس متفاوت با اسلام، اما از ویژگی‌های خاصی و مشترک با آن برخوردار است که به اختصار به آن می‌پردازیم:

مشترکات در حوزه عقاید

خداوند در قرآن کریم به حضرت رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «بگو که خدای ما و خدای شما یکی است و ما تسلیم او هستیم». به نظر می‌رسد در میان ادیان سامی، یهودیت منبع اصلی تقریباً همه عقاید و آراء مهم دو دین بعد از خود باشد. تشابهات آشکاری میان یهودیت و اسلام درباره تصورشان از خداوند وجود دارد. هم در اسلام و هم در یهودیت بر ماهیت متعال و اسرارآمیز خداوند تأکید دارند، اگر چه هر یک از آن‌ها خدا را در همه جا حیّ و حاضر نیز می‌دانند.

اسلام یک صفت دیگر یعنی پویایی را به صفات خداوند اضافه می‌کند که اگر چه دین یهود کاملاً فاقد آن نیست، ولی به صراحت نیز به آن اشاره نمی‌کند و آنچه که یهودیت را به اسلام نزدیک‌تر می‌کند مربوط به الوهیت است، که خدا را یکتاپرست می‌خوانند.

بحثنی که هم در عرفان یهود و هم در عرفان اسلام مطرح شد رؤیت خداوند است. آیا عدیده‌ای در قرآن کریم بر ناتوانی بشر در رؤیت خداوند بزرگ اشاره دارد مثل «لاتدر که الابصار و هو یدرک الابصار و هو الطیف الخبیر»^۱ (دیدگان او را در نیابند و او دیدگان را دریابد و او لطیف و خبیر است). البته باید توجه داشت دیده آن گاه قادر به درک چیزی است که در جلو آن قرار بگیرد و حضور مادی داشته باشد و چون خداوند متعال منزّه از ماده است، لذا برای چشم سر قابل رؤیت نیست.

در حالی که او جسم ندارد تا به چشم سر دیده شود همان طور که در اسلام ذکر شده هر موجودی خدای خویش یا ربّش را بسته به ظرف و استعداد خود مدرک است. کوه سینا هم با

^۱ - «انعام» آیه ۱۰۳.

تمام ظرفیت و کمالش، ناتوان از رؤیت خدا بود. تشابه مسئله رؤیت خداوند در یهودیت و در اسلام این است، که نمی‌توان با چشم سر نظاره کرد، بلکه آن هنگام که صحبت از رؤیت خداوند به میان می‌آید، منظور رؤیت خداست با چشم دل و آن هم مراتب و درجاتی است و در قوم یهود هیچ کس نتوانسته او را به صفت کمال که «یهوه» است، ادراک کند، بلکه با یکی از صفاتش او را درک کرده و قیاس به رؤیت می‌کند. پس با این وصف، خداوند خود را به تمامی آفریده‌هایش آشکار می‌کند، اما در حجاب یا حجاب‌هایی که بین خود و آن آفریده به لحاظ استعداد خاص او قرار داده است.

دومین ویژگی مشترک، وجه اشتراک دو نام الله و یهوه به عنوان اسامی اعظم خداوند می‌باشد و نیز تعالی و قدوسیت و در عین حال قریب بودن خداوند می‌باشد.

سومین ویژگی مشترک، اسامی ویژه‌ای که حکایت از تشخیص خداوند می‌کند و او را بسان انسان تشبیه می‌کند، که هم در اسلام و هم در یهود مشهود است. اتصاف انداک آدمی به خداوند، استعاره‌هایی است که حکایت از قدرت‌ها و نیروهای خداوند دارد.

چهارمین ویژگی مشترک، همان گونه که خداوند در قرآن کریم خود را به نوری می‌خواند که همه مخلوقات از وجودش بهره‌مند می‌شوند. بر اساس قرآن خداوند آسمان‌ها و زمین است و از نظر ابن عربی همانند سایر عرفا، نور خداوند فقط از راه وجود او، بلکه از راه علم متجلی می‌شود بنابراین، ابن عربی تجلی یا ظهور خدا را، در گسترده‌ترین مفهوم معرفت‌شناختی آن، به عنوان انوار غیبی که برای قلوب مکشوفند، تعریف می‌کند و به اعتقاد یهود یهوه نیز عین نور است.

نور و ظلمت که در وجود متضادند از آفریده‌های یهوه هستند. در واقع، خداوند در این دو آفریده، با دو صفت خود تجلی کرده است. پس خدا عین نور است و هر آفریده‌ای مظهری برای نور اوست و موجودات سماوی حامل عرش یهوه، مانند اخگرهای آتش سوزانند. آتش زمینی نمادی از نور خدا و مقدس است تا آنجا که برای قربانی، و روی مذبح همیشه باید افروخته باشد. وقتی هدایت جز به سبب نور خدا نیست، پس کمال هدایت، رسیدن به کمال نور است و جستجوی آتش سبب شد که موسی به درجه نبوت برسد. «آنگاه که موسی آتشی

مشاهده کرد و به اهل بیت گفت اندکی مکث کنید که از دور آتشی به چشم دیدم، باشد که تا پاره‌ای از آن آتش برای شما بیاورم یا از آن هدایت یابم»^۱.

پنجمین ویژگی مشترک، که در عرفان قبلا و خاود در عرفان حسیدیسیم بدان اشاره شده است: وجهی که لاتعین است و همان خداوند در ذات خویش است که در اسلام هیچ کس یارای درک آن را ندارد، و وجهی دیگر که اسم می‌پذیرد و در مخلوقات ظاهر می‌شود در عرفان قبلا وجه عدمی خداوند می‌باشد که همان خدای وحی در اسلام است.

ششمین ویژگی مشترک، کلمه الله، کلمه خدا، حقیقت محمدیه که در عرفان یهود شخینای الهی با صفت ملکوت، صورت منجی و رهاننده عالم کبیر را به خود می‌گیرد که بر کرسی الهی در عرش او فرمان می‌راند.

قرابت چشم‌گیری میان عرفان اسلامی و حسیدیسیم یهود به چشم می‌خورد. نور محمدی که تعین اول بود، همان طور در میان مخلوقات ساری و جاری است که خاود است و نیز هر دو پنهان و در باطن مخلوقات جای دارند و مظهر هر دو آن‌ها، آفریده‌ها هستند گرچه در عرفان اسلامی این آفریده‌ها را کل مخلوقات خداوند به صورت عام و انبیا و اولیا به صورت خاص تشکیل می‌دهند و جمیع صفات خداوند را در انسان کامل که نمونه کامل و مظهر کامل نور محمدی است، می‌بینیم، اما در عرفان حسیدیسیم این مظهر کامل را روح القدس می‌خوانند. همان طور که در مکتب قبلا آدم قادمون یا آدم قدیم تجلی‌گاه شخینای خداوندی خواهد بود که با انسان کبیر یا انسان کامل در عرفان اسلامی برابری می‌کند.

هفتمین ویژگی مشترک، فرشتگان هر دو شباهت‌های بسیاری با هم دارند از جمله هیبت و نحوه مأموریت آن‌ها در هر دو دین، فرشتگان مظهر یک یا چند اسم خداوندی و مأموریتشان نیز بر حسب استعداد و بهره‌شان از اسماست. این آرایه قرآن که خدا پس از آن که آسمان‌ها و زمین را آفرید و بر عرش استیلا یافت، که در عرفان یهود به نقل از اشعیا می‌گویند که خدا نشسته بر کرسی خود توصیف می‌شود و این آیه قرآنی که «کسانی که عرش را حمل می‌کنند و آن‌ها که پیرامون آنند، پروردگارشان را تسبیح می‌گویند» و این روایت اسلامی که حاملان عرش چهار فرشته‌اند، در عرفان یهود آمده است که نوعی از فرشتگان، حاملان کرسی‌اند و برخی از آنان، یا فرشتگان پیرامون خدا، او را ستایش می‌کنند. همچنین در عرفان اسلامی

^۱ - «طه» آیه ۱۰.

عرش الاهی را به عرش فلک الافلاک که محیط بر عالم است تفسیر کرده‌اند و همچنین به معنای استیلا، حاکمیت، قدرت و به طور کلی مشیت و اراده خدا بر جهان تفسیر شده است که در عرفان یهود بالاترین آسمان، یعنی آسمان هفتم را با کرسی جلال یکی می‌دانند که جایگاه و منبع حکمت، عدالت، داوری، فیض و رحمت، حقیقت و صلح است.

اختلافات

عرفان دینی است سر راست‌تر و به هنگام بروز مشکلات، بیش از ایمان سر می‌تواند کمک حال آدمی باشد. سیر و سلوک عرفانی، شخص را به ذات احدیت، به سرچشمه آغازین، باز می‌برد و حس پایدار حضور را در وی می‌پرورد. عرفان یهودی اولیه در خلال سده‌های دوم و سوم بالید، روزگاری که برای یهودیان بس دشوار بود. این عرفان گویا به جدایی میان خدا و انسان انگشت می‌نهاد. یهودیان می‌خواستند به جهانی که در آن آزار می‌دیدند و طرد می‌شدند، پشت کنند و به قلمرو خدایی نیرومندتر روی آورند. آن‌ها خدا را شاه قدرتمندی می‌انگاشتند که تنها با گذر خطر بار از هفت آسمان می‌توان به او نزدیک شد. عرفانی که عرفان تخت‌نشین خوانده می‌شد، حتماً نیاز بزرگی را برآورده می‌کرد که شانه به شانه آکادمی‌ها حاخامی رشد می‌کند تا این که سرانجام در سده‌های دوازدهم و سیزدهم به صورت عرفان نوین یهودی، قبلاً تجلی می‌یابد. متن‌های کهن عرفان تخت‌نشین، پدید آمدند. مطالعه پیرامون اراه اغلب با اندیشه‌گری در باب معنای آفرینش همراه بود. عارف می‌بایست با گذر از قلمرو اسطوره‌ای هفت آسمان به عرش خدا سفر کند. البته این پرواز خیالی بود و هرگز در عمل پیش نمی‌آمد، یعنی عروجی بود نمادین در خانه‌های مرموز روح.

عارفان یهودی گمان نمی‌کردند که راستی راستی به آسمان پرواز می‌کنند یا به کاخ خدا وارد می‌شوند، بلکه می‌دانستند که دارند تصویرهای دینی را که ذهن‌شان انباشته به نظم و ترتیب است درمی‌آورند. این کار نیازمند مهارت بسیار و طبع و آزمون‌دگی خاصی بود. لازمه‌اش همان تمرکزی بود که در قواعد ریاضت ذن یا یوگا می‌بینیم که رهرو را یاری می‌دهند تا راه خود را در گذرگاه‌های تودرتوی ذهن بیابد. (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۲۴۵ و ۲۴۶)

عروج عرفانی روح به «تالارهای آسمانی» (هخالوت) کسی که می‌خواهد این سفر خیالی و درونی را از سر بگذراند تا بتواند به اراه آسمانی و تالارهای فرشتگان در آن بالا بنگرد، باید «شایسته» و از «برکت برخی صفات» برخوردار باشد. البته این سفر به سادگی دست نمی‌دهد و

نیازمند ورزه‌هایی است همانند آن‌هایی که در یوگا و دیگر ریاضت‌کشی‌ها درون‌نگرانه در همه جای دنیا هست: او باید چند روزی روزه باشد، باید سر در میان زانوان گرفته روی به زمین زیر لب ذکر خدا بگوید و... با آن که کهن‌ترین متن‌های مربوط به عرفان تخت‌نشین به چیزی حدود سده‌های دوم و سوم بازمی‌گردند، عارف یهودی از آن رو خیال هفت آسمان در ذهن‌اش نقش می‌بندد که تخیل دینی‌اش پر از چنین نمادهایی است. مثلاً بوداییان نقش‌هایی از بوداها و بودهی ساتواها می‌بینند و مسیحیان مریم باکره را. خطاست اگر نقش بین، این نمودگری‌های ذهنی را واقعی یا چیزی جز نمادی از ذات برین بنگارد. از آنجا که وهم‌زدگی حالتی آسیب‌شناسی است، بنابراین برای تعبیر و توضیح نمادهایی که به هنگام مراقبه و در خودنگری پدید می‌آیند، باید از توازن روحی و مهارت ویژه‌ای برخوردار بود.

آنچه که در عرفان یهود مطرح است صورت انسانی که در بخش برین عرش آسمان است که معتقد هستند صورت حضرت یعقوب است که به عرش خداوند بالا برده شده است. اما در عرفان اسلامی، شیعیان معتقد هستند دستور خداوند به ملائکه برای سجده بر آدم به خاطر این جواهر نورانی (حضرت محمد(ص)) بود که در جسم آدم قرار داشت، پس همه ملائکه سجده کردند. به جز ابلیس که سرباز زد و استکبار ورزید در آن هنگام خداوند به آدم دستور داد تا چشمش را به بالاترین نقطه عرش بیفکند، پس آدم دید که چگونه صورت‌های اشباح نورانی (حضرت محمد و بقیه اهل بیتش) در عرش منعکس شده است: «به مانند صورت انسانی که در آینه صاف منعکس می‌شود». (گلدزیهر، ۱۳۸۶: ۱۸۱)

یکی دیگر از تفاوت‌ها در عرفان اسلامی و یهود این است که: در قرآن آمده: «خدای رحمان بر عرش مسلط است و یا آمده که «و عرش خداوند بر آب مستقر است» و «از آب هر چیزی را حیات دادیم» از آیه اول بر می‌آید که عرش تجلی رحمانیت خداوند، و جهان خلقت مظهر رحمانیت است. آیه دوم می‌رساند که عرش را با همه عظمت خود بر «آب» تکیه دارد. با این که قرآن بیان می‌کند که همه موجودات اعم از مادی و مجرد، و جماد و نبات و حیوان تسبیح‌گوی حق‌اند (پس دارای حیاتند). بنابراین آبی که در آیه سوم منشاء حیات به حساب آمده صرفاً به معنای مادی آن نیست بلکه به حقیقتی مجرد اشاره دارد که فراتر از عرش، و موجودی مجرد است، زیرا عرش بر آن تکیه دارد. آیات و روایات بر آن دلالت دارد که عرش موجودی مادی نیست.

یهودیت نوعی عرفان را در خود رشد داده که هیچ‌گونه شباهتی با سایر ادیان آسمانی ندارد. شولم محور عرفان یهودی را بحث در آخرت می‌داند. این عقیده در قرن اولیه میلادی پدید آمد و در حقیقت بینش ابتدایی حزقیال نبی بود که ایده ارابه الهی یا مرکابارا عنوان کرد. بر اساس این نظریه ارابه وسیله تلاشی برای صعود و رسیدن به تخت الهی یا «فناء فی الله» و هیخالوت است. اما اثر سحر و جادو و ارتباط با فلسفه یونانی را نمی‌توان در آن نادیده گرفت. به عقیده عارفان مرکابایی راکب مرکبه فقط یک غرض دارد، ورود به جهان تخت مرکبه که به اعتقادشان این کار آسانی نیست، زیرا عابدنه تنها باید از هفت آسمان عبور کند تا به انتهای آن برسد، بلکه باید از هفت هخال (تالار یا عمارت آسمانی) نیز بگذرد، پیش از آنکه به خود مرکبه در هفتمین و آخرین هخال برسد. آمادگی برای سفر آسان‌ترین فنون مثل روزه و ذکر و دعا، بود. راکب مرکبه هنگامی که به حالتی از جذب می‌رسد، باید روحش را به بالاها و طبق عرفان مرکبه متأخر به پایین‌ها، بفرستد تا به پوشش در برگیرنده مرکبه رخنه کند. عارف برای محافظت از خود در مقابل شیاطین و ارواح شروری که در هر مرحله سعی می‌کند او را نابود کنند، باید قبلاً طلسم‌ها، نشان‌ها و وردهای جادویی را آماده کرده باشد. هر عبور موفقی از یکی از هفت قصر، مقتضی تدابیر جادویی بیشتری است و عارف باید در دست یا در حافظه وردهای بسیار مشکل و طولانی داشته باشد تا سلامت خود را تضمین کند. عرفان مرکبه ساده‌ترین شکل عرفان یهودی است و صرفاً عرفان وجدآمیز است. عارف در جست و جوی چیزی بیش از دیدن مرکبه نیست. در این عرفان، هیچ بیان عقیدتی صریحی و رای گزارش‌هایی از سفرهایش به درون آسمان‌ها، که حامل تجربه است، وجود ندارد و کمترین اشاره‌ای به نظام گسترده‌ای و رای سرشت و منشاء آن جوایا شود. ورود موفق به عمیق‌ترین قلمروهای هفتمین خال برای بسط با کمال معنوی عابد آشکارا سودمند بود، اما درباره سرشت دقیق استحاله‌ای که راکب مرکبه دستخوش آن می‌شود هیچ‌ذکری میان نیامده است.

متون اخنوخی یکی از منابع مهم عرفان مرکبه است، خداشناسی مرکبه را به این صورت می‌توان بیان کرد: خدا موجودی است بشروار که در آسمان‌ها استقرار دارد و به رغم حضور در آسمان‌های مختلف، محل اصلی استقرار، یا عرش او در آسمان هفتم، یاد هم (بنابر اختلافی که در این زمینه وجود دارد) است که عربوت نام دارد. در اطراف عرش خداوند فرشتگان گوناگون حضور دارند و او را دائماً ستایش می‌کنند و سرود قدوس، قدوس را می‌سرایند. روی خداوند به گونه‌ای که به نظر آمده است غیرقابل وصف، بسیار شگفت‌آور، مهیب و بسیار

وحشت آور است، همچون آهنی که درون آتش می درخشد و اخگر بیرون می افکند. خداوند همه چیز را می بیند و می شنود و جز او خدایی نیست. از تأمل در اوصاف فوق معلوم می شود که خداشناسی در عرفان مرکبه تفاوت‌هایی با خداشناسی در عرفان اسلامی دارد.

در عرفان اسلامی عرش خداوند مقام فرماندهی او و صدور مشیت و فرمان‌های او نامیده‌اند و چون خداوند واحد است، پس مقام فرماندهی او هم باید واحد باشد.

سیاق آیات و جملاتی که در آن‌ها عرش به کار رفته مانند: رب العرش العظيم، رب العرش الكريم، فسبحان الله رب العرش عما یصفون، رفیع الدرجات ذوالعرش المجید، بی پرده گویای عظمت غیرقابل توصیف این مقام است به نحوی که هرگز در اندیشه نمی گنجد و هیچ لفظی توصیف آن را نتواند و نمی تواند، چه ربوبیت آن را خداوند به خود نسبت می دهد و به دلیل الفاظی نظیر: ثم استوی علی العرش ید بر الامر، تدبیر امور را در این مقام به اثبات می رساند.

خداوند، احد، واحد و مطلق است از خلق این عالم مقصودی و منظوری دارد که عبارت از نمایاندن خود اوست. در سیر هستی همه عالم و ذرات آن بالقوه، نمایانگر کمال او در هستی اند اما ظهور بالفعل آن فقط در انسان کامل تحقق می یابد که پس از سیری بس دور و دراز از قوه صرف تا فعلیت تامه به مقصد رسیده و کلمه تامه او می گردد، پس عرش همان مقام انسان کامل است، چون در آن حالت، وحدت وجودی او به کمال رسیده و از همه دو یا چندگانگی هم رسته است. برای روشن شدن بیشتر مطلب می توان گفت:

۱- در آیه یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم، مشخص است که حاملین عرش در این آیه البته کسانی هستند که این مقام را دارا شده‌اند و البته غرض از جمله فقط به دوش کشیدن فیزیکی چیزی نیست. بلکه کسانی هم که در یک عالم تبخیری دارند، آنان را حاملین آن علم گویند.

۲- جمله «تری الملائکه» و تو می بینی ملائکه را نیز نشان دهنده این حقیقت است که خود پیامبر ناظر بر تمام اعمال این ملائکه بوده است.

۳- روایتی را مؤلف بزرگوار المیزان از کتاب الدر المنتور بیان کرده‌اند: و یحمل عرش ربک فوقهم یؤمذ ثمانیه از ابن جبیر، از این یزد نقل کرده است که گفت رسول خدا(ص) در معنای آیه فرمود: «امروز عرش خدا را چهار نفر حمل می کنند و روز قیامت هشت نفر». و در تفسیر قمی آمده است که امام علیه السلام در حدیثی دیگر فرمود: «عرش را هشت نفر حمل می کنند که چهار نفر از اولین و چهار نفر از آخرین، امام چهار نفر از اولین عبارتند از نوح،

بررسی تطبیقی عرش در عرفان اسلامی و عرفان یهود/ ۲۰۳

ابراهیم، موسی و عیسی علیهم‌السلام و امام چهار نفر از آخرین عباتند از: محمد، علی، حسین و حسن علیه‌السلام.

با این اوصاف باید پرسید عرش چه تواند بود؟ جز مقام عظیم و والایی که سر نخ همه امور در آنجاست. مقام و مرتبه‌ای از هستی و مخلوق و مربوب خداوند رب‌العالمین.

همان طور که قبلاً گفته شد، عرفان اسلامی مبتنی بر وحی است یعنی وحی مانند ترازویی سنجش دقیق سنت‌های عرفانی را بر عهده دارد. چنین نیست که هر سنت و تفسیر عرفانی، بدون سنجش و ارائه به وحی، قابل تبعیت و پیروی باشد. از این منظر هر آنچه که به عنوان تعمیق باورهای توحیدی انجام می‌شود نیز باید مورد تأیید قرآن قرار گیرد، صنف این مسأله در سنت‌های عرفانی یهودی مشهود است. در طی تاریخ سنت‌های عرفانی یهودی تغییرات وسیعی داشته‌اند و حتی در برخی موارد از اصول اولیه معارف دینی الهی فاصله گرفته‌اند برای مثال تناسخ و یا نوع ریاضت‌هایی که عارفان مرکبه متحمل می‌شوند و توصیفات که برای عرش الهی دارند از این قبیل‌اند.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- کتاب مقدس، تورات، انجمن کتاب مقدسه، ۱۹۷۵.
- ۴- آقائوری، علی، ۱۳۸۷، عارفان مسلمان و شریعت اسلام، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.
- ۵- آترمن، آلن، ۱۳۸۵، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه: رضا فرزین، انتشارات ادیان و مذاهب، قم.
- ۶- اپستاین، ایزیدور، ۱۳۸۸، یهودیت بررسی تاریخی، ترجمه: بهزاد سالکی، انتشارات حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- ۷- المسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۳، دایره المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم، ترجمه: موسسه مطالعات و پژوهش‌های خاورمیانه، تهران.
- ۸- توفیقی، حسین، ۱۳۸۹، آشنایی با ادیان بزرگ، انتشارات سمت، تهران.
- ۹- تیواری، کدانات، ۱۳۸۱، دین‌شناسی تطبیقی، ترجمه: مرضیه (لوئیز) شنکایی، انتشارات سمت، تهران.
- ۱۰- خرّمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۶۸، لغت‌نامه دهخدا، انتشارات دانشگاه، تهران.
- ۱۱- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه دهخدا، انتشارات دانشگاه، تهران.
- ۱۲- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۵۷، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- ۱۳- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۰، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، انتشارات طهوری، تهران.
- ۱۴- سعیدی، گل‌بابا، ۱۳۸۳، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، انتشارات شفیع، تهران.
- ۱۵- سیاح، احمد، ۱۳۷۵، فرهنگ بز جامع نوین ترجمه المنجد، انتشارات اسلام، تهران.
- ۱۶- شولم، گرشوم، ۱۳۸۰، جریانات بزرگ در عرفان یهود، ترجمه: فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر، تهران.
- ۱۷- کاویانی، شیوا، ۱۳۸۹، آیین قبلا عرفان و فلسفه یهود، انتشارات فراروان، تهران.

۱۸- کهن، ابراهام، ۱۳۹۰، گنجینه‌ای از تلمود، مترجم: امیر فریدون گرگانی، انتشارات اساطیر، تهران.

۱۹- -----، ۱۳۷۰، عرفان حافظ (تماشاگر راز)، انتشارات صدرا، تهران.

۲۰- معین، محمد، ۱۳۸۸، فرهنگ فارسی، انتشارات امیرکبیر، تهران.

۲۱- موحیدیان، عطار، علی، ۱۳۸۸، مفهوم عرفان، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.

منابع مجله

۱- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر، ۱۳۸۷، عرفان یهودی، «قبالا»، مجله تخصصی عرفان، شماره ۱۷، ص ۱۳ تا ۴۵.

۲- حاج ابراهیمی، طاهره، ۱۳۸۲، عرفان یهودی و مکتب گنوسی، مجله هفت آسمان، شماره ۱۷، ص ۱۷۷ تا ۲۰۴.

۳- سپهری، بروجنی، کبری، ۱۳۸۵، راهنما یا منجی در عرفان یهود و اسلام، مجله سخن عشق، شماره‌های ۳۱ و ۳۲، ص ۱ تا ۱۲.

۴- ستاره‌شناس، یوسف، ۱۳۸۷، قبلا عرفان یهود، مجله افق بینا، شماره ۳۵، ص ۴ تا ۱۲.

۵- صادق‌نیا، مهرباب، ۱۳۸۱، خدای عهد عتیق، مجله هفت آسمان، شماره ۱۵، ص ۲۱۷ تا ۲۲۷.

۶- غفارزاده، سعید، ۱۳۷۷، عرش چیست، مجله کار و کارگر، شماره ۲۷، ص ۲ تا ۶.

۷- گلدزیهر، ایگناتیس، ۱۳۸۶، افکار نوافلاطونی و گنوسی در حدیث، مترجم رضا الهی منش، مجله هفت آسمان، شماره ۳۶، ص ۱۸۱ تا ۲۲۰.

۸- محمودی، ابوالفضل، ۱۳۸۱، عرفان مرکبه و عهد عتیق، مجله هفت آسمان، شماره ۱۵، ص ۱۹۲ تا ۲۱۶.

۹- مفتاح، احمدرضا، ۱۳۸۰، عرفان یهود، مجله هفت آسمان، شماره ۱۱، ص ۱ تا ۳۰.

10- Skolnik, Fred, 1985, Encyclo Paedia Judaica, Vols. 14, pp. 66-67.