

عرفان یهودی و مکتب گنوسی

طاهره حاج ابراهیمی

اشاره:

ریشه‌های عرفان یهودی در کتاب مقدس وجود دارد. در تجارب پیامبران عبری، عنصر عرفانی وجود داشته است.^۱ بعدها، در دین یهود، جنبش عرفانی خاصی به ظهور رسید که کمال آن در قبلائی میانه مشهود است. آغازین تاریخ این جنبش مبهم و نامعلوم است، اما آثار آن در متون مکاشفه‌ای و در تعالیم و تجارب برخی از ربی‌ها و در میان اسنی‌ها^۲ موجود است. با این‌که عرفان یهودی از عناصر هلنیستی و یونانی و ایرانی متأثر بوده است، اتکای آن بر سنت یهودی را نباید از نظر دور داشت.

برخی از محققان معتقدند که ایران باستان و تفکر دینی آن دوره، در شکل‌گیری فلسفه یونان مؤثر بوده است. حتی گفته می‌شود که در زمان امپراتوری هخامنشیان، فیلسوف‌های معروفی از یونان شاگردان مغان ایرانی بوده‌اند.^۳ پس از فتح آسیا توسط اسکندر، ایران جزو قلمرو یونانی شد؛ از این دوره دوران هلنیستی آغاز می‌گردد. در دوران هلنیستی، افکار مصری، بابلی، یهودی و ایرانی با هم ممزوج گردید. بدین ترتیب، ملاحظه می‌گردد که این افکار پیش از مسیحیت در حوزه مدیترانه و نواحی شرقی مدیترانه وجود داشته است. جریان گنوسی هم یکی از این جریان‌ها و حاصل همین اختلاط افکار بوده است. عده‌ای برآنند که گنوسی‌های نخستین، یهودیان بدعت‌گذاری بودند که از یهودیت ارتدوکس کناره گرفته بودند. با همه این‌ها، خاستگاه این دو جریان در ظلمات ایام پوشیده مانده است.

1. CR. Spencer, *Mysticism in World Religion*, pp, 170-175.

۲. Essenes؛ فرقه‌ای از زهاد یهودی که در فاصله قرن دوم قبل از میلاد تا دو قرن بعد از میلاد می‌زیستند.

3. Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, Loab Classical Library. Cf. Magi in the index.

عرفان در آغاز یهودیت

در قرون پس از بازسازی معبد دوم و با پایان یافتن دوره نبوت، یهودیان به تأمل در باره ماهیت خداوند و ارتباط او با جهان پرداختند. دیدگاه‌های آنان در کتب مقدس رسمی و غیررسمی موجود است. در دوران پراکندگی یهود پس از اسارت بابلی، متفکران یهودی مانند فیلون^۱ با تأمل درباره خدا و ارتباط او با جهان دیدگاه‌هایی ارائه دادند. برخی از این دیدگاه‌ها و عقاید به موازات عقاید رایج آن زمان و متأثر از آنها بود، مثلاً فیلون جهان مادی را شرمی دانست و می‌گفت، چون خداوند خیر محض است، مستقیماً دست‌اندرکار خلقت نیست، بلکه از طریق نیروها و واسطه‌هایی باگیتی در ارتباط است.

دانشمندان درباره تأثیراتی که شکل‌های نخستین عرفان یهودی از دیگران پذیرفته است، نظرهای متفاوتی را ابراز کرده‌اند. برخی مانند راتیزن اشتاین^۲ و ویدن^۳ بر تأثیر ایران تأکید می‌کنند. برخی یونان را مؤثر می‌دانند. بسیاری از متخصصان مکتب گنوسی سه قرن نخست تاریخ مسیحی، آن را اساساً پدیده‌ای هلنیستی می‌دانند که برخی جنبه‌های آن در انجمن‌های یهودی خصوصاً در فرقه‌های بدعت‌گذار یهودی ظاهر شد. در این میان، موقعیت فیلون اسکندرانی و رابطه‌اش با یهودیان فلسطین را نباید از نظر دور داشت. به هر حال، ریشه‌های عرفان یهودی را باید در جریان‌های عرفانی موجود در میان یهودیان فلسطین و مصر هنگام ظهور مسیحیت جست‌وجو کرد. این جریان‌ها به تاریخ ادیان^۴ ترکیبی^۵ و هلنی مربوط است.^۶

هلنیسم یهودی و پدیده گنوسیس

چنان‌که پیشتر اشاره شد، پس از قرن سوم قبل از میلاد یهودیان با هلنیسم آشنا شدند.

1. Philo

2. Reitzenstein

3. Widengren

^۴ جریان ترکیب‌گرایی در ادیان و عقاید، جریانی است که خصوصاً پس از فتوحات اسکندر و نمایل وی و جانشینان سلوکی‌اش به وحدت‌بخشیدن به فرهنگ‌ها و ادیان مختلف مشهود است. از مراکز مهم ترکیب‌گرایی دینی، اسکندریه است که در آن، عقاید شرقی و غربی با هم امتزاج یافتند و پیامدهای آن تاکنون در ادیان یهودی و مسیحی باقی است. فیلون یهودی (قرن نخست میلادی) که سعی کرد تا فرهنگ یونانی را با دین یهودی سازگار کند، یک فرد Syncretist بود، همین‌طور است کالیکستوس (Georg Calixtus) که در قرن هفدهم سعی کرد تا میان مذاهب و فرقی پرورستان وحدت عقیده ایجاد نماید. جهت اطلاعات بیشتر به اصطلاح Syncretism یا «ترکیب‌گرایی» در دایرةالمعارف Hastings، جلد ۱۲، صفحات ۱۵۵ تا ۱۵۷ رجوع شود.

5. (Syncretistic)

6. G. Scholem, Kabbalah, Judaica, vol 10, p. 496

نخستین محصول این آشنایی، ترجمه یونانی کتاب مقدس، موسوم به سبعینی بود. در عرصه فلسفه، فلسفه‌های رواقی و افلاطونی تأثیر بسزایی بر یهودیت داشتند. خدای افلاطونی به خدای خالق یهودی بسیار نزدیک بود. این در حالی بود که مکتب رواقی به یهودیت این مجال را می‌داد که قوانین تورات را با قوانین جهان یکی بدانند؛ قانونی که هم بر طبیعت و هم بر زندگی انسان حاکم است. خداوند نخستین قانون را به عنوان قانون تکوینی و دومین را به عنوان قانون تشریحی، که تورات است، اندیشید. این ایده را Aristobulus، یهودی اسکندرانی، در اواسط قرن دوم قبل از میلاد در تفسیر اسفار خمسه به کار برد، سپس فیلون یهودی آن را تکمیل کرد.، مدتی بعد حکمت مطرح شده در امثال سلیمان همان تورات تلقی شد و سپس ربی‌ها گفتند که تورات ابزاری بوده که خداوند از طریق آن جهان را خلق نموده است.

انسان‌شناسی یهود به وضوح متأثر از هلنیسم بود. پیشتر، در میان بنی اسرائیل وجود روح به عنوان اصلی اساسی و مستقل از بدن مطرح نبود، اما شواهدی وجود دارد که نشان‌دهنده وجود تصور روح مستقل از جسم در میان ربی‌ها است؛ مثلاً در سنهدرین ۹۱ مربوط به قرن دوم مسیحی آمده است که آنتونیوس از ربی پرسید، چه وقت روح به جسم وارد می‌شود؟ در شروع لقاح یا در دوره جنینی؟ وی در پاسخ گفت: «در هنگام تشکیل جنین»، اما آنتونیوس اعتراض کرد که آیا بدون نمک هیچ گوشتی سه روز سالم می‌ماند؟ ربی گفت که آنتونیوس وی را در این موضوع مجاب کرده است.^۱

شولم^۲ می‌گوید در این‌که خاستگاه ادبیات مکاشفه‌ای، فریسیان^۳ و پیروانشان بوده‌اند یا اسنی‌ها، توافق نظر وجود ندارد. شاید هر دو حدس صحیح باشد، اما از یوسیفوس^۴ نقل است که اسنی‌ها ادبیاتی با محتوای سحری و فرشته‌شناسانه داشته‌اند. در میان فرقه قمران^۵ چنین اندیشه‌هایی وجود داشته است. آنان کتاب اصلی اخنوخ^۶ عبری و آرامی را در اختیار داشته‌اند.^۷ سنت مکاشفه‌ای در دوران تنائیم و آموراییم به یهودیت ربانی راه یافت. کتاب اخنوخ بر مکاشفه آخرالزمان و ساختار عالم پنهان، یعنی آسمان، باغ عدن،

1. Macrae, G.W. Gnosticism, *New Catholic Encyclopedia*, p.528

2. Scholem

3. Pharisees

4. Iosephus

5. Qumran

6. Book of Enoch

۷. متن کامل این کتاب با توضیحات جناب آقای حسین توفیقی در شماره سوم و چهارم مجله هفت آسمان با عنوان «کتاب رازهای

جهنم، فرشتگان، ارواح شریر و جز آنها استوار است. مکاشفه‌های مربوط به عالم عرش شکوه و ساکنان آن ظاهراً با اسرار عجیب خداوند، مذکور در طومارهای بحریت یکی است.

بدون شک کتاب اخنوخ از کتاب‌های تأثیرگذار بر ادبیات و سنت‌های بعدی مربوط به معسه برشیت^۱ و معسه مرکبه^۲ بوده است. نگارندگان مکتوبات مکاشفاتی هویت خود را در پشت شخصیت‌های کتاب مقدس مانند اخنوخ، نوح، ابراهیم، موسی، باروخ، دانیال، عزرا و ویگلن مخفی می‌کنند. این اختفای ارادی تعیین وضع و حال اجتماعی و تاریخی نگارندگان آثار مکاشفه‌ای را مشکل کرده است.

تمایل به زهد، که در آخرین بخش کتاب اخنوخ آمده و راهی برای آماده سازی و دریافت کشف و شهود است، به اسنی‌ها و حلقه عرفای مرکبه که بعداً ظاهر شدند، راه یافت. این زهدگرایی از آغاز با مخالفت‌ها و آزار و اذیت‌هایی مواجه شد.

رموز عالم عرش همراه با مکاشفه شکوه خدا در سنت باطنی یهود، مشابه مکاشفات قلمرو الهی آیین گنوسی است. وصف عالم عرش و صعود به آن، که در کتاب اخنوخ آمده و بعداً در کتاب عرفای مرکبه تصویر شده، هم بدین‌گونه است. از میثنا و تلمود هم معلوم است که در قرن اول مسیحی، سنت‌های عرفانی در میان یهودیان وجود داشته، اما سعی در اختفای آنها بوده است. مثلاً در فقره‌ای از میثنا آمده است که داستان خلقت نزد دو نفر و فصل ارابه نزد یک نفر نباید گفته شود، مگر این‌که فرد حکیم باشد. برخی از ربی‌ها به سبب احتیاط زیاد آن داستان را کنار گذاشتند. در ادامه متن فوق از میثنا آمده که «هر آن کس که در چهار چیز اندیشه کند، کاش زاده نمی‌شد؛ آن‌چه در بالاست، آن‌چه در پایین است، آن‌چه پیش از او بوده است و آن‌چه پس از او خواهد آمد». در اینجا تأملاتی که ویژگی‌های گنوسی داشتند، ممنوع می‌شدند؛ اما عملاً این ممنوعیت‌ها نادیده انگاشته می‌شدند؛ به طوری که در سراسر تلمود و مدراش‌ها آثار آنها قابل مشاهده است.

ملاحظه می‌گردد که منشأ عرفان یهودی و کیفیت شکل‌گیری آن و حتی هویت شیوخ و بزرگان آن در هاله‌ای از ابهام است. شایان ذکر است که به نظر شولم، محقق بزرگ

یهودی، مسلماً عرفان یهودی پیش از گنوسیه آغاز گردیده است.^۱ این در حالی است که برخی صاحب نظران، به عکس، جریان های گنوسی را مقدم بر عرفان یهودی می دانند. حال لازم است نظر خوانندگان گرامی را اندکی به حکمت و ادبیات حکمتی جلب کنیم.

ادبیات حکمتی

ادبیات حکمتی^۲ ادبیات متأخر عهد عتیق است که پر از افکار یونانی است. کلمه حکمت معادل همان سوفیای یونانی است. در کتب حکمتی مانند امثال سلیمان، ایوب، جامعه و حکمت سلیمان و نیز در کتاب روت، استر و صحیفه یونس نبی و مزامیر به وضوح، تأثیر یونان و نیز ایران مشهود است. کتاب جامعه و حکمت سلیمان تحت تأثیر هلنیزم بوده است. این تأثیر نه تنها در فلسطین بوده، بلکه در نزد یهود اسکندریه به کمال خود رسیده است. شاید تأثیر هلنیزم به اندازه تأثیر دین زرتشتی و عقاید قدیم ایرانیان بر یهودیان نبوده است؛ مثلاً عقیده به نیروی شر و تأثیر وسوسه آن در زندگی بشر، ترتیب ملائکه، رستاخیز، منجی، داوری پس از مرگ، ثنویت و تقدیرگرایی، سخت، تحت تأثیر عقاید ایرانیان قدیم است. زعما و احبار یهودی در آغاز با این افکار نو مخالفت می کردند، اما رفته رفته، این افکار در میان خود یهودیان شکاف هایی ایجاد کرد. در کتاب استر و کتاب روت و صحیفه یونس اختلافات عقیدتی قوم یهود به خوبی مشهود است.^۳

حکمت در کتاب مقدس

حکمت به معانی مختلفی آمده است از جمله: داوری کردن به عدالت، دانایی، اطلاعات عمومی، مهارت ادبی، قدرت حکومت کردن و نیز به معنای فهم و شعور. حکم (حخم عبری)^۴ انسان فاضل و دانا و از این رو، مشاور و معلم است. حکمت در کتاب مقدس پدیده ای تاریخی، سنتی فرهنگی و تکاپویی عالمانه در تاریخ کهن قوم یهود است که ادامه آن را در یهودیت اولیه و در مسیحیت می توان مشاهده کرد.

فرد حکیم داناتر، تواناتر، ماهرتر، خلاق تر و خوش فکرتر از همتایان خود بوده است. در نتیجه، او را به چشم مشاور و رهبری می نگرستند که دانش او باعث می شد به وی

1. G. Scholem, Kabbalah, Judaica, vol. 10, p.497

2. Wisdom Literature

۳. جان، بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۵۴۷-۵۴۸.

هم معلم باشد و هم قابلیت رهبری و حکومت کردن بر جامعه را پیدا کند. نظم جهان، نظم جامعه بشری را ایجاد می‌کند؛ زیرا این دو نظام به هم مربوطند. حکیم به رازهایی پی می‌برد که الزاماً باید در اختفای آنها بکوشد، پس اگر انسان بدین‌گونه حکیم باشد، خداوند به طریق اولی حکیم، دانا، فاعل و عامل خیر است. نظم عالم فعل حکمت خداست. در امثال سلیمان، این حکمت تجسم و تشخیص می‌یابد و ابزار خدا در طرح و اجرای خلقت می‌شود که از پیش از خلقت با خدا بوده است.

تأمل در باب حکمت از عناصر مشترک یهودیان اسکندریه و فلسطین بوده است که ریشه در امثال سلیمان و ایوب دارد. در اینجا حکمت واسطه خلقت خداوند است. در کتاب اخنوخ اسلاوی آمده است که خداوند به حکمت خود امر می‌کند که انسان را بیافریند. حکمت نخستین صفت خداوند است که از شکوه او متجلی می‌گردد. کم‌کم این حکمت خود تورات یا کلام خدا می‌شود و قدرت الهی به وسیله آن بیان می‌گردد. چنین تصویری از کلام خدا به موازات مفهوم لوگوس^۱ یونانی شکل گرفت.^۲

اما به موازات شکل‌گیری این اندیشه‌ها در میان یهودیان، در شامات و فلسطین هم جریان فکری دیگری در حال تکوین بود که بعدها به صورت مکاتب گنوسیه درآمد. حال به گنوسیه و اعتقاداتشان می‌پردازیم، سپس در ادامه تبیین عرفان یهودی، وجوه اشتراک و افتراق این دو عرفان را ذکر می‌کنیم.

تعریف گنوسیس

گنوسیس^۳ به معنای معرفت، واژه‌ای یونانی از ریشه هند و اروپایی است که با واژه‌های Know در انگلیسی و Jnana در سنسکریت هم ریشه است. این اصطلاح بیانگر جریان فکری کهنی است که بر آگاهی از رازهای الهی تأکید می‌ورزد. گنوسیس یا معرفت از راه تجربه مستقیم مکاشفه یا تشریف به سنت رازآمیز و باطنی به دست می‌آید.

مکتب گنوسی، که به قول یوناس^۴ پیام خدای ناشناخته است، مجموعه‌ای از ادیان، مذاهب و نحله‌های دینی‌ای است که در قرون اول و دوم قبل از میلاد و نیز در قرون اول و تا سوم پس از میلاد در فلسطین، سوریه، بین‌النهرین و مصر وجود داشته است. در همه

1. Logos

2. Scholem. *Kabbalah. Judaica*. p. 496

3. gnosis

4. Jonas

این فرق نوعی معرفت باطنی و روحانی و فوق‌طبیعی، که می‌توان از آن به کشف و شهود و اشراق تعبیر کرد، مایه نجات و رستگاری انسان شناخته شده است و به همین مناسبت همه آنها را تحت عنوان «گنوسی» ذکر کرده‌اند. بیشتر فرقه‌های گنوسی مسیحی بوده‌اند. برخی از فرقه‌های گنوسی پیش از مسیحیت هم وجود داشته‌اند. برخی از آنها از قبیل مانویت و فرقه‌های صُبیّها با همه تأثیرپذیری از، مسیحیت مسیحی نبوده‌اند.^۱

گنوسی‌س معرفت خداست و چون خدا متعال و منزّه است، معرفت خدا طبعاً معرفت یک امر ناشناختنی است؛ نه امری ساده و معمولی. موضوعات این شناخت هر چیزی است که در قلمرو وجود الوهی قرار دارد؛ یعنی انتظام و تاریخ عوالم برتر و چیزهایی که از آن نشأت گرفته است؛ مانند نجات انسان. بدین ترتیب معرفت یا گنوسی‌س با دانش عقلی فلسفه بسیار تفاوت دارد و از سوئی با تجربه وحی بسیار نزدیک است؛ زیرا در آن، تنویر باطنی جانشین مباحثات و نظریات عقلی صرف می‌شود و از دیگر سو، معرفت با رموز نجات مربوط بوده، اطلاعات صرف نظری در باره اشیا نیست؛ بلکه خود، اصلاح شرایطی است که نجات را برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ لذا معرفت گنوسی یک جنبه عملی برجسته دارد.

هدف غایی این معرفت، خود خداست. وقوع این معرفت در روح، حتی خود فرد را تغییر می‌دهد و او را در الوهیت با خدا شریک می‌سازد. لذا در مهم‌ترین فرق گنوسی مانند والتینی‌ها،^۲ معرفت نه فقط ابزاری برای نجات، بلکه هدف نجات یعنی کمال غایی است.^۳

عقاید گنوسیه

ساختار اصلی عقاید گنوسیه موضوعاتی در باب خدا، عالم، انسان، نجات و اخلاق است. از اختصاصات عقاید آنها عموماً ثنویت و نجات از طریق معرفت باطنی است. خداشناسی: خدای گنوسیه خدایی است ناشناخته، بسیار منزّه، غیر موجود و با تنزیه مطلق. در همه این اوصاف سعی بر این است که بر جدایی کامل خدا از دنیای انسان و فرشتگان تأکید شود. خداوند صانع جهان نیست و کاری به روند جهان یا اداره آن ندارد.

۱. دائرة المعارف فارسی، مذهب گنوسی، ص ۲۴۱۸.

2. Vaalentinians 3. Cf. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 34-37.

به‌رغم این‌که قوایی که عهده‌دار امور جهان هستند، از خود خداوند صادر شده‌اند، خود این خدا ناشناخته است. بدین صورت، انسان واقعاً نمی‌تواند او را بشناسد و حتی هنگامی که به وسیلهٔ مکاشفه در او تنویری حاصل می‌شود، نمی‌تواند هیچ اظهارنظر مثبتی دربارهٔ خدا بکند. به این معناست که گفته می‌شود خداوند لاوجود است. خدا و عالم موجودات، مانند نور و ظلمت و خیر و شر، با هم تقابل دارند.^۱

برخی از مذاهب گنوسی خدا را نور محض نامیده‌اند و برخی دیگر از او به پدر کل و موجود قدیم غیرقابل وصف و برتر از نشان و کمال تعبیر کرده‌اند. از خدای پدر یا خدای متعال شماری از موجودات مؤنث و مذکر به وجود آمده‌اند که موجودات الهی و تجلیات خدای غیرشخصی و غیرقابل شناخت‌اند. این موجودات الهی گاهی جفت هستند و همگی ملاً اعلیٰ^۲ را تشکیل می‌دهند. بعدها گنوسیه اعضای ملاً اعلیٰ را ائون‌ها^۳ نام دادند. این ائون‌ها به ترتیب قوس نزولی از مبدأ اول صادر شده و پل میان این عالم و آن مبدأ هستند.^۴ جهان به واسطهٔ اشراقات دائمی یا ائون‌ها، که از ذات این خدای اصلی صادر می‌شود، به وجود می‌آید و مراتب این تجلیات نزولی است؛ یعنی هر یک از اشراقات نسبت به مابعد خود احسن است تا به عالم مادی منتهی گردد که آخرین اشراق و ناپاک‌ترین تجلیات است. ولی در این جهان شوقی هست که او را به مبدأ الهی بازپس می‌کشاند. ماده یعنی عالم جسمانی منزل‌گاه شر است، اما یک بارقهٔ الهی، که در طبیعت انسان ودیعه است، راه نجات را به او نشان می‌دهد و او را در حرکت صعودی از میان افلاک به عالم نور می‌رساند.^۵

ثنویت: از صفات عمومی فرق گنوسی اعتقاد به دو مبدأ خیر و شر یا اعتقاد به ثنویت است. جهان پر از شر و فساد و زشتی و پلیدی است و از این رو، نمی‌تواند ساخته و پرداختهٔ خدای واحد که مبدأ خیرات است باشد و باید در آفرینش به دو اصل خیر و شر و نور و ظلمت قائل شد که با همه تضاد و اختلاف عمیق در طبیعت‌شان به هم آمیخته‌اند و بر اثر این آمیزش اسف‌انگیز، انسان که خود نتیجهٔ این آمیزش است به این جهان آمده و از اصل خود دور افتاده است. آنچه در انسان مایهٔ غربت و بیگانگی او از این جهان شده، اصل علوی و روحانی و نورانی اوست، نه اصل مادی و جسمانی و ظلمانی که

1. Jonas, *The Gnostic Religion*, p.49

2. Plerama

3. Eons

4. Scott, *Gnosticism, Encyclopedia of Hastings*, vol. 6, p. 231

خود از این جهان است. انسان از اصل علوی خود ناآگاه است، لذا حیران و سرگردان است و فقط در سایه آن گنوس یا معرفت شهودی و باطنی یا کشف و الهام معنوی است که از اصل شریف خود آگاه می‌گردد و غربت خود را حس کرده، روزگار وصل خویش را باز می‌جوید.^۱

پیدایش عالم: اندیشه گنوسیه بیشتر بر تبیین افسانه‌ای و اسطوره‌ای از منشأ جهان استوار است. اولین عنصر آفرینش عالم، حوزه وسیعی از موجودات واسطه میان خدا و انسان است. گاهی تمایز روشنی میان دو عالم وجود دارد؛ عالم مجردات که در آن موجودات و ائون‌های مجرد صرف ساکن ملأ اعلی و مجاور خداوند وجود دارند و دیگری جهان محسوسات و حاکمان آن. خالق جهان محسوسات اگر یکی باشد موسوم به دمیورگ^۲ است و اگر یک گروه باشند، آرخون‌ها^۳ هستند. اینها اغلب به تقلید از خدایان افلاکی بابل هفت عددند، اما اسامی عهد عتیق را به خود می‌گیرند. مانند و Adonai - Iao - Saddai - El آرخون‌ها بر افلاک که زمین را احاطه کرده‌اند حکم می‌رانند. عالم محسوسات در اثر هبوط یکی از قوای بالاتر موسوم به سوفیا تشکیل می‌شود. چنان که پیش‌تر اشاره شد، سوفیا در عبری همان Achamoth به معنی حکمت است.

نیروهای فلکی و عالم ماده اساساً شرنند. در این جا آن ثنویت بنیادین ظاهر می‌گردد. ماهیت شر آنها ناشی از جدایی شان از خدای بیگانه است و هر کدام از این قوا در صعود انسان به سوی خدا ایجاد مانع می‌کنند. این قوا در مقابل خداوند که نور است، ظلمانی‌اند. آرخون‌ها حاکم این جهان‌اند و انسان را اسیر زمین و تناسخ‌های پی‌درپی می‌کنند.

عالم یا قلمرو آرخون‌ها زندان عظیمی است که زمین یا صحنه زندگی بشر سیاه‌چال میان آن است. اطراف و فراز زمین طبقات افلاک کیهانی قرار دارند که مانند قشرهایی این مرکزیت را محصور کرده‌اند. هر آرخون در حوزه خود یک زندان‌بان کیهانی است و مانع از عبور ارواحی است که پس از مرگ به سوی خدا عروج می‌کنند. این حکومت ظالمانه آرخون‌ها موسوم به Heimarmene یا تقدیر جهانی است.^۴

۱. دایرة المعارف فارسی، ص ۲۴۱۸.

انسان‌شناسی. بر اساس انسان‌شناسی گنوسی، در انسان ذره‌ای الهی وجود دارد؛ زیرا از ملأ‌اعلی و از خود خداوند هبوط کرده است. انسان مرکب از جسم، نفس و روح است. براین اساس که کدام‌یک بر انسان حاکم و غالب باشد، انسان در زمره خاصی قرار می‌گیرد. مادیون^۱ آنانی‌اند که محکوم جسمانیت، و در زندگی دنیوی غوطه‌ورند. دسته دوم، نفسانی‌ها^۲ هستند که محکوم^۳ نفسانیات‌اند.

آنها اندکی از جنبه جسمانی دورند؛ زیرا نفس هم مانند بدن توسط قوای دانی خلق شده و موضوعی است برای ابتلا و غلبه آنها و اساساً سر است. اما آنان که روح یا اخگر الهی در وجودشان احیا شده است، روحانیان^۴ هستند. گنوسی‌ها، یعنی کسانی که به گنوسیس یا معرفت رسیده‌اند، خودشان را در زمره دسته سوم محسوب می‌کنند. اینها به محض آزادی از جهان مادی، به عالم الوهی که جایگاه حقیقی‌شان است می‌پیوندند.^۵

پس انسان از دو منشا دنیوی و مینوی تشکیل شده است. او با این جسم، بخشی از عالم و لذا مطیع و منقاد تقدیر جهانی است. روح، چنان‌که اشاره نمودیم، بخشی از ذات الهی بوده که از فراسوی گیتی برگیتی آمده است و نه فقط جسم بلکه نفس هم محصول نیروهای کیهانی است. این نیروها جسم را به صورت انسان نخستین الهی یا نمونه ازلی^۶ ساخته و آن را با نیروهای نفسانی خودشان جان داده‌اند. اینها مشتبهات و احساسات انسان طبیعی است که هر کدام، از یکی از کرات کیهانی و مطابق با آنها به وجود آمده‌اند و همه با هم روح فلکی^۷ انسان یعنی نفس او را تشکیل می‌دهند. پس جسم و نفس در سیطره تقدیر جهانی قرار دارند. روح یا اخگر الهی، که بخشی از ذات الهی است، از فراسوی گیتی نزول کرده است و آرخونها نفس را خلق کرده‌اند تا این اخگر الهی را در آن اسیر کنند.

همان‌طور که انسان کیهانی در افلاک هفتگانه محصور است، روح هم در عالم صغیر انسانی توسط هفت پوشش محصور شده است. روح نجات‌نیافته در نفس و جسم غرق شده، از خود، آگاهی ندارد. خلاصه این‌که جاهل است و بیداری و آزادی او از طریق معرفت صورت خواهد پذیرفت.^۸

1. hylics

2. psychics

3. psychics

4. pneumatic

5. Macrae, Gnosticism, *New Catholic*, vol 6, p.525

6. Archetype

7. Astral Soul

بدین لحاظ گفته‌اند که مکتب گنوسی، در مقایسه با مکاتب دیگر، انسان محورتر است. در یکی از متون مشهور گنوسی معرفت یا گنوسیس را چنین تعریف کرده‌اند: «تنها طهارت جسم نیست که نجات‌بخش است، بلکه معرفت به این‌که چه بوده‌ایم، کجا بوده‌ایم، در چه چیز گرفتار شده‌ایم، به کجا شتابانیم، نجات از کجاست، تولد چیست و زایش دوباره چیست؟»^۱

نجات: مکتب گنوسی بر رهایی، رستگاری و آزادی استوار است. برجسته‌ترین شکل آن نجاتی است که نه با قدرت خداوند و نه با ایمان بشر، بلکه با کسب معرفت وجدآمیز میسر می‌گردد. وجود یک منجی در مکاتب گوناگون گنوسی، امری محوری است که وظیفه اصلی آن آمدن در میان انسان‌ها و آشکارکردن معرفت نجات برای آنان است.

از ضرورت وجود منجی، چیزهای بیشتری راجع به ماهیت گنوسیس می‌توان فهمید. برای گنوسی‌ان، معرفت یک تأمل فلسفی نیست، بلکه مکاشفه‌ای است از سوی خدا. از این رو، مکاشفات و خطاب‌های مسیح یا دیگر نیروهای الهی و نیمه الهی به شاگردان یا قهرمانان افسانه‌ای گنوسیه رواج بسیار دارد. به علاوه، گنوسیس یک معرفت رازآمیز و محرمانه است که نه فقط همگان به آن دسترسی ندارند، بلکه فقط کسانی که قابلیت نجات از طریق آن را دارند، آن را قصد می‌کنند.^۲

بنابراین، نجات و رهایی از اصول عمومی مذاهب گنوسی است که نتیجه طبیعی اعتقاد به اصل دوگانگی و دو مبدأ خیر و شر است. در دین مسیح نیز نجات انسان مطرح است، ولی آن نجات اخلاقی و به معنای رهایی انسان از گناهان و زشتی‌ها است. در مذاهب گنوسی نجات امری فلسفی و متافیزیکی و به معنای نجات مبدأ خیر و روح از مبدأ شرّ و عالم ماده است. ثنویت مذاهب گنوسی با ثنویت دین زرتشتی و مزدیسنی فرق دارد؛ در دین زرتشتی نور و ظلمت، یزدان و اهریمن دو اصل متضادند که دائم در کشاکش‌اند؛ در صورتی که در مذاهب گنوسی کشاکش میان روح و تن، مجردات و مادیات است و آمیزش این دو مبدأ موجب شده است که روح یا قسمت نورانی و مجرد برای نجات خود از آمیختگی با ماده در تلاش و تکاپوی دائم باشد. در مکاتب گنوسی،

نجاتِ قسمتِ علوی و روحانی از راه افلاک و سیارات و ستارگان صورت می‌گیرد. برای این منظور در آیین‌های مختلف گنوسی، اساطیر و کیهان‌شناسی‌های خرافی‌ای ساخته شده است و به کاربردن اعمال دینی و اوراد و عزایم اهمیت خاصی دارد.

نجات و رهایی نتیجه سقوط یکی از ائون‌ها به عالم ظلمت است. این ائون‌ها در برخی از این فرقه‌ها در مرتبه پایین‌تری قرار دارد. نام آن ائون در برخی از فرقه‌های گنوسی «سوفیا»^۱ است. در برخی دیگر از آن به «مادر» تعبیر شده است. از سقوط سوفیا به عالم ظلمت، آفرینش این جهان صورت گرفته است. سوفیا یا مادر پسری دارد که آفرینش به عهده اوست و به طور کلی از او به دمیورگ^۲ تعبیر می‌شود.

پس خالق و مدبر این جهان خدای بزرگ و پدر کل نیست، بلکه موجودی است از ملأ اعلی و در حقیقت از موجودات پایین‌تر آن، اما عمل نجات کار یکی از ائون‌های بالاتر است که آن را گاهی سوتر^۳ و گاهی کریستوس^۴ گفته‌اند.^۵

همان‌قدر که خداوند متعال و منزّه است، به همان اندازه هم «خودِ روحانی» بشر که درون این عالم مادی است با آن بیگانه است. هدف گنوسی‌ها رهاسازی این «خودِ درونی» از حصارهای این جهان و بازگرداندن آن به وطنش، که قلمرو نور است، می‌باشد. شرط اصلی برای تحقق این امر کسب معرفت در باب خدای منزّه و متعال و در باره منشأ الهی خودش است. اما این معرفت برای انسان به سبب جهلی که ذاتی وجود مادی و دنیوی اوست، بعید است؛ به ویژه که خداوند متعال در این عالم ناشناخته است و نمی‌توان از این جهان او را کشف کرد، لذا به وحی نیاز دارد. حامل این وحی از عالم نور است که حصارهای افلاک را گسسته، آرخون‌ها را خام نموده، روح را از خواب زمینی بیدار کرده و معرفت نجات را به او ابلاغ کرده است دعوت این نجات‌بخش حتی قبل از خلقت آدم یعنی از نزول عنصر الهی مقدم بر خلقت، آغاز می‌گردد و به موازات تاریخ پیش می‌رود. از جهت نظری، «معرفت خدا» و از نظر عملی، «معرفت طریق» راه خروج روح از این جهان است که مستلزم آداب دینی و سحری است.^۶

سوفیا: سوفیا واژه‌ای یونانی است. در ترجمه یونانی کتاب مقدس عبری، سوفیا

1. Sophia

2. Demiurge

3. Soter

4. Kristus

همان حکمت است. در ترجمه یونانی کتاب آپوکریفایی حکمت سلیمان که در اسکندریه و در آغاز تاریخ مسیحی نگاشته شده، آمده است که سوفیا تجلی شکوه خداوند یا روح القدس است و مرآت پاک خداوند است. در بن سیرا^۱ سوفیا زنی است که مادری مهربان برای انسان‌های حکیم است. سوفیا بسیار شبیه به الهه‌های مادر اشتر^۲، ایزیس^۳، کوبه^۴ و آتار گاتیس^۵ است که در اسطوره‌های بابلی به اعماق زمین هبوط می‌کنند و در زمین محبوس می‌شوند.

با سقوط سوفیا، نور در ظلمت اسیر می‌شود و او واسطه بین مینو و گیتی است. او محافظ نور هم هست تا نجات دررسد. با هبوط سوفیا خلقت آغاز می‌گردد. صانع گیتی دمپورگ است که معمولاً پسر سوفیاست. او از ملأ اعلیٰ خیر ندارد و حاکم جهان مادی است و تصور می‌کند که خدای حقیقی و متعال خود اوست. او ناآگاهانه عناصر نوری را، که از طریق مادرش به سوی او می‌آید، از خود انتقال می‌دهد. خدای عهد عتیق از نظر گنوسیان همان دمپورگ است.

سقوط سوفیا هماهنگی و نظم ملأ اعلیٰ را درهم می‌ریزد و این هماهنگی دگربار به هنگامی ایجاد می‌گردد که این نور از ظلمت رها شود. ائونی از مرتبه بالا که همان سوتر یا کریستوس باشد عهده‌دار این نجات است. او از عالم آرخون‌ها عبور کرده، در هر عالمی روح آن عالم را به خود می‌گیرد تا به عالم ظلمت برسد. در اینجا ذرات نور الهی را با خود جمع می‌کند و بالاخره با خود به ملأ اعلیٰ می‌برد.

منشا گنوسیه: سنت کلیسا شمعون مجوسی^۶ را مسبب، و ساماریا^۷ را مرکز این بدعت می‌داند. اما به نظر می‌رسد که کل جریان را نمی‌توان به فردی خاص نسبت داد. این تفکر حاصل افکاری است که در آن زمان رایج بوده است. برای تبیین حرکت گنوسیه باید به جریان ترکیب‌گرایی ادیان توجه داشت. این امتزاج و اختلاط انواع گوناگون عقاید بیشتر در شروع هر قرن نخست مسیحی بوده است؛ اما رد پای آن را پیش از این زمان هم می‌توان یافت. همجوشی عقاید در مناطق شامات، فلسطین، مصر و بین‌النهرین تا حد زیادی از اندیشه ثنوی ایران قدیم متأثر بوده است. پس از اسکندر تمایل به این امتزاج

1. Ben Sira

2. Ishtar

3. Isis

4. Cybele

5. Atargatis

6. Simon Magus

7. (Samaria) Scott, *Cnosticism*, Hastings, vol. 6, p. 236 & Jonas, *The Gnostic Religion*, pp.

بیشتر شد. سرانجام این جریان در امپراطوری روم کامل شد و مرزها گسسته گشت و نه تنها نژادهای شرقی با هم درآمیختند، بلکه با غربی‌ها نیز امتزاج یافتند.^۱

ادبیات مکاشفه‌ای یهودیان مشحون از تأثیرات بیگانه درالهیات یهودی در دوران تبعید است. در زمان مسیح حتی در فلسطین فرقه‌هایی مانند اسنی‌ها وجود داشته‌اند که جا را برای عقاید و آیین‌های بیگانه در کنار یهودیت ارتدوکس باز کردند.^۲ گنوسیه با خاستگاه عرفان یهودی، صرف‌نظر از این‌که کدام علت و کدام معلول باشد، ارتباط داشته است.

عرفان مرکبه

نخستین مرحله رشد و شکل‌گیری عرفان یهودی، قبل از پیدایش قبالا در قرون وسطا^۳ بوده است و ادبیات آن را از قرن اول قبل از میلاد تا قرن دهم میلادی می‌توان تعقیب نمود. هویت افرادی که نخستین بار مساعی خود را به کار بردند تا دین یهود را با عرفان مزین سازند، در پرده ابهام است. البته اسامی برخی از عرفای دوره بعد مثل یوسف بن آبا^۴ رئیس مدرسه عرفانی پومبیدیتا^۵ یا هارون بن ساموئل بغدادی^۶ مشهور به «پدر اسرار» که ناقل نوعی معرفت عرفانی سنتی به اروپا بود ثبت است؛ اما این افراد در قرن نهم می‌زیستند؛ دوره‌ای که رشد و تحول شکل خاصی از عرفان و حتی افول برخی از جنبه‌های آن را می‌توان مشاهده نمود. اما دوران کلاسیک عرفان یهودی همچنان در پرده ابهام است. با این‌که از اسامی تلمودی قرن چهارم مانند راوا^۷ و معاصرش آحا بن یعقوب^۸ که به آموزه‌های سری و رازآمیز می‌پرداختند، باخبریم، ولی این‌که آیا اینان با یهودیان گنوسی مشربی که تألیفاتشان موجود است مربوط‌اند یا نه، مبهم است. این اشخاص معتبر و موثق را قهرمانان حرکتی عرفانی و حافظان و متولیان حکمت رازآمیز می‌دانند.

بر طبق شواهد موجود، ارتباطات پنهان و مؤثری در میان عرفای بعد و پدیدآورندگان کتب مکاشفاتی و سوداپیگرافایی^۹ قرون اول قبل و بعد از مسیح وجود داشته است.^{۱۰} می‌دانیم که در دوره معبد دوم در میان حلقه‌های فریسی، آموزه‌های باطنی وجود داشته

۱. منطقه‌ای در فلسطین قدیم که از بهودیبه تا جبلیل و از مدیترانه تا رودخانه اردن امتداد داشته است.

2. Scott, Gnosticism, Hastings, Vol.6, p.527

3. Mediaeval kabbalah

4. Joseph ben Abba

5. Pumbedita

6. Aaron ben Samuel

7. Rava

8. Aha ben Jacob

9. Pseudepigrapha

10. Cf. Scholem, *Major Trends*, p. 41

است. موضوعات مورد بحث آنها، بخش اول سفر پیدایش، داستان خلقت (معسه بر شیت) و فصل اول حزقیال و مکاشفات ارابهٔ عرش خدا (مرکبه) بوده و ظاهراً آشکارشدن این مباحث برای عامه مردم خلاف مصلحت بوده است.^۱

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که موضوع محوری این آموزه‌های عرفانی کهن چه بوده است؟ بدون شک شکل اولیهٔ عرفان یهود، «عرفان عرش» بوده که نه تأمل در ماهیت و ذات خداوند، بلکه مشاهده حضور او در عرش، چنان‌که حزقیال توصیف نموده، بوده است. از منظر عارف یهودی، عالم عرش چیزی شبیه ملاً اعلای گنوسیه بوده است. از نظر گنوسی‌ها و هرمتی‌ها، ملاً اعلیٰ فلک نور خدا با نیروها، ائوونها، آرخونها و قلمرو سلطنت الهی است.

اما عارف یهودی مکاشفات خود را با اصطلاحات مبتنی بر پیشینه دینی و اعتقادی خودش تبیین می‌کند. هدف و موضوع مکاشفهٔ عارف یهودی، رؤیت عرش از پیش موجود خداوند است که تجسم و نمونهٔ همهٔ اشکال و گونه‌های خلقت است. در فصل چهاردهم کتاب اخنوخ حبشی^۲ قدیمی‌ترین وصف عرش موجود است. در این اثر، عالم عرش محور همهٔ مراقبات عرفانی است که شاید بتوان بیشترین مفاهیم و آموزه‌های این عارفان قدیم را از آن استنتاج نمود.

ظاهراً اصلاح مدارک مهم این حرکت عرفانی در سده‌های پنجم و ششم، هنگامی که هنوز جریانی زنده و منسجم بوده، صورت گرفته است، بیشتر این آثار به «کتب هیکلوت» موسومند؛ یعنی در وصف هیکلوت یا قصرها و دالان‌های آسمانی‌ای هستند که عارف از میان آنها می‌گذرد و به هفتمین، که عرش الهی است، می‌رسد.

کتاب اخنوخ یکی از این کتب است که متعلق به زمان دوری است. دو کتاب هیکلوت اکبر^۳ و هیکلوت اصغر^۴ هم کتاب‌های مهمی‌اند؛ حتی مهم‌تر از کتاب اخنوخ. سخنگوی هیکلوت اصغر، ربی عقیبه^۵ و سخنگوی هیکلوت اکبر ربی اسماعیل^۶ است.

در این جا نکته مهم و شایان توجه این است که مهم‌ترین این تألیفات، مانند هیکلوت اکبر و اصغر، دقیقاً همان‌هایی‌اند که عاری از عنصر تفسیری‌اند. این متون، مدراش یعنی شرح و تفسیر متن کتاب مقدس نیستند، بلکه ادبیات بی نظیری هستند که هدف خاصی را

1. Cohen - Sherbok, *Jewish and Christian Mysticism*, p. 4.

2. Ethiopic Enoch

3. greater Hekhaloth

4. Lesser Hekhaloth

دنبال می‌کنند و وصف یک تجربه دینی‌اند و خلاصه این‌که متعلق به نوعی آثار مکاشفه‌ای و اپوکریفایی^۱ هستند تا مدراش سنتی. واقعیت این است که مکاشفه عوالم آسمانی، که دستمایه اصلی این آثار است، در اصل، کوششی برای انتقال آنچه اتفاقاً در کتاب مقدس آمده، به تجربه شخصی مستقیم بوده است. مقولات اصلی وصف مرکبه از خود کتاب مقدس سرچشمه می‌گیرد، اما در همه این‌ها اعتقاداتی مستقل و نوین وجود دارد. بعدها در آثار هیکلوت به مکاشفه مرکبه برمی‌خوریم یا مشاهده این‌که فلک عرش از تالارها یا قصرهایی می‌شود؛ حال آن‌که این عبارات برای خود حزقیال و نگارندگان اولیه این آثار به طور کلی غریب بوده است. تجربیات مکاشفاتی در زمان‌های مختلف تفسیرهای متفاوتی به دنبال داشته است. عارف مرکبه خود را «پورده مرکبه»^۲ یعنی «نازل شونندگان به مرکبه» می‌خواند. در هیکلوت اکبر آمده که یوردین مرکبه گروهی سازمان‌یافته و در واقع حلقه یوحنا بن زکایی و مریدان وی بوده‌اند. هیکلوت اکبر هم در موضوع و هم در سبک، از فلسطین تأثیر پذیرفته است و باید در سرزمین فلسطین و در دوران‌های تلمودی متأخر (قرن چهارم یا پنم میلادی) سازمان داده شده باشد.^۳

پس تا اینجا با یک حرکت دینی سازمان‌یافته که با یهودیت ربانی هم مغایرت داشته است، روبه‌رو هستیم؛ اما به نظر می‌رسد که این نگارندگان ناشناخته می‌خواستند، روح عقیده جدید خود را با یهودیت هلاخایی سازگار کنند. اما این امر نتایج کاملاً متفاوتی با ارتدوکسی یهود به دنبال داشت. یکی از این نتایج، تأسیس شرایط خاص ورود به حلقه عرفای مرکبه بود؛ مثلاً در تلمود آمده که فردی که می‌خواهد به تعالیم عرفانی بپردازد، باید کیفیات خاصی داشته باشد و یا از طبقاتی باشد که در اشعیا ذکر شده است، اما در بخش سیزدهم هیکلوت اکبر هشت شرط برای ورود ذکر می‌شود که معیارهای ظاهری و فیزیکی هم جزو آنهاست. داوطلبان ورود بر اساس قیافه‌شناسی و کف‌شناسی هم داوری می‌شدند. به نظر می‌رسد ظهور این معیارها به موازات رشد عرفان نوافلاطونی شرق (در قرن چهارم میلادی) بوده است. گویا از آیه ۹ باب ۳ اشعیا که می‌گوید: «چهره آنان راز درویشان را فاش می‌سازد و نشان‌دهنده گناهشان است...» تفسیری مبتنی بر قیافه‌شناسی می‌کنند و این فقره از تلمود مرجعی برای نشانه‌های فردی می‌شود. افرادی

1. Apocrypha

2. Yorde Merkabah

3. Scholem, Major Trends, pp. 44-47.

که از این آزمایش، موفق به در می آمدند، شایستگی فرود به مرکبه را داشتند. فرود به مرکبه منجر به آزمایش‌ها و خطرهایی است که همراه با آماده‌سازی سالک و مهارت وی و وصف این سفر، موضوع این آثار را تشکیل می‌دهد که مشابه آن پیش از یهودیان در میان گنوسی‌ها و هرمتی‌های قرون دوم و سوم میلادی وجود داشته است.

در هیکلوت اکبر از صعود روح از زمین و گذر از میان افلاک فرشتگان جنگجو و فرمانروایان کیهانی و رسیدن به ملائعالی نور خدا که همان نجات گنوسیه است، سخن به میان آمده است. این صعود عرفانی در عرفان یهود، مسبوق به اعمال زاهدانه‌ای است که دوازده یا چهل روز طول می‌کشد. حی بن شریرا،^۱ رئیس مدرسه بابلی در حدود سال هزار میلادی گزارش می‌کند که بسیاری از علما بر این باورند که کسی که خصوصیات فوق را داشته و مشتاق مشاهده مرکبه و قصرهای فرشتگان افلاکی بوده است، باید روش خاصی را دنبال کند و اعمال زاهدانه‌ای را مانند روزه گرفتن و گذاشتن سر میان دو زانو و ترنم سرودهایی از متون سنتی انجام دهد تا وارد قصرهای آسمانی شود. پس از این مقدمات، سفر سالک در حالت وجد و بیخودی آغاز می‌گردد.

در مکتب گنوسی، آرخونها یا حاکمانی در هفت فلک سیاره‌ای وجود دارند که مخالف آزادی روح از اسارت زمینی هستند و روح باید بر این آرخونها فائق آید. در گنوسی‌گرایی توحیدی یهودی، این فرمانروایان دروازه‌بانان سلحشوری هستند که به راست و چپ مدخل آسمان گماشته شده‌اند و روح باید در صعود خود از این دروازه بگذرد. ملاحظه می‌گردد که در هر دو مورد روح برای ادامه سفر بی‌خطر، نیازمند مَه‌ری جادویی است که از رمزی که دیوان و فرشتگان را بگریزند، ساخته شده است. سالک در هر مرحله جدید این صعود به مَه‌ری جدید نیاز دارد تا در ورطه هولناک زیانه‌های آتش و گرداب و طوفانی که خداوند پر جلال و جبروت را فرا گرفته گرفتار نشود.^۲

اوراد جادویی به‌وفور در متون هیکلوت دیده می‌شود. سالک با ذکر این اوراد و رموز عرفانی و حرکات سحری و پیچیده سعی و تلاش می‌کند که از این دروازه‌های بسته که مانع پیشروی‌اند عبور کند. در ادیان ترکیبی هلنی، در میان آثار جادویی مصر مربوط به زمان امپراتوری روم، و جَد عرفانی توأم با اعمال جادویی و سحری وجود داشته است. در عرفان هیکلوت، خداوند پیش از هر چیز دیگر، یک پادشاه است؛ پادشاهی

مقدس. واقع امر این است که در عرفان مرکبه از حضور خدا در این جهان خبری نیست. شکاف بین روح و خدایی که پادشاه عرش است، در اوج وجد عرفانی نیز از بین نمی‌رود و حتی پلی بین خدا و انسان وجود ندارد. نه تنها خدا برای عارف حضور ندارد، بلکه عشق خدا هم مطرح نیست. عشقی که میان عارف یهودی و خدایش مطرح است، مربوط به زمان دوری پس از زمان مورد نظر ماست. در تمام مدتِ وجد و بیخودی، هویت عارف باقی می‌ماند. عارف که از همه خطرات گذر کرده و اکنون در مقابل عرش قرار گرفته است، فقط می‌بیند و می‌شنود، همین و بس. در اینجا تأکید بسیاری بر جنبه شاهانه خداوند می‌شود. در عرفان مرکبه خداوند پادشاه مقدسی است که از عوالم ناشناخته ظهور و از طریق ۹۵۵ فلک، به عرش شکوه نزول می‌کند. راز چنین خدایی که صانع جهان است، یکی از موضوعات معرفت باطنی است که بر روح عارف در عروج وجد آمیزش آشکار می‌گردد. این مکاشفه در رسائل عرفای مربوط زیر نام «شیعورکوما»،^۱ به معنای اندازه کالبد، ظاهر می‌گردد.

بر اساس گزارشی در هیکلوت اکبر، رسم بر این بوده است که در راست و چپ فردِ مُلْهَم کاتبانی قرار می‌دادند تا وصف وی از عرش و ساکنان آن یادداشت کنند. عارف در حالت وجد و بیخودی می‌توانسته است به فراسوی عالم فرشتگان راه یابد و خدایی را رؤیت کند که ازدید فرشتگان هم پنهان است. این مکاشفه جدید موسوم به «شیعورکوما» بوده است. از همان آغاز، همه گروه‌های یهودی با تجسم «شیعور کوما» سرسختانه مخالفت ورزیده؛ از عرفان کناره گرفتند. از سویی همه عرفای بعد و قبالیان، زبان مبهم و پوشیده آن‌را به عنوان نماد مکاشفه روحانی به کار گرفتند؛ به طوری که همین تجسم خدا باعث جدایی الهیات عقلانی یهود و عرفان یهود شد. درک «شیعورکوما» از فضایل عارف بوده است. واحدهای اندازه‌گیری اندام‌های «شیعور کوما» کیهانی اند؛ مثلاً یک وجب او همه جهان را پر می‌کند. پس ملاحظه می‌شود که مقصود از این اندازه‌ها اندازه‌های واقعی نبوده است. گویی شکوه پنهان خدا گوشت و خون به خود می‌گیرد.

در اینجا این سؤال مطرح می‌گردد که اندازه کالبد چه کسی مد نظر بوده است؟ حزقیال نبی در عرش مرکبه شکلی شبیه انسان را مشاهده کرد (حزقیال ۱: ۲۶) آیا این هیبتی که نویسندگان شیعورکوما وصف می‌کنند، همان انسان نخستین^۲ اندیشه ایرانی هم

عصر آن نیست که به دنیای عرفان یهودی راه یافته است؟ آیا میان خدای «جهان آفرین»^۱ با ذات غیرقابل توصیف خداوند تمایزی قائل بوده‌اند؟

جالب این جا است که دقیقاً همین «انسان نخستین» بر عرش مرکبه است که متن شیعورکوما آن را خالق جهان می‌نامد. همان‌طور که می‌دانیم، گنوسی‌های ضد یهودی قرون دوم و سوم میلادی میان خدای خیر که ناشناخته است و خدایی که صانع و در واقع همان خدای بنی اسرائیل است، صریحاً تمایز قائل بوده‌اند. این عقیده در سراسر شرق نزدیک فراگیر بوده و ممکن است که شیعورکوما خواسته است، میان این خدای خالق و خدای حقیقی هماهنگی ایجاد کند. البته ثنوتی از نوع گنوسی برای یهودیان، غیر قابل تصور بوده است. در عوض، با تجسم عرفانی خداکوشیدند تا ظاهر خدا را که بر «عرش شکوه» تکیه زده و از سویی ماهیتاً متعال و مافوق و نامرئی است، توجیه کنند. «شکوه پنهان» خدا، موضوع بیشتر اندیشه‌های عرفانی و بسیار مورد احترام نمایندگان عرفان مرکبه مینایی است که ربی عقیبه معروف در میانشان است. از ربی عقیبه نقل است که او به نوعی مانند ماست، اما بزرگ‌تر از همه چیز و این شکوه اوست که از ما مخفی است.^۲ در عرفان مرکبه اشاره ضعیفی در خصوص شناخت خلقت و پیدایش عالم وجود دارد. در این زمینه، عرفان مرکبه نه تنها با شکل‌های غیر یهودی گنوسی‌ها، بلکه با قبالاگرایی دوران بعد هم تفاوت دارد. در معسه برشیت، شناخت نظام گیتی مطرح است، نه شناخت آفرینش و پیدایش آن؛ یعنی تأکید بر نظام کیهانی است تا داستان زایش و پیدایش عالم که در اسطوره‌شناسی گنوسی مطرح است. دلیل این امر آن است که قلمرو ملاً اعلای گنوسی، ترتیب ائون‌ها را که مربوط به مسأله خلقت و پیدایش عالم است روشن می‌کند؛ در حالی که برای عرفای مرکبه که عرش را جایگزین ملاً اعلی و ائون‌ها کرده‌اند، این مسأله بی‌معنا است. عالم عرش مرکب از: حَسْمَل، اُفانیم، حیوت، سرافیم و غیره است. این ترتیب را دیگر نمی‌توان بر حسب نمایش کیهان‌شناسی تفسیر نمود. تنها اتصال میان این قلمرو و موضوع خلقت، بر ایده‌پردۀ کیهانی است.

مهم‌ترین تفاوت میان عرفان مرکبه و قبالا

قبالا روح گنوسی دارد؛ زیرا تمایل مجدد به چگونگی پیدایش و زایش عالم^۳ را مطرح

می‌کند. در ادبیات نخستین عرفان یهودی مسائل نظری جایی نداشته و روح آن توصیفی است نه نظری. مسلماً در میان گروه‌های خاصی از گنوسی‌های یهودی که سعی می‌کردند درون جامعه دینی یهودیت ربانی بمانند، تفکر گنوسی و اندیشه نیمه‌افسانه‌ای مربوط به آن زنده ماند. عباراتی که چنین اندیشه‌هایی در آن وجود دارد، در نوشته‌های آگادایی به ندرت موجودند؛ مثلاً از معلم بابلی راو،^۱ که در قرن سوم می‌زیسته، نقل است که عالم با صفات حکمت، بصیرت، معرفت، قدرت، عدالت، راستی، عشق، رحمت و مانند آن‌ها خلق شده است. این اسامی شبیه همان آرخون‌ها و ائونهای گنوسی‌اند. بقایای اندیشه‌ی مربوط به ائون‌ها در کهن‌ترین متن قبالیایی حفظ شده است. در بخش‌هایی از این متن تألیفات و تصحیحات متون بسیار قدیم‌تر هم وجود دارد که با آثار دیگر مکتب مرکبه از شرق به اروپا رفته است. برخی از نویسندگان شرقی قرن دهم میلادی در میان مهم‌ترین آثار باطنی، کتابی موسوم به راز ربّاً^۲ به معنی راز بزرگ را ذکر کرده‌اند که عبارات طولانی آن در آثار عرفای یهودی قرن سیزدهم در جنوب آلمان به جای مانده است. بدون شک کتاب بهیر (Bahir) تا حد زیادی بر آن مبتنی است.

بدین‌گونه ملاحظه می‌گردد که چگونه قبالیان اولیه در پروانس (Provence) اسپانیا اصطلاحات، نهادها و اسطوره‌های گنوسی را در قرن دوازدهم در آثارشان وارد کردند. بدین ترتیب، بقایای اندیشه‌های گنوسی از طریق کتاب بهیر وارد جریبان اصلی تفکر عرفانی یهود شد و بر تشکیل عرفان قبالا در قرن سیزدهم تأثیرات بسزایی نهاد.^۳

معسه برشیت هم از تمایلات نظری گنوسی متأثر بوده است. سفر یصیراً^۴ یا کتاب آفرینش که به مسائل کیهان‌شناختی و چگونگی خلقت و پیدایش عالم می‌پردازد، شامل الحاقاتی است که مربوط به یک دوره متأخرتر است؛ اما حداقل به لحاظ اصطلاحات و سبک با ادبیات مرکبه ارتباط دارد و اثری موجز و رمزی و مربوط به قرون سوم تا ششم بوده و به لحاظ تاریخی نمایانگر قدیم‌ترین متن نظری موجود است که به زبان عبری نگاشته شده است. موضوعات اصلی آن عناصر جهان‌اند که در ده عدد اصلی سفیراها و بیست و دو حرف الفبایی وجود دارند. مجموعه این اعداد نیروهای مرموزی‌اند که با هم عالم را می‌سازند.

1. Rav

2. Raza Rabba

3. Ibid, pp. 67-75.

4. Sefer yetsirah

نویسنده در این اثر معنی و راز هر حرف را در سه قلمرو یعنی انسان، عالم ستارگان و افلاک و جریان موزون زمان، مکشوف می‌سازد. در این اثر، تأثیر هلنیزم متأخر یا حتی عرفان مبتنی بر علم الاعداد نوافلاطونی متأخر به طرز استادانه‌ای با اندیشه‌های یهودیان در باب رموز حروف و ارقام آمیخته شده است. این اثر خالی از عرفان مرکبه هم نیست. حیوت که به معنای «مخلوقات زنده» است و در مرکبه، حامل مرکبه است، به نظر نویسنده مذکور به عنوان «مخلوقات معدوده زنده» با سفیروت مرتبط است. در واقع این‌ها اعداد خاصی‌اند که ظاهرشان مانند جرقه نور است و کلام خدا در آنها قرار دارد و هنگامی که امر کند، همانند گردبادی می‌شتابند و در پیشگاه عرش او به خاک می‌افتند. در هر حال، سفیروت که مانند سپاه فرشتگان در ادبیات مرکبه، خداوند را در پیشگاه عرش او ستایش می‌کنند، عنصری کاملاً جدید است که برای مکاشفات مرکبه سابق، غریب است.

از سوی دیگر، کتاب خلقت با سحر و جادو که در عرفان مرکبه وجود دارد، هم مرتبط است. تنها عامل عروج وجدآمیز به عرش، عرفان نیست، بلکه شیوه‌های مختلفی، که اعمال جادویی را هم شامل می‌شوند، مطرح هستند؛ مثلاً «پوشیدن نام» یکی از این موارد است. «پوشیدن نام» آیینی است که گویی سالک خود را با نام عظیم خداوند پر می‌کند. بدین ترتیب فرد به مکاشفه مرکبه نایل می‌شود و به کل حقایق جهان دست می‌یابد. این آموزه‌های سحری تلاقی جادو و جذبه‌گرایی‌ای هستند که برخی از آنها در زندگی و فولکلور یهودیان تأثیر بسزایی داشته‌اند.

ناگفته نماند که اگر عرفان مرکبه در برخی مراحل به سوی جادوی صرف راه افول و زوال پیموده، در مراحل نیز موضوع تفسیر اخلاقی می‌گردد؛ در ابتدا عروج روح ابداً توبه پنداشته نمی‌شد، اما در روزگاران بعد، مثلاً این عبارت را که «عظیم است توبه... زیرا به عرش شکوه رهنمون است»، گائون بابلی (قرن هشتم) به عروج به سوی خداوند تعبیر می‌کند و عمل توبه را با عروج وجدآمیز از طریق آسمان‌های هفتگانه یکی می‌گیرد.

در یکی از مقالات هیکلوت، از نخستین قصرهای هفت‌گانه‌ای که روح از آنها عبور می‌کند، پنج قصر با درجات خاصی از کمال اخلاقی مطابقتند. لذا ربی عقیبه به ربی اسماعیل می‌گوید: «هنگامی که به نخستین قصر عروج نمود، hasid (پارسا) بودم در

قصر دوم tahar (پاک) بودم، در قصر سوم yashar (صادق) بودم، در قصر چهارم tamim (به کلی با خدا) بودم، در پنجمین قصر تقدس را در پیشگاه خدا ابراز نمودم، در ششمین قصر گونه‌ای از Kedusha را در پیشگاه وی تکلم نمودم که او خود تکلم نموده و خلق کرده بود... این که مراحل صعود روح را درجات کمال می‌گیرند این سؤال را به وجود می‌آورد که آیا باز در این جا از خود مرکبه تفسیر عرفانی مجدد نمی‌شود؟ آیا خود انسان نماینده الوهیت، و روح او عرش شکوه نیست؟ باید تأکید نمود که این تمایلات و تفاسیر با روح ادبیات هیکلوت بیگانه است. در آن هیچ‌کدام از تفاسیر نمادین مرکبه را که بعداً توسط قبالیان احیا و تکمیل شدند، نمی‌توان یافت.^۱

مکتب قبالا

مکتب قبالا از بدو پیدایش دو خط سر جداگانه عملی و نظری را دنبال کرد که یکی، مکتب آلمان و دیگری مکتب پروانس اسپانیا بود. قبالی نظری ظاهراً ریشه در بابل دارد. در قرن ۱۲ میلادی در پروانس رشد کرده و در اسپانیا در قرن ۱۴ میلادی به اوج خود رسید. از نخستین نمایندگان قبالی نظری در پروانس، یعقوب نازیر^۲ (اوایل قرن ۱۲ میلادی) بوده که رساله‌ای در باب «تجلی و صدور» نگاشت که از متون کلاسیک قبالا است. او در این کتاب برای نخستین بار آموزهٔ عوالم چهارگانه را که از طریق آنها امر نامتناهی در متناهی متجلی می‌شود، مطرح نمود. این عوالم چهارگانه عبارتند از:

۱. عالم فیض و صدور^۳

۲. عالم خلق و آفرینش^۴

۳. عالم شکل‌گیری^۵

۴. عالم فعل و عمل^۶

عوالم فوق چهار مرحله از فرایند خلقت هستند. سه مرحله اولی قبلاً در سفر بصیرا ذکر شده، اما چهارمی جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. در این رساله، سفیراها، برخلاف آنچه در سفر بصیرا به عنوان عناصر یا جهات فضا آمده، صفات و عوامل خداوند هستند.

1. Ibid, pp. 76-79.

2. Jacob ha-Nazir

3. the world of Atziluth

4. the world of Beriah

5. the world of yetzira

6. the world of Asiyah

تثبیت‌کنندهٔ مکتب پروانسی قبالا اسحق نایینا^۱ بود که در اواسط قرن نوزدهم میلادی می‌زیست، و شاگرد وی به نام عزرائیل بن مناحم^۲ نظریات وی را تکمیل نمود. از نظر وی، خداوند این سوف (Ein Sof) یعنی نامتناهی و مطلق است. هیچ چیز خارج از این نامتناهی وجود ندارد. لذا جهان با همه تکثراتش بالقوه در اوست؛ اما چون عالم محدود و ناقص نمی‌تواند مستقیماً از این نامتناهی صادر شود، سفیراها به عنوان واسطه از خداوند متجلی می‌شوند. اما آنچه باعث شد تا قبالا در حیات دینی یهودیان، برجسته شود، ظهور کتابی موسوم به زوهر^۳ یا کتاب شکوه بود. زوهر در حدود سال ۱۳۰۰ میلادی برسط موسای لثونی^۴ نگاشته شد. این کتاب خلاصه جنبه‌های علمی و نظری عرفان یهودی است.

موسای لثونی زوهر را به یک معلم تلمودی موسوم به شمعون بن یوحای^۵ که در قرن دوم میلادی می‌زیست، منسوب کرد. ربی شمعون پس از شورش بارکوکبا^۶ و درگیری با رومی‌ها همراه با پسرش به غاری پناه برد و مدت سی سال در آنجا خلوت گزید و اسرار تورات را از خداوند آموخت. همین اسرار است که مطالب زوهر را تشکیل می‌دهد. موضوعات اصلی زوهر عبارتند از: ماهیت خداوند، طریقه ظهور او در عالم، اسرار اسماء الهی، روح انسان، طبیعت و سرشت او، ماهیت خیر و شر، اهمیت تورات شفاهی و مکتوب، مسیحا، فدیة و رهایی^۷.

بنابر زوهر، ذات الهی دارای دو وجه است: وجه عدمی که نامحدود، بحت و بسیط، ناشناختنی و «نهان‌ترین نهان‌ها» است (این سوف) و وجه وجودی که شامل صفات، اسماء و افعال بی‌شمار و بی‌نهایت است. وجه وجودی در ده اصل روحانی یا ده جلوه نور یا سفیروت از وجه عدمی یا این سوف صادر می‌گردد. مجموعه این جلوه‌ها در ترتیب عمودی به سه گروه عمود راست، عمود میانه، عمود چپ و در ترتیب افقی به سه گروه عقلی، حسی و طبیعی تقسیم می‌گردند.

در میان این جلوه‌ها، نوعی ثنویت جنسی (کنایه از دو جنبهٔ فعاله و منفعله آنها) برقرار است؛ بدین معنا که دیهیم و حکمت و قدرت و نصرت مذکراند و تمیز و محبت و جلال و ملکوت مؤنث‌اند. از پیوستن حکمت و تمیز، علم و از دو زوج دوم، رحمت واز دو

1. Isaac the Blind

2. Azriel ben Menachem

3. Zohar

4. Moses de Leon

5. Simon ben Yochai

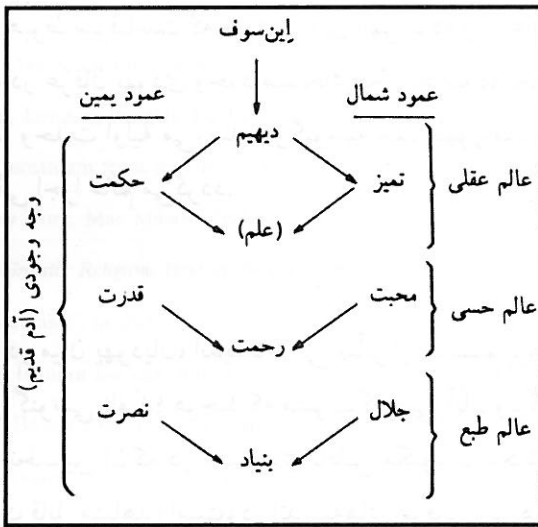
زوج سوم، بنیاد پدید می آید. آن چه در حکمت و تمیز است در علم، آن چه در قدرت و محبت است در رحمت و آن چه در نصرت و جلال است در بنیاد تحقق و فعلیت می پذیرد. دیهیم و ملکوت آغاز و انجام این مجموعه است. دیهیم نمودار وجد عدمی در عالم صفات و تجلیات است و ملکوت که از آن به شکینا (حضور الهی) نیز تعبیر می شود، نمودار حضور و وجود صفات خداوند در عالم خلقت است. وجه وجودی که عالم صفات و اسماء و افعال الهی است، وجه ایجاد و کلمات خلاقه خداوند است. این عالم گاهی به صورت درخت (شجره الهی) که ریشه های آن در وجه عدمی (این سوف) است، تصویر می شود و گاهی به صورت انسانی تصویر می شود که دیهیم بر بالای سر، و ملکوت در زیر پای اوست و جلوه های دیگر اندام های او را تشکیل می دهند.

این صورت انسانی که جامع اسماء و صفات الهی است، آدم قدیم^۱ نام دارد که گاهی آدم علوی^۲ یا آدم قدیم علوی نامیده می شود، و واسطه و وسیله آفرینش عالم است. عالم خلقت در حقیقت، عالم ظهور و تجلی صفات و افعال در قالب اشکال و صور است و از این رو «عالم تفریق» نامیده می شود؛ در مقابل عالم صفات و تجلیات که عالم توحید است.

عالم خلقت براساس عالم صفات آفریده شده و هر چه در عالم خلقت روی می دهد، هستی و حیات خود را از عالم صفات و تجلیات، یعنی از «آدم قدیم» می گیرد و اوست که اساس این عالم است و اجزا و عناصر این عالم، اجزا و عناصر پیکر اوست. به این اعتبار، عالم آدم کبیر است و آدم عالم صغیر، آدم یعنی انسان اول در این عالم که مظهر آدم قدیم است، عالی ترین و کامل ترین مصداق و مجلای صفات و اسماء خدایی است و جمیع عوالم و مراتب وجود (عقلی، حسی و طبیعی) را در بر دارد. در مکتب قبلا مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا، که در سفر پیدایش آمده، اشاره به همین مظهریت و جامعیت اوست. جهان خلقت در آغاز، غیر مادی و روحانی بوده است، ولی آدم که در عالم تفریق، مجذوب آفرینش شده و از اصل خود غافل مانده بود، نافرمانی کرد و با گناه و سقوط او تمامی عالم خلق روحانی سقوط کرد و مادی و جسمانی شد

۱. (Adam kadmon) مراد همان آدم قدیم در اندیشه ایرانی است.

(بیرون شدن آدم از بهشت کنایه از این امر است). در نتیجه این سقوط، وحدت و همبستگی اولیه آفرینش در هم شکست، عالم جسمانی از عالم روحانی جدا افتاد و شکینا (حضور الهی) غریب ماند و شر و فساد و ظلم جهان را فراگرفت. لیکن انسان، از آنجا که اصل الهی دارد و مظهر اعلا و مجلای کامل صفات خداوند است، سرانجام از راه تقوا و با پیروی از شریعت (تورات) به کمال عقلانی و اخلاقی خود باز خواهد رسید و به یاری مسیحا به اصل خود باز خواهد گشت و عالم هستی وحدت و همبستگی اولیه خود را باز خواهد یافت؛ چنانکه زکریای نبی گفته است: «در آن روز، پهوه واحد خواهد بود و نام او واحد».^۱



(ملکوت شکینا)^۲

در پایان به بعضی از وجوه اشتراک و افتراق عرفان یهودی و عرفان گنوسی می پردازیم؛ نخست، این که تقابل خدای متعال و خدای صانع جهان در هر دو مکتب وجود دارد. دوم، تقابل میان جسم و روح که به موجب آن، جسم دانی و روح عالی است با این تفاوت که در تفکر گنوسی، جسم به قدری شر است که جهت نیل به رستگاری

۱. مجتبیایی، مقاله آدم در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۱۷۷-۱۷۶.

۲. شکینا در تورات حضور پیوسته خدا در عالم است که با نور مرتبط می باشد. شکینا حضور و سکون الهی در عالم و در افراد است. با خواندن تورات و انجام عمل خیر، شکینا نزدیک و با اعمال بد و گناه، دور می شود. شکینای عبری همان سکینه

باید روح را از زندان تن رها ساخت، اما در عرفان یهودی، رستاخیز جسمانی هم مطرح است و در واقع جسم مرکب روح است. سوم، فرشته‌شناسی و کیهان‌شناسی در هر دو وجود دارد، اما قدرت فرشتگان در عرفان یهودی بیشتر از مکتب گنوسی است. چهارم، وجه عدمی خدا^۱ بسیار شبیه خدای بیگانه گنوسیه است. پنجم، سفیروتها یا جلوه‌های ده‌گانه نور که از وجه عدمی خدا صادر می‌شوند، شبیه ائون‌ها و نظریهٔ صدور گنوسیه است. ششم، در میان جلوه‌ها و تجلیات یا سفیروت، ثنویت جنسی وجود دارد؛ درست مانند ثنوبیتی که در میان ائون‌های گنوسیه که در ملاً اعلی وجود دارند. هفتم، آدام قدمون یا آدام قدیم در عرفان یهودی شبیه آدام قدیم گنوسیه است. هشتم، هبوط آدام از بهشت و حضور الهی شبیه هبوط سوفیاست که خود، ذره‌ای الهی بوده و به عالم جسمانی هبوط نموده است. نهم، در عرفان یهودی وجود مسیحای نجات‌دهنده، نجات‌نهایی را میسر می‌سازد و عالم به وحدت اولیه می‌رسد. در گنوسیه هم، ظهور مسیحا باعث نجات و وحدت و همبستگی اجزا عالم می‌گردد.

نتیجه

در دوران هلنیسم در میان یهودیان، اندیشمندانی متأثر از هلنیسم پرورش یافتند که به حق می‌توان آنها را گنوسی نامید؛ هرچند که مشرب گنوسی آنان ویژگی یهودی خود را داشت. جلوه‌های نخستین آن که در سنت‌های باطنی مکتوبات مکاشفه‌ای یهود و در طومارهای بحریت قابل مشاهده است، در اندیشه‌های عرفانی ربی‌های دوران تلمودی و در عرفان مرکبه، کامل‌تر شده و در کتاب بهیرا و در عناصر گنوسی کتاب بحیر و سپس در مکتب زوهر به اوج خود رسید. نمی‌توان با قطعیت تعیین کرد که آیا ابتدا گنوسیه بر یهودیان تأثیر گذاشته‌اند یا این‌که تأثیر از حلقه‌های یهودی برگنوسیه بوده است. تلاش‌های زیادی شده است تا خاستگاه تفکر گنوسی را یهودیان قلمداد کند. برای اثبات این موضوع دلایلی وجود دارد، اما به طور کلی این دلایل قانع‌کننده نیستند.

منابع

- لغت نامه دهخدا، مقاله «گنوستیسیزم»، جلد ۴۱.
- دایرة المعارف فارسی، جلد دوم، بخش اول، مقاله مذهب گنوسی
- محتیایی، ف، «مقاله آدم» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴، جلد اول.
- ناس، جان، تاریخ ادیان، مترجم: علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- Cohen - Sherbok, Dan & Lavinia, *Jewish & Christian Mysticism*, New York, Continuum, 1994.
- Epstein, I, *Judaism*, London, Penguin Books.
- Guispel, Qilles, "Gnosticism from its Origins to the Middle Ages", in *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade(ed.), New York, Mac Millan, 1987, vol. 5.
- Ionas, Hans, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon, 1966.
- Macrae, G.w, "Gnosticism", in: *New Catholic Encyclopedia*, Madonald(ed.), New York, 1967, vol.6.
- Mojtabai, F, "The Iranian Background of the Judeo - Christian Concept of Raz/Mysterion", *Mihr-o-dad-o- Bahar* (Memorial Volume of Dr. Mehrdad Bahar), Anjuman-e- Atharo "Mafakher"-e Farhangr, Tehran, 1377 sh.
- Scholem, G. G. kabbalah, in: "*The Encyclopedia Judaica*", Cecil Roth(ed.), Jerusalem, 1979.
- Scholem, G. G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1954.
- Scholem, G. G. "Merkabah Mysticism", in *The Encyclopedia Judaica*, Cecil Roth(ed.), Jerusalem, 1979.
- Schott, R. B. Y, "Wisdom Literature", in *Ibid*, vol. 16.
- Schott (walter), M. A., "Gnosticism", in: *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), Edinburgh, vol.6.
- Spencer, Sidney, *Mysticism in World Religion* London, Penguin books, 1963.