



روی کرد اخلاقی به

موعودباوری در آیین یهود

مرتضی کریمی*

چکیده

آموزه‌ها درباره فرجام‌شناسی یعنی ماشیح‌باوری و رستاخیز، همیشه به گونه متقابل با هم تطبیق می‌یافته‌اند. «اراده»، واژه و مفهومی محوری است که زیربنای هردو را تشکیل می‌دهد. رستاخیز به معنای عملی از اراده الهی و هدف آینده ابدی ظهور مسیح که رستاخیز را دربر دارد فعال کردن اراده بشر به منزله «تصویر هم‌سانی سازه خداوند» به شکل اخلاقی کردن جهان بشری است. در واقع، تحقق (نظام دهنده) اخلاق با رستاخیز یکی است. «اراده»، کوتاه شده «اراده عقلانی» است و «اراده عقلانی» از نگاه ابن‌میمون و به طور کلی فلسفه یهود و نیز به باور کانت، عبارتی دیگر از «اخلاق» است. خلاصه آن که، فرجام‌شناسی یهود، مطلق‌سازی اخلاقی و متافیزیک اخلاقیات است.

فرجام‌شناسی در مقام کارگردان اصلی در گفتمان اخلاقی، هرچند محدود تجزیه و تحلیلی بیشتر می‌طلبد. ماشیح‌باوری در مقام کارگردان اخلاقی تنها بیان می‌کند از آن جا که بشر باید تلاش کند تا خود را به شکل خدا درآورد و در نتیجه سعی کند شبیه او شود و از آن جا که انسان‌ها باید این تلاش‌ها را در این دنیا انجام دهند، هدف غایی اخلاقیات، تشبیت آن چیزی است که در آن زمان، «ملکوت (مسیحایی) خدا» بر روی زمین خوانده می‌شود. البته این امر، هدفی نامحدود است و به گونه نامحدود (یا به تعبیر کانت و اچ. کوهن «H. Cohen» به صورت مجانبی) دست‌یافتنی است.

در حقیقت، ماشیح‌باوری، هرگز نوعی خیال‌بافی و آرمان‌گرایی نامرتب با رخ دادهای روزمره و تاریخی مشکلات اخلاقی را به بار نمی‌آورد (یعنی به تأخیر انداختن همیشگی)، بلکه به گونه مستقیم ارزش‌های اخلاقی را تولید می‌کند و معیاری واسطه برای اقدام مناسب در هر اوضاعی عمل می‌کند. وقتی انسان‌ها از خود می‌پرسند که چگونه باید رفتار کنند یا در واقع رفتار مناسب آنان چه موازینی باید داشته باشد، فرجام مسیحایی، روش و وسیله‌ای را که این فرجام می‌تواند و باید به وسیله آن به دست آید، مشخص می‌کند. همان نکته که کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها (*Religion Within the Bounds of Reason Alone*) مطرح کرده است.

واژگان کلیدی

آیین یهود، فرجام‌شناسی اخلاقی، مسیح‌باوری، ماشیح، رستاخیز، ملکوت مسیحایی خدا.

مقدمه

آموزه فرجام‌شناسی در یهودیت، به صورت سنتی و قانونی، در دو اصل آخر «اصول سیزده‌گانه» ابن‌میمون بیان شده است. در این‌جا این دو اصل را به همان شکل موجز، آیین‌نامه‌ای و نیایشی‌شان نقل می‌شود:

اصل ۱۲: من با ایمان کامل، به آمدن ماشیح باور دارم و اگر چه او تأخیر کند، با این حال هر روز در انتظار او هستم تا بیاید.

اصل ۱۳: من با ایمان کامل باور دارم که هر زمان آفریدگار تبارک و تعالی اراده کند رستخیز مردگان روی خواهد داد.

با توضیح اجمالی این دو اصل، خطوط کلی تعلیم سنتی یهود در باب فرجام‌شناسی را به صورت کلی ترسیم خواهیم کرد.

ماشیح‌باوری (Messianism)

بی‌تردید، یهودیت سنتی، آمرانه، هم ماشیح‌باوری و هم رستخیز را تعلیم می‌دهد، گرچه بی‌توجهی به این امر در محافل غیریهودی و حتی بیشتر در محافل یهودی گسترده است. تا آن‌جا که به بیان و تدوین ماشیح‌باوری مربوط می‌شود، به چهار نکته به گونه تفصیلی باید توجه کرد:

نخست آموزه یهود مبنی بر این است که ماشیح هنوز نیامده است. در واقع، از آن‌جا که یهودیان، از هر نسلی که باشند، در هر روز زندگی خود، اعتقادنامه ابن‌میمون را قرائت می‌کنند، هم‌چنان که یهودیان نسل‌های آینده نیز چنین خواهند کرد، منطق این‌گونه بیان (اگر کسی بدین صورت بیان کند) مستلزم این است که ماشیح همواره و به ابدیت تاریخ، هنوز نیامده باشد. آمدن او یا به بیان دقیق‌تر، انتظار آمدن اوست که جزء لازم ایمان یهودی است، نه رسیدن یا ظهور او. به تعبیر خود ابن‌میمون «هیچ زمان خاصی را برای آمدن او تعیین نکن!» (حتی اسحاق ابرابانل (Isaac Abrabanel) براساس همین گفته ابن‌میمون علیه وی محاجه می‌کند: حقانیت یک «اصل اعتقادی» نباید موقتی باشد؛ بعد از آمدن ماشیح، دیگر نمی‌توان به آمدن او اعتقاد داشت و در انتظار او به سر برد!

این مطلب به گونه مستقیم به شیوه بیان بسیار غیرمعمول بخش آخر اصل دوازدهم می‌انجامد که از حبقوق ۳:۲ (Habakkuk) گرفته شده است: «achakeh lo bechol yore sheyavo». این عبارت معمولاً به این مضمون ترجمه می‌شود که «تا روزی که او بیاید انتظار او را می‌کشم.» اما اگر قرار باشد این ترجمه، معنای این جمله باشد (یعنی این که ما نمی‌دانیم که او چه روزی می‌آید و لذا برماست، به عبارتی هر روز آمادگی او را داشته باشیم) متن عبری، در بهترین حالت، ناپخته و ناجور است. این‌گونه بیان، مناسب این تفسیر نیست. متن نمی‌گوید که ماشیح یک روز می‌آید، بلکه محتوای متن این است که او حتماً هر روز و در همه روزها می‌آید، اما به صورت مشروط. ماشیح تا

یهودیان، از هر نسلی که باشند، در هر روز زندگی خود، اعتقادنامه ابن‌میمون را قرائت می‌کنند، هم‌چنان که یهودیان نسل‌های آینده نیز چنین خواهند کرد، منطق این‌گونه بیان (اگر کسی بدین صورت بیان کند) مستلزم این است که ماشیح همواره و به ابدیت تاریخ، هنوز نیامده باشد. آمدن او یا به بیان دقیق‌تر، انتظار آمدن اوست که جزء لازم ایمان یهودی است، نه رسیدن یا ظهور او

ابد هر روز می‌آید، البته به صورت مشروط. «همان‌گونه که روزی انسان، هر روز می‌آید نجات و رهایی نیز هر روز می‌آید.»

اهمیت این مفهوم به خوبی در آگادای تلمودی درک می‌شود، آن‌جا که ربی یوشع بن لوی، ماشیح را در حالی که در کنار دروازه‌های روم نشسته و مدام زخم‌های خود را می‌بندد، می‌بیند و از او زمان «آمدنش» را می‌پرسد. ماشیح پاسخ می‌دهد: «امروز!» (hayom که معنای تحت‌اللفظی اش «این روز» است) یوشع از این ظهور آشکار و نهایی ماشیح، متحیر می‌شود. از این رو، پسر داوود چنین توضیح می‌دهد: «امروز، اگر تو به فرامین الهی عمل کنی» (یعنی اگر همه‌ی شما، تمام اراده‌ی خداوند نسبت به جهان را تحقق بخشید، این کار همان ظهور مسیح است یا سبب آن می‌شود).

بر همین اساس، می‌توان صیغه‌ی استمراری این فعل یعنی «achakeh» را نیز بهتر فهمید. این فعل معمولاً به «انتظار کشیدن» ترجمه می‌شود، اما برای افاده‌ی این مفهوم، چندین اصطلاح در زبان عبری وجود دارد. در زبان محاوره، «Lechakkot» با «دست روی دست گذاشتن و منتظر پیش‌رفت و تحول ماندن» متفاوت است. این فعل، بار معنایی بسیار فعالی دارد و هیچ‌گونه دلالت ضمنی بر سکوت و رضامندی ندارد. «mechakkeh» بدین معناست که کسی دارد کاری را فعالانه و با نیروی تمام انجام می‌دهد. این معنا را با دونده‌ای در نقطه‌ی شروع یک دوی سرعت مقایسه کنید؛ او بی‌حکمت به نظر می‌رسد، اما در واقع تمام ماهیچه‌ها و رشته‌های عصبی اش کشیده و ممتد است تا بتواند لحظه‌ی به صدا درآمدن تپانچه، سریع‌ترین شروع ممکن را به دست آورد. بنابراین، شاید نزدیک‌ترین واژه‌ی انگلیسی در ترجمه‌ی این کلمه، فعل «Anticipate» باشد که به معنای انتظار کشیدن فعالانه و همراه با شادی است، آن‌گونه که کسی برای بازگشت همسرش که مدتی طولانی در سفر بوده، به لحاظ عملی و احساسی تدارک می‌بیند و یا به تعبیر ابن‌میمون در توصیف اعمال دوره‌ی عومر (omer) [دوره‌ی میان پسخ و شاووعوت که هفت هفته است. (مترجم)] «مانند انتظاری که فردی برای آمدن معشوقش می‌کشد و روزها و ساعت‌ها را برای آمدنش می‌شمارد.»

نکته‌ی آخر که باز هم درباره‌ی واژگان است، این است که این مطلب، مضمون قوی عبارت مقدماتی

«ani ma'ameen be'emunali slilemah» نیز هست که در ابتدای هر سیزده اصل وجود دارد. در زبان انگلیسی نمی‌توان به سادگی چنین ترجمه کرد که «من با ایمان کامل باور دارم» یا «من با اعتقاد کامل، ایمان دارم» بلکه در این‌جا تنها زبان عبری حق مطلب را ادا می‌کند. در هر صورت، شاید بهتر باشد «کامل» (full) را به «تام و تمام» (integral) یا مانند آن برگرداند. مهم‌تر از همه، هم‌چنان که مارتین پوپر به مردمان این عصر تعلیم داد، امونا (emunah) با پیستیس (pistis) فرق دارد. پوپر به جای «باور» (belief) یا «ایمان» (faith)، آن را به «اعتماد» (trust) ترجمه می‌کند که تا اندازه‌ای، ترجمه‌ی کامل‌تری از این مفهوم به زبان انگلیسی است؛ چراکه به معنای تعامل فعالانه میان حداقل دو طرف است.

با توجه به مطالب پیش‌گفته، بهترین ترجمه برای بیان معنای اصل دوازدهم چیست و لو همراه با اطناب باشد؟ «من به طور کامل و فعال، خود را به اصل مسلم آمدن ماشیح ملزم می‌کنم و گرچه او همواره آمدنش را به تأخیر خواهد انداخت، من همواره از هیچ‌گونه تلاشی برای مقدمه‌چینی ظهورش فروگذار نخواهم کرد؛ چراکه او هر روز و الی‌الابد در راه است.» نیروی دینی چنین موضوعی یک‌بار دیگر و به نحو فراموش‌ناشدنی، زمانی بروز پیدا کرد که یهودیان در گتوها، اردوگاه‌های کار اجباری و اردوگاه‌های نابودی و قلع و قمع، در ورشو و در میان هواداران و بازماندگان، اصل دوازدهم ابن‌میمون را سرود جهانی خود ساختند.

پیش‌تر گذشت که از نگاه یهود، ماشیح نه تنها نیامده، بلکه هرگز نخواهد آمد. بار دیگر باید در این‌باره تأمل کرد و گفت که او همواره در حال آمدن خواهد بود. به یقین این گفته، مطلبی بنیادین است. این گفته، بنابر قاعده مسیحیان را به‌تازده می‌کند؛ زیرا برخلاف این باور الهیاتی محوری مسیحیت است که مسیح، در واقع حداقل برای بار اول ظهور کرده است. (من باور بنیادین‌تر الوهیت شخص مسیح را نادیده می‌گیرم) آینده‌ی ابدی ماشیح که به زبان عملی ترجمه می‌شود، تأکید می‌کند نه هیچ واحد زمانی کوچک و نه هیچ واحد مکانی کوچک‌تر در جهان رستگار نشده و نخواهد شد. در واقع، جهان، همواره بی‌نهایت متفاوت است با آن‌گونه که اراده‌ی خداوند به آن تعلق گرفته و آن‌گونه که ما باید به دلیل همین اراده‌ی الهی، در حد توان

خود و شاید فراتر از آن، آن را بسازیم.

اما گفته بنیادین من، بیشتر یهودیان را نیز بهت زده می کند. باور رایج در میان بیشتر یهودیان این است که گرچه ماشیح هنوز نیامده، یک روز، «در آخر الزمان» او خواهد آمد. در موضوعی که به جرئت می توانم بگویم بحث و مجادله کلاسیک قرن حاضر در این مورد بوده، فرانتس روزنتسویگ (Franz Rosenzweig) با هرمان کوهن (Hermann Cohen) محاجه ای داشت. کوهن، آموزه تأخیر ابدی آمدن ماشیح را از بُعد فلسفی و دینی بیان کرد. در مقابل، روزنتسویگ ابراز داشت که هرچه در ابدیت اتفاق می افتد، هرگز اتفاق نمی افتد. روزنتسویگ ضمن بیان شرحی زیبا بر شعری در باب ماشیح از ربی یهودا هالوی (Yehudah HaLevy) بیان داشت که همه انسان ها (یا حداقل یهودیان) را می توان به دو گروه تقسیم کرد: کسانی که ایمانشان بیش از امیدشان است و همواره فکر می کنند که ماشیح به زودی خواهد آمد و کسانی که امیدشان بیش از ایمانشان است و همواره فکر می کنند که آخرالزمان هم چنان دور است. به گفته روزنتسویگ، تاکنون همواره حق با گروه دوم بوده است، اما یک روز، در «آن روز موعود»، این گروه بر خطا خواهند بود. بنابراین، بسیار مراقب باش!

به نظر من، روزنتسویگ، با وجود قدرت اقناعی تخیل شعری که در آن با ربی یهودا هالوی شریک است، اشتباه می کند. چنان که کوهن به درستی تشخیص داد، ابدیت «فاصله» پیش از دوره ماشیح، حداقل به دو دلیل ضروری است: ابدیت مذکور، مانع اسطوره تراشی هر فرد یا تمام افرادی می شود که خود را خدا دانسته اند؛ مشکلی که بیش از همه مسیحیان گرفتار آن شده اند و نیز موجب می شود تکالیف اخلاقی (و در واقع علمی)، سرنوشت همیشگی (و چنانچه این تعبیر را می پسندید متافیزیکی) باشد نه وظیفه ای موقتی.

اجازه بدهید قدری فراتاریخی به مسئله بنگریم. یکی از شاخصه های مسلم و ثابت بسیاری از جنبش های هزاره گرای مسیحی، همواره تجرد و امتناع از ازدواج بوده است. سرانجام، پایان، نزدیک است و در چنین شرایطی، بچه داشتن خیلی که خوش بین باشیم اسباب زحمت است. من باوری شبیه به این را در یهودیت سراغ ندارم. اصلاً قرار نیست که تاریخ پایان یابد.

تلاش اخلاقی ابدی را که تأخیر ابدی ظهور ماشیح آن را به وجود می آورد، ماهرانه به دو شیوه می توان خلاصه کرد. عقیوا ارنست شمعون (Akiba Ernst Simon) می نویسد: «پس از آن که همواره نهی خود را به هر ادعای رستگاری که به ما عرضه شده، گفته ایم، راه طولانی مان را ادامه دادیم، در حالی که شریعت بر روی دوش هایمان است. از این رو، با این بار محبوب و ماندگار در جهانی به رستگاری نرسیده مانده ایم؛ ما که اهل نجات نجات نیافته و شاهدان آمدن آنیم.» عنوان کامل کتاب نورا لوین (Nora Levin) نیز همین مطلب را بیان می کند: «هنگامی که ماشیح درنگ و تأخیر کرد.»

همه انسان ها (یا حداقل یهودیان) را می توان به دو گروه تقسیم کرد: کسانی که ایمانشان بیش از امیدشان است و همواره فکر می کنند که ماشیح به زودی خواهد آمد و کسانی که امیدشان بیش از ایمانشان است و همواره فکر می کنند که آخرالزمان هم چنان دور است

رستاخیز

اکنون به آخرین اصل ابن‌میمون می‌پردازیم. برجسته‌ترین ویژگی صورت‌بندی عقیدتی آموزه رستاخیز این است که این آموزه، تنها بر فعل الهی اراده که قرار است رستاخیز را موجب شود تمرکز می‌کند. این امر نیز کاملاً در راستای تعلیم نظام‌مند خاص ابن‌میمون است. از این رو، باید نگاهی به شیوه ابن‌میمون در پرداختن به عقیده رستاخیز بیندازیم.

چنان‌که معروف است، ابن‌میمون سیزده اصل را در مقدمه شرح خود بر فصل ۱۰/۱۱ (perek chelek) رساله سنهدرین می‌شمارد. تدوین کرده است. او این کار را در جوانی انجام داد (۱۱۶۸ م). هدف تدوین چنین اعتقادنامه‌ای (کاری که در آن زمان، کاری بنیادی و ریشه‌ای بود و تاکنون در یهودیت باقی مانده است) آن بود که برای عوام‌الناس این امکان فراهم شود که اعتقاداتی را باور داشته باشند که عملاً نتایج مطالعات بسیار پیچیده و غامض فلسفی اما «heilsnotwendig» هستند، یعنی به لحاظ نجات‌بخشی شرط لازم «پیوند» (نوافلاطونی / ارسطویی) «عقل اکتسابی» بشر با «عقل فعال» الهی هستند که فناپذیری و جاودانگی صرفاً از طریق آن دست‌یافتنی است. بنابراین، در همین ابتدا، در بسط و تفصیل دیدگاه‌های نظام‌مند ابن‌میمون، نوعی رابطه عمیقاً تناقض‌آمیز میان آموزه رستاخیز و آموزه فناپذیری وجود دارد؛ باید به رستاخیز باور داشت تا به فناپذیری رسید. این باور فلسفی، هر قدر که بعید و دور از ذهن باشد، در واقع، بازگویی کاملاً صحیح و دقیق متن می‌شناست که ابن‌میمون در این‌جا شرح می‌دهد. براساس این متن، هر کس که به رستاخیز مردگان باور ندارد، یا با وجود باور به آن، آن را آموزه‌ای موجود در کتاب مقدس نداند به فناپذیری (حضورش در آخرت) دست نخواهد یافت.

ابن‌میمون در شاه‌کار خود، دلالة الحائرین، هرگز آموزه رستاخیز را مطرح نمی‌کند. (از این رو، فناپذیری در سیزده اصل که شرح و بیان عامیانه اوست، ذکر نمی‌شود و رستاخیز در دلالة الحائرین که شرح و بیان فنی اوست) اما این امر به هیچ وجه، با دیدگاهی که وی در شرح خود بر می‌شنا برمی‌گیرد، ناسازگار نیست؛ چرا که سخن نگفتن از رستاخیز، مستلزم باور نداشتن به آن نیست. در هر حال، از نگاه وی، رستاخیز یا حداقل باور به رستاخیز، تعلیمی مقدماتی

برای فناپذیری است. او در دلالة الحائرین، به فناپذیری، به همان معنایی که پیش‌تر تعریف کرده می‌پردازد.

با این همه، ابن‌میمون مشکلات بسیاری با معاصرانش داشته است. وی به دلیل تعلیم ندادن رستاخیز تکفیر شد. پس از آن که پرسش و استفساری رسمی برای وی فرستاده شد، رساله رستاخیز را نگاشت. وی در این رساله، موضع خود را کاملاً روشن می‌کند، هر چند نه به لحاظ سبکی و نه به لحاظ ماهوی چیزی را فاش نمی‌کند. از یک سو، ابن‌میمون آشکارا بر باور به رستاخیز تأکید می‌کند. از سوی دیگر، اقدامی کلامی انجام می‌دهد که کمتر بدان توجه می‌شود. او به دو گونه فناپذیری تصریح می‌کند: نخست میان مرگ فرد و رستاخیز او و دوم پس از مرگ بدن احیا شده، برای ابدیت. به بیان دیگر، رستاخیز هم‌چنان مرحله‌ای میانجی به سمت فناپذیری است.

به این نکته باید توجه داشت که مشکلی که در حال بررسی آن هستیم، مشکلی نیست که فلسفه مدرسی ابن‌میمون، درست کرده باشد. ابن‌میمون در این‌جا نیز تقریباً مانند همیشه، به گونه صحیحی آموزه معتبر، سنتی و خاخامی را بیان می‌کند. نیایش بسیار مهم هجده براخا [دعای برکت (مترجم)] که یهودیان روزی سه‌بار می‌خوانند، از عصر میسنایی وجود داشته است و همواره شامل براخای دوم است: «تو برای همیشه توانایی، ای خدا، که مردگان را زنده می‌کنی. تو بزرگی که نجات می‌دهی. تو حیات را با لطف خود تداوم می‌بخشی و با رحمت بی‌کران خود مردگان را زنده می‌کنی... و او وفاداری خود را به کسانی که در خاک خوابیده‌اند، حفظ می‌کند. چه کسی که شبیه توست، ای پروردگار توانا... پادشاهی که مردگان را زنده می‌کند و موجب جوانه زدن رستگاری می‌شود... تو وفادار و مورد اطمینانی که مردگان را زنده می‌کنی. حمد و سپاس تو را ای خدا که مردگان را زنده می‌کنی.» نخستین شرح جامع تلمود اثر ربی حانانل بن حوزیل (Chananel b. Chusiel) (متوفای پس از سال ۱۰۵۳ م) قبلاً به باور به ماشیح و جهان آخرت تحت عنوان مبانی عظیم (pinnot) تصریح کرده است. در این‌جا نیز به وضوح، تأکید کلامی، بر این مطلب است که رستاخیز، نتیجه نوعی قانون طبیعی یا الهی یا حتی اخلاقی، نیست بلکه مربوط به کرم رایگان و «ملوکانه» خداوند است. به همین دلیل است که مطالب مربوط

به رستاخیز در متون یهودی مربوطه همیشه در کنار اشاراتی به قدرت، رحمت و فیض الهی (chesed verachamim) قرار داده می‌شود.

آنچه در متون دینی فیض الهی خوانده می‌شود، همان چیزی است که ابن میمون آن را «اراده» خداوند می‌نامد. این شیوه بیان فلسفی به جای شیوه بیان کلامی به ابن میمون اجازه می‌دهد که مجموعه‌ای از اقدامات بیش از حد پیچیده را دنبال کند: نخست آن که مطابق با مقصود خاخام‌ها، «اراده الهی» را می‌توان به حق به معنای قید و شرطی فراتر از قانون طبیعی و عقلی در نظر گرفت. ثانیاً با این حال، فهم اهل فن این است که ابن میمون نهایتاً «اراده» را نیز عقلانی می‌کند. این متضمن یکسانی مدرسی اراده و عقل در خداوند است و لذا نهایتاً به همان معنایی است که بعدها کانت آن را «تقدم عقل عملی» خواند. (به همین دلیل است که ابن میمون در مقام بیان غایت «اراده» (اخلاقیات در جهان) ضمن باور به امکان معجزات، به طور نظام‌مند تمام ادعاهای اعجاز‌گونه را حتی آنهایی که در کتاب مقدس و خود مکاشفه کوه سینا وجود دارند، رد می‌کند.) به عبارت دیگر، ابن میمون می‌خواهد هر دو سوی این برهان ذوحیدین و ابن محظور را حفظ کند. وجود مادی در هر شکلی که باشد، ناگزیر متناهی و از بین رفتنی (و در نتیجه فناشدنی) است، اما شرط لازم تلاش لایتناهی، انسانی و اخلاقی (و در نتیجه به عنوان یک اصل مفروض، قابل احیا) نیز هست.

از این رو، براساس تعالیم وی، دو رستاخیز وجود دارد: نخست، رستاخیز موقتی در زمین و دیگری رستاخیز در «بدن معنوی» الی الابد (که حقیقتاً قابل تمییز از فناپذیری شخصی نیست). ابن میمون در کتاب قانون خود (که آن را بین شرح میشنا و دلالة الحائرین نگاشته) عملاً و با دقت به این آموزه در پاراگراف به اوج رسیده آخر اشاره می‌کند: در عصر ماشیح، همه انسان‌ها (یهودیان و غیریهودیان، چه آنها که در آن زمان زنده‌اند و چه آنها که در آن هنگام زنده می‌شوند) مدتی طولانی همراه با آسودگی مادی زندگی خواهند کرد و در نتیجه قادر خواهند بود که تمام تورات را مطالعه کنند و به اتحاد و پیوستگی دست یابند: «در آن ایام، کمال فراگیر می‌شود و در نتیجه انسان‌ها شایستگی حیات اخروی را پیدا خواهند کرد.» ابن میمون چند پاراگراف قبل از این چنین اظهار می‌کند: «مردم هرگز نباید خود را با افسانه‌ها مشغول کنند و یا وارد جزئیات میدراشیم شوند که به این موضوعات [جزئیات عصر ماشیح] و مطالب مشابه می‌پردازد. مردم نباید این امور را امور بنیادی و اساسی قلمداد کنند؛ زیرا این مطالب نه ترس و هیبت به بار می‌آورند و نه عشق و محبت (که دو مقوله دینی اساسی از نگاه ابن میمون هستند). به باور ابن میمون، عبارت آخر آشکار بیان می‌کند که فرجام‌شناسی تنها باید به عنوان کارکرد آموزش اکتشافی انسانی آن صورت پذیرد.

ما به واسطه ابن میمون آشکارا خود را در نقطه مرکزی توفانی می‌یابیم که همچنان تا به امروز درباره دوگانگی میان آموزه یهودی و کتاب مقدس رستاخیز در برابر آموزه یونانی فناپذیری به شدت ادامه دارد.

در عصر ماشیح، همه انسان‌ها (یهودیان و غیریهودیان، چه آنها که در آن زمان زنده‌اند و چه آنها که در آن هنگام زنده می‌شوند) مدتی طولانی همراه با آسودگی مادی زندگی خواهند کرد و در نتیجه قادر خواهند بود که تمام تورات را مطالعه کنند و به اتحاد و پیوستگی دست یابند

به اعتقاد من، بررسی دقیق تاریخ فرجام‌شناسی یهود روشن خواهد کرد که چنین مشاجراتی، چه قبل از دوران ابن‌میمون یا در آن دوران و یا در زمان ما، ناشی از درماندگی و ناکامی همیشگی در پرداختن به این موضوع به همان شیوه‌ای است که ابن‌میمون با فلان موضوع صفات الهی (انسان‌انگاری و غیره) انجام داده است، یعنی تحلیل زبان‌شناختی دقیق و همه‌جانبه‌وارگان مربوط به فرجام‌شناسی یهود (مانند *olam haba* (جهان دیگر) *atid lavo* (آینده آمدنی)، *acharit hayamim* (روزگار واپسین)، *ge'ulah* (رهایی و نجات)، *yeshu'ah* (نجات و کمک)، *yemot hamashiach* (روزهای ماشیح)، *malchut shamyim* (ملکوت آسمان) و غیره) همراه با بازسازی مفهومی و ذهنی مبتنی بر این تحلیل زبان‌شناختی. البته آن‌چه ابن‌میمون در کتاب قانون خود در خصوص واژگان فرجام‌شناختی انجام داده، بسیار نامنظم و ناهمگن است. به تعبیر کارل راینر (Karl Rahner) آن‌چه لازم است «هرمنوتیک عبارات فرجام‌شناختی» به طور کامل است. من در این‌جا تنها می‌توانم به صورت نموداری، نتیجه این تجزیه و تحلیل را خلاصه کنم:

انسان در دنیای مادی زندگی می‌کند. او با اخلاقی کردن زندگی خود، به طور فزاینده‌ای خود را معنوی می‌کند و در نتیجه، به جنبه روحانی (اخلاقی) دنیای خدا (جهان دیگر) که همواره وجود دارد و به سمت انسان «می‌آید» نزدیک می‌شود. اما انسان بنفسه نمی‌تواند در عمل در دنیای مادی به آن دنیای لایتناهی (بی‌نهایت اخلاقی و روحانی) دست یابد. از این رو، در پایان عمرش، امکان بالقوه بشری و غیرمتناهی او (روح) ابدی می‌شود. البته تحت شرایطی اراده فیض‌بخش خدا، این که او یهودی باشد یا نه (همه فرزندان اسرائیل در جهان دیگر سهم دارند) یا این که او یک «غیریهودی درست‌کار» هست یا نه (همه افراد نیکوکار اقوام جهان، در دنیای دیگر سهم دارند) و غیره. این همان چیزی است که «فناناپذیری» خوانده می‌شود. تلاش در جهت اخلاقی بودن مطلق انسان‌ها در روی زمین (ملکوت ماشیح) ورای زندگی همه افراد بشر ادامه می‌یابد. این همان چیزی است که ما آن را «تاریخ» می‌نامیم که از معنوی‌سازی نامحدود و در نتیجه، همواره غیرکامل جهان بشری تشکیل می‌یابد. اتمام و کمال به طور نظام

دهنده مفروض این فرآیند تاریخی لایتناهی معنوی‌سازی، همان چیزی است که «آمدن ماشیح» نامیده می‌شود. در این نقطه، نوع جدیدی از تاریخ پیش می‌آید که آن را تاریخ فراتاریخی یا تاریخ درون‌ماشیحی یا به تعبیر کارل مارکس، تاریخ انسانی به جای جانوری می‌خوانیم؛ همه نوع امری هم‌چنان اتفاق می‌افتد (جنگ‌های یا جوج و مأجوج، سایر اتفاقات مربوط به ماشیح، برقراری دوباره شریعت پالایش شده و آن‌چه شریعت آن را منظور می‌کند و غیره).

ما در این‌جا درباره چیزی سخن می‌گوییم که بسیار با یک «ابدیت» یک‌پارچه و نامتمایز متفاوت است. در زمان (فرضی) ناممکن که همه این اتفاقات عصر ماشیح اتفاق افتاده باشد، دوگانگی میان ماده و روح، جسم و جان از بین خواهد رفت (یعنی جان همان جسم و جسم همان جان است). انسان‌ها «بدن‌های روحانی» یا «جان‌های جسم نما» (*gufot ruchaniyot*) قس. *soma pneumatikos* در کلام پولس) خواهند بود و این همان چیزی است که «رستاخیز» خوانده می‌شود. (تا این زمان، یعنی تا بعد از این که هم تاریخ طبیعی و هم تاریخ بعد از ماشیح پایان یافته باشد، تنها فناناپذیری روح و نه [برخلاف آموزه بنیادین مسیحیت] یک رستاخیز واحد، حکم فرماست) در این نقطه نهایی، جهان دیگر خدا، در واقع، در آینده روشن و نزدیک فرا می‌رسد، درست همان موقعی که ارواح فناناشدنی و بدن‌های زنده شده یک ماهیت خواهند داشت. از این روست که سعدیا گائون معتقد بود که در طول چهارصد تا پانصد سالی که ملک و ملکوت ماشیح طول خواهد کشید، انسان‌ها چنان خود را معنوی و روحانی خواهند کرد که دیگر نخواهند مرد و به تدریج وارد جهان ابدی دیگر خواهند شد.

البته تمام این فرآیند، ترکیب اساساً ظریفی بین رستاخیز و فناناپذیری است. این امر نمی‌تواند برای مدت نامعلومی حفظ شود. یهودیان مسیحی‌نما مانند یوریل داکوستا (*Uriel d'acosta*) و اسپینوزا کل رستاخیز را به همراه مسیحیت و در نتیجه، یهودیت را رد کردند. از نگاه آنها، حقیقت دینی کاملاً عقلانی است و لذا شامل هیچ‌گونه قطعیت و اثبات (نه تنها تاریخ بلکه عرفیت نیز) نمی‌شود. آخرالزمان همانند زمان فعلی است. بنابراین، آن‌چه آرزوی آن را داشتند، آن چیزی بود که قرون وسطاییان آن را

استغراق فردیت عقلانی در بی‌کرانگی ذات الهی می‌خواندند. (گرچه باید به یاد داشت که به باور اسپینوزا این ذات، کاملاً غیرمادی نیست.)

موسی مندلسون (Moses Mendelssohn)، نخستین شارح و نماینده اندیشه یهودی تحت تأثیر مدرنیسم، با تأثیر پذیرفتن از اسپینوزا و لایبنیتس هردو، یک مفهوم به طور خاص دوجوهی را شرح داد. او با خردگرایی متافیزیکی خود، این باور را ناعادلانه شمرد که مردمی که از روی اتفاق، بعدها یعنی در عصر ماشیح زندگی می‌کنند، صرف نظر از شایستگی اخلاقی‌شان آسوده‌تر و دارا تر از کسانی باشند که قبلاً زندگی می‌کردند (چنان که تصور دوستش، لسینگ (Lessing) از تاریخ به مثابه پرورش و تربیت بشر، مستلزم آن بود). از این رو، وی خود را از الزام یهودیت به پیش‌رفت و ترقی در عصر ماشیح رها کرد و به تفسیر خود از اصول سیزده‌گانه ابن‌میمون، مواردی از جمله اصل فناپذیری را افزود. از سوی دیگر، جوهر فردشناسی (monadology) لایبنیتسی او، امکان این ادعا را برای او فراهم ساخت که نفس فناپذیر، نوعی «شبه جسم» دارد. بعد از کانت به طور خاص، چنین ابهاماتی محکوم به زوال بود و در نتیجه «لیبرالیسم» دینی یهود در قرون نوزدهم و بیستم میلادی، بنا به دلایل به ظاهر علمی و عقلی، از رستاخیز به نفع فناپذیری دست کشید.

دیدگاه خاص من، درست یا غلط، این است که ابن‌میمون، مطابق معمول، دانایتر از تجدد بود. من می‌خواهم بر این مطلب استدلال کنم که ما نیازمند آموزه رستاخیز هستیم تا به وسیله آن، بر آن چه امروزه وحدت روان‌تنی (یا روان متجسد / جسم روح داده شده) انسان و تکالیف اخلاقی نامحدود او خوانده می‌شود، تأکید کنیم. (یکی از استدلال‌ات فلسفی رایج مبنی بر این که پیوستگی فضایی و زمانی، لازمه هویت شخصی است، مجدداً بر باور سنتی فناپذیری «شبه مادی» به هدف توجیه رستاخیز تأکید می‌کند.) حقوق و تکالیف انسان، ناشی از چنین وضعیت «فوق طبیعی» یعنی مطلق هستند. هلاخای احترام‌آمیز نسبت به انسان‌ها در قوانین احترام‌آمیز نسبت به اجساد پاس داشته می‌شود. به همین دلیل و به همین گونه است که کانت نیز در نقد اول (عقل محض) و دوم (عقل عملی) خود، به آن چه او همچنان آن را (به اشتباه و براساس معیارهای خاص خود) «فناپذیری» می‌خواند تصریح می‌کند. ما نیز همانند کانت، نمی‌توانیم از این گونه دلایل کارکردی و تنظیمی در اثبات باور به رستاخیز، هیچ‌گونه اظهار جدی متافیزیکی را نتیجه بگیریم. اگر بخواهیم به صورت دینی چنین اظهار نظری بکنیم، باید آنها را کلامی کنیم (و در نتیجه به بیان خاخامی درباره قدرت و فیض الهی به عنوان مبنای رستاخیز بازگردیم) و این در حالی است که ما به لحاظ فلسفی خود را به تبیین‌های اخلاقی تنظیمی محدود می‌سازیم.

هرچند حتی در چارچوب نظام‌بخشی فلسفی می‌توان تا اندازه‌ای به جلو رفت. زمانی که درباره عالم رستاخیز سخن می‌گوییم، به نوعی مادیت از دو جهت اشاره می‌کنیم: خود «عالم» و اجسام «روحانی» زنده شدگان. اما هریک از این نمونه‌های «جسمانیت»

من می‌خواهم بر این
مطلب استدلال کنم
که ما نیازمند آموزه
رستاخیز هستیم
تا به وسیله آن، بر
آن چه امروزه وحدت
روان‌تنی (یا روان
متجسد / جسم روح
داده شده) انسان
و تکالیف اخلاقی
نامحدود او خوانده
می‌شود، تأکید کنیم

را حتی به لحاظ اصطلاح‌شناسی (در هرمنوتیک رستاخیز) باید شدیداً هم‌شکل در نظر گرفت. این مطلب را باید تجزیه و تحلیل کرد که آیا *olam haba* (عالم آخرت) را باید به لحاظ مکانی به معنای «عالم» فهمید، یا به لحاظ زمانی به معنای ابدیت و زمان نامتناهی.

نیز باید به تحلیل این نکته پرداخت که آیا «جسم روحانی» را باید به معنای جسمی فهمید که جوهرش روح است (به هر معنا که باشد) یا به معنای موجودی که «روحانی» یعنی اخلاقی عمل می‌کند. (تبدیل مفهوم «جوهر و ذات» به مفهوم «کارکرد» را در کتابی با همین عنوان از ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer) باید در نظر گرفت) و در هر دو نمونه، جسمانیت به «عمل در زمان» ترجمه می‌شود. بنابراین، نظام‌بخشی کل این آموزه کاملاً روشن می‌شود و «حیات ابدی» (زندگی همیشگی در «حال») مفهومی شبه‌زمانی و نه شبه‌مکانی تصور می‌شود.

حداقل دو تن از خیره‌ترین روشن‌فکران ملحد، فیلسوف و نومارکسیست نسل گذشته دقیقاً به همین نتیجه ما رسیده‌اند. ژان پل سارتر در پایان عمر خود مصاحبه‌ای با بنی لوی (Benny Levy) انجام داد که در آن عملاً خود را (به درستی) یک یهودی افتخاری خواند و به طور خاص بر آموزه رستاخیز به مثابه بخشی از ماشیح‌باوری یهود تأکید کرد. تئودور دبلیو آدورنو (Theodor W. Adorno) در عبارتی فراوان‌گیرا و در عین حال، طبق معمول پیچیده، در کتاب *Negative Dialectic* نکته مورد نظر ما را در این جمله خلاصه می‌کند: «همان‌طور که در تصنیف مینیون (Mignon) آمده، امید و آرزو به جسم به کلی دیگرگون شده می‌چسبد.»

فرجام‌شناسی از جنبه اخلاقی

دو آموزه مربوط به فرجام‌شناسی یعنی ماشیح‌باوری و رستاخیز، همیشه تطابق متقابل داشته‌اند. «اراده»، واژه و مفهوم محوری است که زیربنای هر دو را تشکیل می‌دهد. بیان اعتقادنامه اصل سیزدهم آشکارا متوجه آن است (رستاخیز به معنای عملی از اراده الهی) و هدف آینده ابدی ظهور مسیح (که متضمن رستاخیز است) فعال کردن اراده بشر (به عنوان «تصویر هم‌سانی سازه خداوند») به شکل اخلاقی کردن جهان (بشری) است. (آن‌گونه

که ما فهمیده‌ایم، واقعیت این است که تحقق [نظام‌دهنده] اخلاق با رستاخیز یکی است.) «اراده»، کوتاه شده «اراده عقلانی» است و «اراده عقلانی» از نگاه ابن‌میمون و به طور کلی فلسفه یهود و نیز به باور کانت، عبارت دیگر «اخلاق» است. به طور خلاصه، فرجام‌شناسی یهود، مطلق‌سازی اخلاقی و متافیزیک اخلاقیات است.

فرجام‌شناسی در مقام کارگردان اصلی در گفتمان اخلاقی، مستلزم تجزیه و تحلیل بیشتر، هرچند محدود است. ماشیح‌باوری در مقام کارگردان اخلاقی تنها اظهار می‌دارد که از آن‌جا که بشریت باید تلاش کند تا خود را به شکل خدا درآورد و در نتیجه سعی کند شبیه او شود و از آن‌جا که انسان‌ها باید این تلاش‌ها را در این دنیا انجام دهند، هدف غایی اخلاقیات، تثبیت آن چیزی است که در آن زمان، «ملکوت [مسیحایی] خدا» بر روی زمین خوانده می‌شود. البته این امر، هدفی نامحدود است و به طور نامحدود (با به تعبیر کانت و اچ. کوهن (H. Cohen) به صورت مجانبی) دست یافتنی است. ماشیح‌باوری، در حقیقت، اصلاً مستلزم نوعی خیال‌بافی و آرمان‌گرایی غیرمرتبط با رخ داده‌های روزمره و تاریخی مشکلات اخلاقی نیست (یعنی به تأخیر انداختن همیشگی) بلکه به عنوان یک مولد مستقیم ارزش‌های اخلاقی و به عنوان معیاری واسطه برای اقدام مناسب در هر شرایطی عمل می‌کند. وقتی انسان‌ها از خود می‌پرسند که چگونه باید رفتار کنند، یا در واقع رفتار مناسب آنها چه موازینی باید داشته باشد، فرجام مسیحایی، روش و وسیله‌ای را که این فرجام می‌تواند و باید به وسیله آن به دست آید، مشخص می‌کند. این همان نکته کانت در کتاب *Religion Within the Bounds of Reason Alone* است.

سلیمان شکتر (Solomon Schechter) این مطلب را در قالب مثال، این‌گونه بیان می‌کند: «اگر از بین رفتن فقر و رنج، شرط ملکوت ماشیح یا به تعبیر دیگر ملکوت خداوند است، تمام قوانین اجتماعی حکیمانانه در این خصوص، باید در جهت تعجیل در ظهور آن، کمک کنند.»

در این‌جا بار دیگر، اندیشه‌های نو در فلسفه فنی معاصر، نهایت تلاش خود را به کار می‌بندند تا از شیوه‌های مستحکم و تثبیت شده فرهنگ یهود (و اندیشه نوکانتی یهودگرایانه هرمان

کوهن) پیشی بگیرند. جی. ایچ. وی. رایت (G. H. v. Wright) در موافقت مصرح با ژاکو هینتیکا (Jaakko Hintikka)، منطق دئوتیک (deontic logic) [منطق تکلیفی، منطق وظایف اخلاقی (مترجم)] را این گونه تعریف می کند: «مطالعه روابط منطقی در عوالم به لحاظ تکلیفی کامل... مربوط به روابط منطقی میان حالات آرمانی که توصیفاتشان در هنجارها تلویحاً ذکر می شود» و «(هنجارها) فاصله میان هست و باید را پر می کنند.» اخلاق به نوبه خود، مولد چنین هنجارهایی است.

بنابراین، هلاخا، رسمی کردن اعمال لازمی است که انسان ها را از جایی که هستند به جایی که باید باشند، می برند «تا فاصله میان هست و باید پر شود». در این نقطه از تحلیل، باید وارد پیچیدگی های قوانین هلاخایی شد. یکی از آنها که من تا اندازه ای مختصر توضیح خواهم داد، عبارت از این است که آیا شریعت یهود، ما را امر می کند که کاملاً مطابق با ارزش های کمال گرایانه مسیحایی عمل کنیم یا به طور فزاینده ای بر حسب هدف ماشیح باوری مورد نظر؟ دو مورد دیگر عبارتند از این که ایده «تورای مسیحایی» به چه معناست و چه رابطه ای با «تورای موجود در دست ما» دارد؟ و دیگری این که جایگاه و مهم تر از آن، کارکرد (اگر کارکردی باشد) (hilcheta dimeshicha) چیست؟ اما اینها موضوعات پیچیده و فنی هستند که ما نمی توانیم وارد آنها شویم. همین اندازه کافی است که شمار زیاد احکامی را به یاد آوریم که آشکارا دارای کارکرد مسیحایی تعریف می شوند: «هرکس چیزی را به نام نویسنده آن نقل کند، رستگار می شود»؛ اگر بنی اسرائیل دو شبات یا فقط یک شبات را مراعات می کردند، یا اگر هرکس یکی از دیگر فرمان ها را رعایت می کرد، آن هم فقط یک بار به صورت کامل، اگر بنی اسرائیل فقط روز به طور صحیح توبه می کردند، ماشیح می آمد و مانند آن. اصل و مبنای این مسئله، «نزدیک کردن آخرالزمان» (Iekarev et haketz) است. «عدالت، مهم است چون نجات را نزدیک می کند.» کل موضوع پیچیده «هلاخای مسیحایی» به یک عامل اصلی می رسد که تنها تا آن جایی قابل بررسی است که نتایج در حال حاضر قابل تعقیب، از آن ناشی می شود. مارتین پوپر زمانی این مطلب را این گونه بیان کرد: «یک قطره از کمال و اوج مسیحایی، باید با هر ساعت آمیخته شود و گرنه آن ساعت، با وجود هرگونه پارسایی و دین داری، بی خدا خواهد بود.» (خلاصه تمام این مطالب در این عبارت است که یهودیت، ماشیح باوری قابل تعقیب است.

زیربنای نظری (آگادایی) کارکرد هلاخایی ماشیح باوری، به صورت یک پارادایم، در عبارت میدراش بیان شده است که جا دارد آن را به تفصیل نقل کنیم.

«هیچ خدایی شبیه یشورون (Jeshurun) نیست که برای مدد تو بر آسمان ها سوار شود [تثنیه ۳۳:۲۶]: در واقع، چه کسی شبیه خداست؟ یشورون یعنی آن دسته از افرادی که زیبا و ستودنی اند.» ربی براخیا (Berachya) به نقل از ربی یهودا بن شمعون می گوید: «شما خواهید دید که هرچه خداوند تبارک و تعالی، در آینده در جهان دیگر انجام خواهد داد، آن را در همین جهان از طریق نیکوکاران پیش انداخته و انجام داده است. خداوند

اگر بنی اسرائیل دو شبات یا فقط یک شبات را مراعات می کردند، یا اگر هرکس یکی از دیگر فرمان ها را رعایت می کرد، آن هم فقط یک بار به صورت کامل، اگر بنی اسرائیل فقط یک روز به طور صحیح توبه می کردند، ماشیح می آمد و مانند آن. اصل و مبنای این مسئله، «نزدیک کردن آخرالزمان» (Iekarev et haketz) است. «عدالت، مهم است چون نجات را نزدیک می کند.»

تبارک و تعالی مردگان را زنده می‌کند و الیاس مرده‌ها را زنده می‌کند. خداوند تبارک و تعالی، جلو بارش را می‌گیرد و الیاس جلوی باران را می‌گیرد. خداوند تبارک و تعالی، کوچک‌ها را مبارک و برخوردار می‌گرداند و الیاس نیز چنین می‌کند. خداوند تبارک و تعالی، زنان عقیم را نجات می‌دهد و الیاس زنان عقیم را نجات می‌دهد. خداوند تبارک و تعالی، تلخی را به وسیله تلخی شیرین می‌گرداند و الیاس نیز چنین می‌کند. «(خروج ۱۵ و دوم پادشاهان ۲) ربی براخیا به نقل از ربی شمعون می‌گوید: «هیچ کس شبیه خدا نیست و چه کسی مانند خداست؟ یشورون، بنی اسرائیل، زیرا آن‌چه خداوند تبارک و تعالی درباره خودش نوشته [خداوند به تنهایی متعال خواهد بود (اشعیا ۲:۱۱)] برای یعقوب نیز به کار رفته است [و یعقوب تنها ماند (تکوین ۳۲:۲۵)].»

میدراش تلمودی می‌نویسد: ربان گاملیل (Rabban Gamliel) نشست و تعلیم داد: «چنین مقرر شده که [در عصر ماسیح] زن، هر روز بچه به دنیا آورد، چنان‌که [در ارمیا ۷:۴۱] نوشته شده که: او حامله می‌شود و بلافاصله می‌زاید.» اما یکی از شاگردانش با نقل این عبارت از جامعه ۹:۱ که «زیر آفتاب هیچ چیز تازه‌ای نیست» او را مسخره کرد. ربان گاملیل پاسخ داد: «بیا تا نمونه‌ای از این را در همین دنیا به تو نشان دهم.» گاملیل بیرون رفت و مرغی را به او نشان داد. ربان گاملیل دوباره نشست و تعلیم داد: مقدر شده که [در عصر ماسیح] درختان هر روزه میوه دهند، چنان‌که [در حزقیال ۲۳:۱۷] نوشته شده است که «شاخه کوچک به بار می‌آورد و میوه می‌دهد، درست همان‌طور که هر روز شاخه‌هایی وجود خواهد داشت، هر روز میوه خواهد بود.» اما همان شاگرد با گفتن این که «چنین نوشته شده که زیر آفتاب هیچ چیز تازه‌ای نیست» او را مسخره کرد. گاملیل پاسخ داد: «بیا تا نمونه‌ای از آن را در همین دنیا به تو نشان دهم.» گاملیل بیرون رفت و یک بوته کبر را به او نشان داد. دوباره گاملیل نشست و تعلیم داد: «چنین مقدر شده است که [در عصر ماسیح] سرزمین اسرائیل، نوعی شیرینی و نوعی جامه‌های لطیف و فاخر بار خواهد داد، چنان‌که [در مزامیر ۱۸:۷۲] نوشته شده است که: در این زمین، غلات فراوانی خواهد بود. [در این‌جا بازی پیچیده با کلمات عبری مؤثر است.]

اما آن شاگرد او را مسخره کرد و دوباره گفت: «زیر آفتاب هیچ

چیز تازه‌ای نیست.» ربان گاملیل پاسخ داد: «بیا تا نمونه‌ای از آن را در همین دنیا به تو نشان دهم.» گاملیل بیرون رفت و قارچ مورکلاهی خوراکی، دنبلان و ریس را به او نشان داد و در ارتباط با آن نوع جامه‌ها، پوسته یک نخل نورسته را نشان داد.

تفسیر خلاصه این مطلب آن است که ربان گاملیل آشکارا این نکات را تشریح می‌کند که در جامعه عصر ماسیح، در تمام جهان، به لحاظ اقتصادی وفور نعمت وجود دارد. این امر، معجزه‌های واقعی و جهت و تغییر ناگهانی و کیفی اساسی و تازه خواهد بود. او برای کسانی که ادعا می‌کنند هیچ چیز تازه‌ای در این جهان نیست، خاطر نشان می‌کند که کل جهان حقیقی حتی پیش از عصر ماسیح، طبیعتاً از تازه‌ها تشکیل یافته است. ویژگی زندگی و طبیعت، در مقابل جهان بی‌روح، در واقع، تازگی مداوم است. کل این عبارت، در سیاق یک بحث و جدل علیه کتاب تا حدی یونانی ماب جامعه و بخشی از اثبات مفصل طبیعت خاص حیات بشری است.

آموزه ماسیح‌باوری، یکی از انشعاب‌های همیشگی را در نگرش اخلاقی (و کلی) یهودیت به وجود آورده است. یکی از تفسیرهای محکم اختلاف میان هیلل و شمای این است که براساس قوانین سخت شمای، مردم امروز باید کاملاً همانند عصر ماسیح رفتار کنند در حالی که تساهل هیلل، انطباق‌هایی را بیان می‌کند که مردم مجبورند آنها را در شرایط غالب، هرچه بیشتر به ملکوت خدا نزدیک می‌شوند، انجام دهند. (لذا این مطلب صحیح است که «اینها و آنها کلمات خدای حی هستند.») یکی از پی‌آمدهای دور از انتظار آن تفسیر این است که سخت‌گیری اخلاقی، میثقات حسیدوت (mishnat hassidut) «اخلاقیات غیر لازم»، لیفنین میثورات حادین ((lifnin mishurat hadin) رفتار براساس شریعت و غیره جلوه‌هایی از روح شمایی هستند، نه نخستین یا مهم‌ترین روح هیللی انسانی. هرچند بر همین اساس، خطر ماسیح‌باوری پیش از موقع نیز وجود دارد.

می‌توان اثبات کرد که این شکاف در ارتباط با قانون‌گذاری ماسیح‌باوری در تاریخ، در تاریخ و ایدئولوژی یهود، بیشتر جاری بوده است و عصر حاضر نیز از آن مستثنا نیست، بنابر دیدگاهی تنها راه یا بهترین راه که در آن حاکمیت جهانی ماسیح می‌تواند تثبیت شود، این است که در شرایط الف تمام شرایط مربوط به

ظهور ماشیح را فراهم آوریم و سپس در شرایط ب همین کار را انجام دهیم و همین طور تا زمانی که کل جهان «با روح خدا پر شود، آن گونه که آب دریا را می پوشاند» (یعنی تمام وضعیت های اخلاقی محلی، به دژ مستحکم فتح مسیحایی پیش رو تبدیل شود) اما دیدگاه دیگر این است که تنها راه عملی یا راه عملی معمول برای ایجاد «این ملکوت» آن است که شرایط الف را امروز اندکی مسیحایی تر کنیم و فردا مسیحایی تر و همین طور و نسبت به شرایط ب هم همین کار را انجام دهیم تا زمانی که همین نتیجه به دست آید.

مشکلات درون مسیحایی بسیار دیگری وجود دارد: ظهور ماشیح را چگونه می توان تخمین زد (اگر ظهوری باشد)؟ آیا این ظهور در زمان است یا فرازمانی و فراتاریخی (یعنی در «ابدیت»)? آیا زمان درون مسیحایی و فراتاریخی وجود دارد؟ و مشکلاتی از این دست. می توان به ضرب «تحول و گرایش یهودی» نشان داد که تمام این سؤالات به ظاهر متافیزیکی و فرجام شناختی، کارکردهای اخلاقی دارند.

در میدراشیمی که به صورت نسبتاً مفصل در بالا نقل شد، کارکرد ماشیح باوری تقریباً به طور نامحسوسی در کارکرد اخلاقی آموزه رستائیز فرو می رود. در این آموزه، این سؤال اخلاقی مطرح می شود: زندگی جاودان چگونه است و اگر من بناست حیات جاودان را تا آن جا که امکان دارد نزدیک کنم، در این زندگی چه باید بکنم؟ (قس. دیدگاه کانت در باب جاودانگی در نقد اول و دوم) اینک، زندگی ابدی آن چنان به طور کامل غیر تجربی است که خاخامها توانسته اند جزم اندیشانه بدون ترس از رد شدن آن، هرگونه قیدی، هرچه باشد، به آن بزنند. این که آنها آن را صرفاً به شیوه هایی خاص توصیف کردند، مستلزم این است که این راهها به لحاظ اخلاقی، شیوه هایی مطلوب و قابل تقلید باشند. برای مثال، عدالت کامل در جهان ابدیت حکم فرما می شود. وقتی مفاهیم و تجارب زمینی ما از عدالت، در تعارض با آن عدالت کامل قرار می گیرد، ما برای گیج شدن، دلایل محکمی خواهیم داشت و ارزش های گیج کننده، برای تقلید، الگوهای ضعیف اند یا اصلاً الگو نیستند. مثال دیگر این که رستائیز از رباخواران نفی می شود.

ز. شاپیرو (Z. Shapiro) از وحی کوه سینا به مثابه نمونه سازی تاریخی رستائیز استفاده می کند: در هردو جریان، انسانها می میرند تا به وسیله حقیقت الوهی و در آن زنده شوند. در نتیجه، متون کلاسیک اصلی در ادبیات اخلاقی یهود (موسار) بر پایه م. سوتا (M. Sota) ۹:۱۵ استوار می شوند، مبنی بر این که اخلاق به خیر، خیر به تقدس، تقدس به روح القدس و روح القدس به رستائیز می انجامد. به نظر من، باید کارکرد آموزه ماشیح باوری در اخلاقیات یهود را آشکارا از آن چه در فلسفه دین معاصر، «تحقیق پذیری فرجام شناختی» (eschatological verification) خوانده می شود، تمیز داد. گویا تفاوت از این قرار است.

تحقیق پذیری فرجام شناختی که به واسطه «تحلیل» از پوزیتویسم بسط یافته، اثبات گفته های الهیاتی را با نوعی ملاک تجربی (و به تعبیر کانت، حسی)، یا حداقل با نوعی

کارکرد ماشیح باوری تقریباً به طور نامحسوسی در کارکرد اخلاقی آموزه رستائیز فرو می رود. در این آموزه، این سؤال اخلاقی مطرح می شود: زندگی جاودان چگونه است و اگر من بناست حیات جاودان را تا آن جا که امکان دارد نزدیک کنم، در این زندگی چه باید بکنم؟

ملاک «شبه حسی» (به هر معنا که باشد) در «زندگی پس از مرگ» قید می‌کند. از این رو، ذواتی که به آنها اشاره می‌شود («خدا»، «فرد» و غیره) باید ذواتی حسی یعنی مادی یا حداقل شبه‌مادی باشند. از طرف دیگر، اگر کسی معتقد باشد که «جهان آخرت» و هرچه جهان آخرت شامل آن می‌شود، کاملاً غیرمادی است، آن‌گاه اولاً این نوع تحقیق‌پذیری بر حسب تعریف، غیرممکن است و ثانیاً آن‌چه ابن‌میمون دربارهٔ مسلمانان نادان و نابخردی که زندگی جسمانی بعد از مرگ را انتظار می‌کشند گفته، بر افرادی که تصور چنین «تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی»‌ای را می‌پذیرند نیز صادق است.

آموزهٔ فرجام‌شناختی، آن‌گونه که در این‌جا استفاده می‌شود، چیز دیگری می‌گوید. بر طبق تمیز کانت، ما گفته‌هایی بیان می‌کنیم که پیشینی ترکیبی‌اند، یعنی قضاوت‌هایی هستند که نمی‌توان آنها را فی‌نفسه به روش تجربی اثبات کرد، بلکه اولاً به لحاظ منطقی و تحلیلی صادقند و نیز در مقام نظام‌بخشی، دیگر گفته‌های پسینی را به لحاظ ترکیبی و تجربی، صادق و به لحاظ منطقی ممکن می‌سازند. به بیان دیگر، سر و کار ما با «امور مافوق تجربه» یا «تئوریزه کردن عوالم ممکن» است. بنابراین، در این‌جا گفته‌های مربوط به زندگی در عصر ماشیح یا در عالم دیگر، به لحاظ منطقی، متناقض و یا به لحاظ اخلاقی، تخریب‌گر نیستند و افزون بر این، فرمان‌های اخلاقی این جهانی را ایجاد می‌کنند؛ فرمان‌هایی که می‌توانند هم به لحاظ تجربی کارکرد داشته باشند و هم با اخلاق موافقت داشته باشند.

در تحلیل فرجام‌شناسی یهود، تاکنون، بر اهمیت انسانی و اخلاقی آن تمرکز کرده‌ایم. این کار مناسب است، اما یک طرفه است. باید به یاد داشت که در نمودار ما پیکان‌های رفتار، در دو جهت حرکت می‌کنند: یک مجموعه به سمت بالا که نشان‌دهندهٔ تلاش انسانی و اخلاقی است و دیگری به سمت پایین (اعمالی چون جاودانگی دادن، فرستادن ماشیح، پدید آوردن رستاخیز و مانند آن که همگی تحت مفهوم الهیاتی «فیض» خلاصه می‌شوند) که نشان‌دهندهٔ افعال الوهی است و تعامل جدلی این دو مجموعه از حرکت‌ها در کلیتشان است که به تنهایی به فرجام می‌انجامد. بنابراین، برای نیل به حیات عالم دیگر، انسانیت و اخلاقیات آن، شرط لازمند، اما کافی نیستند (آن‌چه امیل برونر (Emil Brunner) طبق

اصطلاحات مسیحی، «Anknuepfungspunkte» خواند، یعنی موجبات انسانی که خداوند برای اعطای فیض خواستار آنهاست) و به همین منوال، کار خدا، شرطی لازم است، اما بنا به دلایل اخلاقی، شرط کافی نیست.

این مطلب، بُعدی فرااخلاقی و الهیاتی از فرجام‌شناسی یهود به نظر می‌رسد. حق همین است. اما می‌توان اثبات کرد که در هرمنوتیک بیان‌های فرجام‌شناختی یهود، حتی این بُعد فرااخلاقی، اهمیت به طور نافذی اخلاقی دارد.

در وهلهٔ اول باید خاطر نشان کرد که تمام تلاش‌های بشری در نمودار ما - حیات فردی، تاریخ، حتی در ملکوت مسیحایی - نهایتاً با فعل الهی به انجام و کمال می‌رسد. این مطلب، زمانی منطقاً ضروری است که این تلاش را هنجاری الهی ببینیم. هنجارهای الهی بر حسب تعریف نامحدودند و انسان‌ها چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی، نمی‌توانند به اهداف نامحدود دست یابند. بنابراین، معنای «فیض» در این‌جا این است که: بیشتر کار کن چون به اندازهٔ کافی کار نکرده‌ای! ثانیاً، اعتقاد بر این است که حتی اخلاق محدود و ناکافی انسانی، بدون فیض الهی ناممکن است. همهٔ ما به طور کامل و تفکیک‌ناپذیری، درگیر ضروریات طبیعت هستیم. تنازع بقا، نیروهای مادی و اجتماعی که ما را به آن‌چه هستیم، تبدیل می‌کنند. با این وضعیت، چگونه ممکن است حتی یک نفر، چه برسد به گروهی (هرچند کوچک)، بدون کمک دیگران خود را از آن باتلاق بیرون بکشد؟

پارادایم ضرورت فیض الهی برای قانون‌گذاری حتی افعال بسیار محدود اخلاق بشری، برگرفته از کتاب مقدس است، اما مطابق معمول، در نیایش‌های یهود مصون مانده و تقدیس شده است. از این رو، یک یهودی هر روز پیش از قرائت هجده دعای برکت آهستهٔ مزامیر ۱۷:۵۱ را زمزمه می‌کند: «خداوند! لب‌هایم را بگشا تا زبانم تسبیح تو را اخبار نماید.» به بیان دیگر، حتی کوچک‌ترین کاری که در ظاهر، انسان می‌تواند خودش انجام دهد، یعنی ستایش خداوند و کمک خواستن از او (صرف عمل صدا ایجاد کردن) بدون فیض ازلی ممکن نیست. مورد دیگر این‌که در نیایش و نماز، غالباً از مراثی ارمیا ۲۱:۵ (و تکرار آن بعد از آیهٔ ۲۲ که آخرین آیهٔ این کتاب است) استفاده می‌شود: «ای خدا! ما را به سوی خود برگردان تا ما (بتوانیم) بازگردیم و ایام ما را مثل زمان

سلف تازه کن.» «برگرداندن» در این جا، تعبیر عبری واژه تشووا (techuvah) است و معمولاً به «توبه» ترجمه می‌شود. این واژه در معنای دقیق کلمه، به معنای «توبه» نیست، بلکه در معنای گسترده خود، به معنای «فعل به طور انسانی آغاز شده و مستقل» است که در نتیجه، «توبه» یکی از مصادیق و البته شاخص‌ترین نمونه آن است. بر این اساس، در این جا نیز یک فعل انسانی که بر حسب تعریف، باید به طور انسانی آغاز شده باشد، محتاج فیض ازلی الهی است. این همان نکته بحث و جدل مفصل و قدیمی میان ربی الیعزر (Eliezer) و ربی یوشع است، درباره این که آیا «توبه» (فعل اخلاقی) موجب نجاتی می‌شود یا فیض الهی، چنان که امانوئل لویناس (Emmanuel Levinas) خاطر نشان می‌کند، این بحث به صورت جدلی، بی‌نتیجه خواهد ماند.

البته دیالکتیک این گونه شرایط، بی‌نهایت پیچیده است. اگر قرار است که بر من لازم باشد که نماز بخوانم تا خدا مرا به سمت نماز برانگیزاند و با این حال، من نتوانم نماز بخوانم تا زمانی که خدا مرا به سمت نماز حرکت داده باشد، من و خدا در یک «بن‌بست» کلاسیک گیر کرده‌ایم. هیچ‌یک از ما نمی‌تواند حرکت کند، مگر زمانی که ابتدا دیگری حرکت کرده باشد و در نتیجه، هیچ چیزی افتاق نمی‌افتد. این واقعیت که این شرایط بن‌بستی در متون نیایشی واجب وجود دارد، حرکت اول را متوجه انسان می‌کند؛ منطقاً من نمی‌توانم نماز بخوانم، من فقط نماز می‌خوانم و من با انجام فعل (اخلاقی) از شرایط منطقی خارج می‌شوم. در این شرایط خاص، من نماز می‌خوانم. شرایط کلامی رهانشدنی، به واسطه فعل اخلاقی انسانی مستقل، تعالی می‌یابد و باز یافته می‌شود. امیل فاکن هایم (Emil Fackenheim) این مطلب را این گونه بیان می‌کند: «تاریخ در پرتو ایمان، دیالکتیک فعل انسان و فعل خداست... در لحظه‌های فیض، تنش از بین می‌رود.» هرمان کوهن (Hermann Cohen) در این نقطه دوست داشت که پایان کتاب *Goethe Faust* را نقل کند: «در این جا، امری وصف‌ناپذیر صورت می‌گیرد.»

البته انسان‌ها نمی‌توانند بدانند که منحنی تلاش اخلاقی‌شان، کجا با منحنی فیض الهی تلاقی پیدا می‌کند. بنابراین، آنها باید تا آن جا که واقعاً می‌توانند و بلکه فراتر از آن، یگانه مسیر را تحت نظارت (نسبی) خود قرار دهند. با این حال، افراط در تقدس‌بخشی به اعمال که الهیات تاریخی مسیحیت، همواره اخلاق‌گرایی یهود را به آن متهم کرده، حداقل به دو دلیل، هیچ‌گاه حتی یک وسوسه نبوده است. دلیل اول این که چنان که گذشت، اعتقاد بر این است که فیض، شرط لازم آغاز و بی‌تردید انجام فعل اخلاقی نامحدود است. دلیل دوم این که ما در نمودار خود دقت داشتیم که خط سیر تاریخ بشر را تا ظهور ماشیح، در چندین مسیر ممکن مختلف (به سمت بالا، پایین و هر راه دیگر) ترسیم کنیم. یهودیت خاخامی، اصلاً پای‌بند و معتقد به هر گونه مفهوم پیش‌رفت خودکار یا ضروری در تاریخ نیست. تاریخ، می‌تواند در مسیرهای قهقراپی و پس‌رونده حرکت کند و (به باور یهودیان) غالباً چنین شده است. همان طور که خاخام‌ها از قدیم بیان کرده‌اند، نکته این است که «پسر داوود در نسلی خواهد آمد که نه کاملاً گنه‌کار است

همان‌طور که خاخام‌ها از قدیم بیان کرده‌اند، نکته این است که «پسر داوود در نسلی خواهد آمد که نه کاملاً گنه‌کار است و نه کاملاً بی‌گناه.» اما برای اهداف انسانی؛ تنها گزینه نسل کاملاً بی‌گناه می‌تواند به عنوان عامل نظام‌دهنده عمل کند. تلاش برای این که «نسل کاملاً گنه‌کار» شویم تا در نتیجه، دست الهی را مجبور کنیم که در نهایی‌ترین حسیض تاریخ، ماشیح را بفرستد

و نه کاملاً بی‌گناه.» اما برای اهداف انسانی، تنها گزینهٔ نسل کاملاً بی‌گناه» می‌تواند به عنوان عامل نظام‌دهنده عمل کند. تلاش برای این که «نسل کاملاً گناه‌کار» شویم تا در نتیجه، دست الهی را مجبور کنیم که در نهایی‌ترین حضيض تاریخ، ماشیح را بفرستد، گرفتار کوهی از گناهان وحشت‌ناک است:

۱. این کار، جنبش شبتای (Sabbateanism) اعتقاد به ماشیح بودن شبتای صوی (Shabbatai Zevi، «۱۶۲۶-۱۶۷۶م») را شکل می‌دهد که بدترین بدعت مسیحایی است؛

۲. این امر، باعث می‌شود احکام بنیادین، مبتنی بر معجزات نباشد؛

۳. این کار، آشکارا در تضاد با اخلاقیات است. با این حال، جلوی دست خدا را نمی‌توان گرفت: اگر و زمانی که آن حضيض وجود تاریخی انسانی، به قضاوت الهی حاصل شود، یعنی زمانی که دنیا آن‌چنان سقوط کرده باشد که دیگر هیچ‌گونه خودتوان‌بخشی‌ای ممکن نباشد، آن‌گاه خدا کار نجات‌آمیز خود را انجام خواهد داد. (توصیفات شرایط دنیا که این رهایی از اوج شر و شرارت را موجب می‌شود، حقیقتاً مکاشفه‌وار و غیب‌گویانه است.) در واقع، دست نجات‌بخش خدا، در هر زمانی که خود تعیین کند، آخرالزمان را تسریع می‌کند. برای نمونه، چنان که اسحاق ابراوآئل (Isaac Abravanel) به طور قانونی این مفهوم را بیان کرده، با وارد کردن اسرائیل به یک شرایط تاریخی که در آن (به جای این که اخلاقاً برانگیخته شود) مقید می‌شود نقش آخرین موجبات انسانی ظهور ماشیح را بازی کند که خداوند برای اعطای فیض خواستار آنهاست.

بر این اساس، ماحصل نهایی دیالکتیک فیض و اخلاقیات در فرجام‌شناسی یهود این‌گونه است: نجات می‌تواند با اعمال یا با فیض حاصل شود، اما اولاً فیض، جزء ضروری خود اعمال است و ثانیاً نجات از طریق فیض به تنهایی، چنان تجربهٔ هول‌ناکی (به لحاظ اخلاقی،

سنگ‌دلانه و به لحاظ تجربه، دردناک) خواهد بود که بشریت، آن را به عنوان مسیری به سمت هدف برنخواهد گزید: «امید است او [ماشیح] بیاید، اما اجازه دهید من آن را نبینم!» بنابراین، اخلاق، یگانه مسیر قابل تعقیب باقی می‌ماند. مارتین پوپر، این نکته را از راه گفتن این مطلب بیان می‌کند که انسان‌ها دنیا را اصلاح و آباد می‌کنند، اما خدا آن را تغییر شکل می‌دهد. «تغییر مسیر و نجات به یک‌دیگر وابسته‌اند. کیفیت آن را خدا می‌داند. من نیازی ندارم آن را بدانم.»

با توجه به این مطالب، شاید بهترین چکیدهٔ معنای تمامیت بینش فرجام‌شناختی یهود در این عبارت نیایشی باشد: «*letakken olam bema/chut shaddai*: اصلاح/کامل کردن جهان از طریق ملکوت خدا.» این کار، وظیفهٔ نامحدود در زندگی فرد، در تاریخ، و رای تاریخ در ملکوت ماشیح و حتی در زندگی عالم رستاخیز است. «تورای زندگی و عشق به فیض، تورای نیکوکاری و برکت و دل‌سوزی و زندگی و صلح» یعنی فعل اخلاقی، در ابدیت خدای متعال، عملی است.

پی‌نوشت

*. کارشناس ارشد ادیان ابراهیمی

۱. این اثر ترجمه‌ای است از مقاله: On Jewish Eschatology اثر استیون شوارتزسچیلد (Steven Schwarzschild) از کتاب: *in The Human Condition in the Jewish and Christian Traditions*, F. Greenspahn, ed. (New York: Ktav, ۱۹۸۶). pp. ۲۱۱-۲۱۲.