



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v49i2.64867

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۹۱-۱۰۸

ابن میمون و روش مواجهه با آیات تشبیهی عهد عتیق*

مریم السادات محمودی^۱

دانش آموخته دکتری واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران

Email: ms.mahmoodi93@gmail.com

دکتر فتح الله مجتبابی

استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران

Email: f-mojtabaie@stbiau.ac.ir

دکتر طاهره حاج ابراهیمی

دانشیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران

Email: hajebrahimi@srbiau.ac.ir

چکیده

از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان یهودی در قرون وسطی مسئله مواجهه با آیات تشبیهی کتاب مقدس یهودیان و تفسیر آن‌ها بود. این موضوع به ویژه برای یهودیانی که در قلمرو حکومت اسلامی زندگی می‌کردند اهمیت بیشتری داشت چرا که برخی از مسلمانان یهودیان را اهل تشبیه می‌دانستند. بنابر این اندیشمندان یهودی می‌کوشیدند آیات تشبیهی را به شیوه‌ای تفسیر کنند که با تعالی و بی‌همتایی خداوند سازگار باشد. در میان این فیلسوفان ابن میمون که از معروف‌ترین چهره‌های تاریخ یهودیت به شمار می‌آید به شیوه‌ای نوین به بررسی و تفسیر آیات تشبیهی عهد عتیق پرداخت. او با تأکید بر یگانگی و تعالی خداوند، در مواجهه با آیات تشبیهی روش تأویل را برگزید. ابن میمون کوشید معنای واقعی کلمات به کار رفته در باره خداوند را تعریف کرده و آن را با کلمه ای متعالی و متافیزیکی منطبق سازد. ابن میمون با بررسی کلمات دو پهلو به این نتیجه رسید که آن دسته از کلماتی که به صورت مشترک میان خدا و انسان به کار می‌روند تنها به صورت مشترک لفظی استفاده می‌شوند چرا که هیچ سنخیتی میان خدا و مخلوقات وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: ابن میمون، آیات تشبیهی، تأویل، مشترک لفظی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۳/۱۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۵/۲۴.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

در آیات متعددی از کتاب مقدس یهودیان (عهد عتیق) خداوند با صفات بشری توصیف شده است گویی خداوند همانند آدمیان است. محزون می‌شود، پشیمان می‌شود (تکوین، ۸-۶: ۶). نزول می‌کند (تکوین، ۸ و ۵: ۱۱) حتی بر اساس سفر تکوین خداوند آدمی را به صورت خویش آفریده است (تکوین، ۲۷: ۱). از سوی دیگر بر اساس آیاتی دیگر از عهد عتیق خداوند هیچ شباهتی به آدمیان ندارد (اشعیا، ۴۰: ۲۵) حتی افکار و طریق‌های او نیز با آدمیان متفاوت است (اشعیا، ۵۵: ۸). در تفسیر این دو دسته از آیات دیدگاه‌های متفاوتی در میان یهودیان شکل گرفت که از تشبیه و تجسم محض تا تعالی مطلق خداوند در نوسان بود. در این میان فیلسوفان یهودی آیات تشبیهی عهد عتیق را تأویل کرده و معتقد بودند که این دسته از آیات معنایی فراتر از الفاظ ظاهری دارند. البته سنت تأویل پیش از این در فرهنگ یهود سابقه وزمینه داشته است. به طور مثال فیلون برای آیات تشبیهی کتاب مقدس، علاوه بر معنای ظاهری معنای باطنی قائل بود و در تفسیر و تأویل آیات تشبیهی ید طولایی داشت. (Wolfson, 1: 115). او عقیده داشت که همه عبارات تشبیهی در کتاب مقدس جنبه تعلیمی برای بشر دارند و باعث می‌شوند انسان بهتر بتواند نقش خدا را در عالم بشناسد. در حقیقت همه عباراتی که در کتاب مقدس در باره خداوند به کار رفته است صرفاً به رابطه علی خداوند با موجودات اشاره دارد. فیلون همه آیات تشبیهی را صرفاً تمثیل می‌دانست و آن‌ها را تأویل می‌کرد. در طول قرون وسطی نیز فیلسوفان یهودی در تفسیر و تبیین آیات تشبیهی کتاب مقدس خود همت گماشته و با تأکید بر یگانگی، بی‌همتایی و نیز غیر جسمانی بودن خداوند آیات تشبیهی را تأویل می‌کردند. به طور مثال داوود مقمص و سعدیا معتقد بودند که تعبیر انسان گرایانه موجود در کتاب مقدس را نباید به صورت تحت الفظی معنا کرد زیرا مستلزم عقیده به کثرت در خدا می‌شود. بنابراین هنگامی که می‌خوانیم خداوند سر، چشم، گوش، دهان، صورت یا دست دارد این اصطلاحات را باید به معنای مجازی فهمید. اما تلاش ابن میمون فراتر از اسلاف خود بود. او تلاش کرد با دقت معنای واقعی هر کلمه‌ای را که درباره خداوند به کار رفته تعریف کند و آن را با کلمه‌ای متعالی و متافیزیکی منطبق سازد. او همچنین به بررسی‌های دقیق و امثال به کار رفته در کتاب مقدس پرداخت و درباره معنای حقیقی آن‌ها توضیح داد. این مقاله از دو بخش اصلی تشکیل شده است: بخش اول موضوع ابن میمون را به عنوان نماینده تمام عیار الهیات سلبی درباره صفات الهی و به ویژه موضوع غیر جسمانی بودن خداوند نشان می‌دهد و بخش دوم مقاله به موضوع او در باب تأویل آیات تشبیهی عهد عتیق می‌پردازد. از آنجایی که ابن میمون در باب صفات الهی، دیدگاهی سلبی دارد و بر تعالی خداوند و عدم سنخیت میان او و مخلوقات تأکید دارد کوشیده است تا همه آیات تشبیهی عهد عتیق را به گونه‌ای تأویل کند که با مفهوم

غیر جسمانی بودن او و عدم شباهت او به مخلوقات و حتی انسان، سازگار باشد. بنابراین در بخش دوم مقاله، برخی از تأویل‌هایی که ابن میمون درباره آیات عهد عتیق انجام داده را به عنوان شاهد مثال و نمونه ذکر کرده‌ایم.

ابن میمون و جایگاه او در تاریخ تفکر یهودی

موسی بن میمون قرطبی (۱۲۰۴-۱۱۳۵ م) عالم، فیلسوف و طیب بزرگ یهودی است که در موضوعات مختلف پزشکی، منطق، فلسفه و شریعت یهودی آثار بزرگی از خود برجای نهاده است. در اهمیت جایگاه او در تاریخ یهودیت همین بس که درباره او گفته‌اند: «از موسی (پیامبر) تا موسی (ابن میمون) کسی چون موسی برنخاسته است.» (زریاب خوبی، ۲). تأثیر ابن میمون بر پیشرفت یهودیت قابل محاسبه نیست. در دوره پست تلمودی هیچ رهبر معنوی نتوانسته است همچون ابن میمون چنین تاثیری را بر یهودیان معاصر خود و یا یهودیان پس از خود برجای نهد (Rabinowits, Louis Isaac, 381). تقریباً همه متفکران یهودی بعد از او خواه در موافقت و خواه در مخالفت با نظرات او به ابراز عقیده پرداخته‌اند. اثر معروف او با عنوان دلالة الحائرین که با هدف پیوند میان عقل و شریعت یهودی نگاشته شده است، یکی از مهم‌ترین کتب فلسفی قرون وسطی می‌شود. این اثر جریان فلسفه یهودی قرون وسطی را تحت تأثیر قرار داد و حتی بر الهیات مسیحی نیز تأثیر گذار بود. دلالة الحائرین به عنوان پلی برای مطالعه فلسفه مدرن بود و راهنمای برخی از فیلسوفان عصر روشنگری محسوب می‌شد. (Hyman. Arthur. "Maimonides. Moses". judaica, 293).

با وجود این بسیاری از عقاید ابن میمون از دیدگاه تلمودیان سنتی و محافظه کار نوعی تدرروی محسوب شده و با اعتراض آن‌ها مواجه شد. از دیدگاه ابن میمون یهودیتی که پرتو تاملات فلسفی بر آن نتابد ممکن است عقاید بدعت آمیز به آن راه یابد. به همین سبب او از اوصاف جسمانی خدا که در سراسر کتاب مقدس و تلمود پراکنده بود تلقی خاصی داشت و آنها را با چشم صنعت بیانی تشبیه (خدا به انسان) می‌دید. او معتقد بود هر کس که بگوید یک خدا وجود دارد اما خدایی که جسم است و اوصاف جسمانی دارد، در زمره بدعت گزاران قرار دارد. یکی از ناقدان ابن میمون با نام ربی ابراهام (۱۱۹۸-۱۱۲۵ م) ابن میمون را به خاطر این نگرش مواخذه کرده و در اعتراض به حکم ابن میمون می‌گوید: «چرا ابن میمون چنین شخصی را بدعت گزار می‌داند؟ حال آنکه برخی از افراد بزرگ‌تر و مهم‌تر از او به خاطر فهم متفاوتشان از کتاب مقدس، همین عقیده را داشته‌اند (Rabinowits, Louis Isaac, 384). در حقیقت ربی ابراهام با این ادعای ابن میمون که خدا غیر جسمانی است مخالف نیست بلکه او از دینداری رایج و

متداول که دیدگاهی ساده لوحانه درباره خدا دارد، در مقابل خرده‌گیری الهی دانان روشنفکری که ذهنی فلسفی دارند دفاع می‌کند (آنترمن، آلن، ۱۰۰). در حقیقت ابن میمون با صراحت تمام، خدا باوری رایج میان یهودیان را که از نظر او با توحید حقیقی منافات دارد، مورد نقد قرار داده و برای تصحیح آن همت گماشت. او اصول سیزده گانه‌ای را به عنوان منشور اعتقادی یهودیان تدوین کرد که هفت اصل آن مربوط به خداشناسی است. تلاش ابن میمون در جهت تفسیر و تأویل عهد عتیق بر اساس آموزه‌های عقلانی و فلسفی نقطه عطفی در حیات عقلانی یهودیت محسوب می‌شود.

آموزه غیر جسمانی بودن خداوند

از مهم‌ترین موضوعات الهیاتی که ابن میمون بر آن تأکید فراوان دارد، مسأله غیر جسمانی بودن خداوند است. اهمیت این موضوع برای او تا آنجایی است که حتی صعود و هبوط یهودیت را منوط به تعهد آن در مقابل خدایی غیر مادی می‌داند. خدایی که در صورت جسمانی ترسیم نمی‌شود. اما این تعهد برخلاف تمایل اکثریت مردم است که هر چیز را به صورت مادی و جسمانی تصور می‌کنند و وجود هر چیز غیر مادی را انکار می‌کنند (Seeskin, Kenneth, 2).

از دیدگاه ابن میمون، تصور خدا به روش نادرست، این نیست که خدا را به طور کل اشتباه تصور کنیم بلکه حتی کسی که در مقابل تصویر یک پادشاه که بر تخت نشسته است نماز می‌خواند، وظیفه دینی خود را به جا نیاورده است و مهم نیست که او قصد داشته چه کاری را انجام دهد.

چنان که بیان شد اکثریت مردم تمایل دارند همه چیز حتی خدا را به صورت جسمانی تصور کنند اما ابن میمون، برای غلبه بر این تمایل، موضوع را از دو منظر مورد بررسی قرار داده است. از منظر دینی، انسان باید در پس هر یک از فرامین الهی، درک کند که خدایی غیر جسمانی وجود دارد که تنها موضوع مجاز پرستش است. از منظر فلسفی نیز، انسان باید درباره خدا به عنوان موجود کاملی که با واژگان بشری سنجیده نمی‌شود تأمل کند (Seeskin, Kenneth, 2).

از دیدگاه ابن میمون اعتقاد به غیر جسمانی بودن خداوند برای همگان واجب است. از نظر او حتی مردم عادی نیز باید به خدای غیر جسمانی معتقد باشند و درباره او به عنوان موجودی غیر جسمانی تفکر کنند. از این جهت ابن میمون، با اندیشمند معاصر خود یعنی ابن رشد، تفاوت دارد. از نظر ابن رشد، ما نباید از مردم عادی متوقع باشیم که درباره خدا با واژگان غیر مادی، تفکر کنند و سخن بگویند زیرا اگر از انسان‌های عادی بخواهیم که به خدای غیر جسمانی معتقد باشند، آن‌ها به کل نسبت به خدا بی اعتقاد خواهند شد چرا که از نگاه آن‌ها تنها چیزهایی که مادی هستند می‌توانند موجود باشند. ابن رشد معتقد است مردم عادی نمی‌توانند درک کنند که چیزهای غیر جسمانی نیز می‌توانند موجود باشند. اگر به آن‌ها

تعلیم دهیم که خدا، جسم ندارد یا هیچ صفت مادی ندارد، این آموزه‌ها، منجر به بی اعتقادی آن‌ها می‌گردد (Hyman, Arthur, Maimonides as biblical exegete, 3).

برعکس، ابن میمون اصرار دارد که نه تنها مردم عادی هم می‌توانند بفهمند که خدا دارای خصوصیات مادی نیست، بلکه آن‌ها را از عقیده به جسمانی بودن خداوند، بر حذر می‌دارد، زیرا از نظر او، این اعتقاد، آن‌ها را از جرگه اهل ایمان خارج می‌کند (ابن میمون، جزء اول، فصل ۳۵).

این موضوع که خداوند جسم نیست و هیچ صفت جسمانی درباره او، قابل تصور نیست، از اصول اساسی الهیات ابن میمون محسوب می‌شود. او حتی در نوشته‌های هلاخایی خود بر این موضوع تأکید دارد و غیرجسمانی بودن خدا را به عنوان یکی از سیزده اصل اعتقادی یهودیت، مطرح می‌سازد. در میشنه تورات نیز، ابن میمون بیان می‌کند که در میان بدعت گزاران، تندروترین آن‌ها کسی است که به خدا با بدنی مادی اعتقاد دارد (Hyman, Arthur, "Maimonides as biblical exegete", 4).

او، صفات مادی را متضمن کثرت در ذات خدا و شکلی از بت پرستی می‌داند. از نظر ابن میمون، اعتقاد داشتن به این که خداوند جسم است یا حالتی از حالات جسم را دارد، غیرت پروردگار و غضب او را بر می‌انگیزد و آتش عذاب را برافروخته می‌سازد و این غضب خدا شدیدتر از زمانی است که درباره بت پرست برانگیخته می‌شود. ابن میمون حتی معتقد به تجسیم را معذور نمی‌داند و بیان می‌کند «ممکن است ما تصور کنیم معتقد به تجسیم خداوند به دلیل تربیت نادرستش، یا جهلش یا تصور ادراکش معذور است. اما اگر او را معذور بدانیم پس باید بت پرست را نیز معذور بدانیم. چرا که او نیز براساس جهلش یا تربیتش یا روش نادرست پدرانش بت می‌پرستد. بنابراین از دیدگاه ابن میمون، اعتقاد به تجسیم پروردگار شکلی از بت پرستی و بلکه بدتر از آن است: «فاعلم یا هذا! آنک متی اعتقدت تجسیمه أو حالة من حالات الجسم فانك تستفر غیرة الرب و غضبه و توقد نار سخطه و ان کارهه و عدوه و خصمه اشد من عابد الوثن بکثیر. وان خطر ببالک أن معتقد التجسیم معذور لکونه ربی علیه أو لجهله و قصور ادراکه، فکذلک ینبغی لکان تعتقد فی عابد الوثن لانه ما یبعد الا لجهل أو لتربیة [علی] منهج آبائهم الذی بین یدیهم...» (ابن میمون، جزء اول، فصل ۳۶، ص ۸۶).

با توجه به تأکید ابن میمون بر تعالی خداوند و تنزیه او از هرگونه توصیف بشری و نفی هرگونه مشابهت میان او و مخلوقات، دیدگاه او درباره آیات تشبیهی واضح به نظر می‌رسد. او در باب امثال، الغاز و آیات تشبیهی کتاب مقدس و سخنان انبیا قائل به تأویل بود.

ابن میمون، معتقد بود که انقلوس^۱ که از بزرگان یهود بوده است و در لغت عبری و سریانی، در حد

۱. مشهورترین و رایج‌ترین ترگوم‌ها (شروح آرامی کتاب مقدس) ترگوم آنقلوس بر اسفار خمسه است. سنت یهود این شرح را منسوب به یهودی نوآینی می‌داند که ترگوم خویش را تحت نظارت دو تن از ربی‌های قرن دوم نوشته است. امروزه بیشتر

کمال، بر نفی هر گونه تجسم از پروردگار تاکید کرده و هر صفتی را که در کتاب مقدس بر جسمانیت خداوند دلالت دارد، بر حسب معنای آن تأویل کرده است و همه اسمانی که دلالت بر نوعی از انواع حرکت دارد، به معنای تجلی و ظهور نور حق دانسته است. به طور مثال آیه (منزل الرب) را به معنای «پروردگار تجلی کرد» تأویل کرده است.

از نظر ابن میمون، آنفلوس در تأویل آیات، بر نفی تجسم پروردگار تاکید دارد. چرا که نفی تجسم، امری برهانی و ضروری در اعتقادات محسوب می‌شود. اما تبیین معنای آن‌ها را مشخص نکرده است. چرا که ادراک آن برای عموم مردم آسان نیست. اما ابن میمون با توجه به هدف مقاله نخست از کتاب دلالة الحائزین، معنای این اسما را نیز مشخص کرده است. (ابن میمون، جزء اول، فصل ۲۷، ص ۵۹)

ابن میمون در مقدمه بخش اول دلالة الحائزین بیان می‌کند که غرض اصلی این مبحث، تبیین معانی اسمانی است که در کتب نبوت آمده و از جمله این اسماء اسم‌های مشترکی است که برای خدا و انسان به کار می‌رود و جاهلین آن را به معنای مشترکی برای خدا و انسان، برداشت کرده‌اند و نیز برخی از اسماء، استعاری هستند و جاهلین آن را به همان معنای اولیه‌ای که از آن‌ها استعاره گرفته شده حمل کرده‌اند. ابن میمون در ادامه بیان می‌کند هدف از این مبحث، تفهیم این اسماء برای عموم مردم و مبتدیان نیست و همین طور تعلیم آن برای کسانی که فقط به علم شریعت می‌پردازند نیست بلکه هدف آن، آگاه ساختن مرددین است که به اعتقاد ابن میمون هم در دین و شریعت کامل است و هم در فلسفه تبحر دارد با این حال با مشاهده اسماء مشترک یا استعاری که درباره خداوند به کار رفته متحیر شده است چرا که اگر مطابق عقلش پیش رود و آنچه درباره اسماء می‌داند را به کناری نهد، می‌پندارد که قوانین شریعت را مطرود دانسته و اگر مجذوب عقلش نشود و آنچه را که درباره اسماء به فهم و عقلش می‌رسد، نپذیرد، از عقل خود اعراض کرده است. پس دچار تحیر شدید در قلب خود می‌شود چرا که در دینش دچار تشویش خاطر شده است. (ابن میمون، جزء اول، مقدمه، ص ۵)

ابن میمون هدف ثانویه‌ای را نیز برای کتاب خود بیان می‌کند و آن تبیین امثال پنهانی است که در کتب انبیاء آمده است ولی تصریح نشده که آن‌ها، مثل هستند. انسان جاهل گمان می‌کند که معنای ظاهری آن‌ها مورد نظر است و معنای باطنی ندارد. حتی زمانی که انسان عالم نیز به صورت حقیقی به آن‌ها نگاه می‌کند

دانشمندان این نسبت را مشکوک می‌دانند و آن را ناشی از اشتباهی می‌دانند که بین ترگوم آنفلوس و ترجمه‌ای یونانی از کتاب مقدس به قلم عقیلاس رخ داده است. منشأ حقیقی اثر آنفلوس هر چه باشد، به هر حال این اثر به عنوان شرحی الهامی پذیرفته شده است. اگر چه اهمیت این اثر برای یهودیان جدید کم شده و به جای آن شرح ربی شلومو بیصحاقی (۱۱۰۵-۱۰۴۰م) مشهور به راشی، قرار داده شده است اما مراجع ذی صلاح یهود همچنان برای آنفلوس و اثر او جایگاهی ویژه قائل‌اند (آنترمن، آلن، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، ۷۸ - ۷۹).

و آن‌ها را به معنای ظاهری آن‌ها حمل می‌کند، دچار حیرت شدید می‌شود. ابن میمون بیان می‌کند که او در این کتاب با آشکار کردن امثال و تفهیم معنای آن‌ها، انسان عالم را از حیرت خلاصی می‌دهد و به همین جهت این کتاب را دلالة الحائرین نامیده است (ابن میمون، مقدمه، ص ۵).

البته ابن میمون تأکید می‌کند که اگر چه اثر او، اکثر مشکلاتی که در زمینه فهم این اسما و امثال وجود دارد از میان می‌برد ولی او هرگز ادعا نمی‌کند که به رفع همه این اشکالات نائل شده است چرا که این کار حتی به صورت زبانی نیز غیر ممکن است چه رسد به این که در کتابی جمع شود.

ابن میمون معتقد است که چون انسان‌های کامل می‌خواهند چیزی از اسرار الهی چه به زبان یا به قلم بیان کنند و آن‌ها را تعلیم دهند، این کار امکان‌پذیر نیست مگر با امثال و الغاز.

بنابراین کلید فهم جمیع آنچه انبیاء گفته‌اند و معرفت حقیقت آن، فهم امثال و معنای آن‌ها و تأویل الفاظ آن‌هاست. چنانکه امثال سلیمان این گونه آغاز می‌شود: «تا امثال و کنایات را بفهمند، کلمات حکیمان و غوامض ایشان را» (امثال سلیمان، ۶، ۱).

بنابراین از دیدگاه ابن میمون، آیات کتاب مقدس و سخنان انبیا دارای ظاهر و باطن است او به آیه‌ای از کتاب مقدس استناد می‌کند که «سخنی که در محلش گفته شود، مثل سیب‌های طلا در مرصعکاری نقره ای است» با توجه به این آیه ابن میمون معتقد است این سخن در وصف مثل محکم گفته شده است. یعنی کلامی که ذو وجهین است یعنی ظاهر و باطنی دارد. ظاهر آن نیکوست همچون نقره و باطن آن نیکوتر است همچون طلا. و شایسته است که در ظاهر آن چیزی باشد که به آنچه در باطن آن است دلالت کند. مثل سیب طلایی که درون ظرف مشبک نقره قرار دارد. کسی که به ظاهر آن نگاه کند گمان می‌کند سیب نقره ای است. اما وقتی دقیق تأمل می‌کند می‌بیند که داخل آن طلاست (ابن میمون، جزء اول، ص ۱۳).

اگرچه فیلسوفان یهودی بیش از ابن میمون نیز با تأکید بر یگانگی و غیر جسمانی بودن خدا، کتاب مقدس را براساس این اصل که شریعت به زبان انسان سخن گفته است، تفسیر می‌کردند و حتی آن دسته از عباراتی که در کتاب مقدس به صورت انسان‌وار از خداوند سخن گفته است را تأویل می‌کردند، اما ابن میمون، روش جدیدی را انتخاب کرد. مفسران پیش از او، وقتی به کلمات انسان‌وار می‌رسیدند، بیان می‌کردند که نباید این توصیفات را به معنای لفظی آن‌ها گرفت یا آن‌ها را به گونه‌ای بیان می‌کردند که متضمن درجه ضعیف‌تری از انسان‌انگاری باشد. در تلمود، میدراش و تارگوم، از این نوع تفاسیر، بسیار به چشم می‌خورد. سعدیا نیز در کتاب اعتقادات و یهودا هالوی در کوزری (خوزری) بر این تفاسیر تأکید دارند.

حتی سعدیا در تفسیر صفاتی که درباره خداوند به کار رفته است، دو فرمول ارائه می‌دهد. از نظر او این

صفات یا فعل خداوند هستند و یا اینکه این صفات باید به صورت سلبی درباره خداوند به کار روند. اما تلاش ابن میمون فراتر از اسلاف خود بود. او تلاش کرد با دقت، معنای واقعی هر کلمه‌ای که درباره خداوند به کار رفته تعریف کند و آن را با کلمه‌ای متعالی و متافیزیکی منطبق سازد. او همچنین تلاش می‌کند الغاز و امثال به کار رفته در کتاب مقدس را توضیح دهد (Maimonides, Moses, 43).

اولین قدم ابن میمون علیه انسان‌وار انگاری خداوند، در تفاسیر او از کتاب مقدس دیده می‌شود. او تلاش می‌کند تا به ما اثبات کند حتی کلمات تشبیهی در کتاب مقدس می‌توانند معنایی غیر تشبیهی داشته باشند.

ابن میمون در فصل ۱۱. کتاب رساله در منطق درباره انواع کلمات دو پهلو بحث می‌کند او شش نوع از این کلمات را مطرح می‌سازد^۲

(۱) کلماتی که به صورت مشترک لفظی به کار می‌روند.^۳

(۲) کلماتی که به صورت مشترک معنوی به کار می‌روند.^۴

(۳) کلماتی که به صورت مشکک به کار می‌روند.^۵

(۴) کلماتی که به صورت عام و خاص به کار می‌روند.^۶

(۵) کلماتی که به صورت استعاری، استفاده می‌شوند.^۷

(۶) کلماتی که توسع یافته به کار می‌رود.^۸

کلمه‌ای مثل حیوان، به صورت مشترک درباره انسان، اسب و ماهی به کار می‌رود. زیرا همه آن‌ها، به نوع حیوان، تعلق دارند. این گونه صفات، قابل اطلاق به خداوند نیست زیرا کاربرد کلمه به معنای مشترک معنوی، نیازمند جنس مشترک یا فصل مشترک است. در حالی که خداوند با مخلوقاتش هیچ جنس یا فصل مشترک ندارند.

۲. Maimonides, Moses, Treatise on the Art of Logic, pp 59-61

۳. completely equivocal terms

۴. univocal terms

۵. amphibolous terms

۶. terms used in general and particular

۷. metaphorical terms

۸. extended terms

۹. البته باید توجه داشت که این تقسیمات متداخل هستند. کلمات مشکک ذیل مشترک معنوی‌اند و در مجاز و استعاره نیز ذیل مشترک معنوی قرار می‌گیرد. اما نگارنده این تقسیم بندی را عیناً براساس آنچه ابن میمون در رساله منطق خود ذکر کرده، آورده است و هیچ دخل و تصرفی در آن انجام نداده است.

کلماتی که به صورت عموم و خصوص (عام و خاص) استفاده می‌شوند. مثل کلمه کوکب که در معنای عام به هر ستاره‌ای اشاره می‌کند اما به صورت خاص به عطارد (تیر) اشاره دارد. این کلمات نیز نمی‌توانند درباره خدا به کار روند. زیرا این کلمات نیز به یک جنس و یا فردی از یک نوع اشاره می‌کنند. در حالی که چنین رابطه‌ای نمی‌تواند خدا و مخلوقاتش وجود داشته باشد.

کلمات توسعه یافته: برای مثال کلمه «صلوة» که در ابتدا، به هر نوع درخواستی از خداوند اشاره داشته و بعدها آن را به معنای نماز و خواندن یعنی یک نوع درخواست خاص از خداوند تلقی شده است.

این نوع کلمات نیز درباره خداوند قابل کاربرد نیست. زیرا این کلمات به عنوان یک نوع به افراد و اعضای معین آن، مرتبطند. اما چنین رابطه‌ای نمی‌تواند بین خدا و مخلوقاتش، وجود داشته باشد.

از دیدگاه ابن میمون این سه گروه از کلمات فوق نمی‌توانند هم به خدا هم به مخلوقات، نسبت داده شوند. اما سه گروه دیگر را می‌توان به خدا و مخلوقات به صورت مشترک نسبت داد. چرا که به یک صفت ذاتی اشاره ندارد و بر یک شباهت صوری یا صفتی عرضی دلالت دارند. سپس به شرح این گروه کلمات می‌پردازد (Hyman, Arthur, "Maimonides as biblical exegete", 5).

(۱) کلماتی که به صورت مشترک لفظی به کار می‌روند. یک مثال برای این نوع کلمات، کلمه «عین» است که هم به معنای چشم است و هم به معنای چشمه. چنانکه ملاحظه می‌شود این دو معنا (چشم و چشمه) تنها در نام مشترک اند و هیچ‌گونه ویژگی مشترکی ندارند. ابن میمون این گونه از کلمات که درباره خدا و مخلوقات به صورت یکسان به کار می‌روند، مشترک لفظی می‌داند.

(۲) کلماتی که به صورت مشکک به کار می‌روند. یک مثال برای این نوع کلمات، کلمه مرد است که هم درباره زید که یک انسان خاص است و هم درباره تصویر او به کار می‌رود. اما ارتباط آن‌ها، ذاتی نیست بلکه عرضی است.

(۳) کلماتی که به صورت استعاری به کار می‌روند. به طور مثال کلمه عربی «الاسد» که نخست برای شیر به کار می‌رفته ولی بعدها برای هر انسانی که دارای شهامت و تهور بود، این کلمه استفاده شده است.^{۱۰} ویژگی عمومی یا صفت مشترک این دو نیز ذاتی نیست.

همان طور که ذکر شد، سه گروه اخیر کلمات می‌توانند درباره خدا و مخلوقات به صورت مشترک به کار روند. اما با توجه به این که از دیدگاه ابن میمون، هیچ سنخیتی میان خدا و مخلوقات وجود ندارد، مسأله تشبیه خداوند به مخلوقات به قوت خود باقی است زیرا کلماتی که به صورت استعاری و مشکک به

۱۰. باید توجه داشت که کاربرد واژه شیر برای انسان شجاع در حقیقت به صورت مجازی است و نه استعاری ولی نویسنده به ناچار در برابر کلمه metaphorical از واژه استعاری استفاده کرده است. با این حال استعاره نیز ذیل مجاز قرار می‌گیرد.

کار می‌روند تا حدی مستلزم مقایسه میان خدا و مخلوقات هستند. بنابراین ابن میمون همه صفاتی که درباره خدا و مخلوقات به صورت مشترک به کار می‌رود، صرفاً مشترک لفظی می‌داند.

(Hyman, Arthur, "Maimonides as biblical exegete", 5)

به هر حال با توجه به این که ابن میمون بر تعالی خداوند و تنزیه او از هرگونه توصیف بشری تأکید داشت و هرگونه مشابهت میان او و مخلوقات را نفی می‌کرد. همه آیات تشبیهی کتاب مقدس را تأویل می‌کرد. در حالی که روش تأویل، به ابن میمون اجازه می‌دهد که کلمات تشبیهی به کار رفته درباره خدا و مخلوقات را در معنایی غیرتشبیهی، تفسیر کند و از این طریق، مسأله انسان‌وار انگاری خداوند را حل کند، اما هنوز مسأله شباهت میان خدا و مخلوقات، حل نشده است. زیرا کلماتی که به صورت استعاری یا به صورت تشکیک به کار می‌روند، تا حدی مقایسه خدا و مخلوقات را دربردارد. ابن میمون برای حل این مشکل، به تفسیر فلسفی چنین کلماتی روی آورد. از نظر او صفات عرضی به کار رفته درباره خدا باید به صورت صفت فعل، فهمیده شوند درحالی که صفاتی که به صورت صفت ذات درباره او به کار می‌روند باید به معنای سلبی در نظر گرفته شود. ابن میمون برای مثال، به دو صفت مهربان و خشمگین که بیانگر احساسات و هیجانات هستند، اشاره می‌کند. از منظر فلسفی، این دو صفت نمی‌توانند به صورت ایجابی درباره خدا به کار روند زیرا هیجانات و احساسات، وقتی به کسی نسبت داده شود، مستلزم تغییر در اوست. بنابراین آن‌ها باید به صورت صفت فعل فهمیده شوند (ibid).^{۱۱} در حالی که از منظر فلسفی، مردم باید از این حقیقت (که صفات فوق باید به صورت صفت فعل تلقی شوند) آگاه باشند اما ابن میمون، اصرار ندارد که این موضوع باید به مردم عادی تفهیم شود. زیرا اگرچه از نظر او خداوند محل حوادث واقع نمی‌شود و

۱۱. به نظر می‌رسد این عبارت ابن میمون با عقیده پیشین او مبنی بر اینکه حتی افراد عادی نیز مجاز نیستند برای خداوند، صفات جسمانی قائل شوند متناقض باشد. ابن میمون ظاهراً خود خواسته است به این اشکال پاسخ دهد. چرا که در ادامه می‌گوید: اما برای مردم عادی حداقل این عقیده مجاز است که خداوند را دارای خشم بدانند زیرا این عقیده باعث می‌شود که مردم عادی از فرامین خدا اطاعت کنند. البته ابن میمون در مقدمه کتاب خود، علل و اسباب تناقضی که در کتاب‌ها و از جمله کتاب خود او به چشم می‌خورد را ذکر کرده و بیان کرده که تناقض و اختلاف گفتاری که در این کتاب‌ها مشاهده شده به چه دلیل می‌باشد. او هفت دلیل را برای این تناقض‌ها بیان می‌کند. از میان دلایل هفت گانه، او دو دلیل را برای تناقض‌هایی که در گفتار خود او دیده می‌شود ذکر می‌کند: (۱) ممکن است مطلبی غامض و دشوار باشد و نیاز به مقدمه‌ای داشته باشد ولی از ذکر آن مقدمه خودداری شود و درک آن به فهم خواننده موقوف شود اما بعد در جای دیگر، آن معنی غامض تبیین شود. (۲) ممکن است به مقتضای ضرورت، کلامی غامض باشد و بخواهند بعضی از معانی آن را ظاهر نکنند و بعضی دیگر را ظاهر کنند یا به ضرورت بخواهند در جایی برای فهم مطلبی، مقدمه‌ای را تقریر کنند ولی در جای دیگر مقدمه‌ای متناقض آن بیاورند و باید چنان باشد که مردم عادی از این تناقض آگاه نباشند و مؤلف برای نهان داشتن آن به هر وسیله‌ای دست می‌زند (ابن میمون، دلالة الحائرین، مقدمه).

در معرض هیجانانگیز و احساسات قرار ندارد، اما حداقل برای مردم عادی این عقیده را مجاز می‌داند که خداوند را دارای خشم بدانند. زیرا این عقیده باعث می‌شود که مردم عادی از فرامین خدا اطاعت کنند (ابن میمون، جزء ۳، فصل ۲۸).

تأویل آیات تشبیهی

از دغدغه‌های مهم ابن میمون به عنوان یک فیلسوف دینی، مواجهه با آیات تشبیهی کتاب مقدس بود. در آیات متعددی از کتاب مقدس، خداوند با صفات بشری توصیف شده است و حتی بر اساس آیه اول، باب بیست و هفتم سفر تکوین، خداوند آدم را به صورت خویش آفرید. از ظاهر این آیات، چنین بر می‌آید که در کتاب مقدس بر تجسم یا تشبیه پروردگار، تصریح شده است. در این باب دیدگاه‌های متفاوتی در میان یهودیان وجود داشت که از تشبیه محض و تجسم پروردگار تا تعالی محض او در نوسان بود. ابن میمون معتقد بود که تورات، به زبان بنی آدم، سخن گفته است. بنابراین در آن، خداوند به اوصافی که بر جسمانیت دلالت دارد، توصیف شده است. چرا که عموم مردم، وجود را تنها برای آنچه جسم باشد تصور می‌کنند و از نظر آن‌ها چیزی که جسم نباشد، موجود نیست (ابن میمون، دلالة الحائرين، جزء اول، فصل ۲۶، ص ۵۸).

به این دلیل هر آنچه نزد ما کمال محسوب می‌شود، به پروردگار نسبت داده می‌شود تا دلالت کند بر اینکه او جمیع کمالات را دارد و هیچ نقضی درباره او متصور نیست و هر چیزی که عموم مردم آن را نقص تلقی می‌کنند، مثل خوردن، آشامیدن، خواب، مرض، ظلم کردن و خداوند به آن‌ها توصیف نمی‌شود. البته، آنچه که برای ما کمال محسوب می‌شود و خدا با آن توصیف شده است، در حقیقت برای پروردگار، کمال محسوب نمی‌شود بلکه نهایت نقص است. اما عموم مردم گمان می‌کنند اگر خداوند، فاقد آن کمالات انسانی باشد، برای او نقص محسوب می‌شود. برای مثال عموم مردم، حرکت را برای خداوند نقص نمی‌دانند اما خوردن و آشامیدن را، نقص می‌دانند. در حالی که پروردگار جسم نیست و نه خوردن و آشامیدن و نه حرکت و سکون در باره او متصور نیست (همان).

چنان که قبلاً ذکر شد ابن میمون در تبیین آیات تشبیهی کتاب مقدس، روش تأویل را برگزیده و با توجه به کلماتی که به صورت استعاری یا مشترک لفظی یا مشکک به کار می‌روند به تفسیر آیات کتاب مقدس پرداخته است. اکنون برای نمونه به چند مورد از این تفسیرها اشاره می‌کنیم:

مورد اول درباره داستان باغ آدم است. بر طبق سفر تکوین، خداوند آدم و حوا را از خوردن میوه درخت معرفت نیکی و بدی، منع کرد. با وسوسه مار، آن دو از میوه ممنوعه خوردند و به معرفت نیکی و بدی

رسیدند. معرفتی که آن‌ها، قبلاً نداشتند. ابن میمون بیان می‌کند که بر طبق یک تفسیر، اینکه آدم و حوا پس از خوردن میوه ممنوعه، به معرفت نیک و بد، نائل شدند و همانند «الوهیم» شدند در حقیقت برای آدم و حوا یک، پاداش بود و نه یک مجازات. ابن میمون سپس تأویل خود را از این داستان، بر اساس شرح آنقلوس بیان می‌کند، از دیدگاه آنقلوس، «الوهیم» به معنای «حاکم (ruler)» است. در حقیقت کلمه الوهیم به صورت مشترک لفظی به کار می‌رود که معنای آن هم می‌تواند حاکم و فرمانروا باشد و هم می‌تواند به معنای خدا باشد. مار زیرک؛ از مشترک لفظی بودن واژه الوهیم، استفاده کرد. او به حوا گفت که پس از خوردن از میوه ممنوعه، او و آدم مثل الوهیم که از نظر آن دو به معنی خدا بود، خواهید شد. با وجود این مار از معنای مشترک کلمه الوهیم آگاه بود و می‌دانست آن‌ها پس از خوردن مثل الوهیم به معنای «حاکمان» یک مقام خواهند شد. آدم و حوا، پس از خوردن، به معرفت عملی دست یافتند. معرفت نیک و بد، و جایگاه سابق خود را از دست دادند. آن‌ها دیگر فقط بر مبنای معرفت نظری زندگی نمی‌کردند. بنابراین در تفسیر ابن میمون، «مثل الوهیم می‌شوید» یعنی مثل حاکمان، نه یک پاداش برای آدم و حوا بلکه یک مجازات بود (Hyman, Arthur, "Maimonides as biblical exegete", 6).

مثال دیگر مربوط به کلمه‌ای است که در کتاب مقدس به صورت مشکک به کار رفته و ابن میمون آن را در جزء اول دلالة الحائرين آورده است.

ابن میمون بیان می‌کند برخی معتقدند کلمه‌ای مثل (تمونه) (tamunah) به معنای شکل و هیأت در لغت عبری، به معنای واحدی است و فقط آن را به عنوان شکل فیزیکی یک شیء، می‌دانند مثلاً شکل دایره یا مربع، یا شکل خانه و کوه و ... در حالی که از دیدگاه ابن میمون کلمه tamunah واژه‌ای که به صورت مشکک به کار می‌رود و در کتاب مقدس معانی متفاوتی دارد. در یک معنا، این کلمه به شکل فیزیکی یک چیز دلالت دارد. به طور مثال در سفر تثئیه بنی اسرائیل از ساختن صورت تراشیده هر چیزی منع شده است: «اگر صورت تراشیده و شبیه هر چیزی را بسازید ... او را غضبناک سازید.» (تثئیه، ۲۵: ۴).

در معنای دیگر کلمه (تمونه) به شکلی خیالی اشاره دارد. برای مثال در ماجرای ایوب الیفاز درباره رؤیای شب صحبت می‌کند که روحی بر او آشکار شده ولی او نتوانسته سیمایش را تشخیص دهد: «در تفکرها، از رؤیای شب، هنگامی که خواب سنگین بر مردم غالب شود ... آنگاه روحی از پیش روی من گذشت، و در آنجا ایستاد. اما سیمایش را تشخیص نمودم. صورتی در پیش نظر بود.» (ایوب، ۱۶ - ۱۳: ۴).

در معنایی دیگر، (تمونه) به ذات غیر فیزیکی یا ماهیت یک چیز اشاره دارد. چنانکه در سفر اعداد درباره نبوت موسی ذکر شده است. جایی که بیان می‌کند خداوند درباره پیامبران دیگر یا در رؤیا (مریه) یا

در خواب (حلم) بر آن‌ها آشکار می‌شد. در حالی که موسی (تمونه خدا) و شبیه خدا را می‌بیند «اگر در میان شما نبی‌ای باشد، من که یهوه هستم، خود را در رؤیا بر وی ظاهر می‌کنم و در خواب، به او سخن می‌گویم. اما بنده من موسی چنین نیست با وی روبرو و آشکار و نه در رمزها سخن می‌گویم و شبیه خداوند را معاینه می‌بیند.» (اعداد، ۸- ۶: ۱۲)

ابن میمون این آیه را این گونه تفسیر می‌کند که موسی، حقیقت خداوند را از طریق عقل، و نه از طریق حواس یا خیال، درک می‌کند. در پرتو این تفسیر، ابن میمون همه عبارات عهد عتیق را که در آن‌ها کلمه (تمونه) درباره خداوند به کار رفته به عنوان یک حقیقت عقلانی و غیرتشبیهی تفسیر می‌کند (Hyman, Arthur, 7).

در سفر تکوین چنین آمده است: «و خدا گفت «آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم...» (تکوین، ۱: ۲۶). «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (تکوین، ۱: ۲۷).

ابن میمون در توضیح این آیات بیان می‌کند مردم گمان می‌کنند که «صورت» در زبان عبرانی به شکل شیء دلالت می‌کند که این دلالت بر تجسیم محض دارد. بنابراین با توجه به این آیه، گمان کرده‌اند انسان به شکل خدا است و دلالت بر تجسیم دارد که البته اشتباه محض است. ابن میمون بیان می‌کند که در حقیقت در نزد عموم، هیئته به معنای شکل چیزی است. مثلاً «ماهی هیئته»؟ «هیئته ابناء الملوک» (شکل او چگونه است؟ به شکل پسران پادشاهان)

او صورت را اسم مشترک یا مشکک می‌داند که هم بر صورت نوعیه اطلاق می‌شود و هم به صورت ساخته شده یعنی شکلی که به اجسام طبیعی داده می‌شود مثل این آیه که در توصیف شکل تراشیده شده بت‌ها آمده است: «آنانی که بت‌های تراشیده می‌سازند ... آهن را با تیشه می‌تراشد... و با چکش صورت می‌دهد ... چوب را می‌تراشد ... و با رنده آن را صاف می‌کند و با پرگار نشان می‌کند پس آن را شبیه انسان و به جمال آدمی می‌سازد»

منظور از صورت در این آیه، همان شکل خاصی است که به چوب داده‌ایم تا به شکل ظاهری انسان در آید.

اما منظور از صورت در آیه «انسان را به صورت خویش آفریدیم». صورت نوعیه است که همان ادراک عقلی است یعنی انسان نیز همچون خداوند دارای ادراک عقلی است.

ابن میمون با تأکید بر این موضوع که خداوند با چشم دیده نمی‌شود درباره سه کلمه رأی، نظر و حزی که در کتاب مقدس درباره خداوند به کار رفته است چنین توضیح می‌دهد که این سه کلمه بر رؤیت عین (دیدن با چشم) دلالت دارند. اما هر سه آن‌ها، استعاره از ادراک عقلی نیز هستند. مثلاً در آیه «ونظر فاذا بتر

فی الصحرا» (و دید که اینک در صحرا چاهی است) این نظر دلالت بر رؤیت عینی دارد اما در آیه «و قلبی رأی کثیره من الحکمه و العلم» (تکوین، ۲: ۲۹) (حکمت و علم را ملاحظه کردم) رأی به معنای ادراک عقلی است و نه رؤیت عینی. بنابراین هر جا که در کتاب مقدس، لفظ رؤیت برای خداوند به کار رفته، به معنای ادراک عقلی است. به طور مثال در آیه «یری له الرب» (و خداوند بر وی ظاهر شد) (تکوین، ۱: ۱۸). و نیز آیه «و رأی ا... ذلک انه حسن» (و خداوند دید که نیکوست) و آیه «أرنی مجدک» (همان، ۱۰: ۱).

جلوس: این اسم، اول برای نشستن وضع شده است. مثلاً (جلس عالی الکاهن علی الكرسي) از آنجایی که شخصی که نشسته، مستقر و ثابت است (در کامل ترین حالت ثبات و استقرار است) برای حالت ثابتی که تغییر نمی کند، عاریت گرفته شده (استعاره) «انت یا ربی ثابت الی الابد و یا ساکن السموات»

یعنی خداوند ثابت است و هیچ تغییری در او راه ندارد. چنانکه می فرماید: «فانی انا الرب لا لتغیر» (ملاکی، ۳: ۶)

علو: این اسم هم به معنای ارتفاع مکان است و هم به معنای ارتفاع منزلت است. یعنی بر جلال و عزت و کرامت دلالت دارد.

«فارتفع التابوت عن الارض» (تکوین، ۷: ۱۷) و کشتی را برداشت که از زمین بلند شد. دلالت بر معنای اول دارد. اما در آیاتی همچون «رفعت عن التراب...» (پادشاهان اول: ۱۶: ۲) «چون که تو را از خاک برافراشتم و تو را به قوم خود اسرائیل، پیشوا ساختم.» و نیز آیه «... من اجل لنی رفعتک من وسط الشعب» (پادشاهان اول: ۷: ۱۴) و چونکه تو را از میان قوم، ممتاز کردم...» دلالت بر معنای دوم یعنی ارتفاع منزلت و جلال دارد. در کتاب مقدس، هر جا، علو درباره خداوند به کار رفته، به معنای دوم است. «هكذا قال العلی الرفیع رفعة و جلاله و عوة...» (اشیعا ۵۷: ۱۵) زیرا او که عالی و بلند است... چنین می گوید من در مکان عالی و مقدس ساکنم...

در این آیه، علو مکان منظور نیست بلکه علو منزلت منظور است و اشاره به رفیع بودن منزلت و جلال و عزت پروردگار دارد. (ابن میمون، دلالة الحائرین، فصل ۲۰، ص ۴۸ - ۴۹)

النزول و الصعود: از اسماء مشترک هستند و در لغت عبری، برای پایین آمدن و بالا رفتن استفاده می شوند. هنگامی که جسمی از مکانی به مکان پایین تر منتقل می شود، نزل، استفاده می شود. و وقتی جسمی از مکانی به مکان بالاتر انتقال یابد، لفظ، صعود به کار می رود. سپس این دو اسم برای جلال و عظمت، استعاره گرفته شده اند. تا جایی که اگر منزلت شخصی پایین آید، نزل استفاده می شود و اگر منزلت

و موقعیت شخصی، ارتقاء یابد، واژه «صعود» به کار می‌رود.

«یستعلی علیک الغریب الذی فیما بینکم متصاعدا و انت تنحط متنازلا» (تثنیه، ۲۸:۴۳)

«غریبی که در میان توست بر تو به نهایت، رفیع و برافراشته خواهد شد و تو، به نهایت پست و متزلزل

خواهی گردید»

و نیز آیه «یجعلک الرب الهک فوق جمیع امم الارض» (ابن میمون، دلالة الحائرین، فصل ۱۰، ص

(۳۷)

«آنگاه یهوه خدایت، تو را بر جمیع امت‌های جهان، بلند خواهد گردانید.

از آنجایی که ما آدمیان، از جهت موضع و مرتبه وجودی، در اسفل السافلین (پایین‌ترین درجه) هستیم و پروردگار از جهت عظمت و عزت و جلال و حقیقت وجودی، در اعلی‌علیین و بالاترین، درجه وجود است، هنگامی که اراده می‌کند وحی یا علمی را به برخی از ما افاضه کند، از لفظ «نزول» تعبیر کرده است. بنابراین، نزول و رفعت هر جا در کتاب مقدس، درباره خداوند به کار رفته است. به این معناست (ابن میمون، جزء اول، فصل ۱۰، ص ۳۷).

«فانزل انا و اکتلم محک» (اعداد، ۱۱:۱۷) «و من نازل شده در آنجا با تو سخن خواهم گفت»

«و نزل الرب علی جبل سیناء» (خرج، ۲۰:۱۱) «زیرا که در روز سوم خداوند در نظر تمامی قوم برکوه

سینا نازل شد»

«ارتفع... عن ابراهیم» (تکوین، ۱۷:۲۲) «و چون خدا از سخن گفتن با وی فارغ شد، از نزد ابراهیم

صعود فرمود»

در همه این آیات منظور از صعود و نزول وحی و تشریف است.

گاهی اوقات نیز، نزول «به معنای حلول عقاب بر امتی پست است. چنانکه درباره قوم سدوم و عموره می‌فرماید: «انزل و آری» (تکوین، ۱۸:۲۱) «... اکنون نازل می‌شوم تا ببینم موافق این فریادی که به من رسید...»

یا در آیه «قل نهبط و نبلبل هناک لغتهم» (تکوین ۱۱:۷) «اکنون نازل شویم و زبان ایشان را در آنجا

مشوش سازیم»

قرب، مس، تقدم: این سه اسم به معنای نزدیک بودن هستند و نزدیک بودن از نظر مکانی را می‌رسانند.

اما معنای دیگری نیز دارند و آن اتصال علم به معلوم است. یا به عبارتی، نزدیکی معنوی و ادراکی است.

در آیه «ولما قرب فرعون...» (خروج، ۴:۱۰) «و چون فرعون نزدیک شد.»

«فتقدم الیه یهودا» (تکوین، ۴۴:۱۸) «آنگاه یهودا نزدیک وی آمد.»

«و مس فمی ...» «..... اخگری را بر دهانم گذارد...» (اشعیا، ۶:۷)

قرب و تقدم و مس، به همان معنای اول یعنی نزدیکی جسمی به جسم دیگر است. اما در برخی از آیات دیگر، معنای دوم آن‌ها مورد نظر است. مثلاً در آیه «و ای امر صعّب علیکم، فارفعوه الی...» (تثنیه، ۱:۱۷) «و هر دعوائی که برای شما مشکل است نزدیک من بیاورید تا بشنوم. نزدیک من به معنای آن است که مرا بر دعوی خود مطلع سازید یا در آیه «فتقدم ابراهیم و قال...» (تکوین، ۱۸:۲۳) «و ابراهیم در حضور خدا ایستاده بود و ابراهیم نزدیک آمده و گفت...» یعنی او در حالت وحی نبوی بود.

بنابراین همه الفاظی همچون، قرب و «تقدم» هرکجا که در کتاب مقدس، در ارتباط خدا با مخلوقاتش ذکر شده، به معنای نزدیکی نیست و به معنای ثانویه آن است چراکه خداوند جسم نیست که به شیئی نزدیک باشد یا از شیئی دور باشد. بنابراین آیاتی همچون: «الرب قریب من جمیع دعاته» (مزامیر، ۴۵:۱۸) «خداوند نزدیک است به آنانی که او را می خوانند»

«ویرومون التقرب الی...» (اشعیا، ۵۸:۲) «و از تقرب جستن به من خشنود شوند»

«فحسن لی القرب من...» (مزامیر، ۷۳:۲۸) «و اما مرا نیکوست که به خدا تقرب جویم»

در این آیات، قرب مکانی منظور نیست بلکه قرب علم یعنی ادراک علمی منظور است.

در آیه «تقدمان و اسمع» (تثنیه، ۵:۲۷) «تو نزدیک برو و هر آنچه یهوه خدای ما بگوید بشنو»

و نیز آیه «یتقدم موسی و حده الی الرب و هم لایتقدمون» (خروج، ۲۴:۲) «و موسی تنها نزدیک

خداوند بیاید و ایشان نزدیک نیابند»

منظور، رفتن موسی به آن قسمت از کوه بود که نور جلال پروردگار بر آن حائل شده بود. چرا که برای خداوند فرق نمی کند که شخص در مرکز زمین باشد یا فلک نهم، برای خداوند، دور بودن یا نزدیک بودن مکانی، تفاوتی ندارد. بنابراین قرب به پروردگار به معنای ادراک اوست و دوری از او به معنای جهل و عدم معرفت به اوست (ابن میمون، همان، فصل ۱۸، ص ۴۷).

سماع: به معنای شنیدن است و نیز به معنای قبول کردن است. در آیاتی مثل: «و لا یسمع من فیک»

(خروج، ۲۳:۱۳) «و نام خدایان غیر از زبانت شنیده نشود»

سمع به معنای شنیدن است که نمونه آن در کتاب مقدس فراوان است. گاهی نیز «سمع، به معنای قبول

کردن است مثل «فان سمعوا و اطاعوا» (ایوب، ۳۶:۱۱) «پس اگر بشنوند و او را اطاعت کنند.» و یا

«ولا یسمع کلامک...» (یوشع، ۱:۱۸) «هر کس از حکم تو روگرداند و کلام تو را اطاعت نکند»

گاهی سمع به معنای علم و معرفت و ادراک است. هر آنچه از ریشه سمع است و به خدا نسبت داده

شده است به معنای ادراک است یعنی خدا آن را ادراک کرد و وقتی درباره دعا به کار می‌رود به معنای آن است که خدا قبول کرد یا قبول نکرد.

«فسمع الرب» (اعداد، ۱:۱۱) «و خدا شکایت قوم را شنید» یعنی خدا شکایت آن‌ها را ادراک کرد.

«فانی اسمع صراخهما» (خروج، ۲۳:۲۳) «البته فریاد او را مستجاب خواهم فرمود».

آنچه بیان شد نمونه‌هایی از آیات کتاب مقدس بود که ابن میمون، با روش تأویل مفهوم آن‌ها را بیان کرده است. بدون تردید، هدف ابن میمون از تأویل آیات تشبیهی، تنزیه ذات پروردگار از صفات انسانی است. چرا که از نظر او هیچ شباهتی میان خدا و مخلوقات وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه ابن میمون، تورات به زبان بنی آدم سخن گفته است. بنابراین توصیف خداوند به صفات جسمانی که در تورات به کرات یافت می‌شود نه تنها مردود نیست بلکه برای اثبات وجود خداوند در محدوده فهم و درک عموم انسان‌ها ضروری به نظر می‌رسد. با این وجود ابن میمون معتقد است که نباید آیات تشبیهی در کتاب مقدس را به صورت لفظی و ظاهری تفسیر کرد. از آنجایی که هیچ سنخیتی میان خداوند و مخلوقات وجود ندارد همه صفاتی که بر جسمانیت خداوند دلالت دارند، قابل تأویل هستند. از دیدگاه ابن میمون همه صفاتی که به صورت مشترک میان انسان و خدا به کار رفته است، تنها به معنای مشترک لفظی قلمداد می‌شوند. ابن میمون که نماینده تمام عیار الهیات سلبی در تاریخ تفکر یهودیت است با تأکید بر تعالی خداوند و نفی هرگونه شباهت میان خداوند و مخلوقات، همه عبارات تشبیهی در کتاب مقدس را نخست از بعد لغوی توضیح داده و سپس معنای حقیقی آن را از منظر کتاب مقدس بیان می‌کند. بدون تردید هدف ابن میمون از تأویل آیات تشبیهی، تنزیه ذات الهی از هر نسبت یا صفتی است که با تعالی او ناسازگاری دارد.

منابع

کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲.

ابن میمون، موسی بن میمون، *دلالة الحائرین*، به تصحیح حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافة الدینیة، بی تا.

آترمن، آلن، *باورها و آیینهای یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ سوم، ۱۳۹۳.

زریاب خوبی، عباس، «ابن میمون»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۵، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.

شربوک، دان کوهن، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علی رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.

ولفنسن، اسرائیل، *موسی بن میمون حیات و مصنفااته*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه، ۲۰۰۵ م.

Hyman, Arthur, "Maimonides as Biblical Exegete" *Maimonides And His Heritage*, Idit Dobbs Weinstein and Others (Eds), New York, 2000.

Hyman, Arthur, "Maimonides, Moses", *Encyclopedia Judaica*, second Edition, Vol 2.

Ivry, Alfred L, *Moses Maimonides, A companion to Philosophy In the Middle Ages*, Jorge J. E. Gracia And Timothy B. Noone (Eds), Blackwell Publishing Ltd, 2006.

Kreisel, Howard, "Moses Maimonides", *History Of Jewish Philosophy*, Daniel H. Frank And Oliver Leaman (Eds), Routledge London And New York, 1997.

Maimonides, Moses, *The Guide For The Perplexed*, Translated By M. Friedlander, PHD, Second Edition, 1904.

Rabinowitz, Louis Isaac, "Maimonides, Moses", *Encyclopedia Judaica*, second Edition, Vol 2.

Seeskin, Kenneth, *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, 2005.

Wolfson, Harry Austryn, *Philosophy of Religion in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, Vol 1, 1947.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی