

بررسی تطبیقی «خیر و شر» در تصوف اسلامی و قبالی یهودی^۱

حسین شهبازی^۲، محمدرضا عابدی جیفه^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۳/۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۰/۲۲)

چکیده

خیر و شر و نسبت آن‌ها با مبدأ هستی، و صدورشان از اصل واحد یا اصول دوگانه یا چندگانه مهم‌ترین بحث در آموزه‌های مکاتب عرفانی است. تصوف و قبالا نیز متأثر از آبخورهای فکری خود درباره وجود خیر و شر و نسبت آن دو با یکدیگر و نیز منشأ صدور آن‌ها و اصالت یا نسبیت‌شان در عالم دیدگاه‌های ویژه‌ای دارند که نوشتار حاضر در صدد تبیین تطبیقی این دیدگاه‌ها است. صوفیه و قبالا خداوند را خیر محض می‌دانند و در عین حال نمی‌توانند وجود شر را در این عالم انکارکنند. در این میان، صوفیه با تمسک به مفهوم نسبیت، تناقضی را که از نسبت دادن شر به خیر محض پدید می‌آید، حل کرده‌اند؛ اما بیشتر قبالاتیان این تناقض را نادیده گرفته و شر را مستقیماً به خدا نسبت داده‌اند. بزرگان صوفیه خیر را امری ذاتی و شر را عرضی می‌دانند اما قبالاتیان، برخی شر را نیز ذاتی می‌دانند و برخی دیگر، مانند صوفیه، شر را ناشی از محدود بودن موجودات می‌پندارند.

کلید واژه‌ها: تصوف، خیر، شر، قبالا، باطن‌شناسی، علوم انسانی

۱. برگرفته از رساله دکتری تخصصی با موضوع «بررسی تطبیقی تصوف با آیین‌های قبالا و گنوسی» دانشگاه تبریز.

۲. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)؛

Email: h.shahbazi@tabrizu.ac.ir

Email: abedi@tabrizu.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز؛

مقدمه

از محتوای طومارهای کشف شده در بحرالمیت چنین برمی آید که اندیشهٔ جامعهٔ عهد عتیق در منطقهٔ قمران بر بنیان باور به تقابل خیر و شر استوار بود [۱۵، ص ۳۷]. تکوین این تفکر دو قطبی در جامعهٔ قمران مصادف با ظهور فرقه‌های باطن‌گرای یهودی اسنی، صدوقی و فریسیان، از دو قرن قبل از میلاد تا صدر مسیحیت بود. با پیدایش قبالا در قرن سیزدهم میلادی و تألیف «زوهر»^۱ توسط موسی دلئون^۲، ابعاد مختلف این مسئلهٔ کلامی تشریح شد. وی با تمسک به تعالیم تورات [۲، پیدایش، ۲: ۹ و ۱۷] و با بهره‌گیری از نمادپردازی و توجه به درخت معرفت نیک و بد و درخت زندگی مذکور در سفر پیدایش، ساختار خیر و شر را در قالب سمبول سفیروت^۳ (درخت زندگی) تبیین کرد. بنا به زوهر، خوردن آدم و حوا از ثمرهٔ درخت معرفت نیک و بد، و پدید آمدن توان تمییز نیک و بد در وجود آن‌ها سبب طرح مسئلهٔ خیر و شر در عالم شد [37, p.134].

نگارندهٔ زوهر، تجلیات اسمای الهی را در قالب نمادین درخت زندگی توصیف می‌کند که شاخه‌های ده‌گانه یا سفیراهای این درخت (کِترِ علیون، حخما، بینا، حِسِد، گِوورا، تیْفِرت، نِصَح، هود، یسود و ملخوت یا شخینا)^۴، هر یک مظهری از اسمای الهی است [40, vol.3, p.134]. سفیروت، افاضهٔ فیض خداوند از ان‌سوف (عدم عرفانی) به بیرون است که منجر به صدور سفیراها بر پهنهٔ درخت زندگی و پیدایش هستی می‌شود [۲۲، ص ۲۸۲]. این درخت سه ستون دارد؛ ستون سمت راست (حخما، حِسِد و نِصَح)، نمایندهٔ معرفت به خیر، و ستون سمت چپ (بینا، گوورا و هود)، نمایندهٔ معرفت به شر است و سه سفیرای دیگر (تیْفِرت، یسود و ملخوت) نقش هماهنگ‌کننده و اعتدال درخت زندگی را بر عهده دارند تا به واسطهٔ این ستون میانی، وحدت حقیقی با نیل به رموز والاترین سفیرا (کتر علیون) حاصل آید [۲۸، ص ۹۸]. بنا بر باور قبالاتیان، چون جهان شر بخشی از هستی بوده و در سفیروت قرار دارد، پس شر در وجود انسان، نتیجهٔ شر در وجود خداوند است [۱۱، ص ۱۶۰؛ ۲۲، ص ۶۰].

1. Zohar

2. Moses de Leon

3. Sefiroth

4. Kether Elyon, Hokhmah, Binah, Hesed, Gevurah, Tifereth, Netsah, Hod, Yesod, Malkhuth.

در متون صوفیه نیز بحث خیر و شر مطرح می‌شود اما در باب نحوه صدور خیر و شر از خداوند، آن‌گونه که در متون قبلا می‌بینیم، سخنی به میان نمی‌آید. زیرا صوفیه با الهام از آیات و روایات، به ناتوانی اندیشه انسان از درک ذات خداوند و بیهوده بودن تفکر در این موضوع قائل‌اند. آنان در ناتوانی قوای ادراکی بشر از درک کنه وجود خداوند تردیدی ندارند: عقل حقیقت بتوخت نیک بتاخرت/ عجز در راه او شناخت، شناخت [۱۸، بیت ۵۳].

در نظر صوفیه شر به تبع خیر پدید آمده است. متصوفه اسلامی با تمسک به آیاتی همچون «وَنَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً» [۱، انبیاء، ۳۵] و «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» [همان، شمس، ۸] خداوند را منشأی خیر و شر می‌دانند و وجود هر دو را در دایره اراده خداوند می‌بینند. در عین حال، به وجود شر در ذات خداوند قائل نیستند بلکه او را خیر محض می‌شمارند، برخلاف برخی قبلائیان که شر را در وجود انسان نتیجه شر در ذات الهی می‌دانند. ابن عربی، شر را عدم محض ذاتی می‌داند که به اعتبار نسبیّت به صورت عَرَضی و تَبَعی با خیر همراه است [۳، ج ۱، ص ۴۰۸].

پیشینه تحقیق

مسئله خیر و شر در اندیشه تصوف و قبلا تاکنون به شکل تطبیقی بررسی نشده است اما در باب آرای هر یک از این دو مکتب در خصوص خیر و شر پژوهش‌هایی سامان یافته است و منابعی - غالباً به زبان انگلیسی - وجود دارد.

خیر و شر در اندیشه تصوف، افزون بر مباحث پراکنده، در دو مقاله با عناوین «خیر و شر در مکتب ابن عربی» (۱۳۸۷) از حسن امینی و «خیر و شر از دیدگاه مولوی در مثنوی معنوی» (۱۳۹۴) از اصغر آقائی و عباس ایزدپناه، محل توجه بوده است؛ از این میان، مقاله اول به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا شر در مکتب ابن عربی، امری وجودی است یا عدمی؟ مقاله دوم با آوردن دیدگاه مولوی، ضمن نسبی خواندن شر، آن را موهبتی دانسته است که موجب بروز فضایل بشری می‌شود.

در باب خیر و شر قبلا، کتاب زوهر و اندیشه‌های موسی دلثون منبع اصلی پژوهشگران است. اصل کتاب به زبان آرامی بوده و توسط یهودا اشلاگ در ۲۳ جلد به زبان عبری برگردانده شده است و در نهایت توسط دو تن از محققان انگلیسی به اسم

هاری اسپرلینگ^۱ و ماریوس سیمون^۲ در پنج جلد به زبان انگلیسی، به طبع رسیده که نویسندگان جستار حاضر به آن استناد کرده‌اند. اما نظر به سهولت دسترسی خوانندگان، به ترجمه‌های فارسی از جمله ترجمه آثار گرشوم گرهارد شولم، آلن انترمن، ایزیدور اپستاین، ژان دانیلو، میرچا الیاده و ... نیز استناد شده است. هر چند منابع این پژوهشگران نیز کتاب «زوهر» است.

بیان مسئله

دو مکتب تک‌خداوآورد^۳ تصوف و قبلا، منبعث از ادیان اسلام و یهود، در عین داشتن وجوه تمایز و اختلاف، در مبادی دینی و اندیشه‌های عرفانی اشتراکاتی دارند. خیر و شر و نسبت آن با خداوند و آفرینش، از عناصر اصلی در ساختار تفکر این دو مکتب است. تصوف و قبلا هر کدام با تأثیرپذیری از آبخورهای فکری خود درباره وجود خیر و شر و نسبت آن‌ها با خداوند و موجودات و یا منشأ صدور هر یک از آن‌ها، دارای دیدگاه‌های ویژه هستند. جستار حاضر به شیوه تحلیلی در صدد تبیین این دیدگاه‌ها است. اتکای نگارندگان در طرح نگرش صوفیه، در باب خیر و شر، بر آرای بزرگانی چون ابن‌عربی، مولوی، غزالی، عین‌القضات، سنایی، سهروردی، کلابادی، سهل تستری، هجویری و شیخ محمود شبستری بوده و در تبیین خیر و شر از منظر قبلا نیز به تورات، تلمود و زوهر، و آثار قبلائیان و صاحب‌نظرانی مانند موسی‌بن‌میمون (هارامبام)^۴، موسی دلئون، اسحاق لوریا^۵، ایزیدور اپستاین^۶، انترمن^۷ و گرشوم شولم^۸ استناد خواهد شد.

خیر و شر در قبلا

کیهان‌زایی در قبلا با الهام از آموزهای نوافلاطونی مطرح شد که عبارت از افاضه فیض از

1. Harry Sperling
2. Maurice Simon
3. Monotheist
4. Maimonides(Harambam)
5. Isaac Luria
6. Isidore Epstein
7. Anterman
8. Gershom Scholem

درون «ان سوف»^۱ به خارج بود و منجر به صدور سفیراها می‌گشت. اما مکتب قبّالای لوریا با نقد این نظریه زوهر، دیدگاه‌های جدیدی بر تعالیم قبلا افزود که یکی از آن‌ها تحلیل دیگرگون پیدایش شر بود. لوریا با ارائه نظریه «صیمصوم یا زیمزوم»^۲ به معنی «عقب‌گرد»، صدور اولیه (کیهان‌زایی) را یک فرآیند درونی در داخل ان‌سوف و در درون خداوند دانست [۲۲، ص ۳۳۰].

این فرایند با خروج خداوند از مکان ازلی در درون خویش برای آفرینش و ایجاد خلاء درون ان‌سوف صورت می‌گیرد. این خلاءها به صورت انوار ده‌گانه در فضای زیمزوم پخش می‌شود که همان ده سفیرای درخت زندگی هستند [۸، ص ۲۹۶؛ ۱۰، ج ۳، ص ۲۴۱]. سه سفیرای اول (کتیر، حخما، بینا) انوار را در خود می‌گنجانند ولی سفیراهای بعدی از حسد تا یسود، ظرفیت این نور ازلی را ندارند. در این میان، سفیرای ملخوت یا شخینا ترک بر-می‌دارد؛ بخشی از انوار ساطع به منشأ خود باز می‌گردند و از باقیمانده آن، کلیپوت یعنی نیروهای شر شکل می‌گیرد [۲۲، ص ۳۳۱]؛ یعنی ظهور شر در عالم حالت تبعی دارد. در قبلا، از این تحول کیهانی به مرگ «پادشاهان علوی» تعبیر می‌شود [۱۶، ص ۳۷۷].

لوریا برای تطهیر سفیروت از کلیپوت^۳ [نیروهای شر]، نظریه تیکون یا بازسازی را ارائه می‌دهد که ظهور مسیحا [منجی موعود] در آن نقش اساسی دارد [۱۰، ج ۳، ص ۲۴۲]. از این منظر علت اصلی پیدایش شر جدا شدن مخلوقات از منبع فیض است [۸، ص ۲۹۶] و آفرینش انگیزه شر برای بقای نسل بشر، قلمداد می‌شود که مختص این جهان بوده و در آخرت، چنین انگیزه‌ای وجود نخواهد داشت [۲۷، ص ۱۱۱].

وجود خیر و شر در سفیروت، حاکی از تضاد درونی سفیراها با وجود یک ریشه مشترک است. در کتاب باهیر و زوهر، این ویژگی با تصریح به وجود شر در داخل درخت زندگی، مطرح می‌شود. یکی دانستن شر با سفیرای گوورا یا دین^۴ به عنوان منشأی خشم و شر، متضمن این نکته است که شر بخشی از ساختار آفرینش و در داخل درخت زندگی بوده و با خدا بی‌ارتباط نیست. در نظر قبلائیان چون سفیرای دین یا قضاوت در

1. En sof

2. Zimzum

3. Kelipot

4. Din

سمت چپ از سفیرای حسد یا رحمت خداوند در سمت راست جدا شد، شر در عالم گسترش یافت و زیر مجموعه‌ای از سفیراها، جهان شر را شکل داد. در قبلا، جهان شر به سیترا/آحرا^۱ (سوی دیگر) شهرت دارد که از خداوند صادر می‌شود. عوامل تقویت سیترا احرا، گناه آدمیان و توبه‌مهارکننده آن است [۱۱، ص ۱۶۰]. زوهر، علت پیدایش شر را جدا شدن مخلوقات از منبع فیض معرفی می‌کند. اما توصیفات کتاب مقدس به ویژه در داستان پیامبرانی چون داود و سلیمان که با وجود نبوت، به گناه آلوده شده‌اند. خدانشناسی قبلائی را به مراحل متفاوت می‌رساند؛ چنان‌که «عارف حتی از پذیرفتن این‌که احساس متعالی شر هم در خداست، روی برنمی‌تابد.» [۲۲، ص ۶۰].

در اندیشه قبلا، مسئله جهنم، مبهم است. هر چند مطابق تورات مکافات اعمال در آخرت داده می‌شود ولی در اندیشه قبلا همه ارواح وارد بهشت می‌شوند جز روح شریر که در فرآیند تناسخ به زمین بازمی‌گردد تا مهذب گشته و به عالم علوی صعود کند [۸، ص ۲۹۷]. البته فلاسفه یهود، در این زمینه آرای متفاوتی نیز مطرح کرده‌اند. موسی‌بن‌میمون (هارامبام) از متکلمان یهود در میثقاتورا بر این باور است که اعمال نیک درستکاران، بعد از مرگ، حیاتی جاودانه سرشار از خیر تشکیل می‌دهد و افراد شرور شایسته چنین حیاتی نیستند. آن‌ها با مرگ نابود شده و از حیات ابدی محروم می‌مانند [۱۳، ص ۱۴۰]. ابن‌میمون در جای دیگر وجود شیطان، نماد اصلی شر را انکار می‌کند و عقیده دارد نعمات بهشت و رنج‌های جهنم جنبه مجازی دارند و عناصر شرور در کتاب مقدس، تلمود و میدراش تعبیر مجازی برای بیان بلایا و آفات طبیعی‌اند؛ لذت واقعی بهشت، پیوند معنوی با خداوند و آرام دوزخ، دوری از خداوند است و دستیابی به حیات ابدی به معرفت عقلانی خداوند بستگی دارد [۸، ص ۲۵۹]. بعدها ابن‌میمون در دلالة‌الحائرين، در باب ماهیت خیر و شر نظری مشابه با آرای تصوف ارائه می‌دهد.

خیر و شر در تصوف اسلامی

در تصوف اسلامی مسئله خیر و شر منبعث از آموزه‌های فرق کلام اسلامی است. اکثر صوفیان پیرو کلام اشعری بوده و به جبر مطلق اعتقاد دارند. آن‌ها به تبع نگاه توحیدی

1. Sitra Ahra

همه چیز را اعم از هستی و نیستی، بسته به اراده الهی می‌شمارند؛ «بود را و نابود را حوالت وا وجود مشیت او و عدم مشیت او بود» [۳۵، ج ۱، ص ۱۰۵] و از این رهگذر، هم خیر و هم شر را از خدا می‌دانند: «خدا خالق همه چیز است، هم خالق خیر و هم خالق شر... خدا هرچه اراده کند انجام می‌دهد» [۲۳، ص ۷۰] بر این اساس، در باور صوفیه خداوند فاعل حقیقی همه افعال است: «به ما افعال را نسبت مجازیت/نسب خود در طریقت لهُو و بازیست/نبودی تو که فعلت آفریدند/تو را از بهر کاری برگزیدند.» [۲۱، ابیات، ۹۵۷-۹۵۶]. به عبارت دقیق‌تر خیر را منتسب به ذات باری تعالی و شر را منتسب به فعل او می‌دانند [۲۵، ص ۴۸]. برخی صاحب‌نظران صوفیه در پاسخ به این سؤال که اگر فاعل حقیقی خداوند است پس چرا انسان باید به خاطر اعمالش مؤاخذه شود؟، با استناد به آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» [۱، بقره، ۲۸۶] نظریه «کسب» را مطرح می‌کنند؛ این نظریه بر آن است تا در طول اراده خداوند برای انسان نوعی اراده یا عاملیت قائل شود [۲۴، ج ۴، ص ۹۵]. یعنی اختیار در عین جبر، چنان‌که غزالی می‌گوید: «لو انكشف الغطاء لَعَرَفْتَ أَنَّهُ فِي عَيْنِ الْأَخْتِيَارِ مُجْبُورٌ» [همان، ص ۳۶۹].

از این منظر، در عالم، خیر، کثیر بوده و بر وجود دلالت دارد و شر، اندک بوده و بر عدم اطلاق می‌شود و روا نیست خیر کثیر به خاطر شر اندک تکوین نیابد. رحمت خداوند جمیع چیزها را در صورت‌های اعیان ثابت به وجود آورد قبل از آنکه قوه تمییز بین خیر و شر، طاعت یا معصیت وجود داشته باشد و این قوه تمییز انسان بود که برخی امور را نسبت به خود یا برخی امور را نسبت به دیگر شر یافت. پس در نظر ایشان، شر امری نسبی است که در مقایسه با سایر موجودات، شناسا می‌شود. در نظر ابن عربی، همه افعال خیر ذاتی هستند و شر، یک امر عَرَضِي است [۳، ج ۱، ص ۴۰۸]. در عین حال وجود شر برای تحقق ارزش‌ها ضروری است [۲۳، ص ۹۹]. چنان‌که مولانا می‌گوید: «چون عدو نبود، جهاد آمد محال/شهووت نبود، نباشد امتثال/ صبر نبود چون نباشد میل تو/ خصم چون نبود چه حاجت حیل تو» [۳۲، ۵، ابیات ۵۸۲-۵۷۵]. در نظر مولانا «خلق همان جنگ اضداد است. بدون این جنگ همگانی عالمی وجود نتواند داشت. تنها عالم روح عالم صلح است و تنها آن بخش از عالم... به صلح کل می‌پیوندد.» [۲۳، ص ۹۹]؛ پس بنای خلق بر اضداد بود/ لاجرم ما جنگییم از ضر و سود... گوهر جان چون ورای فضل‌هاست/ خوی او این نیست خوی کبریاست. [۳۲، ۶، ابیات ۴۰ و ۴۲].

به زعم صوفیه، در جهان خارج واقعیتی به نام شر وجود ندارد زیرا با توجه به ترکیب هر موجود از ماهیت و وجود، اگر وجود هم خیر باشد و هم شر، تناقض به وجود می‌آید. پس وجود یک حقیقت واحد است که خیر محض است و شر جنبهٔ عدمی دارد. از این رهگذر، صوفیان برآنند که ابلیس به خاطر موجود بودن، خیر است و مظهر اسم مصل [۳۶، ص ۱۸۸]. اما در نسبت با انسان، شر است که مانع هدایت او می‌شود. به تعبیر دیگر وجود شیطان که شر قیاسی و زیان‌بار نسبی است، در کل خیر است. زیرا گمراهی‌های نسبی، مشمول هدایت عام و جامع هستند.

بررسی تطبیقی خیر و شر در تصوف و قبّالا

دیدگاه‌های صوفیه و قبّالا در موضوع خیر و شر به هم نزدیک است؛ خیر و شر در دایرهٔ کلام تصوف، منوط به حکم ذات باری تعالی است. این حکم در قالب امر «کُن» و «قُل» پی‌درپی تکرار می‌شود [۴، ص ۴۲]. شولم با استناد به زوهر عبری، در توصیف تمثیلی خلقت و ارادهٔ خداوند، از «دانهٔ عرفانی» مدد می‌جوید که بی‌شبهت به «دانهٔ کُن»^۱ ابن عربی نیست [۲۲، ص ۲۸۶؛ 40, vol. 1, p.15].

قبّالا بر آن است که باید در سیر و سلوک با خدا زور آزمایی کرد. گشتی سلیمان با خداوند، تمثیل همین حقیقت است [۳۰، ص ۱۴۸]. یعنی شر در وجود انسان، نتیجهٔ شر در وجود خداوند است. موسی ابن‌میمون در «دلالة الحائرین» دیدگاهی متفاوت با قبّالایی‌ها دارد دلیل آن نیز تفاوت اندیشه‌های متکلمان و فلاسفهٔ یهود با عارفان یهود است.^۲ در نگاه او «تاریکی» و «شر» به تنهایی وجود ندارند. بلکه به غیبت و نبود خیر اطلاق می‌شوند [۶، ص ۴۹۳]. آرای کلامی این عارف متشعر، تشابهات زیادی با آرای صوفیه دارد چنان‌که خود در دلالت الحائرین به این تأثیرپذیری اذعان می‌کند [همان،

۱. برخی از محققان قبّالا، به کارکرد نمادین و مشابه هر دو درخت در تصوف و قبّالا، اشاره کرده‌اند. [۴، ص ۴۲؛ 38, p.4]

۲. عرفان یهود بعد از قرن دوازدهم میلادی، با ظهور موسی دلئون (بنیانگذار قبّالا) به نمادگرایی تمایل یافت و پرچم اندیشهٔ یهود که پیش‌تر رنگ فلسفه و کلام داشت، به دست عارفان قبّالایی و حسیدی که نگاه رمزی و ذوقی داشتند، افتاد [۱۶، ص ۳۴۸].

ص ۱۸۰]. نظر وی در خصوص خیر و شر منطبق با آرای متصوفه است. خداوند، از نظر او خیر کثیر است و از وی شری صادر نمی‌شود. بلکه شر در اصل، جنبهٔ عدمی دارد و غیبت یا نبود خیر است. چنان‌که می‌گوید: «يُعْلَمُ يَقِينًا أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ شَرًّا بِالذَّاتِ بَوَجْهِهِ، اَعْنَى أَنَّهُ تَعَالَى يَقْصِدُ قِصْدًا أَوْلِيًّا أَنْ يَفْعَلَ الشَّرَّ. هَذَا لِأَيِّصَحُّ، بَلْ أَعْمَالُهُ تَعَالَى كُلُّهَا خَيْرٌ مُحْضٌ، لِأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا وَجُودًا وَكُلُّ وَجُودٍ خَيْرٌ وَ الشَّرُّ كَلْمٌ أَعْدَامٌ...» [همان، ص ۴۹۴]. هارامبام، برای تبیین اطلاق شر به نبود خیر، مثال‌هایی می‌آورد؛ مثلاً مرگ را شر و نبود زندگانی می‌داند یا بیماری، فقر و جهل را نبود سلامتی، ثروت و آگاهی می‌شمارد [همان]. قبلاً بر عکس هارامبام، شر را دارای وجود و مرتبط با دستگاه آفرینش و انسان می‌داند که عدم توانایی انسان در دریافت انوار قدسی سفیراها، باعث ایجاد آن می‌شود و عامل تعیین‌کننده در بروز شر نیز جدا شدن مخلوقات از منبع صدور فیض است [۱۶، ص ۳۷۴].

صوفیه، با اعتقاد به این که مفاهیم و عناصر شرور، مربوط به ماهیت اشیاء است و ربطی به وجود آن‌ها ندارد، در صدد توضیح نسبی و اعتباری بودن شر برآمده‌اند؛ زیرا نسبت مربوط به ماهیت است نه وجود. برخی از قبالاتیان هم نظر مشابهی دارند چنان‌که، تمام اعمال خیر در نظر قبالاتی‌ها، محصول تأثیر ذات لایتناهی و مخلوق آن هستند «ولی اعمال شر، معلول ماهیت آن‌ها در مقام موجودات محدود است». لوریا از معدود قبالاتیان هم‌عقیده با هارامبام، وجودی مستقل برای شر متصور نیست، بلکه شر را غیبت خیر تلقی می‌کند [۸، ص ۴۲].

در نظام هستی دو امر تکوینی و تشریحی وجود دارد؛ امر تکوینی با واژه «کُن» تحقق یافته است ولی امر تشریحی در اختیار انسان است. امر خداوند به ابلیس برای سجدهٔ آدم، امر تشریحی بود که در آن اختیار و امکان تخلف وجود داشت. نیز، نهی آدم و حوا از خوردن ثمرهٔ درخت معرفت در بهشت، یک نهی تشریحی بود. اما ارادهٔ الهی که اقتضا می‌کرد ابلیس بر آدم سجده نکند — چنان‌که قبلاً نیز بر آن تأکید دارد — یک امر تکوینی بود [۲۶، ج ۱، ص ۲۰۸]؛ «دریغا چنان‌که جبرئیل و میکائیل و فریشتگان دیگر در غیب می‌شنیدند که اَسْجُدُوا لِأَدَمَ، در غیبِ غیبِ عالم الغیب و الشَّهَادَةِ باز او گفت: لَا تَسْجُدْ لِعَبْدٍ... پس در علانیت، او را گوید: اَسْجُدُوا لِأَدَمَ و در سر با او گفت که ابلیس بگو که اَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا؟ این خود نوعی دیگر است.» [۳۶، ص ۲۲۷] یعنی امر

دیگری (امر تکوینی) است و چه بسا نقطهٔ مقابل امر تشریحی باشد. صوفیه جز این دو مثال قرآنی، پیمان روز ازل را نیز مصداق امر تکوینی می‌دانند.

عده‌ای از صوفیه عشق ابلیس به خداوند را نیز جلوهٔ امر تکوینی خداوند بر ابلیس دانسته و در مقابل امر تشریحی قرار داده‌اند و بدین وسیله نافرمانی ابلیس را توجیه کرده‌اند [نک: ۱۷، ج ۲، صص ۱۷۶-۱۷۷؛ ۷، ج ۱۰، ص ۳۶۳]. از رهگذر اعتقاد به تقدم امر تکوینی بر امر تشریحی، یکی از موضوعات مطرح در تصوف، دفاع از ابلیس است که از ذوالنون مصری آغاز می‌شود و عارفانی نظیر حلاج، احمد غزالی، میبیدی، عین‌القضات و... ضمن دفاع از ابلیس، رانده شدن او را ناظر به امر تکوینی تلقی کرده‌اند.

دیدگاه سهل تستری، از اولین نظریه‌پردازان تصوف، در باب خیر و شر، با اندکی تسامح شباهت زیادی به باور قبلائیان دارد. او خداوند را هم خالق خیر می‌داند و هم خالق شر. در نظر او، خیر و شر حقایق حکم الهی‌اند، نه حالات وجودی موجودات. خدا به انسان امر کرده که به امر و نهی او عمل کند. از طرفی بنده در افعال خود مختار نیست و از طرف دیگر، ای بسا فعل او به طور بالقوه مطابق حکم خداوند باشد. تستری، در توضیح این دو بُعد فعل بنده، دو مفهوم «معونت» و «عصمت» را مطرح می‌کند تا بتواند تناقض موجود را مرتفع سازد. این تناقض، به واسطهٔ امر به انسان در حین نفی اختیار او و ثبوت قدرت خداوند پدید آمده است [۱۲، صص ۳۶ و ۱۷].

تستری عقیده دارد خداوند پیش از خلقت بنده به او و افعالش علم داشت و کفر و ایمان بندگان در اختیار خداست. پس آدمیان در افعال خویش اختیاری ندارند چون فاعل فعل آن‌ها خداست. «خیر خدا امر است و در آن ولایت است. شر خدا نهی است و در آن عصمت است.» [همان، ص ۱۶]. خداوند خیر و شر را بیافرید. هر آن که به خیر توفیق یابد، باید شکر کند و هر که مرتکب شر شود، باید توبه کند [همان، ص ۱۲۱].

عین‌القضات نیز فاعل حقیقی تمامی امور را خداوند می‌داند. تقابل پیامبر (ص) با ابلیس در تمهیدات، به عنوان، دو نماد خیر و شر بسامد دارد؛ هدایت مردمان به وسیلهٔ محمد (ص) جنبهٔ مجازی دارد. بلکه در اصل خداوند براساس «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» [۱، نحل، ۹۳] هدایت می‌کند. اضلال ابلیس نیز این‌گونه است یعنی به ظاهر شیطان، بندگان را گمراه می‌کند، اما فاعل حقیقی خداوند متعال است [نک: ۳۶، ص ۱۸۸؛ ۳۵، ج ۲، صص ۸-۷].

عین‌القضات در مواضع متعدد از کلام خود همه چیز اعم از خوب و زشت و سعادت و شقاوت را منوط به اراده الهی می‌داند [نک: ۳۶، ص ۱۸۹؛ ۳۵، ج ۲، صص ۷-۸؛ همان، ج ۱، ص ۴۱۲] و وابسته به قضا و قدر می‌بیند چنان‌که انسان نمی‌تواند خود را از قید آن برهاند. اخوان‌الصفا نیز خیر و شر را در دایره قضا و قدر بررسی می‌کنند اما بر این باوراند که انسان توان خروج از این دایره را دارد و در صورت خروج، کار وی مصداق شر خواهد بود. قبالاتیان در عین تأثیرپذیری از صوفیه، از اخوان‌الصفا نیز متأثر شده‌اند. شاید دلیل این امر نگاه مثبت هر دو گروه به حکمت یونانی و متأثرشدن اخوان‌الصفا از متون عهد عتیق باشد. برخی محققان غربی، اخوان‌الصفا را از حلقه‌های اتصال فکری قبالاتیان با تفکرات باطن‌گرایانه و عرفانی دنیای اسلام تلقی کرده‌اند [۱۶، ص ۴۰۶]. اخوان‌الصفا معاد را در مفاهیم بحث‌برانگیزی تأویل کرده‌اند که با آموزه‌های قرآن منافات دارد. هر چند آنان در مواردی اهل تناسخ را نقد می‌کنند ولی با طرح چنین مفاهیمی خود به تناسخ می‌گیرند. در این بستر فکری، جهان ارواح، بهشت و جهان اجسام، جهنم تلقی می‌شود و رستاخیز مردگان بیداری نفس از خواب غفلت است؛ یعنی معاد، بازگشت نفوس جزئی به نفوس کلی و کمال نفوس جزئی به مدد نفوس کلی است [۹، ج ۳، ص ۳۷۱].

به باور اخوان‌الصفا، ارواح نیکان بعد از مرگ به صورت فرشتگان زندگی می‌کنند و ارواح شرور به اجساد حیوانات می‌پیوندند تا با تحمل رنج به انسان وارسته تبدیل شوند [همان، ص ۶۳]. هر چند نفوس کلی، جایگاه علوی دارند اما به تکامل نفوس جزئی کمک می‌کنند [همان، ص ۳۷۱]. در باور قبالاتی نیز گاهی روح مهذب و نیرومندی برای بازگرداندن روح شرور و رفع موانع مادی به زمین برمی‌گردد [۸، ص ۲۹۷]. بنابراین اخوان‌الصفا بر این باورند که ارواح شریر سرانجام به نجات و خیر می‌رسند.

در قبالات نیز صاحب نازل‌ترین مرتبه روح (نفش) چنین سرنوشتی دارد؛ اپستاین، با استناد به زوهر روح را دارای سه مرتبه نشاما، روح و نفش می‌داند [۲۷، ص ۹۳]. این مراتب، نفوس سه‌گانه مطمئنه، لوامه و اماره را در آموزه‌های قرآن و عرفان اسلامی تداعی می‌کند. صاحب مرتبه نشاما در قبالات همچون صاحب نفس مطمئنه، بعد از مرگ، در کَنف انوار الهی به بهشت موعود می‌رسد. صاحب مرتبه دوم روح نیز بعد از ورود به بهشت و حلول دوباره در جسم دنیایی خویش، در سطحی نازل‌تر از نعمات برخوردار

می‌شود [۸، ص ۲۹۳]. اما صاحب مرتبه «نفش» که تقریباً مترادف «نفس اماره» در تعالیم اسلام است، سنخیتی با عالم علوی ندارد و محکوم به آوارگی در جهان است. دیدگاه صوفیه در این باب همان دیدگاه قرآنی است که مطابق آن انسان گناهکار با مرگ از این عالم رخت برمی‌بندد و در دنیایی دیگر در جهنم مجازات می‌شود.

جهنم در باور قبلائیان، تشخص ویژه ندارد. بنابراین «کسانی که در حیات دنیوی خود نتوانسته‌اند پاکی و کمالی را که برای دست‌یافتن به اصل خود در عالم بالا ضروری است بیابند باید «تجسد» را در جسم دیگرشان تجربه‌کنند... تا قادر باشند به صورتی تهذیب‌یافته به جهان علوی بازگردند.» [همان].

لوریا برای ارواح شرور، نظریه عیبور (باروری) را مطرح می‌کند. یعنی روح شرور باید به حیات خاکی بازگردد و در جسم شخص زنده دیگری بارور شود تا با جبران کاستی‌ها استعداد صعود به عالم بالا را دریافت کند [همان، ص ۲۹۷]. این باور مشابه دیدگاه اخوان الصفا و مخالف نظر تورات است. با این تفاوت که اخوان الصفا حلول در جسم حیوانات را مد نظر دارند^۱ [۹، ج ۳، صص ۶۳ و ۳۷۱].

اخوان الصفا در تفسیر آیه «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ...» [۱، حجر، ۴۳-۴۴] عالم شر را همان عالم تحت‌القمر می‌دانند، [نک: ۹، ج ۳، ص ۶۴] دیدگاه قبلا مبنی بر این که عالم شر همان عالم ماده است، با این نظر اخوان الصفا تطابق دارد. صوفیه در عین اینکه عالم ماده را به کلی شر نمی‌شمارند، اما معتقدند شر از مقتضیات این عالم است و به عالم علوی راه ندارد.

هجویری و هم‌اندیشان او از صوفیه که در تبیین نظر خود در باب صدور شر به آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» [۱، زمر، ۶۲] استناد دارند، افعال بندگان را مخلوق فعل خدای واحد می‌دانند و در نگاه آن‌ها مفاهیم خیر و شر، نفع و ضرر، نیک و بد، همگی از یک ذات واحد صادر شده‌اند [۳۴، ص ۲۲].

۱. «ثُمَّ أَعْلِمُوا... أَنَّ الْجَنَّةَ هِيَ عَالَمُ الْأَرْوَاحِ وَ سَعَةُ السَّمَاوَاتِ وَ أَنَّ أَهْلَ الْجَهَنَّمَ هِيَ النَّفُوسُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِأَجْسَادِ الْحَيَوَانَاتِ الَّتِي تَنَالُهَا الْأَلَامُ وَ الْأَوْجَاعُ دُونَ سَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي فِي الْعَالَمِ وَ أَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ هِيَ النَّفُوسُ الْمَلَكِيَّةُ الَّتِي فِي عَالَمِ الْأَفْلَاقِ...» [۹، ج ۳، ص ۶۳].

مولوی نیز به تبع نگاه توحیدی خود، خیر و شر را منسوب به خدای واحد می‌داند:
از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط از پدر

[۳۲، ۵، بیت ۱۵۵۴]

صاحب‌التعرف بر آن است که خداوند خالق افعال بندگان و آفریننده اعیان آنها است؛ هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، به قضا و قدر، اراده و مشیت الهی بستگی دارد. وی با استناد به آیه «مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ» [۱، فلق، ۲] خداوند را خالق شر می‌داند و حدیث نبوی را در اثبات ادعای خود می‌آورد: «وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَ شَرِّهِ مِنَ اللَّهِ». حدیث دیگر را مستملی بخاری، در شرح تعرف اضافه می‌کند: «لَا تَجِدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَ شَرِّهِ مِنَ اللَّهِ» و «لَنْ يُخْلِصَ الْإِيمَانُ إِلَى قَلْبٍ عَبْدٍ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَ شَرِّهِ مِنَ اللَّهِ» [۲۵، ص ۴۸]؛ محتوای احادیث دلالت بر انتساب خلق خیر و شر به خدای تعالی دارد.

در نظر کلاباذی، خدای واحد آفریننده اعیان و افعال است و می‌تواند عین و فعل شر را بیافریند؛ مصداق بارز عین شر، ابلیس و شیاطین‌اند و مثال فعل شر، کفر و معاصی که همگی از خداوند متعال صادر می‌شود [۲۹، ص ۹۴؛ ۲۵، ص ۵۰].

سنایی غزنوی نیز بر آن است که همه امور اعم از خیر و شر از اوست و به او باز می‌گردد بلکه بالاتر از آن اختیار انتخاب خوب یا بد را نیز او به انسان داده‌است:

همه از صنّع اوست کون و فساد خلق را جمله مبدأ است و معاد
اختیار آفرین نیک و بد اوست باعث نفس و مُبدع خرد اوست

[۱۸، ص ۶۱، ابیات ۷-۹]

البته نظر او در موضعی دیگر اندکی متفاوت می‌نماید؛ او همه اموری را که در دایره هستی رخ می‌دهد - خواه نیک، خواه بد - گذرنده می‌داند. پس تنها چیزی که می‌ماند خیر محض است. در واقع تعابیر زشت و نیکو، امری اضافی و نسبی‌اند که انسان، به اشیاء و موجودات نسبت می‌دهد.

هرچه هست از بلا و عافیتی خیر محض است و شر عاریتی
سوی تو نام زشت و نام نکوست و نه محض عطاست هرچه ازوست

[همان، ص ۸۶، ابیات ۱۴-۱۶]

سنایی عقیده دارد خداوندی که هستی را با «گن» آفرید، نسبت به آفریدگان شر نمی‌خواهد. وی ضمن تبیین نسبی بودن شر در قیاس انسان، بر این باور است که نسبت‌دادن خیر و شر، درخور انسان‌هاست که کار نیک و بد را انجام می‌دهند و خداوند مطلقاً شر نیافریده است:

خیر و شر نیست در جهان سخن لقب خیر و شر به توست و به من
آن زمان کایزد آفرید آفاق هیچ بد نافرید بر اطلاق

[همان، ابیات ۱۸-۲۰]

سهروردی شر را از لوازم حرکتی ظلمت می‌شمارد و تاریکی را از لوازم انوار قاهره می‌داند. مطابق این نظر، در عالم، خیر بیشتر و شر اندک است و از ناحیه نورالانوار شری صادر نمی‌شود [۲۰، ص ۳۷۷]. در دیدگاه وی، خداوند خیر محض است و عالم اشراق و عقل نیز در قلمرو خیر محض قرار دارد و در تعقل نسبت و اضافات است که چیزی در نسبت به چیز دیگر، شر می‌نماید [۱۹، ج ۳، ص ۶۱].

میان نظر شیخ اشراق مبنی بر اینکه «از نورالانوار شر صادر نمی‌شود» و باور سنایی که «نکوکار هیچ بد نکند» با سخن شیخ محمود شبستری که می‌گوید: «ز نیکو هر چه صادرگشت نیکوست»، سنخیت روشنی می‌یابیم. آن‌ها واسطه‌ها را اسباب جدا شدن از منبع فیض و فراهم شدن زمینه پیدایش شر می‌دانند. صوفیانی چون سنایی، سهروردی و مولانا نیز شر را امری نسبی می‌دانند که در مقام تعقل نسبت و اضافات نمود می‌یابد. در واقع صوفیه با تمسک به مفهوم نسبت تناقضی را که از نسبت دادن شر به خیر محض پدید می‌آمد، حل کرده‌اند.

شیخ اشراق و مولوی، نسبی بودن شر را در قالب مثال مار و کژدم تبیین می‌کنند؛ - بر این مبنا، تلقی شر از مار و کژدم به خاطر اتلاف و مرگ سایر موجودات در سم کشنده آن‌ها است زیرا اگر منجر به فوت و ضایعه نمی‌شد، به آن شر نمی‌گفتند [همان، ص ۶۰]. از این منظر، شر مطلق در جهان وجود ندارد:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پا دگر را بند نیست...
زهر مار آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد مَمات...

همچنین بر می‌شمر ای مرد کار نسبت این از یکی کس تا هزار
[۳۲، ۴۵، ابیات ۶۴-۷۱؛ نک ۳۱، ۸۱۰]
تمسک به تمثیل مار در تبیین ماهیت شر در سنایی نیز سابقه دارد و به نظر
می‌رسد سهروردی و مولانا آن را از سنایی گرفته‌اند:

مرگ این را هلاک و آن را برگ زهر آن را غذا و این را مرگ

[۱۸، ص ۸۷]

شیخ محمود شبستری نیز مانند مولانا نسبت شر را نتیجه کثرت و کیفیت تعقل نسبت کثرات و عدم توجه به مقام وحدت می‌شمارد و آن را در قالب تمثیل بت، تبیین می‌کند. یعنی بت نیز مظهري از مظاهر است و از آنجا که خداوند خیر محض است، پس هر چه از وی صادر گردد، نیک است و شر موجود در مخلوقات، محصول نسبت‌های پدیدآمده به اقتضای این عالم است. بی‌تردید این نوع نگرش ریشه در دیدگاه ابن‌عربی در خصوص وحدت ادیان و وحدت وجود دارد: [نک؛ ۲۱، ابیات ۹۲۸-۹۳۶].

عصاره این اندیشه را می‌توان از زبان سنایی شنید:

سوی تو نام زشت و نام نکوست و نه محض عطاست هرچه ازوست

[۱۸، ص ۶۱]

در آثار ابن‌عربی به عنوان گرانیگاه نظریه عرفان اسلامی، عصاره دیدگاه‌های دیگر متصوفه را می‌توان دید. ابن‌عربی وجود را خیر محض می‌داند که به خداوند مستند است و شر را عدم محض ذاتی که به اعتبار نسبت به صورت عرضی با خیر همراه است. در نظام وحدت وجودی ابن‌عربی، چون عالم تجلی‌گاه زیبایی مطلق خداوند است، پس شری در عالم نیست؛ شر، عدم محض است [۳، ج ۱، ص ۴۰۸؛ ۱۴، ص ۴۴۳].

ابن‌عربی، در فصوص، خیر را امری موافق مزاج و شر را مخالف مزاج توصیف می‌کند [۵، ص ۱۱۸]. در ترازوی سنجش، شر محض و یا شری که برابر خیر باشد وجود ندارد. از نظر او ترک شر در دایره حکمت و به صلاح انسان است. هر چند تکون خیر و شر هر دو به قضا و مشیت الهی بستگی دارد ولی در وهله اول، خیر به منصفه ظهور می‌رسد و شر به صورت تبعی پدید می‌آید [۱۴، صص ۹۸ و ۴۴۳].

از نظر صوفیه تغییر و تحول در ذات خداوند محال است: آنچه تغییر نپذیرد تویی/

وانکه نمرده‌ست و نمیرد تویی [۳۳، ص ۷]. حال آنکه قبلائیان از تحول در ذات خداوند سخن می‌گویند؛ لوریا صدور خیر و شر را نتیجه تحول در ذات ان‌سوف می‌داند. طرح مباحثی مانند خروج خداوند از مکان ازلی در درون خویش برای آفرینش و ایجاد خلاء درون ان‌سوف، دال بر باور به تغییرپذیری ذات خداوند است [۲۲، ص ۳۳۱؛ 39, p.261].

نتیجه‌گیری

از مباحث نوشتار حاضر به نتایج زیر می‌توان رسید:

(۱) صوفیه و قبالا، از سویی به تبع الهام از مبانی اندیشه ادیان توحیدی (اسلام و یهود) به ذات باری تعالی به‌عنوان خیر محض قائل شده‌اند و از سوی دیگر نتوانسته‌اند وجود شر را در این عالم نادیده بگیرند. در این میان، صوفیه با تمسک به مفهوم نسبت، تناقضی را که از نسبت دادن شر به خیر محض پدیدمی‌آمد، حل کرده‌اند؛ اما قبلائیان با تصریح به اینکه شر بخشی از ساختار آفرینش و در داخل سفیروت بوده و با خدا بی‌ارتباط نیست، از این تناقض چشم پوشیده‌اند. هرچند، برخی مکاتب متأخر قبالا برای حل این تناقض میان ذات لایتناهی و خلقت یا ظهور شر در زنجیره سفیروت، فاصله انداخته و به تبع آن به طور نسبی به ثنویت متمایل شده‌اند. بزرگان صوفیه خیر را امری ذاتی و شر را عرضی می‌دانند که در مقام نسبت و اضافات مفهوم پیدا می‌کند. دیدگاه قبلائیان در این خصوص عاری از تناقض نیست؛ برخی شر را نیز ذاتی می‌دانند و احساس متعالی شر را در ذات خدا جست‌وجو می‌کنند، اما برخی دیگر چون اسحاق لوریا شر را معلول ماهیت موجودات و ناشی از محدود بودن آن‌ها می‌دانند و وجودی مستقل برای آن قائل نیستند، بلکه آن را نتیجه غیبت خیر تلقی می‌کنند.

(۲) قرابت فکری قبلائیان با اخوان‌الصفا، در معاد و ارتباط آن با خیر و شر است؛ هر دو گروه برآند روح گناه‌کار با فرآیند تناسخ به این عالم باز می‌گردد تا با تحمل سختی‌ها، پاک شده، سپس به زندگی ابدی برسد اما وجه تمایز آنکه، از نظر اخوان‌الصفا روح شریر در مرحله تناسخ وارد جسم حیوانات می‌شود اما در اندیشه قبالا چنین روحی در بازگشت دوباره یا چندین باره نیز در جسم انسانی حلول می‌کند. بنابراین قبالا و اخوان‌الصفا دایره فعالیت ارواح شرور را عالم ماده می‌دانند و به تبع آن مفهوم جهنم در

اندیشه آن‌ها مبهم می‌ماند. جهنم در باور اخوان‌الرضا چیزی جز عالم اجسام نیست و در قبلا نیز جهنم، بلایا و دوری از خداست. اما تورات تصویری واضح از بهشت و جهنم و مجازات گنهکاران ارائه می‌دهد. تصوف نیز به تبع تعالیم قرآن، تصور روشنی از معاد، دوزخ و مجازات‌های آن دارد.

۳) هم صوفیه و هم قبلا، وجود شر را برای بقای این عالم و تحقق ارزش‌ها در آن ضروری می‌بینند و معتقدند در عالم علوی شری وجود ندارد.

منابع

- [۱]. قرآن کریم (۱۳۸۸). مشهد، کامیاب.
- [۲]. تورات، اسفار خمسه (۱۳۶۲). انجمن کتاب مقدس ایران.
- [۳]. ابن ترکه، علی بن محمد (۱۳۷۸). شرح *فصوص الحکم ابن عربی*، جلد اول، به کوشش محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- [۴]. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵ق). *شجرة الکون*، مصحح: ریاض عبدالله، بیروت، مکتبه دارالعلم.
- [۵]. ——— (۱۴۰۰ق). *فصوص الحکم*، مصحح: ابو علاء عفیفی، بیروت، دارالکتب العربیه.
- [۶]. ابن میمون، موسی (؟). *دلالة الحائرین*، ترجمه حسین اتای، قاهره، مکتبه الثقافه الدینییه.
- [۷]. ابو نعیم اصفهانی، احمد (۱۳۸۷ق). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت، دارالکتب العربی.
- [۸]. اپستاین، ایزیدور (۱۳۹۳). *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- [۹]. اخوان‌الرضا (۱۴۱۲ق). *رسایل اخوان‌الرضا و خلاص‌الوفاء*، چهار جلد، بیروت، دارالاسلامیه.
- [۱۰]. الیاده، میرچا (۱۳۹۶). *تاریخ اندیشه‌های دینی*، جلد سوم، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نیلوفر.
- [۱۱]. انترمن، آلن (۱۳۹۱). *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، چاپ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۱۲]. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). *تفسیر التستری*، تحشیه محمد باسل عیون السؤد، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
- [۱۳]. تیواری، کدانات (۱۳۹۳). *دین‌شناسی تطبیقی*، ترجمه مرضیه شنکایی، چاپ دوم، تهران، سمت.
- [۱۴]. حکیم، سعاد (۱۴۰۱ق). *معجم الصوفی: الحکمه فی حدود الکلمه*، لبنان، دندرہ.

- [۱۵]. دانیلو، ژان (۱۳۹۳). *ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحرالامیت*، ترجمه علی مهدی‌زاده، چاپ دوم، قم، نشر ادیان.
- [۱۶]. دقیقیان، شیرین‌دخت (۱۳۷۹). *نردبانی به آسمان نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود*، تهران، ویدا.
- [۱۷]. ریتر، هلموت (۱۳۸۸). *دریای‌جان: سیری در آراء و احوال عطار نیشابوری*، جلد دوم، تهران، نشر الهدی.
- [۱۸]. سنایی، محدود (۱۳۲۹). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، مصحح: مدرس‌رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۱۹]. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به اهتمام: هانری گرین، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- [۲۰]. ——— (۱۳۷۷). *حکمه الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۲۱]. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۵). *گلشن راز*، تهران، آگاه.
- [۲۲]. شولم، گرشوم (۱۳۸۹). *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، چاپ دوم، تهران، نیلوفر.
- [۲۳]. عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۵۴). *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چاپ سوم، تهران، سپهر.
- [۲۴]. غزالی، ابی‌حامد محمد (۲۰۰۹م). *احیاء علوم‌الدین*، صیدا، المكتبه العصریه.
- [۲۵]. کلابادی، محمد (۱۴۲۲ق). *التعرف لمدھب اهل التصوف*، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
- [۲۶]. کلینی، محمد (۱۳۶۹). *أصول الکافی*، جلد اول، ترجمه هاشم رسولی و جواد مصطفوی، تهران، کتاب‌فروشی علمیه اسلامیة.
- [۲۷]. کهن، آبراهام (۱۳۹۰). *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیر فریدون‌گرگانی، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- [۲۸]. گنون، رنه (۱۳۷۴). *معانی رمز صلیب: تحقیقی در فن معارف تطبیقی*، ترجمه بابک عالی‌خانی، تهران، سروش.
- [۲۹]. مستملی، اسماعیل (۱۳۴۹). *خلاصه شرح تعرف: بر اساس نسخه منحصر به فرد مورخ ۷۱۳ قمری*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- [۳۰]. مظاهری‌سیف، حمیدرضا (۱۳۸۸). *تجربه‌های عرفانی در ادیان*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- [۳۱]. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶). *کلیات شمس*، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

- [۳۲]. ——— (۱۳۹۰). *مثنوی معنوی*، مصحح؛ رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، تهران، هرمس.
- [۳۳]. نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۳۲۰). *مخزن الاسرار*، به تصحیح وحید دستگردی، تهران، ارمغان.
- [۳۴]. هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۹۲). *کشف المحجوب*، به کوشش دکتر محمود عابدی، تهران، سروش.
- [۳۵]. همدانی، عین القضاة (۱۳۶۷). *نامه‌های عین القضاة همدانی*، سه جلدی، به اهتمام عفیف عسیران و علیقلی منزوی، چاپ دوم، تهران، نشر مشترک کتابفروشی منوچهری و زوار.
- [۳۶]. ——— (۱۳۹۲). *تمهیدات*، تصحیح و تحشیه عفیف عسیران، چاپ نهم، تهران، منوچهری.
- [37]. Ben Jochai, Simeon (1980). *The Sepher Ha-Zohar: or the book of light: Bereshith to Lekh Lekha*, tr. Nurho de Manhar, San Diego, Wisard's, Bookshelf, and New York, Theosophical Publishing Company; internet source: <http://www.sacred-texts.com/jud/zdm/index.htm>.
- [38]. Block, Tom, (2007). "The Sufi Influence on Spanish Jews", *American Culture/Popular Culture conference*, Boston, MA, April 5, 2007-PP 1-7. http://www.tomblock.com/shalom_jewishsufi3.
- [39]. Scholem, Gershom (1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*, with a new foreword by Robert Alter, New York, and Schocken books.
- [40]. *The Zohar*, (1931). Translated by Harry Sperling and Maurice Simon, With an Introduction by Dr. J. Abelson, 5vols. First Edition, London, Soncino Press.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی