

Bereishit A Living Book

برشیت: کتابی زنده

این کتاب مشهورترین، شکوهمندترین و تأثیرگذارترین کتاب ادبیات است:

وقتی خدا آغاز به آفرینش آسمان و زمین کرد، زمین تهی بود و متروک و تاریکی برپهنه‌ی اعماق سایه گسترده بود. و روح خدا بر پهنه‌ی آب‌ها به حرکت درآمی‌د. خدا گفت: "نور باشد" و نور بود. پیدایش ۱-
۳:۱

ترجمه‌ی سنتی چنین است: "در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید." روشی که راشی، محبوبترین تفسیرگریهودی توراه تفسیر خود از پیچ جلد توراه را آغاز می‌کند، بیش از حد شگفت‌انگیز است:

ربی یتسخاک گفت: توراه که کتاب قانون یهودیان است، می‌بایست با این آیه آغاز شود: "این ماه، نخستین ماه سال برای شما خواهد بود" (خروج ۱۲:۲) که نخستین دستور اعطاشده به بنی اسرائیل است. تفسیر راشی بر پیدایش ۱:۱

واقعاً می‌توان این گفته را تحت لفظی فهمید؟ آیا ربی یتسخاک و از این روی، راشی به راستی پیشنهاد می‌کنند که کتاب کتاب‌ها می‌بایست از وسط آغاز شود، در یک سومِ اولِ سفر خروج؟ آیا این امر در آفرینش جهان که یکی از بنیادهای ایمان یهودی است، مسکوت می‌ماند؟

آیا ما می‌توانستیم تاریخ بنی اسرائیل را بدون پیشاتاریخ آن و داستان‌های ابراهیم و سارا و فرزندان آنها بفهمیم؟ آیا می‌توانستیم آن روایت‌ها را بدون دانستن رویدادهای پیشین درک کنیم؟ یا بدون نارضایتی مکرر خدا از آدم و حوا، قایل، نسل توفان و سازندگان برج بابل؟

پانزده فصل پیدایش در کنار هم همراه مقدمه‌ی خروج منابع ایمان یهودی هستند. آنها نمایشگاهی از فلسفه‌ی یهود هستند. پس منظور ربی یتسخاک چه بود؟

او می خواهد نکته ای ژرف را بیان کند که ما اغلب فراموش می کنیم. آیا این تاریخ است یا افسانه؟ وقایع نگاری است یا اسطوره؟ این پاسخ به کدام پرسش است؟ یک کتاب تاریخ به این پرسش پاسخ می دهد: چه اتفاقی افتاده؟ یک کتاب کیهان شناسی، خواه علم یا اسطوره، به این پرسش که چگونه اتفاق افتاد، پاسخ می دهد.

ربی ییتسهاک می خواهد به ما بگوید که اگر خواهان درک توره هستیم، باید آنرا به عنوان توره بخوانیم، یعنی: قانون، دستورعمل، آموزه، راهنمایی. توره پاسخی به این پرسش است: چگونه باید زندگی کنیم؟ از این روی است که می پرسیم چرا با نخستین دستور اعطا شده به بنی اسرائیل آغاز نمی شود؟

توره یک کتاب تاریخ نیست، هرچند دربردارندهی تاریخ است. کتاب علمی نیست، هرچند نخستین باب پیدایش – همان گونه که مکس وبر جامعه شناس قرن نوزدهم گفته، پیشدرآمدی ضروری به علم است، زیرا نخستین باری است که مردم، جهان را همچون محصول یک ارادهی واحد و خلاق می بینند و از این روی، خردگرایانه است و نه هوسبازانه و خیالی. این کتابی است که از ابتدا تا انتها به چگونه زیستن می پردازد.

هر چه در آن هست، نه تنها دستورها، بلکه همچنین روایت ها و از جمله روایت آفرینش، تنها به منظور دستورعمل های اخلاقی و معنوی ذکر شده اند.

توره از ریزترین جزئیات تا عظیم ترین دورنماها از جهان و جایگاه ما در آنرا دربرمی گیرد. اما هیچ گاه از تمرکز شدید خود بر این پرسش ها منحرف نمی شود: چه باید بکنم؟ چگونه باید زندگی کنم؟ باید بکوشم چه نوع انسانی بشوم؟ توره با باب اول پیدایش آغاز می شود و بنیادین ترین پرسش ها. مزامیر آنرا چنین بیان می کند:

انسان چیست که تو دلمشغول او باشی؟ تهیلیم ۵:۸

اثر پیکودلا میراندولا در قرن پانزدهم با عنوان "خطابه ای در باب انسان" یکی از چرخشگاه های تمدن غرب و بیانیتهی نوزایی ایتالیا است. او در خطابه این جملات را از زبان خدا به نخستین انسان می آورد:

ای آدم! ما به تو نه چهره ای خاص خودت را داده ایم، نه حمایتی مخصوص تو، تا هر جا، در هر شکل، و با هر استعدادی با فکر قبلی، آنچه را با داوری و تصمیم خود درمی یابی برگزینی. طبیعتِ باقی موجودات را در چارچوب قوانینی محدود تعریف کرده و گنجانده ام: اما برای تو برعکس، هیچگونه محدودیت نگذاشته – ام تا با اختیار آزاد خود برای خود خطوط طبیعت خود را ترسیم نمایی. تو را در مرکز عالم قرارداداده ایم تا از

آن نگرگاه با راحتی بیشتری به پیرامون خود و همه چیز در دنیا نظر افکني. ما تو را مخلوقی ساخته ایم که نه به آسمان و نه زمین، نه به میرایان و نه به نامیرایان تعلق منحصر به فرد ندارد، تا شکل دهنده‌ی آزاد وجود خود باشی و خود را هر گونه که ترجیح می دهی شکل بدهی. در قدرت تو خواهد بود که به پایین سقوط کنی، دوباره بالا بروی و به مرتبه‌هایی بررسی که زندگی الهی دارند.

هموساپینس [انسان کنونی] این ترکیب یگانه‌ی خاک زمین و نفس خدا در میان همه‌ی مخلوقات از این نظر یگانه است که هیچ ذات ثابتی ندارد: او آزاد به انتخاب آن چیزی است که می خواهد باشد. خطابه‌ی میراندولا گسستی بود از دو سنت غالب در قرون وسطی: آموزه‌های مسیحی که انسان‌ها را فاسد لاعلاج می دانستند که در گناه اولیه سقوط کرده بودند، و ایده‌ی افلاتون که بشریت را دارای شکل‌های ثابت می دانست.

سخنان میراندولا روایتی مشابه یهودیان است، همسان با آنچه ربی جوزف سولویتچیک در "انسان هلاخایی" بیان می کند: "اساسی ترین اصل این است که انسان باید خودش خود را بیافریند. همین ایده را یهودیت به جهان معرفی کرد." پس با اطمینان کامل می توانیم بگوییم که کشف کرده ایم میراندولا معلمی یهودی داشته به نام ربی الیاهو بن مشه دلمدیگو (۱۴۶۰-۱۴۹۷).

دلمدیگو متولد کرت، اعجوبه‌ای در زمینه‌ی تلمود بود که در اوایل جوانی به ریاست یشوای پادوآ رسید. همزمان، فلسفه به ویژه آثار ارسطو، هارامبام [ربی مشه بن مایمون] و ابن رشد را آموخت. در سن ۲۳ سالگی پروفیسور فلسفه در دانشگاه پادوآ شد. از این راه بود که کنت جیوانی پیکو دلا میراندولا را شناخت که هم دانشجو و هم حامی او شد. سرانجام، نوشته‌های فلسفی دلمدیگو به ویژه کار او با عنوان *Bechinat ha-Dat* جنجال برانگیز شد. ربی‌های دیگر او را به کفر متهم کردند. او می بایست ایتالیا را ترک گوید و به کرت بازگردد. هم یهودیان و هم مسیحیان او را بسیار می ستودند و وقتی در جوانی از دنیا رفت، مسیحیان و یهودیان بسیاری در تشییع جنازه‌ی او شرکت کردند.

این تأکید بر روی گزینش، آزادی و مسئولیت یکی از متمایزترین خطوط اندیشه‌ی یهودی است و در نخستین باب سفر پیدایش به ظریفترین شکل بیان شده است. ما همه با این بیان که خدا انسان را به "تصویر و شباهت خود" آفرید، آشنا هستیم. ولی به ندرت ما در این ناسازه به تأمل می نشینیم. اگر در توراه بر روی یک چیز بارها و بارها تأکید شده باشد، بر روی این امر است که خدا هیچ تصویری ندارد. "خواهم شد، آنچه خواهم شد". خدا این سخن را در پاسخ به موسی که نام او را پرسید، می گوید.

از آنجا که خدا طبیعت را استعلا می بخشد - نکته‌ی اساس باب اول سفر پیدایش - پس خدا آزاد است و هیچ قانون طبیعی بر او حکمفرما نیست. او با آفرینش انسان به صورت خود، همان آزادی را به ما داد و تنها موجودی را آفرید که قادر به خلاق بودن است. در اولین باب تورا، روایت بیسابقه‌ی خدا به نگاهی بیسابقه در مورد فرد انسان و ظرفیت ما برای دگرگو ساختن خودمان می انجامد.

نوزایی، یکی از اوج های تمدن اروپایی، سرانجام فروریخت. مجموعه ای از حاکمان فاسد و پاپ ها بر رفورماسیون سوار شدند و دیدگاه های متفاوت لوتر و کالون را پی گرفتند. نتیجه حیرت انگیز می بود اگر رفورماسیون با خطوط اشاره شده توسط میراندولا پیش رفت. انسان گرایی میراندولا در اواخر قرن پانزدهم، سکولار نبود، بلکه عمیقاً دینی به شمار می رفت.

اما حقیقت بزرگ باب اول سفر پیدایش پابرجا ماند. چنان که ربی ها می گویند (در برشیت ربا ۸:۱؛ سنهدرین ۳۸ الف): "چرا انسان آخر سر آفریده شد؟ برای این که گفته شود که تمام جهان خلقت برای تو خلق شده است؛ اما اگر او ارزش آنرا نداشته باشد، به او گفته خواهد شد که حتی یک پشه هم برتر از اوست." تورا،ه فراخوانِ برترِ خدا به بشریت برای آزادی و خلاقیت از سویی و از سوی دیگر برای مسئولیت و حدداشتن است؛ برای تبدیل شدن به شریک خداوند در کار آفرینش.

شبات شالوم

Noach True Morality

نوح: اخلاق

آیا چیزی به نام پایه‌ی عینی اخلاق وجود دارد؟ تا مدت زمانی در محافل سکولار این ایده به نظر ابلهانه می رسید. می گفتند: اخلاقیات چیزی است که ما تعیین می کنیم و ما آزادیم که آنچه دوست داریم را انجام دهیم تا جایی که به دیگران آسیب نرساند.

"داوری های اخلاقی حقیقت نیستند، بلکه گزینش های ما هستند، هیچ راهی نیست که از آنچه هست به آنچه باید باشد، از آزادی به نسخه‌ی پیچیده شده، از داده ها به ارزش ها و از علم به اخلاقیات برسد." این چکیده‌ی فلسفه در قرن پس از نیچه بود که رها کردن اخلاق را اعلام نمود - نیچه اخلاق را محصول یهودیت می دید و به جای آن "اراده‌ی معطوف به قدرت" را می نشاندد.

به تازگی اما پایگان علمی کاملی از دو مسیر به اخلاق داده شده است: از راه نئوداروینیسم و شاخه‌ی ریاضیات به نام تئوری بازی ها. چنانکه خواهیم دید، این کشف، رابطه‌ی تنگاتنگ دارد با داستان نوح و عهد میان خدا و بشریت پس از توفان.

تئوری بازی ها توسط یکی از برجسته ترین مغزهای قرن بیستم به نام جان فون نومان (۱۹۰۳-۱۹۵۷) بیان شد. او دریافت که مدل های ریاضی به کاررفته در علم اقتصاد، غیرواقعی هستند و روش تصمیم گیری در دنیای واقعی را بازتاب نمی دهند. گزینش عقلانی فقط سبک و سنگین کردن جایزین ها و گزینش از میان آنها نیست. زیرا نتیجه‌ی تصمیم بستگی دارد به این که چگونه مردم به آن واکنش می کنند، و اغلب اینرا از پیش نمی دانیم. اختراع فون نیومان در سال ۱۹۴۴ تلاشی بود برای تولید بازنمایی ریاضی گزینش در شرایط عدم قطعیت. شش سال بعد، این تئوری مشهورترین ناسازه‌ی خود را با عنوان "دشواری زندانی" ارائه کرد.

دو نفر را تصور کنیم که توسط پلیس به ظن ارتکاب به جنایت دستگیر شده اند. شواهد برای محکوم ساختن آنها به مجازاتی جدی، کافی نیست. تنها کافی است برای محکوم کردن آنها به جرم هایی کوچکتر. پلیس تصمیم می گیرد که آنها را تشویق به لودادن یکدیگر بکند. آنها را جدا می کنند و به هر یک این پیشنهاد را می دهند: اگر علیه مظنون دیگر شهادت بدهی، آزاد می شوی و او به ده سال زندان محکوم می شود. اگر او علیه تو شهادت دهد و تو ساکت

بمانی، به ده سال زندان محکوم خواهی شد و او آزاد می گردد. اگر هر دود علیه همدیگر شهادت بدهید، هر یک پنج سال حکم خواهید گرفت. اگر هر دو ساکت بمانید، با جرمی خفیفتر یک سال حبس خواهید گرفت.

مدت زیادی طول نمی کشد که زندانی ها تصور می کنند بهترین استراتژی برای هر یک لو دادن آن دیگری است. نتیجه این است که هر یک برای پنج سال زندانی می شود. ناسازه در اینجاست که بهترین نتیجه برای هر دو این بوده که ساکت بمانند. در آن صورت فقط یک سال زندانی می شدند. دلیل این که هیچ یک این استراتژی را بر نمی گزیند این است که وابسته به همکاری است. اما از آنجا که هر یک نمی تواند بداند که دیگری چه خواهد کرد - چون بین آنها ارتباطی نیست - نمی توانند ریسک کنند و هر دو ساکت بمانند. دشواری زندانی از این نظر درخشان است که نشان می دهد دو نفر که هر دو عقلانی و با محاسبه رفتار می کنند، نتیجه ای به دست می آورند که برای هر دو بد است. در نهایت، راه حلی پیدا شد. دلیل پدیداری این دشواری این است که دو زندانی تنها یک بار در این وضعیت قرار می گیرند. اگر این وضع بارها تکرار شود، سرانجام کشف می کنند که بهترین کار ممکن، اعتماد به یکدیگر و همکاری با یکدیگر است.

همزمان، زیست شناسان با پدیده ای سرو کله می زدند که فکر داروین را به خود مشغول کرده بود. تئوری انتخاب طبیعی که به عنوان بقای اصلح یا بقای آنکه بهتر است، مشهور می باشد، می گوید که بیرحمترین افراد در یک جمعیت به بقای خود ادامه می دهند و ژن های خود را به نسل های آینده می سپارند. با این حال، تقریباً همه ی جوامع شاهد ارزش ها و افرادی انسان دوست بوده اند: کسانی که امتیازهای خود را فدای کمک به دیگران کرده اند. تناقضی مستقیم میان این دو داده به چشم می خورد.

دشواری زندانی پاسخی پیشنهاد می کرد. هر گروهی که به جای رقابت، همکاری را بیاموزد، نسبت به دیگران مزیت هایی خواهد داشت. اما این نیاز دارد به دوباره رویارویی آنها با دشواری زندانی. در اواخر دهه ی ۱۹۷۰ مسابقه ای اعلام شد برای رسیدن به برنامه ای کامپیوتری که به بهترین وجه تکرار دشواری زندانی را علیه خود و دیگر رقیبان انجام دهد. برنامه ای که برنده شد توسط یک کانادایی به نام آناتولی راپاپورت با عنوان Tit-for-Tat [مقابله به مثل] تنظیم شده بود. بسیار ساده بود: با همکاری آغاز می شد و سپس آخرین حرکت رقیب را تکرار می کرد: بر اساس قاعده ی "هر کار به من بکنی، همان را روی تو انجام می دهم"، یا مقابله به مثل. این اولین اثبات علمی یک اصل اخلاقی بود.

آنچه در مورد زنجیره‌ی کشف‌ها چشمگیر است، این است که دقیقاً اصل مرکزی عهد خدا با نوح را بازتاب می‌دهد:

هر کس خون انسانی را بریزد،

به دست انسان، خورش ریخته خواهد شد.

زیرا خدا انسان را به صورت و شباهت خود آفرید.

این همان مقابله به مثل یا *middah keneged middah* است، یا عدالت جبرانی: همان کاری که می‌کنی، روی تو اجرا خواهد شد. درواقع، در این مرحله، تورات کاری بسیار دقیق انجام می‌دهد. شش کلمه‌ای که اصل یادشده با آن آغاز می‌شود، بازتاب آینه وار یکدیگرند: (۱) هر کس بریزد (۲) خون (۳) انسانی را، (۳الف) توسط انسان (۲الف) خون او (۱الف) ریخته خواهد شد. این نمونه‌ای کامل از روش بازتاب ذاتی است: آنچه بر روی ما انجام خواهد شد، آینه‌ای است از آنچه ما انجام داده‌ایم. داده‌ی خارق‌العاده این است که اصل اخلاقی نخستینی که در تورات بیان می‌شود، در عین حال، نخستین اصل اخلاقی است که تا آن زمان به صورت علمی ارائه شده است. مقابله به مثل معادل کامپیوتری عدالت جبرانی است:

هر کس خون انسانی را بریزد، به دست انسان، خورش ریخته خواهد شد.

این ماجرا ادامه یافت. در سال ۱۹۸۹ ریاضیدان لهستانی مارتین نوواک برنامه‌ای نوشت برای نفی مقابله به مثل یا Tit-for-Tat. و نام آن را Generous گذاشت. این برنامه یکی از ضعف‌های مقابله به مثل را برطرف کرد، یعنی این امر که وقتی به ویژه با حریفی شرور رویاروی هستی، وارد چرخه‌ای بی‌انتهای ویرانگر از انتقام‌گیری می‌شوی که برای هر دو طرف بد است. برنامه‌ی جنروس از این چرخه از راه هرچندگاه فراموش کردن آخرین حرکت حریف، پرهیز کرد تا اجازه‌ی آغاز دوباره‌ی مناسبات را بدهد. آنچه نوواک تولید کرد، در واقع یک مدل کامپیوتری برای تقلید از عمل بخشودن بود.

اینجا نیز دوباره ارتباط با داستان نوح و توفان مستقیم است. پس از توفان، خدا سوگند یاد کرد: "هرگز دوباره زمین را به سبب انسان لعنت نخواهم کرد، هرچند که خیال‌های قلب انسان از جوانی شرارت آمیز است؛ همچنین، هیچ‌گاه دیگر همه‌ی موجودات زنده را نابود نخواهم کرد." این اصل بخشودگی الهی است.

بنابر این، دو اصل مهم عهد نوح همچنین، نخستین دو اصلی هستند که با بازسازی کامپیوتری اثبات شده اند. یک پایه‌ی عینی برای اخلاق وجود دارد که بر دو ایده استوار است: عدالت و بخشودگی، یا چیزی که حکیمان تلمودی *middat ha-din* و *middat rachamim* [توضیح مترجم فارسی: صفات عدالت و صفات رحم] می نامند. بدون اینها هیچ گروهی در بلند مدت نمی تواند باقی بماند.

ربی سعدیا گائون (۸۸۲-۹۴۲) در یکی از نخستین آثار فلسفه‌ی یهود به نام *Sefer Emunot ve-Deot* (کتاب باورها و دیدگاه‌ها) شرح می دهد که حقایق تورات را از راه عقل می توان اثبات کرد. پس چرا وحی ضروری بود؟ زیرا برای انسان رسیدن به حقیقت طول می کشد و شیب های لغزان و پرتگاه های بسیار بر سر راه است.

بیش از هزار سال پس از سعدیا گائون طول کشید تا بشریت حقایق اخلاقی بنیادین در عهد خدا با بشریت [توضیح مترجم فارسی: عهد خدا با بشریت به عهد نوح گفته می شد؛ عهد خدا با اسرائیل در پای کوه سینا و با حضور موسی بسته می شود] را دریابد: این که همکاری به اندازه‌ی رقابت، ضروری است؛ همکاری وابسته به اعتماد است؛ اعتماد نیازمند عدالت می باشد؛ و عدالت نیز بدون بخشودگی ناکامل است. اخلاق فقط آن چیزی نیست که ما تعیین می کنیم، بلکه، درون بافت بنیادین جهان قرار دارد که توسط آفریدگار جهان مدت ها پیش بر ما آشکار شده است.

شبات شالوم

Lech Lecha Our Children Walk on Ahead

لخ لخوا: فرزندان ما پیشاپیش گام برمی دارند

فراخوان به ابراهیم که پاراشای لخ لخوا با آن آغاز می شود، گویی ناگهان اتفاق می افتد:

"رهاکن سرزمین و خانه‌ی پدری ات را و برو به سرزمینی که به تو نشان خواهم داد."

هیچ چیزی ما را برای چنین عزیمت ناگهانی آماده نساخته است. ما آن گونه که شرحی در مورد نوح داشتیم (نوح مرد راستواری بود؛ کامل در نسل های خود؛ نوح با خدا راه می رفت)، درباره‌ی ابراهیم چیزی نمی شنویم.

همچنین، به کودکی او آن گونه که در مورد موسی می بینیم، نگاهی افکنده نمی شود. چنان که گویی فراخوان ابراهیم گسستی است با هر آنچه پیشتر رخ داده بود. گویی هیچ پیشدرآمد، پیش زمینه و سابقه ای وجود نداشته است.

افزون بر این، آیه ای کنجکاوی برانگیز در واپسین سخنرانی جانشین موسی هست:

و یهوشوع به همه‌ی مردم گفت: "چنین می گوید خداوند، خدای اسرائیل که دورزمانی، پدران ما طرح، پدر ابراهیم و ناحور آن سوی رود (فرات) می زیستند؛ و آنان خدایان دیگر را پرستش می کردند." یهوشوع

۲۴:۲

این معنا دریافت می شود که پدر ابراهیم، یک بت پرست بود. میدراش معروف تلمودی به این امر اشاره دارد که ابراهیم در کودکی بت های پدرش را شکست. وقتی طرح از او پرسید که چه کسی این آسیب را وارد ساخته، او پاسخ داد، "بزرگترین بت، چوبی برداشت و باقی بت ها را شکست."

ترج گفت: "چرا می خواهی مرا فریب بدهی؟ آیا بت ها چیزی می فهمند؟"

کودک پاسخ داد: "باشد که گوش هایت آنچه دهانت می گوید را بشنوند." برشیت ربا ۳۸:۸

در این خوانش، ابراهیم یک بت شکن، درهم شکننده‌ی تمثال ها و کسی بود که علیه دین پدر خود شورش کرد.

هارامبام فیلسوف، این روایت را به گونه ای دیگر آورد. در ابتدا انسان ها به خدای یکتا باور داشتند. بعدها شروع به قربانی دادن برای خورشید، سیاره ها و ستارگان و دیگر نیروهای طبیعت به عنوان مخلوقات و خدمتگزاران خدای یکتا

نمودند. بعدها همچنان به پرستش خود این پدیده ها یا خدایان ادامه دادند. لازم بود که ابراهیم فقط با استفاده از منطق خرافات چندخدایی را نفی کند:

پس از آنکه ابراهیم از شیر گرفته شد و همچنان یک کودک بود، ذهنش آغاز به تفکر کرد. روز و شب، فکر و تأمل کرد که چگونه ممکن است این افلاک بدون وجود تدبیرکننده ای دنیا را تدبیر کنند و بگردانند؟ زیرا نمی توانند به خودی خود گردش کنند. او هیچ معلم یا مربی نداشت، چون در اور سرزمین کلدانیان در میان بت پرستان ابله بزرگ شده بود. پدر و مادرش و کل جمعیت بت ها را می پرستیدند و او نیز با آنها چنین می کرد. ابراهیم، به تفکر و تأمل ادامه داد تا آنکه به حقیقت دست یافت و با تلاش خودش آنرا دریافت. آن زمان بود که دانست خدای یکتایی هست که اجرام آسمانی را تدبیر می کند و به جز او هیچ خدایی نیست. احکام مربوط به بت پرستی ۱:۲

مفهوم مشترک میان هارامبام و میدراش، گسست است. ابراهیم نماینده ی گسستی ریشه ای از همه چیز پیش از خودش است.

اما به گونه ای درخشان، بخش های پیش از آن به ما چشم اندازی بس متفاوت را نشان می دهد:

اینها هستند نسل های ترح. ترح پدر ابرام، ناحور و نوده اش حران بود؛ حران پدر لوط بود... ترح، ابرام پسرش و لوط پسر حران نوه اش و سرای عروس و همسر پسرش ابرام را با خود همراه نمود تا از اور کلدان به سرزمین کنعان بروند. اما چون به حران رسیدند، آنجا اقامت کردند. ترح ۲۰۵ سال عمر کرد و ترح در حران مرد. پیدایش ۱۱:۳۱

گویی می خواهد بگوید ابراهیم، خیلی پس از گسستن از پدرش، سفری را ادامه داد که پیشتر، پدرش آغاز کرده بود. چگونه می توانیم این دو بخش را با هم آشتی دهیم؟ ساده ترین راه که بیشتر تفسیرگران تورا در پیش گرفته اند، این است که آنها را دارای توالی زمانی نمی دانند. فراخوان به ابراهیم (در پیدایش ۱۲) ابتدا اتفاق افتاد. ابراهیم فراخوان الهی را گرفت و با پدر خود در میان گذاشت. همه ی خانواده با هم عزم سفر کردند، اما ترح در نیمه راه در حران اسکان گزید. بخشی که به درگذشت ترح می پردازد، پیش از فراخوان ابراهیم آمده، اما پس از آن اتفاق افتاده تا از ابراهیم درباره ی اتهام شکستن احترام پدرش از راه ترک او در سالخوردگی حفاظت کند (راشی، میدراش).

اما امکان آشکار دیگری هست. بصیرت روحانی ابراهیم ناگهانی اتفاق نیفتاد. طرح پیشتر نخستین قصد برای حرکت به سوی یکتاپرستی را انجام داده بود. فرزندان آنچه والدین آغاز کرده بودند را ادامه دادند.

هم توراه و هم سنت تلمودی به گونه ای درخشان والدین بودن به سبک الهی را این گونه فهمیده بودند. آنها توصیف نوح (نوح با خدا راه می رفت) را در تقابل با توصیف ابراهیم می دیدند ("خدایی که پیشاپیش او حرکت کرده ام" پیدایش ۲۴:۴۰). خدا به ابراهیم می گوید: "پیشاپیش من برو و کامل باش" (پیدایش ۱۷:۱). خدا راه را نشان می دهد، سپس فرزندان خود را برای حرکت در پیشاپیش، به چالش می کشد.

در یکی از مشهورترین بخش های تلمود بابلی (بابا متزیا ۵۹ ب) توصیف می شود که چگونه حخامیم بر علیه نظر ربی الیعزر رأی دادند، حتی با آنکه صدایی آسمانی رأی او را تأکید کرده بود. این بخش با شرح دیداری میان ربی ناتان و الياهو نبی ادامه می یابد. ربی ناتان از نبی می پرسد: واکنش خدا به آن لحظه که رأی اکثریت در مورد یک قانون علیرغم صدایی آسمانی پذیرفته شد، چه بود؟ الياهو پاسخ می دهد: "او لبخند زد و گفت: فرزندانم مرا شکست داده اند!"

در یهودیت، والدین بودن یعنی گشودن فضایی که درون آن فرزند رشد کند. به گونه ای شگفت آور این امر حتی وقتی خدا والد باشد نیز صدق می کند (آوینو یعنی پدر ما). به بیان ربی یوسف سولوچیک:

آفریدگار جهان، تصویر و نمای آفرینش را پایین آورد تا کاری برای انجام دادن برای انسان که کار دستان او است، باقی بماند و انسان را با تاج آفریدگار و سازنده ی جهان زینت بخشد. انسان هلاخایی، ص ۱۰۷

این ایده بیان خود را در هلاخا یا قانون یهود می یابد. باوجود تأکید توراه بر بزرگداشت و احترام والدین، هارامبام می گوید:

هرچند فرزندان دستور دارند که در احترام والدینسنگ تمام بگذارند، اما برای یک پدر ممنوع است که یوغ سنگینی بر گردن آنها بگذارد یا در امور مربوط به احترام خود بیش از حد پافشاری کند، مبادا منحرف شوند. او باید فرزندان را ببخشد و چشمان خود را ببندد، زیرا یک پدر اختیار دارد که از احترام خود چشم پيوشد.

هیلخوت ممریم ۶:۸

داستان ابراهیم را می توان از این دو راه خواند، بسته به این که چگونه پایان بخش ۱۱ را با آغاز بخش ۱۲ پیوند دهیم. یک خوانش تأکید دارد بر گسست. ابراهیم با همه چیز در گذشته‌ی خود گسست کرد. خوانش دیگر بر تداوم تأکید دارد. طرح پدر ابراهیم پیشتر آغاز به مبارزه با بت پرستی کرده بود. او سفری دور به سرزمینی که سرانجام مقدس می شد را آغاز کرده بود، اما در نیمه راه متوقف شد. ابراهیم سفری را که پدرش آغاز کرده بود، ادامه داد.

شاید خودِ کودکی دارای چنین ابهامی است. زمان هایی هست به ویژه در نوجوانی که به خود می گوئیم از والدینمان گسست خواهیم کرد و راهی یکسره جدید در پیش خواهیم گرفت. فقط سال ها بعد با نگاه به گذشته درمی یابیم که چقدر مدیون والدین خود هستیم و حتی در همان لحظات که با قدرت احساس می کردیم سفر یگانه‌ی خود را در پیش گرفته ایم، در واقع، ایده آل ها و آرزوهایی که از والدین خود آموخته بودیم را دنبال می کرده ایم. و این امر را خدا آغاز کرد که به ما فضا داد و همچنان می دهد تا ما که فرزندان او هستیم، پیشاپیش حرکت کنیم.

توضیح مترجم فارسی: حکایت گمارا در مورد هالاخای تنور را به نقل از کتاب شرحی مفهومی و تاریخی بر تلمود؛ نوشته‌ی شیریندخت دقیقیان، بنیاد هارامبام، لس آنجلس ۲۰۱۳ از این قرار است:

متن گمارای تنور تلمود بابلی، بابا مصیعا، ورق ۵۹، صفحه‌ی دوم - ترجمه از شیریندخت دقیقیان

« بحث بر سر تعیین هالاخا [دستورعمل] برای تنوری بود که قطعه قطعه سوار و جاسازی می شود و این که آیا پاک است یا ناپاک؟

« آن روز، ربی الیعزر همه استدلالاتی را به میان آورد. او دلایل نیرومندی در توجیه این نظر خود آورد که چنین تنوری را باید تازه ساز و بیناز از اجرای روش های زدودن ناپاکی دانست. ولی حکیمان، دلایل او را نپذیرفته، اصرار کردند که از چنین تنوری باید رفع ناپاکی کرد. وقتی ربی الیعزر دید که قادر به متقاعد کردن همتایان خود از راه استدلال منطقی نیست، رو به آنها گفت: "اگر هالاخا مطابق نظر من است، باشد که این درخت حروب [یا خرنوب - درختی گرمسیری] اثبات کند". درخت حروب همان دم، خود را از ریشه درآورد و صد قدم یا به قولی دیگر، چهارصد قدم جابجا شد. حکیمان به ربی الیعزر گفتند: "اثبات نمی تواند از سوی یک درخت حروب بیاید". آن گاه ربی الیعزر رو به حکیمان گفت: "اگر هالاخا مطابق نظر من است، باشد که این نهر آب اثبات کند". نهر آب، بی درنگ

به عقب جریان یافت و خلاف مسیر پیشین خود رفت. سپس حکیمان به ربی الیعزر گفتند: "اثبات همچنین نمی تواند از سوی یک نهر آب بیاید". ربی الیعزر آن گاه به حکیمان گفت: "اگر هلاخا مطابق نظر من است، باشد که دیوار این بیت همیدراش [مدرسه توره] اثبات کند". در آن هنگام، دیوارهای بیت همیدراش حرف های او را شنیده، خم شدند تا فرو ریزند. ربی یهوشوع، یکی از مخالفان اصلی نظر ربی الیعزر در میان آن حکیمان، خطاب به دیوارها نهیب زد و گفت: "اگر حکیمان تلمودی، در حال جدل با هم پیرامون یک هلاخا هستند، شما این وسط چه کاره هستید؟" دیوارها به احترام ربی یهوشوع فرو نریختند، ولی به احترام ربی الیعزر، راست هم نشدند. در حقیقت، آن دیوارها همچنان تا امروز خمیده مانده اند. آن گاه، ربی الیعزر به حکیمان گفت: "اگر هلاخا مطابق نظر من است، باشد که آسمان ها یک راست اثبات کنند".

« ناگهان ندایی از عرش، خطاب به حکیمان به گوش رسید: "چرا با ربی الیعزر جدل می کنید؟ هلاخا در هر شرایطی مطابق نظر اوست!" ربی یهوشوع برخاست و بخشی از آیه ای را نقل کرد که می گوید: "توره نه در آسمان است که..." [تثنیه ۱۲: ۳۰]. [اصل آیه: " زیرا این حکمی که امروز به تو امر می فرمایم، برای تو مشکل نیست و از تو دور نیست. نه در آسمان است تا بگویی کیست که به آسمان برای ما صعود کرده، آن را نزد ما بیاورد و به گوش ما برساند تا اجرا کنیم. و نه ورای دریا که بگویی چه کسی به آن سوی آب ها عبور کرده، آن را نزد ما بیاورد و به گوش ما برساند تا اجرا کنیم. بلکه این کلام بسیار به تو نزدیک است و در دهان تو و در دل تو است تا آن را اجرا نمایی."]

« گمارا این بُریتا [متنی که در میشنا گنجانده نشده] را بررسی کرده و توضیح روشن طلب می کند: منظور ربی یهوشوع از نقل آیه "توره نه در آسمان است که..." چه بود؟ ربی یرمیا در پاسخ گفت: "از آن جا که خداوند، پیش تر در کوه سینا، توره را به بنی اسرائیل اعطا فرموده، ما دیگر هیچ توجهی نداریم به ندا های آسمانی که بخواهند در امور هلاخا دخالت کنند. خداوند، پیش تر بالای کوه سینا برای شما در توره و پیرامون اکثریت آراء نوشته است [استنباط اهمیت رأی اکثریت از خروج ۲: ۲۳]. از آن آیه می فهمیم که جدل های هلاخایی باید با اکثریت آراء ربانیم حل شوند. خداوند نمی تواند تصمیم خود مبنی بر حل پرسش های توره از راه بحث آزاد و رأی اکثریت را نفی کند."

« در گمارا آمده که چند نسل بعد، ربی ناتان، الياهو هَناوی را دیدار کرد [هنگام مراقبه عرفانی]. ربی ناتان از الياهو پیرامون جدل ربی اليعزر و ربی يهوشوع پرسید و گفت: ”وقتی ربی يهوشوع از پذیرش صدای آسمانی سرباز زد، خداوند متعال و متبارک چه فرمود؟“ الياهو هَناوی در پاسخ به ربی ناتان گفت: ”خداوند لبخند زد و گفت: ”فرزندم بر من پیروز شدند! فرزندم بر من پیروز شدند!“ فرزندان خدا با استدلال‌های خود بر او پیروز شدند. این دیدگاه ربی يهوشوع بر حق بود که رأی اکثریت باید پذیرفته شود، حتی اگر خود خدا نظری مخالف داشته باشد!«

[پایان گمارای تلمود بابلی، بابا مصیعا، ورق ۵۹، صفحه دوم].

شبات شالوم

Vayera Even Higher Than Angels

ویرا: حتی بالاتر از فرشتگان

این یکی از مشهورترین صحنه های تورات است. ابراهیم در ورودی خیمه اش در گرمای ظهر نشسته که سه غریبه سر می رسند. آنها را دعوت به استراحت و خوردن غذا می کند. متن، آنها را 'اناشیم' می نامد یعنی مردان. آنها دراصل فرشتگانی هستند که آمده اند بگویند سارا فرزندی به دنیا خواهد آورد (پیدایش ۱۸).

این باب به نظر ساده می آید. اما یکی از پیچیده ترین و مبهم ترین باب ها در تورات است. سه بخش دارد:

آیه ی ۱: خدا به ابراهیم ظاهر می شود.

آیه ی ۲-۱۶: ابراهیم و مردان/فرشتگان.

آیه ی ۳۳-۱۷: دیالوگ میان خدا و ابراهیم درباره ی سرنوشت سدوم.

این بخش ها چگونه به یکدیگر مربوط می شوند؟ آیا یک صحنه هستند، یا دو یا سه تا؟ هر یک از این صحنه ها رویدادی جداگانه است. ابتدا خدا به ابراهیم پدیدار می شود و به قول راشی "به عیادت بیمار" یعنی ابراهیم پس از ختنه می آید. سپس مسافران سر می رسند با خبری درمورد فرزند سارا. بعد گفتگوی مهم پیرامون عدالت رخ می دهد. هارامبام در راهنمای سرگشتگان ۲:۴۲ بر آن است که آنها مجموعاً دو صحنه هستند: اولین آیه هیچ رویدادی را توصیف نمی کند، بلکه یک پیشدرآمد است.

دومین امکان این است که ما یک صحنه ی دنباله دار داریم. خدا به ابراهیم پدیدار می شود، اما پیش از آنکه سخن بگوید، ابراهیم رهگذران را می بیند و از خدا می خواهد که صبر کنند تا به آنها غذا بدهد. تنها وقتی می روند در آیه ی ۱۷ ابراهیم به سوی خدا روی می کند و گفتگوی آنها آغاز می شود.

این که چگونه این باب را تفسیر می کنیم، ترجمه ی ما از واژه ی آدونای در آیه ی سوم را تعیین می کند. می تواند هم به معنای خدا باشد و هم "سروران من" یا 'آقایان'. در معنای اول روی سخن ابراهیم، عرش است. در دومی، روی سخن او رهگذران هستند.

چندین مترجم زبان انگلیسی دومین معنا را برگرفته اند، برای نمونه:

خدا به ابراهیم پدیدار شد... او به بالا نگرست و سه مرد بالای سر خود دید. با دیدن آنها از خیمه اش به بیرون شتافت تا با آنها دیدار کند. او با تعظیمی به آنها گفت: آقایان اگر مرا قابل می دانید بدون ورود به خیمه از اینجا نگذرید."

همین ابهام در باب بعدی رخ می دهد (۱۹:۲)، وقتی دو بازدیدکننده ی ابراهیم (که در این باب همچون فرشتگان معرفی شده اند) در سدوم به دیدار لوط می روند:

دو فرشته هنگام غروب به سدوم وارد شدند، در حالی که لوط بر دروازه های شهر نشسته بود. وقتی آنها را دید، برخاست تا با آنها آشنا شود، تعظیمی کرد و گفت: "از شما خواهش دارم آقایان که برای گذران شب به منزل من بیاید و پاهایتان را بشوید."

معمولاً، تفاوت در تفسیر از روایت های تورات، هیچ معنای هلاخایی ندارند. این تفاوت ها در اختلاف نظر، دارای مشروعیت هستند. اما این مورد غیرمعمول است، زیرا اگر ادونای را 'خدا' ترجمه کنیم، نامی مقدس است و هم شیوه ی نگارش آن توسط کاتب نسخه ی تورات و هم رفتار ما با نوشته یا توماری شامل آن متفاوت خواهد بود و روش برخورد ما با آن شامل قوانینی سختگیرانه در یهودیت است. اگر آنها 'سروران من' یا 'آقایان' ترجمه کنیم، هیچ ملاحظه ی خاصی لازم نیست.

ساده ترین خوانش هر دو متن – یکی آنکه به ابراهیم می پردازد و دیگری آنکه به لوط مربوط است – هر دو را به معنای آقایان می داند. اما قانون یهود حکم دیگری دارد. در مورد دوم – یعنی صحنه ی لوط – این واژه 'آقایان' خوانده می شود، اما در صحنه ی اول، 'خدا' خوانده می شود. این امری فوق العاده است، زیرا چنین معنی می دهد که ابراهیم سخن خدا را قطع کرد و از او خواست تا منتظر بماند تا او از مسافران پذیرایی کند. سنت تلمودی این گونه درباره ی خواندن این بخش حکم کرده است:

خداوند به ابراهیم پدیدار شد... او به بالا نگرست و سه مرد بالای سر خود دید. با دیدن آنها از خیمه اش به بیرون شتافت تا با آنها خوشامد گوید. به آنان تعظیمی کرد و (رو به خدا) گفت: سرورم (خداوند) اگر مرا قابل می دانی بدون ورود به خیمه از اینجا نگذر. (یعنی لطفاً صبر کن تا من از این مردان پذیرایی کنم.) او سپس رو به مردان گفت: "اندکی آب بیاورم تا پاهایتان را بشوید و زیر درخت استراحت کنید..." پیدایش

این تفسیر جسورانه پایه‌ی یک اصل در یهودیت شد: "میهمان نوازی بر ایستادن در حضور خدا تقدم دارد." ابراهیم در برابر گزینش میان گوش سپردن به خدا و میهمان نوازی از چند انسان (زیرا انسان به نظر می رسیدن) دومی را برگزید. خدا تقاضای او را پذیرفت و صبر کرد تا ابراهیم به مسافران غذا و نوشیدنی بدهد تا بعد درباره‌ی عاقبت سدوم با او گفتگو کند.

چگونه می تواند چنین باشد؟ آیا در بهترین حالت بی احترامی و در بدترین حالت، کفر نیست که نیازهای انسان ها را مقدم به ایستادن در حضور خدا بدانیم؟

این متن می خواهد به ما چیزی را بگوید که ژرفای بسیاری دارد. بت پرستانِ زمانِ ابراهیم، خورشید، ستارگان و نیروهای طبیعت را به عنوان خدایان می پرستیدند. آنان پرستندگان قدرت و قدرتمندان بودند. ابراهیم می دانست که خدا خود طبیعت نیست، بلکه ورای آن است. تنها یک چیز در جهان هست که خدا صورت خود را به آن بخشیده: فرد انسان، هر فرد، خواه قدرتمند و خواه بیقدرت. نیروهای طبیعت غیرفردی هستند و این روی است که هر کس آنها را پرستد، در نهایت، انسانیت خود را از دست می دهد. چنان که مزامیر می سراید:

بت هایشان از نقره و طلا توسط دستان انسان ها ساخته شده اند. آنها دهان دارند، اما نمی توانند سخن بگویند، چشم دارند، اما نمی بینند؛ گوش دارند، اما نمی شنوند؛ بینی دارند اما نمی توانند بو را حس کنند. سازندگان بت ها عین آنها می شوند و هر کس به آنها اعتماد کند، مانند آنها می گردد. مزامیر ۱۱۵

نمی توانید نیروهای غیرفردی را پرستش کنید و یک فرد باقی بمانید: فردی که دلسوز، انسانی، سخاوتمند و بخشنده باشد. دقیقاً از این روی است که ما معتقد به خدای فردی هستیم، یعنی کسی که می توانیم به او بگوییم، 'تو!' و نیز به همین دلیل، کرامت انسان را مقدس می دانیم. ابراهیم، پدر یکتاپرستی، این حقیقت معماوار را می دانست که برای زیستی باایمان باید خطوط چهره‌ی خدا را در چهره‌ی فرد غریب دید. آسان است پذیرفتن حضور خدا وقتی همچون خدا پدیدار می شود. دشوار آن است که حضور الهی را در لباس مُبدل و همچون سه غریبه‌ی رهگذر احساس کنیم. این بود دلیل عظمت ابراهیم. او می دانست که خدمت به خدا و میهمان نوازی برای غریبان نه دو امر جداگانه، بلکه یک چیز بودند.

یکی از زیباترین تفسیرها بر این رویداد توسط ربی شالوم اهل بلز ارائه شده که گفت در آیه‌ی ۲، بازدیدکنندگان از مکانی بالای سر ابراهیم با او سخن می گویند [ni]ای [im alav]. اما در آیه‌ی ۸ ابراهیم ایستاده بالای سر آنها توصیف

شده است [omed alehem]. او گفت: ابتدا بازدید کنندگان بالاتر از ابراهیم بودند، زیرا آنان فرشته بودند و ابراهیم فقط یک موجود انسانی بود. اما وقتی که ابراهیم به آنان خوراک، نوشیدنی و سرپناه داد، او حتی بالاتر از فرشتگان خدا قرار گرفت. ما خدا را با احترام به صورت او که در نوع بشر به ودیعه گذاشته شده، حرمت می گذاریم.

شبات شالوم

Chayei Sarah Hopes and Fears

خیه سارا: امیدها و هراس ها

پاراشای خیه سارا روی دو رویداد تمرکز می کند، هر دو طولانی و پراز ریزه کاری. ابراهیم زمین و غاری را به عنوان آرامگاه برای سارا می خرد و به خدمتکارش دستور می دهد همسری برای پسرش اسحق پیدا کند. چرا این دو رویداد؟ پاسخ ساده این است که چون اتفاق افتاده اند. البته این شرط ضروری است، اما برای تشریح یک روایت توراتی کافی است. این یک کتاب تاریخ نیست. تورات است، یعنی "آموزش". وقتی اتفاقی رخ دهد، ابتدا آنرا برای ما باز می گوید، سپس از چیزهایی که باید بدانیم، اطلاع می دهد. "آموزش" درون این دو رویداد چیست؟ نکاتی بیسابقه.

ابراهیم، نخستین متعهد به عهد با خدا، دو وعده دریافت می کند که هر دو پنج بار تکرار شده اند. اولی در مورد یک سرزمین است. بارها خدا به او می گوید که سرزمینی که به سوی آن سفر می کند، یعنی کنعان، روزی به او تعلق خواهد داشت:

1 سپس خداوند به ابرام پدیدار شد و گفت "من این سرزمین را به فرزندان تو خواهم بخشید." او آنجا برای خداوند که بر او پدیدار شد، قربانگاهی ساخت. پیدایش ۱۲:۷

2 پس از آنکه لوط از او جدا شد، خداوند به ابرام گفت: "چشمانت را بالا بگیر و از آنجا که هستی به سوی شمال، جنوب، شرق و غرب بنگر. سراسر سرزمینی که می بینی را برای همیشه به تو و فرزندان می بخشم... برخیز و طول و عرض سرزمین را بیما، زیرا آنرا به تو خواهم داد." پیدایش ۱۴-۱۷:۱۳

3 و خداوند به او گفت: "من خداوند هستم که تو را از اور کسیدیم آوردم تا این سرزمین را به مالکیت تو در بیاورم." پیدایش ۱۵:۷

4 در آن روز خداوند عهدی با ابرام بست: "این سرزمین را از رود مصر تا رود فرات که کنی ها، کنیزی ها، کادمونی ها، هیتی ها، پریزی ها، رفائیم، آموری ها، کنعانی ها، گیرگاشی ها و یبوسی ها در آن ساکن هستند، به فرزندان تو خواهم بخشید." پیدایش ۱۸-۲۱:۱۵

5 عهد خود را میان من و تو و فرزندان نسل در نسل برقرار می کنم: عهدی ابدی. من خدای تو و نسل های پس از تو خواهم بود و سرزمینی را که اینک مانند غریبان در آن زیست می کنید به تو و فرزندان خواهم داد، سراسر سرزمین کنعان همچون مالکیتی ابدی؛ و من خدای آنان خواهم بود.
پیدایش ۷-۸: ۱۷

دومین وعده که در مورد فرزندان بود نیز پنج بار تکرار شده است:

1 تو را به ملتی بزرگ تبدیل خواهم کرد و برکت خواهم کرد و نامت را بلند خواهم ساخت. تو به یک برکت تبدیل خواهی شد. "پیدایش ۱۲:۲

2 "من نسل های تو را مانند شن روی زمین پرشمار خواهم کرد: اگر کسی بتواند دانه های شن زمین را بشمارد، می تواند اعقاب تو را بشمارد. "پیدایش ۱۶:۱۳

3 خداوند او را بیرون برد و گفت: "به آسمان ها بنگر و اگر می توانی ستارگان را بشمار. اعقاب تو مانند آنها خواهند بود. "پیدایش ۵:۱۵

4 و خداوند به او گفت: "از جانب من، این است عهد من با تو: تو پدر ملت های بسیاری خواهی بود. از این پس تو را ابرام صدا نخواهند زد. نام تو ابراهیم خواهد بود، زیرا تو را پدر ملت های بسیاری ساخته ام. "پیدایش ۴-۱۷:۵

5 تو را بس برکت خواهم کرد و دودمانت را به شمار ستارگان آسمان و شن های ساحل دریا خواهم ساخت. پیدایش ۱۷:۲۲

اینها وعده های بزرگی هستند. سرزمین در طول و پهنای آن به ابراهیم و فرزندان او همچون "مالکیتی ابدی" تعلق خواهد داشت. فرزندان ابراهیم به شمار شن های زمین و ستارگان آسمان خواهند بود. او پدر نه یک ملت، بلکه ملت های بسیار خواهد بود. اما هنگام درگذشت سارا واقعیت از چه قرار است؟ ابراهیم مالک هیچ سرزمینی نیست و تنها یک پسر دارد (پسر دیگری هم دارد به نام اسماعیل، اما گفته شده که او نگهدارنده ی عهد نخواهد بود).

اهمیت این دو رویداد اکنون آشکار می شود. ابراهیم ابتدا به چانی زنی طولانی با هیتی ها جهت خریدن زمین و غاری در آن برای دفن سارا می پردازد. هیتی ها یک چیز می گویند، اما منظور دیگری دارند. آنها به عنوان یک گروه می

گویند: "آقا به ما گوش بده. تو شاهزاده‌ی خدا در میان ما هستی. مرده ات را در بهترین مکان در میان مقبره های ما دفن کن." افران، مالک زمینی که ابراهیم می خواهد بخرد، می گوید: "به من گوش بده. من زمین را همراه غاری که در آن است، به تو می دهم. آنرا به تو در برابر دیدگان مردم می بخشم. مرده ات را دفن کن."

آن گونه که روایت روشن می سازد، این سخاوتمندی زبانی، یک ظاهرسازی است برای یک چانی زنی بسیار سرسختانه. ابراهیم می داند که "غریب و بیگانه ای است در میان آنها"، یعنی افزون بر همه چیز، او حقی بر مالکیت بر زمین ندارد. اگر سخن آنها را از پیرایه های ادب بزداایم، اصل حرف آنها چنین می شود: "یکی از مقبره های ما را برگزین. نمی توانی مقبره ای برای خود بخری." ابراهیم عقب نشست. او اصرار بر خریدن زمین کرد. پاسخ افران این بود: "مال تو است. آنرا به تو می بخشم." این پاسخ در واقع، پیشدرآمدی است بر درخواست رقمی کلان: چهارصد شِکل نقره. اما سرانجام ابراهیم صاحب زمین می شود. انتقال مالکیت نهایی به دقت و با واژگانی قانونی ثبت شده است (پیدایش ۱۷-۲۳:۲۰) تا نشان دهد که سرانجام، ابراهیم صاحب قطعه ای از آن سرزمین شد. قطعه ای کوچک است: یک زمین و یک غار. مقبره ای خریداری شده به رقمی کلان. این تمامی تحقق وعده‌ی الهی در مورد سرزمین بود که ابراهیم در زمان حیات خود دید.

باب بعدی تورات، یکی از بلندترین باب ها در پنج کتاب موسی، به این می پردازد که اسحق باید همسری داشته باشد. او دستکم به تخمین ما باید ۳۷ ساله باشد (سن او در زمان درگذشت سارا) اما هنوز ازدواج نکرده است. ابراهیم فرزند دارد، اما نوه ای و پُشتی ندارد. مانند مورد خریداری زمین، گرفتن عروس پول زیاد می خواهد و معامله ای سخت است. خدمتکار ابراهیم به سراغ خویشان او می رود و بیدرنگ حتی پیش از آنکه دعایش برای کمک الهی به پایان رسیده باشد، دختر، یعنی ریوکا را می یابد. تضمین گرفتن از خانواده اش موضوع دیگری است. او طلا، نقره و لباس برای دختر آورده است. به برادر و مادرش هدیه های گرانبها می پردازد. خانواده با هم خوراکی شادمانه می خورند. اما وقتی خدمتکار می خواهد آنجا را ترک کند، برادر و مادر دختر می گویند: "بگذار دختر پیش ما برای یک سال یا ده ماه بماند." لابان و برادر ریوکا نقشی شبیه افران بازی می کنند: نمایش سخاوتمندی که حتی نیتی بهره کشانه تر را در خود پنهان ساخته است. سرانجام، صبر به ثمر می نشیند. ریوکا آنجا را ترک می گوید و اسحق با او ازدواج می کند. عهد با خدا تداوم می یابد.

اینها رویدادهای کوچکی نیستند. داستانی دشوار را تعریف می کنند. بله ابراهیم سرزمینی خواهد داشت. فرزندان بیشمار خواهد داشت. اما این امور به زودی، فوری و به آسانی اتفاق نمی افتند. بدون تلاش انسانی نیز رخ نمی دهند. برعکس، فقط متمرکزترین اراده ها آنها را پدید می آورند. وعده‌ی الهی، آنچه ابتدا می نمود، یعنی گفته‌ای که خدا به آن عمل می کند، نیست. بلکه در اصل یک درخواست و یک دعوت از سوی خدا برای ابراهیم و فرزندان او است که باید به آن عمل کنند. خدا به آنان کمک خواهد کرد. نتیجه همان خواهد بود که خدا پیشاپیش گفت. اما نه بدون تعهد کامل از سوی خاندان ابراهیم، علیرغم موانعی که گاه برنگذشتنی می نمایند.

یک سرزمین: اسرائیل. و فرزندان: تداوم نسل یهودیان. واقعیت چشمگیر این است که امروز، چهارهزار سال بعد، یهودیان سراسر دنیا همچنان دلمشغول همین وعده‌ها هستند — یعنی امنیت اسرائیل همچون خانه‌ی یهودیان و آینده‌ی مردمان یهودی. ما همان امیدها و هراس‌های ابراهیم را همچنان داریم. (آیا در دنیا هیچ ملت دیگری هست که دلمشغولی‌های امروزش همان باشند که چهارهزار سال پیش بوده‌اند؟ این شباهت در ورای زمان، هیبت انگیز است.) امروز، مانند آن روزگار، وعده‌ی الهی به این معنا نیست که می‌توانیم آینده را به خدا بسپاریم. چنین دیدگاهی هیچ جایی در دنیایی که در کتاب اول تورات توصیف شده، ندارد. برعکس، این چالش خدا با ما است نه چالش ما با خدا. رویدادهای خیه سارا یعنی ابراهیم دریافت که خدا به او وابسته است. ایمان به معنای بی‌عملی نیست. به معنای شجاعت برای عمل کردن و هرگز تسلیم نشدن است. آینده اتفاق خواهد افتاد، اما این ما هستیم که با شجاعت و الهام و قدرت گرفتن از عهد با خدا باید آنرا تحقق بخشیم.

شب‌ات شالوم

Toldot

Between Prophecy and Oracle

تولدوت: تضاد میان نبوت و پیشگویی

ریوکا که تا این زمان نازا بوده، باردار می شود. او که از درد شدیدی رنج می بُرد، "رفت تا از خدا پرسش کند" [vatelech lidrosh et Hashem] (پیدایش ۲۲:۲۵). توضیحی که دریافت کرد، این بود که او دوقلو باردار بود و آنها در زهدان او با هم رقابت داشتند. در آینده نیز مقرر بود با هم همین گونه باشند:

دو ملت درون زهدان تو هستند؛

از تو دو ملت از هم جدا خواهند شد.

یک ملت از ملت دیگر نیرومندتر خواهد بود،

و آنکه بزرگتر است به کوچکتر خدمت خواهد کرد.

برشیت ۲۳:۲۵

سرانجام دوقلوها متولد شدند – نخست عساو، سپس یعقوب که [هنگام تولد] دستش پاشنه‌ی پای عساو را گرفته بود. ریوکا که فکرش مشغول نبوت دریافت کرده اش بود، پسر کوچکتر، یعقوب، را ترجیح می دهد. سال های بعد، ریوکا یعقوب را متقاعد می کند که لباس های عساو را بپوشد و برکت اسحق را که به پسر بزرگتر می رسد، دریافت کند. یک جمله از آن دعای برکت این بود: "باشد که ملت ها تو را خدمت کنند؛ باشد که ملت ها به تو سجده کنند." (برشیت ۲۹:۲۷). این نبوت تحقق یافت. بی تردید، برکت اسحق هم معنای دیگری جز آنچه پیش از تولد هر دو به ریوکا افشاء شد، نداشت، یعنی این دعای برکت که بزرگتر، کوچکتر را خدمت خواهد کرد. "تا اینجا داستان به نتیجه رسیده بود، یا این گونه به نظر می رسد.

اما روایت تورات آنچه به نظر می رسد، نیست. در صحنه‌ی نخست، عساو از راه می رسد و درمی یابد که یعقوب برای گرفتن برکت، سر او را کلاه گذاشته است. اسحق که خشمگین شد، او را برکت می کند که یک بخش آن چنین است:

با شمشیرت خواهی زیست،

و برادرت تو را خدمت خواهد کرد؛

اما وقتی آزاد شوی، گردن خود را از یوغ او رها خواهی کرد.

برشیت ۲۷:۴۰

این چیزی نیست که ما انتظارش را داشتیم: این که بزرگتر برای همیشه کوچکتر را خدمت نخواهد کرد.

صحنه‌ی دوم، سال‌های بعد، زمانی اتفاق می‌افتد که دو برادر پس از سال‌ها دوری و غریبگی با یکدیگر دیدار می‌کنند. یعقوب از این دیدار وحشت دارد. او سال‌ها پیش از خانه گریخته، زیرا عساو قسم خورده بود که او را می‌کشد. فقط پس از آمادگی‌های بسیار و شبانه در تنهایی، کشتی گرفتن [با فرشته‌ی خدا] با اندکی آرامش اعصاب قادر به رویارویی با عساو می‌شود. وقتی به او می‌رسد، هفت بار تعظیم می‌کند و هفت بار او را "سرورم" خطاب می‌کند. پنج بار خود را "خدمتکار تو" می‌خواند. نقش‌ها واژگون شده‌اند. عساو به خدمتکار یعقوب تبدیل نشده است. در عوض، یعقوب از خودش به عنوان خدمتکار عساو سخن می‌گوید. اما چنین نمی‌تواند باشد. آنچه ریوکا هنگام "زاری به درگاه خدا" شنید، دقیقاً حاکی از برعکس این بود: "بزرگتر به کوچکتر خدمت خواهد کرد". اینجا با یک ناهمخوانی روبه‌رو هستیم.

به بیان دقیقتر، در اینجا با نمونه‌ای از یکی از برجسته‌ترین شگردهای روایتی توراه روبه‌رو هستیم: قدرت آینده در دگرگون ساختن فهم ما از گذشته. این امر، جوهر یک میدراش است. موقعیت‌های جدید با نگاه به گذشته، به کشف معانی جدید در متن توراه می‌انجامند.¹ زمان حال هیچ‌گاه یکسره از گذشته تعیین نمی‌شود. گاه، بعدها مفهوم رویدادهای امروز را درمی‌یابیم.

این شگرد در وحی بزرگ خدا به موسی در شموت [خروج] ۳۳:۳۳ برجسته است، جایی که خدا می‌گوید که موسی تنها می‌تواند پشت او را ببیند؛ یعنی حضور او تنها با نگاه به گذشته دیده می‌شود؛ هرگز پیشاپیش پیش‌بینی نمی‌شود. عدم قطعیت معنا در هر لحظه، همان چیزی است که به متن توراه گشودگی برای تفسیر مداوم را می‌دهد.

¹ Please see, for example the essay 'The Midrashic Imagination' by Michael Fishbane.

اینک می بینیم که این ایده ای اختراع شده توسط حخامیم نبوده است. در خود متن توراه وجود داشته است. کلماتی که ریوکا شنید، که اینک بر ما روشن می شوند، در آن زمان یک معنای دیگر می دادند. بعدها نشان می دهند که معنایی دیگر داشته اند.

کلمات *ve-rav yaavod tsair* ساده به نظر می رسیدند: "بزرگتر به کوچکتر خدمت خواهد کرد." وقتی در نور رویدادهای بعدی به آن کلمات باز می گردیم، درمی یابیم که معنای آنها چندان روشن نیست و چندین ابهام در خود دارند.

نخستین ابهام (که توسط رادک و ربی یوسف بن کاسپی روشن شده) این است که کلمه‌ی *et* برای اشاره به فاعل فعل، جا افتاده است. معمولاً در عبری توراتی، فاعل اول می آید و بعد از آن مفعول و فعل؛ اما نه همیشه. در ایوب ۱۴:۱۹ برای نمونه، کلمات *avanim shachaku mayim* یعنی "آب سنگ ها را فرسایش می دهد"، نه "سنگ ها آب را فرسایش می دهند." پس جمله‌ی ما می تواند این معنا را بدهد: "بزرگتر به کوچکتر خدمت خواهد کرد"، اما همچنین می تواند این معنا را داشته باشد که "کوچکتر به بزرگتر خدمت خواهد کرد." بیشک، این دومی، نسخه‌ی عبری شعرگونه خواهد بود و نه شیوه‌ی نثر متداول، اما باید توجه داشت که این جمله با بیانی شاعرانه آمده است.

دومین ابهام این است که *rav* و *tsa'ir* متضاد یکدیگر نیستند، ولی این امر در ترجمه‌ی انگلیسی *rav* یعنی بزرگتر، پنهان شده است. متضاد *tsa'ir* (جوانتر) *bechir* (بزرگتر یا اولزاد) است. *rav* به معنای بزرگتر نیست، بلکه یعنی بزرگ یا شاید رئیس. این ارتباط دادن دو واژه به گونه ای که گویا متضاد یکدیگر هستند – در حالی که نیستند، زیرا متضاد آنها باید *bechir/tsa'ir* یا *rav/me'at* باشند – در مرحله‌ی بعد، معنا را مخدوش می سازد. چه کسی *rav* بود؟ آنکه بزرگتر بود؟ آنکه رئیس بود؟ سرور؟ آنکه پرجمعیت تر بود؟ این کلمه می تواند هر یک از این معانی را بدهد.

سومین ابهام – که در متن توراه نیست، اما بعدها در سنت شفاهی شکل گرفته – آهنگ کلمات است. روش طبیعی بیان این سه کلمه *mercha-tipcha-sof passuk* این خوانش را توجیه می کرد: "بزرگتر را کوچکتر خدمت خواهد کرد"؛ اما با خوانشی دیگر، "کوچکتر، به بزرگتر خدمت خواهد کرد."

یک رویداد بعدی، شک دیگری را پیش می کشد. نمونه‌ی دومی در سفر پیدایش درباره‌ی تولد یک دوقلوی دیگر که تamar به دنیا می آورد، هست. این بخش به روشنی به داستان عساو و یعقوب نظر دارد:

وقتی هنگام زایمان او فرارسید، در زهدان او یک دوقلو وجود داشت. در زمان زاییدن، یک فرزند او دستش را بیرون آورد و قابله نخی قرمز به دست او بست و گفت: "این یکی اول متولد شد." اما آن نوزاد دستش را پس کشید و برادرش اول بیرون آمد. تamar گفت: "چگونه بیرون جست!" از این روی، او را پرتز نامید. سپس برادرش با نخ قرمز روی مچ دستش بیرون آمد و نام او را زراه گذاشتند. برشیت ۲۷-۳۰: ۳۸

پس کدامیک بزرگتر بود؟ و در مورد عساو و یعقوب به چه معنایی است؟² این ابهام های چندگانه نه اتفاقی، بلکه ذاتی متن است. این ظرافت در ابتدا به چشم نمی خورد. فقط بعدها وقتی روایت چنانکه منتظریم پیش نمی رود، ناچار به نگاه به گذشته می شویم و درمی یابیم که ابتدا چه چیز از نگاه ما دور مانده بود: این که آنچه ریو کا شنید، می توانست هم چنین معنا بدهد: "بزرگتر به کوچکتر خدمت خواهد کرد." هم "کوچکتر به بزرگتر خدمت خواهد کرد." اینک چندین نکته روشن می شوند. اول: این یک نمونه ی نادر در تورا ه از تضاد میان پیشگویی و نبوت است. (احتمالاً واژه ی خیدوت در سفر بمیدبار ۱۲:۸ همین گونه است که در مورد موسی می گوید: "من با او دهان به دهان سخن می گویم، سراسر است و نه در قالب خیدوت" که خیدوت اغلب ترجمه می شود "سخنان مبهم یا معماوار"). پیشگویی ها که گونه ای آشنا از ارتباط ماوراءطبیعی در دنیای باستان به شمار می رفتند، اغلب مبهم و راز گونه بودند و برخلاف شکل معمول نبوت در میان بنی اسرائیل. معنای ظاهری این جمله است که می تواند تفسیر گران قرون وسطی را در درگم کرده باشد: "او رفت تا از خداوند بپرسد".

نکته ی دوم که برای فهم برشیت اساسی است: باید دانست که آینده هیچ گاه آنگونه که می خواهیم باور کنیم، سراسر است نیست. به ابراهیم وعده داده شد که فرزندان بسیار خواهد داشت، اما صد ساله بود که اسحق متولد شد. به پدران قوم، وعده ی سرزمین داده شد، اما در دوران زندگی خود به آن نرسیدند. آیا به یعقوب خدمت خواهد شد یا او خدمت خواهد کرد؟ سیر و سفر یهودیان هر چند که مقصدی داشت، اما طولانی و دارای فراز و نشیب های بسیار بود. یعقوب تنها پس از یک نبرد شبانه ی عجیب و طولانی نام اسرائیل را دریافت کرد به معنای: "آنکه با خدا و انسان ها جنگید و پیروز شد."

² See Rashi to Gen. 25:26 who suggests that Jacob was in fact the elder.

مهمترین پیام این متن، هم ادبی است و هم الهیاتی. آینده، فهم ما از گذشته را تحت تأثیر قرار می دهد. ما بخشی از یک داستان هستیم که فصل آخر آن هنوز نوشته نشده است. باقی به عهده‌ی ما است؛ همان گونه که درمورد یعقوب چنین بود.

شبات شالوم

Vayetse Encountering God

وَيْتَسِه: رویارویی با خدا

این یکی از بزرگترین دورنماهای توره است. یعقوب، شبانه در تنهایی، هنگام فرار از خشم عساو، برای استراحت دراز می کشد و آنچه می بیند نه یک کابوس ترسناک، بلکه رؤیایی نبوت آمیز است:

سپس یعقوب به آن مکان رسید [*vayifga bamakom*] و تصمیم گرفت شب را آنجا بگذراند، زیرا خورشید غروب کرده بود. او چند سنگ را برداشت و زیر سرش گذاشت و آنجا برای خوابیدن دراز کشید. و رؤیای دید: او نردبانی دید که یک سر آن روی زمین بود و انتهای آن به آسمان ها می رسید. بر روی آن فرشتگان خدا بالا و پایین می رفتند. خداوند بالای سر او بود... پیدایش ۱۱-۱۳: ۲۸

سپس یعقوب از خواب بیدار شد و گفت: "به راستی که خدا در این مکان است و من نمی دانستم." او هراسان شد و گفت: "چه مکان هیبتناکی! اینجا همانا خانه ی خدا است و دروازه ای به آسمان ها!" پیدایش ۱۶-۷:

۲۸

حکیمان تلمودی برپایه ی این متن گفته اند که "یعقوب دعای عصر را پایه گذاشت." این اشاره در کلمه ی *vayifga* بازتاب یافته که نه تنها این معنا را دارد که "او رسید؛ رویاروی شد؛ برخورد کرد؛ اتفاقی دید"، بلکه می تواند این چنین معنی بدهد: که "دعاخواند؛ درخواست کرد؛ التماس نمود" همان گونه که در کتاب یرمیا می خوانیم: "برای آنان نه فریاد بزن و نه دعا بخوان و نه از من شفاعت بخواه [*ve-al tifga bi*]." یرمیا ۷:۱۶

حکیمان تلمودی همچنین واژه ی *bamakom* یا آن مکان را به معنای "خدا" (مکان جهان) گرفتند. بنابراین، یعقوب چرخه ی دعاها ی روزانه را تکمیل کرد. ابراهیم شخريت [دعای صبحگاهی] را پایه گذاشت، اسحق، دعای بعدازظهر یا مینحا و یعقوب، دعای شامگاهی یا مَعْرِیو را پایه گذاری کرد.

این دیدگاهی تکان دهنده است. هر چند که همه ی دعاها ی روزهای هفته از نظر کلمات همسان هستند، اما هر یک شخصیت یکی از پدران قوم را بازتاب می دهد. ابراهیم، بیانگر صبح است. او آغازگر و کسی است که خودآگاهی دینی نوینی را به دنیا ارائه داد. با او روز آغاز می شود.

اسحق نماینده‌ی بعدازظهر است. اسحق هیچ عنصر نوینی ندارد — نه انتقال عمده‌ای از تاریکی به نور و نه از نور به تاریکی. بسیاری از رویدادها در زندگی اسحق، ادامه‌ی رویدادهای زندگی پدرش هستند. خشکسالی او را نیز مانند ابراهیم وامی دارد که به سرزمین فلسطینیان برود. او چاه‌های پدرش را بازسازی می‌کند.

زندگی اسحق، تداوم زندگی قهرمانانه در سکوت است. او حلقه‌ای در زنجیر عهد با خداست. او یک نسل را به نسل بعدی پیوند می‌دهد. او به زندگی ایمانی هیچ عنصر جدیدی نمی‌افزاید، اما زندگی او شرافت خاص خودش را دارد. اسحق، نماینده‌ی صفات پایداری، وفاداری و قاطعیت برای تداوم است.

یعقوب، نماینده‌ی شب است. او مرد هراس و گریز است، مردی که با خدا، دیگران و خودش گشتی می‌گیرد. یعقوب کسی است که با تاریکی دنیا آشنایی دارد.

اما این ایده که یعقوب دعای شامگاهی را پایه گذاشت، دارای یک اشکال است. در بخش مشهوری از تلمود، ربی یهوشوع این دیدگاه را مطرح می‌کند که برخلاف شخریت یا مینحا، دعای شامگاهی اجباری نیست (هرچند که بنا به تفسیرگران توره در اثر پذیرش نسل‌های متوالی یهودیان، اجباری شده است). اما اگر یعقوب آنرا بنیاد گذاشت، چرا به همان اندازه‌ی دعا‌های ابراهیم و اسحق، اجباری نشد؟ سنت تلمودی سه جواب ارائه می‌دهد:

پاسخ نخست این که عرویت بنابر کسانی که دعا‌های روزانه‌ی ما را نه برپایه‌ی پدران قوم، بلکه بر اساس قربانی‌هایی که به معبد داده می‌شدند، می‌دانند، اجباری نیست. در معبد، قربانی صبح و بعدازظهر وجود داشت، اما قربانی عصر در کار نبود. هر دو دیدگاه دقیقاً در همین جا متفاوت می‌شوند، زیرا برای آنها که دعاها را به قربانی‌ها ربط می‌دهند، دعای شامگاهی داوطلبانه است، اما برای آنها که آنرا به پدران قوم نسبت می‌دهند، اجباری است.

دومین پاسخ این است که قانونی هست بر این اساس که افراد در حال سفر (حداقل برای سه روز) از خواندن دعا معافند. در روزگاری که سفرها خطرناک بودند و مسافران در هراس دائمی از حمله‌ی راهزنان به سر می‌بردند، تمرکز بر خواندن دعا ممکن نبود. دعا نیازمند تمرکز یا کوانا است. از این روی، یعقوب از خواندن دعا معاف بود و این رسم خود را نه به عنوان اجبار، بلکه همچون یک عمل داوطلبانه باب کرد و همین گونه باقی ماند.

پاسخ سوم این است که بر اساس یک سنت تلمودی، وقتی یعقوب در حال سفر بود "خورشید ناگهان غروب کرد" — یعنی نه در زمان معمول خود. یعقوب می خواست دعای بعد از ظهر بخواند، اما با کمال حیرت دید که شب فرارسیده است. عرویت به یک دعای اجباری تبدیل نشد، زیرا یعقوب اصلاً قصد خواندن دعای شبانه را نداشت.

اما شرح عمیقتری نیز وجود دارد. ساختار زبان شناختی متفاوتی برای هر یک از این سه موقعیت که حکیمان برای دعا قائل بودند، وجود دارد. ابراهیم "صبح زود در مکانی از خواب برخاست که روبه روی خدا ایستاده بود." (پیدایش ۱۹:۲۷). "اسحق نزدیک عصر برای مراقبه [lasuach] به صحرا رفت" (پیدایش ۲۴:۶۳ (یعقوب vayifga [bamakom] "در آن مکان با خدا دیدار کرد؛ رویاروی شد؛ برخورد؛ یا اتفاقی روبه رو شد". تجربه های روحانی متفاوت هستند.

ابراهیم جستجوی خدا را آغاز کرد. او شخصیت دینی خلاق داشت — ابراهیم پدر همه ی کسانی است که در سیر و سفری روحانی به سوی مقصدی ناشناخته می روند و تنها سلاح آنها اعتمادی است که جویندگان، آنها می یابند. ابراهیم پیش از آنکه خدا او را بجوید، خدا را جست.

دعای اسحق همچون یک *sichah* یا گفتگو توصیف شده است. در یک گفتگو دو طرف وجود دارند: یکی که سخن می گوید و دیگری که گوش می دهد و سپس پاسخ می دهد. اسحق نماینده ی تجربه ی روحانی همچون یک گفتگو میان کلام خدا و کلام انسان است.

دعای یعقوب بسیار متفاوت است. او آغازگر دعا نیست. افکار او در جای دیگری هستند: متوجه عساو که در حال گریز از او بود و لابان که برای یافتن او در حرکت بود. در ذهن پر آشوب او رؤیتی از خدا راه می یابد و فرشتگان و نردبانی را می بیند که زمین را به آسمان ها پیوند می دهد. او هیچ کاری نکرده که آماده ی این رؤیای نبوت باشد. نامنتظره است. یعقوب به معنای دقیق کلمه با خدا "رویاری" می شود، همان گونه که ما گاهی با چهره ای آشنا در جمعی از بیگانگان روبه رو می شویم. این دیداری است که خدا سبب ساز آن شده، نه انسان. از این روی است که دعای یعقوب نمی تواند اجباری بشود. هیچ یک از ما نمی داند چه زمانی حضور خدا ناگهان به زندگی ما راه می یابد.

یک عنصر از زندگی روحانی هست که ورای کنترل خود آگاه ما است. ناگهان از جای نامعلومی در زمانی که اصلاً انتظارش را نداریم، سر می رسد. اگر ابراهیم نماینده ی سیر و سفر ما به سوی خدا است و اسحق گفتگوی ما با خدا را

نمایندگی می کند، یعقوب نشانگرِ رویاروییِ خدا با ما است: بدون برنامه ریزی قبلی، بی وقت مشخص و نامنتظر؛ رؤیا، صدا، فراخوانی که ما هیچ گاه پیشاپیش از آن خبر نداریم، اما ما را دگرگون می سازد. همان گونه که برای یعقوب بود، برای ما نیز هست. گویی از خواب برخاسته ایم و برای نخستین بار دریافته ایم که "خدا در این مکان بود و من نمی دانستم." مکان، تغییری نکرده، بلکه ما دگرگون شده ایم. چنین تجربه ای هرگز نمی تواند موضوع یک اجبار بشود. کاری نیست که ما انجام بدهیم. چیزی است که بر ما رخ می دهد. *Vayfiga bamakom* یعنی ما هنگام فکر به امور دیگر، درمی یابیم که به حضور خدا گام نهاده ایم.

چنین تجربه هایی - چه به واقع و چه تمثیلی - در شب رخ می دهند. وقتی اتفاق می افتند که ما تنها، هراسان، آسیب پذیر و نزدیک به نومیدی هستیم. در آن هنگام است که وقتی کمترین انتظار وقوع آنرا نداریم، می توانیم زندگی خود را غرق در نور الهی بیابیم. ناگهان با قاطعیتی خدشه ناپذیر درمی یابیم که تنها نیستیم و خدا آنجاست و تمام مدت آنجا بوده، اما ذهن ما چندان مشغول امور خودمان بوده که متوجه او نشده ایم. یعقوب این گونه خدا را یافت - نه مانند ابراهیم با تلاش خودش؛ نه مانند اسحق از راه گفتگوی پیوسته؛ بلکه در گرماگرم هراس و انزوا. پای یعقوب هنگام فرار می لغزد و درمی یابد که در بازوان گشوده ی خدا افتاده است. هیچ کسی که چنین تجربه ای کرده باشد، آهارا فراموش نمی کند. "اینک می دانم که تمام مدت با من بودی، اما من به سویی دیگر می نگریستم."

دعای یعقوب از این دست بود. زمان هایی هست که ما سخن می گوئیم و زمان های دیگری هست که با ما سخن گفته می شود. دعا همیشه قابل پیش بینی، یا متعلق به زمان های معین و اجبار روزانه نیست. دعا می تواند گونه ای گشودگی و آسیب پذیری نیز باشد. خدا می تواند ما را غافلگیر ساخته، ما را از خواب بیدار کند و هنگامی که می افتیم، ما را نگه دارد.

شبات شالوم

Fear or Distress?

Vayishlach

ویشلخ: ترس یا نگرانی

یعقوب و عساو می روند که پس از ۲۲ سال با یکدیگر دیدار کنند. این یک رویارویی ترسناک است. یک بار عساو قسم خورده بود که یعقوب را به انتقام آنچه دزدی برکت پدر می دانست، خواهد کشت. آیا اکنون چنین خواهد کرد یا گذشت زمان، زخم را بهبود بخشیده است؟ یعقوب چند نفر را می فرستند تا به عساو بگویند برادرش در راه است. آنها بازمی گردند و می گویند که عساو همراه قوایی شامل چهارصد مرد به دیدار او می شتابد. سپس می خوانیم:

آنگاه یعقوب بسیار هراسان و نگران شد. برشیت ۳۲:۸

پرسش روشن است. یعقوب درگیر عواطف بسیار نیرومند است. اما چرا دو گونه احساس نام برده می شود؟ چه فرقی میان ترس و نگرانی هست؟ یک میدراش به این پرسش، پاسخی عمیق می دهد:

ربی یهودا بر ایلائی گفت: آیا ترس و نگرانی همسان نیستند؟ اما معنا این است که "او هراسان بود" که قتل صورت گیرد. زیرا یعقوب با خود گفت: اگر او بر من پیروز شود، آیا مرا نمی کشد؟ و اگر من پیروز شوم، آیا او را نمی کشم؟ این بود معنای "او هراسان بود" زیرا قرار بود کشته شود؛ "نگران" بود مبادا دیگران را بکشد.

تفاوت میان هراسان و نگران بودن بنا به میدراش این است که هراس، یک دلهره‌ی فیزیکی است؛ اما نگرانی یک دلهره‌ی اخلاقی است. ترس از مرگِ خویشتن بسیار تفاوت است با عاملِ قتلِ دیگری بودن. اما اینجا پرسش دیگری پیش می آید. بی تردید دفاع از خود در قانون یهود مُجاز است؟ اگر عساو می خواست یعقوب را بکشد، یعقوب موجه بود که از خود دفاع کند، حتی به قیمت جان عساو. پس چرا چنین امکانی به دُشواره‌ی اخلاقی تبدیل می شود؟ این موضوع را ربی شبتای باس، نویسنده‌ی تفسیری بر راشی به نام سیفره‌ی حخامیم مطرح می کند:

ممکن است کسی بگوید که یعقوب بی تردید نمی بایست نگران امکان کشتن عساو باشد، زیرا در این مورد قاعده‌ی روشن هست: "اگر کسی برای کشتن تو بیاید، بر او پیشدستی کن و او را بکش." با این همه یعقوب درگیری‌های ذهنی داشت و می ترسید که در جریان دعوا برخی مردان عساو را بکشد که خود آنها قصد کشتن یعقوب را نداشتند، بلکه فقط برای جنگ با مردان یعقوب آمده بودند. و با آنکه مردان عساو در تعقیب

مردان یعقوب بودند، و هر کس حق نجات کسی که تعقیب می شود را با کشتن تعقیب کننده دارد، اما یک شرط در میان است: "اگر ممکن بود که تعقیب شونده با قطع یک عضو تعقیب کننده نجات یابد، اما نجات دهنده تعقیب کننده را بکشد، آنگاه نجات دهنده به سبب این جرم محکوم به اشد مجازات است." از این روی یعقوب می ترسید که در شلوغی جنگ برخی از مردان عساو را بکشد، در حلی که می توانست فقط با زدن زخم به آنها جلویشان را بگیرد.

بنا به سیفره‌ی حخامیم، این اصل استوار بر استفاده‌ی حداقلی از خشونت است. یعقوب نگران این احتمال بود که در گرماگرم جنگ ممکن است برخی مردان جنگی را نکشد، در حالی که فقط با زدن زخمی به آنها می شد از جان کسانی که به آنان حمله شده بود، از جمله خودش، دفاع کند.

اما یک امکان دوم هست: این که میدراش همان معنای دقیق را در نظر داشته باشد، نه کمتر و نه بیشتر. یعنی یعقوب نگران بود که مجبور به کشتن بشود، حتی با آنکه این کار یکسره موجه بود.

اینجا یک دُشواره‌ی اخلاقی در میان است. دشواره فقط یک جدال ذهنی نیست. درون آن چندین جدال اخلاقی وجود دارد. آیا ما با انجام عمل سقط جنین می توانیم جان مادر را نجات دهیم؟ آیا ما باید از والدینی که از ما انجام کاری خلاف قانون یهودیت را می خواهند، اطاعت کنیم؟ آیا می توانیم برای نجات جان یک بیمار در حال مرگ، شبات را نقض کنیم؟ این پرسش ها دارای پاسخ هستند. در برابر آنها عمل درست و عمل غلط وجود دارند. دو وظیفه در برابر هم قرار می گیرند و ما تفسیرهایی بر هلاخا داریم که به ما می گویند کدامیک الویت دارند. در برخی نظام های اخلاقی همه‌ی جدال های اخلاقی از این دست هستند که همواره یک سلسله مراحل تصمیم گیری هست و بنابر این، یک پاسخ قاطع به این پرسش که "چه باید کرد؟"

اما یک دُشواره، موقعیتی است که در آن پاسخ درستی وجود ندارد. نباید کار الف را انجام دهم (اجازه‌ی قتل خود را بدهم)؛ و نباید کار ب را انجام دهم (کس دیگری را بکشم)؛ اما ناچارم یکی از این دو کار را بکنم. به بیان دقیقتر، ممکن است وضعیت هایی پیش بیایند که طی آنها انجام کار درست، آخر ماجرا نباشد. یک جدال ممکن است ذاتاً فاجعه آمیز باشد. این که یک اصل (دفاع از خود) بر اصل دیگر (منع قتل دیگری) پیشی می گیرد، به این معنا نیست که من در برابر چنین گزینه ای هیچ دشواره ای را تجربه نمی کنم. گاهی اخلاقی بودن یعنی من در برابر انتخاب چنین

گزینه ای دچار دلهره و نگرانی هستم. انجام کار درست می تواند به این معنا باشد که من پشیمانی یا احساس تقصیری پیدانمی کنم، اما همچنان به دلیل کاری که انجام داده ام، دستخوش تأسف یا اندوه می شوم.

یک نظام اخلاقی که برای وجود دشواره، فضایی قائل می شود، نظامی است که در پی حذف پیچیدگی های زندگی اخلاقی برنمی آید. هنگام جدال میان دو حق یا دو کار غلط، باید راهی مناسب برای عمل وجود داشته باشد (گزینش آنکه کمتر بد است یا گزینش آنکه بیشتر خوب است). اما این، کلیت درد عاطفی را برطرف نمی کند. یک فرد راستوار گاهی ممکن است همان کسی باشد که با وجود اینکه می داند درست رفتار کرده، اما دچار دلهره و ناراحتی باشد. میدراش می خواهد به ما بگوید که یهودیت وجود دشواره ها را می پذیرد. با وجود پیچیدگی قانون یهود و تفسیرهای هلاخایی آن برای تصمیم گیری پیرامون الویت یکی از دو وظیفه، همچنان ممکن است با وضعیت هایی رویاروی شویم که در آنها علتی حذف نشدنی برای نگرانی و دلهره وجود داشته باشد.

این بزرگی یعقوب بود که قادر به تجربه ی نگرانی حتی با وجود داشتن حق برای انجام کاری، یعنی دفاع از جان خود به قیمت جان برادرش، بود.

این ویژگی شخصیتی – نگرانی برای خشونت و خونریزی احتمالی حتی در صورت دفاع از خود – از آن هنگام در یهودیان نهادینه شده است. یکی از برجسته ترین پدیده ها در تاریخ مدرن، برخورد سربازان اسرائیلی پس از جنگ شش روزه در ۱۹۶۷ بود. چند روز پیش از جنگ، یهودیان اندکی در سراسر دنیا نمی دانستند که اسرائیل و مردمش با خطری سهمگین روبه رو بودند. ارتش های مصر، سوریه و اردن در مرزها متمرکز می شدند. اسرائیل در محاصره ی دشمنانی بود که قسم خورده بودند مردم این کشور را به دریا بریزند. اما اسرائیل با شروع جنگ به یکی از درخشانترین پیروزی های سراسر تاریخ دست یافت. خیال همه راحت شد و افزون بر آن شادی الحاق یروشالایم بود و این که یهودیان دیگر می توانستند پای دیوار غربی دعا بخوانند (کاری که نوزده سال از آن محروم بودند). حتی سکولارترین اسرائیلی ها نیز دستخوش شدیدترین احساس های روحانی در اثر این پیروزی تاریخی بزرگ شدند.

با این همه، در ماه های پس از جنگ، وقتی در سراسر اسرائیل گفتگوها انجام شدند، مشخص شد که شرکت کنندگان در جنگ، روحیه ی پیروزمندی نبود. روحیه ی آنها تاریک، اندیشناک و حتی اندوهبار بود. آن سال، دانشگاه عبری اورشلیم دکترایی افتخاری به اسحق رابین، ریاست ارتش در طول جنگ، داد. او هنگام دریافت این دکترای چنین گفت:

ما بیش از بیش در میان جنگاوران خود به پدیده ای عجیب برمی خوریم. شادی آنها ناکامل است و اندوه و شوک بر شادمانی آنها سایه انداخته و حتی کسانی هم هستند که از جشن گرفتن خودداری می کنند. جنگندگان در خطوط اول نبرد با چشمان خود نه تنها شکوه پیروزی، بلکه بهای پیروزی را دیدند: همقطاران آنها که خون چکان کنارشان به خاک افتادند، و من می دانم که حتی بهای وحشتناکی که دشمنان ما پرداختند، قلب بسیاری از افراد ما را به درد آورد. شاید این گونه باشد که یهودیان هیچ گاه به احساس پیروزی عادت نداشته و به آن خو نکرده اند و از این روی، ما در برابر پیروزی با احساس های متناقض داریم.

ملتی که قادر به احساس نگرانی و ناراحتی حتی در هنگام پیروزی باشد، ملتی است که به پیچیدگی تراژیک زندگی اخلاقی آگاه است. گاهی انتخاب گزینه ی درست، کافی نیست. باید همچنین برای ساختن دنیایی نبرد کنیم که در آن چنین گزینه هایی سربرنیاورند، زیرا ما جستجو کرده و راه های خشونت پرهیزی برای حل اختلاف یافته ایم.

شبات شالوم

Vayeshev

Refusing Comfort, Keeping Hope

ویشو: دست نکشیدن از سوگواری و حفظ امید

فریب، رخ داده است. یوسف به بردگی فروخته شده است. برادرانش جامه‌ی او را به خون آغشتند. جامه را نزد پدر بُرده، گفتند: "بین چه یافته ایم. آیا آنرا بازمی شناسی؟ آیا این لباس پسر هست یا نه؟" یعقوب آنرا بازمی شناسد و چنین پاسخ می‌دهد: "این جامه‌ی پسر من است. جانوری وحشی او را از هم دریده است. یوسف تکه تکه شده است." ما سپس چنین می‌خوانیم:

یعقوب جامه از تن درید، خاکستر به سر ریخت و مدتی طولانی به سوگ پسرش نشست، اما از سوگواری دست نکشید. او گفت: "من با سوگ پسر من به گور فروخواهم شد." پیدایش ۳۴-۳۵: ۳۷

در یهودیت قوانینی درمورد حدود سوگواری وجود دارد *shiva, sheloshim* یعنی یک سال سوگواری. چیزی به عنوان سوگواری بی انتها وجود ندارد. تلمود می‌گوید که خدا کسی را که بیش از زمان مقرر گریه و زاری می‌کند، "تو از من دلسوزتر نیستی." [۱] اما یعقوب از سوگواری دست نکشید.

یک می‌دراش، شرحی درخشان دارد. "فرد می‌تواند از سوگواری برای کسی که مرده مرخص شود، اما نه برای کسی که هنوز زنده است." به بیان دیگر، یعقوب نپذیرفت که از سوگواری دست بکشد، زیرا هنوز امید به زنده بودن یوسف را از دست نداده بود. این موضوع به گونه‌ای تراژیک، سرنوشت کسانی است که اعضای خانواده‌ی خود را از دست داده‌اند (مانند والدین سربازان گمشده)، اما هنوز شواهدی برای مرگ آنها در دست ندارند. آنها نمی‌توانند مراحل معمول سوگواری را طی کنند، زیرا نمی‌توانند امکان نجات فرد گمشده را کنار بگذارند. ادامه‌ی اندوه آنها گونه‌ای از وفاداری است؛ دست کشیدن از سوگواری و پذیرش فقدان یک عزیز گونه‌ای خیانت به شمار می‌رود. در چنین مواردی، اندوه، نقطه‌ی پایانی ندارد. دست نکشیدن از سوگواری یعنی دست نکشیدن از امیدواری.

اما یعقوب بر چه اساسی به امیدواری ادامه داد؟ بی‌تردید، او جامه‌ی خون آلود یوسف را بازشناخته بود و به روشنی گفت: "جانوری وحشی او را دریده است. یوسف تکه تکه شده است." آیا این کلمات به این معنا نیستند که او مرگ یوسف را پذیرفته بود؟

زنده یاد دیوید دوب در این مورد تفسیری دارد که به نظرم قانع کننده است. [۲] کلماتی که پسران به یعقوب می گویند *haker na* به معنای "لطفاً اینرا شناسایی کن"، دارای مفهومی حقوقی است. دوب این بخش را به بخش دیگری مربوط می کند که از نظر زبان شناختی با آن توازی دارد:

اگر مردی، خر، گاو، گوسفند یا چارپای دیگری را به همسایه جهت نگهداری بدهد و آن حیوان بمیرد یا مجروح شود یا زمانی که هیچ کس مراقب آن نبوده، دزدیده شود، اختلاف میان آنها از راه قسم خوردن همسایه به درگاه خدا که به مالکیت او دست درازی نکرده، حل می شود... اگر حیوان توسط جانوری وحشی دریده شده باشد، همسایه باید بقایای جسد آنرا به عنوان شاهد بیاورد و آنگاه موظف نیست که برای جانور دریده شده، جریمه بپردازد. خروج ۱۰-۱۳: ۲۲

موضوع مطرح در اینجا حدود مسئولیت یک نگهبان یا *shomer* است. اگر جانور در اثر بی احتیاطی از دست رفته باشد، نگهبان مقصر است و باید خسارت بپردازد. اگر سهل انگاری نشده و فقط موقعیتی اضطراری و ناگزیر یا اتفاقی پیش بینی نشده در کار باشد، نگهبان بی تقصیر است. چنین موردی زمانی است که حیوانی وحشی به آن حمله کرده باشد. جمله بندی این قانون *tarof yitaref* یعنی "تکه تکه شده" عیناً موازی قضاوت یعقوب در مورد یوسف است: "یوسف تکه تکه شده است."

می دانیم که چنین قانونی پیش از اعطای توره وجود داشته است. خود یعقوب به لابان می گوید که گله های چه کسی به او سپرده شده است "من به شما جانوران تکه تکه شده توسط حیوانات وحش تحویل ندادم. خودم خسارت را تقبل کردم." (پیدایش ۳۹: ۳۱). این یعنی نگهبانان حتی آن زمان هم از مسئولیت خسارت ناشی از حمله ی حیوانات وحشی برکنار بوده اند. همچنین می دانیم که برادر بزرگتر چنین مسئولیتی در قبال برادر کوچکتری که به او سپرده شود، داشته است؛ برای نمونه، وقتی دو برادر باهم تنها بودند. اهمیت انکار قابیل، وقتی خدا از او برای سرنوشت هابیل بازخواست کرد، از همین جا برمی خیزد. قابیل گفت: "آیا من نگهبان *shomer* برادرم هستم؟ (پیدایش ۴: ۹)

اینک به معنای انواع رویارویی میان یعقوب و پسرانش هنگام بازگشت آنها بدون یوسف پی می بریم. به طور طبیعی، آنها مسئول ناپدید شدن برادر کوچکتر خود بودند. آنها برای گریز از این مسئولیت، مانند مفاد قانون تورات، "بقایایی به عنوان شاهد" می آورند. اگر آن بقایا نشانگر حمله ی حیوانی وحشی باشند، آنها بر اساس قانونی که آن زمان اجرا می شد، بی تقصیر به شمار می رفتند. درخواست آنها از یعقوب برای شناسایی کردن جامه *haker na* باید به عنوان

درخواستی حقوقی بیان می شد: "شواهد را بررسی کن". یعقوب هیچ گزینه‌ی دیگری جز این کار ندارد، و با استناد به آنچه دیده آنها را از تقصیر برکنار می کند. اما یک قاضی ممکن است فردی را به ارتکاب جرم متهم کند، زیرا شواهد برای تبرئه کردن کافی نیست؛ اما قاضی همچنان در دل خود شک و تردید داشته باشد. به این ترتیب، یعقوب ناچار پسرانش را بیگناه دانست، بی آنکه به حرف آنها اعتماد کند. در اصل، یعقوب به گفته‌ی آنها باور نداشت و دست نکشیدن او از سوگواری نشان می دهد که متقاعد نشده بود. او همچنان به زنده بودن یوسف امیدوار بود. آن امید سرانجام تحقق یافت: یوسف هنوز زنده بود و پدر و پسر سرانجام به هم رسیدند.

دست نکشیدن از سوگواری در تاریخ یهود بیش از یک بار اتفاق افتاد. یرمیا‌ی نبی در دوران های بعد، آنرا چنین بیان کرد:

چنین می گوید خداوند:

"صدایی در راما شنیده شد،

سوگواری و زاری شدید

راخل داشت برای فرزندانش می گریست

و از سوگواری دست نمی کشید،

زیرا فرزندان او دیگر نبودند."

خداوند چنین می گوید:

صدایت را از زاری کردن بزُدای

و چشمانت را از اشک پاک کن،

زیرا عمل تو پاداش خواهد گرفت.

آنها از سرزمین دشمن بازخواهند گشت،

فرزندان تو به سرزمین خود بازخواهند گشت. یرمیا ۱۵-۱۷: ۳۱

چرا یرمیا اطمینان داشت که یهودیان بازخواهند گشت؟ زیرا آنان دست از سوگواری نکشیده بودند، یعنی امیدواری خود را از دست نداده بودند.

همین گونه بود دوران تبعید به بابل که در یکی از بارزترین نمونه های بیان دست نکشیدن از سوگواری آمده است:

کنار رودهای بابل نشستیم و گریستیم

چون به یاد صیون افتادیم...

چگونه در سرزمینی بیگانه سرودهای خداوند را بخوانیم؟

ای اورشلیم! اگر تو را فراموش کنم،

دست راست خود را از یاد برده ام،

زبانم به سقف دهانم بچسبد

اگر تو را به یاد نیاورم.

و اگر اورشلیم را بالاترین شادمانی خود ندانم.

مزامیر داوود ۱-۶: ۱۳۷

گفته می شود که ناپلئون در روز نهم آو از کنار کنیاسای می گذشت و صدای گریه و زاری به گوشش خورد. از یکی از افسران پرسید: "یهودیان برای چه گریه می کنند؟" سرباز جواب داد: "برای اورشلیم". "چند وقت پیش آنجا را از دست داده اند؟" "بیش از ۱۷۰۰ سال پیش." مشهور است که امپراتور پاسخ داد: "مردمی که بتوانند تمام این مدت برای اورشلیم زاری کنند، روزی آنرا از آن خود خواهند ساخت."

یهودیان مردمی هستند که از سوگواری دست نکشیدند، زیرا هیچ گاه امیدواری را کنار نگذاشتند. یعقوب سرانجام دوباره یوسف را دید. فرزندان راخل به سرزمین خود بازگشتند. اورشلیم یک بار دیگر خانه ی یهودیان است. تمام شواهد می توانستند خلاف آنرا نشان دهند. می شد آن شواهد را نشانه ی خُسْرانی بی بازگشت، حکم تغییرناپذیر تاریخ و سرنوشتی محتوم تلقی کرد. اما یهودیان هیچ گاه این شواهد را باور نکردند، زیرا چیزی در برابر آن داشتند — یک ایمان، اعتماد و امیدی خدشه ناپذیر که اثبات شد نیرومندتر از جبر تاریخ است. گزاف نیست اگر بگوییم که بقای

یهودیان با امیدواری حفظ شد. و آن امیدواری از یک عبارت ساده یا نه چندان ساده در زندگی یعقوب برمی خاست. او از سوگواری دست نکشید. به این ترتیب، در حالی که در دنیایی زیست می کنیم که هنوز از خشونت، فقر و بیعدالتی در رنج است، ما نیز باید چنین باشیم.

[1] *Mo'ed Katan* 27b.

[2] David Daube, *Studies in Biblical Law*, Cambridge: University Press, 1947.

Disguise

Mikketz

میکتز: لباس مُبدَل

یوسف اینک حاکم مصر است. آن خشکسالی که پیش بینی کرده بود، از راه رسیده و از مصر به کنعان سرایت کرده است. برادران یوسف برای خرید آذوقه به مصر سفر می کنند. آنها به کاخ مردی می رسند که مسئول توزیع غلات است:

اینک یوسف، فرمانروای سراسر مصر بود و او بود که غلات را به تمام مردم سرزمین می فروخت. برادران یوسف رفتند و به او تعظیم کردند. یوسف برادرانش را به محض دیدن شناخت، اما مانند غریبه ای رفتار کرد و با آنان به تندی برخورد نمود... یوسف برادرانش را شناخت، اما آنها او را باز نشناختند.

پیدایش ۶-۸: ۴۲

ایده‌ی صحنه‌های همانند یا type-scene یعنی درامی که در روایت‌های گوناگون بازی می شود، از سوی رابرت آلتر مطرح شد. و به ویژه همین صحنه‌ها [یوسف و برادرانش] نمونه‌ی این شگرد در سفر پیدایش هستند. هیچ قاعده‌ی جهانشمول وجود ندارد برای رمزگشایی از اهمیت یک type-scene. یک نمونه‌از ملاقات پسر با دختر، سه بار میان خدمتکار ابراهیم به نام العزر و ریوکا، یعقوب و راحل، و موسی و دختران ییترو اتفاق افتاد. در این موارد مکان صحنه احتمالاً جای مهمی نیست (چاه‌هایی که سر آنها غریبه‌ها در آن روزگار با هم روبه‌رو می شدند؛ مانند آبسردکن‌های اداره‌ها در دنیای امروز). آنچه باید در این سه رویداد دقت کنیم، گوناگونی روایت‌ها در آنها است: فعال بودن ریوکا، نشان دادن قدرت بدنی توسط یعقوب و عشق موسی به عدالت. این که چگونه آدم‌ها با غریبه‌ها بر سر چاه دیدار می کنند، آزمونی برای شخصیت آنها است. اما در برخی موارد، به نظر می رسد که یک type-scene دارای درونمایه‌ای تکرارشونده است. در داستان یوسف چنین موردی می یابیم. اگر بخواهیم عنصر مهم دیدار یوسف با برادرانش را دریابیم، باید سه رویداد دیگر در سفر پیدایش را بررسی کنیم.

رویداد اول در خیمه‌ی اسحق رخ می دهد. پدر، پیر و نابینا است. به پسر بزرگش می گوید که به صحرا برود، جانوری شکار کند و برایش غذایی بپزد تا او را برکت کند. با کمال تعجب، خیلی زود اسحق می شنود که کسی وارد می شود. می پرسد: "تو کی هستی؟". صدایی پاسخ می دهد: "عساو هستم، پسر بزرگ‌ترت." اسحق متقاعد نشده و می

گوید: "نزدیکِ بیا پسرَم و بگذار تو را لمس کنم. آیا تو به راستی عساو هستی؟ یا نه؟" او دستش را دراز می کند و بافتِ خشنِ تکه های پوست حیوان روی بازوان او را لمس می کند. او که هنوز اطمینان نیافته، دوباره می پرسد: "آیا واقعاً پسر من عساو هستی؟" و آن صدا پاسخ می دهد: "من هستم." سپس اسحق او را برکت کرد: "آه بوی پسرَم مانند بوی صحرایی است برکت شده توسط خدا." اما او عساو نبود. یعقوب بود در لباس مُبدَل.

صحنه ی دوم: یعقوب نزد دایی اش لاوان گریخته است. او وقتی به آنجا می رسد با راخل دیدار می کند و عاشق او شده، پیشنهاد هفت سال کار کردن می دهد تا با راخل ازدواج کند. زمان به سرعت گذشت: سال ها "مانند چند روز گذشتند، زیرا یعقوب او را دوست داشت." روز عروسی فرارسید. لاوان جشن گرفت. عروس وارد خیمه شد. پاسی از شب گذشته، یعقوب به خیمه رفت. اینک او دستکم با محبوبش ازدواج کرده بود. با فرارسیدن صبح درمی یابد که قربانی یک فریب شده است. او راخل نیست. لئا است در لباس مُبدَل.

صحنه ی سوم: یهودا با دختری کنعانی ازدواج کرده و اینک پدر سه فرزند است. فرزند نخست با دختری محلی ازدواج می کند به نام تamar، اما به گونه ای اسرارآمیز در جوانی می میرد و از خود بیوه ای بدون فرزند به جا می گذارد. بر اساس نسخه ای از قانون ازدواج در دوران پیش از موسی، یهودا پسر دوم خود را به عقد تamar درمی آورد تا فرزنده بیاورد جهت "برای زنده نگه داشتن نام برادرش". او امیدوار است که پسری داشته باشد به یاد برادر بزرگش تا "تخم او پراکنده شود". اما او نیز در جوانی می میرد. یهودا از دادن پسر سوم خود به تamar خودداری می کند و به این ترتیب تamar یک اگونا [به زنجیر کشیده شده — در مورد زنانی که طلاق درمورد آنها اجرا نشده] باقی می ماند و نمی تواند با شخص دیگری ازدواج کند.

سال ها می گذرند. همسر یهودا می میرد. او در راه بازگشت به خانه از چرای گوسفندان، کنار جاده به روسپی نقابداری برمی خورد. از روسپی می خواهد که با او همبستر شود و به او قول پرداخت از طریق دادن بره ای از گله اش را می دهد. روسپی از او مُهر و گردنبند و شالش را به عنوان ضمانت می گیرد. روز بعد یهودا دوستی را همراه بره می فرستد، اما زن ناپدید شده و افراد محلی هیچ نشانی از او ندارند. سه ماه بعد، یهودا می شنود که عروسش تamar حامله شده است. او خشمگین می شود. تamar که هنوز در عقد ک پسر او بود، اجازه نداشت که با کسی وارد رابطه شود. او را باید به جرم زنا محاکمه می کرد. یهودا می گوید: "او را نزد من بیاورید تا آتشش بزنم." او را برای کشته شدن نزد یهودا می آورند، اما یک درخواست دارد. از یک نفر می خواهد که مُهر و گردنبند و شال را نزد یهودا ببرد و می

گوید: "پدر فرزند من، کسی است که این اشیاء به او تعلق دارند." بیدرنگ، یهودا به حقیقت پی می برد. تamar که هنوز در زنجیر عقد سابق بود و نمی توانست ازدواج کند و فرزندى برای زنده نگه داشتن نام شوهرش پدرشوهر خود را فریب داد تا کارى را که باید به کوچکترین پسرش اجازه می داد، خودش انجام دهد. یهودا تأیید کرد: "او از من درستکارتر است". یهودا با یک روسپی همبستر شده بود. اما آن روسپی، تamar بود در لباس مُبدَل.

این همان پیش زمینه ی برخورد یوسف و برادرانش است که باید فهمیده گردد. آن مردی که برادران به او تعظیم کرده اند، هیچ شباهتی به یک عبرانی گله چران ندارد. او به زبان مصری سخن می گوید. مانند فرمانروایان مصر لباس پوشیده است. انگشتر مُهردار فرعون در دستش و زنجیر طلای فرمانروایی بر گردنش است. آنها گمان می کنند که در حضور یک شاهزاده ی مصری هستند، اما او یوسف، برادر آنهاست در لباس مُبدَل.

چهار صحنه، چهار لباس مُبدَل و چهار بار شکست در دیدن آن سویی نقاب. چه وجوه اشتراکی در این صحنه ها هست؟ چیزی بسیار تکان دهنده! یعقوب، لئا، تamar و یوسف تنها به سبب ناشناخته ماندن، رجوع به آنها، جدی گرفتشان و توجه به آنها شناسایی شدند. اسحق، عساو و نه یعقوب را دوست داشت. یعقوب راخِل را دوست داشت نه لئا را. یهودا کوچکترین پسرش را مناسب تamar نمی داند. برادران از یوسف نفرت دارند. تنها وقتی آنها به عنوان فردی دیگر ظاهر می شوند، به هدف خود می رسند: برای یعقوب، برکت پدر؛ برای لئا یک همسر؛ برای تamar یک پسر؛ برای یوسف یک توجه غیردشمنانه از سوی برادرانش. مصیبت این چهار نفر در یک عبارت گزنده انباشته شد: "یوسف برادرانش را بازشناخت، اما آنها او را به جا نیاوردند."

آیا لباس مبدل، مؤثر است؟ در کوتاه مدت بله. اما در بلند مدت نه الزاماً. یعقوب به شدت برای گرفتن برکت عساو رنج می کشد. لئا با وجود ازدواج با یعقوب هیچ گاه به عشق او دست نمی یابد. تamar پسر زاید (درواقع یک دوقلو)، اما یهودا "پس از آن دیگر با او نزدیک نبود." دیگر برادران از یوسف متنفر نبودند، اما از او می ترسیدند. حتی پس از آنکه یوسف به آنها اطمینان داد که کینه ای به دل ندارد، همچنان گمان می کردند که او پس از درگذشت پدر از آنها انتقام خواهد گرفت. آنچه ما با لباس مبدل کسب می کنیم، هیچ گاه با محبتی که در جستجوی آن هستیم، برابری نمی کند.

اما رویدادها به راه دیگری رفتند. یعقوب، لئا، تamar و یوسف دریافتند که هرچند هرگز محبت آنانی که مهرشان را می خواستند، نگرفتند، اما خدا با آنها بود؛ و در نهایت، همین کافی است. یک لباس مبدل عملی است برای پنهان

شدن از دیگران و شاید از خود. اما ما نمی توانیم و نیاز نداریم از خدا پنهان شویم. او زاری ما را می شنود. به دعا‌های خاموش ما پاسخ می دهد. او به نادیده گرفته شدگان توجه می کند و به آنها راحتی و تسکین می بخشد. پس از هر چهار رویداد روابط تسکین نیافته اند، بلکه هویت ها اصلاح شده اند. همین امر از آنها روایت هایی غیرسکولار و عمیقاً دینی از زمان نگار رشد و پختگی روانی می سازد. آنچه این روایت ها به ما می گویند ساده و ژرف است: کسانی که در پیشگاه خدا می ایستند، نیازمند هیچ لباس مبدلی برای حفظ عزت نفس خود در پیشگاه بشریت نیستند.

شبات شالوم

Choice and Change

Vayigash

ویگش: گزینش و تحول شخصیت

باب ۳۷ تا ۵۰ برشیت بلندترین روایت مُمتد در توراه است و بیشک می دانیم چه کسی قهرمان آن است: یوسف. داستان با او آغاز و با او ختم می شود. او را در کودکی می بینیم که محبوب و حتی نازپرورده‌ی پدرش است؛ همچون نوجوانی رؤیابین که برادرانش از او نفرت دارند؛ همچون برده و سپس یک زندانی در مصر؛ بعد، همچون دومین فرد قدرتمند بزرگترین امپراتوری دنیای باستان. در هر مرحله، روایت دور محور او و تأثیرش بر دیگران می چرخد. یوسف یک سوم آخر سفر پیدایش را به خود اختصاص داده و سایه‌ی خود را بر هر چیز دیگر افکنده است. از همان ابتدا به نظر می رسد که او به بزرگی خواهد رسید.

اما تاریخ آن گونه پیش نرفت. برعکس، برادر دیگر است که زندگی قوم یهود را رقم می زند. به واقع، ما نام او را بر روی خود داریم. خاندان عهد با خدا با چند نام شناخته می شوند. یکی ایوری یا عبرانی (احتمالاً در پیوند با نام باستانی اپیرو) به معنای "بیگانه، غریبه، صحراگرد، کسی که از جایی به جایی دیگر می رود." دیگران این گونه ابراهیم و فرزندان او را می شناختند. دومین نام، اسرائیل است که نام جدید یعقوب پس از "گشتی او با خدا و با انسان و پیروز شدن" بود. اما پس از تقسیم سلطان نشین یهودیان و فتح بخش شمالی آن توسط آشوریان، به آنها یهودیم یا یهودیان گفته شد، زیرا قبیله‌ی یهودا بر سلطان نشین جنوب حاکم بود و آنها بودند که از اسارت بابل نجات یافتند. بنابر این، نه یوسف، بلکه یهودا بود که هویت خود را به قوم داد و نیاکان بزرگترین پادشاه یهود یعنی داوود شد. و مایشیح نیز از پشت یهودا خواهد بود. چرا یهودا و نه یوسف؟ پاسخ، به روشنی در آغاز پاراشای ویگش هنگامی که دو برادر با یکدیگر رویاروی می شوند و یهودا برای آزادی بنیامین التماس می کند، داده می شود.

کلید فهم این نکته در چندین باب قبل در آغاز داستان یوسف است. در آنجا می بینیم که یهودا بود که پیشنهاد فروختن یوسف به بردگی را به برادران داد:

یهودا به برادران گفت: "از کشتن برادر و پوشاندن خون او چه عایدان می شود؟ بیایید او را به عرب ها بفروشیم و با دستان خود به او آسیبی نرسانیم. گذشته از هر چیز او برادر ماست، از گوشت و خون ماست." برادران پذیرفتند. پیدایش ۲۶-۲۷: ۳۷

این سخنان، حاکی از سنگدلی هیولآوری است. هیچ کلامی از شرارت ارتکاب به قتل یا حتی حسابگری عمل گرایانه در کار نیست: "چه عایدان می شود؟". در همان لحظه که او یوسف را "از گوشت و خون ما" توصیف می کند، پیشنهاد فروش او به بردگی را می دهد. یهودا بویی از اصالت تراژیک رثون که فقط او از میان برادران این کار را خطا دانست و تلاشی ناموفق برای نجات یوسف کرد، نبرده است. در این مرحله، یهودا آخرین کسی است که از او انتظار کارهای بزرگ می رود.

اما یهودا بیش از هر کسی در توراه تغییر می کند. مردی که در تمام سال های پس از آن می بینیم، با آنچه بود متفاوت است. آن زمان او آماده بود برارش را به بردگی بفروشد. اینک او آماده ی رنج کشیدن است تا بنیامین به بردگی گرفته نشود. او به یوسف می گوید:

اینک سرورم، بگذار من اینجا به جای این پسر به عنوان برده ی آن عالیجناب بمانم و بگذار او با برادرنش برود. چگونه می توانم بدون او نزد پدرم بازگردم؟ قادر به تحمل دیدن رنج و عذاب پدرم نخواهم بود. پیدایش ۳۳-۳۴: ۴۴

این دقیقاً گونه ای معکوس شدن شخصیت است. سنگدلی جای خود را به دلسوزی داده است. بیتفاوتی او به سرنوشت برادرش به شجاعت به خاطر برادر تبدیل شده است. او آماده ی رنجی است همسان با آنچه روزی به یوسف روداشت تا بنیامین به چنان سرنوشتی دچار نشود. در این لحظه، یوسف هویت خود را آشکار می کند. یهودا آزمونی که یوسف به دقت برای او طراحی کرده بود را با موفقیت از سر می گذرانند. یوسف می خواهد بداند آیا یهودا تغییر کرده است؟ بله او دگرگون شده است.

این لحظه ای مهم در تاریخ روح بشری است. یهودا نخستین توبه کرده [توضیح مترجم فارسی: بازگشته به سوی خدا] در توراه است، یعنی نخستین بعل هتثووا. این تغییر در کاراکتر از کجا آمد؟ برای فهم آن باید به باب ۳۸ و داستان تamar بازگردیم.

به یاد می آوریم که تamar با دو پسر بزرگتر یهودا ازدواج کرد که هر دو مردند و او را بیوه ای بدون فرزند به جا گذاشتند. یهودا از ترس آنکه این سومین فرزند هم به سرنوشت آنها دچار شود، او را از تamar دور نگه داشت. آنگاه تamar دیگر قادر به ازدواج مجدد و آوردن فرزند نبود. تamar در برابر این شرایط چاره ای اندیشید و خود را به شکل یک روسپی در آورد. یهودا با او همبستر شد و تamar حامله شد. یهودا بیخبر از لباس مُبدل او نتیجه گرفت که باید رابطه ای نامشروع گرفته باشد و از این روی دستور داد که او را بکشند. در این لحظه تamar که در لباس روسپی مُهر، گردنبند و شال او را گرو گرفته بود، آنها را همراه پیامی به نزد یهودا فرستاد: "پدر فرزند من همان مردی است که این اشیاء به او تعلق دارند."

یهودا اینک متوجه کل داستان می شود. او نه تنها تamar را در موقعیتی ناممکن برای زیستن همچون یک بیوه قرار داده بود، و نه تنها پدر فرزند او بود، بلکه درمی یابد که تamar با احتیاط بسیار جهت شرمنده و افشاء نکردن حقیقت رفتار کرده بود. با این حرکت تamar است که قاعده‌ی "بهتر است خود را درون تنوری آتشین بیندازی، اما فرد دیگری را نزد همگان شرمنده نسازی" وضع شد. تamar قهرمان داستان است، اما این امر نتیجه ای برجسته به دنبال دارد. یهودا به خطای خود اقرار می کند و می گوید: "او از من درستکارتر است." این نخستین بار است که در توره کسی به تقصیر خود اعتراف می کند. همچنین چرخشگاهی در زندگی یهودا است. در اینجا برای نخستین بار، توانایی تشخیص خطای خود، احساس پشیمانی و دگرگون شدن، متولد می شود؛ پدیده ای پیچیده به نام تشووا که بعدها به صحنه‌ی عظیم در پاراشای وییگش می انجامد؛ صحنه ای که یهودا رفتار قبلی خود را معکوس می کند و خلاف عمل پیشین خود را اجرا نماید. یهودا ایش تشووا است، یعنی مرد توبه کرده.

اینک اهمیت نام او را می فهمیم. فعل لهودوت دو معنا دارد. یکی "تشکر کردن" که لثا نام پسر چهارم خود یهودا را بر اساس آن می گذارد: "این بار از خدا تشکر خواهم کرد." اما همچنین به معنای "پذیرش، قبول" است. واژه‌ی توراتی 'ویدویی' یا اعتراف از آن زمان تا امروز بخشی از روند تشووا بوده است و بنا به ربی مشه بن مایمون [هارامبام] عنصر کلیدی آن از همین ریشه می آید. یهودا یعنی "کسی که به گناه خود اقرار دارد."

اینک همچنین یکی از اساسی ترین عناصر تیشووا را می فهمیم: "ربی اباهو گفت: جایی که توبه کردگان می ایستند، حتی صدیقان کامل نمی توانند بایستند" (براخت ۳۴ ب). شاهد آن در متن آیه‌ی یشعیا ۵۷:۱۹

است: "صلح و صلح بر کسی که دور بود و بر کسی که نزدیک است." این آیه کسی که "دور بود" را مقدم بر کسی که نزدیک است، می داند.

بنا به تلمود، اما خوانش ربی اباهو به هیچ روی به هیچ روی خالی از چون و چرا نیست. ربی یوحنا "دور" را "دور از گناه" تفسیر می کند و نه "دور از خدا". اثبات واقعی آن یهودا است. یهودا نخستین توبه کرده در توراه است. یوسف در سنت تلمودی به صورت یکدست هَصَدِیق دانسته می شود. یوسف دومین نفر پس از پادشاه *mishneh le-melech* دانسته می شود. اما یهودا پدر پادشاهان یهود می شود. جایی که یهودای توبه کرده می ایستد، حتی یوسف که صدیق کامل است، نمی ایستد. یک فرد هر چند بزرگ، ممکن است به سبب طبیعت خود چنین باشد. اما فردِ قادر به رشد و تغییر، از او بزرگتر است. این چنین است قدرت توبه و این قدرت با یهودا آغاز می شود.

شبات شالوم

Generations Forget and Remember

Vayechi

وَيْحִי: نسل ها فراموش می کنند و به یاد می آورند

درام برادران کوچکتر و بزرگتر که سفر برشیت را از قایل و هایل به بعد فرا گرفته، در داستان فرزندان یوسف به اوجی عجیب می رسد. یعقوب/ایسرائل به پایان عمر خود نزدیک است. یوسف به دیدار او می رود و دو پسرش منشه و افرایم را با خود همراه می کند. این تنها صحنه از پدر بزرگ و نوه هایش در این کتاب است. یعقوب از یوسف می خواهد که آنها را نزدیک او بیاورد تا برکشان کند. آنچه پس از این رخ می دهد، با جزئیاتی وسواس آمیز توصیف می شود:

یوسف هر دو را نزدیک برد، افرایم در سمت راست خود و سمت چپ ایسرائل و منشه در سمت چپ او و سمت راست ایسرائل، و آنان را به نزد او برد. اما ایسرائل دست راست خود را دراز کرد و بر سر افرایم گذاشت، هر چند او جوانتر بود. و دست دیگر را در جهت معکوس بر سر منشه گذاشت، هر چند او اولزاد بود... وقتی یوسف دید که پدرش دست راست خود را بر سر افرایم گذاشت، ناراحت شد؛ او دست پدر را گرفت تا آنها را از سر افرایم برگیرد و بر سر منشه بگذارد. یوسف به او گفت: "نه پدر، این یکی اولزاد است؛ دست راست خود را بر سر او بگذار." اما پدرش نپذیرفت و گفت: "می دانم پسر، می دانم. او نیز قومی خواهد شد و به بزرگی خواهد رسید. با این حال، برادر کوچکترش از او بزرگتر خواهد شد و نسل های پس از او به گروهی از ملت ها تبدیل خواهند شد." آن روز او آنها را برکت کرد و گفت: "با نام شما قوم ایسرائل برکت خود را انتقال خواهد داد و خواهد گفت: باشد که خداوند شما را مانند افرایم و منشه سازد." پس او افرایم را پیش از منشه نام برد. پیدایش ۱۳-۱۴: ۴۸؛ و ۱۷-۲۰.

دشوار نیست فهم توجه یوسف برای اطمینان یافتن از این که یعقوب، فرزند اولزاد را برکت کند. سه بار پدرش جوانتر را به بزرگتر برتری داده و هر بار تراژدی اتفاق افتاده بود. خود او که برادر جوانتر بود، سر برادر بزرگتر یعنی عساو را کلاه گذاشت. خواهر جوانتر یعنی راحل را به لئا ترجیح داد. و نیز جوانترین فرزندان خود یعنی یوسف و بنیامین را بر بزرگترین ها یعنی رئوون، شیمون و لوی برتری داد. پیامدها هر بار فاجعه بار بودند: جدایی از عساو، تنش میان دو

خواهر و دشمنی میان پسرانش. یوسف خودش زخم این رفتار را خورده بود: برادرانش که ابتدا قصد کشتن او را داشتند در چاه انداختندش و به بردگی مصر فروختندش. آیا پدرش درس خود را نیاموخته بود؟ یا فکر می کرد که افراییم - دست راست یوسف - بزرگتر بود؟ آیا متوجه بود که چه می کند؟ آیا نفهمید که دارد به قیمت ایجاد دشمنی خانوادگی در نسل های بعد رفتار می کند؟ افزون بر این، چه دلیلی برای ترجیح نوهی کوچکتر بر بزرگتر داشت؟ او آنها را پیشتر ندیده بود. دربارهی آنها چیزی نمی دانست. هیچ یک از عواملی که به رویدادهای پیشین انجامیدند، در اینجا حضور نداشتند. چرا یعقوب افراییم را به منشه برتری داد؟

یعقوب دو چیز را می دانست که به فهم ما کمک می کنند. می دانست که اقامت خاندانش در مصر اقامتی کوتاه مدت نخواهد بود. پیش از ترک کنعان برای دیدار با یوسف، خدا در رؤیای نبوت به او گفته بود:

از پایین رفتن به مصر هراسان نباش، زیرا من آنجا تو را به ملتی بزرگ تبدیل می کنم. با شما به مصر پایین خواهم رفت و بی تردید شما را دوباره بازخواهم گرداند. و یوسف با دستان خودش چشمان تو را خواهد بست. پیدایش ۳-۴: ۴۶

به بیان دیگر این آغاز تبعیدی طولانی بود که خدا به ابراهیم در مورد سرنوشت فرزندان او گفت (رؤیایی که توره همراه "تاریکی عمیق و ترسناک" توصیف می کند (پیدایش ۱۲: ۱۵). چیز دیگری که یعقوب می دانست نام های نوه هایش، منشه و افراییم بود. ترکیب این دو عامل برای فهم ما کافی است.

وقتی یوسف سرانجام از زندان بیرون آمد تا فرماندار مصر بشود، ازدواج کرد و صاحب دو پسر شد. توره این گونه تولد آنها را توصیف می کند:

پیش از فرارسیدن سال های خشکسالی، آسناث، دختر پوتیفار، کاهن اون، دو پسر برای او به دنیا آورد. یوسف اولزاد را منشه نامید و گفت: "زیرا خدا به من کمک کرده تا همهی مشکلاتم و خاندان پدرم را فراموش کنم." دومین پسر را افراییم نامید و گفت: "زیرا خدا مرا در سرزمین مصیبت، پُربار ساخت." پیدایش ۵۰-۵۲: ۴۱

توره در نهایت ایجاز، تجربهی تبعید را که بارها طی قرون تکرار شدند، بیان می کند. ابتدا یوسف احساس تسکین کرد. سال های بردگی و زندان به پایان رسیده و او به بزرگی دست یافته بود. در کنعان، او کوچکترین از میان یازده

برادر در یک خاندان صحراگرد و چوپان بود. اینک در مصر، او در مرکز بزرگترین تمدن دنیای باستان بود، او نفر دوم پس از فرعون بود. هیچ کس او را با پیشینه اش نمی شناخت. او با جامه های سلطنتی و انگشتر و ارايه های شاهی یک شاهزاده ی مصری بود (مانند موسی پیش از او). گذشته خاطره ای تلخ بود که می بایست از ذهنش بیرون کند. منشه یعنی "فراموش کردن".

اما با گذشت زمان، یوسف عواطف بسیار متفاوتی پیدا کرد. بله، او به بزرگی رسیده بود. اما آنها مردم او نبودند؛ این فرهنگ مال او نبود. بی تردید، خانواده اش از همه لحاظ بی اهمیت و ساده بودند. اما آنها خانواده اش باقی ماندند. این نقشه ی پیچیده ی هویت او بود. هرچند آنها فقط چوپان بودند (طبقه ای مورد نفرت مصریان)، خدا با آنان سخن گفته بود — نه خدایان خورشید، رود و مرگ که خدایان مصری بودند — بلکه خدای یکتا، آفریدگار آسمان و زمین، که خانه اش در معابد و اهرام و بناهای باشکوه نبود، بلکه همچون ندایی در قلب انسان ها سخن می گفت و خانواده ای ساده را به بزرگی اخلاقی می رساند. تا زمانی که دومین پسرش به دنیا آمد، در قلب یوسف تغییری عمیق رخ داد. بی تردید، همه ی دام های خاص موفقیت زود هنگام را بر سر راه خود داشت — خدا مرا بارور ساخته — اما مصر به "سرزمین مصیبت های من" تبدیل شد. چرا؟ زیرا آنجا در تبعید بودند. یک بررسی جامعه شناختی از گروه های مهاجر به نام قانون لانسون می گوید: "نسل دوم، خواهان به یاد آوردن آنچه نسل اول خواهان فراموش کردن است، می شود." یوسف این دگرگونی را خیلی سریع تجربه کرد. هنگامی که دومین پسرش به دنیا آمد، آنرا کامل از سر گذرانده بود. با نامگذاری افراییم، یوسف آنچه زمان تولد منشه می خواست فراموش کند را به یاد آورد: او که بود، از کجا آمده بود و به کجا تعلق داشت.

برکت کردن افراییم به جای منشه هیچ ربطی به سن و نام آنها نداشت. یعقوب با دانستن این که آنها دو فرزند اول این خاندان بودند که در تبعید به دنیا آمدند، و نیز تبعید ممکن بود طول بکشد و زمانی تیره و دشوار باشد، می خواست به همه ی نسل های آینده علامت بدهد که تنش دائمی خواهد بود میان میل به فراموشی (اسیمیله شدن و خاموشی امید به بازگشت) و میل به یادآوری (دانستن این که در تبعید است و ما بخشی از یک داستان دیگر هستیم و خانه ی نهایی ما جای دیگری است). فرزند فراموشی (منشه) برکت می گیرد. اما برکت فرزندی که گذشته و آینده ای که بخشی از آن است را به یاد می آورد (افراییم)، بزرگتر است.

شبات شالوم

Leadership and the People

Shemot

شموت: رهبری و مردم

پاراشای شموت در مجموعه ای از روایت های خوش ساخت، تصویری از زندگی موسی ترسیم می کند و اوج آن لحظه ای است که خدا در بوته ای فروزان که نمی سوزد به او پدیدار می شود. این متن کلیدی دیدگاه توراه پیرامون رهبری است و همه ی جزئیات آن مهم هستند. اینجا می خواهم فقط روی یک بخش در گفتگویی طولانی تمرکز کنم که طی آن خدا موسی را فرامی خواند تا رسالت رهبری بنی اسرائیل به سوی آزادی را به عهده بگیرد – چالشی که دستکم چهار بار موسی از پذیرش آن سرباز می زند. او می گوید: من شایسته نیستم. من مردی سخnor نیستم. فرد دیگری را بفرست. اما دومین بار که رد می کند، توجه خاص حکیمان تلمودی را جلب کرده تا یکی از انقلابی ترین تفسیرهای خود را ارائه دهند. توراه می گوید:

موسی پاسخ داد: "اما آنها مرا باور نخواهند کرد. به من گوش نخواهند داد. خواهند گفت: خدا بر تو پدیدار نشده است." شموت ۴:۱

حکیمان که نسبت به سایه روشن های متن توراه بسیار حساس هستند، آشکارا سه عنصر عجیب در پاسخ او دیدند. اول این که خدا ابتدا به موسی گفته بود که "آنها به تو گوش خواهند داد." (۳:۱۸). پاسخ موسی به نظر ناقض اطمینانی است که پیشتر خدا به او بخشیده است. تفسیرگران برای محکم کاری چندین تفسیر هماهنگ ارائه کردند. ابن عزرا چنین پیشنهاد می کند: خدا به موسی گفت که پیران قوم به او گوش خواهند داد، اما موسی شک هایش را در مورد توده های مردم بیان کرد. هارامبام می گوید که موسی شکی نداشت که آنها ابتدا باور خواهند کرد، اما فکر کرد که به محض دیدن این که فرعون اجازه ی خروج آنها را نخواهد داد، باور خود را از دست می دهند. شرح های دیگر هم هست، اما این می ماند که موسی با اطمینان دهی خدا قانع نشد. تجربه ی خودش از سرکشی قوم (سال ها پیش یکی از آنها گفته بود: چه کسی تو را فرمانروا و قاضی ما کرده است؟) او را به شک می انداخت که به آسانی بتواند آنها را رهبری کند.

دومین امر نامعمول در اعجازهایی است که خدا به موسی جهت رسمیت یافتن رسالتش نشان داد. دو مورد (عصا که به مار تبدیل شد) و (آبی که به خون تبدیل شد) بعداً در داستان دوباره سربر می آورند: اعجازهایی که موسی و اهرن نه تنها برای بنی اسرائیل، بلکه برای مصریان اجرا کردند. دومین اعجاز اما بار دیگر تکرار نمی شود. خدا به موسی می گوید که دستش را درون قبایش فرو کند. وقتی او دستش را خارج می کند و می بیند که "به برص دچار شده و مانند برف سفید است". اهمیت این اعجاز خاص چیست؟ حکیمان تلمودی بعدها یادآور شدند که میریام به دلیل گفتن حرف منفی در مورد موسی با برص مجازات شد (بمیدبار ۱۰: ۱۲). در کل، آنها برص را گونه ای مجازات برای لاشون هاراع یا زبان شر می دانستند. آیا موسی نیز مرتکب چنین خطایی شده بود؟

سومین ریزه کاری این است که هرچند باقی رد کردن های موسی روی عدم شایستگی خودش متمرکز بود، اما اینجا او نه از خودش، بلکه از قوم می گوید: آنها به او باور نخواهند آورد. با گذاشتن این سه نکته در کنار هم، حکیمان تلمودی به تفسیر زیر رسیدند:

رش لاقیش گفت: کسی که به فرد بیگناهی مشکوک شود، به بلای جسمانی مبتلا خواهد شد، چنان که آمده موسی پاسخ داد: اما آنها به من باور نخواهند آورد. اما خداوند متبارک و یکتا می دانست که بنی اسرائیل او را باور خواهند کرد. خداوند به موسی گفت: آنها باورمند خواهند بود و فرزندان باورمندان، اما تو در نهایت ناباور خواهی بود. آنها ایمان دارند، چنان که آمده: و قوم ایمان آورد (خروج ۳۱: ۴). فرزندان باورمندان [که مکتوب است] و ابراهیم به خدا ایمان آوردند. اما تو در نهایت ایمان نخواهی آورد، چنان که آمده: [و خداوند به موسی گفت] زیرا به من باور نکردی (اعداد ۱۲: ۲۰). چگونه بدانیم که موسی به برص مبتلا شد؟ زیرا آمده که خدا به او گفت: دست را درون قبایت فرو ببر. خروج ۴: ۶- شبات ۹۷ الف.

این بخش، خارق العاده است. دیگر روشن است که موسی حق داشت شک هایی پیرامون شایستگی خود برای این رسالت داشته باشد. آنچه حق نداشت این بود که به قوم شک کند. در اصل، شک های او بسیار موجه بودند. میان قوم تفرقه وجود داشت. موسی آنها را "مردمی گردنکش" می نامد. بارها در سال های سرگردانی در بیابان شکایت کردند، مرتکب گناه شدند و خواستند به مصر بازگردند. موسی در ارزیابی کاراکتر آنها اشتباه نمی کرد. اما خدا او را مجازات کرد: در واقع، این گونه که دست او را به برص دچار کرد. یک اصل اساسی از رهبری یهود در اینجا برای

نخستین بار بیان می شود: یک رهبر به ایمان به خود نیاز ندارد، اما او باید به مردمی که آنها را رهبری می کند، ایمان داشته باشد.

این ایده به گونه ای استثنایی مهم است. فیلسوف سیاسی، مایکل والزر در مورد نقد اجتماعی نوشته های روشنگرانه ای دارد. به ویژه دو حالت که منتقد، رویاروی کسانی که از آنها انتقاد می کند، قرار می گیرد. در یک حالت، منتقد همچون یک فرد خارجی است. این حالت از یونان باستان آغاز می شود:

گسستگی از مردم به دفاع از چهره‌ی خودتصویر کرده‌ی قهرمان افزوده می شود. ابتدا جوشش او افلاتون وار بود؛ سپس رواقی و بعد، مسیحی می شود. اینک دستگاه نقد نیاز داشت که کسی از شهر خارج شود و در یک غار تاریک خیالی گم شود، بعد به تنهایی و از خارج شهر راه خود را به شهر پیدا کند و به روشنایی حقیقت برسد؛ و فقط در چنین صورتی می تواند بازگردد و ساکنان شهر را ارزیابی و بررسی کند. منتقدی که بازمی گردد، با مردم مانند آشنایان خود برخورد نمی کند؛ او آنها را با عینیت جدیدی می نگرد؛ آنها در برابر حقیقت تازه یافته‌ی او بیگانه هستند.

این است معنای منتقد همچون فردی گسسته [فاصله گرفته] از مردم. انبیاء یهود به کلی متفاوت بودند. یوهانس لیندبلوم نوشت که ویژگی پیام آنها "اصل تنهایی" بود. والزر می افزاید: "تمامی خشم آنها ریشه در جوامع خودشان داشت." مانند زن شونامی (کتاب دوم پادشاهان ۲۴:۱۳) خانه‌ی آنها "در میان قوم خودشان است." آنها نه از خارج، بلکه از درون سخن می گویند. این چیزی است که به کلام آنها قدرت می بخشد. آنها خود را از کسانی می دانند که خطاب به آنها سخن می گویند. آنها در داستان، ایمان، فراخوان و عهد مردم سهیم هستند. شور و گرمای فراخوان انبیاء از همین جا برمی خیزد. آنها صدای خدا برای مردم هستند، اما همچنین صدای مردم برای خدا می باشند. این اصل بنا به حکیمان تلمودی همان چیزی بود که خدا می خواست به موسی یادبدهد: مهم این نیست که تو خودت را شایسته بدانی، بلکه باید به مردم ایمان داشته باشی. در غیر این صورت، نمی توانی مانند یک پیامبر آنان را رهبری کنی. باید خود را از آنها بدانی و به آنها ایمان داشته باشی و نه تنها ظاهر خطاهایشان، بلکه فضیلت هایشان را هم ببینی. وگرنه بهتر از یک روشنفکر گسسته از مردم نخواهی بود و این آغاز یک پایان خواهد بود. اگر به مردم باور نداشته باشی، سرانجام حتی به خدا نیز باور نخواهی داشت. خودت را بالاتر از آنها خواهی دانست و این یعنی فساد روح.

متن کلاسیک در این مورد، اثر هارامبام است به نام "نامه پیرامون شهادت". در سال ۱۱۶۵ زمانی که هارامبام سی ساله بود، در شرایط خطیری در تاریخ یهودیان قرون وسطی در اثر حمله‌ی فرقه‌ی افراطی المحاد این نامه را نوشت. این فرقه بسیاری از یهودیان را با تهدید به مرگ مجبور به مسلمان شدن کرد. یکی از مسلمان شدگان اجباری، که آنها را آنوسیم و بعدها مارانو نامیدند، از یک روحانی یهود پرسید که آیا او می‌تواند با اجرای بیشترین میصوهای که بتواند پنهانی انجام دهد، نزد خدا ارج یابد؟ آن روحانی پاسخی ناامیدکننده برای او فرستاد: اینک که او ایمان خود را رها کرده بود، از راه زیستن پنهانی همچون یک یهودی نمی‌توانست به هیچ شایستگی دست یابد و هر عمل یهودی که انجام دهد، نه یک میصوا بلکه یک گناه خواهد بود.

نامه‌ی هارامبام نوشته‌ای است با زیبایی روحانی بی‌همتا. او با قاطعیت، پاسخ آن روحانی را نفی می‌کند. کسانی که در خفا یهودیت را رعایت کنند، ستوده می‌شوند نه سرزنش. او چندین متن از حکیمان تلمودی را شاهد می‌آورد که در آنها خدا انبیاء یهود را که به بنی اسرائیل انتقاد می‌کردند، سرزنش می‌کند، از جمله و بیش از همه به موسی. او سپس می‌نویسد:

اگر چنین مجازاتی برای ستون‌های عالم یعنی موسی، الیاهو هناوی، یشعیا و فرشتگان اصلی مقرر باشد چون از جماعت اسرائیل انتقادی کرده‌اند، آیا سرنوشت آدم‌های بی‌ارزش قابل تصور هست [مانند آن روحانی که تغییر دین داده‌های اجباری را سرزنش می‌کرد]؟ یعنی کسانی که نسبت به جماعت حخامیم و شاگردان آنها و کوهن‌ها و لوی‌ها دهان به بدگویی گشوده و آنها را گناهکار، شرور، بیدین، ناشایست برای شهادت دادن و کافرانی که خدای اسرائیل را انکار می‌کنند، می‌دانند؟

نامه بیان قاطعی است از وظیفه‌ی انبیاء: با مردم خود با عشق سخن گفتن؛ از آنها دفاع کردن؛ دیدن خوبی‌هایشان؛ و از راه تشویق، آنها را به دستاوردهای بالاتر رساندن و نه به محکومیت.

چه کسی یک رهبر است؟ پاسخ یهودی چنین است: کسی که خود را از مردم می‌داند، حتماً به خطاهای آنها آگاه است، اما همچنین معتقد به نیروی بالقوه‌ی بزرگی در آنها و باارزش بودنشان نزد خدا است. خدا به موسی گفت: "مردمی که تو به آنها شک داری باورمندان و فرزندانِ باورمندان هستند. آنها قوم من هستند و قوم تو. همان گونه که به من باور داری، باید به آنها هم باور داشته باشی."

شبات شالوم

Of Lice and Men

Vaera

وئرا: از شپش ها و آدم ها

[توضیح مترجم فارسی: عنوان اثر مشهور نویسنده‌ی امریکایی جان اشتاین بک Of mice and Men است

به معنای "از موش ها و آدم ها". ربای ساکس نام این تفسیر خود را با الهام از عنوان این کتاب مشهور برگزیده

است.]

در سراسر مصر، همه‌ی ذرات خاک به شپش تبدیل شدند. اما وقتی که جادوگران کوشیدند با هنرهای مرموز خود شپش تولید کنند، نتوانستند. شپش ها به انسان ها و جانوران حمله کردند. جادوگران به فرعون گفتند: "این است نشانه‌ی انگشت خدا"، اما قلب فرعون سخت بود و نمی توانست گوش بدهد.

تا کنون، توجه خیلی کمی به استفاده از طنز در توراها شده است. مهمترین شکل استفاده از طنز و هجو در توراها برای مسخره کردن ادعاهای انسان هایی است که می پندارند قادر به تکرار کارهای خدا هستند. یک چیز خدا را به خنده می اندازد: تلاش انسان ها برای چیرگی بر عرش خدا:

شاهان زمین به خود می بالند،

و فرمانروایان علیه خدا و مسح شدگان او گردهم می آیند.

آنها می گویند: "بگذار بندهایمان را بگسلیم"

و غل و زنجیرها را به دور افکنیم

او که در عرش می نشیند، می خندد

خدا آنها را به سُخره می گیرد. مزامیر ۲-۴: ۲

نمونه ای درخشان از این امر، برج بابل است. مردم در دشت شینعار تصمیم به ساختن یک شهر و برجی می گیرند که سر به آسمان بساید. این عملی است علیه نظم آفریدگار در طبیعت (آسمان ها، عرش خدا هستند: زمین به فرزندان

آدم سپرده شده است). توراه سپس می گوید: "اما خدا پایین آمد تا شهر و برج را ببیند..." روی زمین، سازندگان گمان می کردند که برج آنها به آسمان ها خواهد رسید. از نگرگاه عرش، اما، این برج چنان ناچیز بود که "خدا برای دیدن آن پایین آمد."

طنز، نقش اساسی در فهمیدن برخی از ده ضربتِ فرود آمده بر مصر دارد. مصریان چندین خدایواره را می پرستیدند که بیشتر آنها نماینده ی نیروهای طبیعت بودند. جادوگران گمان می کردند که از راه "هنرهای مرموز" می توانند این نیروهای طبیعت را کنترل کنند. جادو در دوران اسطوره ای بشر، معادل تکنولوژی در دوران علم است. یک تمدن که معتقد است می تواند خدایوارگان را کنترل کند، همان اندازه نیز بر آن است که می تواند بر روی انسان ها اجبار بگذارد. در چنین فرهنگی، مفهوم آزادی شناخته شده نیست.

ضربت های فرود آمده بر مصر و مردم آن به دلیل بدرفتاری با بنی اسرائیل بودند، اما همچنین به آنها نشان دادند که خدایان مصریان بی قدرت هستند: ("من علیه همه ی خدایان مصر ضربت ها فرود خواهم آورد. من هستم خدای یکتا" خروج ۱۲:۱۲). این نکته، اولین و آخرین ضربت پیش از کشتن اولزادان مصری را توضیح می دهد. ضربت نخست بر نیل فرود آمد. ضربت نهم، تاریکی بود. مصریان نیل را همچون منشاء حاصلخیزی در منطقه ای که بدون آن بیابانی خشک بود، می پرستیدند. خورشید، بزرگترین خدایواره ی آنان به نام 'را'، بود که فرعون را فرزند او می دانستند. تاریکی به معنای کسوف خورشید بود و نشانگر این که حتی بزرگترین خدایواره ی مصریان در برابر خدای حقیقی هیچ کاری نمی تواند بکند.

آنچه در این رویارویی آشکار می شود، تفاوت میان اسطوره – که در آن خدایوارگان تنها قدرت های موجودی هستند که باید رام، اهلی و دست آموز شوند – و یکتاپرستیِ تورات که در آن اخلاق (عدالت، همدردی، کرامت انسانی)، دیدارگاه خدا و انسان است. این است کلید فهم دو ضربت اول که هر دو به آغاز آزار بنی اسرائیل توسط مصریان بازمی گردند: کشتن اولزادان پسر پس از تولد، ابتدا توسط قابله ها (هرچند که به برکت فهم اخلاقی شیفا و پوآ این نقشه خنثی شد)، سپس از راه انداختن فرزندان پسر بنی اسرائیل در رود نیل. از این روی است که در نخستین ضربت، آب های رود نیل به خون تبدیل شدند. اهمیت دومین ضربت، قورباغه ها، بیدرنگ به مصریان آشکار شد. خدایواره ی مؤنث "هکت" که قورباغه بود، خدایواره ی مصریان به نشانِ قابله هایی بوده که نوزادان را به دنیا می آوردند. هر دو ضربت، معنایی رمزآمیز در خود دارند: "اگر شما رودخانه و قابله ها را که هر دو نماد زندگی به شمار

می روند به ابزار مرگ تبدیل می کنید، همان نیروها علیه شما برخوانند خاست. "پیام بس مهمی شکل گرفته است: واقعیت، ساختاری اخلاقی دارد. اگر جهت هدف های شرارت آمیز استفاده شود، نیروهای طبیعت علیه انسان عمل خواهند کرد تا تلافی آنچه کرده با خودش بشود. در تاریخ، عدالت وجود دارد. پاسخ مصریان به این دو ضربت اول این است که آنها را درون قاب فهم خود می بینند. از دید آنها ضربت ها گونه ای جادوگری هستند و نه معجزه. از نظر جادوگران فرعون، موسی و اهرون افرادی مانند خودشان هستند که "هنرهای مرموز" اجرایی کنند. از این روی، از آنها تقلید می کنند تا نشان دهند که آنها هم می توانند آب را به خون تبدیل و دسته های قورباغه تولید کنند. طنز قضیه اینجا بسیار نمایان است. جادوگران مصری آنقدر مصمم هستند که نشان دهند از پس همان کارهای موسی و اهرون برمی آیند که به کلی نمی فهمند نه تنها امور را برای مصریان آسانتر نمی کنند، بلکه آنها را سخت تر می سازند: خون بیشتر و قورباغه های بیشتر.

از اینجا به ضربت سوم می رسیم: شپش. یکی از هدف های این ضربت، تولید وضعیتی است که جادوگران نمی توانند تقلید کنند. آنها می کوشند. شکست می خورند و بیدرنگ نتیجه می گیرند که: "انگشت خدای یکتا در کار است." این نخستین مورد بیان این ایده در توراها است که حتی امروز نیز در اندیشه ی دینی حضور دارد و آنرا "خدای شکاف ها" می نامند. یعنی یک معجزه چیزی است که برای آن هنوز توجیهی عملی نمی یابیم. علم امری طبیعی است؛ اما دین ماوراءطبیعی است. یک "کار خدا" کاری است که ما نمی توانیم به گونه ای عقلانی آنرا بفهمیم. آنچه جادوگران (و امروز تکنوکرات ها) نمی توانند تولید کنند باید حاصل دخالت خدا باشد. ناگزیر چنین برداشتی به این نتیجه گیری می انجامد که دین و علم متضاد یکدیگرند. هر قدر بیشتر توضیحی علمی یا کنترل تکنیکی داشته باشیم، کمتر به ایمان دینی نیاز داریم. هر چه دامنه ی علم گسترده می شود، مکان خدا تنگتر می شود تا از میان برود.

اما توراها این دیدگاه را بت پرستانه و مخالف یهودیت می داند. مصریان وقتی پذیرفتند که موسی و اهرون پیامبران راستین هستند که معجزه هایی فراتر از توانایی جادوی آنها نشان دادند. اما باور ما به موسی و اهرون به این دلیل نیست. هارامبام در این باره می نویسد:

باور بنی اسرائیل به مشه ربنو به دلیل معجزه هایی که نشان داد، نبود. اگر ایمان، مشروط به معجزه ها باشد، شکی سرگردان همواره باقی می ماند که آیا این نشانه ها با کمک جادوگری و هنرهای مرموز نیز قابل تکرار هستند یا نه؟ تمام معجزه هایی که مشه در بیابان اجرا کرد، به این دلیل بود که ضرورت داشتند، نه از این روی

که موقعیت خود به عنوان یک پیامبر را اعتبار ببخشد... وقتی به غذا نیاز داشتیم، او مان فرود آورد. وقتی قوم تشنه بود، به سراغ صخره رفت. وقتی هواداران قورح [قارون] اقتدار او را زیر سؤال بردند، زمین، آنها را فروبلعید. همین گونه بودند باقی معجزه ها. پس باور ما به او بر چه زمینه ای استوار بود؟ پاسخ این است: وحی کوه سینا که طی آن با چشمان خود دیدیم و با گوش هایمان شنیدیم.

هیلخوت یسوده ی هتوراه ۸:۱ [ترجمه ی فارسی جلد اول میشنه توراه که با نام کتاب شناخت در لس آنجلس، بنیاد هارامباب با شرح و ترجمه ی شیریندخت دقیقیان منتشر شده است.]

راه اصلی دیدار ما با خدا نه از راه معجزه ها، بلکه از راه کلام خدا یعنی وحی و توراه همچون قانون اساسی یهودیان به عنوان یک ملت زیر سروری خدا است. بی تردید، جلال خدا درون رویدادهایی است که گویی قانون طبیعت را نقض می کنند و ما آنها را معجزه می نامیم. علم، خدا را از میدان به در نمی کند، بلکه نشان از راه های پیچیده و عجیب طراحی موجود در خود طبیعت دارد.

علم اگر درست فهمیده شود، بی آنکه حس دینی ما را از میان بردارد، باید آنرا افزایش دهد و به ما بیاموزد که "چه عظیم هستند کارهای تو پروردگارا؛ تو آنها را با حکمت خود انجام داده ای." بالاتر از هر چیز، خدا در صدایی که در کوه سینا شنیده شد، حضور داشت و به ما آموخت که چگونه جامعه ای بنا کنیم که متضاد مصر باشد: یعنی در آن گروه اندکی مردم بسیاری را به بردگی نگیرند و با غریبان بدرفتاری نکنند.

بهترین برهان علیه دنیای مصر باستان همانا طنز الهی است. کاهنان مصری و جادوگرانی که گمان می کردند قادر به کنترل رود نیل و خورشید هستند، دریافتند که حتی نمی توانستند یک شپش تولید کنند. فرعون هایی مانند رامسس دوم موقعیت خداگونه ی خود را از راه پدید آوردن معماری های عظیم نمایش می دادند: معابد عظیم، کاخ ها و اهرامی که عظمت آنها ظاهری الهی را القاء می کردند (بنا به گمارا جادوی مصریان گویی نمی توانست روی چیزهای کوچک اجرا شود). خدا از راه نمایش حضور خود در کوچکترین موجودات، مصریان را مسخره کرد.

"من با مشتی خاک، ترس را به شما نشان خواهم داد." تی اس الیوت

آنچه جادوگران مصری و جانشینان بعدی آنها نفهمیدند این است که داشتن قدرت بر روی طبیعت، به خودی خود یک هدف نیست، بلکه وسیله ای برای دستیابی به هدف های اخلاقی است. شپش ها شوخی خدا بودند برای عبرت

جادوگرانی که چون گمان می کردند که به نیروهای طبیعت فرمان می دهند، پس خود را ارباب سرنوشت انسان ها می دانستند. آنها در اشتباه بودند. ایمان فقط باور به امور ماوراء طبیعه نیست. ایمان توانایی شنیدن فراخوانِ مؤلفِ هستی برای آزاد بودن از راهی است که به آزادی و کرامت دیگران احترام بگذارد.

شبات شالوم

Freedom's Defense

Bo

بُو: دفاع از آزادی

"و تو باید در آن روز به فرزندت توضیح دهی که این به خاطر کاری است که خداوند برای من هنگام آزادشدن از مصر انجام داد."

لحظه ای فرارسیده بود که بیش از دویست سال انتظارش را می کشیدند، بنی اسرائیل که در مصر در بردگی به سر می بردند، به زودی به آزادی می رسیدند. ده ضربت کشور را درهم کوبیده بود. قوم، اول از همه متوجه شدند و فرعون آخر از همه. خدا طرف آزادی و کرامت انسان بود. نمی توان با بردگی گرفتن عده ای به سود عده ای دیگر، ملت ساخت، هر قدر هم که پلیس و ارتش قوی باشند. تاریخ علیه شما خواهد شد، همان گونه که علیه همه ی خودکامان تاریخ بشر شد.

اینک زمان مقرر فرارسیده است. بنی اسرائیل در آستانه ی آزادی بودند. موسی رهبرشان، آنان را گردآورد تا برایشان سخن بگوید. در چنین شرایط سرنوشت سازی که یک ملت در حال تولد بود، در مورد چه می خواست صحبت کند؟ می توانست از آزادی، گسستن زنجیرهایشان و پایان بردگی بگوید. می توانست از مقصدی بگوید که به سوی آن سفر می کردند: "سرزمینی که در نهروهایش شیر و عسل جاری است". یا می توانست موضوعی تیره تر را برگزیند و از سفر پیشاروی و خطرهای رویاروی بگوید: آنچه نلسون ماندلا "پیاده روی طولانی به سوی آزادی" نامید. هر یک از این موضوع ها می توانست در سخنرانی رهبری بزرگ در لحظه ای تاریخی در سرنوشت اسرائیل بیان شوند.

موسی هیچ یک از اینها را بیان نکرد. به جای آن درمورد کودکان گفت و آینده ی دور و وظیفه ی انتقال حافظه به نسل های هنوز به دنیا نیامده. سه بار در پارشای این هفته موسی به این درونمایه بازمی گردد:

و چون فرزندان از تو می پرسند "این مراسم چه معنایی دارد؟" خواهی گفت... خروج ۲۶-۲۷: ۱۲

و در آن روز به فرزندان توضیح خواهی داد که دلیل آن، کارهایی است که خداوند هنگام آزادی از مصر برای من انجام داد. خروج ۱۳: ۸

و وقتی در آینده فرزندت پرسد: "این چه معنایی دارد؟" پاسخ خواهی داد... خروج ۱۴: ۱۳

به بنی اسرائیل در آستانه‌ی کسب آزادی گفته شد که به ملتی از آموزگاران تبدیل خواهند شد. این امر بود که از موسی نه فقط رهبری بزرگ، بلکه همچنین رهبری بینظیر ساخت. توره در اینجا می آموزاند که آزادی را نه در میدان جنگ و نه در صحنه‌ی سیاسی، ملی یا بین المللی، بلکه در تخیل و اراده‌ی خود به چنگ می آوریم. برای دفاع از یک کشور به ارتش نیاز دارید. اما برای دفاع از یک جامعه‌ی آزاد به مدارس نیاز دارید. خانواده ها و یک نظام تربیتی می خواهید که در آن ایده ها از نسلی به نسل دیگر منتقل گردند، هرگز گم نشده، متلاشی و مبهم نشوند. یهودیان این گونه به مردمی تبدیل می شوند که به آموزش و پرورش اهمیت می دادند و به جای قصرهای باشکوه، مدرسه ساختند و قهرمانان شان معلمان بودند.

نتیجه این بود که تا زمان ویرانی معبد دوم، یهودیان نخستین سیستم آموزش همگانی اجباری را که توسط صندوق های عام المنفعه اداره می شد، بنیاد گذاشتند:

از یهوشوع بن گاملا به نیکی یاد کنید، زیرا اگر او نبود، توره در میان اسرائیل فراموش می شد. اوایل، یک کودک توسط پدرش تدریس می شد و در نتیجه، یتیمان بدون آموزش می ماندند. آنگاه متوجه شدند که باید در اورشلیم معلمان کودکان استخدام شوند و یک پدر (که خارج از شهر می زیست) فرزندش را به آنجا می برد و به معلم می سپرد. اما یتیمان همچنان قدرت پرداخت شهریه نداشتند. سپس این موضوع از این راه حل شد که در هر منطقه معلمانی گماشته و پسران شانزده و هفده ساله به آنها سپرده می شدند؛ اما وقتی که معلم نسبت به شاگردی عصبانی می شد، شاگرد می توانست سرپیچی کند و معلم را ترک گوید. سرانجام، یهودا بن گاملا آمد و و مقرر ساخت که معلمان در هر استان و شهر استخدام شوند و کودکان از سن شش یا هفت سالگی به یادگیری نزد آنها پردازند. بابا برتا ۲۱ الف

برعکس، انگلستان، آموزش اجباری همگانی را تا ۱۸۷۰ برقرار نکرد. جدیت حکیمان تلمودی نسبت به اهمیت آموزش در این دو متن بازتاب می یابد:

اگر شهری هیچ تدارکی برای آموزش کودکان نداشته باشد، ساکنان آن تحریم می شوند تا زمانی که معلمانی استخدام کنند. اگر آنها با سماجت به این سهل انگاری ادامه دهند، شهرشان تکفیر می شود، زیرا دنیا فقط با شایستگی نفس های کودکان مدرسه ای بقا می یابد. ربی مشه بن مایمون (هارامبام) هیلخوت تلمود توره

ربی یهودا هناسی، ربی خیا، ربی ایسی و ربی امی را به مأموریت در شهرهای یهودیان فرستاد تا در هر مکان معلمان را بگمارند. آنها به شهری رسیدند که هیچ معلمی نداشت. به ساکنان گفتند: "برای ما مدافعان شهر بیاور." برایشان سربازان محافظ آوردند. ربی گفت: "اینها نه محافظان شهر، بلکه ویرانگران آن هستند." ساکنان پرسیدند: "پس چه کسانی محافظان هستند؟" آنها پاسخ دادند: "معلمان". تلمود یروشلمی، حگیگا

۱:۶

هیچ دین دیگری چنین اهمیتی به آموزش همگانی نداده است. هیچ کدام به آموزش، جایگاه الویت برتر در جامعه را نداده اند. از همان ابتدا اسرائیل می دانست که آزادی را نمی توان با قانون پدید آورد، یا فقط با ساختار سیاسی حفاظت کرد. به قول قاضی دادگاه عالی امریکا، لرنند هند: "آزادی در قلب های مردان و زنان است؛ وقتی که در آنجا بمیرد، هیچ قانون و دادگاهی نمی تواند آنرا نجات دهد." این همان حقیقتی است که حکیمان تلمودی در تفسیری درخشان بیان کرده بودند. آنها تفسیر زیر را بر پایه ی آیه ای در مورد لوح هایی که موسی در کوه سینا دریافت کرد، پیش کشیدند:

لوح ها کار خدا بودند؛ نوشته ها نوشته ی خدا بودند که روی لوح ها حک شده بودند. خروج ۳۲:۱۶

تفسیر آنها چنین بود:

نخوان خروت (حک شده) بلکه بخوان خروت (آزادی)، زیرا هیچ کس به اندازه ی فردی که به مطالعه ی توراه می پردازد، آزاد نیست. میشنا آووت ۶:۲

منظور آنها این بود که اگر قانون بر قلب های مردم حک شده باشد، نیازی نیست که آنرا توسط نیروهای قهریه اجبار کنیم. آزادی حقیقی یا خروت توانایی کنترل خود است بدون کنترل کردن دیگران. آزادی بدون پذیرش داوطلبانه ی قوانین اخلاق و محدودیت های اخلاقی، یاغی می شود و جامعه میدان نبرد غرایز و امیال می گردد.

این ایده که معناهای بزرگی دارد، برای نخستین بار توسط موسی در پاراشای این هفته در سخنانش به جمع بنی اسرائیل بیان شد. او به آنها گفت که آزادی چیزی بیش از یک لحظه ی آزادی سیاسی است. آزادی تلاشی پیوسته در طول دوران ها است برای یاد دادن به کسانی که پس از ما به نبردی خواهند پرداخت که نیاکان ما آغاز کردند تا هیچ گاه آزادی من فدای آزادی دیگران نشود و جلوی آزادی تو را نگیرد. از این روی است که تا امروز در ایام پسح، مصا یا

نانِ فطیرِ اسارت و 'مارور' یا سبزیجاتِ تلخِ بردگی می خوریم تا به یاد بیاوریم مزه‌ی تند اسارت را و هیچ گاه در پی اسیر کردن دیگران نباشیم.

قدیمی ترین و تراژیک ترین پدیده ها در تاریخ این بود که امپراتوری هایی که زمانی دنیا را به تسخیر درآوردند، سرانجام افول کردند و ناپدید شدند. آنها چنین روندی را طی می کنند: آزادی به فردگرایی تبدیل می شود ("یعنی هر کس هر کار که به نظرش درست بیاید را انجام دهد" داوران ۲۵:۲۱)؛ فردگرایی به آشوب می انجامد؛ آشوب به جستجوی نظم ختم می شود؛ و جستجوی نظم به یک خودکامگی جدید می رسد که اراده‌ی خود را با زور تحمیل می کند.

آنچه یهودیان به برکت داشتن توره هیچ گاه فراموش نکرده اند این است که آزادی تلاشی است پایان ناپذیر برای تعلیم و تربیت که طی آن والدین، معلمان، خانه ها و مدارس همگی با هم در گفتگوی میان نسل ها مشارکت دارند. تعلیم و تربیت یا 'تلمود توره' بنیان یهودیت و نگهبان میراث و امید ما است. از این روی، وقتی سنت تلمودی، می خواهد به موسی والاترین جایگاه را بدهد، او را "قهرمان ما"، "پیامبر ما" یا "پادشاه ما" نمی نامد. بلکه او را به سادگی 'مشه ربنو' یا موسی معلم ما می نامد. زیرا در آوردگاهِ تعلیم و تربیت است که نبرد برای برقراری جامعه ای خوب بازنده یا برنده می شود.

شبّات شالوم

To be a Leader of the Jewish People

Beshallah

بشالځ: رهبر قوم يهود بودن

در آن روز خدا بنی اسرائیل را از چنگ مصریان نجات داد... بنی اسرائیل اجرای قدرت عظیم خدا علیه مصریان را دیدند و مردم هیبت خدا را به دل گرفتند. آنها به خدا و خدمتگزار او موسی ایمان آوردند. موسی و بنی اسرائیل سپس سرودی خواندند و گفتند..."

سرود دریا یکی از شادمانه ترین رویدادهای تاریخ است. حکیمان تلمودی گفته اند که حتی فرودست ترین یهودیان نیز در آن لحظه همان چیزی را دیدند که بزرگترین انبیاء خدا امتیاز دیدنش را داشتند. برای نخستین بار سرودی دستجمعی سردادند که ما هر روز آنرا می خوانیم.

جدل درخشانی در میان حکیمان تلمودی درمی گیرد در این باره که دقیقاً آنها چگونه سرود خواندند. در این مورد چهار نظر در میان آنها وجود داشت. سه تای آنها در رساله ی سوتا آمده اند:

ربی های ما تدریس کردند: در آن روز، ربی اکیوا چنین گفت: وقتی که بنی اسرائیل از دریای سرخ بیرون آمدند، می خواستند سرودی بخوانند. چگونه آنرا خواندند؟ مانند فرد بالغی که برای خدا "هَلَل" می خواند و دیگران به دنبال او کلماتی تکرار می کنند. موسی گفت: من به درگاه خدا سرود می خوانم و آنها پاسخ دادند: ما به درگاه خدا سرود می خوانیم. موسی گفت: زیرا خداوند شکوهمندانه پیروز شد. و قوم پاسخ دادند: ما برای خدا سرود می خوانیم.م

ربی الیعزر پسر ربی یوسی اهل گالیلی گفت: او مانند کسی است که هَلَل را می خواند و آنها سراسر روزها پس از او تکرار کردند.

موسی گفت: من برای خدا سرود خواهم خواند و آنها پاسخ دادند: من برای خدا سرود می خوانم. موسی گفت: زیرا او شکوهمندانه پیروز شده است و آنها پاسخ دادند، زیرا او شکوهمندانه پیروز شده است.

ربی نحمیا گفت: او مانند معلم دبستانی بود که شَمَعِ اسرائیل را در کنیسا می خواند. او ابتدا شروع می کند و دیگران پس از او تکرار می کنند. سوتا ۳۰ ب

بنا به ربی عقیوا، موسی سرود را بند به بند خواند و مردم پس از هر بند پاسخ دادند: به درگاه خدا سرود می خوانم، و هر بار آمَن می گفتند. بنا به ربی الیعزر پسر ربی یوسی اهل گالیلی، موسی سرود را بند به بند خواند و آنها همان را تکرار کردند. بنا به ربی نحمیا، موسی و بنی اسرائیل سرود را همه با هم خواندند. راشی می گوید که در ذهن تمام مردم با الهام الهی و به گونه ای معجزه آسا همان کلمات نقش بستند.

دیدگاه چهارمی در مخیلتا مطرح می شود:

الیعزر بن تادای گفت: موسی شروع کرد و بنی اسرائیل هر چه او گفت را تکرار کردند و سپس بند را با گفتن این کلمات تکمیل کردند: به درگاه خدا سرود می خوانم زیرا او شکوهمندانه پیروز شد. و بنی اسرائیل هر چه او گفت را تکرار کردند و سپس بند را با او خوانده، گفتند: به درگاه خدا سرود می خوانم زیرا او شکوهمندانه پیروز شد، اسب و سوارش را به درون دریا انداخت. موسی می گفت: خدا قوت و سرود من است و بنی اسرائیل تکرار کرده، سپس بند را با او تکمیل می کردند: خدا قوت و سرود من است؛ او نجات من شده است. موسی شروع می کرد: خداوند جنگاور است و بنی اسرائیل تکرار می کردند و سپس بند را تکمیل کرده، گفتند: خدا جنگاور است، خدا همان نام اوست. مخیلتای بشالخ پاراشای ۱

در اصل، بنا به تفسیر تلمود، حکیمان کلمات اضافی *vayomru lemor* به معنای "آنها گفتند این گفته را" تکرار می دانند. بنی اسرائیل چه چیزی را تکرار کردند؟ از دید ربی اکیوا تنها نخستین کلمات سرود را همچون ترجیع بند تکرار کردند. از دید ربی الیعزر پسر ربی یوسی اهل گالیلی، آنها کل سرود را تکرار کردند، جمله به جمله. از دید ربی نحمیا آنها نخستین جمله ی هر بند را تکرار می کردند، اما سپس کل بند را بدون آنکه موسی به آنها آموخته باشد، می خواندند. به این ترتیب ما جدلی بر روی معنای آیه ای از توراه داریم.

اما موضوع عمیقتری در میان است. برای فهم آن، باید به بخش دیگری از تلمود نگاه کنیم که در ظاهر با بخش سوتا بدون ارتباط است. این بخش در رساله‌ی قیدوشین آمده و پرسش درخشانی دربردارد. ما دستور داریم که به افراد گوناگونی احترام بگذاریم: والدین، معلم (ربی)، ناسی (رهبر جامعه‌ی یهودی)، و پادشاه. آیا هیچ یک از این چهار دسته می‌تواند احترام خود را الغاء کند؟

ربی ایتسخاک بن شילה از قول ربی متنا و ربی هيسدا گفت: اگر پدری احترام به خود را رد کند، احترام او ملغی می‌شود؛ اما اگر یک ربی احترام خود را رد کند، احترام او ملغی نمی‌شود. ربی یوسف حکم کرد: حتی اگر یک ربی احترام خود را رد کند، احترامش ملغی می‌شود... ربی آشی گفت: با توجه به این امر در مورد ربی، اگر یک رهبر جامعه (ناسی) از احترام خود بگذرد، الغاء آن معتبر نیست... حتی با توجه به این که یک ناسی ممکن است احترام خود را رد کند، اما یک پادشاه نمی‌تواند چنین کند، چنان که آمده: باید پادشاه را بالاتر از خود قرار دهی، یعنی اقتدار او بر تو برقرار باشد. قیدوشین ۳۲ الف و ب

هر یک از این افراد، یک نوع نقش رهبری دارند: پدر بر فرزند، معلم بر شاگرد، ناسی بر جامعه و پادشاه بر ملت. این بخش در تفسیری ژرف نگر، روشن می‌سازد که این چهار نقش، جایگاه‌های مختلفی در طیف میان اقتدار فردی و اقتدار ریاست یک نهاد را پُر می‌کنند. هر چه مناسبت فردی تر باشد، آسانتر می‌توان احترام را رد کرد. در یک سر طیف، نقش والدین است (به شدت فردی) و در سر دیگر، نقش پادشاه (یکسره نهادین).

به نظر من این نکته ای بود که در جدل پیرامون چگونگی خواندن سرود موسی و بنی اسرائیل در دریای سرخ مطرح شد. از دید ربی اکیوا موسی نقش پادشاه را داشت. او می‌گفت و مردم فقط در پاسخ به او آمن می‌گفتند (در این مورد، کلمات "به درگاه خدا سرود می‌خوانم). از دید ربی الیعزر پسر ربی یوسی اهل گالیلی، موسی مانند یک معلم بود. او می‌گفت و بنی اسرائیل جمله به جمله سخن او را تکرار می‌کردند. از دید ربی نحیمیا موسی مانند یک ناسی در میان همکاران روحانی بود (بخشی از قیدوشین که بر آن است یک ناسی می‌تواند احترام خود را ملغی کند، روشن می‌کند که فقط در میان همقطاران روحانی خود می‌تواند چنین کند). اینجا رابطه از نوع دانشگاهی است: موسی آغاز می‌کند، اما سپس همگی با هم می‌خوانند.

از دید ربی الیعزر بن تادای، موسی مانند یک پدر بود. او شروع کرد، اما اجازه داد که بنی اسرائیل هر بند را تکمیل کنند.

این حقیقت بزرگی پیرامون والدین بودن است که در نخستین نگاه در مورد ابراهیم آشکار می شود: طرح، پسر خود ابرام، نوده‌ی خود لوط پسر حران و عروشش سارا همسر ابرام را برداشت و با هم از اور کلدانی به سوی کنعان حرکت کردند. اما وقتی که به حران رسیدند، آنجا ساکن شدند. برشیت ۱۱:۳۱

ابراهیم سفری که پدرش آغاز کرده بود را تکمیل کرد. والدین بودن یعنی این که بخواهیم فرزندان فراتر از خودمان بروند. این نیز از دید ربی الیعزر بن تادای همان مناسبت موسی با بنی اسرائیل بود. پیشدرآمد سرود دریا می گوید که قوم "به خدا و خدمتگزار او موسی ایمان آوردند." این نخستین بار است در مورد ایمان بنی اسرائیل به رهبری موسی سخنی گفته می شود. حکیمان تلمودی در این باره پرسیدند: رهبر یک قوم بودن چگونه است؟ آیا داشتن اقتدار رسمی است که نمونه‌ی برتر آن پادشاه است ("ربی ها، پادشاه خوانده می شوند")؟ آیا داشتن رابطه‌ی فردی با پیروان خود است که نه بر اساس احترام و هیبت، بلکه بر پایه‌ی تشویق مردم به رشد، پذیرفتن مسئولیت و ادامه دادن به سفری است که رهبر آغاز کرده است؟ یا این که چیزی است در این وسط؟ هیچ پاسخ یگانه‌ای وجود ندارد.

بارها موسی اقتدار خود را نشان داد (در شورش قورح). چندین بار دیگر خواست خود بر این پایه که "همه‌ی افراد قوم خدا انبیاء باشند" را بیان کرد. یهودیت ایمانی پیچیده است. در تورا فقط یک مدل رهبری وجود ندارد. ما هر یک فراخوانده شده ایم تا چندین نقش رهبری اجرا کنیم: به عنوان والدین؛ معلم؛ دوست؛ عضو تیم؛ و رهبر تیم.

بیشک، اما، یهودیت نقش والدین را به عنوان یک ایده آل برتری می دهد تا کسانی را که رهبری می کنیم تشویق نماییم که سفری که ما آغاز کرده ایم را ادامه دهند و فراتر از ما بروند. یک رهبر خوب، پیروان پیدامی کنند. این بود بزرگترین دستاورد موسی است، زیرا او پس از خود مردمی به جا گذاشت که در هر نسل می خواستند مسئولیت بپذیرند تا کاری که او آغاز کرده بود، به جلو ببرند.

شبات شالوم

The Politics of Revelation

Yitro

ییترو: سویه های سیاسی وحی

وَحی کوه سینا که نه تنها رویداد مرکزی پاراشای ییترو است، بلکه جنبه‌ی مرکزی در یهودیت دارد، در تاریخ ادیان و بشریت جنبه‌ای یگانه دارد. دیگر ایمان‌ها (مسیحیت و اسلام) ادعا کرده‌اند که ادیان وحی هستند، اما در هر دو مورد، وحی مورد ادعای آنها به یک فرد شده است ("پسر خدا و پیامبر خدا). تنها در یهودیت است که پدیداری خدا نه به یک فرد (پیامبر)، یا یک گروه (پیران قوم)، بلکه به ملتی کامل از پیر و جوان، مرد و زن و کودک، صدیق و غیر صدیق به یکسان می‌رسد.

از همان ابتدا بنی اسرائیل می‌دانستند که امری بیسابقه در کوه سینا رخ داده است. به بیان موسی در چهل سال بعد: اینک پیرامون روزهای گذشته پرسش کنید، زمان‌های خیلی پیش از شما، از روزی که خدا انسان را بر روی زمین خلق کرد؛ از یک انتها تا انتهای دیگر افلاک پرسید. آیا چنین امر عظیمی تا کنون رخ داده است؟ یا از چنین رویدادی چیزی سخن گفته‌اند؟ آیا هیچ ملت دیگری صدای خدا را که از میان آتش سخن گفته، شنیده است؟ آنگونه که شما شنیدید و زنده ماندید؟ تثیه ۳۲-۳۳: ۴

برای متفکران بزرگ یهودی در قرون وسطی، اهمیت وحی کوه سینا در درجه‌ی اول، شناخت شناسانه بود: ایجاد قاطعیت کرد و شک‌ها را زدود. اصالتِ وحی تجربه شده توسط یک فرد می‌تواند زیر سؤال برود. آن وحی که میلیون‌ها نفر شاهدش باشند، زیر شک نمی‌رود. خدا حضور خود را در انظار عمومی به نمایش گذاشت تا هر گونه شک به دیده شدن حضور و شنیده شدن صدایش را بزدايد.

اما با نگاهی به تاریخ بشریت از آن زمان به بعد، آشکار می‌شود که این رویداد اهمیت دیگری نیز داشت که نه به شناخت دینی، بلکه به سیاست مربوط بود. در کوه سینا نوع جدیدی از ملت و گونه‌ای نوین از جامعه در حال شکل‌گیری بود که متضاد مصر بود: جایی که عده‌ای اندک صاحب قدرت و عده‌ای کثیر برده‌ی آنها بودند. در کوه سینا، بنی اسرائیل دیگر یک گروه از افراد نبودند، بلکه برای نخستین بار به بدنه‌ای سیاسی تبدیل شدند: ملتی از شهروندان

زیر سروریِ خدا که قانون اساسیِ نوشته شده‌ی آنها تورات بود و رسالتشان "تبدیل به مملکتی از کاهنان و افراد مقدس."

حتی امروز، پژوهش‌های استاندارد در تاریخ تفکر سیاسی از مارکس، روسو و هابس این تاریخچه را به کتاب جمهوری افلاتون و دولت‌شهر یونانی (به ویژه آتن) در قرن چهارم پیش از میلاد بازمی‌گردانند. این خطایی جدی است. بی‌تردید، واژه‌هایی مانند دموکراسی (حاکمیت مردم) ریشه‌ی یونانی دارند. یونانیان استعداد ساختن نام‌های انتزاعی و داشتن تفکر نظام‌مند را داشتند. اما اگر به "زایش امر مدرن" نگاه کنیم، به چهره‌هایی چون میلتن، هابس و لاک در انگلستان و پدران بنیادگذار آمریکا، کتابی که آنها با آن در گفتگو بودند، نه جمهوری افلاتون و نه آثار ارسطو، بلکه تورات بود. هابس ۶۵۷ بار در اثر خود به نام لویاتان از تورات نقل قول می‌کند. در کوه سینا خیلی پیش از فیلسوفان یونان، به گونه‌ای بس عمیقتر، مفهوم جامعه‌ی آزاد خلق شده بود.

سه چیز درباره‌ی آن لحظه، اساسی و مهمند. نخست اینکه خیلی پیش از ورود بنی اسرائیل به سرزمین و تشکیل نظام دولتی خود (ابتدا داوران و سپس پادشاهان)، آنها وارد عهدی سراسری با خدا شده بودند. آن عهد (بریت سینا) بر اعمال قدرت، محدودیت‌هایی گذاشته بود. کتاب قانونی که ما آنرا تورات می‌نامیم، برای نخستین بار، سروری حق بر قدرت را پایه گذاشت. هر پادشاهی که خلاف تورات رفتار می‌کرد، خارج از قانون عمل کرده و سزاوار مجازات بود. این مهمترین داده پیرامون سیاست در تورات است.

دموکراسی در مدل یونانی یک ضعف کشنده دارد. الکسی دو توکویل و جان استیوارت میل آنرا "خودکامگی اکثریت می‌نامیدند. جی ال. تالمون آنرا "دموکراسی توتالیتار" می‌نامید. حکمرانی اکثریت هیچ گونه تضمینی برای حقوق اقلیت دربر ندارد. به قول لرد اکتون، همین امر موجب سقوط آتن شد: "هیچ قانونی بالادست قانون حکومت نبود. قانونگذار فراتر از قانون بود." در یهودیت، برعکس، انبیاء وظیفه داشتند که اقتدار پادشاهان را اگر خلاف تورات عمل می‌کردند، به چالش بکشند. افراد، توانمند می‌شدند تا از دستورهای ضداخلاق یا غیرقانونی سرپیچی کنند. فقط به همین دلیل، عهد کوه سینا را باید همچون بزرگترین قدم در جاده‌ی طولانی ساختن جامعه‌ی آزاد دانست.

دومین عنصر کلیدی در پیشدرآمد عهد نهفته است. خدا به موسی می‌گوید: "این است آنچه به خانه‌ی یعقوب و قوم اسرائیل خواهی گفت. شما خودتان آنچه در مصر انجام دادم و چگونگی برگرفتن شما بر بال‌های عقابان و آوردن شما نزد خودم را دیدید. اینک اگر از من اطاعت کامل کنید و عهد مرا نگه دارید، گنجینه‌ی من خواهید بود، زیرا

سراسر زمین متعلق به من است. شما برایم مملکتی از کاهنان و ملتی مقدس خواهید بود..." موسی اینرا به مردم می گوید و آنها پاسخ می دهند: "ما همه‌ی آنچه خداوند گفته را انجام خواهیم داد."

نکته‌ی برجسته در این گفتگو چیست؟ به این معناست که تا زمانی که مردم توافق خود را اعلام نکرده اند، وحی به آنها نخواهد رسید. هیچ دولتی بدون توافقِ حکومت شوندگان مشروع نیست، حتی اگر فرمانروا، آفریدگار آسمان ها و زمین باشد. هیچ جای دیگری ایده‌ای از این انقلابی تر ندیده ام. البته در دوران تلمودی حکیمانی بودند که پرسیدند آیا پذیرش عهد کوه سینا یکسره آزادانه صورت گرفته بود یا نه؟ اما در مرکز یهودیت، ایده‌ای هست خیلی جلوتر از زمان که هنوز هم در حال حاضر تحقق نیافته: این که خدای آزاد، پرستش آزاد از سوی انسان آزاد را می خواهد. حکیمان تلمودی بر آن بودند که خدا دستور داده با مخلوقات او به ستم رفتار نشود.

سومین عنصرِ جلوتر از زمان این بود که طرف دیگر عهد می بایست "کل قوم" باشد، از مرد، زن و کودک. این امر بعدها در توره در قالب میصوای هاخل که مراسم احیای عهد هر هفت سال یکبار است، بیان می شود. تورات به صراحت می گوید که مردم باید برای این مراسم گردهم آیند "مردان، زنان و کودکان". هزار سال بعد، وقتی آتنی ها به تجربه‌ی دموکراسی رسیدند، تنها بخش محدودی از جامعه دارای حقوق سیاسی بود. زنان، کودکان، بردگان و غریبان از این حقوق محروم بودند. در بریتانیا زنان تا قرن بیستم، حق رأی نداشتند. بنا به حکیمان تلمودی، وقتی خدا می خواست تورات را در کوه سینا اعطا کند، به موسی گفت که ابتدا با زنان مشورت کند و بعد با مردان ("پس به خانه‌ی یعقوب خواهی گفت" یعنی به زنان). تورات که قانون اساسی آزادی یهودیان است، همگان را دربرمی گیرد. نخستین لحظه در هزاران سال است که حق شهروندیِ همگانی متولد می شود.

پیرامون نظریه‌ی سیاسی تورات سخن بسیار می توان گفت (نگاه کنید به کتاب های نویسنده – ربای ساکس – به نام *The Politics of Hope, The Dignity of Difference, and The Chief Rabbi's Haggadah* و نیز کارهای مهم دانیل الازار و مایکل والزر). [توضیح مترجم فارسی: برای آثار مایکل والزر با ترجمه‌ی شیریندخت دقیقیان و سه مصاحبه‌ی شیریندخت دقیقیان با مایکل والزر می توانید در گوگل جستجو به زبان فارسی برای نام 'مایکل والزر' انجام دهید.] اما یک امر روشن است: با وحی کوه سینا چیزی بیسابقه وارد افق انسانی شد. قرن ها و هزاره ها طول کشید تا مفاهیم آن به طور کامل فهمیده شدند. ابراهام لینکلن به بهترین وجه آنرا بیان

کرد، وقتی که از "یک ملت نوین" سخن گفت که در آزادی متولد شده و سرسپردگی این اعتقاد است که همه‌ی انسان‌ها مساوی خلق شده‌اند. در کوه سينا سويه‌های سياسي آزادی متولد شد.

شبات شالوم

In The Details

Mishpatim

میشپاطیم: درون جزئیات

در ابتدای پاراشای می‌شپاطیم می‌خوانیم: "و اینها هستند قوانینی که پیش روی خود بگذاری" (شموت ۲۱:۱. راشی چنین تفسیر می‌کند:

"و اینها هستند قوانینی که پیش روی آنها می‌گذاری."

هر جا "اینها" استفاده می‌شوند، نشانه‌ای بر گسست با آنچه پیشتر گفته شده است. هر گاه عبارت "و اینها" می‌آید، نشانه‌ی تداوم است. همان گونه که دستورهای پیشین در کوه سینا داده شدند، اینها نیز در کوه سینا اعطاء شدند. پس چرا قوانین مدنی در کنار قوانین مربوط به قربانگاه قرار گرفته‌اند؟ برای آنکه به شما بگوید سندهرین را نزدیک معبد برگزار کنید.

"که پیش روی آنها می‌گذاری."

نباید فکر کنید که به آنها پاراشا یا قانونی را دو یا سه بار درس می‌دهم تا کلمات را از حفظ شوند، اما این در دسر را به خود نمی‌دهم که علت و اهمیت آنها را بفهمانم. از این روی، تورات می‌گوید "که پیش روی آنها می‌گذاری، مانند میزی کاملاً چیده و آماده برای خوردن." راشی در مورد شموت ۲۱:۱

سه گزاره‌ی برجسته در اینجا مطرح شده‌اند که از آن زمان به یهودیت شکل داده‌اند.

اولی این که اصول کلی یهودیت یا *Asseret HaDibrot* به معنای "ده فرمان" نیست، بلکه "ده بیان" یا اصول فراگیر معنا می‌دهد. آنها هم الهی هستند و هم دارای جزئیات. در دهه‌ی ۱۹۶۰ معمار دانمارکی آرنه جاکوبسون کمپوس یک کالج را در آکسفورد طراحی کرد. او که از طرح ساختمان راضی نبود، به طراحی چاقو و چنگال و ظروف سالن غذاخوری پرداخت و روی کاشتن تک تک بوته‌های گل در باغ کالج نظارت کرد. وقتی از او پرسیدند چرا، او با جمله‌ی معمار دیگری به نام مایز فون درروهه پاسخ داد: "خدا در جزئیات است."

این حسی یهودی است. کسانی هستند که معتقدند که در یهودیت، بصیرت فراگیر آن مقدس است، از این روی به فشردگی در ده فرمان گنجانده شد. اما حقیقت این است که خدا در جزئیات است: "همان گونه که ده فرمان در کوه سینا داده شد، اینها نیز در کوه سینا داده شدند." عظمت یهودیت نه فقط در دورنمای اصیل جامعه ای آزاد عادلانه و مشفقانه، بلکه در روشی است که قانونگذاری را با جزئیات آن زمینی می سازد. آزادی بیش از یک ایده‌ی انتزاعی است. آزادی یعنی (در دورانی که بردگی بدیهی شمرده می شد و در بریتانیا و آمریکا تا قرن نوزدهم ملغی نشد) برده پس از هفت سال آزاد شود و یا اگر اربابش او را مجروح کرد، بیدرنک آزاد گردد. یعنی یک روز در هفته به بردگان استراحت کامل و آزادی داده شود. این قوانین، بردگی را ملغی نمی کنند، اما شرایطی می آفرینند که در آن مردم به تدریج می آموزند تا بردگی را ملغی سازند. همین اندازه مهم این است که بردگی را از یک سرنوشت وجودی به شرایطی موقتی تبدیل می کند. بردگی چیزی نیست که با آن به دنیا بیایی، بلکه برای مدتی بر تو اتفاق افتاده و روزی از آن نجات می یابی. این قوانین به ویژه قانون شبات – نه در تئوری، بلکه در عمل زندگی به دست می آیند. از این روی، خدا مانند دیگر جنبه های یهودیت، در جزئیات حضور دارد.

اصل دوم که همان قدر اساسی است، این است که قانون مدنی قانون سکولار نیست. ما به ایده‌ی "آنچه کار سزار است به سزار واگذار کن و آنچه کار خداست به خدا" اعتقاد نداریم. ما به تفکیک قوا معتقدیم، اما نه به سکولار کردن قانون یا روحانی سازی ایمان. سنه‌دین یا محکمه‌ی عالی قضات باید نزدیک معبد مستقر شود تا یادبدهد که خود قانون باید از دورنمایی دینی الهام بگیرد. مهمترین این دورنماها، در پاراشای این هفته بیان شده است: "به غریب ستم نکن، زیرا خودت می دانی غریب بودن چه حسی دارد: چون غریب بودید در مصر." (شموت ۲۳:۹)

دورنمای یهودیت از عدالت که در اینجا برای نخستین بار بیان می شود، بر اساس راحتی یا عمل گرایانه بودن یا حتی اصول انتزاعی فلسفی نیست، بلکه بر اساس حافظه های تاریخی عینی یهودیان به عنوان "ملتی زیر سروری خدا" است. قرن ها پیش، خدا ابراهیم را برگزید تا "به فرزندان و خاندانش پس از خودش بیاموزاند که راه خدا را با انجام کارهای درست و عادلانه رعایت کنند." (برشیت ۱۸:۱۹) عدالت در یهودیت از تجربه‌ی بیعدالتی در چنگ مصریان و چالش خداخواسته‌ی ساختن جامعه ای بس متفاوت در اسرائیل ریشه می گیرد.

این امر از همان ابتدا در نخستین باب تورات با بیان کرامت انسانی مساوی برای همه‌ی ابنیاء بشر به عنوان دارندگان صورت و شباهت به خدا بیان می شود. از این روی است که جامعه باید بر اساس حاکمیت قانون، رفتار مساوی با

همگان و بیطرفی اداره شود: "از جمعیت در انجام کار بد پیروی نکن. وقتی که در یک اقامه‌ی دعوا شهادت می دهی، عدالت را از راه طرفداری از جمع منحرف نساز و به مرد فقیر در قضاوت اجحاف نکن." (شموت ۲-۳: ۲۳)

بیشک در بالاترین سطوح عرفانی خدا را می توان در درونی ترین اعماق روح انسانی یافت، اما خدا همان گونه نیز در میدانگاه شهر و در ساختارهای اجتماع یافت می شود: در بازار، دالان های قدرت و محکمه های قانون. نباید هیچ شکاف و اختلاف حساسیتی میان محکمه‌ی عدالت (دیدارگاه انسان و انسان) و معبد (دیدارگاه انسان و خدا) وجود داشته باشد.

سومین و مهمترین اصل، این ایده است که قانون به و کیلان تعلق ندارد، بلکه میراث هر یهودی است. "گمان مبر که ه آنها یک ماده‌ی قانون را دو یا سه بار درس می دهم تا حفظ شوند، بلکه من دردرس فهماندن دلیل و اهمیت قانون را به خود نمی دهم. تورات می گوید "که باید پیش روی خودت بگذاری"، مانند سفره ای با همه چیز برای خوردن در آن. "این منشأ نام مشهورترین قوانین یهود نوشته‌ی ربی یوسف کارو یعنی شولخان عاروخ است. از زمان های دور، یهودیت از همه انتظار دارد که قانون را بدانند و بفهمند.

دانش حقوقی، انحصار حفاظت شده‌ی نخبگان نیست، بلکه بنا به قول مشهور، "میراث خانه‌ی یعقوب است." (دواریم ۳۳: ۴). در قرن اول یوسفوس نوشت: "اگر از هر کسی در میان ملت ما درباره‌ی قوانین یهود پرسند، او باید همه را به خوبی نام خود بیان کند. نتیجه‌ی تعلیم و تربیت در قوانین ما از سپیده دم هوشمندی تا کنون این است که در روح ما حک شده اند. زیرا شکستن آنها کم پیش می آید و هیچ کس نمی تواند به دلیل نادانی از مجازات معاف شود" (Contra Apionem, ii, 177-8). از این روی است که این همه وکیل یهودی وجود دارد. یهودیت دین قانون است - نه چون به عشق باور ندارد ("باید خداوند، خدای خود را دوست داشته باشی"، "همسایه ات را مانند خودت دوست بدار"، بلکه از این روی که بدون عدالت نه عشق و نه آزادی و نه زندگی انسانی شکوفا نمی شود. عشق به تنهایی یک برده را از زنجیرهایش رهایی نمی دهد.

پاراشای میشپاطیم با جزئیات قوانین و قواعد آن گاه ممکن است پس از عظمت وحی کوه سینا یک اُفت به نظر بیاید. نباید چنین فکر کرد. پاراشای یترو دورنما را ارائه می دهد، اما خدا در جزئیات است. قانون بدون دورنما کور است. اما بدون جزئیات، دورنما در آسمان ها معلق می ماند. با جزئیات، حضور الهی به زمین که بیش از همه به آن نیاز هست، آورده می شود. شبات شالوم

Two Narratives of Creation

Terumah

تروما: دو روایت از آفرینش

تورات دو کنش آفرینش را شرح می دهد: آفرینش جهان توسط خدا، و آفرینش میقداش یا میشکان، یعنی محرابی که با آنان در بیابان سفر کرد و پیشانگاره‌ی معبد اورشلیم بود.

ارتباط میان آنها اتفاقی نیست. چنان که تفسیرگرانی مطرح کرده اند، تورات مجموعه ای از واژگان موازی را در شرح این دو کنش به کار می برد. در تأثیر این شگرد تردیدی نیست. آفرینش میشکان تصویر آینه وار آفرینش جهان می شود. همان گونه که خدا جهان را آفرید، به بنی اسرائیل دستورعمل برای ساختن میشکان می دهد. این اولین کنش سازندگی جمعی آنها پس از شکافته شدن دریا، خروج از قلمرو مصر و ورود به قلمرو جدید آنها همچون قوم خدا است. همان گونه که جهان با کنش آفرینش آغاز شد، تاریخ یهودیان (تاریخ قومی نجات یافته) نیز با کنش آفرینندگی آغاز می شود:

و تو آنرا و تمامی ظروفش را تقدیس خواهی کرد. شموت ۴۰:۹

میشکان (شموت)	جهان (برشیت)
"آنها برای من محرابی خواهند ساخت"	"و خدا آسمان را آفرید"
"آنها طاقی خواهند ساخت"	"و خدا دو اجرام نورانی آسمان را ساخت"
"سکویی بساز" (شموت ۲۵:۸؛ شموت ۲۵:۹؛ شموت ۲۵:۲۳)	"و خدا جانوران وحش زمین را آفرید" (برشیت ۱:۷؛ برشیت ۱:۶؛ برشیت ۱:۲۵)

"و موسی همه‌ی آن کارهای بامهارت دید که انجام شده اند؛ همان گونه که خدا دستور داده بود، آنها را ساخته بودند" (شموت ۳۹:۴۳)	"و خدا همه‌ی آنچه آفرید را دید و نگریست که بسیار نیکو بود" (برشیت ۱:۳۱)
"و کار محراب و خیمه‌ی عهد تکمیل شده بود" (شموت ۳۹:۳۲)	"آسمان ها و زمین و همه‌ی اجرام آنها ساخته شده بودند" (برشیت ۲:۱)
"و موسی کار را تمام کرد" (شموت ۴۰:۳۳)	"و خدا همه‌ی کارهایی که انجام داده بود را به پایان رساند" (برشیت ۲:۲)
"و موسی برکت کرد" (شموت ۳۹:۴۳)	"و خدا برکت کرد" (برشیت ۲:۳)
"و تو باید آنها و همه‌ی ظروفش را برکت کنی" (شموت ۴۰:۹)	"و آنها برکت کرد" (برشیت ۲:۳)

کلیدواژه ها – ساختن، دیدن، برکت کردن، تقدیس کردن، کار، نگریستن – در هر دو روایت مشترک هستند. این نشان می دهد که ساختن میشکان برای بنی اسرائیل حکم آفرینش دنیا توسط خدا را داشت.

اما تفاوت ها خارق العاده هستند. آفرینش جهان در ۳۴ آیه بیان شده است (باب اول برشیت) همراه با سه آیه‌ی اول باب دوم برشیت. ساختن میشکان صدها آیه به خود اختصاص می دهد (تروما، تتراوه، بخشی از کی تيسا، ويخل و پكوده‌ی) – ده برابر طولانی تر است. چرا؟ زیرا جهان گسترده است، اما محراب كوچك بود، سازه ای ساده از دو دستگیره و تخته هایی که می توانستند از همدیگر جدا شوند و هنگام سفر بنی اسرائیل در بیابان از مکانی به مکان دیگر برده شوند. با توجه به این که طول هر باب در تورات راهنمایی است بر اهمیت یک رویداد یا قانون، پس چرا این همه زمان و جا به محراب اختصاص یافته است؟

پاسخ، عمیق است. تورات، کتاب انسان در مورد خدا نیست. بلکه کتاب خدا در مورد بشریت است. برای آفریدگاری همه جا حاضر و بینهایت، سخت نیست که خانه ای برای بشریت بسازد. برای انسان سخت است که با وجود فانی و آسیب پذیر بودن، برای خدا خانه ای بسازند. اما این هدف نه تنها میشکان به طور خاص، بلکه تورات به عنوان کل است.

میدراشی این نکته را چنین توصیف می کند:

ربی یهودا هناسی گفت: "و چنان رفت که در روزی که موسی برپا کردن محراب را به پایان رساند..." (اعداد ۷:۱۱) هر گاه گفته می شود "و چنان رفت که" به امری جدید اشاره دارد. ربی شیمون بریوحای گفت: "هر گاه می آید 'و چنان رفت که' به چیزی اشاره دارد که در گذشته بوده و متوقف شده و سپس به وضعیت اولیه‌ی خود بازگشته است."

همین گونه است معنای "من به باغم، خواهرم و عروسم بازگشته ام" (غزل غزل های سلیمان ۵:۱). وقتی خدای متعال و مبارک، جهان را آفرید، می خواست مکانی در دنیاهای پایینتر داشته باشد مانند مکان خود در دنیاهای بالاتر. او آدم را صدازد و گفت: "تو آزادی که از هر درخت باغ بخوری؛ اما نباید از درخت معرفت به نیک و بد بخوری"، اما آدم از این دستور سرپیچی کرد. خداوند متعال و مبارک به او گفت: "این چیزی است که می خواستم: درست همان گونه که در دنیاهای بالا ساکن هستم، خواستم که سکونتگاهی در دنیاهای پایین داشته باشم. یک چیز به تو دستور دادم و تو آنرا رعایت نکردی!" بیدرنک خدا حضور خود را به سوی آسمان ها پس کشید...

[میدراش سپس گناهان بعدی آدمیان را که به درجه های دیگری موجب پس کشیدن جلال الهی از زمین شد، برمی شمارد. سپس ابراهیم و اخلاف او آمدند که هر یک جلال الهی را یک درجه به زمین بازگرداندند...]

سپس موسی آمد و جلال الهی را به زمین آورد. چه زمانی؟ وقتی که محراب ساخته شد. آنگاه خداوند متعال و مبارک گفت: "به درون باغم آمده ام، نزد خواهرم و عروسم"، به آنجایی آمده ام که دلم می خواست. این است معنای "و چنان رفت که در روزی که موسی ساختن محراب را به پایان رساند"، که به گفته‌ی ربی شیمون بریوحای برمی گردد که: "هر گاه می آید 'و چنان رفت که' به چیزی اشاره دارد که در گذشته بوده و متوقف شده و سپس به وضعیت اولیه‌ی خود بازگشته است." تنحوما [یوبر] ناسو ۲۴

محراب، هرچند کوچک و آسیب پذیر، رویدادی بود با معنای کیهانی عظیم. محراب، جلال الهی را از آسمان به زمین آورد. چگونه این را بفهمیم؟ از روی یکی از کلمات تورات یعنی کادوش یا مقدس.

بنا به گفته‌ی عارفان یهود، آفرینش دربردارنده‌ی یک کنش خودمحدودگری از سوی خداوند بود. واژه‌ی عولام یا جهان مستقیماً به واژه‌ی نعلام به معنای پنهان ربط دارد. جهت امکان خلق موجودی دارای اختیار آزاد، گزینش و مسئولیت اخلاقی، خدا نمی تواند حضور آشکار و محسوس داشته باشد. وقتی بنی اسرائیل صدای خدا را در کوه سینا شنیدند، به موسی گفتن "خودت با ما سخن بگو و ما خواهیم شنید. اما نگذار خدا با ما سخن بگوید، زیرا خواهیم مُرد" (خروج ۲۰: ۱۹). حضور مستقیم و بی واسطه‌ی خدا از تحمل بشر خارج است.

امر نامتناهی، امر متناهی را از میدان به در می کند. خدا مانند یک والدین است؛ و فقط در صورتی که والدین کنار بایستند، کودک راه رفتن می آموزد. کنار ایستادن والدین یعنی پای کودک می لغزد و او می افتد، ولی سرانجام راه رفتن می آموزد. همین گونه است دیگر موارد آموختن از طریق تکرار. والدین در مراحل گوناگون باید حضور خود را پس بکشند تا جا برای رشد فرزند باز کنند. همین گونه نیز اگر انسان به شباهت خدا آفریده شده و باید در نهایت شریک او در آفرینش بشود، خدا نیز باید حضور خود را پس بکشد. آفرینش، کنش خودمحدودگر خداوند است.

اما در اینجا ناسازه‌ای پیش می آید. اگر خدا همه جا قابل مشاهده باشد، هیچ جایی برای انسان باقی نمی ماند. اگر هم خدا هیچ جا قابل مشاهده نباشد، پس بشریت چگونه او را بشناسد، به او دسترس یابد یا خواست او از ما را بفهمد؟ پاسخ که سرنخ آن در روایت آفرینش موجود است، این است که خدا در ابعاد متعدد، بُعدهایی را که خاص خود اوست، حفظ می کند. اولی در زمان است – روز هفتم (و سپس ماه هفتم، سال هفتم، و سال یوول در انتهای هر هفت دوره‌ی سال شمیطا). دومین بُعد در میان ملت ها رخ داد پس از پراکنده شدن زبان ها و تمدن ها و جدا شدن قوم عهد یعنی بنی اسرائیل از آنها. بُعد سوم در مکان بود: محراب. هر یک از اینها مقدس هستند، یعنی نقطه‌ای هستند که جلال الهی از نهانگاه به آشکارگی می آید و از پنهانی بودن به وحی. همان حکمی که شبات برای زمان دارد، محراب برای مکان دارد: کادوش یعنی مقدس، جدا شده و قلمرو خدا. امر مقدس، میدانی متفاوتی است که در آن آسمان و زمین با یکدیگر دیدار می کنند.

این دیدار، عناصر خاصی دارد. جایی است که خدا و نه انسان حکمرانی می کند. بنابر این، همراه است با پیوستن اراده‌ی خودمختار بشریت. در آنجا هیچ فضایی برای ابتکار خصوصی انسان نیست. از این روی است که بعداً ناداو و

ابیهو می میرند، زیرا آتشی پیشکش می کنند که "دستور داده نشده بود". درست همان گونه که امر زمینی یا خول جایی است که خدا خود را محدود می سازد تا فضایی باز کند برای بشریت، همان گونه هم امر کادوش جایی است که انسان ها خود را محدود می سازند تا جا برای حضور الهی باز کنند.

از این روی است که آفرینش محراب توسط بنی اسرائیل، معادل آفرینش جهان توسط خدا است. هر دو کنش هایی وحدت آفرین هستند که هر یک برای دیگری فضا می گشاید. جزئیات دقیقی که در تورات برای ساختن میشکان می آید، نشان می دهند که هیچ یک، ابتکار موسی یا بتزالل یا بنی اسرائیل نیستند. این جا در یک نقطه ی مهم، توازی از بین می رود. پس از آفرینش جهان می خوانیم: "و خدا دید هر چه آفریده بود را و نگریست که نیکو بود" (برشیت ۱:۳۱)، پس از ساختن میشکان می خوانیم: "موسی تمام آن کار پرمهارت را دید و نگریست که انجام شده بود؛ همان گونه که خدا دستور داده بود، اجرا شده بود." درمورد امر مقدس گفته می شود: "همان گونه که خدا دستور داده بود". این، معادل انسانی گفته ی خدا است که "بسیار نیکو بود". امر زمینی یا خول، فضایی است که خدا برای انسان باز می گذارد. امر مقدس، فضایی است که انسان برای خدا می گشاید.

شبات شالوم

Prophet and Priest

Tetzaveh

تتراوه: پیامبر و کوهن

پاراشای تتراوه همان گونه که تفسیرگران تورات گفته اند، عنصری غیرمعمول دارد: تنها پاراشا از آغاز سفر خروج (شموت) تا پایان دواویم (تثنیه) است که نام موسی در آن نیامده است. چندین تفسیر در این زمینه بیان شده اند:

گائون ویلنا می گوید به این دلیل که در بیشتر سال ها خواندن این پاراشا را از هفتم آدار شروع می کنند: روز درگذشت موسی. در این هفته ما فقدان بزرگترین رهبر تاریخ یهود را احساس می کنیم. غیبت نام او از تتراوه این فقدان را بیان می کند.

بعل هتوریم آنرا به درخواست موسی برای بخشیدن اسرائیل در پاراشای هفته ی آینده مربوط می داند. موسی می گوید: "وگر نه، نام مرا از کتابی که نوشته ای حذف کن" (خروج ۳۲:۳۲). یک اصل هست که می گوید: "نفیرین یک حاخام به حقیقت می پیوندد، حتی اگر مشروط باشد." (مکوت ۱۱ الف). پس برای یک هفته نام او از تورات حذف شد.

کتاب پانیاخ رازا آنرا به اصل دیگری مربوط می کند: "هیچ خشمی نیست که تاثیر نگذارد." وقتی موسی برای آخرین بار از دعوت خدا برای رهبری قوم به بیرون از مصر را رد کرد و گفت: لطفاً فرد دیگری را بفرست، خدا با موسی خشمگین شد" (خروج ۱۳-۱۴:۴) و به او گفت که برادرش اهرن او را همراهی خواهد کرد. به آن دلیل موسی از پذیرش نقشی که می توانست به عنوان اولین کوهن اسرائیل داشته باشد، محروم کرد و این نقش به اهرن داده شد. از این روی است که نام موسی از پاراشای تتراوه که به نقش کوهن اختصاص دارد، غایب است.

هر سه تفسیر روی غیبت موسی تمرکز دارند. اما شاید ساده ترین شرح این باشد که تتراوه به یک حضور اختصاص دارد که تأثیر تعیین کننده ای بر یهودیت و تاریخ یهود داشته است.

یهودیت متفاوت است از این نظر که نه یک، بلکه دو گونه رهبری دینی دارد: ناوی و کوهن، یعنی نبی و کاهن. تصویر نبی همواره تخیل انگیز بوده است. او فردی است در یک درام که "دربابر قدرت از حقیقت می گوید" و از به چالش گرفتن پادشاهان و دربارها یا کل جامعه به نام خدا و حتی ایده آل های آرمانشهری ابایی ندارد. دیگر انواع

شخصیت های دینی، تأثیری معادل انبیاء بر اسرائیل را نداشته اند و بزرگترین آنها موسی است. برعکس، کوهن ها در بیشتر موارد، چهره های خاموشتر و غیرسیاسی و در خدمت حرم معبد بودند و در مرکز جدل سیاست قرار نداشتند. اما آنان کمتر از انبیاء، ملت یهود را همچون ملتی مقدس محافظت نکردند. در واقع، هرچند مردم اسرائیل فراخوانده شده بودند تا "مملکتی از کاهنان" باشند، اما هرگز از آنها خواسته نشد که ملتی از انبیاء باشند (موسی گفت "ایکاش تمام قوم خدا نبی باشند" اما این یک آرزو است، نه یک واقعیت).

پس برخی تفاوت های میان نبی و کوهن را بررسی کنیم:

- نقش کوهن تداوم داشت. از پدر به پسر می رسید. نقش نبی این ویژگی را نداشت. پسران موسی جانشین او نشدند؛ دستیار او یهوشوع، جانشین او شد.
- وظیفه ی کوهن اجرای امور مربوط به او بود. او به خودی خود، فردی برجسته یا دارای کاریزما نبود. برعکس، انبیاء هر یک شخصیت خاص خود را داشتند. "هیچ دو نبی، روش همسان نداشتند" (از این روی انبیاء زن وجود داشتند، اما کوهنیم زن نداشتند: زیرا فرق هست میان نهاد رسمی و اقتدار فردی. نگاه کنید به ربی الياهو بخشی دورون، پاسخنامه ی بینیان آو ۶۵:۱)
- کاهنان، لباس متحدالشکل می پوشیدند؛ انبیاء چنین نبودند.
- قوانین حرمتگزاری به کوهن وجود دارد. هیچ قانون همسانی برای حرمتگزاری به یک نبی وجود ندارد. مردم به یک نبی از راه گوش دادن به او حرمت می گذارند، نه از روی قواعد رسمی حرمتگزاری.
- کوهنیم از مردم جدامی شدند. آنها در معبد خدمت می کردند. اجازه ی آلوده شدن نداشتند. این که با چه کسی ازدواج کنند، محدودیت هایی داشت. برعکس، نبی همیشه در میان مردم بود. او ممکن بود چوپان باشد، مانند موسی و آموس یا کشاورز مانند الیشا. زمانی که کلام خدا یا رؤیای نبوت فرامی رسید، در کار یا طبقه ی اجتماعی او هیچ چیز خاصی وجود نداشت.
- کوهن در سکوت، مراسم قربانی دادن را انجام می داد. نبی از راه کلام به خدا خدمت می کرد.
- آنها در دو گونه از زمان می زیستند. کوهن با زمان چرخه ای کار داشت که در آن، روز (هفته و ماه) مانند دیروز یا فردا هستند. نبی در زمان وابسته به عهد زندگی می کند (گاهی به نادرستی زمان خطی نامیده می

شود) که در آن، امروز به شدت با دیروز یا فردا فرق دارد. کار کوهن هیچ گاه تغییر نمی کرد؛ کار نبی همواره متغیر بود. به بیان دیگر، کوهن برای تقدس طبیعت کار می کرد، ولی نبی به تاریخ پاسخ می داد.

• کوهن، اصل ساختار در زندگی یهودی را نمایندگی می کند، ولی نبی، نماینده‌ی خودجوشی است.

کلیدواژه‌های کوهن، کودش، خُل، طاهور و طامه، یعنی مقدس، سکولار، پاک و ناپاک است. کلیدواژه‌های قاموس انبیاء صِدِک، میشپاط، خِسِد و رخمیم است، یعنی راستواری، عدالت، احسان و شفقت.

افعال کلیدی کاهنان، لهوروت و لهودیل است، یعنی دستورعمل دادن و متمایز ساختن. فعالیت کلیدی نبی اعلام "کلام خدا" است. تمایز میان خودآگاهی کوهنیم و انبیاء (تورت کوهنیم و تورت نویعیم) امری اساسی در یهودیت است و در تمایزهای میان قانون و روایت، هلاخا و اگادا، یا آفریدن و رستگاری، بازتاب می یابد. کوهنیم کلام خدا را برای تمام زمان‌ها می گویند، اما انبیاء کلام خدا را برای زمان حال بیان می کنند. یهودیت بدون نبی به دین تاریخ و سرنوشت تبدیل نمی شد. اما بدون کوهن، بنی اسرائیل به مردم ابدیت تبدیل نمی شدند. این نکته به زیبایی در آیه‌های آغازین تترائو بیان شده است:

به اسرائیل دستور بده که برایت روغن خالص زیتون فشرده بیاور تا چراغ در خیمه‌ی عهد دائماً بسوزد. بیرون پرده اهرون و پسران او چراغ‌ها را برای خداوند از شب یا صبح روشن نگه دارند. این دستوری همیشگی برای نسل‌های بعدی اسرائیل خواهد بود.

موسای پیامبر بر چهار کتاب موسی حاکم است. اما در تترائو برای اولین بار، اهرون، نخستین کوهن، در مرکز صحنه قرار دارد که حضور رقیبانه‌ی برادرش از آن نمی کاهد. زیرا موسی آتش روح‌های قوم یهود را روشن کرد، اما اهرون آتش را حفاظت کرد و آنرا به "نور ابدی" تبدیل کرد.

شب‌ات شالوم

Two Types of Religious Encounter

Ki Tissa

کی تیسّا: دو گونه رویارویی ایمانی

دو موضوع رویدادهای پاراشای این هفته را شکل می دهند: دو جفت لوح تورات، اولی اعطا شده پیش و دومی پس از گناه ساختن گوساله‌ی طلایی. درمورد اولین جفت لوح ها می خوانیم:

لوح ها کار خدا بودند؛ نوشته ها نوشته‌ی خدا و حک شده بر روی لوح ها بودند."

این لوح ها شاید مقدس ترین اشیاء تاریخ بوده اند: از ابتدا تا انتها کار خدا بودند، اما پس از چند ساعت توسط موسی پس از دیدن گوساله و رغصیدن بنی اسرائیل به دور آن شکسته و خرد شدند.

دومین جفت لوح ها که روز دهم تیشری توسط موسی به پایین کوه آورده شدند، نتیجه‌ی التماس طولانی موسی به خدا برای بخشیدن قوم بود. این رویداد تاریخی که پیشینه‌ی روز کیپور (دهم تیشری) به شمار می رود، روزی که پیوسته زمان لطف، بخشایش و آشتی خدا با قوم یهود دانسته شده است. دومین زوج لوح ها از یک نظر با اولی ها متفاوت بودند. آنها به تمامی کار خدا نبودند:

دو لوح مانند اولی ها آماده کن و من کلامی را که روی لوح های اولی که آنها را شکستی نوشته شده بود، روی آنها خواهم نوشت.

ناسازه اینجاست: نخستین لوح ها که ساخته‌ی خدا بودند، سالم نماندند. دومین لوح ها که کار مشترک خدا و موسی بودند، سالم ماندند. بی تردید، برعکس این می بایست اتفاق بیفتد و هر چه تقدس چیزی بیشتر باشد، باید جاودانه تر بماند. چرا آن اشیاء که مقدس تر بودند، شکستند و آنها که کمتر تقدس داشتند، سالم ماندند؟ این امر برخلاف آنچه تصور می شود، منحصر به لوح های تورات نیست. در واقع، نمونه ای قوی از اصلی بنیادین در عرفان یهود است.

عارفان یهودی میان دو گونه رویارویی میان خدا و انسان فرق می گذاشتند. آنها را *itaruta de-l'eylah and* *itaruta deletata* می نامیدند، یعنی "یک بیداری از بالا" و "یک بیداری از پایین". اولی از سوی خدا آغاز می شود و دومی از سوی انسان. یک بیداری از بالا رویدادی عظیم و ماوراءطبیعی است که زنجیره‌ی علت و معلولی که

در زمان های دیگر در دنیای طبیعت حاکم است را می گسلد. یک بیداری از پایین چنین عظمتی ندارد، بلکه حرکتی است یکسره انسانی.

اما تفاوت دیگری میان آنها در جهت معکوس هست. بیداری از بالا می تواند طبیعت را دگرگون سازد، اما به خودی خود طبیعت انسان را دگرگون نمی کند. در بیداری از بالا هیچ تلاش انسانی اجرا نمی شود. کسانی که آنرا دریافت می کنند، منفعل هستند. تا زمانی که ادامه دارد، مهیب است، اما این ویژگی با قطع آن تمام می شود. پس از آن مردم به آنچه بودند بازمی گردند. بیداری از پایین برعکس، تأثیری دائمی به جا می گذارد. از آنجا که انسان ها خود، آنرا شروع کرده اند، درون آنها چیزی تغییر می کند. افق های امکان برای آنها گسترده می شود. اینک آنها می دانند که قادر به انجام کارهای بزرگ هستند و چون یک بار چنین کردند، می دانند که بار دیگر نیز می توانند آنرا انجام دهند. یک بیداری از بالا موقتاً دنیای بیرون را تغییر می دهد؛ بیداری از پایین برای همیشه دنیای دورن را دگرگون می سازد. اولی جهان را تغییر می دهد؛ دومی ما را تغییر می دهد.

دو نمونه هست. اولی: قبل و بعد از شکافتن دریای سرخ، بنی اسرائیل با دشمنان روبه رو شدند، پیشتر مصریان، سپس عمالقی. تفاوت سراسری است.

پیش از دریای سرخ بنی اسرائیل دستور داشتند که هیچ کاری نکنند:

کاری نکنید و خواهید دید که امروز نجات خدا برای شما فرامی رسد... خدا برای شما می جنگد؛ شما فقط

کاری نکنید. شموت ۱۳-۱۴: ۱۴

اما دربرابر عمالقی بنی اسرائیل خودشان باید می جنگیدند:

موسی به یهوشوع گفت: مردانی برگزین و به جنگ عمالقی برو. شموت ۱۷: ۹

مثال اول، بیداری از بالا بود و دومی بیداری از پایین. تفاوت، چشمگیر بود. سه روز پس از شکافته شدن دریا که بزرگترین معجزه ها بود، بنی اسرائیل دوباره شروع به شکایت کردند (که نه آب داریم و نه غذا). اما پس از جنگ با عمالقی، بنی اسرائیل هیچ گاه دیگر دربرابر مشکلات شکایت نکردند (جز یک استثناء - وقتی که جاسوسان بازگشتند و دل مردم خالی شد، زیرا دهان بینی کردند و امید خود را به نبرد نبستند). جنگی که دیگران برای ما انجام دهند، ما را تغییر نمی دهد؛ اما جنگی که خودمان انجام دهیم، ما را دگرگون می سازد.

مثال دوم، کوه سینا و محراب است. تورات از این دو وحی "جلال الهی" تقریباً با واژه های همسان سخن می گوید: جلال الهی بر کوه سینا ساکن شد. به مدت شش روز ابر کوه را فراگرفت و در روز هفتم، خدا از درون ابر موسی را فراخواند. سپس ابر خیمه‌ی عهد را پوشاند و جلال الهی محراب را فراگرفت.

تفاوت میان این نمونه ها در این است که تقدس یافتن در کوه سینا موقتی بود، اما تقدس محراب، همیشگی بود (دستکم تا قرن ها بعد که معبد ساخته شد). وحی در کوه سینا یک بیداری از بالا بود. خدا آنرا شروع کرد. آنقدر مهیب بود که قوم به موسی گفتند: "نگذار که خدا بیش از این با ما سخن بگوید، وگرنه خواهیم مرد." (شموت ۲۰:۱۶). برعکس، محراب با فعالیت انسانی ساخته شد. بنی اسرائیل آنرا ساختند؛ آنها فضای ساختارمندی را آماده کردند تا سرانجام، جلال الهی آنرا فراگیرد. چهل روز پس از وحی کوه سینا بنی اسرائیل گوساله‌ی طلایی ساختند. اما پس از ساختن محراب، دیگر بت نساختند - دستکم تا زمانی که به سرزمین موعود وارد شدند. این است تفاوت میان اموری که برای ما اجرا می شوند و اموری که خود ما در آن مشارکت داریم. اولی برای لحظه ای ما را دگرگون می سازد، اما دومی برای یک عمر.

میان اولین جفت لوح ها و دومین آنها یک تفاوت دیگر هم بود. بنا به سنت تلمودی وقتی موسی نخستین لوح ها را دریافت کرد، فقط *Torah shebichtav* یا تورات نوشتاری را گرفت. با دومین جفت لوح ها *Torah she-be'al peh* یا تورات شفاهی را نیز گرفت: "ربی یوحنا گفت: خدا فقط به سبب تورات شفاهی با اسرائیل عهد بست، چنانکه آمده: "زیرا از دهان این واژگان با تو و اسرائیل عهدی بسته ام." شмот ۳۴:۲۷

تفاوت میان تورات نوشتاری و تورات شفاهی عمیق است. اولی، کلام خداست بی هیچ دخالت انسانی. دومی، یک شراکت است: کلام خدا که توسط ذهن انسانی تفسیر می شود. متنی از متون درخشان در این باره از این قرارند:

ربی یهودا از قول شموئل گفت: سه هزار قانون سنتی در دوره‌ی سوگواری برای موسی فراموش شدند. آنها به یهوشوع گفتند: پیرس (از روح مقدس). یهوشوع پاسخ داد: "پاسخ در عرش نیست." به شموئل گفتند: پیرس. او پاسخ داد: "اینها هستند دستورها، یعنی هیچ پیامبری حق ارائه‌ی چیزی نو را ندارد." (B.T. [Temurah 16a](#)) "اگر هزار پیامبر با مقام الیاهو و الیشع تفسیری به یک آیه بدهند و هزار و یک حکیم تلمودی تفسیری متفاوت با آن بدهند، ما رأی اکثریت را دنبال می کنیم. قانون، مطابق نظر هزار و یک حکیم خواهد بود و نه نظر هزار پیامبر." موسی بن مایمون، تفسیر میشنا، مقدمه.

هر تلاشی برای ترجیح تورات کتبی بر تورات شفاهی با توسل به نبوت و وحی الهی، یعنی نادیده گرفتن طبیعت آن همچون مشارکت میان خدا و انسان در جایی که وحی با تفسیر به هم می‌رسند. از این روی، تفاوت میان این دو بازتاب آینه وار تفاوت میان دو جفت لوح تورا با یکدیگر است. اولین جفت، الهی بود و دومی حاصل همکاری خدا و انسان. این به ما در فهم ابهامی باشکوه کمک می‌کند. تورات می‌گوید که در کوه سینا بنی اسرائیل صدایی مهیب شنیدند (velo yasaf تثنيه ۵:۱۸). دو تفسیر متضاد بر این عبارت داده شده است. یکی آنرا این گونه می‌خواند: "صدایی مهیب که هیچ گاه دیگر شنیده نشد"، و دیگری: "صدایی مهیب که بازنیستاد." یعنی صدایی که همواره شنیده می‌شود. هر دو تفسیر درست هستند. اولی به تورات کتبی اشاره دارد که یک بار داده شد و دیگر تکرار نمی‌شود. دومی به تورات شفاهی برمی‌گردد که مطالعه‌ی آن هیچ گاه متوقف نمی‌گردد. همچنین درمی‌یابیم که چرا فقط پس از دومین جفت الواح و نه پس از اولین، "وقتی موسی از کوه سینا با دو لوح عهد در دستانش پایین آمد، نمی‌دانست که صورتش به دلیل سخن گفتن با خدا نورانی بود" (شموت ۳۴:۲۹). موسی در دریافت اولین جفت لوح‌ها منفعل بود. از این روی چیزی در او تغییر نکرد. در مورد الواح دوم، موسی فعال بود و در ساختن آنها شرکت کرد. او سنگی را که کلمات بر آن حک شدند تراشید. از این روی، دگرگون شد و صورتش نورانی گشت.

در یهودیت، امر طبیعی از این نظر که بیداری از پایین نیرومندتر ما را دگرگون می‌کند، مهمتر از امر ماوراءطبیعی است. از این روی، دومین الواح تورات سالم ماندند، اما اولین الواح چنین نشدند. دخالت الهی موجب دگرگونی طبیعت می‌شود، اما در مورد انسان‌ها تلاش ما برای نزدیکی با خدا است که ما را متحول می‌سازد.

شب‌ات شالوم

Three Types of Community

Vayakhel, Pekudei

ویخل، پکوده‌ی: سه گونه اجتماع

درامی طولانی در جریان است. موسی قوم را از بردگی به آغاز راه آزادی رسانده بود. مردم شاهد خدا در کوه سینا شدند، تنها باری که کل یک ملت، وحی دریافت کردند. سپس موسی برای اقامت طولانی خود در کوه سینا ناپدید شد که به گناه دستجمعی بنی اسرائیل، یعنی ساختن گوساله‌ی طلایی انجامید. موسی برای طلب بخشش به کوه برگشت و درخواستش پذیرفته شد.

نشانه‌ی بخشش، اعطای دومین جفت الواح بود. اینک زندگی باید دوباره از سر گرفته می شد. مردمی درهم شکسته باید دوباره بازسازی می شدند. موسی چه کرد؟ این آیه که پاراشا با آن شروع می شود، دربردارنده‌ی یک کلید است: موسی جماعت بنی اسرائیل را گردآورد و به آنها گفت: "اینها هستند آنچه خدا به شما دستور داده است که انجام دهید. شموت ۳۲:۱

کار موسی تیکون نام دارد یعنی چیزی را دوباره خوب کردن، یعنی رستگار ساختن یک رفتار غلط گذشته. همان گونه که گناه از سوی قوم همچون یک کهل یا کهیلا (دستجمعی) انجام شد، همان گونه نیز توبه را می توانستند به صورت کهیلا یا دستجمعی انجام دهند، اما این بار با ساختن خانه ای برای جلال الهی جهت جبران گناه خود. موسی مردم را در کار خیر رهبری می کند. آنها یک بار برای شرارت جمع شده بودند (تفاوت نه فقط در خود فعل، بلکه در شکل فعل و تبدیل از انفعال در ساختن گوساله به فاعلیت در عمل موسی است). منفعل بودن پیامدهای بد را دامن می زند – "هر گاه گفته می شود 'چنان رفت که' نشانه ای است بر شکل گیری تراژدی. " (مقیلا ۱۰ ب) پیش نگری جلوی تراژدی را می گیرد:

هر گاه گفته می شود 'و چنان رفت' نشانه‌ی تعلیق شادمانی است. بمیدبار ربا ۱۳

اما در سطحی عمیقتر، آیه‌ی اول پاراشا به ما پیرامون طبیعت اجتماع در یهودیت هشدار می دهد.

در زبان عبری توراتی سه واژه‌ی متفاوت برای اجتماع هست: *edah*, *tzibbur*, *kehillah* که انواع تفاوت مناسب جمعی را بیان می کنند.

اِدا از اِد به معنای شاهد می آید. فعل *ya'ad* این معناها را دارد: گماشتن، تعمیر کردن، مأمور ساختن، فرستادن، جدا کردن، نشان و تعیین کردن. در عبری مدرن *te'udah* یعنی مُجوز، سند، گواهی، هدف، برنامه یا رسالت. مردمی که یک اِدا را تشکیل می دهند، حس نیرومندی از هویت جمعی دارند. آنها شاهد امور مشترکی بوده و برای هدف مشترکی کار می کنند. مردم یهودی به محض دریافت اولین فرمان یک اِدا را تشکیل دادند که جماعتی با ایمان مشترک بود:

به تمام جماعت اسرائیل بگو که ده روز اول این ماه هر مرد باید گوسفندی برای خانواده اش، هر کس برای خانواده‌ی خودش قربانی بدهد. شמות ۱۲:۳

یک اِدا هم می تواند برای انجام کار خیر شکل بگیرد و هم رای انجام کار شرارت. بنی اسرائیل با شنیدن گزارش جاسوسان می ترسند و می خواهند به مصر بازگردند. در این ماجرا به آنها یک اِدا می گویند (چنانکه آمده: "تا کی این جماعت شرور علیه من سرکشی خواهند کرد؟" (اعداد ۱۴:۲۷). به مردمی که توسط قورح هنگام شورش او علیه اقتدار موسی و اهلون تحریک شده بودند، نیز اِدا گفته می شود ("اگر یک فرد گناه کند، آیا تو با کل جماعت خشمگین خواهی بود؟" اعداد ۱۶:۲۲. امروزه این کلمه عموماً برای یک گروه دینی یا قومیتی به کار برده می شود. اِدا جماعتی است دارای ذهنیت همسان. این کلمه بر روی هویت نیرومند تأکید دارد. گروهی است که اعضای آن نقاط مشترک بسیار دارند.

برعکس، واژه‌ی *tzibbur* بیشتر متعلق به دوران میشنا است و نه عبری دوران توراتی و از ریشه‌ی *tz-b-r* می آید به معنای انباشتن یا روی هم جمع کردن (در پیدایش ۴۱:۴۹) برای فهم مفهوم *tzibbur* مردمی را در نظر بگیرید که در کوتل یروشالایم دعا می خوانند. آنها ممکن است یکدیگر را نشناسند و هیچ گاه دوباره یکدیگر را نبینند. اما در آن لحظه ده نفر هستند در یک مکان در یک زمان که گروهی برای دعا خواندن را تشکیل می دهند. *Tzibbur* جماعت در معنای حادقلی آن است، یک جمع که بیشتر بر اساس تعداد تشکیل شده تا هویتی خاص. *Tzibbur* گروهی است که اعضای آن ممکن هیچ وجه مشترکی نداشته باشند، جز این که در نقطه‌ای خاص کنار یکدیگر قرار می گیرند و برای دعاخواندن یا انجام دستورهای دیگری که به حضور ده مرد نیاز دارند، گرد هم می آیند.

یک کهیلا متفاوت است از دو نوع دیگر اجتماع. اعضای آن با هم فرق دارند. به یک معنا مانند یک *tzibbur* است، اما آنها جهت انجام کاری با هم هماهنگ شده اند - کاری که مشارکت های متمایز می طلبد. خطر یک کهیلا در آن است که می تواند به یک توده، ازدحام مردم یا انبوه آدم ها تبدیل شود.

این معنای جمله ای است که موسی هنگام فرود از کوه و دیدن رقص مردم دور گوساله ی طلایی می گوید:

موسی قوم را دید که وحشی شده بودند و اهرن گداشته بود که لجام گسیخته و تبدیل به مایه ی خنده ی دشمنان خود بشوند. شмот ۳۲:۲۵

اما زیباییِ یک کهیلا وقتی است که هدفمند باشد و مشارکت های متمایز و جداگانه ی افراد گوناگون را گرد بیاورد تا هر کس بتواند بگوید: "من برای این کار کمک کردم." از این روی، موسی با گردآوردن مردم در این رویداد تأکید می کند که هر یک چیز متفاوتی برای بخشیدن دارند: از هر چه داری پیشکشی برای خدا بیاور. هر کس که می خواهد، پیشکشی از طلا، نقره و مس بیاورد... همه ی شما که دارای مهارتی هستید، بیایید و آنچه خدا به شما دستور داده را به انجام برسانید...

موسی قادر بود کهیلا را با گوناگونی هایش به یک ادا با هدف مشترک تبدیل کند و همچنان گوناگونی پیشکش های آنها برای خدا را حفظ کند:

سپس، تمامی جماعت بنی اسرائیل از حضور موسی مرخص شدند و هر کس که مایل بود و قلبش به جنبش درآمده بود، پیشکشی برای خدا جهت ساختن خیمه ی عهد آورد، برای تمام کارها و جامه های مقدس آن. همه ی کسانی که مایل بودند، از مرد و زن، آمدند و جواهرات طلا از همه نوع: سنجاق سینه، گوشواره، انگشتر و زینت آلات طلا آوردند... هر کس که ابریشم آبی، بنفش و سرخابی داشت آورد... افرادی پیشکش های نقره و مس آوردند... هر زن دارای مهارت با دستان خود پارچه بافت و بافته هایش را پیشکش کرد... مشایخ قوم، سنگ های عقیق و دیگر سنگ های قیمتی آوردند... همه ی بنی اسرائیل از مرد و زن که می خواستند، با اراده ی آزاد برای کارهایی که خدا از طریق موسی به آنها دستور داده بود، پیشکش آوردند.

شмот ۲۰-۲۹: ۳۵

عظمت محراب در این بود که حاصل کاری دستجمعی به شمار می رفت - فعالیتی که طی آن هر کس کاری متفاوت انجام داد. هر کس چیز متفاوتی پیشکش کرد و هر هدیه ای باارزش بود؛ از این روی، هر شرکت کننده احساس ارزشمند بودن کرد.

توانایی موسی در تبدیل پراکندگی مردم به یک کهیلا ی اصیل، یکی از بزرگترین دستاوردهای او بود.

به قول حکیمان تلمودی، سال ها بعد، موسی به این درونمایه بازمی گردد. او با دانستن پایان رهبری خود به درگاه خدا دعا کرد تا جانشینی برای او بگمارد: "باشد که خداوند، خدای روح های درون همه ی جسم ها فردی را بر جماعت بگمارد." (اعداد ۲۷:۱۶). راشی به پیروی از حکیمان تلمودی. عبارت نامعمول "خدای روح های درون همه ی جسم ها" را چنین شرح می دهد:

موسی به خدا گفت: ای سرور عالم، شخصیت هر فرد بر تو آشکار و دانسته است و تو می دانی که هر یک با دیگری متفاوت است. از این روی، برای آنها رهبری بگمار که بتواند با هر فرد مطابق خلق و خوی او رفتار کند. تفسیر راشی بر بمیدبار ۲۷:۱۶

برای حفظ گونه گونی یک *tzibbur* با هدف مشترک و ویژه ی یک ادا که چالش ساختن یک کهیلا است، می توان به ساختن اجتماع پرداخت که بزرگترین هدف یک رهبر بزرگ است.

شبات شالوم

Between Destiny and Chance

Vayikra

ویکرا: میان سرنوشت و اتفاق

سومین کتاب تورات را در زبان انگلیسی Leviticus می نامند، واژه ای برگرفته از یونانی و لاتین به معنای "پیرامون لایوان". این واژه این امر را بازتاب می دهد که در یهودیت، کاهنان یا فرزندان اهرون، از قبیله ی لوی بودند و نام باستانی کتاب، *Torat Kohanim* یا قوانین کوهنیم بوده است. این عنوانی مناسب است. زیرا شموت و بمیدبار (خروج و اعداد) سراسر، روایت هستند و کتاب میان آنها ابتدا به قربانگاه و سپس به معبد یروشالایم می پردازد. همان گونه که نام *Torat Kohanim* بیان می کند، درباره ی کوهنیم و کارکرد آنان همچون نگهبانان تقدس است.

برعکس، نام سنتی وییکرا (لایوان - کتاب سوم) به معنای "و او فراخواند"، به نظر اتفاقی می رسد. وییکرا کلمه ی اول این کتاب است و میان آن و موضوع هایی که به آنها می پردازد، هیچ ارتباطی نیست. من استدلال می کنم که حقیقت در اینجا به گونه ای دیگر است. ارتباط عمیقی هست میان کلمه ی وییکرا و پیام سراسری کتاب.

برای فهم این نکته باید دریابیم که قرار گرفتن این کلمه در تومار توراه با امری غیرمعمول همراه است. آخرین حرف آن که یک آلف است با حروف ریز نوشته می شود - تقریباً به گونه ای که انگار وجود ندارد. حروف با اندازه ی استاندارد این کلمه را به وییکار تبدیل می کنند، یعنی "او رویاروی شد، برای او اتفاق افتاد". برعکس وییکرا که به فراخوان، احضار و دیداری بر اساس درخواست گفته می شود، وییکار به معنای دیدار اتفاقی و ناگهانی است.

حکیمان تلمودی که به سایه روشن های متن حساسیت دارند، متوجه تفاوت میان فراخوان به موسی که کتاب با آن آغاز می شود و پدیداری خدا به نبی بت پرستان یعنی ییلعام هستند. میدراش این تفاوت را چنین بیان می کند:

تفاوت میان انبیاء اسرائیل و انبیاء ملل بت پرست دنیا چیست؟... ربی حاما بن حنينا گفت: خداوند متعال که نام او متبارک باد، خود را به ملل بت پرست با نشانی ناکامل پدیدار می سازد، چنان که آمده: "و خداوند به ییلعام پدیدار شد"، اما درمورد انبیاء اسرائیل با نشانی کامل پدیدار می شود، چنانکه آمده: "و او موسی را فراخواند."

راشی واضح تر می گوید:

همه‌ی ارتباط گیری های خدا با موسی، خواه از کلمات سخن گفتن یا گفتن یا دستور دادن استفاده کند، با فراخوانی [keri'ah] از پیش همراه می شود که کلمه ای است برای عزیز داشتن و فرشتگان هنگام سخن گفتن با یکدیگر بیان می کنند، چنانکه آمده: "و یکی دیگری را فراخواند" *vekara zeh el zeh* (یشعیا ۶:۳). اما برای انبیاء ملل دنیا پدیداری خدا همچون بیان یک رویاروییِ اتفاقی با چیزی ناپاک است، چنانکه آمده: "و خداوند بر بیلعام پدیدار شد."

بعل هتوریم یک مرحله پیشتر رفته، آلف ریز را این گونه تفسیر می کند:

موسی هم بزرگ بود و هم خاکسار و فقط می خواست بنویسد و بیکار، یعنی اتفاقی. چنانکه گویی خداوند متعال تنها در یک رؤیا بر او پدیدار شد، چنانکه در مورد بیلعام آمده [و بیکار بدون آلف]، تا القا کند که خداوند اتفاقی بر او پدیدار شد. اما خدا به او گفت کلمه را با آلف بنویسد. سپس موسی به سبب خاکساریِ بینهایت خود به او گفت که تنها آلفی خواهد نوشت که کوچکتر از آلف های دیگر تورا باشد و به واقع، آنرا ریز نوشت.

در اینجا نکته‌ی بسیار مهمی بیان شده، اما پیش از بررسی بیشتر آن، به انتهای کتاب سری بزنیم. درست پیش از پایان، در پاراشای بخو کوتای یکی از وحشت انگیزترین دو بخش تورا رخ می دهد. آنرا *tochachah* می نامند به معنای رد کردن – بخش دیگر در دواریم ۲۸ می آید. در اینجا سرنوشت وحشتناکی که برای بنی اسرائیل پیش خواهد آمد اگر عهد با خدا را زیر پا بگذارند، توصیف می شود:

بر سر آنهاپی از میان شما که در سرزمین دشمنانتان زنده بمانید، چندان ناامنی نازل می کنم که صدای یک برگ خشک آنها را از ترس شمشیر فراری بدهد. آنها بدون آنکه کسی به دنبالشان باشد، به زمین خواهند افتاد... زمین دشمنانتان شما را خواهد بلعید. لاویان ۳۶-۳۸: ۲۶

اما با وجود طبیعت تکان دهنده‌ی این هشدارها این بخش با سخنی تسکین آمیز پایان می یابد:

من عهد خود با یعقوب را به یاد خواهم داشت و نیز عهد خود با اسحق و عهد خود با ابراهیم را. سرزمین را به یاد خواهم داشت... حتی وقتی که در زمین دشمنان باشند، آنها را پس نخواهم زد و از آنها چنان متفر

نخواهم بود که یکسره نابودشان کنم و عهد خود با آنها را از هم بگسلم. من هستم خداوند، خدای آنها. با این همه، به خاطر آنها من عهد خود با نیاکانشان که در مقابل چشم ملت ها از مصر خارج کردم تا خدایشان باشم را از یاد نخواهم برد. من هستم خدای یکتا. لاویان ۴۲-۴۴: ۲۶

کلیدواژه‌ی این بخش واژه‌ی *keri* است که هفت بار در *tochachah* تکرار می شود، به نشانه‌ی تأکید بر روی اهمیت آن. دو مورد آن برای مثال از این قرارند:

اگر با وجود این هنوز به من گوش ندهید و همچنان با من سر دشمنی داشته باشید، آنگاه در خشم خود با شما دشمن خواهم شد و خودم شما را هفت برابر برای گناهانتان مجازات خواهم کرد. لاویان ۲۷-۲۸: ۲۶

Keri به چه معنا است؟ من آنرا در اینجا با واژه‌ی دشمن ترجمه کرده‌ام. پیشنهادهای دیگر هم هست. ترگوم آنرا "سخت کرد قلب خود" معنا کرده، و راشبام "رد کردن". ابن عزرا آنرا "متکبر" و سعدیا "شورش" ترجمه کرده‌اند. اما هارامبام تفسیر متفاوتی در پیش زمینه‌ی هلاخا دارد:

یک دستور مثبت تورات توصیه به دعاخواندن و به صدا درآوردن شیپورها [شوفارها] در زمانی دارد که جماعت به مشکلی دچار می شود. زیرا وقتی در تورات می آید "علیه دشمنی که به تو ستم می کند، باید شیپورهای هشدار را به صدا درآوری"، یعنی: با دعا و صدای شیپور... این یکی از راه‌های توبه است، زیرا وقتی جماعت در برابر تهدید و دشواری در دعای خود فریاد می زند و شیپور به صدا درمی آورد، همه درمی یابند که در نتیجه‌ی اعمال بد آنها شر نازل شده... و آن توبه موجب خنثی شدن مکافات می شود.

اما اگر مردم هنگام دعا زاری نکنند و شیپورها را به صدا درنیاورند و فقط بگویند که این است راه و رسم دنیا که چنین اتفاق‌هایی بیفتند و مشکل آنها اتفاقی است، آنگاه سنگدلی را برگزیده‌اند که به ادامه دادن خطاهایشان می انجامد و مکافات‌های بیشتری بر آنها نازل می شود. زیرا وقتی که تورات می گوید "اگر به *keri* یا دشمنی با من ادامه بدهید، آنگاه در خشم خود با شما دشمن خواهم شد"، یعنی:

اگر وقتی من بر شما مکافات نازل می کنم تا شما را به توبه وادارم، بگویی که این مکافات یکسره اتفاقی است، آنگاه به مکافات شما خشم خود را از این که آنرا به بخت و اتفاق وا گذاشته‌اید، خواهم افزود. میشنه

هارامبام *keri* را مربوط می داند به واژه‌ی mikreh به معنای "اتفاق". در تفسیر او لعنت ها انتقام الهی هستند. این خدا نیست که اسرائیل را به رنج دچار می کند: بلکه آدم های دیگر این کار را انجام می دهند. آنچه اتفاق می افتد این است که خدا حفاظت خود را پس می کشد. اسرائیل فقط با دنیای مادی روبه رو خواهد بود، بی آنکه جلال الهی از او محافظت کند. از دید هارامبام این امری ناگزیر، ساده و پایاپای است (*middah kenegged middah*) یا مقابله به مثل. اگر اسرائیل به مشیت الهی معتقد باشد، از حضور الهی نیز بهره مند می شوند. اگر تاریخ را بخت و اتفاق خالص ببینند – که جوزف هلر نویسنده‌ی کتاب *Catch-22* "کیسه آشغال پر از اتفاق ها که باد در آنرا باز کرده" می نامد – آنگاه به دست اتفاق سپرده می شوند. وقتی یک ملت، کوچک و آسیب پذیر است، اتفاق ها به سود آنها نخواهند بود.

اینک می توانیم بفهمیم اهمیت گزاره ای را که ابتدای ویکرا را به انتهای آن ربط می دهد و یکی از عمیقترین حقیقت های روحانی است. در زبان عبری، تفاوت میان میکرا و میکره – میان تاریخ همچون فراخوان خدا و تاریخ همچون رویدادی از پی رویداد دیگر بدون هیچ هدف و معنا – تقریباً نامحسوس است. این کلمات، صدایی همسان دارند. تنها تفاوت آنها این است که اولی یک آلف دارد و دومی ندارد (اهمیت آلف آشکار است: نخستین حرف الفبای عبری و نخستین حرف ده فرمان است دال بر خدا [توضیح مترجم فارسی: آنوخی: من هستم...])

حرف آلف تقریباً بیصدا است. شکل آن در یک تومار تورات در ابتدای ویکرا (به صورت آلف ریز) تقریباً نادیدنی است. تورات می خواهد بگوید که انتظار نداشته باش حضور خدا در تاریخ همواره به اندازه‌ی رویدادهای خروج از مصر و شکافتن دریا واضح باشد. بیشتر وقت ها به حساسیت خود شما بستگی دارد. برای کسانی که می نگرند، دیدنی و برای آنها که گوش می دهند، شنیدنی خواهد بود. اما ابتدا باید بنگری و گوش فرادهی. اگر گزینش تو نگاه نکردن و گوش ندادن باشد، آنگاه ویکرا تبدیل می شود به ویککار. فراخوان بیصدا می شود و تاریخ به نظر، اتفاق محض می رسد.

این ایده دارای هیچ خدشه ای نیست. کسانی که به آن باور دارند، دلیل برای درستی آن بسیار دارند. در واقع، خدا در *tochachah* می گوید: اگر تاریخ را اتفاق محض بدانی، آنگاه چنین هم می شود. اما در حقیقت این گونه نیست. تاریخ یهودیان که حتی غیریهودیان چون پاسکال، روسو و تولستوی به شیوایی بیان کرده اند، گواهی به حضور الهی در میان آنها می دهد. تنها با وجود چنین حضوری، یک ملت کوچک و نسبتاً بیقدرت می توانست پس از هولاکاست

امروز باقی بماند و بگوید *am yisrael chai* یا ملت یهود زنده است. و چون تاریخ یهود اتفاق محض نیست، همان گونه نیز اتفاق محض نیست که نخستین واژه‌ی کتاب مرکزی تورات وییکرا است، به معنای "و او فراخواند". یهودی بودن باور داشتن به این است که آنچه بر ما رخ می دهد، فراخوان خدا برای ما است تا "مملکتی از کاهنان و ملتی مقدس" بشویم.

شبات شالوم

Violence and the Sacred

Tzav

تزاو: خشونت و امر مقدس

چرا قربانی می کنیم؟

بی تردید، قربانی کردن تا پیش از خرابی معبد دوم در دوهزار سال پیش، بخشی از زندگی یهودی بوده است. اما اگر قربانی وسیله ای برای رسیدن به یک هدف است، آیا خدا این هدف را برگزید؟ البته این یکی از عمیقترین پرسش های یهودیت است که پاسخ های متعدد به دنبال داشته است. اینجا فقط می خواهم به یکی از این پاسخ ها بپردازم که ابتدا از سوی متفکر یهودی قرن پانزدهم میلادی، ربی یوسف آلبو در سفر هلکاریم بیان شد.

نظریه ی آلبو نه از قربانی ها، بلکه از دو پرسش دیگر آغاز می کند: چرا پس از توفان نوح خدا به انسان اجازه داد که گوشت بخورد؟ (پیدایش ۳-۵: ۹) در ابتدا نه انسان ها و نه جانوران گوشتخوار نبوده اند (پیدایش ۲۹-۳۰: ۱). چه چیز موجب شد که خدا نظرش را تغییر دهد؟ پرسش دوم این بود: در نخستین عمل قربانی دادن از سوی قایل که "مقداری محصولات زمین" را پیشکش کرد "چه اشتباهی رخ داد؟ (پیدایش ۳-۵: ۴) وقتی خدا آن پیشکش را رد کرد، نخستین قتل رخ داد و قایل، هابیل را کشت. چه اشکالی در تفاوت میان پیشکش قایل و هابیل برای خدا وجود داشت؟

آلبو بر آن بود که کشتن جانوران برای غذا از اساس خطا است. این کار همراه است با گرفتن جان یک موجود دارای حس جهت ارضای نیازهای ما. قایل نیز می دانست که این حقیقت دارد. او معتقد بود که میان انسان ها و جانوران خویشاوندی نیرومندی وجود دارد. از این روی است که نه قربانی جانوری، بلکه گیاهی پیشکش کرد. خطای او بنا به آلبو این بود که می بایست میوه و نه سبزیجات و محصولات زمینی پیشکش بدهد، زیرا میوه بالاترین محصول غیر گوشتی بود و سبزیجات، پایینترین. برعکس، هابیل معتقد بود که تفاوت کیفی هست میان انسان ها و جانوران. مگر خدا به نخستین انسان ها نگفته بود: "بر ماهیان دریا و پرندگان هوا و هر موجود زنده ای که در زمین می جنبد، سروری داشته باش"؟ از این روی هابیل قربانی جانوری آورد.

قایل تا دید که قربانی هابیل پذیرفته شد، و مال او نشد، چنین استدلال کرد: اگر خدا که ما را از کشتن جانوران برای غذا منع کرده، کشتن و حتی قربانی کردن یک جانور را اجازه داده و حتی ترجیح می دهد، و اگر بنا به اعتقاد قایل،

هیچ فرق نهایی میان انسان و جانور نیست، پس باید والاترین موجود را همچون قربانی به خدا پیشکش کنم، یعنی برادرم هابیل را. ربی آلبو بنا بر این استدلال می گوید که قابیل، هابیل را به عنوان قربانی انسانی کشت.

به این دلیل است که پس از توفان نوح خدا اجازه‌ی گوشتخواری می دهد. پیش از توفان، "دنیا پر شده بود از خشونت". شاید خشونت، بخشی ذاتی از طبیعت انسان باشد. اگر قرار بود که بشریت اصلاً وجود داشته باشد، خدا می بایست توقع خود را پایین بیاورد. او گفت: باشد که انسان ها جانوران را بکشند و نه انسان ها را که نه تنها مخلوق خدا، بلکه همچنین آفریده شده به صورت و شباهت با خدا هستند. توالی و ترتیب آیه های پس از پاراشای نوح و پیاده شدن خانواده‌ی او در خشکی به گونه ای نامحسوس بازتابی از این فکر است:

نوح قربانگاهی برای خدا ساخت و برخی از جانوران و پرندگان حلال گوشت را بر بالای آن به عنوان قربانی سوختنی پیشکش کرد. خدا بوی خوش را شنید و با خود گفت: "دیگر هرگز زمین را به سبب انسان لعنت نخواهم کرد، حتی با آنکه همه‌ی انگیزش های قلب او از کودکی با شرارت همراه است..."

سپس خدا نوح و پسرانش را برکت کرد و به آنان گفت: هر موجود زنده و جنبنده غذا برای شما خواهد بود. همان گونه که به شما گیاهان سبز داده ام، اینک به شما همه را می دهم...

هر کس که خون انسانی را بریزد، به دست انسان خون او ریخته خواهد شد؛ زیرا خدا انسان را به تصویر و شباهت خود آفریده است. پیدایش ۸:۲۹ و ۹:۶

بنا به آلبو منطق این متن روشن است. نوح قربانی جانوری می دهد برای شکرگزاری زنده ماندن پس از توفان. خدا دید انسان ها نیاز به راهی برای بیانگری خود دارند. آنها ذاتاً استعداد خشونت دارند، چنانکه آمده: "که همه‌ی انگیزش های قلب او از کودکی با شرارت همراه است..." اگر اجتماع بخواهد باقی بماند، انسان ها می بایست قادر به هدایت خشونت خود به سوی جانوران غیرانسانی باشند، خواه به صورت غذا و خواه پیشکش قربانی. اجازه‌ی کشتن جانوران همراه شد با منع قطعی کشتن انسان ها. "زیرا خدا انسان را به تصویر و شباهت خود آفریده است."

این نیست که خدا کشتن جانوران خواه برای قربانی و خواه برای غذا را تأیید کرد، اما در عین حال، ممنوع کردن آن برای انسان به دلیل میل انسان به ریختن خون، آرمانی دست نیافتنی است که نه اکنون بلکه در آخر زمان تحقق می یابد. تا آن زمان، گزینه‌ی کمتر بد این است که انسان‌ها جانوران را بکشند به جای کشتن ممنوع انسان خود. قربانی‌های جانوری باجی است که به طبیعت انسانی داده می شود. [1] قربانی‌ها جایگزینی بودند برای خشونت که علیه انسان‌ها جهت گرفته بود.

متفکر معاصر که این برداشت را احیا کرده، منتقد ادبی فرانسوی و فیلسوف انسان شناس، رنه ژرار است در کتاب‌های *Violence and the Sacred*, *The Scapegoat*, *Things Hidden Since the Foundation of the World* (خشونت و امر مقدس؛ بز بلاگردان؛ و امور پنهان از بنیان آغازین).

او استدلال می کند که مخرج مشترک همه‌ی قربانی‌ها چنین است:

قربانی‌ها برای آن بودند که خشونت درون، شامل همه‌ی تفرقه‌ها، دشمنی‌ها، حسادت‌ها و دعوای درون اجتماع را فروبنشانند. هدف قربانی بازسازی هماهنگی در اجتماع و تقویت بافت اجتماع است. هر چیز دیگر از آنها ناشی می شود. [2]

بدترین شکل خشونت درون جامعه و میان جوامع، انتقام است: "روندی بی پایان و تا بینهایت تکرار شونده". این نظر همسان با دیدگاه هیلل است وقتی که مجموعه‌ی انسانی را شناور بر روی آب دید:

چون دیگران را غرق ساختی، آنها تو را غرق کردند و آنان که تو را غرق کردند، خودشان غرق خواهند شد. "میشنا آووت ۲:۷"

[توضیح مترجم فارسی: ناصر خسرو شاعر پیشروی ایرانی از فرقه‌ی اسماعیلیه که منابع توراتی را مطالعه می کردند، این گفته‌ی هیلل را در شعر زیر اقتباس کرده است:

گفتا که که را کشتی تا کشته شدی زار

تا باز که او را بکشد، آنکه تو را کشت...

چرخه‌ی انتقام و کین خواهی هیچ پایان طبیعی ندارد. مونتانی‌ها و کاپولت‌ها به کشتن یکدیگر ادامه می دهند [توضیح مترجم فارسی: این دو نام دو خاندان در نمایشنامه‌ی ویلیام شکسپیر به نام رومئو و ژولیت است

که با یکدیگر دشمنی خونی داشتند.[تاتاگلیاس ها و کورئون ها و دیگر گروه های متخاصم در داستان ها و در تاریخ یکدیگر را می کشند.]توضیح مترجم فارسی: دو خانواده ی مافیای ایتالیا در فیلم پدرخوانده]. این چرخه ای ویرانگر است که کل جوامع را نابود کرده است. بنا به نظر ژیرار، آیین های دینی جهت حل این مشکل گسترش یافتند. بنا به او عمل اول دین، قربانی دادن و قربانی اول، بُزبلاگردان است. به نظر ژیرار اگر قبیله های الف و ب که با هم جنگ دارند بتوانند یک عضو قبیله ی ج را قربانی کنند و هر دو قبیله عطش خود برای ریختن خون را بدون قربانی کردن فروشانند، به ویژه اگر قبیله ی ج موقعیت انتقام گیری را نداشته باشد، قربانی کردن انرژی ویرانگر خشونت متقابل را مهار می کند.

پس چرا اگر خشونت در طبیعت انسان نهادینه است، آیا قربانی دادن یک عمل باستانی است و نه متعلق به جوامع مدرن؟ ژیرار می گوید راه دیگر و مؤثرتری هست برای پایان دادن به انتقام:

انتقام، چرخه ای معیوب است که تأثیرهای آن بر جوامع ابتدایی را فقط می توان مفید حدس زد. برای ما این چرخه شکسته شده است. ما بخت خود را به نهادهای اجتماعی مان و از همه بالاتر به نظام قضایی خود مدیونیم. این نظام، خطر انتقام را خنثی نمی کند، بلکه به طور مؤثر آنرا به یک عمل یا مجازات قانونی محدود می کند که توسط اقتدار قضایی متخصص در آن مورد مشخص، حکم می گردد. تصمیم های قضایی به گونه ی قاطع و سراسری همچون کلام آخر انتقام فهمیده می شوند. [3]

واژگان ژیرار در اینجا واژگانی نیستند که ما از آنها استفاده کنیم. عدالت به معنای انتقام نیست. مجازات قانونی به معنای انتقام نیست. انتقام در ذات خود، رابطه ای میان من و تو است، یا میان ما و آنها. جنبه ی فردی دارد. مجازات قانونی غیرفردی است؛ دیگر دو خاندان متخاصم روبه روی یکدیگر نیستند، بلکه هر دو زیر نظارت بیطرفانه ی قانون عدالت هستند. اما دیدگاه کلی ژیرار درست است. تنها پادزهر خشونت، حاکمیت قانون است.

نظریه ی ژیرار دیدگاه آلبو را تأیید می کند. قربانی (گوشته خواری) به عنوان جایگزینی برای خشونت وارد یهودیت شد. همچنین به ما کمک کرد تا بصیرت عمیق انبیاء را دریابیم که می گفتند قربانی ها به خودی خود هدف نیستند، بلکه بخشی از برنامه ی تورات برای خلق دنیای می باشند که از چرخه ی بی پایان انتقام رهایی یافته است. بخش دیگر این برنامه که خواست مهم خدا است، دنیای است که عدالت بر آن حاکم باشد. ما به یاد می آوریم که این نخستین

وظیفه ای بود که به ابراهیم سپرده شد تا "به فرزندان و خاندانت پس از خودت بیاموز تا راه خدا را از طریق انجام کارهای درست و عادلانه حفظ کنند." (پیدایش ۱۸:۱۹).

پس آیا ما از آن مرحله در تاریخ بشر گذشته ایم که قربانی جانوری ضرورت داشته است؟ آیا عدالت به واقعیتی به اندازه‌ی کافی نیرومند تبدیل شده که دیگر نیازی به آیین های دینی برای مهار خشونت میان انسان ها نداشته باشیم؟ متأسفانه، پاسخ منفی است. فروپاشی اتحاد شوروی، فروریختن دیوار برلین و پایان جنگ سرد، برخی از متفکران را واداشت که اعلام "پایان تاریخ" بکنند و بگویند که دیگر جنگ های ایدئولوژیک وجود نخواهند داشت، و در عوض، دنیا به سوی اقتصاد بازار آزاد و لیبرال دموکراسی خواهد رفت. [4]

واقعیت، بسیار متفاوت بود. امواج جنگ ها و درگیری های قومیتی و خشونت در بوسنی، کوزوو، چچن و رواندا و به دنبال آنها خونین ترین جنگ ها در خاورمیانه، صحرای افریقا و بخش هایی از آسیا به راه افتادند. مایکل ایگناتیف در کتاب خود به نام *Warrior's Honour* "حرمت جنگجو" دلیل این رویدادها را چنین شرح می دهد:

مانع اخلاقی اصلی در راه آشتی، میل به انتقام است. اکنون، دیگر انتقام عاطفه ای پست و بی ارزش دانسته می شود و چون این گونه نگریسته می شود، جنبه ی اخلاقی آن نزد مردم به ندرت فهمیده می شود. اما انتقام از دید اخلاقی، میل به وفادار ماندن به افراد کشته شده و احترام به خاطره ی آنها است از راه ادامه دادن به هدفی که آنها دیگر قادر به تلاش برای آن نیستند. انتقام، وفاداری نسل ها به یکدیگر را حفظ می کند...

این چرخه ی بینانسی برای تکرار ارتکاب به جنایت، فاقد هدف منطقی است.. اما همین ناممکن بودن انتقام بینانسی است که جوامع را در وسواس تکرار قفل می کند...

آشتی هیچ بختی در برابر انتقام ندارد، مگر آنکه به عواطف پشتِ حسِ انتقام احترام بگذارد و آیین هایی را پایه بگذارد که جوامعی که زمانی در جنگ بوده اند بیاموزند چگونه برای مردگان خود سوگواری کنند.

Michael Ignatieff, *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience* (Toronto: Penguin, 2006), pp. 188-190.

قوانین قربانی بیش از آنکه از دورانی دور و فراموش شده برای ما بگویند، حرفی برای گفتن به ما دارند:

نخست، خشونت، بخشی از طبیعت انسان است که هیچ گاه خطرناکتر از زمانی نیست که با حس انتقام همراه شود.

دوم، به جای انکار وجود آن، باید راه هایی بیابیم برای هدایت کردن آن تا دیگر قربانی های انسانی طلب نکنند. سوم، تنها جایزین نهایی قربانی ها، چه جانور چه انسان، چیزی است که چند هزاره پیش از سوی انبیاء باستان یهود و از همه نیرومندتر توسط عاموس نبی بیان شد:

حتی اگر برای من پیشکش های سوختنی و پیشکش های غلات بیاوری، آنها را نخواهم پذیرفت... اما باشد که عدالت مانند رود جاری شود و راستواری مانند چشمه ای جاودانی روان گردد. عاموس ۲۳-۲۴: ۵

شبات شالوم

[1] On why God never chooses to change human nature, see Rambam, *The Guide for the Perplexed*, III:32.

[2] Rene Girard, *Violence and the Sacred* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), p. 8.

[3] Ibid., p. 15.

[4] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

Fire: Holy and Unholy

Shemini

آتش: مقدس و نامقدس

شمینی

ضربه ای بزرگ در راه است. هفته ها و چندین باب تورا به بیان طولانی ترین پیشدرآمد و آمادگی برای لحظه ای گذشته که خدا جلال خود را برای سکونت در میان قوم نازل خواهد کرد. پنج پاراشا (تروما، تتساوه، کی تيسا، ويخل و پكوده‌ی) به شرح دستورعمل ها برای ساختن محراب پرداخته اند. دو پاراشای بعدی، (وییکرا و تراو) به جزئیات پیشکش های قربانی برای آن می پردازند. اینک همه چیز حاضر است. به مدت هفت روز کوهنیم (اهرون و پسرانش) به انجام این وظیفه مشغول بوده اند. اینک روز هشتم فرارسیده و مراسم میشکان یا محراب در حال آغاز است.

کل مردم سهم خود را در ساختن آنچه خانه‌ی دیدنی جلال الهی در روی زمین خواهد بود، ادا کرده اند. با آیه ای ساده و تأثیر گزار، رویداد به اوج می رسد:

موسی و اهرون به درون خیمه‌ی عهد رفتند و وقتی بیرون آمدند، مردم را برکت کردند، جلال الهی سپس به تمام مردم پدیدار شد. لاویان ۹:۲۳

درست زمانی که می پنداریم همه چیز ختم به خیر شده، صحنه ای وحشتناک رخ می دهد:

پسران اهرون، ناداو و ابیهو، آتشدان های خود را برگرفتند، در آنها آتش نهادند و عود افزودند؛ و آنها آتش غیرمجاز به پیشگاه الهی آوردند که خدا به آن دستور نداده بود. آتش از پیشگاه الهی برجهید و آنها را سوزاند تا در برابر خدا مردند. موسی سپس به اهرون گفت: "منظور خدا این بود وقتی گفت: در میان کسانی که به من نزدیک می شوند، خود را مقدس نشان خواهم داد؛ پیش چشمان قوم به من حرمت گذاشته خواهد شد.

لاویان ۱-۱۰:۳

با مرگ دو پسر بزرگتر اهرون، مراسم شادمانی به تراژدی تبدیل شد. حکیمان تلمودی و تفسیرگران تورات چندین تفسیر دارند. ناداو و ابیهو از این روی مردند که وارد قدس الاقداس شدند؛ [\[1\]](#) آنها جامه های مناسب نپوشیده بودند؛

[2] آنها آتش را از آشپزخانه گرفتند و نه قربانگاه؛ [3] آنها با موسی و اهرون مشورت نکردند. [4] با یکدیگر هم مشورت نکردند. [5] برخی بر آنند که گناه آنها تکبر بوده و بیصبرانه منتظر رهبر شدن بودند [6] آنها ازدواج نکرده بودند، چون خود را بالاتر از این امور می دانستند. [7] برخی دیگر، مرگ آنها را مجازاتی دیررس برای گناهی در گذشته می دانستند، یعنی زمانی که در کوه سینا در پیشگاه خدا "خوردند و نوشیدند" (خروج ۹-۱۱: ۲۴).

این تفسیرها بر اساس خوانش چهار بخش توره است که در آنها به مرگ ناداو و ابیهو اشاره می شود (لاویان ۲: ۱۰؛ لاویان ۱۶: ۱؛ اعداد ۳: ۴؛ اعداد ۲۶: ۶۱)، همچنین، به حضور آنها در پای کوه سینا برمی گردد. اینها هر یک تأملی عمیق هستند بر خطرهای شور و اشتیاق بیش از حد در زندگی دینی. اما ساده ترین شرح، همان است که در تورات آمده است. ناداو و ابیهو مردند زیرا آتش غیرمجاز یا "بیگانه" پیشکش کردند، یعنی "آتشی که دستور داده نشده بود." برای درک اهمیت این نکته باید برگردیم به اصول اولیه و معنای کادوش یا مقدس را یادآور شویم و نیز معنای میقداش یا خانه‌ی امر مقدس را.

مقدس، آن بخش از زمان و مکان است که به جلال الهی اختصاص دارد. آفرینش دربردارنده‌ی پنهان کردن است. واژه‌ی عولام یا جهان از نظر واژگانی با واژه‌ی نِعلام به معنای پنهان در ارتباط است. خدا برای دادن بخشی از قدرت آفرینندگی خود به انسان، از جمله استفاده از زبان برای تفکر، ارتباط گیری، فهم، و تخیل آینده‌های ممکن و گزینش میان آنها، باید کاری بیش از خلق انسان نوع هموساپینس می کرد. خدا باید حضور خود را پس می کشید (به بیان قبلائی‌ها: زیمزوم) تا فضا برای عمل انسان‌ها بگشاید. هیچ کار دیگری از این عمیقتر نمی تواند عشق و سخاوت نهفته در آفرینش را نشان دهد. خدا آن گونه که در تورات با او رویاروی می شویم، مانند والدی است که می داند اگر می خواهد فرزندانش مسئول و کارآمد باریابند، باید عقب بنشیند، امکان بدهد و از دخالت خودداری کند.

اما محدودیتی در میان است. یکسره پاک کردن خود توسط خدا معادل رهاکردن دنیا و تنها گذاشتن فرزندان خود می بود، که خدا چنین کاری نمی کند و نخواهد کرد. پس چگونه خدا اثری از حضور خود در دنیا باقی بگذارد؟

پاسخ تورات، فلسفی نیست. یک پاسخ فلسفی (پاسخی در جریان اصلی فلسفه را در نظر دارم، یعنی در فلسفه‌ی غرب که در دنیای باستان با افلاتون و در دنیای مدرن با دکارت آغاز شد) پاسخی جهانشمول خواهد بود، یعنی برای همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی مکان‌ها. اما هیچ پاسخی برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها صدق نمی کند. از این روی، فلسفه تضاد آشکار میان آفرینش الهی و اختیار آزاد انسانی و یا میان حضور الهی و دنیای تجربی را که درون آن می اندیشیم و

گزینش و کنش می کنیم را هرگز نمی فهمد و نمی تواند دریابد. تفکر یهودی نقطه مقابل تفکر فلسفی است و تأکید دارد که حقایق دقیقاً در زمان ها و مکان های مشخصی تجسم یافته اند. زمان های مقدس وجود دارند (روز هفتم، ماه هفتم، سال هفتم و پایان هر هفتاد سال که سال یوول می شود). مردمان مقدس وجود دارند (فرزندان بنی اسرائیل در کل، و در میان آنها لوی ها و از میان آنها کوهنیم). همچنین، مکان مقدس وجود دارد (ایسرائل؛ درون آن یروشالایم؛ درون آن معبد؛ در بیابان میشکان، بیت همیشداش و قدس الاقداس یا حرم درونی معبد).

مقدس، آن نقطه ای از زمان و مکان است که درون آن با حضور الهی از راه زیزموم و اتصال انسان با خدا رویاروی می شویم. همان گونه که خدا از راه پس کشیدن و محدود کردن خود برای انسان مکانی می گشاید، انسان نیز با عمل محدودسازی خود برای خدا فضایی می گشاید. امر مقدس جایی است که خدا همچون حضوری مطلق تجربه می شود. این حضور نه اتفاقی، بلکه هدفمند است و می تواند از راه یکی شدن اراده ی انسان با نیت او تحقق یابد. این بدان دلیل نیست که خدا به انسان ارزش نمی دهد. برعکس، خدا بشریت را توانمند ساخته تا به "شریکان او در کار آفرینش" تبدیل شوند.

اما برای خدمت به هدف های خدا باید زمان ها و مکان هایی باشند که بشریت واقعیت حضور الهی را تجربه کند. آن زمان ها و مکان ها، پیروی مطلق را طلب می کنند. اساسی ترین اشتباه – همان اشتباه ناداو و ابیهو – این است که قدرت های متعلق به رویارویی انسان با دنیا را بخواهند در رویارویی انسان با خدا به کار ببندند. اگر ناداو و ابیهو در نبرد با شر و بیعدالتی، ابتکار به خرج می دادند، قهرمان می شدند. از آنجا که آنها ابتکار خود را در حریم مقدس به کار بستند، منحرف شدند. آنها در برابر حضور مطلق خدا، حضور خود را ارائه دادند. این یک پادگویی و تناقض بود. از این روی، آنها مردند.

وقتی خدا را هوسباز، حسود و خشمگین می پنداریم، منحرف می شویم: این اسطوره ای بود درباره ی یهودیت که مسیحیت اولیه گسترش داد تا خود را دین عشق و جایگزین خدای بیرحم، سختگیر و انتقام جوی "عهد عتیق" نشان دهد. وقتی که تورات خودش چنین زبانی به کار می برد، می خواهد به "زبان بنی آدم" سخن بگوید (براخت ۳۱ الف) – یعنی با زبانی که مردم بفهمند.

در حقیقت، تَنَخ داستان عشقی است پیوسته – عشق پرشور آفریدگار به آفریده هایش که از پی همه ی خرابکاری ها و خیانت های تاریخ بشر، همچنان پابرجا می ماند. خدا از ما می خواهد که با او دیدار کنیم، نه از این روی که او به

بشریت نیاز دارد، بلکه چون ما به خدا نیازمندیم. اگر قرار است تمدن، عشق، عدالت و احترام به اصالت آفرینش را دنبال کند، باید لحظه‌هایی باشد که طی آنها "من" خود را ترک می‌گوییم و با تمامیت هستی در تمام شکوهمندی آن دیدار کنیم.

کارکرد امر مقدس این چنین است – نقطه‌ای که در آن "من هستم" در حضور خیره‌کننده‌ی "وجود مطلق" خاموش می‌شود. این همان چیزی است که ناداو و اییهو فراموش کردند – یعنی این که ورود به مکان یا زمان مقدس نیازمند خاکساری هستی‌شناختی و وحدت کامل میان عمل و نیت انسانی است.

اهمیت این کنش را نمی‌توان بیش از حد ارزیابی کرد. وقتی خواست خود را با خواست خدا اشتباه می‌گیریم، امر مقدس را که منشأ حیات است به امری نامقدس و منشأ مرگ تبدیل می‌کنیم. نمونه‌ی کلاسیک آن "جنگ مقدس" یا جهاد و جنگ صلیبی است که به گرایش تسخیر سرزمین‌های دیگر و تسلط بر مردمان دیگر لباس تقدس می‌پوشاند، چنان که گویی تسخیر، به انقیاد درآوردن و تغییر دین اجباری، خواست خدا بوده است.

داستان ناداو و اییهو ما را به یاد هشداری می‌اندازد که پیشتر در روزهای قایل و هابیل بیان شد. نخستین کنش پرستش خدا به قتل انجامید. پرستش خدا مانند یک همجوشی هسته‌ای، انرژی تولید می‌کند که می‌تواند مثبت باشد، همچنین می‌تواند عمیقاً خطرناک از آب دربیاید.

رویداد ناداو و اییهو با سه گونه آتش نوشته شده است:

اولی از پیشگاه خدا بیرون جست و پیشکش سوختنی را سوزاند. لاویان ۹:۲۴

این آتش لطف بود که مراسم محراب را رونق بخشید. سپس "آتش غیرمجاز" آمد که دو پسر اهرن آنرا پیشکش کردند.

پسران اهرن، ناداو و اییهو، آتشدان‌های خود را برگرفتند، در آنها آتش نهادند و عود افزودند؛ و آنها آتش

غیرمجاز به پیشگاه الهی آوردند که خدا به آن دستور نداده بود. لاویان ۱۰:۱

سپس آتشی بود که علیه آنها از آسمان‌ها فرود آمد:

آتشی از حضور الهی برجهید و آنها را سوزاند تا در پیشگاه خدا مردند. لاویان ۱۰:۲

پیام تورات ساده است و بسیار جدی: دین، آن چیزی نیست که روشنگری اروپا آینده اش را این گونه تصور کرد: خاموش شده، حاشیه ای و بیرنگ. بلکه آتش است و مانند آتش گرم می کند، اما همچنین می سوزاند. و ما نگهبانان این شعله هستیم.

شبات شالوم

[1] Midrash Tanchuma (Buber), parshat Acharei Mot 7.

[2] [Leviticus Rabbah 20:9](#).

[3] Midrash Tanchuma, ad loc.

[4] Yalkut Shimoni, I:524.

[5] MidrashTanchuma, ad loc.

[6] Aggadah (Buber), Vayikra10.

[7] [Leviticus Rabbah 20:10](#).

Holiness and Childbirth

Tazria, Metzora

تزریا، متزورا: تقدس و زایمان

پاراشاهای تزریا و متزورا دارای قوانینی هستند که فهم آنها از همه قوانین دیگر دشوارتر است. آنها به شرایط 'ناپاکی' ناشی از جسمانی بودن ما و همزمان روح داشتن ما مربوطند و در نتیجه (به قول هملت) به "هزاران شوک طبیعی که گوشت و پوست انسانی دستخوش آنهاست."

با آنکه ما آرزوی نامیرایی داریم، میرندگی از جمله شرایط وجودی انسان و جزئی از زندگی است. هارامبام چنین توضیح می دهد:

پیشتر نشان دادیم که بر اساس حکمت الهی، خلقت تنها از راه نابودی سازی می تواند انجام شود، و بدون از میان رفتن افراد انواع موجودات زنده، این انواع به صورت دائم باقی نخواهند ماند... کسی که می پندارد می تواند گوشت و استخوان داشته باشد بی آنکه زیر تأثیر هیچ عامل خارجی یا رخدادهای ویژه ماده باشد، ناخودآگاه دلش می خواهد که دو قطب متضاد را با هم آشتی بدهد، یعنی همزمان هم دچار دگرگونی بشود و هم نشود.

هارامبام، راهنمای سرگشتگان جلد سوم، بخش ۱۲

در طول تاریخ دو راه متمایز و متضاد برای برخورد با این واقعیت وجود داشته است: لذت پرستی (زیستن برای لذت جسمانی) و ریاضت کشی (رهاکردن لذت جسمانی). افراد نوع اول جسم را پرستش و امور روحانی را انکار می کنند و افراد نوع دوم، امور روحانی را الویت داده، امور جسمانی را پس می زنند.

روش یهودیت همواره متفاوت بوده است: مقدس ساختن امور جسمانی - مانند خوردن، نوشیدن، آمیزش جنسی و استراحت - و زندگی جسم را محملی برای حضور جلال الهی ساختن. دلیل آن ساده است. ما ایمان کامل داریم که خدای رستگارگر، خدای خلقت نیز هست. دنیای فیزیکی که ما در آن ساکن هستیم، همان دنیایی است که خدا آفرید و گفت: "بسیار نیکو". لذت پرست بودن انکار خداست. ریاضت کشی انکار

نیکو بودن آفرینش خداست. یهودی بودن یعنی ارج گذاری به هر دو خلقت و خالق. یعنی اصلی که بسیاری از امور زندگی یهودیان را فهم پذیر می سازد که در غیر این صورت، فهم نمی شدند.

قوانینی که این پادشاه با آنها آغاز می شود، نمونه هایی آشکار از این امر هستند:

وقتی زنی باردار می شود و پسری به دنیا می آورد، برای هفت روز 'تامه' به شمار می رود، درست مانند دوره جدایی از همسر هنگام قاعدگی... پس برای سی و سه روز دیگر باید دوره انتظاری را بگذراند که از نظر آیینی خونس قطع شود. پیش از تکمیل این دوره طهارت، نباید هیچ چیز مقدسی را لمس کند و نباید وارد محراب یا معبد بشود.

اگر دختری بزاید باید تا دو هفته 'تامه' شمرده شود مانند دوران قاعدگی. سپس برای شصت و شش روز پس از آن دوره ای از انتظار را بگذراند تا از نظر آیینی خونس قطع شود.

او سپس فدیۀ سوختنی و فدیۀ گناه پیشکش می کند و پس از آن "آیین طهارت" تکمیل شده است. معنای این قوانین چیستند؟ چرا به دنیا آوردن فرزند، مادر را 'تامه' (که اغلب ناپاک از نظر آیینی معنی می شود و از برخورد با امور مقدس منع می گردد) می سازد؟ و چرا دوره پاک شدن پس از به دنیا آوردن فرزند دختر دوبرابر فرزند پسر است؟ عموماً این گرایش وجود داشته که این قوانین را ورای فهم انسان بدانند. چندین تفسیر ربینیک همین را می گویند. اما هارامبام به تفصیل در راهنمای سرگشتگان توضیح می دهد که چنین نیست. بی تردید ما هیچ گاه به ویژه از قوانینی که با تقدس و طهارت کار دارند، حتی اگر درست بفهمیم، فهم کاملی نخواهیم داشت. اما به این دلیل تلاش برای فهمیدن را کنار نمی گذاریم، حتی با آنکه هر تأمل ما ذهنی یا فرضی باشد.

اول اصل فهمیدن قوانین طهارت و ناپاکی این است خدا زندگی است. یهودیت انکار عمیق فرقه های باستانی و مدرنی است که مرگ را شکوهمند جلوه می دهند. اهرام عظیم مصر، مقبره هایی گنده گویانه بودند. آرتور کوستلر گفت که بدون مرگ "کلیسای جامع فرو می ریزد، اهرام به خاک مبدل می شوند و نهادهای بزرگ خاموش می گردند." شاعران متافیزیکی انگلیسی این نکته را پیوسته بیان کرده اند، مانند تی اس الیوت که نوشت:

وبستر بس دلمشغول مرگ بود

و زیر پوست، اسکلت را می دید...

دون به گمانم یکی دیگر بود...

او خشم مغز استخوان را می دانست

و تیزی استخوان بندی را...

فروید واژه تاناتوس را ابداع کرد تا ویژگی گرایش به مرگ در طبیعت زندگی انسان نشان دهد.

زمزمه های نامیرایی، سروده تی اس الیوت

یهودیت اعتراضی است علیه فرهنگ های مرگ محور. "نه مرگ خدا را می ستاید و نه آنهایی که در سکوت فرو رفته اند." (مزامیر داوود ۱۱۴). "از مرگ من چه سود اگر به درون حفره خاک فرو روم؟ آیا خاکستر می تواند تو را مدح گوید؟ آیا می تواند حقیقت تو را شهادت دهد؟ (مزامیر ۳۰). وقتی یک جلد تورات را می گشایم، می گوئیم: "همه شمایانی که محکم به خداوند توسل کرده اید، امروز زنده هستید" (تثنیه ۴:۴). تورات درخت زندگی است. خدا، خدای زندگی است. چنان که موسی در دو کلمه به یادماندن بیان کرده: "زندگی را برگزین" (تثنیه ۳۰:۱۹).

بنابر این، قدوشا یا تقدس - نقطه ای در زمان یا مکان که در حضور بی واسطه خدا می ایستیم - دربردارنده خودآگاهی برتری از زندگی است. از این رو است که تماس با جسم مرده، یک 'توما' یا ناپاکی است. دیگر موارد توما شامل بیماری ها یا مواد خارج شده از بدن هستند که میرایی را به یاد ما می اندازند. قلمرو خدا قلمرو زندگی است، بنابر این هرگز نباید با امور مربوط به مرگ در تماس باشد.

یهودا هلوی قوانین طهارت را این گونه تفسیر می کند:

جسم مرده بالاترین درجه از دست رفتن حیات را نمایندگی می کند و عضو برص گرفته مانند مرده است. همچنین مایع مردانه که دارای قدرت زندگی است و می تواند یک انسان به وجود بیاورد. پس، از دست دادن آن متضاد زندگی و نفس کشیدن است.

خزری ها، ۱۱:۶۰

هلوی می گوید که قوانین طهارت منحصر به یهودیان است، زیرا یهودیت دین زندگی است و پیروان آن بسیار حساس به کوچکترین تمایزها میان زندگی و مرگ هستند.

اصل دوم که همان قدر تکان دهنده است حساسیت شدید یهودیت به تولد نوزاد است. هیچ چیزی طبیعی تر از تولید مثل نیست. هر موجود زنده ای در این فرایند شرکت دارد. زیست شناسان اجتماعی تا این حد استدلال می کنند که انسان یک ژن تا آفریدن یک ژن دیگر فاصله دارد. برعکس، تورات به تفصیل شرح می دهد که چندین قهرمان زن تورات - از جمله سارا، ریوکا، راحک، حنا و شونامیت - نازا بودند و تنها از راه معجزه صاحب فرزند شدند. هر اولاد یهودی هدیه ای از خدا است. هیچ ایمانی فرزندان را به این اندازه جدی نگرفته، به آنها سرسپرده نبوده و برای تربیت نسل های بعد تلاش نمی کند. زایمان یک شگفتی است. پدر و مادر شدن نزدیکترین حالتی است که هر یک از ما به خدا نزدیک می شویم. از قضا به همین دلیل زنان به خدا نزدیکتر از مردان هستند، زیرا آنها برخلاف مردان می دانند به دنیا آوردن حیات نوین از درون خود یعنی چه، همان گونه که خدا زندگی را از خود پدید آورد. این ایده به زیبایی در آیه ای بیان شده در مورد آدم که هنگام ترک کردن باغ عدن رو به همسرش می کند و او را حوا می نامد: "زیرا او مادر همه زندگی هاست."

اینک می توانیم به تأمل پیرامون قوانین مربوط به زایمان پردازیم. وقتی مادری زایمان می کند، خطر بزرگی را از سر می گذراند. طی قرن ها، زایمان خطر جانی برای مادر و فرزند به یکسان داشته و حتی امروز برای بسیاری، خطر دربردارد. افزون بر این، در روند زایمان، زن از آنچه تا آن لحظه بخشی از نوزاد او بوده (جنین به قول ربی ها یک عضو مادر است) و اینک فردی مستقل است، جدا می شود. اگر برای نوزاد پسر چنین باشد، دوبرابر برای نوزاد دختر چنین است که به یاری خدا نه تنها زندگی خواهد کرد، بلکه خودش در سال های آینده سرچشمه زندگی خواهد بود. پس این قوانین، در یک سطح، جداشدن حیاتی از حیات دیگر را نشانه می گیرند.

در سطحی دیگر، آنها نکته ای بس عمیق دربردارند. یک اصل در مورد هلاخاها هست: "کسی که در یک میصوا شرکت کرده، از انجام میصوای دیگر معاف است." مانند آن است که خدا بخواهد به مادر بگوید: برای چهل روز در مورد یک پسر و دوبرابر آن برای یک دختر (چون پیوند مادر و دختر قویتر از مادر و پسر است): من تو را از آمدن به مکان مقدس و دوبرابر خودم معاف می کنم، زیرا تو یکسره مشغول یکی از مقدس ترین کارها یعنی غذا دادن و نگهداری از فرزندان هستی. تو برخلاف دیگران، نیاز به رفتن به معبد برای اتصال به زندگی با تمام شکوه آن نداری. روزها و هفته ها از این زمان به بعد نزد من خواهی آمد و شکرگزاری خواهی کرد (با فدیة هایی برای از سر گذراندن

لحظه ای خطرناک). اما برای زمان حال، به فرزندت با شگفتی بنگر. زیرا به تو نیم نگاهی کوتاه به رازی بزرگ
بخشیده شده که در غیر این صورت، فقط خداوند از آن آگاه می بود.

زایمان مادر، زائو را از حضور در معبد معاف می دارد، زیرا بستر او جایگزین تجربه معبد بوده است. او اینک می داند
که چگونه عشق زندگی پدید می آورد و در میانه میرندگی چگونه نامیرایی را لمس کرده است.

شبات شالوم

Of Love and Hate Acharei Mot, Kedoshim

آخره‌ی موت و کدوشیم: پیرامون عشق و نفرت

در مرکز کتاب های موسی، وییقرا (لاویان) قرار دارد. در مرکز وییقرا "قانون تقدس" (باب ۱۹) هست با این فراخوان مهم: "باید مقدس باشی، زیرا من، خداوند، خدای تو، مقدس هستم." و در مرکز باب ۱۹ پاراگرافی هست که گزاره‌ی آن اوج تورات به شمار می رود:

از برادرت در قلبت نفرت نداشته باش. باید حتماً همנוعت به راه راست هدایت کنی و به خاطر او مرتکب گناه نشوی. از فرزندان قوم خود انتقام نگیر و کینه‌ی آنها را به دل نگیر. همנוعت را مانند خودت دوست بدار. من هستم خدای تو. وییقرا ۱۷-۱۸: ۱۹

در این نوشته می خواهم دومین گزاره را بررسی کنم: باید حتماً همנוعت را به راه راست هدایت کنی و به خاطر او مرتکب گناه نشوی.

رامبام و رمبان [توضیح مترجم فارسی: رمبان همان نحمانید که پس از رامبام می زیست] در این عبارت با هم بر سر دیدن دو مفهوم به کلی متفاوت در دو سطح با هم توافق داشتند. رامبام این گونه می دید:

وقتی یک نفر علیه دیگری گناه می کند، فرد دوم نباید از او نفرت به دل بگیرد و خاموش بماند. چنانکه در مورد فرد شرور آمده: "و ابشالوم با آنکه از امنون نفرت داشت، اما با امنون نه خوب و نه بد، سخنی نگفت." اما به او دستور داده شد تا با امنون بگوید: چرا با من چنین و چنان کردی؟ چنانکه آمده: حتماً باید همנוعت را به راه راست هدایت کنی. "اگر او توبه و طلب بخشش کرد، باید او را ببخشد و سنگدل نباشد، چنانکه آمده: "و ابراهیم به درگاه خدا دعا کرد..."

اگر کسی ببیند که همنویش مرتکب گناه می شود و به راه ناراست می رود، دستور دارد که او را به راه نیک بازگرداند و به او بفهماند که با اعمال شرورانه علیه خودش گناه می کند، چنانکه آمده: "حتماً باید همنویش را به راه راست هدایت کنی..."

رامبان نیز می گوید:

حتماً باید با ممنوعیت رودرو شوی. این دستوری جداگانه است، یعنی ما باید به او راه درست را بیاموزیم و از رفتار او اطمینان یابیم. "و به خاطر او گناه مرتکب نشوی"، زیرا به سبب سرپیچی های او اگر او را به راه راست هدایت نکنی، مرتکب گناه شده ای.

اما به نظر من تفسیر درست این است که عبارت "باید حتماً با او رودرو کنی" را باید همان گونه فهمید که این عبارت را می فهمیم: "و ابراهیم با اویملخ رودرو کرد". این آیه می گوید: "از برادرت در قلبت نفرت نگیر. وقتی خلاف خواست تو علیه تو کلاری می کند، بلکه باید با او رودرو کنی و بگویی: "چرا با من چنین کردی؟" آنگاه با انباشتن کینه از او در قلبت و به صورت پنهانی گناه مرتکب نشده ای، زیرا اگر با او رودرو کنی، او خود را در برابر تو بیان کرده، از عمل خود اظهار پشیمانی و به گناهش اعتراف می کند، آنگاه تو او را می بخشی.

تفاوت میان این دو تفسیر در این است که یکی جنبه ای اجتماعی دارد و دیگری بین افراد مطرح است. در خوانش دوم هارامبام و خوانش اول رامبان، دستور در زمینه ی مسئولیت جمعی است. وقتی یک همکیش یهودی را می بینیم که مرتکب گناهی می شود، باید بکوشیم که از آن کار دست بکشیم. اجازه نداریم بگوییم: "این امری خصوصی میان خودش و خدا است." حکیمان تلمودی گفته اند: "کل افراد اسرائیل ضامن یکدیگر هستند." ما هر یک نه تنها مسئول اعمال خود، بلکه مسئول رفتار دیگران نیز هستیم. این فصل مهمی در قانون و تفکر یهود است.

اما هر دو هارامبام و رامبان آگاهند که این معنای کامل متن نیست. با توجه به پیش زمینه، آنچه پیش رو داریم، روایتی دقیق است از روانشناسی مناسبات بینافردی.

یهودیت گاهی از سوی مسیحیت متهم شده که بیشتر به عدالت می پردازد تا عشق ("شنیدی که گفته شد: ممنوعیت را دوست بدار و از دشمن نفرت به دل نگیر." اما به تو می گویم: دشمنانت را دوست بدار و برای کسانی که تو را آزار می دهند، دوست بدار") [توضیح مترجم فارسی: نقل از انجیل]

این یکسره نادرست است. در آووت ربی ناتان، آمده: "چه کسی بزرگترین قهرمان است؟ کسی که یک دشمن را به دوست تبدیل می کند." آنچه تورات را یگانه می سازد، فهم روانشناسانه از نفرت است.

اگر فردی به ما آسیب رسانده، طبیعی است که ناراحت شویم. آنگاه چه باید بکنیم تا به این دستور عمل کرده باشیم که آمده: "از برادرت نفرت به دل نگیر"؟ پاسخ تورات این است: صحبت کن. گفتگو کن. به چالش بگیر. رودرو کن. شاید آن فرد دلیل خوبی برای کارهایش داشته باشد. همچنین ممکن است عمل او از سر بدجنسی بوده باشد، که در آن صورت، رودرو کردن تو به او فرصت می دهد که اگر بخواهد پوزش بخواهد، و ما باید این فرصت را به او بدهیم. در هر دو حالت، بیان کردن آن بهترین راه است برای بازسازی یک رابطه. یک بار دیگر ما در اینجا با یکی از درونمایه های یهودیت روبه رو می شویم: قدرت سخن برای خلق، حفظ و ترمیم روابط انسانی.

هارامبام یک متن کلیدی را شاهد می آورد. این داستان در کتاب دوم شموئل ۱۳ آمده که چگونه امنون، یکی از فرزندان داوود پادشاه به خواهر ناتنی اش تamar تجاوز می کند. وقتی ابشالوم، برادر تamar از این موضوع باخبر می شود، واکنش او در ظاهر خونسردانه و آرام است:

برادر تamar، ابشالوم، به او گفت: آیا امنون برادرت با تو بوده؟ اینک خواهرم ساکت باش؛ او برادرت است. این را به دل نگیر. "و تamar در خانه ی برادرش همچون زنی طرد شده زیست. وقتی داوود پادشاه همه ی این ماجرا را شنید، خشمگین شد. ابشالوم هرگز کلمه ای به امنون نگفت، چه بد و چه خوب...

اما ظاهر افراد فرینده است. ابشالوم همه چیز هست جز بخشنده. او دو سال منتظر ماند و سپس امنون را به خوردن شام هنگام چرای گوسفندان دعوت کرد. او به مردان خود دستور داد: "گوش کنید! وقتی امنون بنوشیدن شراب سرخوش می شود و من به شما علامت می دهم، آنگاه امنون را به زمین بزنید و سپس او را بکشید. و به این ترتیب، این اتفاق افتاد.

سکوت ابشالوم، نه به معنای بخشیدن، بلکه به معنای نفرت بود – نفرتی که پیر دو لاکلائو در کتاب Les Liaisons Dangereuses [پیوندهای خطرناک] از آن سخن گفت: "انتقام، غذایی است که بهتر است سرد سرو شود." نمونه ی آنرا در برشیت می یابیم:

اینک ایسرائل یوسف را بیشتر از پسران دیگرش دوست داشت، زیرا او فرزند پیری او بود؛ و به او ردایی رنگارنگ پوشاند. وقتی برادرانش دیدند که برادرانشان را بیشتر از آنها دوست دارد، نفرت او را به دل گرفتند

و نتوانستند دیگر کلامی مهرآمیز با او بگویند. (*velo yachlu dabro leshalom*) که در لفظ یعنی: "آنها دیگر به صلح نمی توانستند با او سخن بگویند".

در این باره ربی یوناتان آیشوتس (۱۶۹۰-۱۷۶۴) چنین تفسیر می کند:

اگر آنها می توانستند در جمع با هم بنشینند، با یکدیگر سخن می گفتند و رو در رو می کردند و سرانجام، با یکدیگر آشتی می کردند. تراژدی این درگیری در آن است که آدم ها دیگر با هم سخن نمی گویند و به یکدیگر گوش نمی دهند. "شکست در ارتباط گیری اغلب پیشدرآمد انتقام است.

بنابراین، منطق درونیِ دو آیه‌ی پاراشا چنین است: "همنوعت را مانند خودت دوست بدار. اما همه‌ی هموعان، دوست داشتنی نیستند. کسانی هستند که از سر دشمنی یا بدجنسی به تو آسیب می رسانند. پس من دستور نمی دهم که تو مانند فرشتگان زندگی کنی و عواطف طبیعی انسان ها را نداشته باشی. اما نفرت به دل گرفتن را برای تو ممنوع می سازم. از این روی، وقتی کسی به تو بدی می کند، باید با او رودرو کنی. باید به او از احساس آسیب دیدگی و ناراحتی خود بگویی. ممکن است یکسره قصد او را بد فهمیده باشی. یا شاید او به راستی خواسته به تو آسیب بزند، اما اینک، در برابر واقعیت آسیبی که به تو زده قرار گرفته و شاید صادقانه از عمل خود علیه تو توبه کند. اما اگر نتوانی با او سخن بگویی، امکانی واقعی هست که کینه‌ی او را به دل بگیری و در طول زمان، از او انتقام بگیری، مانند ابشالوم.

آنچه در مورد تورات بسیار ستایش انگیز است، این است که هم بالاترین آرمان ها را بیان می کند و همزمان، با ما به عنوان موجوداتی انسانی سخن می گوید. اگر ما فرشته بودیم، آسان بود که یکدیگر را دوست بداریم. اما فرشته نیستیم. اخلاقی که از ما می خواهد دشمنان را دوست بداریم، اما یاد نمی دهد چگونه چنین باشیم، قابل اجرا و زیست نیست. برعکس، تورات برنامه ای واقع بینانه دارد. ما با صادق بودن با خود و دیگران و گفتگو با یکدیگر درباره‌ی مسائل ممکن است به آشتی برسیم – البته نه همیشه، بلکه اغلب اوقات. فکرش را بکنید: اگر بشریت این دستور ساده را پیروی می کرد، از چه میزان فلاکت و خونریزی خودداری کرده بود.

شبات شالوم

Faith as a Journey

Emor

امور: ایمان همچون یک سفر

در روایت جشنواره های سال یهودی در پاراشای این هفته چنین می خوانیم:

برای هفت روز در سایبان های پوشالی ساکن شو. هر فرد اسرائیل باید در سایبان پوشالی ساکن گردد. تا نسل های آینده بدانند که من بنی اسرائیل را پس از خارج کردن از مصر در سوکوت سکونت دادم. من هستم خدای تو. لاویان ۲۳:۴۲

معنای دقیق این متن، مایه‌ی اختلاف نظر میان دو تن از معلمان بزرگ دوره‌ی نگارش میشنا، ربی الیعزر و ربی اکیوا است. بنا به تلمود بابلی (سوکا ۱۱ الف) ربی الیعزر بر آن بود که منظور، ابرهای جلال الهی است که بنی اسرائیل را در سفر بیابان همراهی می کردند. ربی اکیوا بر آن است که این آیه را باید با معنای لفظی اش فهمید (*succot*) (*manmash*). به معنای سایبان، نه بیش و نه کم.

اختلاف نظرت مشابهی میان تفسیرگران بزرگ تورات در قرون وسطی وجود دارد. راشی و رمبان [نحمانید] تفسیر "ابرهای جلال الهی" را ترجیح می دادند. رامبان نبوت یسعیا نبی پیرامون آخرزمان را گواه می آورد:

سپس خداوند برفراز سراسر کوه صیون و همه‌ی کسانی که آنجا گردآمده اند، ابری از دود در روز و ستونی از آتش در شب می آفریند؛ برفراز سر همه، جلال الهی همچون سایبان خواهد بود. من سرپناه و سایبانی خواهم بود برای پناه گرفتن از گرمای روز و نهانگاه و گریزگاهی از گزند توفان و باران. یسعیا ۵-۶: ۴

اینجا واژه‌ی سوکا به روشنی نه به امری طبیعی، بلکه به حفاظی معجزه آسا اشاره دارد.

اما ابن عزرا و راشبام، معنای لفظی را ترجیح می دهند. راشبام چنین شرح می دهد: جشنواره‌ی سوکوت، زمانی که برداشت محصول کامل می شد و برکت زمین مردم را فرامی گرفت، به زمان یادآوری این که چگونه به اینجا رسیدند، تبدیل می شد. بنی اسرائیل در سوکوت بار دیگر در شرایط بیابان و زمانی که خانه های ثابت نداشتند، زیست می

کنند. آنگاه به آنان حس شکرگزاری به درگاه خدا برای آوردن آنها به سرزمین موعود دست می دهد. متن شاهد ادعای راشبام، سخنرانی موسی در باب ۸ سفر تثئیه [دوایم] است:

وقتی که خوردی و سیر شدی، خداوند خدای خود را برای برکت زمینی که به تو داده، شکر کن. مراقب باش که خداوند، خدای خود را از یاد نبری... و گرنه، وقتی خوردی و سیر شدی، وقتی خانه های زیبا ساختی و ساکن شدی، و زمانی که گله ها و دام هایت زیاد شدند و نقره و طلایت افزون گشت و نسل تو تکثیر شد، آنگاه قلب تو مغرور شده، خداوند، خدای خود را فراموش می کنی و می گویی: قدرت و توان دستان خودم این ثروت را برایم فراهم ساخته است. اما به یاد داشته باش خداوند، خدایت را، زیرا او بود که با وفای به عهد خود با نیاکانت به تو توانایی ساختن ثروت را داد تا به امروز برسی. تثئیه ۱۰-۱۸: ۸

بنا به راشبام، سوکوت مانند پسخ یادآوری است از ریشه های دوران فقر یهودیان و پادزهر در برابر خطرهای ثروتمند شدن. این یکی از درونمایه های سراسری سخنان موسی در سفر تثئیه و نشان بزرگی او در جایگاه رهبری است. بنا به هشدار موسی، چالش واقعی برای یهودیان، نه خطرهای دوران سرگردانی در بیابان، بلکه برعکس، حس رفاه و امنیتی بود که به محض اسکان در سرزمین به دست می آوردند. نکته ی حیرت آوری که بارها در تاریخ ملل اتفاق افتاده این است که مردم خدا را در زمان های تنگی به یاد می آورند و در دوران های فراوانی او را از یاد می برند. این زمانی است که فرهنگ ها فاسد می شوند و شروع به زوال می کنند.

اما یک پرسش باقی می ماند. بنا به دیدگاهی که معنای لفظی سوکوت را ترجیح می دهد، جشنواره ی سوکوت چه معجزه ای را نمایندگی می کند؟ پسخ، بزرگداشت نجات بنی اسرائیل از مصر به کمک نشانه ها و اعجازها است. شاووعوت یادآور اعطای تورات در کوه سینا و تنها زمانی است که کل یک ملت، بیواسطه وحی الهی را تجربه کردند. در تفسیر "ابراهیم جلال الهی" سوکوت با این انگاره همخوانی دارد. یادآور معجزه ها در بیابان است، چهل سالی که مان آسمان را خوردند، آب از صخره نوشیدند و روزها ستونی از ابر و شب ها ستونی از آتش آنها را راهنمایی می کرد. (در سال ۱۷۷۶ تاماس جفرسون این تصویر را به عنوان مُهر بزرگ ایالات متحده برگزید). اما این دیدگاه که سوکوت نه یک نماد، بلکه یک امر واقعی همچون سایبان و سرپناه پوشالی است، اشاره به چه معجزه ای را در آن می بیند؟ برای گروهی از بیابانگردان که در صحرای سینا زندگی می کنند، زیستن در سرپناهی متحرک امری بسیار عادی است. بدوین ها امروز این گونه زندگی می کنند. پس معجزه را در کجا باید دید؟

پاسخی حیرت انگیز و دلپذیر توسط یرمیا بیان شده است:

برو و به یروشالایم اعلام کن:

"به یاد می آورم سرسپرگی جوانی ات را،

که چگونه همچون عروس به من عشق می ورزیدی

و مرا در بیابان دنبال می کردی

در سرزمینی کاشت نشده." یرمیا ۲:۲

در سراسر تنخ، بیشتر اشاره ها به سال های سرگردانی در بیابان، بر روی لطف خدا و ناشکری قوم تمرکز دارند: دعوای و شکایت ها و نارضایتی دائمی آنان. یرمیا برعکس این را می گوید. بی تردید، آن سال ها سختی هایی هم دربر داشتند، اما این امر ساده که بنی اسرائیل ایمان و شهادت دریافتان به سفری در سرزمینی ناشناخته و پر از خطر را داشتند و تنها با اعتماد به خدا آنرا به انجام رساندند، به کمک آنها آمد. آنها مانند سارا بودند که همراه ابراهیم پای به راه سفر گذاشت و "سرزمین زادگاه و خانه ی پدری" را ترک کرد. آنها مانند صیورا بودند که با موسی در رسالت پرمخاطره ی او برای خارج کردن بنی اسرائیل از مصر همراه شد. ایمانی هست که با عشق پهلوی می زند؛ عشقی هست که ایمان را فرامی خواند. بنی اسرائیل هنگام خروج از سرزمینی که ۲۱۰ سال در آن زیسته بودند و هنگام سفر در بیابان و "سرزمین کاشت نشده" از خود ایمان نشان دادند. بی آنکه بدانند که در طول راه بر آنها چه خواهد گذشت، به خدا اعتماد کردند که آنان را به مقصدشان خواهد رساند.

شاید فردی چون ربی اکیوا همچون دوستدار بزرگ اسرائیل لازم بود تا دریابد که نکته ی درخشان سال های سرگردانی در بیابان این نبود که بنی اسرائیل زیر حمایت ابرهای جلال بودند، بلکه این بود که آنها یک ملت کامل بیخانمان بودند؛ مانند بیابانگردانی بدون سرپناه. آنها با آنکه در معرض عوامل طبیعی و در خطر حمله های ناگهانی قرار داشتند، اما به سفر خود با ایمان به اینکه خدا آنها را تنها نخواهد گذاشت، ادامه دادند.

سوکوت به درجه ای بالا نه فقط نماد چهل سال سرگردانی در بیابان، بلکه همچنین، نماد دوهزار سال در تبعید است. به دنبال خرابی معبد دوم، یهودیان در سراسر دنیا پراکنده شدند. تقریباً هیچ جا دارای حقوق نبودند. هیچ جا نمی توانستند خود را در خانه احساس کنند. همه جا در رنج به سر می بردند و دستخوش سبکسری های حاکمان بودند.

ممکن بود هر لحظه بدون هیچ پیش آگهی اخراج شوند، مانند از انگلستان در ۱۲۹۰، از وین در ۱۴۲۱، از کولونی در ۱۴۴۲، از پروژیا، ویسنا، پارما و میلان در دهه‌ی ۱۴۸۰ و مشهورتر از همه از سپانیا در ۱۴۹۲. این اخراج‌ها اسطوره‌ی مسیحی "یهودی سرگردان" را پدید آورد با نادیده گرفتن این که مسیحیان چنین سرنوشتی را به آنها تحمیل کرده بودند. با این همه مسیحیان اغلب در حیرت بودند که چرا یهودیان از ایمان خود دست نمی کشیدند، حتی زمانی که به قول یهودا هلو، "با یک کلمه‌ی بی سر و صدا" می توانستند به دین حاکم درآیند و به رنج های خود خاتمه دهند. سوکوت جشنواره‌ی مردمی است که برای بیست قرن، همه‌ی خانه هایشان مسکنی موقتی و هر منزلگاهی برای آنها تنها توقفی در سفری طولانی بود.

برای من بسیار تأثیرگذار بود که سنت تلمودی این زمان را *zeman simchatenu* یا "فصل شادمانی ما" نامید. بی تردید این بزرگترین عنصر عظمت روحیه‌ی یهودیان است: آنها بدون هیچ حفاظتی جز ایمان به خدا می توانستند در میانه‌ی رنج، شادمانی کنند و با شناخت کامل از مخاطره ها و عدم قطعیت های زندگی، آنرا تأیید کنند. این ایمان یک ملت برجسته است.

ربی لوی ایتسحاق اهل بردیچف نشان داد چرا جشنواره‌ی ماه نisan دو نام دارد: *Chag haMatzot-Pesach*. نام پسخ نماینده‌ی عظمت خدا است که از فراز خانه های بنی اسرائیل در مصر "عبور کرد". نام *Chag haMatzot* نشانگر عظمت بنی اسرائیل است که عزم دنبال کردن خدا در بیابان بدون هیچ آذوقه ای داشتند. در تورات، خدا در بزرگداشت بنی اسرائیل این مناسبت را *Chag haMatzot* می نامد. اما یهودیان آنرا پسخ می نامند به نشانه‌ی مدح خداوند. به نظر می رسد که همین نکته جدل میان ربی الیعزر و ربی اکیوا پیرامون سوکوت را برانگیخته است. بنا به ربی الیعزر، سوکوت نشانه‌ی معجزه‌ی خدا یعنی ابرهای جلال الهی است. ولی به نظر ربی اکیوا سوکوت نشانگر معجزه‌ی بنی اسرائیل است: خواست آنها برای ادامه دادن به سفر طولانی به سوی آزادی، با وجود آسیب پذیری در برابر خطرهای تنها به فرمان خدا رهبری می شدند.

پس بنا به ربی اکیوا چرا سوکوت در فصل برداشت محصولات جشن گرفته می شود؟ پاسخ در آیه‌ی بعدی نبوت یرمیا نهفته است. نبی پس از عبارت "سرسپردگی جوانی ات که چگونه مانند عروسی به من عشق می ورزیدی"، می افزاید:

ایسرائل برای خدا مقدس و میوه‌ی نوبرانه‌ی برداشت محصول اوست. یرمیا ۲:۳

همان گونه که در ماه تیشری بنی اسرائیل برداشت محصول خود را جشن می گیرند، خدا نیز برداشت محصول خود را جشن می گیرد: ملتی که با وجود همه ی کوتاهی هایشان، به فراخوان آسمان برای سختترین و طولانی ترین سفرها بیش از هر ملت دیگری در زمین، وفادار مانده اند.

شبات شالوم

The Chronological Imagination

Behar, Bechukotai

بحار، بخو کوتای: تخیل زمانمند

در این نوشتار می‌خواهم یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های یهودیت را که کمتر فهمیده شده را بررسی کنم: تخیل زمانمند.

گاهی یک اکتشاف مدرن چنان نگاه ما به امور را دگرگون می‌سازد که می‌توانیم حقایق باستانی را که مبهم مانده اند، بازشناسیم و گویی برای نخستین بار آنها را در روشنایی کامل ببینیم. بی‌تردید، مورد کوانتوم فیزیک از این دست است. این دانش به ما اجازه می‌دهد که یکی از روش‌های تفکر توراتی درباره‌ی حقیقت را تازه بفهمیم، به گونه‌ای که از روش فهم معمول ما در غرب بسیار متفاوت است. من رویکرد یونانی را تخیل منطقی می‌نامم، و رویکرد یهودیت را تخیل زمانمند.

نیلز بوهر گفته‌ی مشهوری دارد پیرامون کوانتوم مکانیک که اگر شما را به شدت تکان ندهد، یعنی آنرا هنوز درست نفهمیده‌اید. بدون ورود به جزئیات این قلمرو پیچیده باید گفت که شوک‌آورترین کشف آن پیرامون واقعیت دنیای ذرات بنیادین است که با مقوله‌های استاندارد منطق ما سازگار نیست. آیا نور، موج است یا خاصیت ذره‌ای دارد؟ آیا ذرات بنیادی دارای موقعیت هستند یا شتاب آهنگ (مومنتوم)؟ آیا گریه‌ی شرویدینگر زنده است یا مرده؟ [1]

پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها به ما داستان آن ربی را یادآور می‌شود که به روایت شوهری از ازدواج ناموفق خود گوش می‌دهد و می‌گوید: "درست می‌گویی." شاگرد او که در هر دو جلسه با زن و شوهر حاضر بوده به ربی می‌گوید: "اما آنها هر دو نمی‌توانند درست بگویند" و ربی پاسخ می‌دهد: "تو هم درست می‌گویی."

پدیده‌هایی هستند، از ذرات بنیادین تا دعوای خانوادگی، که قواعد استاندارد منطق ارسطویی در مورد آنها صدق نمی‌کنند. مهمترین آن اصل تناقض است که می‌گوید یک گزاره و نفی آن نمی‌توانند هر دو درست باشند. دو گزاره‌ی متناقض نمی‌توانند همزمان با هم درست باشند. تئوری تکمیلی بوهر، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ و دیگر ایده‌های جنجالی این قاعده را به چالش می‌گیرند. نور هم خاصیت موجی و هم ذره‌ای از خود نشان می‌دهد. گریه‌ی شرویدینگر هم مرده است و هم زنده. پدیده‌هایی هستند که خصلت‌های متناقض نشان می‌دهند تا زمانی که ما به عنوان مشاهده‌کننده، وارد صحنه می‌شویم و در آن نقطه، تناقض، با رجوع به گذشته حل می‌شود.

بوهر داستانی را می گوید که چگونه به این تئوری رسید: پس از آنکه پسر کوچکش از یک مغازه‌ی محلی آبنبات دزدید. نیلز عواطفی متناقض نسبت به پسرش تجربه کرد و نمی دانست چگونه برای این اتفاق با او برخورد کند. ابتدا در این مورد مانند یک قاضی فکر کرد. پسرش جرمی مرتکب شده بود و عدالت باید اجرا می شد. اما او همچنین عواطف مهر پدرانه و دلسوزی داشت. متوجه شد که نمی توانست به هر دو مورد همزمان فکر کند و این او را به سوی تحقیق درباره‌ی تئوری تکمیلی اش هدایت کرد. او همچون یک قاضی عادل باید بیطرف می ماند. همچون یک پدر نمی توانست برای پسرش که مرتکب اشتباهی شده بود، احساس دلسوزی نکند. یک راه تفکر به سوی عدالت می رفت، اما راه دیگر به بخشش می رسید. این دو، چشم اندازهایی مخالف یکدیگر بودند و مناسبات متفاوتی طلب می کردند.

همین امر صدق می کند برای نقاشی مشهوری که یا اردک یا خرگوش دیده می شود، اما همزمان هر دو را نمی توان دید. فهم چندی بعدی بودنِ واقعیت شاید برای ما خیلی پیچیده باشد. اما آنچه نمی توانیم همزمان بیندیشیم را اغلب می توانیم به نوبت بیندیشیم. منظورم از تخیل زمانمند همین است.

ما مفاهیم منطق خود را به یونانیان باستان مدیونیم. یونانیان شناخت را همچون گونه ای خاص از دیدن می دانستند. ما هنوز در زبان های غربی این استعاره‌ی دیداری را حفظ کرده ایم. وقتی چیزی را می فهمیم، می گوییم: "می بینم." از دید افلاتون، شناخت، بصیرتی عمیق در دنیای پشت حواس بود که آنجا نه تجسم های فیزیکی، بلکه شکل واقعی چیزها را می بینیم. استعاره‌ی هدایتگر برای شناخت شناسی یونانیان که در آن فرهنگ مدفون شده، تصویر زئوس، رئیس خدایان بود که از فراز ایوان خود در کوه المپ به امور انسان ها در پایین می نگرد.

جهان بینی تورات یکسره متفاوت بود. شناخت حقیقی کمتر از راه دیدن (خدا نیز نادیدنی است و در سراسر متون توراتی، ظواهر، فریب دهنده به شمار می روند [2])، بلکه از راه شنیدن دست می دهد. کلیدواژه در تورات شَمَع است به معنای بشنو، گوش بده، پاسخ بده. شناخت یا دَعَت نه مشاهده ای گسسته از موضوع، بلکه تعهدی شخصی و پیوندمند است: "و آدم همسر خود را شناخت و او باردار شد." خدا در تورات، مشاهده گری گسسته از امور بشر نیست، بلکه شرکت کننده ای فعال است. در یهودیت، کلمات، فقط تصاویر واقعیت یا "شکل های" چیزها نیستند. کلمات مناسبات را تحت تأثیر قرار می دهند. می توانند برکت یا لعنت کنند. کلمات، داده های اخلاقی نوین می آفرینند، مانند وقتی که یک قول می دهیم. کلمات، واقعیتی را که توصیف می کنند، شکل می دهند. بیشتر مانند اصل

عدم قطعیت هایزبرگ است که بنا برآن، مشاهده گر، واقعیت مشاهده شونده را تحت تأثیر قرار می دهد؛ و کمتر شبیه نظریه های الهام گرفته از یونانیان پیرامون شناخت است که در آنها یک جمله می تواند درست باشد یا غلط، ولی نه همزمان هر دو.

روانکاو، ویکتور فرانکل نشان داد که آنچه می تواند در یک فضای دوبعدی تناقض باشد، الزاماً با افزودن بُعد سوم می تواند تناقض نباشد. پس یک مربع نمی تواند دایره باشد، و یک دایره نمی تواند مربع باشد. اما آنها هر دو می توانند سایه های یک شیء واحد باشند (در حالت سه بُعدی)، مانند یک خمره که وقتی نور از کنار به آن بتابد و بعد از بالا. بعد سوم را به آن اضافه کن، آنگاه تناقض برطرف می شود. این تنها یک کنجکاوی ریاضیاتی نیست. چنانکه نیلز بوهر یکی از استادان کوانتوم فیزیک می گوید، "معکوس یک حقیقیِ سطحی، می شود غلط، اما معکوس یک امر حقیقی عمیق می تواند یک حقیقتِ عمیق دوم باشد."

این یک اصل بنیادین در یهودیت است. بیش از یک راه معتبر برای دیدن دنیا هست. نگرگاه خدا و نگرگاه انسان یکسره از هم متمایز هستند. تنها زمانی که در تَنَخ انسان دعوت می شود که دنیا را از نگرگاه خدا ببیند، در چهار باب آخر کتاب ایوب اتفاق می افتد: زمانی که ایوب سرانجام درمی یابد که مرکز دنیا انسان نیست. همه چیز به نفع انسان جریان ندارد. خدا در مرکز است، نه ما.

به همین اندازه، مهم است که تورات یک نویسنده‌ی واحد ندارد و با صدای واحدی سخن نمی گوید. من در طول این نوشتارها استدلال کرده ام که دستکم سه صدای متمایز - صدای خرد، صدای کوهنیم، و صدای انبیاء در ارتباط با سه حالتی که خدا خود را پدیدار می سازد، وجود دارند: در آفرینش، وحی و رستگاری. هر یک از آنها چیزی از واقعیت را بازتاب می دهند، اما هیچ یک به تنهایی کل تصویر را نمی سازد. از این روی است که توراه چنین مجموعه‌ی پیچیده‌ای از ژانرهای نوشتاری و لحن ها و صداها است. برای نمونه، کتاب اعداد همچون پلی میان قانون و روایت است. هیچ کتاب دیگری در سراسر ادبیات مانند آن نیست. در کتاب اعداد شاهد بازی متقابل میان حساسیت های انبیاء و کوهنیم هستیم و می فهمیم که چگونه قانون یا "بایدبودگی امور" از درون "چگونه بودگی" بیرون می آید و به نوبه‌ی خود، تاریخ را تحت تأثیر قرار می دهد.

پس چگونه می توان طبیعت سه بُعدیِ واقعیت را با چشم اندازهای متناقض و حقیقت های چند وجهی نشان داد؟ یک روش که تورات در پیش می گیرد، از راه چیزی است که آنرا تخیل دیالکتیکی می نامم. به ما همزمان، موقعیتی نشان

داده می شود از دو نگرگاه به شدت متضاد. دو نمونه‌ی نیرومند در پیدایش ۲۱ و ۲۷ اتفاق می افتند. در پیدایش ۲۱ ابتدا سارا و شادمانی او را سرانجام پس از درآغوش گرفتن پسری که مدتها منتظرش بود، می بینیم. سپس داستان تأثرانگیز هاجر و اسماعیل را می خوانیم که از خانه رانده و در آستانه‌ی مرگ زیر آسمان خشک بیابان هستند. در پیدایش ۲۷، ابتدا ریو کا برای آنکه پسر محبوبش یعقوب برکت پدر را بگیرد، تمهیدی می چیند، سپس اسحق و عساو را می بینیم که هر دو دچار شوک و سردرگمی از رخدادها می شوند.

این روایت ها هر گونه ساده لوحی برای تقسیم واقعیت به سیاه و سفید اخلاقی را پس می زنند. آنها ما را وامی دارند که دنیا را از بیش از یک نگرگاه ببینیم. تنها راه پل زدن میان این چشم اندازها، از راه گفتگو است. دیدن حقیقت همچون گفتگو از همین جا برمی خیزد. در پیدایش وقتی سخن درمی ماند، خشونت - قصد تحمیل نسخه‌ی من از حقیقت به تو از راه زور - در کمین است.

راه دیگر از راه تخیل زمانمند است. گزاره‌های متناقض هر دو ممکن است معتبر باشند - متضاد یک حقیقت عمیق می تواند یک حقیقت عمیق دیگر باشد - اما نه همزمان. نمونه‌ی کلاسیک آن، تفسیر ربی جوزف سولووچیک در کتاب "انسان تنهای ایمان" از دو روایت سفر پیدایش، باب ۱ و باب های ۲ و ۳ است. در اولی، انسان به تصویر و شباهت خدا آفریده شده و بر دیگر شکل های حیات تسلط یافته است. در دومی، انسان از خاک زمین ساخته شده و به او گفته شده که "برای کار و محافظت" در باغ عدن باشد. در اولی، مرد و زن همزمان آفریده شده اند، چسبیده به پهلوی یکدیگر. در دومی، زن در تنهایی مرد آفریده شده و با هم روبه رو گشته اند.

ربی سولووچیک استدلال کرد که روایت اول انسان "شکوهمند" را تصویر می کند، در حالی که دومی، انسان وابسته به "عهد" را؛ و ما هر دوی اینها هستیم. او شرح می دهد که نتیجه این بود که انسان بودن یعنی دارای تناقض بودن، در کشاکش میان سطوح متفاوت هستی بودن. اما در اصل، تورات، تناقض خود را با ساده ترین و والاترین روش حل می کند: از راه گذشت زمان.

شش روز کار می کنی و همه‌ی کارهایت را انجام می دهی، اما روز هفتم، روز شبات است برای خداوند، خدای تو.

برای شش روز ما انسان "شکوهمند" هستیم؛ اما روز هفتم، انسان "عهد" هستیم.

تخیل زمان نگارانه- که بوهر می گفت می توانست پسرش را همزمان از نگرگاه یک قاضی و یک پدر ببیند، اما نه هر دو همزمان - یکی از بزرگترین موهبت های صدای کوهنیم در تورات بود. کوهن نگهبان مرز میان مقدس و غیرمقدس، نامیرایی و میرایی و فیزیکی و روحانی، و باقی و فانی است. او می داند که اینها دو نظام متفاوت از واقعیت هستند و نسبت به خطر تار شدن مرزهای آنها آگاه است.

در یک سطح از واقعیت، هر چه وجود دارد، خدا است. در سطح دیگر، هر چه وجود دارد، انسان ها و ابزارها و امیال آنها است. تفکیک میان آسمان و زمین چیزی است که جهان و حیات انسانی را ممکن می سازد. اما وصل شدن آنها به یکدیگر است که به زندگی معنا می بخشد.

کوهن، تناقض میان مقدس و غیرمقدس (سکولار) را از راه دیدن هر دو همچون حقیقی و معتبر که با این حال فقط می توانیم آنها را در زمان های مختلف تجربه کنیم، حل می کند. زمان ها و مکان هایی که ما روی شرایط انسانی و میرای خود تمرکز داریم، *chol* یا غیرمقدس و سکولار هستند. زمان ها و مکان هایی که ما روی خدای ابدی و بینهایت تمرکز می کنیم، *kodesh* نام دارند که به صورت ضرباهنگی دقیقاً طراحی شده در زمان تداخل یافته اند: شش واحد (روزها، ماه ها و سال ها) غیرمقدس و سکولار هستند و از پی آنها هفتمی، مقدس است و به اینها یک پنجاهمین (روز و سال) پس از توالی هر هفت تا هفت تایی نیز افزوده می شود.

متون توراتی که صدای کوهنیم را بازتاب می دهند، به دلیل دقت ریاضی آنها ستودنی هستند. به گفته ی اومبرتو اکو [3] روایت پیدایش تنها به هفت روز تقسیم نمی شود. بلکه همچنین، دارای هفت بار کلمه ی "یکو"، سی بار "خدا" و بیست و یک بار "زمین" است. آیه ی نخست هفت کلمه دارد، دومی چهارده کلمه و توصیف روز هفتم، سی و پنج کلمه است. کل باب ۴۶۹ (۶۷x۷) کلمه است. همچنین، لاویان ۲۳، ۲۵ و ۲۶ همگی حول تکرار کلمات "هفت" و "شبات" شکل گرفته اند. دقت ریاضیاتی شرط اساسی برای فهم کوهنیم از واقعیت است، همان گونه که می دانیم در جهان نیز چنین دقت ریاضیاتی حاکم است و به گونه ای حیرت انگیز مناسب برای پیدایش حیات هوشمند است. اگر هر یک از ثابت های ریاضی حاکم بر شکل جهان، اندکی فرق می کردند، عناصر شیمیایی لازم برای حیات شکل نمی گرفتند. [4]

اما دقت دیدگاه کوهنیم با دقت دانشمندان فرق دارد. در تقویم کوهنیم تفکیک میان زمان در تقویم کوهنیم راهی است برای زیستن در حقایق متوالی و متناقض. یک نمونه را در بررسی سوکوت دیدیم. یهودیت هم امر عام و

جهانشمول و هم امر خاص را دربرمی گیرد: جهانشمولی انسان بودن ما به عهد نوح قدرت ایمانی بخشید و خاص بودن مناسبت یهودیان با خدا در عهد کوه سینا تجلی یافته است. تقویم یهودی به هر دو اهمیت می دهد. چرخه‌ی سه جشنواره‌ی زیارتی را داریم: پسخ، شاوووعوت و سوکوت که نماینده‌ی خاص بودن تاریخ یهود هستند در روایت های خروج از مصر، اعطای تورات و سال های سرگردانی در بیابان. همچنین، چرخه‌ی جشنواره های ماه هفتم، یا رش هسانا، یوم کیپور و دوباره سوکوت را داریم که جنبه های جهانشمول شرایط انسانی را نمایندگی می کنند: آفرینش، سروری خدا، عدالت، قضاوت، زندگی، مرگ، باران و بازسازی طبیعت.

یکی از زیباترین توالی های تخیل زمانمند که در پاراشای بحار به روشنی دیده می شود، توانایی آشتی دادن امر واقعی با امر ایده آل است. تاریخ پر است از دنیاهای ایده آل که ما آنها را ناکجاآباد می نامیم، زیرا هیچ آرمانشهری تا کنون پدید نیامده است. صدای کوهنیم در تورات، رویکردی متفاوت و یگانه به دنیاهای ایده آل دارد. ما آن دنیاهای همین حالا در زمان واقعی زندگی می کنیم. ما در شبات با آمادگی کامل، دوران ماشیح را تمرین می کنیم که در آن هیچ کس نمی تواند قدرت سیاسی یا اقتصادی روی ما یا هیچ کس دیگر اعمال کند. همین درمورد دو نهاد ذکر شده در این پاراشا صادق است: سال شمیطا و سال یوول، یعنی هر هفت سال و هر هفت دوره‌ی هفت ساله، یک بار. در این زمان ها ما با لغو بدهی ها، آزادسازی بردگان، باقی گذاشتن محصول برای استفاده‌ی مساوی همگان، و بازسازی ملک اجدادی به مالکان واقعی آن، در دنیایی زیست می کنیم که در آن نابرابری های بازار آزاد برای یک سال یا گاهی دو سال رها می شوند و ما دنیای رقابت را رها کرده در دنیایی زندگی می کنیم که همیاری و دوستی افراد مساوی در آن جاری است.

هیچ نظامی همانند این وجود ندارد و خصلتی سه بعدی را حقیقت می بخشد که در دنیای منطق ارسطویی ممکن نیست، [5] البته نه حقیقتی که ما می اندیشیم یا کشف می کنیم، بلکه حقیقت هایی که زیست می کنیم و به آنها وفاداریم.

این است قدرت گفتگو و زمانمندی که از عمق واقعیتری برمی خیزد که زمانی به آن پی می بریم که به دو بُعد طبیعت انسانی، بُعد سوم خدا را می افزاییم.

شبات شالوم

[1] Schrödinger's cat is the name given to the thought experiment proposed by the Austrian physicist Erwin Schrödinger in 1935 to dramatise the paradoxical nature of quantum physics. It involves thinking about a cat in a sealed box whose fate depends on an earlier random event involving subatomic particles. According to the Copenhagen interpretation of quantum theory, the particles exist only in a state of probability until they are measured. It follows that the cat is only alive or dead once the box is opened. Until then, it is equally true to say that it is alive and that it is dead.

[2] Think of Joseph, seen by his brothers but not recognised, or the spies sent by Moses who saw the land but misinterpreted what they saw.

[3] Umberto Cassuto, *Commentary on Genesis*, vol 1 (Jerusalem: Magnes Press 1961), pp. 12-15

[4] One classic account is Martin Rees, *Just Six Numbers* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1999).

[5] Not that Aristotle was narrowly Aristotelian. He was one of the first philosophers to realise that different intellectual disciplines had different criteria of truth and different internal logics.

Love as Law, Law as Love

Bamidbar

بمیدبار: عشق همچون قانون، قانون همچون عشق

در ظاهر، پیوندهای میان پاراشای این هفته و هفتارای بمیدبار کمرنگ هستند. اولی به جمعیت شناسی می پردازد. بمیدبار با سرشماری قوم شروع می شود. هفتارا با رؤیای هوشع از زمانی که "شمار فرزندان بنی اسرائیل مانند شن ساحل ها غیرقابل شمارش باشند." زمانی فرارسیده بود که بنی اسرائیل را می شد شمرد. این تفاوتی است میان آینده و گذشته.

دومی، عمیقتر می شود: پاراشا و کتابی که نام آن روی پاراشا است، یعنی سفر بمیدبار (به معنای در بیابان – همان سفر اعداد). این کتاب پیرامون سال های سرگردانی در بیابان است: هم بیابان فیزیکی و هم بیابان روحانی؛ زمانی سرگردانی و اختلاف درونی. هوشع اما زمانی را پیش بینی می کند که خدا مردم را به بیابان بازمی گرداند و ماه عسل دوباره ای را بازی می کنند:

او را به بیابان خواهم برد

و با او به مهر سخن خواهم گفت

آنجا او مانند روزهای جوانی اش با مهر به من پاسخ خواهد داد

مانند روزهایی که از مصر خارج شد.

اما آنچه به هفتارا بازتاب خاصی می دهد این است که بمیدبار همواره در شبات پیش از شاوووعوت یا جشنواره ی اعطای تورات در کوه سینا خوانده می شود. این که سنت تلمودی از همه ی متون نبوت، این یکی را برمی گزیند، گویای نکته ای عمیق و تکان دهنده است پیرامون این که چگونه یهودیان این جشنواره را فهمیده اند و چگونه تورات را همچون پیوندی زنده میان خدا و یهودیان درک می کنند.

داستان هوشع یکی از عجیبترین حلقه های زنجیر رؤیت های نبوت است. داستان یک ازدواج است. هوشع نبی با زنی به نام گومر ازدواج کرد. او سخت عاشق این زن بود. این را می توانیم بگوییم، زیرا در میان همه ی انبیاء هوشع

شیواترین و پرشورترین سخنان را در مورد عشق دارد. اما گومر بیوفا از آب درآمد. او خانه را ترک کرد و چندین معشوق پیدا کرد که چندین بار به شوهرش خیانت کرد تا سرانجام ناچار خود را به بردگی فروخت. اما یوشع، در کشاکش میان خشم و مهر دریافت که نمی تواند عشق خود به او را فروبشاند.

خدا در یک جرقه ی نبوت به او می فهماند که تجربه ی شخصی او آینه ای است از روابط خدا با بنی اسرائیل. خدا آنها را از بردگی نجات داد، در بیابان هدایت کرد و به خانه یعنی سرزمین اسرائیل رساند. اما مردم بیوفایی کردند. خدایان بیگانه را پرستیدند. در پیوندهای روحانی خود سست بودند. خدا می گوید که حق این بود که آنها را رها کنم. می بایست آنها را *Lo-ammi* یا "تو از قوم من نیستی" بنامم (همان گونه که هوشع فرزند سومش را نامید). با این حال، عشق خدا خاموشی نمی پذیرد. او نیز می تواند ببخشد. گناهان مردم هر چه باشند، خدا آنها را به بیابان و صحنه ی عشق روزهای اول بازمی گرداند و ازدواج آنها بازسازی می شود.

تلمود در رساله ی پساخیم روایتی درخشان از گفتگو میان خدا و هوشع می دهد — داستان نانوشته ی رویدادهایی که پیش از باب اول کتاب هوشع اتفاق افتاده اند.

خداوند متعالی و متبارک به هوشع گفت: "فرزندانت گناه کرده اند." نبی باید پاسخ می داد: "... آنها فرزندان برگزیدگان تو هستند: ابراهیم و اسحق و یعقوب. با آنها رحیم باش." نه تنها این را نگفت، بلکه گفت: "خداوند جهان، کل جهان از آن تو است. ملت دیگری را با آنها عوض کن." خداوند متعالی که متبارک باد نام او گفت: "با این پیرمرد چه کار کنم؟ به او خواهم گفت که برود و با فاحشه ای ازدواج کند و با او فرزندانی بیاورد. سپس خواهم گفت که او را رها کند. اگر بتواند بعداً می تواند چنین کند، من هم می توانم اسرائیل را رها کنم."

چند بخش گویای دیگر در کل ادبیات تلمودی هست. اگر بخواهم آنها را خلاصه کنم، باید بگویم: چه کسی رهبر یهودیان است؟ فقط کسی که یهودیان را دوست دارد. با خواندن ادبیات انبیاء یهود به آسانی می بینیم که آنها منتقدان اجتماعی هستند. خطاهای مردم را می بینند؛ با آنها بلند صحبت می کنند؛ پیام آنها اغلب منفی است و پیشگویی مصیبت. تلمود به ما می گوید که چنین نگرشی سطحی است و نکته ای اساسی را نادیده می گیرد. انبیاء یهود مردم خود را دوست داشتند. آنها نه از روی محکوم کردن، بلکه از عمق مهری عمیق سخن می گفتند. آنها می دانستند که اسرائیل قادر به انجام کارهای بزرگ است و برای آن فراخوانده شده است. آنها هرگز برای فاصله گرفتن، جدا کردن

و بالاتر دانستن خود انتقاد نکردند. آنان از عشق گفتند - عشق خدا. از این روی در تاریکترین شب های تاریخ یهودیان، انبیاء همواره پیام امید داشتند.

آیه ای چنان عمیق در این هفتارا هست که شایسته‌ی توجه ویژه است. خدا دارد به نبی، پیرامون زمانی در آینده می گوید که قوم خود را به مکان های سابق خواهد برد، ابتدا عهد عشق با خدا بستند و آنجا روابط خود را بازسازی خواهند کرد.

خدا اعلام می کند که "در آن روز، شما مرا 'همسر' خطاب خواهید کرد؛ دیگر مرا "ارباب من" نخواهید خواند.

امکان ندارد که سایه روشن های این عبارت را به ترجمه دریاوریم. کلیدواژه‌ی آن در عبری دو کلمه‌ی ایش و بعل است که هر دو، همسر معنا می دهند. هوشع می خواهد به ما از دو گونه رابطه‌ی زناشویی و دو گونه فرهنگ بگوید. یکی که با واژه‌ی بعل بیان می شود که همچنین نام خدایواره‌ی کنعانی نیز هست. بعل یکی از چهره های کلیدی جمع خدایوارگان خاور نزدیک، خدای توفان و رعد و برق و خدای حاصلخیزی بود که باران را برای باردار کردن زمین می فرستاد. بعل، خدایواره‌ی نرینه ای بود نماد روابط جنسی و قدرت کیهانی.

بازی هوشع با این نام به دنیایی اشاره دارد که در صورت پرستش روابط جنسی و قدرت سربرمی آورد. در چنین دنیایی، وفاداری وجود ندارد و روابط اتفاقی هستند و مردم از دیگران استفاده می کنند و بعد آنها را دور می ریزند. یک ازدواج که کلمه‌ی بعل در آن به کار می رود، رابطه‌ی سلطه‌ی نرینه است و زنان دوست داشته و محترم دانسته نمی شوند. واژه‌ی بعل همچنین معنای دیگری هم دارد: صاحب.

هوشع علیه این دیگاه، نوع دیگری از روابط را توصیف می کند. اینجا ابزار ادبی او نه استفاده از طنز کلمات هم معنا، بلکه نقل قول است. او با استفاده از واژه‌ی ایش روابط میان خدا و قومش را توصیف می کند. نبی یادآور آیه ای در ابتدای سفر پیدایش می شود؛ کلماتی که نخستین مرد با دیدن نخستین زن به زبان آورد:

اکنون این است استخوانی از استخوان هایم و گوشتی از گوشت تنم. او را 'ایشا' (زن) می نامم، زیرا از مرد گرفته شد.

هوشع به گونه ای مهرآمیز می گوید که آفرینش زن از مرد، همانند آفرینش بشریت از خدا است. ابتدا آنها از هم جدا هستند، سپس دوباره به یکدیگر می پیوندند، اما اینک مانند دو فرد جدا هستند که هر یک به اصالت دیگری احترام

می گذارد. آنچه آنها را به هم پیوند می دهد، گونه ای جدید از مناسبات است که بر پایه ی وفاداری و اعتماد ساخته می شود.

اینکه ما اعطای تورات را چگونه ببینیم، وابسته است به چگونگی نگرش ما به مناسبت میان خدا و مردمی که برگزید تا شاهد خاص او در زمین باشند. به گونه ای ناگزیر، زبان یهودیت هنگام سخن گفتن از خدا زبانی استعاره ای است. امر بینهایت در مقوله های امور فانی نمی گنجد. استعاره های انبیاء بسیارند. خدا در کنار همه ی توصیف های دیگر، هنرمند، آفریننده، پادشاه، ارباب، جنگاور، چوپان، قاضی، معلم، مُنجی و پدر نیز هست. از نگرگاه خدا همچون پادشاه اگر بنگریم، تورات مجموعه قوانینی است که برای ملت خود وضع کرده است. از نگرگاه خدا همچون پدر و معلم، تورات، رهنمودهایی است که برای داشتن بهترین زندگی به فرزندان خود می دهد. عرفان یهود با کاربرد تصویر هنرمند/خالق در طی دوران ها، تورات را همچون معماری جهان و ساختار عمیق وجود می نگریست.

اما از میان تمام استعاره ها دوست داشتنی ترین و صمیمانه ترین، استعاره ی خدا همچون همسر و اسرائیل همچون عروس او بود. یسعیا می گوید: زیرا خالق تو همسر توست و نامش خداوند متعال است... یسعیا ۵:۵۴

به همین ترتیب یرمیا نیز می گوید: "ای قوم وفادار نزد من بازگرد، زیرا من همسر تو هستم." یرمیا ۳:۱۴

حزقیال ازدواج میان خدا و اسرائیل در روزهای زندگی موسی را چنین بیان می کند:

و خداوند گفت: بعداً چون گذر کردم و تو را پیرتر از آن دیدم که مورد عشق قرار بگیری، گوشه ی ردایم را روی تو کشیدم و عریانی ات را پوشاندم. به تو سوگند باشکوهم را بیان کردم و وارد عهد با تو شدم و مال من شدی. حزقیال ۱۶:۸

از این چشم انداز، تورات چیزی بیشتر از یک قانون اساسی و مجموعه قوانین است؛ تورات رهنمودها یا حتی دی ان ایِ ماوراءطبیعی جهان است: یک قرارداد ازدواج و نشانه و عملی جهت عشق. وقتی جذابیت همچون بالاترین حس عاطفی می خواهد به عنوان عشق تداوم یابد، به شکل ازدواج درمی آید: ازدواج همچون عهد که در آن هر دو طرف به یکدیگر تعهد می دهند که وفادار، صادق باشند و با هم در زمان های دشواری مانند زمان های خوب و دست یافتن به چیزهایی که به تنهایی به دست نمی آید. یک ازدواج، نه با نیروی اجبار، بلکه با کلمات خلق می شود – کلماتی که رد و بدل می شوند، کلماتی با وفاداری و اعتماد باشند. چیزهایی هستند همچون قوانین ازدواج (مسئولیت احترام

میان زن و شوهر)، اما ازدواج در جوهر خود چیزی بیش از مجموعه ای از اجبارها و حقوق بی احساس است، بلکه قانونی است که عشق در آن تزریق شده و عشقی است که به قانون برگردان شده است. بنا به این استعاره رویداد کوه سینا چنین بود.

شاعر برجسته‌ی ازدواج، هوشع بود. با خواندن این هفتارا در شبات پیش از شاوووعوت، تأکیدی قطعی داریم بر اینکه خدا با اعطای تورات به بنی اسرائیل نه قدرت، سلطه یا ارباب اسرائیل بودن (مورد استفاده‌ی هوشع از بعل) نیست. او عشق خود را اعلام می کرد. این چنین است کلماتی که هفتارا با آن پایان می یابد – که از زیباترین متونی است که مردان یهودی هر روز هفته، هنگام صبح و بستن بندهای تفیلین مانند حلقه‌ی ازدواج دور انگشت خود، می خوانند و هر روز، عهد ازدواج در کوه سینا را بازسازی می کنند:

تو را برای همیشه برای خود عقد کرده ام؛

تو را با راستواری و عدالت، عشق و شفقت برای خود عقد می کنم.

تو را برای خود در وفاداری عقد می کنم و تو خدا را خواهی شناخت

شبات شالوم

What Counts?

Naso

ناسو: چه چیز اهمیت دارد؟

پاراشای این هفته با ادامه‌ی سرشماری آغاز شده در هفته‌ی پیش شروع می‌شود – کاری که نام آن به زبان انگلیسی را تعیین کرده است: کتاب اعداد. دو چیز اما مبهم هستند. اولی روایت عمل سرشماری مردم است. سنت تلمودی دو رفتار بسیار متفاوت و آشکارا متناقض در برابر کار سرشماری در پیش می‌گیرد.

راشی می‌گوید که این نخستین باری نیست که مردم سرشماری شدند. آنها (ششصد هزار مرد به اضافه‌ی زنان و مردان) هنگام آماده شدن برای خروج از مصر سرشماری شده بودند (خروج ۱۲:۳۷). محاسبه‌ی دقیق‌تر انجام شد وقتی که افراد مذکر بالغ هر یک نیم شکل برای ساختن محراب دادند (مجموع ۶۰۳،۵۵۰؛ خروج ۳۸:۲۶). اینک سومین شمارش در جریان بود.

چرا تکرار محاسبه؟ راشی پاسخی ساده و تأثیرگذار می‌دهد:

چون آنها (بنی اسرائیل) نزد خدا عزیز هستند، خدا زود به زود آنها را می‌شمارد. خدا آنها را هنگام ترک مصر شمارش کرد. پس از ماجرای گوساله‌ی طلایی برای شمارش افراد باقیمانده، سرشماری کرد. و اینک که خدا می‌خواست جلال خود را در میان آنها ساکن کند (با افتتاح محراب)، دوباره آنها را سرشماری کرد. راشی در بمیدبار ۱:۱

از دید راشی شمارش مردم یک خواست الهی بود. اما در جای دیگر این گونه احساس نمی‌کنیم. برعکس، توره سرشماری را عمیقاً خطرناک می‌داند:

سپس خدا به موسی گفت: "وقتی سرشماری از بنی اسرائیل می‌کنید تا آنها را شمارش کنید، هر یک باید به خدا خونبهایی برای زندگی خود در زمان سرشماری بپردازد. آنگاه دچار هیچ بلایی هنگام شمارش نخواهید شد. خروج ۱۱-۱۲: ۳۰

قرن‌ها بعد، وقتی داوود پادشاه مردم را سرشماری کرد، لحظه‌ای از خشم الهی رخ داد و طی آن ۷۰ هزار نفر مردند. آشتی دادن این دو دیدگاه که سرشماری عملی از سر عشق است یا خطری بزرگ دربردارد، سخت به نظر می‌رسد.

منبع دوم ابهام، در عبارتی است که تورات برای توصیف عمل سرشماری به کار می برد: *naso/se'u et rosh* به معنای لفظی "بالاگرفتن سر". در زبان عبری کلاسیک چندین فعل هست برای بیان عمل سرشماری: *limnot*, *lifkod*, *lispor*, *lachshov*. چرا در کتاب های خروج و اعداد، تورات به اصطلاح عجیب "بالاگرفتن سر" بنی اسرائیل روی آورده است؟

برای درک انقلابی که زبان عبری توراتی در دنیا پدید آورد، ابتدا باید به صورت تخیلی به پیامدهای زایش تمدن برای بشریت پردازیم. در جوامع گردآورنده/شکارچی اولیه، مردم در گروه های کوچک با هم می زیستند. در آن زمان، نه شهری بود و نه کشوری و نه تراکم جمعیتی. تورات، ساخت نخستین شهر را به قایل نسبت می دهد (پیدایش ۴:۱۷). شهرها با زایش کشاورزی در دشت های حاصلخیز میانرودان بین رودهای دجله و فرات و دلتای بارور نیل پدید آمدند. دو بار در سفر پیدایش، تورات تصویری از فرهنگ شهری به دست می دهد: اولی، برج بابل و دومی، مصر که یوسف به آن به بردگی برده شد. آنها هر دو روایت هایی بسیار مهم هستند. در بابل جان انسان بی ارزش بود (هنگام ساختن برج بابل اگر فردی می افتاد و می مرد، هیچکس متوجه نمی شد، اما اگر یک آجر می افتاد، گریه می کردند). در مصر جمعیت های بسیار از آن جمله سرانجام بنی اسرائیل را به کار اجباری برای ساختن اهرام، معابد و بناهای باشکوهی که بسیار از آنها امروز باقی هستند، گرفته شدند.

تولد کشاورزی و رشد شهرها پیامدهای اجتماعی عظیمی داشت. برای نخستین بار، مازاد محول گندم، ممکن و به صورت پول قابل انباشتن شد (در ابتدا فلزات گرانبها چون نقره و طلا). همین گونه نیز با گسترش جمعیت و تقسیم کار، طبقات اجتماعی شکل گرفتند. نابرابری که عمیقاً گسترده و نظام مند شد، به یکی از ویژگی های جهانشمول جوامع اولیه تبدیل شد. در بالا پادشاه، امپراتور یا فرعون بود که همسان با خدا یا فرزند خدایان دانسته می شد و تمرکز انبوه قدرت را در دست داشت. در زیر جایگاه او انواع امتیاز وجود داشت: حلقه های دربار، امیران نظامی، دیوان سالاران و کاهنان. توده ی مردم – تهیدست، بیسواد و فرسوده به صورت سپاهی یا کارگران اجباری در قالب توده و بر اساس شمار خود اهمیت داشتند. اهمیت سرشماری در دنیای مدرن از اینجا برمی خیزد (و در این زمینه از آن زمان تا کنون تغییر چندانی صورت نگرفته است). در اقتصاد و امور نظامی، مقدار یعنی قدرت. شمارش جمعیت، به حاکمان پیرامون اندازه ی سپاهیی که می توانستند اداره کنند، یا درآمدی که با مالیات می اندوختند، اطلاعات می داد.

دین اسرائیل، اعتراضی است علیه این رویکرد به شرایط انسانی در قلمروهای نظامی، سیاسی و اقتصادی. از این فاصله‌ی زمانی به دشواری می‌توان به طور کامل اهمیت نوآوری مهم و توان دگرگونی مجموعه اندیشه‌های تولید شده در یک وحی یگانه را دریابیم: این که فرد انسان از زن و مرد، فقیر و غنی، با قدرت و بی‌قدرت را آفریده شده به تصویر و شباهت خدا و در نتیجه، خدشه‌ناپذیر و قیمت‌ناپذیر می‌داند. ما هر یک به تساوی به صورت و شباهت خدا آفریده شده ایم، بنابر این، در حضور خدا به تساوی می‌ایستیم. بیشتر تورات، تاریخ یهود و گسترش تمدن غربی، برگردان تدریجی این ایده در ساختن نهادها، ساختارهای اجتماعی و قوانین اخلاق است.

اینک روشن می‌شود که چرا سرشماری کردن همراه با مخاطره است. شمارش مردم قویترین نماد بشریت به عنوان توده‌ای از مردم و جامعه‌ای است که در آن فرد به خاطر خودش ارزش نمی‌گیرد، بلکه به عنوان یک کلیت که قدرتش در اعداد آن است، ارزشمند می‌شود. این دقیقاً چیزی است که یهودیت قبول ندارد. خدای اسرائیل که خدای سراسر بشریت است، حضور خود را در میان مردمی ساکن می‌کند که قدرت آنها هیچ ربطی به اعداد ندارد: مردمی که هرگز نمی‌خواهند امپراتوری بشوند، به او هرگز دستور انجام جنگ‌های مقدس جهت تغییر دین دادن جمعیت‌ها داده نشده و هم از نظر مطلق و هم نسبی در قیاس با امپراتوری‌های پیرامون خود، کوچک است، و در شاهراه آسیب‌پذیر میان سه قاره قرار دارد.

به هر دو پرسشی که با آن آغاز کردیم، پاسخ داده شد. میان انسان سرشماری و انسانی که از سوی خدا دستور می‌گیرد، فرق هست. سرشماری داوود یک سرشماری انسانی بود. پادشاه دوم اسرائیل [داوود] بنیان یک ملت را ریخت. او جنگ‌های موفق انجام داد، قبیله‌ها را با هم متحد کرد و اورشلیم را پایتخت ساخت. اندکی پس از مرگ او اسرائیل به اوج قدرت در خاورمیانه رسید. با پادشاهی سلیمان از راه اتحادهای استراتژیک، اسرائیل به مرکز تجارت و علم تبدیل شد. معبد ساخته شد. در آن زمان باید این گونه تصور می‌شد که اسرائیل گویی پس از قرن‌های بسیار سرگردانی و جنگ به قدرتی بی‌رقیب تبدیل شد. اما بیدرنگ پس از حکومت سلیمان، پادشاهی یهود دوپاره شد و از آن زمان به بعد سرنوشت اینجهانی آن مُهر شد. تاریخ شکست‌ها، تبعیدها و ویرانی‌هایی آغاز شد که هیچ همسانی در تاریخ هیچ ملت دیگری ندارند. تورات اشتباه نمی‌کند در تشخیص آغازگاه این سقوط در لحظه‌ای که داوود مانند هر پادشاه دیگر دستور به سرشماری داد.

یک سرشماری الهی به گونه ای متفاوت بیان می شود. کاری با ارقام نیرومند ندارد. باید برعکس، به هر یک از اعضای ملت نشان دهد که او اهمیت دارد؛ هر شخص، خانواده و خانه نزد خدا عزیز است؛ تفاوت میان بزرگ و کوچک، حاکم و رعیت، رهبر و پیرو، مطرح نیست؛ و ما هر یک به تصویر خدا آفریده شده ایم و موضوع عشق او هستیم. یک سرشماری الهی به قول راشی، عملی است برای عزیز داشتن. از این روی نمی توان آنرا با افعال معمول برای شمارش مانند *limnot, lifkod, lispor, lachshov* بیان کرد. تنها عبارت *naso/se'u et rosh* "بالاگرفتن سر" برای این گونه سرشماری مناسب و گویا است، زیرا از کسانی که وظیفه به آنها سپرده شده، می خواهد که سر کسانی که می شمارند را بالا نگه. هر نفر با قد افراشته بایستد و بداند که نزد خدا مورد محبت، عزیز و خاص هستند و فقط یک شماره و عددی در میان هزاران و میلیون ها نیستند.

آیه ای درخشان در مزامیر ۱۴۷ هست که ما هر صبح در دعای خود می خوانیم: "او ستارگان را شمارش می کند و هر یک را به نام می خواند." یک نام، نشانه ی یگانه بودن است. نام های دستجمعی، افراد را در یک گروه می گذارند؛ نام های خاص آنها را به عنوان فرد متمایز می کنند. ما فقط به آنچه ارزش بگذاریم، نام می دهیم (یکی از فجعترین رفتارهای انسان زدایی در اردوگاه های مرگ نازی انجام شد: تازه واردها، هرگز به نام خوانده نمی شدند، بلکه به آنها شماره ای داده و روی پوستشان خالکوبی می شد.) خدا حتی به ستارگان نام می دهد، چه رسد به انسان ها که آنان را به صورت و شباهت خود آفریده است. خدا سرشماری می کند تا به ما نشان دهد که هر یک از ما اهمیت داریم، زیرا افراد هستیم و نه توده های مردم. خدا به نیرومندترین شکلی که بشر تا کنون دیده از راه اطمینان بخشیدن به ما که هر یک از عشق خاص، بی قید و شرط و بی اندازه ی او برخورداریم، "سرهای ما را بالا می گیرد".

این است طبیعت سرشماری در سفر اعداد (بمیدبار). وقتی بنی اسرائیل آماده ی تبدیل به جامعه ای دارای محراب همچون خانه ی دیدنی حضور الهی در مرکزیت خود شدند، می بایست به یاد می آوردند که قرار است پیشقراولان نظم اجتماعی نوین و انقلابی بشوند که تعریف مشهور آن را زخریای نبی هنگامی که مردم آماده ی بازسازی معبد ویران می شدند، بیان کرد:

خداوند می گوید: نه با عظمت و نه با قدرتم، بلکه با روح خود.

شبات شالوم

Moses' Challenge

Beha'alotecha

بهاالوتخا: چالشِ موسی

این بدترین بحران زندگی موسی بود. بنی اسرائیل که توسط افراد بُرخورده میان آنها تحریک شدند، در مورد غذا شکایت کردند:

ایکاش گوشت برای خوردن داشتیم. به یاد داریم ماهی هایی را که در مصر به رایگان می خوردیم، خیارها، هندوانه ها، سبزیجات، پیازها و سیر! اما اینک گلوی ما خشک است. هیچ چیزی جز مان برای خوردن نیست. ما را به این بیابان آورده ای تا همگی را به کشتن بدهی. اعداد ۱۱:۵

این نمایی زننده از ناشکری نزد بنی اسرائیل، اما نه برای بار اول بود. در سه مورد قبلی نیز در سفر خروج (باب های ۱۵ تا ۱۷) بیدرنک پس از عبور از دریای سرخ شاهد آن بودیم. ابتدا در مره از تلخی آب شکایت کردند. سپس به صورت تهاجمی از کمبود غذا (ایکاش گوشت برای خوردن داشتیم. ما به یاد داریم ماهی هایی را که در مصر به رایگان می خوردیم، خیارها، هندوانه ها، سبزیجات، پیازها و سیر! اما اینک گلوی ما خشک است. هیچ چیزی جز مان برای خوردن نیست. ما را به این بیابان آورده ای تا همگی را به کشتن بدهی). سپس در رفیدیم، به نبود آب اعتراض کرده، موسی را واداشتند تا به خدا بگوید: "با این مردم چه کنم؟ تقریباً آماده ی سنگسار کردن من هستند!" پس رویداد پاراشای این هفته در مکانی که به نام *Kivrot Hataavah* شناخته شد، نه نخستین چالش از این دست برای موسی، بلکه چهارمین بود. اما واکنش موسی، ناامیدی کامل بود:

چرا با خدمتگذاران این چنین بد رفتار می کنی؟ چرا این اندازه در نظر تو بیمقدار شده ام که همه تقصیرهای این مردم را به گردن من می اندازی؟ آیا من آنها را به دنیا آورده ام که به من می گویی: مانند یک دایه آنها را بغل بگیر؟... به تنهایی نمی توانم از پس این همه بر آیم؛ این بار، برای من بس سنگین است. اگر تو با من این چنین رفتار می کنی، پس هم اینک مرا بکش و چنان که کوچکترین ارجی در نظر تو دارم، نگذار شاهد خواری خود باشم." اعداد ۱۱-۱۵: ۱۱

این کلافگی برای موسی خارق العاده بود. او دعا می کند که بمیرد. او آخرین از انبیاء بنی اسرائیل نیست که به چنین حالی می افتد. الیاهو، یرمیا و یونس نیز چنین شدند و ما درمی یابیم که حتی بزرگترین ها نیز لحظه های ناامیدی را

تجربه می کنند. اما مورد موسی به ویژه گیج کننده است. او پیشتر با چنین دشواری هایی روبه رو شده و آنها را از سر گذرانده بود. هر بار، خدا به درخواست های مردم پاسخ داده بود. برای آنها آب، مان و بلدرچین فرستاده بود. موسی این را می دانست. پس چرا بار چهارم، آن قویترین مرد از دست مردم روحیه اش را باخت؟ (ایکاش فقط گوشت برای خوردن داشتیم). واکنش خدا نیز همین اندازه عجیب بود:

هفتاد تن از مشایخ قوم را که به عنوان رهبران مردم می شناسی جمع کن. آنها را به خیمه‌ی عهد بیاور تا کنار تو بایستند. من فرود خواهم آمد و آنجا با شما سخن خواهم گفت و روحی که بر تو است، می گیرم و بر آنها می نهم. آنها به تو در کار دشوار با مردم کمک خواهند کرد تا تنها این بار را به دوش نکشی.

بی تردید، این پاسخی است به شکایت موسی که گفت: "همه‌ی این مردم را به تنهایی نمی توان اداره کنم". اما هر دو، شکایت و پاسخ به آن، گیج کننده هستند. از چه راهی گماشتن پیران قوم به بحران درونی موسی کمک می کرد؟ آیا آنها به او در یافتن گوشت کمک می کردند؟ البته که نه. یا گوشت با معجزه‌ی پدید می آمد یا اصلاً یافتن آن ممکن نبود. آیا موسی به پیران قوم نیاز داشت تا در کار دشوار رهبری با او شریک شوند؟ پاسخ همچنان منفی است. همین چندی پیش، موسی با توصیه‌ی پدرزن خود بیترو زیرساختی برای نمایندگی کردن قوم طراحی کرده بود. بیترو به او چنین گفته بود:

کاری که می کنی خوب نیست. فرسوده خواهی شد و این قوم نیز با تو فرسوده خواهند شد. این باری بیش از حد سنگین برای تو است. به تنهایی نمی توانی آنها را حمل کنی. اینک به من گوش بده و به تو پندی می دهم و خداوند با تو باشد. تو باید نماینده‌ی مردم در پیشگاه خدا باشی و مشکلات آنها را با او مطرح کنی، احکام و قوانین را به آنها بیاموزی و راه زندگی و وظایفشان را نشان بدهی. افراد قابل را از میان قوم برگزین — مردانی خداترس و قابل اعتماد که از بُرد ناجوانمردانه متنفر باشند — و آنها را به عنوان مسئول رسمی بر هر هزار نفر، هر صد نفر، پنجاه و ده نفر بگمار.

موسی این پیشنهاد را عملی کرد. از آن پس او دستیاران و نمایندگان به صورت رهبری گروهی در اختیار داشت. پس گماشتن هفتاد تن از مشایخ چه چیز را عوض می کرد؟

افزون بر این، چرا تأکید خدا در پاسخی که داد روی "روح" بود: "روحی که بر تو است را گرفته، بر آنها می نهم"؟ چرا مشایخ قوم باید برای کمک به موسی روح نبوت دریافت می کردند؟ پیامبر بودن به کسی کمک نمی کند که

امور اداری و مشکلات رهبری را حل کند. تنها به این کار می آید که بدانند چه رهنمودی به مردم بدهد، و برای این کار، یک پیامبر یعنی موسی کافی بود. به بیان دقیقتر، یا هفتاد مشایخ می توانستند همان پیام موسی را برسانند یا نمی توانستند. اگر می توانستند که زیادی بودند. اگر نمی توانستند که اقتدار موسی را زیر سؤال می بردند؛ دقیقاً یهوشوع همین نگرانی را داشت [۱۱:۲۸].

هارامبام با آگاهی از چندین دشواری در متن، این تفسیر را پیش می کشد: "موسی فکر کرد که اگر چندین رهبر باشند، خشم مردم را از راه صحبت کردن با مردم هر بار که شکایت می کنند، فرومی نشاند. یا شاید وقتی مشایخ نبوت کنند و روح خدا بر آنها ساکن شود، مردم بدانند که آنها نیز توان نبوت دارند و دیگر بر سر موسی خراب نشوند، بلکه تقاضاهایشان را از مشایخ بخواهند."

هر دو پیشنهاد معقول هستند، اما هیچ یک بدون مشکل نیستند. اولی می گوید که مشایخ مردم را آرام کنند، اما موسی نیازی به گماشتن کادر رهبری جدید نداشت. موسی پیشتر سران هر هزار، صد، پنجاه و ده نفر را برگزیده بود. دومی نیز که می گوید حضور آنها خشم و شکایت مردم را به سوی تعداد بیشتری از افراد و نه یک نفر پراکنده می کرد، چندان قابل قبول نیست. به یاد می آوریم وقتی که مردم هیچ کس دیگری جز اهرون را برای شکایت کردن نداشتند، گوساله‌ی طلایی ساختند. چرا آن زمان، خدا روح را از موسی برنگرفت و بر اهرون نگذاشت؟ این گونه از بزرگترین فاجعه‌ی سال‌های سرگردانی در بیابان جلوگیری می شد. افزون بر این، نمی بینیم که هفتاد مشایخ کاری جز *Kivrot Hataavah* انجام داده باشند. متن حتی می گوید [۱۱:۲۵] "وقتی روح بر آنان ساکن شد، نبوت کردند، اما بار دیگر تکرار نشد." [این معنای کامل است بنا به بیشتر تفسیرگران، با آنکه ترگوم خوانشی متفاوت دارد]. پس چگونه این سیلان روح نبوت برای اولین و آخرین بار به کاری می آمد؟ هر چه بیشتر به این بخش می اندیشیم، به دشواری‌های بیشتری برمی خوریم.

اما اتفاقی افتاد که ناامیدی موسی از میان رفت. رفتارش عوض شد. بیدرنگ پس از آن، گویی یک موسای جدید در برابر ما ایستاده که حتی جدیترین چالش‌های رهبری نیز او را از کوره به در نمی برد. وقتی دو تن از مشایخ، الداد و مداد نه درون خیمه‌ی عهد، بلکه در اردوگاه نبوت کردند، یهوشوع، احساس تهدید برای اقتدار موسی کرد و گفت: "موسی سرورم! آنها را متوقف کن!" موسی پاسخ می دهد: "آیا غیرت مرا می کشی؟ مگر نباید همه‌ی قوم خدا نبی باشند و خدا روح خود را بر آنها ساکن کند؟"

در بخش بعدی، وقتی برادر و خواهر موسی، اھرون و میریام. از موسی شکایت می کنند، او کاری نمی کند: "اینک موسی مردی خاکسار بود، خاکسارتر از هر کس دیگر بر پهنه ی زمین." در واقع، وقتی خدا نسبت به میریام عصبانی شد، موسی برای او دعا کرد. ناامیدی از او رخت بر بسته و بحران پایان یافته بود. این دو چالش بس سخت تر بودند از درخواست مردم برای گوشت، اما موسی با اعتماد به نفس و آرامش با آنها روبه رو می شود. میان او و خدا اتفاقی افتاده که او دگرگون شده است. چه اتفاقی؟

برای درک توالی رویدادها باید ابتدا آنها را در پیش زمینه ی تاریخی بنگریم. ربی مشه لیختنشتاین در کتاب حکیمانه ی خود پیرامون رهبری موسی با عنوان *Tzir ve-tzon* (Alon Shvut, 5762) می گوید که تغییر لحن محسوسی میان سفر خروج و سفر اعداد وجود دارد. شکایت ها همان هستند، اما پاسخ های خدا و موسی دگرگون شده اند. در سفر خروج، خدا از مردم خشمگین نمی شود و اگر هم بشود، دعاهای موسی خشم خدا را فرومی نشانند. در سفر اعداد، پاسخ ها - گاهی از سوی خدا و گاهی از سوی موسی - کمتر شامل بخشودگی هستند. چه تغییری رخ داده؟

ربی مشه لیختنشتاین به نظر من به درستی می گوید که دمدمی مزاجی اولیه ی مردم، قابل بخشش است. بی تردید، آنها به خدا ایمان داشتند، اما پیشتر هیچ گاه با دریای سرخ، بیابان یا نبود غذا و آب روبه رو نبوده اند. بزرگترین گناه آنها، ساختن گوساله ی طلایی، به سکونی طولانی در روایت می انجامد، به ویژه از باب ۲۵ سفر خروج تا باب ۱۱ سفر اعداد. در طول این مدت، خدا در پاسخ به دعای طلب بخشودگی از سوی موسی به مردم دستور ساخت محراب برای ساکن شدن جلال او در میان آنها را می دهد.

بیشتر بخش دوم سفر خروج، کل سفر لاویان و ده باب اول سفر اعداد، به جزئیات محراب، مراسم آن و بازسازی اسرائیل همچون قومی مقدس که گرداگرد آن قبیله به قبیله اردو زده اند، می پردازد. کل این بخش ۵۳ قسمتی که تماماً در بیابان سینا می گذرد، گونه ای لحظنه ی فراتاریخی و گسستی است در سفر بنی اسرائیل از مکانی به مکان دیگر. زمان و مکان ساکن می شود. میان رویداد دوگانه ی اعطای تورات و ساختن محراب، بنی اسرائیل از توده ای پریشان از بردگان به ملتی تبدیل می شوند که قانون اساسی اش تورات و سرورش، فقط خدا است و در مرکز فیزیکی و روحانی اش، میشکان یا محراب قرار دارد به نشانه ی حضور دیدنی خدا. آنها دیگر آن چیزی نیستند که پیش از آمدن به سینا بودند. آنها اینک "مملکتی هستند از ملتی مقدس".

از این روی بود ناامیدی موسی وقتی آنها برای غذا شکایت کردند. پیشتر چنین کرده بودند. اما پیشتر طور دیگری بودند. هنوز از تجربه های گریگونساز که آنها را به ملت تبدیل کرد، نگذشته بودند. آنچه موجب شکست روحیه ی موسی شد، این بود که هنوز بیابان سینا را برای آغاز سفر خود ترک نکرده بودند که به عادت های سابق شکایت کردن برگشتند. گویی هیچ چیزی تغییر نکرده بود.

اگر وحی کوه سینا، تجربه ی خشم الهی نسبت به گوساله ی طلایی و زحمت ساختن محراب آنها را دگرگون نکرده بود، چه چیز می توانست؟ ناامیدی موسی یکسره قابل فهم است. برای نخستین بار پس از آغاز رسالتش، شکست را در برابر خود می دید. گویی هیچ چیز، نه معجزه ها، نه نجات ها، نه وحی ها یا کار خلاق نمی توانست این مردم را از صورت قومی نگران غذا به مردمی تبدیل کند که اهمیت یگانه ی مقصد اخلاقی/روحانی خود را که به آن فراخوانده شده بودند، بفهمند. شاید خدا از چشم انداز ابدیت، می توانست پرتوی امیدی در آینده ببیند. اما موسی همچون یک انسان نمی توانست. او می گوید: "بهتر است بمیرم تا باقی عمرم را به تلاش بیهوده بگذرانم."

اینک می توانیم به تأمل پردازیم. شاید اشتباه کنم (آن گونه که نترزو در مقدمه اش بر *Haamek Davar* بخش ۵ می نویسد)، اما توالی رویدادها را چنین است:

در زندگی هر رهبر دگرگونساز حقیقی، زمانی می رسد که خورشید امید پشت ابرهای شک پنهان می شود — شک نه به خدا، بلکه به مردم و بالاتر از همه به خودش. آیا من منشأ اثری هستم؟ آیا خودم را گول می زنم که می توانم دنیا را تغییر دهم؟ آیا به آنها بهترین انرژی ها و الهام های خود را داده ام و هنوز هیچ چیزی واقعیت غم انگیز شکنندگی انسان و فقدان دورنما را عوض نکرده است؟ به مردم کلام خدا را داده ام، اما هنوز شکایت می کنند و تنها به کمبود رفاه امروز خود می اندیشند و نه به امکان های گسترده ی فردا. چنین ناامیدی را وینستون چرچیل تجربه کرد و آنرا 'سگ سیاه' نامید و می تواند برای بزرگترین رهبران پیش بیاید (نه فقط برای موسی، بلکه برای الیاهو، یرمیا و یونس که آرزوی مردن کردند، پیش آمد). موسی بزرگترین آنها بود. بنابر این، خدا به او بزرگترین پاداش را داد — پاداشی که هیچ کس دیگر دریافت نکرد.

خدا گذاشت تا موسی تأثیر خود بر دیگران را ببیند. برای مدتی کوتاه خدا روح او را برگرفت و بر دیگران گذاشت، تا موسی ببیند که چه تأثیری می توانست بر گروهی هفتاد نفری از مشایخ بگذارد. موسی به بیش از این نیازی نداشت. او به کمک آنها و نبوت کردنشان احتیاج نداشت. فقط لازم بود نگاهی شفاف بیندازد به این که چگونه روح او با

آنها ارتباط گرفت. آنگاه به تأثیر خود پی برد. او که در طول زندگی خود از بنی اسرائیل چیزی جز شکایت، چالش و شورش ندیده بود، هیچ گاه نمی فهمید که چه تأثیر تعیین کننده ای بر یهودیان در ۳۳۰۰ سال بعد خواهد داشت که هنوز سخنان او را مطالعه می کنند و کلماتش در میان آنها زنده است؛ نمی توانست بفهمد که کمک به شکل گیری یک هویت کرده بود که بیش از کل تاریخ بشریت شهامت و پایداری خود را به اثبات رسانده است؛ و این که در یک چشم انداز فراگیر، او بزرگترین رهبری است که تا کنون در جهان زیسته است. او هیچ یک از اینها را نمی دانست. فقط نیاز داشت ببیند که هفتاد تن مشایخ قوم روح او را دریافت کرده و پیامش را از آن خود ساخته اند. آنگاه دانست که زندگی او بیشتر یا بیهود نبوده است. او شاگردانی داشت. بصیرت او به خودش ختم نمی شد. آنرا در وجود دیگران کاشته بود. دیگران نیز می توانستند کار او را پس از درگذشتش ادامه دهند. همین برای او کافی بود، همان گونه که برای ما نیز باید کافی باشد. موسی به محض دانستن این امر توانست با هر چالشی با آرامش روبه رو شود (به استثنای سال ها بعد در کادش که داستان دیگری است).

پس می فهمیم که پیامی در این بحران موسی برای ما نهفته و بیشک از همین روی در تورات روایت شده است. به یاد می آورم زمانی را که شادروان پدرم در گذشت و ما - من، مادرم و برادران - در شیوا نشسته بودیم. مردم پشت سر هم می آمدند و برای ما از مهربانی هایی که پدرم در حق آنها کرده بودند، حتی در پنجاه سال پیش، می گفتند. آنگاه متوجه شدم مردمی که در شیوا نشسته بودند، تجربه هایی همسان داشتند.

با خود اندیشیدم که چه قدر تأثیر گزار و همزمان غم انگیز است که شادروان پدرم آنجا نبود تا سخنان آنها را بشنود. اگر می فهمید که با وجود بسیاری از سختی های زندگی اش، کارهای نیکش فراموش نشده اند، چه تسکینی می یافت. چه ناروا است که ما اغلب، حس قدردانی خود را نزد خود نگه می داریم و فقط زمانی آنرا به زبان می آوریم که فردی که به او مدیونیم از دنیا رفته و ما سوگواران او را تسلی می دهیم.

شاید این از جمله شرایط انسانی است. ما هیچ گاه به درستی نمی دانیم چه چیزهایی به دیگران داده ایم - چه اندازه کلام مهرآمیز، عمل عاقلانه و کارهای تسلی بخش ما زندگی دیگران را دگرگون ساخته و هیچ گاه فراموش نشده است. در این زمینه، ما شبیه موسی هستیم. او نیز انسان بود؛ هیچ امتیازی برای ذهن خوانی از دیگران نداشت؛ بدون یک معجزه ممکن نبود به نفوذی که بر نزدیکان خود داشت، پی ببرد. همه ی شواهد، گویی از عکس آن خبر می دادند. مردم حتی پس از همه ی کارهایی که خدا و موسی برایشان انجام داده بودند، هنوز ناشکر، دعوایی و انتقادجو

و شکایتگر بودند. اما این ظاهر ماجرا بود. خدا برای لحظه ای به او گوشه ای از آنچه در عمق جریان داشت، نشان داد. به موسی نمایند که چگونه روح او به دیگران وارد شد و آنها را هر چند برای مدتی کوتاه به درجه‌ی رؤیتِ نبوت آمیز ارتقاء داد.

خدا این کار را برای هیچ کس دیگر، نه آن زمان و نه تا کنون، انجام نداده است. اما اگر این برای موسی کافی نبود، برای ما کافی است. خوبی ای که در زندگی انجام می دهیم پس از ما به زندگی خود ادامه می دهند. این بزرگترین خاصیت آن است. ممکن است از خود ثروت، قدرت، حتی نام مشهور به جا بگذاریم، اما اینها امتیازهای قابل شک هستند و گاهی آسیب شان به وارثان بیشتر از سودشان است. آنچه برای دیگران به جا می گذاریم، تأثیر خوبی های ما است. شاید هیچ گاه آنرا نبینیم، اما آنجاست. این بزرگترین موهبت رهبری و به تنهایی، پادزهر ناامیدی و زمین استوار امیدواری است.

شبات شالوم

Beyond the Fringe

Shelach Lecha

شلخ لخا: فراسوی آویزهای صیصیت

پاراشای این هفته‌ی ما با یکی از دستورهای مهم تورات پایان می‌یابد: صیصیت و آویزهایی که در گوشه‌های لباس ما همچون یادآور همیشگی هویت یهودی و تعهد ما به رعایت قوانین تورات قرار می‌گیرند:

خدا با موسی سخن گفت و خواست تا موسی به بنی اسرائیل بگوید و به آنها یادبدهد که در تمام نسل‌ها برای خود آویزهایی در گوشه‌ی لباس هایشان نصب کنند.

از آنها بخواه که بندی بیرنگ به آویز هر گوشه از لباس بیفزایند. این خواهد بود آویز شما: به آنها بنگرید و تمام دستورهای خداوند را به یاد آورده، اجرا کنید تا به دنبال هوس قلب و چشم‌های خود نروید که در گذشته شما را میرا ساختند. این گونه به یاد خواهید داشت که همه‌ی دستورهای مرا اجرا کنید و برای خدای خود مقدس باشید.

این دستور به حدی اهمیت دارد که بعدها به بیتی در دعای شمع اسرائیل، مهمترین اعلام ایمان یهودی، تبدیل شد. تفسیر زیرا را از معلم ربای دکتر ناحوم رابینوویچ شنیدم.

او ابتدا به برخی عناصر عجیب این دستور اشاره کرد. از یک سو حکیمان تلمودی گفته‌اند که دستور صیصیت مساوی است با همه‌ی دستورهای دیگرروی هم رفته و آمده: "آنها بین و همه‌ی دستورهای خداوند را به یاد بیاور و رعایت کن." پس این دستور، اهمیت بنیادین دارد.

از سوی دیگر، مطلقاً اجباری نیست. ممکن است از دستور آویزها با هیچ‌گاه نپوشیدن لباس‌هایی دارای چهار آویز یا بیشتر برای همیشه سرپیچی کرد. هارامبام این گونه بیان می‌کند: "هرچند کسی مجبور به تهیه‌ی لباسی [دارای چهار آویز] و پوشیدن آن جهت رعایت دستور صیصیت نیست، اما برای یک فرد پرهیزکار درست نیست که خود را از این دستور معاف بدارد." (قوانین صیصیت ۳:۱۱). انجام آن مهم است، اما اجباری نیست. مشروط است: اگر چنین لباسی داری، پس باید به آن آویزها را وصل کنی. چرا؟ بیشک می‌بایست مانند تفیلین بستن اجباری می‌بود.

پدیده‌ی نامعمول دیگری هم هست. در طول زمان، این رسم برای اجرای دستور به دو شکل بسیار متفاوت دگرگون شده است: اولی به شکل تالیت که روی لباس های دیگر می پوشیم، به ویژه به رنگ سفید هنگام دعا؛ دومی به شکل یک زیرپیراهنی که هنگام روز زیر لباس ها می پوشیم.

نه تنها یک دستور را به دو شکل اجرایی کنیم، بلکه دعاهای متفاوتی برای هر یک داریم. برای تالیت می گوییم: "که ما را با دستورهائش تقدیس کرده و به ما امر فرموده که خود را با جامه ای آویزدار پوشانیم." چرا یک دستور این گونه به دو دستور تقسیم شده است؟

او چنین پاسخ داد: دو گونه لباس هست. لباس هایی که می پوشیم تا تصویری از خود القا کنیم. یک پادشاه، قاضی و سرباز هر یک لباس هایی می پوشند که فرد را می پوشانند، اما نقش، نهاد و جایگاه او را نمایان می سازند. این گونه لباس ها و به ویژه یونیفورم ها می توانند گمراه کننده باشند. یک پادشاه که لباس فقرا را پوشیده باشد، به عنوان شاه شناخته نمی شود. فقری که چون شاه لباس بپوشد، مورد احترام قرار می گیرد. پلیس در لباس پلیس دارای اقتدار و هاله ای از قدرت است، حتی اگر هراسان و ناامن باشد. لباس ها ما را تغییر ظاهر می دهند. مانند نقاب، چهره‌ی فرد را پنهان می کنند. لباس هایی که در فضای همگانی می پوشیم تا حالتی را القا کنیم نیز چنین هستند.

اما لباس های دیگری هستند که هنگام تنهایی می پوشیم و بیش از هر چیز دیگر می توانند واقعیت ما را نشان دهند: هنرمند در استودیوی خود، نویسنده پشت میز کارش، و باغبان هنگام مراقبت از گل های سرخ. آنها برای تأثیرگذاری لباس نمی پوشند. برعکس، مطابق آنچه هستند و نه آنچه می خواهند دیده شوند، لباس می پوشند.

دو نوع صیصیت نماینده‌ی این دو گونه لباس پوشیدن هستند. هنگام دعا در قلب خود حس می کنیم که چقدر در پیشگاه خواسته های خدا از ما کوچک و بی ارزش هستیم. نیاز داریم که به شکل چیزی بیشتر از خود در پیشگاه خدا حاضر شویم. ما خود را در جامه ای به نام تالیت می پوشانیم که نماد اصلی یهودیان هنگام دعا است. ما فردیت خود را پنهان می کنیم — به بیان دعای پوشیدن تالیت، ما "خود را با جامه ای آویزدار می پوشانیم". مانند آن است که به خدا می گوییم: شاید من فقط گدایی باشم، اما جامه ای شاهانه به تن دارم: جامه‌ی اسرائیل را که طی قرون به درگاه تو دعا کرده اند و تو به آنها عشق خاص خود را نشان داده و آنها را قوم خود دانسته ای. تالیت فردیت ما را پنهان می سازد و آنچه می خواهیم نشان دهیم را نمایش می دهد، زیرا هنگام دعا از خدا می خواهیم که قاضی ما برای آنچه می خواهیم باشیم و نه آنچه هستیم، باشد.

اما نمادین بودن عمیقتر صیصیت در آن است که کلیت دستورها را نمایندگی می کند ("آنها ببین و تمام دستورهای خدا را به یاد بیاور") - و اینها بخشی از آن چیزی است که وقتی آنها را بدون اجبار و از روی اختیار آزاد بپذیریم، کسب می کنیم. از این روی دستور صیصیت اجباری نیست. اجباری به رعایت آن نداریم. مجبور به خریدن جامه‌ی دارای چهار آویز نیستیم. اگر چنین کنیم، به اختیار خودمان است. خودمان متعهد می شویم. از این روی، گزینه‌ی پوشیدن صیصیت، نماد پذیرش آزادانه‌ی همه‌ی وظایف زندگی یهودی است.

این درونی ترین، صمیمانه ترین و پررنگترین جنبه‌ی ایمان شخصی ما است که روح درون ما به خدا و دستورهای او سرسپرده است. چیزی همگانی در این رفتار نیست. برای نمایش بیرونی اجرا نمی شود. شخصیت ماست در تنهایی و وقتی که نمی خواهیم روی کسی تأثیر بگذاریم و خود را چیزی نشان دهیم که نیستیم. به این دلیل دستور پوشیدن صیصیت به عنوان زیرجامه، در زیر لباس و نه روی آن بیان شده است. نمی خواهیم خود را زیر یک یونیفورم پنهان کنیم. بلکه، به بیان درونی ترین تعهد خود به کلام خدا و فراخوان او برای ما می پردازیم. ما برای این کار دعایی می خوانیم: "که به ما دستور میصوای صیصیت را داده، زیرا آنچه مهم است، نه نقاب، بلکه واقعیت است؛ نه آنچه می خواهیم به نظر بیاییم، بلکه آنچه واقعاً هستیم.

صیصیت به این روش تکان دهنده، نماینده‌ی طبیعت دوبعدی یهودیت است. از یک سو راهی است برای زندگی همگانی، اجتماعی و مشترک با دیگران در دنیا و در طول دوران‌ها. ما شبات را نگه می داریم، جشنواره‌ها را جشن می گیریم، قوانین غذا خوردن و طهارت خانواده‌ای را که قرن‌ها است تغییر نکرده اند، رعایت می کنیم. این روی همگانی یهودیت است: تالیتی که می پوشیم، ردایی بافته شده از ۶۱۳ رشته که هر یک نشان یک دستور است.

اما ما همچون مردمی دیندار دارای یک زندگی درونی نیز هستیم. چیزهایی هست که به خدا می گوئیم، ولی به هیچ کس دیگر نمی توانیم بیان کنیم. او افکار، امیدها، و ترس‌های ما را بهتر از خودمان می داند. ما با او در خلوت روح خود سخن می گوئیم و او می شنود. این گفتگوی درونی و گشودن قلب ما به خداوندی که با عشق به ما هستی داده، نمایشی عمومی نیست، بلکه مانند زیرجامه‌های آویزدار ما پنهان می ماند، اما جنبه‌ای واقعی از روحانیت یهودی است. دو نوع جامه‌ی آویزدار نماینده‌ی دو بُعد از زندگی ایمانی است - نقاب بیرونی و شخصیت درونی: تصویری که به دنیا نشان می دهیم و چهره‌ای که فقط به خدا نمایان می کنیم.

شبات شالوم

Power versus Influence

Korach

قدرت در برابر نفوذ

شورش قورح اتحادی نامقدس میان افراد و گروه هایی بود که از رهبری موسی راضی نبودند. خود قورح، عضوی از قبیله ی لوی، به قول راشی از این عصبانی بود که نقش مهمتری دریافت نکرده بود. داتان و اویرام از قبیله ی رئوون از این ناراضی بودند که نقش های کلیدی توسط لوی ها گرفته شده بود و نه اعضای قبیله ی آنها. رئوون، اولزاد یعقوب بود، از این روی برخی از فرزندان او گمان می کردند که حق بزرگتر بودن دارند. سپس دویست و پنجاه "شاهزاده ی جماعت یا مردان مشهور و برگزیده توسط شورا" (به قول ابن عزرا) بودند. پس از گناه گوساله ی طلایی، رهبری به اولزاد یک قبیله یعنی لوی ها رسیده بود. هر چه بیشتر گذشت، بیشتر همان وضع باقی ماند. داستان قورح داستانی بسیار آشنا از بلندپروازی سرخورده و حسادت است که حکیمان تلمودی آنرا "برهانی نه به سود آسمان ها" نامیده اند.

امرخارق العاده در مورد این رویداد، واکنش موسی است. برای نخستین و تنها بار او معجزه ای می کند برای اثبات اصالت رسالتش:

سپس موسی گفت: "این گونه می فهمی که خدا مرا برای همه ی این کارها فرستاده و فکر من نبوده اند. اگر این مردان به مرگ طبیعی بمیرند و فقط امور عادی برای آدم ها را تجربه کنند، آنگاه من فرستاده ی خدا نیستم. اما اگر خدا چیزی کاملاً جدید پدید آورد، زمین دهان باز کرد و آنها و همه ی متعلقانشان را بلعید، آنگاه خواهید دانست که این مردان با خدا دشمنی داشتند."

در واقع، موسی این قدرت را برای حذف مخالفت استفاده می کند. عجب تقابلی هست میان این رفتار و سخاوتمندی روحی که چند بخش بعد از خود نشان داد وقتی یهوشوع آمد و به او گفت که الداد و مداد در حال نبوت داخل اردوگاه به دور از موسی و هفتاد تن مشایخ بودند. یهوشوع این را تهدیدی خطرناک برای رهبری موسی دانست و گفت: "موسی سرورم! جلوی آنها را بگیر!" پاسخ موسی برجسته ترین نکته در کل تنخ است:

آیا غیرت مرا می کشی؟ مگر نه آنکه کل قوم خدا می باید انبیاء خدا باشند و خدا روح خود را بر آنها ساکن کند؟

چه فرقی بود میان الداد و مداد از سویی و قورح و همدست های یاغی اش از سوی دیگر؟ چه فرق هست میان موسی که می گوید "مگر نه آنکه کل قوم خدا می باید انبیاء خدا باشند" و ادعای قورح که "خدا با کل جماعت و با هر یک از آنها است. چرا سخن موسی و نه قورح مشروعیت داشت؟ آیا موسی غلط می گفت؟ نه. تا کنون هیچ رهبر دینی تا این حد ذهن روشن نداشته است. تمایزی هست اینجا که به هسته‌ی درونی دو روایت برمی گردد.

حکیمان تلمودی در یکی از مشاهده های عمیق روش شناختی خود، گفته اند: "کلمات تورات ممکن است در یک جا ضعیف و در جای دیگر غنی باشند." منظور آنها این است که اگر بخواهیم متن مبهمی را بفهمیم، شاید لازم باشد برای یافتن کلید، به جای دیگری از آن رجوع کنیم. ایده ای همسان در سیزده اصل تفسیر تورات ربی ایشمائل بیان شده است: "وقتی دو متن هست که خلاف یکدیگر می گویند، معنا می تواند فقط با استفاده از متن سومی یافت شود که آنها را هماهنگ می سازد."

در این مورد، پاسخ، بعداً در سفر اعداد یافت می شود، وقتی که موسی از خدا بخواست تا رهبر آینده‌ی بنی اسرائیل را برگزیند. خدا به او می گوید که یهوشوع را به جانشینی بگمارد:

پس خدا به موسی گفت "یهوشوع پسر نون را که مردی روحانی است بردار و دست را روی سر او بگیر. او را نزد العازار کوهن و کل شورای او ببر و در حضور آنها او را به جانشینی برگزین. کمی از جلال خود را به او بسیار تا جماعت اسرائیل از او اطاعت کنند."

به موسی دستور داده شده که دو کار با بردن یهوشوع نزد کوهن و مردم انجام دهد. ابتدا "دست خود را بر سر یهوشوع بگذارد"، سپس باید به یهوشوع "کمی از جلال خود را" ببخشد. این دو حرکت چه اهمیتی دارند؟ چه فرقی با یکدیگر دارند؟ کدامیک به معنای گماشتن به مقام بود؟ حکیمان تلمودی در میدراش ربا تفسیری افزوده اند که ابتدا گویی به ابهام و راز آن می افزاید:

دست خود را بر سر او بگذار - این مانند روشن کردن چراغی با چراغ دیگر است؛ "کمی از جلال خود را به او ببخش"، مانند ریختن محتوای یک ظرف درون ظرف دیگر است.

اما با این شرح می توانیم راز و ابهام را برطرف سازیم.

اینها دو بُعد از رهبری هستند. یکی قدرت و دیگری نفوذ. اغلب ما این دو را با هم اشتباه می گیریم. افزون بر این، افراد دارای قدرت، اغلب نفوذ دارند و افراد بانفوذ گونه ای قدرت دارند. اما در اصل، این دو، متفاوت و حتی متضاد یکدیگرند.

با یک آزمایش فکری می توانیم متوجه این نکته بشویم.

تصور کن که قدرت مطلق داری. هر چه بگویی انجام می شود. آن گاه یک روز تصمیم می گیری که قدرت خود را با ۹ نفر دیگر تقسیم کنی. اینک در بهترین حال، یک دهم قدرت سابق خود را داری. اینک تصور کن که دارای نفوذ هستی. تصمیم می گیری که نفوذ خود را با نه نفر دیگر تقسیم کنی و آنها را شریک خود بسازی. اینک ده برابر سابق نفوذ داری، زیرا اینک به جای اینکه فقط خودت حضور داشته باشی، پیامت را ده نفر به مردم می رسانند.

قدرت با تفکیک کار می کند، ولی نفوذ با تکثیر. به بیان دیگر، قدرت، یک بازی سرجمع، صفر است: هر چه بیشتر آنرا با دیگران شریک سازی، سهم خودت کمتر می شود. اما نفوذ، یک بازی برعکس است: هر چه بیشتر آنرا به شراکت بگذاری، سهم خودت بیشتر می شود.

تفاوتی که تورات میان دو نقش متمایز رهبری می گذارد، بسیار عمیق است: پادشاه و نبی. پادشاهان قدرت داشتند. می توانستند مالیات بگیرند، مردم را سربازگیری کنند و در مورد زمان و طرف درگیر در جنگ تصمیم بگیرند. می توانستند برای حفظ نظم اجتماعی مردم را مجازات کنند. هابس پادشاهی را به "لویاتان" تشبیه و آنرا با مفهوم قدرت تعریف کرد [توضیح مترجم فارسی: تاماس هابس متفکر انگلیسی در کتابی به نام لویاتان به این موضوع پرداخته است. لویاتان نام هیولای دریاها است که در کتاب ایوب به آن اشاره می شود]. طبیعت قرارداد اجتماعی از دید هابس، انتقال قدرت از افراد به اقتدار مرکزی بود. بدون آن هیچ دولت، دفاع، کشور و حفاظتی علیه بی قانونی و آشوب نمی توانست به وجود بیاید.

برعکس، انبیاء هیچ قدرتی نداشتند. آنها به هیچ ارتشی دستور نمی دادند. هیچ مالیاتی نمی گرفتند. آنها کلام خدا را می گفتند، اما هیچ ابزاری برای اعمال آن نداشتند. انبیاء فقط نفوذ داشتند، اما چه نفوذی! تا امروز، نبرد الیاهو علیه فساد، فراخوان آموس علیه بیعدالتی اجتماعی، دورنمای یسعیا از آخر زمان، هنوز همگی با قدرت و الهام خود، قادر به تکان دادن ما هستند. چه کسی امروز به زندگی افرادی چون آحاب، یهو یافط یا یهو اهمیت می دهد [توضیح مترجم فارسی: شاهان گمراه اسرائیل]؟ وقتی شاه یا ملکه ای می میرند، قدرت آنها ختم می شود. وقتی یک نبی می میرد،

نفوذ او آغاز می شود. به موسی بازمی گردیم: او دو نقش رهبری، نه یکی، به عهده داشت. از یک سو با آنکه هنوز سلطنت مطلقه در میان بنی اسرائیل وجود نداشت، اما او قدرت داشت و از نظر کارکرد، با یک شاه برابر بود. او بنی اسرائیل را به خارج از مصر برد، آنها را در جنگ فرمانروایی کرد، رهبران دیگر، قضات و مشایخ را برگماشت و رفتار مردم را هدایت کرد. او قدرت داشت.

اما موسی همچنین، یک نبی بود و مقتدرتر از هر نبی دیگر. او مرد دورنما و بصیرت بود. او سخن خدا را شنید و به مردم بازگفت. نفوذ او غیرقابل اندازه گیری است. به قول ژان ژاک روسو در دستنوشتی که پس از مرگش یافت شد:

نمایشی خیره کننده و مطلقاً منحصر به فرد است دیدن مردمی تبعید شده که برای دوهزار سال نه مکانی و نه سرزمینی داشتند... مردمی پراکنده و پخش شده در سراسر جهان، به بردگی رفته، مورد آزار و پیگرد قرار گرفته، توسط همه‌ی ملل تمسخر شده، با وجود این، ویژگی‌ها، قوانین، رسوم و عشق وطن پرستانه‌ی روزهای اولیه‌ی اتحاد خود را در شرایطی حفظ کرده اند که همه‌ی پیوندها گسسته اند. یهودیان به ما چنین نمایش باشکوهی را ارائه داده اند: قوانین نوما، لیکورگوس و سولون مرده اند [توضیح مترجم فارسی: قوانین باستان؛ از جمله شاه نوما همان شاه جمشید اساطیر ایران است]؛ اما قدیمی ترین قوانین موسی هنوز زنده اند. آتن، اسپارت و رُم نابود شده اند و دیگر فرزندان در زمین ندارند؛ اما صیون که ویران شد، هنوز فرزندان را از دست نداده است. [توضیح مترجم فارسی: در زمان روسو در اوایل قرن هفدهم یهودیان آواره بودند و حقوق مدنی و سرزمینی نداشتند.]

راز دو حرکت موسی برای گماشتن یهوشوع به جانشینی اینک حل شده است. ابتدا به او گفته شد که به یهوشوع، اقتدار خود همچون یک نبی را بدهد. همین جمله‌ی تورات *vesamachta et yadecha* "دست را روی سر او بگذار" هنوز برای تحلیف ربای ها یا *semichah* به معنای "گذاشتن دست ها روی سر" به کار می رود، توسط استاد برای شاگرد. سپس به موسی دستور داده شد تا به یهوشوع قدرت پادشاهی بدهد که تورات آنرا جلال می نامد. طبیعت این نقش به عنوان رئیس حکومت و فرمانده سپاهیان در متن تصریح شده است. خدا به موسی می گوید: "کمی از جلال خود را به او بده تا جماعی بنی اسرائیل از او اطاعت کنند... با دستور او، او و کل جماعت بنی اسرائیل بیرون می روند و داخل می شوند." این زبان نه نفوذ، بلکه زبان قدرت است.

معنای میدراش نیز اینک روشن، دقیق و شیوا است. انتقال نفوذ (دست خود را روی سر او بگذار" مانند روشن کردن نوری با نور دیگر است." وقتی شمعی برمی داریم تا با شمع دیگری روشن کنیم، نور اولی از بین نمی رود. همین گونه وقتی نفوذ خود را با دیگران شریک می شویم، نفوذ ما کمتر از سابق نمی شود. اما قدرت متفاوت است. مانند "ریختن محتوای ظرفی در ظرف دیگر" است. هر چه بیشتر در ظرف دوم بریزیم، در ظرف اول کمتر می ماند. قدرت بازی مجموع صفر است. هر چه بیشتر بدهی، کمتر خواهیم داشت.

پس این است حل این راز که چرا وقتی یهوشوع ترسید که الداد و مداد که در اردوگاه نبوت می کردند، تهدیدی برای اقتدار موسی باشند، موسی پاسخ داد "مگر نه اینکه باید تمام قوم خدا نبی باشند؟" یهوشوع، نفوذ را با قدرت اشتباه گرفته بود. الداد و مداد نیز در پی کسب قدرت نبودند. بلکه برای مدتی سهمی از روح نبوت را که بر موسی بود، دریافت کرده بودند. او در نفوذ موسی سهیم شدند. برعکس، هر چه نفوذ بیشتر به شراکت گذاشته شود، میزان آن افزون می شود.

اما قدرت دقیقاً همان چیزی است که قورح و همدستانش می خواستند و در مورد قدرت، دشمنی تهدیدی است برای اقتدار. حکیمان تلمودی گفته اند: "در هر نسل یک رهبر هست، نه دو تا." یا در جای دیگر می گویند: "آیا دو پادشاه می توانند یک تاج داشته باشند؟" شکل های بسیاری از دولت وجود دارند: سلطنت، حاکمیت اشراف و دموکراسی، اما نقطه‌ی مشترک آنها تمرکز قدرت در یک نهاد است، خواه یک نفر باشد، یا گروه و نهاد مانند پارلمان. بدون انحصار استفاده‌ی مشروع از نیروی اجبار چیزی به نام دولت وجود ندارد. از این روی در قانون یهود "پادشاه اجازه‌ی صرف نظر از حرمتی که به او داده شده را ندارد."

درخواست موسی که قورح و پیروانش در زمین بلعیده شوند، از روی خشم یا ترس نبود، بلکه ناشی از این درک ساده بود که هر چند نبوت را می توان شریک شد، اما پادشاهی را نمی توان. اگر در قلمورپی دو یا بیشتر منبع قدرت رقیب وجود داشته باشند، رهبری از بین می رود. اگر موسی علیه قورح عملی قاطع انجام نمی داد، نهادی که مسئولش بود را از دست می داد.

به ندرت، تفاوت بارز میان نفوذ و قدرت را به روشنی دت این دو رویداد می بینیم: الداد و مداد از سویی و قورح و پیروانش از سوی دیگر. قورح و پیروانش نماینده‌ی دعوایی بودند که می بایست مرتفع شود. نه هر دو بلکه یا موسی یا قورح باید از آن پیروز بیرون می آمد. مجرای الداد و مداد اصلاً یک دعوا نبود. شناخت، الهام، نبوت چیزهایی

هستند که بدون کاهش می توانند به اشتراک گذاشته شوند. کسانی که آنها را با دیگران شریک می شوند، به ثروت روحانی جامعه می افزایند، بی آنکه چیزی از دست بدهند.

به بیان شکسپیر، "نفوذی که داریم پس از ما زنده می ماند؛ قدرت اغلب با استخوان های ما پوشیده می شود." آموزه های یهودیت مانند رساله ای مفصل پیرامون برتری انبیاء بر پادشاهان است: حق بر قدرت؛ آموزه بر اجبار؛ نفوذ به جای قدرت. یهودیان فقط برای بخش کوچکی از تاریخ خود قدرت داشتند، اما در تمام دوران ها بر تمدن غرب نفوذ داشتند.

آدم ها هنوز به قدرت دلخوش می شوند. کاش درمی یافتیم که حدود آن باریک هستند. اجبار مردم به رفتاری خاص یک چیز است؛ و یک چیز دیگر است آموختن به آنها که دنیا را به گونه ای متفاوت بنگرند تا با اختیار خود به روش نوینی رفتار کنند. استفاده از قدرت، دیگران را کوچک می کند؛ به کار بردن نفوذ، دیگران را وسعت می بخشد. این یکی از حقایق انسانی بزرگ یهودیت است. همه ی ما قدرت نداریم، اما همگی قادریم در جهت خیر، نفوذ داشته باشیم.

شبات شالوم

Why Was Moses Not Destined To Enter The Land?

Chukat

خوكت: چرا موسی نباید وارد سرزمین موعود می شد؟

این یکی از گیج کننده ترین و حتی تأثرانگیزترین متون تورات است. به موسی، آن چوپان وفادار که بنی اسرائیل را برای چهل سال رهبری کرده بود، گفته می شود که او از رود اردن عبور نخواهد کرد و به سرزمین موعود وارد نخواهد شد.

هیچ کس به اندازه ی موسی سایه اش بر سر تاریخ یهود بلند نبوده: او با فرعون رویاروی شد، ده ضربت را اعلام کرد؛ مردم را از مصر بیرون برد، از دریا و بیابان عبور داد و از قدرنادانی های آنها رنج برد؛ او کلام خدا را برای مردم آورد و نزد خدا برای آنها دعا کرد. نام اسرائیل، یعنی "آنکه با خدا و انسان کُشتی گرفت و پیروز شد". در درجه ی اول موسی کسی بود که عشق او به عدالت و پذیرای صدای خدا بودن از او بزرگترین رهبر همه ی دوران ها را ساخت. با این همه او قرار نبود به سرزمینی وارد شود که تمام مدت رهبری اش به سوی آن در سفر بود. چرا؟

متن تورات در این نقطه، هم بسیار روشن و هم بسیار مبهم است. داده ها مورد شک نیستند. چهل سال از زمان خروج از مصر می گذرد. بیشتر افراد نسلی که مصر را به یاد دارند، در گذشته اند. میریام، خواهر موسی نیز فوت کرده است. مردم به قادش در صحرای زین رسیده اند و اینک به مقصد خود نزدیکترند. اما در محل اُتراق جدید خود درمی یابند که آب ندارند. شکایتی می کنند: "ایکاش ما نیز مانند برادران خود در پیشگاه خدا مرده بودیم. چرا جماعت خدا را به بیابانی آوردی تا ما و چهارپایانمان بمیریم؟ چرا ما را از مصر بیرون و به مکان خشکی چون اینجا آوردی که نه گیاهی در آن می روید، نه غلاتی هست نه انجیری و نه انگور و اناری؟ حتی آب آشامیدنی نداریم." لحن صدا و طلبکاری آنها یکسره آشنا است، بنی اسرائیل آنرا کنار نگذاشته اند. اما ناگهان به جای رویدادی تکراری، شاهد یک تراژدی هستیم:

موسی و اهلون از نزد جماعت به درگاه خیمه ی عهد رفتند و روی پیشانی خود به زمین افتادند. جلال الهی به آنها پدیدار شد. خدا با موسی چنین سخن گفت: "عصایت را بردار و سپس با برادرت اهلون کل جماعت را گردیآور و در برابر همگان با صخره سخن بگو تا آب بدهد. برای آنها آب از صخره جاری خواهی کرد، برای آنان و چارپایانشان تا بنوشند." موسی عصایش را در برابر خدا، همان گونه که دستور داده بود، برگرفت.

سپس او و اهرون جماعت را در برابر صخره گردآوردند و به آنها گفتند: "به من گوش بدهید ای شورشی‌ها. آیا ما باید برای شما از این صخره آب بیرون بکشیم؟"

موسی دستش را بالا برد و دوبار با عصایش به صخره کوبید. آب فراوان بیرون جهید و آنها، از افراد تا چارپایان نوشیدند.

اما خدا به موسی و اهرون گفت: "چون به من باور نداشتید و مرا در چشم بنی اسرائیل تقدیس نکردید، پس شما این جماعت را به درون سرزمینی که به آنها وعده داده ام، نخواهید برد."

موسی چه کار خطایی کرده بود؟ گناهش چه بود؟ چه اشتباهی سزاوار چنین مجازاتی بود که از دیدن نتیجه‌ی رسالتی که خدا به آنها سپرده بود، محروم شوند؟

کمتر بخش‌هایی در تورات این اندازه در میان تفسیرگران ابهام برانگیخته اند. آنها هر یک تفسیر خود را داده و با دیگران چالش کرده اند. پیش فرض‌های تفسیرگر قرن نوزدهم ایتالیا به نام ربی شموئل دیوید لوزاتو به این نتیجه رسیدند که: "موسی یک گناه داشت، اما تفسیرگران او را متهم به بیش از سیزده گناه کردند و هر یک گناه جدیدی به آنها افزود!" یک روحانی مدرن (ربای آرون رودر، در شعریه‌ی اهرون) بیست و پنج خط اتهام برای موسی فهرست کرد که مهمترین آنها از این قرارند:

راشی ساده‌ترین و مشهورترین شرح را دارد و می‌گوید که گناه موسی در کوبیدن به صخره بود، به جای سخن گفتن با آن. اگر موسی بنا به دستور عمل می‌کرد، مردم درسی فراموش ناشدنی می‌گرفتند:

اگر یک صخره که نه سخن می‌گوید و نه می‌شنود و نه نیازی به نگهداری دارد از کلام خدا اطاعت می‌کند، ما چه اندازه باید چنین کنیم؟

هارامبام (موسی بن مایمون) می‌گوید که گناه موسی در خشم او بود که با مردم از کوره دررفت و گفت: "به من گوش دهید ای شورشی‌ها." بیشک برای هر کس دیگری چنین کاری یک خطای کوچک به شمار می‌رفت. اما هر چه مقام فرد بالاتر باشد، استانداردهای خدا بالاتر می‌رود. موسی نه تنها یک رهبر، بلکه سرمشق والای بنی اسرائیل بود. مردم با دیدن رفتار او ممکن بود نتیجه بگیرند که عصبانیت مجاز است — یا این که خدا با آنها عصبانی بوده، که چنین نبود.

رامبان (نحمانید) با پیروی از پیشنهاد ربنو خانانل می گوید که گناه موسی این گفته بود: "آیا ما باید از این صخره برای شما آب بیرون بکشیم؟"، چنان که گویی توانایی انسان و نه معجزه و لطف الهی مطرح بود.

ربی یوسف آلبو و دیگران (از جمله ابن عزرا) می گویند که گناه آنجا بود که موسی و اهرون از میان جمع گریختند و با پیشانی روی زمین افتادند، به جای آنکه جایگاه خود را حفظ کنند، به خدا اعتماد داشته باشند که دعای آنها را پاسخ خواهد گفت.

ابراہانل این پیشنهاد نوآورانه را دارد که موسی و اهرون به خاطر کار خود در این رویداد مجازات نشدند. بلکه خطای آنها در گذشته ای دور اتفاق افتاده بود. اهرون با ساختن گوساله‌ی طلایی گناه کرد و موسی با فرستادن جاسوسان. به این دو دلیل از ورود به سرزمین موعود منع شدند. اما برای حفظ احترام آنها گناهانشان در متون تورات بیان نشدند. کار آنها در برابر صخره دلیل جانبی بود نه اصلی (یک توفان می تواند دلیل جانبیِ فروریختن یک پل باشد، اما دلیل اصلی، ضعف ساختار پل است).

به تازگی، شادروان راو شاخ پیشنهاد کرد که موسی در سرزنش کردن مردم حق داشت، اما در اجرای کنش ها به ترتیب اشتباه کرد. او ابتدا باید به آنها آب می رساند و این گونه قدرت و مشیت الهی را به آنان نشان می داد. تنها آن زمان و پس از آنکه آب را نوشیدند، می بایست آنان را سرزنش می کرد.

با این حال، ابهام ها پابرجا هستند. ابهام اول این است که موسی خودش منع ورود به سرزمین توسط خدا را به خشم خدا نسبت به مردم و نه خودش نسبت می دهد: "در آن لحظه من به خداوند التماس کردم که خداوندا به بنده‌ی خود عظمت و دست قدرتمند خود را نشان داده ای... بگذار از رود بگذرم و خاک خوب را که اینک در آن سوی رود اردن است و کشور تپه های زیبا و لبنان را بینم. اما خدا از من خشمگین بود به خاطر شما..." همین گونه مزامیر داوود ۱۰۶:۳۲ می گوید: "آنها در کنار آب ها مریوا خدا را خشمگین ساختند و به خاطر آنها موسی به رنج افتاد."

دومین ابهام: گناه موسی هر چه باشد، همچنان میان آن گناه و مجازات عدم تناسب وجود دارد. خدا به سبب دعا‌های موسی بنی اسرائیل را بخشید. آیا نمی توانست موسی را ببخشد؟ منع موسی از دیدن نتیجه‌ی کوشش های عمرش بیشک مجازاتی شدید بود. بنا به تلمود، وقتی فرشتگان، مرگ ربی اکیوا را دیدند، گفتند: "آیا این است تورات و پاداش آن؟" شاید آنها همین پرسش را در مورد موسی به میان آورده باشند. [توضیح مترجم فارسی: رومیان ربی اکیوا را به جرم درس دادن توراه که ممنوع کرده بودند، در آتش انداختند و با شن کش، گوشت تن او را کردند].

ابهام سوم، این داده‌ی مهم است که در شرایطی مشابه پیشتر خدا به موسی گفته بود که عصایش را بردارد و به صخره بگوید: دقیقاً کاری که به خاطرش (بنا به راشی و بسیاری دیگر از تفسیرگران تورات) این بار مجازات شد:

مردم آنجا برای آب تشنه بودند و علیه موسی شوریده، گفتند: "چرا ما را از مصر بیرون آوردی تا ما و فرزندان و چارپایانمان از تشنگی بمیریم؟" سپس موسی به درگاه خدا فریاد زد: "با این مردم چه کنم؟ تقریباً آماده‌ی سنگسار کردن من هستند." خدا به موسی پاسخ داد: "پیشاپیش مردم، برو. با خود تنی چند از پیران بنی اسرائیل را ببر و عصایی که با آن نیل را ضربت زدی با خود ببر. پیشاروی تو کنار صخره در حورب خواهم ایستاد. به صخره بکوب و آب از آن جاری خواهد شد تا مردم بنوشند."

این ریسک بزرگی است که بخواهیم تفسیر جدیدی بر متنی جدل انگیز بدهیم، اما شاید راهی باشد برای دیدن کل این رویداد به گونه‌ای که به رویدادهای دیگر پیوند بخورد و از رازی که پوشیده به نظر می‌رسد، پرده برداریم.

تلمود در فصل اوودت زارا ۵ الف این گفته از رش لاقیش را نقل می‌کند:

معنای این آیه چیست: "این است کتاب نسل های آدم؟" آیا آدم کتابی داشت؟ یا این که به ما می‌گوید خداوند متعال به آدم پیشاپیش هر نسل و تفسیرگران آنرا نشان داد که هر نسل حخامیم و رهبران خاص خود را داشت.

یکی از عناصر تکان دهنده‌ی یهودیت این است که مرکزیت را به یک چهره مانند بنیانگذار نداده که بر تمام تاریخ سلطه داشته باشد. برعکس، هر دوران به برخاستن رهبران خود کمک کرد که با یکدیگر نه فقط از نظر شخصیت، بلکه از نظر نوع رهبری که در پیش گرفتند نیز فرق داشتند. ابتدا دوران پدران و مادران قوم بود. سپس دوران موسی و شاگرد و جانشینش یهوشع فرارسید. پس از آنان چهره‌هایی به نام داوران آمدند که نقش آنها بیشتر نظامی بود تا قضایی. با شاتول پادشاهی یهود آغاز شد — هرچند حتی در آن زمان، پادشاهان تنها رهبران نبودند؛ انبیاء یهود و کاهنان نیز در رهبری مشارکتی داشتند. با عزرا چهره‌ی جدیدی برخاست: "کاتب" که معلم و قهرمان بود. سپس مشایخ، حخامیم، استادان قبلا و اگادا برخاستند. در دوره‌ی نگارش میشنا رهبر یهودیان ناسی نام داشت (و بعدها در بابل رُش گالوتا یا رئیس تبعیدیان). خاتم هسوفر در یکی از پاسخ نامه هایش با عنوان (اورخ خیم ۱۲) می‌گوید که هرچند ناسی یک ربی تورات نبود، اما نقش او بیشتر سیاسی، آموزشی و روحانی بود. در اصل، او جایگزینی برای پادشاه بود [توضیح مترجم فارسی: ناسی به زبان عبری یعنی شاهزاده]. قرون وسطی شاهد انواع جدید رهبری بود: تفسیرگران و

رمزگشایان تورات، فیلسوفان و شاعران در کنار طیف گسترده ای از ساختارهای رهبر که برخی مدنی و برخی دینی و برخی آمیزه ای از هر دو بودند.

رهبری، کارکردی وابسته به زمانه است. جدلی مشهور هست درباره ی نوح که تورات او را "کامل در نسل های خود" توصیف می کند. بنا به یک دیدگاه، اگر نوح در دورانی می زیست که در آن راستواری بیشتر رواج داشت، از این بزرگتر می بود. بنا به دیدگاهی دیگر، در آن صورت، او نیز فردی معمولی بود در میان دیگران. واقعیت این است که هر نسل به رهبران مناسب خود میدان می دهد. تلمود (سنهدین ۲۱ ب) می گوید که عزرا شایسته ی بردن تورات به نزد اسرائیل بود، اگر موسی بعد از او می آمد. در متنی دیگر (مناخوت ۲۹ ب) می گوید که موسی خودش از خدا خواست که تورات را توسط ربی اکیوا اعطا کند و نه خودش. می توان تا بینهایت درباره ی شایدهای تاریخ اندیشید، اما ما هر یک در دنیا در زمانی که خود برگزیده ایم وارد شده ایم و هیچ گزینه ای نداریم جز زیستن با چالش ها و محدودیت های آن. از این روی، ما رهبران را با هم مقایسه نمی کنیم، زیرا هیچ استاندارد نازمانمندی برای قضاوت آنها نداریم. یروبعل در نسل خود و یفتاح در نسل خود مانند شموئل در نسل خودش بودند."

هر دورانی رهبران خاص خود را برمی کشد و هر رهبری، محصول زمانه ای خاص است. در واقع، برخی حقایق بیزمان در مورد رهبری وجود دارند. یک رهبر باید شجاعت و صداقت داشته باشد. باید به قول حکیمان تلمودی قادر به ارتباط گیری با هر فرد بنا به نیازهای متمایز او باشد. فراتر از همه، یک رهبر، باید پیوسته در حال آموزش باشد (یک پادشاه باید در "تمام روزهای عمرش" تورات بیاموزد). اما اینها شرایط لازم هستند و نه کافی. یک رهبر باید به فراخوان لحظه حساس باشد - لحظه ی زمانی و نسل خود و فصلی از داستان ملتش که در آن قرار دارد. و از آنجا که او از نسل خاصی است، حتی بزرگترین رهبر نمی تواند چالش های نسل های دیگر را حل کند. این به معنای شکست نیست. این شرط وجودی بشریت است.

خدا به او گفته بود که عصایش را بردارد و به صخره بکوبد. اینک نیز خدا به او می گوید که عصایش را بردارد. آشکارا موسی عصا را برمی دارد و به صخره می کوبد. نکته ی چشمگیر درباره ی موسی و صخره درک او از مورد قبلی است. حدود چهل سال قبل در شرایطی همسان، خدا به او گفته بود که عصایش را بردارد و به صخره بکوبد. اینک نیز خدا به او گفته که عصایش را بردارد. آشکارا موسی نتیجه گرفت که این بار نیز مانند بار قبل باید عمل کند و چنین نیز کرد. به صخره کوبید. آنچه متوجه نشد این بود که این بار زمانه از یک نظر، فرق اساسی داشت. او اینک

با نسل جدیدی سرو کار داشت. مردم بار اول، کسانی بودند که بیشتر عمر خود را در بردگی مصر گذرانده بودند. افرادی که اینک پیش روی داشت، زاده‌ی بیابان در آزادی بودند.

تفاوتی اساسی هست میان بردگان و انسان‌ها. بردگان به دستورها پاسخگو هستند. انسان‌های آزاد چنین نیستند. آنها را باید آموزش، پرورش و تعلیم داد، و گرنه، پذیرش مسئولیت را نمی‌آموزند. بردگان می‌فهمند که از یک چوب برای کوبیدن استفاده می‌شود. برده‌داران این گونه آنان را مجبور می‌کردند. در واقع، وقتی موسی اولین بار با آنان رودرو شد و دید که یک مصری یک فرد بنی اسرائیل را کتک می‌زد، آنها این گونه بودند. اما انسان‌های آزاد نباید کتک بخورند. آنها نه با زور بلکه با متقاعد شدن پاسخ می‌دهند. باید با آنان حرف زد. آنچه موسی نشنید و متوجه نشد، تفاوت اساسی میان ماهیت دستور در آن زمان و اینک بود (به صخره "بکوب" - با صخره "سخن بگو"). نمادگرایی در هر یک از این دو مورد به دقت بر اساس ذهنیت دو نسل متفاوت شکل گرفته است. یک برده را کتک می‌زدند، اما با یک انسان آزاد باید سخن گفت.

ناتوانی موسی در شنیدن این تفاوت، نه یک شکست و نه یک گناه بود. این پیامد ناگزیرِ میرابودن او بود. یک چهره قادر به رهبری بردگان به آزادی، همان کسی نیست که می‌تواند انسان‌هایی آزاد را از زندگی بیابانگردی به تسخیر یک سرزمین و اسکان در آن رهنمون شود. این دو چالش‌هایی متفاوتند و به نوع‌های متفاوت رهبری نیاز دارند. در واقع، کل روایت توراتی در این باره که چگونه سفری کوتاه، چهل سال طول کشید، به ما همین حقیقت را می‌آموزد. تغییرات بزرگ یک شبه رخ نمی‌دهند. به بیش از یک نسل و از این روی بیش از یک نوع رهبر نیاز هست. موسی نمی‌توانست یهوشوع باشد، همان گونه که یهوشوع نمی‌توانست موسایی دیگر باشد. این که موسی در یک لحظه‌ی بحرانی به کاری دست زد که چهل سال پیش درست بود، نشان داد که زمان آن رسیده بود که رهبری به نسل جدیدی سپرده شود. این نشانه‌ای از بزرگی است که موسی نیز این واقعیت را درک کرد و از خدا خواست (در اعداد ۲۷) جانشینی برای او بگمارد.

اگر این تفسیر درست باشد، پس موسی گناه نکرد و مجازات هم نشد. بی تردید، تورات زبان توصیف گناه به کار می‌برد ("به من باور نداشتی"، "علیه من شورش کردی"، "علیه من سرپیچی کردی"، "من را تقدیس نکردی"). اما این عبارت‌ها ممکن است چنانکه بسیاری از تفسیرگران گفته‌اند، نه رو به موسی و اهرون، بلکه رو به مردم در کلیت

رویداد باشند (به تفسیر دهم ابرابانل نگاه کنید). این توضیح می دهد که چرا موسی گفت: "خدا به خاطر شما بر من خشم گرفت."

این که موسی قرار نبود وارد سرزمین موعود شود، نه یک مجازات، بلکه شرط جبری میرابودن او (و ما) بود. همچنین روشن است چرا این رویداد در پاراشای خوکت اتفاق می افتد که با آیین گوساله‌ی قرمز و پاکسازی از آلودگی جسم مرده آغاز می شود. همچنین می فهمیم که چرا پاراشا به دنبال فوت میریام، خواهر موسی و اهلون می آید. قانون و روایت در اینجا پیوند تنگاتنگی در مجموعه ای از نسخه های مرگ ناگزیر و تداوم زندگی دارند. برای هر یک از ما رود اردنی هست که از آن عبور نخواهیم کرد، اما هر چه به دورتر سفر کنیم، بیشتر زنده می مانیم. ربی ترفون گفت: "تو این وظیفه را به پایان نمی رسانی، اما آزاد نیستی که از زیر آن شانه خالی کنی." این امر در ذات خود تراژیک نیست. آنچه ما آغاز می کنیم، دیگران تکمیل می کنند، در صورتی که چگونگی آنرا به آنها بیاموزیم.

موسی رهبر بزرگی بود، بزرگترین در همه‌ی زمان ها. اما او همچنین معلمی بلندمرتبه بود. تفاوت در اینجاست که رهبری او چهل سال، اما درس دادن او بیش از سه هزار سال به طول انجامیده (از قضا به همین دلیل او را مشه ربنو یا 'موسی معلم' ما می نامیم و نمی گوئیم 'موسی رهبر ما').

این به معنای کم ارزش کردن رهبری نیست: برعکس است. اگر موسی فقط تدریس کرده و رهبری نکرده بود، بنی اسرائیل از مصر خارج نمی شدند. پیام صخره این نیست که رهبری اهمیت ندارد: این است که رهبری باید مطابق زمانه‌ی خود باشد. یک معلم می تواند در دنیای متون باستان و امیدهای دور زنده بماند، اما یک رهبر باید آهنگ و موسیقی دوران را بشنود و به نیازها و امکانات زمان حال پردازد.

رهبران بزرگ کسانی هستند که از گذشته‌ی یک ملت باخبرند و به آینده‌ی ایده آل آنها سرسپرده اند و می توانند معاصرانشان را همراه خود به سفر طولانی از تبعید به سوی رستگاری ببرند؛ نه حسرت روزگار گذشته را بخورند و نه در شتاب برای دورانی باشند که هنوز نمی تواند فرابرسد. و آن گونه که موسی عمیقتر از هر انسان دیگری دریافت، رهبران بزرگ، همچنین معلم نیز هستند و به آیندگان خود الهام می بخشند که آنچه آغاز کرده اند را پی بگیرند.

شبات شالوم

The Hardest Word to Hear

Balak

بلک: شنیدن سخت ترین کلمه

داستان بیلعام، نبی بت پرستان، با مجموعه ای گیج کننده از امور گسسته از یکدیگر آغاز می شود؛ رویدادهایی که فاقد منطق به نظر می رسند.

نخست، به پیش زمینه پردازیم. بنی اسرائیل به پایان سفر چهل ساله ی خود در بیابان نزدیکل می شوند. آنها تا اینجا جنگ با شیلون، شاه آموری ها و اوگ، شاه باشان را پیروز شده اند. به دشت های موآب رسیده اند که امروز جنوب اردن و ساحل بحرالمت است. بلک شاه موآب نگران است و ناراحتی خود را با پیران میدیان در میان می گذارد. زبان تورات در اینجا دقیقاً یادآور واکنش مصریان در ابتدای سفر خروج است.

فرعون مصر به مردم خود می گوید: "اینک بنی اسرائیل بسیار پرشمارتر و نیرومندتر از ما هستند..." و نفرت علیه بنی اسرائیل را برانگیخت. خروج ۹-۱۲: ۱

در مورد شاه موآب: "و موآب بسیار هراسان از بنی اسرائیل بود، زیرا پرشمار بودند و موآب از بنی اسرائیل متنفر شد. اعداد ۲۲:۳

بلک این استراتژی را برگزید که از پیشگو و جادوگر مشهور، بیلعام، کمک بخواهد. این بار از خدای ابراهیم یاد می شود:

خدا به ابراهیم: "کسانی را که تو را برکت کنند، برکت خواهم کرد و کسانی را که تو را نفرین کنند، نفرین خواهم نمود." پیدایش ۱۲:۳

بلک به بیلعام می گوید: "می دانم که هر کس تو برکت کنی، برکت می شود و هر کس که تو نفرین کنی به نفرین دچار می گردد." اعداد ۲۲:۶

اینجا توازی، کنایه آمیز است (در واقع داستان بیلعام پر از کنایه است). در مورد یراهیم، این خدا است که برکت می کند. در مورد بیلعام، تصور می رفت که قدرت در وجود بیلعام بود. به راستی، گفته ی خدا به ابراهیم اینک در سرنوشت موآب تجسم یافته است: هر کس بخواهد اسرائیل را نفرین کند، به نفرین دچار می شود.

پیش زمینه ی تاریخی برای روایت بیلعام اثبات شده است. چندین تکه کوزه ی مصری متعلق به هزاره ی دوم پیش از میلاد یافت شده اند که روی آنها نفرین علیه شهرهای کنعان نوشته شده اند. در میان اعراب قبل از اسلام، استخدام شاعران که آنان را برخوردار از الهام خدایی می پنداشتند، رایج بود تا علیه دشمنانشان نفرین کنند. در مورد شخص بیلعام کشف مهمی در سال ۱۹۶۷ انجام شد. یک سنگ نبشته روی دیوار معبدی در دیرالله در اردن یافت شد که به رؤیای شبانه ی پیشگویی به نام بیلعام اشاره می کرد - این دورترین اشاره به یک منبع باستان شناسی حاوی نام فردی در تورات است. پس، هر چند داستان دارای عناصر تمثیلی است، اما به پیش زمینه ای در آن زمان و مکان تعلق دارد. کاراکتر بیلعام مبهم باقی مانده است، هم در تورات و هم در سنت تلمودی. آیا او غیگو بود (که نشانه ها و علامت ها را می خواند) یا جادوگر (اجراکننده ی هنرهای جادویی)؟ آیا او یک نبی راستین بود یا دروغین؟ آیا او برکت های الهی را فرود می آورد و بر زبانش جاری می کرد یا می خواست اسرائیل را نفرین کند؟ بنا به برخی تفاسیر میدراش ها او نبی بزرگی در حد طبیعت موسی بود. بنا به دیگران، او یک نبی دروغین با "چشم شر" بود که آرزوی سقوط اسرائیل را داشت. آنچه اینجا می خواهم بررسی کنم، نه بیلعام و برکت هایش، بلکه معنای داستان است، زیرا در اینجا یکی از عمیقترین مسائل برمی خیزد: خدا می خواست بیلعام چه کند؟ این درامی در سه صحنه است:

نخست: فرستاده ای از موآب و میدیان از راه می رسد و مأموریت خود را بیان می کنند. می خواهند که بیلعام بنی اسرائیل را نفرین کند. پاسخ بیلعام جنبه ای خاص دارد: شب بمانید تا من با خدا مشورت کنم. پاسخ خدا روشن است:

اما خدا به بیلعام گفت: "با آنها نرو. نباید به آن مردم نفرین کنی، زیرا آنها برکت شده اند." اعداد ۲۲:۱۲

بیلعام مطیعانه از رفتن سرباز می زند. سپس بلک تلاش های خود را از سر می گیرد. شاید فرستادگانی برجسته تر و وعده ی پاداش بالا بتوانند بیلعام را به تغییر نظر وادارند. دومین گروه فرستادگان را همراه هدایا می روانه می کند. پاسخ بیلعام بینظیر است:

حتی اگر بلك به من كاخی پر از نقره و طلا می داد، نمی توانستم هیچ كار كوچك یا بزرگی فراتر از دستور خداوند، خدای خود انجام دهم." اعداد ۲۲:۱۸

اما شرطی می افزاید:

اینك مانند آن فرستادگان دیگر، شب بمانید تا ببینم خدا چه چیز دیگری می گوید. اعداد ۲۲:۱۹

منظور او روشن است. بیلعام می گوید كه خدا ممكن است نظرش را تغییر داده باشد. اما این ناممكن است. خدا چنین نمی كند. اما در نهایت حیرت، گویا خدا می خواهد چنین كند:

آن شب خدا به خواب بیلعام آمد و گفت "چون این مردان برای تو آمده اند، همراه آنها برو، اما فقط آنچه به تو می گویم را انجام بده." اعداد ۲۲:۲۲

مسئله‌ی ۱: ابتدا خدا گفته بود "نرو"، اینك می گوید "برو". مسئله‌ی ۲ بیدرنك پدیدار می شود:

بیلعام صبح برخاست، خرس را زین كرد و با شاهزادگان موآب رفت. اما وقتی او رفت خدا بسیار خشمگین بود و فرشته‌ی خدا در جاده ایستاد تا جلوی او را بگیرد. بیلعام خر خود را سوار بود و دو خدمتكارش با او بودند. اعداد ۲۲:۲۱-۲۲

خدا می گوید "برو". بیلعام می رود. سپس خدا بسیار خشمگین است. آیا خدا تغییر نظر می دهد؟ آنهم نه يك بار بلکه دو بار در جریان يك روایت؟ ذهن ما گیج می شود. اینجا چه خبر است؟ بیلعام قرار است چه كند؟ خدا چه می خواهد؟ هیچ شرحی داده نمی شود. در عوض، روایت به صحنه‌ی مشهور خر بیلعام می پرد كه خودش يك راز و نیازمند تفسیر است:

وقتی خر فرشته‌ی خدا را دید كه در جاده با شمشیری آخته در دست ایستاده است، از جاده به صحرا رفت. بیلعام خر را زد تا دوباره به جاده برگردد.

سپس فرشته‌ی خدا در گذرگاه باریکی میان دو تاكستان با دو دیوار در دو سو ایستاد. وقتی خر فرشته‌ی خدا را دید به دیوار نزدیک شد و پای بیلعام را به دیوار خراشید. بیلعام دوباره خر را چوب زد.

سپس فرشته‌ی خدا پیش رفت و جایی ایستاد که دیگر آنها نمی توانستند نه از راست و نه از چپ عبور کنند. وقتی خر فرشته‌ی خدا را دید، با بیلعام بر پشت خود، روی زمین نشست که خشم بیلعام برانگیخته شد و دوباره او را با چوب زد.

سپس خدا زبان خر را گشود که به بیلعام گفت: "مگر با تو چه کرده ام که مرا سه بار چوب زدی؟" بیلعام به خر پاسخ داد "تو مرا مسخره کرده ای! اگر شمشیری در دست داشتم، همین حالا تو را می کشتم." خر به بیلعام گفت: "آیا من خر تو نیستم که همیشه تا امروز بر من سوار شده ای؟ آیا تا کنون چنین کاری با تو کرده ام؟" بیلعام گفت: نه!

سپس خداوند چشمان بیلعام را گشود و او فرشته‌ی خدا را دید ایستاده در جاده با شمشیر آخته در دست. پس تعظیم کرد و به خاک افتاد. اعداد ۲۳-۳۱: ۲۲

تفسیرگران تورات روش های گوناگونی برای حل تناقض های آشکار میان پاسخ اول و دوم خدا ارائه داده اند. بنا به نحمانید، نخستین کلام خدا که گفت "با آنها نرو" به این معنا بود که "بنی اسرائیل را نفرین نکن." دومین کلام خدا که گفت "با آنها برو" به این معنا بود که "برو ولی برای آنها روشن کن که تنها کلامی را که من در دهانت می گذارم خواهی گفت، حتی اگر کلام برکت باشد." خدا به بیلعام خشمگین بود، نه چون که او رفت، بلکه چون او شرط را با آنها در میان نگذاشت.

در قرن نوزدهم، ملبیم و ربی زوی هیرش مکلنبرگ پاسخ متفاوتی بر اساس تحلیل متنی پیش کشیدند. متن عبری در دو پاسخ دو کلمه‌ی متفاوت برای "با آنها" استفاده می کند. وقتی خدا می گوید "با آنها نرو" کلمه‌ی عبری *imahem* است. وقتی خدا بار دوم می گوید "با آنها برو" کلمه‌ی به کار رفته *itam* است. این دو گزاره ماهرانه معنای متفاوتی القا می کنند. *Imahem* یعنی "با آنها هم ذهنی و هم فیزیکی" در نقشه شان همراه نشو. *Itam* یعنی "با آنها فیزیکی اما نه ذهنی" برو. به بیان دیگر، بیلعام می توانست با آنها همراه شود، اما نمی بایست قصد مشترکی با آنها داشته باشد. وقتی بیلعام به راه می افتد خدا از او خشمگین است، زیرا متن می گوید که با آنها *im* رفت، به بیان دیگر با مأموریت آنها همراه شد. این راه حل جالبی است. تنها مشکل آن آیه‌ی ۳۵ است که فرشته‌ی

خدا با گشودن چشمان بیلعام سرانجام به بیلعام می گوید "با مردان برو". بنا به ملییم و مکلتبرگ این یعنی خدا دقیقاً می خواست که بیلعام چه کاری را انجام دهد.

عمیقترین پاسخ، همچنین ساده ترین است. سخت ترین کلام در هر زبانی "نه" است. بیلعام یک بار از خدا پرسیده بود. خدا گفته بود: نه. این می بایست کفایت کند. اما بیلعام دوباره پرسید. این نشانه‌ی ضعف اساسی کاراکتر او بود. او می دانست که خدا نمی خواست برود. با این حال، دومین گروه فرستادگان را دعوت به ماندن کرد، تا منتظر بماند شاید خدا نظرش را تغییر دهد.

خدا نمی خواست نظر خود را تغییر دهد. پس تأخیر بیلعام نه به خدا بلکه به خود او مربوط بود. او 'نه' را از خدا نپذیرفته بود. می خواست جواب 'آری' بشنود و در واقع همان را شنید. نه چون خدا می خواست او برود، بلکه چون خدا یک بار سخن می گوید و اگر ما از پذیرفتن آن سرباز بزنیم، خدا خواست خود را به ما اجبار نمی کند. به قول حخامیم در میدراش: "انسان به راهی که خودش برگزیده می رود." معنای واقعی پاسخ دوم خدا که "با آنها برو" این بود: "اگر اصرار داری، پس من نمی توانم تو را از انجام آن بازدارم - اما خشمگین هستم، زیرا بار دوم دوباره پرسیدی." خدا نظرش را بعداً تغییر نداد. در صحنه های ۱ و ۲ و ۳ خدا نمی خواست بیلعام برود. آری گفتن خدا در صحنه‌ی ۲ به معمای نه بود، اما گونه ای نه که بیلعام نمی توانست بشنود و آماده‌ی شنیدنش نبود. وقتی خدا سخن می گوید و ما نمی شنویم، او برای نجات ما از گزینشی که کرده ایم، مداخله نمی کند. "انسان به راهی که خودش برگزیده می رود." اما خدا نمی خواست بیلعام جوری پیش برود که گویی موافقت خدا را گرفته بود. در عوض خدا نمایشی به غایت شیوا از نبوت راستین و دروغین ترتیب داد. نبی دروغین حرف می زند. نبی راستین می شنود. نبی دروغین به مردم آنچه که نیاز دارند بشنوند را می گوید. نبی راستین آنچه مردم باید بشنوند را می گوید. نبی دروغین به قدرت های خود باور دارد. نبی راستین می داند که هیچ قدرتی ندارد. نبی دروغین با صدای خود حرف می زند. نبی راستین با صدایی که مال او نیست سخن می گوید (موسی می گوید: "من مرد سخنپوری نیستم"، یرمیا می گوید: "نمی توانم سخن بگویم، زیرا یک کودکم.")

ماجرای بیلعام و خر سخنگو طنز ناب است و چنانکه پیشتر گفته ام تنها یک چیز خنده‌ی الهی را برمی انگیزد و آن هم لاف و گراف انسان است. بیلعام چون نبی بزرگ دوران خود بود، مشهور شد. شهرتش به موآب و میدیان رسید. او را مردی می دانستند که رموز برکت و نفرین کردن را می دانست. اینک خدا می خواهد به بیلعام نشان دهد که

وقتی خدا خواسته ای دارد، حتی خر بیلعام، نبی بزرگتری از بیلعام می شود. خر چیزی را می بیند که بیلعام نمی تواند ببیند: فرشته‌ی خدا را که در جاده ایستاده و راه را بسته است. خدا خودمهم پنداری را در هم می شکند، همان گونه که به فرد خاکسار اهمیت می بخشد. وقتی انسان ها گمان می برند که می توانند سخن خدا را ابلاغ کنند، خدا می خندد. و ما نیز در این گونه مواقع، می خندیم.

چند سال پیش در حال ساختن برنامه ای برای بی بی سی بودم. مسئله‌ی من این بود: می خواستم مستندی بسازم در مورد تشووا یا توبه و بازگشت به خدا. اما می بایست این کار را به گونه ای انجام دهم که برای غریبه‌ودیان و افراد ناباور به دین نیز مانند یهودیان عقلانی باشد. چه مثالی باید برای بیان منظورم برمی گزیدم؟

بر آن شدم که یک راه انجام این کار پرداختن به اعتیاد به مواد مخدر است. معتادان رفتارهایی پیدامی کنند که می دانند خودویرانگرند، اما بخشی از روش زندگی آنها می شوند. ترک این عادت ها نیازمند اراده ای بسیار محکم است. معتادی که می خواهد روی این عادت های خودویرانگر کار کند، باید بپذیرد که زندگی آنها برای خودشان و دیگران خطرناک بوده و باید آنها را تغییر دهند. این به نظر من معادل سکولار تشووا بود که می توانست پیام مرا به بینندگان انتقال دهد.

یک روز را در یک مرکز توان بخشی گذراندم و واقعاً قلبم به درد آمد. جوانان بین سنین ۱۶ و ۱۸ ساله ای آنجا بودند که از خانواده های درهم شکسته می آمدند. بسیاری از آنها از آزار خانگی رنج برده بودند. آنها به جز کارکنان مرکز، هیچ شبکه‌ی حمایتگری نداشتند. وظیفه‌ی آن کارکنان به گونه ای باورنکردنی دشوار بود. می بایست به معتادان کمک کنند تا عادت های خود را برای چند روز یا چند هفته ترک کنند. اما آنها دوباره به آن عادت ها برمی گشتند و دوباره باید شروع می شد. دریافتم که صبر انسانی آنها کمی کمتر از صبر خدا با ما بود. اگر هرچند بار شکست بخوریم و از نو شروع کنیم، خدا ایمان خود به ما را از دست نمی دهد و به ما قدرت می دهد. آنجا انسان ها کاری خدایی انجام می دادند. از رئیس مرکز که یک مددکار اجتماعی بود پرسیدم که چرا او مشغول این کار شده تا به جوانان کمک کند زندگی خود را دگرگون سازند. هیچ گاه پاسخ آن زن را فراموش نمی کنم، زیرا یکی از زیباترین حرف هایی بود که تا کنون شنیده ام. او گفت: "ما شاید اولین افرادی باشیم که آنها را بی قید و شرط دوست داریم و آنها پیش از این با چنین افرادی ملاقات نکرده اند. و نخستین افرادی هستیم در زندگی آنها که آنقدر برایشان اهمیت قائل بوده ایم که به آنها 'نه' گفته ایم."

'نه' سخت ترین کلمه ای است که بتوانیم بشنویم، اما همچنین اغلب، مهمترین کلمه است و نشان از مهربانی فردی که به ما نه می گوید. این چیزی است که بیلعام پس از گرفتن درس خاکساری [از خر] سرانجام آموخت و ما نیز باید این درس را بگیریم اگر می خواهیم گوشمان برای صدای خدا باز باشد.

شبات شالوم

On Parents and Teachers

Pinchas

پینخاس: پیرامون والدین و معلمان

زیر سطح ظاهری پاراشای این هفته، داستانی گزنده نهفته است. پاراشا در پیش زمینه‌ی این دعای موسی اتفاق می افتد که از خدا می خواهد جانشینی برای رهبری بنی اسرائیل تعیین کند.

یک سرنخ در کلام خدا به موسی یافت می شود: "پس از آن، همچنین، مردم همان گونه که برای اهرون جمع شدند، برای تو گرد خواهند آمد." راشی به دلیل وجود "همچنین" که آشکارا اضافی است، این تفسیر را پیش می کشد که "موسی می خواست مانند اهرون بمیرد."

موسی از چه نظر به برادرش غبطه می خورد؟ آیا او می خواست مانند اهرون بیدرد بمیرد؟ بی تردید نه. موسی از درد نمی ترسید. آیا به محبوبیت برادرش غبطه می خورد؟ در مورد اهرون گفته شده که هنگام مرگ "همه‌ی بنی اسرائیل برای او سوگواری کردند."، تورات چنین چیزی در مورد مرگ موسی نمی گوید. این نیز نمی تواند پاسخ درست باشد. موسی می دانست که رهبری به معنای محبوبیت نیست. او هنگام مرگ دنبال محبوبیت نبود. آن کارهایی که او کرده بود، به محبوبیت ختم نمی شد.

کتاو سوفر تفسیر درست را بیان می کند: اهرون امتیاز این شناخت را داشت که فرزندان او جای پای او خواهند گذاشت. در زمان حیات او العازار پسرش به عنوان کوهن گادول برگزیده شد. در واقع، تا امروز کوهنیم بازماندگان مستقیم اهرون هستند. بنا به کتاو سوفر موسی آرزو داشت ببیند که یکی از پسرانش گرشوم یا الیعزر، جای او را در رهبری مردم می گیرد. اما چنین مقرر نبود.

راشی با سرخ دومی به همین نتیجه می رسد. بخشی که موسی از خدا می خواهد جانشینی تعیین کند، بیدرنگ پس از داستان دختران زلوفهاد می آید که تقاضا کردند در صورت مرگ پدر خود، از سهم او در زمین اسرائیل، سهم ببرند. راشی دو رویداد را به هم پیوند می دهد: "وقتی موسی شنید که خدا به او گفت سهم زلوفهاد را به دخترانش بدهد، به خودش گفت که زمان آن رسیده تا برای خودم تقاضایی بکنم که پسرانم مقام مرا به ارث ببرند. خدا به او پاسخ داد: این تصمیم من نیست. یهوشوع شایسته است که پاداش خدمت به تو و هرگز ترک نکردن خیمه‌ی تو را بگیرد. این همان منظور سلیمان است که گفته: هر کس که تاختستان را محافظت می کند، باید میوه های آنرا بخورد، و آن کس که به اربابش خدمت می کند، باید پاداش بگیرد. دعای موسی پذیرفته نشد."

بنابر این، حکیمان تلمودی و راشی که گوششان به کوچکترین نوایی حساس است، روایتی را که زیر سطح ظاهری متن توره نهفته، بازسازی کردند. فرزندان موسی چه سرانجامی داشتند؟ آیا او، این رهبر بزرگ، در درون خود از اینکه پسرانش مقام او را به ارث بردند، ناخشنود بود؟ این متن چه پیام عمیقتری برای ما دارد؟ آیا موسی حق داشت که ناخشنود باشد؟ آیا خدا به هیچ صورتی او را تسکین بخشید؟

موسی و اهلون نماد دو نقش بزرگ در جامعه‌ی یهودی هستند — هوریم و موریم — یعنی والدین و معلمان. والدین میراث یهودی را به فرزندان انتقال می دهند؛ معلم چنین کاری برای شاگردانش انجام می دهد. اهلون کهن انگاره‌ی والدین بود؛ موسی نمونه‌ی بزرگ یک معلم (تا امروز ما او را مشه ربنو یا موسی معلم ما می نامیم). پسر اهلون جانشین او شد؛ یهوشوع شاگرد موسی جانشین او شد. حکیمان تلمودی چندین بار تأکید کرده اند که رهبری تورات به طور خودکار به نسل های بعدی به ارث نمی رسد. تلمود می گوید:

مراقب باش که فرزندان تهیدستان را نادیده نگیری زیرا از جانب آنها تورات به پیش می رود، چنانکه آمده: "آب باید از کوزه های او جاری شود"، یعنی "از تهیدستان اجتماع او"، یعنی تورات از تهیدستان آنان به پیش می رود." و چرا این گونه نیست که همواره از حکیمان، فرزندان حکیم زاده شوند؟ ربی یوسف گفت زیرا تورات میراث آنها نیست. ربی شیشا بن ربی ایدی گفت زیرا آنها نباید با جامعه متکبر باشند. مرزوترا گفت، زیرا آنها از بالا به جامعه نگاه می کنند. نداریم ۸۱ الف

اگر رهبری تورات در خاندان ها دست به دست می شد، یهودیت بیدرنگ تبدیل می شد به جامعه ای از سلسله مراتب طبقات امتیازدار. حکیمان تلمودی با چنین چیزی یکسره مخالف بودند. همگان از تورات سهم دارند. تورات سهم پدری هر یهودی است. هیچ جای دیگر این اصل روشنتر از سخنان هارامبام بیان نشده است:

ایسرائل با سه تاج مُزین شد: با تاج تورات، تاج کهنات و تاج پادشاهی. تاج کهنات به اهرن سپرده شد... تاج پادشاهی به داوود... اما تاج تورات به همه ی آحاد اسرائیل تعلق دارد، چنانکه آمده: "هر کس مایل باشد می تواند آنرا کسب کند. گمان مبر که آن دو تاج دیگر از تاج تورات مهمترند، زیرا آمده: "پادشاهان به واسطه ی من سلطنت و شاهزادگان به واسطه ی من به عدالت حکم می کنند. شاهزادگان به واسطه ی من فرمانروایی می کنند." از اینجا می آموزیم که تاج تورات مهمتر است از دو تاج دیگر.

این بیانیه ی مهم مساوات خواهانه ی یهودیت است. تاج تورات برای هر کس که خواهان آن باشد، در دسترس است. جوامعی بوده اند که می خواستند از طریق تقسیم مساوی قدرت و ثروت، مساوات را برقرار کنند. هیچ یک به طور کامل موفق نشدند. رویکرد یهودیت متفاوت بود. یک جامعه ی دارای کرامت مساوی، جامعه ای است که در آن شناخت و دانش که مهمترین نوع آن تورات یا دانش چگونه زیستن است، به تساوی در اختیار همگان است. از روزگار دور تا امروز یهودیان جوامعی داشته اند که حول محور مدارس شکل گرفته و از طریق صندوق های اجتماعی تضمین کردند که هیچ کس از یادگیری کنار گذاشته نشود.

حکیمان تلمودی پیوند محکمی میان خانه و مدرسه، والدین و معلم ایجاد کردند. برای نمونه هارامبام چنین حکم می دهد:

هر حاخام اسرائیل وظیفه دارد که همه ی شاگردانی که از او درس بخواهند را آموزش دهد، حتی اگر فرزندان خودش نباشند، چنانکه آمده: "و تو باید آنها را سخت کوشانه به فرزندان تدریس کنی." بنا به حخامیم واژه ی "فرزندانت" شامل شاگردان نیز می شود، زیرا شاگردان، فرزندان نامیده می شوند، چنانکه آمده: "و پسران نبی پیش آمدند." (کتاب دوم پادشاهان ۲:۳) هارامبام

هارامبام در همین معنا در جای دیگر می نویسد:

همان گونه که به فرد دستور داده شده که به پدر خود احترام بگذارد، همچنین متعهد به احترام گذاشتن به معلم خود نیز هست؛ حتی به میزانی بیشتر از پدرش، زیرا پدرش به او حیات در این دنیا را داده، اما معلمش که به او حکمت می آموزد، حیات او را در دنیای در راه تضمین می کند. هارامبام معکوس این جهت نیز بیان شده است. در پنج کتاب موسی بارها نقش پدر یاد دادن و راهنمایی کردن ذکر شده است:

"باید این امور را به فرزندان بیاموزی."

"و چنان خواهد رفت که فرزندان خواهند پرسید... پس به آنها خواهی گفت."

آموزش و پرورش گفتگویی بینانسی است میان والدین و فرزند. در آیه ای تورات شرح می دهد که چگونه ابراهیم به عنوان پدر ایمان جدیدی برگزیده شد: "زیرا او را برگزیده ام تا فرزندان و خاندانش پس از خود را راهنمایی کند تا راه خداوند را با انجام آنچه درست و عادلانه است، حفاظت کند." ابراهیم هم به عنوان والد و هم معلم برگزیده شد.

پس خواست موسی برای جانشینی فرزندانش رد شد تا این ناخشنودی فردی به منبع امیدی برای نسل های آینده تبدیل شود. رهبری تورات منحصر به گروهی از برگزیدگان نیست. از راه جانشینی خاندانی دست به دست نمی شود. به بازماندگان حخامیم بزرگ به ارث نمی رسد. اگر آنها بخواهیم و بهترین تلاش و توان و وقت خود را بگذاریم، به روی همه ی ما گشوده است. اما همزمان، موسی تسکینی بزرگ دریافت کرد. همان گونه تا به امروز کوهنیم فرزندان اهرون هستند، همه ی کسانی نیز که تورات می آموزند، شاگردان موسی هستند.

برخی امتیاز والدین بودن را دارند؛ دیگران امتیاز معلم بودن را یافته اند. هر دو راه هایی هستند تا چیزی از ما در آینده زیست کند. والدین معلم و معلمان همچون والدین، بزرگترین نقش های یهودیت هستند؛ یکی در اهرون نامیرا شده و دیگری در موسی جاودانی گشته است.

شبات شالوم

[5] Rambam Hilchot Talmud Torah Chapter 3 Halachah 1 With three crowns was Israel crowned -- with the crown of Torah, the crown of priesthood, and the crown of sovereignty. The crown of priesthood was bestowed on Aaron . . . The crown of sovereignty was given to David . . . The crown of Torah, however, is for all Israel, as it is said, “Moses commanded us the Torah, as an inheritance of the congregation of Jacob.” Whoever desires it can win it. Do not suppose that the other two crowns are greater than the crown of Torah, for it is said, “By me [the Torah] kings reign and princes decree justice. By me, princes rule.” Hence we learn the crown of Torah is greater than the other two crowns.	<u>הלכות תלמוד תורה פרק ג הלכה ט"רמב</u> בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה <u>א</u> וכתר כהונה וכתר מלכות, כתר כהונה זכה בו אהרן שנאמר והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם, כתר מלכות זכה בו דוד שנאמר זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, כל מי שירצה יבא ויטול, שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה הרי הוא אומר בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו, הא למדת שכתר תורה גדול משניהם
[6] Rambam Hilchot Talmud Torah Chapter 1 Halachah 2 A duty rests on every scholar in Israel to teach all disciples who seek instruction from him, even if they are not his children, as it is said, “And you shall teach them diligently to your children”. According to traditional authority, the term “your children” includes disciples, for <i>disciples are called children</i>, as it is said, “And the sons of the prophets [meaning, the disciples of the prophets] came forth” (II Kings 2:3).	<u>ט הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה רמב</u> <u>ב</u> כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר ושננתם לבניך מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידיך שהתלמידים קרויין בנים שנאמר ויצאו בני הנביאים
[7] Rambam Hilchot Talmud Torah Chapter 5 Halachah 1 Just as a person is	<u>ט הלכות תלמוד תורה פרק ה הלכה א רמב</u> כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא

commanded to honour and revere his father, so he is under an obligation to honour and revere his teacher, even to a greater extent than his father, for his father gave him life in this world, while his teacher who instructs him in wisdom secures for him life in the world to come.	חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו, שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא
[8] <u>Devarim Chapter 6 Verse 7</u> Teach them to your children and speak of them when you are at home, when travelling on the road, when you lie down and when you rise up.	<u>דברים פרק ו</u> (ז) ושננתם לבניך ודברת בהם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך

The Danger of Suspicion

Matot, Masei

متوت، معسی: خطر مظنون بودن

این داستانی است جذاب که از آن اصول مهم یهودیت برمی خیزند. دو قبیله، رئوون و گاد، می بینند که زمین های شرق رود اردن بسیار مناسب چراگاه برای گله ها و دام های فراوان آنها هستند. آنها نزد موسی می روند و از او اجازه می خواهند تا به جای عبور از رود اردن، همانجا ساکن شوند. موسی می گوید این کار روحیه ی باقی قوم را ضعیف می کند: "آیا همکیشان شما به جنگ بروند و شما اینجا ساکن شوید؟" مگر آنها چیزی از ماجرای گناه جاسوسان نیاموخته اند که با رفتار خود روحیه ی دیگران را خراب کردند و کل یک نسل را چهل سال محکوم به سرگردانی در بیابان ساختند؟

افراد قبیله های رئوون و گاد منظور موسی را فهمیدند. آنها توضیح دادند که نمی خواهند خود را از جنگ برادران دیگر خود در قوم بنی اسرائیل معاف کنند. آنها یکسره آماده ی همراهی آنها به داخل سرزمین موعود و جنگیدن دوشادوش آنها هستند: "بازنخواهیم گشت تا زمانی که کل آحاد بنی اسرائیل ارث خود را دریافت کرده باشند." موسی آنها را وامی دارد که نزد همگان در این زمینه سوگند بخورند و تضمین کنند که تنها در صورت اجرای این عهد به خواست خود خواهند رسید: "وقتی که سرزمین در پیشگاه الهی تسخیر شود، می توانید بازگردید و در پیشگاه خدا و اسرائیل دیگر گناهی نخواهید داشت و این سرزمین در مالکیت دائم شما در برابر خدا خواهد بود."

این عبارت که "در پیشگاه خدا و اسرائیل دیگر گناهی نخواهید داشت" طی زمان به ضرب المثلی اخلاقی در یهودیت تبدیل شد. تنها کافی نیست که کارهای ما در نظر خدا درست باشند. باید به گونه ای رفتار کرد که در چشم هموعان خود نیز درست عمل کرده باشیم. فرد باید فراتر از هر گونه ظن و مظنون بودن باشد. این است معنای قاعده‌ی *veheyitem neki'im* "در پیشگاه خدا و اسرائیل دیگر گناهی نخواهید داشت."

این امر چگونه در قانون و زندگی یهودی بازتاب یافت؟ میشنا در رساله‌ی شکالیم از سه دوره در سال یاد می کند که هدیه های مردم که در خزانه‌ی معبد گردآمده بودند، به امور اختصاص داده می شدند. میشنا می گوید: "کسی که تخصیص را انجام می داد، با لباس حاشیه دوزی شده یا کفش و تفیلین یا نشانه ای وارد خزانه نمی شد تا اگر پس از آن فقیر می شد، مردم نگویند که او فقیر شد چون در خزانه مرتکب گناهی شد؛ یا اگر ثروتمند می شد، مردم نگویند که او هنگام تخصیص هدیه های خزانه به ثروت رسید - زیرا ما باید از سرزنش و ظن مُبرا باشیم، چنانکه گفته شده باید "در پیشگاه خدا و اسرائیل دیگر گناهی نداشته باشید".

به همین ترتیب، توسفتا می گوید: "وقتی کسی داخل می رود تا هدیه ای را از خزانه بیرون بیاورد، قبل از ورود و هنگام خروج او را می گردند و از زمانی که وارد می شود با او حرف می زنند تا وقتی که خارج گردد."

نه تنها نباید هنگام خارج کردن سکه ها از خزانه‌ی معبد هیچ خطایی انجام شود، بلکه حتی ظنِ خطاکاری نیز نباید در میان باشد. از این روی، کسی که پول جمع می کند نباید هیچ لباسی بپوشد که بتوان در آن سکه پنهان کرد. باید پیش و پس از ورود او را بگردند و حتی او را به حرف بگیرند تا وسوسه نشود که پنهانی سکه ای در دهان خود بگذارد.

دو آموزه‌ی تلمودی از دوران معبد دوم از خانواده‌های مشهوری سخن می گویند که در معبد نقش داشتند و چه کارهایی کردند تا خود را از ظن دور نگه دارند. خانواده‌ی گارمو متخصص آماده کردن نان مخصوص مراسم بودند. درمورد آنها گفته شده که "از آنها با احترام فراوان یاد می شد، زیرا نان مرغوبی که می پختند در خانه‌ی فرزندان خودشان یافت نمی شد، مبدا گفته شود که آنها از پختن نان مراسم استفاده‌ی شخصی می برند." همچنین خانواده‌ی آوتیناس متخصص ساختن عود برای معبد بودند. آنها نیز بسیار مورد احترام بودند، زیرا "هرگز عروسی از خانواده‌ی آنها عطر نمی زد و وقتی از جای دیگری زنی را به همسری می گرفتند، تعهد می گرفتند که عطرزده بیرون نرود، مبدا مردم بگویند که آنها از عود آماده شده برای معبد خود را عطر ساخته اند."

اصل کلی در تلمود یروشلمی بیان شده است:

ربی شموئل بر نحمان از قول ربی یوناتان گفت: در پنج کتاب موسی، کتب انبیاء و کاتبان گفته می شود که فرد باید همان گونه که نزد خدا به تعهداتش عمل می کند، نزد انسان ها نیز چنین کند. کجا در پنج کتاب موسی؟ در آیهی "در پیشگاه خدا و اسرائیل دیگر گناهی نخواهید داشت". کجا در کتب انبیاء؟ در این عبارت: "خداوند متعال می داند و اسرائیل نیز باید بداند". کجا در کاتبان؟ در آیهی "باید در چشمان خدا و انسان ها عزیز و محترم شوید". گملیئل زوگا از ربی یوسی بر اوون پرسید که کدام آیه این نکته را روشنتر از همه می گوید؟ او پاسخ داد: "باید در پیشگاه خدا و اسرائیل دیگر گناهی نداشته باشید".

این ملاحظه پایه‌ی دو اصل هلاخا شد. اولی با نام *chashad* شناخته شده به معنای ظن، یعنی برخی اعمال که به خودی خود مجاز هستند، در پیش زمینه‌هایی که اجرای آنها می تواند ظن انجام عمل ممنوع را برانگیزد، جایز نیست. از این روی، برای نمونه، ربی شیمون بریوحای معتقد بود که تورات به دلیل ظن می خواهد که حاشیه‌ی کشتزارها درو نشده برای استفاده‌ی تهیدستان باقی بماند (پئا). اگر صاحب کشتزار در ابتدا یا وسط آن بخشی را درو نشده باقی می گذاشت، تهیدستان می آمدند و سهم خود را پیش از پایان درو برمی داشتند و آنگاه رهگذری ممکن بود فکر کند که صاحب زمین از اول برای تهیدستان سهمی باقی نگذاشته بود.

حکیمان تلمودی به همین ترتیب دستور دادند که اگر خانه‌ای دو در در دو سو دارد، شمع‌های حنوکا باید در هر دو سو روشن شوند مبادا رهگذری ببیند که یک طرف شمع روشن شده و طرف دیگر نشده و نتیجه بگیرد که صاحب خانه دستور را اجرا نکرده است.

یک اصل هلاخایی که ربط نزدیکی با این مفهوم دارد، *marit ha-ayin* یا ظواهر نام دارد. برای نمونه، پیش از آنکه جایگزین‌های شیر، رایج شوند، نوشیدن فراورده‌های شبیه شیر مایع ((مانند شیر بادام)) همراه گوشت ممنوع بود، مبادا دیگران فکر کنند شیر واقعی است. همچنین در شب‌ات آویزان کردن لباس‌های خیس برای خشک شدن ممنوع است (مثلاً لباسی که در آب افتاده و خیس شده باشد)، مبادا مردم فکر کنند که کسی روز شب‌ات لباس شسته است. در کل، فرد نباید کارهای بکند که به خودی خود مجازند، اما ممکن است بد تعبیر شوند.

ارتباط یا تضاد میان این اصول در ادبیات تلمودی مورد جدل قرار گرفته‌اند. برخی *chashad* و *marit ha-ayin* را بسیار شبیه هم و حتی نام‌های متفاوت برای یک پدیده دانسته‌اند. اما دیگران آنها را متفاوت و حتی متضاد دیده‌اند. *Chashad* وقتی است که مردم ممکن است فکر کنند که شما کاری ممنوع انجام داده‌اید و به شما به دیده‌ای

بد بنگرند. *marit ha-ayin* مواردی را شامل می شود که مردم با آنکه می دانند شما فردی نیستید که کاری ممنوع را انجام دهید، اما این نتیجه‌ی غلط را می گیرند که چون شما کار الف را انجام می دهید، پس کار ب نیز مُجاز می شود، چون کار الف را به راحتی می توان با کار ب اشتباه گرفت. پس با انجام مثال بالا مردم فکر می کنند شستن لباس مُجاز است، در حالی که نیست.

این ملاحظه‌ی ظواهر ابتدا عجیب می نماید. بی تردید، آنچه مهم است فکر خدا در مورد ماست، نه فکر مردم درباره‌ی ما. تلمود، داستان رویارویی تکان دهنده‌ی میان ربان یوحنا بن زکای در حال مرگ و شاگردانش را بازگو می کند:

شاگردانش به او می گویند: ربو ما را برکت کن. او به آنان می گوید: خواست خدا باشد که ترس از آسمان ها برای شما مهمتر باشد از ترس از انسان ها (نظر انسان ها). آنها گفتند: فقط همین؟ او گفت: این که شما بتوانید به چنان سطحی برسید. خواهید دید که چقدر سخت است، زیرا وقتی کسی بخواهد گناهی مرتکب شود به خود می گوید که امیدوارم کسی مرا نبیند [یعنی ترس او بیشتر از انسان هاست و کمتر از خدا].

افزون بر این، ممنوع است که به مردم، ظنِ خطاکاری داشته باشیم. حکیمان تلمودی گفته اند: "کسی که به فرد بیگناهی مظنون می شود، به مجازات جسمانی دچار می شود. و "فرد همیشه باید دیگران را با شایستگی های آنها قضاوت کند." پس چرا اگر مشاهده کننده باید قضاوت سنگین نکند، ما که مشاهده می شویم باید موظف به رفتار فراتر از ظن دیگران باشیم؟

پاسخ این است که ما اجازه نداریم امید ببندیم به این که دیگران با مرحمت روی ما قضاوت کنند، حتی اگر آنها چنین نیز بکنند. راشی پیرامون زندگی موسی کلامی هشیارکننده دارد:

اگر او خیمه‌ی خود را زودتر ترک می کرد، مردم می گفتند که با همسر خود اختلاف دارد. اگر دیرتر ترک می کرد، می گفتند که او دارد علیه ما نقشه های شرورانه می کشد.

حتی موسی که زندگی خود را با فداکاری تمام وقف بنی اسرائیل کرد، از ظن و شک آنها برکنار نبود. ربی مشه سوفر حتی فراتر رفته می گوید که موسی در سراسر زندگی خود به خاطر این دستور که "باید در پیشگاه خدا و اسرائیل دیگر گناهی نداشته باشید"، دچار عذاب بود، و می افزایش که بسیار آسانتر است که بخش اول دستور را انجام دهیم

(در چشمان خدا) تا بخش دوم (در چشمان اسرائیل). در واقع او فکر می کرد آیا کسی می تواند کل آنرا اجرا کند؟ شاید جامعه‌ی سلیمان همین معنا را در نظر دارد وقتی می گوید: "هیچ فرد راستواری در زمین نیست که فقط کارهای درست انجام دهد و هیچگاه گناه نکند."

اما ایده ای عمیق در مفهوم *veheyitem neki'im* "باید بیگناه باشی" نهفته است. راوا، حکیم تلمودی، کسانی را سرزنش می کرد که در برابر تومار تورات از جا برمی خیزند، اما از جلوی پای حکیم تورات نمی ایستند. یهودی بودن یعنی پاسخ به این فراخوان که یک سفر تورات زنده باشیم.

مردم نه فقط از کتاب ها، بلکه همچنین شاید حتی بیشتر از مردمی که دیدار می کنند، می آموزند. متخصصان تعلیم و تربیت یهودی در کنار متن/کتاب ها از "انسان/متن ها" سخن می گویند. یعنی ما باید هم معلم ها و هم سرمشق هایی زنده باشیم. به این دلیل ربی اکیوا اغلب به دنبال ربی یهوشوع می رفت تا ببیند او در زندگی خصوصی چگونه رفتار می کرد و می گفت که "این نیز بخشی از توراهاست و من باید آنرا بیاموزم". دو اصل دوقلوی *chashad* و *marit ha-ayin* می گویند که باید به گونه ای رفتار کنیم که سرمشق دیگران بشویم (از راه ورای ظن دیگران بودن در قاعده‌ی *chashad*) و درست مانند یک کتاب راهنما که باید روشن و بدون ابهام باشد، ما نیز چنین باشیم). از راه موجب بدفهمی دیگران نشویم — قاعده‌ی *marit ha-ayin*). مردم باید رفتار ما را ببینند و از روی آن به چگونه زیستن یک یهودی پی ببرند.

این که این قواعد باید از سوی همه‌ی آحاد اسرائیل و نه فقط حخامیم رعایت شود، شاهدهی گویا است به مساوات خواهی روحانی در هلاخا، هر یک از ما باید یک سرمشق باشد. این نیز که با وجود آنکه ما باید از ظن نسبت به خطاکاری دیگران پرهیز کنیم، چنین قواعدی وجود دارند، به ما چیز دیگری در مورد یهودیت می گویند: این که یهودیت سیستمی است از وظایف و نه فقط حقوق. ما مُجاز نیستیم وقتی کاری ظن برانگیز کرده ایم، بگوییم: "من هیچ کار خطایی نکرده‌ام؛ برعکس، آن فرد دیگر با شک کردن به من خطا کرده است." بی تردید، او خطا کرده، اما این چیزی از مسئولیت ما برای فراتر از ظن بودن، نمی کاهد. هر یک از ما باید سهم خود در ساختن جامعه ای استوار بر احترام متقابل را ایفا کند.

این ما را بازمی گرداند به جایی که از آن آغاز کرده بودیم: درخواست قبایل رثوون و گاد برای اسکان در شرق رود اردن. به یاد می آوریم که موسی درخواست آنها را به شرطی پذیرفت که ابتدا آنها به دیگر قبایل در جنگ پیوندند.

آنها چنین می کنند. سال ها بعد، یهوشوع آنها را فراخواند و گفت که به وعده‌ی خود عمل کرده اند و اینک شایسته‌ی بازگشت به مکانی هستند که خانه های خود را ساخته بودند (یهوشوع ۲۲).

اما به گونه ای حیرت انگیزی ظن، دوباره برانگیخته شد؛ این بار به دلیلی بس متفاوت: این که آنها در قلمرو خود قربانگاهی ساخته بودند. قبایل دیگر مظنون بودند که آنها ایمان خود از خدای اسرائیل را از دست داده و محراب خاص خود را ساخته بودند. اسرائیل در لبه‌ی پرتگاه جنگ داخلی بود. ظن، بی پایه بود. افراد قبایل رثوون و گاد توضیح دادند که قربانگاهی که ساخته بودند، قرار نبود به نیایشگاه تبدیل شود و بیشتر نشانی بود از این که آنها بخشی از ملت اسرائیل بودند – تضمینی برای این امکان که روزی پس از چندین نسل، قبایلی که در غرب رود اردن و سرزمین اصلی اسرائیل می زیستند، رثوونی ها و گادی ها را چون آن سوی رودخانه بودند، غریبه ندانند:

به این دلیل گفتیم "بیاییم و قربانگاهی بسازیم – اما نه برای پیشکش های سوختنی و قربانی ها. بلکه برعکس برای آنکه شاهدی باشد میان ما و شما و نسل های بعدی که ما در میشکان با قربانی های سوختنی، قربانی ها و دیگر فدیة ها خدای متعال را می پرستیم. سپس در آینده فرزندان شما به ما نخواهند گفت: "شما هیچ سهمی نزد خدا ندارید." و ما گفتیم: "اگر روزی چنین بگویند به فرزندان ما چنین پاسخ خواهیم داد: نگاه کنید به نمونه‌ی دوم محرابی که پدران ما ساختند، نه برای پیشکش های سوختنی و قربانی ها، بلکه همچون شاهدی میان ما و شما."

خطر جنگ داخلی برطرف شد.

ظن یک عامل منحرف کننده‌ی زندگی اجتماعی و به شدت ویرانگر است: یهودیت که یک پروژه‌ی مرکزی آن ساختن جامعه ای پرشفقت و استوار بر عدالت، مسئولیت متقابل و اعتماد است، این دشواری را از دو جهت برطرف می سازد. از یک سو به ما دستور می دهد که به دیگران مظنون نباشیم و آنها را با رحمت قضاوت کنیم و به آنها امکان دوباره برای اثبات خود بدهیم. از سوی دیگر، از هر یک از ما می خواهد که فراسوی ظن عمل کنیم و به قول حخامیم "از هر چیز که شبیه کار نادرست است یا اندکی آنرا به یاد می آورد، خودداری کنیم."

بیگناه بودن در پیشگاه خدا یک چیز است؛ بیگناه بودن در چشمان هموعان، چیز دیگری که بس دشوارتر است. اما این یک چالش است، نه از آن روی که ما به این کار فراخوانده شده ایم تا مورد تأیید قرار بگیریم، بلکه چون باید سرمشق، نمونه، تجسم زنده‌ی توراه باشیم و چون فراخوانده شده ایم که در زندگی یهودی، وصل دهنده باشیم و نه

جداکننده. به قول خاتم سوفر ما همیشه موفق نخواهیم شد. با وجود بهترین تلاش های خود، دیگران ممکن است هنوز ما را متهم به چیزهایی کنند که در آنها یکسره بیگناه هستیم (چنانکه موسی را متهم کردند). با این حال باید بهترین کوشش خود را بکنیم تا در قضاوت های خود از دیگران عادل باشیم و در رفتارهای خود بسیار دقت کنیم.

شبات شالوم

Tzedek: Justice and Compassion

Devarim

دواریم

تصدک: عدالت و شفقت

وقتی موسی خطابه های پایانی خود برای نسل آینده را آغاز می کند، به موضوعی می پردازد که بر کتاب پنجم موسی حاکم است، عدالت:

من در آن زمان، به قضات شما چنین آموختم: "به همنوعان خود گوش بدهید و با عدالت حکم کنید [تصدک] میان هر فرد و برادرش یا غریبی. نباید هنگام قضاوت، جانبدار باشی. همسان به کوچک و بزرگ گوش بده. از هیچ کس ترس، زیرا قضاوت به خدا تعلق دارد. هر امری که برای تو بیش از حد دشوار است، نزد من بیاور و من آنرا می شنوم."

تصدک، عدالت، کلیدواژه‌ی سفر دواریم است – مشهورتر از همه جا در این آیه:

عدالت. عدالت را باید پی بگیری تا رشد کنی و سرزمینی که خداوند، خدای تو به تو داده را تسخیر کنی.

تثنیه ۱۶:۲۰

تکرار کلمه‌ی تصدک و مشتقات آن مانند تصداکا [صداقا- صدقه] در پنج کتاب موسی به هیچ روی اتفاقی نیست. این واژه در کتاب های اول و پنجم تورات با دفعات بالا تکرار می شود: در سفر پیدایش (۱۶ بار) و سفر تثنیه (۱۸ بار). در سفر خروج تنها ۴ بار و در سفر لاویان ۵ بار تکرار می شود. همگی در دو باب متمرکز شده اند: خروج ۲۳ (۳ یا ۴ بار در دو آیه ۷-۸: ۲۳) و لاویان ۱۹ (۵ بار در باب ۱۹). در سفر اعداد این واژه دیگر تکرار نمی شود.

این توزیع واژگانی یکی از چندین گواه است بر این که پنج کتاب موسی از یک ساختار ادبی ABCBA پیروی می کند:

A پیدایش – ماقبل تاریخ اسرائیل – گذشته‌ی دور

B خروج – سفر از مصر به کوه سینا

C لاویان - قوانین تقدس

B اعداد سفر از کوه سینا به ساحل رود اردن

A تثنيه - پساتاریخ اسرائیل - آینده‌ی دور

بن مایه‌ی تکرار شونده‌ی تصدک/تصداکا در نقاط کلیدی این ساختار پدیدار می‌شود - دو کتاب اول و پنجم یعنی پیدایش و تثنيه و باب مرکزی، لاویان ۱۹. به روشنی، این واژه، بن مایه‌ی مسلط بر کل پنج کتاب موسی است.

این به چه معنا است؟ تصدک/تصداکا را به سختی می‌توان ترجمه کرد، زیرا دارای سایه روشن‌های معنایی بسیاری است: عدالت، کمک خیریه، راستواری، صداقت، مساوات، انصاف، و بیگناهی. بی تردید بیشتر از عدالت حقوقی معنا دارد، زیرا برای آن مفهوم تورات از واژه‌های میشپاط و دین استفاده می‌کند. یک نمونه این امر را توضیح می‌دهد:

اگر فردی فقیر است، بالاپوش او را یک شب پیش خودت نگه ندار. غروب آنرا به او بده تا بتواند در آن

بیا ساید و تو را دعا کند. این کار تو تصداکا خواهد بود در پیشگاه خدایت. تثنيه ۱۲-۱۳: ۲۴

تصداکا نمی‌تواند در این آیه به معنای عدالت حقوقی باشد. بلکه از وضعیتی می‌گوید که فرد فقیر تنها یک بالاپوش داشته و آنرا نزد طلبکار به عنوان وثیقه گرو گذاشته و وامی گرفته است. طلبکار از نظر حقوقی حق نگه داشتن بالاپوش را تا زمان پس گرفتن قرض دارد. اما عمل کردن بر اساس این حق، خیلی ساده، کار درستی نیست. با چنین رفتاری وضعیت فرد فقیر که چیزی برای گرم نگه داشتن خود هنگام شب ندارد، نادیده گرفته می‌شود. این نکته با بررسی باب ۲۲ خروج که در همین راستا است، روشنتر می‌شود:

اگر بالاپوش همسایه ات را گرو گرفتی، آنرا تا غروب به او بازگردان، زیرا بالاپوش او تنها پوشش جسم اوست. با چه چیز دیگری بخوابد؟ وقتی او به درگاه من فریاد برآورد، خواهم شنید، زیرا من شفقت دارم.

خروج ۲۵-۲۶: ۲۲

همین وضعیت که سفر تثنيه آنرا به عنوان تصداکا معرفی می‌کند، در سفر خروج، شفقت یا خون نامیده می‌شود. زنده یاد اریه کاپلان تصداکا را در تثنيه ۲۴ "شایستگی خیرخواهانه" ترجمه کرده و آنرا به درستی "کار درست و شایسته" یا "عدالت آمیخته با رحمت" نامیده است.

در یهودیت، عدالت - تصدک در برابر میشاپا - باید با رحمت آمیخته شود. طنز تراژیک سخنانی پورتیا در نمایشنامه‌ی تاجر ونیزی [توضیح مترجم فارسی: اثر شکسپیر - شایلوک یهودی رباخواری است که از بدهکاری تعهد گرفته که اگر قرضش را پس ندهد، معادل گوشت تن او را بگیرد. شایلوک در دادگاه حق خود را می‌خواهد] به این دلیل بسیار وحشتناک است:

صفت رحم نشت نمی‌کند،

مانند باران ملایم از آسمان می‌بارد

بر مکان پایتتر: دوبرابر برکت می‌شود

هم آنکه می‌بخشد را برکت می‌کند و هم آنکه دریافت می‌کند را:

این (رحمت) در نیرومندترین نیرومندان، نیرومندتر است:

بر پادشاه بر تخت نشسته، از تاجش نیز نیکوتر می‌نماید؛

عصایش نیروی قدرت دنیوی را نشان می‌دهد،

صفت هیبت و شکوه را،

که ترس و بیم پادشاهان در آن جای دارد؛

اما رحمت فراتر از این سلطه‌ی عصا است؛

در قلب پادشاهان تاج می‌گیرد،

صفتی از آن خود خداست؛

و قدرت زمینی تنها زمانی به خدا شبیه است

که رحمت، عدالت را رنگ ببخشد

پس ای یهودی،

اگرچه عدالت، دادخواهی توست، این را در نظر بگیر،

که در مسیر عدالت، هیچ‌یک از ما
رستگاری نخواهد یافت: ما برای رحمت دعا می‌کنیم؛
و همان دعا به ما می‌آموزد که همگی به
کردارهای رحمت آمیز پاسخ دهیم.
من این همه گفتم تا دادخواهی تو را ملایم سازم.

در اینجا شکسپیر کلیشه‌ی قرون وسطاییِ رحم مسیحی (توسط پورتیا) را بیان می‌کند که نقطه‌ی مقابل عدالت یهودی (توسط شایلوک) است. او یکسره غافل می‌ماند که عدالت و رحم در زبان عبری نه متضاد یکدیگر، بلکه تنگاتنگ یکدیگر در یک واژه بیان می‌شوند: تصداکا یا تصدک. شکسپیر با وجود فرهنگ غالب زمانه‌ی خود چگونه می‌توانست این را بداند؟

طنز ماجرا افزون می‌شود اگر بدانیم که خود زبان و تصاویر سخنرانی پورتیا درباره‌ی باریدن رحم همچون باران از آسمان از سفر تثبیه گرفته شده‌اند:

باشد که آموزه‌های من مانند باران بیارند

سخنان من مانند شبنم پاک کنند

مانند باران ملایم بر سبزه‌های تازه روئیده

و مانند رگبار باران بر علفزار

کارهای صخره کامل هستند

زیرا همه‌ی راه‌های او عدالت هستند.

خدای وفاداری و کمال

او عادل و راستوار است تثبیه ۲-۴: ۳۲

تضادی که به غلط در تاجر ونیزی میان یهودیت و مسیحیت نمایش داده می شود، گواهی ادبی است بر بدفهمی بیرحمانه از یهودیت در الهیات مسیحی تا زمان های اخیر.

پس چرا عدالت این اندازه در یهودیت نقش مرکزی دارد؟ زیرا بدون جانبداری است. قانون که در تورات تصویر می شود، هیچ تمایزی میان غنی و فقیر، قدرتمند و بیقدرت، بومی و غریب قائل نیست. تساوی در برابر قانون، در تورات به مؤلفه های انسانی در برابر خدا برگردان شده است.

تورات بارها تأکید می کند که عدالت بازیچه ی دست انسان نیست: "از هیچ کس ترس، زیرا عدالت به خدا تعلق دارد." چون عدالت به خدا تعلق دارد، هیچ گاه نباید آنرا مخدوش ساخت، نه با ترس، نه با رشوه یا فامیل سالاری. عدالت وظیفه ای گریزناپذیر و حقی نازدودنی است.

یهودیت، دین عشق است: تو باید خداوند، خدای خود را دوست بداری؛ باید همنوعت را مانند خودت دوست بداری؛ باید غریب را دوست بداری. اما یهودیت همچنین دین عدالت نیز هست، زیرا بدون عدالت، عشق فاسدکننده می شود (زیرا در این صورت فرد به قوانین تن نمی دهد و اگر بتواند کسانی را که دوست دارد، امتیاز می دهد). یهودیت همچنین دین شفقت نیز هست، زیرا بدون شفقت، خود قانون می تواند نابرابری بیافریند. عدالت به اضافه ی شفقت مساوی است با تصدک، که نخستین پیش شرط یک جامعه ی متمدن است.

شبات شالوم

The First Commandment

Va'etchanan

وَتִּخְנָן: فرمانِ نخست

یکی از عمیقترین اختلاف‌ها در یهودیت، اختلاف میان موسی بن مایمون [هارامبام] و یهودا هلوی بر سر معنای فرمان نخست ده فرمان است.

از دید هارامبام (۱۱۳۵-۱۲۰۴) فرمان نخست بیانگر ایمان به خدا، آفریدگار آسمان و زمین است:

اصل پایه‌ای همه‌ی اصول بنیادی و ستون همه‌ی دانش‌ها درک این امر است که وجود اولی هست که همه‌ی موجودها را هستی بخشیده است. اگر وجود او انکار شود، به این معنا خواهد بود که هیچ چیز دیگری امکان وجود ندارد. اما اگر فرض کنیم که همه چیز دیگر وجود نداشته باشند، خدا به تنهایی همچنان می‌تواند وجود داشته باشد... پذیرفتن این حقیقت، دستوری مثبت است، چنانکه آمده: "من هستم، خداوند، خدای تو". خروج ۲: ۲۰؛ تثییه ۵: ۷؛ یسوده‌ی هتوراه ۱-۵: ۱

یهودا هلوی (۱۰۸۰-۱۱۴۵ م) با این نظر مخالف بود. هلوی که بزرگترین شاعر یهودی قرون وسطی بود، همچنین یکی از شاهکارهای فلسفی یهودیت را به نام خزری‌ها نوشت که در قالب گفتگو میان یک حاخام و یک پادشاه است. از نظر تاریخی، اقوام خزری مردمانی ترک بودند که در فاصله‌ی قرون هفتم تا یازدهم میلادی بر بخش قابل ملاحظه‌ای از سرزمین‌های بین دریای سیاه و دریای خزر شامل جنوب روسیه، شمال قفقاز، شرق اوکراین، غرب قفقاز و شمال ازبکستان حاکم بودند.

بسیاری از یهودیان بازرگان و پناهنده در آن قلمرو زندگی می‌کردند. در سال ۸۳۸ میلادی شاه خزری‌ها به نام بولان به دنبال برگزاری جدلی میان نمایندگان یهودیت، مسیحیت و اسلام، به یهودیت گروید. نویسنده‌ی عرب به نام دمشقی می‌نویسد که که خزری‌ها در رویارویی با دین یهود "آنها را بهتر از ادیان خود یافتند و آنها را پذیرفتند". خزری‌ها به این ترتیب هم از نظر روحانی و هم جغرافیایی، نیروی سوم مستقلی شدند بین خلافت اسلام و امپراتوری مسیحی بیزانس. مردم خزری پس از تغییر دین، نام‌های یهودی برگزیدند و به زبان عبری سخن گفتند و نوشتند. آنها ختنه کردند، دارای کنیساها و حاخام‌های خود شدند، تورات و تلمود آموختند و جشنواره‌های یهودی را گرامی داشتند.

کتاب خزری ها، فلسفه‌ی یهود به روایت یهودا هلوی است در قالب گفتگو میان شاه و یک حاخام که به تغییر دین شاه انجامید. هلوی در این کتاب تصویری به جا گذاشت که با آنچه بعدها روایت هارامبام بود، اختلاف داشت. یهودیت از دید هلوی ارسطویی نیست، بلکه ضد ارسطویی است. خدای انبیاء یهود از دید هلوی، همان خدای فیلسوفان نیست. تفاوت کلیدی در آنجاست که فیلسوفان خدا را در متافیزیک جستجو می کنند، اما انبیاء یهود او را در تاریخ می جویند.

حاخام روایت یهودا هلوی ایمان خود را چنین تعریف می کند [برای شاه خزری ها]:

من به خدای ابراهیم، اسحق و ایسرائل باور دارم که بنی اسرائیل را از مصر با نشانه ها و اعجازها خارج کرد و در بیابان سیر نمود و پس از عبور دادنشان از دریا و رود اردن به گونه ای معجزه آسا، به آنها سرزمین را بخشید. خزری ها ۱:۱۱

او در ادامه تأکید می کند که کلمات نخست خدا در وحی کوه سینا این نبود که: "من هستم خداوند، خدای تو، آفریدگار آسمان و زمین"، بلکه چنین بود: "من هستم خداوند، خدای تو که تو را از مصر، و سرزمین بردگی خارج کردم." خزری ها ۱:۲۵

هلوی پیش از هارامبام می زیست. نعمانید (ربی مشه بن نعمان ۱۱۹۴-۱۲۷۰) پس از او می زیست، اما او نیز با تفسیر هارامبام از فرمان نخست ده فرمان مخالف بود. مخالفت او بر اساس متنی در مخیلتا است:

"نباید هیچ خدایانی در کنار من پرستش کنی." چرا چنین گفته شده؟ زیرا آمده: "من هستم خداوند، خدای تو." در یک بیان تمثیلی: یک شاه وارد ایالتی شد. خدمتکارش به او گفت "برای این مردم حکمی صادر کن." اما او چنین پاسخ داد: "نه. وقتی آنها سروری مرا بپذیرند، حکم صادر می کنم. زیرا اگر آنها سروری مرا نپذیرند، چگونه احکام مرا اجرا خواهند کرد؟"

بنا به نعمانید آیه‌ی "من هستم خداوند، خدای تو که تو را از مصر و سرزمین بردگی خارج نمودم"، یک حکم نیست، بلکه پیش شرطی برای فرمان های بعدی است. شرح می دهد که چرا بنی اسرائیل باید به خواست خدا عمل کنند. خدا آنها را نجات داد و به امنیت رساند. فرمان اول ده فرمان نه یک قانون، بلکه بیان واقعیت و دلیل پذیرش سروری خدا از سوی بنی اسرائیل است.

به برکت مجموعه ای از اکتشاف ها در قرن بیستم، اینک می دانیم که نحمانید درست می گفت. عهد تورات همان ساختار ادبی را دارد که معاهده های سیاسی خاور نزدیک باستان داشته اند، از جمله قدیمی ترین آنها "ستون سنگی کرکس ها" (پیش از ۲۵۰۰ سال قبل از میلاد) با هزارش پیروزی ایناتوم شاه لاگاش بر مردم اوما در جنوب میانرودان و نیز، معاهده ی نارام-سین شاه کیش و اکد با مردم ایلام (حدود ۲۲۸۰ سال پیش از میلاد). بعدها معاهده های دیگری یافت شده اند که به هیتی ها، آرامی ها و آشوریان تعلق داشتند. یکی از آنها عهدنامه ای است میان شاه هاتسیلیز سوم و فرعون رامسس دوم، که برخی محققان او را همان فرعون روایت خروج می دانند.

این معاهده ها اغلب یک انگاره ی شش قسمتی را دنبال می کنند که سه قسمت اول آنها از این قرارند: ۱- مشخص کردن آغازگر معاهده، ۲- یک بازبینی تاریخی و خلاصه ای از رابطه ی گذشته میان دو طرف و ۳- شروط و مواد معاهده. جمله ی اول ده فرمان شکل بسیار کوتاه شده ی بخش ۱ و ۲ است. "من هستم، خداوند خدای تو" معرفی آغازگر معاهده است. "که تو را از مصر و سرزمین بردگی خارج نمودم" بازبینی تاریخی است. آیه های بعدی، شروط و مواد یا همان فرمان ها هستند. نحمانید و میدراش به درستی، آیه ی اول را یک پیشدرآمد و نه یک فرمان می دانستند. در این اختلاف نظر میان هارامبام از یک سو و یهودا هلوی و نحمانید از سوی دیگر چه مسئله ای مطرح است؟ در قلب یهودیت، فهمی دولایه از ماهیت خدا و رابطه اش با جهان نهفته است. خدا آفریدگار جهان است و سازنده ی انسان به "شبهات و صورت خود". این سویه از خدا جهانشمول است. برای همه در دسترس است، خواه یهودی و غیر یهودی. ارسطو از راه منطق و متافیزیک به جهانشمولی رسید. از دید او خدا "محرک اول" است که جهان را به حرکت درآورد. امروز بسیاری از مردم از راه علم به همین نتیجه رسیده اند: جهان به اندازه ای دقیق طراحی شده که پیدایش حیات در آن نمی تواند تابع شانس باشد (اصل آنتروپی). برخی دیگر نه از راه منطق یا علم، بلکه در اثر حس هیبت از اعجاز (به قول ویتگنشتاین: امر اسرارآمیز، چگونگی جهان نیست، بلکه خود وجود جهان است). این سویه از خدا در توراه، الوهیم نام دارد.

اما سویه ای بس متفاوت از خدا نیز هست که بر بیشتر متون تنخ شامل پنج کتاب موسی، کتب انبیاء و کاتبان، حاکم است. این خدایی است که در سرنوشت یک خاندان و یک ملت یعنی بنی اسرائیل مشارکت دارد. او در تاریخ آنها دخالت می کند. عهد بسیار مخصوصی با آنها در کوه سینا می بندد - نه به هیچ روی مانند عهد کلی که با نوح و بشریت پس از توفان بست. عهد نوح ساده و ابتدایی است. بنا به حکیمان تلمودی آن عهد تنها هفت ماده داشت. عهد

کوه سینا برعکس، بسیار پیچیده و دقیق است و همه‌ی جوانب محسوس زندگی را دربرمی گیرد. این سویه از خدا با علامت نام چهار حرفی بیان می شود که ما به طور سنتی به جای آن نام دیگری به کار می بریم (زیرا خود آن کلمه مقدس است و تنها کوهن گادول می توانست آنرا به زبان بیاورد) که واژه‌ی هَشم است (درمورد دو سویه و نام ها نگاه کنید به خزری ها ۱-۳: ۴؛ و تفسیر هارامبام بر خروج ۱۳: ۳).

هارامبام (موسی بن مایمون) فیسلوف بر روی سویه‌ی جهانشمول و متافیزیکی یهودیت و امر جاودانی که وجود تغییرناپذیر خدا است، تأکید داشت. یهودا هلوی و نحمانید، یکی شاعر و دیگری عارف، بیشتر روی سویه‌ی خاص و بُعد و حیانی یهودیت تأکید می کردند: نقش خدا در ماجرای تاریخی عهد. هر دو درست می گویند و معتبرند، اما در این مورد، هلوی و نحمانید به معنای متن تورات نزدیکتر هستند.

شبات شالوم

Eikev: Greatness and Humility

ایکف: عظمت در خاکساری است

توالی آیه ها در پاراشای این هفته به متنی زیبا در تلمود الهام بخشیده که در صیدور گنجانده شده است. این یکی از دعاهایی است که پس از دعای شامگاه در پایان عصر شبات می خوانیم. متنی که دعا بر اساس آن تدوین شده، چنین است:

زیرا خداوند خدای تو خدای خدایان و سرور سروران است، عظیم، قدرتمند و هیبت انگیز است و هیچ تبعیضی قائل نمی شود و رشوه نمی پذیرد. او دادرس یتیمان و بیوه زنان است و غریبان را دوست داشته به آنها خوراک و پوشاک می رساند. تثنیه ۱۷-۱۸: ۱۰

کنار هم بودن این آیه -اولی درباره ی برتری خدا و دومی درباره ی توجه او و ضعیفان و واماندگان -از این تکان دهنده تر نمی شد. قدرت قدرتمندان، دلسوز بیقدرتان است. آن که بینهایت عظیم است، برای کوچک ها دلسوزی می کند. وجود مرکزی دنیای وجود به حاشیه نشینان گوش می دهد: به یتیمان، بیوه زنان، غریبان، تهیدستان، مطرودان و نادیده انگاشته شده ها. در این زمینه، ربی یوحانان در قرن سوم میلادی این درس اخلاقی را تدوین کرده است:

ربی یوحانان گفت: هر جا عظمت خدای متعال را می یابید، خاکساری و فروتنی او را نیز می بینید. این امر در توراه گفته و در کتب انبیاء تکرار شده و برای بار سوم در نوشته های کاتبان آمده است. در تورات نوشته شده: "زیرا خداوند، خدای تو خدای خدایان و سرور سروران است، عظیم، قدرتمند و خدای هیبت انگیز است که هیچ تبعیضی قائل نمی شود و رشوه دریافت نمی کند." بیدرنگ پس از آن می آید: "او دادرس یتیمان و بیوه زنان است و غریبان را دوست داشته، به آنها خوراک و پوشاک می رساند" در کتب انبیاء تکرار شده: "چنین می گوید خداوند متعال و متبارک که تا ابد زنده است و نامش مقدس: من در بلندا و مکان مقدس ساکن هستم، اما همچنین، روحی خاکسار و فروتن دارم تا روح فروماندگان را احیاء کنم." بار سوم در کاتبان آمده: "برای خداوند بخوان، به نام او موسیقی سر بده، او را که بر ابرها سوار است، مدح گوی - خداوند، نام اوست و در برابرش شادمانی کن." بیدرنگ پس از آن آمده: "پدر بی پدران و قاضی بیوه زنان، خدا است در جایگاه مقدس خود." تلمود بابلی، مقیلا ۳۱ الف

این متن به دعا‌های اشکنازی برای پایان روز شبات راه یافته است. حضور آن یادآور این امر است که با پایان روز استراحت و بازگشت ما به امور هفتگی نباید در منافع خود گیر کنیم و افراد بیچیز را فراموش کنیم. فقط به فکر خود و وابستگانمان بودن، به معنای "راه خدا" نیست.

یکی از غیرعادی ترین سویه های ربای اعظم بودن این است که مردمی را می شناسی که در غیر این صورت، نمی شناختی. سه لحظه که روی من تأثیر فراوان داشته اند، از این قرارند:

من و الین هرچندگاه میهمانی شام برای افراد داخل و خارج از جامعه ی یهودیان برگزار می کنیم. اغلب در پایان، میهمانان از میزبانان تشکر می کنند. تنها یک بار، یکی از میهمانان از ما تشکر نکرد، بلکه همچنین از ما خواست که داخل آشپزخانه برود و از کسانی تشکر کند که غذا را پخته و چیده بودند. این رفتار شایسته و انسانی بود. این که او که بود هم، همین اندازه جالب است. او جان میجر، نخست وزیر بریتانیا بود. عظمت در خاکساری است.

قدیمی ترین کنیسا در بریتانیا بویس مارکس در مرکز شهر لندن است. ساخت سال ۱۷۰۱ و اولین ساختمانی است که به قصد کنیسا در لندن توسط یهودیان اسپانیایی و پرتغالی ساخته شد. آنها نخستین کسانی بودند که به بریتانیا بازگشتند (یا یهودیت خود را علناً اجرا کردند و یا مارانو بودند)، پس از آنکه اولیویه کرامول در سال ۱۶۵۶ به یهودیان اجازه ی بازگشت به آنها را پس از حکم تبعیدی داد که ادوارد اول در سال ۱۲۹۰ برای یهودیان صادر کرده بود.

این کنیسا که با الهام از مدل کنیسای آمستردام ساخته شده بود، تقریباً از آن زمان تا کنون بی تغییر مانده بود. تنها افزودن لامپ های الکتریکی نشانی از گذشت زمان دارد و حتی در مراسم های خاص شمع روشن می شود به یادگار روزگار قدیم.

به مناسبت سیصدمین سالگرد کنیسا در سال ۲۰۰۱ پرنس چارلز به کنیسا آمد. آنجا با اعضای جامعه و نیز رهبران یهودیان انگلستان دیدار کرد. تأثیرگذار بود که او زمان زیادی را به گفتگو با مردان و زنان جوان که مسئول حفظ امنیت بودند، گذراند؛ مانند او نیز جهت بزرگی و خیر جمعیت یهودیان بریتانیا کوشا بود. برای امنیت افراد داوطلب محافظت از رویدادهای اجتماعی بودند - که بخشی از کار یکی از سازمان های مهم ما به نام Community Security Trust بود. اغلب مردم از کنار آنها عبور می کردند، بی آنکه متوجه حضورشان بشوند. اما پرنس چارلز متوجه آنها شد و به آنها بیش از هر کس دیگری در آن مراسم باشکوه توجه نشان داد. عظمت در خاکساری است.

سارا لوین (این اسم حقیقی او نیست) در جوانی با مرگی دلخراش از دنیا رفت. او و همسرش از خداوند برکت موفقیتی بزرگ گرفته بودند. آنها ثروتمند بودند؛ اما آنها پول خود را صرف خودشان نکردند. آنها مبالغ هنگفتی صداکا (کمک خیریه) به فراتر از جامعه‌ی یهودی در بریتانیا، اسرائیل و جاهای دیگر دادند. آنها در میان بزرگترین نیکوکاران انسان دوست زمان ما بودند.

وقتی او درگذشت، در میان سوگواران، خدمتکاران زن و مرد هتل مشهوری در اسرائیل بودند که زن و شوهر اغلب در آنجا سکونت می کردند. معلوم شد که او همه‌ی آنها را تک تک می شناخت؛ این که اهل کجا بوده اند، وضع خانوادگی شان چیست، چه دشواری هایی در زندگی دارند. او نه تنها نام آنها را به یاد داشت، بلکه نام همسران و فرزندانشان را نیز می دانست. هر گاه یکی از آنها به کمک نیاز داشت، او اطمینان می یافت که در سکوت و بی سرو صدا به او کمک بشود. این عادت بود که هر بار به آنجا می رفت، اجرا می کرد.

پس از درگذشت او فهمیدم چگونه او و همسرش با هم ازدواج کردند. همسرش از او مسن تر و یکی از دوستان والدینش بود. او چند هفته تعطیلات تابستان پیش از شروع سال دانشگاهی داشت و آقای لوین (نام واقعی او نیست) به او کار تعطیلات داد. یک عصر پس از کار آنها برای شام به خانه‌ی پدر و مادر او می رفتند.

در خیابان به گدایی برخوردند. آقای لوین که نسبت به اجرای میسوا صدکا بسیار دقیق و منظم بود، دست در جیبش کرد و سکه ای به مرد فقیر داد. در حال قدم زدن، سارا از او خواست که مقداری پول به او قرض بدهد که مقدار قابل ملاحظه ای بود، و به او قول داد که آنها را تا آخر هفته و پس از دریافت دستمزدش بازپس بدهد.

آقای لوین همین کار را کرد. سپس او دوید و به سوی فقیر برگشت و پول را به او داد. مرد پرسید: "چرا این کار را کردی؟ من که به او پول داده بودم!" او پاسخ داد: "آن پول برای کمک به او فقط برای امروز کافی بود، اما در زندگی او تفاوتی ایجاد نمی کرد."

در پایان هفته آقای لوین دستمزد او را داد. او برای پس دادن قرضش بیشتر پول را به لوین بازگرداند. لوین به او گفت: "من این پول را می پذیرم، زیرا نمی خواهم این میسوا را از تو بدزدم." سپس همان گونه که لوین پس از مرگ همسرش به من گفت، افزود: "در آن زمان بود که تصمیم گرفتم از او خواستگاری کنم، زیرا قلب او از قلب من بزرگتر بود."

در طول زندگی زناشویی آنها وقت و تلاش بسیاری برای دادن پولی که به دست می آوردند به سازمان های خیریه صرف کردند. آنها سبب ساز بسیاری از پروژه های آموزشی، پزشکی و محیط زیستی دوران ما شدند. من بخت آشنایی با دیگر نیکوکاران را داشته ام، اما کسی را ندیدم که نام فرزندان خدمتکاران هتل محل اقامت خود را بداند؛ هیچ کس دیگری بیشتر از او برای افرادی که به سختی به چشم می آمدند، دل بسوزاند، در سکوت به آنها کمک مؤثر و انسانی بکند. عظمت در خاکساری است.

این ایده ی خلاق، بیسابقه و دگرگون ساز که یکی از بزرگترین مشارکت های تورات به تمدن غرب است در کلمات پادشاه این هفته بیان شده، وقتی که موسی به مردم درباره ی "خدای خدایان و سرور سروران، خدای عظیم، قدرتمند و هیبت انگیز" می گوید که عظمت او نه تنها در این است که او آفریدگار جهان و شکل دهنده به تاریخ است، بلکه در این نیز هست که او "دادرس یتیمان و بیوه زنان است و غریبان را دوست دارد و به آنها خوراک و پوشاک می رساند." کسانی که چنین می کنند، زنان و مردان واقعی خدا هستند.

شبات شالوم

Judaism's Social Vision

Re'eh

رئه: دورنمای اجتماعی یهودیت

اگر می خواهید دورنمای اجتماعی یهودیت را درک کنید، به این قانونگزاری جهت رفع فقر توجه کنید:

اگر در میان هموعان یهودی ات در هر شهری از سرزمین که خداوند، خدایت به تو می دهد، فقیرانی هستند، نسبت به آنها قلب سخت یا مُشت بسته نداشته باش. بلکه، دست بخشنده برای آنان داشته باش و هر چه نیاز دارند در اختیارشان بگذار. مراقب باش که چنین فکر شرورانه ای به سرت راه ندهی: "سال هفتم و ابطال قرض ها نزدیک است" و مبدا به این دلیل به برادر نیازمندت نیت شر نشان دهی و چیزی به او ندهی. آنگاه او نزد خداوند علیه تو شکایت ببرد و تو گناهکار به شمار بروی. با سخاوتمندی به او بخشش کن و این کار را بدون نفرت قلبی انجام بده؛ آنگاه به این سبب، خداوند، خدای تو در هر کار که دست بزنی، برکت خواهد کرد. همواره فقیرانی در سرزمین خواهند بود. از این روی، به تو دستور می دهم که نسبت به هموعان یهودی خود که در سرزمین تو تهیدست و نیازمند هستند، گشاده دست باشی. تثنیه ۷-۱۱: ۱۵

به وضوح، این بخش به الغای قرض ها در سال هفتم یا شمیطا به معنای سال واگذاری می پردازد. اما سنت شفاهی آنرا به قوانین صداکا ارتباط می دهد - این واژه معمولاً "خیریه" ترجمه می شود، اما همچنین به معنای توزیع عادلانه و مساوات است. حخامیم، عبارت "کافی برای رفع نیازهایش" را به معنای تأمین نیازمندی های بنیادین وجود انسان دانسته اند: خوراک، پوشاک، سرپناه و غیره. عبارت "آنچه او کم دارد" اشاره به کسی است که پیشتر ثروتمند بوده، اما اینک فقیر شده است. او نیز باید برای حفظ کرامت انسانی اش، کمک بگیرد:

درباره ی هیلل خردمند گفته شده که برای مرد فقیری که از خانواده ای ثروتمند بود اسبی خرید تا سوار شود و مهتری را گماشت را پشت سر او بدود. وقتی یک بار نتوانست مهتری بیابد که دنبال او بدود، خودش پشت سر او دوید. کتوبوت ۶۷ ب

قدرت این بخش، در این واقعیت است که هیلل خودش به شدت تهیدست بود، اما پول و زمان خود را صرف کمک به مرد ثروتمند مالباخته ای می کرد تا حرمت نفس او حفظ شود. این دو جنبه در قوانین صداکا بازتاب یافته اند. از یک سو این قوانین برای کمک به فقر شدید مؤثرند. هیچ کس نباید از ضرورت های اولیه ی فیزیکی محروم باشد.

از سوی دیگر، این قوانین با حساسیتی حیرت انگیز متوجه روانشناسی فقر نیز هستند: این که فقر انسان را خوار، حقیر و شرمگین می کند. صداکا از دید حخامیم باید به گونه ای پرداخت شود که این گونه احساس ها را کاهش دهد: وقتی ربی یانایی مردی را دید که در برابر دیدگان مردم، پول خردی به فقیری داد، گفت: بهتر بود اصلاً به او چیزی نمی داد تا این که او را خجالت دهد. حگیگا ۵ ب

هارامبام در متن مشهوری، هشت مرتبه ی کار خیر را این گونه بیان می کند [توضیح مترجم فارسی: کل این بخش را در ترجمه فارسی میشنه توراه، فصل اول به نام کتاب شناخت، انتشارات بنیاد رمبام ۲۰۱۳، با مقدمه های راو داوید شوفط و ربای یدیدیا از راحیان و ترجمه شیریندخت دقییان می خوانید. در صورتی که کتاب را ندارید ایمیل بفرستید.] چنین هستند هشت مرتبه ی کار خیر که هر یک از دیگری بالاتر است:

بالاترین سطح صداقا که هیچ نوع دیگری به پای آن نمی رسد، وقتی است که فرد به یک یهودی تهیدست از راه دادن هدیه یا وام و یا پذیرش او برای شراکت در یک کار و کسب یا کاریابی کمک می کند؛ در یک کلام، او را در شرایطی می گذارد که بتواند با کمک دیگران معاش خود را تامین نماید. در اشاره به این گونه کمک است که آمده: "باید او را تقویت کنی؛ خواه غریب باشد، خواه بومی، او باید در میان شما زندگی کند" (لاویان ۲۵:۳۵)، که به این معناست: او را به گونه ای تقویت کن که نیازمند نشود.

یک درجه پایینتر کسی است که به نیازمند طوری کمک می کند که نمی داند به چه کسی داده و گیرنده نمی داند از چه کسی به او رسیده است. این نمونه ای است از انجام کار خیر به خاطر خود کار خیر. یک نمونه از آن وجود اتاق محرمانه در معبد بود که افراد صدیق، هدیه های خود را مخفیانه در آن می گذاشتند و افراد تهیدست خانواده های آبرومند می توانستند در خفا از آنها بهره بگیرند. شبیه آن انداختن پول در صندوق خیریه است...

یک درجه پایینتر وقتی است که دهنده گیرنده را می شناسد، اما فرد تهیدست دهنده را نمی شناسد. به این ترتیب، حخامیم بزرگ می رفتند و پنهانی پشت در خانه های افراد نیازمند، هدیه های خود را می گذاشتند...

یک پله پایینتر، وقتی است که فرد تهیدست می داند از چه کسی می گیرد، اما فرد دهنده نمی داند به چه کسی کمک می کند. به این روش، حخامیم بزرگ سکه ها را به پر شال خود می بستند و پشت شانه های خود می انداختند تا تهیدستان بیایند و بدون رنج و خجالت، سکه ای بردارند.

از آن پایینتر، وقتی است که کسی به تهیدست هدیه ای می دهد پیش از آنکه او درخواست کرده باشد.

از آن پایینتر وقتی است که فقط پس از درخواست از سوی نیازمند، به او کمک کند.

پایینتر آن است که کمتر از حد مناسب به تهیدست بدهد، اما این کار را با حالتی دوستانه انجام دهد.

پایینترین پله وقتی است که با ترشروی کمک کند.

هارامبام - هدیه به تهیدستان ۷-۱۴: ۱۰

این اخلاقی به دقت طراحی شده همراه با بصیرت روانشناختی است. مهم این نیست که چقدر می دهی، مهم این است که چگونه این کار را انجام می دهی. گمنام ماندن در دادن خیریه برای کرامت انسانی نقش اساسی دارد. فرد ثروتمند نباید خود را برتر احساس کند. ما نه برای احساس غرور از سخاوتمندی خود و نیاز دیگران کمک می کنیم، بلکه از این روی که به عهدی برای همبستگی انسانی متعهد هستیم و این کاری است که خداوند از ما می خواهد تا اعتماد او را که موقتی به ما ثروت عطا نموده، شکر بگذاریم.

به ویژه اصرار هارامبام به دادن شغل یا امکانات برای شروع یک کار به فرد نیازمند به عنوان بالاترین مرتبه ی کار خیر اهمیت بسیار دارد. آنچه در فقر تحقیرآمیز است، وابستگی به دیگران است: این احساس فرد که به دیگران متکی است. یکی از گزنده ترین توصیف های این احساس را می توان در دعای برکت پس از غذا یافت که می گوئیم: "از تو تمنا داریم ای خداوند، خدای ما که ما را محتاج کمک های دیگران و وام های آنها نکنی و فقط محتاج دست یاریگر تو باشیم... تا هیچ گاه و هرگز تحقیر و شرمنده نشویم."

بزرگترین صداکا آن است که به فرد امکان بدهد تا خودکفا شود. بالاترین شکل کار خیر آن است که فرد را از وابستگی به کمک خیریه بیرون بیاورد. از نگرگاه دهنده، این یکی از کم خرج ترین شکل کمک خیریه است. شاید حتی هیچ خرجی برای دهنده نداشته باشد. اما از نگرگاه گیرنده، این آبرومندانه ترین شکل است، زیرا شرم دریافت خیریه را از فرد برمی دارد. کمک انساندوستانه در کوتاه مدت اهمیت اساسی دارد، اما در بلندمدت کارآفرینی و

سیاست های اقتصادی که استخدام تمام وقت را تضمین کند، مهمتر هستند. یک جزء قانون یهودی به ویژه اهمیت چشمگیر دارد: حتی فردی که وابسته به صداکا است، خودش باید صداکا بدهد. این قانون از یک دید سطحی بیمعنا است. چرا به فرد الف آنقدر پول بدهیم که او به فرد ب بتواند بدهد؟ یگراست دادن پول به ب منطقی تر و مؤثرتر است. اما حخامیم این گونه این قانون را می فهمند که همان عمل دادن خیریه بخشی اساسی از کرامت انسانی است. اصرار حخامیم به این که اجتماع به فرد تهیدست پول کافی بدهد تا او هم بتواند بخشش کند، بصیرتی عمیق نسبت به شرایط انسانی است.

یهودیان دنیا اقتصاددان های بزرگی داشته اند، از دیوید ریکاردو (که کینز او را بزرگترین مغزی خواند که تا کنون در اقتصاد ظهور کرده)، تا جان فون نومان (فیزیکدانی که در وقت اضافی خود، نظریه ی بازی ها را تدوین کرد)، تا پل ساموئلسون، میلتون فریدمن و الن گرین اسپن. یهودیان، برندگان ۳۸٪ جوایز نوبل اقتصاد بوده اند. چرا باید چنین باشد؟ شاید چون یهودیان همواره از دیرباز می دانسته اند که اقتصاد یکی از شاخص های اساسی یک جامعه است؛ این که نظام های اقتصادی در ساختار جهان حکم نشده اند، بلکه انسان ها آنها را ساخته اند؛ و بنابر این، فقر یک واقعیت طبیعی نیست و می تواند تعدیل شود و کاهش یابد. اقتصاد یک اصل دینی نیست. یک دانش و هنر سکولار است. با این حال، علاقه ی عمیق یهودیان به اقتصاد تابع یک دستور دینی است:

همواره در سرزمین افراد تهیدست خواهند بود. بنابر این، به تو دستور می دهم که نسبت به برادرانت و با تهیدستان و نیازمندان در سرزمینت، گشاده دست باشی."

شبات شالوم

Testing Prophecy

Shoftim

شوفطیم: آزمودن نبوت

موسی هنگام برشمردن انواع نقش های رهبری در میان ملت که پس از مرگش شکل خواهند گرفت، نه تنها از کوهن/قاضی و پادشاه، بلکه همچنین از نبی نام می برد:

از میان مردم خود برای آنان یک نبی مانند تو برخواهم انگيخت: من کلام خود را در دهان او خواهم گذاشت و هر آنچه به او دستور می دهم را با مردم در میان خواهم گذاشت. (تثنیه ۱۸:۱۸)

موسی آخرین پیامبر نبود و جانشینانی خواهد داشت. از نظر تاریخی چنین بود. از دوره ی شموئل نبی تا معبد دوم در هر نسلی مردان و زنانی برخاستند که با شجاعتی مهیب کلام خدا را بازگفتند و از سانسور پادشاهان نترسیده، کاهنان را نقد کردند یا کل یک نسل را به سبب کمبود ایمان و صداقت اخلاقی آنان به نکوهش گرفتند.

اما پرسشی آشکار در میان بود: چگونه یک نبی حقیقی را از یک نبی دروغین تشخیص دهیم؟ انبیاء برخلاف پادشاهان و کوهنیم اقتدار خود را از یک نهاد نمی گرفتند. اقتدار آنها در شخصیت، توانایی به زبان آوردن کلام خدا و الهام خودگواه شان نهفته بود. اما دقیقاً چون یک نبی امتیاز شنیدن کلامی را دارد که دیگران نمی شنوند، و رؤیاهایی می بینند که دیگران نمی بینند، امکان برخاستن انبیاء دروغین نیز وجود داشت – مانند انبیاء بعل در روزگار پادشاهی آحاب. اقتدار کاریزماتیک [فرهمند] ذاتاً بی ثبات است. چگونه می شد جلوی کسی را گرفت که متقلب بود یا حتی صادق، اما در اشتباه بود و یا می توانست نشانه ها و اعجازهایی اجرا کند، مردم را با قدرت کلام خود به مسیر خطا ببرد و دیگران و حتی خود را فریب بدهد؟

این پرسش ابعادی چندگانه دارد. یکی به طور مشخص در پاراشای این هفته بررسی شده، یعنی توانایی پیشگویی آینده. موسی آنرا چنین بیان می کند:

ممکن است که به خود بگویید: "چگونه می فهمیم که پیامی از سوی خدا بیان نشده است؟" اگر آنچه یک نبی به نام خدا ادعا می کند، اتفاق نیفتد و تحقق نپذیرد، این پیامی است که از سوی خداوند نیامده است. آن نبی سخن بی پایه گفته و از او هراسان مباشید.

در این مورد، آزمون، ساده است: اگر آنچه نبی پیشگویی کرده اتفاق بیفتد، او نبی راستین است؛ اگر نه، نیست. اما به روشنی، این تشخیص آنقدرها نیز ساده نیست.

نمونه‌ی کلاسیک در کتاب یونس است. خدا به یونس دستور داده تا به مردم نینوا هشدار دهد که راه‌های شرارت آمیز آنها موجب نزول بلا بر سر آنان خواهد شد. یونس می‌کوشد فرار کند، اما موفق نمی‌شود — داستان مشهور دریا، توفان و نهنگ عظیم. سرانجام او به نینوا می‌رود و کلام خدا را که دستور داده بود، باز می‌گوید: "چهل روز دیگر نینوا نابود خواهد شد." مردم توبه می‌کنند و شهر نجات می‌یابد. اما یونس بسیار ناخشنود است:

اما یونس بس ناخشنود بود و خشمگین شد. او به درگاه خدا دعا کرد: "خداوندا آیا وقتی در سرزمینم بودم، همین را نگفتم؟ از این روی به سرعت به درون ترشیش [توضیح مترجم فارسی: در تورات این کلمه برای کشتی‌های بزرگ دنیای باستان در دریا‌های خاورمیانه به کار می‌رود] گریختم. می‌دانستم که تو خدای رحیم، بخشنده، دیرخشم و پرمهر هستی؛ خدایی که در فرستادن بلا شتاب نمی‌کند. اینک خداوندا! جان مرا بستان، زیرا برایم مردن بهتر از زندگی است." یونس ۱-۴:۳

شکایت یونس را می‌توان به دو صورت فهمید. نخس این که، او ناراحت شد که خدا مردم را بخشیده بود. آنها بیش از هر چیز دیگر، شرور و سزاوار مجازات بودند. پس چرا فقط با یک تغییر نظر، مجازاتی را که سزاوارش بودند، ندیدند؟

دوم این که مردم او را احمق می‌پنداشتند. به آنها گفته بود که چهل روز دیگر شهر آنان ویران خواهد شد. اما چنین نشده بود. رحم خدا پیشگویی او را به حرفی بی‌پایه تبدیل کرده بود.

یونس اشتباه می‌کند که ناراضی است: تا همین اندازه را اطمینان داریم. خدا در پرسشی که کتاب با آن پایان می‌یابد، می‌گوید: "آیا نمی‌بایست نسبت به آن شهر بزرگ ملاحظه داشته باشم؟" یعنی آیا نمی‌بایست رحیم باشم؟ آیا نمی‌بایست ببخشم؟ پس بر سر معیاری که موسی برای تشخیص حقیقی یا دروغین بودن یک نبی ارائه داده، چه می‌آید که گفته بود: "اگر آنچه یک نبی به نام خدا ادعا می‌کند اتفاق نیفتد یا تحقق نیابد، آن پیام از سوی خدا بیان نشده است؟" یونس اعلام کرده بود که شهر چهل روز بعد ویران خواهد شد. اما چنین نشد؛ با این حال اعلام او حقیقی بود. او به راستی کلام خدا را انتقال داد. پس تکلیف چیست؟

پاسخ در کتاب یرمیا ی نبی داده می شود. یرمیا یک فاجعه‌ی ملی را پیشگویی کرده است. مردم از ایمان دینی خود منحرف شده اند و پیامد آن شکست و تبعید خواهد بود. رساندن این پیام به مردم دشوار و همراه با درهم کوبیدن روحیه‌ی آنها بود. یک نبی دروغین به نام حننیا بن آزور برخاسته و برعکس این پیام را پیشگویی می کرد. او می گفت که بابل، دشمن اسرائیل، به زودی شکست خواهد خورد و تا دو سال آینده بحران رفع خواهد شد. یرمیا می دانست که چنین نخواهد شد و حننیا به مردم چیزی را می گفت که دلشان می خواست بشنوند، نه آن چیزی که نیاز داشتند بشنوند. یرمیا در جمع مردم او را چنین خطاب کرد:

او گفت: آمین! باشد که خداوند چنین کند! باشد که خدا نبوت تو را تحقق بخشد و و اشیاء خانه‌ی خدا و تمامی تبعیدیان را از بابل بازگرداند. اما به آنچه به گوش تو و تمامی مردم می خوانم دقت کن: از روزگار قدیم، انبیایی که پیش از من و تو آمدند، جنگ، فاجعه و مصیبت را در برابر کشورهای بسیار و امپراتوری های بزرگ پیشگویی کردند. اما انبیایی که صلح را پیشگویی کنند، انبیایی خواهند بود که، به شرطی که پیشگویی آنها درست دربیاید، به راستی توسط خدا فرستاده شدند."

یرمیا تمایزی اساسی میان اخبار خوب و بد می گذارد. پیشگویی مصیبت آسان است. اگر این نبوت تحقق یابد، آنگاه حقیقت را گفته ای. اما اگر اتفاق نیفتد، آنگاه می توانی بگویی: خدا نظرش را تغییر داد و آنها را بخشید. یک نبوت منفی نمی تواند اثبات شود، اما یک نبوت مثبت می تواند. اگر اتفاق خوبی که پیشگویی شده رخ بدهد، آنگاه نبوت، حقیقی است. اگر رخ ندهد، آنگاه نمی توانی بگویی: "خدا نظرش را تغییر داد"، زیرا خدا از قولی که جهت خیر، صلح یا بازگشت به سرزمین بدهد، پس نمی نشیند.

پس تنها وقتی نبی دورنمایی مثبت را پیشگویی می کند، می توان او را به آزمون گذاشت. از این روی، یونس به اشتباه گمان می کرد که شکست خورده، زیرا نبوت منفی ویرانی نینوا تحقق نیافته بود. هارامبام این نکته را چنین بیان می کند:

در مورد مصیبت هایی که یک نبی پیشگویی می کند، اگر برای نمونه، او پیشگویی مرگ فردی را بکند یا اعلام کند که در سال خاصی خشکسالی یا جنگ و غیره روی خواهد داد، عدم تحقق این پیشگویی، نفی نبی بودن او نیست. نخواهیم گفت: "بنگر! او سخن گفت، ولی پیشگویی اش تحقق نیافت." زیرا خداوند صبور، پر مهر و احسان است و از بدی دوری می جوید. همچنین ممکن است کسانی که تهدید شده بودند،

توبه کرده و در نتیجه بخشیده شده باشند. همان گونه که برای ساکنان نینوا رخ داد. همچنین ممکن است که اجرای حکم فقط به تعویق افتاده باشد، مانند مورد حزقیا. اما اگر نبی به نام خدا سرنوشتی نیکو را بشارت دهد و رویدادی خاص را پیشگویی کند و آن خیر وعده داده شده، اتفاق نیفتد، او بی تردید، یک نبی دروغین است، زیرا هیچ برکتی که توسط خدای متعال حکم شود، حتی اگر مشروط باشد، هرگز ملغی نمی گردد... از اینجا می آموزیم که تنها وقتی یک نبی سرنوشتی نیکو را پیشگویی می کند، می توان او را به آزمون گذاشت. یسوده ی هتوراه ۱۰:۴

یک نتیجه گیری اساسی به دنبال این استدلال می آید. یک نبی، پیشگو نیست: یک نبوت، یک پیشگویی نیست. دقیقاً چون یهودیت به اختیار آزاد باور دارد، آینده ی انسان را هرگز نمی توان بدون خطا پیشگویی کرد. مردم قادر به تغییرند. خدا می بخشد. همان گونه که در دعای رش هشانا می گوئیم، "دعا، صبر و اهدای خیریه حکم بد را باطل می کند." هیچ حکم بدی نیست که نتواند برگردد. یک نبی پیشگویی نمی کند. او هشدار می دهد. یک نبی نه برای پیشگویی آینده، بلکه برای جلوگیری از آن سخن می گوید. اگر پیشگویی تحقق یابد، موفق شده است. اگر نبوت تحقق یابد، شکست خورده است.

دومین پیامد کم اهمیت تر از اولی نیست. آزمون واقعی نبوت نه اخبار بد، بلکه اخبار خوب است. مصیبت، فاجعه و بلا چیزی را ثابت نمی کنند. هر کس می تواند این چیزها را پیشگویی کند و شهرت و اقتدارش به خطر نیفتد. تنها تحقق یک دورنمای مثبت است که از آزمون موفق بیرون می آید. درمورد انبیاء یهود همین گونه بود.

آنها واقع بین بودند، نه خوشبین. آنها خطرهای پیش روی را هشدار می دادند. اما، همچنین، بدون استثناء مأموران امید بودند. می توانستند ورای فاجعه، تسکین را ببینند. این آزمون نبوت حقیقی است.

شبات شالوم

The Parameters of Justice

Ki Teitse

کی تیتسه: مؤلفه های عدالت

در باب ۲۴ تثنیه برای نخستین بار با بیان روشنی از قانونی مهم و تأثیرگذار روبه رو می شویم:

نباید والدین را به خاطر فرزندشان به مرگ محکوم کرد: هر فرد فقط برای جنایتی که خودش مرتکب شده

باید مجازات مرگ بگیرد. تثنیه ۲۴:۱۶

ما شواهد تاریخی قوی داریم که این قانون چیزی به نام مجازات پیروزمندانه را لغو کرد: این ایده که فرد دیگری برای جنایتی که دیگری مرتکب شده باید مجازات شود:

برای نمونه، در قوانین آشور میانه، تجاوز به دختر باکره‌ی عقد نشده که در خانه‌ی پدرش زندگی می کند از راه تجاوز به همسر تجاوز کننده که از آن پس در خانه‌ی پدر قربانی خواهد ماند، مجازات می شود. حمورابی حکم می کند که اگر مردی زنی حامله را ضرب و شتم کند. دختر فرد ضارب به مرگ محکوم می شود. اگر بنایی خانه‌ای بنا کند و آن خانه فروبریزد، پسر صاحب خانه و سپس پسر بنا و نه خود بنا به مرگ محکوم می شوند.

ناحوم سارنا، "کاوش در سفر خروج"، ص ۱۷۶

همچنین در تورات شواهدی داریم نشانگر این که چگونه قوانین موسی اجرا می شدند. یوآش یکی از پادشاهان راستوار یهودا، تصمیم به ریشه کن سازی فساد در میان کوهنیم گرفت و به دست دو تن از کارمندان به قتل رسید. پسر او آمازیاه جانشینش شد که درباره اش می خوانیم:

پس از آنکه سلطنت آمازیاه محکم شد، آن کارمندانی را که پدر پادشاه او را کشته بود، اعدام کرد. اما بر اساس کتاب قوانین موسی که در آها آمده بود: "پدران نباید به خاطر فرزندانشان به مرگ محکوم شوند، و فرزندان نباید به خاطر پدرانشان به مرگ محکوم شوند؛ هر کس به گناه خودش می میرد". او پسران قاتلان را نکشت. کتاب دوم پادشاهان ۵-۶: ۱۴

اما پرسش آشکار چنین است: چگونه این اصل با این ایده که چهار بار در کتاب های قانون موسی تکرار شده اند، همخوان می شود که فرزندان ممکن است به سبب گناهان والدین خود رنج بکشند؟ خداوند، خدای رحیم و بخشنده، دیرخشم، پر مهر و احسان، عشق را تا هزارها حفظ می کند و شرارت، عصیان و گناه را می بخشد. با این حال او فرد مقصر را بی مجازات نمی گذارد. خداوند، فرزندان و فرزندانِ فرزندانِ پدران گناهکار را تانسل سوم و چهارم مجازات می کند. "خروج ۳۴:۷؛ همچنین نگاه کنید به خروج ۵:۲۰؛ اعداد ۱۴:۱۸؛ تثییه ۵:۸)

پاسخ کوتاه، ساده است: این فرق میان عدالت انسانی و عدالت الهی است. ما خدا نیستیم. همچنین نمی توانیم از قلب خطاکاران باخبر باشیم و پیامدهای کامل اعمال آنها را بدانیم. به ما نیامده که عدالت کامل را اجرا کنیم و شری که کسی قربانی آن شده را با شری که پدید آورده، مقایسه کنیم. حتی نمی دانیم از کجا شروع کنیم. چگونه یک دیکتاتور را که مسئول مرگ میلیون ها انسان است، مجازات کنیم؟ چگونه می توان تأثیر مخرب و کامل تصادف یک راننده ی مست را محاسبه کنیم، در حالی که نه فقط قربانی، بلکه تمام خانواده ی او برای باقی عمرشان تحت تأثیر قرار گرفته اند؟ ما چگونه ارزیابی کنیم درجه ی شراکت در جرم آن آلمانی هایی را که می دانستند در طول هولاکاست چه می گذشت، اما اعتراضی نکردند؟ تقصیر اخلاقی، مفهومی پس فراتر از آن است که بتوان با تقصیر قانونی سنجیده شود. عدالت انسانی باید درون مؤلفه های فهم و قاعده گذاری انسانی کار کند. به این سبب این قانون صریح وضع شده: مجازات نیابتی نداریم. تنها مجرم باید مجازات شود و آن هم پس از اثبات جرم در جریان محاکمه ای عادلانه. این اصل اساسی برای نخستین بار در سفر تثییه ۲۴:۱۶ وضع شد.

اما موضوع به همین جا ختم نشد. در کتاب های دو نبی بعدی، یرمیا و حزقیال، پیدایش مجدد این ایده را می بینیم که فرزندان از گناهان والدین رنج خواهند کشید، حتی وقتی پای عدالت الهی در میان است. اینجا یرمیا از جانب خدا سخن می گوید:

در آن روزها مردم دیگر نخواهند گفت: "پدران انگور ترش خوردند و دندان فرزندان گند شد." بلکه، هر

کس به گناه خودش خواهد مرد؛ هر کس انگور ترش بخورد، دندان خودش گند می شود. یرمیا ۲۹-۳۰: ۳۱

و این گفته ی حزقیال:

کلام خدا چنین به من رسید: "ای مردم از نقل قول امثال سلیمان پیرامون سرزمین اسرائیل چه منظوری دارید که می گوید: "پدران انگور ترش خوردند و دندان فرزندان گُند شد"؟ خداوند متعال اعلام می کند همان گونه که من قطعاً زنده ام، دیگر در میان اسرائیل این مثل را تکرار نخواهید کرد. زیرا هر جان زنده ای به من تعلق دارد، هم پدر و هم فرزند هر دو یکسان به من تعلق دارند. جانی که گناه می کند، همان کسی است که خواهد مرد." حزقیال ۱-۳: ۱۸

تلمود (رساله‌ی مکوت ۲۴ الف) این پرسش آشکار را می پرسد: اگر حزقیال درست می گوید پس این ایده که فرزندان تا سه و چهار نسل بعد مجازات می شوند، چه می شود؟ پاسخ آن خیره کننده است:

ربی یوسی بن حننا گفت: معلم ما موسی چهار حکم به بنی اسرائیل داد که چهار نبی آمدند و آنرا باطل ساختند... موسی گفت: "او فرزندان و فرزندان فرزندان را برای گناهان پدرشان تا سه و چهار نسل مجازات خواهد کرد." حزقیال آمد و اعلام کرد: "جانی که مرتکب گناه می شود، همان است که خواهد مرد". موسی حکم کرد، اما حزقیال آمد و حکم او را باطل ساخت!

بی تردید، این موضوعی ساده نیست. از اینها گذشته، این نه موسی، بلکه خدا بود که چنین حکم کرد. حکیمان تلمودی از این گفته چه منظوری دارند؟

به نظر من منظور آنها این است که مفهوم عدالت کامل به دلایلی که گفته شد، ورای فهم انسانی است. هیچ گاه نمی توان درجه‌ی تقصیر را دانست. همچنین هیچ گاه از گستره‌ی مسئولیت فرد نمی توان مطمئن بود. میشنا در رساله‌ی سنهدرین ۴:۵ می گوید که به شاهد در محاکمه‌ی جرم های شامل اشد مجازات با جدیت هشدار داده می شد که با شهادت دروغ او یک فرد به اشتباه به مرگ محکوم می شود و در این صورت، شاهد "مسئول خون متهم و احتمالاً خون فرزندان او تا ابد خواهد بود." همچنین، وقتی از مشیت الهی سخن می گوئیم، همواره می توانیم مجازات را از پیامدهای طبیعی متمایز سازیم. یک مادر معتاد، فرزندی معتاد به دنیا می آورد. یک پدر خشن، مورد حمله‌ی پسر خشن خود قرار می گیرد. آیا این تلافی است، یا ژنتیک و یا تأثیر محیط؟ وقتی حکم خدا مطرح است، برخلاف عدالت انسانی، هرگز نمی توانیم ورای فهمی ابتدایی برویم.

دو نکته در کلام خدا به موسی روشن است. نخست، او خدای رحیم، ولی همچنین، خدای عادل است - زیرا بدون عدالت، آشوب به راه می افتد، اما بدون رحم و بخشندگی، نه انسانیت باقی می ماند و نه امیدواری. دوم، در تنش میان

این دو ارزش، رحم خداوند از عدالت او بسی پیشی می گیرد. رحم او برای ابد است (تا هزاران نسل). عدالت او تنها به عمر گناهکار محدود است: "نسل سوم تا چهارم او" (نوه ها و نتیجه های او) محدوده ی نسل هایی است که یک انسان در زندگی خود می بیند.

منظور یرمیا و حزقیال، چیز دیگری است. آنها از سرنوشت یک ملت می گویند. هر دو در دوران تبعید بابل می زیستند. آنها با روحیه ی ناامیدی در میان مردم می جنگیدند. مردم می گفتند: "چه کاری از ما ساخته است؟ ما برای گناهان نیاکانمان مجازات شده ایم." انبیاء گفتند: چنین نیست. سرنوشت هر نسل در دستان همان نسل است. توبه کنید و بخشیده خواهید شد، گناهان گذشته هر چه می خواهند باشند، چه گناهان شما، چه گناهان پیشینیان شما.

عدالت، پدیده ای پیچیده است و عدالت الهی بینهایت پیچیده تر. اما یک امر آشکار است. موسی، یرمیا و حزقیال در مورد عدالت انسانی همگی بر سر یک نکته توافق دارند: فرزندان به سبب گناهان والدین خود مجازات نمی شوند. مجازات نیابتی، به بیان ساده، ناعادلانه است.

شبات شالوم

A Sense of History

Ki Tavo

کی تاوو: معنای تاریخ

پاراشای کی تاوو با مراسم آوردن میوه های نوبر به معبد آغاز می شود. میشنا (بیخوریم ۳) شرحی دقیق از این روایت به دست می دهد:

کسانی که نزدیک یروشالایم بودند، انجیرها و انگورهای تازه می آوردند و آنهایی که از راه دور می آمدند، انجیر خشک و کشمش می آورند. پیشاپیش آنها گاومیش با شاخ های پوشیده از طلا همراه با شاخه ای از برگ های زیتون در بالای آن حرکت می کرد.

در راه یروشالایم، پیشاپیش آنها نی نواخته می شد تا به یروشالایم نزدیک می شدند، آنگاه پیک هایی را همراه میوه هایشان می فرستادند. مسئولان، فراشان و خزانه داران معبد پیش می آمدند و با آنها دیدار می کردند. همه ی صنعتگران در یروشالایم جلوی پایشان می ایستادند، سلام می دادند و می گفتند: "برادران، مردان فلان و بهمان مکان، خوش آمدید!"

نی پیشاپیش آنها نواخته می شد تا به کوه معبد می رسیدند. وقتی به کوه معبد می رسیدند، حتی شاه اگرپا سبد خود را روی دوشش می گذاشت و تا حیات معبد پیش می رفت. مراسمی باشکوه بود. اما مهمترین جنبه در پیش زمینه ی تاریخی آن، بیانیه ای بود که هر کس می خواند، از این قرار:

پدرم یک آرامی کوچنده بود و او با خویشان اندک خود به مصر رفت و در آنجا زیست و به قومی بزرگ، نیرومند و پرشمار تبدیل شد. مصریان با ما بدرفتاری کردند، به ما عذاب دادند و ما را به کار دشوار واداشتند. سپس به درگاه خداوند، خدای اجداد خود، فغان برآوردیم و خدا صدای ما را شنید و رنج و کار سخت و فلاکت ما را دید. سپس خداوند ما را با دست توانا، بازوی افراشته، با هیبت بسیار و اعجازهای فراوان از مصر خارج نمود. او ما را به این مکان آورد و به ما این سرزمین را که در آن شیر و عسل روان است، داد. اینک من میوه نوبر خاکی را که تو ای خداوند به من داده ای، به پیشگاهت آورده ام. (تثنیه ۵-۱۰: ۲۶)

این متن بسیار شناخته شده است و به بخشی از هگادا در سفره‌ی شب پسخ تبدیل شد. اما آشنایی با آن نباید ما را نسبت به اهمیت انقلابی آن غافل سازد. با شنیدن این کلمات در حضور یکی از بزرگترین انقلاب‌های تاریخ اندیشه قرار می‌گیریم.

مردمان باستان خدایان را درون طبیعت می‌دیدند که هرگز به چیزی بیش از برداشت محصول و امور مربوط به آن نمی‌اندیشیدند. طبیعت تغییر نمی‌کند. زمان طبیعت، چرخه‌ای است – فصل‌های سال، گردش سیاره‌ها، چرخه‌ی تولد، مرگ و زندگی جدید. وقتی مردم باستان به گذشته فکر می‌کردند، آن گذشته، نه یک تاریخ، بلکه گذشته‌ای اسطوره‌ای/متافیزیکی/کیهان‌شناختی بود. آنها به زمانی ازلی و پیشازمان می‌اندیشیدند، وقتی که جهان از دل نبرد عناصر با یکدیگر سربر آورده بود.

این دقیقاً همان برداشتی است که در اسرائیل باستان اتفاق نیفتاد. می‌بایست به گونه‌ای دیگر می‌بود. اگر یهودیت دینی متفاوت با ادیان دیگر بود، آوردن میوه‌های نوبر توسط مردم می‌بایست با خواندن سرودی همراه می‌شد در مدح خدا همچون مؤلف آفرینش و حافظ زندگی. در کتاب مزامیر داوود چندین سرود از این دست را می‌یابیم:

با شکرگزاری برای خداوند بخوان؛ با چنگ برای خداوند موسیقی بنواز. او آسمان‌ها را از ابرها می‌پوشاند؛ او زمین را با باران سیراب می‌سازد و سبزه‌ها و گندمی که قلب او را حفظ می‌کند، روی تپه‌ها می‌رویاند.

مزامیر داوود ۷-۸: ۱۴۷

اهمیت بیانیه‌ی تقدیم میوه‌های نوبرانه این است که نه به طبیعت، بلکه به تاریخ نظر دارد: یک مرور سریع دارد از رویدادهای پیاپی از زمان پدران قوم تا خروج از مصر و فتح سرزمین. یوسل خیمیم یروشلمی بهترین تحلیل را از تحول فکری موجود در این بیانیه ارائه می‌دهد:

ابتدا این یهودیان دوران باستان بودند که اهمیت تعیین‌کننده به تاریخ دادند و جهان بینی نوینی را شکل بخشیدند... ناگهان رویارویی خطر میان انسان و امر الهی از قلمرو طبیعت و کیهان بیرون آمد و به قلمرو تاریخ منتقل شد و از آن پس دیگر همچون چالش خدا و پاسخ انسان نگریسته شد... آیین‌ها و جشنواره‌های اسرائیل باستان دیگر تکرار کهن انگاره‌های اسطوره‌ای نبودند که کمر به نابودی زمان تاریخی ببندند. جایی که آنها گذشته را زنده می‌کنند، دیگر نه زمان ازلی بلکه زمان تاریخی را در نظر دارند که در آن لحظه‌های بزرگ و بحرانی تاریخ اسرائیل تحقق یافته‌اند.

زاخور: تاریخ یهود و حافظه‌ی یهودیان صص ۸-۹

تاریخ، علمی دانشگاهی و قلمرو محققان همچون صاحبان ادبیاتی نخبه گرا نیست. تاریخ به همگان تعلق دارد. بیانیه توسط همه‌ی اقشار مردم خوانده می شد. دانستن داستان قوم خود، بخش اساسی شهروند بودن در جامعه‌ی ایمانی بود. از این فراتر، هر کس آنرا به زبان اول شخص مفرد می خواند: پدرم... سپس خداوند ما را از مصر خارج نمود... ما را به این مکان آورد". درباره‌ی این درونی ساختن تاریخ است که حخامیم تلمودی می گویند: "در هر نسل، هر فرد باید خود را چنان بنگرد که گویی خودش شخصاً از مصر خارج شده است" ((میشنا، پساخیم ۵: ۱۰).

این تاریخی است که به خاطره‌ی فردی تبدیل شده است.

یهودی بودن یعنی بخشی از یک داستان بودن؛ داستانی که چهل قرن در بیشتر سرزمین های پهنه‌ی زمین گسترش می یابد. به قول آیزایا برلین:

همه‌ی یهودیانی که نسبت به هویت یهودی خود کاملاً آگاهند، از تاریخ اشباع هستند. آنها دیگر خاطره ندارند، بلکه با تداومی درازمدت تر از هر ملتی که بقا داشته، به عنوان یک اجتماع آگاهی دارند... در آمیزه‌ی منحصر به فردی که اگر نه خود آنها بلکه باقی دنیا فوری به عنوان خود آگاهی مردمان یهودی شناسایی می کنند، حس تداوم و پیوستگی با گذشته از هر عامل تاریخی دیگری نیرومندتر است. "خلاف جریان آب"

ص ۲۵۲

با وجود تأکید یهودیت بر روی فرد، یهودیت دارای معنای متمایزی از فردیت انسان است. ما تنها نیستیم. در یهودیت، آن گونه که در فلسفه‌ی غرب از هابس به بعد می بینیم، هیچ گونه مفهوم فردِ اتمیزه شده، یعنی فرد در خود و برای خود، وجود ندارد. به جای آن، هویت ما به صورت افقی با دیگر افراد پیوند دارد: با والدین، همسر، فرزندان، همسایگان، اعضای جامعه، شهروندان و همکیشان یهودی. ما همچنین به صورت عمودی با کسانی همبستگی داریم که پیش از ما بوده اند و داستان آنها را داستان خود ساخته ایم. یهودی بودن یعنی حضور در زنجیره‌ی نسل ها، کاراکتری در داستانی که خیلی پیش از تولد ما آغاز شده و خیلی پس از مرگ ما پایان می یابد.

حافظه برای هویت نقش اساسی دارد و یهودیت بر این امر اصرار دارد. ما از ناکجا نیامده ایم؛ داستان ما هم به خودمان ختم نمی شود. ما برگ هایی هستیم از درختی که نسل؛ فصل هایی از یک داستان بلند که هنوز در حال نوشته شدن است؛ حرفی در تومار کتاب مردمی صاحب کتاب.

این فهم تاریخی، جنبه ای شکوهمند دارد: بازتاب این واقعیت است که انسان ها برای آموختن، رشد کردن، رفتن و رای غریزه ها که اغلب ناکارآمد و ویرانگر هستند، رسیدن به پختگی اخلاقی و روحانی و خلق جامعه ای استوار بر کرامت انسانی و سخاوتمندی، به زمان نیاز دارند. از این روی است که عهد با خدا در طول زمان تداوم می یابد و به قول حکیمان تلمودی تنها ضامن های لایق عهد کوه سینا، آنهایی هستند که قرار است به دنیا بیایند.

این گونه ما بیشتر از هر راه دیگری به نامیرایی در زندگی زمینی نزدیک می شویم: این که بدانیم نگهبانان امیدهای نیاکانمان و امانت داران عهد به خاطر آیندگان هستیم. همین اتفاق در دوران معبد می افتاد وقتی مردم نوبرانه های خود را به یروشالایم می بردند و به جای بزرگداشت طبیعت، تاریخ قوم خود را جشن می گرفتند: تاریخ از روزهایی که "پدرم یک آرامی بیابانگرد بود" تا به امروز. به قول موسی در یکی از سخنرانی های آخر عمر خود خود:

روزگار گذشته را به یاد بیاور؛ نسل هایی را که مدت ها پیش از دنیا رفته اند. از پدرت پیرس و او به تو خواهد

گفت از نیاکانت و برای تو شرح خواهد داد. تثنیه ۳۲:۷

یهودی بودن یعنی دانستن این که تاریخ مردمان ما درون ما به زندگی ادامه می دهد.

شبات شالوم

To Renew our Days

Nitzavim, Vayelech

نیتزاویم - ویلخ: بازسازی روزهایمان

وقت موعود فرارسیده بود. موسی رو به رحلت داشت. او پیشتر شاهد درگذشت خواهرش میریام و برادرش اهرن بود. به درگاه خدا دعا کرده بود که تا ابد زندگی نکند و حتی عمرش بسیار طولانی نباشد، اما فقط "بگذار عبور کنم و سرزمین نیکوی ورای رود اردن را ببینم" (تثنیه ۳:۲۵). بگذار سفرم را کامل کنم. بگذار به مقصد برسم. اما خدا گفت نه:

خدا گفت: همین کافی است. بیش از این با من در این باره سخن نگو. " (تثنیه ۳:۲۶)

خدا که به همه دعاها و دیگر موسی پاسخ مثبت گفته بود، این خواسته را از او دریغ کرد.³

موسی سپس در این آخرین روزهای زندگی خود چه کرد؟ او دو دستور صادر کرد که آخرین از ۶۱۳ دستور بودند و پیامدهای مهمی برای آینده یهودیت و ملت یهود داشتند. نخستین دستور را با نام Hakhel هخل می شناسیم، دستوری که شاه باید مردم را به گردهمایی سوکوت هفتمین سال شمیطا فراخواند:

در پایان هر هفت سال در سال لغو کردن همه بدهی ها، هنگام جشن سوکوت، وقتی همه یهودیان در پیشگاه خداوند خدای تو در مکان برگزیده او گردمی آیند، باید این قانون را برای آنها بخوانید و آنها گوش بدهند. مردم را گردیاور - از مرد، زن و کودک و غریبانی که در شهرهای تو ساکن هستند - تا بشنوند و بیاموزند که هیبت خداوند خدای تو را به دل داشته باشند و به دقت همه کلمات این کتاب قانون را رعایت کنند. فرزندان آنها که این قانون را نمی دانند،

³ There is an important lesson here: It is the prayers we pray for others, and others pray for us, that are answered; not always those we pray for ourselves. That is why when we pray for the healing of the sick or the comfort of the mourners we do so specifically "in the midst of others" who are ill or bereaved. As Judah Halevi pointed out in *The Kuzari*, the interests of individuals may conflict with one another, which is why we pray communally, seeking the collective good.

باید به آن گوش بدهند و آنرا بیاموزند و تا زمانی که در سرزمینی زندگی می کنند برای رسیدن به آن از رود اردن عبور می کنند، هیت خداوند، خدای خود را به دل داشته باشند. (تثنیه ۱۰:۳۱-۱۳)

هیچ اشاره مشخصی به این دستور در کتاب های قبلی تنخ وجود ندارد، اما روایت هایی از گردهمایی های مشابه هست: مراسم احیای عهد، که طی آنها شاه یا مقام همپایه او مردم را گرد می آورد و برای آنها تورات را می خواند یا تاریخ را یادآور می شود و از آنها می خواهد که روی مفاد عهد با خدا از نو استوار شوند.

در واقع این همان کاری بود که موسی در ماه آخر حیات خود انجام داد. کتاب تثنیه [دواریم] در کل، بیان دوباره عهد است تقریباً چهار سال و یک نسل پس از عهد با خدا در کوه سینا. نمونه دیگری در آخرین باب کتاب یهوشوع هست (باب ۲۴) که وقتی یهوشوع دستور جانشینی موسی را اجرا کرد، مردم را کنار رود اردن گرد آورد و آنها را در جنگ ها و اسکان در زمین ها رهبری کرد.

یک مورد دیگر چند قرن بعد هنگام سلطنت شاه یوشیا رخ داد. پدربزرگ او منشه که پنجاه و پنج سال حکومت کرد، یکی از بدترین پادشاهان یهودا بود که انواع بت پرستی از جمله قربانی کردن کودکان را رسم کرد. یوشیا می خواست ملت به ایمان خود بازگردند و از جمله دستور داد که معبد را پاکسازی و تعمیر کنند. در هنگام بازسازی بود که نسخه ای از تورات کشف شد⁴ که در جایی مخفی پنهان شده بود تا از گزند دهه ها رواج بت پرستی و فراموش شدن تورات مصون بماند. شاه عمیقاً از این کشف تحت تاثیر قرار گرفت و یک گردهمایی از نوع Hakhel مغل برگزار کرد:

سپس شاه همه مشایخ یهودا و یروشالایم را فراخواند. او به فراز معبد خداوند رفت و مردم یهود و ساکنان یروشالایم، کاهنان و انبیاء و همه مردمان از فرودست تا اعیان آنجا بودند. او در حضور آنها همه کلمات کتاب عهد را که در معبد خداوند یافته بود، خواند. شاه در کنار ستون معبد ایستاد و عهد را در پیشگاه خداوند تجدید کرد تا همه دستورها،

⁴ This is Radak and Ralbag's understanding of the event. Abarbanel finds it difficult to believe that there were no other copies of the Torah preserved even during the idolatrous periods of the nation's history, and suggests that what was discovered sealed in the Temple was Moses' own Torah, written by his hand.

احکام و قواعد او را با تمام قلب و روح خود رعایت کنند و به این ترتیب کلام عهد مندرج در کتاب را تجدید کرد. سپس همه مردم به عهد متعهد شدند. (کتاب دوم پادشاهان ۲۳:۱-۳)

مشهورترین مراسم از نوع Hakhel گردهمایی ملی عزرا و نحمیا پس از موج دوم بازگشته ها از بابل بود (نحمیا ۸-۱۰). او با ایستادن بر سکویی در یکی از دروازه های معبد، تورات را برای مردم خواند، در حالی که لوی ها را در میان جمعیت گماشته بودند تا برای مردم آنچه گفته می شد را شرح دهند. مراسم در رش هسانا آغاز شد، پس از سوکوت به اوج رسید: "مردم با یک لعنت و یک سوگند عهد بستند که همه دستورها، احکام و قواعد قانون خداوند، خدای ما را که به موسی خدمتگزار خدا داده شده بود، به دقت رعایت کنند." (نحمیا ۱۰:۲۹)

دستور دیگر یعنی آخرین دستور موسی این بود: "اینک این سرود را بنویسید و به همه بنی اسرائیل بیاموزید." بنا به نظر حکیمان تلمودی منظور این دستور، نوشتن یک سفر تورات یا بخشی از آن است. چرا در این زمان، این دو دستور داده شد؟

نکته ای عمیق اینجا رد و بدل شد. به یاد بیاورید که خدا گویی برای رد خواست موسی برای عبور از رود اردن سخن او را قطع کرد: "کافی است... دیگر در این باره با من سخن نگو." آیا این تورات است و پاداش آن چنین است؟ آیا خدا این گونه به بزرگترین پیامبر پاداش داد؟ قطعاً نه.

در این دو دستور آخر خدا به موسی و از راه آن به یهودیان در طول قرون آموخت که نامیرایی در زمین و عرش یعنی چه. ما میرا هستیم زیرا مادی هستیم و هیچ موجود فیزیکی برای همیشه زندگی نمی کند. ما رشد می کنیم، پیر و شکننده می شویم و می میریم. اما فقط فیزیکی نیستیم. ما روحانی نیز هستیم. در این دو دستور آخر به ما یاد داده شد بخشی از یک روح بودن که در چهار هزار سال نمرده و تا وقتی خورشید و ماه و ستارگان هستند نخواهد مرد، به چه معنا است⁵.

⁵ See Jeremiah 31.

خدا به موسی و از راه او به ما نشان داد که چگونه می توانیم بخشی از تمدنی بشویم که هرگز پیر نمی شود؛ جوان می ماند زیرا مرتب خود را نوسازی می کند. دو دستور آخر تورات درباره نوسازی و احیاء است: اول جمعی و سپس فردی.

Hakhel یا مراسم احیای عهد در هر هفت سال تضمین کرد که ملت یهود پیوسته خود را به رسالتش متعهد سازد. من اغلب استدلال کرده ام که یک مکان در دنیا هست که این مراسم نوسازی و تجدید عهد هنوز در آنجا اجرا می شود: ایالات متحده آمریکا.

مفهوم عهد، نقشی تعیین کننده در سیاست اروپای قرن شانزدهم و هفدهم بازی کرد، به ویژه در ژنو دوره کالوین و در اسکاتلند، هلند و انگلستان. اما بلندمدت ترین تاثیر در آمریکا بود که اولین مهاجرنشینان پیوریتن در آنجا ساکن و حتی تا امروز به بخشی از فرهنگ سیاسی آن تبدیل شدند. تقریباً هر خطابه رئیس جمهور آمریکا که از ۱۷۸۹ تا کنون هر چهار سال یک بار انجام شده، به روشنی و آشکاری یک مراسم احیای عهد و شکلی معاصر از هخل است.

در سال ۱۹۸۷ پرزیدنت رونالد ریگان هنگام سخن گفتن در دویستمین سالگرد قانون اساسی آمریکا، آن را این گونه توصیف کرد: "عهدی که ما نه فقط با خود بلکه با بشریت بسته ایم... یک عهد انسانی. آری، و فراتر از آن عهدی با وجود متعالی خدا که پدران بنیانگذار ما پیوسته از او کمک می خواستند." او گفت: "وظیفه آمریکا این است که: "پیوسته عهد خود با بشریت را احیا کند... و کاری را که دویست سال پیش آغاز کرده، آن کار شریف عظیم را که رسالت آمریکا است، کامل کند: پیروزی آزادی انسان، پیروزی آزادی انسان در سایه خدا."⁶

اگر مراسم هخل یک احیای ملی است، دستور مشارکت هر یک از ما در نوشتن یک سفر تورا یک احیای فردی است. موسی از این راه می خواست به همه نسل های آینده بگوید: من تورات را از پدرانم گرفتم (پدر بزرگ ها و اجدادم). شما باید آنرا بگیرید و در هر نسل احیاء کنید.

یکی از شگفت انگیزترین امور زندگی یهودیان این است که از اسرائیل تا پالو آلتو یهودیان مشتاق ترین استفاده کنندگان از فن آوری اطلاعات هستند و بسی بیشتر از تناسب جمعیت خود به گسترش آن یاری رسانده اند (گوگل،

⁶ *Public Papers of the Presidents of the United States, Ronald Reagan, 1987, 1040-43.*

فیسبوک و ویز). اما ما هنوز تورات را همان گونه می نویسیم که هزاران سال پیش می نوشتند – با دست، با پر، بر روی توماری از پوست. این یک نازسازه نیست؛ یک حقیقت عمیق است. مردمی که گذشته را با خود حمل می کنند، می توانند بدون ترس آینده را بسازند.

تجدید عهد یکی از دشوارترین کارهای بشری است. چند سال پیش، با مردی جلسه داشتم که قرار بود نخست وزیر بریتانیا بشود. او در جریان گفتگو گفت: "آنچه من برایش بیش از همه دعا می کنم این است که وقتی به خیابان داونینگ و مقر نخست وزیری بروم هیچ گاه فراموش نکنم چرا می خواستم آنجا باشم؟" من شک دارم که او گفته مشهور هارولد مک میلان نخست، وزیر انگلستان بین ۱۹۵۷ و ۱۹۶۳، را به یاد داشت که وقتی از او پرسیده بودند در سیاست بیش از همه از چه چیزی هراس دارد، گفته بود: "از رویدادها جانم، رویدادها!"

اتفاق ها می افتند. بادهای ما می خورند، در مشکلاتی که خود نساخته ایم گرفتار می آییم و می لغزیم. وقتی چنین اتفاقی می افتد، خواه برای افراد یا نهادها یا ملت ها ما پیر می شویم. فراموش می کنیم که هستیم و چرا اینجا هستیم. در نهایت، مردم یا سازمان ها یا فرهنگ هایی که جوانتر، گرسنه تر، یا با انگیزه تر از ما هستند از ما جلو می زنند.

تنها راه جوان، گرسنه و با انگیزه ماندن، تجدید عهدهای دوره ای است و یادآوری به خود که از کجا آمده ایم، به کجا و چرا می رویم.

به چه ایده آل هایی متعهد هستیم؟ برای ادامه چه مسیری فراخوانده شده ایم؟ بخشی از چه داستانی هستیم؟

با چه زمانبندی دقیق و با چه زیبایی در همان لحظه ای که بزرگترین پیامبر با میرایی خود رویاروی شد، خدا با او و ما راز نامیرایی را در میان گذاشت – نه فقط نامیرایی در عرش الهی، بلکه همچنین این پایین در زمین. زیرا وقتی ما به مفاد عهد پایبند می مانیم و در زندگی خود آنرا احیا می کنیم، در وجود کسانی که پس از ما می آیند زندگی خواهیم کرد، خواه فرزندان ما باشند و خواه شاگردان ما یا کسانی که به آنها کمک کرده یا الهام بخشیده ایم. "ما روزهای خود را مانند روزهای قدیم بازمی سازیم" (مرثیه ها ۵: ۲۱). موسی در گذشت اما آنچه یاد داد و در نظر داشت، به حیات خود ادامه می دهد.

شبات شالوم

The Singers and the Song

Nitzavim, Vayelech

نیتزاویم - ویلخ: سُرایندگان و سُرود

موسی در پایان زندگی خود در حالی که به بنی اسرائیل ۶۱۲ دستور خدا را داده، آخرین دستور را به آنها می دهد که در تفسیر قبلی آنها دیدیم: "پس اینک این سرود را برای خود بنویسید و آنها به بنی اسرائیل بیاموزید. آنها در دهانشان بگذار تا این سرود، شاهد من باشد برای بنی اسرائیل." (تثنیه ۱۹:۳۱)

بر اساس متن سرود، خداوند با موسی و یهوشوع سخن گفته، به سرود بخش بعد اشاره می - کند: "بشنو ای آسمان ها و من سخن خواهم گفت؛ بشنو ای زمین سخنان دهان مرا" (تثنیه ۱:۳۲). اما چنان چه در تفسیر قبلی دیدیم، سنت شفاهی با تفسیری گسترده تر و متفاوتی آنها دستوری می داند مبنی بر این که هر یهودی باید یک سفر تورا کامل یا بخشی از آنها بنویسد:

ربا گفت: هر چند نیاکان ما برایمان یک طومار تورا به جا گذاشته اند، یک وظیفه دینی نیز به ما ابلاغ شده است، چنان چه آمده: "پس اینک این سرود را برای خود بنویسید و آنها به بنی اسرائیل بیاموزید. آنها در دهانشان بگذار تا این سرود شاهد من باشد برای بنی اسرائیل." (سندهرین ۲۱ب)

به نظر می رسد که منطق تفسیر این است که نخست، عبارت "برای خود بنویسید" می تواند اشاره به هر یهودی باشد (ابن عزرا)، نه فقط به موسی و یهوشوع. دوم، این بخش (تثنیه ۲۴:۳۱) می خواهد بگوید: "موسی نوشتن قوانین خود در کتاب را از ابتدا تا انتها به پایان رساند." تلمود دلیل سومی دارد؛ این آیه "تا این سرود شاهد من باشد برای مردم" تورا به عنوان یک کل را در نظر دارد و نه فقط سرود باب ۳۲ را (نداریم ۳۸ الف).

این گونه می فهمیم که پیام آخر موسی به بنی اسرائیل چنین بود: "کافی نیست که تورا را از من دریافت کرده اید. باید آنها در هر نسل بازسازی کنید. عهد نباید پیر شود. باید هر چندی یک بار نو گردد."

به این ترتیب، طومارهای تورا هنوز مانند دوران باستان با دست توسط پر بر روی پوست بازنویسی می شوند؛ مانند طومارهای بحرالمیت در دوهزار سال پیش. در دینی که تقریباً فاقد اشیاء مقدس (مانند شمایل و مجسمه) است، طومار تورا موجودیتی مادی است که در یهودیت بیشترین تقدس را دارد.

دورترین خاطرات من برمی گردند به زمانی که با مرحوم پدر بزرگم به بیت میدراش شمال لندن می رفتم. در آن زمان کودکی دو یا سه ساله بودم و به من این افتخار داده می شد که پس از بلند کردن سفر توره و بستن طومار و قراردادن آن در پوشش مخملی، زنگوله ها را روی آن بگذارم. حتی آن زمان، در آن کنیسای کوچک و مکان آموزش توره در حالتی که نیایشگران طومار را در دست می گرفتند، ابهت را احساس می کردم. بسیاری از آن افراد پناهنده بودند. آنها با لهجه های سنگین رایج در دنیاهایی که آن را ترک کرده بودند، سخن می گفتند؛ دنیاهایی که بعداً فهمیدم در هولاکاست نابود شده بودند. در ملودی های نیایشی آنها که همیشه در کلید موسیقایی مینور خوانده می شد، اندوهی آشکار موج می زد. اما عشق آنها به آن طومار چشمگیر بود. بعدها این کار را معادل تفسیر سنت تلمودی از نقش صندوق عهد در بیابان دانستم: صندوق عهد، آنهایی را که حملش می کردند، به مقصد می برد (تفسیر راشی بر باب اول تواریخ الایام ۱۵:۲۶). اولین برداشت من این بود که یهودیت، داستان عشقی است میان یک ملت و یک کتاب: کتاب کتاب ها.

پس اگر ما معنای آیه مورد نظر را این گونه بفهمیم که منظور، رونویس کردن کل توره است و نه فقط یک باب، در اینجا معنای "سرود"، شیرا، چیست؟ "پس اینک برای خود، این سرود را بنویسید". واژه شیرا پنج بار در این باب تکرار می شود. به روشنی این واژه یک کلید معنایی است. چرا؟ دو محقق قرن نوزدهم در این مورد شرح هایی نیرومند دارند:

نتزیو (ربی نفتالی زوی یهودا برلین ۱۸۹۳-۱۸۱۶ یکی از بزرگترین روسای یشیواهای قرن نوزدهم)، آنرا به این معنا می گیرد که کل توره باید همچون یک شعر خوانده شود و نه یک نثر؛ واژه شیرا در عبری هم به معنای سرود است و هم شعر. تردیدی نیست که بخش بزرگ توره به نثر نوشته شده، ولی نتزیو بر آن بود که توره دو ویژگی شعر را دارد. نخست آنکه بیشتر اشاره وار است و نه مستقیم و آشکار و بیش از آنچه بیان می کند، ناگفته در خود دارد. دوم آنکه مانند شعر، گاه با استفاده از یک واژه یا ساختار جمله ای غیر عادی ما را به ذخایر معنایی عمیق تر راهنمایی می کند. نثر توضیحی، معنای خود را در همان سطح بیرونی عرضه می دارد. توره مانند شعر چنین نمی کند.⁷

⁷ "Kidmat davar," preface to *Ha'amek Davar*, 3.

نثریو در این نظریه بر یکی از مهمترین رساله های قرن بیستم درمورد نثر توراه به قلم اریش اویرباخ به نام "زخم ادیسه" پیشدستی می کند.⁸

اویرباخ، سبک روایتی سفر پیدایش را با سبک هومر [شاعر یونان باستان] مقایسه می کند. هومر از ریزه کاری های بسیاری استفاده می کند تا هر صحنه را چنان به تصویر بکشد که گویی زیر نور آفتاب اتفاق می افتد. برعکس، سبک روایتی توراه، موجز و دارای معانی نهفته است. در مثالی که اویرباخ می زند، یعنی قربانی کردن اسحق، ما نمی دانیم شخصیت های اصلی چه شکلی هستند، چه احساس هایی دارند، چه می پوشند و از چه مناظر طبیعی عبور می کنند. فقط بر نکات تعیین کننده روایت تاکید می شود و به آنچه در میان است کار ندارد؛ زمان و مکان، مشخص نشده و گشوده به تفسیر هستند؛ افکار و احساس ها بیان نشده باقی می ماند و تنها با سکوت و گفتارهای کوتاه القا می شوند؛ کلیت روایت که در تعلیقی مداوم و رو به هدفی واحد پیچیده شده، همچنان اسرارآمیز و پیش زمینه ای باقی می ماند.⁹

جنبه ای به کلی متفاوت توسط ربی یخیل میشل اپستین، نویسنده تفسیر هلاخای *Aruch HaShulchan* بیان شده است.¹⁰ اپستین می گوید که ادبیات تلمودی پر از استدلال هایی است که حکیمان درباره آنها می گویند: "اینها و آنها کلام خدای زنده هستند".¹¹ اپستین می گوید این یکی از دلایلی است که توراه "سرود" نامیده می شود، زیرا سرود زیباتر می - گردد، وقتی برای صداهای چندگانه نوشته می شود و دارای هارمونی های پیچیده است. من بعد سومی پیشنهاد می کنم. ۶۱۳ دستور تنها محتوای توراه نیستند، بلکه به وظیفه نوسازی توراه در هر نسل مربوط می شوند. برای آنکه توراه مدام زندگی از سربگیرد کافی نیست که آنرا فقط به صورت تاریخ و قانون بفهمیم. باید با ما به مهر و از سر عاطفه سخن بگوید.

یهودیت، دین کلام است، ولی، هر گاه زبان یهودیت به روحانیت گرایش می یابد، با شعر پهلو می زند، چنان که گویی خود کلمات می خواهند از میدان جاذبه معناهای فانی بگریزند. در ملودی چیزی هست که واقعیتهای خارج از فهم را به ما نزدیک می سازد و ویلیام وردوورث آنرا چنین می نامد: *حس امر والا / از چیزی که در اعماق درون*

⁸ Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), 3–23.

⁹ Ibid., 12.

¹⁰ *Aruch HaShulchan, Choshen Mishpat*, introduction.

¹¹ Eiruv 13b; Gittin 6b.

جذب می شود/ و سکونتگاه آن نوری است که خورشیدها را برپا می سازد/ و اقیانوس دایره وار و هوای زنده را.

¹² کلمات، زبان ذهن هستند، موسیقی زبان روح.

۶۱۳ دستور برای نوسازی توراه در هر نسل، نمادی از این امر است که هرچند توراه یک بار داده شده، اما باید بارها دریافت شود، چنان که گویی هر یک از ما از راه آموزش و اجرا می - کوشیم آن صدای ناب را که در کوه سینا به گوش رسید، بشنویم. این نیاز به عواطف دارد و نه فقط هوش. یعنی توراه را نه فقط همچون کلماتی که می خوانیم، بلکه همچنین مانند یک ملودی بسراییم. توراه مانند لیرتوی [متن اپرا] خدا است و ما یهودیان، گروه همسرایان و اجراکنندگان سمفونی همسرای او هستیم. با این همه، یهودیان وقتی صحبت می کنند، اغلب جدل می ورزند، اما وقتی سرود می خوانند، با هماهنگی می سرایند: مانند سرود خواندن بنی اسرائیل در دریای سرخ، زیرا موسیقی، زبان روح است و یهودیان در سطح روح، وارد وحدتی خدایی می شوند که جدال دنیاهای پایین را برطرف ساخته، به سطح تعالی بالا می برد.

توراه، سرود خدا است و ما به طور جمعی، خوانندگان همسرای گروه او هستیم.

شبات شالوم

¹² Wordsworth, "Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey, On Revisiting the Banks of the Wye During a Tour, July 13, 1798" (*Favourite Poems* [Mineola, NY: Dover, 1992], 23).

Ha'azinu Let My Teaching Drop as Rain

هاآزینو ۵۷۷۹

باشد که آموزه های من مانند قطره های باران ببارند

موسی در سروده باشکوهی که خطاب به جماعت می خواند، مردم را به اندیشیدن درباره توره - همان عهد با خدا - فرامی خواند، گویی توره بارانی است که به زمین می بارد تا محصولات را به بار آورد:

باشد که آموزه های من چون قطره های باران ببارند،

کلمات من مانند شبنم،

همچون رگبار بر چمن های نورسته،

همچون باران فراوان بر گیاهان باطراوت. (تثیه ۲:۳۲)

کلام خدا مانند باران است بر زمین خشک. با خود زندگی می آورد. رشد موجودات را سبب می شود. ما می توانیم با اراده خود کارهای بسیار بکنیم: می توانیم زمین را شخم بزنیم و بذرها را بکاریم. ولی آخرسر، موفقیت ما بستگی به چیزی خارج از پایش [کنترل] ما دارد. اگر هیچ بارانی نبارد، هر تدارکی هم بینیم، محصولی در کار نخواهد بود. یهودیان نیز این گونه هستند. هرگز نباید بگوییم: "قدرت من و توان دست هایم این ثروت را برای من فراهم آورده اند." (تثیه ۱۷:۸)

حکیمان اما در این قیاس، معنایی فراتر یافته اند. سیفره (نام مجموعه تفسیرهای کتاب های اعداد و تثیه متعلق به دوره میشنا) چنین می گوید:

باشد که آموزه های من چون قطرات باران ببارند: درست همان گونه که باران یکسان بوده، اما بر درختان که می بارد، هر یک را به تولید میوه خوشمزه خاص آن درخت وامی دارد - تاک انگور به روش خود، درخت زیتون به روش خود، و درخت خرما به روش خود - توره نیز یکی است، اما کلام آن به تولید کتب انبیاء، میشنا، قوانین و تورات

شفاهی می انجامد. مانند رگبار بر چمن های نورسته: همان گونه که رگبار بر گیاهان می بارد و آنها را رشد می- دهد، کلام توره نیز معلمان، افراد باارزش، حکیمان، صدیقان و پرهیزکاران را پرورش می- دهد.¹³

توره فقط یکی است، اما تاثیرهای چندگانه دارد. به انواع متفاوت آموزه ها و گونه های مختلف فضیلت ها میدان می دهد. برخی منتقدان توره، آنرا یک تجویز می دانند که می- خواهد همگان را شبیه همدیگر بسازد. میدراش خلاف آنرا می گوید. توره دقیقاً به این دلیل به باران تشبیه شده که تاکید کند مهمترین تاثیر آن کمک به رشد و تبدیل ما به آن کسی است که می توانیم باشیم. ما همه به هم شبیه نیستیم و توره به دنبال همسان سازی ما نیست. میدراشی مشهور می گوید: "وقتی آدم از یک خمیر فلز چندین سکه می سازد، همه سکه ها مشابه هستند. ولی خدا همه را به یک صورت می آفریند - که همان شباهت با خدا است - اما هیچ یک شبیه دیگری در نمی آید" (میشنا سنهدرین ۵:۴).

این یک تاکید بر تفاوت بن مایه ای تکرار شونده در یهودیت است. برای نمونه، وقتی موسی از خدا می خواهد جانشین او را تعیین کند، عبارتی غیرعادی بیان می کند: "باشد که خداوند، خدای روح های همه بشریت، مردی را بر جماعت بگمارد" (اعداد ۱۶:۲۷). راشی این آیه را چنین تفسیر می کند:

چرا چنین عبارتی به کار رفته است: خدای روح های همه بشریت؟ موسی به خداوند گفت: ای خدای جهان، تو بر شخصیت هر فرد آگاهی و هیچ دو نفری به هم شبیه نیستند. پس رهبری بر آنها بگمار که با هر فرد بر اساس شرایط او بسازد.

یکی از شرایط اساسی رهبری در یهودیت این است که فرد، خواه مرد و خواه زن، بتواند تفاوت ها میان افراد را محترم بشمارد. این نکته ای است که موسی بن مایمون در راهنمای سرگشتگان تاکید می کند:

به دلیل چند بُعدی بودن نوع بشر که می دانی والاترین موجودی بود که خلق شد، تفاوت های بسیاری میان افراد این نوع وجود دارد. به گونه ای که به سختی دو نفر را می یابی که از هر نظر به هم شبیه باشند و عادت های اخلاقی یکسان داشته باشند؛ همان گونه که هیچ دو نفری از نظر شکل ظاهری عیناً شبیه نیستند. علت این عدم شباهت و تفاوت طبع ها در اثر تفاوت انواع مواد و در نتیجه، تفاوت رخداد های آن ها است. زیرا هر صورت زنده، دارای رخدادهای خاص خود است که با رخدادهای ماده [بیجان] تفاوت دارند. در میان جانوران، هیچ چیزی شبیه این تفاوت

¹³ Sifrei, Ha'azinu 306.

های فردی انسان ها یافت نمی شود و تفاوت افراد یک نوع جانوری با یکدیگر، بسیار اندک است. انسان در این زمینه یک استثناء به شمار می رود. زیرا در میان انسان ها می توان دو نفر را یافت که از نظر عادت های اخلاقی، گویی به دو نوع یکسره متفاوت تعلق دارند... همین تفاوت در مورد کارهای [رخدادهای] دیگر انسان ها دیده می شود. حال که طبیعت انسان اقتضا می کند تا میان افراد نوع بشر تفاوت باشد و از سوی دیگر، زندگی مدنی برای طبیعت انسان یک ضرورت است، پس به هیچ رو ممکن نیست که اجتماع به کمال برسد، مگر آن که اداره کننده ای، اعمال افراد را نظارت و آن چه نقص دارد را اصلاح کند. او باید زیاده روی ها را کاهش دهد. با قاعده مند کردن کارها و عادت های رفتاری یکسان برای همه مردم، تفاوت های فردی در اثر توافق های قراردادی مهار شده، جامعه با نظم اداره می گردد.¹⁴

همان گونه که موسی بن مایمون می بیند، مسئله سیاسی این است که چگونه امور انسانی به گونه ای اداره شوند که هم فردیت انسان ها محترم شمرده شود و هم آشوب اجتماعی به راه نیفتد. نکته ای مشابه در یک آموزه تلمودی جالب بیان می شود: حکیمان ما تدریس کردند: وقتی جمعیتی از یهودیان را می بینیم، دعای برکت ما باید چنین باشد: "متبارک باشد خداوند که رازها را تشخیص می دهد- زیرا ذهن هر یک متفاوت از دیگری است، همان گونه که چهره هر یک با دیگری فرق دارد" (براخت ۵۸ الف). می بایست انتظار داشته باشیم که دعای برکت دیدن یک جمعیت تأکیدی باشد بر بزرگی و انبوهی آن: جمعیت انسان ها.¹⁵ جمعیت به اندازه کافی بزرگ است که بتواند فردیت چهره ها را در خود گم کند. اما این دعای برکت، تأکید بر نکته ای خلاف آن دارد- این که هر عضو یک جمعیت، همچنان یک فرد است با افکار، امیدها، ترس ها و آرزوهای متمایز.

همین امر در مورد مناسبات میان حکیمان صادق بوده است. یک تفسیر میسنایی در این باره می گوید:

وقتی ربی مئیر درگذشت، نسل نویسندگان حکایت ها تمام شد. وقتی بن آزای درگذشت، مفسران متون دشوار متوقف شدند. وقتی ربی اکیوا درگذشت، ابهت توراه نماند. وقتی ربی حننا درگذشت، مردان عمل واماندند. وقتی ربی یوسی کتانتا درگذشت، نسل پرهیزکاران درماند... وقتی ربی درگذشت، خاکساری و ترس از گناه بازایستاد. (میشنا سوتاه ۱۵:۹)

¹⁴ Maimonides, *Guide for the Perplexed*, II:40.

¹⁵ See Elias Canetti, *Crowds and Power* (Harmondsworth: Penguin, 1973).

هیچ انگارهٔ شخصیتی یکسانی برای حکیمان [حخامیم] وجود ندارد. هر یک از آنها شایستگی های یگانهٔ خود را داشت و به طرز منحصر به فرد خود به میراث جمعی افزود. در این رابطه، حکیمان فقط سنت توره را پیروی می کردند. در تنخ هیچ سرمشق یگانه ای برای قهرمان مرد یا زن وجود ندارد. پدران و مادران قوم هر یک شخصیت منحصر به فرد خود را داشتند. موسی، اهرون [هارون] و میریام تیپ های متفاوت با یکدیگر هستند. پادشاهان، کاهنان و انبیاء نقش های متفاوت در جامعهٔ اسرائیل ایفا می کردند. حتی در میان انبیاء به گفتهٔ حکیمان، "هیچ دو نبوتی دارای سیاق یکسان نیستند" (سنهترین ۸۹ الف). الیاهوی نبی غیرتمند بود، الیشع نرمخو. هوشع از عشق می گفت، عاموس از عدالت. رویاهای نبوت یشعیا ساده تر و شفاف تر هستند از رویاهای نبوت حزقیال نبی. همین امر حتی در مورد نبوت در کوه سینا صادق است. هر فرد حاضر در آنجا، در قالب کلمات یکسان، بازتاب متفاوتی شنید:

صدای خداوند با قدرت است (مزامیر ۴:۲۹)، یعنی بنا بر توان هر فرد، از جوان، پیر و خردسال، هر یک بنا به قدرت فهم خود. خدا به اسرائیل گفت چون صداهای بسیاری شنیدید، گمان نکنید که خدایان زیادی در آسمان ها هستند. بدانید که من به تنهایی خداوند، خدای شما هستم".¹⁶

بنا به دیدگاه ماهارشا ششصد هزار تفسیر توره وجود دارد. هر فردی بالقوه قادر به داشتن نظری دربارهٔ معنای توره است. فیلسوف یهودی، امانوئل لویناس چنین نوشت:

وحی، روش خاصی برای تولید معنا دارد که متکی بر مخاطب قراردادن موجودیت یگانهٔ درون من است. چنان که گویی شمار بسیار انسان ها شرط لازم برای تکرار حقیقت مطلق بود و هر یک نفر به فضیلت یگانه بودن خودش قادر به تضمین آشکار ساختن یک سویه از حقیقت بود تا اگر فردی از میان بشریت غایب باشد، برخی سطوح آن هرگز آشکار نشوند.¹⁷

خلاصه آنکه یهودیت پند *maxim E pluribus unum* ("از میان شمار بسیار، یک تن واحد برمی خیزد") را از آخر به اول می بیند. [شرح مترجم فارسی: این، شعار پدران تشکیل دهندهٔ ایالات متحده آمریکا بود و اشاره دارد به پیوستن کولونی ها به یکدیگر و تشکیل یک کشور واحد در جریان استقلال آمریکا، یعنی تبدیل جمع به تن واحد]. یهودیت می گوید: "از تن های واحد، جمع تشکیل می شود".

¹⁶ Exodus Rabbah 29:1.

¹⁷ Emmanuel Levinas, "Revelation in the Jewish Tradition," in *The Levinas Reader*, ed. Sean Hand (Oxford: Wiley-Blackwell, 2001), 190-210.

معجزه آفرینش این است که وحدانیتِ آسمان ها، کثرت بر روی زمین را می آفریند. توراه، بارانی است که این گونه
گونی را سیراب می کند و به هر یک از ما اجازه می دهد که آن کسی بشویم که می توانیم.

شبات شالوم