

در باب تفسیر سفر پیدایش

لئو اشتراوس | علی رزاقی



توضیح: متنی که می‌خوانید، نسخه‌ی پیاده‌شده‌ی درس‌گفتاری است که لئو اشتراوس در سلسله درس‌گفتارهای آثار ذهن [1] در یونیورسیتی کالج دانشگاه شیکاگو، 25 ژانویه 1957 ایراد کرد.

مایلم با این نکته آغاز کنم که من پژوهشگر کتاب مقدس نیستم؛ من دانشمند علوم سیاسی با تخصص نظریه‌ی سیاسی‌ام. غالباً گفته می‌شود که نظریه‌ی سیاسی با ارزش‌های جهان غرب مرتبط است. این ارزش‌ها، همان‌طور که معرف حضورند، بخشی ریشه‌ی کتاب‌مقدسی و بخشی ریشه‌ی یونانی دارند. لذا نظریه‌پرداز سیاسی باید آگاهی مختصری از سازگاری‌ها و ناسازگاری‌های میان میراث کتاب‌مقدسی و یونانی داشته باشد. هر کسی که در حوزه‌ی پژوهشی من کار می‌کند باید اکثر اوقات برگفته‌های پژوهشگران کتاب‌مقدس از یک سو و پژوهشگران اندیشه‌ی

یونانی از سوی دیگر، اتکا کند. اما من فکر کردم که قابل دفاع می بود اگر تلاش می کردم تا بفهمم که آیا بدون اتکای کامل بر آنچه مراجع معاصر و سنتی می گویند هم می توانم چیزی از کتاب مقدس بفهمم یا خیر. از آغاز آن شروع کردم زیرا این انتخاب به نظرم کمتر دلبخواهی آمد. از من خواسته شد تا اینجا در باب سفر پیدایش سخن بگویم - یا ترجیحاً در باب آغاز پیدایش. در بستر سلسله درس گفتارهایی در باب آثار ذهن، بلافاصله پرسشی بسیار عظیم مطرح می شود. آثار ذهن، آثار ذهن انسانی اند. آیا کتاب مقدس از آثار ذهن انسان است؟ اثر خدا نیست؟ اثر خدا، اثر ذهن مقدس؟ دیدگاه اخیر در قرون نخستین مقبولیت عام داشت. باید بر روی این رویکرد بدیل به کتاب مقدس تمرکز کنیم زیرا این بدیل، برای شیوه ای که با آن کتاب مقدس را خواهیم خواند، حیاتی است. اگر کتاب مقدس اثر ذهن انسان است، باید نظیر سایر کتاب ها - مانند **هومر**، مانند **افلاطون**، مانند شکسپیر - خوانده شود. همراه با احترام، اما در ضمن، با میل به بحث با نویسنده، به مخالفت با او، به نقد او. اگر کتاب مقدس اثر خداست، باید با نگرشی کاملاً متفاوت با شیوه ای که باید کتاب های انسانی را بخوانیم، خوانده شود. کتاب مقدس را باید با روحیه ی تعبد دیندارانه [2] خواند، با روحیه ی سراپاگوش بودن. مطابق این دیدگاه، تنها انسان باورمند و دیندار می تواند کتاب مقدس - ذات کتاب مقدس - را بفهمد. مطابق دیدگاهی که امروزه غالب است، ناباور، اگر که از تجربه یا حساسیت لازم برخوردار باشد، می تواند به خوبی باورمند کتاب مقدس را بفهمد. این اختلاف میان دو رویکرد مذکور را می توان از این قرار توضیح داد. در گذشته کتاب مقدس را عموماً به عنوان سندی برای وحی می خوانند. امروزه اغلب آن را به عنوان سندی بزرگ برای ذهن انسانی، در کنار کثیری از اسناد مشابه، می خوانند. وحی معجزه است. بنابراین یعنی ما حتی پیش از این که لای کتاب مقدس را باز کنیم، باید تکلیف مان را با این نکته روشن کنیم که آیا به امکان معجزات باور داریم یا خیر.

ما آشکارا گزارش در باب بوتله ی مشتعل یا عبور از دریای سرخ را به شیوه ای کاملاً متفاوت از شیوه ای می خوانیم که در آن پیشاپیش در خصوص امکان معجزات تصمیم گرفته باشیم. ما یا معجزات را ناممکن می دانیم یا ممکن در غیر این صورت نمی دانیم که آیا معجزات ممکن اند یا خیر. دیدگاه اخیر در نگاه نخست خود را چونان سازگارترین دیدگاه با جهل ما یا، مشابه آن، روشنفکرانه ترین دیدگاه، معرفی می کند.

باید این را به اختصار توضیح دهم. پرسش در باب امکان یا عدم امکان معجزات منوط است به پرسشی پیشین در باب وجود خداوند در مقام هستی همه توان. کثیری از معاصرین ما تلویحاً یا تصریحاً قبول کرده اند که ما می دانیم خداوند در مقام هستی همه توان [3] وجود ندارد. باور داریم که آن ها اشتباه می کنند؛ زیرا چطور می توانیم بدانیم که خداوند در مقام هستی همه توان وجود ندارد؟ نه از تجربه. تجربه نمی تواند چیزی بیش از این نشان دهد که استنتاج از جهان، از نظم ظاهری آن و از ضرب آهنگ ظاهری آن، به [وجود] یک خالق همه توان، معتبر نیست. تجربه در بهترین حالت می تواند نشان دهد که محتوای ایمان کتاب مقدسی نامحتمل است؛ اما خصیصه ی نامحتمل بودن باور کتاب مقدسی را خود ایمان کتاب مقدسی تصدیق و حتی اعلام کرد. این ایمان نمی توانست شایسته باشد اگر که ایمانی قمارگونه نمی بود. راهنمای ما برای برداشتن نخستین گام در نقد ایمان کتاب مقدسی، صرفاً اصل عدم تناقض خواهد بود. برای مثال، مردم خواهند گفت که همه دانی الهی، - و نه همه توانی بدون همه دانی - با آزادی بشر سازگار نیست. آن ها نقیض یکدیگرند. اما پیش فرض این قبیل انتقادات این است که صحبت از خداوند بدون بیان گزاره های نقیض هرگز ممکن نیست. اگر خداوند درک ناپذیر است و با این حال ناشناخته نیست و این در آینده ی همه دانی خداوند مندرج است، ناممکن است که بدون بیان گزاره های نقیض در باب او، از خداوند صحبت کنیم. خدای درک پذیر، خدایی که می توانیم بدون بیان گزاره های نقیض درباره اش صحبت کنیم، می توان گفت که خدای ارسطوست و نه خدای ابراهیم، اسحاق و

یعقوب. پس تنها یک راه وجود دارد که در آن بتوان باور به خدای همه‌توان را ابطال کرد، با نشان دادن این که هیچ افسونی درکار نیست، این که ما از شناختی روشن و متمایز، یا شناخت علمی، در باب همه چیز برخورداریم، چنان که می‌توانیم تبیینی روشن و بسنده از همه چیز عرضه کنیم، به گونه‌ای که به تمامی پرسش‌های بنیادین به شیوه‌ای کاملاً رضایت‌مندانانه پاسخ داده شود، به عبارت دیگر، چیزی وجود دارد که ما آن را نظام فلسفی غایی و مطلق می‌نامیم. مطابق با آن نظام (چنین نظامی وجود داشت؛ مؤلف مورد نظر هگل بود) خدای پیش‌توپنهان، خدای پیش‌تودرک‌ناپذیر، حالا کاملاً آشکار شده است، کاملاً درک‌پذیر. من وجود چنین نظامی را به نامحتملی حقیقت‌داشتن [کتاب مقدس](#) می‌دانم. اما واضح است که نامحتمل بودن حقیقت کتاب مقدس نزاعی بر سر کتاب مقدس است درحالی که نامحتمل بودن حقیقت نظام فلسفی کامل، دشواری جدی‌ای برای آن نظام خلق می‌کند. بنابراین اگر این ادعا درست باشد که عقل بشر نمی‌تواند عدم وجود خداوند را در مقام هستی همه‌توان اثبات کند، باور دارم که به همان اندازه درست است که عقل بشر نمی‌تواند وجود خداوند را در مقام هستی همه‌توان تثبیت کند. از این امر نتیجه می‌شود که ما پژوهش‌گران یا دانشمندان، در حد وسع‌مان، در خصوص مهم‌ترین پرسش به شک افتاده‌ایم. ما تا زمانی که مدعی پژوهش یا علم هستیم، هیچ انتخابی جز مواجهه با کتاب مقدس، در این وضعیت شک نداریم. اما این شک تنها زمانی ممکن است که زمینه‌اش مبتنی بر شناخت باشد.

پس ما چه می‌دانیم؟ من از داده‌های بی‌شماری که ما به صرف شناخت واقعیات می‌دانیم، صرف نظر می‌کنم؛ چرا که نه شناخت‌اند و نه شناخت حقیقی. من ضمناً از شناخت‌مان نسبت به قوانین علمی صرف نظر می‌کنم چرا که این قوانین مسلماً به روی تجدیدنظر در آینده گشوده‌اند. ممکن است بگوییم که آنچه حقیقتاً می‌دانیم پاسخ‌هایی به پرسش‌هایی کلی نیستند بلکه این پرسش‌ها، صرفاً پرسش‌هایی‌اند که به دلیل جایگاه ما انسان‌ها در مقام انسان، فراروی ما قرار داده شده‌اند. این امر متضمن آن است که برای انسان در مقام انسان، جایگاهی بنیادین وجود داشته باشد که متأثر از هیچ تغییری، به ویژه اصطلاحاً تغییر تاریخی، نباشد. این جایگاه بنیادین انسان در کل است - در کلی که چنان کم در معرض تغییر تاریخی است که خود شرط هر تغییر تاریخی ممکن است. اما ما چطور می‌دانیم که این کل وجود دارد؟ اگر این را می‌دانیم، تنها می‌توانیم با آغاز از آنچه که می‌توان آن را جهان‌پدیدارین نامید، بدانیم؛ کلی که امر معین دائمی‌ست، چنان که آدمیان دائمی‌اند، کلی که طاق آسمان یکپارچگی آن را حفظ کرده و آسمان و زمین و هر چه که در میان آسمان و روی زمین و بین آسمان و زمین است را شامل می‌شود. تمام فکر بشری، حتی تمامی افکار بشری یا الهی، که مقصودشان فهم‌شدن از جانب آدمیان است، خواهی‌نخواهی با این کل آغاز می‌شوند، کل معین دائمی که همه‌ی ما می‌شناسیم و انسان‌ها همواره می‌شناسند. کتاب مقدس با تبیینی از این کل معین دائمی آغاز می‌شود؛ این یک تبیین از کل معین دائمی در میان کثیری از تبیین‌های مشابه است. ببینیم آیا می‌توانیم این تبیین کتاب مقدسی از کل معین را بفهمیم.

کتاب مقدس با سرآغاز آغاز می‌شود. این نکته چیزهایی در باب آن آغاز می‌گوید. چه کسی می‌گوید که در آغاز خداوند آسمان و زمین را خلق کرد؟ به ما گفته نمی‌شود که چه کسی آن را می‌گوید؛ پس ما نمی‌دانیم. آیا سکوتی که در خصوص گوینده‌ی آغاز کتاب مقدس برقرار است به سبب این واقعیت است که فرقی نمی‌کند گوینده کیست؟ این دلیل یک فیلسوف است. آیا دلیل کتاب مقدسی هم هست؟ به ما گفته نشده؛ پس ما نمی‌دانیم. نظرگاه سنتی این است که خداوند آن [جملات] را گفت. اما کتاب مقدس سخنان خداوند را با «(و خداوند گفت)» معرفی می‌کند و این در آغاز گفته نمی‌شود. بنابراین می‌توانیم باور کنیم که باب نخست پیدایش از سوی انسانی بی‌نام گفته می‌شود. اما او نمی‌تواند

شاهد عینی آنچه که می‌گوید باشد. هیچ انسانی نمی‌توانسته که شاهد عینی خلقت باشد؛ تنها شاهد عینی خداوند بود. بنابراین آیا نباید این گزارش را، چنانچه سنتاً این‌گونه بود، به خداوند منسوب کرد؟ اما ما هیچ حقی نداریم که این قضیه را به عنوان امری قطعی بپذیریم. آغاز کتاب مقدس به سادگی قابل فهم نیست. غریب است. این غرابت در مورد محتوای گزارش نیز به همان اندازه مصداق دارد. «در آغاز خداوند آسمان و زمین را خلق کرد؛ و زمین بی‌شکل و خالی بود؛ و تاریکی بر روی ژرفا بود و روح خداوند فراروی آب‌ها در حرکت بود.» اگر تحت‌اللفظی در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد که زمین در صورت نخستین خود بدون شکل و خالی خلق نشده بود، خلقت بیش از آن که خلق از عدم باشد، شکل‌دهی بود. و یعنی چه که روح فراروی آب در حرکت بود؟ و «ژرفا» که شاید از بقایای برخی داستان‌های بابلی بود، به چه معناست؟ مضاف بر این، اگر در آغاز، خداوند آسمان و زمین و تمامی دیگر چیزها را در شش روز خلق کرد، این روزها نمی‌تواند روز به معنای متداول کلمه باشد، چون روزها در معنای متداول کلمه، با حرکات خورشید متعین می‌شوند. اما خورشید تنها در چهارمین روز آفرینش خلق شد. مخلص کلام این که همه‌ی این دشواری‌ها، که می‌توانستیم بر آن‌ها بیفزاییم، ادراکی را به وجود می‌آورند که امروزه میان کثیری از انسان‌ها مشترک است، [دال بر این] که این، به اصطلاح، گزارشی اسطوره‌ای است. به واقع معنای این عبارت [این است که، چنانچه اکثر مردم آن را می‌فهمند، ما از تلاش برای فهمیدن دست کشیده‌ایم.

من بر این باورم که ما باید رویکردی کمابیش متفاوت اتخاذ کنیم. خوشبختانه در این گزارش همه چیز غریب نیست. برخی از چیزهایی که بدان اشاره شده برای ما شناخته شده است. شاید ما بتوانیم با آن بخش از باب نخست پیدایش که می‌توانیم بفهمیم، آغاز کنیم. واژه‌ی عبری‌ای که در آنجا برای خلقت استفاده شده، در کتاب مقدس تنها برای خدا به کار رفته است. اما این عبارت، بار [4]، دست‌کم ظاهراً هم‌معناست با واژه‌ی عبری آساه [5]، که برای انجام دادن یا ساختن به کار می‌رود. در یک مورد، و در این مورد خاص، دو دفعه، انجام دادن یا ساختن برای چیزی جز خداوند به کار رفته که اگر آن را تحت‌اللفظی ترجمه کنیم، می‌شود درخت میوه‌ای که میوه می‌سازد. پس اینجا نمونه‌ی دیگری از خلقت داریم. واژه‌ی باراً صرفاً برای خداوند به کار رفته است. معنای آن در کتاب مقدس توضیح داده نشده است. اما عبارتی مترادف (آساه) برای خلق-ساختن وجود دارد - که با عزل نظر از انسان‌ها، برای سایر موجودات نیز به کار می‌رود، فی‌المثل برای درخت‌ها. بنابراین بیابید ببینیم که واژه‌ی «ساختن» زمانی که در متن باب نخست پیدایش واقع می‌شود، چه معنایی می‌دهد. درخت میوه میوه می‌سازد، این چه نوع ساختنی است؟ میوه تقریباً به طور کامل ریشه در درخت دارد و می‌شود گفت درخت است. ثانیاً، میوه ظاهر یک درخت را ندارد. ثالثاً، میوه محصولی تمام و کمال است؛ و در آخر، میوه را می‌توان از درخت جدا ساخت. شاید خلقت شباهت مشخصی با این نوع از ساختن در تمایز با انواع ساختن‌های بعدی داشته باشد؛ نخست، ساختن چیزی که تقریباً به طور کامل ریشه در سازنده نداشته باشد، مصنوعات؛ که علاوه بر سازنده نیازمند خاک رس و امثالهم هستند؛ ثانیاً ساختن چیزی که مشابه سازنده باشد، تولیدمثل حیوانات؛ ثالثاً، ساختن چیزی که کامل نیست اما نیازمند ساختن یا انجام دادن بیشتر است، مانند تخم مرغ‌ها؛ و سرانجام ساختن چیزی که نتوان آن را از سازنده جدا کرد، برای مثال، اعمال، اعمال بشری را نمی‌توان از انسانی که مرتکبشان می‌شود جدا ساخت. (اعمال و ساختن‌ها در عبری هم‌ریشه‌اند.) ما تنها یک چیز را به خاطر داریم: به نظر می‌رسد که خلقت ساختن چیزهای جداشدنی باشد، همانطور که میوه‌ها از درخت‌ها جداشدنی‌اند؛ به نظر می‌رسد که خلقت با جداشدن مرتبط است. باب نخست کتاب مقدس بارها به جداشدن اشاره می‌کند - منظوم واژه‌ی آن است؛ پنج بار تصریحاً اشاره می‌شود و ده بار تلویحاً در عباراتی نظیر «مطابق نوع خود» که یعنی تمایز یا جداشدن یک نوع از نوعی دیگر. خلقت ساختن چیزهای جداست، ساختن گونه‌های گیاهان، جانوران و امثالهم؛ و خلقت حتی به معنای ساختن چیزهای جداکننده است

- آسمان آب را از آب جدا می‌کند، اجرام سماوی روز را از شب جدا می‌کنند. اکنون بیایید به بررسی بارزترین دشواری پردازیم، یعنی دشواری ناشی از این واقعیت که کتاب مقدس پیش از خلق خورشید از روزها صحبت می‌کند. خورشید صرفاً در چهارمین روز آفرینش خلق شد. ما هیچ مشکلی در پذیرش این که خورشید بسیار دیر به وجود آمد، نداریم. امروزه هر دانشمند طبیعی این را می‌گوید؛ اما کتاب مقدس به ما می‌گوید که خورشید پس از این که گیاهان و درختان، یعنی جهان نباتی، خلق شدند، آفریده شد. عالم نباتی در سومین روز و خورشید در روز چهارم خلق شدند. این بزرگ‌ترین دشواری گزارش ارائه شده در باب نخست کتاب مقدس است. از چه نظرگاهی قابل فهم است که عالم نباتی باید مقدم بر خورشید باشد؟ چطور باید عالم نباتی از یک سو و خورشید از سوی دیگر را فهمید تا سخن از تقدم عالم نباتی بر خورشید معنادار باشد؟ خلقت عالم نباتی در روز سوم اتفاق می‌افتد، در همان روزی که نخست زمین و دریا خلق شدند. صراحتاً گفته می‌شود که زمین عالم نباتی را برویاند. عالم نباتی متعلق به زمین است. بنابراین کتاب مقدس هیچ اشاره‌ای به ساخت الهی در خلقت عالم نباتی نمی‌کند. خداوند به زمین گفت تا گیاهان را برویاند، و زمین آن‌ها را رویاند، حال آنکه خداوند جهان آسمان و خورشید و ماه و ستارگان را ساخت، و فراتر از همه خداوند به زمین فرمان داد تا جانوران را برپیاورد و خداوند جانوران را ساخت. زمین آن‌ها را به وجود نیاورد. عالم نباتی متعلق به زمین است. باید بگوییم که پوشش زمین است، به عبارتی پوست زمین، [البته] اگر که می‌توانست پوست بسازد. عالم نباتی از زمین جداشدنی نیست. عالم نباتی در همان روزی خلق شد که در آن زمین و دریاها خلق شدند؛ روز سوم، روز خلقت دوتایی است. در اکثر این شش روز، یک چیز یا مجموعه‌ای از چیزها خلق شدند. تنها در سومین روز و ششمین روز با خلقت دوتایی سروکار داریم. به نظر می‌رسد که اینجا قسمی توازی در گزارش کتاب مقدس وجود دارد. دو دوره خلقت داریم، هر کدام سه روز. اولی با خلقت نور آغاز می‌شود، دومی با خلقت خورشید. هر دو دوره با خلقت دوتایی پایان می‌یابند. نیمه‌ی نخست با عالم نباتی به پایان می‌رسد، نیمه‌ی دوم با انسان. وجه تمایز عالم نباتی این واقعیت است که از زمین جداشدنی نیست. آیا تمایز میان جداشدنی و جدانشدنی می‌توانست اصل اساسی دسته‌بندی بوده باشد؟ این کافی نیست. انواع گیاهان از یکدیگر جداشدنی‌اند، گرچه از زمین جداشدنی نیستند؛ و خلقت روی هم‌رفته قسمی جداشدن است. خلقت، ساختن چیزهای جداست، چیزها یا گروه‌هایی از چیزها که از یکدیگر جداشدنی‌اند، که از یکدیگر متمایزند، تمایزپذیرند، قابل تشخیص‌اند. اما چیزی که تمایز و تشخیص را ممکن ساخته، نور است. بنابراین نخستین چیزی که خلق شد، نور است. نور سرآغاز است، اساس تمایز یا جداشدن. نور کار روز نخست است. ما نور را اصولاً به عنوان نور خورشید می‌شناسیم. برای ما خورشید مهم‌ترین منبع نور است. خورشید به کار روز چهارم تعلق دارد. این شباهت با این واقعیت بیان می‌شود که نوآغاز نیمه‌ی نخست خلقت است و خورشید آغاز نیمه‌ی دوم خلقت.

اگر چنین است، ما مجبور به طرح این پرسش هستیم: آیا نیمه‌ی دوم خلقت می‌توانست اصلی برای خود داشته باشد، اصلی متفاوت با نور یا جداشدن یا تمایز؟ این را باید درست فهمید. جداشدن‌ها و تمایزها به وضوح در نیمه‌ی دوم حفظ می‌شوند. برای مثال انسان‌ها از موجودات وحشی متمایزند. در نتیجه، اصل متفاوت با نور یا جداشدن یا تمایز باید اصلی باشد که مبتنی بر جداشدن یا تمایز باشد یا آن‌ها را پیش فرض بگیرد اما قابل تقلیل به جداشدن یا تمایز نباشد. خورشید متضمن نور است اما نور نیست. حالا بیایید نگاهی به خلقت‌های روزهای چهارم تا ششم بیندازیم - در روز چهارم، خورشید، ماه و ستارگان؛ روز پنجم، آب، حیوانات و پرندگان؛ روز ششم حیوانات خشکی و انسان. خب چه چیز میان همه‌ی خلقت‌های نیمه‌ی دوم مشترک است؟ من می‌گویم حرکت انتقالی [6]. بنابراین باید بگوییم که اصل نیمه‌ی نخست صرفاً جداشدن یا تمایز است. اصل نیمه‌ی دوم، روزهای چهارم تا ششم، حرکت موضعی است. به همین دلیل و به این دلیل بسیار مهم است که عالم نباتی بر خورشید مقدم است؛ عالم نباتی فاقد حرکت انتقالی است. خورشید همان

چیزی است که مبتنی بر طلوع و غروب است، مبتنی بر آمدن و رفتن، بر حرکت انتقالی. دشواری ای که از آن آغاز کردم، به محض این که تشخیص دهیم گزارش خلقت مشتمل بر دو بخش اصلی موازی است، رفع می شود. بخش نخست با نور آغاز می شود، بخش دوم با خورشید آغاز می شود. به طور مشابه، میان غایت هر دو بخش توازی برقرار است. تنها در روزهای سوم و ششم با دو عمل خلقت سروکار داریم. تکرار می کنم، در روز سوم زمین و دریاها و عالم نباتی؛ در روز ششم، حیوانات خشکی و انسان. گفته ام که اصل نیمه ی نخست خلقت جدا شدن یا تمایز و اصل نیمه ی دوم خلقت حرکت انتقالی است، اما به طریقی که جدا شدن یا تمایز در ایده ی مندرج در بخش دوم، یعنی حرکت انتقالی، حفظ شود. به عبارت دیگر، حرکت انتقالی را باید چونان صورت و والاتر جدا شدن فهمید. حرکت انتقالی جدا شدن یک نظم والاست، زیرا حرکت انتقالی صرفاً به معنی جدا شدن از سایر چیزها نیست؛ درخت بلوط از درخت سیب جدا یا متمایز است. حرکت انتقالی به معنی جدا شدن یک نظم والاتر است زیرا بدین معناست که یک چیز نه تنها از سایر چیزها جدا باشد، بلکه بتواند خود را از مکانش جدا کند، تا بتواند علی رغم بستری که به عنوان بستر ناشی از حرکت آن پدیدار می شود، جدا شود. خلقت اجرام سماوی در روز چهارم بلافاصله پس از خلقت حیوانات آبی و پرندگان صورت گرفت. این حیوانات نخستین مخلوقاتی هستند که مخاطب واقع شدند، با دوم شخص مخاطب واقع شدند - نه همانند زمین در «زمین باید به وجود بیاورد»؛ در حالی که زمین و آب مخاطب قرار گرفتند، اما آن ها با دوم شخص مورد خطاب واقع نشدند. حیوانات آبی و پرندگان به طبقه یا گونه ی موجودات جاندار تعلق دارند. (تلاش می کنم عبارت عبری را ترجمه کنم.) یعنی چه که در روز چهارم ما اولین موجوداتی داریم که قادر به حرکت انتقالی هستند؟ حرکت انتقالی از پس حیات می آید. حیات را هم باید به مثابه ی شکلی از جدا شدن فهمید. نخست این که حیات در اینجا با توانایی مخاطب قرار گرفتن، شنوایی، درک حسی، مشخص می شود. مهم ترین چیز این است که کتاب مقدس شنوایی را برمی گزیند و نه بینایی یا لامسه را، چنان که خصیصه ی موجودات جاندار است. اما برای مقصود فعلی ما، مهم ترین است که توجه کنیم که حیات حیوانی در بستر کل این باب به عنوان مصداقی برای جدا شدن پدیدار می شود، جدا شدنی که به مراتب والاتر از اجرام سماوی است. حیوانات نه تنها مکان، بلکه مسیر خود را نیز می توانند تغییر دهند. خورشید و ماه و ستارگان نمی توانند مسیر خود را تغییر دهند، مگر به معجزه؛ اما، همان طور که برای مثال می توانید در همه ی سگ ها ببینید، هنگامی که در امتدادی می روند، می توانند مسیرشان را تغییر دهند؛ واقع امر این است که آن ها چنین مسیری ندارد. حیوانات محدود به تغییر مکان های شان نیستند. از این نتیجه می شود که موجودی که مخلوق واپسین بود، یعنی انسان، با این واقعیت متمایز می شود که او مخلوقی است که به والاترین درجه جدا شده است؛ انسان تنها موجودی است که به صورت خداوند خلق شده است. اگر توازی های انسان و گیاهان و این که گیاهان تنها مخلوقاتی اند که عبارت «ساختن» صراحتاً به آن ها نسبت داده شده است را در نظر بگیریم، همچنین می توانیم تشخیص دهیم که انسان در میان تمامی مخلوقات قادر به ارتکاب و ساخت اعمال در والاترین سطح است.

در نتیجه به نظر می رسد که توالی خلقت در نخستین باب کتاب مقدس را می توان بدین شکل بیان کرد: از اصل جدا شدن، نور؛ توسط چیزی که جدا می کند، آسمان؛ به چیزی که جدا می شود، زمین و دریا؛ به چیزهایی که محصول چیزهای جدا شده اند، برای مثال درختان؛ سپس چیزهایی که می توانند خودشان را از مسیرشان جدا کنند، موجودات وحشی؛ و سرانجام موجودی که می تواند خودش را از راهش، راه درست، جدا کند. من تکرار می کنم، به نظر می رسد سرخ باب نخست این واقعیت باشد که گزارش خلقت شامل دو بخش است. این امر دال بر این است که جهان مخلوق با خصیصه ی ثنویت بنیادینش درک می شود؛ چیزهایی که بدون برخورداری از قابلیت حرکت انتقالی با یکدیگر متفاوت اند و چیزهایی که علاوه بر تفاوت با یکدیگر، از قابلیت حرکت انتقالی برخوردارند. این یعنی به نظر می رسد که

باب نخست مبتنی بر این پیش فرض باشد که ثنویت بنیادین، همانطور که افلاطون می‌گفت، ثنویت تمایز، غیریت و حرکت انتقالی است. برای فهم خصیصه‌ی این ثنویت، غیریت، و حرکت انتقالی، بگذارید آن را با تنها ثنویت بنیادین دیگری که در این باب بدان اشاره شده، مواجه کنیم. آیه‌ی بیست و ششم را نقل می‌کنم: «و خداوند انسان را به صورت خود خلق کرد، خداوند او را به صورت خود، به صورت خداوند خلق کرد، او آن‌ها را مذکر و مؤنث خلق کرد.» این جمله‌ی بسیار دشواری است. ثنویت مذکر و مؤنث می‌توانست به خوبی برای تبیین بنیادین این اثر استفاده شود و در کثیری از کیهان‌شناسی‌ها به همین شیوه مورد استفاده قرار گرفته است – گویا مذکر و مؤنث بودن جنسیت اسامی با مذکر و مؤنث بودن همه‌ی چیزها مرتبط است و این می‌تواند منجر به فرض دو اصل شود، یک مذکر و یک مؤنث، والاترین الاله و والاترین الاله. کتاب مقدس این احتمال را با انتساب ثنویت مذکر و مؤنث به یک معنا به خداوند، به عبارتی با استقرار ریشه‌های این ثنویت در درون خداوند، کنار می‌گذارد. خداوند انسان را به صورت خود خلق کرد و بنابراین او، او [انسان] را مذکر و مؤنث خلق کرد. و در ضمن کتاب مقدس این تمایز میان مذکر و مؤنث را تنها در خصوص انسان ذکر می‌کند، نتیجتاً به یک معنا می‌گوید که مذکر و مؤنث صفاتی جهان شمول نیستند. چیزهایی بسیاری وجود دارند که نه مذکر هستند و نه مؤنث؛ اما همه‌ی چستی چیزها همان متمایز بودنشان از یکدیگر است؛ و همه‌ی چیزها یا به مکانی وصل‌اند یا قادر به حرکت انتقالی. بنابراین، ثنویت بنیادین، یعنی مذکر و مؤنث، با ثنویت بنیادین [دیگری]، تمایز یا غیریت و حرکت انتقالی جایگزین می‌شود. این ثنویت اخیر، تمایز-حرکت انتقالی، مناسب فرض دو خداوند، به عبارتی خدای مشخص و متحرک، نیست. به علاوه، مانع امکان فهم به وجود آمدن جهان به مثابه‌ی عمل تولیدمثل می‌شود، امکانی که در آن والدین دو خداوند، خدای مذکر و خدای مؤنث، باشند؛ یا امکان فهم به وجود آمدن خود جهان به مثابه‌ی فرزند یک خدای مذکر و یک خدای مؤنث را کنار می‌گذارد. ثنویت برگزیده‌ی کتاب مقدس، ثنویتی که از ثنویت مذکر و مؤنث متمایز است، نه حسانی بلکه فکری، ادراکی است، و این می‌تواند به توضیح پارادوکس ناشی از تقدم گیاهان بر خورشید کمک کند. نکته‌ی دیگری که اشاره کردم باید از آن استفاده کنم: تمامی موجودات مخلوق مورد اشاره در کتاب مقدس، به معنای عام کلمه موجودات غیر اسطوره‌ای هستند؛ منظورم این است که همه‌ی آن‌ها موجوداتی هستند که ما با ادراک حسی می‌شناسیم. ما با رسیدن به این نقطه، در نظم خلقت تجدیدنظر می‌کنیم: نخستین چیزی که خلق شد نور است، چیزی که مکانی ندارد. تمامی مخلوقات بعدی مکان دارند. چیزهایی که مکان دارند یا شامل بخش‌های ناهمگن نیستند – آسمان، زمین، دریاها؛ یا شامل بخش‌های ناهمگن‌اند، یعنی شامل گونه‌ها یا افراد. یا همان طور که شاید ترجیح دهیم بگوییم، چیزهایی که مکانی دارند یا مکان معینی ندارند بلکه بیشتر کل یک منطقه یا چیزی که می‌توان پرش کرد را پر می‌کنند – آسمان، زمین، دریاها؛ یا این که شامل بخش‌های ناهمگن‌اند، مشتمل بر گونه‌ها و افراد؛ یا نه کل یک منطقه بلکه مکانی درون یک منطقه، درون دریا، درون آسمان یا روی زمین را پر می‌کنند. چیزهایی که مکانی درون یک منطقه را پر می‌کنند یا فاقد حرکت انتقالی‌اند – گیاهان؛ یا دارای حرکت انتقالی. آن‌هایی که حرکت انتقالی دارند یا فاقد حیات‌اند، اجرام سماوی؛ یا دارای حیات‌اند. موجودات جاندار یا غیرزمینی‌اند، حیوانات آبی و پرندگان؛ یا زمینی‌اند. موجودات زنده‌ی زمینی یا به صورت خداوند خلق نشده‌اند، موجودات وحشی؛ یا به صورت خداوند خلق شده‌اند – انسان. خلاصه این‌که، باب نخست پیدایش مبتنی بر تقسیم بر دو است، یا آنچه افلاطون دی‌پرسیس [7]، تقسیم می‌نامد.

به نظرم می‌رسد این ملاحظات نشان می‌دهند که چه میزان صحبت از خصیصه‌ی اسطوره‌ای یا پیش‌مانطقی اندیشه‌ی کتاب مقدسی غیرمنطقی است. گزارش ارائه شده از جهان در باب نخست کتاب مقدس تفاوت بنیادینی با گزارش‌های فلسفی ندارد؛ این گزارش مبتنی بر تمایزات آشکاری است که به اندازه‌ی مؤلف کتاب مقدس برای ما نیز دسترس پذیر

است. بنابراین می‌توانیم این گزارش را بفهمیم؛ این تمایزات برای انسان به ماهو انسان دسترس پذیر است. ما به سادگی می‌فهمیم که چرا باید چیزی از این دست را در کتاب مقدس بیابیم. گزارشی از خلقت جهان، یا اگر کلی‌تر بگوییم، کیهان‌شناسی، ضرورتاً تبیینی از این جهان، جهان کامل‌اشده، کیهان، یعنی همان کیهان‌شناسی، را پیش‌فرض می‌گیرد. گزارش کتاب مقدس خلقت مبتنی بر یک کیهان‌شناسی است. تمامی چیزهای مخلوق مورد اشاره در کتاب مقدس برای انسان به ماهو انسان دسترس پذیر است، فارغ از تفاوت اقلیمی، خاستگاه، دین یا هر چیز دیگر. شاید کسی بگوید که بسیار هم خوب، همه‌ی ما می‌دانیم که خورشید، ماه و ستارگان، میوه‌ها و گیاهان چیست‌اند، اما نور در تمایز با خورشید چطور؟ چه کسی آن را می‌داند؟ اما آیا همه‌ی ما، معمولاً براساس تجربه، نوری را نمی‌شناسیم که از خورشید منشعب نشده است؟ من می‌گویم بله، صاعقه. بنابراین کتاب مقدس از جهان آغاز می‌کند، جهان چنان‌که ما آن را می‌شناسیم و چنان‌که انسان‌ها همیشه پیش از هرگونه توضیحی، خواه اسطوره‌ای و خواه علمی، می‌شناختند و خواهند شناخت. من تنها این نکته را درباره‌ی واژه‌ی «جهان» خاطرنشان می‌کنم. واژه‌ی «جهان» در کتاب مقدس نیامده است. تورات می‌گوید «آسمان و زمین» جایی که ما عموماً به آن «جهان» می‌گوییم. واژه‌ی عبری‌ای که عمدتاً به جهان ترجمه می‌شود معنای تاحدی متفاوتی دارد؛ این واژه اولاً به معنی گذشته‌ی دور است، سابقاً در معنای متعلق به آن زمان، روزگار آغازین یا از روزگار آغازین. ثانیاً یعنی یک‌وقتی یا زمانی در آینده. و سرانجام یعنی یک‌بار و برای همیشه، برای همه‌ی زمان‌ها، لاینقطع، دائمی. بنابراین یعنی آن چیزی که دائمی است. به بیان دیگر، بنابراین واژه‌ی عبری برای جهان در ابتدا یعنی چیزی که با زمان مرتبط است، یعنی کیفیتی از زمان به جز چیزی که ما می‌بینیم. اگر موجودات دیگری وجود دارند که در سایر کیهان‌شناسی‌ها بدان‌ها اشاره شده است، برای مثال در قصص بابلی، باید سراز کاراژدها یا موجوداتی از این قبیل درآوریم، دست‌کم با اندیشیدن به این‌که آیا این موجودات وجود دارند یا خیر. ما باید به چیزهایی برگردیم که در باب نخست کتاب مقدس مورد اشاره قرار گرفتند و حالا برای همه‌ی ما آشنا هستند و برای همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی زمان‌ها آشنا هستند. کتاب مقدس واقعاً در این معنا نیز با سرآغاز، آغاز می‌شود.

اما شما خواهید گفت و کاملاً هم حق دارید که بگویید آنچه من طرح کرده‌ام کم‌اهمیت‌ترین بخش یا جنبه‌ی باب نخست است. کیهان‌شناسی مورد استفاده‌ی مؤلف کتاب مقدس موضوع اصلی مؤلفان کتاب مقدس نیست. این کیهان‌شناسی، این تبیین از جهان مشهود پیش‌فرض خارج از موضوع مؤلفان کتاب مقدس است. موضوع اصلی این است که جهان توسط خدا در چنین و چنان مراحل خلق شد. ما با ملاحظه‌ی دیگر ویژگی‌های این گزارش که تاکنون بدان بی‌توجه بوده‌ایم، مهیای بازاندیشی در باب این موضوع می‌شویم. کتاب مقدس در باب نخست تمایزی برقرار می‌کند میان چیزهایی که از سوی خداوند نام‌گذاری شدند و چیزهایی که از سوی خداوند نام‌گذاری نشدند و تمایزی برقرار می‌کند میان موجوداتی که از سوی خداوند خوب [8] نامیده شدند و چیزهایی که خوب نامیده نشدند. چیزهایی که از سوی خداوند نام‌گذاری شدند این‌ها هستند: روز، به‌عنوان نام نور، و شب، نام تاریکی، و علاوه بر آن آسمان، زمین و دریاها. باقی چیزها از سوی خداوند نام‌گذاری نشدند، صرفاً همین چیزهای کلی، صرفاً چیزهایی که فاقد تخصیص‌اند، و اگر دقیق‌تر بگوییم، چیزهایی که مکانی ندارند، از جانب خداوند نام‌گذاری شدند. نام‌گذاری الباقی به انسان واگذار شد. خداوند تقریباً همه‌ی چیزها را خوب خطاب کرد؛ تنها چیزهایی مستثنی شدند آسمان و انسان‌ها بودند. اما می‌توان گفت که ضرورتی نداشت تا انسان خوب خطاب شود، چرا که به‌وضوح انسان تنها موجودی است که به صورت خداوند خلق شد و از جانب خداوند به انسان برکت داده شد. هرچه که باشد، قطعاً تنها چیزی که بدون امکان رهایی، خوب خطاب نشد، آسمان است؛ چرا که به‌عبارتی نه از سوی خداوند به آسمان برکت داده شد و نه گفته شد که به صورت خداوند خلق شده است. ما می‌توانیم بگوییم که دغدغه‌ی مؤلف این باب، تنزل بها یا ناچیزشماری آسمان است؛ در

همین راستا، به نظر می‌رسد که نوعی زمین ابتدایی پیش از خلقت وجود داشته است، «در آغاز خداوند آسمان و زمین را خلق کرد، و این زمین...» خبری از نوعی آسمان اولیه نیست و اجرام سماوی، خورشید، ماه و ستارگان مطابق باب نخست کتاب مقدس چیزی جز ابزار، یا ادواتی برای نوربخشی به زمین نیستند و مهم‌تر از همه، این اجرام سماوی فاقد حیات‌اند؛ آن‌ها خدایان نیستند. آسمان به‌بهای زمین، حیات بر روی زمین، انسان، ناچیز شمرده شده است. این به چه معناست؟ برای کیهان‌شناسی، اگر که دقیق فهمیده شود، کیهان‌شناسی یونانی، آسمان موضوعی مهم‌تر از زمین است، مهم‌تر از حیات بر روی زمین، آسمان یعنی کل، گنبدی که شامل همه چیز است. حیات بر روی زمین نیازمند باران آسمان است و نه برعکس. و اگر کیهان‌شناسانِ حاذق‌تر یونانی تشخیص دادند که نمی‌توان اولویت را به آسمان داد، آن‌ها چنان‌که افلاطون می‌گوید به ورای آسمان، به مکانی فرا-آسمانی رفتند. در فلسفه‌ی یونانی، امر انسانی واژه‌ای تحقیرآمیز است.

بنابراین تضادی عمیق میان کتاب مقدس و کیهان‌شناسی به معنای دقیق کلمه وجود دارد و از آنجایی که همه‌ی فلسفه کیهان‌شناسی‌ست، این تضاد عمیق میان کتاب مقدس و فلسفه وجود دارد. کتاب مقدس مدعی‌ست که کیهان‌شناسی از دلالت‌های خارج‌ازموضوع داستان خلقت است. تبیین جهان مشهود و فهم خصیصه‌ی آن صرفاً به‌منظور بیان این نکته ضروری‌ست که جهان مشهود، همین جهان، به‌دست خداوند خلق شد. کتاب مقدس از کل فلسفه متمایز است زیرا صرفاً مدعی‌ست که جهان به‌دست خداوند خلق شد. هیچ اثری از استدلال در حمایت از این مدعا وجود ندارد. ما چطور می‌دانیم که این جهان خلق شده بود؟ کتاب مقدس چنین بیان نمود. ما این نکته را عاقبت به‌واسطه‌ی بیان صاف و ساده، با نطق الهی، می‌دانیم. بنابراین، تمامی شناخت ما از مخلوق بودن این جهان، ویژگی به‌کل متفاوتی با شناخت ما از ساختار یا مفصل‌بندی جهان دارد. مفصل‌بندی جهان، تمایز اساسی میان گیاهان، موجودات وحشی و امثالهم، برای انسان به‌ماهو انسان دسترس‌پذیر است؛ اما شناخت ما از مخلوق بودن جهان شناختی بدیهی نیست. من برای شما چند آیه از تثنیه، باب 4، آیات 15 تا 19 را خواهم خواند:

«بنابراین، شما یان نیک پروای خود را داشته باشید زیرا که در آن روزی که خداوند در حوریب از دل آتش با شما سخن گفت هیچ نوع تشبیهی ندیدید، مبدا شما یان خویشتن را تباه سازید و برای خود تمثال تراشیده بسازید، تشبیه به هر بهیمه‌ای که بر روی زمین است، مشابه هر مرغ بال‌داری که در هوا پرمی‌زند، مشابه هر چیزی که بر زمین می‌خزد، مشابه هر ماهی که در آب‌های زیرزمین است؛ و مبدا چشمانتان را که از زمین به‌سوی آسمان برمی‌فرازید، و آن هنگام که شما یان خورشید و ماه و ستارگان و حتی تمامی ازدحام آسمان را می‌بینید، به عبادت آنان برانگیخته شوید و خدمت‌شان کنید، چرا که خداوندگار، خدای‌تان، آن‌ها را میان تمامی مللی که تحت آسمان‌اند تقسیم نموده است.»

که یعنی خداوندگار، خدای‌تان آن را به تمامی ملل تحت آسمان بخشیده، یا نسبت داده است. تمامی ملل، همه‌ی انسان‌ها به‌ماهو انسان، چاره‌ای ندارند جز این‌که به‌سوی این دین کیهانی هدایت شوند، اگر که آنان به فراسوی چیزهای مخلوق نروند. «اما خداوندگار شما را برگرفته و از مصر، از آن کوره‌ی آهنین، بیرون آورد تا تحت نظر او مردمانی میراث‌بر باشید، چنان‌که امروز هستید.» به بیان دیگر، این واقعیت که جهان ساختار معینی دارد برای انسان به‌ماهو انسان شناخته شده است. این‌که جهان مخلوق است، به‌واسطه‌ی این واقعیت شناخته شده است که خداوند در حوریب با اسرائیل سخن گفت؛ به همین دلیل است که اسرائیل می‌داند که خورشید و ماه و ستارگان شایسته‌ی عبادت نیستند، که آسمان را باید به‌بهای حیات بر روی زمین ناچیز شمرد، و سرانجام، این‌که خاستگاه جهان خلقت الهی است. هیچ استدلالی به‌سود خلقت وجود ندارد جز سخن‌گفتن خداوند با اسرائیل. کسی که آن سخن را چه مستقیم و چه از طریق

سنت نشنیده باشد، اجرام سماوی را خواهد پرستید، و به عبارت دیگر در محدوده‌ی افق کیهان‌شناسی باقی خواهد ماند.

مایلم چند کلامی درباره‌ی خصیصه‌ی دوم صحبت کنم، زیرا یکی از دشواری‌های عظیم آغاز کتاب مقدس این است که با گزارشی دولایه از خلقت سروکار داریم، یکی در باب نخست و دیگری در باب‌های دوم الی سوم. باب نخست کتاب مقدس مشتمل بر کیهان‌شناسی‌ای است که تحت الشعاع گزارشی از خلقت جهان قرار دارد، کیهان‌شناسی‌ای که در گزارشی خلقت جهان ادغام شده است. این ادغام کیهان‌شناسی در گزارشی خلقت، دال بر ناچیزشماری آسمان است. آسمان الهی نیست؛ آسمان از حیث رتبه مادون زمین است، مادون حیات روی زمین. اما این کیهان‌شناسی مورد استفاده در کتاب مقدس، در تمایز با مدعای مربوط به خلقت، منظوم مفصل‌بندی جهان مشهود است، مبتنی بر شواهدی است که برای انسان به ماهو انسان دسترس‌پذیر است، حال آن‌که مدعای مخلوق بودن جهان مبتنی بر چنین شواهدی نیست. در نتیجه این پرسش مطرح می‌شود: به چه حقی افق کیهان‌شناسی، افق چیزهایی که ما می‌بینیم، توصیف می‌کنیم و می‌فهمیم، فراروی می‌کند یا به عبارت دیگر، مشکل کیهان‌شناسی چیست؟ چه مشکلی در تلاش انسان برای یافتن جهت حرکت خود در پرتو آنچه که برای انسان به ماهو انسان بدیهی است، وجود دارد؟ خصیصه‌ی اصلی زندگی انسان چیست؟ زندگی درست برای انسان چیست؟ این پرسش نقطه‌ی عزیمت گزارشی دوم از خلقت در باب دوم است. گزارشی نخست با انسان خاتمه می‌یابد؛ گزارشی دوم با انسان آغاز می‌شود. به نظر می‌رسد گزارشی که با انسان تمام می‌شود کافی نیست. چرا؟ در گزارشی نخست، انسان در همان روزی خلق می‌شود که حیوانات خشکی، او به عنوان جزئی از کل دیده می‌شود - ولو به عنوان بلندمرتبه‌ترین جزء. در این منظر، تفاوت مطلق میان انسان و سایر مخلوقات به اندازه‌ی کافی دیده نشده است. از گزارشی نخست به نظر می‌رسد که انسان به والاترین درجه جدا شده است، که او می‌تواند حرکت کند یا مکانش را تغییر دهد، حتی به معنایی بسیار استعاری، به والاترین درجه. اما این مزیت، این حریت، آزادی، ضمناً خطر بزرگی است. انسان مبهم‌ترین مخلوق است؛ در نتیجه انسان خوب خطاب نمی‌شود، درست همان‌طور که آسمان خوب خطاب نمی‌شود. ارتباطی وجود دارد میان ابهام انسان، خطری که انسان اساساً در معرض آن است، و آسمان، با آنچه که آسمان نماینده‌ی آن است، تلاش برای یافتن جهت حرکت در پرتو آنچه که برای انسان به ماهو انسان بدیهی است، و تلاش برای کسب شناخت در باب خیر و شر همانند خدایان. خب، اگر انسان مبهم‌ترین مخلوق باشد، به واقع تنها مخلوق مبهم، به الحاقیه‌ی این گزارشی نیاز داریم که در آن انسان در مقام جزئی از کل نیز ظاهر شود. نیاز به گزارشی داریم که تنها بر انسان تمرکز کند؛ دقیق‌تر بگوییم، از آنجایی که ابهام به معنای ابهام در خصوص خیر و شر است، ما به گزارشی اضافی نیاز داریم که در آن مکان انسان تعریف شده باشد، نه فقط چنان‌که در گزارشی نخست بود، با فرمان کلی «بارور و کثیر شوید»، بلکه با فرمانی سلبی، یک نهی. چرا که نهی آشکارا محدودیت‌های انسان را ترسیم می‌کند - تا اینجا و نه فراتر - حدی که خیر را از شر جدا می‌کند. باب دوم کتاب مقدس به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که چگونه جهان به وجود آمد بلکه به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه زندگی انسان، زندگی چنان‌که ما می‌شناسیم، به وجود آمد؟ درست همان‌طور که پاسخ به پرسش مربوط به جهان در مقام یک کل، مستلزم مفصل‌بندی جهان است، پاسخ به پرسش مربوط به زندگی انسان نیز مستلزم مفصل‌بندی زندگی انسان است. زندگی انسان، زندگی اکثر انسان‌ها، زندگی زارعان زمین است یا دست‌کم مبتنی بر این زندگی است. اگر شما کتاب مقدس را باور ندارید، شاید به سیاست ارسطو باور داشته باشید. در نتیجه زندگی انسان به آشکارترین شکل ممکن با نیاز به باران و نیاز به کار سخت توصیف می‌شود. خب این نمی‌تواند خصیصه‌ی زندگی انسان در آغاز بوده باشد؛ زیرا اگر انسان از همان ابتدا حریص بوده باشد، اساساً او مجاب شده یا دست‌کم به جد و سوسه شده تا خشن، بی‌رحم، ناعادل باشد؛ پس او به دلیل حرصش، کاملاً مسئول فقدان رحم

یا عدالت نیست. اما به طریقی می‌دانیم که انسان مسئول فقدان رحم یا عدالت خویش است؛ بنابراین، وضع نخستین بایستی وضعی بوده باشد که در آن او مجبور نبوده یا به جد و سوسه نشده تا بی‌رحم یا ناعادل باشد.

بنابراین، شرایط نخستین انسان باغی محصور در نهرها بود؛ انسان از ابتدا نیازمند باران یا کار سخت نبود؛ وضع وفور نعمت و راحتی برقرار بود. وضع فعلی انسان به سبب خطای انسان است، تخطی‌اش از ممنوعیتی که می‌توانست به سادگی از آن اطاعت کند. اما انسان به صورت خداوند خلق شده بود، به شیوه‌ای نظیر خداوند. پس آیا او به طور ارثی و سوسه نمی‌شد که از هر ممنوعیتی، از هر محدودیتی، تخطی کند؟ این شباهت به خداوند و سوسه‌ای همیشگی نبود [دال بر این که] به معنای دقیق کلمه شبیه خداوند شود؟ به منظوررهایی از این دشواری، گزارش دوم خلقت، تأکیدها را به شکلی متفاوت از آنچه در گزارش نخست آمده بود، توزیع می‌کند. حالا گفته می‌شود که انسان نه به صورت خداوند بلکه از غبار زمین خلق شده است. به علاوه، در گزارش نخست انسان حاکم جانوران خلق شده است. در گزارش دوم جانوران بیشتر به عنوان کمک‌کار یا همراه انسان ظاهر می‌شوند. انسان در پستی خلق شده است؛ بنابراین او و سوسه نمی‌شود تا به واسطه‌ی نیاز یا جایگاه رفیعش، نافرمانی کند. مضاف بر این، در گزارش نخست، مرد و زن در یک فرمان خلق می‌شوند. در گزارش دوم ابتدا مرد خلق می‌شود، سپس موجودات وحشی و سرانجام زن، آن هم از دنده‌ی مرد. پیش فرض این است که زن پست‌تر از مرد است. و این مخلوق پست، من عذر می‌خواهم، یعنی زن، با این که پست‌تر از مرد است، آغازگر تخطی است. این نافرمانی به طرز حیرت‌انگیزی بد بنا می‌شود. به علاوه توجه کنید که علی‌رغم این تفاوت‌ها، گزارش دوم در دو مورد اساساً تمایل گزارش نخست را ادامه می‌دهد. نخست این که در آغاز هیچ نیازی به باران وجود ندارد که مجدداً به معنای ناچیزشماری آسمان به عنوان منبع باران است. و دوم خصیصه‌ی طفیلی بودن زن دال بر ناچیزشماری بیشتر ثنویت نر-ماده‌ای است که چنان نقشی در بخش نخست بازی می‌کرد. تنها یک کلام دیگر درباره‌ی باب دوم عرض می‌کنم. گناه نخستین انسان، تخطی نخستین، عبارت از خوردن میوه‌ی درخت شناخت خیر و شر بود. ما هیچ دلیلی در دست نداریم تا بر مبنای این گزارش کتاب مقدسی به عنوان گزارشی متمایز از توضیحات بعدی، تصور کنیم که انسان را میل به شناخت خیر و شر هدایت می‌کند زیرا او به منظور داشتن چنین میلی می‌بایست شناختی از خیر و شر می‌داشت. حتی دشوار است بگوییم که انسان میل به تخطی از فرمان الهی داشت. بیشتر بر حسب تصادف رخ داد. تخطی انسان یک راز است، اما او تخطی کرد و می‌دانست که چه می‌کند. انسان قطعاً برگزید که نافرمانی کند. او با این کار اصل نافرمانی را برگزید. این اصل شناخت خیر و شر نام گرفت. می‌توانیم بگوییم که این نافرمانی یعنی شناخت خودبنیاد خیر و شر، شناختی که انسان با خود حمل می‌کند، دال بر این است که شناخت حقیقی خودبنیاد نیست؛ و در پرتو پیشرفت‌های الهیاتی بعدی، شخص می‌توانست بگوید که شناخت حقیقی خیر و شر را تنها وحی فراهم می‌سازد.

بنابراین آنچه من مطرح می‌کنم از این قرار است: تراساسی باب نخست، اگر عموماً از نظرگاه اندیشه‌ی غربی با آن مواجه شویم، ناچیزشماری آسمان است. آسمان نخستین موضوع کیهان‌شناسی و فلسفه است. باب دوم شامل همین ناچیزشماری شناخت خیر و شر است که صرفاً جنبه‌ی دیگری از اندیشه‌ی بیان شده در باب نخست است. ممنوعیت شناخت خیر و شر چه معنایی دارد؟ در نهایت یعنی چنین شناختی از خیر و شر، همان طور که فلاسفه می‌گویند، مبتنی بر فهم طبیعت چیزهاست؛ اما اگر تاحدی واضح‌تر بگوییم یعنی شناختی از خیر و شر که مبتنی بر تأمل بر آسمان است. به عبارت دیگر، باب اول، نخستین موضوع فلسفه و باب دوم، غرض فلسفه را به پرسش می‌گیرد. مؤلفان کتاب مقدس، آن قدری که می‌دانیم، چیزی از فلسفه به معنای دقیق و مصطلح کلمه نمی‌دانستند. اما نباید فراموش کنیم که آنان احتمالاً و قطعاً به یقین با چیزهای مشخصی آشنا بودند، برای مثال در باب‌ل، تأمل بر آسمان و حکیم شدن در سلوک انسانی

به واسطه‌ی تأمل بر آسمان که صور ابتدایی فلسفه‌اند. ایده‌ی بنیادین همان ایده‌ی فلسفه به معنای نخستین است. روح حاکم بر باب نخست، در باب‌های دوم و سوم هم جاری‌ست؛ آنچه کتاب مقدس ارائه می‌کند بدیلی در برابر وسوسه است و می‌توانیم این وسوسه را در پرتو چیزهای معینی که می‌دانیم، فلسفه بنامیم. بنابراین کتاب مقدس با این بدیل بنیادین روشن‌تر از هر کتاب دیگری به هم‌آوردی ما می‌آید؛ زندگی در تبعیت از وحی، زندگی متعبدانه، یا زندگی در آزادی انسانی، که این دومی را فلاسفه‌ی یونانی ارائه کردند. این بدیل هرگز کنار گذاشته نشد، گرچه بودند بسیار مردمانی که باور داشتند می‌توان سنتزی فرخنده داشت که برتر از عناصر منفرد باشد: کتاب مقدس از یک سو و فلسفه از سوی دیگر. این غیرممکن است. سنتزها همواره مدعای حیاتی یکی از دو عنصر را قربانی می‌کنند. و من باید خوشحال باشم اگر توانسته باشم این نکته را در بحث جابیندازم.

مایلم تا یک توضیح پایانی عرض کنم زیرا می‌فهمم که در این گروه شما به‌ویژه به کتاب‌ها علاقه دارید. و بنابراین مایل‌ام چیزی در باب کتاب‌ها تا جایی که به کتاب مقدس از یک سو و فلسفه از سوی دیگر مربوط است، بگویم. نظرگاه فلسفه‌ی یونانی در بنیان اولیه‌ی خود مفهوم ساده‌ای دارد، این‌که تأمل بر آسمان، فهم آسمان، بستری‌ست که ما را به سلوک درست هدایت می‌کند. فلاسفه‌ی یونانی می‌گفتند که شناخت حقیقی شناخت چیز همیشگی‌ست. شناخت چیزهایی که همیشگی نیستند، و علی‌الخصوص شناخت آنچه در گذشته رخ داد، شناختی با خصیصه‌ای تماماً دون پایه است. به‌ویژه با توجه به این‌که شناخت از گذشته‌ی دور مخصوصاً متزلزل قلمداد می‌شود. هنگامی که هرودوت از نخستین مبدع هنرهای گوناگون سخن می‌گفت، برخلاف کتاب مقدس نمی‌گفت که فلانی نخستین مبدع این یا آن هنر است. هرودوت می‌گوید که تاجایی که ما می‌دانیم او نخستین مبدع بود. حالا این نوع از تفکر، که تمامی تفکر یونانی را شامل می‌شود، به دقیق‌ترین معنای کلمه کتاب را به‌عنوان محمل خود خلق می‌کند، کتاب چونان اثری هنری. کتاب در این معنا تقلید آگاهانه‌ی موجودات جاندار است. هیچ جزئی از آن، هرچقدر هم کوچک و ظاهراً بی‌اهمیت، نیست که برای انجام عملکرد خوبِ کل ضروری نباشد. وقتی که صنعتگریا هنرمند غایب یا حتی مرده باشد، کتاب به یک معنا زنده است. کارویژه‌ی آن برانگیختن به تفکر است، به تفکر مستقل، برای آن‌هایی که قادر به این کارند؛ در این معنای والا، مؤلف کتاب حاکم است. او تعیین می‌کند چه چیزی باید آغاز و انجام و مرکز باشد. او خودداری می‌کند از پذیرش هر تفکری، هر تصویری، و هر احساسی که آشکارا برای غایت یا کارویژه‌ی کتاب ضرورت نداشته باشد. شایستگی و لطفه چیزی جز کنیزان حکمت نیستند. کتاب کامل تصویر یا تقلیدی‌ست از آن جامعیت همه‌شمول و شاهدی‌ست کامل بر شناختی که در تمنای آن ایم اما بدان نمی‌رسیم. بنابراین کتاب کامل به‌عنوان باطل السحری در برابر جادوی یأس عمل می‌کند، یأسی که جستجوی سیری‌ناپذیر شناخت مطلق، بالضرورة ایجاب می‌کند. به همین دلیل است که فلسفه‌ی یونانی از شعر یونانی جدانشدنی‌ست. حالا بیایید از سوی دیگر به کتاب مقدس نگاه کنیم. کتاب مقدس اصل خودبنیادی شناخت و هر چیزی که مشمول آن است را رد می‌کند. خدای رازآمیز واپسین موضوع و والاترین موضوع کتاب مقدس است. اگر مفروضات کتاب مقدسی را بپذیریم، کتاب به معنای یونانی آن نمی‌تواند وجود داشته باشد، چرا که مؤلفان انسانی‌ای نمی‌توانند وجود داشته باشند که در مقام حاکم تصمیم بگیرند چه چیزی آغاز و انجام باشد، کسانی که از پذیرش هر چیزی که آشکارا برای غایت کتاب ضرورت نداشته باشد، خودداری می‌کنند. به عبارت دیگر، غایت کتاب مقدس به‌عنوان یک کتاب، مشارکت در خصیصه‌ی رازآمیز غایت الهی‌ست. انسان ارباب چگونه آغاز کردن نیست؛ پیش از آن‌که او شروع به نوشتن کند، پیشاپیش با مکتوباتی مواجه است، با مکتوبات مقدسی که قوانین خود را بر او تحمیل می‌کنند. او می‌تواند این مکتوبات مقدس را تغییر دهد، این مکتوبات مقدس را گردآوری کند تا حدی که احتمالاً نظیر جمع‌آوری‌کنندگان عهد عتیق از آن‌ها یک مکتوب مجزا استخراج کند، اما تنها با روحیه‌ی فروتنی و احترام می‌تواند از

عده‌ی انجام این کار برپایید. دینداری خالصانه‌ی او می‌تواند مجابش سازد تا متون این مکتوبات مقدسی که به وی رسیده است را جرح و تعدیل کند. شاید او این کار را بنا به دلایل دیندارانه انجام دهد زیرا فرازهایی مشخص در منابع کهن‌تر ممکن است در معرض بدفهمی قرار گیرند، که این خطرناک است. بنابراین او می‌تواند تغییر دهد اما اصول او همواره به کمترین میزان ممکن قابل‌تغییر خواهد بود. او همه‌ی چیزهایی که برای غایتی بدیهی آشکارا ضروری نباشند را کنار نمی‌گذارد بلکه صرفاً چیزی را کنار می‌گذارد که آشکارا با غایتی که زمینه‌ی پنهان دارد، ناسازگار باشد. بنابراین، کتاب روحانی، کتاب مقدس، می‌تواند مملو از تناقضات و تکرار مکرراتی باشد که عامدانه نیستند، درحالی‌که کتابی یونانی که بزرگ‌ترین نمونه‌ی آن دیالوگ‌های افلاطون است، بازتابنده‌ی سند تمام‌وکمالی‌ست که فیلسوف در تمنای آن است: چیزی وجود ندارد که بنیان قابل‌شناختی نداشته باشد زیرا افلاطون بنیان داشت. کتاب مقدس در صورت ادبی خود، بازتابنده‌ی راز سربه‌مهر شیوه‌های خداوند است که تلاش برای فهم آن مصداق بی‌دینی خواهد بود.

Works of Mind [1]

Pious Submission [2]

Omnipotent Being [3]

bara [4]

asah [5]

Local Motion [6]

Diairesis [7]

Good [8]