

نقش حکمت در وساطت فیض (بررسی مقایسه‌ای عرفان یهود و عرفان اسلامی)

عادل مقدادیان^۱، ابوالفضل تاجیک^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۲/۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۳)

چکیده

به باور عرفان یهود و عرفان اسلامی، خدای متعال میان خود و مخلوقاتش واسطه‌ای را قرار داده است که در متون مقدس هر دو دین اسم‌های مشترکی دارند. یکی از این عناوین «حکمت» است. در این نوشتار بر اساس روش تطبیقی، مفهوم «حکمت» در عرفان یهودی و اسلام تحلیل شده است. مهم‌ترین نوآوری این پژوهش اثبات این فرضیه است که گرچه در یهود «حسید» و عشق اصل حیات‌بخش است و در عرفان اسلامی نیز حرکت حبی همان نقش را دارد، اما در هر دو عرفان، پیش از حبّ الهی که باعث تجلی مظاهر شده است، حکمت (خوخمه) نقش آفرین بوده است؛ لذا این شبیه کلامی که اگر خدا همیشه محبّ و در عین حال، قادر است، پس باید از ازل مخلوق می‌داشته، در عرفان قبالا و عرفان اسلامی این‌گونه پاسخ داده می‌شود که خدا، مقدم بر حبّ ذاتی، حکیم است و حکمت اوست که حبّش را به جریان می‌اندازد.

کلید واژه‌ها: آفرینش، حکمت، غیب الغیوب، فیض، واسطه فیض.

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم‌السلام، تهران، (نویسنده مسئول)؛

Email: meghdadiyan@abu.ac.ir

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم‌السلام؛

Email: tajik@abu.ac.ir

مقدمه

واسطه فیض در عرفان اسلامی و یهودی ذاتاً غیر از خداست و از ابتدای آفرینش و در سیر نزول مقام وساطت به او تفویض شده است؛ بنابراین، کارکردی فراتر از واسطه‌گری «بودهی ستوه‌ها» در عرفان بودایی دارد که بعد از اتمام قوس صعود خود، علی‌رغم نجات از حلقهٔ سمساره، مشفقانه به سوی مخلوقات بازمی‌گردند تا آن‌ها را به روشن‌شدگی رسانده و نجات دهند. همین‌طور با واسطهٔ فیض در مسیحیت که در آن وساطت پسر خدا، به‌عنوان فدیهای عام برای ذات آلودهٔ بشریت از گناه نخستین و البته لطفی خاص برای تعمید داده‌شدگان قلمداد می‌شود، نیز متفاوت است. این نوع وساطت فیض بودایی و مسیحی، فقط در سیر صعود و کمال‌یابی بشر به او کمک می‌کنند؛ اما در عرفان یهود و اسلام، واسطهٔ فیض که حقیقتی مجرد است، تحت مفاهیم و عناوین مشترکی در هر دو دین معرفی شده است. پاره‌ای از کلید واژگان دخیل در مفهوم «وساطت فیض» که در متون مقدس هر دو دین مشترکاً وجود دارد، عبارت‌اند از: «قلم، مشیت، حکمت، عقل، کلام (کلمه)، لوح (کتاب)، عرش (اطرافیان عرش)، نور، نردبان، مسح‌شدن (ماشیح)، رحمت (ارابه و تخت رحمت)، دست (یدالله)، آب (تعمید)، توفیق، هیکل (قائم‌مقام)، شخینا (روح هقودش = روح القدس)، سفیروت (مراحل نزول)، عهد (تابوت عهد)، پیامبر (موسی علیه‌السلام در یهود و محمد مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله در اسلام)، آسمان، درخت (شجره) و...».

مسئلهٔ این تحقیق بررسی مفهوم حکمت و نوع کارکرد حکیمانه واسطهٔ فیض در رابطهٔ خدا و مظاهر الهی در عرفان یهودی و اسلامی است و از خلال این بررسی است که به پاسخ این سؤال دست خواهد یافت که چرا حکمت به‌عنوان اسم یا ابزاری برای واسطهٔ فیض قلمداد شده است و حکمت در عرفان یهود و اسلام چه بار معنایی و مفهومی دارد. منابع این تحقیق از متون دسته‌اول این دو دین یعنی قرآن و تورات^۱ و سنت شفاهی یهود یعنی تلمود^۲ و از سوی دیگر، روایات اسلامی و در نهایت، زوهر^۳ و سفر یسیرا^۴ که کتب عرفانی و رازورانه قوم یهود هستند، از سویی و منابع عرفانی اسلامی از سوی دیگر، خواهد بود.

1. Torah
2. Talmud
3. Zohar
4. Sefer Yetsirah

۱- خدا در مرتبه ذات

درست همان‌طور که «کن فیکون» جرقه‌های چگونگی رابطه میان خلق و خالق را در قوس نزول، در بستر عرفان اسلامی ایجاد کرد؛ این عبارات عهد عتیق «خداوند فرمود نور باشد، نور به وجود آمد.» نیز ایجادکننده همین مبحث بود. براین اساس، باید گفت علی‌رغم مخالفت متکلمین و فقیهان یهود با بعضی تفسیرهای جنبش‌های عرفانی مرکبه و حسیدیسم و قبلا، این خود عهد عتیق بود که اولین جرقه‌های عرفان یهودی را ایجاد کرد. مفسران عارف‌مسلك یهودی و مسلمان کوشیده‌اند در مقام عرفان تنزیهی و جلالی، هر نوع بیانی که حاکی از ادبیات تشبیهی است، مورد تأویل قرار دهند. نمونه‌ای از این تلاش را در تأویل ماجرای قدم‌زدن خدا در باغ بهشت در سفر پیدایش می‌توان ذکر کرد: «و آواز خداوند را شنیدند که در هنگام وزیدن نسیم نهار در باغ می‌خرامید و آدم و زنش خویشان را از حضور خداوند در میان درختان باغ پنهان کردند» (پیدایش ۳) و آیاتی از قرآن کریم مانند «و جاء رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر ۲۲) می‌توانید ببینید.

تورات در رابطه با فرایند خلقت از همان تعبیر قول و گفتار کون‌آفرین استفاده می‌کند که در قرآن هم آمده است: «خداوند فرمود زمین، گیاه و سبزه برویاند ... چنین شد.» «خداوند فرمود زمین موجود جاندار ایجاد کند ... چنین شد.» (پیدایش ۱:۴ و ۱:۹ و ۱:۱۳) تعبیری نزدیک به مقام عماء [نک: ۱۵، ص ۵۸] در مورد خدای پیش از خلقت و آفرینش نیز در عهد عتیق آمده است: «آنجا فقط روح خدا بود که بر روی توده‌های تاریک بخار حرکت می‌کرد» (پیدایش ۱:۶).

این عبارت در سنت شفاهی یهود بدین صورت تفسیر شده است: «همان‌طور که کس نمی‌داند در کالبد جایگاه روح کجاست، به همان ترتیب، هیچ‌کس از مقام ذات قدوس متبارک مطلع نیست. حتی حیوت مقدس که او رنگ جلال الهی را حمل می‌کنند، نمی‌دانند که جای او کجاست.» [30, p217: Midrash Tehillim (A)].

تعبیر جلال در عرفان اسلامی نیز در خصوص عرفان تنزیهی جلالی که حاکی از ابهت و عظمت و دست‌نیافتگی خداست، در مقابل عرفان جمالی که حاکی از قرب و نزدیکی خدا به مخلوقات است، مورد توجه قرار گرفته است. «خدا در مرتبه جلال، موجودی است که شناخته نمی‌شود و کمال معرفت او اقرار به عاجز بودن از معرفت است. عارفان او را به اندازه‌ای که خود از معرفتش موهبت نموده باشد، می‌شناسند. بزرگترین یافته عرفانی عارفان شناخت سلبی اوست. بزرگی است بی‌نیاز و منزله از همسر

و فرزند، همه توصیفات این چینی مقام تنزیه اوست و سلب تشبیه. برتر است از اینکه با صفات ثبوتی صرف قابل شناخت باشد. اجل و برتر است از اینکه کنه جلال و صفات سلبی او را هم موجودات حادث بخواهند بشناسند. وقتی صفات جلال قابل شناخت نباشند، چگونه ذاتی که دارای آن صفات است، قابل فهمیدن و در دسترس ما مخلوقات قرار گرفتن خواهد بود؟! [۲، ص ۴۰].

در نگاه عارفان یهودی «خدا دو عرصه دارد. عرصه معروف و عرصه مجهول. عرصه مجهول خدای فی نفسه است، عرصه معلوم خدای ظاهر در مظاهر و عرصه مجهول به تعبیر جسورانه قبلا: خدای در سراق عدم حضرت خویش. هیچ مخلوقی نمی تواند خدای مکنون را بشناسد. این خدا فقط در قالب کلمات می آید. در گفته عارفان حتی این کلمات نشان وجه حقیقی او نیستند» [۱۲، ص ۶۰، بخش ۴، فصل ۱].

به سبب همین بینش عرفانی است که در کتاب حزقیال آمده است: «جلال خداوند از مقام خودش متبارک باد» (حزقیال: ۳ : ۱۲). اصطلاح مبهم «در مقام خودش» در سنت عرفانی یهود (به خصوص از سوی قبایلی اسپانیایی) با نام «Ein sof» (این سوف) شناخته شده است. لوی اسحاق در کتاب تقدس لاوی (قدیش لاوی) در این رابطه می نویسد: «کسی هست که خدا را با عقلش عبادت می کند و دیگری نیز به عدم نظر می کند و این با عقل انسانی غیرممکن است، مگر به اعانت خدای متعال. آنجاست که عقل انسانی او وجود خویش را از دست می دهد و بعد از آن، هنگامی که آدمی به عقل خویش باز می گردد، از فیض مملو می گردد.» [۱۲، ص ۲۳] بعد دست نیافتنی «یهوه» در تفسیر عرفانی زوهر نیز تحت عنوان این سوف^۱ به کار برده شده است و به معنای آنجایی است که کیف و وصف به آستانش راه نمی یابد. [26, Chapter 1, Section 4]

وقتی خدای متعال در مرتبه غیب الغیوب (ذات) کاملاً خارج از دسترس شناخت آفریده های خویش است و در مرتبه صفات جلال در «مقام خودش متبارک است» و «جلال او فوق زمین و آسمان است» (مزامیر ۱۴۸: ۱۳)، نیاز به یک «واسطه فیض» که رنگ جلال الهی را حمل کند، پدید می آید (در حزقیال، فصل ۱ و ۱۰ از فرشتگانی^۲ صحبت می کند که این وظیفه را بر عهده دارند).

بنابراین، در باور عرفانی یهود، «برشیت»^۳ یعنی ابتدای فرایند آفرینش، نه از تاریخ

1. Ein sof
2. Hayyoth
3. Bereshit

بلکه از جهان آغاز می‌شود و سفر پیدایش از آفریده‌شدن روزبه‌روز زمین، آسمان‌ها و موجودات زنده دریا و هوا از سوی یهوه شروع می‌شود (پیدایش، ۱:۱ - ۴:۲). این البته همه داستان نیست، قوه دراکه آدمی پیوسته چگونگی ژرفای کار خدا و کار جهان را می‌کاوند و در دوران‌های برخورد فرزندان ابراهیم با یونانیان، توضیح فرایند آفرینش، عمق و شرح بیشتری پیدا کرد [29, Chapter 1, p 34].

۲- واسطه فیض

می‌گویند مفهوم وساطت فیض را فیلون (۲۰ ق.م - ۴۰ م) مانند بسیاری آموزه‌های دیگر، از سنت هلنی یونان وارد دین یهود کرده است. [22, p124]

ارتباط میان خدا با ماده اولیه^۱ از مسائلی است که در کنار بحث جبر و اختیار، علم الهی، علت خلقت و ... ذهن متفکرین را به خود معطوف کرده است. دو مفهوم قوه‌های ربّانی^۲ و واسطه فیض^۳ کلماتی بود که در اینجا به کار رفت تا شکاف عمیق نامتناسب بودن مخلوق با خالق پرشود. [24, p135, The nature of the Power and the Logos]

اگر از تلاش متوهمانه^۴ که چدویک^۴ در جهت ارتباط دادن فیلون با پطرس، صرفاً به علت وجود برخی شباهت‌ها، انجام داده است و می‌خواهد اثبات کند که فیلون مسیحی است، بگذریم؛ باید قبول کرد که سنت کلامی مسیحیت در توضیح آموزه‌هایی چون «ماشیح»، «کلمه»^۵ و «فیض»^۶ وام‌دار بینش عرفانی یهود است. بینشی که خود زاینده آمیزش فلسفه فیلونی و عهد عتیق است. اندیشه سیال و ذهن منظم فردی چون فیلون توانست به این عبارات مفهومی عرفانی - فلسفی بیخشد. اگر بشود میان فلسفه یهود با عرفانش خط‌کشی‌ای کرد، نمی‌توان فیلون را صرفاً یک فیلسوف دانست، او یک عرفان‌پژوه یهودی نیز هست که در عرفان نظری هم قلم‌فرسایی کرده است. شاهد مسئله آن است که او حتی در عرفان عملی سه نوع روش سلوک را ترسیم می‌کند: «مجاهده، علم و فیض». این سومی همان جذبه و فیض روح‌القدس است که در قوس صعود، اگر باز مدد فرماید، دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد. اما فیلون متأثر از

-
1. Matter leads
 2. Divine Power
 3. Logos
 4. Chadwick
 5. Messiah
 6. The word of God
 7. Grace

ادیان زمان خودش جهان مادی را شرّ می‌دانست و معتقد بود چون خدا خیر محض است، مستقیماً دست‌اندرکار خلقت نیست؛ بلکه از طریق نیروها و واسطه‌هایی با جهان ارتباط دارد [۲۳، دوره هشتم، شماره ۱۷، ص ۱۷۸].

گرچه باید پذیرفت آموزه «فیض» را اولین بار فیلون (۳۰ ق. م - ۵۰ م) از متون دینی یهود برگرفته است و به‌عنوان پیام‌آور مکتب نوافلاطونی، در قوس صعود و نزول، مطرح کرده است؛ اما بعدها مخالفان فلسفی اندیشیدن دربارهٔ دین، این‌گونه القا کردند که «واسطهٔ فیض» تحت عنوان «لوگوس» آموزهٔ فیلونی است و هیچ ریشه‌ای در متون دینی یهود ندارد.

۱-۲. کارکرد واسطهٔ فیض در عرفان یهودی و اسلامی

اندیشهٔ وساطت فیض در عرفان مرکبه با عنوان «سفیروت‌ها» مطرح شد. «سفیروت» در عرفان مرکبه عبارت بود از اعداد زنده و مالک کلمهٔ الله که در درون خود تجلی‌ای نورگونه دارند [۱۲، فصل ۲، بخش ۱۰ (عرفان مرکبا و آیین گنوسی یهود) و همچنین بخش ۶ ص ۲۷۲]. در زوهر آمده است که «سفیروت‌ها» اسمای خلاق هستند که خداوند آن‌ها را بر مخلوقات خویش تکلم فرموده است، یعنی اسمائی که حضرتش آن‌ها را برای خود انتخاب می‌کند.

[26: Chapter 1, Sections 10 and 11]

باید دانست که جهان سفیروت محیط بر عالم جسمانی است. در آن هیچ ستاره‌ای نیست. وری آن نه تهی است و نه ماده وجود دارد. آن را فلک اطلس، فلک والا و فلک بزرگ نیز می‌خوانند. دین یهود معتقد است همهٔ صفت‌های نیکو و کنش‌های کمال‌گرا از آنجاست و جایگاه سروری جوهر و فرزاندگی‌ای است که در جهان ساری می‌شود [۱۶، ص ۵۹]. در عرفان قبلا، اصطلاح سفیروت در مفهوم قلمرو؛ فلک یا حیّز به کار برده شد. مفهومی که حامل جلال دست‌نیافتنی الهی در افلاک (و به تعبیر عرفان اسلامی، عوالم) مادون است. اما نحوهٔ تجلی این سوف در عوالم چگونه است؟ اینجاست که به عالم تجلی الهی نیاز خواهد بود. عالمی که معرفت خدای متعال در آن دست‌یافتنی باشد. چقدر شیرین است تمثیل کتاب زوهر برای تبیین نحوهٔ اتصال عالم مکنون و بحت الهی با عالم ظهور اسماء که می‌گوید: «این دو عالم چونان زغال و آتش با هم مرتبند».

[۲۶: Volume 3, p. 70, (A)]

در واقع، هر دو عالم یک حقیقت واحدند؛ اما زغال بدون شعلهٔ آتش در اندرون خود و بالقوه در سیاهی محض خود وجود دارد، همان‌گونه که خدا در ظلمت دست‌نیافتنی

طبیعت این سوف وجود دارد؛ اما شناخت او تنها به واسطهٔ انوار شعله قابل تشخیص است. اینجاست که باید همیشه تذکر شولم را پیش دیده لحاظ کرد که «سفیروت امری ثانوی با محدوده‌ای ناگهان پدیدآمده نیست که میان خدا و عالم نور و شعله (تجلی الهی) دخالت کند، آن چنان که مثلاً بتوان آن‌ها را همان «وسایط» مکتب نوافلاطونی میان واحد مطلق و جهان محسوس بدانیم. در منظومهٔ فکری نوافلاطونیان این «وسایط» بیرون ذات قرار دارند» [۱۲، ص ۲۷۵] و دومین تذکر مهم که اسحاق بن لطیف آن را در یک عبارت بیان می‌کند: «همه اسماء و اوصاف الهی نسبت به ما استعاره‌اند نه نسبت به حضرت اله» (پیشین). این نگاه همسان آن تقریر عرفان اسلامی است که می‌گوید واژگان تشبیهی چون دست در ترکیب «یدالله» برای خدا حقیقت است و آن دستی که ما داریم و فکر می‌کنیم دست باید این شکل را داشته باشد و مکان اشغال کند، مجاز محض است؛ بنابراین، فهم درخت سفیروت با این شاه‌کلید آسان می‌شود. بدان معنا که تمام این وسایط در مقام درخت سفیروت حقیقت و در عوالم و افلاک بعدی مجاز هستند.

عرفان قبلاً معتقد است ده صفت اصلی به صورت نردبانی و مرتبه‌ای، به عنوان دست راست و دست چپ، اولین ظهورات الهی هستند. «علی‌رغم این حقیقت که خدای متعال ذات این ظهورات و آنها نیز عین ذات خدایند» [26: Volume 1, (70A) & (11B)].

در رأس این ترسیم، تاج اعلای الهی^۱ قرار دارد. کلیدواژه‌ای که شاید بتوان آن را با نقش «الله» در عرفان اسلامی همسان دانست. آنگاه اولین ظهور در بازوی راست حکمت ازلی (حوخمه)^۲ است که همدستی او با بازوی چپ، یعنی بینش و بصیرت (بیناه)^۳ سازندهٔ جمال الهی یعنی (تيفرت)^۴ می‌شود. زوهر معتقد است که آغاز تجلی (رشیت)^۵ با حکمت الهی هویت می‌یابد. حکمت صفتی است که بنفسه از سائقه ارادهٔ بی‌حدواندازه الهی منتشر می‌شود و خدای عرفان یهود چونان خدای عرفان اسلامی در طی ظهور حکمت، ظاهر می‌شود.

۲-۲. حکمت به عنوان واسطهٔ فیض

یک وجه مشترک میان قبالی اسکندری و فلسطینی همین نظریهٔ حکمت الهی است.

1. Kether Elyon
2. Hokhmah
3. Binah
4. Tifereth

۵. Reshith، شاید بتوان این واژهٔ عبری را با رشحه در عرفان اسلامی متناظر دانست.

در جای جای کتاب مقدس، «حکمت» به عنوان میانجی است که خدا به واسطه آن خلقت را پدیدار کرده است. به این قضیه در کتاب حکمت‌های سلیمان اشاره شده است. مفهومی که نشانه و نفس قدرت خدا و یک ظهور واضح از شکوه قدرت مکنون الهی است. (نخستین) تابش نور ازلی از آن «حکمت» است و «حکمت» آینه بی‌زنگار پدیده‌های الهی است و پرده‌ای برای نمایش جلال او. این مطلب با روایات اسلامی که در توضیح وساطت فیض حکمت بیان شده، قابل مقایسه است: «سریان نیروی الهی بر همه چیز چیره شده است و نیروی بازدارندگی او همه چیز را محکم در بر گرفته و (باید این گونه باشد چرا که) نفس پروردگار عالم همه چیز را ساخته و در برابر دیدگانش ساخته شده است و شکوه وجه الهی نمایان است و خلقت هر چیزی در بهترین حالت ممکن برای آن چیز صورت گرفته است. دستانش باز است (قدرتی بلامنازع است که می‌تواند هر تصرفی در مخلوقات بکند؛ اما این تصرف را بر مبنای رحمت انجام می‌دهد) و رحمتش همه چیز را در بر گرفته و عظمت کارهای خدا در همه چیز ظاهر شده و نورش در هر چیز نمایان گردیده و پرتمبربوندی که خدا باید قرار دهد، در همه چیز سریان یافته و حکمتش مشهود شده است» [۸، ج ۱، ص ۱۴۶].

در متن اسلاوی / خونخ آمده است که خدا به «حکمت» خویش دستور می‌دهد که (بازوی) مردانه حکمت را در اولین فیض برخاسته از شکوه الهی بیافریند و باید دانست که برخی حلقه‌های قبالیی معتقد شدند که این حکمت (اولین فیض الهی) بعدها (در مرتبه رقیقه) به عنوان خود تورات متجلی گردید» [25, p496].

از آن رهگذر که خداوند به حکمت خود امر می‌کند که انسان را بیافریند. حکمت نخستین صفت خداوند است که از شکوه^۱ او متجلی می‌شود: «خداوند به حکمت خود زمین را بنیاد نهاد* و به عقل خویش آسمان را استوار نمود» (مثال سلیمان نبی ۱۸ و ۱۹: ۳). در سنت عرفانی یهود و در تمثیل درخت زندگی، پس از این سوف که خدا در مرتبه غیب‌الغیوب است؛ دو دست نرینه و مادینه «حکمت» (حوخمه) و فهم (بینا) عامل تجلی الهی می‌شوند. این ترکیب اسمائی را در عرفان اسلامی با عنوان تناکح اسماء [۹، ص ۱۱۱] مطرح می‌کنند. ما به اشاراتی از این دست در عهد عتیق به وفور برخورد می‌کنیم:

«آیا حکمت ندا نمی‌کند ... من حکمتم و در زیر کی سکونت دارم* و معرفت تدبیر را یافته‌ام* ترس خداوند مکروه داشتن بدی است* غرور و تکبر و راه بد و دهان دروغگو را مکروه

می‌دارم* مشورت و حکمت کامل از آن من است» (امثال سلیمان نبی ۸:۱۱ الی ۸:۱۳).

«من فهم هستم و قوت از آن من است* به من پادشاهان سلطنت می‌کنند* و داوران به عدالت فتوی می‌دهند* ... خداوند مرا مبدأ طریق خود داشت* قبل از اعمال خویش از ازل* من از ازل برقرار بودم* از ابتداء پیش از بودن جهان* هنگامی که لجه‌ها نبود، من مولود شدم* وقتی که چشمه‌های پر از آب وجود نداشت* قبل از آنگاه کوه‌ها بر پا شود* پیش از تلها مولود گردیدم* چون زمین و صحراها را هنوز نساخته بود* و نه اول غبار ربع مسکون را* وقتی که او آسمان را مستحکم ساخت من آنجا بودم* و هنگامی که دایره را بر سطح لجه قرار داد» (امثال سلیمان نبی ۸:۱۳ الی ۸:۲۶).

در عرفان اسلامی نیز ابن عربی، در توضیح آیه «وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» می‌گوید: «این نزول بر اساس اندازه معلوم، بر اساس اسم حکیم از میان اسماء الهی است. حکمت بر این نزول تسلط دارد و مقصود از این انزال و فرورفتادن نیز خارج نمودن همه چیزها از خزائن (جود) به وجود اعیان آنهاست» [۱، ج ۲، ص ۲۸۰].

مفهوم مجرد حکمت و خوخمه برای نمایش خود، در دو پدیدار انبیاء و پادشاهان بنی اسرائیل تجلی یافته است. بر اساس آنچه در کتاب اول سموئیل آمده است، وقتی اسماعیل پیر شد، پسران خود را به مقام داور بر بنی اسرائیل گماشت. اما طمع آنان باعث شد حکیمانه رفتار نکنند و رشوه بگیرند تا بالاخره رهبران جمع شدند و به سموئیل گفتند «برای ما پادشاهی تعیین کن تا بر ما حکومت کنند.» (اول سموئیل ۸، ۱ تا ۵). بنابراین، پادشاهی یک نهاد بیگانه بود و از دید برخی فقط یهوه پادشاه اسرائیل بود. اما از همان ابتدا، یهودیان معتقد بودند پادشاه حکیمی که ماشیح شده باشد و به روغن مقدس تدهین و مسح شده باشد، روح یهوه را دریافت کرده، برکت یافته و حکمت در او جریان می‌یابد و مورد قبول یهوه هست [۵، ج ۱، ص ۴۰۳].

در ادبیات سفر یصیرا که از نحوه بنیاد نهادن جهان سخن می‌گوید، این مفاهیم مجرد، همچون بحث حقیقت و رقیقه در عرفان اسلامی، در عالم عین و خارج مظهر خویش را دارند. نکته جالب در این میان نقش منحصر به فرد حروف الفبا برای تشکیل عالم کون است؛ به نحوی که مجردات به واسطه آنها جهان مادی را ایجاد می‌کنند. به معنای دیگر، باید گفت که حروف در ادبیات یصیرا نقش بازوی چپ (قابل) را در ادبیات زوهر دارد. در یصیرا، سفیروت‌ها عاری از هر چیزی تعریف می‌شوند. به عبارت دیگر، آنها مجردات یا ذوات غیرمادی هستند که به اصطلاح قالب‌ها و صورت‌هایی را تشکیل

می‌دهند که همه موجودات در ابتدا به درون آنها ریخته شدند. از طرف دیگر، حروف علت اولی ماده‌ای هستند که در اتحاد خود با صورت‌ها موجب پدیدآمدن جهان اشیاء و موجودات مادی شد [۳، ص ۲۷۵]. بر اساس آموزه‌های زوهر، این حکمت که از بازوی راست (فاعل) درخت زندگی و حاوی مفاهیم مجرد درخت زندگی (یا بر اساس آموزه ابن عربی شجرة الکون) است، با ترکیب با بازوی چپ (قابل)، اراده الهی را به نمایش می‌گذارند [25, p 491].

حکمت (حوخمه) که همه صورت‌های عالم را بالقوه در خود دارد، برای بالفعل شدن باید با فهم (بینا) متحد شود. در نتیجه این اتحاد است که کثرت و تشخیص حقایق هستی به وجود می‌آید. این حکمت مطرح شده در عرفان دو دین اسلام و یهود قطعاً شیئی مجرد است که در قالب عناوینی چون قلم، کلام یا عقل نمود پیدا می‌کند.

۳- «قلم» در عرفان اسلامی و «کلام الهی» در عرفان یهود

آنچه از کلمه «قلم» به ذهن متبادر می‌شود، رقم زدن و حک کردن است. قلم به عنوان واسطه و وسیله‌ای برای حک کردن امور و لذا نمادی از تقدیر و اراده است. در کتاب خروج نوشته شده است که لوح‌های شریعت با انگشت خدایی نوشته شدند «و چون گفتگو را با موسی در کوه سینا به پایان برد، دو لوح شهادت یعنی دو لوح سنگ مرقوم به انگشت خدا را به وی داد» (خروج ۱۸: ۳۱). تورات که در خصوص آن گفته شده «عظیم است تورات! که به کسانی که فرامین آن را انجام می‌دهند در این جهان و جهان آینده زندگی می‌بخشد» (آووت ۶: ۴)، دو هزار سال پیش از خلقت عالم به وجود آمد. (تلمود، برشیت ربا، ۲: ۸) تورات بر همه موجودات تقدم رتبی و زمانی دارد. «تو می‌یابی که شیوه خدای حاضر در همه جا چنین است که او به آنچه که برایش عزیز است، به دیگر چیزها تقدم می‌نهد. به همین جهت، او تورات را قبل از هر چیز آفرید؛ زیرا که تورات از همه آفریده‌ها نزد او عزیزتر است.» (تلمود، سیفره دواریم، ۲۷ ص ۷۶ الف) چنانچه گفته شده است: «خداوند مرا در ابتدای طریقت خود تحصیل کرد؛ قبل از اعمال خویش از ازل» (امثال سلیمان نبی ۲۲، ۲۱، ۲۰: ۸) و چنین است که قلمی که بر تورات رفته واسطه فیض در ایجاد شده است: «اگر عهد من (تورات) در روز و شب نبود، من قوانین آسمان و زمین را وضع نمی‌کردم» (ارمیا ۳۳: ۲۵).

حقیقت «قلم» و آنچه به واسطه این قلم ازلی نوشته شده است، یعنی حقیقت تورات،

نه تنها واسطه در ایجاد که واسطه در بقا نیز هستند: «ذات قدّوس متبارک هنگام آفرینش جهان با موجودات عالم پیمان گذاشت و به آنها فرمود: اگر به هنگام بنی اسرائیل تورات را بپذیرید دوام خواهید آورد و گرنه من شما را به حالت آشفستگی و ویرانی بازخواهم گردانید» (تلمود، شبات، ۸۸ الف).

این کتابت با انگشت خدا نشان‌دهنده آن است که این «قلم» وابسته به یدالله است. از او جدا نیست گرچه عین او نیز نیست. توجه به قلم به عنوان واسطه خلقت در متون اسلامی نیز آمده است: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ اكْتُبْ فَجَرَى فِي تِلْكَ السَّاعَةِ بِمَا هُوَ كَائِنٌ» [۲۰، ج ۵۴، ص ۳۱۳]. اولین چیزی که خدا خلق کرد، قلم است. پس به او فرمود بنویس! پس در همان لحظه هر آنچه شدنی است، نوشته شد. ارزش قلم در قرآن به حدی بالاست که از جمله متعلقات قسم الهی واقع می‌شود. «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱). دقت به این مطلب که علاوه بر قلم، آنچه به واسطه قلم مسطور می‌شود، نیز متعلق این قسم است و این حقیقت را ثابت می‌کند که کتاب آسمانی در عرفان اسلامی نیز مانند عرفان یهود، حی و واسطه فیض است. به همین خاطر در روایات ما که معادل سنت شفاهی یهود است، در خصوص قرآن گفته شده است: بر شما باد به قرآن پس همانا قرآن شفاعتگری است که شفاعتش مورد قبول واقع می‌شود [۲۰، ج ۷۴، ص ۱۳۶، باب ۶، ح ۴۶] و همچنین بیان شده است که این قرآن در روز قیامت در بهترین چهره تجسد می‌یابد [۱۷، ص ۵۹۶، باب فضل قرآن، ح ۱].

قلم به عنوان به‌ظهوررساننده مشیت و خواست خدا، در روایات شیعی با مقام انسان کامل مساوی دانسته شده است. مراجعه به تفسیر مآثور آیه سوم تا پنجم سوره علق که در آن قلم به عنوان واسطه تعلیم به انسان در نظر گرفته شده است و در تفسیرش «قلم»، علی بن ابی طالب علیه‌السلام شمرده شده است [۱۴، ج ۲، ص ۴۳۰]، این مسئله را که قلم همان انسان کامل است، کاملاً تأیید می‌کند. کارکرد انسان کامل و قلم هر دو یک چیز است که همانا به جریان‌رساندن مشیت الهی است. در متون روایی شیعه در خصوص مشیت گفته شده است که سایر اشیاء به واسطه مشیت خلق شده است و مشیت بی‌واسطه خلق شده است. «خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشية» [۲۰، ج ۵۴، ص ۵۶].
واسطه‌بودن مشیت (به عبری هَشگَاحا علیونا)^۱ یا میل الهی (به عبری راسون)^۲ در میان یهود نیز به عنوان یک اصل پذیرفته شده، وجود دارد. متکلم بزرگ یهودی،

1. Hashgacha Elyon

2. Rason

ابن‌میمون، می‌نویسد: هرکس به دین سرور ما موسی اعتقاد دارد که هر موجودی غیر خدا را، خدا ایجاد نموده، بعد آنکه عدم محض و مطلق بوده است و خدای یکتا موجود بوده و هیچ چیزی جز او نبوده. نه مکانی و نه مداری. سپس همه موجودات را به آن صورت که تقدیرشان بوده با ارادت و مشیت خویش به وجود آورده است [۲۱، ۱۹۷۲، فصل یج [۱۳]، ج ۲، ص ۳۰۴].

همچنین، ابن‌میمون نوشته‌شدن الواح به واسطه انگشت خدا را که در سفر خروج آمده و پیش‌ازین، ذکر کردیم، به این معنا می‌گیرد که آن الواح به وسیله «کلمه خدا» یعنی به «مشیت و اراده او» ایجاد شدند [۲۱، ج ۲، فصل ۶۶، ص ۱۶۵].

می‌توان گفت از آنجاکه بنی‌اسرائیل و قوم یهود موسی را کلیم خدا می‌دانند، به هیچ اسمی از اسمای الهی همچون اسم «کلیم» و مسئله «کلام الهی» توجه نکرده‌اند. اینکه ماهیت این کلام لفظی است یا الهامی منشأ نگرش‌های کلامی و عرفانی خاصی بوده است. گرچه معانی متعددی برای لوگوس نقل شده است؛ اما در اینکه رواقیان لوگوس را به معنای کلمه و نطق استفاده می‌کردند، تردیدی وجود ندارد. کلام و نطق باطنی و وحیانی^۱ و کلام و نطق لفظی^۲ دو برداشت از لوگوس و واسطه‌بودن کلام الهی برای خلقت است [28, p157].

۴- تورات، رابطه حقیقه حکمت و رقیقه آن (کلام)

در سیر اندیشه عرفانی یهود، به‌مرور، «حکمت» خود تورات یا کلام خدا می‌شود. عقل، فهم و حکمت آنگاه مظاهر را ایجاد کردند که به واسطه کلام به مرحله فیض مقدس رسیدند: «طولی نکشید که در بسیاری از حلقه‌های عرفانی، این حکمت خود تورات قلمداد شد. کلام الهی گونه‌ای از تجلی نیروی مقدس گردید. دیدگاهی که به عقیده شولم حاصل ترکیب دیدگاه‌های تفسیر ربّانیک از تورات از یک طرف و نظریات پیرامون لوگوس در فلسفه یونان از سوی دیگر بود» [25, p496].

نزول حکمت از طریق کلام بر موسی در دو مورد نمود بسیار زیادی دارد. دو موردی که لقب «کلیم‌الله» را برای او رقم زده است. یکی در هنگام مبعوث‌شدن او به مقام پیامبری (خروج ۴:۳) و دیگری در میقات با خداوند متعال. (خروج ۵: ۱۹) البته اهمیت یافتن کلام الهی فقط به خاطر تکلم خدا با موسی نبوده است. بنی‌اسرائیل، این قوم برگزیده خدا، نیز به شنیدن کلام الهی مفتخر شده‌اند (خروج ۲۶ و ۲۰:۲۵).

1. Logos endiaqetos

2. Logos proforikos

این نوع ارتباط به هنگامی که بنی اسرائیل از داشتن نبی و پیامبر محروم شدند، به صورت «بت قول» به معنای تحت‌اللفظی «دختر صدا» که منظور از آن ندای آسمانی است، ادامه یافت. «پس از فوت حجی، زکریا و ملاکی که آخرین پیامبران یهود بودند، روح القدس از ملت اسرائیل دور شد. با این حال، ایشان به وسیله «بت قول» خبرها و فرمان‌ها را از جانب خدای متعال دریافت می‌داشتند» (تلمود، توسفتا سوطا، ۲:۱۳).

در میان بنی اسرائیل با ظهور عیسی و در دین مسیحیت و بر اثر تأثیر فیلون بر اندیشه ارباب اناجیل، «کلام» و «کلمه» به‌عنوان واسطه فیض پررنگ‌تر می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر موسی کلیم‌الله بوده است، عیسی کلمه الله می‌شود؛ اما بنی اسرائیل در سنت عیسوی و پس از مصلوب شدن او هم از کلمه به‌عنوان واسطه فیض بهره‌مند ماندند: «اکنون ای برادران! شما را به خدا و به کلام فیض او می‌سپارم که قادر است شما را بنا کند و در میان جمیع مقدسین شما را میراث بخشد» (تثنیه ۵:۲۳).

آنچه سنت عرفانی یهود و اسلام را در این مقوله از هم متمایز می‌کند، آن است که در عرفان یهود مصداق مشخصی برای حکمت یا عقل یا کلمه مشخص نشده است. این مقدار مسلم است که در میان یهود، کلام به معنای واسطه خلقت (به عبری داوار)^۱ با کلام به معنای لفظی که به واسطه صوت به گوش می‌رسد (به عبری دیبور)^۲ کاملاً متفاوت است. آنگاه «شنیدن آواز خدای حی متکلم» (تثنیه ۵:۲۳) به معنای امر خدا به ایجاد صوت می‌شود. [P154، ۱۹۷۹، ۲۸]

همین عدم مصداق برای امر الهی یا «حضرت کن» [۱، ج ۴، ص ۲۹۲] باعث می‌شود که در عرفان یهود مرز میان خدا در ذاتش^۳ و خدا در تجلی‌اش^۴ نامشخص باشد و به تعبیر شولم، تفاوت این دو در عرفان قبایلا ناشناخته پماند [27, part 4].

البته عرفان یهود و عرفان اسلامی در این مسئله که در حقیقت برخی مظاهر، حکمت، حکیم و بیان و فعل حکیمانه (وحیانی) جمع شده است و این حاصل جمع به رقیقه آنان نیز نفوذ کرده است، هم‌داستان‌اند. این مسئله همان مبحث اتحاد عقل و عاقل و معقول در فلسفه اسلامی است. به بیان عرفان قبایلا، اینجا سکل^۵ و مسکیل^۶ و موسکل^۷ که همان

-
1. Dabar
 2. Dibbur
 3. God in Himself
 4. God in his Manifestation
 5. sekel
 6. Maskil
 7. Muskal

معرفت و عارف و معروفاند، واحد می‌شوند.^۱ در این مقام بلند و رفیع، سالک و تورات وحدت می‌یابند. در همین مقام است که ابوالافیا می‌گوید: «تورات را زیر و روی کن و بررسی نما که همه چیز در آن است و همه آن در توست و همه تو نیز در اوست.»^۲

۵- حکمت و شخینا

در عرفان اسلامی، مرتبه سکینه برای سالک از آن جهت شکل می‌گیرد که او همواره مؤید به روح القدس است. همان گونه که در شأن معصومین علیهم‌السلام بیان شده است: «امام به واسطه روح القدس دست‌گیری می‌شود و میان او و خدا ستونی از نور است (ارتباطی خاص با ذات اقدس متعال دارد) که بدان واسطه، کارهای بندگان را می‌داند و هرگاه نیازی به نگرستن به درون آن بود، بر آن نگاهی می‌اندازد» [۱۳، ج ۲، ص ۵۲۸]. بر اساس آیات قرآن نیز نزول سکینه بر عارف به سبب تأیید با همان وحی تکوینی و رفتاری انجام می‌شود. همان گونه که خدا بر پیامبرش «سکینه» را نازل فرمود و او را به لشکریانی که دیده نمی‌شوند، دست‌گیری کرد. «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» (توبه: ۴۰).

شولم معتقد است شخینا^۳ همان روح القدس^۴ است [25, p 496]. این شخینا به اعتقاد یهود پس از ویرانی معبد از بنی اسرائیل دور شد. اما عارفان قبلا می‌گویند شخینا از میان عارفان یهودی دور نشده است. در برخی میثناها مراحل مختلفی که به تأیید به روح القدس منجر می‌شود، به این قرار نام برده شده است: «زیرکی و چابکی برای انسان پاکی می‌آورد، پاکی باعث طهارت می‌شود، طهارت به پرهیزگاری منجر می‌گردد، پرهیزگاری به انسان قدوسیت می‌بخشد، قدوسیت آدم را متواضع و فروتن می‌کند، تواضع و فروتنی ترس از خطاکاری را در دل انسان می‌پرورد، ترس از خطاکاری سبب پارسایی و دینداری می‌شود و پارسایی و دینداری شخص را دارای روح القدس می‌کند» (میثنا سوطا، ۹:۱۵). در بعضی منابع نیز آمده است: «ذات قدوس متبارک شخینای (سکینه) خود را فرود نمی‌آورد، مگر بر شخصی که دلیر و ثروتمند و دانا و فروتن باشد.» (نداریم، ۳۸ الف) گرچه در برخی منابع دیگر جنبه‌ها و قابلیت‌های بدنی نیز برای آنچه می‌خواهد پذیرای شخینا شود، بیان شده است: «شخینا قرار نمی‌گیرد، مگر بر انسانی که

۱. شولم این تعبیر را از نسخه‌ای خطی تحت عنوان معرفت مسیح و معنای منجی (The knowledge of the

Messiah and the meaning of the Redeemer) در دانشگاه مونیخ، شماره ۲۸۵ ورق ۲۶ ذکر می‌کند.

۲. شولم این تعبیر را از نسخه‌ای خطی تحت عنوان کلید کتاب‌ها، آم بروسینا شماره ۵۳ ورق ۱۶۴، نقل می‌کند.

3. Shekhinah

4. The Holy Spirit

عاقل و دانشمند و دلیر و ثروتمند و بلند اندام باشد.» (شبوات، ۹۲ الف)
 گرچه اصالت خانوادگی و مسائل ژنتیک می‌تواند بخشی از استعداد و قابلیت را بسازد، اما می‌توان معنای «بلنداندام» را به‌جای داشتن قابلیت‌های بدنی به جهت پذیرش شخینا (سکینه)، آن‌چنان‌که از خود تلمود هم قابل برداشت است به «بلندمرتبه» تأویل کرد [۱۸، ص ۲۳۶-۲۳۸ برگرفته از سوطا، ۴ ب: ۵ الف].

این سکینه در میان انبیا حتماً وجود دارد؛ اما ویژه آنان نیست. هم یهود و هم اسلام می‌پذیرند که این سکینه بر مؤمنان نیز نازل می‌شود و ثمره‌اش این خواهد بود که ایمان آنان افزوده می‌شود و ملازم کلمه الهی که ایجادکننده تقواست خواهند شد و به فتح‌های معنوی قریب که ظهور کمالات روحی و قلبی، پس از عبور از منازل نفس است [۱۰، ص ۶۱۷]، نائل خواهند شد (فتح : ۱۸).

قرآن معتقد است که این سکینه با ارسال تابوت بر بنی‌اسرائیل قرار می‌یافت. «إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ» (بقره: ۲۴۸). مشهور است که این تابوت همان جعبه‌ای بوده که مادر موسی او را در آن قرار داده است و پس از آنکه الواح به موسی عنایت شد، جایگاه الواح موسی بود. اما به اعتقاد قاموس کتاب مقدس، «تابوت عهد»، صندوقی است که موسی به امر حق تعالی از چوب «شطیم» ساخت [۲۲، ص ۲۳۷].

۶- فهم در عرفان یهود و عقل در عرفان اسلامی

در نگاه حکیمان تلمودی، هدف تلمود تورا (مطالعه تورات) در فراگیرترین معنای آن، یعنی فراگیری حکمت، فهمیدن و معرفت است [۴، ص ۱۴۷]. چون تمام هستی در تورات تجلی یافته است، حکیمان تنها معلمانی نیستند که بر کرسی آموزش تکیه داده باشند، بلکه تجسم تورات هستند و بنابراین، هرچیز مربوط به آن‌ها بایسته تحقیق است [۴، ص ۱۴۸]. این نگاه در مجموعه میراث عرفانی حدیثی شیعه نیز به‌شدت موردقبول است. قرآن به گواهی صریح آیاتش، حکمت است (بقره: ۲۳۱) و آیاتش محکم و حکیمانه بیان شده است (هود: ۱) و از جانب خدای حکیم نیز فروفرستاده شده است (نمل: ۶) تا رسول او حکمت را به مخلوقات الهی تعلیم دهد (بقره: ۱۵۱). از دیگر سوی، هرکسی که چهل روز خویشتن را برای خدایش خالص کند، حکمتی که در منازل پیشینی سیروسلوک عرفانیش، در قلب او استقرار یافته است، از قلبش به زبانش جاری می‌شود. «من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينباع الحكمة من قلبه على لسانه» [۱۱، ص ۹۴].

در قبالی آلمانی این آموزه لحاظ شده است که خداوند در جلال عزت خود مستغرق است. خداوند این نور جلال یا به اصطلاح عبری کَبُد^۱ خویش را برای همه مردم قرار داده است؛ گرچه در هر دوره‌ای بر عده‌ای خاص که عبارت‌اند از همه انبیا و بنا بر شرایطی بر عده‌ای از عارفان آشکار ساخته است. گرچه «خداوند برای همگان نیکو است و رحمت‌های وی بر همه اعمال وی است. ای خداوند! جمیع کارهای تو، تو را حمد می‌گویند و مقدسان تو تو را متبارک می‌خوانند. درباره جلال ملکوت تو سخن می‌گویند و توانایی تو را حکایت می‌کنند تا کارهای عظیم تو را به بنی آدم تعلیم دهند و کبریایی مجید ملکوت تو را! ملکوت تو ملکوتی است تا جمیع دهرها و سلطنت تو باقی تا تمام دورها» (مزمور ۱۴۵، ۸ تا ۱۳).

اگر در عرفان یهود و اسلام، به واسطه فیض الهی که همان حقیقه «حکمت» است، از منظر ایجاد و تقدیر وجود، «قلم» گفته شده است، از آن منظر که اولین مظهر الهی بوده است و سایر مظاهر به واسطه آن عقال شده‌اند و در چهارچوبی که خدای عالم می‌خواسته قرار گرفته‌اند، به آن «عقل» گفته شده است.

علاوه بر وساطت حکمت در ایجاد و بقا، حقیقه «حکمت» در سیر صعود نیز واسطه فیض است. «الان اگر فی الحقیقه منظور نظر تو شده‌ام، طریق خود را به من بیاموز تا تو را بشناسم و در حضور تو فیض یابم و ملاحظه بفرما که این طایفه قوم تو می‌باشند. گفت روی من خواهد آمد و تو را آرامی خواهم بخشید» (خروج ۳۳، ۱۳ و ۱۴).

نکته مهم این است که منظور از عقلی که خدای تعالی در اول خلقت خلق فرمود، همان انوار مقدسه است و جز آنها کسی دیگری منظور نبوده است؛ چراکه روایات هم نور معصومین را به عنوان اولین مخلوق معرفی کرده‌اند [۷، ج ۲، ص ۴۴، ح ۶] و هم «عقل» را مخلوق اول دانسته‌اند [۶، ص ۱۴۴].

بر اساس مبانی عرفانی یهود و اسلام، یکی از غایات سیروسلوک عارفانه رسیدن به حکمت و دریافت عقل است. استفاده از این حکمت و بهره‌مندی از این عقل که واسطه فیض الهی است، فقط با سیروسلوک امکان‌پذیر است. سیروسلوکی که می‌تواند خدا را با حسّی که محسوس را در تمام وجود احساس‌کننده احیا می‌کند و او را به درجه‌ای می‌رساند که همچون نوح که «با خدا راه می‌رفت» (پیدایش ۹ : ۶) به جایی برساند که فیض الهی را در ایجاد و بقا و سیر صعودی خویش و تمام موجودات جهان درک کند و به واسطه اتحاد با واسطه فیض «حکمت»، خود مظهر سریان و جریان فیض الهی و به تعبیری «حکیم» بشود.

نتیجه‌گیری

عرفان قبلا خدا را در سرادق جلال خود غیرقابل‌لمس و غیرقابل‌تعقل می‌داند. بر اساس همین مسئله که خدا حقیقت در ذات خود (Ein sof) است، درک فیض الهی به درک مسئله واسطه فیض نیاز خواهد داشت. در این مقاله با بررسی مفهوم «حکمت» و عناوین مرتبط به آن همانند «قلم»، «عقل» و «کلام» در فرایند وساطت فیض، ثابت شد این مفهوم که به صورتی همسان در عرفان اسلامی و یهودی به کار برده شده است، سبب ایجاد سکینه یا شخینا در سالکان است. سالک واصل به سبب درک آنچه توسط واسطه فیض در ابتدای خلقت رقم خورده است، به آرامش نسبت به زندگی خویش دست می‌یابد. به واسطه عقال‌شدن توسط تعالیم حکیمانه، اولین مخلوق که همان «فهم» در عرفان یهودی و «عقل» در عرفان اسلامی است، اختیارش را در اختیار معبود محبوب خویش گذاشته و کلام الهی به صورت وحی تکوینی فعل (یعنی حرکات و سکانات) او را هدایت می‌کند و از طریق طی مرتبه اخلاص و جریان حکمت الهی از قلب او به زبانش، کلام و گفتار او را حکیمانه می‌نماید. سالک به واسطه بهره‌گیری از رقیقه حکمت، یعنی کلام الهی که در عرفان یهود «تورات زنده و حی» و در عرفان اسلامی «رقیقه محمدیه و انسان کاملی که قرآن ناطق است»، قلمداد شده، به جایی می‌رسد که خود کلمه الله می‌شود. بدین صورت، سالک واصل خود واسطه فیض حکمت الهی می‌شود.

منابع

قرآن

عهد عتیق

تلمود

- [۱]. ابن عربی (بی‌تا)، الفتوحات (۴-ج)، بیروت، دارالصادر، اول.
- [۲]. ابن عربی (۱۴۲۶)، عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول.
- [۳]. اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۸)، یهودیت: بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- [۴]. اشتاین سالتز، آدین (۱۳۸۴)، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم، ادیان و مذاهب، دوم.
- [۵]. الیاده، میرچا (۱۳۹۵)، تاریخ اندیشه‌های دینی (ج ۱)، ترجمه سالکی، بهزاد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، دوم.
- [۶]. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، اول.

- [۷]. بحرانی، عبدالله (۱۳۸۲)، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال، قم، مؤسسه الإمام المهدي، دوم.
- [۸]. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال (۱۴۱۰)، الغارات، قم، دار الکتب الإسلامی، اول.
- [۹]. جیلی، عبدالکریم (۲۰۰۴ م)، المناظر الإلهیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، اول.
- [۱۰]. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۰)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیّرات عرفانی، تهران، طهوری، اول.
- [۱۱]. شعیری، محمد (بی تا)، جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریة، اول.
- [۱۲]. شولم، گرشوم (۱۳۸۵)، جریانات بزرگ عرفان یهودی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر، چ اول.
- [۱۳]. شیخ صدوق (ابن بابویه)، محمد (۱۳۶۲)، خصال، قم، جامعه مدرسین، اول.
- [۱۴]. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، تفسیر قمی، دار الکتب، قم، سوم.
- [۱۵]. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶)، اصطلاحات الصوفیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، اول.
- [۱۶]. کاویانی، شیوا (۱۳۸۹)، آیین قبلا (عرفان و فلسفه یهود)، نشر فراروان، سوم.
- [۱۷]. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، کافی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم.
- [۱۸]. کهن، آبراهام (۱۳۸۲)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، اساطیر، اول.
- [۱۹]. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶)، اصطلاحات الصوفیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، اول.
- [۲۰]. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، دار إحياء التراث العربی، بیروت، دوم.
- [۲۱]. موسی بن میمون (۱۹۷۲)، دلالة الحائرین، ترکیه، مکتبه الثقافة الدینیة.
- [۲۲]. هاکس، جیمز (۱۹۲۸)، قاموس کتاب مقدس، بیروت: مطبعة آمریکائی بیروت، اول.
- [۲۳]. حاج ابراهیمی، طاهره (۱۳۸۲)، «عرفان یهودی و مکتب گنوسی»، نشریه هفت آسمان، دوره هشتم، شماره ۱۷.

- [24]. Adam Kamesar, (2009), Philo, Cambridge University press, Newyork.
- [25]. Scholem, Gershom Gerhard, (1971– 1972), (KABBALAH entry, the historical development of the kabbala), (Wigoder, Geoffrey, Fern Seckbach, Thomson Gale) in the Encyclopedia Judaica, Jerusalem, Keter Publishing House.
- [26]. group of books including commentary on the mystical aspects of the Torah, (1977), Zohar: The Book of Splendor: Basic Readings from the Kabbalah, Schocken books, Newyork.
- [27]. Scholem, Gershom Gerhard, (1995), Major Trends in Jewish Mysticism, the chapter: "General Characteristics of Jewish Mysticism", Newyork.
- [28]. Wolfson, Harry Austryn, (1979), Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- [29]. Peters, Francis Edward, (2021), Judaism, Christianity, and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation, Volume I: From Covenant to Community (Judaism, Christianity & Islam), Princeton University Press.
- [30]. Rodkinson, Michael. L., (1918), The Babylonian Talmud, Retrieved from: www.ultimatebiblelibrary.com.