

عرفان عبرانی و یهودی*

سیدنی اسپنسر

ترجمه: مهدی لکزایی،** فهمیمه زعفرانی***

اشاره

نوشته پیش رو بخشی از کتاب *عرفان در ادیان جهان*، اثر سیدنی اسپنسر، کشیش و نویسنده مهم کلیسای یونیتترین است. این کتاب بدون هیچ‌گونه تعصب و پیش‌داوری و با فهمی همدلانه درباره سنت عرفان شرقی و همه جنبه‌های عرفان غربی نگاشته شده است. اسپنسر با مطالعه ادیان ابتدایی به این نکته رسیده است که در سرشت آگاهی دینی نوعی تمایل ذاتی به عرفان وجود دارد. او درباره این پرسش که آیا عهد قدیم هم نشان‌دهنده فهم تجربه عرفانی است بیان می‌کند که عرفان در عهد قدیم جایگاه عرفان در آیین‌هایی چون هندو، بودا و دائو را نداشته و جذبه پیامبران معادل روشنگری عرفانی است. اسپنسر در این بخش از کتاب به توضیح عرفان در عهد عتیق می‌پردازد و بیان می‌کند که در «تجربه مبتنی بر جذبه»، که یقیناً در میان عبرانیان اولیه متعلق به سنت نبوی بوده است، موانع و حجاب‌ها میان آدمی و خدا برچیده می‌شود و روح یهوه بر پیامبران نازل شده و از طریق ایشان با قوم خود سخن می‌گوید. او همچنین بیان می‌کند که عرفان یهود را می‌توان در عرفان مرکبه، کتاب اخنوخ و سفر یشیرا یافت.

کلیدواژه‌ها: عرفان، عهد عتیق، عارف، عرفان مرکبه، حسیدیم، قبالا، زوهر.

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Spencer, Sidney (1963). "Hebrew and Jewish Mysticism" in: *Mysticism in World Religion*, ch. 6, U.S.A: Penguin, pp. 170-210.

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

*** کارشناس ارشد ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱. عرفان در عهد عتیق

دیدگاه‌های عمیقاً گسترده و متفاوتی در خصوص رابطه دین مبتنی بر عهد عتیق با طرز نگرش و تجربه عارفان مطرح شده است. گاهی گفته می‌شود عهد عتیق اصلاً این طرز نگرش و تجربه را ندارد؛ عهد عتیق نمایانگر آن نوع دینی است که به کلی با عرفان بیگانه است. از طرف دیگر، اعتقاد و اصرار بر این نکته است که عرفان، به درجات متفاوتی از شور و حدت، در سراسر قرون که تاریخ عهد عتیق را شکل می‌دهند سیطره دارد. این نکته به یقین حقیقت دارد که در دین عبرانی عرفان جایگاه مهم و محوری، درست مثل جایگاه والای عرفان در آیین هندو یا مهاییانه بودایی، ندارد. در واقع گفته شده است که دین عبرانی نمایانگر عقیده به خدایی است که در آن تأکید منحصر به فردی بر تعالی و تنزیه خدا می‌شود و بنابراین مجالی به رشد عرفان نمی‌دهد. «هیلمر» (Heiler) در اثر کلاسیک خود به نام *نیایش تضاد شدید* میان مذهب و مسلک عارفان با دین انبیا را، که بالاترین مرحله پارسایی قوم عبرانی را ارائه می‌کند، نشان داده است. او عرفان را با یگانگانگاری، که هر گونه ثنوتی را طرد می‌کند، و دین انبیا را با ثنوتی که وحدت را منکر است یکی می‌داند. هیلمر می‌گوید در دین انبیا خدا و انسان هرگز با هم نمی‌آمیزند. در این نتیجه‌گیری هیلمر وجه بنیادین تجربه پیامبران را نادیده می‌گیرد. او در بررسی خود از عرفان نکات خوبی درباره خلسه می‌گوید و در خلسه بودن را اشتغال ذهنی و غوطه‌ور شدن از جانب ابرانسان و امر الاهی می‌داند. در «تجربه مبتنی بر جذب» (ecstatic experience) موانع و حجاب‌ها میان آدمی و خدا برچیده می‌شود. با این همه جذب تجربه‌ای نیست که بتوان آن را محدود به این افرادی کرد که هیلمر آنها را صوفی و عارف تلقی می‌کند. جذب یقیناً در میان عبرانیان اولیه متعلق به سنت نبوی بوده است. جنبش پیامبران بنی اسرائیل هم متأثر از دین کنعانیان بوده که یکی از ویژگی‌های هم همین کار انبیا بوده است؛ یعنی آنها خود را همچون میانجی‌ها یا واسطه‌هایی تصور می‌کردند که در جذب خدا را درمی‌یابند و از طریق ایشان خدا اراده خود را بیان می‌کند. بنابراین بنی اسرائیل اولیه معتقد بودند در جذب روح یهوه بر پیامبران نازل می‌شود و از طریق ایشان یهوه با قوم خود سخن می‌گوید. در کتاب اول سموئیل (۱۰: ۶)، سموئیل به شائول می‌گوید او وقتی جماعت انبیا را مشاهده می‌کند روح یهوه با قوت تمام بر او فرود آمده و او همراه آنها نبوت می‌کند. نبوت جنبشی سازمان‌یافته بود که فرزندان انبیا

یا دسته‌ها و اصناف انبیا نماینده آن بودند و بعدها نیز یک گروه از پیامبران رسمی دربار در اورشلیم آن را نمایندگی می‌کردند. این نکته نیز حقیقت دارد که پیامبران رسمی و قانونی خود را از این مردان جدا می‌کردند. عاموس نبی نام «پیامبر» را که به ایشان داده شده بود رد می‌کرد (۱۴: ۷) و ارمیای نبی نیز ایشان را به عنوان پیامبران باطل انکار می‌کرد (۲۳: ۱۶). این امر به واسطه عهدشکنی و ناکامی این پیامبران در ادعایشان مبنی بر راستی فردی و عدالت اجتماعی و در عدم صدق دعوی‌شان مبنی بر نزول بدبختی و بلا بر بنی‌اسرائیل و در ابلاغ کلمه الهی، درست آن‌طور که پیامبران بزرگ آن را درمی‌یافتند، بوده است.

این پیامبران بزرگ از صنف نبوت‌پیشگان سازمان‌یافته آن عصر که ذکرشان رفت، جدا بودند. آنها خلوت‌گزیدگانی بودند که در ارتباط با نبوتشان احساس کرده بودند که مورد خطاب شخصی قرار گرفته و آن پیام را دریافت داشته‌اند. در عین حال در همان سرشت خطابشان پیوستگی تجربه ایشان را با پیشینیان‌شان درمی‌یابیم. واقعیت مهم در اینجا قوه و قدرت پذیرش، انفعال و سرسپاری ایشان در مواجهه با امر الهی است. بی‌تردید آنها مردانی برخوردار از انرژی عظیم و سخت‌فعال بودند. در عین حال پیامی را که آنها ارائه می‌دادند چیزی بود که حس می‌کردند بر دوششان نهاده شده است. آنها تحت یک حس ضرورت محض و الزام‌آور سخن گفته و عمل می‌کردند. عاموس نبی می‌گفت: «یهوه مرا از پیروی عوام و توده بر حذر داشته است» (۱۴: ۷). ارمیای نبی نیز می‌گفت: «یهوه با دست خود دهان مرا لمس کرد» (۱: ۹). حزقیال می‌گوید: «دست خدا بر روی من بود» (۱: ۳). «برونر» (Brunner) تأکید می‌کند که خطاب الهی پیامبران مثل اشراق دیدگاه‌هایشان نسبت به وحی به کلی چیزی بی‌ارتباط (برخلاف تجربه عرفانی) با حالت و وضعیت معنوی یا گنجایش مردانی است که مورد خطاب واقع شده‌اند. او می‌گوید پیامبران، قدیسان و عارفانی نیستند که به وسیله حیات باطنی خاص خودشان راه خود را به خدا پیدا می‌کنند، بلکه آنها برگزیده شده‌اند، آن هم صرفاً به دلیل مشیت الهی که ظاهراً به شکلی دل‌بخوانه عمل می‌کند. در عمل واضح است که انبیای بزرگ، مردانی برخوردار از احساس غیرعادی معنوی و عمیقاً آگاه از چالش‌های عصر بودند. آنها اغلب کسانی بودند که در استعداد جذب با عارفان سهیم بودند. برونر پیشنهاد می‌کند که عارفان راه خاص خودشان را به خدا می‌یابند. عارفان در هر جایی

آن را تشخیص می‌دهند، یعنی اینکه در حالی که تحصیل و ترجیح این راه از طریق آموزش‌های باطنی برای شهود درونی امکان‌پذیر است، چنین آموزش‌هایی نیل و دستیابی ما بدان را تضمین نمی‌کند. کسانی که در پی این راه باطنی هستند در درجه نخست در جست‌وجوی پذیرش امر الاهی‌اند. همان‌گونه که «بوهم» (Boehme) خاطر نشان می‌سازد عارفان در پی توقف اندیشیدن به خود و مشیت خویش هستند. در این نگرش اساسی، که شالوده آن را تشکیل می‌دهد، تجربه نبوی بی‌شک شبیه تجربه عارفانه است. همان‌طور که هیلر می‌گوید در جذب عارفانه امر قدسی و الاهی آدمی را در بر می‌گیرد. در عین حال این دقیقاً همان تجربه انبیا است. آنها می‌گویند: «دستان یهوه بر دوش من بود». این جمله به این مطلب اشاره دارد که آنها در یک حالت جذب قرار دارند که در آن حال از محیط اطراف خود بی‌خبر هستند. حزقیال می‌گوید که پس از یک مصیبت و بلای آسمانی خاص او در حالتی از ضعف باقی ماند: «در یک وضعیت بهت محض، خاموش و بی‌حرکت» (۳: ۱۵). به نظر می‌رسد او در یک حالت مبتنی بر جذب بوده که هم در آن حالت پیام انبیا دریافت می‌شده است. تی. اچ. راینسون پیشنهاد می‌کند که این عبارت تکراری منقول به لحاظ سنتی «بنابراین پروردگار چنین می‌گوید» بایستی به زمان گذشته ترجمه شود، یعنی «بنابراین پروردگار چنین گفت». در این عبارت، ارجاع به تجربه‌ای مبتنی بر جذب است که اینک زمان آن گذشته است، جذبه‌ای که در آن ندای مورد نظر دریافت شده است. تجربه انبیا در این خصوص بسیار به تجربه برخی عارفان شبیه است. برای مثال، قدیسه ترزا در اواخر عمر خود توسط کلماتی هدایت شده بود. وی پیام‌هایی را که راه را به او نشان می‌داد یا او را از آن بر حذر می‌داشت به مثابه فرامین الاهی تلقی و تفسیر می‌کرد. «نیکلاس اهل بازیل» (Nicholas of Basel) نیز گزارشی شفاف و واضح از این تجارب مشابه ارائه کرده است، او می‌گوید: من صدایی می‌شنیدم که از خودم نبود و در عین حال بر من فرود آمد، گویی کسی از درونم با من سخن می‌گوید؛ اما این اندیشه‌هایم نبودند که با من سخن می‌گفتند. این ادعا از نفوذی که انبیا برای کلمات ادعا می‌کردند آشکار است؛ سخنانی که نتیجه افکار ایشان نیست، همانند آن سخنانی که کاهنان بیان داشته‌اند بلکه این کلمات وحی‌ای است که آنها دریافت کرده‌اند.

«اولین اندرهیل» (Evelyn Underhill) این فرازهای برجسته از حیات عارفان را توأم با جذبه theopathic توصیف کرده است، یعنی خود خداست که احساس می‌شود در درون او زندگی و کار می‌کند. عارفان گاهی تمایل به این دارند تا خود را با خدا یکی بدانند. و این همان دعاوی ای است که در گفتار پیامبران بدان اشاره شد. پیامبر فردی است برخوردار از روح القدس (۹: ۷). او سرشار از قوت و قدرت روح القدس است، (میکاه ۳: ۸) که به درون او وارد شده است (حزقیال ۲: ۲). «راولی» (Rowley) می‌گوید پیامبر از وحدت حقیقی با خدا آگاه است ... او معتقد بود خدا داشت در او سخن می‌گفت، زیرا او در خود، خصایص مهم پیامبران را جمع کرده است. همان‌طور که ای. آر. جانسون (A.R. Johnson) در کتاب خود موسوم به *وحدت و کثرت در مفهوم اسرائیلی از خدا (The one and The many in the Israelite conception of God)* نشان داده است تشخیص چیزی نامشخص است و به وضوح مشخص و آشکار نیست. اعضای خانواده یک مرد به مثابه توسعه وجودی خود او تلقی می‌شوند، از این‌رو در سفر تکوین باب ۴۴ مباشر یوسف با خود یوسف یکی می‌شود و او به جای یوسف سخن می‌گوید. وحدت اجتماعی (گروه- قوم) یک تشخیص جمعی است. خود یهوه نیز عضوی از این گروه جمعی است؛ شورای آسمانی و بر طبق کتاب ارمیای نبی پیامبران به این شورا تعلق دارند (۲۳: ۲۲). بنابراین نبی توسعه و گسترش یا امتداد شخصیت یهوه است؛ مثل پیامبر یهوه، او با یهوه یکی می‌شود به گونه‌ای که می‌تواند شخصاً از جانب یهوه سخن بگوید و عمل کند.

این مطلب حقیقت دارد که میان تجربه پیامبران و تجربه عارفان به طور عام تمایزی قطعی وجود دارد. هاوکینگ (Hocking) خاطر نشان ساخته که پیامبران در عمل همان عارفان‌اند. وحی‌ای که نبی ادعای دریافت آن را دارد پیامی است که به طور خاص با مقتضیات و حوادث عصر وی ارتباط دارد. او به خاطر ابلاغ این پیام است که پیامبر خوانده می‌شود. اتحادش با خدا نیز اتحادی عملی و کارآمد است. پیامبر با خدا یکی پنداشته می‌شود، و به عنوان پیامبر او برای آدمیان است. در خصوص عارفان این امر به طور عام متفاوت است. آنچه عارفان در پی آن هستند اتحاد با خدا به مثابه غایتی فی‌نفسه است. چنین اتحادی استحاله وجودی‌شان را در پی دارد، اما این اتحاد متضمن و مستلزم وظیفه خاص یا گونه‌ای عمل خاص نیست. اما اتحاد پیامبران با خدا نوعی

اتحاد بنیادی و اساسی است، یعنی اگر (همان‌گونه که باور دارد) همانند پیامبرش برای غایتی خاص با خدا یکی شده، بنابراین تجربه او کمتر از کیفیت اساساً عارفانه نیست. این امر مستلزم احیای آگاهی معنوی است، آگاهی از حقیقت بر این امر متعالی. تجربه پیامبرانه، چنان‌که هارلد نایت (Harold Knight) می‌گوید گونه‌ای شناخت تجربی و مستقیم از خداوند است که عارفان ادعا می‌کنند. دو نفر از انبیای بنی‌اسرائیل، یعنی اشعیا و حزقیال، گزارشی از شهود خدایی می‌دهند که در جذب و در خلال وحی بر ایشان ظاهر و نازل شد. آنچه صرفاً اهمیت دارد جزئیات این مکاشفه کاملاً سمبلیک نیست، بلکه آگاهی از حضور الاهی است که زمینه هر چیزی است. برای هر دوی آنها، این مکاشفه آنها را در عظمت خود مستغرق می‌ساخت. تحت تأثیر این احساس تصورگونه، که در آن خود این تجربه‌شان پوشانیده شده، حقیقت برجسته و مهم این است که آنها با امر قدسی و مینوی مواجه شدند. آنها به ارتباطی بی‌واسطه با خدا نایل شدند. این ارتباط چنانچه از طریق مکاشفات یا شنیدن صداهایی ادراک شده باشد همان ویژگی اساسی تجارب انبیا است. این همان تجربه‌ای بود که برای آنها الهام، اشراق و اطمینانی تزلزل‌ناپذیر، که راز قوت و قدرتشان بود، به ارمغان آورد.

نکته بااهمیت این است که تجربه انبیا از امر قدسی و مینوی عموماً شبیه تجربه عارفان از حقیقت فراگیر و جهان‌شمول است. همان‌طور که «رابینسون» (Robinson) ادعا می‌کند این می‌تواند حقیقت داشته باشد که خدا در عهد عتیق همیشه متعالی و منزّه است به جای اینکه به معنای واقعی کلمه در همه چیز ساری و نافذ باشد، یعنی انکشاف ذات او توسط روح او در مواقع خاص و توسط مردانی مخصوص، نه به گونه‌ای حضور فراگیر و جهان‌شمول. در هر صورت حقیقت مهم این است که برای پیامبران خدا خود را آشکار می‌سازد، حضوری رها از تعینات و محدودیت‌هایی که عموماً بر او عارض می‌گردد. حزقیال این مکاشفات را به وسیله رودخانه «کبار» (Kebbar) در بابل تبیین می‌کند. هرچند همان‌گونه که «پیکه» (Peake) خاطر نشان می‌سازد که به طور مشهود و متداول گمان بر این است که خدای ظاهرشده در مکاشفه حزقیال با چنین وضوح و نیروی سرشاری محدود به کنعان باشد. «تمامی زمین از شکوه او سرشار است» (۳:۶)، «آیا من خدای حاضر و در پیش رو هستم و خدای دوردست‌ها نیستم ... آیا من آسمان و زمین را سرشار نکرده‌ام» (۲۳:۲۳). کلمات ارمیا. در یکی از همان

بزرگ‌ترین مزامیر، شاعر حضور الاهی را برای شائول تبیین می‌کند، عوالم پایین عموماً به مثابه اقلیم تاریکی تصور شده‌اند یعنی جایی که هیچ‌کس نمی‌تواند خدا را ستایش کند (مزامیر ۸: ۱۳۹). در این مزمور، همانند قطعات دیگری از مزامیر، شواهد آشکاری از تجربه ارتباط و تماس با خدایی که در تجربه انبیا مشخص شده است داریم. بیشتر مزامیر در دوره پس از تبعید به نگارش درآمده‌اند، یعنی پس از این کار انبیای بزرگ، یعنی در زمانی که ویژگی مهم دین، مراسم قربانی یهوه در معبد اورشلیم بود که در بالاترین حد آن پارسایی زبورنویسان به سطح یک عشق واقعی به خدا می‌رسید. آنها در عباراتی رسا و با کلماتی سوزناک از آرزو و اشتیاق روح به تجدید و احیای تجربه شهود بی‌واسطه خدایی که در عبادت معبد از آن برخوردار بوده‌اند سخن به میان آورده‌اند:

ای خدا! تو خدای من هستی. در سحر تو را خواهم طلبد ... چنان‌که در قدس بر تو نظر کردم تا قوت و جلال تو را مشاهده کنم ... پس لب‌های من تو را تسبیح خواهد خواند. از این‌رو تا زنده‌ام تو را متبارک خواهم خواند ... (مزامیر ۶۳: ۱ و ۲ و ۴) چنان‌که آهو برای نهرهای آب اشتیاق شدید دارد، همچنان‌ای خدا جان من اشتیاق شدید برای تو دارد (مزامیر ۴۲: ۱).

و زبورنویسان صرفاً با عشق صوفیانه برای بیداری مجدد خدا - آگاهی - به جنبش درنیامدند. آنها بارها و بارها شواهدی از اتحاد پایدار و حس حضور الاهی را ارائه می‌دهند که محدود به مکان و زمان نیست و آنها را با خدا در اتحادی همیشگی قرار می‌دهد:

کیست برای من در آسمان، و غیر از تو هیچ چیز را در زمین نمی‌خواهم، اگرچه جسد و دل من زایل گردد. لیکن صخره دلم و حصه من خداست تا ابدالابد (مزامیر ۷۳: ۲۵).

ارمیای نبی، بزرگ‌ترین انبیای بنی‌اسرائیل، فرا رسیدن زمانی را خبر می‌دهد که در آن آگاهی بی‌واسطه از خدا دارایی و سرمایه عام یهود می‌شود (۳۱: ۳۴). این رؤیا در کمال تحقق آن هنوز محقق نشده است. اما حداقل می‌توان این نکته را گفت که سنت

عارفانه متجسد در شیوه خاص خودش در حیات و تجربه این پیامبران در میان زبورنویسان احیا شده بود و آنها با این قدرت زنده کلماتشان عاملی قوی در پرورش سریع آگاهی معنوی در حوزه دین یهود و مسیحیت بوده‌اند.

۲. عرفان یهود

الف. عرفان اولیه یهود

چنان‌که دیدیم عنصری باطنی در تجربه انبیای بنی‌اسرائیل و زبورنویسان وجود داشت. در قرون اخیر به ویژه در درون حوزه آیین یهود، جنبشی باطنی، که در قبایلای قرون وسطا به نهایت کمال خود رسید، پدیدار شد. تاریخ اولیه این جنبش هنوز نامعلوم و نامشخص است، اما شواهدی دال بر وجود آن در ادبیات مکاشفه‌ای و در آموزش‌ها و تجارب برخی ربی‌های اولیه ثبت شده در تلمود و در میان اسنی‌ها و درمانگران که شیوه زندگی‌شان را فیلون یهودی توصیف کرده، موجود است. این مورد اخیر خود نمایاننده عرفان اولیه یهود است اما آموزه‌هایش تا حد زیادی تحت تأثیر نفوذ هلنیستی است که طبیعتاً بر حوزه عرفان هلنیستی حاکم و مستولی است. عرفان یهود به طور عام از این نفوذ متأثر است اما از سنت یهودی، که فیلون در تکوین آن نقش داشت، نیز بهره برده است.

نویسندگان ادبیات مکاشفه‌ای در درجه نخست دغدغه انکشاف و ظهور چیزها را برای نزول دارند، مثل پایان عصر حاضر و ظهور مسیحا. آنها اغلب شروع به افشای اسرار جهان نامشهود کردند. وحی‌ای که آنها می‌گویند ریشه‌اش در پاره‌ای تجارب خاص است. این تجربه نیز اساساً با ویژگی مهم نوعی عرفان موسوم به مرکبه (ارابه)، که ملهم از مکاشفات نبوی توصیف شده در کتاب حزقیال است، یکی است. کتب مکاشفه‌ای به بینایان و فرزندگان باستانی مثل اخنوخ، ابراهیم و باروخ منسوب است، کسانی که به آسمان عروج کرده و شکوه الاهی را دیده و انکشاف امور را ادراک می‌کنند. بنابراین، در کتاب *مکاشفه ابراهیم (ApoclyPse of Abraham)*، که در فلسطین و حدوداً در پایان قرن نخست به نگارش درآمده، ابراهیم با فرشته‌ای موسوم به «یهوئیل» (Yahoel) یعنی همان راهنمای ملکوتی‌اش به آسمان عروج می‌کند و در آنجا سرود ستایش الاهی را سر می‌دهد:

تو کسی هستی که روح من تو را دوست دارد و برای خدا می‌گرید: حامی
همیشگی، درخشان همچون آتش ... تو ای نور می‌درخشی قبل از اینکه نور
صبح بر آفریدگان بتابد. در سکونتگاه آسمانی‌ات به هیچ نور دیگری، بلکه به
هیچ شکوه درخششی ناگفتنی که از نور جبین توست نیاز نداری.

سپس ابراهیم تاج الاهی را، که محاط و پوشیده از آتش است، و ارابه‌ای با
چرخ‌های آتشین و مشتعل را می‌بیند. تجربه ژرف او بازآفرینی ویژگی‌های اصلی
مکاشفه حزقیال است، اما واضح است که ما در اینجا چیزی بیش از یک تألیف ادبی
داریم. تصویر آتش و نور را دائماً عارفان، اغلب در یک معنای واقعی، برای توصیف
دریافتشان از شکوهی که حضور الاهی را مشخص می‌کند، به کار برده‌اند. در تلمود
آمده است که یک ربی به نام «الیعازر بن ارخ» (Eliezer ben Arach) رازهای مرکبه را برای
استادش ربی یوحانان بن زکای، رهبر یهودیت فلسطینی در قرن نخست و پدر عرفان
مرکبه، شرح داده است. به مجرد اینکه ربی الیعازر درصدد شرح آن برآمد از آسمان
آتشی نازل شد و بر درختان آن محوطه زد؛ فرشته‌ای از درون آتش ندا در داد: «به
راستی اینها همان رازهای مرکبه است». در اینجا ما با اشاره‌ای در قالب اسطوره از نوعی
آگاهی مبتنی بر جذب از حضور الاهی در پیوند با رازهای مرکبه سر و کار داریم.
داستان مشابه دیگری نیز از یک ربی دیگر متعلق به قرن نخست به نام «جاناتان بن
یوزیل» (Honathan ben Uziel) موجود است. گفته شده او یک بار در حالی که نشسته بود و
تورات را مطالعه می‌کرد - در اینجا بی‌تردید سنت مرکبه در کار است - در آن هنگام
هر پرنده‌ای که بر فراز او در پرواز بود به وسیله آن آتش سوخت.

در مورد دیگری در تلمود آمده است که چون ربی یوحانان در قالب یک گفت‌وگو
به شگفتی‌های مرکبه گوش می‌سپرد فرشتگان خادم نیز برای شنیدن آن آمده و به آن
کلمات گوش می‌کردند و او فریاد می‌کرد که مقدس و متبارک است چشمانی که چنین
چیزهایی می‌بیند: من خود را با تو در یک رؤیا می‌بینم نشسته بر کوه سینا و صدایی
آسمانی را شنیدم که فریاد می‌زد بدین‌جا برآیید، بدین‌جا برآیید ... تو و شاگردانت در
نظر گرفته شده‌اید تا در جایگاه سوم باشید ... همان‌گونه که «ابلسن» (Abelson) توضیح
می‌دهد منظور سومین طبقه فرشتگان است که همواره در حضور الاهی قرار دارند.

هدف و غایت عارفان مرکبه آن است تا به آسمان عروج کنند، همان‌گونه که عقیده بر آن بود که اخنوخ و ابراهیم و دیگر فرزندان آن را در خلال ایام زندگی‌شان تجربه کردند، جایی که اعتقاد بر این است که حضور الهی است. در کتاب عبری اخنوخ سوم نقل شده که ربی اسماعیل به بالاترین آسمان‌ها عروج کرد و پیش‌تر اشاره شد که چنین عروجی آرزو و آرمان همیشگی عارفان مرکبه بوده است. یک روایت تلمودی از چهار ربی در قرن اول و دوم سخن می‌گوید که در خلال همین ایام حیات زمینی‌شان وارد بهشت شدند. این اشخاص به «راکبان مرکبه» (Merkabah- Riders) یا «صعودکنندگان به مرکبه» (Descenders of the Merkabah) مشهورند. (سفر روح به آسمان نخست با اصطلاح «صعود به مرکبه» و سپس با عنوان «نزول به مرکبه» توصیف شده است. همچنین این انگاره از عروج هنوز در توصیف جزئیات این فرآیند به کار می‌رفته است). به نظر می‌رسد گروه‌هایی سازمان‌یافته از این عارفان، به شکلی که توصیفشان گذشت، وجود داشته‌اند. بخشی از ادبیات موسوم به «کتب هخالوت» (Hekhaloth books) نوشته شده بود تا تجارب این عارفان را توصیف کنند، که شامل تشریح و توصیفاتی از هخالوت یا جایگاه‌ها و تالارهای آسمانی است که از خلال آن در سفر روحانی خود عبور کرده و به تاج و تخت خدا در جایگاه هفتم می‌رسند. این اسناد، که به نظر می‌رسد در قرن پنجم یا ششم ویراسته شده، متعلق به زمان کهن‌تری است. عروج روح به خانه آسمانی‌اش مفهومی آشنا در فرهنگ هلنیستی است. این مفهوم نقش مهمی در آموزه‌های گنوسی و اسرار میتراپی ایفا می‌کند. در کتب هخالوت از این عروج روح به وسیله انبوهی از «محافظان دروازه‌ها» (Gate-keepers) جلوگیری می‌شود؛ درست مطابق با فرمانروایان گنوسی در حوزه‌های کیهانی. به منظور تداوم سفر ایمن روح، او به مجوز عبور - مهری جادویی متشکل از اسامی و نام‌های سری - در هر مرحله جدید از عروجش نیاز دارد. از این‌رو عرفان یهود در این مرحله از رشد خود با جادو آمیخته است.

«راکبان مرکبه» باید برای این عروج، خود را با آموزه‌های اخلاقی و تمرین‌های جذبه‌ای، از قبیل روزه و طهارت، شایسته و سازگار کنند. آنها به مطلوب خود که شهود هخالوت‌ها و در نهایت شهود مرکبه است در شرایط جذبه عارفانه نایل می‌شوند. این جذبه با استعانت از اسامی الهی یا با تلاوت و قرائت سرودهایی که بسیاری از آنها در کتب هخالوت موجود است تقویت می‌شود:

شکوه تو در برابر او پرتو می‌افکند (در یکی از سرودها می‌خوانیم) و جایگاهش سرشار از درخشش است. با پرتوی از بارقه‌اش آسمان را فرا می‌گیرد و شکوهش از بلندی‌ها نور می‌افشاند. مگاک‌ها از دهانش شعله‌ور می‌شوند و آسمان‌ها از جسمش می‌درخشند.

در رساله‌ای موسوم به شیورقوما (*Shiur-komah*) (اندازه بدن خدا) به طور مفصل بدن خالق توصیف شده است، اعداد بزرگی برای توصیف طول هر عضو داده شده است. این توصیف شبیه توصیف بدن معشوق در فصل پنجم کتاب سرودهای سلیمان است. مقصد و منظور اصلی آن هر چه باشد در کتب *مخالوت* به مثابه نماینده شکوه پنهان خدا بسط یافته است. مکاشفه و شهود شکوه الهی در عرفان مرکبه به صورت سمبلیک، چنان‌که دیدیم، غایت آمال عارفان مرکبه است. این شکوه الهی آسمان‌ها را فرا می‌گیرد و در عین حال با اصطلاحات رایج نیز نمی‌توان آن را ادراک کرد و اساساً امری متعالی است. در کتب *مخالوت* خداوند به مثابه کسی که برتر از تمامی پادشاهان مقدس است توصیف شده است. در کتب عرفانی مرکبه به نظر می‌رسد هیچ‌گونه اندیشه و تفکری راجع به اتحاد روح با خدا وجود ندارد. راکب مرکبه در اینجا صرفاً در برابر تاج الهی می‌ایستد (به رؤیت تاج الهی نایل می‌شود). بنیان تجربه او اشراق یا شهود است. «شولم» (Scholem) می‌گوید در واقع شکاف نامحدود و بی‌کران میان روح و خدا هیچ‌گاه حتی در اوج جذبه عارفانه نیز محو نمی‌شود.

اما آیا این شکاف عملاً نامحدود و بی‌کران است؟ آیا فاصله و جدایی مطلق میان خالق و مخلوق (خدا و انسان) برقرار است؟ در ادبیات اخنوخی که ارتباط تنگاتنگی با عرفان مرکبه دارد با تجربه فردی مواجهیم که چون به آسمان برده می‌شود دچار استحاله وجودی شده و به موجودی فرشته‌گون بدل می‌شود. در کتاب *اسرار/اخنوخ* (Book of the secrets of Enoch)، موسوم به اخنوخ اسلاوی که در قرن نخست میلادی و در مصر نوشته شده است اشاره شده که چون اخنوخ به آسمان هفتم وارد شد خدا به فرشته مقرب خود میکائیل دستور داد که جامه زمینی اخنوخ را گرفته و بدو جامه‌ای از شکوه الهی ببوشاند. چون این عمل انجام گرفت اخنوخ گفت: من به خود خیره شدم چون یکی از اشخاص باشکوه خدا شده و تفاوتی با آنها ندارم (۲۲: ۸-۱۰). در کتاب

اخنوخ عبری، که در قرن دوم به نگارش درآمده است، اخنوخ با متاترون یکی است. اینک متاترون - که معنای آن معلوم نیست - موقعیتی ممتاز و ویژه در میان سایر فرشتگان دارد. او به عنوان «شاهزاده حضور» (Prince of presence) و «شاهزاده عالم» (Prince of the world) توصیف شده است. طبق گزارش‌های «یهودا هلاوی» (Hjdah Ha-Levi)، فیلسوف سده‌های میانه، پاره‌ای فرشتگان مخلوق هستند، اما بعضی فرشتگان خدا جاودانه و ازلی و در تمایلات خود بیان‌کننده شکوه الاهی‌اند همراه با تاج، ارابه و سایر چیزهای جاودانه. از این‌رو این فرشتگان تجلی و صدور الاهی هستند. در عرفان مرکبه این امر مهم قطعاً درباره متاترون است که عملاً همچون «یهوه فروتر» (The lesser Yahaweh) توصیف شده است. ربی‌ها اظهار می‌کنند که این فرشته همان فرشته‌ای است که در شکل یهوه با موسی چنین سخن گفت: بنگر من فرشته‌ای پیشاپیش تو فرستادم و اسم من بر اوست (خروج ۲۳: ۲۰). نام خدا صرفاً یک کلمه خالی نیست. چنان‌که «ابلسن» خاطر نشان می‌سازد این نام به نوعی اشاره به نفس ذات الاهی دارد؛ و به نوعی این ذات الوهی در متاترون نیز یافت می‌شود. او موجودی است که انسان و خدا را به هم پیوند می‌دهد و همکار ملکوتی و آسمانی همراه خدا است. حقیقت مهم این است که در عروج او به نواحی و حوزه‌های آسمانی، اخنوخ نیز با متاترون یکی می‌شود. در صعود و عروج اخنوخ به عوالم آسمانی، او مظهر و مثل اعلامی تجارب این عارفان در هنگام جذب است. بنابراین، آیا اشاره نشده به اینکه عارف در جذبه‌اش نیز در میزان خداگونگی‌ای که به اخنوخ نسبت داده شده سهیم است؟ عارف یهود در واقع می‌تواند خود را کاملاً از طرح این نتیجه عقب بکشد و از آن اکراه داشته باشد، اما سرانجام گفته می‌شود که نزد آنها نیز میان روح و خدا هیچ شکاف نامتناهی وجود نداشته و هیچ انفکاک مطلق میان خالق و جهان مخلوقات متصور نیست. نه فقط در مورد متاترون و اخنوخ، که با متاترون یکی و در جوهر الاهی با او شریک است، بلکه در مورد آدم نیز نخست معتقد بودند که او موجودی معنوی است و روح الاهی نخستین آدم از آسمان بر او فرود آمد و به طور مشهودی به مردانی درست‌کردار از قبیل اخنوخ، ابراهیم، موسی و ایلیا در طی سده‌های بعد پیوست.

معروف‌ترین کتاب مرحله نخستین عرفان یهود کتاب سفر یشیرا (Sefer Yetsirah) یا کتاب آفرینش است که به احتمال زیاد حدود سده سوم تا ششم میلادی تألیف شده

است و تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر تکوین و تکامل تأملات باطنی عارفان بعدی داشته است. به پیوستگی این اثر با عرفان مرکبه در خلال ارجاعات بسیاری که فصل اول کتاب حزقیال را در بر می‌گیرد اشاره شده است. چنان‌که از عنوان کتاب معلوم می‌شود این اثر به طرح مسئله آفرینش و تکوین کیهان/عالم می‌پردازد و از این‌رو دغدغه‌هایش کاملاً نظری است و نظریه‌پردازی‌های آن نیز در تمرین سحر و جادو کاربرد دارد. (در یک داستان تلمودی آمده است که با استفاده از این کتاب وصول به نیروهای جادویی ممکن و میسر می‌شود). کتاب آفرینش با این جملات آغاز می‌شود: با کاربرد راه‌های اسرارآمیز سی‌ودوگانه «پروردگار ارواح» (The Lord of Hosts)، پروردگار جاودانه نام خود را حک و تثبیت کرد و عالم را آفرید. این راه‌های سی‌ودوگانه همان حروف بیست‌ودوگانه الفبای عبری و سفیروت‌های ده‌گانه است. معنای اصلی و اولیه این کلمات مشخص و معلوم نیست. در قبلا، چنان‌که خواهیم دید، سفیروت‌ها نقش مهمی بر عهده داشته و تجسم صفات الاهی هستند و به لحاظ اهمیت نیز با هم تفاوت دارند. سفیروت‌ها اعداد ده‌گانه اصلی هستند که به مثابه نیروها و قدرت‌های زنده و تجلیات الاهی لحاظ شده و فهم می‌شوند. کلمه سفیروت ممکن است با کلمه عبری «سفیر» (Saohire/sappir) که در توصیف تاج الاهی در کتاب حزقیال به کار رفته (۱: ۲۶) مرتبط باشد:

ظهور آنها شبیه بارقه نور است و غایت آنها پایان‌ناپذیر. کلمه الاهی در آنهاست هنگامی که نازل می‌شود و برمی‌گردد؛ با دعوت آنها، به سرعت همچون گردبادی همراهی می‌کنند و در برابر تاج الاهی خود را می‌افکنند.

اولین سفیروت روح خدای زنده است. این سفیروت منشأ و مبدأ دیگر سفیروت‌هاست، به طوری که سایر سفیروت‌ها از آن پدید می‌آیند. سفیروت‌های دوم، سوم و چهارم عناصرند (هوا، آب، آتش) که جواهری غیرمادی لحاظ می‌شوند. آب مبنای این جهان زمینی و آتش نیز پایه و اساس جهان آسمانی است و سفیروت‌های دیگر نیز ابعاد شش‌گانه فضا هستند؛ چهار جهت اصلی همراه با دو جهت فوق و تحت. سفیروت‌ها صورت را ارائه می‌دهند نه ماده، صورتی که حروف بیست‌ودوگانه‌ای هستند که علت اصلی و اساسی ماده‌اند. جهان چیزهای مادی از پیوستگی این دو، یعنی

سفیروت‌ها و حروف بیست و دو گانه عبری پدید می‌آید. این حروف نیز همچون سفیروت‌ها تجلیاتی الاهی بیش نیستند. نویسنده‌ای کارکرد آنها را در آفرینش با این عبارات توضیح می‌دهد: خدا آنها را طرح کرده و قطعه قطعه می‌کند، سپس جمع کرده و آنها را می‌سنجد و مبادله می‌کند و از طریق آنها کل آفرینش و هر آنچه مقدر شده تا وجود یابد، پدید می‌آید. تکوین کلمات از حروف به بنای خانه می‌ماند و ساختن چیزها از عناصر کوچک‌تر شبیه این فرآیند است. در سنت یهود چنین تعلیم داده می‌شود که این جهان توسط کلمه الاهی ساخته شده است. کلمات رازآمیز «کتاب آفرینش» (The book of creation) در اصل صرفاً تکمیل و تکامل این مفهوم را ارائه می‌کند و فرض این است که زبان عبری زبان مقدس است و بنابراین زبان آفرینش نیز هست.

ب. حسیدیم در سده‌های میانه

مراکز اولیه عرفان یهود در فلسطین، بابل و مصر بود. در قرن نهم آموزه‌های باطنی در درون جامعه یهودی مقیم ایتالیا ایجاد و برای چندی عرفان مرکبه در آنجا شکوفا شد. اعضای خانواده «کلانیموس» (Kalanymus) که از ایتالیا به «سرزمین راین» (Rhineland) مهاجرت کرده بود آموزه‌های عارفانه و نیز اشتیاق به فراگیری آن را با خود برد و در آنجا جنبش جدیدی تحت تأثیر نفوذ ایشان شکل گرفت. دوره شکوفایی و خلاق این جنبش از اواسط قرن دوازدهم تا اواسط قرن سیزدهم گسترش یافت (آیا این جریان با عرفان کلیسای مسیحی حوزه سرزمین راین ارتباطاتی نداشت؟). سه رهبر اصلی این جنبش «سموئیل حسیدی» (Samuel the Hasid) و فرزندش «یهودا حسیدی» (Judah the Hasid) و «الیعازر» (Eliazer) اهل منطقه «ورمز» (Worms)، که شاگرد یهودا و از بستگان وی بود، هستند. آثار مکتوب آنها در «سفر حسیدیم» (Sefer Hasidim) به معنای کتاب پارسایی موجود است. این رهبران اصلی، به ویژه یهودا، اعمال نفوذ ژرفی بر یهودیان آلمان کردند. در تقابل با رهبران اولیه قبلاً، آثار حسیدیم عملاً حیات و اندیشه تمام یهودیت آلمان را تحت تأثیر خود قرار داد و این تأثیر برای سده‌ها باقی ماند. شولم خاطرنشان می‌سازد که در واقع ظهور حسیدیم حادثه سرنوشت‌سازی در تکامل دینی ملت یهود در آلمان بود.

نام حسید و جمع آن حسیدیم اشاره به کیفیت خاص و متمایز این جنبش دارد. در کتاب مزامیر، حسید در معنای پارسا، خداگونه و متعهد و سرسپرده به کار رفته است. در قرن دوم پیش از میلاد این نام در مورد آن دسته از یهودیانی که به شدت سرسپرده آموزه‌ها و اعمال پارسایی سنتی و قویاً مخالف گرایش به سازش و مصالحه با نفوذ و تأثیر بیگانه بودند به کار می‌رفت. فریسیان و اسنیان در این معنا انشعابات از جنبش حسیدیم بود. در میان حسیدیم سده‌های میانه حقیقت اصلی و مهم ایجاد و پرورش نوعی پارسایی عارفانه بود که منجر به نوعی احساس دائمی حضور الاهی می‌شد. این در حالی بود که در عرفان مرکبه تأکید عمدتاً بر تعلیم و پرورش قوای جذب‌های و شهودی است تا روح بتواند به عوالم ملکوتی توجه یافته و شکوه الاهی را دریابد. در میان حسیدیم تأکید بر سپری کردن زندگی سرشار از سرسپردگی و تعهد بود که در شهود و عشق الاهی محقق می‌شد. در این تأکید و در طبیعت فراگیر چشم‌انداز آن، حسیدیم سده‌های میانه عمیقاً شبیه جنبشی است موسوم به همان نام حسیدیم که «بعل شم» (Baal-shem) در قرن هجدهم پایه‌گذاری کرد.

چنان که در آموزه بعل شم و مریدانش آمده است و نیز در تناقض آشکار با رویکرد و نگرش عرفان مرکبه است اندیشه غالب حسیدیم آلمان «سریان مطلق الاهی» (The divine immanenc) است. «موسی عزرائیل» (Moses Azriel) از چهره‌های حسیدیم در قرن سیزدهم می‌گوید: «خدا همه عالم را سرشار می‌سازد». «هر چیزی در عالم است ... هر چیزی در اوست و او همه چیز را می‌بیند ... چون او این قدرت را دارد تا همه هستی را درون هستی خاص خود ببیند. «العیازر اهل ورمز بر این حقیقت که البته مورد تأکید مسیحیان عارف نیز هست انگشت می‌نهد، این حقیقت که خدا به هستی و به روح آدمی نزدیک‌تر است، بلکه از روح به بدن هم بیشتر تقرب وجودی دارد. نویسنده‌ای متأخر این آیه سفر تثبیه را که «پروردگار، خدای تو در درون تو است» (۷: ۲۱) این چنین تفسیر می‌کند؛ چنان‌که این متن تلویحاً اشاره دارد و تا آنجا که به روح شخص بلکه به روح جامعه مربوط می‌شود خدا روح‌الارواح است. این اندیشه که برای تصوف مرکبه بسیار اساسی است در تفسیر ارائه‌شده از شکوه الاهی توسط حسیدیم تبیین بااهمیتی می‌یابد. حسیدیم میان دو گونه شکوه «Kavod» تمایز قائل است. شکوه مرئی که پیرامون ارابه مرکبه پدیدار شده و در شهود انبیا مرئی می‌شود، شکوه باطنی که به موجب آن

خدا با روح سخن می‌گوید. در «کتاب حیات» (*Book of life*) این شکوه درونی با مشیت یا کلمه الاهی، یعنی همان روح القدس، یکی دانسته می‌شود و در تمامی موجودات به عنوان امری فطری فهم می‌شود. شکوه درونی خدا، یعنی حضور پنهان او در همه چیزها، نیز با قدوسیت او جدای از عظمتش (یا ملکوت) یکی دانسته می‌شود؛ عظمتی که با شکوه شهود او یکسان است. گفته شده که تقدس خدا بی‌کران اما عظمت او کرانمند است. به نظر می‌رسد این تمایز از اهمیت خاص اعمال مبتنی بر نیایش باشد. به نظر الیعاذر اهل ورمز، عارف یا زاهد حسیدی در عبادت و نیایش خود خدا را همچون پادشاهی پوشیده در شکوه مشهورش خطاب قرار می‌دهد و در عین حال نیت حقیقی‌اش واقعاً به قدوسیت او یعنی بی‌کرانگی و شکوه بی‌شکل و صورت خدا هدایت شده است. این همان چیزی است که او بسان یک عارف در پی آن است تا در آن اندیشه و تأمل کند. «هر چیزی در توست (در کلمات سرود وحدت که یکی از پیروان یهودای حسیدی سروده است و در مراسم نماز کنیسه‌های حسیدی قرائت می‌شود) و تو در همه چیز هستی، تو همه چیز را سرشار و آن را احاطه کرده‌ای».

این آموزه حسیدیم تا حدودی بازتاب اندیشه «سعدیا» (Saadia) بود که از او گاهی به عنوان پدر فلسفه یهود نام برده می‌شود. او رییس دانشگاه بابل در اوایل قرن دهم میلادی بود. تأثیر و نفوذ دیگر بر [عرفان یهود] متعلق به سنت فلسفی نوافلاطونی است که خود را بیشتر در آموزه «کهن‌الگوها» (Archetypes) یعنی صور ازلی نشان می‌دهد. این آموزه را العازر مطرح کرد و آموزش می‌داد و در «کتاب سرسپردگی» (*Book of the Devout*) نیز جایگاه خاصی دارد. کهن‌الگوها نمونه اصلی و نخستین مرتبط با پرده آسمانی گسترده در جلوی تاج و تخت الاهی‌اند که در کتاب اخنوخ سوم و تالارهای هخالوت ذکر آن به میان آمده است. گفته می‌شود این پرده دربردارنده انگاره‌هایی از همه چیزهای آفرینش است. این ایده را حسیدیم تثبیت کرد. برای آنها:

کهن‌الگوها ژرف‌ترین منبع پنهان روح است. سرنوشت و تقدیر هر موجودی در کهن‌الگوهایش قرار داده شده است ... پیامبران قادر به ادراک آن‌اند. از این رو می‌توانند آینده را پیش‌گویی کنند. در مورد موسی آشکارا گفته شده که خداوند به او کهن‌الگوها را نشان داد».

طبق نظر حسیدیم، نوعی سلسله‌مراتب عوالم خمسه نامشهودی وجود دارد که برترین آنها عالم نور است که با قدوسیت، یعنی همان شکوه نامشهود الاهی، یکی است.

این جنبش جدید در جنبه عملی‌اش در یک نگرش متمایز و شیوه زندگی، ترجمان و تعبیر می‌یابد، یعنی تحت عنوان آرمان حسیدی یا سرسپردگی خلاصه و جمع‌بندی شده است. یکی از ویژگی‌های این آرمان «توجه به عالم دیگر» (Other world liness) یا پارسایی و ریاضت است. یک عارف حسیدی بایستی به حیات روزمره و معمول پشت پا زده و از گفتار دنیوی و نیز لذات مشروع نظیر بازی با کودکان یا نگهداری پرندگان [خشک‌شده] برای تزیین نیز اجتناب ورزد. او باید از زنان نیز چشم بردوزد و از اغوای ایشان بپرهیزد. با این همه هیچ‌گونه ریاضت جنسی در معنای دقیق آن در حسیدیم وجود ندارد. کتاب سرسپردگی در حقیقت بر ارزش زندگی مبتنی بر تأهل تأکید می‌ورزد. این نگرش به طور عام نمونه‌ای واقعی از عرفان یهود است؛ به استثنای اسنی‌ها و «ترپوت‌ها» (Therapeutae) در زمان‌های اولیه، که در زمینه حمایت از رهبانیت قابل مقایسه [با حسیدیم امروز] نیست. در عین حال بی‌تردید حسیدیم بیشترین تأکید را تحت تأثیر مسیحیت، در خصوص مراسم توبه داشت. الیعازر یک سیستم پیچیده مفصل راجع به آداب توبه طراحی و تنظیم کرد. گاهی مردان در زمستان و هنگام بارش برف و یخ حدود یک ساعت می‌نشستند یا بدن خود را در هنگام تابستان کاملاً عریان در معرض نیش زنبورها قرار می‌دادند. در مورد گناهان مهلک آنها خود را به مجازات‌هایی به مراتب دردناک‌تر می‌سپردند. در پاره‌ای موارد آنها صدمه‌ها و رنج‌هایی را نه به خاطر گناهان خودشان بلکه به خاطر گناهان پیروانشان بر خود وضع و آن را تحمل می‌کردند. یکی از اعضای حسیدیم می‌گوید: «آنها مردانی به راستی عدالت‌پیشه‌اند، چون بر خود به خاطر گناهان هم‌نوعانشان رنج‌ها و مجازات‌هایی وضع می‌کنند».

عارف حسیدی بایستی در خود نوعی بی‌اعتنایی محض نسبت به ستایش و سرزنش ایجاد کند و به کلی نسبت به تمسخر مردمان متمایل به دنیا، نسبت به شیوه و رویکردش به زندگی، بی‌اعتنا باشد. اهمیت این شیوه و نگرش با این حقیقت نشان داده می‌شود که کلمه حسید مستعد تفسیر شدن به کسی است که ملامت را تحمل می‌کند.

عارف حسیدی نباید وظایف خود را در قبال جامعه و نیز ضرورت دوستی همراهانش را از یاد ببرد. اصل حاکم بر حیات او عشق مبتنی بر فراموشی خود است. از این رو او نباید زیاد بر عبارات تورات به خاطر منافع شخصی خودش اصرار ورزد. حسیدیم از قانون آسمانی‌ای سخن می‌گوید که از مقتضیات و حدود تورات فراتر است. همان‌گونه که شولم خاطر نشان ساخته است، میان این دو مفهوم تعارضی پنهان وجود دارد ... عارف حسیدی که در رفتار ظاهری‌اش تسلیم قوانین ظاهری شرع با وجود تمام دشواری‌های آن است، در اصل اعتبار مطلق آن را برای خود انکار می‌کند. عشق به خدا تمام وجود او را تسخیر می‌کند و از شادی و شور سرشار می‌سازد:

اليعازر می‌گوید روح، سرشار از عشق به خدا و محدود به بندهای عشق در شادی و نورانیت قلب است ... چون روح عمیقاً پیرامون ترس از خدا اندیشه می‌کند، آنگاه شعله دل عشق را حس می‌کند و در آن می‌سوزد و شور و شادمانی لذتی عمیق، قلب را سرشار می‌کند، هر چیزی برای او هیچ می‌شود جز اینکه او بتواند خواست‌های خالق خود را انجام دهد و به دیگران نیکی کرده و قداست نام خدا را حفظ کند ... و تمامی مقاصد او از اندیشه‌هایش در آتش عشق الهی بسوزد.

اليعازر برای توصیف ارتباط خود با خدا از تمثیل عشق انسانی بهره می‌برد و آزادانه از زبان عشق مجازی استفاده می‌کند، مثل عارفان مسیحی و مسلمان.

حسیدیم سده‌های میانه در اوج شکوفایی خود نوعی معنویت توسعه‌یافته را ارائه می‌دهد، در عین حال حسیدیم همچون عرفان مرکبه دربردارنده عنصر جادویی مبتنی بر نیروهای اسرارآمیز اسامی مقدس نیز هست که به نظر می‌رسد عاملی در اعمال عبادی و مراسم نماز بوده است. نویسنده یهودی معاصر به نام «یعقوب بن عاشر» (Jacob ben Asher) می‌گوید حسیدیم عادت دارند در نماز، دعا و سرودها کلمات را بشمرند و محاسبه کنند و آنها در پی علتی در تورات برای این شمارش کلمات نمازها هستند. شمارش کلمات در نماز با فرازهایی از کتاب مقدس درباره ارزش عددی و با اسامی خدا و فرشتگان پیوند خورده است. این ارتباط به منظور حمایت از مراقبه عارفانه در نظر گرفته شده و یا اینکه اهمیت جادویی دارد. در اسطوره‌ای عامیانه عارف

حسیدی کسی است که خود را به قدرت نیروها و قوای طبیعت سپرده است. در آثار الیعازر می‌توان رساله‌هایی درباره سحر و جادو و نیروی اسمای مرموز الاهی در کنار گفتمانی راجع به شیوه زندگی و طبیعت الاهی یافت.

ج. ابوالعافیه و قبلائی پیش‌گویانه

همان‌گونه که شاهدیم، حسیدیم شکلی بود که عرفان یهود در آلمان طی سده دوازدهم و سده‌های بعدی پذیرفت. طی همین دوره گونه‌های دیگری از عرفان یهود در «پروانس» (Provence) و اسپانیا در حال شکل‌گیری بود که به قبلائی موسوم شد. قبلائی در لغت به معنای سنت است. این اصطلاح تلویحاً به آموزه‌های باطنی‌ای اشاره دارد که تفسیر حقیقی از کتاب مقدس را ارائه می‌دهد و به طور شفاهی و سینه‌به‌سینه از زمان‌های بسیار قدیم به ارث رسیده است. این اصطلاح قبلاً گاهی به حسیدیم سده‌های میانه نیز اطلاق می‌شد اما بهتر است کاربرد آن را همانند شولم محدود به جنبشی کنیم که در پروانس و طی قرن دوازدهم آغاز شد و در اسپانیا تکامل یافت و به نقطه اوج خود طی یک مرحله در آثار ابراهیم ابوالعافیه در قرن سیزدهم و در مرحله بعد، هم‌زمان با مرحله نخست، در کتاب زوهر رسید. این خط سیر دوم تکامل با تعدیل‌ها و اصلاحات مهم در آثار اسحاق لوریا و پیروانش در قرن شانزدهم تداوم یافت.

اهمیت ابوالعافیه اغلب مورد بی‌اعتنایی واقع شده است. آثار او تا قرن نوزدهم چاپ نشده بود، در حالی که پاره‌ای نوشته‌های کم‌اهمیت‌تر وی و قطعاتی از دیگر عارفان یهودی چاپ شده بود. در عین حال نفوذ و تأثیر او چه در عصر خودش و چه در اعصار بعد چشم‌گیر بود. او ارتباط اندکی با آموزه‌های ربانی‌های یهود داشت اما به طور عمیقی فلسفه یهودی معاصر را مطالعه کرده بود و به ویژه از ابن‌میمون (قرن یازدهم)، که شاید بزرگ‌ترین فیلسوف یهودی باشد، تأثیر پذیرفته بود. به علت جسارت و تهور اندیشه و دعاوی پیش‌گویانه‌اش مورد هجوم پاره‌ای از راست‌کیشان قبلائی واقع شد. او می‌گفت آنها مرا بدعت‌گذار و غیرمؤمن می‌خواندند، زیرا مصمم بودم تا خدا را از روی حقیقت پرستش کنم. او در ۱۲۴۰ م. در ناحیه «زاراگوزا» (Saragossa) متولد شد و در اوآن بلوغ به خاور نزدیک سفر کرد و بخش زیادی از عمر خود را در ایتالیا و یونان سپری کرد. بیشتر آثار خود را در ایتالیا حدود اواخر قرن سیزدهم تألیف کرده است.

هدف اصلی و اساسی ابوالعافیه باز کردن راهی برای مردان بود تا حقیقت الاهی را دریابند. آنچه او به ویژه در پی آن بود مراقبه‌ای است که روح را از محدودیت‌های روزمره و عادی حیظه شهودش در جهان محسوس رها می‌سازد. او این مطلب را در حروف الفبای عبری یافت. تأمل بر اسامی الاهی، آن‌گونه که او آموزش می‌داد، به جذبۀ عارفانه‌ای می‌انجامید. او در این امر به طور چشم‌گیری از آموزه‌های کتاب سفر یشیرا متأثر بود. زبان الاهی یعنی زبان عبری برای ابوالعافیه و به طور کلی برای قبالی‌ها جوهره واقعیت بود. اندیشه محض به خدا، توسط زبانی مبتنی بر معنویت، یعنی حروفی که وجود هستی معنوی هستند، تبیین می‌شد. هر زبانی و نه فقط زبان عبری می‌تواند واسطه‌ای باشد که به موجب آن زبان، خدا توسط آگاهی انسانی ادراک شود. در مراقبه عارفانه آنها به پس و پیش کردن و تلفیق حروف می‌پردازند. این فعالیت و عمل ابوالعافیه با فعالیت یک آهنگ‌ساز و موسیقی‌دان قابل مقایسه است. در نقطه اوج این فعالیت، آدمی می‌تواند نام خدا و فرشتگان او را در قلب خود ببیند. از آن به بعد روح او بدنش را در لذتی جذبۀ‌گونه ترک می‌گوید و او جریان معنوی حیات را درمی‌یابد. از طریق آموزش و تجربه این فرآیند، او برای مرحله‌نهایی که شهود پیش‌گویانه است مهیا می‌شود. زیرا روح او روشنی و جلایافته از بارقه‌های نور عالم‌افروز الاهی شده تا اینکه بدان جهان متصل شود. فردی که اهل شهود پیش‌گویانه است دوستدار حقیقی خداست و برعکس شخصی که خدمتش صرفاً ملهم از عشق است به راهی می‌انجامد که راه پیش‌گویی و نبوت است.

ابوالعافیه در ابتدای حیاتش، چنان‌که خاطر نشان شد، به خاور نزدیک سفر کرد و طی این سفر او می‌توانسته از یوگای عملی و نظری مطلع شده باشد و در جریان آن قرار گرفته باشد. بخش مهمی از آموزشی که او توصیف می‌کند تکنیک دم و بازدم (حبس دم) است؛ همان‌گونه که عمل‌کنندگان به یوگا در هند آموزش می‌دهند. او همچنین قوانین نگرش جسمانی را نیز ارائه می‌کند. از این‌رو او سیستم یک یوگای یهودی‌شده را ارائه می‌دهد. به علاوه، همچنین شباهت‌هایی هندویی را در دریافتش از منزلتی که در تکامل معنوی توسط استاد حاصل می‌شود و نیز در تفسیرش از غایت موفقیت شاهد هستیم. او بر آن است که اهل مکاشفه تصویر استاد خود را در حال مواجهه با او در دروازه‌های پنهان روحش می‌بینند، در عین حال استاد نیز در این تفسیر

وجودی صرفاً جسمانی نیست؛ او تجسم فرشته‌ای است موسوم به متاترون، موجودی که اصلی نیمه‌الوهی دارد یا حتی (همان‌گونه که گاهی اشاره شده) خود خداست. آن شخص در حقیقت صرفاً با استادش مواجه نشده بلکه او با استاد خود یکی شده و بنابراین در حقیقت او با متاترون یا خدا یکی شده و اتحاد یافته است:

او می‌گوید آدمی که تماس الوهی را احساس کرده و سرشت آن را دریافته است دیگر از استادش جدا نیست (در اینجا استاد به وضوح به معنای خداست) و بین [این حقیقت را که] او استادش هست و استادش نیز او هست. چون او به طور کامل با او پیوند یافته به طوری که به هیچ وجه نمی‌تواند از او جدا باشد.

در این تعلیم یکی شدن با امر الوهی، که در مراحل خاصی از عرفان مسیحی، اسلامی و هندی، رایج است، ابوالعافیه در بین عارفان یهودی تنهاست. همچنین در قبالاتی پیش‌گویانه‌ای که ابوالعافیه نماینده برجسته آن است، آموزش داده می‌شود که در حالت جذبۀ آدمی با خویشتن خویش جدای از خود مواجه می‌شود. نویسنده‌ای می‌گوید سرّ کامل نبوت و پیش‌گویی عبارت است از اینکه پیامبر به ناگهان هیئت خویش را در برابر خود می‌بیند که در حال صحبت با اوست و او خود را از یاد برده و از او خلاصی یافته است. او این هیئت خود را در برابر خود در حالی که با او مشغول صحبت و پیش‌گویی است می‌بیند.

نویسنده‌ای دیگر نیز همین قول را تأیید کرده و می‌گوید:

من آسمان و زمین را گواه می‌گیرم که روزی نشسته بودم و مشغول نوشتن رازی مبتنی بر قبالات بودم که به ناگهان شکل خودم را در برابر خودم مجسم دیدم در حالی که از من جدا بود.

چنین تجاربی به نظر می‌رسد بسیار معتبرتر باشند از شهودهای انواری که به طور معمول ملازم و همراه جذبۀ است. برخلاف گرایش اصلی و عمده قبالیست‌ها، ابوالعافیه با صراحت مخالف کاربرد سحر و جادو بود. او امکان نیل به توانایی تفوق بر نیروهای

این جهانی را با استفاده از چنین وسایلی تأیید می‌کرد. جانشینانش آموزه‌های او را راجع به استفاده از اسمای الهی در مراقبه برای این منظور به کار می‌بردند، اما خود ابوالعافیه اساساً مخالف استفاده از آن بود. او هشدار می‌داد که به کارگیری سفر یشیرا برای این منظور منتشر کرد.

د. «زوهرا» (Zohar) و قبالاتی نظری

در همان زمان، وقتی که ابوالعافیه آموزه‌های خود را درباره قبالاتی پیش‌گویانه تبیین می‌کرد، در اسپانیا، که مقدر شده بود تا موقعیت مهم و بی‌نظیری در عرفان یهود ایفا کند، کتابی منتشر شده بود. تا آنجا که به تأثیر آن بر عرفان یهود مربوط می‌شود زوهرا (در لغت به معنای روشنایی و شکوه و جلال است) با نوشته‌های «دیونیوسیوس مجعول» (Pseudo-Dionysus) در حوزه عرفان مسیحی، قابل مقایسه است. زوهرا شبیه این نوشته‌ها در دیگر زمینه‌هاست و همانند آنها مدعی ارائه کاری درخور و اساسی است. زوهرا در ظاهر گزارشی است از گفت‌وگوهای ربی «شمعون بن یوحان» (Rabbi simeon Ben Yohai) که در قرن دوم با شاگردش می‌زیست. زوهرا در درجه اول به شکل آرامی است که عمدتاً مبتنی بر تلمود بابلی است. بیشتر بخش‌های آن تفسیری بر سفر تثبیه است که بر مبنا و شالوده نمادگرایی عارفانه آن را تفسیر می‌کند. زوهرا به مثابه یک کل نمی‌تواند قبل از سده سیزدهم میلادی پدید آمده باشد، زیرا این کتاب از نوشته‌های عارفانه آن عصر اقتباس‌هایی کرده است. این اثر را نخست «موسی لئون» (Moses de Leon)، بین سال‌های ۱۲۸۰ م. و ۱۳۰۰ م. منتشر کرد. او در «کاستیل» (Castile) می‌زیست و چندین اثر به زبان عبری، با نام خود چاپ کرده بود. گاهی گفته شده که زوهرا نمی‌تواند به خاطر محتویات آن محصول یک نویسنده باشد، چون حجم آن بسیار زیاد و فصولش نیز متنوع است، اما شولم پس از مطالعات و بررسی‌های دقیق نوشته‌های موسی لئون به این نتیجه رسید که او نویسنده کتاب زوهرا است؛ به استثنای بخش‌های خاصی مثل «شبان راست‌گو» (Raya Mehemna) که بعدها بدان اضافه شده است.

کتاب زوهرا چشم‌اندازی از مکتب قبالیست‌هایی را ارائه می‌دهد که اولین محصول آنها کتاب بهیر (Bahir) به معنای روشنایی است که در پروانس و طی سده دوازدهم منتشر شده، هرچند مشتمل بر مواد و مصالح کهن‌تری هم هست. آموزه‌های زوهرا

تکوین و تکامل ایده‌های آن در ارتباط با خدا، سرنوشت انسان و اهمیت تورات است. زوهر به مثابه نقطه شروع خود این فرض را که شالوده هر چیزی قدرت خلاقه کلام است همراه و هم‌گام با دیگر قبالیست‌ها می‌پذیرد. این نیرو نه فقط در کلمات مکتوب کتاب مقدس، بلکه در تمام چیزهایی که در عوالم مشهود و نامشهود و نیز در عمیق‌ترین رازهای حیات الاهی که کتاب مقدس آن را تبیین می‌کند و از آن پرده برمی‌گیرد وجود دارد. از این رو معانی اساسی تورات همان معانی باطنی و نمادین آن است. آنچه به ما انتقال می‌یابد در درجه نخست یک راز الاهی است، یعنی تکوین نیروهایی که به ظاهر در زمان و مکان‌اند اما در وجود خود خدا هستند. زبان، به ویژه زبان کتاب مقدس راهنمایی است که رازهای پنهان موجودات را آشکار می‌سازد. این واقعیت، وحدت پنهان چیزها را می‌نمایاند. (موسی لئون در یکی از نوشته‌های عبری‌اش می‌گوید) ذات الاهی با تمام عوالم وجود مرتبط است و تمام اشکال هستی نیز به هم مرتبط‌اند. در این ارتباط جهان‌شمول تعاملی همیشگی بین مراحل فرودین و فرازین هستی و میان عوالم بالا (ملکوت آسمان‌ها) و عوالم پایین (ملکوت زمین) وجود دارد.

ویژگی محوری آموزه‌های زوهر همان مفهوم سفیروت‌هاست. در سفر یشیرا، چنان‌که دیدیم، سفیروت‌ها اعدادی حیاتی‌اند که به مثابه تجلیات الاهی فهم و درک می‌شوند. در زوهر این اهمیت عددی سفیروت‌ها عموماً بسان سلسله‌مراتب توصیف می‌شوند: یعنی مراتبی از قدرت خلاق یا ظهور و تجلی الاهی. سفیروت‌ها در عین حال کیفیت یا صفات و عواملی الاهی‌اند؛ اسمای خلاقه‌ای که خدا به خود داده است. جهان سفیروت‌ها جهان باطن زبان الاهی است که شالوده این جهان‌پدیداری را تشکیل می‌دهد. سفیروت‌ها، هم مراحل پنهان حیات الوهی و هم ابزار وحی او بر آدمیان است. آنها مجراها یا فیضان نور الاهی‌اند که از طریق آن خدای متعال در جهان‌سازی و جاری می‌شود. پرتوی از سفیروت‌ها در جان آدمی فعالیت دارند و بنابراین آدمی را قادر می‌سازند تا نقشی خلاق در نظام الاهی ایفا کرده و خود را با آنها یکی کند.

خدا در ذات خود «بی‌پایان و نامتناهی» (En-sof) است. او به معنای دقیق کلمه عاری از کیفیت است. هستی‌اش ورای هر گونه معرفت و شناختی است. در یک معنای دقیق، او «هیچ یا عدم» (Avin- Nothing) است؛ یعنی زمینه‌ناست‌ناست وجود است. در عین حال

می‌توان از او به نور بی‌کران تعبیر کرد؛ از این بارقه‌های وصف‌ناپذیر نور او و انوار ده‌گانه سفیروت‌ها ساطع می‌شود که اذهان آدمیان را منور می‌کند. سفیروت‌ها به مثابه یک کل نام‌یگانه و عظیم الاهی، یعنی یهوه، است که معادل حضور الاهی است، آن‌گونه که در نظام و سازگاری آفرینش متجلی شده است. سفیروت‌ها در خودشان عالم وحدت را که برترین عوالم اربعه نامشهود است ایجاد کرده و واسطه میان عالم بیکران و جهان ماسوای آن است که در آن آدمی در حالت هبوط، هستی یافته است. سفیروت‌ها همچنین به مثابه وجه الاهی، جامه‌های خدا، درخت الاهی که در سراسر آفرینش می‌روید نیز توصیف شده است. صرفاً به واسطه قدرت این سفیروت‌هاست که در آنها چیزهای مخلوق زنده و فعال وجود دارند. سفیروت‌ها همچنین چهره «آدم قدیم» (Adam kadmon) یعنی هیئت اصیل و معنوی وجود آدمی (تاریخی) را شکل می‌دهند. همه سفیروت‌ها در وحدتی درهم‌تنیده با یکدیگر متحدند. هرچند هر یک به واسطه غلبه و چیرگی یک کیفیت خاص از دیگری متمایز است؛ در عین حال همگی در کیفیات یکدیگر مشارکت دارند. همه آنها در معرض نفوذ عام یکدیگر هستند، به گونه‌ای که هر آنچه یکی را متأثر می‌کند دیگران را نیز به همین نحو تحت تأثیر قرار می‌دهد.

سفیروت‌ها به سه دسته سه‌تایی تقسیم می‌شوند که دهمین آنها عهده‌دار هماهنگی همه آنهاست. برترین سفیروت‌ها «کتر» (Kether) به معنای تاج الاهی است که از «بی‌کران» (En- sof) نامتمايز و غیرقابل تشخیص است. کتر، عدم رازآلود، نقطه آغازین و ازلی و یک وحدت بسیط محض است که همه تحلیل‌ها و توصیف‌ها در توصیف آن متحیرند. از «کتر»، «هخما» (Hokmah) نشئت می‌گیرد. یعنی حکمت الاهی که در آن هستی مثالی و آرمانی همه چیزها در وحدتی تمییزناپذیر نگه داشته می‌شود. از حکمت نیز «بینه» (Binah) پدید می‌آید که به معنای عقل الاهی است که در آن همه اشکال موجود از قبل در ذهن خدا که او آنها را در خود می‌بیند وجود دارد. گفته شده که حکمت الاهی در حکم پدر است؛ یعنی اصل فعالی است که همه چیزها را ایجاد می‌کند اما عقل الاهی در حکم مادر است، یعنی اصل دریافت‌کننده و منفعل. سه سفیروت دوم عبارت‌اند از: «حسد» (Hesed) به معنای عشق و لطف الاهی، «دین» (Din) به معنای قدرت الاهی، که عمدتاً به مثابه قدرت و نیروی داوری و کیفر متجلی شده است و بنابراین معادل عدالت است. سفیروت سوم نیز «تيفرث» (Tifereth) به معنای

زیبایی است و بدان «رچمین» (Rachmin) به معنای شفقت و دل‌سوزی نیز گفته شده است. چنان‌که شاهدیم به طرز عجیبی «حسد» اصل نرینه و «دین» اصل مادینه و لطف اصل زندگی‌بخش و همیشه خلاق است. زیرا نیروی همیشه بخشاینده است، در حالی که عدالت ضرورتاً در تعارض با توانایی ممانعت از آن چیزی است که می‌توانست به گونه‌ای دیگر و فور لطف باشد.

دسته سوم سفیروت‌ها شامل «نتسا» (Nersah) به معنای پیروزی، شکیبایی پایدار الاهی است که نرینه تلقی شده است. «یسد» (Yesod) که به معنای بنیادین و اساس ثبات در این هستی است، «هد» (Hod) که معنای آن شکوه یا عظمت الاهی است که اصل مادینه تلقی شده است. و سرانجام اصل دهم یا دهمین سفیر که همه سفیروت‌ها را متحد و هماهنگ می‌سازد «ملکوت» (Malkuth) نام دارد. همچنین سفیروت دهم ملکوت الاهی یا شخینا نیز نامیده می‌شود که بر حضور الاهی در عالم اشاره دارد و مشتمل بر تجلی خاص او در زندگی آدمیان و در مکان‌های مقدس است. در میان حسیدیم شخینا با شکوه باطنی خدا یکی است و از طریق او خود را بر آدمیان آشکار می‌سازد. همان‌گونه که ابلسن خاطر نشان می‌سازد اندیشه شخینا نقش مهم و برجسته‌ای در ادبیات ربی‌ها ایفا می‌کند و اغلب با روح القدس یکی گرفته می‌شود. در کتاب زوهر شخینا ویژگی مادینه دارد و به عنوان ملکه توصیف شده است و بسان دختر و عروس خدا فهم و ادراک شده است و گفته شده سفیروت‌ها به مثابه یک کل نتایج پیوند میان خدا و شخینا هستند که اغلب همچون مادر هر شخص یهودی تلقی می‌شود. او صورت ازلی جامعه یهود است و در عین حال در میان جامعه واقعی یهود هم حاضر است. درباره جایگاهی که «سوفیا» (Sophia) در آموزه‌های گنوسی دارد مطالبی بیان کرده‌ایم؛ به طور کلی، سفیروت‌ها قابل مقایسه با «ائون‌ها» (Aeon) ی گنوسی و نیروهای ده‌گانه ادبیات هرمسی هستند.

در بالا اشاره شد که جهان سفیروت‌ها در وحدت و تمامیتش از جهتی توسط چهره آدم قدیم ترسیم شده است. آدم در هیئت اصلی و اصلش شبیه عالم به مثابه یک کل واحد، یک سرشت کاملاً معنوی و در وحدت محض با خدا در زمین بالاتر ملکوت وجود است (جنت عدن). جسم او از سرشت نور است و بهره‌مند از کمال خرد. بنابراین میان خدا و شخینا، یعنی ظهور در این جهان، پیوند کامل برقرار است. در نتیجه هبوط،

این پیوند شکسته شد و در سراسر آفرینش هرج و مرج جانشین هماهنگی و انتظام گردید. از آن زمان شخینا در تبعید بوده و صرفاً در اشخاص اینجا یا آنجا یا در مکان‌های خاصی آشکار شده است. او «راچل» (Rachel) است که به خاطر بچه‌هایش گریه می‌کند. طبیعت اصلی گناه منجر به جدایی می‌شود، درست همان‌طور که در گناه اصلی آدم میوه از درخت جدا شده بود. یکی از قبالیست‌ها می‌گوید که سفیروت‌ها نخست بر آدم در درخت زندگی و درخت معرفت آشکار شده بود، اما آدم آن دو را از هم جدا کرد و بدین ترتیب اصل جدایی در این جهان و عبادت شخینا صرفاً (در اینجا با درخت معرفت یکی است) جدا از بقیه سفیروت‌ها پدید آمد. اتحاد خدا و شخینا تضعیف شد و آنچه به تبعید شخینا موسوم است پدید آمد. به شیوه دیگر، شرّ موجب اختلاف در میان سفیروت‌ها شد. «دین» یعنی کیفیت عدالت قاطعانه از «حسد» یعنی کیفیت عشق یا لطف جدا گردید. کتاب زوهر در خصوص اینکه این امر چگونه رخ داده است، خواه به واسطه گناه آدم یا از طریق عمل جدایی‌ناپذیر عوامل نظری در حیات الهی، هیچ توضیحی نمی‌دهد. در هر صورت صفت عدالت قاطعانه از لطف الهی مستقل شد و از این رو از بند حیات الهی رها شد و به آنچه اساساً «گهنه شر» (Evil Gehenna) و عالم نیروهای شیطانی است تغییر یافت. آتش غضب که در خدا به خاطر لطف و رحمتش تعدیل یافته و ملایم شده بود به آتش جهنم تبدیل شد. در این خصوص «یعقوب بوهمه» (Jacob Boehme) در قرن هفدهم میلادی آموزه زوهر را تکرار کرده است.

هرچند آدمی به ورطه جدایی و میرایی سقوط کرده، اما هنوز در ذات خود موجودی معنوی است. جسم او پوشش خارجی است، یک پوشش و پرده است و خود انسان نیست. در عین حال هیئت آدمی اهمیتی جهانی دارد و عالم صغیری است که شامل همه چیز اعم از عالی و دانی می‌شود و همه چیز را در خود دارد. اجزای مختلف بدن ما به قول زوهر با اسرار حکمت الهی مطابق است، اما بخش حقیقی وجود انسان همان روح اوست. در حالی که این روح اساساً واحد است در طبیعت و سرشت خود وجودی سه‌لایه نیز هست و این سه جنبه شأن روح، خود پرتوی از عالم سفیروت‌هاست: پایین‌ترین جنبه آن «نفش» (Nefesh) است که اصل حیات است. در مرتبه بالاتر از «نفش»، رُوح (Ruach) قرار دارد که گاهی به روح ترجمه می‌شود اما در زوهر صرفاً اعمال روزمره و فعالیت خودآگاهی بر عهده اوست. روح بسان کانون

صفات اخلاقی و مرکز عقل و اندیشه است. برترین لایه آن نیز «نشما» (Neshmah) نام دارد، یعنی روح مقدس یا روح برتر که همان خود ژرفتر و عمیقتر، نفس روح یا بارقه قدسی است در جان که بالاتر از «رُوح» قرار دارد و نورش را در اختیار آن قرار می‌دهد. «نشما» در لغت به معنای دمیدن است: دمیدن معنویت برتر و بالاتر و پلی است که آدمی را با عوالم آسمانی و ملکوتی مرتبط می‌سازد. زوهر نیز بسان عارفان یهودی آلمان آن را «بارقه» معرفی می‌کند که از هر گونه عیب و نقصی بری و منزّه است. «نشما» صادر شخصی از مصدر الوهیت است و همان‌گونه که زوهر می‌گوید «نشما» در ذات خود روح ملکوتی، روح الارواح، اسرارآمیز و شناخت‌ناپذیر است که پوشیده در پوششی از روشنایی فراگیر و بی‌نهایت قرار دارد، از این رو در ورود به ژرفای وجود خاص آن آدمی از حضور الاهی آگاه می‌گردد.

بسان صادری از سفیروت‌ها، این روح از قبل از عوالم ملکوتی پنهان در ایده الاهی بوده است. قبل از نزول آن به زمین متعهد شد تا وظایف خود را انجام دهد تا دوباره خود را با خدا متحد کند. در طول حیات و زندگی دنیایی‌اش او جامه‌ای از نور می‌بافد که از اعمال درست بافته شده تا پس از مرگ در اقلیم نورانی آن را بر تن کند. در رستگاری و سعادت غایی‌اش وقتی روح به کمال رسید، به مبدأ و منشأ خود برمی‌گردد و دوباره با خدا یکی می‌شود. از این وحدت با اصطلاح «عشق» تعبیر می‌کنند. روح با ملکه یعنی شخینا یا با پادشاه آسمانی خدای یگانه در جایگاه عشق یکی و متحد می‌شود. در عین حال این فقط از آن کسی است که به سمت خدای یگانه کشیده و از اشتیاق به او در این عالم سرشار می‌شود. روح به سوی بالا و به سمت اقلیم‌های برتر برده می‌شود، در غیر این صورت آدمی باید تجسد دوباره‌ای را در زمین از سر بگذراند و تحمل کند یا در فرآیند سوزان آتش «جهنم» پاک و مطهر شود یا حتی نابود گردد. تجسد دوباره، که نخست در کتاب بهیر آموزش و تعلیم داده شده، آشکارا یک تقدیر استثنایی در زوهر است، هرچند قبالیست‌های متأخر به مثابه یک تقدیر جهانی مد نظر قرار داده‌اند.

هدف عارف نیل به وحدت با خداست. نقطه اوج چنین وحدتی در جهان پسین است؛ هرچند آدمی در خلال هستی زمینی خود نیز ممکن است به یک حالت «وحدت» (Devekuth) برسد و با خدا در یک خلسه عارفانه متحد و بدو ملحق شود و با او در یک حالت وارستگی پایدار همراه با پیوستگی یکی بشود. برخلاف ابوالعافیه

کتاب زوهر بر جذبه کمتر تأکید و تکیه دارد. تأکید زوهر بیشتر بر وحدت به مثابه شرط همیشگی و پایدار موجود است. این حالت از وجود در تحسین و ستایش از فقر که شاید از طریق تأثیر فرانسیسیان معناگرای معاصر حاصل شد و ویژگی کتاب زوهر است دارای یک جنبه و شأن اجتماعی است. گفته شده که شخینا فقیر است چون چیزی از خود ندارد، بلکه هر آنچه او صرفاً دریافت می‌دارد از مجرای سفیروت‌هاست. در کتاب زوهر هیچ رد و نشانه‌ای از پارسایی و ریاضت مبتنی بر جنسیت به چشم نمی‌خورد. ازدواج امتیازی برای ضعف جسم و بدن تلقی نمی‌شود، بلکه سر مقدسی است که پیوند و اتحاد خدا با شخینا را منعکس می‌کند.

طبق کتاب زوهر، برای عارف دو چیز فوق‌العاده ضرورت دارد: یکی عشق به خدا و دیگری نیایش. عشق به خدا با خوف حقیقی یکی است، خوفی که از احساس عظمت خدا به مثابه بنیان و اساس عوالم هستی که در برابر او همه موجودات هیچ‌اند، پدید می‌آید. خوف، آن‌گونه که فهمیده می‌شود، موجب عشق به خداست. آدمی باید با عشق کامل پروردگار خویش را دوست بدارد ... عشق کاملی که او را در محنت و رنج و نیز خوش‌بختی و آسایش ثابت‌قدم نگه می‌دارد. رنج و محنت در واقع اینجا پدید می‌آید تا بتواند این عشق کامل شود. همان‌گونه که در جای دیگری آمده است، خدا جسم آدم درست‌کردار را در هم می‌شکند تا در روح خود به او قوت بخشد و او را به عشق نزدیک‌تر کند. عشق روح به خدا در اصطلاحات عشق مجازی تفسیر نشد، مگر در مورد موسی که درباره او گفته شده که با شخینا آمیزش انجام داد؛ در مورد دیگران عشق به خدا با عشق یک پدر به بچه پیوند خورده است. در جایگاه عشق، جایی که پادشاه آسمانی خود را با ارواح مقدس یکی می‌کند، روح بوسه پدرش را شبیه دختری دریافت می‌دارد. زوهر به عبادت توأم با عشق شدید و مفرط بسان دستورالعملی قوی به نیکی و نه فقط دستورالعملی که آدمی را به وحدت با خدا می‌رساند و موجب صلح و شادی نیز می‌شود می‌نگرد، شادی و صلحی که بر زمین نازل شده و بر تمامی ارواح پذیرنده توزیع و منتشر شده است. عبادت اصلی مشتمل بر کلمات ملفوظ نیست:

عبادت شامل صدایی است وابسته به صدایی که شنیده شده است. از این‌رو شایسته است مردان در آرامش و سکوت نیایش کنند، با صدایی که شنیده نمی‌شود؛ عبادت همراه با تمرکز ذهن بر مسئله اتحاد با خدا.

همان‌گونه که زوهر خاطر نشان می‌سازد وظیفه آدمی آن است که نه فقط در پی وحدت با خدا به مثابه غایت وجود فردی‌اش باشد، بلکه در انجام و تحقق آن باید کوشید تا هماهنگی جهان‌شمولی که گناه آن را نابود ساخته دوباره احیا کند و به تبعید شخینا پایان بخشد. بارها گفته شده که کشش و تمایل از پایین است و برانگیخته شدن از بالا. بنابراین قدرت آدمی تا اقلیم‌های برتر وجود توسعه و گسترش می‌یابد. آنکه خدا را از سر عشق عبادت می‌کند همه چیز را تا حدی که وحدت یابند رفعت می‌بخشد. نه فقط به واسطه فعالیت فردی اختصاص یافته به خدا، بلکه به واسطه فعالیت گروهی جامعه بنی‌اسرائیل که درست برای همین مقصود برگزیده شده می‌تواند آن وحدت را احیا کند. به خاطر این انتخاب شخینا نیز خود را وقف جامعه اسرائیل کرده است. شخینا خود را به جامعه بنی‌اسرائیل وابسته و ملحق کرده است. برای همین وحدت دوباره بود که وحی الاهی در تورات به بنی‌اسرائیل اعطا شد. اوامر و نواهی تورات به گونه‌ای از سمبولیسم مبتنی بر اعداد با دست‌ها و پاها و عضلات و بدن آدمی تطابق و هماهنگی دارد. رعایت و عدم رعایت این مقررات موجب پدید آمدن عکس‌العملی در سراسر بدن در بخش ملازم جهان سفیروت و بنابراین در همه چیز می‌شود. سوای کاهش اهمیت رعایت جزئیات تورات، قبالی مبتنی بر زوهر تأثیر بسیار متضادی داشت. این مفهوم خاص به اعیادی که توسط تورات مقرر شده و نیز به شباهت منوط شده بود هر روز هفته در معرض تأثیر یکی از سفیروت‌ها بود و بدین ترتیب روز سبت با دهمین سفیرا، یعنی ملکوت یا شخینا که تمام قوای آنها را به تمامی هماهنگ کرده و وحدت می‌بخشید، مرتبط است. بنابراین روز سبت روز شادی مقدس است. غذا خوردن در آن روز ارزشی باطنی دارد. آنها ماندند تا در این روز رحمت و برکات را از عالم بالا برای عالم پایین به جنبش آورند.

این شادی حاصل‌شده محدود به آدمیان نیست. مسیحا در آن روز خود نازل می‌شود، آنگاه تبعید شخینا پایان می‌پذیرد و همه چیز در آسمان و زمین دوباره یکی می‌شوند.

