

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۱-۲۶

مقایسه تحلیلی مبدأ و مقصد روح در آیین زرتشت و یهود با سه اثر از عارفان مسلمان

(اللمع فی التصوف، شرح التعرف لمذهب التصوف، کشف المحجوب)

تقی پورنامداریان* - فاطمه کوپا** - علی محمد پشندار*** - مریم محمدی****

چکیده

میان ادیان الهی مشابهت‌های بسیاری در عقاید مربوط به مبدأ روح، سرنوشت روح پس از مرگ، رستاخیز، داوری و بهشت و جهنم وجود دارد که این امر حاکی از ارتباط ادیان با یکدیگر است. هر چند این ارتباط؛ بویژه در ادیان توحیدی همچون یهود و اسلام بیشتر به چشم می‌خورد؛ اما بررسی مشابهت دو دین زرتشتی و یهودی نیز به دلیل ارتباط فرهنگی و سیاسی میان زرتشتیان و یهودیان پس از سقوط اورشلیم و اسارت یهودیان به دست بخت النصر و سپس فتح بابل توسط کوروش و آزادی یهودیان که زمینه‌ساز نفوذ فرهنگ ایرانی و عقاید زرتشتی در اعتقادات یهود گشت، حائز اهمیت است. از جمله این مشابهت اعتقاد به ماهیت دوگانه روحانی و جسمانی انسان، پذیرفتن روز رستاخیز به عنوان امری مسلم و مراتب بهشت و جهنم نزد پیروان این دین هاست. با مطالعه در اعتقادات ادیان به طور کلی و در باب مباحث مربوط به آخرت شناسی و حیات روح پس از مرگ به صورت جزئی‌تر، چنان که موضوع این نوشتار است، می‌توان به یکی بودن منبع تعالیم آنان که همانا وحی پروردگار

* استاد زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی namian@ihcs.ac.ir

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور f-koupa8982@pnu.ac.ir

*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور am.posht dar@pnu.ac.ir

**** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور تهران (نویسنده مسؤول) maryam.mohammadi51@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۱۷

تاریخ وصول: ۹۲/۲/۲۷

است پی برد. اگرچه بعضی عقاید موجود در دو دین یهودی و زرتشتی در سه اثر عرفانی که در این جستار مورد بررسی قرار گرفته‌اند، وجود ندارد، مانند وجود تناسخ و حلول‌گرایی در یهود که در برخی منابع؛ بویژه آثار کابالیستی بدان اشاره شده است، اما شباهت‌هایی هم وجود دارد که به سبب اشتراک مبدأ وحی است و نمی‌توان این مشابهاً را انکار کرد.

واژه‌های کلیدی

روح، مبدأ روح، سرانجام روح، زرتشتی، یهودی، آثار عرفانی

مقدمه

اساس اعتقاد به جاودانه بودن حیات پس از مرگ، ابتدا ایمان به وجود و خلقت روح و سپس باور به جاودانگی روح است که در همه ادیان آسمانی بدان اشاره شده و مورد تأیید است. هر چند خاستگاه این اعتقادات یکی است؛ اما تفاوت‌هایی نیز در باب مبدأ و شیوه جزا و پاداش روح در دو دین زرتشت و یهود و آثار عرفانی مورد نظر وجود دارد که پرداختن به آنها بسیار مهم و بحثی جالب در مطالعات دینی است. در شرح پیشینه تحقیق باید گفت که در باب فرهنگ، تاریخ و اعتقادات اقوام و ادیان مختلف کتاب‌های فراوانی نگاشته شده که هر یک به ذکر نظریات پیروان آنها در باب مسائلی هم چون ماوراء الطبیعه، سعادت و شقاوت انسان و تعلیمات پیامبران الهی برای رستگاری نوع بشر پرداخته‌اند؛ اما موضوع این مقاله محدود به سرگذشت روح است که تا کنون مقایسه‌ای دقیق بر اساس منابع مورد استفاده در این مقاله، درین باب انجام نشده است. گفتنی است که اولین و بهترین مرجع برای پی بردن به مفاهیم اعتقادی در باب روح در دو دین یاد شده، مطالعه کتب آسمانی و سپس تفاسیر و سایر کتاب‌های دینی است که پیرامون اعتقادات پیروان نگاشته شده است.

دین زرتشتی

۱-۱- روح در آیین زرتشت

در گات‌ها که کهن‌ترین بخش اوستاست، از تقابل میان روح و تن بارها سخن گفته شده و کلماتی چند نیز در تعیین آن چه روح می‌نامیم به کار رفته است؛ کلماتی هم چون ویان (vyâna = دم جان)،

منه (manah = اندیشه)، خرتو (Xratu = خرد ذاتی)، اوشتان (Uštâna = دم حیاتی) و انمن (anman = روح) که به دلیل قرابت زبان‌های پهلوی و اوستایی با زبان سانسکریت نزد هندیان نیز مشابهاتی در لفظ و معنی دارد (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۱۲۴-۱۲۷). اما پنج نیروی مینوی و باطنی که در زندگی انسان نقش‌های مؤثر و متفاوتی ایفا می‌کنند، عبارتند از:^۱

۱- اهو (Ahu) که نیروی جنبش، حرکت و حرارت‌گریزی است و آن را به جان ترجمه کرده‌اند. این جان را درک تأثیرات روحانی نیست و همراه با جسم و انعقاد نطفه به وجود می‌آید و با رشد جسم نیز اعتلای بیشتری پیدا می‌کند؛ اما با زوال و مرگ آدمی فانی می‌شود.

۲- دئنا (Daena) که در فارسی دین و به معنی آیین و کیش و در اوستا به وجدان تعبیر شده است. دئنا در نهاد هر کس نیرویی است مینوی و ممیزه که راهنمای آدمی در طول حیات و مشوق عمل به کار نیک و نمایاننده راه بد با تمام زشتی‌ها و نهی‌کننده از آن است. مطابق اعتقادات زرتشتی پس از مرگ و به هنگام عبور از پل چینوت، وجدان فرد در هیأت دوشیزه‌ای زیبا و یا عفرتی زشت روی که نشان‌دهنده چگونگی دین‌ورزی و اعمال اوست، او را به سرای سرود و بهشت، و یا به سرای دروغ و دوزخ می‌افکند.

۳- بئوز (Baoza) به معنی بوی، نیروی درآک‌ای است که همواره بایستی از قوای ممیزه و هوش آدمی سرپرستی کند، مبادا نیروی ممیزه به خطا رود یا هوش به راه ناصوابی افتد. هر چند مانند جان (Ahu) این نیرو نیز همراه جسم به وجود می‌آید؛ اما با مرگ جسم از میان نمی‌رود و پس از مرگ و تباهی جسم برای داوری نهایی باقی می‌ماند و با روان (شماره چهار) به محل پل چینوت می‌رسند.

۴- اوروان یا ثوروان (Uravan) چهارمین نیروی باطنی است و هم‌چنان که نیروی درک و فهم (شماره سه) برخی نیروها را سرپرستی می‌کند، سرپرستی نهایی نیروهای دیگر به عهده اوروان یا روان است. روان، واپسین نیرویی است، در آدمی که با اختیار تام خود و با معرفت به نتایج نیک و بد، سرنوشت نهایی آدمی را تعیین می‌کند و میان راه نیک و بد، حق‌گزینش دارد. برخی محققان روان را مطابق با آتمان^۲ (Atman) هندی معرفی می‌کنند.

۵- فروشی (Farvashi) پنجمین نیرو از قوای پنجگانه باطنی که در پهلوی فروهر (Farvahar) از ریشه فرورتی (Farvarti) است و معنی کلمه پناه دادن یا حمایت کردن است. فروهرها فرشتگان نگهبان نیکان و راست‌روان دانسته شده‌اند و همزادان آن جهانی آدمیان هستند که پیش از آفرینش مادی

مردمان در جهان دیگر به وجود می‌آیند و پس از مرگ مردمان نیز هم‌چنان در آن جهان جاودانه زندگی می‌کنند. آنان از کیفرها و مجازات‌هایی که روان‌ها متحمل می‌شوند، بدورند (آموزگار، ۱۳۸۱، ۲۶). در آیین زرتشت به خلقت جهان روح پیش از آفرینش شکل و هیولا اشاره شده و این امر نشان دهنده اهمیت روح در این دین آسمانی است (باب الحوائجی، ۱۳۴۳، ۱۰۱). به هنگام آفرینش انسان، اهورامزدا او را آزادی عطا کرد و بدو نیروی اختیار داد که مابین دو راه خطا و ثواب عمل خود را برگزیند. اهورامزدا به وسیله نیروی نیکی (روح افزایشی) «سپنتامئی نیو» (Spentamainyu) و به دستیاری و هومنه (بهمن) که فرشته پندار نیک و نهاد خوب است، همواره آدمی را به سوی راستی و نیروی زشتی و بدی «انگرمئی نیو» (Angramainyu) یا اهریمن (روح کاهشی)، با وسوسه در خاطرش او را به سمت بدی می‌کشاند و اختیار با فرد است که در دل خود مابین آن دو منادی، یکی را اجابت کند (ناس، ۱۳۴۴، ۳۰۷).

در دین زرتشت، به هیچ روی سخن از نبرد و ستیز اهورامزدا و اهریمن نیست. در گات‌ها اهورامزدا آفریدگار یگانه و بلامنازع جهان است و در برابر او از فاعل یا آفریدگار شرّ و زشتی و بدی سخنی نیست؛ بلکه انگره مینو یا خرد ناپاک که بعدها اهریمن گردید و جمله زشتی‌های جهان بدون منتسب است در مقابل سپنتامینو یا خرد پاک است. در ابتدای آفرینش جهان توسط خدای مهربان، دو روح پیدا شده و هر یک از این دو روح، دست به انتخاب مهمی زده‌اند. یکی نیکی و دیگری بدی را برگزیده و روح نیک و بد هر یک برای خود قهرمانان و دستیاران خاصی آفریده‌اند و در نهایت نیکی و بدی را ایجاد کرده‌اند (باب الحوائجی، ۱۳۴۳، ۱۱۱-۱۱۳). زرتشت خود هرگز از ثنویت مطلقه که در آن دو روح یا دو خدا یکی خوب و یکی بد، بالاستقلال و جدا از هم تا ابدیت وجود داشته باشند، سخنی به میان نیاورده و تنها اهورامزدا را خالق همه چیز شمرده است؛ اما در زمان ساسانیان، اعتقاد صریح به ثنویت و وجود دو روح مستقل از هم، جزء اصول عقاید زرتشتی که مذهب رسمی کشور بود، شد (کای بار، ۱۳۴۸، ۱۱۴-۱۱۵).

۲- پیشینه اعتقاد به مرگ نزد زرتشتیان

آیین زرتشت نخستین دین در جهان است که از مسأله حیات عقبی و قیامت، بهشت و دوزخ، بقای روح، مجازات و مکافات و پاداش روز پسین سخن به میان آورده و مسأله آخر زمان را مطرح کرده

است (باب الحوائجی، ۱۳۴۳، ۱۱۵). مرگ نزد زرتشتیان عبارت است، از جدایی روح (به عنوان جزء فناپذیر) از جسم (جزء فناپذیر) که نوعی تجزیه و جدایی کامل دو جزء اصلی وجود آدمی است. مرگ، حلول دیو مرگ یا دروج در بدن است که این دیو خطرناک‌ترین دیوهاست؛ همه چیز را آلوده می‌سازد و هرگاه در تن کسی حلول کرد آن تن را باید طی مراسمی طعمه‌لاشخوران کرد تا از تباهی بیشتر جلوگیری شود. این جسم پلید نباید در مجاورت عناصر مقدس خاک، آب و آتش قرار گیرد. بنابراین کالبد اموات را بر روی بستری از سنگ یا در تابوتی از سنگ در بسته می‌گذاشته‌اند تا از عناصر مذکور دور بماند. در ادوار بعد اجساد اموات را بر بنایی عظیم و مرتفع (برج خاموشان) می‌گسترانده‌اند تا مرغان هوا و حشرات زمین آنها را طعمه خود ساخته، نابود کنند (ناس، ۱۳۴۴، ۳۱۷).

۱-۳- سرنوشت روان پس از مرگ

به اعتقاد مزدیسنان روان نیکوکار و بدکار پس از مرگ و قبل از داوری فردی به مدت سه شبانه‌روز در نزدیک تن پرسیه می‌زند و صبح روز چهارم پیوند خود را از جسم می‌گسلد. بدین دلیل موبدان در بامداد روز چهارم به خانه فرد در گذشته می‌روند و اوستایی به نام اوستای «درون چهارم» با چند نماز و نیایش می‌خوانند. در طی این سه روز اگر مراسم و تشریفات مربوط به عمل آید، ایزد سروش از روح محافظت می‌کند؛ در غیر این صورت روح مورد طعنه و سخریه و تهدید گروه دیوان که در آن جا جمعند، قرار می‌گیرد. «چون مردم در گذرند سه شب روان به نزدیک تن، آن جای که او را سر بود، نشیند. آن سه شب از وزرش (vezarsh) دیو و همکاران وی بس تازش بیند و پشت همی باز به آتش کند که آن جای افروخته است، از آن روی [که] آن سه شب را تا روز، آن جای که سر او بود، آتش به افروزش دارند...» (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹، ۱۲۹). زرتشتیان برای آرامش روح سه بار در روز غذا نذر می‌کنند و این غذاها به سگ داده می‌شود (ارتباط بین سگ و مرگ در رسوم قدیمی و متروک اقوام هند و اروپایی نیز سابقه دارد). در طلوع روز چهارم، با وزش باد، روح به جایگاهی در حضور سه ایزد (مهر، سروش، رشن) که اعمال وی باید در آنجا مورد سنجش و داوری قرار گیرد، برده می‌شود (کای بار، ۱۳۴۸، ۱۷۵).

در بندهشن درباره نیروهایی که به استقبال و همراهی روان نیکوکار و بدکار در بامداد روز چهارم می‌آیند چنین آمده است «اگر پرهیزگار است بادی تیز به پذیره آید؛ یعنی بادی بهتر و نیکوتر و خوشبوتر و پیروز‌گرت‌تر از همه بادهای به گیتی که روان را شادی بخشد. اگر دروند (بدکار) است، بادی

(به) پذیره آید، گندتر، پوسیده‌تر و ناپیروزتر از همه بادهای به گیتی که روان را (از وی) ناآرامی و اندوه رسد» (۱۳۶۹، ۱۳۰).

این روان در آن جهان، تحت وجدان، ضمیر یا دئنائی اعمال خود را در برابر خویش می‌یابد که اگر نیکوکار باشد به صورت دوشیزه‌ای خوبرو و اگر بدکردار باشد به چهره عجزی زشت نمایان می‌شود و هر دو همان تجسم اعمال او هستند و او را به نوبت نوازش یا آزار می‌رسانند (همان).

۱-۴- پل چینوت

پس از گذر سه شبانه‌روز از مرگ و نوازش نفس نیکوکار و آزار نفس دروغ‌زن و بدکار، سرانجام او را به کیفرگاه می‌برند و روان مرده به سوی پل چینوت (chinvat) که گذرگاه همه مردگان است و برای سنجش اعمال و رسیدن به بهشت یا سرنگون شدن به دوزخ باید از آن عبور کرد روانه می‌شود (کلمه چینوت به معنای باز شناسنده، آزماینده، برگزیننده و نیز به معنای پل جداکننده آمده است). روان آدمی در برابر آن پل در برابر خدای میترا (مهر) و همکارانش؛ یعنی سروش و رشن (ایزد عدالت) به داوری خوانده می‌شود. در دست رشن ترازویی است که در دو کفه آن کردارهای نیک و بد فرد را مقابل نهاده، می‌سنجند، پس درباره او فرمان فرجامی صادر می‌گردد و در این مرحله روان فرد برای فرو افتادن در دوزخ (که به علت تقدس آتش، تنها سرما و تاریکی در آن حکم فرماست) و یا «رفتن به بهشت و آسمان در حال جذب» (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۱۲۸) باید از پل چینوت بگذرد. در بندهشن چنین شرح داده شده که میان این پل تیغه‌ای تیزتر از دم شمشیر جای دارد و در زیر آن جایگاه دوزخ است. اگر روان‌های مردگان راست کردار باشند آن تیغه تیز در برابر ایشان پهن شده، گذرگاهی نرم می‌شود که آنان خرم و خوش از روی آن بگذرند و ارواح پاک بعد از گذر از مقرّ آشا (گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک) به نور جاودان و ابدی می‌رسند؛ لیکن اگر بد کردار و دروغ‌پیشه بودند آن تیغه بر آنها راه می‌بندد. همین که مرده سه گام دیگر بر می‌دارد که یکی نماینده اندیشه‌های بد و دیگری سخنان ناسزا و دیگر کارهای زشت اوست که در روزگار زندگی از او سرزده، آن تیغ او را به دو نیمه شکافته و از فراز پل در نشیب دوزخ در می‌افکند. جایگاه این پل را در البرز کوه دانسته‌اند (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۶۹، ۱۲۹-۱۳۱).

پس از سنجش اعمال توسط رشن عادل، اگر کفه ترازوی نیکی سنگین تر باشد، روان به همراه ایزدان به بهشت می‌رود و اگر کفه ترازوی بدی و گناه او سنگین تر باشد، به دوزخ سرنگون می‌گردد و تا سه روز (هر روز معادل هزار سال) در آنجا عذاب می‌بیند و اگر اعمال خوب و بدش مساوی باشد در همستگان (Hamestakan) یا اعراف که برزخی قرار یافته در میان زمین و آسمان است جایگیر می‌شود.

بهشت که در اصل نگه‌وایشته یا انگه‌ووهیشت (Anghuvahishta) (انگهو: خوب و ایشته علامت تفضیل: خوشتر) به معنی جهان بهتر و عالم نیکوتر و دارای چهار پایه است؛ پایین‌ترین پایه «هومت» (Humat) یا اندیشه نیک، که جایگاه آن در ستارگان است و بدان ستاره پایه می‌گویند، سپس «هوخت» (Huxt) یا گفتار نیک که جایگاه آن در ماه است و بدان ماه پایه می‌گویند، مرتبه بعد «هوورشت» (Huvaršt) یا کردار نیک و جایگاه آن در خورشید است که بدان خورشید پایه می‌گویند و چهارمین و عالی‌ترین بهشت «انیران» (Aniran) یا فروغ بی‌پایان است که جایگاه اهورامزدا است. آن مکان جایگاه خوشی است و سرزمین سخن و پندارهای پسندیده است که نیکوکاران در آنجا از برکات و طیات روحانی برخوردارند و با یاران و هم‌نشینان سعادتمند، روزگار می‌گذرانند (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۶۵). روح آدمی در بهشت پیوسته صعود می‌کند تا به برترین پایه برسد که «گاروتمان» (Garo-Demana) به معنی خانه نعمات، نام دارد و در آنجا مکان یافته، از لذایذ و نعمت‌هایی که بالاتر از آن نمی‌توان تصور کرد، برخوردار است تا روزشمار در رسد و هنگام رستاخیز فراز آید (ناس، ۱۳۴۴، ۳۱۹).

دوزخ که در اصل دژنگهو (dožnegho) به معنی خانه دروغ و بدترین هستی است، مکانی است که جایگاه ناخوشی نامیده می‌شود. دوزخ دارای چهار پایه‌ی «دژمت» (dožmata) یا اندیشه بد، دژوخت (dožvaxta) یا گفتار بد، «دژورشت» (dožvarshta) یا کردار بد و مرتبه تاریکی بی‌پایان است که این طبقه آخر از دوزخ در عمیق‌ترین نقطه زمین است و بوی گند از آن بر می‌خیزد. پر از چرک و پلیدی است و از اعماق ظلمانی آن فریاد شیون و ناله غم به گوش می‌رسد و هر کس که در آنجا بیفتد، یکه و تنها به شکنجه معذب است و اگر سه شبان روز در آن باشد گوید که نه هزار سال تمام است که مرا رها نکرده‌اند (ارداویراف نامه، ۱۳۷۲، ۵۴-۵۵).

از آنجا که انسان موجودی اهورایی است در دوزخ جاودانه نمی‌ماند؛ بلکه به اعتقاد مزدیسنان، گناهکاران در دوزخ از اعمال بد خود شرمگین می‌شوند و پس از تحمل عذاب‌های دوزخی و با گذر

از فلز مذاب، پاک و تطهیر می‌شوند و پلیدی‌های آنان سوزانده می‌شود و به همراه دیگر مخلوقات اهورامزدا به سعادت و خوشی جاودانی دست می‌یابند.^۳

۱-۶- رستاخیز

در اعتقاد بهدنیان، با ظهور سوشیانس^۴ در آخر زمان که جهان از لوث وجود اهریمن و کارهای پست او پاک خواهد شد، رستاخیز آغاز می‌گردد. در آن روز مردگان برمی‌خیزند و زمین و آسمان از باشندگان خود تهی می‌گردند. پس انجمنی عظیم برای داوری بندگان فراهم می‌آید و درباره هر یک از ارواح گذشته، فرمان یزدانی صادر خواهد شد و آزمایش بزرگ نهایی یعنی عبور از فلز مذاب آغاز می‌شود. این فلز مانند رود به زمین ایستد و همه مردم اندر آن فلز گذاخته بگذرند و پاک شوند (خاصیت پاک‌کنندگی فلز مذاب به واسطه آتشین بودن جنس اوست؛ چرا که آتش نیرویی پاک و اهورایی است و زشتی‌ها و بدی‌ها را می‌سوزاند). کیفیت گذر از این فلز گذاخته برای راستان همچون وارد شدن در شیر گرم است؛ زیرا در نهاد ایشان پلیدی و زشتی نیست و بدکرداران طعمه‌ی آن سیل آتشین شده، آنچه از عنصر بدی و دروغ در نهاد ایشان است می‌سوزد و اگر در آن عنصر خیری باشد، باقی می‌ماند. اکنون سوشیانس باید بدن انسان‌ها را فناپذیر و جاودانی کند؛ برای این کار وی گاوی که هد‌هینس (Hadhayans) نام دارد قربانی می‌کند و از چربی آن عصاره‌ی هوما را به دست می‌آورد و با چشاندن آن به مردم، ایشان را جاودانی می‌کند. آنها که در سنین کهولت مرده‌اند به صورت چهل ساله و آنان که در کودکی وفات یافته‌اند به شکل پانزده ساله در خواهند آمد (فرنیخ‌دادگی، ۱۳۶۹، ۱۲۹).

۲- دین یهود

۲-۱- روح در آیین یهود

اعتقاد به روح و جاودانی بودن آن نزد اسرائیلیان وجود نداشته است. در آغاز تنها از روح خدا سخن گفته می‌شد که بر انسان مسلط گشته، او را رهبری می‌کرد. به اعتقاد آنان روح خدا در پیامبران، قضات، مردان خدا و برخی از شاهان داخل می‌شد و گاهی آنان را آماده پیشگویی می‌کرد. روح خدا در میان اسرائیلیان به سر می‌برد تا آنها نهراسند (آشتیانی، ۱۳۶۴، ۲۵۴). یهود اولیه در مورد انسان و روح او؛ به طور مبهم سخن می‌گوید: روح چون دودی از بدن خارج می‌شده است و این سایه از بدن جدا

شده به دنیای زیرین می‌رفت و به همین دلیل آن‌جا را جهان سایه‌ها می‌نامیدند؛ اما پس از تبعید و در تماس با فرهنگ بابلی و بخصوص ایرانی بتدریج اعتقاد به روح انسان و بقای آن در یهودیان تقویت می‌شود (همان).

از سویی دیگر دانشمندان یهود انسان را دارای ماهیتی دوگانه دانسته‌اند. روح انسان از آسمان و بدنش از زمین است. ایشان بدن را غلاف روح دانسته و رابطه روح با بدن را همانند رابطه خدا با جهان ذکر کرده‌اند. کیفیت زندگی انسان نیز در گرو توجهی است که به پاک نگه داشتن روح خود دارد. در جامعه سلیمان (۷/۱۲) اشاره‌ای زیبا وجود دارد «و روح نزد خدا که آن را بخشیده بود رجوع نماید»؛ یعنی همان طور که خداوند آن را به تو پاک و منزّه داد آن را پاک و منزّه به او بازگردان. تمثیل زیبای خلعت‌های پادشاهی در آیین یهود مؤید این معنی است، پادشاهی خلعت‌های شاهانه میان بندگانش تقسیم کرد. خردمندان خلعت شاه را گرامی داشتند و در بر نکردند؛ اما نابخردان آن را پوشیدند و به کار پرداختند. پس از زمانی پادشاه جامه‌ها را از ایشان باز خواست. بندگان هشیار خلعت‌ها را هم چنان که روز اول بود تقدیم داشتند؛ اما نادانان، شرمسار سر به زیر افکندند. شاه خواست تا بندگان خردمند جامه‌های نو را به خزانه بازگردانند و به سلامت به خانه‌ها بروند؛ لکن در باب بندگان نابخرد، خشمگین شد و فرمان داد تا جامه‌ها را به گازران دهند و آنان را به زندان فرستاد (کهن، ۱۳۵۰، ۹۵-۹۶).

۲-۲- روح و عناصر آن

در عهد عتیق، روح به مفهوم «دم حیاتی» است که همراه با جسم تشکیل موجود زنده می‌دهد و با پنج نام خوانده شده است: نفش (Nefesh)، روآح (Ruah)، نشاما (Neshamah)، یحیدا (Yehidah) و حیا (Hayyah). نفش (نفس) همان نیروی حیاتی موجود در خون است؛ چنان که در سفر تثئیه (۲۳/۱۲) آمده: «زیرا خون، جان (نفس) است» روآح همان است که بالا می‌رود و پایین می‌آید، چنان که گفته شده است: «کیست روح انسان را بداند که به بالا صعود می‌کند» (جامعه سلیمان، ۲۱/۳). نشاما (نسمه) همان مایه عقل و شعور و طبع و خوی انسان است.

حیا (حی) که معنی لغوی آن «زنده» است، از این رو چنین نام گرفته که همه اعضای بدن می‌میرند؛ ولی آن باقی است. یحیدا (وحیده) که به معنی یگانه است، بدین دلیل چنین خوانده شده است که همه اعضا جفت هستند در صورتی که روح در بدن یگانه و بی‌همتا است.

از پنج اسم فوق، سه نام اول بیشتر در ادبیات دانشمندان یهود به کار رفته و با ظرافت معنایی که در

این میان وجود دارد می‌توان تمایزی میان آنها قائل شد؛ بدین صورت که نفس (نیروی حیاتی) با جهان طبیعی پیوند بی‌واسطه دارد و با نیروی حیاتی موجود در خون یکی دانسته شده و گفته شده است که این نیرو هم در حیوانات وجود دارد و هم در انسان و با مرگ صاحبش از بین می‌رود. نشاما (روح برتر) که عالی‌ترین و الهی‌ترین بخش وجود انسان است و روآح که جایگاه کیفیات اخلاقی است. نام‌های روآح و نشاما گاه به جای یکدیگر به کار رفته است و معرف روحیه و شخصیت انسان هستند که منحصرأ متعلق به خود اوست. این دو، قسمت فناپذیر و جاودان وجود انسانند و همان نفس حیات هستند که خداوند در انسان دمیده است (کهن، ۱۳۵۰، ۹۶-۹۷).

تا قرن سوم میلادی ربانیون اعتقاد داشتند که روح ماهیتی مافوق طبیعی دارد و مخلوق خداوند است که به بدن زمینی اعطا می‌شود؛ اما از قرن سوم میلادی، بحث قدیم بودن روح مطرح شد و بدین صورت تعلیم می‌دادند که ارواح از زمان‌های بسیار قدیم وجود داشته‌اند و در آسمان هفتم که «عراووت» (aravoth) نام دارد، ارواح و روان‌هایی که بعداً به دنیا خواهند آمد مأوا دارند؛ ارواحی که بعداً به موقع، خود وارد بدن انسان‌ها خواهند شد و «گوف» (Guf) مخزن آسمانی است که ارواح در آن جای دارند تا نوشتشان فرا رسد و داخل بدن انسان‌ها شوند (همان).

در تلمود^۵ این اعتقاد وجود دارد که روح به هنگام خواب توسط فرشتگان به آسمان صعود می‌کند و از آنجا به همراه حیات جدیدی باز می‌گردد. از آنجا که روح نیروی باطنی وجود انسان است که افکار عالی را به او الهام می‌کند و او را وادار می‌سازد که نیکی را برگزیند و از بدی دوری جوید، نیاز به عاملی توان‌بخش دارد که قدرت او را اعتلا بخشد. در آثار یهود این تعلیم هست که چون شب‌ات (سبت: شنبه) نیز یک عامل روان‌بخش در زندگی انسان است، در شب سبت بدن از نوعی روح اضافی (دومی) بهره‌مند می‌گردد که از جانب خداوند فرستاده می‌شود و در آغاز یکشنبه شب از وی گرفته می‌شود. مقصود آن که نگاهداری روز مقدس شنبه به طور کامل، قدرت روح را اعتلا می‌بخشد و نیروی محرک آن را در زندگی انسان افزایش می‌دهد (همان).

۲-۳- پیشینه اعتقاد به مرگ نزد یهودیان

بنا به نظر محققان دین یهود، عبریان ابتدا به زندگی پس از مرگ، کیفر، پاداش، بهشت و جهنم معتقد نبودند و حتی اعتقاد به روح و جاودانی بودن آن نزد آنان وجود نداشته است. به اعتقاد آنان، مردگان یا سایه انسان‌ها به سرزمین اموات یا دنیای زیرین که شئول (sheul) نام داشت، می‌رفت و

پاداش و کیفر در همین زندگی نصیب انسان می‌شد. آن که به دستور یهوه رفتار می‌کرد، از زندگی خوب و طولانی برخوردار می‌شد و گناهکار زندگی کوتاه داشت. مرگ زودرس کیفر الهی بود که بدکاران و کافران بدان دچار می‌شدند (مزامیرداوود، ۱۸/۳۳ و پند ایوب، ۲۷/۸-۱۰). در ادبیات حکمی و دیگر قطعات متأخر، مردگان را «رفائیم» (Refhaim) به معنی غرق شده، سست و بی قدرت می‌خوانده‌اند و «رفائیم‌های شتول، پیشگامان ارواح فناپذیر کتاب مقدس هستند» (الیاده، ۱۳۷۹: ۲/۲۸۲).

یهودیان پس از تبعید به بابل، در تماس با فرهنگ بابلی و خصوصاً فرهنگ ایرانی کم‌کم به بقای روح، پاداش، کیفر، بهشت، جهنم و رستاخیر مردگان معتقد شدند. مطابق اعتقادات اولیه و آنچه که در کتاب ایوب آمده است، مبنی بر این که حیاتی پس از مرگ وجود ندارد و مرگ به عنوان داوری نهایی و دور شدن از رحمت یهوه است: «اگر روح و نفحه خویش را نزد خود بازگیرد، تمام بشر هلاک می‌شوند» (ایوب، ۱۵/۳۴) و «کسی که به گور فرو می‌رود بر نمی‌آید، به خانه خود دیگر برنخواهد گشت و مکانش او را نخواهد شناخت» (ایوب، ۱۰/۷)، در دل یهودیان نوعی ناامیدی از زندگی در برابر رنجی که از ستم ستمکاران می‌کشیدند، حاصل شد و این امر به همراه اوضاع و شرایط بدی مانند سقوط اورشلیم، ویرانی معبد و تهاجم و غارت دشمن (نبوکد نصر) باعث به وجود آمدن صورتی از اعتقاد به رستاخیر در ذهن آنان شد؛ اما به نظر محققانی همچون فون گال و مورتون اسمیس، یهود و امدار اعتقادات ایران زرتشتی در باب روح و سرانجام آن است (آشتیانی، ۱۳۶۴، ۲۵۷-۲۶۲). «در حکمت سلیمان (wisdom of solomon) مفهوم حیات پس از مرگ برای اولین بار با لفظ جاودانگی (aphtharsia) بیان می‌شود (باب ۱، آیه‌های ۱۱-۱۵؛ باب ۲، آیه‌های ۲۳-۲۵) و بروشنی جاودانگی ارواح پرهیزگار مورد تأکید قرار می‌گیرد» (الیاده، ۱۳۷۹: ۲۸۳). در نهایت تکامل مبانی آخرت شناسی قوم یهود و اعتقاد به جاودانگی روح، علاوه بر بهره‌مندی آنان از فرهنگ ایرانیان و دخالت رنج و ناامیدی و ستم کشی این قوم، زمانی بود که نویسندگان یهودی اسکندری، باورهای یونانیان را راجع به نفس اقتباس کردند.

اما در دیدگاه یهود متأخر، انسان ماهیتی دوگانه یافته است؛ روح او از آسمان و جسم او از زمین است و مرگ تنها عبارت از انفصال روح از بدن، متلاشی شدن بدن و بقای روح است: «و خاک به زمین برگردد به طوری که بود و روح نزد خدا که آن را بخشیده بود، رجوع نماید» (جامعه سلیمان، ۷/۱۲). در تلمود، در شرح مراحل مرگ و استیفای روح چنین آمده که فرشته مرگ ظاهر می‌شود تا

جان (نشاما)ی فرد را بگیرد. نشاما هم چون وریدی پر خون است و رگ‌های منشعب از آن در تمام بدن پراکنده هستند.^۶ فرشته مرگ سر این ورید را گرفته، بیرون می‌کشد. خروج نشاما از بدن شخص نیکوکار هم چون بیرون کشیدن مویی از شیر و از بدن شخص شریر همچون خارج کردن چوبی کلفت پر از خار، با شدت از درون گلوله‌ای پشمی است. همین که جان از بدن خارج شود، شخص می‌میرد و روح پیش می‌آید و روی بینی میت می‌نشیند تا زمانی که جسم فاسد شود. آن گاه دوما (Dumah، فرشته‌ی مرگ) آن را می‌گیرد و به حصار مرگ به میان ارواح می‌برد. اگر شخص نیکوکار باشد جان مرحله به مرحله پیش می‌رود تا آن که موفق به زیارت شخینا^۷ گردد (کهن، ۱۳۵۰، ۹۳).

در تلمود چنین ذکر شده که روح به یکباره جسد را ترک نمی‌کند؛ بلکه در ظهر هر جمعه به بدن مرده در قبر وارد می‌شود و تا آخر روز شنبه در جسم باقی می‌ماند و آن گاه او را رها می‌کند. در عرفان یهودی (کابالا)^۸ نیز لحظه مرگ، زمانی است که سه بخش روح (نشاما، روح و نفس) از یکدیگر جدا می‌شوند و هر یک به پاداش یا عقوبتی که با شایستگی‌های آن تناسب دارد می‌رسد. این نظام پاداش و عقوبت در آیین یهود، بیانگر اعتقاد عبریان به رستاخیز مردگان است «اگر کسی به رستاخیز معتقد نباشد و آن را انکار کند، از رستاخیز سهمی نخواهد داشت» (کهن، ۱۳۵۰، ۳۶۲) و بر اساس صفاتی است که خداوند در تورات برای خود بر شمرده است: «و خداوند پیش روی وی عبور کرده، ندا در داد که یهوه یهوه، خدای رحیم و رؤوف و دیر خشم و کثیر احسان و با وفا، نگاه دارنده رحمت برای هزاران و آمرزنده خطا و عصیان و گناه لکن گناه را هرگز بی‌سزا نخواهد گذاشت، بلکه خطایای پدران را بر پسران و پسران ایشان تا پشت سیم و چهارم خواهد گرفت» (سفر خروج، ۳۴/۶-۷). در میان کتب انبیا، کتاب اشعای نبی و دانیال نبی به طور واضح مضامینی راجع به رستاخیز مردگان دارد.^۹

۲-۴- سرانجام روح نزد یهودیان

مطابق اعتقادات یهود، به هنگام داوری بزرگ که آن را پروردگار یهوه در طور سینا انجام می‌دهد، زمین اجساد را که دریافت کرده، پس می‌دهد تا یکدیگر را باز شناسند و چون جسم و جان هر دو با هم در انجام اعمال شریک بوده‌اند با هم ثواب و عقاب خواهند شد. روح که یکسال پس از مرگ از جسم جدا شده: «طی دوازده ماه پس از مرگ جسم وجود دارد و روح به بالا رفته و پایین می‌آید. پس از دوازده ماه، جسم از میان رفته و روح به بالا صعود می‌کند و دیگر پایین نمی‌آید» (کهن، ۱۳۵۰، ۳۸۱)، بار دیگر به جسم پیوسته و هر دو با هم داوری می‌شوند و در این داوری آدمیان سه دسته

می‌شوند: نیکوکاران کامل، بدکاران کامل و اشخاص متوسط الحال. سرنوشت نیکوکاران رسیدن به جایگاه لذت و شادمانی ابدی و کانون سعادت و خوشبختی جاویدان؛ یعنی گن عدن (Gen.Eden) یا باغ عدن (بهشت) است. بهشت برای هفت دسته از ساکنان نیکوکار هفت طبقه دارد که نام آنها از طبقه بالا به پایین عبارتند از: حضور، دربار، خانه، خیمه، کوه مقدس، کوه خداوند و مقام مقدس. عالی‌ترین لذت ارواح عادلان، بودن در حضور خداوند در ضیافتی عالی و بی‌نظیر است. خداوندی که ذات مقدسش در میان بهشتیان جلوس خواهد فرمود و هر یک از ایشان «در آن روز خواهند گفت اینک این خدای ما است که منتظر او بوده‌ایم و ما را نجات خواهد داد. این خداوند است که منتظر او بوده‌ایم پس از نجات او مسرور و شادمان خواهیم شد» (اشعای نبی، ۹/۲۵-۱۰).

سرنوشت بدکاران، فرود در جایگاه مجازات و تصفیه یا گه‌هی نوم (Gehinnom = جهنم) است که دارای هفت طبقه به نام‌های شئول، اودون (فنا و نابودی) گه‌هی‌نوم، دوما (سرزمین سکوت و خاموشی)، صلماوت (سایه مرگ)، ارض تحتیت (سرزمین زیرین) و ارض تشیا (سرزمین نسیان و فراموشی) است. مهم‌ترین عنصری که در جهنم برای تصفیه ارواح گناهکاران یافت می‌شود آتشی با حرارت و حدتی شصت برابر آتش معمولی است (کهن، ۱۳۵۰، ۳۸۴): «نهری از آتش جاری بود که از پیش روی او بیرون می‌آمد» (دانیال نبی، ۷: ۱۰). این نهر آتش از عرق حیوت (Hayyoth) که دسته‌ای از فرشتگان آسمانی هستند سرچشمه می‌گیرد و بر سر ارواح شریران فرو می‌ریزد. در دوزخ تاریکی و ظلمت حکمفرماست: «قبل از آن که بروم به جایی که از آن برنخواهم گشت، به زمین ظلمت و سایه‌ی موت؛ به زمین تاریکی غلیظ مثل ظلمات، زمین سایه‌ی موت و بی‌ترتیب که روشنایی آن مثل ظلمات است» (ایوب، ۱۰/۲۱-۲۲).

ارواحی که در دوزخ رنج می‌برند، شب و روز شنبه از آرامش و استراحت برخوردارند. مهم‌ترین وسیله‌ی رهایی انسان از عقوبت دوزخ آموختن و مطالعه‌ی تورات است (کهن، ۱۳۵۰، ۳۸۶). افراد متوسط الحال نیز به دوزخ می‌روند و عذاب می‌بینند و در نهایت آزاد می‌شوند. در میان یهود سرانجام دیگری نیز برای معتقدان متصور است. کسانی که در حیات دنیوی خود نتوانسته‌اند پاکی و کمالی را که برای دست یافتن به اصل خود در عالم بالا ضروری است بیابند، باید تجسد (Incarnation) را در جسم دیگرشان تجربه کنند و این حال را بارها و بارها تجربه کنند تا این که وظایفشان را در روی زمین به کمال رسانند و بتوانند به صورتی پاک و تهذیب یافته به جهان علوی

باز کردند. این سرانجام بیانگر تناسخ (Tranmigration) است که برای متفکران و توده‌های یهودی همانند اکثر افراد ادیان مختلف در جهان پرجاذبه بوده است (اپستاین، ۱۳۵۸، ۲۹۳).

۲-۵- تناسخ

تناسخ که نزد یهود گذر ارواح در صورت‌های جسمانی متوالی انسانی یا حیوانی است، به احتمال قریب به یقین از فیثاغوریان که آنان هم این عقیده را در مصر تعلیم دیده بودند وام گرفته شده است. این عقیده تا حدود قرن هشتم میلادی نزد یهود عقیده‌ای نامأنوس محسوب می‌شود تا بدانجا که فیلسوفی چون حسدای کرکاس (Hasdai Crescas)، حتی به لزوم تکذیب این عقیده هم معتقد نبود. با گسترش کابالا، تناسخ در یهودیت ریشه دواند و سپس معتقدانی در میان کسانی که تمایل کمی به عرفان داشتند نیز پیدا کرد تا جایی که یهودا بن آشر (آشری) (Judah ben Asher) در نوشتارهای خود سعی در جایگزینی آن با اصول فلسفی یهود داشت. این عقیده در کتاب زوهر که به همراه «باهر» از مهم‌ترین آثار کابالیستی محسوب می‌شود نیز چنین انعکاس یافت «تمام ارواح موضوع تناسخ هستند و بشر راه‌های یکتای مقدس را نمی‌داند... بشر نمی‌داند، ارواح چگونه هم چون سنگی که از قلاب سنگ پرتاب شده باشند، دوباره باز خواهند گشت» (دایرةالمعارف یهود). این سرنوشت علاوه بر اعتقاد به این مسأله که ارواح باید با کسب کمالات در ابدان مختلف، وجودشان را از پلیدی‌ها تطهیر کنند، متضمن توجه به این اعتقاد کابالیستی بود که قطعاً بعضی ارواح از تقدیر و سرنوشت خود در عالم سفلی راضی نیستند و با در نظر گرفتن لزوم اعتقاد به عدالت خداوند نزد کابالیست‌ها، تناسخ در تعالیم آنان جایگاه پررنگ‌تری یافت. باید گفت که مشکل اصلی آموزه‌های کابالا در خصوص عدالت پروردگار، برداشت نادرست ایشان از اصل عدالت الهی بود چرا که پیروان کابالا لازمه عدالت الهی را برابر قرار دادن همه اشیا و همه انسان‌ها می‌دانند حال آن که مقتضای حکمت و عدل الهی این نیست که همه مخلوقات را یکسان بیافریند؛ بلکه اقتضای عدل و حکمت الهی آن است که جهان را به گونه‌ای بیافریند که بیشترین خیر و کمال بر آن مرتب شود و موجودات را به گونه‌ای خلق کند که متناسب با آن هدف نهایی باشند.

کابالیست‌ها تناسخ را ورای اعتقادات ایدئولوژیک برشمرده، آن را لازمه حیات فیزیکی می‌دانند و برای آن که گفتار خویش را مستند به متون مقدس کنند، آیاتی را در اثبات وجود تناسخ از کتاب مقدس بیان می‌کنند. به عنوان مثال در سفر خروج، جایی که خداوند قوم یهود را از پرستش خدایان

دروغین منع می کند و اعلام می نماید که بار این گناه را پدران و فرزندان تا نسل سوم و چهارم به دوش خواهند کشید (۲۰: ۵-۷)، کابالا این آیات را نشانه بی عدالتی خدا دانسته، معتقد است، این آیات در باطن مؤید حقیقت تناسخ هستند؛ چرا که مجازات نسل های بعدی به خاطر گناه یک فرد کار عادلانه ای نیست و در واقع فردی که مرتکب گناه می شود برای پالایش روح دوباره در نسل سوم و چهارم به این دنیا برمی گردد تا تطهیر شود (برگ، ۱۳۶۸: ۵۴).

مسئله تناسخ در میان یهود مخالفان فراوانی نیز پیدا کرد. اول بار سعدیا فیومی در قرن هشتم میلادی با این عقیده مخالفت کرد و دلایلی را که معتقدان به تناسخ برای اثبات عقیده خود ارائه می کردند، اساساً نه خردمندانه و نه مطابق با کتاب مقدس دانست و برخی دیگر از فلاسفه یهود هم چون موسی بن میمون (مشهورترین فیلسوف یهودی قرون وسطی) نیز بصراحت آن را تکذیب کردند. حتی علی رغم تبدیل شدن این عقیده در ردیف تعصبات و اصول جزمی و تغییر ناپذیر کابالیست ها، در قرون چهاردهم و پانزدهم نیز بسیاری از فلاسفه یهود آن را به عنوان خرافه ای کافرانه معرفی کردند که مخالف با مفهوم روح در یهودیت بود و فیلسوفانی را که عقیده ای مخالف با تناسخ داشتند مورد تأیید و حمایت قرار دادند (دایرةالمعارف یهود).

اندیشه خرافی دیگری که در یهودیت رواج یافته و در کتاب های «باهر» و «زوهر» بدان پرداخته شده حلول گرایی است که دیگر ویژگی مهم عرفان یهود محسوب می شود. پیروان این عقیده، حلول خداوند را به جای تجلی او در جهان تفسیر می کنند و معتقدند که خدا و هستی (= انسان و طبیعت) از یک گوهر و سرشت مشترک برخوردارند. بنابر حلول گرایی یهودی، خداوند در انسان و سپس در برخی پدیده های طبیعت و پس از آن در همه چیز حلول کرده، نهان می شود و در نهایت جهان و همه موجودات با خداوند به یگانگی می رسند. بدین معنا خدا با سایر مخلوقات به وحدت رسیده و هیچ وجودی خارج از مخلوقات برایش متصور نیست (المسیری، ۱۹۹۹: ۱۴۲). در نقد این عقیده باید گفت که اعتقاد به حلول خداوند در هستی، با اصل ثابت توحید که در همه ادیان الهی وجود دارد در تضاد است؛ چرا که توحید، ایمان به خدای یگانه، قائم به ذات، واجب الوجود و منزله از طبیعت، تاریخ و انسان است و خداوند متعال نه تنها از سایر آفریده ها مستقل و متمایز؛ بلکه خالق جهان و مخلوقات است. این در حالی است که حلول گرایی یهود، ایمان به خدایی نهفته در طبیعت، انسان و تاریخ است که مرکز هستی و حلول کننده در جزء جزء هستی است و این مسأله چنان که بدان اشاره شد با اصل توحید منافات دارد (همان، ۱۴۴).

۳- روح در آثار عرفانی

جهت تحقیق در زمینه روح در آثار عرفانی، سه اثر که از جمله قدیم‌ترین و مهم‌ترین آثار در تاریخ عرفان اسلامی هستند، مورد استناد قرار گرفته‌اند و این آثار به ترتیب تقدم و تأخر زمانی عبارتند از: اللع فی التصوف، شرح التعرف لمذهب التصوف و کشف المحجوب.

۳-۱- اللع فی التصوف

نخستین اثر مورد بحث که از جمله قدیم‌ترین آثار عرفانی موجود به زبان عربی است، «اللع فی التصوف» از ابی نصر سراج طوسی (مت. ۳۷۸ ه.ق) است که متضمن بیان مبادی صوفیه و تفسیر کلمات مشایخ و اشعار و اقوال آنان و مشتمل بر مقدمه‌ای مفصل و سیزده قسمت با عنوان «کتاب» است و آخرین کتاب به «ذکر من غلط فی الروح» اختصاص یافته است.

در ابتدای بحث ابی نصر به اشتباه بعضی صوفیان در مسأله روح اشاره می‌کند و دلیل این خطا را تفکر ایشان در کیفیت روح می‌داند. به اعتقاد او خداوند بحث کیفیت را از روح برداشته و ساحت او را از احاطه و تسلط علم دور داشته است. او احاطه علم را بر روح ناممکن می‌داند و معتقد است هیچ کس نمی‌تواند روح را وصف کند؛ الا بدانچه و به صورتی که خداوند روح را بدان توصیف کرده است (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ۴۳۴).

در ادامه، شیخ نظر گروه‌هایی را که به عقیده او در شناخت روح راه به خطا برده‌اند، نقل می‌کند و همه را در گمراهی و نادانی آشکار می‌داند و گفتار او در این بحث همچون دائرة المعارفی در باب روح است که نظر کلی صاحب نظران و دانشمندان علوم اسلامی را تا آن روزگار (قرن چهارم هجری) در این موضوع گرد آورده و سپس همگی آنها را مردود دانسته است. به برخی از این اعتقادات به صورت موجز اشاره می‌شود:

- روح نوری از انوار الهی و نور ذاتی پروردگار است.
- روح حیاتی از حیات باری تعالی است.
- روح مخلوق است و تنها روح القدس از ذات حق تعالی است.
- ارواح قدیم هستند، در نتیجه بلایا ارواح را گرفتار نکنند و مرگ و عذاب را در آنها راهی نیست.
- در عالم تعدد ارواح وجود دارد، کافر دارای یک روح، مومن سه و انبیا و صدیقان دارای چهار روح هستند.

- ارواح از راه تناسخ از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شوند.
- در جهان با دو صورت روح، یکی لاهوتی و دیگری ناسوتی مواجه هستیم.
- تفاوتی ما هوی میان ارواح عوام و ارواح خواص که از صفت مخلوق بودن مبرا هستند، وجود دارد.
تنها دلیلی که ابی نصر سراج برای رد این آراء ذکر می‌کند، این است که پروردگار بندگان را از تعمق و غور درباره روح منع فرموده و بحث در کیفیت روح را جایز ندانسته و شاهد او از قرآن کریم آیه ۸۵ از سوره مبارکه اسرا است که «و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی». به اعتقاد او، میان روح و خدای تعالی سبب و نسبتی نیست و روح تنها ملک خداوند است که مطیع او و در قبضه قدرت اوست. هیچ گاه از جسمی به جسم دیگر منتقل نمی‌شود و مرگ را می‌چشد، همان طور که بدن مرگ را می‌چشد؛ تنعم او به تنعم بدن است و عذابش نیز به عذاب بدن است و در قیامت به بدنی باز می‌گردد که از آن خارج شده است و حشر می‌یابد و مورد حسابرسی و حکم راندن قرار می‌گیرد (همان، ۴۳۵).

۳-۲- شرح التعرف لمذهب التصوف

دیگر اثری که در این جستار مورد مذاقه قرار گرفته، «شرح التعرف لمذهب التصوف»، تألیف ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله المستملی البخاری (مت. ۴۲۹.ه.ق) است. این اثر که در حقیقت ترجمه کتاب «التعرف لمذهب التصوف» تألیف ابوبکر بخاری کلاباذی است از امهات کتب صوفیه محسوب می‌شود و متن آن به سخن پیران و متقدمان تبرک یافته و جای جای نیز به آیاتی از کتاب خدای تعالی و خبری از اخبار حضرت رسول (ص) مؤکد شده است. باب هفدهم کتاب «قولهم فی الروح» در بردارنده نظریات بسیاری از عرفا و متکلمان در باب روح تا آن زمان است که نویسنده در بعضی موارد به جمع آوری اختلاف آرای مشایخ نیز پرداخته است. در ادامه به بررسی اهم مواردی که در باب خلقت روح و تألف ارواح، ماهیت روح، تعلق روح به کالبد انسانی، استیفای روح و سرانجام او آمده است می‌پردازیم.

۱- خلقت روح: اعتقاد بخاری در باب خلقت روح همان اعتقاد فقها و ائمه دین و اهل معرفت است که جان‌ها پیش از خلقت اجساد مخلوق بوده‌اند و خدای - عزّ و جلّ - هر کالبد انسانی که بیافریند جان او را پیش از وی آفریده است و آن جان را به آن کالبد فرو آورد و این جان پس از مرگ استیفا

شود و نابود نگردد. دلیل مؤلف در خلقت ارواح پیش از اجساد حدیث منقول از حضرت رسول (ص) است که

«الارواحُ جنودٌ مجنّدهٌ تلقىٰ یشام کما تشام الخیل ممّ^۳ تعارف منها فی الله إئتلف و ما تناکر منها فی الله اختلف» (ارواح به منزله تجمعی از لشکریانند که چون یکدیگر را بینند هم را احساس کنند (بوی کشند) همچنان که گله اسب، هر کدامشان با هم آشنا باشند، بینشان الفت و انس برقرار می‌شود و آنان که ناآشنا از هم دور می‌شوند).

نظر اهل معرفت در این آشنایی چنان است که چون پروردگار ارواح را بیافرید و ایشان را برپای کرد مقدّم ارواح، روح محمد مصطفی (ص) و سپس به ترتیب ارواح پیامبران اولوالعزم، ارواح سایر رسل و انبیا، ارواح صدیقان، ارواح شهدا، ارواح اولیا و در آخر ارواح عامه مؤمنان قرار گرفتند و هر گروه صفی داشتند. در آن هنگام و در آن صفوف میان ارواح آشنایی و تعارف و تألف حاصل آمد و چون در این دنیا نیز جانها به کالبدها فرو آیند، هر دو جانی که در یک صف بوده باشند میانشان دو به دو الفت افتد (بخاری، ۱۳۶۳، ۲ / ۸۴۲). نیز در شرح مؤانست از حضرت رسول (ص) چنین منقول است که اگر مؤمنی به مسجدی رود و در مسجد هزار منافق باشد و تنها یک مؤمن، این مؤمن تنها با آن مؤمن نشیند و اگر منافقی در مسجدی رود و در مسجد هزار مؤمن باشد و یکی منافق، آن منافق تنها مجالست با آن منافق کند (همان، ۸۳۴).

۲- ماهیت و کیفیت روح: مستملی بخاری به تبعیت از شریعت و مذهب، روح را از حد پرسش‌های ماهوی فراتر می‌خواند و به کار بردن الفاظ ماهیت و کیفیت را در مورد آن جایز نمی‌داند؛ چرا که روح نه جسم، نه جوهر و نه عرض است. او قول جنید را که مورد تأیید فقها و ائمه دین است می‌پذیرد: «الروحُ شیءٌ إستأثر الله بعلمه و لم یطلع علیه احدا من خلقه و لا یجوز العبارة عنه باکثر من موجود لقوله تعالیٰ 'قل الروح من امر ربی'» (همان، ۸۳۵) و در تفسیر این آیه شریفه (اسرا: ۸۵) به بیان شأن نزول آن و پرسش کافران مکه از یهود برای پی بردن به حقانیت رسالت حضرت رسول اکرم (ص) می‌پردازد و ۱۰ و معنی زیبا و جامعی از آیه شریفه به دست می‌دهد: «روح از امر من است که مر او را گفتم کن، فکان. این امر تکوین است و بیش از این خلق را نخواهم گفتن» (همان، ۸۳۸) و نکته‌ای که در شرح معنی برجسته می‌نماید، این است که نگفت حق تعالی که روح، امر است بلکه فرمود روح از امر است؛ (روح فرو آمده از عالم امر است) (همان، ۸۵۹).

بنابراین به اعتقاد جنید و تأیید نویسنده کتاب، چون حق تعالی از هستی روح خبر داد که هست، ما نیز بر این اعتقادیم که روح هست؛ زیرا که حق از هستی او خبر داد و بر این اعتقادیم که روح مخلوق و محدث است؛ زیرا که جز مخلوق زیر امر کن نیاید؛ اما از آنجا که صانع از ماهیت و کیفیت وی ما را خبر نداده است، ما نیز در این که روح چیست و از کجاست سکوت می‌کنیم و پاسخ نمی‌گوییم.

در بخشی از شرح تعرف، صاحب کتاب آرای گروه‌های مختلف را در باب روح بیان کرده و علت این تشنگی آراء را عجز خلاق از درک حقیقت روح دانسته؛ چرا که پروردگار متعال چون نام روح ذکر کرد از حقیقت وی خبر نداد و بسیار کسان در این طریق راه به خطا بردند: بعضی روح را خون یا دم خوانند؛ زیرا پس از مرگ از مرده به غیر از دم چیزی کم نگردد و دیگر طبایع همه بر جای خود باشند مگر خون؛ گروهی آن را ریح گفتند که تا کالبد زنده است نفس در آن آیند و روند دارد و چون باد منقطع شود، جان نیز زایل می‌گردد و حرارت می‌رود و جماعتی روح را جوهری حار و رطب دانند که تا روح در بدن است، حرارت و طراوت در بدن است و پس از زایل شدن جان، دیگر بدن حار و رطب نیست. امام مستملی در رد این آراء چنین گوید که این همه خبر از تأثیرات و افعال روح است و هیچ یک حقیقت روح نیست. او نظر اهل اسلام و اهل حقیقت را در مورد روح می‌پذیرد که روح، نورانی، سماوی، عرشی، علوی و ربانی است و صفت وی همه طیب و موافقت است. روح چون آفتاب است و بر جای، هم چنان که عین قرص خورشید بر جای است. نور خورشید را مدد از عرش است که اگر عرش مدد از آفتاب باز دارد سیاه شود و ضیاء روح را مدد از حق است و اگر حق مدد از روح باز آرد سیاه شود و شاهد این مدد کلام حضرت رسول (ص) است: «انَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ ثَلَاثُمِائَةٍ وَ سِتِّينَ نَظْرَةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ» (همان، ۸۵۶-۸۵۷).

۳- تعلق روح به جسم: در باب ورود روح به کالبد انسانی به نقل از عبدالله بن مسعود در کتاب چنین آمده که هنگامی که فرزند در رحم صورت پذیرد، فرشته‌ای مأمور انجام این امر است که او را ملک الارحام گویند و چون فرشته کار به انجام رساند، از خدای تعالی بر او فرمان رسد که تو باز گرد؛ ما را با این کالبد سری است. چون فرشته برود، پروردگار در کالبد جان بدمد و چون این معنی کالبد حادث شود، کالبد در لحظه به حرکت آید و بر خویشتن بجنبند (همان، ۸۵۰).

۴- استیفای جان و سرانجام روح: در بیان استیفای جان و عاقبت کار آدمی نیز بخاری به نقل از حضرت رسول (ص) چنین فرموده است که خداوند ملک الموت را فرماید تا جان بندگان بردارد و بر

فرشتگان رحمت و عذاب امر کند تا بر دست راست و چپ وی، بر جسم و دیدار بنده بایستند. چون جان از تن بنده جدا کنند، جان نیکبخت از وی چون قطره‌ای آب که از مشک بر زمین چکد باسانی جدا شود و در این هنگام بوی خوش از جای وی به مشام رسد و تمام کاینات الا پریان و آدمیان این بوی خوش استشمام کنند و فرشتگان رحمت فرود آمده، جان استیفا شده از ملک الموت ستانده، در حریر پیچیده به آسمان‌ها برند و چون ساعت جان دادن بنده‌ای بدبخت فرا رسد جان دادن بر او دشوار گردد، چنان که گویی بابزنی در جسم وی فرو برند و برگ‌های او را واژگون از بدن بیرون کشند و در این هنگام بوی ناخوشی به مشام رسد که همه خلق الا پریان و آدمیان آن را دریابند و همگان بر او لعنت فرستند. در ساعت فرشتگان عذاب فراز آمده، جان را ستانده، در پلاس‌های آتشین سوی آسمان‌ها برند. اگر بنده نیکبخت بود جان او را به علیین برند چنان که پروردگار فرمود: «کلا ان کتاب الابرار لفی علیین» و اگر بنده بدبخت باشد جان او را به سجین برند، چنان که حق فرمود: «کلا ان کتاب الفجار لفی سجین».

در رستاخیز نیز پس از این که خدای عز و جل اسرافیل را زنده کند و فرمان دهد تا در صور بدمد، در نفخه اول جان‌ها و ارواح خلاق، منور و یا مظلم، بر حسب کردارهایشان همگی در صور وارد آیند و در نفخه دوم همگی از صور بیرون آیند و زمین تا آسمان را بگیرند و چون حق تعالی کالبدهای آدمیان را گرد آورده باشد، هر جانی به کالبد خویش باز رود و به یک باره همه خلق از گورها بیرون آیند (همان، ۸۳۹-۸۴۲).

۳-۳- کشف المحجوب

سومین اثر عرفانی ارزشمند مورد بررسی، «کشف المحجوب» علی بن عثمان بن علی الجلابی الهجویری الغزنوی (مت ۴۶۵ هـ ق) است که در بسیاری موارد مشابهاتی میان مطالب منقول از هجویری با دو اثر سابق الذکر مشاهده می‌شود. از جمله‌ی این موارد مشابهت، بهره‌مندی هجویری از آیات قرآن کریم به ویژه آیه شریفه «وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» در اثبات عین روح، ذکر حدیث نبوی «الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» در بیان دلیل بر هستی روح، و آوردن شرحی مستوفی در اثبات حدوث روح و ردّ قدمت آن است.

در ذکر آراء مشایخ درباره روح نیز هجویری به بیان نظریات مختلف در این موضوع پرداخته که اهم این نظریات بدین شرح است: ۱- روح حقیقتی است که تا به کالبد پیوسته، خداوند در آن کالبد، حیات می‌آفریند و ودیعتی است که هنگام خواب جدا می‌شود و آدمی بر حیات باقی می‌ماند. ۲-

مطابق نظر متکلمان، روح آن زندگی و حیات است که تن به واسطه آن زنده است و با این تعریف روح عرضی باشد که حیوان به واسطه آن حیات دارد و زنده است. ۳- روح حقیقتی سوای حیات است که چون حیات برقرار باشد وجود آن نیز روا و متحمل است و وجود روح بی حیات روا نباشد (هجویری، ۱۳۷۳: ۳۳۶) و نکته آخر در باب روح در این کتاب، ذکر مقامات دهگانه ارواح و جانها در بیان ابوبکر واسطی است که عبارتند از: ارواح مخلصان، مردان پارسا، مریدان، اهل سنت، اهل صفا، شهیدان، مشتاقان، عارفان، دوستان و در آخر درویشان که هر یک واجد صفات و ویژگی‌هایی هستند (همان، ۳۳۹-۳۴۰).

۴- مقایسه و تطبیق

هر چند در مقام مقایسه و تطبیق اعتقادات یهودی و زرتشتی، چنان که به ارتباط معنوی، فرهنگی و سیاسی زرتشتیان و یهودیان اشاره رفت، با مشابهات متعددی رو به رو هستیم که بدانها اشاره می‌شود؛ اما اعتقادات عارفان مسلمانی که آثار آنان مورد بررسی قرار گرفته است نیز به واسطه بهره‌مندی عرفا از پشتوانه معارف اسلامی که منشأ آن وحی الهی و قرآن کریم است، با دو دین یاد شده در مواردی هم‌تایی و مشابهت دارند. در این میان افتراقاتی نیز وجود دارند که ذکر می‌گردند.

۱- هر دو دین زرتشتی و یهودی روح را دارای بخش‌ها و نیروهای باطنی می‌دانند که هر یک در زندگی انسان نقش‌های متفاوتی دارند؛ اما در آثار عرفانی مورد بحث، روح تنها فرو آمده از عالم امر پروردگار و متعلق بدان عالم دانسته شده که کیفیت آن به تبعیت از آنچه در قرآن مجید یاد شده (وَسَلُّواْ عَنْ رُوْحِ قُلِّ الرُّوْحِ مِنْ اَمْرِ رَبِّی) بر بندگان آشکار نیست.

۲- مطابق اعتقادات زرتشتیان، جهان روح به دلیل اهمیت ویژه‌ای که داراست پیش از آفرینش شکل و هیولا آفریده شده و نزد یهود متأخر و در تلمود نیز این اعتقاد به صورت وجود و خلقت ارواح از زمان‌های قدیم بیان شده که این ارواح در آسمان هفتم (عراوت) و در مخزن «گوف» جای دارند تا برای ورود به بدن انسان نوبتشان فرا رسد. در شرح تعرف نیز به خلقت جان‌ها پیش از خلقت اجساد اشاره رفته که خدای تعالی هر کالبد انسانی که بیافریند جان او را پیش از وی آفریده است و آن جان را بدان کالبد مخصوص به او فرو آرد.

۳- اشاره به ماهیت دوگانه انسان از اساسی‌ترین مبانی اعتقادی دو دین زرتشتی و یهودی است که با

نظر عارفان مسلمان نامبرده در متن مقاله نیز منطبق است: ماهیتی مرکب از روحی که پرتو مقدسی از انوار الهی، جزء فنا ناپذیر و نیروی باطنی انسان، و دارای ماهیتی مافوق طبیعی است و جسمی که به عنوان جزیی فناپذیر همراه روح و غلاف روح بر شمرده شده است و مادام که روح به کالبد پیوسته، خداوند در آن کالبد حیات می آفریند.

۴- وابستگی روح به جسم و حضور روح پس از مرگ در نزدیکی بدن در معتقدات یهودیان و زرتشتیان با اندکی تفاوت مشاهده می شود؛ در اعتقاد زرتشتیان روح به مدت سه روز اطراف جسد پرسه می زند و صبح روز چهارم صعود می کند و نزد یهودیان نیز روح پس از مرگ به مدت یکسال هر جمعه وارد بدن فرد مرده در قبر می شود و تا آخر روز شنبه باقی می ماند و پس از سپری شدن یکسال به آسمان عروج می کند. در شرح تعرف اما که در میان آثار عرفانی یاد شده به طور مبسوطی به بیان چگونگی استیفای جان آدمیان پرداخته، نشانی از این وابستگی میان روح و جسم مشاهده نمی شود. به اعتقاد مستملی بخاری روح استیفا شده چنانچه متعلق به انسان نیک بخت باشد در ساعت توسط فرشتگان رحمت در حریر پیچیده شده به آسمان برده می شود و روح انسان بدبخت در ساعت توسط فرشتگان عذاب در پلاس های آتشین پیچیده شده، سوی آسمان برده می شود.

۵- آنچه در دین زرتشت موجب مرگ می شود رخنه دیو دروج (مرگ) در کالبد انسان است که جسم را آلوده و تباہ می کند و این عقیده مشابهتی با اعتقاد یهودیان و مطابقتی با رای عرفای مورد بحث؛ بویژه عقیده مستملی بخاری ندارد. مطابق تعالیم تلمود، فرشته مرگ، جان (نشاما) فرد را که همچون وریدی پر خون با رگ های منشعب در سراسر بدن است از جسم بیرون می کشد که خروج روح از بدن نیکوکار چون بیرون کشیدن مویی از شیر و از بدن بدکار چون خارج کردن چوبی کلفت پر از خار با شدت از درون گلوله پشمی است و آنچه در شرح تعرف از حضرت رسول (ص) نقل شده نیز چنین است که چون فرشتگان رحمت و عذاب در حضور ملک الموت جان از تن بنده جدا کنند، جان نیکبخت از وی چون قطره ای آب که از مشک بر زمین چکد به آسانی و راحتی و جان بدبخت چنان که بازنی در جسم فروبرند و رگ های او را واژگون از بدن بیرون کشند، بسختی از وی جدا می شود و این به اعتقادات یهود نزدیک است.

۶- مطابق اعتقادات زرتشتیان، روح پس از صعود به عالم بالا و داوری اولیه و گذر از پل چینوت، برای رفتن به بهشت، دوزخ و یا همستگان که در اعتقاد ایشان هر سه موقتی و به شکلی منطبق با برزخ

هستند راه می جوید و منتظر ظهور سوشیانس و فرا رسیدن داوری نهایی و عبور از فلز مذاب جهت بالودن بدیها باقی می ماند، حال آن که بهشت و جهنم نزد یهودیان (و مسلمانان) مشخصاً موقتی نیستند و جایگاهی هستند که ارواح برای مشاهده نتیجه اعمال خود در هر یک مخلد و جاودان می مانند.

۷- آن چه در دو دین زرتشتی و یهودی و در آثار عرفانی مورد بحث به عنوان اصلی مسلم وجود دارد، بحث داوری روز رستاخیز است که در آن ذره‌ای انحراف و کژی و بی‌عدالتی وجود ندارد و هیچ کس نمی تواند منکر اعمال خود باشد. نکته قابل توجه دیگر عدم تعیین زمانی قطعی برای این داوری و مشابهت دیگر، ذکر جایگاه داوری نزد زرتشتیان و یهودیان است: مکان داوری نزد بهدینان البرز کوه و نزد یهودیان کوه سینا است.

۸- به دلیل تقدس و خاصیت پاک کنندگی آتش، دوزخ نزد بهدینان جایگاهی سرد و تاریک است؛ ولی مطابق اعتقاد یهودیان مهم ترین عنصر جهنم برای تصفیه باطن گنهکاران، آتشی است که در محیطی با تاریکی غلیظ که حتی روشنایی آن نیز چون ظلمات است بر سر شیران فرو می ریزد.

۹- در زرتشتی و یهودی چنان که اشاره رفته است، بهشت و جهنم دارای مراتب و طبقاتی هستند که برای نیکوکاران و بدکاران مهیا شده‌اند (هرچند در آثار عرفانی مورد بحث بدین مراتب اشاره‌ای نشده؛ اما دقیقاً این مسأله در اعتقادات مسلمانان نیز وجود دارد).

۱۰- در دین زرتشتی اعتقاد به تناسخ و حلول گرایی جایگاهی ندارد؛ اما نزد فرقه‌هایی از یهود، همچون بسیاری از مذاهب و آیین‌های عالم، ارواح برای دست یافتن به پاکی و کمال باید تجسد رادر بدن یا حتی ابدان دیگر تجربه کنند تا بتوانند به صورتی پاک و تهذیب یافته به جهان علوی بازگردند. در میان سه اثر عرفانی که در این مقال بررسی شده‌اند، ابی نصر سراج در ضمن بیان نظریات مسلمانان در باره روح، عقیده گروهی را که به تناسخ ارواح و انتقال روح از جسمی به جسم دیگر باور دارند مردود می شمارد.

نتیجه

هر چند که در این مقاله به ذکر مشابهات و مفارقات تعالیم دو دین زرتشتی و یهودی و گفتار عارفان مسلمان در سه اثر مورد نظر در باب مبدأ، مقصد، سرانجام، و سعادت و شقاوت روح پرداخته شده است؛ اما باید گفت که از این مشابهات نمی‌توان چنین استنباط کرد که هر دین از ادیان قبل از خود

بهره گرفته و تعالیم مذهبی ادیان نتیجه وام‌گیری آن‌ها از یکدیگر است؛ چرا که این شباهت‌ها نه به علت تأثیرپذیری ارادی پیامبری از پیامبران گذشته؛ بلکه به سبب وحدت مبدأ وحی در ادیان الهی بوده است. طبیعی است که هر دین بعدی، کامل‌تر از ادیان گذشته است و این تعالیم کمال یافته از طرف مبدأ وحی، به سبب تفاوت فرهنگ و خصوصیات مردم هر عصر و به اقتضای نیاز آنان فرو فرستاده شده است. از آن چه درباره اعتقاد به تناسخ و حلول‌گرایی در آیین یهود ذکر شد، نیز چنین برمی‌آید که اعتقادات مربوط به روح در عرفان کابالیستی، از حدود قرن هشتم میلادی همراه با اعتقادات اصیل برگرفته از کتاب مقدس و خارج از دایره تنگ عرفان کابالیستی، به موازات یکدیگر وجود داشته‌اند و ما شاهد مجموعه‌ای از دیدگاه‌های مختلف و ناسازگار درباره روح در آیین یهود هستیم که هیچ تلاشی برای رفع این تنش‌ها و نزدیک کردن این اعتقادات به یکدیگر صورت نپذیرفته است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- نگاه کنید به کتاب‌های ادیان بزرگ جهان و زرتشت و تعالیم او از هاشم رضی، ص ۱۱۸-۱۲۳.
- ۲- تمان در وداها به معنی دم و نفس است ولی در اوپانیشادها به معنای ذات و واقعیت باطن انسان و نیز معادل برهمن است. آتمان در عالم کبیر به صورت سه مرتبه هستی و در عالم صغیر به شکل پنج قشر تعینات جسمانی تجلی می‌کند.
- ۳- رشن ایزد دادگری است که مطابق کتب مقدس زرتشتیان برای مومنان، کافران، سروران و فرمانروایان، تار مویی منحرف نمی‌شود و آزر نمی‌دارد.
- ۴- یا سوشیانت، موعود کلی زرتشتیان است که در آغاز از تخمه زرتشت متولد می‌شود. اجساد مردگان را بر می‌انگیزد و آنان را آماده حیات ابدی که سراسر روشن و پاکی است و در آن فقط اهورامزدا سلطنت خواهد داشت، می‌کند. نام سوشیانت به موعود نجات دهنده نیز ترجمه شده؛ ولی مترجمان متون پهلوی آن را سودمند و سود رساننده نیز ترجمه کرده‌اند که صحیح‌تر به نظر می‌رسد.
- ۵- لغت آرامی، مشتق از عبری به معنای تعلیم؛ مجموعه مدون شریعت شفاهی یهود به ضمیمه تفاسیر خاخام‌ها، در مقابل شریعت مکتوب است که یهودیان مؤمن آن را همه جا معتبر می‌دانند و مشتمل بر دو بخش مشنا (mešna)، متن شریعت شفاهی و به زبان عبری، و گمارا (Gemârâ) به زبان آرامی و نوعی تفسیر مشنا است.
- ۶- شئول به معنای جای خالی، گود و یا جای بازجویی کردن است.

۷- با عبارت شخینا (به معنی سکینه و آرامش)، معلمان یهود به آموزه حضور فراگیر الهی تبلور می‌بخشند، ذاتی که در همه جا هست و هیچ جا بدون حضور شخی‌نا وجود ندارد.

۸- کابالا یا قباله، تفسیر سری کتاب مقدس بین ربن‌های یهود و پرداخته قرون وسطی که ابتدا به صورت شفاهی بود و سپس به صورت مکتوب در آمد و سخت تحت تأثیر فلسفه‌ی نو افلاطونی بود. تفسیر قباله‌ای کتاب مقدس مبتنی بر این بوده است که هر یک از کلمات، حروف، اعداد و حتی آکسان‌ها در کتاب مقدس معانی رمزی دارد که اصحاب قباله بر آنها واقفند. قباله هنوز در میان پیروان حسیدیم طرفدارانی دارد.

۹- اشعای نبی (۲۶ / ۱۹ و ۲۱)، دانیال نبی (۲ / ۱۲) و حزقیال نبی (۳۷ / ۴-۷ و ۱۲-۱۴).

۱۰- نگا. شرح التعرف لمذهب تصوف، ص ۸۳۵-۸۳۶.

منابع

- ۱- قرآن مجید، ترجمه الهی قمشه‌ای، انتشارات فرهنگ اسلامی.
- ۲- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید). (۱۹۷۳). ترجمه از نسخ عبرانی و کلدانی و یونانی، پخش کتب مقدسه.
- ۳- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۴). تحقیقی در دین یهود، تهران: ناشر جلال‌الدین آشتیانی (چاپخانه اتحاد)، چاپ اول.
- ۴- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۱). «گزارشی ساده از گاهشماری در ایران باستان»، ماهنامه بخارا، سال چهارم، شماره ششم (پی‌درپی ۲۴)، ص ۲۰-۳۷.
- ۵- اپستاین، ایزیدور. (۱۳۸۵). یهودیت (بررسی تاریخی)، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- ۶- ارداویراف نامه. (۱۳۷۲). ترجمه رحیم عقیقی، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- ۷- الیاده، میرچا. (۱۳۷۹). دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- ۸- باب الحوائجی (آژنگ)، نصراله. (۱۳۴۳). روح در قلمرو دین و فلسفه و ادبیات. تهران: انتشارات گنجینه.
- ۹- برگ، فیلیپ. اس. (۱۳۶۸). بازگشت روح، تهران: مرکز پژوهش کابالا، چاپ اول.

- ۱۰- رضی، هاشم. (۱۳۵۵). **ادیان بزرگ جهان**، تهران: انتشارات آسیا، چاپ دوم.
- ۱۱- ----- (۱۳۵۶). **زرتشت و تعالیم او**، تهران: انتشارات فروهر، چاپ دوم.
- ۱۲- سراج طوسی، ابی نصر عبدالله. (۱۹۱۴). **اللمع فی التصوف**، تحقیق رنولد الین نیکلسون، لیدن: انتشارات بریل، چاپ دوم.
- ۱۳- فرنیغ دادگی، (۱۳۶۹). **بندهشن**، گزارنده مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس، چاپ اول.
- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۶). **احادیث و قصص مثنوی**، تنظیم مجدد حسین داوودی، تهران: انتشارات آستان قدس، چاپ اول.
- ۱۵- کیبار، آسموسن، مری بویس. (۱۳۴۸). **دیانت زرتشتی**، ترجمه فریدون وهمن، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۶- کهن، راب. آ. (۱۳۵۰). **گنجینه‌ای از تلمود**، ترجمه امیر فریدون گرکانی، تهران: چاپخانه زیبا.
- ۱۷- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). **شرح التعرف لمذهب التصوف**، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۱۸- مسعود، جبران. (۱۳۸۳). **الرائد**، ترجمه رضا انزابی نژاد، تهران: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ چهارم.
- ۱۹- المسیری، عبدالوهاب. (۱۹۹۹). **الموسوعه اليهود و الیهودیه و صهیونیزم**، القاهره: دارالشروق.
- ۲۰- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۸۷). **دایرة المعارف فارسی**، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی (وابسته به انتشارات امیرکبیر)، چاپ پنجم.
- ۲۱- ناس، جان. (۱۳۴۴). **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات پیروز.
- ۲۲- ویدن گرن، گئو. (۱۳۷۷). **دین‌های ایران**، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: انتشارات آگاهان ایده، چاپ اول.
- ۲۳- هجویری، علی بن عثمان بن علی الجلابی. (۱۳۷۳). **کشف المحجوب**، تصحیح ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، تهران: انتشارات طهوری، چاپ سوم.