

بررسی جایگاه روح در انسان‌شناسی یهودیت

marshadi1363@gmail.com

مجتبی ارشدی بهادر / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۰۲/۰۲

دریافت: ۹۷/۰۹/۱۶

چکیده

بنیان هر دینی بر آموزه‌های آن دین استوار است. یکی از آموزه‌های مهم در یهودیت، انسان‌شناسی است. یهودیت اهمیت کلیدی برای انسان قائل است؛ تا جایی که این امر بر آموزه‌های دیگر یهودیت تأثیرگذار می‌باشد. یکی از ابعاد بسیار مهم وجود انسان که مورد توجه همه فلاسفه، متکلمان، عرفا و اندیشمندان بوده است، بحث روح و ویژگی‌های آن است. توجه به این بُعد وجودی و ترسیم جایگاه آن در انسان می‌تواند کلید حل اختلافات بین ادیان باشد. این مقاله به صورت تحلیلی - توصیفی و با استفاده از تحقیقات، کتب، اسناد و منابع کتابخانه‌ای مرتبط، تدوین شده است. حاصل آنکه با نگاهی به تاریخ یهودیت و کتاب مقدس و بعدها با تأثیر اندیشه‌های فلسفی یونان توسط فیلون، فیلسوف یهودی، دوساحتی بودن انسان و تأکید بر ساحت روحانی و مجرد به عنوان امری جاودانه در اعتقاد یهود، ثابت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روح، انسان‌شناسی، یهودیت، کتاب مقدس، عهد عتیق، مجرد، جاودانگی.

مقدمه

می‌کند، لذا شناخت آن ضروری است. اما شناخت انسان در گرو شناخت ابعاد آن می‌باشد. روح، از جمله ابعاد مهم در انسان‌شناسی است که می‌تواند ما را به نتایج بسیار مهمی در مسائل مرتبط با انسان‌شناسی، اعم از جهان پس از مرگ، کمال انسان، و رسیدن انسان به ابدیت و... راهنمایی کند که این امر در یهودیت هم قابل توجه می‌باشد. در مورد پیشینه خاص، با تتبع صورت‌گرفته، چیزی را نیافتیم.

جنبه نوآوری در این نوشتار، تبیین ساحت‌های انسانی و جاودانگی ساحت روحانی انسان است، که با مراجعه به کتاب مقدس و اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان یهودی حاصل می‌شود. سؤال اصلی آن است که روح در انسان‌شناسی یهودیت، در چه جایگاه و اهمیتی قرار دارد؟ و سؤالات فرعی نیز بدین قرار است: روح در زبان عبری و یونانی چگونه تبیین می‌گردد؟ معنای کاربردی از روح در کتاب مقدس چیست؟ شاکله انسان از چه ساحت‌هایی تشکیل شده است؟ قوام و اصل در شاکله انسان چیست؟ روح در یهودیت مجرد است یا مادی؟ آیا روح در یهودیت امری جاودانه است؟

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. روح

۱-۱-۱. مفهوم لغوی

حروف اصلی واژه‌های روح، ریح، رواج، ریحان و مانند آن، سه حرف ر - و - ح است. *ابن فارس در معجم مقاییس اللغة* واژه اصلی این باب را ریح دانسته، که در اصل «روح» بوده است، و «واو» به دلیل کسره ما قبل به «یاء» بدل شده است. به نظر ایشان روح از ریح مشتق شده است (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ماده روح).

در روایتی نیز آمده است: «انما سمی روحاً لانه اشتق اسمه من الريح» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۵).

ریشه «ر - و - ح» یکی از پرمعناترین و قابل تأمل‌ترین ریشه‌های لغت عربی است که در سه معنای عمده به کار رفته، که این هر سه معنا در ارتباط نزدیکی با هم‌اند، به طوری که گاه تشخیص این سه معنا از یکدیگر مشکل است. این سه معنای عمده عبارتند از: ۱. هوا، باد و بوی خوش (الرَّیحُ: نَسیمُ الهواءِ، و كذلك نَسیمُ کل شیء، و هی مؤنثه؛ و فی التنزیل: کَمَثَلِ ریحٍ فیها صیرُ أصابتِ حَرثِ قوم) و «و الرأیحه: ریحٌ طیبه تجدها فی النسیم؛ تقول لهذه البقله راحه طیبه» (ابن منظور، ۱۹۵۵، ج ۲، ص ۴۵۵).

گزارش کتاب مقدس از «آفرینش» در سفر پیدایش، باب‌های ۱ و ۲، از نظر یهودیت تعلیم‌دهنده این معناست که آدمی در میان تمام مخلوقات اهمیت محوری دارد (اترمن، ۱۳۸۵، ص ۴۵).

در عهد عتیق با تصویرگری انسان از خدا، در واقع شناخت انسان را پلی برای شناخت پروردگار بیان می‌کند: «و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم» (پیدایش: ۱: ۲۶ و ۲۷). در جایی دیگر به پرکردن زمین از انسان و فرمانروایی او بر همه مخلوقات اشاره می‌کند و می‌گوید: «و خدا ایشان را برکت داد و خدا بدیشان گفت: بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط یابید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند حکومت کنید» (پیدایش: ۱: ۲۸). در فرازی دیگر می‌گوید: «پس آدم همه بهایم و پرندگان آسمان و همه حیوانات صحرا را نام نهاد. لیکن برای آدم جانشینی موافق وی یافت نشد» (پیدایش: ۲: ۲۰)؛ که همه اینها بیانگر منحصربه‌فرد بودن خلقت انسان نسبت به مخلوقات دیگر می‌باشد که نمی‌تواند از میان آنان همدمی بگیرد. آیات یادشده در کتاب عهد عتیق بیانگر اندیشه‌ای انسان‌محورانه در یهود می‌باشد. انسان در اندیشه یهود آنچنان بزرگ است که در بندهایی از نوشته تلمود از این معنا یاد می‌شود که آدمی، و بالخصوص یهودی، از ملائک برتر است (همان، ص ۴۵).

به عبارتی وظیفه تکامل و مراقبت مخلوقات آفریده شده را خداوند بر عهده انسان گذاشت. انسان که به صورت خداوند آفریده شده، باید با این صفت خداوند هماهنگی نشان دهد، و چون خداوند آفریننده است، انسان نیز باید آفریننده باشد. انسان باید در حفظ و تکامل آفرینش، که خداوند مراقبت از آن را به وی سپرده است، با او همکاری کند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۳-۱۴).

گرچه هم در نوشته‌های تلمودی و هم در میان متفکران یهودی قرون وسطا (مثل ابراهیم بن عزراه ۱۰۸۹-۱۱۶۴؛ و ابن میمون) آرای مخالفی نیز وجود دارند که شأن انسان را در نقطه مقابل فرشتگان دانسته‌اند؛ اما باید دانست که وجود این دیدگاه انسان‌محورانه غلیظ، نشان‌دهنده ارزشی است که در دین یهود به انسان داده‌اند آدمی آزاد است تا آنچنان که می‌خواهد عمل کند او مسئولیت اعمالش را به دوش می‌کشد و قابلیت دریافت تعالیم الهی از طریق وحی را دارد (اترمن، ۱۳۸۵، ص ۴۵).

با مطالبی که بیان شد می‌توان فهمید بحث از انسان در یهودیت پیشینه‌ای از زمان کتاب مقدس داشته و نقش مهمی در یهودیت ایفا

۲. راحتی (استراح الرجل، من الراحة) (همان، ص ۴۶۱).

۳. نفس (روان). (الروح: النفس التي يحيى بها البدن. يقال: خرجت روحه، أي: نفسه، و يقال: خرج فيذكر، و الجميع أرواح. و الروحاني من الخلق نحو الملائكة، و خلق روحاً بلا جسم. و الروح: جبرئيل) (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۹۱).

در فارسی هم واژه روان، روانی و باد، دارای قرابت معنایی هستند که شباهت به واژه روح دارد. روح در قرآن کریم از ریشه «ر - و - ح» در هر سه معنا به کار رفته است.

«وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا لِّبَنِي إِدْرَىٰ رَحْمَتِهِ» (اعراف: ۵۷)؛ «إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَن تَفَنَّدُونَ» (یوسف: ۹۴)؛ «فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ» (واقعه: ۸۹)؛ «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ» (نحل: ۶)؛ «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ» (قدر: ۴).

۱-۱-۲. معنای روح در زبان عبری و یونانی

برخی از شارحان تورات گفته‌اند کلمه «روح» در عبری به معنای هوای متحرک است، و باد و نفس از موارد کاربرد آن است، که در کتاب مقدس هم به آن اشاره شده است: «زیرا اینک من طوفان آب را بر زمین می‌آورم تا هر جسدی را که روح حیات در آن باشد از زیر آسمان هلاک گردانم، و هر چه بر زمین است خواهد مرد» (پیدایش: ۶: ۱۷). نیز گفته‌اند: روح در عبری از فعلی که به معنای تنفس و دمیدن است اشتقاق یافته است. گاهی به «وزیدن باد» و گاهی به «باد» ترجمه شده است (حبیب، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۱۴۱).

قبل از آنکه بخواهیم معنای روح را در زبان عبری یا یونانی بیان کنیم، باید بگوییم که علت اینکه به دنبال یافتن این معنا در زبان عبری و یونانی هستیم از این جهت است که کتاب مقدس یهودیان، تا قبل از فتح اورشلیم به دست اسکندر، به زبان عبری بوده است؛ و پس از فتح اورشلیم و ترویج فرهنگ یونانی در آن، در قرن سوم قبل از میلاد، طی فرایندی به زبان یونانی تغییر کرد. معادل یونانی واژه روح، نیوما (Pneuma) است، که از فعل «نیو» به معنای «نفس کشیدن یا دمیدن» مشتق شده است (همان، ج ۴، ص ۱۴۴).

ابن میمون در *دلالة الحائرين* «روح» را این‌گونه معنا می‌کند: «اسم مشترک هو اسم الهوی... و هو ایضاً اسم الشی الذی یقی من الانسان بعد الموت الذی لا یلحقه الفساد و یعود الروح الی الله الذی وهبه» (ابن میمون، بی تا، فصل م، ص ۹۲).

۲. معنای کاربردی روح در کتاب مقدس

در مجموعه کتاب‌های عهد عتیق واژه عبری روح (Ruach)، ۳۷۸ بار به کار رفته است (عزیز، بی تا، ص ۹). البته این بدان معنا نیست که در همه ۳۹ کتاب عهد عتیق این واژه موجود باشد. واژه روح در عهد عتیق دست کم در چهار معنا به کار رفته است:

۲-۱. باد، دم و نسیم

در برخی موارد واژه روح در عهد عتیق به معنای باد و نسیم به کار رفته است، و به باد و نسیم ترجمه شده است (محمدیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۵۵۴). روح به معنای باد، ابزاری است که خداوند با آن کارهای مختلفی را انجام می‌دهد. مانند: حرکت دادن ابرهای باران‌زا (ارمیا، ۱۰: ۱۳)، آرام کردن آب‌ها (پیدایش: ۸: ۱)، عذاب کردن مصریان (خروج: ۱۰: ۱۳-۱۹؛ خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۳۱).

۲-۲. روح خدا

در برخی موارد واژه روح با عنوان روح خدا به کار رفته است که معمولاً به عنوان نیروی فعالی است که کارهای متعددی را انجام می‌دهد. مانند استقرار خدا بر افراد خاصی تا بتوانند کارهایی را انجام بدهند. مانند: خلق کردن (بارت، ۱۹۶۸، ص ۳)، سرکوب کردن دشمنان و وحوش (داوران: ۱۵: ۴)، انتقام گرفتن از دشمنان (اول سموئیل: ۱۱: ۷) و گاهی روح خدا واسطه بعثت انبیاء بوده است: «روح خدا بر من نازل شده، مرا فرمود: بگو که خداوند چنین می‌گوید» (حزقیل: ۱۱: ۵)؛ و گاهی مراد از روح خدا، خود خداست. «روح خدا مرا آفرید و نفخه قادر مطلق مرا زنده ساخته است» (ایوب: ۳۳: ۴)؛ و گاهی روح خدا به معنای قدرت خدا به کار رفته است، مانند: «دست خداوند در آنجا بر من نهاده شد و او مرا گفت: برخیز به هامون بیرون شو، که در آنجا با تو سخن خواهم گفت. پس برخاسته به هامون بیرون رفتم... و روح داخل من شده، مرا بر پاهایم برپا داشت، و او مرا خطاب کرد و گفت:...» (حزقیل: ۳: ۲۲-۲۴؛ خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۳۱-۲۳۲).

۲-۳. روح در ارتباط با انسان

واژه روح در عهد عتیق در مواردی در ارتباط با انسان به کار رفته است، که دارای معانی ذیل است: به معنای آن چیزی که به انسان حیات می‌بخشد (پاول، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۷۲۶). مانند آنجا که در

جریان خلقت آدم، خداوند در بینی او روح حیات را دمید و آدم نفس زنده شد (پیدایش: ۷: ۲). در این معنا روح در برابر جسم قرار می‌گیرد. گاهی روح به معنای مرکز عواطف به کار رفته است (عزیز، بی‌تا، ص ۱۰)؛ مانند موسی «و موسی بنی‌اسرائیل را بدین مضمون گفت، لیکن به سبب تنگی روح و سختی خدمت، او را نشنیدند» (خروج: ۶: ۹). گاهی هم مراد عقل است؛ مانند: «لیکن در انسان روحی است و نفخه قادر مطلق ایشان را فطانت می‌بخشد» (ایوب: ۳۲: ۸). گاهی نیز به معنای باهوش بودن است؛ مانند: «پس این دانیال بر سایر وزرا و والیان تفوق جست؛ زیرا که روح فاضل در او بود و پادشاه اراده داشت او را بر تمامی مملکت نصب نماید» (دانیال: ۴: ۶)؛ و در تعامل با انبیای بنی‌اسرائیل روح به عنوان مؤید و یاری‌دهنده انبیاء در فعالیت بوده، که نمونه‌های آن در کتاب‌های انبیا بیان شده است (خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲).

همچنین واژه روح در عهد عتیق به شکل مضاف در موارد متعدد به گونه‌ای به کار رفته که می‌توان اشاره به روح‌القدس باشد و مانند: روح عدالت، روح فیض و تضرع، روح حکمت و فهم، روح مشورت و قوت، که اینها ارواح رحمانی هستند. گاهی هم به صورت مضاف برای ارواح شیطانی به کار رفته است؛ مانند: روح پلید، روح خبیث، روح فاسد، روح غیرت، که در زن و مرد خیانت‌کار استقرار می‌یابد (اعداد: ۵: ۱۱-۳۳؛ خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۳۳).

شایان ذکر است که روح در کتاب مقدس گاه به معنای حقیقی (نیروی حیات) و گاه به معنای مجازی به کار رفته است. به نظر نویسنده *قاموس کتاب مقدس*، استعمال روح در معنای مجازی به حدی است، که گفته است: «غالباً لفظ روح در کتاب مقدس به طریق مجاز وارد گشته و معنای آن به قراین معلوم می‌شود» (ر.ک: هاکس، ۱۳۷۷، ص ۴۲۴). در تورات می‌گوید: «در آغاز که خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید، زمین خالی و بایر بود و روح خدا روی توده‌های تاریک بخار حرکت می‌کرد» (سفر تکوین: ۱: ۱). در تفسیر این آیه گفته‌اند: به سبب «روح»، زمین ویران، به جهانی با نظم موجود تبدیل شد و عامل حفظ و تجدیدحیات آن نیز همین روح است (ر.ک: حبیب، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۱۴۳).

۳. شاکله انسان

در کتاب مقدس به انسان از لحاظ وجودی او نگریسته شده، نه ذات و ماهیت او. انسان «من» است، منی که درمی‌یابد، احساس می‌کند، می‌اندیشد، و عشق می‌ورزد. این انسان کلی، که وجود دارد، اصل

است و مفاهیمی همچون نفس، روح، قلب، و کالبد جهات مختلفی از این انسانند؛ چنان‌که تقسیم قاطع انسان به جسم و نفس در اینجا وجود ندارد. در عهد قدیم انسان از دو عنصر تشکیل شده است، بدنش از خاک است، اما با نفس حیاتی خداوند جان حیاتی خداوند جان گرفته است؛ مع‌الوصف انسان موجودی دوگانه نیست؛ او وجودی واحد است با چند چهره، و آن نفس حیه است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸؛ ادلر، ۱۹۷۲، ص ۸۹۳). کتاب مقدس بیان می‌دارد که خداوند انسان را از خاک آفرید و سپس از روح خود بر آن دمید: «بِهَوَّه خدا پس آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد» (پیدایش: ۲: ۷). از دیدگاه دین یهود، اولین انسان‌ها از گل قرمز رنگی ساخته شدند که از زمین گرفته شد. درست همان‌گونه که همه مخلوقات ساخته شده بودند. سپس خداوند با دمیدن نفس خود، در آنان جان داد. وقتی یهوه از روح خود در این تمثال‌های خاکی دمید، حیات به وجود آمد. با این دمیدن، یا روح، انسان‌ها به موجوداتی زنده مبدل شدند. آمیزه‌ای از روح خدا و قالب خاکی (چایدستر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۹). انسان اگرچه از دو عنصر متفاوت، یعنی جسم و روح آسمانی، ترکیب یافته است، اما وجودی واحد دارد. یهودیت، مفهوم تثبیت‌گرایانه روحی پاک که در زندان تن اسیر گردیده را تصویری که جسم را ناپاک و دشمن جوهر روحانی و غیرمادی می‌داند، مردود می‌شمارد. از نظر یهودیت، جسم و روح به این منظور که باهم به صورت عالی‌تری از حیات زمینی - یعنی انسان دیندار - کمک کنند، با یکدیگر متحد گشته‌اند و از این راه به پرورش عدالت و پرهیزگاری بر روی زمین در تحقق غایت الهی یاری می‌رساند (ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸).

در نزد مؤلفان تلمود، بدن همچون غلافی برای نفس است، و رابطه روح با جسم مانند رابطه خدا با جهان است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۳۹؛ کهن، ۱۹۴۹، ص ۷۶).

در کتاب *اسرار خنوخ*، شاکله انسان را این‌گونه بیان می‌کند که «روز ششم به حکمتم دستور دادم انسان را از هفت ماده بیافریند: نخست، جسمش را از زمین؛ دوم، خوش را از شبنم؛ سوم، چشمانش را از خورشید؛ چهارم، استخوان‌هایش را از سنگ؛ پنجم، خردش را از چالاک‌ی فرشتگان و از ابر؛ ششم، رگ‌ها و مویش را از علف زمین؛ هفتم، جانش را از نفس خودم و از باد» (اسرار خنوخ: ۳۰: ۱۰)؛ و انسان را از نامرئی و از طبیعت مرئی آفریدم، مرگ و زندگی و شکل او از این دو هستند (اسرار خنوخ: ۳۰: ۱۲).

۴. قوام و اصل در شاکلهٔ انسان

در کتاب مقدس می‌خوانیم که «خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» (پیدایش: ۱: ۲۶ و ۲۷). در مکتب کابالا، مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا، که در سفر پیدایش آمده است، اشاره به مظهریت و جامعیت در اسماء و صفات الهی است. براساس این دیدگاه، جهان خلقت در آغاز، غیرمادی و روحانی بوده است؛ ولی آدم که در عالم تفریق، مجذوب آفرینش شده و از اصل خود غافل مانده بود، نافرمانی کرد و با گناه و سقوط او تمامی عالم خلق روحانی سقوط کرد، و مادی و جسمانی شد. در نتیجه این سقوط، وحدت و همبستگی اولیه آفرینش درهم شکست، عالم جسمانی از عالم روحانی جدا افتاد و شکینا (حضور الهی) غریب ماند. لیکن انسان، از آنجاکه اصل الهی دارد و مظهر اعلا و مجلای کامل صفات خداوند است، سرانجام از راه تقوا و با پیروی از شریعت (تورات)، به کمال عقلانی و اخلاقی خود خواهد رسید و عالم هستی وحدت و همبستگی اولیه خود را باز خواهد یافت (حاج ابراهیمی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰). بنا بر تلمود، تن فقط حامل روح است، و عامل فعل و مسول گناه روح است (بمپورد، ۱۹۸۷، ص ۴۵۱). در دین یهودی، کالبد ابزاری است برای خواهش‌های شریراشه. عامل گناه روح است و برای انسان تباهی به ارمغان می‌آورد. در دین یهودی جسم انسان از خاک آفریده شده و پس از مرگ هم به خاک تبدیل می‌شود و نابودی انسان به پایان رسیدن وجود او از لحاظ کالبدی است. انسان به‌واسطهٔ وجود جسمانی‌اش شکننده و میراست، و از این نظر بی‌مقدار است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲).

ربی‌ها که روز به روز گرایش بیشتری به اندیشهٔ جدایی روح و بدن پیدا می‌کردند، ضرورت زنده شدن مردگان را با یک مثل توضیح می‌دادند: شاهی باغستان زیبایی داشت که انجیرهای رسیدهٔ بسیار خوبی پیدا کرده بود. او دو نگهبان آنجا گذاشت، که یکی شل و دیگری کور بود. نگهبان شل به نگهبان کور گفت: من انجیرهای رسیدهٔ بسیار خوبی در باغستان می‌بینم. بیا مرا بر دوش گیر تا انجیرها را بچینیم و بخوریم. نگهبان شل بر پشت نگهبان کور سوار شد و انجیرها را چیدند و خوردند. سرانجام صاحب باغستان آمد و از ایشان پرسید که انجیرهای رسیده مرغوب چه شد؟ نگهبان شل پاسخ گفت: آیا من پای دارم که راهی رفته باشم؟ و نگهبان کور گفت: آیا من چشمی دارم که ببینم؟ اما مالک چه کرد؟ او نگهبان شل را بر دوش نگهبان کور نهاد و همانند یک شخص بر آن دو

حکم راند. بر همین قیاس، آن قدوس، که متبارک است، روح را آورده، آن را در بدن می‌راند و آنها را چون یک واحد، مورد داوری قرار می‌دهد. این مثل توضیحی به ربی یهودای امیر (قرن دوم و سوم) منسوب است و جوابی به این پرسش است که آیا انسان حقیقی، و در واقع جنبه کارا و مسئول شخصیت آدمی، همان روح است و بدن صرفاً یک وسیله است؟ یا اینکه روح اصلاً شاکله شخصیت و تمام هویت انسان نیست، بلکه جنبه معنوی و عنصر زنده نگهدارندهٔ آدمی است؟ به نظر می‌رسد که به شق دوم اشاره دارد؛ ولی این معنا را با تعابیری ناظر به مسئولیت آدمی مطرح کرده و نه حاکی از جنبه وجودی و توانایی‌های او. شخصیت مسئول آدمی فقط در ترکیب روح و بدن پیدا می‌شود (انترمن، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۵۰).

با اینکه تمایل به قبول وجود مجزای نفس در میان ربی‌ها پیوسته نیرومندتر می‌شد، اتصال آن به انسان زندهٔ متجسم، هیچ‌گاه مورد انکار نبود. این امر به خوبی از تمثیل دو خدمتکار لنگ و کور برای یک باغ میوه آشکار می‌شود که تنها در هم‌وندی با یکدیگر می‌تواند منشأ اثر باشند و پاداش یا مکافات بگیرند. «به همین‌سان خداوند تبارک و تقدس نفس را به بدن القا می‌کند و آنها را همچون یک واحد داوری می‌کند» (انترمن، ۱۳۸۵، ص ۲۵). به هر تقدیر، نه نفس و نه هیچ عامل دیگری عظمت مخصوصی به انسان نمی‌دهند. این امتیاز برای روح محفوظ است که اصلی است مشتق از آسمان در او، و بی‌واسطه از خداوند ناشی شده، و مستقیماً از آن منبع اعلی به او دمیده شده است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶).

۵. مجرد یا مادی بودن روح

عبرانیان باستان اعتقاد داشتند که جسد و روح یک چیز هستند و زندگی در آن جهان استمرار زندگی در جهان کنونی است؛ به همین دلیل زندگی پس از مرگ - اگر وجود داشته باشد - چیزی جز یک تصویر کمرنگ از زندگی فعلی نیست، که پویایی لازم در آن دیده نمی‌شود. وقتی انسان می‌میرد، روح و جسم او به سرزمین مردگان منتقل می‌شود (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۱۴). این سخن نشان می‌دهد که عبرانیان باستان، انسان را تنها از جسد می‌دانستند که با مرگ از بین می‌رود (همان، ص ۳۰۶). به این مضامین در عهد قدیم، سفر ایوب هم اشاره شده است: «اما مرد می‌میرد و فاسد می‌شود و آدمی چون جان سپارد، کجاست؟ چنان که آبها از دریا زایل می‌شود و نهرها ضایع و خشک می‌گردد» (ایوب: ۱۴: ۱۰ و ۱۱).

بیان می‌شود این است که خداوند روح یا نفس را در انسان می‌آفریند؛ و به بیان دقیق‌تر در او می‌دمد و در زمان مرگ آن را از انسان بازمی‌گیرد و دوباره برای داوری به او بازمی‌گرداند (همان، ص ۷۸). عبارت بحث‌برانگیز امثال سلیمان ۲۸/۱۲ که ترجمه آن بسیار دشوار است، ممکن است به امر مهمی اشاره داشته باشد؛ زیرا مراد از این بند را «بی‌مرگی» نیز گرفته‌اند. دو صورت ترجمه این بند به قرار زیر است: «در راه درستکاری حیات است، اما در راه خطا به مرگ منتهی می‌شود» و «در راه درستکاری حیات است و در گذرگاه‌های مرگ نیست». در این بند واژه الموت *al mawet* به بی‌مرگی هم برگردانده شده است؛ که اگر این‌گونه باشد به فناپذیری انسان (نفس) پس از مرگ دلالت دارد (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸). اما در کتاب آپوکریفا، جاهایی که از نتیجه رفتار در این زندگی سخن گفته شده، تصریحی بر بی‌مرگی نفس یافت نمی‌شود. مثلاً در حکمت سلیمان ۳ فقط از پاداش نیکان و بدان ذکری به میان آمده است، نه بیش از آن (همان، ص ۱۴۹). اما در قرن اول، تحت تأثیر اندیشه فلسفی یونان، یک دیدگاه در مورد آخرت، رواج یافت. فیلسوف یهودی، فیلون اسکندرانی (متوفی ۴۵-۵۰ بعد از تاریخ مشترک)، برداشت بسیار متفاوتی از مرگ ارائه کرد. مطابق رأی فیلون، ارواح همه جاودانند. پس از مرگ، روح درستگاران به آسمان‌ها بازخواهد گشت، درحالی‌که برخی از ارواح که به بصیرت و خرد فلسفی دست یافته‌اند، به قلمرو مثل ازل می‌صعود می‌کنند. فیلون چون روح انسانی را بنفسه و فی‌نفسه، ازل می‌دانست، مرگ را رهایی روح از بدنی می‌پنداشت که به‌طور موقت در آن زندگی، زندانی گشته است (همان، ۳۰۷). در مسیر کلی اندیشه یهود، شخص، یک روح مستقل و جاودانه که در بدنی زندانی شده باشد، محسوب نمی‌شود. البته فیلون اسکندرانی در چارچوب تفکر افلاطونی، به نفع جاودانگی روح استدلال می‌کند؛ اما تلاش وی جهت انطباق اندیشه یهود با فلسفه یونان، نشانگر موضعی نادر است. از نظر فیلون/افلاطون موسایی است که به یونانی سخن می‌گوید و نظامی فلسفی فراهم می‌آورد که به فیلون اجازه می‌دهد عهد عتیق را طوری تفسیر کند که حامی آموزه جاودانگی روح باشد (همان، ص ۳۰۹). موسی‌بن‌میمون (۱۱۳۵/۸-۱۲۰۴) هرگونه نگاهی را به عالم آخرت، به‌عنوان مکانی برای ثواب و عقاب جسمانی مورد نقد قرار می‌داد. هرچند ابن‌میمون، اهمیت آموزه رستخیز اموات را مورد تأکید قرار می‌داد؛ اما استدلال می‌کرد که این یک جاودانگی روحی خواهد بود، و نه اعاده روح و جسم (همان،

در زبان عبری کتاب مقدس واژه‌های نشمه و روئح (عبری روح)، هر دو به معنی نفس هستند و در آنجا ظاهراً به جای یکدیگر نیز به‌کار رفته‌اند (کهن، ۱۹۴۹، ص ۷۶). ابن‌میمون در معنای «نفس» این‌گونه اشاره دارد که: «و هی اسم الشیء الباقی من الانسان بعد الموت...» (ابن‌میمون، بی‌تا، فصل م، ص ۹۴). یعنی آن نام، چیزی است که بعد از مرگ از انسان باقی می‌ماند: «و النفس کمال أول للأجسام، مکمله لها فی فیض الحياه...» (همان، مقدمه الحادیه عشر، ص ۲۵۰). نفس کمال اول برای اجسام است که مکمل اجسام برای دریافت حیات است. «و النفس فاعله لحرکه الجسم... و هی صورۃ وراء الجسم إمّا مجردة کما فی الانسان، او مقارنه للماده کما فی الحيوانات» (همان، مقدمه السابعه عشر، ص ۲۵۸). نفس فاعل برای حرکت جسم است... که صورتی است واری جسم، که یا مجرد است مانند آنچه در انسان وجود دارد، و یا مقارن ماده است، مانند آنچه در حیوانات وجود دارد.

۶. جاودانگی و بقا روح

برداشت دیانت باستانی اسرائیل از انسان، این نبود که او یک روح جاودانه و فناپذیر و نامیراست که در جسمی حلول کرده؛ بلکه او را مخلوطی زنده از خاک و دم خدایی می‌دانستند. انسان‌ها را موجوداتی خاکی می‌دانستند که از گل قالب گرفته‌اند و از دم خداوند جان گرفته‌اند. یک انسان زنده یا نَفِش برای زیستن به این دو عنصر نیازمند است. هنگامی که دم خداوند به شخصی جان می‌بخشد، می‌توان به آن روح تشخص یافته اطلاق کرد؛ اما به هنگام مرگ، چون عناصر تشکیل‌دهنده حیات، به جایگاه نخستین‌شان بازمی‌گردند، شخص مضمحل می‌شود و روح به سوی خدا، و خاک به زمین برمی‌گردد؛ و شخص، دیگر به عنوان یک انسان زنده وجود نخواهد داشت، و از او چیزی جز یک روح و سایه، که به عالم شبح‌گونه اموات، شئول (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۱۵) نزول می‌کند، باقی نخواهد ماند (چایدستر، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹).

اما باید گفت در زبان عبری کتاب مقدس واژه‌های نشمه و روئح (عبری روح) هر دو به معنی نفس هستند، و در آنجا ظاهراً به جای یکدیگر نیز به‌کار رفته‌اند. اما در همین حال گفته شده که هر دو واژه، به روان آدمی دلالت دارد و آن که منحصرأً به افراد آدمی تعلق دارد، و بخش فناپذیر وجود انسان است، نفسی است که خداوند در آدمی دمیده است (کهن، ۱۹۴۹، ص ۷۶). آنچه که از کتاب مقدس

موجودی متشکل از بعد زمینی و بعد آسمانی، که همان دمیدن روح و حیات داشتن تعبیر می‌کنند؛ ولی در دین یهود به دشواری می‌توان تقسیم قاطع وجود انسان به جسم و نفس را پذیرفت، بلکه در اینجا بیشتر، کلیت انسانی مورد نظر است. بنابر این اصل، نفس و کالبد در اتحاد با یکدیگرند و داوری در مورد آدمی به شکل یک وجود واحد، اما مرکب انجام می‌پذیرد. علی‌رغم این وحدت و یکپارچگی در وجود انسان، اما بر جنبهٔ درونی انسان که یک حقیقتی الهی است، تأکید می‌شود. بر اساس مکتب کابالا که آفرینش انسان را به صورت خدا بیان می‌کند، قوام‌بخش انسان، همان جنبه الهی اوست که بعد روحانی دارد و عامل حیات‌بخش انسان است. این نتیجه را می‌توان از کلمات تلمود نیز به دست آورد؛ زیرا بدن را مرکب و روح را راکب و حرکت‌دهندهٔ آن و عامل افعال و مسئول گناه بیان می‌کنند؛ و از طرفی انسان به واسطهٔ وجود جسمانی‌اش شکننده و میراست. اما آنچه از سخنان ربی‌های یهودی به نظر می‌رسد آن است که روح و بدن هر دو در شاکلهٔ انسان، اصل و اساس هستند. با نگاهی به عبرانیان باستان، به این مطلب رهنمون می‌شویم که آنها روح را یک امر مادی می‌پنداشتند؛ اما با نگاه به کاربرد روح در کتاب مقدس به آسمانی و الوهی بودن آن، و با گذشت زمان و نگاهی به آرای *ابن‌میمون* در تحلیل معنای نفس، به مجرد بودن روح پی می‌بریم. در مورد جاودانگی روح، اگرچه در مسیر کلی اندیشهٔ یهود، شخص یک روح مستقل و جاودانه که در بدنی زندانی شده باشد، محسوب نمی‌شود؛ و آنچه که از دیانت باستانی یهود برداشت می‌شود، عدم اعتقاد به جاودانگی روح می‌باشد، و از طرفی در کتاب آپوکریفا تصریحی بر جاودانگی نفس یافت نمی‌شود؛ اما می‌توان جاودانگی روح را از مکتوبات کتاب مقدس در امثال سلیمان به دست آورد. باید گفت در قرن اول تحت تأثیر اندیشه فلسفی یونان، فیلسوف یهودی، *فیلون اسکندرانی*، بحث جاودانگی روح را وارد مباحث یهودیت کرد، و در حدود قرن سوم این اندیشه به کتاب‌های ربانی وارد شد. نکته قابل توجه این است که ربی‌ها در تلمود به تداوم وجود نفس پس از مرگ، باور دارند؛ ولی در نحوهٔ وجود آن با یکدیگر اختلاف کرده‌اند.

با نگاهی به آراء یهودیت در بحث روح، ما تشستی را در شناخت ابعاد و شاکله انسانی می‌بینیم، اما این امر در اسلام با نگاهی واحد در آیات و روایت بیان شده است. اسلام برخلاف آنچه یهودیت در ابتدا از مادی بودن روح ذکر می‌کند، روح را غیرمادی می‌داند. براساس آیات نورانی قرآن مانند «ولاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا

۳۱۴). در دورهٔ ما که بعد از عصر کتاب مقدس است، اعتقاد روشن و محکمی در مورد بی‌مردگی نفس پیش آمد، و یکی از اصول مهم در ادیان یهودی و مسیحی شد (گرینز، دایرةالمعارف یهود، سال ۱۵، عنوان ۱۷۵). ظاهراً پس از قرن سوم از تاریخ، متداول است که سخن از وجود ازلی روح در متون ربانی آغاز شده است (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹). در تلمود نفوس وجودی پیشین دارند و «ارواح و نفوسی که بعداً به دنیا خواهند آمد در آسمان هفتم که آروث Aravoth نام دارد، ذخیره شده‌اند» (Chag.12b) و در جایی دیگر (Geb.62a) مخزن آسمانی نفوس گوف Guph نامیده شده است (کهن، ۱۹۴۹، ص ۷۸)، که در آسمان هفتم است (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹). بنا بر یک نظر، ارواح نیکان به نزد خدا می‌روند، و ارواح شریبران در هوا سرگردان می‌مانند؛ یا از یک سوی جهان به سوی دیگران پرتاب می‌شوند (بمپورد، ۱۹۸۷، ص ۴۵۱).

اینکه آیا نفس، پس از مرگ، می‌تواند به زندگی مستقل و متضمن آگاهی، ادامه دهد یا نه، در متون ربانی کاملاً آشکار نیست. مدارش به گونه‌ای مبهم به این معنی دلالت دارد که بدن بدون نفس، و نفس بدون بدن، نمی‌تواند باقی بمانند. این اندیشه نیز مطرح شده است که روان پس از مرگ در حالتی ساکن و خاموش به وجود ادامه می‌دهد، اما نظر غالب ظاهراً این است که نفس مفارق از تن می‌تواند حیاتی کاملاً آگاهانه داشته باشد. به هر حال، بعضی شواهد نشان می‌دهند که احتمالاً ربی‌ها برای روان به پیکری اثیری قائل بودند، به گونه‌ای که بتواند به اعمالی مشابه آنچه موقع پیوستگی به تن انجام می‌داد، بپردازد. اما این بیشتر یک فرض است و نمی‌توان بدان کاملاً یقین داشت (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰). در تلمود، ربی‌ها به تداوم وجود نفس پس از مرگ باور دارند، ولی در نحوهٔ وجود آن، با یکدیگر اختلاف کرده‌اند (همان).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت درمی‌یابیم که روح در معنای عبری و یونانی خود به معنای نفس و از نفس کشیدن مشتق شده است؛ و به تعبیر *ابن‌میمون* چیزی است که بعد از مرگ انسان باقی می‌ماند. روح در کتاب مقدس به معنای متفاوتی به کار رفته است، اما معنای مورد اراده ما در انسان‌شناسی یهودیت، آن معنایی از روح است که در ارتباط با انسان و به معنای حیات‌دهنده می‌باشد و در مقابل جسم قرار می‌گیرد. در مورد شاکلهٔ انسان، اگرچه در عهد قدیم انسان را به

منابع.....

ابن فارس، احمدبن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۹۵۵، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
 ابن میمون، موسی بن، بی تا، *دلالت الحائرين*، تحقیق حسین آتای، بی جا، مکتبه الثقافیه.
 ایستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 انترمن، آلن، ۱۳۸۵، *باورها و آیین های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۸۴، *کرانه های هستی انسان در پنج افق مقدس*، تهران، امیرکبیر.
 چایدستر، دیوید، ۱۳۸۰، *نور جاودانگی*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 حاج ابراهیمی، طاهره، ۱۳۸۲، «عرفان یهودی و مکتب گنوسی»، *هفت آسمان*، ش ۱۷، ص ۲۰۰-۲۰۴.
 حبیب، صموئیل، ۱۹۹۰م، *فایز فارسی - منیس عبدالنور و جوزیف صابر*، دائرة المعارف الکتابیه، قاهره، دارالثقافه.
 خواص، امیر، ۱۳۹۲، *الوهیت در مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*، تصحیح محسن بن عباسعلی کوجه باغی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
 عزیز، فهیم، بی تا، *الروح القدس*، قاهره، دارالثقافه.
 فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۸۳، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، اسوه.
 کتاب مقدس، ۱۹۹۵، *ترجمه تفسیری*، انگلستان، انجمن بین المللی کتاب مقدس.
 کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸، *الاصول من الکافی*، ترجمه سعید راشدی و لطیف راشدی، قم، اجود.
 محمدیان، بهرام و دیگران، ۱۳۸۱، *دایرةالمعارف کتاب مقدس*، تهران، سرخدار.
 المسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۳، *دایرةالمعارف یهود: یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش های خاورمیانه، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.
 هاگس، مستر، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.
 Adler Israel, 1972, "Man The Nature of (in the Bible)", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Israel.
 Barth, Karl, 1968, *The Holy Spirit and the Christian Life*, London & New York.
 Bempord, J., 1987, "Soul: Jewish Concept", *Encyclopedia of Religion*, New York, London, ed. by M. Eliade.
 Cohen, A., 1949, *Evreman s Talmud*, London & New York.
 Davidson, William L, 1926, "Image of God", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, (Aforementioned), Vol.7.
 Grintz, Yehoshua M., Soul, *Immortality of "Encyclopedia Judaica*, V. 15, Col.175.
 Paul, Beauchamp, 1998, "Holy Spirit", in *Christian Theology*, New York, London.

بل احیا عند ربهم یرزقون» (آل عمران: ۱۶۹) و «ولاتقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء و لکن لاتشعرون» (بقره: ۱۵۴) خداوند جایگاه شهدا را در محضر خود می داند که فارق از جا و مکان و ویژگی های مادی است. بنابراین، نفس انسان هم که لایق چنین جایگاهی است مجرد از ماده و احکام آن می باشد. این آیات علاوه بر بیان غیرمادی بودن روح انسانی، به جاودانگی آن و نیز دوساحتی بودن انسان اشاره دارد. در باب اینکه اصل و حقیقت انسانی به چیست، برخلاف نگاه اولیه یهودیت بر اصالت دوگانه روح و بدن، اسلام با توجه به آیاتی مانند «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون» (سجده: ۱۱)، روح مجرد و نامیرای انسان را امانتی می داند که با مرگ تا روز قیامت نزد فرشتگان باقی می ماند. علامه طباطبائی نیز با بهره گیری از کلمه «یتوفاکم» و استفاده نکردن «یتوفی روحکم» بر این مطلب تأکید می کند که حقیقت و اصل انسانی همان بعد روحانی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۹). در روایت معصومان^ع نیز به این نکته در قالب تمثیلی اشاره شده است. امام صادق^ع روح مؤمن را در قبال بدنش، همانند جواهری در صندوقچه ای می داند که با خروج آن جواهر، صندوقچه از ارزش ساقط می شود (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶۳).