

بررسی تطبیقی «نماد درخت عرفانی» در قبالا و تصوف*

abedi@tabrizu.ac.ir

محمد رضا عابدی جیقه / استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز
 حسین شهبازی / دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز
 احمد فرشبافیان نیازمند / استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز
 محمد مهدی پور / استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز
 دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۱۲

چکیده

نوشتار حاضر بر آن است تا به روش تطبیقی جنبه‌های تأثیر و تأثر درخت معرفت و درخت هستی مطرح در آثار صوفیه را با سفیروت قبالایی روشن سازد و وجوه تمایز و اشتراک نماد درخت در این دو مکتب عرفانی را باز نماید. هدف از پژوهش، تبیین سیر تحول و تکامل نماد درخت از رمز دینی به رمز عرفانی و سهم هر کدام از دو مکتب تصوف و قبالا در این تکامل است. در این مقاله با استناد به وجوه تشابه ساختاری و تحلیل جزئیات آن و نیز استناد به نظر تام بلاک، پژوهشگر قبالایی، روشن می‌شود که ساختار نماد درخت به شکل تکامل یافته و عرفانی آن، میراث تصوف اسلامی است و موسی دی‌ئون در کتاب زوهر، آن را از مقامات القلوب شیخ ابوالحسن نوری و شجرة الکون/ابن عربی اقتباس کرده است؛ هرچند در این میان تأثیرپذیری توأمان قبالا و تصوف را از شکل ابتدائی و دینی این نماد در تورات و منابع اسلامی نمی‌توان نادیده انگاشت. قلب در نماد درخت عرفانی تصوف و قبالا نقش محوری دارد. سالک به واسطه قلب با عوالم دیگر ارتباط برقرار می‌کند و از عالم صغیر به عالم علوی راه می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: درخت معرفت، درخت زندگی، سفیروت، درخت هستی، قبالا، تصوف.

در فرهنگ و باورهای غالب ملل، درخت، راز آفرینش هستی و نماد زندگی است. در مرتبه‌ای بالاتر، درخت به عنوان نمادی از قداست در متون دینی و ادبی نمود داشته است. پیشینیان برای بیان راز هستی و ارتباط آن با بشر، به این عنصر رویش و باروری تمسک جسته‌اند. در بررسی نمادهای ادیان و عرفان اقوام گوناگون درمی‌یابیم که آموزه‌ها و سنت‌های باطنی آنها کمابیش و به نوعی با درختی مقدّس و نمادین در ارتباط است.

نوشتار حاضر ضمن بررسی تطبیقی نماد درخت عرفانی در تصوف و قبالا (Kabbalah) بر آن است تا با استناد به شواهد متقن و منابع دست‌اول، جنبه‌های تأثیر و تأثر درخت معرفت و درخت هستی مطرح در آثار صوفیه را با سفیروت (درخت زندگی) (Sefiroth) قبالی تبیین کند و وجوه تمایز و اشتراک نماد درخت در این دو مکتب عرفانی را نشان دهد. بحث در خصوص ریشه‌های تلقی رمزی از درخت در متون دینی و سیر تحول و تکامل آن از رمز دینی به رمز عرفانی و سهم هر کدام از دو مکتب تصوف و قبالا در این تحول و تکامل، از جنبه‌های اساسی این موضوع خواهد بود.

۱. پیشینه تحقیق

پیشینه این بحث در سه دسته قابل بررسی است:

نخست، پژوهش‌هایی که به کارکرد نمادین درخت در مفهوم عام آن پرداخته‌اند. مقاله «درخت زندگی و ارزش فرهنگی و نمادین آن در باورها»، از مه‌دخت پورخالقی (۱۳۸۰)، از این قبیل است. این مقاله به جنبه اساطیری درخت زندگی در باورهای ملل گوناگون می‌پردازد. «تجلیات قدسی درخت» از حمیرا زمردی (۱۳۸۱) اثر دیگری است که نویسنده در آن به رویکرد نمادین درخت، بیشتر، از جنبه اساطیری نظر دارد. این دو مقاله به جهت تبیین کارکرد نمادین درخت زندگی در اسطوره‌ها و باورهای عامیانه، درخور توجه‌اند.

دوم، پژوهش‌هایی است که به کارکرد نمادین عرفانی درخت نیز توجه داشته‌اند. مقاله «نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی مولوی» (۱۳۸۱) از حمیرا زمردی در این دسته جای می‌گیرد. اثر دیگر، مقاله‌ای است با عنوان «بررسی تطبیقی مفهوم نمادین درخت در ایران، با تأکید بر برخی متون ادبی و عرفانی ایران باستان و ایران اسلامی» (۱۳۸۱) از فریناز فریود و محمود طاووسی، که در آن نگاه هنری و زیباشناسانه به نماد درخت، غلبه دارد.

سوم، پژوهش‌هایی مبتنی بر نگاه تطبیقی بین اندیشه صوفیه و قبلاست که البته در لابه‌لای آنها بحثی در باب نماد درخت عرفانی به‌میان نیامده است. مقاله «مقایسه دو مکتب عرفان اسلامی/بن‌عربی و عرفان قبالی نبوی/بوالعافیه، از طریق تحلیل نظام ارزش عددی حروف تهجی» (۱۳۹۵) از علی‌رضا فهیم و علی نظری، از آن جمله است. این پژوهش، به تأثیر متقابل تصوف و قبالا در مبحث نظام حروف و عدد اختصاص دارد. نویسندگان جُستار

یاد شده به بررسی سفیروت قبلا و شجرة الكون/ابن عربی، صرفاً از جنبه رمزی حروف پرداخته‌اند و به کارکردهای اصلی آنها توجه نکرده‌اند.

۲. ضرورت و اهمیت موضوع

نمادهای دینی و معنوی، ابزاری برای درک مفاهیم فراطبیعی و شناخت اموری‌اند که از حوزه درک آدمی خارج‌اند. از دورترین ایام، تصویر مثالی درخت، به‌منزله آیینۀ تمام‌نمای انسان و ژرف‌ترین خواسته‌های او بوده است. این تصویر مثالی، در بستر اساطیر، ادیان، هنرها و ادبیات تمدن‌های گوناگون شکل گرفت (دوبوکور، ۱۳۷۳، ص ۸). نخستین بارقه‌های نمادین درخت در متون دینی، در داستانی از «سیفر پیدایش» کتاب مقدس دیده می‌شود. در این داستان، از درخت زندگی و درخت دانش خیر و شر سخن به میان آورده شده است که در بهشت و در باغ عدن بود و تنها درخت ممنوعه‌ای بود که آدم و حوا حق تمتع از آن را نداشتند (پیدایش: ۲: ۹، ۱۷). در واقع، تلفیق مفاهیمی همچون معرفت، دانش، خیر و شر با عنصر درخت، حاکی از راز و رمزهایی است که با آفرینش انسان تنیده شده و به‌میزان گسترده‌ای بینش و دنیای او را متأثر کرده است. «درخت در کهن‌ترین تصویرش، درخت کیهانی غول‌پیکری است که رمز کیهان و آفرینش است. نوک این درخت، تمام سقف آسمان را پوشانده است و ریشه‌هایش در سراسر زمین دویده‌اند. شاخه‌های ستبر و پهنش در پهنه جهان گسترده‌اند. خورشید و ماه و ستارگان در میان شاخ و برگ‌های این درخت، همچون میوه‌های تابناک، می‌درخشند» (دوبوکور، ۱۳۷۳، ۹). درخت کیهانی که زمین را به آسمان پیوند می‌دهد، ستون و رکن آفرینش محسوب می‌شود و گواه بر تبعید انسان و حسرت او از روزگاری است که هنوز پیوندهای مستحکم بین زمین و آسمان برقرار بود (همان).

بنابراین، درخت در تبیین انگاره‌های معنوی و عرفانی، کارکرد نمادین دارد و از آنجاکه نماد درخت و کارکرد نمادین آن، از سویی در آموزه‌های تصوف اسلامی و قبلائی یهودی نقش محوری دارد و از سوی دیگر نقطه ثقل تعامل و ارتباط آن دو به‌شمار می‌آید، تبیین وجوه تمایز و اشتراک این نماد در تصوف و قبلا ضروری می‌نماید؛ به‌گونه‌ای که سیر تحول نماد درخت مشخص شود و نقش هریک از این دو مکتب عرفانی در تکامل آن پدیدار آید.

۳. جنبه‌های نوآوری بحث

پیش از این، جنبه رمزی - عرفانی درخت و جایگاه آن در آثار صوفیه مورد توجه نبوده است و به‌تبع آن، پژوهشگران متعزّض ارتباط درخت عرفانی صوفیه با سفیروت قبلائی نیز نشده‌اند. بنابراین، نوشتار حاضر در این زمینه کار جدیدی است و به‌گمان نگارندگان، به نتایج تازه‌ای در باب ارتباط و تعامل قبلا و تصوف، و جنبه‌های تأثیر و تأثر آنها در کارکرد نمادین درخت، و نقش هر کدام در تحول و تکامل این نماد رسیده است.

۴. پرسش‌های تحقیق

این پژوهش مبتنی بر پرسش‌های زیر سامان یافته است:

– وجوه تمایز و اشتراک نماد درخت در تصوف و قبالا کدام‌اند؟

– نماد درخت در بسترِ دو مکتبِ تصوف و قبالا چگونه متحول شده و تکامل یافته است؟

– تصوف و قبالا در این زمینه از منابع دینی خود و همچنین از یکدیگر تا چه حد متأثر بوده‌اند؟

۵. نماد درخت عرفانی در تصوف

در تصوف اسلامی، نخستین بارقهٔ کاربرد نمادین درخت را در رسالهٔ عرفانی و رمزی *مقامات القلوب* می‌بینیم. *ابوالحسن/احمدبن محمد بنعوی هروی نوری* (وفات ۳۹۵ق) در این رساله با رمزگشایی اسرار آفرینش در قلب انسان و توصیف انوار قلب عارف با درخت پاکیزهٔ معرفت و هفت شاخهٔ آن – که میوه‌اش «علم و حکمت» است – به ابعاد معنوی قلب انسان و جایگاه خاص آن می‌پردازد. از سوی دیگر، سخن از درختی شریر و خبیث در قلب انسان است که از هوا و هوس ریشه می‌گیرد و او را با دور نگه داشتن از اصل علوی خویش، به قعر دوزخ می‌کشانند (نوری، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

برای فهم دقیق‌تر نماد عرفانی درخت، ناگزیر از طرح بحثی موجز در باب مفهوم عرفانی «قلب» هستیم. قلب در قرآن با اسم‌هایی چون «قلب» (حجرات: ۷)، «صدر» (زمر: ۲۲)، «فؤاد» (نجم: ۱۱) و «لب» (آل عمران: ۱۹۰) آمده است که هر کدام از این قوای مدرکهٔ روحانی، دارای توابع خاص خود است و در آنها معرفت الهی تجربه می‌شود. در نظر *ابوالحسن نوری*، این چهار اسم تعبیری از *مقامات القلوب* است که خداوند در قرآن به آنها اشاره کرده است (نوری، ۱۳۶۸، ص ۹۲).

در نگاه تصوف اسلامی، «قلب عارف» مرکز ثقل هستی و آفرینش است. واژهٔ «قلب» در متون تصوف، به‌عنوان یک اصطلاح خاص به‌کار رفته است که به قلب به‌عنوان یک اندام جسمانی دلالت ندارد؛ بلکه منظور از آن، یک استعداد ظریف روحانی و باطنی در انسان است که آگاهی عرفانی را دریافت می‌کند. قلب به این معنا یک بُعد روحانی ناب ذهن است که جنبه‌های فراحسی و فراعقلانی واقعیت، به‌واسطهٔ آن بر عارف آشکار می‌شود. *ابن عربی* برای تمایز قلب در معنای عرفانی از قلب جسمانی، آن را «قلب عارف» می‌نامد. عبارت «قلب عارف»، در واقع تعبیر خاص *ابن عربی* است و منظور او از عارف، «ولی» در بالاترین مرحله، یعنی همان «انسان کامل» است (*ابن عربی*، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸).

با چنین فهمی از عارف، *ابن عربی* بحث خود را با اشاره به فضای بی‌پایان قلب یا جامعیت قلب روحانی آغاز می‌کند. او در تأیید نظر خود، به حدیث قدسی «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَا لَكِن يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (*ابن ابی‌جمهور*، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۷) استناد می‌کند. به‌تعبیر *ابن عربی*، منظور از بندهٔ مؤمن و پاک، همان عارف است و قلب به‌عنوان یک ظرفیت روحانی در وجود عارف والا از جامعیت بی‌نهایتی برخوردار می‌شود که می‌تواند حتی حق را نیز درک کند و در خود جای دهد. او در تأیید نظر خود، به‌سخن صوفیان برجستهٔ پیش از خود تمسک می‌جوید. استناد به‌سخن *بایزید بسطامی* از این قبیل است که می‌گوید: «اگر عرش و آنچه عرش را فراگرفته

صدهزارهزار بار در گوشه ای از زوایای قلب عارف درآید، آن را احساس نمی‌کند.» (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸ و ۱۲۰؛ رک: ترکیه اصفهانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱۱ و ۵۱۲). معنای این گفته آن است که اگر همه عالم (و هرچه در آن است) و هزار بار بزرگ‌تر و بیشتر از آن را در «قلب» عارف جای دهیم، این عالم بی‌نهایت گسترده، فقط نقطه کوچکی از قلب او را اشغال خواهد کرد. این قلب، همان «آگاهی کیهانی» و همه‌گیر «انسان کامل» است (ایزوتسو، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲). این آگاهی کیهانی است که «حق» نیز در آن حل می‌شود و نظریه «وحدت وجود»/ابن عربی را بنیان می‌نهد.

درحقیقت، صوفیه معرفت حقیقی را - که زائیده کشف و شهود بوده و عقل در کوره‌راه‌های آن حیران شده است - در قلب عارف، محقق می‌بینید؛ چنان‌که قشیری در رساله خود می‌گوید: «قلب‌ها، محل معارف است» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷). عقل، اگرچه ابزار معرفت است، توان درک حقایق پنهانی را ندارد. اشاره به علم قلب و ترجیح آن بر علم عقل را در بیشتر کتاب‌های تصوف به شکل‌های گوناگون می‌بینیم. ابن عربی بالاترین معارف را معرفت خدا می‌داند و می‌گوید: آن معرفت از طریق عقل حاصل نمی‌شود: «زیرا عقل، خدا را درک نکند؛ چه عقل بشری چیزهایی را که در میان آنها مشارکتی در نوع و جنس و یا طبیعت باشد، درک می‌کند؛ و خدا به قلب و کشف و وحی شناخته می‌شود» (کربن، ۱۳۵۲، ص ۲۹۶).

غرض از بیان اهمیت قلب در نگرش صوفیه، توجه به این نکته مهم است که معرفت صوفیانه، امری خارج از قلمرو عقل و محسوسات است و برای رسیدن به این معرفت باید به دل متوسل شد که خود امری باطنی و خارج از ادراکات حسی است. بنابراین، دریافت معرفت روحانی به تعطیلی حواس و کشف حجاب‌های ظاهر بستگی دارد و تجربه درک چنین معرفتی نیز شخصی و باطنی خواهد بود. روشن است که زبان حسی نمی‌تواند از پس بیان این تجربه‌ها برآید. قبالی‌ها نیز از عجز زبان در بیان تجربه روحانی سخن گفته‌اند و در این مقام به زبان دیگری قائل شده‌اند؛ یعنی همان زبان آپوفاتیک (Apophatic) که از مؤلفه‌های مشترک تعالیم تصوف و قبلا به‌شمار می‌آید که اصطلاحاً به آن «زبان ناگفتنی» اطلاق می‌شود. این تناقض زیبا، تعبیری از همان کشف و شهود است که به‌گفتار نمی‌آید و نمی‌توان آن را در قالب کلمات بیان کرد (دن، ۲۰۰۶، ص ۹).

بر این اساس، اهل معرفت برای توصیف اطوار و احوال عرفانی، ناگزیر از رمز و اشاره بهره‌جسته‌اند. اصرار ابن عربی در توضیح آفرینش در قالب نماد درخت هستی، و ابوالحسن نوری در تبیین نماد درخت معرفت قلب عارف، حاکی از ضرورت بیان تجارب غیرحسی از یک سو و ننگجیدن تجارب یاد شده در قالب زبان متعارف از سوی دیگر است. از همین رو، تجارب عرفانی در قالب کلماتی بیان می‌شوند که مولود تجربه‌های حسی و تقریب ذهنی‌اند. به‌قول عین‌القضات همدانی، معرفتی که از راه بصیرت حاصل می‌شود، «هرگز تعبیری از آن متصور نمی‌شود، مگر به الفاظ متشابه» (همدانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹). از آنجاست که می‌بینیم وقتی مشایخ صوفیه به بالاترین درجه کشف و شهود نائل می‌آیند، مهر خاموشی بر لب می‌زدند؛ زیرا معتقد بودند چنین تجربه‌ها و حالاتی با تعبیر و تصور و الفاظ قابل بیان نیست (کربن، ۱۳۵۲، ص ۳۹۰).

۶. نماد درخت عرفانی در قبالا

قبالایی‌ها برای نشان دادن آفرینش هستی به صورت نمادین، از درخت‌واره‌ای به نام «سفیروت» یا «درخت زندگی» استفاده می‌کنند. شاخهٔ برین این درخت، در تصویرهای رمزی قبالا، در مرکز اورشلیم آسمانی واقع شده است. تعبیر اورشلیم علوی از عالم برین، خود حاکی از راز و رمزهای عرفان قبلاست (گنون، ۱۳۷۴، ص ۱۰۱). بدین‌سان، عرفای قبالا درخت را حلقهٔ واسط میان عالم علوی و عالم ماده می‌پندارند.

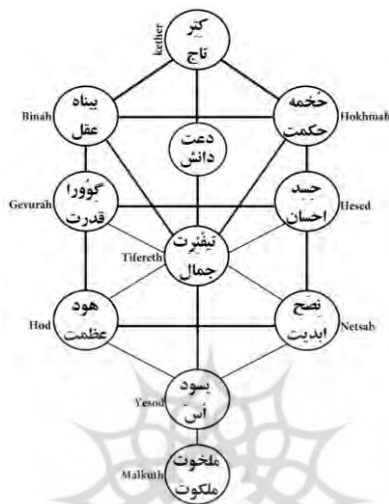
سفیراها (سفیروت) در مجموعهٔ درخت زندگی، همان صفات خداوند است که بر پیکر انسان ازلی جاری است. در انگاره‌های عرفانی نخستین یهود، تحت عنوان «مرکبه یا مرکاوا یا مرکوه» (Merkava: Merkaba) انسان ازلی، با خدای انسان‌گونه، همان تجسم خدای نشسته بر عرش الهی (شیعورقوماه) (Shi'ur Qoma)، تجلی می‌یابد. از همین رو، قبالاتیان زنجیرهٔ سفیروت را بر پیکر انسان در حال مراقبه ترسیم می‌کنند (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸ و ۳۸۱).

البته انسان ازلی یا آدم قدمون (Adam Kadmon)، یک انگارهٔ علوی و تجسم ملکوتی از خداوند است و با انسان معمولی تفاوت دارد (پی، هول، ۱۹۲۸، ص ۱۲۱). در زوهر (Zohar) نیز به آدم بدیع یا آدم اول اشاره‌ای نشده است؛ بلکه زوهر از «آدم علوی» سخن می‌گوید (زوهر، ۱۹۳۱، ج ۳، ص ۱۹۳). قبالاتیان بر این باورند که حزقیال نبی در عرش، خدایی شبیه به انسان دیده است؛ اما به گمان گرشوم شولم، تفکر خدای انسان‌گونه، از عرفان ایرانی و از طریق آموزه‌های گنوسی (Gnosticism) به عرفان یهود رخنه کرده و موجب طرح خداوندی شبیه انسان با نام شیعورقوماه شده است (شولم، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸)؛ اما باید دانست که تئوری ساختار خدای انسان‌گونه، به آیه‌ای از تورات برمی‌گردد که در آن آمده است: «خدا انسان را به صورت خویش آفرید» (پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷؛ همان، ۹: ۶؛ و همچنین میشنا آووت، ۳: ۱۸؛ برشیت ربا، ۲۴: ۷؛ به نقل از کهن، ۱۳۹۰، ص ۸۷-۸۷). قبالاتیان با استفاده از این اصل مهم کتاب مقدس، ساختار روح و جسم انسان را با روح الهی مرتبط می‌دانند (نایت، ۱۹۶۵، ص ۲۴).

۷. بحث

هرچند مبانی تفکر قبالا توسط موسی دی‌لئون (Moses de Leon) در کتاب زوهر (ق ۱۳م) تبیین شده است، اما در محتوای کتاب او مشترکات زیادی با محتوای آثار تصوف دیده می‌شود. تام بلاک^۱ بر این باور است که اثر دی‌لئون با اندیشه‌های این‌عربی در خصوص انسان کامل و انسان مبتدی، و جوه مشترک چشمگیری دارد؛ مثلاً این ایده که انسان عالم صغیر است، چندصد سال پیش در تصوف مطرح بود؛ ولی برای قبالا تازگی داشت. به نظر می‌رسد، دی‌لئون این ایده را از تصوف اسلامی به‌عاریت گرفته است (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۴). او در کتاب زوهر، پی بردن به رموز اسمای الهی و مراحل مختلفی را که یک عارف باید در سیر و سلوک خود طی کند تا به اتحاد عرفانی با خدا برسد، در قالب نمادین درخت زندگی توصیف می‌کند و این مراحل را به هفت سفیرای پایین‌تر از بیناه مرتبط می‌سازد. هفت سفیرای پایین‌تر از بیناه (Binah) (حسِد Hesed، گوورا Gevurah، تیْفِرَت Tifereth، نَصَح

Netsah، هود Hod، یسود Yesod و ملخوت یا شخینا Malkhuth)، همان هفت روز نخستین خلقت‌اند که از بینا جاری می‌شوند و بین آنها و سه سفیرای بالاتر (کِتر علیون Kether Elyon، خمه Hokmah و بینا Binah) حجابی برقرار است؛ به‌گونه‌ای که علم آدمیان صرفاً تا هفت سفیرای پایین‌تر از بینا می‌رسد (زوهر، ۱۹۳۱، ج ۳، ص ۱۳۴؛ شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۹).



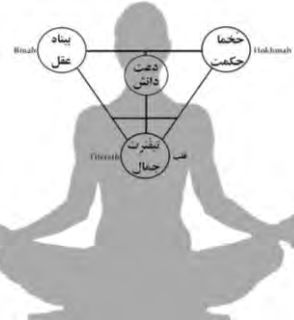
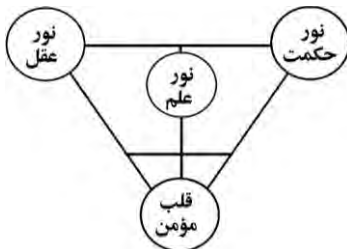
تصویر ۱. سفیروت: درخت زندگی قبلا

تام بلاک، پژوهشگر عرفان تطبیقی، بر این باور است که تعبیر نمادین درخت، چهارصد سال قبل از دی‌لئون، توسط ابوالحسن نوری، صوفی معروف قرن نهم میلادی، در رساله *مقامات القلوب* مطرح شده است (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۴). وی در این رساله با زبان اشاره به بیان تجارب معنوی خویش می‌پردازد و برای قلب، منازل و مقاماتی ذکر می‌کند که سالک برای نیل به خداوند و عروج به ملکوت اعلا باید آنها را ببیند. نوری برای بیان این تجربه معنوی و تفهیم منظور خویش در قالب الفاظ متشابه، از نماد درخت‌واره معرفت و ترسیم آن بر اندام‌های ظاهری انسان و تأویل عرفانی از اجزای این درخت‌واره، مدد می‌جوید. وی با استعانت از روح شاعرانه خود، از حقایق تجارب روحانی با رمز و استعاره سخن می‌گوید. در رساله او با بیست پرده یا تابلو مواجهیم که نویسنده در هر پرده به رمزگشایی اسرار آفرینش بر قلب انسان می‌پردازد (نوری، ۱۳۶۸، ص ۸۴).

او در پرده اول از *مقامات القلوب*، با ذکر صفات خانه دل مؤمن، تعدادی استعاره مطرح می‌کند که بعضی از آنها در تصویرهای بعدی بسط داده می‌شوند. استعاره‌های خانه، باران و نبات، در این زمره‌اند و استعاره درخت معرفت، که حلقه اتصال مرکز کیهان صغیر و عرش الهی است. این درخت، ریشه در قلب مؤمن دارد و شاخه‌هایش در ملکوت اعلا تا عرش اعظم کشیده شده است (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳).

او در پرده‌های بعدی، چشم‌اندازهای اعمال و افعال خاص قلوب سرکشان و فرمان‌برداران را بازمی‌گشاید و تصاویری روشن از سرّ مبهم قلب ارائه می‌دهد. در پرده ششم، نوری، با توضیح و رمزگشایی مکان در عالم هستی (پایین و بالای قلب، راست و چپ آن، جلو و عقب آن) حقیقت آن را در قلب انسان تبیین می‌کند؛ در پرده هفتم، به رمزگشایی عناصر بسیط نجومی و محسوسات عینی خورشید، ماه، زمین، ستاره، ابر، باد و باران - که هریک چشم‌اندازی در قلب مؤمن دارند - می‌پردازد (همو، ص ۱۰۶). در پرده هشتم، به «هفت قلعه مستحکم» قلب و باره‌های آن اشاره می‌کند. *تام بلاک* این هفت قلعه مستحکم را مشابه «هفت سفیرا»^۱ی پایین‌تر از سفیرای بیناه در درخت زندگی (سفیروت) می‌داند (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۴). در این پرده، مؤمن داخل این قلعه‌ها قرار دارد و شیطان در بیرون آن، همچون حیوان موذی، او را به‌سوته می‌آورد. در پرده دهم، قلب در دشت پرفراغ و سرسبز الهی چرا می‌کند؛ و در پرده یازدهم، انوار متجلی بر قلب را تفسیر می‌کند؛ انوار حکمت، عقل و علم، که از برکت آنها جسم و قلب انسان منور می‌شود (نوری، ۱۳۶۸، ص ۸۵ و ۱۰۶).

در سفیروت قبالیی نیز، حخمه (معرفت) و بیناه (عقل) و در میان آن دو، دعت (علم)، بر تیغیترت - که در جایگاه سفیرای پایین‌تر قرار دارد - نزول می‌کنند و باعث تنویر و درخشش آن می‌شوند. در تشریح جوارح انسان انگارانه درخت زندگی، سفیرای «تیغیترت» در مقام قلب انسان قرار دارد. در توصیف تقسیم سفیروت، کتاب زوهر، از سفیرای بیناه (binah) که هویت‌بخش عقل الهی است، به‌عنوان تجلی خداوند یاد می‌کند؛ حال آنکه هفت سفیرای پایین‌تر از آن در دایره قدرت و تفکر بشری قابل توصیف‌اند؛ اما توصیف سه رکن سفیروت (کیت، حخمه و بیناه)، خارج از این گود که همان معرفت‌الله است و فراتر از مراحل مادی و دنیوی است «و این معرفت می‌تواند کمابیش بارقه‌ای نادر و شهودی باشد که قلب انسان را منور می‌سازد» (شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۹۱)؛ اما فیضان نور از حخمه و بیناه بر سفیرای نازل‌تر، اصلی انکارناپذیر است و واقعیت ماورایی این دو سفیرا، مانع فیضان آنها نیست؛ و مثال افاضه نور از بالا به سطح پایین، مانند پرتوافشانی آفتاب بر سطح آب است که موسی دی‌لئون به‌صورت استعاری در زوهر به‌کار می‌برد (بن‌یوحای، ۱۹۸۰، ص ۱۵۸). به‌تعبیر دیگر، سفیرای بیناه (عقل) به‌طور موازی با سفیرای حخمه (حکمت)، به معرفتی نائل می‌آیند که سفیرای نازل‌تر (تیغیترت) را غرق در نور می‌کنند. این تعبیر، دارای بیشترین قرابت بین سفیروت و پرده یازدهم *مقامات القلوب* است که در اشکال ذیل نشان داده می‌شود:



تصویر ۲. درخت معرفت شیخ ابوالحسن نوری

در پرده چهاردهم *مقامات القلوب*، پس از باریدن کرامت الهی بر قلب عارف، درخت معرفت به بار می آید. درخت معرفت قلب مؤمن، پنج شاخه دارد که در دایره مکان روحانی، بالاترین شاخه متصل به عرش، و چهار شاخه دیگر به مشرق، مغرب، افق راست و چپ کشیده شده‌اند. *ابوالحسن نوری* در پرده‌های هفدهم و هیجدهم نیز دوباره به همین استعاره درخت باز می‌گردد؛ در پرده هفدهم، معرفت را در دل مؤمن درختی می‌داند که هفت شاخه دارد. اگرچه در پرده چهاردهم شاهد بودیم که معرفت با پنج شاخه در شش جهت اصلی، در قلب مؤمن نمایان است (نوری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱)، در پرده هفدهم، شاخه‌های معرفت را هفت شاخه معرفی می‌کند که هفت مرحله سیر و سلوک از عالم صغیر و عالم کبیر به سوی پروردگار را شامل می‌شود (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴).

این نظریه - که *ابوالحسن نوری* برای نخستین بار در *مقامات القلوب* آن را مطرح کرده است - بعدها در تصوف عاشقانه اساس سیر و سلوک معنوی قرار می‌گیرد که بر اساس آن، سالک برای رسیدن به اتحاد الهی و فناء فی‌الله، باید هفت وادی را سپری کند. در *مقامات القلوب*، شاخه‌های معرفت به سوی چشم، زبان، قلب، نفس، آفریدگان، آخرت، و درنهایت در شاخه هفتم به سوی پروردگار متصل است. هر شاخه دو میوه دارد؛ آن شاخه که به سوی دو چشم نظر دارد، ثمره آن عبرت و گریه است؛ شاخه برکشیده به سوی زبان، ثمره‌اش علم و حکمت است؛ شاخه قلب، میوه‌اش شوق و توبه است؛ شاخه متمایل به نفس، ثمره‌اش زهد و عبادت است؛ آن شاخه‌ای که به سوی مخلوقات و ماسوی‌الله است، ثمره‌اش امانت و وفاست؛ شاخه مایل به آخرت، ثمره‌اش بهشت و نعمت آن است؛ و درنهایت شاخه هفتم که رو به سوی پروردگار دارد، میوه‌اش قرب و لقای پروردگار است (همو).

درخت معرفت *ابوالحسن نوری* دو شاخه معرفت به خوبی و معرفت به بدی وجود دارد که هر کدام هفت شاخه دارند و در مجموع نماینده درجات روحانی و هواجس نفسانی هستند. پیش از این، ذکر درخت معرفت به خوبی و میوه‌های آن گذشت؛ اما در ذکر معرفت به بدی‌ها و آثار آن بر قلب انسان، *نوری* هوای نفس را نیز مانند درختی می‌داند که هفت شاخه دارد و شاخه‌های آن به سوی چشم، زبان، قلب، نفس، خلق، دنیا و آخرت کشیده شده‌اند. در این درخت نمادین، از و شهوت شاخه چشم، گزافه و غیبت شاخه زبان، کینه و دشمنی شاخه قلب، حرام و شبهه شاخه نفس، مکر و خدعه شاخه خلق، ریا و آرایش شاخه دنیا، و پشیمانی و حسرت شاخه آخرت تلقی شده‌اند (همان، ص ۱۱۶).

بنابراین، پیش از سفیروت قبالاتیان، نمونه‌های ساختار آفرینش بر جوارح انسان و تبیین نمادین آن بر درخت‌واره، در تصوف سابقه دارد. از این رهگذر، میان درخت زندگی یا سفیراها - که *موسی دی‌ئون* در کتاب *زوهیر* آن را مطرح می‌کند - با «درخت معرفت» *نوری* و *شجره‌الکون ابن عربی* قرابت ویژه‌ای می‌یابیم (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۴).

موشه آئیل در کتاب *حسیدیسیم: بین الهام و جادو* و تام بلاک در دو مقاله خود با عناوین *به سوی درک یهودی* و *صوفی و تأثیر صوفیان بر یهودیان اسپانیا* و *یوشع آلبسون* در کتاب *عرفان یهود: مقدمه‌ای بر قبلا* از برخی

جنبه‌های تأثیر تصوف اسلامی بر قبلا سخن گفته‌اند (بلاک، ۲۰۰۷ الفوب، ص ۱-۸؛ آپلسون، ۲۰۰۱، ص ۱۱۹؛ آیدل، ۱۹۹۵، ص ۸۱).

تام بلاک عقیده دارد: سفیروت (درخت زندگی) قبلائیان و ساختار روحانی آن، تقلیدی از رساله *مقامات القلوب ابوالحسن نوری* است. بنابراین، *موسی دی‌لئون*، ساختار روحانی سفیروت (درخت روحانی قبلائیان) را از تصوف اسلامی به‌عاریت گرفته و با افزودن آموزه‌های عرفانی مختص به فرهنگ و تمدن خویش، به آن رنگ قبلائیی داده است (بلاک، ۲۰۰۷، ص ۵۴).

هرچند کاربرد نمادین درخت در تصوف، بر کاربرد آن در قبلائیی قرن سیزدهم سبقت دارد، اما باید دانست که هم تصوف و هم قبلا در تلقی نمادین از درخت و تلفیق آن با معنای باطنی، از *تورات*، *قرآن* و احادیث اسلام متأثرند؛ بالأخص فقره‌ای از *تورات* که در آن سخن از درخت دانایی یا درخت معرفت نیک و بد در باغ عدن است و نیز از آیات و احادیثی که در آنها از درخت ممنوعه برای آدم و حوا سخن به میان می‌آید. برای تبیین بیشتر، توضیح این مطلب ضروری می‌نماید که نباید عرفان اولیه یهود (عرفان مرکبه) را با عرفان ثانویه یهود، یعنی قبلا درآمیخت؛ زیرا در اینکه قبلا (قرن ۱۳م)، پدیده‌ای است که پس از تصوف (قرن ۸م) به منصفه ظهور رسیده، شک و تردید نیست (اپستاین، ۱۳۹۳، ص ۲۷۸؛ آپلسون، ۲۰۰۱، ص ۱۱۹). بنابراین، با توجه به اینکه تصوف نسبت به قبلا تقدم دارد و با درنظر گرفتن شباهت‌های انکار ناپذیر نماد درخت قبلا با مشابه آن در تصوف، و درعین حال سبقت مفهوم نمادین درخت در عهد عتیق و سپس منابع اسلامی و نیز با اتکا به نظر آپلسون، از پژوهشگران قبلا، می‌توان نتیجه گرفت که بازتابی از تعالیم تصوف به‌تبع تعاملات فرهنگی مسلمانان و یهودیان در اندلس، به زوهر وارد شده است (همان). بر اساس این نظر و نظرات دیگر محققان غربی، می‌توان این فرض را مسلم داشت که تلقی نمادین دینی از درخت - البته در شکلی ساده‌تر - ابتدا ریشه در *تورات* و سپس با تفاوت نسبی ریشه در منابع اسلامی دارد. بعدها متصوفه اسلامی، با توجه به دسترسی به منابع اسلامی و یهودی، نماد یاد شده را از آنها اخذ کرده و شکل و کارکرد عرفانی به آن بخشیده‌اند و قبلائیان نیز باوجود آشنایی با *تورات* و نماد درخت در آن، نماد درخت تصوف را با مذاق عرفانی خود سازگارتر یافته و آن را از تصوف گرفته‌اند.

اینکه عرفای قبلا از رهگذر آثار و میراث متصوفه اسلامی با بخش قابل توجهی از گنجینه معارف دین آبا و اجدادی خویش و همچنین با فلسفه یونانی - که از عربی به عبری ترجمه شده بود - آشنا شده‌اند، سخنی موثق می‌نماید؛ تاجایی که *گرتشوم شولم*، پژوهشگر مشهور قبلا نیز باوجود تعصب ویژه درباره اصالت قبلا و قائل بودن به عدم تأثیرپذیری آن از آیین‌های دیگر، باز به تأثیرپذیری برخی عرفای قبلائیی از تصوف اذعان دارد. او بر آن است که *ابراهیم پسر موسی بن میمون (هارامبا)*، در کتاب *کفایة العابدین*، از تصوف اسلامی تأثیر پذیرفته است؛ چنان که در *قبلائی اصیل* می‌نویسد:

ابراهیم پسر موسی این میمون، در مقایسه با پدرش [که متشرع بود]، گرایش بی به عرفان داشت؛ همان طور که در اثر وی *کفایة العابدین* به زبان عربی - که در عصر حاضر با نام راه‌های متعالی برای رسیدن به کمال به زبان انگلیسی ترجمه شده - مشهود است. این اثر در حوالی سال ۱۲۳۰-۱۲۲۰ میلادی نوشته شده است. وی هیچ چیز از قبلاً نمی‌دانست و این تصوف اسلامی بود که در آثار وی به‌عنوان منبع روشنائی و تهذیب اخلاق عمل می‌کرد. درارتباط با اقتباس از آداب تصوف، ابراهیم بن موسی تأسف می‌خورد که «افتخار اسرائیل از او گرفته شده و به غیر یهودی‌ها داده شده است». گنجینه عرفانی اسلام، که در اصل به شکوه و منزلت خاص اسرائیل تعلق داشت، از بین رفت. قطعاً این مسئله‌ای است که ارزش توجه دارد (شولم، ۱۹۸۷، ص ۱۲).

شولم، تقلید *ابراهیم بن موسی* را از تصوف توجیه می‌کند. برداشت وی از سخن *ابراهیم بن موسی* این است که گنجینه‌های عرفانی یهود در وهله اول توسط صوفیان به‌عاریت گرفته شد و بعد اجباراً یهودیان و اشخاصی چون *ابراهیم بن موسی*، ناگزیر این آموزه‌های یهودی را از رهگذر میراث تصوف اسلامی بار دیگر دریافت کردند.

اما نقطه اوج کارکرد نمادین و رمزواره «درخت» در *شجرة الکون* / *ابن عربی* قابل مشاهده است. *ابن عربی* در رساله *شجرة الکون*، هستی و آفرینش را مانند درختی می‌بیند که اصل شکوفه آن از دانه «کُن» برمی‌خیزد. این درخت، دو شاخه مابین دارد که ماهیت هر دوی آنها، اراده و مشیت الهی است؛ این دو شاخه، خود دو شاخه فرعی دارند که شکوفه‌های آن قدرت و جبروت خداوندند (*ابن عربی*، ۱۴۰۵ ق، ص ۴۲). *ابن عربی* در رمزگشایی واژه «کُن» - که به منزله دانه درخت هستی است - با تأکید بر دو حرف «ک» و «ن» - که اجزای تشکیل دهنده واژه «کُن» هستند - «کاف» را به دو قسمت «کاف» کمالی و «کاف» کفر و همچنین «نون» واژه «کُن» را به «نون» معرفه و «نون» نکره تقسیم می‌کند. وی در ادامه می‌گوید: وقتی خداوند از نهانگاه نیستی، «کُن» را آفرید، نور خود را بر آن پاشید. هر کس از تجلی آن نور بهره‌مند گردد، کاف «کُن» را کاف کمالی و نون آن را نون معرفه می‌بیند و راز آفرینش و رمز توحید در عین کثرت را درمی‌یابد؛ در مقابل، هر کس از آن نور بهره‌مند نگردد، نمی‌تواند رمز «کُن» را دریابد و با نگرستن بر تصویر «کُن»، آن را کاف کفر و نون نکره می‌بیند و در سلک کافران درمی‌آید. *ابن عربی* بر آن است که حضرت آدم علیه السلام در بهشت، تنوع و اختلاف درخت هستی را با شاخه‌های متضاد و مابین آن دید و از میان شاخه‌های آن به شاخه وحدانیت و یکتایی خداوند - که شکوفه‌اش «أنا الله» است - چنگ زد (همان، ص ۴۴ و ۴۷). همچنین بر این باور است که اگرچه شاخه‌های درخت هستی، متعدد و میوه‌هایش متنوع و متضادند، ولی جوهر و ریشه آنها یکی است: «فلو احدث بصر بصیرتک لرأیت اغصان الشجرة طوبی معلقة بأغصان شجرة الرقوم، و برد نسیم القرب، یمازج حر السموم و ظل سماء الوصل متصل بظل من یحموم و قد تناول کل حظّه المقسوم. فواحد یشرّب بکأسه المحتوم و واحد یشرّب بکأسه المحتوم و واحد من بینهم محروم» (همان، ص ۵۵).

وی با دعوت به نگرش عمیق به شاخه‌های درخت طوبی که با شاخه‌های درخت جهنمی زقوم درهم پیچیده و نسیم مفرح قرب الهی که با گرمی و حرارت باد سموم آمیخته شده است یا توصیف بهشتیانی که شراب صافی و

مختوم می‌نوشند یا اهل دوزخ که جام تلخ عذاب را سر می‌کشند، سعی در تبیین وجود عناصر متضاد و متنوع در پهنهٔ درخت آفرینش دارد که همگی با وجود تضاد، از یک ریشه و دانهٔ «کن» هستی یافته‌اند.

گروشم شولم با استناد به زوهر عبری، خلقت هستی را در قالب حکمت خداوند (خُخمه) (Hokhmah) بیان می‌کند؛ به گونه‌ای که در تشبیهات و قیاس خلقت با ارادهٔ ازلی خداوند، از «دانهٔ عرفانی» مدد می‌جوید که اصل و شکوفهٔ خلقت از آن برخاسته است و بی‌شابهت به «دانهٔ کُن»/«بن‌عربی نیست. شولم بر آن است که:

به لطف کتاب زوهر و نیز عیناً به لطف نویسندگان قبالیی دیگری، این نقطهٔ ازلی با حکمت خداوند (خُخمه) هويت می‌یابد. حکمت خداوند تفکر ایدئال خلقت را به عنوان نقطهٔ ایدئالی نشان می‌دهد که مرکوز ذهن می‌شود و بنفسه از سائقهٔ ارادهٔ بی‌حداندازهٔ الهی منتشر می‌گردد. نویسنده در اینجا قیاس و تشبیهی را فراهم می‌آورد که مطابق با آن، مطلب به دانهٔ عرفانی تشبیه می‌شود که در دل خلقت کاشته شده است (زوهر، ۱۹۳۱، ج ۱، ص ۱۵؛ شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۸).

در سفیروت، نردبان نُه‌پله‌ای که عارف از آن بالا می‌رود تا به وحدت حقیقی و کَیْر علیون (تاج اعلی) برسد، نمایانگر فرارفتن از جهان مادی برای نیل به عالم علوی و رسیدن به عالی‌ترین نقطهٔ وحدت و کمال است که در کتاب زوهر از آن به مرکز کیهان صغیر تعبیر می‌شود. در نماد سفیروت، سفیریایی که در مرکز واقع شده، تیْفِئْرْت نام دارد و در تطبیق با جوارح انسان، جایگاه آن در قلب واقع شده است (بن‌یوحای، ۱۹۸۰، ص ۱۱). از همین مرکز است که گذر از ساحت ماده به معنا و گذر از زمین به آسمان در سیر انفسی رخ می‌دهد. پس تیْفِئْرْت (موضع قلب) مرکز ثقل سفیروت به حساب می‌آید؛ جایی که جلوه‌های جمال در آن است و از طریق این مرکز، صعود به عالم حقیقت و وحدت قبالیی میسر می‌شود.

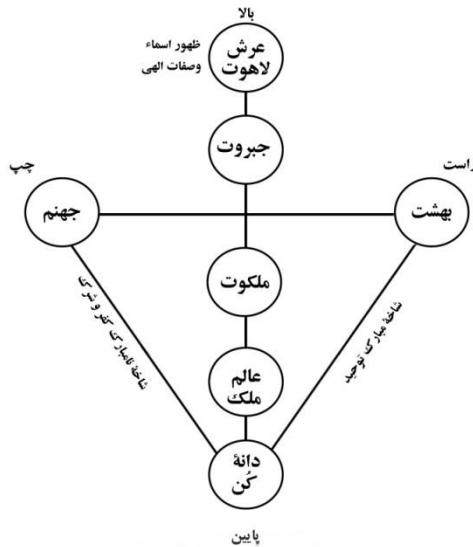
یکی از مهم‌ترین وجوه اشتراک دو دیدگاه تصوف و قبالا، در تضاد ثمره‌های درخت هستی و تباین آنها با یکدیگر با وجود ریشهٔ مشترک است. به باور/بن‌عربی، با نگرش عمیق به درخت هستی درمی‌یابیم که موجودات و آفریدگان، بر شاخه‌های این درخت با سرشت متضاد و گوناگون - یکی از آتش و دیگری از گِل - خلق شده‌اند؛ موجودات، با اینکه همهٔ آنها از یک ریشه و دانهٔ «کُن» به موجودیت رسیده‌اند، ذاتاً با همدیگر مابینت دارند (ابن‌عربی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵)؛ به طوری که این درخت - که خود محصول دانهٔ «کُن» است - سه شاخه می‌رویانند: نخست، شاخه‌ای از سمت راست که برای اهل بهشت است؛ دوم، شاخه‌ای از چپ که به دوزخیان اختصاص دارد؛ و سوم، شاخه‌ای در وسط با قامتی معتدل، که مخصوص عارفان درگاه حق است. این شاخهٔ معتدل که در موضع مرکزی و قلب درخت هستی قرار گرفته، مرکز ثقل آفرینش است؛ به طوری که با رشد و قد برافراشتن آن، در جانب فرودینش عالم صورت ظاهر می‌گردد و در باطن و درون آن - که معانی پنهان و رازهای نهان قرار دارد - عالم ملکوت شکل می‌گیرد. از آبی که در رگ‌های این درخت در جریان است و مسئولیت رشد و نمو و پختگی ثمره‌های درخت هستی را به عهده دارد، به عالم جبروت تعبیر می‌شود. در اطراف درخت هستی دیواری وجود دارد که حدود آن درخت را نشان می‌دهد. حدود دیوار، جهات شش‌گانهٔ بالا، پایین، راست، چپ، پشت و پیش است و سیارات و

افلاک، همچون سایهٔ برگ‌هایی از آن آویزان اند و ستارگان، شکوفه‌های تابناک این درخت اند و عرش خداوند به‌منزلهٔ خزانهٔ آن است که مراتب پایین‌تر، از آن کسب فیض می‌کنند؛ و درنهایت، این تضاد و تباین از طریق شاخهٔ میانی به اعتدال می‌رسد و وحدت درخت هستی را محقق می‌سازد (همان، ص ۴۹ و ۵۰).

بر اساس نظر رنه گنون، اندیشهٔ قبلا ذاتاً متناقض‌نماست. این تناقض را می‌توان در نماد درخت عرفانی مشاهده کرد. با توجه به تعبیر «درخت معرفت نیک و بد»، خاصیت ذاتی این درخت، دوگانگی و تضادی است که ماهیت وجودی آن اقتضا می‌کند؛ اما درخت زندگی، در مقام محوریت عالم، مستلزم یگانگی است. از این‌رو، تضاد موجود در درخت زندگی - که ناشی از سه سفیرای ستون راست، نمایندهٔ نیکی‌ها و سه سفیرای سمت چپ، نمایندهٔ بدی‌هاست - با ستون میانی این درخت، به حد تعادل می‌رسد و از این رهگذر دوگانگی موجود از بین می‌رود و یگانگی درخت زندگانی پدیدار می‌شود. این تفکر در نظر گنون، مبین نظریهٔ «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است (گنون، ۱۳۷۴، ص ۹۸). نظر رنه گنون ناظر بر کارکرد دینی نماد درخت - که در تورات آمده است - نیست؛ بلکه او به کارکرد عرفانی این نماد اشاره می‌کند؛ کارکردی که متأثر از نظریهٔ «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است. به دیگر سخن، نماد درخت معرفت و حیات، در کارکرد عرفانی آن یکی می‌شود و جنبهٔ نمادین دوگانهٔ دینی آن رنگ می‌بازد.

چنان‌که اشاره شد، در رویکرد عرفانی، درخت معرفت نیک و بد و درخت حیات از نظر قبلائیان، درخت واحد تلقی می‌شود که گناه آدم باعث جدایی آنها شده است. شولم می‌نویسد: «گناه همیشه اتحاد و پیوند را از بین می‌برد؛ و در گناه نخستین، این نوع جدایی مخرب نیز وجود داشت که باعث جدایی میوه از درخت شد یا به‌قول عارف قبلائی دیگر، شجرهٔ حیات از شجرهٔ علم جدا گشت» (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۱۶). از بین رفتن اتحاد درخت معرفت و درخت زندگی بر اثر گناه آدم، در نوشته‌های قبلائیان قرن سیزدهم بسط می‌یابد. *ابراهیم بن سلیمان* در کتاب خود *اسرار شجرهٔ علم* می‌نویسد: «شجرهٔ حیات و شجرهٔ معرفت، تنها با گناه آدم از هم جدا شد» (ر.ک: همو، پاورقی).

ابن عربی در توصیف خلقت عرش و تطبیق آن بر درخت هستی، تأکید می‌کند که هدف از خلقت آن، ظهور قدرت خداوند بر پهنهٔ هستی است؛ به این معنا که او می‌خواست اسما و صفاتش، از قبیل اسم غفور که صفتش مغفرت، اسم رحیم که صفتش رحمت، و اسم کریم که صفتش کرم است را به منصهٔ ظهور برساند. از این‌رو، دلیل تنوع شاخه‌های درخت با میوه‌های گوناگون، توجیه رحمت و بخشش الهی بر همگان از گناهکار و نیکوکار است و در این شاخه‌های مابین، نعمت برای مؤمن و عذاب برای کافر نمایان می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲). او از این رهگذر، راز تباین و تضاد شاخه‌ها و میوه‌های درخت هستی را تبیین می‌کند، عناصر متضاد از گناهکار و مؤمن، و بهشتی و دوزخی، که هیچ‌گونه آمیزشی باهم ندارند؛ اما در عین حال، در پهنهٔ درخت هستی، هر دو از یک ریشه و دانهٔ «کن» پدید آمده‌اند. شاخهٔ مرکزی و معتدل، نمایانگر وحدت این عناصر متضاد است: این شاخهٔ معتدل، از ریشهٔ «کن» برآمده و تا عرش لاهوتی کشیده شده است (همان، ص ۴۹ و ۵۰).



تصویر ۳. نمودار درخت هستی ابن عربی

در کتاب *زوهَر* نیز مانند *شجره‌الکون*، هدف از آفرینش هستی، ظهور اسمای الهی تلقی شده است. سفیراها بر پیکره درخت زندگی، اسما و صفات الهی‌اند که با افاضه فیض «ان‌سوف» (En Sof)، ذات لایتناهی خداوند، از عدم به هستی درآمده‌اند. خداوند با خطاب «أنا» به خویش، به مقام شخینا (Shekhina) اشاره دارد. این مقام، موضعی است که خداوند در نازل‌ترین سطح اسما برای شناساندن خویش بر مخلوقات ظاهر می‌شود و عارف قبالیبی در عمیق‌ترین ادراکات روحانی، از حضور الهی باخبر می‌شود (زوهَر، ۱۹۳۱، ج ۳، ص ۱۰-۱۱؛ همان، ج ۱، ص ۱۱، ۱۶، ۶۵ و ۲۰۴؛ شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۲-۳۸۳).

با تأمل در نظریه و ساختار سفیروت، درمی‌یابیم که درخت زندگی قبالیبی نیز همانند درخت هستی ابن‌عربی – و متأثر از آن – سه شاخه یا سه ستون اصلی دارد که باوجود یک ریشه مشترک، دارای ثمره‌های متضاد و گوناگون است. ستون سمت راست که درخت معرفت به‌خوبی‌هاست، شامل حُخمه، حَسِد و نِصح است؛ و ستون سمت چپ که مشهور به درخت معرفت به بدی است، شامل بیناه، گورا و هود می‌شود؛ ستون مرکزی، شامل کِیر، تِیفَیرت و یسود است؛ در پایین این ستون، سفیرای ملکوت (یا ملکوت) قرار دارد که نمایانگر شخینا، ظاهرترین مرتبه الهی است. اگر ستون‌های راست و چپ – که مابین یکدیگرگردند – با میانجی‌گری ستون مرکزی به اتحاد نمی‌رسیدند، هیچ تعادل و توازنی در دنیا پدید نمی‌آمد. بنا بر باور قبالیبی‌ها، زمانی که انسان از میوه‌های این درختان تناول می‌کند، معرفت به خوبی و بدی را به‌دست می‌آورد (بن‌بوهای، ۱۹۸۰، ص ۱۱۷).

در عرفان قبلا، از دو درخت زندگی و درخت معرفت به خوبی و بدی یا معرفت به خیر و شر سخن می‌رود. موسی‌دی‌لئون، دلیل این تقسیم‌بندی را مرتبط با درخت معرفت در بهشت می‌داند که آدم و حوا، حق تمتع از آن را نداشتند. وی در پاسخ به این پرسش که چرا خداوند نمی‌خواست آدم و حوا به معرفت برسند و نادان بمانند، می‌گوید: «معرفت ناشی از این درخت، خالص و حقیقی نبود؛ بلکه معرفتی مربوط به مسائل لذات شهوانی و حسی بود و نیز معرفتی بود که دردناکی مرگ را حس می‌کرد و منجر به از بین رفتن اتحاد عرفانی با خداوند می‌شد» (همان، ص ۱۳۴). عده‌ای دیگر از عرفای قبلائی، از جمله حسین‌بن‌عطارد، راشی و موثه‌الشیخ، عقیده داشتند که معرفت این درخت، معرفتی بود که منجر به بیداری تمایل به شر در انسان می‌شد (پهلوان و حسینی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۳۵).

نظر موسی‌بن‌میمون در باب معرفت به نیک و بد آن است که باید بین «حق و باطل» - که تمییز بین آن دو کار عقل است - و «حسن و قبح» که از مشهورات و مسائل اخلاقی است، فرق گذاشت:

آدم، قبل از معصیت دارای عقل بود؛ وگرنه خدا او را به چیزی امر نمی‌کرد؛ زیرا به کسی که فاقد درک است، امر و نهی نمی‌شود. پس درک آدم از حق و باطل کامل بود؛ اما حسن و قبح مقوله‌ای دیگر است که با حوزه اخلاق ارتباط دارد، نه با حقایق ضروری. آدم قبل از معصیت، قادر به درک «مشهورات» نبود و حتی برهنه بودن خود را نامناسب نمی‌دانست. وقتی او به شهوت و لذت بردن مجال داد، به این نحو کيفر دید که ادراک عقلی از او سلب شد و به جای آن ادراک مشهورات را به دست آورد و این ضرر بزرگی بود؛ یعنی سطح درک آدم از عقل نظری به عقل عملی تقلیل یافت؛ از تفکر در حقایق الهی بازماند و به تمییز نیک و بد و سود و زیان مشغول شد (همان، ۱۳۸۸، ص ۳۶؛ ر.ک: ابن‌میمون، بی‌تا، ص ۲۵؛ ابن‌میمون، ۱۹۰۴، ص ۱۴).

عقیده موسی‌دی‌لئون درباره درخت معرفت، ثابت می‌کند که وی در کاربرد و طرح نظریه سفیروت، به درخت دانایی مطرح در متن تورات نیز نظر داشته است. این فرضیه، زمانی به یقین مبدل می‌شود که بدانیم در تورات بعد از نقل خاصیت درخت معرفت، از درخت دومی سخن رفته که به درخت حیات موسوم است و این درخت همان است که موسی‌دی‌لئون آن را سفیروت (درخت حیات) می‌نامد:

سپس خداوند فرمود: حال که آدم مانند ما شده است و خوب و بد را می‌شناسد، نباید گذاشت از میوه درخت حیات نیز بخورد و تا ابد زنده بماند. پس خداوند او را از باغ عدن بیرون راند تا برود در زمینی که از خاک آن سرشته شده بود، کار کند. بدین ترتیب، او آدم را بیرون کرد و در سمت شرقی باغ عدن فرشتگانی قرار داد تا با شمشیر آتشی که به هر طرف می‌چرخید، راه درخت حیات را محافظت کنند (پیدایش، ۳: ۲۲ و ۲۴).

دی‌لئون در کتاب زوهر در تلاش است تا با انگاره‌های نمادین سفیروت، راه حقیقی نیل به حیات جاودانه را ترسیم کند؛ حیاتی که در بدو آفرینش در اختیار آدم و حوا بود؛ اما آن پدر و مادر نخستین، در وهله اول با خوردن از درخت معرفت، شناسای نیک و بد شدند و در وهله دوم با اخراج از بهشت، از دستیابی به درخت زندگی بازماندند. بنابراین، تلاش انسان در این عالم خاکی و تاریک، رسیدن به آن خلود و نامیرایی ابدی و تمتع از ثمره درخت حیات باغ عدن است. انسان برای رسیدن به آن جاودانگی، محکوم به رنج و درد و مرگ است و این آلام، براه غفلت آدم و حوا و خوردن از میوه‌های درخت معرفت است (گنون، ۱۳۷۴، ص ۹۸). در نظر زوهر، تنها راه دستیابی انسان به آن هدف

متعالی، تمسک به آیین قبالا و کارکرد نمادین سفیروت است تا با سیر انفسی، به بالاترین درجه سفیروت، یعنی تاج پادشاهی [کیتیر علیون] برسد و جاودانه شود.

استناد به داستان حضرت آدم علیه السلام و حوا در باغ عدن یا بهشت و تحریم آنها از تمتع درخت ممنوعه - که در نظر قبالاتیان، درخت معرفت به خوبی و بدی است - یکی از مشترکات قبالا و تصوف است که شباهت در تبیین و درعین حال هم‌نشینی دو عنصر متضاد را به‌نمایش می‌گذارد.

نتیجه

با بررسی مفاهیم مشترک تصوف و قبالا، در درخت زندگی مطرح در **زوهر** و درخت معرفت نوری در شاخه‌های هفت‌گانه معرفت به خوبی و بدی، درمی‌یابیم که این دو ساختاری کاملاً مشابه دارند. با استناد به این تشابه ساختاری و تحلیل جزئیات آن، روشن شد که ساختار نماد درخت به‌شکل تکامل‌یافته و عرفانی آن، در تصوف اسلامی سبقت دارد و **موسی‌دی‌ئون** در کتاب **زوهر** به کارکرد نمادین درخت در **مقامات‌القلوب** / **ابوالحسن نوری** و **شجره‌الکون** / **ابن عربی** نظر داشته است. هرچند در این میان تأثیرپذیری توأمان قبالا و تصوف را از شکل ابتدایی و دینی این نماد در **تورات** و منابع اسلامی نمی‌توان نادیده انگاشت. بر این اساس نتیجه می‌گیریم:

۱. نماد درخت عرفانی، پیش از قبالا در آثار رمزی تصوف، از جمله **مقامات‌القلوب** / **ابوالحسن نوری** و **شجره‌الکون** / **ابن عربی** مطرح شده است. البته باید توجه داشت که هر دو آیین، به کارکرد نمادین دینی درخت و تلیق آن با معنای باطنی در **تورات**، آنجا که سخن از درخت دانایی یا معرفت به نیک و بد در باغ عدن است، و در منابع اسلامی، آنجا که از درخت ممنوعه برای آدم و حوا سخن می‌رود، نظر داشته‌اند. مسلم است که نباید عرفان اولیه یهود (عرفان مرکاوا) را با عرفان ثانویه آن، یعنی قبالا، خلط کرد. قبالا پدیده‌ای است که بعد از تصوف به منصفه ظهور رسیده است؛ امری که غالب اندیشمندان قبالا نیز بر آن صحه گذاشته‌اند. از این گذشته، دلیل و نشانی‌ای یافت نشده است که اثبات کند نماد عرفانی درخت، در عرفان مرکبه با ابعاد مختلف و جنبه رمزی آن واکاوی شده باشد و اندیشمندان قبالا نیز به آن اشاره نکرده‌اند؛ بلکه در این مقام، انگشت اشاره آنها همواره به سمت تصوف بوده است.

۲. با این توصیف، درمی‌یابیم که دیدگاه **تام بلاک** مبنی بر اینکه سفیروت **زوهر** تقلید محض از درخت معرفت نوری و درخت هستی / **ابن عربی** است، اغراق‌آمیز است؛ زیرا بی‌تردید، **دی‌ئون** به‌عنوان یک یهودی آشنا با **تورات**، با شکل اولیه درخت دانایی و درخت حیات باغ عدن - که در **تورات** به آن اشاره شده - آشنا بوده است؛ هرچند در ترسیم شکل عرفانی و کمال‌یافته آن، احتمالاً از صوفیه اسلامی الهام گرفته باشد.

۳. از نکات مشترک در اصول نمادین درخت عرفانی تصوف و قبالا، وجود عناصر و ثمره‌های متضاد در شاخه‌های درخت آفرینش، به‌رغم داشتن یک ریشه مشترک است؛ عناصری همچون خوب و بد، بهشت و دوزخ، خیر و شر، توحید و شرک، نور و تاریکی، و بار معنایی مثبت و منفی در جهات؛ از قبیل کاربرد سمت «راست» که در

تعالیم اسلامی تصوف و قرآن، از آن بار معنایی مثبت برداشت می‌شود؛ نظیر شاخهٔ راست درخت هستی، که از آن درخت توحید برآمده و برای اهل بهشت است؛ و بار معنایی منفی در کاربرد سمت چپ، که از آن به درخت کفر و شرک تعبیر می‌شود و خزانهٔ اهل جهنم به‌شمار می‌آید. در مباحث عرفانی قبلائی، همیشه خوبی‌ها منسوب به طرف راست‌اند و همیشه به راست تکیه می‌شود. راست نماد رحمت و خوبی است. در مقابل نیروی راست، نیروی چپ هم وجود دارد که شرور به آن نسبت داده می‌شود و آن را منشأ بدی‌ها می‌دانند. ستون سمت راست، که درخت معرفت به خوبی‌هاست، شامل حُخمه، حَسید و نصح است؛ و ستون سمت چپ، که مشهور به درخت معرفت به بدی است، شامل بیناه، گوورا و هود می‌شود. این دو ستون نیک و بد، با ستون مرکزی به حد تعادل و کمال می‌رسند و وحدت درخت هستی / بن‌عربی و درخت زندگانی قبلا حاصل می‌شود. بنا بر باور قبلائی‌ها، زمانی که انسان از میوه‌های این درختان تناول می‌کند، معرفت به خوبی و بدی را به‌دست می‌آورد. تردیدی نیست که استفاده از تعبیر «تناول» در این مقام و تعبیری از این دست در موارد مشابه، از باب تمسک به زبان آپوفاتیک است و مصادیق آنها را باید در معانی باطنی و مقامات سیر و سلوک جست‌وجو کرد.

۴. توجه به جایگاه ویژهٔ قلب در نماد درخت عرفانی قبلا و تصوف و نقش کلیدی آن در ارتباط انسان با عوالم دیگر، نشان‌دهندهٔ گذر از عالم صغیر به عالم علوی است که هر دو آیین، متناسب با اصول و ساختار عرفانی مختص به تعالیم خود، آن را تفسیر می‌کنند.

تورات، (اسفار خمسه)، ۱۳۶۲، چ اول، انجمن کتاب مقدس ایران.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ۱۴۰۳ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، ج ۴، قم، مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام.

ابن ترکه، علی بن محمد، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، ج ۱، به کوشش محسن بیدارفر، قم، نشر بیدار.

ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۰۵ق، *شجره الکون*، به کوشش ریاض عبدالله، بیروت، مکتبه دارالعلم.

_____، ۱۴۰۰ق، *فصوص الحکم*، مصحح: ابوعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتب العربیه.

اپستاین، ایزیدور، ۱۳۹۳، *یهودیت: بررسی تاریخی*، چ سوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۳، *آفرینش، وجود و زمان*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران، نشر مهر اندیش.

پهلوان، منصور و حسینی‌زاده، سید عبدالمجید، ۱۳۸۸، «درخت ممنوعه در متون یهودی و اسلامی»، *ادیان و عرفان*، ش ۱،

ص ۲۹-۵۱.

دوبوکور، مونیگ، ۱۳۷۳، *رمزهای زنده جهان*، ترجمه: جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.

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

_____، ۱۳۹۲، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه: علیرضا فهیم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۷۴، *الرساله القشیریّه*، محققان: محمود ابن شریف و عبدالحلیم محمود، قم، نشر بیدار.

کُربن، هانزی، ۱۳۵۲، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر.

کهن، آبراهام، ۱۳۹۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، امیر فریدون گرگانی، چ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.

گون، رنه، ۱۳۷۴، *معانی رمز صلیب: تحقیقی در فن معارف تطبیقی*، ترجمه: بابک عالی‌خانی، تهران، سروش.

نوری، شیخ ابوالحسن، ۱۳۶۸، «مقامات القلوب»، *معارف*، به تصحیح و مقدمه پل نوبیا، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، ش ۱ و ۲،

ص ۸۲-۱۱۹.

_____، ۱۳۹۳، *تسرب مدام؛ رساله مقامات القلوب*، قم، آیت اشراق.

همدانی، عین القضاة، ۱۳۹۲، *تمهیدات*، با تصحیح و تحشیه: عقیف عسیران، چ نهم، تهران، انتشارات منوچهری.

Abelson, Joshua, 2001, *Jewish Mysticism: An Introduction to the Kabbalah*, the Paperback edition,

from Dover Publications; internet source: <http://www.sacred-texts.com/jud/jm/index.htm>

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>

Block, Tom, 2007B, "The Sufi Influence on Spanish Jews", *American Culture/Popular Culture conference*, Boston, MA, April 5, P1-7.

_____, 2007A, "Towards an Understanding of the Jewish/Sufi", Speech to the Jewish Community Relations Council, *Ratner Museum*, USA, May 2, P1-8;
http://www.tomblock.com/shalom_jewishsufi2.

Dan, Joseph ,2006, *Kabbalah; a very Short Introduction*, Oxford University Press.

Idel, Moshe, 1995, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany, SUNY Press.

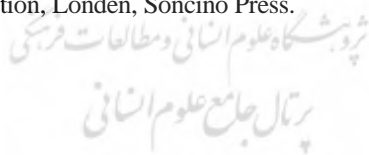
Knigt, Gareth, 1965, *A practical guide to Qabalistic symbolism*, Helios book Serice (publications) Ltd. USA.

Maimonides, Moses, 1904, *The guide for the perplexed*, tr. M.Friedlander, London, Routledge & Kegan Paul ltd.

P.Hall, Manly, 1928, *The secret teachings of all ages*, source: <http://www.sacred-texts.com/eso/sta/sta29.htm>.

Scholem, Gershom, 1987, "origins of the Kabbalah", *The Jewish publication society*, Princeton University Press.

Zohar, 1931, *translated by Harry Sperling and Maurice Simon*, With an Introduction by Dr. J. Abelson, 5 vols. First Edition, Londen, Soncino Press.



پی‌نوشت

۱. تام بلاک پژوهشگر معروف عرفان تطبیقی در نیویورک آمریکاست که تحقیقات مفصلی پیرامون ادیان ابراهیمی و عرفان برخاسته از بطن این ادیان دارد. وی با آرای پیران متصوفه به طور کامل آشناست. بلاک از منتقدان اصلی گرثوم ثولوم، پژوهشگر معروف قبالا، در موضوع اصالت عرفان قبلاست. او در مقالات گوناگون، نظر ثولوم و هالکین، مبنی بر اصالت قبالا و عدم تأثیرپذیری از دیگر ادیان و دیگر مکاتب عرفانی را به چالش می‌کشد. وی با نگارش چندین مقاله تطبیقی در حوزه تصوف و قبالا، سهم مهمی در شناساندن تصوف اسلامی به غرب دارد. چند مورد از مقالات مشهور وی در مقایسه تصوف و قبالا - که در مجله مطالعات سنتی سوفیا به چاپ رسیده است - عبارت‌اند از: ۱. «مسئله تأثیر صوفی در پیشگامان قبالا» (۲۰۰۸)؛ ۲. «سلیمان بن جبیرول: یک یهودی - صوفی» (۲۰۰۴)؛ ۳. «تصوف و حسیدیسیم؛ داستان‌های معنوی مشترک» (۲۰۱۱). چند مقاله دیگر بلاک در نشریه صوفی لندن به قرار زیر به چاپ رسیده است: ۱. «ربی اسحاق بن شمعون اکره و پیروانش؛ پیشگامان قبالایی تحت تأثیر تصوف» (۲۰۰۷)؛ ۲. «ابراهیم بن میمون؛ یک صوفی یهودی» (۲۰۰۱)؛ ۳. «موسی ابن میمون و تصوف اسلامی» (۲۰۰۴-۲۰۰۵). فهرستی از مقالاتی که تام بلاک در کنفرانس‌های علمی و بین‌المللی ارائه داده است، عبارت‌اند از: ۱. «به‌سوی شناخت یهودی و صوفی»، کنگره روابط انجمن یهودی، موزه راتنر، آمریکا، ۲ می ۲۰۰۷؛ ۲. «تأثیر تصوف بر یهودیان اسپانیا»، کنفرانس فرهنگ عمومی، تمدن آمریکایی، بوستون، ماساچوست، آمریکا، ۵ آوریل ۲۰۰۷؛ ۳. «موسی ابن میمون قاهره: پنج نسل یهودی - صوفی»، پل‌ها و گفتگو بین الازهر و غرب، دانشگاه الازهر، قاهره، مصر، ۲۸ تا ۳۰ ژوئن ۲۰۰۹. (جهت دسترسی آسان به کل مقالات تام بلاک، رک: <http://www.tomblock.com/search/node/sufism>).