

بررسی تحلیلی - انتقادی نظریه حزقیال کافمن در باره ریخت‌شناسی توحید و شرک

miladazamimaram@gmail.com

میلاد اعظمی مرام / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

مجتبی زروانی / دانشیار گروه ادیان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۲

چکیده

محققان کلاسیک اسفار خمسه، و در رأسشان یولیوس ولهاوزن، معتقد بودند که بررسی انتقادی اسناد اسفار خمسه بیانگر یک پیشرفت دینی است که طی آن، یک خدایی بیهوهای نهایتاً به توحید اخلاقی انجامید. به باور حزقیال کافمن، تحلیل ریخت‌شناختی ادیان جهان، نظریه پیشرفت دینی را تأیید نمی‌کند و دو ریخت متفاوت دینی (توحید و شرک) را نشان می‌دهد. توحید با فعالیت‌های حضرت موسی ﷺ آغاز شد و دیگر ادیان منشعب از آن (مسیحیت و اسلام) را نیز شامل می‌شود؛ بقیه ادیان ذیل مقوله شرک جای می‌گیرند. مطابق تحلیل او، دین عبرانیان به لحاظ ساخت، با دین جهان باستان ذاتاً متفاوت است و به همین دلیل نمی‌تواند پیشرفت منطقی آن باشد؛ به‌ویژه اینکه شواهد تاریخی نیز چنین پیشرفتی را تأیید نمی‌کنند. به اعتقاد او، جهان دینی عبرانیان به‌رغم استفاده از مواد شرک، محصول خود بود و عناصر بیگانه نقشی اساسی و خلاق در فرهنگ دینی آن نداشت. با این حال، نظریه او برخلاف دعوی خودش، همه‌جا با شواهد تاریخی و کتاب مقدسی سازگار نیست. نظریه او دست کم سه ضعف اساسی دارد: نخست اینکه او به اشتباه اسرائیل عهد قدیم را با اسرائیل تاریخی یکسان می‌گیرد؛ دوم او در تفکیک جهان‌بینی عبرانیان از همسایگانشان بر تفاوت‌ها تأکید دارد و از تعامل‌ها چشم می‌پوشد؛ در حالی که مطالعات مقایسه‌ای نشان از تعامل الگوهای فکری و دینی عبرانیان با همسایگان دارد؛ سوم اینکه ظاهراً نظریه تمایز مطلق توحید اسرائیلی از شرک باستان، بازتاب دغدغه الهیاتی اوست.

کلیدواژه‌ها: اسفار خمسه، شرک، بسیارخدایی، اساطیر، جادو، توحید.

حزقیال کافمن (Yehezkel Kaufmann) در سال ۱۸۸۹م در اوکراین به دنیا آمد؛ مطالعات سنتی را در اودسا گذراند؛ به دانشگاه برن رفت و به آموختن فلسفه پرداخت و در ۱۹۱۸م با دفاع رساله‌اش در باب «اصل دلیل کافی» (principle of sufficient reason) دکترا گرفت و آن را در ۱۹۲۰م در برلین منتشر کرد. او پس از جنگ جهانی اول در برلین ماند و مطالعاتش را به‌ویژه در باب کتاب مقدس عبری^۱ و تاریخ یهودیان ادامه داد. در ۱۹۲۸م به فلسطین رفت و در حیفا به تدریس پرداخت. در ۱۹۴۹م استاد کتاب مقدس عبری در دانشگاه هیبرو گشت، و تا ۱۹۵۷م این منصب را برعهده داشت. مطالعات کافمن و تأثیر اندیشه‌های وی بر مطالعات کتاب مقدس عبری باعث شد چند مرتبه شایسته دریافت جایزه علمی شود. از جمله جایزه بیالیک در ۱۹۳۳م و ۱۹۵۶م، و جایزه بوبلیک در ۱۹۶۱م. او حیاتش را وقف پژوهش و تحقیق کرد؛ تنها زیست و مجرد ماند. گفته می‌شود وقتی از زندگی او پرسیدند، جواب داد: «زندگی‌نامه‌ای جز کتاب‌شناسی ندارم» مهم‌ترین آثار او **تبعید و بیگانگی** (Golah ve-Nekhar) (جلد ۲ مجلد) (۱۹۳۰-۱۹۳۰م) و **تاریخ دین اسرائیلی** (Toledot ha-Emunah ha-Yisre'elit) (جلد ۴ مجلد) (۱۹۳۷-۱۹۵۶م) است. به اعتقاد او، اندیشه توحید ابتدا به صورت یک انقلاب در ادیان ابراهیمی شکل گرفت. او با هدف کشف انقلاب توحیدی به مطالعه کتاب مقدس عبری پرداخت و مهم‌ترین و جریان‌سازترین اثرش، **تاریخ دین اسرائیلی** را طی بیست سال نوشت. درباره جایگاه او و مخصوصاً این اثر او نوشته‌اند:

بزرگ‌ترین دستاورد تاریخی مطالعات کتاب مقدسی یهودی مدرن است...؛ خواه در تأیید اندیشه‌های او با شواهد جدید، اصلاحشان در پرتو کشفیات و روش‌های جدید، و حمله به آنها باشد، خواه با پرداختن مستقیم یا غیر مستقیم به اثر او. حجم زیادی از نقد کتاب مقدسی یهودی بر مبانی استوار شده که کافمن پی ریخت. هیچ شخصیتی، حتی مارتین بوبر، چنین تأثیر ژرفی بر آثار محققان یهودی کتاب مقدس نگذاشته است» (جیندو، زومر، اشتاوبلی، ۲۰۱۷م، ص IX-XI).

پیش از کافمن محققان کتاب مقدسی و در رأسشان **یولیوس ولهاوزن** (Julius Wellhausen) (۱۸۴۴-۱۹۱۸م)، بدین نتیجه رسیدند که اسفار ختمه محصول نگارش یک شخص (مطابق باور سنتی، حضرت موسی علیه السلام) نیست؛ بلکه دست کم می‌توان نشان چهار سند مجزا را در آن بازشناخت. این اسناد ذیل سه دسته جای می‌گیرند، به این ترتیب تاریخی: کتاب تاریخ یهوه‌نگارانه (Jehovistic history-book: JE)؛ تثنیه (Deuteronomy: D)؛ قوانین کههاتی (Priestly Code: P). تحلیل این اسناد بیانگر سه دیانت متفاوت است. در دوره نخست (قرون نهم و دهم ق.م) دین عبرانیان تفاوت ساختاری با ادیان خاورمیانه باستان نداشت: «عبرانیان هوایی را استشاق می‌کردند که آنها را احاطه کرده بود» (ولهاوزن، ۱۹۶۱م، ص ۳۰۴). تفاوتشان با همسایگان در این بود که عبرانیان یهوه را معبود گرفتند و دیگران خدایان خود را داشتند. دیانت این دوره را می‌توان یک‌خدایی یهوه‌ای (Jehovistic monolatry) نامید. در دوره دوم (قرون هشتم و هفتم ق.م) با مساعی انبیا دیانت بنی‌اسرائیل به

مرحله بالاتری رسید که می‌توان آن را توحید اخلاقی (ethical monotheism) نامید. در دوره سوم (قرون پنجم و چهارم ق.م) تکلیف جانشین تجربه شد. صورت‌گرایی بر اصالت غلبه یافت و نگاه این دینانت جدید (یهودیت) در ویراست نهایی اسفار خمه بر کل آن فزاینده شد.

۱. حزقیال کافمن و نقد نظریه کلاسیک محققان کتاب مقدسی

کافمن شدیداً مخالف این نظریه بود که دین عبرانیان از همان ابتدا توحیدی نبود و تنها با گذر از مراحل تاریخی خاصی به توحید رسیده است. به بیان دیگر، «موضع کافمن رد پارادایم پیشروی خطی در مراحل مختلف است» (نوهل، ۲۰۱۷م، ص ۱۷۰). به اعتقاد او، دین اسرائیلی^۲ از حیث ساخت، با دین جهان باستان متفاوت بود و از این رو نمی‌تواند پیشرفت منطقی آن باشد. شواهد تاریخی نیز مؤید چنین پیشرفتی نیست: «او تأکید داشت هیچ جا نمی‌یابیم جهان بینی بت‌پرستانه به سمت توحید پیشرفت کند یا فروپاشی یک گروه ملی دین آن را توحیدی سازد» (هران، ۲۰۱۷م، ص ۱۵۶). نظریه پیشرفت دین اسرائیلی از دین باستان سه مفروض داشت: ۱. دین اسرائیلی و دین خاورمیانه باستان، ساخت مشابهی دارند؛ ۲. پیشرفت دین اسرائیلی از یک‌خدایی به توحید اخلاقی، تکاملی بود؛ ۳. توحید اخلاقی، نه تنها امری پسین است، بلکه کالایی نخبگانی محدود به انبیا بود که عمومیت نداشت. تحلیل ریخت‌شناختی کافمن از تفاوت ماهوی دین اسرائیلی با شرک (paganism)، تمام مفروضات فوق را نشانه می‌رفت. به اعتقاد او:

[توحید] ایده دینی کاملاً جدیدی بود: آفرینشی اصیل؛ ایده‌ای که هیچ ریشه‌ای در تمدن چندخدایی نداشت (کافمن، ۱۹۵۶م، ص ۷-۸). جهان بینی توحیدی آن هیچ پیشینه‌ای در شرک نداشت. این دین، نه یک آموزه الهیاتی تدوین و تنقیح‌شده در حلقه‌ها یا مکاتب محدود بود و نه مفهومی که گهگاه در این یا آن عبارت یا لایه کتاب مقدس ظاهر می‌شد. این دین اندیشه بنیادین فرهنگی ملی بود و از ابتدا بر تمام جوانب آن فرهنگ تأثیر نهاد... تولد دین اسرائیلی [توحید] مرگ شرک در اسرائیل بود (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۲).

مطابق تحلیل او، رویه محققان کلاسیک کتاب مقدسی در تحلیل دین عبرانیان طبق الگوهای شرک، یک اشتباه روش‌شناختی است. نمادهای دین اسرائیلی باید از درون و مطابق الگوی خود تفسیر شوند.

۱-۱. ریخت‌شناسی شرک

کافمن ادیان جهان را ذیل دو مقوله توحید و شرک جای می‌دهد. به اعتقاد او، ادیان شرک علی‌رغم کثرت و تنوعشان، در یک ایده اشتراک دارند: «اینکه قلمرویی از وجود هست که پیش از خدایان بوده و فراتر از آنهاست؛ خدایان بدان متکی‌اند و باید از احکام آن پیروی کنند. این قلمرو به شیوه‌هایی متفاوت تصور شده (تاریکی، آب، روح، زمین، آسمان و...); اما همیشه آن را زهدانی دانسته‌اند، شامل بذر تمامی موجودات» (همان، ص ۲۱). «محور ایده مشرکانه، تصور وجود یک قلمرو ازلی و فراالهی است که زهدان همه چیز است» (کافمن، ۱۹۵۶م، ص ۱۰). او با استناد به این باور بنیادین، پدیدارهای متفرق و متکثر شرک را ذیل پنج مقوله اصلی سامان داد.

در شرک، خدایان منشأ وجود نبوده و متعال نیستند. خدایان خود از یک قلمرو فراالهی سرچشمه می‌گیرند و مطیع سرشت و احکام آن‌اند: «خدایان حاکم نهایی نیستند؛ آنها از یک قلمرو پیش‌موجود نشئت می‌گیرند و مطیع یک نظم متعال‌اند» (همان، ص ۹). در جهان‌بینی شرک، مفهوم خدایانی شخصی که خالق انسان‌ها هستند، وجود دارد، اما یک اراده‌الهی مطلق و حاکم دیده نمی‌شود: «قلمرو ازلی با نیروهای پیش‌موجود و خودمختار خودمتعال از خدایان است» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۲۲). باور به این قلمرو فراالهی، زمینه را برای صورت‌بندی اسطوره‌ها، داستان تولد خدایان و تنش آنها با دیگر نیروها فراهم کرد. یزدان‌زایی (داستان تولد خدایان در نظام دینی شرک = theogony) نتیجه این باور است. معرف چندخدایی (polytheism) کثرت خدایان نیست؛ بلکه باور به خدایان متکثری است که هر یک صاحب قدرت و حوزه مستقل‌اند و همه از یک قلمرو ازلی نشئت می‌گیرند.

در نتیجه تصور تولد خدایان، تصور جنسیت آنها شکل گرفت. «تمام ادیان مشرکانه، خدایانی مذکر و مؤنث دارند که خواهان و جفت هم‌اند. عموماً چرخه طبیعت به‌مثابه ازدواج و زایش همیشگی خدایان تصور می‌شد» (همان، ص ۲۳). پیوند خدایان با طبیعت، آنها را مطیع الزامات طبیعی ساخت. خدایان که هستی‌شان را از گوهر اولیه گرفتند، حال استمرار حیاتشان بسته به ماده بیرونی است. وقتی پیوند خدایان و ماده را پذیرفتیم، «باید تقدیر، رنج، بردگی ضرورت و اساطیر را بپذیریم» (کافمن، ۲۰۱۷ب، ص ۳۰۸). ضرورت بر عالم و خدایان - که بخشی از عالم‌اند - چیرگی دارد. همین ایده است که زیرساخت فکری هیئت (astrology) بابلی را - که بر جهان شرک غالب شد - می‌سازد. در هند، این ایده با مفهوم ریتا (rita) بیان می‌شود که بر نظم مقرر ساری بر همه چیز (جهان، جامعه و اخلاق) دلالت دارد. در ایران، مفهوم اشه^۳ (asha) بیان همین ایده است. در یونان، اراده خدایان، متعال نیست؛ بلکه مفهوم قوانین ضرورت (anankē) یا تقدیر (fate) است.

تصور دانایی (wisdom) خدایان، مطابق با این دیدگاه، درباره جایگاهشان در عالم است. «دانایی خدا شامل خودشناسی، دانایی به اراده خود و تأثیر آن بر جهان متکی بدان نیست؛ بلکه علم به جهان و کیفیات اسرارآمیز آن است» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۳۳-۳۴). به بیان دیگر، متعلق دانایی خدایان، امری بیرونی است؛ نظمی که خود بخشی از آن‌اند. دانایی آنها صفت ذات نیست؛ بلکه اکتساب می‌شود؛ جهان شمول نیست؛ بلکه محدود به حوزه‌هایی خاص (یک یا چند حرفه، نظیر جادو، طبابت، درمان، نویسندگی و...) است.

اینکه عالم تماماً از یک ماده غایی سر برآورد، باعث انکار هرگونه مرز ثابت همیشگی بین عالم خدایان، عالم انسان‌ها و دیگر موجودات می‌شود. در اساطیر و آیین مشرکان، آمیختگی این قلمروها دیده می‌شود. در شرک، مرزی دقیق بین پرستش طبیعت و پرستش خدایان طبیعت دیده نمی‌شود. نه تنها پدیدارهای بزرگ طبیعت، بلکه فیش‌ها نیز پرستش می‌شدند. آیین سنگ‌های مقدس، درخت‌های مقدس یا حیوانات مقدس که عنصر مهمی در شرک‌اند، نتیجه همین باور بود. «شرک امر مقدس را منطوی در جهان می‌داند» (کافمن، ۲۰۱۷ب، ص ۳۰۹).

سرشت اساطیری و تبعیت خدایان از قلمرو فرالهی، شرک را «ضرورتاً» و «ذاتاً» جادویی ساخته است. ساحت خدایان، ساحت «دینی»، همیشه با ساحت قدرت‌هایی و رای خدایان توجیه می‌شود. این مشخصه اساطیری شرک بود که سنتزی از عناصر جادویی و دینی ارائه می‌داد. در شرک می‌بینیم که جادو به شکل «محض»^۴ در شعائری ظاهر شود که هیچ پیوندی با اراده خدایان ندارند؛ بلکه تأثیربخشی آن را خودمختار می‌دانند یا توانا به اینکه خدایان را وادار سازد تا اراده کنشگران را انجام دهند. در این معنا، جادو نتیجه باور به وجود یک قلمرو فرالهی مستقل و مملو از نیرو است. همین باور باعث شد که شرک، حتی در والاترین تجلیات خود، پذیرای باور به جادو باشد: «شان معین تمام مناسک مشرکانه این است که صرفاً روی به اراده خدایان ندارند. آنها از نیروهایی خودعامل استمداد می‌طلبند که مستقل از خدایان‌اند و خدایان نیز برای منفعتشان به آنها نیاز دارند و از آنها بهره می‌گیرند» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۴۰-۴۱).

۳-۱-۱. غیب‌گویی

به باور کافمن، تعریف غیب‌گویی (divination) به کشف از مجرای جواز و فرمان خدایان، نتیجه تفسیری نادرست از شرک است؛ زیرا او اراده خدایان را عامل اصلی می‌داند؛ درحالی که مشرک همه چیز را به اراده خدایان ربط نمی‌دهد. برخی رویدادها و اتفاقات، ارتباطی با خدایان ندارند. برخی از آنها به‌عنوان احکام سرنوشت بر خدایان تحمیل می‌شود. همچنین، غیب‌گویی محدود به خدایان نبود؛ شبه‌خدایان، قهرمانان، ارواح مردگان و... می‌توانستند امور پنهان از دید انسان را هویدا کنند. روشن است که هیچ یک تقدیر را تعیین نمی‌کردند؛ بلکه تنها به‌واسطه دانششان و از طریق شیوه‌هایی معین، احکام آن را به انسان‌ها می‌رساندند. «خدایان اراده خود را بر غیب‌گو نمی‌شناساندند؛ بلکه دانششان را بدو نشان می‌دادند. غیب‌گویی یک قلمرو علمی است؛ نه تنها برای انسان، که برای خدایان نیز» (همان، ص ۴۳). غیب‌گو همیشه محتاج خدایان و ارواح نیست؛ بلکه گاه صرفاً با کمک فال‌ها یا استعداد ذاتی خود می‌تواند مکنون‌ها را روشن سازد. غیب‌گویی علم به اسرار کیهانی است. نظام فال‌ها و نشانه‌ها خودمختار است و صرف انجام آن به نتیجه می‌انجامد: «غیب‌گویی به‌عنوان یک مهارت بشری تلقی می‌گردد که افرادی جسور برای آشکار ساختن آینده یا به‌حرکت آوردن نیروهای فراطبیعی، بدان دست می‌زدند» (کافمن، ۱۹۵۱م، ص ۱۸۶). نبوت^۵ (prophecy) مشرکانه به کیفیت روانی خاصی اشاره دارد که صاحب آن را قادر می‌کند نادانسته‌ها را به‌فراست و مستقیماً بداند. «نبوت، صفتی الهی است که انسان‌ها نیز می‌توانند به‌لطف خدایان یا با مساعی جادویی خود در آن سهیم شوند. آن را موهبت طبیعی شخص نبی نیز دانسته‌اند» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۴۹). در نظام شرک «نبوت» صفت ذات خدایان و موهبت آنها به انسان‌هایی خاص نیست؛ مهارت کشف اسرار عالم از طریق شناخت و استخدام نیروهای قلمرو فرالهی است.

مطابق تحلیل کافمن، مشخصه آیین^۶ (cult) مشرکانه، نه کثرت معبودها، که باور به تأثیر خودکار و اهمیت ذاتی مناسک (ritual) است. «اراده برین و آزاد خدایان نیست که آیین را وضع می کند. هدف از آیین، صرفاً این نیست که بیان و تجسم قدردانی انسان‌ها باشد. آیین، نظامی از شعائر (rites) است که فی‌نفسه مستعد خیر و شر است و توانش ریشه در قلمروی فراتر از خدایان دارد» (همان، ص ۵۳). در آیین مشرکانه همیشه عنصر جادو هست؛ حتی اگر هدف از آن دلجویی از خدایان باشد. آیین مشرکانه، نه تنها باعث جلب نعمات خدایان می‌شود، بلکه از مجرای شعائر خود، آنها را تقویت نیز می‌کند. خدایان محدود به نظمی همیشگی (حیات، تولید مثل، رنج، مرگ، نیاز به خوراک، نوشیدنی و...) هستند. به همین دلیل، انسان با انجام شعائر، خدایان را در بحران‌ها و اطفای نیازهایشان کمک می‌کردند. به علاوه، تثویت کیهانی خیر و شر باعث شد خدایان مدام با نیروهای شر در جنگ باشند. خدایان و انسان‌ها هر دو درگیر این جنگ‌اند. آیین وضع شد تا کمک نیروهای خیر در نزاع همیشگی‌شان علیه شر و پلیدی باشد.

۵-۱-۱. رستگاری

تبعیت انسان‌ها و خدایان از یک قلمرو متعال، در قالب اسطوره نمادینه شد و در آیین عینیت یافت. مبنای اساطیری آیین چنین است: انسان‌ها در حیات و سرنوشت خدایان سهیم‌اند؛ اعمال و شعائر آنها را تقلید می‌کنند و رویدادهای حیات خدایان را گرامی می‌دارند؛ اما برای شعائر، ارزش خودمختار و تأثیر درونی نیز قائل بودند. آیین از توجه به خدایان فراتر می‌رفت و قلمروی را نشان می‌گرفت که خدایان تابع آن بودند. بنابراین، زمینه برای کسب رستگاری از طریق استمداد به قلمرو فراالهی فراهم شد. چنین تصور شد که انسان با تکیه بر ابزارهای خود می‌تواند خود را نجات دهد. برای مثال، زردشتیگری انسان را یاور خدایان در نبرد با اهریمن دانست و به‌نوعی همچون خدایان نجات‌بخش؛ یا برهمنیسم مدعی شد انسان از طریق شیوه‌هایی خاص می‌تواند به مرتبه خدایان برسد و زمینه رستگاری خویش را فراهم سازد. رستگاری دغدغه انسان است، نه خدایان؛ که البته ممکن است رهنمای او شوند. در سطح فلسفی‌تر و عرفانی‌تر، رستگاری ثمره علم به اسرار وجود و عدم، و حیات و مرگ تلقی شد. انسان می‌توانست از طریق ذهنش خود را از زندان تن و تناسخ نجات دهد (بودیسم و گنوستیسیسم)^۷ یا این آموزه افلاطونی که با نیل به قلمرو ایده‌ها می‌توان خود را رهایی بخشید. به‌هرحال، «شرک در تمام تجلیات، یک قلمرو متعال فراالهی را بازمی‌شناسد و در آنجا کلید سرنوشت جهان و رستگاری انسان را می‌جوید» (همان، ص ۵۹).

۲-۱. دین اسرائیلی: اعتقاد به خدای متعال مرید

دین اسرائیلی ایده بنیادین شرک را نشان می‌رود و مدعی می‌شود «خدا از همه چیز برین است. قلمروی بالاتر یا در کنار او نیست که حاکمیت مطلق او را محدود سازد. او به‌کلی مجزا و غیر از جهان است. او تابع هیچ قوانین،

هیچ الزام یا هیچ قدرت متعال از خود نیست» (همان، ص ۶۰). کافمن درباره این ایده دینی می‌نویسد: «یک ایده دینی کاملاً جدید به جهان عرضه گشت؛ ایده‌ای که برای بشریت ناشناخته بود؛ مفهوم یک خدای واحد فراجادویی و فراساطیری» (کافمن، ۲۰۱۷ الف، ص ۲۷۴). دین اسرائیلی الوهیت را مطیع یک قلمرو پیشینی نمی‌سازد. «مقوله نخست آن، که از بنیاد با مقوله نخست شرک تفاوت دارد، آزادی مطلق خداوندی است» (کافمن، ۱۹۵۶ م، ص ۱۰). نشان توحید، مفهوم یک خدای خالق، جاوید، لطیف یا حتی قادر نیست؛ زیرا این مفاهیم در سراسر جهان مشرک دیده می‌شوند. نشان توحید، صورت‌بندی «ایده وجود خدایی است که منبع همه چیز است؛ مطیع یک نظم کیهانی نیست و از یک قلمرو پیش موجود به وجود نیامده است؛ خدایی رها از محدودیت‌های جادو و اساطیر» (کافمن، ۱۹۷۲ م، ص ۳۹). تفاوت توحید با شرک تفاوتی کیفی است، نه کمی. با کم شدن شمار خدایان به توحید نزدیک نمی‌شویم: «توحید مربوط به سرشت الوهیت است، نه شمار الوهیت‌ها؛ مربوط به کیفیت است، نه کمیت» (زومر، ۲۰۱۷ م، ص ۲۰۵). تفاوت توحید و شرک «تنها در شمار خدایان نیست؛ بلکه در ذات الوهیت است» (اوفنهایمر، ۱۹۷۳ م، ص ۱۳). توحید و شرک دو جهان‌بینی متفاوت‌اند. گذار از شرک به توحید، اساساً ناممکن است.

کافمن توحید را در تقابل ذاتی با عبادت دیگر موجودات، آسمانی یا زمینی، نمی‌دید؛ مادامی که آزادی مطلق خدا زیر سؤال نرود. به بیان دیگر، او انحصارگرایی آیینی را نتیجه قهری توحید اسرائیلی نمی‌داند: «خدای واحد، ضرورتاً «غیور» در معنای آیینی نیست. در توحید جایی برای عبادت موجودات الهی پایین‌تر هست؛ با این پنداشت که آنها از ملتزمین خدای واحدند» (کافمن، ۱۹۷۲ م، ص ۱۳۷). نباید توحید را در معنای فلسفی خشک فهمید؛ زیرا در این صورت باید دین کتاب مقدس عبری را غیرتوحیدی دانست. درک فلسفی خشک از توحید، ما را به این تصور ویلیام جیمز می‌رساند که «چندخدایی همیشه دین مردم عادی بوده و هنوز هم هست» (جیمز، ۲۰۰۲ م، ص ۵۰۷). به‌هرحال، این تحلیل کافمن در مقابل نظریه دو گروه است:

۱. گروهی که توحید را نتیجه انحصارگرایی آیینی پیهوه می‌دانند. می‌توان این نگاه را، برای مثال، در آثار زیر یافت:

معماهای مقدس: دین ادبی در کتاب مقدس عبری (Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible)، نوشته استفان ای. گلر؛

یک خدا یا خدایان بسیار؟ مفهوم الوهیت در جهان باستان (One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World)، ویراست باربارا نولینگ پورتر؛

مبادی توحید کتاب مقدس: پس‌زمینه بسیار خدایانه اسرائیل و متون اوگاریتی (The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts) و تاریخ اولیه خدا: پیهوه و دیگر الوهیت‌ها در اسرائیل باستان (The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel)، اثر مارک اس. اسمیت؛

آیا خدا زن داشت؟ باستان‌شناسی و دین عامیانه در اسرائیل باستان (Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel)، نوشته ویلیام دور؛

آخانتن و مبادی توحید (Akhenaten and the Origins of Monotheism)، نوشته جیمز هوفمایر.

برخلاف این دست محققان، «کافمن تأکید دارد اراده نامحدود خدا... مستقل از مفهوم انحصارطلبی الهی قابل تصور است... مسئله به لحاظ تاریخی و مفهومی، عکس این است: انحصارگرایی آیینی دین کتاب مقدسی یک فرع تاریخی و مفهومی از ایده اراده متعال خداست، نه برعکس» (جیندو، ۲۰۱۷م، ص ۷۶).

۲. کافمن خشونت و عدم تساهل را ذاتی توحید نمی‌داند. مشهور است فرض تلازم توحید با خشونت و عدم تساهل را دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) صورت‌بندی کرد. به اعتقاد هیوم، بت‌پرستی این مزیت را دارد که با محدود کردن نیروها و وظایف ایزدان، خود زمینه را برای پذیرش ایزدان دیگر ملتها فراهم می‌سازد. اگر «تنها یک ذات پرستیده شود، نیایش خدایان دیگر بیهوده و گنهکارانه به‌شمار می‌آید. وانگهی این یگانگی معبود، به طبع درخور یگانگی [عبادت و] ایمان و تشریفات دینی است و به نیرنگ‌بازان بهانه‌ای می‌دهد تا حریفان خود را خدانشناس و سزاوار کینه‌توزی خدا و خلق وانمود کنند» (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۷۸). کافمن چنین تصویری از توحید ندارد و معتقد است: «نیاز نیست توحید ناگزیر به این نتیجه‌گیری تند بینجامد» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۷).

نظریه کافمن را می‌توان در برابر نظریه اسپینوزا دانست. اسپینوزا مدعی درون‌بودی (immanence) الوهیت بود. بیول برمیاهو فلسفه اسپینوزا را «فلسفه درون‌بودی» می‌خواند و در تعریف آن می‌نویسد: «این باور که دنیای مادی همه آن چیزی است که هست و تمدن بشری در تمام جوانب (دانش، اخلاق، حقوق، مشروعیت سیاسی، عواطف شخصی و اجتماعی، آزادی حقیقی، عشق به خدا و حتی نجات) منحصرأ از این جهان نشئت می‌گیرد و تنها در درون آن حاصل می‌شود» (برمیاهو، ۲۰۰۹م، ص ۳۳۵). در نظام فکری اسپینوزا، خدا و طبیعت دو نام یک واقعیت‌اند. برعکس، کافمن معتقد است: «خدا کیفیت مادی ندارد. او متعال از طبیعت مادی است» (کافمن، ۲۰۱۷م، ص ۲۹۰). او می‌نویسد: خدا «کاملاً متمایز، مجزا و غیر از جهان است» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۶۰).

به اعتقاد او، شکل‌گیری توحید حاصل تأملات نظری یا مراقبه‌های عرفانی نبود؛ چنان‌که در یونان و هند می‌بایم؛ بلکه ابتدا به صورت یک بینش و یک فراست اصیل ظاهر شد. در اینجا کافمن از دو رویکرد فاصله می‌گیرد:

۱. رویکرد خشک تاریخ‌نگاران: محققان کلاسیک کتاب مقدسی عمدتاً می‌کوشیدند با استناد به تحولات تاریخی، مبنایی برای شکل‌گیری لایه‌های ادبی تورات بیابند و بر همان مبنا سیر پیشرفت دین اسرائیلی را پی بگیرند. کافمن معتقد نیست که ایده‌ها را همیشه باید با تعابیر تاریخ‌گرایانه و ماده‌گرایانه توجیه کرد. او مخالف این شیوه از تقلیل‌گرایی است و مدعی است گاه یک ایده صرفاً یک ایده است. «کافمن تصدیق می‌کند که در برخی

موارد - احتمالاً در مهم‌ترین موارد - یک ایده نشانه یا تجلی نیروهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی یا روان‌شناختی نیست. برخی نیروهای خلاق فکری و روحانی در قابلیت انسان‌هاست که نمی‌توان آنها را به پدیدار فرعی رویدادهای تاریخی فروکاست یا با آنها توجیه نمود» (زومر، ۲۰۱۷م، ص ۲۱۶-۲۱۷). گرچه کافمن محقق تجربی است، اما شکل افراطی و رایج تاریخ‌گرایی را - که مدعی است ریشه تمام ایده‌ها را باید در علل مادی، سیاسی یا اقتصادی جست - نمی‌پذیرد (برای معنا و صورت‌های مختلف تاریخ‌گرایی، ر.ک: زومر، ۲۰۱۱م، ص ۱۰۱-۱۰۸).

۲. عقل‌گرایی موسی بن میمون: به اعتقاد موسی بن میمون، انبیای بنی‌اسرائیل فیلسوفانی بودند که خدا را در قالب تعابیر فلسفی انتزاعی تصور می‌کردند؛ اما در رؤیاهای نبوی مندرج در کتاب مقدس عبری، فهم فکری‌شان را در قالب مقولات خیال‌انگیز عمومی ریختند تا فهم انتزاعی را در دسترس عموم بگذارند. «به اعتقاد او، بازگرداندن محتوای تورات از سطح تخیل به سطح عقل، بازبایی صورت‌مکنون حقیقت تورات است؛ حقیقت، چنان‌که در ذهن انبیا بود» (کپلان، ۲۰۱۷م، ص ۱۲۷-۱۲۸). کافمن توحید را دین عمومی اسرائیلیان می‌داند، نه محصول فکری انبیا: «دین کتاب مقدسی، دین سرّی نخبگان روحانی نظیر ادیان والاتر مشرکانه نبود؛ بلکه محصولی است که ریشه در دین عمومی اسرائیل دارد» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۳). انبیا خود را به سطح عموم تنزل ندادند؛ بلکه «نبوت کاملاً ریشه در ایمان عموم به وحی داشت...؛ به علاوه، انبیا آموزه تجرد الهی را مطرح نکردند و علیه تصورات فولکلور عمومی مبارزه نکردند... انبیا همراه با باور عمومی بودند» (کافمن، ۲۰۱۷م، ص ۲۹۲). در کتاب مقدس عبری بر یگانگی و برینی خدا تأکید می‌شود؛ اما این ایده نو، نه در قالب یک نظام فکری انتزاعی، بلکه در قالب نمادها بیان می‌شود که برترینشان تصویر خدای برین قادر، مقدس، مهیب و غیوری است که اراده او والاترین قانون است.

۱-۲-۱. خدای غیراساطیری

تحلیل افسانه‌های کتاب مقدسی نشانی از اسطوره بنیادین شرک (یزدان‌زایی) به دست نمی‌دهد. «خدای اسرائیل نسب‌نامه، پدر و دودمانی ندارد. او مرجعیتش را نه به ارث برده است، نه به میراث می‌گذارد؛ نمی‌میرد و رستاخیز ندارد؛ هیچ کیفیت و میل جنسی ندارد و نیازی به یا انکایی بر قدرت‌های بیرون از خود نشان نمی‌دهد» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۶۰-۶۱)؛ «او هیچ بُعد اساطیری ندارد» (کافمن، ۲۰۱۷م، ص ۳۰۸). مضامین نبرد پهوه با رحب، لویاتان و... نبرد برای سلطنت جهان نیست؛ اهمیت کیهان‌زایی ندارند. اینها میراث کنعانی اسرائیل پیش از ظهور دین اسرائیلی‌اند که البته تغییر یافته‌اند. خلاصه اینکه:

ایده دینی کتاب مقدس... باور به خدای برینی است مافوق هر قانون کیهانی، سرنوشت و اجبار، نامولود، فاقد امیال، مستقل از ماده و نیروهای آن؛ خدایی که با دیگر الوهیت‌ها، قدرت‌ها و پلیدی در جنگ نیست؛ خدایی که قربانی، غیب‌گویی، نبوت یا سحر نمی‌کند؛ خدایی که گناه نمی‌کند و محتاج کفاره نیست؛ خدایی که اعیاد حیات خود را جشن نمی‌گیرد؛ یک اراده الهی نامحدود و متعال از همه چیز (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۱۲۱).

آتش، روشنایی، طوفان، ابر و غیره ملازم با تجلیات مقدس اند؛ اما فی نفسه جوانب نامقدس طبیعت اند. آنها قدرت خدایی را اعلان می کنند که فرمانروای آنهاست؛ اما هیچ پیوندی از حیات و سرنوشت بین آنها نیست. خدا از هیچ منبع قدرت بیرونی مدد نمی گیرد و تابع احکام سرنوشت یا تقدیر نیست و در کل، مرجعیت و قدرت او متکی بر هیچ یک از اشیای جادویی نیست: «کتاب مقدس تنها یک قانون برین را می شناسد: اراده خدا» (همان، ص ۷۳). برخلاف شرک که برای دانایی، هویت مستقل قائل است و خدایان آن را کسب می کنند، کتاب مقدس عبری دانایی را ذاتی خدا می داند؛ همچنین عروج انسان به مرتبه خدایان و الوهیت یافتن آنها را ناممکن تلقی می کند و بین خدا و عالم مخلوق یک فاصله همیشگی و پرناشدنی قائل است.

۲-۱. جادو و معجزات

کتاب مقدس عبری برای جادو مجازات مرگ قائل شد (خروج، ۲۲: ۱۷؛ قس. تثویه، ۱۸: ۱۰). با تحریم جادو، گستاخی و عناد دانایی بشری برضد دانایی الهی تحریم می شود. «جادو از جوانب دانایی مشرکانه است. اتکا بدان اغواکننده انسان به خودبسندگی گستاخته است... اعتماد به دانایی و جادو، همان اندازه گناه است که اعتماد به قدرت. جادو در نزاع با بپهوه محتوم به شکست است» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۷۹). در نظام شرک، جادوگر قدرت خود را نه از اراده خدایان، بلکه با تقلید از آنها و استفاده از ابزارهایی خاص کسب می کند. در کتاب مقدس عبری، گزارش هایی نسبتاً زیاد از معجزات هست؛ اما نویسندگان برای آنها منبعی جز اراده بپهوه نمی شناسند. به بیان دیگر، «خطوط جادویی تفکر کتاب مقدسی میراث شرک است؛ اما در اسرائیل، مواد باستان ایزاری برای بیان یک اندیشه غیرمشرکانه شده اند» (همان، ص ۸۱).

۳-۲. غیب گویی و الهامات

عبرانیان، نظیر دیگر مردمان باستان، خود را نزدیک به خدا می دانستند و باور داشتند خدا به مسائلشان پاسخ می دهد. به همین دلیل، آن ها در مسائل مختلف حیات فردی و اجتماعی می کوشیدند از غیب مدد بگیرند. پادشاهان به فرمان الهی تعیین می شدند و اعلام جنگ می کردند. به هنگام گم شدن اموال (اول سموئیل، ۹: ۳ به بعد)، بارداری دردناک (پیدایش، ۲۵: ۲۲)، بیماری یا حادثه (اول پادشاهان، ۱۴: ۱ به بعد؛ دوم پادشاهان، ۴: ۲۲ به بعد) و... به خدا رجوع می شد. ناکامی در دریافت الهام، نشانه خشم الهی تلقی می شد (اول سموئیل، ۱۴: ۳۶ به بعد؛ ۲۸: ۶ به بعد). انبیا تهدید می کردند که با ادامه گناهکاری، خدا دیگر با اسرائیلیان صحبت نخواهد کرد (عاموس، ۸: ۱۱ و بعد؛ هوشع، ۳: ۴؛ میکاه، ۳: ۶ و بعد؛ حزقیال، ۷: ۲۶؛ قس. اشعیا، ۲۹: ۱۰؛ مراثی، ۲: ۹). بنابراین، کسب الهام از بپهوه با ابزارهای مشروع، امر معتبری قلمداد می شد. کتاب مقدس عبری غیب گویی مشرکانه را رد می کند؛ زیرا می کوشد به نحوی غیرالهی راز خدا را آشکار سازد و صورت دیگری از طغیان انسان در برابر خداست و جنبه دیگر میل انسان برای خدا شدن است. امکان آشکار کردن امور پنهان و آینده از طریق هنر فالگیری، گرچه ممکن تلقی می شود، نهایتاً

امری عبث است؛ زیرا یهوه می تواند به اراده خود فال ها و پیشگویی ها را باطل کند؛ در روز حساب مشاوران نمی تواند آنها را از مجازات الهی نجات دهد. یهوه یک خدای قادر است: «اینجا عرصه فعالیت خدای اسرائیل است، نه خدایان شرک» (کافمن، ۱۹۵۱م، ص ۱۸۷). نبوت اسرائیلی از منابع خاص قدرت هیچ نمی داند و به وجود موجودات آسمانی با کارکرد الهام چنین موهبتی قائل نیست. بنابراین، نبوت به مثابه یک استعداد درونی تلقی نمی شود. روح نبوی در نبی نیست؛ بلکه بر او «وارد می شود». نبوت انتشار الهی است که نبی را فرامی گیرد و ممکن است هر لحظه او را ترک کند.

۴-۲-۱. آیین

کتاب مقدس عبری برای ناپاکی اصالت قائل است؛ منتها یک نیروی اولیه و شیطانی بدان نسبت نمی دهد. «هیچ تنشی بین قدرت های مقدس و ناپاک وجود ندارد. ناپاکی چیزی بیش از یک شرایط نیست، که غالباً می توان آن را یک حالت دینی - زیباشناختی دانست. قدرت و فعالیت، تنها در قلمرو مقدس مرکزیت دارد. حوزه ناپاکی یک سایه است. برخلاف فهم مشرکانه، ناپاکی منبع خطر نیست؛ ریشه های الهی - شیطانی آن کاملاً نابوده شده اند» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۱۰۳). هدف شعائر طهارت در نظام شرک، حفاظت از انسان ها و خدایان در مقابل فعالیت خودمختار شیطانی و جادویی ناپاکی است. کتاب مقدس عبری چنین تفسیری ارائه نمی دهد: «آیین اسرائیلی در پیوند با نیروی اسرارآمیز و متعال، که حیات و قدرت الوهیت متکی بدان است، تصور نمی شود» (کافمن، ۱۹۵۶م، ص ۱۱). دین اسرائیلی الوهیت را از انقیاد اساطیری - جادویی رها می سازد و درک جدیدی از حکمرانی خدا به دست می دهد. شعائری برای تمییز کردن قربانگاه ها، پوشش تابوت عهد، خیمه و... بیان می شوند؛ اما هرگز گفته نمی شود هدف از آنها بیرون راندن خطر یا هر نوع نیروی شیطانی است که وارد قلمرو مقدس شده است. تفکیک مقدس از نامقدس، صرفاً اظهاری از حرمت و هیبت برین است و پیوندی با تفاسیر مشرکانه ندارد.

۵-۲-۱. سرچشمه های دین اسرائیلی

محققان کتاب مقدس عبری، سرچشمه های دین یهوه را در عصر مشایخ^۱ می جویند؛ اما کافمن مدعی است نمی توان آنها را آغازگر توحید اسرائیلی دانست. مشایخ نیاکان ملتی بودند که بعداً موحد شدند. توحید اسرائیلی همیشه با پدیدارهای معینی ملازم است که قالب ارگانیک آن را می سازند: نبوت رسولی^۲، الهام نام یهوه و مبارزه با بت پرستی. دوران مشایخ به هیچ یک از اینها مطلع نیست. در *پیدا/یش*، از تجلیات الهی و نبوت هایی سخن می رود؛ اما نشانی از نبوت رسولی نیست. هیچ یک از مشایخ رسالت نبوی نداشتند. در *پیدا/یش*، سخنی از مبارزه با بت پرستی نیست و مشایخ کسی را به سبب بت پرستی تقبیح نکرده اند. از تضاد دینی مشایخ با محیط پیرامون سخن نمی رود. سرانجام، به گواه JE (خروج، ۳: ۱۳ به بعد) و P (خروج، ۶: ۲ و بعد) عصر مشایخ نام یهوه را نمی شناخت. فقدان مضامین پایه دین اسرائیلی در دوره مشایخ نشان می دهد توحید محصول این دوران نیست. امری که هر سه

این پدیدارها را عرضه نمود، نبوت حضرت موسی ﷺ است: او ایمان به یهوه را به قبایل اسرائیل معرفی کرد؛ در همان باب با آنها عهد بست و این انتظار را پروراند که پس از او رسولانی خواهند آمد. بنابراین، پیام حضرت موسی ﷺ مبدأ انقلاب دینی در میان قبایل اسرائیل شد. «حضرت موسی ﷺ نخستین نبی با یک رسالت برای مردم بود... الهام نام یهوه در بوته آغاز مبارزه با شرک بود... این سرآغاز انقلاب توحیدی در اسرائیل بود» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۲۲۴-۲۲۵).

۲. ارزیابی نظریه کافمن

نظریه کافمن، نظیر هر نظریه اصیل دیگری، مخالفان و موافقان دارد. حتی موافقان، اصلاحات و بازبینی‌هایی بعضاً اساسی در نظریه او روا داشته‌اند. برخی منتقدان در روش‌شناسی، دامنه و تحلیل داده‌ها از سوی او چالش‌هایی جدی کرده‌اند که شایان توجه‌اند. جدای از نقدهای موردی، می‌توان دست‌کم سه نقد اساسی به کلیت نظریه او داشت.

۱-۲. عدم تفکیک دین کتاب مقدسی از دین اسرائیلی - یهودی

کافمن متن کتاب مقدس را موثق می‌داندست و معتقد بود که «معادل ادبی لایه‌بندی زمین‌شناختی‌اند و مانند مواد باقی‌مانده از ساختمان‌ها، کتیبه‌ها، مصنوعات و ظروف سفالین، قطعی‌اند» (کافمن، ۱۹۷۲م، ص ۳). گزاره فوق، اخیراً با چالش‌هایی جدی مواجه شده است. برای مثال، *ارنست آکس کناوف* می‌نویسد: «آثار گذشته، متن باشد یا مصنوعات، خود گذشته نیست. تاریخ با منابع یکسان نیست» (کناوف، ۱۹۹۱م، ص ۲۷). به اعتقاد او، مورخان کلاسیک با ادعای وثاقت متون تاریخی کتاب مقدسی، سهم نویسندگان متون در صورت‌بندی تاریخ را نادیده می‌گیرند و می‌کوشند «مسئولیت را از مورخ بگیرند و به منابع بدهند» (همان، ص ۲۸). به همین نحو، *مارک زوی بریتلر* می‌نویسد: «تمام تاریخ‌ها خلق می‌شوند. اتفاقات رخ می‌دهند؛ اما مردم آنها را نقل و ضبط می‌کنند؛ گزینش می‌کنند و صورت مجدد می‌بخشند» (بریتلر، ۱۹۹۵م، ص ۱). مطابق این تحلیل، می‌توان مدعی شد که محققان به اشتباه، اسرائیل تاریخی را با اسرائیل کتاب مقدسی یکسان گرفته‌اند. گرچه کتاب مقدس عبری از زمینه‌ای جغرافیایی در جهانی تاریخی سخن می‌گوید، اما به تعبیر *فیلیپ دیویس*، یک «برساخت ادبی» است. «اسرائیل تحقیقی تفاوت فاحشی با اسرائیل کتاب مقدسی دارد... محققان هرگز اسرائیل کتاب مقدسی را به‌عنوان یک برساخت ادبی تلقی نکرده‌اند؛ بلکه آن را تاریخی دانسته‌اند» (دیویس، ۲۰۱۵م، ص ۱۲). در نتیجه، باید نگاه انتقادی به روایت کتاب مقدس عبری داشت. *کافمن* کوشید دین اسرائیلیان را در قالب باورها - چنان‌که در کتاب مقدس عبری ترسیم شده‌اند - و مطابق مقوله‌های الهیاتی اخیر صورت‌بندی کند؛ درحالی‌که «این رویکرد الهیاتی‌ساز فقط وجه هم‌زمانی دارد و نمی‌تواند چندان کمکی به بحث تاریخی کند» (زویت، ۲۰۰۱م، ص xiii). محققان معتقدند باید بین «دین کتاب مقدسی» (biblical religion) و «دین اسرائیلی - یهودایی» (Israelite-Judean religion) تمیز گذاشت؛ تمیزی که از نگاه *کافمن* مغفول مانده است. تحلیل او از توحید

کتاب مقدسی ممکن است درست باشد؛ اما دین ساکنان واقعی اسرائیل و یهودا را لحاظ نمی‌کند و به‌نحوی ناموجه دین کتاب مقدسی را دین تاریخی ساکنان واقعی اسرائیل و یهودا معرفی می‌کند.

۲-۲. توحید و شرک: تمایز یا تعامل؟

کافمن به‌هنگام تفکیک جهان‌بینی توحیدی از شرک، بر تفاوت‌ها تأکید دارد و آنها را برجسته می‌سازد و از تعامل‌ها چشم می‌پوشد. گرچه ممکن است تعامل جهان کتاب مقدسی با جهان اوگاریتی^{۱۱} (برای مثال) زیاد نباشد، اما «اینکه عهد قدیم در پس‌زمینه دور مطالعه شود، بهتر از آن است که (به‌لحاظ اهداف تاریخی) آن را فاقد هرگونه پس‌زمینه مطالعه کنیم» (اسمیت، ۱۹۵۲م، ص ۱۳۶). جیمز پرچارد بسیاری از قطعات چنین پس‌زمینه‌ای را در کتاب *متون مرتبط با عهد قدیم در خاورمیانه باستان* (Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament) گرد آورده است. به‌باور *مورتون/اسمیت*، بررسی این متون نشان می‌دهد برخلاف نظریه کافمن، مواد الهیاتی خاورمیانه باستان (مطالب مربوط به خدا/ها و فعالیت‌های او/آنها) با مواد الهیاتی عهد قدیم مرتبط بوده است. مطابق تحلیل او، این ارتباط را نباید به اتکای ادبی، منبع مشترک یا وام‌گیری فرهنگی نسبت داد؛ بلکه تعامل الگوهای روان‌شناختی، اجتماعی و ادبی باعث شکل‌گیری یک «الگو برای الوهیت اصلی» شد که تمام الوهیت‌هایی که در آن زمان و مکان جایگاه اصلی می‌یافتند (برای مثال، یهوه) «باید کمابیش با آن منطبق می‌گشتند» (همان، ص ۱۴۶). بنابراین، صورت‌بندی تعالی الوهیت اسرائیلی انقلاب نبود؛ بلکه مطابق الگوی رایج زمان بود. *فرانک مور کراس* اصرار کافمن بر تفکیک جهان‌بینی اسرائیلی از جهان‌بینی مشرک و صورت‌بندی نظریه انقلاب دینی اسرائیل را ناقض «مسلمات روش تاریخی علمی» می‌داند و معتقد است شکل افراطی این رویه از «نظام‌های دگماتیک متافیزیکی یا الهیاتی» و عمدتاً با «هدف دفاعیه‌پردازانه» سرچشمه می‌گیرد. به‌اعتقاد او، «مورخ تجربی باید منشأ پیکربندی‌های نو در دین اسرائیل را در مجموعه منظمی از روابط، که از توالی گونه‌شناختی معمول تغییر تاریخی تبعیت می‌کند، ببیند» (کراس، ۱۹۹۷م، ص viii). به‌اعتقاد *دوآرد گریشتاین*، تحلیل متون رأس شمرا، دعوی محققانی نظیر کافمن درباره تمایز دین اسرائیلی از دین کنعانی را رد می‌کند. به‌باور او، توصیفات خدای کتاب مقدسی به طرق بسیار قابل‌مقایسه با توصیفات الوهیت‌های اوگاریتی و کنعانی است. «بسیاری از تصاویری که شاعران اوگاریتی از طریقشان به نقل فعالیت خدایان در متون اساطیری پرداخته‌اند، در توصیفات شاعران عبرانی از فعالیت خدایشان در طبیعت و تاریخ دیده می‌شود» (گریشتاین، ۱۹۹۹م، ص ۵۴). *داگلاس لونسون* می‌نویسد: «از منظر پدیدارشناختی، یهوه خدای اسرائیل، برخی از نقش‌های بل و ال را جذب کرده است» (لونسون، ۱۹۹۴م، ص ۱۰). بنابراین، برخلاف صورت‌بندی کافمن، جهان اسرائیلی در تعامل با جهان خاورمیانه باستان شکل گرفت، نه در تقابل با آن. نظریه تمایز مطلق، با مطالعه مقایسه‌ای داده‌های باستان‌شناختی و متنی تأیید نمی‌شود.

۲-۳. تحلیل ریخت‌شناختی یا سوگیری الهیاتی؟

کافمن نه تنها خود یک یهودی معتقد بود، بلکه همیشه دغدغه یهودیان را داشت و فعالیت‌های آکادمیک او نیز معطوف به همین مسئله بود. او به‌عنوان یک محقق، اصول روش‌شناختی «علم یهودیت» را پذیرفت؛ اما در مقام مفسر تاریخ یهودی و فعال یهودی، پیشرفت آن را خطری بالقوه می‌دانست؛ زیرا معتقد بود مطالعه محققان تجربی با هدف سنتی یهودیان از مطالعه تورات، تفاوت بنیادین داشت. بنابراین به‌هنگام مطالعه آثار کافمن باید توجه داشت که او، اولاً یک نظریه‌پرداز و فعال اجتماعی است و ثانیاً یک یهودی معتقد است. این پیشینه کافمن، در نظریه او نمود یافته است. به‌اعتقاد گریشتاین، نظریه تمایز مطلق دین اسرائیلی از دین کنعانیان «بازتاب مستقیمی از دغدغه الهیاتی» کافمن است (گریشتاین، ۱۹۹۹م، ص ۴۸). این نظر توماس اشتاوپلی تقریباً درست است که کافمن «زندانی تر پایه خود بود... و هرگاه واقعیت‌های تاریخی با تز بنیادین او در تضاد می‌افتد، یک دفاعیه‌پرداز ایدئولوژیک می‌شود» (اشتاوپلی، ۲۰۱۷م، ص ۵۵). به همین صورت، باروک هلپرن معتقد است که پژوهش کافمن دو عیب اساسی دارد: «اول، پژوهش او اساساً جدلی بود... دوم، کافمن توحید اسرائیلی را یک ساختار فلسفی پیشرفته می‌دید و عناصری را که علیه انسجام منطقی آن بود، نادیده می‌گرفت یا کم‌اهمیت می‌شمرد» (هلپرن، ۱۹۸۷م، ص ۱۰۶-۱۰۷). به نظر می‌رسد که برخلاف ادعای خود کافمن، پژوهش او همیشه تابع موازین تجربی نبوده است؛ بلکه پیشینه الهیاتی او نیز در پس‌زمینه دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

مطابق تحلیل کافمن، پیشرفت دین اسرائیلی از شرک ممکن نیست؛ زیرا دو ریخت متفاوت دینی و دو جهان‌بینی متفاوت بودند. دین اسرائیلی، نه تنها به‌لحاظ ساخت نمی‌توانست پیشرفت شرک باشد، بلکه به‌لحاظ تاریخی نیز شواهدی دال بر این پیشرفت وجود نداشت. شرک محصول باور به قلمرویی فراالهی است که منشأ و مصدر همه چیز است. دین اسرائیلی باور به خدایی متعال و مرید را بدلیل ایده بنیادین شرک ساخت. هدف کافمن از صورت‌بندی نظریه تفاوت دین اسرائیلی با ادیان جهان باستان پاسخ به مشکلات مطالعات کلاسیک کتاب مقدسی بود؛ اما نظریه او بعد وسیع‌تری یافت و به‌عنوان یک نظریه کلان دین‌شناختی مطرح است. مطابق الگوی او، ادیان، یا توحیدی‌اند یا آغازگری یهودیت (مسیحیت و اسلام منشعب از یهودیت‌اند) یا مشرکانه‌اند (تمام دیگر ادیان جهان). توحید و شرک درک متفاوتی از واقعیت به‌دست می‌دهند. این جهان‌بینی‌ها، چنان‌که شأن یک جهان‌بینی است، زیرساخت تمام دیگر باورها و اعمال را می‌سازند. خدایان، جادو، غیب‌گویی، آیین و رستگاری، در هر یک از این ساخت‌های دینی، معنایی متفاوت و متناسب با آن می‌یافت. به‌باور کافمن، تفاوت ساختاری و ماهوی دین اسرائیلی با شرک، بطلان و نامعتبری نظریه «توحید، صورت تکامل‌یافته بسیارخدایی» را آشکار می‌سازد. با این حال، خود نظریه کافمن با چالش‌هایی مواجه است. اشتباه روش‌شناختی او این است که تمایزی بین دین کتاب مقدسی با دین اسرائیلی - یهودایی قائل نمی‌شود. همچنین برخلاف ادعای او، تعامل بنیادینی بین الگوهای دین‌شناختی اسرائیلیان و همسایگان‌شان دیده می‌شود. در نهایت، به نظر می‌رسد سوگیری الهیاتی او به‌عنوان یک یهودی معتقد، در صورت‌بندی تمایز ماهوی دین اسرائیلی از ادیان جهان باستان تأثیر داشته است.

مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه‌های الهیات مسیحی: شاخصه‌ها، منابع و رؤس‌ها*، ترجمه بهروز حدادی، قم، انتشارات ادیان و مذاهب. دوستخواه، جلیل، ۱۳۹۱، *اوستا: کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*، تهران، مروارید.

Brettler, Marc Zvi, 1995, *The Creation of History in Ancient Israel*, London and New York, Routledge.

Googan, Michael D., 2005, "Canaanite Religion: The Literature", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Vol. 3, New York, Thomson Gale.

Canaanite Religion: The Literature 1390.

Cross, Frank Moore, 1997, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, London, Harvard University Press.

Greenstein, Edward L., 1999, *The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different Were They*, Proceedings of the World Congress of Jewish Studies 12, No. 1, p. 47-58.

Halpern, Baruch, 1987, "Brisker Pipes than Poetry: The Development of Israelite Monotheism", *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Jacob Neusner, Baruch A. Levine & Ernest S. Frerichs, Oregon, Wipf & Stock Publishers.

James, William, 2002, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Pennsylvania, Pennsylvania State University.

Jindo, Job Y., 2017, "Is Kaufmann Toledot a Jewish Project", *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.

Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas, 2017, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.

Kaplan, Lawrence, 2017, "Kaufmann, Krochmal and the Anxiety of Influence", *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.

- Kaufmann, Yehezkel, 2017a, "A Concise Summary of the Work *Golah ve-nekhar*", *Thomas M. Krapf (trans.)*, Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.
- Kaufmann, Yehezkel, 1951, "The Bible and Mythological Polytheism", *Moshe Greenberg (trans.)*, *Journal of Biblical Literature* 70, No. 3, p. 179-197.
- Kaufmann, Yehezkel, 1956, "The Biblical Age", *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, Leo W. Schwarz (ed.), New York, Random House.
- Kaufmann, Yehezkel, 2017b, "The General Character of Israelite Religion", *Lenny Levin (trans.)*, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.
- Kaufmann, Yehezkel, 1972, *The Religion of Israel: From the Beginning to the Babylonian Exile*, Moshe Greenburg (trans.), New York: Schocken Booke.
- Knauf, Ernst xel, 1991, "From History to Interpretation", *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, Diana Vikander Edelman (ed.), Sheffield, Sheffield Academic Press
- Knohl, Israel, 2017, "The Rise, Deline, and Renewal of the Biblical Revolution", *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.
- Levenson, Jon Douglas, 1994, *Creation and the persistence of evil: the Jewish drama of divine omnipotence*, Princeton, Princeton University Press.
- Scott, E. F., 1914, "Gnosticism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Vol. 6, New York, Charles Scribner's Sons.
- Smith, Morton, 1952, "The Common Theology of the Ancient near East", *Journal of Biblical Literature* 71, No 3, p. 135-147.
- Sommer, Benjamin D., 2011, "Dating Pentateuchal Texts and the Perils of Pseudo-Historicism", *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid & Baruch J. Schwartz (ed.), Tübingen, Mohr Siebeck.

Sommer, Benjamin D., 2017, “Yehezkel Kaufmann and Recent Scholarship: Toward a Richer Discourse of Monotheism”, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.

Staubli, Thomas, 2017, “Yehezkel Kaufmann: The Bern Years of a Genius”, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, Jindo, Job Y., Sommer, Benjamin D. & Staubli, Thomas (ed.), Fribourg, Switzerland/ Göttingen, Germany, Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.

Uffenheimer, Benjamin, 1986, “Myth and Reality in Ancient Israel”, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, S. N. Eisenstadt (ed.), New York, State University of New York

Wellhausen, Julius, 1961, *Prolegomena To The History Of Ancient Israel*, Mr. Menzies & Mr. Black (trans.), Cleveland & New York, The World Publishing Company.

Yirmiyahu, Yovel, 2009, *The Other Within — the Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton, Princeton University Press.

Zevit, Ziony, 2001, *The Religion of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*, New York, Continuum.

پی‌نوشت

۱. «اصطلاح مسیحی عهد قدیم و عهد جدید، ماهیتی قویاً الهیاتی دارد. این اصطلاحات مسیحی بر این باور استوار است که محتوای عهد عتیق به دوره‌ای تعلق دارد که خدا با جهان ارتباط داشت؛ دوره‌ای که تا حدی با آمدن مسیح در عهد جدید به‌سر آمده یا به امری نسبی تبدیل شده است» (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۳۱۳). محققان، بیشتر اصطلاح «کتاب مقدس عبری» (Hebrew Bible) را ترجیح می‌دهند تا از مفروضات مسیحی برکنار بمانند.
۲. در بیان محققان کتاب مقدسی، منظور از «دین اسرائیلی» (Israelite religion) یا «دین اسرائیل» (religion of Israel) دین عبرانیان تا ویرانی معبد اول (۵۸۶ ق.م) است و از اصطلاح «یهودیت» برای دیانت معبد دوم استفاده می‌کنند (ر.ک: ولهاوزن، ۱۹۶۱، ص ۱-۱۳). بنابراین، «اسرائیل» یک اصطلاح دین‌شناختی است و هیچ‌گونه پیوندی با مفاد سیاسی امروزی آن ندارد. چنان‌که خواهیم دید، در نظام فکری حزقیال کافمن، منظور از دین اسرائیلی همان توحید است که یهودیت، مسیحیت و اسلام را نیز شامل می‌شود و حضرت موسی ﷺ آغازگر آن بود.
۳. محققان در ترجمه «اشه» اختلاف نظر دارند و «کسی حرف آخر را زده و نتوانسته است تعریف جامع و مانعی از این اصطلاح گاهانی به‌دست دهد». این مفهوم به «راستی، حق، حقیقت، دادگری، سامان آفاق، قانون ادبی آفرینش، نظم و ترتیب کامل، سامان مقرر مزایا و تعبیرهای دیگری از این دست» ترجمه شده است (دوستخواه، ۱۳۹۱، ص ۹۱۹-۹۲۰). علت این اختلاف نظر، دلالت معنایی وسیع این مفهوم است. اشه، نظیر مفهوم ریتا، در سه سطح مطرح است: عالم، جامعه و انسان. شاید بتوان به‌ترتیب با واژه‌های «نظم»، «عدالت» و «راستی» مدلول آن را در سطوح مختلف بیان کرد.
۴. منظور از جادو به‌شکل محض چنان‌که در ادامه گفته می‌شود اعمال و رفتارهایی جادویی است که پیوندی با اراده‌ی خدایان ندارد و مشرکان معتقد بودند با انجام صرف آن اعمال، به نتایج دلخواه می‌رسند.
۵. مطابق تحلیل کافمن، در نظام شرک، نبوت و غیب‌گویی اساساً ساخت واحدی دارند و هر دو به یکسان معلول باور به قلمرو فراالهی‌اند. به همین دلیل، آنها را ذیل یک مقوله بررسی می‌کند (کافمن، ۱۹۷۲، ص ۴۲-۵۲).
۶. در اینجا منظور از آیین، مشخصاً نظام مناسک و شعائر است، نه مدلول و وسیع‌تر آن، که معنایی نزدیک به دین را به ذهن متبادر می‌سازد.
۷. گنوستیسیسم «محصول ترکیب شماری از باورهای گوناگون است و به همین دلیل پیگیری ریشه‌های آن با مشکلات فراوانی همراه است... گنوستیسیسم یک اصطلاح کلی است که تنوع وسیعی از تفکر دینی را پوشش می‌دهد... اندیشه محوری گنوستیسیسم، نظیر تمام ادیان سری، رستگاری است» (اسکات، ۱۹۱۴، ص ۲۳۳-۲۳۴).
۸. محققان بازه تقریبی ۱۹۰۰-۱۶۰۰ ق.م را عصر مشایخ می‌دانند. حضرت ابراهیم ﷺ، حضرت اسحاق ﷺ و حضرت یعقوب ﷺ مشایخ بزرگ این دوره‌اند (کوهن شریوک، ۲۰۰۳، ص ۱۹-۲۲).
۹. مطابق نظریه کافمن «نبوت رسولی» (apostolic prophecy) پدیداری خاص ادیان توحیدی است با چندین مشخصه؛ از جمله: ۱. نبی از سوی خدا فرستاده می‌شود. دعوت نبوی کاملاً بسته به اراده خداست؛ ۲. کارکرد نبی و غیب‌گو در نظام مشرکانه، پاسخ به سؤالات انسان‌هاست؛ اما نبی- رسول اسرائیلی به‌واسطه الزام خدا می‌گوید و انجام وظیفه می‌کند: ممکن است برخلاف خواستش انتخاب شود؛ نزد مردمانی اعزام شود که درخواستی ندارند؛ و حامل پیامی باشد که خواهان شنیدن آن نباشند. گریزی از انجام وظیفه نیست؛ ۳. در نبوت رسولی، استمرار عقیدتی هست. پیام آنها نامرتب نیست. مبلغ تعالیم شخصی گوناگون نیستند. آنها از اراده مطلق خدا و از مطالبه مستمر و همیشگی او از انسان‌ها می‌گویند؛ ۴. ... (کافمن، ۱۹۷۲، ص ۲۱۲-۲۱۶).
۱۰. او گاریت (Ugarit) شهری باستانی (رأس شمرا کنونی) است در شانزده کیلومتری شمال لاذقیه سوریه. این منطقه یکی از بسترهای شکل‌گیری دین یهودی است. از ۱۹۲۹ بدین سو، حفاری‌هایی در این شهر صورت گرفت و منجر به کشف الواح گلی گشت با مضامین دینی- اساطیری. محققان این متون را غالباً متون رأس شمرا می‌خوانند (گوجان، ۲۰۰۵، ص ۱۳۹۰).

جایگاه «نفس» نزد سعدیا گائون

mohsenrahmani6470@gmail.com

ngozasht@ut.ac.ir

ک. محسن رحمانی نژاد / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

قربان علمی / دانشیار گروه ادیان، دانشگاه تهران

ناصر گذشته / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۷

چکیده

مفهوم «نفس» از موضوعات مهمی است که در بین متفکران ادیان و مکاتب فلسفی مختلف بحث مفصلی درباره آن مطرح شده است. به دلیل اهمیت آن، فیلسوفان و متألهان در زمینه ماهیت و خصوصیات نفس به نزاع و کشمکش پرداخته‌اند. سعدیا گائون، فیلسوف یهودی قرون میانه، از جمله عالمان یهودی است که به این مسئله پرداخته است. دیدگاه وی در خصوص مسئله نفس، یکی از مناقشه‌برانگیزترین نظریات سعدیاست که اختلاف نظر را در بین پژوهشگران به وجود آورده است. وی پس از بیان دیدگاه‌های فیلسوفان یونانی، با استدلال عقلی و اشارات نقلی به رد نظریات ایشان می‌پردازد و سپس نظریه خویش را درباره نفس بیان می‌کند. در نوشتار پیش‌رو به بررسی آرای سعدیا گائون در زمینه نفس، و بسترهای فکری او و همچنین میزان وام‌داری یا اصالت تفکر وی در موضوع مورد بحث می‌پردازیم. آن گونه که به نظر می‌رسد، وی در مواجهه با مسئله نفس رویکرد تلفیقی (سنستیک) دارد.

کلیدواژه‌ها: سعدیا گائون، نفس، جسم بسیط، جسم لطیف، افلاک، هوای دوم.