

همانند خدایان خواهید شد

نوشته: اریک فروم

ترجمه: نادر پور خلخالی



امیر خسرو

همانند خدایان خواهید شد

نوشته: اریک فروم

ترجمه: نادر پور خلخالی

انتشارات گلپونه

۱۳۸۰



انتشارات گلپونه

همانند خدایان خواهید شد

نویسنده: اریک فروم
 مترجم: نادر پور خلغالی
 نثرلیتوگراف متن و جلد: لیتوگرافی امیر
 چاپ: چاپخانه بهارستان
 نوبت چاپ: اول
 سال چاپ: تابستان ۷۷
 تعداد: ۳۰۰۰ نسخه

حق چاپ و نشر این اثر برای انتشارات گلپونه محفوظ است
 مرکز پخش: تهران مقابل دبیرخانه دانشگاه تهران پلاک ۱۴۵۰
 انتشارات کاوش ۶۴۰۱۵۹۵

ISBN: 964-6663-04-4

EAN: 9789646663046

سازگ: ۹۶۴.۶۶۶۳-۰۴-۴

آی.آران ۹۷۸۹۶۶۶۶۳۰۴۶

فهرست

صفحه	عنوان
۷	یادداشت
۹	مقدمه
۲۳	تصور خدا
۶۹	تصور انسان
۹۱	تصور تاریخ
۱۶۱	فراپویه امید
۱۶۷	تصور گناه و توبه
۱۸۷	راه ها لاخا
۲۰۷	غزل ها
۲۳۵	پایانه
۲۴۱	ضمیمه
۲۴۷	یادداشت ها

یادداشت

باریک بینی و موشکافی‌های فروم در زمینه پدیده‌های روانی شگرف و گاه شگفت‌انگیز است. لکن برای یک چنین باریک‌نگری و پرداختن به پدیده‌هایی که ژرف اندیشی بسیار می‌خواهد، دانشی فراگیر و بینشی درست باید، تا پژوهشگر را از کج اندیشی‌های گاه و بیگاه دور نگهدارد و بدینسان خواننده را از سر درگم شدن برهاند. از سوی دیگر ساخت فرهنگی که خواننده فارسی زبان در آن بالیده با فرهنگی که فروم در آن پرورش یافته ناهمگونی‌های زیادی دارد. فرهنگی که فروم را پرورده نه تنها پاک و ناب نیست، که گاه زهرآگین هم هست. پس این فرهنگ بر جان نویسنده کتاب اگر نه شکاف که خراش انداخته و نوشته‌های وی را هم آلوده است.

فروم در این کتاب برداشت‌های مذهبی‌اش را که در کتاب مقدس آمده با دیدی روانشناسانه در روندی تاریخی (اگر بتوان چنین گفت) شکافته است. وی تا آنجا که پویش برداشت‌ها و ارزش‌های یاد شده را در چارچوب آیه‌های کتاب مقدس بنمایش می‌گذارد - و براستی گاه چه زیبا به نمایش می‌گذارد - روشی نیکو دارد، لکن در این کار کاستی‌هایی نیز دارد، که خوانندگان گرامی از این بابت انتشار دهندگان کتاب را خواهند بخشید، چرا که خواست ما پیش از هر چیز آشنا گرداندن خواننده با

دیدهای درست نویسنده است، تا باشد که در برخورد اندیشه‌های گوناگون مذهبی، روشن گردد که تکامل این دیدها در اسلام چگونه، در تاریخ کشور ما، در مقاطعی، در پرخاش و خیزش توده‌ها بر ضد ستم و بهره‌کشی، در تاریخ اسلام در قهرمانانی چون مولای متقیان و سالار شهیدان امام حسین (ع) بازتاب یافته است.

مقدمه

آیا غیر از این است که کتاب مقدس عبریان، کتاب عهد عتیق، یادگاری تاریخی بیش نیست؟ آیا غیر از این است که بدان حرمتی شایان می شود، زیرا که سرچشمه سه مذهب بزرگ غربی است؟ آیا این کتاب برای انسان امروزی سخنی برای گفتن دارد - انسانی که در دنیای انقلاب ها، سازندگی، سلاح های هسته ای، یا فلسفه ای مادی زندگی می کند که در نهان و پیدا ارزش های مذهبی را به هیچ می انگارد؟

مشکل بتوان گفت که کتاب مقدس عبریان هنوز هم بی ربط نیست. کتاب عهد عتیق (همراه با اپوکریفا)* گردآوری شده نوشته های نویسندگان زیادی است و نگارش آن بیشتر از یک هزاره (حدود ۱۲۰۰ تا ۱۰۰ قبل از میلاد) طول کشیده است. این کتاب مجموعه قوانین، گزارش های تاریخی، اشعار، گفتارهای پیامبران و گوشه ای از ادبیات گسترده عبریان را که در طول این یازده سده سروده شده، دربر می گیرد. آن کتاب ها در کشور کوچکی بر سر چهار راه آسیا و آفریقا، برای انسان هایی نوشته شد که در جامعه ای می زیستند که نه از نظر فرهنگی و نه از نظر اجتماعی کوچکترین همانندی ای با جامعه ما نداشت.

البته این را نیز می دانیم که کتاب مقدس عبریان نه تنها الهام بخش - یهودیت بلکه الهام بخش مسیحیت و اسلام هم بوده و بنابراین بر رشد فرهنگی اروپا، امریکا و خاور نزدیک عمیقاً تأثیر گذاشته است. بهر حال

* - چهارده کتاب در کتاب مقدس کاتولیک رومی که مورد قبول یهودیان و مسیحیان پروتستان نمی باشد. (مترجم)

امروز، گوئی حتی در میان یهودیان و مسیحیان، کتاب مقدس عبریان تنها آوای تحسین‌انگیز گذشته است و بس. در میان بیشتر مسیحیان کتاب عهد عتیق در مقایسه با کتاب عهد جدید کمتر خوانده می‌شود. از این گذشته بیشتر آن چیزی هم که خوانده می‌شود به سبب پیشداوری محتوای خود را از دست می‌دهد. غالباً گمان می‌رود در مقایسه با عهد جدید، که اصول عشق و شفقت را بیان می‌دارد، کتاب عهد عتیق بیانگر اصول عدالت و قصاص است؛ حتی بسیاری را عقیده بر این است که «همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار» از کتاب عهد جدید است و نه عهد قدیم. گمان می‌رود کتاب عهد عتیق صرفاً از دید یک روحیه تنگ‌نظرانه ملی‌گرائی نگاشته شده و تهی از اونیورسالیسم فوق ملی می‌باشد، که ویژگی کتاب عهد جدید است. در واقع نشانه‌های دلگرم‌کننده‌ای از دگرگونی گرایش‌ها و کنش‌های پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در دست است، لکن هنوز خیلی چیزها هست که باید انجام شود.

یهودییانی که به مراسم مذهبی می‌روند با عهد عتیق بیشتر آشنائی دارند، چون در هر سبت* و همچنین یکشنبه‌ها و پنجشنبه‌ها، قسمت‌هایی از اسفار پنجگانه خوانده می‌شود و بدین منوال تا پایان سال سراسر کتاب حداقل یکبار خوانده می‌شود. آگاهی^۲ از عهد عتیق با خواندن تلمود، با اقتباس‌های بی‌شمارش از کتاب مقدس، غنی‌تر می‌شود. در حالی که تا یک قرن و نیم پیش این شیوه زندگی در میان یهودها رونق داشت، امروز بسیار کم‌اند یهودهائی که یک چنین شیوه زندگی را برگزینند. در زندگی سنتی یهودها مطالعه کتاب مقدس از این نیاز ناشی شده و عمومیت یافت که می‌خواستند همه آموزش‌های

* - هفتمین روز هفته، شنبه، در ده فرمان به روز استراحت و پرستش نامگذاری شده و جهودها و فرقه‌هایی از مسیحیان به آن ایمان دارند. سبت از واژه شبت عبری مشتق شده است. (مترجم)

مذهبی و اندیشه‌های نو را تحت اوتوریته آیه‌های کتاب مقدس درآورند؛ این شیوه استفاده از کتاب مقدس سرانجام تأثیری مبهم داشت. از آنجا که آیه‌های کتاب مقدس برای اثبات اندیشه‌های نو و قانون‌های مذهبی جدید به کار می‌رفت، اغلب مطابق متن اصلی نبود و چنان تفسیر می‌شد که با معنی حقیقی آنها منافات داشت. حتی اگر چنین تحریفی هم نمی‌شد، غالباً به «ثمربخشی» یک آیه در اثبات اندیشه‌ای نو، بیشتر علاقمندی نشان داده می‌شد تا به روند کلی مایه متنی به کار رفته در واقع، متن کتاب مقدس از طریق تلمود و جلسات بررسی هفتگی بهتر فهمیده می‌شد تا از طریق مطالعه سیستماتیک. مطالعه سنت گفتاری (میشنا^{*}، گمارا^{**} و غیره) از اهمیت فراوانی برخوردار بود و جنگ عقلی هیجان‌انگیزی بشمار می‌رفت.

در سراسر سده‌های فراوان کتاب مقدس نه تنها با روح آئین یهود، بلکه تا اندازه زیادی، با روح اندیشه‌ها و فرهنگ‌های دیگر نیز فهمیده می‌شد که اندیشمندان یهود با آن فرهنگ‌ها در تماس بودند. بر این سیاق فیلو^{***} کتاب مقدس را با روح افلاطون، ابن میمون با روح ارسطو و هرمن کوهن با روح کانت درک می‌کند. با این همه تفسیرهای کلاسیک در قرون وسطی نوشته شد؛ برجسته‌ترین مفسر خاخام سلیمان بن اسحاق (۱۱۰۵-۱۰۴۰) است، که به راشی مشهور شده، تفسیری که وی از کتاب مقدس کرد با روح محافظه‌کاری فتودالیم قرون وسطایی آمیخته بود.^۳ اینرا نیز نباید از یاد برد که تفسیر او و تفسیرهای دیگر، از دیدگاه زیانشناسی و منطق کتاب مقدس را روشنتر کرده و بیشتر وقت‌ها با روی آوردن بر ادبیات سنتی یهود که توسط خاخام‌ها گردآوری شده بود و همچنین با روی آوردن به دانش عرفان یهود و گاه به فیلسوفان عرب و یهود آنرا پر مایه ساخت.

با پشت سر گذاشتن قرون وسطی نسلهای پیاپی از یهودیان به خصوص آنها که در آلمان، لهستان، روسیه و اتریش به سر می‌پردند همچنان به تفسیرهای کلاسیک قرون وسطایی که سبب تشدید تمایلات آنها می‌شد، توجه نشان می‌دادند. این توجه بیشتر در نزد یهودیانی مشهور بود که کمتر با زندگی اجتماعی و فرهنگی عصر جدید در تماس بودند. از سوی دیگر، آن عده از یهودیان، که با آغاز سده نوزدهم گوشه‌ای از فرهنگ اروپائی را تشکیل می‌دادند، به طور کلی به مطالعه کتاب عهد عتیق چندان علاقه‌ای نشان نمی‌دادند.

کتاب عهد قدیم پر از رنگارنگی‌هایی است که در طول یک‌هزاره توسط نویسندگان زیادی نگارش یافته، بارها ویرایش شده و تکامل چشمگیری از خودکامگی گرائی* و هواداری خانوادگی تا ایده آزادی بنیادین انسان و برادری همه انسانها را در خود نهفته است. کتاب عهد قدیم یک کتاب انقلابی است؛ تم آن آزاد سازی انسان از پیوندهای عاطل نشأت گرفته از وابستگی از طریق خون و خاک، از تسلیم شدن به بت‌ها، از بردگی، از اربابان قدرتمند، تا آزادی برای فرد، برای ملت و برای همه بشریت است.^۴ شاید ما امروز بتوانیم کتاب مقدس را از هر عصر دیگر بهتر بفهمیم چرا که در روزگاری انقلابی زندگی می‌کنیم که در آن انسان به‌رغم لغزش‌هایی که او را به دامن اشکال نو وابستگی‌ها انداخته، خود را از هرگونه اسارت اجتماعی که روزگاری مورد تأیید «خدا» و «قوانین» اجتماعی بود می‌رهاند. شاید، این ادعا با واقعیت متناقض نباشد که یکی از قدیم‌ترین کتاب‌های فرهنگ غربی توسط آنهایی بیشتر فهمیده می‌شود که کمتر پای‌بند سنند و بیشتر بر سرشت دگرگونی بنیادی پویه آزاد سازی که هم اکنون جریان دارد، آگاه هستند. در این کتاب چند کلمه‌ای هم باید از دیدگاههای فراوانی که بر

کتاب مقدس هست، سخن گفتم. من از دیدگاه «گفتار خدا» به این کتاب نگاه نمی‌کنم، نه تنها از این نظر که تجربیات تاریخ نشان دهنده نوشته شدن کتاب توسط انسان‌هاست - انسان‌های گوناگون که در روزگاران گوناگون می‌زیستند - بلکه خود من نیز خداگرای لاهوتی نیستم. با این همه کتاب مقدس برای من کتابی است بس شگرف؛ بازتاباننده اصول و هنجارهای زیادی که ارزش خود را در طول هزاران سال به ثبوت رسانده، کتابی است که به انسانها بیشی را داده است که هنوز هم ارزشمندی خود را حفظ و هنوز انسان چشم براه تحقق آن است. این کتاب نه به وسیله یک انسان نگارش یافته و نه توسط خدا دیکته شده؛ بلکه بازتاب نبوغ مردمی است که نسل‌های زیادی از آنها برای زیستن و آزادی جنگیده‌اند.

من در حالی که به انتقادگرایی تاریخی و ادبی کتاب عهد عتیق در محدوده مرجع خودش اهمیت والائی می‌دهم، قبول ندارم که هدف این کتاب انتقادگرایی باشد چون هدف کتاب کمک به فهم کتاب مقدس است و نه تحلیل تاریخی آن؛ به هر حال، وقتی عنوان کردن اهمیت نتایج تاریخی و ادبی کتاب مقدس ضرورت یابد من این کار را خواهم کرد.

ویراستارهای کتاب مقدس تضادهای منابع مختلف مورد استفاده را همیشه تلطیف نمی‌کردند. ولی از نظر بینش و شعور باید انسان‌های بزرگی بوده باشند تا بتوانند پاره‌های فراوانی را آنچنان در یک واحد یکپارچه جایگزین سازند که حاصل کار بازتاب‌کننده یک فرایند تکاملی باشد و طبیعی است که با چنین وضعی ناسازی‌های جنبه‌های مختلف یک تضاد کلی است. ویراستارهای آن، حتی آثار کاهنانی که سبب‌گزینش نهائی نوشته مقدس شد، تا اندازه زیادی به بزرگی کار یک نگارنده است. من بر این باورم که کتاب مقدس را، به رغم گردآوری شدن از منابع متعدد می‌توان یک کتاب انگاشت. این کتاب نه تنها بمخاطر کار ویراستارهای گوناگون بلکه به این دلیل که در طول دو هزار سال به عنوان

یک کتاب مطالعه و درک شده، بصورت یک کتاب درآمدہ است. غیر از آن معنی متن هائی که بصورت متفرد از منابع اصلی به زمینه کتاب مقدس انتقال یافته دگرگون گشته است. برای روشن کردن این گفته دو نمونه بسنده خواهد بود. در انجیل ۱:۲۶ خدا می گوید: «بگذار انسان را به صورت خودمان بسازیم». بنا به گفته بسیاری از محققین کتاب مقدس، این جمله، یک عبارت بسیار قدیمی است از نویسنده کتاب اصول و قواعد کشیش ها، که اندکی جمله اصلی فرق می کند. برخی از مؤلفین عقیده دارند جمله یاد شده تصور انسانی بودن خدا را داراست. تا آنجا که معنی متن دیرین و اصلی را در نظر آوریم این مطلب کاملاً صحیح خواهد بود. اما این سؤال پیش می آید، پس چرا نویسنده آن متن، کسی که بدون شک تصور دیرینی از خدا نداشته است، جمله را عوض نکرد؟ من باور دارم دلیل این بوده که برای وی، بصورت خدا آفریده شدن، مفهوم داشتن کیفیت خداگونه را القا می کرده است. نمونه دیگر، تحریم نگار سازی از خدا، یا بکار بردن اسم اوست. این نیز بسیار درست است که در اصل، این تحریم محتوای خود را از سنت دیرین سومریان که در بعضی از مراسم پرستش خدا و ذکر نامش تابو به شمار می رفت، گرفته شده است؛ از این رو ساختن تمثال و بکار بردن نام او را ممنوع می کنند. لیکن در سراسر متن کتاب، مفهوم تابوی دیرین به ایده ای نو تغییر می یابد: به این معنی که خدا یک شیء نیست و بنابراین نمی توان او را با نام و یا نقش و نگار نشان داد.

کتاب عهد عتیق سندی است که خط سیر تکامل ملتی کوچک و بدوی را ترسیم می کند که رهبران روحانی آن بر بودن یک خدا و نبودن بت ها و به مذهبی که به خدائی بی نام ایمان دارد باور داشتند و به وحدت نهائی همه انسانها و به آزادی کامل همه افراد بشر پای می فشردند.

پس از پایان یافتن تدوین بیست و چهار کتاب عهد عتیق تاریخ

یهود متوقف نمی‌شود؛ این تاریخ تداوم می‌یابد و در بستر خود رشد عقایدی را که از کتاب مقدس عبریان شروع می‌شود به پیش می‌برد. در این طریق دو خط تداوم وجود داشت: یکی آنکه در عهد جدید در کتاب مقدس مسیحیان بیان شده است و دیگری خطی است که در گسترش یهود که اغلب «سنت گفتاری» نامیده می‌شود. کاهنان یهود همواره به پیوستگی و یگانگی سنت مکتوب (عهد عتیق) و سنت گفتاری انگشت نهاده‌اند. حتی در بخش‌هایی که بعدها نیز گردآوری شد این دیدگاه مورد نظر بوده است؛ یعنی در بخش قدیمی آن «میشنا» که در سالهای نزدیک ۲۰۰ بعد از میلاد؛ بخش اخیر آن «گمارا» نزدیک ۵۰۰ قبل از میلاد. دقیقاً موضعی را که کتاب مقدس در برابر آنچه که از نظر تاریخی، گزیده‌ای از نوشته‌های قرون متمادی است اتخاذ می‌کند، یک حقیقت فرایه‌ای* (به ظاهر مهمل و در واقع درست) است. هم‌نوائی دیدگاه‌های سنتی که هم‌گونی سنن مکتوب را می‌پذیرد یک امر ساده است. سنت گفتاری بان کتاب مقدس نگارش یافته و پیشینه‌ایده‌هائی را در خود دارد که در فاصله زمانی بیش از دوازده سده بیان شده است. اگر فرض کنیم کتاب مقدس دومی هم برای یهودیان نوشته شود، بی‌شک در برگرنده تلمود، نوشته‌های ابن میمون، کابالا^{***} و همین‌طور شامل گفتارهای کاهنان حامیدی^{***} خواهد بود. اگر می‌توانستیم یک چنین مجموعه‌ای از نوشته‌ها را تجسم کنیم، تنها چند سده از عهد عتیق بیشتر می‌داشت و نویسندگان زیادی آن را می‌نوشتند که هریک تحت اوضاع و احوال کاملاً متفاوت زندگی کرده بودند و مانند کتاب مقدس بازتاباننده ایده‌ها و آموزش‌های ناساز زیادی می‌بود. البته یک کتاب مقدس دیگر وجود ندارد و به دلایل زیادی هم نمی‌توانست گردآوری شود. ولی چیزی را که می‌خواهم با این ایده نشان دهم آن است که کتاب عهد عتیق نمایانگر

رشد ایده‌های فراوان در مدتی دراز است که حتی پس از تدوین کتاب عهد عتیق، این عقاید دیرزمانی به رشد خود ادامه داده است. این پویائی در هر صفحه از چاپ تلمود امروز بطرزی دردناک نقش بسته است: پویشهایی که نه تنها «میثنا»، «گمارا» را در بر می‌گیرد بلکه تفسیرها و عهدنامه‌های مکتوب ناشی از آن را که به مدت‌ها پیش از ابن‌میمون تا پس از ویلنفاعون* مربوط می‌شود، نیز شامل می‌شود.

کتاب عهد عتیق و سنت گفتاری هر دو با همخوانی‌هایی در درون خود دارند، لیک این ناهمخوانیها دارای ویژگی‌های گوناگون هستند. ناسازگاریهایی که در کتاب مقدس، مربوط به تکامل عبریها از یک قبیله بیابانگرد که روزگاری در بابل می‌زیستند، به مردمی است که بعدها از فرهنگ هلنی متأثر شدند. در دوره‌ای که پس از اتمام کتاب عهد عتیق فرا می‌رسد، تضادها از خط سیر تکامل یعنی از گذر از بدویت و رسیدن به زندگی متمدن ریشه نمی‌گیرد؛ آنها اغلب از شکاف هر دم فزاینده تمایلات ناسازی ریشه می‌گیرد که در سرتاسر تاریخ یهودیت، از زمان نابودی معبد تا نابودی کانون‌های سنتی فرهنگ یهود به دست هیتلر بچشم می‌خورد. این همان شکاف بین ملی‌گرایی و جهان وطنی، محافظه کاری و رادیکالیسم، تعصب‌گرایی و انعطاف پذیری است. نیرومندی دو شاخه مورد نظر (و بخش‌های فراوان درون آنها) البته انگیزه‌های خود را دارند ولی آنها را باید در میان شرایط ویژه کشورهایی جستجو کرد که یهودیت در آنها بالید (فلسطین، بابل، افریقای شمالی اسلامی، اسپانیا، اروپای مسیحی قرون وسطی و روسیه تزاری) و همچنین باید در میان طبقات ویژه اجتماعی که محققین بزرگ از درون آنها برخاستند به کندوکاو پرداخت.^۵

بررسی‌های بعدی به معضلات تفسیر کتاب مقدس و بعد هم

سنت یهود، می‌پردازد. تفسیر یک فرایند انقلابی یعنی نشان دادن رشد تمایلات ویژه‌ای که در روند یک انقلاب گسترده است. این تفسیر مستلزم گزینش عوامل تشکیل دهنده آن جریان اصلی، لااقل یک جریان عمده از پروسه انقلابی است؛ این، یعنی سبک سنگین کردن فاکتورها، سوا کردن بعضی به عنوان معرف قوی و بقیه به عنوان معرف ضعیف. تاریخی که همه فاکتورها را مهم می‌شمارد، چیزی نیست مگر شمارش رویدادها؛ چنین تاریخی از درک مفهوم وقایع عاجز است. مسئله بر سر این است که آیا مفسر دارای دانش کافی است، توجه دارد که مبدا داده‌های او در خدمت یک تز پیشداوری شده قرار بگیرد؟ در صفحات آینده تنها شرایطی که تفسیر آن را کامل می‌کند، این است که صفحاتی از کتاب مقدس، تلمود و ادبیات اخیر یهود، گفتارهای استثنائی و نادر نبوده بلکه بیانیه‌های افراد نماینده و گوشه‌ای از یک الگوی فکری هماهنگ و رشد یابنده است. از این گذشته سخنان متضاد نباید نادیده گرفته شود، بلکه باید آنها را بسبب علت وجودی‌شان در نظر آورد: جزئی از یک کل که در آن افکار متضاد پهلوی به پهلوی هم می‌آیند و یکی از آنها در کتاب تأکید شده است. برای برهان آوردن به اینکه اندیشه انسان‌گرایی بنیادین همانی است که نشان‌دهنده مراحل عمده تکامل سنت یهود است، و در عین حال الگوی ملی‌گرائی - محافظه کار بقایای نسبتاً دست نخورده ایام کهن بوده و هرگز در تکامل شکوفان اندیشه یهود برای کمک به ارزش‌های جهانی انسان نقشی نداشت، بینشی بس عظیم لازم است.

هرچند من در زمینه تحقیق کتاب مقدس متخصص نیستم ولی این کتاب میوه بازتاب سالهای درازی است که در آن ایام - از همان بچگی - عهد عتیق و تلمود را مطالعه می‌کردم. مادام که آشنائی پایه‌ای من با کتاب مقدس از طرف استادانی که خاخام‌های محقق بزرگ بودند تأیید نمی‌شد، جرأت انتشار این تفسیرهای نوشته مقدس را به خودم نمی‌دادم. همه آن استادان نمایندگان شاخه انسان‌گرایی سنت یهود بودند

و دقیقاً جهودها را مد نظر داشتند. با این وجود، آنها بسیار با هم متفاوت بودند، لودویگ* کرایوز، یکی از آنان، یک سنت‌گرا بود، و آشنائی اندکی با اندیشه‌های نوین داشت. دیگری نهمیا نوبل**، عارفی بود مستغرق در ژرفنای عرفان یهود و اندیشه اومانیستی غرب. سومی سلمان ب.*** رابین کو، در آئین حاسیدی تحقیق می‌کرد و جامعه‌شناس و محققى از این دوره و زمانه بود. با اینکه هیچکدام از آنها نوشته مطولی از خود بجای نگذاشتند، از جمله برجسته‌ترین محققین تلمود بودند که قبل از قتل عام به دست نازی‌ها در آلمان می‌زیستند. من یک یهود کردار یا «مومن» نیستم، البته در وضعیت کاملاً مغایر با آنها، بجرأت می‌توانم بگویم آنان در عقایدی که در این کتاب بیان می‌شود، کمتر از همه مسؤول هستند. با این حال ایده‌های من از درون آموزش‌های آنان سر برآورده و کوتاهی از من است که اگر در هیچ نقطه‌ای پیوستگی بین آموزش‌های آنان و نظرات من وجود ندارد؛ با اینکه ارتباط گسته نیست. همچنین کار هرمن کوهن کانت آئین کبیر، کسی که در اثر خود *Die Religion der vernunft aus ben Quellen de Judentums* شیوه بررسی عهد عتیق و سنت اخیر یهود را پهلوی به پهلوی هم، به عنوان یک واحد به کار بست، سبب دلگرمی من گشته و من هم همان شیوه را به کار بستم. هرچند این اثر کوچک را یارای همپائی با اثر عظیم او نیست و اگر چه استنتاجات من گاه با دریافتهای او متفاوت است، لیک شیوه من به شدت از نگرش او به کتاب مقدس متأثر است.

تفسیری که در این کتاب ارائه می‌شود از آن انسان‌گرایی بنیادی است. من با اومانیسم رادیکال، به فلسفه‌ای جهانی اشاره می‌کنم که بر یگانگی تبار آدمی، برگنجایش آدمی برای شکوفا ساختن نیروهای خود

* Ludwig Krause

** Nehemia Nobel

*** Salman B. Rabinkow

و رسیدن به هماهنگی درونی و برقراری یک دنیای آشتی پای می فشارد. انسان گرائی بنیادی، هدف آدمی را آزادگی کامل می داند، و این، دستیابی به واقعیت از ورای افسانه‌ها و اوهام را القاء می کند. از آن گذشته، اومانیزم رادیکال القاء کننده گرایشی شک آمیز در به کار بردن زور است، دقیقاً به این دلیل که در طول تاریخ بشر همواره زور موجود ترس بوده و هنوز هم هست. زور سبب گشته که انسان آماده پذیرفتن افسانه به جای واقعیت و اوهام به جای حقیقت شود. زور آدمی را از بدست آوردن آزادگی ناتوان ساخته و بدینسان شعور و احساسات او را تباه کرد.

کشف بذراتان گرائی بنیادی در منابع قدیمی تر کتاب عهد عتیق امکان پذیر است، زیرا که ما انسان گرائی بنیادین عاموس، سقراط، انسان گرایان عصر نوزائی، روشنگری کانت، هردر،* لسینگ،** گوته، مارکس و شوابنر را می شناسیم. اگر تنها گل را بشناسیم بذراتان آشکارا شناخت پذیر خواهد شد؛ معمولاً قرار بر این است که نمود پیشین با نمود بعدی تبیین شود، اگر چه از نظر پیدایش، نمود پیشین به نمود بعدی تقدم دارد.

جلوه دیگری از تفسیر انسان گرائی بنیادی را باید یادآور شد. ایده‌ها، به ویژه نه ایده‌های یک فرد واحد بلکه آنهایی که در تاریخ شکل می گیرند، ریشه در زندگی واقعی جامعه دارند. از این رو اگر به پذیریم که ایده‌های اومانیزم رادیکال گرایشی عمده در کتاب مقدس است، باید به پذیریم که شرایطی بنیادین در سرتاسر تاریخ یهودها بوده که رشد و موجودیت تمایلات انسان گرایانه را یاری کرده است. آیا اصلاً چنین شرایطی هست؟ من ایمان دارم که هست و کشف آن چندان هم سخت

نیست. جهودها برای مدت کوتاهی، در حقیقت، تنها چندین نسل، دستخوش نیروهای غیرروحانی بودند. پس از فرمانروائی «داوود» و «سلیمان» فشار قدرت‌های بزرگ از شمال و جنوب آنچنان ابعاد گسترده‌ای یافت که هر آن بیم شکست یهودا و اسرائیل می‌رفت. و در حقیقت، آنگاه که شکست خوردند، دیگر سامان نیافتند. حتی پس از این که بعدها استقلال سیاسی یافتند، یکی از قمرهای کوچک و بی‌رمق تخت انقیاد قدرت‌های بزرگ بودند. و آنگاه که سرانجام «راب یوحنا» برای تقاضای اجازه باز کردن یک آکادمی «درجانب»^۴ جهت تربیت نسل بعدی خاخام‌های محقق پیش رومیان رفته و موافقت آنها را جلب می‌کند، یهودیتی بدون پادشاه و کشیش سر برآورد که قرن‌ها بود در پشت نمائی جان می‌گرفت که رومیان آخرین ضربه را بر آن فرود آورده و دولت متلاشی کردند. تاریخ درستی گفتارهای پیامبرانی را که تحسین بت‌پرستانه قدرت جهانی را شایان سرزنش می‌دانستند، نشان داد. پس نه شکوه «سلیمان» بلکه آموزش‌های پیامبرانه در اندیشه «یهود» چیره بوده و تأثیری پایدار داشت. از آن پس یهودها، در مقام یک ملت، دیگر هرگز قدرت از دست رفته را باز نمی‌یابند. در نتیجه قسمت عمده تاریخ خود را از دست کسانی که بر آنان زور روا می‌داشتند در عذاب سپری کردند. شکی نیست موقعیت آنان می‌توانست و توانست، خشم ملی، هواداری از خانواده، و نخوت را برانگیزد؛ این نیز پایه‌های روند دیگری در تاریخ یهود بود که در بالا بر آن اشاره رفت.

آیا طبیعی نیست که داستان آزادی از بردگی در مصر، سخنان پیامبران انسان‌گرای بزرگ، بناگزیر در دل انسان‌هائی ظنین می‌یافت که زور را در مقام ستم‌کشان آزموده بودند و نه در مقام ستم‌گران؟ آیا شگفتی آور است که بینش پیامبرانه از انسان آشتی‌جو، متفق، از دادگری به

بی‌نویان و درماندگان، خاک مستعد شکوفائی خود را در میان یهودها یافت و در یادها زنده ماند؟ آیا شگفتی آور است، زمانی که دیوارهای محله‌های کلیمی نشین فرو ریخت، دسته‌های بسیار بزرگی از یهودیان در میان کسانی بودند که در پی آرمانهای انترناسیونالیسم، صلح و عدالت بودند؟ چیزی که از نقطه نظر این جهانی برای یهودها تراژدی بود - از دست دادن میهن و دولت‌شان - از دیدگاه اومانیستی بزرگترین سعادت آنان بود. برغم بودن در میان عذاب. آنان را آن توان بود که سنت اومانیستی را برافراشته و شکوفان سازند.

تصور خدا

کلمات و تصورات بازگو کننده پدیده‌های مربوط به حالات روانی یا تجربیات ذهنی، با توجه به شخصی که آن حالات را بازگو می‌کند رشد و تکامل می‌یابد - یا ارزشمندی خود را از دست می‌دهد؛ همانگونه که شخص عوض می‌شود، آنها نیز عوض می‌شوند آنها نیز عمر دارند، همانگونه که شخص دارد.

وقتی بچه‌ای شش ساله به مادرش می‌گوید «دوستت دارم»، منظور او از واژه «دوست داشتن» آن تجربه‌ای است که تا سن شش سالگی بدست آورده است. زمانی که بالغ شده و مرد گشته، همان کلمات اگر به زنی گفته شود که او دوستش دارد معنی دیگری خواهد داشت، که بیانگر کاربرد وسیعتر، مفهومی ژرفتر، آزادی و فعالیت گسترده‌تر و مشخص کننده عشق یک مرد از عشق یک پسر بچه است. گرچه تجربه‌ای که کلمه «دوست داشتن» به آن اشاره می‌کند در مرد و بچه یکی نیست، لکن کانون مشترکی دارد، درست همانگونه که مرد و بچه یکی نیستند ولی در همان حال این دو یکی هستند.

در هر موجود زنده‌ای ثبات و تحول همزمان در کار است؛ از این رو در برداشتهای ذهنی بازتاب کننده تجربیات هر فرد زنده نیز حرکت و سکون در کار است. با این همه این برداشتها برای خود عمر دارند و رشد می‌یابند و تنها در صورتی قابل فهم هستند که از تجربه‌ای که از آن

حکایت می‌کنند بیگانه نشده باشند. اگر این مفاهیم عینی از محتوای خود بیگانه شوند - یعنی از تجربه‌ای که به آن اشاره می‌کنند تفکیک شوند - واقعیت خود را از دست داده و به ساخته و پرداخته مغز انسان مبدل می‌شوند. افسانه از این رو ساخته شد که شخص جنگ زننده در تخیلات می‌خواست به علت پدیده‌های نهفته در ورای آن اشاره کند.

بدینسان در می‌یابیم (این فرایند بیگانه سازی اصل است تا استثنا) عقیده‌ای که بازگوکننده تجربه‌ای است، ماهیت خود را به ایدئولوژی‌ای داده که جای واقعیت نهادی را در ذهن انسان اشغال می‌کند. تاریخ بدین گونه تاریخ ایدئولوژی‌ها می‌گردد تا تاریخ واقعی انسان‌هایی که سازندگان اندیشه‌های خود هستند.

- بررسی‌های آینده برای کسی که خواستار درک تصور ذهنی از خداست، اهمیت بیشتری دارد.

این بررسی‌ها برای درک خاستگاهی که این صفحات از آن سخن می‌گوید، نیز کمک زیادی می‌کند. من ایمان دارم تصور ذهنی خدا بازگوکننده تجربه‌ای است درونی و شکل گرفته در متن تاریخ و وقتی تورات یا عالم روحانی از خدا حرف می‌زنند، من می‌فهمم که چه منظوری دارند، لکن نمی‌توانم در برداشتهای فکری آنها سهم شوم. عقیده من بر این است که تصور ذهنی «خدا» زاده وجود یک ساخت اجتماعی - سیاسی بوده، که در آن رئیس قبیله یا پادشاه، قدرت فوق‌العاده‌ای در جامعه داشته، در نتیجه ارزش متعالی در مفهوم آفرینی با قدرت عالی جامعه یکی شده است.

«خدا» بیان فی‌نفسه حقیقت نیست، بلکه یکی از هزاران توصیف شاعرانه متعالی‌ترین ارزشها در اومانیسم است. در صحبت از نظام

اندیشگی یکتاپرستی، من ناگزیر از بکار بردن واژه «خدا» هستم و ملال آور خواهد بود که هربار همراه با آن، باورهای خود را نیز یادآور شوم. از این رو میل دارم که در آغاز پایگاه خودم را روشن کنم. اگر به تقریب بتوانم وضع خود را تعریف کنم من آن را عرفان خدا ناگرائی خواهم نامید.

برداشت ذهنی خدا به کدامین تجربه حقیقی انسان باز می‌گردد؟ آیا خدای ابراهیم همان خدای موسی، اشعیاء^{*}، ابن میمون^{**}، ماستراکهارت^{***}، اسپینوزا، است؟ اگر همان نیست آیا در تصورات ذهنی ابراز شده به وسیله این مردان هیچ زیر ساخت تجربه مشترکی هم نیست، یا این امکان هست در حینی که چنین زمینه‌ای در مورد برخی‌ها وجود داشته در مورد برخی دیگر وجود نداشته است؟

این که یک عقیده، بیان ذهن گرایانه تجربه انسان، این چنین دستخوش تغییر و تبدیل به ایدئولوژی است، نه تنها ریشه‌هایش در ترس انسان از لغزش به دامن عمل گرائی است، بلکه در نهاد، رابطه بین تجربه و عقیده (مفهوم - آفرینی) هم هست. یک برداشت ذهنی نمی‌تواند بطور بسنده بیانگر تجربه‌ای باشد که به آن اشاره می‌کند، ولی آن نیست. همچنانکه بودائیان ذن می‌گویند: «انگشتی که به ماه اشاره می‌کند» - آن ماه نیست. یک انسان می‌تواند تجربه خود را با برداشت **a** یا با نماد **x**

^{*} Isaiah اشعیاء بنی اسرائیل که از ۷۰۱ تا ۷۴۰ قبل از میلاد می‌زیسته است. (مترجم)

^{**} Maimonides یا موسی بن مامون تدوین کننده تلمود، پزشک و فیلسوف اسپانیایی که خاخام قاهره شد. ۱۲۰۴ - ۱۱۳۵. (مترجم)

^{***} Master Echart بزرگترین عرفان اندیش آلمان، ۱۳۰۲. (مترجم)

نشان دهد؛ یک گروه از افراد می‌توانند برداشت **h** یا نماد **x** را برای بیان تجربه مشترکی که در آن سهیم هستند به کار ببرند. در این صورت حتی اگر تصویر ذهنی از تجربه بیگانه نگشته باشد، برداشت یا تماد، تنها بیان تقریبی تجربه است. بایستی همین طور هم باشد، چه تجربه هیچکس با دیگری این همسانی ندارد، استفاده از تصویر و سمبل مشترک تنها هنگامی مجاز خواهد بود که به درجه‌ای از یکسانی برسد. (در واقع، تجربه شخصی واحد در موقعیت‌های متفاوت هرگز دقیقاً همانند نیست، چه هیچ‌احدی در دو موقعیت گوناگون، دقیقاً یکسان نیست.) برداشت و نماد امتیاز شگرفی دارد چون به افراد توانائی می‌دهد تا ارتباط تجربی برقرار سازند؛ آنها زبانهای جبران‌ناپذیری نیز دارند زیرا که به آسانی زیر بار استفاده از برداشت ذهنی بیگانه شده از تجربه هم می‌رود.

عامل دیگری نیز در پویه بیگانه‌سازی و «ایده‌آل‌سازی» مؤثر است، گوئی تمایلی آمیخته به اندیشه انسان سعی در سازماندهی و کامل‌سازی دارد (یکی از ریشه‌های این تمایل احتمالاً در نیاز بشر به اطمینان است؛ نیازی که زائیده طبیعت ناامن زندگی بشری است). هنگامی که به پاره‌هایی از حقیقت آگاهی می‌یابیم، می‌خواهیم آنها را چنان کامل کنیم که در روندی سازمان یافته «دارای مفهوم» شود. از سوی دیگر به سبب سرشت محدودیت‌های انسان، همواره معلومات‌مان «جسته‌گریخته» است و هرگز دانش ما کامل نیست. بنابراین چیزی که ما به انجام آن تمایل داریم این است که تکه‌های دیگری ساخته و به پاره‌های پیشین بیافزاییم تا تمامی سازمان یافته به دست آید. آگاهی از نابرابری‌های کیفی بین «پاره‌ها» و «تکه‌های افزوده شده» به پیروی از میل وافر در جهت حصول اطمینان، درنگ‌ناپذیر رنگ می‌بازد.

این فرایند در روند رشد علوم نیز به چشم می‌خورد. در بیشتر سیستم‌های علمی، آمیزه‌ای از درک صحیح را مشاهده می‌کنیم که با پاره‌های افسانه‌وار به حقیقت افزوده گشته تا تمامیتی سازمان یافته را پدید آورد. تنها در یک نقطه بعد از تکامل به وضوح درمی‌یابیم که کدام یک پاره راستین معلومات و کدام یک «تکه وصله شده‌ای» است که بخاطر منطقی‌تر جلوه دادن سیستم بدان افزوده شده است. این پویه در ایدئولوژی سیاسی نیز پیش می‌آید. در انقلاب فرانسه هنگامی که بورژوازی فرانسه برای رهایی خود مبارزه می‌کرد، تحت این برداشت غلط بود که گمان می‌کرد برای رستگاری و رهایی جهان بمثابه اصول مطلق، یعنی بخاطر همه انسانها می‌جنگد.

همان پروسه را در تاریخ تصورات مذهبی می‌بینیم. زمانی که انسان معلومات جمسته گریخته‌ای از احتمال غلبه بر مسئله وجود از طریق رشد کامل نیروهای انسانی داشت؛ زمانی که دریافت با رشد کامل عشق و شعور به هماهنگی می‌رسد، تا اینکه منطق را کنار نهاده و در برابر طبیعت پس پس برود، به این بینش نو، به این «اسم‌های زیادی گذاشت: برهمن^{*}، تائو^{**}، نیروانا، الله و ... این گسترش در هزاره بین ۱۵۰۰ و ۵۰۰ قبل از میلاد در سراسر جهان به وقوع پیوست؛ در مصر،

✱ Brahman در هندی، همان روح ابدی است که هستی از اوست و به او باز می‌گردد.

✱✱ Tao شاعر بلند آوازه چین (۳۶۵-۴۲۶ ق. م). بعدها تائوگرائی تا دو هزار سال پاره‌ای از زندگی و اندیشه چینی‌ها بود، که همه شئون زندگی چینی‌ها را از فلسفه، فرهنگ، مذهب تا ادبیات تحت تأثیر قرار می‌داد. (مترجم)

فلسطین، هند، چین و یونان. طبیعت گوناگون این تصورات به تهادهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فرهنگ‌ها و طبقات اجتماعی آنها و الگوهای فکری ناشی از آنها بستگی دارد. لیکن بزودی این x، این هدف، به یک مطلق بدل گشت؛ پیرامون آن سازمانی پدیدار گشت؛ فضاهاى خالی با داده‌های افسانه‌وار پرگردید، تا این که چیزی که درینش عادی است در زیر سنگینی «تکه‌های افزوده شده» افسانه‌وار که هر سیستمی با آن آمیخته بود، ناپدید گردید.

هر پیشرفتی در علوم، عقاید سیاسی، مذهب و فلسفه به آفرینش ایدئولوژی‌ای گرایش پیدا می‌کند که با هم به مبارزه بر می‌خیزند. از این گذشته فاکتور زیرین نیز این پروسه را تقویت می‌کند. هر آن که یک نظام فکری هسته مرکزی یک سازمان می‌شود، بوروکرات‌ها برای به دست گرفتن قدرت و کنترل قد علم می‌کنند، آنها علاقمند به تاکید بر تفاوت‌ها هستند تا آن چیزی که تقسیم می‌شود. از این رو کسانی هستند که به مهم نشان دادن تکه‌های اضافه شده افسانه‌وار به اندازه پاره‌های حقیقی و حتی از آن هم بیشتر، علاقه نشان می‌دهند. پس فلسفه، مذهب، عقاید سیاسی و گاه علوم نیز به ایدئولوژی‌هایی تغییر ماهیت می‌دهند که به وسیله بوروکرات‌های مورد نظر کنترل می‌شوند.

حیات و تکامل تصور خدا در کتاب عهد عتیق همپای حیات و تکامل مردمی با یک‌هزار و دوست سال سابقه است. در اینجا تصور خدا به عاملی مشترک در تجربه اشاره می‌کند، لکن تجربه نیز، پیوسته دستخوش دگرگونی است، پس مفهوم واژه و تصور نیز پیوسته دگرگون می‌شود. چیزی که عمومیت دارد این باور است که نه طبیعت و نه ساخته‌های انسان واقعیت نهائی و ارزش غائی را تشکیل نمی‌دهد، بلکه

تنها یک چیز نشانه ارزش غائی و هدف نهایی انسان است: رسیدن به وحدت با دنیا از طریق رشد کامل ویژگیهای توان عشق و خرد آدمی.

خدای ابراهیم و خدای اشعیاء کیفیت‌های ضروری یک چیز را دارا هستند، در عین حال آنها همانند یک فرد عامی، بدوی، رئیس یک قبیله بیابانگرد و یک اندیشمند جهانی که در قلب یکی از فرهنگ‌های هزاره بعد قرار گرفته از همدیگر متفاوت هستند. در تصور خدا رشد و تکاملی هست که پی‌آمد رشد و تکامل یک ملت است؛ این تصورات یک هسته مشترک دارند، اختلاف‌هایی که در طول تکامل تاریخی رشد می‌یابد آنچنان گسترده است که غالباً گمان می‌رود عوامل معمولی را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

در مرحله اول این تکامل خدا را در قالب یک فرمانروای مطلق می‌بینیم. انسان و طبیعت ساخته اوست و اگر از ساخته‌های خود خوشنود نباشد آفریده‌های خود را نابود می‌کند. این قدرت مطلق خدا بر روی انسان با این ایده متوازن می‌شود که انسان رقیب بالقوه خداست. اگر انسان از درخت دانش و زندگانی میوه می‌خورد می‌توانست خدا بشود. میوه درخت دانش به انسان عقل خدائی می‌داد؛ میوه درخت زندگانی به او جاودانگی خدا را می‌داد.

وقتی به تشویق آن مار، آدم و حوا از درخت دانش میوه خوردند و به این ترتیب نخستین قدم از دو قدم را برداشتند، خدا در اوج موقعیت خدائی هراسان می‌شود. پس می‌گوید «بهوش باشید، انسان، با آگاهی بر نیکی و بدی همانند یکی از ما گشته است؛ دیگر نگذارید دست دراز کرده و از میوه درخت زندگانی هم بخورد و برای همیشه زنده بماند...» (انجیل ۳:۲۲) برای اینکه خدا خودش را از این خطر دور نگذارد، آدم را

از بهشت بیرون می‌راند و عمر او را به یکصد و بیست سال محدود می‌کند.

این تفسیر مسیحی وارد داستان سرپیچی انسان و در پی آن «هبوط» او، محتوای داستان را در پرده ابهام فرو برده است. متن کتاب مقدس حتی واژه «گناه» را هم جا انداخته است؛ انسان بالقوه خداست پس با خدا که در اوج اقتدار است به مبارزه بر می‌خیزد. نخستین عمل انسان گردنکشی است و خدا که می‌خواهد تفوق خود را حفظ کند، روی این تمرد او را کیفر می‌دهد. و ناچار با توسل به زور، با بیرون راندن آدم و حوا از باغ عدن، در نگهداشتن تفوق خود می‌کوشد و به این ترتیب از برداشتن قدم بعدی آنها به سوی خدا شدن - تناول از میوه درخت زندگانی - جلوگیری می‌کند. انسان ناگزیر به نیروی برتر خدا گردن می‌نهد، لکن اظهار پشیمانی و توبه نمی‌کند. پس از رانده شدن از باغ عدن، زندگی آزاد را آغاز می‌کند؛ این سرپیچی نخست انسان، سرآغاز تاریخ انسان است، چرا که آن سرپیچی سرآغاز آزادی انسان نیز هست.

مادامی که تضاد ذاتی تصور اولیه خدا را درک نکرده‌ایم، فهم تکامل بعدی تصور خدا ممکن نخواهد بود. گرچه خدا فرمانروای اعظم است، ولی طبیعت مخلوق او، بالقوه هم‌اورد خود اوست. از همان آغاز وجود، انسان سراپا عصیان است و در درون خود الوهیتی را جان می‌بخشد. بطوری که خواهیم دید، انسان هرچه بیشتر حقایق را می‌شناسد، بیشتر خود را از زیر تفوق خدا آزاد می‌سازد و بیشتر همانند خدا می‌شود.^۷ هرگونه تکامل بعدی در تصور خدا، نقش خدا را بعنوان صاحب انسان، به سر منزل نیستی می‌کشاند.

بار دیگر در کتاب مقدس خدا را فرمانروای مقتدری می‌بینیم که

رفتارش با مخلوقات خود بسان رفتار کوزه‌گر با کوزه‌ای است که ساخت آن او را خوشنود نمی‌سازد. خدا بر آنست که حیات را در روی زمین نابود کند، چرا که انسان «تبهکار» است.^۸ با این وجود، داستان در ادامه‌ی خود به اولین دگرگونی در وجود خدا می‌رسد. خدا از تصمیم خود «پشیمان» شده و مصمم می‌شود تا نوح و خانواده‌ او و تیره‌های مختلف حیوانات را نجات دهد. نکته‌ بسیار تعیین کننده در اینجا، این واقعیت است که خدا با نوح و فرزندان او عهدی (berit) می‌بندد و رنگین کمان نشانه‌ آن است. «اساس عهد من با شما بر این است، که هرگز گوشت‌های همه بدن‌ها با آبهای طغیانی تکه پاره نگردد و هرگز طغیانی نباشد تا زمین را نابود کند.» (انجیل ۹:۱۱). ایده‌ عهد میان خدا و انسان شاید ریشه‌ دیرینی داشته باشد و به زمانی برگردد که در آن خدا صرفاً یک انسان ایده‌ال بود و به گمانی به خدایان یونانی المپ، پُربی شباهت نبود - خدائی که در فضیلت و در شرارت انسان گونه بود و کسی بود که آدمی را با او یارای مبارزه بود. لیکن در متنی که ادیتورهای کتاب مقدس داستان آن عهد را آورده‌اند، مفهوم آن نه به سمت فروم دیرین تصور خدا بلکه در جهت پیشرفت به یک بینش رشد یافته‌تر و پخته‌تری طریق نموده است. در حقیقت ایده‌ عهد [میان خدا و انسان] موجد یکی از تعیین کننده‌ترین گام‌ها در گسترش یهود است، گامی که راه را برای تصور آزادی کامل انسان، حتی وارستگی از خدا هموار می‌سازد.

با بستن این عهد، خدا دست از فرمانروائی مطلق بر می‌دارد. او و انسان براساس یک پیمان با هم شریک شده‌اند. خدا از قالب یک «مطلق» به شکل یک سلطان در می‌آید که اختیارات محدود دارد. همانند انسان او نیز پای‌بند قانون اساسی است. خدا آزادی و خودکامگی خود را از

دست داده و بنا به اصول و قوانین همان پیمان انسان آزادی پیکار یا خدا را به دست آورده است. در چنین احوالی فقط یک وضعیت، ولی بنیادی، می ماند: خدا خودش را وادار می کند تا در برابر زندگی، زندگی آدمی و سایر موجودات زنده، نهایت احترام را بجا آورد. حق زیستن برای همه موجودات، اولین قانون می گردد، خدا نیز نمی تواند این قانون را زیر پا بگذارد. این مطلب نیز حائز اهمیت است که اولین عهد (در آخرین ویرایش کتاب مقدس) همان عهدی است که بین خدا و بنی آدم بوده، نه بین خدا و قوم عبریان. تاریخ عبری ها به منزله قسمتی از تاریخ انسان تفهیم شده است؛ اصل «محترم شمردن حیات»^۹ همه وعده هایی را که به یک قوم و ملت ویژه داده شده، کنار می زند.

نخستین پیمان بین خدا و انسان، با پیمان دوم، بین خدا و قوم عبری دنبال می شود. ۱۰ در انجیل ۱۲:۱-۳ چنین وعده شده است: «از کشور خدو از بستگان خود و از خانه پدری بیرون شوید و به سرزمینی بروید که من نشانان می دهم، از شما ملتی بزرگ خواهم ساخت، شما را تقدیس خواهم کرد، نامتان را عظمت خواهم بخشید، آنسان که تبلور لطف خدا خواهید شد. به کسانی که با شما مهربان هستند مهربانی خواهم کرد و کسانی را که بر شما نفرین کنند، نفرین خواهم کرد؛ تمام اقوام روی زمین از شما برکت خواهند یافت.» در این کلمات آخری بار دیگر جهان وطنی را می بینیم. این تقدیس تنها در خدمت قوم ابراهیم نبوده بلکه به همه اقوام انسانی بسط می یابد. بعداً این وعده خدا به ابراهیم در عهد دیگری بسط می یابد که در آن، به فرزندان خود سرزمین بین رود مصر و رود فرات را وعده می دهد. این عهد در انجیل ۱۰-۱۷:۷، در آیه ای طولانی تکرار شده است:

دردناک‌ترین بیان پی آمدهای بنیادی پیمان فوق، در مجادلهٔ ابراهیم و خدا، زمانی است که خدا می‌خواهد سدوم* و گمورا** را بخاطر «شرارت» آنها نابود گرداند. هنگامی که خدا ابراهیم را از این قصد آگاه می‌سازد، ابراهیم خود را به خدا نزدیک و می‌گوید: «پروردگارا نیکان را هم با بدان نابود خواهی کرد؟ انگار که در شهر پنجاه نفر نیکوکار است، آیا شهر را نابود کرده و بخاطر آن پنجاه نفر حفظ نخواهی کرد؟ از درگاه تو دور است که چنین کنی، نیکان را با بدان به خون بکشی، آنچنان که نیک و بد هر دو به یک آتش بسوزند. این از درگاه تو به دور است. آیا قاضی عالم اشتباه قضاوت خواهد کرد؟» و خدا گفت: «اگر در سدوم پنجاه نفر نیکوکار یافتم، بخاطر آنها تمام شهر را حفظ خواهم کرد.» ابراهیم جواب داد: «اینک منی که خاکم و خاک‌ترم، هم صحبت خدا شده‌ام. پندار که پنج تن از این پنجاه تن کم شود، پروردگارا باز هم شهر را، بخاطر کم بودن پنج نفر، نیست خواهی کرد؟» و خدا جواب داد: «اگر آنها چهل و پنج نفر بودند، شهر را نابود نخواهم کرد.» باز ابراهیم با خدا حرف زد و گفت: «گمان کن که چهل نفر هستند.» خدا گفت: «به پاس آن چهل نفر چنین کاری نکنم.» بعد ابراهیم گفت: «آه، خدا از سرگناهان من بگذرد، من باز هم حرف خواهم زد. فرض کن آنها سی نفر بودند.» خدا در جواب گفت: «اگر چنین باشد من آن کار را نمی‌کنم.» او گفت: «هان خدایی که من با تو هم صحبت شده‌ام! اگر آنها بیست نفر بودند؟» خدا جواب داد: «به عزت آن بیست نفر، من شهر را ویران نخواهم کرد.» سپس ابراهیم گفت: «پروردگار بر من ببخشاید، من آخرین سؤال را نیز از تو خواهم پرسید!

فرض کن آنها ده نفر باشند.» پاسخ آمد: «بخاطر آن ده نفر شهر را نابود نمی‌کنم.» انجیل ۱۸:۲۳-۳۲.

«آیا قاضی همهٔ عالم درست قضاوت نخواهد کرد؟» این جمله بنیادی‌ترین تحول در تصور خدا را که زائیدهٔ آن عهد است، نشان می‌دهد. با بیانی مؤدبانه، ولی با گستاخی یک قهرمان، ابراهیم به پیروی از اصول عدالت، به مبارزه بر می‌خیزد. برداشت گفتار او بسان برداشت استغاثه آمیز بره‌وار نیست، بلکه از آن انسانی است که حق دارد از خدا بخواهد تا اصول عدالت را محترم بشمارد. خود بیان ابراهیم با کمال هنرمندی بین دو قطب رسمیت و پرخاش در نوسان است - به این معنی که بین سوم شخص مفرد «پروردگار بر من ببخشاید...» و دوم شخص مفرد «پروردگارا آیا شهر را بخاطر نبودن پنج نفر ویران خواهی کرد؟»

مبارزهٔ ابراهیم سر آغاز فصلی نوین در آئین کتاب مقدس و شعائر بعدی یهود بود. از آنجا که پای خدا نیز گره‌بند هنجارهای عشق و عدالت است، از این پس انسان بردهٔ او نیست. انسان یارای مبارزه با خدا را دارد - همان طور که خدا یارای مبارزه با انسان را دارد - زیرا که اصول و هنجارها، حاکم بر هردوی آنهاست. آدم و حوا نیز با خدا مبارزه کردند، لکن با سرپیچی از فرمان او؛ اما آنها ناگزیر سر به فرمان خدا نهادند؛ ابراهیم نه از در سرپیچی با خدا به مبارزه بر می‌خیزد، بل با متهم ساختن او به زیر پا گذاشتن وعده‌ها و اصول خود، با او مبارزه می‌کند.^{۱۲} ابراهیم پرومته عصیانگر نیست؛ او آزاده مردی است که حق بازخواست دارد و خدا را از این گزیری نیست.

مرحلهٔ سوم تکامل خدا وقتی است که به موسی عیان می‌شود. حتی در اینجا هم عوامل انسان گونه از میان نرفته است، هنوز خدا

«حرف می‌زند»؛ او بر سر کوهی سکنا دارد؛ در آینده بر دو لوح قانون را خواهد نوشت. بیان انسان واره توصیف خدا در سرتاسر کتاب مقدس ادامه پیدا می‌کند. تازگی مطلب در این است که خدا در اینجا نه خدای طبیعت بلکه خدای تاریخ است؛ و مهمتر از آن وجه تمایز بین بت و خدا در ایده خدای بی‌نام است.

داستان چگونگی آزادی از مصر در آینده بطور مفصل بحث خواهیم کرد. اما در اینجا همین بس که در طول این داستان موسی به خدا استغاثه‌ها نموده و می‌گوید، عبریان زبان آزادی و یا ایده خدائی را که در مقام خدای تاریخ خود را می‌نمایاند، ایده خدای بی‌نام را، خدائی را که نمی‌گوید «من خدای پدرت، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب هستم»، نمی‌توانند بپذیرند. پس از کشمکش‌های فراوان خدا باز به این استغاثه‌ها پاسخ می‌دهد (خروج ۳:۶). لیکن موسی جدل را دنبال کرده و می‌گوید که عبری‌ها به او ایمان نخواهند آورد. «موسی به خدا گفت: «اگر من بر قوم اسرائیل نازل شوم و بگویم که خدای پدران‌تان مرا بر شما نازل کرده است و آنها از من بپرسند: اسم او (خدای پدران‌مان) چیست؟ من چه جوابی به آنها خواهم داد؟» (خروج ۳:۱۳). اعتراض موسی بسیار خوب ارائه شده است. بنیادی‌ترین سرشت یک بت‌دارا بودن یک اسم است؛ هر چیزی که در زمان و مکان قرار گرفته است اسمی دارد. برای عبری‌هایی که به تصور بت‌پرستی عادت کرده‌اند، خدای بی‌نام تاریخ بی‌معنی خواهد بود زیرا بت بی‌نام نقیض خودش است. خدا این نکته را دریافته و برای فهم عبری‌ها اسمی روی خود نهاده و به موسی می‌گوید: «هستم که هستم» و گفت: «این را به مردم اسرائیل بگو. هستم مرا بر شما نازل کرده است.» (خروج ۳:۱۴)

این اسم غریب که خدا بر خود نهاده چه معنایی دارد؟ متن عبری می‌گوید **EHEYEH asher EHEYEH** یا «اهیه مرا بر شما نازل کرده است.» در زبان عبری اهیه اول شخص زمان استمراری فعل «بودن» است. باید در خاطر داشته باشیم که در عبری زمان حال نبوده و فقط دو شکل اساسی زمان: کامل و استمراری هست. صفت فعلی مانند «در حال نوشتن هستم **I AM WRITING**» در زبان عبری نیز مانند زبان انگلیسی درست می‌شود، ولی در زبان عبری هیچ زمانی که با می‌نویسم (**I write**) مطابقت داشته باشد، وجود ندارد. همه وابستگی‌های زمانی به تغییرات بعدی فعل مربوط می‌شود. ۱۳ اساساً تجربه یک کنش یا در زمان کامل بیان می‌شود و یا در زمان استمراری. زمان کامل با واژه‌هایی که کنش را در جهان فیزیکی بیان می‌کنند الزاماً به گذشته اشاره می‌کند. اگر نوشتن نامه‌ای را در زمان کامل بیان کنیم، در این صورت نوشتنم تمام شده تلقی می‌شود؛ یعنی عمل در گذشته به وقوع پیوسته است. لیکن با فعالیت‌های غیر جسمانی، برای مثال مانند دانستن مسئله فرق می‌کند. اگر دانش‌ام را کامل کرده‌ام، الزاماً این عمل در گذشته نبوده، ولی زمان کامل دانستن می‌تواند - و غالباً هم در عبری معادل «من کاملاً می‌دانم» است. در خصوص فعل «دوست داشتن» و مشابه آنهم این مورد صدق می‌کند. ۱۴

در بررسی «اسم» خدا، اهمیت اهیه در این واقعیت نهفته است که اهیه زمان استمراری فعل «بودن» است که می‌گوید خدا هست، ولی بود او مانند بود یک شیء کامل نشده، لیک یک فرایند هستی است، یک شدن؛ یک شیء تنها وقتی می‌تواند اسم داشته باشد که به شکل غائی خود رسیده باشد. ترجمه آزاد پاسخ خدا به موسی این گونه خواهد بود:

«نام من بی نام است؛ به آنها بگو که تو را بی نام فرستاده است.»^{۱۵} تنها بت‌ها اسم دارند چون آنها شیء هستند. خدای «زنده» نمی تواند اسمی داشته باشد. در نام اهیه، کشمکش پایان ناپذیری را در پاسخ گوئی خدا به جهل مردم و پافشاری او در این که خدای بی نام باقی بماند مشاهده می کنیم.

این خدائی که خود را در تاریخ می نمایاند نمی تواند خود را در هیچ شکل دیگری نمایان سازد، نه بشکل آوا - یعنی اسم - نه به شکل سنگ و یا چوب. این ممنوعیت نشان دادن خدا، در هر شکلی، آشکارا در ده فرمان بازگو شده است. انسان باید از سر فرود آوردن در برابر هر «بت تراشیده شده، هرگونه همانندی به چیزی در بالا در آسمان، یا در پائین در زمین، یا در آب در زیر زمین» بپرهیزد (خروج ۲:۴). این فرمان از اصول بنیادی «خداشناسی» جهود است.

بر این سیاق خدا با اسم بی مسمای «یهوه»[❖] نشان داده می شود، در ده فرمان آمده است که حتی این «اسم» نیز نبایستی «به عبث» بر زبان رانده شود. نهمانید، در تفسیر خود این «به عبث» را «بدون هدف» شرح داده است. سنت יהود تا به امروز نشان داده است که آنها «یهوه» را هرگز به کار نبرده اند در عوض «آدونای»^{❖❖}، به معنی «پروردگار من» را به کار می برند آنها از آدونای نیز استفاده نمی کنند، مگر به هنگام نماز و یا خواندن کتاب مقدس. لکن هر وقت که بخواهند از خدا صحبت کنند به جای آن از «آدوشیم»^{❖❖❖} استفاده می کنند که از ترکیب آدونای و

شم* به معنی «نام» به وجود آمده است. حتی در نوشتن خدا به زبانی دیگر، مثلاً به انگلیسی، یک یهودی معتقد «G.D.»** خواهد نوشت تا اسم خدا به عبث بر قلم نیامده باشد. به دیگر سخن، بنا بر سنت یهود، ممنوعیت به کار بردن هرگونه نمودی برای نمایش خدا و به کار بردن اسم خدا به عبث، به این معنی است که شخص می‌تواند به هنگام نماز گزاردن و یا در عمل و نزدیکی با خدا با او راز و نیاز کند، ولی هیچ احدی نباید درباره خدا حرفی بزند، مبادا که خدا به بت تغییر ماهیت بدهد. ۱۶ پی‌آمد این ممنوعیت بعداً یا توجه به امکان «خداشناسی» آن در این بخش بررسی خواهد شد.

تکامل تصور خدا از شکل یک رئیس قبیله به تصور خدای بی نام، که هیچگونه نمودی از او مجاز نیست پانزده سده بعد در خداشناسی موسی ابن میمون قالب بنیادی و رشد یافته خود را می‌یابد. ابن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵) یکی از محققین برجسته و صاحب‌نام سنت آموزش تعالیم جهود است؛ این شخص همچنین شاخص‌ترین فیلسوف جهود - یا الهی‌دان - در قرون وسطی بود. او در اثر فلسفی مهم خود، رهنمودی برای آشفته فکran که به عبری نوشته شده، فلسفه «خداشناسی منفی» خود را تکامل بخشیده و می‌گوید: گرچه ما در نسبت دادن کنش‌ها به خدا آزاد هستیم، ولی در تعریف ذات خدا مجاز نیستیم نسبت‌های مثبتی مانند بودن، هستی، قدرت، وحدت، شعور، میل و غیره را به کار ببریم. ابن میمون می‌گوید: «با شعورترین انسانها، معلم ما موسی، دو چیز

از خدا پرسید و در پاسخ هر دو سؤال یک جواب دریافت کرد. یکی از پرسشها این بود که اجازه یابد تا همه صفات خدا را بداند. در جواب هر دو سؤال خدا قول داد اجازه دهد موسی همه صفات او را بداند؛ صفاتی که چیزی نیست مگر اعمال خدا. خدا همچنین گفت ذات واقعی او بیرون از قلمرو درک است و روشی را نشان داد تا موسی بتواند نهایت دانشی را که در قوه ادراک بشر است کسب کند^{۱۷}.

ابن میمون تفاوت بین آنچه را که باید به فرد عامی گفت با آنچه که باید به فیلسوف تحصیل کرده گفته شود چنین در می یابد که کافی است به اولی گفته شود او بایستی باور کند خدا یکی است، جسم ندارد، تحت تأثیر عوامل خارجی نیست و او را نمی شود با چیزی سنجید مگر با خودش.

اما وقتی ابن میمون تصور خدا را برای کسانی بیان می کند که ساده لوح هستند، می افزاید: «باید متوجه باشید که هیچ صفتی در هیچ سرشتی و هیچ شکلی برای خدا ضرورت ندارد و رد جسمانی بودن خدا رد صفات ضروری او را ملزم می سازد. کسانی که به یگانگی خدا و بسیاری صفات او ایمان دارند، وحدت را بر زبان می رانند و کثرت را در افکار خود می پرورند»^{۱۸}.

ابن میمون به این نتیجه می رسد که چون خدا واجد هیچ گونه صفت مثبتی نیست پس باید به صفات منفی اندیشید که صفات هرچه باشند آنهایی هستند که برای راهنمایی فکر ما به حقایقی درباره خدا باید آنها را باور داشته باشیم؛ چون از یک طرف کثرت ایجاب نمی کنند و از طرف دیگر، غایت دانش درباره خدا را به انسان منتقل می کند»^{۱۹}.

این برداشت ابن میمون که در بررسی ذات خدا هیچ صفت مثبتی

را نباستی به کار برد، سئوالی را پیش می آورد که خود او به شکل زیرین مطرح نمود: از آنجا که امکان دست یابی به دانش راستین خدا وجود ندارد؛ از آنجا که تنها چیزی که انسان از او فهمیده این واقعیت است که او هست؛ و آن چنانکه او شناسانده شده، نسبت دادن هرگونه صفت مثبتی به او مجاز نیست؛ پس تفاوت بین آنهایی که درباره خدا کسب معرفت نموده اند در چیست؟ از آنجا که ممکن نیست بر این دانش چیزی اضافه گردد، آیا نباید دانش اکتسابی معلمین ما موسی و سلیمان و دانش فلاسفه درجه پایین تر، یکی باشد؟ اما، از جهت دیگر، عموماً خداشناسان و فلاسفه پذیرفته اند که هرگاه دانش اکتسابی دو نفر را در مورد خدا مقایسه کنیم، تفاوت های عظیمی بین آنها خواهد بود. جان کلام همین جاست، در میان آنهایی که معرفتی از خدا کسب کرده اند تفاوت های عظیمی است؛... اکنون بر شما روشن می شود، هربار نفی چیزی را با توجه به خدا ثابت می کنید بیشتر تکامل می یابید و هربار صفت مثبتی را بر آن بیافزائید آن وقت اوهام خود را دنبال کرده و از دانش راستین درباره خدا، دور خواهید شد.^{۲۰}

ابن میمون بحث ایده ناکفائی صفات مثبت را با بانی نیکو از مزمور

۴:۴ که می گوید «سکوت شکر خداست» به پایان می رساند.^{۲۱}

همان گونه که دیدیم، دکترین صفات ابن میمون دو بعد درهم تنیده دارد: «صفات کنشی و صفات منفی».^{۲۲} او می خواهد تصور خدا را از هرگونه آلودگی برهاند، پس همه صفات مثبت را کنار می گذارد، چون آنها اسباب آلودگی ها هستند. علی رغم چنین دریافت هایی او از نو افلاطونی های یونانی که دنباله رو نظریه شان بود، کمتر خواهان دگرگونی بنیادی است، اگر چه این موضوع را در ساخت شکل یافته های خود

مطرح نمی‌سازد با این وجود تا اندازه‌ای صفات مثبت را دوباره پیش می‌کشد: اگر بگوییم خدا ناتوان نیست، منظور ما همه توانی خداست. این مورد در نفی نبوده‌ها نیز معتبر می‌باشد. درست به همین دلیل تئوری نفی صفات ابن میمون در طی قرون وسطی مورد اعتراض فلاسفه‌ای قرار گرفت که می‌گفتند آنها «غیر مستقیم به تأیید همان صفاتی منجر می‌شوند که طبق گفته‌های ابن میمون، نباید مستقیماً خدا را تأیید می‌کردند. یعنی با انکار جهل او [خدا] در حقیقت دانش خدا را تأیید می‌کنیم، با انکار ضعف خدا در حقیقت بر قدرت او صحنه می‌گذاریم».^{۲۳}

جمع‌بندی «گات‌من»^{*} نشان می‌دهد: نظریه نفی نبوده‌های ابن میمون ما را در تأیید این نکته یاری می‌کند که ذات ساده خدا فی نفسه دارای آنچنان کمالی است که از یک جهت و یا از جهتی دیگر به چگونگی دانش، اراده، و قدرت بستگی دارد، یاری می‌کند، لیکن ذات او همچنان ناشناخته باقی می‌ماند.^{۲۴} اگر چه این تفسیر پذیرفتنی است، لیکن نمی‌توان این حقیقت را نادیده انگاشت که ساخت اندیشگی ابن میمون، در امکان پذیر نبودن شناخت ذات خدا، با ایده نو افلاطونی‌های یونان ذره‌ای مغایرت ندارد. اینجا هم مانند دیگر جنبه‌های فکری ابن میمون تضادهای مشخصی وجود دارد که گمان می‌رود از تضادهای درونی او ناشی شده است. فیلسوف شجاع تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی و عربی و خام‌خام‌های سنت گرای تلمودی که علاقه‌ای به از دست دادن پایه‌های سنتی فکر جهود ندارند، قرار

می‌گیرد. تفسیر خود من از خداشناسی ابن میمون بر یکی از ابعاد این خداشناسی استوار است؛ از نظر من مسئله در صورتی مجاز خواهد بود که گنگ بودن وضعیت خود را نادیده نپنداریم.

پروسه تکامل تصور خدا از خدای حسود آدم، به خدای بی‌نام موسی و در ادامه به خدای ابن میمون ره می‌سپارد که انسان از آن چیزی دستگیرش نمی‌شود مگر چیزی که او نیست. خداشناسی ابن میمون در آخرین تحلیل - اگر دستاوردهای ابن میمون شخص را اندیشناک نسازد - به پایان خداشناسی می‌رسد. چگونه ممکن است «علم خدا» وجود داشته باشد، در حالی که شخص نه چیزی می‌تواند درباره‌اش بگوید و نه اندیشه‌ای درباره‌اش داشته باشد؟ جایی که خدا خود تفکر ناپذیر است، خدای «پنهان»، خدای «خاموش»، و هیچ. ۲۵

رشد خدای بی‌نام موسی به خدای عاری از صفات ذاتی ابن میمون دو سؤال بجا می‌گذارد: (۱) نقش خداشناسی در سنت کتاب مقدس و بعد هم در کیش یهود چیست؟ (۲) قبول وجود خدا - از جانب انسانها - در این سنت چه معنایی خواهد داشت؟ در جواب سؤال نقش خداشناسی ۲۶ و گسترش ایمان راستین، یعنی «باور درست»، حقیقت این است که نه کتاب مقدس و نه دین یهود، خداشناسی را تکامل نداده است. البته کتاب مقدس انباشته از گفتارهایی درباره خداست. او انسان و زمین را آفرید. عبری‌ها را از مصر آزاد کرد؛ آنها را به سرزمین موعود هدایت کرد، خدا هست یعنی خدا عمل می‌کند: با عشق، دلسوزی، دادگری، پاداش و مکافات. ولی تأمل در طبیعت و ذات خدا شایسته نیست. اینکه خدا هست تنها دگم خداشناسانه است - اگر بتوان چنین گفت - که در کتاب عهد عتیق می‌توان یافت، نه اینکه خدا چیست یا

کیست. در حقیقت وقتی اسفار پنجگانه می‌گوید «رموز ناپیدا» (ha-nistraroh)، برای آن نیست که انسان‌ها آنها را بکشایند، بلکه «چیزی است که گشوده است» تنبیه ۲۹:۲۹

پیامبران پس از عاصوس به یکسان از تأمل در خداشناسی رهیده‌اند. آنها از اعمال خدا، از فرامین او به آدمی، از پاداش‌ها و مکافات او سخن رانده‌اند، اما از هر اندیشه‌ای درباره خدا شانه خالی کرده و در می‌مانند، درست بدان گونه که مراسم مذهبی را خوش ندارند.

در نگاه نخست گمان می‌رود کیش جهود و تلمود آکنده از خداشناسی و ایمان راستین باشد. مهمترین نمونه تلمودی که در اینجا آورده می‌شود، گرچه به ذات خدا نمی‌پردازد، گویای پافشاری فریسی‌ها در ایمان یک יהود پرهیزگار به رستاخیز مردگان است (در مجموع تفاوت چندانی با جاودانگی روح ندارد) و گوشزد می‌کند که در غیر اینصورت יהود پاکدامن هیچ نقشی در «آمدن به جهان» نخواهد داشت. اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که این اندیشه جزمی نشانه کشاکش بین دو گروه اجتماعی فریسی‌ها و سدیوسیان است تا معلول شکاف خداشناسی میان آنها. سدیوسیان نمایندگان اشرافیت (کشیش مآب و پول دوست) و فریسی‌ها نمایندگان دانشمندان، فرزاتگان و طبقات متوسط بودند. علائق اجتماعی و سیاسی آنها همانند دو قطب مخالف آنقدر در تضاد بود که به بینش خداشناسی آنها کشیده شد. ۲۷ بارزترین گونه‌گونی اندیشه‌های جزمی بین آنان، ناشی از دید آنها از رستاخیز است. فریسیان پافشاری می‌کردند که ایمان به رستاخیز باید در کتاب مقدس باشد؛ سدیوسیان زیر بار این گفته‌ها نمی‌رفتند. لیکن این مدرک سازی

نظریه‌های خودشان را باطل می‌کرد، چون «دلیل» آنها برای این کار در نهایت، شرح زورکی جمله‌های کتاب مقدس بود. ۲۸ از نظر واقع‌گرایی، بدون شک سدیوسیان راست می‌گفتند که کتاب مقدس درس نظریه رستاخیز را نمی‌دهد. از متن می‌شنا در سان هدر دین کاملاً روشن است، فریسی‌ها با گفتن اینکه، به دلیل نداشتن ایمان به رستاخیز و نیز شکاک بودنشان برای سدیوسیان رستگاری‌ای در کار نخواهد بود، می‌خواستند بر آنان بتازند. ۲۹

در تعریف «خداشناسی» و «ایمان راستین»، از این مغایرگویی با سدیوسیان که بگذریم، در تلمود خیلی کم خواهیم یافت. آنچه که اساساً حکمای تلمودی درباره‌اش سخن گفته‌اند، شرح قوانین و اصول حاکم بر سلوک زندگی است، نه اعتقادات درباره خدا. بنابراین در کیش یهود ایمان به خدا، یعنی تقلید اعمال خدا، نه دانش درباره خدا. من بر روی درباره تأکید می‌کنم، چون برای من چنین می‌نماید که شخص می‌تواند این دانش را درباره هر چیزی داشته باشد. این گفته پیامبران و ابن میمون از دانش (daat) خدا به عنوان اولین اصلی که در ورای هر عمل مذهبی نهفته است، درست می‌باشد. اما این دانش با دانشی که استفاده از صفات مطلق را در ذات خدا مجاز می‌شمارد، تفاوت دارد. جان کلام می‌خواهم بگویم که «شناختن خدا» به مفهوم پیامبرانه‌اش با عشق به خدا یا تأیید وجود خدا یکی است. آن، تأمل درباره خدا یا ذات او نیست؛ آن، خدا - شناسی نیست.

شرح تلمود از جمله‌ی اتهام آمیز پیامبر، روشنگر خوبی است (ارمیا ۱۶: ۱۱): «[آنها] مرا فراموش کرده و تورات مرا دور انداخته‌اند.» در **Pesikta de Rav Kahana**، این شرح را می‌یابیم: «اگر تنها مرا فراموش

کرده و تورات مرا نگه می داشتند.» البته این شرح بدان معنی نیست که نویسندگان آن می خواسته یهودان از خدا روی برتابند؛ شارح سعی می کند با کاستن از تنیدی این گفتار، بگوید که با نگهداشتن تورات، یهودها نتیجتاً به خدا روی می آورند.

به دلیل کم اهمیت بودن اندیشه های جزمی خداشناسانه در پیشرفت بعدی دین یهود، هیچ چیزی نمی تواند شاخص تر از سرنوشت «سبزه مقاله ایمان» باشد که توسط ابن میمون گردآوری شد. بر سر این مقاله ها چه آمد؟ آیا آنها مانند اندیشه ای جزمی یا باوری که رستگاری به آن بسته بود، مورد قبول افتاد؟ هرگز چنین نبود. آنها هرگز «مورد قبول» واقع نشده و به صورت اندیشه جزمی در نیامد. در واقع نهایت چیزی که شد، در مراسم سنت یهودهای اشکنازی، در پایان مراسم شبانگاهی روزهای تعطیل و سبت ها، و در میان پاره ای از اشکنازی ها در پایان نماز سحرگاهی، به صورت آواز آیه های شعرگونه درآمد.

دو شکاف بزرگی که بعداً در تاریخ یهود پدید آمد خیلی کم به خداشناسی ربط پیدا می کند، اگرچه در مفهوم گسترده تر، این بحث ها در ذهن منازعه کنندگان مفهوم «خداشناسی» یافت. ۳۰ یکی از این ها پس از شکست سبتی زوی ماسیح دروغین در قرن هفتم، مبارزه علیه اقلیتی بود که نمی توانستند به خود بقبولانند که بازچه فریب ظالمانه یک شیاد قرار گرفته اند. دیگری شکاف بین حاسیدی ها و مخالفان آنها (میت ناقدیم*) بود و آن بروز تعارض بین فقرا و توده های عامی گالی سیا، لهستان و لیتوانی باری های عالم بود که روی دانش عقلی و فرهیختگی تأکید

می‌ورزیدند. ۳۱

بحث ما از تصور خدا، به اینجا می‌رسد که در بررسی کتاب مقدس و بعد هم ایدهٔ یهود تنها یک چیز حائز اهمیت است و آن این که اسماً خدا هست. به تفکر درباره ذات و طبیعت خدا کم بها داده شده است؛ از این رو در مقایسه با خداشناسی‌ای که در مسیحیت رشد یافته است اثری از خداشناسی در آن یافته نمی‌شود. لیکن شخص، تنها اگر کاملاً بفهمد که «خداشناسی» یهود یک خداشناسی منفی بود، نه تنها از دیدگاه ابن‌میمون، بلکه از نظر دیگر هم، متوجه این امر می‌شود که نظام یهود، خداشناسی باروری را پرورش نداده است؛ پذیرفتن خدا، اساساً، همان نفی بت‌هاست.

خواننده کتاب مقدس عبری‌ها نمی‌تواند به کنار از تأثیر این حقیقت باشد که در عین کم بها دادن به خداشناسی، هدف مرکزی کتاب مقدس مبارزه با بت‌پرستی است.

ده فرمان هسته شریعت کتاب مقدس، با این گفتار آغاز می‌شود: «من پروردگار هستم، خدای تو، کسی که تو را از سرزمین مصر؛ از سرای بردگی بیرون آورد» (خدا، خدای رهائی بخش است)، اولین فرمان منع بت‌پرستی است: «شما پیش از این خدایی نداشتید. از این پس نباید برای خودتان بت تراشیده، یا همانند هرچیزی را که در بالا در آسمانهاست، یا در پائین در روی زمین است، و یا در آب در زیر زمین است بسازید؛ نباید پیش آنها سر فرود آورید و به آنها خدمت کنید.» (خروج ۶-۲۰:۳)

مضمون کلی کتاب عهد عتیق از اسفار پنجگانه تا اشعیا و ارمیا مبارزه علیه بت‌پرستی است. جنگ‌های ددمتشانه علیه قبایلی که در

کنعان سر می بردند، مانند قوانین مراسم مذهبی، از تمنای دور نگهداشتن مردم از آلائش به بت پرستی ناشی شده است. در رسولان نیز همان آهنگ ضدیت با بت پرستی با همان نواخت پیشین دنبال گشته؛ لیکن بجای ریشه کن کردن بت پرستی، آرزو کرده است که همه ملت ها دست از بت پرستی بردارند و در نفی آن متحد شوند.

در بدو امر، تفاوت در این نیست که یک خدا هست و تعداد زیادی بت. در حقیقت اگر انسان یک بت می پرستید و نه بیشتر، هنوز آن یک بت بود و نه یک خدا. به راستی از چه زمانی پرستش خدا به صورت پرستش بتی که در کتاب مقدس لباس خدا بر تن کرده است، درآمد؟

دانستن اینکه چه چیزی بت است مترادف با این است که چه چیزی خدا نیست. خدا والاترین ارزش و هدف، نه انسان است و نه حالت، نه نهاد، نه طبیعت، نه قدرت، نه تملک، نه نیروی شهوانی و نه چیزی ساخته و پرداخته انسان. اثبات هائی چون «من خدا را دوست دارم»، «من از خدا پیروی می کنم»، «من می خواهم همانند خدا بشوم» در درجه اول به این معنی است که «من بت ها را دوست ندارم، پیرو آنها نیستم یا از آنها تقلید نمی کنم».

بت نمایشگر انفعال مرکزی انسان است: تمنای بازگشت به خاک - مادر، اشتیاق به تملک، قدرت، شهرت و غیره. انفعال نشان داده شده با بت، در عین حال، غائی ترین ارزش در نظام ارزش های انسانی است. صرفاً یک تاریخ بت پرستی قادر است از پس شمارش صدها بت و تحلیل آنها که کدامین نمود انفعال و خواهش آدمی را هستند، برآید. کافی است اشاره ای کرده باشیم که تاریخ نوع بشر تا به امروز در درجه اول تاریخ پرستش بت هاست، از نخستین بت های گلین و چوبی تا بت های تازه،

حکومت‌ها، رهبرها، تولید و مصرف - توسط خدائی که لباس بت بر تن کرده متبرک شده و مقبول افتاده‌اند.

انسان انفعالات و کیفیات خود را به بت انتقال می‌دهد. هرچه انسان خود را ناتوان‌تر می‌کند به همان اندازه بت نیرومندتر و عظیم‌تر می‌شود. بت تجربه بیگانه شدن انسان از خویشتن است. ۳۲ اما این خویشتن یک قمت، بعد محدودی از انسان است؛ هوش او، نیروی بدنی او، کارائی او، آوازه او و غیره. با این همانی خویشتن، با قسمتی از خویشتن، انسان خود را محدود می‌کند؛ کمال خود را از دست داده و از بالندگی باز می‌ماند. او متکی به بت است، چون در گرو سرسپردگی به بت پناهگاهی می‌یابد، نه جزئی از خویشتن را.

بت یک شیء است؛ زنده نیست. خدا برعکس، یک خدای زنده است. «یهوه، خدای واقعی است؛ او خدای زنده است.» (ارمیا ۱۰: ۱۰)؛ «روح من تشنه خداست، تشنه خدای زنده» (مزمور ۴۲: ۲). انسانی که در تکاپوی همانندی با خداست، یک سیستم باز است و خویشتن را به خدا نزدیک می‌سازد؛ انسان سر فرود آورنده در برابر بت‌ها، سیستم بسته‌ای است که خود نیز در حال شیء شدن است. بت عاری از زندگی است؛ خدا زنده است. تضاد بین بت پرستی و شناخت خدا، در تحلیل نهائی، تضاد بین عشق مرده و عشق زنده است. ۳۳

این ایده که بت یا شیء ساخته شده به وسیله انسان و کاردستی خود اوست، که آنرا می‌پرستد و در برابر آن کرنش می‌کند، بارها بیان شده است. اشعیا می‌گوید: «آنان که طلا را از کیسه می‌ریزند و نقره را به میزان می‌سنجند، زرگری را اجیر می‌کنند تا خدائی از آن بسازد، پس به پای آن افتاده و پرستش می‌کنند. آن را بر دوش گرفته و می‌برند سر جاییش

می‌گذارند و او می‌ایستد و نمی‌تواند از جای خود حرکت کند حتی پیش او گریه می‌کند، او نه جوابی می‌دهد و نه آنها را از فلاکت نجات می‌دهد» (اشعیا ۷: ۶-۴۶). زرگرها آن سیم و زر را خدا می‌کنند - خدائی که نه یارای حرکت دارد، نه جواب می‌دهد، و نه واکنش نشان می‌دهد؛ خدائی که مرده است، خدائی که آدمی می‌تواند بدان تسلیم شود، ولی نمی‌تواند به آن توسل پیدا کند. تعریف دیگری از اشعیا وجود دارد که مغایر عقاید متداول است:

آهنگر روی زغال بر آن کار کرده و به آن حالت می‌دهد؛ با پتک به آن شکل داده و با بازوان نیرومند خود آن را خم می‌سازد؛ تشنگی او را ناتوان ساخته و گرسنگی و ناتوانی بر توان او چیره می‌شود. نجار با مداد بر آن خطی کشیده و روی آن نشانه‌هایی می‌گذارد؛ بارنده صاف کرده و با پرگار آن را اندازه می‌گیرد؛ به زیبایی یک انسان بر آن شکل می‌دهد تا برخانه‌ای بنشاند. سرو آزادی را می‌افکند؛ درخت بلوط یا سندیان را سوا کرده و صبر می‌کند تا در میان درختان جنگل رشد کرده و تناور شود؛ شمشاد می‌کارد و باران آن را سیراب می‌کند. بعد آن درخت به مصرف سوخت می‌رسد؛ مقداری از آن را برداشته و خود را گرم می‌کند، آتشی افروخته و نانی می‌پزد؛ خدائی نیز ساخته و بر آن پرستش می‌کند، نیمی از آن را در آتش می‌سوزاند؛ بر روی نیم دیگر گوشت سرخ کرده و پس از خوردن آن خرسند می‌شود؛ همچنین خود را گرم کرده و می‌گرید: «آه، گرم شده‌ام، آتش را دیدم!» از باقی آن خدائی می‌سازد؛ بت خود را. در برابر آن افتاده و بر آن ستایش می‌کند؛ بر آن نماز گزارده و می‌گوید: «ای خدای من مرا در قلب خود جای بده!» آنها نه می‌بینند و نه تشخیص می‌دهند؛ چه بت چشمهایشان را بسته که نمی‌توانند ببینند و ذهنشان را

بسته که نمی‌توانند بفهمند. نه درک می‌کنند و نه آن دانش و بینشی را دارند که بگویند: «نیم آن را در آتش سوزاندم، بر روی زغال آن نان پختم، گوشت بریان کرده و خوردم؛ آیا از این پس مانده هم مسخره‌ای خواهم ساخت؟ آیا در پای یک تکه چوب خواهم افتاد؟»

اشعیا ۱۹-۱۲:۴۲

در حقیقت سرشت بت پرستی را نمی‌توان از این بهتر بیان کرد، انسان بت‌هایی را می‌پرستد که نمی‌توانند ببینند او خود نیز چشم‌هایش را می‌بندد تا خود نیز نتواند ببیند.

این ایده در زبور ۱۱۵ بطور زیبایی بیان شده است: «آنها [بت‌ها] دست‌هایی دارند که نمی‌توانند احساس کنند؛ پاهایی دارند که نمی‌توانند راه بروند: آوایی از گلویشان بیرون نمی‌آید. کسانی که آنها را می‌سازند خود نیز بدان آنها هستند.» در این کلمات نویسنده زبور سرشت بت پرستی را بیان می‌کند: بت مرده است و سازنده آن نیز مرده. عشق آرامی شناس نویسنده زبور به زندگی به هیچ وجه تصادفی نیست، در چند آیه بعد می‌نویسد: «نه مرده خدا را پرستش می‌کند، و نه آن کس که در خاموشی فرو رفته است.»

اگر بت تجلی توان خود انسان است، اگر شیوه پیوستن به این توان دل‌بستگی چاکرمشخانه است، بنابراین بت پرستی با آزادی و آزادگی ناسازگار است. بارها و بارها پیامبران بت پرستی را نمادی از خود فرومایگی و ستم به خویشان و پرستش خدا را آزاد کردن و رهانیدن خود از دیگران دانسته‌اند.^{۳۴} ولی ممکن است بعضی‌ها ایراد بگیرند، آیا خدای عبریان همان خدائی نیست که انسان از آن وحشت دارد؟ تا زمانی که خدا فرمانروای خودکامه است این نیز موثق است. لکن ابراهیم به

هنگام ترس هم شهادت مبارزه با خدا را از دست نداد و موسی شهادت جدل را. با این احوال در گسترش تصور خدا در سنت های بعدی، ترس از خدا و تسلیم او شدن، بیشتر و بیشتر آب شده و از میان می رود. انسان همپایه و همسان خدا می شود. البته خدا همچنان قانونگذار است، پاداش می دهد و مکافات می کند؛ لیک پاداش و مکافات او مستبدانه نیست (برای نمونه رأی خدا نسبت به سرنوشت انسان در کیش کالوین)؛ آنها پذیرفتن یا زیر پا گذاشتن، قوانین اخلاقی انسان می باشند و تفاوت زیادی با کارما[❁] های عمومی سرخ پوستان ندارند. در کتاب مقدس و سنت های بعد آن خدا انسان را آزاد می گذارد؛ او هدف از زندگانی انسان و راه نیل به این هدف را به انسان می شناساند؛ ولی او را در رفتن به این یا آن راه وادار نمی کند. در فصل آینده سعی خواهیم کرد نشان دهیم در یک سیستم مذهبی که والاترین هنجارها برای رشد انسانی آزاد است، شق دومی وجود ندارد. بت پرستی، در بطن خود تسلیم را پرورش می دهد - پرستش خدا، برعکس، آزادگی را.

نتیجه منطقی یکتا پرستی یهود، بیهودگی خداشناسی است. زیرا خدای بی نام چیزی نیست که بشود در باره اش حرف زد. بنابراین، هر سخنی درباره خدا - یعنی کل علم خداشناسی - بیهوده به کار بردن اسم خداست؛ بی پرده باید گفت، این امر انسان را به ورطه بت پرستی می کشاند. از طرفی، بت ها اسم دارند؛ آنها اشیاء هستند. آنها شبدنی نیستند - تمام شده هستند. پس شخص می تواند درباره آنها حرف بزند؛ انسان باید در باره آنها سخن بگوید، زیرا تا زمانی که آنها را شناخته است

چگونه خواهد توانست ندانسته از خدمت به آنها شانه خالی کند؟

اگر جایی برای خداشناسی وجود ندارد، من پیشنهاد می‌کنم جایی برای «بت شناسی» بوجود بیاید که لازم نیز هست. «دانش بت‌ها» لازم است تا طبیعت بت‌ها و بت پرستی را نشان داده و بت‌هایی را که تاکنون و هم اکنون پرستیده می‌شوند روشن سازد. بت‌هایی که به نام‌های یعل^{*} یا آستارت^{**} و هزاران اسم دیگر شناخته شده است. امروز آنها شرف، پرچم، حکومت، قدرت، خانواده، شهرت، تولید و نامهای بسیار دیگری بخود گرفته است. اما چون خدائی مورد پرستش رسمی است، از این رو معلوم نیست امروز بت‌ها - اشیاء واقعی مورد پرستش انسان - چه صیغه‌ای هستند. پس ما «بت شناسی» ای می‌خواهیم تا بت‌های مؤثر در هر دوره را، نوع پرستشی را که به آنها شده، قربانی‌هایی را که انسان‌ها بر آنها داده‌اند، چگونگی یکی شدن پرستش آنها با پرستش خدا، چگونگی یکی شدن خدا بابت‌ها - در حقیقت، برترین بت‌ها که بت‌های دیگر را تقدیس می‌کند - بررسی کند. آیا واقعاً فرقی بین قربانی‌های انسانی از تک‌ها برای خدایانشان و قربانی‌های جدید انسانی، در جنگ‌ها، برای خدایان ملی‌گرای و حکومت‌های استبدادی هست؟

اهمیت نگرانی از بت پرستی را در سنت یهود، در گفتارهای زیادی می‌تواند دید. برای نمونه تلمود می‌گوید: «هرکس بت پرستی را رد کند مانند این است که تمامی تورات را کامل کرده است» (خولین a ۵). در مرحله پیشرفته‌تری گفته شده است حتی اعمال مذهبی احتمال تبدیل شدن به بت را دارد. بدین سبب یکی از استادان بزرگ حاسیدی، به نام

کوزلر* گفت: «ممنوعیت بت پرستی فی نفسه شامل ممنوعیت بت سازی از میتسو و [اعمال مذهبی] نیز می باشد، نباید پنداشت که هدف از یک میتسو و شکل بیرونی آن است و معنی درونی آن را نادیده گرفت. چنین چیزی با وضعیت ما کاملاً در تضاد است.» ۳۵

«بت شناسی» می تواند نشان دهد که انسان از خود بیگانه لزوماً یک بت پرستنده است و با انتقال نیروهای زنده خود به اشیاء بیرونی خود را ناتوان گردانده برای ابقاء ذره ای از خود ناچار شده بت را پرستند و در آخرین تحلیل، ماهیت همانند خود را نگهدارد.

سنت کتاب مقدس و بعد هم یهود ممنوعیت بت پرستی را تا پرستش خدا، حتی بیشتر از آن هم ارج نهاده است. در این سنت معلوم شده، فقط زمانی می توان خدا را پرستش کرد که هر اثری از بت پرستی نیست شده، یعنی نه فقط بت های مرئی و شناخته شده از انظار دور گردد، بلکه نگرش بت پرستانه، تسلیم و از خود بیگانگی نیز، برچیده شود. در حقیقت معرفت بت ها و مبارزه علیه بت پرستی می تواند همه خلقهای متدین و بی دین را متحد سازد و بحث پیرامون خدا نه تنها میان آدمیان پراکندگی می آورد، بلکه واژه ها را جایگزین تجربه آدمی می سازد و در نتیجه به اشکال نوین بت پرستی منجر می شود. البته این بدان معنی نیست که علاقمندان دین نباید ایمان خود را به گونه ایمان به خدا برزبان بیاورند (به شرط بریدن ایمان خود از عناصر بت گونه) بل اینکه آدمیان می توانند در نفی بت ها، بر این روال با یک ایمان مشترک به وحدت روحی برسند.

ارزشمندی این تفسیر نقش خداشناسی و نفی بت پرستی، زائیدهٔ پیشرفت بزرگی در سنت یهود در دوران بعد از کتاب مقدس، در برداشتهای ابناء نوع، «پیروان نوح» است.

برای فهمیدن این ایده ناگزیر از درک برهان ذوالوجهین حکمای تلمودی و اخلاف آنها هستیم. حکمای تلمودی نه انتظار داشتند و نه میخواستند دیگر ملت‌های جهان به دین یهود بگروند. از طرف دیگر، ایدهٔ مربوط به ماشیح* وحدت و رستگاری همهٔ انسانها را نوید می‌داد. آیا این بدان معنی است که در دورهٔ ماشیح همه ملت‌ها به دین یهود گرویده و در باور خدای یکتا یکی شوند؟

اگر چنین باشد، با جلوگیری یهودیان از جدیدالمذهب‌ها، امکان آن چگونه خواهد بود؟ پاسخ این احراج در تصور پیروان نوح نهفته است: «ری‌های ما آموختند: هفت دستور اخلاقی بود که پسران نوح در طلب آن بودند: قوانین اجتماعی برای ایجاد دیوانهای عدالت [یا طبق گفته نهمانید، اصل عدالت اجتماعی]، جلوگیری از بی‌حرمتی و ناسزاگوئی به مقدسات [ناسزاگفتن به اسم خدا]، بت پرستی، خونریزی، چپاولگری، و خوردن گوشت حیوان زنده» (سان‌هدرین ۵۶). در اینجا فرض بر این است که از مدت‌ها پیش از جانب خدا وحی آمده و تورات در صحرای سینا نازل شده، تبار نوح تا آن زمان، در نتیجه آشنائی با هنجارها و رفتارهای اخلاقی، متحد شده‌اند. یکی از این هنجارها به ممنوعیت خوردن غذا به شکل دیرین، لفظاً، به خوردن گوشت حیوان

* ماشیح همان منجی موعود در دین مسیح است که شباهت زیادی با امام زمان در اسلام دارد. (مترجم)

زنده اشاره می‌کند.^{۳۶} چهار دستور به رابطهٔ انسان با انسان اشاره می‌کند: ممنوعیت خونریزی، چپاولگری، زنا و نیاز به سیستمی از قانون و عدالت. تنها دو دستور محتوای مذهبی دارد: یکی ممنوعیت ناسزاگفتن به اسم خدا و دیگری دربارهٔ بت پرستی است. فرمان پرستش خدا از قلم افتاده است.

موضوع فی نفسه شگفتی آور نیست. تا آن دم که انسان دانشی درباره خدا ندارد؛ چگونه می‌تواند او را پرستش کند؟ با این حال موضوع خیلی بفرنج است. اگر دانش انسان دربارهٔ خدا صفر بود، چگونه فرمان می‌داد او را نفرین نکنند و بت را نپرستند؟ از دیدگاه تاریخی، با در نظر گرفتن نسل نوح، این دو ممنوعیت منفی، از مفهوم تهی می‌شود.^{۳۷} لیکن هرگاه کسی گفته‌های تلمود را حقایق تاریخی نینگارند، بلکه آنها را یک تصور مذهبی - اخلاقی فرض کند، آن وقت در می‌یابد که ربی‌ها اصلی را فرمولیزه کرده‌اند که در آن «خداشناسی منفی» (در مفهوم جداگانه از آن ابن میمون)، ظاهراً، تنها چیزی که از پسران نوح خواسته شده، کفر نگفتن و بت پرستیدن است. این قسمت از نوشته‌های تلمود، صرفاً بیانگر ارزشمندی دو فرمان منفی یاد شده تا بهنگام وحی خدا بر ابراهیم است و متضمن این امکان نیست که بعد از این رویداد پرستش خدا، هنجار ارزشمند همهٔ مردم باشد. لیکن در ادبیات ربی‌ها، تصور دیگری از آن «پرهیزگارترین مردم جهان»، پارسایان غیر یهود (*ha-olam hasidei*) آمده و حکایت از آن دارد که واقعیت چنین نیست.

گفته شده این گروه همان‌هایی هستند که هفت دستور نوح را عمل می‌کنند. از این تصور نو نکته مهمی آورده‌اند که می‌گویند: «نیکان غیر یهود، برای آمدن، در جهان جای دارند» (توسفتاسان هدرین

ⲭⲓⲡⲓⲓⲛ این جمله «برای آمدن، در جهان جای دارند»، بیانی است سنتی برای رهایش و عادتاً با اشاره به همه یهودهایی که از دستورات تورات فرمان می‌برند، گفته شده است. بیان موثق آن در کتاب ابن میمون، میثناتورات ⲭⲓⲛⲓⲛⲓⲛ آمده است: «مشرکی که هفت فرمان [نوح] را بپذیرد و آنها را موبمو عمل کند مشرک راستین است و در جهان سهمی برای آمدن دارد.»

بالاخره این تصور چه چیزی را الزام می‌کند؟ آدمی برای رهایش نیازی به پرستش خدا ندارد. تنها چیزی که انسان بدان نیاز دارد، دشنام ندادن بخدا و نپرستیدن بت است. بدین ترتیب فرزندگان، نامازی میان ایده‌ماشیخ گونه رستگاری همه انسانها و بیزاری آنها از پذیرفتن کیش نو را، حل کردند. رستگاری جهانی وابسته به پیوستگی در یهودگرایی نیست؛ رستگاری جهانی حتی به پرستش خدا هم وابسته نیست. بشر رستگار می‌شود، به شرطی که فقط از پرستیدن بت و کفر گفتن به خدا دست بردارد. این است کاربرد «خداشناسی منفی» در گشایش مشکل رستگاری و یگانگی تبار آدمی. اگر نسل بشر به وحدت و آرامش برسد، حتی پرستش خدای یکتا نیز ضرورت نخواهد داشت. ۳۸

آیا غیر منطقی نیست آنهایی که خدا را نمی‌شناسند از دشنام دادن به او باز داشته شوند؟ این چه فره‌وشی است که من به خدائی که باور ندارم، پرخاش نکنم؟ برای من چنین می‌نماید که این پرخاشگری پیدا، با موشکافی بیشتر، مطالب را بمراتب ساده‌تر خواهد ساخت. از دیدگاه سنت کتاب مقدس و دوران بعد از کتاب مقدس، تردیدی نیست که خدا وجود دارد. اگر انسانی به خدا ناسزا بگوید، به همانی یورش می‌برد که با نماد خداشناسانده شده است. اگر او صرفاً پرستش نمی‌کرد، از خاستگاه

اندیشگی یک فرد معتقد بخدا، آن زاده نافرهیختگی بشمار آمده و ستیز مثبت با تصور خدا، انگاشته نمی شد. باید به خاطر بسپاریم که در کیش یهود، نفرین کردن خدا مفهوم ویژه ستیز با یک تابوی نیرومند را دارد. از دید من، ناسزا نگفتن به خدا، هم تراز پرستش نکردن بت است؛ در هر دو شیوه انسان از اشتباه ایجابی دور می ماند، گرچه از دید یک خداپرست لاهوتی کاملاً حقیقت را به چنگ نمی آورد.

در یافته ایم که در آیین یهود، تقلید اعمال خدا جای دانش درباره ذات خدا را گرفته است. باید افزود که خدا در تاریخ عمل کرده و خود را در تاریخ می نمایاند. این ایده دو پی آمد دارد: یک، ایمان به خدا که پیوستگی با تاریخ را ایجاب می کند و، کاربرد واژه در مفهوم وسیعتر آن، پیوستگی سیاسی را. این پیوستگی سیاسی را آشکارا در پیامبران می بینیم. در مقایسه با فرزندگان شرق دور، افکار پیامبران دارای ابعاد تاریخی و سیاسی است. «سیاسی» در اینجا به این معنی است که آنها نه تنها در پیوستگی تاریخی وابسته به اسرائیل است، بلکه به تمام ملیت های جهان وابسته است. از این گذشته، این بدان معنی است که معیارهای تقریر حکم تاریخ روحی - مذهبی هستند: عشق و عدالت. با این معیارهاست که ملت ها قضاوت می شوند، همانگونه که افراد بوسیله کرده های شان.

متوجه شده ایم که یهودیان به دلایل تاریخی «را» خدا» نامیده اند و انسان برای رسیدن به کمال انسانی، ناگزیر از نزدیک شدن به اوست. آنها اندیشه خود را تا آن جا پیش می برند که خدا را نمی شود با هیچ صفت ایجابی درونی تعریف کرد، جاییکه شیوه راستین زیستن - برای افراد و ملت ها - جایگزین خداشناسی می گردد، اگر چه، منطقی آن است

که گام بعدی در پیشرفت یهود سیستمی بدون «خدا» باشد، اما برای سیستم مذهبی خداگرایانه، ممکن نیست این گام را بدون از دست دادن این همانی خود بردارد. آنهایی که نمی‌توانند تصور خدا را پذیرا شوند، خود را بیرون آن سیستم تصوراتی‌ای می‌یابند که دین یهود را ساخته است. در صورتی که اگر آنها - وظیفه «درست زیستن»، نخستین هدف زندگی را، بجا آورند، شاید، کاملاً به روح سنت یهود نزدیک باشند، ولو این «درست زیستن» انجام شعائر و فرامین ویژه یهود نباشد.

باری بجا آوردن آن در چهارچوب تمسک زندگی مدرن با روح عشق و عدالت همراه است. در این حال آنها خود را خیلی نزدیک به پیروان بودا و آئین آن عده از مسیحیان می‌یابند که مانند آبه‌پایر* می‌گویند: «امروزه چیزی که مهم است تفاوت بین باورداران و بی‌باوران نیست، بلکه بین کسانی است که اهمیت می‌دهند و کسانی که اهمیت نمی‌دهند.»

پیش از آنکه این فصل را به پایان برسانیم، با سؤال دیگری روبرو هستیم که در ذهن بیشتر خوانندگان انگیزه شده است. اگر من ذات سیستم مذهبی یهود را بجای خداشناسی** *imitatio die* بنامم، آیا منظور من این است که یهودی‌گری ضرورتاً سیستمی اخلاقی است که ایجاب می‌کند کنش انسانها دادگرانه، بی‌ریا و عاطفی باشد؟ آیا یهودی‌گری یک سیستم اخلاقی است تا یک سیستم مذهبی؟ دو پاسخ برای این سوال وجود دارد. نخستین پاسخ را می‌توان در برداشت

* Abbe Pire

هالاخا^{۳۹} یافت که می‌گوید کنش آدمی نه تنها بایستی طبق اصول عام عدالت، صداقت و عشق باشد، بلکه باید هر عملی در زندگی «تقدیس» شود تا با روح مذهبی درآمیزد. «کنش درست» همه چیز را در بر می‌گیرد نماز سحرگاهی، نیایش قبل از غذا، آب اقیانوس و نخستین شکوفه فصل یاری مسکینان، دیدار بیماران و شرمنده نکردن انسانی در پیشگاه دیگران را.

اما این درک هالاخا می‌تواند نشان دهنده سیستم خیلی گسترده «فرهنگ اخلاقی» باشد. سوال همچنان پابرجاست آیا یهودی‌گری علی‌رغم تأکید شدید آن بر اخلاقیات این جهانی، بیشتر از یک سیستم اخلاقی است؟

پیش از آنکه تفاوت بین انسان اخلاقی (خوب) و انسان مذهبی را مورد بحث قرار دهیم، مسئله اخلاقیات را کمی بیشتر روشن می‌کنیم. شایان اهمیت خواهد بود که اختلاف میان اخلاقیات «خودکامه» و «انسان‌گرایانه» را تشخیص دهیم.^{۴۰} یک وجدان خودکامه (من برتر فروید) ندای قدرت درون‌گرا شده است، مانند پدر و مادر، حکومت و مذهب. «درون‌گرا شده» بمعنی کسی است که ممنوعیت‌ها و فرامین قدرت را از آن خود انگاشته و از آنها چنان پیروی می‌کند که انگار از خودش؛ وی این ندا را وجدان خود می‌پندارد. این وجدان که وجدان مقید نیز نامیده می‌شود، خاطر نشان می‌سازد که می‌توان یقین داشت همواره کنش شخص به خواهش وجدان بستگی دارد؛ لکن آن دم که صاحبان قدرت، چیزهای اهریمنی را اراده می‌کنند، خطرناک می‌شود. کسانی که «وجدان پیرو قدرت» دارند فرمانبرداری از نیروهائی را که تسلیم آنها هستند، بی‌پروا از محتوای آنها، وظیفه خود می‌دانند؛ در واقع

هیچ جنایتی نیست که بنام وظیفه و وجدان مرتکب نشده باشند.

وجدان «اومانیستی» (آزاده) درست برابر وجدان پیرو قدرت (مقید) قامت برافراشته است. این ندای درون‌گرا شده یک قدرت نیست که مشتاق خشنود ساختنش هستیم و از ناخرسندی آن هراس داریم؛ آن ندای کل شخصیت ماست که بیانگر خواش‌های زیستی و بالندگی ماست. «خوشا» به وجدان انسان‌گرایانه که سراپا به زندگی سرشاری می‌بخشد، «ننگ» بر هرچه زندگی را اسیر و تنگ می‌کند. وجدان انسان‌گرایانه ندای خود ماست که ما را به خودمان فرا می‌خواند، تا آن شویم که بالقوه هستیم ^{۴۱} آن کس که ضرورتاً وجدان مستقل دارد، ^{۴۲} کار درست را نه از آن جهت انجام می‌دهد که خودش را به پیروی از ندای قدرت درون‌گرا شده وادارد، بلکه درست کارکردن برای او لذت بخش است، اگر چه در دنبال کردن اصول خود، تا آن دم که از عمل خود کاملاً لذت ببرد، به تمرین نیاز پیدا می‌کند. او وظیفه‌اش را (از *dehere* = تعظیم) با سرسپردگی به یک قدرت دنبال نمی‌کند، بلکه «مؤل» است، انسانی است با درونی پویا، و به دنیائی که جزء زنده‌ای از آن است، پاسخ (از *respondere* = پاسخ دادن) می‌دهد.

زمانی که در مقایسه با نگرش «مذهبی» از نگرش «اخلاقی» سخن به میان می‌آوریم، اهمیت زیادی خواهد داشت که بدانیم آیا از مقهور شدن در برابر اقتدار آغازین سخن می‌رانیم یا از اخلاقیات انسان‌گرایانه. اخلاقیات مطیع اقتدار، از پایه و اساس اخلاقیاتی از خود بیگانه است. فرمانبرداری از دستورات قدرتی است که به عنوان تنها دادگر مطلق عمل می‌کند و من عمل او را راست یا خطا می‌پرستم؛ اخلاقیات مطیع اقتدار، از بنیاد، اخلاقیاتی از خود بیگانه است. از دیدگاهی که در صفحات آینده

نشان داده خواهد شد، اخلاقیات از خود بیگانه گرایشی را نشان می دهد که از دیدگاههای متعدد با شخص مذهبی در ستیز است. گرایش اخلاقیات انسان گرایانه، از خود بیگانه و بت پرستانه نیست. بر این سیاق با گرایش های دینی در تعارض نمی باشد. با این وجود، این بدان معنی نیست که آنها هیچ تفاوتی با هم ندارند.

اگر بپذیریم، نگرشی که در ورای سنت یهود است به اقلیم اخلاقیات عروج می کند، این سؤال پیش می آید که جرثومه مذهبی ویژه آن چیست. خیلی ساده می توان گفت، جرثومه آن در برگیرنده ایمان به خدا، ماوراء الطبیعه و وجود متعالی است. بر این سیاق انسان مذهبی معتقد به خداست و در همان حال (در نتیجه عقیده اش) یک انسان اخلاقی است.

چنین تعریفی هم سؤالات زیادی را پیش می کشد. آیا کیفیت مذهبی ۴۳ اینجا تماماً در برداشت فکری، خدا نیست؟ آیا درست است که یک بودائی ذن یا «زاهدان مذهبی های غیریهود» را نمی شود مذهبی خواند؟

در اینجا به سؤال جانانه ای می رسیم. آیا تجربه مذهبی لزوماً به صورت عقلی خداگرایانه بستگی دارد؟ من ایمانم بر این نیست؛ آزمون مذهبی را می توان آزمونی انسانی تعریف کرد که با گونه های ویژه ای از مفهوم آفرینی های خداگرایانه، بی خداگرایانگی خدا ناگرایانه یا حتی خدا ستیز متعارف است. آنچه گوناگونی پدید می آورد، نه شالوده تجربی مفهوم آفرینی های گوناگون، بل مفهوم آفرینی تجربه است. تجربه ای از این دست بوضوح در مسیحیت، اسلام، عرفان یهود و نیز در بودائی ذن بیان شده است. اگر کسی بجای تحلیل مفهوم آفرینی، تجربه را بشکافد،

۶۲ / همانند خدایان خواهید شد

قادر خواهد شد از تجربه مذهبی خدائاگرایانه چنان سخن بگوید که از تجربه خدائاگرایانه.

مشکل ارزش شناسی همچنان به قوت خود باقی است. در زبان‌های غربی یک چنین زیر ساخت اندیشگی وجود ندارد؛ مگر در همبستگی با خدائاگرایی. از این رو به کار بردن واژه مذهبی وضوح کافی ندارد؛ حتی واژه «روحانی» نیز به این خاطر که کج اندیشی‌هایی را سبب می‌شود، زیاد خوب نخواهد بود بهمین دلایل تصور می‌کنم بهتر باشد در این کتاب آزمودن x گفتن را از همه معادله‌ها برتر بشمارم (همچنان که اسپینوزا کرد)، به کنار از اینکه آنها این برداشت را داشته باشند یا نداشته باشند.

تحلیل روانشناسانه تجربه x بیرون از بحث این کتاب است. با این همه پیش کشیدن نکات زیر، امکان اشاره کوتاهی به ابعاد اصلی فنومن را میسر خواهد ساخت.

۱- نخستین عامل ویژه، آزمودن زندگی بسان یک مسئله است، مانند «سوالتی» که جوابی می‌خواهد. شخص x - ناگرا احساس دلشوره عمیق یا لااقل ناخودآگاه، درباره دوگانگی وجودی زندگی ندارد. زندگی برای او آنچنان مسله‌ای نیست. زحمت یافتن راه حل را بخود نمی‌دهد. او تا حدودی آگاهانه کار، خوشگذرانی، قدرت، شهرت و یا همان انسان اخلاقی، کنش هماهنگ با وجدانش را مفهوم زندگی پنداشته و ارضاء می‌شود. برای او زندگی یعنی زندگی مادی، نه غم گسستگی اندوهبار خود را از انسان و طبیعت به دل راه می‌دهد و نه شوق بی‌قرار چیرگی بر این گسستگی و رسیدن به یگانگی را.

۲- برای تجربه x سلسله مراتب مشخصی از ارزش‌ها وجود دارد.

اولی ترین ارزش ها شکوفائی خوشبینانه نیروهای خرد، عشق، عواطف و شجاعت خود شخص است. همه دستاوردهای این جهانی تابع اولی ترین ارزش های انسانی (یا روحی یا x) است. این سلسله مراتب ارزش ها، گرایش به ریاضت کشی را ایجاب نمی کند؛ لذت ها و سرور زندگی را پس نمی زند، بلکه زندگی مادی را پاره ای از حیات روحی می سازد؛ تا اندازه ای زندگی مادی با هدف های روحی انباشته می شود.

۳- در رابطه با سلسله مراتب ارزشها، سیمای دیگری نیز از تجربه x

است. برای یک آدم کم و بیش آگاه، به ویژه در فرهنگ مادی پرستی زندگی وسیله ای در جهت نیل به آرمانهای جدای از خود شخص است. آرمانهایی چون خوشگذرانی، رفاه طلبی، پول و غیره. اگر انسان در دست دیگران وسیله ای برای هدف های آنها قرار نگیرد، خودش را برای دست یابی به آرمانهای خود به کار می برد؛ در هر دو حالت او دستاویزی است. برای فرد x، انسان هدف است و نه وسیله. از آن گذشته نگرش او به زندگی آن چنان است که واکنش او نسبت به هر رویدادی از پایگاه مفید بودن به انتقال او بسوی انسان تر شدن است. حال این رویداد می خواهد هنر باشد یا دانش، خوشحالی یا اندوه، کار یا بازی، هر رخدادی انگیزه ای است در سرشاری احساس های او. این پروسه درنگ ناپذیر انتقال درونی و جزئی از جهان گشتن، آن آرمان زندگی است که اهداف دیگر در برابر آن تبعی است. انسان آن ذهنی نیست که برای دگرگون ساختن دنیا با آن تقابل نماید، او در دنیا است و هستی خود را، موقعیت خود - تحول گرای پیوسته را، در دنیا می سازد. از این رو دنیا (انسان و طبیعت) یک شیء نیست که در تقابل با او قد برافرازد، بلکه وسیله ای است که در آن، واقعیت خود و دنیا را عمیق تر می یابد. نه او، کوچکترین

جزء لایتجزی جوهر انسانی (یک اتم، جزئی حقیقی)، یک «ذهن» است، نه حتی ذهن ژرف اندیش دکارت، بلکه خودی است زنده و پرتوان، تا درجه‌ای که بیشتر از آن نمی‌تواند هماهنگی خود را نگهدارد، مگر با واکنش نشان دادن.

۴- گرایش «در زیر دقیقاً بیان شده است: کنار نهادن «من»، آز و به‌مراه آن بیم و ترس؛ دل‌کندن از آرزوی دو دستی به «من» آویختن، که همچون وجودی خلل‌ناپذیر و مستقل می‌ماند؛ خالی ساختن خود برای انباشتن دنیا در خود، هماهنگی با دنیا، یکی شدن با آن، عشق ورزیدن به آن. خالی ساختن خود نه بیانگر حالت پاسیف بل، پذیرفتاری است. در حقیقت مادام که شخص خود را خالی نسازد، آن شخص چگونه با دنیا هماهنگی خواهد نمود؟ اگر نفس آدمی بر او چیره شود، اگر آز و طمع منشأ حرکت او باشد، در این صورت چگونه می‌تواند ببیند، بشنود، احساس کند و عشق بورزد؟^{۴۵}

۵- تجربه «را عروج نیز می‌توان خواند، لیکن بار دیگر با همان مسئله که در مورد واژه «مذهبی» دیدیم، روبرو می‌شویم. معمولاً «عروج» در مفهوم عروج خدا بکار گرفته می‌شود. اما در مقام یک پدیده انسانی ما با عروج نفس به مفهوم ترک کردن زندان خودپسندی و گوشه‌گیری، سروکار داریم؛ هرچند در این عروج برداشت جنبه خدائی آن در ما شدید باشد باز یک مسئله مفهوم آفرینی است. تجربه همان یکی است، چه به خدا اشاره کند و چه نکند.

تجربه «خداگرایانه» باشد یا نه، با کاهش و در شکل نهائی با زایل شدن خودپرستی، شناخته می‌شود. برای گشودن خود بر روی جهان، ناگزیر از کاستن یا دست کشیدن از خود پرستی هستیم. از این هم بیشتر،

باید تثبیت زنا با محارم و آزمندی را از یاد بزداییم؛ باید بر تمایلات مرده پرستانه و ویرانگر خود فائق آییم. باید توان عشق ورزیدن به زندگی را داشته باشیم. باید معیاری برای سنجش تجربه x دروغین، با ریشه‌های هیستری و بیماری‌های روانی دیگر و آزمون بی‌گزند عشق و اتحاد داشته باشیم. باید تصویری از استقلال راستین داشته باشیم. باید فهم تشخیص بین قدرت قدرت منطقی و غیر منطقی، بین ایده و ایدئولوژی، آمادگی جانفشانی در راه عقیده راسخ خود و مازوخیسم^{۴۶} داشته باشیم.

بنا به بررسی‌های پیشین، تحلیل تجربه x از سطح خداشناسی به سطح روانشناسی، بویژه تحلیل روانی می‌رسد. این کار در درجه نخست، سبب ضرورت تفاوت گذاشتن بین اندیشه آگاه و آزمون انگیزنده احساسات است که شاید با مفهوم آفرینی رسا بیان شده باشد و شاید هم نه. دوم، به این سبب است که تئوری تحلیل روانی، فهم آزمون‌های ناخودآگاهی که تجربه x بر آنها استوار گشته و نیز تجارب متقابل تجربه x و بازدارنده آنرا، ممکن می‌سازد. بدون فهم پروسه خودآگاهی، تبیین نسبی و گاه عارضی ویژگی افکار خود آگاه دشوار خواهد بود. با این وصف، برای فهم تجربه x، روانشکافی باید مرز خود را فراتر از چهارچوب فروید ببرد. مسئله بنیادی بشر، لبید و فروید نیست؛ دوگانگی‌های ذاتی هستی او، گستگی، بیگانگی، رنج، گریز از آزادی، شیفتگی به همبستگی، میزان تنفر و ویرانگری، میزان عشق و همگونی مسئله بنیادی اوست.

کوتاه سخن آنکه، ما به انسان شناسی روانشناسانه تجربی نیازمندیم تا به کنار از مفهوم آفرینی‌ها، تجربه x و نا x را به منزله پدیده‌های تجربی انسان مورد مطالعه قرار دهد. یک چنین مطالعه‌ای در

برقراری منطق برتری روش X نسبت به همه روش‌های دیگر، مانند عمل کرد روش شناسانه بودا در گذشته، خواهد بود. احتمالاً این مسئله پیش می‌آید، در حالیکه قرون وسطی با بحث‌های فیلسوفانه و منطقی در خصوص بود خدا مطالعه می‌شود، آینده براساس انسان شناسی بسیار رشد یافته، ضرورت درستی روش X را نسبت به روش‌های دیگر بررسی می‌کند.

جمع‌بندی خطوط اساسی اندیشه‌ای که در این فصل آمده، چنین است: ایده یک خدائی، بیانگر پاسخ تازه‌ای به دوگانگی‌های وجودی انسان است. یگانگی انسان و جهان نه در گرو پس رفتن به حالت ماقبل انسان، بلکه در گرو شکوفائی ویژگی‌های انسان، عشق و خرد، است. پرستش خدا در درجه نخست نفی بت پرستی است. مفهوم آغازین خدا در رابطه با مفاهیم رئیس قبیله یا پادشاه پیدا شد. سپس از رشد شاه خودکامه مشروطه که انسان موظف بود براساس اصول خود: عشق و دادگری، از او پیروی کند. بت پدیدار می‌شود. بدینگونه او خدای بی نام می‌شود، خدائی که انتساب هیچگونه صفت ایجابی به ذات او ممکن نیست. این خدای فاقد صفات، که در «سکوت» پرستیده می‌شود، دیگر آن خدای خودکامه نیست؛ انسان باید کاملاً مستقل باشد، این بمعنی مستقل از خدا نیز هست. در «خدائشناسی منفی»، به گونه عرفان همان روح انقلابی آزادگی را که نشان دهنده خدای انقلاب علیه مصر بود، مشاهده می‌کنیم. من این روح را بهتر از آن نمی‌توانم بیان کنم که قسمتی از نظرات ماستراکهارت را بیاورم:

اینکه من یک انسانم

با همه انسانها شریکم

هر آنچه را که می بینم و می شنوم
 و می خورم و می نوشم
 من با همه حیوانات شریکم
 لیک اینکه من، منم، تنها از آن من است
 متعلق بمن است
 نه با هیچ کس دیگر
 نه به انسان دیگر
 نه به فرشته نه به خدا
 مگر آن دم که من و او یکی شویم*

۶۸ / همانند خدایان خواهید شد

تصور انسان

بنیادی‌ترین روایت کتاب مقدس دربارهٔ انسان می‌گوید؛ انسان به گونه خدا ساخته شد. «سپس خدا گفت: بگذار انسان را بصورت خودمان و همانند خودمان بسازیم؛ بگذار آنها بر ماهی‌های دریاها، پرندگان آسمانها، برگله‌ها، بر سرتاسر روی زمین و تمامی خزندگانی که بر روی زمین می‌خزند برتری داشته باشند. پس خدا انسان را در صورت، مانند خود و همانند خدا آفرید؛ آنها را نر و ماده آفرید» (انجیل ۲۶-۲۷: ۱) ۲۷ در تأکید داستان بر این نکته جای سؤال نیست. در اینجا دو تعریف بکار رفته «صورت» و «همانند». همین ایده در آیه بعدی نیز تکرار می‌شود. در کتاب مقدس نه تنها انسان در صورت مانند خدا آفریده شده بلکه - به فاصله اندکی می‌افزاید - خدا از خدا شدن انسان می‌ترسد. این ترس آشکارا در انجیل [۲۳-۲۲: ۳] بچشم می‌خورد. انسان از درخت دانش میوه خورده، همانطور که اژدها پیش‌بینی کرده بود نمرده است؛ او همانند خدا گشته و تنها چیزی که او را از خدا جدا می‌سازد، فنا پذیری است. در صورت مانند خدا ساخته شده، همانند خدا گشته، خدا نیست. برای جلوگیری از خدا شدن خدا آدم و حوا را از بهشت می‌رانند. اژدها راست می‌گفت که، **Eritis Sicut Dei** «شما همانند خدا خواهید شد».

اینکه انسان می‌توانست خدا شود و اینکه خدا او را از این هدف باز داشت، شاید قسمت دیرین متن است. لکن این حدیث بوسیله

هیچکدام از ویراستارهای کتاب مقدس این قسمت حذف نشد، و بدون شک آنها دلیلی برای این کار داشته‌اند. احتمالاً یکی از دلایل می‌تواند این باشد که آنها می‌خواستند خاطر نشان سازند که انسان خدا نیست و نمی‌تواند خدا شود؛ اما می‌تواند همانند خدا شود و از او تقلید کند. شاید ایده *Imitatio Dei* - نزدیکی به جایگاه خداوندی - زاده این گمان است که انسان در صورت مانند خدا آفریده شده است.

موضوع نزدیکی به خدا و همسانی با خدا در کتاب مقدس چنین آمده است: «و خداوند به موسی فرمود: به همه جماعات اسرائیلی بگو، شما مقدس خواهید شد، چون من خدای شما مقدس هستم» (لاویان ۱۹: ۱-۲) اگر بپذیریم که واژه «مقدس» (*hadosh*) بازگوکننده آن کیفیت بنیادی متمایزکننده خدا از انسان است و همانی است که در مرحله آغازین مذهب تابو و غیر قابل دسترس گردید، روشن خواهد گشت که عبارت، انسان نیز می‌تواند «مقدس»^{۴۹} شود، چه گام بلندی در جهت پیشرفت بوده است. در پیامبران، بعد از عاموس نیز، همان ایده را می‌بینیم. چیزی که انسان بایستی عمل کرده و بدست آورد ویژگی‌های عمده‌ای است که مشخص‌کننده خداست: عشق و عدالت (*rahamim*). میکاه این اصول را چنین خلاصه کرد: «ای انسان او به تو نشان داد که خوبی چیست؛ آنچه خدا از شما می‌خواهد مگر چیزی غیر از دادگری و دوست داشتن مهربانی [عشق بی‌پیرایه] و همگامی متواضعانه با خداست؟» (میکاه ۸: ۶) در اینجا منظره دیگری از رابطه انسان و خدا را می‌بینیم. انسان خدا نیست، اما کیفیات خدا را می‌تواند بدست آورد، او کم از خدا نیست چون با او همگام می‌شود.

همان ایده تقلید از خدا، در ادبیات ربی‌های قرون آغازین بعد از

نابودی معبدها، دنبال گشته است. «و در تمامی راه های او ره پیمودن (تثنیه ۱۱:۲۲) ... کدامین راه ها از آن خداست؟ (خروج ۳۴:۶)، پروردگار، پروردگار، خدای مهربان (عشق ورزنده = **rahum**) و با جبروت، پرمدارا و سراپا مهر و راستی؛ دیر خشم، کسیکه مغفرت کننده خطاها و گناهان و آمرزنده (گناهان) است؛ و می گوید (یوئیل ۲:۳۲) آنکس که (خود را) با نام خدا بشناساند از او پذیرفته خواهد شد. اما چگونه یک فرد می تواند نام خدا را بر (خود) نهد؟ درست همانطور که خدا بخشنده و مهربان است، شما نیز بخشنده و مهربان باشید و بدون چشم داشتی به همه بذل و بخشش کنید؛ همانگونه که خدا برحق است ... شما نیز بسان او برحق باشید؛ همانطور که خدا مهربان است، شما هم مهربان باشید.» ۵۰

بنا به گفته هرمن کوهن، ویژگی های خدا (midot) که در (خروج ۳۴:۶-۷) آمده، به هنجارهای کنش انسانی مبدل شده اند. او می گوید «خدا می خواهد صرفاً معلول های ذات خود را به موسی وحی کند، نه ذات فی نفسه خود را.» ۵۱ انسان چگونه در تقلید کنش های خدائی می کوشد؟

با عمل کردن به دستورات خدا، «قوانین» او بطوری که در فصل بعدی روشن خواهیم ساخت آنچه نام قانون خدا را بر خود گرفت، از قسمت های زیادی تشکیل یافته است. آن قسمت که در برگیرنده کانون موعظه های پیامبرانه است، قوانین حاکم بر اعمالی هستند که بازگوکننده اشاعه عشق و عدالت است. رهانیدن دریندشدگان، سیر کردن گرسنگان، یآوری به بی یاوران، هنجارهایی هستند که بارها و بارها در گفتارهای پیامبران به عنوان کارهای درست آمده است. کتاب مقدس و آئین ربی ها، از تحریم سود در مقابل وام دادن پول از جانب کتاب مقدس گرفته تا شتافتن به دیدار بیماران و خودداری از عبادت خصم بیمار که مبادا او را

آشفته سازیم، از جانب ربی ها، با صدها قانون ویژه چهره دیگری به این هنجارها داده است.

این شیوه تقلید از خدا و به روش خدا عمل کردن، یعنی بیشتر از پیش همانند خدا شدن؛ در عین حال بمعنی شناخت خدا نیز هست. «نتیجتاً، شناخت شیوه های خدا، بمعنی شناخت و پیروی و عمل کردن از روی رفتار، اصول عدالت فراگیر، عشق بی کران، مهربانی عاشقانه و بخشندگی بی کران او نیز هست.»^{۵۲}

در آئین گسترده از کتاب مقدس تا ابن میمون، شناخت خدا و خدا ماننده شدن بمعنی سرمشق قرار دادن کارهای خداست نه شناخت و تأمل در ذات خدا. همانگونه که هرمن کوهن نقل می کند: «جای بود را کنش؛ جای علیت را هدف گرفته است.»^{۵۳} باید افزود که قانون پژوهی نیز جای خداشناسی را؛ نیز اندیشیدن در خصوص خدا را عمل کردن به قوانین گرفته است. به همین ترتیب این امر بیانگر علت اهمیت مطالعه کتاب مقدس و تلمود در مقام یک وظیفه دینی نیز می باشد.

بازتاب این ایده در تصورات ربی ها چنین است: زیر پا گذاشتن قوانین یعنی انکار خدا. بدین منوال می خوانیم: «پس به یاد داشته باشید آنهایی که پول را برای کسب سود وام می دهند **Kofrin beikar** اصل بنیادی^{۵۴} را انکار می کنند. چیزی که در سایه کسب سود پول راست جلوه می کند همانا دروغ است. از این رو هانینابن هاخینا* در تفسیر لاویان ۵:۲۱ («اگر احدی به همسایه اش دروغ بگوید») می گوید: «هیچ کس بدون انکار اصل بنیادی، دروغ نمی گوید.»^{۵۵} بطوریکه بوشلر**

عنوان می‌کند، «آفریدگار»، «اصل بنیادی» و فرستنده فرمان‌ها مترادف است. ۵۶

آنچه تاکنون شرح دادیم خط اصلی اندیشه ربی گونه و کتاب مقدس را ارائه می‌دهد: انسان را یارای همانندی با خدا هست، لیکن نمی‌تواند خدا شود. شایان توجه است که در نظر آوریم برخی از تفسیرهای ربی‌ها تلویحاً از میان برداشتن فرق بین خدا و انسان را در بر دارد. این ایده که انسان هم می‌تواند، همانند خدا آفریننده هستی باشد در زیر چنین آمده است: «ربی می‌گوید: اگر انسانهای راستین بخواهند، می‌توانند [تنها از طریق زیستن در زهد مطلق] آفریننده باشند، زیرا نوشته‌ای هست که می‌گوید لیکن بین شما گنهکاران بر ما شناخته‌اند...» (اشعیا ۵۹:۲) [به گمان را با *mavedilim* یعنی «تعیین مرز» اما به سبب شرارتشان، برای آفریدن یک دنیا باید نیروی آنها با نیروی خدا برابری کند.] را با انسانی خلق کرد و او را پیش رزرا* راهی ساخت تا با او صحبت کند، اما جوابی دریافت نکرد، پس بر او گفت: «تو مخلوق جادوگر هستی، برگرد به خاک» (سان هدرین b ۶۵).

ناگفته پیداست نه ایده خاخام اکیبا که می‌گوید ماشیح تاج بر سر در کنار خدا می‌نشیند، و نه ایده‌ای را که می‌گوید اگر انسان سرپا تقوی شود، همانند خدا گشته و می‌تواند آفریننده هستی باشد، از هیچ دیدگاهی نمی‌تواند ایده رسمی دین یهود باشد. اما این حقیقت که دو تن از بزرگترین استادان ربی‌ها چنین «کفرهایی» را بر زبان می‌آورند، نشان دهنده آئینی وابسته به اندیشه‌های متداول در یهود است: بدین سان

انسان در عین فناپذیری و رویارویی با ناسازی بین بهره‌های خداگونه و زمینی، هنوز در این زمان یک سیستم باز است و از نظر قدرت و قوه ذهنی در آفرینندگی می‌تواند به درجه همپایگی خدا برسد. این آئین در زبور سرود شماره هشت، بازتابی زیبا می‌یابد: «تو [انسان] را کمی پائین‌تر از خدا [خدایان یا فرشتگان، در عبری **elohim**] آفریدی.»

می‌بینیم انسان به مانند خدا آفریده شده است؛ با آن چنان توان تکاملی که مرزی بر آن نیست. یکی از استادان حاسیدی یادآوری می‌کند: پس از آفریدن انسان «خدا نمی‌گوید راضی هستم؛ این مطلب می‌رساند که رمه‌ها و هرچیز دیگری پس از خلقت تمام شده بودند در حالیکه انسان هنوز کامل شده نبود.» این خود انسان است که به راهنمایی خدا، به گونه‌ای که در تورات طنین انداخته، طبیعت موروثی خود را در پویه تاریخ شکوفان می‌سازد.

گوهر این تکامل چیست؟

گوهر این نهاد، در این نهفته است که آزادی و استقلال آدمی از میان وابستگی‌های عاطفی به مادر و طبیعت سربر می‌آورد. انسان این زندانی طبیعت با انسان کامل شدن، آزادی تمام بدست می‌آورد. از دیدگاه کتاب مقدس و بعد هم مذهب یهود، آزادی و آزادگی آماج پیشرفت انسانی است و هدف کنش‌های آدمی، پروسه پیوسته رهانیدن خویشتن از چنگال‌هایی است که او را به انسان گذشته، طبیعت، کلان و بت‌ها بسته است.

آدم و حوا در تکامل آغازین خود وابسته به خاک و خون هستند؛ آنها هنوز «کور»ند. لکن پس از آگاهی بر نیکی و بدی «چشم‌هایشان باز می‌شود.» با این شناخت هماهنگی آغازین انسان و طبیعت گسته

می‌شود. انسان، ساز فرایند آزاد سازی خود را به صدا درآورده و رشته خود با طبیعت را پاره می‌کند. در واقع، تا زمانی که انسان کامل نگشته، آشتی ناممکن بوده است. او و طبیعت دشمن هم می‌گردند. بنابراین رشته بین انسان و طبیعت تندتر گشته، تاریخ - و از خود بیگانگی - چهره می‌نماید. بطوری که دیدیم، این تاریخ «هبوط» انسان نبوده، بلکه تاریخ آگاهی اوست، بدین ترتیب، تاریخ تجلی او نیز هست.

پیش از بیرون رانده شدن از بهشت (که نمادی از رحم مادر است) متن کتاب مقدس - بزبانی غیر نمادین - در لزوم بریدن از وابستگی به پدر و مادر می‌گوید: «بنابراین از پدر و مادر خود بریده و به همسرش می‌آویزد و چون تنی واحد می‌شوند.» (انجیل ۲: ۲۴). معنی این آیه کاملاً واضح است. شرط یگانگی مرد با زن پاره کردن رشته‌های پیشین با والدین و آزاد گشتن انسان است. عشق بین زن و مرد، تنها در صورتی ممکن است که رشته‌های عاطفی به پدر و مادر از هم گسیخته باشد. (راشی این آیه را تحریم زنا نیز تفسیر کرده است).

گام بعدی در رهائی از پیوندهای عاطفی به مادر و طبیعت را، در سرآغاز سازندگی تاریخ ملی عبری‌ها می‌یابیم. از جانب خدا به ابراهیم فرمان می‌آید تا رشته بین خود و خانه پدری را پاره کند، آنرا ترک گوید و به کشوری برود که خدا به او نشان می‌دهد. قوم عبری پس از مدت‌ها سرگردانی در مصر سکنا می‌گزیند. بعد نوینی به رشته‌های خون و خاک افزوده می‌شود - بعد اجتماعی مربوط به بردگی انسان نه تنها باید رشته پیوند با پدر و مادر را پاره کند؛ بلکه باید رشته‌های پیوند اجتماعی را هم که وی را برده می‌سازد پاره کند و مستقل از ارباب خود باشد.

این ایده که وظیفه انسان به گسستن پیوندهای عاطفی از طبیعت و

مادر و «رشته‌های آغازین»^{۵۸} پیوسته است، در آئین یهود در مراسم و نمادهای گوناگون مذهبی رخ نموده است: عید فصح، سکوه * و سبت. عید فصح جشن آزادی از بردگی است. بنا به گفته حقاذه هر فرد باید چنین بیانگارد که خود زمانی در مصر برده بوده و سپس از آنجا آزادگشته است. متسوت یارنان بدون خمیرمایه که در طول هفته عید فصح تناول می‌شود، نمادی از سرگردانی است: این نانی است که عبری‌ها در آن هنگام مجال و فرصت استفاده از خمیرمایه را نداشتند. سکوه (خیمه) نیز همان مفهوم نمادین را داراست. مراد از آن «مکان ناپایدار» در مقابل «مکان پایدار» است؛ یهود با ماندن (یا دست کم با خوردن) در داخل «مکان ناپایدار»، دگر باره خود را سرگردان می‌سازد، حال چه باک که در خاک فلسطین باشد یا در دایزپورا^{۵۹} * . هم خمیرمایه و هم خیمه نماد گسستن از تارهای جنینی است که جنین وار ما را بخاک پیوسته است. (سبت بعنوان پیام‌آور آزادی تام، در بخش بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت.)

در تعارض با این تزمان که هدف یهود، برای آدمی آزادی و آزادی است، ممکن است بعضی‌ها خرده بگیرند که کتاب مقدس و آئین متداول بعد از آن، خواستار فرمانبرداری از پدر است. در کتاب مقدس فرزندی که نافرمانی می‌کند، به سختی کیفر می‌بیند. بی شبهه این مسئله راست است که کتاب مقدس عبری‌ها مشحون از سربه‌راهی و فرمانبرداری است، لکن فراموش نباید کرد که سرسپردگی با ثبات گرائی در وابستگی به والدین تفاوت بسیار دارد.

سرسپردگی کنش آگاهانه سر فرود آوردن در برابر تفوق است؛ از این دیدگاه نقیض آزادگی است. ثبات گرائی رشته‌ای عاطفی به شخصی است که عمیقاً فرد را به آن شخص دلبسته کرده است. سرسپردگی و فرمانبرداری عموماً کنشی آگاهانه است؛ این کنش رفتار است نه احساس، ولو احساسات کینه توزانه معطوف تفوق باشد و یا بدون توافق با قدرت برتر بر آن گردن نهیم. ثبات گرائی از این دست غالباً ناآگاهانه است؛ چیز آگاهانه، احساس ترس و عشق است. شخص سرسپرده بیمناک از مکافات سرپیچی است. فرد ثبات‌گرا اندیشناک از رانده شدن و از دست رفتن خود، در صورت حادثه‌گردانیدن رشته‌های پیوند است. از نظر تاریخی، فرمانبرداری عموماً به معنی گردن نهادن بر اوامر پدر است؛ ثبات گرائی پیوند وابستگی به مادر است، در نهایت پیوند «انگل گونه» که بازدارنده پویه تفرید است. در حالیکه در جوامع پدرشاهی ترس از پدر بارزتر و بیم از مادر عمیق‌تر است و شدت آن به حدت ثبوت نسبت به مادر، بستگی دارد.

وجه تمایز بین ثبوت پیوندهای وابستگی به مادر و طبیعت ۵۹ و سرسپردگی به قدرت برتر به روشن‌تر شدن بیشتری نیاز دارد. ثبوت پیوندهای وابستگی به طبیعت و مادر اساساً به معنی وابستگی به گذشته و مهارت است برای تکامل آتی. فرمانبرداری در دنیای پدرشاهی کتاب مقدس و سپس در آئین یهود، فرمانبرداری از مقام پدری است که نمایانگر خرد، وجدان، قانون و اصول اخلاقی و روحانی است. والا ترین قدرت، در کتاب مقدس، از آن خداست او که قانونگذار و سمبل وجدان است. ای بسا در پویه تکامل تبار انسانی، آدمی برای رهانیدن خود از پیوندهای وابستگی به مادر، طبیعت، خون، خاک و کلان (بزرگی)،

چاره‌ای غیر از واداشتن خود به پیروی از قوانین خود و خدا نداشته است.

یک قدم دیگر در تکامل انسان به او توان به دست آوردن اصول و ایمانی را خواهد بخشید که دقیقاً «با خود صادق باشد» و از سرسپردگی به قدرت برتر برهد. دوره‌ای را که درباره آن بحث می‌کنیم - دوره پیدایی کتاب مقدس و قرنهای متمادی پس از آن - فرمانبرداری و ثبوت نه تنها این ناهمسانی را دارد، بلکه ناساز نیز هست! فرمانبرداری از قدرت برتر عقلی، روندی است که به از هم پاشیدن پیوندهای وابستگی به ثبوت نیروهای دیرین مقدم برانفراد، شتاب می‌دهد، اما این نیز هست که فرمانبرداری از خدا نفی تسلیم انسان شدن نیز هست.

در داستان گفتگوی اسماعیل با عبری‌ها می‌بینیم، زمانی که عبری‌ها از او می‌خواهند اجازه دهد تا پادشاهی داشته باشد (اسماعیل I ۸:۵)، در پاسخ فرمانبرداری از قدرتی غیر روحانی که روی برتافتن از خداست؛ خدا چنین می‌گوید: «آنها تو را [اسماعیل] طرد نکرده‌اند، بلکه مرا، از اینکه پادشاه آنها گردم طرد کرده‌اند» (اسماعیل I ۸:۷).

این اصل که انسان نباید بنده ناساز گردد، در قانون تدوین شده توسط ریی‌ها در تلمود چنین آمده است: «یک زحمتکش می‌تواند دست بکشد [از کار خود (به این معنی که اعتصاب کند)] حتی اگر نيمروز باشد». راه یا گفته خاخام را چنین تفسیر می‌کند: «همچنان که نوشته است: مردم اسرائیل بنده‌های من هستند؛ آنها بنده‌های من هستند (لاویان ۲۵:۵۵) [معنی آیه این است] اما نه بنده‌های بندگان من» (بابا کاما. b ۱۱۶). در اینجا حق اعتصاب کارگران بدون گوشزدهای پیشین بر پایه اصل عمومی آزادی انسان استوار گشته که برداشتی است مبتنی بر

فرمانبرداری انسان فقط از خدا - نه از انسان - این نکته در تفسیر خاخام از قانون چنین بیان شده هر آن برده عبری پس از هفت سال سرف بودن از پذیرفتن آزادی ابا و رزد، باید گوشش را سوراخ کرد. خاخام ژوکاتان ب. زاکائی برای پیروان خود تعریف می‌کند: در کوه سینا شنیده است «همه فرزندان اسرائیل بندگان من هستند»، با این همه این انسان برای خود اربابی دیگر علم کرد پس بگذارید گوش او را سوراخ کنیم، چون آنچه را که با گوشش شنید نادیده گرفت». ۶۰ همان برهان از طرف رهبران زیلات‌ها* می‌گوید: ما دیر زمانی است بر آن شده‌ایم که نه فرمان بردار رومیان باشیم و نه هیچ کس دیگر، مگر خداوند. چه او یگانه ارباب راستین و دادگر برای انسان است. در آیین یهود با این دیدگاه است که خدا چهره دگرگون ساخته و پایه‌های آزادی انسان از انسان را تشکیل می‌دهد. بدین سان تفوق خدا پشتمانه استقلال انسان از اقتدار انسان می‌گردد.

۶۲ قانون جالبی از ماسیح در دست است که می‌گوید: «اگر مال خودش [ثروت انسان] و مال پدرش از دست رفت [دقیق‌تر فکر کنیم] زیان خودش در درجه نخست قرار می‌گیرد؛ مال پدرش و آموزگارش از دست رفت - مال معلم در درجه اول قرار می‌گیرد، چه پدرش او را به این دنیا آورده در حالیکه معلمش که سازنده شعور اوست، او را به دنیای آتی رهنمون می‌شود: اما اگر پدرش حکیم باشد، در درجه اول قرار خواهد گرفت. اگر پدر و معلمش [هر یک] باری بر دوش دارند، باید [اول] معلمش را کمک کند که آنرا زمین بگذارد، سپس به یاری پدر بشتابد. اگر

۸۰ / همانند خدایان خواهید شد

پدر و معلمش هر دو دریندند، او باید [اول] معلمش و سپس پدرش را برهاند، اما اگر پدرش حکیم باشد، بایستی [اول] پدرش و بعد معلمش را رها سازد. (بابامتزیا ۱۱ II)

پاراگرافی که در بالا آورده شد، نمایشگر آن است که آئین یهود چگونه از گفته کتاب مقدس درباره فرمانبرداری از پدر، به کیفیتی که در آن بستگی خونی به پدر در پس بستگی روحی به معلم رنگ می بازد، رشد یافته است. (این نیز چشمگیر است که در زبان مال، نفع خود شخص مقدم بر منافع پدر و معلمش می باشد.) بی آنکه فرمان کتاب مقدس در افتخار آفرینی برای والدین نادیده انگاشته شود، برتری روحانی معلم بر برتری طبیعی پدر می چرید.

مراد از تکامل آدمی، تکامل آزادی و آزادگی است. آزادگی یعنی پاره کردن تارهای جنینی و بدست آوردن توان مدیون بودن هستی خود تنها به خویشتن است. آن آزادگی ریشه‌ای چگونه برای انسان ممکن خواهد شد؟ آیا انسان بی آنکه وحشت او را از پای در آورد، بارای پذیرفتن تنهایی خود را خواهد داشت؟

پاسخ صریح به این پرسش چنین است که بلکه میائسالان نیز از این بابت ناتوانند. «شما برخلاف خواست خود شکل گرفته‌اید و برخلاف خواست خود زاده شده‌اید و برخلاف خواست خود زندگی می‌کنید و برخلاف خواست خود می‌میرید... و برخلاف خواست خود سرنوشت شما چنان رقم خورده است که در پیش شاه شاهان، به یگانه وجودی که پاکی شایسته اوست، حساب پس بدهید.» (ربی العازارها - کپار، پیرکی ۲۹ IV). برغم امکانات دفاعی اندک، انسان از مخاطرات و ناملایمات هستی خود آگاه است. در واقع او با تسلیم در برابر ناخوشی و

کھولت می‌میرد. کسانی که او دارد، قبل یا بعد از او می‌میرند که در هر دو حال برای او تسلی بخش نیست. انسان آسوده خاطر نیست و دانش او جسته و گریخته است. در این برهوت دلشوره دنبال مطلق‌هایی است که نوید اطمینان می‌دهد؛ مطلق‌هایی که با آنها تشخیص و تمیز یایش میسر شود. آیا بدون یک چنین مطلق‌هایی می‌تواند بسر برد؟ آیا این سؤال انتخاب بین مطلق خوب و مطلق بد نیست، بدین معنی که مطلق‌هایی شکوفائی او را تسریع می‌کند و مطلق‌هایی او را باز می‌دارد؟ آیا آن مسئله انتخاب خدا و بت نیست؟

در واقع آزادگی کامل یکی از سخت‌ترین دستاوردها خواهد بود؛ ولو انسان به اثبات گرائی به خون و خاک، به مادر و کلان فائق آید، به نیروهای دیگری چنگ خواهد زد که به او پشت گرمی و اطمینان خاطر می‌دهد؛ ملت خود، گروه اجتماعی خود، خانواده خود؛ یا دستاوردهای خود، نیرومندی خود، پول خود. یا آن چنان خودپرست می‌سود که بیگانه‌ای را بر جهان نمی‌شناسد، چون خود او جهان است و جنبنده‌ای در کنار یا بالاتر از او نیست.

آزادگی با سربرداشتن از پدر، مادر، دولت و چیزهایی از این دست، حاصل نمی‌شود. آزادگی سربیزی نیست. آزادگی تنها وقتی امکان پذیر می‌شود و تا آن درجه به دست می‌آید که انسان تا آن درجه فعال و مصمم با دنیا پنجه در افکند، با آن همبستگی حاصل کند و بر این سیاق با دنیا یکی شود. تا زمانی که آدمی به پهنه تکامل تمام و کمال فعالیت و کارائی ذهنی نرسیده، کوچکترین نشانی از آزادگی و آزادی نخواهد بود.

از پاسخ کتاب مقدس و بعد هم آئین یهود این پندار پیش می‌آید که در واقع انسان ناتوان و ناپایدار است، ولی سیستمی باز است و تا درجات

شکوفائی به جایی می‌رسد که آزاد شود. او برای از هم پاشیدن اثبات گرائی خویش از پیوندهای آغازین و وارheidن از تسلیم انسان گشتن به فرمانبرداری از خدا نیاز دارد.

آیا مفهوم آزادی انسان خواهد توانست به نتیجه نهائی رهایی از خدا برسد؟ در حالت کلی چنین نمی‌شود. خدا، در ادبیات رسی‌ها، بزرگترین فرمانروایان و قانون‌گذاران است. او شاه همه شاهان است و آن قوانین که خرد را یارای تعریف آن نیست بی‌هیچ برهانی باید دنبال گردد، و چه برهانی بهتر از این که آنها فرموده خداست. به رغم درستی این نظرات، در قوانین تلمود و بعد هم ادبیات یهود، گفتارهایی هست که حاکی از تمایل خودمختاری کامل انسان است، حتی تا جایی که مستقل از خدا می‌شود یا حداقل با خدا در رابطه برابر قرار می‌گیرد. نمایشی از ایده خودمختاری انسان را می‌توان در داستانی از تلمود دید که در زیر آورده می‌شود، در آن روز [در بحث پیرامون مراسم پاکیزگی] خاخام العازار هر بحثی را که می‌شد در گمان آورد، پیش کشید اما آنها نپذیرفتند. سپس به آنها گفت: «اگر هالاخا با من است بگذار این درخت شمشاد بر آن گواهی دهد!» پس بر روی درخت شمشاد خارهایی بود به اندازه یکصد ارج - دیگران عقیده دارند چهارصد ارج - آنها خشمگین پاسخ دادند «از درخت شمشاد هیچ برهانی را نتوان آورد.» دگر باره او گفت: «اگر هالاخا با من است بگذارید جوی آب آنرا ثابت کند!» پس جوی آب سربالا حرکت کرد. آنها همدستان شدند که «از جوی آب هیچ برهانی را نتوان آورد.» باز او گفت: «اگر هالاخا با من است، بگذارید دیوارهای مدرسه آنرا ثابت کند.» پس دیوارهای مدرسه خم شد، گوئی در حال فرو

ریختن بود. لکن رسی یوشعیا* بر آنها برآشفته و گفت: «زمانیکه پژوهندگان سرگرم بحث هالاخائی هستند، تو چگونه می توانی مداخله کنی؟» پس به حرمت یوشعیا دیوارها فرو نریخت و به عزت خاخام العازار راست نگشت. اکنون آنها همچنان خمیده باقی مانده است. بار دیگر خاخام العازار روی بر آنان کرده و گفت: «اگر هالاخا با من است، بگذار آسمانها بر آن شاهد شود!» پس آوائی ملکوتی به گوش آمد: «اگر می بینید هالاخا در هر مورد با اوست، برای چه با العازار مجادله می کنید!» لیکن رسی یوشعیا برخاسته و لب به سخن گشود: «آن در آسمانها نیست!» منظور او از این گفته چه بود؟ خاخام ارمیاء گفت: این بود که تورات در کوه سینا نازل شد؛ ما به هیچ آوای مینوی گوش فرا نخواهیم داد، زیرا دیر زمانی است که پروردگار، در کوه سینا، در تورات نوشت، فرد باید به خواست جمع گردن نهد. ۶۲ رسی ناتام**، الیارا دیده و از او پرسید: آن یگانه وجود مقدس که منزّه باد، در این ساعات سرگرم چکاری است؟ او خندید [مشعوف گردید]، در جواب فرمود: «فرزندان من بر من قائل آمده اند.» (بابا متزیا b ۵۹).

خنده خدا به هنگامی که می گوید «فرزندان من بر من قائل آمده اند» تفسیری فراپویه ای*** است. این واقعیت که انسان خود را آزاد ساخته و دیگر بیش از این نیازی به خدا ندارد، این واقعیت که انسان بر او قائل آمده است، تنها چیزی است که موجب خرسندی خداست. از اینجاست که تلمود می گوید: «ویژگی انسان میرا چنان است که وقتی بر او چیره می شوند اندوهگین می گردد، ولی آن دم که بر وجود مقدس چیره

می شود، مشعوف می گردد.» (پساحیم. ۱۱۹). در واقع، گمان نمی رود این عمل از خدائی سرزنش که آدم و حوا را از بهشت راند، چه از خدا شدن آنها هراسان گشته بود.

ادبیات حاسیدی از نمونه های روح آزادگی و حتی مبارزه با خدا انباشته است. این بود که لایزن ایسکر* گفت: «بر خدا عزتی است تا زاخیم [عالم حسیدی] بر او فرمانروائی کند.» ۶۳

این مطلب که انسان در صورت عمل نکردن به اراده خدا، از دیدگاه روند قانونی با خدا به مبارزه بر می خیزد، در داستان زیر بیان شده است:

خشکالی و حشتمانی بر اکر این برآمد و مسکینان را توانائی خرید نان نبود. ربی ها در خانه «پدر بزرگ اسپولر»، در همایش دیوان ربی ها گرد آمدند. اسپولر** بر آنها گفت: «من ادعائی علیه داوری خدا دارم. به پیروی از قوانین ربی ها، اربابی که یک نفر یهود را بمدت معینی سرف می خرد (شش سال یا تا سال جویلی***) نه تنها باید او را بلکه خانواده اش را نیز تامین کند. اکنون خدا ما را به عنوان سرف خریده است، چون خودش می گوید: «فرزندان اسرائیل برای من سرف هستند، و حزقیال پیامبر اعلام می دارد، حتی در تبعید نیز: اسرائیلی برده خداست. از این رو، پروردگارا از تو می خواهیم از قانون پیروی کرده و خانواده های بردگان خود را نیز تامین کنی.»

* Liznsker

** Spoler

*** Jubilee جشن مشهور یهودیان که هر پنجاه سال بمناسبت رهائی از یوغ بردگی

مصریان برگزار می گردد. (مترجم)

آن ده قاضی، آنگونه که خاخام اسپولر می خواست، حکم دادند.
دو سه روز بعد کشتی غول پیکری از سبیری برای مستمندان بارهای غله
و نان آورد. ۶۳

داستان زیر نیز روح مبارزه با خدا را بازگو می کند.
مرد بی چیزی پیش رادویلرکابی* برآمد و از مسکنت خود شکوه
نمود. رادویلر پولی همراه نداشت تا به او بدهد، پس با کلماتی از آیه
(امثال ۱۲:۳)، بجای پول او را تسکین داد: «خداوند کسانی را که دوست
دارد به راه راست هدایت می فرماید.»

زلات زوور مگید** این را دیده و خطاب به پسرش گفت: «این
شیوه دستگیری از مستمندان روا نباشد. آیه را این چنین باید تفهیم کرد:
خداوند آنکس را که دوست دارد، با او بحث می کند؛ او باید التماس کند:
پروردگارا چگونه دل خوش می داری که انسانی با در یوزگی و صدقه
گرفتن تن بخواری دهد، در حالی که در وسع توانائی توست، ای خدا،
آنقدر با انسان مهربان باشی که نیازهای او را بشیوه عزت بخش به او
ارزانی داری؟» ۶۵

ایده آزادی انسان در داستان زیر جلوه یافته است:
بردبیت شیو*** گفت: در (اشعیا ۴:۳۱) می خوانیم: آنهایی که
به خداوند توکل دارند با او نیرو مبادله می کنند؛ یعنی کسانی که بدنبال
خدا هستند، توان خو در ا به او می بخشند، در عوض نیروی تازه ای از او
می یابند تا بیشتر به او خدمت کنند. ۶۶

یا

بردیت شیو گفت: «روز اول جشن، خدا ما را دعوت می‌کند تا شاهد یک روزی خوش باشیم؛ در روز دوم ما از خدا می‌خواهیم تا به شادمانی ما بپیوندد. روز نخست خدا از ما خواست تا تماشاگر باشیم؛ روز دوم ما خود را ساخته بودیم.» ۶۷

ایدهٔ ماندگی انسان به خدا، در آفرینش، نه تنها روشنگر همسانی انسان و خدا و رهایش انسان از خداست، بلکه روشنگر این ایدهٔ انسان‌گرایانه نیز هست که هر فرد انسان در درون خود همهٔ انسانیت را متبلور ساخته است.

در نگرش نخستین چنین می‌نماید که کتاب مقدس بعد هم آئین یهود، سیمای ملی گرایانه دارد و مرز مشخصی بین عبری‌ها و دیگر ابناء بشر، در ماهیت و سرنوشت می‌کشد. آیا اسرائیلی‌ها «مردم منتخب» فرزندان گرامی خدا، برترین تبارها نیستند؟ آیا غیر از این است که در تلمود از ملیت گرائی و بیگانه ترسی، فراوان نوشته است؟ آیا غیر از این است که یهودیها، ملی‌گرا و متمایل به احساس برتری نسبت به غیر یهود بودند و نمایش گسترده‌ای از هواخواهی قوم و خویش پرستی بروز دادند؟ هیچکس نمی‌تواند این را حاشا کند و نیازی هم به دلیل آوردن نیست. در واقع ماهیت اصلی پائولین* و بعد هم مسیحیت رهایی‌بخش از هرگونه ملی‌گرائی یهود و پیدائی کلیسای «کاتولیک» بود تا همهٔ انسانها را جدای از ملیت و تبار در برگیرد.

اگر این گرایش ملی‌گرایانه را در بوتهٔ سنجش قرار دهیم، در آغاز

وسوسه‌ای ما را به تعریف آن وامی دارد. تاریخ آغازین یهود از آن قبایل کوچک در حال جنگ با ملل و قبایل دیگر است و گمان نمی‌رود چنین اوضاع و احوالی بتوان انتظار انترناسیونالیستی و اونیورسالیستی را داشت. این تاریخ از قرن هفتم میلادی به این سو، از آن ملت کوچکی است که موجودیتش از سوی قدرت‌های بزرگ برای برده کردن و تصرف آن تهدید می‌شود. ابتدا سرزمین آنها بوسیله بابلیان اشغال می‌شود و عده کثیری ناچار به ترک خانه و دیار خود گشته و به کشور پیروز کوچ می‌کنند. سده‌های بعد رومیان فلسطین را در هم می‌کوبند، پرستشگاه آنان ویران می‌شود، تعداد بی‌شماری از یهودیها کشته می‌شوند، به اسارت در می‌آیند و پایان کارشان بردگی است. وضع آنها به جایی می‌رسد که اجرای اعمال مذهبی ممنوع گشته و مکافات مرگ برای آن تعیین می‌شود. بعدها هنوز، از ورای سده‌ها جلای وطن گفتن، یهودیها وحشیانه قربانی می‌شوند، علیه آنها تبعیض نژادی اعمال می‌شود و توسط مجاهدین جنگ‌های صلیبی، اسپانیولی‌ها، اکرائینی‌ها، روس‌ها و لهستانی‌ها خوار و قربانی می‌شوند و در سده‌ها، بیش از یک سوم آنها توسط نازی‌ها تار و مار شدند. به کنار از دوره‌های نیک‌بختی تحت قوانین اسلامی، یهودیها تحت امر بهترین فرمانروایان مسیحی، همواره تحقیر گشته و در محله‌های فقیرنشین بسر برده‌اند. آیا طبیعی نیست که آنها در برابر متجاوزین نفرت، هواخواهی از قوم و خویش، و واکنشی ملی‌گرایانه بپرورند تا خفت‌های مزمن خود را جبران نمایند؟ این همه اوضاع و احوال صرفاً موجودیت ملیت‌گرایی یهود را باز می‌نماید؛ آنها نمی‌توانند از آنهمه جنایت، و کشتار چشم‌پوشند.

بااین وجود، باید به این نکته مهم توجه داشت، گرایش‌های

ناسیونالیستی، بعنوان یک عامل در کتاب مقدس و بعد هم در آئین یهود، با اصل متضاد دیگری متوازن شده است: با اونیورسالیسم.

ایده وحدت تبار آدمی برای اولین بار در داستان آفرینش انسان جلوه گر شده است. یک مرد و یک زن آفریده شدند تا نیاکان همه نژاد بشر شوند. بطور دقیق تر، نیاکان گروه های بزرگی که کتاب مقدس ابناء آدم را به آنها بخش کرده است: اسلاف سام، حام و یافث. دومین جلوه اونیورسالیته تبار انسانی در عهد خدا با نوح است. این عهد پیش از عهدی است که خدا با ابراهیم بنیانگذار قوم عبری بسته است. این عهد با همه ابناء بشر و عالم حیوانات بسته شده و می گوید که از این پس خدا هرگز زندگی زمینیان را نابود نخواهد کرد. اول بار ابراهیم به نمایندگی شهرهای غیر عبری سدوم و گرمورا و از جانب مردمی غیر عبری از خدا می خواست اصول عدالت را زیر پا نهد، با خدا آغاز نبرد کرد. کتاب مقدس بر مهربانی با بیگانگان (غیر عبری) تاکید می ورزد. نه فقط مهربانی با همسایگان. و این دستور را چنین روشن می کند: «شما چند صباحی میهمان سرزمین مصر بودید» (تثنیه ۱۹: ۱۰). حتی با توجه به دشمنی دیرین با ادومیان، می گوید «ادومی را دشمن مدار، چونکه برادر توست» (تثنیه ۲۳: ۷).

اونیورسالیسم در موعظه های پیامبرانه به اوج می رسد. در حالیکه در برخی از سخنرانی های پیامبرانه ایده استعلای عبری ها در مقام آموزگاران و نمونه های روحانی، بر مردم غیر عبری پیش کشیده شده شاهد گفتارهای دیگری هستیم که در آنها از نقش کودکان بعنوان محبوبین خدا فراوان یاد شده است.

ایده یگانگی تبار انسانی در ادبیات فریسی، بویژه در تلمود دنبال

می‌شود. پیش از این از تصور پیروان نوح وایده «پرهیزگاران بین ملت‌ها» یاد کرده‌ام.

از میان گفتارهای زیاد تلمود که بازگوکننده روح اونیورسالیسم و انسانگرایی است، شمار اندکی حکایت از آن دارد که: «گمان می‌رود ربی میر عادتاً می‌گفت: ذرات بدن نخستین آدمیان از چهار گوشه جهان گردآوری شد. ربی اوشعیا* از قول راب می‌گفت: بدن آدم از بابل، سرش از اسرائیل، اندام‌هایش از سرزمین‌های دیگر و قسمت‌های شرمگاهش بنا به روایت خاخام آکا، از آکرادیاگما آورده شد...» (سان هدرین ۳۸۵.b). هرچند که خاخام اوشعیا می‌گوید سرزمین اسرائیل مواد لازم را به مغز انسان، شریف‌ترین عضو آدمی داده، لکن این تعریف ماهیت اولین و عامه‌ترین بیانیه را که می‌گوید بدن انسان از ذرات کران تا کران کره زمین فراهم آمده، یعنی آدم مظهر تمام بشریت است، تغییر نمی‌دهد.

تعریف مشابه دیگری در نوشته‌ای از میشتا آمده است و آن در مورد درگیری با قانون است که می‌گوید اگر در یک جنایت مرگ‌آفرین، شاهد در اثر تهدید و ارباب بر ارتکاب گنهکار گواهی می‌دهد (یکی از آنها او را تهدید و ارباب کرده) بهوش باشید تا آنها گواهی ساختگی علیه گنهکار ندهند. در اینجا به پیروی از قانون، به شاهد توضیح داده می‌شود که گواهی او چگونه برای مجرم پیامد مرگ به بار خواهد آورد. به او گوشزد می‌شود «بدین سبب انسانی آفریده شد تا به تو بگوید هرکس احدی اسرائیلی را نابود کند^{۶۸} طبق نوشته گنهکار است و بدان می‌ماند که جهانی را ویران کند و آنکس که یک نفر را از مرگ برهاند، پندار که

جهانی را هستی بخشیده است...» (سان هدرین IV، ۵).

منبع دیگری از تلمود نمایشگر همان روح است: «در آن ساعت [در آن هنگام که مصریان در دریای سرخ به هلاکت رسیدند] فرشته‌های مقرب آرزو می‌کردند تا سرود [مپاس را] در پیشگاه ذات مقدس که خجستگی او را باد، بخوانند. خداوند بر آنها برآشفته و فرمود: دست ساخت‌های من [مصریها] در دریا غرق می‌شوند؛ آیا در چنین احوالی گستاخی آواز خواندن در درگاه من دارید؟» (سان هدرین b ۳۹).

در آن ادوار که رومیان و مسیحیان، یهودیها را کشتار می‌کردند، روح ناسیونالیستی و بیگانه ترسی اغلب بر جهان وطنی چیره می‌شود. معهذا تا مادامی که گفتارهای پیامبرانه زنده بماند، ایده وحدت نسل انسان فراموش نخواهد شد. هر زمان که یهودیها مجال ترک تنگنای باریک هستی فلاکتبار خود را بدست آورده‌اند ما تماشاگر نمایشگری این روح بوده‌ایم. آنها صرفاً آئین خود را با شعائر و سنن اندیشمندان انسان‌گرای دنیای بیرون نیامیختند، بلکه در سده نوزدهم، در آن هنگام که مرزهای سیاسی و اجتماعی از هم پاشید متفکرین یهود در میان انقلابی‌ترین نمایندگان انترناسیونالیسم و هواداران ایده انسان‌گرایانه بودند. انگاری پس از گذشت دو هزار سال اونیورسالیسم و انسان‌گرایی پیامبران در قالب هزاران فیلسوف، جامعه شناس و انترناسیونالیست یهود که بیشترشان کمترین وابستگی به یهودیت نداشتند، شکوفا می‌شود.

تصور تاریخ

با هبوط آدم تاریخ بشر تولد می‌یابد. هماهنگی موزون و آغازین پیش از فردگرایی، بین انسان و طبیعت، بین مرد و زن برچیده شده، جای آنرا دشمنی و کشمکش می‌گیرد. انسان بخاطر از دست دادن یگانگی در رنج می‌افتد. انسان تنها مانده، از انسان هم‌ردیف خود و طبیعت جدا می‌شود. تکاپوی بی‌پایان او برای بازگرداندن دنیای یگانگی‌ای است که پیش از آنکه آنرا نابود کند مأوای او بود. تمنای او به دست کشیدن از خرد، خود آگاهی، گزینش، مسئولیت و بازگشتن به رحم، خاک مادر، به ظلمات و نظامی است که درخشش وجدان و دانش را بر آن راهی نیست. او می‌خواهد از این آزادی نوین که بدست آورده، فرار کرده و از این شعور که سبب انسان بودن اوست روی برتابد.

اما راه برگشت برایش میسر نیست. سرپیچی، دانش نیکی و زشتی، خود آگاهی، واپسگرا نیست. راهی برای پسروی نیست. «از این روست که خدا او را از باغ عدن به پیش می‌راند، تا خاکی را که از آن برآمده حاصلخیز گرداند. خدا آدم را بیرون انداخت؛ و در گوشه خاوری باغ عدن کروبیان^۳ و شمشیر تابانی را جای داد که هر روز بر می‌گشت تا از درخت زندگی نگهداری کند.» (انجیل ۲۴-۲۳:۳).

دوگانگی وجودی بودن در طبیعت و در عین حال عروج از آن با توجه به فاکت‌های خود آگاهی و گزینش، انسان را از هر سو در بر گرفته است؛ او دوگانگی خود را با پیشروی حل خواهد کرد. انسان برای اینکه بتواند در سطحی بالاتر بار دیگر با خود (انسان همردیف خود) و یا طبیعت یکی شد، بناچار باید خود را به گونه یک بیگانه در دنیا بیازماید؛ بیگانه از خویشتن و طبیعت. او باید تجربه شکاف بین خود یعنی درون و جهان یعنی برون را شرط فائق آمدن بر آن بداند.

انسان با نخستین کنش آزادی - آزادی سربلندی - اینکه بگوید «نه»، در پویه تاریخ خویشتن را می‌سازد. این «فساد» در ذات هستی انسان نهفته است. آدمی تنها بشیوه گذار از پویه از خود بیگانگی است که به هماهنگی نوین می‌رسد. این هماهنگی نوین؛ یگانگی نوین با انسان و طبیعت در ادبیات پیامبرانه و ری‌ها «پایان روزها» یا «دوره ماشیح» نامیده می‌شود. این حالت از پیش اراده شده خدا یا ستارگان نیست؛ این حالت، جز از طریق کوشش انسان ممکن نیست. دوره ماشیح از دیدگاه تاریخی جوابی به هستی انسان است، آدمی می‌تواند خود را نابودگرداند و یا در جهت هماهنگی نوین پیشروی کند. ماشیح گرایی در هستی انسان عارضی نبوده بلکه فطری و جواب منطقی به هستی است - نقطه مقابل خود فنا کردن.

درست همانگونه که ویژگی سرآغاز تاریخ انسان جدائی از خانه (بهشت) است، ویژگی سرآغاز تاریخ عبری‌ها نیز ترک خان و مان است. «حال خدا به ابراهیم می‌گوید، از کشور و سر و همسر و خانه پدری خود بگذر، به سرزمینی برو که من نشانت می‌دهم و من شما را ملتی بزرگ خواهم ساخت، برایتان دعای خیر خواهم کرد، نامتان را پر آوازه خواهم

کرد، تا تقدیس شوید. کسی را که بر شما دعای خیر کند، دعای خیر خواهم کرد؛ و نفرین خواهم کرد کسی را که بر شما نفرین کند؛ و تمام خانواده‌های روی زمین با شما خودشان را نیک فرجام خواهند یافت؛»^{*} (انجیل ۱۲:۱-۳).

همچنان که در بخش پیشین گفتیم، شرط تکامل انسان پاره ساختن پیوندهای آغازینی است که انسان را به زمین، به قوم و خویش، و پدر و مادر می‌دوزد. آزادی بر بنیاد دستیابی به رهایی از پیوندهای آغازین است که به انسان محکم‌دلی می‌دهد، لکن همچنان انسان ناتوان باقی می‌ماند. در تاریخ ابراهیم، فرمان خدا که از او می‌خواهد سرزمین خود را ترک کند، مقدم بر عهده‌ای است که خدا با او می‌بندد. اما، رسم کتاب مقدس بر این معمول بوده، که جمله اول نشان نمی‌دهد از نقطه نظر زمانی مقدم بر جمله دوم است، بلکه حالت شرطی دارد. لابد ترجمه درست آن چنین است: «اگر سرزمین خود را ترک کنید من از شما...» (باید توجه داشت که تم رهبری اونیورسالیسم در این لحظه در شکل قوم عبری است: توسط ابراهیم «همه خانواده‌های روی زمین نیک فرجام خواهند شد.»)^{۷۰}

رویداد بعدی و اصلی در تاریخ یهود، پس از سرگردانی‌ها و پیثروی‌ها و پروری‌ها بین مصر و کنعان،^{۷۱} آزاد گشتن عبری‌ها از سیطره مصریان است. این آزادی در آغاز انقلابی ملی نبوده بل انقلابی اجتماعی است؛ آزادی عبری‌ها نه از این نظر است که اقلیت ملی غیر

* منجی موعود یهودیان که همان امام زمان در اسلام می‌باشد و گمان می‌رود برای بشریت رستگاری خواهد آورد. (مترجم)

قابل تحمل هستند بلکه از این نظر است که اربابان مصری آنها را به بردگی می گیرند.

عبری ها همراه یوسف به مصر می آیند در آنجا سامان یافته و زاد و ولد می کنند. مصریان با دیده خطر به آنها می نگرند. پس سرکارگرهایی را بر آنها می گمارند تا با کارهای جانکاه آنها را به مشقت اندازند؛ آنها شهرهای غیرمسکونی فیتوم* و رامیس** را برای فرعون می سازند. اما هرچه بیشتر بر آنها ستم می رفت، آنها هم بیشتر زاد و ولد کرده و در همه جا پخش می شدند. مصریان از مردم اسرائیل در هراس می افتند. از این رو عرصه را بر اسرائیلی ها تنگ کرده و با کار تن فرسای خشت زنی و ساروج سازی و انواع کارهای سنگین در مزارع، زندگی را به کامشان شرنگ مرگ آفرین می کنند؛ آنها را به همه جور کار پر مشقت واداشته و مزه سختی را به آنها می چشانند. (خروج ۱۴-۱۱:۱) هنگامی که فرعون فرمان قتل نوزادان پسر عبری ها را می دهد و می گوید نوزادان دختر باید زنده بمانند، بیدادگری و ستم شدت می گیرد.

موسی در این لحظه از داستان کتاب مقدس خودنمایی می کند، فرزند یک مرد و یک زن از خانواده لاوی، بنابر داستانی که در کتاب مقدس آمده، در ساحل رودخانه از دیده ها پنهان ماند؛ دختر فرعون او را پیدا کرد و او در کاخ فرعون آموزش یافت. ۷۲

متن، روی کار آمدن موسی پیام آور آزادی را نشان می دهد. او به مانند شاهزادگان مصری آموزش دیده و بر دودمان عبری ها آگاهی دارد. وقتی می بیند یک مصری، یک عبری برادر او را به باد کتک گرفته است

چنان دیوانه وار خشمگین می شود که مصری را می کشد. فرعون از واقعه خبردار می شود، و موسی به اجبار تن به فرار می دهد. موسی با این عمل قهرآمیز همبستگی با برادران خویش را بروز داده و رشته پیوند با دربار مصر را از هم می گسلد و از دربار رانده می شود. او راه بازگشتی ندارد مگر بعنوان رهبر انقلابی.

در خلال فرار خود به خانه کشیش میدیان می رود، با دختر او وصلت می کند و دارای پسری می شود که او را جرشون نام می نهد که معنی لغوی آن «بیگانه ای در آنجا» است، یا آن چنان که در متن تصریح شده، «من مسافر چند روزه سرزمین غربت بودم» ۷۳ (خروج ۲:۲۲). بار دیگر شاهد تم پیشروی هستیم: موسی قبل از آمادگی پذیرا شدن وحی خدا و مأموریت آزاد سازی، ناگزیر به ترک مصر، زادگاه خود می شود. از آن پس داستان انقلاب عبری ها آغاز می شود.

این گفته سئوالات تاریخی - روانشناسی زیادی را پیش می کشد، چگونه برده ها آنچنان دگرگون می شوند که در آنها احساس نیاز به انقلاب جان می گیرد؟ تا آن زمان که برده اند آزادی را نمی شناسند و آن دم که به آزادی می رسند نیازی به انقلاب ندارند. آیا اصلاً امکان این انقلاب هست؟ آیا گذار از سرواژه آزادی شدنی است؟ از آن گذشته تا آنجا که به کتاب مقدس مربوط می شود، نقش خدا در فرایند آزاد سازی چیست؟ آیا او قلب انسان را عوض می کند؟ آیا او از روی خوش نیتی انسان را آزاد می سازد؟ اگر چنین نیست پس انسان چگونه همه این کارها را به تنهایی انجام می دهد؟

در حقیقت، تغییر و تحول تاریخی و انقلاب یک فراپویه منطقی است؛ انسانی که گرفتار بردگی است، هیچ تصویری از آزادی ندارد - با این

وجود، او ممکن نیست خود را آزاد سازد، بدون اینکه تصویری از آزادی داشته باشد. داستان کتاب مقدس یک جواب به این فرآپویه می‌دهد. سرآغاز آزادی، میزان پذیرفتاری انسان از رنج است، اگر بر او جفا کنند هم روح و هم جسمش رنج می‌برد. رنج و مشقت او را به پیش می‌راند تا در جستجوی پایان جور و ستم، برضد ستمگران عمل کند، اگر چه اکنون هم نمی‌تواند خواستار آزادی‌ای باشد که از آن آگاهی ندارد. اگر آدمی پذیرفتاری رنج را از دست بدهد، پذیرفتاری دگرگونی را نیز از دست می‌دهد. با اولین قدم، انقلاب، نیروهای جدیدی را پرورش می‌دهد که در دوره بردگی نمی‌توانست وجود داشته باشد، در حقیقت همین نیروها توان بدست آوردن آزادی را به او می‌دهد. بهر حال در پروسه آزاد سازی، هر لحظه خطر سقوط به وضع کهنه بردگی او را تهدید می‌کند.

آیا خدا با عوض کردن قلب آدمی به او امکان آزاد گردانیدن خود را می‌دهد؟ نه. انسان متکی به خویشتن است و خود تاریخ خویش را می‌سازد؛ خدا یاری می‌کند اما نه با عوض کردن قلب انسان، بل با انجام کارهایی که خود انسان نیز آن کارها را برای خود انجام می‌دهد. اگر به زبان خدا ناگرائی خود بیان کنیم: انسان متکی به خویشتن است، کاری را که خود او نتواند برای خود انجام دهد هیچ موجودی نخواهد توانست برای او انجام دهد.

داستان رهائی از مصر، اگر به تفصیل بررسی شود، اصلی را که در بالا یادآوری شد روشن خواهد ساخت: بعد از ایام بسیار که پادشاه مصر بمرد، مردم اسرائیل زیر یوغ اسارت آه و تاله می‌کردند و استمداد می‌طلبیدند، ناله آنها از زیر یوغ بردگی در عرش اعلیٰ به گوش خداوند رسید و خدا تضرع آنها را شنید و عهد خود با ابراهیم، اسحاق و یعقوب

را به یاد آورد. خدا بدبختی قوم اسرائیل را دید و از وضع بد آنها آگاه شد (خروج ۲۵-۲۳:۲). متن اشاره‌ای نمی‌کند که کودکان اسرائیل بدرگاه او گریه و زاری می‌کردند، بلکه خدا ناله آنها را از اسارت آنها فهمید. واژه عبری **Va-Yeda** ۷۴ دقیقاً بمعنی «می‌شناخت» یا «می‌فهمید» ترجمه شده است؛ بطوریکه نهمانید در تفسیر خود اشاره می‌کند: «گرچه کودکان اسرائیل سزاواررهائی نبودند، لیکن ناله‌های آنها رحم خدا را متوجه آنها کرد.» در این جاکته اساسی این است که ناله به درگاه خدا نیست، اما [خدا] رنج آنها را فهمیده پس اراده می‌کند آنها را یاری کند. ۷۵

گام بعدی وحی خدا به موسی، شرط پیشین ماموریت او در مقام پیام‌آور آزادی کودکان اسرائیل است. خدا در بوته‌ای ظاهر می‌شود: «بوته فروزان بود، ولی نمی‌سوخت.» (خروج ۲:۴). بوته نمادی از فراپویه وجود روحانی است که در سنجش با وجود مادی هرچه مصرف شود انرژی‌اش پایان نمی‌پذیرد. آنگاه که خدا به موسی رخ می‌نماید بسان خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب خدای طبیعت نیست، خدای تاریخ است و در وحی خود - سخنانی را که مطرح کردیم - بطور مؤثری تکرار می‌کند: «من عسرت و مشقت مردم خود را در مصر دیده‌ام و ناله و فغان آنها را از دست سرکارگرا شنیده‌ام؛ من رنج آنها را می‌فهمم ۷۶ و بر زمین نازل شده‌ام تا آنانرا از دست مصریان برهانم و آنها را از آن دیار خارج ساخته به سرزمینی خوب و پهناور ببرم، سرزمینی که از شیر و عسل جوشان است (خروج ۸-۱۷:۴). باز متن فاش می‌سازد که عبری‌ها به خدا شکوه کردند؛ اما از دست سرکارگرا، یعنی از رنج‌هایشان و او آنرا شنید. این امر دانش خدا، ادراک بی واسطه خدا را ایجاب می‌کند تا فریادی را بشنود که برای او نیست. بار سوم نیز همان ایده تکرار می‌شود، «هان، آگاه

باشید، صدای مردم اسرائیل بگوش من رسیده و من ستمگری مصریان بر ستمکشان را دیده‌ام.» (خروج ۳:۹). در این گفته خدا خود را متقاعد کرده که ستمگری در کار است و ستمگری و علل آن انگیزه بسنده‌ای برای یاری اوست. سپس خدا مستقیماً به موسی فرمان می‌دهد برو، من تو را نزد فرعون می‌فرستم تا مردم من، فرزندان اسرائیل را از پیش او برده و از مصر خارج کنی.

واکنش موسی به این فرمان، سرپیچی بهت‌آور است. او، مانند بسیاری از پیامبران عبری، دل خوش نمی‌دارد پیامبر بشود. (باید افزود هر فرد که می‌خواهد پیامبر بشود دیگر فرد نیست.) ۷۶ یادآوری می‌کنیم اولین توضیحی که موسی درباره‌ی این فرمان می‌خواهد این است که «من کی‌م که پیش فرعون بشوم و فرزندان اسرائیل را از مصر خارج سازم؟» (خروج ۳:۱۱) این سخنان از آن انسان مغروری نیست که فریفته برگزیده شدن به این ماموریت باشد، بلکه از آن انسانی وارهیده از خودپرستی است که برغم کیاست و فراست شگفت‌انگیز خود، از نارسائی‌های خود هم در ماموریتی که به او پیشنهاد شده آگاه است. پس از آنکه خدا نخستین پرسش وی را پاسخ می‌گوید، پرسش دوم را می‌پرسد: «اگر من به میان مردم اسرائیل رفته و بگویم که مرا خدای نیاکان‌تان بر شما فرستاده است و آنها از من بپرسند اسم او چیست؟ چه جوابی به ایشان بدهم؟» (خروج ۳:۱۳).

اینجا موسی انگشت روی نکته باریکی می‌گذارد که به فرایوبه انقلاب مربوط می‌شود، چگونه می‌توان بر افکار توده‌ها توکل کرد در صورتی که آنها آمادگی ندارند؟ چگونه می‌توان بنام خدای تاریخ، یعنی، خود - کنشی، دست امید بسوی توده‌ها دراز نمود، در حالیکه آنها به

پرستش بت‌ها خو گرفته‌اند، بت‌هایی که اشیاء هستند و باید اسم داشته باشند؟ جواب خدا تن دادن به یکی از چند راه ممکن است، تن دادن به عدم آمادگی مردم. اگر چه خدا بی‌نام است لیک اسمی را به موسی می‌گوید، تا هنگام صحبت با عبری‌ها، منظور او را بفهمند. ترجمه آزاد جوابی که در پیش اشاره کردم چنین خواهد شد، «نام من بی‌نام است» ۷۷ البته واضح است که در این حال نام «بی‌نام» برای یک لحظه است، و تنها خدائی که نام ندارد، خدای تاریخ، خدای عمل است. ۷۸

با این همه موسی تن به رضایت نمی‌دهد. سؤال دیگری می‌کند، می‌گوید عبری‌ها سخنان مرا باور نکرده و می‌گویند: «خدا بر تو ظاهر نشده» بار دیگر خدا به ناآگاهی مردم تن در می‌دهد. خدا دوسه افسون به موسی یاد می‌دهد، موسی با آنها می‌تواند، عصایش را به اژدها تبدیل کند و دستش را جذامی کرده، و سپس آنرا شفا دهد. اگر آنها این دو فسون موسی را نپذیرند فسون سوم آنها را متقاعد خواهد ساخت: او آب را به خون بدل می‌کند. موسی هنوز دلگرم نیست و می‌گوید: «آه، پروردگارا، من سخن پرداز نیستم و از زبان آوری و گفتار قاصر، تا این زمان نیز تو با بنده حقیرت سخن گفته‌ای» (خروج ۴:۱۰). جواب خدا چنین است، از آنجا که خدا انسان را آفریده می‌تواند قدرت سخن گفتن را هم به او بدهد. اینجا موسی از سؤال کردن خسته شده و بادل افسردگی می‌گوید، «آه، پروردگارا، التماس می‌کنم، کسی دیگر بفرستی». (خروج ۴:۱۳) گوئی صبر خدا هم به پایان رسیده، خشمگین به هارون برادر موسی اشاره کرده و می‌گوید که سخنران خوبی است: «تو با او بصحبت بنشین و کلمات را در دهان او بگذار؛ مواظب دهانت باش او دهان تو بوده و به شما خواهم آموخت که چه باید بکنید. او از سوی تو به مردم سخن خواهد گفت؛ او

برای توده‌ها ن خواهد شد و تو مانند خدا مغز او خواهی شد» (خروج ۱۶-۱۵:۴). بر این شیوه کشیش‌گری آغاز شد. مانند خدا، وظیفه کشیش هم تن در دادن به ناآگاهی توده‌هاست؛ موسی پیامبر، مرد دانش و بینش است؛ هارون کشیش مردی است که بینش موسی را بزبانی که مردم بفهمند بر می‌گرداند. همه ابهام‌های کشیش و پیامبر در اینجا پژوهیده می‌شود. پیامبر شاید نتواند توده‌ها را بفهمد؛ کشیش بنام پیامبر سخن می‌راند و ای بسا به پیام او رنگ دروغ می‌زند.

موسی به مدیان پیش همسر و پدر زنش بر می‌گردد، برادرش هارون را در بیابان می‌یابد. هر دو به مصر باز می‌گردند، سخنانی را که خدا به موسی گفته است به عبری‌ها می‌گویند و برای نشان دادن برحق بودنشان فراوان معجزه می‌کنند. پس از آن، تنها پس از آن، «مردم قبولشان می‌کنند؛ و زمانی که می‌شنوند خدا مردم اسرائیل و رنج‌دیدگی آنها را مشاهده کرد سرفرود آورده و پرستش می‌کنند» (خروج ۳۱:۴) واکتش توده‌ها بت پرستانه است؛ بطوریکه پیش از این اشاره کردم، سرسپردگی که در اینجا بصورت سرفرود آوردن بیان شده، ذات بت پرستی است.

پس از آنکه موسی و هارون عبری‌ها را بر می‌انگیزند، برای پیشنهاد خود پیش فرعون می‌شوند. آنها پیشنهاد خود را به فرعون تفهیم می‌کنند: «پروردگار، خداوند اسرائیل می‌فرماید، مردم مرا آزاد کن بروند تا در برهوت برای من جشن برپا دارند» (خروج ۵:۱). این شیوه گفتار، زبان کیش بت پرستی نیست. خدائی که شناسانده می‌شود خدای ملی اسرائیل است و هدف برپائی جشن اوست. فرعون اظهار می‌کند که چیزی از این خدا نمی‌فهمد، موسی و هارون دست به دامن فرعون می‌شوند تا نیاز خدا را بر آورد کند، که در غیر این صورت خدا بر آنها و با

یا خونریزی می فرستد» (خروج ۵:۳)، فرعون امکان نیرومندی و توانائی روا داشتن زیان‌های جبران ناپذیر او را نادیده می‌گیرد. دستور می‌دهد بر سختی‌کار افزوده شود و می‌افزاید «چون بیکار هستند؛ پس ناله سر می‌دهند...» (خروج ۵:۱۸). فرعون کاری را می‌کند که هزاران فرعون پیش از او و پس از او کرده‌اند. او از درک تمنای آزادی عاجز است و آنرا آرزوی بیکارگی می‌پندارد؛ از این گذشته او می‌پندارد هنگامی که آدمی از زیادی کار مجال سرخاراندن ندارد، رویای آزادی که برای فرعون حرف مهملی بیش نیست، از سرش خواهد پرید. بدان هنگام که عبری‌ها را توان انجام دادن کار خود نیست فرعون فریاد می‌زند، «شما همه بیکارید، شما همه کاهلید؛ و بهمین خاطر می‌گویید، ما را رهاکن برویم و قربانی خدا شویم» (خروج ۵:۱۷).

در این حین عبری‌ها از آزادی هراسان می‌شوند. آنها هارون و موسی را بخاطر بدتر کردن وضع بدشان، ملامت کرده و می‌گویند «خداوند بر شما نظر کرده و داوری کند، شما ما را در دیده فرعون یاغی جلوه داده و برای ریختن خون ما شمشیری در دستش نهادید» (خروج ۵:۲۱). در تاریخ تعداد دفعات واکنش عبری‌ها برابر با تعداد دفعات واکنش فرعون است. آنها از اینکه اربابانشان بیش از این آنها را نمی‌خواهند دل آزرده هستند، آنها نه تنها از کارهای جانکاه و مرگ وحشت دارند، بلکه از اینکه محبت را از دست بدهند در هراسند، ولو آن، ذره‌ای از سوی استثمارگران باشد.

گوئی موسی شهادت خود را از دست داده است. به خدا شکوه کرده می‌پرسد: «پروردگارا، آخر چرا بر این مردم بد روا می‌داری؟ برای چه مرا فرستادی؟ از آن دم که به نام تو پیش فرعون شدم، او به این خلق

ستم کرده و تو بر مردم خود هیچ نظر نداشته‌ای...» (خروج ۲۳-۵:۲۲).

همراه با این پرخاش به خدا، نخستین پرده داستان غم‌انگیز به پایان می‌رسد. نه فرعون سنگر را خالی کرده و پیام را بگوش گرفته و نه پس از رو در رویی با اولین ناراحتی‌ها خلق در سنگر مانده و دنبال تمنای آزادی را گرفته است. موسی رهبر هم روزنه‌امیدی برای پیروزی انقلاب نمی‌بیند. در اینجا بر خدا عیان می‌شود که دوران پیشنهاد منطقی و عدم اعمال زور بسر رسیده است. از این پس قهر در میان است تا فرعون را به تسلیم مجبور کرده و او را وادار کند تا به عبری‌ها امکان دهد از سرزمین بردگی بیرون شوند. بطوریکه خواهیم دید، قهر هرگز فرعون را متقاعد نکرد، حتی عبری‌ها را نیز متقاعد نکرد، عبری‌هایی که بخاطر گریز از آزادی پس پس می‌رفتند و هر آن که با مشکلی روبرو می‌شدند، یا شمع مسیح آسای رهبری را پیشاپیش خود نمی‌دیدند، دست به دامان بت شده و به پرستش آن می‌پرداختند.

فصل بعدی با فرمان خدا، که به موسی می‌گوید دگر باره برای کودکان اسرائیل سخنرانی کند، گشوده می‌شود.

«من خداوند هستم و شما را از زیر ستم مصریان خواهم رهانید و شما را به بیرون هدایت خواهم کرد، من با عدل فراوان و دست باز حق شما را بازخواهم ستاند، شما را مردم خود گردانیده و خدای شما خواهم شد؛ و شما در می‌یابید که من پروردگار و خدای شما، شما را از زیر یوغ اسارت مصریان بیرون آورم. و من شما را به سرزمینی خواهم برد که سوگند یاد می‌کنم آنرا به ابراهیم، اسحاق و یعقوب بسپارم؛ من آنرا به شما خواهم داد تا ملک شما باشد، من خدا هستم»، چنین بود سخنرانی موسی بر مردم مصر؛ اما آنها به سبب تباه گشتگی روحشان و اسارت

ستمگرانه، بحرف‌های موسی گوش شنوا نداشتند. (خروج ۹: ۶۶)

اینبار دیگر زبانی که با کودکان اسرائیل سخن می‌گوید با زبانی که با فرعون سخن می‌گوید یکی نیست. در اینجا آزادی از یوغ اسارت را نوید می‌دهد و آنها رهاننده خود؛ خدا را خواهند شناخت. لکن بار دیگر این پیام به گوش عبری‌ها فرو نمی‌رود، یکی به خاطر درهم شکستگی روح، یکی هم اینکه کار چنان است که تاب تحمل رنج را نیز از آنها گرفته است. در اینجا از پدیده‌ای سخن می‌گوییم که مرتباً در تاریخ تکرار شده است. میزانی از رنج و آزدگی هست که انسان را از آرزوی براندازی آن تهی می‌گرداند. موسی نیز ایمان برایش نمانده؛ وقتی که دستور می‌آید پیش فرعون برود و خواستار آزادی عبری‌ها شود، پاسخ می‌دهد؛ «اینک که مردم اسرائیل به سخنان من گوش فرا نمی‌دهند فرعون چطور ممکن است به من گوش فرا دهد، منی که زبانم از فصاحت سخن‌پردازی عاجز است؟» (خروج ۱۲: ۶)

در فصل بعدی خدا روی فرمان خود پافشاری می‌کند و از موسی می‌خواهد پیش فرعون برود. او قرار است از فرعون بخواهد تا اجازه دهد کودکان اسرائیل از آن دیار بروند. بودن آنها در اینجا ضرورت ندارد فقط سه روز کافی است تا به بیابان برسند و «جشن بگیرند»، دستور قطعی است و چون و چرا ندارد.

فصلی را که گشوده‌ایم یکی از پیچیده‌ترین فصل‌های داستان است. خدا می‌گوید: «من بر سنگدلی فرعون خواهم افزود، در مصر برشگفتی‌ها و آوازه خود خواهم افزود، فرعون به گفته‌های شما گوش نخواهد کرد؛ سپس دست بسوی مصر برده و میهمانان خود، مردم خود، فرزندان اسرائیل را فراخوانده و با دادگری فراوان از مصر خارج خواهم

ساخت و آنگاه که مصریان ببینند من دست پیش بردم و شما را از آنجا از میان آنها بیرون بردم، آن وقت خواهند دانست که من پروردگار هستم...» (خروج ۷:۳۷) - خدا از گفتن «بر سنگدلی فرعون خواهم افزود» چه منظوری دارد؟ آیا این کلمات از آن خدائی انتقام جو و فریبکاری است که با فرعون دو دوزه بازی می‌کند، از سوئی به موسی دستور می‌دهد از او بخواهد تا به عبری‌ها اجازه رفتن دهد و از سوی دیگر اراده می‌کند که او سنگ را خالی نکند؟ من معتقدم که چنین نیست. چه انسان انگارانه‌ترین توصیف خدا در کتاب مقدس، فرسنگ‌ها از این تعریف فاصله دارد. از نظر من چنین می‌نماید که از گفته «بر سنگدلی فرعون خواهم افزود» باید اینطور استنباط شود که همه رویدادهای ضروری نه تنها رویدادهای پیش‌بینی شده، بلکه معلول خدا هم هست. هر حرکتی لزوماً به اراده خدا انجام می‌پذیرد. پس، اگر خدا می‌گوید که بر سنگدلی فرعون خواهد افزود، می‌خواهد هشدار دهد که فرعون ناگزیر سنگدل‌تر خواهد شد. البته متن کتاب مقدس هم که در دنباله این مطلب آمده گفته ما را تأیید می‌کند، زیرا بارها می‌گوید «فرعون بر سنگدلی خود افزود.» به دیگر سخن، «من بر سنگدلی فرعون خواهم افزود» همان معنی «فرعون بر سنگدلی خود افزود» را دارد.

چیزی که کتاب مقدس بر آن تاکید می‌ورزد از بنیادی‌ترین رفتارهای انسانی است. هرکنش اهریمتی، بر سنگدلی انسان می‌افزاید، یعنی قلب را از احساس تهی ساخته و نابود می‌کند. هرکنش نیکخواهانه، آنرا رئوف‌تر می‌سازد، یعنی دل را با نشاط‌تر و سرزنده‌تر می‌سازد. هر چه انسان سنگدل‌تر شود، از آزادی او برای تغییر یافتن کاسته می‌شود؛ و بیشتر از روی پشداوری و تعصب تصمیم می‌گیرد تا به

نقطه بی‌برگشتی می‌رسد، و آن موقعی است که آنچنان سختدل‌تر و تهی‌تر از احساس می‌شود که آزادی برایش مفهومی ندارد و چون ناگزیر پیش و پیش‌تر رفته است دیگر گزیری از واپسین تحلیل، نابودی فکری یا جسمی ندارد. ۷۹

استراتژی نوی که در مقابل فرعون اتخاذ شده نه با قهر بلکه با به کار گرفتن معجزات آغاز می‌شود؛ در نهایت معجزه هم، نوعی از زور است، زوری که بیشتر اندیشه را آماج قرار می‌دهد تا جسم را هارون چوبدستی‌اش را به اژدها مبدل می‌سازد. اما جادوگران مصر «با علم به هنرهای خفیه جادوگران مصری همان کار را می‌کنند» (خروج ۱۱:۷). خدا از موسی می‌خواهد تا معجزه دوم را بکند: او آب رودخانه را به خون تبدیل خواهد کرد، همه ماهی‌ها خواهند مرد و مردم مصر نسبت به خوردن آب رودخانه کراحت خواهند داشت. باز هم جادوگران مصری معجزه را به عینه انجام می‌دهند؛ در فرعون کمترین تأثیری پدید نمی‌آید و «دل سخت باقی می‌ماند» (خروج ۲۲:۷). موسی و هارون سومین معجزه را می‌کنند: «آنها زمین را پوشیده از وزغ می‌کنند. جادوگران مصری این یکی را نیز انجام می‌دهند؛ با وجودی که این معجزه فی‌نفسه نمی‌تواند کاری واقع شود، اما بر سرتاسر مصر اثر می‌کند و فرعون کم‌کم تسلیم می‌شود. در یک زمان مشخص موسی وزغ‌ها را بصورت اول بر می‌گرداند.» چون فرعون آگاه می‌شود که این کار تا زمان معینی دوام دارد، سنگدل‌تر شده، و همانگونه که خدا گفته، سخت دل‌تر می‌شود...» (خروج ۱۵:۸). پس خدا به موسی و هارون فرمان می‌دهد بر سرتاسر مصر پشه نازل کنند. اینجاست که هنرهای خفیه هارون و موسی از ترفند جادوگران دیگر برتر خودنمایی می‌کند. آنها می‌کوشند اما نمی‌توانند

پشه درست کنند؛ در حالیکه بازی را باخته‌اند به فرعون می‌گویند: «این درید قدرت خداست؛ اما فرعون آن چنان سنگدل شده بود که به حرف‌های آنان گوش نکرد...» (خروج ۸:۱۹). به عنوان قدم بعدی خدا موج مگس‌ها را روانه مصر می‌سازد. جادوگران مصر سعی می‌کنند، اما نمی‌توانند این هنر مرموز را تقلید کنند. فرعون که به اندازه کافی ترسیده است بار دیگر قول می‌دهد عبری‌ها را آزاد کند و بگذارد به بیابان بروند و برای خدای خود قربانی کنند، اما وقتی مگس‌ها هم به جای پیشین فراخوانده شدند «این بار هم فرعون بر سخت‌دلی خود می‌افزاید، به رفتن مردم اجازه نمی‌دهد...» (خروج ۸:۳۲).

پیش از آنکه موسی دست به عمل متقابل بزند خواست‌های خود را در فروم جدیدی مطرح می‌کند: به فرعون می‌گوید «بگذار مردم من بروند، آنها شایسته من [پروردگار] هستند» (خروج ۹:۱). سپس وبا همه گله‌های مصر را نابود می‌کند. در حالیکه رمة‌های عبری‌ها دست نخورده باقی می‌ماند. «اما دل فرعون سنگ شده بود». در پی این رویداد طاعتی مرگبار بر سراسر مصر سایه می‌گسترده و بی‌امان انسان و حیوان را می‌کشد. پس از این طاعون مرگ آفرین حتی جادوگران را نیز یارای ایستادگی در برابر موسی نیست. لکن فرعون باز هم تسلیم نمی‌شود. پس مرگ‌آمیزی دیگر می‌آید؛ تگرگی ویرانگر. «اما چون فرعون می‌بیند باران و تگرگ و تندر قطع شد، به گنهکاری ادامه می‌دهد. او و نوکرانش قلبشان را سنگ‌تر کردند. بر این سیاق قلب فرعون سنگ‌تر شد و نگذاشت مردم اسرائیل بروند؛ همانگونه شد که خدا به موسی گفته بود...» (خروج ۹:۳۴-۳۵).

پس از آن موسی و هارون تهدید می‌کنند که ملخ‌ها را به پهنه مصر

خواهند فرستاد. در اینجا برای نخستین بار زیر دستان فرعون سرکشی آغاز می‌کنند. آنها می‌گویند: «تا به کی این مرد برای ما دام خواهد گسترده؟ بگذار آنها بروند، به خدای خودشان به پروردگار خدمت کنند؛ مگر نمی‌بینی که مصر نابود می‌شود؟» (خروج ۱۰:۷). فرعون می‌کوشد تا از در سازش درآید. او حاضر می‌شود اجازه بدهد بزرگترها بروند، نه کس دیگر. پس از آن ملخ‌ها بر پهنه مصر آورده می‌شود و برای نخستین بار فرعون به خطا بودن عملش اعتراف می‌کند و چنین می‌گوید: «من بر ضد خدای شما یهوه و علیه شما مرتکب گناه گشته‌ام. پس گناهم را ببخشید استغاثه می‌کنم، فقط این بار را بر من ببخشید، از پروردگار، خدای خود استدعا کنید فقط این مرگ را از من دور کنند» (خروج ۱۰:۱۶-۱۷). اما برخلاف این توبه ظاهری وقتی ملخ‌ها رفت «خداوند قلب فرعون را سنگ‌تر کرد و او هم اجازه نداد کودکان اسرائیل بروند» (خروج ۱۰:۲۰).

از پس این واقعه تاریکی بر سرتاسر مصر چادر می‌گسترده، در حالیکه سکونتگاه کودکان اسرائیل غرق در روشنائی است. فرعون متزلزل می‌شود، اما باز هم سعی در سازش دارد. او حاضر می‌شود اجازه دهد همه بروند، لکن می‌خواهد گله‌ها و رمه‌ها باقی بمانند، موسی زیر بار نمی‌رود و فرعون بر سنگدلی خود می‌افزاید. موسی را بیرون می‌اندازد و می‌گوید: «از من دور شو! به خودت بپرداز، هرگز هم سعی نکن به چشم دیده شوی! چه، روزی که چشم بر تو بیفتد مرگت حتمی است...» (خروج ۱۰:۲۸). موسی می‌گوید، «همانطور [می‌شود] که تو می‌گوئی! هرگز چشم تو بر من نخواهد افتاد» (خروج ۱۰:۲۹). در حقیقت این آخرین قدم قبل از پایان کار است. خداوند بوسیله موسی تهدید می‌کند که نخستین اولاد همه خانواده‌ها را، همراه با نخستین اولاد

فرعون خواهد کشت، لیک همچنان بر قساوت قلب فرعون افزوده می شود. در یکی از فرمانهای کتاب مقدس می بینیم که موسی دستور می دهد هرکس گوسفندی قربانی کند و خون آنرا جلو در خانه اش بریزد و «گوشت سرخ کرده آنرا همان شب با نان بدون خمیر مایه بخورد...» (خروج ۱۲:۸). «مراسم خوردن آن چنین است: کمرها بسته. نعلین برپا، عصا بر دست؛ و با شتاب خورده خواهد شد. چون فصیح پروردگار است» (خروج ۱۲:۱۱). در سپیده دم انقلاب یک وعده غذای دستجمعی سفارش داده می شود. اما وعده غذائی با شتاب. آنکس که می خواهد آزاد شود باید آماده راه پیمائی شود و بتواند در حین راه پیمائی غذا بخورد. پس از آنکه عبری ها همه این کارها را انجام دادند، تخت زاده همه خانواده های مصری همراه گله هایشان جان می سپارند. حال انگاری فرعون شکست را پذیرفته است؛ «و او شب هنگام موسی و هارون را آواز داد و گفت: رمة ها و گله هایتان را بزدارید و همانگونه که گفتم از اینجا دور شوید؛ بر من نیز دعا کنید!» (خروج ۱۲:۳۱-۳۲).

عبری ها با بار «هدایای» مصری های دل افسرده راهی بیرون شهر شدند، «نزدیک ششصد هزار انسان پای پیاده، به همراه زنان و کودکان» (خروج ۱۲:۳۷). مراسم عید فصیح برای تجلیل از خاطره آزادی، برای نسل های بعد وظیفه شده است. از آن گذشته، به یاد و شاید هم برای امتنان از پروردگار، فرمان داده شده «تمامی بچه های نخست گله های شما که نر باشد از آن خدا خواهد بود» (خروج ۱۳:۱۲).

پس از آنکه کودکان اسرائیل از مصر رفتند، خداوند «پیشاپیش آنها، روزها در شکل ستونی از ابر، شب ها به شکل ستونی از آتش، برای راهنمایی آنها در مسیر، راه می رفت» (خروج ۱۳:۲۱) لیکن فرعون برای بار

آخر نمی تواند زیر بار این شکست برود.

وقتی به شاه مصر خبر می آورند که مردم فرار کرده اند، افکار فرعون و نوکرانش متوجه مردم شده و می گویند، «این چه کاری بود که ما کردیم، اسرائیلی ها را از نوکری رها نیدیم؟» پس اربه خود را آماده کرده، قشونش را برداشت... و خدا قلب فرعون، شاه مصر را سخت تر گردانید و او در جستجوی مردم اسرائیل برآمد... آنگاه که فرعون به نزدیک آنها رسید، اسرائیلی ها سر برداشتند و مصریان را دیدند که به تاخت دنبال آنها می آیند: ترس بی پایانی بر آنان سایه گسترد. آه و ناله اسرائیلیان در آسمانها به گوش خدا رسید؛ آنان به موسی می گفتند: «آیا در مصر گورستان کم بود که ما را به قربانگاه برهوت کشاندی؟ چه سود که ما را از مصر بیرون آوردی؟ این همان نیست که در مصر با تو در میان گذاشتیم؟ دست از سر ما بردار و بگذار همان نوکر مصریان باشیم ما بر نوکری مصریان، در برابر مرگ در برهوت ارج می نهم.» (خروج ۵:۱۲-۱۴).

عبری ها هم بسان فرعون ذره ای عوض نشده اند. آنها در میان محافظت نیروهای خود مصر را پشت سر می گذارند و آن دم که نیروهای برتر سر بر می آورند، قوت قلبشان زایل می شود. ابتدا فرعون از وحشت رویارویی با آن نیرو خود را می بازد، ولی آنگاه که نیرو کاهش پیدا می کند، گستاخی او فزونی می گیرد. سرانجام داستان غم انگیز ما به پایان می رسد. برای بار آخر خدا به موسی اجازه می دهد از «هنرهای خفیه» یاری جوید و «موسی دست خود را بر روی دریا بلند می کند؛ به فرمان پروردگار سراسر شب باد تند شرقی آبهای دریا را پس زده و دریا را به زمین خشک تبدیل می کند، آب شکافته می شود: «اسرائیلی ها تا نیمه دریا، در زمین خشک پیش می روند، در حالیکه آبها بسان دیوار در دو سمت راست و

۱۱۰ / همانند خدایان خواهید شد

چپ آنها قد برافراشته است. مصریان با تمام اسب‌ها، گاریها و اسب سواران فرعون، آنها را دنبال کرده و در پی آنان تا نیمه دریا پیش می‌روند» (خروج ۲۳-۲۱:۱۴). زمانی که مصریان به میانه دریا می‌رسند «آبها بر می‌گردد و اربه‌ها، اسب سواران و لشکریان فرعون را که در تعقیب اسرائیلی‌ها تا میانه دریا رفته بودند، فرو می‌پوشاند.» عبریان از نیمه دریا می‌گذرند و نجات می‌یابند. «اسرائیلی‌ها کار بزرگی را که خداوند با مصریان می‌کند می‌بینند و از خدا می‌ترسند؛ بر خدا و خدمتگذار او، موسی، ایمان می‌آورند.» (خروج ۳۱:۱۴).

آخرین جمله این بخش نیز از عوض نشدن نیت عبری‌ها حکایت می‌کند. وقتی که سپاه مصر را کشته می‌بینند، از «خداوند می‌ترسند» (درست همانگونه که فرعون از دیدن ویرانگری‌های خدا هراسان گشته بود) و چون از او می‌ترسند پس به او ایمان نیز داشتند، درست بدانگونه که انسانهای زیادی پیش از آن و پس از آن موقعی خدا را باور داشته‌اند که بیمناک گشته‌اند.

اگر تحلیل وجوه ضروری داستان را یکجا گردآوری کنیم، چندین مطلب روشن خواهد شد: تحقق آزادی در رنج‌دیدی است و به زبان کتاب مقدس آزادی امکان‌پذیر است چون خدا رنج را «می‌فهمد» و می‌خواهد آنرا تسکین دهد. در حقیقت هیچ چیز انسانی نرا رنج نیست، و هیچ چیز مگر رنج‌دیدی انسانها را متحد نمی‌سازد. در تمامی طول تاریخ تنها خوشحالی عده انگشت شماری از انسانها در سراسر زندگی بیشتر از یک لحظه بوده که، همه‌شان مزه محرومیت و رنج‌دیدی را چشیده بودند: هرچه کمتر به ناراحتی‌های خود حساسیت داشته‌اند، به ناراحتی‌های دیگران حساسیت شدید داشته‌اند. اما رنج‌دیدی انسان

بدین معنی نیست که او می‌داند کجا باید برود و چه باید بکند. بلکه آرزوی پایان یافتن رنج را در آدمی بیدار می‌کند و این آرزوانگیزه ضروری آغاز آزادی است. در داستان کتاب مقدس خدایی که رنج را «می‌فهمد» پیامبرش را می‌فرستد تا عبری‌ها و اربابان آنها را با زبان خوش یا زور از این گره خوردگی ارباب نوکری باز دارد. لیکن هیچ یک از آنان زبان آزادی یا منطق را نمی‌فهمند. داستان به ما نشان می‌دهد که آنها فقط زبان زور را می‌فهمند؛ لکن این زبان راه نمی‌برد. نیازی به توضیح ندارد که وقتی زور پیروز می‌شود ستم‌دیده امیدوار و ستمگر تسلیم می‌شود.

هرکس داستان را با هشیاری بخواند در می‌یابد که معجزات موسی و هارون بمنظور دگرگون ساختن اندیشه انسان نیست. از همان آغاز، در درجه نخست، هدف متأثر ساختن عبری‌ها و مصری‌ها است. کار آنها از نظر ماهیت، چندان تفاوتی با کارهای جادوگران مصری ندارد، جز آنکه سلاح‌های رمزی عبری‌ها، تا اندازه‌ای کاری‌تر است. مسخره این جاست که خداوند با آن همه توان معجزاتی را برگزیده است که یا تکراری هستند و یا اندکی از شعبده‌های مصریان پخته‌ترند.

در طول تاریخ انسان امکان فهمیدن این گوشه از کتاب مقدس آنطور که امروز فهمیده می‌شود، هرگز وجود نداشته است. دو گروه نیرومند انسانی در پیدا کردن راه حلی به تهدید با سلاح‌هایی متوسل می‌شوند که ده‌ها طاعون در برابر آن هیچ است. تاکنون هر دو واکنشی بهتر از فرعون نشان داده‌اند؛ آنها پیش از آنکه از سلاح‌های هسته‌ای استفاده کنند، سرعقل آمده‌اند (با این وجود این امر مانع از آن نشده که آنها از زورگوئی به کسانی که فاقد چنین سلاح‌هایی هستند، چشم‌پوشند). اما کمترین تزلزلی در این منشور آنان، یعنی ترجیح نابودی دنیا

در صورت پیشتازی نیروی دیگر، دیده نمی‌شود. آنها باور دارند که ارباب به مدد زور، «آزادی» یا «کمونیسم» را - در هر صورت، تضمین خواهد کرد، آنها غافل از این هستند که در این راه قلب انسان سخت‌تر و سخت‌تر می‌شود و به نقطه‌ای می‌رسد که ایدئولوژیهای مادی برایش پشیزی نمی‌ارزد. در این نقطه، بدانگونه که فرعون عمل کرد آنها نیز عمل خواهند کرد و آنگونه نیست خواهند گردید که مصریان گشتند.

پرده دوم داستان غم‌انگیز انقلاب عبری‌ها به پایان می‌رسد، صحنه پایانی همراه با آواز شعرگونه موسی و کودکان اسرائیل است که با کلمات امید بخش پایان می‌پذیرد: «پروردگار تا ابد فرمانروائی خواهد کرد» (خروج ۱۵: ۱۸). این صحنه به همراهی میریام پیامبر زن و همه زنان که دف زنان پیش می‌دوند پایان می‌گیرد.

پرده سوم، سرگردانی عبریان در برهوت است. آنها که در مصر رنج‌ها دیده بودند سرانجام به کجاکشانیده شده بودند؟ به برهوتی که در آن پیوسته تشنگی و گرسنگی می‌کشیدند. آنچه مشخص است، به اندازه کافی خوراکی برای خوردن نداشتند، پس ناراضی بودند و غر می‌زدند. آیا می‌توان این حقیقت را نادیده گرفت که آنها بیشتر هراسان بودند تا گرسنه؟ آنها از آزادی هم می‌ترسیدند. آنها می‌ترسیدند چون آن زندگی منظم و سامان یافته‌ای که لوای آن در مصر به سر می‌بردند از بین رفته بود. اگر چه زندگی بردگان بود - نه بالای سر خود ارباب و شاهی داشتند و نه در برابر خود بتی تا در برابر آن زانو بزنند. بیم بر آنها چیره بود چون مردمی بودند منهای همه چیز مگر پیامبری راهنما، چادری چند برای بیتوته کردن، هیچ کاری نبود مگر پیشروی به سوی هدفی ناشناخته.

انگار هستی برده‌وار توام با آسودگی خیال در مصر، بمراتب برتر از

آزادی توام با ترس و دلهره است. آنها می‌گفتند: «خداوند! ای کاش همان دم که شکمی سیرگوشت و نان خورده بودیم ما را در مصر می‌کشتی تا اینکه تو همگی را به برهوت کشانده و از گرسنگی بکشی...» (خروج ۱۶:۳). براساس این پندار است که خدا درمی‌یابد: برده پس از آزاد ساختن خویش در اعماق قلبش باز هم برده است، پس نباید خشمگین شد. خدا برای آنها غذا می‌فرستد، آنها هر روز من و سلوی* پیدا می‌کنند. درباره گردآوری من و سلوی دو فرمان درهم خلیده آمده است که هر دو مهم هستند. نخستین فرمان می‌گوید، نباید بیشتر از آنچه فردا برای یک روز نیاز دارد بردار (کسانی که بیشتر بر می‌دارند صبح فردا می‌بینند غذای مازاد دیروز پر از کرم است). معنی این فرمان واضح است: خوراک برای خوردن است و نه انباشتن؛ زندگی برای زیستن است نه برای اندوختن ثروت. همانطور که در برهوت کاشانه‌ای نیست، مالکیتی هم نیست. در جو آزادی همه چیز برای زیستن است، نه اینکه زیستن برای اندوختن ثروت و مالکیت.

فرمان مهمتر بعدی در خصوص گردآوری من و سلوی و برپائی روز سبت است که در اینجا برای اول بار رخ می‌نماید. قرار بر این است که مردم هر روز من و سلوی فراهم کنند، روز ششم بنا برقرار پیشین دو برابر اندازه هر روز جمع‌آوری می‌کنند (و مازاد غذا در روز هفتم فاسد نخواهد شد)، و «شبانگاه در می‌یابید، این پروردگار بود که تمامی شما را از سرزمین مصر بیرون آورد.» (خروج ۱۶:۴).

* در قرآن کریم نیز اشاره به من و سلوی شده است که می‌نماید من نوعی خوراکی شیرین مثل ترنجبین و سلوی مرغهایی از نوع بلدرچین باشد.

آنگاه که گرسنگی فرو می‌نشیند، تشنگی خشم تازه‌ای را در آنها بر می‌انگیزد. می‌گویند «آیا برای این ما را از مصر بیرون آوردی تا ما و کودکانمان و گله‌هایمان را از بی‌آبی بکشی؟» (خروج ۱۷:۳). در این حال موسی شکيائی، حتی ایمان خود را می‌بازد، و «بر خدا بانگ می‌زند، با این مردم چه می‌توانم کرد؟ آنها عنقریب مرا سنگسار خواهند کرد!!!» (خروج ۱۷:۴). باز خدا نیاز آنها را برآورده می‌کند؛ موسی سنگی را بر زمین می‌کوبد و آب فوران می‌کند و همه از آن سیراب می‌شوند.

هسته مرکزی رویدادهای چهل سال در بدری در بیابان اعلان ده فرمان است. برداشتی نو و مهم پیش کشیده می‌شود: «و شما قوم مقدس و سرزمین و قوم منزّه من خواهید شد» (خروج ۱۹:۶). اگر همه ملت کشیش باشند، در واقع کشیش‌گری وجود نخواهد داشت، چون فلسفه وجودی کشیش یعنی وجود فرقه‌ای بریده از ملت و حاکم بر ملت. پس با این مفهوم «کشیش ملتی» در بطن خود نفی کشیش‌گری را می‌پرورد.

البته بعداً عبریان کشیش‌گری رو به رشد و نیرومندی را رونق دادند که تا ویرانی معبد دوم بدست رومیان پایرجا بود؛ از آن پس مذهب آنها از کشیش‌گری آزاد گشت و ایده اعلان شده در برهوت مفهومی نو یافت. بنا شد آنها ملت کشیش گردند، یعنی ملتی مقدس و عاری از کشیش‌ها.^{۸۰}

آنگاه خداوند به موسی ندا داد که بر قله کوه برود و هارون در میان مردم بماند. پس از گذشت چهل روز و شب، ده فرمان که بر روی دولوح سنگی نوشته شده بود به موسی نازل می‌شود. اما او نه تنها «ده فرمان» را دریافت داشته بلکه فرمان یافته تا حرمی کوچک بسازد که بشود آن را حمل کرد، یک پرستشگاه کوچک، مانند هر پرستشگاه دیگر، با همه نوع

زینت و آذین و وسایل ویژه. در وسط آن طاقی زراندود و افسری بر گرد آن؛ همچنین به موسی گفته شده است که هارون و دیگر کشیشان بهنگام خدمت در این کسوت کدام لباس مقدس را باید بر تن کنند. این فرامین، صندوق توریه، کشیشان و قربانی ها گوئی برای آن است که خدا می داند عبری ها تا چه اندازه مشتاق نمادهای قابل رویت هستند. آنها نمی خواستند وسیله خدائی بی نام و نامرئی رهبری شوند.

در واقع، پس از آنکه موسی - تنها رهبر مرئی آنها - راهی کوه شد آنها پیش هارون شده و گفتند: «برخیز، برای ما خدائی درست کن که پیشاپیش ما راه برود؛ چون ما نمی دانیم بر سر موسی، آن مرد که ما را از مصر برون آورد، چه آمده است..» (خروج ۳۲:۱). موسی این پیام آور آزادی «آن مرد» شده است. مردم هرچه بیشتر در کنار موسی رهبر نیرومند، اعجازگر و پر قدرت می ماندند قوت قلب بیشتری به دست می آوردند. او فقط برای چند روز رفته است، اما ترس از آزادی باز بر دل آنها چنگ می زند. آنها تمنای نمادی دیگر دارند تا به آنها نیرومندی دل بدهد. آنها از هارون از کشیش می خواهند برایشان خدائی بسازد. خدائی زنده نه آنچنان خدائی که بتواند خود را از دیدگان آنها پنهان کند؛ مرئی بودن نیازی به ایمان ندارد. رهبری پرنوان گله برده ها را به آزادی رسانده، بارها با معجزه، آب و غذا به آنها دل قرصی داده، لیک بدون نمادی مرئی که در برابر آن تسلیم شوند یارای ایستادگی ندارند.

هارون برای اینکه وقفه ای ایجاد کرده باشد از آنان می خواهد طلاهای خودشان را به او بدهند. اما آنها فی الفور با اشتیاق طلاهای خود را در برابر بدست آوردن دل قرصی قربانی می کنند. هارون با اندوهی گران ایمان و وفاداری به موسی را از دست می دهد. درست بدان گونه که

کشیش ها و سیاستمداران زیادی پس از او کردند، امیدوار بود با نابود کردن حقیقت آنها «زنده» نگاه دارد. شاید هم برای این که یگانگی مردم از هم نپاشد، حقیقت، تنها چیزی را که به یگانگی مفهوم می بخشد، قربانی می کند. هارون برای آنها بره های طلایی درست می کند و عبری ها می گویند: «ای مردم اسرائیل، خدایان شما این ها هستند، خدایانی که شما را از سرزمین مصر بیرون آوردند!» (خروج ۴۲:۴) برغم «خدای زنده ای» که آنها را از مصر بیرون آورد، عبری ها به پرستش بتی که از طلا ساخته شده است دوباره روی آورده اند؛ بتی که توان راه رفتن در جلوی یا پشت سر آنها را ندارد، چون مرده است.

حال برای اولین بار در تاریخ آزاد سازی، خدا نه تنها شکیبائی بلکه امید خود را نیز از دست می دهد. پس از آنهمه کشمکش و چشمپوشی هایی که در خصوص ضعف و ناآگاهی مردم شده گمان می رود چشمداشت پیروزی ابدی این انقلاب - چه از دیدگاه خدا و چه از دیدگاه پویه تاریخ - بی ثمر بوده است. اگر نبودن رهبر در مدتی کوتاه موجب واپسگرایی و رجعت مردم به بت پرستی بی کم و کاست شود، پس چگونه می توان امیدوار بود که روزی آنها آزاد خواهند گشت؟ «حاشا که من این مردم را آزموده ام، اینان مردمی کله شق هستند؛ حال مرا تنها بگذارید، تا مبادا شعله خشم من زبانه کشیده و آنها را خاکتر کند؛ لیک من از شما ملتی بزرگ خواهم ساخت...» (خروج ۳۲:۹-۱۰). این عظیم ترین وسوسه ای است که می تواند موسی را در کام خود فرو می برد؛ نه تنها رهبر، بلکه بنیانگذار ملتی نو گشتن. اما موسی وسوسه نمی شود. او عهد با ابراهیم را به خدا یادآور می شود، همانطور که در مورد ابراهیم نیز پیش آمد، در اینجا هم وقتی قول خدا را به او یادآوری

می‌کنند تسلیم می‌شود. بر این احوال خداوند از اندیشه کار ناصوابی که می‌خواست بر مردمش روا دارد بر می‌گردد...» (خروج ۳۲:۱۴).

موسی از کوه پائین می‌آید. نوشته‌های خدا را بر دو لوح سنگی در دست دارد، بره و مردمی را که گرد آن به پایکوبی سرگرم هستند می‌بیند، «خشم موسی شعله‌ور می‌شود، سنگ نوشته‌ها را در پای کوه انداخته و می‌شکند...» (خروج ۳۲:۱۹). در این لحظه خشم سراپای موسی را فرامی‌گیرد، حتی ترس از بی‌حرمتی، او را از نابود کردن لوح‌هایی که خدا خود آنها را نوشته است، باز نمی‌دارد. او بره‌های طلائی را در هم می‌شکند، مردان دودمان او، لاوی، پرستش‌کنندگان بره‌ها را می‌کشند، سپس موسی برای مردم از خدا طلب بخشایش می‌کند و خدا دوباره عهد می‌کند که آنان را به سرزمین موعود ببرد.

خدا عهد تازه‌ای با موسی می‌بندد و قول می‌دهد قبایل بت پرست باقی مانده در سرزمین موعود عبری‌ها را نیز از آنجا بیرون ببرد، خدا به او توصیه می‌کند که از سازش با آنان حذر کند، و می‌گوید: «محراب‌های آنها را با خاک یکسان کرده و ستون‌های آنها را شکسته و اشیریم‌های آنها را ویران کن، زیرا هیچ خدائی را جز من نخواهید پرستید...» (خروج ۳۴:۱۳-۱۴).

عبری‌ها طی سالهای دراز که در بیابانها سرگردان بودند، قوانین و فرامین زیادی بر آنها آمد. نتیجتاً لحظه پایان آخرین حرکت انقلاب فرا می‌رسد. مرگ بر موسی چیره می‌شود و او نمی‌تواند به فراسوی اردن به سرزمین موعود برسد. او نیز عضو نسلی است که در میان بت‌پرستی و سرف‌گیری بالید، برغم رسول خدا بودن، سرشار از بینش زندگی نو بودن، گذشته‌هایش سبب درنگ‌پذیری او گردید و نتوانست در آینده

سهیم شود. مرگ موسی پاسخ نهائی کتاب مقدس به ناکام شدن انقلاب است. پیروزی انقلاب در گرو پیشروی گام به گام با زمان است؛ شورش زائیده رنج‌دگی است. شورش، آزادی از سرف بودن را می‌زاید؛ آزادی از،... ای بسا آزادی به زندگی تازه‌ای بدون بت پرستی بیانجامد. اما از آنجا که دگرگونی اندیشه را معجزه آسا نیست، پس هر نسل تنها می‌تواند یک قدم بردارد. آنهایی که انقلاب را آغاز کرده و رنج آنرا بر دوش کشیده‌اند نمی‌توانند به ورای مرزهایی که گذشته دور آنها کشیده است، برسند. تنها آنهایی که در بردگی زاده نشده‌اند در رسیدن به سرزمین موعود پیروز خواهند شد.

مرگ موسی حقیقت دیگری را نیز بروشنی توضیح می‌دهد. آنگاه که خدا آب را در صحرای سینا جاری ساخت نشان داد تنها آن کس را نکوهش می‌کند که «ایمان به او را از دست بدهد» نه آنکس را که «به او بی‌حرمتی کرده باشد» (باب پنجم از کتاب عهد قدیم ۴۸:۴۲). پیامبری که، ولو برای یک لحظه خود را کانون قرار می‌دهد، نشانگر آن است که آمادگی رهبری در آزادی را ندارد بلکه به آزادی را دارد. یوشع جای او را می‌گیرد تا این وظیفه را ادامه دهد.

مابقی کتاب مقدس، داستان چگونگی شکست این وظیفه است. پس از اینکه، برای رستن از پلیدی‌ها و آلودگی‌های بت پرستی بی‌رحمانه اعمال زور می‌شود، عبری‌ها با تمام جسم و جان خود به بت پرستی می‌آویزند و آنرا زیر پوشش نام‌های مقدس پیشین پوشیده نگه می‌دارند. شاید آن تعصب غیر انسانی که در پیروزی بر کنعان بروز داده شد، راه دیگری را پیش پای اینان نهاد. پس از آنهمه کشتار فاجعه‌آمیز و بی‌رحمانه مردان و زنان و کودکان که برای دور نگه داشتن خود از آلائش

به بت پرستی کردند، آیا باز هم می توانستند «ملت مقدس» باشند؟ ولو این عمل غیرانسانی آنها در نگهداری ایمانشان ضروری می بود، در هر حال سرنوشتی غیر از افتادن در ورطه بت پرستی نمی توانستند داشته باشند و ددمنشی آنان در مبارزه نمی توانست پی آمد خوبی داشته باشد. اولین انقلاب شکست خورده بود. عبری ها که روزگاری در مصر؛ در سرزمین بیگانه، برده بودند و بت پرستی می کردند، این بار در کنعان؛ در خاک و بوم خود، بت پرستی می کردند. تنها چیزی که فرق کرده بود آزادی صرفاً سیاسی آنان بود، اما این آزادی نیز پس از اندک زمانی سپری می شد. بعد از چند قرن باز آنها تحت تمایلات جهانگشایان بیگانه بودند و برای دو هزار و پانصد سال بقیه تاریخ شان، بی تردید ناتوان گشته بودند. آیا باز هم می توان گفت این خیزش چیزی در بر نداشت مگر شکست؟ آیا بت پرستی نوین و ملی گرایی خشونتبار در سرزمین شکست خورده، پایان تکاپو برای آزادگی است؟ آیا چند تکه سنگ باقی مانده در اورشلیم همه بقایای آن تلاش آذرخشی و پرشکوه در ایجاد شهر بهشتی است؟

شاید چنین بوده باشد لکن چنین اتفاق نیفتاد. این ایده که می گوید، آنکس که عاشق صداقت و عدالت است، لکن در او عشق بر عدالت می چرید، این ایده که انسان از طریق انسان کامل شدن به هدفش می رسد، توسط انسان های بابینش - پیامبران - به حقیقت پیوست. آموزش های آنان بر جان آدمی گرما می بخشد چون آنان زاده تاریخ بودند. نیروی مادی که با سلیمان به اوج خود رسید، پس از قرنهایی چند از میان رفت، بطوریکه دیگر شکوه نخستین را بدست نیاورد. تاریخ گواهی می دهد، آنکس که دم از راستی می زند، آن نیست که قدرت در کف دارد.

پس از شکست موسی، نخستین پیامبر، پیامبران جدید دنبال کار او را گرفتند، به ایده‌هایش عمق دادند و آنها را روشن‌تر گردانیدند، و بابتی از تاریخ را گشودند که گرچه بذر آن در دوران آغازین کاشته شد ولی گمان می‌رفت در ادبیات پیامبران، در تصورات دورهٔ ماشیح شکوفا شده و ژرف‌ترین تأثیر را نه در تاریخ یهود بل در تاریخ جهان داشته باشد، در آغاز در فروم مسیحیت و بعد هم در فروم ماتریالیزه شده‌اش؛ سوسیالیسم، به گونه‌ای که پا گرفتند، هر دو هم مسیحیت و هم سوسیالیسم آن بینش بنیادی را از ریخت و قیاقه انداختند.

۲) انسان تاریخساز

با مرگ موسی انقلاب علیه بت پرستی و علیه سرفگیری به شکست انجامید. ثابت شد که اشتیاق آدمی به پشتگر می و تسلیم بت‌ها گشتن شدیدتر از اشتیاق او به خدای ناشناختی و آرزوی آزادی است. اما این شکست از چه روی ضرورت داشت؟ مگر خدا نمی‌توانست با کنشی محبت آمیز فکر انسان را عوض کند و او را نجات دهد؟ این پرسش بر بنیادی‌ترین منشور برداشت کتاب مقدس از تاریخ و تصور تاریخ پس از برداشت کتاب مقدس انگشت می‌نهد. منشور مورد نظر من این است که انسان تاریخ خود را می‌سازد و خدا با فشار یا مرحمت آنرا پیش نمی‌راند؛ او نه سرشت انسان را دگرگونه می‌سازد و نه ذهن او را. اگر چنین می‌خواست، ذهن آدم و حوا را دگرگونه می‌ساخت و آنها را از «سقوط» باز می‌داشت. اگر خدا چنین می‌خواست که فرعون را نرم دل می‌کرد و نمی‌گذاشت سخت دل‌تر شود؛ ذهن عبری‌ها را دگرگونه می‌ساخت تا پس از رسیدن به سرزمین موعود در پای بره‌های طلائی نمی‌افتادند و به بت پرستی نوین دیگری دچار نمی‌آمدند. برای چه خدا

این کار را نکرد؟ آیا او را توان آن نبود؟ در چنین شرایطی تنها یک جواب می تواند باشد: که انسان در گزینش راه خود آزاد است و باید پی آمدهای این گزینش را نیز پذیرا شود.

بنظر می آید این منشور با معجزات خدا در مصر، سازگاری ندارد. با عنایت به اشارات پیش، آن معجزات ضروری و الزامی نیست بلکه تدابیر تاکتیکی برای مرعوب ساختن مصریان و عبری هاست. آنها معجزاتی نیست که انسان را نجات بخشد، ذهن او را عوض کند، جرثومه انسان را دیگرگونه سازد، آنها تدابیری هستند که یک خدای نیرومند جنگ نیز به همزمان ضعیف می دهد. آنها از جمله رحمت های خدا نیست که به آفریدگان خود ارزانی می دارد.

آئین یهود این نکته را با تیزبینی دریافته است. میدراش (ایکس - را با 10، XXI) حکایت می کند، آنگاه که موسی عصایش را به دریای سرخ می افکند آب پس نمی نشیند. تنها آن دم که نخستین عبری پای در دریا گذاشت آب پس رفت و معجزه بوقوع پیوست.

ابن میمون این ایده را که خدا ذهن انسان را دگرگونه نمی سازد، چنین تفسیر می کند:

با وجود این که از هر چیزی [در کتاب مقدس] گاه کیفیت برخی از آنها دستخوش دگرگونی می شود، لکن سرشت آدمی با معجزات خدا دگرگونه نمی شود. روی این اصل خدا در جایی می گوید، «حاشا، در آنها آنچنان ذهنی هست که مرا به وحشت می اندازد» (باب پنجم کتاب عهد قدیم ۲۶). نیز روی این اصل بود که او ده فرمان، محرمات، پاداش و مکافات را خیلی روشن بیان کرد. تا آنجا که به معجزات بستگی پیدا می کند این اصل بارها در کارهایمان شرح داده شد؛ من این سخن را نه از

آن جهت می‌گویم که خدا را توان دیگرگونه ساختن سرشت هر فرد انسان نیست؛ برعکس، بنا به آموزش‌های اصول کتاب مقدس، این کار شدنی است و از توانائی خدا بیرون نیست؛ اما هرگز خدا به این کار تمایل نداشته و نخواهد داشت. اگر دیگرگونه ساختن سرشت هر انسان پاره‌ای از اراده او بود [خواست خدا بود]، فرستادن فرمانها و پیامبران همه با هم زاید می‌شد. ۸۱

اگر بپذیریم که خدا انسان را آزاد گذاشته تا تاریخ خود را بسازد، آیا جز این می‌تواند باشد که او تماشاگر منفعل سرنوشت آدمی است و آن خدائی نیست که خود را در تاریخ می‌نمایاند؟ پاسخ این سؤال در وظیفه و نقش پیامبرانی نهفته است که موسی نخستین آنهاست. نقش خدا در تاریخ فرستادن پیام‌آوران خود؛ پیامبران، است که آنها هم وظیفه‌ای چهارگانه دارند:

۱- آنها انسان را آگاه می‌سازند که خدائی هست. خدائی که خود را به آنان نمایانده و هدف انسان، رسیدن به کمال انسانی یعنی همانند خدا گشتن است.

۲- آنها به انسان نشان می‌دهند که در گزینش آدمی شق‌های دیگر نیز هست، و پی آمده‌های آنها را هم نشان می‌دهند. آنها شق‌های دیگر را بیشتر بگونه پاداش خدا یا مکافات خدا می‌شناسانند، اما همواره این انسان است که با عمل خود بر می‌گزیند.

۳- آنگاه که آدمی در جاده اشتباه قدم می‌گذارد، آنها او را منع می‌کنند و باز می‌دارند. لیک مردم را ترک نمی‌کنند، آنها وجدان بیدار مردم هستند، آنگاه که همه خاموشند لب به سخن می‌کشایند.

۴- آنها تنها به رستگاری فرد نمی‌اندیشند، بلکه باور دارند

رستگاری فرد و جامعه در هم خلیده است. دلبستگی آنها ایجاد جامعه‌ای است که عشق، عدالت و صداقت بر آن حکم می‌راند؛ آنان به این نکته تأکید می‌ورزند که سیاست‌ها را بایستی با ارزش‌های اخلاقی ارزیابی کرد و وظیفه زندگی سیاسی هم به فعل در آوردن این ارزش‌هاست.

ویژگی‌های تصور پیامبر در دوره ماشیح بی کم و کاست همانند ویژگی‌های برداشت پیامبر در کتاب مقدس است. پیامبر نمایانگر راستی است؛ لائو-تسه و بودا نیز چنین بودند. پیامبر در عین حال رهبر سیاسی نیز هست و عمیقاً به مشی سیاسی و عدالت اجتماعی علاقمند است. هرگز قلمرو او یک قلمرو صرفاً روحانی نیست؛ بلکه همواره قلمروی این جهانی است. به بیان دیگر، روحانیت او همواره در ابعاد اجتماعی و سیاسی آزموده می‌شود. چون خدا خود را در تاریخ نمایانده، بنابراین پیامبر ناگزیر از یک رهبر سیاسی بودن است؛ مادامی که انسان در کارهای سیاسی، راه نادرست می‌پیماید، پیامبر نمی‌تواند یک پرخاشگر و یک انقلابی نباشد.

پیامبر واقعیت را می‌بیند و از دیده‌های خود سخن می‌گوید. او پیوستگی جدائی ناپذیر نیرومندی جان و سرنوشت تاریخی را می‌بیند. او در می‌یابد که واقعیات سیاسی و اجتماعی بر روی واقعیات اخلاقی استوار گشته است - پی آمدهائی که بطور اجتناب ناپذیر از آن ناشی می‌شود. او امکان دگرگونی و جهتی را که انسانها باید برگزینند می‌بیند و سپس مردم را از دیده‌های خود آگاه می‌سازد. به گفته عاموس «شیر می‌غرد؛ کیست که نترسد؟ پروردگار گفته است، هیچکس مگر پیامبر» (عاموس ۳:۸).

در زمان‌های دور پیامبر **roeh** نامیده می‌شد که بمعنی «بیننده» است، لیکن گمان می‌رود از زمان الیا به این سو واژه بیننده به **navi** بمعنی «گوینده» یا «سخنگو» تبدیل گشته است. البته پیامبر از آینده سخن می‌گوید؛ اما نه از رویدادی که در آینده ضرورتاً به وقوع می‌پیوندد و نه از رویدادی گزیرناپذیر که از سوی خدا یا ستارگان کهکشان به او الهام شده است. او آینده را می‌بیند چون روند عمل کرد نیروهای حال و پی آمدهای آنها را مادام که این نیروها دیگرگونه نشده‌اند می‌بیند. پیامبر نمی‌تواند کساندرا* باشد پیشگوئی‌های او شق‌های دیگر نیز داشته است.

پیامبران به قدرت تصمیم‌گیری و اراده آزاد امکان می‌دهند. آنگاه که یوناح** به نینوا، شهر گنه‌کاران گسیل می‌شود، از این مأموریت ناخرسند است. او مردی دادگر است اما گذشت در کارش نیست: فکر اینکه اندیشه‌ها را با گفتار خویش دگرگونه گرداند و پیشگوئی فاجعه درست از آب در نیاید، خاطرش را آشفته می‌کند. می‌کوشد از رفتن به مأموریت سرباز زند، لکن نمی‌تواند. مانند بسیاری از پیامبران او نمی‌خواهد یکنفر باشد، لیک راه‌گزیری نیست. پیام را به نینوا می‌آورد و آن پیامد ناخواسته پیش می‌آید. اندیشه مردم نیتوا بر می‌گردد و خدا آنها را می‌آمرزد. «اما این کار یوناح را سخت دل‌آزرده و خشمگین می‌گرداند.» بدرگاه خدا نماز گزارده و می‌گوید سپاس بر تو پروردگارا، آیا این چیزی نیست که من در خاک میهن آنرا گفتم؟ اینکه من سعی کردم به ترشیش*** پناهنده شوم همین بود و می‌دانستم که تو آن خدای مهربان

و بخشنده‌ای هستی که خشمش کمتر، عشقش فزونتر و بخشنده توبه کنندگان است. پس پروردگارا همسر مرا به تو می‌سپارم، چون مرگ بر من سزاوارتر از زندگی است...» (یوناح ۴ و ۴:۱). تا آنجا که یوناح تحت تأثیر احساسات و مسؤولیت اغوا نشده است با پیامبران دیگری نیست.

آنگاه که عبریان از اسماعیل می‌خواهند تا برای آنها پادشاهی تعیین کند اصل عدم دخالت خدا و نقش پیامبر در گزارش گرایش به خدا بطور بارزی به چشم می‌خورد.

پس از آن، همه بزرگان اسرائیل گرد آمدند و به‌رامه، پیش اسماعیل رفتند و گفتند: «هان، اکنون تو پیر گشته‌ای و پسرانت قدم در راه تو نمی‌گذارند؛ حال پادشاهی برای ما تعیین کن تا مانند ملت‌های دیگر بر ما فرمانروائی کند.» اما آنچه بر اسماعیل ناگوار بود گفته آنها را (پادشاهی برای ما تعیین کن تا بر ما فرمانروائی کند) بود. پس اسماعیل بر خداوند نماز گزارد. خداوند به اسماعیل گفت: «بر آنچه مردم بتو می‌گویند گوش فرا دار؛ چه آنان از تو شکایتی ندارند بل بر من که به آنها خدائی می‌کنم خرده گرفته‌اند. از هنگامی که من آنان را از مصر بیرون آوردم تا این دم که مرا فراموش کرده و به خدایان دیگر خدمت می‌کنند آنچه را که بر من کرده‌اند بر تو نیز همان می‌کنند. پس به تدای آنها گوش فرادار، آنان را با شکیبائی آگاه ساخته و راه‌هایی را که پادشاه از آنها بر آن قوم فرمانروائی خواهد کرد، به آنان بنما!»

پس آنچه را که خدا گفته بود، اسماعیل بر کسانی که از او شاه می‌خواستند باز نمود.

اسماعیل ۹۱-۸۴

او شرح داد که پادشاه چگونه از آنان بهره‌کشی خواهد کرد؛ مردها

را سرباز و زنان را کلفت خواهد کرد؛ و چه سان ده یک اندوخته، آنان را فرو خواهد داد؛ پس از آن مردم به چه سان «از دست پادشاه شما، پادشاهی که برگزیده‌اید، دلخون گشته و خواهند شورید؛ اما آن روز خدا به شما جواب نخواهد داد.» (اسماعیل ۱:۱۸ I).

«اما مردم به حرف‌های اسماعیل گوش شنوا نداشتند و پاسخ دادند: نه! ما پادشاه خواهیم داشت، او بر ما فرمانروایی خواهد کرد و در جنگ‌ها پیشاپیش ما راه خواهد رفت و آنگاه که اسماعیل همه سخنان مردم را شنید آنها را در گوش خداوند زمزمه کرد و خداوند گفت به سخنان آنان گوش نبوش دار و پادشاهی برای آنها برگزین، بعد اسماعیل به اسرائیلی‌ها گفت: به شهرهای خود برگردید...» (اسماعیل ۱:۲۲-۱۹ I).

تنها کاری که اسماعیل می‌تواند بکند «گوش فردادن به سخنان آنها» شنیدن خرده‌گیری‌های آنان و نشان دادن پی‌آمدهای کردارشان است. با همه این‌ها، اگر مردمی اراده کنند تا پادشاهی داشته باشند، این خواست آنها و مسئولیت آنهاست. به دیگر سخن: تاریخ قانونمندی خود را دارد و خدا در آنها دست نمی‌برد. در همان حال آنها قوانین خدا نیز هست. آدمی در روند فهم قانونمندی تاریخ، خدا را می‌فهمد. عمل سیاسی عمل مذهبی است. رهبر روحانی رهبر سیاسی است. ۸۲

۳- تصور در دوره مائسیح در کتاب مقدس ۸۳

بنظر می‌رسد برای بررسی برداشت دوره مائسیح، به جمع‌بندی بررسی خود از «هبوط» نیاز داریم.

با بیرون رانده شدن از بهشت یگانگی آغازین از هم گسیخت. انسان به خود آگاهی و به آگاهی از ممنوع خود به عنوان بیگانه رسید. این

آگاهی بین او و ممنوع او و بین او و طبیعت شکاف انداخت، و او را در جهان بیگانه کرد. بیگانه گشتن همانا گنهکار گشتن نیست، حتی فاسد شدن هم نیست. در هیچ نقطه‌ای از داستان کتاب مقدس کوچکترین اشاره‌ای به دیگرگونه شدن و فاسد گشتن طبیعت آدمی نمی‌رود، «هبوط» یک رویداد انگار گرایانه فردی نبوده بلکه یک رخداد تاریخی است.

خداشناسان مسیحی بخش سوم انجیل را تحت عنوان مردمی که با باور نکردن سخنان الهی به گناه آلوده شدند، می‌خوانند. کلید معمای گناه آغازین در نوشته‌های سنت پائول نهفته است (I Cor. ۱۵:۲۱) بویژه روم). گناه‌کنشی نیست که آدمی با آن بیگانه باشد، بلکه حالتی است که پس از هبوط، انسان در چنگال آن گیر افتاده است. برغم آموزش‌های کاتولیکی در دگرگون نشدن طبیعت آدمی، تجربه مسلط مسیحیان که بازتاب خشک آئین آگوستین^۱ و بدبینی بیش از حد رفرمیست‌هاست، سخت به فساد ناگزیر تأکید می‌ورزد. لوتر و کالوین خاطر نشان می‌سازند که گناه آغازین آزادی نخستین را برهم می‌زند و تا بعد از تشریفات تعمید نیز باقی می‌ماند، همچنین از نظر کاتولیک‌ها هم، تنها پس از بخشایش خدا و پیدائی او در روی زمین؛ به شکل مسیح، پسر او و مرگ او که انگیزه‌اش گناه نخستین انسان است، انسان نجات می‌یابد. به گونه‌ای که بعداً خواهیم دید، نظریه فاسد نشدن انسان بارها و بارها در برداشت ماسیح به گونه پیامبرانه و بعد هم در امید به رستگاری تاریخی در انسانگرایی عصر نوزائی در فلسفه روشنگری سده هیجدهم خود را بروز

داد^{۸۴} تا زمانی که انسان آگاهی نیافته که برداشت او از «گناه» نخست با آن چیزی که کلیسا از «گناه آغازین» علم کرد، زمین تا آسمان فرق دارد، نه از ایده‌های فلسفی و سیاسی این سده‌ها و نه از عقاید ماسیح درباره پیامبران، شناخت درستی نخواهد داشت.

از دیدگاه فلسفه کتاب مقدس پویه تاریخ، فرایند شکوفائی عشق و شعور آدمی است، رسیدن انسان به کمال انسانی، فرایندی که در آن انسان به خویشتن باز می‌گردد. او هماهنگی و پاکی از دست رفته را باز می‌یابد، لکن یک هماهنگی و بی‌آلایشی نو را، هماهنگی انسانی آگاه به خویشتن، انسانی آگاه به درست و نادرست و نیک و بد را، انسانی که از میان گمراهی و سرگستگی سربرآورده، انسانی که سرانجام آزاد گشته است. آدمی در پویه تاریخ از خود انسانی نو می‌سازد؛ انسانی آگاه به نیروهای نهفته در خود و آن چیز می‌شود که اژدها - نماد خرد و شورش - وعده داده بود، نه آن چیزی که خدای حسود و پدر سالار آدم آرزو کرده بود: آن انسان خود همانند خدا خواهد شد.

قدم بعدی در تاریخ، دوره ماسیح است و نه براندازی آن. دوره ماسیح هنگامی است که انسان نو زائیده شده است. موقعی که او از بهشت بیرون رانده شد کاشانه‌اش را از دست داد؛ در دوره ماسیح او باز در خانه است - در جهان.

فرارسیدن دوره ماسیح نه باز انگیزه درونی انسان در جهت تکامل است و نه با نیروئی جبری و یا لطف خداوند. این از دوگانگی وجودی انسان می‌زاید: پاره‌ای از طبیعت بودن و بر آن تعالی داشتن؛ حیوان بودن و تعالی داشتن بر طبیعت حیوانی. این دوگانگی سبب تضاد و آشفتگی گشته و آدمی را هر دم در تب و تاب راه چاره‌ای نو می‌اندازد تا به کمال

انسانی دست یافته و در یگانگی آرام گیرد.

بین دوره ماشیح و بهشت همبستگی ای دیالکتیک در جریان است. همانطور که افسانه‌های فرهنگ‌های دیگر نشان می‌دهد، بهشت دوران طلایی گذشته است و دوره ماشیح عصر طلایی آینده. تا آنجا که دو دوره دو عصر هماهنگ است، یک دوره است. آنها از آن جهت اختلاف دارند که نخستین دوره، هماهنگی پیش از زایش انسان نو است، در حالیکه عصر تازه هماهنگی پس از زایش انسان نو است. دوره ماشیح دوره بازگشت به بی‌آلایشی است و در عین حال نمی‌تواند دوره واپسگرایی باشد، چون هدفی است که انسان پس از گم کردن بی‌آلایشی برای دستیابی دوباره بدان تلاش می‌ورزد.

معنی لغوی واژه «ماشیح» از دیدگاه رهائی بخش موعود «انسان تدهین شده» است که نه در کتاب مقدس و نه در کتاب‌های چهارده گانه* از این دیدگاه نیامده است. در نظر برخی از انبیاء (ناحوم، صفانیا، حبقوق، ملاشی، یوئیل، دانیال)** ماشیح هرگز انسان نبوده و تنها خدا رهائی بخش است. در نظر پیامبران دیگر ماشیح یک نفر نبوده بلکه یک گروه از آدمیان است؛ ماشیح گروهی در اقلیم خانه داوود است («ناجی» عاموس نبی، حزقیال*** نبی، عویدیا نبی). در نظرهای جای نبی، و زکریا نبی،**** او یک انسان حقیقی است. در ارمیا نبی***** تصور

* Apocrypha

** (Nahum / Zephaniah / Habakkok / Malachi / Joel / Daniel)

*** Ezelial

**** Jeremiah

***** Jeremiah

رهائی بخش در وجود یک «پادشاه» یا خود خدا متجلی می شود. اشعیا اول از «پایان روزهای» حرف می زند که در آن روز خدا خود ملت ها را داوری خواهد کرد و در آن روز «چوب عدالت از تنه یسی (Jesse) بیرون آمده» و به قضاوت خواهد نشست (پادشاه)؛ دومین اشعیا نیز از «رهائی بخش» سخن می گوید. در کلام انبیاء دیگر سخن از فرارسیدن «عهد تازه» است؛ بویژه در هوشع عهدی را بین انسان و همه طبیعت (حیوان و نبات) می بینیم.

در میکاه خدا خود قاضی و رهائی بخش است. واژه «ماشیح» برای نخستین بار در کتاب انجیل نگاری دروغین أنوخ، به گمانی مقارن هردو کبیر، از دیدگاه رهائی بخش بکار رفته است. درست پس از اینکه یهودیها پادشاه و سرزمین خود را از دست می دهند، ویژگی های دوران ماشیح در قالب پادشاه تدهین شده تجلی یافته و در دلها جای می گیرد. اوضاع و احوال حاکم بر زندگی انبیاء و همچنین، ویژگی های فردی، بر روی برداشت ها، آمال و پرخاشگری های آنها تأثیر گذاشته است. بسیاری از پیامبران به روز خدا (که بعدها روز دادگری خوانده شد) تأکید کرده اند و می گویند که همان روز مکافات است که پس از رستگاری و بازگشت بسوی خدا فرا می رسد. بنا به گفته برخی از انبیاء (عاموس، هوشع، اشعیا دوم، ملاکی)، مکافات از آن اسرائیلی ها خواهد بود؛ بنا به روایت پیامبران دیگر (ناحوم، حبقوق، عوبدیا، حاجای، زکریاء اول و دوم، دانیال)، مکافات تنها برای غیر یهودهاست؛ و بنا به روایت بقیه پیامبران، چه یهود و چه غیر یهود مکافات برای همه یکان خواهد بود. در عین حال که داوری مکافات از دید بعضی از پیامبران شایسته گنهکاران است، از دید اغلب پیامبران، (برای نمونه عاموس، میکاه،

صفانیاء) روز رهایی یک پیروزی بر غیر یهود خواهد بود. بسیاری از رسولان (از صفانیاء نبی به این سو) باور دارند که رهایش بدون جنگ فرا می‌رسد، بنابراین از پیروزی سخنی نمی‌گویند. با این همه باید بهوش بود که در گفته‌های همان پیامبران (برای مثال میکاه) آمیزه‌ای از بینش مکافات غیر یهود و بینش برادری و آشتی ماشیح در میان همه ملت‌ها به چشم می‌خورد. عوامل ویژه‌ای، مانند ستیز علیه جوج،[❖] آشتی با ماجوج^{❖❖} تنها در ایده‌های حزقیال دیده می‌شود، در صورتی که تنها در دانیال رستاخیز عمومی را مشاهده می‌کنیم که در آن روز مرده‌ها بر می‌خیزند، نیکان زندگی جاوید می‌یابند و بدان در تاریکی بی‌پایان فرو می‌روند.

هرگاه نتوانیم سیر مستقیم تکامل اندیشه پیامبران از نخستین آنان تا آخرین‌شان را مشخص کنیم، ادعای بارزتر و روشنتر گردانیدن بنیادی‌ترین بینش دوره ماشیح از اشعیاء اول به بعد ممکن نخواهد بود. شاید مهمترین منظر آن صلح است. آنگاه که آدمی بر شکافی که او را از انسان همنوع و طبیعت جدا ساخته، فائق بیاید - بی‌شک به زندگی در آرامش خواهد رسید. انسان برای زیستن در آرامش در درجه اول نیازمند رسیدن به یگانگی است؛ آرامش دگرگونی درونی آدمی است که در آن یگانگی جایگزین از خود بیگانگی است. بدینسان ایده آشتی در نگرش پیامبرانه نمی‌تواند سوا از ایده به فعل در آوردن انسانیت انسان باشد. آشتی بین انسان و طبیعت، هماهنگی بین انسان و طبیعت است. طبیعت دیگر مایه وحشت آدمی نگشته و آدمی از ستیز با طبیعت دست بر

می‌دارد؛ انسان طبیعت و طبیعت انسان می‌گردد. انسان و طبیعت دست از دشمنی برداشته و یکی می‌شوند. در جهان طبیعی انسان توی خانه و طبیعت پاره‌ای از دنیای آدمی است؛ چنین است آشتی از دیدگاه پیامبرانه. (واژه Shalom که ترجمه شیواتر آن «تمام شدگی» است، خود گواه این مدعاست.)

چگونگی آشتی انسان با طبیعت و پایان همهٔ ویرانگری‌ها در گزیده مشهوری از اشعیا جلوه دلنشین یافته است:

بره و گرگ همدم هم گشته و پلنگ و آهو بره در کنار هم خواهند آرمید، گوساله و شیر و حیوانات پرواری در کنار هم به سر خواهند برد و کودکی خردسال آنها را خواهد راند.

گاو و خرس با هم خواهند چرید؛ و گوساله‌های آنها با هم آرام خواهند گرفت؛ و شیر نیز مانند گاومیش گاه خواهد خورد.

کودک شیرخوار بر روی سوراخ مارکبری بازی خواهد کرد، بچه از شیر گرفته شده دست در سوراخ افعی خواهد کرد.

در تمامی کوه‌ها نه گزندی خواهد بود و نه آسیبی؛ چون دانش خداوندی بسان آب دریاها سراسر جهان را خواهد پوشاند.

اشعیا ۹-۶:۱۱

ایده هماهنگی نوین انسان و طبیعت در دوره ماسیح نه تنها پیام پایان تب و تاب انسان در برابر طبیعت را در بطن خود دارد، بلکه این پیام را در دل می‌پرورد که طبیعت نیز خود را کنار نخواهد کشید؛ طبیعت مادری شیرده و یکپارچه شور و دل‌بستگی خواهد گشت. طبیعت درون انسان از رکود و سکون خواهد رست و طبیعت بیرونی سرسختی را کنار خواهد گذاشت. همچنانکه اشعیا می‌گوید:

آنگاه چشمان نابینایان روشن گشته و گوش ناشنویان شنوا می‌گردد؛ آنگاه لنگان مانند غزال جست و خیز خواهند نمود و زیان لال نغمه سرمستی سرخواهد داد؛ آب‌ها در برهوت و جوی‌ها در بیابان روان خواهند گشت؛ شن‌های تف‌کرده حوض پر آب گشته و زمین تشنه چشمه سار خواهد شد. مرداب، ماوای شغال‌ها، از بوریا و نی انبوه خواهد گشت.

در آنجا شاهراهی خواهد بود؛ آنرا شاهراه مقدس خواهند گفت؛ ناپاکان را از آن گذر نخواهد بود، و سبک‌ران نخواهند توانست به اشتباه در آن گام نهند. نه شیری در آن خواهد بود و نه جانوری درنده؛ هیچکدام از آنها در آن نخواهند بود مگر رهروان رستگاری و وفدیه شدگان خدا که با ترنم به صهیون باز خواهند آمد و شادی جاوید تاج سر آنها خواهد شد: آنها از خوشی سرمست خواهند گشت؛ و اندوه و آه رخت برخواهد کند.

اشعیا ۱۰-۳۵

یا بطوری که اشعیا دوم می‌گوید:

«اینک کاری نو می‌کنم و اکنون آن کار نمایان می‌شود، آیا نخواهید دید؟ من راه‌ها در هامون و نهرها در بیابان خواهم گذارد. جانوران وحشی، شتر مرغ و شغال بر من درود خواهند فرستاد، چون بر بیابانها آب فرستادم، تا مردم برگزیده من از آن آب سیراب شوند...»

(اشعیا ۲۰-۱۹: ۴۳)

هوشع بر این باور است که بین آدمی و حیوان و نبات عهدی تازه بسته می‌شود: «در آن روز من از جانب شما با جانوران دشت‌ها، پرندگان هوا و خزندگان زمین عهدی خواهم بست و شمشیر و کمان و جنگ و

ستیز را از روی زمین خواهم زدود؛ و برای شما زندگانی ای در آرامش خواهم ساخت» (هوشع ۲:۱۸)

ایده آشتی بین آدمیان بنا به تعریف میکاه، که در میان دیگر تعریف‌های پیامبرانه در مورد از میان برداشتن ساز و برگ جنگی و جنگ به اوج می‌رسد، می‌گوید: «او در میان اقوام زیادی داوری خواهد کرد و از دور بر ملت‌های قوی رای خواهد داد؛ و آنها شمشیرهای خود را گاو آهن و نیزه‌هایشان را شاخ زن خواهند ساخت. هیچ قومی در برابر قوم دیگر شمشیر بدست نخواهد گرفت و هرگز فن پیکار را نخواهند آزمود؛ هرکس به زیر درخت انجیر و تاک خود خواهد زیست و کسی آنها را هراسان نخواهد کرد؛ چون واژه میهمان با زبان یهود ادا شده است...» (میکاه ۴:۳-۴)

زندگی گویای آن است که پیامبر بر مرگ چیره می‌شود. فلز نه خون خواهد ریخت، بلکه رَحِم «زمین مادر» را شکافته و از آن زندگی خواهد زاد. سیمای دیگری از دوره ماشیح در نبوت خود ماشیح شکوه تابناکی می‌یابد: نه تنها جنگ رخت بر می‌بندد، بل بداندیشی نیز از میان می‌رود؛ یعنی نبود جنگ در نبود قدرت و آرزوی آدمی برای آزار دیگران است. از آن گذشته صرفاً یک برداشت ویژه خدا از همه کس خواسته نمی‌شود: «زیرا هر قومی بنام خدای خود ره می‌پیماید» (میکاه ۴:۵). تعصب گرایی مذهبی - سرچشمه آن همه نابودی و ویرانگری - از میان می‌رود. آنگاه که آشتی و آزادی فارغ از ترس دامن گسترده، دیگر اهمیتی نخواهد داشت که آدمی کدامین برداشت فکری را در اشاره به ارزش‌ها و هدف‌های عالی خود به کار می‌برد.

دیدگاه دیگری که به این نزدیک است، جنبه اونیورسالیته دوره

ماشیح است. آدمیان نه تنها از کشتار هم دست می‌کشند بلکه بر تجربه دور افتادگی ملت‌ها از یکدیگر نیز پیروز می‌شوند. آنگاه او انسانی کامل می‌شود که بیگانه از مفهوم بیگانگی تهی گردد؛ و سوسه تفاوت‌های ضروری بین یک ملت و ملتی دیگر نابود شده باشد، زان پس مردم «برگزیده» فراموش می‌گردند. عاموس می‌گوید: «ای مردم اسرائیل شما برای من بسان پسران حبشیان نیستید؟ مگر نه این است که من اسرائیلی‌ها را از سرزمین مصر، فلسطینیان را از کفتور و سوری‌ها را از قیر گرد هم آوردم؟» (عاموس ۹.۷)

این ایده را که همه ملت‌ها در پیشگاه خدا یکسان دوست داشته شده و در آنجا فرزندان محبوبی نخواهد بود، اشعیا بطرزی زیبا می‌آورد: «در آن روز از مصر تا آشور شاهراهی خواهد بود، آشوریان به مصر می‌آیند و مصریان به آشور می‌روند و مصریان و آشوریان یک معبود را می‌پرستند. در آن روز سومین قوم اسرائیل است که در کنار مصر و آشور گروه نجات یافتگان روی زمین خواهند بود، همان کسانی [هستند] که خداوند آنها را آمرزیده و گفته است: رستگار باشید مردم من مصریان، مصنوع دست‌های من آشوری‌ها و میراث من اسرائیلی‌ها...» (اشعیا ۴۵-۴۹).

بنیادی‌ترین وجه آموزش ماشیح در پیامبران، گرایش آنان به زور و قدرت است. در واقع باید به پذیریم که تاریخ بشر از آغاز (منهای چند مورد ویژه در جوامع آغازین، بر پایه زور استوار بوده است، زور و توان اقلیت خوشبخت بر پیکر اکثریت زحمتکش و بیگانه با لذات. برای علم کردن پرچم قانون زور، آنچنان باید اندیشه انسان‌ها را تحریف کرد که هم فرماندار و هم فرمانبردار باور داشته باشند که وضع آنها به گونه‌ای که

هست، مشیت الهی، حکم طبیعت ما و یا قانون است. پیامبران انقلابیونی هستند که پوسته فریب انگیز مذهب و اخلاقیات را دور افکنده و به هسته آن، به زور دست می یازند. شعار سیاست خارجی آنان چنین است: «خدای میهمانان می گوید، نه بازور نه با قدرت، بلکه با روح من [تاریخ شکل می گیرد]» (زکریای نسی). آنان از امید بستن به رهبری نابخردانه نیروهای بیگانه و پیوند با آنها سخن می گویند. چنانکه هوشع می گوید: «آشوری ها ما را نجات نخواهند داد، ما بر اسب ها سوار نخواهیم شد؛ زین پس به «خدایان مان» ساخته های دست های خود حرف نخواهیم زد، چون یتیمان از خداوند محبت می بینند» (هوشع ۱۴:۳).

در این بیانیه هوشع سه عامل ظاهراً مشخص را در کنار هم قرار می دهد که در عین حال سه چهره همان پدیده است. بیهدگی نیروئی دور از دسترس برای روی پا نگاه داشتن ملت، بیهدگی بت ها و برداشت خدائی یکتا که غمخوار و دلسوز یتیمان است. یتیم، بیوه زن، بینوا و غریبه آن تکه های اجتماع هستند که نیروئی ندارند. دادگری مورد درخواست پیامبر از پایگاه این هاست و یورش که پیامبر می برد به پایگاه توانگران و قدرتمندان - هم شاه و هم کشیش است. ۸۵

شالوده اخلاقی - مذهبی ایمان پیامبران در نوشته زیبائی از اشعیاء دوم درباره شعائر پوک چنین آمده است:

فریاد کنید، پروا نکنید، صدایتان را چون شیپور بالا برده؛ به مردم اعلان کنید تقصیر ایشان را و به خاندان یعقوب گناهان ایشان را، که در هر کوی و برزن پیچیده است. هنوز آنها روزها در جستجوی من هستند و از آگاه شدن بر راه من مشعوف می گردند، چنانکه گوئی ملتی راستین هستند

و فرامین خدایشان را فراموش نکرده‌اند؛ آنها داوری راستین را از من سراغ می‌گیرند و از نزدیک شدن به خدا شادمان می‌گردند. «از چیست که ما روزه گرفته‌ایم و تو آنرا نمی‌بینی؟ از چه ما فروتنی می‌کنیم و تو آنرا نادیده می‌گیری؟» بدانید، به روز روزه شما در پی خوشی‌های خود هستید و بر کارگران خود ستم می‌کنید. بدانید، شما روزه می‌گیرید که تنها نزاع و ستیز راه بیندازید و با مشت شرارت بر سر هم بکوبید. این روزه شما در این روز سبب شنیده شدن صدای شما در عرش اعلا نخواهد شد. آیا روزه‌ای که من می‌گویم فروتنی یک فرد به خویشتن است؟ آیا آن روزه، پیزروار[❖] سر فرود آوردن است و ندبه و زاری در آلودگی به گناه؟ آیا شما این روز را روزه می‌نامید، روزه‌ای که باید مورد قبول خداوند شود؟ آیا روزه‌ای که من می‌گویم غیر از گسستن زنجیرهای اهریمنی، گشودن رشته‌های اسارت، رهانیدن ستمکشان، و شکستن یوغ‌های بردگی است؟ آیا آن غیر از این است که نان خود را با گرسنگان شریک شویم و آنان را که بالای سر خود سقفی ندارند، بزیر سقف خود فراخوانیم؛ و آنگاه که برهنه‌ای می‌بینی، او را بهوشانی و از دیدن گوشت تن خود پنهان نگردی. آنگاه روشنائی تو بسان نور سپیده دمان روشنگر آینده خواهد بود و برق آسا بهبود خواهی یافت؛ پاکی تو پیشاپیش تو گام بر می‌دارد و توبه دنبال آن و شکوه خداوندی پشتیبان تو خواهد شد. از آن پس تو ندا در خواهی داد و خدا پاسخ تو: تو بانگ بر می‌داری و او پاسخ می‌دهد من در کنار توام.

اگر این یوغ، خط و نشان کشیدن و دشنام و ناسزاگوئی را از میان

بردارید، اگر گرسنگی را از میان بردارید و آرزوی مسکینان را برآورده کنید، آن هنگام تاریکی از روشنائی شما گریزان خواهد بود و ظلمات چون نیمروز برای تان روشن خواهد گشت.

اشعیا ۱۰-۱: ۵۸

بخشی از گفت و شنود با ارمیاء نیز بازتابی از همان روح است. بتازگی شما از گناهان خود بازگشته و با اعلان آزادی همسایگان همان کاری را کردید که در پیش من ثواب نام گرفته، پس شما در پیش من، در خانه‌ای که نام من بر روی آن است عهده‌ی کردید؛ سپس از آن روی برتافته و با پس گرفتن برده‌های نر و ماده تان نام مرا به پلستی آلوده کردید؛ برده‌هایی که شما آنانرا بنا به خواستشان آزاد کرده بودید دگر بار به زیر دست خود کشیده و برده کردید. پس خدا می‌گوید: شما با اعلان آزادی برادران و همسایگان به فرمان من گردن نهاده‌اید؛ خدا می‌گوید: حاشا من آزادی را به شمشیر، مرگامرگی و خشکسالی برای شما وعده می‌کنم. کران تا کران زمین برایتان وحشت خواهم آفرید. آنان که عهد بد من را زیر پا نهاده و موارد عهده‌ی را که با من بسته بودند محترم نشمرند، همچون آن گوساله‌ای که دو شقه کرده و از میان آن گذشتند؛ آنها را دو شقه خواهم کرد. شاهزادگان یهودا، سران اورشلیم، خواجه سرایان، کاهنان و همه آنهایی را که از میان دو پاره گوسفند گذشتند و من آنها را بدست دشمنانشان بدست کسانی خواهم سپرد که تشنه خون آنها هستند. لاشه آنها خوراک مرغان هوا و درندگان روی زمین خواهد شد. من صدقیا پادشاه یهود را و شاهزادگان او را به دست دشمنانی که در پی گرفتن جان آنها هستند، خواهم سپرد، به پادشاه بابل تسلیمش خواهم کرد که از شما روی برگردانده و رفته است. آگاه باشید که خدا می‌گوید آنها را به این شهر

باز خواهم گرداند و آنها بر سر این شهر خواهند جنگید، آنرا پس گرفته و به آتش خواهند کشید و من شهرهای یهودا را ویرانه‌های جغد نشین خواهم کرد.

اشعیا ۲۲-۱۵: ۳۴

پیامبران به کشیش‌گری فاسد که با پادشاهان فاسد دمساز می‌گشت خروشیدند؛ آنها به نام خدای دادگری و عشق سخن گفتند و تلاشی حکومت و قدرت کشیش‌ها را پیشگوئی کردند. آنها نه با نیرنگ‌های دولت سازش کردند، نه پرخاشگری خود را در زیر کلمات محترمانه پنهان ساختند. جای شگفتی نیست که شماری از آنان در کنار خلق آرامش می‌یافتند و برخی از آنان را پادشاهان و کشیش‌ها به جلای وطن وادار کرده و یا در بند کشیدند. تنها پس از گذشت نسل‌های زیاد بود که روند تاریخ و تلاش آنهایی که باور داشتند شمشیر و بت‌های نیرومند هستی آنها را پشتیبانی می‌کند، بی‌گناهی آن انسان‌ها را که شهادت سخن گفتن داشتند، فاش ساخت.

۴- شکوفائی تصور ماشیح بعد از کتاب مقدس

در ادبیات پیامبری هسته دیدگاههای ماشیح تنشی بود بین «آنچه که بود و هستی داشت و آنچه که در حال شدن بود و گمان می‌رفت بشود.»^{۸۶} در دوره پیامبری، در ایده ماشیح و مفهوم آن تحولی پیش می‌آید که اول بار حدود ۱۶۴ قبل از میلاد در کتاب دانیال نمایان شد. در حالیکه در پیامبران هدف تکامل آدمی در *yamim ha - ba'im*، در «روزهائی که می‌آید» یا در *be-aharit ha - yamim*، «پایان روزها» نهفته است، در دانیال و در بخشی از ادبیات مکاشفه‌ای یوحنا، هدف پیروی از

او، ha - olam ha - ba «دنیائی که می آید» است. این «دنیائی که می آید» جهان درون تاریخ نیست بلکه دنیای ایده آلی است در بالا، جهانی در وراء. از دیدگاه پیامبری «وجود موعود، آن چیزی که چشم‌ها حسرت دیدار آنرا دارند غنچه‌ای از سرای داوود است که تاریخ را تکمیل خواهد کرد؛ اینجا او به بود ماوراء الطبیعه بدل گشته و از افلاک فرود می آید تا تاریخ را به پایان رساند. در آنجا، در جهان پیامبری مسیر خط انتظار؛ افقی است، اینجا - ماهیت مانوس مکاشفه چنین است - آن خط عمودی است». ^{۸۷} اینجا است که ما تفاوتی را می بینیم که بعدها تفاوت مهم بین رشد یهود و مسیحیت بود. رشد یهود بر محور افقی و رشد مسیحیت بر محور عمودی تأکید می ورزد. ^{۸۸}

کتاب دانیال الگوی ادبیات نوینی می شود که از نیمه سده دوم پیش از میلاد تا نیمه سده دوم بعد از میلاد شکوفا می شود. این ادبیات، عمیقاً تحت تأثیر فلسفه هلنی اسکندر قرار گرفته و شکل اقلیم ایده آلی را بخود می گیرد که در فراسوی این جهان می باشد که در آنجا همه چیز در جای خود نهاده شده است: کتاب مقدس، پرستشگاه مردم اسرائیل و ماشیح بر این منوال همان می شود که از آغاز بود. رستاخیز مردگان و زندگی جاوید پس از آن، هسته آمال مکاشفه یوحنا می شود.

با همه این احوال، این «ایده عمودی» رستگاری هرگز به پای «ایده افقی» رستگاری از دیدگاه دوره ماشیح نمی رسد. این دو پهلوی به پهلوی هم، از ادبیات مکاشفه تا آرزوهای ربی ها در دوره ماشیح، پیش می آید. به کنار از این گفتارها، برغم تفاوت بزرگ رستگاری فراسوی تاریخ این جهانی و آن جهانی، یک پدیده در هر دو چهره رستگاری سهیم است: رستگاری فردی نیست بل جمعی است؛ این پدیده یا دوره نوینی از

تاریخ است و یا پایان ناگهانی و غیر منتظره سراسر تاریخ. در هر حال به تحول موقعیت انسانی اشاره می‌کند تا به دگرگونی سرنوشت فرد.

کتاب‌های گوناگون، در ادبیات مکاشفه، از نظر تأکید بر روی برداشت تاریخی و صرفاً روحانی ماشیح‌گرایی متفاوت است. در بخش‌های نخستین کتاب اناخ (حدود سال ۱۱۰ قبل از میلاد)، دوره ماشیح یا نابودی شریران و گنهکاران در روز دادگری بزرگ آغاز می‌شود. برگزیده شدگان زنده مانده و دیگر گناه نخواهند کرد و روزهایشان در آستی و آرامش خواهد گذشت. زمین یکپارچه راستی گشته و طبیعت سراپا فراوانی خواهد شد. (تعریف مشابهی را می‌توان در یکی از باستانی‌ترین پدران کلیسا، پاپیاس*، در کتاب مکاشفه نوشته سیریاک** باروخ دید که در نوشته‌های آیرنایوس*** و گفته‌های قبلی تانایم**** باقی مانده است.)

در کتاب اناخ مانند دیگر نوشته‌های مکاشفه‌ای و منابع مربوط به ربی‌ها، برداشتی هست که نقشی اساسی دارد - و آن «دردهای زایش ماشیح است، چه این «دردهای زایش» از نبرد ویرانگر جوج و ماجوج ناشی شود و چه از کیفیت اجتماعی، از زمین لرزه یا ناامیدی محض؛ آن همواره پیدائی توبه را به دنبال داشته است و توبه نیز شرط رهائی تا زمان آمدن ماشیح است. این تصور «دردهای زایش ماشیح» بعنوان شرط پیدائی ماشیح در بسیاری از نوشته‌های بعدی خاخام‌ها دیده می‌شود. در انجیل نگاری‌های دروغین دیگر، مانند چاپ چهارم عزرا آمده

* Papias

** Syriac Baruch

*** Irenaeus

**** Tannim

که در اورشلیم بهشتی پدیدار گشته و ماشیح نمایان خواهد شد (این ماجرا باید یکصد سال قبل از میلاد مسیح رخ می داد). ماشیح و راستی چهار سده به خوشی زندگی خواهند کرد. سپس همه می میرند و جهان به خاموشی آغازین که در آغاز نیز چنین بود، بر می گردد. پس از دوره سکوت جهانی نو پدیدار می شود: «جهان شدن». در این ایده، تاریخ پیشین، پیش از عصر ماشیح است، دوره ماشیح طلایه جهان شدن، جهان فراسوی تاریخ است. در بعضی از این نوشته ها تفاوت میان عصر ماشیح و جهان شدن دقیقاً تأکید شده است در حالیکه در بعضی دیگر آشفتگی محسوسی مشهود است. ادبیات مکاشفه ای در مجموع کانون سلسله حوادث «دردهای زایش ماشیح» (مکافات) ← توبه ← روزهای ماشیح ← روزدادگری ← رستاخیز مردگان جهان شدن (ha - olam - ha - ba) است. بدینسان برداشت های تاریخی و ماوراء الطبیعه درهم آمیخته است اگر چه با توجه به تحول اوضاع تاریخی گاه بر این و گاه بر آن تأکید شده است.

ادبیات مکاشفه ای زمینه ساز آئین یهود از مرحله کتاب مقدس به ربی هاست. نخستین بخش آئین خاخام ها، دوره تانایم است. در آن دوره استادان موثق طرح اجمالی میثنا را در حدود ۲۰۰ بعد از میلاد به پایان می رسانند؛ دومین بخش دوره آموزایم* و گئونیم** است که در فلسطین و بابل روزگار می گذرانند. کاهنان سالخورده که در زمان پادشاهی هاسمانیان*** زندگی می کردند، خود را با جنبه های دنیوی ملی گرایی یهود در تضاد دیدند، از این رو استقلال ملی برای آنها دلگرم

کننده نبود. آنها در زمان پادشاهی هاسمانیان دیدند و فهمیدند که برداشت پیامبرانه دوره ماشیح را رونق نخواهد بخشید. بسا که دلیل خاموشی گزیدن تانایم درباره دوره ماشیح نیز همین بوده است. در آن زمان نمایندگان بزرگ آنها نسبت به رم مهری در دل نداشتند: استقلال ملی و پرستشگاه با همه شعائرش، در مطالعه و بررسی قانون مقام دوم را داشت. همانگونه که در پیش اشاره شد، در سال ۷۰ بعد از میلاد رومیان بقایای استقلال سیاسی و پرستشگاههای یهود را نیست کردند اما چیزی که نیست شد در واقع پوسته بیرونی بود که در پشت آن چشم انداز تازه‌ای رشد یافته بود؛ اورشلیم خاخام‌ها، دینی بدون معبد، بدون قربانی و بدون کشیش؛ دینی تهی از دگم‌های خداشناسی که تنها هدفش متوجه کردارهای راستین انسان در همه شئون زندگی بود که از خود دگرگونی به همتائی راستین با خدا حکایت می‌کرد و به آن می‌پیوست. کاهنان تلمودی معبد را فراموش نکردند از خود گذشتگی کشیش مآبانه را خوار و دروغین نشمردند - همچنانکه اغلب پیامبران کرده بودند - لکن آنها پرستشگاه و استقلال ملی را بصورت نمادهای محض دوران ماشیح در آوردند.

همان طور که ایده‌های دوران مکاشفه‌ای با هم فرق می‌کند، تانایم و آموریام نیز با یکدیگر فرق‌های اساسی دارد. با این وجود تنها مورد مشترک عقاید آنها درباره دوره ماشیح، این جهانی بودن آن است؛ قلمروی که بیرون از این جهان نیست. لکن رویدادهای سیاسی بر آراء آنان رنگ دیگری زده است. در گرما گرم آزار و حشیانه‌ای که رومیان در قرن دوم بعد از میلاد به مذهب یون روا می‌داشتند، رسی اکیبا یکی از چهره‌های برجسته تانایم که در سرتاسر عمر خود جهان وطنی را برگزیده

بود، تغییر اندیشه داد و به افکار رهبر ملی‌گرایان بارکوخ‌با* (فرزنده ستاره) که داعیه ماشیح بودن را داشت روی آورد. لیک تانایم‌های دیگر که همدوره ری اکیبا بودند فریب وسوسه او را نخوردند. آنها اعتقاد راسخ داشتند که هنوز زمان پیدایی ماشیح فرانسیده و بارکوزیبا** (که بعدها به فرزند دروغ شهره شد) شیادی بیش نبود. از سوی دیگر بعدها چون کانون فرهنگی یهود از فلسطین به بابل برده شد و دوران زورگویی رومیان به سر آمد، دوره ماشیح که به زندگی پیامبران ساختگی و آموریام‌ها سراسر رنگ زده بود، رنگ می‌بازد. با همه آنچه رفت، عصر ماشیح از ورای غبار سده‌ها، پس از برجیده شدن معبد‌ها، همچنان رنگ و جلای خود را نگهداشته است.

ایده‌های گوناگونی در میان ری‌ها راه داشته، لکن یک عامل در همه آنها یکسان بوده: ماشیح هرگز «نجات بخش» نیست؛ او آدمی را دیگرگونه نساخته و ذات او را دگرگون نمی‌کند. ماشیح همواره صورتی نمادین است؛ پادشاهی محفوظ داشته شده از خانه داوود و آنگاه که زمان فرا رسد نمایان خواهد شد. در این حقیقت که ماشیح نمادی از دوره نوین تاریخ است و نه نجات بخش، یک فرق انکار ناپذیر بین برداشت یهود از ماشیح و برداشتی که کلیسای مسیح آنرا پرورش داده وجود دارد.

کوتاه بینانه‌ترین برداشت از ماشیح را می‌توان در این ایده دید که می‌گوید: «این جهان تنها از دیدگاه سرف بودن به نیروهای [بیگانه] است که از [دیدگاه] روزهای ماشیح متفاوت است.^{۸۹} (یعنی یهود دیگر زیر

فشار سیاسی نخواهد بود). در حالی که این ایده رهایش سیاسی در بعضی از گفتارهای پیامبرانه نیز یافت می‌شود، تنها کاستی آن دگرگونی سراسر تاریخ است که کانون فکری مربوط به ماشیح را پدید می‌آورد. اما در بیشتر اظهارات تلمودی ایده آزادی سیاسی با رستگاری روحانی و دینی در هم آمیخته است. ماشیح استقلال ملی یهود را دوباره کسب کرده و معابد را دوباره سازی خواهد کرد - پادشاهی خدا را بر همه جهان گسترده، بت پرستی را ریشه کن ساخته و به گناه پایان خواهد بخشید.^{۹۰}

در برداشت تلمودی، ماشیح تبار انسانی می‌یابد گرچه بنا به روایتی اسم او یکی از چند چیزی است که «پیش از آفرینش جهان آفریده شده است». (زاخلیم - ۵۴). (شش اسم دیگر عبارتند از: تورات توبه، باغ عدن، گهانا، تاج، شکوه و پرستشگاه). او پیام آور صلح است و دهان نمی‌گشاید مگر برای صلح، چنان که نوشته شده [اشعیا ۵۲:۷] «جای پای پیام آوران مژده صلح، بر کوه‌ها چقدر زیباست.»^{۹۱} او مرد دادگری است؛ به درستی که، می‌تواند آنچه را که راست است و آنچه را که دروغ «بو کند». بر این روال منابع تلمودی حاکی از آن است که «بارکوزیبا [بار کوباخبا] دو سال و نیم فرمانروائی کرد و سپس به ری‌ها گفت: «منم ماشیح!» آنها گفتند: «نوشته‌ای با این مضمون و بر دارد که ماشیح با بو کردن نوشته‌ای هست که حکایت می‌کند ماشیح بو کرده و داوری می‌کند؛ بیائید ببینیم آیا او [بارکوزیبا] نیز می‌تواند چنین کند!» و چون دیدند نمی‌تواند با بو کردن داوری کند، پس او را کشتند.

در احوال انسان، نوشته‌ای شنیدنی در تلمود است: «[در دوره ماشیح] نه گناه هست و نه پاداش» (سبط ۱۵ Ib). انگار گفته فوق به این حقیقت اشاره دارد که در دوره ماشیح معمای گناه در خصوص انسان منتفی می‌شود؛ لیکن همراه با آن مسئله کارهای پسندیده نیز رخت برمی‌بندد. انسان دیگر نیازی به کارهای پسندیده ندارد تا خود را از کیفر گناهان برهاند - چون او به کمال انسانی رسیده است.

طبق منابع تلمودی چه چیزهایی علائم دوره قبل از ماشیح هستند؟ در واقع درباره ظهور ماشیح دو عقیده متضاد هست. یکی اینکه ماشیح زمانی پدیدار می‌شود که آزار و گجستگی سخت فزونی گیرد و آدمیان ناگزیر توبه کرده و آماده آمدن او شوند. داستان‌های زیادی درباره اوضاع شوم پیش از آخرین تحول تاریخی هست و گفتار زیر گوشه‌ای از آن‌ها را بازگو می‌کند: «پس راب یوحنا گفت: پس در میان نسلی که فرزند داوود [همان ماشیح] پدید خواهد آمد، فرزندان در شمار اندکی بوده و اندوه و پریشانی فروغ چشمان آنها را بی‌فروغ خواهد کرد. دلمردگی‌ها و سرنوشت‌های شوم بی‌شماری سر بر می‌کشد و هر نفرینی با شتاب و بی‌امان از پس دیگری سر می‌رسد» (سان هدرین ۹۷). «می‌گویند، ربی نحما حکایت می‌کند. در نسلی که ماشیح در آن پدید خواهد آمد، گستاخی رونق بازار می‌شود، عروج بازگونه جلوه داده می‌شود، تاک میوه می‌دهد، اما شراب همچنان گران است، دولت ضد ملت گشته و ملت را زیان سرزنش آن بسته می‌شود. آنچه گذشت مؤید این گفته ربی اسحاق است که می‌گوید: فرزند داوود سر بر نمی‌آرد مگر آنگاه که همه جهان دستخوش ایده‌های ضد خلقی گردد...» (سان هدرین

برداشت دیگر اینکه ماشیح ظهور می‌کند، اما نه بعد از دوره شوم، بلکه در پویه پیشرفت درنگ ناپذیر آدمی. گفتار زیر نیز دارای همین مضمون است: «اگر اسرائیلی‌ها سبت‌ها و قوانین مربوط به آنها را درست اجرا کنند، زودتر به رستگاری خواهند رسید» (سبط ۱۱۸b). در این جا پیروی از یک فرمان (فرمانی که سبت را به عنوان طلایه دوران ماشیح در بطن خود نهفته است) برای نمایان شدن ماشیح، بی‌آنکه نیازی به رنج پیشین باشد، بسته است. در گفتار دیگری شرایط پیدائی ماشیح بطور منفی آمده و حاکی از آن است که پیدائی ماشیح بستگی به درجه پاک بودن اسرائیلیان از گناه دارد. این گفتار در متن چنین آمده است: «از چیست که ماشیح نمی‌آید؟ [جواب] اکنون روز کفاره گناهان است تا روشن شود چه باکره‌هایی در نهاردیا* آبتن گشته‌اند» (یاما ۱۹a)، یا می‌شنویم «ماشیح نمی‌آید مگر آن دم که در اسرائیل آدم‌های خودپسند فزونی گیرند...» یا «تا مگر همه قضات و افسران از اسرائیل کوچ کرده باشند...» یا اینکه «اورشلیم را راستی نجات خواهد داد...» (سان مدرین ۹۳a).

ایده رستگاری که در پویه تکامل تدریجی خود مردم بدست می‌آید، در گفتار زیر روشنتر بیان شده است. ربی گفت: «موعد همه وعده‌ها [برای نجات] سر آمده و اکنون موضوع به برگشتن مردم از کارهای زشت و پرداختن به کارهای نیک بستگی پیدا می‌کند...» (سان مدرین ۹۷b).

ایده ظهور ماشیح بستگی به آمادگی اسرائیلی‌ها یعنی بستگی به

رشد اخلاقی و روحانی و نه به فاجعه. این نظریه در داستان تلمودی زیر نیز آمده است:

ربی یوشیع ابن لاوی از الیا پرسید: «ماشیح کی می آید؟»

جواب آمد: «برو از خودش پرس!»

«کجا نشسته است؟»

«در مدخل» (و یا بنا به ویلینا قاعون در دروازه های شهر)

«از روی چه نشانه ای او را بشناسم؟»

«او در میان جذامیان مسکین نشسته است: آنها همه با هم باز

می کنند [بانداز زخم هایشان را] همگی با هم و دوباره با هم

می بندند [اول همه باندازها را باز کرده و پس از مداوای همه زخم ها همه

با هم آنها را با باند می بندند] لیک او به تنهایی باز کرده و سپس دوباره

می بندد [قبل از آنکه زخم بعدی را معالجه کرده باشد]، اندیشناک از

اینکه آیا من خواسته می شوم [زمان ظهور من به عنوان ماشیح فرا

خواهد رسید] نباید درنگ کرد [بخاطر بستن چند زخم]». «

پس پیش او رفته و بر او [ماشیح] سلام کرده و گفت: «درود بر تو

استاد و معلم».

جواب داد: «درود بر تو، فرزند لاوی!»

پرسید: «استاد! کی خواهی آمد؟»

جواب داد: «امروز!»

چون پیش الیا شد، الیا از او پرسید: «او به تو چه گفت؟»

«او به من دروغ گفت!» و سپس افزود: «او گفت امروز خواهد آمد

لکن هنوز نیامده است.»

او [الیا] پاسخ داد: «این است آنچه که او به تو گفته، امروز اگر

صدای او را بشنوی» (غزل ۹۵۷).

سان مدرین ۹۸۸

این داستان بی پروا حکایت می‌کند که ماشیح آورنده رستگاری نبوده، و رستگاری نه وابسته به «رنج‌های زایش ماشیح» بل در پذیرفتاری خلق و وابسته به تصمیم‌گیری آنهاست؛ از این رو ماشیح هر آن ممکن است پیدا شود.

تلمود گرایانی هستند که می‌گویند حتی توبه نیز شرط رستگاری نیست. از این رو اسماعیل به گفته ربی که می‌گوید رستگاری در توبه و کردار نیک است چنین پاسخ می‌دهد: «برای کسی که سوگوار است برپائی [دوره سوگواری] بسنده خواهد بود» (سان مدرین ۹۷۵). به کنار از مسئله توبه (آلام اسرائیلیان در دورانی که دور از میهن بودند، خود دلیلی کافی برای رستگاری آنهاست).^{۹۶} واقعیت این است که این قصه سری دراز دارد، تنی چند از ربی‌ها رستگاری را در توبه از کردارهای ناپسند می‌دانند در حالی که خاخام یوشع آیه ۵۲:۳ در اشعیا را چنین تفسیر می‌کند: «شما خود را به هیچ [بت پرستی] فروخته‌اید ولی شماها بخشوده خواهید گشت بدون آنکه بهائی برای آن پردازید»، بطوریکه مشاهده می‌شود «بدون توبه و کردار نیک» (سان مدرین ۹۷۵).

چون از عقاید مخالف که می‌گوید فاجعه و روشنگری یکی پس از دیگری رستگاری را فراهم خواهد ساخت، بگذریم ایده سومی هست که موید درستی هر دو ایده پیشین است. به گمان ربی یوحنا: «فرزند داوود [ماشیح] تنها در نسلی فرود می‌آید که یا همه یکسر درستکارند یا همه یکسر اهرمن خواهند بود» (سان مدرین ۹۸۵). این گفتار بیانگر سرشت رادیکال دیدگاه‌ها، درباره ماشیح است. تکامل بشریت بسنده نیست. او

یا باید به عروج انسانی رسیده باشد و یا سراپا در خویشتن گم گشته و آماده «بازگشت» کامل شود.

امید به پیدائی ماشیح ایمان واهی به زمانی نیست که هرگز نبوده و نخواهد آمد. آن امید، برای یهود، پایداری در تحمل ناملایمات بود و از پای در نیامدن و شهادت ایستادگی داشتن در برابر خواری‌ها. بدون این امید، بدون این خون مشترک تنها پایداری و دلیری مشکل می‌توانست یهودیان را از ورطه تباهی ناشی از ناامیدی و یاس برهاند. گسترده‌گی این امید در پیدائی ماشیح همواره به چشم می‌خورد شاید این امید در عصیان‌های دوره‌ای که هربار در آگاهی توام با رنج فرو می‌رفت، رساتر بیان شده است. این باور که «قلمرو بهشتی» فرا رسیده یا رسیده بود پایه پیام‌های آغازین مسیحیت بود؛ این باور که ماشیح آمده است پایه‌های استقبال پرشور از لاف‌زنانی چون بارکوخ با در قرن دوم بعد از میلاد بود. لکن بارکوخ با آخرین ماشیح دروغین هم نبود.

دوره بین سال‌های ۵۴۰ تا ۴۹۰ مطابق یک سنت دیرین، دوره‌ای بود که گمان می‌رفت ماشیح فرود می‌آید. آن زمان که یک یهود کرتی* موسی، مدعی ماشیح بودن شد، یهودهای کرت - سکنه‌ای متشکل از یهودیان - کار و کاسبی خود را از یاد برده و به همه راه‌های پیش پا افتاده معاش دست می‌یازیدند. آنگاه که ماشیح بر بلندترین نقطه ساحل، مشرف به آب قرار گرفت و گفت تا خودشان را به اقیانوس بیندازند و قول داد آبها کنار خواهد رفت همانطور که به درخواست موسی دریای سرخ شکافته شد و ره گشود، آنان همگی پذیرفتند و عده زیادی غرق شدند

پس از این سرشکستگی، بسیاری از آنان به مسیحیت آویختند.^{۹۴}

پیش از آنکه به تاریخ ماشیح دروغین بپردازیم. باید یادآور شوم، در قرون وسطی ربی‌های اندیشمند، از سوی پاپ‌ها، پادشاهان و دیگر منابع مسیحیت تحت فشار قرار می‌گرفتند تا با خداشناسان کاتولیک بحث‌هایی، با توجه به این سؤال که عیسی همان ماشیح موعود پیامبران و حکمای یهود است، آغاز کنند تا یهودیها به مسیحیت بگروند. گاه این بحث‌ها در شرایط دلچسب برگزار می‌شد، اما خطر همواره در کمین یهودیها بود. با همه این احوال، شرایط هرچه که می‌خواست باشد، ربی‌ها شهادت، شکوه و استادی خیره‌کننده‌ای در واهی بودن ادعاهای مسیحیان از خود نشان می‌دادند. یکی از بحث‌های هیجان‌انگیز بین نهمانید (۱۲۷۰-۱۱۹۵) - از بزرگترین محققین یهود در قرون وسطی - و پابلو کریستیانو - یک یهود مرتد - در بارسلونا، پیش آراگون شاه درگرفت. نهمانید می‌گفت: عیسی نمی‌تواند ماشیح باشد، چون سپیده دم پیدایی او پیام آور آرامش به پهنه گیتی نبوده است و این صفت مشخصه دوره ماشیح است که پیامبران برای ما ترسیم کرده‌اند. نهمانید روی خود را بطرف آراگون شاه برگردانید و گفت: «ای پادشاه بر شما و سپهسالاران شما است تا به جنگ و ستیز پایان دهید و مقدمات پیدایی ماشیح را فراهم سازید.»^{۹۵} بیانات نهمانید بازگوکننده زرفنای این ایده پیامبرانه و ربی‌هاست که سحرگاه پیدایی ماشیح گسته از آشتی جاوید نیست. اگر چه سخنانی که به آراگون شاه گفته شد امروز نیز همان ارزش خود را داراست.

در سال ۱۲۸۴، آبراهام ابول افیا، از اهالی تئودلا، خود را ماشیح خواندند و سال ۱۲۹۰ را تاریخ ظهور خود به عنوان ماشیح اعلان

داشت. اما نامه‌ای که توسط ریی سلیمان بن آدرت یکی از بزرگترین منابع ریی‌ها در اسپانیا نوشته شد، او را ماجراجو معرفی کرد و کوشش او را پایمال کرد و در اندک مدتی از بین برد. ماجرای دیگر داعیه ماشیح بودن نسیم بن آبراهام از اهالی آویلا بود. وی ناگهان مدعی شد که ماشیح است، لیکن در تاریخ موعود ظهور نکرد و سبب ناامیدی عده کثیری از یهودها که مشتاقانه پیام او را دریافت کرده بودند، گشت.

پیدا شدن زوهر مهمترین اثر عرفانی یهود، نوشته خاخام سیمون بریوهای* در سده دوم، کشف و پیش کشیده شدن آن در قرن سیزدهم توسط موسی دولیون از اهالی گرانا، واقع در اسپانیا به ایده پیدایش ماشیح رونق بخشید^{۹۸} عرفان یهود یکی از الهام بخش‌ترین عوامل ایمان به ماشیح بوده و کمک زیادی به پیدائی ماشیح‌های دروغین کرده و در عین حال پایه پیشرفت تاریخی یهود بعد از قرون وسطی گردید: حاسیدگرایی.

اسحاق بن یهودا ابرابنل یکی از بزرگترین فیلسوفان یهود در اسپانیا (۱۵۰۹-۱۴۳۷) که تحت تأثیر حکمت یهود برانگیخته شده بود سال ۱۵۰۳ را زمان پیدائی ماشیح و سال ۱۵۳۱ را آغاز دوره ماشیح تعیین کرد که با سقوط روم همزمان بود. پی آمد این پیشگوئی، نمایان شدن یک یهود آلمانی به نام آشرلملین** بود که خود را طلایه دار ماشیح نامید.

یکی از نوادر و شگفتی باور دارندگان پیدائی آنی ماشیح دیگر پائرس*** (۱۵۰۱-۱۵۳۲) بود، وی «مسیحیت نو ظهوری» زائید و

* R. Simeon beryohai

** Asherlemlein

*** Deigopires

هنگامی که به کیش یهود، کیش نیاکان خود گروید خود را سلیمان مولخو* نامید.

آنگاه که خبر دیوید ربوبنی** به سلیمان رسید در مقام والای دبیری یکی از دادگاه‌های عالی جلوس کرده بود. ربوبنی وقتی در اروپا ظاهر شد، مدعی شد از جانب برادرش، یکی از پادشاهان قلمرو یهود آمده است. وی برای پاک کردن سرزمین مقدس از مسلمانان، وعده ۳۰۰/۰۰۰ سرباز داد و شرط آن شد که آنها نیز اسلحه‌های آتشین و کشتی در اختیار او بگذارند. مولخو که تحت تأثیر ربوبنی قرار گرفته بود، سال ۱۵۴۰ را سحرگاه فرمانروائی ماشیح اعلام کرد و خود آنرا در میان مسیحیان و غیر مسیحیان گسترش داد. به رغم مخالفت پاپ، سلیمان مولخو به دام افتاده و همراه با ربوبنی در آتش انداخته شد.

تسلل ماشیح‌های دروغین پس از بارکوخ‌با، در زمان سبتی زوی از اهالی سمیرنا، در قرن هفدهم به اوج خود رسید. او نیز با ادعای ماشیح بودن، به سال ۱۶۴۸ قد علم کرد و سال ۱۶۶۶ را آغاز دوره ماشیح خواند. در سرتاسر اروپا این امید که «پایان روزها» فرا رسیده، یهودها را تسخیر کرد؛ بسیاری از آنان هست و نیست خود را فروخته و راه اورشلیم را در پیش گرفتند. این نبرد «صلیبی» یهودیان به آن شکست نافرجام در نبرد بارکوخ‌با منجر شد. سبتی زوی در برابر تهدیدهای سلطان سلیم تسلیم و مسلمان می‌شود. اسم خود را به محمد افندی تغییر می‌دهد و با زنی ترک وصلت می‌کند. در حالی بود که اکثر پیروان او از این خیانت هراسان شدند و هرگز به این آشتی رضا ندادند. برعکس،

آنها دوباره به دامن عرفان که می‌گفت برای رسیدن به رستگاری باید در ژرفای گناه فرو رفت افتادند و ناسپاسی و نمک شناسی ماسیح ساختگی را انگیزه‌ای برای راستین بودن او شمردند و بدیشان عمل او را توجیه کردند و گفتند: اگر ایده‌ای غیر از رهایی برادران نداشت، پس چگونه است که به دامن ارتداد در غلتید؟

اگر چه سبتی زوی برجسته‌ترین ماسیح‌های دروغین بود، لیک آخرین آنها نبود. جانشین بلافصل او یک مرانو*، نوکیشی به نام میکائیل کاردوزو (۱۷۰۶-۱۶۳۰) بود که خود را ماسیح نامید، با مرگ او بدست یکی از برادر زاده‌هایش، خط مشی او نیز از بین رفت. مردخای از اهالی ایزن اشتات، در آلمان، یعقوب کندو در ترکیه؛ همچنین یاکوب فرانک در گالی سیاه (لهستان) - همه خود را ماسیح خواندند تا همانند پیشینیان خود در دامن خواری و بیچارگی و شکست بیفتند.

من ماسیح‌های دروغین را برشمردم تا آشکار شود که پرچم امید پیدائی ماسیح، از زمان نابودی پرستشگاه تا قرن هیجدهم هرگز به اهتزاز در نیامد. بارها و بارها تعداد بی‌شماری از افراد جامعه یهود باور داشتند که زمان ظهور ماسیح فرا رسیده است؛ این باور آنچنان واقعی بود که آنها خانه و کاشانه خود را فروخته و از علائق دنیوی دل بر می‌کنند. آنها متقاعد می‌شدند؛ لیک هربار، امید آنها به ناامیدی می‌پیوست و آنها را چنان در دلمردگی و یأس فرو می‌برد که اغلب یک راه پیش پایشان بود و آن گرایش به کیش مسیحیت بود.

سرآغاز قرن هفدهم با بهبودی وضع یهودیان در غرب همراه بود.

* یهودی یا مسلمان مسیحی شده اسپانیولی قرون وسطی.

تنها در اروپای شرقی بود که کشتار به بدترین شکل ادامه داشت و این خود سبب از سرگرفته شدن امید به ماشیح گردید. این امر در جنبش حاسیدی کاملاً هویدا است، یک جنبش مذهبی که از میان مسکینان و دانش نیاموختگان توده‌های لهستان (گالی سیا) ریشه می‌گیرد. این جنبش به خوشی‌ها و هیجانات مذهبی، در برابر دیسپلین و دانش آموختگی ربی‌ها مقام شامخی می‌داد و گاه در زمینه‌هایی با شرایط اجتماعی مسیحیان اولیه و همبستگی آنها با فریسیان یکی می‌نمود، اگرچه ماشیح دروغینی ارائه نداد، لکن مشحون از شوق بی‌قرار و شکوهمند ماشیح^{۹۷} بود. گرچه نقش امید به پیدائی ماشیح در عشق حاسیدی شاخص‌تر نشان داده شده است با این همه آوردن نمونه‌هایی بی‌ثمر نخواهد بود ولو در میان آنها به سبب ماشیح‌های دروغین عذر خواسته شود.^{۹۸}

یکی از شکاکین پیش خاخام بردیت شیور اظهار داشت که حکمای قدیم سخت در اشتباه بودند. برای نمونه خاخام اکیبا باور داشت که بارکوخ با ماشیح است پس به زیر پرچم او درآمد.

این بردیت شیور داستانی حکایت کرد: «روزگاری پسر یک امپراتور بیمار شد. یکی از پزشکان گفت: پارچه‌ای کتانی را به مرهمی سوزان آغشته کرده و به بدن برهنه بیمار بپیچید! پزشک دیگر این گفته را رد کرد و اظهار داشت: پسر خیلی رنجور گشته و نمی‌تواند درد احتمالی مرهم را تحمل کند. بر این سیاق پزشک سوم داروی خواب آور را پیشنهاد کرد؛ لکن پزشک چهارم این چاره را برای قلب بیمار خطرناک دانست. این بود که پزشک پنجم گفت: هر وقت بیمار چشم باز کرد و سوزش مرهم را احساس کرد با قاشق چایخوری داروی خواب آور به او داده شود. پس چنین کردند.

«همینطور، بدانگاه که خدا دید روح اسرائیلی‌ها بیمارگشته و در آستانه مرگ است، آنرا در میان کتان گزنده تنگدستی و بی‌چیزی پیچید، لیک خواب فراموشی را بر آن نهاد تا رنج را توان تحمل داشته باشند. اما برای اینکه مبدا این امید از میان برود یکساعت به یکساعت آنرا به امید پیدائی ماشیح بیدار می‌کند، سپس او را به حال خود می‌گذارد تا خواب او را بریاید و شب سرآید و ماشیح راستین رخ برکشد. این است که گاهی وقت‌ها چشم‌های عاقلان نیز کور می‌شود.»^{۹۹}

این پندار در داستان زیر نیز جلوه یافته است: «بشت»^{*} [بنیان‌گذار حاسیدگرائی] از سبنی زوی، ماشیح دروغین و ناجی کاذب سمیرنا نقل می‌کند:

«بسیاری [بدنبال شناخت قبلا] در این جاده سرازیرگام برداشته و به هدف پیروزمند خود نایل گشته‌اند. او نیز در آغاز اخگری از تقدس بر پیشانی داشت؛ با این وجود در دام سموئیل، نیرنگباز شارلاتان افتاد، تا به نقش ناجی درآمد. این پندار از آن روی بر او چیره گشت که وی مردی مغرور بود.»^{۱۰۰}

داستان زیرگویای رونق امیدواری به ماشیح در میان رهبران حاسیدی، حتی بی‌قراری و تمنای بنیادین این امید است: حاسیدی این سؤال را پیش بردیت شیور برد:

«آیا آیه ۳:۲۳ ملاکی که می‌گوید: الیای نبی یک روز پیش از رستگاری بزرگ ظهور می‌کند و دل‌های پدران و پسران را آماده می‌سازد، مغایر این گفته سان هدرین (۹۸) نیست که در جواب پرسشگری با توجه

به زمان پیدائی او در زیور ۹۵:۷ آمده: «امروز اگر به ندای او گوش نبوش فرا دهید؟»

خاخام پاسخ داد: «اگر ما بی آنکه پیامبر را زحمت بدهیم، خود دلهایمان را آماده پذیرش کنیم، امروز ماشیح بی آنکه منتظر الیا شود می تواند سریرافرازد. بگذار خودمان را آماده کنیم تا به پیروی از ندای الهی هر روز چشم براه ماشیح توانیم بود.»^{۱۰۱}

بیان جانشوزی از امید و ناآرامی برای پیدائی ماشیح در دعای یکی از رهبران حاسیدی چنین آمده است:

اوهلر* پیش کول نیدره**، در برابر طاق ایستاده و گفت:

«جهان پروردگارا! تو خود از بی کفایتی من نیک آگاهی، نیز آگاهی که من دروغ نمی گویم و اکنون پیش از نمایان گشتن یوم کیپور*** دلم می خواهد آنچه در اندیشه دارم بر تو بگشایم. اگر بر من یقین می شد که ماشیح در طول حیات من نخواهد آمد، مدت ها پیش جان به جان آفرین تسلیم می کردم. آنچه مرا به زندگی امیدوار ساخته امید پیدائی قریب الوقوع ماشیح است. حال بگذار ماشیح بیاید؛ نه بخاطر ما بل بخاطر تو، باشد که بر شکوه نام تو بیافزاید. اگر سرنوشت من چنان است که شایسته آمدن او نیستم، همین حالا آماده مردن هستم، چه هر لحظه دیگری از زندگی برایم تنها بخاطر رستگاری است.»^{۱۰۲}

رای زینر**** می گوید: «از ما خواسته شده است قبل از فرا رسیدن رستگاری توبه کرده و کفاره بدهیم، لیکن ما توان خود را از دست

داده و مانند مرد مستی گشته ایم که سرازیا نمی شناسد، زیر مشقت دردها حیران مانده ایم. حکمای ما ته با کلمات بی پرده بلکه با اشارات روشن، آنگاه که می گویند فقر بی پایان انسان ها را وامی دارد تا از دانش آفریدگار خود روی برتابند، وعده رستگاری قبل از کفاره را می دهند.» ۱۰۳

درباره این تصور که ماشیح خدا نیست و کاملاً انسان است و آمدن او نتیجه کمال رشد یا بنده توده های مردم است، مثالی می آوریم: استر تایر* می گوید: هر یهودی در درون خود ماشیح را نهفته دارد باید آنرا پالاید و رشد دهد. ماشیح هنگامی می آید که اسرائیلیان او را در درون خود پالایش داده و شکوفا سازند.» ۱۰۴

این امید پیدائی ماشیح در هیچ جا و هرگز متوجه خدا نبوده است. بیشتر عبارات اینگونه بوده که خدا را وادارد تا ماشیح را بفرست. آپتر** پیش از مرگش گفت: «بردیت شیور گفت پیش از آن که به دنیای خود قدم بگذارد، یعنی بدرون بهشت برود، با توجه به رستگاری همگان، شدیداً خواستار گسیل داشتن ماشیح خواهد شد. با این حال، موقعی که پای در منزل آسمانی نهاد، فرشته ها آنقدر تیزهوش بودند که او را به سالن اوج لذات ببرند تا او قول خود را از یاد ببرد. باری من با خلوص ایمان قول می دهم، وقتی به اوج مسرت آسمانی رسیدم، فریب نمی خورم و خواستار ظهور ماشیح شوم.» ۱۰۵

این روح جنگندگی با خدا، در داستان زیر نیز نشان داده شده است:

بردیت شیور بعد از یوم کیپور یک درزی (خیاطی) را آواز داده و از

او خواست تا گفتگوی روز قبل خود را با خدا، نقل کند. درزی جواب داد:

«من به خدا گفتم: تو می‌گویی از گناهان خود بازگردم، لکن خطاهای من ناچیز است؛ من پارچه‌های باقی مانده را نگهداشته‌ام یا بدون شستن دستهایم بر سر سفره غیر یهودی نشسته‌ام که در خانه او کار می‌کردم.

«لیک پروردگارا! تو خود گناهان بزرگی را مرتکب شده‌ای: تو کودکان را از مادران و مادران را از کودکان گرفته‌ای. بگذار آسوده باشیم: تو از سرگناهان من بگذر و من نیز از سرگناهان تو.»

بردیت شیور گفت: «برای چه خدا را به این آسانی رها کردی؟ بایستی او را وامی‌داشتی تا همه اسرائیلیان را رستگار سازد.» ۱۰۶

فراپویه امید

در بررسی رشد تصور ماشیح در دوره بعد از کتاب مقدس گاه و بیگاه گسترش ناگهانی امیدی را می بینیم که به طرزی دردناک به ماشیح دروغین می پیوندد. حتی یکی از بزرگترین حکمای اومانیست ما، خاخام اکیبا در برابر نیرنگبازی های امید دروغین نمی تواند دم بر نیاورد؛ بعد از جنایات سبتی زوی، کم نبودند کسانی که باورشان نمی شد، او شیادی بیش نبود.

ناملایمات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی سده های بسیار بر یهودیها رفت، فهم بی قراری و تنش آرزوهای آنان را در پیدائی ماشیح آسان می سازد. لیکن وارستگی از شیفتگی ها آنان را از رفتن به دنبال امیدها و آرزوهای واهی یک فرد، آگاه ساخت. ادبیات ربی ها بارها علیه کوششی برای «وادار ساختن ماشیح» آگاهی می دهد و نیز شاهد هشدارهای پی در پی بر ضد تلاش برای پیدائی ماشیح در زمانی معین، تحت هرگونه برآوردها هستیم. روی این اصل ربی جوز^{۳۰} گفت: «آنکس که پایانی تعیین می کند [یعنی آمدن ماشیح را پیشگوئی می کند] در جهان شدن هیچ بهره ای نخواهد داشت [ملا متبارترین نکوهش ها]» (مکیلا ۳۵). یا «ربی اسماعیل بن نحیمان، از قول جاناناتان گفت: پوسیدگی از آن

استخوانهای کسانی باد که پایانی [ظهور ماشیح] را برآورد کردند. چون آنها می‌گویند وقت موعود فرا رسید ولی او نیامد، پس هرگز هم نخواهد آمد. اما [حتی در این صورت] چشم براه او باشید، چون نوشته می‌گوید، گرچه او درنگ می‌ورزد، چشم براهش باشید...» (سان هدرین ۹۷b).

این گفتار آشکارا بیانگر گرایش تلمودی است: کسی نباید «ماشیح را وادار کند»، لکن هر آن بایستی چشم براهش بود. این گرایش مطلوب نه بی‌قراری لجام‌گسیخته است و نه انتظاری منفعل، آن یک امید پویا است. این امید، در واقع یک امید فراپویه‌ای (در ظاهر نادرست و مضحک و در واقع درست و قابل اعتنا) است. آن گرایشی را می‌رساند که در همین لحظه رستگاری را می‌بیند، اما هنوز آماده پذیرفتن این حقیقت است که نجات ممکن است در طول حیات خود او، شاید هم بسیاری از نسل‌های بعدی میسر نشود. پذیرفتن این فراپویه به این آسانی هم نیست چه پذیرش هر فراپویه دیگر نیز ساده نیست. کشش طبیعی بر آن است تا یک بخش از دو بخش ناسازگار فراپویه از هم دریده شود. امید، آنهم بدون آرزوی برآورد شدن فوری در چنین اوضاع و احوالی به انتظاری منفعلانه زوال خواهد یافت؛ هدف دلپسند به آینده‌ای بس دور حواله شده و همه نیروهای زایل می‌گردد. ۱۰۷ این زوال امید را به انتظاری انفعال را در بسیاری از جنبش‌های مذهبی و سیاسی می‌توان دید. اگرچه مسیحیان مؤمن چشم براه ظهور دوم مسیح هستند، ولی این انتظار برای بیشتر مسیحیان در آینده‌ای بس دور نیست. همان پدیده با در نظر آوردن پیدایی ماشیح در میان یهودیهائی که در آرامش و آسایش نسبی به سر می‌برند پیش آمد، حال چه فرق که بابل باشد یا آلمان و دم‌دمه‌های سده اخیر. آنگاه که امید فوریت خود را از دست داد بیگانه می‌شود. آینده به

الهی بدل می شود که می پرستیم و تسلیمش می شویم. ایمانمان به بت تبدیل می شود؛ اخلاف این پدیده بیگانگی امید و بت سازی آینده، در اندیشه های دیدرو و روپیر آشکارا بیان گشته است. برای نمونه می توان از سخنرانی روپیر در جنگ با اتریش که مقابل باشگاه ژاکوبن ها ایراد کرد، اسم برد؛ او سخنرانی خود را با استمداد زیر به پایان می رساند:

ای نسل آینده، امید تابناک و دلنواز بشریت! تو بر ما بیگانه نیستی! برای توست که ما بدون واهمه گجستگی ها را متحمل می شویم. شادکامی تو خونبهای مبارزات خونین ماست! بسا ناملایماتی که ما را در میان گرفته و شهادت را از ما می رباید، لیک احساس می کنیم توبه آرامش نیاز داری؛ برای تو و برای سرنوشت نسلهای آدمی که هنوز زاییده نشده اند، ما تا پایان رنج ها را به جان پذیرفته ایم!... باشد که یاد شهدای راه آزادی جایگزین گوشه ای از یادمان باشد که قهرمانان شهادی و اشرافیت در یاد ما اشغال کرده است؛... باشد که نخستین انگیزه در تو نگوشت تبهاران و ستمگران باشد؛ باشد که شعار تو یآوری، نیک خواهی و عشق به همگنان و پیوسته ستیز با ستمکاران باشد! آه نسل آینده شتاب کن تا ساعت برابری، دادگری و شادمانی را فراهم سازی! ۱۰۸

از پرستش روپیر از نسل آینده تا بیان نازبای اندیشه مارکس توسط استالین و گسترش دادن آن، تنها یک قدم فاصله است ۱۰۹ برای استالین «قوانین تاریخ» همان چیزی بود که «نسل آینده» برای روپیر و دیدرو. «مارکسیسم» استالینی تئوری ای را رشد داد که در آن قوانین تاریخ (بنا به تفسیر استالین) درستی و ارزش اخلاقی یک کنش را تعیین می کند.

همه اقداماتی که با قوانین تاریخ در یک راستا باشد از نظر سیاسی توجیه اخلاقی دارد؛ آنهایی که با قوانین تاریخ همخوانی ندارند «واکنشی» و پلید است. مارکس و انگلس، در نیمه دوم سده نوزدهم و لنین از سال ۱۹۱۷ تا سال ۱۹۲۳، باور داشتند که «قلمرو بهشتی» انقلاب کبیر جهانی نزدیک است ۱۱۰

آنچه را که وارستگی از شبستگی سخت در پی دارد، در هر دو زمینه مذهبی و سیاسی یکی است. آنگاه که رستگاری پیش‌بینی شده به شکست می‌انجامد، این امید که سرانجام رستگاری فرا می‌رسد آشکارا از بین نرفته، برعکس قاطعانه گفته می‌شود رستگاری تقریباً در مکانی مشخص بطور ناپایدار تحقق یافته است. این دگرگونی با سامانه سازمانی می‌آمیزد که خود محلی برای رستگاری می‌شود. در رشد مسیحیت کلیسا ابزار رستگاری شد؛ کسانی که به کلیسا وفادار ماندند نجات یافتند، اگرچه ظهور دوم مسیح مالا همه آدمیان را تحت تأثیر قرار خواهد داد. آنگاه که ثابت شد آرزوی لنین بیهوده بود، حزب کمونیست به رهبری استالین ناچار شد ادعا کند که سوسیالیسم واقعیت یافته است، اگرچه اصلاً چنین چیزی نبوده است.

چگونگی «فراپویه امید» از «ایمان» است، ایمانی که بر بنیاد تجربه درونی یقین داشتن به هدف پا گرفته است. اگر چه هنوز آن هدف در دسترس نباشد و دلیلی هم نیست که هرگز بتواند باشد. تماشاگری که «دست روی دست می‌گذارد تا ببیند» چه پیش می‌آید هرگز چنین ایمانی نخواهد داشت. این برای کسی میسر است که با تمام نیرو بسوی هدف کشش یابد، کسی که ایمان به این نبسته که در جایی آن ایدال در کالبدی جلوه یافته است. از این رو برای انسان شکست سببی برای بی‌ارزش

شدن ایمانش نمی باشد، در حالی که به پیروزی نیز با دو دلی نگریسته می شود، چون این احتمال هست که خود پیروزی پوششی بر شکست از آب در آید. این برداشت فراپویه ای امید در گفتار کوتاهی از میثنا چنین آمده «نه بر شماست که وظیفه را به پایان رسانید و نه حق بر کنار ایستادن از آن را دارید...» (ری ترفون در پیرکی آووت ۲۱ IP).

تصور گناه و توبه

کتاب مقدس تردیدی بجای نمی‌گذارد که آدمی را نه خوب می‌داند نه پلید، لیک دارای هر دو گرایش. بطوریکه پیش از این اشاره کردم، فرمان خدا مبنی بر نخوردن میوه ممنوع درخت دانش، روی این حسادت خدا بود که می‌ترسید آدمی همانند او شود. تنها چیز قابل سرزنش در مورد انسان سرپیچی است؛ اگر نبردن فرمان گناه است پس آدم و حوا گناه کردند. لیک داستان «فرود» کتاب مقدس هرگز عمل آدم را گناه نمی‌خواند.

با این حال در عهد عتیق می‌بینیم «اوهم شریر» در انسان همراه با تمایل به شرارت است. این عبارت چندین بار در اسفار پنجگانه آمده است. برای نمونه در داستان نسل نوح، متن کتاب مقدس می‌گوید: «خداوند دید... هر تصویری از تصورات او برای شرارت بی‌پایان است» (انجیل ۶:۵). پس از واقعه سیل می‌خوانیم: «و آنگاه که خداوند رایحه دلپذیر [پیشکش‌های بریان نوح] را بویید در دل خود گفت دیگر زمین را به سبب انسان نفرین نکنم، زیرا که خیال دل انسان از کودکی بد است بار دیگر همهٔ آفریدگان را نکشم چنانکه کردم»، (انجیل ۸:۲۱). در جای دیگر می‌خوانیم: «و چون پلیدی‌ها و رنج‌های فراوانی بر آنها رخ نماید، این آواز مانند یک شاهد پیش روی آنان شهادت خواهد داد (زیرا که از دهان فرزندان آنها نخواهد افتاد)؛ چه از هدف‌های آنان، پیش از آنکه آنها را به

سرزمینی که درباره آن قسم خورده‌ام بیاورم، آگاه هستم» (تثیه ۳۱:۲۰). هیچیک از سه مورد لزوماً از تبهکاری انسان سخن نمی‌گویند، مگر از کوشیدن به گناه. نخستین اشاره تنها با توجه به نسل نوح آورده شد؛ دومی برای این آورده شد تا اراده خدا را در تکرار نکردن مکافات که در مورد نسل نوح اجرا شد، روشن سازد؛ در واقع همدردی خدا بر بنیاد آگاهی عمیق او از تمایل انسان به تبهکاری است. اشاره سوم به تمایلات تبهکار آدمی است که همچنان به عمل کرد خود در آینده ادامه می‌دهد. اجازه بدهید اول به عبارتی جالب اشاره کنم که کتاب مقدس برای انگیزه پلیدی به کار می‌برد: آن واژه *yetzer* است. واژه *yetzer* از *YZR* مشتق شده که به معنی «حالت دادن» و «ساختن» است، (مانند کوزه‌گری که کوزه را می‌سازد). اسم *yetzer* به معنی «شکل»، «چهار چوب»، «هدف» و با توجه به شعور، «تخیل»، «تدبیر»، و «هدف» است ۱۱۱ بنابراین عبارت *yetzer* به معنی تخیلات (نیکو یا پلید) با همان چیزی هماهنگ است که ما آن را «قوه» می‌نامیم. نکته مهم اینجاست که واژه عبری حاکی از آن حقیقت مهم است که انگیزه‌های نیک یا بد تنها بر بنیادهای ویژه انسان استوار است: تخیل. به همین دلیل، تنها انسان - و نه حیوان - می‌تواند بد کردار یا نیک کردار باشد. حیوان می‌تواند کارهایی کند که بنظر می‌آید بی‌رحمی است (برای مثال گریه‌ای که با موش بازی می‌کند)، اما در این بازی تبهکاری در میان نیست، چون این بازی چیزی نیست مگر تجلی غریزه حیوان. مسئله نیکی و شرارت وقتی پیش می‌آید که تخیل هست. بعلاوه آدمی هنگامی شریک‌تر یا خوب‌تر می‌شود که تخیلات خود را با اندیشه‌های خوب یا شرارت آمیز تغذیه کند. چیزی که او تغذیه‌اش می‌کند رشد می‌یابد و به این ترتیب است که نیکی و پلیدی

فزونى يا كاستى مى يابد. رشد آنها دقيقاً به دليل وجود تخيل يعنى كيفيت ويژه انساني است.

بى پرواى كتاب مقدس در تأييد شرارت در انسان، هنگامى نمايانتر مى شود كه از شخصيت آدمى انتقاد مى كند. آدم يك بزدل بود، قابيل يك لاپالسى و نوح يك سست اراده. ابراهيم زنى را مى گذارد تا از ترس قالب تهى كند؛ يعقوب در كلاهبرداری از برادرش عيسو دست داشت؛ يوسف جاه طلبى بود سرهم بند و بزرگترين قهرمان عبرى، داوود شاه، مرتكب جنايات نابخشودنى مى شود.

آيا اين همه، تلويحاً ديد كتاب مقدس از پليدى سرشت آدمى تباهى ناگزير انسان را القاء نمى كند؟ اين تفسير نمى تواند با اين حقيقت در ستيز باشد كه هرچند كتاب مقدس اين حقيقت را تأييد مى كند كه انسان داراى «تخيلات پليد» است اما در عين حال گنجايش ذاتى او نيكي را نيز مى پذيرد. اسراييل «قوم مقدس» ناميده مى شود، اين واژه «مقدس» همانى است كه در مورد خدا نيز آمده است. در حاليكه پادشاهان دست به جنايات مى زنند. پيامبران از تبهكاريهاى پادشاهان شكوه دارند. همان پيامبرانى كه پادشاهان و مردم را به جهت شرارتشان به باد نكوهش مى گرفتند؛ مدعى ظرفيت پيروي آدمى از اميال حسنه و به فراموشى سپردن شرارت بودند. (اشعيا ۱: ۱۸) مى گويد: «حال پياييد با هم دليل بياوريم: اگر گناهان شما سرخ باشد، آنها بسان برف سفيد خواهد شد؛ اگر آنها سرخ شفق گون باشد مانند پشم خواهد شد.» يا «كجروان، به راه راست خواهند آمد». آنان مى آموزند، هيچ صفت زشتى در آدمى ذاتى نيست تا بتواند او را از گزينش اميال حسنه بازدارد. به گمان پيامبران اميال حسنه مانند اميال شرير، بالقوه در انسان هت.

اگر راست باشد که «قوه شرارت» تنها پس از اینکه انسان از میان وحدت آغازین یا طبیعت سربرافراشت و به خود آگاهی و تخیل رسید ممکن شد. بنابراین انسان می‌تواند گناه کند، می‌تواند از گناه برگردد، می‌تواند خود را رها سازد. از دید یهود انسان با گنجایشی از گناه متولد می‌شود، اما می‌تواند بازگشت نماید (از گناه برگردد) به خود باز آید، و با کوشش خود را رها سازد؛ بدون لطف خداوندی. تلمود این نظریه را چنین جمع‌بندی می‌کند: «اگر خدا امیال پلید را آفرید، در عوض تورات را پادزهر آن آفرید [بویژه ادبیات را] (بابا تارتا ۱۶۵).

در نظریه‌های کتاب مقدس و پس از آن، انسان در گزینش «قوه شریر و حسنه» آزاد است. بیان بسیار رسا و کوتاه این ایده گزینش در (تثیه ۳۰: ۱۶) آمده است: «امروز آسمان و زمین را علیه شما به گواهی می‌طلبم، من زندگانی و مرگ را، برکت و نفرین را پیش روی تو گذاشتم؛ پس حیات را برگزین تا اولاد تو و خود تو زنده بمانید.» ۱۱۲ این آیه کاملاً روشن می‌سازد که عبریان در انتخاب بین حیات و مرگ، نیک و بد آزادند و هیچ نیروئی نمی‌تواند آنان را در گزینش یکی نسبت به دیگری مجبور یا حتی متمایل کند، تنها کاری که خدا می‌تواند انجام دهد این است که آنها را در انتخاب زندگی و نیکی پند دهد و راه نیکی و زندگی را به آنها بنمایاند. ۱۱۳

پیشنهاد انتخاب شوق دیگر در بخش پیشین (تثیه ۲۸-۲۶: ۱۱) چنین آمده است: «اینک من امروز نفرین و برکت را پیش روی شما خواهم گسترده: اما برکت، اگر فرامین یهوه خدای خود را که امروز فرمان می‌کنم فرمانبرید، و اما نفرین اگر فرامین یهوه خدای خود را گردن ننهید، از راهی که من امروز نشانان می‌دهم روی برتابید، به دنبال خدایانی راه بیفتید که

هنوز نمی شناسید.» در اینجا هم مانند متنی که پیش از این آورده شد، گزینش بین برکت و لعنت از آن آدمی است، لکن این آیه ها روشنگر انتخابی است حقیقی و رویا روی انسان: انتخاب کردن نهادن به فرمانهای خدا و یا سرپیچی از آنها. در اینجا سرپیچی بمعنی پرستش بت های گوناگون آمده و نشان دهنده - بطوری که پیش از این تأکید کردیم - این است که در کتاب مقدس گناه مرکزی همان پرستش بت است.

در تثنیه ۲۸، انتخاب بین نفرین و برکت به شکل روشنتر و غم انگیزی آمده است. قسمت اول این بخش زندگی زیبا و سرشار را در صورت پیروی از فرامین خدا وعده می دهد. در قسمت دوم پیامدهای دلخراش در صورت عدم فرمانبرداری از فرامین خدا وعده شده است. پی آمد رنج آور و دلخراشی نیست که در صورت خیانت انسان از قلم افتاده باشد. بطوری که در متن های استخراج شده از کتاب مقدس آمده اینجا نیز خدا وعده مرحمت نمی دهد. هر آنچه خدا از دهان پیامبران خود (در تثنیه موسی) می گوید، آگاهانیدن انسان از پیامدهای گزینش خود و چگونگی انتخاب شق دیگر است. طبیعت کتاب مقدس و پس از کتاب مقدس، چنان است که اراده آدمی آزاد است و خدا آنرا نه نیک می نماید و نه بد. ابن میمون در تدوین کلاسیک خود از قانون یهود، مسئله را بشکل زیر جمع بندی می کند:

اراده آزاد به همه انسانها ارزانی شده است. اگر آدمی بخواهد، توان آنرا دارد که براه راست و راستی گام نهد. اگر آدمی را تمنای رفتن به کجراهه و تبهکاری باشد، آزاد است که چنین کند... مبادا بگذارید افکار بیان شده توسط افراد سبک مغز غیر یهود و عوام الناس سبک سر که در میان اسرائیلی ها هستند به مغزتان این اندیشه را راه دهد که در آغاز

هستی آدمی، خدا با همه توان یکی را نیکوکار و دیگری را تبه‌کار آفرید. چنین نیست؛ هر انسانی می‌تواند مانند معلم ما موسی، نیکوکار شود یا تبه‌کار چون جروبوام*؛ دانا یا ابله، دلسوز یا ستمگر؛ بخیل یا بخشنده؛ و همین‌طور دارای صفات دیگر. احدی نمی‌تواند یکی را ناگزیر یا وادار به انجام یک کار یا کشاندن وی به یکی از دو راه شود؛ هرکس به میل و اراده خود راهی را که می‌خواهد انتخاب می‌کند. ۱۱۴

ایده اراده آزاد انسان را نمی‌توان روشن‌تر از این بیان داشت. با این وجود سخنی برای اندیشیدن درباره نظریه اراده آزاد به گونه‌ای که ابن‌میمون پیش کشیده باقی است، آیا گفتار او بهمان اندازه که فرد را به تفکر وامی‌دارد بهمان اندازه هم رونق داشته است: در کتاب مقدس انسان همیشه مجال‌گزینش و انتخاب‌شق دیگر را ندارد. بنابراین کمی پیش از مرگ موسی به او می‌گوید: «اینک با پدران خود می‌خواهی؛ و این قوم در پی خدایان بیگانه زمینی که آنان به میان آنها می‌روند زنا خواهند کرد. مرا فراموش کرده و عهدی را که با ایشان بستم خواهند شکست.» (تثیه ۳۱:۱۶). اینجا در حقیقت خدا، آنچه را که عبریان به جا خواهند آورد اعلان می‌کند؛ از آنجا که از پیش تصمیم گرفته شده است آنان را گزینشی در کار نیست. پیش از این در داستان آزاد سازی از مصر دیدیم، که عبارت «خدا دل فرعون را سخت‌تر کرد» به این معنی نیست که خدا می‌خواست سخت شود، بلکه او در پویه طبیعی که سخت شدن دل فرعون را ضروری می‌کرد، دست کاری دخالتی نکرد. بنابراین بنظر می‌رسد که در بسیاری از موارد آدمی آزادی عمل دارد، در حالیکه در بعضی موارد،

مانند نمونه‌ای که یادآور شدیم، انسان آنقدر پیش می‌رود که راه برگشتی برایش باقی نمی‌ماند. در هر حال، یهودیت آینده، با تمیز و تشخیص بین علم غیب و قضا و یا حتی تقدیرگرایی پاسخ روشنی به مسئله می‌دهد. این امر در گفتار خاخام اسماعیل بیان شده است: «همه چیز پیش‌بینی شده، با این حال آزادی‌گزینش، داده شده است» (آووت ۱۹، II).

این ایده که آدمی در گزینش نیک و بد آزاد بوده و اینکه امکان از دست دادن این گنجایش انتخاب را دارد، در نوشته‌های پیامبرانه آمده است. پیامبران نشان دادن راه‌های چاره به مردم و پیامدهای آنها را و گذشته از آن، بکارگرفتن تمامی نفوذ اخلاقی و اقناعی خود برای یاری به مردم را در انتخابشان، وظیفه اصلی خود می‌دانستند. با این وصف گاهی وقت‌ها آنها «انبیاء» ناامید می‌شوند چون می‌بینند که انسان آزادی‌گزینش را از دست داده است. آنها در عقیده از دست رفتن آدمی در نقطه بی‌برگشت سهیم هستند. بر این سیاق، اگر چه آنان همواره از راه چاره آگاهی می‌دادند ولی در پاره‌ای موارد ناگزیری فاجعه را پیش‌بینی می‌کردند. ۱۱۵

این ایده عدم مداخله خدا، در انتخابی که انسان از شق‌های مختلف می‌کند، در سنت بعد از کتاب مقدس همچنان ادامه دارد. در اینجا عبارت *yetzer ha - ra* ، *yetzer - tov* (تقلای پی‌درپی نیک و بد) به کرات به کار رفته است. شمار اندکی از مردم رها از کوشیدن به پلیدی هستند؛ بنابراین آنها آزادی‌گناه کردن را باخته‌اند؛ از این رو آنان نیکوکار و کامل هستند. پس آنان امکان انتخاب را از دست داده‌اند. لیکن بیشتر ما

بنانیم* هتیم - (میانه‌ای) - که در آن هر دو تمایل هم تراز است بنابراین ما را یارای گزینش بین نیک و بد هست.

در بیانیه زیرین، ابن میمون، وضعیت تلمودی را جمع‌بندی کرده است گوئی حاصل جمع‌بندی او بیانگر ایده از دست دادن آزادی انتخاب انسان است و به نظر می‌رسد به گفتار بسیار مشهور فلسفی خود پشت می‌کند.

I شایستگی و شرارت در هر انسانی هست. کسی که در او شایستگی بر شرارت می‌چرید درستکار است. کسی که در او شرارت بر شایستگی فزونی یابد تبه‌کار است. اگر این هر دو در یک نفر برابر شود او به طبقه برزخیان تعلق خواهد داشت.

II در مورد یک کشور نیز چنین است. اگر شایستگی همه سکنه آن بر شرارت آنان چیره شود کشور عادل است. اگر بیعدالتی‌های آنان فزونی یابد آن کشور شرور خواهد شد. در مورد کل جهان نیز چنین است.

III آنکس که در او شرارت بر شایستگی فزونی می‌یابد در شرارت خود نابود می‌شود، همچنانکه گفته شده است «بسبب فراوانی بغض تو» (یوشع ۹:۷). نیز چنین است در مورد کشوری که شرارت سکنه آن فزونی می‌یابد، چنین کشوری خیلی زود نابود می‌شود، چنانکه گفته شده، «زیرا که فریاد سدوم و گومورا زیاد است» (انجیل ۱۸:۳۰). همینطور در مورد سراسر جهان، اگر شرارت جمعیت آن بر شایستگی آنان فزونی گیرد به تندی نابود خواهند شد، چنانکه گفته شده است «و خدا دید که شرارت انسان در روی زمین بسیار است» (انجیل ۶:۵).

IV این ارزیابی نه شماره بل گراف بودن شرارت و شایستگی را می‌رساند. بسا که تنها یک شایستگی بر بسیاری از شرارت‌ها بچربد، چنانکه نوشته شده است «زیرا در او چیزهای نیکوئی هست» (کتاب اول پادشاهان ۱۳:۱۴). ممکن است یک ناروائی با بسیاری از شایستگی‌ها برابر باشد، همچنانکه گفته شده است: «یک گنه‌کار [یعنی گناه] نیکوئی بسیاری را فاسد نمود» (کتاب جامعه ۹:۱۹). این ارزیابی بر پایه دانش خدای همه دانش است. تنها اوست که می‌داند چگونه شایستگی‌ها را در برابر ناروائی‌ها بیاراید. ۱۱۶

شایان توجه است که در کیش پیامبری و تلمود، ابن میمون برداشت اخلاقی را از فرد به کشور و به ناچار به سراسر عالم تعمیم می‌دهد. این برداشت که هستی جهان در نهایت بستگی به هسته‌ای از انسانهای نیک دارد در گفته‌ای از تلمود نیز بیان شده است: «آبای* گفت: «جهان در هر نسل نباید بیشتر از شصت و شش انسان نیکوکار داشته باشد.» خاخام گفت: شماره انسان‌های نیکوکار بسیار محتمل است که بیش از ۱۸۰۰۰ باشد (سان هدرین ۹۷b). ۱۱۷

گرایش سنت مرسوم پس از کتاب مقدس به احتمال بهترین بیان خود را در ایده «ده روز توبه» بین روز سال نو و روز کفاره گناهان، یافته است. در طول این روزها انسان مجال آگاهی از گناهان خود، بازگشت از آنها و دگرگون ساختن سرنوشت خویش را می‌یابد. به گونه‌ای که در قسمت آداب نماز گزاردن در روز کفاره گناهان آمده است: همه چیز تعیین شده، سرنوشت آدمی مقدر شده است؛ لیکن توبه، نماز و

کردارهای نیک از بی رحمی تقدیر می‌کاهد. به دیگر سخن سرنوشت آدمی را عمل قبلی او رقم می‌زند - با این حال وی با دگرگون ساختن درون خویش بر تقدیر پیروز می‌شود.

این امر ما را در برابر دو تصور محوری قرار می‌دهد؛ یکی گناه و دیگری بازگشت از گناه. از مهمترین واژه‌هایی که در کتاب عهد عتیق برای نشان دادن گناه بکار رفته، **hata** (گناه کردن) است. ریشه این واژه در زبان عبری کتاب مقدس بمعنی «گم کردن» است (گم کردن هدف یا راه) برای نمونه، مثل ۱۹:۲: «آنکس که با پاهای خویش می‌شتابد گناه می‌کند.» با این همه **hata** در کتاب مقدس و بعدها در عبری بمعنی «گناه» به کار رفت. در اینجا معنی آن کاملاً روشن است: گناه کردن یعنی (از راه) به بیراهه رفتن. واژه دیگر کتاب مقدس برای گناه **avon**، بمعنی «بیعدالتی»، «کوتاهی» یا «مکافات» است که اگر چه واژه‌ای ویژه برای «گناه» نیست ولی ریشه‌ای دارد به معنی «لغزیدن» (از راه). اما واژه‌ای که در اینجا بکار رفته، نه تنها به معنی لغزش بلکه به معنی بیعدالتی هم هست. واژه سوم برای گناه **pesha** است و معمولاً بمعنی «سرپیچی» ترجمه می‌شود که بیشتر به معنی متهمرد بکار برده می‌شود. ۱۱۹

واژه **hata** مهمترین و تکراری‌ترین واژه برای گناه (بویژه در مفهوم کلی) است با معنی «گم کردن» (راه). این برداشت کتاب مقدس از گناه و اخیراً برداشت یهود از گناه دارای اهمیت زیادی است. این برداشت بیشتر از ناآگاهی یا لغزش و یا از اندیشه خطاکار ناشی می‌شود. عمل اراده‌ای که هدف نادرستی را در پیش گرفته است عملی خطاست. با این وجود آلوده شدن به گناه انسانی تا اندازه‌ای از ناگزیری است و انگیزه‌ای برای افسردگی در آدمی نیست. چنان که پیش از این رفت کتاب مقدس

عبریان با گفتن گنهکار به همه قهرمانان، همینطور بزرگترین آنان - موسی - این مطلب را به روشنی نمایان می‌سازد. ۱۲۰

گناه به معنی گم کردن راه راست با واژه Shuv به معنی «برگشتن» که برای بازگشت به کار برده می‌شود، همناوایی دارد. در حالی که از یک طرف واژه در این مفهوم به کار رفته، از طرف دیگر در نوشته‌های هوشع (۱۷:۱۰، ۶:۱، ۳:۵)، ارمیاء (۳:۷/۱۴/۲۲)، عاموس (۴:۶/۸-۱۱) و نوشته‌های پیامبران دیگر، اسم Teshuvah (بازگشت) به مفهوم توبه نه در کتاب مقدس بلکه تنها در سنت بعدی یهود بکار رفت. انسانی که توبه می‌کند انسانی است که «بر می‌گردد». او به راه راست، به سوی خدا، به خویشتن بر می‌گردد. زیرا که آلوده شدن به گناه نه اشاره بر تباهی است نه دلیل پریشانی یا سرگستگی، Teshuvah (بازگشت) گرایش یک گنهکار معصوم نیست که خویشتن را به سبب خطای خود سرزنش می‌کند. نیازی به پشیمانی یا سرزنش خویشتن نیست؛ در برداشت یهود از گناه و توبه اندکی تصور سادیستی یا مازوخیستی هست. درک این پدیده بدون اشاره به اندیشه‌ای که پیش از این یادآوری کردیم آسان نیست: انسان آزاد و آزاده است. حتی مستقل از خداست. از این رو گناه او گناه خویش است و بازگشت او بازگشت خویش و هیچ انگیزه‌ای برای سرزنش خود و سرشکستگی نیست. حزقیال نبی این منشور را زیبا بیان کرده است: «خداوند بهوه می‌فرماید آیا من از مرگ تبهار شادمان می‌باشم، نی بلکه از اینکه [از] رفتار خود بازگشت نموده و زنده بماند.» (۱۸:۲۳)

دیدنی را که سنت کتاب مقدس از گنهکار توبه کننده دارد، با عبارت baal teshuvah بیان می‌کند که ترجمه لغت به لغت آن «استاد بازگشت» می‌شود. واژه استاد در این حالت در رابطه با کمال نیرومندی،

و شایستگی به کار رفته است و کمتر نشانگر سربه زیری و پشیمانی گنهکاری است که توبه می‌کند. «استاد بازگشت» انسان شرمگین از گنهکاری و سرافراز از بازگشت نیست. ۱۲۱ گفتار تلمودی خاخام آباهوی* نیز چنین است: «جایگاه استاد بازگشت [گنهکار بازگشت کننده] را ولو با نیکوکاری تمام و کمال نمی‌توان بدست آورد» (سان هدرین ۹۹۵). یعنی هیچکس فراتر از انسانی نیست که نخست راه گناه را در پیش گرفته و سپس بازگشت کرده است؛ بنا به گفته دیگری از تلمود فرشتگان نیز فراتر از او نیستند.

در کتاب مقدس و شدیدتر از آن در آئین تلمود، پافشاری چشمگیری در بخشایش، مهربانی و ظرفیت آدمی برای «توبه» دیده می‌شود. یکی از آیه‌های کلیدی در این باره آیه‌ای است در خروج که در آن خدا خود را بر موسی می‌نمایاند: «خداوند از برابر او گذشت و ندا داد، یهوه، یهوه، خدای بخشنده و مهربان، به خشم آرام و بی‌کران در عشق پاینده و وفاداری، دارنده عشق پاک به هزاران ۱۲۲، بخشنده بی‌عدالتی و تجاوز و گناه، آن که هرگز گناه را بی‌سزا نمی‌گذارد، بلکه بی‌عدالتی پدران را از پسران و پسران پسران تا پشت سوم و چهارم خواهد ستاند ۱۲۳». در حالی که خدا تا پشت سوم و چهارم تهدید به مکافات می‌کند، تا هزاران نسل وعده عشق و تیمارداری می‌دهد و از اینرو تیمارداری خدا سخت مکافات او را تحت الشعاع قرار می‌دهد. لیکن حتی این مکافات پسران به سبب گناهان پدران در آیه دیگری از کتاب مقدس پس گرفته می‌شود که می‌گوید: «نه پدران به آتش پسران

سوزانیده شوند و نه پسران به آتش پدران» (تثیه ۱۶: ۲۴). ۱۲۴ بطوری که پیش از این تأکید کردیم در نوشته‌های پیامبرانه، از عشق و دلسوزی خدا به بندگان فراوان سخن رفته است. من در اینجا گفتاری را می‌آورم که مانند هر گفتار دیگر بازگوکننده تیمارداری خداست: «آنگاه آماده بودم کسانی مرا ببند که در پی من نبودند» (اشعیا ۱: ۶۵). ادبیات خاخام‌ها این خط فکری را پیگیری و تأکید آنرا تشدید کرده است. «آنگاه که انسانی به گناه آلوده شد» اگر بتواند خوب دفاع کند بخشوده خواهد شد و گرنه بخشوده نمی‌شود و اینها دفاع‌های انسان است: بازگشت [teshuvah] و کردار نیک. و حتی اگر ۹۹۹ تن برگناه او گواهی دهند و یک تن به نفع او، وی بخشوده خواهد شد» (سبط ۳۲). یا: «هرکس که کاری (نادرست) کرده و توبه کند همان دم بخشوده می‌شود» (حقیقه ۵). ایده بخشایش خدا، همچنین در این عقده که خدا دو اریکه دارد. بیان شده است: یکی برای دادگری و یکی برای تیمارداری (سان هدرین b ۳۸). ۱۲۵

جلوه‌های دیگر توبه از نظرگاه یهودیت است که به گفتنش می‌ارزد: «بازگشت» کنش مستقلی است از آن انسان، نه تسلیم انفعالی. در داستانی از تلمود این ایده با اندکی هزل چنین آمده است:

از العازارین دوردای کاهن آورده‌اند: یکبار پس از اینکه شنید در یکی از شهرهای کنار دریا فاحشه‌ای هست که برای تن فروشی خود هر بار یک کیسه دینار می‌گیرد، او نیز کیسه‌ای پر دینار فراهم ساخته و برای رسیدن به او هفت رودخانه را پشت سر می‌نهد. وقتی که با او بود، آن زن بادی داده می‌گوید: همانگونه که این باد از آن جایی که خارج شد بدانجا بر نمی‌گردد، همانگونه هم توبه العازارین دوردای هرگز پذیرفته نخواهد شد. پس از آن العازار میان دو تپه در بین کره‌ها نشسته و گفت: آه، ای

کوه‌ها و تپه‌ها شما برای من طلب مغفرت کنید! آنها جواب دادند: ما چگونه برای تو دعا کنیم؟ ما خود بدان نیازمندیم، همچنانکه گفته شده، کوه‌ها متلاشی خواهد شد و تپه‌ها روان (اشعیا ۵۴:۱۰). پس او گفت: ای آسمان و ای زمین شما برای من مغفرت بطلبید! آنها نیز پاسخ دادند: ما چگونه برای تو دعا کنیم؟ ما خود بدان محتاجیم، همچنانکه گفته شده که آسمان چون دود بر باد خواهد رفت و زمین چون جامه ژنده از هم خواهد پاشید (اشعیا ۵۱:۶). پس وی گفت: ای ماه و مهر! شما برای من طلب مغفرت کنید! لیک آنها نیز پاسخ دادند: ما چگونه برای تو دعا کنیم؟ ما خود بدان نیازمندیم، همچنانکه گفته شده: و ماه شرمنده و آفتاب رسوا خواهد شد (اشعیا ۲۳:۲۴). او گفت: ای ستارگان و کهکشان‌ها شما برای من مغفرت بطلبید! آنها پاسخ دادند: ما چگونه برای تو دعا کنیم؟ ما خود پاک نیازمند آنیم، چنانکه گفته شده: و تمام میهمانان آسمان زایل خواهد شد (اشعیا ۳۴:۴). وی گفت: پس این کار تنها بر دوش من است: سرش را میان زنانوان گذاشته با نوای بلند آنقدر گریست تا روح از کالبدش جدا شد. سپس یک bat - kol [آواز مینوی] شنیده شد که می‌گفت: «العازرین دوردای در دنیای آتی آفریده خواهد شد! ۱۲۶»

آودازارا ۱۷ a-b

جلوه دیگر «بازگشت» وابسته به چگونگی فعالیت درونی، نبودن غم یا افسردگی در رابطه با توبه است. برای نمونه روز کفاره گناهان، اگر چه یک روز روزه است، لکن به هیچ وجه یک روز غم‌انگیز که «من برتر» خشن و سرزنشگر می‌تواند بروز دهد، نیست. هرکس که جشنواره سنتی این روز را ببیند تأیید خواهد کرد که کاملاً جدی و خود آزمایی است،

روزی سراسر شادمانی تا دلتنگی. این امر با منشوری در سرتاسر سنت یهود کش می‌یابد که جمع‌بندی فشرده آن می‌گوید: غمگینی زشت است، شادمانی نیکوست. غالباً عقیده بر این است که این منشور شادمانی تنها با جنبش حاسیدی براه افتاد، که شعار آن آیه‌ای از مزمور بود: «با شادمانی خدا را شکرگزاری کن.» اما این تأکید بر خوشحالی به هیچ روی از ویژگی‌های حاسیدی نیست. شاید دلیلی بهتر از جمله (تثیه ۲۸:۴۷) که پیش از این بر آن اشاره رفت نتوان آورد که عمده خطاهای عبریان چنین خلاصه شده است: «[شما گناه کردید] زیرا که یهوه خدای خود را با شادمانی و به خوشی دل برای فراوانی همه چیزها پرستش ننمودید.»

همان ایده در گفتاری از تلمود نیز آمده است: «این به شما می‌آموزد که حضرت ربوبیت نه از دالانهای دلتنگی، تن پروری، لاابالی‌گری، بیکارگی، و راجی و نشخوار حرف مفت، بل از راه شادمانی بدست می‌آید» (سبط b ۳۰) ۱۲۷

یکی از بزرگان حاسیدی (شملک نیکلس برگي*) گفت که تفسیر این آیه چنین است: «اما باید بدانید که اشک ریختن در این روز [روز کفاره گناهان] سودی نخواهد داشت چون ناشی از اندوه است. ۱۲۸» در کیش حاسیدی سخنان زیادی بر ضد اندوهگین شدن به هنگام اندیشیدن درباره گناهان آمده است که یکی از برجسته‌ترین آنها در زیر آورده می‌شود.

هرکس درباره کار زشتی که انجام داده بیندیشد و واکنش نشان

دهد، به پلشتی ای می اندیشد که از او سرزده است و آنچه که آدمی بر آن می اندیشد چیزی است که در آن گرفتار آمده است - آدمی با تمام جدیت خویش در دام چیزی گرفتار آمده است که بدان می اندیشد، از این رو هنوز در دام پلشتی است و بی گمان توان برگشتن نخواهد داشت، چرا که روحش داغان و قلبش پاره پاره خواهد شد، از این گذشته، بسا که غم و اندوه نیز بر وی چیره شود. شما چطور؟ پلشتی را که بهر سو بکشانی هنوز پلشتی است. گناه کرده باشیم یا نکرده باشیم - در بهشت برای ما چه سودی خواهد داشت؟ مدتی را که در این باره می اندیشم، می توانستم برای شادی خود در بهشت مروارید به رشته کنم و سبب همین است که نوشته شده: «از زشتی به بیرو به نیکی پرداز» - از زشتی پاک روی برتاب و بدان شیوه میندیش، و نیکی کن. خطائی کرده اید؟ با پرداختن بکار درست توازن برقرار کنید. ۱۲۹

همان روح در داستان حاسیدی زیرین هم دیده می شود: «کبراینر» گفت: در مزمور ۹۳ می خوانیم: «انسان را به میان انده انداخته و می گوئی: توبه کنید ای فرزندان آدمی!» اما من می گویم، «ای یهوه، آنگاه که تو انسان را به غم مبتلا کردی، چگونه از او چشمداشت توبه داری؟ نیازهای او را برایش ارزانی دار، تا قلبش آزادگشته و بسوی تو بازآید.» (کبرینر در اینجا عبارتی را بکار می برد که در برگردان به واژه عبری **dakha** «دل شکسته کردن» معنی شده تا «پشیمانی») ۱۳۰

برای فهم کامل گرایش به گناه و بازگشت، باید بیاد بیاوریم که در کیش یهود «تصورات» نیکی و بدی پاره ای از هر انسان است (منهای

استثنائاتی که هرگز اغوا نشده‌اند). این ایده نه از آن «خطای گروهی» یا «گناه آغازین» است، بلکه بر بنیاد برداشت انسان‌گرایانه‌ای است که می‌گوید ما همه در طبیعت انسانی سهم هستیم از این رو «ما آدمکشی، غارت، دزدی و گناه کرده‌ایم» و چیزهای دیگر، که در آداب روز کفاره گناهان آمده است. از آنجا که ما همه در انسان بودن شریکیم، پس هیچ چیز غیر انسانی در گناه کردن نیست. بنابراین، سببی برای شرمندگی یا ناشایستی نیست. کشش ما به گناه همان اندازه انسانی است که کشش ما به نیکی و همان‌طور گنجایش ما به «بازگشت ۱۳۱».

اکنون که در صفحات پیشین پافشاری کتاب مقدس و دوران بعد از کتاب مقدس را بر دلسوزی و «بازگشت» بحث کردیم تا برترساندن، بحث بین دو برداشت که بیشتر با هم قاطی می‌شود عبرت‌انگیز خواهد بود: «ترساندن» و «پیشگوئی». دو مثال روشن در فهم مسئله ما را یاری خواهد کرد. برای ترساندن می‌توان این مثال را آورد که کارفرمائی به کارگر خود می‌گوید: «اگر روزی چهارده ساعت کار نکرده و فلان کار را چنین و چنان نکنی روزگارت را سیاه می‌کنم». مثال پیشگوئی می‌تواند این باشد که شخصی به شخص دیگر بگوید: «اگر به این سیم که دارای ولتاژ فوق‌العاده زیادی است دست بزنی خواهی مرد». این دو مورد از یک دیدگاه با هم یکی هستند: کسی آگاهانیده می‌شود تا کار معینی را انجام دهد (یا ندهد) و آگاهانیده می‌شود که اگر خلاف هشدار می‌دهد به او داده شده عمل کند پی‌آمدی ناگوار در انتظارش خواهد بود.

وجه تمایز روشن است. در مورد اول آنکس که برای وادار ساختن و به زانو درآوردن می‌ترساند، ایده کلی آن است که تهدید را بکار می‌گیرد. در مورد دوم «آنکس که می‌ترساند» رشته علت و معلولی را بیان

می‌دارد که برون از اراده اوست؛ بنابراین، ترساندن او برای پیشبرد خواست‌های خودش نیست. در واقع این روند تنها تهدید نیست که پیشگویی براساس رابطه علت و معلولی است. این پیشگویی نیز بدان خاطر درست از کار در نمی‌آید که پیشگو کاری شگرف و درست انجام داده است، او رویدادهایی را ورای اراده، توان و خواست بررسی می‌کند و براساس رابطه علت و معلولی به نتیجه‌گیری می‌پردازد. بسیار روشن است که همیشه تشخیص مرز بین ترساندن و پیشگوئی چندان هم ساده نیست. آیا پدری که به فرزند خود می‌گوید اگر تکلیف را انجام ندهی تو را با سیلی خواهم زد، او را تهدید می‌کند یا این ترساندن پیشگوئی غیرمستقیم او مبنی بر رد شدن فرزند در مدرسه (و زندگی) در صورت احساس مسئولیت نکردن و نداشتن نظم شخصی است؟ تشخیص این امر بسیار مشکل است زیرا که تهدید کننده خواست خود را در پشت پوشش روئین پیشگوئی برونی پنهان می‌کند. هرگاه بازگونه عمل کرده، یک پیشگوئی ارزشمند عینی را مانند یک تهدید نامعقول و ماجراجویانه یک قدرت بیان داریم، تشخیص بمراتب سخت‌تر خواهد شد. مشکل اخیر بیشتر در داستان‌های کتاب مقدس سریر می‌آورد. وقتی که می‌خوانیم خدا عبریان را در صورت سرپیچی از فرمانی خاص با مکافات و بی‌مهری می‌ترساند، انگار با تهدید نامعقولی دست به گریبان گشته‌ایم که در به کرسی نشاندن خواست خود سماجت می‌کند. با این حال اگر حق انتخاب بین زندگی و مرگ، نفرین و تحسین را از نزدیک بررسی کنیم، درمی‌یابیم که موسی و پیامبران چیزی را آگاهی نمی‌دهند مگر آلت‌ناتیوهای قوانین اخلاقی را. چون این قانون بنام فرامین خدا و مکافات که بدنبال دارد شناسانده شود و چه بنام پیشگوئی‌های یک

روانشناس که می‌گوید کنش‌ها و گرایش‌های شناخته شده پیامدهای شناخته شده را به دنبال خواهد داشت، در هر حال ویژگی بنیادی پیش‌بینی دست نخورده می‌ماند. برای تعیین اینکه چه چیزی ترساننده است و چه چیزی پیشگوئی، لازم است ارزشمندی آلترناتیوهای پیشنهادی را آزمود، گذشته از این، درستی پیامدهای پیشگوئی شده را هم باید آزمود.

البته کسانی که هیچ قانونهای اخلاقی و پیامدهای دراز مدت واقعی آنها را باور ندارند، قبول ندارند که آلترناتیوهای اعلان شده توسط کتاب مقدس یک آلترناتیو واقعی است نه تهدید. از سویی گروه دیگر که خود من نیز آن جمله هستم پذیرفته‌اند قوانین اخلاقی وجود دارد و برای انسان پیامدهای ناگزیر خود را دارد آلترناتیوهای کتاب مقدس را به سبب ارزشمندی آنها در بوته آزمایش می‌گذارند.

مادامی که کتاب مقدس در بسیاری جاها با روح پیروی از قدرت برتر سخن می‌گوید، گوئی حتی پیش‌بینی‌هایش هم تهدید است و در بسیاری از موارد هم هست. من نمی‌خواهم بگویم که همه ترساندن‌های کتاب مقدس چیزی نیست مگر پیش‌بینی؛ اصولاً، می‌خواهم روی تفاوت بین ترسانیدن و پیشگوئی کردن انگشت بگذارم و تأکید کنم که بسیاری از «ترساندن»های کتاب مقدس واقعاً پیشگوئی است. تعیین اینکه در کجاها چنین است و کجاها چنین نیست برون از بررسی این بخش است.

راه هالاخا

تا اینجا نشان دادیم که تأکید کتاب مقدس و بعد هم اندیشه مذهبی یهود بر محور دانش درباره خدا نیست بلکه تقلید از خداست. این تقلید با دست یازدیدن به خط سیر رهروان راستین زندگی که هالاخا نامیده می شود، دنبال می گردد. هالاخا از واژه «راه رفتن» گرفته است. بنابراین هالاخا یعنی راهی که در آن یکی ره می پیماید (راهی که رهرو دارد)؛ این راه هر آن به اعمال خدا نزدیک می شود.

پیش از آنکه به بررسی جزئیات این راه بپردازیم، می خواهم مختصراً به اصول اساسی هالاخا اشاره کنم. نیازی نمی بینم که برای تعریف این اصول چیزی افزون بر خلاصه آنچه پیش از این در بخش های برداشت خدا، انسان و تاریخ مورد بحث واقع شده آورده شود.

در سنت کتاب مقدس و سپس در سنت یهود تعدادی ارزش مرکزی هست: تأیید زندگی، عشق، دادگری، آزادی و راستی. این بعدی در آئین یهود است. می خواهم تنها مثال شگفت انگیزی بگویم. همه فرمانها، چه برپائی سبت باشد، چه آیین غذا، نماز و غیره که بجا آوردن آنها بنا به سیستم تلمودی وظیفه سختی است، هر وقت که زندگی را به تنگنا بکشانده مسکوت گذاشته می شود. البته این بدان مفهوم نیست که زیر پا نهادن این قوانین در چنین شرایطی آزاد شمرده می شود، بلکه این وظیفه هرکسی است که برای حفظ زندگی قانون را زیر پا بگذارد. ۱۳۳

با این همه، هرگاه نیرویی مخالف در شرایطی خاص بر یهودی چه به صورت انفرادی و چه گروهی غلبه کند و تحت شکنجه و آزار از یهودی مغلوب بخواهد که به خدا ناسزا بگوید یا خون کسی را بریزد و یا زنا کند آن یهودی به جای تمکین و سازش در مقابل خواست غالب وظیفه دارد که مرگ را بپذیرد. اگر نیروئی در پیش جمعی از یهود بخواهد تا یک فرمان پیش پا افتاده را زیر پا بگذارد، اگر نیت چنین خواستی نابودی یهودیت باشد آن شخص مرگ را پذیرا خواهد شد. اگر چه قانون همین است و در میثنا تورات هم گردآوری شده، لکن شماری از کاهنان برجسته تلمود با آن سرناسازگاری گذاشته و در عمل فرمان رومیان را پذیرا گشته و از آموزش و آیین یاد شده دست می کشند.

منشوری که پیوستگی نزدیکی به منشور تأیید زندگی دارد از آن عشق ورزیدن است. شناخته شده ترین و پراوازه ترین فرمان درباره دوست داشتن در لاویان (۱۹:۱۸) بیان می شود: «همسایهات را مانند خودت دوست بدار.» هیچکس مانند خاخام اکیبا این فرمان را به مثابه قانون بنیادی تورات بیان نکرده است. بدان هنگام که مشرکی از هیلل بزرگ می خواهد تا تورات را برایش شرح دهد، بطوری که تا تمام شدن آن او را یارای ایستادن بر روی یک پا باشد، می گوید: «کاری را که بر خود نمی پسندی بر دیگران روا مدار. این جوهر است و باقی تفسیر آن؛ برو و بیاموز» (مسط ۳۱).

این موضوع فرمان بیان شده در لاویان - همسایهات را دوست بدار - به عضو همان مذهب و ملیت (در این حال به عبریان دیگر) بر می گردد یا به هرکس و هر انسان اشاره می کند، سایه هائی از تردید هست. تنی چند از محققین کتاب عهد عتیق گفته اند واژه *rea* (که «همسایه» ترجمه

شده) به یک هم ملیتی بر می‌گردد؛ دیگران گفته‌اند آن به هر انسانی بر می‌گردد. ۱۳۴ با در نظر گرفتن همه مناظرات موافق و ناموافق؛ از آنجا که واژه *rea* به معنی «دوست»، «همشهری» و «همینطور «دیگری» به کار رفته است که انسان می‌تواند هرگونه همبستگی دوجانبه با او داشته باشد، برای من اتخاذ تصمیم قطعی سخت دشوار است. ۱۳۵ بنابراین، همچنانکه ترجمه جمله یاد شده به هر انسانی اشاره می‌کند می‌تواند همانگونه هم به همشهری برگردد. با این همه حقیقتی را که جمله در بخش نخست خود می‌گوید: «هرگز به فرزندان مردم خود کینه‌توزی نکن و هیچ چیز را از ایشان دریغ مدار» و سپس ادامه می‌دهد «همسایگان خود را مانند خودت دوست بدار» به عقیده من، بنظر می‌رسد تا اندازه زیادی با تفسیر «مانند همشهریان» همراهی دارد.

اما معنی *rea* در این فرمان هرچه که می‌خواهد باشد، تردیدی نیست که کتاب مقدس خواستار دوست داشتن «غریبه» است، یعنی کسی که ناتوان است و در همان خون یا دین سهیم نیست. لایوان ۱۹:۳۳-۳۴ می‌گوید: «چون غریبه‌ای با شما در سرزمین تان مأوا گزیند او را آزار نکنید غریبی که در میان شما مأوا می‌گزیند بسان هموطن خود شماست و او را باید مانند خود دوست بدارید؛ زیرا که در سرزمین مصر بیگانه بودید: من یهوه خدای شما هستم.» ادعا شده که واژه (غریبه) (*ger*) که در اینجا بکار رفته به آنکسی بر می‌گردد که به دین یهود گرویده باشد. در حالی که می‌توان واژه یاد شده را با این معنی بکار برد، روشن است همانگونه که کوهن پیش از این نشان داده، در این جا به آن معنی نیست. پس از شرح فرمان دوست داشتن بیگانه با توجه به این حقیقت که عبریان در مصر «بیگانگان» بودند، متن کاملاً روشن می‌سازد که *ger* در

این جا بیگانه‌ای است که همان دین را نداشته و به هیچ روی تازه کیش نیست. (واژه ger در حالت کلی، بمعنی، «مأواگزینده»، «چند روزی ماندگار شونده» است.) ۱۳۶

اشاره به نقش بیگانه بودن عبریان، در تشیه (۱۹:۱۰) آمده است: «بیگانه [میهمان چند روزه] را دوست بدارید؛ زیرا که در سرزمین مصر بیگانه بودید.» در آیه دیگر اشاره بیشتری به گذشته عبریان (غریبه‌های دیار مصر) می‌شود: «بر هیچکس ستم منما؛ چونکه از دل غریبان خبرداری، چه خود در مصر غریبه بودی» (خروج ۲۳:۹). در این آیه نه تنها به ماندگاری چند روزه عبریان در مصر بر می‌خوریم بلکه همینطور به شرح خطیر دلیل ستم نکردن (در آیه‌های دیگر به عشق ورزیدن) به غریبه‌ها می‌رسیم: شما از دل غریبه خبر دارید، زیرا که خودتان در مصر بیگانه بودید. قاعده این است که دوست داشتن غریبه به عنوان یک انسان دیگر، در مقام کسی که هیچ چیز نیست مگر یک انسان (دقیقاً به این دلیل که در خون، آداب و رسوم و مذهب من شریک نیست)، در شناخت ما از آن کس ریشه دارد. و این شناخت عموماً بر بنیاد تجربه مشترک بیگانه بودن، ستمکشی و رنج دیدن استوار است. مفهوم گسترده‌تر آیه می‌گوید: همه دوست داشتن‌ها بر پایه دانش ما از دیگران است؛ همه دانش ما از دیگران به تجربه مشترک بستگی دارد. تجربه‌ای را که در خود سراغ ندارم نمی‌توانم در دیگری بفهمم. انسان بودن این است که همه بشریت را در درون خود داشته باشیم. به این روال همه بیگانگان را، مادام که ندانم بیگانه یک انسان است، خود را مانند آن انسان اجتماعی مبینم که فقط در اجتماعی انسان هتم که همه همزبان و همکیشم هستند. یعنی چون آن اجتماع هسان به منزله کی به حساب

می آید پس من تنها انسان اجتماعی هستم. تنها یا «آگاهی از دل بیگانه» است که پشت پرده اجتماعی را که مرا از انسان بودنم پنهان می سازد، می توانم ببینم و خودم را مانند «انسان جهانی» بیابم. آنگاه که بیگانه را در درون خود بیابم از بیگانه برون نمی توانم بیزار شوم، زیرا که دیگر برای من بیگانه نیست. بیشتر به فرمان دوست داشتن دشمن در کتاب عهد عتیق اشاره رفته است: «بیگانه را دوست بدار.» اگر بیگانه همان بیگانه درون من است، بنابراین دشمن نیز دشمن درون من است؛ او از دشمنی با من دست بر می دارد زیرا که او منم. ۱۳۷

هنوز در کتاب مقدس «بیگانه» از بعد دیگری نمایان می شود؛ نه تنها به صورت انسانی ناآشنا، بلکه به صورت انسانی ناتوان. چنین است که فرمانهایی از این دست را می بینیم: «چون محصول خود را در کشتزار درو کنی، و بافه ای را در کشتگاه فراموش کنی، برای بردن آن برنگرد؛ آن برای غریبه، یتیم و بیوه باشد؛ باشد تا یهوه خدای تو در کارهای دست تو را یاری کند (تثیه ۲۴: ۱۹). مانند اسفار پنجگانه و پیامبران، اینجا نیز اصل عمده عدالت اجتماعی بیان شده است: پشتیبانی از ناتوانان (بیوه، یتیم، بینوا و بیگانه) در برابر زورمندان.

اخلاقیات کتاب مقدس نه تنها از آغاز با دارا و ندار بودن و چیزهایی از این دست سروکار دارد بلکه با زورمندان و ناتوانان هم همینطور. بیگانه چون نمودی از یک فرد ناتوان است، بنابراین شایسته پشتیبانی شدن از پایگاه قانون و اخلاقیات است.

عشق آدمی و عشق خدا در اندیشه کتاب مقدس و بعد هم یهود جدائی ناپذیر است؛ اگر آدمی خداگونه است، پس باید عشق خدا الگویی برای آدمی باشد. خدا در کتاب مقدس بسان خدای دادگری و

مهربانی نمایان می‌شود. در حالیکه در بخش‌های کهن‌تر کتاب مقدس تأکید بر روی خدای دادگر بیشتر است، در ادبیات پیامبران عشق و مهربانی خدا فزونی می‌گیرد. هیچ چیزی بهتر از جمله کوتاه اشعیا، روح عشق خداوندی را زیبا بیان نمی‌دارد: «آماده بودم کسانی در جستجوی من برآیند که بدنبال من نبودند؛ آماده بودم کسانی مرا بیابند که در جستجوی من نبودند، گفتم، لبیک لبیک، دستهای خود را بسوی مردمی دراز کردم که به راه من نمی‌آمدند» (۶۵:۱)؛ یا «برای لحظه کوتاهی شما را فراموش کردم، لکن با مهربانی فراوان به گردآوری‌تان خواهم پرداخت» (۵۴:۷).

از توصیف‌های فراوانی که در باب عشق خدا در کتاب مقدس آمده تنها یک نمونه دیگر را یادآوری خواهم کرد: قیاس هوشع میان اسرائیل و زنی که فاحشه گشته است. با این حال شوهر از عشق به زن دست برداشته و می‌گوید «در آن روز... ترا تا به ابد با دادگری، با عشق بی‌پیرایه و غمخواری نامزد خواهم کرد. ترا با خلوص نیت نامزد خواهم کرد؛ و تو یهوه را خواهی شناخت» (هوشع ۲:۱۹-۲۰).

عشق خدا به آدمی در ادبیات تلمودی بیان‌های گوناگون پیدا می‌کند. بر این منوال یکی از داستان‌های تلمود اساساً گویای این روح است: «خاخام اسماعیل به علیشا می‌گوید، یک بار به درون [محراب] رفتم تا عود دود کنم و آکاتریل یاح* [در ادبیات تاج خدا] را دیدم، یهوه میهمان‌نواز را دیدم، نشسته بر آریکه‌ای بلند. به من گفت: اسماعیل پسر من بمن نیایش کن! پاسخ دادم، باید اراده تو بر آن تعلق گیرد که مهرت بر

خشمت فزونی یابد و دلسوزی تو بر گرایش های دیگر غالب آید، تا باشد که با فرزندان خود با مهربانی رفتار کنی و باشد که، از سوی آنان دامنه داوری بی رویه را کوتاه نمائی و او با تکان دادن سر به من پاسخ داد. اینجا می آموزیم که نیکبختی یک انسان ساده را نباید قشری و تنها در چشم ها نمایاند.» (بر اخوت ۱۵).

هم در کتاب عهد عتیق و هم در کیش یهود عشق با ارزش آزادی و آزادگی همبستگی دارد. دیدیم برای اینکه انسان نوزاده شود، انسان کامل شود، باید تارهای عاطفی به خاک و خون را پاره کند - همانهایی که او را به مادر و همچنین به خانواده و خاک وابسته می کند. ۱۳۸ لکن پاره کردن این رشته های پیوند بسنده نیست. تا زمانی که انسان از انسان آزاد نیست نمی تواند انسان کامل شود. بهمین دلیل نقش مرکزی آزادی در سیستم ارزشی کتاب مقدس، آزادی از مصر، رخدادی مرکزی در حدیث یهود است. شایان یادآوری است که سرشت مذهبی یهود، قانونی که در کوه سینا داده شد. با طلایه انقلاب اجتماعی همراه بود، زیرا که انسان آزاد و نه برده، شایستگی دریافت تورات را دارد. خدا بر ابراهیم و موسی نمایان می شد چون فرد بودند، لیک اسرائیلیان تنها پس از آزادی از مصر می توانند مردمی «مقدس» شوند. عید پاک که جشن بیداری طبیعت در بسیاری از آئین ها بوده است در کتاب مقدس به روز انقلاب دگرگون می شود.

در سنت بعدی یهود ایده آزادی به شیوه های گوناگون بیان می شود. با توجه به جمله کتاب مقدس میثنا می گوید، نوشته خدا بر بالای لوح های قانون تراشیده شده بود: «و لوح ها صنعت خدا بود، و نوشته همان نوشته خدا، تراشیده بر بالای لوح ها (خروج ۲۴: ۱۶). Harut

(تراشیده شده) نخوانید بلکه **Herut** (آزادی) بخوانید، زیرا که هیچ انسانی آزاد نیست مگر انسانی که به مطالعات تورات پردازد» (آروت VI). بیان این مطلب که کتاب مقدس نه تنها به ایمان راستین بلکه به کنش راستین نیز دل بستگی نشان می‌دهد، به این معنی نیست که کتاب مقدس و بعد هم سنت یهود ربطی به تصور خدا ندارد. اما این به آن معنی هم نیست که در سنت یهود وجود خدای یکتا یک شالوده فکری برای رهرو راه راستی است. وظیفه آدمی زیستن و عمل کردن به شیوه راستین و بدینسان خداگونه گشتن است. آنچه که از دیدگاه سنت یهود برای آدم مهم می‌باشد، بجا آوردن قانون است و نه ایده‌های او درباره خدا.

سرشت قانون یهود در معنی واژه تورات (که نشاندهنده «سمت»، «رهنمود» و «قانون» می‌باشد) بخوبی هویدا است. تورات قانونی است که با رهنمودهایش در جهت اعمال راستین، آدمی را در تقلید از خدا یاری می‌کند.

فرمول‌بندی بنیادی کتاب مقدس از قانون را می‌توان در دو آیه گوناگون (خروج ۱۴-۲۰) و (تثنیه ۱۸-۵:۶) از ده فرمان دید. هرچند این دو قانون سخت بهم نزدیک است، لکن مهمترین تفاوت در فرمانی است که در خروج با توجه به آرمیدن خدا پس از آفریدن جهان بجا آوردن سبت را مطرح می‌کند و در تثنیه به آزادی عبریان از مصر اشاره دارد.

متن زیر از خروج است:

«من یهوه خدای تو هستم، همانم که ترا از سرزمین مصر و خانه بردگی بیرون آورد.

«ترا خدایان دیگر نباشد مگر من.

«هرگز برای خود از آنچه در بالا، یا در پایین در زمین است، یا در آب در زیر زمین است، انگار و نگاری متراش؛ بر آنها پرستش منما و پیش آنها سر فرود نیاور؛ من یهوه خدای تو هستم، خدای غیوری هستم که گناه پدران را تا پشت سوم و چهارم آنانکه از من روی بر می تابند می گیرم، و بر آنانکه مرا دوست دارند و فرامین مرا نگهدارند تا هزار پشت رحمت می کنم.

«نام یهوه خدای خویش را بیهده مبر؛ زیرا خداوند کسی را که اسم او را بیهده می برد بی گناه نمی شمارد.

«روز سبت را یاد کن، تا آنرا تقدیس کنی. شش روز کوشش کن و همه کارهای خود را به جای آر؛ لکن روز هفتم سبت یهوه خدای توست؛ در آن روز هیچ کاری منما، تو و پسر و دخترت، نوکرت، کنیزت یا گله ات یا میهمانت که درون دروازه تو باشند؛ چرا که در شش روز کار پروردگار آسمان و زمین و دریا و آنچه را که در آنهاست آفرید و روز هفتم آرامید؛ پس یهوه سبت را خجسته خواند و آنرا تقدیس کرد. «بر پدر و مادر خویش احترام نما تا روزهایت در زمینی که خدا به تو می دهد دراز باشد.

«آدمکشی منما.

«زنا مکن.

«دزدی مکن.

«بر همسایه خودگواهی دروغ نده.

«به خانه همسایه خود از نورز؛ به زن همسایه خود یا کنیز او یا نوکر او یا گاوش یا خرش و یا هر چیزی که از آن همسایه ات است آزمند نباش.»

ده فرمان را می‌توان بسادگی در مقوله‌های زیرین گروه‌بندی کرد:

۱. درباره خدا: در اینجا خدا را در مقام خدای آزادی، ممنوعیت بت‌پرستی و بیهوده بر زبان راندن نام او می‌بینیم؛ هیچ فرمانی در دوست داشتن یا ایمان به خدا نبوده، بلکه تنها این گفتار هست که خدا هست و رهاينده خلق است.

۲. فرمان بجا آوردن سبت.

۳. فرمان بزرگداشت پدر و مادر: بزرگداشت، نه ترس از آنها یا دوست داشتن آنان.

۴. ممنوعیت آدم‌کشی، زنا، دزدی، ۱۳۹ گواهی دروغ، آز ورزیدن به دارائی همسایه، همه تحریم‌های موجود در این قسمت لزوماً بر ضد آز، رشک و نفرت از انسان و ستمگری ممنوع شده است.

در ده فرمان هیچ فرمانی مبنی بر شعائر دینی و ممنوعیت نیست. بعلاوه فرمانهایی که در نهاد خود اجتماعی است، (مانند بزرگداشت والدین و ممنوعیت تجاوز به همسایه) همانا فرامین مذهبی مبنی بر نپرستیدن بت‌ها و بجا آوردن سبت است ۱۴۰

سنت بعد از کتاب مقدس قوانین کتاب مقدس را بسط و گسترش داد. سیستمی از هالاخا پدید آورد که هر جلوه‌ای از کنش آدمی را در بر می‌گیرد. بنا به گفته ابن میمون، همه قوانین کتاب مقدس را می‌توان به گروه‌های زیرین تقسیم کرد، خود وی نیز آن قوانین را در کتاب کلاسیک خود میشنا تورات یا هالاخا چنین دسته‌بندی کرد: ۱۴۱

۱. قوانینی که منشورهای بنیادی را تشکیل می‌دهد، به علاوه توبه و روزه گرفتن.

۲. قوانینی در ممنوعیت بت‌پرستی.

۳. قوانینی در بهبود وضع اخلاقی انسان.
 ۴. قوانین مربوط به زیر دست نوازی، وام، ارمغان و غیره.
 ۵. قوانینی در پیشگیری از کژی‌ها و ددمنشی‌ها.
 ۶. قوانین جلوگیری از دزدی، شهادت دروغ و مانند آنها.
 ۷. قوانین تنظیم کننده بازرگانی و داد و ستد مردم با همدیگر.
 ۸. قوانین مربوط به سبت و روزهای مقدس.
 ۹. قوانین مربوط به آئین‌ها و مراسم مذهبی.
 ۱۰. قوانین مربوط به اماکن مقدس (پرستشگاه) ظروف و کشیش‌های آن مکانها.
 ۱۱. قوانین مربوط به قربانی‌ها.
 ۱۲. قوانین مربوط به پاکی‌ها و ناپاکی‌ها.
 ۱۳. قوانین مربوط به غذاهای ممنوع و مکروه.
 ۱۴. قوانین مربوط به آمیزش جنسی حرام.
- تقسیم‌بندی ابن میمون نشانگر فراگیری هالاخا در همه شئون فعالیت‌های آدمی است. چنین برداشتی از قانون، از برداشت غربی آن که به جنایت یا به موارد مشابه به داد و ستد میان افراد مانند بستن قراردادها می‌پردازد و تابع دادخواهی است، به طوری کلی متفاوت است. هالاخا می‌کوشد تا همه فعالیت‌های انسان را از روح شناخته شده‌ای پر سازد؛ روح تقلید از خدا. اصل قانون روحانیت راستین، آگاهی بر قانونی است که این قانون بجای خداست. یک منبع خاخام در زیر مهمترین قوانین از دیدگاه خود را برشمرده که این شمارش آمیزه غربی از حیطه‌های گوناگون کنش آدمی را تصویر می‌کند که با قانون سروکار دارد: «اینها چیزها و میوه‌هایی است که انسان در این جهان از آنها برخوردار است، در

حالی که اندوخته اصلی برای جهان شدن است: بزرگداشت پدر و مادر، دستگیری از بینوایان، صبح زود و بعدازظهر به خانه دانش اندوزی رفتن، میهمان نوازی از آواره‌ها، نگهداری از بیماران، زناشوئی کردن، به خاک سپردن مرده، ایجاد آشتی در میان آدمیان؛ لیک مطالعه قانون مهمتر از همه است. (په آ I).

هر قانون یک میتسوه* نامیده می‌شود که هر دو معنی وظیفه و فرمان را داراست. در حالی که تلمود بارها از گردن نهادن به میتسوه سخن می‌گوید، لکن گمان نمی‌رود این را بتوان از سرشت خود قانون فهمید. در واقع من بر این باورم که [میتسوه] غالباً نه به معنی ویاال گردن بلکه به معنای راهی هدف‌دار برای زندگی تفهیم شده است؛ بیشتر بخش‌های قانون، مانند قربانی کردن، بوهای خوراکی، قوانین هواداری خانوادگی، آشکارا هیچ وظیفه عقلی و آموزشی ندارد. ۱۴۲ ولی بیشتر قوانین دیگر آدمی را رهنمون می‌شود تا عاشقانه و با دادگری عمل کند و بر این شیوه به دیگرگونه ساختن و آموزش او گرایش می‌یابد. نمونه رشد قانون از کتاب مقدس تا دوره بعد از کتاب مقدس، در جهت پالایش فزاینده اخلاقیات در داستان زیر آمده است: این قانون کتاب مقدس که می‌گوید «پیش پای نابینا سنگ نینداز» تفسیر وسیعی در سطح اخلاقیات یافته و اشاره بر آن دارد که نباید از بی‌یاوری و ناآگاهی یکی سود جست. پیداست که چنین قانونی از روابط اخلاقی و پیوند میان انسانها ریشه گرفته و در همبستگی با همین روح، از ممنوعیت آدم‌کشی تا دست نینداختن دیگران به چشم می‌خورد. تلمود می‌گوید: «آنکس که

همسایه‌اش را در پیش دیگران شرم‌منده می‌کند گوئی خون او را می‌ریزد.» (این بیانیه بر پایه تشابه معنی استوار است: **malblim** واژه عبری برای شرم آور [در ادبیات به معنی «سفید کردن»] است که در اینجا به معنی خونریزی آمده؛ پس از آنکه از مرده خون رفت صورتش سفید می‌شود.) این قانون کتاب مقدس که می‌گوید اگر دو گواه کسی را در حین آدم‌کشی ببینند باید او را کشت، در سنت گفتاری آنچنان آهنگ تندی می‌یابد که عملاً موجب براندازی مکافات مرگ می‌شود. طبق گفته تلمود، دادگاهی که مردی را به کیفر مرگ محکوم کرده بود تا مدت هفتاد سال داغ «دادگاه خونین» را داشت. بسیاری از ریی‌ها هنجارهای خود را برمیستوه تلمود افزودند. بودند بسیاری که (برای نمونه) از زشت شمردن دزد و سپردن وی بدست داوران برای کیفر، سرباز زدند. نیز بودند کسانی که چیزهایی را که دزدان دستبرد زده بودند به آنان می‌بخشیدند تا آنان را از گزند یورش (اخلاقی یا قانونی) یک جنایت برهانند. همه قوانین و اصول این چنینی کارهای ظریفی بود که بر پایه قانون دوست داشتن همسایه بوجود آمد.

روح قانونی که از ورای سده‌ها توسط خاخام‌ها رشد یافت و ترویج داده شد، قانون دادگری، برادروار دوست داشتن دیگران، بزرگداشت فرد و گذاشتن زندگی در راه رشد انسانی خویش بود. در میان خاخام‌ها سخنی از بی‌چیزی نبود؛ لیک گذاشتن از زندگی خویش در راه دانش‌اندوزی و پشت کردن به خوشی‌های جهان دون نخستین وظیفه‌ها بود.

بیشتر قوانین خاخام‌ها و کتاب مقدس در رابطه با اهمیت اخلاقی و انسانی آنها قابل درک است (جدای از آنهایی که صرفاً مفهوم دیرین

دارد)، با این حال یک قانون که در سراسر این سیستم جایگاه مرکزی دارد، عموماً خوب فهمیده نشده است و از اینرو به تفسیر بیشتری نیاز دارد: قانونی که با برپائی سبت، بستگی دارد.

نمی‌توان در این شکی داشت که سبت یک، شاید هم همان، نهاد کانونی مذهب خاخام‌ها و کتاب مقدس است. سبت در احکام عشره نیز فرمان شده است و این یکی از اندک قوانین مذهبی است که پیامبران بزرگ اصلاح طلب روی آن انگشت نهاده‌اند؛ سبت در سیستم اندیشگی خاخام‌ها جایگاهی مرکزی دارد و تا آن هنگام که یهودیت در آداب و رسوم سنتی خود هستی دارد، برجسته‌ترین پدیده مراسم مذهب یهود بوده و هست. گزافه‌گوئی نخواهد بود اگر بگوییم بدون یک روز در هفته، که در آن حتی بی‌چیزترین و نگون‌بخت‌ترین یهودها به انسان سرافراز و شکوهمند بدل می‌شود و گدا پادشاه می‌گردد، بقای روحانی و اخلاقی یهودها در طول دو هزار سال کشتار و تحقیر ناممکن می‌بود. برای اینکه ابن‌گمان پیش‌نیاید که این گفته یک گزافه‌گوئی ناهنجار است، باید اجرای سنتی سبت را در شکل معتبر آن مشاهده کرد. هرکس که فکر می‌کند می‌داند سبت چیست از آن جهت است که وی در روشنی شمع‌ها اندکی از آن اتمسفری را که شمع‌ها می‌آفریند دیده است.

اینکه چرا سبت یک چنین جایگاهی مرکزی در قوانین یهود دارد در این حقیقت نهفته است که سبت بیانگر ایده مرکزی یهودیت است: ایده آزادی ایده هماهنگی بین انسان و طبیعت، انسان و انسان؛ ایده پیش‌بینی دوره ماشیح و پیروزی آدمی بر زمان، افسردگی و مرگ. ۱۴۳

ذهن مدرن چیز چندانی در نهاد سبت نمی‌بیند. اینکه انسان هفته‌ای یک روز باید استراحت کند، انگار برای ما امری عادی و جاری

است - گویا اقدامی در جهت بهداشت اجتماعی برای آرامش و آسایش تن و جان که بدان نیاز داریم تا کار روزانه ما را از پای در نیاورد و توان و کارائی ما در شش روز کار بهتر شود. تا آنجا که این قانون کارائی خود را داراست در درستی آن نمی توان تردید داشت، لکن اگر به قانون سبت در کتاب مقدس و به ویژه به آیین مراسم سبت که در سنت دوره بعد از کتاب مقدس رشد یافت با موشکافی بیشتر نگاه کنیم در می یابیم که این قانون بسیاری از پرسش ها را بی پاسخ می گذارد.

اهمیت این قانون اجتماعی - بهداشتی چیست که در ده فرمان آورده شده است، مگر جز این می تواند باشد که در غیر این صورت اصول بنیادین اخلاقی و مذهبی جای آنرا می گرفت؟ از چیست که آن در همسانی با آرمیدن خدا در روز هفتم تعریف شده و معنی این «آرمیدن» چیست؟ آیا خدا آنچنان با ویژگی های انسان انگار گرایانه تصویر شده که پس از شش روز کار پر تلاش به آسایش نیاز دارد؟ از چیست که سبت در آیه دوم ده فرمان به عنوان آزادی آمده تا آسودن خدا؟ وجه مشترک این دو تعریف در چیست؟ گذشته از این - شاید هم این مهمترین پرسش است - چگونه می توان پیچیدگی آئین برپائی سبت را در پرتو تفسیر اجتماعی - بهداشتی آسودن فهمید؟ در کتاب عهد عتیق آمده است: کسی که «چوب دستی جمع آوری می کند» (اعداد ۳۲:۴) قانون سبت را زیر پا می نهد و سزای او مرگ است. در رشد بعدی، نه تنها کار به مفهوم امروزی قدغن است، بلکه فعالیت هایی از این دست هم: هرگونه آتش افروزی، حتی اگر برای راحتی بوده و به اندک تلاش بدنی هم نیاز نباشد؛ کندن حتی یک برگ گیاه از دل خاک؛ حمل هر چیزی حتی چیزی به سبکی یک دستمال، همراه خود. همه اینها از نظر تلاش بدنی کار نیست؛

عمل نکردن به آنها بیشتر مایه دردسر و زحمت است تا عمل کردن آنها. آیا ما در اینجا با گزافه گوئی های بی سروته و زورکی شعائر اساساً «آگاه» درگیریم، یا درک ما از آن شعائر ای بسا گمراه و نادرست است؟

یک معنی مشروح از معنی نمادین شعائر سبت نشان خواهد داد که مانه درگیر سخنانی بی سروته، بلکه درگیر برداشتی دیگرگونه از کار و آسایش به مفهوم امروزی آن هستیم.

با این توضیح آغاز می کنیم که برداشت کاری که مضموم تصور کتاب مقدس و بعد تلمود است تلاش بدنی نیست بلکه می توان آنرا چنین تعریف کرد: «کار» هرگونه درگیری انسان با جهان مادی است، سازنده یا ویرانگر. «آسودن» یک حالت آشتی بین انسان و طبیعت است. انسان باید طبیعت را دست نخورده بحال قبلی رها کند، به هیچ روشی آنرا دیگرگون نکند، چه با سازندگی و چه با ویرانگری. کوچکترین دگرگونی که آدمی در طبیعت پدید می آورد، برهم زدن آرامش است. بر بنیاد این تعریف عام است که می توان شعائر سبت را دریافت.

هر نوع کار سنگینی، مانند شخم زدن یا کار ساختمانی، هم در این مفهوم و هم به مفهوم امروزی، کار است. لیک روشن کردن یک کبریت و کندن یک برگ گیاه، اگر چه به کوشش انسان نیازی ندارد، نمودهایی از درگیری آدمی در پویش طبیعت و برهم زدن آرامش بین انسان و طبیعت است. بر پایه این تعریف است که تحریم کتاب مقدس مبنی بر حمل نکردن هر چیزی، ولو با سنگینی ناچیز، برایمان قابل درک خواهد بود. در واقع، همانگونه که گفته شد، حمل یک چیز قدغن نیست. من می توانم بدون برهم زدن قانون سبت در درون خانه خود یا ملک خود چیزی را حمل کنم، اما نباید چیزی را از حریم قلمروی به قلمرو دیگر ببرم - برای

نمونه از حریم خانه شخصی به حریم عمومی خیابان. این قانون بیانگر گستردگی ایده آرامش از قلمرو اجتماعی به طبیعی است. یک انسان نباید در دگرگون ساختن توازن طبیعی درگیر شود، وی همچنین باید از بهم زدن توازن اجتماعی نیز خودداری ورزد. یعنی نه تنها داد و ستد نکند بلکه همچنین از دست به دست شدن دارائی به بدوی ترین شکل، خیلی ساده، انتقال مکانی آن از قلمروی به قلمرو دیگر هم دوری گزیند.

سبب حالت بیگانگی بین انسان و طبیعت و انسان و انسان را بصورت نماد در می آورد. با کار نکردن - به این معنی که با شرکت نجستن در پویش دگرگونی طبیعت و جامعه آدمی از بند زمان آزاد می شود، ولو برای یک روز در هفته.

تنها با آگاهی از قرینه فلسفه کتاب مقدس درباره همبستگی بین انسان و طبیعت و برداشت دوره ماشیح می توان اهمیت تمام و کمال این ایده را فهمید. سبب یعنی انتظار دوره ماشیح که گاه «دوره سبت جاودانی» هم نامیده می شود؛ اما آن، صرفاً انتظار نمادین دوره ماشیح نیست - سبت پیشاهنگ واقعی دوره ماشیح است. همانگونه که تلمود می گوید: «اگر همه اسرائیلیان فقط یک بار، دو سبت [پشت سر هم] کامل بر پا دارند، ماشیح در میان ما خواهد بود» (سبط ۱۱۸). سبت پیش بینی دوره ماشیح است، نه از روند شعائر سحرانگیز، بلکه به پیروی از یک شکل اجرائی که آدمی را به پایه هماهنگی و آرامش واقعی رهنمون می شود. این دیگرگونی در تلمود چنین تعریف شده است: «خاخام سیمون ب لکیش* گفت: در سپیده دم سبت، آن وجود مقدس که برکت

از آن اوباد، بر آدمی جان تازه‌ای می‌دمد، و دم دمای سبت آنرا از او می‌گیرد،» (بیتزا) * (a).

«آسودن» به مفهوم برداشت سنتی سبت پاک از «آسودن» به معنی کار نکردن، یا نکوشیدن متفاوت است (همان‌گونه که «صلح» Shalom در کیش پیامبران چیزی بیشتر از نبود جنگ و بیانگر هماهنگی و یکپارچگی است) ۱۴۴. در سبت آدمی از حیوان بودن که پیشهٔ اساسی آن مبارزه برای بقا و نگاهداری زندگی زیست شناسانه است، دست برمی‌دارد. در سبت انسان سراپا انسان است، بدون اندک وظیفه‌ای مگر انسان بودن. در سنت یهود این کار نیست که دارای ارزش والاست، بلکه آن آسودن است، حالتی که هدفی جز از انسان بودن ندارد.

جلوه دیگری از شعائر سبت وجود دارد که با درک کامل آن وابسته است. گمان می‌رود سبت یک روز تعطیلی کهن بابلیان بوده که در هر هفتمین روز (Shapatu) ماه ماه * جشن گرفته می‌شد. اما معنی آن بالکل با معنی سبت کتاب مقدس مغایر بود. Shapatu برای بابلیان روز سوگواری و سرزنش خویشتن بود. یک روز افسردگی بود که به سیاره ساتورن وقف می‌شد (روز «Saturday» کنونی هنوز در نام خودش به Saturn وقف شده است) در آن روز هرکس با سرزنش خود مجازات خویش می‌خواست خشم ساتورن را فرو نشاند. لکن در کتاب مقدس، روز مقدس ویژگی سرزنش خود و سوگواری را از دست داد؛ اینک دیر زمانی است که آن نه روز «بلا» بلکه روزی فرخنده است؛ سبت درست

* Beitzah

*** Moon month ماه اولی به معنی ۳۰ روز و ماه دومی به معنی کره ماه است.

ضد گجستگی **Shapatu** می شود؛ روز خجسته و خوشی می گردد. افزون بر دست نوشته ها و نوشته های مذهبی، خوردن، آشامیدن عشق شهوانی ویژگی جشن سبت یهودیان در سراسر دو هزار سال گذشته بود. سبت از روز تسلیم به نیروهای پلید ساتورن، به روز آزادی و شادمانی تبدیل می گردد.

تنها اگر معنی ساتورن را بررسی کنیم این دگرگونی در معنی و کیفیت را به خوبی می توان دریافت. ساتورن (درصد شناسی و سنت ماوراء الطبیعه کهن) نماد زمان است. او خدای زمان و از اینرو خدای مرگ است. تا آنجا که آدمی خداگونه است، به او جان، شعور، عشق و آزادی ارزانی شده و مرگ را بر او راهی نیست. لکن تا زمانی که انسان حیوانی است با بدنی مقهور قوانین طبیعت، برده زمان و مرگ است. بابلیان تلطیف خدای زمان را در سرزنش خویش می جستند. کتاب مقدس. در برداشت خود از سبت، تلاشی تازه برای حل مسئله پیشهاد می کند: با دست کشیدن از پنجه در پنجه طبیعت انداختن، به مدت یک روز، زمان منتفی می شود؛ جایی که در آن نه دگرگونی، نه کار، نه تلاش انسانی است، در آنجا زمان نیست. در مقابل سبتی که در آن انسان در پیشگاه خدای زمان سرفروید می آورد، سبت کتاب مقدس نماد پیروزی آدمی بر زمان است. زمان بازگونه می شود؛ ساتورن در روز خود **Saturn's day** از تخت به زیر کشیده می شود. مرگ وارونه می شود و در روز سبت زندگی فرمانروائی می کند. ۱۴۵

غزل‌ها

با توجه به این که همه بخش‌های پیشین این کتاب با برداشت‌هایی سروکار داشته که از لابلای کتاب مقدس سر برآورده و در سنت بعدی یهود رشد یافته است، شاید چیز غربی بنظر آید که در این بخش، یک نسخه از کتاب مقدس را که حدود ۲۰۰ تا ۴۰۰ قبل از میلاد بدست آمده است، بررسی کنیم. از یک نقطه نظر قاطع، این امر اصل سازمانی را که من تاکنون دنبال کرده‌ام تغییر می‌دهد. با این وجود دلایل خوبی برای آوردن بحث کتاب غزل‌ها هست. نخستین این دلایل نقش ویژه‌ای است که غزل‌ها در زندگی یهود داشته است بویژه در خلال دو هزاره بعد از نابودی پرستشگاه، غزل‌ها (Sefer Tehillim) که در تلمود به «آیه‌های ستایش» آوازه یافته، آواز کرلاوی‌ها بود که در معبد خوانده می‌شد و با آلات موسیقی بادی و زهی همراهی می‌شد. اگر چه همه غزل‌ها با این شیوه خوانده نمی‌شد، رویهمرفته می‌توان این کتاب را «سرود گونه پرستشگاه» نامید.

پس از نابودی پرستشگاه، غزل‌ها پر آوازه‌ترین کتاب در میان یهودیها شد. غزل‌ها دیگر پاره‌ای از شعائر پرستشگاه نیست بلکه وظیفه‌ای را می‌پذیرد: آنها بیانگر امیدها و ترس‌ها، خوشی‌ها و غم‌های آدمی و مدرک انسان می‌شود. آنها شرایط ویژه زمان و جزم اندیشی‌های مذهبی را اعتلا داد و دوستان همدم و همراه یهودیها و مسیحیان در طول

نسل‌های فراوان شد. همه آنچه رفت دلیل بر این نبود که چرا پایان‌بخش این کتاب غزل‌هاست. می‌خواهم به انواع مختلف گرایش‌های روانی که در کتاب مزامیر بازتاب یافته، توجه شود. این دیدگاهی است که با دیدگاه ادبیات انتقادی که برای نقد غزل‌ها برگزیده می‌شود، بسیار متفاوت است. اساساً این ادبیات به مسئله تألیف و منبع علاقمندی نشان می‌دهد. دیدگاه انتقادی نوین غزل‌ها کمتر به مسئله تألیف می‌پردازد تا همچنانکه در محتوای آنها بیان شده است، وظیفه ویژه‌ای که آنها در زندگی اسرائیلیان داشتند. ۱۴۷ هرمان گان کل یکی از نمایندگان رهبری کننده این ادبیات انتقادی که با غزل‌ها سروکار دارد، گونه‌ها یا «طبقه‌های زیرین را می‌یابد (گاتن جن):»

۱. سرودها و آوازهای شکرگزاری؛ طبقه ویژه‌ای که با «غزل‌های تاجگذاری شکل گرفته است.»
۲. مرثی‌های عمومی.
۳. غزل‌های پادشاهی.
۴. مرثی‌های فرد.
۵. سپاسگزاری فرد.
۶. اوستری *** چند طبقه دیگر هم می‌افزاید:
۷. نفرین‌ها و آفرین‌ها.
۸. غزل‌های زائر.
۹. سپاسگزاری قوم اسرائیل.
۱۰. افسانه‌ها.

۱۰. غزلیاتی که به قانون پرداخته است.

۱۱. غزل‌های پیامبران.

۱۲. غزل‌های شعور. ۱۴۸

طبقه‌بندی‌های مشابه دیگری نیز از محتوای غزل‌ها هست و پر واضح است که معمولاً بر سر تناسب قرار گرفتن غزلی در یکی از طبقه‌بندی‌ها بحث در می‌گیرد. اما من در حالیکه بر ارزشمندی یک چنین طبقه‌بندی صرفاً توصیفی بها می‌دهم، این بخش سعی در شناساندن نوع دیگری از طبقه‌بندی دارد که بدو به حالت درونی ذهن «حالتی» که در آن غزل‌ها نوشته شده می‌پردازد. تا آنجا که عامل درونی را در نظر بگیریم، دو طبقه‌بندی عمده غزل‌ها چنین است.

۱. غزل‌های تک حالتی (که شمار آنها شصت و شش است).

۲. غزل‌های پویا (که شمار آنها چهل و هفت است).

به این طبقه‌بندی عمده دو تقسیم‌بندی دیگر را هم می‌توان افزود:

۳. غزل‌های سرودگونه (که شمار آنها سیزده است).

۴. غزل‌های ماشیح (که شمار آنها بیست و چهار است). ۱۴۹

ویژگی غزل‌های تک حالتی در چیست؟ آنها در یک حالت نوشته شده است، به کنار از اینکه آن حالت چه می‌خواهد باشد. آنچه که در این طبقه‌بندی غزل‌ها می‌بینیم امید، ترس، بیزاری، آشتی و خوشنودی و خویشتن پارمائی است. نکته مشترک در همه آنها این است که شاعر از آغاز تا پایان غزل یک حالت را دارد. واژه گویای حالت اوست، آنها به بیان‌های گوناگون آنرا بازگو می‌کند، لیک او همان چیزی می‌ماند که بود. او انسانی امیدوار، ترسیده، بیزار، خویشتن پارمائی خوشنودی است که در طول سرودن غزل درون او جم نمی‌خورد و کوچکترین دگرگونی‌ای در

۲۱۰ / همانند خدایان خواهید شد

«کلیدی» که با آن آغاز کرده دیده نمی شود.

در زیر نمونه هائی از غزلیات تک حالتی خواهم آورد؛ اولین آنها

غزل شماره یک است:

۱. نیکبختی از آن انسانی است که

نه با پلیدان دمساز گردد،

نه براه گنهکاران ایستد،

نه بر جای وسوسه گران نشیند.

۲. زیرا که خرسندی او در شریعت پروردگار است،

و روز و شب در اندیشه شریعت اوست.

۳. پس بسان درختی است

نشانده بر کنار جوی

که در موسمش میوه می دهد

و برگش نمی پژمرد

هر کاری می کند برای رستگاری خود بود.

۴. تهکاران چنین نباشند،

بلکه چون کاه دستخوش بادند

۵. پس تهکاران در داوری نایستند،

نی گنهکاران در گروه راستان؛

۶. زیرا خدا داناست براه راستان،

لیک میراست راه ناپاکان.

این نمونه برجسته ای از حالت خویشن پارسائی است. شاعر بر

خوبی خویش آگاه است و می داند که خدا به او پاداش خواهد داد و

ناپاکی از میان خواهد رفت. او حیران و دو دل نیست؛ جهان چنان است

که باید باشد و او «در سال درست» فرود آمده است.
 غزل شماره ۲۳ نیز یک غزل تک حالتی است گرچه محتوای
 حالت دیگرگونی چشمگیری دارد. عوامل خودپسندی، خوشتن
 پارسائی و رنجش رنگ باخته و در برابر آنها یک حالت اطمینان خاطر و
 آرامش درونی را می‌بینیم.

۱. مرا نیازی نیست، ایزد شبان من است؛

۲. مرا در مرغزارهای سرسبز می‌خوابانند.

به کنار آب‌های آرام راهنمایم می‌شود؛

۳. جانم را باز می‌گردانند.

مرا به راهروهای پارسائی، به نام خود،

راهبر می‌شود.

۴. گرچه ره می‌سپارم در وادی

سایه موت،

باکم از پلیدی‌ها نیست؛

چون تو همراه منی؛

عصا و چوبدستی تو،

آرام بخش من است.

۵. در برابرم سفره می‌گسترانی

در پیش دشمنانم؛

سرم را با روغن تدهین می‌کنی،

لبریز می‌شود کاسه‌ام.

۶. در پی من، به یقین نیکی و دلسوزی

خواهد بود، در همه روزهای زندگی؛

و تا به ابد در خانه خدا خواهم ماند.

همان حالت در غزل شماره ۱۲۱ نیز بیان شده است:

۱. چشمان خود را بسوی کوه‌ها بر می‌افرازم.

از کدامین سوی برایم یاری کننده‌ای سر می‌رسد؟

۲. برای من یاری از سوی خداست،

که آسمان و زمین را آفرید.

۳. او نمی‌گذارد که پایتان بلغزد،

آنکس که نگهدار توست، خوابش او را نمی‌رباید.

۴. اینک، او نگهدارنده اسرائیل است،

نه می‌خوابد و نه خواب او را می‌رباید.

۵. یزدان نگهدار توست؛

ایزد سایه توست

به دست راست تو

۶. نه ترا روز آزاری از آفتاب و

نه شب از ماه.

۷. کردگار تو را از هر زشتی باز می‌دارد؛

زندگانی تو را نگه‌میدارد.

۸. دادار جهان

از هم اکنون، تا به ابد،

نگهدار رفتار تو خواهد بود.

این غزل در میان بهترین غزل‌های بازتاب‌کننده امید و ایمان است و جای شگفتی نیست که این دو غزل از غزل‌های مشهور و مطلوب زبور گشته است.

غزل ۱۳۷ در مقوله دیگری جای می‌گیرد. در اینجا حالت خویشتن پارسائی در کار نیست بلکه حالت بیزاری بی امان است:

۱. کنار آبهای بابل

آنجا نشستیم و گریستیم،

آنگاه که به یاد صهیون افتادیم.

۲. بر درختان بید مشک

چنگ‌های خود را آویختیم.

۳. زیرا کسانی که ما را در بند کشیده بودند

از ما آواز می‌خواستند،

و شکنجه دهندگان ما شادی می‌خواستند و می‌گفتند،

«برای ما از آوازهای صهیون بخوانید!»

۴. چگونه در سرزمین بیگانه،

سرود خدا را می‌توانستیم خوانند؟

۵. ای اورشلیم اگر فراموش کنم،

دست راستم را پوسیده گردان!

۶. اگر فراموش کنم،

زبانم را بکامم چسبیده گردان

اگر اورشلیم را

افسر شادمانی‌های خود نکنم!

۷. آه پروردگارا روز اورشلیم را به بنی آدم

یاد آر،

چه سان بانگ برداشته بودند، براندازید، براندازید!

ز بنیادش سرنگون سازید!

۸. ای دختر بابل، ای خانه برانداز!

خوشا به کسیکه ترا فرو نشاند

بدانسان که تو با ما کردی!

۹. خوشا به کسیکه کودکان ترا برگیرد

و به تخته سنگها برکوبد!

شاید این چند نمونه برای بدست آوردن ایده‌ای از غزل‌های تک

حالتی بسنده باشد. ولی گمان می‌کنم با آگاهی یافتن بر سرشت غزل‌های
پویا، این برداشت روشنتر گردد.

وجه مشخصه غزل پویا در این است که دگرگونی‌ای در درون

شاعر پدید می‌آید، دگرگونی‌ای که در غزل بازتاب می‌یابد. در اینجا،

شاعر غزل را با حالتی از غمگینی، افسردگی، یاس یا ترس آغاز می‌کند؛

در واقع شاعر غزل را معمولاً با آمیزه‌ای از این حالات گوناگون آغاز

می‌کند. در پایان غزل حالت دیگرگونه می‌شود؛ و آن حالتی است از

امید، ایمان، و خرسندی. اغلب چنین می‌نماید که شاعر سراینده بخش

نخست غزل کسی دیگر و سراینده بخش دیگر هم یک کس دیگر است.

در حقیقت هم، آنان متفاوت هستند، لیک در عین حال یکی هستند.

رویداد این سان است که از آغاز تا پایان سرودن یک غزل در درون

غزل‌سرا دگرگونی‌ای پدیدار می‌شود. او دیگرگون شده است؛ به سخن

بهبتر وی خود را از یک انسان ناامید و نگران به انسان امیدوار تغییر داده

است.

غزل بالنده نشانگر تلاشی در درون شاعر، برای رهایی از ناامیدی و دستیابی به امید است. چنین است که این جنبش فروم‌زیرین را به خود می‌گیرد: نخست با سایه‌هایی از ناامیدی آغاز گشته و سپس رنگ امید به خود می‌گیرد، باز به سوی ناامیدی ژرف‌تر چرخیده و با امید بیشتر واکنش نشان می‌دهد؛ مآلاً به ژرفنای ناامیدی فرو می‌رود و تنها در این نقطه است که ناامیدی برآستی شکست می‌خورد. حال و هوای پیشین پاک دیگرگونه می‌گردد، و در آیه‌های زیرین این غزل‌ها نشانی از ناامیدی نیست، مگر یک خاطره در حال فراموشی. این غزل‌ها بیانگر یک تلاش، یک جنبش، یک پویش فعال شکل‌گیرنده در درون آدمی است؛ در حالی که در غزل تک‌حال و هوایی شاعر می‌خواهد وجود یک احساس را تأیید کند، در غزل بالنده هدف دیگرگون ساختن خویشتن در پویه سرودن غزل است. این غزل سند پیروزی امید است بر ناامیدی. همچنین سند حقیقت مهمی است: اینکه، آنگاه که شخص ترسیده شده و ناامید ژرفای ناامیدی خود را آزمود، می‌تواند «برگردد». می‌تواند خود را از ناامیدی برهاند و به امیدواری برسد. تا آن دم که آدمی ناامیدی محض را نیازموده، واقعاً نمی‌تواند بر آن پیروز شود و گرنه می‌تواند اندک مدتی بر آن پیروز شود تا پس از مدت کمی باز در گرداب ناامیدی بلغزد. ناامیدی راستین را نه با افکار دلگرم‌کننده و نه با احساس، اندکی از آن می‌توان بهبودی بخشید؛ درمان آن با این فرایه آشکار است که ناامیدی پس از اینکه کاملاً آزموده شد درمان‌پذیر خواهد بود. ۱۵۰

در زیر نمونه‌هایی از غزل پویا را خواهم آورد. غزل شماره ۶ یکی

از غزل‌های ساده است که در این مقوله جای می‌گیرد و بهمین سبب برای آغاز این نوع غزل‌ها فایده بخشی ویژه‌ای دارد:

۱. پروردگارا، مرا با خشم خویش سرزنش منما

مرا با خشم خویش نکوهش منما

۲. پروردگارا، بر من ببخشای، که می‌پریشم؛

پروردگارا، مرا شفا بده که به درد است استخوانهایم.

۳. جانم سخت پریشان است.

آخر خدایا - تا به کی؟

a

۴. پروردگارا، بازگرد و جانم را برهان؛

برای عشق راستین خویش مرا برهان.

۵. که در مرگ یادی از تو نیست؛

کیست که در هاویه ترا به ستایش بنشیند؟

b

۶. از ناله‌ خویشتن وامانده‌ام؛

هر شبم سیل اشک بر بستر روان است؛

سیل اشک بستم را خیس می‌کند

۷. از اندوه چشمم کاهیده شده،

و فروغ آن از دست دشمنانم بی فروغ گشته است.

c

۸. از من دور شوید، همه شما تبه‌کاران؛

زیرا خداوند صدای ناله مرا

شنیده است؛

d

۹. خداوند لابه‌های مرا شنیده است؛

او نیایش مرا می‌پذیرد.

۱۰. همه دشمنانم شرمنده و سخت پریشان می‌شوند

آنها همه روی برگردانده و شرمگین خواهند شد.

بند اول (a) ترس را بازگو می‌کند، اما عامل امید هم در آن هست، برگشت بسوی خدا. در بند دوم (b) امید توسل به خدا چشمگیرتر می‌شود. بند سوم (c) بیان تمام و کمال ناامیدی را دربردارد. نه بازگشت بسوی خدا هست و نه امید. شاعر به ژرفنای ناامیدی خود پی برده و آنرا بدون کاستی بازگو می‌کند، بی‌آنکه با پناه بردن به خدا سعی در تلطیف آن داشته باشد.

در این لحظه آن برگشت سرنوشت‌ساز روی می‌دهد. بدون هیچ تغییری در بند زیرین (d) برگشت روی می‌دهد. ناگهان و بی‌آنکه پیش‌بینی شود پنداری شاعر به همه ترس و یأس پیروز گشته، می‌گوید: «از من دور شوید همه شما تبهکاران؛ زیرا که خدا نوای ناله مرا شنیده است.» قسمت مهم این جمله زمان کامل «خداوند شنیده است [Shama]» است. در اینجا ته نشانی از لابه است، نه نیایش، بل تنها نیرومندی دل است. شاعر در یک آن از حالت ناامیدی به حالت ايقان جهیده است. معجزه روی داده است، ته معجزه‌ای در بیرون، بلکه معجزه‌ای در درون آدمی روی داده. با امیدواری می‌توان بر ناامیدی ظفر یافت. تحول ناگهانی است زیرا که در این وضع چیزی ممکن نیست مگر یک تحول غیر مترقبه. دیگرگونه شدن از حالتی به حالت دیگر، دگرگونی

آهسته نیست؛ آن اقناع کردن خود برای بهتر و بهتر احساس کردن نیست؛ آن آزمونی است ناگهانی و انقلابی که مقدمه آن فرورفتن در ناامیدی است. غزل با آیه‌ای پایان می‌یابد که بازگوکننده حالت متقاعد شدن است «دشمنان همه بر می‌گردند و در یک آن شرمند می‌شوند.» این آیه آخری بیان می‌کند که نخستین بخش غزل به ناامیدی‌ای پرداخته که دشمنان پرزور آنرا برانگیخته‌اند؛ منطقی است زمانی که بر ناامیدی پیروز می‌شویم، ترس از دشمنان رخت بر می‌بندد. اما اهمیتی ندارد که ترس از دشمن هم در گوشه‌ای از تصور نمایان گردد؛ چیزی که مهم است دگرگونی‌ای است که در درون قلب شاعر روی می‌دهد.

غزل شماره ۸ از نوع بالنده کاملاً متفاوتی است. برغم این که در غزل شماره ۶ حالت از یک ناامیدی آشکار بسوی امید و خرسندی می‌فرازد، غزل شماره ۸ بیانگر چنین ترس و یاسی نیست. آن یک غزل فلسفی است که تم آن ناتوانی آدمی است و از جهتی آزمون شکوه خویشتن.

۱. این یهوه، پروردگار ما!
- نام تو در سرتاسر زمین چقدر شکوه آفرین است،
۲. از زیان کودکان و شیرخواران،
- بسیب دشمنانت دژها ساختی،
- تا دشمن کینه‌جو را رام کنی.
۳. آنگاه که به آسمان، ساخته دست‌های تو

a

چشم می‌دوزم،

ماه و ستارگانی که آفریده‌ای،
 ۴. پس انسان چیست که ترا به اندیشیدن وا می‌دارد،
 و آدمی که خاطروی برایت چنان
 دوست داشتنی است؟

۵. آری او را اندکی کمتر از خدا ساختی،
 و فرو شکوه را افسر او ساختی.
 ۶. روا داشتی که برگرده ساخته‌های دست تو
 سوار گردد؛
 همه چیز را زیر پای وی نهادی،
 ۷. همه گاووان و گوسفندان را،
 نیز جانوران دشت‌ها را،
 ۸. مرغان هوا و ماهیان دریا را،
 و آنچه را که بر راه‌های دریا گذر کنند.
 ۹. ای یهوه، پروردگار ما،
 نام تو در سرتاسر زمین چقدر شکوه‌مند است!

نخستین بند (a) با «ای یهوه، پروردگار ما، نام تو در سرتاسر زمین چقدر با شکوه است، تو که شکوه خود را فراتر از آسمانها نهادی!» آغاز می‌شود، دومین آیه مؤید ایمان نویسنده است: کودکان و شیرخوارگان رایت توان خدا هستند. لیکن در بند (b) حالت امید و خرسندی از هم بریده است. در این بند نشانی از ترس و تزلزل نیست، اما دودلی بی‌پایانی

هست، آزمون ناتوانی و خقیر بودن آدمی در سنجش با طبیعت و خدا. باز در بخش دوم غزل، ناگهان حالت تردید مغلوب می‌شود. بند (c) خرسندی دلگرم کننده توان و نیرومندی آدمی است. ۱۵۲ پاسخ به پرسش «انسان چیست؟» چنین است: «آری او را اندکی کمتر از خدا آفریدی» (خدایان). سپس در دنباله همین بند، آدمی سرور کاینات نمایش داده می‌شود. آخرین آیه تکرار اولی است، با یک تفاوت مهم آیه آخری «توئی که شکوه خود را فراتر از آسمانها نهادی» را جا می‌اندازد. در آغاز شاعر احساس می‌کند اگر چه فر خداوندی در آسمانهاست، بر روی زمین نیز هست. غزل با خرسندی فراوان از این زندگی و نیرومندی آدمی در روی زمین، پایان می‌یابد. بخش دوم آیه از نمایش کنار رفته است. اندیشه بهشت بر افتاده تا به خوبی تأکید شود که این زمین و انسان روی آن، سرشار از فر خدائی است.

غزل شماره ۹۰ از بعضی جنبه‌ها شبیه غزل شماره ۸ است:

۱. پروردگارا، تو مأوای ما بودی	} a
در همه نسل‌ها.	
۲. پیش از آنکه کوه‌ها پدید آید،	
یا زمین و جهان را	
از زمان بی‌آغاز تا زمان بی‌پایان خدائی.	

۳. آدمی را به غبار بر می گردانی،
و می گوئی «ای فرزندان آدم برگردید!»
۴. زیرا که در دید تو هزاران سال
مانند روزی است سپری شده
یا مانند پاسی از شب.
۵. چونان سیلاب آنها را جارو کردی؛ آنها بسان
رؤیا هستند،
چون گیاهان تازه روئیده در بامدادان:
۶. بامدادان می شکفند و سبز می شوند؛
شامگاهان رنگ باخته و می پژمرند.
۷. در خشم تو کاهیده می شویم؛
با خشم تو می پریشیم.
۸. بیدادهای بندگان را پیش خود می نهی.
گناهان پنهان ما فاش است پیش تو.
۹. روزهای ما در خشم تو سپری گشته،
سال‌های ما چون آه سردی سرآمد.
۱۰. ما را سالیان زندگی سه بیست با ده*
حتی اگر بخت با ما یار باشد چهار بیست،
لیک چرخش آنها همه رنج است و رنجه؛

b

* منظور هفتاد سال است که سه بیست شصت سال است که ده مجموع آن هفتاد

آنها بزودی سر می آید و ما پرواز می کنیم.

۱۱. کیست دانا یر سهمگین بودن خشم تو،

ز انسان که ترسید ز خشم تو؟

۱۲. پس به ما پیاموز تا روزهای خود را بشماریم

باشد که دل خردمندی بدست آریم.

۱۳. پروردگارا برگرد تا به کی؟

بر بندگان خود رحم بنما!

۱۴. سحرگاهان با عشق خود خشنود ساز ما را،

تا باشد که با شادی و سرور بسپریم روزهای خود را.

۱۵. به اندازه روزهایی که مبتلا ساختی، شادکام کن

ما را

به اندازه سالیان تلخی که گذشت بر ما.

۱۶. کارهای خود را بر بندگان بنما،

و به فرزندانمان نیروی تابناکت را.

۱۷. بگذار خشنودی یهوه، پروردگار ما، باشد از آن ما،

و کارهای دست ما باشد برای ما.

استوار گردان آنرا، شما کارهای دستان ما.

بند (ه) با آهنگ امید و نیرومندی دل آغاز می یابد. لیکن با بند (ب)

حالت از بنیاد دیگرگون می گردد. این آیه (مانند غزل ۸) نه بیان ترس و لرز

شخصی بل بیانی کاملاً غیر شخصی و فلسفی افسردگی دماغی است و

ریشه در آگاهی از ناتوانی آدمی و بیهوشی چشمداشت های زمینی دارد،

با بند (ع) این حالت دماغی دیگرگونه می گردد. همانگونه که در برخی از

غزل‌ها دگرگونی با مخاطب ساختن خدا آغاز می‌گردد: «برگرد پروردگارا! تا به کی؟» این سطر بازگوکننده آشنائی نزدیک و خرسندی بزرگی است. این‌ها سخنانی است که دل‌باخته به دلبر می‌گوید و دلبر بر آشفته، از دلدادۀ خود روی برمی‌تابد و او نیز از این روی برگرداندن شیدای خود نیک آگاه است. همان آیه پیش می‌رود: ۱۵۳ «بازگرد و چاکران خود را دریاب» و از آیه ۱۴ تا ۱۷ با دماغ خرسندی که ویژگی سرورگونه دارد پیش می‌رود. دلگرانی از ناتوانی آدمی و بیهدگی زندگی راهگشای بیان دلگرم‌کننده‌ای از توان انسان و کارهای دست او گردیده است: «و کارهای دست ما باشد برای ما، استوارگردان آنرا، شما کارهای دستان ما.» شاید بتوان گفت، زیباترین نمونه از غزل‌های بالنده غزل ۲۲ است:

- | | | |
|---|---|---|
| <p>۱. ای خدای من، ای خدای من، چرا فراموشم کرده‌ای؟
چرا از کمک به من و شکوه‌های
من آنچنان دور گشته‌ای؟</p> | } | a |
| <p>۲. آه خدای من، روزم به گریه است و لیک نیست جوابی
و شب نیز، نیست مرا آسایشی.</p> | } | |

- | | | |
|---|---|---|
| <p>۳. تو وجود مقدسی هستی، ۱۵۴
نشته بر اریکه ستایش اسرائیلیان.</p> | } | b |
| <p>۴. نیاکان ما بر تو توکل کردند؛
آنان بر تو توکل کردند و تو آنان را رهانیدی.</p> | } | |
| <p>۵. آنان به درگاه تو گریستند و رستند.</p> | } | |

بر تو توکل کردند، مایوس
نگشتند.

۶. لکن من کرمم، نی انسان؛
آدمیان سرزنشم کنند و مردمان خوادم می دارند.
۷. هر که سر می رسد ریشخندم می زند،
به من دهن کجی می کنند و سر
تکان می دهند؛
۸. او به خدا توکل کرد،
پس برهانش،
بگذار برهد، چون او را شادمانی در خدا است!

c

۹. تو آنی که مرا از شکم مادر بیرون آوردی؛
مرا پستان مادر نیرومندی دل ساختی، ۱۵۵
۱۰. از رحم بر روی تو پرتاب شدم
و از آن دم که زائید مرا مادرم
توئی خدایم
۱۱. از من دوری مگزین
که در دسر نزدیک است
و یاری رسمی نیست

d

۱۲. گاوآن نر مرا در بر گرفته‌اند
 گاوآن تنومند با فر و شکوه مرا در بر گرفته‌اند؛
 ۱۳. دهانشان را بر من باز می‌کنند
 چون شیری درنده و ژیان.
 ۱۴. مانند آب دور ریخته می‌شوم
 استخوانهایم به درد می‌آید.
 دلم بسان موم می‌گردد،
 درون سینه‌ام همچون آب می‌گردد؛
 ۱۵. زورم بسان سفال خشکیده، ترک بر می‌دارد؛
 و زبانم به کامم می‌چسبد؛
 آنان دست‌ها و پاهایم را سفته‌اند -
 ۱۷. استخوانهایم همه بیرون زده -
 آنان به من زل زده و خیره شده‌اند؛
 ۱۸. رخت‌های مرا میان خود تقسیم کرده‌اند،
 و بر جامه من قرعه می‌اندازند.
 ۱۹. توا یهوه! از من دوری مگزین!
 یاری رس من به یاریم بشتاب!
 ۲۰. جانم را از شمشیر،
 یگانه‌ام را از دست سگان برهان!
 ۲۱. مرا از کام شیر،
 و از شاخ گاو وحشی برهان
 توبه من پاسخ داده‌ای. ۱۵۶

۲۲. نام تو را به برادران و خواهران خود خواهم گفت؛

در میان توده مردم ترا ستایش

خواهم کرد؛

۲۳. ای آنکه از خدا می ترسی، بر او ستایش کن!

شما فرزندان یعقوب! بر شکوه او بیفزائید،

شما فرزندان اسرائیل، از وی

بترسید!

g

۲۴. زیرا وی پریشانی پریشان را،

خوار و ناچیز نشمرد،

و از او روی نپوشاند.

بل به ناله های آنان گوش شنوا دارد.

h

۲۵. مرا ستایش در گردهم آئی ها

از تو ست؛

افسوس من بر آنان باد که از او

می ترسند.

i

۲۶. آزرندگان غذا خورده و سیر خواهند شد؛

جویندگان راه او، یهوه را ستایش خواهند کرد!

باشد تا دلهامان تا ابد بزید.

j

۲۷. کران تا کران زمین یادآور اوست
 و به سوی یهوه باز می‌گردد؛
 و همه خانواده‌ها از هر تباری
 به پیشگاه او پرستش می‌کنند.
 ۲۸. چون پادشاهی از آن خداوند است،
 و او فرمانروای ملت‌هاست.
 ۲۹. آری، بر اوست که همه گردن فرازان روی زمین
 سر فرود می‌آورند؛
 آنانکه به زیر خاک می‌روند در پیشگاه او
 سر فرود می‌آورند،
 نیز آن کسانی که نمی‌توانند جان خود را زنده نگاه دارند.
 ۳۰. آیندگان او را پرستش خواهند کرد؛
 آدمیان برای آیندگان از او خواهند گفت،
 ۳۱. از رهایش وی به مردمانی سخن گویند که هنوز
 نزاده‌اند،
 که اینکار را کرده است.

بند (a) بازگوکننده ناامیدی بی‌پایان است. شاعر به خداوند گریه
 می‌کند، لکن خدا نمی‌شنود. بند بعدی (b) بیانگر امید است. که با
 واژه‌های «و تو [Ve-atah] بود پاکیزه [Kadosh]» می‌آغازد و سپس در پی
 دل‌داری در یاد خود گمان می‌برد خدا پدران او را یاری نموده است: «آنان
 بر تو توکل کردند و ناامید نگشتند.»

لکن یادآوری یاری خدا به نیاکان شاعر انگیزه کافی برای رهانیدن خود از ناامیدی نیست. او دگر باره به دامن ناامیدی می افتد، حتی سختتر از پیش. نوسان در ناامیدی را در بند (c) می بینیم. باز در بند (d) ناامیدی به دنبال خود امید نو دارد، ایمانی که ژرفتر از ایمان بیان شده در بند (b) است؛ این بار شاعر نه بیاد پدران بلکه به یاد مادر می افتد. متن می گوید:

«زیرا که تو مرا از رحم مادر بیرون انداخته و مرا واداشتی تا به پستان مادرم اعتماد داشته باشم.» این عبارت زیباترین بیان اعتماد آغازین «ایمان آغازین» است که کودک از آن بهره مند است. این ایمان به عشق پاک مادر است؛ ایمان به اینکه به گاه گرسنگی از او پرستاری خواهد کرد، به گاه سرما او را خواهد پوشاند و به هنگام درد دلداریش خواهد داد. عشق مادر در سنی کمتر از عشق پدر آزموده می شود؛ و این به زیان خطا ناپذیر تن بیان شده و به قید و بندی وابستگی ندارد. از این رو یاد عشق مادر دلگرم کننده ترین خاطره ها برای کسانی است که احساس تنهایی و فراموش شدگی می کنند.

اما این نیز برای رها شدن شاعر از ناامیدی کارگر نمی افتد. تند بادی نو از ترس و تنهایی شاعر را در بر می گیرد و این یورش سوم که در بند (c) بازگو شده دو چندان است. با آیه ۱۹ بندی نو آغاز می یابد. این بند با واژه «تو» آغاز شده است و باز شاعر به سوی خدا بر می گردد. او به گونه ای که در بند پیشین، در بیان ناامیدی آمده، دیگر از یادها نرفته، بل بسوی خدا رو کرده و خواهان رستگاری می شود. می گوید:

«تو بیهوه از من دوری مگزین

یاور من به یاریم بشتاب!

جانم را از شمشیر،

یگانه‌ام [زندگیم] را از دست سگان برهان.

مرا از کام شیر

و از شاخ گاو وحشی برهان.

تو به من پاسخ داده‌ای.»

در شرایطی که این بند به شکل نیایش گفته شده است اما واپسین سطر، «تو به من پاسخ داده‌ای!» آهنگ نیایش را تغییر می‌دهد؛ ناگهان اطمینانی به وجود می‌آید که بیهوده او را نجات داده است. هیچ‌گذار عقلی و روانشناسانه‌ای در کار نیست؛ دگرگونی حالت دماغ بسان درخشش آذرخش، بدون اندک آمادگی رخ می‌دهد. شاعر ژرفنای ناامیدی خود را دریافته و بیان داشته است و چون معجزه در درون رویداده، از این روست که ایمان و امید دارد. آنکه سرشت این جنبش درونی را در نمی‌یابد به ناگزیر یا متن را آلوده می‌پندارد و یا شایسته اندیشیدن نمی‌یابد. چنین است که شرح استاندارد تجدید نظر شده این آیه را چنین ترجمه می‌کند «مرا از دهان شیر، روح رنجورم را از شاخ وحشی برهان.» بر این شیوه، «تو به من پاسخ داده‌ای» بسیار ساده جا انداخته شده، تا از روی مشکل بکار بردن ناگهانی زمان کامل، بتوان پرید. ۱۵۷

اینکه واپسین عبارت (تو به من پاسخ داده‌ای) به هیچ روی آلوده یا بی‌معنی نیست، در بند بعدی (g) بیان شده است. در این بند بجای دماغ ناامیدی و دلتنگی (حالت دماغی)، یک دماغ شور و امید دل شاعر را آکنده می‌سازد. مگر اینکه بپذیریم این یک غزل دیگر است - و بیشتر منتقدان چنین نمی‌کنند - پس روشن است که چرخش سرنوشت ساز در یک آن رخ داده، زمانی که شاعر یارای آنرا دارد که بگوید: تو به من پاسخ

داده‌ای. با گفتن این عبارت، او انسانی نو می‌شود، انسانی که می‌تواند سرود پر خروش ستایش بخواند. ناامیدی او اکنون جای خود را به آنچنان خاطره‌ای سپرده که (در بند h) دیدیم ستایشی نو را به دنبال داشت و باز یاد رنج گذشته را در پی آورد (J). آخرین بند (K) از پنج آیه تشکیل یافته و دیگر حتی یاد ناامیدی هم در آنها نیست. این بند بیانگر امید، ایمان و دلگرمی مسلم است و با «زمان کامل» دیگری پایان می‌بالد. ایقان Ki - asah به «او این کار را کرده است.» آیه پایانی در یک حالت شور و امید پیدائی ماشیح برای رهایش همه آدمیان سروده شده است.

جنبش غزل پویا در سنت بعدی یهود می‌بالد و دو هزار سال بعد در آوازهای حاسیدگرائی برجسته‌ترین و زیباترین بیان خود را می‌یابد. بسیاری از این آوازها که معمولاً عصر یکشنبه‌ها بوسیله کاهنان حاسیدی و پیروان آنها خوانده می‌شود، درست همان روال درونی را دارد که غزل‌های کتاب مقدس. آنها با دماغی غمگین آغاز یافته و با شادی شورانگیزی پایان می‌پذیرد؛ این حرکت، در واقع غالباً در روند زیرین تکرار می‌گردد: ۱۵۸ نخست آنکه خود آواز روالی دارد که از اندوه به شادی می‌گراید. دوم آواز بارها تکرار می‌شود، که هر بار شادتر از پیش است؛ در پایان سراسر آواز سرود شادمانی می‌شود. نمونه خوب این آوازها «Ravs Nigun» آواز مشهور ساخته خاخام شنویر زال من، بنیانگذار شاخه هابا* در حاسیدگرائی است و آن شامل سه حرکت است با غم آغاز می‌شود و در شادی پایان می‌پذیرد.

مقوله دیگر غزل‌ها که به آن اشاره کردم، غزل‌های ماشیح و

سرودواره، در واقع تک دماغی است. من آنها را جداگانه تقسیم‌بندی کرده‌ام چون چگونگی حالتی که آنها در آن حالت نوشته شده‌اند کاملاً با حالت غزل‌های تک دماغی فرق دارد. آن نه دماغ پشیمانی نه پارسائی و نه ناامیدی است، بلکه در غزل‌های ماشیح حالت همان دماغ ایمان به رستگاری بنی آدم و در غزل‌های سرود واژه، تنها حالت شور و شوق محض است.

یکی از نمونه‌های غزل ماشیح، غزل ۹۶ است:

۱. آی آواز تازه‌ای برای یهوه ساز کنید!

زمین و زمینیان، برای یهوه بخوانید!

۲. برای یهوه بخوانید! نام او را متبرک خوانید؛

روز به روز از رستگاری وی بگوئید.

۳. در میان ملت ما شکوه او را اعلام دارید،

و کارهای شگفت‌آور او را در میان همه مردم!

۴. زیرا خداوند عظیم است و ستایشی عظیم او را باید؛

بیشتر از همه خدایان از او باید ترسید.

۵. چون همه خدایان مردم بت هستند؛

اما خدا آسمانها را آفرید.

۶. شرف و شکوه در پیشگاه اوست؛

زیبائی و نیرومندی در قدس او.

۷. آه خانواده‌های مردمان، به یهوه نسبت دهید،

نیرومندی و شکوه را به خدا نسبت دهید!

۸. شکوهی شایسته نام پروردگار به او نسبت دهید؛

هدیه‌ای بیاورید، و به درگاه او وارد شوید!

۹. یهوه را در لباس مقدس پرستش کنید:

زمین، در پیش او بلرز!

۱۰. در میان ملت‌ها بگو، «خدا فرمان می‌راند!

آری جهان به قرار آمد، دیگر هرگز نخواهد

جنبید؛

او به انصاف مردمان را داوری خواهد کرد؛

۱۱. بگذار آسمانها شور و زمین سرمست گردد؛

بگذار دریا و هرچه آنرا پر ساخته بفرد؛

۱۲. بگذار دشت و هرچه در آن است به وجد آید!

آنگاه درختان جنگل در پیشگاه یهوه

۱۳. ترنم خواهد کرد، زیرا او می‌آید،

زیرا او برای داوری جهان می‌آید.

او جهان را با راستی قضاوت خواهد کرد

و مردمان را براستی خود.

آوردن یک نمونه از غزل‌های سرودگونه برای آشنائی با این بخش

از غزلها بسنده خواهد بود. این نمونه، آخرین غزل زیور، غزل ۱۵۰

است:

۱. یهوه را ستایش کن!

خدا را در قدس او ستایش کن؛

او را در آسمان پرتوان ستایش کن؛

۲. او را بسبب کارهای پرتوانش ستایش کن:

او را به بزرگی فزاینده‌اش

ستایش کن!

a

۳. او را با نوای شیپور ستایش کن؛
 او را با چنگ و عود پرستش کن!
 ۴. او را با دف و پایکوبی ستایش کن؛
 او را با سازهای زهی و نی ستایش کن!
 ۵. او را با سنج‌های طنین افکن ستایش کن
 او را با سنج‌های بلند آواز ستایش کن!
 ۶. بگذار هر جاننداری خداوند را ستایش کند!
 خدا را ستایش کن.

محتوای این غزل کم است؛ در بند اول (۱-۲) از کارهای خدا ستایش می‌شود؛ در دومی (۳-۶) چیزی نیست مگر شادمانی بیان شده به صورت سازهایی که خدا را ستایش می‌کند. لیکن فراتر از ساز خود زندگی است. از این رو قصیده شادمانی با این واژه‌ها پایان می‌پذیرد: «بگذار هر جاننداری خدا را ستایش کند! خدا را ستایش کن!»

پایانه

من کوشیده‌ام تا شکوفائی برداشت خدا و انسان را در کتاب عهد عتیق و کیش یهود در دوره بعد از کتاب مقدس نشان دهم. دیدیم که این امر با خدای خودکامه و انسان گوش به فرمان آغاز می‌شود، لیکن در آن ساخت خودکامگی نیز تا اندازه‌ای بذر آزادی و آزادگی را می‌توان دید. از همان آغاز خدا پرستش می‌شود تا دقیقاً جلو فرمان برداری انسان از بت‌ها گرفته شود. پرستش خدای یکتا نفی پرستش انسان‌ها و اشیاء است.

رشدایده کتاب مقدس و بعد از کتاب مقدس، نشانگر رشد این بذرهاست. خدا، فرمانروای خودکامه، به خدا، پادشاه سلطنت مطلقه تبدیل می‌شود، کسیکه خود نیز پای‌بند اصولی است که خود اعلان کرده است. خدائی که وسیله انسان خداگونه تعریف شده خدای بی‌نشان می‌شود، و از این رو خدائی می‌گردد که هیچگونه صفت ایجابی نمی‌توان در او یافت. انسان چاکر گوش بفرمان، انسان آزاد می‌گردد انسانی که خود تاریخ خود را می‌سازد، او رهیده از مداخله‌های خدا و رهبری شونده توسط رهنمودهای پیامبرانه است که آزاد است آنها را قبول یا رد کند. ۱۵۹

با این حال بطوری که اشاره کردم، نهایت‌هایی بود که در آنها آزادی آدمی از خدا می‌توانست مفهوم بیابد: همان محدودیت‌ها در رابطه با

امکان ناسازگاری برداشت خدا نیز هست. این پایان‌ها برای دینی که خواستار ارائه صورت‌های یک منشور همگون ساز و نمادهائی است که بتواند به وسیله آن‌ها ساخت خود را «آهین» و پیروان خود را متشکل سازد امری طبیعی است. از این رو سنت یهود نمی‌تواند واپسین گام را برداشته، «خدا» را رها سازد و برداشت انسان موجود تنهای این جهان را جان بخشد که اگر با انسان هم‌ردیف خود و طبیعت به یگانگی برسد خود را در خانه و در درون آن خواهد یافت.

من کوشیده‌ام نشان دهم که تصور خدا تنها «انگشتی که به ماه اشاره می‌کند» است. این ماه بیرون از ما نیست بلکه واقعیتی است انسانی در ورای واژه‌ها: چیزی را که ما برداشت مذهبی می‌نامیم یک تجربه X است که تنها با نمادهای شاعرانه و مرئی می‌توان بر زبان راند. این آزمون X با برداشت‌های گوناگون بر زبان رانده شده که در سازگاری با سازمان اجتماعی یک دوره فرهنگی ویژه، گونه‌گون گشته است. در خاور نزدیک X بیانگر برداشت رئیس بزرگ قبیله، یا شاه است، بنابراین «خدا» والاترین برداشت یهودگرایی، مسیحیت و اسلام می‌شود، چرا که در فرهنگ اجتماعی آن نواحی ریشه دوانیده بود. در هند، بودیسم می‌تواند بیانگر X به گونه‌ای دیگر باشد، چون که هیچ نیازی به برداشت خدا بسان فرمانروای مطلق نبود.

باری، تا جایی که هر دو، باور دارندگان و بی‌باوران خدا در راه یک هدف تلاش می‌ورزند - آگاهی دادن و آزاد ساختن انسان - هر دو به شیوه خود، می‌توانند دریابند که عشق ما را و می‌دارد تا دیگری را بهتر از خود او دریابیم. از این رو، باور دارندگان خدا، انسان‌گرای بی‌باور خدا را، تا آنجا که برداشت‌های فکری او را بیاد آوریم، در اشتباه خواهند پنداشت

و برعکس. لکن تنها هنگامی می‌توان پی‌برد هدف آنها یکی است که بکارهای آنان پرداخت تا به برداشت‌هایشان. بالاتر از همه اینها، در مبارزه مشترکشان بر ضد بت پرستی آنها با هم یکی خواهند شد.

بت پرستان نیز در میان هر دو باوردارندگان و بی‌باوران خدایافت می‌شوند. یک چنین باور دارندگانی خدا را یک بت، یک همه دان، یک نیروی همه توان همبسته به زورمندان زمینی ساخته‌اند. بدانسان، هستند باور ندارندگان که خدا را نمی‌پذیرند، لیک بت‌های دیگری را به پرستش می‌نشینند (که همان بت‌های فراوان باور دارندگان است): حکومت مطلقه، پرچم، نژاد، تولید مادی و بازدهی، رهبران سیاسی یا خودشان.

کسانی که با این همه خدا را به شیوه بیگانه نگشته می‌پرستند و آنانی که با مناسبات پاک انسانی برای همان هدف تلاش می‌کنند، درمی‌یابند که اندیشه برداشت‌ها نسبت به واقعیت انسانی و رای اندیشه، ثانوی است. آنها هر دو، معنی آن داستان حاسیدی را که از یکی از پیروان کاهن حاسیدی می‌پرسد، آیا خواستار دیدار کاهن برای شنیدن سخنان خردمندانه او هست، خوب می‌فهمند! وی پاسخ می‌دهد «نه»، «می‌خواهم ببینم چگونه بند کفشش را می‌بندد.»

هرکس، باور دارنده باشد یا نه، اگر ارزش X را در مقام ارزش عالی آزموده باشد و بکوشد آن را در زندگی خود واقعیت بخشد، نمی‌تواند نفهمد که بسیاری انسانها در جامعه صنعتی برای این ارزش تلاش نمی‌کنند. اینان مردمی نگران، بیکاره و مصرف کنندگانی منفردند که از زندگی و پرداخت تاوان کساد دامنگیر مصرف اجباری به ستوه آمده‌اند. آنان بطور فزاینده‌ای بسوی چیزهای زرق و برق دار کشیده

می‌شوند تا به زندگی و شکوفائی. آنان انسان‌هایی هستند که هدفشان بیشتر داشتن و بیشتر مصرف کردن و بیشتر نبودن است.

این کتاب روی پرسشی انگشت گذاشته است که در چند سال گذشته توجه فزاینده‌ای بدان شده است: آیا خدا مرده؟ پرسش بایستی به دو دیدگاه تقسیم شود: آیا برداشت خدا مرده است و یا تجربه‌ای که این برداشت بدان اشاره می‌کند و آن ارزش والائی که این تجربه بیانگر آن است، مرده است؟

در حالت اول سؤال را با این پرسش فرموله می‌کنیم: آیا ارسطو مرده است؟ طرح این سؤال تا اندازه زیادی بسبب نفوذ ارسطوئی است که خدا بعنوان اندیشه‌ای بود برداشت خدا، چنان اهمیتی یافت که «خداشناسی» سر برآورد. تا آنجا که به اندیشگی - برداشت مربوط می‌شود بایستی پرسید که آیا باید دنبال برداشتی را بگیریم که تنها در مناسبات ریشه‌های اجتماعی - فرهنگی آنرا می‌توان فهمید: فرهنگ‌های نخاور نزدیک، با رؤسای مقتدر قبیله و شاهان همه توان؛ و سپس فئودالیسم قرون وسطائی و سلاطین مستبد. برای جهان کنونی که دیر زمانی است با اندیشه سیستماتیک ارسطو و شاهنشاهی رهبری نمی‌شود، خدا برداشت پایه‌های فلسفی و اجتماعی خود را از دست داده است. ۱۶۰

از طرفی اگر هدف ما از این پرسیدن این است که تجربه مرده است، بجای اینکه پرسیم آیا خدا مرده است، بهتر است که این سؤال را پرسیم که آیا انسان مرده است؟ بنظر می‌رسد مشکل مرکزی انسان در جامعه صنعتی قرن بیستم همین است. او در خطر شئ شدن و بیش از پیش بیگانه شدن، از دست دادن بینش مشکلات واقعی هستی آدمی و

بی علائقی برای پاسخگوئی به این مشکلات است. اگر انسان در این سمت به پیشروی ادامه دهد، خود او خواهد مرد و مسئله خدا، بعنوان یک برداشت یا تمادی شاعرانه برای ارزش والا، دیگر مسئله‌ای نخواهد بود.

امروز مسئله مرکزی شناخت این خطر و تلاش برای ایجاد شرایطی است که در بازگرداندن انسان به زندگی کمک کند. این شرایط در قلمرو تغییرات بنیادین ساخت اجتماعی - سیاسی جوامع صنعتی (هر دو جامعه کاپیتالیستی و سوسیالیستی) و نوزائی انسانگرایی‌ای نهفته است که بر واقعیات آزموده ارزش‌ها تمرکز می‌یابد تا بر واقعیات برداشت‌ها و واژه‌ها. در غرب، این نوزائی انسانگرایی امروز در میان پیروان سازمان و روش‌های کلیسای کاتولیک، سازمان و روشهای کلیسای پروتستان و یهودیت، بخوبی سوسیالیسم مارکسیستی درکار است. این واکنشی است به دو خطری که انسان رویاروی آن است: یکی خاموشی هسته‌ای است و دیگری تبدیل شدن انسان به زائیده ماشینی. رونق دوباره روح و امیدهای پیامبران، به نیرومندی و نیروی زیست این انسانگرایی نوین بستگی دارد. برای انسانگرایان بی خدا نیز سؤالی پیش می‌آید: در جهانی که برداشت خدا مرده است لیک واقعیت تجربی و رای آن باید زنده بماند، جای مذهب را چه چیزی پر خواهد ساخت؟

ضمیمه

غزل ۲۲

و

شور و هیجان

غزل ۲۲ در تصلیب عیسی نقشی تعیین کننده بازی کرد. متی ۲۷:۴۶ گزارش می دهد: «نزدیک به ساعت نهم عیسی به آواز بلند نالید: ایلی، ایلی لما سبقتنی ؟ ' یعنی، 'خدای من، خدای من، چرا مرا فراموش کرده ای؟' (انجیل آیه کلدانی متن عبری را چنین نقل می کند: ایلی، ایلی لاماها آزواتانی.)

تا اندازه ای باور نکردنی است که عیسی با کلمات یاس آور مرده باشد. البته بسیاری از مفسرین انجیل به این مسئله اشاره کرده اند، اینان پوچی برونی را چنین بیان می دارند: از آنجا که عیسی خدا و انسان بود. پس چون انسان در ناامیدی مرد. لکن این تعریف خشنود کننده نیست. شهیدان انسانی فراوانی پیش از او و پس از او (عیسی) بودند که با ایمان راسخ چشم از جهان فرو بستند و کمترین نشانی از ناامیدی نشان ندادند. برای نمونه، تلمود گزارش می دهد که وقتی خاخام اکبیا شکنجه می شد، لبخندی زد و چون سردار رومی انگیزه خنده اش را پرسید، پاسخ داد: «سراسر زندگیم نیایش کرده ام: تو یهوه خدای خود را دوست خواهی

داشت، با همه قلبت با همه جانت [یعنی زندگیّت] و همه توانت من
هرگز نمی توانستم 'با همه زندگیم' او را دوست داشته باشم مگر اکنون.
این است که خوشحالم.» ۱۶۱ پس از چیت که عیسی به عنوان نماینده
انسان در ناامیدی می میرد؟

گوئی پاسخ این پرسش گیج کننده ساده است. در سنت یهود تا به
امروز کتابهای اسفار پنجگانه، با بخش های هفتگی آن، یا بعضی از
نیایش ها بهنگام نقل قول با نخستین واژه یا جمله آورده می شود. شماری
از غزل ها نیز هنوز با اولین واژه و یا جمله نقل قول می شود - برای Ashrei
(غزل ۱) یا النهارت باول (غزل ۱۳۷). انگار در زمان نخستین انجیل،
غزل ۲۲، در بکار بردن اینگونه تمثیل نیز با اولین جمله اصلی نقل قول
شده بود. به دیگر سخن، انجیل به ما می گوید، عیسی به - گاه مردن، غزل
۲۲ را بازگو کرده است. اگر چنین باشد، مسئله ای برای حل کردن نخواهد
بود. بگونه ای که دیده ایم، غزل با ناامیدی آغاز یافته، لکن با حالت دلگرم
کننده ای از وفاداری و امید پایان می پذیرد. در واقع، کمتر غزلی را
می توان یافت که در شورانگیزی و کیفیت دماغی مسیحیان نخستین، بهتر
از پایان این غزل باشد: «آیندگان او را نیایش خواهند کرد؛ مردم به
آیندگان از یهوه سخن خواهند گفت؛ انسان ها رهایی او را به مردمی
زمزمه خواهند کرد که هنوز نزاده اند، که او اینکار را کرده است»

متن مصلوب شدن نمایشگر روشنی از این امر است که نگارنده دو
کتاب نخستین انجیلی (متی و مرقس) همه غزل را در اندیشه داشته
است. از این رو متی (۲۷:۱۹) می گوید: سربازان رومی او را «دست
می انداختند». غزل ۲۲:۷ می گوید: «هر کسی از راه می رسد استهزایم
می کند.» متی می گوید (۲۷:۴۳): «بگذار خدا او را برهاند، چون در تمنای

اوست.» غزل ۲۲:۸ می‌گوید: «بگذار او، وی را برهاند، چون در او شادی می‌یابد.» متی ۲۷:۳۵ می‌گوید: «آنان با قرعه کشی جامه‌های او را بین خود بخش کردند.» غزل ۲۲:۱۸ می‌گوید: «آنان قسمتی از لباس مرا تقسیم کردند و سر تقسیم جامه‌ام قرعه انداختند.» غزل از این نیز فراتر رفته و می‌گوید: «آنها دست‌ها و پا‌های مرا سوراخ کرده‌اند.»

شرح این امر چگونه است که بیشتر خداشناسان مسیحی بر این عقیده‌اند که عیسی با کلمات یأس آور مرد و نمی‌توانند دریابند که او در حال بازگو کردن غزل بیست و دو مرد؟ دلیل خیلی ساده است، بنظر می‌رسد که محققین مسیحی در اندیشه این سنت کوچک اما مهم یهود که یک کتاب یا یک بخش کتاب را با اولین جمله آن نقل قول می‌کنند، نبوده‌اند.

هر چند که پر واضح است، در مقطعی از زمان پس از نگارش انجیل‌های متی و مرقس (دومی همان واژه‌های ادا شده توسط عیسی را گزارش می‌دهد)، احساس می‌شده که آنچه بر زبان عیسی رانده شد می‌توانست این سوء تفاهم را القا کند که عیسی با کلمات ناامیدی مرد و وقتی این احتمال بیشتر شد که متن دامتان مصلوب شدن دستخوش دگرگونی گشت. ۱۶۲

در واقع سنت لوقا گزارش می‌دهد که عیسی گفت: «پدرا جانم را در دست‌های تو تسلیم می‌کنم.» بروشنی تمام، خواست این بخش از نوشته نشان دادن این است که عیسی با روحی مرد که ضد آن روح بازگو شده در آیه اول غزل ۲۲ است. در انجیل بنا به گفته سنت یوحنا، گزارش باز هم فرق می‌کند. «آنگاه که عیسی سر که را دریافت کرد، گفت، به پایان رسیده؛ سرفرود آورد و جان بداد» (۱۹:۳۰). فرض پرسی جانی بنظر

نمی‌رسد که سنت یوحنا، برای اینکه از این سوء تفاهم که عیسی در ناامیدی مرد، جلوگیری کند، واژه‌های پایانی غزل را به جانشینی نخستین آیه بر می‌گزیند. در انجیل یونانی $\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ به معنی «به پایان رسیده» است. (وال گیت همان را *Consummatum est* ترجمه می‌کند که این نیز به همان معنی است.) این سؤال پیش می‌آید که چرا سنت یوحنا واژه‌هایی را که سنت آجنت با آنها *Ki-ash* را از غزل ترجمه کرده، انتخاب نمی‌کند: $\epsilon\lambda\omicron\iota\gamma\sigma\epsilon\nu$ که ترجمه لغت به لغت *asah*، «او انجام داده است» می‌باشد. پاسخ این پرسش را می‌توان در این واقعیت یافت که ترجمه *tetlestai* در اشعیا ۵۵:۱۱ بجای *asah* بکار رفته است، یعنی سنت یوحنا برای ترجمه خود سابقه‌ای داشته است. ۱۶۳ گذشته از این شاید احساس کرده که «به پایان رسیده» رساتر است تا واژه نابجای *epoiesen* («او انجام داده است») که بدون نقل همه آیه روح کلام را هم نمی‌رساند.

در حالی که بیشتر خداشناسان مسیحی ناامیدی عیسی را پذیرفته و آنرا به روش‌های گوناگون بیان داشته‌اند، اندک کسانی از آنان هستند که *Eli*، *El* را در همان جهتی تفسیر کرده‌اند که در این جا اشاره شده است. همانگونه که من توانستم میان دانشمندان خداشناس پیدا کنم اس. ه. داد، تنها کسی است که در کتاب خود براساس کتاب مقدس (۱۹۵۲) آشکارا نشان داد که اولین آیه نمایانگر سراسر غزل است. لکن هستند نویسندگانی چند که به این یا آن روش کوشیده‌اند گفته‌های عیسی را با همه غزل ۲۲ بستگی بدهند. نخستین آنان ژوستین مارتی بر در سده دوم بود. «وی در گفتگوی خود باترای فو (بخش ۹۸-۱۰۶) می‌گوید که همه غزل (لکن در حقیقت بوسیله آیه ۲۳). لکن برای ژوستین روشن است که عیسی تنها نخستین آیه را گفت و باقی به عنوان نبوت نشان داده

شده که به مسیح بر می‌گردد، چون او خود را با «منی» که در غزل هست شناسانده است. ۱۶۴

از سوی محققین بعدی نیز مانند لوئیزی یک همبستگی بین همه آیه «Eli، Eli» و همه غزل نشان داده می‌شود «پس غزل ۲۲ سراسر گزارش شور و احساس است. هیچ چیز طبیعی‌تری از آن نیست که واژه‌های آغازین آن در دم مرگ از دهان عیسی بیرون آید». نیز ب. ویس می‌گوید: «انجیل نگار خود را با مفهوم ژرفتر واژه‌ها درگیر ساخت، وی آنها را تکمیل نبوت ناشی شده از غزل ماشیح پنداشت». ۱۶۵ راولسون تفسیر می‌کند: «البته، پی‌درپی، بحث درگرفته که مسیح ما بهنگام جان‌کشی احساسات، با خواندن بخش‌هایی از زیور جان خود را باز ستانده و ای بسا غزل ۲۲ از اندیشه او گذشته است. غزل رویهم رفته ناامید کننده نیست؛ آن غزل رنج انسان پارسائی است که هنوز دل به مهربانی و نگهداری خدا از رستان خوش کرده است، حتی در دم مرگ». با این همه، راولسون به این نتیجه می‌رسد که «شاید بتوان بر ب. ویس بدگمان شد چون چنین تفسیری سبب به میان کشیده شدن «یک عنصر ساختگی و واکنشی» در یک آن از احساسات آنی می‌گردد؛ و اگر بپذیریم که مسیح ما واقعاً چنین واژه‌هایی را بر زبان راند، بهتر است بی‌پرده بگوییم ما بر آنچه در آن دم از اندیشه او می‌گذشت دقیقاً آگاه نیستیم، در این حال رویاروی عرفان شکوهمند شور و هیجان ناجی قرار می‌گیریم». ۱۶۶

برای جمع‌بندی (a) نارسائی این ایده که داستان مصلوب شدن بایستی نمایانگر مسیح نومید باشد؛ (b) این حقیقت که سراسر غزل ۲۲ بعنوان مقدمه برای داستان شور و هیجان در اندیشه نخستین نگارنده انجیل بوده؛ (c) اینکه انجیل بعدی واژه‌های امید بخش را جایگزین

کلمات یأس آور نمود؛ (d) اینکه سنت یوحنا پایان غزل را خیلی بجا در آغاز آن بکار برد؛ و سرانجام، این سنت نقل کردن یک نیایش یا سرود با جمله یا واژه آغازین آن، بسیار عقلانی تر است به‌پذیریم که در گزارش متی و مرقس عیسی غزل ۲۲ را می‌خوانده تا در اندیشه فرو رفته و برای نشان دادن چگونگی ناامیدی عیسی یا پذیرش اینکه این واژه‌ها از آن عرفانی وصف ناپذیر است، دست و پا بزنیم. در واقع بسیار محتمل است که نگارندگان نخستین انجیل‌ها از آزمون مذهبی ویژه‌ای که در غزل‌های پویا بیان شده آگاهی داشته و در آن سهیم بوده‌اند.

یادداشت‌ها

- (۱) برای آشنائی ادبی تاریخی مختصر با عهد عتیق من جلد دوم کتاب‌های عهد عتیق نوشته رابرت ح. فیفر را سفارش می‌کنم (چاپ نیویورک: هارپرو، ۱۹۴۸).
- (۲) بدنبال خواندن اسفار پنجگانه یک بخش هم از نوشته‌های پیامبرانه خوانده می‌شود بدین ترتیب روح اسفار پنجگانه با روح کتاب پیامبران در هم می‌آمیزد.
- (۳) شرح راشی از اولین جمله کتاب مقدس نمونه خوبی است: «اینکه چرا با آفرینش آغاز می‌یابد، برای این است که با اختصاص دادن سرزمین مقدس به اسرائیلیان هماهنگی داشته باشد، چون خدا آفریننده جهان است پس می‌تواند هرگوشه از جهان را به هرکس که بخواهد واگذار کند.» ظرافت تفسیر راشی تحسین‌انگیز است. جائیکه کتاب از آفرینش جهان سخن می‌گوید، راشی به ادعای تملک اسرائیل از جانب یهودیها می‌اندیشد و در راستای خطوط سنن فتودالی، ثابت می‌کند چون خدا مالک سرتاسر جهان است، پس حق دارد که تکه زمینی را به هرکس که از او خوشش بیاید بدهد. (این، و همه تفسیرهای دیگر که در سراسر این کتاب آورده می‌شود، ترجمه‌هایی از Sancio Ghumaeh، تألیف ا. کوهن است [هیندهد، سوری: چاپ سونیکو، ۱۹۴۷].)
- (۴) این ویژگی انقلابی کتاب عهد عتیق بود که آنرا مشعل فراراه فرقه‌های انقلابی مسیحی قبل و بعد از رفرماسیون قرار داد.
- (۵) وجه تشخیص بین «شاخه راست» و «شاخه چپ» را در دو نماینده اولین فریسی‌ها بخوبی می‌توان دید: هیلل و شامای. وقتی کافری پیش شامای رفت و از او خواست تا تمامی تورات را بر او شرح دهد، شامای او را بیرون

انداخت و چون او با همان خراست پیش هیلل رفت، جواب زیر را دریافت کرد: «جوهر تورات در این فرمان است: کاری را که بخورد نمی‌پسندی به دیگران روا مدار - بقیه تفسیر است. برو و تحقیق کن.» لوئیس فینک لستین، در کتاب مشتعخ خرد، فویسی‌ها (فیلا دلفیا: انتشارات جامعه جهودهای امریکا ۱۹۶۲) تفاوت بین راستی و چپی‌ها را در میان فریسیان نشان داده و سابقه اجتماعی آنان را تحلیل کرده است. برای مطالعه عمیق دو «مکتب فکری» یهودهای قرون وسطی، به کتاب **اغماض و انحصار** (اکسفورد: چاپ دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۱) نوشته یعقوب کاتز مراجعه شود.

(۶) اقتباس از تصور «دوره محوری» نوشته کارل جاسپر.

(۷) از نقطه نظر تاریخی می‌توان گفت متن کتاب مقدس از سنن دیرینی ریشه می‌گیرد که خدا در آن هنوز فرمانروای کامل نگشته و آدمی الوهیتی را ارائه می‌کند که در آن تفوق خدا را منکر است. اگر چه این درست بنظر می‌رسد از نقطه نظر شیوه تفسیر که چاپ آخرین کتاب مقدس را بعنوان یک واحد کل می‌پذیرد، کمترین اهمیتی ندارد. ویرایشگران کتاب مقدس اگر می‌خواستند قسمت‌های کهن را از قلم بپندازند، این کار را می‌کردند اما آنان این کار را نکردند، و آنرا با تضادهایش باقی گذاشتند و ما بعدها آنرا بذر دگردیسی تصور خدا می‌یابیم.

(۸) اگر در نظر آوریم، این تصمیم در پی یک جمله قدیمی که با «پسران خدا» در داشتن بچه با «دختران انسان» سروکار دارد آدمی در شرارت انسان به سبب ترس از تفوق خدا شک می‌کند. می‌توان در مورد داستان برج بابل نیز چنین حدس زد، در اینجا با گفتن اینکه «هرکاری را اکنون اراده کنند برایشان غیرممکن نخواهد بود» (انجیل عزا ۱۱)، به یک نژاد متحد انسانی اعتراض می‌کند. برای جلوگیری از این کار خدا گویش آنرا مغشوش ساخته و آنرا بر پهنه جهان پراکنده می‌سازد.

(۹) از تز اصلی آلبرت شوایتزر

(۱۰) عهد با ابراهیم از منبع A و عهد با نوح از منبع B است. بنابراین از نظر تاریخی داستان عهد با ابراهیم قدیمتر از آن نوح است. لیکن در رابطه با آنچه

در آغاز رفت، این امر ربطی به تحلیل ما ندارد. مؤلف انجیل دو منبع را آنچنان درهم آمیخته که عهد با بنی آدم پیش از عهد با قوم عبری آمده است. آن شخص دلیل خوبی هم برای اینکار داشته و همانطور که حدس می‌زده کتاب متناسب شده است.

(۱۱) ایده گنهکاری سدوم و گومورا نشان دهنده رشد چشمگیر سنت یهود است. در نوشته مقدس این تبهکاری، عنوان همجنس بازی یافته است. این است مفهوم روشن متن که توسط راشی ابراهیم بن عزرا (متولد ۱۰۹۲)، راشبام (راب. اسماعیل بن میر، ۱۱۷۵-۱۰۸۵) نیز چنین استنباط شد. نهمانید (راب موسی بن نهمان، ۱۲۷۰-۱۱۹۴)، از طرف دیگر متن را چنین تعریف می‌کند که منظور مردم سدوم و گومورا دور نگهداشتن بیگانگان برای نگهداشتن ثروت‌ها برای خودشان بود. این تعریف مشابه تعریف تبهکاری سدوم و گومورا است که از انجام دادن کار برای کسی که «به دیگران لذت می‌دهد و به کسی زیانی روا نمی‌دارد» خشنود نیست.

(۱۲) ممکن است این سؤال پرسیده شود که چرا ابراهیم دنباله دفاع از ده مرد عادل را نگرفته و نمی‌خواهد حتی شهر بخاطر یک انسان سالم بماند. بنظر من دلیل او این است که ده انسان حداقل اعضاء لازم برای تشکیل هسته مرکزی یک اجتماع است و التماس ابراهیم می‌گوید تا زمانی که یک هسته ناپلید در شهر هست خدا نمی‌تواند تمامی آنرا با خاک یکسان کند. ایده این هسته در پیامبران با توجه به اسرائیل و در ایده تلمودی «شصت و شش نفر عادل» که وجودشان در هر نسل برای بقاء نسل آدمی ضروری است، نیز یافت می‌شود.

(۱۳) از دستور زبان عبری چاپ دوم انگلیسی جس نیس که توسط آئی. کولی با چاپ ۲۸ آلمانی تطبیق شده است (آکسفورد: چاپ کلارندن ۱۹۱۰).

(۱۴) مزمور ۱۱۶ مثال خوبی است که با این آیه شروع می‌شود

Ahob Ki yishma Adonai et Koli tahanunai اولین واژه زمان کامل **Ahob**

(= دوست داشتن) است. یعنی «کاملاً دوست دارم» آیه ادامه می‌یابد «زیرا که

خدا صدای راز و نیاز مرا شنیده است.» برگردان متداول «دوست داشتم»

مفهومی قشری دارد. اگر چه مترجمین مسیحی و یهود کتاب مقدس، به دستور زبان عبری آشنائی خوبی داشتند، آنان در برگرداندن چنین آیه‌ای اشتباهات فراوانی کردند، ظاهراً به این دلیل نمی‌توانستند خود را از قید زمان رها سازند که در گویش‌های اروپائی هر دو شکل کامل زمان برای بیان پیشرفت و کیفیت است.

(۱۵) خدای بی نام بطرز زیبایی توسط ماستراکهارت ارائه شده است. «آخرین انتهای هستی» او گفت، «تاریکی هیچکس - ندان معبود نادیده است، که این نور در آن می‌درخشد و این تاریکی آنرا درنیافت. از این رو موسی گفت: ' آنکس که مرا فرستاد' (خروج ۳:۱۴) کسی که اسم ندارد و هرگز هم نداشت، پس بهمان دلیل پیامبر گفت: براستی تو خدای ناپیدائی (اشعیا ۴۵:۱۴) در فلک روح، همانجا که قلمرو روح و خدا یکی است. آدم هرچه بیشتر ترا جوید، کمتر ترا بیند. پس باید چنان جستجویش کنی که هرگز پیدایش نکنی. اگر او را نجوئی پیدایش می‌کنی.» (جیمز م. کلارک، ماستراکهارت: مقدمه‌ای بر آثارش همراه گلچینی از اندرزهایش [ادینبورگ: ت. نلسون و پسران، ۱۹۵۷].

(۱۶) جالب توجه اینجاست که در سنت یهود تصویری وجودداشت که در آن کشیدن عکس یک شخص نیز مجاز نبود. تا مادام که خدا در درون انسان است، انسان در بی‌کراتی خود نباید در قالب یک شکل بمثابه یک شیء ارائه شود.

(۱۷) موسی بن میمون، رهنمودی برای آشفته فکران، ترجمه م. فردلندر از عربی (لندن: خانه نشر پاردس، ۱۹۰۴) صفحه ۷۵.

(۱۸) همان کتاب - صفحه ۶۷.

(۱۹) در همان کتاب، صفحه ۸۲.

(۲۰) همان کتاب - صفحه ۸۳-۸۴ [خطوط درشت از من است، اریک فروم]

(۲۱) اینکه او تئوری خود را با این حقیقت که کتاب مقدس در همه جا از صفات مقدس خدا سخن می‌گوید، چگونه می‌تواند آشتی دهد، توسط ابن میمون با اشاره به این اصل جواب داده می‌شود که «تورات به زبان انسان سخن

می‌گوید. حتی او این اصول را در بحث‌های خود از تقدیس، روزه، نماز و غیره روشنتر می‌کند. او اشاره می‌کند که خدا اجازه می‌دهد تا انسان بعضی از اشکال مرسوم اندیشیدن را بهنگام پرستش ادامه دهد و نمی‌گوید «این آداب نماز خواندن را کنار بگذارید؛ چون فرمانبرداری از آن چنان فرمانی مغایر طبیعت آدمی است که معمولاً به کنش‌های متعارف متمایل است؛ این امر در آن روزها می‌توانست همان تأثیری را داشته باشد که امروز پیامبری ما را به عبادت خدائی دعوت می‌کرد و از زبان او می‌گفت نه او را پرستیم و نه در هنگام مشقت به کمک او چشم امید داشته باشیم؛ باید او را در اندیشه به پرستیم نه در عمل. به این دلیل خدا اجازه داد عبادتی از این دست ادامه یابد؛ او عبادت خود را که قبلاً به صورت پرستش مخلوق، اشیاء موهوم و غیر واقعی بود، نشان داده و ما را از اینکه به سبک گفته شده او را پرستیم سرزنش می‌کند». (همانجا صفحه ۳۲۳). منظور از اشاره‌ای که در اینجا رفت نشان دادن تمایل انسان، در هنگام نماز، روزه و غیره، به چیزهایی است که در گذشته معمول بود.

- (۲۲) جولیس گاتمن، فلسفه‌های یهودیت، ترجمه د. و. سیلورمن «نیویورک: حالت، رین هارت و نیدسوم، ۱۹۶۴)، صفحه ۱۶۱.
- (۲۳) همانجا، صفحه ۱۶۴ به بحث گاتمن در خصوص مسئله اشاره او به بهایابن پکیدا، کتاب وظایف قلب، مراجعه شود.
- (۲۴) همانجا صفحه ۱۶۴.
- (۲۵) اگر چه ابن‌میمون و عرفان از هم فاصله‌ها دارند. شایسته است یادآوری شود که او از منابع غیر ارسطویی، مانند سیستم نو افلاطونی و الفارابی و مکتب او سود جست، سیستم‌هایی که بعدها هم عرفان یهود و هم عرفان غیر یهود آنها را در برگرفت. این نیز جالب است که در نظر آورد آبراهام پسر ابن‌میمون مؤلف تعدادی از آثار متعلق ستیز را که به عرفان اسلامی کشیده می‌شود استخراج نموده، بیشتر عمر خود را صرف دفاع از آثار پدرش کرد.
- (۲۶) بررسی بسیار زیبایی در این مورد کتاب یهودیت یعنی شهروندی (نیویورک: مک میلان، ۱۹۳۴) نوشته مردخای کاپلان است. مؤلف بعضی از پرت و

پلاگوتی هائی را که در نبودن خداشناسی یهود است مشمشانه رد می‌کند. اما بنظر من هیچیک از ردیه‌های او وضعیت اتخاذ شده در اینجا را شامل نمی‌شود.

(۲۷) تفسیر بسیار عالی این تفاوت جزمی را در کتاب لوئیس فینک لستین، چاپ سوم فریسی‌ها در جلد دوم ببیند (فیلادلفیا: جامعه نشر یهود امریکای شمالی، ۱۹۶۲).

(۲۸) از سان هدرین b ۹۰. برغم دگم رسمی فریسی‌ها از رستاخیز، در تلمود گفتارهایی را می‌توان یافت که از ناباوری حکمای تلمودی به این امر حکایت می‌کند. پس برای نمونه خاخام یوحنا بعد از اتمام کتاب ایوب می‌گوید: «پایان یک انسان مرگ و پایان یک حیوان سلاخی شدن است و تقدیر چنین است که همه شان بمیرند. خوشا به آنکه در تورات از او یاد شده کسی که آفریدگار خود را خوشحال کرد، کسی که با نام نیک آمد و با نام نیک رفت؛ نام نیک از روغن معطر ارزنده‌تر است؛ و روز مرگ از روز زایش [جامعه ۷:۱]». از روی مشاهدات خودم از دانشمندان محافظه کار یهود، باید بگویم که شمار اندکی از آنان به دگم رستاخیزی ایمان داشتند، آنهم با وقار کم و انتزاعی.

(۲۹) چندین سده بعد مجادله مشابهی بین حکمای وارد به تلمود و فرقه‌ای از کریتی‌ها برخاست. تلمود شناس برجسته و فیلسوف سعید یا هاقاعون* ادعای کرایت را با گفتن اینکه تنها منبع موثق قانون تورات است و نه «سنت گفتاری» منکر شد.

(۳۰) حتی بر سر آثار ابن میمون برخوردهای خداشناسانه پیش آمد، وقتی سلیمان از اهالی مونت پلیر از سوی گریگوری نهم قدرت بازجوئی یافت، نوشته او به دومینکن را سخت سرزنش کرد. در سال ۱۲۳۳ آثار او در ملاء عام در پاریس سوزانده شد. تقریباً یکصد سال بعد خاخام سلیمان بن عدرت از اهالی بارسلون موفق می‌شود ممنوعیت مطالعه ابن میمون توسط

- افراد زیر سی سال را به عموم بقبولاند (از کتاب منطق و ایمان نوشته ژوزف ساراچک [ویلیامز پورت، چاپ بایارد، ۱۹۳۵]). با این حال تضادی که در خصوص این میمون پدید آمد، در یهودیت شکاف پاینده‌ای را سبب نشد.
- (۳۱) تضاد بین حامیدیسیم و مخالف آن از بسیاری جهات قابل مقایسه با تضاد بین *am ha - aretz* رعیت، ماهیگیر یا افزارمند فلسطینی که مسیحیت از طبقه آنها سربرآورد و فریسی‌های عالم، می‌باشد. در هر دو نمونه اختلافات اجتماعی و فرهنگی بسیار زیاد است، همینطور انتظاری تب آلود برای پیدائی ماشیح.
- (۳۲) برداشت هگلی - مارکسی از بیگانه سازی اول بار - اگر چه نه با این کلمات - در برداشت کتاب مقدس از آدمی نمودار می‌شود. بت پرستی، پرستش ویژگی‌های محدود و بیگانه آدمی است. بت پرستی مانند هر انسان از خود بیگانه، هر چه بیشتر ثروت وقف بت خود کند آنقدر بدبخت تر است.
- (۳۳) از ا. فروم، قلب انسان (نیویورک: هاریر وراو، ۱۹۶۴).
- (۳۴) ممکن است افرادی فکر کنند، معنی اصلی «هیت» که آمیزه‌ای است از «وحشتناک» و «الهام بخش» و «احترام آمیز» از احساسی که به بت‌ها بوده ناشی شده، احساسی که آمیزه‌ای از ترس و تحسین است. همان معنی دو پهلوی در واژه عبری *nora* نیز هست.
- (۳۵) از ب. یوژون که توسط لوئیس آی. نیومن در کتاب هستی شناسی حامیدی آورده شده (نیویورک: پسران چارلز اسکریب نر ۱۹۳۴)، ص ۱۹۳.
- (۳۶) با توجه به ممنوعیت بعدی یعنی خوردن خون یک حیران، در اینجا نیز نکته اساسی همان است، چه «خون»، زندگی است و آدمی باید از خوردن زندگی دوری گزیند.
- (۳۷) ه. کوهن اشاره کرده که سلدن در کتاب خود *De Jure Naturali et Gentium* Juste Disciplinam Ebraeorum (لندن، ۱۹۸۰)، تا اندازه‌ای به اهمیت برداشت پیروان نوح برای قانون طبیعی و بین‌المللی پی برده است. آ. جی واعرن نیز در کتاب خود *Antiquitates Ebraeorum* (۱۷۴۳) همین را تأکید می‌کند. همچنین هوگو گروتیوس برداشت پیروان نوح را ارزشمند دانسته

است. همانجا ه. کوهن *Die Religion der Vernunft den Quellen des Judentums*

(فرانکفورت: جی کافمن فرلاگ، ۱۹۲۹) صفحه ۱۴۳.

(۳۸) موضوع پیروان نوح که اینجا در همبستگی با مثله «خدا شناسی منفی»

بررسی شد، در همبستگی با دوست داشتن بیگانه در کتاب *Die Religion*

der Vernunft نوشته هرمن کوهن، بسیار استادانه ارائه شده است.

(۳۹) در بخش ۷ به تفصیل بحث خواهد شد.

(۴۰) بحث مفصل این مفاهیم در کتاب *انسان برای خویشتن* نوشته اریک فروم

(نیویورک: هالت رین و وینستون، ۱۹۴۷) بخش ۱۷ آمده است.

(۴۱) همان کتاب دارای بحثی است مفصل از اریک فروم، قلب انسان (نیویورک:

هارپر و راو، ۱۹۶۴).

(۴۲) نیازی به گفتن ندارد که ما در زندگی واقعی بیشتر اوقات آمیزه‌ای از این دو

نوع وجدان را می‌بینیم؛ چیزی که مهم است وزن هر کدام از آنها در کل وجدان است.

(۴۳) ارزش یادآوری را خواهد داشت که توجه نمائیم در عبری کلاسیک معادلی

برای «مذهب» یا «مذهبی» نیست. عبری قرون وسطی و عبری نوین واژه

(*dai*) را بکار می‌گیرد که از ریشه عبری است.

(۴۴) پرسش آزمون مذهبی خدا ناگرای بطور گسترده‌ای در سال‌های اخیر توسط

خداشناسان پروتستان بحث شده است. پائول اتلیج برداشت «زمین هستی»

یا بطور ساده «ژرفنا» را برای خدا بکار برد. پرونسور آلتزر از مسیحیت خدا

ناگرا سخن گفته؛ دیتریش بون هوفر، از مسیحیت غیر مذهبی. اسقف و ول

ویچ، جان آ. ت. رابینسون، نیز در کتاب خود (*مومن بخدا*) همانگونه بیان

داشته است (لندن: چاپ اس.سی.ام. ۱۹۶۳). نیز پائول ثلیج. در متزلزل

کردن پایه خدا شناسی سیستماتیک در هر دو اثر خود همان را گفته است؛

رادلف بالت من در اثر خود، *نامه‌هایی از پاریس؛ و د.ت. سوزوکی در*،

حرفان، شرق و غرب، که نشان دهنده همانندی بین گرایش‌های خداگرایانه

باختری و خدا ناگرایی خاوری است، نیز ایده‌هایشان را در همان جهت ابراز

کرده‌اند.

(۲۵) اینگونه تهی بودن، پاک از آنچه که روانشناسان «فراگیرندگی» می‌نامند دیگرگونه است و دومی پاسیف می‌باشد؛ تهی بودن فعال است. درست بمانند یکسانی فعال بودن دم و یازدم. همانجا در کتاب ماوراء انسان گونگی نوشته ارنست شاختل (نیویورک: کتاب‌های پایه، ۱۹۵۹)، در رابطه با مسئله فعالیت و انفعالی بودن.

(۴۶) در کتاب، قلب انسان، نوشته اریک فروم، من این پدیده را به تفصیل می‌شکافم، بویژه هموائی احساسات پلیدی (تباهی): مرده پرستی (دوست داشتن مرده)؛ انگل واره‌گی، ثبات گرائی عاطفی به مادر و میهن و خودپرستی بیمارگو را. جالب توجه است که ابن میمون تندرستی تن و جان را برای پیامبر ضروری می‌شمارد.

(۴۷) کاهنان یهود در شرح جمع بودن جمله «بگذار انسان را بسازیم...» دچار اشکال شدند که برعکس شکل عمومی فاعل، خدا (Elohim)، که خودش جمع است، با شکل جمع فعل وابستگی یافته است «بگذار بسازیم» (naaseh). طبعاً آنها می‌خواستند هرگونه بدگمانی درباره وحدت خدا در این فرمول را بی‌اثر سازند. تفسیر راشی در این باره می‌گوید: «این فروتنی خدا را می‌رساند؛ زیرا آدمی بمانند فرشتگان آفریده شد، نخست با آنان شور کرد، گرچه این کار شدنی بود، این گمان را پیش آورد که او با همیاری آنان انسان را آفرید. پس کتاب مقدس آگاهی می‌دهد که بزرگترها باید از رای کوچکترها جويا شوند.» هرگاه در نظر آوریم که این ایده راشی که خدا از رأی فرشتگان جويا شد پاک مغایر با ایده داستان کتاب مقدس است که در آن خدا بی‌شک در قالب فرمانروای خود کامه نمایانده شده و با کسی شور نمی‌کند، شگفتزده خواهیم شد. لکن راشی بیان رشدی را در آینده‌ای بس دور ارائه می‌کند، زمانی که خدا دیگر فرمانروای مقتدر نیست و بیانیه‌هایی را می‌بینیم که در آن خدا بر سر حکومت بر جهان با انسان مشورت می‌کند (از سان هدرین d ۳۸). در آیه قدیمی‌تر (جی) درباره آفرینش آدمی، ایده همانند خدا آفریده شدن انسان جا افتاده است. آیه می‌گوید: «پس یهود خداوند انسان را از خاک زمین برشت، و در سوراخ‌های بینی او دم زندگی دمید؛ و انسان

هستی زنده شد.» (انجیل ۲۰۷).

(۴۸) همانجا، بحث خداشناسی ابن میمون به صفات هستی اشاره می‌کند، نه به نسبت‌های کنش. آغاز این گرایش را در تلمود در داستان زیرین می‌بینیم: «[خواننده] شناخته شده‌ای به حضور خاخام هائینا اندر شده و گفت: ای خدای بزرگ، پر توان، ترسناک، شکوهمند، نیرومند، قوی، بی‌یاک، قوی‌دل و با شرف. او [خاخام هائینا] بماند تا وی تمام بگفت و چون تمام کرد به وی گفت، آیا ستایش ارباب خود را به نحو شایسته‌ای پایان داده‌ای؟ این همه را برای چی می‌خواهیم؟ حتی این سه را که می‌گوئیم [بزرگ، پرتوان، و ترسناک - در نخستین دعای راهبان]، اگر موسی، استاد ما، آنها را در قانون بکار نمی‌بست و اگر انسان‌های بزرگ همایش‌های آموزش یهود آنها را به تفصیل بکار نمی‌بستند، ما را یارای بکار بردن آنها نبود.» (براخوت d ۳۳).

(۴۹) همانجا، شرح‌هایی بر **Kadosh** در انسان‌گرایی عبری نوشته هاریس ح. هیرش برگ، لوس آنجلس، کالیفرنیا: نویسندگان کالیفرنیا، ۱۹۶۴). این کتاب یکی از ارائه‌های مسائل زیادی از ژرفا و شکوه انسان‌گرایی عبری می‌باشد.

(۵۰) سفر تثنیه ۵: ۸/۴۹/۲۲/۱۱ که آ. بوشلر در کتاب خود مطالعاتی بر گناه و کفاره در ادبیات خاخام‌های سده اول (لندن: چاپ دانشگاه آکسفورد، ۱۹۲۸)، آورده است. بوشلر واژه عبری حاسیدی را که در متن آمده «شیدا» ترجمه می‌کند؛ ترجمه متداول آن «پرهیزگار» است.

(۵۱) از ه. کوهن [حرف‌های پررنگ از من است ا.ف.].

(۵۲) از آ. بوشلر.

(۵۳) از ه. کوهن.

(۵۴) توسفتا بابا مزتیا؛ نقل شده توسط آ. بوشلر، صفحه ۱۰۴.

(۵۵) توسفتا شבות ۳/۶؛ نقل شده توسط آ. بوشلر صفحه ۱۰۵.

(۵۶) همانجا از آ. بوشلر صفحه ۱۰۵.

(۵۷) شاید کسی گمان کند ستی را که بیانیه ر. اکیبا از آن ریشه می‌گیرد در این پذیرفتاری دوگانه برداشت مسیح نهفته که مسیح انسان و پسر خواننده خداست که در کنار راست خدا می‌نشیند. در کیش یهود پسرخواندگی نیست.

- (۵۸) همانجا از ا. ف. گریز از آزادی (نیویورک: هالت، رین هارت و وینستون، ۱۹۵۱).
- (۵۹) همانجا برای بحث کامل اثبات گرائی پیوند وابستگی، به کتاب قلب انسان فصل ۷ نوشته ا. فروم مراجعه شود.
- (۶۰) توسفتا بابا کاما ۵/۷ نقل از آ. بوشر، صفحه ۳۸. همچنین خاخام یوحنا بیانیه‌ای دارد که توسط راشی در خروج ۲۱:۶ با توجه با سوراخ کردن گوش بردگان آورده شده است.
- (۶۱) نقل از آ. بوشر، همانجا صفحه ۳۶.
- (۶۲) خاخام العازار بعدها سبب نپذیرفتن تصمیم قانونی اکثریت (نه بسبب اشتباه در باور) تکفیر شد. در این مناسبت یک گرایش ژرف انسانی و نبود خشک اندیشی، از جانب خاخام اکیبا به نمایش گذاشته می‌شود. بدان هنگام که خاخام‌ها می‌پرسند چه کسی برای آگاهانیدن خاخام العازار باید برود: «و من خواهم رفت خاخام اکیبا پاسخ می‌گوید، مبادا کسی ناوارد، برود و او را بی‌آگاهانند، که جهان را نابود می‌سازد [یعنی سخت اشتباه خواهد بود اگر کسی او را ناشیانه و یا سخت‌دلی آگاه سازد] خاخام اکیبا چکار کرد؟ وی لباس سیاه بر تن نمود و خود را سرپا در لباس سیاه پوشاند [به عنوان نشانه سوگواری که شخص بهنگام تحریم کلیسا بجا می‌آورد] اکیبا، العازار به وی گفت، امروز چه چیز بخصوصی پیش آمده؟ استاد وی پاسخ داد: گویی همراهان تو از تو دوری می‌گزینند. پس از آن او [خاخام اکیبا] نیز جامه بر تن پاره کرد، کفش‌هایش را درآورد، بلند شد [از صندلی خود] و بر روی زمین نشست، در حالیکه اشک از چشمانش سرازیر می‌شد،» (بابا متزیا d ۵۹).
- (۶۳) نقل از ال. نیومن، در کتاب هنی شناسی حاسیدی، صفحه ۱۳۴.
- (۶۴) جی روزن برگ، Tifereth Maharil (۱۹۱۲ و Lodz)؛ نقل شده توسط نیومن، صفحه ۵۶.
- (۶۵) آگاهان Atereth ha - Zaddikim (۱۹۲۴ و Warsaw) نقل از نیومن، صفحه ۵۷.
- (۶۶) آی. برگر، Esser Oroth (۱۹۱۳ Warsw)، صفحه ۵۹، نقل از ال. نیومن در

صفحه ۱۳۲.

(۶۷) نقل از آل. نیومن ۱۷۶.

(۶۸) در بعضی از متن‌ها «از اسرائیل» (اسرائیلی - م) حذف شده است. در واقع، اینجا اگر اشاره به جان یک اسرائیلی بود غیر منطقی بنظر می‌آمد، چون موضوع باید با اشاره به نابودی همه هالم دنبال می‌شد. هرگاه «از اسرائیل» بخشی از متن اصلی می‌بود، باید به دنبال خود «گوئی او همه اسرائیل را نابود می‌ساخت.» را به دنبال داشت. گذشته از این تمامی متن به آفرینش آدمی اشاره می‌کند، نه اسرائیل، از این رو خیلی روشن است که منظور این است که یک انسان (مانند آدم) نماینده همه انسان‌هاست.

(۶۹) جالب اینجا است که از این کیش اعمال دعاخوانی‌ای رشد یافت که تا به امروز دوام یافته است. گوشه‌ای از اعمال این است که در عمر روز تعطیل شماری از سرودهای شادی آور هالیلویاه* از حفظ خوانده می‌شود. در هفتمین روز فصیح آنگاه که مصریان غرق شدند، بنا به یک سنت، تنها نصف غزل‌های هالیلویاه از برخوانده می‌شد و این به پیروی از روح سرزنش خدا بر فرشتگان بود که از مردن آفریده‌های خدا شادمان می‌گشتند.

(۷۰) در کنار فرمان خدا به ابراهیم مبنی بر ترک یار و دیار پدری، همپای ویژه‌ای هست و آن قربانی کردن اسحاق است. این فرمان یا بعنوان فرمانبرداری ابراهیم تفسیر شده و یا تلاشی برای نشان دادن، اگر چه غیر مستقیم، اینکه خدا مراسم قربانی کودکان را توسط کفار روا نمی‌دارد. شاید این تفسیرها درست باشد لیکن پیشنهاد دیگری در متن آمده است: اسماء فرمانی مبنی بر بریدن پیوندهای عاطفی از پسر است. این پیشنهاد آزمایشی بر بنیاد شکل‌گیری فرمان است. در حالیکه بار نخست او فرمان می‌یابد تا پشت سر بگذارد، «کشور خود، خویشاوندان خود و خانه پدری‌ات را» و به سرزمینی برود که خدا او را راهبر می‌شود، ولی این بار به او گفته می‌شود: «پسرت را بردار، یگانه پسرت اسحاق را، که دوستش داری و برو به دیار موری و بر

بالای یکی از کوه‌هایی که نشانت خواهیم داد بر او قربانی بریان کن» (۲۲:۲-۳). کلمات پر رنگ همپای فرمان پیشین هستند. از این رو فرمان قربانی کردن اسحاق به این معنی است که اتسان بایستی از هر پیوند خونی کاملاً آزاد گردد نه تنها از پدر و مادر، بل همچنین از پسر دل‌بندش. لکن آزادی بمعنی دوست نداشتن خانواده خود نیست؛ آن به این معنی است که وی در مفهوم اثبات گرائی عاطفی پای در «زنجیر» نشده است که این در بخش پیشین بررسی شد.

(۷۱) جالب اینجاست که ابراهیم نوکری به کشور خود می‌فرستد تا برای پسرش اسحاق زنی بیاورد، آشکارا اسحاق را از برگشتن به سرزمین اصلی خود باز می‌دارد.

(۷۲) مسئله موسی تاریخی، بویژه از دیدگاهی که فروید پیش کشیده، اینکه روال داستان چنان است تا تلویحاً بفهماند که وی واقعاً یک مصری بوده، برای ما زیاد جالب نخواهد بود چرا که ما را از نظرگاه تاریخی به کتاب مقدس کاری نیست.

(۷۳) این نیز جالب است که توجه داشته باشیم موسی با زنی غیر یهود وصلت می‌کند و داوود شاه بنا به سنتی که در کتاب روت هست، می‌گویند ثمر یک وصلت بین مردی یهودی، بوئز* و زنی موآبیه** رات*** می‌باشد. اویثور سالیته‌ای که در ادبیات پیامبری بیان می‌شود، اینجا نیز بازتاب می‌یابد.

(۷۴) از فعل Yada، که عموماً به معنی همیق دانستن است. بنابراین، آن درباره دانش خدا از انسان و انسان از انسان بکار می‌رود. این معنی واژه همچنین انگیزه کار برد آن را در کارعای شهوانی (هماغوشی - م) بیان می‌دارد.

(۷۵) به تاچار یاد جمله پیامبرانه‌ای می‌اقتم: «یهوه می‌گوید، مرا کسانی می‌یابند که به دنبال من نیستند».

(۷۶) در اینجا واژه کامل «دانستن» بکار برده شده است (Yadatli)، که معنی آن

«تماماً می فهمم»، «کاملاً می دانم» است.

(۷۷) دیدن دلایل این، کار مشکلی نیست برای اینکه گفته های یک پیامبر جلب اعتماد بکند، باید هنگام سخن گفتن از دیده های خود به دور از نیاز درونی خود سخن گوید تا بینش و ندای او مقبول افتد. بنابراین هرگاه انگیزه او برای اینکار آرزوی خود بزرگ بینی برای رهبری و ناجی شدن باشد، ارزش پیام و درستی ندای او تردید می آفریند. نبود خود بزرگ بینی هم برای پیامبران پیشین و هم برای پیامبران کنونی معیار سنجش آنان بوده، شاید هم دلیل دیگری برای مقدس بودن آنان بوده، شاید هم، دلیل دیگری برای مقدس بودن آنان نباشد، مگر همین صفت روانشناسانه.

(۷۸) شایسته است که تفسیر جالبی از حاسیدها در این مورد آورد. پرسیده می شود چرا خدا نمی گوید، «من خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب هستم»، لیکن می گوید «من خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب هستم». جواب چنین است که هیچگاه خدای دو نفر یکی نیست، یعنی خدا همواره آزمون فردی انسان است.

(۷۹) با تحلیل مشروع مسئله سخت تر شدن قلب انسان و آزادی انسان که در بخش VI آمده، مقایسه کنید. مفسرین یهودی کتاب مقدس البته در مورد این جمله مشکل خود را داشتند. ابراهیم بن عزرا (متولد ۱۰۹۰ در اسپانیا) می پرسد اگر خدا قلب فرعون را سخت گردانید، پس فرعون را چگونه باید بسبب رد کردن هایش سرزنش کرد؟ وی پاسخ می دهد که خداوند خردمندی و هوشمندی بسیار به انسان بخشیده که فواید از سرنوشت می ایستد لکن فرعون در بکار بردن آن شکست خورد. اما ابراهیم بن عزرا می پذیرد، آدمی را یارای آن هست که فواید از سرنوشت بایستد، ولو، سرنوشت در اینجا اراده خدا بیان شده باشد، یعنی، قانون علت و معلول. راشی در تفسیر خود روشی سنتی بر می گزیند: خدا می خواست تا فرعون را به رنج مبتلا گرداند تا مگر با این کیفر پاکیزه گردد. از سوی دیگر، نهمانید. ایده ای را بیان می دارد که ضرورتاً مشابه ایده ای است که بیان داشتیم. او می گوید فرعون با ارتکاب اعمال نادرست در اسرائیل دیگر شانس توبه را از دست داده بود. یعنی بنظر

نهمانید فرعون شانس بازگشت را از دست داده بود و منظور از جمله سخت‌تر شدن قلب نیز همین است.

(۸۰) یهودیان، پس از نابودی دومین پرستشگاه، آنگاه که کشیشگری وظیفه خود را گم کرد، دنبال یادآوری اصل و نسب *Kohanim* (کوهانیم کشیش) را گرفت و امتیاز از برخواندن دعاها و سستی یهنگام عبادت را بر آنان قائل شد؛ اما، آنچه رفت تنها یادآوری رنگ باخته‌ای بود از فرقه نیرومند کشیشان که روزگاری کانون سیستم مذهبی بودند.

(۸۱) رجوع شود به ابن میمون، رهنمودی به سرگشتگان، III، ۳۲، برگردان فرید لاندر.

(۸۲) برداشت کتاب مقدس از خدا بمثابة خدای تاریخ برابر برداشت قرن هفدهم از خدا یعنی خدای طبیعت قرار می‌گیرد. اینجا انسان با شناختن قوانین طبیعت، خدا را می‌شناسد، و با دگرگون ساختن طبیعت، در کار خدا شرکت می‌جوید.

(۸۳) درباره مسئله ماشیح گرایی، من سخت‌برایده ماشیح در اسرائیل (لندن: جور آلن و آن وین، ۱۹۵۶) نوشته جوزف کلاستر؛ تاریخچه‌ای از تفکر درباره ماشیح در اسرائیل (نیویورک: مک میلان، ۱۹۲۷)، نوشته آ. ه. سیلور؛ ایده ماشیح در تاریخ یهود (فیلادلفیا: نشر جامعه یهودیان آمریکا، ۱۹۵۶) نوشته جولیس ه. گرین استون؛ و یهودیت و مسیحیت (فیلادلفیا: نشر جامعه یهودیان آمریکا، ۱۹۵۸)، نوشته لیویک، برگردان و. کافمن متکی هستم.

(۸۴) مراجعه شود به، ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری (بوستن: چاپ بیکن، ۱۹۵۵).

(۸۵) مراجعه شود به اشعیا، ۵:۱۸-۲۳.

(۸۶) ال. بیک، نقل از صفحه ۳۱.

(۸۷) ال. بیک همانجا صفحه ۳۱ [حروف درشت از من ا. ف.].

(۸۸) در خور توجه این بود که تیل هارد دوشاردین عباراتی را بکار برد کاملاً مشابه عباراتی که لیویک بکار برده بود. تیل هارد دوشاردین از ایمان به مسیحیت به مثابه «تمنای اعتلا کردن، در عروج شخصی بسوی اعتلا رفت»

و از «ایمان آدمی» در راه‌یابی بسوی بینش ورای آدمی، سخن می‌گوید؛ این گفته‌ها با گفته‌های بیک «محور عمودی» و خط «افقی» هماهنگی دارد. تیل هارد دوشاردین ایمان مسیحی «پالایش یافته» را پیش می‌نهد «همگونی دو: رستگاری... همزمان فراسو و پیش سو در مسیحی که هم ناجی و هم محرک، نه تنها برای افراد انسانی، بلکه بطور کلی از انسان شناسی بود...» (آینده آدمی [نیویورک: هارپرور او، ۱۹۶۵]، صفحات ۲۶۹-۲۶۳) یک چنین آمیزه‌ای از این دو را می‌توان در ادبیات اپو کریفا و تلمود دید. تیل هارد دوشاردین در برداشت خود از «راه‌یابی به فراسوی»، با این حال، نه به برداشت ماثیخ گرائی یهود بل به انسان گرائی مارکسیسم اشاره می‌کند.

(۸۹) سان هدرین ۹۹ (همان ایده‌ها همچنین توسط ابن میمون پذیرفته شد، کتاب میثنا تورات، XIV/۵/۱۲).

(۹۰) رجوع شود به ژوزف کلاسز، نقل از صفحه ۳۹۲.

(۹۱) در یک ایرتز، باب II (بخشی درباره آشتی)؛ نقل از جی کلاستیر، صفحه ۵۲۱.

(۹۲) همانندی شگفتی آوری بین این برداشت و ایده مارکس که طبقه کارگر، دقیقاً به این دلیل که بیگانه‌ترین و زحمتکش‌ترین طبقه‌هاست، انقلابی‌ترین طبقه می‌باشد و چنین است که تغییرات بنیادی را در جهان سبب خواهد گردید، وجود دارد.

(۹۳) مراجعه شود به تفسیر من از رنج اسرائیلیان در مصر درباره وجود شرایط کافی برای اراده خدا جهت آزاد گرداندن آنان (صفحه ۹۳).

(۹۴) طبق تاریخ نگاری مسیحی، کتاب *Historia Ecclesiastica* جلد VII، صفحه ۳۶ (چاپ بوهن)؛ نقل از جی. ایچ. گرین استون، نقل از صفحه ۱۰۹.

(۹۵) نقل از جی. ایچ. گرین استون همانجا صفحه ۱۶۷.

(۹۶) نخستین محقق مسیحی که گوشه‌ای از زوهار را به لاتین برگرداند ویلیام پوستل (پاریس ۱۵۵۲) بود، در حالیکه پیکودلا میران دولا، تز کوتاهی درباره زوهار بزبان لاتین نگاشت. مراجعه شود به زوهار برگردان هاری اسپرلینگ و موریس سیمون، با مقدمه جی. آبل سون (لندن: چاپ سون

سینو، ۱۹۴۹)، جالب است که این دوائسان گرا در زمرهٔ اولین‌هائی بودند که به زورها علاقمندی نشان دادند. نیز به **The Book of Splendor**، برگزیده و ادیت جرشوم جی. شلم (نیویورک: کتاب‌های شوکن، ۱۹۴۹) مراجعه کنید. (۹۷)

شاید این حقیقت که این جنبش سبب پیدایش گروه‌های کوچک زیادی شد و هرکدام تحت رهبری عیسی‌وار خود بودند، حاکی از درستی این امر است. (۹۸)

مارتین بابر خیلی کوشیده است تا خواننده غربی را متوجه این ادبیات سازد. نیز مراجعه شود به نوشته بسیاری عالی لوئیس ال. نیومن، هستی‌شناسی حاسیدی.

شلم تأکید کرده است که «حاسیدگرائی نمایشگر کوششی در نگهداری آن عناصری از کابالایسم است که می‌توانستند احساسات عمومی را برانگیزند، لکن تهی از چاشنی ماشیح‌گرائی‌ای بودند که در دورهٔ پیشین رشد خود را مدیون آن بودند» (تمایلات عمده، صفحه ۳۲۹). با همه اهمیت‌ی که به قدرت شلم داده شده، برای من چنین می‌نماید که در دامتان حاسیدی نقل شده در اینجا - که بسیاری داستان‌های دیگر را می‌شد بر آن افزود - آن اندازه هم که او می‌گوید عناصر ماشیح حذف نشده بود.

(۹۹) نقل از لوئیس ال. نیومن، صفحه ۲۵۰.

(۱۰۰) نقل از لوئیس ال. نیومن صفحه ۲۵۱ - ۲۵۰، از کتاب **Priester der Liebe** نوشته کایم بلوخ (وین ۱۹۳۰).

(۱۰۱) **Esser or oth** نوشته برگر (ورسا و ۱۹۱۳)، صفحه ۶۰؛ نقل از ال. نیومن صفحه ۲۴۶-۲۴۷.

(۱۰۲) **Peer Ve - Khavod** (منان کنز، نوشته ب. اهارمن؛ نقل از ال. نیومن صفحه ۲۴۹).

(۱۰۳) کایم بلوخ **Gemeinde der Chassidim** (وین ۱۹۲۰)؛ نقل از ال. نیومن صفحه ۲۴۸.

(۱۰۴) آی. برگر، **Esser Tzachtzoenoth** (پیوترکف، ۱۹۱۰)؛ نقل از ال. نیومن صفحه ۲۴۸.

(۱۰۵) کیم بلوخ **Gemeinde der Chassidim** نقل از ال. نیومن، صفحه ۲۴۷.

(۱۰۶) آی. اشکنازی، **Otzroth Idisher Humor** (نیویورک ۱۹۲۹)؛ نقل از ال. نیومن صفحه ۵۷.

(۱۰۷) اینگونه امید در زبان اسپانیایی **esperar** بیان شده که همزمان هم بمعنی «امیدوار بودن» و هم «چشم براه بودن» است. از سوی دیگر، امید پویا در واژه عبری برای امید، **ukvah** بیان شده، که معنی ریشه‌ای آن «شش» است، بسان تنش کمائی که در آن تیر نهاده‌اند.

(۱۰۸) **Disconrset Rapports de Robespierre** نرشته. سی. ولای (۱۹۰۸)؛ نقل از سی. ال. بکر، در کتاب شهر آسمانی (نیویورک: چاپ دانشگاه بیل، ۱۹۳۲)، صفحات ۱۴۲-۱۴۳. به نقل قول‌هایی که بکر در صفحه ۱۴۹ از دیدرو آورده مراجعه کنید. این تفسیر بکر کاملاً درست است که، «آیده‌ها، عبارات، اگر ضرورتاً مذهبی باشند، ضرورتاً مسیحی هستند: بجای پرستش خدا، دیدرو بزرگداشت نسل آینده را جایگزین گردانده است؛ و بجای امید جاودانگی در بهشت، امید زنده بودن در یاد نسل‌های آینده را.»

(۱۰۹) خود مارکس هرگز خویشتن را در دامن خطریت ساختن آینده رها نکرد، وی کسانی را که از «تاریخ» بعنوان کننده این یا آن کار سخن می‌گفتند، سخت نکوهش می‌کرد. وی گفت «تاریخ هیچ کاری نمی‌کند» چه این انسان است که می‌کند و بجا می‌آورد.

(۱۱۰) شاید تروتسکی رقت‌بارترین وضع را میان دو وضعیت ایمان واهی و تعقلی دارد. وی بروشنی تمام دریافت که اتحاد جماعیر شوروی استالینی ره به امیدهای سوسیالیستی نمی‌برد. لکن تا آخرین دم زندگی خویش نتوانست به این امر تن دهد که امید برباد رفته است. با همه نیروی اندیشگی خویشتن تئوری‌هایی درباره اتحاد شوروی ساخت که شوروی را «دولت فاسد کارگری» یا هنوز «یک دولت کارگری» دانسته و می‌گفت این وظیفه کمونیست‌هاست که از در گرفتن جنگ جهانی دوم جلوگیری کنند. هنگامی که وارستگی از سر خوردگی‌ها بطور گزیر ناپذیری پا می‌گرفت لنین دیده از جهان فرو بست؛ پنجاه سال بعد تروتسکی به فرمان مردی به قتل می‌رسد که بایستی بازمانده گذشته انقلابی را پاک کند، تا المثنی فریب کارانه

سوسیالیسم خود را برپا کند. (این مبحث کار برد خود را به عنوان سند در حال حاضر از دست داده است، صرفاً به خاطر امانت‌داری ترجمه شده است.)

(۱۱۱) به فرهنگ عبری و انگلیسی (آکسفورد: چاپ کلارندن، ۱۹۱۰) مراجعه شود.
 ۱۱۲- من متن آیه استاندارد تجدید نظر شده را با حذف واژه «بنابراین» که پیش از «زندگی را برگزین» قرار داشت تغییر داده‌ام؛ این واژه در ریشه عبری نیست، بنابراین من سببی نمی‌بینم تا آنرا آنجا بگذارم، گرچه VaV که پیش از واژه آمده می‌تواند به شیوه‌های زیادی ترجمه گردد.

(۱۱۳) نهمانید، در تفسیر خود بر کتاب مقدس، با توجه به همین آیه تفسیر می‌کند که خدایا این اعلان بمردم خاطر نشان می‌سازد که سرتوشت مرگ یا زندگی بر دوش خود آنان است و خدا به آنان می‌گوید تا زندگی را برگزینند.

(۱۱۴) در میثنا تورات «قوانین توبه»، برگردان ام. هیامسون «اورشلیم، ۱۹۱۲»،
 ۸۷ a

(۱۱۵) مراجعه شود به آلترناتیو گرائی و علت گرائی در قلب انسان نوشته ا. فروم.

(۱۱۶) ابن میمون، میثنا تورات، نقل از ۸۴ a - ۸۳ b

(۱۱۷) تلمود با گفتن جمله زیرین می‌خواهد پلی بین افکار متضاد ایجاد کند: «هیچ مشکلی در کار نیست، شماره پیشین [۳۶] به کسانی بر می‌گردد که با اجازه داخل [درون مرزهایی که شکینا را وسوسه می‌کند] می‌گردند؛ و بعدی به کسانی که بی اجازه وارد می‌شوند» (سان هدرین b ۹۷)، شاید هم این گفتار آخری الگوئی باشد برای داستان جای پای انسانی که چشم براه در آستانه قانون ایستاده و به درون نمی‌رود، زیرا دربان اجازه نمی‌دهد، نوشته کافکا. داستان تلمودی انگشت روی نکته‌ای می‌گذارد که زیر بنای داستان کافکا را تشکیل می‌دهد: آدمی را یارای آن هست و باید به درون رود، ولو اجازه داده نشود. من نمی‌دانم که آیا متن تلمود برای کافکا شناخته شده بوده یا نه.

(۱۱۸) مراجعه شود به فرهنگ. جسنیوس.

(۱۱۹) مراجعه شود به کتاب خداشناسی عهد عتیق، (نیویورک: آبینگدن - کرکس بری چاپ، ۱۹۵۹)، صفحه ۸۶ نوشته اوتوجی. باب.

(۱۲۰) مفسران یهودی **hata** را بمعنی گناه سهو تفسیر کرده‌اند؛ و **avon** را بمعنی گناه عمد؛ و **peshu** را بمعنی گناهی که سبب تمرد مرتکب می‌شوند. همانجا تفسیرهایی بر خروج ۳۴:۷.

(۱۲۱) ابن‌میمون در تعریف بازگشت از گناه، پشیمانی، یا شرمندگی را هرگز پاره‌های توبه نمی‌داند.

(۱۱۲) راشی در تفسیر خود اشاره می‌کند که این امر دست کم به معنی دو هزار نسل می‌باشد.

(۱۲۳) برای این ترجمه تفسیرهایی هست: واژه عبری که «عشق پایدار» برگردان شده عموماً در زبان‌های دیگر سامی «مهربان» و بمعنی «نرم»، «آرام»، «گسترده»، «رحم» نیز ترجمه شده است (همانجا در فرهنگ جسنیوس). در عبری **rehem** که اسم می‌باشد بمعنی «رحم» است. اسم (جمع) **rahamim** به گمان بسیاری جمع **rehem** = «رحم» است، و از این رو بمعنی «احساس برادرانهٔ آنهایی است که از همان رحم زاده‌اند». برگردان مرسوم، «مهربانی» معنی ضروری واژه عبری را نمی‌رساند. غمخواری رساتر می‌باشد؛ عشق (مادری) بنظر می‌رسد به معنی اصلی نزدیک‌ترین باشد؛ دوباره صفت **raham** نیز این امر صدق می‌کند، که در رابطه با خدا در آیه بکار رفته است. ترجمه «تیماردار» یا «دوست دارنده» بنظر می‌رسد بسنده‌ترین باشد.

(۱۲۴) مراجعه شود به حزقیال ۱۸:۲-۹

(۱۲۵) شایان یادآوری است که سنت خاخام‌ها بر اختلاف **YHWH** (یهوه) و **Elohim** (خدا) نیک آگاه بوده است. در حالیکه نقدهای جدید نوشته‌های مقدس، این اختلاف را بعنوان کلید کشف دو منبع اساسی ادبی کتاب مقدس بکار برده، نظریه خاخام‌ها چنین است: **YHWH** بیانگر خدا تحت صفت غمخواری است؛ **Elohim** تحت صفت دادگری است.

(۱۲۶) موضوع مرکزی این داستان، به کنار از تاکیدی که بر بخشایش خدا بهنگام توبه دارد، این جمله است، «پس موضوع تنها به سن بستگی دارد؛» عرگاه آدمی خواستار توبه باشد، هیچکس نمی‌تواند در این امر وی را یاری کند. چنین آدمی نخست باید با خود یکی شود و دل به کمک کسی نبندد. به دیگر

سخن، شرط بازگشت آزادگی است. آن نه تسلیم است؛ بل بیانگر آزادی است.

(۱۲۷) نباید فراموش کرد که سبت یک روز شادی است و در آن روز همه سوگواری‌ها فراموش می‌گردد.

(۱۲۸) نقل از اس. وای. اکنون در روزهای هیبت (نیویورک: کتاب‌های شاکن، ۱۹۴۸) صفحه ۲۰۷

(۱۲۹) اسحاق مایر آلمانی؛ از زمان و جاودانگی، چاپ، ان.ان. گلانزر (نیویورک: کتاب‌های شاکن ۱۹۴۶).

(۱۳۰) ام.اس. کلین من، عبری، Oryesharim (پیوتر کف، ۱۹۲۴)، صفحه ۱۰۵؛ نقل از آل. نیومن صفحه ۳۸۰.

(۱۳۱) همانجا - گفتار زیرین که ماستراکهارت آنرا در خصوص گناه گفته است، از بعضی جهات مشخص مانند تلمود است. «لکن هرگاه انسانی فراتر از گناه قرار گیرد و پاک از آن دور شود، آنگاه خدا، که بنده‌نواز است، چنان می‌کند که پنداری گنهکار هرگز به گناه آلوده نشده بود. برای لحظه‌ای هم نمی‌گذارد رنج تمامی گناهان بر او روا شود. حتی اگر گناهان او به اندازه گناهان همه آدمیان گردد. خدا روا نمی‌دارد تا وی کفاره همه آنها را بپردازد. با چنین انسانی وی آنچنان محرم می‌گردد که با هر مخلوقی می‌توانست گردد. اگر او هم اکنون انسان را آماده بیابد، اهمیتی نخواهد داد که پیش از این چه بود. او شما را آنچنان می‌بیند و می‌پذیرد که شما هستید، نه آن که بودید. خدا با گشاده‌روئی رنج کارهای نادرست و بی‌حریمیتی‌ای را که پی‌آمد گناهان این جهان است، خواهد پذیرفت، سال‌ها نیز چنین کرده است، تا آدمی عشق او را بشناسد تا عشق و شوکت وی عظیم‌تر گردد و شوق او فزون‌تر که بیشتر اوقات پس از گناه براستی چنین می‌شود.»

(۱۳۲) اسفرنو در تفسیر خود می‌گوید «هر» برای نشان دادن آن است که کامل بودن کل آفرینش بر پاره‌های از هم گسسته آن تقدم دارد.

(۱۳۳) نیز به یوما ۵۸ b رجوع شود: «وی با آنها خواهد زیست [فرمانها، نقل از لایوان ۵: ۱۸] لیکن به خاطر آنها نخواهد مرد.»

(۱۳۴) هرمان کوهن، بویژه با هنرمندی فراوان و تحقیق کوشیده است تا بعدی را ثابت کند نقل از ه. کوهن کتاب *Jüdische Schriften I* برلین: سی. آ. شویت شکه و سوهن، (۱۹۲۴)، صفحات ۱۹۵-۱۴۵، و *Religion der Vernunft*، صفه که ۱۳۷.

(۱۳۵) نقل از قاموس جسنیوس.

(۱۳۶) همانجا

(۱۳۷) بگونه‌ای که پیش از این دیدیم، برداشت بیگانه ریشه‌ای‌ترین برداشت خود را در ایده‌های پیامبران، با توجه به وحدت همه اقوام بهنگام ظهور ماشیح، برداشت پیروان نوح، و سپس در آئین یهود در «پارسانی در میان غیر یهودها» می‌یابد.

(۱۳۸) نقل از بحث زنانه نه در رابطه شهوانی، بل در رابطه با پیوند عمیق احساسی است، قلب انسان، نوشته ا. فروم.

(۱۳۹) یک ایده تلمودی تفسیر می‌کند که دزدی در اینجا به دزدی انسان بر می‌گردد و نه دزدی اشیاء.

(۱۴۰) در خور توجه است که در اصل ده فرمان از هفت فرمان نوح چندان هم متفاوت نیست. اگر نخستین جمله را بعنوان یک فرمان بشمار نیاوریم (طبق مدرسه اندیشگی‌ای که در تلمود است)، آنچه می‌ماند لزوماً ممنوعیت بت پرستی و فرمان ممنوع بودن تجاوز به همسایه است. فرمان بزرگداشت پدر و مادر چندان هم از نظم اجتماعی‌ای که در فرمان‌های نوح می‌بینیم دیگر گونه نیست، چه هر نظم اجتماعی‌ای بر بنیاد برداشت ویژه‌ای از آئین استوار گشته است. فرمان تو تنها به سبت بر می‌گردد.

(۱۴۱) نقل از ابن میمون کتاب، رهنمودی به سرگشته، صفحه ۳۲۹.

(۱۴۲) در ادبیات خاخام‌ها، آنها چون فرامین خدا هستند، پذیرفته می‌شوند. و شکی در این نمی‌توان داشت که آنها در یکی شدن و بقاء یهودها بعنوان یک ملت سهم بسزائی داشتند.

(۱۴۳) در متن زیرین ایده‌ها و عناوین صفحه‌ای از «شعائر سبت» را از کتاب زبان از یادرفته (نیویورک: هالت، رین هارت و وینستون، ۱۹۵۱)، نوشته ا. فروم از

صفحه ۲۴۱ را می‌آورم. در همان سال (۱۹۵۱) کتابی تحت عنوان سبت توسط آبراهام جی. هشل منتشر شد که شامل موشکافی زیبا و عمیقی از سبت است (نیویورک: فارر، استراٹوس و کرایواکس).

(۱۴۴) نقل از ا. فروم، «برداشت پیامبرانه صلح» در جزمی بودن مسیح.

(۱۴۵) شایسته است در این مورد بندیشیم که آیا اصل اساسی سبت یهودها نبایستی در یک روز آرامش (شنبه) دیگری غیر از روز آفرینش برگزار گردد، مثل یکشنبه امروز ما که به ورزش، گردش و کارهایی از این دست اختصاص یافته و بیانگر روز آفرینش است.

(۱۴۶) غزل‌ها، ادیت شده توسط آ. کوهن (هیندهد، سه‌ری: چاپ سائینو، ۱۹۴۵)، صفحه X.

(۱۴۷) نقل از و. لی اویسترلی، کتاب غزل‌ها (لندن: اس. سی. کی، ۱۹۳۵).

(۱۴۸) همانجا، صفحه ۶، او. ئی. اویسترلی.

(۱۴۹) شماره‌هایی که اینجا آورده می‌شود تقریبی است. غزل‌هایی را که در این طبقه‌بندی آورده شده، کمتر می‌توان در طبقه‌بندی دیگری جای داد. مگر اینکه، طبقه‌بندی موجود تصویر نغراشیده‌ای از شماره غزل‌ها را در هر گروه ارائه دهد.

(۱۵۰) منشوری که آنچنان در غزل پویا نمایش یافته، همانی است که با روانشکافی دنبال شده است. تنها با خود آگاه کردن ناخود آگاه (که ناامیدی، ترس و بی‌زاری در او انباشته)، یعنی با آگاهی بر آنچه که ناآگاهیم، می‌توان فرد را از آن چیزی رها کرد که بر آن آگاهی یافته است. این اصل همچنانکه در مورد ترس صادق است در خصوص دیگر احساسات نیز صدق می‌کند.

(۱۵۱) من در پایان بیت نخست برگردان اویسترلی را آورده‌ام و آن همان است که در کتاب غزل‌های کوهن آمده است. برگردان آیه استاندارد تجدید نظر شده چنین است، «کسی که شکوهش در آسمانها ترنم یافته»، لکن از یک دیدگاه واقع بینانه‌تر که معنی فعل شک آمیز می‌نماید، هر دو کوهن و اویسترلی «کسی که برافراشته» (nasatu بجای tnah) را پیشنهاد نموده‌اند. اینکه چرا این برگردان نیز از نظر گاه ساختمان غزل پر معنی می‌گردد، در خود متن

آشکارتر خواهد شد.

(۱۵۲) آن حالتی است که بهتر می‌بود پیکودلا میراندولا و دیگر فیلسوفان دوره نوزائی بیان می‌داشتند.

(۱۵۳) متن عبری Vehiniahem را می‌توان «رحم داشته باش» (دلسوزی) یا «توجه کن» (همان کاری را که اویسترلی کرده)، ترجمه کرد. اینکه از خدا بخواهیم توجه کند، نمایشگر بروز خویشتن و اعتماد به خویشتن است و این بهتر از آن است که از او طلب رحم کنیم؛ بنابراین من با توجه به حالت غزل ترجمه اویسترلی را مناسب‌تر می‌دانم.

(۱۵۴) در ترجمه‌های بسیاری از این سطر چنین آمده است: «پس تو مقدس». سخن گفتن از مقدس بودن خدا دگرگون ساختن متنی است که می‌گوید «و تو، وجود مقدس». متن عبری، بگونه‌ای که هست، چنین دگرگونی‌ای را معتبر نمی‌شمارد. ندای «تو، وجود مقدس» بیانگر آن است که شاعر بسوی خدا روی نموده است؛ این «تو» واژه‌ای است که دوست داشتن و صمیمیت را نشان می‌دهد. مترجمین شیوه دراماتیک بودن و بالندگی این غزل را درک نکرده‌اند. در اینجا انسان درباره خدا حرف نمی‌زند بلکه با صمیمیت تمام با خدا حرف می‌زند.

(۱۵۵) برگردانی که در آیه استاندارد تجدید نظر شده است، «تو مرا با پستان مادر زنده نگاه‌داشتی» امکانش هست، لکن خیلی کم. متن می‌گوید Mavtihil که، می‌تواند معنی «امن ساختن» را داشته باشد؛ اما می‌تواند و بی‌شک در یک چنین حالتی «مرا وادار کن اعتماد کنم» را دارد. (نقل از قاموس جسنیوس).

(۱۵۶) ترجمه من: فروم؛ برای فهم غزل، ترجمه درست عبارت عبری anitani مهم است.

(۱۵۷) ترجمه نشر جامعه یهودیان امریکا می‌نویسد: «پاسخ مرا بده» در حالی که باید می‌گفت «تو بر من پاسخ داده‌ای».

همانگونه که آیه استاندارد تجدید نظر شده اشاره نموده، اویسترلی نیز چنین ترجمه کرده است: «متن عبری می‌نویسد، تو از شاخ گاونر مرا پاسخ داده‌ای که بیمعنی است».

(۱۵۸) سرودهای غنی حاسیدی هست که بیشتر سینه به سینه نگهداشته شده است. (من بسیاری را از آموزگار خودم اس. بی. رابین کاو آموختم.) مجموعه خوبی از سرودها را می‌توان در کیم جو و ایناور، گلچینی از موسیقی یهود (نیویورک: ادوارد بی، مارکز، ۱۹۵۵) دید.

(۱۵۹) اینکه چرا برغم دگرگون گشتن ماهیتی که در ورای هر اندیشه است، باز هم آن برداشت پیشین بکار برده می‌شود، در اثر ماکس مولر *Vedanta Philosophy* (لندن: سوگیل گاپتا [شرکت محدود هنری]، ۱۸۹۴) بازتاب زیبایی یافته است: «با تجربه خویش در می‌یابیم آنچه را که بعنوان خیلی کهن بدست ما رسیده و چیزهایی را که به ما، در مقام کودک، مقدس شناسانده‌اند همه آنها در سراسر زندگی مان بصورت یک چیز باقی می‌مانند که بدور ریختن همه آنها آسان نیست. هر تلاشی برای دستیابی به منطق چیزی بی منطق تا جایی که ما را در خدا ساختن از چیزی یاری می‌کند که دلپسند ما نیست، حقانیت دارد.» (صفحه ۶۲).

(۱۶۰) وضع خدا ناگرایی رایج در سده نوزدهم از همان تعصب وضع خداگرایی رنج می‌برد و آن مفهوم آفرینی خدا بعنوان مسئله اصلی است و همچنین ارزشهایی که نمود آن است. خدا ناگرایی لزوماً بیان آزادی از اصل حکمران مقتدر است تا پاسخ به مسئله روحی انسان.

(۱۶۱) به تلمود اورشلیم، براخوت IX، ۷، b ۱۴؛ نیز براخوت b ۱۶. بابلی مراجعه شود.

(۱۶۲) این فرض با بیانی از آ. تی. جی راویلسون در، انجیل بر مبنای سنت مرقس (لندن: میتوئن و شرکاء ۱۹۲۵)؛ چاپ دوم (۱۹۶۰). صفحه، ۲۳۶ می‌نویسد: «آن کار شدنی بود چون می‌شود آن [بازتاب ناامیدی] را اینطور تفسیر کرد که توسط لوقا حذف گشته و در متن‌های متداول در ایتالیا، گال و کارتیج (دیک) با جایگزین کردن «چرا من را سرزنش می‌کنی؟» تلطیف شده است (برای مثال، چرا مرا با سرزنش باز می‌داری) بجای «چرا مرا از یاد می‌بری؟»

(۱۶۳) من این پیشنهاد را مدیون پدر چین لیفووبر هستم.

(۱۶۴) این پیشنهاد را مرهون مکاتبات شخصی پرفسور کریستر ایستندهال به

۲۷۲ / همانند خدایان خواهید شد

جیمز لوتر آدامز هستم که وی این را بنا به خواهش من از لوتر می پرسد.
من با مراجعه به ژستین گفته های استندهال را آوردم.

(۱۶۵) هر دو نقل مطلب، لوئیزی و ویس، از آ.ث. جی. راویلسون از صفحه ۲۳۶
آورده شده است.

(۱۶۶) راویلسون نقل از صفحه ۲۳۶.

پایان

شابک: ۹۶۴-۶۶۶۳-۰۴-۴
ISBN: 964-6663-04-4

این تفسیر مسیحی وار داستان سرپیچی انسان و در پی آن «هبوط» او، محتوای داستان را در پرده ابهام فرو برده است. متن کتاب مقدس حتی واژه «گناه» را هم جا انداخته است؛ انسان بالقوه خداست پس با خدا که در اوج اقتدار است به مبارزه برمی خیزد. نخستین عمل انسان گردنکشی است و خدا که می خواهد تفوق خود را حفظ کند، روی این تمرد او را کیفر می دهد. و ناچار با توسل به زور، با بیرون راندن آدم و حوا از باغ عدن، در نگهداشتن تفوق خود می کوشد و به این ترتیب از برداشتن قدم بعدی آنها به سوی خدا شدن - تناول از میوه درخت زندگانی - جلوگیری می کند. انسان ناگزیر به نیروی برتر خدا گردن می نهد، لکن اظهار پشیمانی و توبه نمی کند. پس از رانده شدن از باغ عدن، زندگی آزاد را آغاز می کند؛ این سرپیچی نخست انسان، سرآغاز تاریخ انسان است، چرا که آن سرپیچی سرآغاز آزادی انسان نیز هست.

مادامی که تضاد ذاتی تصور اولیه خدا را درک نکرده ایم، فهم تکامل بعدی تصور خدا ممکن نخواهد بود. گرچه خدا فرمانروای اعظم است، ولی طبیعت مخلوق او، بالقوه همآورد خود اوست. از همان آغاز وجود، انسان سراپا عصیان است و در درون خود الوهیتی را جان می بخشد. بطوری که خواهیم دید، انسان هرچه بیشتر حقایق را می شناسد، بیشتر خود را از زیر تفوق خدا آزاد می سازد و بیشتر همانند خدا می شود. هرگونه تکامل بعدی در تصور خدا، نقش خدا را بعنوان صاحب انسان، به سرمنزل نیستی می کشاند.



انتشارات گلیونه