

بررسی تطبیقی «انسان خداگونه» در تصوف، قبالا و گنوسی

hossein.shahbazi64@yahoo.com

حسین شهبازی / دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز
 محمدرضا عابدی / دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز
 دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۷

چکیده

انسان خداگونه، فارغ از شیوه تبیین، از آموزه‌های مشترک تصوف، مرکبه و قبالا، و گنوسی است. وجوه اشتراک و اختلاف این ایده در قالب طرح نمونه قدسی از انسان، تحت تعابیری مانند آدم قَدْمُون، آنتروپوس و آدم اول در عرفان یهود، گنوسی و صوفیه دیده می‌شود. پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی ایده مزبور اختصاص دارد. نتایج نشان می‌دهد که با وجود وجوه مشترک، در میان این ایده‌ها تفاوت بنیادین می‌توان یافت. ناتوانی گنوسیان در تفکیک خدای متعال از نخستین آفریده‌اش (آنتروپوس)، آنها را به سمت دوگانه‌پرستی سوق داده است. مرکبه نیز اگرچه کوشیده‌اند تا مرز بین خدای یکتا و آدم قدمون را حفظ کنند، در عمل نتوانسته‌اند آن دو را از هم تفکیک کنند. قبالاتیان در عین باور به توحید، با طرح نظریه «ان سوف» و عجز از بیان نسبت آن با یهوه، امکان اتهام به لغزش از محور توحید را در باورهای خود به وجود آورده‌اند؛ اما درصدد زودن غبار این اتهام برآمده‌اند. در میان صوفیه، هرچند شباهت عقل اول به خداوند سبب شده است تا برخی مشایخ در پندار خویش عقل اول را در جایگاه خداوند بیابند، اما تمسک به توحید، در نهایت آنها را به خدای متعال رسانده است.

کلیدواژه‌ها: گنوسی، مرکبه، قبالا، صوفیه، آدم قدمون، آنتروپوس، حقیقت محمدی.

تعریف مسئله

صوفیه، قبالاتیان و گنوسیان در آثار خود، متأثر از آشخورهای متفاوت فکری، از ایده‌های نسبتاً مشابه سخن گفته‌اند. این ایده در دلالت کلی خود، بر خلقت انسان به صورت خداوند (انسان خداگونه) و به تبع آن بر تجسم خداوند در شکل انسان دلالت دارد. مبنای طرح این اندیشه در قبالا و گنوسی، مکاشفه حزقیال نبی در رؤیت خداوند و آیاتی از تورات است که می‌گوید: «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید» (پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷؛ همان، ۹: ۶؛ میشنا آووت، ۳: ۱۸؛ برشیت ربا، ۲۴: ۷؛ به نقل از: کهن، ۱۳۹۰، ص ۸۷). صوفیه نیز در طرح این اندیشه، به مضمون عبارت «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، تمسک جسته‌اند که به زعم آنها در زمره احادیث منقول است. طرح نمونه الهی و قدسی از انسان تحت تعبیری مانند آدام قَدْمُون (Adam kadmon)، آنترپوس (Anthropos) و آدم اول (حقیقت محمدی) در قبالا، گنوسی و صوفیه، تبعی از اثرپذیری از مبانی مورد اشاره است. نگارندگان در این جستار، ضمن بررسی تطبیقی نوع تلقی هر کدام از این سه مکتب از ایده یادشده، نتایج فکری و اعتقادی مشترک و متفاوت متأثر از این اندیشه را در قبالا، گنوسی و صوفیه بازنموده‌اند.

ضرورت تحقیق

انسان و شناخت او و نسبتش با مبدأ هستی، از مهم‌ترین موضوعات تعالیم ادیان و مکاتب عرفانی است. هر یک از ادیان، تعریف خاصی از مقام انسان و نسبت او با خالق هستی ارائه می‌کنند. در این میان، پیروان یهود با تکیه بر کتاب مقدس و آموزه‌های عرفانی مرکبه (Merkabah) و قبالا کوشیده‌اند تا مقام انسان را در مراتب آفرینش باز نمایند. شعار گنوسیان نیز با تکیه بر اصل معرفت، در واقع شناخت انسان و ارتباطش با عالم علوی و خداوند متعال است. در تصوف اسلامی نیز انسان خلیفه الهی تلقی می‌شود و سلوک صوفیانه وسیله‌ای برای نیل به این کمال معنوی و آرمانی است. ایده «انسان خداگونه» نقطه تلاقی درک باطنی صوفیه، قبالا و گنوسی از نسبت انسان با مبدأ هستی است. از این رو آشکار شدن ابعاد آن، به فهم درست ما از وجوه اشتراک و افتراق تفکر و تعالیم این سه مکتب کمک می‌کند.

پیشینه اجمالی پژوهش

پیشینه این بحث در دو دسته قابل بررسی است:

نخست، پژوهش‌هایی که به مقایسه تطبیقی حدیث «خلق الله...» در ادیان توحیدی پرداخته‌اند. مقاله «قرائتی بین‌ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی» (۱۳۸۹) و «خداگونه بودن انسان؛ به‌روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک ادیان ابراهیمی» (۱۳۹۰)، هر دو از محمد کاظم شاکر و فاطمه موسوی از این قبیل است. مقاله اول به بررسی

مفهوم انسان کامل در اندیشهٔ یهود، مسیحیت و اسلام با رویکرد عرفانی توجه کرده است؛ اما اشاره‌ای به آموزهٔ انسان خداگونهٔ گنوسی ندارد. زنجیرهٔ سفیروت و آدم قدیم مدنظر قبالا نیز به صورت کلی تبیین شده است. دیدگاه تصوف در باب انسان کامل نیز با تکیه بر آرای ابن عربی، جیلی و نسفی آمده؛ درحالی که عقاید آنها در مقایسهٔ تطبیقی، نیازمند واکاوی عمیق و طرح مباحث جدید است. مقالهٔ دوم نیز به ساختار حدیث از جنبهٔ روایت اسرائیلی یا اسلامی توجه دارد.

دوم، پژوهش‌هایی است که به سند حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ» توجه دارند و بحث تطبیقی در آنها مطرح نیست. مقالهٔ «پرتو حُسن در شرح حدیث صورت» (۱۳۸۰) از محمدحسن فؤادیان و «خداگونه‌ی انسان در آفرینش؛ بررسی روایت إِنْ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ» (۱۳۸۷) از صفدر تبارصفر از این قبیل اند. مقالهٔ «تحقیق در متن و اسناد حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ» و نقد دیدگاه ابن عربی» (۱۳۸۹) از مصطفی آذرخسی و منصور پهلوان نیز درصدد رفع ابهام از تفسیر ضمیر «ه» در «صورت» و انتساب آن به خداوند از منظر ابن عربی و رد دیدگاه یادشده توسط نگارندگان با استناد به منابع گوناگون است. مقالهٔ «حادث آفرینش آدم (علی صورت)؛ چالش‌های فهم در سده‌های دوم و سوم هجری» (۱۳۹۳) از احمد یاکتچی نیز درصدد پاسخ به این پرسش است که طی سده‌های یادشده، محدثان در نقل احادیث (علی صورت/ صورة الرحمن) تا چه حد به خطوط قرمز متکلمان در این باره حرمت نهاده‌اند. مقالات دیگری نیز وجود دارد که تقریباً همگی به اثبات اصالت و تفسیر حدیث پرداخته‌اند.

روش تحقیق

تصوف، قبالا و گنوسی، هر کدام از منظری به ایدهٔ انسان خداگونه پرداخته‌اند و با وجود اختصاصات مشترک، به اقتضای مبانی دینی و مقتضیات فرهنگی خود، به باورها و ساختارهای متفاوتی از اندیشه رسیده‌اند؛ اما در عین حال، نمی‌توان در این میان به رابطهٔ تاریخی اثبات شده‌ای دست یافت. بنابراین بحث تطبیقی در این جستار، بر پایهٔ شیوهٔ رنه‌ولک و مکتب آمریکایی شکل گرفته است؛ زیرا این مکتب مسائل ادبی و فرهنگی ملل گوناگون را به مثابهٔ یک کلیت، فراسوی مرزها می‌بیند و بدون اصالت قائل شدن به رابطهٔ تاریخی، روابط فرهنگی و ادبی را فارغ از قید اثبات‌گرایی بررسی می‌کند (لاوال، ۱۹۸۸م، ص ۳؛ ولک، ۱۹۷۰م، ص ۴).

پرسش‌های تحقیق

- تلقی خداگونه بودن از انسان در اندیشهٔ تصوف، قبالا و گنوسی، از کدام مبانی فکری نشئت می‌گیرد و به چه معناست؟
- وجوه اشتراک و جنبه‌های تمایز ایدهٔ انسان خداگونه در تصوف، قبالا و گنوسی کدام است؟
- ایدهٔ انسان خداگونه چه تأثیری در میزان پایبندی یا عدم پایبندی تصوف، قبالا و گنوسی به اندیشهٔ توحیدی داشته است؟

۱. انسان خداگونه در مرکبه (گنوسی - یهودی) و قبالی یهودی

آیه‌ای از سفر پیدایش و مکاشفه حزقیال نبی نخستین مبنای طرح ایده انسان خداگونه است. حزقیال در مکاشفه خود طوفانی می‌بیند که در لابه‌لای آن ابری آتشین با هاله‌ای از نور حرکت می‌کند. او چهار موجود محیرالعقول می‌بیند که چهار صورت و دو بال و پاهایی شبیه انسان و پنجه‌هایی مانند سم گوساله داشتند؛ به گونه‌ای که:

برفراز صفحه بالای سرشان چیزی شبیه به یک تخت سلطنتی زیبا قرار داشت که گویی از یاقوت کبود بود؛ و بر روی تخت، وجودی نشسته بود که به یک انسان شباهت داشت. از کمر به بالا همچون فلزی غوطه‌ور در آتش می‌درخشید و از کمر به پایین، مانند شعله‌های آتش تابان بود. دور تا دورش را نیز نوری درخشان فراگرفته بود... حضور پر جلال خداوند این گونه بر من ظاهر شد. هنگامی که آن منظره را دیدم، به خاک افتادم. آن گاه صدای کسی را شنیدم که با من سخن گفت (حزقیال، ۱: ۵-۲۸).

روایت حزقیال نبی از رؤیت خداوند و استناد به این آیه از سفر پیدایش که می‌گوید «و خداوند انسان را به صورت خویش آفرید»، باعث طرح ایده شیعورقومه (Shi'urQoma) در عرفان مرکبه (گنوسی - یهودی) شد. از این رهگذر، یهودیان غالباً در انگاره‌های تخیلی خویش خداوند را در هیئت انسانی تجسم کرده‌اند. این تلقی از عهد عتیق و عرفان گنوسی - یهودی مرکبه، تا عهد جدید و عرفان قبلا ادامه یافت و در قبلا به دور از تجسم‌گرایی مرکبه، به یک ایده بنیادین تبدیل شد و ساختار نمادین و رمزی سفیروت (درخت زندگی) را تحکیم بخشید.

تلفیقی از نماد درخت زندگی (سفیروت) با پیکر آدم قدمون، شالوده قبلا را شکل می‌دهد. شاخه‌های درخت زندگی، هر کدام نماینده صفتی از صفات یا اسمی از اسمای الهی است. در عرفان مرکبه و آغازگران نهضت قبلا در آلمان (حسیدی‌ها) - در قرون وسطا - از خدای انسان گونه و انسان ازلی که بر تخت تکیه زده و در عرش الهی استوا یافته است، با عناوینی چون کاود (Kavod)، متاترون (Metatron) و شیعورقومه تعبیر می‌شود که همگی ظرف شخصینا، ظاهرترین و نازل‌ترین اسمای الهی‌اند. از دیدگاه حسیدی‌ها، «کاود» دو وجه دارد: وجه نامرئی، که مربوط به جلال ازلی است؛ و وجه مرئی، به شکل انسانی با ابعاد شگفت‌انگیز که بر عرش الهی نشسته و در مکاشفات انبیا و سالکان مرکبه دیده شده است (اتنرمن، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۹).

۲. انسان خداگونه در تصوف

طرح این ایده که «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید» و تلقی کردن آن به عنوان محتوای یک حدیث منقول در متون تصوف اسلامی، نخستین بار در آثار منصور حلاج دیده می‌شود. مبتنی بر این تلقی، حلاج نظریه فلسفی - صوفیانه‌ای را پی ریخت که بعدها نزد ابن عربی و عبدالکریم جیلی به عنوان نظریه «انسان کامل» شناخته شد.

حلاج، با استناد به «خَلَقَ اللَّهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، نظریه حلولی را بنیان می‌نهد و از رهگذر این تفکر، به دو بعد لاهوتی و ناسوتی انسانی توجه می‌کند. او بر آن است که جنبه لاهوتی و ناسوتی انسان، متحد نمی‌شوند؛ بلکه یکی از آن دو با دیگری می‌آمیزد؛ همچون آمیختن شراب با آب (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۵) ابن عربی این اندیشه را از

حلاج وام می‌گیرد؛ اما میان دو جنبه لاهوت و ناسوت جدایی قائل نمی‌شود. او مبتنی بر تفکر وحدت وجود، این دو جنبه را «وجه واحد» تلقی می‌کند؛ به گونه‌ای که صورت بیرونی آن «ناسوت» و باطن آن «لاهوت» است. از دیدگاه او، در جمیع موجودات، صفات ظاهر و باطن وجود دارد و خداوند در همه اشکال وجود تجلی می‌کند؛ اما تجلی او در انسان، در کامل‌ترین وجه بوده است. به همین سبب، «مختصر شریف» و «کون جامع» برای همه حقایق وجود و مراتب آن است و از این رهگذر، خلعت خلافت از خداوند به وی ارزانی شده است (همان، ص ۳۶). بعدها هر یک از بزرگان تصوف تفاسیر صوفیانه متفاوتی از حدیث «خَلَقَ اللهُ...» ارائه داده‌اند. آنها از «صورت» به «عقل اول»، «حقیقت محمدیه» و «صورت خداوند در شکل انسان» - که همگی محل ظهور صفات خداوند و تجلی‌گر حق قلمداد می‌شوند - تعبیر کرده‌اند.

۳. انسان خداگونه در اندیشه گنوسی

تفکر انسان خداگونه در مکتب گنوسی، نخستین بار در صدر مسیحیت، توسط *والنتینوس گنوسی* با اسطوره «آنتروپوس» مطرح شد. از این منظر، آنتروپوس جوهر روحانی انسان است که به تجسم خداوند به شکل انسان در مراتب تجلی اطلاق می‌شود. از نظر «پیروان والنتینوس... خدا آن گاه که خود را آشکار ساخت، خود را به شکل آنتروپوس آشکار کرد» (پیگلز، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹).

گنوسیان ثنوی‌گرا معتقدند که خداوند متعالی تجلی خویش را در «آنتروپوس» ظاهر ساخت؛ سپس آنتروپوس به سوی زمین حرکت کرد. فرشتگان دستگاه آفرینش برای زندانی کردن او تلاش کردند؛ اما توفیق نیافتند و آنتروپوس به آسمان بازگشت. فرشتگان آفریننده، کالبد انسانی آنتروپوس را با تأسی از الگوی آسمانی ساختند؛ اما این کالبد به‌غایت ناتوان بود. آنتروپوس با مشاهده همزاد خاکی‌اش و ناتوانی او، روح (نیوما = *pneuma*) را نزد وی فرستاد تا کالبد انسانی را از ضعف برهاند و به وی زندگانی بخشد (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴). در دیدگاه گنوسی، تنها کسانی که دارای بارقه الهی (نیوما) هستند، توانایی نجات از بند ماده را دارند (یوناس، ۱۹۹۱م، ص ۱۴).

هانس یوناس احتمال می‌دهد گنوسیان اسطوره آنتروپوس را از مکاشفه *حزقیال* در کتاب مقدس اخذ کرده باشند (همان، ص ۱۵۴). به‌نظر *شولم* نیز عرفان مرکبه - که در پایان سلوک، از دیدار خداوند در هیئت انسان ازلی سخن می‌گوید - در اصل شاخه‌ای از طریقت گنوسی یهودی است (شولم، ۱۹۸۷م، ص ۳۶).

«آدم قدمون» قبلا و «شیعورومه» مرکبه، همان جایگاه آنتروپوس گنوسی را دارند و می‌توان گفت که هر دو از مکاشفه *حزقیال* نبی الهام گرفته‌اند (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰).

بحث

شولم معتقد است که توصیف خداوند در هیئت انسان، ریشه در «انسان نخستین» مطرح در تفکر ایرانیان باستان دارد (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷). در این الگوی باستانی، سخن از دو بُعد «انسان» است: نخست، آدمی زمینی که در

معرض مقادیر آسمانی قرار دارد و دیگر، انسان ازلی یا «فوس» که مشحون از اندام‌های نورانی است. گونه‌ی دیگر از کهن‌الگوی انسان نورانی، در حکمت هرمسی با «پرومتئوس» (Prometheus) آشکار می‌شود. به عقیده‌ی هانری کربن، گنوسیان متأثر از مریم مجدلیه و از رهگذر آموزه‌های مربوط به انسان نورانی در عرفان ایرانی و حکمت هرمسی، با این کهن‌الگو آشنا شده‌اند (کربن، ۱۳۹۲، ص ۳۳ و ۳۴).

روزبهان بقلی، مراد از آدم در حدیث «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» را، «آدم اول» می‌داند. از دیدگاه او، آدم اول همان «روح محمدی» است که در برخی منابع تصوف، از آن به «عقل اول» یا «صادر اول» تعبیر می‌شود. مبتنی بر این نظر، وقتی حقیقت محمدی در قالب بشری تجسد یافت و از مقام اعلی به مرتبه‌ی آدم ثانی نزول کرد، به آدم ابوالبشر موسوم شد (روزبهان، ۱۴۲۸ق، ص ۷۵).

در عین اذعان به تفاوت‌های مبنایی معطوف به روح توحیدی یا ثنوی و دیگر مبانی مورد التزام هر یک از سه مکتب گنوسی، قبلا و صوفیه، می‌توان وجوه اشتراک قابل تأملی میان طرز تلقی هر یک از آنها از کهن‌نمونه‌ی انسان قدسی و الهی یافت و بر این مبنا، انسان نورانی، آنتروپوس و آدم قدمون را، نسخه‌ای دیگرگون از آن حقیقتی تلقی کرد که امثال روزبهان آن را آدم اول یا حقیقت محمدی می‌نامند.

انسان نورانی مجدلیه با «نیوما» که مطابق بینش والتینوس گنوسی، آنتروپوس آن را فرستاده است تا به تجسم خاکی خویش کمک کند، قابل مقایسه است. روح علوی در بینش گنوسی مندایی و مانوی، به جهان نور بازمی‌گردد و با آنتروپوس یکی می‌شود؛ در نیایشی مندایی آمده است: «به‌سوی همسانم می‌روم و همسانم سوی من می‌آید. او مرا در آغوش گرفته و تنگ می‌فشارد» (کربن، ۱۳۹۲، ص ۵۸؛ دراور، ۱۹۳۷م، ص ۵۴ و ۵۵).

در باور یهودیان مغاری (Magharians)، از فرقه‌های موافق با تعالیم گنوسی، آن‌گاه که جنبه‌های انسانی به خداوند نسبت داده می‌شود، منظور از خداوند، ذات اقدس الهی نیست؛ بلکه نماینده‌ی خداوند، یهوئیل (Yahoel) است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱)؛ در انجیل عبرانی، یهوئیل به «فرشته‌ی خداوندگار» اطلاق می‌شود (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶). از یهوئیل یا متاترون به «یهوه صغیر» نیز تعبیر کرده‌اند. در سفر خروج، منظور از یهوه در آیه «به‌سوی یهوه عروج کن» (خروج، ۳۴: ۱)، همان یهوئیل یا متاترون است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳ و ۱۲۴). هرچند در منابع یهود بین متاترون و یهوئیل تفاوت وجود دارد، اما با امعان نظر در تلقی عرفان یهود از آنها، می‌توان دریافت که این دو نام در واقع یکی‌اند.

در منابع عرفانی یهود، وقتی از تجسم خداوند در هیئت انسانی سخن می‌رود، در واقع به متاترون اشاره می‌شود. در عرفان مرکبه‌ی گنوسی - یهودی، این ابعاد محیرالعقول به «شیعورومه» موسوم است. البته با نضج دیدگاه فلسفی در قرون وسطا، برخی فلاسفه یهود، مانند موسی بن‌میمون به شدت مخالف توصیف شکل و ابعاد برای خداوند بودند. به‌نظر شولم، یکی از دلایل قطع ارتباط الهیات عقلانی یهود با عرفان یهود، تجسم و انسان‌انگاری خداوند در عرفان

مرکبه گنوسی یهودی بود (همان، ص ۱۱۴). موسی بن میمون تصور جسمانی خداوند را به منزله کفر می داند (اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۲۷۳).

بنابراین، ایده انسان انگاری خداوند (شیعورقومه) در تعالیم مرکبه وجود داشت؛ اما فلاسفه یهود با آن مخالف بودند. پس از آنکه زعامت اندیشه های یهودی از فلاسفه به قبالائیان انتقال یافت، این ایده توسط قبالائیان نیز رد شد یا به عبارت دیگر، به شکل توجه به انسان ازلی در قالب نماد توأمان درخت و انسان تعدیل شد. قبالائیان، از آیه سفر پیدایش - که بر خلق انسان به صورت خداوند دلالت دارد- تفسیری متفاوت از مرکبه ارائه می دهند که مطابق آن، قوای سفیراها سربان حیات الهی در انسان را نمایان می سازد. دیگر اینکه سفیروت قبالایی، نمادی است برای نشان دادن عالم خدای خالق در تصویر انسان مخلوق، که اعضای بدنش به طریق نماد و رمز، به حقیقتی روحانی اشاره دارد که در سیمای نمادین آدم قدمون (انسان نخستین) به منصه ظهور می رسد. در واقع قبالائیان بر این باورند که ذات خداوند (إن سوف) بنفسه نمی تواند تجلی کند؛ بلکه آنچه در محل ظهور است، صفات خداوند است و شاخه های درخت زندگی (سفیراها) نیز دلالت بر همین صفات دارند (ر.ک: شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۱ و ۳۸۲).

یهودییانی که به شریعت موسی ﷺ پایبندند، به امکان رؤیت خداوند در صورت انسانی معتقد نیستند. آنان رؤیت خداوند در بوتۀ مشتعل توسط موسی ﷺ را، تجلی انسان گونه فرشتهای (یهوئیل یا متاترون) به اذن خداوند می دانند که به دلیل شباهت نام یهوئیل به یهوه و شکل انسان وارش، برخی منابع عرفانی یهود او را در جایگاه خداوند قرار داده اند. پس در واقع خداوند انسان را به صورت متاترون خلق کرده است (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶). در سفر خروج، از متاترون این گونه سخن رفته است: «من فرشتهای پیشاپیش شما می فرستم... از او تمرد نکنید... چراکه او نماینده من است و نام من بر اوست» (سفرخروج، ۲۳: ۲۰-۲۲). در نوشته های بعدی عبرانیان، این فرشته به عنوان «فرمانروای دنیا» مطرح می شود.

بنا به روایت تورات، پیامبران در مکاشفات خود، تجلی خداوند را گاه در صورت انسان دیده اند (ر.ک: خروج، ۳: ۶؛ پیدایش، ۱۶: ۱۳). مطابق تفاسیر تورات، در این مقام، منظور دیدار خداوند یکتا و یهوه بزرگ نیست (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶ و ۱۰۷).

شولم معتقد است که شیعورقومه در واقع به قلمرو الوهیت و ابعاد آن اشاره نمی کند؛ بلکه به ابعاد تجلی جسمانی او اشاره دارد. عرفای مرکبه با گرایش به برداشت های ذوقی، در پی خلق حماسه های عرفانی بودند که در آن، سالک از هفت هخالوت می گذشت (شولم، ۱۳۹۲، ص ۷۸ و ۸۷) و با ریاضت نفسانی، وارد عرش علوی (آرابوت = Araboth) می شد؛ یعنی سالک مرکبه در تالارهای قلب خویش مسیری انفسی را طی می کرد و به زیارت ابعاد جسمانی شیعورقومه، نه ذات آن، در شکل انسان نائل می آمد (آیدل، ۲۰۰۵، ص ۳۴).

در اندیشه متصوفه نیز قلب کارکرد مشابهی دارد. قلب می تواند محل تجلی اسما و صفات الهی باشد. انسان به عنوان کامل ترین تجلی حق، به صورت خداوند خلق شده است و به اقتضای «أن صورة الرحمن مستویة

علی‌العرش»، منظور از قرار صورت رحمان بر عرش، در واقع استوای صورت خداوند بر عرش قلب مؤمن است (جنیدی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷). البته متصوفه در اینکه تجلی‌کننده همان خداوند یکتا و متعالی است و منظور از تجلی، تجسم نیست، در بین خود و نیز با اهل شریعت اختلافی ندارند؛ حال آن‌که چنین اختلاف و مناقشه‌ای میان فلاسفه و قبائلیان با عرفان مرکبه دیده می‌شود.

در نگاه فرقه‌های گنوسی یهودی، از جمله مغاریان، متاترون یهوه صغیر و خالق جهان است. او در قالب پیکر انسانی در مکاشفه‌ها ظاهر می‌شود. در اندیشه فرقه والتینوس گنوسی، متاترون عملکردی مشابه با آنتروپوس دارد. به بیان واضح، متاترون همان ابعاد جسمانی شیعورومه و انسان نخستین عرفان مرکبه گنوسی - یهودی است. در عرفان مرکبه، منظور از مقام اتحاد، اتحاد با خداوند متعال آن‌گونه‌که در تصوف مدنظر است، نیست؛ بلکه اتحاد با متاترون مراد است. دلیل خلط در برخی منابع نیز مشابهت متاترون با خدای یکتا در نام و افاضه فیض است. شولم می‌گوید: وقتی خوخ در سلوک معنوی به اربوت (عرش) نایل آمد، «گوشت‌های بدنش به شعله و رگ‌هایش به آتش، مژگانش به شراره‌های نور و ابروانش به مشعل‌های افروخته تبدیل شد» (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱)؛ بعد از این استحاله علوی، در متاترون فانی شد.

موشه آیدل، در بحث از روایت تورات که می‌گوید: «خوخ با خدا می‌زیست و خدا او را به حضور خود به بالا برد» (پیدایش، ۵: ۲۴)، بر آن است که این تجربه روحانی در تورات و تفاسیر عهدین، در شکل‌گیری عرفان مرکبه، نقش بسزایی داشت (آیدل، ۱۹۹۰، ص ۲۲۳). در این دیدگاه، متاترون تجلی یهوه کبیر تلقی می‌شود و تنها انسان می‌تواند به مقام او ارتقا یابد (نیکدل، ۱۳۹۱، ص ۹۷).

در اندیشه صوفیه، عقل اول صادر اول است. با اندکی تسامح می‌توان عقل اول را همان متاترون گنوسی یهودی و آنتروپوس والتینوس گنوسی و یهوه توصیف‌شده مغاریان به‌شمار آورد؛ با این تفاوت اساسی که صوفیه برای عقل اول مقام خدایی و آفرینندگی قائل نیست. نسفی در بحث درباره «خَلَقَ اللهُ...» بر آن است که پیامبر ﷺ صورت عقل اول است. آدم ﷺ نیز منطبق بر صورت عقل اول خلق شده است (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷). از این‌رو می‌توان معادل عقل اول را در قبلا و مرکبه، آدم قدمون و متاترون، و در طریقت گنوسی، آنتروپوس و انسان ایزدی گرفت.

نسفی در تبیین امکان تجلی صورت عقل اول در آفرینش آدم و انبیا، به تمثیل رابطه زبان و عقل تمسک می‌جوید: «چنان‌که زبان، صورت عقل آدمی است، آدم صورت عقل اول است... جمله انبیا صورت عقل اول اند» (همان، ص ۳۸۱ و ۳۸۲).

مولانا در بیان نسبت عقل اول و حقیقت محمدی با آدم، ضمن تمسک به تمثیل میوه و درخت، و اینکه پیامبر ﷺ به‌منزله میوه درخت آدم است و درعین حال خود از هسته همین میوه (حقیقت محمدیه) پدید آمده است، پیامبر ﷺ را جد جد می‌نامد:

مصطفی زین گفت کآدم و انبیا
گر به صورت من ز آدم زادهام
پس ز من زایید در معنی پدر

خلف من باشند در زیر لوا
من به معنی جد جد افتادهام
پس ز میوه زاد در معنی شجر

(مولوی، ۱۳۹۰، ۴۰، ابیات ۵۲۵-۵۲۷-۵۲۹)

در باور عرفای مرکبه و سایر گنوسیان یهودی نیز متاترون ظاهرکننده قدرت و اراده الهی است. متاترون در مراتب نازل تر تجلی در شکل انبیا، خاصه حنوخ در زمین وجود داشته است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱). این تفکر تداعی گر دیدگاه نسفی است. نسفی صورت انبیا را همانند صورت عقل اول می‌داند. به زعم او، عالم کبیر محل ظهور قدرت عقل اول بوده و عالم صغیر نیز مظهر علم عقل اول است. از این منظر، در مرتبه‌ای بالاتر، عقل اول نیز تجلی‌گاه صفات خداوند تلقی می‌شود (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۲).

در باور گنوسیان یهودی، تنها انسان می‌تواند در مراحل کمال به مقام متاترون ارتقا یابد (نیکدل، ۱۳۹۱، ص ۹۷)؛ چنان که حنوخ نبی به این مقام رسیده است. متصوفه نیز در باب عقل اول دیدگاه مشابهی دارند و معتقدند: «بسیاری از مشایخ به این عقل اول رسیده‌اند و... گمان برده‌اند که مگر خدای اوست و مدتی او را پرستیده‌اند تا عنایت حق در رسیده است... آن‌گاه بر ایشان روشن شده است که او... مظهر صفات خدای است، نه خدای است. از وی گذشته‌اند و به خدا رسیده‌اند» (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۲). اما برخی گنوسیان در این مقام توانسته‌اند خالق و مخلوق را از هم تفکیک دهند و متاترون یا آنتروپوس را خالق پنداشته و با قرار دادن آن در کنار خدای متعال به اندیشه تنوی رسیده‌اند.

وجود وجوه مشترک متعدد میان عقل اول یا حقیقت محمدیه مطرح در تصوف با متاترون و آنتروپوس گنوسی و کاود یا آدم قدمون قبلا انکارشدنی نیست. با وجود این، در میان این ایده‌ها تفاوت بنیادین می‌توان یافت؛ چنان که ناتوانی گنوسیان در تفکیک خدای متعال از نخستین آفریده‌اش، آنها را به سمت دوگانه‌پرستی سوق داده است. عارفان مرکبه نیز اگرچه کوشیده‌اند تا مرز بین انسان نخستین را با شیعورقومه حفظ کنند، اما عملاً با تعبیر از تجسم آن به تجسم خدای انسان‌گونه، آن‌گونه که سالک با منزلتی الهی، اما در هیئت انسانی او را در عرش مشاهده می‌کند، به ثبوتی از جنس ثبوت گنوسیان غیریهودی رسیده‌اند. بنا به قول نسفی، برخی مشایخ صوفیه نیز از لغزشی مشابه در امان نبوده‌اند. مظهریت عقل اول نسبت به خداوند، برخی مشایخ را به شک انداخته است تا در پندار خویش، عقل اول را در جایگاه خداوند بیابند؛ اما تمسک به اصل توحید، آنها را از سردرگمی رها نکرده و به خدای متعال رسانده است. قبلائیان نیز برای فرار از ثبوتی که مرکبه بدان دچار شده بودند، با استفاده از رمز و نماد درخت و انسان، بین ذات و صفات خداوند تفاوت قائل شده‌اند و با طرح ایده آدم قدمون یا انسان نخستین، این نمونه الهی را تجلی صفات خداوند از «این سوف» قلمداد کرده‌اند؛ هرچند طرح «این سوف» در کتاب زوهر و تفاوت آن با خدای مشخص آمده در کتاب مقدس و تلمود، همواره یک مسئله اساسی در مکاتب قبلا بوده و فرار از نتایج دو انگارانه آن در هر دوره‌ای، دغدغه مشترک بزرگان قبلا بوده است (ر.ک: شولم، ۱۳۹۲، ص ۲۷-۲۹).

وجه مشترک دیگر دیدگاه صوفیانی چون نسفی با گنوسیان یهودی، جایگاه عقل اول صوفیه، متاترون و آنتروپوس گنوسی یهودی و آدام قدمون قبلا، در عرش علوی یا اراپوت است. شولم می نویسد: «متاترون... ساکن عرش و مقیم عرش خداست» (همان، ص ۱۲۵) و نسفی می گوید: «این عقل اول بر عرش خدای مستوی است» (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸).

در مرکبه، خدای انسان گونه در عرش قرار دارد و با اسم‌هایی چون «انسان نخستین» و «شیعورقومه» و «متاترون» شناخته می‌شود و مقصود نهایی سالکان تلقی می‌گردد (انترمن، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۹). در تصوف نیز به‌استناد احادیثی مانند «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۵۸؛ همان، ج ۱۰، ص ۱۸۹) و «لَوْلَا كَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ» (نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۱۹۹)، نور محمدیه مقصود نهایی خلقت موجودات به‌شمار آمده که ناظر بر قوس نزول است. در قوس صعود و مراتب سلوک نیز سالک درصدد درک آن منزلت والا برمی‌آید؛ با این تفاوت که او مقصد نهایی نیست؛ بلکه به‌دلالیت «خلقتک لاجلی» تکمیل مسیر سلوک، مستلزم نیل به مقام توحید است:

حق چو دید آن نور مطلق در حضور
بهر خویشتن آن پاک جان را آفرید
آفرید از نور او صد بحر نور
بهر او خلقی جهان را آفرید

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۴، ابیات ۲۷۹-۲۸۳؛ ر.ک: ابیات ۲۸۴ و ۲۹۲ و ۲۹۵-۲۹۶ و ۲۷۸-۲۷۸)

در باور حسیدیسم نخستین آلمان (قرن ۱۲م)، از مکاتب قبلا، «کاود» یا «شخینا» تجلی انسان‌انگاره‌ای از «جلال خداوند» است. کاود در جلوه‌های مختلف بر انبیای بنی‌اسرائیل و عرفا متجلی شده است. از این منظر، رؤیت کاود، غایت واقعی سالکان است (اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۲۷۸).

شیعورقومه تصویری خیالی از خداوند نشسته بر عرش بود که سالکان در پایان سلوک معنوی، موفق به زیارت آن می‌شدند (آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ص ۲۴۹). در متنی از مرکبه، تجربه روحانی دیدار خداوند این‌گونه آمده است: «مقدس، با قدرت، هراسناک... همان آدونای، خدای اسرائیل... بر تخت عرش خویش جلوس فرموده است. جامه‌ای از درون و برون سراسر پوشیده از نقش یهوه» (کارمی، ۱۹۸۱، ص ۱۹۹).

روزبهان بقلی نیز در بیان مکاشفه‌ای مشابه، ادعا می‌کند که نخست صورت جلال و جمال خداوند را در مقام التباس دیده، سپس درخواست کرده است تا اصل نور ذات ازلی را به وی بنمایاند و خداوند ذره‌ای از این نور را نمایانده و او از عظمت آن، مشرف به موت گشته است (روزبهان، ۱۳۹۳، ص ۱۹-۲۰).

جامه خدایی که آدام قدمون بر تن دارد، جامه‌ای از جلال و نور ازلی است. روزبهان نیز گزارش مشابهی از مکاشفه خود به‌دست می‌دهد: «رأیت الحق - سبحانه - بلباس الجلال و الجمال» (همان، ص ۱۴). یا: «تَمَّ ظَهْرَ لِي مِنْ سَوَائِقِ الْعَرْشِ عَلَى لِبَاسِ الْبَهَاءِ وَ الْجَمَالِ...» (همان، ص ۱۷ و ۱۸).

همچنین روزبهان، خدا را به صورت انسانی می بیند که از عرش نزول می کند و به خانه شیخ قدم می نهد (همان، ص ۴۴). این قسم از مکاشفه، بیشترین قربت را به نزول شخینا در مرکبه و قبالا دارد که بر زمین نازل می شود و در مکان های مقدس حضور دارد.

روزبهان در موضعی دیگر از کلام، سخنانی از این دست را از سنخ شطح می داند و برای آنها دلالت نمادین قائل می شود (ر.ک: همان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴).

در تورات نیز افزون بر تجربه حزقیال، تعبیر انسان انگارانه از خداوند را به کرات می توان دید. در سفر خروج، از انگشتان خداوند و نگارش الواح سخن می رود (خروج، ۳۱: ۱۸). در آیه ای دیگر، سخن از نشستن خداوند بر عرش است (اشیاء، ۶: ۲۰۱). از این قبیل است، قدم زدن خداوند در باغ (پیدایش، ۳: ۸) و بالاخره اشاره به صعود و نزول خداوند به آسمان و زمین (ر.ک: همان، ۳۵: ۱۳؛ خروج، ۱۹: ۱۸).

در تئوری سفیروت قبالاتیان، شخینا (ظاهرترین اسمای الهی) بر تجلی خاص خداوند بر انسان و حضور خداوند در زمین و مکان های مقدس، در مواردی که انسان به خدا نزدیک شود، دلالت دارد (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰؛ اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۲۸۶).

بر اساس کتاب مقدس، توصیفات انسان انگارانه از خداوند، از سنخ استعاره های زبانی و کاربردهای مجازی است. تلمود بر آن است که «ما خداوند را با زبان و اصطلاحات وام گرفته از خلقت او توصیف می کنیم تا بتوانیم آنها را برای فاهمه انسان، معقول و قابل درک سازیم» (اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴). قبالاتیان نیز بر عدم گنجایش معانی بلندپایه در قالب کلام قائل اند و از آن به زبان آپوفاتیک تعبیر می کنند (دن، ۲۰۰۶، ص ۹)؛ یا به قول عین القضاة، معرفی که از راه بصیرت حاصل می شود «هرگز تعبیری از آن متصور نمی شود، مگر به الفاظ متشابه» (همدانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹).

غالب مفسران و متکلمان اسلامی، از شیعه و معتزله و برخی اشاعره و بزرگان صوفیه، از آیات و احادیثی که به ظاهر از خداوند توصیفی جسمانی ارائه می دهند، به آیات و احادیث متشابه تعبیر می کنند که در فهم آنها باید محکمت آیات قرآن، نظیر آیه «لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار...» (انعام: ۱۰۳) ملاک باشد. بر این اساس، آیاتی چون «...يَذُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح: ۱۰)، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، «و جاء ربك...» (فجر: ۲۲) و احادیثی از قبیل «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ...» (ابن حجاج، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۸۸۲؛ روزبهان، ۱۳۸۱، ص ۷۷؛ نجم رازی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۵)، «يُقَالُ لِحَبَّتَيْهِمْ، هَلْ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ. فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدَمَيْهِ عَلَيْهَا...» (همان، ۱۹۵۴)، «إِنَّ اللَّهَ... نَزَلَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ هَلْ مِنْ مُسْتَعْفِرٍ...» (رازی، بی تا، ص ۱۷۷؛ ابن خزیمه، ۱۴۳۱ق، ص ۲۴۲)، که به ظاهر بر جسمانیت خداوند یا تجلی خداوند در قالب جسمانی دلالت دارند، نمی توانند بر معنای ظاهری حمل شوند.

همچنین در حدیث نبوی آمده است که «هر کس خدا را شبیه خلق بداند، کافر شده است» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۶۶). حدیث دیگر نیز متضمن این معناست که چون خداوند منزّه از رنگ و کیفیت است، رؤیت آن با چشم ظاهر امکان‌پذیر نیست: «انّ الأبصار لاتدرک الا ما له لون و الکیفیّہ و الله خالق الوان و الکیفیّات» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۵۳). مولانا می‌گوید:

کار بی‌چون را که کیفیت نهد
اینکه گفتم این ضرورت می‌دهد
(مولوی، ۱۳۹۰، ۱د، بیت ۴۳۱)

از این رهگذر، بزرگان تصوف تعابیر انسان‌انگارانه از خداوند را از سنخ تعابیر مجازی و رمزی، و محتاج تأویل دانسته‌اند (رک: روزبهان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴). سنایی در بحث توحید، با این استدلال که خداوند مبرأ از کمیت و کیفیت است، شمار و توصیفات جسمانی از خداوند را ناروا می‌شمارد. او در ادامه به تفسیر تعابیر انسان‌انگارانه خداوند می‌پردازد و از این رهگذر، دست خداوند در آیه «بَدَّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) را مجازاً به قدرت الهی، صورت (وجه) را در آیه «...بِئْتَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمان: ۲۶) به بقای ذات باری تعالی، آمدن و نزول را به آمدن حکم نافذ و نزول رحمت خداوندی، پای را به تجلی صفات قهریه، و انگشتان را به جاری شدن حکم و تقدیر الهی تأویل می‌کند.

نه بزرگیش هست از افزونی	ذات او بر ز چندی و چونی
... ید او قدرت است و وجه بقاش	آمدن حکمش و نزول عطاش
قدمینش جلال قهر و خطر	اصبعینش نفاذ حکم و قدر
... ینزل الله هست در اخبار	آمد و شد تو اعتقاد مدار

(سنایی، ۱۳۲۹ق، ص ۶۴، ابیات ۷۷-۸۳ و ۱۰۳)

از برخی منابع گنوسیان و مرکبه (از گنوسیان یهودی) چنین برمی‌آید که آنها عرش را از سنخ مکان می‌انگارند و بر این باورند که خداوند را در عرش می‌توان مشاهده کرد. نماد شیعورومه، کاود، انسان نخستین و حتی شخینا در متون اولیه مرکبه، در مکاشفات انبیا و برخی از عرفای مرکبه رؤیت شده است. آنها برآن‌اند که «متاترون... مقیم عرش خداست» (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵). همچنین معتقدند که سالک بعد از سلوک معنوی، موفق به دیدار خداوند در عرش می‌شود؛ اما در تصوف، نسبت دادن مکان برای خداوند از سوی بزرگان متصوفه، رد می‌شود. سنایی می‌گوید: اگر کسی در تفسیر آیه «استوی علی العرش»، عرش را مکانی تلقی کند که خداوند بر آن استوا یافته است، در بند صورت بوده و به این اصل ایمانی توجه نکرده است که خداوند لامکان است:

با مکان‌آفرین مکان چه کند
آسمان‌گر بر آسمان چه کند

... ای که در بند صورت و نقشی
... استوی از میان جان می‌خوان
... رقم عرش بهر تشریف است
لامکان گوی کاصل دین این است

بسته استوی علی العرشی
ذات او بسته جهات مدان
نسبت کعبه بهر تعریف است
سر بجنبان که جای تحسین است

(سنایی، ۱۳۲۹ق، ص ۶۵ و ۶۶ ایبات ۹۱-۱۰۵)

مولانا نیز هنگام سخن گفتن از «هل من مزید» دوزخ و قدم نهادن حق بر آن، با آوردن تعبیر لامکان، بر فرامکانی بودن ذات خداوند تأکید می‌ورزد:

حق، قَدَم بر وی نهد از لامکان

آنگه او ساکن شود از کُن فَکان

(مولوی، ۱۳۹۰، ۱د، بیت ۱۳۸۰)

روزبهان احادیثی چون «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، «إِنِّي رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ»، «وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ»، «الكرسى موضع القدمين» و «يَنْزِلُ اللهُ كُلَّ لَيْلَةٍ»، را از شطحیات پیامبر ﷺ می‌داند که در اثر غلبه سکر محبت و در مقام التباس بیان شده است؛ یعنی آن‌گاه که رموز صفات قدیم بر پیامبر ﷺ ظاهر شد و از مقام تفرقه به مقام جمع رسید، این سخنان بر زبانش جاری شد (روزبهان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴).

روزبهان آموختن اسمای الهی را همان اعطای استعداد مظهریت صفات و اسما از طرف خداوند به آدم می‌داند و آن را تفسیر «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» می‌شمارد (همان، ص ۴۴۹). جمالی دهلوی (از مشایخ سهروردیه) نیز آفرینش انسان بر صورت الهی را همان ظهور اسما و صفات خداوند در خلقت انسان می‌داند:

صورت حق چیست؟ اسما و صفات

اندر آنجا گشت پیدا عین ذات

آن صفات و آن همه اسما که بود

ذات در آیینش آدم نمود

... صورت عینی و عکس آمد یکی

صورت حق گشت آدم بی‌شکی

(جمالی دهلوی، ۱۳۸۴، ص ۵۴ و ۵۵)

بر این پایه، خداوند با دادن علم، توانایی، شنوایی، بینایی، تکلم، زندگانی و آفرینش به انسان، بارقه‌ای از صفات خود را در انسان نمایند (روزبهان، ۱۴۲۸ق، ص ۱۴۰). پس هر کس خود را بشناسد، در حقیقت، خدایش را می‌شناسد: «مَنْ رَأَى صُورَةَ الْإِنْسَانِ... فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ؛ لَذَاكَ قَالَ مُحَمَّدٌ ﷺ: «... مِنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَ الْحَقَّ. لِأَنَّهُ مِرَاةٌ تَجَلَّى الْحَقُّ» (همان، ص ۱۰۰).

صورت انسان همه عکس خداست

هر که آن صورت ندارد، بی‌صفاست

... هر که از صورت دلش آگه بود

دیده او بر جمال الله بود

(جمالی دهلوی، ۱۳۸۴، ص ۵۴ و ۵۵)

روزبهان حدیث «خَلَقَ اللَّهُ...» را در قالب واژه کلیدی «التباس»، یعنی «پیوند و ارتباط ظاهر و باطن هستی» یا «حدوث و قدم» تفسیر می‌کند که متضمن مضمونِ مکاشفه است؛ و عارف در فضای عالم علوی و به‌مدد تمثیل و نماد، از آن بهره می‌جوید (فاموری، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳). از این رهگذر برای واژه صورت باید مدلول معنوی قائل شد و صورت ظاهر تنها می‌تواند نمودی از آن حقیقت باشد.

از آنجاکه بحث درباره صورت خدایی می‌تواند تداعی‌گر تجسم و تشابهات باشد، باید از منظر التباس روزبهانی بدان نگریست (روزبهان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳۵). روزبهان معتقد است که با تمسک به مفهوم «التباس» می‌توان به‌دور از تشبیه و حلول، مفهوم نطق نبوی «إِنِّي رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» را درک کرد (روزبهان، ۱۳۸۳، ص ۷۴). با عنایت به مفهوم «التباس» از منظر روزبهان، اگرچه ظاهراً مدلول «آدم» در حدیث «خَلَقَ اللَّهُ...» می‌تواند همه انسان‌ها باشد، اما به این تفسیر، شبهاتی از جنس شبهات وارد بر مجسمه و مشبیه و حلولی وارد است؛ درحالی‌که معنای باطنی حدیث، توصیف نور محمدیه و بیان وحدت آن با انوار ذات لایتنهای است و آدم نیز به‌دلیل تخلق به نور محمدی، مستوجب مقام خلیفه‌الهی شده است (همان، ص ۳۳).

مفهوم «التباس» در اندیشه روزبهان همان «زبان آپوفاتیک» (Apophatic) مورد نظر قبلائیان است؛ یعنی ابزاری است برای بیان تجربه‌های مکاشفه‌ای که نمی‌توان آنها را با ابزار کلام عادی توصیف کرد (دَن، ۲۰۰۶، ص ۹). روزبهان با پوشاندن لباس مدلولات ظاهری بر معانی روحانی، سعی دارد آنها را به سطح فهم عموم نزدیک سازد. او در جایی این نوع تعبیرات را از سنخ مثل می‌شمارد: «وَقَدْ رَأَيْتُ كَأَنَّهُ تَعَالَى قَدْ ظَهَرَ بِالْفِجَالِ... كَأَنَّهَا كِبَاءُ الْوَرْدِ الْأَحْمَرِ وَ هَذَا مَثَلٌ وَ حَاشَا أَنْ يَكُونَ لَهُ مِثْلَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَلَكِنْ لَا أَقْدَرُ أَنْ أَصِفَهُ إِلَّا بِعِبَارَةٍ» (روزبهان، ۱۳۹۳، ص ۳۵).

ابن عربی انسان را عصاره حضرت الهی و مخصوص به صورت او توصیف می‌کند: «و كان الانسانُ مُختَصراً من الحَصْرَةِ الالهِيَةِ و لذلك خَصَّهُ بِالصُّورَةِ، فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (ابن عربی، بی‌تا، ص ۱). از نظر او، انسان در رابطه با خداوند، بنده است؛ ولی در ارتباط با عالم مخلوقات، خداوندگار است (همان). او در موضعی دیگر از کلام، دارنده صورت خدایی را «انسان کامل» قلمداد می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۹). شاید بتوان گفت که او در این تفسیر به مصداق اتم اشاره دارد؛ چنان‌که در بحث درباره دیدگاه روزبهان و تفسیر او از این حدیث، مشابه آن گذشت.

جامی با این استدلال که «صورت» به اجسام اطلاق می‌شود و خداوند از ماده میراست، انتساب «صورت» به خداوند را از باب اطلاق مجازی می‌شمارد. بر این پایه، «صورت» در حدیث یادشده مجازاً به‌معنای «صفت» است؛ یعنی اسما و صفات خداوند در قالب صورت‌ها تجلی می‌یابد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۴).

روزبهان نیز خداگونگی انسان را در گرو صفاتی از سنخ صفات الهی می‌داند که خداوند به او ارزانی داشته است (روزبهان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۶). او با استناد به حدیث «فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصْرًا وَ لِسَانًا وَ يَدًا...» بر آن است

که تنها محبان حق می‌توانند حائز صفات حیّ، عالم، مُرید، قادر، سمیع، بصیر و مُتکَلِّم شوند. این استنباط، در واقع تفسیر «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» است (همان، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۳۰۳). بر این اساس، منظور از صورت در این حدیث، صورت باطن و دل آدمی است:

بیرون ز حدود کایناتست دلم
 بیرون ز حدود کایناتست دلم
 فرارغ ز تقابل صفاتست دلم
 فرارغ ز تقابل صفاتست دلم
 برتر ز احاطه جهاتست دلم
 برتر ز احاطه جهاتست دلم
 مرآت تجلیات ذاتست دلم
 مرآت تجلیات ذاتست دلم

(جامی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۱)

غزالی می‌گوید: چون خداوند انسان را به صورت خویش آفرید و انسان مملکت عالم صغیر یافت، پادشاه عالم کبیر را بهتر می‌تواند بشناسد (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۵). تلقی صوفیه از انسان به‌عنوان عالم صغیر، در قبلا نیز نمود دارد. دولتون معتقد است که قبلائیان این ایده را از تصوف اسلامی به‌عاریت گرفته‌اند (بلاک، ۲۰۰۷م، ص ۴). شیخ اشراق نیز از حدیث «خلق الله...» به تفسیری مشابه می‌رسد و آن را دال بر برتری انسان در آیینگی خداوند می‌داند: «کامل‌ترین موجودات که او را اندرین عالم با آن عالم مناسبت و مشابَهت است، آدمی است. او را عالم کوچک خوانند... و این حدیث که محمد ﷺ فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، دلیلی روشن است در این باب» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۲۰).

ابن عربی می‌گوید: خداوند با تجلی اسم اعظم نور بر ظلمت، ظلمت را زایل کرد و اسم نور به هیئت انسان تجلی یافت (ابن عربی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۲ و ۲۳۳). مولوی نیز از رهگذر همین تفکر، انسان را اصطراب آسمان علوی شمرده است:

آدم اصطراب گردون علوست
 آدم اصطراب گردون علوست
 وصف آدم مظهر آیات اوست
 وصف آدم مظهر آیات اوست

(مولوی، ۱۳۹۰، ۶ بیت ۳۱۳۸)

خلق ما بر صورت خود کرد حق
 خلق ما بر صورت خود کرد حق
 وصف ما از وصف او گیرد سبق
 وصف ما از وصف او گیرد سبق

(همان، ۴ بیت ۱۱۹۴)

عین‌القضات تعبیر «أحسن صورة» را در حدیث «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» و مشابه آن را در حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ أَدَمَ وَوَلَدَهُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» تعبیرات تمثیلی می‌داند؛ یعنی باید متناسب با مقام، آنها را تأویل کرد. «امام ابوبکر قحطبی را بین که از تمثّل چه خبر می‌دهد. گفت: «رَأَيْتُ رَبَّ الْعِزَّةِ عَلَى صُورَةِ أُمِّي»؛ یعنی خدا را بر صورت مادرم دیدم. دانی که این «أُمٌّ» کدام است؟ "النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ" می‌دان» (همدانی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۶ و ۲۹۷). عین‌القضات در این تأویل، با وجود غلبه مبنای ذوقی در آن، سعی دارد معنایی را که در ورای تمثیل نهفته است، آشکار سازد. او از این رهگذر، «أُمٌّ» را ناظر بر «پیمبر اُمّی» می‌داند.

عبدالکریم گیلانی، منظور از «صورت» را «صورت محمدیه» می‌داند (جیلانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹۴). او بر آن است که چون خداوند آدم را به صورت خویش آفرید، پس هر آنچه به خداوند انتساب دارد، نسخه‌ای از آن را در انسان می‌توان یافت (همان، ص ۸۳).

در منظر عرفانی عزالدین کاشانی، وجود انسان کلمه جامع از کتاب هستی به‌شمار می‌آید. البته این حقیقت به تناسب کمال انسان می‌تواند در او نمود یابد و کامل‌ترین نمود آن در وجود پیامبر ﷺ جلوه کرده است (کاشانی، ۱۳۹۱، ص ۹۵ و ۹۶). از بیضه وجود سالک، مرغ حقیقت «إِنَّ خَلْقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» آن‌گاه بیرون آید که مرید صادق خود را تحت تصرف شیخی کامل... مستسلم گرداند (همان، ص ۱۰۹)؛ یعنی تنها با پیمودن مراحل سلوک می‌توان به این کمال دست یازید؛ و این قابل مقایسه است با آرابوت مرکبه که مصداق بارز آن، سلوک حنوخ است. حنوخ در عرش مرکبه، سلوکش به جذب تبدیل شد و با تبدیل شدن اجزایش به آتش، در متاترون فانی گشت.

در نگاه شیخ محمود شبستری نیز آدمی مظهر صورت جامع خداوند است؛ اما لازمه آن عبور از نفس است. عبور از این حجاب باعث می‌شود که صورت الهی انسان نمایان شود:

تویی تو نسخه نقش الهی
بجو از خویش هر چیزی که خواهی
انا الحق کشف اسرار است مطلق
جز از حق کیست تا گوید انا الحق

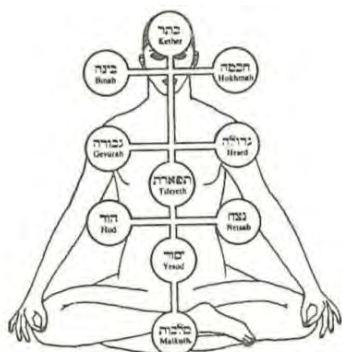
(شبستری، ۱۳۸۵، ابیات ۴۳۵ و ۴۳۷)

لاهیجی معتقد است که شبستری در بیت «ز حق با هر یکی حظی و قسمی است / معاد و مبدأ هر یک به اسمی است» (همان، بیت ۲۷۸)، هر یک از قوا و اعضای بدن انسان را از مظاهر اسما تلقی کرده است (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۷۴). او از این رهگذر، حدیث «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» را تفسیر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «انسان به‌حسب جامعیت، صورتی است که عکس مسمی است؛ یعنی عکس حق است» (همان).

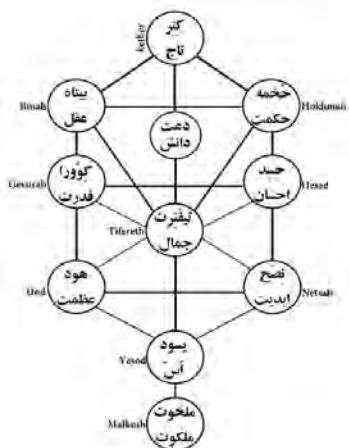
از آن دانسته‌های تو جمله اسما
که هستی صورت عکس مسمّا

(شبستری، ۱۳۸۵، بیت ۲۸۶)

در دیدگاهی مشابه، قبالائیان ترسیم سفیروت (درخت زندگی) را بر بدن آدم قدمون تصور می‌کنند و هر یک از اسمای الهی را بر عضوی از اعضای او نقش بسته می‌دانند. آنها در انگاره‌های خویش، نماد تجلی خداوند را در قالب انسان در حال مراقبه (یوگا) تصور کرده‌اند. بر این مبنای، ده سفیرا مظهر ده اسم اعظم الهی‌اند و این اسما در ظهور از عدم عرفانی (ان سوف) به هستی، بر پیکر و اعضای آدم قدمون نقش بسته‌اند. جایگاه سفیراها در اعضای انسان ازلی، در شکل زیر نمایان است.



سفیراها بر پیکر انسان انگارانه شخینا



سفیروت قبالاتیان

لازمه دانستن اسمای الهی، آگاهی بر رموز آنهاست تا سالک با رمزگشایی آنها، از ظاهرترین اسم (شخینا) به والاترین سفیرای علوی (کتر علیون) برسد و از رهگذر این سیر صعودی، وحدت قبالی حاصل شود (شولم، ۱۹۸۷م، ص ۲۰)؛ اما عرفای مرکبه با استناد به آیاتی که دلالت دارند بر اینکه «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید»، برآن اند که خدای خالق (= یو صیر پرشیت) در شکل انسان با ابعاد ماورایی است (جینزبورگ، ۲۰۰۴م، ص ۱۳)؛ و قبالا بر این باور است که اعضای انسان نخستین، در واقع تجلی اسما و صفات خداوند از این سوف عرفانی است؛ از این رو اسمای الهی بر اعضای انگاره انسان نخستین نقش بسته است. این دیدگاه را می توان با تفسیر لاهیجی از بیت «ز حق با هر یکی حظی و قسمی است...» مقایسه کرد که مطابق آن، هر یک از اعضای بدن انسان، مظهری از مظاهر اسمای الهی است؛ همان طور که ده سفیرای درخت زندگی بر هر یک از اعضای آدم قدمون، مظهری از مظاهر اسماء الله تلقی می شود.

منظور از ظهور اسما در قالب ده سفیرا بر پیکر انسان نخستین، افاضه خداوند برای شناساندن خویش است. به همین دلیل، انسان به صورت خداوند خلق شد تا دلالت مضمون «لِکَی أَعْرِفَ» از حدیث کنز - چنان که در متون عرفان اسلامی آمده است - محقق شود:

جمالِ خویش را برقع برانداخت

ز آدم خویش را آیینهای ساخت
(عطار، ۱۳۸۸، بیت ۶۲۲۵)

چو آدم را فرستادیم بیرون

جمالِ خویش بر صحرا نهادیم

همان، ص ۷۱۰)

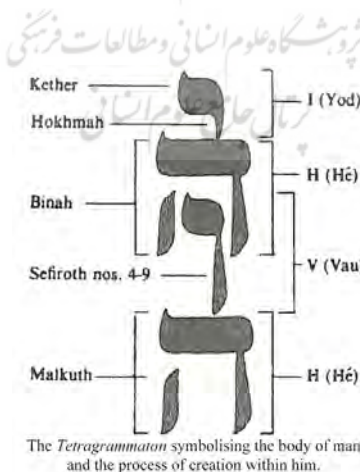
بنابراین، حدیث «خلق الله...» در مقام تخصیص مفهوم «حدیث کنز» بیان شده است. در این جایگاه خاص، انسان تجلی گاه «اسم اعظم الله و صورت الوهیت است و الله، روح حقیقت و باطن آن است. هرچه در صورت حضرت الوهیت است، از اسمای حسنی همه در این نشئه انسانی ظهور یافته است» (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸ و ۲۲۹).

ظهور قدرت و علم و ارادت
سمیعی و بصیر و حسی و گویا
به توست ای بنده صاحب سعادت
بقا داری نه از خود، لیک از آنجا

(شبستری، ۱۳۸۵، ابیات ۲۸۳ و ۲۸۴)

لاهیجی میان حقیقت انسان و انسان کامل به عنوان تجلی اکمل آن حقیقت، با انسان در مصداق عام آن تفاوت قائل است؛ در نگاه او، حقیقت انسان، مظهر اسم «الله» است و تجلی آن حقیقت، در صورت انسان کامل است که شایسته خلافت خداوند بر روی زمین شده است. خلیفه باید که به صورت مستخلف باشد و معنای واقعی «خَلَقَ اللهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» نیز همین است. این حقیقت انسانی، با آدم قدمون - که قبالاتیان آن را آینه تمام‌نمای خداوند می‌شمارند - قابل قیاس است و نباید با آدم ابوالبشر خلط شود (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸ و ۲۲۹).

قبالاتیان نیز همانند صوفیه، حقیقت انسان را مظهر اسم «یهوه» می‌دانند. آنها در این مقام به ترکیب حروف عبری، یهوه (JHVH یا YAHWEH به عبری: יהוה) توجه ویژه دارند و بر این باورند که اسما و صفات یهوه در قالب سفیروت، بر پیکر آدم قدمون طرح‌ریزی شده است. بنابراین، آدم قدمون در شکل ظاهری، شبیه ترکیب حروف عبری یهوه (יהוה) است. آنها با ترکیب حروف عبری یهوه به صورت عمودی، شکل آدم قدمون را این‌گونه ترسیم می‌کنند:



ترکیب حروف عبری یهوه بر بدن آدم قدمون

قبالاتیان با استفاده از نماد آدم قدمون، برآنند تا ارتباط ساختار روح و جسم انسان را با روح الهی تبیین کنند (نای، ۱۹۶۵م، ص ۲۴؛ شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۱). در واقع این نماد به شکل ذوقی - عرفانی مضمون آیاتی از کتاب مقدس را که می گوید: «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید»، بازمی نماید. بر این پایه، شکل ظاهری حروف عبری یهوه، تجسم مضمون آیات یادشده است و سفیرها از فرق سر تا نوک پای این طرح نمادین نقش بسته‌اند (فولر، ۲۰۱۵م، ص ۴۵-۴۶). در این طرح، آفرینش هستی، کهکشان‌ها و ظهور اسمای الهی در قالب سفیرها، همگی بر تن آدم علوی ترسیم می‌شود و این نام، در واقع تجلی‌گاه اسم اعظم «یهوه» در باور قبالاتیان است. باید بر این موضوع تأکید کرد که قبالاتیان هیچ‌گاه، آدم قدمون یا همان «انسان نخستین» را در جایگاه خداوند قرار نداده‌اند؛ اما عرفای مرکبه آن را خالق جهان قلمداد کرده‌اند. در باور قبالا، آدم قدمون به مصداق این آیه از سفر پیدایش که می‌گوید «و خداوند انسان را به صورت خود آفرید»، در عین اینکه مخلوق است، آینه تمام‌نمای خالق نیز قلمداد می‌شود.

نتیجه

از برآیند مباحث این نوشتار نتایج زیر به دست می‌آید:

- وجوه اشتراک قابل تأملی میان طرز تلقی گنوس، قبالا و صوفیه از صادر اول و کهن نمونه انسان قدسی مشاهده می‌شود. به نظر می‌رسد، انسان نورانی، آنتروپوس، آدم قدمون، متاترون و حقیقتی که صوفیه آن را آدم اول یا روح محمدی می‌نامند، نسخه‌ای متفاوت از یک ایده مشترک باشند.

- از وجوه مشترک اصلی، افزون بر قائل بودن به «آفرینش انسان منطبق بر صورت الهی»، همسانی دیدگاه برخی متصوفه (ر.ک: نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸) با گنوسیان و قبالاتیان، و اعتقاد به این موضوع است که جایگاه عقل اول (در صوفیه)، متاترون و آنتروپوس (در گنوسی یهودی و گنوسی غیریهودی)، در عرش علوی یا همان اربوت (به تعبیر متون مرکبه) است.

- در ایده انسان خداگونه تفاوت‌های مبنایی گنوس، مرکبه، قبالا و صوفیه، معطوف به روح توحیدی یا ثنوی و دیگر مبانی مورد التزام هر یک از آنهاست. از این رهگذر، ناتوانی گنوسیان در تفکیک خدای متعال از نخستین آفریده‌اش، آنها را به سمت دوگانه‌پرستی سوق داده است. پیروان مرکبه نیز اگرچه کوشیده‌اند تا مرز بین خدای یکتا و آدم قدمون را حفظ کنند، عملاً با تعبیر از تجسم آن به تجسم خدای انسان‌گونه - آن‌گونه که سالک مرکبه با منزلتی الهی، اما در هیئت انسانی او را در عرش مشاهده می‌کند - نتوانسته‌اند خداوند یکتا و آدم قدمون را از هم تفکیک کنند و آشکارا همچون گنوسیان به ثنویت گرویده‌اند. قبالاتیان در عین باور به توحید، با طرح نظریه «ان سوف» در کنار یهوه و عجز از بیان ماهیت آن و نسبت آن با یهوه (خدای یگانه یهود)، زمینه امکان اتهام به لغزش به سمت ثنویت را در باورهای خود به وجود آورده و در تلاش خود برای زدودن غبار این اتهام توفیق کامل نداشته‌اند. در میان صوفیه، هرچند مظهریت عقل اول در تجلی صفات و اسمای الهی، برخی مشایخ را به شک انداخته است تا در پندار خویش عقل اول را در جایگاه خداوند بیابند، اما تمسک به توحید، در نهایت آنها را به خدای متعال رهنمون شده است.

- در موضوع خدای انسان‌گونه، متصوفه در اینکه تجلی‌کننده همان خداوند یکتا و متعالی است و منظور از تجلی تجسم نیست، در بین خود و نیز با اهل شریعت اختلاف و مناقشه‌ای ندارند؛ حال آنکه چنین اختلاف و مناقشه‌ای میان عرفای متقدم یهود، یعنی مرکبه (یهودیان گنوسی) که به وادی تجسم گراییده‌اند، و فلاسفه و قبالاتیان یهودی که سعی در پایبندی به توحید داشتند، مشاهده می‌شود.

منابع

- تورات (اسفار خمسہ)، ۱۳۶۲، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران.
- ابن حجاج، مسلم، ۱۴۱۹ق، صحیح مسلم (پنج جلدی)، بیروت، دارابن حزم.
- ابن خزیمہ، محمدبن اسحاق، ۱۴۳۱ق، التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل، تصحیح احمدبن علی رادعی، مصر، مکتبۃ العلوم والحکم.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۰۰ق، فصوص الحکم، تصحیح ابوعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتب العربیہ.
- _____، ۱۴۰۵ق، الفتوحات المکیہ، قاہرہ، الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب.
- _____، ۱۴۲۸ق، حکم الفصوص و حکم الفتوحات، تحقیق احمد فرید مزیدی، قاہرہ، دارالآفاق العربیہ.
- _____، بی تا، نقش الفصوص، شارح عبدالرحمان جامی، حیدرآباد دکن.
- اپستاین، ایڈور، ۱۳۹۳، یہودیت؛ بررسی تاریخی، چ سوم، تهران، مؤسسہ پژوهشی حکمت و فلسفہ ایران.
- آرمسترانگ، کرن، ۱۳۹۵، خدائشناسی از ابراهیم تا کنون، ترجمہ محسن سپهر، چ ہشتم، تهران، نشر مرکز.
- آترمن، آلن، ۱۳۹۱، باورہا و آیین های یہودی، ترجمہ رضا فرزین، چ دوم، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاہب.
- پیگلز، الین، ۱۳۹۵، انجیل های گنوسی، ترجمہ ماشاء اللہ کوچکی میبیدی، چ دوم، تهران، علمی فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۶۰، لواجم و لواجم، بہ کوشش ایرج افشار، تهران، منوچہری.
- _____، ۱۳۷۰، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمہ نویسان و بلیام چیتیک و جلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوہشگاہ).
- جمالی دہلوی، حامدبن فضل اللہ، ۱۳۸۴، مرآت المعانی، تصحیح نصر اللہ پورجوادی، تهران، حقیقت.
- جندی، مؤیدالدین محمود، ۱۳۸۱، شرح فصوص الحکم ابن عربی، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جیلانی، عبدالکریم، ۱۴۱۸ق، الإنسان الکامل فی معرفتہ الأواخر والأوائل، تحقیق صلاح محمد عویضہ، بیروت، دارالکتب العلمیہ، منشورات محمدعلی بیضون.
- حویزی، عبدالعلی، ۱۴۱۵ق، تفسیر نورالتقلین، تصحیح ہاشم رسولی، قم، اسماعیلیان.
- رازی، یحیی بن معاذ، بی تا، جواهر التصوف، شارح سعید ہارون عاشور، قاہرہ، مکتبۃ الآداب.
- روزبہان بقلی شیرازی، ۱۳۸۳، عبہر العاشقین، تصحیح ہانری کرین و محمد معین، چ چہارم، تهران، منوچہری.
- _____، ۲۰۰۸م، عرائس البیان فی حقایق القرآن (سہ جلدی)، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیہ، منشورات محمدعلی بیضون.
- _____، ۱۳۷۴، شرح نسطحیات، تصحیح ہانری کرین، ترجمہ عیسی سپہدی، تهران، طہوری.
- _____، ۱۳۸۱، رسالۃ القدس، تحقیق جواد نوربخش، تهران، یلدا قلم.
- _____، ۱۳۸۴، منطق الطیر، تصحیح و شرح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- _____، ۱۳۹۳، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، تصحیح و ترجمہ مریم حسینی، تهران، سخن.

____، ۱۴۲۸ق، *تقسیم الخواطر*، تحقیق احمد فرید مزیدی، قاهره، دارالآفاق العربیة.

سنایی، ابوالمجد محدود بن آدم، ۱۳۲۹، *حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کُرَبِن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۵، *گلشن راز*، تهران، آگاه.

شولم، گرشوم گرهارد، ۱۳۹۲، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۸۸، *الهی‌نامه*، تصحیح و شرح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۰، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، چ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.

فاموری، مهدی، ۱۳۸۹، «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۲، ص ۱۶۳-۱۸۲.

کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۹۱، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تصحیح علامه همایی، تهران، هما.

کُرَبِن، هانری، ۱۳۹۲، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، شیراز، گلبان و آموزگار خرد.

کهن، آبراهام، ۱۳۸۲، *خدا، جهان، انسان و مائسج در آموزه‌های یهود*، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، المعی.

____، ۱۳۹۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.

لاهیجی، محمد، ۱۳۸۱، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش علیقلی محمودی بختیاری، چ دوم، تهران، علم.

مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۹۰، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چ پنجم، تهران، هرمس.

نجم‌الدین کبری، احمد، ۲۰۰۹م، *التأویلات النجمیه*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

نجم‌رازی، عبدالله، ۱۴۲۵ق، *منارات السائرین إلی حضرة الله جل جلاله و مقامات الطائرفین*، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۶، *الاتسان الکامل*، مقدمه‌نویس هانری کُرَبِن، ترجمه ضیاء‌الدین هشترودی، تصحیح موله ماژبران، تهران، طهوری.

نیک‌دل، محمدجواد، ۱۳۹۱، *بررسی تطبیقی اندیشه ملکوت خدا در ادیان ابراهیمی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

هالروید، استوارت، ۱۳۹۵، *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پورمطلق، تهران، هیرمند.

همدانی، عین‌القضات، ۱۳۹۲، *تمهیدات*، چاپ نهم، تصحیح عفیف عسیران، تهران، منوچهری.

Block, Tom, 2007, "Towards an Understanding of the Jewish/Sufi", Speech to the Jewish Community Relations Council, Ratner Museum, USA, May 2, PP1-8;
http://www.tomblock.com/shalom_jewishsufi2.

Carmi, T, 1981, *the Penguin Book of Hebrew Verse*, England: London: A. Lane.

- Dan, Joseph, 2006, *Kabbalah; a very Short Introduction*, England: Oxford University Press.
- Drower, E. S., 1937, *the Mandaean of Iraq and Iran*, England: Oxford University Press.
- Fuller, J. F. C. 2015, *Secret Wisdom of the Kabbalah: A Study in Jewish Mystical Thought*, USA, Create Space Independent.
- Ginsburgh, Rabbi Yitzchak, 2004, *Body, Mind and Soul, Kabbalah on Human Physiology, Disease, and Healing*, the Teachings of Kabbalah Series, USA: Gal Einai Press.
- Idel, Moshe, 1990, "Enoch is Metatron", *Immanuel; a Journal of Religious Thought and Research in Jerusalem*. No 24-25, pp220-240.
- , 2005, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Central European University Press, Budapest and New York.
- Jonas, Hans, 1991, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston: Beacon Press, Third edition.
- Knigt, Gareth, 1965, *a practical guide to Qabalistic symbolism*, USA: Helios book Serice (publications) Ltd.
- Lawall, Sarah, 1988, *Rene Wellek and modern literary criticism in Comparative Literature*, Vol. 40. No 1, p3.
- Scholem, Gershom, 1987, *origins of the Kabbalah, the Jewish publication society*, USA: Princeton University Press.
- Wellek, R. 1970, *Discriminations: Further Concepts of Criticism*, New Haven: Yale University Press.