



Comparative Analysis of Theoretical Foundations of Mysticism and Magic in Abrahamic Religions Emphasis on Islamic Mysticism, Kabbalah, and Christianity

Zahra Malaki¹ | Mahmoodreza Esfandiar²

1. PhD Student, Department of Religions and Mysticism, YI.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: z.malaki@iau.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: mr.esfandiar@iau.ac.ir

Abstract

Mysticism and magic, as two dimensions of esoteric experience within Abrahamic religions, exhibit significant convergences and distinctions. This article undertakes a comparative analysis of the theoretical foundations of mysticism and magic across the three major Abrahamic traditions—Judaism, Christianity, and Islam—aiming to elucidate their theoretical and practical convergences and distinctions through an examination of sacred sources, mystical texts, and theological stances. The findings demonstrate that concepts such as the unity of existence, the correspondence between the macrocosm and microcosm, and the duality of good and evil play foundational roles in both domains. Accordingly, being is an integrated system wherein influencing one part or layer enables intervention in another part or layer. Furthermore, across these religious traditions, magic is generally regarded as reprehensible, whereas mysticism, manifested through purposeful, inwardly oriented spiritual practices, holds an elevated status. Nevertheless, the boundary between mysticism and magic is occasionally blurred, particularly in domains such as saintly miracles (karāmāt), permissible magic (sihr ḥalāl), or the extraordinary manifestations of mystics, which may be conflated with magic in external perceptions. By analysing the structure of foundational beliefs and each religion's engagement with supernatural experiences, this article seeks to provide a lucid depiction of the relationship between mysticism and magic within Abrahamic traditions

Keywords: Abrahamic Religions, Comparative Theology, Divinity, Magic, Mysticism, Religious Experience.

Introduction

In the Abrahamic religions, mysticism is an inward path centred on self-purification, spiritual discipline, remembrance, and gradual wayfaring toward the Divine. The ultimate aim is to attain intimacy with God, often described as a spiritual union. At advanced stages, mystics may demonstrate karāmah — miraculous acts — yet they usually conceal such abilities, revealing them only to select disciples. Magic, by contrast, has roots in ancient beliefs and interactions with hidden forces of nature. Its goal is to bring about change in the material or spiritual world through incantations, talismans, and numerical tables. While mysticism seeks submission to God and annihilation in Him, magic pursues tangible influence. Despite these differences, concepts such as wahdat al-wujūd (Unity of Being), the correspondence between macrocosm and microcosm, and the harmony between the «Book of Creation» and the human soul have created theoretical overlap. Most scholarship treats mysticism and magic separately; this study adopts a phenomenological approach to clarify their conceptual boundaries and shared elements.

Owing to the profound similarities among certain mystical foundations within the Abrahamic religions, the authoritative role of much of Jewish magical literature for both Christianity and Islam, and the significance of medieval apocryphal writings in the development of Kabbalistic



and Christian mystical traditions, the boundaries in some regions of discourse have partly disappeared.

Research Findings

Within the epistemological frameworks of mysticism, several core axes can be identified through which magic has drawn inspiration or by which it has been influenced.

Unity of Being — In this doctrine, the cosmos is conceived as a unified whole in which all manifestations originate from a single ontological source. This worldview makes conceivable the idea that an influence on one part reverberates throughout the entire system. Operating within this premise, the magician seeks to identify hidden correspondences among the parts and to activate them through ritual acts, sacred utterances, or talismanic diagrams. Mysticism, by contrast, interprets extraordinary acts as manifestations of the Perfect Man acting under divine will — an orientation fundamentally distinct from the anthropocentric aims of magical manipulation.

Macrocosm and Microcosm — This principle, rooted in ancient wisdom traditions, posits the human being as a microcosmic reflection of the entire universe. In Jewish mysticism, it is articulated through the Sefirot, while in Islamic mystical thought, it is grounded in scriptural verses and exegetical traditions. This conceptual parallelism provided the basis for the use of letter mysticism, numerology, and symbolic diagrams — techniques employed in both mystical and magical contexts to influence different levels of existence.

The Duality of Good and Evil — Although mystical doctrine emphasises the unity of being, the experiential path is often portrayed as a struggle against inner and outer impediments, including the lower self and demonic forces. Overcoming these requires invocations of divine names, spiritual intercession, and the guidance of a spiritual master. While these elements also appear in magical traditions — particularly in protective or nature-oriented forms of magic — the ethical and theological framing diverges: mysticism subsumes them under submission to divine will, whereas magic often employs them for instrumental, human-centred purposes.

Conclusion

Mysticism and magic, while sometimes overlapping in practice and symbolism, differ significantly in orientation, ethics, and epistemology. Mysticism seeks to attain closeness to the Divine and self-transformation through adherence to sacred law. Magic seeks to manipulate events or the natural order, sometimes borrowing religious symbols for instrumental ends. Nevertheless, shared tools — divine names, invocations, letter mysticism, and diagrams — have blurred distinctions in public perception and even in some scholarly accounts. For a precise understanding of religious and spiritual experience in the Abrahamic traditions, it is essential to distinguish the two through careful, historically informed phenomenological study.

Cite this article: Malaki, Z., & Esfandiar, M. (2025). Comparative Analysis of Theoretical Foundations of Mysticism and Magic in Abrahamic Religions: Emphasis on Islamic Mysticism, Kabbalah, and Christianity. *Religions and Mysticism*, 58 (1), 103-123. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.396060.630619>



Article Type: Research Paper

Received: 26-Jun-2025

Received in revised form: 27-Jul-2025

Accepted: 16-Aug-2025

Published online: 20-Sep-2025



تحلیل تطبیقی مبانی نظری عرفان و جادو در ادیان ابراهیمی^۱

با تأکید بر عرفان اسلامی، قبالا و مسیحی

زهرا ملکی^۱ | محمود رضا اسفندیار^۲ ✉

۱. دانشجوی دکترا، گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: z.malaki@iau.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. رایانامه: mr.esfandiar@iau.ac.ir

چکیده

عرفان و جادو، به عنوان دو ساحت از تجربه باطنی در ادیان ابراهیمی، همپوشانی‌ها و تمایزاتی معنادار دارند. مقاله حاضر به تحلیل تطبیقی مبانی نظری عرفان و جادو در سه دین بزرگ ابراهیمی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام میپردازد و تلاش دارد تا با واکاوی منابع مقدس، متون عرفانی و مواضع الهیاتی این ادیان، تمایزها و اشتراکات نظری و سلوکی میان عرفان به مثابه راهی برای وصول به حقیقت، و جادو به عنوان ابزاری برای تسلط بر طبیعت یا نیروهای ماوراء طبیعی را تبیین نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد که مفاهیمی همچون وحدت وجود، تناظر عالم کبیر و صغیر و دوگانه خیر و شر در عالم، در هر دو حوزه نقش بنیادین ایفا می‌کنند. بنابراین هستی، نظام یکپارچه‌ای است که با اثر گذاشتن بر جزئی یا لایه‌ای از آن، در جای دیگر می‌توان تصرف نمود. به علاوه، در هر سه سنت دینی، جادو به طور کلی مذموم و محکوم، اما عرفان، در قالب سلوک روحانی، درون دینی و هدفمند، از جایگاهی بلند برخوردار است. با این حال، در برخی موارد مرز میان عرفان و جادو مبهم است؛ به ویژه در حوزه‌هایی مانند کرامت، سحر حلال یا تجلیات خارق‌العاده عارفان، که در نگاه بیرونی با جادو خلط می‌شود. این مقاله بر آن است تا با تحلیل ساختار باورهای بنیادین و نحوه مواجهه هر دین با تجربه‌های فراطبیعی، تصویری روشن از نسبت میان عرفان و جادو در سنت‌های ابراهیمی ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، جادو، ادیان ابراهیمی، کرامت، تجربه دینی، الهیات تطبیقی.

استناد: ملکی، زهرا، و اسفندیار، محمود رضا (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی مبانی نظری عرفان و جادو در ادیان ابراهیمی: با تأکید بر عرفان اسلامی، قبالا و مسیحی. ادیان و عرفان، ۵۸ (۱)، ۱۰۳-۱۲۳.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵ DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.396060.630619>

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۵

انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

^۱. مقاله برگرفته از رساله دکتری با مشخصات ذیل است:

«نماد شناسی عناصر دینی در آیین‌ها و متون مربوط به جادو در دین عامیانه مردم ایران»، استاد راهنما: دکتر محمود رضا اسفندیار، برای اخذ دانشنامه درجه دکتری تخصصی در رشته الهیات و معارف اسلامی، گرایش ادیان و عرفان، از دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)

مقدمه

عرفان در ادیان ابراهیمی مسیری درونی مبتنی بر تهذیب نفس، ریاضت، ذکر و سیر و سلوک است که هدفش قرب الهی است. در مراتب عالی این سلوک، پدیده‌ای که در متون عرفانی «کرامت» نامیده می‌شود پدیدار می‌گردد؛ کرامت توانایی‌ای است که به عارف امکان تصرفات غیرعادی در عالم را می‌دهد، اما عرفا اغلب آن را پنهان می‌داشتند و به فقط به شاگردان امین منتقل می‌کردند. جادو، ریشه در باورهای ابتدایی و پیوند با نیروهای پنهان طبیعت دارد و به واسطهٔ اوراد، طلسمات و جداول در پی تغییر دادن یا تسلط بر امور مادی است. اگرچه عرفان و جادو در غایت متفاوت‌اند-عرفان به تسلیم و فنا فی‌الله می‌پردازد و جادو در پی کسب قدرت محسوس است- مفاهیمی مانند وحدت وجود، تناظر عالم کبیر و صغیر و تطابق کتاب خلقت و نفس، زمینه‌هایی مشترک میان آن‌ها فراهم کرده‌اند. پژوهش‌ها غالباً به تحلیل ادبی، اسطوره‌ای یا تاریخی پرداخته‌اند و بررسی تطبیقی منظم این دو حوزه نادر است؛ این نوشتار با رویکرد پدیدارشناسانه می‌کوشد مرزبندی‌ها و اشتراکات معنایی را روشن سازد. به دلیل شباهت عمیق برخی مبانی عرفانی در ادیان ابراهیمی، مرجعیت اغلب مکتوبات جادوی یهود برای مسیحیت و اسلام و اهمیت متون آپوکریفای قرون وسطی در سنت‌های عرفانی قبلا و مسیحی، در برخی مباحث مرزبندی کم‌رنگی صورت گرفته‌است.

پیشینه پژوهش

در باب پیشینهٔ این پژوهش می‌توان به کتاب‌ها و مقالات زیر اشاره کرد:

۱. رودگر، محمد. (۱۳۹۹). «کتم کرامات؛ علل و مبنای کتم کرامت از سوی اولیا»، پژوهش‌های ادب عرفانی. سال چهاردهم، شماره ۴۵، پاییز و زمستان ۹۹، ص ۱۱۵-۱۳۲.
۲. رودگر، محمد. (۱۳۹۶). رئالیسم عرفانی، تهران: صاد.
۳. جعفریان، رسول. (۱۳۹۸). «در باب نظام معرفتی علوم غریبه؛ مروری بر کتاب حرز الامان»، مقالات و رسالات تاریخی. سال ششم، شماره ۷، بهار ۱۳۹۸، ص ۴۷۱-۴۸۴.
۴. ذیلایی، نگار. «ریشه‌ها و اشکال طلسمات مصور در فرهنگ اقلیت‌های یهودی و بازتاب آن در منابع اسلامی»، مطالعات تاریخ فرهنگی. سال هشتم، شماره ۳۱، بهار ۹۶، ص ۲۷-۵۲.
۵. ذیلایی، نگار. «پیوند طلسمات و صورتگری در اسلام»، تاریخ و تمدن اسلامی. شماره ۲۳، سال دوازدهم، بهار و تابستان ۹۵، ص ۳-۲۸.
۶. موسی‌پور، ابراهیم. (۱۳۸۷). دوازده + یک؛ سیزده پژوهش درباره طلسم، تعویذ و جادو، تهران: کتاب مرجع.
۷. فریزر، جیمز ج. (۱۳۹۲). شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، هفتم، تهران: آگاه.
۸. موس، مارسل. (۱۳۹۷). نظریه عمومی جادو، ترجمه حسین ترکمن نژاد، تهران: مرکز.

رودگر در آثار خود به بررسی ابعاد ادبی و روایی عرفان و تذکره‌نگاری پرداخته‌است. جعفریان در بررسی نسبت جادو و دین، صرفاً جنبه‌های خرافی و انحراف‌ها را مدنظر قرار داده و ذیلایی و موسی‌پور جادو را در بستر فرهنگ عامه مورد بررسی قرار داده‌اند. در این آثار برخورداری از قدرت جادو با اراده الهی و درک تجارب عرفانی نسبتی پیدا نمی‌کند. مواجهه فریزر و موس با جادو نیز از منظر انسان‌شناسی و قوم‌نگاری بوده و جادو را به‌عنوان بقایای ادیان ابتدایی و بدون تقابل با دین یا علم، توصیف نموده‌اند. با این توصیف، پژوهشی که به‌صورت مستقل به مقایسه عرفان و جادو بپردازد، یافت نشد.

روش‌شناسی پژوهش

رویکرد کلی پژوهش در مواجهه با جادو، پدیدارشناسانه است؛ به این معنا که با پرهیز از هر نوع پیش‌داوری، رد و اثبات یا ارزش‌گذاری، به مسئله جادو به‌عنوان یک پدیده رایج در جوامع از دوران باستان تا عصر حاضر نگریسته شده که پیدایش آن در ادیان ابراهیمی به عصر فرا زمان نست داده می‌شود. لذا با نظر به روش‌شناسی کربن در مطالعات عرفانی (کربن، ۵۲: ۱۳۹۲)، غایت جادو نیز به‌عنوان پدیده‌ای مدنظر قرار گرفته شده که توانسته در بستر عرفان جای خود را باز کند و همراه با دین عامیانه در جامعه جریان یابد. هدف این پژوهش، روشن ساختن مرزها، مفروضات نظری و ساختارهای معنایی است که عرفان و جادو را در سنت‌های دینی به گونه‌ای هم‌پوشان و در عین حال متباین تعریف می‌کنند.

یافته‌های پژوهش

در حوزه‌های معرفتی عرفان چند محور کلیدی وجود دارد که جادو نیز بر آن‌ها متکی یا از آن‌ها تأثیر پذیرفته‌است:

۱. نظام معرفتی وحدت وجود: در نگرش وحدت وجود، جهان یک کل یکپارچه است و همه مظاهر از یک منبع واحد سرچشمه می‌گیرند؛ این نگرش امکان‌پذیر می‌سازد که تأثیر بر بخشی، بازتابی در کل داشته باشد. جادوگر بر پایه این ذهنیت می‌تواند ارتباطات پنهان میان اجزا را شناسایی و از طریق مناسک، اوراد یا جداول فعال کند. از سوی دیگر، کرامات و معجزات در عرفان به‌عنوان جلوه کمال انسان کامل و تحت ولایت الهی بیان می‌شوند، امری که با مقصود انسان‌محور جادو متفاوت است.

۲. عالم کبیر و عالم صغیر: مفهوم تناظر میان عالم کبیر و عالم صغیر، ریشه در حکمت قدیم دارد و در عرفان به این معناست که انسان نسخه‌ای کوچک از کل عالم است. در یهودیت این اندیشه در قالب سفیروت تبیین شده و در عرفان اسلامی به آیات و تفاسیر مربوط باز می‌گردد. این تناظر انگیزه‌ای برای استفاده از علم حروف، عددشناسی و جداول شد که در هر دو سنت عرفانی و جادویی برای تأثیرگذاری بر سطوح گوناگون وجود به‌کار رفته‌اند.

۳. دوگانه خیر و شر: اگرچه آموزه‌هایی درباره وحدت وجود وجود دارد، تجربه سلوکی همواره با موانعی چون نفس و شیاطین همراه است و برای عبور از این موانع اذکار، توسل به اسماء الهی و راهنمایی مرشد لازم دانسته شده است. این ترکیب مفهومی، در عین حال که مبنایی برای بازشناسی عناصر محافظتی و طبیعت‌گرای جادو فراهم آورده، نشان می‌دهد که تفکیک اخلاقی و الهیاتی میان عرفان و جادو نیازمند تحلیل تاریخی و کاربردی دقیق است.

این پژوهش با تکیه بر متون کلاسیک و جدید، از جمله تذکره‌ها، کتاب‌های جادویی کهن، متون عرفانی و مطالعات معاصر، رویکردی تطبیقی-تاریخی و پدیدارشناسانه اتخاذ کرده است. تمرکز بر تحلیل متون منتخب و تبیین کارکردهای نظری و عملی مفاهیم کلیدی امکان می‌دهد تا تشابهات و اختلافات را در پیوند با بسترهای فرهنگی، اجتماعی و زبانی بازشناسیم. علاوه بر این، بازخوانی تذکرات روایت‌گون و بررسی نقل‌قول‌های کرامات، نشانگر نحوه درآمیختگی آموزه‌هاست و ضرورت بررسی موردی و زمینه‌ای در مطالعات آتی را برجسته می‌سازد. این رویکرد امکان بررسی تفاوت‌های محلی، تاریخی و کاربردی فنون جادویی و عرفانی را فراهم می‌سازد.

مفهوم کلی عرفان

عرفان مفهومی است که نمی‌توان برای آن تعریفی جامع و مانع ارائه داد و تجربه‌های موسوم به «عرفانی» در بسترهای دینی و فرهنگی مختلف، چنان متنوع‌اند که حتی ریشه‌شناسی این واژه نیز به درک بدون ابهام آن کمکی نمی‌کند (Dupre, 1987: vol. 9: 6341). از این رو، رویکرد حاضر به شکلی کلی به بررسی این مفهوم از منظر ادیان ابراهیمی می‌پردازد.

گرشوم شولم (م. ۱۹۸۲) با تکیه بر آیه «بپشید و ببینید که خداوند نیکوست» (مزمیر ۳۴: ۹) عرفان را نوعی تجربه شهودی و ذوقی از دین می‌داند که در آن فرد از طریق باطن خویش و تجربه مستقیم با امر قدسی به‌شناختی فراتر از عقل می‌رسد (شولم، ۱۴۰۱: ۱۴-۱۵). روفوس جونز (م. ۱۹۴۸) نیز این آگاهی عرفانی را «شدیدترین و زنده‌ترین» مرحله دین می‌نامد که بر رابطه مستقیم و بی‌واسطه انسان با خدا مبتنی است (Jones, 1909: xv). در مسیحیت قرون اولیه، مفاهیم یونانی همچون سکوت و رازداری عرفان را نوعی ادراک فراتوصیفی از مطلق جلوه داد. در مقابل، در مسیحیت غربی و تحت تأثیر آگوستین (م. ۴۳۰)، عرفان بیشتر به‌مثابه تجربه‌ای ذهنی و عاشقانه از درک خدا تعبیر شد (Doupr, 1987: vol. 9: 6341).

در سنت اسلامی، نویسنده کتاب مفهوم عرفان با تحلیل ریشه واژه «عرف» در قرآن، موارد کاربرد آن در نهج البلاغه و اقوال عارفان، نتیجه می‌گیرد که معرفت عرفانی به خدا، امری بسیط و حضوری است؛ نه دانشی که پس از جهل به دست آید، بنابراین معرفتی است فطری که غبار غفلت آن را پوشانیده (موحدیان عطار، ۱۴۰۱: ۵۸-۶۱). اولین آندرهیل (م. ۱۹۴۱)، یکی از نخستین کسانی است که مرز عرفان را با فلسفه اشراقی و جادو مشخص کرده و برای سیر عرفانی سه مرحله «توجه به واقعیت»،

«تأمل درواقعیت» و «اتحاد با واقعیت» را در نظر گرفته است. اگر صرفاً ادراک معنوی انسان مدنظر باشد می‌توان از این سه ساحت به «تصفیه»، «اشراق» و «اتحاد» یاد کرد که در اغلب سنت‌های عرفانی شرقی و غربی قابل بازشناسی هستند (Underhill, 1974: 15-16؛ موحدیان عطار، ۲۲۷: ۱۴۰۱). تقسیم‌بندی آندرهیل در مباحث جادو نیز اهمیت خاص خود را دارد که به آن پرداخته خواهد شد.

مفهوم جادو

در بیشتر جوامع، سحر و جادو بخشی جدایی ناپذیر از حوزه اندیشه و رفتار دینی، یعنی متصل به امر مقدس و خارج از قوانین جاری در طبیعت (متافیزیک) معنا شده و نمی‌توان «جادو» را جدا از «دین» در نظر گرفت. بنابراین به اعتقاد بسیاری از پژوهشگران، سحر و جادو معمولاً بدون هیچ مصداق و محتوای تفصیلی توافق شده‌ای، مجموعه‌ای از باورها و رفتارهاست که به موجب آن، رویدادها یا شرایط خاصی چه در طبیعت و چه در بین مردم، رقم بخورد. بر اساس مفروضات غربی، رابطه علت و معلولی بین فعل و نتیجه، عرفانی است و معمولاً شامل رفتارهایی مانند خواندن صورت خاصی از عبارات کلامی در زمان‌های مشخص، استفاده از اشیاء برای ساخت انواع طلسم و مواردی از این دست می‌شوند که فقط توسط افراد خاصی قابل انجام است (Hill, 1987, vol. 8: 5562).

با رویکردی پدیدارشناسانه، جادو بازتاب نوعی جهان‌بینی همبسته‌نگر^۱ دانسته می‌شود که در آن دو ساحت اعلی و سفلی در پیوندی نمادین و تعاملی قرار دارند؛ از این رو، هر کنش رمزی در عالم سفلی می‌تواند بازتابی در عالم علوی داشته باشد (هینلز، ۲۲۱: ۱۳۸۵). کارکردهای متنوعی چون ایمنی و سلامت، ثروت، محبوبیت و ادراک غیبی، جادو را در جایگاهی جایگزین ناپذیر برای بشر اولیه قرار داده که از سنت‌های باستانی تا نحله‌های باطنی ادیان ابراهیمی، همواره حضوری زنده داشته است. دیوید فرانسیس پوکاک^۲ در مقدمه کتاب نظریه عمومی جادو، با نقد و رد نگاه ساده‌انگارانه به انسان بدوی، بر آن است که تصورات رایج درباره جادوگر ابتدایی غالباً ساخته ذهن نویسندگان مدرن است نه واقعیتی تاریخی و نمی‌توان هر تلقی مهملی را به ایشان نسبت داد (موس، ۲: ۱۳۹۷).

از منظر اسطوره‌شناسی دینی، پیدایش جادو به پیامبران نسبت داده شده است. برخی منابع، هرمس یا ادریس، دانیال و سلیمان را حاملان دانش‌های غیبی و علوم خفیه دانسته‌اند. تفاسیر عرفانی قرآن ادریس را نخستین آموزگار رمل و سلیمان را دانا به علم سحر (حق بروسوی، ۱۳۸ ق، ج ۶: ۴۸۱؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۴: ۲) و عرفا منشأ تعلیم اسرار سحر به انبیا را خداوند (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲: ۶۹) و جبرئیل (بونی، ۱۴۲۷ ق: ۵۶۱) معرفی کرده‌اند.

در اصطلاح اهل عرفان آنچه علوم باطنی جادو خوانده شده، «کرامت» نام دارد. کرامت «امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه صوفی کامل و واصل صادر شده» (رجایی

^۱. Sympathetic worldview

^۲. David Francis Pocock

بخارایی، ۵۵۷: ۱۳۷۳) و از مجرای ولایت و به‌عنوان شعبه‌ای از معجزات پیامبر وقت، به برخی از بندگان برگزیده تفویض می‌گردد تا از طریق اتصال به عوالم مثال، خیال و عوالم برتر، ایشان را قادر به تصرفات در خلق (آفرینش) یا علم الهی می‌سازد» (رودگر، ۷۰: ۱۳۹۷). صورت «حسی» کرامات نزد عوام محسوس و عینی است و قسم «معنوی» را خواص و اهل شهود درک می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۹). در بررسی تطبیقی کرامت در عرفان یهودیت، شولم با استناد به نظر ابن‌میمون (م. ۱۲۰۴م)، ساحر حقیقی را همان انسان صاحب کرامت دانسته‌است (شولم، ۲۶۰: ۱۴۰۱).

خاستگاه پدیده جادو چه از منظر منابع دینی بررسی شود، چه اسطوره‌ای و چه بر اساس شواهد تاریخی و باستانی، کارکرد و نحوه اجرای نسبتاً مشابهی داشته و به طور کلی به سه صورت انجام می‌شود: صورت نخست جادوی کلامی^۳ است. در این صورت، جادوگر با خواندن اوراد و اذکاری که اغلب ریشه در متون مقدس دارند، می‌کوشد تا نیروهای متافیزیکی را برای تغییر شرایط به کار گیرد. این اوراد معمولاً شامل عباراتی از متون مقدس، اسما الحسنی، حروف یا عباراتی به ظاهر نامفهوم هستند و در قالب‌هایی چون دمیدن، نوشتن و خوردن، ساختن حرز و ... اجرا می‌شوند (Betz, 1987: 5574 vol. 8). نوع دوم جادوی همحسی^۴ است. این نوع جادو با استفاده از تصاویر یا اشیایی که نماد شخص یا پدیده مورد نظر هستند، اعمال شده و جادوگر با افسون آن نماد، تاثیر بر صورت واقعی آن را اداره می‌کند (Butler, 1970: 25). صورت سوم جادو استفاده از اعداد، اشکال و جداول^۵ است. کتاب مربع‌های جادویی^۶ فهرست نسبتاً کاملی از این جداول در بستر جادو و عرفان یهودی و مسیحی را گرد آورده نموده. نویسنده این جداول را رمزهای ارتباطی با کیهان و قدرت تصرف در عالم می‌داند که خرافه دانستن آن به منزله نفی دستاورد حکمت فیثاغورثی-هرمسی و محرومیت از آثار آن است (Shadrach, 2009: ii). نمونه‌های ابتدایی ترسیم جداول با اهداف جادویی در نقاشی‌های غار لاسکو در فرانسه دیده شده‌است (گاردنر، ۱۳۹۹: ۳۱).

متونی چون اولین کتاب جادوی مقدس (Abraham, 1458)، گریموار^۷ پاپ هونوریوس سوم^۸ (Rome, 1760)، هرمس مرکوریوس تریسماگستوس^۹ (Kingsford & Maitland, 1884)، شمشیر موسی (Gaster, 1896)، مربع‌های جادویی (Shadrach, 2009)، کتاب آگاهی (Joseph, 2024)، شاقان هندی (شاقان، سده ۲ق)، شوق المستهام فی معرفه رموز الأقلام (ابی‌بکر أحمد بن علی بن وحشیه النبطی، سده ۳-۴ق)، مخزن الأوفاق (امام محمد غزالی، م. ۵۰۵ق)،

^۳ incantation

^۴ sympathetic magic

^۵ arithmantic magic

^۶ Magick Squares

^۷ گریموار (Grimoire) به کتاب‌هایی گفته می‌شود که حاوی دانش جادو و طلسم و دستورالعمل‌هایی برای احضار ارواح، فرشتگان، شیاطین و خواص گیاهان، سنگ‌ها و سایر اشیاء برای اهداف جادویی باشند.

^۸ Pope Honorius III (d. 1227)

^۹ Hermes Mercurius Trismagistus

شمس المعارف (ابوالعباس احمد بونی، م. پس از ۶۲۷ق)، طمطم هندی (منسوب به شیخ عبدالغفور هندی پیش از سده ۵۸۰ق.^{۱۰})، اسرار قاسمی (ملاحسین واعظ کاشفی، م. ۹۱۰ق)، رساله فی الرمل (شمس الدین محمد خفزی، م. ۹۵۷ق)، طلسم ذوالقرنین (محمود دهدار عیانی، م. ۹۹۷ق)، سرالمستتر (شیخ بهایی، م. ۱۰۳۱ق)، جنة الواقیه، رسائل و خودآموز علوم غریبه (میرداماد، م. ۱۰۴۰ق)، کلیات مجمع الدعوات کبیر (ابن غیاث الدین محمد عبدالمطلب علایی^{۱۱}) خزائن (ملا احمد نراقی، م. ۱۲۴۵ق)، طلسمات و مجربات سکاکی (۱۲۹۹ق) و زبدة الاسرار و خلاصة الاذکار (سیدمحمدهاشم بن ابراهیم بهبهانی، م. ۱۳۰۰ق) از مهمترین منابعی هستند که مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. در مقدمه اغلب این کتاب‌ها آمده که نویسنده سعی دارد اسرار قدما را به صورت آموخته شده و دست‌نخورده منتقل کند. قدیمی‌ترین منبع موجود اولین کتاب جادوی مقدس است که آموزه‌های کتاب هشتم موسی^{۱۲} و مناجات میترا^{۱۳} را منبع خود معرفی کرده است (Betz, 1987: 5574).

همچنین نویسندگان تاکید کرده‌اند این علوم تنها از راه ریاضت و عبادت کشف شده و فقط برای قوی شدن ایمان و اعتقادات بشر است و با به کار بردن آن می‌توان به اسرار الهی پی برد و خداوند را تحسین کرد (ازجمله میرداماد، بی‌تا: ۴؛ xv: Abramelin, 1787). می‌توان گفت که جادو در ساختار فرهنگ‌ها، نه مفهومی مطرود و خرافی، بلکه بخشی از فهم قدسی انسان از هستی بوده‌است. نزد اهل معنا، آنچه در لباس جادو ظاهر شده، می‌تواند باطن حقیقتی ولایی و رمزآلود باشد که جز با کشف و شهود، پرده از چهره آن برداشته نمی‌شود.

تحلیل مرزهای عرفان و جادو

دانش‌های غریبه و باطنی همواره نیازمند توانمندی‌های معنوی بوده‌اند. کیمیاگران از شهود بی‌واسطه برای درک طبیعت و دستیابی به اهداف خود بهره می‌جستند، اخترشناسان از اتصال به باطن عالم برای کشف اسرار کیهانی استفاده می‌کردند و شمن‌ها به نیروی غیبی برای انجام وظایف خود وابسته بودند. جادوگران نیازمند بودند برای تصرف در عالم و درک اسرار طلسم‌ها، اوراد، اشکال و اعداد، به شهود برسند. نظریه‌پردازان معاصر علوم غریبه نیز برای ارتباط با فرشتگان، دفع شیاطین و کسب قدرت فرابشری، به ریاضت و مراقبه روی آورده‌اند. ازسوی دیگر؛ تذکره‌های عرفا مملو از کشفیاتی با رنگ‌وبوی جادویی است (Versluis, 1959: 11-14). برای مثال، اولین کتاب جادوی مقدس

^{۱۰}. تاریخی از نگارنده و نگارش کتاب در دست نیست. اما در قرن ۸ هجری توسط ابوالمحاسن محمد بن سعد معروف به ابن ساوجی به فارسی ترجمه شده (مشار، ۱۳۵۰: ج ۱۱۲: ۲).

^{۱۱}. از نویسنده این کتاب محمد عبدالمطلب بن غیاث الدین محمد اردوبادی اطلاعاتی در دست نیست اما با توجه به ادبیات و نوع نگارش آن، به حدود قرن ۸ تا ۱۲ هجری نسبت داده می‌شود (همان، ج ۴۳۵۴: ۴).

^{۱۲}. Eighth Book of Moses

^{۱۳}. Mithraic Liturgy

مناسک عرفانی متنوعی برای ارتباط با فرشتگان را ارائه می‌دهد (Abraham, 1458: 11-15) و اسرار جادویی لوح هرمس در عرفان مسیحیت مورد تأمل و تأویل قرار گرفته‌است (Kingsford & Maitland, 1884: 1-34). همچنین متون مقدس و آپوکریفا، مانند کتاب عزرا، کتاب یوئیل، کتاب اخنوخ و مکاشفات حزقیال مضامین جادویی متنوعی در خود دارند. نویسنده کتاب جادو و عرفان با شرح این نکات، عرفان را بینشی عمیق به اسرار عالم می‌داند که معرفت به علوم غریبه را نیز دربرگرفته‌است (Versluis, 1995: 13-14). آندرهیل تفاوت اصلی عرفان و جادو را در غایت این دو می‌بیند؛ عرفان به تسلیم و تعالی نفس می‌پردازد، اما جادو در پی کسب قدرت است (Underhill, 1995: 70)؛ لذا هرچند هر دو باطنی‌اند، عرفان تحقق امر الهی را هدف قرار می‌دهد، در حالی که جادو غالباً به دنبال تصرف مادی یا فراطبیعی است (Versluis, 1995: 12).

به نظر نمی‌رسد بررسی‌ها در بافت جادو نیز این مرزبندی را بپذیرد؛ چرا که به‌طور مثال آبراهام پدرش را محکوم می‌کند به اینکه تحت تأثیر برخی از هنرهای شیطانی و نسخه‌های جادویی ملل بت‌پرست، کافران مصر و پارسیان بود، اما خودش توانسته‌است با مراقبه و شهود، به راهنمایان غیبی دسترسی یافته و فنون غریبه را بیاموزد (Abraham, 1458: 7). از این توصیف خط مرز جادوی ارتدوکسی که موس به آن اشاره دارد را می‌توان بازشناسی کرد (موس، ۱۱۵: ۱۳۹۷) و روشن می‌شود جادوگران نیز برای خود مرزهایی قائل بوده و حریم‌های معنوی را برای رسیدن به حقایق عالیه حفظ و دنبال می‌کرده‌اند.

مع الوصف عرفان همچنان بستری برای تداوم عناصر جادویی در چارچوبی باطنی فراهم آورد تا اینکه در اواخر سده بیستم جادو و علوم باطنی به‌عنوان حوزه‌ای آکادمیک، در دانشگاه‌ها تثبیت شد. تأسیس «انجمن بین‌المللی علوم باطنی» توسط فیزیک‌دان فرانسوی بساراب نیکولسکو^{۱۴} و تخصیص کرسی علمی علوم باطنی در دانشگاه سوربن به آنتوان فایور^{۱۵} نمونه‌هایی از تلاش در دوره معاصر برای به رسمیت شناختن این علوم است (Versluis, 1995: 19). همچنین، نشریه تخصصی Aries (برج حمل)^{۱۶} به پژوهش‌های علمی در حوزه باطنی‌گرایی و جادو اختصاص یافته‌است.

درواقع عرفان و جادو به‌صورت هم‌زمان، اما در قالب‌هایی متفاوت و در دل ساختارهای دینی، سیر تاریخی خود را دنبال کرده‌اند. پیوند این دو، نه تنها در بستر اسطوره و تجربه دینی اولیه، بلکه در لایه‌های باطنی و رمزی ادیان ابراهیمی نیز حضوری پایدار و مؤثر داشته‌است.

¹⁴. Nicolescu Basarab

¹⁵. Antoine Faivre

¹⁶. FC: <https://brill.com/view/journals/arie/arie-overview.xml>

اشتراکات مبانی نظری عرفان و جادو

با بررسی مهمترین عناصر نظام معرفتی عرفان در ادیان ابراهیمی، می‌توان زمینه‌هایی را یافت که توسط جادو مورد بهره‌برداری قرار گرفته‌است:

وحدت وجود

اصل تصور عالم به مثابه یک کل یکپارچه مختص عرفا و فلاسفه ادیان ابراهیمی نیست. این مفهوم در فلسفه نوافلاطونی به این صورت تلخیص می‌شود: «احد به صورت وحدت در تمام کثرات عالم حضور دارد زیرا تصور هیچ چیزی بدون تصور وحدت ممکن نیست اما در عین حال همه کثرات نیز در احد به عنوان یگانه مصدر و علت عالم حضور دارند» (ساکت، ۵۹: ۱۳۹۴).

نویسنده کتاب مفهوم عرفان رویکردهای عرفانی را از ده منظر مورد بررسی قرار داده که چهارمین آن عبارت است از عرفان وحدت وجودی در برابر عرفان کثرت‌گرا. در این میان عرفان وحدت وجودی خود به وحدت نوعی وجود، وحدت سخی وجود، وحدت وجود نجات‌شناختی، وحدت وجود الهیاتی (نفی وجود غیر خدا) و در عین قبول کثرت (وحدت تشکیکی وجود، وحدت وجود و کثرت ماهیت و وحدت وجود فی النفسه) منقسم است (موحدیان عطار، ۱۴۰۱: ۱۱-۱۷۵). با توجه به ماهیت تشکیکی نظام معرفت عرفانی و رویکردهای آن، بررسی این تقسیم‌بندی‌ها در ادیان ابراهیمی ضروری به نظر نمی‌رسد. درکل، تقسیم‌بندی انجام شده می‌تواند حوزه‌هایی را معرفی کند که با جادو نسبت پررنگ‌تری برقرار می‌کند.

موضوع بررسی مفهوم وحدت وجود به عنوان بستری برای جادو، را از سه منظر می‌توان بررسی نمود: نخست ترسیم جهان به مثابه کل یکپارچه؛ وحدت وجود با تأکید بر یگانگی وجود و اینکه همه چیز مظاهر ذات الهی هستند، می‌تواند بستری برای توجیه جادو فراهم کند. به این ترتیب که اگر همه چیز در عالم به هم مرتبط باشد و از یک منبع سرچشمه گرفته باشد، اثرگذاری بر یک جزء می‌تواند در اجزای دیگر تأثیر بگذارد. در این دیدگاه، جادوگر کسی است که این ارتباطات پنهان را درک نموده و از آن برای تصرف در عالم استفاده می‌کند. این دیدگاه، جادو را از صرف خرافات یا فریبکاری خارج کرده و آن را به یک علم باطنی تبدیل می‌کند که مبتنی بر درک عمیق از ساختار هستی است (Anderson, 2019: 168).

دوم، تمرکز بر نیروهای باطنی در عالم؛ در دیدگاه وحدت وجودی، عالم مملو از نیروهای باطنی است که از ذات الهی نشأت می‌گیرند. این نیروها که در تمام موجودات و اشیاء جاری هستند را جادوگر می‌تواند با استفاده از تکنیک‌های خاصی به خدمت بگیرد. این تکنیک‌ها می‌توانند شامل دعا، اوراد، طلسمات، و مناسک خاص باشند. بنابراین، جادوگر نه تنها بر عالم خارج تأثیر می‌گذارد، بلکه بر عالم درون خود نیز تأثیر گذاشته و به نوعی تزکیه نفس و کمال روحی دست می‌یابد که نتیجه آن، درک عمیق تر از مکنونات عالم و اتساع قدرت تصرف در آنهاست (Devereux, 2022: 465).

سوم، تحلیل مفهوم معجزه به عنوان برترین مرتبه جادوست که تنها به دست انسان کامل در تسلط بر عالم قابل انجام است؛ در عرفان نظری و دیدگاه وحدت وجودی، انسان کامل کسی است که به مقام فنا فی الله رسیده و اراده اش در اراده الهی مضمحل است. این انسان در راستای اراده خداوند، می‌تواند بر عالم تأثیر بگذارد و به نوعی قدرت جادویی دست یابد. توصیفاتی که در متون مقدس درباره معجزات انبیاء آمده موید این بحث است و مشابه آن درباره عارفان ادیان به تواتر نقل گردیده. لذا صرف نظر از جنبه‌های سوءاستفاده‌گرانه؛ جادو نه به عنوان یک عمل شیطانی، بلکه به عنوان یکی از تجلیات کمال انسانی تلقی می‌شود.

عالم کبیر و عالم صغیر

مفهوم عالم صغیر و عالم کبیر ریشه در فلسفه باستان داشته و به‌رغم انطواء در تعالیم گنوسی و رواقی اصل فکر ایرانی یا بابلی است (زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۸۶۵: ۲). همچنین در دوران باستان و قرون وسطی، یکی از رایج‌ترین کارکردهای تناظر و انطباق عوالم، پیشگویی احوال عالم صغیر با توجه به احوال عالم کبیر از طریق اوضاع و حرکات ستارگان بود (همان، ج ۳۰۱: ۱). نسفی تصریح کرده‌است در یک رابطه دوسویه، هم علوم طبیعی قدیم پایه علوم ماورای طبیعت محسوب می‌شد که بررسی و شناخت آن نقش مهمی در سیر و سلوک آدمی برای رسیدن به عالم ملکوت داشت و هم معرفت حقیقت انسان، سبب شناخت اسرار خلقت و کشف حقایق علوم بود. بنابراین تأمل در این تناظر و درک پیوستگی‌های آن از اهمیت خاص خود برخوردار بوده‌است (نسفی، ۳۶: ۱۳۷۹).

موضوع عوالم کبیر و صغیر یکی از مفاهیم بحث‌برانگیز در فلسفه باستان بوده‌است. پورفیری یا فرفوربوس^{۱۷} (۳۰۴-۲۳۳ م.) با شرح خود بر مقولات ارسطو، اشاره دارد به اینکه آیا کلی وجودی قائم به ذات دارد یا صرفاً تصویری ذهنی است و اگر وجودی قائم به ذات دارد جسمانی است یا غیرجسمانی؛ وی این موضوع را مسأله‌ای بغرنج دانسته که درباره‌اش اظهار نظری نخواهد کرد (Barnes, 2006: 3). این اشاره گذرا مجادلاتی برانگیخت که تا پایان قرون وسطی ادامه داشت و رئالیسم، ایده‌آلیسم و نومینالیسم، سه نحله بزرگ فلسفی حول آن شکل گرفت. رئالیست‌ها و نوافلاطونیان وجود مستقل و مفارق مفاهیم کلی را پذیرفتند و بدین‌سان در نظر ایشان مفاهیم منطقی به ذاتی مابعدالطبیعی تبدیل شدند که کائنات از آن‌ها قوام یافته‌است. نمونه‌ای از این طرز فکر را در تقسیم عالم به عالم صغیر و کبیر می‌بینیم. در فلسفه نوافلاطونی گفته می‌شود که انسان عالم صغیر است و عالم کبیر را در مقیاسی کوچک‌تر در خود دارد. عالم کبیر نیز انسانی در مقیاسی عظیم است و عقل و نفس و جسمی دارد (ساکت، ۵۷: ۱۳۹۴). این مفهوم به‌طورکلی بر فلسفه و عرفان تأثیرگذار بوده به تدریج نظام جهان بینی عرفانی در ادیان ابراهیمی براساس آن شکل گرفته‌است.

¹⁷. Porphyry/ Porphyrios

در عرفان قبلا سفیروت رمز صدور کثرت از وحدت و نمونه‌ای از تناظر عالم کبیر و عالم صغیر است و بر اتحاد جادو و عرفان در ابعاد کیهانی و متافیزیکی دلالت دارد. سفیروت‌های مختلف مجموعه پیچیده‌ای از متناظرها و تصاویر را نشان می‌دهند که در ساختن یک «سیستم» جادویی نیز می‌توانند مفید باشند (Versluis, 2007: 93).

این سوف، ریشه یا منشأ اولیه و پنهانی است که سفیروت یا صفات وجود از آن سرچشمه می‌گیرد. این سوف نامتناهی و متعالی و ماورای خود هستی و توصیف‌ناپذیر است. از این رو، گفته می‌شود که «ریشه» در بالاست، نه پایین، و این همان چیزی است که کتر نشان می‌دهد. کتر^{۱۸} تاج آفرینش و نماد اراده الهی و آگاهی مطلق است. همچنین به عنوان «هیچ» شناخته می‌شود زیرا فراتر از مفهوم‌سازی است. سفیرای دوم، هخمه^{۱۹} حکمت، خرد و الهام خالص است. سفیرا سوم بینه^{۲۰} مظهر فهم و ظرف حکمت است، بنابراین محدودیت یا انقباض‌های عالم ماده را نیز نشان می‌دهد. این سه باهم گروه اول را تشکیل می‌دهند. سه مورد بالا مربوط به تعالی است و گروه دوم به «هفت روز خلقت» مربوط است و جنبه‌های ذاتی عالم خلقت اشاره دارد. این موارد نمادهایی هستند که در جادو نیز نقش مهمی ایفا می‌کنند. هفت سفیروت پایین عبارتند از چسد^{۲۱} (بخشش): فراوانی نور که در جادو برای گسترش عشق، حمایت، و خوشبختی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ گورا^{۲۲} (قدرت): نمایانگر قدرت نور است که برای محافظت، ایجاد مرزها، و پاک‌سازی از انرژی‌های منفی مفید است؛ تیفرت^{۲۳} (زیبایی): نماد تعادل و هارمونی است که در جادو برای بازیابی تعادل بین جنبه‌های مختلف زندگی یا تقویت هماهنگی روحی به کار می‌رود؛ نتصح^{۲۴} (پیروزی) مظهر استقامت و شور است و برای افزایش خلاقیت، انگیزه، و پیشرفت در پروژه‌های بلندمدت استفاده می‌شود؛ هُود^{۲۵} (شکوه): الهام نبوت؛ نمایانگر ارتباط و وضوح است و در جادو برای افزایش بیان، شفافیت و ارتباط با دیگران به کار می‌رود و یسود^{۲۶} (بنیاد): واسطه میان بالا و پایین نماد انرژی و جریان است و برای ایجاد ارتباط قوی با ناخودآگاه و دسترسی به سطوح عمیق‌تر معنوی استفاده می‌شود؛ ملخوت^{۲۷} (پادشاهی): نمایانگر دنیای مادی و تجلی نهایی است و در جادو برای تجلی اهداف و تمرکز بر جهان فیزیکی کاربرد دارد (Versluis, 1959: 93). شولم علاوه بر تحلیل تناظر تمثیلی بین سفیروت و قوای انسان، عبارت «بارها و بارها [تورات را] مرور کن زیرا آن به طور کامل در توست و تو به طور کامل در آنی» (سخنان

18. Keter

19. Chokhmah

20. Binah

21. Chesed

22. Gevurah

23. Tiferet

24. Netzach

25. Hod

26. Yasod

27. Malkuth

پدران) را از جمله استنادهایی می‌داند که عرفا به واسطه آن بین تورات و انسان یا کتاب مقدس و کتاب وجود انطباق قائل بوده‌اند (شولم، ۲۵۲: ۱۴۰۱).

این تناظرها در اعداد و حروف عبری رمزی برای برنگیختن عالم، مطابق نظر دانندگان اسرار کاربرد دارد. درواقع ۲۲ حرف عبری مشتمل بر نمادشناسی‌هایی عمیقی در عرفان یهود است که می‌تواند باب قدرت تصرف در عالم خلق را باز کند (بورکه‌هات، ۱۳۹۷: نوزده). کتاب مربع‌های جادویی جداولی را فهرست می‌کند که بر اساس ارزش عددی حروف و آیات تورات تنظیم شده‌اند؛ هر مربع عددی، الفبایی یا عددی و الفبایی موکلی آسمانی دارد که با نگارش مربع و احضار آن، می‌توان بر عالم خلقت اثر گذاشت (Shadrach, 2009, p. iii-iv). آگوستین و ابوالعافیه (م. ۱۲۹۱م) از جمله عارفانی است که در مراقبات خود به برخی اسرار ترکیب حُخمت هصروف (علم حروف) و تناظر آن با عالم دست‌یافته‌است (شولم، ۲۶۰: ۱۴۰۱؛ هینلز، ۲۵۳: ۱۳۸۵).

مفهوم تناظر عالم کبیر و عالم صغیر، صدور سفیروت از این‌سوف و تأویل‌های عرفانی و کارکردهای متافیزیکی آن در عالم، بهره‌مندی از قدرت موکل‌های جداول تنظیم شده بر اساس اعداد آیات کتاب مقدس و انطباق برخی مفاهیم کتاب مقدس بر انسان که منشأ آگاهی و قدرت خلاقه در وی است، در عرفان مسیحیت صورت مشابهی را حفظ کرده‌است (Scholem, 1978: 12; Versluis, 2007: 2; Joseph, 2024: 90).

در عرفان اسلامی عالم کبیر و عالم صغیر همواره مورد توجه بوده و از سده هفتم به بعد به انعکاس بیشتری در عرفان نظری داشته‌است. بزرگانی چون ابوالفضل میبیدی (م. اوایل سده هفتم هجری قمری)، شیخ نجم الدین کبری (م. ۶۱۸ق)، ابن عربی (م. ۶۳۸ق)، مولوی (م. ۶۷۲ق)، عزیزالدین نسفی (م. اواخر سده هفتم)، جامی (م. ۸۹۸ق) و صدرالمتألهین (م. ۱۰۴۵ق) از جمله کسانی هستند که به این موضوع پرداخته و در عین حفظ صورت کلی، محتوای آن را با تفسیر و تأویل‌هایی از قرآن پیوند داده‌اند.

در کشف الاسرار و عده الابرار آمده: «عالم دو است: عالم کبیر و عالم صغیر ... و صغیر هر آدمی بنفس خویش عالمیست و هرچه در عالم کبیر است نمودگار آن در عالم صغیر است از زمین و کوه و نبات و جوی روان و باد و آب و آتش و سرما و گرما و پیشه‌وران و فریشتگان و چهارپایان و غیر آن. ازین جاست که ربّ العالمین در نفس آدمیان همان نظر فرمود که در عالم کبیر فرمود و گفت «و فی انفسکم افلاتبصرون» (ذاریات: ۲۱). و در آیت دیگر هر دو درهم بست، گفت: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم» (فصلت: ۵۳)، (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۹۰).

از منظر ابن عربی انسان به مثابه روح برای «انسان کبیر» است. وی در فص آدمیه شرح می‌دهد همان‌گونه که کمال انسان با گذر از مرتبه جسمانی و حلول روح در وی است، انسان کبیر نیز با آدم به اکمال رسید و انسان به منزله جان جهان و آینه‌ای است که حقیقت عالم در او منجلی‌ست (ابن عربی، ۵۴: ۴۹-۱۳۷۰). زرین‌کوب در شرح قول ابن عربی آورده‌است هم کثرت در عالم صغیر انعکاس دارد

و هم انطواء عوالم متعدد در بطن عالم واحد تا حدی مشابه حضور مراتب و شئون مختلف در وجود انسان است. حتی خصایص عالم خلق و عالم امر در جسم و روح این عوالم متناظر بوده و تفاوت میان جهان مادی و عالم امر، از منظر معرفت‌شناختی در ناپیدایی و غیرفیزیکی بودن روح است. از این رو، در عرفان، روح در قالب عالم غیب و حقیقت قرار می‌گیرد، نه در محدودیت‌های ظاهر جهان فانی. در این روند، مفهوم آفاق و انفس، که از دوگانه‌های قرآند، به مثابه نمادها و تبیین‌هایی هستند که از آن وحدت و پیوند عمیق میان جهان بیرونی و درونی انسان فهمیده می‌شود (زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۴۶-۵۴۷).

نسفی در تفسیر «اقرأ» (علق: ۱) بر تناظر کتاب وجود و عالم تأکید داشته و معتقد است شناخت انسان به شناخت کل عالم و خدا منجر می‌شود (نسفی، ۳۴۸: ۱۳۷۹). او در «الإنسان الكامل» انسان را کتابی جامع دانسته که مراتب عالم کبیر در او مستتر است. نطفه، جسم و روح را به کتاب مجمل و مفصل یا تخم و درخت تشبیه می‌کند که میوه‌هایش اعمال و معارف نیک یا شجره طیبه و خبیثه‌اند (نسفی، ۱۹۵: ۱۳۸۶). جامی نیز عقل اول را خلیفه خدا در عالم کبیر و عقل انسان را خلیفه در عالم صغیر خوانده است. بر این اساس، جان از عالم امر و قالب از عالم خلق است. وی ضمن تشریح برخی رمزگشایی‌های قرآن از کتاب خلقت عالم و کتاب وجود انسان، خلقت هر دو را فعل الهی می‌داند که با قول او [کتاب قرآن] متناظرند (جامی، ۹۷: ۱۳۷۰).

در بین حکماء، صدر المتألهین این تناظر عوالم را دو سویه دانسته و معتقد است همچنان‌که اعضاء انسان با یکدیگر ارتباط دارند و در حکم وجودی واحدند موجودات عالم هم با یکدیگر پیوسته‌اند. بدین ترتیب؛ احوال انسان نمودگار احوال عالم است و اطوار عالم کبیر در عالم صغیر منطوبست (صدرالدین شیرازی، ۴۳۹: ۱۳۶۰).

این تناظرها در اعداد و حروف عربی نیز رمزی برای برنگیختن عالم، مطابق نظر آگاهان به اسرار آن است. بورکه‌هارت با الهام از ابن عربی شرح می‌کند نفس آدمی و نفس رحمانی کارکردی هستی‌شناسانه و تناظری نمادین دارند. نفس آدمی در ۲۸ حرف تجلی آدمی و نفس رحمانی در ۲۸ مرتبه وجودی تجلی خداوند و سازنده کل هستی است. بنابراین زبان، تقلیدی از عمل الهی آفرینش است (بورکه‌هارت، ۱۳۹۷: نوزده). مبنای علم اوفاق یا جفر، کشف و بهره‌مندی از اسرار حروف و اعدادی است که به صور خاصی در جداول درج شده و قدرت موکلان آن‌ها به تسخیر نگارنده درمی‌آید. از جمله منابعی که در اختیار مسلمانان بوده، می‌توان به شوق المستهام فی معرفه رموز الأرقام، شمس المعارف و مجربات سلیمانی است که جنبه‌هایی از طرزتفکر بین‌النهرینی و یهودی را در خود دارند. همچنین آثار شیخ بهایی در علم جفر مرجعیت دارد.

درمجموع بخشی از مکاشفات عرفا درک تناظر میان عالم کبیر، عالم صغیر و کتاب الهی، بوده که با تکیه بر آن گاهی، نحوه اثرگذاری در عالم خلقت از طریق رمزشناسی در حروف و کلمات و ارزش

عددی بر آن‌ها مکشوف می‌شد و با تنظیم جداول و تسخیر موکلان به قدرت تصرف و تغییر در عالم دست می‌یافتند.

دوگانه خیر و شر

گرچه در عرفان موضوع وحدت وجود و اتحاد محض بین خالق و عالم، از نخستین تجارب شهودی و است که سالکان طریق در ادیان شرقی و غربی از آن گزارش داده‌اند (اسمارت، ۲۰: ۱۳۸۱)، اما؛ در طول مسیر موانعی به شیاطین و نفس نسبت داده می‌شود که برای عبور از آن، بهره‌مندی از تعالیم مرشد و پیشوای طریقت و توسل به اذکار و اسماء الهی برای فایق آمدن ضروریست.

ریشه این دوگرایی^{۲۸} در زیر اعتقاد به یگانگی پروردگار و یکپارچگی خلقت، با یک واسطه، به ادیان ایران باستان باز می‌گردد. پس از دوره حمله و استیلای اسکندر و بسط سیطره اندیشه یونانیان در بیت المقدس، یکی از مباحثی که از فلسفه یونانی به یهودیت راه پیدا کرد نظریه‌پردازی درباره نیروی شر و قدرت‌های اهریمنی بود. در کتاب زکریا (سده ۶ ق. م) از ابلیس به عنوان نیروی اهریمنی برتر یاد شده که سلسله مراتبی از شیاطین تحت امر اویند. در برابر شیاطین، فرشتگان قرار دارند که با نظام سلسله مراتبی خاص خود تحت رهبری هفت ملک مقرب قرار گرفته‌اند. اسمارت این دوگانه‌انگاری را گویای نفوذ تفکر پارسی می‌داند و معتقد است همین نوع نگرش به عالم سبب شد طلسم‌ها و افسون‌هایی ساخته شود که در شرایطی خاص، برای مقابله با نیروهای شر و جذب خیر به کار گرفته شوند (اسمارت، ۱۳۸۳: ج ۲: ۴۰-۴۱).

گرچه خاتم سلیمانی^{۲۹} نخستین حرزی بود که بنا به گزارش متون مقدس عهد قدیم و قرآن ساخته شد و سلیمان به وسیله آن توانست شیاطین را به فرمان خویش درآورد؛ اما تحقیقات اخیر هیچ تردیدی باقی نگذاشته که اندیشه بهره‌مندی از طلسم‌ها، تحت تاثیر دست نوشته‌هایی بوده که سالکان قرون نخست میلادی از یونانی‌ها، قبطی‌ها، رومی‌ها و منابع هلنی در اختیار داشته‌اند (همان، ۹۱-۹۲؛ آشتیانی ۴۴۶: ۱۳۶۸).

عرفا برای تمسک به نام‌های الهی در طریقت دو کارکرد قائلند: «عامل گشایش مسیر» و «سلاحی برای حفاظت در برابر خطرات». جزئیات سفر از طبقات هفتگانه و تالارهایی که سالک یهودی باید از آن عبور کند و به صورت نسبتاً مشابهی توسط آرخون‌ها^{۳۰} (عارفان گنوسی) نیز توصیف شده‌است، شرح خوف انگیزی است که روح در حالت خودفراموشی و توبه می‌تواند آن‌ها را ببیماید. لیکن برای ایمنی از خطرات شیاطین غالباً حرز یا مهر و نشانی سحرآمیز از یک اسم اعظم در اختیار وی قرار می‌گرفت. به همین ترتیب؛ به محض اینکه از قوای روحی و معنوی سالک کاسته می‌شد، نیروی سحر

²⁸. Dualism

²⁹. חותם שלמה, Hotam

³⁰. Archons

افزایش می‌یافت. بنابراین از حدود سده ۱۳م. به بعد منابع عرفانی مملو از واژگان سحرآمیزی شد که سالک با کمک آن‌ها مسیر را هموار نموده و درهای بسته را بگشاید (شولم، ۹۱: ۱۴۰۱).

مفهوم خیر و شر در عرفان نظری نخستین بار توسط اسحاق کوهن^{۳۱} (سده ۱۳) در کتابی با عنوان «رساله در نشأت چپ»^{۳۲} ظاهر شد. در این کتاب، متناظر با عناصر درخت نشأت، سفیروت موسوم به Sitir Ahra (آن جانب دیگر) مشتمل بر نمادهای اهریمنی ترسیم شد و ظاهراً از این زمان به بعد در ادبیات عرفانی، مفاهیمی مشابه با ماهیت اساطیری اهریمن و با هدف مهار آن، مورد توجه قرار گرفته‌است (Scholem, 1978: 55-56). در هر حال هم در زوهر و هم آثار موسی دو لئون^{۳۳} تصاویر اسطوره‌ای، نمادگرایی جنسی با اشاره به روابط بین سفیروت، شیطان‌شناسی و جادوگری به چشم می‌خورد. این فنون که بعدها به جادوی سیاه موسوم شد در قرون وسطی بسیار مورد توجه عوام قرار گرفته و موجی از مقابله‌های علمای ادیان و ارباب عرفان را برانگیخت (Idel, 1998: 126). به این ترتیب سیر تطور مفهوم دوگانه‌گرایی در عرفان سبب شد باب استفاده از جادوی سیاه گشوده شود.

در عرفان مسیحی، منشأ دوگانگی از دو سرچشمه است؛ نخست تأثیر باورهای یهودیت و به تبع آن، مزدایی و دوم گنوسی. مکتب گنوسی اختلاط نور و ظلمت در عالم را حاصل انحراف خدایان دانسته و سعادت انسان را در گرو ریاضت و رهایی از قید ماده و شرور آن توصیف می‌کند. به علاوه، استنادهای متون گنوسی به رسائل هرمس و استفاده از تأویل‌های مشابه و رمزنگارانه، سبب شده تعالیم آن آمیخته با جادو تلقی شود (Quispel, 1987: vol. 5: 3510).

مسیحیت، وجود خیر و شر را نتیجه اراده آزاد انسان و عامل تکامل معنوی وی معرفی می‌کند. به عبارتی؛ دوگانه خیر و شر ساخته و پرداخته ذهن انسان است که وجود آن برای تعالی انسان ضروریست (Buchholz, 2000: 123). «ذکر» و «روح القدس» نیز عواملی هستند که سالک را در مقابله با انواع شرور، شیاطین و آفات مسیر، مساعدت می‌کنند. به تعبیر اواگریوس؛ با ذکر، روح برای نبرد با بدی‌ها استوار می‌شود و به مدد روح القدس است که از اوهام رها شده و به وحدت الهی و معصومیت پیش از گناه نخستین بازمی‌گردد (Evagrius, 2006: 115 & 118).

با توجه به اینکه ادیان یهودیت و مسیحیت در شرایط اجتماعی واحدی تبلور یافته‌اند، آنچه درباره جامعه و باورهای یهودی گفته شد، در اینجا نیز قابل تعمیم است. کلیسا در قرون وسطی در عین به رسمیت شناختن قدرت‌های جادویی، کرامات و معجزات کتاب مقدس، تمام تلاش خود به کار گرفت تا صورت ایمان و عرفان از آنچه که به کارگیری ارواح شرور (جادوی سیاه) یا مناسک مربوط به اقوام بدوی (خرافات) دانسته می‌شد منزه گردد (Charles, 1906: vol. 3: 386).

^{۳۱}. Rabbi Isaac ben Jacob ha-Kohen

^{۳۲}. Treatise on the Left Emanation

^{۳۳}. Moses de Leon

در اسلام نیز دوگانگی میان نیروی خیر و شرّ اصالت ماهوی ندارد. شیطان به اذن الهی اغواگر (اعراف: ۱۴؛ حجر: ۳۶) و فاقد قدرت سلطه بر انسان (ابراهیم: ۲۲) است و گرچه نیروهای شیطانی در زمان سلیمان نبی (بقره: ۱۰۲) سبب جادوی سیاه شدند، اما ضرر آن از سیطره اراده پروردگار خارج نیست. به عنوان نمونه، در کتاب شمس المعارف، دوگانه خیر و شرّ با شرح دو نام «الضارّ» و «النافع» مورد تحلیل قرار گرفته و شرح می‌شود شرّ حاصل پندار ماست و شیاطین صرفاً ابزارهایی مسخر اراده خداوند هستند (بونی، ۵۲۶: ۱۴۲۷).

در مجموع در ادیان ابراهیمی نیروی شرّ، ملازم اختیار و ذیل اراده الهی قرار دارد و سالک تلاش می‌کند تا با درک نیروهای موثر بر آن از دام‌های شیاطین و موانع نفس به سلامت بگذرد. اما جادو در این نقطه متوقف می‌شود و جادوگر از این اسرار برای نیل به مطامع خویش بهره‌برداری می‌کند.

نتایج

بررسی تطبیقی عرفان و جادو در سه سنت ابراهیمی نشان می‌دهد که تفاوت بنیادین این دو پدیده نه تنها در ظاهر و ابزار، بلکه در مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن‌ها نهفته است. عرفان در هر سه دین به مثابه سلوکی قدسی، ناظر به عبور از کثرات و نیل به توحید، و تلطیف نفس در مسیر وصول به حقیقت متعالی است. در این مسیر، انسان نه فاعل مستقل، بلکه سالکی است که در سلوک خویش بر تسلیم، اخلاص و محبت تکیه دارد. جادو در نقطه مقابل، کوششی انسان‌محور برای سلطه بر طبیعت یا دست‌کاری در قوانین آن از طریق اسباب غیبی یا نمادین است. در عرفان، فاعلیت نهایی از آن حق است و هر گونه «قدرت» یا «تصرف» صرفاً جلوه‌ای از مشیت الهی تلقی می‌شود؛ حال آنکه در جادو، حتی اگر به ظاهر از اسامی مقدس یا آیین‌های دینی استفاده شود، غایت، نوعی بهره‌کشی از ماوراء است نه تسلیم در برابر آن.

تمایز مهم دیگری که مقاله حاضر بر آن تأکید دارد، جایگاه اخلاقی و الهیاتی این دو تجربه است. عرفان، حتی در صورت بروز کرامات یا امور خارق‌العاده، خود را متعهد به شریعت، وحی و اخلاق دینی می‌داند و غایت آن، تقرب و فنا فی‌الله است. جادو، برعکس، فاقد چنین تعهدی است و به همین دلیل، در متون مقدس یهود، انجیل و قرآن، غالباً در پیوند با شرک، خبثات، یا فریب تلقی شده است. با این‌همه، نقاط تماس صوری این دو پدیده-مانند توجه به اسما، بهره‌گیری از اذکار، و تصرفات غیرعادی-گاه موجب خلط آن‌ها در سطح عامه یا در پژوهش‌های کم‌عمق شده است. این مقاله با تأکید بر وجه عرفانی توحید، و تحلیل دقیق مفاهیمی چون کرامت، سحر، الهام و قدرت‌های روحانی، نشان می‌دهد که تفکیک مفهومی میان عرفان و جادو نه تنها ضروری است، بلکه برای بازشناسی درست تجربه دینی، فهم سیر قدسی انسان، و تحلیل پدیدارشناسی دین در بافت‌های تاریخی مختلف، اهمیتی بنیادین دارد.

منابع

- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تهران: طبع الزهرا.
- _____ (بی تا). الفتوحات المکیه فی معرفة الاسرار المالکیة و الملکیه، بیروت: دار صادر.
- اسمارت، نینیان (۱۳۸۳). تجربه دینی بشر، ترجمه محمدرضا رضایی و ابوالفضل محمودی، سمت، تهران
- امین، نصرت بیگم (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن، اصفهان: نشر نهضت زنان مسلمان.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۹۷). نجوم کهن در آموزه‌های ابن عربی، لیلا کبریتیچی و مهدی حبیب‌زاده، تهران: مولی
- بونی، احمد بن علی (م. ۶۲۲ق) (۱۴۲۷ق). شمس المعارف کبری، چاپ دوم، بیروت: موسسه النور للمطبوعات.
- حقی بروسوی، اسماعیل (۱۱۳۸ق). تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- جامی، عبدالرحمن (م. ۸۹۸ق) (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح الفصوص، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۷۳). فرهنگ اشعار حافظ، چاپ هفتم، تهران: علمی.
- رودگر، محمد (۱۳۹۷). کرامات اولیا، بازشناسی و بازتعریف، پژوهش‌های عرفانی، ۱، صص ۴۹-۷۵؛ <http://noo.rs/AAY4J>
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷). سرّ نی، چاپ هفتم، تهران: علمی.
- ساکت، امیرحسین (۱۳۹۴). پروکلوس و مسأله خوریسموس، جاویدان خرد، دوره ۱۲، ۲۷، صص ۵۱-۶۸ <http://noo.rs/pWnQM>
- شولم، گرشوم گرهارد (۱۴۰۱). گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود، ترجمه علیرضا فهیم، چاپ سوم، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- کرین، هانری (۱۳۹۹). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- گاردنر، هلن (۱۳۹۹). هنر در گذر زمان، ترجمه محمدتقی فرامرزی، چاپ سی‌ام، تهران: نگاه.

- مشار، خان بابا (۱۳۵۰). فهرست کتاب‌های چاپی فارسی، تهران: خانبابا مشار.
- موحدیان عطار، علی (۱۴۰۱). مفهوم عرفان، چاپ سوم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موس، مارسل (۱۳۹۷). نظریه عمومی جادو، ترجمه حسین ترکمن‌نژاد، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- میبدی، ابوالفضل رشید الدین (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عده الابرار، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میرداماد، مولانا محمدباقر میرحسینی فندرسکی (بی‌تا). خودآموز در علوم و فنون غریبه در تسخیرات و ختومات، کوئته: مکتبه عربیه.
- نجم‌الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد (۱۳۱۲). مرصادالعباد، به اهتمام حسین الحسینی، تهران: مطبعه مجلس.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). الإنسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۷۹). بیان التنزیل، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هینلز، جان راسل (۱۳۸۵). فرهنگ ادیان جهان، سر ویراستار و مترجم: ع. پاشایی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

References

- Abraham (1458). *The First Book of the Holy Magic*, Translated from The Hebrew: S. L. Mac Gregor Mathers, FC: https://sacred-texts.com/grim/abr/abr006.htm#fn_15
- Amin, N. B. (1982). *Makhzan al-'Irfan fi Tafsir al-Qur'an*. Isfahan, Iran: Nashr-e Nehzat-e Zanan-e Musalman. (in Persian)
- Anderson, Poul, The Paradox of Being, (Chapter 5 Unity and Identity) , Harvard University Asia Center, pp. 167-229, 09 Feb 2019. https://doi.org/10.1163/9781684171040_007
- Barnes, Jonathan (2006). *Porphyry: Introduction*, Translated with an Introduction and Commentary, London: Clarendon Press.
- Betz, Hans Dieter (1987) , «MAGIC: Magic in Greco-Roman Antiquity», *Encyclopedia of Religion*, 2nd (ed) , Editor in Chief: Lindsay Jones, New York/London, Macmillan, vol. 8, pp. 5572-5577
- Buchholz, Ester S.& Mandel, Joshua K. (2000). Reaching for Virtue, Stumbling on Sin: Concepts of Good and Evil in a Postmodern Era, *Journal of Religion and Health*, Vol. 39, No. 2, pp. 123-142; <https://www.jstor.org/stable/27511434>

Buni, A. A. (2006). *Shams al-Ma'arif al-Kubra* (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Al-Nur Institute for Publications. (in Persian)

Burckhardt, T. (2018). *Ancient astronomy in the teachings of Ibn 'Arabi* (L. Kobritchi & M. Habibzadeh, Trans.). Tehran, Iran: Mowla. (in Persian)

Butler, C. (1970). *Number Symbolism*, London: Routledge/New York: Barnes and Noble.

Charles, Lea, Henry (1906). *A history of the Inquisition of the Middle Ages*, New York: Macmillan.

Corbin, H. (2020). *Spiritual and philosophical perspectives of Iranian Islam* (E. Rahmati, Trans.). Tehran, Iran: Sophia. (in Persian)

Devereux, R. Katherine (2022). The Witching Body: Ontology and Physicality of the Witch, *Open Philosophy*, Volume 5, Issue 1, pp. 462-483; <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0212>

Dupre, Louis (1987). «Mysticism», *Encyclopedia of Religion*, 2nd (ed) , Editor in Chief: Lindsay Jones, New York/London, Macmillan, vol. 9, pp. 6341-6355.

Evagrius (2006). *A Word about Prayer*, A. M. Casiday (ed.) , London and New York: Routledge.

Gardner, G. B. (1959). *Meaning of Witchcraft*, London: The Aquarian Press.

Gardner, H. (2020). *Art through the ages* (M. T. Faramarzi, Trans.) (30th ed.). Tehran, Iran: Negah. (in Persian)

Haqqi Brusawi, I. (1725/2006). *Tafsir Ruh al-Bayan*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr. (in Persian)

Hill Donald R. (1987). «Magic: Magic in Indigenous Societies», *Encyclopedia of Religion*, 2nd (ed) , Editor in Chief: Lindsay Jones, New York/London, Macmillan, vol. 8, pp. 5562-5572.

Hinnells, J. R. (2006). *A dictionary of world religions* (U. Pashaei, Ed. & Trans.). Qom, Iran: Center for Studies and Research on Religions and Denominations. (in Persian)

Ibn 'Arabi, M. A. (1991). *Fusus al-Hikam*. Tehran, Iran: Taba' al-Zahra. (in Persian)

----- (n. d.). *Al-Futuhat al-Makkiyya fi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyya wa al-Mulkiyya*. Beirut, Lebanon: Dar Sader. (in Persian)

Idel, Moshe (1998). *Messianic Mystics*, New York & London: Yale University Press.

Jami, A. (1991). *Naqd al-Nusus fi Sharh al-Fusus* (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran, Iran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press. (in Persian)

Jones, rufus (1909). *Mystical Religion*, Kirtas Technologies, digital published: 2015, by: www.forgottenbooks.com

Joseph, Harry B. (2024) , *Book of Wisdom*, opensource, published by: archive.org; https://archive.org/details/book-of-wisdom_202408/mode/2up

Kingsford, DR. Anna.& Maitland, E. (1885). *The Virgin of the World; of Hermes Mercurius Trismagistus*, London: G. Redway.

Marcel, M. (2018). *General theory of magic* (H. Turkmen-Nejad, Trans.) (2nd ed.). Tehran, Iran: Markaz. (in Persian)

Meybodi, A. F. R. (1992). *Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar* (A. A. Hekmat, Ed.). Tehran, Iran: Amirkabir. (in Persian)

Mir Damad, M. B. M. H. F. (n. d.). *Self-instruction in esoteric sciences and techniques for talismans and seals*. Quetta, Pakistan: Maktaba 'Arabiyya. (in Persian)

Moshar, K. B. (1971). *List of printed Persian books*. Tehran, Iran: Khanbaba Meshar. (in Persian)

Movahhedian Attar, A. (2022). *The concept of mysticism* (3rd ed.). Qom, Iran: University of Religions and Denominations Press. (in Persian)

Najm al-Din Razi, A. A. (1933). *Mirsad al- 'Ibad* (H. al-Husayni, Ed.). Tehran, Iran: Majlis Press. (in Persian)

Nasafi, A. (2000). *Bayan al-Tanzil* (S. A. A. Mirbaqeri Fard, Ed.). Tehran, Iran: Association of Cultural Heritage and Figures. (in Persian)

----- (2007). *Al-Insan al-Kamil* (M. Mole, Ed.). Tehran, Iran: Tahuri. (in Persian)

Quispel, Gilles, (1987). «Gnosticism», *Encyclopedia of Religion*, 2nd (ed) , Editor in Chief: Lindsay Jones, New York/London, Macmillan, vol. 5, pp. 3507-3517.

Rajaei Bukharai, A. A. (1994). *Dictionary of Hafez's poetry* (7th ed.). Tehran, Iran: Elmi. (in Persian)

Rudgar, M. (2018). Karamat of saints: Reidentification and redefinition. *Mystical Studies*, 1, 49-75. <http://noo.rs/AAY4J>. (in Persian)

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manhaj al-Sulukiyya*. Tehran, Iran: University Press Center. (in Persian)

Saket, A. H. (2015). Proclus and the issue of chorismus. *Javidan Kherad*, 12 (27), 51-68. <http://noo.rs/pWnQM>. (in Persian)

Scholem, G. G. (2022). *Major trends in Jewish mysticism* (A. Fahim, Trans.) (3rd ed.). Qom, Iran: University of Religions and Denominations Press. (in Persian)

Scholem, Gershom (1978). *Kabbalah*, New York: New American Library.

Shadrach, Nineveh (2009). *Magick Squares: The Occult Encyclopedia*, Vancouver: Ishtar Publishing.

Smart, N. (2004). *The religious experience of mankind* (M. R. Rezaei & A. Mahmoudi, Trans.). Tehran, Iran: Samt. (in Persian)

Underhill, Evelyn (1974). *Mysticism*, USA: Meridian.

----- (1995). *The Essentials of Mysticism & Other Essays*, USA: Oneworld Publications.

Versluis, Arthur (2007). *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, USA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Zarrinkub, A. H. (2008). *Sirr-e Ney* (7th ed.). Tehran, Iran: Elmi. (in Persian).