

והמטפילים יודויו כזהר וירקיע ובערוק

זהר על התורה

מהחוש האלהי

רבי שמעון בן יוחאי זלה"ה

חלק רביעי ספר במדבר

זוהר כתב רושנאי

קרלום גיי. לולמ (אשכנזי) ו תרגום לרש"י זלה"ה (אשכנזי)
מרגום: חנא שפראם בעל

ליוורדנו

בז אהה תאמר נרי זכר

שלום בלשונותי חסד

המחבר: רבי שמעון בן יוחאי זלה"ה

زُهر

کتاب روشنیایی

گرشوم جی. شولم (انتخاب و ترجمه از متن آرامی به انگلیسی)
مترجم: هما شهرام‌بخت



۱۳۹۷

سرشناسه: شولم، گرشوم، ۱۸۹۷-۱۹۸۲م. Scholem, Gershom
 عنوان و نام پدیدآور: زوهر؛ کتاب روشنائی / گرشوم جی. شولم؛ مترجم: هما شهرام‌بخت.
 مشخصات نشر: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۷.
 مشخصات ظاهری: سی‌وجهار، ۱۵۳ ص.
 شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۳۶-۵۸۰-۲
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
 عنوان قرارداد: زوهر، شرح Zohar, Commentaries
 موضوع: کتاب مقدس، اسفار پنجگانه -- تفسیر
 موضوع: Bible, Pentateuch - Commentaries
 موضوع: زوهر -- نقد و تفسیر
 موضوع: Zohar - Criticism, Interpretation, etc.
 موضوع: قیانه (عرفان یهودی) -- متون قدیمی تا ۱۸۰۰ م.
 موضوع: Cabala - Early Works to 1800
 شناسه افزوده: شهرام‌بخت، هما، ۱۳۵۲-، مترجم
 شناسه افزوده: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
 شناسه افزوده: Elmi - Farhangi Publishing Co.
 رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۷ ۹ ز ۷۳۳/ BM
 رده‌بندی دیویی: ۲۹۶/۱۶
 شماره کتابشناسی ملی: ۵۱۱۴۴۹۹

زوهر

گرشوم جی. شولم

(انتخاب و ترجمه از متن آرامی به انگلیسی)

مترجم: هما شهرام‌بخت

چاپ نخست: ۱۳۹۷

چاپ دوم: زمستان ۱۳۹۷

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه

حق چاپ محفوظ است.



انتشارات
علمی و فرهنگی

اداره مرکزی و مرکز پخش: خیابان نلسون ماندلا (افریقا)، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۳۳۱۳؛ صندوق پستی: ۹۶۴۷-۱۵۸۷۵؛ تلفن اداره مرکزی: ۸۸۷۷۴۵۶۹-۷۰؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲؛ تلفن مرکز پخش: ۲۹-۸۸۶۶۵۷۲۸؛ تلفکس: ۴۵-۸۸۶۷۷۵۴۴

آدرس اینترنتی: www.elmifarhanghi.ir Info@elmifarhanghi.ir

وب‌سایت فروش آنلاین: www.farhangishop.com

فروشگاه مرکزی (پرندۀ آبی): خیابان نلسون ماندلا (افریقا)، بین بلوار گلشهر و ناهید، کوچه گلفام، پلاک ۷۲؛ تلفن: ۳-۲۴۱۴۰-۲۲۰

فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۱۶-۶۶۹۶۳۸۱۵ و ۶۶۴۰۰۷۸۶
 فروشگاه دو: میدان هفت‌تیر، خیابان کریمخان زند، بین قائم مقام قزاقی و خردمند، پلاک ۱۳؛ تلفن: ۷-۸۸۳۴۳۸۰۶

فروشگاه سه: خیابان کارگر شمالی، روبه‌روی پارک لاله، نبش کوچه ستاره، نمایشگاه و فروشگاه محصولات فرهنگی سازمان تأمین اجتماعی، پلاک ۱

فهرست مطالب

مقدمه مترجم	هفت
۱. سیر تاریخی زوهر	هفت
۲. تمثیل گرای زوهر	یازده
مقدمه	نوزده
برشیت (سفر پیدایش)	
آغاز	۱
جهان: پوسته و مغز	۲
نور نخستین	۳
آفرینش انسان	۵
زن و مرد	۸
آتش بلعنده	۱۲
رحلت	۱۵
سه لایه روح	۱۶
بالا ترین مرتبه ایمان	۱۷
نیمه شب	۱۹
برکت یَعْقُوْوُ (یعقوب نبی)	۲۲
بهتر از یوسف	۲۴

۲۶	ضیافت باشکوه
۳۳	مرگ یعقوب
۴۴	خاتمی بر دل
۴۹	شُموت (سفر خروج)
۴۹	ده سفیروت
۵۴	فراتر از اعماق
۵۵	دو بعد
۵۵	شَبَات
۵۹	عاشقان تورا
۶۳	سرنوشت روح
۶۶	مصائب کودکِ کان بی گناه
۶۸	سه بعد روح
۶۹	با شادمانی به خداوند خدمت کردن
۷۱	ستاره‌ها
۷۴	شرح تمثیلی داستان یونا (یونس)
۷۹	اسفار قِهْلِت (لاویان)، بَمیدبار (اعداد)، دِواریم (تثنیه)
۷۹	تبعید و رستگاری
۸۲	چگونه در محضر خداوند بودن
۸۴	سرودخوانی در آسمان
۸۵	جامعه مقدس
۸۶	عشق خداوند
۸۸	نرگس شارون
۸۸	درخت زندگی
۹۰	معنای پنهان تورا
۹۳	پی‌نوشت‌ها
۱۴۵	مأخذ پی‌نوشت‌ها
۱۴۹	اصطلاحات عبری

مقدمه مترجم

۱. سیر تاریخی زُهر

واژه «زُهر» که نام بنیادی‌ترین کتاب ادبیات تفکر عرفانی قبالاست در کتاب مقدس و در رؤیای یِحزَقِل (حزقیال)، بخش هشتم و آیه دوم آمده و به معنای نور و روشنائی است. این اثر، خود، مجموعه‌ای از کتاب‌هایی است که تفاسیری بر جنبه‌های عرفانی تورا هستند. قبایل‌ها معتقدند که کلمات کتاب مقدس نه تنها دربردارنده پیامی الهی است که پیامی فراتر از آن را نیز نشان می‌دهد. تفسیر کتاب مقدسی زُهر شکلی رازورزانه از ادبیات حاخامی است و به زبان آرامی والا به نگارش درآمده است. زبان آرامی زبان دوره معبد دوم (۵۳۹ قبل از میلاد تا هفتاد میلادی) و زبان اصلی بخش‌های وسیعی از کتاب‌های دانیل (دانیال) و عزرا در کتاب مقدس و زبان اصلی تلمود بوده است. زُهر نخستین بار در اسپانیا پدیدار گردید، اما حقیقت این است که کتاب زُهر را یک عارف یهودی اسپانیایی به نام مُشه لئون^۱ به

۱. Moses de León: مُشه لئون در شهر لئون اسپانیا به دنیا آمد و نام خانوادگی او از پدرش (Shem-Tov de León) به او رسید. او بعدها به گوادالاخارا، دلدولید و آویلا نقل مکان کرد.

رشته تحریر در آورد. اینکه او نویسنده واقعی زوهر است بعدها اثبات شد، زیرا او در دوره‌ای که این کتاب را به منصب ظهور در آورد ادعا کرد صرفاً از کتاب کهن حاخام شیمعون بن یوحای، حاخام قرن دوم میلادی، رونویسی کرده است. بر طبق اساطیر یهود، حاخام شیمعون برای فرار از آزار و ایدای رومیان سیزده سال در غاری در یسرائل پنهان شد. در این مدت، او به مطالعه تورا اشتغال داشت و الیاهو (الیاس) زوهر را به او تعلیم داد.

پس از مرگ وی، این کتاب پنهان گشت و مطالب آن به طور محرمانه از استاد به شاگرد منتقل شد. گفته می‌شود که در همان دوران بود که این کتاب از یسرائل به کاتالونیا^۱ در شمال شرق اسپانیا فرستاده شد و سپس به دست مُشه لئونی، اهل گوآدالاخارا^۲، رسید. مُشه لئونی نیز بخش‌هایی از آن را رونویسی کرد و در اختیار عموم قرار داد.

اما چندی نگذشت که حقیقت آشکار شد. در سال ۱۳۰۵، شخصی به نام ییصحاق بن ساموئل^۳ به شهر تولدو^۴ رفت. او که اهل عکا^۵ در یسرائل بود از شنیدن وجود میدراش کهن، اثر حاخام شیمعون، حیرت کرد. زیرا کتاب شیمعون بن یوحای نیز احتمالاً در اسرائیل به نگارش درآمده بود و شخصی به نام مُشه لئونی از روی آن نسخه‌برداری و آن را پخش کرده بود. ییصحاق بن ساموئل بر آن شد که ناسخ کتاب را ببیند. پس مُشه لئونی را ملاقات کرد و مُشه لئونی او را به شهر خود، آویلا، دعوت کرد تا بلکه آن کتاب کهن را از نزدیک ببیند، اما وقتی آن دو از هم جدا شدند، مُشه در راه بازگشت به شهر خویش بیمار شد و درگذشت. ییصحاق با شنیدن این خبر بلافاصله به آویلا رفت تا درباره نویسنده این کتاب تحقیق کند، اما همسر مُشه لئونی در ملاقات با

1. Catalonia

2. Guadalajara

3. Issac son of Samuel

4. Toledo

5. Acre

او اعتراف کرد که نسخه کهنی در کار نبوده و شوهرش خود نویسنده اصلی آن میدراش کهن بوده است.

در هر صورت چندی نگذشت که این داستان از خاطرها فراموش شد و کتاب زُهر به قلم شیمعون بن یوحای مقبولیتی عام یافت و در نیمه قرن شانزدهم همپایه کتاب مقدس و تلمود قرار گرفت و این عمومیت تا آنجا پیش رفت که یهودیان مشرق زمین برخی از ادعیه آن را زمزمه می کردند.

وقتی خواننده مشتاق درمی یابد که زُهر را فردی غیر از حاخام شیمعون بن یوحای تألیف کرده، دوست دارد به ماهیت نویسنده حقیقی پی ببرد. حقیقت این است که به سختی می توان به واقعیت زندگی مُشه لئونی پی برد، اما آنچه درباره او آشکار است علاقه او به فلسفه، ادبیات حاخامی و سپس عرفان قبالاست (همان طور که در مقدمه شولم بر این کتاب نیز آمده، او در سال ۱۲۶۴ به مطالعه فلسفه اشتغال داشت، زیرا در آن سال کتاب دلالة الحائرین ابن میمون «برای حاخام مُشه لئونی عالم رونویسی شد»).

اما در زمان مُشه لئونی قبالا به معنای علوم خفیه، عرفان و ادبیات عرفانی بود. در این زمان که اوج فراگیری قبالا در اسپانیا بود، او توانست با برخی از قبایلایی ها و کتاب باهیر^۱ آشنا شود.

بدین ترتیب او با مطالعه کتاب باهیر تحت تأثیر واژه های ان سوف^۲ و سفیروت قرار گرفت و آن ها را به طور وسیعی در اثر خود به کار برد و بدین شکل نگارش زُهر و دیگر آثار خود را آغاز کرد. مُشه لئونی از سال ۱۲۸۶ تا هنگام مرگش در سال ۱۳۰۵ کتاب های دیگری را با نام خود و به زبان عبری به رشته تحریر در آورد.

زُهر از بخش های گوناگون تشکیل شده است. مُشه لئونی میدراش هتعلام یا میدراش پنهان را که نخستین بخش زُهر است به زبان های

آرامی و عبری تحریر کرد. این کتاب تفسیری بر بخش‌های تورا و کتاب روت است. مُشه لئونی، بین سال‌های ۱۲۸۰ تا ۱۲۸۶، بخش‌های اصلی زوهر را تألیف کرد. این تألیف تفسیر عرفانی مغشوشی بر تورا بود که از شماری از آثار ادبی مجزا تشکیل شده بود.

وقتی زوهر در قرن شانزدهم برای اولین بار در ایتالیا چاپ شد، ناشران مجبور شدند، برای به دست آمدن متنی کامل، چندین نسخه خطی را با هم ادغام کنند.

زوهر اشخاص دیگری را نیز تحت تأثیر خود قرار داد و آن‌ها را بر آن داشت تا از این سبک نوشتاری تقلید کنند و میدراش‌های دیگری را تألیف نمایند. رَعیاً مَهْمَنا و تیقونه زوهر در پایان قرن سیزدهم یا اوایل قرن چهاردهم به رشته تحریر درآمدند و به بخشی از ادبیات زوهری تبدیل شدند.

به تدریج قدمت زوهر نزد همگان پذیرفته شد و در سال ۱۴۹۲ زوهر تبدیل به کتاب مقدس یهودیان و به خصوص قبالایان گردید. مُشه کوردورو^۱ یکی از قبالایی‌هایی بود که تفسیری بر زوهر نوشت و ییصحاق لوریا^۲ نظام نوین قبالا را که بر اساس بخش‌های خاصی از زوهر بود بسط داد.

با پیشرفت صنعت چاپ، زوهر در دسترس همگان قرار گرفت و توانست توجه مسیحیان را به خود جلب کند. در پایان قرن پانزدهم، پیکو دلا میراندولا^۳ و یوهان روشلین^۴ جذب قبالا شدند. آنان معتقد بودند که زوهر دربردارنده وحی الهی نخستین است و معنای پنهان آن با اسرار دین مسیحیت منطبق است. در نیمه نخستین قرن شانزدهم، گیوم پاستل^۵ زوهر را به لاتین ترجمه کرد.

1. Moses Cordovero

2. Issac Luria

3. Pico della Mirandola

4. Johannes Reuchlin

5. Guillaume Pastel

قبالای مسیحی حاخامی ایتالیایی به نام لئون مودنا^۱ را بر آن داشت تا در سال ۱۶۳۹ ادعا کند که زوهر اثر شیمعون بن یوخای نیست و به دو یا سه قرن پیش تعلق دارد، اما نهضت شبتای صوی^۲ زوهر را تأیید کرد. در حالی که یَعْقُوفُ عِمْدَن^۳ با چاپ اثری بیان کرد که زوهر با داشتن اصلی کهن اثری کهن نیست. کار عِمْدَن باعث تحقیق وسیع تر آدولف جلینک^۴ شد. او اثبات کرد اگر مُشه لئونی کل کتاب زوهر را تألیف نکرده، حداقل مؤلف بخشی از آن است.

با این پشتوانه، گرتس^۵ زوهر را «کتاب اکاذیب» نامید و ادعا کرد که خیال پردازی و تمثیلات آن یهودیان را نسبت به نور حقیقت مستدل کور کرده و مُشه لئونی جاعلی فریبکار است.

اما پژوهش گرشوم شولم نشان داد که قبلا جزء اساسی تفکر و تاریخ یهود است و مُشه لئونی نه یک جاعل که نویسنده‌ای خلاق بوده است. شولم بیان کرد که زوهر از مکتب نوافلاطونی یهودی قرون وسطا و مکتب گنوسی بسیار تأثیر پذیرفته است.

بعدها دانشجوی شولم، یسعیا تیشبی^۶، تحقیق درباره زوهر را پیش برد. [۱]

در حال حاضر، دانیل سی. مت^۷، به تشویق شولم، در حال ترجمه زوهر از منابع کهن و دست‌نوشته‌هاست و نهمین جلد از این کتاب را با تصحیحی انتقادی از آرامی به انگلیسی ترجمه کرده است. [۲]

۲. تمثیل گرایی زوهر

زوهر کتابی است که مردمان قرن‌ها بدان توجه کرده و آن را اثری کهن و وحیانی دانسته و ادعیه آن را هر روز زمزمه کرده‌اند. با آنکه زوهر

1. Leone Modena

3. Jacob Emden

5. Heinrich Graetz

7. Daniel C. Matt

2. Shabbetai Zevi

4. Adolf Jellinek

6. Isaiah Tishby

به مسائلی همچون عرفان، ذات الوهیت، ساختار جهان، ذات و اصل روح، رستگاری و رابطه بین نفس با تاریکی پرداخته است، اساس کار آن تفسیر ثُراست. پس این مقدمه به شیوه و نوع تفسیری می‌پردازد که زُهر از ثُرا داشته است. [۳] باید توجه داشت که مُشه لُئونی در تحریر زُهر، تلمود و میدراش‌های کهن را پیش روی خود داشته و در عین حال به جریانات عرفانی و گنوسی دوره خود نیز گوشه چشمی داشته است. از این رو حاصل کار او اثری است که به منظور تفسیر ثُرا از تمامی روش‌های کهن و معاصر خود استفاده کرده است. لُئونی برای این کار چهار سطح معنایی یا تأویلی در نظر گرفت که اصطلاحاً به آن پردس^۱ گفته می‌شود. پردس حروف نخستین چهار کلمه پشاط (۳۷۵) (تفسیر ادبی)، رِمز (۲۵۶) (معنای استعاری)، داراش {دَرش} (۷۶۶) (معنای تلمودی و آگادایی) و سُود (۶۱۵) (معنای درونی و باطنی) است. زُهر این شکل اقتباسی را از فرقه اسماعیلیه که برای تأویل و تفسیر قرآن دو جنبه ظاهری و باطنی قائل بودند اخذ کرده و نویسنده زُهر این دو سطح را به چهار سطح معنایی فوق بسط داده است. [۴] بدین ترتیب زُهر از صنایع بدیعی همچون تشبیه، استعاره، تمثیل، صنایع کلامی و تصویرپردازی بسیار استفاده کرده و مقصود خود را در قالب‌های ادبی داستان، مکالمه، شخصیت‌پردازی و زاویه دید به تصویر کشیده است، اما آنچه در ذیل می‌آید صرفاً اشاره به برخی معناهای استعاری و تلمودی است.

مهم‌ترین روشی که زُهر بسیار از آن استفاده می‌کند رِمز یا روش استعاری است. در این روش است که به ان سُوف (۶۱۵) و ده سفیرُوت (۵۶۱) (جمع سفیرا) (۶۶۵) اشاره شده و ثُرا در سایه آن‌ها تفسیر شده است. ان سُوف واژه‌ای برای خداوند و به معنای لایتناهی است. این واژه در عبری به معنای بی‌پایان است و از ان سُوف است که خلقت سفیرُوت آغاز می‌گردد. سفیرُوت از نمادهایی تشکیل شده

است که اساس و جوهر قبالا را تشکیل می دهند و نشان دهنده راز خلقت و رابطه آن با خداوند هستند. سفیروت اغلب به صورت انسان اولیه (آدم قدمون) یا درخت کیهانی به تصویر درمی آید که از پایین و از ریشه هایش به سوی بالا رشد می کند. آن ها نمادهایی هستند که نباید به صورت تحت اللفظی معنا شوند و نماد نیز هیچ گاه به این صورت معنا نمی شود. بررسی سفیروت از بالا به پایین راز چگونگی خلقت را به نمایش درمی آورد. واژه سفیروت اساساً به معنای اعداد یا قوای عددی است و مراحل گوناگون تجلی و ظهور امر الهی است که در ادامه هم هستند و یکدیگر را تکمیل می کنند. [۵] ان سُوف و سفیروت در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر هستند. از این روست که قبالیان بر آن اند که ان سُوف و سفیروت «همانند شعله ای که به ذغال وابسته است» با هم یکی هستند و تفرقی بین آن ها وجود ندارد. در واقع، ان سُوف و ده سفیروت یکی هستند و در نهایت آنچه می ماند حقیقت لایتناهی ان سُوف است.

نخستین سفیرا کِتر (تاج) (ἄσπερ) نام دارد و همانند ان سُوف لایتناهی است. [۶] کِتر بیانگر آن جنبه از الوهیت است که روی به سوی تجلی دارد و در عین حال هیچ تفرد و تشخیصی ندارد. تمام تجلیات از این سفیرا جریان می یابد. از این رو می توان گفت که حُخما (حکمت) (ἡσῡα) که دومین سفیراست نقطه اولیه ای است که از کِتر می درخشد. از آنجا که کِتر جاودان است و آغازی ندارد، حُخما آغاز نامیده می شود. این سفیرا واسطه بین وجود و لاوجود است و به صورت یک دایره گسترده می شود و در اطراف خود قصری می سازد که سفیرای بینا (بصیرت، عقل) (ἡσῡα) نام دارد. از این سفیرا که رحم و مادر الهی نامیده می شود، جویبارهایی جریان می یابند که سفیراهای بعدی هستند. در واقع، بینا از حُخما باردار می شود و هفت سفیروت پایینی را به دنیا می آورد. همچنین گفته می شود که بینا ریشه های درختی است که به وسیله حکمت (حُخما) آبیاری می شود و هفت سفیروت بعدی به

صورت شاخه از آن جوانه می‌زنند. [۷] آن منشأ و منبع تمام موجودات خلق شده است. شکل قرار گرفتن این ده سفیروت به صورت انسان یا درختی سر و ته است. سه سفیروت بالایی سر جسم الهی هستند. بینا حِسَد (סח) و دین (דנ) را به دنیا می‌آورد. حِسَد به معنای عشق و دین به معنای قضاوت است. آن‌ها گِدوولا (עظمت) (גדולה) و گِوورا (قدرت) (גבורה) نیز نامیده می‌شوند. آن‌ها بازوان راست و چپ خداوند هستند. گِوورا، دین، نمادی برای ییصحاق و قضاوت سخت و حِسَد، گِدوولا، نمادی برای اُوراهام و عشق است. از این روست که وجود هر دوی آن‌ها برای برقرار ماندن دنیا لازم است؛ در غیر این صورت، سیترا احرا (סתר אחרא) دنیا را نابود خواهد کرد. در عین حال این (تِفْئֶרֶת) (תפארת) (زیبایی) یا رֶחַم مِیم (شفقت) (רחמים) است که توازن و هماهنگی را در دنیا به وجود می‌آورد. او تنهٔ درخت سفیروتی است و بهشت نامیده می‌شود. تِفْئֶרֶת پسر حُخما و بیناست. نِصֶח (شکیبایی) (נצח) و هُد (جلال) (הוד) شاخه‌های راست و چپ این درخت هستند و منبع پیشگویی و وحی‌اند. یֶשׁוּد (דוד) یا یֶשׁוּد עֲלָם (شالودهٔ دنیا) (יֶשׁוּד עולם) نهمین سفیراست و نمادی برای زاینده‌گی. از قرن سیزدهم، سفیرای جدیدی به نام دַעַת (دانش) (דעת) به وجود آمد که بین دو سفیروت بینا و حُخما قرار می‌گیرد و جنبهٔ بیرونی کِتر را نشان می‌دهد. آیهٔ یازدهم از سورهٔ بیست‌ونهم دیورهٔ هَیامِیم آلف (کتاب اول تواریخ ایام) به این ترتیب به سفیروت اشاره دارد: «وای خداوند، عظمت و جبروت و جلال و قوت بخشیدن به همه کس در دست تو است...» [۸] یֶשׁוּد، همچنین، محور جهان و ستون الهی است و نور و قدرت سفیراهای قبل از طریق او به مَلخوت (شهریاری) (מלכות)، می‌رسد. شَخینا (שכינה) آخرین سفیراست و حضور الهی نامیده می‌شود. عمل پرهیزکارانه باعث پیوند شَخینا با تِفْئֶרֶت می‌شود. شَخینا دختر بینا و عروس تِفْئֶרֶت است. ازدواج این دو باعث به وجود

آمدن ارواح آدمی می‌شود. شخینا نگاه‌دارندهٔ دنیای مادی است و گناه آدمی باعث تبعید و دوری او از تیفیرت می‌گردد. [۹]

آنچه به صورت موجز در شرح درخت سفیروتی آمد بیانگر نمادگرایی زُهر و قبالایان در توصیف جهان و مراحل آفرینش است، زیرا حتی اسامی سفیروت ساختاری نمادین دارند و هر کدام با یکی از کلمات کتاب مقدس منطبق‌اند، اما باید توجه داشت که زُهر به ندرت از سفیروت و درخت سفیروتی نام می‌برد و در عوض برای تبیین نظام سفیروتی به مواردی همچون نور، سطوح، بسط‌ها، ریشه‌ها، جامه‌ها و پادشاه و تاج‌های پادشاه، ملکه، انوار، قدرت، روزهای نهایی یا ابتدایی، و وجه‌های درونی خداوند اشاره می‌کند. [۱۰]

بخش آغازین مجلد حاضر با ظهورِ ان سوُف و تجلی سفیروت آغاز می‌گردد. ان سوُف همان شعلهٔ تیره‌ای است که از آن رنگ‌های مختلف جریان می‌یابد. زُهر در بخش «ده سفیروت» به تمثیل از کارکرد دیهیم (کِتر) سخن می‌گوید و ده سفیروت را در قالب دریا، ظرف، حوضچه، مجرا و لوله توضیح می‌دهد و نام‌های آن‌ها را برمی‌شمرد: «علت‌العلل {آب} دریا را به هفت ظرف ارزشمند هدایت می‌کند و آن‌ها را شکوه، قدرت، جلال، ظفر، عظمت، شالوده و اقتدار می‌نامد». در اینجا است که به یسود اشاره می‌کند و آن را ستون عالم می‌نامد و این آیه از تورا را مبنایی برای ده سفیروت می‌داند: «مرد عادل بنیاد جاودانی است» (میشله (امثال سلیمان) ۲۵: ۱۰).

در فصل «خاتمی بر دل» از بسط‌ها سخن می‌گوید و اشاره به پیوندهای سفیروتی دارد. زُهر در بخش «عاشقان تورا» و «معنای پنهان تورا» باز هم از استعاره استفاده می‌کند. در این استعاره، تورا دوشیزه‌ای است که روی خود را به تدریج بر عاشق نمایان می‌سازد و صرفاً بیان‌کنندهٔ مسائل روزمره نیست و بواطنی دارد. «تورائیز درونی‌ترین اسرارش را برای کسانی آشکار می‌کند که عاشق او باشند». حتی تورا کتابی است که معنای ظاهری آن

منظور نظر نیست و معنایی ژرف تر را مد نظر دارد: «وای بر کسی که ژورا را کتابی بداند که صرفاً روایات و مسائل روزمره را مطرح می کند».

ژوهر با همین رویکرد به شرح تمثیلی داستان یونا پرداخته و در این راستا اساطیر و نمادهای یهودی را نیز در سایه استعاره معنا کرده است. در این بخش، داستان در شکم ماهی شدن یونا تمثیلی برای آدمی و روح او در این دنیا تصور شده است. وارد شدن یونا به کشتی، ورود روح آدمی به جسم است و اتفاقاتی که برای او می افتد حوادثی است که روح با آن دست و پنجه نرم می کند.

نمادهای گنوسی استعاره های دیگری هستند که در داستان های ژوهر نمود پیدا کرده اند. نماد پادشاه و ملکه، که معنای دو سفیر و تیفترت و شخینا نیز هستند، و پسر آنها در ژوهر بسیار تکرار شده اند. ژوهر در بخش «تبعید و رستگاری» از تمثیل پادشاه و ملکه سود می برد: «تصور کن پادشاهی، به خاطر دلگیری ای که از ملکه اش پیدا کرده، او را برای مدت زمانی از قصر بیرون کند و ملکه پس از سپری شدن آن مدت زمان بلافاصله به سوی پادشاه باز گردد»، و در بخش «خاتمی بر دل» به نمادهای پادشاه، ملکه و پسر پادشاه در قالب تمثیل اشاره می کند: «پادشاهی پسری دارد. او پسرش را به روستایی می فرستد که در آنجا تحصیل کند و باره و رسم زندگی در قصر آشنا گردد. {پس از چندی،} پادشاه مطلع می شود که پسرش بزرگ شده {و وقت آن است که به قصر باز گردد}. پادشاه، از فرط علاقه ای که به پسرش دارد، بانو {ی قصر}، مادرش را برای بازگرداندن او می فرستد».

دو عنصر خیر و شر یکی دیگر از نمادهای گنوسی هستند که ژوهر در سایه تمثیل بدان ها پرداخته است. این کتاب در قالب تمثیل و استعاره برای این دو عنصر جانمندانگاری قائل شده و شخینا و لیلیت را نمادی برای آنها دانسته است.

از دید قبالیان، شخینا آخرین سفیر است و رابط بین الوهیت و

انسان. دوری شخینا از تیغیرت باعث به وجود آمدن بعد تاریکی یا شر می شود که در یهودیت به سیترا احرا موسوم است. بعد روشنایی دربردارنده شخینا و یهوه است و بعد تاریکی از شیاطین تشکیل شده است که لیلیت و سمائل به وجود آورنده آن هستند. مُشه لئونی، در بخش «جهان: پوسته و مغز»، با اشاره به کتاب قَهْلَت (جامعه)، به شر و بُعد تاریکی اشاره کرده است «و سرور و شادمانی بنی آدم از شیاطین مرد و زن است» [قَهْلَت (کتاب جامعه) ۲:۸]. [۱۱] در نظر او، جن و شیاطین به بعد شر و بدی اختصاص دارند.

تفسیر تلمودی یکی دیگر از چهار سطح معنایی است که در زُهر بدان پرداخته شده است. مُشه لئونی در نوشتن زُهر سعی داشته اثری همانند تلمود و میدراش ها بیافریند. از این روست که ساختار ظاهری زُهر به گونه ای است که به ادبیات حاخامی نزدیک است. این جملات یا ساخته و پرداخته ذهن لئونی بوده اند و یا ارجاعاتی مستقیم به میدراش های کهن اند. به عنوان مثال، در این مجلد و در بخش «سرنوشت روح»، وقتی خداوند از روح می خواهد وارد بدن شود، روح با اکراه می پذیرد. این بخش از زُهر در کتاب تواریخ ایام یَزَحْمِیل^۱ با تفصیل بیشتری تکرار شده است. در بخش «ضیافت باشکوه» و هنگام توصیف مفارقت روح از بدن بیان می گردد که در بهشت به روح جامه ای عطا می شود و روح با شادمانی آن را در بر می کند. این بخش نیز در کتاب تواریخ ایام یَزَحْمِیل با کمی تغییرات بیان شده است. [۱۲] کتاب تواریخ ایام یَزَحْمِیل کتابی است که در قرن چهاردهم به رشته تحریر در آمده است. گستر^۲ در سال ۱۸۹۹ این کتاب را از آرامی به انگلیسی ترجمه کرد و در مقدمه مفصل این کتاب اصل و منشأ آن را به قرون پیش تر نسبت داد. گستر بر این باور بود که این کتاب، همانند سفرها یاشار^۳، از

منابع کتاب ایزیدور سویل^۱، عالم و قدیس قرن ششم و هفتم میلادی، استفاده کرده است. [۱۳] از آنجا که بر طبق گفته شولم، سفرها یاشار یکی از منابع مُشه لئونی بوده است [۱۴]، دور از ذهن نیست که لئونی از کتاب تواریخ ایام یَزَحْمِیل و یا میدراش‌هایی استفاده کرده باشد که بن‌مایه‌هایی مشترک با این کتاب داشته‌اند.

آنچه گفته شده صرفاً اشاره‌ای است به نوع استعاره‌هایی که مُشه لئونی و نویسندگان بعدی او در خلق زُهر از آن استفاده کردند. تحقیق جامع‌تر مجال بیشتری می‌طلبد و زُهر در مقام کتابی ادبی و ملهم این مجال را به هر آن کس که خواستار چنین تحقیقی باشد می‌دهد. به رغم آنکه شولم، در ترجمه این کتاب، خواننده را در دریافت معنای عبارات آزاد گذاشته، مترجم کنونی لازم دید درباره برخی عبارات زُهر در مقام متنی که قرن‌ها تفکر و تتبع را در خود حفظ کرده است شروح مختصری بنگارد. با این کار، او بر آن بود که جایگاه زُهر در نزد پژوهشگرانی که با این متن آشنا هستند و کسانی که فقط نامی از این اثر سترگ شنیده‌اند بیش از پیش آشکار شود. مترجم با خشنودی پذیرای نظرات و پیشنهاداتی است که می‌تواند کاستی‌های این اثر را مرتفع سازد و در ترجمه مجلدات دیگر از زُهر مؤثر باشد.

نوشته‌های داخل آکولاد، پی‌نوشت‌ها، منابع و افزودن کلمات و اصطلاحات عبری همه از مترجم حاضر است. پی‌نوشت‌های شولم به صورت پاورقی در هر صفحه آورده شده است. همچنین در ترجمه‌های آیات کتاب مقدس از ترجمه تفسیری کتاب مقدس استفاده شده است. در اینجا ما یلم از خواهرم تشکر کنم که اگر پیگیری‌های بی‌شائبه او نبود، ترجمه این کتاب هرگز به منصب ظهور نمی‌رسید. همچنین از استاد عزیزم جناب دکتر سالکی که ترجمه این کتاب را به من پیشنهاد دادند، از کلیه دست‌اندرکاران انتشارات علمی و فرهنگی نیز کمال تشکر را دارم.

مقدمه

زمینه تاریخی ژوهر

ژوهر مهم ترین اثر ادبی قبایلا، اثری که شایسته است آن را حکمتی رازآمیز تلقی کنیم، دو برابر ما خاموش و درک ناپذیر قرار دارد. به درستی مشخص نیست که آیا معروفیت ژوهر به خاطر رازآمیز بودن آن است یا خیر. در حالی که این کتاب در میان خیل آثار بزرگ ادبی قرون وسطایی قرار دارد که {با آنکه} برخی از آن ها نسبت به ژوهر آثار برجسته تر و شناخته شده تری هستند، نتوانسته اند تأثیر یا موفقیتی همانند ژوهر داشته باشند. بررسی تکوین و شکل گیری اعتقادات دینی این کتاب در طی مدت زمانی طولانی و در میان گسترده ترین نهضت ها در یهودیت، به خصوص نهضت های دینی، نشان می دهد که ژوهر به مدت سه قرن از سال ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰ میلادی با تلمود و کتاب مقدس برابری می کرده و مورد پذیرش بوده است. این کتاب منشأ آموزه و وحی تلقی می شده است. آنچه گفته شد، برتری ژوهر نسبت به دیگر آثار ادبیات یهودی است که {از این برتری} برخوردار نبوده اند. به طور یقین نیروی تابناک این برتری در ابتدا از {صفت ژوهر یعنی} «کتاب

رخشان»، یا همان طور که در زبان انگلیسی نام «کتاب روشنایی» را به آن اطلاق می‌کنیم، نشئت نگرفته است. زُهر، در دوران {شکوفایی} خود، {افکار مردم} را به طور مستقیم و آشکار متأثر کرد و آن‌ها را به سوی اشتیاق و حیرت سوق داد و از این لحاظ و تقریباً از هر جنبه‌ای در نقطه مقابل کتاب دلالة الحائرين ابن میمون (مُشه بن میمون) قرار دارد؛ زیرا دلالة الحائرين، پس از دو قرن نفوذ عمیق، تأثیر خود را به گونه فزاینده‌ای از دست داد و در نهایت قرن‌ها به طور کامل از یادها محو شد، اما در پایان قرن هجدهم روشنفکری یهودی آن را دوباره پرآوازه کرد و در کشمکش و تلاش خود آن را به نیرویی فعال بدل کرد.

این وضعیت درباره زُهر فرق می‌کرد، زیرا به مدت صد سال یا بیشتر هر گونه اشتیاقی درباره بحث و گفت‌وگو درباره این کتاب وجود نداشت، اما زُهر توانست راه خود را از گمنامی و پوشیدگی باز کند. وقتی این کتاب در معرض دید قرار گرفت، بیانگر عقاید گروه کوچکی بود (و برای همین عده نیز جذابیت داشت) که خود از گروه‌های سری و نه چندان سازمان‌یافته تشکیل شده بودند. آن‌ها در جست‌وجوی شناخت عرفانی جدیدی از دنیای یهودیت بودند و تصور نمی‌کردند که مقدر است این کتاب به خصوص در میان کتاب‌هایی که بیان‌کننده نگرش جدیدی در تمثیل و نماد بودند توفیق یابد. {چرا که} خیلی زود سایه شایعه معمای جعلی بودن زُهر {اینکه نویسنده زُهر شیمعون بن یوحای نیست}، که بر سر چاپ و نشر نخستین این کتاب افتاده بود، از میان رفت و فراموش شد و نفوذ زُهر به آهستگی ولی به صورتی پایدار گسترش یافت. رواج تام و تمام زُهر در میان گروه‌هایی که به دنبال شناخت عرفانی جدیدی بودند باعث گردید که آن‌ها خود را در طوفان‌های تاریخ یهودیت در مقام حاملان نگرش‌های دینی نوین به اثبات برسانند. آن‌ها نه تنها در این کار دعوی صلاحیت کردند که کارشناسانی خبره نیز بودند. در آن زمان بود که زُهر در شفق دیر هنگام

اما بسیار شدید و فزاینده حیات ملتی وظیفه تاریخی و عظیم خود را در مقام متنی مکمل کتاب مقدس و تلمود در سطح نوین آگاهی دینی به انجام رساند. {از آن روزگار} تا به امروز است که گروه‌های یهودی متعددی در اروپای شرقی و مشرق‌زمین {باور} الهام‌بخش بودن ژوهر را بدان نسبت داده‌اند. همچنین آن‌ها {از رواج} این باور که از دوران‌های اولیه {ی پیدایش ژوهر} تلاش می‌شده که متن این کتاب مقدس درک شود، ولی ذات و سرشت آن به گونه‌ای رقم خورده که درک ناشدنی باشد فروگذار نکردند.

{چندی نگذشت که} قبلاً بازوال لایه حیات و ایمان در ژوهر توانست نیرویی تاریخی را ارائه دهد؛ نیرویی که {بافرونی یافتن آن} شکوه و جلال ژوهر نیز رنگ باخت و بعدها در بازنگری دوباره عصر روشنفکری ژوهر به «کتاب اکاذیب» معروف گشت که قصد آن تیره و تار ساختن نور پاک و ناب یهودیت است. این اصلاح مجادله‌برانگیز ژوهر شتاب زیادی داشت تا ابزاری برای نقد تاریخی شود. هرچند شاید روش‌های نقد تاریخی همانند اصولش بی‌عیب و نقص و دقیق بودند، اما پس از چند شروع امیدوارکننده و نویدبخش در پیشبرد برنامه‌هایش ضعیف و بی‌ثبات ظاهر شدند.

در هر صورت، نقد تاریخی بقای کوتاه و زودگذر یهودیت «اصیلی» را حفظ کرد که نگرش تاریخی و سلسله مراتب ارزش‌ها آن را به وجود آورده بودند و اکنون که نقد تاریخی به دور از جدال و مباحثه توجه خود را به بینش واقعی‌تر و صحیح‌تر موضوع مورد بحث خود معطوف ساخته است، می‌توان در سیاقی نوین و تا حدی بسیار کهن جهان و تاریخ یهودیت را نظاره‌گر بود.

مشخصه ادبی

به نظر می‌رسد که ژوهر از لحاظ ساختار ادبی ظاهری اثری یکپارچه نیست و نمی‌توان آن را همانند غالب آثار دوران شکل‌گیری قبلاً که

از همان زمان و حتی پیش تر به ما رسیده است نوعی تفسیری نظام مند از جهان بینی قبلاً دانست. زُهر، یعنی اثر طبع شده‌ای که اکنون پیش روی ماست، مجموعه‌ای از رسائل و نوشته‌هایی که از لحاظ صورت ظاهری با یکدیگر بسیار متفاوت‌اند. ظاهراً اغلب بخش‌های کتاب که به زبان آرامی است از تفسیرهایی بر عبارات کتاب مقدس، مثل‌های کوتاه و وعظ‌های طولانی تشکیل شده‌اند و حتی سلسله شروح منشور و هنرمندانۀ حاخام بن یوحای، استاد پر آوازه قرن دوم میلادی، دوستان و شاگردانش را نیز در بر می‌گیرد. این شروح بر کتاب مقدس بوده و مطابق با معنای پنهان آن نگاشته شده‌اند. دیگر بخش‌ها که قسمت اندکی را تشکیل می‌دهند روایت‌هایی نامشخص و یا کاملاً واقعی هستند و صحنه‌ها و اشخاصی که در این اثر به روشی بسیار نمایشی توصیف شده‌اند وجود {خارجی} ندارند. در اغلب اوقات، این شروح و تفاسیر به طور مبهمی موجز هستند، در حالی که {اندیشه‌های موجود در آن} با گستردگی وعظ‌گونه و دقت نظر مؤثر و هنرمندانه‌ای ارائه شده‌اند. بیشتر بخش‌ها به صورت پاره‌هایی از مکاشفات و روایتی از الهامات پنهانی به تصویر کشیده شده‌اند و با سبک غریب و شورمندانۀ پرابهت و «والا» به نگارش درآمده‌اند، به گونه‌ای که خواننده بی‌طرف فوراً درمی‌یابد که این گفته‌ها از مرز ذوق و سلیقه درست تظاهر و گزافه‌گویی فراتر می‌رود. زمانی که این تفاسیر لحنی والا و متعالی به خود می‌گیرند و پر معنا و واقع‌گرایانه می‌شوند، در شماری از عبارات شوری افراط‌گرایانه برای تداعی اندیشه‌ها یافت می‌شود که به گریز از واقعیت عقلانی انحطاط پیدا می‌کند. {در این بین،} بخش‌هایی خاصی {وجود دارد} که کم‌وبیش متن‌هایی مستقل هستند. {آن‌ها} بدون علت خاصی، از لحاظ ظاهری، بسیاری از بخش‌ها را از دیگر قسمت‌ها جدا می‌کنند.

بخش اصلی زُهر، که بر طبق قسمت‌های اسفار خمسۀ {ی نُور} یعنی

برِشیت (پیدایش) (בראשית)، شְמוֹת (خروج) (שמות)، ب' میدبار (اعداد) (במדבר)، دِواریم (تثنيه) (דברים)، وِیْقرا (لاویان) (ויקרא) { ترتیب یافته‌اند، دعوی آن دارد که میدراشی کهن است و در بیشتر جزئیات خود از سبک آثار میدراشی کهن قرن اول میلادی تقلید می‌کند، در حالی که این کتاب در کل از این سبک گذر می‌کند و سبک و عظه‌های متفاوت قرون وسطا را اختیار می‌کند. چنین تفسیر مفصلی که {قطعا} با هدفی خاص ترتیب داده شده و زوهر بیانگر آن است از پانزده، بیست یا حتی چهل صفحه نیز فراتر رفته و با میدراش کهن مغایرت دارد. } از این رو { اصل یا سرآغازی متفاوت از این ترکیب به دست می‌آید. این ترکیب را می‌توان در بخش‌هایی با نام «میدراش هِنِعْلام»^۱ (میدراش پنهان) و «سِترِه تُّورا»^۲ (اسرار تُّورا) یافت. این بخش‌ها به همراه قسمت‌های زیادی از اسفار خمسه، خصوصاً کتاب نخست (برِشیت)، نسبت به «بخش‌های اصلی» کتاب، ترکیبی یکسان ارائه می‌دهند.

بی‌تردید «میدراش پنهان» دربردارنده مطالب زیادی درباره شیمعون بن یوحای و یارانش است و به طور کلی از مجموعه اندیشه‌های اصیل عرفانی و الهی اجتناب دارد. این اثر تمثیل نویسی افراطی درباره داستان مشایخ قوم {یهود} را به عنوان نشانه سرنوشت روح قبل و بعد از مرگ ارائه می‌دهد. این تمثیل‌ها آشکارا ارتباط خود را با موعظه‌های فلسفی قرن سیزدهم نشان می‌دهند. از طرف دیگر، «اسرار تُّورا» (سِترِه تُّورا) که در مجموع متنی تألیفی است و بدون استفاده از سبک میدراشی یا عناوین الحاقی به نگارش درآمده بیانگر گذر از تمثیل فلسفی آخرت گرایانه به تفاسیر عرفانی اصیل است.

{بخش} «ایدرا ربّا»^۳ (مجمع اعظم) به گونه‌ای بسیار عالی به

1. Midrash ha-Neelam (The Secret Midrash)

2. Sitre Torah (Secretes of Torah)

3. Idra Rabba (The Great Assembly)

توصیف «صورت» عرفانی الوهیت در نماد انسان نخستین پرداخته و شیمعون بن یوحای برای دومین بار و در تک گویی قبل از مرگش نیز به همین موضوع پرداخته است. این رخداد در بخش «ایدرآزوتآ»^۱ (مجمع اصغر) به روشنی شرح داده شده است. بخش های کمتر شناخته شده «میشنائوت»^۲ و «تسفتوت»^۳ که مقدمه ای برای بخش های طولانی تر بودند مکاشفاتی در باب دنیا و روح به دست می دهند. در بخش «رعیا مهمنآ»^۴ (شبان امین)^۵، مُشه هَنآوی (موسای نبی) و حاخام شیمعون درباره دلایل پنهان فرمان ها و احکام الهی گفت و گو می کنند. بخش «تیکونیم»^۶ هم تفسیری مبسوط بر بخش نخست اسفار اربعه ارائه می دهد. از این رو، {کل زُهر} از بیش از ده کتاب یا بخش بزرگ و کوچک تشکیل شده که آشکارا بخش هایی منفک از هم هستند. پس عجیب نیست که چرا پرسش وحدت و یکپارچگی زُهر پاسخ هایی نامشخص یافته است.

خاستگاه و نویسنده زُهر

با اینکه دیدگاه های مختلف در نقد زُهر نمی تواند به طور کامل در اینجا آورده شود، در هر صورت وضع کنونی پژوهش {درباره این کتاب} می تواند اندکی خلاصه {و در اینجا بیان} شود. اساسی ترین نظریه درباره زُهر را هاینریش گرتس ارائه داد. او بیان داشت که تمامی بخش های زُهر، بدون استثنا، اثر قبالیی اهل اسپانیا، مُشه لئون، است که در سال ۱۳۰۵ در گذشته است. این تاریخدان برجسته {با این ادعای خود} آتش خشم بسیار زیادی را نثار او کرد. از مکتب گرتس شهرت و اعتبار بسیار اندکی به آیندگان رسیده است. این شهرت همانند شهرت

1. Idra Zutta (The Small Assembly)

2. Mishnayot

3. Toseftot

4. Raya Mehemna

۵. لقب موسای نبی. - م.

6. Tikkunim

و اعتبار لئوننی بسیار اسف بار و منسوخ است. گرتس از شناخت نبوغ موجود در ژوهر، البته اگر این کتاب محصول کار یک نفر بوده باشد، صرف نظر کرد و آن را صرفاً اثری فریکارانه و حقه بازانه دانست.

برخلاف این دیدگاه، ژوهر، مخصوصاً در نسل گذشته، یا اثری کاملاً نامنسجم در نظر گرفته می شد و یا اثری بود که در طی زمان {به طور} بی نام و نشان بسط یافته و متفاوت ترین و اغلب متناقض ترین جریان قبالیایی در آن مجال بروز یافته بود و مُشه لئوننی در هر دو صورت و در این نگرش محرر آثار و متون کهنی در نظر گرفته می شد که احتمالاً خود {نیز مطالبی بدین متون} افزوده بود. امروزه این نظریه که منابع و مدار کی «کهن»، مسلماً به صورت و پیرایش شده، در ژوهر حفظ شده است {بسیار} رواج دارد. بنابراین (هرچند بدون شک این نظریه بی هیچ دلیلی جذاب است) ژوهر حتی در مراحل ابتدایی و ظاهری خود واقعاً گنجینه ای از روح خلاق مردمی به شمار می رود و همانند کتاب مقدس و تلمود اثر ناشناخته قرون {متمادی} است. فقدان دلیل برای این نظریه را می توان نشانه تأثیر پایدار مکتب آحد هاعام^۱ [۱] دانست که به هیچ وجهی حتی با ارائه مدارک زبان شناسی تاریخی - انتقادی نتوانسته مانعی جدی بر سر راه رواج ژوهر ایجاد کند. آنچه موجه و شدنی است بدون دلیل و برهان ایجاد می شود.

هر گونه تلاش برای کار بر روی معیار دقیق {به منظور دستیابی به این مدرک جدید که} لایه ها و بخش های خاصی از ژوهر به زمانی قبل از نیمه قرن سیزدهم بازمی گردد بیهوده از آب درمی آید. این واقعیت را نویسنده کنونی آشکارا تجربه کرده است. او سال های زیادی را صرف چنین تحلیلی کرد و برای پاسخ به انتظاراتی که خود آغاز کرده بود به نتیجه صریحی رسید و این نتیجه را به طور کامل اثبات کرد و جسارت یافت تا نتایج ذیل را بیان دارد.

به طور کلی زُهر کتابی یکپارچه و هماهنگ است؛ البته نه به آن شکلی که گرتس تصور می‌کرد. در بخش‌های مجزای زُهر، هیچ لایه یا مطلب قدیمی‌ای از میدراش عرفانی که برایمان ناشناخته باشد وجود ندارد و برعکس این بخش‌ها، درست همان گونه که هستند، از اذهان نویسندگان آن‌ها تراوش کرده است، مگر اینکه قسمت‌های زیادی مفقود شده و تا اوایل قرن چهاردهم از دست‌نوشته‌ها ناپدید گردیده باشند. بخش‌های زیادی از متن چایی به گونه نادرستی مرتب شده‌اند، در حالی که نسخه دستنویس ترتیب صحیح را حفظ کرده و در نهایت بعدها و در قرن چهاردهم بخش‌های کوتاه‌تری بدان افزوده شده است. بخش‌های مجزا به تعداد لایه‌ها یا نویسندگان مربوط نمی‌شود، بلکه کل ادبیات زُهر اساساً از سه لایه تشکیل شده است. این لایه‌ها به خودی خود و به طور برجسته‌ای یکپارچه هستند:

۱. میدراش هِنَعِلَام (מדרש הנעלם)

۲. بخش اصلی زُهر که شامل «ایدرا رِیَا» (אדרא ריבא)، «ایدرا زوْتَا» (אדרא זוטא)، «سِترِه تُوْرَا» (סתר תורה) و اغلب رساله‌های کوتاه دیگر است.

۳. «رِعیَا مِهْمَنَّا» (רעיא מהימנא) و «تِیقُونِه زُهر»^۱ (תקוני זוהר) معروف که هر دوی آن‌ها یک نویسنده دارند.

پرواضح است که نویسنده بخش سوم، که بخش دوم را به طور کامل پیش روی خود داشته، از آن نقل قول کرده و به طور ناموفقی از آن تقلید کرده است، نویسنده دو بخش اولیه نیست. همه چیز {در متن کتاب مانند} ویژگی زبان‌شناسی بخش سوم، گرایش‌های شدید سری، ساختار مغلق و پیچیده، نگرش‌های متفاوت و شیوه استفاده از منابع، این مدعا را اثبات می‌کنند. شاید بتوان این نظریه تقریباً مخاطره‌آمیز را پیشنهاد داد که ما در اینجا با اثری کهن و نویسنده اصلی روبه‌رو هستیم

که ذوق و قریحه نخستینش او را رها ساخته و او از خود تقلید می‌کند. به خاطر این واقعیت است که ماهیت مستقلی که در کتاب «تیقونیم» نهفته است این نظریه را پذیرفتنی می‌سازد.

به عبارت دیگر و به احتمال زیاد، دو لایه نخستین اثر یک نویسنده است که پیشرفت متن از لایه نخست به لایه دوم به وضوح یافت‌شدنی است و تصور هر گونه گسستی در هویت شخصی که ورای کل اثر است بی‌دلیل می‌نماید. میدراش پنهان که طبق معمول به دلیل استفاده آزاد از واژگان فلسفی و استفاده ناکامل از زبان عبری تا کنون بخش آخر کل اثر در نظر گرفته می‌شد به احتمال زیاد بخش نخستین است.

در ورای همه این‌ها، شخصیت زنده عارفی قرار دارد که با فرهنگ فلسفی و تلمودی دوران خویش آغاز کرده و به خود اجازه داده تا عمیقاً جذب مفاهیم و عقاید گنوسی و عرفانی قبلا شود. سپس کل علایق فلسفی‌اش را ترک کرده و در عوض نبوغ واقعاً حیرت‌آوری را برای موعظه‌های عرفانی بسط داده است. در واقع نیم‌هزاره باید سپری می‌شد تا ادبیات یهودی دوباره قادر شود اثری همانند آن ارائه دهد. برای همین است که نویسنده این مهم‌ترین بخش‌های ژوهر صرفاً یک مُحرر یا گردآورنده نیست بلکه نابغه‌ای واعظ است. این قبلا بود که قبل از زمان نویسنده ژوهر بسط یافته و به خانه معنوی او بدل شده بود و او با نیروی غیرمنتظره و شگفت‌انگیز آن را از متن کتاب مقدس و درون‌مایه‌های هگادای کهن آن میدراش تدوین نمود.

بنابراین با آنکه دنیای تفکر و تصور او دنیای نوینی نبود، منابع عرفانی‌اش به هیچ روی کتاب‌هایی از یاد رفته و اپوکریفایی از قرون نامعلوم نبودند. این منابع به ادبیات قبلاایی تعلق داشتند که تا زمان مُشه بن نحمان^۱ (۱۱۹۵ - ۱۲۷۰) و گروهش ادامه داشته است؛ ادبیاتی که قسمت

عمده‌اش حفظ و امروزه نیز کاملاً شناخته شده است. شیوه‌ای که در آن این دنیای عرفانی نویسنده زوهر شکل گرفت، دقیقاً برای ما دوره زمانی خاصی را آشکار می‌سازد که در آن او در جایگاه پیشرفت قبلاً قرار دارد. علاوه بر آن، یک سلسله کامل از معیارهای زبان‌شناسی و مبتنی بر واقعیت مجزا از یکدیگر قرار دارد که به همان زمان اشاره می‌کنند. یقیناً حدود سال ۱۲۸۰ بود که یک قبلائی در اسپانیا که {هرگز} فلسطین را ندیده بود بخش‌های عمده زوهر را تألیف کرد. این اثر در شکل‌های نوین همیشگی و قالب‌های سبکی و ادبی ظاهراً متفاوت از ذهن نویسنده‌ای تراوش کردند که ظاهراً با گرویدن به قبلاً تجربه کرده است، اما به رغم تمامی نقاب‌هایی که این نویسنده دوست دارد به چهره بزند، شکل درونی و سبک شخصی وی همیشه یکسان است.

اما این نقاب‌ها چه هستند؟ {یعنی} این چشم‌انداز کلی از {شهر} جلیلیه (جلیل، هگلیل)^۱ که در غیر واقعیت ناپدید می‌شود {چیست}؟ و حاخام شیمعون بن یوحای {کیست}؟، خانواده و دوستان و تمام تزیینات دیگر آرایه‌های میدراش گونه که ظاهراً مایه نشاط نویسنده بوده است {چه هستند}؟، {محیط و اشخاص ساختگی‌ای که نویسنده به وجود آورده است}؟ آنچنان که گویی او از این بازی خیال‌پردازانه‌ای که ساخته لذت می‌برد. گریز به نام مستعار و زمینه ساختگی در نوشته‌های منتقدانه قرن نوزدهم، همان طور که شوری ادبی، حملات خشمگینانه و سرزنش اخلاقی بر انگیخت، محافظه کاری و عذرخواهی جنجال‌برانگیزی نیز به وجود آورد. امری که امروزه در نظر ما به گونه قابل توجهی اغراق آمیز جلوه می‌کند. زمان زیادی است که {از این واقعیت} مطلعیم که جعلیات ادبی نمایانگر گریزی به سوی ناشناس بودن و پنهان داشتن نام نویسنده و گاهی نوعی ترفند و حقه‌بازی است. بی‌دلیل نبوده که ما واژه بیگانه «مجموعول» را علی‌الخصوص به منظور

نشان دادن مقولهٔ مشروعی از ادبیات دینی حفظ کرده‌ایم و این کار را با اصطلاحی انجام داده‌ایم که تهی از لحن اخلاق‌گرایانهٔ ناپسندشماری است که در واژهٔ انگلیسی «جعل» بازتاب یافته است. پس از این لحاظ منابع مهم دینی ما {منابعی} ساختگی هستند؛ همچنین ادبیات عرفانی‌ای که احتمالاً نویسندهٔ ژوهر آن‌ها را مطالعه کرده، تا حد زیادی، از {آثار} مجعول متأخر تشکیل شده است.

ما حتی اطمینان نداریم که آیا این نویسنده، که شیوهٔ مجعول‌نویسی را چنین با مهارت به کار می‌برد و به اشخاصی که {در ژوهر با یکدیگر} گفت‌وگو می‌کنند مجال داده تا انبوهی از عناوین و نقل قول‌های کتاب ابداعی را به کار ببرند، شکل ادبی آثار مجعول قبالیستی را بسیار جدی گرفته است. یقیناً نویسندگان در کل مجموعهٔ جعل‌های ژوهر که در طی نخستین سده پس از چاپ این کتاب صورت گرفته، به هیچ روی، فریبکاری (تغییر چهره) را برای امر واقعی در نظر نمی‌گرفتند. {هر چند} این فریبکاری وسیلهٔ مناسبی برای نام‌اتفاقی نویسنده‌ای شد که خود را مالک حکمت باطنی‌ای می‌یافت که در ورا و پس اثر او ناپدید شده بود؛ و اگر بعضی اوقات دست‌هایی ارادی و شاید بی‌دقت این چارچوب اثر را آراسته باشند (ژوهر در ادبیات یهود مهم‌ترین نمونه ولی نه تنها نمونه از این عشق به فریبکاری است)، این فریبکاری صرفاً عنصری زاید بوده است. بعدها بود که موضوعات {ی از قبیل فریبکاری} به صورتی ناپخته به ذهن‌خطور کرد، یعنی زمانی که این فریبکاری و تغییر چهره به واقعیتی تاریخی بدل گشت.

این واقعیت مهم که نویسندهٔ ژوهر به همراه تألیف این کتاب آثار مجعول کوتاه‌تر دیگری نیز تألیف کرده است نشان می‌دهد که او تا چه حد مضحک از قالب فریبکاری استفاده کرده است. یکی از آثار مجعول و بسیار معروف او «رسالة حاخام اليعزر كبير»¹ است که از این

1. "Testament of Rabbi Eliezer the Great"

اقبال نیک بر خوردار شد که یکی از کتب عامیانه بسیار رایج یهود گردد، هر چند که منبع اصلی این کتاب به طور کلی ناشناخته است. در واقع گرتس مُشه لئونی را در مقام شخصی به تصویر کشیده که ژوهر را به خاطر طمعش برای سود و منفعت از خود در آورده و قصد داشته است از ثروتمندان ساده لوح پول دریافت کند، چون چاپ کتاب با نام خودش سود چندانی برایش نداشت {و از این رو آن را به نام شیمعون بن یوحای تحریر کرد}. نقد تاریخی از این شخصیت کتاب داستانی {نمی پذیرد که آن را انسانی زیرک به رشته تحریر در آورده است}، حتی اگر ما مدرک قاطعی در دست نداشته باشیم که بخش اصلی ژوهر قبل از سال ۱۲۸۶ وجود داشته است؛ {یعنی همان سالی که مُشه لئونی نخستین کتاب «خود» را کاملاً بر اساس ژوهر نوشت. البته این امر این امکان را که او ژوهر را قبل از آن سال به رشته تحریر در آورده است از نظر دور نمی دارد.

اما آیا واقعاً مُشه لئونی، همان طور که معاصرانش مدت ها پیش از این تصور می کردند، نویسنده ژوهر است؟ اکنون می توانیم {با اتکا بر} قطعیت زبان شناسی تاریخی اذعان کنیم که حقیقتاً مُشه لئونی نویسنده واقعی این کتاب در نظر گرفته می شود. حقیقت این است که وقتی اغلب مدارک پیشین منکر این نظریه شوند، مدرک کاملاً جدید و خاصی به وجود می آید که نویسنده بودن مُشه لئونی را با قطعیت تأیید می کند. این مطلب قطعیت دارد: مُشه لئونی اثر اصلی را در اختیار داشت و آن را از سال ۱۲۸۰ به بعد منتشر کرد، به طوری که هموطنش ییصحاق بن سهوله اهل گودالاخارا [۲] این میدراش پنهان را در سال ۱۲۸۱ مطالعه کرد. مُشه لئونی از سال ۱۲۸۶ به بعد نوشته های «خود» را به تعداد بسیار معتابهی تحریر کرد. این کتاب ها نویسنده ای را نشان می دهد که کاملاً در دنیای خاص ژوهر و نه صرفاً در دنیای همگانی قبایل معاصر زندگی

می‌کند. از این رو، ما می‌توانیم بیان کنیم که این نویسنده یا خود را تا حدی کاملاً در شخصیت قوی تر نویسنده بی‌نام زُهر محصور کرده و از ویژگی‌های شخصی خود دست کشیده و یا او خود نویسنده زُهر بوده است. برای {اثبات} نظریه دوم، گواه زمانی ارزشمندی وجود دارد. تا همین اواخر هیچ کس نمی‌دانست که مُشه لثونی در چند سالگی شروع به نوشتن کرد و دیگر اینکه آیا پیش از آنکه او با نام خود شروع به نوشتن کند، اصلاً امکان دارد که {اثر} پیش از تاریخش را {اثری} مناسب و شایسته بدانیم؛ خطور کردن این اثر و اثری از این دست که دو لایه نخستین زُهر نیز بدان تعلق گرفته است، حداقل به ده یا بیست سال زمان نیاز است، اما قبل از جنگ جهانی اول، با تقارن عجیبی، دست‌نوشته‌ای در مسکو یافت شد که یکی از نوشته‌های ابن میمون، یعنی دلالة الحائرین، بود و در سال ۱۲۶۴ برای مُشه لثونی استنساخ شده بود. این بیست سال «تهی» (از ۱۲۶۴ تا ۱۲۸۶) پیش از ظهور {وی} در ملاء عام در واقع به نحو چشمگیری با دوره ظهور زُهر که از طریق پیوندها و معیارهای تقریباً متفاوت مشخص می‌شود مطابقت دارد. آیا نه این است که این روش که خواندن را از دلالة الحائرین به سوی عرفان آخرت گرایانه مُشه لثونی، {یعنی} کتاب روح عقلانی، هدایت می‌کند همان روشی است که پیش‌تر در مقام روش پیشرفت درونی نویسنده زُهر، از تمثیل نیمه‌فلسفی تا تفسیر عرفانی - اشراقی کتاب مقدس، شرح داده شده بود. یقیناً می‌توانیم بگوییم که هیچ یک از قبایلایی‌های اسپانیایی آن دوره، که در محدوده دانسته‌هایمان هستند و با ویژگی‌های روحانی خاص خود در برابرمان ظاهر می‌شوند، نمی‌توانستند همانند نویسنده زُهر بحث‌انگیز باشند. نه اُراهام ابوالعفیاء، نه مُشه برگوسی^۱ یا یَعْقُو سِگُویا^۲، و نه یوسف گیگاتیل^۳ هیچ کدام نمی‌توانند آن ویژگی

1. Abraham Abulafia

2. Moses of Burgos

3. Jacob Segovia

4. Joseph Gikatila

تردیدناپذیر را نشان دهند؛ و هر کس که تمایلی به باور آن ناشناختهٔ عظیم ندارد و با موفقیت تمام تلاش‌ها برای یافتن اثری از او را خنثی می‌کند باید خود را از هواخواهان مُشه‌لثونی بداند، البته اگر در بازسازی یکی از مهم‌ترین شخصیت‌ها و برجسته‌ترین آن‌ها در تاریخ دینی یهود موفق باشد.

در اینجا باید دربارهٔ زبان ژوهر که ثابت شده یکی از مهم‌ترین عوامل نفوذ آن بوده است سخن گفته شود. سایهٔ روشن مداوم زبان آرامی خاص ژوهر در خشنده‌گی پرارزش و شوکت افکار اشتیاق‌برانگیز را پوشانده است. افکاری که اگر به زبان عبری خشک قرن سیزدهم، و به آن شکلی که فرض می‌شدند، سبک منحصر به فرد ذاتی خود را می‌یافتند و خود از خود می‌گفتند. نگرش زیرکانه نشان می‌دهد که این دستاورد زبان‌شناسی که در زبان عبری قرون وسطا تحسین‌برانگیز است، از طریق زبان آرامی صفحه به صفحه و با نظم کلمات، نحو و واژگان نشان داده شده است. عجیب‌تر آن است که توجه به دایرهٔ لغات آرامی نویسنده قلت غیر عادی و بی‌تکلفی او نسبت به این زبان را نشان می‌دهد. به محض اینکه شخص سی صفحه از متن اصلی را بخواند، زبان کل کتاب را به خوبی خواهد شناخت و در همین راستا حیرت می‌کند که چه منابع اندکی بیانگر چه مطالب گسترده‌ای بوده‌اند و {با این روش} چه نتیجهٔ عظیمی حاصل شده است. در اغلب موارد، در ک دقیق یک عبارت در ژوهر مستلزم ترجمهٔ دوبارهٔ آن به زبان عبری قبلاهی هم عصر آن است و نوشته‌های مُشه‌لثونی بلافاصله گشایشگر عبارت‌های بسیار است. بسیاری از معانی عرفانی در شکل‌گیری کلمات جدید بیشتر به صورت اتفاقی بیان شده‌اند که در بیشتر موارد از اشکال تحریف شدهٔ کلمات تلمودی در دست‌نوشته‌های قرون وسطا یا از سوء تعبیرهای مشابه به وجود آمده‌اند.

دربارهٔ {بخش‌های} انتخاب {ی} برای این مجلد

ارائهٔ گلچینی از اثری همانند زُهر ظاهراً جسارتی عظیم است و یقیناً توجه دقیق به چنین کتاب موجزی با محتوای بسیار غنی و اندیشه‌های فراوانی که ریشه در اصل کتاب دارد بسیار مشکل است. در واقع هیچ گلچینی قادر نیست وظیفهٔ نشان دادن آموزه‌های عرفانی زُهر را تقبل کند. چنین ارائه‌ای - اگر بتواند در گسترهٔ یک مجلد کوچک گنجانده شود - نیازمند الحاقاتی از یادداشت‌های توضیحی و تفاسیر است که به وسعت بخش اصلی متن است.

بنابراین آنچه تلاش کرده‌ام در صفحات بعد ارائه دهم توالی عباراتی است که باید در مقام یک محرک اشتیاق بی‌واسطه خواننده در نظر گرفته شود که این کار را با نشاطی که با آن زندگی روح به تصویر درمی‌آید و تأثر شگرفی که تفسیر کتاب مقدس نشان می‌دهد و تناقض بی‌پرده‌ای که افکار بر آن‌ها تأکید می‌ورزند انجام می‌دهد. جاذبهٔ بی‌واسطهٔ تمامی متن‌های منتخب - که برخی از آن‌ها نسبتاً خلاصه‌اند - با تخیل و خیال‌پردازی نویسنده مشترک است؛ جاذبه‌ای که به تفسیر پیوندهای بی‌شمار فنی و نمادینی که در متن‌ها فراوان است وابسته نیست. برخی توضیحات بسیار ضروری در پاورقی‌ها آورده شده است، اما من در کل به خود جسارت دادم تا فرض کنم خوانندهٔ مشتاق، خود، آرزومند است که بر روی نمادها و صور خیال انبوه که در این منتخب ظاهر شده‌اند تمرکز کند. زُهر به همین گونه، و در خلال اعصار، خوشایند محافل خوانندگان وسیع‌تری بود. {پس} اهمیت چندانی ندارد که این یا آن بار معنایی نمادین به درستی درک می‌شود یا خیر.

من، با در نظر گرفتن آنچه گفته شد، عباراتی را برگزیدم که قادرند اندیشه‌های عرفانی مرتبط با خداوند، مراتب مختلف تجلی خداوند و اندیشهٔ روح، و مراتب و سرنوشت روح، همان گونه که زُهر آن

را تعلیم داده است، شرح دهد. برخی از مثال‌ها شرح یک عبارت در عبارت دیگر است. {یک متن شارح متن دیگر است.}

{همچنین} صلاح ندیدم که این مجلد را بر اساس درون‌مایه‌ها و موضوعات مرتب کنم. چنین ساختاری خیلی مناسب نیست، زیرا تمامی متون منتخب عموماً به هم پیوسته‌اند و یکی با دیگری مرتبط و وابسته است. بنابراین در کل شایسته بود که ترتیبی دنبال شود که در آن عبارات متن اصلی ژوهر نشان داده شده‌اند.

اگر این مجلد کوچک توانسته باشد برخی اندیشه‌های نیروی تخیل متفکرانه و صور خیال خلاق را که در تفکرات به ظاهر مبهم قبالاتی‌ها پنهان شده است به خواننده منتقل کند، وظیفه‌اش را به انجام رسانده است.

جی. جی. شولم

برشیت (سفر پیدایش)

آغاز

«در ابتدا» [برشیت (سفر پیدایش) ۱: ۱] وقتی که اراده پادشاه [۱] {آن لایتناهی، خداوند، اِن سُوف { محقق شد، در {داخل} فلک آسمانی [که او را احاطه کرده بود] نشان‌هایی حک کرد. از داخل نهانی‌ترین اعماق، [۲] شعله‌ای تیره {نوری کورکننده} [۳] از راز اِن سُوف، آن لایتناهی، صادر شد. این شعله {نور} همانند بخاری بود که در آن بی‌شکل به شکل و هیئت حلقه‌ای شکل گرفته بود. {حلقه همان کتر یا تاج است.} آن فلک محصور بود و رنگی نداشت؛ نه سفید، نه سیاه، نه قرمز و نه سبز و نه هیچ رنگ دیگر. [۴]

این شعله {نور} وقتی توانست انوار درخشان به وجود آورد که اندازه و بُعد پیدا کرد. {بدین صورت که} از ژرف‌ترین کانون شعله چشمه‌ای جریان یافت که از آن رنگ‌ها خارج و به روی هر آنچه که در زیر بود گسترده شدند، در حالی که در نهان راز آمیز اِن سُوف پنهان بودند. [۵]

چشمه سرریز کرد و با وجود این [فلک] اثیر را شکافت. [۶] این امر دانسته نشد تا اینکه نقطه‌ای پنهان و علوی تحت تأثیر تماس با آن

شکاف غایی درخشیدن گرفت.^۱ و رای این نقطه چیزی نمی توانست شناخته شود. از این رو بود که آن نقطه رشیت (𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥)، آغاز، نامیده شد؛ نخستین کلمه [از ده کلمه] که جهان به وسیله آن آفریده شد. [۷]

جهان: پوسته و مغز

وقتی شلومو {سلیمان} پادشاه به اعماق باغ جوز رفت، همان طور که مکتوب است، «به باغ درختان جوز فرود شدم» [شیر هَ شیریم (غزل غزل‌ها) ۶: ۱۱]. او پوست جوزی برداشت و آن را مورد مداقه قرار داد. او دریافت که لایه‌های پوست جوز با ارواحی {شیاطینی} که امیال نفسانی را در انسان‌ها برمی‌انگیزانند، شباهت دارند. [۸] آنچنان که مکتوب است: «و سرور و شادمانی بنی آدم از شیاطین مرد و زن است» [قَهْلِت (کتاب جامعه) ۲: ۸]. [این نقل قول در متن ترجمه تفسیری کتاب مقدس در بخش قَهْلِت موجود نبود.] [۹]

ذات قدوس متبارک^۲ صلاح دید که این ارواح {به همراه آدمیان} در جهان وجود داشته باشند تا بلکه از دوام دنیا اطمینان حاصل کند. [۱۰] از این روست که مغز را غشاهای گوناگون احاطه کرده‌اند. کلیه عوالم، عوالم سفلی و عوالم اعلی، از کانون رازآمیز نخستین تا خارجی‌ترین لایه‌ها {ی عوالم}، بر همین اصل استوار شده‌اند. تمامی این {لایه‌ها}، یکی در دیگری، مغز درون مغز، روح درون روح، پوسته درون پوسته، همگی پوشش (حجاب) هستند. [۱۱]

کانون اصلی درونی‌ترین، شفاف‌ترین، لطیف‌ترین و پاک‌ترین نوری است که و رای ادراک است. این نور درونی بسط یافته تبدیل به «قصری» می‌شود که برای آن کانون اصلی به منزله یک حصار است. همچنین این نور در حکم درخشش پرتویی است که درک ناشدنی است. [۱۲]

۱. زُهر این نقطه آغازین را با حکمت [حُخما]، تصور مثالی جهان آفرین، یکسان می‌داند.

2. The Holy One, be blessed

«قصر» برای آن نقطه درونی در کُناشدنی به منزله جامه است و با آنکه در ذات خود درخششی ناشناخته دارد، نسبت به کانون اصلی از شفافیت و درخشش کمتری برخوردار است. از آنجا به بیرون و همانند غشاهای مغز گستره‌ای بر فراز گستره دیگر است که هر کدام جامه‌ای بر روی جامه دیگر را تشکیل می‌دهد. با آنکه در ابتدا غشا وجود دارد، هر گستره برای گستره بعدی در حکم مغز است.

به همین ترتیب این مرحله در زیر ادامه پیدا می‌کند و پس از این طرح انسان طبق نظم کامل جهان در این دنیا مغز را با غشا و روح را با جسم ترکیب می‌کند. وقتی ماه به خورشید پیوست درخشان بود، اما زمانی که از خورشید دور شد و حکومت لشکریانش به او داده شد، شأن و نورش تقلیل یافت و پوسته پس از پوسته برای احاطه کردن مغز به وجود آمد [۱۳] و همه این‌ها به صلاح او بود.

نور نخستین

«و خداوند گفت که روشنایی بشود و روشنایی شد» [برشیت (سفر پیدایش) ۱:۳].

این {روشنایی} نور نخستین است که خداوند آن را آفرید. [۱۴] این نور نور دیدگان است [۱۵] و نوری است که خداوند به آدم {آدم ابوالبشر} نشان داد و او به وسیله آن توانست سراسر جهان را ببیند. [۱۶] این همان نوری است که خداوند آن را به داوید نشان داد و داوید با مشاهده آن خداوند را این چنین مدح گفت: «زهی عظمت احسان تو که برای ترسندگان ذخیره کرده‌ای و برای متوکلان پیش‌بنی آدم ظاهر ساخته‌ای» [تهیلیم (مزامیر) ۲۰:۳۱]. این همان نوری است که خداوند از طریق آن سرزمین یسرائل از گیلعاد^۱ تا دان^۲ را به مُشه (موسای نبی) نشان داد. [۱۷]

خداوند این نور را از بهره‌مندی سه نسل گناهکاری که می‌دانست ظهور خواهند کرد، یعنی سه نسل انوخ، نسل سیل، و نسل برج بابل، دور نگاه داشت. سپس نور را در زمانی که مادر مُشه او را پنهان کرده بود، یعنی سه ماه پس از تولد او، به مُشه عطا کرد. [۱۸] وقتی مُشه به حضور فرعون برده شد، این نور از او ستانده شد و زمانی به او باز گردانیده شد که او در کوه سینا {در برابر خداوند} قرار گرفت تا تورا را دریافت کند. از این پس، مُشه تا پایان زندگی‌اش این نور را در اختیار داشت. از این رو بود که هر وقت در میان ملت حاضر می‌شد، نقابی بر چهره داشت [شُموت (سفر خروج) ۳۴: ۳۳] [۱۹]

«خداوند گفت که روشنایی بشود و روشنایی شد» [پِرشیت (سفر پیدایش) ۱: ۳]. کلمه «وَيَهِي»^۱ [و آنجا بود] به چه اطلاق می‌شود؟ به آن چیزی که در این جهان و جهانی که خواهد آمد وجود دارد.

حاحام ییصحاق^۲ گفت: خداوند در هنگام آفرینش کل جهان را با این نور منور ساخت، اما در همان زمان نیز این نور باز پس گرفته شد، زیرا گناهکاران نباید از این نور بهره‌مند می‌گشتند و این نور برای پرهیزکاران کنار گذاشته شد، همان طور که مکتوب است: «نور برای عادلان کاشته شده است» [تهیلیم (مزامیر) ۹۷: ۱۱]. در این صورت، تمامی عوالم با یکدیگر در هماهنگی‌اند و همگی در یک عالم به هم می‌پیوندند، اما این نور تا برقراری جهان آینده کنار گذاشته و پنهان شده است. این نور از تاریکی‌ای پدیدار گشته که ضربات نهانی‌ترین راز آن را به وجود آورده است و به همین صورت تاریکی به روشی رازآمیز از آن نور پنهان به وجود آمد. این تاریکی از عالم فرودینی بود که ذاتاً دربردارنده نور بود. [۲۰] این تاریکی فرودین در آیه ذیل «شب» نامیده می‌شود. «و خداوند تاریکی را شب نامید» [پِرشیت (سفر پیدایش) ۱: ۵].

آفرینش انسان

{پس} از آن، حاخام شیمعون برخاست و چنین گفت: در مکاشفه‌ای مشاهده کردم که وقتی خداوند در حال خلق انسان بود، تمامی موجودات آسمان و زمین شروع به لرزیدن کردند. یک دوره شش روزه آشکار گردید {و پس از آن} حکم و رأی الهی داده شد. سپس ناگاه منبع تمامی انوار پدیدار گردید و دروازه شرق را از جایی که نور جریان یافته بود باز کرد. نوری که در آغاز بدان {دروازه} عطا شده بود، یعنی نور جنوب، در شکوه و عظمت کامل سریان یافت و نور جنوب بر نور شرق غلبه کرد. {نور} شرق {نور} شمال را به تسخیر درآورد و {نور} شمال بیدار شد و گشوده گردید و با صدای بلند {نور} غرب را مورد خطاب قرار داد که به سوی او بیاید. پس از آن، {نور} غرب به سوی {نور} شمال رفت و با آن همراه شد و سپس {نور} جنوب {نور} غرب را در بر گرفت و {انوار} شمال و جنوب باغ را احاطه کردند و به حصارهای آن تبدیل شدند. سپس {نور} شرق به {نور} غرب نزدیک شد و {نور} غرب شادمان گردید و گفت: «و انسان را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» [برشیت (سفر پیدایش) ۱: ۲۶] تا بلکه همانند ما چهار جهت و بالا و پایین را در بگیرد. در نتیجه {نور} شرق و {نور} غرب به هم پیوستند و انسان را به وجود آوردند. از این روست که حکیمان ما گفته‌اند که آدمی از گوشهٔ معبد [۲۱] برخاسته است. افزون بر این، به این کلمات «و انسان را... بسازیم» توجه داشته باشید. این جمله بدین معناست: خداوند به موجودات سفلی {انسان‌ها} که از گوشهٔ عالم علوی نشئت گرفته بودند، راز چگونگی به وجود آمدن نام الهی آدم را آشکار کرد. این نام به تعداد سه حرف خود، یعنی آلف، دالت، و میم آخر، عوالم اعلی و پست را احاطه کرده است. وقتی این حروف به عالم سفلی هبوط کردند، در شکلشان نام آدم به طور کامل ملاحظه شد تا بلکه مرد و زن درک شوند. {در صورتشان نام آدم به

طور کامل منهج گردید تا بتواند مذکر و مؤنث را شامل شود. { زن به پهلوی مرد چسبیده بود و خداوند مرد را به خوابی عمیق فرو برد و او در گوشهٔ معبد خوابیده بود. سپس خداوند زن را {از پهلوی} او بیرون کشید و او را همچون عروسی آراست و به سوی آدام راهنمایی کرد. همان طور که مکتوب است: «و خداوند یکی از دنده‌هایش را گرفت و گوشت در جایش پر کرد» [برشیت (سفر پیدایش) ۲: ۲۱]. می‌دانیم که در کتب قدیمی آمده که کلمه «یکی» (אֶחָד) {از دنده‌هایش} در اینجا به معنای «یک زن» است و آن یعنی لیلیت اولیه [۲۲] که با آدام همبستر شد و از او باردار گشت [۲۳]، اما او تا آن زمان هیچ فایده‌ای برای آدام نداشت. همان طور که گفت شده: «لیکن برای آدام معاونی موافق وی یافت نشد» [برشیت (سفر پیدایش) ۲: ۲۰]. پس آدام آخرین موجودی بود که آفریده شد، زیرا وقتی که او به وجود آمد، دنیا را کامل یافت. «و هیچ نهال صحرا هنوز در زمین نبود» [برشیت (سفر پیدایش) ۲: ۵].

حاحام شیمعون به سخنان خود چنین ادامه داد: این آیه به درختان بزرگی اشاره دارد که بعدها رشد کردند، اما در آن زمان این درختان هنوز کوچک بودند. همان طور که قبلاً گفته شد آدام و حوا پهلوی به پهلوی هم آفریده شدند، اما چرا آن‌ها رو در روی هم آفریده نشدند؟ به این دلیل که آسمان و زمین هنوز در هماهنگی کامل {با یکدیگر} نبودند. {به همین دلیل نیز درختان موجود در زمین هنوز کوچک بودند.} «و خداوند خدا بر زمین باران نبارانیده بود» [برشیت (سفر پیدایش) ۲: ۵]. وقتی وحدت سفلی {وحدت زمینی} به طور کامل انجام گرفت و آدام و حوا رو در روی هم قرار گرفتند، در آن زمان وحدت اعلیٰ کامل گردید. {آسمان و زمین با هم هماهنگ گشتند.}

شاید بتوان مطلب فوق را از موضوع خیمهٔ مقدس یا خیمهٔ عهد [۲۴] دریافت، زیرا که آگاهی یافته‌ایم به همراه این خیمه مقدس خیمهٔ مقدس دیگری بر پا شده بود و تا زمانی که این خیمه بر افراشته نشد، خیمهٔ پایینی

بر پا نگریدید. {پس درمی یابیم که موضوع خیمه در مورد وحدت آسمان و زمین نیز صدق می کند و به این تفکر اشاره دارد که همه چیز در زمین بر اساس صورت مثالی خود در آسمان به وجود آمده است.} به علاوه، به این دلیل آدام و حوا رو در روی هم آفریده نشده بودند که آنچه در بالا بود هنوز نظم و انتظام نیافته بود. این مطلب از روی ترتیب آیات کتاب مقدس نیز تأیید می شود، زیرا در ابتدا آمده: «و خداوند خدا باران بر زمین نبارانیده بود» و در پی آن آمده: «و آدمی نبود که کار زمین را بکند». {= روی زمین کشت کند.} [همان] از این رو درمی یابیم که آدام هنوز کامل نشده بود، زیرا فقط زمانی که حوا کامل شد او نیز کامل گردید. گواه دیگر اینکه در کلمه وِسْگَر [و او بست] { (۶۵۶) } پر کرد. ... و گوشت در جایش پر کرد. برشیت (سفر پیدایش) ۲: ۲۱ برای اولین بار در این متن حرف سمخ (ص) آمده که به معنای «پشتیبانی» (۶۵۵) است. [۲۵] و مانند این است که گفته شود زن و مرد اکنون یکدیگر را پشتیبانی می کنند. تا زمانی که عالم سفلی کامل نشد، عالم اعلی نیز کامل نگردید. وقتی عالم سفلی به منظور پشتیبانی عالم اعلی رو در روی آن قرار گرفت، آفرینش جهان پایان یافت، زیرا همان طور که قبلاً نیز ذکر شد «و خداوند خدا هیچ باران بر روی زمین نباریده بود».

سپس «و مه از زمین بر آمده» [برشیت (سفر پیدایش) ۲: ۶] تا با سیراب کردن همه سطح زمین، «تمام روی زمین را سیراب می کرد» [همان]، آن نقصان را جبران کند. و مه برخاسته شده اشتیاق زن به مرد است. تفسیر دیگری در این باره می گوید که ما کلمه «نه» را از واژه نباریده {را از نخستین آیه می گیریم تا آن را با کلمه «مه» در آیه بعدی به کار ببریم. این امر بدین معناست که خداوند در فرستادن باران موفق نبود، زیرا مه بالا نرفته بود، زیرا در عالم سفلی باید محرکی وجود داشته

باشد تا نیرو در عالم اعلی را بجنباند. بنابراین برای اینکه ابر تشکیل شود، نخست باید بخار از زمین متصاعد شود. و به همین منوال نیز دود قربانی سوختنی که به بالا می رود در بالا تولید هماهنگی می کند و همه چیز را با هم متحد می سازد و این چنین سپهر علوی در این هماهنگی تکمیل می شود. {= آسمان آفریده می شود.} جنبش از عالم سفلی آغاز می گردد و از آن پس همه چیز کامل می شود. {= دود قربانی سوختنی باعث گرم شدن هوا و تولید ابر و در نتیجه باران خواهد شد.} اگر ملت ییسرائل نتواند محرک {ی را که در عالم اعلی است} تحریک کند، ذات قدوس متبارک الهی که در عالم اعلی است به سوی ملت حرکت نمی کند. از این روست که اشتیاق عالم سفلی باعث به کمال رسیدن عالم اعلی می شود.

زن و مرد

روزی حاخام شیمعون^۱ به همراه حاخام یوسی^۲ [۲۶]، حاخام یهودا^۳ و حاخام حیا^۴ عازم طبریه^۵ بود. آن‌ها در راه به حاخام {پینحاس}^۶ برخوردند. سپس همگی از اسب پیاده شدند و در زیر درختی در دامنه کوه نشستند. حاخام پینحاس گفت: اکنون که اینجا نشسته ایم، دوست دارم به اندیشه‌های شگرفی گوش سپارم که در سخنان روزمره‌تان مطرح می شود.

سپس حاخام شیمعون با این عبارت {از کتاب مقدس} شروع به صحبت کرد: «پس از جنوب طی منازل کرد {سفر کردند} و به بیت ئیل آمد، بدانجا که خیمه‌اش در ابتدا بود، در میان بیت ئیل و عای» [برشیت (سفر پیدایش) ۱۳: ۳]. او گفت: باید کلمه سفرها را مد نظر

1. Simeon

2. Yose

3. Judah

4. Hiyya

5. Tiberias

6. Phineas

داشته باشیم، زیرا ما انتظار داریم در اینجا واژه سفر وجود داشته باشد نه سفرها، زیرا سفرها به این اشاره دارد که حضور الهی {شخینا} در سفر همراه او بود. [۲۷] بر آدمی واجب است که همواره «مرد و زن» باشد، تا بلکه ایمان او پایدار بماند و حضور الهی هرگز او را ترک نکند. خواهید پرسید: چگونه مردی در سفر و دور از همسرش می تواند «مرد و زن» باقی بماند؟ بدین صورت که چنین کسی، قبل از سفر و زمانی که هنوز «مرد و زن» است (هنوز از همسرش جدا نشده است)، باید به درگاه خداوند دعا کند تا بلکه حضور خداوند را برای خود محقق سازد. پس از دعا و شکرگزاری و وقتی که حضور الهی در او آرام گرفت، او می تواند سفر خود را آغاز کند، زیرا که به موجب وحدت با حضور الهی، همان طور که در شهر مرد و زن بود، می تواند در روستا نیز مرد و زن باشد {یعنی در همه جا، در هر جایی که قدم گذارد}، زیرا مکتوب است: عدالت [مذکر: صِدِّق^۱ (۲۷۵)، مؤنث: صِدِّاقا^۲ (۲۷۶)] پیش روی او خواهد خرامید و آثار خود را طریقی خواهد ساخت [تهیلیم (مزامیر) ۸۵: ۱۴]. {در اینجا عدالت به معنای شخینا [۲۸] در نظر گرفته شده است.}

به این مطلب توجه کنید که آدمی در تمام مدت سفر باید مراقب اعمال خود باشد تا مبادا آن پیوند مقدس از بین برود و او نا کامل بماند و از پیوند با همسرش محروم شود. وقتی حفظ این پیوند مقدس {پیوند با شخینا}، در هنگامی که او با همسرش است چنین ضروری است، پس هنگامی که او با همسر آسمانی است حفظ آن ضروری تر است و دیگر اینکه این پیوند آسمانی همچون محافظی دائمی است که او را در سفرش تا بازگشت به خانه همراهی می کند. به علاوه او وظیفه دارد که هنگام بازگشت به خانه {با همبستر شدن با} همسرش به او شمع و شادمانی عطا کند، زیرا به خاطر همسرش بوده که از پیوند آسمانی

بر خوردار گردیده است. برای وظیفه همبستر شدن دلیل مضاعفی وجود دارد. نخست اینکه شعف و شادمانی این عمل شعی دینی است که باعث حضور الهی می شود و وسیله ای است که آرامش در جهان را به وجود می آورد. همان طور که مکتوب است، «و خواهی دانست که خیمه تو ایمن است و مسکن خود را تجسس خواهی کرد و چیزی مفقود نخواهی یافت» [ایوو (ایوب) ۵: ۲۴]. (شاید این سؤال مطرح شود که اگر او با همسرش همبستر نشود، آیا گناه کرده است؟ بله، گناه کرده است، زیرا به خاطر قصور اوست که افتخار بخشیده شدن همسر آسمانی را که به خاطر همسر زمینی به او عطا شده است از دست می دهد؛ دوم اینکه اگر همسرش باردار شود، همسر آسمانی به فرزندی که به وجود خواهد آمد روحی مقدس عطا می کند، زیرا این عهد عهد ذات قدوس متبارک نامیده می شود.

بنابراین مرد باید به اندازه ای که از سرور روز شبات {= شنبه} [۲۹] لذت می برد، مشتاق بهره مندی از این شادمانی باشد. شبات روزی است که حکیمان [۳۰] با همسرانشان همبستر می شوند. پس «خواهی دانست که خیمه تو ایمن است». زیرا حضور الهی تو را همراهی می کند و در خانه ات اقامت می کند و به همین علت است که «و مسکن خود را تجسس خواهی کرد و چیزی مفقود نخواهی یافت». از این رو برای اینکه وظیفه دینی خود را از صمیم قلب به انجام برسانی، باید در برابر حضور الهی رابطه زناشویی داشته باشی.

پس چنین است که وقتی طلاب ثورادر شش روز هفته غرق مطالعه اند و از همسرانشان به دور هستند، با همسری آسمانی پیوند دارند تا توأم «مرد و زن» باشند. [۳۱] با آمدن شبات، همان طور که گفته شد، بر آنهاست تا به منظور احترام به پیوند آسمانی و در طلب به انجام رساندن اراده پروردگار همسرانشان را شادمان کنند.

به همین شکل، همسر آسمانی با مردی که به دلیل عادت ماهیانه

همسرش دور از اوست نیز به سر می برد. {پس بدین صورت،} او همچنان «مرد و زن» است. وقتی همسرش پاک می شود، مرد وظیفه دارد در به انجام رساندن وظیفه دینی {همبستر شدن با وی} او را شادمان کند. در این مورد نیز دلایل مشابهی که ارائه کردیم به کار می روند. [۳۲]

بر طبق آموزه های محرمانه، عارفان ملزم هستند تمام فکر و ذهنشان را متوجه آن ذات [شخینا] کنند. شاید، با نظر به بحث قبلی، باید به این تفکر که مرد در هنگام سفر به خاطر برخورداری از پیوند با همسر آسمانی مورد احترام بیشتری است اعتراض کرد، در صورتی که چنین نیست، زیرا همسر مرد پایه و اساس خانه اوست، به طوری که به خاطر اوست که حضور الهی خانه را ترک نمی کند.

«و اسحاق رفقه را به خیمه مادر خود سارا آورد» [برشیت (سفر پیدایش) ۶۷: ۲۴]. استادان ما این آیه را بدین صورت تفسیر کرده اند که حضور الهی به همراه ریوqa (رفقه) وارد خانه ییصحاق شد. مطابق با آموزه ای محرمانه، مادر علوی {سفیرای بینا} زمانی با مرد همراه است که خانه آماده باشد و مرد و زن با هم یکی شوند. در این زمان، مادر علوی باران برکت و دعای خیر را بر آن ها می باراند.

به همین ترتیب، مادر سفلی {شخینا} نیز فقط زمانی با مرد یافت می شود که خانه آماده باشد و مرد با زن همبستر شود و با او یکی گردد. در آن صورت، باران برکت و دعای خیر مادر سفلی بر آن ها می بارد. از این رو، این دوزن، مادر و همسر، باید مرد را در خانه اش همانند مردی که در بالاست {در آسمان است} احاطه کنند. در آیه ذیل، به همین موضوع اشاره شده است: «بر'عد' کوه های ابدی» [برشیت (سفر پیدایش) ۲۶: ۴۹]. {به برکات آسمانی از اعلی... بر کوه های ابدی... «عد» (73) واژه عبری به معنای بر است.} این «عد» هدف خواسته شده «کوه های ابدی» است که منظور از آن همسر متعالی است که برای مرد

آماده شده است و او را شادمان می‌کند و متبرک می‌سازد. همچنین او همسر پایینی است که با ازدواج به او می‌پیوندد و مورد پشتیبانی قرار می‌گیرد. به همین صورت، اشتیاق «کوه‌های ابدی» برای مردی است که ازدواج کرده است و دوزن، یکی در عالم بالا و دیگری در عالم پایین، به او شادمانی عطا می‌کنند: همسر آسمانی به او خیر و برکت می‌بخشد و همسر زمینی مورد پشتیبانی او قرار می‌گیرد و با او ازدواج می‌کند. مطلب فوق دربارهٔ مرد در خانه‌اش نیز صدق می‌کند، اما وقتی او در سفر است و مادر علوی با اوست، همسر زمینی در پشت باقی می‌ماند {در خانه است} و زمانی که به خانه بازمی‌گردد، همان طور که قبلاً نیز شرح دادیم، بر عهدهٔ اوست که آن کاری را انجام دهد که باعث می‌شود آن دوزن او را محصور کنند. [۳۳]

آتش بلعنده

حاکم شیمعون گفت: در جایی {در کتاب مقدس} مکتوب است: «زیرا که یهوه خدایت آتش سوزنده است» [دِواریم (سفر تثنیه) ۴: ۲۴] و در جایی دیگر چنین مکتوب است: «اما جمیع شما که به یهوه خدای خود ملصق شدید امروز زنده ماندید» [دِواریم (سفر تثنیه) ۴: ۴]. تاکنون یاران {بارها} دربارهٔ تناقض ظاهری بین این دو آیه گفت‌وگو کرده‌اند، اما {اکنون} من تفسیر دیگری {در این باره} ارائه می‌دهم.

یاران اظهار کرده‌اند که نوعی آتش وجود دارد که از آتش معمولی قوی‌تر است و این آتش دیگر را می‌سوزاند و نابود می‌کند. [۳۴] در ادامهٔ این مبحث باید گفت کسی که جرئت رسوخ به {درک} راز یگانگی مقدس خداوند را داشته باشد باید چنین تصور کند که گویی این شعله از ذغالی مشتعل یا شمع برمی‌خیزد.

برای اینکه شعله‌ای به وجود آید، همواره باید جوهری مادی وجود داشته باشد. ممکن است در خود شعله دو نور دیده شود: شعله‌ای سفید

و درخشان و دیگری شعله‌ای سیاه یا آبی. از این دو شعله نور سفید بالاتر است و بدون لرزش بالا می‌رود. در زیر این شعله، نور آبی یا سیاه است که بر روی آن نور سفید قرار دارد، گویی نور سفید بر روی یک تکیه گاه قرار دارد. این دو شعله به هم متصل هستند؛ نور سفید بر بالای سریر نور سیاه قرار دارد. همچنین تکیه گاه نور آبی یا نور سیاه به چیزی در زیر خود متصل شده است؛ به چیزی که آن را تغذیه می‌کند و آن را وامی‌دارد تا به نور سفید بالایی متصل شود. گاهی پیش می‌آید که این شعله آبی یا سیاه به قرمزی می‌گراید، در حالی که نور بالایی همچنان سفید است. این نور پایینی که گاه سیاه و گاه آبی و گاه قرمز است به نور سفید بالایی خود متصل می‌شود. برای این اتصال، این نور به جوهر مادی‌ای که در زیرش قرار دارد و از طریق آن روشن نگه داشته شده وابسته است. خاصیت این نور پایینی به گونه‌ای است که وسیله‌ای برای نابودی و مرگ است و هر آنچه را که به نزدیکش می‌آید می‌بلعد، اما نور سفیدی که در بالا قرار دارد نه می‌سوزاند نه نابود می‌کند و نه حتی تغییر می‌کند.

از این رو بود که مُشه گفت: «زیرا که یهوه خدایت آتش سوزنده است» [دواریم (سفر تثیبه) ۴: ۲۴]. در واقع او هر چه را که در زیر اوست می‌سوزاند. به همین دلیل، وقتی مُشه در برابر آن نور متعالی که نه می‌سوزاند و نه نابود می‌کند ایستاده بود، گفت: «خدایت» و نگفت: «خدایمان». [۳۵] به این مطلب نیز توجه داشته باشید که فقط ملت ییسرائل است که از پایین به نور آبی متصل می‌شود و شعله را بر آن می‌دارد که روشن بماند و خود را به نور سفید متصل کند. با وجودی که ویژگی نور آبی یا سیاه آن است که هر آنچه را که در زیر به آن چسبیده نابود سازد، ملت ییسرائل از پایین به آن متصل است و در عین حال نابود نمی‌شود. به همین دلیل است که گفته شده: «اما جمیع شما که به یهوه، خدای خود، ملصق شدید، امروز زنده ماندید». پس باید گفت خدایتان نه خدایمان،

زیرا این شعله {شعله‌ای} آبی یا سیاه است که هر آنچه را که از پایین به آن متصل می‌شود می‌سوزاند و نابود می‌کند و با وجود این، ای ملت یسرائل، شما به این نور متصل هستید و هنوز زنده‌اید.

به غیر از نور سفیدی که در بالاست و درک‌شدنی است و نور پیرامون آن، نور دیگری نیز وجود دارد که نماد ذات متعال است، بدین صورت که نور بالارونده نماد اسرار علوی معرفت است.

حاحام پینحاس به سوی حاحام شیمعون رفت و او را بوسید و گفت: متبارک باشد نام خدایی که مرا بدینجا راهنمایی کرد. آن‌ها به همراه حاحام پینحاس به راهشان ادامه دادند و تا سه مایل او را همراهی کردند. وقتی باز گشتند، حاحام شیمعون گفت: آنچه شرح دادم، می‌تواند نماد وحدت مقدس با خداوند نیز باشد. در نام مقدس یهوه^۱، دومین حرف، هه، یعنی هه، نور آبی یا سیاه است که به حروف باقی‌مانده، یعنی یود، هه، واو، که همان نور سفید درخشان هستند چسبیده است، اما مواقعی پیش می‌آید که این نور آبی هه نیست بلکه دالت است، فقر است. [۳۶] این بدین معناست که وقتی ملت یسرائل نتواند از پایین به هه متصل شود، آن نور نیز نمی‌تواند بسوزد و به نور سفید متصل گردد. {در واقع} نور آبی دالت است، اما وقتی ملت یسرائل دالت را بر آن می‌دارد که به نور سفید پیوندد، دالت تبدیل به هه می‌شود. اگر مرد و زن با هم نباشند، هه از بین می‌رود و فقط فقر [دالت] باقی می‌ماند، اما وقتی رشته {پیوند بین} آن‌ها بی‌عیب و کامل باشد، هه به نور سفید متصل می‌شود و ملت یسرائل به نوبه خود به هه متصل می‌شود و برای آن نور سوخت فراهم می‌کند و در عین حال نابود نمی‌شود {= نمی‌سوزد}.

در این فرایند است که می‌توان به راز قربانی کردن پی برد. [۳۷] دودی که {از قربانی} برمی‌خیزد {باعث} روشن شدن نور آبی می‌شود. این نور نیز خود به نور سفید می‌پیوندد که به موجب آن کل

۱. YHWH: چهار حرف نام خداوند بیان‌کننده چهار مرحله همواره فزاینده تجلی الهی است.

شمع کاملاً روشن می‌شود و با شعله‌ای واحد و یکپارچه می‌سوزد. از آنجا که سرشت نور آبی این است که هر آنچه را که در پایین با آن تماس برقرار کند از بین ببرد، اگر قربانی پذیرفته شود و شمع کاملاً روشن و فروزان باشد، نشان‌دهنده آن است که رشته {پیوند} کامل شده است. همان طور که در مورد *إلیهو مکتوب* است: «آن گاه آتش یهوه افتاد و قربانی سوختی و... را بلعید {= سوزاند}» *مِلاخیم آلف* (کتاب اول پادشاهان) ۱۸: ۳۸. در این صورت، نور آبی، در همان زمانی که به نور سفیدی که در بالا قرار دارد می‌پیوندد، چربی و گوشت قربانی سوختنی‌ای که در پایین قرار دارد می‌سوزاند. این نور، تا زمانی که برنخاسته و به نور سفید محلق نشده، نمی‌تواند آنچه را که در زیر است بسوزاند. در چنین مواقعی، صلح در کل جهان حکمفرما می‌شود و همه چیز با هم نوعی وحدت به وجود می‌آورد.

نور آبی تمامی چیزهایی را که در پایین است، روحانیون (کاهنان) و لایویان، را می‌بلعد و مردم عادی، در حالی که آواز می‌خوانند، تعمق می‌کنند و دعا می‌خوانند، دور پایه این نور جمع می‌شوند. درحالی که در بالای آن‌ها مشعلی مشتعل است، نورها {با یکدیگر} در وحدت و یکپارچگی ممزوج شده‌اند، عوالم درخشان‌اند و همه چیز در آسمان و زمین متبرک شده‌اند. [۳۸] از این روست که مکتوب است: «اما جمیع شما که به یهوه خدای خود ملصق شدید امروز زنده ماندید». در اینجا کلمه *آتم* (אָתם) [شما] بر حرف واو (ו) [و] مقدم است. این امر نشان می‌دهد که وقتی گوشت و چربی به شعله می‌چسبد، شعله آن‌ها را می‌بلعد، اما شما {ای ملت ییسرائل} که به این نور پیوسته‌اید، هنوز زنده‌اید {و نابود نشده‌اید}.

رحلت

وقتی زمان مرگ آدمی فرا می‌رسد، آدم به دیدار او می‌آید و از او می‌پرسد که چرا و تحت چه شرایطی دارد از این دنیا رحلت می‌کند. آدمی به آدم

می‌گوید: وای بر تو که من باید به خاطر {گناه} تو از دنیا بروم.
 آدام پاسخ می‌دهد: پسر، من از یک فرمان الهی سرپیچی کردم و
 به خاطرش هم مجازات شدم، اما تو باید ببینی که از چندین فرمان الهی
 سرپیچی کردی {و به خاطر آن هم مجازات می‌شوی}.

حاخام حیا گفت: آدام تا این روزگار نیز هست و روزی دوبار در
 برابر مشایخ قوم^۱ می‌ایستد و به گناهانش اعتراف می‌کند و مکانی را به
 آن‌ها نشان می‌دهد که زمانی در جلال ملکوتی‌اش در آنجا ساکن بود.

حاخام یسا^۲ گفت: آدام در هنگام مرگ هر انسانی به سراغ او
 می‌آید تا به او اعلام کند که آدمی به خاطر گناه وی نیست که از دنیا
 می‌رود بلکه به خاطر گناهان خودش است که می‌میرد. [۳۹] همان‌طور
 که مشایخ قوم گفته‌اند: «علت مرگ گناهکار بودن آدمی است». [۴۰]

سه لایه روح

«و نوح سه پسر آورد» [برشیت (سفر پیدایش) ۶: ۱۰]. حاخام حیا به
 حاخام یهودا گفت: من هر آنچه را که درباره این عبارت شنیده‌ام،
 برای شما نقل می‌کنم. می‌توان این عبارت را با انسانی مقایسه کرد
 که به اعماق غاری وارد می‌شود و دو یا سه بچه با هم {در برابر او}
 پدیدار می‌شوند. آن‌ها عمیقاً در شخصیت و رفتار با یکدیگر متفاوت
 هستند. یکی از آن‌ها پرهیزکار است، دیگری شرور است، و سومی
 بچه‌ای معمولی است. {در مورد روح نیز همین مثال مصداق دارد،}
 بدین ترتیب که سه لایه روح وجود دارد که این طرف و آن طرف
 می‌روند و به سه عالم مختلف کشیده می‌شوند. نشاما^۳ [۶۶۷۷۷] (روح
 اعلی) خارج می‌شود و از میان گذرگاه‌های کوه می‌گذرد و در اینجا

1. patriarch

2. Yesa

۳. neshamah: «جان مقدس»، «جان اعلی»، عمیق‌ترین نیروی شهودی است که انسان را به
 سوی اسرار خداوند و جهان رهنمون می‌کند.

روئح^۱ [روح] به او می پیوندد و سپس به پایین نزول می کند و نفش^۲ [نفس حیاتی] به روئح ملحق می شود و هر سه با یکدیگر متحد می گردند.^۳

حاخام یهودا گفت: نفش و روئح به هم متصل هستند، در حالی که نشاما در شخصیت آدمی مأوی دارد؛ در جایی که مکانش ناشناخته و مجهول است. اگر آدمی تلاش کند تا زندگی ای پرهیزکارانه داشته باشد، به خاطر این تلاش، نشامای مقدس به او کمک می کند {تا پرهیزکار بماند}. از طریق نشاماست که او پرهیزکار و دیندار می شود و به نام مقدس نائل می شود، اما اگر او برای درستکار بودن و زندگی ای پاک و بی آلایش داشتن کوشش نکند، دیگر نشامای مقدس به او روح و زندگی عطا نمی کند بلکه دو مرتبه نفش و روئح به او حیاتی تازه می بخشند. افزون بر این، کسی که خود را به ناپاکی آلوده می کند بیشتر در ناپاکی فرو می رود و از کمک و حمایت خداوند نیز محروم می شود. بنابراین هر کس در همان راهی که برگزیده پیشرفت می کند.

بالا ترین مرتبه ایمان

«نفس» [نفش] رابطه نزدیکی با جسم دارد؛ نفس جسم را تغذیه می کند و از آن نگهداری می کند. نفس در پایین است و جنبش نخستین است. از آنجا که نفس [نفش] از ارزشی شایسته برخوردار است، به سریری برای روح [روئح] تبدیل می شود تا بلکه روح به روی آن قرار گیرد. همان طور که مکتوب است، «تا زمانی که روح از اعلی علین بر ما ریخته شود» [یشعیاھو (اشعیا) ۳۲: ۱۵] و وقتی نفس و روح آنچنان که

1. ruah

۲. nefesh: نفس حقیقی و طبیعی ای است که به هر انسانی عطا می شود.

۳. درباره اسامی و مراتب جان، بخش های ایمان و سه بعد روح را ببینید.

باید خود را آماده ساختند، لایق دریافت «جان اعلی» [نِشاما] می شوند. جان اعلی بر سریر روح [روئح] قرار دارد و در نقطه برتر واقع است و درک ناشدنی است. در اینجا، سریری بر روی سریری دیگر است و برای والاترین نیز سریری است.

تفحص درباره این مراتب روح در کی از معرفت والا ارائه می دهد و این چنین فقط معرفت قادر است بین چند سر پیوند برقرار کند. جسم به نَفَش، پایین ترین جنبش، متصل می شود، درست همان گونه که نور تیره در پایین شعله شمع به نخ یا فتیله شمع و بسیار نزدیک به آن متصل می شود. این نخ است که به نور تیره وجود و هستی می بخشد. وقتی نور تیره به خوبی فروزان می شود، برای نور سفیدی که در بالای آن قرار دارد در حکم سریری می شود. وقتی این دو نور کاملاً درخشان می شوند، نور سفید یک سریر برای نوری می شود که به خوبی دیده نمی شود. این نور مبهم که ذاتی ناشناخته دارد بر روی نور سفید واقع است و این چنین از هر این سه نور نوری کامل و بی عیب به وجود می آید. [۴۱]

این امر در مورد انسانی که به کمال می رسد و نام «مقدس» بر او اطلاق می شود نیز صدق می کند: همان طور که در این آیه چنین آمده: «و اما مقدسانی که در زمین اند» [تهیلیم (مزامیر) ۱۶: ۳]. در مورد عالم اعلی نیز وضع به همین منوال است. بنابراین وقتی ابرام {قبل از اینکه به نام اُوراهام یا ابراهیم ملقب شود} وارد آن سرزمین شد {منظور سرزمین کنعان است}، خداوند در برابرش ظاهر گشت و ابرام نَفَش را دریافت نمود و در آنجا بود که او محرابی برای مرتبه ای همچون [الوهیت] بر پا نمود. سپس طی مراحل و منازل کرد و به سمت جنوب کوچید» [برشیت (سفر پیدایش) ۱۲: ۹] و در آنجا روئح را دریافت کرد. و بالاخره به وسیله نِشاما به اوج پیوند با خداوند نائل شد و پس از آن «محرابی برای پروردگار بنا کرد». و آن یعنی مرتبه توصیف ناپذیری

که به نِشاما تعلق دارد. [۴۲] سپس ابرام دریافت که باید خود را در معرض امتحان قرار دهد. [۴۳] و خوان‌هایی را پشت سر گذارد. به همین دلیل بود که به مصر سفر کرد. در مصر، در برابر هستی‌های شیطانی مقاومت کرد و وقتی بر آن‌ها غلبه کرد، به منزلگاهش بازگشت و در واقع «او از مصر به جنوب آمد» [برِشیت (سفر پیدایش) ۱۳: ۱]. در آن زمان، ایمانش قوی شده بود و اطمینان مجدد به آن بخشیده شد و او به بالاترین درجهٔ ایمان دست یافت. از آن زمان به شناخت معرفت اعلی نائل آمد [۴۴] و به خداوند ملصق شد و به دست راست این عالم {درخت سفیروتی} مبدل گردید. [۴۵]

نیمه‌شب

حاحام آبا^۱ عازم طبریه شد تا به خانهٔ پدر همسرش برود. حاحام یَعْقُوو، پسرش، نیز با او همراه بود. وقتی آن دو به کَفَر ترشا^۲ رسیدند، تصمیم گرفتند که شب را در آنجا سپری کنند. حاحام آبا از مهماندار پرسید: آیا در اینجا خروس دارید؟ میزبان پاسخ داد: خروس برای چه می‌خواهید؟ حاحام آبا گفت: می‌خواهم نیمه‌شب بیدارم کند. مهماندار گفت: نیازی به خروس نیست. در کنار تخت من یک ساعت آبی هست که آب تا نیمه‌شب قطره قطره از آن بیرون می‌چکد. در نیمه‌شب، وقتی تمامی آب آن خارج شود، چرخ ساعت با سروصدا به عقب می‌چرخد و تمامی اهل خانه را بیدار می‌کند. [۴۶] این ساعت را برای پیرمردی ساخته بودم که عادت داشت هر نیمه‌شب از خواب بیدار شود و تورا بخواند. حاحام آبا گفت: متبارک باد نام خداوندی که مرا بدینجا راهنمایی کرد.

در نیمه‌شب، چرخ ساعت به عقب چرخید و حاحام آبا و حاحام یَعْقُوو بیدار شدند. آن‌ها به صدای مهماندار که از طبقهٔ پایین، جایی که با دو پسرش نشسته بود، گوش دادند: مکتوب است «نیمه‌شب برخاستم

تا تو را حمد گویم، برای داوری‌های عدالت تو» [تهیلیم (مزامیر) ۱۱۹-۶۲]. در اینجا حرف اضافه «در» به کار نرفته است {یعنی گفته نشده «در» نیمه شب (בַּחֲצוֹת לַלַּיְלָה)} و تصور ما بر این است که «نیمه‌شب» لقبی است برای ذات قدوس متبارک که داوید با او صحبت می‌کند. بنابراین نیمه‌شب زمانی است که خداوند با ملازمانش پدیدار می‌گردد و وارد باغ عدن می‌شود تا با پرهیزکاران گفت‌وگو کند. سپس حاخام آبا به حاخام یَعْقُوف گفت: حقیقتاً که اکنون ما این فرصت را یافته‌ایم همراه با آن حضور {شخینا} باشیم.

آن‌ها به طبقه پایین رفتند و در کنار مهماندار نشستند و گفتند: آنچه را بیان کردید دوباره تکرار کنید که بسیار سودمند است. {خیری در آن نهفته است.} این مطلب را از کجا شنیده‌اید؟ مهماندار گفت: این را از پدر بزرگم شنیده‌ام. او می‌گفت: فرشتگان شاکي^۱ در سه ساعت نخست شب به طور مداوم در دنیا در رفت‌وآمد هستند، اما دقیقاً در نیمه‌شب، که خداوند وارد باغ عدن می‌شود، شکایت‌ها متوقف می‌شود. [۴۷]

او در ادامه گفت: این مراسم آسمانی درست در نیمه‌شب رخ می‌دهد و ما این مطلب را از آنچه که {در کتاب مقدس} دربارهٔ اُوراهام مکتوب است و از دیگر آیات آن دریافته‌ایم: «شبانگاه {برای} او و ملازمانش فرقه فرقه شده {تقسیم شده}» [برشیت (سفر پیدایش) ۱۴:۱۵]؛ «و واقع شد که در نیمه‌شب» [شُموت (سفر خروج) ۱۲:۲۹]. همان گونه که پدر بزرگ من روایت کرده، داوید نیز از این واقعیت {اهمیت نیمه‌شب} آگاه بود و سلطنت خود را بر پایهٔ آن بنا نهاده بود. به همین دلیل بود که داوید عادت داشت در نیمه‌شب از خواب برخیزد و نیایش خود را بسراید و به همین دلیل است که او خداوند را «نیمه‌شب» خطاب می‌کند. او گفت: «به خاطر شکرگویی قضاوت‌های عادلانه‌ات بر می‌خیزم»، زیرا او می‌دانست این مرتبه {نیمه‌شب} منشأ عدالت و قضاوت‌های پادشاهان

زمینی است. بنابراین داوید هرگز از بیدار شدن در نیمه شب و نیایش کردن قصور نورزید.

حاخام آبا به سوی مهماندار رفت و او را بوسید و گفت: یقیناً {حقیقت همین است} که می گویی. متبارک باشد خدایی که مرا بدینجا راهنمایی کرد. در همه جا قضاوت در شب صورت می گیرد. چندی قبل نیز در حضور حاخام شیمعون دربارهٔ مطلبی که اکنون آن را تصدیق نمودیم گفت و گو می کردیم.

پسر جوان مهمانخانه دار در این باره پرسید: چرا در تهیلیم (مزامیر) آمده نیمه شب؟

حاخام آبا پاسخ داد: زیرا اثبات شده که پادشاه آسمانی {خداوند} در نیمه شب برمی خیزد {کار خود را آغاز می کند}.

پسر گفت: {اما} در نظر من تعبیر دیگری برای این مطلب وجود دارد. حاخام آبا گفت: فرزندم، سخن بگو، زیرا که مشعل مقدس^۱ از دهان تو سخن می گوید.

او پاسخ داد: من شنیده ام که شب زمان قضاوت و داوری سخت است؛ قضاوتی منصفانه که به همه جا سریان می یابد، اما نیمه شب به دو سمت و سو کشیده می شود: به سوی قضاوت و به سوی رحمت. نیمه نخست شب زمان داوری و قضاوت است و نیمه دوم از سوی رحمت [حسد] نور و روشنایی می گیرد. به همین دلیل است که داوید از «نیمه شب» نام برده است.

حاخام آبا {با شنیدن گفته های پسر مهمانخانه دار از جای خود} برخاست و دستان خود را بر سر آن پسر گذاشت و او را متبرک کرد و گفت: تصور می کردم که معرفت فقط در وجود اندک افرادی ساکن است که پرهیز کارند و صاحب کرامت، اما اکنون می بینم که به فرزندانی از نسل حاخام شیمعون نیز این معرفت آسمانی اعطا شده

۱. حاخام شیمعون بن یوحای در کل زوهر «مشعل مقدس» نامیده می شود.

است. خوشا به حال تو، ای حاخام شیمعون! وای بر نسلی که تو آن را رها کرده‌ای!

برکت يَعْقُوقُ (يعقوب نبی)

به يَعْقُوقُ در زمان‌های مختلف و چندین بار برکت‌هایی عطا شد. اولین برکت را با ترفند توانست از پدرش دریافت کند. برکت دیگر را حضور الهی در هنگام مراجعت از سوی لابان^۱ به او افاضه کرد. همان طور که مکتوب است، «و خدا... او را برکت داد» [برشیت (سفر پیدایش) ۹:۳۵]. در عین حال، فرشته محافظ عساو (عیشو) برکت دیگری را به او عطا کرد و زمانی که او عازم فدان ارام [۴۸] بود، پدرش این گونه متبرکش کرد: «و خدای قادر مطلق تو را برکت دهد...» [برشیت (سفر پیدایش) ۳:۲۸]. يَعْقُوقُ، که دریافته بود از سه برکت برخوردار شده با خود اندیشید که نخست از کدام برکت استفاده کند. پس تصمیم گرفت که در زمان مناسب از آخرین برکت که کمترین بود سود ببرد. در عین حال می‌دانست با وجودی که این برکت به خودی خود ارزشمند است، اما ارزش آن در این دنیا از حکومت و قدرت کمتر است. از این رو بود که با خود گفت: من اکنون از این برکت استفاده می‌کنم و برکت‌های دیگر را برای زمانی نگاه می‌دارم که من و اخلافم بدان‌ها نیاز پیدا کنیم، یعنی زمانی که همه ملت‌ها جمع می‌شوند تا اخلافم را از میان ببرند. این جملات {در تهیلیم} مناسب حال يَعْقُوقُ است: «جمع امت‌ها مرا احاطه کردند، لیکن به نام خداوند ایشان را هلاک خواهم کرد. مرا احاطه کردند و دور مرا گرفتند. مثل زنبورها مرا احاطه کردند» [تهیلیم (مزامیر) ۱۰:۱۱۸-۱۲]. گفتار «مرا احاطه کردند» سه بار تکرار شده که به این سه برکت اشاره دارد: برکت نخست پدرش، برکت خداوند، و برکت فرشته محافظ عساو. [۴۹]

يَعْقُوْهُ گفت: این برکات زمانی نیاز است که مجبور شوم با پادشاهان و ملت‌های کثیری مبارزه کنم. پس آن‌ها را برای همان زمان ذخیره خواهم کرد، اما برای رویارویی با عِساو همین برکت برایم کفایت می‌کند.

يَعْقُوْهُ را می‌توان با پادشاهی مقایسه کرد که گروهان بزرگی از سربازانی را در اختیار دارد که آن‌ها خود تحت فرماندهی امیرانی لایق آمادهٔ جنگ با دشمنانی قدرتمند هستند. به پادشاه گفته می‌شود که راهزنی به روستایان آزار می‌رساند. پادشاه نیز دستور می‌دهد که نگهبانان دروازه‌ها برای از بین بردن او گسیل شوند. از او پرسیده می‌شود که آیا در میان گروهان عظیم خود کسان {لشکریان} دیگری ندارد {که برای از بین بردن آن دزد فرستاده شوند} که او نگهبانان دروازه‌ها را می‌فرستد. او پاسخ می‌دهد: آن‌ها را برای از بین بردن آن دزد می‌فرستم، اما زمانی فرا می‌رسد که من با دشمنی قدرتمند مواجه می‌شوم. پس تا آن زمان باید سربازان و گروهانم را حفظ کنم.

از این روست که يَعْقُوْهُ گفت: این برکت در موقع مواجه با عِساو کافی است و من باید دیگر برکات را برای اخلافم نگاه دارم تا در وقت احتیاج و در زمان رویارویی با دشمنان و حکمرانان قدرتمند از آن‌ها استفاده کنند.

وقتی آن زمان فرا برسد، این برکات اثر می‌کنند و توازن و هماهنگی در جهان حکمفرما خواهد شد. از آن پس فقط یک قلمرو بر دیگر قلمروها حکومت خواهد کرد؛ قلمرویی که تا ابد جاویدان است. همان طور که مکتوب است، «تمامی این سلطنت‌ها را خرده کرده و مغلوب خواهد ساخت و خودش تا ابدالآباد استوار خواهد ماند» [دانیل (دانیال نبی) ۲: ۴۴].

حاخام حیا، در ارتباط با برکت يَعْقُوْهُ، این آیه را نقل کرد: «و بقیهٔ ییسرائل و ناجیان خاندان يَعْقُوْهُ یعنی {بقیهٔ يَعْقُوْهُ به سوی خدای قادر

مطلق بازگشت خواهند کرد» [یشعیاھو (اشعیا) ۱۰: ۲۱]. حاخام حیا گفت: این آیه به برکاتی اشاره دارد که یَعْقُووْ آن‌ها را برای اخلافتش باقی گذارده بود. از این روست که در ادامه آمده است: «و بقیه یَعْقُووْ در میان ملت‌های بسیار همچون شبّیم از سوی خداوند خواهد بود و مانند بارشی که بر گیاه می‌آید» [میخا (میکاه) ۵: ۷].

حاخام یسا گفت: مکتوب است که «پسر پدر خود و غلام آقای خویش را احترام می‌نماید» [ملاخی (ملاکی نبی) ۱: ۶]. عساو چنین پسری بود. هیچ انسانی در این دنیا پدرش را همانند عساو احترام و تکریم نکرد و همین امر سلطنت و قدرت این دنیا را برای او به ارمغان آورد. الیغزرا، خدمتکار ابراهیم، نمونه آن گونه احترامی است که «خدمتکار به اربابش» می‌گذارد. افزون بر این، ملت ییسرائل به خاطر اشک‌های او مطیع او شدند و تازمانی که آن‌ها گریان به سوی ذات قدوس متبارک بازگردند، این چنین خواهند بود، همان طور که {در تأیید آن} در کتاب مقدس آمده: «آن‌ها با گریه خواهند آمد» [یرمیاھو (ارمیا نبی) ۳۱: ۹]. در آن زمان، این پیشگویی محقق خواهد شد: «و نجات‌دهندگان بر کوه صهیون برآمده و، بر کوه عیشو داوری خواهند کرد و ملکوت از آن خداوند خواهد شد» [عُودیا (عوبدیاء) ۱: ۲۱]. متبارک باشد نام خداوند برای همیشه.

بهتر از یوسف

روزی حاخام آبا در کنار دروازه لُوده^۲ [۵۰] نشسته بود که دید مردی به سوی او آمد و به روی لبه {برآمده صخره‌ای} نشست که زیر آن خالی بود. مرد که خسته راه بود خیلی زود به خواب رفت. حاخام آبا دید ماری به طرف مرد خزید و همین که به نزدیک او رسید، شاخه‌ای از درختی کنده شد و به روی مار افتاد و آن را هلاک کرد. مرد {با

شنیدن این صدا { از خواب بیدار شد و با دیدن مار در برابر خویش از جا پرید {و به عقب رفت}. در آن هنگام، لبه‌ای که او بر روی آن خوابیده بود خرد شد و به درون حفرة زیر پایش فرو ریخت.

حاحام آبا به سوی آن مرد رفت و گفت: به من بگو چرا خداوند شایسته دید که برایت دو معجزه کند؟ مگر تو چه کرده بودی؟

مرد در پاسخ این سؤال گفت: هر زمان که کسی به من بدی می‌کرد، با او سازش می‌کردم و او را می‌بخشیدم و اگر نمی‌توانستم با او آشتی کنم، تا زمانی که او را نبخشیده بودم، به خود اجازه استراحت نمی‌دادم و نه تنها او را، که تمامی کسانی را که مرا رنجانده بودند، می‌بخشیدم و هیچ وقت رنجشی را که آن فرد برایم به وجود آورده بود به یاد نمی‌آوردم و در عوض سعی می‌کردم که از آن پس به او بسیار محبت کنم.

حاحام آبا گریست و گفت: این مرد در اعمال خود از یوسف نیز برتر است، زیرا یوسف فقط نسبت به برادرانش صبور بود و نسبت به آن‌ها رحم و شفقت نشان می‌داد که امری طبیعی بود، اما کار این مرد بیش از این‌ها بود. به همین دلیل هم بود که ذات قدوس متبارک پی‌درپی برایش معجزه کرد.

سپس حاحام آبا این آیه را خواند: «کسی که به راستی راه رود، در امنیت سالک گردد و کسی که راه خود را کج کند آشکار خواهد شد» [میشله (امثال سلیمان) ۹: ۱۰] و درباره آن چنین گفت: «کسی که به راستی راه رود» یعنی کسی که از راه و روش ثورا پیروی کند و چنین کسی «در امنیت سالک گردد» و نیروهای شر موجود در این دنیا به او آسیبی نمی‌رسانند، اما «کسی که راه خود را کج کند» و از راه حقیقت منحرف شود، «آشکار خواهد شد». چنین کسی برای کسانی که قضاوت می‌کنند شناخته شده است. آن‌ها چنین کسی را به خاطر خواهند داشت تا روزی که او را به محاکمه بکشانند.

اما خداوند «کسی را که در راه حقیقت قدم برمی دارد» تحت حمایت خود می گیرد به طوری که جلادانی که قضاوت را اجرا می کنند نمی توانند او را بشناسند. خوشا به حال کسانی که در راه حقیقت قدم برمی دارند!

ضیافت باشکوه

روزی حاخام ییصحاق، بسیار غمگین و محزون، روبه روی درب خانه حاخام یهودا نشسته بود. حاخام یهودا از خانه بیرون آمد و با دیدن حال گرفته و غمگین او پرسید: چه چیزی تو را امروز چنین مغموم و گرفته کرده است؟

حاخام ییصحاق پاسخ داد: امروز بدینجا آمده ام تا از شما سه درخواست داشته باشم: نخست اینکه هرگاه یکی از شروح من بر تورا را می خوانی، این کار را با نام و یاد من انجام بده؛ دوم اینکه به پسر من، یوسف، تورا بیاموز؛ و سومین درخواست من این است که هر هفت روز یک بار بر مزار من بیا و برایم دعا کن.

حاخام یهودا گفت: چرا تصور کنی زمان رحلت تو از این دنیا فرا رسیده است؟

پاسخ داد: اخیراً روح من، که شب هنگام و زمان مفارقت از بدنم باعث دیدن رؤیاهایی راهگشا بود، دیگر راهگشایی ام نمی کند. همچنین در هنگام نماز، که به جلو خم می شوم، سایه ام را به روی دیوار نمی بینم. از این رو حدس می زنم که منادی {مرگ} دست به کار شده و رحلت من از این دنیا را اعلان کرده است.

حاخام یهودا گفت: {اکنون که چنین است} درخواست تو را می پذیرم، اما در عوض از تو می خواهم در آن دنیا و در کنار خودت جایگاهی برایم حفظ کنی تا، همان گونه که در این دنیا با یکدیگر هستیم، در آنجا نیز با هم باشیم.

حاحام ییصحاق گریست و پاسخ داد: از تو می‌خواهم که در این روزهای باقی‌مانده از عمرم در کنارم باشی.

آن دو همراه با هم به دیدار حاحام شیمعون رفتند که مشغول خواندن تورا بود. حاحام شیمعون سرش را بالا کرد و حاحام ییصحاق را دید که فرشته مرگ در جلوی او در حال دویدن و رقصیدن است. [۵۱] حاحام شیمعون به طرف در رفت و دست حاحام ییصحاق را گرفت و گفت: درخواست می‌کنم آن کس داخل شود که همیشه داخل این خانه می‌شود و آن کس که عادت به آمدن به اینجا را ندارد داخل نشود. سپس حاحام ییصحاق و حاحام یهودا وارد شدند و فرشته مرگ بیرون ماند.

حاحام شیمعون بانگاه به حاحام ییصحاق دریافت که هنوز زمان مرگ او فرا نرسیده است و تا ساعت هشتم از روز فرصت دارد. پس او را مجبور کرد بنشیند و تورا بخواند. سپس حاحام شیمعون به پسرش حاحام العازار گفت: کنار درب بنشین و با هیچ کس صحبت نکن و قسم بخور که به کسی اجازه دخول ندهی!

{سپس} به حاحام ییصحاق رو کرد و گفت: آیا امروز چهره پدرت را ندیدی؟ زیرا می‌دانیم که وقتی زمان مرگ شخصی فرا برسد، او خود را در میان پدر و خویشاوندان و تمامی کسانی که در این دنیا همدم او بودند {و فوت کرده‌اند} می‌بیند و آن‌ها را می‌شناسد. آن‌ها روح او را تا منزل جدیدی که خواهد داشت همراهی می‌کنند.

حاحام ییصحاق پاسخ داد: نه، هنوز که چیزی ندیده‌ام. حاحام شیمعون برخاست و گفت: ای سرور {خداوند} جهان، حاحام ییصحاق در بین ما فردی ممتاز و برجسته و یکی از هفت چشم جهان است. من او را حفظ می‌کنم و تو نیز او را به من بسپار. پس از آن صدایی شنیده شد: عرش سرورش به پیروان حاحام

شیمعون نزدیک است. شاهد باش که او به تو تعلق دارد و در هنگام سکنا گزیدن تو بر سریر {در جهان دیگر} همراهی ات می کند. حاخام العازار مشاهده کرد که فرشته مرگ به او نزدیک شد و گفت: مرگ نمی تواند در جایی که حاخام شیمعون حضور دارد سرنوشت کسی را رقم بزند.

سپس حاخام شیمعون به پسرش گفت: به اینجا بیا و زیر بغل حاخام ییصحاق را بگیر! او بسیار ترسیده است.

حاخام العازار امر پدرش را اطاعت کرد و حاخام شیمعون به خواندن ثورا ادامه داد. پس از آن، خواب حاخام ییصحاق را در ربود و او در رؤیا پدرش را دید که به او می گفت: پسرم، سرنوشت تو در این دنیا و در جهان آخرت فرخنده است، زیرا در میان برگ های درخت زندگی، در باغ عدن، درخت بزرگی قرار دارد که حاخام شیمعون بن یوحای نام دارد. او در هر دو جهان شخصی مقتدر و بزرگ است و با شاخه هایش از تو محافظت می کند.

حاخام ییصحاق از او پرسید: پدر حصه من در آن جهان چیست؟ پدرش پاسخ داد: سه روز پیش سقف اتاق تو کامل شد و هر چهار طرف آن پنجره هایی دارد که از آن ها نور به درون می تابد. من با دیدن محل اقامت تو خشنود شدم. [۵۲] {بدان که} حصه تو حصه ای مبارک است، جز اینکه هنوز پسر ت به اندازه کافی ثورا فرا نگرفته است. اکنون بین که دوازده یار پرهیز کار مشتاق دیدار تو هستند و زمانی که می خواستیم عزیمت کنیم، صدایی در تمامی عوالم پیچید که می گفت: شما ای یاران که اینجا ایستاده اید، به حاخام شیمعون افتخار کنید، زیرا او {از ما} خواهشی کرد و خواهش او مورد اجابت قرار گرفت. افزون بر این، در اینجا {در باغ عدن}، هفتاد جایگاه با مرتبه ای اعلا وجود دارد که به حاخام شیمعون تعلق دارد و هر جایگاه

دارای درهایی است که به هفتاد عالم باز می شود و هر عالم به هفتاد طریق و هر طریق به هفتاد دیهیم علوی باز می گردد که از آنجا راه هایی وجود دارد که به آن ذات واحد قدیم و ادراک ناپذیر^۱ ختم می شود که آشکار شدن آن حظ علوی سعادت و اشراق را به همه ارزانی می دارد، همان طور که بیان شده: «برای مشاهده جمال خداوند و دیدار محراب او» [تهیلیم (مزامیر) ۴:۲۷].

حاخام ییصحاق پرسید: پدر، تا به کی در این دنیا خواهم ماند؟ پدرش پاسخ داد: من اجازه افشای چنین رازی را ندارم و هیچ انسان دیگری نیز از چنین رازی مطلع نیست، اما {می توانم بگویم که} وقتی ضیافت بزرگ حاخام شیمعون^۲ بر پا می شود، این تو هستی که میز را برایش آماده می کنی.

وقتی حاخام ییصحاق از خواب بیدار شد، چهره اش بشاش و خندان بود. حاخام شیمعون با دیدن چهره او پرسید: آیا چیزی شنیده ای؟ او خواب خود را برای حاخام شیمعون تعریف کرد و خود را در برابر او به زمین انداخت.

گفته می شود که از آن پس حاخام ییصحاق با اشتیاق به پرسش که همواره او را در کنار داشت ثورامی آموخت و عادت داشت، وقتی با حاخام شیمعون مشغول گفت و گو می شد، پرسش را در بیرون از اتاق ترک می کرد (می گذاشت). او روبه روی حاخام شیمعون می نشست و این کلمات را درباره خود به کار می برد: «ای خداوند، در تنگی هستم. کفیل من باش» [یشعیاھو (اشعیا) ۱۴:۳۸].

مطلع شده ایم که وقتی زمان مرگ شخصی فرا برسد، در آن روز هولناک، چهار جهت این جهان او را متهم می کنند و مجازات از تمامی این چهار جهت حاضر می شود و چهار عنصر با هم نزاع می کنند

۱. the Ancient and Inscrutable One: به معنای خداوند در نهانی ترین وجه خود.

۲. این ضیافت بیانی تمثیلی برای مرگ است.

و هر کدام مصرانه می خواهند که شخص به طرف او برود. آن گاه ندادهنده ای {هاتف (بِت قُل) (بِت قُل؟)} بیرون می آید و ندا در می دهد و ندای او در دو یست و هفتاد عالم شنیده می شود. اگر کسی شایسته شنیدن ندای او باشد، تمامی عوالم با خشنودی به او خوشامد می گویند و اگر از این شایستگی برخوردار نباشد، وای بر آن شخص و حصه او.

مطلع شده ایم که به محض اینکه آن ندادهنده ندا در می هد، از شمال پرتویی خارج می شود و از میان «جوی آتش» [دانیل (۷:۱۰)] گذر می کند. این پرتو چهار گوشه جهان را می شکافد و از آن ها عبور می کند و در آنجا ارواح گناهکاران را می سوزاند. پس از این عمل، این پرتو مکان قبلی اش را ترک می کند و به بالا و پایین زبانه می کشد تا اینکه در میان پره های خروسی سیاه سکنای می گزیند.

سپس خروس پرهایش را تکان می دهد و در آستانه در بانگ می زند. در ابتدا چنین می خواند: «زیرا اینک روزی که مثل تنور مشتعل می باشد خواهد آمد...» [ملاخی (ملاکی نبی) ۴: ۱] و برای بار دوم چنین بانگ می زند: «زیرا اینک آن که کوه ها را ساخته و باد را آفریده است و انسان را از فکرهای خودش مطلع می کند» [عاموس (عاموس نبی) ۴: ۱۳]. این زمانی است که اعمال آدمی بر علیه او گواهی می دهند و او {مسئولیت} اعمال خود را می پذیرد. سومین مرتبه اعمال او او را از جانش محروم می کنند. در این زمان، خروس می خواند: «ای پادشاه امت ها، کیست که از تو ترسد، زیرا که این به تو می شاید» {فقط شایسته است که آدمی از تو هراس داشته باشد} [یرمیا (ارمیا) ۷: ۱۰].

حاخام یوسی گفت: چرا خروس باید سیاه باشد؟

حاخام یهودا پاسخ داد: در هر عمل قادر متعال رمزی نهفته است. می دانیم که مجازات فقط بر مکانی فرود می آید که به آن شبیه است. سیاهی نماد قضاوت است و پرتو که جلورونده است پره های خروس سیاه را روشن می کند و این کار عملی بسیار شایسته است. [۵۳]

پس وقتی زمان قضاوت {در باره} آدمی فرا می‌رسد، قضاوت او را خبردار می‌کند و فقط شخصی که رنج می‌برد به این مطلب پی می‌برد. همچنین مطلع شده‌ایم از بالا {از آسمان} روحی به بدن فردی که در بستر بیماری خوابیده و زمان رحلت او از دنیا فرا رسیده است وارد می‌شود. با این روح جدید است که او {قادر خواهد بود} آن چیزهایی را ببیند که قبلاً نمی‌دیده است و با همین روح نیز از دنیا می‌رود. از این روست که مکتوب است: «زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند» [شُموت (سفر خروج) ۲۰: ۳۳]. دیدار با خداوند در زمان زنده بودن آدمی میسر نیست بلکه در ساعت مرگ است که اجازه دیدار به او داده می‌شود.

افزون بر این دریافته‌ایم که آدمی در زمان مرگ خود اجازه دارد که خویشاوندان و دوستان در گذشته‌اش را ببیند. اگر او فردی پرهیزکار باشد، دیدار این افراد مایهٔ خشنودی او می‌شود و آن‌ها به او خوشامد می‌گویند و اگر فردی پرهیزکار نباشد، گناهکارانی که هر روزه به گهینوم {جهنم} انداخته می‌شوند او را می‌شناسند. [۵۴]

ساکنان گهینوم دلتنگ و افسرده هستند و با عبارت «وای بر ما» گفت‌وگوی خود را آغاز می‌کنند و آن را به پایان می‌رسانند. فرد محترض به بالا می‌نگرد و آن‌ها را مانند شعله‌ای می‌بیند که از آتش زبانه می‌کشد. او نیز به همراه آنان بانگ برمی‌آورد که «وای بر ما».

مطلع شده‌ایم که وقتی روح شخصی او را ترک کرد، تمامی خویشاوند در گذشته‌اش را ملاقات می‌کند. {در واقع، این} آن‌ها {هستند که} او را به قلمرو سرور یا مکان عذاب هدایت می‌کنند. اگر او پرهیزکار باشد، جایگاهش را می‌بیند، صعود می‌کند، در آنجا مستقر می‌شود و از مسرت‌های جهان آخرت محظوظ می‌گردد و اگر پرهیزکار نباشد، روحش آن قدر در این دنیا می‌ماند تا جسمش در زمین دفن شود. پس از آن، جلادان او را به زور و کشان کشان پیش دوما، شاهزادهٔ گهینوم، می‌برند. {از این پس،} گهینوم مکان مشخص و معین وی است.

حاکم یهودا گفت: روح، طی هفت روز پس از مرگ، پیوسته از خانه به قبر و از قبر به خانه در حال رفت و آمد است و برای جسمش زاری می‌کند، همان‌طور که مکتوب است: «برای خودش فقط جسد او از درد بیتاب می‌شود و برای خودش جان او ماتم می‌گیرد» [ایسوی (ایوب) ۲۲: ۱۴]، و وقتی غصه و اندوه اهل خانه را می‌بیند او نیز غصه‌دار می‌شود.

می‌دانیم که در پایان هفت روز زوال جسم آغاز می‌گردد و در این زمان روح به مکان خود داخل می‌گردد. در ابتدا به روح اجازه داده می‌شود که به غار مکفیل^۱ [۵۵] وارد شود و تا آنجایی بالا رود که شایستگی دارد. سپس به جایی می‌رود که گنِ عدن (باغ عدن) در آنجاست و در آنجا با کروییان و شمشیر آتشباری که خداوند برای محافظت از درخت حیات تعبیه کرده است و در پایین باغ عدن است مواجه می‌شود. اگر او لایق ورود به باغ باشد، بدانجا وارد می‌شود. [۵۶] می‌دانیم که در آنجا چهار ستون در انتظارند و در دستانشان هیئتی از جسم را نگاه داشته‌اند که روح با خشنودی آن هیئت را که جامه‌ای برایش محسوب می‌شود، در بر می‌کند و سپس در قلمرو باغ، بهشت زمینی برای مدت زمانی مشخص ساکن می‌شود. [۵۷]

پس از آن ندادنده‌ای بیانی‌ای صادر می‌کند و ستونی با سه رنگ را آشکار می‌سازد [۵۸] که «مساکن {بنیاد} کوه صهیون» نامیده می‌شود [یشعیاو (اشعیا نبی) ۴: ۵]. [۵۹] روح، به وسیله این ستون، به سوی دروازه پرهیزکاری صعود می‌کند و صهیون و اورشلیم را در آنجا می‌یابد. خوشا به حال سرنوشت روحی که ارزش صعود به عوالم بالا را می‌داند، زیرا در آن زمان است که {می‌تواند} با جسم پادشاه [۶۰] قرین باشد. اگر روح شایستگی صعود کردن به بالاتر را نداشته باشد، پس «هر که در صهیون باقی ماند و هر که در اورشلیم ترک شود،

مقدس خوانده خواهد شد» [یشعیا هو (اشعیا نبی) ۴: ۳] اما وقتی روحی شایستگی صعود را داشته باشد، شاهد شکوه و جلال پادشاه {خداوند} خواهد بود و از قلمرویی که بهشت نامیده می‌شود سرور علوی عطا می‌شود. روح در کنار وجودی است که این رحمت را افاضه کرده است و او چه نیک‌اختر است. [۶۱]

حاخام یوسی گفت: دو گونه رحمت، رحمت اعلی و رحمت ادنی، وجود دارد. رحمت اعلی در ورای آسمان‌هاست. همان‌طور که مکتوب است: «زیرا رحمت تو وسیع است و ورای آسمان‌هاست» [تهیلیم (مزامیر) ۱۰۸: ۵]. همچنین در تهیلیم دربارهٔ رحمت ادنی آمده است: «زیرا رحمت تو تا آسمان‌ها وسیع است» [تهیلیم (مزامیر) ۵۷: ۱۱] و منظور از آخرین رحمت «رحمت‌های امین داوید» است [یشعیا هو (اشعیا) ۵۵: ۳].

مرگ يَعْقُوقُ

«و چون روزهای وفات اسرائیل نزدیک شد» [برِشیت (سفر پیدایش) ۴۷: ۲۹].

حاخام حیّا گفت: در این آیه، وقتی سخن از مرگ يَعْقُوقُ است، نام او به صورت ییسرائیل مکتوب شده است. در حالی که در آیات قبلی، وقتی سخن از زندگی اوست، او يَعْقُوقُ نامیده می‌شود، همان‌طور که مکتوب است: «و یعقوب زندگی کرد...» [برِشیت (سفر پیدایش) ۴۷: ۲۸]. چرا نام يَعْقُوقُ بدین گونه نوشته شده است؟ حاخام یوسی پاسخ داد: به کلمهٔ «روزها» توجه کنید! آیا به کار بردن این کلمه عجیب نیست؟ زیرا آدمی در یک روز و یا در یک لحظه می‌میرد.

دلیل این امر این است که وقتی ارادهٔ خداوند بر آن باشد که روح فردی را از این دنیا باز گرداند، تمامی روزهای زندگی او در این دنیا را از نظر می‌گذرانند. خوشا به حال کسی که روزهای گذرانده‌شده‌اش

در نزد خداوند بدون سرزنش باشد، بدون آنکه خداوند هیچ یک از روزهایش را به دلیل گناه رد کند. بنابراین «نزدیک شدن روزها» دربارهٔ انسان پرهیزکاری گفته می‌شود که روزهایش در نزد خداوند بدون اشتباه (گناه) گذشته است؛ و بداً به حال گناهکارانی که روزهایشان در گناه سپری شده است. روزهای آنان روزهایی است که در نزد خداوند ثبت نمی‌گردد و هیچ گاه خداوند این روزها را از نظر نمی‌گذراند. {در ثُوراً} دربارهٔ آن‌ها چنین آمده است: «و اما طریق شیران مثل ظلمت غلیظ است و نمی‌دانند از چه چیز می‌لغزند» [میشله (امثال سلیمان) ۱۹: ۴].

از این روست که مکتوب است که روزهای ییسرائل بدون خطا و با سروری خدشه‌ناپذیر «نزدیک گشتند». برای همین از نام ییسرائل استفاده شد، زیرا این نام دربردارندهٔ کمال والاتری نسبت به نام یَعْقُوُ است.

حاحام یوسی گفت: پرهیزکارانی هستند که وقتی روزهایشان محاسبه می‌شود، {به دلیل برخی گناهان کوچک} این روزهایشان از نظر خداوند نمی‌گذرد، اما پرهیزکاران دیگری هستند که خداوند روزهای آنان را از نظر می‌گذراند. سرنوشت این افراد خجسته است و یَعْقُوُ نیز از جملهٔ آنان بود.

«و او پسر خود یوسف را طلبید» [برشیت (سفر پیدایش) ۲۹: ۴۷]. آیا {فقط یوسف پسر او بود} و او پسر دیگری نداشت؟

حاحام آبا چنین شرح داد: می‌بینیم که از یوسف در مقام پسر یَعْقُوُ به گونه‌ای صحبت می‌شود که گویی از دیگر برادرانش متقی‌تر است. این امر به این دلیل است که وقتی همسر پوتیفار او را وسوسه کرد، او به آسمان نگرست و چهرهٔ پدرش را دید. همان طور که مکتوب است، «و از اهل خانه کسی آنجا در خانه نبود» [برشیت (سفر پیدایش) ۳۹: ۱۱]. ما این عبارات را این گونه معنا می‌کنیم که «شخص دیگری

نیز در آنجا بود» {و آن شخص پدرش بود که در آنجا حضور داشت}.
 او با دیدن چهره پدرش {در برابر و سوسه} مقاومت کرد و {آن مکان}
 را ترک کرد. هنگامی که یَعْقُوُ پسرانش را متبرک نمود، به یوسف
 گفت: «می دانم ای پسر، می دانم» [بِرِشیت (سفر پیدایش) ۴۸: ۱۹].
 تکرار کلمه «می دانم» بدین معناست که ای پسر، من آن زمانی را به
 یاد می آورم که تو از لحاظ جسمی {از لحاظ خویشنداری} نیز ثابت
 کردی پسر من هستی.

همچنین {در تفسیر این آیه} گفته شده که یوسف به قدری شبیه
 پدرش بود که هر کس او را می دید درمی یافت که او پسر یَعْقُوُ است.
 از همین رو بود که یَعْقُوُ به او گفت: «پسر». حاخام یوسی، در شرح
 این آیه، دلیل دیگری را افزود و آن این بود که یوسف، در زمان
 سالخوردگی یَعْقُوُ تکیه گاه او و خانواده اش بود.

علاوه بر آن، یَعْقُوُ از یوسف، و نه از دیگر پسران خود، خواست که
 او را دفن کند، زیرا فقط یوسف بود که قادر بود او را از مصر بیرون ببرد.
 سپس حاخام یوسی پرسید: چرا یَعْقُوُ، با آنکه می دانست اخلافش در
 مصر به بردگی خواهند رفت، علاقه حقیقی پدرانه اش را نشان نداد؛ بدین
 معنا که ترجیح نداد در مصر دفن شود و به واسطه شایستگی ای که از آن
 برخوردار بود، فرزندانش تحت حمایت او قرار گیرند. [۶۲] از طرفی، از
 طریق سنت، می دانیم که وقتی یَعْقُوُ آماده رفتن به مصر شد، از این هراس
 داشت که اخلاف او در میان دیگر ملت ها گمراه شوند و این امر باعث
 گردد که خداوند حضور خود را از میان آنان کنار بکشد. بنابراین خداوند
 به او گفت: «از فرود آمدن به مصر مترس، زیرا در آنجا امتی عظیم از تو به
 وجود خواهم آورد» [بِرِشیت (سفر پیدایش) ۴۶: ۳] و علاوه بر آن «من
 با تو به مصر خواهم آمد» [بِرِشیت (سفر پیدایش) ۴۶: ۴]. در عین حال
 یَعْقُوُ از این واهمه داشت که در مصر و به دور از اجدادش دفن شود.
 در اینجا، خداوند به او فرمود: «و من نیز تو را از آنجا البته باز خواهم

آورد» [همان] که یعنی تو در کنار پدرانیت خواهی آرامید. از این رو، یَعْقُوْهُ به چند دلیل می‌خواست از مصر باز گردد. نخستین دلیل آن بود که او می‌دانست خداوند خدایان مصری را مجازات خواهد کرد و او از این هراس داشت که مبادا مصریان او را خدای خویش سازند. همچنین او اطمینان داشت که خداوند حضور خود را از اخلاف او که در تبعید به سر می‌بردند دور نمی‌سازد و دلیل سوم این بود که او می‌خواست جسمش در کنار اجدادش بیارامد و در کنار آنان باشد و نه در کنار گناهکاران مصر، زیرا آنچنان که می‌دانیم یَعْقُوْهُ در حُسن و زیبایی به آدام می‌مانست و این زیبایی همانند عرش قدسی متعالی و مقدس بود. در هر صورت، سرگفتاری که در بالا بیان شد در این است که در میان مشایخ قوم هیچ تفاوتی وجود ندارد. از این روست که او گفت: «بلکه با پدران خود بخوابم» [برشیت (سفر پیدایش) ۴۷: ۳۰]. اما دلیل دیگری نیز برای این سؤال که چرا یَعْقُوْهُ یوسف را «پسرم» نامید وجود دارد و آن این است که یَعْقُوْهُ تمام عشق خود را نثار راحل کرده بود. او از همان ابتدا دوست داشت یوسف از او به وجود بیاید تا دیگر پسرانش.

حاخام شیمعون گفت: تمامی اعمال انسان‌ها در کتابی مکتوب است و پادشاه {خداوند} مقدس همهٔ این اعمال را به دقت مورد ملاحظه قرار داده و تمامی اعمال در برابر او آشکار است. پس باشد که آدمی عمیقاً نگران {خود} باشد تا نه تنها از گناه بر حذر باشد که از دستورات و ارادهٔ سرورش نیز سرپیچی نکند، زیرا خداوند از {کنه} رفتار آدمی باخبر است و چیزی از او پوشیده نمی‌ماند.

شبی که یَعْقُوْهُ با لئا (لیه) همبستر شد، لئا یادگاری‌هایی را به او نشان داد که او قبلاً به راحل داده بود. از این رو یَعْقُوْهُ تصور کرد که او راحل (راحیل) است و ارادهٔ خداوند که هیچ رازی بر او پوشیده نیست بر این قرار گرفت که یَعْقُوْهُ تصور کند او راحل است. این چنین بود که حق

نخست‌زادگی به روبن^۱ عطا گردید. روبن نخستین ذریه یعقو^۲ شد و راحل نیز وارث مردهریگ^۳ خود گردید. به همین علت بود که لئا او را روبن (۱۸۶: ۱۶) {به معنای} {پسری را بین} نامید و نه روبنی (۱۸۶: ۱۶) {به معنای} {پسر را بین}.

چنین آموخته‌ایم که خداوند آگاه بود که یعقو^۲ قصد سرپیچی و تخطی در برابر او را ندارد، {بدین معنا که} {یعقو^۲ به خود اجازه نمی‌دهد که درباره‌ی زن دیگری فکر کند و مرتکب گناه شود. از این روست که مکتوب است: «و بنی یعقوب دوازده {نفر} بودند» [برشیت (سفر پیدایش) ۲۲: ۳۵]. در نزد یاران، زنازاده نام دیگری نیز دارد. {بدین معنا که پدر یک زنازاده او را پسر نمی‌نامد،} {بنابراین گفته شده که یعقو^۲ پسر خود را نخستین و آخرین «پسر خود را یوسف» نامید. «اگر در نظر تو التفات یافته‌ام، دست خود را زیران من بگذار» [برشیت (سفر پیدایش) ۲۹: ۴۷].

حاکم یوسی گفت: یعقو^۲ مصر بود که یوسف به واسطه‌ی عهدی که بر روی جسمش گذاشته شده بود {زیبایی‌اش} سوگند یاد کند، زیرا مشایخ قوم معتقدند که این سوگند سوگندی عظیم است و یوسف نماد این پیمان بود.

حاکم شیمعون گفت: این مطلب بر ما نیز معلوم گشته است. عبارت «دست خود را زیران من بگذار» به اُوراهام و یعقو^۲ اشاره دارد و هیچ ارتباطی به ییصحاق ندارد، زیرا عساو از ییصحاق به وجود آمد.

به علاوه، چنین فرض می‌شود که یعقو^۲ قصد گفتن این مطلب را داشت: در حضور من، به این نشان مقدس {زیبایی یوسف} قسم بخور که همواره از فساد دور باشی تا بدین وسیله فرزندان صالح {از تو} به این جهان وارد شوند! قسم بخور که مرا در میان ناپاکانی که به دفن من اهمیت نمی‌دهند، دفن نکنی! ممکن است این سؤال مطرح

شود که مگر یوسف به عهد خود وفادار نبود که در میان مصریان دفن گردید؟ {چنین نیست، بلکه} این امر تحت همان شرایط خاصی رخ داد که خداوند {بعدها اراده کرد که مطابق آن} در خارج از سرزمین مقدس و در کنار رودخانهٔ خابور بر حزقیال پدیدار شود. {علت دفن شدن یوسف در مصر به این علت بود که} خداوند می‌دانست اگر یوسف در خارج از مصر دفن شود، ملت ییسرائل در بندگی و اسارت سرکوب خواهند شد. این چنین بود که گفت: مراسم تدفین یوسف را در آب^۱ انجام دهید؛ در مکانی که ناپاکی و نجاست [ی که در وییقرا شرح آن داده شده] به آنجا رخنه نمی‌کند و بدین وسیله ملت ییسرائل بتوانند اسارت را تحمل کنند.

حاحام یوسی گفت: یَعْقُوُ دریافت که او نیز همانند پدران خود شایستهٔ آن است که بخشی از اراۛه (اورنگ) مقدس [که خداوند بر آن تکیه کرده] باشد [۶۳]، اما او می‌پنداشت که اگر در مصر دفن شود، محال است که بتواند به پدرانش ملحق شود.

همان طور که می‌دانیم مشایخ قوم اجازه یافتند تا همسرانشان با آن‌ها در غار مکفیله دفن شوند، اما این سؤال مطرح می‌شود که چرا یَعْقُوُ در کنار لثا دفن گردید و نه در کنار راحل که «پایه و اساس خانه بود»؟ پاسخ این سؤال این است که لثا از صلب مقدس فرزندان بیشتری به دنیا آورد.

حاحام یهودا گفت: وقتی لثا {قبل از ازدواج با یَعْقُوُ} دریافت که یَعْقُوُ شخصی پرهیزکار است، هر روز در سر راه برای او می‌گریست و دعا می‌کرد. راحل هرگز چنین کاری نکرد. از این رو، امتیاز دفن شدن در کنار یَعْقُوُ به لثا عطا گردید و مزار راحل در بین راه قرار داشت. [۶۴] همان طور که در آموزهٔ سری نیز به اثبات رسانده بودیم، یکی از

۱. بر طبق سنت، تابوت یوسف در رودخانه قرار داده شد تا زمان خروج ملت از مصر در آنجا بماند.

همسران یَعْقُو و نماد آشکار فلک هستی و دیگری نماد پنهان فلک هستی است. از طریق سنت دانسته‌ایم که لئای پاکدامن اشک‌های بسیاری ریخت تا همسر یَعْقُو شود و نه همسر عِساو گناهکار. بنابراین دریافته‌ایم که اشک‌هایی که در برابر قادر متعال ریخته می‌شود بازدارنده مجازات‌هایی است که برای گناهان او در نظر گرفته شده است. از این رو لئای، که بر طبق فرمان الهی برای عِساو در نظر گرفته شده بود، با دعا، مزیت ازدواج با یَعْقُو را کسب کرد و این چنین از ازدواج با عِساو رهایی یافت.

حاخام ییصحاق گفت: مکتوب است: «و حکمت سلیمان از حکمت تمامی بنی‌مشرق زیاد بود» [مِلاخیم آلف (کتاب اول پادشاهان) ۴: ۳۰]. منظور از حکمت بنی‌مشرق چیست؟ به واسطه سنت دریافته‌ایم که این حکمت یا معرفتی است که از اُوراهام به آن‌ها به ارث رسیده بود، زیرا {در برِشیت (سفر پیدایش)} خوانده‌ایم که اُوراهام «تمام مایملک خود را به ییصحاق بخشید» [برِشیت (سفر پیدایش) ۵: ۲۵]. این مایملک به معنای حکمت اعلی است که به اُوراهام تعلق داشت، زیرا او از دانش نام مقدس خداوند برخوردار بود. «اما به پسران کنیزانی که ابراهیم داشت ابراهیم عطایا داد» [برِشیت (سفر پیدایش) ۶: ۲۵]. و آن عطایا معرفت ادنی‌تری از حد کمال [نیروهای شیطانی] بود و او آن‌ها را در «زمین شرقی» بنا نهاد [همان]. و از همین جا بود که فرزندان مشرق زمین به حکمت یا دانش جادویی پدرانشان دست یافتند.... [۶۵]

«بلکه با پدران خود بخوابم» [برِشیت (سفر پیدایش) ۳۰: ۴۷]
و چقدر سرنوشت مشایخ قوم فرخنده است، زیرا آن‌ها اربابه مقدس خداوند بودند و باعث سرور و افتخار خداوند. از این روست که مکتوب است: «لیکن خداوند به پدران تو رغبت داشت و ایشان را محبت می‌نمود» [دورایم (سفر تثئیه) ۱۰: ۱۵]. حاخام العازار گفت: یَعْقُو از این معرفت برخوردار بود که او مایه کمال پدران خود و پدرانش مایه کمال او خواهند شد....

حاحام یهودا گفت: گوش‌ها و چشمان آدمی به پندهای توراتی توجه است. آدمی در نمی‌یابد که زمانی که بر روی زمین پدیدار می‌گردد، تمامی روزها کنار گذاشته شده‌اند و به او اختصاص دارند. [۶۶] همه این روزها در جهان می‌گردند و هر کدام به نوبت به سوی او نازل می‌شوند تا به او اخطار دهند. اگر به آدمی این گونه اخطار داده شود و او همچنان از فرمان‌های الهی سرپیچی کند، آن روزی که او در آن تخطی کرده است، با شرمساری {به سوی خداوند} بالا می‌رود و تنها در کناری می‌ایستد تا فرد توبه کند {و آن روز به روزی خوب مبدل شود}، اما اگر آدمی درستکاری را پیشه خود سازد، آن روز به جایگاه خود {جایگاهی که باید در آن قرار گیرد، در میان روزهای دیگر} بازمی‌گردد. اگر آدمی متقی نباشد، آن روز به روحی بیرونی {روحی متمرد} می‌پیوندد و به سرای خود باز نمی‌گردد و هیئت مانند هیئت آدمی به خود می‌گیرد که با او در خانه می‌ماند و باعث آزار آدمی می‌شود. اگر آدمی پرهیزکاری خود را به اثبات برساند، این روز به هیئت همدمی شایسته درمی‌آید و اگر آدمی پرهیزکار نباشد، آن روز تبدیل به همدمی شریر می‌شود. [۶۷] در آن صورت، چنین روزی از روزهای کامل {عمر فرد} کسر می‌شود و به همراه روزهای خوب {عمر وی} منظور نمی‌گردد.

وای بر انسانی که {از تعداد} روزهای {خوبش} در برابر قادر متعال کاسته شود. {چرا که} او دیگر روز {بارزش و بدون گناهی} ندارد که به وسیله آن در آن جهان به کمال برسد و به پادشاه مقدس {خداوند} نزدیک گردد. این روزها هستند که او را در درگاه خداوند ارزشمند می‌گردانند و باعث صعود او می‌گردند و روزهایی که او در آن‌ها پرهیزکار بوده و از گناه اجتناب کرده تبدیل به جامه‌ای درخشان برای روح او می‌شوند. وای به حال کسی که {از تعداد} روزهایش در آسمان {در نزد خداوند} کاسته شده است، زیرا گناهان

او به این روزها آسیب زده‌اند، به طوری که دیگر روز خوبی وجود ندارد که به جامه تبدیل گردد {و اگر هم به جامه‌ای تبدیل گردد،} این جامه ناقص است و اگر تعداد چنین روزهایی زیاد باشد، او در جهان دیگر بدون جامه خواهد بود. دریغ و درد برای او و روحش؛ {چرا که} او برای هر یک از آن روزها چندین روز در گهینوم مجازات می‌شود. او شاهد آن خواهد بود که هنگام ترک این دنیا نه روزی داشت که {خود را} با آن بپوشاند و نه جامه‌ای که بر تن کند.

پرهیزکارترین افراد سعادتمندترین آن‌ها هستند، زیرا روزهایشان برای پادشاه مقدس {خداوند} نگاه داشته شده و این روزها در جهان آخرت مبدل به جامه‌ای درخشان برای آن‌ها گشته است. از این رو، معنای پنهان این آیه که «و آن‌ها فهمیدند که عریان‌اند» [برشیت (سفر پیدایش) ۷:۳] چنین است: جامه‌های باشکوهی که از آن روزها به وجود آمده بودند از بین رفت و روزی باقی نماند که آن‌ها آن را در بر کنند و این وضعیت به همان گونه بود تا آنکه آدام توبه کرد. پس از آن، خداوند او را بخشید و جامه‌های دیگری برایش مهیا کرد، اما این جامه‌ها از روزهای او تشکیل نشده بودند. آنچنان که مکتوب است: «و خداوند خدا رخت‌ها برای آدام و زنش از پوست ساخت و ایشان را پوشانید» [برشیت (سفر پیدایش) ۳:۲۱]. [۶۸]

در اینجا، در ارتباط با اُوراهام، کتاب مقدس می‌گوید: «و ابراهیم پیر و سالخورده شد» [۶۹] [برشیت (سفر پیدایش) ۲۴:۱۱]. {معنای این آیه بدین صورت است که} اُوراهام در زمان رحلت تمامی روزهای پیشین خود را به صورت جامه در اختیار داشت. این جامه درخشان سرشار و کامل بود، اما ایوو (ایوب) درباره خود چنین گفت: «برهنه از رحم مادر خود بیرون آمدم و برهنه به آنجا بازخواهم گشت» [ایوو (ایوب) ۱:۲۱] زیرا در مورد او دیگر جامه‌ای باقی نمانده بود تا خود را با آن بپوشاند. [۷۰]

استادانمان این گونه تعلیم داده‌اند: پرهیزکاران خوشنودند، زیرا تا

زمانی که روزهایشان بدون گناه سپری شود، آن‌ها در انتظار جهان آخرت هستند، و پس از مرگ روزهای آن‌ها به هم متصل می‌شوند تا {برایشان} جامه‌ای از نور به وجود آورد و آن‌ها بدین وسیله افتخار چشیدن سرور جهان آینده را داشته باشند و در آن روز است که مقدر شده آن‌ها حیاتی دوباره بیابند، [۷۱] اما وای به حال گناهکارانی که روزهایشان از بین رفته است و چیزی ندارند که در زمان رحلت از دنیا خود را با آن خود را بپوشانند.

افزون بر این، فرا گرفته‌ایم که تمامی آن کسانی که به خاطر پرهیزکاری‌شان جامه‌ای از جلال و فخر برای خود فراهم کرده‌اند، در جهان آخرت، همانند مشایخ قوم، با دیهیم‌هایی از جویباری که بی‌وقفه به باغ عدن جریان می‌یابد بزرگ داشته شده‌اند [۷۲] و این آیه معنای عبارت فوق است: «خداوند تو را همیشه هدایت نموده و جان تو را در مکان‌های خشک سیر خواهد کرد» [یَسْعِیْهُو (اشعیا) ۵۸: ۱۱]، [۷۳] اما گناهکارانی که نتوانسته‌اند چنین جامه‌ای برای خود فراهم کنند: «او مثل درخت عرعر در بیابان خواهد بود و چون نیکویی آید، آن را نخواهد دید، بلکه در مکان‌های خشک بیابان در زمین شوره‌زار غیرمسکون ساکن خواهد شد» [بیرمیا هو (ارمیا) ۱۷: ۶].

سپس حاخام ییصحاق گفت: یَعْقُوْوَ در میان همهٔ انسان‌ها از اقبال بزرگی برخوردار بود، زیرا به دلیل {برخورداری از} روزهای پرهیزکاری خود و اجدادش جامه {ی نور} شایستهٔ او بود. از این رو، او گفت: «وقتی در کنار پدرانم بخوابم».

حاخام یهودا گفت: وقتی یَعْقُوْوَ وارد شد تا از برکت پدرش برخوردار شود، به لباس عِساو ملبس گشته بود. با وجود این مکتوب است که ییصحاق بوی پیراهن یَعْقُوْوَ را استشمام کرد [برشیت (سفر پیدایش) ۲۷: ۲۷]. این امر بدین معناست که ییصحاق بوی لباس یَعْقُوْوَ در جهان آخرت را استشمام کرد و به همین علت او را متبرک نمود.

بنابراین گفت: «همانا رایحهٔ پسر من رایحهٔ صحرایی است که خداوند آن را برکت داده باشد» [همان]. آن صحرا به دشت درختان سیب مقدس اشاره دارد که شبنم هر روز از سرزمینی که بهشت نامیده می‌شود می‌چکد. {دشت درختان سیب به شخینا اشاره دارد.} او ادامه داد: «پس خداوند تو را شبنم آسمان عطا فرماید» [برشیت (سفر پیدایش) ۲۷: ۲۸]. فراگرفته‌ایم که هر روز پانزده رایحه از باغ عدن برمی‌خیزد که این پانزده رایحه جامهٔ ارزشمند در جهان دیگر را معطر می‌سازد.

حاکم یهودا دربارهٔ تعداد جامه‌ها جویا شد. حاکم العازار پاسخ داد: نظر استادان در این باره متفاوت است، اما در کل سه جامه وجود دارد: یکی از آن‌ها جامهٔ روح [روئح] در باغ زمینی عدن است؛ جامهٔ دوم که ارزشمندترین جامه است درونی‌ترین جان [نِشاما] را، هنگامی که در «دستهٔ حیات» [شموئل آلف (کتاب اول سموئیل) ۲۵: ۲۹] در حلقهٔ پادشاه است، می‌پوشاند؛ جامهٔ سوم ردای بیرونی است که ظاهر می‌شود و پنهان می‌گردد و نفس حیاتی [نِفَش] به آن ملبس است. این جامه در این دنیا از مکانی به مکان دیگر در حال حرکت است و در روزهای شبّات و اوایل ماه در بهشت زمینی به دنبال روح است. او از این روح است که مطالب خاصی را فرا می‌گیرد و دانش این چیزها را در این دنیا می‌پراکند. او فرا گرفته است که نفس [نِفَش] در روزهای شبّات و اوایل ماه دو دیدار دارد: نخست او در میان رایحه‌های بهشت زمینی در پی روح است. سپس او به همراه روح در جست‌وجوی نفس اعلی در «دستهٔ حیات» است و خود با درخشش باشکوهی که از هر دو طرف جاری است خشنود می‌شود. در این آیه، به مطلب فوق اشاره شده است: «خداوند... جان تو را در مکان‌های خشک سیر خواهد کرد» [یشعیاھو (اشعیا) ۵۸: ۱۱]: {این زمانی است که روح به دو معناست: درخشش بیرونی مکان روح که با همراه شدن با نفس اعلی در «دستهٔ حیات» درخشش درون درخشش به سراغ آن‌ها می‌آید}.

خاتمی بر دل

چنین پیش آمد که حاخام العازار و حاخام آبا برای در امان ماندن از گرمای خورشید به غاری در لوده پناه بردند. حاخام آبا گفت: بیاید {از تورا سخن بگوییم تا بدین وسیله کلام تورا} این غار را احاطه کند. سپس حاخام العازار با این آیه آغاز کرد: «مرا همچون خاتم بر دلت و همچون نگین بر بازویت بگذار... شعله‌هایش شعله‌های آتش و مهیب یهوه است» [شیر هَشیریم (غزل غزل‌ها) ۶:۸].

او گفت: درباره این آیه می‌توان سخن‌های بسیاری گفت. شبی در حضور پدرم بودم و شنیدم که او می‌گفت این ارواح پرهیز کاران است که پرستش حقیقی و اشتیاق جامعه یسرائل نسبت به خداوند را به وجود می‌آورد، زیرا این ارواح جریان یافتن آب‌های سفلی به سوی آسمان را امکان‌پذیر می‌سازند. آن‌ها باعث می‌شوند صمیمیتی کامل بین {ملت یسرائل و خداوند} به وجود آید و آن دو یکدیگر را {از روی محبت و} به منظور ثمر دادن در آغوش گیرند. وقتی این دو یکدیگر را در آغوش می‌گیرند، ملت یسرائل {ضمیر مؤنث} در آن عشق لبریزش می‌گوید: «مرا مثل خاتم بر دلت بگذار!» ملت یسرائل می‌گوید: از آنجا که اثر خاتم یا مهر حتی پس از برداشته شدن آن از بین نمی‌رود، من {ملت یسرائل} نیز پس از آنکه از آغوش تو دور شدم و به اسارت افتادم باز هم به تو دلبسته‌ام.

بنابر این «مرا مثل خاتم بر دلت بگذار» تا همانند اثر خاتم یا مهر در دل تو باقی بمانم، «زیرا محبت مثل موت زورآور» [همان] و همانند جدایی روح از جسم شدید و آزاردهنده است، زیرا آگاهی یافته‌ایم که وقتی زمان رحلت آدمی فرا می‌رسد، او شاهد وقایعی حیرت‌انگیز است و روح او مانند کشتی بی‌لنگر بدین سو و آن سو می‌رود، در حالی که مقصد خاصی ندارد. جان او نیز به همین صورت در اعضای بدنش بالا و پایین می‌رود و می‌خواهد از هر یک از آن‌ها خارج شود

و فقط با ایجاد شکافی عظیم جدایی آن صورت می گیرد. بنابراین ملت یسرائل عشق زیادی نسبت به خداوند دارد «و غیرت {حسادت} مثل هاویه ستم کیش است» [همان]. عشق حقیقی بدون حسادت عشقی حقیقی نیست. از این رو، برای آنکه عشق مردی به همسرش کامل شود، باید غیرت (حسود) داشته باشد، زیرا در آن صورت است که او سراغ زن دیگری نمی رود.

حاخام العازار و حاخام آبا در غار نشسته بودند که شنیدند حاخام شیمعون به همراه حاخام یهودا و حاخام ییصحاق به غار نزدیک می شوند. وقتی حاخام شیمعون به غار رسید، حاخام العازار و حاخام آبا از غار بیرون آمدند. حاخام شیمعون گفت: «به اینجا که نزدیک می شدم {حضور الهی را در اطراف غار احساس کردم. سپس همگی آن ها نشستند.

حاخام شیمعون پرسید: درباره چه سخن می گفتید؟

حاخام آبا پاسخ داد: درباره عشق ملت یسرائل نسبت به خداوند و ارتباط آن با آیه «مرا مثل خاتم بر دلت بگذار» گفت و گو می کردیم. حاخام شیمعون گفت: العازار، آنچه تو درباره اش سخن می گفتی عشق و علاقه الهی است. حاخام شیمعون لحظه ای از سخن گفتن بازایستاد و سپس ادامه داد: سکوت همیشه دلپذیر است به جز در جایی که سخن از تورا به میان می آید. من گوهری دارم که حاضرم آن را با تو تقسیم کنم. این گوهر اندیشه پر مغزی است که در کتاب راو هامونای بزرگ [۷۴] به آن برخوردم: همیشه این مرد است که در پی زن می رود تا عشق و محبت او را نسبت به خود برانگیزاند، اما در موردی که شما درباره آن سخن می گفتید، این ملت یسرائل {به عنوان ضمیری مؤنث} است که در پی مرد {خداوند} است و به او اظهار عشق می کند. این امر عملی است که معمولاً شایسته زن نیست، اما در آن رازی عمیق نهفته است که یکی از باارزش ترین گنجینه های پادشاه {خداوند} است.

می‌دانیم که سه روح^۱ با مراتب الهی پیوند دارد. در واقع چهار روح با این مشخصات وجود دارد، زیرا روحی علوی وجود دارد که برای نگهدارنده گنجینه‌های ادنی و اعلی در ک‌ناپذیر است. این روح علوی روح تمام ارواح است که ورای ادراک و پوشیده است. همه ارواح به این روح که در حجابی درخشان و تابان مستور است وابسته‌اند. از این روح مرواریدهایی شکل می‌گیرد که همانند بست‌های (مفصل) بدن به یکدیگر بافته شده‌اند و روح وارد این بست‌ها می‌شود و از طریق آن‌ها انرژی خود را متجلی می‌سازد. این روح با این مرواریدها یکی است و تفاوتی بین آن‌ها وجود ندارد. در عین حال روح دیگری، روحی مؤنث، وجود دارد که در میان ملازمانش مستور است. این روح جسمی متصل به خود دارد که از طریق آن می‌تواند قدرتش را همانند روح در بدن انسان نیز متجلی سازد.

این ارواح نمونه بست‌های پنهان آسمانی هستند. در عین حال روح دیگری وجود دارد، یعنی ارواح پرهیزکارانی که در زمین هستند. این ارواح از سوی ارواح بالاتر، از روحی مؤنث و روحی مذکر، از سوی ارواحی که بر تمامی سپاه فرشتگان و علویون برتری دارند، می‌آیند. شاید الامر تبه بودن آن‌ها از دو سمت و سو باعث حیرت گردد. {چرا که این سؤال مطرح می‌گردد که} چرا این ارواح باید به این دنیا نزول کنند، لحظه‌ای در دنیا درنگ و سپس از این دنیا رجعت نمایند.

شاید بتوان علت این امر را با یک استعاره توضیح داد: پادشاهی پسری دارد. او پسرش را به روستایی می‌فرستد که در آنجا تحصیل کند و باره و رسم زندگی در قصر آشنا گردد. {پس از چندی،} پادشاه مطلع می‌شود که پسرش بزرگ شده {و وقت آن است که به قصر باز گردد}. پادشاه از فرط علاقه‌ای که به پسرش دارد، بانو {ی قصر}، مادرش، را برای بازگرداندن او می‌فرستد، {و هنگامی که پسر

در قصر به پدر ملحق می شود، { پادشاه هر روز با او شادمانی می کند. به همین شکل، ذات قدوس متبارک از بانوی {آسمانی} خود پسری دارد که روح مقدس علوی نامیده می شود. پادشاه، یا ذات قدوس متبارک، روح {یا همان پسرش} را به روستا یعنی این دنیا می فرستد تا او در آنجا رشد کند و با راه و رسم قصر پادشاه آشنا گردد. سپس پادشاه مطلع می شود که پسرش بزرگ شده و باید به قصر باز گردانده شود. پادشاه نیز، از روی عشق و محبتی که به پسر دارد، بانوی {آسمانی} را در پی او می فرستد {و روح به قصر بازمی گردد}. {تذکر این نکته اهمیت دارد که {روح تا زمانی که بانوی {آسمانی} در پی او نرود و او را به قصر، به مکان همیشگی خود، نیاورد دنیا را ترک نمی کند. به علاوه، مردم روستا نیز به خاطر عزیمت پسر پادشاه {غمگین اند و} اشک می ریزند، اما حکیمی به آن ها می گوید: چرا مویه می کنید؟ آیا نه این است که این پسر پسر پادشاه است و جایگاه حقیقی او نه در میان شما که در قصر پدرش است؟... [۷۵]

اگر پرهیزکاران می دانستند که در نزد خداوند چنین ارزشی دارند، در زمان رحلت از این دنیا خشنود بودند، زیرا مگر نه این است که به خاطر ارج نهادن به آن ها است که بانوی {آسمانی} برای آن ها به زمین می رود و آن ها را به قصر پادشاه، جایی که پادشاه هر روز با آن ها شادمانی می کند، می آورد، زیرا در نظر خداوند هیچ سروری برتر از بودن با ارواح پرهیزکاران نیست. فقط ارواح پرهیزکاران در روی زمین قادر هستند عشق ملت ییسرائل نسبت به خداوند را برانگیزانند، زیرا آن ها از سوی خداوند، یعنی از جانب جنس مذکر، آمده اند. این انتقال {عشق} به سوی جنس مؤنث {یا همان ملت ییسرائل} جریان می یابد و عشق او را برمی انگیزاند. این چنین جنس مذکر عشق و علاقه جنس مؤنث را برمی انگیزد و جنس مؤنث در عشق با جنس مذکر متحد می گردد. به همین ترتیب، اشتیاق جنس مؤنث برای جاری کردن

آب‌های سفلی، به منظور ممزوج شدن با آب‌های اعلی، فقط از طریق ارواح پرهیزکاران برانگیخته می‌شود^۱ و خوشا به حال پرهیزکاران در این جهان و در جهان دیگر، زیرا به خاطر وجود آنهاست که بنیان موجودات آسمانی و زمینی بنا می‌گردد. بنابراین مکتوب است: «مرد عادل {صدیق} بنیاد جاودانی است» [میشله (امثال سلیمان) ۱۰: ۲۵].

۱. آب‌های اعلی و سفلی نمایانگر نیروهای مذکر و مؤنث و یا اصول و سرچشمه‌های معلوم و مجهول در طبیعت هستند.

شُموت (سفر خروج)

ده سفیرُوت

در پاسخ به این سؤال که چرا مکتوب شده است که «هیچ صورتی ندیدید» {پس خویشتن را بسیار متوجه باشید، زیرا در روزی که خداوند با شما در حوریب از میان آتش تکلم می نمود، هیچ صورتی ندیدید. مبدا فاسد شوید و برای خود صورت تراشیده یا تمثال هر شکلی از شبیه ذکور یا اناث بسازید!} [دوایم (سفر تثیه) ۴: ۱۵]، باید گفت: دیدار خداوند^۱ {یهوه}، بدین صورتی که به ما اعطا شده، بخشش و عطایی برای ما بوده است، زیرا مُشه خداوند را بدین صورت دید: «و شبیه خداوند را معاینه می بیند» [بمیدبار (سفر اعداد) ۱۲: ۸]. در عین حال، خداوند فقط در هیئتی که مُشه او را دیده بود بر او متجلی شد و نه در هیئت هیچ کس و هیچ موجود دیگری که با نشانه های او شکل گرفته بود. از این روست که مکتوب است: «پس خدا را به که تشبیه می کنید و کدام شبه را با او برابر می توانید کرد؟» [یشعیا هو (اشعیا) ۴۰: ۱۸]. همچنین حتی آن صورت انگاره ای از ذات قدوس متبارک

است، البته نه به این علت که او در جایگاهی قرار دارد که از دید ما نفوذناپذیر است بلکه به این علت که خداوند^۱ قدرت سیطره خود را بر کل آفرینش خود متجلی می‌سازد. او به اندازه درک و فهم مخلوقاتش بر آن‌ها متجلی می‌شود. همان طور که مکتوب است، «و بنا به خواست انبیا بود که من صورت {های متفاوت به خود} گرفتم» [هُوشع ۱۲: ۱۱]. {این آیه در ترجمه تفسیری از کتاب مقدس پیدا نشد.} ^۲ از این روست که خداوند می‌فرماید: من خود را شبیه به خودت به تو می‌نمایانم. پس تو مرا به چه کسی مانند می‌کنی و من قابل قیاس با چه کسی هستم؟ از آنجا که در ابتدای آفرینش شکل و صورت هنوز خلق نشده بود، خداوند نیز صورت و شکلی نداشت. بنابراین جایز نیست که کسی صورت و شکل خداوند قبل از آفرینش را، چه به صورت حروف هه و واو^۳ و چه به صورت نام مقدس و کامل او و یا حتی به صورت هر نوعی از علامت و حروف تصور کند. بنابراین «هیچ صورتی ندیدید» بدین معناست که شما چیزی که بتواند در صورت و شکل تصور شود و در اندیشه‌ای محدود تجسم یابد، ندیدید.

اما وقتی خداوند صورت {شکل و اندام} آدم علوی {آدم قدمون} را خلق کرد، این صورت برای او که با نام یهوه شناخته می‌شد حکم اربابه‌ای را داشت که بر آن نزول کرد {سوار آن شد}. این نام بدین خاطر بود که او با هر صفت خاص خود درک گردد و با هر عنوان خاص خود فهم شود. از این رو، این او بود که خود را ^۴ El (אל)، ^۵ Elohim (אלהים)، ^۶ Shaddai (שדי)، ^۷ Zevaot (צבאות) و یهوه^۸ (יהוה) نامید. در میان مردم هر

1. King

۲. این آیه بدین معناست که خداوند بر مبنای ظرفیت درک و فهم انبیا بر آن‌ها تجلی یافته است.

۳. چهار حرفی که نام مقدس یهوه را تشکیل داده‌اند، نماد قدرت خلاق خداوند در همه موجودات است.

4. El

5. Elohim

6. Shaddai

7. Zevaot

8. YHWH

کدام از این نام‌ها نماد صفات الهی متعدد خداوند هستند تا نشان دهند که رحمت و عدالت اعمال انسان است که نگاه‌دارنده و پشتیبان دنیاست. اگر تابش شکوه و جلال ذات قدوس متبارک بر تمامی آفریده‌هایش افاضه نشود، چگونه یک خردمند قادر به شناخت او خواهد بود؟ او ناشناخته خواهد ماند و کلام به درستی قادر به ادای این گفته نیست که «تمامی زمین از جلال او مملو است» [یشعیاھو (اشعیا) ۶: ۳].

با این حال، وای بر کسی که جسارت کند پروردگار را با یک صفت، حتی اگر این صفت یکی از صفات خداوند باشد، بشناسد {وای بر کسی که برای او صورتی متصور شود. چرا که چنین کسانی} «اساس ایشان در غبار است» [ایثو و (ایوب) ۴: ۱۹]. خلقت این کسان ناپایدار و شکننده است؛ اینان زود از میان می‌روند و از اذهان پاک می‌شوند. انسان جرئت می‌کند و تصویری خاص از ذات قدوس متبارک {در ذهن خود} درباره‌ی الامر بتگی وی بر صفات و یا کل آفرینش طراحی می‌کند، اما اگر این تجلیات باعث نشوند خداوند درک گردد، دیگر نه صفتی در او موجود است و نه تصویر و نه شکلی. درست همانند دریا که از خود شکل و استواری‌ای ندارد و زمانی شکل و استواری می‌یابد که در ظرف زمین گسترده شود.

از آنچه گفته شد درمی‌یابیم که خداوند منبع و منشأ دریاست. موجی که از این منبع به سمت جلو می‌آید چرخش و دورانی را به وجود می‌آورد که یود نام دارد.^۱ {و خود شباهتی با موج دارد:} منبع یکی است و موج دو چیز می‌سازد. سپس حوضچه بزرگی شکل می‌گیرد که دریا نام دارد. این حوضچه همانند مجرای است که در زمین حفر می‌شود و از آبی که از منبع جریان می‌یابد پر می‌گردد. این دریا سومین چیز است. این حوضچه بزرگ به هفت مجرا تقسیم می‌شود که شبیه به تعدادی لوله بلند است و آب دریا به این هفت

۱. یود نخستین حرف در اسم خداوند یا همان یهوه است.

مجرا می‌ریزد. به همین شکل منبع، موج، دریا و هفت مجرا همگی روی هم ده چیز می‌شوند. اگر آفریننده که این لوله‌ها را به وجود آورده لازم ببیند که آن‌ها را بشکند، آب‌ها به منبع بازمی‌گردد و فقط ظروف شکسته خشک و بدون آب باقی می‌ماند.

به همین ترتیب، ده نمود هستی که سفیروت نامیده می‌شوند از علت‌العلل نشئت می‌گیرند و آن دیهیم (تاج) همان منبع نامیده می‌شود که خاستگاه بی‌پایان نور است و از همان نور است که علت‌العلل خود را آن شوف، لایتنامی، می‌نامد. علت‌العلل شکل و اندازه‌ای ندارد؛ پس هیچ ظرفی (جایگاهی) وجود ندارد که قادر باشد او را در بر گیرد (در شأن او باشد) و هیچ وسیله‌ای که بتوان با آن او را درک کرد. از این روست که در خطاب به او چنین بیان می‌شود: «از جست‌وجو دربارهٔ چیزهایی که برایتان بسیار مشکل است و چیزهایی که از شما پنهان است اجتناب کنید».^۱ سپس علت‌العلل ظرفی به کوچکی حرف یود، ی در زبان عبری، شکل داد و آن را از خود پر کرد و آن را چشمهٔ حکمت جوشان نامید و با این کار خود را فرزانه و خردمند خطاب کرد. سپس ظرف بزرگی ساخت و آن را دریا نامید؛ دریایی که نام بصیرت یا عقل [بینا] را برای آن برگزید و به این ترتیب خود را نیز بصیرت نامید. او در ذات خود هم خردمند بود و هم صاحب بصیرت، در حالی که {واژهٔ بصیرت} {واژهٔ مناسبی نیست که بتوان آن را به علت‌العلل اطلاق کرد، اما او خود از طریق خود است که خردمند است و از همان چشمه‌ی حکمت جوشان وی است که آن لقب را کامل می‌کند. حتی بصیرت نیز نمی‌تواند لقبی شایسته برای علت‌العلل باشد، زیرا این علت‌العلل است که از هستی خویش آن را سرشار می‌کند و اگر هستی علت‌العلل از بصیرت رخت بر بندد، بصیرت به دریایی خشک بدل می‌شود که در این صورت است که مکتوب است: «چنان که آب‌ها از دریا زایل

۱. این گفته از بن سیرا است، همان طور که در تلمود (Talmud, Hajjah 13a) نقل شده است.

می شود و نهرها ضایع و خشک می گردد.» [ایوؤ (ایوب) ۱۴: ۱۱].
 در انتها، او «آن را با هفت نهرش خواهد زد» [یشعیا هو (اشعیا) ۱۵: ۱۱]. [۱] این آیه بدین معناست که علت العلل {آب} دریا را به هفت ظرف ارزشمند هدایت می کند و آن ها را شکوه^۱، قدرت^۲، جلال^۳، ظفر^۴، عظمت^۵، شالوده یا اساس^۶ و اقتدار^۷ می نامد. ^۸ او {هر یک از این صفات را به خود اطلاق کرد و} خود را چنین نامید: شکوهمند در شکوه، قدرتمند در قدرت، پر جلال در جلال، پیروزمند در ظفر، «زیبایی آفریننده ما» در عظمت، پارسایی در شالوده و بنیاد [با میشله (امثال سلیمان) ۲۵: ۱۰ مقایسه شود]. {مرد عادل بنیاد جاودانی است.} علت العلل شالوده و بنیاد تمام چیزها، تمام ظرف ها و تمام جهان ها، را حفظ می کند.

در انتها او با اقتدار کامل خود را پادشاه می نامد و او «شکوهمند، قدرتمند، پر جلال، ظفرمند و باعظمت است»، زیرا «و هر چه در آسمان و زمین است از آن تو است. و ای خداوند ملکوت از آن توست و تو بر همه سر و متعال هستی» [دیوره هیامیم آلف (کتاب اول تواریخ ایام) ۱۱: ۲۹]. همه چیز در ید قدرت اوست. در آن قدرت است که او شماره ظرف ها را کاهش می دهد یا نوری را که از آن سریان می یابد، افزایش می دهد و یا حتی شماره ظرف ها را افزایش و نور را کاهش می دهد، اما در ورای او خدایی وجود ندارد که افزایش و کاهش در ید قدرت او باشد.

افزون بر این، او موجوداتی را می آفریند که به این ظرف ها خدمت کنند: هر کدام عرشی دارند که چهار ستون آن را حفاظت می کند و با

1. Greatness

2. Strength

3. Glory

4. Victory

5. Majesty

6. Foundation

7. Sovereignty

۸. این صفات نام هفت سفیروت پایینی هستند.

شش فاصله با آن در جمع ده می‌شوند. در مجموع، عرش همانند فنجانی از برکت است که [در تلمود] ده گفتار درباره‌اش آمده است. این گفتار با گفتاری که در ده کلام [ده فرمان] آمده و با ده کلامی که جهان بر اساس آن آفریده شده هماهنگی دارد.

فرا‌تر از اعماق

«ای خداوند از نهادم نزد تو فریاد برآوردم» [تهیلیم (مزامیر) ۱۳۰: ۱-۲]. از آنجا که در این مزمور نامی از گوینده نیست، همهٔ انسان‌ها، از هر ملت و قبیله‌ای، می‌تواند آن را به خود اطلاق کند. وظیفهٔ هر انسانی است که از اعماق قلبش در حضور خداوند دعا کند، زیرا در آن زمان است که قلبش کاملاً متوجه خداوند می‌شود و ذهنش بر روی دعا و نیایش متمرکز می‌گردد. داوید نیز در این باره گفته است: «به تمامی دل تو را طلبیدم» [تهیلیم (مزامیر) ۱۱۹: ۱۰]. چرا در دعا باید گفته شود از اعماق قلب {و یا به قول داوید} «به تمامی دل» تو را طلبیدم؟ زیرا آدمی باید در هنگام دعا کردن در حضور پادشاه (خداوند) فکر و دل خود را کاملاً وقف مبدأالمبادی کند تا بلکه برکات را از {زمین به} سوی [افلاک] بالا ببرد. این افلاک «اعماق چاه»، خاستگاه کل زندگی، و «نهری که از عدن بیرون آمد» [برشیت (سفر پیدایش) ۲: ۱۰] نامیده می‌شوند و «شهر خدا را فرحناک می‌سازد» [تهیلیم (مزامیر) ۴۶: ۵].

دعا پایین کشیدن برکت از آسمان به سوی زمین است.^۱ وقتی آن ذات واحد قدیم، آن ذات کاملاً مستور، بر آن شد که جهان را برکت دهد، اراده کرد که الطاف بی‌شمارش در {جایی با نام} ژرفای آسمان جمع گردند. از اینجا است که دعا‌های انسان الطاف خداوند را به سوی «چاه» {افلاک} می‌کشند تا بدین طریق دعاها باعث شوند تمامی نهرها و جویبارها از این چاه سیراب گردند.

۱. زُهر این آیه را چنین معنا می‌کند: «از اعماق [که جایگاه توست] تو را به بالا می‌خوانم».

دو بعد

حاخام آبا چنین گفت: مقصود ملت ییسرائل از این گفته: «آیا خداوند در میان ما هست یا نه» [ین (ان)، هیچ (۲۴)؛ شُموت (سفر خروج) ۱۷: ۷] چه بود؟ آیا این آیه می تواند بدین معنا باشد که ملت ییسرائل از روی نادانی از حضور الهی ساکن [۲] در میانشان بی اطلاع بودند؟ آیا حضور الهی اطراف آن ها نبود، در حالی که، ابرهای رحمت احاطه شان کرده بود؟ [۳]

آیا ملت ییسرائل در کنار دریا نور پراپهت و عظیم پروردگارشان را مشاهده نکردند؟ و آیا نه این است که شنیده ایم به پیر باکراهی در کنار دریای سرخ شهودی عظیم تر از یَحْزَقِل عطا شد؟ [۴] همان طور که حاخام شیمعون بیان کرد، شرح امر فوق چنین است که ملت ییسرائل مَصْر بودند که بدانند آیا تجلی الهی افاضه شده بر آن ها تجلی ذات قدیم الهی بوده؛ یعنی همان ذات کاملاً مستوری که متعال و ورای درک و فهم است و این (ان) [هیچ] به او اطلاق می شود یا به تجلی «سیمای صغیر»^۱ [۵] که ذات حاضر در همه جا^۲ است و یهوه نامیده می شود. به همین علت است که این (ان) [هیچ] مترادفی برای کلمه לו {به زبان عبری به معنای نه} است.

شاید پرسیده شود که چرا ملت ییسرائل تنبیه شدند؟ {باید دانست که تنبیه شدن آن ها} به این دلیل است که آن ها بین آن دو بعد خداوند {که در بالا ذکر آن آمد} تمایز قائل شدند و «پروردگارشان را خسته کردند» [همان] و پیوسته با خود می گفتند که اگر خداوند آن ذات قدیم الهی است، به این طریق باید او را عبادت کنیم و اگر او ذات حاضر در همه جاست، به طریق دیگر باید او را پرستیم. [۶]

شَبَات

«سَبْت را یاد کن تا آن را تقدیس نمایی» [شُموت (سفر خروج) ۲۰: ۸].
حاخام ییصحاق گفت: «و خدا روز هفتم را مبارک خواند» [پِرِشیت

(سفر پیدایش) ۳: ۲] و سپس خداوند از مان (من) (۲۵) سخن رانده است: «شش روز آن را برچینید و روز هفتمین سبت است. در آن نخواهد بود» [شموت (سفر خروج) ۱۶: ۲۶]، اما روز شبات چه تبری که غذایی در آن نیست؟ زیرا دانسته‌ایم که تمامی تبرکات در هفتمین روز از زمین و آسمان حاصل می‌شود. پس چرا فقط این روز از مان تهی است؟

چنین شرح داده شده است که «شش» روز جهان متعالی تبرکشان را از هفتمین روز دریافت می‌کنند و از این هفتمین روز است که مان دریافت می‌شود و هر یک از این روزهای علوی غذا را به این دنیا می‌رساند. بنابراین هر کس به این درجه ایمان برسد بر اوست که میز و مائده‌ای را برای شب شبات آماده کند تا بلکه بدین وسیله میز غذایی در طی شش روز هفته پربرکت باشد، زیرا میز خالی دربردارنده هیچ تبری نیست. آماده شدن برلی روز شبات باعث آمادگی شخص برای تبرک شش روز هفته می‌شود. از این رو، آدمی باید میز را با نان و غذاهای دیگر برای شب شبات آماده کند.

خاخام ییصحاق افزود: پس روز شبات این گونه است.

خاخام یهودا گفت: در این روز لازم است که آدمی سه وعده غذا را جشن بگیرد تا بلکه آن روز شاداب و خشنود شود.

خاخام آبا گفت: آدمی باید این کار را انجام دهد تا بدین وسیله روزهای علوی که تبرکشان را از هفتمین روز می‌گیرند خود متبرک شوند. در این روز است که شبنمی {اشاره به مان که از آسمان نازل می‌شد} که از ذات قدیم اقدس، آن «ذات کاملاً پنهان»، ساطع می‌شود و سر «سیمای صغیر» را می‌پوشاند و او را بر آن می‌دارد تا پس از آنکه سه بار {به نشانه سه وعده غذا} وارد شبات شد، به «سرزمین درختان سیب»^۱ نزول کند، به طوری که تمام آن کسانی که ازدواج کرده‌اند از

۱. the All-hidden One بخش «دو بعد» را ببینید.

۲. Field of Apple Trees: سرزمین درختان سیب گستره حضور الهی {یا همان شخینا} است.

این تبرک لذت ببرند. از اینجاست که می‌توان دریافت سه وعده غذا در روز نه فقط برای ما ضرورت دارد بلکه برای تمامی موجودات، زیرا در آن صورت است که ایمان حقیقی به ذات قدیم الهی، آن «سیمای صغیر» و «سرزمین درختان سیب»، محقق می‌شود و ما از این سه خشنودی و مشعوف می‌شویم و اگر آدمی کمال سرزمین‌های بالا را از بین ببرد، نمی‌تواند از هر این سه وعده بهره‌مند شود....

در روز شَبَات به آدمی روحی مضاعف و علوی که کمالی مطابق با طرح آخرت دارد عطا می‌گردد، زیرا شَبَات کانون ایمان {و اعتقادات دین یهود} است. [۷]

حاکم یوسی گفت: به درستی که همین طور است. وای به حال کسی که در تکمیل سرور پادشاه مقدس مساعدت نکند! این سرور چیست؟ آن سه خوراک‌هایی از ایمان است؛ خوراک‌هایی که اُوراهام، ییصحاق و یعقوب در آن‌ها سهیم شده‌اند. به وسیله این خوراک است که سرور مضاعف و ایمان و اعتقاد کامل از هر طرف خود را نمایان می‌سازد. آنچنان که فراگرفته‌ایم، در این روز پدرها گرامی داشته می‌شوند و قدرت و نور و سرور تمامی فرزندان را تا حدی ملهم می‌سازد که در دیگر روزهای جشن و سرور چنین نیست. در چنین روزی، گناهکاران در گهینوم در آرامش هستند و از مجازات در روی زمین چشم پوشی می‌شود. [۸] در این روز است که ثورا با تاج‌های کمال بزرگ داشته می‌شود و سرور و شادمانی در دویست و پنجاه عالم طنین‌انداز می‌شود. همچنین مشاهده می‌گردد که در هر شش روز هفته و در وقت تقیلائی منیحا (מנחה) (نماز بعد از ظهر) نیرو و قدرت {قهر الهی} بر قضاوت و داوری محض چیره می‌گردد و عدالت متوقف می‌شود، ولی در روز شَبَات چنین نیست. وقتی زمان نماز بعد از ظهر شَبَات فرا برسد، پادشاه {خداوند} تأثیرات سودمندی خواهد داشت و

محبت و عشق ذات قدیم الهی مجرای ظهور می‌یابد و عذاب‌ها بازداشته می‌شوند و شادمانی و رضایت همه جا را فرا می‌گیرد. در این ساعت رضایت و رحمت الهی است که مُشه، آن پیامبر امین، از این دنیا رحلت کرد. پس باید دانست که او مشمول قضاوت قرار نگرفت و روح او در زمان رحمت ذات قدیم الهی صعود کرد و در او پنهان شد. به همین دلیل {است که در کتاب مقدس آمده است} «واحدی قبر او را تا امروز ندانسته است» [دِواریم (سفر تثئیه) ۳۴: ۶]. از این رو، همان گونه که ذات قدیم الهی در نظر زمینیان و آسمانیان کاملاً مستور و ناشناخته است، روح مُشه نیز در نماز بعد از ظهر شَبات و هنگام مکاشفه رحمت خداوند از نظرها پنهان شد. در میان امور نهانی در جهان، این روح مُشه است که از همه نهان‌تر است و داوری نمی‌شود. حصه مُشه متبرک باد.

در چنین روزی، ثُورادر شکوه و جلالی تمام، در حالی که تمامی احکام الهی و اوامرش اجرا می‌شود و تخطی از آن‌ها مستوجب مجازات است، بزرگ داشته می‌شود. این بزرگداشت با هفتاد شاخه نور که به همه طرف نورافشانی می‌کند صورت می‌گیرد. آه، ببینید که چگونه از هر شاخه بزرگ‌تر شاخه‌های کوچکی جوانه زده است! و پنج شاخه از خود درخت از جایی که شاخه‌ها رشد کرده‌اند سبز شده‌اند. آه، شاهد باشید که دروازه‌ها به هر طرف باز هستند و شکوه و جلال نور بیکران را جاری می‌سازند. صدایی شنیده می‌شود: ای قدیسین ملکوتی بیدار شوید! بیدار شوید، ای انسان‌های برگزیده آسمان‌ها و زمین! در خشنودی و سرور برخیزید و پروردگارتان را ملاقات کنید! در سروری تمام و کمال برخیزید و در سرور سه‌گانه سه بزرگ ملت آماده شوید! خود را برای ایمان و شادمانی و رآی شادمانی آماده سازید! ای ملت یسرائل، چقدر سعادت‌مندید و چقدر در این جهان و در جهان آخرت مقدس و پاک هستید! این سعادت و پاکی میراث شماست که به دیگران تعلق نمی‌گیرد، «بین من و شما آیتی خواهد بود» [شُموت (خروج) ۳۱: ۱۳].

حاحام یهودا گفت: به درستی که چنین است. «روز شَبَّات را به خاطر مقدس داشتن آن به خاطر بسپارید»؛ «مقدس باشید، زیرا من یهوه، خدای شما قدوس، هستم» [و یقرا (لاویان) ۱۹: ۲]؛ «سَبَّت را خوشی و مقدس خداوند و محترم بخوانی و آن را محترم داشته» [یشعیاھو (اشعیا) ۵۸: ۱۳].

عاشقان ثُورا

یک شب حاحام حیا^۱ و حاحام یوسی یکدیگر را در قلعهٔ صور^۲ ملاقات کردند و از مصاحبت با یکدیگر خشنود گشتند.

حاحام یوسی گفت: چقدر از دیدار سیمای «حضور الهی»^۳ {شَحینا} مشعوف و خوشوقت هستم. [۹] در طی راهم به اینجا از پرحرفی آزاردهندهٔ پیرمردی الاغ سوار در رنج و عذاب بودم. او با سؤالاتی احمقانه مرا به تنگ آورد. می پرسید: آن چه ماری است که در حال پرواز مورچه‌ای با آرامش در بین دندان‌هایش خوابیده است؟ چه چیزی {این مار} با وحدت آغاز و در جدایی ختم می شود؟ آن چه عقابی است که در درختی لاوجود لانه کرده است و جوجه‌هایش را موجوداتی لاوجود در لامکان از هم دریده‌اند؟ وقتی بالا می روند، پایین می آیند و وقتی پایین می روند، بالا می آیند. آن چیست که دو تای آن یکی است و یکی آن سه تاست؟ [۱۰] آن با کرهٔ زیبایی که چشم ندارد کیست؟^۴ با جسمی که در حالی که پنهان است آشکار می شود، او صبح هنگام آشکار می شود و تمام روز پنهان است و خود را با زیورهای می آراید که وجود ندارد؟

1. Hiyya

۲. Tyre: شهر صور شهری در جنوب لبنان است که در گذشته یکی از شهرهای فنیقیان بود.

3. the Divine Presence

۴. این عبارت می تواند چنین نیز معنا شود: کسی که تا به حال چشمی او را ندیده است. عبارات بعد نیز در ارتباط با همین جمله هستند.

این چنین آن پیرمرد مرا با این سخنان کلافه کرد، اما اکنون می توانم از آرامش و سکوت لذت ببرم. اگر در طول سفر و به جای اتلاف وقت با آن سخنان احمقانه با یکدیگر بودیم، می توانستیم دربارهٔ تئوراسخن بگوییم.

حاخام حیا گفت: آیا آن پیرمرد را می شناسی {و چیزی درباره اش می دانی؟} حاخام یوسی پاسخ داد: نه، او را نمی شناسم، ولی این را می دانم که حرف هایش بی معنی بود، زیرا در غیر این صورت دربارهٔ کلام کتاب مقدس تفکر می کرد و وقتمان در طی سفر بیهوده تلف نمی شد.

حاخام حیا پرسید: آیا آن پیرمرد در همین خانه است؟ {باید او را ببینم}، زیرا گاه چنین رخ می دهد که درون ظرفی به ظاهر خالی خرده های ریز طلا وجود دارد.

حاخام یوسی پاسخ داد: بله، او اینجاست و دارد برای الاغش علوفه آماده می کند.

سپس آن ها پیرمرد را صدا زدند و پیرمرد {به حضور آنان} آمد. پیرمرد {با دیدن آن ها} بلافاصله گفت: اکنون دو به سه تبدیل شده و سه به یک! [۱۱]

حاخام یوسی گفت: آیا نگفته بودم این پیرمرد یاوه سرایی می کند. پیرمرد نشست و گفت: چند وقتی است که با این الاغ امرار معاش می کنم. من پسری دارم که به مدرسه می رود. دوست دارم که او را با مطالعهٔ تئوراپورش دهم. به همین دلیل است که هر وقت عالمی را ببینم، دنبال او راه می افتم، به این امید که مطلب جدیدی دربارهٔ تئورافرا بگیرم، اما امروز چیزی فرا نگرفتم.

حاخام یوسی گفت: از میان تمامی چیزهایی که گفتی، یک چیز مرا متحیر می کند، {و من فکر می کنم آن مطلبی پر معنا باشد}، مگر اینکه گفته هایت از روی نادانی باشد و یا مهملاتی بوج که بیان آن ها از {سوی} مردی با سن و سال تو بعید نیست.

پیرمرد گفت: به کدام جمله اشاره می کنی؟

حاحام یوسی گفت: به آن مطلبی که دربارهٔ باکرهٔ زیبا و ادامهٔ آن گفتی... [۱۲]

وقتی پیرمرد به این نقطه از سخنان خود {که دربارهٔ تناقضات بود} رسید، از سخن گفتن دست کشید. حاحام‌ها خود را در برابر او به زمین انداختند و مویه کنان گفتند: اگر ما برای شنیدن سخنان تو به این دنیا آمده باشیم، همین برایمان کفایت می‌کند.

پیرمرد گفت: یاران، آنچه تا کنون گفتم چیزی نبود که قصد بیانش را داشتم، زیرا پیرمردی همچون من به سختی می‌تواند با گفتن یک مطلب متوقف شود. او همانند سکه‌ای است که در کوزه‌ای افتاده و مرتب صدا می‌دهد. [۱۳]

چه بسیار کسان که آشفته و در مشاهدهٔ حقیقت ساکن در ثُورا ناتوان‌اند و ثُورا عاشقانه آن‌ها را به سوی خود فرا می‌خواند، اما افسوس که آن‌ها آنچنان که باید سر خود را بر نمی‌گردانند. دقیقاً همان گونه که بیان کردم، ثُورا فقط یک کلمه بیان می‌کند و مطالب اندکی از پوشش خود را آشکار می‌سازد. سپس خود را پنهان می‌کند و به کناری می‌کشد، اما این روش ثُورا فقط مخصوص کسانی است که آن را درک می‌کنند و پندهایش را می‌پذیرند.

ثُورا را می‌توان با دوشیزه‌ای زیبا و موقر همانند کرد که در اتاقی به دور از تمامی اتاق‌ها از نظرها پنهان است. او عاشقی دارد که هیچ کس از وجودش باخبر نیست. عاشق به خاطر عشق اوست که همواره در اطراف آن اتاق پرسه می‌زند و به هر طرف می‌نگرد تا او را ببیند. دوشیزهٔ زیبا می‌داند که این عاشق همواره در اطراف اتاقش در قصر در پی او می‌گردد. و او چه می‌کند؟ او درب کوچک اتاق مخفی‌اش را باز می‌کند و فقط لحظه‌ای چهرهٔ خود را به عاشق می‌نمایاند و بلافاصله درب را می‌بندد و تنها این عاشق است که چهرهٔ او را می‌بیند، زیرا می‌داند که از عشق اوست که معشوق لحظه‌ای خود را به او نمایانده است. در اینجا است

که قلب و روح و تمامی اجزاء وجودش به سوی معشوق کشیده می شود. این مثل دربارهٔ ثورا نیز صدق می کند. ثورا نیز درونی ترین اسرارش را برای کسانی آشکار می کند که عاشق او باشند. او می داند آن کس که قلباً خردمند است در اطراف دروازه های محل سکونت او پرسه می زند. در این صورت، ثورا چه می کند؟ او از قصر خود چهره اش را به عاشق می نمایاند و عشق خود را به او نشان می دهد و زود خود را پنهان می کند. تنها اوست که پیام معشوق را دریافت می کند و با دل و جان و تمامی وجود به سوی او کشیده می شود. به همین شکل، ثورا لحظه ای عشق خود را به عاشقان نشان می دهد تا بلکه آن ها را به عشقی تازه ترغیب کند. این روش ثورا است. نخست وقتی بخواهد خود را در برابر انسان آشکار کند، نشانه هایی را به او می نمایاند. بسیار پسندیده است اگر آدمی معنای نشانه ها را دریابد، و گرنه ثورا او را صدا می زند و «جاهل» خطابش می کند و به پیغام آورانش می گوید: به سراغ آن جاهل بروید و بگویید پیش من بیاید و سپس با او چنین گفت و گو می کند: «هر که جاهل باشد، بدینجا می آید» [میشله (امثال سلیمان) ۴:۹] و وقتی او می آید، ثورا ابتدا از پشت حجابی که به روی کلامش انداخته شده است صحبت می کند تا بلکه این شیوه مطابق درک و فهم عاشقش باشد و او به تدریج کلام ثورا را دریابد. این روش {گفت و گوی ثورا} را در اشا^۱ گویند. سپس او از پشت نقاب نازک توری با معما و تمثیل، که هگداناآمیده می شود، با عاشق سخن می گوید. [۱۴] در نهایت، وقتی عاشق رابطه نزدیک تری با ثورا برقرار می کند، ثورا آشکارا با او رو در رو می شود و مدت ها با او از اسرار نهان و تمامی روش های پرمزورازی که از گذشته های دور در قلبش پنهان مانده اند سخن می گوید. چنین کسی در درک ثورا کار آزموده می شود و «خداوند گار خانه {ثورا}» {خداوند گار خانه به عاشق ثورا اطلاق می شود که قادر است تعالیم

راز آمیز آن را دریافت دارد} نامیده می‌شود، زیرا تورا برای اوست که رازهایش را آشکار ساخته است؛ نه حقیقتی را مخفی کرده و نه پنهان گذاشته است. [۱۵] تورا به عاشق می‌گوید: آیا نشانه و آیتی را که نخست بر تو آشکار نمودم، دریافتی؟ آیا می‌دانی همان نشانه چه اسراری را در خود نهفته دارد؟ این چنین عاشق تورا درمی‌یابد که هیچ کلمه، حرف و نشانه‌ای، نباید به تورا اضافه شود و نه از آن کاسته شود. [۱۶] از این رو، همه باید با تمام توان خود درس‌های تورا را پی گیرند تا بلکه همان طور که نشان دادیم عاشقان آن گردند.

سرنوشت روح

زمانی که اراده ذات قدوس متبارک بر آن قرار گرفت که این جهان را بیافریند، تصمیم گرفت در زمانی مقرر تمامی ارواحی را که به فرزندان انسان‌ها متعلق کرده بود شکل دهد و بدین صورت هر روح مطابق تصرفی که برایش مقدر شده بود، در طرح دقیقی از بدن، شکل گرفت. وقتی ذات قدوس متبارک تمامی ارواح را مورد مذاقه قرار داد، دریافت که در میان آن‌ها ارواحی وجود دارند که با هبوط به این دنیا دچار خطا و گمراهی می‌شوند. ذات قدوس متبارک به ارواح امر کرد که به حضورش شرفیاب شوند، پس از آن به آن‌ها گفت: حالا به این و آن مکان و این و آن جسم هبوط کنید!

و اغلب اوقات ارواح چنین پاسخ دادند: پروردگار جهان، من از بودن در همین مکان خشنودم و تمایلی ندارم به مکان دیگری عزیمت کنم و در آنجا به بندگی روم و خدشه‌دار شوم.

آن‌گاه ذات قدوس متبارک پاسخ داد: سرنوشت شما از روز شکل گرفتنتان بر آن قرار داشته که به دنیا بروید.

وقتی روح دریافت که نمی‌تواند از امر الهی سرپیچی کند، بایی میلی هبوط کرد و وارد این دنیا شد.

ثُوراهِ ناصح و قضاوت‌کنندهٔ کل جهان، با دیدن این امر، برای بنی آدم این چنین مویید: بنگرید و ببینید که چگونه ذات قدوس متبارک بر تو رحم آورده است! او مروارید گرانبهایش را که همان روح مقدس است، رایگان در اختیار تو قرار داده تا در دنیا از آن استفاده کنی «و اگر شخصی دختر خود را به کنیزی بفروشد» [شُموت (خروج) ۷:۲۱]، ذات قدوس متبارک دختر خود، روح مقدس، را به کنیزی به تو بخشیده است تا تحت اختیار تو باشد و من {ثُورا} از تو درخواست می‌کنم {که به گونه‌ای با دختر رفتار کنی} که «مثل غلامان {کنیزان} بیرون نرود» [همان]، یعنی به گناه آلوده نشود و در آزادی، نور و پاکی قرار داشته باشد و این چنین سرور و مولایش از او به وجد آید و او را بسیار باشکوه به بهشت پاداش دهد. همان طور که مکتوب است، «و خداوند جان تو را در مکان‌های خشک سیراب خواهد کرد» [یشعیاهو (اشعیاء) ۵۸: ۱۱]. {در آن زمان است که} او به مکان خود، به آسمان روشن و پاک، صعود می‌کند.

اما «هر گاه به نظر آقایش ناپسند آید» [شُموت (خروج) ۸:۲۱]، او آلودهٔ گناه شده است. در آن زمان، وای بر جسمی که تا ابد از روح خود دور مانده است، زیرا نام ارواحی که در روشنائی و پاکی از این جهان {به سوی جهان دیگر} صعود کرده‌اند در دفتر خداوند ثبت شده است و خداوند می‌گوید: این روح این شخص خاص است و روح به جسمی که ترک کرده است تعلق دارد، همان طور که مکتوب است «که او را برای خود نامزد کرده است» [همان].

اما «هر گاه به نظر آقایش ناپسند آید»، یعنی اگر او آلودهٔ گناه و اشتباه شود، مولا و سرورش دیگر همان جسم را به روح اختصاص نمی‌دهد و روح برای همیشه از آن جسم محروم خواهد ماند، مگر اینکه سرورش شکوه و جلال روح را به او عطا کند و او را دوباره [به وسیلهٔ تناسخ] به جسم بازگرداند، زیرا «بگذارد که او را فدیة دهند» [همان].

همان طور که مکتوب است، «نفس مرا از فرو رفتن به هاویه فدیہ داد» [ایوو (ایوب) ۲۸:۳۳]، یعنی به انسان توصیه می‌شود که با توبه روح خود را نجات دهد و حقیقتاً که این جمله «بگذار که او را فدیہ دهند» دارای معنایی دو گانه است، زیرا این دو معنا به توبه‌ای اشاره دارند که نه تنها روح را نجات می‌دهد که وسیله‌ی رهایی آن از گهینوم توسط ذات قدوس متبارک را فراهم می‌آورد.

«و هرگاه او را به پسر خود نامزد کند، موافق رسم دختران با او عمل نماید» [شُموت (سفر خروج) ۲۱:۹]. {این آیه بر این امر اشاره دارد که} آدمی باید مراقب باشد که به سوی راه‌های نادرست این دنیا متمایل نشود! زیرا اگر او ارزش و اعتبار خود را در این دنیا به اثبات برساند و با هوشیاری بسیار مراقب روح خود باشد، ذات قدوس متبارک از او بسیار خشنود خواهد شد و هر روز در حضور خانواده‌ی علوی‌اش او را این گونه خواهد ستود: نظاره‌گر پسر مقدسم در دنیا باشید و درستکاری و کردار {مناسبش} را مشاهده کنید!

چنین روحی در حال مفارقت از دنیا طاهر، روشن و پاک است و ذات قدوس متبارک روح را بر آن می‌دارد تا با کثرت درخشندگی بدرخشد و درباره‌ی او چنین می‌گوید: این روح پسر من است. بگذارید که او برای جسمی که از آن دور مانده، نگاه داشته شود!

آنچه که آمده‌امیت این کلام را می‌رساند: «و هرگاه او را به پسر خود نامزد کند، موافق رسم دختران با او عمل نماید». «موافق رسم دختران» به چه معناست؟ معنای آن سَرّی است که فقط در اختیار خردمندان است: قصری که نام قصر عشق به آن اطلاق می‌شود، در میان صخره‌ای عظیم و آسمانی پنهان قرار دارد. در اینجا، در این مکان، خزائن خداوند و تمامی بوسه‌های عاشقانه‌اش نگهداری می‌شود. هر روحی که مورد محبت ذات قدوس متبارک باشد، به این مکان وارد می‌شود و وقتی خداوند وارد این قصر می‌شود، «یعقوب را حیل را بوسید» [برشیت (سفر آفرینش)

۱۱:۲۹]، یعنی پروردگار تمامی ارواح را می‌شناسد و هر بار یکی از آنها را به سوی خود فرا می‌خواند، او را در آغوش می‌گیرد و نوازش می‌کند و «موافق رسم دختران با او عمل نماید»، همان گونه که پدری نسبت به دختر مورد علاقه‌اش این گونه رفتار می‌کند، او را در آغوش می‌گیرد، نوازش می‌کند و به او هدیه می‌دهد.

مصائب کودکان بی‌گناه

شَلومو گفت: «پس من برگشته، تمامی ظلم‌هایی را که زیر آفتاب کرده می‌شود، ملاحظه کردم و اینک اشک‌های مظلومان برای ایشان تسلی‌دهنده نبود» [قَهْلِت (کتاب جامعه) ۴: ۱].

آیا شَلومو واقعاً قادر بود با تمامی ستمدیدگان و مظلومان دیدار کند؟ یقیناً نه. پس شَلومو {در آیه فوق} از کودکانی سخن می‌گوید که از زیر سینه مادرشان بیرون کشیده شدند. به درستی که به افرادی مانند آن‌ها در هر جایی، در بالا، در فلک‌الافلاک، در پایین به روی زمین، ظلم می‌شود و البته به کسانی بیش از همه ظلم می‌شود که به خاطر میراثشان مورد تعدی قرار گرفته‌اند. به خاطر آن‌هاست که مکتوب شده: «انتقام گناه پدران را از پسران تا پشت سوم و چهارم می‌گیریم» [شُموت (سفر خروج) ۲۰: ۵].

کودکی را در نظر بگیرید که از ارتباط نامشروع آشکار یا پنهان مردی با زن همسایه‌اش به وجود آمده است. ذات قدوس متبارک ناگزیر است که جسم و صورتی به آن کودک عطا کند. در مورد آن کودک است که مکتوب شده: «شخص مورد ظلم قرار گرفته‌ای که این چنین آفریده شده» {یعنی پروردگار متعال برخلاف تمایلش به جسم آن کودک روح بخشیده است}. شَلومو در این باره تعمق کرد و گفت: من شاهد درد و آلم بی‌شمار این ستمدیدگان بیچاره بودم که «آفریده شده‌اند» و اشک‌های آن‌ها را که در برابر ذات قدوس متبارک ریخته

می شد نظاره می کردم. آن‌ها نالان و گریان نزد خداوند شکایت کردند که به درستی که سزای گناهکاران مرگ است، اما پروردگار عالم آیا کودک یک‌روزه نیز باید مورد قضاوت قرار بگیرد؟ این اشک‌ها «اشک‌های مظلومانی است که برایشان تسلی دهنده‌ای نبود».

اما در میان اشک‌های ریخته شده تفاوتی وجود دارد. به عنوان مثال، کودکی که در اثر زنای با محارم به وجود آمده، به محض ورود به دنیا، از جامعه مردم پاک جدا می شود و آن کودک نامشروع و بیچاره در برابر ذات قدوس متبارک مویه می کند و می نالد که: پروردگار جهان، کسانی که مرا به وجود آوردند گناهکارند. پس معصیت من چیست؟ من که همیشه طالب آن بوده‌ام که در حضور تو اعمالی نیک انجام دهم!

اما بیشترین غم و اندوه آن «مظلومانی» را در میان گرفته است که در حال شیر خوردن از زیر سینه مادرهایشان کشیده می شوند. به درستی به خاطر آن‌هاست که کل جهان سرشک می باراند. اشک‌های این کودکان با اشک‌های دیگران برابری ندارد و از دور از دسترس‌ترین و پنهان‌ترین مکان قلب آن‌ها سرازیر می شود. از اشک‌های آنان است که کل جهان، حیرت زده و سردرگم، می گوید: قضاوت و داوری‌های ذات قدوس متبارک تا ابد راست و درست است و تمامی راه‌هایش راه‌هایی است که به حقیقت رهنمون می شوند. پس آیا {با توجه به این داوری و قضاوت صحیح ذات قدوس متبارک} این کودکان بدبخت و بی گناه و بی تقصیر باید از دنیا بروند؟ اگر چنین باشد، پس چه بر سر قضاوت درست و عدالت پروردگار جهان آمده است؟ اگر علت مرگ آن‌ها گناه والدینشان است، پس آن‌ها «هیچ تسلی دهنده‌ای ندارند».

واقعیت این است که اشک‌های این «مظلومان» دعا و پناهی برای زندگان است و به دلیل پافشاری در معصومیت و تأثیر شفاعت آن‌هاست که در زمان مناسب مکانی برایشان مهیا می شود که حتی پرهیزکاران نیز

نمی‌توانند به آن دست یابند، زیرا به درستی که ذات قدوس متبارک این موجودات کوچک و بی‌گناه را به گونه‌ای بی‌نظیر و فوق‌العاده دوست می‌دارد. آن ذات الهی آن‌ها را با خود همراه می‌کند و برایشان در نزدیکی خودش، در مکانی علوی، جایگاهی آماده می‌کند. به خاطر آن‌هاست که مکتوب شده است: «از دهان کود کان و شیرخوارگان قوت را بنا نهادی» [تهلیلیم (مزامیر) ۸: ۳].

سه بعد روح

اسامی و درجات روح انسان سه گونه است: نِفَش [نفس حیاتی]، روئَح [روح] و نِشاما [روح درونی، روح اعلی]. این هر سه یکی را درون دیگری احاطه کرده است اما هر یک مکان خاص خود را داراست.

وقتی جسم در قبر در حال پوسیدگی و تجزیه و تبدیل شدن به خاک است، نِفَش همراه جسم در این دنیا سرگردان است و در میان زنده‌ها به این سو و آن سو می‌رود و می‌خواهد علت غصه‌ها و بدبختی‌های آن‌ها را بداند و در صورت لزوم برایشان شفاعت کند.

روئَح خود را به باغ زمینی عدن می‌رساند و در آنجا از لذات آن باغ باشکوه محظوظ می‌شود و خود را با جامه‌ای همانند آنچه در زمین داشت ملبس می‌کند. روح در روزهای شَبَات، اول هر ماه، و اعیاد به آسمان علوی صعود می‌کند و خود را با خوشی‌های آنجا سرگرم می‌کند و سپس به باغ عدن باز می‌گردد. همان‌طور که مکتوب است، «و روح نزد خدا که آن را بخشیده بود رجوع نماید» [قَهْلِت (جامعه) ۱۲: ۷]، یعنی در اعیاد و زمان‌هایی که ذکر آن‌ها رفت.

اما نِشاما به سرعت به مکان خود، به قلمرویی که از آنجا نشست گرفته بود، صعود می‌کند. به خاطر اوست که خورشید طلوع می‌کند و در آسمان می‌درخشد. نِشاما از آن پس هیچ‌گاه به زمین باز نمی‌گردد. در نِشاما است که ذات مطلق الهی، آنکه کل وجوه آسمان‌ها و زمین،

بالا و پایین، را در بر گرفته است، درک می گردد و تا زمانی که نشاما صعود نکرده و به عرش اعلی ملحق نشده است، روئح قادر نخواهد بود در باغ زمینی در اوج کمال و حظ باشد و نفش نمی تواند در جایگاه خود آرام و قرار داشته باشد. تمامی این ها وقتی رخ می دهند که نشاما صعود کند.

بدین صورت، وقتی فرزندان انسان ها مشکل یا غصه ای دارند، به مزار در گذشتگان پناه می برند. این عمل باعث بیدار شدن نفش می شود. نفش پس از بیدار شدن بیرون می آید و روئح را صدا می زند. در آن زمان، مشایخ و پس از آن نشاما بر می خیزند. در آن زمان است که ذات قدوس متبارک بر جهان رحم می آورد....

اما اگر به هر دلیلی نشاما نتواند به مکان خود عروج کند، وقتی روئح به دروازه باغ عدن برسد، آن را بسته می یابد و نمی تواند وارد شود. روئح به تنهایی در اطراف پر سه می زند و غمگین می شود. از طرفی، نفش نیز در دنیا به این طرف و آن طرف می رود و جسم را که زمانی مأوایش بود در حالی می یابد که کرم ها آن را خورده اند و جسم تحت محاکمه قبر قرار گرفته است. {در این زمان، او برای جسم می گیرد. همان طور که در کتاب مقدس مکتوب است: «برای خودش فقط جسد او از درد بی تاب می شود و برای خودش جان او ماتم می گیرد» [ایوو (ایوب) ۱۴: ۲۲].

پس هر سه بعد روح عذاب می کشند تا بلکه نشاما قادر شود به مکان اصلی خود در آسمان برسد. در آن زمان، دو بعد دیگر به مکان حقیقی شان پیوند می خورند، زیرا هر سه آن ها یکی هستند و در پیوندی عرفانی یکدیگر را در بر می گیرند و به وحدت می رسند.

با شادمانی به خداوند خدمت کردن

بر عهده روحانی (کاهن) اعظم است که با شادمانی وارد معبد شود و وقتی او {با شادمانی} در آن مکان مقدس در حضور ذات قدوس

مبارک می‌ایستد، تمامی چیزهای اطراف او نیز آمادۀ ابراز شادمانی خود هستند. از این روست که مکتوب شده است: «خداوند را با شادی عبادت نمایید و به حضور او با ترنم بیایید» [تهیلیم (مزامیر) ۱۰۰: ۲] و به درستی که به همین گونه است: زیرا در زمان خدمت به خداوند جایی برای قلب محنت‌زده وجود ندارد.

شاید کسی پرسش کند که اگر انسانی عمیقاً غصه‌دار باشد و قلبش سنگین از غم و اندوه، آیا شایسته است که به خاطر غم و اندوهش به درگاه خداوند پناه برد تا تسکین یابد یا باید به دلیل محنت‌زدگی قلبش و اینکه کاری از او بر نمی‌آید از نیایش دست بکشد؟

پاسخ این است که «از روز خرابی معبد، تمامی دروازه‌های بهشت بسته شد، اما دروازه‌های گریه بسته نشده است»^۱ و رنج و محنت به وسیلۀ اشک بازگو می‌شوند. در کنار دروازه‌های اشک، مخلوقات آسمانی ایستاده‌اند که میله‌ها و قفل‌های آهنی را می‌شکنند و به اشک‌ها اجازه ورود می‌دهند، آنچنان که مویه‌های حاجتمندان غصه‌دار وارد می‌شوند و به حضور خداوند می‌رسند و جایگاه حضور الهی {شخینا} از ناله‌های نیایش‌کننده اندوهناک می‌شود. همان‌طور که مکتوب است، «او در همه تنگی‌های ایشان به تنگ آورده شد» [یشعیاھو (اشعیا) ۶۳: ۹].

و وقتی که خداوند وارد جایگاه حضور الهی می‌شود و او را غصه‌دار می‌یابد، تمامی خواسته‌هایش را برآورده می‌کند. از این رو، استغاثه‌کنندۀ او که محنت‌زده است از حضور خداوند دست خالی باز نمی‌گردد و ذات قدوس مبارک بر نیایش‌کننده رحم می‌آورد. مبارک باد و مبارک باد انسانی که در هنگام دعا و نیایش در برابر خداوند اشک می‌ریزد.

ستاره‌ها

روزی حاخام العازار و حاخام آبا در کنار هم نشسته بودند. {پس از مدت زمانی} غروب شد. سپس آن دو برخاستند و به سوی باغی رفتند که در کنار دریاچه طبریه بود. آن‌ها، در حال قدم زدن، دو ستاره دیدند که از دو نقطه متفاوت در آسمان به سرعت به سوی هم آمدند، با یکدیگر رو در رو شدند و پس از آن ناپدید گشتند.

حاخام آبا گفت: چقدر آثار {صنع} ذات قدوس متبارک در آسمان و زمین عظیم است! چه کسی {می تواند} به عمق این چیزها پی ببرد؟ {بین که} چگونه این دو ستاره از دو نقطه متفاوت [به سوی یکدیگر] آمدند، با هم رو در رو و سپس ناپدید شدند.

حاخام العازار پاسخ داد: برای تعمق کردن فقط به این دو ستاره نیاز نیست، زیرا ما {همواره} در میان مخلوقات عظیم و بی شمار ذات قدوس متبارک هستیم؛ مخلوقاتی که او همواره در حال خلق کردن آن‌هاست و ما همواره درباره آن‌ها تفکر نموده ایم.

سپس او این آیه را نقل کرد: «خداوند ما بزرگ است و قوت او عظیم و حکمت وی لا یتناهی» [تهیلیم (مزامیر) ۱۴۷: ۵] و این گونه ادامه داد: ذات قدوس متبارک عظیم، قدرتمند و متعالی است. از آنجا که همیشه می دانستیم ذات قدوس متبارک عظیم است و قدرتش نامتناهی، {اکنون بین} که داوید چه تکریم نوینی را در آیات فوق به خداوند عرضه داشته است!

از این رو، توجه کنید که او در جای دیگری در مزامیر می گوید: «یهوه عظیم است» [تهیلیم (مزامیر) ۱۴۵: ۳]، در حالی که در اینجا می گوید: «خداوند ما (12:17A) بزرگ است». علت این امر چیست؟ علت این است که وقتی او می گوید: «یهوه عظیم است و بی نهایت ممدوح» [میشله (امثال) ۱۴۵: ۳]، او به مراتب والاتر {ذات خداوند}

اشاره دارد، در حالی که در اینجا به مراتب پایین تر {ذات او} اشاره می کند؛ «خداوند ما بزرگ است» و این با «خداوند [آدون] تمام زمین» [یهوشوع (یوشع بن نون) ۳: ۱۳] برابر است.

آیه ذیل به چه معناست؟ «عدد ستارگان را می شمارد و جمیع آنها را با نام می خواند» [تهیلیم (مزامیر) ۱۴۷: ۴]. اگر تمامی انسان ها، از انسان نخستین {گرفته تا انسان امروزی}، جمع شوند و سعی کنند ستاره ها را بشمارند، نمی توانند آنها را محاسبه کنند. همان طور که مکتوب است: «اکنون به سوی آسمان بنگر و ستارگان را بشمار، هرگاه آنها را توانی شمرد» [برشیت (سفر پیدایش) ۵: ۱۵]. برشیت در رابطه با ذات قدوس متبارک می گوید: «عدد ستارگان را می شمارد و جمیع آنها را با نام می خواند». چرا این سفر چنین مطلبی را بیان می کند؟ به این دلیل که «خداوندمان بزرگ است و قوت او عظیم و حکمت او لایتناهی». از آنجا که تعداد ستاره ها برای ما بی نهایت است و فقط اوست که شماره آنها را می داند، حکمت او نیز «لایتناهی» است.

به این مطلب نیز توجه داشته باشید. مکتوب است: «کیست که لشکر این ها را به شماره بیرون آورده، جمیع آنها را به نام می خواند» [یشعیاو (اشعیا) ۴۰: ۲۶]. ذات قدوس متبارک تمامی لشکریان، گروه ها و ستارگان را آشکار می سازد و هر کدام از آنها را از روی نامشان می خواند و «یکی از آنها گم نخواهد شد» [همان]. در بالای تمامی این ستاره ها و صور فلکی آسمان، سران، رهبران و روحانیون (کاهنان) قرار دارند و ذات قدوس متبارک آنها را وامی دارد تا هر کدام بر طبق وظیفه تعیین شده اش به جهان خدمت کند. حتی کوچک ترین علف در زمین نیز ستاره خاص خود در آسمان را داراست. همچنین هر ستاره وجودی دارد که بر او حاکم است و او را، مطابق مرتبه خاصی که دارد، در اعمال مذهبی در مقابل ذات قدوس متبارک معرفی می کند.

تمامی ستاره های آسمان نقش محافظان این جهان را دارند. هر شیء

منحصر به فردی در این جهان ستاره معین و مخصوص به خود را دارد که از او محافظت می کند. {همه} گیاهان و درختان، علف ها و گیاهان وحشی برای شکوفایی و رشد به قدرت ستاره ها نیازمندند تا بالای سر آن ها بایستند و هر کدام به شیوه خاص خود مراقب آن ها باشند. در آغاز شب، تعداد زیادی از سیاره ها و ستاره ها پدیدار می گردند و تا دو ساعت و سه ربع پس از نیمه شب می درخشند. پس از آن، تعداد کمی از آن ها ناپدید می شوند. درخشندگی و در کار بودن بودن ستاره ها بی علت نیست. بعضی از آن ها از روی وظیفه ای که دارند، تمام شب مشغول کارند و باعث سرسبزی و شکوفایی گیاهی می شوند که تحت توجه خاص آن ها است. برخی دیگر فعالیت خود را با آمدن شب آغاز می کنند و تا نیمه شب از شیء خود محافظت می کنند. در عین حال، وقتی {طبق معمول} هر شب دیگر ستارگان پدیدار می شوند و در ارتباط با گیاهی قرار می گیرند که تحت تأثیر آن ها است، به سرعت وظیفه خاص خود را کامل می کنند. از این رو، آن دو ستاره ای را که در آسمان دیدیم، به منظور به انجام رساندن وظیفه شان، ظاهر شده بودند. وقتی وظیفه چنین ستاره هایی به انجام برسد، از این جهان ناپدید می شوند و به مکان های خاص خود در آسمان صعود می کنند.

کتاب معرفت والای شرق از ستاره های دنباله داری می گوید که بر رشد مستقیم گیاهان خاصی در روی زمین تأثیر و نظارت دارند که «اکسیر زندگی» خوانده می شوند. این ستاره ها بر روی رشد سنگ های قیمتی و طلاهایی اثر می گذارند که در آب های کم عمق و در میان کوه های مرتفع یافت می شوند. درخشش دنباله های فروزان آن ها، در اثر عبورشان از آسمان، باعث رشد تمامی آن چیزهایی می شود که نام بردیم.

این چنین درخششی در مورد بیماری های انسان نیز تأثیر گذار است. برای مثال، در بیماری یرقان، اگر فولاد درخشانی را مانند ستاره ای

دنباله‌دار در برابر دیدگان فرد بیمار جلو و عقب ببریم، پرتوهای نور به صورت او تابیده می‌شود و این کار باعث بهبودی [فرد بیمار] می‌گردد. پس حقیقت دارد که اگر نور ستاره دنباله‌دار بر آن چیزهایی که تحت تأثیرش است نتابد، آن‌ها نمی‌توانند آنچنان که باید رشد کنند و شکوفا گردند، زیرا به واسطه نور ستاره دنباله‌دار است که این امکان برایشان فراهم می‌شود تا رنگشان از نو تازه شود و آنچنان که نیاز دارند از آن نیرو بگیرند. صحت این مطلب در کتاب شلومو پادشاه، که در ارتباط با علم سنگ‌های قیمتی است، نشان داده شده است. این کتاب بیان می‌دارد که اگر نور و درخشش ستاره‌های خاص این سنگ‌ها به آن‌ها نرسد، آن‌ها هرگز رشد نمی‌کنند و به کمال واقعی خود نمی‌رسند. [۱۷] ذات قدوس متبارک امر کرده است که جهان کامل باشد و لبریز از روشنایی؛ و از این روست که مکتوب است که ستارگان {بدین منظور} وجود دارند که «تا بر زمین روشنایی دهند» [برشیت (سفر پیدایش) ۱: ۱۷] و آن‌ها بر تمامی چیزهایی که برای تکامل جهان ضروری هستند می‌تابند. [۱۸]

شرح تمثیلی داستان یونا (یونس)

شاید داستان یونا (یونس) {به منظور بیان} تمثیل جریان زندگی انسان در این دنیا به رشته تحریر درآمده باشد. یونا (یونس) به کشتی نزول کرد: نزول او همانند هبوط روح انسان و ورود او به جسمش در این دنیا است. چرا روح یونا [و به معنای تحت‌اللفظی محنت‌زده] نامیده می‌شود؟ [۱۹] زیرا روح {مؤنث} به دلیل مشارکتش با جسم در معرض انواع و اقسام بدبختی‌ها و رنج‌ها قرار دارد. پس این دنیا برای انسان مانند کشتی‌ای است که او سوار بر آن است؛ کشتی‌ای در حال از هم پاشیدن و شکسته شدن که دارد از اقیانوسی پهناور گذر می‌کند. همان طور که مکتوب است، «چنان که نزدیک بود کشتی شکسته شود» [یونا (یونس) ۴: ۱].

انسان نیز در این جهان گناه می‌کند، زیرا فکر می‌کند که پروردگارش نسبت به او بی‌اعتناست {و او می‌تواند} حضور او را نادیده بگیرد {و مرتکب گناه شود}. در نتیجه قادر مطلق طوفانی عظیم به راه می‌اندازد که این طوفان همان داوری دربارهٔ انسان است؛ انسانی که همواره در برابر ذات قدوس متبارک قرار دارد و سرسختانه در صدد مجازات خود است. در این زمان است که طوفان به کشتی ضربه می‌زند و گناهان انسان را به یاد او می‌آورد. سپس آدمی درست همانند یونا (یونس) گرفتار بیماری و طوفان می‌شود: «یونس در اندرون کشتی فرود آمد، دراز شد و خواب سنگینی او را در ربود» [همان ۱: ۵]. با آنکه او از پای انداخته شد، روح او هیچ حرکتی برای بازگشت به سوی پروردگار و توبه از گناهانش نمی‌کرد. از این رو ناخدای کشتی نزد او آمد. «ناخدا که در همهٔ مدت سکانداری می‌کرد و سیرت و نهاد خوبی داشت» به او گفت: «ای که خفته‌ای، تو را چه شده است؟ برخیز و خدای خود را بخوان» [همان ۱: ۶]؛ اکنون وقت خواب نیست؛ {چرا که} تو به زودی، به خاطر اعمالی که در دنیا انجام داده‌ای، مجازات می‌شوی. از گناهانت توبه کن! دربارهٔ گناهانت تفکر کن و به سوی پروردگارت بازگرد!

«شغل تو چیست» یعنی در دنیا به چه کاری مشغولی؟ اکنون در برابر پروردگارت دربارهٔ کارهایی که در دنیا بدان‌ها مشغول هستی اعتراف کن! «از کجا آمده‌ای»، یعنی از چه جایگاهی برخورداری؟ پس در حضور خداوند از غرور و خودپسندی پرهیز! «وطنت کدام است»، یعنی توجه داشته باش که چگونه از خاک به وجود آمده‌ای و بدان باز می‌گردد؛ «و از چه ملتی هستی» [همان ۱: ۸]، یعنی آیا می‌توانی امید داشته باشی که تقوای فضایل نیاکانت تو را حمایت کند؟

وقتی او در برابر محکمهٔ داوری آسمانی برای قضاوت آورده می‌شود، طوفان که در واقع نتیجهٔ قضاوت است به او حمله‌ور می‌شود و از پادشاه {خداوند} درخواست می‌کند تا همهٔ زندانیان او را

مجازات کند. سپس مشاوران پادشاه {خداوند} به نوبت به حضور او می آیند و دادگاه تشکیل می شود. برخی از متهم دفاع می کنند و برخی دیگر بر علیه او هستند. [۲۰]

اگر اثبات شود که انسانی مانند یونا (یونس) گناهکار است، در آن صورت «اما مردمان سعی نمودند تا کشتی را به خشکی برسانند اما نتوانستند»؛ آن‌هایی که طرفدار او هستند به طرفداری از او بحث و مجادله‌ای به راه می‌اندازند و سعی می‌کنند او را به این دنیا بازگردانند، اما نمی‌توانند، «زیرا دریا به ضد ایشان زیاده و زیاده تلاطم می‌نمود» [همان ۱: ۱۳]؛ یعنی این تعقیب و پیگرد به دلیل خشم بر علیه او به وجود می‌آید و دفاعیه او را از بین می‌برد و آدمی به خاطر گناهانش محکوم می‌شود. در نتیجه سه فرستاده منتخب به سوی او فرود می‌آید. یکی از آن‌ها بین اعمال خوب و بد او در دنیا توازن ایجاد می‌کند. دیگری حساب و کتاب روزهایش را دارد و سومی کسی است که پیوسته، حتی زمانی که در رحم مادرش محصور بود، با او همراه بوده است. [۲۱]

همان طور که گفته شده، حکم قضاوت تنها زمانی فرو می‌نشیند که «یونس را برداشته» [همان ۱: ۱۵] «و در دریا انداختند»؛ در دریا انداختن به معنای قبر است، یعنی زمانی که آن‌ها آدمی را از خانه‌اش به سوی قبرستان ببرند. سپس حکمی در ارتباط با او فرستاده می‌شود که در آن گفته شده اگر او پرهیزکار باشد، اندیشه پادشاه {خداوند} 'مایه افتخار است' چرا که او در اثر پرهیزکاری در حضور خداوند عزت و شرف دارد. «آن‌هایی که به استقامت سالک هستند، به سلامتی داخل می‌شوند و بر بسترهای خویش آرامی خواهند یافت» [یشعیا هو (اشعیا) ۵۷: ۲]، اما وقتی انسان بدکاری می‌میرد، اعلام می‌شود: وای بر این انسان! برای او همین بهتر بود که به دنیا نمی‌آمد. درباره این افراد مکتوب است که «پس یونس را برداشتند، در دریا

انداختند و دریا از تلاطمش آرام شد» [یونا (یونس) ۱: ۱۵]؛ یعنی زمانی شدت حکم قضاوت متوقف می‌شود که آن‌ها او را به سوی قبر، محل قضاوت، پایین ببرند و به درستی که ماهی‌ای که یونا (یونس) را بلعید همان قبر است. «یونس در شکم ماهی بود» [همان ۲: ۳] «شکم ماهی» با «شکم‌هاویه» یکسان انگاشته می‌شود. همان‌طور که در این عبارت نیز آمده است: «از شکم‌هاویه نضرع نمودم» [همان ۲: ۳]. [۲۲]

«سه روز و سه شب» [همان ۱: ۱۷] یعنی سه روزی که انسان در قبر خود و قبل از آنکه شکمش باز شود است. شکم در پایان آن سه روز گنبدیدگی‌هایش را به صورت آن فرد می‌پاشد و می‌گوید: آنچه را در من ریختی پس بگیر! تمام مدت روز خوردی و آشامیدی و به فقرا کمک نکردی. تمام روزهای جشن و تعطیلی بودند و تو غذایت را با فقرا تقسیم نکردی و آن‌ها گرسنه ماندند. پس آنچه را در من ریختی پس بگیر...!

و سه روز دیگر نیز سپری می‌شود و تمامی عضوهای آدمی چشم‌ها، دست‌ها و پاهایش مجازات می‌شوند. به مدت سی روز، روح و جسم توأمأ مجازات می‌شوند و روح در این مدت در روی زمین پایین درنگ می‌کند و نمی‌تواند به آسمانش صعود کند، [۲۳] درست همانند زنی که در زمان ناپاکی‌اش تنهاست. در آن هنگام، روح عروج می‌کند و جسم در خاک شروع به پوسیدن می‌کند و جسم، تا زمانی که ذات قدوس متبارک مردگان را بیدار کند، در خاک خواهد ماند. در آن زمان {زمانی که خداوند مردگان را بیدار می‌کند}، صدایی شنیده می‌شود که در قبرها می‌پیچد و اعلام می‌دارد: «ای شما که در خاک ساکنید، بیدار شوید، ترنم نمایید، زیرا شب‌نم تو شب‌نم نباتات است و زمین مردگان خود را بیرون خواهد افکند» [رفائیم؛ یشعیاهو (اشعیاء) ۲۶: ۱۹]. [۲۴] گفته شده است این زمانی است که فرشته مرگ از دنیا

پنهان است {بدین معنا که دیگر مرگی وجود ندارد}. همان طور که مکتوب است، «و موت را تا ابدالآباد نابود خواهد ساخت و خداوند یهوه اشک‌ها را از هر چهره پاک خواهد کرد و عار ملت خویش را از روی زمین رفع خواهد کرد» [همان ۲۵: ۸].

عبارتی که در ذیل می‌آید بدین واقعه اشاره دارد: «پس خداوند ماهی را امر فرمود و یونس را بر خشکی قی کرد» [یونا (یونس) ۲: ۱۰]. وقتی گورها صدای این اعلام را بشنوند، اجساد خوابیده در خود را بیرون می‌افکنند... {مرده‌ها زنده می‌گردند} و مرده‌ها وضعیت پیشین را به خود می‌گیرند؛ همان طور که کلمهٔ رفائیم (רפאים) [سایه‌ها] {ارواح مردگان} که به رافا [شفا؛ این کلمه به معنای شفا یافتن نیز هست] مرتبط است به این امر اشاره می‌کند. [۲۵]

بنابراین درمی‌یابیم که داستان آن ماهی دربردارندهٔ کلمات تسلی‌بخش برای کل جهان است. {زیرا همان طور که} وقتی ماهی یونا (یونس) را بلعید هلاک شد و ماهی سه روز دیگر به زندگی بازگشت و یونا (یونس) را بالا آورد، {روزی فرا خواهد رسید که} سرزمین ییسرائل {که اکنون دور از دسترس است و در نزد ملت ییسرائل سرزمینی مرده محسوب می‌شود، همانند یونا} زندگی جدیدی خواهد یافت و پس از آن «زمین مردگان خود را بیرون خواهد افکند» {و این سرزمین مسکون خواهد شد}.

اسفار قَهْلِت (لاویان)، بَمیدبار (اعداد)، دِواریم (تثنیه)

تبعید و رستگاری

روزی حاخام آحا^۱ و حاخام یهودا {در راهی} با هم می‌رفتند. حاخام یهودا گفت: دریافته‌ایم که باکره ییسرائل^۲ هفت بار متبرک شده است و درعین حال کتاب مقدس درباره او می‌گوید: «و تو ای پسر انسان برای باکره ییسرائل شیون و مویه از سر بگیر»^۳ و حتی بدتر از آن {آمده که} «دختر باکره اسرائیل افتاده است و دیگر برنخواهد خاست» [عاموس (عاموس) ۵: ۲]. حقیقت این است که همه یاران {اعضای گروه حاخام شیمعون} آیه اخیر را پیامی تسلی‌بخش تفسیر کرده‌اند^۴، اما نمی‌توان تسلی‌بخش بودن این آیه را پذیرفت، زیرا حتی

1. Aha

۲. در اینجا حضور الهی تجسم عرفانی ملت ییسرائل است.

۳. این آیه در تورات کنونی یافت نمی‌شود و به نظر می‌رسد تأویلی از یحزقیل (حزقیال) ۱: ۱۹ باشد: «پس تو این مرثیه را برای سروران ییسرائل بخوان».

۴. در تلمود، (Berakhot 4b)، این آیه چنین تفسیر می‌شود: «او فرو افتاده است، اما دیگر نخواهد افتاد؛ ای باکره ییسرائل برخیز!»

خود عاموس نیز به این آیه به عنوان آیه سوگواری اشاره می کند.
 حاخام آحادر پاسخ به این مطلب چنین گفت: این تفسیر مرانیز آزرده
 خاطر کرد. {پس} با حالی مضطرب به حضور حاخام شیمعون رفتم.
 او گفت: از چهرهات پیداست که چیزی خاطرت را آزرده کرده است.
 گفتم: حقیقتاً که فکرم مانند صورت من مغموم و پریشان است.

پرسید: چه شده است؟

گفتم: مکتوب است که: «دختر باکره اسرائیل افتاده است و دیگر
 برنخواهد خاست» آیا اگر همسر مردی به علت ناراحتی مرد از وی او
 را ترک کند، دیگر باز نخواهد گشت؟ در این صورت، وای به حال
 کودکانی که باید با او بروند! پاسخ داد: آیا آنچه یاران در این باره
 برایت شرح داده اند کافی نبوده است؟

گفتم: {واقعیت این است که} تفسیر یاران که گفته اند این آیه
 آیه ای تسلی بخش است مرا قانع نکرده است.

گفت: آنچه یاران شرح داده اند صحیح است، اما چیزی بیش از
 آن باید گفته شود. وای به حال نسلی که چوپانی ندارد، زیرا وقتی
 گوسفندی سرگردان شود هیچ سویی را نمی شناسد. حقیقتاً که این آیه
 باید درست درک شود. در حالی که {معنای آن} برای کسانی که
 می توانند ثورار از هر جهت و به درستی تعبیر کنند آشکار است. بیا و
 بین {که معنای این آیه این گونه است}: {تا قبل از آنکه عاموس نبی
 این آیه را ذکر کند،} ملت ییسرائل مدت زمان های مشخصی را در
 تبعید گذرانده بود و وقتی این مدت زمان منقضی می شد، ملت به سوی
 خداوند و باکره ییسرائل به مکان خود بازمی گشت، اما در آخرین تبعید
 این شرایط فرق کرد و باکره ییسرائل دیگر نتوانست همانند سابق به
 مکان خود باز گردد. همان طور که این آیه نیز بدان اشاره کرده است،
 «دختر باکره اسرائیل افتاده است و دیگر برنخواهد خاست»، اما توجه
 داشته باش که این آیه بدین صورت مکتوب نشده است: «من دیگر او

را بلند نخواهم کرد». {پس درمی یابیم که ملت یسرائل به حال خود رها نشده و از این تبعید نیز نجات خواهد یافت. آنچه گفته شد با این مثال مطابقت دارد.} تصور کن پادشاهی، به خاطر دلگیری ای که از ملکه اش پیدا کرده، او را برای مدت زمانی از قصر بیرون کند و ملکه پس از سپری شدن آن مدت زمان بلافاصله به سوی پادشاه باز گردد، اما دلگیری پادشاه از ملکه چندین بار تکرار می شود {و این امر} باعث می گردد که پادشاه برای مدت طولانی تری ملکه را از قصر تبعید کند. {اما} پادشاه {که این بار دلتنگ ملکه شده} می گوید: «این بار وقتی او به سوی من بازگردد، دیگر مثل قبل نخواهد بود. این بار خودم خواهم رفت و تمامی همراهانم را نیز با خود خواهم برد و او را جست و جو خواهم کرد» و پادشاه {در جست و جوی خویش} او را افتاده بر زمین می یابد، در حالی که خوار شده است. پس دوباره خواهان او می شود، دست او را می گیرد، او را بلند می کند و به قصر بازمی گرداند و با خودش عهد می بندد که هرگز او را از قصر نراند.

این امر در مورد جامعه یسرائل نیز صدق می کند: این چنین در گذشته، هر وقت این ملت تبعید می شد، در زمان مقرر به سوی پادشاه {خداوند} بازمی گشت. {پس} اکنون در این تبعید نیز ذات قدوس متبارک به سراغ ملت خواهد آمد، او را با دست خود بلند خواهد کرد، به او تسلی خواهد داد و او را به قصر خود برخواهد گرداند. از این روست که مکتوب است: «در آن روز خیمه داود را که افتاده است بر پا خواهم نمود» [عاموس (عاموس) ۹: ۱۱] و «خیمه داود» همان باکرة یسرائل است.

حاکم یهودا گفت: حقیقتاً که شما به من آرامش دادید و مرا خرسند کردید، {زیرا آنچه گفتید} برداشتی صحیح {از این آیه} است. این برداشت مرا به یاد گفته مشابهی انداخت که آن را فراموش کرده بودم. این گفته را حاکم یوسی بیان کرده بود: ذات قدوس

متبارک در آینده به طرفداری از ملت ییسرائل اعلام خواهد کرد: «ای اورشلیم، خود را از گرد بیفشان و برخیز بنشین» [یشعیاھو (اشعیا) ۵۲: ۲] این آیه درست همانند این است که فردی دست همسایه اش را بگیرد و بگوید: «کنون بیا و آرامش را حفظ کن و بر خود مسلط باش». {در ثورابه همسایه و اهمیت دادن به او بسیار سفارش شده است و این اهمیت به تلمود نیز سریان یافته است.}

سپس حاخام آحابه او گفت: همین سخنان را دیگر انبیا نیز بازگو کرده‌اند. از این روست که مکتوب است: «برخیز و درخشان شو، زیرا نور تو آمده است» [یشعیاھو (اشعیا) ۶۰: ۱]، یعنی نزدیک است که پادشاه {خداوند} با ملکه {ملت ییسرائل} آشتی کند و همچنین «اینک پادشاه تو نزد تو می آید» [زخریا (زکریا) ۹: ۹]. این آیه بدین معناست که او به سوی تو می آید تا تو را بلند کند و تسلی دهد، همه چیز را به تو وا گذارد، تو را به قصر خود ببرد و برای همیشه همسر تو باشد. همان طور که مکتوب است، «و تو را تا به ابد نامزد خود خواهم ساخت» [هوشع ۲: ۱۹].

چگونه در محضر خداوند بودن

حاخام یهودا، در حالی که درباره این عبارت که «خداوند را با شادی عبادت نمایند و به حضور او با ترنم بیایید» [تهیلیم (مزامیر) ۱۰۰: ۲] سخن می راند، گفت: مطلع شده ایم عبادتی که عاری از شادی و اشتیاق باشد عبادتی ناکامل است، اما تکلیف فردی که برخلاف اوامر الهی گناه کند، سپس توبه نماید و خداوند را عبادت کند چیست؟ چنین شخصی با چه سیمایی می تواند در برابر پروردگارش حضور یابد؟ به درستی که قلب او اندوهگین و روح او نادم است. او در این شرایط چگونه می تواند شادی و ترنم و سرودخوانی خود را نشان دهد؟ حقیقت این است که شادمانی و ترنم کار روحانیون (کاهنان) و لایوان است. شادمانی کردن به عهده

فرد روحانی (کاهن) است، زیرا به دلیل دور بودن او از مجازات باید همیشه بیش از دیگران چهره‌ای شاد و سرخوش از خود نشان دهد و این لاویان هستند که کارشان مراسم سرودخوانی است. بنابراین فرد روحانی (کاهن) در کنار آدمی ایستاده است و با کلماتی مناسب و با شادمانی با نام قدوس اتحاد می‌یابد و در همان زمان نیز لاویان سرود اجرا می‌کنند. اما در این روزگار که هیچ قربانی‌ای صورت نمی‌گیرد، چگونه آدمی شادمانی خود را نشان دهد و سرود بخواند و چگونه، در حالی که افسرده و مغموم است، با اشک و انابت به سوی پروردگارش باز گردد؟ پاسخ این سؤال در این سرّ نهفته است. دریافته‌ایم که آدمی باید به اندازه دو در به کنیسه داخل شود و سپس دعا کند. [۱] این کار اشاره به این کلام داوید است: «ای دروازه‌ها، سرهای خود را برافرازید» [تیهلیم (مزامیر) ۷: ۲۴]. {در حقیقت،} این دروازه‌ها دو مرتبه‌اند که در اعماق درون یافت می‌شوند. آن‌ها مرتبه‌های رحمت، حَسَد^۱ (ТОП) و خوف، پَحَد^۲ (ПОН) هستند، هنگامی که در آغازند؛ و آن‌ها دروازه‌های جهان [درون] هستند. از این رو، آدمی باید در ابتدا افکارش را بر قدس الاقدس، یعنی نام قدوس، متمرکز کند و سپس نمازش را بخواند.

عبارتی که در ذیل می‌آید فحوای فوق را می‌رساند: شادمانی نام پنهان جماعت یسرائل است و زمانی فرا می‌رسد که ملت یسرائل به وسیله شادمانی از تبعید آزاد می‌شود، زیرا مکتوب است: «زیرا شما با شادمانی بیرون خواهید رفت» [یشعیا (اشعیا) ۵۵: ۱۲] و همچنین «خداوند را با شادی عبادت کنید» و «و به حضور او با ترنم بیایید». پس در این صورت است که شادمانی کامل می‌شود، زیرا قلب لبریز از شادمانی است و دهان به خواندن سرود مترنم.

بنابراین درمی‌یابیم که شادمانی روش مناسبی است که آدمی می‌تواند با آن به حضور خداوند وارد شود. کتاب مقدس در این

باره می گوید: «بدانید که خداوند^۱ {یهوه (יהוה)} خدا^۲ است {الوهیم (אלהים)}» [تهیلیم (مزامیر) ۱۰۰: ۳]. پس به عهده^۳ آدمی است که با نام قدوس یکی شود و با پیوند دادن این دو نام {یهوه و الوهیم} آن‌ها را یکی کند. این اتحاد عبادت واقعی ذات قدوس متبارک است.

سرودخوانی در آسمان

«پس نزد مذبح که به حضور خداوند است بیرون آید» [وِیقرا (لاویان) ۱۶: ۱۸]. حاخام یهودا در این رابطه این آیه را نقل می کند: «خدا، خدا، خداوند تکلم می کند و زمین را از مطلع آفتاب تا به مغربش می خواند» [تهیلیم (مزامیر) ۵۰: ۱].

او گفت: آموخته ایم که در سپیده دم گروهی شامل ۱۵۰۵ همسرای سرودهایی را برای خداوند ترنم می کنند و در وسط روز ۱۵۴۸ همسرای و در زمانی که «بین عصرها» خوانده می شود ۱۵۹۰ همسرای سرودخوانی می کنند.

حاخام یوسی {این مطلب را چنین} تفسیر می کند که در هنگام آغاز روز همه لشکریان آسمان، که با نام «اربابان فریاد» خوانده می شوند، با تحسین و ستایش به سپیده دم خوشامد می گویند، [۲] زیرا از آن پس همگی شادمان هستند و سپس قضاوت آغاز می شود. در این لحظه جهان شاد و متبارک می گردد و ذات قدوس متبارک افرام را [که نمونه رحمت است] بالا می برد و با او شادمانه گفت و گو می کند و به او اجازه می دهد جهان را تحت سیطره^۴ {خود} داشته باشد، [۳] اما در زمانی که «بین عصرها» خوانده می شود، فرشته ها صداهایشان را بلند می کنند، «اربابان فریاد» را فرا می خوانند و مجادله ای در سراسر جهان در می گیرد. پس از آن، ذات قدوس متبارک به یصحق [که نمونه قضاوت سخت است] امر می کند و او را بالا می برد تا درباره

نقص کنندگان احکام شریعت داوری کند. [۴] سپس هفت رود از آتش و ذغال سنگ‌های مشتعل بر سر شریران فرود می‌آید. در این زمان، اُوراهام عقب می‌نشیند، زیرا که روز غروب کرده است {روز به اُوراهام تعلق دارد و شب هنگام رسیدگی به حساب‌هاست} و گناهکاران در گهینوم {جهنم} ناله سر می‌دهند که «وای بر ما که روز به زوال نهاده است و سایه‌های عصر دراز می‌شود» [ییرمیاہو (ارمیا) ۶: ۴].

بنابراین در این ساعت آدمی باید توجه داشته باشد که نسبت به تفیلای منیحا (نماز بعد از ظهر) غافل نباشد. با آغاز شب، ۵۴۸ پرده از بیرون فرا خوانده می‌شود و آن‌ها سرودخوانی می‌کنند که در نتیجه آن کیفرها از عالم اموات برمی‌خیزند و در جهان سرگردان می‌شوند و پرده‌ها تا نیمه شب که یک پاس و نیم از شب گذشته حمد می‌گویند. [۵]

سپس باد شمال که به جنبش درآمده است به این طرف و آن طرف می‌رود؛ بقیه عبادت کنندگان جمع می‌شوند تا طلوع فجر و آغاز روز تهلیل (مزامیر) بخوانند و {بدین گونه} شادمانی و تبرک به جهان باز می‌گردد.

جامعه مقدس

حاکم آبا این آیه را نقل کرد: «و مثل ملت تو، اسرائیل، کدام امت بر روی زمین است؟» [شموئل ب (کتاب دوم سموئل) ۷: ۲۳]. او گفت: خداوند ملت ییسرائل را برگزید و نه هیچ یک از دیگر اقوام را. او این ملت را به عنوان ملتی واحد و یگانه در زمین استوار کرد و پس از نام خودش {که نامی یکتاست} آن‌ها را «یک امت» نامید. او همچنین به منظور بزرگداشت این ملت به آن‌ها احکام و تفیلین [۶] سر و بازو عطا کرد که آن‌ها آدمی را منحصر به فرد و کامل می‌سازند. تنها زمانی که آدمی کامل است «یگانه» خوانده می‌شود و بدون تفیلین و احکام آدمی دیگر کامل نیست. این امر در مورد خداوند نیز صدق می‌کند، زیرا وقتی

او با مشایخ قوم و جامعهٔ یسرائل کامل شود، ذات احدیت نام می گیرد. به همین ترتیب، یک فرد یهودی با بستن تفیلین و پوشاندن خود در طَلِیت، (شال نماز) با دیهیم‌هایی مقدس و به روشی ملکوتی، بزرگ داشته می شود و «یگانه» نامیده می شود. از این رو شایسته است که ذات احدیت به این فرد توجه کند.

چه زمان می توان گفت که آدمی «یگانه» است؟ زمانی که او مرد است، زمانی که به همراه زنی است، زمانی که بسیار تطهیر شده و مشتاق پاکی از گناهان است {در آن زمان است که او یگانه خوانده می شود}، فقط و فقط در این زمان است که او یگانه‌ای بی عیب و نقص نامیده می شود. بنابراین مرد و همسرش باید در زمان اتحادشان علاقه‌ای واحد داشته باشند و مرد باید از همسرش خشنود باشد و با محبت او را در آغوش گیرد، و آن دو {که اکنون} با هم یکی شده‌اند تبدیل به یک روح و یک بدن می شوند. از طریق عشقِ آن‌ها روح و جسمی منفرد به وجود می آید، زیرا فقط از طریق عشقِ آن‌هاست که جسمی منفرد به وجود می آید؛ حال آنکه مطلع گشته‌ایم که اگر مردی ازدواج نکرده باشد، گوئیم که او دو بخش است، اما وقتی زن و مردی با یکدیگر متحد می گردند {و به شخصی واحد بدل می شوند}، خداوند در آن «فرد یگانه» مأوا می گزیند و روحی مقدس به او عطا می کند. همان طور که گفته شده، این‌ها فرزندان ذات قدوس متبارک نامیده می شوند.

عشق خداوند

این آیه مورد توجه حاخام آبا بود: «به سوی من التفات کن و بر من کرم فرما! قوت خود را به بنده‌ات بده و پسر کنیز خود را نجات بخش!» [تهیلیم (مزامیر) ۸۶: ۱۶].

او گفت: آیا این آیه بدین معناست که به علت زیبایی بیش از حد داوید بود که خداوند به او التفات نمود؟ {خیر، بلکه} معنای این آیه

چنین است: آن طور که مطلع شده‌ایم، خداوند داوید دیگری در اختیار دارد که بر تعداد بی‌شماری از لشکریان و سپاهیان آسمانی فرمان می‌راند. او کسی است که آرزومند افاضهٔ لطف و رحمت خود بر جهانیان است. خداوند به این «داوید» [حضور الهی] که به خاطر زیبایی‌اش جهان را منور می‌سازد و آن را مشمول فیض خود می‌گرداند لبخند می‌زند. سر او جمجمه‌ای طلایی است که با هفت زیور طلا آراسته شده است. خداوند او را بسیار دوست دارد و به او امر می‌کند که برگردد و با آن چشمان فوق‌العاده زیبایش به او خیره شود. با این عمل، پرتوهای عشق ملکوتی به قلب خداوند راه می‌یابد. به خاطر آن داوید آسمانی و زیبا، آن غایت عشق و اشتیاق خداوند، است که داوید می‌گوید: «به سوی من التفات کن و بر من کرم فرما!»

و این در زمانی بود که ییصحاق به یَعْقُوْهُ گفت: «همانا رایحهٔ پسر من مانند رایحهٔ صحرائی است که خداوند آن را برکت داده باشد [برِشیت (سفر پیدایش) ۲۷:۲۷]. تعلیم داده‌ایم که این چنین بود، زیرا وقتی یَعْقُوْهُ {به حضور پدرش} وارد شد، باغ عدن همراه او بود. شاید ببرسیم که چگونه باغ عدن با آن طول و عرض وسیع و بسط یافته و بخش‌ها و منازل متعدّدش می‌تواند با او وارد شود. واقعیت این است که خداوند باغ مقدس دیگری در اختیار دارد که بسیار بدان علاقه‌مند است و خودش از آن نگهداری می‌کند. او به باغ امر کرده که همواره ملازم پرهیزکاران باشد و همین باغ بود که با یَعْقُوْهُ داخل شد.

به همین ترتیب، این داستان بیان شد که کل سرزمین یسرائل آمد و تحت پیشوایی اُوراهام قرار گرفت.^۱ این نشان‌دهندهٔ سرزمین دیگری است که خداوند مالک آن است؛ سرزمین مقدس و ملکوتی‌ای که «سرزمین یسرائل» نامیده می‌شود. این سرزمین یسرائل در زیر مکان عرفانی یَعْقُوْهُ قرار دارد و خداوند، به خاطر عشق و علاقه‌اش به ملت

۱. بر طبق میدراشی برِ برِشیت (سفر پیدایش) ۱۳:۱۵.

ییسرائل، آن مکان را به آن‌ها عطا کرد تا با آن‌ها باشد و آن سرزمین آن‌ها را هدایت کند و از آن‌ها محافظت نماید. [۷] {از این روست که} این باغ «باغ زندگان» نامیده می‌شود.

نرگس شارون

حاحام شیمعون دربارهٔ این آیه بحث می‌کرد: «من نرگس شارون و سوسن وادی‌ها هستم» [شیر هَشیریم (غزل غزل‌ها) ۲: ۱]. او گفت: ذات قدوس متبارک عشقی عظیم به ملت ییسرائل دارد و به دلیل این عشق است که او پیوسته این ملت را می‌ستاید. جامعهٔ ییسرائل {در مقام یک ملکه} نیز از مجموعهٔ نغمه‌ها و سرودها چیزی برای پادشاه {خداوند} نگاه داشته و پیوسته او را حمد و ثنا می‌گوید.

از آنجا که این ملت به گونه‌ای شکوهمند در باغ عدن می‌شکفت، نرگس شارون نامیده می‌شود؛ و از آنجا که آرزوی این ملت آن است که از رودخانهٔ ژرفی که سرچشمهٔ تمامی رودخانه‌های روحانی است آبیاری شود، سوسن وادی‌ها نامیده می‌شود.

همچنین به این دلیل که او در ژرف‌ترین مکان یافت می‌شود، سوسن وادی‌ها نامیده می‌شود. در ابتدا او سوسنی است با گلبرگ‌هایی متمایل به زرد و سپس به سوسنی با دورنگ سفید و قرمز با شش گلبرگ تبدیل می‌شود که از رنگی به رنگ دیگر تغییر می‌کند. وقتی او در شُرَف اتحاد با پادشاه {خداوند} است و با بوسه‌هایش به او می‌پیوندد، «سوسن» نامیده می‌شود.

درخت زندگی

به این مطلب توجه کنید: وقتی خداوند انسان را خلق کرد و او را به عزت و شرفی عظیم ملبس نمود، بر او واجب کرد که به خالق خود وفادار بماند تا بلکه یگانه‌ای با قلبی منحصر به فرد باشد و این چنین او، با

ریسمانِ ایمانی که یک هدف دارد {هدف آن رسیدن به ذات احدیت است} و همه چیز را به هم پیوند می دهد، به ذات احدیت پیوندد، اما پس از آن انسان ها از راه ایمان {از راه راست} منحرف شدند و درخت یکتایی را که از همه درختان بالاتر بود رها کردند و خود را به مکانی متصل کردند {به دنیایی دلخوش نمودند} که پیوسته از یک سو به سوی دیگر، از خوب به بد، و از بد به خوب، تغییر می کرد. آن ها از بهشت هبوط کردند و به {دنیایی} ناپایدار و غیر قابل اعتماد دل بستند. آن ها ذات متعال تزلزل ناپذیر را رها کردند. به همین علت دل های آن ها بین خوبی و بدی در نوسان بود؛ آن دل هایی که بنا بر آنچه که بدان دل بسته بودند گاه آن ها را سزاوار رحمت و گاه مستحق مجازات می کرد. ذات قدوس متبارک گفت: انسان تو زندگی را ترک کردی و به مرگ چسبیدی {دلخوش شدی} و حقیقتاً که مرگ در انتظار توست و این چنین مرگ تقدیر آدمی و کل جهان بود.

{اما می دانیم که این {آدم} بود که از فرمان های الهی {سرپیچی کرد، پس گناه دیگر موجودات چه بود؟} و چرا آن ها نیز مجازات شدند. در حالی که {می دانیم که دیگر موجودات از میوه درخت ممنوعه نخوردند. حقیقت هم همین است. وقتی آدمی راست ایستاد {انسان به معنای راست قامت است}، دیگر موجودات او را نظاره کردند و ترس از او سراسر وجودشان را فرا گرفت و برده وار در پی او راه افتادند. {مطیع او شدند.} بنابراین وقتی آدمی به آن ها خطاب کرد که بیایید پروردگارِ خالقِ خود را سجده کنیم، {به شیوه ای مناسب} از او پیروی کردند و وقتی دیدند که او سر خود را به سوی مکانی دیگر فرود می آورد و به آنجا کرنش می کند و دلش آنجا است، آن ها نیز به پیروی از او همین کار را کردند. {در اینجا منظور از مکانی دیگر گناه کردن است. وقتی موجودات دیگر دیدند انسان در پی هوا و هوس خود است، آن ها نیز دنباله روی او شدند.} این چنین بود که آدمی مرگ را

برای خود و کل جهان به ارمغان آورد { زیرا بر طبق تلمود مرگ نتیجه گناه آدمی است }.

از این رو، آدام از یک سو به سوی دیگر، از خوب به بد، و از بد به خوب، از اضطراب به آرامش، از داوری به رحم، از زندگی به مرگ، بازمی گردد. او هیچ وقت در یک جا ثابت نیست و به خاطر تأثیر آن مکان «شمشیر آتشیباری که به هر سو گردش می کرد» [پرشیت (سفر پیدایش) ۳: ۲۴] است که آدمی از یک سو به سوی دیگر، از خوب به بد، از رحم به قضاوت، و از صلح به جنگ در نوسان است.

اما پادشاه { پروردگار } متعال، به خاطر رحم و شفقتی که به مخلوقات خود دارد، آن ها را آگاه می کند که «اما زنه‌ار که از درخت معرفت نیک و بد نخوری» [پرشیت (سفر پیدایش) ۲: ۱۷]. { در پرشیت چنین آمده است «پس خداوند خدا او را از باغ عدن بیرون کرد... و کرویان را در سوی شرقی باغ عدن مسکن داد و شمشیر آتشیباری به هر سو گردش می کرد تا طریق درخت حیات را محافظت کند» }، ولی آدمی، بی توجه به این اخطار، از عمل همسرش پیروی کرد { از میوه درخت معرفت خورد } و برای همیشه رانده شد. در نتیجه زن به این دنیا وارد شد و نتوانست از آن فراتر رود و به خاطر { گناه } زن بود که مرگ تقدیر همه فانیان شد، اما دوره‌ای { زمانی } خواهد آمد، «زیرا ایام ملت من مثل ایام درخت خواهد بود» [یشعیا (اشعیا) ۶۵: ۲۲] که همانند دوره آن درخت خاصی است که دربارهاش می دانیم. [۸] با در نظر گرفتن آن زمان مکتوب است که «و موت را تا ابدالآباد نابد خواهد ساخت و خداوند یهوه اشک ها را از هر چهره پاک خواهد نمود» [همان ۸: ۲۵].

معنای پنهان تورا

حاکم شیمعون گفت: وای بر کسی که تورا را کتابی بداند که صرفاً روایات و مسائل روزمره را مطرح می کند. { اگر این طور باشد، } ما نیز

قادریم تُو را یی تَألیف کنیم که با مسائل روزمره سروکار دارد و حتی از این تُو را نیز بسیار بهتر است. به علاوه، فرمانروایان جهان کتاب‌های ارزشمندتری را در اختیار دارند که در تَألیف چنین تُو را یی می‌توانیم از آن‌ها تقلید کنیم، اما تُو را با تمامی کلماتش دربردارنده حقایق علوی و اسرار متعالی است.

ببینید که چگونه عوالم سفلی و اعلیٰ {با یکدیگر} در توازنی کامل هستند. ملت یسرائل اینجا در روی زمین با فرشتگان در آسمان در هماهنگی است. در نظر بگیرید که این آیه دربارهٔ چه کسی مکتوب شده است: «چه کسی فرشتگان خود را با دها می‌گرداند» [تهیلیم (مزامیر) ۱۰۴: ۴]. وقتی فرشتگان به زمین نازل می‌شوند، به جامهٔ زمینی ملبس می‌گردند، زیرا در غیر این صورت آن‌ها نه می‌توانند در دنیا ساکن شوند و نه جامه توان تحمل آن‌ها را دارد. حال که دربارهٔ فرشتگان چنین است، در مورد تُو را چگونه است: {چرا که} این تُو را است که فرشتگان و دیگر عوالم را آفرید و اوست که از همه چیز نگهداری می‌کند. اگر تُو را خود را به جامهٔ این دنیا ملبس نمی‌کرد، دنیا تاب تحمل تُو را را نداشت.

بنابراین داستان‌هایی که در تُو را آمده، صرفاً جامه‌های بیرونی آن هستند. پس وای به حال کسی که تصور کند این جامهٔ بیرونی خود تُو را است. چنین فردی از حصهٔ خود در دیگر عالم بی‌بهره خواهد ماند. از این رو داوید گفت: «چشمان مرا بگشا تا از شریعت تو چیزهای عجیب بینم» [تهیلیم (مزامیر) ۱۱۹: ۱۸] که به معنای چیزهایی است که در درون است {چیزهایی که نهان است و با عالم دیگر در ارتباط است}. اکنون بنگرید! آشکارترین بخش آدمی لباس‌هایی است که در بر دارد و جاهلان، افرادی که فهم و شناخت درستی از انسان ندارند، شایستهٔ آن نیستند که چیزی بیش از همین لباس‌ها را ببینند. در واقع جسم انسان مایهٔ مباهات لباس اوست و روح او مایهٔ مباهات جسم. [۹]

در مورد ثُورانیز همین طور است. آن حکایاتی که در باب مسائل این دنیا هستند جامه‌هایی هستند که جسم ثُورا را می‌پوشانند و آن جسم از احکام ثُورا^۱ ساخته شده است. مردم نادان فقط حکایات یا جامه {ثُورا} را می‌بینند و کسانی که از آگاهی بیشتری برخوردارند، جسم ثُورا را نیز می‌بینند {به عمق معنای ثُورا پی می‌برند}، در حالی که خردمندان واقعی، آن‌هایی که پادشاه {خداوند} والا را عبادت می‌کنند و در کوه سینا ایستادند، [۱۰] به روح ثُورا، ثُورای حقیقی‌ای که ریشه بنیادین همه حقایق است پی می‌برند. در آینده، همین حقایق برای درک روح روح ثُورا عطا خواهد شد.

اکنون ببینید که چگونه مثال بالا با جامه، جسم، روح و روح اعلی دربارۀ والاترین جهان نیز صدق می‌کند. جامه‌های بیرونی آسمان‌هاست و هر چه که در آن‌هاست و جسم اجتماع ملت یسرائل است که دریافت‌کننده روح است و «شکوه ملت» نامیده می‌شود و روح روح ذات قدوس متبارک قدیم است. همه این بخش‌ها یکی در درون دیگری به هم متصل می‌شوند.

وای به حال گناهکارانی که ثُورا را کتابی می‌دانند که دربردارنده امور دنیوی است. این افراد فقط جامه بیرونی را می‌بینند، اما خوشابه حال پرهیزکارانی که {به معنای} ثُورا پی می‌برند. همان طور که شراب برای نگهداری باید در کوزه ریخته شود، ثُورانیز باید جامه‌ای بیرونی داشته باشد. این جامه از داستان‌ها و حکایات ساخته شده است و وظیفه ماست که {به معنای پنهان و} ورای حکایات نیز پی ببریم.

۱. gufey-torah [اجسام، اصول اصلی] (۱۹۶۸): اجسام ثُورا در میشنا این واژه به معنای تعالیم ضروری ثُورا است.

پی‌نوشت‌ها

مقدمه مترجم

1. Matt, *The Zohar, The Book of Enlightenment*, pp. 4-17.

2. Matt, *The Zohar*, p. 38

۳. در نظر قبالایان، تمام کلمات تورا نمادین هستند. از آن روست که «نابیداترین و محبوب‌ترین» آیات تورا از چنان اهمیتی برخوردارند که در خور تأملی ویژه‌اند. در پی این اندیشه، قبالایان بر آن شدند که تورا هفتاد وجه دارد و حتی لوریا معتقد بود که تورا به اندازه تعداد نفوس قوم یسرائل در ایام اسارت، ششصد هزار، وجه دارد (← شولم، جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ص ۲۷۹).

پس این گفتار قبالایان، که «کلمه الهی بر هر آدمی پرتو نوری می‌افکند که در واقع به تمامه از آن اوست»، به این گفتار سهروردی در برداشت وی از قرآن، «قرآن را چنان بخوان که گویی تنها در شأن تو نازل شده است»، شباهت بسیاری دارد (← سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، ص ۱۳۹).

4. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 51-57.

در زُهر، در اشاره به این شیوه برخورد با آیات تورات داستانی گفته شده است: مردی دور از شهر و مردمان زندگی می کرد. او گندم می کاشت، آن ها را درو می کرد و مغز گندم را می خورد. در واقع، مغز گندم تنها غذای او بود. روزی به شهر رفت و مردم برایش نان آوردند. او نان را خورد و از طعم آن لذت برد. چندی نگذشت که برایش کیک آوردند و پس از آن شیرینی. او همه آن ها را خورد، لذت برد و از مردم پرسید که آن ها چه هستند و از چه چیزی درست شده اند. به او گفته شد که همگی آن ها از گندم درست شده اند. وقتی او به این موضوع پی برد، بسیار تعجب و تصور کرد که از بهترین چیز استفاده می کرده است، زیرا نان، کیک و شیرینی همگی از گندم درست می شوند، در حالی که او از لذت مشتقات گندم بی خبر بوده است. این چنین می توان استعاره گندم و مشتقات آن را به ثورانست داد و گندم را نمادی برای معنای ادبی، نان را برای معنای تلمودی، کیک را نمادی برای معنای استعاری، و شیرینی را برای معنای عرفانی دانست ←

Matt, *The Zohar*, p. 37.

۵. شولم، جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ص ۲۷۵.

6. Scholem, *Kabbalah*, p.103.

7. Ibid., pp. 109 - 110.

8. Ibid., pp. 106 - 107.

9. Matt, *The Zohar, The Book of Enlightenment*, pp. 35-37.

10. Scholem, *Kabbalah*, p. 100.

۱۱. متن عبری آیه بدین صورت است:

כנסתי לי גמססף וזהב וסגלת מלכים והמדינות עשיתי לי שרים ושרות"
 "ותענוגת בני האדם שדה ושדות".

درخور توجه است که اصل این آیه در ترجمه تفسیری کتاب مقدس وجود ندارد و حتی در برخی از ترجمه های انگلیسی نیز موجود نیست.

"I gathered me also silver and gold, and the peculiar treasure of kings and of the provinces. I got me men singers and women singers, and the delights of the sons of men, and musical instruments, and those of all sorts".

در آن دسته از ترجمه‌های انگلیسی که این آیه را حفظ کرده‌اند، شیاطین یا جن به صورت شیدا (שִׂידָא) و شیدت (שִׂידֻת) (مفرد و جمع) به معنای لذات بنی آدم ترجمه شده است ←

12. *The Chronicle of Jerahmeel*, pp. 20, 39.

این امکان وجود دارد که در متن اصلی ژوهر بخش سرنوشت روح به طور کامل آمده باشد.

۱۳. احتمال اینکه لئونی از این کتاب نیز استفاده کرده باشد بسیار زیاد است، زیرا او در بخش «ده سفیروت» نام‌های مختلف خداوند را به شیوه‌ای بیان می‌کند که ایزیدور سویل در کتاب خود از آن‌ها نام برده است ←
Barneyh et al., *The Etymologies of Isidore of Seville*, pp. 153-154.

14. Scholem, *Encyclopedia of Judaica*, p. 1201.

مقدمه

۱. مقاله‌نویس و متفکر یهودی قرن نوزدهم و بیستم. نام واقعی او Asher Zvi Hirsch Ginsberg بود و آخداها عام (אֲחָדָה עָמָּה) نام مستعار عبری او به معنای «یکی از مردم» و برگرفته از این آیه بِرِشִׁית (سفر پیدایش) ۲۶: ۱۰ است.

۲. ییصحاق یکی از دوستان مُشه لئونی بود. او در اثر خود همچون Meshal ha-Qadmoni (حکایت آن کهن) و تفسیر عرفانی‌اش بر شیر هَشیریم (غزل غزل‌ها) چندین ارجاع به «میدراش هَنعَلام» داده است. ظاهراً ییصحاق اصل و منشأ این نقل قول‌ها را می‌دانسته و این گونه به رواج این تعالیم «کهن» یاری کرده است.

Matt, *Zohar; The Book of Enlightenment*, p. 8

برشیت (سفر پیدایش)

۱. از آنجا که پادشاهان قدرتمندترین و والاترین شخصیت‌های انسانی هستند، خداوند نیز در مقام پادشاه غایی در نظر گرفته می‌شود. از این روست که خداوند اورنگ، اورنگ جلال و تاج، دارد ←

Schwartz, *Tree of Souls*, p. 5.

۲. منظور از نهانی‌ترین اعماق درخشش و جلالی است که در بالا {آسمان} است، یعنی نخستین و نهانی‌ترین سفیرا که همان کِتر (keter) است. کِتر یا تاج نخستین سفیراست که همانند ان سَوف ابدی است. کِتر بیان‌کننده آن جنبه از ذات لایتناهی است که به سوی تجلی نظر دارد ←

Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, p. 208.

کِتر ریشه همه ریشه‌هاست و از طریق اوست که درخت سفیروت تغذیه می‌شود. کِتر یعنی برترین و نزدیک‌ترین سفیروت به ان سَوف. کِتر نیز همچون ان سَوف قابل وصف نیست و صورتی تنزیهی دارد.

۳. این شعله تیره نور کورکننده نیز نامیده می‌شود. این بارقه آن قدر شدید و درخشان یا آن قدر نزدیک است که دیده نمی‌شود یا در برابر آن به آدمی احساس کوری دست می‌دهد. این نور کورکننده نخستین کشش تجلی است که از ان سَوف، آن ذات لایتناهی، و از کِتر صادر می‌شود. غایت و هدف تمرکز دستیابی به این بارقه است.

در تشبیه سفیراها به جامه و حجاب آمده است: خدا در آفرینش خود را به ده جامه ملبس کرد که همان سفیروت در قبلا هستند و در برخی منابع جامه و جسم یکی دانسته شده‌اند. خدا به این جامه‌ها درآمد تا انسان بتواند به نور نگاه کند و کور نشود. وقتی انسان بتواند به نور فراسوی یک جامه نگاه کند، قادر به چشم دوختن به نور مرحله بعد نیز خواهد بود. پس سفیراها مانند پله‌هایی انسان را به سوی خدا، به عروج، می‌برند (← دقیقان، نردبانی به آسمان، ص ۳۶۹).

برخی بر آن‌اند که جامهٔ جلال خداوند جامه‌ای درونی و بیرونی است که از نام یهوه تشکیل شده است و برخی دیگر معتقدند که جامهٔ خداوند از کلمات تورا تشکیل شده است. هیچ کس نمی‌تواند به جامهٔ او بنگرد و زنده بماند، زیرا او و جامه یکی هستند (Schwartz, *Tree of Souls*, p. 29).

عارفان مسلمان نیز تجربیات خود در رویارویی با این نور را بازگو کرده‌اند. در نظر برخی از آن‌ها، نور سیاه از بالاترین مرتبه برخوردار است. بنا به گفتهٔ نجم‌الدین رازی و محمد لاهیجی، این نور بالاترین ردهٔ روحانی را نشان می‌دهد. این نور همان تاریکی بالای تاریکی جو یا فضای ستاره‌ای و آسمان سیاه است {اثیر در عرفان یهودی}. به زبان عارفانه، این تاریکی همان نور ایزدی است که درون خویش جای گرفته است. این نور به سپهرهای سیاه و نور سیاه اشاره دارد. در مکاشفه، نور سیاه نور ذات خداوندی است که سبب می‌شود آدمی بتواند ببیند. این نور حکایت آن حدیث مشهور است که بر طبق آن خداوند هفتاد هزار پردهٔ نور و تاریکی دارد. اگر او این پرده‌ها را برمی‌داشت، درخشش چهره‌اش هر چه را که به دیده‌اش روی می‌کرد به آتش می‌کشید. لاهیجی می‌گوید: «رنگ سیاه رنگ پاک خداوند در خودش است».

سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است در واقع، باید گفت دو تاریکی وجود دارد: یک تاریکی‌ای که تنها تاریکی است و می‌تواند از میان روشنایی بگذرد و آن را پنهان سازد و تاریکی دیگری که عارفان آن را شب روشنایی، سیاهی فروزان و روشنایی سیاه نامیده‌اند. روشنایی سیاه و شب روشن در آثار سمנانی تکرار شده است. (← کربن، انسان نورانی در تصوف ایرانی، صص ۱۴۷-۱۷۴).

نجم‌الدین رازی دربارهٔ نور سیاه معتقد است: «اما از انوار صفات جلال که از عالم قهر خداوندی است، بیان از شرح آن عاجز و قاصر

است. اول نوری پدید آید محرق که به حقیقت هفت دوزخ از پرتو آن نور است. بل که گاه نور صفات جلال ظلمانی صرف بود و عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی؛ و از آنجا که حقیقت وحدت و وحدانیت است، چون نظر کنی، هر کجا در دو عالم وجودی هست یا از پرتو انوار صفات لطف و قهر اوست. هر چیز را که در دو عالم وجودی هست یا از پرتو انوار صفات لطف اوست یا از پرتو انوار صفات قهر او... (← رازی، مرصاد العباد، ص ۱۷۱).

۴. ابراهام گالانت^۱ (قرن شانزدهم) اظهار می‌دارد که در ابتدا این دو نور به این دلیل به حساب نمی‌آیند که این نظریه، که این نور یا بارقه ماهیتی مادی دارد، از بین برود. این چهار رنگ در جایی دیگر با چهار سفیرِوت حَسَد، شَحِنَا، گَوُورَا و تِیفِیْرَت یکسان هستند و تا زمانی که مرحله دیگری از تجلی پدیدار نگشته باشد ظاهر نمی‌گردند ←

Matt, Zohar, *The Book of Enlightenmen*, p. 212.

۵. اِنْ سُوف به معنای لایتناهی و شناخته‌نشدنی است و الوهیت و کهن‌ترین بُعد خداوند است که ده تجلی خداوند از آن نشئت گرفته‌اند (Schwartz, *Tree of Soul*, p. 9). از دیدگاه قبالا، این ذات مطلق خداوند دور از درک آدمی و حتی شهود است. درک اِنْ سُوف در بالاترین مکاشفه‌ها نیز امکان‌پذیر نیست. در تمامی مکاتب قبالایی، نور نماد اِنْ سُوف است. آشکارگی خداوند در آفرینش رخ می‌دهد و در اینجا اولین مرحله صدور آفرینش پیش می‌آید (← دقیقیان، نردبانی به آسمان، ص ۳۶۷).

در این مرحله، جریان تجلی یا آفرینش تازه آغاز گشته است. در واقع، آفرینش با خلق سفیرِوت آغاز می‌گردد و هر سفیرِوت رنگی مخصوص به خود را داراست. پس سرازیر شدن انوار آن چشمه نشان‌دهنده خلق سفیرِوت است. نخستین سفیرا نوری پنهان است؛ نور

دومین سفیرا شبیه نوری است که شامل همه رنگ‌هاست؛ رنگ سومین سفیرا با نور سبز قابل قیاس است؛ چهارمین سفیرا نوری شبیه نور سفید دارد؛ نور پنجمین سفیرا به نور قرمز شباهت دارد؛ نور ششمین سفیرا با سفیدی و قرمزی همراه است؛ هفتمین سفیرا نوری قرمز متمایل به سفید دارد؛ هشتمین سفیرا سفید متمایل به قرمز است؛ نهمین سفیرا انواری سفید و قرمز دارد، قرمزی مایل به سفید و سفید مایل به قرمز؛ و دهمین سفیرا دربردارنده همه رنگ‌هاست ←

Diener, *The Early Kabbalah*, p. 94.

نجم‌الدین رازی، در فصل «مشاهدات انوار و مراتب آن»، از انوار رنگی‌ای سخن می‌گوید که به دید عارف درمی‌آید. این انوار، بنا بر پیشرفت عرفانی عارف، از رنگی به رنگ دیگر تغییر می‌کنند (← رازی، مرصادالعباد، ص ۱۷۰).

گوورا، یا دین، نماد انتقام سخت است و سفیرای ییصحاق به رنگ قرمز است و سفیرای جسد، یا گدوولا، نماد رحمت است و سفیرای اُوراهام به رنگ سفید است. همچنین سفیرای تیغیرت، یا رَحِمیم، به رنگ سبز (یعقوؤ) و ارغوانی (مُشه) است.

گاه پیش می‌آید که سفیروت به هیئت انوار تجسم می‌یابند. در رُوهر، از زبان حاخام شیمعون آمده است که «انوار خاصی به رؤیت درمی‌آیند و انواری دیگر دیده نمی‌شوند. همگی این نورها سرّوالای ایمان هستند. اینکه انواری دیده نمی‌شوند بدان علت است که کسی به جز مشایخ قوم برای دیدن آن‌ها به حد کافی مطهر نشده است. پس آن‌ها آن انوار آشکار را دیدند. این انوار نورهای اِل شدّی بودند که از طریق منشور کیهانی دیده شدند». اِل شدّی نام شخیناست که در رُوهر به معنای آینه نیز هست. از این رو، از طریق آینه یا منشور او، انوار سفیراهای والا تر منعکس یا منکسر می‌شوند. مشایخ قوم، در رویارویی با شخینا، نمایش انوار مختلف یا صفات خداوند را مشاهده کردند. در

واقع، شخینا که نوری از خود ندارد به مثابه یک منشور عمل می کند و نور دیگر سفیراها را بازمی تاباند ←

Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, pp. 35, 242-243.

در عرفان قبلا، یکی از روش های تمرکز دیدن نورهای رنگی است. این روش در قبالای عملی نیز وجود دارد و ریشه آن به یک قرن پیش از میلاد و فرقه اسنی ها بازمی گردد و پس از آن با اندیشه های تلمودی تکامل می یابد. در این روش، عارف سعی دارد که نور و رنگ های الهی را رؤیت کند. قبالیان مجاز به دیدن سفیراها نبودند و رنگ هایی که در حالت جذب می دیدند پوشش سفیرا بود. آنان نام چهار حرفی خدا را به شیوه ای خاص و درون دایره ای از رنگ های خاص مربوط به هر سفیرا تجسم می کردند. حالت سه رنگ در ذهن پدیدار می شوند که به سه سفیرای مرکزی مربوط اند (← دقیقان، نزدبانی به آسمان، ص ۳۸۸). در زُهر، درباره بستن چشم ها و چرخاندن آن ها آمده است: «چشمانت را ببند و آن ها را بچرخان! انواری درخشان آشکار خواهند شد. اجازه دیدن آن ها فقط به چشمان پنهان داده می شود، زیرا این چشم ها هستند که والا و نهان اند و انواری را می بینند که نمی درخشند ولی دیده می شوند».

نجم الدین کبری نیز چرخاندن چشم ها در حالت بسته را به مریدان خود تعلیم می داد.

۶. نمی توان ماهیت معنوی شکافته شدن را شرح داد. اثیر همان کِتر است (← Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, p. 208).

همچنین اثیر یکی از عناصر سه گانه تشکیل دهنده این جهان است. مُشه لئونی، که با نوشته های متأخرین آشنا بوده و احتمالاً آثار ییصحاق نابینا را مطالعه کرده بود، نظریه آفرینش خود را از آن ها اقتباس کرده و آن را به ده سفیروت نسبت داده است. در آثار حلقه ایونی، تفکر اثیر ازلی (آغازین) جایگاهی اساسی را به خود اختصاص داده است.

گاهی اوقات، اثیر با نخستین سفیرا (کِتر) یکسان انگاشته می‌شود. اثیر ازلی هویتی بی‌طرف دارد که همه چیز در آن تغییر می‌یابد و به عکس تبدیل می‌شود. اثیر شالوده جهان است. در زوهر به این اثیر حلقه گفته می‌شود. در نظر فیلسوفان طبیعت‌گرا، اثیر نخستین آتش روحانی است که در آن همه چیز {با هم} آمیخته می‌شود. بنا بر آنچه در نوشته‌های ایونی آمده است، در ورای همه چیز دو منبع یکی پس از دیگری و در کنار یکدیگر بیرون جهیدند. در ابتدا، منبع نوری بی‌نهایت فوران کرد که بسیار سریع پراکنده شد، مانند بارقه‌های نور در یک کوره آهن‌گری. (شیرین دخت دقیقیان بر آن است که نویسنده زوهر دنیا‌های منهدم‌شده پیش از ما را به جرعه‌های چکش‌کاری آهن گداخته تشبیه کرده است — دقیقیان، نزدبانی به آسمان، ص ۳۷۳). سپس نور دیگری بیرون جهید که منبع تاریکی بود و دربردارنده سه نوع نور و نور صبحگاهی. در کتاب ایون، اثیر با تاریکی ازلی یکسان انگاشته شده است. در جایی دیگر، گفته شده که دو منبع نور و تاریکی از تاریکی ازلی سرریز کرده‌اند. مُشه لئونی بر این باور بود که غور و اندیشه درباره رازهای اثیر امکان‌پذیر نیست. از این دو منبع رطوبت ازلی به وجود می‌آید و کفی از این رطوبت برمی‌خیزد. این کف آغازین به رنگ‌های سرخ و سفید می‌درخشد (رنگ سرخ نماد قضاوت سخت و رنگ سفید نماد رحمت است). سپس این دو نور به پنج رنگ و سپس به رنگ‌های بی‌شمار تقسیم می‌شوند. نور تیره یا تاریک نوری کاملاً تیره نیست بلکه ترکیبی از رنگ‌های سبز، آبی و سفید است. این بازی رنگ‌ها شعله‌ای است که از اثیر نشئت گرفته است. این نور را از آن جهت تیره می‌خوانند که به دید کسی، نه پیامبر و نه فرشته، در نمی‌آید —

Scholem, *Origins of The Kabbalah*, pp. 331-336.

در عین حال، در متنی قدیمی از کتاب ایون چنین آمده است: اثیر قبل از آفرینش تمامی مخلوقات، از فرشتگان گرفته تا انسان، وجود

داشته است. گفته می‌شود که اثر نوری ندارد و تاریک است و این تاریکی را به علت نور کورکننده و تیره آن دانسته‌اند. این تاریکی ترکیبی از سه نور است: نوری تیره شبیه به نور طلوع آفتاب و در عین حال نوری شبیه به نور سبز؛ دومین نور نوری است که از ترکیب دو نور سبز و آبی روشن تشکیل شده است؛ و سومین نور تاریکی روشن است که از سه نور سبز، آبی روشن و قرمز تشکیل شده است (Diener, *The Early Kabbalah*, p. 50).

۷. به تعبیری، حُخما همان رشیت است (← دقیقان، نزدبانی به آسمان، ص ۳۷۱).

۸. مُشه لُثونی، در آثار خود، جوز را در معانی مختلفی به کار برده است. در اینجا لایه‌های جوز همان پوسته قلیپا، قلیپوت (Qelippot, Klippot, Qliphoth) (קליפות) هستند که به قلمرو نیروهای شیطانی و قدرت آن‌ها اشاره دارد ←

Scholem, *On the Kabbala and its Symbolism*, p. 54.

قلیپوت در کیهان‌شناسی قبلائی پوسته‌هایی هستند که قدوسیت را احاطه کرده‌اند. آن‌ها موانعی بر سر راه معنویت هستند که ظاهراً، ولی نه از لحاظ درونی، موجودیت خود را از خداوند گرفته‌اند. پوسته‌ها، همان گونه که پوست میوه درون خود را پنهان داشته است، قدوسیت را پنهان می‌کنند. از این رو، پوسته‌ها با سیترا احرا یا نیروی شر در یک ردیف قرار می‌گیرند. پس می‌توان گفت که شخینا، که چهار سطح معنایی او را پنهان ساخته و خود درونی‌ترین مغز است و پوسته‌های جوز که نمادی برای شر هستند و او را پنهان ساخته‌اند، در حکم پردس است (Ibid., p. 58).

عزریئل گرونایی^۱ نیروی شر را به پوست، قلیپا و درخت آفرینش تشبیه کرد. در قبلائی مکتب گرونایی آمده است که درخت زندگی و درخت معرفت در هماهنگی کاملی با یکدیگر بودند تا آنکه آدام آن‌ها

را جدا کرد و به شر که در درخت معرفت نهفته بود موجودیت بخشید. در زوهر آمده است: «وقتی آدم به مرحله درک نیروهای شر رسید، مار او را فریفت و او مرگ را به این جهان کشاند». در تأویل این عبارت چنین آمده است: گناه آدم در نتیجه درک نکردن وحدت با خداوند بود. فریفته شدن او به وسیله مار، معرفت کذب، باعث گردیده بود که او، به جای آنکه وحدت شخص با دیگر سفیرها را از طریق تفکر ناب حفظ کند، آن‌ها را جدا سازد. در اثر این جدایی، نیروهای شیطانی بر او تسلط یافتند. نوح سعی بسیار کرد تا خسرانی را که آدم ایجاد کرده بود اصلاح کند و شخص را با سفیرهای والا تر پیوند دهد، اما او با شراب تصورات موهوم مست گشت و دچار اشتباه شد: «و نوح... شراب نوشید و مست شد و در خیمه خود عریان گردید» [برشیت (سفر پیدایش) ۹: ۲۱] (Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, pp. 63, 220).

۹. در تلمود آمده است که ارواح شریر جزء ده چیزی بودند که نزدیک غروب اولین جمعه خلق شدند (ذکر این نکته جالب است که در تاریخ طبری نیز آمده که آدم در آخر روز جمعه آفریده شد). این‌ها ارواح شریری بودند که ذات قدوس متبارک روحشان را آفرید و چون خواست جسمشان را نیز خلق کند، شبات فرا رسید و او آن را مقدس داشت و جسم‌های آنان را نیافرید و آن‌ها ارواح عاری از جسم دانسته شدند. در باوری دیگر آمده است که وقتی قابیل هابیل را کشت، آدم تصمیم گرفت دیگر با حوا همبستر نشود. این در حالی بود که یکی از شیاطین زن به نام سوکوبی (Succubi) با آدم همبستر شد و از او باردار گشت و نسلی از شیاطین را به وجود آورد. سوکوبی در افسانه‌های قرون وسطا نام شیطانی مؤنث است که در رؤیا به شکل زنی زیبا بر آدمی جلوه می‌کند تا او را اغوا کند. در سنت‌های دینی آمده است که داشتن رابطه جنسی با این شیطان باعث بیماری و حتی مرگ می‌شود (سوکوبی همان لیلیت است که به طور مفصل درباره او توضیح داده

خواهد شد). بدین ترتیب، نیروی زایشی آدام به بیراه رفت و از آن سوءاستفاده شد (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۲۷۵؛ Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 154-155).

همچنین احتمال دارد در اینجا شیاطین مرد و زن به همین ارواح سرگردان اشاره داشته باشد.

۱۰. یصرها رَع (צַרְחָה) یا شر و بدی یکی از ارکان اصلی طبیعت است که بدون آن نسل انسان نابود خواهد شد (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۷۸).

۱۱. غشاهای گوناگون مغز می‌تواند به سفیراها تعبیر شود که یکی در درون دیگری هستند. از طرفی، فیلسوفان باستان کلیه عوالم را مانند پیازی تصور می‌کردند که مشتمل بر سیزده پوسته به هم چسبیده بود. آن‌ها نُه طبقه اول را افلاک تسعه و چهار طبقه آخر را عناصر اربعه می‌نامیدند. این سیزده طبقه از بالا به پایین به این ترتیب بودند: طبقه اول فلک الافلاک، طبقه دوم فلک ثوابت، طبقه سوم فلک زحل، طبقه چهارم فلک مشتری، طبقه پنجم فلک مریخ، طبقه ششم فلک خورشید، طبقه هفتم فلک زهره، طبقه هشتم فلک عطارد، طبقه نهم فلک ماه، طبقه دهم عنصر آتش، طبقه یازدهم عنصر هوا، طبقه دوازدهم عنصر آب و طبقه سیزدهم عنصر خاک بود. بر هر یک از این افلاک عقلی حکومت می‌کرد که عقل فلک قمر را عقل فعال یا عقل عاشر می‌خواندند (← امین، «سلامان و اِسال: اسطوره‌ای یونانی در فرهنگ ایرانی و فلسفه اسلامی در چهارده روایت»، صص ۱۲۷-۱۲۹).

۱۲. هدف تجلی آشکار کردن شکوه و جلال خداوند نهان است. این فرایند از طریق ضرب آهنگ مکاشفه و پوشیدگی انجام می‌گیرد. شکوه و جلال خداوند به یک دایره یا قصر بسط می‌یابد. این قصر سومین سفیراست؛ یعنی بینا یا آگاهی ←

قصر یا سفیرای بینا به ساختمان کیهانی تعبیر می‌شود و نه فقط می‌توان آن را به عنوان عقلانیت در نظر گرفت بلکه می‌توان آن را امری دانست که در میان اشیاء تقسیم و سبب تمایز می‌شود؛ یعنی آنچه که به طور کامل در حکمت الهی نامتمایز و غیر متفاوت می‌نمود در رحم بینا وجود دارد؛ یعنی او مادر سماوی است که در آن همه صورت‌ها پیش از این صورت یافتند، ولی هنوز در وحدت عقل الهی محفوظ و مصون مانده‌اند که ایشان در آن به تأمل می‌نشینند (← شولم، جریانات بزرگ عرفان یهودی، ص ۲۸۷).

۱۳. قبلائی‌ها ماه کامل را نماد شخینا و هلال ماه را نماد تبعید او می‌دانند. در واقع گناهان ملت یسرائل باعث تبعید شخینا شده است. او همانند ماهی که پشت ابر پنهان است و دیده نمی‌شود خود را در تبعید پنهان می‌سازد. به رغم اشتیاق ملت یسرائل برای دیدن شخینا، دیدار میسر نیست، زیرا شخینا در تاریکی فرو رفته است (Schwartz, *Tree of Souls*, p. 55). شخینا خود ماه مقدس است که از مرتبه والايش هبوط کرده، نورش را از دست داده و به تبعیدی کیهانی محکوم شده است. او نیز دقیقاً مانند ماه با نوری که به آن منعکس می‌شود می‌درخشد. تنها از طریق رستگاری است که ماه به شکل اولیه خود بازمی‌گردد. پوسته‌هایی که به روی ماه تشکیل می‌شود همان نیروهای شیطانی هستند که در زمان جدایی شخینا از تیغیرت به وجود می‌آیند. ناپدید شدن ماه نماد تاریکی نهایی و ترس از تبعید است ←

Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 151-153.

۱۴. این نور نخستین روز نخستین آفرینش است. در جای دیگری در ژوهر این نور با سفیرای حید، عشق، یکسان گرفته می‌شود. حید نخستین سفیرایی است که از بینا به وجود می‌آید (Ibid., p. 210).

۱۵. سنت حاخامی نور نخستین را نوری بسیار شدید و درخشان توصیف می‌کند که چشم قادر به دیدن آن نیست. در اینجا ژوهر نسبت

مستقیمی بین نور نخستین و نور دیدگان برقرار می‌کند. شاید این مطلب اشاره‌ای است به ویژگی‌های عرفانی چشم (Ibid.).

۱۶. بین نور نخستین و طبیعت اصلی آدام نسبت نزدیکی وجود دارد. در قبلا، رابطه بین آدام و نور به عنوان یکی از عمیق‌ترین رازها به شمار می‌رود (Ibid., p. 210-211).

۱۷. گفته می‌شود که خداوند قدرتی در چشم‌های مُشه قرار داده بود که از طریق آن می‌توانست کل دنیا را نظاره کند. زُوهر این توانایی در بینایی مُشه را با نیروی نور نخستین مربوط می‌کند (Ibid., p. 211).

۱۸. بر طبق یک سنت میدراشی، مُشه سه ماه زودتر به دنیا آمده بود و این آیه که «و ی را سه ماه نهان داشت» [شُموت (سفر خروج) ۲:۲] اشاره به سه ماه آخر بارداری در یک دوره بارداری طبیعی است. این سه ماه آخر بارداری برای مُشه سه ماه اول زندگی او محسوب می‌شده است. در سنتی دیگر آمده است که وقتی مُشه متولد شد، نوری که از او ساطع شد فضای خانه را پر کرد (همان). این احتمال وجود دارد که در سنت اسلامی این سه ماه اشاره به سه ماهی داشته باشد که مُشه پس از تولدش در غار به سر برد.

۱۹. ممکن است نورانی بودن مُشه اشاره به دست در گریبان بردن موسی و درخشان شدن دستش داشته باشد که در قرآن و سنت اسلامی آمده است.

۲۰. تاریکی عدم روشنائی نیست بلکه خود دارای وجودی مخلوق است (همان، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۵۷).

۲۱. هر آنچه که در بالاست (آسمان) در پایین (زمین) نیز هست. این یکی از اندیشه‌های بنیادین قبلاست و این دنیا آیینۀ تمام‌نمای بهشت است. از این رو اشاره به معبد در اینجا اشاره به نمونه مثالی معبد سلیمان در بهشت است.

۲۲. در زُوهر، لیلیت (לילית) با القاب فاحشه، شر، اغواکننده و سیاه

معرفی شده است. در زُهر، به خصوص در تیقونهُ زُهر، به دو مرتبهٔ لیلیت اولیه و متأخر اشاره شده است. لیلیت اولیه همسر سَمائل است و لیلیت متأخر همسر اَشمد آی (آسمودئوس) (Schwartz, *Tree of Souls*, p. 222).

آسمودئوس همان عفرتی است که در داستان طوبیت به خاطر علاقه‌مند شدن به سارا باعث مرگ نامزدان او می‌شد، اما در شب عروسی سارا با طویاس، طی مراحل جادویی و خاصی که رافائل به طویاس تعلیم داده بود، این عفرت از او دور شد (← کتاب‌هایی از عهد عتیق (کتاب‌های قانونی ثانی)، براساس کتاب مقدس اورشلیم). همچنین گفته شده که او همان شیطانی است که انگشتر شلومو را به دست کرد و به جای او بر تخت نشست.

۲۳. اصل و منشأ داستان لیلیت به تفاسیر حاخامی بر این آیه از کتاب مقدس بازمی‌گردد. «خداوند آن دو رازن و مرد آفرید» [برِشیت، (سفر پیدایش) ۱: ۲۷]. ظاهراً این آیه با آیه دیگری که در آن گفته شده که خداوند حو را از دندهٔ آدام آفرید تناقض دارد [برِشیت (سفر پیدایش) ۲: ۲۱-۲۲]. از این رو حاخام‌ها نام لیلیت را از کتاب یَشعیا هو (اشعیا) سورة ۳۴، آیه چهارده گرفته‌اند. لیلیت همسر اول آدام بود و همانند او از خاک آفریده شد و حوا همسر دوم اوست. نقش لیلیت در مقام اغواگر به ماده‌دیو شب بابلی یا سومری، لیلِتو، بازمی‌گردد. لیلِتو روح مادهٔ خبیثی است که در خواب مردان را می‌فریبد و با آن‌ها هم‌آغوش می‌شود (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود؛ (Schwartz, *Tree of Souls*, p. 277).

بنابر نوشتهٔ حاخام کوهن و آنچه که در کتاب القبای بن سیرا آمده است، وقتی لیلیت دریافت که به رغم اینکه او و آدام در یک زمان و از یک خاک آفریده شدند، او از آدام فروتر است، باغ عدن را ترک کرد و همسر سَمائل شد و هر روزه صدها شیطان به دنیا آورد و بدین

ترتیب او ملکه جهان شر گردید. این دو به همراه نیروهای شر در مقابل نیروهای پاکی صف کشیده‌اند. لیلیت و شیطان از سوی چپ درخت سفیروتی نشست گرفته‌اند ←

Diener, *The Early Kabbalah*, pp. 37, 173, 179.

لیلیت در روابط جنسی نامشروع دخالت دارد و آدمی را به این کار وامی‌دارد تا بلکه به وسیله آن بتواند به ارواح شریری که جسمی ندارند جسمیت بخشد. البته خطر لیلیت فقط در این مورد خاص نیست و عروس و داماد نیز در برقرار کردن نخستین رابطه جنسی خود در معرض خطر او هستند، زیرا که او همواره مترصد است تا از محدوده خود فراتر رفته و به قلمرو حوا نفوذ کند. از این رو می‌بینیم که در زُهر در شب ازدواج، برای دور کردن لیلیت از زوج، مراسم خاصی از قبیل پوشاندن سر عروس و داماد با پارچه و پاشیدن آب تازه به روی تخت توصیه شده است. حتی داماد تا یک هفته پس از ازدواج نباید تنها از خانه بیرون رود تا شاید از اغوای لیلیت بر حذر بماند ←

Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, p.157.

در متن دیگری آمده است که او همان ماری بود که حوا را فریفت. احتمال ارتباط بین لولوی سومری و لولو و آل در فرهنگ عامیانه ایرانی وجود دارد. همچنین در تلمود آمده است که فرشته‌ای به نام لَیلا وجود دارد که فرشته محافظ بارداری است. نام این فرشته با لیلیت هم‌ریشه است. (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۱۱۱).

لیلیت به صورت زنی زیبا که در خواب بر مردان ظاهر می‌شود و آن‌ها را اغوامی کند، در عرفان اسلامی، به صورت دیو جلوه‌گری کرده است:

خفته آن باشد که او از هر خیال دارد او مید و کند با او مقال
دیو را چون حور بیند او به خواب پس ز شهوت ریزد او باد یو آب
چونک تخم نسل را در شوره ریخت او به خویش آمد خیال از وی گریخت

(داستان آن پادشاه جهود کی نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب، دفتر اول).

۲۴. خیمهٔ عهد یا میشکان به معنای محل اقامت یا مسکن است. بر طبق آنچه در عهد عتیق آمده، خیمهٔ عهد مکان حضور خداوند است. این خیمه مکان ثابتی نداشت و قابل حمل بود و همواره از زمان خروج ملت از مصر و سرگردانی آن‌ها در بیابان گرفته تا فتح سرزمین کنعان به همراه آنان بود. خیمهٔ عهد چهار گوش بود و فضایی پیرامون آن را احاطه می‌کرد. جنس خیمه از پارچه بود و ستون‌هایی چوبی آن را پابرجا نگاه می‌داشت. در مرکز خیمه، جایگاه مقدس و چهارگوشی قرار داشت که پرده‌هایی از موی بز در اطراف آن آویخته شده بود و سقف آن از پوست گوسفند نر بود. درون این چهاردیواری به دو بخش مقدس تقسیم می‌شد که یکی از این بخش‌ها از دیگری مقدس‌تر بود. این دو قسمت به وسیلهٔ پرده‌ای از یکدیگر جدا می‌شد. مکان مقدس‌تر جایگاه صندوق عهد بود و هر وقت ملت در جایی سکنا می‌گزید، این خیمه بر پا می‌شد. بعدها معبد نخستین در اورشلیم به عنوان مکان و جایگاه خداوند در میان ییسرائیلیان جایگزین میشکان گردید. بنابر آنچه در شِمؤ (سفر خروج، ۲۵: ۸) آمده، «برای من یک میشکان بسازند تا در میان ایشان ساکن شوم». خداوند قصد داشت که با ساختن میشکان در میان ملت حضور یابد. در واقع، میشکان واسطه‌ای بود تا با آن خداوند در میان آفریدگان خود در جهان مسکن گزیند، زیرا گفته شده است: از نخستین روزی که ذات قدوس متبارک جهان را آفرید، همواره مشتاق آن بود که در میان مخلوقات خود سکنا گزیند، اما این کار را نکرد. هنگامی که میشکان بر پا شد و ذات قدوس متبارک شخینای خود را در آن جلوه‌گر ساخت فرمود: «چنین نوشته شود که دنیا امروز آفریده شده است (بمیدبار ربا ۶: ۱۳). جالب است بدانیم ریشهٔ میشکان (مکان مقدس) و شخینا (حضور الهی) یکسان و به معنای

سکنا گزیدن است، زیرا با آنکه شخینا در همه جا حضور دارد، وجود او در مکان‌های مقدس خیلی بیشتر است. خیمهٔ عهد مکانی بود که شخینا در آن به روشن‌ترین وجه جلوه گر می‌شد. (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۶۴).

۲۵. لئونی در اینجا حرف سَمَخ (ס) در کلمهٔ ویسگور (וִיסְגוֹר) را گرفته و آن را با کلمهٔ سִמְח (סִמְח) که به معنای پشتیبانی و حمایت است در هم آمیخته است.

۲۶. حاخام یوسی شاگرد حاخام عقیوا و یکی از بهترین علمای هلاخایی و اکادایی عصر خود بود. او یکی از حاخام‌هایی است که نامش در میشنا بسیار برده شده است.

۲۷. این آیه دربارهٔ سفر اُوراهام است. بر طبق توصیفی که در زُهر آمده است، اُوراهام با آنکه این سفر را به تنهایی آغاز کرده بود (در حالی که در آیه قبل آمده که سارا و لوط در این سفر همراه اُوراهام بودند) تنها نبود و شخینا همراه او بود. در واقع، شخینا جایگزین سارا بود که در این سفر حضور نداشت. به طور کلی، شخینا مردان را در سفر همراهی می‌کند و از آن‌ها محافظت می‌نماید تا از شر مصون بمانند. این مطلب به این آیه از تورا اشاره دارد: «شایسته نیست که مردی تنها بماند» [برشیت (سفر پیدایش) ۲: ۱۸] (Greenstein, *Roads to Utopia*, pp. 14-15, 18). پس همراهی شخینا به منظور دوری از لیلیت و اغوای او صورت می‌گیرد.

۲۸. شخینا در دین و عرفان یهودیت کاربرد زیادی دارد و معنای آن در سه دورهٔ حاخامی، قبالا و حسیدی متفاوت است. از دید قبالایان، او آخرین سفیر است و رابط بین الوهیت و انسان، ولی آنچه که در ذیل می‌آید ترکیبی از این سه دوره است.

شخینا به معنای مسکن یا محل سکونت حضور خداوند است. ریشهٔ این کلمه به عبری سکن است که به معنای سکنا گزیدن یا اقامت کردن است و در کتاب مقدس بسیار به کار رفته است، مانند شְׁמוּט (سفر

(خروج) ۴۰:۳۵؛ برشیت (سفر پیدایش) ۹:۲۷ و ۱۴:۱۳؛ تِهلیم (مزامیر) ۳۷:۳؛ ییرمیاهو (ارمیا) ۳۳:۱۶. همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، ریشهٔ خیمهٔ عهد یا همان میشکان و شخینا یکسان است و در کتاب مقدس به معنای مکان سکنا گزیدن است. شخینا صفت مؤنث حضور خداوند است. این کلمه در عبری مؤنث است. ابن‌میمون بر این اعتقاد است که شخینا وجودی جدا و متمایز است و مانند نور واسطه‌ای است بین خداوند و جهان. در حالی که نحمانید (Moses ben Nahman, RaMBaN) معتقد است که او ذات خداوند است که به هیئتی متمایز متجلی می‌شود. در ادبیات حاخامی، شخینا در خیمهٔ عهد و معبد اورشلیم متجلی می‌شده و در عین حال در دعای دسته‌جمعی، قضاوت عادلانه و نیاز شخصی حاضر بوده است. از قول تلمود گفته می‌شود که این شخیناست که باعث پیشگویی کردن پیامبران می‌شود. او همان کسی است که داوید را بر آن داشت تا مزامیر را بسراید و همان کسی است که در بوتۀ مشعل بر مُشه ظاهر شد. شخینا در هیئت شادمانی متجلی می‌شود و با میسوا همراه است. همچنین گفته می‌شود که شخینا معنای پنهان ثوراست. در تلمود آمده است که مکان شخینا در عالم پایین بود. هنگامی که آدم مرتکب گناه شد، شخینا به آسمان اول صعود نمود. هنگامی که قابیل با قتل برادر خود، هابیل، مرتکب جنایت شد، شخینا به آسمان دوم رفت. در دوران انوش، انوخ، به آسمان سوم رفت. در طوفان نوح به آسمان چهارم رفت. در دورهٔ مردمی که برج بابل را بنا کردند تا به خیال خود با خدا بجنگند، به آسمان پنجم صعود کرد. مردم سدوم و عموره باعث شدند تا شخینا به آسمان ششم بالا رود و مصریان معاصر اُوراهام سبب شدند که به آسمان هفتم صعود کند. در مقابل، هفت مرد عادل و نیکوکار باعث شدند که شخینا به جای اول خود به عالم دنیا باز گردد. اُوراهام شخینا را به آسمان ششم پایین آورد، ییصحاق به پنجمین، یعقُوب به چهارمین، لوی پسر یعقُوب به سومین، قهات پسر لوی به دومین، و عمرام پسر قهات او را به

اولین آسمان فرود آورد. سپس مُشه فرزند عمرام سبب شد که شخینا از بالا به پایین به روی زمین نزول اجلال نماید (برشیت ربّا، ۱۳: ۱۹).

شخینا از زمان نخست آفرینش جهان در این دنیای پایینی، فرودین، سکنا داشته است. مسکن اصلی او در باغ عدن بود و او در زیر درخت زندگی سکنا داشت. در واقع، ریشه اصلی شخینا در آنجا کاشته شده بود. گروهی از فرشتگان از بهشت نزول کردند تا هر گونه اوامر شخینا را اطاعت کنند. وقتی خداوند وارد و خارج بهشت شد، همه در بهشت به شکوه شخینا خیره شدند که از این سر جهان تا آن سر جهان باشکوه تر از خورشید می درخشید.

وقتی آدم و حوا از باغ عدن رانده شدند، در کنار دروازه های باغ سکنا گزیدند تا به ظاهر درخشان و پر شکوه شخینا چشم بدوزند. در حضور شخینا آن ها نه بیمار می شدند و نه تآلمی داشتند و هیچ شیطانی بر آن ها تسلط نداشت و نمی توانست به آن ها آسیب برساند.

برخی بر آن اند که شخینا تا زمانی که آدم مرتکب گناه شده به روی زمین ماند و بعد از آن به آسمان اول نقل مکان کرد. برخی دیگر بر آن اند که به محض آنکه آدم عهد خود را شکست، شخینا به خواست خود به سرعت از باغ عدن خارج شد. در عین حال بعضی دیگر معتقدند که شخینا تا رواج بت پرستی در نسل انوخ به روی زمین باقی ماند. عزازیل، فرشته هبوط کننده، جادو را به آن ها تعلیم داد و آن نسل بدنهاد خورشید، ماه و ستارگان را تحت سیطره خود درآوردند و آن ها را جایگزین بت ها کردند تا به آن ها خدمت کنند.

پس از آن، فرشتگان نزد خداوند شکایت کردند و خداوند بلافاصله شخینا را از میان آن ها خارج ساخت. وقتی شخینا به آسمان صعود کرد، فرشتگان با مزامیر و سرود و صدای شوفار و شیپور او را احاطه کردند. همان طور که گفته شده است، «خداوند با صدای نواختن کرناها و شیپورها صعود می کند» (میشله (امثال) ۴۷: ۶) ... برخی دیگر بر آن اند

که شخینا پس از گناه آدام از زمین رحل اقامت گزید و زمانی باز گشت که صندوق عهد ساخته شد و مسکنش را در آنجا ساخت. بعدها او محل سکونت خود را بالا برد و در قدس الاقدس، معبد اورشلیم، سکنا گزید و تا زمان تخریب معبد در آنجا ماند. بعضی می‌گویند که پس از آن شخینا به آسمان باز گشت، در حالی که برخی دیگر می‌گویند که او با فرزندان خود، ملت ییسرائل، به تبعید رفت و در عین حال گه‌گاه باز می‌گردد تا از کوتل، آخرین دیوار باقی‌مانده از معبد که روزگاری مسکنش بود، بازدید کند. از این رو هستند کسانی که بر این باورند که شخینا از زمان آفرینش تا بر پا شدن خیمهٔ عهد هرگز در دنیای فرودین سکنا نگزیده است و از آن زمان به بعد او در آنجا سکنا گزید.

Shwartz, *Tree of Souls*, pp. 50-52.

۲۹. در کتاب مقدس و تلمود در اهمیت روز شنبه بسیار گفته شده است: «شنبه را روز خوشی و لذت بنام!» [یشعياهو (اشعیا) ۱۳:۵۸] و در تلمود آمده که حاخام حنینا نزدیک غروب روز جمعه بهترین جامه‌های خود را می‌پوشید و بر پا می‌ایستاد و می‌گفت: بیایید با هم به پیشواز ملکهٔ شبات برویم. حاخام ینای در عصر روز جمعه فاخرترین لباس‌های خود را بر تن می‌کرد و می‌گفت: بیا ای عروس، بیا ای عروس! (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۱۷۴).

۳۰. در این کتاب، چندین بار کلمهٔ sage به معنای حکیم یا خردمند آمده است. اگر این کلمه به اصطلاح عبری חכמים و זכרונם לברכה (یاد حکمای ما مبرک باد) اشاره داشته باشد، منظور از خردمند یا حکیم حاخامان دوره‌های میثنایی، توسفیایی و میدراشی است. حتی این کلمه می‌تواند به معنای حاخام صرف نیز باشد.

۳۱. از دیرباز، در اساطیر ملل مختلف، سخن از دوجنسی بودن خداوند می‌رفته است. از این رهگذر می‌توان به زُروان، خدای زمان ایرانیان باستان و کروئوس، خدای یونانیان، و بسیاری از خدایان کهن

مصری اشاره کرد. باور مادینه و نرینه بودن توأمان خداوند به انسان نیز تسری یافت، بدین صورت که انسانی با چنین باور مذهبی سعی کرد تجربه دوجنسی بودن خدای خویش را تجربه و بازسازی کند. از این روست که در برخی تفاسیر حاخام‌ها گاه آدام نیز دوجنسی تصور می‌شده است؛ از تقسیم این موجود دوجنسی بوده که حوا به وجود آمده است. باید توجه داشت که نر - ماده بودن انسان نخستین نشانه کمال و تمامیت اوست. به هر روی، آدمی گاه احساس می‌کند که باید موقعیت بشر کامل را بازیابد. همین امر است که در وحدت تیغ‌ت‌با شخینا نیز بروز کرده است. آنچنان که وحدت آن دو باعث آرامش دنیا می‌شود (← الیاده، رساله در تاریخ ادیان، صص ۳۹۵-۳۹۷).

۳۲. رابطه جنسی خود در حکم یک میصواست و در روز شَبَات میصوایی مضاعف است (میصوا ۷۱۱۳) تکلیف دینی است که انجام دادن آن واجب است). تأکید لذت بردن همسر از عمل جنسی در شولحان عاروخ چنین آمده است: ... و حتی آن گاه که فرد در مواقع خاصی که تجویز شده است به برقراری ارتباط جنسی می‌پردازد نباید هدف از آن لذت بردن خود وی باشد بلکه باید همانند کسی باشد که وام خویش را باز می‌پردازد، زیرا در چنین مواقعی وی وظیفه‌ای بر عهده دارد و همچنین باید فرمان خالق خویش حاکی از اینکه «بارور باشید و زیاد گردید» را به انجام رساند (← آنترمن، باورها و آیین‌های یهودی، ص ۲۳۵).

همچنین، از نظر سنت زُهری، شَبَات زمانی است که اتحاد ازدواجی اصل‌های مذکر و مؤنث هستی در قلمرو عالم الوهی به وجود می‌آید. تأکید برخی از ادعیه، که ابتدا در محافل قبایل یی پیدا شدند، بر اتحاد داماد شَبَات با عروس الوهی‌اش است. در متون دیگر، شَبَات عروس خوانده می‌شود. (همان، ص ۲۶۳). در جایی دیگر در زُهر آمده که شخینا ملکه شَبَات است که در غروب جمعه شب وارد قصر زمان می‌شود. شخینا

خود را برای ورود پادشاه، تیغ‌زیرت، و اتحاد با وی آماده می‌سازد. شخینا که در دیگر روزها در معرض خطر نیروهای اهریمنی بود، در این روز، در امان است. وقتی شب‌ات فرا می‌رسد، قضاوت سخت از بین می‌رود (Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, pp. 256-257).

۳۳. دختر خداوند، شخینا، همزمان در دو قلمرو (گستره) ساکن است. همان‌طور که یک شخینا در بالا (آسمان) وجود دارد، یک شخینا نیز در پایین (زمین) وجود دارد. او در تجلی الهی خویش در آسمان می‌ماند. همان‌طور که گفته شده، «تمام شکوه و جلال دختر پادشاه در درون ماندگار است» [تهیلیم (مزامیر) ۴۵: ۱۴]. در آنجا او از اسرار توراتی مکتوب نگهداری می‌کند، اما او در تجلی زمینی خویش از سرزمینی دور، از سمت و سوی نور، به زمین هبوط می‌کند و اسرار توراتی شفاهی را آشکار می‌سازد، زیرا او پیغام‌آور خداوند است و زمین از اعمال او منور می‌شود و اعمال او به زمین نور می‌بخشد. بنابراین از آنجا که آن دو (خداوند و شخینا) همیشه با یکدیگر در ارتباط‌اند، خداوند پنجره‌ای بین خویشتن و او ساخت و هر گاه شخینا به پدر احتیاج داشته باشد یا پدر به او نیاز داشته باشد، آن‌ها از آن پنجره به یکدیگر ملحق می‌شوند. از این طریق، خداوند در هیئت دخترش وارد دنیا می‌شود. دو شخینا به دو مادر نیز شهرت دارند که آن‌ها نیز به سومین سفیر، بینا که نمادی برای مادر است، اشاره دارد و هم به دهمین سفیرا ملخوت که به صورت شخینا جلوه کرده است. بنابراین بینا زن علوی شخینای آسمانی است و ملخوت زن زمینی، سفلی، است که سکونتگاهش، معبد اورشلیم است. اهمیت این اسطوره در این نکته نشان داده شده است که حضور مؤنث الهی می‌تواند در بالا و پایین (آسمان و زمین) یافت شود. نقش شخینای علوی از جایگاه سومین سفیرا، بینا، نشئت می‌گیرد؛ یعنی از جایی که شخینا جلال و شکوه خداوند را نشان می‌دهد و او در درونی‌ترین اتاق پادشاه با خداوند متحد است. در همین زمان، شخینای سفلی به دهمین

سفیرا، ملخوت، متصل است؛ به جایی که در آن شخینا در مقامی است که تأثیرش را به روی زندگی انسان‌ها اعمال می‌کند ←

Schwartz, *Tree of Soul*, p. 49.

۳۴. صورت ثورای نوشتاری آتش سفید و صورت ثورای شفاهی آتش سیاه است.

Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, p. 49.

۳۵. گفته می‌شود که این شخینا بود که در آتش بر مُشه متجلی شد (← دانشنامه یهود، ذیل واژه شخینا).

۳۶. תתקן یکی از حروف الفباست که با تغییر مصوت‌هایش به דלوت (תלת) تبدیل می‌شود که به معنای فقر است. در واقع، حروف تشکیل‌دهنده یکسان است و آنچه تغییر می‌کند مصوت‌ها هستند.

۳۷. ریشه قربان در عبری به معنای به نزدیک کشیدن است. قربانی کردن رسمی دینی محسوب می‌شود و تمامی جنبه‌های الوهیت را با هم متحد می‌سازد و نماد صعود روح آدمی بر نردبان سفیروت است. معنای قربان در این تمثیل بهتر نشان داده می‌شود: شخصی که برای پادشاه هدیه‌ای می‌برد باید پله پله از پایین به بالا برود تا به مکانی برسد که پادشاه در آنجاست. فقط در این صورت است که هدیه می‌تواند به پادشاه تقدیم شود (Matt, *Zohar, The Book of Enlightenment*, p. 266).

۳۸. آرزوی واقعی کسی که در مراسم قربانی حضور می‌یابد پیوستن به شخیناست. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، پس از اینکه نور آبی (شخینا) قربانی سوختنی در پایین را سوزاند، روحانیون، لویان و ملت یسرائل به آن متصل می‌شوند. این کار با شادمانی آواز، آرزوی قلبی و دعا صورت می‌گیرد. مشعلی در بالای آن‌ها، در آسمان، روشن است؛ انوار به هم می‌پیوندند، عوالم منور می‌شوند، و آسمان و زمین متبارک می‌گردند (Ibid., p. 266).

۳۹. احتمالاً این گفته به این دلیل بیان شده که مخالفت با نظریه

گناهکار بودن ازلی انسان را که در مسیحیت آمده بیان کند.
 ۴۰. تلمود در تأیید این نظریه می‌گوید که مرگ نتیجه گناهکار بودن آدمی است و اگر شخصی مرتکب گناهی نشود، هرگز نخواهد مرد. «هیچ مرگی نیست که گناهی باعث آن نشده باشد» (شبّات، ۵۵ الف). «فرشتگان خدمتگزار به حضور ذات قدوس متبارک اظهار داشتند که خداوند! چرا آدمی را به مرگ محکوم کردی؟ خداوند فرمود: من فرمانی سبک به او دادم، او آن را نقض کرد» (شبّات، ۵۵ ب) (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۹۲).

۴۱. در زّوهر، ارتباط بین سه لایه روح با یکدیگر و با بدن با شمع فروزان مقایسه شده است. در شعله یک شمع، دو نور سفید و تیره را می‌توان تشخیص داد. نور سفید در بالای نور تیره قرار دارد و در خطی مستقیم به سمت بالا حرکت می‌کند. نور تیره در پایین قرار دارد و ظاهراً تکیه گاهی برای نور سفید است. در عین حال، این دو نور آنچنان با یکدیگر پیوند دارند که نوری واحد به نظر می‌رسند. نور تیره از ماده‌ای که در زیرش قرار دارد تغذیه می‌کند. همین نمود در مورد روح نیز اتفاق می‌افتد. عنصر حیاتی یا عنصر زنده، نفّس، به همین نور تیره شباهت دارد که مستقیماً از ماده مشتعلی که در زیر آن قرار دارد نشئت می‌گیرد و از آنجا که شعله شمع این ماده را به مصرف می‌رساند، عنصر حیاتی که بسیار به جسم وابسته است آن را به مصرف می‌رساند. عنصر اخلاقی، روّح، با نور سفید که همواره سعی می‌کند خود را از قید نور تیره رها سازد و به مکانی بالاتر صعود کند قیاس می‌شود، اما مادامی که شمع مشتعل باشد، نور سفید به نور تیره متصل است. عنصر عقلانی یا همان نِشاما با بخش نامرئی شعله در ارتباط است، به طوری که می‌تواند خود را رها سازد و صعود کند (← دانشنامه جودائیکه، ذیل واژه روح).

۴۲. در کتاب مقدس، نِشاما به معنای «نفس» است: «خداوند خدا پس آدم را از خاک بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم

نفس زنده شد» [برشیت (سفر پیدایش) ۲:۷]، اما در زُهر نِشاما به ذات روحانی، به بالاترین مرتبه روح، اشاره دارد که گاهی با تنفس، با شامه، یا نفس مرتبط است. در زُهر آمده است که «نِشامای آدمی... هر شب او را ترک می کند و صبح هنگام باز می گردد و در بینی او ساکن می شود. نِشاما از نفس الهی نشئت گرفته است». آفریده شدن آدمی و زنده بودن او بر پایه نَفَس خداوند در عرفان ابن عربی نیز تکرار شده است، چنان که او خلق انسان ها را از نَفَس رحمانی خداوند می داند که در هر لحظه به کار است.

۴۳. او راز ایمان و اتحاد عرفانی ساحت الهی را کشف کرد. از این رو بود که باید آن مراتبی را که در رابطه با دنیا بود درک کند (Zohar, 181b:1) یعنی بخش زیرین و تاریک معرفت را. این معرفت مصری شامل جادو و کیمیاگری بود. هبوط اَوْرَاهام نماد کشف سیترا احرا یا همان «بعد دیگر» یا ورطه بود. این سفر روحی خطرناک آزمون سخت استحالة روحانی اَوْرَاهام است.

در سفر باهیر آمده است که در سفیرای گِوورا، در سمت چپ ذات باری تعالی، صفتی به نام شر وجود دارد. شر از سفیرای عدل سرریز شده است و این رویداد تحت تأثیر بقایای رابطه با سفیرای عشق و مهربانی (حَسَد) رخ داده است. در واقع، عدل ناب که با ناخالصی هایی تعادل خود را از دست داده است سرریز می شود و به دیگر سو یا همان سیترا احرا فرو می ریزد، درست همانند ظرفی که اضافه خود را سرریز می کند. سیترا احرا قلمرو تشعشع سیاهی و نیروهای اهریمنی است و جزء دنیای مقدس سفیراها نیست. شر، با آنکه یکی از صفات باری تعالی است، نمی تواند بخشی ذاتی از آن باشد. بنابراین دیدگاه یک نظام کامل صدور از سمت چپ وجود دارد که همانا نیروی ناپاکی فعال در آفرینش است. این نیروی عینی تا وقتی دوام و ادامه دارد که قدرت خود را از سفیرای گِوورا می گیرد؛ یعنی تا زمانی که انسان از طریق

کردارهای گناه‌آلود خود آن را تقویت می‌کند (→ دقیقان، نردبانی به آسمان، صص ۳۷۴ - ۳۷۵).

۴۴. در ژوهر آمده است: «و ابرام به مصر فرود آمد» [برشیت (سفر پیدایش) ۱۲: ۱۰]. حاخام شیمعون در تأویل آن آیه چنین گفته است: «بیا و ببین که همه چیز از معرفت و حکمتی نهانی برخوردار است. این آیه به حکمت و سطوح (نیروی) ادنی اشاره دارد؛ به آن ژرفایی که اُوراهام به آن نزول کرد. او این سطوح را می‌شناخت و از کارکرد آن‌ها اطلاع داشت، ولی دلبسته آنان نشد». در تأویل این بخش از ژوهر آمده است: ژرفایی که اُوراهام به آن سقوط کرد کشف سرایمان یا وحدتی عرفانی با الوهیت بود. اُوراهام باید تمامی سطوحی را که به «معرفت زیرین» یا به بخش تیره نهانی معرفت پیوند داشت و حکمت مصری یعنی جادو و کیمیا را در بر می‌گرفت بشناسد. هبوط اُوراهام نماد کشف سیترا احرا یا «دیگر سو» یا ورطه بود. این سفر روحی خطرناک استحالۀ روحانی و سخت اُوراهام بود. این در حالی بود که اُوراهام، بی آنکه تحت تأثیر این نیروها قرار بگیرد، به سلامت از مصر خارج شد و به سرزمین خود به جنوب بازگشت: «ابرام از مصر بیرون آمد (از مصر به جنوب آمد)» [برشیت (سفر پیدایش) ۱۳: ۱]. سرزمین اُوراهام آن مرتبۀ والای روحانی‌ای بود که پیش از این بدان دست یافته بود. اُوراهام در رویارویی با ورطه و تجربۀ آن به قهرمانی الهی تبدیل گردید. از این روست که مقام حَسَد عشق خداوند به او نسبت داده می‌شود ←

Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, pp. 65, 220.

می‌توان استحالۀ روحانی اُوراهام در رفتن به مصر را با مراحل کیمیاگری که مرحله نخست آن به نیگاردو معروف است مقایسه کرد. در این مرحله، فرد به دنیای تاریک ناخودآگاه خویشتن سقوط می‌کند؛ دنیای تاریکی که لُجَه یا همان ورطه است. این معنا در تاریخ به صورت‌های گوناگون مانند بلعیده شدن یونا توسط ماهی، افتادن

یوسف در چاه، و در تابوت گذارده شدن عیسی مسیح تکرار شده است (← یونگ، کیمیاگری و روان‌شناسی، صص ۴۴۸ - ۴۵۵).

در کتاب تواریخ ایام پَرَحْمِیل نیز گفته شده که وقتی اُوراهام از مصر بازگشت، از جادو و هرمتیکا و طالع‌بینی چیزهایی می‌دانست ←

The Chronicle of Jerahmeel, p. 79.

ابراهیم نبی در سنت اسلامی و در قرآن اهمیت ویژه‌ای دارد. او نخستین یکتاپرست و نخستین مسلمان است. در قرآن، در اشاره به معرفتی که ابراهیم از آن برخوردار بود، به دانستن ملکوت آسمان‌ها و زمین اشاره شده است. در سنت اسلامی از سفر او به مصر و رویارویی با شر سخنی نرفته است. اما در این سنت به داستان زندگی او اشاره شده و در آن آمده است که ابراهیم نبی پس از تولد تا مدتی در غار پنهان بود. هنگامی که ابراهیم نبی از غار بیرون آمد، ستارگان و ماه و خورشید را دید و با خود اندیشید که خالق این‌ها کیست. احتمال دارد که نقل این داستان به این دلیل باشد که ابراهیم در اور در نزدیکی کوفه به دنیا آمده بود؛ در شهری که به کلدانیان که وارث تمدن سومریان بودند و اجرام آسمانی را می‌پرستیدند تعلق داشت. از این رو بود که وقتی ابراهیم از غار بیرون آمد، نخستین چیزی که به دید او درآمد اجرام آسمانی بود. به سر بردن در غاری تاریک و به دور از چشم دیگران را می‌توان با هبوط در ناخودآگاه که پیش‌تر درباره آن گفته شد مقایسه کرد.

۴۵. در درخت سفیرُوت، اُوراهام جسد بازوی راست درخت

سفیرُوت است و نماد عشق، بزرگی و رحمت است.

۴۶. احتمالاً این ساعت در دوران شکوفایی مسلمانان که اختراعات

بی‌شماری از جمله اختراع ساعت را به آنان نسبت می‌دهند ساخته شده است، مانند ساعتی که در مسجد جامع کبیر دمشق قرار دارد. مُشه لثونی برای این کلمه واژهٔ ۸۶۳ را به کار برده است. این کلمه در ادبیات علمی قرون وسطا استعمال داشته است و در زُهر قبالیان از این وسیله برای

بیدار شدن در نیمه‌شب استفاده می‌کردند (Matt, *The Zohar*, p. 33).
 ۴۷. فرشته‌های شاکی فرشته‌هایی هستند که گناهان آدمی را می‌نویسند تا در هنگام ترک روح از جسمشان بتوانند آن‌ها را متهم کنند. در کتاب مکاشفه زفانیا، زفانیا که شاهد سرنوشت ارواح پس از مرگ است این فرشته‌ها را ملاقات می‌کند. از طرفی سَمَائِل سر کرده فرشتگان شاکی است.

۴۸. فدان ارام (Padan Aram) مکانی است که اَوَراهام از آن مکان برای پسر خود ییصحاق همسر اختیار کرد. احتمال دارد که این مکان ارام بین النهرین بوده باشد (← برشیت (سفر پیدایش) ۲: ۲۵ و ۱۰: ۲۴).
 يَعْقُوقُ نیز هر دو همسر خود را از همین مکان انتخاب کرد. برخی بر آن‌اند که فدان ارام بین دو رود دجله و فرات در دشت واقع است و برخی دیگر معتقدند که این مکان در نزدیکی دمشق است (← مستر هاكس، قاموس کتاب مقدس، ص ۶۴۵).

۴۹. گفته می‌شود که سَمَائِل فرشته محافظ عِساو است. از طرفی سَمَائِل فرشته‌ای است که يَعْقُوقُ با آن کشتی گرفت. سَمَائِل با این امید با يَعْقُوقُ گلاویز شد تا او را برای مبارزه با عِساو در روز بعد تضعیف کند، اما يَعْقُوقُ بر سَمَائِل پیروز شد و از او خواست متبرکش کند. سَمَائِل نیز در پاسخ به او گفت: «نام تو دیگر يَعْقُوقُ نیست و یسرائل است، زیرا با خداوند و مردمان جنگیدی و پیروز شدی» [برشیت (سفر پیدایش) ۲۹: ۳۲]. چرا يَعْقُوقُ می‌خواست فرشته او را متبرک کند؟ زیرا او این تبرک را برای اخلافش، ملت یسرائل، می‌خواست. این بدین معناست که هر زمان که خداوند بر آن می‌شد که در زمان خطر یسرائل را آزاد کند، سَمَائِل حق اعتراض نداشت، چون برکت به يَعْقُوقُ تعلق نداشت و از آن ملت یسرائل بود. همین باعث فراهم شدن شرایط خروج از مصر شد (Schwartz, *Tree of Souls*, p. 360).

۵۰. این شهر، که امروزه اَللَد نامیده می‌شود و نام لَوْد نام یونانی لاتین آن است، شهری در مرکز یسرائل و در جنوب شرقی تل‌آویو است.

۵۱. دوما^۱ (7717) فرشته هزارچشم مرگ است که به شمشیر آتشین مسلح است و در ادبیات حاخامی نام آن بسیار آمده است (در کتاب اپوکریفایی اخنوخ در آسمان مکانی وجود دارد که هزاران چشم دارد). دوما نامی آرامی است به معنای سکوت و خاموشی مرگ. او شاهزاده گهینوم، جهنم، است و فرشته انتقام. در زُهر آمده که او ده‌ها هزار فرشته مخرب دارد که زیر دست او هستند. او سرسلسله اهریمن‌ها در گهینوم است که هزارها ملازم دارد و ارواح گناهکاران را مجازات می‌کند. در تلمود درباره دوما آمده است که سراسر وجود او چشم است. او، هنگام مرگ، بالای سر فرد محتضر می‌ایستد، در حالی که شمشیری در دست دارد که نوک آن به صفرا آغشته است. هنگامی که فرد محتضر او را می‌بیند، از ترس دهانش گشوده می‌شود و فرشته مرگ نیز بلافاصله قطره‌ای از آن صفرا را در دهان او می‌ریزد. در اثر همین صفراست که بدن فاسد می‌شود و رنگ چهره می‌پرد (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۹۳).

۵۲. باور به داشتن خانه‌ای در جهان دیگر باوری است که در هر دو دین یهودی و اسلام و در متون مختلف بدان اشاره شده است. در قرآن آمده است: «... هَمْسَرِ فِرْعَوْنَ گُفْتُ: پُرورد گارا، برای من در نزد خودت خانه‌ای در بهشت بنا کن...» (سورة التحريم، آیه ۱۱). چنین موضوعی بارها در متون مختلف عرفان اسلامی تکرار شده است و حتی به داستان‌های عامیانه‌ای همچون هزارویک شب نیز سریان یافته است. داستانی وجود دارد که هم در هزارویک شب و هم در تلمود تکرار شده است: «روزی زوجه ربی حنینا بن دوسا به شوهر خود گفت: تا کی ما در فقر و مذلت به سر ببریم؟ ربی حنینا به وی گفت: چه می‌توانیم

بکنیم؟ همسرش گفت: دعایی بخوان و از خداوند درخواست کن تا از نعمت‌هایی که برای عادلان و نیکوکاران در جهان آینده ذخیره شده است مختصری به ما داده شود. ربی حینا دعا کرد و پایه میزی که از طلا ساخته شده بود برای او از آسمان به زمین افتاد. پس از آن همسرش در خواب دید که به اتفاق شوهر در بهشت نشسته است و همگی عادلان و نیکوکارانی که در آنجا هستند سر میزهایی که دارای سه پایه است خوراک می‌خورند، در صورتی که تنها میز او و شوهرش دارای دو پایه است. او این خواب را برای شوهر نقل کرد و شوهر به وی گفت: پایه‌ای که کسر است در این دنیا به ما بخشیده‌اند. آیا تو راضی هستی که در جهان آینده همه نیکوکاران کنار میز بی‌عیب و نقص بنشینند، اما میز ما ناقص باشد؟ زن گفت: نه، به هیچ وجه راضی نیستم، چون رنج‌های این دنیا زود گذر است، در صورتی که خوشی‌های آن دنیا جاودانی هستند. زن از مرد پرسید: چه کنیم که از پاداش ما در جهان آینده کم نشود؟ مرد گفت: دعا کن که آنچه را که به ما داده‌اند پس بگیرند. ربی حینا دعا کرد و درخواستش اجابت شد. داستان مرد باتقوا در هزارویک‌شب نمونه دیگر این داستان است.

۵۳. رنگ سیاه نماد مرگ، شر و ناشناخته است. همچنین، همان طور که گفته شد، به معنای قضاوت نیز هست. به همین دلیل است که وقتی قضاوت به سراغ آدمی می‌آید، خروس سیاه شروع به خواندن می‌کند و روحی به او افاضه می‌شود که با آن می‌تواند چیزهایی را ببیند که قبلاً هرگز ندیده است.

۵۴. گهینوم (גהנום) واژه‌ای عبری و به معنای جهنم است (اصلاً کلمه جهنم معرب گهینوم است) و در متون یهودی و مسیحی جایگاه گناهکاران است و گناهکاران در آنجا پاک می‌شوند. گهینوم با شول^۱

که منزلگاه مردگان است تفاوت دارد. گهینوم در کتاب مقدس به وادی هَئوم ترجمه شده است و دره) (۴۶:۶). هنوز کاملاً مشخص نیست که وادی هَئوم در کدام مکان است. تفاسیر قدیمی این مکان را در بخش پایینی دیوار جنوبی اورشلیم کهن می‌دانند. و برخی دیگر بر این باورند که این مکان بین اورشلیم و کوه زیتون است. در کتاب مقدس در نحμία وادی هَئوم ذکر شده است (نحμία ۱۱: ۳۰). در صحیفه یوشع (۱۵: ۸ و ۱۶: ۱۸)، این نام به صورت وادی ابن هَئوم ضبط شده و در کتاب دوم تواریخ ایام (۲۸: ۳) نام آن وادی بنی هَئوم ذکر شده است.

آنچنان که در کتاب مقدس آمده، این محل مکانی بود که احاز و منسی فرزندان خود را برای مولک (ملوخ) قربانی می‌کردند. یوشیا با ریختن استخوان‌های مردگان و دیگر چیزهای ناپاک این مکان را نجس اعلام کرد. از این رو، از آنجا که این مکان به وسیله آتش مولک و آتش دیگری که برای سوزاندن کثافات بود مکانی نجس به شمار می‌رفت. یهودیان آنجا را جهنم، یعنی زمین هَئوم، نامیدند و به تدریج آنجا مکانی برای عذاب و عقاب به شمار رفت. این باور به عهد جدید نیز راه یافت و این عقیده به آن اضافه شد که فرشتگان متمرّد نیز در آنجا حضور دارند (رساله دوم پطرس ۲: ۴)؛ آنجا مکانی است که کرم‌های آن هرگز نمی‌میرند و آتش آن هرگز خاموش نمی‌شود (۹: ۴۴ و ۹: ۴۶ و ۹: ۴۸). (← مستر هاکس، قاموس کتاب مقدس، صص ۹۳۳ - ۹۳۴؛ دانشنامه ویکیپدیا (انگلیسی)، ذیل واژه گهینوم).

۵۵. مِعارَتِ هَمَخِیلا یا مغاره مکفیله (מְעָרַת הַמַּכְפִּילָה) یا غار گورهای دوتایی در نزد مسلمانان حرم ابراهیم یا الحرم ابراهیمی نامیده می‌شود. این مکان در ابتدا مزرعه‌ای بود که دارای غار بود و اُوراهام، در زمان رحلت ساره، آن را برای مدفن خانواده خود از عفرون حتی خریداری نمود [برِشیت (سفر آفرینش) ۱: ۲۰-۲۳]. این مکان در شهر حبرون (حبرون الخلیل) واقع است. این مکان قدیمی‌ترین مکان زیارتی یهودیان

است و در نزد یهودیان جهان دومین مکان مقدس است. گفته می‌شود که اُوراهام، ییصحاق، یعقُوف، ساره، ریوفا و لئا همگی در این مکان مدفون هستند. در زُوهر آمده که آدام و حوا نیز در این مکان دفن شده‌اند. بر طبق میدراش، این مکان آستانهٔ باغ عدن است. به همین علت است که مشایخ قوم در آنجا مدفون شده‌اند و در زُوهر نیز آمده که مِعَارَتِ هَمَخِیلا دروازهٔ بهشت یا گن عدن است.

۵۶. گن عِدَن (۱۶: ۱۶۷) بر طبق کتاب مقدس مکانی است که جایگاه آدام و حوا پس از آفرینش آن‌هاست. این منطقه باید در مکانی معتدل بوده باشد، زیرا که آدام و حوا لباسی بر تن نداشتند و زمانی که دریافتند لخت هستند، برگ‌های درخت انجیر را به خود چسباندند. درخت انجیر نیز در چنین مکانی رشد می‌کند. این فرضیه وجود دارد که مکان باغ عدن در سرچشمه رودهای دجله و فرات قرار داشته است، یعنی در بین‌النهرین (عراق). برخی دیگر معتقدند که این مکان در افریقا و یا در ساحل خلیج فارس قرار داشته است. این در حالی است که در کتاب آفرینش مکان باغ عدن کاملاً مشخص نیست. عِدَن، که به عبری به معنای خوشی و حظ است، از ریشهٔ اِدین گرفته شده که در سومری به معنای دشت، بیابان و صحراست. ممکن است مقصود سومریان از اِدین اشاره به مناطق لم‌یزرع واقع در غرب فرات بوده باشد. از طرفی گفته می‌شود که ریشهٔ سومری «دِن» به پرآبی یا فراوانی نیز اشاره دارد. کتاب مقدس بیان می‌دارد که باغ عدن از سه سرزمین حویله، آشور و کوش تشکیل شده است و چهار رودخانه آن را سیراب می‌کنند: فیшон، جیحون، حدّقل (دجله) و فرات. از لحاظ جغرافیایی، مکان‌های متفاوتی به این باغ نسبت داده شده است، برخی مکان باغ عدن را جایی بین کوفه و نجف یا حتی جنگل‌های لبنان می‌دانند. بعضی دیگر معتقدند از آنجا که طوفان نوح زمین را نابود کرده است، محال است بتوان مکان دقیق باغ عدن را مشخص نمود. این نظریه نیز وجود دارد که بین اسامی

رودهای بی که در کتاب مقدس آمده و اسامی واقعی این رودها هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد. به رغم اینکه دو رود دجله و فرات بسیار معروف هستند، رودهای فیشون و جیحون ناشناخته‌اند. گفته می‌شود که ممکن است که رود جیحون همان رود کارون باشد که به خلیج فارس می‌ریزد و سرزمین کوش در مصر است، اما شاید بتوان رود جیحون را همان جیحونی دانست که از کوه‌های پامیر سرچشمه می‌گیرد و در قسمت مرزهای شمالی افغانستان با تاجیکستان، ازبکستان و ترکمنستان جاری است و به دریاچه آرال می‌ریزد. کوش با کوسائی یا کاسیت نیز یکسان انگاشته می‌شود که در زاگرس واقع بوده است. شاید حویله ساحل عربی خلیج فارس باشد. دکتر ژوریس زرینس^۱ بر این باور است که باغ عدن در سواحل خلیج فارس بوده است و داستان آدام و حوا و رانده شدن آن‌ها از بهشت به نوعی داستان مختصر و مهیجی از انتقال زندگی‌ای که قبلاً به صورت شکار و ماهیگیری بوده به سوی زندگی کشاورزی است. او معتقد است که داستان باغ عدن به ۶۵۰۰ سال قبل از میلاد یعنی به دوره بارانی عصر نوسنگی بازمی‌گردد؛ به دورانی که نواحی شرقی و شمال شرقی عربستان سعودی و جنوب غربی ایران سبز و حاصلخیز بودند. استخوان‌های حیواناتی که در این محل یافت شدند حاصلخیزی این مکان را اثبات می‌کنند.

کلمه آدام و عدن، که در خط سومری‌ها یافت شده، متعلق به مردمی بوده که قبل از آن‌ها در منطقه ربع الخالی ساکن بوده‌اند. آن‌ها مردمی بودند که بر روی رودخانه‌ها و شهرها نام نهادند و سفالگری و مسگری را قبل از سومریان آغاز نمودند. آن‌ها کسانی بودند که برای نخستین بار بر روی زمین کشاورزی کردند. آن‌ها به سوی جنوب و به اطراف سواحل خلیج فارس (کویت، عراق و ایران) پراکنده شدند. آدام و حوا یکی از همین مردم هستند، یعنی از کسانی که هر آنچه که نیاز داشتند

در اختیار داشتند، اما آن‌ها گناه کردند و از بهشت رانده شدند. گناه آنان این بود که قدرت مطلقه خداوند را زیر سؤال بردند. این گناه باعث شد که آنان کشاورز شوند و برای به دست آوردن غذا زحمت بکشند. اندیشمند دیگری معتقد است که باغ عدن در شمال بین‌النهرین و آن سوی کوه‌های زاگرس، در شمال کوه سهند و در نزدیکی تبریز واقع است (← ویکیدای انگلیسی، ذیل واژه باغ عدن).

مکان‌هایی که تاکنون برای باغ عدن تصور شده، هنوز اثبات نگردیده است. در ادبیات حاخامی تلمود و خصوصاً در قبلا آمده است که دو باغ عدن وجود دارد: یکی باغ عدن دنیایی یا زمینی^۱ که مکانی بسیار حاصلخیز و پر از گیاه است و دیگری باغ عدن آسمانی^۲ که جایگاه پرهیزکاران و ارواح جاودانی است. حاخام‌ها بین عدن و گن (باغ) تفاوت قائل می‌شوند. گفته می‌شود که آدام در گن اقامت داشت، در حالی که عدن از چشمان انسان فانی غایب است. بر طبق معادشناسی یهودی، باغ عدن آسمانی جایگاه پرهیزکاران است. این باغ در ابتدای خلقت به وجود آمده و در پایان دنیا با شکوه و جلالی بی‌مانند پدیدار خواهد شد. پرهیزکاران ساکن این باغ از دیدن حیوت آسمانی (فرشتگانی از آتش که در مکاشفه حزقیال نیز آمده‌اند و در آسمان هفتم مأوا دارند) که عرش یا اورنگ الهی را حمل می‌کنند حظ می‌برند. یهودیان و غیر یهودیانی که در این باغ ساکن هستند جامه‌ای از نور بر تن دارند و از میوه درخت حیات می‌خورند. در تلمود نیز، با توجه به این آیه تورا که «نهری از عدن بیرون می‌آمد تا باغ را آبیاری کند»، آمده است که باغ عدنی که آدام و حوا در آن بودند، با بهشتی که انسان‌های پرهیزکار پس از مرگ به آنجا می‌روند متفاوت است. ارواحی که به این بهشت صعود می‌کنند هر یک بنا بر شایستگی خود از مکان ویژه‌ای برخوردار (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود، صص ۳۸۷ - ۳۸۸).

۵۷. جسم هورقلیایی، انسان دارای یک جسم اثری فسادناپذیر است که با دیگر زمین‌های مراتب بالاتر وجود تطبیق می‌کند... اغلب مکاتب از کالبدشناسی و پیکرشناسی کامل انسانی سخن می‌گویند (نصر، معرفت و معنویت، ص ۳۴۵ - ۳۴۶).

در فتوحات مکیه چنین آمده است: در آن سرزمین صورت‌های شگفتی وجود دارد که منشأ و طریقه پدید آمدنشان عجیب و خلقتشان بدیع و شگفت است، آن صورت‌ها بر دهانه‌های تنگ راه‌هایی است که مشرف بر این عالمی که در آنیم - از زمین و آسمان و بهشت و دوزخ - می‌باشد. هر یک از ما - یعنی عارفان - که اراده ورود به این زمین را بکند، از هر نوعی که می‌خواهد باشد، از انسیان و جنیان و فرشتگان و یا بهشتیان - البته به شرط معرفت و تجرد و رها شدن از کالبدش - آن صورت‌ها را بر دهانه آن تنگ‌راه‌ها می‌یابد که (به ذات خود) قائم‌اند و بر آن (زمین) گماشته شده‌اند. آن‌ها را خداوند سبحان برای همین کار نصبشان کرده است. از این روی یکی از آن‌ها به نزد این واردشونده می‌آید و بر او جامه‌های تازه و نو - بر مقدار مقامش - می‌پوشاند و دستش را می‌گیرد و در آن زمین (باوی) به گردش می‌پردازد و «یتبوا منها حیث یشاء» یعنی «در آن زمین هر کجا خواهد مقام گیرد» (سوره یوسف، آیه ۵۶) و در مصنوعات و مخلوقات الهی به دیده اعتبار سیر می‌نماید و به هیچ سنگ و کلوخ و درخت و هیچ چیز دیگری گذر نمی‌کند مگر آنکه (اگر اراده سخن گفتن با آن را داشته باشد) سخن می‌گوید، آنچنان که انسان با دوستش سخن می‌گوید. آنان را لغات و گویش‌های گوناگون است... و چون عارف نیازش از آن زمین برآورده شد و خواست که به جای خودش باز گردد، دوست و رفیقش با او همراه می‌گردد تا آنکه وی را به همان جایی که وارد شده بود برساند. سپس با او وداع می‌کند و آن جامه‌های تازه و نو را که بر او پوشانده بود برمی‌گیرد و باز می‌گردد. در آن حال، (عارف را) علوم و دلایل فراوانی حاصلش می‌شود و چون در این

زمین حصول پیدا کرد، علمش به خدا آن قدر افزوده می‌شود که (پیش از این) از جهت مشاهده نداشته و فهم و ادراک چنین سرعت نفوذی را که در هر چیز نفوذ می‌کند در خویش سراغ نداشته است (← ابن عربی، فتوحات مکیه، صص ۱۰۷-۱۰۸).

روح پیکری مثالی و هورقلیایی به خود می‌گیرد که در تجربه‌های عرفانی سالک به صورت پیکر انسانی ظاهر می‌شود. گفته شده که ثابت بن قرّه بر این عقیده بوده که نفس هنگام مفارقت از بدن جسمی لطیف به خود می‌گیرد (← پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی، ص ۳۱۹).

۵۸. زوهر دیدگاه‌های قبالاتی متفاوتی از ستون کیهانی و عرفانی ارائه می‌دهد. در زوهر، ستون با سفیرای تیفئرت یکسان انگاشته می‌شود. از طرف دیگر، حاخام عزرا شخص صدیق را ستون این عالم می‌داند، زیرا شخص صدیق پایه و اساس این عالم است [میشله (امثال سلیمان) ۲۵: ۱۰] و گاه نیز ستون با متاترون یکسان انگاشته می‌شود، اما هنگامی که از ستون نورانی در زوهر سخن می‌رود اشاره به یسود است که منظور باز هم نگاهدارنده عالم است و نمادی برای هفت سفیروت. زمین و آسمان نمادی برای تیفئرت و ملخوت هستند و شخص صدیق نماد یسود است که قدرت میانه‌ای بین دو سفیروت است. همچنین دیده شده است که در زوهر حاخام شیمعون نیز ستون نگاهدارنده عالم تصور می‌شود ←

Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism; Pillars, Lines, Ladders*, pp. 84, 91-92.

Liebes, *Studies in the Zohar*, pp. 12-15.

در دین مانوی نیز در سومین آفرینش ستون جلال وجود دارد که راهی است که ارواح به جهان نورانی بازگردانده می‌شوند.

۵۹. «خداوند بر جمیع مساکن کوه صهیون و بر محفل‌هایش ابر و دود در روز و درخشندگی آتش مشتعل در شب خواهد آفرید...». در زوهر، مساکن کوه صهیون یا اساس و بنیاد کوه صهیون ستون نامیده

می شود که بیانگر ارتباط بین ستون و مرکزیت عالم است. از دیرباز، نام ستون در متون مقدس ذکر شده است. ستونی از آتش و ستونی از دود، آنچنانکه در بالا آمد، یاری کنندگانی بودند که ملت ییسرائل را در خروج از مصر کمک کرده اند، زیرا در باور اساطیری دین یهود اورشلیم مرکز عالم است. در باور قبایلایی ها، دو بهشت وجود دارد که یکی زمینی و دیگری آسمانی است و این ستون پیونددهنده بین این دو بهشت است و ارواح از طریق این ستون است که از بهشت زمینی به بهشت آسمانی صعود می کنند. از این رو، ستون می تواند در حکم درخت زندگی نیز توصیف شود ←

Idel, Ascensions on High in Jewish Mysticism; Pillars, Lines, Ladders, pp. 102-103.

۶۰. در اساطیر یهود، باور به جسم خداوند (the body of God) وجود دارد. به رغم آنکه در این اساطیر خداوند به گونه ای توصیف شده است که دارای صورت، چشم، دست، بازو و به طور کلی اندازه است، گفته می شود که صورت او از آتش است و مه او را پوشانده است. از این رو کسی نمی تواند او را ببیند (Schwartz, *Tree of Souls*). (p. 24). باور به شیعو قوما که به معنای ابعاد الهی است از همین جا نشئت می گیرد.

۶۱. در کل آنچه که درباره دیدار روح با ستون گفته شد، به شرح زیر است: در جملات بالا، روح به گونه ای توصیف شده که پس از ورود به بهشت زمینی جامه ای روحانی به تن می کند و سپس ستون سهرنگی می بیند که همان مساکن یا بنیاد صهیون است. روح از آن ستون بالا می رود تا اینکه به روزنه ای می رسد که صدیق نامیده می شود؛ مکانی که در کوه صهیون و اورشلیم یافت می شود. این روزنه دهمین سفیر است. ملخوت نخستین نیروی الهی است که روح با آن مواجه می شود و اگر شایستگی بالاتر رفتن را داشته باشد، با

جسم پادشاه، تیغِ رت، روبه‌رو می‌شود. در واقع، روح شروع به بالا رفتن از ستون میانی می‌کند.

Idel, Ascensions on High in Jewish Mysticism; Pillars, Lines, Ladders, p. 113.

۶۲. برخورداری از رحمت از طریق بقایای فرد متوفی سنتی است که از دیرباز در نزد اقوام مختلف وجود داشته است. از این رو، در آداب و رسوم برخی از مردمان ابتدایی دیده شده است که بخش‌هایی از بدن مرده را به منظور برخورداری از خیر و برکت نگه می‌داشتند (← رضایی، آفرینش و مرگ در اساطیر، بخش «آیین‌های مرگ»).
از این رو، احتمالاً این تصور وجود داشته که اگر *يَعْقُو* در مصر دفن شود، اخلاف او مشمول برکت و رحمت او می‌گردند و نظر یهوه را نیز به خود جلب می‌کنند.

۶۳. در قبالا، مشایخ قوم با نماد ارابه و تفسیر سفیرایی آن مطرح می‌شوند، بدین معنا که *اُوراهام* با صفت *حَسِد* (عشق سرشار)، *یصحق* با صفت *دین* (عدالت استوار)، و *يَعْقُو* با صفت *رَحِم* (رحم) در ارتباط هستند (← دقیقان، نردبانی به آسمان، ص ۳۷۲).

۶۴. هنگامی که *يَعْقُو* به همراه خانواده و فرزندان لابان را ترک کرد و به سوی سرزمینی که پدرش در آن ساکن بود، یعنی *حبرون*، رهسپار شد، راحل هنگام به دنیا آوردن بنیامین از دنیا رفت و خانواده‌اش مجبور شدند او را در بین راه، در بیت لحم، دفن کنند (← *پرشیت*، باب ۳۵، آیات ۱۸-۲۸).

۶۵. در بخش بالاترین مرحله ایمان درباره *اُوراهام* آمده است که او، علاوه بر برخورداری از معرفت اعلی، به معرفت ادنی نیز دست یافته بود. این معرفت ادنی دستیابی به نیروهای جادویی بود که در مصر آن‌ها را کسب کرده بود. این بخش تاریک معرفت کشف سیترا احرا یا شراست.
۶۶. تمامی روزهای زندگی‌اش در آسمان پشت سر هم مرتب

شده‌اند تا اینکه یکی پس از دیگری به سوی او به دنیا پرواز کنند.

Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, p. 91.

۶۷. احتمال دارد که این باور از اعتقاد زرتشتیان به دثنا تأثیر پذیرفته باشد. دین زرتشتی بر این باور است که روح فرد پرهیزکار، پس از اینکه به سلامتی از چنوت پل گذر کرد، با دوشیزه‌ای زیبا روبه‌رو می‌شود و آن دوشیزه، که نماد اعمال فرد در دنیا بوده است، او را در رساندن به سرمنزל مقصود کمک می‌کند؛ و در صورتی که فرد شخصی گناهکار بوده باشد کردارهای خود را همانند زنی زشت‌رو می‌بیند.

۶۸. بر طبق زوهر، آدام و حوا به خاطر سرشت والای روحانی‌شان، در ابتدا، به جامه‌هایی از نور ملبس بودند، اما به دلیل گناهی که مرتکب شدند جامه‌شان به جامهٔ پست و مادی پوست تبدیل شد (Ibid., p. 234).

۶۹. بر روزها یا سال‌هایش افزوده شد (Ibid., p. 235).

۷۰. زوهر اییوو (ایوب) را به آن خاطر که او رستاخیز را منکر شد و عدالت خداوند را زیر سؤال برد نکوهش می‌کند. در میدراش، او در تضاد با اُوراهام است (Ibid.).

۷۱. اییوو به خاطر انکار رستاخیز جامه‌ای نداشت. پاسخ خداوند که از گردبادی به سوی او آمد آشکار می‌سازد که بدون برخورداری از چنین جامه‌ای آدمی نمی‌تواند (در روز قیامت) دوباره زنده شود (Ibid.).

۷۲. در تلمود آمده است که در جهان آخرت پرهیزکاران با تاج‌هایی بر سر نشسته‌اند. تاج‌هایی که مشایخ قوم بر سر گذارده‌اند سفیرای مخصوص به آن‌ها یعنی حید، گوورا، و تیغیرت است (Ibid.).

۷۳. یعنی تشنگی تو را در مکان‌های سوزان برطرف خواهد کرد یا در مکان‌های سوزان تو را سیراب خواهد کرد (Ibid.).

۷۴. راو هامونا^۱ استاد بابلی قرن سوم میلادی که در تلمود چندین دعا از او نقل شده که ظاهراً خود او سرایندهٔ آن‌ها بوده است. در زوهر

نیز از او به عنوان شخصیتی بزرگ یاد می‌شود. ظاهراً او همان شخص الاغ‌سواری است که حاخام حیا و حاخام یوسی در این کتاب به او برخورد می‌کنند.

۷۵. این گفتار نشان‌دهنده تأثیر قبایلایی‌ها از فرهنگ و آیین گنوسی است. شولم در کتاب‌های خود به تفصیل از تأثیری که گنوسیسم بر قبالا گذارده سخن گفته است. محبوس بودن روح در جسم و اطلاق کردن واژه پدر به خداوند و پسر به انسان از باورهای محوری در مکتب گنوسی است. این گنوسیان بودند که برای اولین بار انسان را پسر خداوند دانستند و بر آن شدند که انسان به این دنیا هبوط کرده تا پس از به دست آوردن گنج نهانی که در روی زمین است دوباره به آسمان بازگردد و با روح متحد شود. چنین تعبیری در متن گنوسی جامعه فخر توماس که در قرن دوم میلادی به زبان سریانی به نگارش درآمده است به چشم می‌خورد (← زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، صص ۲۸۲ - ۲۸۸).

همچنین باور به تبعید یا فرستاده شدن روح آدمی به این دنیا در داستان‌های شیخ اشراق که دربردارنده چنین مفهومی از هبوط انسان است مشاهده می‌گردد. هر دین و آیینی که به نوعی از آیین گنوسی ملهم شده باشد چنین باوری را در خود گنجانده است. از این رو، آیین مانوی، مسیحی و قبالا دربردارنده این مفهوم هستند.

شُمُوت (سفر خروج)

۱. «او خداوند زبانه دریای مصر را تباه خواهد ساخت و دست خود را با باد سوزان بر نهر دراز خواهد کرد و آن را با هفت نهرش خواهد زد و مردم را با کفش از آن عبور خواهد داد». این آیه به پیشگویی یسعیاها درباره دریا و رود مصریان اختصاص دارد و در آن گفته شده است که خداوند دریای مصریان را خشک می‌کند و رود آن‌ها، نیل، را با دستان خود و با بادی سوزان طوری به هفت جویبار تقسیم می‌کند که هر کس بتواند از آن عبور کند.

۲. مترجم به عمد از واژه ساکن استفاده می کند تا متذکر شود که منظور از حضور الهی همان شخیناست که ریشه‌ای مشترک با ساکن شدن یا سکونت گزیدن دارد.

۳. نام شخینا به صورت اسم در عهد عتیق عبری وجود ندارد و فقط ریشه شخن یا سکن عربی به معنای سکنا گزیدن موجود است. به عنوان مثال، در سفر خروج، شخینا خود را به صورت ابر نمایان می سازد که مُشه را احاطه کرده بود [شُموت (سفر خروج) ۲۴: ۱۵-۱۷] و حضور الهی همانند ستونی از ابر همراه ایشان بود [شُموت (سفر خروج) ۱۳: ۲۱]. شخینا به صورت اسم در ادبیات پیشا - حاخامی مانند الواح قمران یافت نمی شود و در ادبیات حاخامی، تلمود و در تارگوم هاست که شخینا به صورت اسم به عبری و یا آرامی (شکینتا) دیده می شود.

McNamara, *Targum and Testament Revisited*, p. 148.

۴. در اینجا منظور از پیر باکره سارا (سَرَح) بَت آشراست. او دختر آشریکی از پسران یَعْقُو و بود. او کسی بود که بنا به خواست پسران یَعْقُو، از طریق آواز، مژده زنده بودن یوسف را به یَعْقُو داد و یَعْقُو به این خاطر برکت برخوردار از عمری طولانی را به او عطا کرد. سَرَح بَت آشریکی از شصت و نه نفری بود که با یَعْقُو به مصر رفت، از دریای سرخ گذشت و در شمار کسانی بود که با ملت ییسرائل در صحرا سرگردان بودند. در کتاب مقدس، نام او فقط دو بار برده شده و هیچ ذکری از او به میان نیامده است. این در حالی است که حاخام‌ها از شیوه‌های میدراشی استفاده کردند و هویت کاملی از او ساختند و باعث شدند که او نقشی اساسی در داستان‌های ثورا بازی کند. او که از عمری طولانی برخوردار شده بود از روی نشانه‌ها دریافت که مُشه یک ناجی است. این او بود که به مُشه کمک کرد تا تابوت یوسف را بیابد. او کسی بود که از دریای سرخ گذشت و شاهد مکاشفه‌ای بود که تنها مُشه بیننده آن بود. او هزاران فرشته را دید که هنگام عبور ملت ییسرائل از دریای

سرخ محافظ آن‌ها بودند. او حضور الهی را دید که در میان ملت یسرائل فرود آمد و شاهد بود که ذات قدوس متبارک به آب دریا فرمان داد که از میان باز شود (Schwartz, *Tree of Souls*, pp. 377-380) این همان مکاشفه‌ای است که ذکر آن در بالا رفت.

۵. از آنجا که سفیراها یکی در درون دیگری هستند تشخیص یافته‌اند. حاخام شیمعون، با اشاره به اینکه هر کدام از این سفیراهای تشخیص یافته یا پارصوفیم تجلیات روحانی مستقلی هستند، نقش روحانی آن‌ها را شرح می‌دهد. بر این مبنا، سفیراهای حَسَد، گَوُور، تِیفُرت، نِصَح، هُد و یسود سفیراهایی هستند که به سیمای صغیر تعلق دارند.

۶. وقتی ملت یسرائل از مصر خارج شد، مدت زمانی در بیابان سرگردان بود. در این مدت بود که خداوند بر آنان مان (من و سلوی) می‌فرستاد تا گرسنه نمانند. در سرزمین رفیدیم به آب نیاز پیدا کردند و از مُشه آب خواستند و با این کار می‌خواستند بدانند که آیا خداوند در میان آن‌ها هست یا نه. مُشه به دستور خداوند با مشایخ قوم به کنار صخره حوریب رفت و با عصایش به صخره زد و آب از آن جاری شد [شُموت (سفر خروج) ۱۷: ۱-۹]. تردید ملت یسرائل در این موضوع بود که خدایی که در میان آن‌ها حضور داشته این (ان) بوده یا یهوه؟ اگر این (ان) بوده، او را به یک گونه پرستش کنند و اگر یهوه بوده، به شیوه‌ای دیگر.

۷. بنا به گفته حاخام شیمعون پسر لاقیش (Talmud, Beizah, 16a) ذات قدوس متبارک در غروب روز شَبَات روحی مضاعف به انسان‌ها عطا می‌کند. وقتی روز شَبَات به پایان می‌رسد، این روح باز پس گرفته می‌شود. در ژوهر آمده است: «وقتی ملت یسرائل سایبان صلح (شخینا یا ملکه روز شَبَات) را متبرک می‌سازند و دعوتش می‌کنند، این قدوسیت علوی نزول اجلال می‌کند و بال‌هایش را بر ملت می‌گستراند و همانند مادری که فرزندانش را محافظت می‌کند آن‌ها را می‌پوشاند. در این زمان، شرارت و بدی از زمین رخت برمی‌بندد و ملت یسرائل در زیر

قدوسیت پروردگارشان می‌نشینند. در این زمان، سایبان صلح ارواح جدیدی به فرزندان‌شان می‌بخشد و به هر کس روح جدیدی افزوده می‌کند. روح مضاعف ملت ییسرائل را قادر می‌سازد تا سختی‌های هفته را پشت سر گذارد و سرور روز شَبَات را تجربه کند. با این روح مضاعف، آن‌ها تمامی ناراحتی‌ها و ناملازمات را فراموش می‌کنند و فقط این سرور است که در آسمان و زمین حضور می‌یابد».

Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, p. 258.

۸. زمانی که شَبَات فرا می‌رسد، قدرت قضاوت سخت، ییصحاق، سفیرای گئورا یا دین، ناپدید می‌شود. بر طبق تلمود، سنهدرین ۶۵b، در این روز، حتی به گناهکاران در جهنم نیز آرامش عطا می‌شود. در زوهر آمده است: «وقتی روز شَبَات داخل می‌شود، به روز هفتم قداست داده می‌شود و سایبان صلح بر کل جهان گسترانیده می‌شود. سایبان صلح کیست؟ آن شَبَات است. در این روز، تمامی ارواح و تندبادها و شیاطین و کل ابعاد ناپاکی ناپدید می‌شوند، زیرا وقتی قدوسیت در کل جهان پدید آید، روح ناپاکی مجال حضور نمی‌یابد و از قدوسیت می‌گریزد و جهان از عالم بالا حمایت می‌شود (Ibid., p. 257).

۹. در تلمود یروشلمی (Eruvim 5: 1, 22b) آمده است که حاخام شموئیل از قول حاخام زئیرا می‌گوید: «هر کس که با سیمای استادش مواجه شود مانند این است که با سیمای شخینا مواجه شده است». حاخام شموئیل دربارهٔ این جمله چنین گفت که «هر کس که با صورت دوستش مواجه شود مانند این است که با سیمای شخینا روبه‌رو شده است». در برشیت (سفر پیدایش) نیز مشابه چنین مطلبی آمده است: «... زیرا روی تو را دیدم مثل دیدن روی خدا» [برشیت (سفر پیدایش) ۳۳: ۱۰]. زوهر از این تشبیه تلمودی به نفع خود استفاده کرده و واژهٔ دوستش را به دوستان روحانی یا یاران تعبیر کرده است. این یاران «سیمای شخینا نامیده می‌شوند، زیرا شخینا درون آن‌ها نهان است. او پنهان و آن‌ها آشکار هستند».

Zohar, 2: 163b; Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, p. 250.

۱۰. تمامی توصیفاتی که در این دو معما آمده است به مراحل مختلف گیلگول^۱ یا تناسخ که یکی از آموزه‌های پررمز و راز قبالاست اشاره دارد.

Zohar, *The Book of Enlightenment*, p. 250.

بر طبق آموزه‌های قبالا، هر حقیقت روحانی موجود در عالم معنا، در دنیای فیزیکی، به صورت اشکال پست‌تری بازتاب یافته است. این عبارت را می‌توان مانند فلسفه ابن عربی بدین صورت معنا کرد که هر چیزی در این عالم مُثُل اعلایی در عالم دیگر دارد.

۱۱. پیرمرد و آن دو حاخام، با جمع شدن به دور هم، گروهی سه‌نفره را تشکیل دادند. این عمل به یکی از معانی معمای پیرمرد اشاره دارد و معنای دیگر آن به سه جنبه روح بازمی‌گردد (Ibid., p. 257). علاوه بر آن در تلمود آمده است که وقتی سه نفر دور هم جمع شوند شخینا در میان آن‌هاست.

۱۲. پیرمرد دهان باز کرد و چنین گفت: «خداوند با من است، پس نخواهم ترسید. انسان به من چه تواند کرد. خداوند برایم از مددکاران است، پس من بر نفرت کنندگان خود آرزوی خویش را خواهم دید. به خداوند پناه بردن بهتر است از توکل نمودن بر آدمیان.» [تهیلیم (مزامیر) ۱۱۸: ۶-۸]. چقدر کلام تورا پسندیده و نیکوست! اما چگونه می‌توانم این کلام را مقابل حاخامانی بخوانم که تاکنون سخنی از تورا نگفته‌اند. ولی باید بیان کنم، زیرا در کلام تورا هیچ شرمساری‌ای وجود ندارد و می‌توان آن را در برابر دیگران بازگو کرد. سپس وی تورا را باز کرد و چنین خواند: «و مُشه به میان ابر داخل شد و به فراز کوه برآمد» [شموت (سفر خروج) ۱۸: ۲۴]. این ابر چه بود؟ آن ذات الهی در کتاب خویش مرقوم فرموده است: «قوس خود را در ابر می‌گذارم و نشان آن عهدی

که در میان من و جهان است خواهد بود» [برشیت (سفر پیدایش) ۹: ۱۳].
فرا گرفته‌ایم که رنگین کمان جامه خود را در آورد و به مُشه داد. مُشه با
آن جامه به بالای کوه رفت و دید آنچه را که دید.

بیان فوق به زمان نوح پس از سیل بازمی‌گردد. «و هنگامی که ابر را
بالای زمین گسترانم و قوس در ابر ظاهر شود، آن گاه عهد خود را که
در میان من و شما و همه جانوران ذی جسد است به یاد خواهم آورد.
... و قوس در ابر خواهد بود و آن را خواهم نگریست تا به یاد آورم
آن عهد جاودانی را که در میان خدا و همه جانوران است» [برشیت
(پیدایش) ۹: ۱۳-۱۶]. در زُهر، رنگین کمان یکی از چندین نام متعدد
شخیناست. او رنگ‌های سفیروت را نمایان می‌سازد. در کوه سینا نیز او
خود را در جامه ابر پنهان ساخته بود. سپس جامه خود را در آورد و آن
را به مُشه که در حال بالا رفتن از کوه بود داد.

Matt, Zohar, *The Book of Enlightenment*, pp. 123-251f.

۱۳. این گفته از جمله‌ای از تلمود وام گرفته شده است: سکه‌ای در
کوزه qisb qisb صدا می‌دهد. qisb کلمه‌ای آرامی است (Ibid., p. 252).
۱۴. هگادا^۱ (הגדה) تفسیر تورا از طریق تمثیل و نماد است. شولم
در کتاب در باب قبالا و نمادهای آن (*On the Kabbala and its Symbolism*) بخشی از کتاب را به معنای تورا اختصاص داده است. در
این بخش او تصریح می‌کند که قبالایی‌ها تورا را موجودی زنده تصور
می‌کنند و در آثار خود او را دوشیزه‌ای به تصویر می‌کشند که فراگیران
خود را به کشف لایه‌های پنهان موجود در خود دعوت می‌کند. از
طرفی قبالایی‌ها بر این اندیشه هستند که تورا چند سطح معنایی درونی
و بیرونی دارد. آن‌ها این تفکر را از فیلسوفان یهودی قرون وسطا وام
گرفته‌اند و فیلسوفان یهودی آن را از فیلسوفان مسلمان اخذ کرده‌اند. در
اینجا منظور از فیلسوفان مسلمان فرقه اسماعیلیه است که از شیوه تأویلی

در آثار خود بسیار سود جسته است. به همین نهج، یهودیان بر آن شدند که تورا معنایی درونی و بیرونی دارد و نویسنده زوهر معنای تورا را پنهان و آشکار می‌خواند. از طرفی باید توجه داشت که سریان یافتن باور فوق به تعلیمات عرفانی یهودیان به وسیله آرای فیلون اسکندرانی نیز صورت گرفته است، زیرا او از طریق آبای کلیسا و مسیحیت قرون وسطا و اسلام با معنای باطنی و ظاهری آشنا بود. قبلائی‌ها و مُشه لئونی بیشتر در پی آن هستند که معنای نمادین تورا را دریابند. از این رو، تفسیر او و قبلائی‌ها بر کتاب یونا و داستان‌های مشایخ که در پرشیت آمده است گزارشاتی تمثیلی و عرفانی از سرنوشت روح آدمی هستند. مُشه لئونی در کتاب میدراش هَعِلام که تفسیری بر کتاب روت است می‌نویسد: «کلمات تورا همانند گردو می‌مانند. همان‌طور که گردو پوست و مغز دارد، کلام تورا واقعیتهای بیرونی (مغسه) دارد که این واقعیات شامل میدراش، هگادا و راز (سود) هستند. مثال گردو برای نشان دادن جنبه‌های مختلف معنایی مثالی مناسب است». زیرا پوست بیرونی گردو پوستی کلفت است و دو پوست دیگر مغز را در بر می‌گیرند. پس مغز گردو در میان سه غشاء پوشیده شده است».

Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 52-54.

۱۵. این جمله به گفته آن پیرمرد الاغ‌سوار اشاره دارد و آن معما را چنین شرح می‌دهد: تورا زنی است که خود را با زیوراتی که وجود ندارد آراسته است. در اینجا زینت دادن، پوشاندن و پنهان کردن نخستین برخورد با تورا است که در این برخورد آدمی به معنای ظاهری تورا پی می‌برد.

۱۶. گفته فوق به این آیه اشاره دارد: «هر آنچه من به شما امر می‌فرمایم متوجه شوید تا آن را به عمل آورید؛ چیزی بر آن می‌فزایید و چیزی از آن کم نکنید» [دواریم (سفر تثئیه) ۱۲: ۳۲].

Matt, *Zohar, The Book of Enlightenment*, p. 253.

۱۷. رشد گیاهان در اثر تأثیر ستاره‌ها باوری بوده که در تلمود نیز آمده است (← کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۲۸۷).

این باور در میان متفکران مسلمان نیز وجود داشته است و در دورانی خاص رواج داشته است (← نسفی، الانسان الکامل، ص ۳۸۹).

۱۸. طلا و گوهرهای گرانبها درخشندگی خاصی دارند که این درخشندگی بر نفس آدمی تأثیر می‌گذارد و مایه شادی و خوشبختی آدمی می‌شوند. نور موجود در آن‌ها به نوری که در نفس آدمی است شباهت دارد. در باور زرتشتی فرشته شهرپور فرشته موکل بر معادن است و این فلزات نور آن فرشته را منعکس می‌کنند (نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۷۹).

۱۹. یونا در عبری به معنای کبوتر است. شاید پرنده بودن کبوتر دلیلی باشد بر اینکه مُشه لئونی یونا را به معنای روح در نظر گرفته است. ۲۰. در فرشته‌شناسی یهود هم فرشته‌های خوب وجود دارند و هم فرشته‌های بد. فرشتگان بد مجری و اجراکننده قضاوت الهی و حکم مجازات هستند و از این رو گاه آسیب‌رسان‌اند. در ادبیات حاخامی این فرشته‌های آسیب‌رسان انسان‌ها را به خاطر بدکاری و شرارت‌هایشان کیفر می‌دهند. به عنوان مثال، سَمائیل فرشته شر و بدی و سیله‌ای برای بیان خشم الهی است و فرشته‌ای است که علیه فرد گناهکار سخن می‌گوید (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، صص ۷۵ - ۷۸).

در روایات تلمودی و پساتلمودی، سَمائیل (Samael) یکی از چهار فرشته مقرب است که فرشته‌ای شاکی، مخرب و اغواکننده است. او فرشته‌ای است که هم خوب است و هم بد. گفته می‌شود که او فرشته محافظ عساو و حامی امپراتوری روم بوده است. در افسانه‌ها آمده که او یکی از اعضای بهشت است که وظایفی سخت و مخرب دارد. او با شیطان و سردسته ارواح پلید یکسان انگاشته می‌شود. یکی از مهم‌ترین نقش‌های سَمائیل در افسانه‌های یهود این است که او فرشته مرگ است

{هر چند گفته شده که دوما فرشته مرگ است}. سَمَائِل در مقام فرشته‌ای خوب در آسمان هفتم مأوا دارد. در افسانه‌های یهود آمده که او فرمانروای آسمان پنجم است. در گفته‌های حاخام العازار آمده که او کسی بود که حوا را به خوردن میوه درخت ممنوعه اغوا کرد و حوا قایل را از او باردار گشت. در بعضی از منابع آمده که او به شکل مار درآمد و حوا را اغوا کرد. او در مقام فرشته کسی بود که با یَعْقُو و کشتی گرفت. در قبالا او نماد سختگیری خداوند است. وقتی لیلیت آدم را ترک کرد، سَمَائِل او را به همسری پذیرفت.

در تلمود، نام شماری از فرشتگانی آمده که بر عناصر و عوامل طبیعت گمارده شده‌اند: گبرئیل فرشته و گماشته بر آتش است، یورقمی فرشته تگرگ، ریدیا فرشته باران، رهب فرشته دریا، لیلا فرشته شب و بارداری، و دوما که فرشته مرگ است. (همان، ص ۷۳).

۲۱. احتمال دارد که این عبارت به این گفته تلمود که دو فرشته همیشه همراه انسان هستند تا درباره رفتار روزانه او در محکمه عدل الهی گواهی دهند اشاره داشته باشد (حگیگا ۱۶ الف). (همان، ص ۷۴).

۲۲. در قرآن نیز به یونس و گرفتار شدن او در شکم ماهی تضرع نمودن یونس در هاویه اشاره شده است: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (و ذوالنون را یاد کن آن گاه که خشمگین رفت و پنداشت که ما هرگز بر او قدرتی نداریم تا در دل تاریکی‌ها ندا در داد...) (سوره انبیاء، آیه ۸۷).

۲۳. در دین زرتشت نیز این اعتقاد وجود دارد که روح پس از فراغت از جسد سه روز روی زمین باقی می‌ماند و در این سه روز به خاطر روح مراسم فراوانی بر پامی‌گردد (بار و دیگران، دیانت زرتشتی، ص ۱۲۸).

۲۴. این آیه بیانگر رستاخیزی است که به وسیله خداوند صورت

می گیرد. در یکی از اساطیر یهود خداوند شخصیت انسانی گرفته است و شبیم از حلقه های موی او می چکد و باعث زنده شدن مردگان می گردد. (Schwartz, *Tree of Souls*, p. 504)

۲۵. مُشه لئونی کلمهٔ رفائیم (𐤓𐤓𐤓𐤓) را، که به معنای سایه ها (یا ارواح مردگان همراه با واژهٔ روئح) است، با کلمهٔ رافا (𐤓𐤓𐤓) به معنای شفا مرتبط دانسته است.

اسفار قُهلِت (لاویان)، بَمیدبار (اعداد)، دِواریم (تثنیه)

۱. این گفته برگرفته از تلمود است که می گوید حاخام حیسدا^۱ بر این باور بود که آدمی باید همیشه با فاصلهٔ دو در به کنیسه وارد شود و سپس دعا کند (← *Berachoth*, [Tractate Brachos], 8a-b).

این جمله بدین معناست که فرد هنگام ورود به کنیسه و قبل از شروع نماز باید کمی تأمل کند و سپس با آرامش نماز را شروع کند.

۲. در افسانه های دین یهود، اربابان فریاد (*Lords of Shouting*)

گروه زیادی از فرشتگان هستند که در هوای تاریک و روشن دور هم جمع می شوند و سرود خوانی می کنند. گفته می شود که به خاطر سرودخوانی آن ها قضاوت آسان تر می شود و جهان متبرک می گردد.

۳. اَوْرَاهام، حَسِد، بازوی راست درخت سفیروتی است و نماد عشق، بزرگی و رحمت است. نام یهوه نیز به معنای رحمت است و نماد سفیرای تیفِرت یا رَحْمیم است.

۴. ییصحاق در درخت سفیروتی گَوورا یا دین نام دارد. او نشانهٔ قدرت و قضاوت سخت است، درست همانند نام الوهیم که به دین یا همان قضاوت اشاره دارد.

۵. در زبان عبری، پرده پَرگَد (𐤓𐤓𐤓𐤓) نامیده می شود. همچنین پَرگَد پرده ای است در بهشت که در برابر خداوند کشیده شده و

خداوند را از فرشتگان جدا می‌سازد. تمام اشکال و تجسمات این دنیا بر روی این پرده ترسیم شده و تمام اعمال انسان‌ها در گذشته و آینده به روی این پرده نقش بسته شده است و فقط فرشته متاترون و شخینا اجازه دارند که خداوند را و رای این پرده یا حجاب ملاقات نمایند (Schwartz, *Tree of Souls*, p. 186). این پرده فرشتگان را از دیدار خدا باز می‌دارد و فقط هفت فرشته‌ای که در ابتدای خلقت آفریده شدند اجازه حضور در آن سوی پرده را دارند که اینان فرشتگان مقرب درگاه‌اند (← دقیقان، نزدبانی به آسمان، ص ۳۵۷).

۶. کیسه‌های چرمی سیاه محتوی آیاتی از بمیدبار و دیواریم که مردان در نماز صبح روزهای غیر شبات و در کل در عبادات روزانه به سر و دست چپ می‌بندند.

۷. از آنجا که بنا بر عقاید قبلائی‌ها هر چیزی در این دنیا نمونه مثالی‌ای در دنیای دیگر دارد، این سرزمین اورشلیم آسمانی است. امکان دارد که اورشلیم آسمانی با سرزمین‌ها و شهرهایی که در عرفان اسلامی بدان‌ها اشاره شده و در زمان و مکان دیگری در فراسوی این دنیا قرار دارد، یکسان باشد. این سرزمین‌ها جهانی هستند که گفته شده در فراسوی این جهان حسی قرار دارد و بُعد و گستردگی آن در فضا است. عرفان اسلامی آن را کشور هشتم می‌نامد که شهرهای زمردین دارد که گاه نام‌های جابلسا و جابلقا و هورقلیا بدان‌ها اطلاق می‌شود و بر تارک کوهی کیهانی جای گرفته‌اند.

۸. یعنی درخت حیات بدین معناست که دوره‌ای سراسر خوشی و سعادت فرا خواهد رسید. در این دوره، آدمی روی رنج و مشقت را نمی‌بیند و با خوردن میوه درخت حیات جاودان خواهد شد.

۹. این برداشت از تورات مانند این شعر مولانا است که

ای برادر قصه چون پیمانه است معنی اندروی به سان دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانه را چون گشت نقل

۱۰. بر اساس تفکر قبلا بیان ارواح ملت یسرائل که از مصر خارج شدند، تئورار در کوه سینا دریافت کردند. این ارواح اولیه که ششصد تن بودند، در هر نسلی از ملت یسرائل تجلی می‌یابند ←

Scholem, *On the Kabbala and its Symbolism*, p. 65.

مآخذ پی نوشت‌ها

مآخذ انگلیسی

- Barney, Stephen A., W. J. Lewis, J. A. Beach and Oliver Berghof, *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Cohen, S., *10 Minutes Kabbalah*, Massachusetts, Fair Winds Press, 2003.
- Diener, Ronald C., *The Early Kabbalah*, Paulist Press, 1986.
- Eliade, Mircea, *Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company.
- Green, Arthur, *Jewish Spirituality, from the Bible through the Middle Ages, world spirituality: An Encyclopedic History of Religious Quest*, USA, The Crossroad Publishing Company, 1986.
- Greenstein, David, *Roads to Utopia, The Walking Stories of the Zohar*, Stanford, Stanford University Press, 2014.
- Idel, Moshe, *Ladder in Jewish Mysticism; Ascensions on High, Pillars, Lines*, Central European University Press Budapest-New York, 2005.

- Liebes, Yehuda, *Studies in the Zohar*, translated from the Hebrew by Arnold Schwartz, Stephanie Nakache, Penina Peli, Albany, State, University of New York Press, 1993.
- Matt, Daneil Chanan, *The Zohar*, Volume one, Stanford University Press, 2004.
- Matt, Daniel C., *Zohar, The Book of Enlightenment*, Paulist Press, 1983.
- McNamara, Martin, *Targum and Testament Revisited, Aramic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*, second edition. W. B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
- Scholem, G. G., *Encyclopedia of Judaica*, Jerusalem, Keter Publishing House Jerusalem Ltd, 1971.
- , *Kabbalah*, Jerusalem, Keter Publishing House, 1974.
- , *On the Kabbalah and its Symbolism*, translated by Ralph Manheim, New York, Schocken Books, 1965.
- , *Origins of The Kabbalah*, translated by Allan Arkush, The Jewish Publication Society, 1687.
- Schwartz, Howard, *Tree of Souls, The Mythology of Judaism*, Oxford University Press, 2004.
- Solomon, R., and K. Higgins, *A Short History of Philosophy*, USA, Oxford University Press.
- Talmud*, Berachoth [Tractate Brachos], 8a-b, *Talmud Bavil* (Soncion translation), www.Halakhah.com.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- The Chronicle of Jerahmeel*, translated for the first time from a unique manuscript in the Modleian Library by Moses Gaster, Oriental Translation Fund, 1899.
- The Holy Bible*, USA, Gideon, 1974.

مآخذ فارسی

آنترمن، آلن، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵.

ابن عربی، محیی‌الدین، فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۱.

اپستاین، ایزیدور، یهودیت، بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۸۵.

اعلم، اسدالله، فرهنگ اعلام کتاب مقدس، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۵.

الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۵.

امین، سیدحسن، «سلامان و ابدال: اسطوره‌ای یونانی در فرهنگ ایرانی در چهارده روایت» ایران‌شناسی، سال پانزدهم، زمستان ۳۸۲، شماره ۶۰. بار، کای، آسموسن و مری بویس، دیانت زرتشتی، ترجمه فریدون وهمن، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۶.

پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

تسوجی، عبداللطیف، هزارویک شب، دو مجلد، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹۱.

دقیقیان، شیرین دخت، نردبانی به آسمان (نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود)، تهران، نشر ویدا، ۱۳۷۹.

رازی، نجم‌الدین، مرصاد العباد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، نشر علمی، ۱۳۷۳.

رضایی، مهدی، آفرینش و مرگ در اساطیر، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۸۳.

زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.

سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و

- تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، جلد چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰.
- شولم، گرشوم، جریانات بزرگ عرفان یهودی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۹.
- عرب گلیایگانی، عصمت، اساطیر ایران باستان، تهران، انتشارات هیرمند، ۱۳۷۶.
- کاویانی، شیوا، آیین قبلا، تهران، نشر فراروان، ۱۳۷۲.
- کتاب‌هایی از عهد عتیق (کتاب‌های قانونی ثانی)، براساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.
- کربن، هانری، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران، نشر گلبان، ۱۳۹۲.
- _____، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران، نشر جامی، ۱۳۸۴.
- کهن، ابراهام، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه انگلیسی از امیرفریدون گرکانی، ترجمه و تطبیق با متون عربی از یهوشوع نتن‌الی، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۸۲.
- مزامیر حضرت داود، انجمن کلیمیان.
- مسترهاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.
- نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، با پیشگفتار هانری کربن و تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۹.
- نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- _____، معرفت و معنویت، ترجمه ان شاء الله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۵.
- یونگ، کارل گوستاو، کیمیاگری و روان‌شناسی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳.

اصطلاحات عبری

عبری	تلفظ	فارسی
آدم	آدام	آدم ابوالبشر
آحא	آحא	حاحام آحא
אחד העם	احد هاعام	احد هاعام
אשמדאי	أشمداي	آسموداثوس
אל שדי	إِل شَدَي	یکی از القاب خداوند
אל	إِل	یکی از القاب خداوند
אלהים	إِلوهيم	یکی از القاب خداوند
אליהו	إليهاو	ایلیا، الیاس نبی
אין סוף	إِنْ سَوْف	لایتناهی
אברהם	أَوْرَاهام	ابراهیم نبی
אדרא רבא	ایدرا ربّا	بخشی از زُوهر
אדרא זוטא	ایدرا زوْتَا	بخشی از زُوهر
אין	إين، إِنْ	هیچ
איוב	إيُوبو	ایوب نبی
בת קול	بَت قُل	هاتف، منادی

عبری	تلفظ	فارسی
בראשית	بِرِشیت	سفر پیدایش
במדבר	بَمیدبار	سفر اعداد
בנה	بینا	بصیرت
פחד	پَحد	خوف
פרגוד	پَرگد	پرده
פשט	پِشاط	تفسیر ادبی
פנחס	پَنحاس	حاخام پَنحاس
תורה	تُورا	تورات
תהלים	تَهیلیم	مزامیر
תפארת	تِفثِرت	زیبایی
תקוני זוהר	تِیقونَه هَرُوهَر	بخشی از زوهر
רבן שמעון بن (בר) יוחאי	حاخام شیمعون بن (بَر) یوحای	حاخام شیمعون بن (بَر) یوحای
חכמה	حُخما	حکمت
חסד	حِسد	رحمت
חווה	حَوّا	حوا
חייא	حِیا	حاخام حیا
דרש	{داراش} دِرَش	معنای تلمودی و آکادایی
דניאל	دانیئِل	دانیال نبی
דרשה	دراشا	استخراج قوانین از کتاب مقدس
דעת	دَعَت	دانش
דברים	دِواریم	تثنيه
דומה	دوما	فرشته مرگ
דין	دین	قضاوت
דברי הימים א	دیوَره هِیامیم آلف	کتاب اول تواریخ ایام
דברי הימים ב	دیوَره هِیامیم بت	کتاب دوم تواریخ ایام
רחל	راحل	راحیل
רחמים	رَحْمیم	شفقت

عبری	تلفظ	فارسی
רעיא מדימנא	رعیا مِهْمَنّا	بخشی از زوهر
רפאים	رفائیم	ارواح مردگان
רמז	رِمِز	معنای استعاری
רוח	روئَح	روح
רבקה	ریوَقّا	رفقه
זכריה	زَکְרِیا	زکریا
זוהר	زُوهَر	زوهر
ספירה	سفیرا	قلمرو، فلک
ספירות	سفیرُوت	جمع سفیرا
סמאל	سَمَائِل	یکی از فرشتگان دین یهود
סוד	سُود	معنای درونی و باطنی
סטרא אחרא	سیترا آحْرا	سوی دیگر، اصطلاحی برای نیروی شر
סתרי תורה	سیتَرِه تُورا	تورات پنهان
שבת	شَبَات	شنبه
שכינה	شَخِینا	حضور الهی
שמואל א	شموئِل آلف	کتاب اول سموئیل
שמואל ב	شموئِل بֵּת	کتاب دوم سموئیل
שמות	شِמוּت	سفر خروج
שיר השירים	شیر هَشیرِیم	غزل غزل‌های سلیمان
צדקה	צִדָּאָ	عدالت (مؤنث)
צדק	צִדִּיק	عدالت (مذکر)
צבאות	צְבָאוֹת	یکی از اسامی خداوند
טלית	טָלִית	شال نماز
עמוס	عامُوس	عاموس نبی
עד	עֵד	بر (حرف اضافه)
עזרא	עֶזְרָא	عزرا

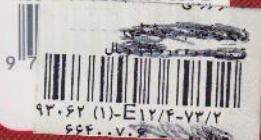
عبری	تلفظ	فارسی
عشو	عِساو	عیشو
عبدیه	عُودِیا	عوبدیه
قلیموت	قَلِیْت	پوسته
קהלת	قَهْلَت	کتاب جامعه
کתר	کِتر	تاج
گدولا	گَدوولا	عظمت
گن عدن	گَن عِدَن	باغ عدن
گופه	گُوفَا	جسم
گבורه	گُورا	سختگیری
گیه نوم	گِهِنوم	جهنم
لااه	لئا	لیه
لاا	لو	نه
لیلیت	لیلیت	لیلیت
من	مان	من
معرّت המכפלה	مِعَارَت مَمَخِیلا	مغارہ مکفیلہ
ملاکي הנביא	مَلَاخِی هَنَاوی	ملاکی نبی
ملכים א	مِلَاخِیم آلف	کتاب اول پادشاهان
ملכים ב	مِلَاخِیم بֵּת	کتاب دوم پادشاهان
ملכות	مَلְכוּת	ملکوت
منחה	مَنِیחָ	نماز بعد از ظهر
میכה	مِیخָ	میگاه
مדרش הנעלם	میدراش هِنَعْلَام	بخشی از زُهر
משלי	مِشَلֵה	امثال سلیمان
מצוה	مِیصוּ	تکلیف دینی
نشמה	نِشاما	روح اعلی
נצח	נִצָּח	ظفر
נפש	נִפְשׁ	نفس حیاتی

عبری	تلفظ	فارسی
ویקרא	وִיִּקְרָא	سفر لاویان
הוד	הֹד	جلال
הגדה	הִגָּדָה	معما، تمثیل
הושע	הוֹשֵׁעַ	هوشع نبی
יחזקאל	יְחִזְקֵאל	حزقیال نبی
ירחמאל	יִרְחִמֵּאל	یرحمیل
יסוד	יְסוּד	اساس
יסוד عולם	יְסוּד עֹלָם	شالوده دنیا
ישעיהو	יִשְׁעִיָּהוּ	اشعیا نبی
יצר הרע	יִצְרָהָרַע	شر
יעקب	יַעֲקֹב	یعقوب نبی
יוסי	יוֹסִי	حاکم یوسی
יונה	יוֹנָה	یونس نبی
יהודה	יְהוּדָה	حاکم یهودا
یهوشع	יְהוֹשֻׁעַ	کتاب یوشع بن نون
یهوه	יְהוָה	یهوه
یرمیاہو	יִרְמְיָהוּ	ارمیا نبی
یسرائل	יִסְרָאֵל	اسرائیل
یصחק	יִצְחָק	اسحاق نبی



انتشارات علمی و فرهنگی

ISBN: 978-600-436-580-2



زوهَر نام مجموعه‌ای از کتب بنیادین و کلاسیک عرفان یهود، قبالا است. این اثر شاهکاری در زمینه ادبیات عرفانی به شمار می‌رود و از منابع کهنی همچون تلمود، میدراش‌ها و آثار عرفانی و فلسفی یهود سود جسته است. زوهَر شرحی عرفانی، رمزی و تأویلی بر تورات است. فحوای کتاب زوهَر در باب ذات خداوند، منشأ و ساختار جهان، ذات و سرشت روح، رستگاری و نجات، ارتباط بین نفس و تاریکی و خویشتن حقیقی با نور خداوند است و بیان می‌دارد که چگونه خداوند، که قبایلایان آن را ان سوف می‌نامند، جهان را به وسیله ده سفیروت اداره می‌کند.

زوهَر قرن‌هاست که بخشی از ادعیه یهودیان به شمار می‌رود و قداست آن همایه تلمود و میدراش‌ها است و این قداست تا به امروز نیز ادامه یافته است.