

مقدمه

در یک تقسیم‌بندی فراگیر، دو ساحت برای دین برشمرده می‌شود: نخست، بخش اخباری است؛ یعنی قسمتی از دین که در آن درباره گذشته، حال و آینده اشیا، حالات، صفات و موضوعات گوناگون گزارشاتی ارائه می‌شود (مصباح، ۱۳۸۱، ص ۱۶). بخش پسین، بخش انشائات است که شامل فرامین دین به مخاطبان درباره التزام یا عدم التزام به فعل یا صفتی می‌شود. این بخش را می‌توان به دو بخش اخلاق و شریعت دسته‌بندی نمود. دانش اخلاق، به دنبال پاسخ به دو پرسش بنیادین چیستی کمال انسان و راه‌های رسیدن به آن کمال سامان یافته است. با توجه به این دو خصیصه اخلاق، می‌توان اخلاق دینی را این‌گونه تعریف کرد: اخلاق دینی یعنی گزارش پاسخ ادیان به اینکه غایت و کمال زندگی انسان چیست؟ و چگونه می‌توان در پرتو افعال اختیاری، به آن کمال و غایت دست یافت.

براین اساس، اخلاق یهودی هم به گزارش پاسخ این دین در چیستی غایت و کمال آدمی و همچنین چه‌سانی رسیدن به آن هدف، تعریف می‌شود. از سوی دیگر، هر اصول و قواعد اخلاقی با توجه به ملاک ارزش صادر می‌شود که از آن به‌عنوان «نظریه ارزش» تعبیر می‌شود. از غایت فعل اخلاقی در اخلاق یهودی، «خداگونگی» یاد می‌شود که بر اساس آن، آدمی با انجام فرامین اخلاقی که از منابع معتبر اخلاقی، بخصوص عهد عتیق و تلمود استنتاج می‌شود، شبیه خدا می‌شود. این خداگونگی اخلاقی، از یک پشتوانه تکوینی برخوردار است و آن، خلقت خداگونه است که در عهد عتیق مورد تأکید قرار گرفته است. در این میان، سؤالاتی مطرح می‌شود که مقاله پیش‌رو در پی پاسخ آنهاست. آیا ارتباطی میان خداگونگی تکوینی و خداگونگی اخلاقی وجود دارد؟ قلمرو خداگونگی اخلاقی در یهودیت چه سان است؟ آیا در همه صفات الهی، امکان شبیه شدن وجود دارد و یا اینکه این غایت تنها در مورد برخی صفات تحقق می‌یابد؟ همچنین کیفیت و مسیر شبیه شدن به خداوند از دیدگاه آموزه‌های اخلاق یهودی چیست؟ در ادوار مختلف یهودی چه تفاوت‌هایی در تدوین فرایند خداگونگی مشاهده می‌شود؟

در زبان فارسی جز چند مقاله، نوشتار مفصل و ابهام‌زدا درباره اخلاق یهودی وجود ندارد. از سوی دیگر، تحقیق در اخلاق یهودی در کنار عقاید و شریعت آن، به عنوان اولین دین ابراهیمی گریزناپذیر است؛ زیرا با استخراج ابعاد نظام اخلاقی یهود و تعیین غایت‌محور و یا وظیفه‌محور بودن آن می‌توان به نقاط اشتراک و یا افتراق کلان آن با اخلاق اسلامی، به عنوان یک نظام اخلاقی غایت‌محور دست یافت. افزون بر این، در نظام اخلاقی اسلام، قرب الهی به عنوان هدف احکام اخلاقی معرفی می‌شود و

خداگونگی اخلاقی در آیین یهود؛

مفهومی در حال دگر دیسی و تحول

سیدمحمدحسن صالح / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) m.hasansaleh2010@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۴

چکیده

یکی از عناصر مهم در هر نظام اخلاقی، نظریه ارزش است که بر اساس آن، ملاک درستی یا نادرستی اعمال در آن نظام اخلاقی تبیین می‌گردد. در نظام اخلاقی یهود، نظریه ارزش از نوع غایت‌محور بوده که آدمی با عمل به فضایل و دوری از رذایل اخلاقی، به غایت خداگونگی دست یافته و مستحق عناوینی همچون مقدس، عادل و صدیق می‌گردد. این تحقیق، بر آن است که ضمن واکاوی لوازم و قلمرو مفهوم خداگونگی بر اساس منابع درون‌دینی، فرایند آن را بر اساس ادوار چهارگانه اخلاق یهودی تحلیل نماید. به نظر می‌رسد، خداگونگی در ادوار اخلاقی پیش از مدرن، جایگاه خود را به عنوان غایت در نظام اخلاقی یهود حفظ کرد. اما در دوران مدرن و با تأثیرپذیری از نظریات کانت، اخلاق یهودی در حال تبدیل ماهیت از غایت‌گرایی به وظیفه‌گرایی است. با این حال، نمونه‌هایی از اصالت خداگونگی را می‌توان در این اخلاق مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها: نظریه ارزش، خداگونگی، غایت‌گرایی، اخلاق توراتی، اخلاق حاخامی.

این غایت مشابه خداگونگی اخلاقی مطرح در یهودیت است. پاسخ به این سوالات، ما را در مشارکت فعالانه‌تر با سایر ادیان ابراهیمی در رفع معضلات اخلاقی عمومی جهان و سؤالات پیش‌روی جهان دیانت یاری می‌رساند.

### نظریات ارزش و جایگاه خداگونگی در آنها

در هر نظام اخلاقی، دست‌کم شش عنصر نظریه ارزش، اصول مبنایی، قواعد اخلاقی، بیان عوامل انگیزشی، بیان ضمانت اجرا و توجیه نظام اخلاقی مشاهده می‌شود (حسینی قلعه‌بهن، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷). نظریه ارزش در نظام اخلاقی، به این معناست که ملاک بایستگی و نبایستگی، خوبی و بدی و درستی و نادرستی یک فعل و یا کردار چیست؟ این عنصر، مهم‌ترین رکن نظام اخلاقی به‌شمار می‌رود، به‌گونه‌ای که سطوح دیگر نظام اخلاقی، یعنی اصول و قواعد اخلاقی بر پایه آن شکل گرفته است (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷-۱۱۸). نظریات ارزش، خود به چهار قسم نظریات غایت‌محور، فضیلت‌محور، وظیفه‌گرا و حق‌محور تقسیم می‌شوند. در نظریات غایت‌محور نخست، هدف و غایتی در خارج از حوزه اخلاق تعیین می‌شود؛ سپس، رفتارها و صفات اختیاری انسان‌ها با آن هدف و غایت سنجیده می‌شود. بر همین اساس، اگر فعلی آن هدف و غایت را تأمین کند، «خوب» شمرده می‌شود و اگر در رسیدن به آن ناتوان باشد، از لحاظ اخلاقی منفی شمرده می‌شود. قسم دوم، نظریات ارزش، نظریات فضیلت‌محور است. در این نظریات، ضمن واکاوی ابعاد وجودی انسان ادعا می‌شود که رفتارهای انسان ریشه در ابعاد وجودی او، اعم از ابعاد حیوانی و ابعاد انسانی دارد. براین اساس، هرگاه رفتار آدمی در ابعاد انسانی او ریشه داشته باشد، رفتار اخلاقی او مثبت است و هرگاه رفتار او ریشه در ابعاد حیوانی داشته باشد، رفتار او از لحاظ اخلاقی منفی است. در این نظریات، به جای غایت و هدف فعل، به ریشه فعل نگریسته شده و طبق آن، فعل از لحاظ اخلاقی ارزیابی می‌شود.

در دسته سوم، نظریات ارزش، نظریات وظیفه‌گرایانه قرار دارند که برای ارزیابی اخلاقی رفتار، نه غایت و نه ریشه، بلکه خود فعل را مورد توجه قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، اگر این رفتار مطابق وظیفه بوده باشد، اخلاقی، وگرنه غیراخلاقی است. مرجع این وظیفه متفاوت است. برخی مانند ایمانوئل کانت مرجع صدور این وظیفه را عقل عملی می‌دانند (ژکس، ۱۳۶۲، ص ۱۰۱). در برخی نظریات، مانند نظریه امر الهی، دستور خداوند و امر و نهی او به‌منزله وظیفه قلمداد می‌شود (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۲). دسته چهارم، نظریات ارزش، نظریات حق‌محور نامیده می‌شود که بر اساس آن،

ضمن تعریف حقوق، معتقدند رفتار اخلاقی رفتاری است که در آن حقوق موردنظر رعایت شده باشد. اگر در رفتاری حقوق انسان و یا دیگر موجودات در نظر گرفته نشود، آن رفتار اخلاقی نخواهد بود. به عبارت دیگر، خوبی و بدی و بایستگی و نبایستگی، پس از تعریف حقوق شکل پیدا می‌کنند و نه پیش از آن (داروال و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۱۲).

با نگاهی گذرا به ساختار نظام‌های اخلاقی در ادیان شرقی و غربی، می‌توان نگاه غالب آنها را نگرش غایت‌گرایانه دانست (حسینی قلعه‌بهن، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰). با توجه به اینکه اخلاق یهود به صورت نظام‌مند عرضه نشده است و در طول تاریخ بیشتر عمل‌گرا بوده است، بحث از ابعاد آن به عنوان یک نظام اخلاقی و پاسخ به چستی نظریه ارزش در آن، سابقه چندانی ندارد. ریشه این امر، به این موضوع برمی‌گردد که تفکر کلاسیک یهود، بیشتر ارگانیک است تا نظام‌مند (یعقوب، ۱۹۹۵، ص ۱۵۱). با این حال، در میان ادوار چهارگانه اخلاق یهودی، یعنی دوره توراتی، حاخامی، فلسفی و مدرن و با توجه به آموزه‌های اخلاقی در عهد عتیق، متون میثنایی و آثار عقلی یهود می‌توان اخلاق یهودی پیشامدرن را «غایت‌گرا» نامید.

در این اخلاق، همه آموزه‌ها راه به سوی یک غایت اساسی دارند که از آن گاه «خداگونگی» و گاه «تقدس» یاد می‌شود. اگر فعلی اخلاقی توانست این غایت را تأمین کند، «ارزشمند» وگرنه از لحاظ اخلاقی «بی‌ارزش» است. البته در دوران مدرن و با تأثیرپذیری از نظریات کانت، نظریه ارزش در اخلاق یهودی دچار دگردیسی گشت و به وظیفه‌گرایی سوق پیدا کرد.

### خداگونگی تکوینی مبنای خداگونگی اخلاقی

در دین یهود، شناخت غایت اخلاقی ارتباط مستقیمی با انسان‌شناسی یهود دارد؛ به این معنا که ابتدا باید بدانیم انسان از دیدگاه یهود، چه خصوصیات و امتیازاتی دارد تا در مرحله بعد، اخلاق راه‌کارهای عملی برای رسیدن به ایده‌آل‌های اخلاقی را بیان کند. فرامین اخلاقی یهود بر محور تعبیر تورات مبنی بر اینکه انسان به صورت خدا آفریده شده است، پی‌ریزی شده است: «و خدا گفت انسان را به صورت خود، سازگار با شباهت خود بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهائم و بر تمامی حیوانات وحشی زمین و همه خزندگان که بر زمین می‌خزند حکومت نماید. او انسان‌ها را به صورت خدا آفرید (پیدایش ۱: ۲۶ و ۲۷). همچنین در باب پنجم و نهم سفر پیدایش مجدداً بر آفرینش انسان به صورت خداوند تأکید شده است: «انسان خداوند را شبیه خود آفرید» (پیدایش ۵: ۱)؛ «هر که خون انسان را بریزد، خون وی به دست انسان ریخته شود؛ زیرا خداوند انسان را به صورت خود ساخت» (پیدایش ۹: ۶).

در ابتدا، این پرسش مطرح می‌شود که منظور از «آفرینش آدم به صورت خداوند»، اختصاص به نخستین انسان دارد و یا اینکه عمومیت داشته و شامل نوع انسانی می‌شود؟ از عبارات مختلف عهد عتیق می‌توان برداشت کرد که آفرینش خداگونه مختص اولین انسان نبوده، بلکه شامل کلیه مصادیق نوع انسانی است. از این رو، خداوند وصف «خداگونگی» را به عنوان عاملی برای تحقق سروری انسان بر همه موجودات نام می‌برد، به گونه‌ای که انسان به خاطر شباهت با خداوند، مستحق تسخیر موجودات دیگر است (پیدایش ۱: ۲۷).

راشی در تفسیر آیه فوق می‌گوید: «خداوند همه چیز را به امر خود آفرید، ولی آدم را با دستان خویش درست کرد. چنانچه در تورات آمده است که «تو دست‌های خود را بر سر من گذاشته‌ای» (مزامیر ۱۳۹: ۵). گذاشتن دست بر سر، کنایه از افاضه قدرت به آن فرد است. پس خداوند که حاکم آسمان‌ها و زمین است، خواست تا بخشی از اداره حکومت آنها را به آدمیان واگذارد تا بر آنها سلطه یابد (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۳۴۲). این برتری و بلندمرتبتگی در باب هشتم کتاب مزامیر، با جزئیات بیشتری به تصویر کشیده شده است: «او را از فرشتگان اندکی کمتر ساختی و تاج جلال و اکرام خویش را بر سر او گذاردی. او را بر کارهای دست خودت مسلط نمودی و همه چیز را زیر پای وی نهادی. تمام گوسفندان و گاوان و همچنین بهائم صحرا را. مرغان هوا و ماهیان دریا را و هر آنچه که بر راه‌های آب سیر می‌کند» (مزامیر ۸: ۸۵).

فراتر از کتب قانونی، در کتب آپوکریفایی هم به خلقت خداگونه انسان اشاره شده است. از جمله در کتاب *یشوع‌بن سیرا* می‌خوانیم: «خداوند انسان را از خاک برآورد تا سپس او را به آن بازگرداند. بر آدمیان روزهایی معین و زمانی مشخص را مقدر ساخت. آنچه را که بر زمین است، به زیر سیطره‌شان درآورد. ایشان را همچون خویش قدرتمند ساخت و به صورت خود آفرید» (یشوع‌بن سیرا ۱۷: ۱-۳، پیروز سیار، ۱۳۸۰، ص ۴۷۹-۴۸۰). همچنین در حکمت سلیمان، شباهت تکوینی انسان به خدا را این‌گونه بیان می‌کند: «آری، خدا آدمی را برای فسادناپذیری آفریده است و از او صورتی از ذات خویش پدید آورده است» (حکمت سلیمان ۲: ۲۳؛ همان، ص ۳۵۴). در برخی از نسخ خطی کتاب *حکمت سلیمان*، این سخن به صورت زیر درج شده است: «آری، خداوند انسان را برای جاودانگی آفریده و او را به صورت ابدیت خودش رقم زده است» (گوداسپید، ۱۹۳۹، ص ۱۸۲). این قرائت از متن سلیمان، صراحت وجه شباهت انسان و خدا را بحث جاودانگی معرفی می‌کند. براین اساس، مراد از «صورت خدا»، خصوصیت جاودانگی انسان است. با این حال، در سطور بعدی اینچنین آمده است: به حسد ابلیس، مرگ به دنیا

آمد، آنان که در حزب او هستند آن را خواهند آزمود» (همان). بر اساس این، عبارات آدمیان به دو گروه تقسیم شده‌اند: ۱. گروهی که در سمت و سو و جانب خداوند و دارای صورت الهی می‌باشند و در نتیجه، مانا و جاودان هستند؛ ۲. گروهی که متعلق به شیطان هستند و به همین خاطر، وارد زنجیره فنا و نابودی شده‌اند. بر اساس این عبارات، نمی‌توان خصوصیت جاودانگی را خصیصه‌ای ذاتی و در نتیجه همگانی دانست، بلکه باید گفت: این خصوصیت تنها از آن افراد پرهیزکاری است که بر طبق اراده و رضایت الهی حرکت می‌کنند. از این رو، گنهکاران و عاصیان از این ویژگی برجسته محروم هستند.

*فیلون اسکندرانی*، به عنوان یک فیلسوف یهودی از منظر خاصی، به خداگونگی تکوینی انسان نظر دارد. او معتقد است: منظور از «خداگونه بودن انسان»، بهره‌مندی او از متاع عقل و اندیشه است که از آن با عنوان «روح عقلانی» یاد می‌کند (یانگ، ۱۹۹۵، ص ۱۳۴-۱۳۵). او در تفسیر عبارت تورات مبنی بر خلق انسان به صورت خدا، چنین برداشت می‌کند که خداوند روح حیات را در بینی انسان دمیده است. اما خداوند کلمه «ابدی» را به عنوان واسطه یا عامل در آفرینش به کار برده است؛ یعنی انسان‌ها به صورت و شبیه خدای ثانی، یعنی کلمه و لوگوس ساخته شده‌اند. در واقع، لوگوس مهری است که خداوند بوسیله آن، صورت خود را بر شخصیت انسان ثبت کرده است. بنابراین، روح عقلانی، آن چیزی است که بر خلاف سایر مخلوقات، تنها انسان از آن برخوردار است. از آنجاکه این صورت اثر لوگوس و جاودانه است، خصیصه جاودانگی را به طور طبیعی در خود داراست (همان، ص ۱).

جالب اینکه حتی در شریعت یهود، فلسفه برخی فرامین به صراحت پاسداشت خداگونگی تکوینی آدمی بیان شده است. *شولحان آروخ* معتقد است: یهودی‌ای که برای تشکیل خانواده تلاش نمی‌کند، مانند کسی است که صورت خدا را که همه انسان‌ها به شکل آن آفریده شده‌اند، بی‌ارج بداند (آنترمن، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵).

بر اساس آنچه گذشت، از حیث تکوینی انسان به صورت خداوند آفریده شده است. این شباهت تکوینی، ممکن است معانی مختلفی را برتابد، مانند جاودانگی و قدرت. بر طبق این تفاسیر، همه انسان‌ها همانند خداوند جاودانه هستند و یا اینکه این قدرت را دارند که غیر خود را به تسخیر درآورده و بر آن مسلط شوند. این واقعیت نشان می‌دهد که کسب والاترین درجه ممکن از کمال و خودشناسی برای آدمی، در این است که خود را تا حد امکان به خداوند شبیه گرداند. این سخن را می‌توان شالوده خداگونگی اخلاقی و شبیه شدن به پوهه در اخلاق یهودی دانست. پس از گذشت قرون اولیه مسیحی، فلاسفه یهودی به واسطه آشنایی با افکار عرفانی، در طرحی شبیه به عرفان اسلامی، قائل به انسان کامل

و یا اصطلاحاً «آدام قادمون» شدند که خصوصیت بارز آن، مظهریت صفات الهی است (شنکایی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲). از این رو، باید اذعان کرد که بین خداگونگی تکوینی (خداگونگی خلقی) و خداگونگی اخلاقی (خداگونگی خلقی)، ارتباط مستقیمی وجود دارد و اخلاق یهودی ماهیتاً وظیفه خود را برجسته کردن خلقت خداگونه انسان در زندگی و شخصیت او می‌داند.

### قلمرو خداگونگی اخلاقی

از آنجاکه فرامین اخلاقی یهود برای شباهت به خداست، باید گفت: در دین یهود چه ویژگی‌هایی برای خداوند بر شمرده شده است که بر اساس اخلاق شخص یهودی، می‌خواهند به کل و یا بعضی از آنها دست یابد. یهودیت دینی توحیدی است که به خدای واحد متعال اعتقاد دارد و این یک اصل خدشه‌ناپذیر در عهد عتیق است (پیتز، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۱).

در الهیات یهود، صفات متعددی به خدا نسبت داده شده است (شنکایی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۲-۱۸۱). نخست بر صفات تنزیهی تأکید می‌شود. امتداد این نوع شناخت موجب شد در دوران‌هایی از تاریخ یهود، مانند یهودیت اسکندریه به محوریت فیلون و یهودیت اندلس به محوریت ابن‌میمون، بر الهیات سلبی خداوند تأکید شود. تأکید بر مبرا بودن خداوند از صفات بشری، بخصوص جسمانیت موجب شد که خداگونگی یهودی منتج به تجربه مسیحیت نشود؛ زیرا در یهودیت شخص متخلق باید طی سلوک عملی به سوی خدا صعود کرده و در مواردی شبیه او شود. درحالیکه در مسیحیت خداوند زمینی شده، متجسد گشته و انسان‌ها با عشق و سکونت در مسیح خدایی می‌شوند.

اما در مورد صفات ایجابی، در عهد عتیق، که به عنوان مهم‌ترین منبع اخلاق یهودی به‌شمار می‌رود، صفات خداوند را می‌توان به دو دسته صفات اختصاصی و صفات غیراختصاصی و یا اخلاقی تقسیم نمود (محمدیان، ۱۳۸۱، ص ۴۹۹). هرچند دست انسان در شبیه شدن به خدا در صفات اختصاصی کوتاه است، اما در صفات غیراختصاصی انسان می‌تواند خداگونه شود.

مهم‌ترین صفات اختصاصی خداوند عبارتند از:

۱. حضور مطلق و همه‌زمانی و همه‌مکانی (مزامیر ۱۳۹: ۷-۱۲).

۲. علم مطلق و فراگیر (مزامیر ۱۳۹: ۶۱).

۳. قدرت مطلق و فراگیر که به واسطه آن بر تمام موجودات و مخلوقات حاکم و مسلط است (ارمیا ۳۲: ۱۷).

۴. ابدیت و فناپذیری (مزامیر ۱۰۲: ۲۸-۲۵).

در مقابل، این صفات اختصاصی، صفاتی غیراختصاصی قرار دارند که انسان‌ها می‌توانند با گام نهادن در مسیر آنها، بیش از پیش شبیه یهوه شوند. بنابر عهد عتیق، وقتی حضرت موسی در گفت‌وگو با خدا می‌گوید: اگر مردم از من درباره نام تو سؤال کنند، چه بگویم. خداوند در پاسخ می‌فرماید: «ایهه آشر ایهه»؛ یعنی هستم آنچه هستم (خروج ۳: ۱۴). در اینجا موسی سؤال از ماهیت خداوند کرد، اما پاسخ خداوند از سنخ هستی است. این امر نشان از ماهیت دست‌نیافتنی خدای یهودیت است. اما این خدا را می‌توان از راه افعالش شناخت (تیواری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰؛ بوش، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۱۸)، بر خلاف صفات ذات که صفات اختصاصی خداوند بودند، می‌توان صفات فعل را به عنوان صفات اخلاقی و دست‌یازدنی خداوند در آیین یهودیت بر شمرد. روشن است که اشتراک انسان با خداوند در این صفت، به معنای قابل مقایسه بودن آنها نیست؛ زیرا هیچ انسانی قادر به محبت کردن همانند خدا نیست. در یهودیت، مفهوم خداوند بیش از همه به عنوان خدایی آکنده از صفات اخلاقی است. پروفیسور باهم درباره طبیعت اساساً اخلاقی خدای یهود اظهار می‌کند: فقط یک خدا وجود دارد که اساساً وجودی اخلاقی است که با انسان‌ها رابطه‌ای اخلاقی دارد و از آنان انتظار دارد که با او رابطه‌ای اخلاقی داشته باشند (باهم، ۱۹۷۱، ص ۲۵۰).

کامل‌ترین بسته صفات اخلاقی خدا، که آدمی در راستای خداگونگی باید بدان متخلق شوند، صفاتی است که خداوند در تجلی خاص خود بر حضرت موسی ﷺ آن را ظاهر کرد و در آن، خود را به عنوان وجودی رحیم، بخشنده، عفوکننده گناهان، سرچشمه عشق و حقیقت و محبت و در عین حال، غیراغماض‌کننده از خطای گنهکاران بدون توبه معرفی می‌کند: «یهوه، یهوه، خدای رحیم و رؤف و دیرخشم و احسان‌کننده، که رحمت او شامل هزاران نفر می‌شود و آمرزنده خطا و عصیان و گناه است، لکن گناه را هرگز بی‌سزا نخواهد گذاشت، بلکه خطایای پدران را بر پسران و پسران پسران ایشان تا پشت سوم و چهارم خواهد گرفت» (خروج، ۳۴: ۶).

با وجود اتصاف خداوند به صفات گوناگون، می‌توان گفت: در میان صفات اخلاقی خداوند، دو صفت بیش از همه مورد تأکید قرار گرفته است و فرامین اخلاقی و سیر شبیه شدن به خدا هم بر اساس این دو صفت سامان یافته‌اند:

۱. بخشندگی و مهربانی خداوند: در مواضع متعددی از عهد عتیق تصریح شده است که یهوه، خدای

بنی اسرائیل رحیم و رؤف و دیر خشم است (خروج ۳۴: ۸، تثنیه ۴: ۳۱، دوم تواریخ ۳۰: ۹، مزامیر ۱۰۳: ۱ و

۱۴۵: ۸، یوئیل ۲: ۱۳). همچنین تصریح شده است که خداوند در برابر رنج دیگران همدردی کرده و به

کمک به آنها اشتیاق دارد. خداوند بر اساس رحمت خود، بخشش و نجات را برای انسان تدارک دیده است: «اما او به حسب رحمانیتش گناه ایشان را عفو نموده، ایشان را هلاک نساخت، بلکه بارها غضب خود را برگردانیده، تمامی خشم خویش را برنینگیخت» (مزامیر ۷۸: ۳۴). از مهم‌ترین جلوه‌های مهربانی خداوند، صبر و دیرخشمی اوست، به گونه‌ای که خداوند بارها با این وصف یاد شده است، از جمله (خروج ۶: ۳۴ و اعداد ۱۴: ۱۸). بر اساس کتاب مقدس، خداوند اولین بار این خصوصیت خود را در باغ عدن و پس از گناه آدم و حوا نشان داد، به گونه‌ای که با وجود اینکه حق داشت آدم و حوا را نابود کند، اما این کار را نکرد (پیدایش ۲: ۱۷). همچنین از برخی عبارات کتاب مقدس می‌توان استنباط کرد که شرور و مصائب عالم، ماهیتاً جنبه‌ی تأدیبی و اصلاح‌گرانه دارند. گو اینکه مانند تنبیهات سرزنش‌های پدری مهربان هستند که هدف نهایی آن اصلاح و تأدیب فرزند است (امثال سلیمان، ۳: ۱۱).

۲. عدالت خداوند: عدالت یهود به طور ویژه‌ای در عهد عتیق مورد تأکید قرار گرفته است. عدالت خداوند وقتی در کنار صفت رحمت خدا قرار می‌گیرد، جلوه و برجستگی خاصی می‌یابد و به این معناست که هیچ چیز حتی رحمانیت خداوند هم مانع اجرای عدالت او نخواهد شد (خروج ۳۴: ۸). بر اساس این صفت، خداوند به وعده و وعید خویش عمل خواهد کرد و هر آنچه را که در کلامش آشکار کرده است، به فرجام و فعلیت خواهد رساند:

شما به زمینی که درباره آن دست خود را بلند کردم که شما را در آن ساکن گردانم، هرگز داخل نخواهید شد مگر کالبن یفنه و یوشع بن نون. اما اطفال شما که درباره آنها گفتید که به یغما برده خواهند شد، ایشان را داخل خواهم کرد و ایشان زمینی را که شما رد کردید، خواهند دانست. لیکن لاشه‌های شما در این صحرا خواهد افتاد. پسران شما در این صحرا چهل سال آواره بوده، بار زناکاری شما را متحمل خواهند شد، تا لاشه‌های شما در صحرا تلف شود (اعداد ۱۴: ۳۱-۳۳).

همچنین در دعاهای مختلف مزامیر بر عدالت الهی تأکید و بلکه بدان اعتماد و توکل شده است: «بر خداوند توکل می‌کنم...؛ زیرا خداوند عادل است و عدالت را دوست دارد و راستگویان روی او را خواهند دید (مزامیر ۱: ۷-۱). به غیر از فرمان‌های اخلاقی واضح، گرایش عامی در کتاب مقدس وجود دارد که بر عدالت تأکید می‌ورزد. از آنجاکه ذهن عبرانی بر اساس ایمانی پرورش یافته بود که از خدای عادل سخن به میان می‌راند؛ یعنی خدایی که به اندازه شایستگی‌های هر فرد به او پاداش می‌داد، لذا نمی‌توانست از تناقض میان رنج‌های وارد شده بر ایوب و تصور عادلانه از خدا رهایی یابد. همین نکته، کتاب ایوب را به یکی از برجسته‌ترین کتب در باب صفت عدالت الهی تبدیل نمود (پستاین، ۱۳۸۵، ص ۸۶).

با توجه به اینکه این دو صفت، مهم‌ترین صفات الهی به‌شمار می‌رود، دو کلمه «پدر» و «پادشاه»، که اشاره به دو صفت مذکور دارد، برای نامیدن خداوند در یهود استفاده شده است. کلمه پدر (Father)، برای رساندن معنای مهربانی و شفقت یهود در عهد عتیق به کار رفته است (اشعیا ۶۳: ۱۶). در کتاب ملاکی یهود، ضمن یادآوری رحمت پدرانه خود، بنی اسرائیل را به‌خاطر بی‌احترامی به خود نکوهش می‌کند «پسر، پدر خود و غلام، آقای خویش را احترام می‌نماید. پس من اگر پدر هستم احترام من کجاست؟ و من اگر آقا هستم، هیبت من کجاست؟ یهود صباوت به شما تکلم می‌کند. ای کاهنانی که اسم مرا حقیر می‌شمارید و می‌گویید چگونه اسم تو را حقیر شمرده‌ایم؟ (ملاکی ۱: ۶). بعدها در مسیحیت، وجه پدر بودن خداوند را برجسته گشته و تأکید شد خداوند به‌مثابه پدری می‌ماند که فرزند خود را به‌خاطر گناه از حضور خود می‌راند. اما دائماً به فکر اوست و می‌خواهد تدبیری بیندیشد که او را به سوی خود بازگرداند. در مقابل، کلمه پادشاه (The King) برای رساندن معنای عدالت است و تأکید می‌کند که فرمانفرمایی و حکمرانی اصالتاً از آن یهود است. در عهد عتیق تصریح می‌شود که این پادشاهی ابدی و ماندگار است: «خداوند پادشاه است برای همیشه، امت‌ها از زمین او هلاک خواهند شد (مزامیر ۱۰: ۱۶)؛ «ای دروازه‌ها، سرهای خود را برافرازید! ای درهای ابدی برافرازید تا پادشاه جلال داخل شود! این پادشاه جلال کیست؟ یهود صباوت» (مزامیر ۲۴: ۹ و ۱۰؛ اول سموئیل ۱۲: ۱۲).

آنچه در نگاه به صفات رحمت و عدالت در یهودیت مهم است، اقتران اعجاز‌گونه این دو در کنار هم است که اخلاق یهودی آن را برجسته‌ترین امتیاز خود می‌داند، به گونه‌ای که هم عدالت و هم رحمت، هر دو به عنوان یک صفت واحد برای خدا بیان می‌شوند. تاریخ یهود نشان داده است که خداوند با بردباری در انتظار اصلاح قوم خویش است. محبت خدا به مردمش و علاقه او به اصلاح و رستگاری آنان، از این حقیقت به دست می‌آید که او راه نجات، یعنی تورات را به آنان تعلیم داده است؛ چون وظیفه حقیقی هر فرد یهودی پیروی از خواسته‌های خداوند است. بنابراین، گفته می‌شود که خداوند به هر یهودی فرمان می‌دهد که پرهیزگار باشید؛ زیرا من خدای شما، پاک و مقدس هستم. اگرچه خداوند بردبار و بخشنده است، اما در نهایت به بندگان خود پاداش و جزا می‌دهد. او هم‌زمان خدای محبت و خدای جزادهنده است. از این‌رو، در دین یهود در یک زمان، او هم پدر و هم پادشاه خوانده می‌شود (تیواری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰). فرانس روزنترایگ، آخرین متأله بزرگ یهودی آلمانی، درباره طبیعت توازن‌بخش خدای یهودی چنین می‌گوید:

خلدوند برای مردمش هم‌زمان خدای جزا دهند و خدای محبت است. اما خواسته می‌شود که با خضوع به

عبادت او پیردازیم و در عین حال، وقتی فرزندانش با دیدن نشانه‌ای شگرف رحمت او بر ترس خود غلبه می‌کنند، شادمان می‌شود. هر گاه متون مقدس به عظمت او اشاره می‌کنند، آیات بعدی بدون شک از ملایمت او سخن می‌گویند. او خواستار عرضه نشانه‌های آشکار قربانی، دعا و نیایش به نام او و نیز (رنج و محنت روح ما) است و در همان حال، هر دو را خرد شمرده می‌خواهد که با شور و گرمایی درونی و با عشق به همسایه خود و اعمال عادلانه مخفیانه‌ای که هیچ کس نتواند پی ببرد، برای نام او انجام گرفته است، او را تکریم کنند (روزنویگ، ۱۹۵۳، ص ۳۰۴-۳۰۵).

در برخی از عبارات سفر پیدایش در عهد عتیق، خداوند با عنوان «خداوند خدا» به یهوه اشاره شده است. در توجیه این اسم ترکیبی، برخی چنین گفته‌اند:

ذات قدوس چنین فرموده است که اگر عالم را تنها بر اساس اسم رحمت خود خلق کنم، گناهان آدمیان بسیار خواهد شد و اگر آن را بر اساس صفت عدالت سختگیرانه‌ام بیافرینم، چگونه عالم دوام خواهد آورد؟ پس آن را با هر دو صفت عدالت و رحمت خلق خواهم کرد و بدین سان عالم باقی خواهد ماند. از این رو، خدای یهود به نظر می‌آید که در ذات خود هم حاکمی عادل و هم پدری مهربان است (تیواری کدارنات، ۱۳۸۱، ص ۱۳۲).

با توجه به آنچه که گذشت می‌توان گفت: فراتر از صفات تنزیهی و همچنین صفات اختصاصی خداوند، خداگونگی اخلاقی در یهودیت بر حول دو محور عدالت و رحمت دور می‌زند، به گونه‌ای که شخص متخلق باید بتواند عدالت و رحمت الهی را دوشادوش هم به منصفه ظهور برساند. اینکه انسان چگونه می‌تواند به این خداگونگی اخلاقی برسد، که فرامین اخلاقی یهود عهده‌دار بیان آن هستند.

### قلمرو زمانی خداگونگی اخلاقی

سؤال دیگری که در قلمرو خداگونگی اخلاقی مطرح است، قلمرو زمانی این خداگونگی است. به عبارت دیگر، آیا فرایند خداگونگی در عالم دنیا بسته می‌شود و یا اینکه پس از مرگ هم ادامه پیدا می‌کند. نوع پاسخ به این سؤال، بستگی به کشف نظر یهودیت در باب جاودانگی دارد. اصلی‌ترین متن یهودیت، یعنی اسفار خمسه، کلام روشنی درباره جاودانگی شخصی انسان‌ها ندارد. در دین باستانی اسرائیل، همانند ادیان باستانی بین‌النهرین، گمان بر این بود که شخص پس از مرگ، به وجودی شبیح‌گونه و نیمه‌هشیار در جهانی زیرین، که قابل بازگشت نیست، تنزل می‌یابد. عهد عتیق از این مکان به شئول (Sheool) یاد می‌کند. برداشت دیانت عهد عتیق بر این نبود که انسان یک روح نامیرا است که در جسمی حلول کرده است، بلکه او را مخلوطی زنده از خاک و دم خدایی می‌دانستند. یک انسان زنده یا نَفْس برای زیستن، به این دو عنصر نیازمند بود. به هنگام مرگ، عناصر تشکیل‌دهنده انسان به جایگاه نخستشان برمی‌گردند؛ یعنی روح به سوی خدا و خاک و جسم به زمین برمی‌گردد. لذا شخص دیگر

به‌عنوان یک موجود زنده وجود نخواهد داشت و از او چیزی جز یک سایه در شئول باقی نخواهد ماند (چایدستر، ۱۳۸۰، ص ۲۹۸). براساس این برداشت کهن عملاً فرایند خداگونگی اخلاقی به پایان می‌رسید. اگرچه شاهد محکمی بر اعتقاد به معاد در کتاب مقدس یافت نمی‌شود و حتی گروه‌هایی مانند صدوقیان بر همین اساس، منکر رستاخیز بودند، اما از برخی از آیات قرآن می‌توان استنباط کرد که یهودیت زمان پیامبر ﷺ معتقد به معاد و بهشت و جهنم بوده‌اند (بقره: ۱۱۱ و آل‌عمران: ۲۴). با تخریب دوم معبد، ربّی‌ها موضع فریسیان مبنی بر رستاخیز انسان‌ها را قبول کرده و این مسئله تبدیل به اعتقادی بی‌چون و چرا شد (کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۶۲). بر اساس ایمان به رستاخیز، که بعدها در قرون وسطا توسط کسانی مثل ابن‌میمون جزء اصول اعتقادی یهودیت درآمد، قلمرو خداگونگی در اخلاق یهود منحصر به عالم دنیا نیست، بلکه می‌تواند پس از مرگ هم ادامه داشته باشد (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱). مفهوم شراکت با خداوند، که در زندگی این جهانی آغاز می‌شود و در فراسوی حیات زمینی استمرار می‌یابد، به این معناست که پس از جدایی کالبد جسمانی از بدن و باقی ماندن روح او، روح به پیشرفت و تعالی خویش در تحقق غایت خداگونگی همچنان ادامه می‌دهد و سیر استکمال اخلاقی متوقف نخواهد شد.

### کیفیت خداگونگی در اخلاق یهودی

امر اخلاقی از دیدگاه یهود، مشتمل بر رفتارهای شخص برای رسیدن به کمال غایی که همان شبیه خدا بودن است، می‌باشد. چیستی «اخلاق» در همین زمینه تفسیر می‌شود؛ یعنی فرامین اخلاقی که برگرفته از نصوص دینی است، به ما می‌گوید که چگونه و از چه راهی مخلوق به خالق خویش نزدیک‌تر شود و به مدل اعلی، که تجلی خداوند است، دست می‌یابد. با توجه به تقسیم اخلاق یهودی به چهار دوره توراتی، تلمودی، فلسفی و مدرن، کیفیت خداگونگی را می‌توان در این چهار بخش پی‌گیری کرد:

### خداگونگی در اخلاق توراتی

بر اساس تورات، مضمون اخلاقی خلقت خداگونه انسان دو دستاورد مهم دارد. نخست اینکه، به بنی اسرائیل یاد می‌دهد که «همنواعت را مانند خودت دوست بدار» (لاوین ۱۹: ۱۸)؛ چه اینکه دیگران هم در صورت خدا آفریده شده و شایسته تکریم و احترام‌اند و به واسطه این همسانی در خلقت، تمایزات دلخواهی میان افراد خودبه‌خود حذف می‌شود. دیگر آنکه، به بنی اسرائیل می‌آموزد که می‌توانند به مقام «چون خدایی» برسند؛ زیرا در آغاز در این مقام آفریده شده‌اند. رسیدن به این مقام، ملازم با عنوان تقدس است؛ زیرا در ابتدای قوانین اخلاقی عهد عتیق این عبارت که «مقدس باشید؛ زیرا من خداوند،

خدای شما مقدس هستم»، بارها تکرار شده است. دقت در همین فراز نشان می‌دهد که تقدس هم خودش مصداقی از شباهت به خدا بیان شده است؛ یعنی چون خداوند مقدس است، انسان نیز باید به این کمال دست پیدا کند. از این رو، می‌توان گفت: تقدس مورد اشاره در عهد عتیق، مصداق بارز شبیه شدن به خداست.

برای رسیدن به این غایت اخلاقی، بنی‌اسرائیل مکلف می‌شوند که برهنگان را بیوشانند(پیدایش ۱:۱۸)؛ همان سان که خدا برهنگان را جامه پوشانید(پیدایش ۳:۲۱). به عزاداران تسلیت دهند، آن‌گونه که خداوند به عزاداران تسلیت داد(پیدایش ۱۱:۲۵). و مردگان بی‌کس را به خاک بسپارند، آن سان که خدا اینچنین کرد(تثنیه ۶:۳۴). همچنین شفیق و دیر خشم و کثیرالاحسان باشند، بدان سان که خدا عادل باشند، همچنان که خداوند عادل خوانده شده(مزمیر داوود ۱۷:۱۴۵). و در نهایت، نیکوکار و مهربان باشند، همان‌گونه که خداوند نیکوکار و مهربان خوانده شده است(همان). خداگونگی در حقیقت تفسیر عینی و عملی زینت دادن خداست که در متن تورات بیان شده است: «این خدای من است و من او را زینت می‌دهم»(خروج، ۲:۱۵). تنها تفسیر این آیه، که با توحید یهودی سازگار است، آن است که مراد از «زینت» را شباهت یافتن به خدا تفسیر کنیم(کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۲). امر به خداگونگی در ابتدا، به خود حضرت موسی علیه السلام به عنوان پیامبر خدا تعلق گرفت: «خداوند به موسی فرمود: مانند من باش. همانطور که من پاداش بدی را نیکی می‌دهم، تو نیز پاداش بدی را خوبی بده»(شموت ربا، ۲:۲۶). همچنین در ابتدای قوانین اخلاقی، عهد عتیق این عبارت که «مقدس باشید؛ زیرا من خداوند، خدای شما مقدس هستم» بارها تکرار شده است(لاویان، ۳:۱۹).

از آنجاکه کتاب مقدس وحتى کل سنت یهودی، بیشتر بر عمل و کردار بنی‌اسرائیل تأکید دارد، تا مباحث عقلی و نظری. از این رو، جای شگفتی نیست که در متون مقدس اخلاقی، بیش از آنکه مفهوم تقلید از خدا توضیح داده شود و یا مؤلفه‌های نظری آن برای بنی‌اسرائیل بیان گردد، چگونگی تقلید از خدا با بیان رفتار مقلدانه در کانون توجه است. به عبارت دیگر، در این فرایند، تنخ آیین‌نامه اجرایی خداگونگی است و شخص باید بنده تمام‌عیار یهوه بوده، و هر آنچه که او دستور می‌دهد، اجرا کند.

براین اساس، از بنی‌اسرائیل خواسته شده است که با انجام اعمالی مشخص و رفتاری خاص، به خداگونگی و یا همان تقدس برسند: «تا تمامی اوامر او را به یاد آورده، به جای آورید و به جهت خدای خود مقدس باشید»(اعداد ۱۰:۴۰). در نوزدهمین باب از سفر لاویان، فهرست بلندی از این رفتار ارائه شده است که شامل موضوعات مختلف و متنوعی است همچون: احترام به والدین، پاسداشت روز

شنبه، پرهیز از بت‌پرستی، آداب زراعت، پرهیز از مکر، حيله و دروغ، کمک کردن به فقرا، توجه به اصناف معلول جامعه از قبیل ناشنوایان و نابینایان، رعایت عدل و صداقت نسبت به محرومان و مسافران غریب و آداب قربانی.

در یک تقسیم‌بندی کلان، می‌توان این فرامین را به دو قسم سلبی و ایجابی تقسیم نمود: از حیث سلبی، نواهی اخلاقی برپایه تقوا و دوری از عصیان و مخالفت با یهوه جریان دارند. در اخلاق یهودی، خویشتن‌داری نه تنها در مورد اعمال، بلکه در مورد نیات و امیال زشت و شیرانه نیز باید اعمال شود. از این رو، گاه نیت بد از عمل بد منفی‌تر معرفی شده است(اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷). از جنبه اثباتی، اوامر اخلاقی را می‌توان در عبادت کردن تمام‌عیار خداوند خلاصه کرد، به گونه‌ای که شخص در کنار تقوای الهی و خویشتن‌داری، با عبادت کردن خداوند، مهم‌ترین راه برای رسیدن به خدا و شبیه شدن به او را طی کرده است.

در تقسیم‌بندی دیگری می‌توان فرایند و کیفیت خداگونگی در عهد عتیق را به دو قسمت فردی و اجتماعی تقسیم نمود: در زندگی فردی، آدمی با انجام فرامین و دستورات یهوه، به بالاترین مقام یعنی «عدالت» می‌رسد. از دیدگاه کتاب مقدس، شخص عادل شبیه به خدا شده و به غایت اخلاقی دست یافته است. شخص برای رسیدن به مقام «عادل شمردگی»، باید اعمالی را انجام دهد که در کتاب حزقیال به آنها اشاره شده است(حزقیال ۱۸: ۹-۵). مهم‌ترین دستورات در رسیدن به عدالت عبارت است از: پاکدامنی جنسی، عدم ظلم به دیگران، کمک به فقرا، تقوای اقتصادی و انصاف. عهد عتیق در عبارتی کوتاه، عمل به فرایض و صدق در کردار را راز رسیدن به مقام عدالت معرفی می‌کند: «و فرایض من را انجام داده و احکام مرا نگاه داشته، به راستی عمل نماید، خداوند یهوه می‌فرماید که آن شخص عادل است و البته زنده خواهد ماند(حزقیال ۱۸: ۹). بر اساس این فراز از عهد عتیق، شخص عادل به دلیل رسیدن به مقام خداگونگی از صفت ابدیت و جاودانگی برخوردار خواهد شد. در عهد عتیق، آرمان زندگی اخلاقی با عنوان دیگری نیز یاد شده است و آن «صدیق بودن»(زکیّت) است. صدیق بودن، همان عادل بودن و شبه خدا شدن است. در کتاب اشعیا، به برخی شرایط صدیق شدن اشاره شده است که با اعمال مطرح در کتاب حزقیال همپوشانی داشته، به نوعی تکرار آنهاست(اشعیا ۳۳: ۱۵). فراتر از ساحت اخلاق فردی، در بُعد اجتماعی هم قوانین متنوعی در عهد عتیق وجود دارد(خروج ۲۰: ۲۲؛ تثنیه ۱۵: ۷-۱۱). بالاترین حکم تنخ در باب اخلاق اجتماعی، قاعده موسوم به قاعده زرین است. بر اساس این قاعده، رفتار با مردم باید به گونه‌ای باشد که مرضی یهوه بوده و شخص با رعایت این قاعده، به غایت

اخلاقی دست یافته و شبیه خدا می‌شود. از جمله خداوند تأکید می‌کند که از همسایه خود انتقام نگیرید و نفرت نداشته باشید، بلکه او را همچون جان خود دوست داشته باشید (لاویان ۱۹: ۱۸). بسیاری از قواعد تورات بر این اساس است که عبادت خداوند، در گرو داشتن روابط محترمانه، انسانی و اخلاقی با هم‌نوعان است (سینگر، ۱۹۹۳، ص ۸۴۷).

### خداگونگی در اخلاق حاخامی

فرایند خداگونگی در اخلاق حاخامی نیز برجسته است، به گونه‌ای که مجموعه گسترده‌ای از آثار حاخامی، پیرامون این موضوع نگاشته شده‌اند که چگونه بر انسان لازم است تا با انجام فرامین الهی، خویشتن را پاک گرداند و در راه خداوند گام گذارد؟ حاخام‌ها خلقت خداگونه انسان را به معنای تقاضای مشارکت از انسان در امر خلقت تفسیر کرده، و معتقد بودند: تنها عنصری از خلقت را که خداوند خوب ننامید، انسان بود و در مورد وی قضاوتی نکرد. تفسیر این امر آن است که خداوند با عبارت «آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» (پیدایش ۱: ۲۶)، کمک انسان در این فرایند را طلب کرده و از او می‌خواهد که در امر خلقت مشارکت کند (منسکی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۶). تلاش حاخام‌های یهودی، برای تبیین به روز از فرایند خداگونگی، مجموعه‌ای مفصل از قوانینی را پدید آورد که به همه جنبه‌های رفتاری انسان پرداخته است.

بزرگ‌ترین توفیقی که تعلیمات اخلاقی تلمود به آن دست یازید و مورد توجه یهود واقع شد، تبیین به روز از زیست اخلاقی، با توجه به شرایط زمانی و مکانی، از جمله تخریب معبد و دوران جلای بابل بود. اندیشمندان میشنایی، با الهام‌گیری از تقدس و آرامش در روز هفتم خلقت (پیدایش ۲: ۱-۳)، تدبیری اندیشیدند تا در پرتو یک نظام اجتماعی، فرایند تقدس کامل گشته و همانند ابتدای خلقت، مهر تصدیق استراحت مقدس دوباره بر خلقت بخورد. آنها معتقد بودند: اخلاق توراتی پاسخگوی تام و کاملی برای خداگونگی اخلاقی نیست و صرفاً نسخه بسیط و سبکی برای شرایط زمانی خویش است. برای خداگونگی، باید زحمت زیادتری فراتر از انجام واجبات و ترک محرمات کشید. از سوی دیگر، آنها بر این باور بودند که مفهوم تقدسی که در کتاب مقدس از آن یاد شده است، به این معناست که بنی اسرائیل باید از همه جهانیان به طرز محسوسی متمایز و برجسته شوند (نیوزنر، ۱۳۸۹، ص ۹۰-۹۱). آنها راز این تمایز را در گسترده کردن تعالیم اخلاقی، هرچند در قالبی غیر ضروری و به عنوان مستحبات و پسندیده‌های اخلاقی یافتند تا در پرتو آن، یهودیان با انجام آن همانند یهوه مقدس شوند. پیام اصلی

نظام گسترده هلاخایی این بود که آدمی در مرکز آفرینش و برتر از همه موجودات روی زمین است و با خدای آسمان، که آدمی به صورت او آفریده شده است، مشابهت دارد. از این رو، اراده انسان قدرت فعال جهان است و بر حوزه‌های خنثا، که هم می‌توانند تابع تقدیس گردند و هم محکوم به ناپاکی، تأثیر می‌گذارند: «یعنی بر معبد و سفره طعام، مزرعه و خانواده، مذبح و آتشدان، زن، زمان، مکان و بر همه چیز می‌تواند تأثیر گذاشته و آن را تقدیس کند. از این رو، انسان هم‌تا و شریک در خلقت است و مانند خدا بر شئون و شرایط خلقت قادر است (همان، ص ۹۷-۹۸).

تعمیمات اخلاقی تلمود، که برای دقیق‌تر کردن فرایند خداگونگی به آن دست یازید، حداقل در سه رتبه قابل اشاره است: تعمیم نخست، بسط مصادیق فضیلت و رذیلت است. به عنوان نمونه، حق حیاتی که در تورات با جمله «قتل مکن» بیان شده بود، در اخلاق تلمودی تنها به ایجاد امنیت برای جان و مال نیست، بلکه به معنای فراهم ساختن حفاظی در مقابل صرف تهدید حیات و جان نیز هست. به طوری که در تلمود، حتی تهدید ممنوع هم بدون آنکه جنبه عملی به خود بگیرد، نوعی بی‌حرمتی است و رذیلت شمرده می‌شود: «کسی که دستش را علیه ممنوع خود بلند کند، حتی اگر سیلی به او نزند، انسان شریک نامیده می‌شود» (سندهدرین - ۵۸b).

نمونه دیگر بسط مصادیق فضیلت و رذیلت اخلاقی در تلمود، مفهوم «ظلم به دیگران» است که در کتاب مقدس از آن نهی شده است (لاویان، ۲۵ و ۱۷). اما در ادبیات اخلاقی تلمود، این مفهوم چنان توسعه یافت که یهودیان را از هر نوع فریبکاری، حقه‌بازی‌های تجاری و یا ارائه تصویری غلط در معاملات بازمی‌دارد و دقیق‌ترین رفتار شرافتمندانه از خریدار و فروشنده درخواست شد. به علاوه، در اخلاق تلمودی بر انگیزه و نیت انسان تأکید بسیار زیادی شده است. به گونه‌ای که علاوه بر خود عمل، تجربه‌های درونی، انگیزه‌ها، احساسات و تمایلات هم دارای بیشترین ارزش اخلاقی شدند (کوهن، ۱۳۸۳، ص ۴۳).

تعمیم دوم تلمودی که از آن به «تعمیم انسانی» یاد می‌شود، این بود که در تورات این عبارت که «ممنوعت را چون خودت دوست بدار»، توسط عالمان یهودی به دوست داشتن یهودیان تفسیر شده است. این عالمان بارها تأکید داشته‌اند که مراد از «ممنوع» یهودیان هستند و نه کافران و بت‌پرستان (کهن، ۱۳۵۰، ص ۲۳۳). اما از مطالعه و بررسی بی‌طرفانه ادبیات تلمود، این نتیجه به دست می‌آید که به‌طور کلی نظریه دانشمندان یهود درباره اخلاقیات، جنبه همگانی و جهانی دارد، و تنها معطوف به افراد ملت آنها نیست. در بسیاری از اندرزهای اخلاقی این دانشمندان، کلمه (Beriyoth) به کار رفته است که ترجمه آن «مخلوقات خدا یا مردم و یا انسان‌ها» است و به هیچ‌وجه نمی‌توان معنی محدودی برای آن قائل شد.



منابع خاخامی، پیوسته در فکر آن بودند که تمایزات دلبخواهی میان افراد را محو کنند تا با هر فردی به عدالت برخورد شود. خاخام‌ها بر اساس این دیدگاه کتاب مقدس که هر شخص به صورت خدا آفریده شده است، اظهار کرده‌اند که برای سلب صلاحیت افراد از حق عدالت نباید تمایزات نادرست و نامربوط ارائه شود (کوهن، ۱۳۸۳، ص ۴۳).

درباره تلمود از تعمیم سومی نیز می‌توان سخن گفت که براساس آن، اخلاق یهود فراتر از چگونگی برخورد با عالم انسانی و حیوانی، به شیوه مواجهه با کل عالم هستی (ولو بی‌جان) تسری داده شد. به عنوان نمونه، منع تخریب درختان میوه در کتاب مقدس (تثیه، ۱۹:۲۰) در تلمود، در تعمیمی گسترده‌تر به انواع اشیای مفید گسترش داده است که بر اساس آن غذا، خصوصاً نان، نباید تلف یا بیهوده مصرف شود. همچنین آسیب رساندن به اشیائی که مالک دیگر به آن احتیاج ندارد، اما ممکن است برای دیگران قابل استفاده باشد، منع شده است (اپستاین، ۱۳۸۰، ص ۱۸۴-۱۸۵).

افزون بر تعمیم اخلاقیات در دوران خاخامی، بسیاری از مفاهیم دینی بر اساس مفهوم تقلید از خدا تبیین و روشن گشت. به عنوان نمونه، در تورات حرمت کارکردن در روز شنبه چندین بار مورد تأکید قرار گرفته است. این حکم صریح، ضرورت بیان تعریفی از کار را اجتناب‌ناپذیر کرد. سنت خاخامی درباره ماهیت کاری که انجام دادن آن در روز شبات ممنوع است، به نتیجه‌گیری‌ای رسید که بر مفهوم «تقلید» از خدا مبتنی است. آنها معتقدند: تعریف کار با پرداخت پول و مزد ارتباطی ندارد، بلکه منظور از آن کارهای تولیدی است؛ یعنی همان‌گونه که خدا از کار تولید و آفرینش جهان در روز شبات فارغ شد، از بنی‌اسرائیل نیز خواسته شده است تا از انجام کارهای تولیدی در این روز خودداری کنند (اشتاین سالتز، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶).

### خداگونگی در اخلاق قرون وسطا

در دوران قرون وسطا، اخلاق یهودی تا حدود زیادی متکی به نگاه عقلانی شد. با اوج‌گیری فلسفه یهودی، برخی کوشیدند که وظایف اخلاقی را با پشتیبانی مباحث نظری مطرح کنند. به عنوان نمونه، می‌توان از بحیی‌بن یوسف نام برد که یکی از محبوب‌ترین کتاب‌های یهودی در قرون وسطا را با نام «حویوت هلبابوت» (Hoboth Halebaboth)، به معنای «وظایف قلبی» تدوین نمود. بر این اساس، بیانی نظام‌مند از اخلاقیات یهود ارائه شده است. او در میان این وظایف، حتی مطالعه فلسفه و علوم طبیعی و هم موضوعات وابسته به آن را هم بیان می‌کند؛ چراکه معتقد است تفکر عقلی و تأمل فلسفی فراتر از

ابزاری مفید برای مدافعه دینی، وظیفه دینی و دستوری الهی است که بر اساس آن، آدمی را بیشتر برای انجام وظایفش نسبت به خداوند و هموعان خود شایسته می‌گرداند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۴۶). در این میان، خداگونگی اخلاقی نیز به صورت فرامتنی و متکی بر تحلیل‌های فلسفی به عنوان غایت اخلاقی شمرده شد. در این دوران، فرایند خداگونگی ارتباط مستقیمی با نوع تحلیل فلسفی از هستی‌شناسی یهود پیدا کرد. از مهم‌ترین مسائل فلسفه یهود در این دوران، چستی ذات الهی بود. نوع اعتقادی که فیلسوفان یهودی درباره خدا داشتند، در نوع فرامین اخلاقی آنها برای رسیدن به خداگونگی تأثیرگذار بود، به‌گونه‌ای که اگر خدا را به عنوان ذات فکور تصور می‌کردند، محوری‌ترین اصل برای شبیه خدا شدن تفکر و برجسته کردن جنبه تعقل در انسان بود، اما اگر خدا را به‌عنوان ذات فعال در نظر می‌گرفتند، انسان برای رسیدن به غایت اخلاقی و شبیه خدا شدن، باید به طور ویژه اهل کار و تلاش بوده و به مسئله اشتغال، نه صرفاً موضوعی اقتصادی و روزمره، بلکه به عنوان آموزه‌ای اخلاقی می‌نگریست. به‌عنوان نمونه، کتاب *دلالة الحائرين*، اگرچه تفسیری کاملاً عقلانی از مبانی یهودیت ارائه می‌دهد و *ابن‌میمون* رسیدن به معرفت عقلی را عالی‌ترین هدف هستی بشری می‌داند، اما همزمان بر جنبه دیگری از معرفت نیز تأکید می‌کند که همانا معرفت به ویژگی اخلاقی و منشأ خیر بودن خداوند است. این معرفت، سرآغاز عشق به خداوند و پیروی از دستوره‌های او در تعقیب محبت و عدالت است. *موسی‌بن‌میمون*، با ربط دادن معرفت به عمل اخلاقی، وابستگی خود به *ارسطو* و نظام اخلاقی او را کاهش داده، اندیشه کلاسیک یهود را تقویت می‌کند که بر اساس آن، تشبه به خداوند برترین خیری است که انسان می‌تواند به آن دست یازد (اپستاین، ۱۳۸۰، ص ۲۵۶). او در تفسیربخشی از کتاب *ارمیای نبی* (ارمیای ۹: ۲۳ و ۲۴)، بر سرمشق قرار دادن افعال الهی تأکید کرده، می‌گوید:

خرمند در دانایی‌اش فخر نماید و قدرتمند به قدرتش مباحث نکند و ثروتمند به ثروتش نبالد، بلکه آنکه افتخار می‌کند بدین فخر کند که مرا درک کرده و می‌شناسد که من خداوندی هستم که در زمین به دنبال عشق مخلصانه، دادگستری و عدالت هستم. در این عبارات، *ابن‌میمون* جهت‌گیری اخلاقی و عملی یهود را مورد تأکید قرار داده است و نوعی تأیید می‌کند که خداگونه شدن اخلاقی بدون عمل، مشکل و دست‌نایافتنی است (ابن‌میمون، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۷؛ کوهن ۱۳۸۳، ص ۱۴۶).

در کنار بحث چستی ذات خداوند، پرسش دیگری نیز ذهن یهودیان قرون وسطا را به خود مشغول نمود و آن اینکه برای رسیدن به خدا و خداگونگی اخلاقی، آیا صرف تعبد و عمل به دستورات نقل (تورا و میراث خاخامی) کفایت می‌کند و یا اینکه، می‌توان از استنتاجات عقلی هم در این راه بهره برد. برخلاف کسانی مثل *سعیدیا گائون*، که در کتاب *خودمونوت و دعوت*، کوشید به اثبات رابطه

متقابل و البته ضروری ایمان و عقل پردازد، بسیاری از آثار حاخامی در این دوران بر کفایت میراث یهودی یعنی کتاب مقدس و آثار حاخامی، برای اخلاقی شدن زندگی و عدم نیاز به نظام اخلاقی وارداتی از یونان تأکید ورزید. این سؤال یعنی رابطه عقل و ایمان و پاسخ‌های متنوع آن، نقش مهمی در ترسیم فرایند خداگونگی در قرون بعدی یهودیت ایفا نمود، به گونه‌ای که جریان‌های اخلاقی جدید در یهودیت، به نقش بی‌بدین عمل اخلاقی در فرایند خداگونگی تأکید ورزیدند (کلنر، ۱۳۸۲، ص ۲۴۶).

در کنار تلاش فلاسفه یهودی، جریان عرفان یهودی نیز کوشید در راستای ترسیم غایت خداگونگی، اسرار شیوه انجام فعالیت مشترک با خداوند را به مخاطبان خود منتقل نماید (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۹۲). یکی از مهم‌ترین این ابزار، از دیدگاه جریان قبلائی، دعا و نیایش است. این تأثیرات بر حسب وحدت خداوند و شخصینا (Shechina) توصیف می‌شوند و این نتیجه مشترک را دارند که شادی و آرامشی که عالم بالا سرچشمه آن است، فرود می‌آید و نه تنها روح دعاکننده را فرا می‌گیرد، بلکه در همه جا پراکنده می‌شوند.

از مهم‌ترین مصادیق جریانات عرفانی در قرون وسطا جریان «حسیدیم» است که در آلمان شکل گرفت و به دنبال بیان شرایط و اوصاف مؤمن (حسید) بود. آنها معتقد بودند: یکی از اوصافی که حسید واقعی دارد، آرامش کامل درونی و نوع دوستی همگانی است. بر اساس این وصف، حسید باید توهین و ناسزا را بدون خم به ابرو آوردن تحمل کند؛ چراکه بخش اساسی و مهم شیوه زندگی مؤمن واقعیت تحمل ناسزا و تمسخر است. بزرگان مکتب حسیدیم معتقد بودند: این مقاومت و سرسختی دائمی در برابر تحقیر و تمسخر، تقلید واقعی از خداست و شرط مهم برای رسیدن به خداگونگی است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۱۶۵-۱۶۸).

### خداگونگی در اخلاق مدرن

امتداد جریانات فکری قرون وسطا در دوران جدید هم قابل ردیابی است. در اخلاق مدرن یهودی، با وجود کسانی که تا حد زیادی خواهان تداوم ارزش‌های سنتی بودند، نهضت اخلاقی موسار به رهبری ربی سالانتر، در قرون نوزدهم از الهیات عصر روشنگری تأثیر پذیرفت. درحالیکه راست‌کیشان یهودی، بر مجزا بودن اخلاق یهودی به عنوان یک اخلاق دینی از اخلاق و منطق کانت تأکید می‌کردند، اصلاح‌طلبانی نظیر موسی مندلسون و موریتزلازاروس مدعی بودند که اخلاق یهودی کاملاً منطبق با اساس اخلاق کانتی و دنباله‌رو آن است (لارنس، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۹۱۴). نتیجه این تغییر رویکرد آن بود که ضمن تبدیل ماهیت اخلاق یهود به عنوان یک اخلاق دینی به اخلاقی سکولار، عملاً اخلاق یهودی به یک نظام اخلاقی وظیفه‌گرا، و نه غایت‌گرا تبدیل شد. همچنین فرایند تقدس و خداگونگی در دوران مدرن، دچار تغییراتی شد. درحالیکه تقدس در دوران کلاسیک یهود، آمیخته با شریعت و قوانین فقهی

بود، اما در دوران مدرن صرفاً تقلید از ویژگی‌های اخلاقی خاص مانند شفقت، مهربانی، عفو و بخشش موردنظر قرار گرفت؛ زیرا معنای تقدس که در عهد عتیق همراه با قدرت فوق‌العاده و نوعی تصرف تکوینی بود، در دوران جدید فروکاسته شد و صرفاً به رعایت قوانین شهروندی و عدم تزام با حقوق دیگران مطابق با ارزش‌های لیبرالی منحصر شد (المن، ۲۰۱۲، ص ۲۸-۳۱). با وجود این، اصالت تشبه به خداوند را می‌توان در مسائل اخلاقی عصر مدرن نیز ردیابی کرد. یکی از مصادیق بارز این امر، نگاه یهودیت به مسئله کار و همچنین ایام فراغت است. دو گانه (فعالیت و تلاش در کنار استراحت)، که ریشه در اندیشه عهد عتیق و شش روز فعالیت خداوند و استراحت او در روز هفتم دارد (پیدایش ۲:۲)، امروز نیز در آموزه‌های اخلاقی یهود مورد توجه قرار می‌گیرد. بر این اساس، ذات الهی فعال و محرک است. همچنین افعال او در گیتی قابل مشاهده است. از این رو، یهودی باید شغل و تجارت مناسب داشته باشد و نگاه برجسته به مشاغل ویژه در اخلاق یهودی نهادینه شود. از آنجاکه بر طبق کتاب مقدس، تنها از طریق تعادل میان تفریح و کار است که خلقت عالم محقق شده است، تعطیلات و فراغت هم به واسطه استراحت خداوند در روز شبات به عنوان آموزه‌های اخلاقی تلقی می‌شود. از آنجاکه روز فراغت به معنای عدم فعالیت نیست، صنعت اوقات فراغت و فعالیت‌های خاص این بازه زمانی در اخلاقیات مدرن یهودی نیز بازتاب یافته است، به گونه‌ای که یهودیان ارتدوکس، بر فعالیت‌های مذهبی اجتماعی مانند حضور در کنیسه و یهودیان اصلاح‌طلب بر فعالیت‌های مفرح ورزشی در این زمان‌ها تأکید می‌کنند (منسکی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۴-۲۸۶).

### نتیجه‌گیری

اخلاق یهودی، اخلاقی عمل‌گرا بوده و در متون یهودی با نظام‌واره اخلاقی مواجه نیستیم. اما با دقت و تأمل در آن می‌توان عناصر بنیادین یک نظام اخلاقی از جمله نظریه ارزش را استخراج نمود. بر اساس آموزه‌های اخلاقی متنوع در متون اصلی یهودی، از جمله عهد عتیق و مکتوبات میسنایی، نظام اخلاقی یهود غایت‌محور است. بر اساس گزاره کتاب مقدس مبنی بر خلق انسان به صورت خدا، اخلاق یهودی خداگونگی تکوینی را مبنای خداگونگی اخلاقی قرار داد که بر اساس آن، مشارکت قوم برگزیده با خداوند و عمل کردن به عهد در زمین، رنگ واقعیت به خود می‌گیرد.

تا پیش از رسوخ افکار فلسفی در جامعه یهودی، شناخت خدا جنبه توقیفی داشته و صرفاً برپایه معرفی صفات جلال و جمال او در متن مقدس بود. در ادبیات شبانی و ساده عهد عتیق، خداوند در کانون همه آموزه‌ها قرار دارد و تعلیم رفتار اخلاقی منحصرأ به دست خداست، به گونه‌ای که افعال

اخلاقی به واسطه اینکه دستور یهوه است، نیکو و لازم‌الاجراست و نه به واسطه مصالح آنها، هرچند به مصالح و فواید رفتارهای اخلاقی نیز اشاره شده است، اما در قرون وسطا، اخلاق یهود با مباحث فلسفی ممزوج شد و ارزیابی فیلسوفان یهودی از خدا در تفسیر خداگونگی تأثیر داشت.

با توجه به خداشناسی یهود می‌توان گفت: قلمرو خداگونگی، نه صفات تنزیهی و اختصاصی خدا، بلکه شامل صفاتی است که حاکی از ارتباط او با مخلوقات است. به علاوه، در اخلاق یهودی صفات اخلاقی خدا، منحصر در محبت نیست، بلکه بر عدالت او هم تأکید می‌شود. این دوگانه انفکاک‌ناپذیر موجب شده است که متخلق شدن یک یهودی، جدا از متشرع شدن و عمل به فقه یهودی نباشد؛ زیرا از ابتدا و بر اساس متون مقدس، این دین اخلاق خود را در عمل جلوه‌گر نموده است. این خصوصیات موجب می‌شود کمال‌طلبی در این غایت، هرگز منتج به نتیجه‌ای مانند تثلیث مسیحی و خدانگاری مخلوق نشود. از سوی دیگر، قلمرو خداگونگی در اخلاق یهود، منحصر به عالم دنیا نیست، بلکه پس از مرگ هم ادامه دارد. این نگاه به خداگونگی، به تبع نوعی نگاه ویژه به بحث جاودانگی است که بر اساس آن، مفهوم شراکت با خداوند که در زندگی این جهانی آغاز می‌شود، در فراسوی حیات زمینی نیز استمرار می‌یابد.

خداگونگی بر اساس آموزه‌های عهد عتیق، دارای فرایندی عملی است که شخص با انجام جوانب گوناگون آن (عادل) و (صدیق) شده و به تقدس، که ملازم خداگونگی است، دست می‌یابد. در دوران‌های بعدی، خداگونگی فراینده گسترده‌تر و البته پیچیده‌تری را دنبال کرد که بر اساس آن، قوم بنی‌اسرائیل از سایر اقوام ممتاز می‌شد.

خداگونگی در ادوار اخلاقی پیش از مدرن، جایگاه خود را به عنوان غایت در نظام اخلاقی یهود حفظ کرد. اما در دوران مدرن و با تأثیرپذیری از نظریات کانت، اخلاق یهودی در حال تبدیل ماهیت، از غایت‌گرایی به وظیفه‌گرایی است. با این حال، نمونه‌هایی از اصالت خداگونگی را می‌توان در این اخلاق مشاهده کرد.

## منابع

ایستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، *یهودیت، بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. اشتاین سالتز آدین، ۱۳۸۳، *سیری در تلمود*، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. آنترمن، آلن، ۱۳۸۵، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. بوش، ریچارد کلارنس، ۱۳۷۴، *جهان‌مذهبی: ادیان در جوامع امروز*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی. پیترز، اف‌ای، ۱۳۸۴، *یهودیت؛ مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. تیواری، کدارات، ۱۳۸۱، *دین‌شناسی تطبیقی*، ترجمه مرضیه شنکائی، تهران، سمت. چایدستر، دیوید، ۱۳۸۰، *شور جاودانگی*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، ادیان و مذاهب. حسینی قلعه‌بهن، اکبر، ۱۳۹۴، «تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان»، *معرفت‌آویان*، ش ۲۵، ص ۱۱۳-۱۳۰. داروال، استیون و دیگران، ۱۳۸۱، *نگاهی به فلسفه اخلاق در سده بیستم*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

ژکس، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۰، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علی‌مراد داوودی، تهران، علمی و فرهنگی. شنکایی، مرضیه، ۱۳۸۱، *بررسی تطبیقی اسمای الهی*، تهران، سروش. شولم، گرشوم گرهارد، ۱۳۹۲، *گرایش و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، قم، ادیان و مذاهب. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه. کوهن-شرباک، دن، ۱۳۸۳، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علیرضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. کهن، ای، ۱۳۵۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، چاپخانه زیبا. محمدیان، بهرام، ۱۳۸۱، *دائرةالمعارف کتاب مقدس*، تهران، سرخدار. مصباح، مجتبی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، چ نهم، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. مناخم کلتر، ۱۳۸۲، «مقاله اخلاق یهودی»، ترجمه مهدی حبیب‌اللهی، *هفت آسمان*، ش ۱۷، ص ۲۳-۲۵. منسکی، ورنر و دیگران، ۱۳۷۸، *اخلاق در شش دین جهان*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات. موسی‌بن میمون قرطبی اندلسی، بی‌تا، *دلالة الحائرين*، تحقیق حسین آتای، بی‌جا، مکتبه الثقافة الدینیة. نیوزنز، جیکوب، ۱۳۸۹، *یهودیت*، ترجمه مسعود ادیب، قم، ادیان. ویلیامز، برنارد، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه زهرا جلالی، قم، معارف.

Alan, L., 2012, *Mittleman, A Shrt History of Jewish Ethics*, United Stattes, Wiley-Blackwell.  
 Bahm, Archie, 1974, *Metaphysics*, Albuquerque, United States.  
 Edger, J., 1939, *The Apocrypha, An American Translation*, The University of Chacago Press, Chicago.  
 F. Rosenzweig and N. Glatzer, 1953, *Frenz Rosenzweig, His Life and Thought, Philadelphia*, United Stattes, Jewish Publication Society.  
 Goodspeed, Edgar. J., 1939, *The Story of Apocrypha*, Chicago, Univercity of Chicago press  
 Jacobs Louis, 1995, *The Jewish religion, A companion*, Oxford University press, New York.  
 Lawrence, C. Becker and Charlotte, B. Becker, 2001, *Encyclopediu of Ethics*, Second edition, Routledge, New York and London.  
 Nathan, Rotenstreich, 1968, *Jewish philosophy in modern times*, Holt, New York.  
 Singer Peter, 1993, *A companion to ethics*, United States, Blackwell Publishing.  
 Yong, C. D., *The Works of Filo*, United States, Hendrickson, 1995.