

مقایسه دو مکتب عرفان اسلامی ابن عربی و عرفان قبالی نبوی ابوالعافیه از طریق تحلیل نظام ارزش عددی حروف تهجی

علی رضا فهیم *

علی نظری **

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۲۰]

چکیده

هدف از این پژوهش امکان سنجی تأثیر و تأثر و مقایسه دو مکتب عرفانی «ابن عربی» و «قبالی نبوی» ابوالعافیه از طریق مطالعه اسرار حروف در این دو مکتب با توجه به خاستگاه جغرافیایی مشترک آنها، یعنی اندلس در عصر شکوفایی نهضت ترجمه، است. این تحقیق از طریق بررسی مستندات تاریخی (روش برون متنی) و همچنین تحلیل کیفی آثار مکتوب به جامانده از این دو سنت عرفانی (روش درون متنی) دنبال می شود. بدین منظور با مقایسه دو نمودار، وجوه تشابه و تمایز این دو نظریه را می کاود؛ یکی برگرفته از عرفان قباله، تحت عنوان «درخت زندگی» که واحد ازلی را به ده سفیرا تقسیم می کند، ۲۲ حرف الفبای عبری را به منزله پلهایی میان سفیراها نشان می دهد و از ۳۲ راه حکمت بحث می کند؛ و دیگری عرضه الگوی برساخته و مقتبس از نظریات ابن عربی در کتاب *شجرة الکون*. کفه فرضیه استقلال مکتب ابن عربی از قباله بر سایر فرضیات سنگینی دارد؛ یعنی با وجود تبادلات فرهنگی میان ادیان ابراهیمی و ارتباطات دوسویه میان قباله و تصوف اسلامی در شرق جهان اسلام (اندلس) و غرب آن (بغداد) پیش از دوران ابن عربی، ویژگی شخصیتی منحصر به فرد ابن عربی به گونه ای شکل گرفته است که علی رغم امکان دسترسی به متون و آشنایی با دیدگاه های گوناگون بزرگان ملل و نحل، کمتر از آنها تأثیر پذیرفته و به دلیل اصالت و استقلال رأی، بیشتر بر دیگران تأثیر گذار بوده است.

کلیدواژه ها: حروف تهجی، علم الاعداد، حساب جمل، ترکیب حروف، سفیروت، درخت زندگی.

مقدمه

در سیر تفکر تأثیرگذار اسلامی، بحث تأثیرات متقابل مسلمانان و یهودیان بر یکدیگر در قلمرو عرفان یکی از فصول جذاب مطالعات تطبیقی ادیان را تشکیل می‌دهد. از لحاظ زمانی، ابتدا دین یهود تصوف اسلامی را در دوران شکل‌گیری در بغداد متأثر می‌کند. در واقع، بین‌النهرین که خاستگاه قلمرو بابلی است، کانون علم یهودی بود که پس از استیلای مسلمانان، به‌آسانی تن به عربی‌شدن داد. مفهوم مهمی که ریشه در ادبیات تلمودی داشت و در آن زمان مقبولیت یافته بود و بنا بود نقشی در عرفان اسلامی ایفا کند، اعتقاد به اهمیت علم حروف بود. ظاهراً این عناصر یا از طریق مواجهه مذاهب با یکدیگر یا به واسطه یهودیان به اسلام گرویده منتقل شده است، اما تصوف اسلامی به محض ظاهرشدن به عنوان نیرویی معنوی، حرکتی قوی را در جلب و جذب یهودیان آغاز کرد. شمار فراوانی از گروه‌ها از یهودیت به اسلام، در حلقات صوفیانه بغداد واقع شد. شکی نیست این نوع ارتباطات به دلیل بی‌تعصبی نسبی بعضی از مشایخ صوفیه اسلامی برای اعضای سایر جماعات مذهبی از جمله یهود زمینه را آماده کرده بود. اما فقط در خلال هم‌زیستی فرهنگی یهودی-عربی سده‌های بعد در اسپانیا است که می‌توان شواهدی معین و مسلم از این تأثیر و تأثرات ادبی را مشخص کرد. پرسش اساسی این تحقیق این است که: میزان ارتباط ابن‌عربی با آموزه‌های عرفانی یهودی در حوزه اسرار حروف، یا به‌عکس، استفاده بنیان‌گذاران مکتب قبالا، مثل ابراهیم ابوالعافیه و موسی دولئون^۱ از آثار به‌جامانده از مکتب ابن‌عربی و شاگردانش چه میزان بوده است؟

این مقاله می‌کوشد از طریق شواهد و مستندات تاریخی و با توجه به گفته‌های خود مؤسسان این دو مکتب، چهار فرضیه را بررسی کند: ۱. فرضیه استقلال؛ ۲. فرضیه نداشتن استقلال (تأثیر تصوف بر قبالا)؛ ۳. فرضیه تأثیر قبالا بر تصوف؛ ۴. فرضیه تبادل دوسویه میان تصوف و قبالا؛ در خاتمه و نتیجه بحث، فرضیه اول، یعنی استقلال اثبات می‌شود، چراکه بر اساس آنچه پیش از این ذکر شد، ابن‌عربی روش و سلوک عرفانی مخصوص به خود را داشته و اساساً درباره چنین عارفی نمی‌توان از تأثیر و تأثر به معنای متداول آن سخن گفت. او خود را اهل اسراء و معراج و صاحب مواجید، احوال، مقامات و کرامات

مقایسه دو مکتب عرفان اسلامی ابن عربی و عرفان قبالی نبوی ابوالعافیه از طریق تحلیل نظام ارزش عددی حروف تهجی / ۳۱

و مبشرات می‌دانست (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۷۴) و تصریح دارد که علمش درباره اسرار حروف و عرفان همگی مواهب الهی و مستند به کشف و شهود و الهام از طریق فیض ربانی حاصل شده و نتیجه عمل و تقوای الهی است. همچنین، با توجه به مستندات انکارناپذیر تاریخی، فرضیه چهارم، یعنی تبادلات دوسویه میان تصوف اسلامی قبل از ابن عربی و قبالا نیز تأیید می‌شود، و فرضیه‌های رقیب دوم و سوم، یعنی تأثیر یک‌سویه قبالا بر تصوف یا بالعکس، تأثیر یک‌جانبه تصوف اسلامی بر قبالا رد می‌شود. با عنایت به نهضت ترجمه در اندلس و برخی شواهد تاریخی، احتمال استفاده ابراهیم ابوالعافیه و شاگردان وی از آثار مکتوب ابن عربی و پیروانش وجود دارد.

تعریف مفاهیم

سفیروت: خداوند برای آنکه خود را ادراک‌پذیر و درخور فهم کند، از روشنایی ذات بیکران خود ده مجرای پی‌درپی نور (سفیرا) صادر کرد که همچون واسطه‌ای برای تجلیات او در جهان متناهی عمل کردند. این نورها در مجموع سفیروت یا مراتب نامیده می‌شوند.

درخت زندگی: ده سفیرا همچون درختی شکل‌بندی می‌شود که شامل سه ستون است. ستون مرکزی (درخت زندگی) شامل کتر، تیفرت، یسود است. سفیرای دهم یا ملخوت که نمایانگر جهانی است که در خارج از آنها واقع شده است. ستون سمت راست که درخت معرفت به خوبی است و شامل حکماه، حسد و نصح است؛ و ستون سمت چپ که درخت معرفت به بدی است و شامل بینا، گورا و هود می‌شود. هنگامی که انسان از میوه این درخت تناول کرد، معرفت به خوبی و بدی را به دست آورد. این معرفت از دو جانب متضاد ایجاد می‌شود، اما هیچ تغذیه‌ای از قسمت میانی درخت زندگی دریافت نکرد؛ بخشی که در بین دو جانب واقع می‌شود و تعادل ایجاد می‌کند.

پیشینه پژوهش

اسپانیا نخستین گذرگاه دستاوردهای نهضت ترجمه، تفکر و عرفان اسلامی از شرق به غرب بوده و کتاب‌خانه قرطبه (کوردوبا) (Cordoba) با وجود نیم میلیون نسخه خطی، مهم‌ترین کتاب‌خانه در سده‌های میانی قلمداد شده است. کلیه کتب و آثاری که از

یونانی و فارسی به زبان عربی ترجمه شده بودند، از جهان اسلام به این سو آمد و در کتاب‌خانه‌های قرطبه و طلیطله (تولدو) (Toledo) نگهداری شد. این کتاب‌ها پس از ترجمه به زبان لاتین و صدور به کشورهای اروپایی، چرخش زیبا و معنادار علم و فرهنگ را فراهم کرد. طلیطله پس از قرطبه، دومین شهر بزرگ اسلامی اندلس بود. شهری با دویست‌هزار نفر جمعیت، مرکب از یهودی، مسیحی و مسلمان، که در کتاب‌خانه‌های آن حدود دویست و پنجاه هزار نسخه خطی به زبان عربی وجود داشت. این کتاب‌خانه در مقایسه با کتاب‌خانه قرطبه، به عنوان پایتخت حکومت اندلس (دارای نیم میلیون نسخه خطی) مقام دوم را داشت. آثار ترجمه‌شده در تولدو، مهم‌ترین بنیان‌های علمی را در خارج از اسپانیا، به‌ویژه دانشگاه‌های پاریس و بولونیا (Bologna) (واقع در شمال ایتالیا) به وجود آورد. فیلسوف بزرگی چون ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵ ه.ق.) یا عارف بزرگی چون ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه.ق.) از مفاخر و موارث علمی اسپانیا محسوب می‌شوند (عدلونی، ۲۰۰۵: ۶۵-۹۵).

از توضیحات فوق روشن شد که شبه‌جزیره ایبری، محیط مساعدی برای تبادلات میان فرهنگی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، به‌ویژه در قرن سیزدهم میلادی بوده است. در قرن سیزدهم میلادی مدرکی مربوط به مباحثات کلامی میان عارف بزرگ مسلمانان محیی‌الدین ابن‌عربی (متوفای ۱۲۴۰ م.) و خاخامی یهودی در باب ماهیت حروف کتاب مقدس در اختیار داریم (فنتن، ۱۳۸۵: ۱۱۹). شکوفایی اولیه تصوف در اندلس بیشتر به سبب تعالیم شیخ عارف مسلمان، «ابن‌مسره» (۸۸۶-۹۳۱ م.) صورت گرفته بود. علی‌رغم آنکه تأثیر ابن‌مسره بر مذاهب اسلامی و یهودی اندلس مبالغه‌آمیز است، ولی چنان‌که از آثارش پیدا است، تأکید فراوانی بر نقش رازورانه الفبای عربی داشت. این شیوه همچنین یکی از جنبه‌های بنیادین نظام حکمی ابن‌عربی بود؛ موضوعی است که او، چنان‌که ذکر شد، در باب آن با یهودیان گفت‌وگو می‌کرد. از دوران تلمودی و سپس در قبالا، تفکرات مزبور در باب خواص و احکام اعداد، تحت عنوان گیمطریا (Gematriyah)، بخش محوری تأویلات و باطن‌گرایی یهودی به شمار می‌رفت. شباهت‌های چشمگیر میان بسط و تطور مفاهیم رازورانه مذکور در هر دو دین، این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که: آیا یهودیان بر «علم‌الحروف» مسلمانان تأثیر و تأثراتی داشته‌اند یا خیر؟ (همان: ۱۲۰).

با اینکه نشانه‌های ادبی مشخص عرفان اسلامی قبلاً در شعر دینی شاعران بزرگ عبری اندلس همانند سلیمان بن جیبرول (Solomon ibn Gabirol) (متوفای حدود ۱۰۵۷ م.) و یهودا هالوی (Judah Halevi) (۱۰۷۵-۱۱۴۱ م.) نمایان بود، نخستین اثر منثور قرون میانه که نمودار فهم و ارزیابی عمیق آموزه‌های صوفیانه اسلامی از سوی یهودیان بود، کتاب *الهدایة الی فرائض القلوب* است؛ رساله‌ای در باب الاهیات زاهدانه به زبان عربی تألیف ربی. بحیا بن باقودا (Rabbi Bahya ibn Paqudah) (۱۰۸۰ م.). بحیا در مجموع از منابع صوفیه اسلامی به نحو تصادفی استفاده نمی‌کند، به‌ویژه وی صور افراطی زهدگرایی و مجاهده با نفس را که عده‌ای از صوفیان اهل مراقبه تبلیغ می‌کردند، رد کرده و در باب مسئله وحدت با خدا موضع سکوت اختیار می‌کند. بحیا با جایگزین کردن اقوال کتاب مقدس به جای نقل قول‌های قرآنی و تلاش برای دگرگون جلوه‌دادن محتویات اثرش، متحمل زحمات فراوانی می‌شود. مقدمه کتاب حاکی از آگاهی بحیا از معرفی نوع تازه‌ای از زهد و پارسایی به جامعه دینی یهود است. *فرائض القلوب* یکی از اولین آثار کلاسیک ادبیات یهودی-عربی است.

ترجمه عبری کتاب مذکور که سیمای اسلامی اثر را بسیار کم‌رنگ می‌کرد، تأثیری پایدار بر روحانیت یهودی داشت. پس از تأثیرگذاری *فرائض القلوب* بر پیروان آیین قبالا (Kabbalah) در اسپانیا و سپس پیروان فلسطینی این آیین، بعدها حسیدیان لهستانی در سده هجدهم آن را مشتاقانه مطالعه می‌کردند. پیروان حسیدیم، بعضی مفاهیم اساسی اخلاقی این کتاب، از قبیل توکل، عقیده به تمایز خلوت ظاهری از خلوت باطنی و تفاوت جهاد جسمانی با جهاد روحانی را از آن وام گرفته‌اند. آثار برخی نویسندگان بعدی اندلسی نیز از آشنایی ایشان با نوشته‌های عرفانی مسلمانان حکایت می‌کند. شرح تأویلی غزل‌های سلیمان که یوسف بن عقین (Joseph ibn Aqnin) (سده دوازدهم) به عربی تألیف کرده، خصوصیات رساله‌ای صوفیانه را درباره عشق الهی پیدا می‌کند. بی‌شک به سبب تأثیر رو به زوال تصوف اسلامی، و آزار و اذیت مذهب مالکی در سرزمین اسپانیا، مدرکی در دست نیست که نشان دهد حتی کتاب بحیا، به رغم اشتهاش، حرکت مهمی را از نوع تصوف زهدگرایان یهودی به دنبال داشته است. اما در مصر شاهد تأثیر تصوف اسلامی بر یهودیان و ایجاد نهضت زهدگرایی یهود از سوی فرزندان و اخلاف موسی بن میمون (Moses Maimonides) هستیم.

مکان دیگر که محل مواجهه تصوف اسلامی و دین یهود و ارتباط آنها با هم به شمار می‌رفت، ارض مقدس فلسطین بود. در سده سیزدهم، مراکز پروتق فرهنگ اسلامی در اورشلیم و حتی در صنف مشاهده می‌شد. قبلاگرایان فلسطینی سده سیزدهم که وابسته به محفل «ربی ابراهیم ابوالعافیه» (Rabbi Abraham Abul-Afiyyah) (متوفای پس از ۱۲۹۱ م.) بودند، نه تنها شماری از اعمال متصوفه را در اصول باطنی‌شان داشتند، بلکه خود مستقیماً در مراسم ذکر صوفیان شرکت می‌جستند. امکان این نیز هست که ابوالعافیه در دیدار کوتاهش از «اکره» در حدود ۱۲۶۰ م. یا در خلال سفرهای بسیارش به سایر مناطق با صوفیان اسلامی و شاید شاگردان ابن‌عربی مواجه شده باشد.

نکته مهم و محوری روش خلسه‌آمیز او انجام «ها - ذکارا» (Hazkarah) است. خود این اصطلاح عربی بودن آن را به یاد می‌آورد. هدف از این عمل، آماده‌سازی سالک برای الهام نبوی بود؛ آیین مراقبه‌ای که در مکانی پرت و تاریک انجام می‌شد. این آیین، آن‌گونه که در نوشته‌های ابوالعافیه شرح داده شده، به‌وضوح مستلزم روش‌های صوفیانه است. سالک پس از آمادگی‌های مقدماتی، آراسته به جامه‌ای سپید، در حالتی خاص قرار می‌گیرد و آنگاه به خواندن نام الهی همراه با تنظیم دم و بازدم و حرکات سر مبادرت می‌کند. آموزه‌های ابوالعافیه در شرق رواج یافت؛ کسانی از قبیل اسحاق اکراهی، بن گائون (Ben Guon) روش مکاشفه‌آمیز قبالی نبوی او را پذیرفتند. اسحاق عاکوبی (Issac Aqvi) (۱۲۷۰-۱۳۴۰ م.) آگاهی بلاواسطه‌ای از روش‌های صوفیان، از جمله تأمل و مراقبه فردی (خلوت به زبان عربی و هیتبوددوت (Hitbodedut) به زبان عبری) و تجسم حروف داشت. از آنجایی که اسحاق به زبان عربی تسلط داشت، چه بسا خود او تماس‌هایی با صوفیان برقرار کرده است.

اسرار حروف در تصوف یهود (قبالا)

اسرار حروف در عرفان یهود ریشه عمیق و طولانی مدتی دارد که باید آن را در آیین قبالا جست‌وجو کرد. قبالا از ریشه عبری «قبل» به معنای دریافت‌کردن و پذیرفتن (Idel, 1987: 117)، مکتبی عرفانی است که بر مجموعه‌ای از تعالیم تأکید می‌کند، که به صورت شفاهی و سینه به سینه با استفاده از زبانی نمادین بیان شده‌اند. قبلاگرایان توانستند با کمک معادل‌سازی حروف و اعداد از طریق حروف ابجد عبری، به مفاهیم تازه‌ای از

مقایسه دو مکتب عرفان اسلامی ابن عربی و عرفان قبالی نبوی ابوالعافیه از طریق تحلیل نظام ارزش عددی حروف تهجی / ۳۵

زوهر و تورات دست یابند. مثلاً ارزش عددی کلمه «انسان» در زبان عبری با کلمه «خدا» معادل است. قبالی‌ها با استفاده از حروف ابجد عبری، اذکار و طلسم‌هایی را از تورات و زوهر استخراج می‌کنند و خواندن و تکرار آنها را باعث به وجود آمدن قدرت‌های جادویی می‌دانند.

جدول شماره یک: ۲۲ حرف عبری بر اساس تقسیم‌بندی سفر یصیرا



سفر یصیرا (عبری: **ספר יצירה**) به معنای کتاب پیدایش) یکی از کتاب‌های بسیار قدیمی عرفان یهودی است؛ با اینکه برخی معتقدند این کتاب بیشتر از عرفان، با ادبیات و ریاضیات مرتبط است. خاستگاه این کتاب معلوم نیست، اما پیروان قبالا معتقدند حضرت ابراهیم علیه السلام آن را نوشته است. زمان نوشته شدن «سفر یصیرا»، بین قرن سوم و ششم میلادی است و مؤلف آن به احتمال قوی بنیان‌گذار مکتب قبالی پرووانسی، یعنی اسحاق ناپینا، در جنوب فرانسه است. سفر یصیرا شش فصل دارد و حتی در کامل‌ترین چاپ‌ها، به بیش از ۱۶۰۰ کلمه نمی‌رسد. تعالیم طرح‌ریزی شده در سفر یصیرا، برای حضرت ابراهیم علیه السلام آشکار شد. وی پس از آنکه سرشت وحی و انکشاف الهی را درک کرد و فهمید، آن را مکتوب کرد.

آنگاه خداوند خود را برای او آشکار کرد و پیمان خود را با او بست. سفر یصیرا بیان می‌کند که خدای اسرائیل چگونه دنیا را به واسطه ۳۲ راه حکمت ایجاد کرد. این اعداد از سه حرف استفاده شده در نام خدا (ی ه و) و هفت روز هفته و ۱۲ قبیله اسرائیل و ۱۲ ماه سال عبری و ایده‌هایی نظیر ۴ عنصر اصلی (آتش، باد، خاک و آب)، ۷ سیاره، ۱۰ جهت و ۱۲ برج ستاره‌شناسی گرفته شده است. کتاب سفر یصیرا بیان می‌کند که چگونه خدا با ترکیب ۱۰ سفیروت و ۲۲ حرف عبری دنیا را ایجاد کرد (Ponce, 1974: 96).

بسیاری از قبالاگرایان معتقدند این اثر، سنگ بنای تحقیق آنها است و اینکه بدون آن، اسرار قبالا را نمی‌توان درک کرد. سفر یصیرا یکی از کتاب‌هایی است که از معسه برشیت (Maaseb Bereshith) (اسرار آفرینش) نشئت می‌گیرد؛ انضباطی درونی که به نظریه‌های خلقت و پیدایش عالم وجود و کیهان‌شناسی می‌پردازد. سنت حاخامی اولیه می‌دانست که چنین اطلاعاتی برای عوام نیست و کمال مطلوب این است که اطلاعاتی چنین اندیشه‌ای، به واسطه کلام شفاهی و دهان به دهان از استاد به شاگرد منتقل شود (Ponce, 1974: 216).

آرای ابراهیم ابوالعافیه

از سال ۱۲۰۰ م.، به تدریج عارفان قبالا به عنوان گروه عرفانی مشخصی ظاهر شدند و در بسیاری از بخش‌های جنوب فرانسه و اسپانیا شهرت چشمگیری به دست آوردند. این حرکت ادامه داشت تا عصر طلایی جنبش قبالا در اسپانیا در اواخر قرن سیزده و اوایل قرن چهارده، که اندیشه‌ها و شخصیت‌های برجسته این عرفان جدید تأثیر فزاینده‌ای بر زندگی یهودیان به جای گذاشت (شولم، ۱۳۹۲: ۲۱۳).

یکی از شخصیت‌های مهم عرفان قبالا، ابراهیم ابوالعافیه است. ابراهیم بن سموئیل (Ben Samuel) در سال ۱۲۴۰ م. در سرقسطه (ساراگوسا) (Saragusa) متولد شد، و جوانی‌اش را در تولدو (طلیطله) گذراند. پدرش کتاب مقدس و تفاسیر آن و نیز قواعد دستور زبان و برخی مطالب میثنا و تلمود را به او تعلیم داد. در هجده سالگی پدرش را از دست داد. دو سال بعد اسپانیا را ترک کرد و به خاورمیانه رفت. آشوب‌های جنگ‌افروزانه در سوریه و فلسطین خیلی زود او را از عکّا به اروپا بازگرداند. حدود ده سال را در یونان و ایتالیا گذراند. طی این سال‌های سیر و سفر، خود را غرق در فلسفه کرد و ابن‌میمون را فردی درخور ستایش یافت. از نظر او، میان عرفان و دیدگاه‌های ابن‌میمون هیچ تضادی وجود نداشت، بلکه او نظریه عرفانی خویش را گام بعدی دلالت الحائزین می‌دانست و تفسیر شگرفی بر آن نوشت. به نظر ابوالعافیه، فقط کتاب دلالت الحائزین و «سفر یصیرا» با هم معرف نظریه واقعی قبالا هستند.

ظاهراً هم‌زمان با این مطالعات، او به شدت مشغول فراگیری آموزه‌های قبالی‌عصر خود بود، بدون آنکه بیش از حد تحت تأثیر آنها باشد. حدود سال ۱۲۷۰ م. به مدت

چهار سال به اسپانیا بازگشت و طی این سالها خود را کاملاً غرق در تحقیقات عرفانی کرد. در بارسلونا به مطالعه «سفر یصیرا» و دوازده تفسیر آن پرداخت. این رویکرد فلسفی و قبالی او را نشان می‌دهد. در این مدت با انجمنی سری در ارتباط بود که اعضای آن معتقد بودند می‌توانند از طریق سه روش عرفان قبالا، یعنی گیمطریا (Gematria)، نوطاریفون (Notarikon)، و تمورا (Temura)، به ژرف‌ترین اسرار الاهیات و کیهان‌شناسی عرفانی دست یابند. ابوالعافیه، به‌ویژه از کسی به نام باروخ توگامی (Togarmi)، که رهبر گروه همخوانان بود، به عنوان استاد خود نام می‌برد که او را به معانی واقعی سفر یصیرا آشنا کرد. ابوالعافیه با تأمل در شیوه عرفانی استادش (تمرکز بر حروف الفبای عبری) راه خود را یافت. در سی‌ویکسالگی بود که در بارسلونا بسیار تحت تأثیر روح مکاشفهای قرار گرفت. او مکاشفاتی داشت و به اسم اعظم خدا راه یافت. به صدق و درستی معرفت مکاشفهایش کاملاً مطمئن بود. برای بیان نظریه جدیدش مدتی در اسپانیا سفر کرد و تأثیر عمیقی بر شخصیت «جوزف جیکاتیلای» (Joseph Jikatillah) جوان بر جای گذاشت که بعداً خود یکی از مشهورترین عارفان قبالی اسپانیا شد.

او آثار مکاشفهای نوشت که ترجیح می‌داد در آنها بر خود نامی نهد که همان ارزش عددی اسم اصلی خود، ابراهیم، را داشته باشد. از این‌روی خود را رازنیل یا زکریا (Zechariah) می‌نامید. چنان‌که خودش می‌گوید، نه سال پس از آغاز شهودهای مکاشفهایش، شروع به تألیف آثار مکاشفهای کرد. از جمله این آثار گفتاری در باب اسرار قبالا است. از سرنوشت وی پس از سال ۱۲۹۱ هیچ اطلاعی در دست نیست (همان: ۲۲۸-۲۲۹). از میان آثار مکاشفهای وی فقط کتاب سفرها-اوت (Sefer Haute) یا کتاب نشانه که کتابی عجیب و دشوارفهم به شمار می‌رود، بر جای مانده است. ابوالعافیه در دو جا از رابطه خود با عرفای غیریهودی سخن می‌گوید. او نقل می‌کند که یک بار درباره سه شیوه تفسیر تورات، یعنی تفسیر تحت‌اللفظی، تمثیلی و عرفانی با آنها گفت‌وگو می‌کرد و در این موضوع با ذوق موافق بوده‌اند. سپس اشاره می‌کند: «و من دیدم که آنها به طبقه پرهیزگاران غیریهودی تعلق دارند، و ضرورت ندارد به سخنان ساده‌لوحان هیچ دینی اعتنا و توجه کرد، چراکه تورات به فرزندان حقیقی عرضه شده است.»

علاقه وافر او به شطحیات و نیز ادعاهای مکاشفه‌ای، عرفای قبالی سنتی را از او دور کرد. در واقع، او از عرفای قبالی هم‌عصر خود و نمادپردازی آنان انتقاد می‌کرد، زیرا پشتیبان تجربه عرفانی شخصی آنان نبود. از سوی دیگر، برخی از آثار او به رد نقدهایی که عرفای قبالی متعصب علیه او وارد می‌کردند، اختصاص یافته است. وی می‌گوید:

و اراده و عزم خویش را جزم کردم تا به فراتر از درک و فهم خود دست یابم. آنها مرا مرتد و کافر خواندند، چراکه مصمم بودم خدا را به‌درستی پرستش کنم، نه نظیر کسانی که در تاریکی قدم می‌زنند. آنها و امثال آنها، که در این پرتگاه فرو رفته بودند، از اینکه مرا در کارهای بیهوده و اعمال شرارت‌آمیز و شیطانی‌شان گرفتار سازند، خوشحال می‌شدند. اما خدا نکند که من راه حقیقت را برای راه باطل رها کنم (همان: ۲۳۰).

اما با وجود تمام مباحثاتش در رسیدن به الهام مکاشفه‌ای و معرفت به اسم اعظم خداوند، طیبیتی آمیخته با فروتنی، آرامش و دوستی داشت. هنگامی که می‌خواست شاگردانی برای مکتب قبالی خود بپذیرد، شرایط سختی برای داشتن اخلاقی متعالی و ثبات شخصیت در آنان مد نظر می‌گرفت. با توجه به نوشته‌های او، حتی بسیاری از جنبه‌های جذبه‌ای و ذوقی را که خود واجد آنها بود، در ایشان جست‌وجو می‌کرد. در جایی می‌گوید: «کسی که به ژرف‌ترین اصول بنیادی حقیقت راه پیدا می‌کند، بیشترین تواضع و فروتنی را به دست می‌آورد» (شولم، ۱۳۹۲: ۲۳۳).

روش سیر و سلوک ابوالعافیه

ابوالعافیه درباره هدف خویش می‌گوید: «هدفش ره‌ساختن نفس و گشودن گره‌هایی است که فرد را مقید می‌سازد»، «تمام توانایی‌های باطنی انسان در ابدان جسمانی وی محصور شده‌اند ولی جدا می‌شوند. زمانی که گره‌های آنها گشوده شود، به اصل خویش که واحدی بی‌ثنویت و فاقد هر گونه کثرت و تعدد است، باز می‌گردند» (همان: ۲۳۵).

ابراهیم ابوالعافیه گشودن این گره را از طریق تمرکز بر الفبای عبری شدنی می‌داند، چراکه اعتقاد دارد نفس در حالت طبیعی گرفتار ادراکات حسی و احساسی خود است و هر چیز محسوسی حواس او را به خود پرت می‌کند و به قول وی: «کسی که غرق در خود است، جایی برای خدا ندارد». پس باید در ابتدا ذهن را از تمامی ادراکات حسی پاک کرد و این شدنی نیست مگر از طریق تمرکز بر حروف الفبا که می‌تواند جریان اندیشیدن را از ذهن بگیرد و فرد را از زندان قلمرو مادی رها کند و به سمت مرزهای قلمرو الهی رهنمون شود.

هدف ابوالعافیه این است که نفس را با چیزی روبه‌رو کند که نه تنها انتزاعی باشد، بلکه به عنوان یک شیء به معنای دقیق کلمه تعین‌پذیر نیز نباشد، زیرا هر چیزی که بدین‌سان تعینی داشته باشد، اهمیت و فردیت خاص خود را دارد. او نظریه‌ای در باب تأمل عرفانی درباره حروف، آرایش و ترکیبات آنها، به عنوان اجزای سازنده اسم خدا عرضه می‌کند. به طور خلاصه، ابوالعافیه معتقد است هر کس موفق شود اسم اعظم خدا را که هیچ وجه شباهتی با امور محسوس در این جهان ندارد، مقصد تأمل و مکاشفه خویش قرار دهد، در راه نیل به جذبه عرفانی حقیقی قرار دارد. او این روش خاص را حُخْمَت هَصْرُوف (Hokhmath Ha-Tseruf) یا «علم ترکیب حروف» می‌نامد (همان: ۲۳۸).

ابراهیم ابوالعافیه علم ترکیب حروف را با موسیقی مقایسه کرده است. عمل نظام‌مند مکاشفه، حسی را ایجاد می‌کند که بسیار شبیه گوش دادن به هارمونی موسیقی است. علم ترکیب حروف، نوعی موسیقی اندیشه محض است که در آن حروف الفبا جای نت موسیقی را می‌گیرد. لذا فعالیت استاد عرفانی سرگرم ترکیب و جداکردن حروف و مکاشفه خویش است. برخی از آنها را با یکدیگر ترکیب می‌کند و از ترکیبات آنها در هر نظمی لذت می‌برد. به این وسیله درهای بسته نفس باز می‌شود و در حالت جذبه با ارتعاش حروف اسم اعظم ژرف‌ترین ملودی‌ها به دست می‌آید و راه را به سوی خدا باز می‌کند. جهان حروفی، که خود را در این نظام ظاهر می‌سازند، جهان شادمانی و سعادت واقعی است. هر حرف جهان کاملی را نشان می‌دهد که عارف خود را غرق در تأمل در آن کرده است. نه فقط عبری، بلکه هر زبانی با یک واسطه متعالی واحد، شایسته آن است که یگانه زبان خدا باشد، چون (مطابق نظر یهودیان) هر زبانی از تحریف یک زبان اصلی و آغازین، یعنی عبری به وجود می‌آید و همه آنها مرتبط با آن

باقی می‌مانند. ابوالعافیه در کتاب *نشانه* می‌گوید: «ضرورت دارد همه زبان‌ها به زبان مقدس (عبری) بازگردند تا هر عبارتی بر لبان جاری شود، گمان شود که با حروف مقدس، یعنی ۲۲ حرف عبری، وصل است». در فصل هفتم کتاب *نور عقل*، علم اعداد را با نام هفتاد زبان برای ترکیب حروف معرفی می‌کند. ابوالعافیه در همه آثارش مایل است برای تأیید اندیشه‌های خود با کلمات لاتینی، یونانی یا ایتالیایی بازی کند؛ چراکه نهایتاً هر گفتاری از حروف مقدس تشکیل شده است و ترکیب، جدایی و الحاق مجدد حروف، اسرار عمیق و پیچیده‌ای را برای عارف قبلا آشکار می‌کند، و راز ارتباط تمام زبان‌ها با زبان مقدس را به او نشان می‌دهد (همان: ۲۴۱).

جدول شماره دو: حروف الفبای عبری و ارزش‌های عددی آن

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט
Aleph	Bayt Vayt	Ghimel	Daliet	Hay	Vav or Waw	Zayn	Jhayt	Tajt
1	2	3	4	5	6	7	8	9
י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ
Yod	Kaf Khaf	Lammed	Mem	Noun	Sammekh	Ajn	Pay Phay	Tsadde
10	20	30	40	50	60	70	80	90
ק	ר	ש	ת	ך	ם	ן	ך	ץ
Qof	Raysh	Seen Sheen	Tav	final Khaf	final Mem	final Noun	final Phay	final Tsadde
100	200	300	400	500	600	700	800	900

اهمیت اسماء در مکتب ابوالعافیه

ابوالعافیه، برخلاف عرفای قبالی معاصر خود، که نظریه خود در باب درک صفات الهی را طریق سفیراها می‌نامند، روش خود را طریق اسماء می‌نامد، که از این حیث به مکتب ابن عربی بسیار نزدیک می‌شود، چراکه بحث اسماء در آموزه‌های ابن عربی بحثی محوری و اساسی محسوب می‌شود. این دو راه با هم، یعنی طریق سفیروت (Sephiret) و طریق اسماء یا طریق قبالی مکاشفه‌ای، کل آیین قبالا را به وجود می‌آورند.

نوآموز قبالا باید با تأمل و تعمق در باب ۱۰ سفیروت آغاز کند. در واقع، در خلال مراقبه این اسماء که صفات یا حتی نمادهای خداوندند، موضع تخیل تحریک و تند و تیز می‌شود تا صرفاً با نام آنها معرفتی کسب شود. زیرا طبق نظر ابوالعافیه، در سفیراها «باطن عقل فعال» کشف می‌شود، یعنی آن قدرت کیهانی که از نظر عارف با جلال و شکوه شخینا یکی است.^۲ فقط از اینجا است که مبتدی به یادگیری ۲۲ حرف می‌پردازد، که مرحله ژرف‌تری از نفوذ و کشف باطن عقل فعال را نشان می‌دهد (همان: ۲۵۵).

به طور خلاصه، ابراهیم ابوالعافیه را می‌توان بیش از هر چیز دیگری، عارف قبالی کاملاً عمل‌گرا نامید. البته نه به معنای آن که عارفی است که از سحر و جادو استفاده می‌کند، چراکه ابوالعافیه قاطعانه سحر و جادو را رد کرده و هر گونه تلاش برای استفاده از نظریه اسمای مقدس به منظور سحر و جادو را از پیش محکوم کرده است. وی در مباحث فراوانی سحر و جادو را به عنوان تحریف و جعل عرفان واقعی نکوهش می‌کند. از نظر وی، جادو امکان‌پذیر است ولی مجری آن منفور است. در جایی دیگر، درباره استفاده از سفر پیدایش برای آفریدن گوساله چاق هشدار می‌دهد. وی با صراحت می‌گوید: «کسانی که به دنبال این عمل هستند، خودشان گوساله‌اند». ابوالعافیه با عزمی راسخ طریقی را برگزید که رو به سوی باطن داشت، اما گاه این طریق تا مرز مشترک میان عرفان و جادو امتداد دارد (همان: ۲۵۹).

اسرار حروف در مکتب عرفانی ابن عربی

ابن عربی عارف شهیر مسلمان و بنیان‌گذار عرفان نظری و مکتب وحدت وجود، معتقد است اگر فیض بخشش حق تعالی نبود، حقایق الفاظ در کلام آشکار نمی‌شد. او در کتاب المبادی والغایات فیما تضمنه حروف المعجم من العجائب والآیات و همچنین در جلد ۹ الفتوحات المکیه به رازهای حروف الفبا اشاراتی دارد. از جمله می‌گوید:

حروف، پیشوایان و اژگان‌اند، زبان حافظان چنین گواهی می‌دهند. افلاک در ملکوت خویش بین خواب گنگ و بیداری بر پایه حروف استوارند. نام‌ها آنها را از نهفتگی‌شان بیرون آورده‌اند و از این آشکارساختن است که شکوه یافته‌اند (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۵۶/۹).

ابن عربی در خاتمه کتاب *روح القدس*، در قالب نظم اسرار هر یک از حروف هجا را جداگانه شرح می‌دهد که البته مطالب، مجمل و رمزآلود است. برای مثال، درباره حرف «طاء» چنین می‌گوید:

در «طاء» پنج راز نهفته است، که یکی از آنها حقیقت فرمانروایی در فرشتگان است. حقیقت در آفرینش است و اسرار هم ثابت هستند و نور در آتش و انسان در فرشتگان نهفته است. این پنج راز است که هر گاه آنها را دریابی، خواهی دانست که وجود کشتی در آسمان است (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۲۴۱).

با تأمل و تدقیق در این اشعار که بسیار رمزگونه و به صورت کنایی نگاشته شده، به دست می‌آید که هر حرفی به اندازه ظرفیت خود جلوه‌ای خاص از ذات و صفات و افعال الهی دارد، به نحوی که با افزایش قدرت تجلی الهی، ارزش عددی آن نیز به حساب ابجدی بیشتر می‌شود. برای نمونه ابن عربی درباره حرف «عین» با ارزش عددی ۷۰ چنین می‌گوید:

عین، عیون حقیقت آفرینش است، به آن در جایگاه اشهاد بنگر. او را خواهی دید که مانند بیماری که به نیکویی‌های شخص تندرستی می‌نگرد که به عیادتش آمده است، به سوی آفریننده می‌نگرد. به غیر معبود خویش حتی نیم‌نگاهی هم نمی‌کند، به او امیدوار است و از خلق و خوی بندگان می‌پرهیزد (همان: ۲۳۶).

درباره حرف «غین» با ارزش عددی هزار، که بیشترین ارزش عددی را در بین حروف دارد، می‌گوید: «غین در احوال خویش مانند عین است، جز آنکه تجلی و

مقایسه دو مکتب عرفان اسلامی ابن عربی و عرفان قبالی نبوی ابوالعافیه از طریق تحلیل نظام ارزش عددی حروف تهجی / ۴۳

شعشعه‌اش سهمگین‌تر و ارزشمندتر است. در غین اسرار تجلی قهارتر است، حقیقت فیض آن را بشناس و نهفته بدار» (همان: ۲۳۷).

نکته جالب توجه آنکه ابن عربی درباره ۷ حرف، که در زبان عبری به «دوتایی‌ها» مشهورند (بگت گفت)، در زبان عربی هم خواص دوگانه قائل است و برای آنها دو حالت متفاوت بیان می‌کند. مثلاً در خصوص حرف «کاف» که یکی از دوتایی‌ها است، می‌گوید:

کاف امید از دیده نکو داشت و بزرگی می‌نگرد، به نسبت کاف بیم که گواه نیکی است. در قبض و بسط آنها نیک بنگر، یکی پژواکی و دیگری وصالی به تو خواهند داد. خدا شکوه یکی را آشکار ساخته و از درخشش دیگری زیبایی را به نمایش گذاشته است (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۲۳۸).

یا در خصوص حرف «تاء» که آن نیز در زبان عبری در زمره دوتایی‌ها محسوب می‌شود، می‌گوید:

تاء گاهی پیدا و گاه پنهان می‌شود و بهره‌اش از وجود این قوم، رنگ عوض کردن است. ذات را در خود دارد و اوصاف جایگاهش هستند، اما در جایگاه فعل تمکینی ندارد. از اسرار شگرفش گاهی آشکار می‌شود و لوح و قلم و نون در سیطره فرمانروایی او است. سوره لیل، شمس، اعلی، طارق، ضحی، شرح و تین در او نهفته است (همان: ۲۴۲).

ابن عربی حروف را کلاً به سه قسم حروف نوشتنی، حروف لفظی و حروف مستحضر (یعنی حروفی که انسان در ذهنش می‌آورد) تقسیم می‌کند و معتقد است حرف واحد خواه نوشتنی باشد یا تلفظی، تا گوینده قصد و استحضار را با آن همراه نکند، این حرف در چیزی عمل نمی‌کند؛ و درباره حروف معتقد است بعضی حروف عملشان از بعضی دیگر فراگیرتر و بیشتر است. مثلاً حرف «واو» را از حیث عمل فراگیرترین حروف می‌داند، چراکه در «واو» قوه تمام حروف وجود دارد و «ها» را از جهت عمل کمترین حروف طبقه‌بندی کرده است (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۵۲/۲)؛ در صورتی که در عرفان یهود سه حرف الف، میم و شین جایگاه و اهمیت ویژه‌ای دارند. این مسئله خود یکی از وجوه تمایز بین این دو مکتب عرفانی است.

ابن عربی در فتوحات مکیه «علم حروف» را مخصوص اولیای الهی می‌داند و ترک آن را برای غیر اولیا بهتر می‌داند. به باور او، اگر کسی بخواهد از غیر راهی که صالحان بدان دست می‌یابند، به این اسرار پی ببرد، به شقاوت و بدبختی می‌افتد و کارش به سعادت و نیک‌بختی نمی‌انجامد. او سپس به عهدی که با خود بسته است اشاره می‌کند و می‌گوید: «اگر نبود که عهد کرده بودم از من اثری از حروف آشکار نشود، از آن امر، شگفتی‌ها و عجایبی نشانشان می‌دادم» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۹۲/۶).

ابن عربی در جلد دوم فتوحات درباره علم حروف و خواص آنها چنین می‌گوید:

این علم، علم اولیا نامیده می‌شود و به واسطه آن اعیان موجودات آشکار می‌شود، آیا هشدار الهی را بر آن نمی‌بینی که فرمود «کُنْ؟» پس عالم کون و وجود از حروف ظاهر و نمایان شد، حرف غیبی (مراد از حرف غیبی همان حرکت ضمه در کلمه کُنْ می‌باشد که عبارت است از «کاف» و «واو» و «نون») و دو حرف ظاهری، اینها علوم این مردانی (اقطاب و مردان رموز) است که گفته شد. بیشتر مردان این علم، برای آنها جدولی درست کرده‌اند ولی در آن اشتباه دارند، آن جدول درست نیست. نمی‌دانم آیا آن کار را از روی قصد کرده‌اند تا مردمان را در بی‌خبری از این فن بگذارند، یا آن را نمی‌دانستند؟ و شاگرد حضرت صادق علیه السلام یعنی جابر بن حیان صوفی قائل به این علم بوده است و آن جدول که در طبایع حروف است این است:

جدول شماره سه: حروف ابجد و برابر عددی آنها و طبیعت هر حرف

آتش (حار، گرم)	ارزش عددی	خاک (بارد، سرد)	ارزش عددی	هوا (یابس، خشک)	ارزش عددی	آب (رطب، تر)	ارزش عددی
۱	۱	ب	۲	ج	۳	د	۴
۵	۵	و	۶	ز	۷	ح	۸
ط	۹	ی	۱۰	ک	۲۰	ل	۳۰
م	۴۰	ن	۵۰	س	۶۰	ع	۷۰
ف	۸۰	ص	۹۰	ق	۱۰۰	ر	۲۰۰
ش	۳۰۰	ت	۴۰۰	ث	۵۰۰	خ	۶۰۰
ذ	۷۰۰	ض	۸۰۰	ظ	۹۰۰	غ	۱۰۰۰

مقایسه دو مکتب عرفان اسلامی ابن عربی و عرفان قبایلی نبوی ابوالعافیه از طریق تحلیل نظام ارزش عددی حروف تهجی / ۴۵

ابن عربی معتقد است خاصیت حروف در شکل هایشان است نه در خود حروف. اثر حروف که به دهان می آید (لفظی) یا در ذهن می گذرد (مستحضر) از حروف نوشتنی بیشتر است، چراکه در حروف نوشتنی با از بین رفتن نوشته، خاصیت حروف مذکور هم از بین می رود ولی حروف لفظی و ذهنی برای همیشه ثبت می شود. ابن عربی درباره حروف مستحضر چنین می گوید:

اما حروف مستحضر، آنها هم باقی و جاودانند، زیرا وجود شکل هایشان در برزخ است نه در حس، و فعلشان از فعل دیگر حروف قوی تر است، اما چون غلبه استحضار آن استوار و محکم شود و استحضارکننده با آنها اتحاد پیدا کند و غیر آنها را جایی نماند و بداند که خاصیت آنها چیست که برای آن حاضرشان می سازد، اثر آنها را مشاهده می نماید، و این شبیه فعل به سبب همت است (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۵۶/۲).

اهمیت حرکات در دو زبان عبری و عربی

حروفیان ایرانی معتقد بودند واجب الوجود که مطلق، ازلی و نامتناهی است، در نخستین تعیین خود کلمه مجرد را به وجود آورد که کلام نفسی یا کلام وجودی خوانده می شود. این کلمه در جریان تعیین بعدی ۲۸ حرف الفبای عربی را به وجود آورد که کلام ملفوظ است. آنگاه از ترکیب و به هم پیوستن این حروف، همه موجودات عالم مادی ایجاد شدند که محسوس اند. خداوند به حضرت آدم علیه السلام که برترین و کامل ترین تجلی الهی است، اسماء را آموخت. این اسماء نه حروف الفبای شناخته شده بشری، بلکه حروف الفبای وجودی بودند که خداوند با آن قول «کُن» را ادا کرد.

با این همه، هر یک از پیامبران بزرگ الهی وحی را در قالب بخشی از این حروف دریافت کردند، چنان که آدم علیه السلام ۹ حرف، حضرت ابراهیم علیه السلام ۱۴ حرف، موسی علیه السلام ۲۲ حرف و عیسی علیه السلام ۲۴ حرف را دریافت کردند و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله کامل ترین وحی را در قالب ۲۸ حرف زبان عربی به اضافه «لا» که خود متشکل از (لام و الف) ۴ حرف دیگر است، یعنی جمعاً ۳۲ حرف، که همان شمار حروف فارسی است، دریافت کرد (آژند، ۱۳۶۹: ۵۹-۶۰).

حروف صامت به مثابه جسم بیرونی و مصوت‌ها با روابطشان همچون روح درونی زبان عمل می‌کنند (Versluis, 1974: 24, 56). در زبان عربی ما با سه حرکت بناء (ضمه، فتحه، کسره) و سه حرف کشیده «آ، او، ای» و سه حرکت اعراب (رفع، نصب، جر) و تشدید و سکون و مدّ، در مجموع دوازده حرکت روبه‌رو هستیم. در حالی که در زبان عبری با ده حرکت مواجهیم که شامل Kubbutz یا «ضمه»، Patach یا «فتحه»، Segol یا «کسره» می‌شود؛ همچنین کامتز (Kamatz) معادل حرف کشیده «آ»، شوروک (Shuruk) «او»، شیریک (Chirik) «ای»، کولوم (Cholom) مثل تو، تسر (Tsere) مثل ایی، و شوا (Shva) یا سکون.

از منظر ابن عربی، حرکات نیز مانند سایر حروف هجا در واقع مظهر اسمی از اسمای الهی محسوب می‌شوند. از اینجا است که «الف» علامت نصب و اسم حق و «یا» علامت کسر و اسم خلق و «واو» که نشانه رفع است (حد فاصل میان آن دو)، اسم روح است (نجم‌الدین کبری، ۱۳۷۴: ۱۷۴). محیی‌الدین ابن عربی در جلد هفتم فتوحات درباره حرکات اعراب که آنها را «حروف صغار» می‌نامد، چنین می‌گوید:

بدان! مراد از حروف صغار حرکات سه‌گانه ضمه و فتحه و کسره است و این حروف را دو حالت است، حالت اشباع (آ، ای، او) و حالت غیراشباع (اَ-اُ-اِ)، و چون یکی از آنها اتصاف به اشباع پیدا کرد، علتی برای وجود معلولی که مناسب خودش است، به شمار می‌رود. پس آن «ضَم» که رفع است، از اسمای الهی «العلی» است. و «فتح» یا نصب از اسم «الرَّحْمَن» است. از این رو در قرآن آمده است: «ما يفتحُ اللهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَمَا مُمَسِّكاً لَهَا» (فاطر: ۲). کلمه فتح را برای رحمت قرار داد و «کسر» از اسمای الهی «الْمُتَعَالَى» است و آثار این اسمای الهی در عالم کون معلوم است، چنان‌که در حق مُتَمَيِّز به حدودشان بوده، بعضی از آنها از بعضی دیگر متمایز است (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۰/۷).

نظر ابن عربی درباره افعال معتل آن است که این افعال مشقتی دارند که با اعلال این رنج از بین می‌رود. یا در جای دیگر، در مقسم کلمه به اسم و فعل و حرف می‌گوید «اسم» در حکم نشانه قدیم و «فعل» نشانه حادث و «حرف» رابط بین آن دو است. در

مقایسه دو مکتب عرفان اسلامی ابن عربی و عرفان قبالی نبوی ابوالعافیه از طریق تحلیل نظام ارزش عددی حروف تهجی / ۴۷

علم حروف، برای حرکات نیز ارزش عددی خاص قائل شده‌اند، که در جدول زیر آمده است:

جدول شماره چهار: ارزش عددی حرکات و اعراب

اسم	شکل	ارزش عددی
همزه	ء	برابر نیم دو حرف الف و عین (حسب موقع آن)
شَدَّ	ّ	مثل همان حرف که بر آن قرار گرفته (حسب موقع آن)
مَدَّ	~	اگر مفتوح باشد، برابر حرف الف (حسب موقع آن) اگر مکسور باشد، برابر حرف یاء (حسب موقع آن) اگر مضموم باشد، برابر حرف واو (حسب موقع آن)
فتحه	َ	برابر نیم حرف الف (حسب موقع آن)
کسره	ِ	برابر نیم حرف یاء (حسب موقع آن)
ضمه	ُ	برابر نیم حرف واو (حسب موقع آن)
نصب	ُ	برابر نیم مجموع دو حرف الف و نون (حسب موقع آن)
جرّ	ٍ	برابر نیم مجموع دو حرف یاء و نون (حسب موقع آن)
رفع	ُ	برابر نیم مجموع دو حرف واو و نون
سکون	ْ	برابر نیم حرفهایی که بر آنها واقع شود (حسب موقع آن)

مقایسه درخت زندگی در قبالا با شجرة الكون در عرفان ابن عربی

ابن عربی در کتاب شجرة الكون می‌گوید:

آنگاه که به هستی و آفرینش آن و به امر نهانی و نظام آن نگریستم، همه هستی را چون درختی دیدم که اصل شکوفه آن از دانه «کن» برخاسته و «کاف» کونیت هستی با دانه هستی بارور گشت. و از این دانه دو شاخه مختلف به وجود آمد که جوهر آن دو یکی عبارت از اراده است و فرع شاخه آن دو قدرت است. بنابراین، از جوهر «کاف»، دو معنای مختلف ظاهر گشت: «کاف» کمالی که خدای می‌فرماید: «اليوم اكملت لكم دينكم» (مائده: ۳) و «کاف» کفر که می‌گوید: «فمنهم من آمن و منهم من كفر» (طلاق: ۵۶). ابن عربی در کتاب تفسیر قرآن چنین می‌گوید: «نحنُ خلقناكم فلولا تُصدّقون» یعنی «اظهارکم

بوجودنا و ظهورنا فی صورِکُم». یعنی شما با هستی ما آشکار شدید و ما در صورت شما ظاهر شدیم، پس چرا این را باور ندارید (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۸۸).

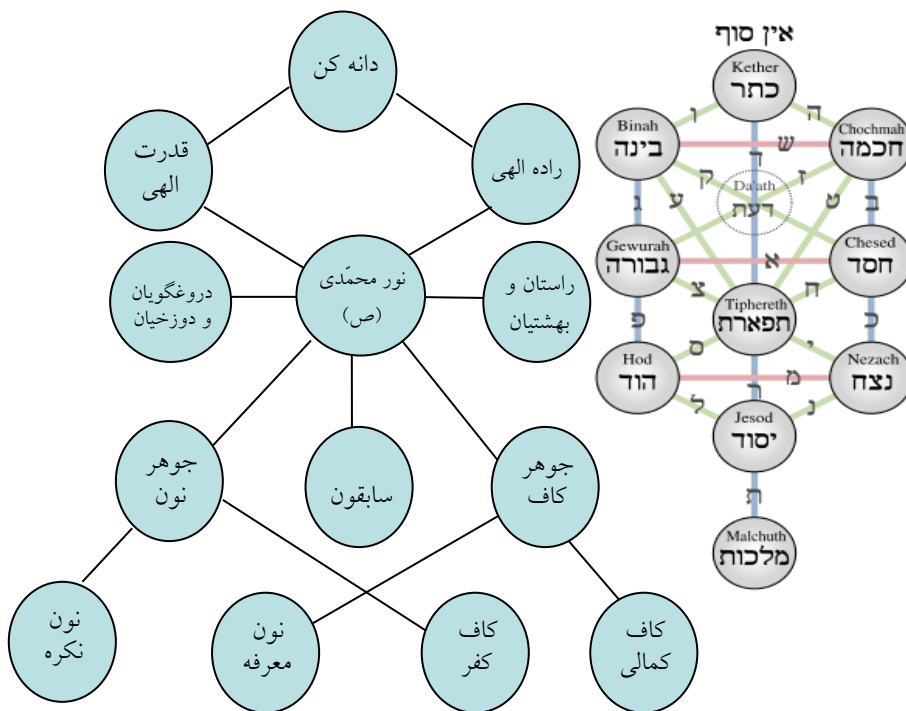
ابن عربی در فتوحات مکیه درباره کلمه وجودی «کُن» می‌گوید:

بدان که - خداوند یاری‌ات کند - علم عیسوی (علیه السلام) علم حروف است، از این رو بدو نفخ و دمیدن داده شده و آن هوایی است که از درون قلبی که عبارت از روح حیات است، خارج می‌شود و چون در راه خروجش به دهان جسد انقطاع پیدا کرد، مواضع انقطاعش را حروف نامند. بنابراین، اعیان حروف آشکار شد و چون با هم تألیف پیدا کردند، حیات حسی در معانی پدید آمد (همو، ۱۳۸۱: ۲/۲۶۶).

ابن عربی خود کلمه «کُن» را متشکل از ۹ حرف جداگانه می‌داند و در فتوحات می‌گوید:

بنابراین، نخستین کلمه‌ای که ترکیب پیدا کرد کلمه «کن» بود و آن مرکب از سه حرف است: «کاف» و «واو» و «نون» و هر حرف از آن سه حرف خود از سه حرف ترکیب یافته است، لذا ۹ پدیدار شد که جذر آن سه تا است و آن اولین افراد است و بسائط وجود ۹ از کن پایان پذیرفت، در این صورت به واسطه کن عین معدود و عدد ظاهر شد و اصل ترکیب مقدمات از سه، از این ظاهر گشت و از فرد عالم کون پدیدار شد (همان: ۲/۲۶۶).

جدول شماره پنج: مقایسه شجره الكون ابن عربی با درخت زندگی قبالا



نتیجه

حروف و ارزش عددی آنها موجوداتی زنده، دارای قدرت درونی و مصداقی از اسمای الهی هستند. استادان علم اسماء و حروف و اعداد در دو سنت عرفانی یهود و اسلام توانسته‌اند دست به تأویل کتاب مقدس خود بزنند. بر اساس آنچه از تحلیل گفتمان این دو نظام عرفانی به دست می‌آید، می‌توان نتیجه گرفت که با وجود تشابهات فراوان در دو زبان سامی عربی و عبری، و تبادلات زبانی میان این دو زبان، واقعیت آن است که جوهره عرفان این دو دین توحیدی در دو بستر فرهنگی متفاوت رشد کرده و از دو مسیر جداگانه به بررسی حقایق عالم وجود رسیده‌اند، که دستاورد این دو نظام عرفانی منجر به کشف حقایقی از عالم علوی و سفلی شده است. عرفای این دو دین به واسطه شهود مستقیم حقایق، گزارش‌هایی را بر شاگردانشان عرضه کرده‌اند. البته با توجه به نظریه ذات‌گرایان این تجارب عرفانی هسته مشترکی دارند، اما بر اساس دو سنت فرهنگی متفاوت، دارای دو تفسیر مختلف از تجارب عرفانی خود هستند.

نتیجه مهم این مقاله اینکه: احتمال تأثر ابن عربی از عرفان یهود بسیار اندک می‌نماید و به نظر می‌رسد بنا به نظر عرفان‌پژوه یهودی بزرگی همانند گرشوم شولم، که یکی از منابع آیین قبالا را اندیشه‌های حکمی و عرفانی متأثر از تصوف اسلامی می‌داند (Scholem, 2008: 35) و همچنین به روایت بسیاری از محققان یهودی و اسلامی، اندیشه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی اندیشمندان یهودی از جمله آیین قبالا تحت تأثیر اندیشمندان اسلامی در شرق جهان اسلام، یعنی بغداد، و غرب جهان اسلام، یعنی اندلس، بوده است.^۳ فارغ از دلایل یادشده، مستندات از این حقیقت را می‌توان از فحوای کلام خود محیی‌الدین عربی در تألیفاتش به دست آورد که به چند نمونه از آنها در پایان این مقاله اشاره می‌شود:

۱. ابن عربی به وضوح به لزوم توجه نکردن به تعالیم یهود و نصارا در تفسیر قرآن و پیروی نکردن از آنها اشاره می‌کند و به تصریح می‌گوید:

هر کس در تفسیر قرآن حکایات یهودیان را نقل کند، در حالی که رسول خدا ما را دستور داده که اهل کتاب را نه تصدیق کنیم و نه تکذیب، بنابراین هر کس قرآن را به روایات یهودیان تفسیر کند، خلاف دستور رسول خدا عمل کند و دستور ایشان را رد کند، در واقع فرمان الهی را رد کرده است، زیرا دستور داریم که دستور رسول‌الله را اجرا کنیم: «ما اتاکم الرسولُ فخذوه و ما نهاکم عنهُ فانتهوا» (حشر: ۷) (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۲۸/۷).

۲. ابن عربی در مطلع «فص حکمت علوی در کلمه موسوی» از کتاب ارزشمند *فصوص الحکم* چنین می‌گوید:

فان حکمَ موسیٰ (علیه السلام) کثیرةٌ و انا ان شاء الله اُسرِد منها فی هذا الباب علی قدر ما یقعُ به الامرُ الالهی فی خاطری. فکان هذا اول ما شوْفِهتُ به من هذا الباب؛ زیرا حکمت‌های موسیٰ (علیه السلام) بسیار است و من با خواست الهی از آنها در این فص، به مقداری که فرمان الهی در خاطر من می‌آورد، از پی هم بیان می‌دارم، و این نخستین چیزی است که از این باب به طور شفاهی (از سوی خداوند) مخاطب شدم (همو، ۱۳۹۳: ۳۶۸).

و در همین فص، ابن عربی چنین نتیجه می‌گیرد که همان‌طور که خداوند همه شیردهندگان را بر حضرت موسای شیرخوار حرام کرد تا وی فقط به پستان مادرش روی آورد، به همین صورت خداوند برای هر اُمّی شریعتی قرار داده که باید از پستان آن شریعت استفاده کند. وی در این باره می‌گوید:

علم شرایع هم این‌گونه است، چنان‌که خداوند فرمود: «و انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الكتاب و مهیماً علیه فاحکم بینهم بما انزل اللّٰه و لا تتبع اھوائهم عما جاءک من الحق لکلّ جعلنا منکم شرعاً و منہاجاً- و لو شاء اللّٰه لجعلکم امة واحدة و لکن لیبلوکم فی ما اتکم فاستبقوا الخیرات الی اللّٰه مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون» (مائدہ: ۴۸)؛ برای هر گروه از شما آیینی مقرر کردیم. گویی این سخن اشاره به اصلی است که از آن آمده است. پس آن غذای او است، همان‌گونه که شاخه درخت جز از اصلش (ریشه) تغذیه نمی‌کند. پس آنچه در یک شرع حرام بوده، در شرع دیگر حلال است. زیرا امر، خلق جدید است و تکرار ندارد. از این روی تو را هشدار دادم. لذا در این باره به حرام‌شدن شیردهندگان موسی (علیہ السلام) کفایت کرد (همو، ۱۳۹۳ ب: ۳۷۹).

۳. ابن عربی در «فص شیشی» تصریح دارد که هر پیغمبری از زمان آدم (علیہ السلام) تا آخرین پیامبر، هیچ یک از آنان نیست جز آنکه از مشکات خاتم رسولان حضرت محمد مصطفی (صلی اللہ علیہ و آله و سلم) اخذ می‌کند، اگرچه وجود طینت و خلقتش متأخر باشد، اما او به حقیقتش موجود بوده است (همان: ۳۹).

۴. همچنین در «فص حکمت قدوسی در کلمه ادریسی» بر فضل و علو اُمّت حضرت محمد (صلی اللہ علیہ و آله و سلم) بر سایر اُمم تأکید دارد. او بدین نحو استدلال می‌کند:

خداوند فرمود: «و انتم الاعلون واللّٰه معکم و لن یترکم اعمالکم» (محمّد: ۳۵)، اما علو مرتبت ما راست، مرادم محمدیین است که خدا فرمود: «و انتم الاعلون واللّٰه معکم»؛ که شما برترید و خداوند با شما است. در این علو که از مکان بهتر است و چون نفوس عمل‌کنندگان از ما، هراس به خود راه داده‌اند، معیت را از پی آن آورد و فرمود: «لن یترکم اعمالکم» و هرگز اعمالتان را نکاهد. پس عمل مکان را می‌طلبد و علم مکانت را و مرتبه را درخواست دارد. بنابراین،

برای ما (مسلمانان) بین دو رفعت و بلندی جمع کرد: علو مکان به عمل و علو مکانت به علم (همان: ۶۹).

از فقرات یادشده استفاده می‌شود که ابن عربی اگرچه در عصر شکوفایی فلسفه و عرفان در اندلس می‌زیسته و بنا بر شواهد تاریخی وارث علوم پیشینیان خود بوده، بر اصول تمام ادیان، اعم از یهودیت و مسیحیت، احاطه داشته، آثار مکتوب مطرح را دیده و با اشخاص مبرز هر یک از این گروه‌ها مصاحبت داشته، ولی حقایق را از طریقی خاص دریافت می‌کرده که همان گرفتن علوم و معارف از طرف خدا است. مکتب ابن عربی با وجود جغرافیای مشترک (اسپانیا) و تقارن زمانی (قرن سیزدهم) با پیدایش عرفان قبلا، هیچ‌گونه تأثیری از این عرفان یهودی نپذیرفته و آنچه از اسرار حروف و اعداد به تفصیل در فتوحات و سایر کتبش بیان داشته، همگی نتیجه سیر و سلوک شخصی وی در شرع محمدی (ﷺ) است.

در نتیجه تصوف نظری وی را نمی‌توان به نظامی خاص از نظام‌های فلسفی و عرفانی یا به اصلی از اصول عرفانی سایر ادیان نسبت داد و صرف مشابهت افکار یا نقل قول کسی به عنوان موافق نمی‌تواند دلیل قاطع تأثیر و تأثر باشد. او در تقریر تصوف خود از معارف اسلافش کمک گرفته و از اصول دیانات گذشته مستفیض شده، اما هرگز منفعل و متأثر نبوده، بلکه با هوشمندی خاص آنها را به خدمت گرفته و اصالت اندیشه و عرفانش ایجاب می‌کند افکار دیگران را نپسندد، مگر آنکه با تصوفش سازگار باشد و در صورت پذیرش نیز برای آنها تأویلاتی، ولو خیلی بعید قائل شده تا آنها را با اصول عرفان خود سازش دهد.

در خاتمه تکرار این نکته را لازم می‌دانم که این جستار درصدد انکار هر گونه پیوند و رابطه میان ابن عربی و تعالیم پیشینیان وی، از جمله عرفان قبلا نیست که این انکار مسلمات تاریخی است، اما احتمال تأثر او منتفی است و نه تنها تابع این و آن نیست، بلکه می‌کوشد دیگران را پیرو خود کند. او در کتاب‌هایش به گفته دیگران اشاره می‌کند، ولی آن را دلیل و سندی برای عقیده خود اتخاذ نمی‌کند، بلکه برای اثبات عقیده‌اش به قرآن استناد می‌جوید و خود به صراحت اذعان می‌دارد: «من اصولنا ان لا نتکلم الا عن ذوق» (همو، ۱۳۸۱: ۵۱/۲).

پی‌نوشت‌ها

۱. هر دو عارف یهودی مذکور چهار سال پس از وفات ابن عربی به دنیا آمده‌اند.
۲. سفیراها شکوه نور شخینا به شمار می‌روند.
۳. برای نمونه نک: مردخای، موشه، «التأثیر الاسلامی فی التفاسیر اليهودیة»، ترجمه: احمد محمد هویدی، مرکز الدراسات الشرقیة، جامعة القاهرة، ص ۱۱۰.

منابع

- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۱). *الفتوحات المکیة فی معرفة اسرار المالکیة والملکیة*، ترجمه: محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۶). *شجرة الکون*، ترجمه: گل‌بابا سعیدی، تهران: زوار.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۹۳ الف). *روح القدس*، ترجمه: مسعود انصاری، تهران: جامی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۹۳ ب). *فصوص الحکم*، ترجمه: محمد خواجه‌ای، تهران: مولی، چاپ سوم.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *محبی‌الدین عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- شولم، گرشوم (۱۳۹۲). *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه: علی‌رضا فهیم: قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- العدلونی‌الدیسی، محمد (۲۰۰۵). *التصوف اللاندلسی*، لبنان: دار الثقافة.
- فتتن، پل ب. (۱۳۸۵). «دین یهود و تصوف»، در: *نامه فرهنگ*، ش ۲۹، ص ۱۱۸-۱۲۶.
- نجم‌الدین کبری، احمد ابن عمر (۱۳۷۴). *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، ترجمه: حسین حیدرخانی مشتاق‌علی، تهران: مولی.

Idel, Moshe (1987). *Qabbalah: The Encyclopedia of Religion*, Micrea Eliade (ed.), New York: MacMillan Publishing Company.

Ponce, Charles (1974). *Kabbalah: an Introduction & Illumination for World Today*, London: Element Book Limite.

Scholem, Gershom Gerhard (2008). *The Origin of Kabbalah*, New York: Penguin.

Versluis, A. (1974). *Islamic Science*, London: Rowman & Littlefield Publishers.

