


نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای شمنیسم و عرفان یهودی

✍️ امیر یوسفی / دکترای ادیان و عرفان دانشگاه تهران

yousefi.amir@ut.ac.ir

ma.sheikh@ut.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-8709-8527

محمود شیخ / استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۳

چکیده

خلسه و مکاشفه برای اموری همچون درمانگری و پیشگویی و استفاده از اوراد راآلود برای منافع قومی و گاه فردی، مقابله با دشمنان و ارتباط با موجودات فراطبیعی، عناصر اصلی شمنیسم هستند که در عرفان یهودی نیز می‌توان این ویژگی‌ها و تشابهات را جست‌وجو کرد. این شباهت‌ها بستری مناسب و مستعد برای ایجاد فهم و روشی است که عرفان یهودی را در موقعیت مقایسه و بررسی با شمنیسم قرار می‌دهد. عرفان یهودی از «مرکابا» تا «قبالا» و «حسیدیسم» از کتاب «معسه برشیت» و متون «هخالوت» تا «شمشیر موسی» همه سراسر رموز منوط به کشف، خلسه و مقدمات لازم برای تشریف هستند یا نسخه‌هایی از اوراد جادویی را برای رسیدن به اهدافی همچون درمان و پیشگویی و اضرار به دشمنان ارائه می‌کنند. از این رو می‌توان جلوه‌ یک شمن را در عرفان یهودی مشاهده کرد که چنین روشی را برای کسب فنون و مهارت‌های لازم ماورایی برای منافع قومی در پیش می‌گیرند و از آنها بهره می‌برند؛ با این تفاوت که همزمان خود را متدین به دین پیچیده‌تری همچون یهودیت نیز می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: شمنیسم، عرفان یهودی، خلسه، شبه جادو، امور ماوایی، منافع قومی.

«شمنیسم» واژه‌ای است که دین‌پژوهان برای معرفی جلوه‌هایی از ادیان ابتدایی به کار می‌برند و در آن «شمن» از تجاری همچون «خلسه» و «مکاشفات» و درمان بیماری‌های قبیله و پیشگویی برخوردار است و به‌طور کلی مدیریت امور ماورای طبیعی قبیله را بر عهده دارد.

شمنیسم را نمی‌توان دین مستقلی دانست و ویژگی‌هایی دارد که می‌توان آنها را در قالب‌های گوناگون دینی مشاهده کرد و به‌طور خاص حضور این ویژگی‌ها در اقوام بومی، از شرق آسیا تا اروپا و امریکا دیده می‌شود. وظیفه اجرای این باورها را شمن به عهده دارد.

الیاده از مهم‌ترین دین‌پژوهانی است که کوشیده برای این نوع از دین‌ورزی کتابی مستقل با رویکردی جامع و دائرةالمعارفی از تجارب شمنی فراهم آورد. بنا بر دیدگاه او، شمنیسم در کوتاه‌ترین تبیین، مساوی است با «فن خلسه (Technique of ecstasy)» (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۴۱). البته به سخن او، هر خلسه‌ای را نمی‌توان شمنگری دانست، بلکه شمن در خلسه‌ای تخصص دارد که طی آن به باور وی، روح از بدنش جدا می‌شود و به آسمان یا جهان زیرین می‌رود (همان، ص ۴۲-۴۳).

تعریف جامع‌تر از «شمنیسم» این است که آن را بر همه اعمال و شعاعی اطلاق کنیم که از طریق آن انسان می‌تواند به نیروهای ماوراءالطبیعه دست یابد (همان، ص ۴۴۹). در دل همین تعریف است که البته شمنیسم عناصر مهم دیگری غیر از خلسه نیز دارد که در این مقاله بدان‌ها توجه شده است.

اکنون این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که «آیا در عرفان یهودی تجاری از جنس تجارب شمنیسم وجود دارد یا خیر؟» برای پاسخ این پرسش ابتدا ویژگی‌های شمنیسم را بنا بر تحقیقات مهم این حوزه تبیین می‌کنیم و سپس به عناصری از عرفان یهودی می‌پردازیم که با شمنیسم شباهت‌هایی دارد، گرچه ریشه ظهور این مبانی در یهود و اقوام شمنی را بتوان متفاوت تبیین کرد و مقولاتی همچون جادو، شبه جادو و درمانگری را در یهودیت دارای ریشه‌های هزاران ساله دید. با این حال در نمود نهایی می‌توان این ماحصل را مقایسه و مطالعه کرد که مسئله پژوهش حاضر است.

ردپای تعالیم شمنی، چه در قالب‌های کهن شرقی و آسیای غربی، کولی‌های اروپایی و چه بومی‌های امریکایی را می‌توان در یهودیانی مشاهده کرد که در این مناطق زندگی کرده‌اند. در این زمینه، کتاب‌ها و مقالاتی منتشر شده است که به ذکر برخی از آنها بسنده می‌کنیم:

کتاب *خلسه شمنی در کابالای مدرن* (گرب، ۲۰۱۱)؛ در این کتاب به روش مطالعه مقایسه‌ای، موضوع درباره خلسه شمنی و تطبیق آن با روش‌هایی در کابالاست که با آن به حالت بی‌خودی و خلسه وارد می‌شوند. این کتاب شهود بلندی‌های بهشت یا ورود به بدن‌های دیگر را بررسی می‌کند. نویسنده در این کتاب، «حسیدیسیم» را در قالب «حسیدیسیم شمنی» نیز واکاوی کرده است.

در زمینه تأثیر قبایل بومی امریکایی بر نحله‌های عرفانی یهودی، شخصی به نام وینکلر که خود ربّی یهودی است و او را یک «شمن» نیز می‌داند، پژوهش‌هایی دارد که به تشابهات باورهای عرفان یهودی و برخی تعالیم بومیان امریکایی می‌پردازد. از این قبیل است درمانگری با جادو و نفس مقولۀ طلسم و جادو که البته اهداف گوناگونی را می‌توان برای آن در نظر داشت. وی در این زمینه ارجاعاتی به *تلمود* و *میدراش* و *زوه‌ر* دارد. او که خود تعلیم‌یافته مکتب «کابالا» است، پس از مطالعه عقاید بومیان امریکایی، پی به این شباهت‌ها برده و آن را در بطن آنچه او «یهودیت اصیل» (Aboriginal Judaism) می‌نامد، طبقه‌بندی می‌کند (وینکلر، ۲۰۰۳، ص ۱۵۱ و ۱۴۷-۶۴).

در زمینه این نوع پژوهش در شمایل امروزین عرفان یهودی، بخشی از آن را به نام «عصر جدید یهودیت» (New Age Judaism) طبقه‌بندی کرده‌اند که و آن را با مفاهیمی همچون «یهودیت ماوراءالطبیعی امریکایی» گره زده‌اند (روتنبرگ، ۲۰۱۳، ج ۱۷، ص ۲۴-۳۹).

۱. مفهوم‌شناسی «شمنیسم»

در تعریف «شمنیسم» میان پژوهشگران این حوزه نیز همچون سایر مفاهیم علوم انسانی اختلاف وجود دارد و برخی تعریف *الیاده* را ناقص دانسته‌اند و شمنیسم را بیشتر با «جاندارانگاری» (Animism) و استفاده از ارواح موجودات برای درمان انسان‌ها، استفاده از نیروهای ماورایی که جدا از جادو طبقه‌بندی می‌شود، ارتباط با ارواح نیاکان، و استفاده از عناصر آیینی و اسطوره‌ای مرتبط دانسته‌اند که در برخی پژوهش‌های متأخر بیشتر بر آنها تأکید شده است (میلر، ۲۰۱۱، ص ۳۱۴-۳۱۶).

با این حال به ذکر مواردی پرداخته‌ایم که وجود آنها در میان شمن‌ها دیده می‌شود، فارغ از اینکه کدام ویژگی را دین‌پژوهان برجسته‌سازی کرده‌اند، البته با تأکید بر اینکه شمنیسم با دو موضوع «استفاده از امور ماورایی برای منافع قومی و فردی» و «ارتباط با ارواح» (به معنای بخشی از حیات که معمولاً با چشم سر دیده نمی‌شوند) قابل بررسی است. در این میان، به اختصار این ویژگی‌ها را برای تحلیل ژرف این موضوع ذکر خواهیم کرد.

۲. ویژگی‌های شمنیسم

۲-۱. خلسه

در نظر *الیاده* مهم‌ترین ویژگی شمنیسم «خلسه» است. مراد از «خلسه» چیست؟ آنچه در اینجا قابل ذکر است مفهوم «صعود» و یا «نزول» به جهان‌های دیگر است. این بیان بر این فرض استوار است که سه جهان وجود دارد و *الیاده* آنها را در چارچوب کیهان‌شناسی شمنیسم نام می‌برد: آسمان، زمین، جهان زیرین که به یکدیگر متصل هستند (الیاده، ۱۹۶۴، ص ۲۵۹).

«خلسه» حالتی است که در آن شمن می‌کوشد به جهان‌های دیگر برود و - درواقع - تجربه‌ی وی در این سفرهاست که سبب کسب قدرت لازم برای درمان یا پیشگویی و دیگر وظایف یک شمن به شمار می‌آید. وجود

چنین مفهومی در شمنیسم سبب قرابت آن با ادیان دیگری است که در آنها نیز نوعی خلسه دیده می‌شود؛ ولی بهتر است که آن را در قرابت با عرفان‌های ادیان طبقه‌بندی کنیم؛ زیرا مفاهیمی همچون خلسه در عرفان است که بیشتر معنا پیدا می‌کند (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۴۶).

خلسه وسیله‌ای برای برقراری ارتباط با موجودات فرازمینی؛ مثلاً در میان اقوام تاتار یکی از کارهای مهم یک شمن، رفتن به خلسه و برقراری ارتباط با نُه پسر یا دختر خداست که آنها خدمتگزاران خدای برتر آسمانی هستند (همان، ص ۴۸)؛ و یا در میان مغول‌ها و بوریات‌ها این تعداد خدایان بیشتر هم هست؛ چنان که بوریات‌ها ۵۵ خدای «نیک» و ۴۴ خدای «شر» دارند (همان).

۲-۲. مقدمات لازم برای تشرف

میان خلسه‌ها می‌توان خلسه‌های آسمانی و شیطانی را از یکدیگر تفکیک کرد که بسته به ارتباط میان موجودات آسمانی یا شیطانی و قلمرو حضور آنها، آثار متفاوتی خواهند داشت (همان، ص ۸۴ و ۸۵).

در خلسه‌های شیطانی گاهی قطع اعضای بدن، اعمال زجرآور و دهشتناک، خاکسپاری نمادین و مانند آن به منظور نوعی تجدید حیات و آماده شدن وجود داشته که از لوازم تشرف به شمنیسم و خلسه‌ای است که معمولاً راه رسیدن به جهان زیرین در میان اقوام متعدد به شمار می‌رفته است (همان، ص ۸۷-۱۲۹).

ولی در صعودهای آسمانی کمتر شاهد چنین اعمالی هستیم؛ چنان که در اقوام متعددی شمن‌ها را می‌توان به شمن «سیاه» و «سفید» تقسیم کرد. شمن‌های سفید با نیروهای آسمانی و شمن‌های سیاه با نیروهای شریر و شیطانی در ارتباطند (همان، ص ۲۹۳-۲۹۶). معمولاً برای عموم شمن‌ها، غیر از شمن‌های سیاه - که آداب عجیب تشرف آنها ذکر شد - در موارد مقدماتی (همچون منزوی شدن در یک مکان) این آداب همراه با روزه گرفتن مطرح است، گرچه گاهی این ریاضت‌ها شکلی سخت به خود می‌گیرد و در گزارشی شمن به مدت سی روز در زمستان برای مراقبه به کلبه‌ای رفته و فقط در آن مدت دوبار آب نوشیده و حتی پس از تشرف با نوعی خاص از رژیم غذایی و تجرد به کار خود ادامه داده است (هالیفکس، ۱۹۷۹، ص ۶۵-۶۸).

به اجمال می‌توان این روش‌ها را شامل انواع روزه‌داری، رژیم غذایی، خلوت در اماکن - گاه تاریک - زیارت مکان‌های مقدس با پای پیاده، غسل در آب یخ و تحمل سرما دانست تا شمن آماده پرداختن به امور ماوراءالطبیعه شود (بلکر، ۱۹۸۶، ص ۸۵-۹۳ و ۹۸-۱۰۳).

۲-۳. درمانگری

از وظایف مهم یک شمن «درمانگری» نسبت به مراجعان خویش است. این کار گاهی به وسیله خلسه و رفتن به جهان زیرین انجام می‌شود تا روح بیمار را که در جهان زیرین گرفتار شده است، نجات دهد (همان، ص ۳۲۰).

در سرتاسر آسیا و امریکای شمالی و نیز مناطق دیگری همچون اندونزی، شمن نقش طبیب و شفادهنده دارد و کار او هم از طریق یافتن روح بیمار و درمان او از طریق آزاد کردنش از نیروهای جهان زیرین انجام می‌شود (همان، ص ۲۹۰). البته گاهی این کار با قربانی و خواندن دعاها و اوراد نیز همراه می‌شود (همان، ص ۲۹۲).

۲-۴. پیشگویی و غیب‌بینی

از دیگر کارهایی که یک شمن بدان اقدام می‌کند، پیشگویی و غیب‌بینی است. این امر یکی از فنون سرّی شمنیسم است و از آن برای پیدا کردن انسان‌ها، اشیا یا حیوانات نیز استفاده می‌شود (همان، ص ۲۹۳). برای پیش‌بینی وضع آب و هوا نیز به شمن مراجعه می‌شود. از این رو می‌توان «غیب‌گویی» را یکی از ویژگی‌های بنیادی در شمنیسم دانست (همان، ص ۲۶۷).

استفاده از این شیوه‌ها گاهی با احضار ارواح و پرسش از آنان مطرح می‌شود؛ زیرا ارواح از این امور پنهان آگاهند و محدودیت‌های مادی انسان را ندارند. از این رو می‌توانند از امور پنهان و گم‌شده سخن بگویند. البته در خلسه نیز چون گاهی ارتباط و سخن با خدایان یا خدای برتر آسمانی برقرار می‌شود، او از تقدیر آنچه پیش خواهد آمد آگاه است. بنابراین شمن می‌تواند با پرسش و گرفتن پاسخ احتمالی از آنچه در آینده پیش خواهد آمد، اطلاع بدهد.

۲-۵. تفاوت شمنیسم با جادوگری

به نظر *الیاده* «شمنیسم» مفهومی غیر از جادوگری دارد؛ زیرا او شمن را یک متخصص امور معنوی و متافیزیک تلقی می‌کند که وظیفه کمک به انسان را به منظور هدایت روح او بر عهده دارد. او اوراد و کارهایی را که برای صدمه زدن به دیگران انجام می‌شود، از عناصر شمنیستی نمی‌داند و از جمله واردات جادوگری تلقی می‌کند و وجه تمایزی میان فن شمنی و جادوگری می‌شمارد (همان، ص ۲۹۳).

تفاوت اصلی شمن و جادوگر در این است که شمن به سود افراد و جامعه کار می‌کند، برخلاف جادوگر که می‌تواند چنین نکند (همان، ص ۴۴۹). شمن نقش مدافع قوم را برعهده دارد که افراد را از ارواح شریر و اقدامات شریرانه دیگران محافظت می‌کند، در تمام مراحل زندگی‌شان؛ از تولد گرفته تا ازدواج و مرگ (همان، ص ۲۹۰). او این‌گونه میان یک شمن، یک کاهن و یک جادوگر خط تمایز می‌کشد. در نظر *الیاده*، شمن‌ها در دفاع از تمامیت و انسجام روانی جامعه نقش بسزایی داشته‌اند. آنها قهرمانان ضد اهریمن هستند؛ کسانی که نه تنها با شیاطین و بیماری‌ها، بلکه با جادوگران سیاه نیز در جنگ بوده‌اند.

نمونه بارز آن را در شخصیت قهرمان *دئو - مباحشی - لو (Dto-mba shi-lo)* می‌توان مشاهده کرد که همواره با شیاطین در حال مبارزه و هادی روح به دنیای دیگر بوده است. شمنیسم به نوعی مدافع نور، سلامتی، زندگی، در برابر مرگ، بیماری‌ها، بلا و عالم تاریکی بوده است (همان، ص ۶۴۸-۷۳۴).

۲-۶. خواندن اوراد برای احضار ارواح و استفاده از نیروهای ماوراءالطبیعه

چنان که پیش از این ذکر شد، «شمن» کسی است که از نیروهای ماوراءالطبیعه برای اهدافی مفید و سودمند برای افراد یک جامعه استفاده می‌کند. برای رسیدن به چنین مقصودی یکی از ابزارهای اصلی خواندن اوراد و دعاهاست؛ چنان که در مواردی برای درمان یک بیماری شمنی، شب هنگام همراه یک سخنگو بر سر بیمار حاضر می‌شود. وظیفهٔ سخنگو این است که هر چه شمن زمزمه می‌کند با صدای بلند تکرار نماید (همان، ص ۴۵۴). گاهی این اوراد به شکل آواز و سرودهایی است تا بدین وسیله ارواح را احضار کند و پس از حضور ارواح، شمن با آنها صحبت می‌کند و پاسخ خود را از آنان می‌گیرد. این فرایند گاهی ساعت‌ها به طول می‌انجامد و گاهی شمن روح دیگری را احضار می‌کند تا در نهایت، پاسخ خود را بگیرد و آنگاه دستور به نوع درمان بیمار را بدهد (همان، ص ۴۵۷-۴۶۰).

۳. نموده‌های امور ماوراءالطبیعه یا غیبی در تورات

برخی از پژوهشگران معاصر نیز به وجود عناصر شمنی در متن مقدس عبری اشاره کرده‌اند که میلر پنج ویژگی شمنیسم را به باور خود، در متون مقدس عبری موجود می‌داند و اسرائیل اولیه را همسو با جریان شمنیسم بررسی می‌کند؛ از جمله: ۱- جاندارانگاری موجودات؛ ۲- قدرت موجودات زنده؛ ۳- ارواح نیاکان؛ ۴- درمانگری؛ ۵- استفاده از امور شبه جادویی (میلر، ۲۰۱۱، ص ۳۲۷).

با این اوصاف، به برخی نموده‌های امور ماورایی در تورات اشاره می‌شود؛ اما این امور را آنجا که مربوط به حضرت موسی علیه السلام است، در باب رسالت او طبقه‌بندی می‌کنیم:

۳-۱. در نظر نگرفتن مقام رسالت حضرت موسی علیه السلام و فهم نادرست از اعمال رسولانهٔ وی

در رابطهٔ حضرت موسی علیه السلام با قوم خود، نکاتی مشاهده می‌شود که در عرفان یهودی مستمسک شده است تا در عمل، حضرت موسی علیه السلام همچون یک شمن با قوم خود در نظر گرفته شود و در عرفان یهودی، به‌ویژه عرفان «کابالا» پیروان این مسلک به اعمال شمنی دست بزنند که مرز قابل تفکیکی با عناصر دینی ندارد و آنها را - دست کم - به یک شمن نزدیک می‌کند. این در حالی است که تفاوت‌های آشکاری میان اعمال حضرت موسی علیه السلام با شخصیت یک شمن وجود دارد. اعمال حضرت موسی علیه السلام مربوط به ویژگی‌های رسالت اوست؛ چنان که او هیچ تلاشی برای کسب فنونی که به معجزات منتهی شود، انجام نداد و یا مقدماتی برای مواجهه با خدا و سخن گفتن با او نیز دیده نمی‌شود. همه چیز از انتخاب حضرت موسی علیه السلام توسط یهوه آغاز می‌گردد.

ولی نکته اینجاست که او نه تنها وظیفهٔ هدایت و رهبری مادی قوم را برعهده داشت، بلکه امور ماوراءالطبیعه بنی اسرائیل را به دوش می‌کشید و هر جا قوم دچار مشکل می‌شدند از طریق ماورایی دست به حل مشکل می‌زد. همین وجود امور متافیزیکی می‌توانست بعدها سبب تمایل پیروان عرفان یهودی به سمت اعمال مشابه با کار یک شمن شود. گرچه تأکید می‌شود که به سبب ابعاد رسالت‌محور کار حضرت موسی علیه السلام برای شخص او، مسئله به

صورت کلی متفاوت است، ولی می‌توان این را زمینه‌ای برای افرادی دانست که پس از حضرت موسی علیه السلام در عرفان یهودی چنین رسالتی نداشتند و درک نادرستی از آن حضرت داشتند، تا به سمت اعمالی بروند که همچون یک شمن برای قوم خود بودند تا به وسیلهٔ امور ماورایی اهداف فردی و قومی را برآورده سازند. این زمینه‌ها که می‌توانست مورد سوءاستفاده مدعیان عرفان یهودی باشد از این قرار است:

۱-۳. مقابلهٔ حضرت موسی علیه السلام با فرعون به شکل نازل کردن بلاهای فراطبیعی و خارق‌العاده

این روش حضرت موسی علیه السلام در مقابله با فرعون کاملاً غیرعادی و معجزه‌گون است؛ چنان‌که گویی حضرت موسی علیه السلام در دفاع از قوم خود، بر قوم مقابل بلاهایی نازل می‌کرد که به هیچ عنوان شکلی طبیعی و معمول نداشت و کارهایی خارق‌العاده محسوب می‌شد که نتیجه آن درگیری و نزاع میان دو قوم بود. از جملهٔ این بلاها می‌توان به تبدیل شدن آب به خون، هجوم غوکان، پشه‌ها، و خرمگس‌ها، مردن احشام و مانند آن اشاره کرد که همهٔ این بلاها یا با دراز کردن دست حضرت موسی علیه السلام به سوی آسمان رخ داد یا بلند کردن عصای وی به سوی آسمان (خروج، ۷:۱۱).

۲-۳. برخورد عصای حضرت موسی علیه السلام با عصای ساحران فرعون

در این روایت برخورد حضرت موسی علیه السلام با ساحران قوم فرعون آمده است (خروج، ۷: ۱۳-۸). این مواجهه گویی برخورد مسئولان امور ماورایی دو جبهه است. در این درگیری نیز عصای حضرت موسی علیه السلام بر دیگر عصاها غلبه می‌کند. نقش عصای وی به شکلی برای انجام امر ماورایی بسیار محوری است، گرچه نمی‌توان عصا را امری معمول در سبب وقوع امور ماورایی در اقوام آسیای شرقی و مرکزی یا امریکای شمالی و اقیانوسیه مورد مطالعهٔ مردم‌شناسان امروزی دید؛ ولی گویا در آن زمان در میان اقوام مصری این ابزار وسیله‌ای معمول بوده که ساحران فرعون نیز از آن استفاده می‌کرده‌اند و حضرت موسی علیه السلام نیز عصایی در دست داشت که کارهای بسیار قدرتمندی با آن می‌کرد و بر ساحران قوم فرعون پیروز شد.

البته عصا در فرهنگ دامدارمحور بین‌النهرین و آسیای غربی که پیامبران ابراهیمی از آن برخاسته‌اند، نقش برجسته‌ای داشته است. وسیله‌هایی کوچک‌تر از عصا نیز همچون چوبدستی در گزارش‌های برخی از مردم‌شناسان دربارهٔ وسایل خاص برای شمن‌های بوریاتی دیده می‌شود (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۲۴۶).

۳-۱-۳. اقامت چهل روزه حضرت موسی علیه السلام در کوه برای گرفتن لوح‌های شریعت

پیش از این گفته شد که یکی از تمایزاتی که موجب می‌شود حضرت موسی علیه السلام به‌عنوان یک شمن معرفی نشود این است که او انتخاب شده بود و انتخاب او گزینشی ازپیش تعیین شده برای رسالت بود. ازاین‌رو در روایات، حضرت موسی علیه السلام به دنبال ریاضت برای کسب فنون دیده نمی‌شود. ولی نمونه‌هایی در کار حضرت موسی علیه السلام دیده می‌شود که می‌تواند خود زمینهٔ این باور باشد که ریاضت‌هایی همچون کوه‌نشینی می‌تواند گاهی مطلوب تلقی شود؛ کارهایی که برای به‌دست آوردن امور ارزشمند لازم است؛ چنان‌که حضرت موسی علیه السلام برای به دست آوردن لوح‌های

شریعت چهل روز در کوه ماند (خروج، ۲۴: ۱۸-۱۲). این لوح‌ها - درواقع - قوانینی است که یهوه با اجرای آنها خشنود می‌گردد و رعایت نکردن آنها سبب عذاب‌های فراوان فردی و جمعی برای قوم خواهد شد. از این رو امری مقدس و ارزشمند است که برای آن چهل روز اقامت در کوه برای حضرت موسی ﷺ لازم بود.

۳-۱-۴. تقدیس کاهنان توسط حضرت موسی ﷺ برای نزدیک شدن به کوه سینا

آن زمان که یهوه به کوه آمد تا خود را در آنجا به شکلی نشان دهد و با قوم خود سخن بگوید اولاً، فقط حضرت موسی ﷺ بود که توان ملاقات را داشت و دیگران اگر حتی کوه را لمس کنند، کشته خواهند شد و البته حضرت موسی ﷺ قوم خود را تقدیس می‌کرد و کاهنانی را به‌طور خاص تقدیس می‌نمود که بتوانند جلوتر از دیگران بیایند و البته لباس‌های خاصی را باید بپوشند (خروج، ۱۹: ۲۵-۹).

این روایت نیز محافظت حضرت موسی ﷺ از قوم خود با روش‌هایی خاص و مقدس‌سازی و تابوهای گوناگون را نشان می‌دهد و اینکه حضرت موسی ﷺ مسئول انتقال کلام خدای قوم به قوم است که البته در نگاه دینی این کار به سبب رسالت از پیش تعیین شده اوست.

۳-۱-۵. تفکیک مقام کاهنی و مقام مسئول امور ماورایی قوم از یکدیگر

هنگام ساختن معبد برای قربانی و پیشکش آن به یهوه، حضرت موسی ﷺ مقامی را به‌عنوان کاهن تعیین کرد که وظیفه او مسئولیت معبد و ذبح قربانی بود که آداب تعیین شده‌ای برای قوم بودند و حضرت موسی ﷺ وی را برای این کار تقدیس می‌کرد. ولی خود وی چنین کاری را به عهده نمی‌گرفت و البته در ادامه نیز مطابق روایات تورات، فقط کاهنان - که از سبط و خاندان لایوان هستند - مسئول این امورند و ایشان نیز از نسل هارون هستند (خروج، ۲۹: ۱، ۸-۹).

به‌هیچ‌وجه برای ایشان مکاشفات و ارتباط با امور ماورایی برای پیشگویی و هشدار قوم از عذاب‌های احتمالی رخ نمی‌داد و این امور توسط دیگر انبیای بنی‌اسرائیل نیز دنبال می‌شد و حتی در ادامه تاریخ یهود نیز عده‌ای خاص از ربی‌هایی که به عرفان یهود گرایش دارند بیشتر شامل این تجارب ماورایی می‌شوند و از این امور سخن می‌گویند تاریخی‌های تلمودی و هلاخامحور.

در میان اقوام دیگر نیز وظیفه شمنی غیر از وظیفه کهنات است. برای مثال، در اقوام آسیای مرکزی و شمالی، قربانی کردن از وظایف شمن نیست؛ زیرا او مسئول امور ماورایی مربوط به روح انسان است، نه مسئول آیین‌ها و مناسک (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۲۸۹-۳۰۰).

۳-۱-۶. فرستادن بلعام برای نفرین بنی‌اسرائیل (معرفی یک شمن در تورات)

نمونه دیگری که در تورات بسیار شبیه امور شمنی در میان اقوام دیگر است، فرستادن بلعام است که در خدمت قوم موآب بود و برای ایشان تفلّ و پیشگویی می‌کرد و در موارد نیاز دشمنان قوم را نفرین می‌کرد تا به بلاهای گوناگون دچار شوند. پادشاه موآب از او خواست تا بنی‌اسرائیل را نفرین کند؛ زیرا از آنان بیمناک گشته بود. بلعام به

مشورت با خدای خود برخاست، ولی خدایش به او گفت که قوم بنی‌اسرائیل مبارک است و او حق نفرین ایشان را ندارد و حتی فرشته‌ای مأمور شد تا مانع کار او شود. گویی *بلعام* قدرت نفرینی داشت که فرشتهٔ یهوه در پی آن بود که مانع تحقق نفرین گردد. در نهایت، در مواجهه *بلعام* با یهوه، او قانع شد که چنین نکند و در مراسمی که در آن قربانی هفت گاو نر و هفت قوچ است، به جای نفرین بنی‌اسرائیل، ایشان را متبرک نیز کرد (اعداد، ۲۲:۲۴).

در این داستان به وضوح عناصر شمنی دیده می‌شود و *بلعام* را فقط می‌توان یک شمن سفید تلقی کرد که در خدمت قوم موآب بود، ولی در مکاشفهٔ خود با خدای خود دریافت که نباید بنی‌اسرائیل را نفرین کند. حتی وجود قربانی در جهت مراسم نفرین، یک رسم شمنی است که در اقوام گوناگون وجود دارد. برای مثال، در مراسم شمنی آلتایی‌ها قربانی اسب نقش اساسی دارد (الیاده، ۱۳۹۲، ص ۳۰۱) و در متن تورات نیز نگاه مثبتی را می‌توان نسبت به *بلعام* و قدرت وی مشاهده کرد که ناشی از نگاه مثبت قوم یهود از همان ابتدا به امور شمنی بوده است.

۴. عناصر شمنیستی در عرفان یهودی

۴-۱. خلسه و مکاشفهٔ عوالم دیگر

پیش از این ذکر شد که یکی از بارزترین ویژگی‌های یک شمن هنر او در رفتن به خلسه و مکاشفهٔ عوالم دیگر است. در عرفان یهودی بر این کار بسیار تأکید شده و آثاری مخصوص شرح حال این نوع مکاشفات نگاشته شده است. این موضوع ریشه در مکاشفات انبیای بنی‌اسرائیل دارد و مکاشفات کسانی همچون *حزقیال نبی* همواره در عرفان یهود نقل و بدان استشهد شده است.

از دیگر موارد، تعداد قابل توجه پیشگویی‌هایی است که به سبب خواب دیدن یا مکاشفه برخی انبیای بنی‌اسرائیل رخ داده است. در موارد متعددی آنان به قوم خود هشدار وقوع بلا داده‌اند؛ چنان‌که از مشهورترین این پیشگویی‌ها می‌توان به پیشگویی *دانیال نبی* اشاره کرد.

در روایت *دانیال نبی* موضوعی مهم دیده می‌شود: هنگامی *نبوکدنصر* تعبیر خواب خود را از ساحران و افسونگران (به زبان کتاب مقدس) جویا شد و به مراد خود نرسید، دستور داد: تمام حکیمان بابل - که در زمرهٔ ایشان همین مسما به جادوگران نیز بودند - کشته شوند. در جست‌وجوی *دانیال نبی* و دوستانش نیز برآمدند تا آنان را بکشند (دانیال: ۲). از این روایت مشخص است که *دانیال* نیز از زمرهٔ افرادی محسوب می‌شد که مسئولیت ارتباط با امور ماورایی را در آن روزگار داشت و تعبیر خواب را که یکی از وظایف این قبیل افراد است، انجام می‌داد.

اما مهم‌ترین تفاوت این است که انبیای بنی‌اسرائیل در مقام نبوت، حامل وحی الهی بودند و خود دست به کارهایی برای ایجاد مکاشفه نمی‌زدند، بلکه منفعل بودند و یهوه برایشان مکاشفه را رقم می‌زد.

در این داستان آنچه مدنظر *نبوکدنصر* بود، به خواب *دانیال* آمد و البته به سبب نبوتش یهوه به یاری‌اش شتافت. ولی آنچه مهم است در نظر اهل آن شهر و پادشاه، او همچون حکیمان دیگری در آن شهر بود که در امور ماورایی

تبحر داشتند و - به اصطلاح دین پژوهان - به نوعی شمن‌های آن شهر بودند؛ زیرا در ادامه داستان پادشاه دانیال نبی را رئیس تمام حکیمان شهر کرد؛ همانان که در ابتدای داستان، «ساحر و افسونگر» نیز نامیده شده بودند (دانیال، ۲: ۴۸؛ ۲: ۲).

این همان اشتباهی است که معمولاً در اتهام‌هایی که در طول تاریخ به انبیا زده‌اند، می‌توان ردپای آن را مشاهده کرد. مدام ایشان را به ساحر بودن متهم می‌کردند و این ناشی از همان عدم فهم ریشه‌های متفاوت و البته تمایز ویژگی‌های رسالت و شخصیت رسول و نبی با یک شمن یا جادوگر است که برای بی‌ایمانان به رسالت، این تمایزها قابل قبول نبود و گویی در عمل برخی از پیروان عرفان یهودی نیز این تمایزها جدی گرفته نشده است.

چنان که پیش از این نیز بیان شد، در تفاوت رویکرد یک شمن و یک نبی، می‌توان به القای واردات ماورایی از طرف نیروهای ماورایی همچون خدا و فرشتگان اشاره کرد که در خواب یا در مکاشفاتی در بیداری خود را نشان داده، سخن می‌گویند؛ ولی یک شمن به‌طور معمول برای یافتن پاسخ سؤالات خویش، با تلاش خود به خلسه و عالم کشف می‌رود و این تفاوت را در داستان‌های انبیای بنی‌اسرائیل نیز می‌توان مشاهده کرد که مکاشفات معمولاً در خواب است و پیشگویی‌ها نیز در خواب اتفاق می‌افتد؛ چنان که در مثال *دانیال نبی* ذکر شد. نقطه آغاز تجربه‌های اینچینی از آن سوست؛ همچون داستان *حزقیال* که گویی در بیداری است، ولی این مکاشفات بدون تلاش *حزقیال* و به ناگاه به او دست داد و نبی نقش فعالی نداشت (حزقیال، ۱: ۲۸-۴).

داستان *حزقیال* و مکاشفه او بر مکاشفات هلاخوتی نیز مؤثر بوده است؛ چنان که در ادبیات هخالوتی هفت آسمان و هفت عرش دیده می‌شود که *حزقیال* نیز آنان را دیده است (شولم، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). در میان عرفای یهودی می‌توان تلاش ربی‌ها را برای رسیدن به چنین مکاشفاتی دید و از این روست که شباهت و نزدیکی بیشتری بین ایشان و یک شمن سنتی وجود دارد.

۲-۴. تشرف به مقام عارف

برای رسیدن به مقامی که بتوان چنین مکاشفاتی داشت نوعی مرحله «تشرف» وجود دارد؛ آنچه در میان شمن‌ها نیز ذکر آن به میان آمد. در یهودیت آزمون‌های ورودی برای افراد گذاشته می‌شد و حتی براساس معیارهای قیافه‌شناسی و کف‌بینی آزموده می‌شدند (شولم، ۱۳۸۹، ص ۹۸). آزمون و یا کف‌بینی شاید برای ورود کفایت کند، ولی برای طی مراحل، نیاز به کسب فنون این سفر است. این صعود عرفانی معمولاً از تمرینات همراه با ریاضت حاصل می‌شد که چهل منزل و گاه دوازده روز برای آن ذکر کرده‌اند؛ شخص باید روزه‌های متوالی بگیرد، سرش را پایین نگه دارد و بین دو زانو قرار دهد و زمزورات و ادعیه روحانی و سرودهای ربّانی بخواند. سپس او حجره‌های قصر روحانی را مشاهده خواهد کرد (همان، ص ۹۹).

ربی *بیشماعیل* که در *هخالوت* نام او بارها برده شده، در جایی از ریاضت‌های خود می‌گوید: او وقتی ۱۳ ساله بود، شروع کرد که غذا نخورد (مراد کم‌خوراکی و روزه‌های متوالی است) (داویلا، ۲۰۱۳، ص ۳۰۷). یا در جایی در

مخالوت، سرور حضور که «یوفیل» نام دارد (نام فرشته‌ای در یهودیت است)، بر او ظاهر می‌شود و می‌گوید: بگذار کسی که او را جست‌وجو می‌کند چهل روز در روزه بنشیند و اجازه ندهید هیچ پلیدی بخورد و مکرر غسل کند. بگذار چشمانش را به زمین خیره کند و با تمام قوت نماز بخواند و دلش با نماز باشد و وجودش را با دوازده کلمه و مهره‌اش مهر کند (همان، ص ۵۱).

بدین‌سان، کسب مقدمات برای رسیدن به این مقامات لازم است و البته در میانه راه نیز متقاضی نیازمند دانستن اوراد گوناگون است - که در نقش اوراد بدان اشاره خواهد شد. در مکاشفه‌البشاع در **مخالوت**، وی باید روزه بگیرد و هفت روز خود را تقدیس کند و در آب غوطه‌ور شود و با کسی سخن نگوید تا آماده گردد و بتواند ۴۲ حرف را ترکیب کند (همان، ص ۳۵۵). این ۴۲ حرف قدرت جادویی دارند که در بخش اوراد بررسی خواهد شد.

۳-۴. مکاشفات

از جمله آثاری که کاملاً به خلسه و صعود عارف به آسمان و عوالم ماورایی می‌پردازد، **مخالوت**ها هستند. در این کتب سالک با مکاشفه‌ای مستقیم به وسیلهٔ ارباب آسمانی عروج می‌کند و از کاخی قدسی به کاخ دیگر سفر می‌کند تا به هفتمین کاخ برسد و با چهرهٔ خالق مواجه شود (پن، ۱۹۹۵، ص ۱۶). البته این ادعا نیز مطرح است که تمام این مکاشفات در متون کهن یهودی پنهان است و طبیعتاً قابل رمزگشایی است (همان، ص ۱۷).

شخصیت‌های **مخالوت** رتی‌هایی هستند که مسافر می‌شوند و مقصد سفر ایشان آسمان‌هاست و برخی در این سفر موفق‌اند و برخی ناموفق؛ ولی آنچه در این داستان‌ها مهم است خود سفر است تا شخصیت مسافران (گوفان، ۲۰۱۷، ص ۲۱ و ۲۸). در نامه‌ای که بشرط که از بزرگان نهضت «حسیدی» می‌نویسد، می‌توان اولاً، طریق ورود و تلاش او برای صعود به آسمان و برخی از آنچه را کشف کرده است، مشاهده کرد:

در موعده سال نو در ۵۵۰۷ (۱۷۴۶م) یکی از جادوهای صعود ارواح را که برایتان آشناست، اجرا کردم. در رؤیا چیزهای عجیبی دیدم که از زمانی که به بلوغ فکری رسیده بودم، چنین چیزهایی ندیده بودم... اما وقتی به باغ یابینی عدن برگشتم، ارواح زندگان و مردگانی که برایم شناخته شده بودند را دیدم... مرحله به مرحله بالا رفتم تا به تالار مسیحا که در آنجا ما شیخ به همراه همهٔ تنها و صدیق‌ها و همراه هفت ثنبان (کتاب مقدس) به درس تورات مشغول بودند... از مسیحا پرسیدم: کی آن سرور می‌آید؟ پاسخ گفت: از این علامت خواهی دانست: آنگاه که تعالیمت کاملاً در جهان معروف گردند و آشکار شوند (اترمن، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹-۱۷۰).

در این روایت اولاً، تأکید بر استفاده از اوراد و کلمات سحرآمیز دیده می‌شود که سبب صعود روح است و البته این مقدمات نیز در کار شمن‌ها با اموری همچون طبل و سرود و اوراد و گاه قربانی گزارش شده است. ثانیاً، مشاهدات و مکاشفات او در تأیید تعالیم هلاخایی نیز هست. از این‌رو عرفای یهودی همواره از تأیید هلاخا سخن گفته‌اند و خود را جدا از شریعت ندیده‌اند و در مکاشفات آنها نیز بر این تأکید شده است.

در **مخالوت اکبر** صحنه‌ای را از مکاشفه‌البشاع توصیف می‌کند که وی بهشت را می‌بیند و خدای اسرائیل را مشاهده می‌کند که هزاران فرشته دور او هستند و او می‌رود تا با خدا سخن بگوید (داویلا، ۲۰۱۳، ص ۳۵۵).

در میان مکاشفات، معمولاً بحث سخن گفتن با خدا مطرح می‌شود؛ چنان‌که در مکاشفه حزقیال نبی موضوع اصلی همان سخن گفتن خدا با سالک یا نبی بود، ولی در این میان، سخن با موجودات علوی دیگر نیز مطرح است. البته نفس سختی رسیدن تا آن مقام و دیدن عرش الهی که در میان برخی به نام «کاود» مطرح است، در بیشتر اوقات عمده راه را تشکیل می‌دهد. کاود از مقام الوهیت فیضان می‌شود و سالک در پایان سلوک خود، در هخال‌ها به تماشای آن ناظر می‌گردد. از کاود گاهی به نام «شخینا» نیز یاد می‌شود که در رؤیاهای عرفانی بر روی عرش مشاهده شده است (آنترمن، ۱۳۹۳، ص ۱۵۳).

«شخینا» دهمین و پایین‌ترین نیرو در عالم الهی است و از این‌رو نزدیک‌ترین نیرو به عالم مادی به شمار می‌رود و قدرتی الهی است که انبیا آن را مشاهده کرده‌اند و پس از مرگشان در آن ساکن می‌شوند و در ادبیات خاخمی به‌مثابه یکی از عناوین برای اشاره به خدا نیز از آن استفاده می‌شود (دان، ۱۳۹۸، ص ۸۰ و ۸۱). این سفرها به قدری خطرناک معرفی می‌شوند که اگر سؤالی اشتباه پاسخ داده شود با نتایجی همچون مرگ و دیوانگی روبه‌رو می‌گردد (آنترمن، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷).

بستر فهم حرکت خلسه‌ای نیز اعتقاد به روح و وجود عوالم گوناگون است که در شمنیسم نیز بدان اشاره شد. علی‌رغم اینکه در متون کهن و ابتدای یهودیت کمتر از مفهوم «روح» سخن به میان آمده، ولی در عرفان یهودی این مفهوم نقش کلیدی دارد، به‌گونه‌ای که واسطه و راه ارتباط با فضای الهی و قدسی است و تنها راهی که می‌تواند سبب این ارتباط با عوالم دیگر شود، اعتقاد به روح است (آلسون، ۲۰۰۱، ص ۱۵۵).

در مکاشفات هالاخایی، سالک در هر مرحله با نگهبانانی مواجه است که در چپ و راست درب قرار دارند و مانع ورود به تالار آسمانی می‌شوند. سالک به همراه خود مهر خاصی ساخته شده از اسم اعظم خداوند دارد که به وسیله آن با شیاطین و فرشتگان دوزخ به ستیز می‌پردازد. در هر مرحله مهری جدید نیاز است که وظیفه سپهر محافظتی و سلاح جادویی بر عهده آن است. همه اینها به افرادی متبحر و مجرب نیاز دارد که به این فنون و رموز و ساخت مهرها آگاهی لازم را داشته باشند تا بتوانند این مراحل را طی کنند (شولم، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰).

۴-۴. به‌کارگیری اوراد و رمزها

استفاده از اوراد و رمزها کاری متداول، هم برای صعود در سفرها و مکاشفات عارف یهودی است و هم در حین سفر برای رفتن از مرحله‌ای به مرحله دیگر. این اوراد گاهی با ترکیب حروف، خود را نشان می‌دهد که ترکیب‌های ۱۲ و ۴۲ حرفی از نمونه‌های آن است. در جهان‌شناسی قبلائی، گویی جهان به وسیله حروف تشکیل شده است از ۲۲ حرف اصلی که این ۲۲ صامت را به سه بخش تقسیم کرده‌اند (کالیچ، ۲۰۰۲، ص ۱۴ و ۲۱).

این ساختار رازآلود نیاز به کشف دارد که عارف قبلائی با خلسه رفتن و البته کسب همین فنون و تجارب از دیگر استادانش آنها را درمی‌یابد. همه خلاصه از ترکیب این حروف به وجود آمدند. از این‌رو هر خلق رمزی است قابل کشف (همان، ص ۲۳). بین این حروف و بقا و تعادل جهان ارتباطی مستقیم وجود دارد؛ چنان‌که در زوهر ذکر

می‌شود که حروف و کتاب مقدس شامل اسراری هستند که استمرار جهان به آنها بستگی دارد (پیک، ۱۹۱۳، ص ۸۴). اینها همه زمینه‌ساز بستری رازآلود هستند که مستلزم روش‌های متناسب برای پرده‌برداری از این رازهاست. برای عرفان یهودی این حروف نقش جادویی ایفا می‌کنند.

در *مخالوت اکبر* در توصیف صحنه مکاشفه *البشاع* بعد از آنکه او آمادگی پیدا می‌کند، هدف از آن همه روزه و تقدیس، کسب توان ترکیب ۴۲ حرف توصیف می‌شود؛ ۴۲ حرفی که در نظر او با آنها می‌توان بر هر چیزی غلبه کرد (داویلا، ۲۰۱۳، ص ۳۵۷).

ربی *بیشماعیل* یک بار از آن استفاده کرد، ولی چون آمادگی نداشت، از سوی فرشته توئیخ شد و مجبور گردید خود را با اعمال فراوانی آماده کند و سپس آنها را ترکیب نماید و به زبان بیاورد (همان، ص ۲۷۹).

در قرون وسطا سحر و جادو در یهودیت به قدری شایع بود که مسیحیان یهودی را به‌منزله جادوگر می‌دیدند که با شیطان بیعت کرده است و با او اهداف جادویی خود را پیش می‌برند (ترختنبرگ، ۱۹۳۹، ص ۱).

ادبیات «حسیدی اشکنازی» لبریز از استفاده از جادو و اعتقاد به آن است، گرچه تمایز بین این مفهوم و امور دینی خالص امری گاه دشوار است و در دین یهود نیز جادوگری جرمی است نابخشودنی؛ ولی این اعمال و اعتقادات به نام دیگری در بستر دینی صورت می‌گیرد و این به سبب ماهیتی است که در چارچوب دین و اعتقادات دینی قرار می‌گیرد و بدین‌سان دیگر از عواقب و مذموم بودن فعل جادویی در این باب سخنی گفته نمی‌شود. ربی‌ها نیز نسبت به آن، با دیده اعمال خالص دینی می‌نگرند که وسیله ارتباط با موجودات و عوالم دیگر است و غیر از مسیر جادوگران است، گرچه هر دو توسل به امور ماورایی محسوب می‌شوند.

به نظر *البزار* او ورمز، یک یهودی به سبب این تعلیم که به صورت خداست، همواره در تلاش است همچون او عمل کند و برای این کار مجبور است به رمز و رازها متوسل شود و بدین‌روی تغییراتی را همچون خلق کردن ایجاد نماید (گروزینگر، ۱۹۹۵، ص ۴۲).

به نظر او بدین سبب است که عنصر جادو وارد دین می‌شود و ابزاری برای چنین کاری می‌گردد. به نظر او جادو جزء ذاتی دین یا - دست‌کم - دین یهود است و چه بسا اوج و کمال دین یهود همراه با جادوی آن به ظهور می‌رسد (همان، ص ۴۳).

در سفر «حسیدیم» زنی به نزد حکیمی می‌رود و می‌گوید: می‌دانم فلان زن کودکم را طلسم کرده است و من می‌دانم چگونه طلسم را به کودک او برگردانم. حکیم او را سرزنش کرده، می‌گوید: مادر طلسم کرده و گناه‌کار است، ولی کودک او گناهی ندارد (ساموئل، ۱۹۹۷، ص ۱۹۷ و ۱۹۸).

در جایی دیگر نیز فردی از ربی *شل اولم* درخواست می‌کند که او را از طلسم نجات دهد (همان، ص ۲۸۵ و ۲۸۶). این روایات نشان‌دهنده رواج طلسم و همچنین سازوکار دینی برای دفع و مقابله با آن است که توسط حکیمان و عارفان یهودی صورت می‌پذیرد؛ همچون شمن‌ها که وظیفه محافظت معنوی و ماورایی مردم خود را به عهده دارند.

یهودیان تلمودی شیطان‌شناسی مفصلی دارند که تمایز و جزئیات فراوانی در آن است. ولی به‌طور کلی گرچه حاخام‌ها با جادو مخالف بودند، در مواردی برخی نویسندگان مشخص تلمودی به آن متوسل می‌شدند و حتی عده‌ای در قرون میانه آن را مجاز می‌شمردند. اما ساختار دین یهود با جادو مخالف است؛ ممنوعیتی بدون مجازات (ترختنبرگ، ۱۹۳۹، ص ۲۵). از این‌روست که اعمالی با شکل ماورایی، ولی با نام دیگری غیر از «جادوی مذموم» یا با نام «جادوی سفید» جای خود را میان متدین‌ها پیدا می‌کند و این حالتی است که در میان یهودیان به امری مرسوم و عادی تبدیل شده است.

استفاده از جادو یا اعمال ماورایی گاهی به شکل خواندن سرودهای مخصوص خود را نشان می‌دهد. سرودها همچنین نقشی اساسی در شیوه‌های باطنی توصیف‌شده در ادبیات *هخالوت* دارند که با آنچه *شولم* آن را «سرودهای پرشمار» می‌نامد، لبریز شده است (شولم، ۱۹۶۵، ص ۲۱).

ربی بیשמاعیل درباره این سرودها این‌گونه می‌گوید: «این چه سرودهایی است که کسی که آنها را تلاوت می‌کند، می‌خواهد تصویر مرکبا را ببیند و در آرامش و سکون فرو رود؟!» (هخالوت ربّانی، ۱:۱).

از دیگر موارد که می‌توان در آن عنصر جادو را به وضوح مشاهده کرد، مراسم «پوشیدن نام یا تلبیس اسم» است که در آن عارف که *شولم* آن را «جادوگر» می‌نامد، به مدد اسم اعظم خداوند، خود را از حیث وجودی غنی و بارور می‌سازد (شولم، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱). این مراسم در عرفان مرکابایی جایگاه مهمی داشته است که در آن لباسی بر تن می‌شود که نسوج آن از اسم اعظم بافته شده است (همان).

نفوذ و قدرت اسم اعظم راهگشای بسیاری از مشکلات و دارای نیروی فوق‌العاده جادویی است. در کنار این کلمات و حروف مشخص به صورت کلی این باور در عرفان یهودی مقبول عام است که تلاوت تورات و تمام کلمات تورات دارای قدرتی جادویی و محافظت‌کننده هستند؛ چنان که در *زهر حاخام آبا* برای حفاظت از غاری که در آن است، توصیه به خواندن تورات می‌کند (شولم، ۱۳۹۷، ص ۴۴).

۴-۵. استفاده از اوراد و کلمات جادویی برای مقاصد درمانی و دیگر حاجات دنیوی

رَبّی‌هایی که در امور ماورایی تسلط پیدا کرده‌اند همچون یک شمن محل مراجعه قوم خود برای اهداف گوناگون دنیوی قرار می‌گرفته‌اند. برای مثال، در کتاب *شمشیر موسی* می‌توان امور گوناگونی را مشاهده کرد که برای هریک ورد مخصوصی ذکر شده است. این سیاهه، از تغییر و تصرف در طبیعت گرفته تا تصرف در انسان‌های دیگر را شامل می‌شود. برای مثال می‌گوید: «اگر می‌خواهید با مردگان گفت‌وگو کنید یا کسی را بکشید یا با فرشتگان صحبت کنید ورد شماره یک و دو را بر فتجانی بنویس که گیاه جنیپ در آن است» (د موشه، ۱۸۹۶، ص ۱۷). نگارنده این اوراد را «شمشیر موسی» معرفی می‌کند و تسمیه کتاب از این حیث است که این اوراد همچون شمشیر حضرت موسی ﷺ برنده و کارساز است (همان، ص ۸).

کتاب دیگری به نام *تسیموئس تهلیم* نیز اوراد خاصی را برای هر کار معرفی می‌کند که مانند کتاب قبلی ضرر زدن به دشمنان و قتل آنها در آن دیده می‌شود (تهلیم، ۲۰۱۲، ص ۷).

از نمونه‌هایی که اوج هنر ماورایی یک عارف یهودی محسوب می‌شود و نشان از تسلط کامل وی بر فنون و مقبولیت بالای او در میان نیروهای ماورایی است، خلق موجودی به نام «گولم» (Golem) است. این خلق در چارچوب تأثیر آموزه «به صورت خدا بودن انسان» در نفوذ و مقبولیت جادو در یهودیت قابل طرح است. گولم آدمی است که جسم دارد، ولی روح ندارد و حتی در *تلمود* نیز ذکر این خلق به برخی از ربی‌ها منسوب و در قرون وسطا نیز دادن این نسبت به افراد متعددی روایت شده است (دائرةالمعارف یهود، ج ۷، ص ۳۳۷).

وجود چنین روایتی در میان یهودیان نشان از اوج باور به قدرت جادو و قدرت ماورایی عرفای یهود دارد که همچون خدا می‌توانند انسان خلق کنند، اگرچه به سبب نقص و اینکه فقط در صورت خدا هستند، توان خلق جسمی بدون روح را دارند، نه یک انسان کامل را. با این حال این امر از عجیب بودن این روایات نمی‌کاهد.

یکی از عللی که عارف یهودی می‌تواند خواسته‌های قوم را درباره رسیدن ایشان به حاجاتشان برآورده سازد قدرتی است که او در مسخر کردن فرشتگان و دیگر نیروهای ماورایی دارد. مهارت‌های عارف یهودی برای آنکه بتواند فرشتگان را به تسخیر خود درآورد تا آنها به فرامین او گوش دهند، کارساز است. این امر بر این فرض استوار است که فرشتگان و این نیروها نقش مهمی در طبیعت دارند. در یهودیت هر موجودی فرشته‌ای دارد که اموری را برایش تدبیر می‌کند و نماینده او در عالم دیگر است (ترختنبرگ، ۱۹۳۹، ص ۶۹).

به سبب همین ارتباط تنگاتنگ امور این دنیا با موجودات دنیای دیگر است که در قرون میانه گفته می‌شد: کسی که خانه خود را بازسازی می‌کند باید مراقب جای در و پنجره‌ها باشد و آنها را عوض نکند، وگرنه خشم هر دو گروه شیاطین و فرشتگان بر سرش می‌آید (همان، ص ۷۰).

کتاب دیگری به نام *تسیموئس تهلیم* نیز اوراد خاص برای هر کار را معرفی می‌کند که مانند کتاب قبلی ضرر زدن به دشمنان و قتل آنها در آن دیده می‌شود (تهلیم، ۲۰۱۲، ص ۷).

برای پیشگویی کردن نیز عارفان یهودی پاسخگوی قوم خود بودند و البته در این زمینه از جیبان نیز برای رسیدن به مقاصد خود استفاده می‌کردند (همان، ص ۲۶). *البیشاع* نیز برای امور خود به وسیله ترکیب حروف و اوراد، فرشتگان را احضار می‌کرد تا از او اطاعت کنند و فرامین او را اجرا نمایند (داویلا، ۲۰۱۳، ص ۳۵۸).

این نکته را *بیووال حراری* در مقدمه کتاب *شمشیر موسی* مطرح می‌کند و می‌گوید: اساس جادوی باستانی یهودی و تمام مراسم و اوراد برای به دست آوردن تسلط بر فرشتگان یا دیگر موجودات فراطبیعی است تا بنا به منفعت خود، به آنها دستور بدهند (حراری، ۲۰۱۲، ص ۶۰). بنابراین کسب سلطه بر موجودات فراطبیعی راهی برای رسیدن به مقاصدی است که شامل درمانگری، پیشگویی، تصرف در طبیعت و ضرر به دشمنان می‌شود.

نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید تا نگاهی تطبیقی به عرفان یهودی و شمنیسم - به‌مثابه یک رویکرد دینی در اقوام نسبتاً ابتدایی - با دین یهود به‌منزله دینی دارای عناصر پیچیده ارائه دهد. چون عناصر شمنیستی ناظر بر اموری همچون خلسه و مکاشفه و همچنین اعمال ماورایی همچون درمانگری و پیشگویی با توسل به امور فراطبیعی است، با جست‌وجوی این عناصر در عرفان یهودی و با نگاه به متون کهنی همچون تورات و متون عرفانی مانند هالاخاها و دیگر کتب جلوه‌های مفاهیمی مشاهده گردید که با تفسیر به نفع نگاه پیروان عرفان یهودی، شکلی شمنی به خود گرفته‌اند.

آن‌گونه که مشخص است، می‌توان بسیاری از افرادی را که مصطلح به نام «عارف یهودی» هستند، نزدیک به یک شمن دانست، با این تفاوت که هم‌زمان متدین به دینی پیچیده‌تر، همچون یهودیت نیز هست. آنچه از ذکر متون یهودی مستفاد است تأکید عرفای یهودی بر توان و قابلیت‌های ماورایی است تا نه‌تنها از این قابلیت‌ها در جهت حفظ قوم خود از جادوهای دیگران استفاده کنند، بلکه این توان شامل امور گوناگونی از درمانگری تا پیشگویی تا ضرر زدن به دشمنان و حتی قتل آنها می‌شود.

این امور مشابه است با آنچه مدعای شمن‌ها در میان اقوام خویش است و کمابیش چنین وظایفی را برای خود قائل هستند تا مسئول امور ماورایی قوم خود به شمار آیند. این عناصر جادویی و ماورایی در عرفان یهودی چنان گسترده است که نمی‌توان بدون این عناصر، تعریفی از عرفان یهودی ارائه کرد. از این رو یک عارف یهودی پیش و بیش از آنکه خود را یک سالک حقیقت و شهود حق بداند، باید خود را همچون یک شمن مسلط به امور ماورایی تلقی کند که این کار با هنر و فن وی در کشف رموز و در نتیجه، استفاده از آنها برای منافع قوم خود یا دشمنی با اقوام دیگر متجلی است.

با اینکه می‌توان تضادی بین کشف حقیقت با کسب توانایی‌های ماورایی قائل نشد، ولی در عرفان یهودی، گویی کسب این مهارت‌ها و توانایی‌ها اگر بیش از کشف حقیقت و پاکی نفس اهمیت نداشته باشد، ارزش کمتری ندارد و تبدیل به کاری لازم و غایی در عرفان یهودی شده است که نگاه شمنی به این قبیل امور را در میان بسیاری از عرفای یهودی توجیه می‌کند.

کتاب مقدس، ۲۰۱۴، ترجمه هزاره نو، چ دوم، لندن، ایلام.

عهد عتیق (کتاب‌های تشریفات یا تورات)، ۱۳۹۴، ترجمه پیروز سیار، چ دوم، تهران، هرمس.

آترمن، آلن، ۱۳۹۳، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، چ سوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

الیاده، میرچا، ۱۳۹۲، *شمنیسم (فنون کهن خلصه)*، ترجمه محمدکاظم مهاجری، چ سوم، قم، ادیان.

دان، جوزف، ۱۳۹۸، *قبالا*، ترجمه مصطفی مرشدلو، تهران، حکمت سینا.

شولم، گرشوم، ۱۳۸۹، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، چ دوم، تهران، نیلوفر.

_____، ۱۳۹۷، *زوهیر (کتاب روشنائی)*، ترجمه هما شهرام‌بخت، تهران، علمی و فرهنگی.

Abelson, j, 2001, *Jewish mysticism: an introduction to the kabbalah*, dover publications.

Blacker, Carmen, 1986, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London, Boston, Allen & Unwin.

Davila, James, 2013, *Hekalot literature in translation*, leiden Boston, brill.

de Moshe, Harba, 1896, *The Sword Of Moses*, translated by Gaster Moses.

Eliade, Mircea, 1964, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton N. J, University Press.

Encyclopedia Judaica, Fred skolnik, Editor in Chief Michael Berenbaum And Others, Keter Publishing House, United States Of America.

Goffan, lisa de, 2017, *travelling on the heavenly road, the aspect of travel in Hekhalot and merkavah literature*, University of van Amsterdam.

Grab, Jonathan, 2011, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, University of Chicago Press.

Halifax, Joan , 1979, *Shamanic Voices: A Survey of Visionary Narratives*, New York, London, Arkana/Penguin.

Harari, Yuval, 2012, *Introduction Of The Sword Of Moses*, University Of Pennsylvania Press.

Kalisch, Isidor, 2002, *Sepher yezirah*, Rosicrucian order, Amorc.

Miller II, Robert D, 2011, *Shamanism in Early Israel, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Department of Oriental Studies, University of Vienna.

Grozinger, Karl Erich, 1995, *mysticism/magic: and kabbalah in ashkenazi judaism, international symposium held in Frankfurt 1991*, edited by Karl Erich Grozinger and joseph Pan.

Pick, Bernard, 1913, *The cabala: its influence on judaism and Christianity*, Kessinger's rare reprint.

Rothenberg, Celia E, 2013, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, University of California Press.

Samuel, 1997, *Judah ben ,Yehuda ben Shemuel* (he-Hasid), Yehudah HeChasid, Sefer chasidim, The Book of the Pious, publisher: Jason Arouson.

Scholem, Gershom, 1965, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, Jewish Theological Seminary of America.

Tehillim, Shimush, 2012, *Synopsis of Sefer Shimush Tehillim*, Publisher, Reuven Brauner.

Trachtenberg, Joshua, 1939, *Jewish magic and superstition: A study in folk religion*, foreword by Moshe idel Newyork, Behrman Jewish Book House.

Winkler, Gershon, 2003, *Magic of the Ordinary: Recovering the Shamanic in Judaism*, North Atlantic Books.